الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الاسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الاسلامية
قسم العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم الترتيبي: .....
رقم التسجيل: .....

المنطق عند ابن حزم
بين الأصول الأرسطية والنزعة الظاهرية

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه
قسم العقيدة

إعداد الطالب:
بن عباس عبد المالك

إشراف الأستاذ الدكتور:
أ. د . أسعيد علوان

أعضاء اللجنة:

أعضاء اللجنة	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية
الرئيس:	أ.د إسماعيل زروخي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري
المقرر:	أ.د. أسعيد علوان	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية
عضوا:	أ.د رابح مراجي	أستاذ التعليم العالي	جامعة منتوري
عضوا:	د. كمال جحيش	أستاذ محاضر	جامعة الامير عبد القادر للعلوم الاسلامية
عضوا:	د. الأمير طيبات	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية

السنة الجامعية: 1431هـ، 2010م، 2011م .

نوقشت يوم: 22- 02 – 2011م.

مقدمـــة:

ظهرت في العصر الحديث دراسات متعددة تناولت مذهب ابن حزم باللغة العربية واللغات الأجنبية، وقد شملت هذه الدراسات جوانب مختلفة من تراثه الظاهري، وهذا لا يثير أي استغراب، لأن ابن حزم بالنسبة للدارسين له هو ذلك المفكر الموسوعي الذي شمل فكره مختلف الميادين، فقد ألف ابن حزم عدة كتب في الأدب والفقه وأصوله والكلام والتاريخ والأخلاق ومقارنة الأديان وتاريخ العلوم والمنطق، فظهرت رسائل علمية متعددة تناولت جوانب مختلفة من فكره، منها : ابن حزم الأصولي، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ظاهرية ابن حزم ، الظاهر عند ابن حزم، وغيرها من الدراسات في الفقه والفلسفة والأدب والأديان بحيث أصبحت هذه الدراسات بحاجة الى الترصد والتدوين.

ومما يلفت الانتباه أن معظم الدراسات والبحوث رغم أهميتها وقيمتها العلمية ركزت على الوجه الأول من الظاهرية والمتمثل في المنقول، ولم يحظ الجانب الثاني من الظاهرية الحزمية بالعناية الكاملة – إلا باستثناء بعض الدراسات – والمتمثلة في العقل والمعقول ودفاعها عن علوم الأوائل مع أن ظاهرية ابن حزم تمتاز بنسق فكري موحد، فرغم ما كتب عن ابن حزم في الجانب الفقهي والأصولي والكلامي والأدبي والتاليفي، فإننا لا نكاد تعثر على دراسة شاملة تقوم بتحليل المضامين التي أحدثها ابن حزم في المنطق وإبراز نزعته الظاهرية.

إن اهتمامنا بابن حزم يصدر عن إعجابنا بمنهجه النقدي المتكامل والمتعلق بالمنقول والمعقول معا، والتي أثارت جدلا بين العلماء والباحثين قديما وحديثا في مدى التزامه بمنهجه الظاهري في الفروع والأصول، فقد ذهب فريق الى القول بأن ظاهرية ابن حزم تشمل الفروع دون الأصول، وهو قول ينسب إلى ابن تيمية والذهبي وابن كثير، والسبب في ذلك هو دراسته للمنطق والفلسفة اليونانية، يقول الذهبي: « وكان قد مهر أولا في الأدب والأخبار والشعر وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت فيه تأثيرا ليته سلم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم، فتألمت له فإنه رأس في علوم الإسلام متبحرا في النقل، عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهريته في الفروع لا الأصول»، ومعنى ذلك أن ابن حزم يقف عند حرفية النصوص في المسائل الفقهية، ويرفض إجراء القياس عليها، بينما نراه في المسائل الاعتقادية يذهب إلى تأويل كثير من آيات الصفات وفق منهجه العقلي حيث تسيطر عليه النزعة المنطقية

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

ذات الأصول الأرسطية، والتي أصبحت محل الانتقاد والتعريض إلى درجة الاستخفاف، خاصة وقد صدرت عن ابن حزم بعض اجتهادات فقهية وكلامية كانت محل التذمر والرفض، واتهم صاحبها بأنه خالف مذهبه الظاهري بعدم الالتزام بمذهبه الظاهري بدليل قوله بالأسماء وإنكاره الصفات، كما أنه أنكر القياس الفقهي ومع ذلك يتبنى القياس الأرسطي.

بينما ذهب فريق آخر إلى القول بأن ظاهرية ابن حزم تشمل الفروع والأصول معا، لا سيما أنه يعيد نفس الحجج في مؤلفاته الفقهية والكلامية والمنطقية، وأن مذهب ابن حزم في إثباته الأسماء وإنكاره الصفات هو في الحقيقة التزاما بمنهجه الظاهري الذي تظهر سيماته في المنقول والمعقول معا، وتظهر هذه السيمات في مختلف كتبه خاصة في مؤلفاته الفقهية والأصولية والكلامية والمنطقية، ولجوء ابن حزم إلى المنطق هو في الحقيقة من أجل تدعيم مذهبه الظاهري بالمعقول، وهذا الرأي ينسب إلى معظم الباحثين المعاصرين مثل المستشرق جولد تسيهر، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور سالم يفوت وغيرهم.

الناظر في مؤلفات ابن حزم يدرك من الوهلة الأولى أن ظاهرية ابن حزم تمتاز بنسق فكري موحد، فقد جعل كتاب "التقريب لحد المنطق" كمقدمة فكرية لمن أراد أن يحاكم البراهين الصحيحة ويميزها عن الشغب والسفسطة، وهي ضرورية في علم الشريعة وهذا ما بينه في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، وما عرض فيه من قواعد منطقية وبين فيه جمل الأحكام التي تتعلق بالمسلمين، وما اختلف فيه الفقهاء والأصوليون من الأحكام، لهذا قال عنه ابن حزم: «إنما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملتنا»،كما عرض القواعد المنطقية في كتابه "الفصل" وبيّن فيه البراهين الصحيحة التي فصلها في كتابه المنطقي "التقريب لحد المنطق"، عند احتجاجه على أهل الديانات من مختلف الملل، وحاكم فيه طوائف من المسلمين مزقتها الأهواء وتلاعبت بها الظنون.

لقد ظل ابن حزم يؤمن بفائدة المنطق والفلسفة، وينصح الدّارس له بعد تعلم القراءة والكتابة والنحو أن ينظر في حدود المنطق لمعرفة الأجناس والأنواع والمقدمات ليميز بين البرهان والشغب والسفسطة.

آمن ابن حزم بفائدة المنطق ورأى أنه من الضروري أن يؤلف فيه كتابا يقوم بشرح المستغلق، يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة، تلك هي المهمة التي تولاها ابن حزم في تقريبه المنطقي بيد أن هذا الكتاب وجهت إليه انتقادات في الشكل والمضمون، فقد اتهمه المؤرخ الأندلسي صاعد بأنه خالف أرسطو واضع هذا العلم في بعض أصوله

مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط في حين دافع عنه تلميذه الحميدي بأنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب المخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله.

وللأسف فقد ظل كتاب المنطق لابن حزم مهجورا، ينظر إليه بحذر، وفسرت مخالفة صاحبه لسطو على أنها نتيجة لعدم تمكنه من علم المنطق دون النظر إلى خصوصيات صاحبها الذي يعد مؤسس النزعة الظاهرية، وحتى الدراسات المعاصرة التي خصصت لتراث ابن حزم الظاهري فلم تكن الإشادة والإطراء كافية لفك الحصار على دراسة التقريب المنطقي- رغم ما قدمته من فوائد جليلة وتحليلات ثاقبة- رغم أن هذا الكتاب أثار جدلا واستغرابا عند العلماء قديما وحديثا كونه صدر من علم من أعلام الأمة يمثل المذهب الظاهري الموسوم بالتشدد والتمسك بحرفية النصوص، فقد أصبح من الضروري إفراد دراسة شاملة عن المنطق عند ابن حزم ومعرفة مدى التزامه بالخط الأرسطي أمام أطواق النزعة الظاهرية.

وبناء على ذلك كان موضوع الرسالة هو: (**المنطق عند ابن حزم بين أصوله الأرسطية والنزعة الظاهرية**).

ومن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع:

1 – قلة الدراسات المنطقية التي تناولت منطق ابن حزم، فلا نكاد نعثر على دراسة شاملة لمواضيع علم المنطق من خلال كتابه "التقريب لحد المنطق"، فمعظم الدراسات مبنية على الاختيار والاختصار، وتكاد تكرر نفس المباحث.

2 – استجابة لدعوة بعض الباحثين المعاصرين إلى دراسة منطق ابن حزم دراسة شاملة، والتحقق من الأحكام التي أطلقها العلماء والمؤرخون قديما وحديثا.

3 – عرض آراء ابن حزم المنطقية ومقارنتها بآراء أرسطو ثم الكشف عن مدى موافقة ابن حزم لأرسطو في المنطق أو مخالفته والتحقق من مدى نفاد نزعته الظاهرية في تقريبه المنطقي وفي مباحثه الأصولية.

4 – الميل الذاتي لدراسة جهود ابن حزم الظاهري في المنطق و الكشف عن نزعته العقلية.

إشكالية الموضوع :

لقد تركت التصريحات صاعد أثارها السلبية على الاستفادة من منطق ابن حزم، فلم يعرف تأليفه أن أحدا قام بشرحه أو تهذيبه أو إضافة إليه أو تحليل مضامينه بناء على ما أشار إليه تلميذه الحميدي، بل حتى ابن تيمية في كتابه "الرد على المنطقيين" فرغم موقفه المعادي للمنطق، وإشارته إلى ابن حزم وروايته للمنطق حتى يصل به إلى متى الترجمان، ومع ذلك فقد تجنب الاعتراض عليه وصب جم انتقاداته على ابن سينا والغزالي.

فهل صحيح أن ابن حزم خالف أرسطو ولم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه الذي هو في الأخير كثير الغلط بين السقط؟ وما هي الوجوه التي خالف فيها ابن حزم أرسطو؟

وهل كان متأثرا بنزعته الظاهرية عند دراسته للمنطق؟

وهل كان الهدف من دراسته للمنطق مناصرة علم مظلوم، ورد الاعتبار له، أم بحث عن تمكين لنزعته الظاهرية، وتأسيس مشروعه النقدي في المنقول والمعقول؟

هذه جملة من الإشكاليات دفعتنا لاختيار هذا الموضوع وإعادة النظر فيه كونه لم يأخذ حقه من البحث والتدقيق رغم وجود دراسات عديدة حاولت الكشف عن خصوصية منطقه دون الإجابة عن الإشكالية الأساسية في الكشف عن مدى موافقة ابن حزم لأرسطو في المنطق أو مخالفته.

منهج البحث:

أما المنهج الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة فهو المنهج التحليلي النقدي المقارن، إذ نقوم بعرض الموضوع ومقارنته مع غيره ثم نقده وتقييمه، فطبيعة الموضوع وما أثير حوله من الشبهات والمطاعن تقتضي منا الإطلاع على أراء ابن حزم المنطقية ثم تقويمها ومقارنتها مع آراء المناطقة، كما اعتمدنا على المنهج التاريخي فيما يتعلق بدخول المنطق إلى العالم الاسلامي وموقف مفكري الإسلام منه.

نقد المصادر:

اعتمدنا عند عرضنا موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي على ثلاث طبعات لكتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" بالدرجة الأولى، فالطبعة الأولى صدرت عنها أحكاما متفاوتة من طرف الباحثين بناء على الأخطاء التي غيرت معاني النصوص، وقد أشار إليها الدكتور إحسان عباس في طبعته الثانية المصححة، ونصح بعدم الاعتماد على الطبعة الأولى، لكننا اعتمدنا عليها لتعلقها بالدراسات التي تناولت منطق ابن حزم، أما الطبعة الثانية فهي صورة مصححة لها، وعدنا إليها لرفع قلق بعض العبارات واضطرابها، أما

الطبعة الثالثة فهي حديثة جدا من تحقيق عبد الحق التركماني وترجع أهميتها إلى المقدمة التي تشكل المادة الدسمة لدارس منطق ابن حزم.

كما اعتمدنا على كتابه الأصولي "الإحكام في أصول الأحكام"، ومما يجدر بنا ذكره أن هذا الكتاب لا يحتوي على كثير من الآراء المنطقية لكنه يعتبر الأصل لمعرفة مصادر الشريعة عند الظاهرية، وفيه إحالات كثيرة وصريحة على الكتاب المنطقي ما يقارب ثمانية عشر إحالة، وتظهر فيه ثقافة ابن حزم المنطقية عند نقده بعض المباحث الأصولية كنقده القياس الفقهي ودليل الخطاب ودفاعه عن الدليل الظاهري، كما اعتمد عليه روجي أرنالديز عند كتابة رسالته:

" la grammaire et la theologie chez ibn hazm de courdou"

أي"النحو والعقيدة عند ابن حزم"، حيث كتب فصلا عن المنطق عند ابن حزم، وقد عرض فيها صاحبها وجهة نظره لمنطق ابن حزم بناء على كتابه "الإحكام" ، فقد كان "كتاب التقريب لحد المنطق" من المؤلفات المفقودة عندما تناول أرنالديز رسالته.

وكذلك عدنا إلى كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وهو كتاب الجدل، وظّف فيه ابن حزم البراهين المنطقية عند عرضه أرائه الكلامية ومناقشة مختلف الملل والنحل، وفيه إحالات صريحة على كتابه المنطقي ما يقارب ست إحالات، فهذه الكتب الثلاث تشكل الوجه الثاني للظاهرية والمتمثل في موقفها من المعقول.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كما اعتمدنا عند عرضنا لآراء أرسطو المنطقية على كتابه "الأرغانون"، والذي طبع بعنوان "النص الكامل لمنطق أرسطو"، تحقيق وتقديم فريد جبر، وقد سبق وأن حقق عبد الرحمن بدوي الترجمات العربية بعنوان "منطق أرسطو".

وكذلك عدنا إلى كتب المشائين الإسلاميين خاصة كتب الفارابي وابن سينا والغزالي نظرا لظهورهم في عصور متقاربة وكونهم يمثلون التيار المشائي في العالم الاسلامي، وكذلك دراسة جول تريكو بعنوان: المنطق الصوري، وفيها عرض شامل لمسائل المنطق التقليدي من وجهة نظر أرسطية حديثة في حدود الفلسفة اليونانية الأوربية فهي لم تتناول موقف الإسلاميين من المنطق الأرسطي لاعتقاده أن حلقة الفلسفة العربية حلقة عارضة يمكن الاستغناء عنها دون أن ينقطع التواصل بين الفكر اليوناني والفكر الأوروبي.

أما الدراسات الحديثة فقد واجهتنا صعوبات كثيرة للحصول على دراسات منطقية تتناول آراء ابن حزم بالتفصيل، إذ يكاد يغلب عليها الطابع التجزيئي الانتقائي، فلا غرابة أن نجد معظمها تناولت جزئية من منطقه، وهي أبحاث تكررت في معظم المصنفات التي تناولت فصلا من

منطق ابن حزم دون أن تتطرق إلى دراسة المضامين بالتفصيل، لهذا فضلنا العودة إلى الدراسات التي تناولت المنطق بصفة عامة دون أن نقفز على ما أجاد به الذين سبقونا في هذا المجال، ونذكر منها على سبيل الخصوص كتاب "مدخل إلى علم المنطق التقليدي" للدكتور مهدي فضل الله، وهو كتاب عالج فيه صاحبه موضوعات علم المنطق التقليدي استجابة لرغبة طلبة العلم، وعرض فيه تعريفات ابن حزم لبعض مباحث المنطق، ورغم قلتها فهو يعد أسبق تأليف معاصر يستشهد بآراء ابن حزم المنطقية، وكذلك دراسة سالم يفوت بعنوان "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" وهي دراسة تعرض فيها صاحبها إلى موقف ابن حزم من المنطق بصفة عامة، وأجاد عند عرض وجهة نظره من المعقول عند ابن حزم، لكن كان تركيزه على الجانب الفكر الفلسفي بصفة خاصة وتمنينا لو أن صاحبها توسع في الكشف عن خصوصيات المنطق عند ابن حزم، كما نشير إلى دراسة زكرياء إبراهيم بعنوان "ابن حزم الأندلسي، المفكر الظاهري الموسوعي" . وقد استفدنا من هذه الدراسة فيما يتعلق بموقف ابن حزم من المنطق والجدل، ومما يؤخذ على هذه الدراسة أنها تناولت منطق ابن حزم بصورة مختصرة وأبحاثها انتقائية حيث أهملت جوانب كبيرة من منطق ابن حزم لها أثر كبير على آرائه الأصولية والعقدية، وكذلك دراسة لوديع واصف مصطفى "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" ، حيث عرض في الباب الثاني: ابن حزم وموقفه من المنطق، تناول في الفصل الأول رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو وذكر فيه مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي وكذلك دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو كما ذكر بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو، وفي الفصل الثاني تناول رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق، وهي دراسة قد أجابت على جانب معين من الإشكالات لكن يؤخذ عنها أنها دراسة تناول المنطق بصورة تجزيئية، وأغفلت على طرح الموضوع بصورة شاملة، فهي دراسة انتقائية، وكذلك دراسة لنادية العروسي بعنوان "موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي"، وهي رسالة ماجستير بالمدرسة العليا للأساتذة بوزريعة الجزائر، وتمنينا أن نعثر على دراسة شاملة لمختلف جوانب المنطق عند ابن حزم كما يوحي العنوان بذلك ، لكننا وجدناها دراسة مختصرة وانتقائية رغم إشارة صاحبتها إلى مواقف نقدية لا يستهان بها.

النتيجة التي توصلنا إليها أن هذه الدراسات رغم ما قدمته من جهد فكري، وتحليل ثاقب لا أنها تناولت منطق ابن حزم بصورة تجزيئية انتقائية تجعل القارئ يتردد في إطلاق حكم تقييمي ابن حزم المنطقية، كما أنها غير كافية للإجابة على اعتراضات صاعد بأنه خالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم مخالفة من لم يفهم غرضه، وبالمقابل فهذه الدراسات لا تثبت

صحة قول الحميدي وإشادته بمنطق أستاذه، ولا تحدد علاقة المنطق بالمباحث الأصولية عند ابن حزم، لهذا كانت رغبتنا أن تنفرد رسالتنا بتناول موضوع المنطق بصورة شاملة حتى ولو اقتضى الأمر ذكر جزئياته الصغيرة، ومقارنتها مع منطق أرسطو وما تركه المشاءون العرب في الجانب المنطقي، وفي نفس السياق كشف عن موقف ابن حزم الأصولي من المنطق ،كل ذلك في إطار الكشف عن الأبعاد الأرسطية في منطق ابن حزم والتحقق من مدى نفاذ نزعته الظاهرية فيه.

وبما أننا بصدد دراسة المنطق عند ابن حزم ونزعته الظاهرية، فإن خطة البحث تتضمن بابين وخاتمة.

الباب الأول : مكانة المنطق الأرسطي عند ابن حزم.

ويضم خمسة فصول :

الفصل الأول : موقف مفكري الإسلام من المنطق

الفصل الثاني : موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي

الفصل الثالث : موقف ابن حزم من المقولات العشر.

الفصل الرابع: موقف لبن حزم من منطق التصورات.

الفصل الخامس: موقف ابن حزم من منطق القضايا

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

في هذا الباب كان الحديث يدور حول دخول المنطق الى المشرق الإسلامي، فتناولنا موقف الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي من المنطق بصفة عامة، وكان اختيارنا على أسماء هؤلاء المناطقة مبنيا على عدة اعتبارات، فالكندي لما له من اثر في الجانب الإلهي والمنطقي في فكر ابن حزم، أما الفارابي وابن سينا فهما يمثلان التيار المشائي في العالم الإسلامي، فقد أشاد صاعد بالفارابي ومنطقه، وعلى كتبه المنطقية وجه نقده اللاذع للكندي وابن حزم، أما الغزالي فرغم كونه متأخرا عن ابن حزم إلا أن موقفه الصريح من المنطق (من لم يحط به فلا ثقة في علومه) كان له الأثر البليغ في دراسة المنطق رغم أ ه مسبوق بهذه المحاولة، ناهيك عن كونه يمثل أحد أقطاب التيار الأشعري، ومدرسة في التصوف، وفيلسوفا بلا منازع.

كما تحدثنا عن دراسة ابن حزم لعلم المنطق ودفاعه عنه، ومكانة مصنفه ضمن المذهب الظاهري، وموقف العلماء من منطقه،كما دار الحديث عن النزعة الظاهرية في المقولات العشر.

وقد تحدثنا في هذا الباب عن موقف ابن حزم من منطق التصورات، حيث عالج ابن حزم مبحث دلالة الألفاظ على المعاني، ومفهوم الحد والرسم، ثم بينت موقفه من منطق القضايا والذي يحتل أهمية كبيرة في الفكر الظاهري.

الباب الثاني: موقف ابن حزم من البرهان. ويضم أربعة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: موقف ابن حزم من الاستدلال الأرسطي.

الفصل الثاني: موقف ابن حزم من القياس الفقهي.

الفصل الثالث: موقف ابن حزم من دليل الخطاب والدليل الظاهري,

الفصل الرابع: موقف ابن حزم من الجدل.

وقد تحدثنا في هذا الباب عن موقف ابن حزم الأصولي من البرهان، والمتمثل في الاستدلال المباشر والاستدلال غير المباشر، حيث عالج ابن حزم مبحث تقابل القضايا وانعكاسها، كما تناول القياس ويطلق عليه مصطلح البرهان تمييزا عن القياس الفقهي ثم بينت موقفه من الاستقراء، ورفضه القياس الفقهي رفضا مطلقا، معلنا الحرب عليه بلا هوادة، مبطلا التعليل في الشريعة الاسلامية، كما رفض كل ما له صلة بالقياس الفقهي كدليل الخطاب مقدما البديل عنه والمتمثل في الدليل الذي هو المصدر الرابع عند الظاهرية.

كما دار الحديث حول الجدل وأقسامه وكذلك السفسطة وغيرها من المباحث ذات الصلة بالمنطق .

أما الخاتمة: فقد اشتملت على أهم النتائج التي توصلنا إلينا من خلال عرضنا لهذا البحث وهي مرتبة حسب الأبواب والفصول.

مكانة المنطق الأرسطي عند ابن حزم

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول:

موقف مفكري الاسلام

من

المنطق الأرسطي

المبحث الأول : دخول المنطق إلى العالم الإسلامي.

تمهيد:

اتصل المسلمون بالتراث اليوناني عن طريق الفتوحات الإسلامية منذ القرن الأول الهجري، حيث اطلعوا على الثقافات التي كانت سائدة في البلاد المفتوحة والتي كانت على صلة وثيقة بعلوم الأوائل وفي مقدمتها منطق أرسطو، «وقد كانت الحرية الفكرية ميزة الحكم الإسلامي في البلاد المفتوحة. وقد دعت هذه الحرية الكثيرين من الأمم المغلوبة إلى عرض أرائهم ومعتقداتهم بل إلى مناقشة المسلمين في عقائدهم»[1]، وقد أثمرت هذه المجادلات على أن يتحصّن كل طرف بأساليب المناظرة ويتحصّل على امتلاك طرق الجدال، ورغم الحاجة إلى التزود بالفلسفة اليونانية إلا أنّها لم تنتشر في الأوساط العلمية حيث ذكر ابن كثير « أن علوم الأوائل دخلت إلى بلاد المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنّها لم تكثر فيهم ولم تنتشر، لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها».[2]

وقد كانت أول محاولة لترجمة التراث اليوناني في أواخر العصر الأموي حيث ذكر أنّ الأمير خالد بن يزيد بن معاوية(85هـ) أمر بإحضار جماعة من الفلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصّح بالعربية وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي« وهذا أول نقل كان في الإسلام من لغة إلى لغة»[3]، لكن الظاهر ما قام به خالد بن يزيد من الترجمة لا يتعلق بالفلسفة والمنطق وإنّما هي جهود معتبرة في الطب والكيمياء لإرواء شغف هذا الأمير فقد « كان بصيرا بالطب والكيمياء وله في الكيمياء رسائل وأشعار بارعة دالة على معرفته وبراعة فهمه».[4]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط3 ، 1984م ، ص 20.

[2] – السيوطي ، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ، تعليق علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، مصر، ط1، دت ص 12.

[3] – ابن النديم ، الفهرست ، تحقيق محمد عوني عبد الرؤوف ، وإيمان السعيد جلال ، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006م ، ج 1 ص 242.

[4] – صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، تحقيق حياة العيد بوعلوان ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى سنة 1985م ، ص 128

أما الترجمة الحقيقية للتراث اليوناني الفلسفي والمنطقي فلم تعرف إلا في القرن الثاني الهجري على يد العباسيين « وكان أول علم أعتني به من علوم الفلسفة علم المنطق والنّجوم»[5]، وأول من أشتهر باشتغاله بعلم المنطق عبد الله بن المقفع كاتب أبي جعفر المنصور فإنّه ترجم كتب أرسطوطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي كتاب قاطاغورياس وكتاب باري مانياس وكتاب أنالوطيقا، وذكر أنه لم يكن ترجم منها إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط.. وترجم مع ذلك المدخل إلى كتب المنطق المعروف "ايساغوجي" من تأليف فرفوريوس، ومورقوس الصوري وغيرهما، وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ».[6]

وقد شكّك "بول كراوس" في صحة نسبة هذه الترجمة إلى عبد الله بن المقفع فقد كان لا يعرف اللغة السريانية التي كتبت بها التراجم والمختصرات الفلسفية، أما دعوى وجود ترجمة فهلوية فليس هناك وثائق كافية تؤيدها، وإنما أخطأ صاعد في نسبة ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع وعنه نقل المتأخرون من المؤرخين الإسلاميين مع أنّ ابن النديم لم يذكر كلمة واحدة عن ترجمته لمؤلفات فلسفية، ويضعه على قمة المترجمين من الفارسية إلى العربية[7]، ويرجّح أن يكون ابنه محمد بن عبد الله بن المقفع هو صاحب ترجمة الكتب المنطقية.

وتبقى حجج كراوس ضعيفة إذا أخذنا بعين اعتبار شهادة صاعد التي لا تحتمل أدنى شك، بالإضافة إلى قول ابن النديم في "الفهرست" الذي أكّد على أنّ عبد الله بن المقفع ترجم الكتب المنطقية من الفارسية إلى العربية حيث يقول : « فقد كانت الفرس نقلت في القديم شيئا من كتب المنطق والطب إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العربي عبد الله بن المقفع وغيره»،[8]

وكذلك ما ذكره الجاحظ عن الترجمة وعيوبها فقال : « فمتى كان رحمه الله تعالى ابن البطريق وابن ناعمة و أبو قرة وابن فهر وابن هيلي وابن المقفع مثل أرسطاطاليس، ومتى كان خالد مثل أفلاطون».[9]

---

[5] – صاعد الأندلسي ، طبقات الأمم ، ص 130

[6] – المرجع نفسه، ص 130

[7] – بول كراوس ، **التراجم الأرسطالية المنسوبة لابن المقفع** ، مقال ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الناشر ، دار القلم ، بيروت، طبعة رابعة 1980 ،ص 101، 103

[8] – ابن النديم ، الفهرست ، ص 351

[9] – الجاحظ، كتاب الحيوان ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار إحياء التراب، لبنان، ط3، 1969م، ج 1 ، ص 38.

وبعد ذلك قام بترجمة كتب أرسطو المنطقية إلى آخر الأشكال الحملية أبو نوح ثم سلم صاحب بيت الحكمة وكان معاصرا للمأمون، كما قام حنين بن إسحاق «194 ، 264هـ» بنقل الأرجانون كله من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية ثم إلى اللغة العربية أو من لغة إلى العربية مباشرة، وترجم إسحاق بن حنين «المتوفى سنة 298هـ» أكثر أجزاء المنطق، وكذلك أبو بشر متى بن يونس، وترجم عبد المسيح بن ناعمة بعض أجزاء المنطق كما أشتهر يحي بن عدي في ترجمة المنطق واختصاره فسمي المنطقي.[10]

وما إن ترجم منطق أرسطو إلى العربية حتى انقسمت مواقف المفكرين الإسلاميين بين مؤيد ومعارض أخذت أشكالا متعددة حسب الانتماءات الفكرية والعقدية.

وقف فلاسفة الإسلام من منطق أرسطو موقف مؤيد، إذ سرعان ما اتخذوه منهجا للبحث في مختلف العلوم، العقلية منها والشرعية، فهو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وخير من يمثل هؤلاء المؤيدين بالمشرق نجد الفارابي وابن سينا والغزالي، أما بالمغرب و الأندلس فنجد ابن حزم وابن ماجة وابن رشد.

وبالمقابل وقف المعارضون للمنطق الأرسطي كمنهج للتفكير والبحث، واعتبروه دخيلا يشكل خطرا على عقائد الناس، ولقد اتخذت المعارضة أشكالا متعددة من مختلف المذاهب الفقهية والكلامية واللغوية، تشكلت فتاوى التحريم تهديدا مباشرا لدارسي المنطق لكن المعارضة الحقيقية هي التي توجهت إلى نقد المنطق في صورته ومادته، حيث نجد السهروردي وابن السبعين وابن تيمية قد اتجهوا إلى نقد المنطق من حيث المضمون.

ويمكن القول أن المنطق الأرسطاليسي دخل العالم الاسلامي في وقت مبكر ، وانقسم مفكرو الإسلام بين مؤيد ومعارض وهذا ما سوف نتطرق إليه في هذا الفصل.

أولا : المؤيدون للمنطق الأرسطي

1. الكندي (ت 252 هـ) :

يعد أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي من الأوائل الذين اشتغلوا بالفلسفة والمنطق، وقد قال عنه ابن النديم : «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة مثل المنطق والفلسفة والهندسة والحساب والأرثماطيقي

[10] – علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 24 ، 25 .

والموسيقى و النجوم وغير ذلك» [11]، ووصفه صاعد الأندلسي بأنّه فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها وقال عنه: « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا، وله في أكثر العلوم تواليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار يزيد عددها على خمسين تأليفا»،[12] وهذا ما يؤكد مكانة الرجل العلمية في هذا المجال وشغفه بالفلسفة التي حدّها بقوله : « إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدّها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق».[13]

وقد ذكر ابن النديم أن الكندي صنّف في مختلف العلوم والفلسفة، مما يصعب ذكرها كلها، فمن أسماء كتبه المنطقية "رسالته في المدخل المنطقي باستفتاء القول فيه"، ورسالته في "المدخل المنطقي باختصار وإيجاز" ، "رسالته في المقولات العشر"، "رسالته في الإبانة عن قول بطليموس في ول كتابه المجسطي عن قول أرسطاطاليس في أنالوطيقا"، كتاب "رسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائيين"، رسالته بإيجاز واختصار في" البرهان المنطقي" "رسالته في الأصوات الخمسة"، والظاهر من خلال ما ذكره ابن النديم عن الكندي أنه اشتغل في بداية الأمر باختصار ما ترجم من كتب أرسطو المنطقية ثم أعقبها بتأليف كتب ورسائل يشرح فيها وجهة نظره، مما يثيره من انتقادات وتعقيب عليها.

وعن هذه المختصرات المنطقية يقول صاعد : « وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما لما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل، التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها، وأما صناعة التركيب، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات غيره فحينئذ يمكنه التركيب، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل، ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة، هل جهل مقدارها؟ أو ضنّ على الناس بكشفها؟ وأي هذين كان فهو نقص فيه»[14]، فقد انتقد صاعد الطريقة التي سلكها الكندي في الاستدلال والنظر، وهي طريقة متشعبة بأساليب المتكلمين والتي

[11] – ابن النديم , الفهرست , ص 315 .

[12] – صاعد ، طبقات الأمم، ص 135.

[13] – الكندي ، أبو يوسف ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده ، مطبعة حسان ، مصر، ط الثانية، القسم الأول ، ص 25 .

[14] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 136.

ترتقي إلى مرتبة اليقين لأنها تقوم على حجج سفسطائية وخطبية، ويذهب القفطي في نقده للكندي مثل ما ذكره صاعد من إهمال صناعة التحليل حيث يقول : «وكان مع تبحره في العلم يأتي بما يصنفه مقصرا فيذكر مرة حججا غير قطعية ويأتي مرة بأقاويل خطابية وأقاويل شعرية، وأهمل صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها،فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء. وأما صناعة التركيب
التي قصدها في تواليفه لا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبحره في هذا النوع»[15]، هذا وقد اتخذت انتقادات صاعد للكندي منحيين :إما أن يكون الكندي يجهل صناعة المنطق وهذه صفة ذميمة ليست من شيم العلماء، وإما ضنّ على النّاس بكشفها فأهمل صناعة التحليل، وأي أمرين فهو نقص في نظر صاعد فكتبه قد نفقت عند الناس نفاقا عاما، قلما ينتفع بها في العلوم، فما هو التحليل التي أهمله الكندي وأضحت محل انتقاد صاعد وتابعه عليه القفطي وغيره من أصحاب التراجم؟

للإجابة على هذا السؤال لابد من استحضار قول صاعد عن الفارابي فقد نبه« على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإيحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ناد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة».[16]

وقد علّق أبوريده على قول صاعد، وبين ما قام به الفارابي بشرح غوامض صناعة المنطق وكشف أسراره وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة التي ربما تكون ما ذكره الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم" « من أن أصناف المخاطبات التي تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة يقينية وظنونية ومغلطة ومقنعة ومخيلة ، والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبل المؤدي إليها ويشبه أن تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي، ويقابلها البرهان، والجدل، والأقاويل المغلطة، والخطابية، والشعرية،أما المقولات والعبارة والقياس

[15] – القفطي جمال الدين ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 1 ، 2005م، ص 274 .

[16] – صاعد، طبقات الأمم 138.

فهي توطئة للبرهان، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال، والأقوال تتكون من مفردات المعقولات».[17]

ويمكن القول أن نقد صاعد للكندي موجه في الأساس إلى طريقة هذا الأخير في التأليف، فقد أشتهر عنه أن جلّ مصنّفاته المنطقية لا تتعد عتبة المختصرات، ولعل ما وصل إلى الأندلس عبارة عن رسائل ومختصرات، خاصة وأنّ صاعد ذكر أنّ للكندي تواليف مشهورة من المصنفات الطوال والرسائل القصار يزيد عددها على خمسين تأليفا، مما يرشح أن صاعد اطلع على رسائل ومختصرات في المنطق اقتصر فيها الكندي على ما هو ضروري من المنطق، وأهمل كثيرا من أبوابه بالإضافة إلى إغفاله صناعة التحليل التي تيسر فهمه وتوضح طرقه وشروطه، فيتميز القياس البرهاني عن القياس الجدلي، والقياس الخطابي. كما ردّ مصطفى عبد الرازق قول صاعد عن تقصيره في التحليل، إذ كيف أهمل التحليل مع أننا نجد في كتبه تفسيرات وشروحا على أنولوطيقا الأولى وتحليل القياس وعلى أنولوطيقا الثانية البرهان، وشرح كل أقسام المنطق، فلعلها لم تصل إلى ابن صاعد خصوصا أنه يذكر نحو خمسين كتابا له، بينما يوصلها غيره إلى 215 وإلى 265 كتابا.[18]

2. الفارابي (ت 339 هـ) :

إذا كان الكندي فيلسوف العرب عند صاعد، فقد اعتبر الفارابي فيلسوف المسلمين بالحقيقة حيث أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان « فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأربى عليهم في التحقق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما تحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وإيحاء التعاليم، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة»[19]، وقد عدّه القفطي« فيلسوف المسلمين غير مدافع ».[20]

---

[17]– ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ، ت ، هامش، ص 160.

[18]– حسام محي الدين الألوسي ، فلسفة الكندي، وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ط1، 1985م، ص 308، 309.

[19] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 138.

[20]– القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص 210.

ويذكر صاعد أنّه «على كتب متى بن يونس في علم المنطق معول العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها»[21]، يعتبر الفارابي أول فيلسوف يتناول صناعة المنطق بصورة شاملة ومنظمة فسمي بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، خاصة وأنه قام بتهذيب المنطق وشرحه وكشف أسراره، « لملاحظ أن الفارابي في هذا المجال قد سلك مسلك أرسطو ونهج نهجه حرفيا من ناحية التعليم والتدرج، وقواعد القياس والبرهنة،وإيجاد القواعد لها، ولم يغفل عن الإسهاب والتوسع في بعض النواحي والأمور التي اختصرها أرسطو، وأجمعت الآراء على أن الفارابي هو رائد الفلاسفة الأول في الإسلام بلا منازع، وأقربهم إلى سبر أعماق فلسفة أرسطو وتوضيحها».[22]

ولا عجب فقد دخلت أكثر كتبه المنطقية إلى الأندلس كما يقول ابن طفيل : «وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر، فأكثرها في المنطق، وما ورد منها في الفلسفة، فهي كثيرة الشكوك»،[23] وقد حذا الفارابي حذو المناطقة الإسلاميين في عد المنطق من علوم الآلة، وهو التوجه الذي يشترك فيه جميع مناطقة المسلمين اقتفاء بأرسطو، ويعرّف الفارابي المنطق بأنه : «آلة إذا استعملت في أجزاء الفلسفة حصل بها العلم اليقين لجميع ما تشتمل عليه الصنائع العلمية والعملية، ولا سبيل إلى اليقين الحق في شيء مما يلتمس علمه دون صناعة المنطق واسمها مشتق من النطق»[24]، لكن الفارابي ينبه إلى أن لفظة المنطق عند القدماء تدل على ثلاثة معان :

أولا : تدل على القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات وهي التي تحاز بها العلوم والصناعات، وبها يميز الحسن والقبح من الأفعال.

ثانيا : تدل على المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها النطق الداخل.

ثالثا : العبارة باللسان عن ما في الضمير ويسمونها النطق الخارج. « وهذه الصناعة لما كانت تعطي القوة الناطقة قوانين في النطق الداخل الذي هو المعقولات، وقوانين مشتركة لجميع الألسنة في النطق الخارج الذي هو الألفاظ، وتسدد بها القوة الناطقة في الأمرين جميعا نحو الصواب، وتحرزها من الغلط فيهما جميعا سميت بالمنطق»[25]، فهناك نقاط الاشتراك بين النحو وعلم المنطق،لأن علم

[21] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 140.

[22] – مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية ، الفارابي ،دار مكتبة الهلال، بيروت،ط3، سنة 1981م، ص 36.

[23] – ابن طفيل ، حي ابن يقظان ، دار المشرق، بيروت، ط5، 2001م ، ص 21.

[24] – الفارابي أبو نصر، المنطق عند الفارابي ، تحقيق رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ، طبعة 1985م ، ج1، ص 59.

[25]– الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج1، ص 59 ، 60.

المنطق بحاجة إلى لغة سليمة حتى لا يقع الالتباس في الألفاظ والمصطلحات، ويختلف النحو عن المنطق لكونه يضع قواعد وقوانين في الألفاظ خاصة بأمة معينة بينما علم المنطق يضع قواعد وقوانين في الألفاظ مشتركة وعامة لجميع الألسنة.

ويبيّن الفارابي أن الغرض من صناعة المنطق هو معرفة القوانين التي تسوق العقل نحو الصواب فيقول:«فالغرض في هذه الصناعة هو تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا أي حكم كان . والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور»[26]، ما عن منفعة هذه الصناعة فيرى الفارابي أنها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا إن كان حقا أو باطلا، فمتى عرف الإنسان البراهين الصحيحة وميزها عن سائر أصناف المقاييس أمكنه أن يعلم أي انقياد ساقه ذهنه أو ذهن غيره، وبالتالي معرفة الأمر إن كان يقينيا أو ظنيا.

تشتمل صناعة المنطق على قوانين تسدد القوة الناطقة نحو الصواب، فهي آلة تعصم الذهن من الوقوع في الغلط، فلا يمكن الاستغناء عنها بدعوى أن الفطرة تغني عن تعلم أجزاء المنطق أو أن معرفة اللسان فيه كفاية لمن أراد الحجاج، وبيّن الفارابي أهمية صناعة المنطق بقوله: «ومنزلتها من العقل منزلة صناعة النّحو من اللسان، فكما أن علم النحو يقوم اللّسان عند الأمة التي جعل النحو للسانها، كذلك علم المنطق يقوم العقل حتى لا يعقل إلا الصواب، فيما يمكن أن يغلط فيه، فنسبة علم النحو إلى اللسان والألفاظ كنسبة علم المنطق إلى العقل والمعقولات، وكما أن النحو عبارة اللسان فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة،كذلك علم المنطق للعقل فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات»[27]، فهناك تشابه بين صناعة النحو وصناعة المنطق، ففائدة النحو هي تقويم اللّسان لفهم الخطاب على وجهه الصحيح، وكسب ملكة لمعرفة مراد المخاطب، أما صناعة المنطق ففائدتها في تقويم الذهن من الوقوع في الخطأ، والقدرة على تحري الصواب فيما يعقل.

ويخالف الفارابي الرواقيين في اعتبارهم المنطق جزء من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنقسم إلى ثلاثة فروع المنطق والعلم الطبيعي والأخلاق،وأكد على استقلالية المنطق عن الفلسفة،ومن ظنّ أن صناعة المنطق جزء من صناعة الفلسفة فقد حاد عن الصواب لأن علم المنطق هو« آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات»،[28] ورغم حاجة الفلسفة إلى صناعة المنطق كمنهج

---

[26] – الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، ط2 ، 1991م، ص104 .

[27] – الفارابي، المنطق عند الفارابي، التوطئة، ج 1 ، ص 55.

[28]– الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، ص 107.

للتفكير الفلسفي فلا ينبغي ننظر إليها كأنها جزء من الفلسفة فصناعة المنطق صناعة قائمة بنفسها فننظر فيها « على أنّها آلة نتوصل بها إلى معرفة الموجودات، فنأخذها على أنها شيء آخر عن الموجودات، وعلى أنها آلة لمعرفة الموجودات،فلذلك ليس ينبغي أن يعتقد في هذه الصناعة أنها جزء من صناعة الفلسفة،ولكنها صناعة قائمة بنفسها وليست جزءا لصناعة أخرى، ولا أنها آلة وجزء معا»[29]، وبناء على ذلك رفض الفارابي أن يكون المنطق جزء من الفلسفة أو أن يكون آلة وجزء منها حيث أكد على أن المنطق آلة تتقدم جميع الصنائع التي تشتمل عليها صناعة الفلسفة أو الصنائع التي تستعمل الفكر، وقد عرف الأندلسيون كتب الفارابي المنطقية وأثنوا عليه، وسلموا له بالريادة في هذا الاختصاص .

3. ابن سينا (370هـ 428 هـ):

عملاق من الفلاسفة الإسلاميين الذين انتصروا لمنطق أرسطو، وألف في صناعة المنطق عدة مصنفات مازالت شاهدة على تمكنه في هذا العلم، ونالت شهرة كبيرة بين الدارسين له منها :

"كتاب الشفاء" ويضم أربعة أقسام هي المنطق والطبيعيات والرياضيات والإلهيات وقد ترجمت أجزاء منه إلى عدة لغات منها العبرية والألمانية والانجليزية والفرنسية.

"كتاب النجاة" وهو مختصر "الشفاء" وقد طبع في قسمين مع التحقيق، وهذا الكتاب طبع في روما مع كتاب "القانون في الطب" سنة 1593م.

"كتاب الإشارات والتنبيهات" وهو يضم المنطق والطبيعيات والإلهيات والتصوف، وقد طبع هذا الكتاب في ليدن سنة 1893م بتحقيق المستشرق فورجيه، كما قامت الآنسة جواشون بترجمته إلى الفرنسية والتعليق عليه مع ترجمة فقرات من شرح الطوسي بتكليف من اليونسكو وأخيرا نشر سليمان دنيا "كتاب الإشارات" في أجزاء متوالية.[30]

"كتاب الحكمة المشرقية" وقد بقيت أجزاء هذا الكتاب مفقودة ولم يطبع منها إلا جزء المنطق.

ويذهب ديبور إلى أن « منطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي.... وابن سينا كثيرا ما يؤكد نقص العقل الإنساني، وهذا النقص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية، وكما

[29] – المرجع نفسه، ص 107 ، 108.

[30] – أنظر ، محمد أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، طبعة 2، 1973م ، ص 277.

أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الداخلية فكذلك يتوصل صاحب المنطق من المقدمات المعلومة إلى المجهول»،[31] فإذا كانت الفراسة معرفة الخفي بتوسط أمور ظاهرة، وملامح واضحة فإنّ المنطق هو علم يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج مجهولة ومطلوبات خفية.

ويعرّف ابن سينا المنطق بأنه : «الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، الموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله»[32]، وهذا التعريف للمنطق لا يختلف عن التعاريف التي أوردها الفارابي وغيره من المناطقة لكن ابن سينا يشير في كتابه "الشفاء" إلى أن المنطق آلة في العلوم الحكمية كما اعتبره جزء من الفلسفة فيقول:«وسلف لك جملة أن المنطق كيف يكون جزءا للحكمة، وكيف يكون آلة، وأنه لا تناقض بين من يجعله جزءا ، وبين من يجعله آلة»،[33] وتعد محاولة ابن سينا في الجمع بين مذهب المشائين ومذهب الرواقيين رائدة في العالم العربي بما أضاف إليها من تفسيرات وتعليلات وتضييق دائرة الخلاف بين المذهبين، حيث لمس منشأ الخلاف إلى الاختلاف في مفهوم الفلسفة، وبتحديد هذا المصطلح يمكن أن يقرر إن كان المنطق جزء من الفلسفة أو آلة لها، وإن انتهى به البحث إلى اعتباره آلة للفلسفة وجزء منها « فمن تكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الأشياء، من حيث هي موجودة، منقسمة إلى الوجودين المذكورين (الوجود الذهني والوجود الخارجي)، فلا يكون هذا العلم عنده جزءا من الفلسفة، ومن حيث هو نافع في ذلك فيكون عنده آلة في الفلسفة، ومن تكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه، يكون أيضا هذا عنده جزءا من الفلسفة وآلة لسائر أجزاء الفلسفة ».[34]

ويرى ابن سينا أن العلم إما تصور ويكتسب بالحد مثل تصور الإنسان، وإما تصديق ويكتسب بالقياس مثل قولنا : الإنسان الناطق، فالحد والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات بعد ما كانت مجهولة، والفطرة الإنسانية غير كافية في التمييز بين الصحيح والخطأ، ولولا ذلك لما وقع الاختلاف بين العقلاء، ولما حصل التناقض عند واحد منهم.

---

[31] – ديبور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 210.

[32] – ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، الطبعة 1، 1992م، ج 1، ص6.

[33] – ابن سينا، الشفاء، المنطق، تحقيق سعيد زايد، د ت، المجلد 2، ص 10.

[34]– ابن سينا، الشفاء، المدخل، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيري، فؤاد الأهواني، المنطق ، المدخل ج7، ص 15، 16.

كما تحدث ابن سينا عن منفعة المنطق باعتباره صناعة نظرية تساعدنا على معرفة مما يتركب منه الحد الصحيح من الرسم، كما تساعدنا على معرفة القياس الصحيح الذي يسمى البرهان، وتمييزه عن القياس الإقناعي أو الجدلي، وعن القياس الفاسد الذي يسمى القياس السفسطائي، وعن القياس الذي لا يوقع تصديقا البتة،ويسمى القياس الشعري، وابن سينا لا يختلف عن الفارابي في عرضه فائدة صناعة المنطق .

وبما أن لكل شيء مادة تخصه وصورة تخصه منهما يصار إلى تحققه، فكذلك كل معلوم يعلم بالروية والنظر له مادة تخصه وصورة تخصه منهما يصار إلى تحققه، فنسبة صناعة المنطق إلى الروية والنظر« نسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر، لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطر الإنسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنسانا مؤيدا من عند الله تعالى».[35]

4. الغزالي (450هـ . 505هـ):

يعتبر الغزالي مفخرة الفلاسفة الذين انتجتهم الحضارة الإسلامية، وخير معبر عن التيار السني من الفكر الدخيل، فقد عرض مبادئ الفلسفة الأرسطوطالية بدقة ووضوح في كتابه "مقاصد الفلاسفة" حتى لا يخامر الناظر فيه شك في صحة انتماء صاحبه إلى المدرسة الأرسطية « وعندما ترجم المقاصد إلى اللاتينية، على يد دوميكوس كونديسالينوس في أواخر القرن الثاني عشر أشتبه الأمر على قرائه اللاتين حتى بات الغزالي يعد في الأوساط اللاهوتية والفلسفية ركنا من أركان المدرسة الأرسطوطاليسية العربية، كثيرا ما يرد اسمه إلى جانب اسم الفارابي وابن سينا في أثار كبار المدرسيين كروجر بيكون والقديس توما الأكويني وألبرت الكبير في تأييد قضايا أرسطوطاليسية بحتة».[36] ويعزو ماجد فخري هذا الخطأ التاريخي أن المقدمة التي شرح فيها الغزالي غرضه من تأليف المقاصد لم تدرج ضمن النسخ المترجمة إلى اللاتينية فالتبس الأمر على عدد من العلماء قديما وحديثا.

أما موقف الغزالي من الفلسفة اليونانية فقد عرضه بالتفصيل في كتابه "تهافت الفلاسفة" ، كما تطرق إليه في كتابه "المنقذ من الضلال" وغيره وقد بيّن الغزالي وجوه تهافت الفلاسفة بقوله:«ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض، ببيان وجوه تهافتهم، فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر

[35] – ابن سينا، النجاة، ص9، 10.

[36]– الغزالي، تهافت الفلاسفة ، تقديم ماجد فخري، دار المشرق، طبعة رابعة 1990م، مقدمة تهافت الفلاسفة، ص 9.

لا دخول مدع مثبت، فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالتزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقفية، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص، بل اجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم، فإنّ سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين».[37]

وقد انتقد الغزالي الفلسفة اليونانية في كتابه "تهافت الفلاسفة" وشنّ عليها حملة شرسة لقيت فيها الفلسفة اليونانية حتفها « فرد الغزالي على الفلاسفة يمتاز عن كل ردود سابقيه بدقته ووضوحه وتماسك أجزائه، فهو لم يقنع كما قنع الكثيرون من قبله بالقدح في أقوال الفلاسفة دون نقد أو تمحيص، بل تفرغ لدراسة الفلسفة...حتى ألم من أقوال أصحابها بالشيء الكثير وتمرس بطرقهم في لجاج فجاء تهافته في الرد على الفلاسفة مصنفا فلسفيا أصيلا هو من أهم الآثار في الفكر العربي الفلسفي»،[38] ولم يجرأ فيلسوف للرد عليه بدقة إلا ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" وفي غيره من كتبه وأعاد قراءة أرسطو برفع قلق العبارة حتى عد من أشهر شراح أرسطو وأعظم فلاسفة العرب لكن أثر "تهافت الفلاسفة" استمر في تدهور الحركة الفلسفية وأصبح خير شاهد على انتصار الكلام الأشعري وهيمنته على الحياة الفكرية .

وقد ظل الغزالي يؤمن بفائدة المنطق حتى عدّ من أشد المؤيدين له واعتبره منهجا يصلح في الفقهيات كما يصلح في العقليات لأن« النّظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مأخذ المقدمات فقط».[39]

ـ أن عرضنا موقف الغزالي من الفلسفة اليونانية بصفة عامة ورأى أنها تنحصر في ثلاثة أقسام :

1 . قسم يجب التكفير به

2 . وقسم يجب التبديع فيه

3 . وقسم لا يجب إنكاره أصلا.

و يرى الغزالي أن المنطقيات لابد من إحكامها، وهو علم لا ينبغي أن يكون خاصا باليونان، بل لابد أن تعمّ فائدته في مختلف العلوم، فهو علم نسميه كتاب النظر أو كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول، يقول الغزالي: « وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها بالدين، نفيا وإثباتا، بل هو

[37] – الغزالي أبو حامد ، تهافت الفلاسفة ، ص43.

[38] – المرجع نفسه، من مقدمة المحقق ، ص 31.

[39] – الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس، بيروت ، ط رابعة سنة 1983 ، ص 28.

النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه».[40]

والعلم عند الغزالي إما تصور وسبيل معرفته بالحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وهذا التقسيم هو ما ذهب إليه الفارابي وابن سينا وغيرهما من المناطقة وهو تقسيم أرسطي، كما يقرر أنه لا ينبغي أن تنكر مباحث المنطق فهي من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنّما يختلفون عنهم في العبارات والاصطلاحات والزيادة في التعريفات والتشعيبات فهو علم دقيق القواعد، ويدافع الغزالي عن يقينية المنطق فإذا ثبت أن كل إنسان حيوان، لزم أن بعض الحيوان إنسان، وهذا ما يعبّر عنه المناطقة بقولهم أنّ الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية، فيتساءل : وأي تعلق لهذا بمهمات الدّين، حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره . عند أهل المنطق . إلا سوء الاعتقاد في عقل المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على هذا الإنكار.

ويؤكد الغزالي أنّه قد يقع تجاوز وظلم في هذا العلم « وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم ـث اليقين، لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»[41]، أوربما نظر بعضهم في صناعة المنطق فيظن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل أن يتحقق في المسألة .

وقد حرص الغزالي على ضم صناعة المنطق الى العلوم الشرعية حيث يقول في مقدمة كتابه "المستصفى" :« نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب "محك النظر" وكتاب "معيار العلم" . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه».[42]

وانتقد شيخ الإسلام ابن تيمية اندفاع الغزالي وحرصه على ضمّ علم المنطق إلى العلوم الشرعية حيث « ع مقدمة منطقية في أول المستصفى، وزعم أن من لم يحط بها علما فلا ثقة

[40] – الغزالي أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، الطبعة 2، 1985م، ص 102.

[41]– المرجع نفسه، ص 103.

[42]– الغزالي أبو حامد ، المستصفى في علم الأصول ، ت محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1، 1413ه ،1993م، ص 10.

بشيء من علومه ... وصنف في ذلك "محك النظر" ، و"معيار العلم" ، ودواما اشتدت به ثقته، وأعجب من ذلك أنه وضع كتابا سماه "القسطاس المستقيم" ونسبه إلى أنه تعلمه من الأنبياء، وإنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو، وهؤلاء الذين تكلموا في الأصول بعد أبي حامد هم الذين تكلموا في الحدود بطريقة أهل المنطق اليوناني».[43]

هذه بعض النماذج التي تمثل صورة المؤيدين لدراسة المنطق في العالم الاسلامي، كما شهد المنطق معارضة شديدة من مختلف الفقهاء والمتكلمين والنحاة واللغويين بقيت تأثيراتهم مستمرة إلى يومنا هذا رغم التطور الفكري والفلسفي والمعرفي الذي ساهم في تطور الحضاري مما يستدعي عرض مواقف المعارضين للمنطق الأرسطي، والذين هم في الحقيقة سبقوا الأوروبيين في هذه المحاولة.

ثانيا : المعارضــون للمنطق الأرسطي.

لم تكن جهود العباسيين في ترجمة التراث اليوناني محل الرضى خاصة فيما يتعلق بالفلسفة والمنطق، فقد وقف نظّار المسلمين يعيبون المنطق كمنهج للمعرفة، كما تصد له الفقهاء باعتباره منبع الاختلاف والجدال في الدين ، وفي رأي جولد تسيهر« ظهر الكفاح ضد المنطق في صورة معارضة خطيرة كل الخطورة، فالاعتراف بطرق البرهان الأرسطاطالية أعتبر خطرا على صحة العقائد

[43]– ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، تحقيق رفيق العجم ، دار الفكر اللبناني ، الطبعة 1، 1993م ، ج1، ص 42.

الإيمانية، لأنّ نطق يهددها تهديدا جديا كبيرا، وعن هذا الرأي عبّر الشعور العام لدى غير المثقفين في هذه العبارة التي جرت مجرى المثل من تمنطق تزندق»[44]، وقد تباينت مواقف المعارضين للمنطق حسب منطلقاتهم الفكرية سواء كانوا فقهاء أو محدثين أو متكلمين أو نحاة ولغويين.

1 – موقف الإمام الشافعي من المنطق:

إنّ أقدم فتوى بتحريم المنطق هي ما نسبت للإمام الشافعي(150- 204هـ) في ذمه المنطق لما سببه من اختلاف بين النّاس حيث قال : « ما جهل النّاس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»،[45] وقد أشار الشافعي أن « لسان العرب الجاري عليه نصوص القرآن والسنة وتخريج ما ورد فيها على لسان يونان ومنطق أرسطوطاليس، الذي هو في حيز ولسان العرب في حيز، ولم ينزل القرآن ولا أتت السنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال لا على مصطلح يونان ولكل قوم لغة واصطلاح».[46]

وعلة تحريم المنطق عند الشافعي هي قياسه على تحريم علم الكلام بناء على تحريم النظر في المتشابه، يقول السيوطي :« إنّ العلة عنده . الشافعي . في تحريم النظر في الكلام ما يخشى منه إثارة الشبه والانجرار إلى البدع، فحرّمه قياسا على تحريم النظر في المتشابه، وهذا قياس صحيح، وهذه العلة بعينها موجودة في المنطق».[47]

وبناء على ما سبق ذكره فقد ذهب السيوطي إلى أن الشافعي حرّم الاشتغال بالمنطق ، وتبعه في ذلك الأستاذ سامي النشار حيث يقول: «ولم يكن موقف الشافعي من المنطق الأرسطاطاليس سلبيا فحسب، فاقتصر على عدم التأثر بالمنطق الأرسطاطاليس بل كانت فيه ناحية ايجابية هي مهاجمة المنطق الأرسطاطاليس مهاجمة شديدة تصل به إلى حد التحريم».[48]

وفي رأي الباحثة عفاف غمري أن النقول التي اعتمد عليها السيوطي في الحكم على أن الشافعي حرّم المنطق غير كافية ولا تدل صراحة على التحريم ، وبذلك يكون « السيوطي قد وجه كلام

---

[44] – جولد تسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل « ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط4، سنة 1980م.ص 147.

[45] – السيوطي جلال الدين ، صون المنطق ، ص 15.

[46] – المرجع نفسه ، ص 15.

[47] – السيوطي، صون المنطق ، ص 19.

[48] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص86.

الشافعي توجيها لا يحتمله، فليس تعلم المنطق في حد ذاته سببا للجهل في نظر الشافعي .كما يذهب إلى ذلك السيوطي . بل سبب الجهل والضلال في نظره هو إيثار تعلم المنطق على علوم اللغة و الدين ، ومعنى هذا أن من يحكم أصول اللغة والدين فلا خشية عليه من تعلم المنطق، وهذا ما يفهم من كلام الشافعي»[49]، ولم يثبت أن الشافعي حرّم الاشتغال بعلم المنطق.

لا أحد ينكر دور الشافعي في وضع علم أصول الفقه وهو العلم بالقواعد لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، يقول فخر الرازي : « نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطوطاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض» .[50]

2 – موقف علماء الكلام من المنطق الأرسطي :

تصدّ علماء الكلام بمختلف مذاهبهم سواء كانوا من الأشاعرة أو المعتزلة أو الشيعة لمنطق أرسطو، وعارضوا كثيرا من مباحثه، فمن المعتزلة الذين عارضوا المنطق الأرسطي نجد أبا العباس الناشيء فقد ذكره أبوسعيد السيرافي في مناظرته لمتى بن يونس قوله : « وهذا الناشيء أبوالعباس قد نقض عليكم وتتبع طريقتكم، وبيّن خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة مما قال، وما زدتم على قولكم لم يعرف غرضنا ولا وقف على مرادنا، وإنمّا تكلّم على وهم».[51]

.و أن الناشيء قد اعتمد في نقده للمنطق على طريقة المتكلمين، وهي طريقة وسمت بأنها ظنية غير برهانية، فقد كان الناشيء من المعتزلة الذين يقولون أن الأسماء «حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق»[52]، وهي مسألة اشتد فيها الخلاف بين المتكلمين، ولا يستبعد أن يكون الناشيء قد انتقد مسائل منطقية ذات الصلة بالميتافيزيقا الأرسطية، وقد ذكره ابن حزم وحمل عليه ووصفه بكثير الهذر وخاصة فيما يتعلق بالآراء الكلامية فيقول :« وقد أضجرني بعض أصدقائنا ببلية أدخلها عليه حسن ظنه بكلام قرأه لكثير الهذر المكني بأبي العباس المعروف بالناشيء، فكان أبدا يسومني الفرق بين المحمول والمتمكن».[53]

---

[49]– عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية،دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، د ت، سنة 2001م ، ص 44.

[50] – مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2007م، ص239، 240.

[51] – أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط1، سنة 2004م ، ص 75.

[52] – ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ج 1، ص 163.

[53] – ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس، منشورات ، دار مكتبة الحياة، بيروت. ص 43.

ومما ينبغي ذكره أن جمهور المعتزلة قد استفادوا من المنطق في مباحثهم الكلامية مما يؤكد تجاوبهم مع الفلسفة اليونانية، يقول الشهرستاني :«ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفرد:تها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام،إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها، هي مسألة الكلام فسمي النوع باسمها، وإمّا لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان»[54]، وقد ذكر الشهرستاني شيوخ المعتزلة الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية منهم أبوالهذيل العلاف في مبحث الصفات، والنّظام في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، والقول بالكمون والظهور،وبشر بن المعتمر في قوله بالتولد، ومعمر بن عباد السلمي في النفس وصفة العلم، والجاحظ في إثبات الطبائع وإنكار الصفات والأعراض،والجبائي جواهر لا مكان لها وأعراض لا محل لها، وغيرهم من المعتزلة مما يطول بنا ذكره.

ومن متكلمي الشيعة من انتقد المنطق نجد أبامحمد حسن بن موسى النوبختي، وهو من أقدم متكلمي الإمامية، وكان صاحب مؤلفات كثيرة قال عنه ابن النديم :« متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقي، وإسحاق وثابت وغيرهم... وكان جماعة للكتب فقد نسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها».[55]

ولم يبق من كتبه إلا كتاب "فرق الشيعة" أما بقية مصنفاته فهي مفقودة، منها كتاب بعنوان "الرد على أهل المنطق" وقد نقل ابن تيمية أراء النوبختي في نقد شكل القياس من "كتاب الآراء والديانات" فيقول:« وكنت قد علقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك، ثم بعد مدة نظرت في كتاب "الآراء والديانات" لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين، فإنّه ذكر كلام أرسطو في المنطق مختصرا».[56]

ومن الأشاعرة من انتقد المنطق القاضي أبوبكر الباقلاني في كتاب "الدقائق" « الذي رد فيه على الفلاسفة و المنجمين، ورجّح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان».[57] لكن

[54] – الشهرستاني عبد الكريم، الملل والنحل ، تحقيق محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية ، القاهرة، مصر، د ت، ج 1، ص 48.

[55] – ابن النديم ، الفهرست ، ج1، ص177.

[56] – ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ج2، 79، 80.

[57] – المرجع نفسه، ج2، ص 82.

سرعان ما تبنى المتكلمون – خاصة الأشاعرة – المنطق بعد الغزالي، واتخذوه منهجا في مباحثهم الكلامية والأصولية .

3 – موقف اللغويين من المنطق الأرسطي :

شهد القرن الثالث الهجري ترجمة كبيرة للتراث اليوناني والفارسي، وكانت الدولة بحاجة ماسة إلى إدارة دواوينها فوظفت كتابا لهم صلة بالتراث الدخيل، والذي أصبح ميزة يفتخر بها الكتاب عن غيرهم من كتاب الدواوين، نجم عنها صراعات فكرية وعرقية ولغوية.

فمن اللغويين الذين انتقدوا المنطق ابن قتيبة(ت 276هـ)، الذي ساهم بمواقفه النقدية في الدفاع عن التراث الإسلامي من الفكر الدخيل، المتمثل في الثقافة اليونانية عامة والمنطق الأرسطي خاصة، فكان كتابه "أدب الكاتب" أول مشروع يقدم مادة معرفية لكتّاب الدّواوين الذين قلّت بضاعتهم في الميدان اللغوي بسبب إقبالهم على الثقافات الوافدة، وأصبح الكاتب المطلع على علوم الأوائل أسمى من غيره رغم جهله بالتراث العربي، فانبهر ببريق الفلسفة اليونانية وعلم المنطق، فإذا سمع الحديث عن الكون والفساد وسمع الكيان، والأسماء المفردة والكيفية والكمية والزمان راعه ما سمع، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة، ومعارف شتى ، فإذا طالعها لم يحل منها بطائل، وعاد بعد مطالعتها خائبا.

ويذكر ابن قتيبة ممن فتنوا بالثقافة الوافدة فيقول عن محمد بن الجهم البرمكي أن «مصحفه كتب أرسطاطاليس في الكون والفساد والكيان وحدود المنطق بها يقطع دهره».[58]

ومن الانتقادات التي وجهها ابن قتيبة لكتاب عصره شغفهم بالتقسيمات المنطقية والتفريعات اليائسة التي أماتت الإبداع الأدبي ،وعسرت فهم الخطاب العربي يقول ابن قتيبة ساخرا منهم : « والخبر ينقسم إلى تسعة ألاف وكذا مائة من الوجوه، فإذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه في كلامه كانت وبالا على لفظه وقيدا للسانه وعيا في المحافل».[59]

ويدافع ابن قتيبة عن البيان العربي وأثره في فهم كتاب الله وكلام رسوله مستهينا بالمنطق الأرسطي الذي لا صلة له بفهم أسرار البلاغة وطرق البيان التي يتصف بها الخطاب العربي فيقول: «ولو أنّ مؤلف حد المنطق بلغ زماننا حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والنحو لعد نفسه

[58] – ابن قتيبة، كتاب تأويل مختلف الحديث، ص36.

[59] – ابن قتيبة، مقدمة أدب الكاتب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ص 4.

من البكم، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب».[60]

وأفضل مواجهة بين اللغوي والمنطقي ما ذكره أبوحيان التوحيدي من مناظرة وقعت بين أبي سعيد السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي، وقد دارت هذه المناظرة سنة326هـ في مجلس الوزير ابن الفرات بحضور جماعة من العلماء، وقد تناولت هذه المناظرة عدة مسائل نذكر منها على سبيل الإجمال ما يلي :

أ – أهمية المنطق في تمييز الصحيح من الخطأ: وهي أول مسألة يطرحها السيرفي على متى بقوله :حدثني عن المنطق ما تعني به؟ فأجاب متى بتعريف المنطق بقوله: « أعني به آلة من آلات لام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه كالميزان، فإني أعرف به الرجحان من النقصان، والشائل من الجانح»[61]، هذا التعريف الذي أورده متى غير جامع ولا مانع لأن المنطق هو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ،وليس غرضه معرفة صحيح الكلام من سقيمه، لذا كان رد السيرفي في محله فقال: «أخطأت،لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل، وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيما حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟»[62]. وحجة السيرفي أنه لا يمكن أن نعتمد على المنطق في كل العلوم فكما تختلف الأشياء الموزونة تختلف معها الموازين، فكذلك إذا اختلفت العلوم اختلفت معها المناهج.

ب – وعن علاقة المنطق باللغة: عارض السيرفي دعوى أن المنطق يلزم جميع الأمم بمختلف لغاتها وأجناسها فيقول:« إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟»[63]

ويجيب متى إلى أن المنطق يبحث في المعاني العقلية التي تلزم جميع الأمم فيقول:« إنما لزم ذلك لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة وتصفح للخواطر السانحة والسوانح الهاجسة،

---

[60] – المرجع نفسه، ص 5.

[61] – التوحيدي، الإمتاع و المؤانسة، ص 67.

[62] – المرجع نفسه ، ص 67.

[63] – التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص68.

والناس في المعقولات سواء ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الأمم، وكذلك ما أشبهه».[64]

ويعترض السيرفي بأنه لو كانت كل المطالب العقلية مع شعبها المختلفة وطرقها المتباينة بهذا الوضوح والبيان كقولك أربعة وأربعة تساوي ثمانية لهان الأمر وزال الاختلاف، لكن الأمر غير ذلك، لأن المعاني المدركة والأغراض العقلية لابد لها من لغة جامعة للأسماء والأفعال والحروف، مما يستدعي معرفة اللغة فتكون دعوة تعلم المنطق هي في الحقيقة دعوة إلى تعلم اللغة اليونانية بقواعدها مع أن هذه لغة قد ضعف شأنها وباد أهلها.

ويرى الأستاذ طه عبد الرحمن أن السيرفي أثبت « أن المنطق طبيعي خاص بكل لغة وأنه مرتبط بها زمنا ووظيفة... وقد كان لهذه المناظرة ولدعوى خصوصية المنطق الراجعة إلى اتصاله باللغة

ا البعيد في إنهاض الهمم إلى تناول المنقول المنطقي بالتصحيح اللازم لرفع الاضطراب الذي دخل على صيغه وتراكبه».[65]

ج – المنطق لا يحل الاختلافات: وهي دعوى رفعها السيرفي على خصمه، لأن أقواما بحثوا عن الحقائق وتدبروا المعاني واستعملوا النظر والاجتهاد قبل واضع المنطق، ولا يلزم صحة أحكامهم بانتظار مطابقتها للمنطق الأرسطي، فالخلاف موجود قبل وضع المنطق وبعده يقول السيرفي:«حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين، أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة وأن الواحد أكثر من واحد، وأنّ الذي هو أكثر من واحد واحد، وأن الشرع ما تذهب إليه والحق ما تقوله؟ »[66]. إذن الخلاف موجود وتعدد وجهات النظر وتنوع البحث واختلاف المسائل من الطبيعة البشرية، وأرسطو ليس حجة على الخلق، إنما هو رجل أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده، وله موافقون له ومخالفون له، ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه.

4 – موقف الصوفية من المنطق :

[64] – المرجع نفسه، ص 68.

[65] – طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، د ت. ص 331.

[66] – التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، ص 76.

انتقلت معارضة منطق أرسطو إلى الدوائر الصوفية وخاصة السنّيون منهم، فلم تكن لأسلافهم من الصوفية عناية بمنطق أرسطو بل كانت حياتهم تمثل صورة الزهد وقيمة الأخلاق في الإسلام وما أصطلح عليه بالحياة الروحية في الإسلام ، إذ احتكر أوائل الصوفية هذا الميدان وأصبح سمة خاصة بهم، ولم يقبلوا المنطق كطريق للمعرفة، حيث كانت طريقتهم تعتمد على الذوق والكشف أو ما يعبر عنه بالعرفان الصوفي، ورفضوا كل محاولة تهدف إلى سلوك طريق النظر سواء تمثل في مباحث كلامية أو مسائل منطقية.

ولما كان القرن السادس الهجري أخذ التصوف منحى آخر يختلف عن منهج سلفه فقد ظهر في هذه الفترة التصوف الفلسفي الذي ثار على الحياة الروتينية فأضافوا إلى زادهم من الذوق والوجد والعرفان ما أنتجه العقل من المنطق والفلسفة والكلام في محاولة مزج المعرفة العرفانية بالمعرفة البرهانية، فنشطت هممهم في الاستعانة بكل ما له الصلة بالتراث الغنوصي من مصادر متعددة هندية وفارسية ويونانية ومسيحية ومن غلاة الاسماعلية ورسائل إخوان الصفا، فظهرت نظرية الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود واكتساب النبوة وغيرها من المعتقدات التي تصطدم بالشريعة « وعلى هذا الأساس تغيّر موضوع التصوف ومنهجه وغايته تغيرا ملائما لطبيعته من ناحية ولطبيعة العناصر التي دخلت إليه وانبثت فيه من ناحية أخرى وأصبح جامعا بين طريق الصوفية من أصحاب الرياضيات والمجاهدات وأرباب المكاشفات والمشاهدات وبين طريق الفلاسفة من أهل النظر العقلي والدليل المنطقي».[67]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وأشهر من تعرض لنقد منطق أرسطو من المتفلسفة الصوفيين السهروردي المقتول (توفي سنة 587هـ) وعبد الحق بن سبعين « توفي سنة 669 هـ ».

وتظهر محاولة السهروردي بنقده بعض مباحث المنطق الأرسطي ثم وضع منطقا جديدا بديلا عنها أو بمعنى أدق اختصر المنطق الأرسطي اختصارا مبتكرا، وسمى كثيرا من أرائه النقدية المبتكرة مباحث اشراقية بحيث يمكننا أن نطلق على مجموع تلك المباحث المنطق الاشراقي[68]، ففي مبحث التعريف فقد عارض نظرية التعريف الأرسطية، فهي غير منتجة للمعرفة « لأن الخاصة المميزة للشيء المعرف لا تكشف لنا حقيقة الشيء المعرف، فنحن نعرف الحصان مثلا – حسب طريقة أرسطو – بأنه حيوان « جنس» صاهل « خاصة» أما الحيوانية فمفهومة لدينا، وأما الصاهل فأمر ليس مفهوما بعد، لأنه لا يوجد إلا في الشيء المعروف به، وهو الحصان، من هنا كان تعريف

[67] – عفاف الغمري ، المنطق عند ابن تيمية ، ص 57.

[68] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 303.

الحصان بأنه حيوان صاهل، خلوا من المعنى لدى الشخص الذي لم يكن قد رأى الحصان بعد، ثم ينتهي السهروردي إلى القول بأن التعريف الصحيح هو الذي تحصى فيه كل الخصائص الذاتية التي إذا أخذت مجتمعة لم توجد إلا في الشيء المعرف».[69]

أما في مبحث القضايا فقد خالف السهروردي التقسيم المتعارف عليه عند المناطقة ويتخلص من تفريعاتهم المملّة « وأن يعترف بقضية واحدة هي القضية الكلية الموجبة الضرورية ويسميها السهروردي بالضرورية البتاتة، والبتاتة لغويا من البت أي الحزم والقطع، وعناصر القضية أو خواصها الصورية عنده هي – أن تكون كلية – أن تكون موجبة – أن تكون ضرورية»[70]، ومعنى هذا أنه أنكر القضية الجزئية والقضية السالبة وفي القضية الموجهة أنكر القضية الممكنة والممتنعة.

وفي باب القياس لم يقبل الشكل الثاني والشكل الثالث لأن القضية الوحيدة المنتجة عنده هي القضية الكلية الموجبة الضرورية وقد أسما البتاتة، ولم يعترف إلا بالضرب الأول من الشكل الأول قضيتان كليتان تنتجان قضية كلية موجبة[71]، وأخيرا فإن اختلافه في الإحصاء وتعيين المقولات مع أرسطو وأتباعه وغير ذلك من موارد النقد دلالة على نشاطه العلمي وقدرته على الابتكار.[72]

5 – موقف الفقهاء والمحدثين من المنطق الأرسطي : .

اشتدت معارضة المنطق من طرف الفقهاء والمحدثين، وأخذت صورة عنيفة مدعومة بفتوى شرعية تحرم الاشتغال به، فقد سئل ابن الصلاح فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليما وتعلما؟ وهل الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك، أو أباحوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن يستعمل في إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟

---

[69] – حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2002م ، ط2، ج 2 ص 466.

[70]– عفاف الغمري، المنطق عند ابن تيمية، ص59.

[71] – المرجع نفسه، ص 60.

[72] – مصطفى طباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملاذئي البلوشي، دار ابن حزم، ط1، 1990م، ص 29.

فأجاب عن الفلسفة بقوله:«الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة، والبراهين الباهرة،ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان».[73]

وأجاب عن المنطق بقوله :« وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، والسلف الصالحين، ائر من يقتدى به من أعلام الأئمة وسادتها وأركان الأمة وقادتها.. »[74]

وأجاب عن استعمال المصطلحات المنطقية بقوله :« وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية.والحمد لله فالافتقار إلى المنطق أصلا، وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقاقيع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن،لاسيما من خدم الشريعة، ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحار الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة».[75]

وأجاب عن حكم الاشتغال بالمنطق فقال:«ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان . أعزه الله وأعز به الإسلام وأهله . أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء الخبائيم، ويخرجهم من المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف والإسلام لتخمد نارهم،وتنمحي آثارها وآثارهم..».[76]

واشتد عنف ابن الصلاح على المشتغلين بالمنطق والفلسفة إلى أن أمر ولاة الأمور بعزلهم من مناصبهم وسجنهم وإلزامهم بيوتهم، وقد تركت فتوى ابن الصلاح أثرا عميقا في نفوس أهل العلم، وتفرع عنها تحريم حكم الاشتغال بكتب أصول الفقه التي تشتمل على مقدمة في المنطق مثل: "البرهان" للجويني و"المستصفى" للغزالي وغيرها من الكتب.كما فتحت هذه الفتوى الصريحة معاقل جديدة لمهاجمة المنطق بأسلوب أشد ضراوة، ونقد منهجي دقيق،لا يكتفي بإصدار فتاوى

[73]– ابن الصلاح ، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي ، دار الوعي، حلب ، د ت، ص 70، 71.

[74]- المرجع نفسه ، ص 71.

[75] – المرجع نفسه، ص 71.

[76] – المرجع نفسه ، ص 71 ، 72.

التحريم بل يقوم بتفكيك قواعد علم المنطق من الداخل، وبيان مخالفتها للمعقول ناهيك عن مخالفتها لصحيح المنقول.

وقد كان ابن تيمية (ت 728هـ) خير من يمثل مرحلة ما بعد ابن الصلاح،لما توفرت في شخصيته أسباب موضوعية، فقد خالف ابن تيمية طريقة الفقهاء في تحريم المنطق والتشنيع عليه، كما خالف مسلك المتكلمين في نقدهم للمنطق ودفاعهم عن أدلتهم الكلامية أقل ما يقال عنها أنها أدلة

ظنية لا ترقى إلى مرتبة اليقين، فسلك في نقده للمنطق اليوناني طريقة مبتكرة، ومنهجا دقيقا مبينا فساد طريقة المناطقة والمتكلمين على حد سواء في تناول صحيح المنقول وصريح المعقول.

يقول سامي النشار : « أن أثر ابن الصلاح كان عميقا في علماء المسلمين ، ولكن ما لبث نقد المنطق الأرسطاليسي أن توجه وجهة أخرى على يد مفكر السلف المتأخر تقي الدين ابن تيمية فلم يعد الهجوم يتمثل على المنطق الأرسطاليسي في صورة فتاوى تقرر تحريمه وعدم الاشتغال به،بل بدأ الهجوم يتخذ شكل النقد المنهجي ويقوم على أسس منطقية،أو بمعنى آخر لم يكتف ابن تيمية بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول، بل اعتبره أيضا مخالفا لصريح المعقول».[77]

لاشك أن خصومة ابن تيمية للمتكلمين، ونقد طريقتهم في تناول القضايا العقائدية بأسلوب كلامي جدلي قد فتحت عليه أفاقا واسعة لمعرفة مواقفهم الكلامية ومنهجيتهم في التفكير، ولا جدال في كون كثير من المصنفات الكلامية قد تناولت منطق المتكلمين منتقدة المنطق اليوناني ومناهضة لأراء الفلاسفة المشائين خاصة فيما يتعلق بالجانب الإلهي، وقد ذكر ابن تيمية "كتاب الدقائق" للباقلاني ردفيه على الفلاسفة والمنجمين،ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان، كما اقتبس من "كتاب الآراء والديانات" للنوبختي وخاصة في نقده للقياس الأرسطي، وأشار إلى المناظرة التي ذكرها ابن حيان بين السيرافي ومتى المنطقي وغيرها من المصنفات، مما تكونت لديه قناعة أن نظّار المسلمين يرون أن طريقة المنطق تؤدي إلى إفساد المعقول أكثر من تقويمه، يقول ابن تيمية :«ومازال نظّار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العي،واللكنة،وقصور العقل،وعجز النطق، ويبينون أنّها إلى إفساد المنطق العقلي اللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك، ولا يرضون أن يسلكوها في نظرهم ومناظرتهم، لا مع من يوالونه،ولا مع من يعادونه.».[78]

[77] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 184.

[78] – ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ج 1، ص 196.

ويزداد ايمان ابن تيمية بعقم المنطق في المجال المعرفي فيقول:« أما بعد فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني، لا يحتاج إليه الذكي،ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها،ثم تبين لي خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئا»[79]، ولم يكن اهتمام ابن تيمية بالمنطق بقدر اهتمامه بالإلهيات، فقد ركّز اهتمامه على

الجانب الإلهي، ولم يسلم من نقده أي فرقة كلامية سواء كانت أشعرية أو معتزلية أو شيعية أو خارجية أو صوفية، كما لم يسلم من لسانه الفلاسفة سواء كانوا مشائين أو أفلوطينيين، فقد كان شديد النكير على ابن سينا والغزالي، وقد أدرك ابن تيمية أن المنطق اليوناني لم يكن له تأثير عندهم على الإلهيات، بل الذي حدث هو العكس فقد أثرت الإلهيات عندهم على المنطق مما نتج عنه فساد أصولهم في المنطق لفساد أصولهم في الإلهيات، وبهذا الصدد يقول ابن تيمية : «ولم يكن ذلك من همّتي . أي الكلام عن المنطق . فإنّ همتّي إنما كانت فيما كتبته عليهم من الإلهيات وتبيّن لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التي سمّوها ذاتيات».[80] لهذا كان اهتمام ابن تيمية بالمباحث العقدية قبل اهتمامه بمباحث علم المنطق،ولا عجب أن تكون كتبه المنطقية محتوية على مباحث عميقة في الإلهيات.

لقد أدرك ابن تيمية المغالطة التي زلّت فيها أقدام المتكلمين والفلاسفة الإسلاميين، فقد كان تأثير علم المنطق على أرائهم الكلامية والفلسفية تأثيرا سلبيا، وما كان يحدث لو أنهم علموا أن فساد أرائهم ثمرة لفساد المنطق حين جعلوه منهجا للمعرفة الذي هو بدوره ثمرة لفساد أصول الإلهيات عند اليونان .

وينتقد ابن تيمية من اعتبر المنطق آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ حيث يقول:« بل إدخال المنطق في العلوم الصحيحة يطول العبارة ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدا،واليسير منه عسيرا، ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك، لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق»[81]، فلم يكن المسلمون بحاجة إلى علم المنطق وهم يملكون القدرة على الفهم والتمييز قبل أن يترجم هذا العلم، وبناء على ذلك شنّ ابن تيمية الهجوم على الغزالي الذي جعل تعلم المنطق من فروض الكفاية،وأن من ليس به خبرة فلا ثقة

[79] – المرجع نفسه، ج1 ، ص 29.

[80] – المرجع نفسه،ج1، ص 29.

[81] – ابن تيمية، نقض المنطق ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ص 169.

في علومه قائلا :« فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة التعداد مشتمل على أمور فاسدة ودعاو باطلة كثيرة... ومع هذا فلا يصح نسبة وجوبه إلى شريعة الإسلام بوجه
من الوجوه،إذ من هذه حاله فإنما أتى من نفسه بترك ما أمر الله به من الحق، حتى احتاج إلى الباطل، ومن المعلوم أن القول بوجوبه قول غلاته وجهّال أصحابه».[82]

إنّ الهجوم الذي شنّه ابن تيمية على المشتغلين بالمنطق لم يكن بالصورة التي شنّها الفقهاء من قبل بناء على إصدار فتوى تحرم الاشتغال به، بل لقد اتجهت جهوده إلى تحليل مضامين علم لمنطق وتفكيك آلياته ونقده وبيان ضعفه وتهافته، ومن هنا « تتجلى العظمة الفكرية، والعبقرية الفذة النادرة، للإمام الجليل ابن تيمية رحمه الله، ويحيف الباحثون على الحق والحقيقة حين ينسبون إلى بيكون وجون ستورت مل وأضرابهما من مفكري الغرب وفلاسفته الفضل الأول والأخير في تقويم المنطق الأرسطي،وضبط منطق الاستقراء أو في المواءمة بين المنطق الصوري و المنطق المادي بسلميهما يعرج العقل الإنساني إلى قدس الحقيقة...لكن ابن تيمية كان أسبق منهم جميعا، إذ نقد المنطق الأرسطي في عصر كان فيه ذلك المنطق صنم الفكر المعبود، نقده نقدا صحيحا زلزل هيكله».[83]

وللأسف ظلت كتب ابن تيمية المنطقية رهينة الإقصاء والتهميش، فلم تستمر الدراسات النقدية للمنطق اليوناني كما ينبغي أن تكون، بخلاف ما حدث في أوروبا، وبحسب مِؤلف كتاب "العقيدة والشريعة في الإسلام" « كانت المؤلفات الكلامية التي صنفها العلماء بعد وفاته مباشرة تدور حول فكرة واحدة، وهي معرفة ما إذا كان ابن تيمية زنديقا أم منافحا أمينا عن السنة»،[84] ولا ندري بما كللت جهود علمائنا في هذه المسألة، وما النتيجة المرجوة من هذا الإرهاق، ولكن الذي نعلمه أن غيرنا خطى خطوات عملاقة في نقد الفكر اليوناني؛ وحظي بمناهج علمية جديدة سواء كانت نتيجة احتكاكهم بالمسلمين أو بمحض اجتهادهم، وقد ساهمت هذه المناهج في تطور العلوم وتحضر المجتمع .

ومن الذين رفضوا المنطق وأفتوا بتحريمه جلال الدين السيوطي، فقد ذكر أنه في سنة 867هـ ألف كتابا في تحريم الاشتغال بفن المنطق سماه "القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق" جمع فيه أقوال أئمة الإسلام في ذم المنطق وتحريمه، وعندما أكمله بعث نسخة منه إلى العلامة محمد بن

---

[82] – المرجع نفسه ، ص 155.

[83] – المرجع نفسه، من مقدمة المحقق ، ص 12 ، 13 .

[84] – جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ،دار الرائد العربي، بيروت، دت، ص 236.

الكريم المغيلي ت 909هـ ، وقد انتقد المغيلي السيوطي في موقفه من المنطق ورد عليه برسالة منظومة ثم ألف كتابه "مختصر اللباب في رد الفكر إلى الصواب"[85]، كما قام السيوطي بتلخيص كتاب ابن تيمية "نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان" في كتاب سماه "جهد القريحة في تجريد أهل النصيحة".

لقد أثر المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي وترك بصماته واضحة في الموروث الثقافي الإسلامي، وظهرت خلافات حوله منذ دخوله إلى العالم الإسلامي إلى يومنا هذا، وقد لخص الدكتور النشار مواقف الإسلاميين من المنطق فقال : « وقف مفكرو الإسلام أمام التراث الأرسطاليسي مواقف متعارضة أما الهلينيون الإسلاميون فانقسموا أمامه قسمين، القسم الأول : فلاسفة الإسلام، وهم ليسوا في الواقع إلا شراحا للتراث اليوناني وامتدادا للشراح الاسكندريين المتأخرين، فقبلوه كوحدة فكرية كاملة واعتبروه قانون العقل الذي لا يتزعزع وحاولوا التوفيق بين العناصر غير الأرسطاليسية وبين منطق أرسطو وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون المشاءون أو الأفلاطونيون المحدثون . القسم الثاني : فريق من الأصوليين والمتكلمين والمناطقة المتأخرين مالوا إلى الرواقية ورفضوا كثيرا من عناصر منطق أرسطو وهؤلاء هم الشراح الإسلاميون الرواقيون، ولكنهم لم يقفوا عند هذا الحد فحسب بل أضافوا أبحاثا خاصة بهم. أما المتكلمون والأصوليون فلم يقبلوا المنطق الأرسطاليسي على الإطلاق وحاولوا إقامة منطق جديد بالكلية في جوهره. ووقف فقهاء أهل السنة والجماعة من المنطق الأرسطاليسي بل من المنطق اليوناني على العموم موقف العداوة التامة واصطنع بعضهم حجج الشكاك اليونانيين وأضاف حججا ابتدعوها ، ولكن كان لهم بجانب موقف الهادم موقف آخر إنشائي، وحارب الصوفية المنطق على العموم، فهاجم السهروردي المنطق الأرسطاليسي أشد هجوم، وقام بمحاولة منطقية جديدة لاختصار منطق اليونان».[86]

لكن هذه الهجمات لم تزعزع منطق أرسطو رغم أن العصر الوسيط شهد ردة فعل من الإسلاميين والمسيحيين، وبالمقابل ذلك نمت حركة علمية تناولت الكتب المنطقية بالشرح والتهذيب ودقة التبويب مع تيسير الألفاظ وتحسين الأسلوب، خاصة عند الإسلاميين الذين

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[85]- اسعيد عليوان، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصر المنطق، «دراسة وتحقيق» دكتوراه الحلقة 3، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر، سنة 86 – 1987م ، ص 151، 152.

[86]- علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 30.

اعتبروه آلة تعصم مراعاتها الذهن من الزلل بل هو آلة العلوم له صلة وثيقة بمباحث الكلامية، كما أصبحت بعض مباحثه لها علاقة بعلم أصول الفقه، بيد أن اتجاه العلوم عند المسلمين نحو التدوين أخذ صورة على شكل متون ومختصرات لتسهيل تناولها وحفظها مع الاكتفاء بشرحها واستحضارها عند الطلب، غير أن هذا الأسلوب في التأليف أصبح يشكل حاجزا وصورة قلقة تثير الإزعاج فبدل أن تكون وسيلة للتيسير والتحصيل أصبحت عائقا تقيد الفكر وتقضي على الإبداع، كما أخذ المنطق شكلا صوريا عند فلاسفة العصر الوسيط بأوروبا فأصبح لا ينمي فكرا ولا يزيد معرفة بل سار نحو التجريد بعيدا عن الواقع ومتطلبات تطور المجتمع.

وأمام هذا الكساد الفكري شهد المنطق عدة هجمات في الصميم، ولم تكن العالم الإسلامي ساحة لهذه الهجمات،إذ كان المسلمون يغطون في نومهم ويغرقون في تخلفهم خاصة وأن العرفان الصوفي بثّ سلطانه على الحياة الاجتماعية والفكرية بما ابتكره من مدارس طرقية سيطرت على عقول المسلمين، وبخلاف ذلك شهدت أوروبا نهضة علمية وفكرية غيرت مجرى التاريخ، وأول ثورة نقدية ضربت منطق أرسطو في صميم، هي التي قادها ديكارت وبيكون في القرن السابع عشر، كما ظهرت مباحث ستورت مل و هوسرل وتشارلز بيرس وغيرهم اتجهوا بالمنطق وجهات مختلفة.

المبحث الثاني : دخول المنطق إلى الأندلس:

ذكر صاعد أن بلاد الأندلس . قبل أن يفتحها المسلمون . كانت خالية من العلم عاطلة من الحكمة حتى دخلها المسلمون، فكانت اهتماماتهم الأولى نشر الإسلام والقضاء على الثورات والفتن، وبسط سيادة الدولة على الأندلس فقلّت عنايتهم بالعلوم « وتمادت على ذلك أيضا لا يعني أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطّد الملك فيها لبني أمية وبعد أهلها

بالفتنة فتحرك ذو الهمم منهم بطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق»،[87] ولم تعرف الأندلس الفكر الفلسفي إلا بعد أن سيطر الأمويون عليها، و يؤيد ما ذهب إليه صاعد ما قاله آنخل بالنثيا عن أسباب غياب الفلسفة في اسبانيا قبل العرب هو« إقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي إقفارا يكاد يكون تاما، ويؤكد ذلك ما نعرفه من هبوط مستوى آداب المستعربين في الأندلس ثم إن الفاتحين المسلمين، ما بين عرب وبربر، لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقيدتهم، ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي، إذ لم يحسوا بحاجة إليه، وقد اكتفوا بأن أخذوا عن أهل البلاد لغتهم وقانونهم الجاري بينهم، وأطرافا من أنظمتهم السياسية والإدارية »،[88] فقد تأخر ظهور الفلسفة بالأندلس مقارنة مع ظهورها بالمشرق يقول آسين بلاثيوس :«إن تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل»،[89] فلم تكن اهتمامات المسلمين في بادئ الأمر إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة لحاجة إليهما، فكانت الثقافة الفقهية واللغوية هي المسيطرة على الحياة الفكرية بالأندلس.

1. هيمنة الفقهاء المالكية على المسرح الثقافي و السياسي

لا يمكن تسليط الضوء على تاريخ دخول المنطق إلى الأندلس بصفة خاصة دون التطرق إلى الظروف التاريخية التي مرت في تلك المرحلة، فقد كان مذهب الأوزاعي أول المذاهب ظهورا بالأندلس، بعدما كان منتشرا بالشام، وانتقل عن طريق الجند الفاتحين ذوي الأصل الشامي إلى الأندلس وشمال افريقية، وقد اختلف المؤرخون في سبب انتشار المذهب المالكي بالأندلس، وحسب ما ذكره المقري فإن أهل الأندلس وأهل الشام كانا على مذهب الأوزاعي منذ الفتح ثم انتقلت الفتوى إلى رأي مالك وأهل المدينة فانتشر بالأندلس والمغرب بإشراف الأمير الحكم بن هشام ثالث الولاة الأمويين بالأندلس، و ذكر المقري سبب اختيار هذا المذهب « أن سببه رحلة علماء الأندلس إلى المدينة، والتقائهم بالإمام مالك والأخذ عنه، فلما رجعوا إلى الأندلس وصفوا فضله وسعة علمه وجلالة قدره، وفي رواية أخرى أن الإمام مالك سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصف له سيرته فأعجبت مالكا، وقال للمخبر نسأل الله

[87] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 155.

[88] – آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، طبعة 2006م، ص 367.

[89] – المرجع نفسه ، ص 367.

أن يزيّن حرمنا بملككم، فنميت المسألة إلى ملك الأندلس فحمل النّاس على مذهبه، ولم تكن سيرة بني العباس مرضية في ذلك الوقت».[90]

لقد كان الأمويون بحاجة إلى مذهب سني لحماية دولتهم من الخطر العباسي، وأن تستقل قرطبة باعتبارها عاصمة سياسية واقتصادية عن تبعية بغداد عاصمة الخلافة، ولا يتحقق ذلك إلا في ضوء الوحدة المذهبية لتقوية الوحدة السياسية بالأندلس وخاصة أن المذهب المالكي يزخر بتلاميذ أكفاء لهم مهابة في نفوس العامة، فحرص المالكية على الوحدة المذهبية كدرع لمواجهة أي تسلل عقائدي يحمل في بذوره أهدافا سياسية وخاصة مع استفحال الخطر الفاطمي بشمال إفريقيا، فبقيت الأندلس بمنأى عن الفرق الغالية والحركات المتطرفة مقارنة بالمشرق الذي كان يعج بمختلف الملل والنحل أثرت سلبا على وحدته السياسية وتقسيماته الجغرافية .

فقد شهدت هذه المرحلة سيطرة المالكية على الحياة الفكرية إذ انفردت الأندلس عن بقية العالم الإسلامي بظاهرة تستدعي الالتفات إليها، وهي تحالف السلطة السياسية والسلطة الفقهية في تنظيم المجتمع «فقد ارتبط الفقهاء المالكيون والأمراء فيه برباط متين من المصالح المشتركة، وكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حالة ظهور خارج على سلطاتها، فكذلك كان شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على أي مخالف لمذهبهم الفقهي، وكانت حجة الفقهاء في ذلك واضحة، وهي أن الوحدة العقائدية للبلاد جزء من وحدتها السياسية ».[91]

ورغم سبق العباسيين في تبنيهم المذهب الحنفي كمذهب رسمي للدولة، فإنّ الخلفاء العباسين لم يسمحوا لفقيه مهما علا شأنه أن يفرض سلطته عليهم رغم ما يظهرونه من احترام وتقدير للعلماء، أما بالأندلس فقد كان الأمراء الأمويون ينفذون سياستهم على الرعية بفضل سلطتهم العسكرية بينما ظل الفقهاء المالكية محافظين على استقلاليتهم بفضل الولاء الذي يكنه العامة لهم، وبناء على ذلك فأي حديث عن النشاط العقلي والسياسي لا يمكن فصله عن نفوذ الفقه المالكي وهيمنة الفقهاء على الحياة الاجتماعية والثقافية، ورغم وجود بعض المذاهب الفقهية إلا أنها كانت عديمة الجدوى حتى لو تبّوأ أصحابها أعلى مناصب الدولة، كما هوا لحال عند الشافعية فقد تولى أسلم بن عبد العزيز منصب قاضي الجماعة، كما تولى منذر ين سعيد البلوطي منصب قاضي الجماعة رغم اعتقاده للمذهب المعتزلي وانتصاره للمذهب الظاهري.

---

[90] – المقري احمد ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس ، دار صاعد الأندلسي، بيروت، ط6، 1996م. ج3 ص 230.

[91] – حسين مؤنس، شيوخ العصر، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 1997م، ص 52، 53.

اشتد تأثير المالكية على العامة، فقد كانوا محل الثقة وجديرين بالاحترام لتعظيمهم السنّة ومعاداتهم لعلم الكلام والغلو في الرأي وأسباب الاختلاف «ذلك أن الأندلس التي عملت أسباب تاريخية وجغرافية على الحفاظ على وحدتها السياسية، عملت أيضا على الحفاظ على وحدتها المذهبية، وحتى في اللحظات التي عرفت فيها الأندلس انفتاحا، فإنّه كان لا يتم إلا على المذاهب السنية، أما غير السنية كالتشيع والاعتزال والمذهب الخارجي، فتعتبر مذاهب تزرع الشقاق والفتنة في قلب الدين والأمة،وهذا ما جعل الأندلس لا تعرف انتشارا كبيرا لعلم الكلام،كالذي كان بالمشرق، بل إن رغبتها في التمييز عن المشرق، جعلتها تتشبث بالمذهب المالكي».[92]

استمر التفوق المالكي على الحياة الفكرية، ونشطت دراسة الفروع والمسائل وأهملت دراسة الأصول،وحظي الموطأ بالشرح والتلخيص، واكتفى المالكية بقراءة كتاب "الواضحة في فقه مالك" التي ألفها عبد الملك بن حبيب (182هـ . 238هـ) وازدادت عنايتهم "بمدونة سحنون" و"العتبية" التي ألفها محمد بن أحمد العتبي وتسمى كذلك "المستخرجة" لأنه اختصرها من المدونة، وظلّوا أوفياء لمذهب مالك بدراسة مختصراته وشروحه وبذلك اتخّذ«المذهب المالكي في الأندلس شكلا خاصا ألا وهو سد الضرورات، فكان عبارة عن حفظ أراء مالك وأصحابه ودراسة الفروع دون الأصول، كان لابد أيضا أن يعيش هذا البلد على تراث مالكي مقنن يتمثل في فقه المسائل والأجوبة والأحكام والوثائق أي إيجاد حلول مدققة لعديد من القضايا التي تصادف في الحياة اليومية،أو يحتمل حدوثها».[93]

إنّ الاهتمام بدراسة الفروع والمسائل وتجاهل دراسة الأصول أدت إلى غلق باب الاجتهاد، ولو لفترة محددة، فتزمّت الفقهاء وحاربوا كل دعوة حرة إلى اجتهاد يخالف المذهب المالكي، وبذلك « يمكن القول تلخيصا للأمر بأن مالكا، مؤلف الموطأ أساسا، لم يستطع أن يدفع الأندلسيين إلى مشاركته في تعلقه الكبير بالسنة، و بأصول الشريعة، وقد كان محتما الانتظار حتى نهاية القرن الرابع للهجرة لنشهد حقيقة الاهتمام المتواصل الفعال والخصب بهذين العلمين من علوم الدين».[94]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر

---

[92]– سالم بفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ط1، 1986م ، ص95.

[93] – المرجع نفسه..ص 99.

[94] - عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية ، بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، الطبعة 1 ، 1986م ، ص 57.

لقد حرص المالكية على الوحدة المذهبية بالأندلس، واشتد تعصبهم ضد أي اجتهاد يدعو إلى الخروج عن المألوف، كما حاربوا كل دعوة حرة إلى استعمال الرأي والنظر في أصول الشريعة أو أصول الدين خاصة وأن الإمام مالك نفسه ذم الجدال في الدين، فلا مجال لدراسة أصول الفقه، وعلم الكلام بدعة ومروق عن الدين، ولا حاجة إلى دراسة المنطق فهو مدخل إلى الزندقة، ولا مكان لممارسة الفكر الفلسفي المحيي للفتن مادام الفكر الشرعي مبني على حلول جاهزة مصنفة في الفتاوى وفقه المسائل والنوازل في الصورة التي رسماها صاحب "الواضحة" و"المستخرجة"، فتوطدت علاقة الفقهاء بطبقات المجتمع الأندلسي، وجعلوا من أنفسهم حماة المجتمع، وكان أبو الوليد الباجي ممثلا للمالكية ومن أشد خصوم ابن حزم قد نصب نفسه عدوا للمنطق، حيث أفتى بعدم جواز قراءته إلا لبيان فساده وهو الذي نقل إلى أهل الأندلس أن المنطقي ببغداد مستحقر مستضعف[95]. وبهذا الصدد يقول الباجي:«ولكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال عدلوا عن قراءة الشرائع وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق واعتقدوا صحتها وعوّلوا على متضمّنها دون أن يقرؤوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هذا الباب وحققوا معانيه، وعدتهم الملحدة مثل الكندي والرازي وغيرهما الذين يترجمون كتبهم بأقوال تغر من لا علم له بكتبهم وأقوالهم ومذاهبهم ».[96]

2 – نشأة مدرسة الحديث بالأندلس:

تعتبر مدرسة الحديث أهم حدث علمي بالأندلس تفتح باب الاجتهاد وتدعو إلى الخروج عن التقليد، وكسر شوكة الفقهاء المالكية،ونبذ مسلكهم في أخذ الشرع من فقه الفروع والمسائل دون العودة إلى دراسة الأصول من الكتاب والسنة، وأصبح رواد حركة أصحاب الحديث منافسين للتيار الفقهي التقليدي المتجذر في أوساط العامة.

ويذكر الحميدي الكيفية التي قابل بها الفقهاء المالكية بعض رواد الحركة التجديدية أمثال بقي بن مخلد، حيث يقول :« ولما دخل الأندلس أبو عبدا لرحمن بقي بن مخلد بكتاب "مصنف أبي بكر بن شيبة"، وقرئ عليه، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من خلاف واستنشعوه، وبسطوا العامة عليه، ومنعوه من قراءته، إلى أن اتّصل الأمر ذلك بالأمير محمد، فاستحضره وإياهم، واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصفحه جزءا جزءا، إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه يوافقهم

[95] – ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، دار الفكر بيروت، ط ثانية ، من مقدمة التحقيق ، ص، 12.

[96] - أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي،ط1، 986ام، ص 530.

في الإنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب هذا كتاب لا تستغني خزانتنا عنه، فانظر في نسخه لنا، ثم قال لبقي بن مخلد انشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك أو كما قال ونهاهم أن يتعرضوا له».[97]

استطاع هذا المحدث أن يخلف طبقة من تلاميذه الذين أصبحوا فيما بعد من كبار المحدثين بالأندلس، ويذهب الأستاذ عبد المجيد تركي إلى أن بقي بن مخلد رغم أنه كان موضع تهجم عنيف من معاصريه المتمسكين بأحكام الفتاوى استطاع في النهاية أن يرى تعليمه وهو يسهم في تكوين محدثين مشهورين من أمثال ابن عبد البر ولكن ابن حزم هو وحده من بين هؤلاء جميعا، الذي استطاع أن يدخل الحديث في نظام تفكيره الشرعي الظاهري ليجعل منه أحد الأساسين الجوهرين،وذلك على غرار مؤسس المذهب داود الظاهري[98].

استمر بقي بن مخلد يبثّ علمه بالأندلس فأدخل كتبا جديدة على الأندلسيين لم تكن في تناول أهل العلم فاستقبلوها بدراستها وتمحيصها، وعن مؤلفات بقي بن مخلد يقول ابن حزم : « ومنها في الحديث "مصنفه الكبير" الذي رتبه على أسماء الصحابة رضي الله تعالى عنهم، فروى فيه عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف، ثم رتّب حديث كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام فهو مصنف ومسند، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله، مع ثقته وضبطه وإتقانه واحتفاله في الحديث وجودة شيوخه ...فمن آثار تأليف هذا الإمام الفاضل قواعد للإسلام لا نظير لها، وكان متخير لا يقلد أحدا، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه وجاريا في مضمار أبي عبد الله البخاري، وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، وأبي عبد الرحمن النسائي رحمة الله عليهم»،[99] كما يذكر ابن حزم أن لبقي كتابا في تفسير القرآن لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري ولا غيره، وله مصنف في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم، ورغم أن بقي بن مخلد أدخل كتب الشافعي إلى الأندلس إلا أنه لم يؤثر عنه أنه شافعي المذهب، بل سار على نهج المحدثين، مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس، مجتهد لا يقلد أحدا،كما تذكر المصادر شخصية محمد بن وضاح بن بزيغ، من الرواة المكثرين، والأئمة المشهورين، رحل إلى المشرق وطوف البلاد في طلب العلم، وسمع من سحنون التنوخي، ويحي بن معين، وأبي بكر بن شيبة، ويحي بن يحي الليثي صاحب مالك بن أنس وغيرهم، وحدّث بالأندلس وانتشر علمه،

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[97] – الحميدي ، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، المكتبة العصرية ، بيروت، ط1، 2004م، ص 25.

[98] - عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الغرب الاسلامي،بيروت، ط1، 1986م، ص 15.

[99] – المرجع نفسه، ص 176.

وكان مالكيا فلم يتعرض للمضايقة من الفقهاء ،ولم يبلغ في علمه شأو منافسه بقي،[100] واستمرت مدرسة الحديث تنجب تلامذة مشهورين منهم قاسم بن اصبغ البياني من أئمة الحديث، حافظ مكثر، سمع بالأندلس من محمد بن وضاح والخشني ورحل إلى المشرق فسمع من كبار العلماء مثل عبد الله بن أحمد بن حنبل،وابن قتيبة، وأحمد بن أبي دنيا وغيرهم، ويعتبر ابن عبد البر وابن حزم من خيرة التلاميذ الذين انتجتهم هذه المدرسة، فالأول رغم مالكيته فقد سلك طريق الاجتهاد أما الثاني فهو مجدد المذهب الظاهري بالأندلس.

3 – التيارات الكلامية بالأندلس.

لم تعرف الأندلس المذاهب الكلامية بالصورة المعهودة في المشرق، فقد ظلت بمنأى عن الفرق الغالية والحركات المتطرفة المناهضة للسلطة الحاكمة، وإن شهدت بعض الثورات التي تم إخمادها ولم تنجح في نشر معتقداتها يقول ابن حزم :« وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عرية عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظّار على أصوله، ولهم فيه تآليف، منهم خليل بن إسحاق ويحي بن السمينة والحاجب موسى بن حدير، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك».[101]

وعلى الرغم من تزمت المالكية فقد نعمت بض التيارات الكلامية بقسط من الحرية، وينطبق ذلك على الاعتزال، فقد كان يحي بن يحي المعروف بابن السمينة (توفي سنة 315هـ) من أهل قرطبة، كان بصيرا بالحساب والنجوم والطب متصرفا في العلوم بارعا في النحو واللغة والشعر والفقه والحديث والجدل معتزلي المذهب[102]، وكذلك كان منذر بن سعيد البلوطي معتزليا في الأصول، يميل إلى القول بالظاهر في الفروع قويا على الانتصار له، ولي قضاء الجماعة في عهد الحكم المستنصر بالله، وقد عدّه محمود علي مكي شيعيا معتدلا ، واستدل على صحة رأيه بأصله البربري ولبيئة التي نشأ فيها ووقوف قبيلته بنصرة ابن القط سنة 288 هـ وأنه كان يؤول القرآن تأويلا غريبا،[103] وهذا خطأ لأنه يقوم على الظنون ولا دليل على صحته، وهو بخلاف ما صرح

---

[100] – – الحميدي ، جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، ص 97 ، 98.

[101] – ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس، ضمن « رسائل ابن حزم الأندلسي»، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1981م، ج 2 ، ص 186.

[102] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 162.

[103] – محمود علي مكي، التشيع في الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى 2004م ، ص 22، 23.

به ابن حزم بمذهبه الاعتزالي وألف في أحكام القرآن وكان داودي المذهب، قويا على الانتصار له، وله مصنفات منها كتاب "الإبانة عن حقائق أصول الديانة"،[104] ومذهب أبنائه فقد كانوا يشكلون أسرة معتزلية، كما كان ابنه الحكم «رأس المعتزلة بالأندلس وكبيرهم وأستاذهم ومتكلمهم وناسكهم «...» وكان أخوه الملك بن منذر متهما بهذا المذهب أيضا»،[105] ويبدو أن التسامح كان انتقائيا ولا يناله إلا من كان مذهبه لا يشكل خطرا على وحدة المجتمع الأندلسي ولا يمس بمصالح الطبقة الحاكمة.

بيد مصنفات معتزلة الأندلس لم يكتب لها البقاء والانتشار لأنها لا تشكل مذهبا كما هو الحال بالمشرق، ورغم دخول المذهب الأشعري متأخرا إلى الأندلس على يد الباجي إلا أن شهادة ابن رشد تؤكد أن مصنفات معتزلة المشرق لم تدخل الأندلس حيث يقول : « وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية»،[106] ولنا تحفظ على كلام ابن رشد لأن كتاب "الفصل في الملل والنحل" لابن حزم شاهد على أن أراء المعتزلة لم تكن مجهولة تماما، وقد رد ابن حزم على الناشئ وابن الروندي وغيرهما من المعتزلة.

أما التشيع فلم يكن من يعتقده كمذهب منظم بل كان يأخذ شكل تيار سياسي حليف العلويين كما هو الحال في قبيلة صنهاجة حليفة الفاطميين، وكان إسماعيل الرعيني يتمذهب بالمذهب الشيعي وقد أدركه ابن حزم ولم يلتق به،[107] وقد أصبح التشيع بالأندلس يمثل خطرا سياسيا على السلطة الحاكمة بالأندلس خاصة وأن أول دولة شيعية ظهرت بالمغرب الأقصى كانت دولة الأدارسة التي أسسها إدريس بن عبد الله بن الحسن سنة 170هـ ، ثم بعد ظهور الفاطميين بشمال إفريقيا الذين يستمدون قوتهم من القبائل البربرية التي لها امتداد كبير بالأندلس، فكما كان التشيع في المشرق يستمد قوته من الموالي من الفرس فكذلك الوضع في المغرب يستمد قوته من القبائل البربرية ،« ولهذا فقد كانت بلاد شمال افريقية تربة خصبة للدعوات الشيعية، وقد تردد صدى التشيع في الأندلس بين صفوف البربر الذين اشتركوا مع العرب في الفتح، واستأثر

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[104] – ابن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج 2 ، ص 179.

[105] – ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس ، « ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي» ،ج 2 ، ص186.

[106] – ا بن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 2، سنة 1979م، ص 60.

[107] – ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الفكر، بيروت، طبعة 1960 م ، ج 4 ، ص 199 ، 200.

دونهم العرب بمغانم الانتصار وثمراته»،[108] وكان الفاطميون يرسلون جواسيسهم تحت غطاء التجارة آو السياحة، ومن موقعهم بشمال إفريقيا « يترقبون للهجوم إما شرقا نحو مصر أو شمالا نحو لأندلس ولهذا دخل كثير من عيونهم وجواسيسهم إلى الأندلس ليعملوا على استطلاع أحوالها وتعرف مداخلها ومواطن الضعف فيها ودراسة نظمها السياسية والاقتصادية والدينية ثم بث دعايتهم بقدر ما وسعهم ».[109]

وقد كان سقوط الدولة الأموية بالأندلس فرصة لسيطرة الحموديين الذين كان هدفهم بناء دولة شيعية واستعادة ماضي أسلافهم في قيام دولة الأدارسة، ولكن يظهر أن الحموديين تركوا الناس على حرية معتقدهم، فقد كانت أهدافهم سياسية أكثر منها دينية مذهبية، في حين كان عدد الخوارج قليلا يمارسون التجارة ولمهن بحكم قربهم من المغرب، بعد أن اندثرت دولتهم الرستمية وهي أول دولة إباضية تستقل عن الخلافة بشمال إفريقيا .

وفي الحقيقة أن سبب ضعف التيارات الكلامية مرده إلى يقظة السلطة المركزية بقرطبة، ومراقبتها المستمرة، وتجند الفقهاء المالكية للحفاظ على الوحدة المذهبية خاصة وأن أصحاب المذاهب الكلامية في غالب الأحيان يمثلون جواسيس لملوكهم بالشمال الإفريقي.

كما عرفت الأندلس إلى جانب الإسلام الديانة النصرانية بمذهبها الكاثوليكي، والديانة اليهودية على قلة أفرادها.

4 . فجر الفلسفة الاشراقية بالأندلس:

وكانت أول حركة فلسفية ظهرت بالأندلس جمعت بين عقيدة الاعتزال والمذهب الباطني والتي يتزعمها ابن مسرة من قرطبة.

ولد محمد بن عبد الله بقرطبة وتعلم بها، سمع الحديث من أبيه ومن محمد بن وضاح، قال عنه ابن الفرضي :« أتّهم بالزندقة فخرج فارا، وتردد بالمشرق مدة، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل، وأصحاب الكلام و المعتزلة ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكا وورعا، واغترّ النّاس بظاهره

فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر النّاس على سوء معتقده وقبح مذهبه، فانقبض من كان له إدراك وعلم، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته».[110]

---

[108]– محمود علي مكي، التشيع في الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م ، ص 9.

[109] – المرجع نفسه ، ص 24، 25.

[110] – ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، تحقيق إبراهيم البياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984م،2ج ، ص 688.

ويصف الحميدي مسلك ابن مسرة فقد « كان على طريقة من الزهد والعبادة بسق فيها، وافتتن جماعة من أجلها، وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية، وتواليف في المعاني، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها . والله أعلم به».[111]

ويذكر صاعد تأثر ابن مسرة بآراء أنباذوقليس سواء كانت صحيحة أو منحولة فهي تظهر اهتمام الأندلسيين بعلوم الأوائل، وقد تبنت طائفة من الباطنية مذهبه وتزعم أن له رموزا قلما يوقف عليها، وكان محمد بن مسرة كلفا بفلسفته دءوبا على دراستها ،[112] فقد عرف المسلمون مذهب أنباذوقليس في غير صورته الحقيقية، حيث عرفوه كمذهب غنوصي يقوم «على أفكار فيلون الاسكندري وأفلوطين في التاسوعات وفرفوريوس الصوري وبرقلس، والجانب الجديد فيها أنها أبرزت نظرية ثانوية موجودة في التاسوعات تقول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الإلهية، واعتبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية، وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة الباطنية»،[113] وقد استطاع آسين بلاثيوس أن يجمع أطراف مذهب ابن مسرة الفلسفي والديني معتمدا على ما ورد ذكره عند أصحاب التراجم الأندلسيين أمثال ابن الفرضي وابن حزم وصاعد والحميدي وابن أبي أصيبعة والقفطي.

ويذهب بعض الدارسين له إلى القول :أن ابن مسرة، أخذ الفلسفة الهرمسية والأنباذوقلية المنحولة وهي نفس الهرمسية من الدعاة الاسماعليين، هذا فضلا عن بعض الأصول التي استقاها من الحلاج الصوفي الباطني الذي تحضر فلسفته الأفكار الهرمسية والقرمطية حضورا قويا وبارزا»،[114] وقد اعتبره أنخل بالنثيا أول مفكر أصيل أنجبته الأندلس، يعيش في معتزل له بجبل قرطبة، وكان يلقن تلاميذه أراء المعتزلة في الاستطاعة وأن عذاب النار ليس عذابا حقيقيا، كما قيل أنه ينشر أراء أنباذوقليس التي تنحوا نحو وحدة الوجود وتكاد أن تكون فلسفة الحادية[115]

وقد تعرض أتباع ابن مسرة للمضايقة والملاحقة وتكفل القاضي ابن زرب بطلب أصحاب ابن مسرة والكشف عنهم واستتابة من علم أنه يعتقد مذهبهم .[116]

---

[111] – الحميدي، جذوة المقتبس ، ص 69.

[112] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 72 ، 73.

[113] – بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 374.

[114] – سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 378.

[115]– انخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 371.

وأصول مذهب ابن مسرة كما ذكرها ابن الفرضي أنه كان يقول: « بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد ويحرف التأويل في كثير من القرآن، وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو كلام ذي النون الأخميني وأبي يعقوب النهرجوري»،[117] كما يذكر ابن حزم أن ابن مسرة يقول : « علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان وأن لله علمين أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب وعلم الغيب كعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ونحو ذلك، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفر زيد وإيمان عمر ونحو ذلك، فإنه لا يعلم الله تعالى من ذلك شيئا حتى يكون».[118]

استطاع ابن مسرة أن يكون مدرسة فلسفية اشراقية لها أتباع قاموا بنشر مذهبه الباطني، ويذكر ابن حزم أن إسماعيل الرعيني يعتبر من أشهر الدعاة الذين اعتنقوا مذهبه، وكان من المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد، أدركه ابن حزم ولم يلتق به، وقد أحدث أقوالا فبرئ منه أهل المرية ورموه بالكفر .[119]

وتظهر ملامح المذهب الإسماعيلي الباطني واضحة عند الرعيني، ورغم كونه ينتمي إلى مدرسة ابن مسرة وينسب بعض الآراء إليه إلا أننا لا نوافق إلى ما ذهب إليه الباحثون بأن ابن مسرة شيعي إسماعيلي رغم كونه اعتمد على أراء اسماعلية، بل يمكن عدّه أول أندلسي أدخل الغنوص الإسماعيلي إلى دائرة التصوف السني، وأكثر المعبرين عن مذهب ابن مسرة هم الصوفية أصحاب الحلول ووحدة الوجود.

وقد عبّر ابن خلدون عن انحراف متصوفة المغرب والأندلس إلى الأخذ بالمذهب الإسماعيلي حيث يقول :« ثم إنّ هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفي ما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه، وملأوا الصحف منه، مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره،وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلي في قصائدهم. وكان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين من الرافضة، والدائنين

---

[116] – النبهاني أبو الحسن، تاريخ قضاة الأندلس، ت لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة، بيروت ،ط 1980، ص78.

[117] – ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس ، ج2، ص 39 .

[118] – ابن حزم، الفصل ج 4، ص 198.

[119] – المرجع نفسه، ج 4، ص 199 ، 200.

أيضا بالحلول وألوهية الأئمة مذهبا لم يعرف ... فاشرب كل واحد من الطرفين مذهب الآخر، واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم».[120]

ورغم الظهور المبكر للفلسفة الأفلاطونية المحدثة في الأندلس إلا أنها قوبلت بالاستهجان والنفور من المجتمع الأندلسي، والسبب في ذلك يعود إلى تأثير الفقهاء المالكية على العامة، هذا التأثير الذي أصبح يشكل خطرا على السلطة المركزية، وهى ظاهرة فريدة انفردت بها الأندلس، حيث كان الفقهاء يشكلون معارضة حقيقية وتكتلا حزبيا وملاذا للعامة في مواجهة انحرافات الأمراء والأسر الحاكمة وتسلل الدعوات الهدامة.

5 . نشأة الفكر الفلسفي المشائي بالأندلس

رغم العداء الذي التزمه الفقهاء من التفكير الفلسفي والكلامي، وحرصهم على الوحدة المذهبية والسياسية للمجتمع الأندلسي فإن أهم شخصية جديرة بالذكر لمساهمتها في توفير مناخ البحث العلمي والفكر الفلسفي، ومحاصرة الجمود والتعصب المذهبي، هي شخصية الأمير الحكم المستنصر بالله الذي يعد بمثابة المأمون في الدولة العباسية، فقد كان أبوه عبد الرحمن الناصر يرسل إلى كل الأمصار يشترون له الكتب ويستنسخونها عن أصحابها قبل نزولها إلى الأسواق، وسار ابنه الحكم على سيرة أبيه قال عنه صاعد: «انتدب في أيام أبيه إلى عناية بالعلوم وإيثار أهلها،واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة، والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة ، وجمع فيها بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل، وتعلم مذاهبهم»،[121] فنشطت حركة علمية وفكرية غيرت صورة الأندلس، وجعلت قرطبة تنافس بغداد. لقد كان الأمير كما ذكر الحميدي «حسن السيرة، جامعا للعلوم، مكرما لأهلها، وجمع من الكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله هناك، وذلك بإرساله عنها إلى الأقطار، واشترائه بأغلى الأثمان ونفق ذلك عليه فحمل إليه»،[122] ومن شدة حرصه على اقتناء الكتب فقد كان يرسل في طلبها قبل نزولها إلى الأسواق. وبهذا الصدد هيأ

[120]– ابن خلدون عبد الرحمن ، المقدمة ، دار الفكر، بيروت، دت، 2004م ، ص 468.

[121] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 162.

[122] – الحميدي، جذوة المقتبس ، ص 27.

الأمير الظروف المادية لعنوية لتحقيق نهضة علمية وفلسفية ما كان أن يكتب لها النجاح لو كانت بمعزل عن ميوله المعرفية، فقد رفع المشقة عن أهل العلم، وأصبحت ينابيع العلم دانية منهم ،كما ساعد اليهود على جلب مصنفاتهم من المشرق، وأزال عنهم الكلفة والحرج إذ كانوا يلجأون إلى يهود بغداد لمعرفة تاريخهم ومواقيت أعيادهم .[123]

وتعد فترة الحكم المستنصر بذرة ظهور التيار المشائي إذ شهد عودة الأطباء والمناطقة من المشرق.ودام حكم الحكم ستة عشر سنة و توفي سنة 366هـ ، وتولى ابنه هشام ولم يبلغ السن العاشرة، وكان ضعيف العقل فتولى وزيره المنصور بن أبي عامر بتدبير الأمور وكان رجل حرب لم تنكس له راية فهاجم معاقل امتنعت على من كان قبله، وكان محبا للعلم والعلماء، ولإرضائهم وإرضاء العامة وتقبيح مذهب الخليفة الحكم عمد إلى حرق كتب العلوم القديمة كالمنطق والفلسفة وعلم التنجيم وغيرها من العلوم الأوائل، وبعد وفاته عمت الفوضى وسيطر الثوار على قرطبة فتوجهوا إلى قصر الخليفة وأخرجوا ذخائره وخزائن كتبه، وبيعت بأثمان بخسة،وانتشرت الكتب في ربوع الأندلس، فقد كانت النهضة العلمية والفلسفية على صلة بالتغيرات السياسية كما ساعد انتشار كتب الطب والرياضيات والفلك على تسرب المباحث الفلسفية والمنطقية، وفي ذلك يقول آسين بلاثيوس :« إن الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر، وإنما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية – الفلك والرياضة والطب – أو تسربت إليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض مذاهب الباطنية، كما اجتهد أصحاب هذه المذاهب – التي كان الناس يخشونها – في النجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة
بالظهور في مظهر التدين والنسك».[124] وفي الحقيقة أن معارضة تدريس المنطق في الأندلس اتخذت صورتين :

- المعارضة التي شنها الفقهاء المالكية بصفة خاصة على المشتغلين بالمنطق .
- المعارضة التي قادها بعض الأمراء استجابة لضغوطات الفقهاء ولإرضاء العامة والتي ظهرت بصورة مكشوفة عند المنصور بن أبي عامر الذي أمر بحرق كتب علوم الأوائل خاصة الفلسفة والمنطق.

[123]– صاعد، طبقات الأمم ، ص 204.

[124] – آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 370.

وقد تباينت مواقف الأندلسيين تجاه دراسة علم المنطق بين مؤيد ومعارض، وفي هذه الأجواء تشكلت الطبقة الأولى من مناطقة الأندلس في عهد الحكم المستنصر، وأصبحت النواة الأولى لنشأة الفلسفة والمنطق بالأندلس.

6 – مناطقة الأندلس:

لقد أثرت الظروف السياسية والتقلبات الاجتماعية المتطرفة في تأخر نشأة التفكير الفلسفي بالأندلس بصفة عامة وقلة المشتغلين بالمنطق بصفة خاصة، وقد ظل الأندلسيون على موقفهم المعادي للمنطق حتى بعد وفاة ابن حزم، كما شهدت كتب الغزالي حملة شرسة من الأندلسيين لموقفه من المنطق ودمجه بمادة أصول الفقه في كتابه "المستصفى"، رغم ما تتميز به من دقة وانضباط ومسائل في التصوف فرموها بالكفر والزندقة، وصدر الأمر بحرقها، ولم تشفع له أشعريته رغم تسللها المسبق على يد أبي الوليد الباجي .

ومما يجدر بنا ذكره أن كثيرا مما صنفه المناطقة الأندلسيين هو في عداد الكتب المفقودة، وما بقي منها لا يخرج عن كونه ملخصات لكتب أرسطو رغم أن كتب التراجم ذكرت أن الأندلسيين كتبوا ردودا على مصنفات الكندي والرازي وغيرهما، كما تطرقوا إلى دراسات نقدية لمباحث علم المنطق، ورد بعضهم على بعض لكن هذه المصنفات النقدية أصبحت في عداد الكتب المفقودة ولم يسلم منها إلا القليل، وبهذا الصدد يقول محمد مهران :« فإذا ألقينا نظرة إلى القوائم التي قدمها نيقولا ريشر في كتابه عن "تطور المنطق العربي"، والقائمة الإضافية التي قدمناها في مقدمة ترجمتنا العربية لهذا الكتاب أدركنا على الفور مدى قلة عدد المناطقة الأندلسيين بالمقارنة بعدد المناطقة العرب بوجه عام. فلم يساهم الأندلس إلا بعدد لا يزيد عن ستة عشر منطقيا من مجموع المناطقة العرب الذين يفوق عددهم المائة وخمسة وثمانين منطقيا

ضمتها هذه القوائم»[125]، وفي وقتنا الحاضر يعد كتاب "التقريب لحد المنطق" لابن حزم أقدم مرجع أندلسي باعتبار أن ما سبقه من مصنفات الأندلسيين المنطقية هي في عداد الكتب المفقودة.

لقد كان لهجرة علماء الأندلس إلى بغداد دور كبير في إتاحة الفرصة لهم لتلقي علم الطب وعلم المنطق على أيدي كبار الأطباء والمنطقيين، فكانوا يمثلون استمرارا لمدرسة بغداد بالأندلس، وعند عودتهم شكلوا **الطبقة الأولى من المناطقة** ، فمنهم كما ذكرهم صاعد :

[125] – محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، الناشر دار القباء ، القاهرة، د ت ، ص 142.

ابن حفصون أحمد بن حكم: قال عنه صاعد :« كان طبيبا نبيلا جيد القريحة حسن الفطنة دقيق النظر بصيرا بالمنطق مشرفا على كثير من علوم الفلسفة».[126]

وابن عبدون الجبلي:«رحل إلى المشرق سنة سبع وأربعين وثلاثمائة ودخل البصرة ودبر مارستانها ومهر بالطب ونبل فيه وأحكم كثيرا من أصوله وعانى صناعة المنطق عناية صحيحة، وكان شيخه أبا سليمان محمد بن طاهر بن مهرام السجستاني البغدادي ثم رجع إلى الأندلس سنة ستين وثلاثمائة فخدم المستنصر بالله والمؤيد بالله في الطب».[127]

الحمار،أبو عثمان سعيد بن فتحون السرقسطي: كان متحققا بعلم الهندسة والمنطق والموسيقى متصرفا في سائر علوم الفلسفة[128]، قال عنه ابن حزم في "رسالته في فضل الأندلس وذكر رجالها": وأما الفلسفة فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة.[129]

الاقليدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل بن بدر: كان متقدما في علم الهندسة معتنيا بصناعة المنطق وله تأليف مشهور في اختصار الكتب الثمانية المنطقية،رحل عن الأندلس إلى المشرق في أيام المنصور بن أبي عامر وتوفي هناك. [130]

أما الطبقة الثانية: فتتشكل من تلاميذهم المباشرين لهم ونذكر منهم:

– ابن البغونش أبوعثمان سعيد بن محمد «369 . 444هـ»:

من أهل طليطلة ثم رحل إلى قرطبة لطلب العلم بها فأخذ عن مسلمة بن أحمد علم العدد و الهندسة وعن محمد بن عبدون الجبلي وسليمان بن جلجل ومحمد بن الشناعة ونظرائهم علم الطب« ذاكتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة وتبينت منه أنه كان قرأ الهندسة وفهمها وقرأ المنطق وضبط كثيرا منه ثم اعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته فحصل بتلك العناية على فهم الكثير منها».[131]

– أبو الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني « 350هـ . ت 431هـ»

---

[126] – صاعد، طبقات الأمم، ص 189.

[127] – المرجع نفسه، ص 191.

[128] – المرجع نفسه، ص168.

[129] – ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج 2، ص 185.

[130] – صاعد، طبقات الأمم، ص 167.

[131] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 194، 195.

قدم الأندلس سنة ست وأربعمائة وجال في أقطار الأندلس وبلغ إلى ثغورها ولقي ملوكها، وكان إماما في العربية متمكنا في علم الأدب مذكورا فيها بالتقدم في علم المنطق، دخل بغداد فأقام بها في الطلب، وأملى بالأندلس كتابا في شرح الجمل لأبي القاسم الزجاجي.

روى الجرجاني عن أبي الحسن بن الحارث، وأبي عبد السلام البصري، وأبي عثمان بن جني..وروى كثيرا من الآداب واللغات .

قتل أبو الفتوح الجرجاني في شهر المحرم سنة 431 هـ ، قتله باديس بن حبوس أمير صنهاجة لتهمة لحقته عنده في القيام عليه مع ابن عمه بدير بن حباسة.[132]

وقد كان الجرجاني من شيوخ ابن حزم قد أخذ هذا العلم عن الحسن بن سهل بن السمح ببغداد، عن متى الترجمان،[133] قال عنه ابن حزم:«وقد حققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المذجحي، إلا أن ثابت بن محمد علم من شاهدناه بهذا »[134]، وقال عنه: « وقد ألزمت بعض الملحدين وهو ثابت بن محمد الجرجاني في هذا البرهان، فأراد أن يعكسه على بقاء الباري عز وجل ووجودنا إياه، فأخبرته بأن هذا شغب ضعيف مضمحل ساقط..».[135]

ابن الكتاني أبو عبد الله محمد بن الحسين: دقيق الذهن ذكي الخاطر جيد الفهم حسن التوليد والاستنتاج «أخذ الطب عن عمه الحسن بن الحسين وطبقته وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة سرقسطة واستوطنها، وكان بصيرا بالطب متفننا فيه ذا حظ وافر من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة».[136]

وقد أخذ صناعة المنطق عن محمد بن عبدون ، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون الفيلسوف ومحمد بن مسعود البجاني، ومحمد بن ميمون المعروف بماركوس وأبي القاسم فيد بن نجم وسعيد بن فتحون الحمار السرقسطي ومسلمة بن أحمد المرجيطي وغيرهم.[137] وقال

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[132] – ابن بشكوال أبي القاسم خلف بن عبد الملك، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، ت،السيد عزت العطار الحسني، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط الثانية 1414 هـ ، 1994م ، ج 1 ، ص 125.

[133] – ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الرحمن التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط1، سنة 2007، ص 60، 62.

[134] – ابن حزم ، الأصول والفروع ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط2، 2005م، ج1، ص 21.

[135] – ابن حزم ، الفصل ، ج 1 ص 17، 18.

[136] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 192 ، 193.

[137] – المرجع نفسه ، ص 192.

عنه ابن الضبي:« له مشاركة قوية في علم الأدب والشعر وله تقدم في علوم الطب والمنطق، وكلام في الحكم ورسائل في كل ذلك وكتب معروفة... وهو أحد شيوخ ابن حزم في المنطق»[138]، ويصل ابن حزم بسنده عن شيخه ابن الكتاني في قراءة المنطق إلى متى بن يونس الترجمان. وعن رسائله قال عنها ابن حزم فرسائله مشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة.[139]

الطبقة الثالثة : فهي الطبقة التي تضم ابن حزم وابن سيده الأعمى وصاعد وغيرهم.

ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد(384 . 456هـ): المحدث الفقيه، الأصولي، صاحي التصنيف في المعقول والمنقول، فقد اعتنى بالمنطق خاصة من سائر الفلسفة، قال عنه الدكتور محمد مهران: وكان من القلائل الذين استقلوا عن آراء أرسطو حيث عارض بعض آرائه وانتقدها[140].

ألف ابن حزم كتابه: "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"[141] وهو موضوع رسالتنا.

أبو الحسن علي بن محمد بن سيده الأعمى (ت458هـ)

قال عنه صاعد « عني بعلم المنطق عناية طويلة وألف فيه تأليفا كثيرا مبسوطا ذهب فيه مذهب متى بن يونس. وهو بعد هذا أعلم أهل الأندلس قاطبة بالنحو واللغة والأشعار»[142].

ابن الوقشي، أبو الوليد هشام بن هشام (408 .): أحد المتقدمين في العلوم والمتوسعين في ضروب المعارف، ومن أهل الفكر الصحيح والنظر الثاقب والتحقق بصناعة الهندسة والمنطق والرسوخ في علم النحو واللغة والشعر والخطابة والإحكام بعلم الفقه والأثر والكلام[143]، وهو أحد شيوخ صاعد لقيه سنة 438هـ ولازمه طويلا في الأخذ عليه والتعلم منه .

صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن صاعد التغلبي (420هـ 462هـ) : قاضي طليطلة يكنى أبا القاسم وأصله من قرطبة ، روى عن أبي محمد بن حزم ، وأبي الوليد الوقشي أستاذه في المنطق، ويعد صاعد من المتعصبين لأرسطو ومن المعجبين بمنطق الفارابي، وترجع أهميته أنه أول من

---

[138] – الضبي احمد بن يحي ، بغية الملتمس في تاريخ علماء الأندلس ، دار الكتاب العربي، ط 1967م، ص67.

[139] – ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس ، ج 2 ص 185.

[140] – محمد مهران، دراسات في المنطق عند العرب، ص 145.

[141] - ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، سنة 1959م. وهي أول طبعة.

[142] – صاعد، طبقات الأمم ، ص 184

[143] – صاعد، طبقات الأمم، ص 178.

انتقد منطق ابن حزم وأنه خالف أرسطو ولم يفهم غرضه فمن أجل هذا فكتابه كثير الغلط بين السقط، وهو نقد لم يقدم فيه أدلة على صحة حكمه، وتعود أهمية صاعد إلى كتابه "طبقات الأمم" الذي صنفه في تاريخ العلوم ، ويرجع إليه الفضل – رغم اختصاره – في تأريخ أسماء المؤلفين الأندلسيين ومؤلفاتهم.[144]

أبو الحسن عبد الرحمن الدارمي: وهو معاصر لصاعد اعتنى بطلب الفلسفة وكتب جالينوس حيث قرأ منها الكثير على أبي عثمان بن البغونش قال عنه صاعد: « وهو في وقتنا هذا معني بصناعة الهندسة و المنطق ما يمكنه البلوغ إلى المراتب الرفيعة من الفلسفة أن أعانه جد وساعدته حال» [145]، ومن خلال أستاذه ابن البغونش يعد الدارمي آخر منطقي يرتبط برباط شخصي بمدرسة بغداد.

الطبقة الرابعة:

أبو الصلت أميه بن أبي الصلت (459 . 528هـ): طبيب وشاعر ومنطقي، ألف في المنطق "كتاب تقويم الذهن"، وقد نشر هذا الكتاب أنخل كنساليس بالنيابة مع ترجمة اسبانية سنة 1915 في مدريد وهو رسالة في المنطق توجز أراء أرسطو في أمانة ودقة، وقال عنه محمد مهران: « هو تلخيص صغير لأراء أرسطو متأثرا في ذلك بالفارابي».[146]

ابن باجة أبو بكر محمد بن الصائغ (ت 533هـ): ولد في سرقسطة بالأندلس قال عنه ابن القفطي: « عالم بعلوم الأوائل وهو في الآداب فاضل لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره ومصره، وله تصانيف في الرياضيات والمنطق والهندسة أربى فيها على المتقدمين إلا أنه كان يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف بالأوامر الشرعية، استوزره أبوبكر يحي بن تاشفين مدة عشرين سنة، وكان يشارك الأطباء في صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموما حين كادوه ».[147]

وقد ترك ابن ماجة مصنفات كثيرة في المنطق أغلبها شروحا وتعاليق على منطق الفارابي نذكر منها:

1 . تعاليق على كتاب أبي نصر في المدخل و الفصول من ايساغوجي

2 . تعاليق على كتاب بار آرمينياس للفارابي 3 . لواحق المقولات

---

[144] – ابن بشكوال، أبو القاسم خلف، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1994م، ج1، ص 132. صاعد، طبقات الأمم ، ص 182.

[145] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 199

[146] محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، ص 145

[147] – القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص 299

4. قوله في كتاب البرهان 5. كلام على كتاب العبارة

6. غرضه في ايساغوجي 7. في الفصول الخمسة

8. غرض كتاب المقولات 9. ارتياض في كتاب التحليل

10. تعاليق على أول كتاب البرهان 11. تعاليق على كتاب أبي نصر في القياس.

يقول محمد مهران: « وتعود أهمية ابن باجة إلى أنه أحيا المدرسة الأندلسية للدراسات الأرسطية التي اعتمدت على النصوص الهامة لمدرسة بغداد إبان القرن العاشر وخاصة نصوص الفارابي تلك التي ظلت لمدة طويلة منبوذة في المشرق الإسلامي، وبذلك كان ممهدا للطريق الذي سلكه ابن رشد بعد ذلك ».[148]

الطبقة الخامسة:

أبو الوليد بن رشد(520 . 595هـ): من قرطبة كان جده أبو الوليد من كبار الفقهاء المالكية ومن قضاة قرطبة، فأسرته من أعرق الأسر الأندلسية، درس ابن رشد بقرطبة مختلف علوم عصره من الفقه والطب وعلم الطبيعة والفلسفة وغيرها. قدمه ابن طفيل للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وعن ذلك يقول ابن رشد:« استدعاني أبوبكر بن طفيل يوما فقال لي سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا لقرب مأخذها على الناس فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك ...قال أبو الوليد: فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطوطاليس ».[149]

تولى ابن رشد منصب القضاء باشبيلية ثم ارتقى إلى قاضي القضاة بقرطبة كما عين كطبيب خاص للخليفة الموحدي بمراكش، كما تعرض ابن رشد لمحنة حيث أمر السلطان أبو يوسف يعقوب بنفيه إلى أليسانة قريبة من قرطبة كما أمر بإحراق كتبه الفلسفية والمنطقية ومنع الاشتغال بعلوم الأوائل، ألف ابن رشد كتبه الفلسفية التي تعبر عن موقفه الفلسفي منها:

كتاب" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". كتاب "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة". كتاب "تهافت التهافت" وغيرها .

---

[148] – محمد مهران، دراسات في المنطق عند العرب، ص 146.

[149] – زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة القرون الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، دت ، ص 16 .

كما ألف سلسلة عظيمة من الشروح الفلسفية وتفاسير وملخصات وجوامع، وبسبب هذا الجهد الكبير الذي بذله ابن رشد لرفع قلق عبارة أرسطو لقب بالشارح حيث شرح كتب أرسطو بما في ذلك ايساغوجي لفرفريوس، وقد أبدع ابن رشد في طريقة شروحه منها: الشروح الكبرى وهي نوع من التفسير الذي يعد من ابتكار ابن رشد منها تفسير ما بعد الطبيعة،« ويتناول ابن رشد في التفسير أو الشرح الكبير كل فقرة من فقرات أرسطو على حدة ليفسرها جزءا بعد جزء»[150]، بينما الشرح المتوسط فيذكر فيه بداية الفقرة الأرسطية ثم يفسرها بكلامه ممزوجا بكلام أرسطو، أما الملخصات والجوامع فيقوم ابن رشد بتلخيصها متصرفا في عباراتها ومعانيها يتحدث فيها باسمه، فيضيف على ما قاله أرسطو أو يحذف ما يراه يستحق الحذف و الاختصار، وميزة ابن رشد كما قيل أنه كان« أرسطيا متعصبا، نجح في الرجوع إلى تصورات الأستاذ نفسه، ولم يلتفت لى الإضافات التي لحقت بهذه التصورات، وهذا ما يفسر التعارض بينه وبين بعض جوانب التقليد المنطقي في الإسلام».[151]

أبو الحجاج يوسف بن طملوس(559 . 620هـ): يعد من تلامذة ابن رشد، لم يبق من كتبه إلا كتاب "المدخل إلى صناعة المنطق" يقول عنه انخل بالنثيا: « وهو رسالة في المنطق بناها على ما ذكره الغزالي والفارابي في كتبهما، واستعان بكتاب أرسطاطاليس المكتوب في ذلك العلم. وقد درس هذا الكتاب الأخير تفسير أستاذ لم يشأ أن يذكره، ولكنه لا يمكن أن يكون إلا ابن رشد، وهو ينقل عن الفارابي في بعض الأحيان فقرات كاملة أخذها من رسالته العجيبة المسماة تصنيف العلوم ».[152] وهي الكتاب المطبوع بعنوان "إحصاء العلوم".

وأهم ما يلفت الانتباه في رسالة المدخل إلى صناعة المنطق تلك المقدمة التي عرض فيها رأيه حول تأليفه هذا الكتاب، والتي تعد بحق وثيقة تاريخية تكشف بعض العوائق التي سايرت الحركة العلمية بالأندلس وأهم ما جاء في المقدمة: أن أهل جزيرة الأندلس عندما فتحها المسلمون لم يكن عندهم من العلم إلا بعلم الشريعة وخاصة فيما يتعلق بالفروع والمسائل وأصبح من له إلمام بعلم الفروع استحق صفة العلماء، فكانت الفتوى على مذهب الأوزاعي ثم تحولت إلى مذهب مالك، كما تحدث عن هور نهضة علمية على أيدي علماء الحديث بعد رحلة طلبة العلم إلى المشرق وعودتهم بمصنفات لم يسمع بها أهل الأندلس مما أثار حفيظة المالكية الذين حكموا عليها

---

[150]- المرجع نفسه، ص 18 .

[151] - محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، ص 147.

[152]- أنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 409 ،410.

ا مخالفة للدين ومثيرة للخلاف فألبوا الحكام على أصحابها وكان منهم بقي بن مخلد،كما ظهرت يقظة أهل الكلام بمباحثهم في أصول الدين فقابلها أهل الأندلس بإنكار شديد حتى قال القحطاني يا أشعرية يا زنادقة الورى !

وعندما دخلت كتب الغزالي إلى الأندلس وما تتميز به من دقة وانضباط، ومسائل في التصوف لم يعهدوها من كلام الصوفية وغيرها من الطوائف، قالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة، ورفعت القضية إلى الأمير وأمر بحرق كتب الغزالي وكان ممن أمتحن فيها أبوبكر بن العربي ،ثم بعد ذلك ألفها الناس وتقبلوها بقراءتها وأعجبوا بها، والنتيجة التي أراد ابن طملوس الوصول إليها في قوله: « فلما رأيت هذا الذي ذكرته، وما جرى عليه أمر الناس في القديم والحديث، من إنكارهم أولا ما ألفوه واستحسنوه آخرا، قلت في نفسي ولعل صناعة المنطق هكذا يكون حكمها، تنكر أولا وتستعمل آخرا، وليس هذا ببدع في حقها، إذ لها التأسي في ذلك بسائر العلوم ».[153]

وبناء على ما سبق ذكره فإن الأصول التي استقى منها المناطقة الأندلسيين لا تخرج عن هذه المصادر:

1 . بشر متى بن يونس، فقد اتصل طلبة الأندلسيين ببغداد وأخذوا المنطق عن أبي سليمان المنطقي تلميذ متى، ويمثلون الطبقة الأولى والثانية والثالثة، وعن تلاميذهم أخذ ابن حزم علم المنطق، وهو يمثل الطبقة الثالثة، ويعد ابن حزم وابن سيده الأعمى آخر من يمثلون منطق متى الترجمان.

2 . كتب الكندي والرازي الفلسفية والمنطقية ولم تكن فائدتها تذكر لولا استفادة ابن حزم منها والاعتماد عليها في أرائه الكلامية ، واتهام أبوبكر بن العربي لابن حزم بأنه ما ألف في المنطق إلا بعد إطلاعه على كتب الكندي يحمل أكثر من دلالة، والناظر في كتب ابن حزم الجدلية كالفصل يكتشف آراء الكندي الفلسفية والطبيعية وظفها ابن حزم في منظومته الكلامية وفي ردوده على الرازي في العلم الإلهي .

3 . كتب الفارابي ونرجح أنها دخلت متأخرة إلى الأندلس أي بعد تأليف ابن حزم لكتابه المنطقي، وقول ابن حزم بأنه أول من تكلف عناء التأليف في المنطق يدل على عدم وجودها عند تأليفه المنطقي بالأندلس أو ندرتها، ويعد ابن الوقشي الأستاذ الحقيقي الذي قام بتدريس منطق الفارابي

[153] – أنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 411، 413 .

وساهم بنشره، ويظهر تأثيره على تلاميذه كصاعد والدارمي، وقد أشاد صاعد بكتب الفارابي المنطقية، ولابن ماجة تعاليق على منطق الفارابي.

4 كتب الغزالي المنطقية دخلت إلى الأندلس بفضل انتشار المذهب الأشعري، وقد أشاد أبو بكر بن العربي بكتب الغزالي وأثنى على كتبه المنطقية في تعريضه لابن حزم .وممن اعتنى بالمنطق من الأندلسيين على كتب الغزالي نجد ابن البطليموسي في كتابه" صناعة المنطق" ، وعن كتب الغزالي عرف الأندلسيون منطق ابن سينا وفلسفته .

5 . العودة إلى أرسطو ويمثل هذا التيار الفيلسوف ابن رشد وتلاميذه، فقد أعاد ابن رشد قراءة أرسطو ورفع قلق العبارة، فقام بتلخيص كتبه وشرحها وبسطها وتصحيحها وانتقد الفارابي وابن سينا والغزالي .

ومما يجدر بنا ذكره فإن دخول المنطق إلى المشرق الإسلامي صحبه تشجيع الخلفاء العباسيين لحركة ترجمة علوم الأوائل، مما يسّر وفرة الكتب الفلسفية والمنطقية، وتنوع مصادرها ما لم تتوفر في الأندلس رغم جهود بعض أمرائها، فكان ظهور مناطقة كبار ساهموا إلى حد بعيد في تسهيل دراسة المنطق، وتركوا بصماتهم في مؤلفاتهم المنطقية تشهد على قدرتهم في تناول هذا العلم الذي اعتبروه من علوم الآلة، فكان الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم. أما بالأندلس فقد تكللت جهود الفقهاء بنجاح كبير في التضييق على دراسة علوم الأوائل بصفة عامة وعلم المنطق بصفة خاصة، ورغم تشبه بعض أمراء الأندلس بالخلفاء العباسيين في جلب الكتب إلا أن شوكة فقهاء المالكية الذين لم يكن لهم نظير بالمشرق أثرت على العامة، وبناء على ذلك كان ظهور الفلسفة بالأندلس بصورة محتشمة حيث ظهرت الفلسفة الاشراقية وبعدها ظهر التيار المشائي يشق طريقه رغم العقبات، وقد عرفت الأندلس طبقة من المناطقة جمعوا بين دراساتهم الطبية واللغوية ودراساتهم الفلسفية والمنطقية، ويعد ابن حزم أحسن من يمثل مناطقة القرن الخامس بالأندلس.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني :

موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي

المبحث الأول: ابن حزم والمذهب الظاهري

عاش ابن حزم في عصر ساد فيه الاضطراب السياسي ، فقد كانت الأوضاع تمهد لإنهاء الخلافة الأموية بالأندلس، ونظرا لتألب النصارى على ثغور المسلمين اضطر الأمراء إلى دفع الأتاوات إرضاء لهم، كما استفحلت ظاهرة الوصولية باتخاذ الدين وسيلة إلى تحقيق المآرب والوصول إلى المناصب وأثر ذلك على حياة ابن حزم وعائلته، فعهد على نفسه بنشر مذهبه في المنقول والمعقول، فكانت دراسته لعلم المنطق خطوة لتصحيح كيفية أخذ المقدمات وإقامة البراهين، وحماية الدين من أن يكون مطية للحكام والأمراء ومن يقف معهم من الوصوليين من الفقهاء، لطالما كانت هناك تحالفات بين السلطة الحاكمة والسلطة المشرعة التي يترأسها الفقهاء والتي سرعان ما تكون في خدمة مصالح الطبقة الحاكمة رغم حرصهم على حماية الشرع، لهذا كان ارتباط المالكية بالأسرة الأموية – في ذلك العهد – مبنيا على تبادل المصالح الدينية والسياسية.

أولا: ترجمة ابن حزم:

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

أ – مولده ونسبه : هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ابن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان »[1]، ولد بقرطبة سنة 384 هـ ، فهو فارسي الأصل« فجده يزيد أول من أسلم من أجداده، أما جده خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحبة ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل».[2]

وقد طعن معاصره المؤرخ أبو مروان بن حيان في نسبه فقال: «وقد كان من غرائبه انتماؤه في فارس وإتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه، الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته، لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد عهده الناس خامل الأبوة، مولد الأرومة من عجم لبلة، جده الأدنى حديث العهد بالإسلام لم

[1] – صاعد، طبقات الأمم، ص 181 . والضبي، بغية الملتمس تاريخ علماء الأندلس، دار الكتاب العربي، د ت، 1967م ص 415. وابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق : محي الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1948، ج3، ص 43.

[2] – الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق : شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيرون، 1989م ، ج18 ، ص 185 .

الأرسطي

يتقدم لسلفه نباهة»[1]، وممن تبنى هذا الرأي من المستشرقين نجد المستشرق الهولندي دوزي، والمستشرق البولندي جولد تسيهر والمؤرخ الاسباني سانتشث ألبرنس، وأيدهم طه الحاجري بقوله: «فلا يخدعنا نسبه الفارسي ولو ذكره كبار المؤرخين كياقوت والذهبي والمقري وغيرهم، فصناعة الأنساب كانت رائجة في الأندلس رواجها في العراق»[2] إلا أن هذا الاتهام في نسبه مخالف لما ذكره أكثر المؤرخين، بالإضافة إلى أن ابن حزم محدث ثقة ولم ينقل عن خصومه أنهم اتهموه بالتدليس والتلفيق.

ب – طلبه العلم: نشأ ابن حزم بين الجواري الحسان نشأة الملوك والأمراء، وهنّ علمنه القراءة والكتابة والخط وحفظ الأشعار ثم خرج إلى مساجد قرطبة لمجالسة العلماء والمحدثين في ظروف أمنية متدهورة إذ عمت الفوضى بقرطبة وكثر القتل وعم النفاق السياسي وبدأ عصر الفتنة وتفكك النظام الأموي بالأندلس، وسيطر الثوار على القصور ونهبوا ما فيها من الأموال، وأصيبت عائلة ابن حزم بالنكبات نتيجة السياسة الانتقامية القائمة على إباحة السلب والنهب التي انتهجها محمد بن عبد الجبار المهدي الأموي على كل من كان مواليا للخليفة هشام المؤيد وأسرة بني عامر، واعتزل والد ابن حزم الوزارة وانزوى في بيته وبعد سنة توفي أخوه أبوبكر سنة 401هـ ثم بعده بسنة توفي والده سنة 402هـ[3]، واشتدت النكبات على عائلة ابن حزم فغادر قرطبة متجها إلى مرية ثم أسر بيد الغرناطيين، وبعدها أطلق سراحه فعاد إلى قرطبة التي لم تعرف الاستقرار، فأيقن ابن حزم أنه لا سبيل إلى مناصرة بني أمية فاعتزل السياسة وهو يرى زوال ملك الأمويين بالأندلس وبداية عصر ملوك الطوائف.

تلقى ابن حزم الحديث على يد ابن الجسور فكان أول سماعه سنة 399هـ ، وانتمى إلى المذهب المالكي وهو المذهب السائد في الأندلس حيث قرأ الموطأ على شيخه المالكي ابن دحون ثم انتقل إلى المذهب الشافعي فأشتهر بذلك ونسب إليه واستقر على المذهب الظاهري بعد أن تم دراسته على شيخه مسعود بن سليمان بن مفلت، وبهذا الصدد ذكر ياقوت عن أبي مروان بن حبان أن ابن حزم « مال أولا النظر به في الفقه إلى رأي محمد بن إدريس الشافعي – رحمه الله – وناضل عن مذهبه، وانحرف عن مذهب سواه حتى وسم به ونسب إليه، فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر مذهب داود بن علي

[1] – ياقوت الحموي، معجم الأدباء، دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، ج13، ص 553. .

[2] – طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، دار النهضة العربية، بيروت، 1982م ، ص 14.

[3] – ابن حزم ، طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ج1 ، ص 251.

الأرسطي

من اتبعه من فقهاء الأمصار فنقحه ونهجه وجادل عنه ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله- رحمه الله».[1]

كان توجه ابن حزم نحو المذهب الظاهري أهم حدث في تكوين شخصيته العلمية، ونظرا لثروته في الحديث رواية ودراية، ودراسته على كبار محدثي الأندلس، وإحاطته بالاختلاف بين الفقهاء أصحاب المذاهب مما أتاحت له أن يتبنى المذهب الظاهري لا في الفروع فقط بل عمم نزعته الظاهرية في الفروع والأصول ومختلف فروع المعرفة، فكان مجدد النزعة الظاهرية بلا منازع .

تأثر ابن حزم من تطرف المجتمع الأندلسي وهو ينظر إلى أن المنطق والعلوم الفلسفية منافية للشريعة الإسلامية، ويصور لنا مشهدا عن هستيرية الأندلسيين تجاه علوم الأوائل حيث يقول: « وقد يقع لنا أن طلاب العلم، يومئذ، والراغبين فيه، كانوا كثيرا ذوي حرص قوي، فأما الآن وقد زهد الناس فيه زهدا ليته سلم أهله منهم، بل قد أدّاهم زهدهم فيه إلى إيذاء أهله، وذعرهم، ومطالبتهم، والنيل منهم، ولم يقنع الجاهل بأن يترك وجهله، بل صار داعية إليه، وناهيا عن العلم بفعله وقوله»[2]، ورأى ابن حزم أن تصرف الأندلسيين مع صناعة المنطق منافي للصواب، والأجدر هو التعريف بهذا العلم وتيسيره، والدعوة إليه، وبذل المال في نشره.

تلقى ابن حزم المنطق على كبار شيوخه الذين يصل سندهم إلى متى الترجمان، وهذا ما لفت انتباه ابن تيمية في كتابه "الرد على المنطقيين" حيث قال:« وقد اعترف بذلك من ينصرهم ويعظمهم، كأبي محمد بن حزم وغيره، ولتعظيمه المنطق رواه بإسناد إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية»[3]، فقد درس ابن حزم على شيخه ابن الكتاني والذي يصل سنده إلى ابن عبدون الجبلي ثم أبي سليمان السجستاني المنطقي الذي قال عنه ابن النديم: « وإليه انتهت رياسة أصحابه في زماننا، قرأ على أبي بشر متى، وعلى أبي نصر الفارابي، وعلى جماعة وكان أوحد دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية»[4]، فمن حيث السند عن طريق ابن الكتاني نجد ثلاثة شيوخ بين ابن حزم ومتى ابن يونس.

أما السند الثاني فكان عن طريق ثابت بن محمد الجرجاني عن الحسن ابن سهل عن متى الترجمان فبين ابن حزم ومتى شيخان فقط.

---

[1]- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 12، ص 247.

[2]- ابن حزم ، التقريب ، 8.

[3] - ابن تيمية ، الرد على المنطقيين، ج1 ، ص 141.

[4] - ابن النديم ، الفهرست ، ج1، ص 264.

الأرسطي

وأما متى بن يونس الذي ينتهي إليه سند ابن حزم في المنطق، فيقول عنه ابن النديم: « وإليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره »، ويقول عنه القفطي: « عالم بالمنطق شارح له مكثر مطيل للكلام قصده التعليم والتفهيم وعلى كتبه وشروحه اعتماد أهل هذا الشأن في عصره ومصره»[1]، ويقول صاعد: « وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق معول العلماء ببغداد وغيرها من أمصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها وكثرة شرحها»[2]، وفي خاتمة كتاب "التقريب" بيان مصدر ابن حزم في المنطق حيث جاء فيها: « قال لي الشيخ أبوبكر، قال لي الشيخ أبو عبد الله (الرصافي)، قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ قرأت حدود المنطق على أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب، رحمه الله، المعروف بابن الكتاني، ما رأيت ذهنا أحد منه في هذا الشأن، ولا أكثر تصريفا منه، وكان قد قرأه على أبي عبد الله الجبلي الطبيب، وقرأه الجبلي ببغداد على أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني، وقرأه داود على متى، ثم قرأته أيضا على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكنى بأبي الفتوح وما رأيت في خلق الله عز وجل أعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظ له منه، ولا أوسع فيه منه، فلما انتهيت إلى أول أثودقطيقا على الجرجاني حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافا للجرجاني وتقديما له، وشهد قراءتي له على الجرجاني، وكان الجرجاني قد أخذ هذا العلم عن الحسن بن سهل بن السمح ببغداد، وأخذ الحسن بن سهل عن متى، وأخبرني ثابت أنه ساكن الحسن في منزل واحد أعواما».[3]

وقد ساهمت دراسة الجرجاني للمنطق ببغداد وطول مدة ملازمته للحسن بن سهل – وهو أحد تلامذة متى – في أن يكون أفضل من محمد بن الحسن المذحجي فيما يتعلق بالمنطق وبعلوم الأوائل، وهذا ما انتبه إليه ابن حزم حيث ذكر مسألة الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض فقال : « وقد حققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المذحجي إلا أن ثابت بن محمد أعلم من شاهدناه بهذا، فحققت سؤاله عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض، فوقف لي أربعة أشياء وهي النفس والعقل والهيولي والصورة، وقطع فيما عدا هذا فهو جسم أو عرض، ووافقه على

[1] – القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص 242.

[2] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 140.

[3] – ابن حزم ، التقريب لحد المنطق تحقيق عبد الحق التركماني ، من مقدمة ، ص 60 .

الأرسطي

ذلك محمد بن الحسن، وهذا قول مدققي الفلاسفة وعلمائهم »[1]، وقد انتقد ابن حزم من اعتقد أن الأشياء الأربعة جواهر، وصرح بأن الصورة كيفية والهيولي جسم والنفس جسم والعقل عرض، ولا وجود لجوهر ليس بجسم ولا عرض، وقد بلغت به حدّة نقده إلى بيان فساد عقيدة شيخه الجرجاني واتهامه بالإلحاد وهذا ما نعثر عليه في قوله :« وقد ألزمت بعض الملحدين وهو ثابت بن محمد الجرجاني في هذا البرهان فأراد أن يعكسه علي في بقاء الباري عز وجل ووجودنا إياه فأخبرته بأن هذا شغب ضعيف مضمحل ساقط »[2]، فقد كانت هناك مناظرات صاخبة بين ابن حزم وبين شيخه في المنطق تتعلق بمسائل عقدية وما تسلل من علوم الأوائل بثوبه الميتافيزيقي، ولعل مطالعة ابن حزم لكتب الكندي والرازي الفلسفية والمنطقية ورسائل ابن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار ورسائل ابن الكتاني التي قال عنها فهي مشهورة عظيمة المنفعة، وردود الناشئ المعتزلي، ساهمت في تكوينه الفلسفي والمنطقي، وهيئته أن يكون نظارا قويا لا مجرد ناقل وشارح .

استمر في نشر مذهبه خاصة بعد إعلان بن نهاية الخلافة الأموية بالأندلس، فكثر أتباعه ومؤيدوه وخشيه الفقهاء من تعاظم نفوذه فتآلبوا عليه «وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم من الدنو منه فطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به منقطع آثره، بلدة من بادية ليلة وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده»[3]، فقد كانت مؤامرة حقيقية تحالف فيها الفقهاء والأمراء للحفاظ على مصالحهم، بينما استمر رحمه الله في كفاحه ينشر علمه فكانت حياته كلها كفاحا ونفيا وتشريدا، وتوفي في شهر شعبان سنة 456هـ.

ترك ابن حزم مصنفات كثيرة منها المفقودة لأسباب متعددة كخصومة العلماء وزهدهم فيها، ومنها ما تعرض للحرق من طرف حاكم اشبيلية، ومنها ما بقي محفوظا ومطبوعا، ونذكر أشهر كتبه المطبوعة:

1. الإحكام في أصول الأحكام.
2. الأخلاق والسير في مداواة النفوس.
3. المحلى بالآثار شرح المجلى بالاختصار.

[1] – ابن حزم ، الأصول والفروع ، ج1، ص 21.

[2] – ابن حزم ، الفصل ، ج1، ص 17 ، 18.

[3] – الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص 200، 201 .

الأرسطي

4 . الفصل في الملل و الأهواء والنحل.

5 . الأصول والفروع.

6 . إبطال القياس و الرأي والاستحسان والتقليد، لخصه ابن حزم ونشره سعيد الأفغاني.

7 . مراتب الإجماع

8 . النبذة الكافية في أصول أحكام الدين.

9 . المفاضلة بين الصحابة.

10 . التقريب لحد النطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية

11 . تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول حققها إحسان عباس رسائل ابن حزم 12 . فضل الأندلس وذكر رجالها.

13 . الرد على ابن النغريلة.

14 . الرد على الهاتف.

15. الرد على الكندي.

16 . طوق الحمامة، وهناك رسائل كثيرة تعذر علينا ذكرها وهي مذكورة في الدراسات المتعلقة بحياة ابن حزم و مصنفاته.

17 – مراتب العلوم.

ثانيا: نشأة المذهب الظاهري

تعود الجذور الأولى لنشأة المذهب الظاهري إلى داود الأصفهاني، قال عنه ابن النديم : « أبو سليمان داود بن علي الأصفهاني، وهو أول من استعمل قول الظاهر، وأخذ بالكتاب والسنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي والقياس وكان فاضلا صادقا ورعا، وتوفي داود سنة270 هـ»[1]، وكان مولده سنة 202هـ كتب في الحديث إلا أن الرواية عنه عزيزة جدا.

قال الخطيب البغدادي:« إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا فسماه دليلا»[2]، ثم خلفه ابنه أبوبكر محمد بن داود ونشر علم والده فانتشر القول بالظاهر في المشرق حتى قال عنه صاحب أكثر التقاسيم أنه كان رابع مذهب في القول الرابع، في الشرق، وكان الثلاثة التي هو رابعها مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك، فكأنه كان في

[1] ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية، مصر، دن، ص 303.

[2] تاريخ بغداد، ج 8، ص 274.

الأرسطي

الشرق أكثر انتشارا وتابعا من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل، في القرن الرابع الهجري[1]، ثم جاء القاضي الحنبلي ابن أبي يعلى المتوفى سنة 458هـ فزعزع المذهب الظاهري عن مكانته، وجعل المذهب الحنبلي يحتل المكانة الرابعة ضمن المذاهب الفقهية الأربعة، ويقترب المذهب الحنبلي من المذهب الظاهري في التمسك بالنصوص والتقليل من الأخذ بالرأي والقياس إلا في حالة الضرورة، ولهذا كانوا يأخذون بشروح الظاهرية، ولم تمنع انتقادات ابن تيمية للمنطق الأرسطي ولعقيدة ابن حزم من أن يبدي إعجابه الشديد لصدق ديانته وتمسكه بالسنة ودفاعه عنها رغم ما صدرت عنه بعض اجتهادات شاذة، ولا يفوتنا أن نذكر الإمام الشوكاني وموقفه المؤيد للمنطق الأرسطي ومن نفي القياس ودفاعه عن موقف ابن حزم مما يؤكد ميوله الظاهرية رغم كونه إماما في المذهب الزيدي.

ويذهب العقاد إلى القول أن البواعث التاريخية لنشأة الظاهرية هي أن هذا المذهب نشأ ليقاوم الباطنية من الناحية الفكرية ويبطل القول بالإمام المستتر، وأن ابن حزم لا يبطل الاجتهاد بل يوجبه على جميع المسلمين وينكر أن يختص به إمام واحد يفتي به ولا يبيح لعامة المسلمين أدلته من نصوص الآيات والأحاديث»[2]، ويعترض عليه الدكتور عبد الحليم عويس أن الظاهرية مذهب فقهي له أصوله وفروعه كبقية المذاهب كون ابن حزم لم يشغل نفسه بالباطنية إلا بقدر لا يزيد عن غيرها من الفرق الضالة، أو لأن الظاهرية نشأت على يد داود قبل الباطنية».[3]

ويرى جولد تسيهر« أن ابن حزم أول من طبق أصول ومبادئ المذهب الظاهري على العقيدة، إذ لا يمكن الاستغناء عن كتاب الفصل في محاولة فهم تصوراته ومواقفه من المسائل الفقهية والشرعية، أي أن موقفه الكلامي العام منسجم وموقفه الفقهي، وحتى عهده لم توجد محاولة ترمي إلى إقامة تصور كلامي على أسس ظاهرية»[4]، وهو الموقف الذي دافع عنه أرنالديز حيث أكد « على أن نفس المبادئ التي ارتكز عليها الموقف الظاهري الحزمي في الفقه والأصول، تم اعتمادها فيما يخص المسائل الكلامية».[5]

الحقيبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] الكوثري ، مقدمة النبذ في أصول الفقه لابن حزم ، ص 4.

[2] عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، المكتبة العصرية، بيروت، د،ت. ص 104.

[3] المذهب الظاهري، نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله، الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1983. ص 8.

[4] سالم بفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص 248.

[5] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 248.

كذلك تمثل ظاهرية ابن حزم ثورة على الفقهاء من أصحاب المذاهب مما أضافوه من اجتهاداتهم إلى الشرع بناء على القياس والاستحسان والتقليد، والعودة بالإسلام إلى ينابيعه الأولى، إلى القرآن وما صح من السنن وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع، وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام ولا مزيد...فإن تعارض فيما يرى المرء آيتان أو حديثان صحيحان أو حديث صحيح وآية، فالواجب استعمالهما جميعا لأن طاعتهما سواء في الوجوب، فلا يحل ترك أحدهما للآخر ما دمنا نقدر على ذلك، وليس هذا إلا بأن يستثني الأقل معاني من الأكثر فان لم نقدر على ذلك وجب الأخذ بالزائد حكما لأنه متيقن وجوبه ولا يحل ترك اليقين بالظنون، ولا إشكال في الدين قد بين الله تعالى دينه، قال تعالى (**اليوم أكملت لكم دينكم) المائدة/3**. وقال تعالى (**تبيانا لكل شيء) النحل/89**.[1]

ثالثا: انتشار المذهب الظاهري في الأندلس.

ذكر بالنثا أن أول من نشر مبادئ المذهب الظاهري في الأندلس هو عبد الله بن قاسم بن هلال المتوفي سنة 272هـ، وكان مالكيا ولكنه تتلمذ على داود الأصفهاني مؤسس المذهب الظاهري ونسخ كتبه بخطه ونقلها الى الأندلس.[2]

كما يعود الفضل في انتشار القول بالظاهر في الأندلس إلى أصحاب الحديث، الذين جمعوا الآثار وألزموا أنفسهم بأخذ الأحكام من الكتاب والسنة، وعدم التقيد بتفريعات الفقهاء المرتبطة بحدود المذهب، « ومن هؤلاء ثلاثة لم يكونوا ظاهرين في أقوالهم، فقد كانت آراؤهم تنحو نحو الظاهر أو تمد الفكر الظاهري بعناصر من الستة وطوائف من الآثار، وقد أخذوا من المذهب الظاهري عدم التقيد بمذهب، والاختيار، وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة، وأولئك الثلاثة هم بقي بن مخلد، وابن ضاح، وقاسم بن اصبغ، فالأولان انتقلا إلى المشرق، وداود حي، والثالث تلميذهما نهج منهاجهما ».[3]

---

[1] المحلى، ج 1، ص 50.

[2] بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 493.

[3] محمد أبو زهرة، ابن حزم ..ص 268.

الأرسطي

وكذلك كان منذر بن سعيد البلوطي فرغم عقيدته الاعتزالية فقد كان يميل إلى أهل الظاهر رحل إلى المشرق والتقى بشيوخ الظاهرية وتتلمذ عليهم ثم رجع إلى الأندلس فأصبح قاضيا لقرطبة فإذا جلس للقضاء قضى بمذهب الإمام مالك وأصحابه الذي كان يمثل المذهب الرسمي للدولة الأموية بالأندلس، وكان منذر خطيبا بليغا حاذقا في الجدل، قال عنه ابن الفرضي: « وكان مذهبه في فقهه مذهب النظر والاحتجاج وترك التقليد، وكان عالما باختلاف العلماء وكان يميل إلى رأي داود بن خلف ويحتج له»[1]، وكانت وفاة منذر بن سعيد سنة 355هـ

تلقى ابن حزم المذهب الظاهري على يد شيخه مسعود بن سليمان بن مفلت أبي الخيار، فقد كان ابن حزم امتدادا لمدرسة أهل الحديث والأثر التي وقفت معارضة لمدرسة الرأي والقياس، وقد ساعدته ثروته في علم الحديث والأثر على أن يتميز عن فقهاء عصره، وأن ينتقل بين المذاهب التي تفتقر إلى فقه الحديث ومكتفية بتدريس الفروع الفقهية، ملخصة بصورة آلية أشبه بالأحكام القانونية جوفاء لا استدلال على مسائلها، «ورأى أن من أسباب الخلاف الشديد بينها، أن القياس وما إليه من الاستحسان قد أصبح مركبا ذلولا استطاع به جماعة من الفقهاء أن يوائموا بين أحكامهم وفتاواهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة التي أطرحت فيها مبادئ الخلق والضمير إطراحا، ومسخت فيها كل أصول الدين وآدابه مسخا»[2]، فقد سادت الوصولية في عصر الطوائف وسكت الفقهاء عن المظالم التي يمارسها الأمراء وقادة الجيش، فكانت رحلته أن ينتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي ثم الاستقرار الأخير على المذهب الظاهري لاعتماده على ظاهر النصوص، وقربه من ينابيع السنة.

تسلم ابن حزم المذهب الظاهري في أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم ، فإن القاضي ابن أبي يعلى في الشرق بقوة شخصيته استطاع أن يحل المذهب الحنبلي في الشرق محل المذهب الظاهري، وبذلك خبأ ذلك المذهب هنالك فكأن الله عوض عن ذلك المذهب، بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأييده، وهو الأيد القوي، وله في دفاعه المنزع القوي.[3]

وعندما جاءت دولة الموحدين والتي هيمنت على بلاد المغرب والأندلس تبنت المذهب الظاهري، فقد كان ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين وزعيمها الروحي يميل إلى القول بالظاهر، واتخذ كتاب

[1] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، ج 2، ص 17.

[2] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي..ص 88.

[3] محمد أبو زهرة، ابن حزم..ص 274.

الأرسطي

الموطأ مرجعا لفقه العبادات، فكان فقهه مزيجا من الفقه الظاهري والفقه المالكي، وعندما تولى أبو يوسف بن أبي يعقوب الخلافة رسم المذهب الظاهري ليكون مذهب الدولة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث وهذا كان مقصد أبيه وجده عبد المؤمن إلا أنهما لم يظهراه، وأظهره هو، ويذكر المراكشي صاحب المعجب قوله : « في أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سحنون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبرادعي، وواضحة ابن حبيب ، وما جانس هذه الكتب، ونحا نحوها، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى بها بالأحمال، فتوضع ويطلق فيها النار».[1]

وبالأندلس وقف الخليفة المنصور الموحدي على قبر ابن حزم وقال: « عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم»، ثم التفت لمن حوله وأردف بقوله: «كل العلماء عيال على ابن حزم».[2]

رابعا :أصول المذهب الظاهري:

إن حركة التجديد التي قادها ابن حزم كانت تعتمد على نظام معرفي أساسه القول بالظاهر والموجه بشكل مباشر ضد القائلين بالقياس من جهة، والقائلين بالباطن من جهة أخرى سواء كانوا صوفية أو شيعة ، وقد اجتهد ابن حزم في بيان مذهبه الظاهري مفندا الباطن الشيعي ومن يدور في فلكه من العرفان الصوفي حيث يقول: « واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، واتهموا كل من يدعوا أن يتبع بلا برهان، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوي ومخاريق، واعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا اطلع أخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم، ولا كان عنده عليه السلام لا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتمهم شيئا لما بلغ كما أمر، ومن قال هذا فهو كافر، فإياكم وكل قول لم يبن سبيله ولا وضح دليله».[3]

أدرك ابن حزم أنه لابد من وضع آليات لتتحقق النزعة الظاهرية في المجتمع الأندلسي، ففيما يتعلق بالديانة الإسلامية وطرق الاستدلال فيها أو ما يعبر عنه بمصادر الشريعة فإن ابن حزم وضع خطا فاصلا بين المصادر المقبولة شرعا والمصادر المرفوضة، ولا يمكن فهم مراد الله عز وجل فيما

---

[1] المعجب

[2] – المقري، نفح الطيب، ج3، ص 238 .

[3] ابن حزم الفصل، ج 2، ص116.

الأرسطي

كلفنا من العبادات والمعاملات إلا في إطار المصادر اليقينية الدلالة، وتمييزها عن الأدلة الظنية المرفوضة، وهو المسعى الذي قرره أصحاب المذهب الظاهري، وبناء على ذلك وضع ابن حزم كتابه في أصول الفقه وهو كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" بسط فيه أصول الأدلة التي أمرنا الشارع بالاحتكام إليها، وميزها عن الأصول الباطلة التي توهم فيها النظار من المذاهب الأخرى فعدوها أصولا صحيحة، ثم وضع كتابا مختصرا وهو النبذة الكافية عرض فيه مذهبه في أصول الشريعة باختصار، وكذلك كتابه "إبطال القياس"وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « ثم جمعنا كتابنا هذا(الإحكام) وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل فيما كلفناه من العبادات والحكم بين النّاس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفا، وجعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا عزّ وجلّ لنا، موعبا للحكم فيما اختلف فيه النّاس من أصول الأحكام في الديانة مستوفي، مستقصي، محذوف الفضول، محكم الفصول»[1]، وقال عنه ابن حزم: «وإنّما كلامنا في هذا الكتاب مع أهل ملتنا».[2]

وفي مجال العقائد ألّف ابن حزم كتابه الشامل في الفرق والديانات وهو كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، بسط فيه مذهبه العقدي وفق نزعته الظاهرية،وانتقد مسلك المتكلمين وخاصة الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، كما انتقد مختلف الملل بفرقها من اليهودية والنصرانية والمجوسية .شنا بذلك على مقالة الأديان، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « وكتبنا أيضا كتابنا المرسوم "بالفصل"، فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب "التقريب"، ولم ندع بتوفيق الله عز وجل لنا للشك في شيء من ذلك مساغا»[3]، كما يقول في موضع آخر :«إذ قد أحكمنا بطلان سائر الملل في "كتاب الفصل"»[4]، وقد اختصره في كتابه "الأصول والفروع" أما كتابه "الدرة فيما يجب اعتقاده" فقد ألفه مختصرا وبسط فيه عقيدة أهل الظاهر.

وفي مجال الفقه ألف ابن حزم كتابه "الإيصال" وهو كتاب مفقود، كما يعتبر "المحلى" المرجع الأساسي للظاهرية في معرفة أحكام العبادات والمعاملات، وفيه تظهر براعة ابن حزم في

[1]- ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر،تقديم : إحسان عباس، دار الأفاق الجديدة، بيروت ، ط 1، سنة 1983 م ، ج 1، ص 8.

[2] - المرجع نفسه ، ج 1، ص 96.

[3]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 8.

[4]- المرجع نفسه ، ج1 ، ص 96.

الأرسطي

مناقشة خصومه من أصحاب المذاهب الفقهية وعرض أدلتهم مع نقدها والانتصار لمذهبه الظاهري، وفي مقدمة الكتاب عرض لمسائل عقدية لا تخلوا من نزعة ظاهرية.

كما ألف ابن حزم كتبا في الأخلاق والسير والتاريخ والسياسة، بسط فيها آراءه الأخلاقية مستنبطة من تجاربه الخاصة، وهي لا تخلو من نزعته الظاهرية مبتعدا عن أراء الباطنية التي تتميز بالغلو والتطرف.

أما فيما يتعلق بالمنطق وبتاريخ العلوم فقد ألف ابن حزم كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" و"مراتب العلوم"، و"رسالة في فضل علماء الأندلس"، وقد حظيت هذه الكتب بالدراسات من طرف الباحثين، ويكاد يجمعون على أن مؤلفها قد سلك فيها بمنهجه الظاهري، وبسط آراءه وفق نزعته الظاهرية مما لا يدع مجالا للشك أن ابن حزم تناول جميع كتبه بمذهبه الظاهري حتى ولو انفردت بعض الآراء فما هي إلا استثناءات أملتها نوعية البحث واختلافه في المنهج والغاية، أما النزعة الظاهرية فلا تكاد تغيب عن هذه المصنفات.

1 – مفهوم الظاهر:

الظاهر في اللغة : تطلق لفظة الظاهر في القواميس اللغة على الواضح ، والبين ، والغالب، والظاهر خلاف الباطن، ظهر يظهر ظهورا، فهو ظاهر وظهير.[1]

والظاهر في اصطلاح الأصوليين وجمهور المتكلمين لا يخلو من هذه الأقسام :

أ) **الظاهر:** الظاهر هو ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف فهم المراد منه على أمر خارجي، ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السياق، ويحتمل التأويل.[2]

مثل قوله تعالى : ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا** ﴾ **النساء/3**

فسياق الآية تدل على ثبوت الاحتياط في طلب القسط في معاملة اليتامى من النساء، ولكن ظاهر الآية دلّ كذلك على إباحة التعدد مثنى وثلاث ورباع، ودل ظاهرها على عدم الزيادة على الأربع، ودلّ بظاهره على أن العدالة شرط في الإباحة من الناحية الدينية لا من الناحية القضائية.

[1] – جمال الدين بن منظور، لسان العرب، حققه عامر احمد حيدر، عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2005م المجلد3، ص 487.

[2] – عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الزهراء ، الجزائر، ط1، 1990م ، ص 162.

الأرسطي

وحكم الظاهر ثبوت ما دل عليه من الأحكام، والحكم التكليفي الذي اشتمل عليه يقبل التخصيص ويقبل التأويل ويقبل النسخ، فكان الاحتمال يدخله من هذه النواحي.[1]

ب) – **النص:** هو ما دل بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه، ويحتمل التأويل، فمتى كان المراد متبادرا فهمه من اللفظ، ولا يتوقف فهمه على أمر خارجي، وكان هو المقصود أصالة من السياق، يعتبر اللفظ نصا عليه.

وحكم النص كالظاهر في وجوب العمل به ما لم يقم دليل على تخصيصه أو تأويله أو نسخه.

والنص في دلالته على الحكم أقوى من الظاهر، فإذا تعارض الظاهر مع النص قدم النص لأنه الأقوى في الدلالة.

ج) – **المفسر:** هو ما دل بنفسه على معناه المفصل تفصيلا لا يبقى معه احتمال للتأويل، فمن ذلك، أن تكون الصيغة دالة بنفسها دلالة واضحة على معنى المفصل، وفيها ما ينفي احتمال إرادة غير معناها، كقوله تعالى في قاذفي المحصنات ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ **النور/4**. فإن العدد المعين لا يحتمل زيادة ولا نقصا.

وحكم المفسر أنه يجب العمل به كما فصل، ولا يجوز صرفه عن ظاهره، فالمفسر لا يقبل التأويل ولا يراد غيره، فهو مبين بصيغته أو مستفاد بدليل قطعي ملحق به.

د) – المحكم: هو ما دل على معناها الذي لا يقبل إبطالا ولا تبديلا بنفسه دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل، فهو لا يحتمل التأويل أي إرادة معنى آخر غير ما ظهر منه، لأنه مفصل ومفسر تفسيرا لا مجال معه للتأويل.[2]

وبناء على ذاك فإن الظاهر عند ابن حزم يشمل التقسيمات كلها التي قررها الأصوليون، كما يشمل على معناه اللغوي من الظهور والوضوح والمنكشف وخلاف الباطن والتأويل، والمقصود بالظاهر عند ابن حزم هو حمل النص على ظاهره « فصح أن البيان لنا هو في حمل لفظ القرآن والسنة على ظاهرهما وموضوعهما، فمن أراد صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد افترى على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم وخالف القرآن، وحصل الدعاوي

[1] – أنظر محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي، دت، ص 120

[2] – عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه، ص 163 – 168.

وحرف الكلم عن مواضعه»[1]، فالظاهرية تعني الأخذ بالنصوص على ظاهرها دون تأويل أو تعليل لأن النص فيه بيان.

2 – شروط صرف اللفظ عن ظاهره:

بيّن ابن حزم شروط صرف اللفظ عن ظاهره وعما وضع له في اللغة مما يستدعي ضرورة حمله على التأويل الذي عرّفه بقوله: هو 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 نقله بخلاف ذلك فهو باطل[2]، وتتمثل شروط صرف اللفظ عن ظاهره فيما يلي:

أ) – إذا جاء نص آخر صحيح مخبر أنه على غير ظاهره فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله صلى الله عليه وسلم، كما بين عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾ **الأنعام/82**. أن مراده تعالى به الشرك.

ب) – إجماع متيقن كإجماع الأمة على أن قوله تعالى: ﴿**يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ﴾ **النساء/11**، أنه لم يرد بذلك العبيد ولا بني بنات مع العاصب.

ج) – وجود ضرورة مانعة من حمل ذلك على ظاهره، كقوله تعالى:﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ** ﴾ **آل عمران/ 73**، فبيقين الضرورة والمشاهدة ندري أن جميع الناس لم يقولوا أن الناس قد جمعوا لكم»[3]، والضرورة المانعة هي إما ضرورة حسية أو ضرورة عقلية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول: ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ **الشعراء/ 195**، وقال تعالى ذاما لقوم: ﴿**يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ**﴾ **المائدة/ 13**، ومن أحال نصا عن ظاهره في اللّغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم عن موضعه ... فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح مخبر أنه على غير ظاهره فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله صلى الله عليه وسلم».[4]

3 – مصادر الشرع عند الظاهرية:

---

[1] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه الظاهري ، علق له محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، ط1، 2000م، ص26.

[2] – ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 42.

[3] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه،،ص 25، 26.

[4] – المرجع نفسه ، ص 25، 26.

الأرسطي

أ) . **القرآن الكريم :** وهو المصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، والحجة في الشريعة لا تكون إلا في نص قرآن، أو نص خبر مسند ثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو في شيء أقره عليه الصلاة والسلام.

ب) . **السنة النبوية:** وهي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، ولشدة تعظيمه للكتاب والسنة ألزم نفسه بالأخذ بظاهر النص وقرر أن « القرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»[1]، ونظرا لهذه الرتبة التي تحتلها السنة فقد اشترط ابن حزم الأخذ بالحديث الصحيح ورفض الضعيف في جميع أبواب العلم.

ج) . **الإجماع:** وهو المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الظاهرية، وهو إجماع الصحابة فقط، لأنه إجماع لا خلاف فيه من أحد، وصح أن الدين قد كمل وكله منصوص عليه من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبي صلى الله عليه وسلم، والصحابة هم الذين شاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمعوه، فإجماعهم هو الإجماع الصحيح لأنهم نقلوه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالإجماع لا يخرج عن النص.[2]

د) – **الدليل:** وهو المصدر الرابع من مصادر التشريع في المذهب الظاهري ويقابله في الرتبة القياس عند الجمهور، والدليل يقوم في معظمه على مباحث أصول الفقه من الإجماع والاستصحاب وغيرهما، وعلى مقدمات منطقية وما يتعلق بها من قواعد علم المنطق.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

وبناء على ذلك يقرر ابن حزم أن الدين الذي كلفنا به ربنا بإتباعه، مبين كله في القرآن، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وإجماع الأمة، لقوله تعالى : ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾**النحل /44**، وأن الدين قد كمل فلا مزيد فيه ولا نقص، لقوله تعالى: ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** ﴾ **المائدة/ 3**، وأنه محفوظ، مضبوط لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾ **الحجر/9**، ويقرر ابن حزم « أنه لا يحل لأحد أن يفتي، ولا أن يقضي، ولا أن يعمل في الدين إلا بنص قرآن، أو نص حكم صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو إجماع متيقن من أولي أمر منا لا خلاف فيه من أحد منهم. وصح أن من نفى شيئا أو أوجبه فإنه لا يقبل منه إلا ببرهان لأنه لا موجب ولا نافي إلا الله تعالى، فلا

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج1 ،ص 98.

[2] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه، ص 9 ،10.

الأرسطي

يجوز الخبر عن الله تعالى إلا بخبر وارد من قبله تعالى، إما في القرآن، وإما في السنة، والإباحة تقتضي مبيحا، والتحريم يقتضي محرما، والفرض يقتضي فارضا، ولا مبيح، ولا محرم، ولا مفترض إلا الله تعالى خالق الكل ومالكه لا إله إلا هو».[1]

4 – المصادر المرفوضة عند الظاهرية:

رفض الظاهرية بعض مصادر التشريع المعتمدة عند بعض المذاهب الفقهية، والسبب في ذلك أصل هذه المصادر المرفوضة هو الرأي، فهي رغم اختلافها فيما بينها إلا أنها تعود في الأخير إلى وجوه الرأي ولا صلة لها بالشريعة التي مصدرها النص وهو القرآن والسنة النبوية والإجماع.

والرأي: هو الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل، وهو باطل.

القياس: ويعرفه ابن حزم بقوله: « والقياس عند القائلين به والمبطلين له أن يحكم في شيء ما بحكم لم يأت به نص لشبهه شيئا آخر ورد فيه ذلك الحكم وهو باطل كله»[2]، وقد رفض ابن حزم القياس الفقهي واعتبره بدعة في الدين.

التعليل:ويبطل ابن حزم التعليل لأنه لا علة في الشرع « فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، وأتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم أصحاب مالك».[3]

وما ورد في القرآن والسنة من تعليل هو في الحقيقة أسباب جعلها الله قرينة لحكم وليست عللا، إذ لا علة في الشرع، وإنما العلة في الطبيعيات فقط.

الاستحسان: وموقف ابن حزم من حجية الاستحسان أن العمل به يعتبر خروجا عن ظاهر النص إلى الرأي، وهو باطل، وأقوى دليل أستدل به على إبطال الاستحسان قوله تعالى: ﴿**يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾ **النساء/59**، فقال: «لم يقل تعالى فردوه إلى ما تستحسنون، ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان لأنه لو كان ذلك لكلفنا ما لا نطيق ولبطلت الحقائق ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين ولكان

[1] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه ، ص 8.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص 44 .

[3] – المرجع نفسه، ج 7، ص 117 .

الأرسطي

تالى يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه وهذا محال، لأنه لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء على قول واحد، على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم، فطائفة طبعها الشدة وطائفة طبعها اللين، وطائفة طبعها التصميم، وطائفة طبعها الاحتياط».[1]

سد الذرائع: قال الشوكاني: الذريعة هي المسألة التي ظاهرها الإ حة ويتوصل بها إلى فعل المحظور[2]، فالمقصود بسد الذرائع هو منع كل وسيلة تؤدي إلى فعل الممنوع، فما يؤدي إلى الحرام فهو حرام، وقد أنكر الظاهرية العمل بسد الذرائع لأنه يفتح أبواب الرأي في الشريعة والتلاعب بأحكامها.

5 – منهج ابن حزم في دراسة المعقول:

يقوم منهج ابن حزم على ما تثبته النصوص الشرعية الصحيحة، وما تقدمه أوائل العقل والحس من مقدمات ضرورية، وبناء على ذلك فقد رفض كل ما يقوم على نتائج ظنية، وكل ما سبيله الشك والتكهن، ويظهر رفضه فيما يلي:

أ) التقليد : يرى ابن حزم أن بدعة التقليد حدثت في القرن الرابع وفشا في القرن الخامس[3]، ويحده بقوله : « التقليد: أن يفتي المفتي بمسألة لأن الإمام الفلاني أفتى بها، وذلك قول في الدين بلا برهان، وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك، فما الذي جعل بعضهم أولى بالإتباع من بعض؟»[4]، وبناء على ما سبق ذكره يكون حكم التقليد عند ابن حزم حراما، وهذا ما أكده بقوله: « والتقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»[5]، والعامي والعالم في ذلك سواء.

ب) إبطال القول بالإمام:

رفض ابن حزم أن يكون الإمام بمفهومه الشيعي يمثل السلطة المركزية للتشريع الإسلامي، والقول به ينتج عنه الحجر على العقول، وإبطالا للبراهين، قال ابن حزم: « وقال آخرون لا

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج6، ص 17.

[2] – الشوكاني، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، دت، ، ص 246.

[3] – ابن حزم ، ملخص إبطال القياس ، ص 5 ، الإحكام ، ج 7 ص 177.

[4] – المرجع نفسه ، ص 5 ، 6.

[5] – ابن حزم ، النبذ ، ص 55.

الأرسطي

يعلم شيء إلا بقول الإمام، وهو عندهم رجل بعينه إلا أنه الآن مذ مائة عام وسبعين عاما معدوم المكان، متلف العين، ضالة من الضوال»[1]، بل إن حركة التجديد التي قادها ابن حزم كانت تعتمد على نظام معرفي أساسه القول بالظاهر والموجه بشكل مباشر ضد القائلين بالباطن والقائلين بالقياس سواء كانوا صوفية أو شيعة أو غيرهما من المذاهب الفقهية، وقد اجتهد ابن حزم في بيان مذهبه الظاهري مفندا العرفان الشيعي ومن يدور في فلكه من الباطن الصوفي.

ج) إبطال القول بالإلهام:

تعريف الإلهام عند ابن حزم هو: « علم يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد وهو لا يكون إلا :إما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضا كنسج العنكبوت وبناء النحل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك، أو أول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لنا كعلمنا أن الكل أكثر من الجزء وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل»[2]، ولا يختلف موقف ابن حزم من الإلهام الصوفي عن العرفان الشيعي، فلا فرق بين الإمام الصوفي والإمام الشيعي، فكلاهما لا دليل على صحة دعواه.

والإلهام الصوفي والعرفان الشيعي يتناقضان مع النزعة الظاهرية التي سمتها الأساسية الوضوح والبيان، والدفاع عن ظاهر الشرع وتأسيس الشريعة على النقل والعقل وإقصاء الغنوص المتمثل في القول بالباطن سواء كان مصدره تجليات شيعية أو إلهامات صوفية.

د) الحجة بالخبر:

وعند القائلين به أن الشيء لا يدرك إلا عن طريق الخبر، فليس هناك حجة إلا ما ثبتت بالخبر، ويرد عليهم ابن حزم بأنه قد ثبت أنه لا تعرف صحة الأخبار من كذبها إلا بالعقل وبما اشترطه العلماء في علم الرواية وعلم الدراية، وهو علم مصطلح الحديث الذي انفردت به الأمة الاسلامية عن بقية الأمم، وهو علم يتدخل فيه النشاط العقلي ويلعب دورا حاسما في قواعده، فلا فصل بين العقل والنقل.

هـ) إثبات حجج العقول:

تعريف العقل عند ابن حزم: « العقل هو استعمال الطاعات والفضائل وهو غير التمييز لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله، فكل عاقل مميز وليس كل مميز عاقلا ، وهو في اللغة المنع تقول

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 13.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ،ص 40.

الأرسطي

عقلت البعير أعقله عقلا وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم في سيرهم وزيهم، والحق هو في قول الله تعالى : ﴿**وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ **يونس/100**، يريد الذين يعصونه ، وأما فقد التمييز فهو الجهل أو الجنون على حسب ما قابل اللفظ من ذلك».[1]

لا يكتفي ابن حزم بأن يعرف العقل دون بيان حدوده، ومجاله المعرفي، خاصة وهو يرى أن كثيرا من المتكلمين قد اضطربت آراؤهم واختلفت اصطلاحاتهم حول مفهوم العقل، فتشعبت بهم م لتشعب مصادر معرفتهم ، فينتقد ابن حزم من سمى العقل جوهرا تبعا لما ذهب إليه الأوائل فقال: « فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية بلا شك وإنما غلط من غلط في هذا لأنه رأى لبعض الجهال المخلطين من الأوائل أن العقل جوهر وأن له فلكا فعول على ذلك من لا علم له».[2]

وقد فصّل ابن حزم موقفه من مسألة الجوهر، وبيّن أن مفهوم الجوهر عنده يطلق على الجسم، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وبناء على ذلك أنكر على الأوائل الذين أطلقوا لفظ الجوهر على الله والنفس والعقل والهيولي، وعدوها جواهر أزلية، ورفض أن يحد الله تحت المقولات العشر، واعتبر العقل من كيفيات النفس محمولا فيها، « وأما العقل فلا خلاف بين أحد له حس سليم في أنه عرض محمول في النفس، وكيفية برهان ذلك أنه يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل قوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط»[3]، فهو يدخل تحت مقولة الكيف وليس جوهرا قائما بنفسه، وهي النقطة التي خالف فيها ابن حزم أرسطو « على الرغم من أن ابن حزم يقارب مفهوم العقل من خلال مقولات أرسطو العشر، إلا أنه يباينهم في اعتباره العقل عرضا، واعتبارهم إياه جوهرا، وما بين المفهومين اختلاف كبير،فاعتبار العقل جوهرا يجعله ذاتا، واعتباره عرضا يجعله فعلا للنفس، وصفة لها، ومعنى من معانيها، أي كيفية من كيفياتها النفسانية، وفعلا من أفعالها».[4]

وقال الإمام الرازي والظاهر أنه غريزة يتبعها العلم بالضروريات، عند سلامة الآلات، والنائم لم يزل عقله، وإن لم يكن عالما[5]، وهو لا يخرج عن كونه عرضا في الجوهر.

---

[1]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص 50.

[2]- ابن حزم ، الفصل ج5 ص 72.

[3]- المرجع نفسه ، ج 5 ص 71.

[4] - علي أحمد الديري ، طوق الخطاب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط 1، سنة 2007م، ص 41.

[5] - الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د ت ، ص 146.

6 – وظيفة العقل عند ابن حزم :

لقد كان موقف ابن حزم من مسألة العقل موقفا صريحا مخالفا لما ذهب إليه الأوائل ومن اقتفى أثرهم من الفلاسفة الإسلاميين، والعقل ما هو إلا كيفية من كيفيات النفس، وقوة من قواها، ووظيفته هي اكتشاف دلائل القدرة التي تشهد بأن الكون حادث، ولابد له من محدث أحدثه لا لعلة أوجبت ذلك وإنما فعل ما شاء كما شاء.

ويرد ابن حزم على تهم الخصوم في قولهم: إن أصحاب الظاهر يبطلون حجج العقول! فيقول : « وكذبوا! بل نحن المثبتون لحجج العقول على الحقيقة، وهم المبطلون لها حقا، لأن العقل يشهد أنه لا يحرم دون الله تعالى، ولا يوجب دون الله تعالى شريعة، وأنه إنما يفهم ما خاطب الله تعالى به حامله، ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط، وهم يحرمون بعقولهم ويشرعون الشرائع بعقولهم، بغير نص من الله تعالى ، ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم،ولا إجماع من الأمة ، فهذا هو إبطال حجج العقول على الحقيقة»[1]، ولطالما شنع على المذهب الظاهري بأنه يبطل حجج العقول بوقوفه عند ظواهر النصوص المحدودة، مما أوقعه في الجمود والتزمت، وابتعادهم عن المذاهب المعتدلة، ففاتهم الركب عن اللحاق بهم، لكن الواقع يشهد بخلاف ذلك، ودعوات إلى تجديد أصول الفقه منذ قرون لم تبرح مكانها، فسياسة التشنيع، وسلوك الإقصاء والتهميش، مغامرة خاسرة لا تقدم حلا،ولا تبني مستقبلا.

إن منهج ابن حزم يقوم على قاعدة أنه لا تعارض بين صريح المعقول وصحيح المنقول، فلابد من ضبط علاقة المعقول بالمنقول، والحقيقة التي لا يمكن القفز عليها وهي أن المنقول يتقدم دوما على المعقول لأن الحس والعقل واللغة ما هم الا وسائل لا يمكنهم أن يكونوا المعيار الحقيقي للمغرفة اليقينية التي تكون في مستوى الكلام الإلهي، وبهذا الصدد يقول أرنالديز موضحا موفق ابن حزم:« يجب بصفة خاصة رفض كل عقل يدعي السيادة والاستقلال الذاتي وهو في الحقيقة مجرد قناع تختفي وراءه الأهواء الشخصية، لأنه باسم الحقيقة الكونية الأزلية والفطرية يتخذ حرية التحكم في كل شيء وحق التشريع ومن هذه الناحية قد استولى على المكان الذي لا يمكن أن يمتلكه الا الله »[2].

ويمكن أن نستخلص منهج ابن حزم في المعرفة أنه يقوم على مقدمات ثابتة تقوم على إيمانه بأن وظيفة العقل لا تتجاوز الفهم والتمييز، فهم خطاب الله في الكون وما بث فيه من دلائل تدل

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج 7 ص 198.

[2] 1 - ROGER Arlandez – la raison et l'identification de la vérité selon ibn hazm de Cordoue – p 112

على وحدانيته وقدرته المطلقة، وهذا سبيله الرجوع إلى ما أوجبته بديهيات العقول وما يترتب عنها من أوائل الحس، كما تتمثل وظيفة العقل في فهم خطاب الله في الكتاب والسنة وفق ما تقتضيه اللغة وما يشترطه أهل الاختصاص في قبول الحديث وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، وإما أول بالحس أو ببديهة العقل، وإما حادث عن أول، على ما بينا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن إتباع لمن أمره الله تعالى بإتباعه، فوافق فيه الحق ، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»[1]، وبناء على ذلك فقد فصل ابن حزم في البراهين التي تقوم على طبيعة المقدمات الصحيحة سواء في مجال الطبيعيات أو في مجال الشرعيات حتى لا يقع اللبس والتمويه، وبناء على ذلك يكون ابن حزم قد تبنى النزعة العقلية والنزعة الحسية دون الخروج عن النزعة الظاهرية، كما رفض ابن حزم مسلك الأصوليين بتفريقهم بين المعقول المنطقي والمعقول الشرعي كتفريقهم بين العلة الطبيعية والعلة الشرعية، الواجب العقلي والواجب الشرعي، والسبب الشرط والإمكان وغيرها، ورأى أن هذا التفريق يوقع الأسماء على غير مسمياتها، وهو مدخل الشغب والسفسطة والابتعاد عن الحقيقة، وبناء على ذلك فمن الضروري توحيد الاصطلاح لأن الأحكام العقلية لاخلاف فيها عند جميع العقلاء .

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

7 – المعرفة الحسية

عندما أثبت ابن حزم أن العقل والحس هما أساس المعرفة أكد أن أحكامهما يقينية إذا سلما من العوارض، ولهذا كان ابن حزم يكثر من القول (ما لم يخالفه نص من القرآن أو ما صح من الحديث أو الإجماع أو أوائل العقل والضرورة الحسية، أو ما لم تخالفه المشاهدة)، وبذلك يسير ابن حزم في مناهجه العقلية والتجريبية على أساس أن لله تعالى سننا في الكون وفي الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بمخارق العادات التي هي معجزات تكون منه سبحانه ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المريد المختار[2]، وبناء على ذلك فقد أكد ابن حزم على أهمية أوائل المقدمات العقلية والمقدمات الحسية، ولا يمكن الاستغناء عن أحدهما فهما يشكلان أسس العلم النظري والتجريبي يقول ابن حزم : «وعلم المنطق ينقسم إلى عقلي وحسي إما العقلي فإلهي وطبيعي، وإما الحسي فطبيعي فقط».[3]

---

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج1، ص 38. .

[2] – أبو زهرة، ابن حزم ، حياته وعصره ، آراؤه، وفقهه، مطبعة أحمد علي خمير، ط2، د ت، ص 153.

[3] – ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 80.

الأرسطي

وقد لاحظ الدارسون لفكر ابن حزم « أنه أعطى للتجربة بالحواس قيمة كبرى»[1]، فعند حديثه عن الطب والهندسة والفلك أكد على دور التجربة في إقرار النتائج حيث يقول: « وأما علم الطب فإلى مقدمات صححتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولد عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحس. وأما علم العدد والهندسة فمقدماته من أوائل العقل كلها.

وأما علم النجوم فينقسم قسمين: أحدهما علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمر والسماوات وأقسام الفلك ومراكزها، فهذا القسم مقدماته راجعة إلى مقدمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحس. والقسم الثاني القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في البروج ومقابلة بعضها بعضا، فإن صححت التجربة شيئا من ذلك صدق به، وإلا فليس هنالك إلا أقوال عن قوم متقدمين فقط».[2]

كما انتبه محمد إقبال إلى هذا السبق فيقول : « وفي كتاب التقريب في حدود المنطق، يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم، وابن تيمية يبين في كتابه المسمى نقد المنطق أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين، وهكذا أقام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله، لا التفكير النظري»[3]، ويعتقد الفيلسوف محمد إقبال أن روجر بيكون قد تأثر بابن الهيثم وابن حزم فيقول: « ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله في العلوم؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس والقسم الخامس من الكتاب الذي خصصه للبحث في البصريات هو في الحقيقة الأمر نسخة من الكتاب المناظر لابن الهيثم، وكتاب بيكون في جملته شاهد ناطق على تأثره بابن حزم».[4]

تبنى ابن حزم المنهج الظاهري في المنقول والمعقول، فقد درس الفقه الظاهري على يد ه، وزادته معرفته بالحديث على أن يخطو بهذا المذهب إلى الأمام وفق منهجه الحزمي، فكانت له آراء خالف بها سلفه من الظاهرية، فقد كانت ظاهريته ثورة في فهم المنقول والمعقول،

[1]- ثرة المعارف الاسلامية، تقل احمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، دار المعرفة، بيروت، د ت، المجلد الأول، ص 141.

[2] - ابن حزم ، التقريب، ج 4، ص 350 .

[3]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والنشر، القاهر.ط2 ، سنة1968م، ص 148.

[4] - المرجع نفسه ، ص 148، 149.

الأرسطي

حيث أزاح النظرة التقليدية التي تنظر إلى المذهب الظاهري على أنه الأخذ بحرفية النصوص وإقصاء الاستنتاج العقلي.

لا غرابة أن يرفض ابن حزم كثيرا من الأصول الظنية تبنتها المذاهب الفقهية على أنها مصادر الشريعة، فكان نقده للتقليد والتعليل والقياس والاستحسان وغيرها من المصادر التي أخطأ فيها القوم وجعلوها من الديانة، كما اتسم منهجه الحزمي بدعوته إلى التمسك بظاهر النصوص، دون الخروج إلى التأويل أو التعليل إلا ما فرضته بداهة حسية أو ضرورة عقلية، وبذلك يكون ابن حزم قد دشن مشروعه الثقافي الذي سمته الأساسية هي حضور النزعة الظاهرية في المنقول والمعقول اعتمادا على النصوص الشرعية والضرورة الحسية والبداهة العقلية وذلك بتبني المنطق الأرسطي، وهكذا يكون ابن حزم قد فصل ما تردد فيه الظاهرية حول موقفهم من المعقول وأثره في استنباط الأحكام الشرعية.

وبهذه الخطوة يكون فقيه قرطبة قد أنقذ مذهبه الظاهري من الانغلاق وفتح له طريق الاستنتاج ، حدود النص، ورد على المعارضين من الفقهاء الذين ما فتئوا يوجهون أصابع اتهام للمذهب الظاهري بوصفه بالجمود لأنه رفض القياس، ولكنهم لا يذكرون موقفه من المعقول بصفة عامة ودفاعه عن القياس المنطقي، ودعوته إلى توحيد المعقول الشرعي مع المعقول المنطقي لأن أحكام العقل لا تختلف عند العلماء.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

المبحث الثاني :ابن حزم ودراسة المنطق

1 – موقف ابن حزم من دراسة علوم الأوائل:

عبّر ابن حزم عن موقفه المناصر لعلوم الأوائل خاصة في مجال الفلسفة والمنطق ، فقد لفت انتباهه نقسام المجتمع الأندلسي إلى قسمين: طائفة تناصر علوم الأوائل، وطائفة اكتفت بعلم الشريعة وما جاءت به النبوة حيث يقول : « اعلم – وفقنا الله وإياك لما يرضيه – أن علوم الأوائل وهي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والاسكندر ومن قفا قفوهم، وهذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من

الأرسطي

جهل أنه برهان، وليس برهانا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها»[1]، ودافع ابن حزم على علم النبوة وبين فوائده التي تقصر عنها علوم الأوائل وهي : المنفعة الأولى : إصلاح الأخلاق النفسية، فلا يمكن التعويل على الفلسفة وحدها دون النبوة، والمنفعة الثانية: دفع مظالم الناس، إذ لا سبيل إلى منع التظالم وإيجاد التعاطف بغير النبوة، والمنفعة الثالثة: هي حديثه عن طرق النجاة يوم القيامة وبيان مراد الله تعالى وهذا لا يكون إلا بالنبوة، بينما نجد اختلافا كبيرا بين الفلاسفة حسب اختلاف أديانهم، وبناء على ذلك فصّل ابن حزم بين منفعة علوم الأوائل ومنفعة علم النبوة حتى لا تتخذ كذريعة لمنع الاستفادة من علوم الأمم
المختلفة معنا في الملة[2].

يجيب ابن حزم على اعتراض مفاده: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ فيقول: «قيل له إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم»[3]، فقد بيّن ابن حزم أن علم المنطق فطري في الإنسان، مستقر في كل نفس سليمة، يحصل على منفعته أصحاب الأذهان الذكية والعقول الفطنة، أما الجاهل بليد الفهم فهو كالأعمى لا يستفيد من هذا العلم حتى ينبه عليه، فيتفاضل الناس في الانتفاع به بحكم الاستعداد الفطري أو بحكم تعلمه والتعب في الحصول عليه .

وهكذا كان حال السلف الصالح فقد كان هذا العلم مستقرا في نفوسهم حتى ولو اتخذ صورا بسيطة مثله كمثل سائر العلوم،وابن حزم بموقفه هذا إنما يدافع عن نشأة هذا العلم وتطوره عبر المراحل على طريقة مؤرخي العلوم، وهذا ما أكده بقوله : « فما تكلم أحد من السلف الصالح، رضي الله عنهم في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهم أجرا، وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أتاهم الله من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء الى ذلك كله، يرى ذلك حسا ويعلم نقص من لم

[1]- ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة، (رسائل ابن حزم الأندلسي)،ج3، ص 131.
[2]- المرجع نفسه ، ج3 ، ص 134.
[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 3.

الأرسطي

يطالع هذه العلوم ولم يقرأ هذه الكتب وأنه قريب النسبة من البهائم»[1]، ونجد تشابها في الإجابة بين ابن حزم وابن رشد الذي يقول : « وليس لقائل أن يقول أن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذ لم يكن في الصدر الأول فإن النظر في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن نعتقد في النظر في القياس العقلي».[2]

وصف ابن حزم تطرف المجتمع الأندلسي في عصره وهو ينظر إلى أن المنطق والعلوم الفلسفية منافية للشريعة الاسلامية مما نتج عنه اختلاف الناس فيها على أربعة ضروب، الثلاثة منها خطأ بشيع، وجور شنيع، والرابع حق مهجور، وصواب مغمور، وعلم مظلوم، ونصر المظلوم كما يراه ابن حزم فرضا وأجرا.

الصنف الأول : قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر، وناصرة للإلحاد، دون أن وا على معانيها أو يطالعوها بقراءتها، ودون أن يكلفوا أنفسهم عناء إقامة الدليل على دعواهم[3]، واعتبر ابن حزم أنه من نيل الأجر والثواب أن يكشف المرء الغمة عن هذا العلم.

الصنف الثاني: وهم قوم يعدّون هذه الكتب هذيانا من المنطق، وهذرا من القول، ولم يكلفوا أنفسهم عناء مطالعتها، ولا عرفوا مقدار فائدتها، فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه، وذم ما لم يعلموه.

الصنف الثالث: وهم قوم قرأوا هذه الكتب، ووسموا أنفسهم بفهمها، ولكنهم قرؤوها بعقول مدخولة، وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة، وتكون عندهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز، وهم أبعد النّاس عن فهمها وأنآهم عن درايتها.[4]

الصنف الرابع: هم قوم درسوا الكتب المنطقية بأذهان صافية، وعقول سليمة، فاستناروا بها، وفهموا معانيها، ووقفوا على أغراضها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والصديق المخلص عند الشدائد ،يقول عنهم ابن حزم : « فلم يسلكوا شعبا من شعاب العلوم إلا وجدوا

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – المرجع نفسه ، ص 3.

[2] – ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1982م، ص 26، 27.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 6.

[4] – المرجع نفسه، ص 7.

الأرسطي

منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ية من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح لهم كل غامض في جميع العلوم»،[1]

وعن حكم تعلمه فقد ذكر ابن حزم من شروط المفتي أن يلم بعلم النحو واللغة وتقصي علوم الديانة على حسب طاقته، من أحكام القرآن وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وعلم الرواية والدراية لمعرفة صفات الرواة ومعرفة الحديث الصحيح مما عداه من مرسل وضعيف والناسخ والمنسوخ وغيرها من العلوم، وعندما سئل عن حكم تعلم النحو واللغة قال: « وأما النحو واللغة، ففرض على الكفاية، أيضا، كما قدمنا، لأن الله يقول : ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ **إبراهيم/4**، وأنزل القرآن على نبيه عليه السلام، ﴿**بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ **الشعراء/195** ، فمن لم يعلم النحو واللغة، فلم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخاطبنا به، ومن لم يعلم ذلك فلم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرض عليه واجب تعلم النحو واللغة، ولابد منه على الكفاية، كما قدمنا، ولو سقط علم النحو لسقط فهم القرءان وفهم حديث النبي صلى الله عليه وسلم، ولو سقط لسقط الإسلام»[2]، كما اشترط ابن حزم : « أنه لابد للفقيه أن يكون نحويا لغويا وإلا فهو ناقص ولا يحل له أن يفتي لجهله بمعاني الأسماء وبعده عن فهم الأخبار»[3]، وبناء على ذلك فإن « من وسم اسمه باسم العلم والفقه وهو جاهل للنحو واللغة، فحرام عليه أن يفتي في دين الله بكلمة، وحرام على المسلمين أن يستفتوه، لأنه لا علم له باللسان الذي خاطبنا الله تعالى به».[4]

وفي نفس السياق أوضح ابن حزم موقفه من تعلم المنطق حيث منع للمفتي أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، يقول ابن حزم : « وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله – تعالى – ورسوله عليه السلام، وما تحويه عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من يات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه – تعالى – وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا، ويميزها عن المقدمات

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 8.

[2] – ابن حزم ، التلخيص لوجوه التخليص ، ص 127 ، 128

[3] – ابن حزم الإحكام ، ج 1 ص 52.

[4] – ابن حزم ، التلخيص لوجوه التخليص ، ص 128

الأرسطي

التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها»[1]، ويؤكد على علم المنطق واللغة حيث برهما شرطين لمن جلس للفتوى، وأنه يجب عليه تعلم كيفية البراهين التي يتميز بها الحق من الباطل، وكيف يعمل فيما ظاهره التعارض من النصوص، واستدل على معرفة كيفية إقامة البرهان بقوله تعالى:﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ **البقرة/111**، وبناء على ذلك يكون حكم تعلم المنطق **فرض كفاية** ، فمن لا يعلم حدود المنطق وقواعده، ولا يميز بين المقدمات الصحيحة من غيرها لا يجز له الإفتاء لجهله بحدود الكلام.

أما الغزالي فقد كان أكثر صراحة حين علق تعلمه بكون من لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلا، وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه، وبهذا الصدد يقول الغزالي في مقدمة المنطق في أول "المستصفى" : « هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا »، وقوله في "المنقذ من الضلال"« وأما المنطقيات فلا يتعلق شيء منها في الدين نفيا ولا إثباتا، بل وهو نظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمة البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبها، وإن العلم : إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر فإنه من قبيل ما يتمسك به المتكلمون، وأهل النظر في الأدلة، غما تفارقهم في العبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التفريعات والتشعيبات»[2]

وحمل ابن حجر الهيتمي كلام الغزالي على أنه فرض كفاية، وأنه ليس فيه شيء مما ينكر ولا مما يجر إلى ما ينكر، وعلى أنه ينفع في العلوم الشرعية كأصول الدين والفقه، و يجب تعلمه وتعليمه على الكفاية كالطب والنحو والحساب والعروض[3].

وقد أجاد الإمام القرافي من أئمة المالكية حيث اعتبره شرطا من شرائط الاجتهاد، فقد ذكر في كتابه "شرح تنقيح الفصول"« على المجتهد أن يكون عالما بشرائط الحد والبرهان، والنحو واللغة والتصريف وأحوال الرواة وغيرها من الشروط»[4]، وهذا هو الرأي الأسلم والصحيح، ويبقى القول بتحريمه في غاية الفساد والبطلان لا يؤيده شرع ولا يستسيغه عقل، بل هو مخالف لمقاصد الشرع،

---

[1] – ابن حزم ، التقريب، ص9، 10.

[2] – الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص 102 ،103.

[3] – سعيد فودة، تدعيم المنطق ، دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2002م، ص 209.

[4] – شهاب الدين القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، نشر مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر،بيروت ، ط1 ، سنة 1998م.ص 343.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

الأرسطي

وقد شهدت دراسة علم المنطق انتصارا كادحا خاصة بعدما قرنت دراستها بدراسة أصول الفقه وعلم الكلام والفلسفة.

2 . تاريخ تأليف كتاب "التقريب لحد المنطق".

رغم ورود إشارات في كتاب "التقريب" تحيل القارئ إلى كتاب "الفصل" فلا يعني ذلك أن كتاب "الفصل" أسبق في التأليف من التقريب، لأننا في كتاب الفصل نجد إحالات كثيرة إلى "التقريب"، وينطبق الأمر كذلك على كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" حيث نجد فيه إشارات عديدة إلى "التقريب"، مما يفسر لنا منهج ابن حزم في التأليف وأنه قد يتفرغ إلى تأليف عدة فصول لكتابين أو أكثر في فترة محدودة، مما قد تتداخل المعلومات كتداخل المد والجزر وتعاقبهما، فلا تعرف أيهما أسبق في التأليف، وإن كنا نرجح أن الأسبق هو كتابه "التقريب" لتأكيد ابن حزم في "الفصل" و"الإحكام" على أخذ البراهين الصحيحة منه.

وقد أشار الدكتور إحسان عباس قي مقدمة تحقيقه لكتاب "التقريب لحد المنطق" وذكر عدة اعتبارات ترجح تحديد تاريخ تأليف ابن حزم لكتابه المنطقي منها:

وصف الظروف التي أحاطت بابن حزم عند تأليفه الكتاب حيث يقول: « وما ألفنا كتابنا هذا وكثيرا مما ألفنا إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلما وعدوانا ، لا نستر هذا بل نعلنه، ولا نمكن الطالب إبطال قولنا في ذلك، إلى الله نشكو، وأيان نستحكم لا سواه، لا اله إلا هو».[1]

يتحدث ابن حزم في كتاب "التقريب" عن ظروف اعتقاله على يد المستكفي الذي استولى على الخلافة بعد قتله المستظهر سنة 414هـ، ولم تدم خلافته سوى ستة عشر شهرا وكانت وفاته سنة 416هـ...[2]

ذكر ابن حزم في كتابه "التقريب" أن صديقه ابن شهيد ألف كتابا في علم البلاغة أثناء كتابته لكتاب "التقريب" وقد توفي ابن شهيد سنة 426هـ وتعطل عن التأليف قبل ذلك بعام أو أكثر، وهذا يعين أن كتاب التقريب قد كتب قبل ذلك التاريخ.

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 200.

[2] – المرجع نفسه ، ص 199 ، 200.

الأرسطي

ذكر صاعد أن ابن حزم نبذ السياسة بعد مقتل المستظهر « وأقبل على قراءة العلوم وتقيد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه كتاب التقريب لحدود المنطق ... وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة».[1]

قرأ ابن حزم حدود المنطق على يد شيخه محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني الذي لم تتعد وفاته سنة 422هـ كما قرأه على ثابت بن محمد الجرجاني وقد دخل الأندلس سنة 406هـ وقتل سنة 431هـ على يد باديس بن حبوس صاحب غرناطة[2]، ويرجح الدكتور إحسان عباس أن يكون تاريخ التأليف قبل 425هـ.[3] وفي الحقيقة أن الحوادث المذكورة في "التقريب" مختلفة في تواريخها ومتباينة مما يرجح لدينا أن ابن حزم ابتدأ تأليفه في المنطق في سن مبكرة أي منذ 414هـ عندما كان معتقلا على يد المستكفي، ونظرا لظروف الاعتقال وما تعرض له من التغريب والإبعاد بسبب موالاته لبني أمية فقد انتهى من بعض فصوله، ولم يتمه إلا في حدود 422هـ، وهي السنة التي نودي فيها بقرطبة أن لا يبقى فيها أحد من بني أمية، وبدأ عصر ملوك الطوائف، ونبذ ابن حزم السياسة وتوغل في علم الشريعة استعدادا لثورته على فقهاء عصره وتأسيس مذهبه الظاهري.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3 . نظرة على عنوان الكتاب

أثار عنوان كتاب ابن حزم"التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" الكثير من الجدل، خاصة وأن هذا العنوان الطويل يحمل في طياته عدة مفاهيم أساسية للنظام الفكري الحزمي، مع العلم أنه لم يؤلف كتابا في المنطق قبل ابن حزم يحمل هذا الاسم.

وأول ما يلفت انتباهنا في العنوان هو لفظة التقريب وهي مشتقة من القرب وهو الدنو، وهي تحدد الغرض من تأليف الكتاب، فهل يفهم من ذلك أن التقريب لحد المنطق ما هو إلى مدخل لصناعة المنطق يهدف إلى الشرح والتسهيل ؟

وممن فسروا لفظة التقريب بمعنى التيسير عبد اللطيف شرارة حيث يقول بعد أن عرض مواقف الناس من المنطق: « هذه المواقف من المنطق وكتبه، دفعت ابن حزم على أن يعمد إلى ما نسميه اليوم " التبسيط" أو" التيسير" بلغتنا العصرية، ودعاه هو " التقريب"، أي تقريب المعرفة إلى الأذهان، وعن هذه الروح صدر في وضع كتابه الذي يوضح منهجه الفكري وطريقته في

[1] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 182.

[2] – ابن بشكوال، كتاب الصلة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، 1966م ، ج1 ص 125.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ج 4، ص 31، 32.

الأرسطي

الاستدلال، وهو "التقريب لحد المنطق"»[1] ، وهذا ما أيده الأستاذ سالم يفوت أن الغرض من تأليف الكتاب هو أن يكون مجرد مدخل إلى علم المنطق يهدف إلى الشرح والتسهيل، فيقول: « وبهذا الصدد أخطأ الكثيرون في أحكامهم على ابن حزم، فمن معتقد أنه شوه نص الأرغانون، إلى مدع أن متطلبات التلخيص والتبسيط هي التي جعلته يهمل جوانب أساسية من أرسطو وبغض النظر عنها في حين أن متطلبات رفع قلق الموقف الأرسطي هي التي أملت عليه إعادة الكتابة هذه وإهمال أبواب كاملة من منطق أرسطو»[2]، ورغم هذا الموقف المدافع عن ابن حزم إلا أننا لا يمكن أن نضع كلمة التقريب بمعنى المدخل وإلا تكرر المعنى دون الحاجة إليه، مما لا يمكننا تصور العنوان مع تكرار لفظة المدخل كالأتي « المدخل لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» والعين الفاحصة تدرك من الوهلة الأولى أن هناك فرقا بين مفهوم التقريب لحد المنطق وبين المدخل لحد المنطق، ومعنى التقريب يختلف لغة عن معنى المدخل وقد أجاد الدكتور محمد مهران حين قال: « ولو كانت أغراض ابن حزم محصورة في نطاق الشرح والتوضيح لمقاصد المعلم الأول لسلك المسلك الذي سار فيه بعد ذلك

ابن رشد، حيث يقوم باقتباس النص الأرسطي ليشرع في شرحه وتوضيحه»[3]، ولما كانت لعبارة صاعد أهمية بأنه خالف أرسطو في بعض أصوله، ولا عبارة تلميذه الحميدي الذي قال عنه: بأنه سلك في بيانه طريقة لم يسبق إليها.

وقد رفض الأستاذ طه عبد الرحمن تفسير كلمة التقريب بمعنى التسهيل والتيسير حيث يقول :« أن التسهيل أو التيسير غير التقريب،وإذا استعمل هو الأخر للدلالة على ما يدل عليه لفظ التقريب كما ورد في عبارة ابن حزم قوله: (فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله، أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاقته ، ويحققه ما أمكن ....) غير معنى التسهيل الذي هو استعمال الألفاظ اليسيرة البسيطة المشهورة التي يتساوى في إدراكها كافة الناس، عالمهم وجاهلهم أن يكون مطابقا لمعنى التبسيط»[4]، فالمدخل كما هو معروف في الاصطلاح الفلسفي : « دراسة تمهد لدراسة علم آخر، يقول كانط المنطق من حيث هو مدخل ليس إلا مجرد دهليز للعلوم»[5]، ومعنى

---

[1] – عبد اللطيف شرارة، ابن حزم ، رائد الفكر العلمي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت، د ت ، ص 79.

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 214.

[3] – محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، ص 14.

[4] – طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج ، ص 277.

[5] – المعجم الفلسفي، عن مجمع اللغة العربية، مصر، ط الهيئة العامة للمطابع الأميرية، مصر ، ص172.

الأرسطي

ذلك يكون المدخل أقرب إلى التمهيد، أما التقريب فلا يمكن أن يقتصر على طلب السهولة في العبارة، أو استبدال الألفاظ الموحشة بالألفاظ المألوفة المتداولة فحسب بل إن التقريب أشمل من ذلك حيث يراعي فيه عدة اعتبارات منها :

. الاعتبار اللغوي من سهولة العبارة وجزالة اللفظ.

. الاعتبار العقدي :صحة الاعتقاد فلا ينقل معه قلقا في الاعتقاد.

. الاعتبار المعرفي : صحة الأدلة فلا ينقل معه قلقا في الفكر.

فالتقريب يأخذ بعين اعتبار السلامة في العبارة، والتحري في صحة الاعتقاد، والدقة في صحة الأدلة والبراهين يقول طه عبد الرحمن: « فيكون النص الفلسفي، من وجهة التقريب، لا يحمل قلقا في العبارة فحسب، بل يحمل أيضا قلقا في الاعتقاد وقلقا في الفكر.....»[1]، فالتقريب ليس مدخلا مختصرا بألفاظ سهلة وبسيطة كاشفا عن عمليات منطقية فحسب بل أراد منه ابن حزم أن يكون صياغة جديدة و بأسلوب جميل وتحت ظروف مختلفة أوهمت الباحثين بالغلط والسقط الذي زعموا أنه وقع فيه.

لقد كان هدف ابن حزم من التقريب تصحيح المنقول الأرسطي من أخطاء المترجمين وشرح مستغلقه من الألفاظ الموحشة والعبارات الركيكة، وتصحيح رأي كثر الغلط فيه، واختصار ما ليس ضروريا فيه، وبذلك يكون التقريب عنده «إنما يعني إعادة كتابة للمسند المنطقي الأرسطي وليس ترجمة جديدة له تسعى إلى مطابقة الأصل، أو شرحا جديدا له، أو مختصرا عليه فقط بيد أن ما يهمنا من كل تلك العمليات (التصحيح والاختصار والجمع) هو الجانب التصحيحي في مشروع التقريب، الجانب الذي تحتل فيه اللغة بالإضافة إلى المفاهيم ، الجانب الأساسي فيه، وهكذا يعني التقريب، من هذا المنطلق، تعريب المنطق لغة ومفاهيم»[2]، بل وأسلمته مضمونا وغاية، فقد وجد ابن حزم في منطق أرسطو قوانين عقلية ولغوية مضبوطة لتركيب القضايا والبراهين الصحيحة.

أما الألفاظ العامية المذكورة في العنوان فهي لا تعني اللغة العامية التي تجمع بين الفصحى واللهجات المحلية المختلفة والتي عادة يستعملها العوام، وحمل عبارة الألفاظ العامية في مقابل اللغة العربية الفصحى « خطأ فاحش، فليست هناك مثل هذه الازدواجية اللغوية، فليس ثمة إلا اللغة

[1] – طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج ، ص 277.

[2] – الأزهري ريحاني، النحو العربي والمنطق الأرسطي، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين ، الطبعة 2005 م الجزائر، ص 237.

ربية، أما المقصود بالألفاظ العامية هنا الألفاظ التي يستعملها عامة الناس، ويتداو لونها بفهم ووضوح، بعيدا عن غريب الكلمات ومستوحش الألفاظ».[1]

لقد عاب ابن حزم تعقيد الترجمات التي ظهرت بها كتب الأوائل، ووصفها بالآفات الداعية إلى البلايا، حيث وردت هذه الترجمات المعقدة بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، ويرجع ابن حزم سبب صعوبة عبارة المنطق إلى تعمد المترجمين إلى انتهاج هذا المسلك حيث يقول: «وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح منهم بالعلم والضن به»[2]، فكانت من نتائج هذا المسلك أن أصبح منطق أرسطو من أصعب العلوم بالإضافة إلى كثرة مصطلحاته وتعدد رموزه، وفي كتاب "البرهان" يؤكد ابن حزم هذه التهمة فبعد أن بيّن أهمية البرهان باعتباره المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس جميع ما أختلف فيه، وعنه يقول: « فتذوقه ذوقا لا يخونك أبدا وتدبره منعما وتحفظ جدا فهو الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به واحتسبنا الأجر في إبدائه وتسهيله وتقريبه على كل من نظر فيه»[3]، ورأى من باب التقرب إلى الله تعالى أن يورد المعاني بألفاظ سهلة بسيطة يستوي في فهما العامي والخاصي والعالم والجاهل.

وهذه التهمة سبق وأن أوردها التوحيدي على لسان وهب بن يعيش الرقي اليهودي الذي كتب رسالة فلسفية مختصرة وميسرة لتحصيل السعادة فجاء فيها: « وإن أصحابنا طولوا وهولوا وطرحوا الشوك في الطريق، ومنعوا من الجواز عليه غشا منهم وبخلا ولؤم طباع وقلة نصح وإتعابا للطالب وحسدا للراغب، وذلك أنهم اتخذوا المنطق والهندسة وما دخل فيهما معيشة ومكسبة، ومأكلة ومشربة، فصار ذلك كسور من حديد لطلاب الحكمة والمحبين للحقيقة والمتصفحين لأثناء العالم».[4]

أما الأمثلة الفقهية المذكورة في عنوان الكتاب فهي تبين غرض ابن حزم في استثمار المنطق لإقامة الفقه على قواعد منطقية لبناء النتائج على مقدمات يقينية، وهي المحاولة التي سبق بها ابن حزم الغزالي في استمداد الأمثلة المنطقية من الفقه ، يقول إحسان عباس: « ولم يكن ابن حزم منفردا في محاولته تقريب المنطق بالاستكثار من الأمثلة الشريعية ولكن لعله أول من فتح هذا

[1]- محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، ص 15.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 8.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 116.

[4]- التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، ص 65.

الأرسطي

الباب، مثلما حاول ابن سينا استمداد الأمثلة من الطب، ومن بعد جاء الغزالي فعاد يستمد الأمثلة من الفقه فكتاب التقريب يثبت أن الغزالي مسبوق إلى هذه المحاولة»[1]، وإذا اقتصرنا نظرنا على الأمثلة الفقهية والكلامية وما يتعلق بالأسماء والصفات ومراتب الوجود وغيرها فرغم قلتها نجد أجاد ابن حزم في الاستدلال بها وأبدع، بل جعلها مرآة تظهر فيها صور نزعته الظاهرية مستعملا المنطق كمنهج للهجوم على خصومه من المذاهب الفقهية والكلامية المتعددة. هذا الاتجاه الجديد الذي يسعى إلى استثمار علم المنطق في ميدان الفقه والكلام والذي يعد ابن حزم أول من بادر إلى فتحه، نجد تطبيقاته على نطاق واسع في كتبه الكلامية والأصولية "كالفصل" و"الإحكام" حيث وظف القواعد المنطقية، كما نجد الغزالي قد اقتفى أثره حيث يقول: « ولما كانت الهمم في عصرنا مائلة من العلوم إلى الفقه بل مقصورة عليه، حتى حدانا ذلك إلى أن صنفنا في طرق المناظرة ...رغبنا ذلك أيضا في أن نورد في منهاج الكلام في هذا الكتاب أمثلة فقهية فتشمل فائدته ، وتعم سائر الأصناف جدواه وعائدته».[2]

وبذلك يكون ابن حزم قد نبه على شرعية صناعة المنطق، ودمجه ضمن دائرة العلوم المشروعة أو بعبارة أخرى دعوة إلى تداول المنطق بنزعته الظاهرية وتخليصه من أبعاده الأرسطية الميتافيزيقية دون إنكار فضل أرسطو في هذا العلم، فالحكمة ضالة مؤمن.

وبمقارنة بسيطة بين ابن حزم والفارابي نجد أن هذا الأخير قد عبّر عن رغبته في التقريب اللغوي للمنطق، ففي كتابه المختصر الصغير في كيفية "القياس على طريقة المتكلمين" بذل الفارابي جهده في بيان كيفية رد القياس الفقهي إلى القياس المنطقي بألفاظ مشهورة عند أهل اللسان العربي وبأمثلة متداولة عند أهل زمانه حيث يقول : « فإن أرسطوطاليس لما أثبت تلك الأشياء في كتبه جعل العبارة عنها بالألفاظ المعتادة عند أهل لسانه، فاستعمل أمثلة كانت مشهورة متداولة عند أهل زمانه. فلما كانت عادة أهل اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان ، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس بانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان كتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح»[3] ، ولقد عبر الغزالي فيما بعد عن هذا الهدف من دمج علم المنطق ضمن العلوم الشرعية فقال: « وأما كونه أعم فمن حيث يشمل جدواه جميع

[1] – المرجع نفسه ، من مقدمة إحسان عباس ، ص ل .

[2] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 28.

[3] – الفارابي، المنطق عند الفارابي، ص 68، 69.

الأرسطي

العلوم النظرية : العقلية والفقهية، فإنا سنعرفك أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، بل في مآخذ المقدمات فقط»[1]، ومعنى ذلك أن أشكال الأقيسة لا تختلف باختلاف العلوم والفنون، وإنما الذي يختلف هو مادة تلك العلوم، ولا نستبعد أن يكون الغزالي قد اطلع على مواقف ابن حزم من المنطق دون أن يعتمد عليه في التأليف إذ المعروف أن الغزالي استقى دراسته المنطقية من كتب ابن سينا لذا كانت كتبه أكثر دقة لما توفر في عصره من التأليف في هذا الفن، وإذا كانت خطوة الغزالي في ضم صناعة المنطق إلى العلوم الشرعية اعتبرت قفزة متفردة صدرت من فيلسوف متكلم أشعري فلا يخفى عنا سبق ابن حزم إلى هذا الميدان وتعتبر خطوته أكثر جرأة وإقداما بحكم أنها صدرت من محدث فقيه متكلم ظاهري، وفي بيئة أشد عداوة لعلوم الأوائل، وفي ظروف استثنائية شهدت صراعات سياسية وتطاحن مذهبي .

4 . مصادر كتاب التقريب لحد المنطق:

لا خلاف بين الدّارسين حول مصادر ثقافة ابن حزم المنطقية حيث درس المنطق وأجزاء من الفلسفة على يد أستاذه ابن الكتاني، وأبي الفتوح ثابت بن محمد الجرجاني إلى أن يصل سنده إلى متى الترجمان إلا أننا لا نوافق على أن يكون كتابه "التقريب لحد المنطق" مصدره واحد، فرغم أنه أشار إلى أن كتابه هذا يقع تحت النوع الرابع الذي يتناول شرح المستغلق مما يفترض أن يكون هناك مصدر مستغلق الألفاظ والمعاني بحاجة إلى شرحه وبسطه إلا أننا لا نعثر على التطابق التام بين كتب "متى" المنطقية وبين التقريب لحد المنطق ولم يشر ابن حزم إلى أنه شرح المستغلق لأحد شيوخه مع تأكيد روايته عنهما للمنطق.

وهناك مصدر مشرقي اطلع عليه ابن حزم وهو كتاب من تأليف أبي العباس الناشئ المعروف بابن شرشير، وهو من شيوخ المعتزلة وله رد على المنطقيين « ويبدو مما أورده ابن حزم أن بعض آراء الناشئ كانت نوعا من السفسطة، ولذلك حمل عليه ووصفه بكثرة الهذر، ولعل الناشئ ممن نبهوا ابن حزم إلى بحث مسألة أسماء الله تعالى لأن الناشيء كان يقول إن الأسماء حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق»[2]، وكذلك هناك إشارة أخرى إلى مصادر ثقافة ابن حزم المنطقية ذكرها أبو بكر بن العربي في كتابه "القواصم والعواصم" في إطار التعريض بابن حزم فقد ذكر أن ابن حزم حين طالع على شيء من كلام الكندي أراد أن يصنف في المنطق[3]، وقد ذكر ابن حزم الكندي ثلاث

[1] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 28.

[2] – التقريب، مقدمة إحسان عباس، ج4، ص 38.

[3] – أبو بكر بن العربي ، العواصم من القوا صم ، ج 2، ص 107.

الأرسطي

مرات في كتابه "جمهرة أنساب العرب"، وهي إشارة تدل على أن ابن حزم كانت له عناية بكتب الكندي، والنّاظر إلى أراء ابن حزم الكلامية خاصة فيما يتعلق بمفهوم المكان والزمان والخلاء والملاء والحركة والجوهر والعرض وغيرها من المسائل الكلامية والفلسفية يجدها لا تختلف عن أراء الكندي.

وعندي أن المستغلق الذي بادر ابن حزم إلى شرحه إما أنه أحد رسائل شيخه ابن الكتاني التي قال عنها فرسائله مشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة[1]، أو مقتطفات من رسائل شيخه الجرجاني خاصة فيما يتعلق بالأقوال المنسوبة للأوائل، فقد ذكر ابن حزم أنه لما انتهى إلى أول أثودقطيقا على الجرجاني حضر محمد بن الحسن ابن الكتاني وشهد لقراءة ابن حزم على الجرجاني، الذي أخذ هذا العلم عن الحسن بن سهل بن السمح ببغداد، وأخذ الحسن بن سهل عن متى، واستفاد ابن حزم عند شرحه المستغلق برسائل الكندي المنطقية المفقودة، فهناك تشابه الأدلة الفلسفية على حدوث العالم بين الكندي وابن حزم، بالإضافة إلى تشابه الاصطلاح الكلامي بينهما، ويظهر بعضه فقط في الاصطلاح المنطقي كالمائية بدل الماهية والانية وغيرها، ورسائل ابن فتحون الذي قال عنه ابن حزم في رسالته في "فضل الأندلس وذكر رجالها": «وأما الفلسفة فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، دالة على تمكنه من هذه الصناعة»[2]، وكذلك رسائل الرّازي المنطقية، فقد كان ابن حزم مهتما بالرد عليه في العلم الإلهي، والراجح لدينا أنها مجموع من الرسائل الفلسفية اعتمد فيها على النصوص المنسوبة للأوائل وأعاد شرح مستغلقها .

ونظرا لكونها مؤلفة على الاختصار فقد جعلها ابن حزم إطارا يضم إليه ما درسه من علم المنطق، وما تبناه من آراء أصولية وفق مذهبه الظاهري، فأصبح مؤلفه لا يمثل شرح المستغلق بقدر ما يمثل تأليفا جديدا.

5- أصناف التأليف عند ابن حزم:

بيّن ابن حزم أنّ أنواع التأليف سبعة لا ثامن لها وهي : إما شيء لم نسبق إلى استخراجه فنستخرجه، وإما شيء ناقص فنتممه، وإما شيء مخطأ فنصححه، وإما شيء مستغلق فنشرحه،

[1] – ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس و ذكر رجالها.. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج 2 ص 185.

[2] – ابن حزم ، رسالة في فضل الأندلس و ذكر رجالها.. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج 2 ص 185

وإما شيء طويل فنختصره، دون أن نحذف منه شيئا يخل حذفه إياه بغرضه، وإما شيء مفرق فنجمعه، وإما شيء منثور فنرتبه.[1]

ويؤكد ابن حزم أن التفاضل يقع بين المؤلفين فيما عانوه من تواليفهم حسب استيعابهم وقدرتهم على التحصيل والإبداع، أو قد يقصر بعضهم عن بعض، ولكل منهم فضل وشكر حتى ولو اقتصر على مسألة واحدة مادام لم يخرج عن الأنواع السبعة التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها، وينتقد ابن حزم الذين يتحايلون في تأليفهم ، متبعين طرقا ملتوية تدل على جهلهم وقلة بضاعتهم، وعن ذلك يقول: « وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه وقدم وأخر، دون تحسين رتبة، أو بدل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو نقض صوابا بخطأ، وأتى ما لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، وأهل القحة والسخف فنعوذ بالله من ذلك».[2]

سار ابن حزم على هذه القسمة في التصنيف فصرّح بأنّ كتابه هذا يقع تحت النوع الرابع من أنواع التأليف وهو شرح المستغلق لكنه يضيف بأن منطقه يضم أربعة أنواع التصنيف من بين السبعة المذكورة آنفا، فهي محصورة بين النوع الثالث والنوع السادس وعنه يقول: «ولن نعدم، إن شاء الله ، أن يكون فيها بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض،واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة مع الاستيعاب لكل ما يطالب البرهان إليه أقل حاجة، وترك حذف من ذلك البتة»[3]، ومعنى ذلك أن ابن حزم نفى عن نفسه أن يكون جهده المنطقي يضم استخراج شيء لم يسبق إليه، فهو من هذه الناحية لا يخرج عن التقليد الأرسطي، كما لا يعد مصنفه مجرد إتمام النقص في التأليف واستدراك على ما سبقه من المؤلفين السابقين والمعاصرين له، ولا من النوع الذي يلجأ صاحبه إلى ترتيب ما نثر من مباحث في مادة واحدة لكنه رغم اختصاره سيكون متميزا لأن صاحبه حمل على نفسه إعادة قراءة أرسطو وفق ما تمليه اللغة العربية على أساس شرح المستغلق، وتصحيح رأي فاسد مما أضافه النّاس إلى حدود المنطق، وهذه الآراء الفاسدة لا تقتصر على ما أضافه الأوائل فحسب، بل وكذلك ما أضافه المتكلمون والأصوليون وعدوه من البراهين الصحيحة في أصول الفقه المخالفة لمنهجه الظاهري، أما جمع الأشياء المتفرقة فما نراها إلا مباحث لغوية وكلامية وأصولية أضافها ابن

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 10.
[2] - ابن حزم ، التقريب، ص 11.
[3] - المرجع نفسه ، ص 10.

الأرسطي

حزم إلى تقريبه باعتبارها ضرورية لصحة البراهين وفق نزعته الظاهرية، وبناء على ذلك فقد تميز مصنفه بالاختصار والاختيار.

6 . منهج ابن حزم في تصنيف كتابه المنطقي:

عرف المناطقة المسلمون كتب أرسطو المنطقية الثمانية وهي كما ذكرها ابن النديم ثمانية كتب وهي "قاطيغورياس" معناه المقولات، "باري أرمانياس" معناه العبارة، "أنالوطيقا" معناه تحليل القياس، "أبودقطيقا" وهو"أنالوطيقا الثاني" ومعناه البرهان،"طوبيقا" ومعناه الجدل، "سوفسطيقا"ومعناه المغالطين، "ريطوريقا" معناه الخطابة، "أبوطيقا" ويقال أبوطيقا معناه الشعر.

أما ابن حزم فرغم كونه تناول المدخل وهو "ايساغوجي" الذي وضعه فرفوريوس الصوري ثم تناول بعده الكتب الثمانية إلا أنه خالف أرسطوطاليس في طريقة تصنيفها، فسمّى الكتاب الأول "الأسماء المفردة"، وسمى الكتاب الثاني "كتاب الأخبار"، وجمع بقية الكتب الأربعة في كتاب واحد وسماه "البرهان" وهي "أنالوطيقا"، "أنالوطيقا الثاني"، و"كتاب الجدل"، و"كتاب السفسطة"، بعد ذلك ذكر فصلين صغيرين في البلاغة والشعر، وهما فصلان لا علاقة لهما بآراء أرسطو،وغرض ابن حزم من تقريبه المنطقي هو بيان القواعد التي تقوم عليها المقدمات في إقامة البراهين الصحيحة، أما الأقيسة الشعرية والخطابية والجدلية فهي مرفوضة، وقد بين ابن حزم الغرض من جمع كتاب الثالث "أنالوطيقا" مع الكتاب الرابع "أنالوطيقا الثاني" وهو البيان عن صور البرهان وشروطه، وأضاف إليهما الكتاب الخامس وهو "كتاب الجدل" حيث تناول فيه مراتب الجدال وشروطه مما لا يمكن للمتناظرين الطالبين للحقائق الغنى عنه، وصلة هذا الكتاب بالبرهان أنه ذكر فيه شروط قيام البرهان وتوابعه اللاحقة له، كما أضاف الكتاب السادس وهو "كتاب سوفسطيقا" أي السفسطة إذ لا غنى لطالب الحقائق عنه لمواجهة أهل الشغب المناصرين للجهل والشعوذة،والهدف من وراء ذلك هو بيان طرق الاستدلال الصحيحة التي تؤدي إلى المعرفة اليقينية، أما ما لا يؤدي إلى اليقين من الاستدلالات الظنية فلا مكان لها في الفكر الحزمي حتى ولو كانت معتبرة عند أرسطو.

وعن صلة هذه الكتب بالبرهان يقول ابن حزم: « فلما كان كل ما ذكرنا متشبثا بالبرهان جمعنا إليه وبلغنا الغاية في التقصي والبسط والشرح والإيجاز كما وعدنا».[1]

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 105.

الأرسطي

ويبّن ابن حزم شرف "كتاب البرهان" عن بقية الكتب المنطقية فيقول : «ونحن الآن آخذون في ثمرة هذا الديوان وغرضه الذي إياه قصدنا بكل ما تقدم لنا في الأجزاء المتقدمة لهذا الجزء، وغرضنا إقامة البرهان وكيفية تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أي شيء اختلفوا فيه»[1] ، كما رتّب ابن حزم كتابه من حيث الحجم إلى قسمين – وفق النسخة التونسية – بناء على تقسيم القضية إلى البسيطة(الحملية) والمركبة(الشرطية)، فقد انتهى في القسم الأول إلى أشكال القياس الحملي، وفي السفر الثاني بدأه بباب ذكر القضايا الشرطية، وفي رأي الدكتور إحسان عباس فليس لهذه القسمة أي علاقة بطبيعة الموضوع، وليس بهذه القسمة وجود في نسخة أزمير، فهي نسخة اعتبارية من عمل أحد النساخ[2]، فقد انتهى في القسم الأول إلى أشكال القياس الحملي، وفي السفر الثاني بدأه بذكر القضايا الشرطية وهذا يتناسب مع كون الكتاب مختصرا مما يحتمل أن الناسخ راعى الجانب المنهجي التعليمي، فبعد أن يتمكن الدارس من منطق التصورات ويمتلك السيطرة على القضايا الحملية وأنواعها وأشكال القياس ينتقل في القسم الثاني إلى دراسة القضايا الشرطية وأنواع البراهين وتعلم طريقة الجدل وشروطه.

7– دوافع ابن حزم لإعادة قراءة المنطق:

أمام هذا المشهد الاجتماعي والثقافي المتأزم نظر ابن حزم إلى ما آلت إليه الأمة من اختلاف الآراء وتشعب السبل، فكانت من حكمته أن يوجه النّظار وطلبة العلم إلى الالتزام بالمقدمات الصحيحة التي أصلها أوائل العقل والحس، وما ورد من القرآن والسنة الصحيحة، فكان لابد من الاستعانة بعلم المنطق لتمييز البراهين الصحيحة من غيرها خاصة فيما يتعلق بالمعقول.

إنّ المتأمل في القائمة الاسمية التي أوردها صاعد عن مناطقة الأندلس، وعن مدى عنايتهم بعلم المنطق والتصنيف فيه، رغم الظروف الاجتماعية والسياسية التي لا تشجع على الخوض في هذا العلم، باعتباره دخيلا على ما عهدوه من العلوم والمعارف، إذ لم تكن عناية أهل الأندلس إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة إلى غاية وسط المائة الثالثة من الهجرة حيث دبت حركة بطيئة من أفراد النّاس يطلبون العلوم، فكان أول من اعتنى بعلم الجدل على ما ذكره صاعد هو ابن السمينة،كان معتزليا بارعا في علم الشريعة والنحو واللغة والجدل، وأول من كان له صلة بالمنطق هو محمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم وقد كان نحويا لغويا.

[1] – المرجع نفسه ، ص 105 ، 106.

[2] – ابن حزم ، التقريب، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4، ص 41.

الأرسطي

والمنطق عند ابن حزم هو قوة التمييز لخطاب الله تعالى وللأشياء وللفكر، فهو يمثل خطوة جريئة نحو توجيه المنطق إلى أحضان المذهب الظاهري، فالمنطق هو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ ، فأي خطأ يتكلم عنه المناطقة، إن لم تكن فائدة هذا العلم في شتى العلوم، فمنفعتها في كتاب الله وحديث نبيه وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح من أعظم منفعة «وجملة ذلك في فهم الأسماء (الأشياء) التي نص الله تعالى ورسوله عليه السلام عليها، وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها»[1]، ودفاع ابن حزم عن منطق أرسطو إلى درجة نزع صفة الإفتاء عن من يجهله مما يذكرنا بصنيع الغزالي في مقدمة كتابه "المستصفى" حيث قرر فيه: (أنه من لم يحط به فلا ثقة في علومه)، وقد تعددت الأسباب التي دفعت بابن حزم إلى التأليف في علم المنطق منها:

أ) دوافع دينية عقدية :

لقد أحس ابن حزم برغبة شديدة في ضبط البراهين الصحيحة التي تفصل بين الحق والباطل، وعندما شرع في بيان عقائد النّاس من مختلف الملل والنحل، وما عرضوه من أدلة لصحة معتقداتهم، وما تثيره من الشبهات، رأى أنه من الواجب ضبط البراهين الصحيحة التي لا تختلف فيها الأمم مهما اختلفت ألسنتهم وعقائدهم، فهي بمثابة قوانين رياضية لا مجال للشك في لزوم نتائجها، وبالتالي فلا مجال للشك في صحتها إذا صدرت عن مقدمات صحيحة، وقد أشاد ابن حزم بالقواعد المنطقية في مقدمة كتابه "الفصل" ونبه فيه على أنه أحكم الأدلة الصحيحة والبراهين الجامعة وميزها عن غيرها في كتابه "التقريب"[2]، هنا تظهر صورة ابن حزم المنطقي المتكلم، وكذلك تظهر حاجة المتكلم إلى صناعة المنطق كسلاح لإثبات صحة أرائه الكلامية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « وأما علم النظر والديانات والأهواء و المقالات فلا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب لما سنبينه من أبوابه إن شاء الله، وجملة ذلك معرفة ما يقوم بنفسه مما لا يقوم بنفسه، والحامل والمحمول، ووجوه الحمل في الشغب و الإتباع وغير ذلك».[3]

انتقد ابن حزم مسلك المتكلمين ورد على كثير من أدلتهم الكلامية، وأسس مذهبه الكلامي القائم على قواعد منطقية ومعتمدا على النصوص وما صح من الشواهد الحسية والبديهيات

[1]- ابن حزم ، التقريب، بتحقيق التركماني ، ص 323.

[2] - ابن حزم، الفصل ، ج1، ص 38 ، 39.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 10.

الأرسطي

العقلية، ولا عجب أن تجده ينصح طالب العلم بقراءة "التقريب" حيث يقول: « وأما الذي يعتقده أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه فهو أن يبحثوا ،فيما يطلبون معرفته،على كل حجة احتج بها أهل فرقة في ذلك الباب، فإذا نقضوها ولم يبقوا منها شيئا تأملوها كلها حجة حجة، فميزوا الشغبي منها والإقناعي فاطرحوهما، وفتشوا البرهاني على حسب المقدمات التي بيناها في كتابنا الموسوم "بالتقريب في مائية البرهان وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان"، وفي كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم "بالأحكام في أصول الأحكام"، فإن من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهانا، ثم لم يقبل إلا ما كان برهانا راجعا رجوعا صحيحا ضروريا إلى ما أدرك بالحواس، أو ببديهة التمييز، وضرورة في كل مطلوب يطلبه ، فإن شارع الحق يلوح له واضحا ممتازا من كل باطل دون إشكال، والحمد لله رب العالمين».[1]

ب) دوافع أصولية وفقهية:

شدّد ابن حزم لهجته على معارضي دراسة المنطق الذين حكموا عليها فعابوها وهم لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا قرءوها، وهي كتب في حدود الكلام تظهر فائدتها في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها وتمييز البراهين الصحيحة عن غيرها، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه، تعالى، وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها».[2]

وهو موقف صريح في بيان دور المنطق في ضبط القواعد الأصولية لبناء أحكام الشريعة على القطع واليقين، فقد أحس ابن حزم أن مذهبه الظاهري بحاجة إلى ضوابط لغوية وعقلية فعالة في إثراء بعض المباحث الأصولية، بعد أن شاهد بنفسه اختلاف الفتوى والتي اعتبرها انحرافات خطيرة وقعت فيها المذاهب الفقهية نتيجة اعتمادها على القياس الفقهي ودليل الخطاب، بينما اعتبر الظاهرية "الدليل" كأصل رابع من مصادر الشريعة، وهو أصل مأخوذ من الإجماع والنص، والدليل المأخوذ من النص له سبعة أقسام مبنية على مقدمات منطقية.

[1]- ابن حزم ، الفصل، ج 5، ص 263.

[2] - التقريب، ص10.

الأرسطي

نظر ابن حزم إلى المنطق الأرسطي وما يتميز به من ضبط قواعده ودقة أصوله، التي تشترك فيها جميع الأمم المختلفة في ألفاظها والمتفقة في معانيها، وليس من البر أن يترك هذا العلم الذي ربما كانت نتائجه عند واضعيه محدودة، إذ كانت وظيفته لا تتعدى مجادلة السفسطائيين وضبط حدود الفلسفة، وهذا بخلاف ما ينتظر منه في العلوم والمعارف الإسلامية، فالحاجة إلى معرفة ضوابط المقدمات الصحيحة، ومعرفة موجبات العقول وكيفية طرق الاستدلال الصحيحة، فوائد لا ينكرها إلا جاهل « ومن وفقه الله تعالى لبيان ما يتضاعف فيه أجر المعتقد والعامل بما عضده البرهان، فقد عرضه لخير كثير، وامتن عليه بتزايد الأجر وهو في التراب رميم، وذلك حظ لا يزهد فيه إلا محروم، فكتبنا كتابنا المرسوم "بكتاب التقريب"، وتكلمنا على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصنا مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبينا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز وجل، فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضا كتابنا المرسوم "بالفصل"، فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل والبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب ولم ندع بتوفيق الله عز وجل لنا للشك في شيء من ذلك مساغا، والحمد لله كثيرا، ثم جمعنا كتابنا هذا(الإحكام) وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي حكمناها في الكتاب المذكور آنف».[1] لقد حرص الظاهرية منذ عهد مؤسسها الأول على الأخذ بظاهر النصوص ورفض القياس كمصدر من مصادر الشريعة وهذا مما خالفوا فيه الجمهور، والنّاظر في قائمة مصنّفاتهم التي ذكرها ابن النديم فإنه يدرك من الوهلة الأولى حرصهم على التصنيف في مسألة إبطال القياس والتعليل.

ج) دوافع تعليمية وجدلية :

كان هدف ابن حزم من تقريبه المنطقي هو إعادة قراءة أرسطو ورفع قلق العبارة عنه، وتهدف هذه القراءة إلى تقريب التداول اللغوي للمنطق بالألفاظ العامية التي يستوي في فهمها العامي والعالم بعيدا عن الألفاظ الموحشة، وتوضيحه بأمثلة فقهية بدلا عن الرموز والأحرف. لقد ضنّ لمترجمون بهذا العلم رغم تعدد فوائده فكان مشروع ابن حزم أن ييسر ه ويجعله في متناول الجميع يقول ابن حزم: «فتقربنا إلى الله- عز وجل — بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة بسيطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاص، والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا

[1]- ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 11، 12.

الأرسطي

خالقنا من القوة والتصرف»[1]، ولم يقف ابن حزم عند حد تيسير هذا العلم بألفاظ سهلة يستوي في فهمها كل من له الرغبة في التعلم بل رأى من الواجب أن ينشر هذا العلم على نطاق واسع ولو استدعى ذلك الإنفاق في سبيله حتى تتحقق الفائدة من تعلمه يقول ابن حزم: « فإن الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكنه بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجري الأجور لمقتنيه، ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه، ويسني مراتب أهله، صابرا في ذلك على المشقة والأذى..».[2]

وقد بيّن ابن حزم حكم الجدال وشروطه وآدابه وطرقه حتى يتسنى لطالب الحقائق معرفة طرق البرهان، ويتجنب الشغب والمغالطة والتلبيس والتي هي من صفات أهل السفسطة المناصرين للباطل، فكانت مناظراته عنيفة مع خصومه سواء الفقهاء والمتكلمين أو مع أصحاب الديانات من اليهودية والنصرانية، وكان علم المنطق من أهم السلاح أفحم به ابن حزم خصومه وبين تهافت أدلتهم وتناقضها.

8- مكانة التقريب لحد المنطق في المذهب الظاهر :

يحثّ ابن حزم طلبة العلم بعد تعلمهم الكتابة والقراءة وحفظ القرآن على الانتقال إلى علم النحو واللغة والشعر، فإذا بلغ الحد انتقل إلى علم العدد والحساب والهيئة فإذا بلغ الإنسان الحد من العلوم المذكورة « أخذ في النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف المرء ما البرهان وما الشغب، وكيف التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزا لا يبقى معه ريب»[3]، بعدها ينظر في الطبيعيات وتركيب العناصر، وفي تراكيب الحيوان والنّبات ليقف على عظمة الصانع، وعلاقة علم المنطق بالعلوم الشرعية علاقة وطيدة وكتبه «كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عزّ وجل وقدرته، وعظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم وعظم منفعة الكتب التي كرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط وكيف نذ الألفاظ على مقتضاها وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا

[1] -ابن حزم ، التقريب، ص 100.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 101.

[3] - ابن حزم ، مراتب العلوم، (رسائل ابن حزم الأندلسي)، مجلد 2 ، ص72.

الأرسطي

وما يصح مرة وما يبطل أخرى وما لا يصح البتة وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن ه ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء للفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته منه».[1]

لم ينكر ابن حزم المنطق الفطري في الإنسان، ونظر إلى جهود أرسطو في وضع القواعد المنطقية وضبط أصولها نظرة ايجابية، يسرت لنا الاستفادة منها، وهذا بخلاف موقف ابن تيمية الذي نظر إليها نظرة سلبية واعتبرها أسوارا فولاذية تعيق التفكير، وتطيل العبارة، لا يحتاج إليه ذكي ولا ينتفع به بليد، وبهذا الصدد يقول ابن تيمية: « أما بعد فإني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسب أن قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه، وكتبت في ذلك شيئا. ثم لما كنت بالإسكندرية اجتمع بي من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل»[2]

لكن ابن حزم يرى غير ذلك بل إنه يؤمن بفائدة المنطق حتى فيما يتعلق بالشريعة، فقد حرّم على المفتي أن يفتي بين الاثنتين إذا كان يجهل بحدود الكلام، ولا نرى أحدا قبله سبقه إلى هذا الموقف الصريح، يقول ابن حزم: «وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن نبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبرها»[3]، وقد أيد أبو حامد الغزالي فتوى ابن حزم في ضرورة تعلم الفقيه حدود المنطق كما جاء في مقدمة المستصفى «هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا».[4] إننا أمام دعوة صريحة إلى إدخال صناعة المنطق في العلوم الشرعية وهي دعوة لم تصدر من فلاسفة الإسلام وإنما صدرت من قطبين يمثل أحدهما المذهب الظاهري الموسوم بالتزمت والتشدد والوقوف عند ظاهر النص، وثانيهما يمثله فقيه شافعي وأحد أقطاب المدرسة الأشعرية.

ويوضح ابن خلدون الفائدة الحقيقية من علوم الآلة كالنحو والمنطق – وهو موقف سبق وأن عبّر عنه ابن حزم في مختلف مصنفاته – فيقول :«وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية

[1] –ابن حزم ، الفصل، ج2، ص 95.

[2] – ابن تيمية ، الرد على المنطقيين، ج 1، ص 29.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 10.

[4] – الغزالي ، المستصفى،ج1 ص 20.

الأرسطي

والمنطق وأمثالهما، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير فقط، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك يخرج بها عن المقصود، إذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير ، ئلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغوا، مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها، وربما يكون ذلك عائقا عن تحصيل العلوم المقصودة ـات لطول وسائلها، مع أن شأنها أهم، والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعا للعمر وشغلا بما لا يغني»[1]، لهذا وظف ابن حزم المنطق كآلة للعلوم، وتحكم في قواعدها ثم « أوغل بعد هذا في الاستكثار من علم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط قبله بالأندلس وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله وطريقه الذي يسلكه».[2]

المبحث الثالث : المنطق عند ابن حزم.

1. تعريف علم المنطق:

المنطق يطلق في اللغة الانجليزية logic ويكتب بالفرنسية logique وهو مشتق من اللفظ اليوناني logos وتعني العقل والفكر، وعلى الرغم كون أرسطو هو الذي وضع علم المنطق إلا أنه لم يستخدم لفظ المنطق logica في مؤلفاته بل سماه أنالوطيقا = التحليل، وقد وقع الخلاف بين مؤرخي المنطق في أول من استخدم لفظ المنطق، وإن كانت الاحتمالات ترجح أن تكون لفظ logica قد استخدمت من أحد شراح أرسطو فيكون « أندرونيكوس الروديسي أول من استخدم هذا اللفظ بمعنى المنطق ثم استعمله شيشرون بمعنى الجدل dialectique ثم الاسكندر الأفروديسي وجالينوس مما يدل على شيوع هذه التسمية في القرن الثاني الميلادي».[3]

أما عند العرب فكلمة المنطق تدل من ناحية اشتقاقها على النطق والكلام ، فيقال نطق فلان أي تكلم، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ** ﴾ **النمل/16**

وقوله تعالى: ﴿**وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**﴾المومنون /62 وقوله تعالى:﴿**وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى**﴾ النجم/3

[1]– ابن خلدون ، المقدمة ، ص 555.

[2] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 183.

[3] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق ، دار الطليعة، بيروت، ط3 ، سنة 1985م ، ص 27.

الأرسطي

وبهذا الصدد يقول التهانوي: « وإنما سمي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة، ولما كان هذا الفن يقوي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث أشتق له اسم منه وهو المنطق»[1]، وهذا القول في رأي الأستاذ محمد مهران «يبدو مقبولا إلى حد كبير، ذلك لأن النطق هنا لا يعني مجرد خروج الكلام من المتكلم، بل ل أيضا على إدراك الكليات وهي أمور عقلية خالصة، فالنطق بهذا المعنى يدل على الكلام أو العقل كما هو الحال في اللفظ اليوناني logos»[2]، ويمكن القول أن الاختلافات التي وقع فيها الفلاسفة المسلمون في تعريف المنطق إنما يعود إلى ترجمة اللفظ اليوناني logos فمنهم من ترجمه بمعنى الفكر والعقل، ومنهم من ترجمه بالنطق متأثرا باللغة.

وقد أشار الفارابي إلى أن لفظة المنطق تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء: على القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات، وهي التي تحاز العلوم، والصناعات بها، وبها يميز بين الجميل والقبيح من ألفعال، والثانية المعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها النطق الداخل، والثالثة العبارة باللسان عن ما في الضمير ويسمونها النطق الخارج.[3]

وتعريف المنطق عند أرسطو « بأنه (أورغانون)، فهو آلة العلم، وموضوعه الخاص هو العلم نفسه »[4]، وبناء على ذلك تكاد تعاريف المنطق عند الإسلاميين تجمع على أنه وسيلة إلى العلوم الأخرى وخادم لها، فهو: «الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله».[5]

إنّ افتتاح ابن حزم خطابه المنطقي بصيغة قال الله تعالى والتمهيد له بآيات قرآنية تتحدث فيه عن أفضال الله عز وجل على عباده بما أنعم عليهم من نعمة العلم والبيان كما هو وارد في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ** ﴾ **الزمر/62**، وفيه التأكيد على أن الأول الواحد الحق هو الخالق لجميع الموجودات، فليس في الوجود إلا الخالق وما خلق، وقال تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾**آل عمران/191**، وفيه إشارة إلى أنه تعالى

---

[1] – التهانوي ،كشاف اصطلاحات الفنون ،كشاف اصطلاحات، تحقيق: علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1 ، سنة 1996م. ص 33

[2] – محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري، ص 13.

[3] – الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج 1، ص 59 .

[4] – جول تريكو، المنطق الصوري، ترجمة: محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د ت، ص 21 .

[5] – ابن سينا ، النجاة في المنطق ، ج 1، ص6. والفارابي، المنطق عند الفارابي، ج1، ص 59، الجرجاني، التعريفات، ص 185.

الأرسطي

أثنى على عباده الذين وظفوا عقولهم في اكتشاف الأفاق ودلائل القدرة بالبراهين، وقال تعالى:﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)**﴾ **الرحمن /4،1** وقال تعالى: ﴿**ا اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)**﴾« **العلق / 3،5** وفيهما بيان فضل الله على عباده بأن فضلهم على سائر مخلوقاته بما يسر لهم من وجوه البيان، **وقال تعالى:** ﴿**وَعَلَّمَ آَدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ **البقرة/ 31**، ويعلق ابن حزم على هذه الآية بقوله:« وهو الذي بانت به الملائكة والإنس والجن من سائر النفوس الحية، وهو البيان عن جميع الموجودات على اختلاف وجوهها ،وبيان معانيها، التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء فمن جهل مقدار هذه النعمة عند نفسه،وسائر نوعه، ولم يعرف موقعها لديه، لم يكن يفضل البهائم إلا في صورة»[1]، فالإنسان نمي بالفطرة لما أنعم الله عليه من العلم والتميز عن سائر خلقه فإذا جهل الصفات التي بها تختلف المسميات، وجهل أن يحدها بحدودها فقد حرم من نعمة نفيسة ما كان للعاقل أن يستغنى عنها.

لقد سلك ابن حزم طريقة افتتاح خطابه التقريبي ببيان لفظ العلم ولفظ البيان وهي كما يراها طه عبد الرحمن «يخالفان المعهود عند نقلة المنطق وشراحه الذين يمهدون لكلامهم بالاستشهاد بأقوال أرسطو عن طريق الصيغة قال أرسطو وليس غرض ابن حزم من هذا التمهيد القرآني إبراز السياق العقدي الذي يدخل فيه مشروعه العقدي بقدر ما هو استخراج تعريف المنطق من النص القرآني كما يستخرج المناطقة أو الشراح تعريفه من النص الأرسطي ».[2]

ويذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى القول أن ابن حزم عرّف البيان بالتمييز كما في قوله : «تعليمه (الإنسان) أسماء الأشياء (...) هو **البيان** عن جميع الموجودات، على اختلاف وجوهها وتباين معانيها التي من أجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسميات تحت الأسماء»[3]، وبذلك يكون ابن حزم أسس تقريبه المنطقي على البيان فهو في إطار تبيين المنطق، وبهذا الصدد يقول طه عبد الرحمن : « إن علم البيان عند ابن حزم هو العلم الذي ينظر في المعقولات المميز فيما بينها والمعبر عنها نطقا أو إشارة، وهذا التعريف لعلم البيان يتفق اتفاقا مع الحد الموضوع للمنطق والمتداول بين المشتغلين به، إلا أن تعريف ابن حزم يمتاز بكونه يجعل

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 3 .

[2] – طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج ، ص 332 .

[3] – ابن حزم ، التقريب، ص 94.

الأرسطي

المعقولات المنظور فيها لا تنفك عن وسائط تتوسل بها، لغة أو كتابة أو غيرها»[1]، فهو ينزل تعريفه للبيان منزلة تعريفه للمنطق.

وقد عرّف ابن حزم المنطق بالتمييز حيث يقول :« والنّطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام ولكنه **التمييز** للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كنينا بالنطق اتفاقا منا»[2]، وفي كتاب "الإحكام" ذكر ابن حزم أن من قوى النفس قوة التمييز فقال: « منها **قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق** فجعل لها خالقها بهذه القوة سبيلا إلى فهم خطابه عز وجل، وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، وإلى إمكان التفهم الذي ترتقي درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل فبها تكون معرفة الحق من الباطل»[3]، كما بيّن ابن حزم أن الإنسان يتميز بالنطق، وكذلك الملائكة والجنّ دون سائر الحيوان، وأكد على هذه المعاني في كتابه "الأخلاق والسير" عند شرحه قوله تعالى : ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى**﴾ **النازعات/40، 41**، فقال عنها : «جامع لكل فضيلة، لأن نهي النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع»[4] وبناء على ذلك فإن المنطق عند ابن حزم هو قوة التمييز لخطاب الله وللأشياء والفكر، « فالعاقل لا يغتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة أو جماد، وإنما يغتبطه بتقدمه ، الفضيلة التي أبانه الله تعالى بها عن السباع والبهائم والجمادات، وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة».[5]

مكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ونستطيع أن نقول بعبارة مختصرة أن علم المنطق عند ابن حزم هو **علم التمييز**، وموضوعه إحكام الأدلة والبراهين الصحيحة وتمييزها عن غيرها، كذلك أطلق ابن حزم مصطلح **معيار العلم** على المنطق فقال: « وأما علم المنطق فقد بيّناه في هذا الديوان **وهو المعيار** على كل علم»[6]، وهي تسمية سبق بها الغزالي الذي أطلق على كتابه المنطقي لفظ "معيار العلم في فن المنطق"، ويقسم

---

[1] – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 333.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 33 .

[3] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص 4 .

[4] – ابن حزم ، الأخلاق والسير ، في مداواة النفوس، شركة الشهاب، الجزائر، د ت ، ص 19.

[5] – المرجع نفسه ، ص 18.

[6] – ابن حزم ، التقريب،202.

الأرسطي

ابن حزم علم المنطق إلى قسمين : عقلي وحسي، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « وعلم المنطق ينقسم إلى عقلي وحسي، أما العقلي فالهي وطبيعي، وأما الحسي فطبيعي فقط»[1]، فالمقدمات العقلية والمقدمات الحسية هما أساس المعرفة، كما نظر إلى المشاهدة والتجربة كوسيلة لحصول المعرفة، وهي القسمة التي يخالف فيها الرواقيين « فقد كانوا يقسمونه إلى علمين: علم البيان وعلم الجدل، وهذا بدوره مفهوم جوهريا، كما في طوبيقا أرسطو، بوصفه فن النقاش وبدوره يتفرّع المنطق إلى جزئين، الأول يختص بالدّلات ويتناول النحو وكل ما يتعلق باللغة، والآخر يختص بالمدلولات، وعلى هذا الفرع العلمي الأخير يتركز ما نسميه اليوم المنطق »[2]، فقد تعلقت انشغالات الرواقيين على تحليل اللغة حتى تكون البنى المنطقية متوافقة مع البنى النحوية، ونحن لا ننكر اهتمامات ابن حزم بالتقريب اللغوي للمنطق الأرسطي وهي انشغالات فرضتها عليه حرصه على حماية علم المنطق من الآراء الطفيلية التي أضافها الأوائل والتي لها صلة مباشرة بلغتهم اليونانية، أو حمايتها من اجتهادات فاسدة أضافها الأصوليون لنصرة مذاهبهم الفقهية إلا أن الهاجس الحقيقي عند ابن حزم يهدف بالأساس إلى تبني المنهج العقلي والمنهج الحسي كطريق لحصول المعرفة، فهو يقترب من الرواقيين في تفسيرهم المادي وتبنيهم الفلسفة المادية.

ويزداد إيمان ابن حزم بالمنطق لاعتقاده أن هذا العلم مستقر في النفس، وهو قوة التمييز التي فطر الله الإنسان عليها فبان بها عن البهائم، فاللّغة توقيف من الله وهي ألفاظ يعبر بها عن المعاني ووقوع الأسماء على المسميات، والمنطق يهتم بالمعاني وهو علم فطري مستقر في النفس يهتم بالفروق في «وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي بها يقع التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى ...» مما يلزم أن اللّغة والمنطق توقيف من الله عز وجل، وبهما يحصل التمييز « فإنّ الله تعالى كرم بني آدم وفضلهم على كثير ممن خلق، وخصهم على سائر خلقه بالتمييز الذي مكنهم به من التصرف في العلوم والصناعات»[3]، نطورت اللغة من لغة الأم التي تكلم بها آدم حيث ابتعدت عن اللغة التوقيفية لتحل محلها اللغة الاصطلاحية، فكذلك تطور المنطق من قواعد ميسرة بسيطة إلى ترتيب أقيسة ووضع الحدود ورفع الإشكال لضبط وقوع الألفاظ على المعاني حتى لا تكون عرضة للسفسطة والشغب.

---

[1] – ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ج3، ص 160.

[2] – روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل، ص 143 – 144.

[3] – ابن حزم، رسالة مراتب العلوم، ج 3، ص 61.

2 . مراتب البيان عند ابن حزم:

حقيقة البيان كما عرّفه أبو بكر الصيرفي: هو إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى التجلي. قال القاضي: والبيان لفظة عربية تتردد بين معان يرجع مآل جميعها إلى الظهور، فنقول بان الأمر إذا انكشف، وبان الهلال والفجر، وبان ما في ضمير فلان. والإبانة : الإظهار، وكذلك التبيين، وقد ترد الإبانة والمراد بها القطع والفصل، فنقول: أبينت يد فلان عن جسمه، إذا قطعت وفصلت منه[1]، وهو المعنى الذي أيده ابن حزم فقد عرّف البيان بأنه:«كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه. والإبانة والتبيين: هو فعل المبين وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة».[2]

أكد ابن حزم على أن الله هو خالق كل شيء، وأن هذه الأشياء المخلوقة والمستحدثة لها أربعة مراتب في وجوه البيان إن تخلف وجها اختل جزء من البيان، وهي:

أ . بيان الوجود الحسي : وهو ما يتعلق بالوجود الخارجي الحسي، حيث يتناول الحسيات وهي ما يمكن معرفته بالحواس الخمس من الموجودات كمعرفتنا بوجود السماء بنجومها، والأرض بالها وأنهارها وقد عبر عنها ابن حزم بقوله : «فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقا في نفسها، فإنها إذا كانت حقا فقد يمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ موجود، فهذه أول مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجودا فلا سبيل إلى استبانته»[3]، وهذا هو الشرط الأول فإن لم تكن الأشياء موجودة حقيقة فلا سبيل إلى استبانتها.

يستدل ابن حزم على الوجود الحسي بقوله تعالى: ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ **الزمر/ 62** ووجه الدلالة هو أنه لا موجود أصلا ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط، و لا سبيل إلى ثالث أصلا، فالخالق واحد أول لم يزل، وأما الخلق فكثير، فالله موجود، والعالم موجود، والعالم هو الذي ينقسم إلى الجوهر والعرض، وهو الذي يقبل القسمة و التركيب، وهذا بخلاف الله عز وجل فهو ليس حاملا ولا محمولا، وهو ليس جوهرا ولا عرضا.

إن النّاظر في أقوال ابن حزم عن الوجود الحسي يجده يؤكد على البعد العقدي في بيان مراتب البيان، وخاصة فيما يتعلق منها بمراتب الوجود، وقوانين الحس لا تسري على الذات الإلهية، وهنا

---

[1]- الجويني، كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النيبالي، بشير احمد العمري، دار البشائر الاسلامية، بيروت، ط1،سنة 1996م،ج2، ص204.

[2] - ابن حزم، الإحكام، ج1، ص 40.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 4.

الأرسطي

يقتصر ابن حزم في تفسيره الظواهر الكونية على النزعة المادية والتي تكاد لا تنفصل عن نزعته الظاهرية، فالوجود الحسي يخضع لقوانين الطبيعة الصارمة، ولا مكان لعالم المثل الأفلاطوني في تفسير الظواهر الطبيعية، ولا الوجود العرفاني لاستلهام المعارف الباطنية، فما هو غير موجود لا يمكن طلب بيانه.

ب . بيان الوجود العقلي : وهي المرتبة الثانية من مراتب البيان، وهو انتقال الصور والصفات من الوجود الخارجي إلى العقل حيث يتعقلها ويميز أوصافها، وعن المعقولات يقول ابن حزم: «والوجه الثاني بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ لم يبن له الشيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه»[1]، فالأشياء إن لم تتميز عن بعضها لا يحصل العلم بها وبالتالي لا يمكن أن يتعقلها الذهن ويخبر عنها، وهذا الوجود الذهني هو ما أثنى به الله عز وجل على عباده في قوله تعالى: ﴿**وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ **آل عمران/ 191**

ج . بيان الوجود اللفظي : وهي المرتبة الثالثة من مراتب البيان، وحدّه ما يقوم به الإنسان من أصوات تدل على الحروف والكلمات فتؤلف الجمل والعبارات فيحصل ترابط في الذهن بين الأسماء والمسميات أو بين الألفاظ والمعاني، فيستقر في نفس المخاطب مثلما استقر في نفس المتكلم، ويستدل ابن حزم على الوجود اللفظي بما ورد من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)**﴾ **الرحمن 1، 4** ، وقد قال ابن جني: « أن اللغة عبارة عن أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم».[2]

ويستدل ابن حزم على صحة قوله بقوله تعالى: ﴿**وما أَرسلْنا مِن رسولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ **إبراهيم/4**

د . بيان الوجود الخطي والإشاري : هو ما يقوم به الإنسان من إشارات تعبر عن الألفاظ والمعاني المستقرة في الذهن، كالكتابة و الرموز وغيرها، والوجود اللفظي والإشاري لا يتم إلا مواضعة، ولولا هذا البيان ما بلغت إلينا أخبار الأمم الماضية والقرون الخالية، ويرى ابن حزم أن هذه الرتبة من مراتب البيان تندرج فيها الإشارة باليد والإشارة بالعين أو ببعض الأعضاء ويستدل ابن حزم على الوجود الإشاري أو الكتابي بقوله تعالى: ﴿ **اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ**

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 4.

[2] – ابن جني ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، د ت ، ج 1 ص 33 .

الأرسطي

بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)﴾ العلق / 3، 5، فقد جعل الله القلم واسطة التعلم والتفاهم .

أشار الغزالي إلى هذه الرتب في بيان رتبة الألفاظ من مراتب الوجود حيث يقول: « اعلم أن المراتب فيما نقصده أربعة واللفظ في الرتبة الثالثة، فإن للشيء وجودا في الأعيان، ثم في الأذهان، ثم في الألفاظ، ثم في الكتابة...والوجود في الأعيان والأذهان لا يختلف بالبلاد والأمم، بخلاف الألفاظ والكتابة فإنهما دالتان بالوضع والاصطلاح».[1]

فنحن الآن أمام نوعين أساسيين من البيان الذي علّمه الله عزّ وجل للإنسان وهو البيان اللغوي لمعرفة أسماء الأشياء، ويتضمن الوجود اللفظي والكتابي وهذا تختلف فيه الأمم، والبيان المنطقي العقلي لمعرفة المعاني والاتفاق والاختلاف بين الأشياء، ويتضمن الوجود الحسي والعقلي وهو محل الاتفاق بين الأمم، وإذا كانت اللـ : هي ألفاظ يعبر بها عن المعاني، فإن علم المنطق كذلك يبحث في المعاني، وبناء على ذلك فإن نظرة الفقيه الظاهري لأصل اللغة وأنها وقف من الله تعالى لا تختلف عن نظرته لأصل المنطق وكلاهما يحققان غاية واحدة وهي حقيقة البيان، ومن رفض المنطق بحجة أنه من علوم الأوائل فقد رفض الوجه الثاني من البيان الذي لا يخرج عن مفهوم البيان المطلق في قوله تعالى : ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)﴾ الرحمن/ 1 – 4**.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
المكتبة المركزية

3 – موقف العلماء من منطق ابن حزم :

أ) **– موقف صاعد**[2]: يمثل موقف صاعد من منطق ابن حزم أقدم نقد يحمل في طياته أقصى طعن في الصميم رغم الشكوك التي أثيرت حوله، قال صاعد: « 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 أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»[3]، وهي التهمة التي ردّدها فيما بعد ابن حيان الأندلسي فقال: « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل

[1] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 46 ،47.

[2] – سبق ترجمته في ص 48.

[3] – صاعد ، طبقات الأمم ، ص 182.

الأرسطي

ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسور على الفنون، لاسيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هنالك، وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعه، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه».[1] وعندما ترجم القفطي لابن حزم لم تخرج ترجمته عن ما ذكره صاعد.[2]

ولا أحد ينكر دراسة صاعد لعلم المنطق ، فقد كان شيخه ابن الوقشي أبو الوليد بن هشام أحد المتقدمين في العلوم والمتوسعين في ضروب المعارف ومن أهل الفكر الصحيح والنظر الثاقب والتحقق بصناعة الهندسة والمنطق والرسوخ في علم النحو واللغة والشعر والخطابة والإحكام بعلم الفقه والأثر والكلام[3]، ويعتبر ابن الوقشي من الطبقة الثالثة الذي ينتمي إليها ابن حزم، وبناء على ذلك فإن حكم صاعد صدر من مؤرخ ومنطقي، كذلك لا أحد ينكر دراسة ابن حزم للمنطق الأرسطي على يدي كبار مناطقة عصره، وعلو إسناده إلى متى الترجمان يشهد له بذلك.

وقد كان صاعد من المدافعين عن منطق أرسطو، ومن السالكين طريقه، فخروج عما تركه المعلم الأول، ومخالفته تنبئ بأن المخالف له لم يفهم غرضه ومآله السقوط في الغلط، وفي كتابه "طبقات الأمم" عرض صاعد لتراجم مناطقة الأندلس وبعض مناطقة المشرق أشاد بدراساتهم المنطقية، ولم يتعرض بنقده اللاذع إلا لثلاثة منهم لكونهم عارضوا أرسطو في المنطقيات والإلهيات وهم : الكندي والرازي وابن حزم، وبناء على ذلك فقد رفض صاعد مسلك الكندي المبني على الاختصار، ولمزجه طريقة المتكلمين، ونقده لأراء أرسطو بناء على مواقفه الكلامية،كما رفض انتقادات الرازي لفلسفة أرسطو فقد انتصر الرازي لمذهب فيثاغورس وانتصر للفلسفة الطبيعية القديمة وزعم أن أرسطو أفسد الفلسفة وغير كثيرا من أصولها، هذا

الاتهام لم يستسيغه صاعد فحمل عليه وعلى مذهبه في استحسان عقائد الثنوية والبراهمة والصائبة في التناسخ «ولو أن الرازي، وفقه الله للرشد وحبب إليه نصرة الحق لوصف أرسطوطاليس أنه محض أراء الفلاسفة وفحص مذاهب الحكماء فنفى خبثها وأسقط غثها وانتقى لها واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطبية

---

[1]- ابن بسام ، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، د ت ، 1981م. القسم الأول، ج 1، ص 167.

[2]- القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص 179.

[3] - صاعد، طبقات الأمم ، ص 178.

الأرسطي

فأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء، وليس لله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد»[1]، ويزداد إعجاب صاعد بأرسطو تلميذ أفلاطون الذي كان يسميه العقل « وإلى أرسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكمائهم وسيد علمائهم، وهو أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورها بالأشكال الثلاثة وجعلها آلة العلوم النظرية حتى لقب بصاحب المنطق ».[2]

أما ابن حزم فصلته بكتب الكندي لا شك فيها، وإعجابه بطريقته الممزوجة بين علم الكلام والفلسفة الأرسطية ساهمت في بيان معالم فكره العقدي والأصولي القائم على طلب البرهان وتحريم التقليد، وابن حزم ينقل عن أرسطو أنه قال: « اختلف أفلاطون والحق وكلاهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا، وإذا جاز أن يختلف أفلاطون والحق ، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسطاطاليس والحق ، وما عصم إنسان من الخطأ ، فكيف وما صح قط أنه قاله».[3]

وأمام هذا الإعجاب الشديد الذي أظهره صاعد لأرسطو نتج عنه نقد كل من تطاول على مخالفة أرسطو، فرفض مسلك ابن حزم الذي جمع فيه بين طريقة الكندي وما أبدع فيه من أراء نقدية تماشيا مع نزعته الظاهرية، ولهذا كان موقف صاعد كما قال أحد الباحثين: « ينبني هذا الرأي على اعتبار ابن حزم شارحا لأرسطو ينبغي البحث عنده عما يوافق أو يخالف المسند المنطقي للمعلم الأول ، ومن ثم تقرير ما إذا كان هذا الشارح أمينا ينقل ويشرح المتن الأرسطي بصدق أو محرفا للحقيقة خارجا عنها»[4]، وقد أعتبر نقد صاعد لتقريب ابن حزم خطأ من وجهين :

أولهما : أنه دعوى مجردة لم يصحبها ببرهان أو مثال شارح يدل على أن ابن حزم لم يفهم منطق أرسطو.. وما كان من الدعاوي فلا يلتفت إليه، لأن السجال إنما يكون مع الاستدلال.

وثانيهما : أنه أسقط إما عمدا وهذا بعيد، وإما مسامحة في استيعاب قراءة تقريب ابن حزم ، ما نص عليه ابن حزم من علم بمنطق أرسطو وتعمد لمخالفته...[5]

مثل قوله : « ذكر الأوائل قسما في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها.. وهذا غير محصور ولا منضبط، فلا وجه للاشتغال به»[1]،

[1] – صاعد، طبقات الأمم، ص 97.

[2] – المرجع نفسه ، ص 77.

[3] – ابن حزم ، الفصل، ج 5، ص 91.

[4] – الأزهري الريحاني ، النحو العربي والمنطق الأرسطي ، ص 232.

[5] – ابن حزم ، التقريب ، تحقيق التركماني ، من مقدمة ، ص 98.

الأرسطي

ومثل قوله : « وذكر الفلاسفة هاهنا شيئا سموه(كون الشيء في الشيء)، وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصورا في الطبيعة، فلم نر وجها للاشتغال به، إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط، كقولهم النوع في الجنس، والجنس في النوع، وما أشبه ذلك .. مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة البراهين، وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب»[2]، وقد تعقب الجابري على موقف صاعد بقوله : « إن صاعدا قد قسا على ابن حزم أكثر من اللازم ، خصوصا وأن هذا الأخير قد عبر غير ما مرة عن الصعوبات اللغوية التي تعترض رغبته في تعريب المنطق نظرا لكون اللغة العربية لا تسمح له بنقل مضمون المصطلح المنطقي كما تعبر عنه اللغة اللاتينية التي كان يرجع إليها للتدقيق في معاني الحروف والمصطلحات المنطقية»،[3] فبالإضافة إلى ذلك « يضع ابن حزم في التقريب لحد المنطق أصولا تشكل منطقا إلى فهم جديد للعقلانية ومع أن التقريب كما يوحي عنوانه، وكما يصرّح ابن حزم ، يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلا أنه تجاوز في الواقع ، هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية، ومن هنا صار العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو»[4]، ولم يقدّر صاعد أهمية مخالفة ابن حزم لأرسطو، وهي المخالفة التي سببها تعميم النزعة الظاهرية على المنطق الأرسطي والتي فسرت بأنها خروج مستنكر وعدم الفهم.

وقد رد الأستاذ إحسان عباس على دعوى صاعد بقوله : « أما أنه خالف أرسطاطاليس فشيء واضح في كتابه، وأما أنه لم يفهم غرضه فذلك هو الشيء الذي حاولنا رفضه آنفا، فقد يختلف غرض ابن حزم عن غرض أرسطاطاليس في هذا دون أن يتهم بأنه لم يفهم غرض المعلم الأول.. أما إن كان ما يقوله صاعد بأن ابن حزم وقع في الخطأ بمعنى أنه أجرى اجتهادات لا منطقية في محاولته للتبسيط فشيء لا يمكن الحكم عليه إلا بعد فحص دقيق للمصطلح المنطقي والتمثيلات التي جاء لها في كتابه ومقارنتها بما لدى أرسطاطاليس، فقد اعتمد ابن حزم على منطلقات لم تكن موجودة لدى أرسطاطاليس، وأباح لنفسه القيام بأمورلم يجدها للمعلم الأول، فمن ذلك :

---

[1] – ابن حزم ، التقريب ، تحقيق التركماني ، ص 339.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص74.

[3] – محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 4 ، ص306.

[4] – أنور خالد الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،عمان، الأردن، د ت، 1996م. ص 49.

الأرسطي

1 – أنه صرّح بأنه لا يتقيد في هذا أو ذاك من الآراء بقول الأوائل وفيهم أرسطاطاليس نفسه، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، وهذا أمر يدل على استقلال في النظر، لا على أنه لم بفهم غرض أرسطاطاليس.

2 – صدر في مفهوماته عن مقدمة دينية لم تكن لدى أرسطاطاليس، وهو شديد الشغف بالتقريب بين المنطق والشريعة...

3 – تجاوز التمثيل بالحروف والرموز إلى انتزاع الأمثال من مألوف الحياة ومن الشريعة، فأصبح منطقه خاضعا لمواصفات اللغة(لا تجريدا كالمعادلات الجبرية).

4 – حكم نظرته الظاهرية في كثير من الأمور، فأنكر القياس والعلية في الأمور الشرعية، وأطنب في بيان المعرفة العقلية، وأضعف من قيمة الاستقراء، وبهذا خالف أرسطاطاليس.

5 – استأنس بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها مما هو غير موجود أو متحقق في لغة أخرى كاليونانية...[1]

وعندي أن الفضل يعود إلى صاعد، فهو الذي أثار المشكلة من الأساس وفتح باب البحث لاكتشاف مخالفات ابن حزم لمنطق أرسطو، والتي تظهر قدرة هذا الفقيه على قراءة أرسطو ومناقشته في بعض المسائل، والخروج عن بعض أصوله، وإضافة قواعد أصولية لها صلة بالمذهب الظاهري، ذكرها مختصرة في كتابه "الإحكام"، وبسطها في كتابه التقريب، وبعضها اختصرها في التقريب وبسطها في "الإحكام" خاصة ما يتعلق بالمباحث الأصولية، ونذكر على سبيل المثال المقولات العشر فقد تناولها أرسطو لبناء موقفه من قدم العالم، بينما تناولها ابن حزم لإثبات حدوث العالم كدليل على وجود الخالق الأزلي، والدليل عند الظاهرية، فقد تناوله ابن حزم بالتدقيق من خلال عرضه لمنطق أرسطو ما لم تجده حتى في كتبه الأصولية، كما انتقد مسألة القياس الفقهي

ته بالاستقراء الأرسطي فاق بها أقرانه من المناطقة، ناهيك عن ربطه العجيب بين دليل الخطاب ومنطق القضايا ما لم يتناوله منطقي قبله، فقد وظف ابن حزم المنطق الأرسطي داخل الحقل اللغوي والمعرفي الظاهري، فمن الضروري أن ينزع عن هذا العلم ما كانت له صلة بمناقشة السوفسطائية، وماله علاقة بإشكالات الفلسفة اليونانية، ويضيف إليه أدوات جديدة، للتمييز البرهان من الشغب داخل الميدان الفقهي والكلامي، فكان موقفه من ضم علم المنطق إلى العلوم الشرعية خطوة جريئة سبق بها الغزالي، وهذا ما يمكننا استنتاجه من كلام صاعد أن ابن حزم

[1] – ابن حزم ،رسائل ابن حزم الأندلسي، ج3، مقدمة التقريب ، إحسان عباس، ص 47، 48.

الأرسطي

خالف أرسطو ولم يفهم كلامه، وهو حكم يصدر عن منطقي متعصب لأرسطو يرى في المخالفة خروجا عن الأصل، بينما في المقابل نجد الحميدي[1] – وهو تلميذ ابن حزم– يشيد بطريقة أستاذه في عرض مادة المنطق بأمثلة شرعية، والدفاع عن طريقته التي لم يسلكها أحد قبله، وبهذا الصدد يقول الحميدي: « وكذلك كتاب "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" فإنه سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»[2]، وما ذلك إلا لأن الحميدي الظاهري المذهب اطلع على كتاب "التقريب" وفهم مقاصد شيخه في مخالفة أرسطو وفيما أضافه من مباحث لها صلة بأصول الفقه الظاهري .

وبناء على ذلك فإن موقف الحميدي من منطق شيخه ابن حزم أقرب إلى الموضوعية والإنصاف، فقد أدرك قيمة التوجيهات التي تبناها ابن حزم في مشروعه التقريبي، وأن مخالفاته لأرسطو تنبع من عمق التزامه بالنزعة الظاهرية – التي غابت عن فهم صاعد – والتي فرضت عليه أن يشرح المستغلق ويصحح رأيا أوشك أن يخطأ فيه كثير من الناس، ويرفض مسائل تخالف توجهه الظاهري.

ورغم أن الإمام الذهبي غير راض على دراسة المنطق إلا أنه شهد على مهارة ابن حزم في اللغة والأدب والمنطق والفلسفة قال الذهبي : « وكان قد مهر أولا في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة، فأثرت فيه تأثيرا ليته سلم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم، فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول»[3]، وبهذا الصدد يقول الذهبي ردا على قول صاعد في ابن حزم: « ثم نبذ هذه الطريقة، وأقبل على العلوم الشرعية، وعني بعلم المنطق وبرع فيه، ثم أعرض عنه . قلت : ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أمورا وانحرافا عن السنة»[4]، وفي الحقيقة ما أعرض عنه بل وظف قواعده في مختلف مصنفاته الأصولية والفقهية والكلامية وغيرها بدرجات مختلفة، فهو عني بعلم المنطق وبرع فيه وأحكم أصوله وقواعده ثم أقبل

[1] – هو أبو عبد الله محمد بن أبي نص فتوح الحميدي الأندلسي، من أهل جزيرة ميورقة، أصله من قرطبة، محدث ، حافظ، فقيه ، ولد قبل سنة 420هـ ، وسمع من ابن عبد البر و من ابن حزم و اصبغ بن راشد، رحل إلى المشرق ، ولقي عددا من أهل الفقه والحديث ، وتوفي ببغداد سنة 488هـ ، ابن بشكوال ، الصلة ، ص 473. الضبي، بغية الملتمس، ص 124.

[2] – الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 302.

[3] – الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 18 ، ص 186.

[4] – الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 18 ص 188.

الأرسطي

على العلوم الشرعية ملتزما بمنهجه في المعقول المنطقي والمنقول وفق نزعته الظاهرية، وصح أن ابن حزم أسبق من الغزالي في ضم المنطق إلى العلم الشرعي.

ب) – موقف أبي بكر بن العربي:

إن عداوة ابن العربي لابن حزم لا يمكن التغاضي عنها، ورغم ميوله إلى طريقة الفقهاء خاصة فيما يتعلق بنقده العنيف للمذهب الصوفي، فإن ابن العربي له موقف خاص من الظاهرية بصفة عامة وابن حزم بصفة خاصة، مما يفرض علينا تأجيل عرض رأي ابن العربي من منطق ابن حزم إلى غاية بيان موقفه من الظاهرية، يقول ابن العربي: « وهي أمة سخيفة، تسّورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم تفهمه، تلقفوه من إخوانهم الخوارج، حين حكم علي، رضي الله عنه يوم صفين فقالت لا حكم إلا لله، وكان أول بدعة لقيت في رحلتي كما قلت لكم، القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب بسخيف كان من بادية اشبيلية يعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل، واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع، ويحكم لنفسه، ويشرع، وينسب إلى دين الله ما ليس فيه، ويقول على العلماء ما لم يقولوا، تنفيرا للقلوب عنهم وتشنيعا عليهم».[1]

ويبدو أن ابن العربي لم يهدأ باله وهو يرى هيمنة المذهب الظاهري وتسلله إلى معاقل المالكية الذين عجزوا عن مقاومته، ولا عجب أن تكون عبارته خير معبر عن تلك المرحلة فيقول: «وفي حين عودتي من الرحلة، ألفيت حضرتي منهم طافحة، ونار ضلالهم لافحة».[2]

وقد بلغ الأمر بابن العربي إلى التشكيك في دوافع ابن حزم من تنقله بين المذاهب فيقول: «وكان ابن حزم أولا قد تعلق بمذهب الشافعي ستره متهكما مدة، ثم فضح نفسه بمذهبه آخرا، وتعلق بكلمات من لدنه منها النص».[3]

وموقف ابن العربي من منطق ابن حزم لا يختلف عن موقفه من بقية التراث الحزمي، وهو موقف يحمل في طياته التعنيف والاستخفاف، وهي صفة ما كان ينبغي أن يسلكها في نقده العنيف، وهو نقد من باب التعريض بابن حزم بعدما أشاد بالغزالي وثورته على الفلاسفة والباطنية والمعتزلة.

ويظهر أن القاضي ابن العربي لا تطمئن نفسه إلى علم المنطق رغم أنه جلب معه من المشرق كتب الغزالي كتهافت الفلاسفة و"معيار العلم" و"المحك" ، ولا يمنع دراسته على من له القدرة

[1] – ابن العربي ، العواصم من القواصم ، ج2، ص 336.

[2] – المرجع نفسه ، ج2، ص 337..

[3] – المرجع نفسه ، ج2، ص 341.

الأرسطي

على الإلمام بجميع الأدلة والبرهان للدفاع عن الشريعة والذب عن حرماتها، ويرى ابن العربي أن الغزالي « أبدع في استخراج الأدلة من القرآن، على رسم الترتيب في الوزن، الذي شرطوه على قوانين خمسة بديعة في كتاب سماه "القسطاس"ما شاء، وأخذ معيار العلم عليهم طريق المنطق فرتبه بالأمثلة الفقهية والكلامية، حتى محا فيه رسم الفلاسفة، ولم يترك لهم مثالا، ولا ممثلا، وأخرجه خالصا عن دسائسهم، بيد أنه أدخل فيه أغراضا صوفية، فيها غلو وإفراط، وتدال على الشرع وانبساط».[1]

لقد ترك الغزالي تأثيرا كبيرا في ابن العربي الذي أوعز إليه الفضل في تخليص المنطق من المباحث الفلسفية، ودسائس الفلاسفة، ورتبه بأمثلة فقهية وكلامية، وهي الطريقة التي سبقه بها فقيه قرطبة لكن عداوة ابن العربي لابن حزم تجعله بعيدا عن التزام النقد البناء والموضوعية في الحكم، فبعد أن أشاد بمنطق الغزالي التفت بالتعريض لابن حزم فيقول: «وقد كان تعرض سخيف من بادية بلدنا يعرف بابن حزم حين طالع شيئا من كلام الكندي إلى أن يصنف في المنطق، فجاء بما يشبه عقله، ويشاكل قدره، وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقد في لبة المعالي».[2]

والعين الفاحصة تدرك من الوهلة الأولى مدى تحامل ابن العربي على ابن حزم رغم أن هذا الأخير قد سبق الغزالي في ترتيب المنطق بأمثلة فقهية وكلامية حتى محا فيه رسم الفلاسفة، وأخرجه خالصا من اصطلاحاتهم وأمثلتهم ما لم ينكره أحد، بيد أن ابن حزم أدخل في منطقه أراء ظاهرية ربما كانت محل سخط صاعد الذي يرى فيها مخالفة لأرسطو في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، بينما يرى فيها ابن العربي جرأة «سخيف من باديتنا يعرف بابن حزم » أراد أن يجاري المناطقة في علمهم بعد أن اطلع شيئا من كلام الكندي، والظاهر أن ابن العربي تعمد عدم ذكر شيوخ ابن حزم في المنطق مثل ابن الكتاني ومحمد بن ثابت الجرجاني إذ لا يعقل أن يجهل ابن العربي شيوخ أستاذ والده، وإن أفادنا بمطالعة ابن حزم لكتب الكندي المنطقية .

إذا كان ابن حزم قد اعتمد على الكندي في تصنيفه المنطقي فإن الغزالي قد اعتمد على ابن سينا، ولا أحد ينكر مكانة هذين الفيلسوفين ودراستهما المنطقية، ولقد كان الكندي أقرب إلى النزعة الاعتزالية إذ كان على صلة بهم وهذا ملاذ ابن حزم ونزعته الظاهرية، بينما كان ابن سينا على نزعة باطنية والتي تظهر أثارها في الفلسفة الاشراقية، وهذا ملاذ الغزالي ونزعته الصوفية.

[1] – ابن العربي، العواصم من القواصم ،، ج2، ص 106.

[2] – المرجع نفسه ، ج2 ، ص .107

الأرسطي

والظاهر أن ابن العربي لم يطلع على "التقريب لحد المنطق" لابن حزم، إذ لا يكاد يذكر اسمه ولم يشر ولو إشارة بسيطة إلى مسألة من مباحثه تدعم صحة قوله، ومن المحتمل أن ابن العربي أطلق حكمه بعبارته القاسية رغبة في الاستخفاف بابن حزم وبناء على قول صاعد وابن حيان بأن ابن حزم خالف أرسطو في بعض الأصول، وتجاهل إشادة الحافظ الحميدي بمصنفات شيخه ابن حزم منها كتابه "التقريب لحد المنطق" الذي سلك في بيانه وإزالة سوء الظن عنه طريقة لم يسلكها أحد قبله، رغم أن ابن العربي جلب معه من المشرق كتاب "جذوة المقتبس" للحميدي وفيه ترجمة لابن حزم وإشادة بكتبه، وهذا بخلاف المسائل الفقهية والعقدية فقد ألف ابن العربي

ردودا عليها مثل رسالته "الغرة "التي هي ردا على "الدرة في الاعتقاد" لابن حزم، ورسالته "الدواهي والنواهي" في الرد على رسالة "نكت الإسلام" لابن حزم،كما أحال إلى كتاب "المحلى" وغيره في كتابه "العواصم من القواصم"، ويبدو أن القاضي ابن العربي ينطلق من موقع أنه المدافع على المذهب المالكي والأشعري بالمغرب والأندلس، لذا كانت ردوده في العقائد على الطريقة الأشعرية، فرغم إشادته بالغزالي وخاصة بمنهجه النقدي فإنه يرى من باب النصيحة أن يتجنب طالب العلم الطرق المنطقية رغم كونها سبيلا للعلم ولكنها مشحونة بالغرر، والشرع قد نهى عنها، والعقل حث على اجتنابها، حيث يقول: « وعلى كل حال فالذي أراه لكم على الإطلاق، أن تقتصروا على كتب علمائنا الأشعرية، وعلى العبارات الإسلامية، والأدلة القرآنية، وأنتم في غنى عن ذلك كله، وخذوا مني في ذلك نصيحة مشحونة بنكت من الأدلة، وهي أن سبحانه، رد على الكفار، على اختلاف أصنافهم، من ملحدة، وعبدة أوثان، وأهل كتاب، وطبيعة، وصائبة وشركة ويهودية، بكلامه وساق أفضل سياق أدلته، وجاء بها في أحكم نظام، وأبدع ترتيب، فعلى ذلك فعولوا»[1]، أما من وجد في نفسه آو تفرس فيه معلمه القدرة على الإحاطة بمختلف الأدلة، والتعمق في درجات العلم للدفاع عن حرمة الشريعة، فلا حرج أن يطلع على صناعة المنطق لمواجهة العدو بمثل سلاحه.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ج)– موقف المستشرقين:

كان المستشرق جولد تسيهر أول من تطرق إلى منطق ابن حزم من خلال الإشارات المنتشرة في كتابه "الفصل"، وكذلك من خلال التراجم التي تناولت مصنفاته، ولم يتمكن جولد تسيهر من الحصول على كتاب "التقريب لحد المنطق" لابن حزم الذي لم يحقق بعد وأعتبر في وقته من الكتب

[1] – أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ج 2، ص 109.

المفقودة، ومع ذلك فقد استطاع أن يكون فكرة عنها من خلال ما ذكره صاعد من نقد لاذع لمنطق ابن حزم، وأعقبه بقوله: ومن هذا النقد نستطيع أن نستنتج أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية».[1]

كما اهتم المستشرق أرنالديز بمنطق ابن حزم في رسالته الجامعية بعنوان (النحو والكلام عند ابن حزم)، ونشرت سنة 1956م قبل نشر كتاب التقريب بثلاث سنوات، « وقد أصدر أرنالديز مجموعة من الملاحظات عظيمة الفائدة عن استخدام المفكر الظاهري للمنطق الإغريقي...ولقد حاول أن يستخلص لنفسه فكرة عن هذا المؤلف من خلال بعض الإشارات التي ذكرها ابن حزم في كتابه الإحكام، فهو يلاحظ أنه قد درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البدهية إلى النتائج... وبعد أن تساءل عما إذا كان قد اعتمد القياس الإغريقي (الجامعة) أجاب بأن ذلك من قبيل الاحتمال، لأسباب ذكرها»[2]، وقد لاحظ أرنالديز أن ابن حزم لا يطلق لفظة القياس إلا على القياس الفقهي أما القياس الأرسطي فيطلق عليه مصطلح البرهان لكن أرنالديز أطلق بعض الأحكام تحتاج إلى التحقيق كقوله أن ابن حزم لا يقول بالمعرفة الفطرية لاعتماده على الحس والمشاهدة بينما نصوص ابن حزم تثبت عكس ذلك، وكذلك ما ذكره أرنالديز« أن القياس اليوناني في شكله التقليدي الأرسطي على الأقل يقدم قضايا خبرية..على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النوع من القضايا، والسبب الأخير على ما يلاحظه أرنالديز أخيرا أنه لا توجد عينات هذه التعاليم الغنية جدا أقيسة جامعة بالمعنى الصحيح.. أي مصوغة في أشكالها، وعلى النحو المطلوب، وأنه حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها في الواقع سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر»[3]، فصحيح أن ابن حزم لا يستعمل الجمل الخبرية كقضايا منطقية عند تناوله المسائل الشرعية لكنه تناولها بعناية ودقة في كتابه "التقريب"، وفصّل ضوابطها بدقة فائقة موضحا خصوصيات الجملة العربية، فهو لم يصغ النصوص الشرعية في أشكال القياس طالما لم تكن هناك ضرورة لذلك.

وقد اهتم المستشرق برونشفيك بموقف الإسلاميين من المنطق، وتساءل هل هذا المنطق مقبول في حد ذاته؟ وما هي علاقته مع الطرق الفقهية التقليدية المقبولة والمطورة عن طريق الفقهاء، وأكثر منهم عند المتكلمين؟ أو بتعبير آخر، هل يمكن أن يتأسس التفكير الفقهي الديني على مفاهيم

[1] – عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، ص 152.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، مقدمة المحقق عبد الحق التركماني ، ص 105 .

[3] – ابن حزم ، التقريب ، مقدمة المحقق عبد الحق التركماني ، ص 106 .

الأرسطي

واستدلالات موروثة من القدماء أم على أفكار واستنتاجات فقهية من نمط مختلف؟ وله ثلاث إجابات أساسية وهي :

1 – إرادة تبني المنطق وتطبيقه وهذا هو موقف ابن حزم.

2 – تطبيق هذا المنطق اليوناني على النصوص الدينية دون التخلي عن الأشكال التقليدية للاستدلال الاسلامي، وهو حجة عند الغزالي.

3 – الرفض المطلق للمنطق اليوناني عند ابن تيمية». [1]

وقد لاحظ برونشفيك أن نظرية القياس اليوناني عند ابن حزم يمكن بالنسبة لعصره أن توجه إليه مآخذ ذات بال، « وعلى أية حال فبرونشفيغ يدعم الأسباب الأخيرة التي أثارها (ر. أرنالديز) ... وذلك حين يختم ملاحظاته برجاء أن تساعد على أن ندرك لماذا استطاع خصوم ابن حزم من معاصريه وممن جاؤا بعده أن يأخذوا عليه أنه أراد أن يطبق منطقا لادينيا على الشريعة خاصة... ليس ذلك فحسب، بل انه أساء فهم هذا المنطق ذاته حسبما عمله الأوائل».[2]

وقد رد الدكتور طه عبد الرحمن على هذه المزاعم بقوله:« وأما حكم بعض المتقدمين، كالحميدي (بل هو من المدافعين عن ابن حزم وممن يحملون علمه) والقفطي وصاعد الأندلسي وابن حيان الأندلسي وبعض المستشرقين، كأرنالديز، بأن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو، فذاك حكم من لا يرى لمجال التداول أثرا في التواصل ولا لنظام اللغة أثرا في الفكر، وواضح أن هذا الرأي في غاية الفساد، فضلا عن أن مخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه»[3]، وهذه الأحكام التي مفادها أن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو هي في الحقيقة بعيدة عن الموضوعية والنقد البناء، وكلها تردد عبارة صاعد، ومخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه خاصة وأن ابن حزم يمثل مذهبا فقهيا وكلاميا متميزا، فليس بالضرورة أن يكون مجرد شارح يكرر ما قاله الأوائل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية مكتبة الرقمية

[1] - Rober brunschvig Etude d islamologie Edition GP MAISON Neuve et LAROSE. Paris. France 1976 TOM 1 PAGE 304

[2] – ابن حزم، التقريب، تحقيق عبد الحق التركماني، من مقدمة، ص 107، 108.

[3] – طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 332.

الفصل الثالث :

موقف ابن حزم من المقولات العشر

المبحث الأول : أصول المقولات العشر : Catégories

تمهيد:

تناول أرسطو المقولات العشر في كتاب" المقولات" دون أن يوضح السبب الذي دفعه إلى اعتبارها من المباحث المنطقية، كما لم يذكر المعيار الذي اعتمده في تحديده لعشر مقولات فقط دون زيادة أو نقصان، وقد اختلف المناطقة بين مؤيد لها وبين من عدّها ضربا من الخيال الميتافيزيقي الذي أضافه أرسطو إلى البحوث المنطقية تعسفا، ومهما تعددت وجهات النظر في قيمة هذه المقولات، فلابد أن يكون المناطقة الإسلاميون قد أدلوا برأيهم خاصة وقد سجل التاريخ مدى حرصهم على نقل التراث اليوناني وانتصارهم للمنطق الأرسطي.

وقد رأينا أن نعرض موقف ابن حزم الأندلسي من المقولات العشر، وهو موقف لا يخلو من طرافة باعتبار أن صاحبه يمثل المذهب الظاهري الموسوم بالتشدد في الالتزام بالنصوص مع تضييق دائرة المعقول، وقد ألف ابن حزم كتابه في علم المنطق، وسماه "التقريب لحدود المنطق بألفاظ عامية وأمثلة فقهية" و كتاب خالف فيه سلفه من الظاهرية الذين لم يؤثر عنهم أنهم خاضوا في الفلسفة وعلم المنطق .

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

1 . تعريف المقولة :

لغة: المقولة تقابلها في اللغة اليونانية كلمة كاتيجوريا ومعناها الحمل أو الإضافة.[1]

اصطلاحا: لفظ مقولة تعني الإضافة أوالإسناد، فعلى ذلك المقولات هي أمور مضافة أومسندة، أو مقولة أي محمولات[2]، فالمقول بالحقيقة هو المحمول.

والمقولة بوجه عام تطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع.[3]

ويعرّفها أرسطو في "كتاب المقولات" على أنها معنى كلي يمكن أن يكون محمولا في قضية[4]،

بجه إطلاق المقولة عليها إما كونها محمولات إذا كان المقول بمعنى المحمول، وإما كونها بحيث يتكلم فيها ويبحث عنها إذا كان المقول بمعنى الملفوظ .[1]

---

[1] . مدحت محمد نظيف : لأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية ، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر ،ط 1، سنة 1999م ، ص 77 .

[2] . مراد وهبة ،يوسف شلالة : المعجم الفلسفي ، دار الثقافة،الجديدة، القاهرة ، ستة1966م ، ص 421.

[3] . المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، مصر ، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية،، سنة 1983م ، ص 190.

[4] . أرسطو : النص الكامل لمنطق أرسطو ، تحقيق فريد جبر، دار الفكر اللبناني ، ج 1 ص 18 , 38.

العشر

أما ابن حزم فيطلق على المقولات العشر مصطلح الأسماء المفردة وتارة الرؤوس العشر وأخرى أجناس الأجناس، وهي : الجوهر والكم والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والملك والفعل والانفعال.

ويعد الجوهر هو أول الرؤوس أجناس الأجناس أما البقية التسعة فهي أعراض للجوهر أومحمولاته، قال عنها ابن حزم: « واعلم أن الجوهر وحده – من جملة الأسماء التي ذكرنا –قائم بنفسه وحامل لسائرها، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها».[2]

وبعين فاحصة نجد أن ابن حزم قد بدّل كثيرا من المصطلحات إلى ألفاظ عربية، الأكثر استعمالا وتداولا، فالمقولات العشر أو قاطيغورياس أصبحت في التقريب المنطقي الأسماء المفردة أو الرؤوس العشر، كما أطلق اسم النصبة على الوضع، و يرى ابن حزم أن المتقدمين حققوا أن الأصول أربعة وهي : الجوهر والكم والكيف والإضافة، أما الست الباقية فمركبات من الأصول الأربعة أي بضم بعضها إلى بعض.[3]

2 – موقف المناطقة من المقولات العشر.

لم يذكر أرسطو القواعد التي اعتمدها في تحديد المقولات، مع الإشارة إلى أن أرسطو ظهر في عصر نشطت فيه حركة تدريس الجدل، خاصة بعد احتدام النقاش الفلسفي بين المدارس المختلفة، فدعت الضرورة إلى التأليف في الجدل وضبط قوانينه، ولا يتحقق ذلك إلا إذا تم تحديد المفردات وإزالة الغموض عنها، « وتمثل هذه المفردات من الناحية المنطقية، الحدود التي ينتهي تحليل القضايا. ا الألفاظ المفردة المعبرة عن تصورات الفكر خارج التركيب، ومن حيث أن التصورات الكثيرة تعبر عن إدراك العقل للموضوع، فالمقولات العشر هي وجهات النظر الممكنة إلى الموضوع الواحد».[4]

---

[1]– القاضي عبد النبي بن الأحمد النكري، دستور العلماء، ضمن عنوان موسوعة مصطلحات جامع العلوم، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، سنة 1997م، ص 881.

[2]– ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[3] – المرجع نفسه، ص 23 .

[4] – أرسطو، النص الكامل، مقدمة ، ج1 ص 4.

العشر

وبناء على ذلك فقد عد مناطقة "بور رويال" أن « المقولات، ليست إلا أصنافا مختلفة أراد بها أرسطو أن يرد جميع موضوعات أفكارنا، بإدراج جميع الجواهر تحت المقولة الأولى، وهي الجوهر، وسائر الأعراض(الأحوال) تحت المقولات التسع الأخرى».[1]

وقد اختلف الباحثون في المبدأ الذي اعتمد عليه أرسطو في تقسيم المقولات، فمنهم من ذهب إلى أن نظرية المقولات الأرسطية قد تأسست في أكاديمية أفلاطون الذي تحدث عن الجوهر والكيف والكم والمتى والأين في محاوراته على أنها تصورات عليا، مما أتاح لتلميذه أرسطو أن يهاجمه مستهدفا تهديم نظرية المثل الأفلاطونية بواسطة نظرية المقولات الأفلاطونية ، بيد أن هذا التحليل لم يصمد فقد اعترض على هذا الرأي بأن صاحبه « يتجاهل بذلك الطريقة الجديدة في وضع مسألة المقولات عند أرسطو، كما لا يلاحظ الصراع عند الأفلاطونية، وصراع يتغلغل في غضون النظرية الأرسطاطالية في المقولات »[2]، لقد كانت نظرية أفلاطون تشكل نسقا متماسكا مع روح المثالية، لكن مذهب أرسطو ينقض هذا النسق والأشياء المفردة تمتلك وجودا صحيحا.

ويرى "كانط" أن أرسطو قد عثر على مقولاته مصادفة، بينما ينتقد هيغل المقولات ويقول أنها لا تمثل إلا مجموعة من المنتخبات المختارة.[3]

والراجح أن نظرية المقولات نشأت عند أرسطو في غمار الصراع ضد المثالية الأفلاطونية .

3 – أصول نظرية المقولات العشر.

اختلف مؤرخو الفلسفة حول مصدر المقولات العشر، وبقي النزاع يدور حول معرفة المجال الذي تنتمي إليه نظرية المقولات الأرسطية، هل تنتمي إلى اللغة أم إلى المنطق أم هي كليات ميتافيزيقية ؟

فقد رأى فريق من الباحثين أن مقولات أرسطو تتضمن الطبيعة الأنطولوجية أي الميتافيزيقية، «وهكذا عد تسللر بكل قوة إلى إلحاق نظرية أرسطو بالانطولوجيا، أي بمعرفة الوجود. ويصر منتو

[1] – أنطوان أرنو لد، بيير نيكول :المنطق أو فن توجيه الفكر، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، د ت ص 47.

[2] – ماكوفلسكي ألكسندر، تاريخ علم المنطق ، ترجمة نديم علاء الدين، إبراهيم فتحي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 1987م، ص121.

[3] – المرجع نفسه ، ص 117.

العشر

minto بدوره على إبراز الطابع الأنطولوجي لمقولات أرسطو»[1]، ولا خلاف في تسمية المقولات عند أرسطو بمقولات الوجود رغم أنه لم يدرج فيها الحركة والتغير .

ويذهب معظم مؤرخي المنطق إلى أن المقولات الأرسطية تنتمي إلى المنطق لا إلى الميتافيزيقا ويمكن وضعها وضعا منطقيا كما فعل "توما الأكويني" في شرحه على ما بعد الطبيعة فقال:

«قد تكون نسبة المحمول إلى الموضوع على ثلاثة أوجه :

فإما أن يكون المحمول هو الموضوع، و إما أن يؤخذ من ذات الموضوع، و إما أن يؤخذ مما هو خارج عن الموضوع .

فمن الوجه الأول: المحمول هو الموضوع في قولنا: سقراط إنسان فإن سقراط هو ما هو إنسان، المحمول هنا يعبر عن الجوهر الأول .

من الوجه الثاني: المحمول صفة الموضوع، وهذه الصفة إما تكون لازمة للموضوع من مادته، وهذا هو الكم، أم من صورته وهذا هو الكيف، وإما أن تكون له بالإضافة إلى آخر، وهذه هي الإضافة .

ومن الوجه الثالث: المحمول خارج عن الموضوع إما بالمرة، وإما بعض الشيء، وإما أين غير ملحوظ فيه ترتيب أجزاء الجوهر في المكان، وإما وضع ملحوظ فيه ذلك والخارج بعض الشيء، إما أن يكون الموضوع مبدأ له، وهذا هو الفعل، وإما أن يكون نهاية، وهذا هو الانفعال»[2]، وتظهر وجهة النظر هذه كيف اعتمد أرسطو في تقييم المقولات بوضعية منطقية.

كما اعتبرت المقولات العشر بكونها ذات الأصل اللغوي، وقد أشار "أرسطو" نفسه في كتاب "الطوبيقا" إلى علاقة المقولات بالألفاظ المحمولة، فإذا أردت أن تدل على الإنسان فمرة يدل على جوهر، ومرة على كم من حيث الجسمية والطول والعرض، ومرة على كيف هل هو أسود أم أبيض، وهكذا مع سائر المقولات الأخر مما تظهر صلة المقولات باللغة، فهي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالنحو[3]، «والفلاسفة واللغويون على السواء استخدموا المقولات من خلال وضعها التي جاءت به، واستخدامهم لها جاء من خلال أنها ألفاظ تحمل معاني، وهي كل ما يقال بغير تأليف، هي التي بها تتألف العبارات فقولك : إنسان هذا جوهر، وباستطاعتك أن تربطه بمقولة أخرى وتكون به عبارة واحدة مثل: إنسان طويل،وهذا المركب الذي عرف في اللغة جملة وفي المنطق قضية

[1] – ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ص 117.

[2] – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 121.

[3] – أرسطو، النص الكامل، ج2، ص 650.

العشر

مركب من مقولتي الجوهر والكمية، إذن فالمقولات هنا تكشف عن دورها اللغوي في تركيب الجمل».[1]

ونظرا لصلة اللغة بالفكر الميتافيزيقي باعتبارها الوعاء للتعبير عن الأفكار والمعتقدات، فقد صاغ أرسطو نظريته في المقولات عن طريق بحثه في اللغة، فجاءت بحوثه في المقولات متعثرة بين عدها من المباحث اللغوية والمنطقية، أو تناولها كمباحث ميتافيزيقية بقواعد منطقية، ويظهر من خلال "كتاب المقولات" أن أرسطو تناولها باعتبارها مباحث لغوية وفي نفس الوقت تعبر عن صفات عامة للوجود فهي تجمع بين اللغة والميتافيزيقا، فقابل الجوهر بالاسم، وقابل الكيف بالصفة، والكم بالعدد، والإضافة باسم التفضيل، والأين والمتى في مقابل ظرف المكان والزمان، لكن هذه الصياغة لم تكن بدايتها لغوية، بل نرجح أنها كانت مباحث ميتافيزيقية في بداية الأمر اقتصرت على بعض المقولات، ونظرا لصلتها باللغة واحتدام الجدل حولها مما لفتت انتباه أرسطو فزاد في عدد المقولات وثمنها بدمج مباحث اللغة فجاءت مستغلقة ومبعثرة، ولجوء أرسطو إلى اللغة هو في الحقيقة البحث عن منطق اللغة لتحصين المنطق من أغاليط السوفسطائية، ومن جهة أخرى للدفاع عن أرائه الميتافيزيقية، وهذا بخلاف ما فعل الرواقيون بعد أرسطو فقد كانوا أكثر وضوحا وصراحة في إرجاع المقولات الأرسطية إلى أصلها اللغوي.

وكان الرواقيون يصنفون الأحكام البسيطة بحسب الكمية والكيفية والوضع، ويمكن إجراء مقابلة بين مقولات أرسطو وما يقابلها من تقسيمات في اللغة عند الرواقيين.

المقولات الأرسطية	أجزاء الكلام عند الرواقية
1 – الجوهر	1 – الاسم
2 – الكم	2 – الصفة
3 – الكيف	3 – العدد
4 – الإضافة	4 – صيغ التفضيل واسما الفاعل والمفعول
5 – الأين المكان	5 – ظرف المكان
6 – المتى الزمان	6 – ظرف الزمان

[1] – حسن بشير صالح، علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين ،دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، سنة 2003م، ص 237.

العشر

7 – الوضع 7 – الأفعال اللازمة

8 – الملك 8 – صيغة الماضي الكامل المبني للمجهول

9 – الفعل 9 – الأفعال المبنية للمعلوم

10 – الانفعال 10 –الأفعال المبنية للمجهول

يبدو أن صلة المنطق باللغة لا يمكن إنكارها، فقد استهل أرسطو كتابه "أرغانون" بالمباحث اللغوية خاصة فيما يتعلق بالأسماء والحروف،حيث تكلم عن الأسماء المتواطئة، والأسماء المتفقة، والأسماء المشتقة،والإضافة وغيرها وهي مباحث يتناولها المنطقي كما تناولها النحوي، كما لا يمكن ن ننكر أن مقولات أرسطو لها جوانب ميتافيزيقية لأنها تعبر كذلك عن تعيينات مختلفة للوجود، ي بهذا الصدد يقول ماكوفلسكي: « أما عند أرسطو فهناك ثلاثة جوانب للمقولات نحوي ومنطقي وأنطولوجي، ومن الجانب النحوي تكون المقولات عناصر القضية (الجملة أو الكلام المفيد)... و لكن كما أن القضية (الحكم) تعبر عن روابط الواقع عينه، فإن المقولات تشكل تعيينات الوجود عينه، وكل هذه التعيينات موجودة موضوعيا، ولكنها لا توجد على نحو مستقل (باستثناء الجواهر الأولى)، بل كتعيينات للأشياء المفردة، وفي كثرة هذه الأشياء هناك تعيين عام يوجد على نحو موضوعي، ويدخل إلى فكرنا في شكل تصورات كلية، والمقولات هي أشد تلك التصورات كلية وشمولا ».[1]

وقد عرف المناطقة الإسلاميون المقولات العشر، وتناولوها بتفصيل، ولم يغب عن أذهانهم في معرفة أصولها إن كانت منطقية أم ميتافيزيقية ؟ وانقسموا فيما بينهم فابن سينا رغم معالجته لمبحث المقولات في قسم المنطق في "النجاة" وفي "الشفاء" فقد اعتبرها من مباحث ما بعد الطبيعة، كما ذكرها في القسم الرابع في الإلهيات من موسوعة "الشفاء" في المقالة الثانية والمقالة الثالثة حيث ذكر الكم والكيف والعدد، وتعد هذه المقالة مع المقالة الخامسة والتاسعة من أطول أجزاء الكتاب .

أما الفارابي وابن رشد– الذي يمثل رائد المدرسة الأرسطية في العالم الإسلامي– وغيره من المناطقة المتقدمين فقد اعتبروا المقولات من المنطق، ولهذا كانت معالجتهم لها ضمن مباحث المنطق، « فلم

[1]– ماكوفلسكي ،تاريخ علم المنطق ، ص 126.

العشر

يتردد(ابن رشد) قط في أن المقولات منطقية وليس ميتافيزيقية ولذا عدها في منطق أرسطو، ولم يعدها في ميتافيزيقاه، ثم عالجها بوصف كونها منطقية ليس غير».[1]

وكذلك الإمام ابن حزم الظاهري فرغم معالجته للمنطق غلب عليه التقريب اللغوي، فقد عالجها على أساس أنها من مباحث المنطق، رغم تطرقه للمسائل اللغوية والآراء العقدية.

كما ظهر اتجاه آخر، وهو الاتجاه الذي سعى إلى تخليص المنطق من المقولات العشر، واعتباره علما قائما بذاته . أي اتجاه صوري بحت – فقد حذف المقولات من المنطق، ويمثل هذا الاتجاه جميع المتأخرين كصاحب "السلم" وشروحه والخبيصي والخونجي وغيرهم « ولم يسقط المقولات من صلب المنطق سوى المناطقة والمتكلمين الإسلاميين المتأخرين، وهم ذوو الاتجاهات السلفية المحافظة الذين عملوا لإفراغ المنطق الأرسطي من دلالته المضمونية وحصره في الإطار الصوري المحض، كما أشار إلى ذلك ابن خلدون».[2]

وهناك مسألة هامة تتعلق بعدد المقولات، فقد عدّها أرسطو عشر مقولات، مما يطرح السؤال هل بالضرورة أن تكون المقولات عشرة، لا زيادة عليها ولا نقصان ؟

يقول أحد مؤرخي المنطق: «يتضمن جدول أرسطو مقولات هي من قبيل الحشو، فهذا الجدول قد فرض عليه أن يتكيف على نحو مصطنع وفق العدد 10 (وهو عدد فيثاغوري مقدس) وتشير كل الشواهد إلى أن أرسطو نفسه كان واعيا بذلك، وكان يحذف أحيانا مقولات أو أخرى، كما أن بعض المقولات تجمع على أنها مقولات مستقلة، في حين أنه من الممكن إدراجها تحت مقولات أخرى».[3]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فقد عرف الفيثاغوريون الأعداد وانفرد عدد العشرة بالتقديس، وعلى منواله قالوا بالمقولات العشر التي تختزن كلية عن مقولات أرسطو، وهي تعتمد على الثنائية من الأضداد مما يرشح على أنها متأثرة بالديانات الشرقية التي تقوم على مبدأ الخير والشر، فقد جمع الفيثاغوريون الأضداد وبلغوا بها إلى عدد العشرة و هي :

1 – المحدود
2 – الزوجي واللازوجي
3 – الوحدة والكثرة
6 – السكون والحركة
7- الخط المستقيم والمنحنى
8 – النور والظلام

[1]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج 2، ص 477.

[2] - المرجع نفسه ج2، ص 477.

[3] - ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، ص 129.

العشر

4 – اليمين واليسار 9 – الخير والشر

5 - المذكر والمؤنث 10 – المربع والمستطيل

كما تحدث أفلاطون عن المقولات وهي في جملتها شبيهة بالمقولات العشر عند أرسطو منها الكم والكيف والمتى والأين والوجود والسكون والتغير والهوية والاختلاف .

أما الرواقيون فقد بحثوا في المقولات الأرسطية، ورأوا أن كل مقولة تدخل في المقولة التي تليها مما يكسبها تحديدا جديدا، وبناء على ذلك فقد ردوها إلى أربع مقولات هي : الجوهر والكيفية والإضافة والوضع، وكذلك بحث الرواقيون المقولات من وجهة نظر اسمية دون اعتبارها أجناسا كلية متحققة في الوجود، وبهذا الصدد أشار ابن حزم إلى أن المتقدمين حققوا أن الأصول أربعة وهي : الجوهر والكم والكيف والإضافة، أما الست الباقية فمركبات من الأصول الأربعة أي يضم بعضها إلى بعض[1]، وهو مذهب بعض المشائيين.

تحدث عنها أفلوطين في الفصل السابع من التاسوعات، ورأى أنها تنقسم إلى قسمين: خمسة مقولات تتعلق بالعالم المعقول ، وخمس مقولات للعالم المحسوس .

ومقولات العالم المعقول هي : الجوهر والسكون والحركة والموافقة والمخالفة.

ومقولات العالم المحسوس هي:الجوهر والإضافة والكيف والكم والحركة، ويرد مقولات الكيف والكم والحركة إلى الإضافة ، فمقولات العالم لديه هي الجوهر والإضافة .

كما ظهر الخلاف حول المقولات الأرسطية داخل المدرسة المشائية، فقد انتقد بعضهم مفهوم الحركة الذي أدرجه أرسطو في مقولة الكم، وأكدوا أن الحركة لا تتفق مع مقولة الكم، فمنهم من رأى أنها تندرج في مقولة الإضافة، وهو رأي الاسكندر الأفروديسي، ومنهم من رأى أنها ترتبط بالمقولات جميعا لشمولها «و يرى الفيلسوف المشائي أوديموس أن الحركة مقولة قائمة بذاتها يجب إدراجها في جدول المقولات»[2]، فثمة خلاف داخل المدرسة المشائية حول تصور الحركة وعلاقتها بالمقولات، مما يظهر أن مقولات أرسطو أثارت جدلا قديما وحديثا، وقد سخر منها أصحاب منطق "بور رويال" فهي مقولات لفها أرسطو وأحاط بها كثيرا من الغموض والأسرار،« والقول الحق فيها: ليلة الفائدة، ولا تستخدم قط في تكوين حكم ما، مما هو الهدف الحقيقي منطق، بل إنها غالبا ما تضر كثيرا لسببين يحسن أن أشير إليهما: أولهما أن هذه المقولات قد

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[2] – ماكوفلسكي ، تاريخ علم المنطق ، ص 129.

العشر

اعتبرت كما لو كانت أمرا مؤسسا على العقل، وعلى الحقيقة ، في حين أن هذا أمر اعتباطي، لا أساس له إلا خيال رجل ليس له أي سلطان حتى يملي قانونه على الآخرين الذين لهم من الحق ماله، في أن يرتبوا على أي نحو شاؤا موضوعات أفكارهم كل واحد حسب طريقته في التفلسف.

والسبب الثاني الذي يجعل دراسة المقولات أمرا خطيرا هو أن هذه الدراسة تعود الناس أن يتلاعبوا لفاظ، وأن يقتصروا على الكلام الفارغ، وأن يتخيلوا أنفسهم أنهم محيطون علما بكل شيء بينما هم لا يعرفون إلا ظاهر الألفاظ التي لا يتكون منها في العقل أية فكرة واضحة ومتمايزة».[1]

وقد رأى كانط وهيغل أن هناك تقصيرا يشوب التصنيف الأرسطاطالي للمقولات في معيار القسمة، حيث عالج "كانط" المقولات في مستوى نظرية المعرفة في كتابه "نقد العقل الخالص"، حيث يقول: أن أرسطو قد عثر على مقولاته مصادفة، أما "هيغل" فقد عالج المقولات في – دروس في تاريخ الفلسفة – حيث يقول: أنها لا تمثل إلا مجموعة من المنتخبات المختارة[2] ، وهي خلافات ظهرت عند بعض الإسلاميين بصورة محتشمة .

4 – موقف الإسلاميين من المقولات العشر:

انتقل تراث أرسطو الفلسفي إلى العالم الإسلامي، وانتقل معه علم المنطق كاملا، وتناوله الإسلاميون منذ وقت مبكر، كما تناولوا كتاب "المقولات" بدراسة وبحث، وتذكر المصادر العربية أن حنين بن إسحاق هو الذي نقل الكتاب إلى العربية، أما الذين فسّروه وشرحوه من اليونانيين فعدد كثير، فنذكر منهم على الخصوص فرفوريوس الذي لم يكن مجهولا عند العرب، كما فسّره من فلاسفة العرب أبو بشر متى والفارابي، وتظهر تأثيرات أفلوطين والرواقية عند بعض الإسلاميين ما ذكره التهانوي «أن حصر المقولات العشر في الجوهر والأعراض التسع،من المشهورات فيما بينهم ، وهم معترفون بأنه لا سبيل لهم إليه سوى الاستقراء المفيد للظن، ولذا خالف بعضهم فجعل المقولات أربع و هي : الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للسبعة الباقية .والشيخ المقتول جعلها خمسة فعد الحركة مقولة برأسها، وقال العرض إن لم يكن قارا فهو الحركة، وإن كان قارا،فإما أن لا يعقل إلا مع الغير فهو النسبة أو الإضافة، أو يعقل بدون الغير، وحينئذ إما يكون يقتضي لذاته القسمة فهو الكم ،وإلا فهو الكيف».[3]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]– أنطوان أرنو لد، بيير نيكول، المنطق أو فن توجيه الفكر ، ص 46،49.

[2]– ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق ، ص 117.

[3] – علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 60.

العشر

فقد ذكر "التهانوي" مذاهب الإسلاميين في المقولات، فمنهم من التزم بالخط الأرسطي وتبنى المقولات العشر، ومنهم من التزم بالأصول الأربعة تبعا لبعض المشائيين بعد أرسطو،أما السهروردي فقد جعلها خمس مقولات وعد الحركة مقولة بذاتها،وكل هذه الآراء سبق وأن قال بها الأوائل .

والذي يعنينا في هذه المسألة أن الفارابي ذكر مقولات العشر دون زيادة أو نقصان حيث قال: « فالأجناس العالية كلها عشرة الجوهر والكمية والكيفية والإضافة ومتى وأين والوضع وله أن يفعل وأن ينفعل»[1]، فقد تناولها باعتبارها من مباحث المنطق التزم فيها الخط الأرسطي، وكذلك فعل ابن سينا فرغم عنايته بالمقولات العشر لدرجة أنه تناولها في كتبه المنطقية واعتبرها من المباحث الميتافيزيقية ومع ذلك لا نعثر عنده علي أي اعتراض على المقولات العشر، حيث اكتفى بالعدد الأرسطي دون زيادة أو نقصان، فقد عالجها في موسوعته "الشفاء" في قسم المنطق وقسم الإلهيات، وفي كتاب "النجاة" تناولها في قسم المنطق وعقد فصلا في الأجناس العشرة جاء فيه : «وأما الأجناس العشرة فمنها الجوهر ... ومنها الكم ... ومن المقولات العشر الإضافة ..... و إما الكيف .. ومن جملة العشرة الأين .. ومتى .. والوضع .. والملك .. والفعل .. والانفعال ..».[2]

كما تناولها الغزالي وابن رشد ومعظم مناطقة العرب المتقدمين، حيث رددوا المقولات العشر كما ذكرها أرسطو واعتبروها أجناسا عالية متصلة بمبحث الكليات فهي من مباحث المنطق دون أن يكلفوا عناء أنفسهم في التحقق إن كانت بالضرورة أن تقف عند حدود عشرة.

وهناك اتجاه آخر ويمثله المتأخرون من المناطقة حاولوا تخليص المنطق من المباحث الميتافيزيقية والعودة به إلى اعتباره علما قائما بذاته، فحذفوا المقولات العشر، وأصبح المنطق صوريا كما نعثر عليه في السلم وشروحه والخبيصي وغيره .[3]

5 – موقف ابن حزم من المقولات العشر:

تطرق ابن حزم إلى المقولات الأرسطية وتناولها بإسهاب، وأول ما يلفت الانتباه هو ما يتعلق بالمصطلح، فكتاب "المقولات" سماه ابن حزم بكتاب "الأسماء المفردة" قال عنه: « وهو أول ما بدأ به أرسطوطاليس من كتبه، وهو المسمى في اللغة اليونانية قاطاغورياس، معناه العشر المقالات».[4]

---

[1] – الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج1 ص 90.

[2] – ابن سينا، النجاة ، ج1 ص 101، 102.

[3] – علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص59.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 36.

العشر

هذا التقديم يوضح لنا أن ابن حزم كان على دراية بعلم المنطق مما أتيح له أن يبدل المصطلحات التي وضعها المترجمون ويضع مصطلحات جديدة بألفاظ عامية فصيحة ومتداولة.

ويوافق ابن حزم أرسطو في تحديد المقولات العشر وهي: «أجناس الأجناس التي لا تكون نوعا أصلا، وهي أوائل في قسمة العالم : ذكر المتقدمون أنها عشرة ثم حققوا فقالوا : إن الأصول منها أربعة فالعشرة منها هي الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والنصبة، والملك، الفاعل، والمنفعل، والأربعة التي حققوا أنها رؤوس المبادئ وأوائل القسم الجوهر والكم والكيف والإضافة، وأما الست البواقي فمركبات من الأربع المذكورة أي من ضم بعضها البعض على ما يقع في أبوابها »[1]، و قد سبق وأن ذكرنا أسماءها كما هي عند ابن حزم، ما عدا مقولة الوضع فقد سماها بالنصبة بخلاف الفارابي وابن سينا اللذان استعملا مصطلح الوضع، ويبدو أن ابن حزم قد اختار مصطلح النصبة كما نقله أبو عثمان الدمشقي في كتاب طوبيقا = الجدل، فقد تكلم عن أجناس المقولات وقال: « إن عدتها عشرة :ما هو الشيء ، والكم، والكيف، والمضاف، وأين، ومتى ، والنصبة ، وله ، ويفعل ، وينفعل »[2]، أما حنين بن إسحاق فقد اختار مصطلح موضوع مكان الوضع عند ترجمته كتاب المقولات.[3]

كما اختار ابن حزم مصطلح الملك بدلا عن لفظ له، وقد استعمله ابن سينا عند ذكر المقولات العشر في كتابه "النجاة"، وهذا بخلاف ما نقله المترجمون، ففي كتاب "المقولات" ترجمة حنين بن إسحاق استعمل لفظ له بدلا عن الملك، وضرب بمثال على ذلك بقوله :أن يكون له،كقولك منتعل، متسلح ونفس اختيار أبي عثمان الدمشقي عند ترجمته كتاب "طوبيقا" حيث استعمل له مكان الملك، وقد اختار الفارابي لفظ له في "كتاب المقولات"[4]، وبناء على ذلك فقد وظّف ابن حزم مصطلحات كانت متداولة عند المناطقة، كما ابتدع مصطلحات جديدة تمتاز بالوضوح ولها صلة بالمدلول اللغوي بديلة عن الاصطلاحات المستغلقة.

وتظهر عناية ابن حزم بالمقولات العشر من خلال إسهابه في شرحها وتنوع أمثلتها، ويبدو أن فقيه قرطبة قد أخذ بنظرية المقولات، واعتبرها من المباحث الأساسية في علم المنطق لما لها علاقة مباشرة بالمباحث العقدية، والتي تظهر تأثيراتها في كتاب "الفصل"، سواء فيما تعلق بأزلية العالم أو

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر

[1] – المرجع نفسه ، ص 23.

[2] – أرسطو ، النص الكامل ، ج2 ص 650 . وابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[3] – أرسطو ، النص الكامل ، ج1 ص 38.

[4] – أرسطو، النص الكامل لأرسطو ج 1 ص 95 . الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج 1 ص 113.

العشر

بالجوهر والعرض أو ما يتعلق بالخالق وصفاته، فقسم الوجود إلى قسمين :الخالق وما خلق حيث يقول: « وكذلك كل ما في العالم حتى يرجع جميع الموجودات إلى الرؤوس الأول التي ليس فوقها رأس يجمعها إلا كونها مخلوقة لله تعالى، وهي : الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، على ما بينا في كتاب "التقريب"».[1]

فقد وظف ابن حزم المقولات الأرسطية خدمة لأرائه الدينية وفق نزعته الظاهرية، ويمكن القول أن ابن حزم كان على إطلاع بالخلاف الذي أثاره الأوائل حيث ذكروا أنها عشرة، وقالوا : إن الأصول منها أربعة وهي : الجوهر والكم والكيف والإضافة الشاملة لبقية المقولات. وقد مال ابن حزم إلى هذا الرأي وانتصر له حيث ذكره في عدة مواضع أولا عند كلامه في الأجناس والأنواع، وثانيا في آخر حديثه عن مقولة الإضافة حيث قال: « وهذه الرؤوس الأربعة والست منها مركبات على ما يقع في أبوابها أن شاء الله »[2]، كما ذكره عند حديثه عن مقولة الزمان فقال عنه : « فلذلك لم يكن رأسا مع الأربع المقولات المتقدمات»[3]، والظاهر أن هذا ليس مذهب الرواقيين رغم أنهم قالوا بأربعة أصول وهي الجوهر والكيفية والإضافة والوضع، مما يظهر الاختلاف الطفيف فيما يتعلق في مقولة الكم التي حلت محل الوضع، مما يرجح أنه مذهب بعض المشائين، بل إن أرسطو نفسه تعامل مع هذه الأصول الأربعة بصورة مميزة، فقد تناولها بإسهاب، وتوسع في شرحها بينما ذكر الستة الباقية باختصار شديد، وهي الطريقة التي انتهجها المناطقة الإسلاميون، كما هي عند الفارابي وابن سينا وابن حزم حيث توسعوا في شرح الأصول الأربعة بخلاف الست الباقية التي اعتبروها مركبات من الأربع فقد تناولوها باختصار شديد.

تمسك ابن حزم بمقولات العشر التي لا تكون نوعا في قسمة العالم، منها أربعة أساسية والست البواقي مركبات منها، ورفض أي اجتهاد يزيد في نظرية المقولات على عدد عشرة كما وضعها أرسطو، بل انتقد كل محاولة تهدف إلى التشكيك في أجناس الأجناس، وتبنى رأي أرسطو في كون « أن الجوهر وحده، من جملة الأسماء التي ذكرنا،قائم بنفسه وحامل لسائرها، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها »[4]، وبناء على ذلك فقد انتقد بشدة الاعتراض القائل: هلا جعلت شيئا أو موجودا أو مثبتا أو حقا جنسا جامعا لهذه الأسماء

[1]- ابن حزم، الفصل، ج3، ص 100.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 61.

[3]- المرجع نفسه ، ص 63.

[4]- ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

العشر

العشرة ،لأن جميعها موجود ومثبت وحق وشيء، وتعتبر أسماء مترادفة للأجناس العشرة، ويبدو أن هذا الرأي قال به الفارابي، حيث يقول عن الأجناس العالية العشرة: « ولها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعها، وهي الموجود والشيء والأمر والواحد فإن كل واحد منها يسمى بجميع هذه الأسماء وكل واحد من هذه الأسماء يقال على جميعها باشتراك، وهو من أصناف الاسم المشترك، فيما يقال بترتيب وتناسب، فإن الموجود يقال على الجوهر أولا ثم على كل واحد من سائر المقولات».[1]

بيّن الفارابي أن الأجناس العالية العشرة لها ما تعد من الاسم المشترك كما لها أسماء مترادفة ينطبق كل واحد منها على جميعها، فلفظ الشيء أو الموجود يقال على الجوهر كما يقال على الكم والكيف وغيره، والجوهر مستغني في الوجود عن الأعراض التي تتبدل عليه ومع ذلك لا ينقص وجوده بزوال ما يزول عنه من الأعراض، والجوهر إذا بطل، بطل العرض الذي قوامه به.

ويخالفه ابن حزم فيجيب على هذا الاعتراض بقوله: « قد قدمنا أن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته، والطبيعة هي قوة في الشيء توجد بها كيفياته على ما هي عليه، فما لم يكن منبئا عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا. فلما كانت لفظة شيء وموجود وشيء وحق لا تنبئ عن طبيعة كل ما وقعت عليه، ولم يكن فيها أكثر من أنه ليس باطلا ولا معدوما فقط، وجب أن لا يكون شيء من هذه الألفاظ جنسا لما سمي به»[2]، فهذه الألفاظ لا تدل على طبيعة كل ما وقعت عليه، وإنما تدل على أن هذه الأسماء حق ليست باطلا، وموجود ليس معدوما، وكذلك لفظة معلوم، فقد تقع على الموجود والمعدوم والحق والباطل، لأن الموجود معلوم أنه موجود، والمعدوم معلوم أنه معدوم، والحق معلوم أنه حق، والباطل معلوم أنه باطل، فقد جعلت الموجود والمعدوم تحت جنس المعلوم، كما جعلت الحق والباطل تحت جنس واحد وهذا محال شنيع.

إذا كان اللفظ لا ينبئ عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا لأن « كل ما يقع تحت جنس فطبيعة واحدة لا مختلفة، وهذه الأشياء طبائعها مختلفة كما ترى، فوجب أن لا يكون حق وشيء جنسا لها، إذ إنما يكون إيقاع أسماء الأجناس على ما تحتها على حسب اتفاقها في طبائعها، واتفاقها في حدودها، واتفاقها في فصولها فيوجب ذلك اتفاق أسمائها، وبحسب اختلاف في الطبائع تختلف فصولها وحدودها فتختلف أجناسها لذلك »[3]، كما أن هذه الأسماء موجود وحق

[1]- الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 1 ص 144.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 24 .

العشر

وثابت وشيء واقعة على كل ما تقع عليه وقوع الأسماء المشتركة، التي هي ألفاظ تحمل معاني عديدة يصعب تحديد المعنى المطلوب لأنها متفقة في مبنى الألفاظ ومختلفة في المعنى ، فكذلك هذه الألفاظ التي لا تعين طبيعة ما وقعت عليه، والفارابي يؤكد على أنها من الأسماء المشتركة، وهي على حد تعبير ابن حزم منها يقع البلاء في الجدال والمناظرة لأنها من أسماء متفقة في الاسم ومختلفة في الحد، وما يقع تحت جنس فلا بد أن تكون طبيعته واحدة لا مختلفة، بخلاف المقولات العشر فهي أسماء متباينة يقال على جميعها بالتواطؤ، وهي ألفاظ متفقة في الاسم والحد، وعنها يقول الفارابي : « وأسماء الأجناس المتباينة إذا قيل كل واحد منها على أنواع ذلك الجنس وعلى أشخاص أنواعه على أنه اسم لذلك الجنس فإنه يقال عليها بتواطؤ »[1] بخلاف الأسماء والشيء والأمر فهي أسماء مشتركة مختلفة في طبائعها وفصولها وحدودها فتختلف أجناسها، فيقع التلبيس ولا يتحقق التمييز ولا يظهر البيان.

وغرض ابن حزم من ذلك هو التأكيد على الجانب العقدي المتمثل في الأصل أنه لا موجود إلا الخالق وخلقه، أما الخالق فليس بجوهر ولا عرض، أما الخلق فينقسم إلى جوهر وعرض، والقائل بجعل لفظة شيء وموجود وحق ومثبت جنسا جامعا للمقولات العشر فقد أوقع الله عز وجل تحت الأجناس لأنه موجود وحق ومثبت وكما يقول ابن حزم : «فإذا أوقعته تحت جنس فقد جعلته محدودا ضرورة، إذ كل ما وقع تحت جنس فمحدود تعالى الله عن ذلك».[2]

كما انتقد ابن حزم الذين يرون أن يكون العرض جنسا للتسع الباقية دون الجوهر، ويرى أن هذه المقولات التسع تختلف في حمل الجوهر لها،كما تختلف في كونها عرضا «لأن بعضها محمول في شخصه وعرض فيه كالكيفيات، وبعضها محمول في طبيعته وعرض فيها كالعدد والزمان، وبعضها عرض له من قبل غيره، ومحمول في طبيعة بطبيعة غيره، كالإضافة»[3]، وقد سبق وأن ذكرنا أن الجنس منبئ عن طبيعة ما تحته، وهذه التي ذكرنا طبائعها في كونها عرضا مختلفة، ورسومها مختلفة فبطل أن يكون العرض جنسا لها .

هذه الانتقادات بها ابن حزم على معترضيه، وهي انتقادات تدل على أن فقيه قرطبة قد التزم بالخط الأرسطي في المقولات العشر، فقد رفض أي زيادة عليها رغم إقراره بالمقولات الأربعة إلا أن وظيفتها كانت خدمة لأرائه العقدية، مع علم أن أفلوطين قد بيّن افتقار جدول المقولات عند

[1] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ج 1 ص 144.

[2] – ابن حزم ، التقريب ص 25.

[3] – المرجع نفسه ، ص 24.

العشر

أرسطو إلى الاكتمال، كما بيّن الرواقية أنه بإمكان الاقتصار على المقولات الأربع، كما وقع الاختلاف حول من عدّ الحركة مقولة قائمة بذاتها، ناهيك عن رفض المتأخرين عدّ المقولات من مباحث علم المنطق، إذن فلم تكن المقولات محل الرضا من بعض المناطقة.

6 – جوانب نقد المقولات العشر:

انتصب النقد الموجه لمقولات أرسطو على الجوانب الآتية منها :

1- نقائص في معيار القسمة ذاته.

2- عدم تساوي المقولات في الأهمية.

3- الإحصاء غير كامل للمقولات.

4- الطابع غير الواضح بما فيه الكفاية لبعض المقولات، والذي ترتب عليه إمكان أن ينتمي التصور الواحد عينه إلى مقولتين مختلفتين أحيانا .

5- غياب الرابطة بين نظرية المقولات ونظرية العلل الأربع للأشياء « العلل المادية، والعلل الفاعلية، والصورية، والغائية».[1]

لقد أدرك ابن حزم أن نقطة ضعف منطق أرسطو تكمن في المقولات العشر، وهي الأساس الذي ينطلق منه المعارضون للمنطق، لذا كان اهتمامه بالمقولات العشر، واعتبارها مقدمات منطقية، يقوم عليها القياس البرهاني، فمنهما يتحدد مجال البحث، ومنها يتداخل الجانب الميتافيزيقي في الجانب المنطقي، ورغم تناوله المقولات العشر بالصورة التي عرضها أرسطو فهو يأبى أن يكون نسخة ميسرة تعيد قراءة أرسطو دون الخروج عنه، خاصة وأنه يحرم التقليد ولا يجيزه إلا في إتباع أوامر الله والاقتداء بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أدرك ابن حزم أن المقولات العشر هي الوجه الخفي لأراء أرسطو الميتافيزيقية، والتي أساسها القول بقدم العالم وقدم المكان والزمان، والله هو الجوهر الأول، المحرك الذي لا يتحرك، فقد أخضع أرسطو ميتافيزيقا للمقولات العشر التي هي مجرد قواعد لتحديد الموضوع أو رسمه، وهذا ما يرفضه ابن حزم بالشدة فمعرفة الله لا تصح إلا بالنص، فليس جوهرا ولا عرضا، لا حاملا ولا محمولا، والأدلة والبراهين تثبت وجوده تعالى وتبطل تعدد القدماء معه، أما المقولات فأساسها البحث فيما يتعلق بالمخلوق فهو جوهر تجري عليه الأعراض التسع، وتتعلق به تعلق الحامل بالمحمول، ولا أحد ينكر صلة علم المنطق عند أرسطو بالجانب الميتافيزيقي، وهي المشكلة التي عالجها ابن تيمية وجعلها المنطلق الأساسي الذي يقوم

[1] – ماكوفلسكي . تاريخ علم المنطق ، ص 126.

عليها نقده للمنطق الأرسطي حيث يقول: «وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات، مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التي سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات، فيما ذكروه من الحدود التي بها تعرف التصورات ، بل ما ذكروه من صور القياس وموادّه اليقينيات».[1]

ومما لاشك فيه أن نظرية المقولات لها شق ميتافيزيقي وشق منطقي،« أما الشق الميتافيزيقي، فالمقولات تعتبر صفات عامة للوجود، وتعبيرا عن التعيينات الحقيقية له، وأما من ناحية أنها نظرية منطقية، فإن المقولات عناصر القضية النهائية، وهي تصورات عامة ، وهي مثل أي تصور آخر خارج عن كل علاقة»[2]، د أراد أرسطو أن يضع حدا للتلاعبات السوفسطائية ومغالطاتهم، فربط بين اللغة والمنطق لكنه لم يتخلى عن أصوله الميتافيزيقية، فقيد موضوعات فكرنا بالمقولات العشر، فما تعلق بالجوهر فهو لا يفلت من قيود الجوهر الأول وما كان له صلة بالأعراض فهو لا يستقل عن الأعراض التسعة، وقد فطن ابن حزم للأصول الإلهية اليونانية المتسللة في حدود المنطق، ورغم إيمانه العميق بأن علم المنطق له فائدة في التوحيد فلا يتحقق ذلك إلا بوضع مقدمات صحيحة يقينية، وتوظيف قواعد منطقية منضبطة،كل ذلك من أجل الدفاع عن العقائد الدينية والأحكام الشرعية في إطار البحث عن اليقين ، وستكون الميزة التي أعاد من أجلها قراءة أرسطو، والتي أصبحت محل الانتقاد من معاصره صاعد بأنه خالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم مخالفة من لم يفهم غرضه، وهي دعوى بحاجة الى دليل لإثباتها، فمتى كانت مخالفة أرسطو تعبر عن جهل صاحبها !

7 – طرق معرفة المقولات العشر عند ابن حزم :

تطرق ابن حزم إلى طرق معرفة المقولات العشر وهي لا تخلو من ثلاثة طرق: إما تدركها الحواس، وإما يدركها العقل، وإما تدركها بتوسط العقل والحواس.

وبعضها تجدها النفس بالحواس الأربع المؤديات لصفات محسوساتها إلى النفس الحساسة غير قائمة بأنفسها.

وبعضها تجدها النفس بمجرد العقل غير قائمة بنفسها،كوجود العدد والزمان والإضافة.

[1] – ابن تيمية، الرد على المنطقيين ، ج1 ص 29 ، 30.

[2] – مدحت محمد نظيف، الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، ص 95.

العشر

وبعضها تجدها النفس بتوسط العقل والحواس معا، لكنها غير قائمة بنفسها، كالحركات.

وبعضها تجدها النفس بتوسط العقل والحواس معا، لكنها قائمة بنفسها كالجوهر.[1]

والنتيجة التي يصل إليها ابن حزم هي أن النفس تجد بمجرد العقل أن هناك موجودا حقا لا تجري عليه أوصاف المقولات العشر، فهو غير موصوف بشيء من صفاتها، وهو الواحد الخالق لا حامل ولا محمول.

وهنا يطرح ابن حزم مشكلة الصفات وتعلقها بالذات، إذ ذهب إلى إنكارها وأثبت الأسماء ، ورأى أن القول بالصفات يلزم إثبات التركيب، وبدوره يثبت الحامل والمحمول، ومذهب أهل السنة أنهم يثبتون الأسماء والصفات كما وردت في النصوص من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تعطيل.

المبحث الثاني : المقولات العشر بين الأصول الأرسطية والنزعة الظاهرية

أولا: الجوهر la substance

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

1 . تعريف الجوهر: هو القائم بنفسه الحامل لغيره من الأعراض، وهما من الألفاظ المتلازمة فيقال جوهر وعرض، ولفظ الجوهر يقال على الأحجار الكريمة ثم نقله الفلاسفة إلى مقولة الجوهر ليكون اسما على أشرف المقولات العشر.

ويعرفه أرسطو بقوله :«فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما »[2]، ومعنى قوله :لا يقال على موضوع، مثل : الحيوان الذي يقال على الإنسان ويقال على زيد فهو عرض، و قوله : ولا هو في موضوع مثل : اللون فهو في الجسم أي في الموضوع، وهو ما ذهب إليه ابن حزم بقوله: « واعلم أن الجوهر وحده، من جملة الأسماء التي ذكرنا، قائم بنفسه وحامل لسائرها، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها»[3]، ورسم الجوهر عند ابن حزم « إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات».[4]

---

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[2] – أرسطو، النص الكامل ج1 ص 40.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 23.

[4] –المرجع نفسه ، ص 379.

العشر

ولا يختلف مفهوم الجوهر عند المشائين الإسلاميين عما حدده أرسطو، فالجوهر أول الرؤوس العشر فهو جنس الأجناس، ويعرفه الفارابي بقوله : « هو الشيء الذي لا يعرف من موضوع أصلا شيئا خارجا عن ذاته »[1]، وعلى هذا الأساس يكون الجوهر هو الموجود لا في موضوع لأن العرض هو الموجود في موضوع، وهذا التعريف يتوافق مع تعريف الجوهر عند أرسطو .

وعن طبيعة الجوهر يقرر ابن حزم أنه جسم، وأن الوجود ينقسم إلى قسمين : الخالق وما خلق حيث يقول: «وأما نحن فنقول أنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه وأعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعدي أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد».[2]

ويبرهن ابن حزم على جسمية الجوهر هو أننا لم نجد في العالم إلا ما هو قائم بنفسه حامل لغيره، وقائم بغيره محمول في غيره، فدعت الضرورة أن يكون لكل واحد من هذين المسميين المختلفين ء مختلفة، يقع بها التفاهم، فكان القائم بنفسه الحامل لغيره بأن سمي بالجسم وهو الجوهر، والمحمول في غيره لا يقوم بنفسه سمي عرضا .

2 . أقسام الجوهر:

ذكر ابن حزم أن الأوائل- وهو مذهب أرسطو- قسمت الجوهر إلى نوعين : الجوهر الأول، والجوهر الثاني .

الجوهر الأول: وهو الأفراد ويتعلق بالجزئي مثل : زيد وعمر وثوب خالد، وهذا النوع له وجود خارجي في العيان وهي الأشخاص القائمة .

الجوهر الثاني : وهو الأنواع والأجناس وهما كليان، والكلي لا يوجد إلا في الذهن .

كما سمت الأوائل الأعراض المحمولة في الأشخاص الأعراض الحق الأول، وسمت أنواعها وأجناسها التي في أنواع الجواهر وأجناسها : الأعراض الثواني.[3]

ولا خلاف بين مذهب ابن حزم وبين مذهب أرسطو في حد الجوهر الأول والجوهر الثاني، وأن المقولات التسع محمولة في الجوهر لا تقوم إلا به، وفي كتابه "المقولات" فقد اعتبر أرسطو الجوهر

[1] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 1ص 89 . ابن سينا ، النجاة ،ج 1 ص 100.

[2] – ابن حزم ، الفصل ، ج 5 ص 69.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 44 .

الأول هوا لمتحقق في الوجود والمستحق التفضيل والتقديم، وهو الجزئي مثل فرس أو شخص، أما الجوهر الثاني فهي الأنواع والأجناس.[1]

والجدير بالذكر هو اختلاف مفهوم أرسطو للجوهر عن مفهومه عند أفلاطون، «فأرسطو يقدم الجوهر الجزئي على الجوهر الكلي، عكس أفلاطون، لأن الكلي برأيه لا يوجد إلا في الذهن فقط، في حين أن الجزئي هو الذي يوجد فعلا»[2]، وقد تبنى ابن حزم رأي أرسطو في تفضيله الجوهر الجزئي على الجوهر الكلي، ورأى أن الجوهر هو الجسم الطويل العريض العميق الشاغل لمكان، أما الجوهر الكلي الذي هو الأنواع والأجناس فليس شيء منها غير أشخاصه فهي الأجسام بأعيانها، فلا وجود للكلي إلا في الذهن ، ويبدو أن ابن حزم قد « تبنى النظرة الاسمية في فهم الكليات، وعدم الإقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسية والعقلية».[3]

إن التقريب اللغوي للمنطق يهدف بالأساس إلى شرح المستغلق ورفع قلق العبارة وتعريب المنطق شكلا ومضمونا حتى يتكيف مع الثقافة العربية، ونقض دعوى تعارض العقل مع النقل.

لقد تيقن ابن حزم أن البلية تحدث عند وقوع أسماء على غير مسمياتها، لهذا تبنى النظرة الاسمية فهو لا يفصل الفكر عن اللغة، ونظر إلى المقولات بنزعته الظاهرية، فالجوهر كما هو في الظاهر جسم، والجسم جوهر، كما هو في العيان، والعالم جوهر وعرض فقط، والأشياء الكلية لا وجود لها في الواقع وإنما هي في الذهن فقط ، يقول ابن حزم: « فإنما الأسماء عبارات وتمييز للمسميات ليتوصل بها المخاطبون إلى تفاهم مراداتهم من الوقوف على المعاني، وفصل بعضها من بعض ليس للأسماء فائدة غير هذه فوجب ضرورة أن يوقع على القائم بنفسه الشاغل لمكانه الحامل لغيره أسماء تكون عبارة عنه، وأن يوقع أيضا على القائم بغيره لا بنفسه المحمول الذي لا يشغل مكانا اسما آخر يكون أيضا عبارة عنه لينفصل بهذين الاسمين كل واحد من ذينك المسميين عن الآخر وإن لم يكن هذا وقع التخليط وعدم البيان».[4]

ولكي يتحقق التمييز ويحصل البيان الذي هو غاية المنطق لجأ ابن حزم الى ضبط مفهوم الجوهر، وعدم تركه يترجح بين مثالية أفلاطون وإبهامية موقف أرسطو بتعدد معاني الجوهر، إذ ثبت أن الأخير لم يلتزم بتقسيم الجوهر إلى الجوهر الجزئي والجوهر الكلي، فقد تحدث عن جوهر ثالث

[1] – أرسطو ، النص الكامل ج 1 ص 40.

[2] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق ، ص 30.

[3] – الزعبي ، ظاهرية ابن حزم الأندلسي ، ص 51.

[4] – ابن حزم ، الفصل، ج 5 ص 67.

مفارق للحس، وعنه يقول ابن حزم : « وذهب جمهور الأوائل، والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهرا ليس بجسم ولا عرض، وهذا قول أرسطاليس وأكثر الفلاسفة. وحده عندهم واحد بالذات، قابل للتضادات قائم بنفسه ، لا متحرك، ولا متمكن ، إذ ليس ذا مكان، لا طول له ولا عرض ولا عمق ، ولا يتجزأ»[1]، فقد رفض ابن حزم فكرة وجود جوهر ليس جسما ولا عرضا فقال: « وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم»كما أشار أحد الباحثين إلى استسلام أرسطو للموروث الميتافريقي الذي حدا به إلى الاعتراف بالجوهر الثالث لا هو جسم ولا هو عرض، وبهذا الصدد يقول سالم يفوت : « لا يمكن القول بتاتا أن أرسطو ينفي وجود جواهر مفارقة للحس، ففي "ما بعد الطبيعة " يعترف بوجود ثلاثة أنواع من الجواهر، نوعان حسيان أحدهما قابل للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية، ونوع أزلي غير قابل للفساد لكنه قابل للحركة المكانية، وهي الأجرام السماوية المركبة من العنصر الأثيري، والنوع الثالث مفارق للحس لا تلحقه الحركة، وهو موضوع العلم الإلهي، ويشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وعلى النفس الناطقة التي قد تفارق الجسم، والمحرك الأول الذي لا يتحرك ».[2]

ويبدو أن موقف أرسطو من الجوهر أصبح يشوبه غموض وإبهام، فقد تحدث أرسطو عن جوهر ليس جسما ولا عرضا وهو موضوع العلم الإلهي، فعند حديثه عن الجوهر في " ما بعد الطبيعة" حيث يتعدد معناه « فيطلقه على العنصر أو المادة، مجاراة للفلاسفة الطبيعيين، وعلى الصورة، مجاراة لأفلاطون وأصحابه، وعلى حدود الأشياء ومبادئها مجاراة للفيثاغوريين خاصة، وأخيرا على المركب الذي يدل عليه تحديده في المقولات الآنف الذكر خاصة».[3]

إن الأساس الذي يرتكز عليه ابن حزم في نقد موقف أرسطو من الجوهر المفارق للحس هو الجانب العقدي، وهو نقطة الاختلاف بين ابن حزم وأرسطو، لأن مفهوم إله أرسطو هو جوهر أزلي غير قابل للفساد، وهو المحرك الأول الذي لا يتحرك، فهذا الإله الذي هو من صنع الخيال، لا وجود له عند ابن حزم، فقد أخطأ من سمى الله جوهرا ، لأن الجوهر جسم حامل للأعراض، فهو مركب، يقول ابن حزم: « وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرا ليس جسما ولا عرضا وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل، وحد هذا الجوهر عند من أثبته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ،

[1]– ابن حزم ، الأصول والفروع ، ص 20. وانظر الفصل،ج 5 ص 70.

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 210.

[3] – ماجد فخري ، أرسطوطاليس ، المعلم الأول ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط 1958 ، ص 25.

العشر

وحده بعض من ينتمي الى الكلام بأنه واحد بذاته قائم بنفسه يحمل كل عرض عرضا واحدا فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة»[1]، فقد رفض ابن حزم فكرة وجود جوهر ليس جسما ولا عرضا، وهذا شيء لا يقوم إلا في الوهم، فهذه الأقوال في غاية الفساد والبطلان بل هي دعاوي ومخاريق لا تصح حسا ولا عقلا، ولا يقوم على صحتها دليل برهاني ولا إقناعي، وما كان هكذا فهو باطل، « فهو بهذا التحديد للجوهر ينكر متيائية الجوهر وصوريته المفارقة للمادة وإذا كانت المثل بحسب رأي أفلاطون هي ماهيات الأشياء وماهية الشيء يجب أن تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه فهذا أمر لا ينكره ابن حزم إذ الجوهر عنده قائم بنفسه حامل لأعراضه أو متضمنة فيه وهذا هو رسم الجوهر لديه هذا علاوة على أن القول بالصور المفارقة يضيف إلى العالم الواقعي عالم خيالات فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في هذا العالم الواقعي من موجودات حقيقية ».[2]

نستطيع القول إن مفهوم الجوهر بصفة عامة ومفهوم الوجود بصفة خاصة تسيطر عليه النزعة المادية لا بمفهومها الماركسي القائم على الجدلية الماركسية بل بمفهومها الحسي، ويرى ابن حزم « أنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه، وأعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعدي أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر ».[3]

بيد أن فكرة وجود جوهر ليس جسما ولا عرضا لم تكن مقتصرة على الأوائل فحسب بل هو معتقد تبنته كثير من الديانات القديمة والمذاهب الباطنية، باعتباره أساس الفكر الاشراقي الباطني، كما تبنته بعض التيارات الكلامية وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «حققنا ما أوقع عليه الأوائل ومن قلدهم اسم جوهر، وقالوا أنه ليس جسما ولا عرضا فوجدناهم يذكرون الباري تعالى والنفس والهيولي والعقل والصورة وعبر بعضهم عن الهيولي بالطينة وبعضهم بالخميرة والمعنى في كل ذلك واحد»[4]، والهيولي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة، والصورة جوهر من حيث هي مقومة للموضوع، ويبدو أن من الأندلسيين من كان يعتقد بهذا الرأي، وقد حقق ابن حزم السؤال عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض على شيخه "ثابت بن محمد الجرجاني" وغيره من أهل التمكين في علوم الأوائل وعنه يقول ابن حزم :« فوقف لي أربعة أشياء وهي النفس والعقل،

[1] – ابن حزم ، الفصل ، ج 5 ص 69.

[2] – وديع واصف مصطفى، ابن حزم ، ص 229. 230.

[3] – ابن حزم ، الفصل، ج 5 ص 69.

[4] – المرجع نفسه ، ج 5 ص 70.

العشر

والهيولي، والصورة، وقطع فيما عدا هذا فهو جسم أو عرض، ووافقه على ذلك محمد بن الحسن، وهذا قول مدققي الفلاسفة وعلمائهم».[1]

ثم أكد على مصدر هذه الأقوال وأنها لا صلة لها بالإسلام حيث يقول:« وهذه أقوال ليس منها لمن ينتمي إلى الإسلام وإنما هي للمجوس والصائبين والدهرية والنصارى في تسميتهم الباري تعالى جوهرا... وأما المنتمون إلى الإسلام فإن الجوهر الذي ليس جسما ولا عرضا ليس هو عندهم شيئا»[2]، وقد صنف ابن حزم كتابا الموسوم بالتحقيق في "نقض كتاب العلم الإلهي" احمد بن زكرياء الرازي، حيث أبطل نظرية الخلاء والملاء وغيرها من المفاهيم بناء على ما قرره أرسطو من مفاهيم وحجج في دحض مقولة الخلاء والملاء.

و تختلف ردود ابن حزم فيما يلي :

1 – الصورة : هي كيفية تتعلق بتخليط الجواهر وتشكلها ، وهي ضمن مقولة الكيف، وهي قسمان : « أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر البتة ولا توجد دونها ولا تتوهم الجواهر عارية عنها، والآخر تتعاقب أنواعه وأشخاصه على الجواهر كانتقال الشيء من تثليث الى تربيع ونحو ذلك».[3]

2 – العقل : عرض محمول في النفس فهو يقبل الأشد والأضعف، فنقول عقل أقوى من عقل، كما يقبل التضاد، وكل هذا من خصائص الكيفيات لأن الجوهر لا يقبل التضاد ولا يقبل الأشد والأضعف، وينتقد الذين يقولون لوكان العقل عرضا لكانت الأجسام أشرف منه، فيقول : « وهل للجوهر شرف إلا بأعراضه، وهل شرف جوهر قط على جوهر إلا بصفاته لا بذاته».[4]

3 – الهيولي : فهو الجسم نفسه الحامل لأعراضه، وقد تكلمت عنه الأوائل مفصولا عن الأعراض، وإن كان لا سبيل إلى أن يوجد خاليا عن أعراضه ولا متعريا منها أصلا ولا يتوهم وجوده كذلك ولا يتشكل في النفس، ولا يتمثل في العقل بل هو محال ممتنع ، وقد وضع ابن حزم مصطلح الطينة بدلا عن لفظ الهيولي اقتداء بالكندي.

4 – النفس والروح : اسمان مترادفان لمسمى واحد ومعناهما واحد، وأن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسد.

---

[1] – ابن حزم ، الأصول والفروع ، ص 21.

[2] – ابن حزم ، الفصل، ج 5 ص 70.

[3] – المرجع نفسه، ج5، ص 71.

[4] – المرجع نفسه ، ج 5، ص 72، 73.

العشر

5 – أما الباري تعالى : لد أخطأ من سماه جوهرا من المجسمة ومن النصارى، ولفظة الجوهر عربية، ولم يرد نص على أن الله عز وجل سمى نفسه جوهرا، ثم إن الجوهر حامل لأعراض ولو كان الله جوهرا حاملا لعرض لكان مركبا من ذاته وأعراضه، فبطل أن يكون الله جوهرا، وبطل أن يسمى جوهرا .

وبذلك يؤكد ابن حزم وفق نزعته الظاهرية « أن العالم كله محدود معروف، أجسام وأعراض ولا مزيد فمن ادعى أن هاهنا جوهرا ليس جسما ولا عرضا فقد ادعى ما لا دليل عليه البتة، ولا يتشكل في العقل ولا يمكن توهمه، وما كان هكذا فهو باطل مقطوع على بطلانه».[1]

3. خصائص الجوهر :

من خصائص الجوهر التي ذكرها ابن حزم أنها لا تقبل التضاد، وإنما يقع التضاد في بعض الكيفيات فقط، وهو مذهب أرسطو إذ يقول: « ومما للجواهر أيضا أنه لا مضاد لها، فماذا يضاد الجوهر الأول، كإنسان ما؟ فإنه لا مضاد له»[2]، ولما كان الجوهر جسما له كيفية فإن التضاد يقع في الكيفيات « وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول ضدا لخلقه لأنه عز وجل لا كيفية له أصلا، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف، فالباري عز وجل ليس ضدا ولا مضادا ولا منافيا لا إله إلا هو».[3]

وكذلك من خصائص الجوهر أنه لا يقبل الأشد ولا الأضعف، ولا يقبل الأكثر ولا الأقل، أي لا يكون حمار أشد في الحمارية من حمار آخر، ولا إنسان أضعف إنسانية من إنسان آخر.[4] وقد توسع ابن حزم في شرح خصائص الجوهر عند حديثه عن مقولة الكيف لا يختلف عن أرسطو الذي يرى بدوره أن الجوهر لا يقبل الأكثر ولا الأقل، قال أرسطو: « إن ما هو في جوهر جوهر ليس يقال أكثر ولا أقل ، مثال ذلك أن هذا الجوهر إن كان إنسانا فليس يكون إنسانا أكثر ولا أقل ... فإنه ليس يقال في الإنسان أنه في هذا الوقت إنسان بأكثر مما كان فيما تقدم ولا في غيره من سائر الجواهر. فيكون الجوهر لا يقبل الأكثر والأقل ».[5]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – ابن حزم ، الفصل ، ج 5 ص 89.

[2] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج 1 ص 45.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 45.

[4] – المرجع نفسه ، ص 45.

[5] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 46.

ومن خلال عرضنا لمفهوم الجوهر عند ابن حزم نجده يوافق أرسطو في تعريفه للجوهر كما ورد في كتابه "الأرغانون"، ويخالفه في مفهوم الجوهر الثالث الذي ليس بجسم ولا عرض كما ورد في كتابه "ما وراء الطبيعة"، والذي هو موضوع العلم الإلهي، وهنا يختلف ابن حزم عن أرسطو أشد الاختلاف ،لأن الله عند ابن حزم ليس جنسا من الأجناس، ولا يدخل تحت مقولة من المقولات فهو مباين لخلقه ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ **الشورى/11**. وبذلك يؤكد ابن حزم مرة أخرى بقوله: « فكل قائم بنفسه قابل للمتضادات لأنه حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهرا أو يسمى جوهرا، لأنه تعالى ليس حاملا لشيء من الكيفيات أصلا، فليس جوهرا».[1]

ولا يسعنا إلا أن نقول إن ابن حزم قد التزم بنزعته الظاهرية في دراسته للمنطق الأرسطي، ويتجلى ذلك في رفضه الآراء الطفيلية التي هي من صميم عقيدة أرسطو، وذلك بضبط المضامين المنطقية وتنقيتها من الآراء الدخيلة التي ألصقت بالمنطق، والتي هي من نسيج الخيال لا تصل إلى مرتبة اليقين، كما اختار ابن حزم المصطلحات المنطقية التي تتفق مع معانيها اللغوية فحملها على ظاهرها دون اللجوء الى التأويل.

لقد حرص ابن حزم على تنقية المنطق من الآراء الميتافيزيقية اليونانية، وعمل على الالتزام بالنزعة المادية بفصله بين الآراء الطبيعية والآراء العقدية.

4 – مفهوم العرض : هو شيء لا يقوم بنفسه، ولابد من أن يحمله غيره.

إذا كان الجوهر هو جرم الحجر والحائط وكل جرم في العالم، فإن العرض هو طوله، وعرضه، ولونه، وحركته، وشكله، وسائر صفاته، التي هي محولة في الجرم، فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمراء، ثم تصير صفراء، والحمرة غير الخضرة، وغير الصفرة، وترى الإنسان قائما ثم راكعا ثم قاعدا، وهو لم يتبدل وإنما تتبدل أعراضه، وفي رده على من ينكر العرض بدعوى أنه لم يتشكل في نفسه، يقول ابن حزم : « ولقد امتحنت مرة ببعض أصدقائنا فإنه سامنا أن نريه العرض منخزلا عن الجوهر قائما بنفسه، وقال لي إن لم تريني ذلك فإني لا أصدق بالعرض. فلست أحصي كم مثلت له تربيع الطين ثم تدويره وذهاب التربيع وبقاء الطين بحسبه، وحركات المرء من قيامه وقعوده وحمرة الثوب بعد بياضه، فأبى كل ذلك إلا أن أريه العرض مزالا عن الجوهر باقيا بحسبه يراه في غير جوهر، فلا أحصي كم قلت إن العرض لو قام بنفسه وكان كما تريد مني لم يكن عرضا وإنما هو عرض لأنه

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 45.

بخلاف ما تريد....فما ردعه هذا الهزء عما هجس في نفسه وفارقته آبيا فما أدري أوفق بعدي لرفض هذا المراء الهائج أم لا».[1]

5. أثر مقولة الجوهر على عقيدة ابن حزم:

إن مفهوم الجوهر عند ابن حزم له دلالة كبيرة في الحقل الكلامي، فكما انتبه الباحثون إلى مقولات أرسطو على أنها تعبر عن مظاهر الوجود فهي تكون أسسا ميتافيزيقية لأرائه العقدية رغم إقراره بأنه استنبطها من مباحثه اللغوية لكن توظيفها في مجال الفلسفة كان ميتافيزيقيا أكثر منه لغويا،كذلك نجد الأمر عند ابن حزم فرغم مشروعه التقريب المنطقي يهدف إلى تسهيل التداول اللغوي عند القارئ العربي، لكن هذا التداول لا يقتصر على شقه اللغوي فحسب بل نجده قد عم المجال الطبيعي والعقدي، بل أصبح الأساس الذي ينهض عليه المذهب الكلامي الظاهري بتميزه عن الكلام الاعتزالي والكلام الأشعري، نستطيع أن نقول: إن مقولات أرسطو أساسها ميتافيزيقي يوناني، وإن مقولات العشر عند ابن حزم أساسها طبيعي وعقدي إسلامي بثوبه الظاهري، رغم عودة كل الطرفين إلى اللغة، والبحث عن مدلولاتها ذات الصلة بالمقولات، وفي الحقيقة هو بحث على حجج لغوية لتدعيم مواقفهما العقدية، فأصبحت اللغة تشكل صمام الأمان للمقولات نفسها في الوقت نفسه شكلت عائقا أمام تطور هذه النظريات، بل نظروا إليها على أنها جسم طفيلي غرسه أرسطو في المنطق، فتخلص منها المناطقة الإسلاميون المتأخرون وعدوها مباحث لا صلة لها بالمنطق .

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

ونظرا لاختلاف ميتافيزيقا الأرسطية عن العقيدة الإسلامية، فإن ابن حزم جعل من مقولة الجوهر الأساس الذي يهدم به النظريات الميتافيزيقية التي تعارض ومذهبه العقدي، سواء كانت معتقدات يونانية وثنية أوديانة يهودية أوديانة مسيحية، بالإضافة إلى الفرق الإسلامية، فمنهجه يقوم على تقويض الأسس الميتافيزيقية التي يقوم عليها مذهب الخصم، فإذا ثبت فساده وصح بطلانه أعقبه ببيان الأسس الكلامية الصحيحة التي يعرضها بنزعته الظاهرية. وجوهر الاختلاف بين أرسطو وابن حزم يعود بالأساس إلى وظيفة المقولات العشر، فإذا كانت هذه الأخيرة تتداخل الجانب الطبيعي في الجانب الميتافيزيقي عند أرسطو، فهي تمثل **علاقة الاتصال بين المباحث الفيزيقية والميتافيزيقية**، فإن الأمر يختلف عند ابن حزم فالمقولات العشر لا صلة لها بالخالق، فهي تتعلق بالخلق الذي هو جوهر حامل للأعراض، وهي تقوم على **علاقة الانفصال بين**

[1]- المرجع نفسه، ص 192، 193.

الجانب الطبيعي والجانب الإلهي، فالجوهر والكمية والكيفية والإضافة والمكان والزمان وغيرها من صفات الخلق، ولا صلة لها بالخالق، وبناء على ذلك فقد نفى ابن حزم الكيفية عن الله تعالى وبالتالي نفي الصفات باعتبارها كيفيات وأعراض محمولة على الذات، فهي تفيد التركيب الذي هو من خصائص الأجسام، وأثبت الأسماء كما وردت في النصوص. ومن هنا تظهر النزعة العقلية تعانق النزعة الحسية عند ابن حزم مكونة النزعة الظاهرية في المعقول حيث يفصل بين الوجود المادي الذي يخضع لقانون الطبيعة وبين والوجود الميتافيزيقي الذي يثبت بالنصوص الشرعية، كما تظهر نزعته الظاهرية في توظيف المنطق لدعم صحة قوله بالأسماء وإنكار الصفات بحجة أنها تدل على التركيب.

فقد سعى ابن حزم إلى حماية أرائه الدينية من مسلك المتكلمين الذين مزجوا مباحثهم الكلامية بآراء طبيعية، فأنزلوا الخالق إلى مستوى المخلوق بناء على قياس الغائب على الشاهد، ويمكن تمييز موقف ابن حزم في هذا الجانب من عدة وجوه منها:

أ . تقسيم الوجود :

ينقسم الوجود عند المسلمين إلى قسمين : وجود يتعلق بالخالق، ووجود يتعلق بالمخلوق سري عليه قوانين الطبيعة، بهذه القسمة ذات أصول عقدية ينطلق ابن حزم بمذهبه الظاهري في نفي الجوهرية عن الله تعالى، حيث يقول: «وأما نحن فنقول أنه ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه، وأنه ليس الخلق إلا جوهرا حاملا لأعراضه وأعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعدي أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد»[1]، ويؤكد على هذا الأصل في كتابه "الدرة" حيث يقول : « ولا شيء إلا الخالق، تعالى، وخلقه فقط.على ما قدمنا. والخلق ينقسم قسمين، لا ثالث لهما : إما حامل يقوم بنفسه، ويحمل غيره، وإما محمول لا يقوم بنفسه، لكنه يحمله غيره. فالمحمول هو العرض، وهي الصفات الجسدية والنفسية.....وأما الحامل لغيره، القائم بنفسه، فهو الجوهر، وهو الجسم نفسه، وكل جوهر جسم، وكل جسم هر، وهو الشاغل لمكانه، ذو الجهات الست، المحتمل للتجزؤ، والانقسام أبدا، بلا نهاية في قدرة الله – تعالى – على ذلك. ولا يجوز – البتة – وجود جوهر ليس جسما، ولا وجود جسم

[1]- ابن حزم ، الفصل ، ج 5 ص 69.

العشر

ليس جوهرا، ومدعي ذلك مدعي باطل، لا تتشكل دعواه في النفس، ولا تتوهم، ولا يقوم عليها دليل أبدا».[1]

وقد اعترض على ابن حزم أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون عرضا ثبت أنه جسم لا كالأجسام كما نصفه حيا لا كالأحياء، وقد أجاد ابن حزم في الرد عليهم فيقول : « أما قولهم لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فهذه قسمة ناقصة وإنما الصواب أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض أو كلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلا فعله ولابد، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا»[2]، فإذا ثبت أن الجوهر جسم، وأن ليس في العالم إلا جوهر وعرض، فلا مكان للادعاء بأنه لفظ لم يرد فيه نص لا بالنفي ولا بالإثبات، لأن بيان حكمه متعلق بأحكام الجسم والعرض.

يلتزم ابن حزم بالقواعد المنطقية عند تقسيمه الوجود فليس في الوجود إلا الخالق وما خلق، فهو تقسيم ثنائي لا ثالث لهما، وهو بهذه القسمة يهدم نظرية أفلاطون التي تؤمن بالوجود الثالث وهو وجود عالم المثل، وبإنكاره الوجود الثالث يكون ابن حزم . تماشيا مع نزعته الظاهرية قد فصل في كثير من الأصول العقدية للديانات الشرقية التي أساسها التعدد والنزوع إلى الغنوص والباطن، الذي هو بوابة يخرج منها الفكر الفلسفي الاشراقي الذي أساسه القول بالباطن وبالعقول العشرة، وناهيك عن إلهام الصوفي الذي يتعارض مع النزعة الظاهرية تعارضا تصادميا،فليس في الوجود من الأزلي إلا الله تعالى، وليس في الوجود غير الأزلي إلا الخلق .

وجود الخالق :ليس جوهرا ولا عرضا ولاحاملا ولا محمولا، فليس جسما ولا يقبل الكيفيات، وليس مركبا ولا يقبل التركيب، لأن وجوده تعالى لا يحدّه مكان ولا يجري عليه زمان، له الأسماء الحسنى وجب أن ندعوه بها، وبناء على ذلك يرفض ابن حزم طريقة أرسطو في إطلاق اسم الجوهر على الله، كما يرفض تعدد الأزليين مع الله كما ذهب إلى ذلك أرسطو والنصارى، كذلك ينتقد مذهب الرازي في العلم الإلهي.

وقد وظف ابن حزم مفهوم الجوهر عند نقده مفهوم الإلوهية عند النصارى فهم يقولون : أن الله اتحد مع الإنسان بمعنى أنهما صارا شيئا واحدا، فقالت يعقوبية : كاتحاد الماء يلقى في الخمر

[1] – ابن حزم ، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 402، 403.

[2] – ابن حزم ، الفصل، ج2، ص 117.

العشر

فيصيران شيئا واحدا. وقالت النسطورية : كاتحاد الماء يلقى في الزيت فكل واحد منهما باق بحسبه. وقالت الملكية : كاتحاد النار في الصفيحة المحماة.

وأجاب ابن حزم : «وكل هذا في غاية الفساد :

أول ذلك : إنها دعاو لا يعجز عن مثلها متحامق وليس في إنجيلهم شيء من هذه الأقسام.

والثاني : إنها كلها محال لأن قول الملكية في تمثيلهم بما مثلوا إنما هو عرض في جوهر ولا يتوهم غير ذلك فالإله على قولهم عرض والإنسان جوهر وهذا في غاية الفساد، وقول اليعقوبية أفسد لأننا نقول لهم : إن كان استحال الإله إنسانا فالمسيح إنسان وليس إلها، وإن كان الإنسان استحال إلها فالمسيح إله وليس بإنسان، وإن كان كلاهما لم يستحل واحد منهما إلى الآخر فهذا قول النسطورية لا قولهم...»[1]، وهذه القسمة طبيعية فقد أنزلوا الخالق إلى مستوى المخلوق.

وجود الخلق : وهم قسمان : جوهر وأعراض، وقد عرّف ابن حزم الجوهر بأنه جسم، والتسعة الباقية أعراض للجوهر، وهي أساس وجود العالم، ولا توجد جواهر أخرى ليست بأجسام، وهو بهذا القول يتفق مع أرسطو في إطلاقه الجوهر على الجسم قابل للكون والفساد، ويختلف معه في بقية الجواهر التي قال بها أرسطو واعتبرها جواهر أزلية قابلة للحركة غير قابلة للفساد مثل الأجرام السماوية والعقل وقوله بالجوهر الأول على الله ، ويتعلق بالعلم الإلهي، وهو المحرك الذي لا يتحرك، والعقل، أما ابن حزم فقد كان أكثر دقة في هذه المسألة التي تردد فيها المتكلمون، وهي لا جوهر في الوجود إلا الجسم وأعراضه أما الله تعالى لا تسري عليه المقولات العشر فلا يحده زمان ولا يحيط به مكان.

نقد ابن حزم مذهب المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ: اعترض ابن حزم على قول المتكلمين بأن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار، وهي من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين، كما وقع فيها الخلاف بين الفلاسفة اليونانيين، فقد ذهب طاليس وشيعته إلى أن الأجسام تتجزأ دائما بلا نهاية، فلا وجود لجزء لا يتجزأ وإليه ذهب النظام ومن يحسن القول من الأوائل — على حد تعبير ابن حزم – بينما ذهب ديموقريطس إلى أن الأجسام تتجزأ إلى جزء لا جزأ، وأنها غير متناهية في الكثرة ولكنها متناهية من ناحية تجزئها، أما أرسطو فيرى أن الجسم

[1]- ابن حزم ، الفصل ، ج 1 ص 53، 54.

العشر

إلى جزء لا يتجزأ بالفعل، ويتجزأ إلى مالا نهاية بالقوة، فالأجسام متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة.[1]

وقد أنكر ابن حزم القول بالجزء الذي لا يتجزأ وبهذا الصدد يقول: « وكل جوهر – كما قلنا– نه محتمل للانقسام أبدا، في قدرة الله تعالى، على تجزئته بلا نهاية، ولو وقف ذلك جزء موجود، لا يمكن الباري – تعالى – أن يقسمه لدقته لكان تعالى منقوصا، متناهي القدرة، عاجزا، تعالى الله عن ذلك، وهذا كفر ممن أجازه»[2]، وبناء على ذلك يكون ابن حزم قد أنكر انقسام الأجسام إلى جزء لا يتجزأ لتعلقه بقدرة الله تعالى المطلقة، ولهذا يرد ابن حزم على الاعتراض بأن لماشي إذا قطع مسافة فقد قطع ذا نهاية حيث يقول: « أننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبدا محدودة ولله الحمد، وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك»[3]، فالجزء يتجزأ إلى جزء لا يتجزأ بالفعل، ويتجزأ إلى ما لانهاية له بالقوة، فقد دلّ موقف ابن حزم من مسألة الجزء الذي لا يتجزأ على أنه القول بالجوهر الفرد لا علاقة له بحدوث العالم ولا بقدمه، فهو مرتبط بإثبات قدرة الله المطلقة، ويتضح أن ابن حزم لم يخالف أرسطو في هذه قطة لكنه خالفه في المجال الذي وظفت فيه هذه المسألة ، فهي عند اليونان من المباحث الطبيعية بينما عند المسلمين ارتبطت بالمباحث الكلامية وتتعلق بحدوث العالم واثبات قدرة الله تعالى.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

والجدير بالذكر أن ابن حزم وظّف المقولات العشر خدمة لمذهبه الكلامي وفق القواعد المنطقية، فكان علم الكلام عنده أكثر دقة وانضباطا من مسلك المتكلمين القائم على نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وعلى قياس الغائب على الشاهد والذي أصبح عرضة لهجمات ابن حزم الذي وصفه بأنه مسلك ظني لا يرتقي إلى مستوى اليقين.

ب . إثبات الأسماء ونفي الصفات :

يرى ابن حزم أن إطلاق لفظ الصفات على الله تعالى لا يجوز، لأنه لم يرد نص يثبت لفظة الصفات، ولا حفظ عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا صح عن أحد من الصحابة، ولا التابعين،

[1] – أنظر رسالتنا الماجستير، ابن حزم وآراؤه العقدية، جامعة الأمير عبد القادر للعوم الاسلامية ، قسنطينة، الجزائر، 2000م، ص 43.

[2] – ابن حزم ، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 403، الفصل، ج5، ص 92 – 98.

[3] – ابن حزم، الفصل، ج5، ص 93.

العشر

بل هي لفظة اخترعها المعتزلة وهشام بن الحكم، ثم تبناها أصحاب الكلام وممن لم يحققوا النظر من الفقهاء فهي وهلة من فاضل وزلة من عالم.[1]

واستدل من جهة اللغة بقوله : « لا تعقل الصفة في اللغة التي نزل بها القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي ضرورة الحس إلا أعراضا محمولة في الموصوفين، فإذا جوزوها غير أعراض بخلاف المعهود فقد تحكموا بلا دليل»[2]، فالصفة لا تقع إلا على عرض مركب في جسم، ومفهوم الصفة عند ابن حزم لا يختلف عن مفهومها عند الفلاسفة الغربيين، فالصفة بمعناها الميتافيزيقي هي الخاصية الأساسية للمادة، ويطلق هذا المفهوم على الصفات الإلهية.[3]

وقد صدرت عن ابن حزم بعض اجتهادات عقدية كانت محل انتقاد، خاصة فيما بتعلق بمبحث الأسماء والصفات، فهو يثبت الأسماء وينكر الصفات والتي عدّها خصومه من تأثيرات علم المنطق وسلبياته، وكان الأحرى به أن يقف عند النصوص قال عنه الذهبي : «وكان قد مهر أولا في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت فيه تأثيرا ليته سلم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم، فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام متبحرا في النقل، عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهريته في الفروع لا الأصول»[4]، فقد بين هذا النص أن تأثيرات المنطق كانت في المسائل الأصولية أكثر حضورا من المسائل الفرعية، وبهذا الصدد يقول ابن كثير: « إن ابن حزم مع ظاهريته في الفروع وعدم قوله بالقياس من أشد الناس تأويلا في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات»[5]، فقد أدى توظيف المنطق في الإلهيات عند ابن حزم إلى إثبات الأسماء وإنكار الصفات، وقد دافع ابن حزم عن موقفه بأنه كر الصفات بناء على دراسته للمنطق وإنما أنكرها لاعتقاده أنها لم تثبت بالنص، فقد نظر إلى اختلاف الأمة في مبحث الصفات بين المعتزلة الذين يقولون أن الصفات عين الذات وبين الأشاعرة الذين يثبتونها لكن لا هي هو، ولا هي غيره، فأراد لنفسه مخرجا وهو إثبات الأسماء التي هي محل الاتفاق ونفي الصفات التي لم تثبت بالنص لا بالقرآن ولا بالسنة

---

[1] – ابن حزم ، الفصل ، ج 2 ، ص 120، 121.

[2] – المرجع نفسه ، ج 2، ص 173.

[3] Michel Allard , le problème des attributes' divins dans la doctrine d al Asari et- de ces premiers grand disciples : ed de l imprimerie catholique; Bayreuth 1965: p248

[4] - الذهبي ، سير أعلام النبلاء، ج 18 ، ص186.

[5] – ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ط2 ، 1977م ، ج 12، ص 456.

ولا صح عن أحد من الصحابة أو التابعين وإنما هي بدعة منكرة من اختراع المعتزلة، وإنما يعود الفضل إليه في توظيف المنطق لتأييد آرائه العقدية.

وقد استدل ابن حزم على صحة مذهبه باللغة والنقل والعقل، وقد كان من الظاهرية من يذهب في الصفات مذهب المعتزلة، ومنهم قاضي قرطبة المنذر بن سعيد البلوطي فقد كان ظاهري المذهب معتزلي في الصفات، وذكر ابن تيمية أن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، ولكن طائفة من أصحابه وافقوا المعتزلة في باب الصفات .[1]

أما نحن فنقول أن اعتراض ابن حزم بأن إثبات الصفات هو إثبات محمول في الموصوف ، والتي لا تقع إلا على عرض مركب في الجسم إنما يصدق ذلك في الشاهد، أما بالنسبة لله تعالى فالأمر مختلف فهو منزه عن النقصان والمماثلة،« ولهذا كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات، ونفي مماثلتها بصفات المخلوقات، فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا نقص فيه، منزه عن صفات النقص مطلقا، ومنزه عن أن يماثله غيره في صفات كماله، فالقول في صفاته كالقول في ذاته، والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، لكن بفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبه هذه الصفة إلى موصوفها، فعلم الله وكلامه نزوله واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق بها، كما أن صفة العبد هي كما يناسب ذاته وتليق به، ونسبه صفاته إلى ذاته كنسبه صفات العبد إلى ذاته»[2]، فالعلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف، وجهلنا بكيفية الذات الإلهية يستلزم جهلنا بكيفية صفاتها، والمطلوب شرعا هو حملها على ظاهرها من دون تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.[3]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

ثانيا : الكـــم la quantité

1 - مفهوم الكم :

يقول ابن حزم عن الكم : « والكمية هو كل معنى حسن فيه السؤال بكم »[4]، يبدو أن تعريفه لمقولة الكم حريص على موافقة أرسطو، حيث استهل حديثه بما ذكره الأوائل أن الكمية

[1] - ابن تيمية ، شرح العقيدة الاصفهانية ، دار الكتب الحديثة، ط1 ، د ت ، ص 78.

[2] - ابن تيمية، شرح حديث النزول، طبع المكتب الاسلامي، ط5 ، 1977م، ص 10.

[3] - أنظر رسالتنا : ابن حزم وآراؤه العقدية، رسالة لنيل الماجستير، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر سنة 1999م - 2000م ، الفصل الثالث والرابع.

[4] - ابن حزم ، التقريب ، ص 51.

العشر

تقع على سبعة أنواع، أولها العدد ثم الجرم ثم السطح ثم الخط ثم المكان ثم الزمان ثم القول، وهذه الأجزاء السبعة تتألف منها مقولة الكم، وهي متفقة مع ما ذكره أرسطو إلا أن ابن حزم فضل كلمة الجرم بدل الجسم، كما يوافق أرسطو في تقسيمه الكم إلى قسمين: أحدهما متصل و الآخر منفصل .

2 . أقسام الكم :

أ – الكم المتصل: ويعرّفه ابن حزم بقوله : « ما كان له فصل مشترك ، وهو خمسة أنواع من هذه السبعة، وهي الجرم والسطح والخط والمكان والزمان، فالفصل المشترك للخط هو النقطة، والفصل المشترك للزمان هوالآن، وللمكان فصل مشترك»[1]، وتكاد هذه الأنواع المكونة للكمية المتصلة متطابقة مع ما ذكره أرسطو في "كتاب المقولات"، بل إننا نجد أصول أرسطو واضحة تماما فيما ذكره ابن حزم وهو يبسط القول في باب الكمية، يقول أرسطو عن الخط:« فأما الخط فمتصل، لأنه قد يتهيأ أن يؤخذ حد مشترك تتصل به أجزاؤه كالنقطة ، وفي البسيط = «السطح» الخط، فإن أجزاء السطح قد تتصل بحد ما مشترك، وكذلك أيضا في الجسم، ومما يجري هذا المجرى أيضا الزمان والمكان، فإن الآن من الزمان يصل مابين الماضي منه وبين المستأنف، والمكان أيضا من المتصلة لأن أجزاء الجسم تشغل مكانا، وهي تتصل بحد ما مشترك ...».[2]

ب – الكم المنفصل : ويعرّفه ابن حزم بقوله : « هو الذي له ترتيب وليس له فصل مشترك وهو العدد والقول »[3]، ويتفق ابن حزم في تعريف العدد المنفصل مع أرسطو الذي يرى أن الكمية المنفصلة وهي العدد والقول ليس لها فصل مشترك حيث يقول: « فإن أجزاء العدد لا يوجد لها حد مشترك أصلا يلتئم عنده بعض أجزائه ببعض، وكذلك أيضا القول هو من المنفصلة، فأما أن القول كم فظاهر لأنه يقدر بمقطع ممدود أو مقصور، وإنما أعني ذلك القول الذي يخرج بالصوت وأجزاؤه ليست تتصل بحد مشترك، وذلك أنه لن يوجد حد مشترك تتصل به المقاطع، لكن كل مقطع منفصل على حياله».[4]

لا شك أن ابن حزم يوافق أرسطو في تقسيمه الكم إلى سبعة أنواع، والتي هي بدورها تنقسم إلى الكم المتصل والكم المنفصل إلا أن ابن حزم يماثل الكمية بالعدد وهذا ما خالف فيه أرسطو

---

[1] – ابن حزم ، التقريب، ص 46.

[2] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 49 ، 50.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 46.

[4] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج1 ص 49.

العشر

الذي اعتبره نوعا من الكمية، وهذا ما انتبه إليه أحد الباحثين بقوله : « أما في كتاب المقولات، خصوصا باب الكلام عن الكمية فإنه يماثل هذه الأخيرة بالعدد ويعتبرها هي وهو شيئا واحدا، بينما أرسطو لا يعتبر العدد سوى نوع من الأنواع السبعة التي تقع عليها الكمية، كما يحددها على ما جواب، فيما سئل عنه بكم ، من جهة أخرى يستخلص من حديثه عن سمات العدد أن حد ليس عددا ، بل هو كسير حينئذ، وبهذا أوجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ لجميع الخلق، وأنه ليس عددا ولا معدودا، والخلق كله معدود».[1]

ولكي يثبت ابن حزم صحة رأيه فقد خص قسم العدد بالتفصيل دون بقية أقسام الكم، حيث يقول: « إن القسم الذي هو العدد من هذه السبعة هو الكمية على الحقيقة الذي لا كمية غيره، لكنه يقع على سائر الأنواع التي ذكرنا»[2]، واستدل على صحة قوله أن العدد هو الكمية وأنه يقع على سائر الأنواع بما يلي :

- فوقوعه على الجرم أوالجسم إنما هو بمساحته، فكل جرم في العالم فله مساحة، والمساحة تقدر بالشبر والذراع والميل، كما أن الأجسام تحصى بالعدد.

- كما يقع العدد على السطح فهو نهاية الجسم من جميع جهاته الست، والست عدد، ووقوع العدد بالمساحة على الجسم هو نفسه وقوعه على السطح.

- ويقع العدد على الخط، فالخط متناهي كل سطح وانقطاعه، ويقع على المكان باعتباره جسما وله مساحة معدودة، أما وقوعه على الزمان الذي هو حال وماض ومستقبل، والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكنا أو متحركا، والزمان يقدر بالعدد.

- ويقع العدد على القول وهو عدد نغم الألحان ومخارج الأصوات والحروف المسموعة عددها يختلف من اللغة العربية عن اللغة الفارسية وغيرها من اللغات، مما يظهر أن العدد يماثل الكمية وليس مجرد قسم من أقسامها.

3 – خصائص الكــم:

من خصائص الكم التي ذكرها ابن حزم:

أ . أن الكم ليس له ضد : يقول ابن حزم : « ليس للكمية ضد البتة، ليس للذرع ضد، ولا للكثير ضد، وكذلك سائر مقادير الكمية، وكذلك من ظن أن الكثير ضد القليل، والكبير ضد

[1] – سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 221.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 46.

العشر

الصغير فظنه فاسد، وإنما ذلك من باب الإضافة، إذ ليس في العالم شيء كبير بذاته ولا صغير بذاته، وإنما الكبير بالإضافة إلى ما هو أصغر منه والصغير صغير بالإضافة إلى ما هو أكبر منه ».[1]

وإذا قابلنا عبارة ابن حزم بعبارة أرسطو فإننا سنجد تطابقا تاما بين المضمونين مع اختلاف التعبيرين، مما يبين لنا أن ابن حزم التزم بالأصول الأرسطية، يقول أرسطو: « والكم أيضا لا مضاد له أصلا، فأما في المنفصلة فظاهر أنه ليس له مضاد أصلا، كأنك قلت لذي الذراعين أو لذي الثلث الأذرع أو للسطح أو لشيء مما أشبه ذلك، فإنه ليس لها ضد أصلا، إلا أن يقول قائل : إن الكثير مضاد للقليل، أو الكبير للصغير، وليس شيء من الأشياء البتة بنفسه كبير أو صغير، بل بقياسه إلى غيره».[2]

ويؤكد ابن حزم على أن الكم لا مضاد له، ولا شيء في العالم من الكم يقبل التضاد فيقول : «واعلم أن الكثير والقليل، والطويل والقصير، والكبير والصغير، والعظيم والحقير، والجليل والدقيق، الضخم والضئيل، والغليظ والرقيق ... كل هذه من باب الكمية وليس شيء منها موصوف به شيء في العالم على الإطلاق، لكن بالإضافة إلى ما فوقه وما دونه على ما قدمنا».[3]

ب . أن الكم لا يقبل الأشد والأضعف : ويوافق ابن حزم أرسطو في هذه الخاصية حيث يقول: « والكمية لا تقبل الأشد ولا الأضعف، لست تقول خمسة أشد من خمسة، ولا أضعف منها في ذلك أيضا، وهكذا كل عدد، وكذلك لا تقول زمان أشد زمانية من زمان ولا أضعف، وخاصة الكمية لا توجد في غير كمية، ولا يخلو نوع من أنواع الكمية فهي مساو ولا مساو وكثير وقليل وزائد وناقص، نقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين وغير مساوية للثمانية فقط »[4]، وإذ قارنا عبارات ابن حزم مع عبارات أرسطو نجدها في هذه المسألة متطابقة في المضمون وفي الأمثلة مما يدل على أن ابن حزم قد اعتمد في مشروعه شرح المستغلق على النص المترجم مباشرة، يقول أرسطو: «وليس بمظنون بالكم أنه قابل للأكثر والأقل ... في العدد مثال الثلاثة والخمسة، فإنه ليس يقال إن هذه خمسة بأكثر مما هذه ثلاثة أو إن هذه ثلاثة بأكثر مما هذه ثلاثة، ولا يقال

[1] – – ابن حزم ، التقريب ، ص 51.

[2] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج 1 ص 52.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 51.

[4] – المرجع نفسه ، ص 51 ،52.

العشر

أيضا في زمان إنه زمان بأكثر من غيره، وأخص الخواص بالكم أنه يقال مساويا وغير مساو .... »[1].

وقد سبق وأن أشار ابن حزم إلى هذه الإشكالية التي تواجه جهوده في تعريب المصطلح المنطقي، ونظرا لتحكمه في اللغة اللاتينية فقد استطاع أن يتدارك هذا النقص ويرفع الحرج الذي واجهه المترجمون عند الترجمة، منبها عن الاختلافات بين اللغة العربية واللغة اليونانية واللاتينية، وتظهر هذه الاختلافات جلية عند من يتقن إلى جانب العربية اللغة اللاتينية، فيقول : « وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشارك فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر»[2]، فعبارة مساو وغير مساو تعم جميع أنواع الكمية، وقد تشمل فيها الكيفية في اللغة العربية، وهذا بخلاف اللغة اللاتينية لتي لها لفظة تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر، كما يتكرر هذا الإشكال عند حديثه عن الكيفية .

وبناء على ذلك يوضح ابن حزم أن« الكيفية في اللطينية لفظ يختص بها اختصاصا بينا لا إشكال فيه، دون سائر المقولات لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يضطر في مثل هذا إلى الأبعد من الإشكال على حسب الموجود في اللغة »[3]، وهذا الإشكال نجده عند المترجمين القدامى عند حديثهم عن الكيفية وذلك باستعمال شبيه مثل قولهم :« والأبيض ليس يكاد أن يقال مساويا و غير مساو بل شبيه فيكون أخص خواص الكم أنه يقال مساويا و غير مساو»[4]، والناظر في هذه العبارات يكتشف مدى صعوبة الترجمة وتعقيدات الأسلوب التي قد تواجه المترجم، فتصبح عملية شرح المستغلق ضرورية لفهم النص المترجم.

4 . أثر مقولة الكم على عقيدة ابن حزم:

أ . نفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى :فقد ذهبت طائفة إلى القول أن الله تعالى جسم محدود عريض عميق طويل له مقدار، ذو لون وطعم ورائحة، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم وعرض، فلما بطل أن يكون الله عرضا فقد ثبت أنه جسم، والفعل لا يصح إلا من جسم

[1] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج1 ص 54.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 52.

[3] – المرجع نفسه ، ص 52.

[4] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 55.

وقد ثبت أن الله فاعل، فيجوز أن نقول بأنه جسم لا كالأجسام، كما نقول: حي لا كالأحياء، وعليم لا كالعلماء.

ينتقد ابن حزم مذهب المجسمة بناء على ما فصله من القواعد والأحكام تتعلق بمقولة الجوهر والكم، والجوهر جسم والكمية والكيفية عرضان لا يمكن أن يستغنيا عنه، ومن خواص الجسم أنه طويل عريض عميق يحتمل القسمة ذو الجهات الست، وهذا المفهوم للجسم لا يختلف عن ما هو محدد في اللغة.

ومما اعترض عليه في هذه المسألة إن كان المراد بنفي الجسم بمفهومه اللغوي، وهو البدن الكثيف المركب من المادة والصورة، الذي يقبل الانقسام فالله تعالى منزه عن الجسمية، وهذا لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في قولهم : «وإن كان المراد بالجسم، ما يشار إليه، أو ما يرى بالأبصار أو ما كان ذاتا متصفة بصفات الكمال، من العلم، والقدرة والحياة، والسمع والبصر، وغير ذلك من الصفات فهذا غير صحيح ولا يقبل نفي الجسمية بهذا المعنى»[1]، وهذا تعسف من ناحية اللغة وخطأ من ناحية المنهج ، وقد حذر ابن حزم من هذه السفسطة اللفظية وهي إقحام لفظ يفسد به المعنى، لأن كلمة الجسم ليس لها معنى غير ما هو متعارف عليه في اللغة والمعقول لا يوجد حد جسم في العالم من غير هذا المعنى، ومن اثبت لله جسما لا كالأجسام قياسا على القول هو حي لا كالأحياء، وعليم لا كالعلماء، وبصير لا كالمبصرين، وقدير لا كالقادرين، فقد وقع في التجسيم إذ لا يقبل إثبات الجسمية إلا بهذا المعنى، لأن هذه الصفات لم تثبت بناء على نفي الجسمية وإنما ثبتت بالنص، فلو لم يرد نص على وصفه بالحي والسميع والبصير ما جاز لأحد أن يثبت هذه الأوصاف أو يحيل اللفظ عن معناه من غير دليل.

وثبوت الصفات لله عز وجل لا يلزم ثبوت الجسمية له –كما اعتقد ابن حزم– وكذلك نفي الجسمية ليس بالضرورة نفي صفات الكمال والجلال، وإبطال الجسمية عن الله تعالى ليس للوقوف عند النص فحسب بل كذلك لقناعته أن الجوهر الذي هو جسم، وما يتعلق به من الكم والكيف وسائر المقولات التي هي أعراض محمولة، إنما يوصف بها المخلوق ولا يجوز أن تطلق على الخالق لأنه لا حامل ولا محمول، فلا يجوز أن نصف الله بأنه جسم لا كالأجسام قياسا على كونه حي لا كالأحياء « لأنه لم يأت نص بتسميته تعالى جسما، ولا قام البرهان بتسميته جسما، بل

[1]– احمد بن ناصر الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص 177.

العشر

البرهان مانع من تسميته بذلك، ولو أتانا نص بتسميته جسما لوجب علينا القول بذلك»[1]، ولهذا كانت معرفة المنطق عند ابن حزم هي معرفة وقوع الأسماء على مسمياتها، والبرهان عند ابن حزم تكون مقدماته إما بديهيات عقلية أو ما صح من أوائل الحس أو مقدمات من القرآن وما صح من السنة، فإذا ثبت عدم وجود نصوص تثبت صفة ما عن الله عز وجل وجب الوقوف عندها، خاصة إذا كانت البراهين العقلية توجب نفيها عن الله تعالى، ومن هنا تظهر صحة القول أن ابن حزم وظف المنطق خدمة لأرائه العقدية، بل يكاد أن يكون قد تفرد بهذه المزية عن سائر أقرانه من المتكلمين .

ب – دليل الكم المنفصل على حدوث العالم : وظف ابن حزم مفهوم الكم المنفصل الذي يطلق كذلك على العدد في إثبات حدوث العالم بناء على أن كل ما هو عدد فقد أحصته الطبيعة، وكل ما أحصته الطبيعة فله نهاية ضرورة، إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له.

هذه البراهين التي أوردها ابن حزم على إثبات حدوث العالم وأن له محدثا لم يزل، اعتبرها الباحثون من الأدلة الفلسفية لاعتمادها على قواعد منطقية، ولها صلة مباشرة بمقولة الكم، فالعدد من أنواع الكم المنفصل، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته، ومعنى الطبيعة عندنا هو أن نقول الطبيعة هي القوة التي في الشيء فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه، وإن أوجزت قلت هي قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه، وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفي المحصي المحصور والعالم موجود بالفعل وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة فهو ذو نهية فالعالم كله ذو نهاية».[2]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا: الكيــف la qualité

1 – مفهوم الكيف :

يرى ابن حزم أن صفة الكيف تكاد تعم جميع المقولات التسع، حاشا الجوهر، وتكون جوابا فيما سئل عنه بكيف ؟ والكيفية عند ابن حزم: « هو كل ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة وسقم و غنى و عدم خمول و لون، وسواء أكانت

[1] – ابن حزم ، الفصل ، ج 2 ص 118.

[2] – المرجع نفسه ، ج 1 ص 15.

العشر

الأمور التي ذكرنا مزايلة كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم، أو كانت غير مزايلة كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد وبياض البلور »[1]، وهذا التعريف لا يختلف في جوهره عن مذهب أرسطو.

2 . أقسام الكيفية: يقسم ابن حزم الكيفية إلى أقسام وهي لا تخرج عن تقسيمات أرسطو:

التقسيم الأول : وتنقسم الكيفية إلى قسمين: جسمانية ونفسانية.

فالجسمانية تتعلق بالأجسام أ وتخص بعضها مثل: اللون والطعم والمجسة وغيرها.

والنفسانية وتتعلق بالنفوس أوتخص بعضها، كالعقل والحمق والعلم والجهل والفكر وسائر أخلاق النفس.

التقسيم الثاني : و تنقسم الكيفية إلى قسمين : ما كان بالقوة، وما كان بالفعل .

– ما كان بالقوة، وهو ما كان ظهوره إلا أنه لم يظهر بعد، مثل إيمان الكافر، وكفر المؤمن، غضب الحليم، وقعود القائم وغيره .

– ما كان بالفعل، وهو ما كان ظهوره قد تم بالفعل مثل إيمان المؤمن ، وكفر الكافر، وطول الطويل، وينسب ابن حزم هذا التقسيم إلى الأوائل حيث قال : « فهذا هو معنى ما نفهمه بالحكاية عن الأوائل أنهم يقولون : هذا الأمر بالقوة، وهذا الأمر بالفعل، وإنما يعنون بالقوة كان وما أحتمل البنية أو الرتبة أن يوجد فيها أو بها، ويعنون بالفعل الذي قد ظهر ووجد ووجب».[2]

التقسيم الثالث: كما تنقسم الكيفية إلى قسمين : أحدهما : يسمى حالا والثاني : يسمى ملكة ويطلق عليها ابن حزم مصطلح هيئة.

– الحال : وهو عند ابن حزم ما كان سريع الزوال كالغضب الحادث، والطرب الحادث، وحمرة الخجل وصفرة الفزع، ويعرفه أرسطو بقوله: « وأما الحالات فتسمى بها الأشياء السهلة الحركة السريعة التغير، مثل الحرارة والبرودة والمرض والصحة وسائر ما أشبه ذلك».[3]

– الهيئة : ويعرفها ابن حزم بقوله : «هو ما لم يعهد زائلا عما هو فيه، إلا أن يتوهم زواله ويبقى الذي هو فيه بحسبه، كطبع الشح وطبع السخف وزرقة الأزرق وفطسة الأفطس وغيرها»[4]، ويطلق

---

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 52. أرسطو، النص الكامل، ج1، ص 65.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 54.

[3] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 65.

[4] – ابن حزم، التقريب ، ص 55.

العشر

يها أرسطو اسم الملكة، وتخالف الحال في كونها أبقى زمانا مثل التمكن في العلوم أو التحلي بالفضائل فهي ليست سهلة الحركة ولا سهلة التغير، يقول أرسطو: « ومن البين أنه إنما يقتضي اسم الملكة الأشياء التي هي أطول زمانا وأعسر حركة، فإنهم لا يقولون فيمن كان غير متمسك بالعلوم تمسكا يعتد به لكنه سريع التنقل، أن له ملكة»[1]، ورغم اختلاف المصطلح بين ابن حزم وأرسطو فإننا نجد أن الجرجاني في كتاب "التعريفات" قد جمع بين الملكة والهيئة، فهو يعرف الملكة بقوله: «هي صفة راسخة في النفس، وتحقيقه أنه تحصل للنفس هيئة بسبب فعل من الأفعال فإذا تكررت ومارستها النفس حتى رسخت تلك الكيفية فيها وصارت بطيئة الزوال فتصير ملكة، وبالقياس إلى ذلك الفعل عادة وخلقا».[2]

التقسيم الرابع : ويتعلق بالكيفيات الجسمانية، ويوافق ابن حزم أرسطو في تقسيمها إلى قسمين :

- أحدهما يحيل ضده إذا لاقاه إلى طبعه فيسمى ذلك(فاعلا) وهذا كالحر والبرد، فإن الحر إذا لاقى بردا لا يقاومه أكسب حامله حرا، والبرد إذا لاقى حرا لا يقاومه أكسب حامله حرا .
- و ثانيهما يسمى منفعلا « وذلك مثل الرطوبة واليبس، فإن الحر إذا لاقى رطبا أيبسه، وقد يرطبه أيضا، بأن تصعد إليه رطوبة[3]، ويذكر أرسطو هذا التقسيم بقوله : « وجنس ثالث من الكيفية كيفيات انفعالية وانفعالات، ومثالات ذلك هذه الحلاوة والمرارة وكل ما كان مجانسا لهذين، وأيضا الحرارة والبرودة والبياض والسواد».[4]

التقسيم الخامس: لم يذكره ابن حزم في كتابه "التقريب" وذكره في كتابه "الفصل" ويتعلق بالكيفيات الذاتية والكيفيات الغيرية ، فعند حديثه عن "المداخلة والمجاورة والكمون"، قسم المجاورة بين الجسمين إلى ثلاثة أقسام:

- أحدها: أن يخلع أحد الجسمين كيفياته ويلبس كيفية الآخر كنقطة رميتها في لبن فإن الغالب منها يسلب المغلوب كيفياته الذاتية والغيرية ويلبسه كيفيات نفسه الذاتية والغيرية.
- الثاني: أن يخلع كل واحد منهما كيفياته الذاتية والغيرية ويلبسا معا كيفيات أخر كالدقيق والماء.

[1]- أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 66.
[2]- الجرجاني ، التعريفات ، ص 183.
[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 55.
[4] - أرسطو ، النص الكامل ، ج 1 ص 67.

- الثالث: أن لا يخلع واحد منهما عن نفسه كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية بل يبقى كل واحد منهما كما كان مثل الزيت في الماء.[1]

3. خصائص الكيفية : تناول ابن حزم خصائص الكيفية بصورة لا تختلف عما قرره أرسطو.

أ) ومن خصائص الكيفية أنها تقبل التضاد، ولا يكون في كل كيفية لأن منها لا يكون فيها التضاد، وهذه الخاصية يوافق فيها ابن حزم أرسطو.

ب) من خواص الكيفية أنها تقبل الأشد والأضعف، والأكثر والأقل، ويختلف ابن حزم عن أرسطو في إيراد الأمثلة، فبينما يلجأ أرسطو إلى استعمال أمثلة مستوحاة من محيطه الثقافي، فيذكر اللون الأبيض والعدالة والكتابة وأشكال هندسية من المثلث والمربع والدائرة، نجد ابن حزم يستعمل أمثلة فقهية تعبر عن الوسط الثقافي والانتماء الحضاري، فلا يشعر دارس المنطق بأنه يتناول علما غريبا عن علوم عصره، ولا لغة أجنبية عن لسانه، ولا أمثلة منفصلة عن موطنه، فقد وظف ابن حزم أمثلة شائعة في مجتمعه مثل صوت الرعد أشد من صوت البط، أعبق من ريح المسك، طعم العسل، طعم الحنظل، الصدق والكذب الخ.

ج) ومن الكيفيات التي لا تقبل الزيادة ولا النقصان ولا الأشد ولا الأضعف، وهي الكيفيات التي لا تقبل المزاج والمداخلة، وليست لها وسائط من ضدين، فلا نقول هذا الكذب أكذب من الكذب الآخر. يقول ابن حزم: « وأما استواء أشخاصها تحت النوع الجامع لها تحت الجنس فلا يجوز أن يقع في شيء من ذلك أشد ولا أضعف ولا يجوز أن نقول : لون أشد لونية من لون آخر، أي في كل واحد منهما لون، ولسنا بذلك الإشراق والانكسار، وكذلك لا يكون الصدق أصدق من صدق آخر ولا كذب أكذب من كذب آخر وإنما يتفاضل هذا في الإثم والاستشناع فقط».[2] فإنك ترى أن الكذب على صديق كذب، والكذب على الله كذب، وكلاهما متساو في أنهما كذب، لا تفاضل بينهما، ولكن أحدهما أقبح من الآخر وأعظم إثما.

د) فهذه الكيفيات لا تقبل الأشد والأضعف، ولا الزيادة أو النقصان لأن المحال إذا دخلت عليه وسيطة الإمكان والوجوب خرجت تلك الكيفية أن تكون محالا، وكذلك العلم فليس هناك علم أصح من علم لأنه إن دخلت عليه وسيطة الشك خرج من أن يكون علما .

[1] – ابن حزم ، الفصل، ج5، ص 61.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 53. أرسطو، النص الكامل، ج 1، ص 71- 72.

هـ) ومن خواص الكيفية التي تخص جميع الكيفيات هي شبيه ولا شبيه، مثل قولك : هذا الصدق شبيه بهذا الصدق، وهذا الكذب غير شبيه بهذا الكذب، وهذا يعم كل كيفية، ويوضح ابن حزم أن لفظة شبيه وغير شبيه لم تكن في اللغة العربية أبين منها، بينما في اللاتينية توجد لفظة أكثر بيانا لم توجد في العربية ترجمة مطابقة لها، فكان اللجوء إلى أقرب ما وجد رفعا للإشكال .

ويظهر هذا الإشكال بصورة واضحة في مقولة الكيفية حيث يقول ابن حزم : « وللكيفية في ة لفظ يختص بها اختصاصا بينا لا إشكال فيه، دون سائر المقولات لا يوجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الإشكال على حسب الموجود في اللغة».[1]

وقد سبق وأن أشار ابن حزم إلى هذه الإشكالية التي تواجه المترجم عند ترجمته للمنطق سواء من اليونانية إلى العربية أومن السريانية إلى العربية، ونظرا لتحكمه في اللغة اللاتينية فقد نبه على بعض الاختلافات اللغوية عند الترجمة، حيث يقول: « وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشارك فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر».[2]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4 . أثر مقولة الكيف على عقيدة ابن حزم:

أ . نفي الكيفية عن الله تعالى: نظر ابن حزم إلى مقولة الكيف على أنها من خصائص الجوهر بالتالي لا يجوز أن يوصف بها الباري، فقال : « واعلم أن الجوهر لا ضد لها أصلا، فإن وصفت بالتضاد يوما ما، فإنما يراد أنها تتضاد كيفياتها فقط، وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول – تعالى – ضدا لخلقه، لأنه عز وجل لا كيفية له أصلا، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف، فالباري – عز وجل – ليس ضدان ولا مضادا، ولا منافيا، لا إله إلا هو».[3]

وقد علق عبد الحق التركماني عند تحقيقه على كلام ابن حزم بقوله : « نفي الكيفية دعوى تحتاج إلى برهان شرعي، لأنه خوض في ذات الله تعالى، لكنا نقول كما قال الإمام مالك بن أنس وغيره من السلف رضي الله عنهم الكيف مجهول»[4]، وهذا لاحجة له فيه لأن قول الإمام مالك وما أثر عن أئمة السلف أن الكيف مجهول ليس فيه إثبات الكيف لأن كلامهم تعلق بمسألة

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 52.

[2] – المرجع نفسه، ص 52.

[3] – المرجع نفسه ، 45.

[4] – ابن حزم ، التقريب، تحقيق التركماني ، ص 378.

العشر

الاستواء وهو ثابت بالنص، والاستواء معلوم والكيف مجهول هكذا أجاب مالك ولا مزيد، ومن خصائص الجسم أنه يقبل الكم والكيف ولهذا نفى ابن حزم الكيفية عن الله تعالى لأنه ليس بجسم ولا عرض، « والكيفية هي كل ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حال صحة، وسقم، وغنى، وعدم، وخمول، ولون، وسواء كانت الأمور التي ذكرناها مزايلة كصفرة الخوف، وحمرة الخجل، وكدرة الهم، أو كانت غير مزايلة، كصفرة الذهب، وخضرة البقل، وحمرة الدم، وسواد القار، وبياض البلور».[1]

ومن خواص الكيفيات أنها تقبل التضاد يقول ابن حزم : « ورسم الجوهر هو أن نقول : انه القائم بنفسه القابل للمتضادات، فإن النفس قائمة بنفسها تقبل العلم، والجهل، والشجاعة، لجبن، والنزاهة، والطمع، وسائر المتضادات من أخلاقها، التي هي كيفياتها، وكذلك كثير من الأجرام تقبل البياض والسواد، وكثير منها يقبل الحر والبرد... فكل قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهر، وكل جوهر فقائم بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري – عز وجل – عن أن يكون جوهرا، أو يسمى جوهرا، لأنه – تعالى – ليس حاملا لشيء من الكيفيات أصلا، فليس جوهرا».[2]

ب . نفي الصورة عن الله تعالى : ذهب ابن حزم إلى نفي الصورة عن الله تعالى لأنها تدل على الكيفية التي هي عرض في الجوهر، فلا يتصور كيفية مستقلة عن الكمية والإضافة، فكلها أعراض في الجوهر، محمولات في الحامل، ولهذا كان موقف ابن حزم بنفي الصورة عن الله حيث تنفى الكيفية عنه « وكل جسم فهو ذو صورة ، فصح أنه تعالى ليس جسما».[3]

ونظرا لكون الصورة تفيد التركيب باعتبارها من خواص الكم، فإن الله منزه عن التركيب وبالتالي فهو منزه عن الصورة، وبهذا الصدد يقول البيهقي: « الصورة هي التركيب، والمصور هو المركب، قال الله تعالى : ﴿**يا أَيُّها الْإِنسانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (8)**﴾ **الانفطار/8 ، 6** ، ولا يجوز أن يكون الباري مصورا ولا أن يكون له صورة، لأن الصورة مختلفة، والهيئات متضادة، ولا يجوز اتصافه بجميعها لتضادها، ولا يجوز اختصاصه ببعضها إلا بمخصص لجواز جميعها على من جاز عليه بعضها، فإذا اختص

[1]– ابن حزم، التقريب ، ص 52.

[2]– المرجع نفسه ، ص 45.

[3] – ابن حزم ، الفصل ، ج 2 ص 119.

ببعضها اقتضى مخصصا خصصه به، وذلك يوجب أن يكون مخلوقا وهو محال فاستحال أن يكون مصورا، وهو الخالق الباري المصور».[1]

ونظرا لكون الصورة تمثل هيئة الجسم أو بعبارة أخرى فهي تصدق على الجوهر والكم والكيف، فقد ذهب إلى نفيها الفلاسفة الإسلاميون، قال الفارابي في الموجود الأول: « ولا أيضا له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة، ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئية الذين منهما ائتلف، ولكان لوجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته، وقد وضحنا أنه سبب أول».[2]

وبناء على ما سبق ذكره فقد حمل ابن حزم الصورة التي جاءت في الحديث عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:(**خلق الله آدم على صورته**) [3]على أنها إضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون عليها صورة آدم، وهناك من حمل الصورة بمعنى الصفة، فتوضع الصورة موضع الصفة، والاشتراك في الأسماء والصفات لا يعني الاشتراك في الذات .

أما ابن قتيبة فقد ذهب إلى إثبات الصورة لله فقال: « والذي عندي، والله تعالى أعلم، أن الصورة ت بأعجب من اليدين والأصابع والعين، وإنما وقع الألف لتلك الهيئة في القرآن ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد»[4] ، ومن المعاصرين من ذهب إلى إثبات الصورة الدكتور أحمد بن ناصر الحمد في رسالته الدكتوراه من جامعة أم القرى حيث يقول :« فلهذا نقول أن لله تبارك وتعالى صورة يعرفها من عبده إذا رآه يوم القيامة وهي صورة تليق بجلاله وعظمته لا تشبه المخلوقات ولا يحيط بها الإدراك، ولا يعرف كنها إلا هو تعالى وتقدس عن مشابهة الممكنات»[5]، والصورة لا تكون إلا في المادة، فلا تعرف الصورة إلا من هذا الوجه، ولا تكون إلا بإحاطة بالشيء المدرك، ومن أتى بمفهوم الصورة غير هذا المفهوم فقد حرف الكلم عن مواضعه.[6]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر

[1] – البيهقي، كتاب الأسماء والصفات ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د،ت، ص289

[2] – الفارابي ، المدينة الفاضلة وكتاب الملة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر .د،ت، ص 4.

[3] – البخاري ، صحيح البخاري ، ك الاستئذان ، باب بدء السلام، ج 7، ص 125.

[4] – ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ، دار الكتاب العربي، بيروت ، د،ت ، ص 150.

[5] – أحمد بن ناصر الحمد ، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص 182.

[6] – أنظر رسالتنا ابن حزم وآراؤه العقدية، مخطوط رسالة ماجستير جامعة الأمير عبد القادر، ص 77 إلى 80.

والذي ينبغي الإشارة إليه أن مسألة الصورة شغلت المتكلمين والمناطقة واللغويين، كل أدلى بدلوه، وهي مسألة تعانقت فيها اللغة مع المنطق، ونفي الصورة هو ما ذهب إليه أكثر العلماء حيث عارضوا رأي ابن قتيبة وطرحوا قوله.[1]

ج . الزيادة في الإيمان : مذهب ابن حزم في الإيمان أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان، وتعد مسألة الزيادة في الإيمان من المسائل التي ناقشها طويلا في كتابه "الفصل"، والتي يظهر فيها تأثيرات علم المنطق من خلال ردوده على خصمه، فقد أنكر ابن حزم أن تكون الزيادة في التصديق إذ لا يجوز أن يكون صدق أحدنا أكثر من صدق غيرنا، فمن لم يقطع بصحة وجود ما صدق به فقد شك فيه ، فلا تفاضل في هذه الصفة، وإنما يصح الزيادة في العمل أي ما هو قابل للعد والإحصاء.

ويستند ابن حزم في الدفاع عن مذهبه بنفي الزيادة في الإيمان من ناحية التصديق على حجج منطقية،وهي أنه هناك كيفيات تقبل التفاضل مثل القوي والضعيف، والشجاعة والجبن وغيرها، وهناك كيفيات لا تقبل التفاضل فالصدق لو مازجه غيره لصار إما شكا وإما تكذيبا.

وبناء على ذلك يذهب ابن حزم إلى أن الزيادة تكون في العمل لأن « الزيادة لا تكون إلا في كمية عدد لا فيما سواه، ولا عدد للاعتقاد ولا كمية، وإنما الكمية والعدد في الأعمال والأقوال فقط».[2]

صحيح أن الزيادة لا تكون إلا في كمية العدد كما هي محددة في حدود المنطق، لكن ثبت أن الزيادة تكون حتى في التصديق، وقديما قالوا : « ليس المخبر كالمعاين»، وليس من اعتقد بعقله فقط كمن اعتقد بعقله وزاده اطمئنان قلبي ، وقد رد ابن تيمية على القائلين بأن التصديق لا يتفاضل فقال:« إن العلم والتصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه، كما أن الحس الظاهر بالشيء الواحد مثل رؤية الناس للهلال وان اشتركوا فيها فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض... فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة، والمعاني التي يؤمن بها من معاني أسماء الرب وكلامه يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها»[3]، ومن هنا يظهر لنا جليا أن ابن حزم وظف القواعد المنطقية خدمة لأغراضه الكلامية، هذا التوظيف قلما نجد له مثيلا عند

[1] – الغزالي ، الإملاء في إشكالات الإحياء (ضمن ملحق إحياء علوم الدين) ج 5، ص 32، 33.

[2] – ابن حزم، الفصل، ج 3، ص 194.

[3] – ابن تيمية ،كتاب الإيمان ، تحقيق حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط 3، 1986م، ص 170.

العشر

المنطقيين، إذ توجهت مباحث المشائين إلى الفلسفة فعبروا عن أراء لا صلة لها بالانتماء الحضاري، كقولهم بالعقول العشرة، كما توجهت مباحث المنطقيين من الأصوليين إلى ميدان علم أصول الفقه ، أما ابن حزم فقد وظف المنطق في ميدان العقيدة والشريعة.

رابعا : الإضافة la relation

1 . تعريف الإضافة :

يعرف ابن حزم الإضافة لغة : هي ضم الشيء إلى شيء , أما في الاصطلاح الفلسفي فهي أن تقول : « الإضافة هي نسبة شيء إلى شيء وحسابه منه ، كالقليل الذي لا يكون قليلا إلا بإضافته إلى ما هو أكثر منه ونسبته إليه وحساب قدره من قدره».[1]

أما أرسطو فيعرفها بقوله : « في الأشياء إنها من المضاف متى كانت ماهيتها إنما تقال بالقياس إلى غيرها، أو على نحو أخر من أنحاء الشبيه إلى غيرها، أي نحو كان، مثال ذلك أن الأكثر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره وذلك أن يقال أكبر من شيء»[2]، ومثالها عند أرسطو ما يقابل الجوهر كقولك : إنسان، والكم ذو ذراعين، والكيف كقولك : أبيض، كاتب، والإضافة كقولك : ضعف ونصف ...

يقول ابن حزم :« وأما الغرض المقصود بالإضافة في هذا المكان فهو نسبة الشيئين متجانسين ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه ومعنى قولنا متجانسين أي أنهما تحت جنس واحد من المقولات العشر التي قدمنا أنها أجناس الأجناس، والمضافان هما الشيئان اللذان لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر»[3]، ويشير ابن حزم إلى السبب الذي حدا بالأوائل إلى اعتبار الإضافة من المقولات العشر، فتناولوها مجردة رغم كونها لا يمكن تصورها منعزلة عن الجوهر حيث يقول ابن حزم : « وبالجملة فإن الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر، وإن ضم كل واحد منهما إلى صاحبه نتج معنى ثالث غيرهما فجعلوا ذلك المعنى رأسا من رؤوس المقولات وهو الإضافة ، فتكلموا عليه مجردا، وإن كان لا يتجرد، لكن كما تكلموا على الكيفية مجردة وعلى الكمية مجردة وعلى الجوهر مجردا، وإن كان الجوهر لا يخلو أبدا من كيفية وكمية زمان ومكان، ولا تخلو الكيفية من جوهر يحملها، ولا تخلو الكمية من معدود، ولا زمان من ساكن أو متحرك، ولا

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 58.

[2] – أرسطو ، النص الكامل ،ج1، ص 56.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 59.

العشر

مكان من متمكن »[1] إذ لا يوجد المضاف إلا ويوجد بجنبه المضاف إليه، كما لا توجد علة إلا ولها معلول، فهي من ناحية اللغة لا يتصور الإضافة مقولة مجردة، « وعليه يمكن القول، إن الاتجاه الطاغي على موقف ابن حزم المنطقي، اتجاه لا يفصل الفكر عن اللغة، فهو ينظر إلى العمليات الفكرية المنطقية على أنها عمليات لغوية، إنها أسماء. وهذا الجانب هو ما حاول الكثير العثور على تفسير له بالبحث عن أصوله في الفكر اليوناني نفسه وإرجاعه إلى الرواقية».[2]

لقد رفض ابن حزم التجريدية التي طبعت المنطق الأرسطي، واعتنى بالجانب العملي حتى يؤدي المنطق وظيفته كمنهج للمعرفة، كما رفض البعد الميتافيزيقي اليوناني الذي شوه المنطق باعتباره دخيلا عليه، ونظر إلى المقولات العشر على أنها أسماء فهي لا تختلف عن عمليات لغوية، فلا يمكن فصل الفكر عن اللغة، ولا مكان لمثل أفلاطون في الواقع، فالمقولات المجردة لا وجود لها إلا في الأذهان، ومهما حاول الكثير ربط نقد ابن حزم بالفكر الرواقي فإن الاقتصار على هذا التفسير وحده فيه إجحاف كبير لابن حزم، إذ لا يخفى على أحد أن نظرة ابن حزم إلى وظيفة اللغة على أنها وسيلة للتعبير عن المسميات فقط، لا تختلف عن نظرته إلى الوجود بما هو ظاهر وموجود، فقد وظف نزعته الظاهرية في فهم النصوص وما يتعلق بالمنقول، كما وظفها في فهم الوجود وما يتعلق بالمعقول، ورفض كل تفسير باطني أو الهام صوفي لا توجبه ضرورة عقلية ولا يقوم عليه دليل من الحس أو الشرع، وبناء على ذلك فليس في الوجود إلا الخالق وما خلق، وليس هناك مطلق إلا الباري عز وجل لا يحده مكان ولا يحويه زمان .

2 . أقسام الإضافة: وتنقسم الإضافة عند ابن حزم إلى قسمين : النظير وغير النظير.

أ – **النظير :** ويعرفه ابن حزم بقوله: « هو الذي يتفق فيه المضافان بالاسم والإضافة معا، كقولك : المصادق أو الجار أو الأخ والمعادي فإنه لا يكون أحد مصادقا لأحد إلا وذلك الآخر مصادق له وكذلك المعادي والأخ والجار».[3]

ب – **غير النظير:** وهو عند ابن حزم قسمان:

أحدهما: ما كانت فيه ذات كل أحد من المضافين موجودة قبل الإضافة مثل : المالك والمملوك، والزوج والزوجة ، فإن المملوك قد يوجد قبل أن يكون مملوكا وكذلك مالكه فقد يوجد قبل أن يكون مالكا .

---

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 59.

[2] – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 213 .

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 59 ، 60، أرسطو، النص الكامل، ج 1، ص 58، 59.

ثانيهما: ما كانت فيه ذات أحد المضافين موجودة قبل الإضافة وقبل المضاف الآخر، وذلك كالأب والابن فإن ذات الأب كانت موجودة قبل أن يكون أبا، وقبل أن توجد ذات ابن، وإن كان معا بالإضافة.

وخلاصة القول أنه إذا ذكر أحد المضافين بالاسم الذي يقتضي الإضافة دل ضرورة على وجود الآخر، فهما على حد سواء، لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر، وهكذا في كل مضاف فلا نقول: صغير إلا بالإضافة إلى كبير، وكذلك القليل والكثير، والخفيف والثقيل وغير ذلك .

3 . خصائص الإضافة: لا يختلف ابن حزم عن أرسطو في إيراد خصائص الإضافة منها:

أ – الإضافة تقع في جميع المقولات، فتقول في الكيفية العلم يقتضي عالما، والعالم يقتضي علما، وتقول في الكميات العدد يقتضي معدودا والمعدود يقتضي عددا، وتقول في المكان أنه يقتضي متمكنا والمتمكن يقتضي مكانا، وكذلك القول في الزمان والوضع والملك والفعل والانفعال.

وتظهر النزعة الظاهرية في باب الإضافة عند حديثه على ما قالته الأوائل أن الإضافة موجودة في كل المقولات كلها بالعرض لا بالطبع، ومعنى ذلك أنها ليست موجودة في اقتضاء اللفظ لها، مثل قولك : أن كل طائر بجناح يقتضي الطيران، وهذا خطأ لأن النعام طائر له جناحان ولا يقتضي الطيران، لكن إذا قلت : كل ذو جناح فهو يقتضي جناحا كنت مصيبا، وهو مثال ذكره أرسطو[1]، ويحذر ابن حزم كل من ألزم نفسه بالجدال والمناظرة أن يتحفظ من هذه الأغاليط التي ينشغل بها الأرذال والمحرقين، مثل قولهم : الفاعل من أجل فعله جسم، والباري عز و جل فاعل، فالباري جسم، وهي من حجج المجسمة، لأن الصحيح أن تقول الفاعل بالفعل فاعل.

وينتقد ابن حزم مذهب المتكلمين في الصفات فقد قالوا : السميع بالسمع سميع ، والحي بالحياة حي، وأوجبوا ذلك على الباري تعالى حياة وسمعا، وهذا يخالف مذهبه في نفي الصفات، ولا يثبت منها إلا صفات الفعل والأسماء وفق مذهبه الظاهري، فيقول: « وقد غالط بعضهم– أيضا– فقال السميع بالسمع سميع، والحي بالحياة حي، فأرادوا أن يوجبوا للباري – تعالى – حياة وسمعا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ونحن لم نسم الباري تعالى حيا من أجل وجود الحياة له فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التسمية له تعالى بأنه سميع بصير، وإنما سميناه حيا وسميعا وبصيرا إتباعا للنص لا لمعنى أوجب ذلك وليس شيء من ذلك مشتقا من عرض فيه، تعالى الله عن أقوال

[1] – أرسطو، النص الكامل، ج1، ص 58.

العشر

الجهلة الملحدين، أو يقع تحت الأجناس والأنواع أو عن حمل الأعراض فكل هذا تركيب لا يكون إلا في محدث وإنما هذه أسماء أعلام للباري تعالى فقط».[1]

وغرض ابن حزم أن الباري لا يقع تحت المقولات العشر، ولا تحده الكليات الخمس، فلا نسميه إلا بما سمّى به نفسه، ولا نثبت إلا ما أثبته لنفسه، ولا ننفي إلا ما نفاه عن نفسه.

ب – الإضافة تقبل التضاد، لم يشر ابن حزم إلى هذه الخاصية في باب الإضافة وإنما تناولها في باب الكيفية، ولعل السبب في ذلك كونها لا تقع في جميع الحالات، أو لكونها تعم جميع المقولات فتأخذ بعض أحكامها، وقد أشار أرسطو إلى أن الإضافة تقبل التضاد مثال ذلك الفضيلة والخسيسة، والعلم والجهل، لكن هذا التضاد لا يعم كل المضاف فإنه ليس للضعفين ضد ولا للثلاثة ضد.[2]

فهذه المقولات الأربع – الجوهر، الكمية، الكيفية، الإضافة – هي الأصول التي تتركب منها بقية المقولات يقول ابن حزم « فهذه هي الرؤوس الأربعة، والست البواقي منها مركبات على ما يقع في أبوابها إن شاء الله تعالى».[3]

خامسا : المكـان la place

1 . مفهوم المكان عند ابن حزم :

ويعرفه ابن حزم بقوله: « هو ما كان جوابا في السؤال بـ أين ؟ فتقول أين محمد ؟ فيقول المجيب في المسجد أو بالقصر أو في منزله وما أشبه ذلك».[4]

وعن ماهية المكان يقول ابن حزم: « والمكان لا يكون البتة إلا جرما ، لا يجوز غير ذلك ، وإنما تركب المكان من جرم أضيف إلى جرم، بمعنى أنه لاقى أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكن أو بعضها أو جميعها على حسب تمكن المتمكن في المكان»[5]، كما يبيّن ابن حزم أن «المكان مركب من كيفية وجوهر مع جوهر »[6]، و قد سبق و أن ذكرنا أن مفهوم الجوهر عند ابن حزم هو الجرم وهو الجسم وليس غير ذلك، فالمكان عند ابن حزم يطلق على حيز مادي ولا يكون

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 61.
[2] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 1، ص 57.
[3] – ابن حزم، التقريب، ، ص 61.
[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 63.
[5] – المرجع نفسه ، ص 63.
[6] – المرجع نفسه، ص 66.

العشر

إلا جرما فهو مرادف للجسم، فأي تفسير للمكان من غير ضبطه بالجسمية فلا وجود له إلا في الوهم.

2 . أقسام المكان عند ابن حزم :

يقسم ابن حزم المكان حسب تمكن المتمكن فيه إلى قسمين :

أحدهما : أن يتشكل المتمكن بشكل المكان الذي هو فيه، فيكون المكان هو المؤثر في المتمكن، مثل السوائل والحبوب والرمال وغيرها، فإنك إذا وضعت الماء في إناء ثم تجمد فيأخذ شكل الإناء، وإذا وضعت الحبوب في كيس أو إناء فأنه يتشكل حسب تمكنه في المكان.

ثانيهما: أن يتشكل المكان بشكل المتمكن فيه، فيكون المتمكن هو المؤثر في المكان، وهذا القسم عكس القسم الأول، مثل :وقوع الحجر في الماء فإنه يؤثر فيه ويترك أثره ويترك شكله، فإنك لو وضعت كأسا في الماء ثم تجمد ذلك الماء فإن الكأس سيتشكل في الماء بعد سحبه.

3 . أثر مقولة المكان على عقيدة ابن حزم:

أ – إبطال قدم العالم: ليس الغرض هو التطرق إلى الحجج و البراهين التي استدل بها ابن حزم على حدوث العالم، فقد بيّن أنه عرضها في كتابه "الفصل" فأغنى عن ترداده، وإنما الغرض في هذه المسألة هو إيراد ما يليق بمقصودها، وقد سبق فأن بيّن أن المكان هو الجرم الواقع تحت الكمية يقدر بالمساحة والوزن والإحصاء ، فالعدد واقع على مساحته ضرورة، يقول ابن حزم : « ولا يقع العدد إلا على محصور به أي معدود به ، وقد قدمنا أنه لا عدد إلا وله أعداد أخر إذا اجتمعت كانت مساوية له، ولا تقع المساواة إلا في متناه ضرورة وكل ما وقع عليه الإحصاء بالعدد والكمية فمتناه ولابد، وأيضا فكل عدد خرج إلى حد الفعل فذو أجزاء كنصف وثلث وما أشبه ذلك وكل هذا يوجب النهاية يقينا وهذا من باب الإضافة، فالفلك الذي هو محيط بالعلم كله متناه ضرورة »[1]، ولقد أورد ابن حزم أدلة متعددة تثبت حدوث العالم وهي أدلة فلسفية متجنبا أدلة المتكلمين المبنية على الجزء الذي لا يتجزأ .

وبإثبات تناهي العالم يثبت تناهي الزمان، فإذا كان المكان له بداية فكذلك الزمان يقول ابن حزم: « وهذا مرادنا في قولنا أن زمانا سابقا لم يكن قبله زمان إنما مرادنا بذلك أنه ذو مبدأ وليس لذلك المبدأ قبل فيكون قد تقدمه زمان».[2]

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 64.

[2] – المرجع نفسه ، ص 65.

ب– نفي المكانية والزمانية عنه تعالى: تعد مقولة المكان والزمان ميدان خصب للتعبير عن الآراء الكلامية، ففي إطار تنزيه الذات والصفات نفى عن الله تعالى كل ما له صلة بالمخلوق، فكل جسم أو عرض إلا وله مكان ويحده زمان، ولا وجود لمكان مطلق ولا لزمان مطلق كما هو ب الرازي لأن القول بهما يؤدي إلى إثبات تعدد قدماء مع الله عز وجل، وبناء على ذلك يوظف ابن حزم مقولة المكان والزمان في حقله الكلامي فيقول: « إن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلا وهو قول الجمهور من أهل السنة وبه نقول وهو الذي لا يجوز غيره».[1]

وكذلك يوظف ابن حزم ثقافته المنطقية في نصرة عقيدته، فمن خصائص المكان والزمان أنه متناه، واثبات تناه المكان والزمان تم ببراهين قد أشار إليها في كتابه "الفصل"، وهي مما خالف به ابن حزم مذهب أرسطو في قدم العالم ، ومن أدلته على نفي المكان والزمان عن الله ما جاء في قوله: « ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكان وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه وهذه كلها صفات الجسم ».[2]

لا نريد أن نطيل الكلام في المسائل العقدية التي دافع عنها ابن حزم بما أوتي من براهين منطقية، ومما يلفت انتباهنا أن فقيه قرطبة آمن بمنفعة علم المنطق ووظفه في دفاعه عن معتقداته الدينية وفق منهجه الظاهري، وخالف أرسطو في كثير من المسائل ذات الصلة بالميتافيزيقا، مما يؤكد أن ابن حزم قرأ أرسطو ولم يفكر به، ولم يتأثر بآرائه الميتافيزيقية.

سادسا : الزمـــان le temps

1 . مفهوم الزمان عند ابن حزم:

وهو ما كان جوابا في السؤال متى ؟ وقد عدّه ابن حزم في باب الكمية، فعند حديثه عن الكمية المتصلة حيث قال : فالمتصل ما كان له فصل مشترك، وهو خمسة من هذه السبعة وهي : الجرم والسطح والخط والمكان والزمان .....والفصل المشترك للزمان هو الآن . ومفهوم الزمان عند ابن حزم هو « مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا فلو لم يكن جرم لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة لم يكن جرم»[3]، وفي كتاب "الفصل" عرّف ابن حزم الزمان بقوله: « والزمان المعهود عندنا هو

[1] –ابن حزم ، الفصل ، ج 2، ص 125.
[2] – المرجع نفسه، ج2، ص122.
[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص61.

مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا أو مدة وجود العرض في الجسم ويعمه أن نقول هو مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات».[1]

كما ذكره في باب الإضافة يقول ابن حزم : «وقد ذكرنا في باب الإضافة وجه كون الزمان مضافا ، والله جل تعالى ليس جرما ولا محمولا في جرم فلا زمان له ولا مدة ، تعالى عن ذلك ، ولوكانت له تعالى مدة لكان معه أول آخر غيره، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلا بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية، ولو كان ذلك لكان تعالى محصورا محدثا، تعالى الله عن ذلك، وهو تعالى لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيئان معدودين بعدد واحد إلا باجتماعهما في معنى واحد ولا معنى لجمع الخالق والخلق أصلا»[2]، وبناء على ما سبق ذكره فإن الزمان يدخل في باب الكمية كما يدخل في باب الإضافة لأن القبل والبعد واقع في الزمان بإضافة بعضه إلى بعض، وكذلك إن عدم الجرم عدمت الحركة فعدم الزمان، فلم يعد ابن حزم مقولة الزمان رأسا مع المقولات الأربع التي هي بمثابة الأصول لبقية المقولات الست الباقية، يقول ابن حزم : « والزمان مركب من جرم ومن كيفية في سكونه أو من حركته ومن عدد أجزاء سكونه أو أجزاء حركاته فلذلك لم يكن رأسا مع الأربع المقولات المتقدمات».[3]

وتعريف الزمان بأنه مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا يتفق مع أرسطو الذي يذهب إلى أن «**الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر**» فليس الزمان إذن حركة، بل هو عدد لها لا بمعنى العدد الذي به يعد، بل بمعنى العدد الذي يعد والمعدود، فالزمان عدد الحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابل للعد منها ولم يعد بعد»[4]، وبذلك يظهر مفهوم الزمان عند أرسطو آليا ماديا لارتباطه بالحركة والمكان، ورغم أن الزمان قابل للعد إلا أن أرسطو أنكر أن يكون للزمان أجزاء لأنه اعتبره من الكمية المتصلة بسبب اتصال الحركة، والآن لا تقسم بين الماضي والمستقبل وإنما تفيد الترتيب فقط، يقول أرسطو: « ولا أجزاء الزمان فإنه لا ثبات لشيء من أجزاء الزمان، وما لم يكن ثابتا، فلا سبيل إلى أن يكون له وضع ما، بل الأولى أن يقال إن لها ترتيبا ما، لأن

[1] – ابن حزم ، الفصل ، ج 1، ص 25.

[2] –ابن حزم ، التقريب ، ص 61.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 63.

[4] – حسام الآلوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2005م ، ص 122.

بعض الزمان متقدم، وبعضه متأخر»[1]، وبما أن الزمان من الكمية المتصلة فإن الآن لا تقسم بين الماضي والمستقبل وإنما تفيد الترتيب فقط فرغم كونها تعتبر نقطة الفصل بين الماضي والمستقبل الا أن الزمان في الحقيقة غير منقسم، فالآن ليس جزءا حقيقيا منه، وبهذا الصدد يقول أرسطو: « ومما يري هذا المجرى أيضا الزمان والمكان، فإن الآن من الزمان يصل ما بين الماضي منه وبين المستأنف، والمكان أيضا من المتصلة، لأن أجزاء الجسم تشغل مكانا، وهي تتصل بحدّ ما مشترك».[2]

2 . أقسام الزمان عند ابن حزم:

ينقسم الزمان عند ابن حزم إلى ثلاثة أقسام وهي : الماضي والحاضر والمستقبل، يقول ابن حزم: « والزمان ينقسم ثلاثة أقسام :أحدهما مقيم وهو الذي يسميه النحويون فعل الحاضر، ثم ماض ثم آت وهو الذي يسميه النحويون الفعل المستقبل ».[3]

ويؤكد ابن حزم أن الآن هو فصل موجود بين الزمان الماضي والزمان المستقبل، والآن هو الموجود في الحقيقة من الأزمنة، وإنما وقع الغلط في عدم التمييز بين الزمن المقيم والزمن المستقبل لأن الزمن المقيم أو الحال هو نقطة بداية زمن المستقبل، فقدر أن المستقبل هو أول الأزمنة، وبهذا يخالف ابن حزم أرسطو الذي اعتبر الآن تفيد الترتيب فقط بين الماضي والمستقبل ولا تفصل بينهما لأن الزمان متصل بينما اعتبر ابن حزم الزمان مشكلا من أجزاء مستمرة والآن نهاية الزمان، ناية لماض وابتداء لمستقبل، فهي تفيد الفصل بينهما، فمفهوم الزمان لا يختلف عن مفهومه اللغوي كما حدده النحاة وقسموه إلى الماضي والحاضر والمستقبل، ويعيب على اللغة العربية التي لم تفصل بين الحاضر والمستقبل كما فصلت الماضي عن الحاضر، والحقيقة أن تقسيم الأفعال في اللغة العربية يختلف عن اللغة الأجنبية « إن العبارة في اللغة العربية عن الزمان المقيم والزمان المستقبل بلفظ واحد وهو في اللغة الأعجمية بصيغتين مختلفتين وذلك أوضح في البيان والإفهام، إلا أن في العربية إذا أردت تخليص المستقبل محضا ورفع الإشكال عنه أدخلت عليه السين أو سوف فقلت سيكون أو سوف يكون فأتى المستقبل مخلصا مجردا»[4]، أو زدت لفظ بعد ساعة أو غد أو غيرها من الألفاظ التي تدل على المستقبل، وبناء على ذلك يكون ابن حزم قد خالف أرسطو عندما

[1] – أرسطو، النص الكامل، ج1، ص 50، 51 .
[2] – المرجع نفسه ، ج 1، ص 50 .
[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 62.
[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 63.

العشر

جعل الآن تفيد الفصل في الزمان كما تفيد النقطة الفصل في الخط رغم كونهما من الكمية المتصلة، مستندا رأيه على ما تقتضيه اللغة التي تفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بينما الآن عند أرسطو تفيد الترتيب.

3 . إبطال أزلية الزمان :

إن مفهوم الزمان عند ابن حزم والذي هو مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا أعطى بعدا عقائديا، وهو استحالة وجود أزلي مع الله عز وجل بخلاف ما أقره أرسطو في قوله بقدم الزمان واعتبره متصلا لا انفصال فيه، فالزمان عـ د ابن حزم حادث له بداية ونهاية لارتباطه بحركة الجرم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « فإن الزمان كلّه يوم ثم يوم – هكذا مدة وجوده – وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة، فإذ كل جزء من أجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية – والزمان هو شيئا غير أجزائه التي هي أيامه – فالزمان ذو مبدأ ونهاية – ولابد ضرورة، ومن ادّعى مدّة غير الزمان فقد ادّعى الباطل ومالا يقوم به برهان أبدا، ومن أراد إيقاع الزمان على الباري تعالى فقد تناقض بالباطل، لأن الزمان –كما بيّنا – ذو مبدأ، والباري لا مبدأ له، فهو خالق الزمان، فهو في غير زمان– ولابدّ– ».[1]

وقد جمع ابن حزم أدلة فلسفية ذات أصول أرسطية لخدمة أرائه العقدية ونقد مذهب أرسطو في أزلية الزمان، وسمّاها البراهين الضرورية لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن وتحقيق أن له محدثا أحدثه ، ومما يجدر بنا ذكره أن هذه البراهين نجد أصولها عند الكندي وعند العلاف وهي لا تفصل حدوث الزمان عن حدوث المكان أي لا يمكن تناول مفهوم الزمان مستقلا عن الحركة والسكون وهما عرضان محمولان في المكان، وقد ذكر ابن حزم أنه جرت مناظرات بينه وبين شيخه في المنطق وهو ثابت بن محمد الجرجاني، حول تناهي الزمان، ووصفه بالملحد.[2]

4 – براهين ابن حزم على حدوث العالم منها :

البرهان الأول : و يسمى دليل التناهي:

يقوم هذا البرهان على أصل أرسطي وهو استحالة وجود مالا يتناهى بالفعل، يقول ابن حزم: « إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ذلك متناه ذو أول، نشاهد ذلك حسا وعيانا، لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره، وأيضا بزمان وجوده،

[1] – ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق، ج 3،، ص 135 .

[2] – ابن حزم ، الفصل، ج1، ص 17.

العشر

وتناهي العرض المحمول ظاهر بين بتناهي الشخص الحامل له، وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده استئناف آخر يأتي بعده، إذ كان الزمان فنهايته الآن، وهو حد الزمنين، فهو نهاية الماضي و ما بعده ابتداء المستقبل».[1]

وقد احتلت هذه المسألة أهمية كبيرة في الفكر اليوناني والفكر الإسلامي معا، ونظر الفلاسفة من خلالها إلى قضية الجوهر الفرد، واختلفوا في انقسامه بين الانقسام المتناهي والانقسام اللامتناهي، ويرجع الفضل إلى أرسطو الذي تطرق إلى مسألة استحالة وجود جسم غير متناهي بالفعل وإنما يمكن افتراض وجوده بالقوة فقط .

البرهان الثاني : و يسمى دليل الحدوث على التناهي في الكم:

فإذا كان البرهان الأول يتناول تناهي العالم من حيث الكيف، فإن هذا البرهان يعتمد على الإحصاء والعدد وهو من الكم المنفصل، يقول ابن حزم : «كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته الطبيعة ... وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة ، إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم طرفي المحصي المحصور، والعالم موجود بالفعل، وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة، فهو ذو نهاية، فالعالم كله ذو نهاية ... فصح من كل ذلك أن ما لا نهاية له لا سبيل إلى وجوده بالفعل»[2]، ويرى ابن حزم أن الله قد نبه على هذا الدليل في قوله تعالى : ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ** ﴾ **الرعد/8**

البرهان الثالث : دليل تناهي العالم باستناد إلى قابلية الزيادة:

ويقوم هذا الدليل على اعتبار أن الموجودات تقبل الزيادة سواء في العدد أو المقدار فتقع عليها مقولة الإضافة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم : « ما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته ، فإن كان الزمان لا أول له يكون متناهيا في عدده الآن ، فإذن كل ما زاد فيه و يزيد مما يأتي من الأزمنة منه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا»[3]، وفي شهادة الحس أن ما مضى من القرون إلى يومنا هذا أكثر مما مضى من القرون إلى وقت هجرة الرسول صلى الله عليه وسلم، وبذلك يثبت أن الزمان يقبل الزيادة والنقصان والتساوي، فهو متناه ضرورة ، ويرى ابن حزم أن الله قد نبه على الدليل وحصره في قوله تعالى : ﴿**يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ**﴾ **فاطر/1**

[1] – المرجع نفسه، ج1، ص 14، 15.

[2] المرجع نفسه ، ج1، ص 15.

[3] – – ابن حزم، الفصل ،ج 1، ص 16.

البرهان الرابع : دليل الإحصاء:

وهذا الدليل له علاقة مباشرة بالأدلة السابقة لأنه يقوم على العدد والإحصاء فيدخل في باب الكمية كما يدخل في باب الإضافة فهو يقبل الزيادة والنقصان والتساوي، ودليل الإحصاء في الحقيقة هو دليل الخلف فهو يفترض عكس المطلوب لتكون النتيجة من المحال.

يقول ابن حزم : « كل العالم لا أول له ولا نهاية له، فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى ما نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصى ذلك لكان له نهاية ضرورة .... وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في ما خلا من العالم حتى بلغنا إلينا بلا شك ، فإذن قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغنا إلينا ، فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود بضرورة بلا شك ،وإذ كان كذلك فللعالم أول ضرورة »[1]، وهذا الدليل له طابع قرآني قد نبه الله عنه في قوله تعالى: ﴿**وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا** ﴾ **الجن/28**

البرهان الخامس : دليل التضايف:

يقوم هذا الدليل على مفهوم الإضافة وهي تعم المكان والزمان إذ لا يمكن الفصل بينهما، وله علاقة مباشرة بالأدلة السابقة ، يقول ابن حزم: « لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول ولا إلى وجود ثالثا لا بعد ثان وهكذا أبدا، ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان وثان بعد أول وفي صحة هذا وجوب أول ضرورة»[2]، ويرى ابن حزم أن الله قد نبه على هذا الدليل والدليل الذي قبله قي قوله تعالى: ﴿**و أحصى كل شيء عددا** ﴾ **الجن/ 28**

يوضح ابن حزم علاقة الله بالمكان والزمان، وهي المسألة التي شغلت الأديان وتضاربت آراء الفلاسفة بناء على أسسهم الميتافيزيقية، يقول ابن حزم : « الباري تعالى ليس في زمان ولا له مكان ولا مدة لأن الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان إلى مكان أو مدة بقائه ساكنا في مكان واحد، والباري تعالى ليس متحركا ولا ساكنا، ولا شك أنه ليس في زمان ولا له مدة ولا هو في مكان أصلا و ليس هو جرما ولا جوهرا ولا عرضا ولا عددا ولا جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولا شخصا ولا متحركا ولا ساكنا، وإنما هو تعالى حق في ذاته ،وجود مطلق بمعنى أنه معلوم

[1] – المرجع نفسه ، ج 1 ، ص 16.

[2] – ابن حزم ، الفصل، ج1، ص 18.

العشر

لا إله غيره واحد لا واحد في العالم سواه مخترع للموجودات كلها دونه لا يشبهه شيئا من خلقه بوجه من الوجوه ».[1]

وقد وظف ابن حزم المقولات العشر الأرسطية خدمة لآرائه الدينية، وذلك بفصله بين مستوى الخالق الذي أساسه الخبر الصادق، ومستوى المخلوق الذي تتحكم فيه القوانين الطبيعة، فيكون فقيه قرطبة قد جمع بين النزعة الظاهرية لفهم النصوص، والنزعة المادية لفهم الظواهر الكونية، دون الوقوع في الاضطراب الذي وقع فيه المتكلمون نتيجة تسورهم على الطبيعة وقوانينها، وإنزال الخالق إلى مستوى المخلوق بقياس الشاهد على الغائب، وينبه ابن حزم إلى أهمية كتابه "التقريب في حد المنطق" الذي فصل فيه البراهين الصحيحة من الشغب، حيث يقول في كتابه "الفصل" : « هذه شغيبة قد طالما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها قي حدود المنطق»[2]، ويعتبر مذهبه في مفهوم الزمان قريبا من مذهب الكندي.

سابعا :الوضـــع: la position

ويطلق عليها ابن حزم مصطلح النصبة، ويعرفها بقوله: « النصبة كيفية صحيحة لا شكل فيها وهي نوع من الأنواع إلا أنهم خصوا الاسم ».

كما عرفها كذلك بقوله : « النصبة هيئة المتمكن في المكان كقيامه فيه أو قعوده أوبروكه واضطجاعه وما أشبه ذلك».[3]

ولم يعطي ابن حزم أهمية كبرى لمقولة الوضع على اعتبارها من الستة التي هي مركبات من الأصول الأربعة من المقولات العشر، وقد عدّها كيفية مما يطرح إمكانية انتماء بعض المقولات إلى بعضها دون الحاجة إلى إفرادها كمقولة مستقلة، ولعل ابن حزم أدرك هذا الحرج ورد الأمر إلى الأوائل فهم الذين خصوها بهذا الاسم، أما الفارابي فقد عرّفها بقوله : «والوضع هو أن يكون أجزاء الجسم المحدودة محاذية لأجزاء محدودة من المكان الذي هو فيه، أو منطبقة عليها، وذلك يوجد لكل جسم لأن كل جسم فله أين على وضع ما، وذلك مثل الإنسان، فإن له أنواعا كثيرة من الوضع، كالقيام والقعود والانتصاب والاضطجاع والاتكاء والانبطاح».[4] وسبق وأن تطرقنا إلى اختلاف المصطلح بين ابن حزم والفارابي عند كلامنا على المقولات العشر،كما عدّها أرسطو من

[1] – المرجع نفسه، ، ج 1، ص 18.

[2] – المرجع نفسه ،ج1، ص 19.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 66.

[4] – الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج 1، ص 111.

العشر

الإضافة رغم اعتبارها مقولة مستقلة، وفي الحقيقة أن مقولة الوضع لا ترقى إلى مستوى المقولات السابقة من حيث الأهمية، فهي لا تعدو أن تكون وصف لوضعية الشيء، وكان الأجدر بابن حزم إهمالها وعدم التطرق إليها فهي لا تعدو أن تكون مسألة لغوية.

ثامنا :الملك la possession

الملك عند ابن حزم إضافة صحيحة، إلا أن الأوائل خصوا بهذا الاسم ما كان من الإضافة متملكا للجوهر كالأموال وما أشبهها وهذا حقيقة الملك، وهو مركب من جوهر مع جوهر وإضافة.

فقد اعتبر ابن حزم مقولة الملك من الإضافة، والكلام عنها لا يختلف عن الكلام عن الإضافة، لذا كان موقفه صريحا عندما قال بالمقولات الأربع الأساسية بينما الست الباقية هي مركبات من الرؤوس الأربعة السابقة .

يعترض ابن حزم على ما أدخله بعض الأوائل في الملك كقولهم : لفلان يد ورجل وبه حرارة، فهذا قضاء فاسد فلا وجه للاشتغال به[1]، وهي تنطبق كذلك على استعمالات « له» عند اليونانيين وهذا يبين اختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونانية.

وفي الحقيقة أن ما اعترض عليه ابن حزم هو مذهب أرسطو ولعله يتماشى مع لغة اليونانيين، يقول أرسطو: « إن (له) تقال على أنحاء شتى ، ذلك أنها تقال إما على طريق الملكة و الحال أو كيفية ما أخرى، فإنه يقال فينا إن لنا معرفة ولنا فضيلة، وإما على طريق الكم، مثال ذلك المقدار الذي يتفق أن يكون للإنسان، فإنه يقال له مقدارا طوله ثلث أذرع أو أربع أذرع. وإما على طريق ما يشتمل على البدن مثل الثوب أو الطيلسان، وإما في جزء منه، مثل الخاتم في الإصبع، وإما على طريق الجزء مثل ذلك اليد أو الرجل وإما على طريق ما في الإناء مثال ذلك الحنطة في المدي أو الشراب في الدن ... وإما على طريق الملك فإنه قد يقال إن لنا بيتا ..»[2]، فهذه وجوه استعمال لفظة له وهي تدل على الملك ومن عادة اليونانيين أنهم يقولون له ثوب وله خاتم بخلاف لسان العرب فإنهم يقولون عليه ثوب وعليه خاتم.

كما يذهب أرسطو إلى اعتبار الملك من الإضافة حيث يقول: « ومن المضاف أيضا هذه الأشياء مثال ذلك الملكة والحال والحس والعلم والوضع، فإن جميع ما ذكر من ذلك فماهيته إنما تقال

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 66.

[2] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو، ج1، ص 95.

العشر

بالقياس إلى غيره لا غير، وذلك أن الملكة إنما ملكة لشيء، و العلم علم بشيء، والوضع وضع لشيء، والحس حس بشيء»[1]، فقد بيّن هذا النص أن مقولتي الملك والوضع يمكن إدراجهما في مقولة الإضافة، وبالتالي يمكن الاستغناء عنهما كمقولات مستقلة، فالأشياء التي بالمضاف إنما تقال بالقياس إلى غيرها، وهذا ينطبق على الملك والوضع، ويرى سالم يفوت « أن اللغات الأخرى تستعمل فعل الملك حتى بالنسبة للوصف، لأن هذا الفعل لا يصدق على اليد والرجل لفلان، لأنه لا يملكها مثلما يملك المال، بل خلق مزودا بهما، كما لا يصدق على الحرارة و البرودة والعطش، لأن هذه تصيب الإنسان فينفعل لها وليس يملكها أي أنها أفعال اضطرارية »[2]، ولا يسعنا إلا أن نوافق ابن حزم في قوله بالمقولات الأربع الأساسية أما الست البواقي فإنها تندرج في الأصول الأربعة وهذا ما تقتضيه اللغة العربية، وما قلناه في مقولة الوضع يسري حكمه على مقولة الملك وكأن أرسطو أغرم بالعدد العشرة متابعة للتقليد الفيثاغوري.

تاسعا : الفعل l action

يقول ابن حزم: « الفعل تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخر، إما أن يحيله إلى طبعه فيخلعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه، وإما أن يحيله عن بعض كيفياته إلى كيفيات أخر، وإما أن يفعل فعلا مجردا كالمتحرك والقائم والمتفكك وما أشبه ذلك».[3]

وأما القسمان الأولان وهما : إحالته إلى طبعه أو إحالته عن بعض كيفياته ، مثل : فعل النار في الماء والهواء فإنها تخلعهما عن صفاتهما وتحيلهما نارا، وكالأكل فإنه يحيل طبيعة ما أكل إلى نوعه.

والقسم الثاني : فكفعل الحجر والقاطع بهما فإنهما يحيلان عن الاجتماع إلى الافتراق.

ويعرّفه الساوي بقوله : « وأما أن ينفعل فهو تأثير الجوهر في غيره أثرا غير قار الذات فحاله مادام يؤثر هي أن يفعل وذلك مثل : التسخين مادام يسخن، والقطع مادام يقطع والتبريد ما دام يبرد ».[4]

ولم يتحدث أرسطو عن مقولة يفعل وينفعل إلا بإيجاز وذلك بقوله :« وقد يقبل يفعل وينفعل مضادة والأكثر والأقل، فإن يسخن مضاد ليبرد ويبرد مضاد يسخن، ويلذ مضاد ليتأذى، فيكونان قد يقبلان المضادة، وقد يقبلان أيضا الأكثر والأقل ».[1]

---

[1] – المرجع نفسه ، ج 1، ص 56.

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 222.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 66.

[4] – الساوي ، البصائر النصيرية ، ص 72.

عاشرا :الانفعـــال la passion

1 . مفهوم الانفعال عند ابن حزم: ويعرّفه ابن حزم بقوله : « المنفعل هو المتهيئ لقبول الفعل الذي ذكرنا كالمحترق والمستحيل بالنار والمنقطع بالسكين والمخيط بإبرة وما أشبه ذلك، وهذه الأشياء كلها وإن كانت إنما تكون بمعاونة غيرها فلولا قبول التأثير في طباعها لم يكن الفاعل فيها أن بفعل شيئا فيها البتة ».[2] ويرى ابن حزم أن هذه الأشياء لها قابلية التأثير في طباعها فلولا هذه القابلية ما استطاع الفاعل فيها أن يفعل شيئا البتة فلكل تأثير مؤثر، فلولا قبول التأثير في طباعها لم يكن الفاعل فيها أن يفعل شيئا فيها، فإن لم يكن كذلك فليخط بقناة أو موزة أو يحرق بنفخه، وهذه المعارضات شغب وسفسطة من المعترضين القائلين لم تحرق النار وإنما أحرق الإنسان ولا قطعت السكين وإنما قطع الإنسان ، فبيّن أن في السكين قوة وفي النار كذلك لولاهما ما أمكن الإنسان أن يفعل بهما فعلا مما يحدث عنهما، ولكل سبب مسبب، فإنكار الطبائع لا يصمد أمام البراهين العقلية والضرورة الحسية، والظاهر أن ابن حزم يرد على مذهب المتكلمين الذين ينكرون السببية ويقولون بالعادة والاقتران، كقولهم : احتراق الشيء ليس سببه النار وإنما جرت العادة إذا اقترنت النار بالشيء وقع الاحتراق.

ويدافع ابن حزم على قانون السببية أن في النار قوة وفي السكين قوة ولولاهما ما أمكن الإنسان أن يفعل شيئا .والغريب في الأمر أن هذا الصنف من المتكلمين أنكروا العلة الطبيعية التي تشهد لها الحواس، وأثبتوا العلة الشرعية التي هي ثمرة ما يراه المجتهد فقد يوفق وقد يتيه في التكهن والتخمين، فهم يستغربون من إنكار ابن حزم العلة الشرعية ولا يستغربون من إنكارهم العلة الطبيعية.

ويثبت ابن حزم أن المنفعل كذلك يؤثر في الفعل، ولكنه أقل تأثيرا، ويصل ابن حزم إلى نتيجة مفادها وجود المؤثر الذي لا يتأثر فيقول: «فسبحان المؤثر الحق الذي لا يؤثر فيه شيء لا إله إلا هو، وهذه مرتبة تقتضي وجود الخالق المؤثر الذي ليس شيء مؤثر فيه ضرورة على ما بينا في كتاب "الفصل"»[3]، كما أشار ابن حزم إلى أن مقولتي الفعل والانفعال قد بسطهما في كتابه "الفصل"،

---

[1] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج1، ص 75.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، 67.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 67.

والذي يعد بمثابة الوجه الثاني التطبيقي للمنطق، فلا تتحقق الغاية من دراسة "التقريب لحدود المنطق" إن لم تدرس بعدها كتابه "الفصل".

2. أثر مقولتي الفعل والانفعال على عقيدة ابن حزم:

يوظف ابن حزم مقولة الانفعال في منظومته الكلامية حيث يقرر أن « الأثر مع المؤثر من باب المضاف فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر وإن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، فوجب بذلك أنه لابد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها ولا سبيل إلى أن يكون الفلك أو شيء مما فيه هو المؤثر لأنه يصير هو المؤثر والمؤثر فيه مع أن المؤثر والأثر من باب المضاف إنما هو أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثرا ولابد، ولم يرد أن الباري تعالى يقع تحت الإضافة فلابد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك وتعالى، فصح بهذا أن العالم كله محدث و أن له محدثا هو غيره»[1]، وهنا يوظف ابن حزم دليل الإتقان والاختراع فكل صناعة لابد لها من صانع فما يشاهد من دلائل كونية ومن آثار صنعة ومن حركات الأفلاك المختلفة ومن تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان المحكمة ومن اختلاف الطيور في أشكالها وأنواعها وألوانها «فبالضرورة والحس نعلم أن لذلك صانعا مختارا يفعل ذلك كله كما يشاء ويحصيه إحصاء لا يضطرب أبدا عما شاء من ذلك، وليس يمكن البتة في حس العقل أن تكون هذه المختلفات المضبوطة ضبطا لا تفاوت فيه من فعل طبيعة ولابد لها من صانع قاصد إلى صنعة كل ذلك ومن درى ما الطبيعة ع أنها قوة موضوعة في الشيء تجري بها صفاته على ما هي عليه فقط، رة يعلم أن لها واضعا ومرتبا وصانعا لأنها لا تقوم بنفسها وإنما هي محمولة على ذي الطبيعة».[2]

وفي هذه النقطة بالذات ينفصل ابن حزم عن أرسطو فيما يتعلق بوجود الباري له الخلق والأمر، فعال لما يريد .

عقد ابن حزم في كتابه "الفصل"، فصلا في الكلام في الطبائع حيث يقول:«ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلا ، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة ، قالوا : ولا في الخمر طبيعة الاسكار ولا في المن قوة يحدث بها ولكن الله عز وجل يخلق منه ما شاء وقد كان ممكنا أن يحدث من مني الرجال

[1] – الفصل، ج1، ص22.

[2] – المرجع نفسه ،ج1، ص22، 23.

جملا ومن مني الحمار إنسانا ومن زريعة الكز بر نخلا»[1]، ولسنا بصدد مناقشة شناعة الأمثلة، ولكن الثابت أن من الأشعرية من ذهب إلى إنكار الطبائع جملة، فلا تأثر ولا تأثير، والعلاقة بين السبب والمسبب إنما هي مجرد عادة وأسباب جعلية، ويظهر ذلك في رد الغزالي على الفلاسفة في قولهم أن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب، وقد كانت إجابة الغزالي انتصارا لموقف الأشاعرة من قانون السببية، حيث يقول:« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتق مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات احدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار...»[2]، ويضرب الغزالي مثالا على ذلك بالقطن مع ملاقاة النار، فإنه يجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق.

وعلى نقيض ذلك ينتقد ابن حزم منكري الطبائع بأن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل قولهم لأن من لغة العرب القديمة ذكر الطبيعة والخليقة والسليقة والبحيرة والغريزة والسجية والسيمة والجبلة، وهي ألفاظ استعملت في الجاهلية ولم ينكرها النبي صلى الله عليه وسلم، وهي ألفاظ مترادفة بمعنى واحد «وهو قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه ».[3]

ويدافع ابن حزم عن مذهبه في إثبات الطبائع مستندا إلى الأصول الأرسطية وتماشيا مع نزعته الظاهرية الرافضة لأي تفسير غنوصي باطني، وهي المسألة الأساسية التي أضحت السمة البارزة في المذهب الظاهري، فلم تعد الظاهرية عند ابن حزم مجرد الوقوف عند ظاهر النصوص كما كانت عند داود الظاهري بل أصبحت تنصر البيان والبرهان مع إقصاء العرفان كمنهج في المعرفة فهي حرفية في فهم النصوص عقلانية في فهم الوجود بناء على مقدمات عقلية وحسية.

شنّ ابن حزم ته على المتكلمين الذين يعتبرون اتساق الظواهر الطبيعية وجرياتها على قوانين مطردة مجرد عادة وأسباب جعلية، مما يتنافى مع حكمة الله عز وجل الذي رتب الطبيعة وفق قانون السببية لا يمكنه أن يتخلف أبدا، يقول ابن حزم: « فصح أن كل ما في العالم مما قد رتبه الله عز وجل الترتيب الذي لا يتبدل وصح أن الله عز وجل أوقع كل اسم على مسماه فلا يجوز

[1] - المرجع نفسه ، ج 5، ص 14 ، 15.

[2] - الغزالي، تهافت الفلاسفة،ص 195.

[3] - ابن حزم ، الفصل ، ج5 ، ص 15.

أن يوقع اسم من تلك الأسماء على غير مسماه الذي أوقعه الله تعالى عليه لأن كان يكون تبديلا لكلمات الله تعالى التي أبطل عز وجل أن تبدل ومنع أن يكون لها مبدل»[1]، فصح أن الله أوقع كل اسم على مسماه، وأن الطبيعة لا تخرق إلا لنبي كدليل على صدق نبوته، وأن الكرامات لها شروط ينبغي ضبطها، فإذا لم تكن هناك فروق منضبطة بين نبي وبين ساحر وفاضل وقع اللبس واختلطت الحق بالباطل وصنف قائله مع السوفسطائية.

ذا التأكيد الحازم ينفي ابن حزم أن تتغير صفات المسمى وتحال إلى صورة أخرى، والتي بوجود هذه الصفات استحق المسمى وقوع الاسم عليه، فإنكار الطبائع هو في الحقيقة إنكار مقولتي الفعل والانفعال فلا سبب ولا مسبب، ولا أثر ولا مِؤثر، وهذا ما لا يقبله العقل ولا يستسيغه المنطق ولا يوافقه الشرع، لأن الله عز وجل رتب العالم على ما هو عليه من أجناسه وأنواعه وفصوله، فلا يتبدل منه شيء إلا حيث قام البرهان على تبدله، مثل ما يتبدل من تطور مراحل نمو الحيوان والنبات، وتتبدل من تحول المعادن والمواد الكيماوية وغيرها وفق قوانين ثابتة.

رغم ميل ابن حزم إلى اعتبار المقولات الأربع هي الأساسية، وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة أما الست البواقي فهي تنضم في الأصول الأربعة، فإنه لم يطل الكلام في مقولة الوضع والملك والفعل والانفعال، وعدم إطالة الكلام فيها لا يعني بالضرورة أنه تجاهلها، فربما تناولها باختصار لكونها تهدف إلى غاية واحدة، مما يسهل ضم بعضها إلى بعض، لكنه وظفها على نطاق واسع في المباحث الكلامية، ومن المواضيع العقدية التي لفتت انتباهنا، والتي يظهر فيها أثر مقولتي الفعل والانفعال ما عرضه ابن حزم في باب النبوات ، فقد كان موقفه صريحا واضحا لا لبس فيه، لجأ فيه إلى القواعد المنطقية لضبط بعض المسائل الكلامية التي كثر فيها الجدال، واشتد فيها التشنيع، والنّبوة عند ابن حزم «أن ينبئ الله عز وجل من يشاء من عباده بوحي يعلمه به ما يكون قبل أن يكون»[2]، ولم يشترط ابن حزم الذكورة في النبوة، وهذا ما أكده في فصل نبوة النساء فقال: « هي اختصاص الله عز وجل رجلا أو امرأة من الناس بإعلامه بأشياء لم يتعلمها، إما بواسطة الملك أو بقوة يضعها في نفسه خارجة عن قوى المخلوقين تعضدها خرق العادات، وقد انقطعت بعد محمد صلى الله عليه وسلم ».[3]

ويمكن أن نستخلص مذهب ابن حزم في النبوات في نقاط مختصرة :

[1] – المرجع نفسه ، ج5 ، ص 2،3.

[2] ابن حزم ، الدرة ، ص 380 ، المحلى ، ج 1 ص 50.

[3] ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص 40.

العشر

أ . التأكيد على أن النبوة فضل من الله لا تنال عن طريق المجاهدة والاستبطان والفيض من العقل الفعال بخلاف ما يزعمه متفلسفة الصوفية والاشراقيون الذين ينزلونها منزلة الولاية.

ب . النبوة تكون في النساء كما تكون في الرجال على حد سواء، وهو مذهب الأشعري والقرطبي، فقد قال القرطبي « الصحيح أن مريم نبية، لأن الله تعالى أوحى إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النبيين[1] وهذا مخالف لرأي الجمهور.

ج . المعجزة أمر خارق للعادة لا تخرق إلا لنبي، وهي بمثابة شهادة الله على صدقهم، فلا تجوز وجود معجزة أو إحالة طبيعة لغير نبي، لا من ولي صالح، ولا من ساحر فاجر، وإلا وقع الالتباس بين النبي وغيره. فالمعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات صحة النبوة، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة فيما يروى عن أبي هاشم الجبائي قوله: « أن الأعلام إنما تدل على النبوات عن طريق الإبانة والتخصيص، لا على الوجه الذي تدل عليه سائر الأدلة، لأنه يجب أن تحصل وتدل على نبوته... إذا ثبت أنها تدل من جهة الإبانة فيجب ألا يصح ظهورها على غير النبي، لأن ذلك ينقض كونها إبانة»[2]، والظاهر أن مفهوم ختم النبوة عند ابن حزم يقتضي أمرين:

- أن الشريعة قد كملت وأن الدين قد تم، فلا يجوز لأحد أن يستدرك فيحلل أو يحرم من عند نفسه.
- أن المعجزات انتهت بختم نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن كلمات ربك تمت عدلا وصدقا ، أوقع الأسماء على مسمياتها، فلا يجوز لأحد أن يدعي القدرة على اختراق العادات لا من ولي ولا فاجر ولا ساحر.

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويستدل ابن حزم على صحة النبوة ببرهان مؤلف من مقدمتين ضروريتين:

المقدمة الأولى: إن الله تعالى مرتب هذه الرتب التي في العالم ومجريها على طبائعها المعلومة منا، الموجودة عندنا، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ، ولا يمكن تبدلها عند ذي عقل .

المقدمة الثانية: وهي أننا وجدنا رجالا يدعون الناس إلى عبادة الله، وأنهم أرسلهم الله إليهم وأيدهم بالمعجزات وهي إحالة الطبائع عن حقيقتها، وأشياء في حد الممتنع قد وجبت كخروج الناقة من الصخرة.

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ،ج 4 ، ص 83.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني ، ج 15، ص 217.

فإذا ثبتت المقدمتان فقد علمنا« علما ضروريا لا مجال للشك فيه أنهم مبعوثون من قبله عز وجل، وأنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى، إذ لا سبيل في طبيعة مخلوق في العالم إلى التحكم على الباري، ولا على طبائع خلقه بمثل هذا»[1]، فقد استعان ابن حزم بالمنطق خاصة البرهان الذي يقوم على مقدمات صحيحة يلزم عنها أن تكون النتيجة صحيحة، فهذا ما يوجبه العقل ضرورة ويؤكده السمع من القرآن أو السنة، أما إذا كانت هذه المقدمات لا تقتصر على صدق النبوات وحدها حيث يجوز أن تكون كرامة للأولياء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم أو استدراجا للفساق كما هو رأي الجمهور، فقد بطلت المعجزة أن تكون إبانة وتخصيصا، وهذا ما يرفضه القاضي عبد الجبار المعتزلي وابن حزم الذي يرفضه رفضا قاطعا تماشيا مع نزعته العقلية أن العادة لا تخترق إلا من وجهين :

أ . إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة مثل استحالة المني حيوانا.

ب . وإما استحالة لم تعهد قط ولا بنى الله العالم عليها مثل معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء قبل وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم.

وإنكار الكرامة للأولياء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم هو التصدي للفكر الباطني والاشراقي الذي تسلل بلباس جبة الأولياء، واستغل المشعوذون والمحتالون ضعاف النفوس، ودانت لهم العوام بالولاء، ويظهر جليا أن ابن حزم في إنكاره الكرامة للأولياء بعد وفاة النبي أراد أن يضع ضوابط شرعية وعقلية، فهو يعتمد على النصوص التي تحدد شروط الإعجاز فلم تثبت كرامة بعد وفاته، فكل ما ذكر من كرامة أنه وقع بعد وفاته فهو كذب، فإذا تساوت المعجزة بين نبي وولي وفاسق، فلا فضل لنبي على غيره، ولا عبرة لمن يقول أن معجزات الأولياء دون معجزات الأنبياء لأن خرق المستحيل سواء، أما إذا تعلق الأمر بالممكن القريب فلا اعتراض على ذلك كمن ادعى سقوط مطر فتحقق ذلك، أو انفلات صخرة استجابة لدعائه.

إن إثبات الكرامة للأولياء هو مذهب جمهور العلماء، لكن قلب الأعيان بحيث تصبح مساوية للمعجزة من طرف ولي أو فاسق فمسألة فيها نظر، والأدلة السمعية والعقلية والمشاهدة تبطل ذلك، كما أنكر ابن حزم أن تخترق العادات لساحر، فالسحر عنده لا حقيقة له فهو مجرد« تخييل وتحيل، لا حقيقة له، ولا يقلب عينا، ولا يحيل طبيعة»[2]، فقد أثبت ابن حزم أن للطبيعة قوانين

[1]– ابن حزم، الفصل ، ج 1 ص 74.

[2] ابن حزم ، الدرة، ص 192 ، الفصل ج 5 ص 2 ، المحلى ، 1 / 36.

العشر

مطردة لا تتخلف وأن الله وضع أسماء على مسمياتها فلا تتبدل، ومذهب الجمهور أن للسحر حقيقة لكنه لا يقلب عينا.[1]

كما اعتمد ابن حزم على المنطق الأرسطي بإثبات قانون السببية فلا تتبدل الطبائع، ولا تخرق العادات إلا وفق الشروط السابقة التي أشار إليها، وأكدها كذلك في مقولتي الفعل والانفعال، فصح أن الله أوقع كل اسم على مسماه، وأن الطبيعة لا تخرق إلا لنبي كدليل على صدق نبوته، وأن الكرامات لها شروط ينبغي ضبطها، فإذا لم تكن هناك فروق منضبطة بين نبي وبين ساحر وفاضل وقع اللبس واختلطت الحق بالباطل وصنف قائله مع السوفسطائية، وبذلك تظهر جهود ابن حزم في توظيف المنطق، وضبط بعض المسائل الخلافية بضوابط منطقية حتى لا يقع التلاعب فيها، ويتضح جليا أن ابن حزم اعتمد في تقرير أرائه الكلامية على البيان المتمثل في القرآن والسنة وفق شروط اللغة، كما اعتمد على البرهان المتمثل في بديهيات عقلية وشواهد حسية وما اشترطه في علم المنطق من شروط البرهان، وأقصى العرفان الشيعي والصوفي من الحقل المعرفي إقصاء نهائيا .

3. أثر المقولات العشر في وجوه المفاضلة بين الصحابة :

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

يوظف ابن حزم مفهوم المقولات العشر على نطاق واسع في مباحثه الكلامية،ونظرا لكون هذه المقولات تمثل صورة دقيقة للقسمة المنطقية فقد اعتمدها ابن حزم في التقسيم والتصنيف، وعندما تناول رسالته في المفاضلة بين الصحابة" استعان بالمقولات العشر لترجيح رأيه، فذكر اختلاف المسلمين فيمن هو أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام.

فمنهم من قال بأفضلية علي بن أبي طالب، وهو مذهب بعض أهل السنة وبعض المعتزلة وبعض المرجئة وجميع الشيعة.

ومنهم من قال بأفضلية جعفر بن أبي طالب وهو رأي أبي هريرة وبعض التابعين،ومنهم من قال بأفضلية أبي بكر الصديق ومنهم من قال بأفضلية عمر بن الخطاب ..الخ

وتوقف داود بن علي الأصفهاني في تعيين المفاضلة بين الصحابة حيث قال : « وأفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأفضل الصحابة الأولون من

[1] عبد المالك بن عباس، ابن حزم وآراؤه العقدية ، رسالة الماجستير ، جامعة الأمير عبد القادر ، قسنطينة ، فصل النبوات ، ص 166 ، 193.

العشر

المهاجرين، ثم الأولون من الأنصار، ثم من بعدهم منهم. ولا أقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين من طبقته »[1]، وهو مذهب يوسف بن عبد الله بن عبد البر.

وكان رأي ابن حزم أن أفضل النّاس بعد الأنبياء عليهم السلام، نساء رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم أبو بكر، ولا خلاف بين أحد من المسلمين في أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم، ولسنا في مناقشة رأي ابن حزم وخلافه مع بقية العلماء، وإنما أردنا بيان كيفية توظيف المنطق عند ابن حزم لاستدلال على صحة رأيه بناء على القسمة المنطقية، وكيف انتقل بالمقولات العشر من الجانب الوجودي إلى الجانب اللغوي، وهذا ما لم نعثر عليه عند المناطقة المشائين، مما يطرح علينا إشكالية هل هي من تأثيرات الرواقيين أم هي من اجتهادات فقيه قرطبة؟ وأيما كان الأمر فهي تشهد على عبقرية ابن حزم في تعريب المنطق لغة ومضمونا، وتيسير تداوله داخل الثقافة العربية.

وعن وجوه التفاضل قال ابن حزم : « إن العامل في عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها وهي : الماهية وهي عين الفعل وذاته، والكمية وهي العرض في العمل، والكيف، والكم، والزمان، والمكان، والإضافة.

فأما الماهية : فهي أن تكون الفروض من أعمال أحدهما موفاة كلها، ويكون الآخر يضيع بعض الفرض وله نوافل، أو يكون كلاهما يوفي جميع فرضه ويعملان نوافل زائدة،إلا أن نوافل أحدهما أكثر من الآخر، كما إذا كان أحدهما يكثر الذكر في الصلاة والآخر يكثر الذكر في حال جلوسه وما أشبه هذا ...فهذا هو التفاضل في الماهية.

وأما الكمية : وهي العرض فأن يكون أحدهما يقصد بعمله وجه الله تعالى لا يمزج به شيئا البتة، ويكون الآخر يساويه في جميع عمله إلا أنه ربما مزج بعمله شيئا من حب الترقي في الدنيا وأن يستدفع بذلك الأذى عن نفسه، وربما شابه شيء من الرياء ففضله الأول بعرضه في عمله.

وأما الكيفية : فأن يكون أحدهما يوفي عمله جميع حقوقه ورتبه لا منتقصا ولا مزيدا، ويكون الآخر ربما انتقص بعض رتب ذلك العمل وسننه وإن لم يعطل منه فرضا، أو يكون أحدهما يصفي عمله من الكبائر وربما الآخر بعض الكبائر ففضله الآخر بكيفية عمله.

وأما الكم : فأن يستويا في أداء الفرض ويكون الآخر كثر النوافل، ففضله هذا بكثرة عدد نوافله ...

[1] ابن حزم ، رسالة في المفاضلة بين الصحابة، ص 169، 171.

العشر

وأما الزمان : فكمن عمل في صدر الإسلام، أوفي عام مجاعة أوفي وقت نازلة بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة المسلمين وفي زمن رخاء وأمن فان الكلمة في أول الإسلام والتمرة والصبر حينئذ وركعة في ذلك الوقت، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال الجسام بعد ذلك...وكذلك القليل من الجهاد والصدقة في زمان الشدائد، أفضل من كثيرهما في وقت القوة والسعة. وكذلك صدقة المرء بدرهم في زمان فقره وصحته وهو يرجو الحياة ويخاف الفقر، أفضل الكثير يتصدق به من عرض غناه وفي وصبته بعد موته.

وأما المكان : فكصلاة في المسجد الحرام ومسجد المدينة فهما أفضل من ألف صلاة فيما عداهما. وفضل الصلاة في المسجد الحرام على صلاة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بمائة درجة...

وأما الإضافة : فركعة من نبي أو ركعة معه أو صدقة من نبي أو صدقة معه وذكر من نبي أو ذكر من معه أو سائر أعمال البر منه أو معه فقليل ذلك أفضل من كثير الأعمال بعده، وبيّن ذلك ما قد ذكرنا آنفا من قول الله عز وجل: ﴿ **لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقتل**﴾ **الحديد/ 10**، فهذه وجوه الفضائل بالأعمال التي لا يفضل ذوعمل قط عمل فيما سواها»[1]، فهي سبع مقولات من عشر،فالجوهر يأتي بمعنى الماهية في اصطلاح المتكلمين.

وفي الحقيقة أن ابن حزم يستعمل مصطلح المائية بدل الماهية ذوالصلة بالفكر اليوناني، وذكر محقق الرسالة في "المفاضلة بين الصحابة" ورود لفظ المائية في نسخة أخرى، وهذا ما نراه يستقيم مع حرص ابن حزم على تفضيل مصطلح المائية عن الماهية كما جاء في كتابه "الفصل".[2]

وقد ذهب ابن حزم إلى اعتبار المقولات الأربع هي الأساسية، وهي : الجوهر والكم والكيف والإضافة أما الست البواقي فهي تنضم في الأصول الأربعة، وبناء على ذلك لم يطل الكلام في مقولة الوضع والملك والفعل والانفعال .

وبذلك تظهر جهود ابن حزم في توظيف المنطق، وضبط بعض المسائل الخلافية بضوابط منطقية حتى لا يقع التلاعب فيها، كما اعتمد على البرهان المتمثل في بديهيات عقلية وشواهد حسية وما اشترطه في علم المنطق من شروط البرهان، وأقصى العرفان الشيعي والصوفي من الحقل المعرفي إقصاء نهائيا،فكان منهجه الكلامي يختلف كلية عن منهج المتكلمين.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] ابن حزم ، الرسالة في المفاضلة بين الصحابة، ص 174 ،181. الفصل، ج 4، ص112.

[2] الفصل، ج2، ص 174، 175.

الفصل الرابع :

موقف ابن حزم

من

منطق التصورات

المبحث الأول : دلالة اللفظ على المعنى.

تمهيد :

تعتبر اللغة المرآة العاكسة للفكر، وهي وسيلة للتعبير لما يجول في ذهننا من الأفكار والخواطر، يقول هنري بر:«نحن نرى من جانبنا أن الفكر يستمر بالحياة، وأن التفكير العملي وهو شعور إلى حد ما، يسبق التفكير النظري، وأن اللغة، وهي التي تدعم التفكير العملي وتسمح وحدها بتقديم التفكير النظري، تعبر أساسا عن الطبيعة البشرية، فالإنسان بوصفه إنسان هوخالق المنطق العقلي والمنطق العملي، فاللغة والتفكير، كلاهما مرتبط بالآخر تمام الارتباط، إنما يترجمان عنه حين يصنف الأشياء ويقرر ما بينهما من روابط، ولا يمكن أن يكون المجتمع هو الذي خلق المقولات المنطقية catégories logique ».[1]

يجب الاعتراف بأن المنطق هو من أدوات التفكير، وأن قواعده ذات صلة قوية بقواعد اللغة، كما أن اللغة هي أداة التعبير عن الفكر، وبلا لغة لا تتشكل الأفكار في أذهاننا، ومسألة الصلة بين اللغة والمنطق بحث فيها المعلم الأول في كتاب "المقولات" وكتاب "العبارة" وفي ثنايا كتبه الأخر،حيث تكلم عن ماهية الألفاظ المفردة،وما يترتب عنها من الترادف والاشتقاق والاشتراك والتواطؤ، ورغم صلتها بالنحو فقد تجنب أرسطو التطرق إليها على طريقة النحويين لأن اهتمامه بالمفردات انصب على دلالتها وما تنطوي عليه من معان، وهي ما يعرف عند المناطقة بالتصورات فأصبح البحث فيها بحثا منطقيا لا نحويا،كما ناقشها المشاءون من بعده وتوسع فيها الرواقيون فنظروا إلى المنطق باعتباره جزء من الفلسفة، وأنه ينقسم إلى جدل وخطابة، والجدل يتضمن نظرية قواعد اللغة ونظرية المفاهيم المدلولة بها التي تشكل نظرية المعرفة، لهذا كان دور الرواقيين في بيان صلة المنطق باللغة دورا لا يستهان به عند مؤرخي المنطق، فقد اعتبروا أن المعاني الكلية نتاجا للمخيلة فلا وجود لها في الواقع وإنما توجد أشخاصها، والمنطق عندهم هو علم البيان وعلم الجدل، وبهذا الصدد يقول روبير بلانشي عن الرواقية : «فقد كانوا يقسمونه إلى علمين علم البيان وعلم الجدل، وهذا بدوره مفهوم جوهريا، كما في طوبيقا أرسطو، بوصفه فن النقاش وبدوره يتفرع المنطق إلى جزأين، الأول يختص بالدالات ويتناول النحو وكل ما يتعلق باللغة. والآخر يختص بالمدلولات، وعلى هذا الفرع العلمي الأخير يتركز ما نسميه اليوم المنطق. وبالطبع لا ننكر هنا ما

[1] – صلاح الدين رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ، ص 66.

يتعلق بالنحو والبيان ولكن علينا الوقوف على الأهمية التي كان يعلقها الرواقيون على تحليل اللغة، وانشغالهم بإبقاء البنى المنطقية متوافقة أتم التوافق الممكن مع البنى النحوية ».[1]

ومن هنا كان تعريف المنطق بأنه علم قوانين الفكر، أو أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر، ونظرا لصلة المنطق بمباحث الألفاظ والمعاني فقد بحثها المناطقة الإسلاميون وتوسعوا فيها، وجعلوها مقدمة لأبحاثهم المنطقية، وتكلموا في الدلالة وأقسامها رغم أن مبحث أقسام دلالة الألفاظ على المعاني كأقسام الدلالة الوضعية من دلالة المطابقة والتضمن والالتزام لم يذكرها أرسطو في منطقه ولا أشار إليها شرّاحه مما يدفعنا إلى التساؤل من أين استمد المناطقة الإسلاميون فكرة تقسيم الدلالة؟ وفي رأي الأستاذ النشار أمامنا ثلاث احتمالات :

أولها : أن الإسلاميين ابتدعوا هم تحت تأثيرات لغوية هذا التقسيم .

ثانيا : نهم استمدوا هذا البحث من الرواقية خاصة وقد وصلتنا من الرواقية فكرة الدلالة أو المدلول فمن المحتمل أن تكون فكرة الدلالة عند الإسلاميين تمت بسبب إلى بعض هذه المباحث، وإن كنا لا نستطيع أن نجزم بالمسألة إلى أي درجة من درجات اليقين .

ثالثا : وهو أرجح الاحتمالات أن المسلمين استمدوا أو عرفوا هذه الفكرة – أي فكرة الدلالة – من الرواقية مع وجود فكرة أخرى عن هذا البحث لديهم.[2]

هذا التقسيم الرواقي لا نجد له أثرا عند ابن حزم الذي اكتفى بالتقسيم الأرسطي المبني على القسمة الثنائية مفادها أن الأصوات الدالة على المعنى تنقسم إلى أصوات دالة بالطبع وأصوات دالة بالقصد، هذا التقسيم الحزمي يختلف عن التقسيم الرواقي مما يدفعنا إلى البحث عن مصدره، إن كانت له أصول أرسطية أم هو من اجتهاده الخاص، مع العلم أن المعلم الأول تحدث عن الأصوات المنطقية الدالة، ولم يذكر بقية التقسيمات الرواقية من الطبيعية والوضعية والعقلية،[3] «إن التقسيم الذي تبناه ابن حزم في التفريق بين الأصوات، يعطي الأصوات اللغوية سمتين الأولى الدلالة على المعنى أي أن تكون دالة، والثانية، القصد، لا العادة والطبع، أي أن تكون الأصوات معبرة عن قصد المتكلم، وقدرته على التصرف في ما يريد التعبير عنه، وفيما يريد إفهامه للآخرين»[4]،

---

[1]– روبير بلانشي ، المنطق و تاريخه من أرسطو حتى راسل ، ترجمة د خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان ، ط2، 2002م ، ص 143 ، 144.

[2] – علي سامي النشار ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 46 ، 47.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 12.

[4] – علي أحمد الديري ، طوق الحطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2007م. ، ص 99.

والنتيجة التي يمكن عرضها هي أن المستغلق الذي بادر ابن حزم بشرحه لا يتناول هذه التقسيمات الرواقية، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن ابن حزم لم يطلع على منطق الفارابي ولا ابن سينا عند تأليفه كتابه المنطقي، ولهذا نرجح أن يكون المستغلق الذي قام بشرحه هو عبارة عن رسائل منطقية مترجمة أخذها عن شيوخه في المنطق تصل بسندها إلى متى الترجمان، ولهذا يكثر ابن حزم في تقريبه عبارة ذكر الأوائل مما يوحي أن المستغلق مصدر مترجم وليس من تأليف المناطقة الإسلاميين .

أولا: تعريف الدلالة : La signification

لغة : الدليل:ما يستدل به، والدليل: الدال، وقد دله على الطريق، يدله دلالة، والجمع أدلة وأدلاء، والاسم الدلالة والدلالة « بكسر حرف الدال وفتحها».[1]

اصطلاحا : وهي كما عرفها الجرجاني بقوله :« هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، و الثاني هو المدلول»[2]، فالدلالة هي فهم أمر من أمر.

مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة الأسد على الحيوان المفترس، ودلالة الدخان على وجود النار، فالدال: هو الإنسان أو الأسد أو الدخان، والمدلول : هو الحيوان الناطق أو الحيوان المفترس أو وجود النار.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ورغم أن ابن حزم لم يخصص موضوع الدلالة ببحث كما جرت عليه عادة المناطقة إلا أنه قد أشار إلى تعريفها في كتابه"الإحكام في أصول الأحكام" حيث يقول: « الدلالة فعل الدال وقد تضاف إلى الدليل على المجاز، والدال هو المعرف بحقيقة الشيء ».[3]

ولكي تتحقق الدلالة يجب توفر عنصرين، أحدهما يدل على الثاني .

الأول يسمى الدال signifiant :ويعرفه ابن حزم بقوله : « الدال هو المعرف بحقيقة الشيء وقد يكون إنسانا معلما وقد يعبر عن الباري تعالى الذي علمنا كل ما نعلم، وقد يسمى الدليل دالا على المجاز ويسمى الدال دليلا أيضا في اللغة العربية ».[4]

---

[1] – ابن منظور جمال الدين، لسان العرب، حققه عامر احمد حيدر، عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م. المجلد 6 ، ص 347.

[2] – الجرجاني ،كتاب التعريفات ، ص 88.

[3] – ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام ، ج1، ص 38.

[4] – ابن حزم، الإحكام، ج1،ص 39.

وقد ساوى ابن حزم بين الدال والدليل، و بما أن الدال عنده هو المعرّف بحقيقة الشيء فإنّ الدليل عنده قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف به المسمى وعبارة يتبين بها المراد، كرجل دلّك على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت، وقد يسمى المرء الدال دليلا أيضا.

أما الجرجاني فيعرّفه بقوله : « الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر».[1]

الثاني يسمى المدلول signifie :ويعرفه الجرجاني بقوله: « هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به ».[2]

وبما أن تقسيم الدلالة عند ابن حزم قد أخذ صورة مختلفة عن التقسيم المعهود عند المناطقة المشائين المتأثرين بالتقسيم الرواقي، رغم إشارته إلى العلاقات المنطقية واللفظية داخل تقريبه المنطقي، مما يدفعنا إلى بيان أقسام الدلالة عند المناطقة ثم أقسامها عند ابن حزم.

ثانيا: أقسام الدلالة :

1 :أقسام الدلالة عند المناطقة :

تنقسم الدلالة عند المناطقة إلى قسمين : دلالة لفظية ودلالة غير لفظية.

أ) **دلالة لفظية :** هي ما كان الدال فيها لفظا أو صوتا، وهي ثلاثة أقسام:

دلالة طبيعية : وهي ما كان الدال فيها شيئا طبيعيا مثل دلالة البكاء والعويل على الفاجعة، ودلالة الضحك على الفرح والسرور.

دلالة عقلية : وهي ما كان الدال فيها النظر العقلي مثل دلالة عدم التحكم في الكلام على خفة العقل .

دلالة وضعية : وهي ما كان الدال فيها وضعا أي اتفاقا أو اصطلاحا مثل: وضع الفتحة والضمة والكسرة في الكلمات والجمل، وهي ثلاثة أقسام :

دلالة مطابقة: أي أن اللفظ طابق المعنى الذي وضع له، مثل: دلالة الإنسان على الحيوان الناطق.

دلالة تضمن: أي أن اللفظ دل على جزء المعنى الذي وضع له، مثل: دلالة البيت على الجدار.

دلالة التزام : أي أن اللفظ دل على معنى ملازم للمعنى الذي وضع له، مثل: دلالة المخلوق على الخالق.

[1] – الجرجاني ، كتاب التعريفات ، 89.

[2] – المرجع نفسه ، ص .166

ب) دلالة غير لفظية : وهي إذا كان الدال الموضوع غير لفظ كالإشارات والنقوش وإشارات المرور ورموز العلم وغيرها، وتنقسم أيضا إلى ثلاثة أقسام :

– دلالة طبيعية : كدلالة الحمرة على الخجل، ودلالة الصفرة على الفزع.

– دلالة عقلية : كدلالة الصناعة على وجود الصانع.

– دلالة وضعية :كدلالة الإشارة على قف أو على خطر، ودلالة العلم على البلد.[1]

ورغم عدم تطرق ابن حزم لهذه التقسيمات المتعلقة بدلالة الألفاظ على المعاني إلا أننا لاحظنا حضورها بالقوة في كتابه "التقريب المنطقي" وكتابه "الفصل" وكذلك كتابه "الإحكام"، وهذه الدلالات تفرض نفسها بالضرورة في المباحث المتعلقة بها.

2 : أقسام الدلالة عند ابن حزم:

يوظف ابن حزم مصطلح الصوت عوضا عن اللفظ، فقد استهل حديثه على دلالة الأصوات على المعاني، ويقسمها إلى قسمين: الأصوات الدالة على معنى والأصوات غير الدالة على معنى.

أ) الأصوات التي لا تدل على معنى: يتخذ ابن حزم المعنى كمعيار للتمييز بين الأصوات التي عبر بها المتكلم عن قصده، وبين الأصوات التي تصدر لكنها لا تدل على معنى فيقول:«فالذي لا يدل على معنى لا وجه للاشتغال به لأنه لا يحصل منه فائدة نفهمها، وطلب ما هذه صفته عناء ليس من أفعال أهل العقول، وهذا مثل كل صوت سمعته لم تدر ما هو، ويدخل فيه أيضا الكلام الظاهر من المبرسمين والمجانين ومن جرى مجراهما»[2]، ويمكن أن نصنّف هذا القسم ضمن الدلالة اللفظية تحت نوع الدلالة العقلية، لأن العقل يتدخل في تمييز هذه الأصوات ثم يحكم عليها بالإيجاب أو السلب.

وقد أعترض على ابن حزم بأن هذا الكلام الذي ذكره يدل على أن صاحبه لا يعقل أو أنه مريض، ويرد على هذا الاعتراض بقوله : «إنه يدلك على ذلك بمعناه، لكن لما فارق كلام أهل التمييز كان كالدليل على آفة بصاحبه، وأيضا فقد يظهر مثل هذا الكلام من حاك أو مجان، فلا يدل على أن صاحبه لا يعقل، فليس ما اعترض به هذا المعترض حقا، وهذا العلم إنما قصد به ما يكون حقا، وتخليصه مما قد يكون حقا وقد لا يكون».[3]

[1] – الساوي، البصائر النصيرية ، ص 33. القزويني ، الشمسية في القواعد المنطقية، ص205.

[2] – ابن حزم ، التقريب، ص 11.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 11.

ب) الأصوات الدالة على معنى : فيقسمها ابن حزم إلى قسمين:

ب) –1 – الأصوات الدالة بالطبع : ويمثلها ابن حزم بصوت الديك الذي يدل على سحر، وكأصوات الكلاب الليل الدالة على أنها رأت شخصا، وكل صوت دل بطبعه على مصوته كالهدم ونقر النحاس وما أشبه ذلك من أصوات الحيوان غير الإنسان، فهذه إنما تدل بالعادة المعهودة من سماعنا تلك الأصوات، لا أنا نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم، وهذه الأصوات الدالة بالطبع ليست من اهتمامات المنطقي لأنها لا يستفاد منها علم ولا تعلم صناعة ولا إفادة خبر وقع.

وهذا القسم من الأصوات الدالة بالطبع هي التي يطلق عليها المناطقة: الدلالة الطبيعية، وهي ما كان الدال فيها شيئا طبيعيا، وسماها أرسطو بالأسماء بالطبع .

ب) – 2 – الأصوات الدالة بالقصد : ويعرفها ابن حزم بقوله:«وأما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لإيصال ما استقر في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض، وهذه التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها الأصوات المنطقية الدالة»[1]، ومعنى ذلك أن الأصوات الدالة بالقصد هي التي يكون الدال فيها لفظا أو صوتا أو إشارة وهي التي يطلق عليها المناطقة بالدلالة الوضعية سواء كانت لفظية أو غير لفظية، وسمّاها أرسطو الأسماء بالتواطؤ.

من خلال هذه التقسيمات التي قدّمها ابن حزم والتي يظهر فيها أثر أرسطو واضحا فقد قسم هذا الأخير الأسماء إلى الأسماء بالطبع والأسماء بالتواطؤ حيث يقول أرسطو:« فأما قولنا بتواطؤ فمن قبل أنه ليس من الأسماء اسم بالطبع إلا إذا صار دليلا، فإن الأصوات أيضا التي لا تكتب نجدها قد تدل، مثل أصوات البهائم إلا أنه ليس منها اسما»[2]، فالأسماء الدالة بالطبع ليست من الأسماء المنطقية الدالة أما الأسماء الدالة بالتواطؤ هي التي عبّر عنها الفيلسوف بالأسماء المنطقية الدالة .

ورغم أن فقيه قرطبة قد التزم بالتقسيم الأرسطي إلا أنه قد أضفى عليها مسحة من ثقافته وإبداعه، وما فرضته المشاهدة والتجربة، فقد شرح مستغلقها، وتناولها بألفاظ عامية متداولة يستوي في فهمها العام والخاص ناهيك عن ضرب أمثلة من بيئة الأندلس متجنبا أمثلة المناطقة المعبرة عن

[1] – المرجع نفسه، ص 12.

[2] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج1، ص 108.

الثقافة اليونانية، فهي أمثلة تعبر عن انتمائه الجغرافي والثقافي، مثل : الديك والبلارج والبرك والإوز ونقر النحاس والزر زور والسنانير وغيرها .

ثالثا :اللفظ و أقسامه: les termes

1 – المفرد و المركب

يقسم ابن حزم اللفظ إلى المفرد والمركب، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « قد بينا، قبل، أن الكلام ينقسم قسمين: مفرد ومركب، فالمفرد لا يفيدك فائدة أكثر من نفسه، كقولك رجل وزيد وما أشبه ذلك، والمركب يفيدك خبرا صحيحا، كقولك: زيد أمير، والإنسان حي وما أشبه ذلك»، وهذا يتماشى مع ما جرت عليه عادة المناطقة باعتبار أن المخاطبات تتم بألفاظ مؤلفة، والأفكار العقلية تتشكل من أقوال عقلية مؤلفة، فوجب تقديم اللفظ المفرد على اللفظ المركب، وبناء على ذلك كانت المقابلة بين المفرد والمركب.

أ – المفرد: le terme singulier

وهو اللفظ الدال على المعنى الموضوع له والذي لا يتجزأ بحيث يدل جزؤه على جزء من معناه الأصلي.مثل قولنا: إنسان، فإن جزء منه وهو لفظ إن أو لفظ سان، لا يدلا على معنى إنسان.[1]

وعرفه أرسطو بقوله : «هو لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس وأحدا من أجزائها دالا على انفراده، وذلك أن فليس إذا أفرد منه أبس لم يدل بانفراده على شيء ».[2]

كما عرّف ابن سينا المفرد بقوله : « إن اللفظ المفرد هو الذي يدل على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، مثل قولنا : الإنسان فإنه يدل على معنى لا محالة، وجزؤه وليكونا الإن والسان إما لا يدل بهما على معنى لا محالة، أو أن لا يدلا على معنيين ليسا جزئي معنى الإنسان ».[3]

أما ابن حزم فقد عرّف المفرد بقوله: « فالمفرد لا يفيدك فائدة أكثر من نفسه، كقولك رجل، وزيد، وما أشبه ذلك»[4]، فهو ينطبق على الاسم والكلمة والأداة، فالمفرد لا يعطينا أكثر من معناه، فإذا تجزأ فقد معناه الأصلي، ويظهر ذلك عند حده الاسم الذي إن فرقت أجزاؤه لم تدل على شيء، كاتفاق العرب على تسمية الجمل ببعير فإذا قسمته وقلت: "بعي" فقد معناه الأصلي،

[1] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 47.

[2] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو، ج1 ، ص 107.

[3] – ابن سينا، النجاة ، ج 1، ص 11.

[4] – ابن حزم، التقريب، ص 38.

وكقولك عبد اله إذا جزأته فإن الذي يدل عليه عبد غير الذي يدل عليه عبد الله.[1] وبذلك يتبين لنا أنه لا خلاف بين أرسطو وابن حزم في هذه المسألة.

ب – اللفظ المركب: le terme compose

اللفظ المركب هو ما دلت أجزاء لفظه على أجزاء معناه.

وقد عرّفه أرسطو بقوله: « وأما الاسم المركب فمن شأن الجزء منه أن يدل على شيء ، لكن ليس على الانفراد مثل قولك: فيلوسفن أي مؤثر الحكمة فإنه في لسان اليونانيين اسم واحد مركب، إلا أن هذا الاسم قد يوهم الجزء منه كقولك: الحكمة مثلا ،أنه يدل، وليس ذلك على الحقيقة. وذلك أن مِؤثر الحكمة إنما يدل على الإنسان، فالحكمة في هذا الاسم ليست تدل على الانفراد لكن مع شيء آخر أضيف إليها ».[2]

وبنفس المعنى عرّف ابن سينا المركب بقوله: « وأما اللفظ المركب أو المؤلف فهو الذي يدل على معنى، وله أجزاء منها يلتئم مسموعه، ومن معانيها يلتئم معنى الجملة، كقولنا : الإنسان يمشي أو رامي الحجارة».[3]

ويعرّف ابن حزم المركب بقوله:«والمركب يفيدك خبرا صحيحا، كقولك: زيد أمير، والإنسان حي، وما أشبه ذلك» .[4]

بعد ذلك انتقل ابن حزم إلى ذكر أقسام المركب، فيقسمه إلى خمسة أقسام : إما خبر وإما استفهام وإما نداء وإما رغبة وإما أمر، ويرى ابن حزم أن الأقسام الأربعة باستثناء الخبر، لا يقع فيها صدق ولا كذب، ولا يقوم منها برهان أول على من ينكر وجوب الأمر.

ويوضح ابن حزم أن الخبر يدخل فيه الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحته تدخل جميع الشرائع، وكل موات من الطبيعيات وغيرها اتفق الناس أو اختلفوا، فالجملة الخبرية تشكل القضية المنطقية وهي التي أطلق عليها الأوائل القول.

ويبين ابن حزم منهجه الظاهري في قبول الخبر وأنه لا يصح إلا بوجوه :

---

[1] – المرجع نفسه، ص 79.

[2] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج1، ص 108.

[3] – ابن سينا، النجاة ،ج 1، ص 11.

[4] – ابن حزم، التقريب، ص 38.

أحدهما : أن يكون معلوما صحته بأول العقل أو بالحواس ومنها ما يصح ببرهان، يقوم على صحته من مقدمات تنتج نتائج على ما بينه في باب البرهان .

ثانيهما : ما ينقله صادق قد قام على صدقه برهان، أو نقله مصدقون بضرورة .[1]

يوظف ابن حزم مفهوم المركب لتهديم نظرية الجزء الذي لا يتجزأ حيث ينقل معنى المركب من مدلوله اللفظي إلى معناه الطبيعي في إطار توحيد المفاهيم في بعدها اللغوي وبعدها الطبيعي.

يتناول ابن حزم مفهوم المركب في الطبيعة موظفا موقفه الكلامي من مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، ورغم تناولنا لموضوع المركب من حيث كونه لفظا دالا على المعنى إلا أننا فضلنا التطرق إلى نزعته الظاهرية، التي تظهر في أدق الأشياء، فعن المركب الطبيعي يقول ابن حزم: « ومعنى قولنا مركب وغير مركب، هو أن المركب ما خلقه الخالق – عز وجل – من أشياء شتى، كأجسام الحيوان، والشجر المركبة من العناصر الأربعة، ومعنى قولنا غير مركب وبسيط، هو ما خلقه الخالق – تعالى – من طبيعة واحدة لا من أشياء شتى، وإلا فكل مركب، وكل غير مركب، فمؤلف من أجزاء كثيرة محتمل للتجزئ و الانقسام أبدا ».[2]

ومما سبق ذكره يتبيّن لنا أن ابن حزم لا يفصل بين الطبيعة واللغة، ولا يلجأ إلى الازدواجية في المصطلح، فالمركب ما أفاد التأليف والتركيب ينطبق ذلك في اللغة كما ينطبق في الطبيعة.

المكتبة الرقمية لمعهد العلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر

2 – الكلي و الجزئي:

أ – **الجزئي:** le terme particulier

وهو اللفظ الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد، ويعرفه ابن سينا بقوله: « واللفظ المفرد الجزئي هو الذي لا يمكن أن يكون معناه الواحد لا بالوجود ولا بحسب التوهم لأشياء فوق واحد، بل يمنع نفس مفهومه من ذلك كقولنا : زيد لمشار إليه»[3]، أما ابن حزم فإنه يقدم تعريف الجزئي قبل الكلي تماشيا مع تقسيمه الأصوات الدالة بالقصد إلى المفرد والجمع، فيبدأ بالمفرد ومعه الجزئي ثم ينتقل إلى الجمع ومعه الكلي، وبناء على ذلك يشير ابن حزم إلى الجزئي بقوله:«واعلم أن كل مجتمع في العالم يوجد في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلا أن بعضها منحاز عن بعض فإنا نسميه شخصا الاتفاق منا كالرجل الواحد، والكلب الواحد، وبياض الثوب الواحد والحركة الواحدة وسائر

[1] – ابن حزم، التقريب 39.

[2] – المرجع نفسه، ص28.

[3] – ابن سينا، النجاة ، ج1 ، ص 12.

كل ما انفرد عن غيره، فإذا سمعتنا نذكر الشخص فهذا نريد»[1]، وتسمية الجزئي بالشخصي يتوافق مع مصطلح الفارابي، فاللفظ الجزئي هو الذي يصدق على شيء معين ولا يقال على كثيرين كأسماء الأعلام والبلاد والأنهار والبحار وغيرها.

ب – **الكلي**: le terme universel

وهو اللفظ الذي يصدق معناه على أكثر من واحد، ويعرفه ابن سينا بقوله:« هو الذي يدل على كثير بمعنى واحد متفق، إما كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم كالشمس، وبالجملة الكلي هو اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون».[2]

ويقسم ابن حزم الكل إلى قسمين:

أحدهما: كل يسمى كل جزء من أجزائه باسم كله، وهذا يقع في أشخاص النوع، كأجزاء الماء فكلها تسمى ماء، وأجزاء النار، والإنسان الكلي تطلق على كل شخص.

ثانيهما: قسم لا يسمى شيء من أجزائه باسم كله كأعضاء الإنسان فليس شيء منها بمفرده يسمى إنسانا وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « الكل إنما هو اسم يقع على الأبعاض كلها إذا اجتمعت، ولا يقع على شيء منها على انفراده، ألا ترى أن البعض إذا فني لا يفنى الكل بفنائه، ولا يحد هو بحد كله، فإنما اسم "كل" بمنزلة اسم "إنسان"، واليد ليست إنسانا، والرأس ليس إنسانا، والرجل ليست إنسانا، والمعدة ليست إنسانا، فإذا اجتمع كل ذلك حدث له – حينئذ – اسم الإنسان لا قبل ذلك. و هكذا هو الكل مع أجزائه».[3]

ويشير ابن حزم إلى أن الكلي لا وجود له في العيان وإنما هو أشخاص فقط، فيقول:«الإنسان الكلي، أي الواقع على كل أشخاص الناس، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله: ﴿**إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا** ﴾ **المعارج 19**، فإنه تعالى لم يرد إنسانا بعينه، لكنه عز وجل عني النوع كله ».[4] وبناء على ذلك يكون الكلي عبارة عن اسم يطلق على أفراد الكل أوأشخاصه، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«كما أن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد، لأن قولنا: الإنسان الكلي يزيد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر،

[1]– ابن حزم، التقريب، ص 13.

[2] – ابن سينا، النجاة ،ج1 ، ص12.

[3]– المرجع نفسه، ص 70.

[4]– ابن حزم، التقريب، ص 42.

وقولنا: الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط، فبطل بهذا تقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام».[1] وهو بهذا الموقف يتفق مع الرواقيين الذين ينكرون وجود الكل في العيان.

3- الذاتي والغيري (العرضي):

وفي فصل "الكلام على الأسماء التي تقع على جماعة أو أشخاص" يقسم ابن حزم الأسماء إلى قسمين: الذاتي والغيري «فلا يقابل بين الذاتي والعرضي كما يفعل المنطقيون مثلا، وإنما يقابل بين الذاتي والغيري، ويجعل الأعراض داخلة في الغيري»[2]، وهي قسمة أرسطية .

أ- الذاتي : Le terme concret

ويعرّفه ابن سينا بقوله: « الذاتي هو الذي يقوم ماهية ما يقال عليه».[3]

ويعرّفه ابن حزم بقوله : «هو الدّال على جماعة الأشخاص دلالة لا تفارقها البتة، ولا ترتفع إلا بفسادها».[4]

ويكشف لنا ابن حزم عن مدى إلمامه بمنطق أرسطو فيخبرنا بأن هذا القسم سمّاه الفيلسوف ذاتيا، وشبهه بجزء من أجزاء ما هو فيه للزومه إياه، ويرى ابن حزم بأنه ألزم من الجزء لسائر أجزائه، فقد يذهب الجزء وتبقى سائر الأجزاء، كيد الإنسان فقد تقطع وتبقى الإنسان بجسمه وحسه، وبناء على ذلك يذهب ابن حزم إلى القول أن هذا النمط إن ذهبت الصفات التي من أجلها استحق الشيء المسمى أن يسمى بهذا الاسم بطل المسمى به جملة، فمتى ارتفع الوصف بطل الموصوف.

أقسام الذاتي: وينقسم إلى ثلاثة أقسام : وهي الجنس والنوع والفصل .

ويضرب ابن حزم مثال على هذه الأقسام الثلاثة كأن تقول: ما هذا ؟ فيقال لك: جسم نامي ذو السعف والخوص والثمرة، فالجسم :جنس، والنامي: نوع، وذو السعف والخوص والثمرة: فصل.

ونجد توافقا بين ابن حزم وابن سينا في كون الذاتي يحدد ماهية الشيء يقول، ابن سينا: «بل الذاتي ما إذا فهم معناه وأخطر بالبال، وفهم معنى ما هو ذاتي له وأخطر بالبال معه لم يكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم له ذلك المعنى أولا، كالإنسان والحيوان، فإنك إذا فهمت ما

---

[1] - ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 73.

[2] - طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 335.

[3] - ابن سينا، النجاة، ج1 ص 12.

[4] - ابن حزم، التقريب ،ص 14.

الحيوان؟ وفهمت ما الإنسان؟ فلا تفهم الإنسان وإلا وقد فهمت أولا أنه حيوان».[1] فلا يمكنك أن تفهم الإنسان مجردا عن الحيوانية.

ب – العرضي (الغيري) le terme accidentel

ويطلق عليه ابن حزم مصطلح الغيري، ويعرفه بقوله:«هو دال على جماعة أو أشخاص دلالة قد تفارق ما هي فيه أو تتوهم مفارقتها له ولا يفسد بمفارقتها إياه، وهذا القسم سماه الفيلسوف غيريا».[2]

وينقسم العرضي(الغيري) عند ابن حزم إلى قسمين :

- إما لفظ يدل على مختلفين بأنواعهم في جواب أي فيكون عرضا عاما .
- وإما لفظ يدل على مختلفين بأشخاصهم في جواب أي فيكون عرضا خاصا.

ثم يعقد ابن حزم مقارنة بسيطة بين اللغة العربية واللغة اللاتينية، موضحا أن اللغة العربية لا تتوفر على أدوات للتساؤل، على أن السؤال "ما" والسؤال "أي" قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد منهما عن الآخر ويقعان بمعنى واحد، ومن أحكم اللغة اللاتينية عرف الفرق بينهما، إذ يتم فيها الاستفهام عن العام بلفظ مغاير عن الاستفهام عن أبعاض ذلك العام، فيقرر فضل المصطلح اللاتيني في التمييز بين الاستفهام في العرض العام وفي العرض الخاص وقصور المصطلح العربي الذي وضعه عن المصطلح اللاتيني، فقد أدرك ابن حزم الصعوبات اللغوية التي قد تواجه من كلف نفسه عناء التقريب التداولي للمنطق بين لغتين مختلفتين في الألفاظ والتركيب.

4 – الجمع : le terme collectif

وأول قسمة ابتدأ بها ابن حزم هي تقسيمه اللفظ من حيث الدلالة والقصد إلى المفرد والجمع حيث يقول:« إن هذا القسم الذي ذكرنا أنه يدل بالقصد ينقسم قسمين : إما أن يدل على شخص واحد وإما أن يدل على أكثر من شخص واحد، فأما الذي يدل على شخص واحد فهو كقولنا: زيد وعمر وأمير المؤمنين والوزير، وهذا الفرس وحمار خالد وما أشبه ذلك، فهذه تعطينا إذا نا الناطق ينطق بها الشخص الذي أراد الناطق وحده، لسنا نستفيد منه أكثر من ذلك... أما القسم الثاني: وهو الذي يدل على أكثر من واحد فهو كقولنا : الناس والخيل والحمير والثياب والألوان وما أشبه ذلك فإن كل لفظة مما ذكرنا تدل إذا قلناها على أشخاص كثيرة العدد »[3]،

[1] – ابن سينا، النجاة، ج1، ص 13.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 14.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 13.

ويلاحظ أن ابن حزم لا يقابل هنا بين اللفظ المفرد واللفظ المركب، فهو لا ينظر إلى اللفظ من حيث التأليف والبناء وإنما نظر إليه من حيث دلالته على المعاني، فإن دل على شخص واحد فهو مفرد وإن دل على أكثر من شخص فهو جمع.

وينبه ابن حزم إلى مسألة اختلاف اللغة العربية عن غيرها من اللغات لأننا نجد اسم الجمع قد يقع على جماعة باعتباره اسما كليا، كما يقع على الفرد باعتباره اسما جزئيا، كقولك: الإنسان، تطلق على النوع كله كما تطلق على الشخص، ويتحدد ذلك حسب مراد المتكلم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم : « وقد تقوم مقام هذه الألفاظ أيضا في اللغة العربية أسماء تقع على الجماعة كما ذكرنا، وتقع أيضا على الواحد إلا أن حال المتكلم يبين مراده كقولك: الإنسان فإن هذه لفظة تدل على النوع كله، كقول الله عز وجل: ﴿**إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ** ﴾**العصر/2**، فإنما عني جماعة ولد آدم- صلى الله عليه وسلم، وتقع أيضا هذه اللفظة على واحد فتقول : أتاني الإنسان الذي تعرف، وأنت تريد غلامه أو زوجته أو واحدا من الناس بعينه»[1]، ومثل قولنا : فرس صهّال وهو النوع كله، والفرس وهو واحد بشخصه ولرفع الإشكال قلت : الخيل الدالة على الجمع والناس و غيرها .

رابعا :دلالة الأسماء على المعاني : يذهب ابن حزم إلى القول أن الأسماء التي يقع تحتها مسمياتها هي على خمسة أوجه في جميع اللغات لا سادس لها مستعينا في حدّها بالقسمة المنطقية:

1 – الأسماء المتواطئة:

ويعرّفها ابن حزم بقوله:«إما أن يكون المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده، كقولنا: فرس وفرس أو كقولنا: حي وحي، فإن كل واحد من هذين المسميين يوافق الآخر في اسمه، لأنه لفظ واحد، ويوافقه في حده، لأن كليهما حساس متحرك بإرادة، وكلاهما أيضا صهال محدد الأذان مستعمل الركوب، مترهم السرعة في الجري، وهذا النوع يسمى الأسماء المتواطئة وإذا شئت قلت المتفقة».[2]

أما الغزالي فيعرّفها بقوله: « وأما المتواطئة فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير لأنها متشاركة في معنى الحيوانية والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ ».[3]

[1] – المرجع نفسه ، ص 14.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 36.

[3] – الغزالي، معيار العلم ، 52

فقد اعتبر ابن حزم الأسماء المتواطئة هي أسماء متفقة وهذا مخالف لمذهب أرسطو الذي فرّق بين الأسماء المتواطئة والأسماء المتفقة ففي كتاب "المقولات" تحدث عن الأسماء التي تشترك في الاسم وتختلف في الحد فهي متفقة في المبنى ومختلفة في المعنى وهي الأسماء المتفقة، يقول أرسطو : «المتفقة أسماؤها تقال إنها التي الاسم فقط عام لها، فأما قول الجوهر الذي بحسب الاسم فمخالف، ومثال ذلك الإنسان والمصور حيوان، فإن هذين الاسم فقط عام لهما، فأما قول الجوهر الذي بحسب الاسم فمخالف»[1]، فقد اعتبر أرسطو الأسماء المتفقة تتفق في الاسم وتختلف في الحد مثل : الإنسان الحقيقي والإنسان في الصورة فيتفقان في اسم الإنسان ويختلفان في حدّه، فأحدهما مكون من لحم ودم وحي ناطق بينما الآخر عبارة عن صورة له فقط .

كما خالف ابن حزم أرسطو في تعريفه الأسماء المتواطئة، فقد عرّفها أرسطو بقوله: « والمتواطئة أسماؤها يقال إنها التي الاسم ذلك الإنسان والثور حيوان، فإن هذين أعني الإنسان والثور يلقبان باسم عام ، أعني حيوانا وقول الجوهر واحد بعينه أيضا»[2]، ومعنى ذلك أن أرسطو اعتبر الأسماء المتواطئة هي التي تتفق في المعاني بغض النظر عن اختلاف الألفاظ مثل: الإنسان والثور يختلفان في الاسم ويتفقان في المعاني فالحيوان تطلق على الإنسان كما تطلق على الحيوان، فإذا أردنا أن نحدد ماهيتهما فإنهما يشتركان في الحيوانية، وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن حزم الذي اعتبر الأسماء المتواطئة هي الأسماء المتفقة في الحد والرسم، أي متفقة في اللفظ والمعنى مما يبين أن قراءة ابن حزم لأرسطو كانت قراءة مرتبطة باحترام قواعد اللغة العربية، مما يخلق صعوبات في التوفيق بين ابن حزم وأرسطو في الأسماء المتفقة والأسماء المتواطئة، يقول سالم يفوت:« نوفق بالنسبة للفارابي وابن سينا، أما ابن حزم، فإنه على دراية بأرسطو لكنه لم يفكر به في وقوع الأسماء على مسمياتها، بل فكر انطلاقا من اللغة العربية نفسها، ومن اهتمامات البلاغيين العرب، مع احتفاظ في بعض الأحيان بعبارات أرسطو والمترجمين، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن مقصود ابن حزم نفس مقصود أرسطو».[3]

لقد كان مشروع تقريب المنطق عند ابن حزم هو تكييفه مع اللغة العربية، فكما ألف أرسطو المنطق انطلاقا من لغته اليونانية، مراعيا قواعدها النحوية وأساليبها البلاغية، فكذلك ألف ابن حزم

[1] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج 1، ص 23.

[2] – المرجع نفسه ،ج 1، ص 24 ، 25.

[3] – سالم يفوت، ابن حزم و الفكر الفلسفي، ص 219.

المنطق بعد ترجمته انطلاقا من اللغة العربية، مع مراعاة المعاني اللغوية والقواعد النحوية والأساليب البلاغية .

2– الأسماء المختلفة:

ويعرّفها ابن حزم بقوله: « أن يكون المسمى يخالف المسمى في اسمه وحده، كقولنا: رجل وحمار، فإن هذين لفظان مختلفان ».[1]

ويطلق عليها الغزالي بالمتزايلة «فهي الأسماء المتباينة التي ليس بينها شيء من هذه النسب كالفرس ثياب، فإنها ألفاظ مختلفة تدل على معان مختلفة بالحد والحقيقة »[2]، وفي كتاب "محك النظر" يطلق عليها بالمتباينة وهي الأكثر استعمالا في الأسماء.[3]

لم يذكر أرسطو هذا النوع من الأسماء « حيث معيار التصنيف هو الماهية، لا حديث عن هذا النوع، لأنه يدخل في النوع السالف – المتواطئة – لاشتراك الرجل والحمار في الحيوانية».[4]

وفي الحقيقة أن ابن حزم أنشا مصطلحات منطقية مستمدة من اللغة العربية، فأوصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي حتى يسهل فهمه، كل ذلك في إطار شرح المستغلق ورفع قلق العبارة منسجما مع اللغة العربية حتى و لو خالف أرسطو في ذلك.

مادام هذا التقريب لا يخل بالقواعد اللغوية، فلا غرابة أن يوظف ابن حزم المصطلحات الأرسطية كما عربها المترجمون، لكن هذا التوظيف أخذ صورة مغايرة عن وظيفتها عند أرسطو، فالأسماء المتواطئة والأسماء المتفقة والأسماء المختلفة لا علاقة لها بالمدلول الاصطلاحي الأرسطي، فقد قرب ابن حزم عند اختياره الألفاظ بين البعد الاصطلاحي والدلالة اللغوية، ولا عجب أن يقابل ابن حزم الأسماء المتفقة بالأسماء المختلفة، تماشيا مع الاستعمال اللغوي لأن الاتفاق يقابله الاختلاف، فتكون الأسماء المتفقة أن توافق مسمى آخر في اسمه وحده، والأسماء المختلفة أن تخالف مسمى آخر في اسمه وحده.

3– الأسماء المشتركة: Les termes homonymes

ومعناها عند ابن حزم« أن يكون المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حده، كقولنا نسر للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو .. وقولنا لبعض أعضاء الفرس – حافر الفرس – نسر، وقولنا

---

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص 36

[2] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 52

[3] – الغزالي، كتاب محك النظر ، ص 75.

[4] – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 219.

للنجم الذي في السماء وما أشبه هذا مما هو كثير في اللغة»[1]، وتعتبر الأسماء المشتركة من الجناس التام كما هو مقرر في علم البلاغة.

وحدّ هذا التعريف نجده عند الفارابي إذ يقول: «والاسم الذي يقال باشتراك هو الذي يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة من غير أن يدل على معنى واحد بعينها، أو اسم واحد يقال من أول ما وضع على أمور كثيرة، وحد كل واحد منها المساوية دلالته لدلالة ذلك الاسم عليه على غير حد الآخر».[2]

ويعرّفها الغزالي بقوله:«أما المشتركة فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقا متساويا كالعين تطلق على العين الباصرة، وينبوع الماء وقرص الشمس وهذه مختلفة الحدود والحقائق».[3]

يجب على اللغوي والمنطقي أن يميزا بين الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة، فقد يدل المشترك على المختلفين مثل: العين للبصر، ومنبع الماء، والذهب، كما يدل المشترك على المتضادين كالقرء للطهر والحيض، وقد يتعسر تمييز المشترك فيكون مشككا قريبا من المتواطئ ويتعذر الفرق بينهما على الذهن ويسمى المتشابه مثل لفظة النور تطلق على العقل كما تطلق على ضوء الشمس والقمر.[4]

ويحذر ابن حزم من الأسماء المشتركة فمنها يقع البلاء في الجدال والمناظرة، فيتنازع الخصمان وأحدهما يريد معنى والآخر يريد معنى آخر، وأكثر ما يقع هذا الوضع بين الجهال أو بين جاهل وعالم أو بين السفسطائيين، وقد حذر ابن حزم من تسلل الغلط عن طريق الأسماء المشتركة، فيقول في كتابه "الإحكام" عن أصحاب القياس : « وأتوا بالسفسطة المجردة، وهو أن يأتي بألفاظ مشتركة تقع على معاني شتى فيخلط بها على الناس ليوهم أهل العقل أشياء تخرجهم عن نور الحق إلى ظلمة الباطل، وقد حذر الأوائل من هذا الباب جدا، وأخبروا أنه أقوى الأسباب في دخول الآفات على الأفهام، وفي إفساد الحقائق، وقد نبهنا نحن عليه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا، ومن سائر كتبنا، وقد بينا ذلك في كتاب "التقريب"، ولم نبق فيه غاية. وبالله تعالى التوفيق» .[5]

4– الأسماء المترادفة : LES termes synonymes

[1] – أنظر ابن حزم ، التقريب ، ص 37

[2] – الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج 1 ص 141

[3] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 52

[4] – الغزالي ، محك النظر ، ص 75 ، 76.

[5] – ابن حزم ، الإحكام ، ج7 ص 79.

ويعرّفها ابن حزم بقوله:« أن يكون المسمى يوافق المسمى في حده، ويخالفه في اسمه، مثل قولنا :سنور وضيون وهر، فإن هذه الألفاظ مختلفة، وهي كلها واقعة وقوعا واحدا على كل شخص من أشخاص النوع المتخذ في البيوت لصيد الفأر»،[1] وهي القطط، وهذا النوع كثير في اللغة العربية، وحد الأسماء المترادفة هو ضد حد الأسماء المشتركة.

ويبدو أننا أمام صنف من الأسماء لا علاقة له بالتصنيف الأرسطي، إذ لم يذكر أرسطو الأسماء المترادفة ولا الأسماء المشتركة، ومع ذلك فقد تناولها المناطقة الإسلاميون فيعرفها الفارابي بقوله:«والأسماء المترادفة هي الأسماء الكثيرة التي تقال على شيء واحد وحده بحسب كل واحد منها واحد بعينه أو الأسماء التي يكون الحد المساوي لكل واحد منها هو بعينه حد الآخر».[2]

أما الغزالي فيعرّفها بقوله:« وأما المترادفة فهي الأسماء المختلفة الدالة على معنى يندرج تحت حد واحد كالخمر والراح والعقار، فإن لمسمى بهذه يجمعه حد واحد وهو المائع المسكر المعتصر من العنب والأسامي مترادفة عليه ».[3]

أما الجرجاني فيعرفها بقوله:«المترادف ما كان معناه واحدا وأسماؤه كثيرة، وهو ضد المشترك، آخذا من الترادف، الذي ركوب أحد خلف آخر، كأن المعنى مركوب واللفظ راكبا عليه،كالليث والأسد».[4]

إذا كانت الأسماء المتواطئة أو المتفقة تقابلها الأسماء المختلفة فإن الأسماء المشتركة تقابلها الأسماء المترادفة.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

5– الأسماء المشتقة:

ويوضحها ابن حزم بقوله:« أن يكون المسمى يخالف المسمى في حده وفي اسمه الذي خصّ نوعه به إلا أنهما يتفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منهما، إما جسمانية وإما نفسانية، حالا كانت أو هيئة».[5]

فالجسمانية مثل : ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض، فهذه المسميات مختلفة في حدها واسمها، واشتركت في أن سمي كل واحد منها أبيض .

والنفسانية مثل: أسد شجاع، ورجل شجاع.

---

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص 37.

[2] – الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج1، ص 143

[3]– الغزالي، معيار العلم، ص 52.

[4]– الجرجاني، كتاب التعريفات ، ص 160.

[5] – ابن حزم ، التقريب ، ص 37

أما عند أرسطو فيعرفها بقوله : « فالمشتقة أسماؤها يقال إنها التي لها لقب شيء بحسب اسمه، غير أنها مخالفة له في التصريف، ومثال ذلك: الفصيح من الفصاحة، والشجاع من الشجاعة».[1]

وهذا المعنى يوافقه يحي بن عدي بقوله:« بغي أن يقال إن المشتقة أسماؤها تقال إنها التي لها لقب من شيء بحسب اسمه غير أنها مخالفة له في التصريف».[2]

إن وظيفة الاشتقاق عند ابن حزم ستكون مقيدة تستثنى منها أسماء الله الحسنى، بينما الاشتقاق عند أرسطو مطلقا بقدر ما تجيزه لغته اليونانية، حيث يقع الاختلاف في التصريف مثل: النحوي من النحو، والبصير من البصر.

وينكر ابن حزم على الذين يذهبون إلى القول بأن أسماء الله مشتقة، وقد كان موقفه من مسألة الأسماء والصفات واضحا خالف به جمهور أهل السنة، متبنيا نزعته الظاهرية في الأسماء والصفات حيث يقول: « وأسماء ه تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا، ولكن صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله، كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك، وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه، لا فيه، تعالى الله عن ذلك»[3]، وبناء على ذلك لا يجوز أن نسمي الله إلا بما سمى به نفسه ولا أن نصفه بغير ما أخبر به تعالى عن نفسه وقد قال تعالى: ﴿**وَلِلَّه الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِه سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ **الأعراف/ 180**، ويعلق ابن حزم على هذه الآية بقوله: « فمنع تعالى أن يسمى إلا بأسمائه الحسنى وأخبر أن من سماه بغيرها فقد ألحد، والأسماء الحسنى بالألف واللام لا تكون إلا معهودة ولا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه، ومن ادعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما ادعى ولا سبيل إليه، ومن لا برهان له فهو كاذب في قوله ودعواه.

قال عز وجل: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ **النمل/ 64**.[4]

ويؤكد ابن حزم أن الله له تسعة وتسعون اسما مائة غير واحد، وهي أسماؤه الحسنى المذكورة بالقرآن والسنة ، فمن زاد شيئا من عند نفسه فقد ألحد في أسمائه، ويقف ابن حزم عند ظاهر الحديث في قوله صلى الله عليه وسلم: (**إن لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحد من أحصاها**

[1] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ج1، ص 25

[2] – المرجع نفسه ، ج1، ص 25

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 38

[4] – ابن حزم ، المحلى ، ج 1، ص 29 , 30

دخل الجنة)، وفي رواية (**وتر يحب الوتر**)[1]، وقد خالف ابن حزم مذهب العلماء في معنى الحديث ، فليس معناه منع ما عداها من الزيادة، وإنما المقصود أن هذه التسعة والتسعين من أحصاها دخل الجنة، وهناك من فسر الإحصاء بالحفظ والعمل، فالخبر تعلق بالإحصاء لدخول الجنة وليس الإخبار بحصر الأسماء، وقد صحت أحاديث تفيد أن الله استأثر بأسماء وصفات يفتح بها على عباده عند الدعاء.

وفي "المحلى" بين الحكم الشرعي في ما يتعلق بالاشتقاق متبنيا نزعته الظاهرية في الأسماء والصفات حيث يقول : « ولا يحل لأحد أن يشتق لله تعالى اسما لم يسم به نفسه، برهان ذلك أنه تعالى قال: ﴿**وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا** ﴾ **الشمس/5** وقال: ﴿**وَأَكِيدُ كَيْدًا**﴾ **الطارق/16**. وقال تعالى: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ** ﴾ **آل عمران/54**.. ولا يحل لأحد أن يسميه البناء ولا الكياد ولا الماكر ولا المتجبر ولا المستكبر،لا على أنه المجازى بذلك ولا على وجه أصلا، ومن ادعى غير هذا فقد ألحد في أسمائه تعالى وتناقض وقال على الله تعالى الكذب وما لا برهان له به »[2].

يستشهد ابن حزم باللغة على نفي الصفات فيقول: « لا تعقل الصفة والصفات في اللغة التي بها نزل القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي ضرورة الحس إلا أعراضا محمولة في الموصوفين فإذا جوزوها غير أعراض بخلاف المعهود فقد تحكموا بلا دليل إذ إنما يصار إلى مثل هذا فيما ورد به نص، ولم يرد قط نص بلفظ الصفات ولا بلفظ الصفة فمن المحال أن يؤتي بلفظ لا نص فيه يعبر به عن خلاف المعهود».[3]

وهذه الأسماء الخمسة التي سبق ذكرها تتعلق بالخلق ولا علاقة لها بالخالق، فكل ما يقع تحتها فهو محدود ومرسوم، ولهذا ختم ابن حزم قوله أن هذه الأقسام الخمسة تقع على الأجناس، والأنواع، وأصناف الأنواع التي كأنها أنواع، كقولنا رجل وامرأة، وذكر وأنثى، أما الله عز وجل فليس جنسا ولا نوعا ولا فصلا، وما كان تحت جنس فهو محدود، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«فإذا أوقعته تحت جنس فقد جعلته محدودا ضرورة، إذ كل ما وقع تحت جنس فمحدود تعالى الله عن ذلك».[4]

---

[1] – أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الدعوات، باب إن لله مائة اسم غير واحد، ج7، ص 169. ومسلم ، كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله، ج8، ص 63.

[2] – ابن حزم ، المحلى ، ج 1، ص 30

[3] – ابن حزم ، الفصل، ج 2، ص 173.

[4] – ابن حزم ، التقريب ص 25.

6- أسماء الأعلام:

ويطلق عليها ابن حزم مصطلح الأسماء المختصة ويعرفها بقوله:« فهي التي تقع على ذات المسمى وحده ، أو على كل شخص من أشخاص ما، وهي أن تكون المسميات منها وضعت لها أسماء تختص بالمسمى أو بأشخاص ما لتتميز بعضها من بعض، فإما تتفق فيها وإما تختلف، وقد تبدل ولا تستقر استقرارا لازما، إنما يكون باختيار المسمى، ولو شاء لم يسم ما سمي بذلك ..... وهي التي يسميها النحويون – الأسماء الأعلام – وذلك نحو قول زيد ».[1]

ولا يختلف رد ابن حزم على أن أسماء الله أسماء أعلام غير مشتقة كما بينا موقفه من الاشتقاق، وهو موقف لا تفرضه اللغة فحسب بل كذلك يصدر من موقف صاحبه بنفي الصفات التزاما بظاهريته ووقوفه عند النص فقال:« وصح أن أسماءه – تعالى – أسماء أعلام، ليست أوصافا، ولا مشتقة أصلا، ولا خلاف في أن ما أشتق للمرء من صفة فيه فإنما هو وصف له، وليس اسما له، وهذه أسماء بالنص، فصح أنها غير مشتقة ».[2]

وموقف ابن حزم من الاشتقاق بنفيه الصفات عن الله تعالى يؤدي إلى نفي حقيقة الأسماء، فتصبح أسماء جامدة وألفاظا ارغة من المعاني ولا يتحقق المقصد من الدعاء بها في ظروف مختلفة فالدعاء بالرزق يختلف عن الدعاء بالتوبة والغفران كما يختلف عن دعاء النصرة والثبات، فليس من الأدب أن تقول:« يا جبار يا متكبر اغفر لي»، وقد وصف ابن تيمية نفاة الصفات بالسفسطة فقال:« إن ابن حزم وأمثاله من متكلمة الظاهرية يقولون أن أسماء الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة. وقال لا فرق بين الحي وبين العليم وبين القدير في المعنى أصلا، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات»[3]، وبناء على ذلك كان موقف أهل السنة والجماعة من مسألة الأسماء والصفات واضحا وهو أن نسميه بما سمى به نفسه ونصفه بما وصف به نفسه من غير تبديل ولا تحريف ولا تعطيل .

7 – مسألة الاسم والمسمى:

قال ابن حزم :« ذهب قوم إلى أن الاسم هو المسمى وقال آخرون الاسم غير المسمى، واحتج من قال إن الاسم هو المسمى بقول الله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ**

---

[1]- المرجع نفسه، ص 37 ، 38

[2]- ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده ، ص 279.

[3] - ابن تيمية ، شرح العقيدة الأصفهانية، النشر مكتبة الرشيد، الرياض، العربية السعودية، ط1 ، 1995م، ص 106.

وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن/78... وقال ولا يجوز أن يقال تبارك غير الله، فلو كان الاسم غير المسمى ما جاز أن يقال تبارك اسم ربك، وبقوله تعالى: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى** ﴾**الأعلى/1**. فقالوا : من الممتنع أن يأمر الله عز وجل بأن يسبح غيره، وبقوله عز وجل: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ يوسف/40**. وقالوا الاسم مشتق من السمو وأنكروا على من قال أنه مشتق من الوسم وهو العلامة»،[1] وهذا مذهب علماء الكلام من الأشاعرة، وهو مذهب أهل السنة والجماعة.

وذكر البغدادي أن الاسم هو المسمى والعبارات عنه تسميات له.. وقوله تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾يوسف/40**. وهم كانوا يدون من دون الله المسميات، دليل على أن الأسماء ذواتها، ولو كان الاسم غير المسمى –كما تقول المعتزلة– لوجب على أصله أن لا يكون لله في الأزل اسم ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف عنده تسميات وعبارات ولم يكن شيء منها في الأزل على قولهم، فإذا لم يكن لمعدوم في الأزل اسم ولا صفة، فهذه صفة المعدوم دون الإله.[2]

ويذهب المعتزلة ومن وافقهم كابن حزم إلى أن الاسم غير المسمى، وانتقد أدلة المتكلمين في قولهم أن الاسم هو المسمى منها : قوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ الرحمن/78**. فالآية على ظاهرها دون تأويل، ومعنى تبارك تفاعل من البركة، والبركة واجبة لاسم الله عز وجل الذي هوكلمة مؤلفة من حروف الهجاء ونحن نتبرك بالذكر له وبتعظيمه ونجله ونكرمه، فله التبارك وله الإجلال منا ومن الله تعالى..

أما قوله تعالى: ﴿**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى** ﴾ **الأعلى/ 1**، فيجيب ابن حزم : وهذا منهم سقوط شديد، وإنما بيان ذلك : أن المسميات لما لم يتوصل إلى الإخبار عنها أصلا إلا بتوسط العبارات المتفق عليها عنها، ولما لم يكن سبيل إلى الثناء على الله عز وجل ، إلا بذكر الاسم المعبر به عنه لم نقدر على إيقاع الثناء والحمد والتسبيح له تعالى إلا بتوسط الاسم، فأمرنا تعالى بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلا، والمراد بالتسبيح هو تعالى لا الصوت الفاني المنقطع المعدوم اثر وجوده، والواقع تحت حد الكمية في نوع القول ، كما قدمنا، فاعلم هذا»[3]، فيكون سبح اسم ربك بمعنى أن تسبح الله تعالى باسمه ولا سبيل إلى تسبيحه تعالى ولا إلى دعائه ولا إلى ذكره إلا بتوسط اسمه،

[1] – ابن حزم، الفصل، ج5، ص 27.

[2] – البغدادي، أصول الدين، ص 114، 115.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 80. الفصل ، ج 5 ، ص 28.

أما قوله تعالى: ﴿**مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ**﴾ **يوسف/40**، فهي على ظاهرها، ولهذه الآية وجهان أحدهما : بمعنى ما تعبدون من دون الله إلا أصحاب أسماء.

والوجه الثاني: ؤلاء الكفار كانوا يعبدون أوثانا من حجارة أو من خشب، وأنهم قبل أن يطلقوا أسماء اللات والعزى ومناة وهبل وسواع ويغوث على تلك الحجارة والخشب فإن هذه القطع لحجرية والخشبية لا تستحق عندهم العبادة، فلما أوقعوا عليها الأسماء عبدوها، فعبادتهم موجهة للأسماء .

أما قولهم أن لفظ الاسم سواء مشتق من السمو أو الوسم فكلاهما باطل من افتعال أهل النحو، ولم يصح عن العرب شيئا منهما، بل هو اسم موضوع مثل الحجر، والجبل وسائر الأسماء لا اشتقاق لها[1]، ولو كان الاسم مشتقا من السمو، وقطعوا أن الاسم هو الله نفسه، فعلى قولهم المهلك أن الله يشتق وأن ذاته نفسها مشتقة، وهذا كفر، ثم أي حجة في ذلك على أن الاسم هو المسمى لأن ذات المسمى ليست مشتقة أصلا، ولا يجوز عليها الاشتقاق من السمو ولا من غيره، وهم يقرون أن الاسم مشتق وأن ذات المسمى غير مشتقة، وما كان مشتقا فهو غير ما ليس مشتقا، فلاح بأن الاسم غير المسمى، « وقد لاح بالحقيقة التي بينا أن الأوصاف والأخبار كلها إنما تقع على المسميات لا على الأسماء، وأن المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها، بت بهذا أن الاسم غير المسمى، ووضح غلط من ظن غير ذلك من أصحابنا الذين يقولون الكلام غير محققين له أن الاسم هو المسمى».[2]

وفي العصر الحديث ذهب فنجنشتين إلى أن من الأسماء ليست لها مسميات في العالم الخارجي، فليس من الضروري أن يكون لكل اسم ، مسمى خارجي يشير إليه، ونقول هو هذا، إذ أننا نستخدم الاسم أحيانا بدون وجود شيء أو فرد يحمل هذا الاسم.

ومن الأمثلة على صحة رأيه كلمة الروح أو كلمة هذا أو ذاك وغيرها من الكلمات التي ليس لها ما يقابلها في الوجود الخارجي، أي ليست لها مسميات متحققة تحققا عينيا.

ويؤكد فنجشتين علة التفرقة بين الاسم والمسمى« إذا قلنا أن «ن» هو اسم شخص معين، فمعنى ذلك أن هناك فردا معينا يصدق عليه هذا الاسم، لكن لو فرضنا أن هذا الشخص قد مات، فهل يصبح هذا الاسم بدون معنى؟ يقول فنجشتين:« إن الإنسان يقول إن حامل هذا الاسم قد

[1]- ابن حزم، الفصل، ج 5 ، ص 28، 29.

[2]- ابن حزم ، التقريب ،ص 80..

مات، ولكنه لا يقول أن المعنى قد مات، فمثل هذا القول يكون لغوا، لأنه لو زال معنى الاسم ، لما كان هناك أي معنى لقولنا أن «ن» قد مات».[1]

وهو مثال وجيه للتفريق بين الاسم والمسمى لا يختلف عما ذهب إليه ابن حزم الذي وظف أدلة أقوى من أدلة المتكلمين، فهي تستند إلى اللغة والنصوص الشرعية والمشاهدة الحسية والبداهة العقلية،بينما أدلة المتكلمين تستند على نصرة موقف كلامي وهو القول بالاشتقاق، ليثبتوا القول بالصفات، وكان من المفترض أن يدافعوا عن مذهبهم في غير هذا الموضع وبأدلة أخرى،

فإن كان قصدهم أن الاسم دال على الذات صح قولهم أن الاسم هو المسمى، وإن كان المقصود منه أن لفظة الاسم هي المسمى فهذا خطأ جسيم .

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: الكليات الخمس : Cinq termes universeaux

تطرق أرسطو لمسألة الكليات الخمس موزعة في كتابه المنطقي، ويعود الفضل إلى فرفوريوس الذي جمعها في كتابه "ايساغوجي" كمدخل إلى منطق أرسطو، وقد أشار المؤرخون إلى أن أرسطو تناول أربع كليات بينما لم يضف فرفوريوس إلا النوع فقط. [2] كما يعود إليه الفضل في ترتيب الكليات الخمس ترتيبا تسلسليا يطلق عليه شجرة فرفوريوس.

وقد أثار مبحث الكليات الخمس اهتماما بين المسلمين كما لفتت أنظار المسيحيين، وابن حزم في هذا المبحث يقتفي أثر فرفوريوس مع الميل إلى مذهب الرواقيين في إنكارهم أن يكون للكليات وجود خارجي، يقول ابن حزم : اتفق الأوائل على أن سموا الجنس الأول جنس الأجناس يعني

[1] – صلاح الدين رسلان، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص 106، 107.

[2] IBRAHIM MADKOUR; L ORGANON D ARISTOTE DANS LE MONDE ARABE : **PARIS ;** LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J .VRIN : ED 2. 1969. P 72.

الذي لا جنس فوقه وهو الذي لا يكون نوعا أصلا. واتفقوا على أن سموا النوع الآخر نوع الأنواع وهو الذي قلنا فيه أن فيه الوقف وأنه لا يكون جنسا البتة، وأنه لا نوع تحته، وليس تحته شيء غير أشخاصه فقط .[1]

أولا :الجنس le genre

1– تعريفه : ويعرفه أرسطو في كتاب "طوبيقا" بقوله:« الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو»[2]، ويوضح أرسطو مدلول السؤال ما هو؟ فإذا سألنا عن الإنسان ما هو ؟ وهو سؤال عن الجنس، فيكون الجواب هو حيوان.

وهذا الجواب يشمل الإنسان وغيره من الحيوان، فهو لا يدل على نوع بعينه، وهو تعريف بالجنس القريب، فإذا أضفنا الفصل وهوالناطق فقولنا:الإنسان حيوان ناطق نحصل على التعريف بالحد التام الذي يدل على ماهية المحدود، ويتألف من الجنس القريب والنوع والفصل.

ويعرفه ابن سينا بقوله:« الجنس هو المقول على كثيرين مختلفي الحقائق في جواب ما هو».[3]

أما عند ابن حزم فيعرّفه بقوله:« هو اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعدا، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط كقوله: الناس أوكقوله: الإبل أوكقولك: القبلة، لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك: الحي الذي يدل على الخيل والناس والملائكة، والحي كل الحي ».[4]

ونلاحظ أن ابن حزم استعمل كلمة اللفظ للدلالة على أن هذه الكليات الخمس ما هي إلا ألفاظ لغوية فقط وليست معان قائمة بذاتها لها وجود خارجي، ويوضح ابن حزم أن البلية إنما تقع عند الخلط في معاني الألفاظ ووقوع الأسماء على غير مسمياتها فيقع الشغب، يقول ابن حزم عن الجنس هو:« إما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وأنواعها ويجاب بذلك اللفظ من سأل فقال: ما هذا الشيء ؟ فاتفقنا على أن نسمي ذلك اللفظ جنسا»[5]، فدقة السؤال تحدد نوع الإجابة إن كان السائل سأل عن الجنس أم النوع، والسؤال عن الماهية هوالسؤال ن الجنس، والظاهر أن ابن حزم عرض مسألة دلالة الأسماء على مسمياتها من منظور لغوي،

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 76. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 67.

[2] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2، ص 643 .

[3] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم ، لبنان، ط 2 ، 1980. ص 2.

[4] – ابن حزم ، التقريب،ص 20.

[5] – المرجع نفسه ، ص 15.

فحال المتكلم يبين مراده، وأداة الاستفهام توضح طبيعة السؤال المطروح والذي يظهر جوابه إن كان السائل يريد الجنس أو النوع أو الفصل،وبهذا الصدد يقول سالم يفوت : « إن تحديد ابن حزم وظيفة المنطق في معرفة كيفية وقوع الأسماء على المسميات، جعلته أيضا ينظر إلى مسألة الدلالة(دلالة الأسماء على مسمياتها) من منظور لغوي، معتبرا المفاهيم والمعاني محددة تحديدا لغويا خالصا، شكلا ومضمونا، فهو في المدخل، يحدد الجنس والنوع والفصل تحديدا دلاليا صرفا، وذلك بإحالتها كمعاني إلى الإشكالية الاستفهامية التي جاءت هذه المعاني لتكون إجابة عنها، أي أنها لا تمثل معاني مجردة قائمة بذاتها، بل هي أسماء مستعملة، يحدد طبيعة كل منها نوعية السؤال المطروح ».[1]

فالكليات الخمس لا تمثل معان مجردة قائمة بذاتها في الوجود الخارجي بل هي ألفاظ كلية يتضمن معناها العام على مسميات جزئية في العيان، وبناء على ذلك يقول ابن حزم:«إن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانه لأن قولنا: الإنسان الكلي يزيد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر وقولنا: الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط، لل بهذا تقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام».[2]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – أقسام الجنس:

والجنس ينقسم إلى قريب وبعيد، فالجنس القريب للإنسان هوالحيوان، والجنس البعيد هو الجسم المطلق، الإنسان جوهر جسمٌ نام حساسٌ متحرك بالإرادة ناطق.

ذكر فرفوريوس الصوري قسما آخر من الجنس فقال: « يقال الجنس لجماعة قوم لهم نسبة بوجه الوجوه إلى واحد أولبعضهم البعض على المعنى الذي يقال به جنس الهرقليين من قبل نسبتهم من واحد، أعني هرقل، إذ كان جماعة القوم الذين لبعضهم قرابة إلى بعض من قبله قد يدعى جنسا بانفصالهم من سائر الأجناس الأخر. وقد يقال أيضا على جهة أخرى جنس لمبدأ كون كل واحد واحد، إما الوالد أو من الموضع الذي يكون فيه الإنسان، فإنه على هذه الجهة تقول إن أورسطس من طنطالس، وأولس من ايرقلس، وتقول أيضا أن جنس أفلاطن أثيني، وجنس فنطارس

[1]– سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 220.

[2]– ابن حزم ، الفصل ، ج 5، ص 73.

ثيباي، وذلك أن البلد مبدأ لكون كل واحد كالأب..»[1] لكن ابن حزم رفض هذا القسم من الجنس، واعترض عليه بقوله: «ذكر الأوائل قسما في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها، وهذا من غير محصور ولا منضبط، فلا وجه للاشتغال به، وإنما نقصد بكلامنا الجنس الذي ذكرنا أولا وهو اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعدا، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك الحي الذي يدل على الخيل والناس والملائكة والحي كل حي، والجنس الذي يتكلم عليه ليس يقع على بعض ما يقتضيه الحد، لكن على كل ما يقع عليه الحد».[2]

ويبين ابن حزم أسباب رفضه لمذهب الأوائل في هذا القسم من الجنس لغياب شروط الجنس، فهو يدل على شخص واحد بعينه أو على جماعة بأشخاصهم فقط فهولا يجمع نوعين من الأشياء فصاعدا، ولا يقع على كل ما يقتضيه الحد، فالبلدة قد ينتقل الإنسان إلى غيرها ويبقى إنسانا بحسبه، وكذلك الصناعة فقد ينتقل الإنسان إلى غيرها، وبنو تميم فقد نجد فيهم من ليس منهم، فبطل أن تكون هذه الوجوه جنسا، وحقيقة الجنس أنه لا يفارق ما تقع عليه التسمية به إلا بفساد المسمى واستحالته .

3- مراتب الجنس:

أشار ابن حزم إلى مراتب الجنس عند شرحه الايساغوجي وبين أنها محل الاتفاق عند الأوائل كما تناولها مناطقة العرب كالفارابي وابن سينا وغيرهما :

الجنس العالي : وهو الذي لا جنس فوقه، ولا يكون نوعا أصلا، والجوهر مبدأ ليس فوقه جنس، ويسميه ابن حزم جنس الأجناس وهو الجنس الأول.

جنس متوسط : وهو جنس من وجه ونوع من وجه آخر، فهو جنس لما تحته لأنه عام له، ونوع لما فوقه لأنه معموم به.

جنس سافل: وهو الذي يكون نوعا وجنسا، ليس تحته أجناس.[3]

---

[1]- فورفوريوس، ايساغوجي نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1952م ص 68.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص20.

[3]- ابن حزم، التقريب ، ص22. ، الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج1، ص 77 .

ويذهب ابن حزم إلى القول أن هذه الأجناس محدودة في الطبيعة لا زيادة فيها وأنها متناهية العدد فهي محصورة عندنا بناء على الأصل الأرسطي فكل ما خرج إلى الفعل فهو محدود.

وانتقد ابن حزم قول الأوائل في القدمة فقال:« وذكر الأوائل في القدمة ليست صحيحة منها أن الجنس أقدم من النوع بالطبع من أجل أنه مذكور في الرتبة قبله، وهذا لا معنى له، لأن الجنس هو جملة أنواعه نفسها، فلا يكون الشيء أقدم من نفسه، ولا يجوز أن يكون الكل أقدم من أجزائه».[1]

4- أثر كلية الجنس على عقيدة ابن حزم:

يذهب ابن حزم إلى أن الله لا يقع تحت اسم الجنس الذي هو لفظ يجمع نوعين فصاعدا من المخلوقات، فلا يتعلق بالخالق الموصوف بالوحدانية، وبناء على ذلك يقول ابن حزم: « إن ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وما كان واقعا تحت جنس العدد فهو نوع من أنواع العدد وما كان نوعا فهو مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل خصه له ليس في غيره فله موضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره من أنواع ذلك الجنس وله محمول وهو الصورة التي خصته دون غيره فهو ذو موضوع وذو محمول فهو مركب من جنسه وفصله والمركب من المركب من باب المضاف الذي لا بد لكل واحد منهما من الآخر، فأما المركب فإنما يقتضي وجود المركب من وقت تركبه وحينئذ يتسمى مركبا لا قبل ذلك وأما الواحد فليس عددا».[2]

وفي رده على عقيدة التثليث عند النصارى يوظف ابن حزم لفظ الجنس وهو يتعلق بمستوى المخلوق ولا يجوز إطلاقا أن يحدّ الله تعالى تحت الجنس، وقد ذهب بعض النصارى في استدلاله على صحة مذهبه بما رآه في الشاهد، فالأشياء في العالم تنقسم إلى قسمين: حي ولا حي فوجب أن يكون الباري حيا، والحي ينقسم إلى ناطق وغير ناطق فوجب أن يكون ناطقا.

وقد بيّن ابن حزم ضعف هذا الكلام من وجهين : أحدهما: أن هذه القسمة قسمة طبيعية واقعة تحت جنس لأنه إذا كان تسمية الباري تعالى حيا إنما هو من هذا الوجه فهو إذا يقع مع سائر الأحياء تحت جنس الحي ويحد بحد الحي وبحد الناطق، وإذا كان كذلك فهو مركب من جنسه وفصله وكل ما كان محدودا فمتناه وكل ما كان مركبا فهو محدث.

الوجه الثاني: وفيه يظهر رفض ابن حزم كيفية تقسيمهم الأشياء في الطبيعة، فأول قسمة في الطبيعة ينبغي الالتزام بها أن يقولوا:«وجدنا الأشياء جوهرا ولا جوهرا ثم يدخلوه تحت أي القسمين

[1] – ابن حزم ، التقريب، ص 75.

[2] – ابن حزم ، الفصل ج 1، ص 44 ، 45 .

شاؤا وهم إنما يدخلونه تحت الجوهر فإذا ادخلوه تحت الجوهر فقد وجب ضرورة أن يحدوه بحد الجوهر فإذا كان ذلك وجب أن يكون محدثا إذ كل محدود فهو محدث كما قد بيناه».[1]

ثانيا : النوع l'espèce

1– تعريفه : ويعرفه ابن سينا بقوله:« فهو الكلي الذاتي الذي يقال على كثيرين في جواب ما هو».[2]

ويعرّفه ابن حزم بقوله:«هو أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط كقولك :الملائكة والناس والجن والنجوم والنخل والتفاح والجراد...والنوع واقع تحت الجنس لأنه بعضه »[3]، وعند الكلام على الأسماء الدالة على جماعة أو أشخاص عرّف النوع بأن: « يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجاب بذلك من سأل فقال:ما هذا من الجملة التي سميت ؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا اللفظ نوعا ».[4]

و يعرّفه الفارابي موضحا الصلة بين الجنس والنوع بقوله:« والكليات المحمولة على شخص واحد فقد تتفاضل في العموم والخصوص كالإنسان والحيوان المحمولين على زيد، فإن الإنسان أخص من الحيوان، فمتى كانت كليات مفردة متفاضلة في العموم والخصوص يليق أن يجاب بكل واحد منهما في جواب ما هو هذا الشخص ؟ وكان فيها عام لا أعم منه وخاص لا أخص منه ومتوسطات بينهما ترتقي على ترتيب من الأخص إلى الأعم فالأعم إلى أن تنتهي إلى أعمها، فإن الأعم من كل اثنتين منهما جنس والأخص نوع، وأعمهما الذي لا أعم منه هو الجنس العالي ».[5]

ولم يعتبر أرسطو النوع كليا من الكليات الخمس، وإنما اعتبره الموضوع نفسه من حيث الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد بينما أضافه فرفوريوس واعتبره من الكليات الخمس[6].

يذكر ابن حزم اصطلاحا آخر أطلقه المترجمون على النوع حيث يقول: «سمى الأوائل النوع في بعض المواضع اسما آخر وهو الصورة وأرى هذا إتباعا للغة يونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي ترجم عنه في اللغة العربية بالصورة، واقعا على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشتغل بهذا

---

[1]– المرجع نفسه، ج 1 ، ص 52

[2] – ابن سينا ، النجاة ، ص 16. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 44.

[3]– ابن حزم ، التقريب ،ص 21 .

[4] – المرجع نفسه ،ص15

[5] – الفارابي، المنطق عند الفارابي ،ج1 ص 76، 77.

[6]– يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 131.

IBRAHIM MADKOUR. L ORGANON DARISTOTE DAN LE MONDE ARABE P 72.

إذ لا فائدة فيه »[1]، كما يرفض ابن حزم التجريدية التي سببها تأثيرات أفلاطونية فما لا فائدة حقيقية منه فلا وجه للاشتغال به، « وبهذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن موقف أرسطو من مسألة النوع، طغت عليه في كتاب ما بعد الطبيعة النظرة الأفلاطونية والفيثاغورية، فمال إلى اعتبار النوع صورة مفارقة لما يقع تحتها»[2]، ومما يجدر بنا ذكره أن مصطلح الصورة لم يطلق على النوع المطلق فقط فقد كان شائعا عند بداية ترجمة المنطق، وهذا ما نجده عند الكندي الذي أطلق لفظ الصورة على النوع وتظهر فيه ملامح مرحلة وضع المصطلح الفلسفي العربي، لكن هذا المصطلح لم يكتب له النجاح والاستمرار في صناعة المنطق إذ سرعان ما هيمن عليه مصطلح النوع وهو أكثر دقة وتحديدا، وبناء على ذلك يقول الكندي: « فكل ملفوظ له معنى إما أن يكون جنسا وإما صورة وإما شخصا وإما فصلا وإما خاصة وإما عارضا عاما، وهذه جميعا يجمعها شيئان هما الجوهر والعرض، فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية، والخاصة والعرض العام عرضية ».[3]

وفي نص آخر يقول الكندي عن الكل:« والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا، لأن كل مقولة جنس، فكل مقولة ذات صور، وكل صورة ذات أشخاص»[4]، ويعني بالصور والصورة الأنواع، ويذكر الغزالي أن حد الصورة مشترك بين ستة معان منها : يطلق على النوع الذي تحت الجنس، وحده بهذا المعنى حد النوع، كما أطلق حد الصورة التي تقوم النوع تسمى صورة كصورة الإنسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له.[5]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- مراتب النوع :

ذكر ابن حزم مراتب النوع، وهي لا تختلف عن الصورة التي ذكرها مناطقة العرب، وهي كما يلي :

النوع العالي :وهو الذي يكون نوعا وجنسا ولا يكون جنسه نوعا لأنه يلي جنس الأجناس الذي لا جنس فوقه.

النوع المتوسط :وهو الذي يكون جنسا من جهة ونوعا من جهة أخرى، كالنامي، فإنه نوع للجوهر،لأن الجوهر ناميا وغير نام، ويكون النامي جنسا للإنسان والحيوان والنبات.

---

[1]- ابن حزم، التقريب، ص 21.

[2] - سالم يفوت ، ابن حزم ،والفكر الفلسفي ، ص 211 ،212 .

[3]- الكندي ، رسائل الكندي الفلسفية ، القسم الأول ، ص 62 ، 63.

[4] - المرجع نفسه، ص 68.

[5]- عبد الأمير الأعسم، رسائل منطقية للفلاسفة العرب ، ص 188.

النوع السافل :ويطلق عليه ابن حزم مصطلح نوع الأنواع وأنه لا يكون جنسا البتة، وأنه لا نوع تحته، وليس تحته شيء غير أشخاصه.

ويتفق ابن حزم مع الفارابي وابن سينا من حيث الترتيب والاصطلاح فالنوع السافل هو النوع الأخير ليس بجنس وهو نوع الأنواع التي فوقه.[1]

3– مراتب الأجناس والأنواع عند ابن حزم :

يقول ابن حزم :« فاستبان ولله الحمد أن الجنس ينقسم الى قسمين جنس لا يكون نوعا، وهو المبدأ أعني الجوهر، وجنس قد يكون نوعا، فاستبان أن النوع ينقسم نوع لا يكون جنسا وهو الذي فيه الوقف في القسمة، كأشخاص الناس، أو الخيل، ونوع قد يكون جنسا وهو في ثلاثة أقسام القسم الواحد جنس محض، والقسم الثاني نوع محض والقسم الثالث جنس من وجه ونوع من وجه آخر، فهو جنس لما تحته لأنه معموم به «....» والصواب ما ذكرنا، أولا من أنه نوع لما فوقه من الأجناس، وجنس لما تحته من الأنواع»[2]

وهذا التصنيف لا يخرج عن التصنيف الذي وضعه فرفوريوس والذي يعرف بشجرة فرفوريوس.[3]

4– مسألة إفناء النوع:

النوع الطبيعي :يرى ابن حزم أن هذا النوع الذي يلي الأشخاص محدود في الطبيعة غير محدود عندنا، فهو متناه في ذاته عند الباري بعدد لا يزيد أبدا ولا ينقص، فهو لا يحدث حيوان لم يحدث بعد، فلا يحدث جملا يطير، ولا أن الخيل تفنى حتى لا يوجد في العالم فرس، وكذلك سائر الأنواع، واستدل ابن حزم على صحة قوله بما ورد في الحديث قوله صلى الله عليه وسلم :(**لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها**)[4]، لكن لا نوافق ابن حزم في إطلاقه هذا الحكم، فقد أثبت علم الحفريات بأن هناك أنواعا من الحيوانات انقرضت كالديناصورات وغيرها، أما إحداث الحيوانات فلا يعلم الإنسان ما يحدث في المستقبل مع تطور العلوم من التهجين والاستنساخ وغيرها مادامت في حدود الإمكان، ويزيد في الخلق ما يشاء.

---

[1]– ابن حزم، التقريب، 21، 22. الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج1 ، ص 78 ، ابن سينا ، النجاة، ص 16.

[2]– ابن حزم، التقريب، ص 22. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 68.

[3] – IBRAHIM MADKOUR ; LORGANON DAN LE MONDE ARABE. P 73.

[4]– أخرجه الترمذي، باب ما جاء في قتل الكلاب، رقم الحديث 1516، ج3، ص 23. وأبو داود، كتاب الصيد رقم الحديث، 2845، ج2، ص199. ابن قتيبة، كتاب تأويل نختلف الحديث، ص 91، 92.

لأ ابن حزم أنه فهم من صيغة الحديث أنها تدل على خبر، بينما الحديث يفيد النهي عن قتلها،أما مسألة إفناء النوع أو الزيادة فيه فالمشاهدة والإحصاء هي الطريق لإثبات الدعوى أو نقضها.

النوع المنطقي : ويظهر من خلال نصوص أخرى أن ابن حزم يفرق بين النوع في الطبيعيات وبين النوع في المنطقيات، والمراد به النوع في التصنيف العقلي، ففي حديثه عن اللفظ العام واللفظ الخاص ذكر «أن الفضائل أجناس وأنواع مرتبة في بنية العالم، ولا سبيل إلى عدم النوع بأسره جملة حتى لا يوجد في العالم أصلا»[1]، ونحن نوافقه على أن الفضائل والأخلاق والقيم أجناس وأنواع لا سبيل إلى القضاء عليها من الوجود، فمن المستحيل إفناء النوع في الفضائل، بينما من الممكن إفناء النوع في الطبيعيات.

5- أثر كلية النوع في المباحث الأصولية:

يوظّف ابن حزم الجنس والنوع بمفهومهما المنطقي في مباحثه الأصولية ففي حديثه عن الاجتهاد حيث يقول:« والحق المعلوم والحق المجهول سواء في أنهما حق، واقعان تحت جنس الحق، وكل شيئين وقعا تحت نوع واحد أو تحت جنس واحد، فإنهما متساويان في ذلك النوع وذلك الجنس مساواة صحيحة نعني فيما أوجبته تلك الجنسية أو تلك النوعية»[2]، فكثير ما يستعمل ابن حزم القسمة المنطقية في مجادلاته الفقهية والكلامية موظفا الكليات الخمس.

وفي ردّه على حجة أصحاب القياس بقولهم لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا، علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر، وهذا قياس، لكن ابن حزم يرفض أ ن يكون هذا المثال حجة على القياس حيث يقول: « وهذا خطأ، لم نعلم ذلك قياسا، ولكن علمنا بأول العقل وضرورة الحس أن كل رخص الملمس فإنه إذا صدمه ما هو أشد اكتنازا منه أثر فيه، إما بتفريق أجزائه، وإما بتبديل شكله، ولم نقل قط إن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرما صليبا، بل هذا خطأ فاحش»[3]، وهنا يلجأ ابن حزم إلى منطق التصورات وبالتحديد إلى الكليات الخمس المتمثلة في الجنس والنوع والفصل وغيرها مرجحا القسمة المنطقية القائمة على الدقة واللزوم المنطقي على قياس الفقهاء الذي نتائجه ظنية، فبيضة الحنش وبيضة الوزغة وبيضة العصافير لا تشبه بيضة لام في أغلب صفاتها إلا أنها جميعها تقع تحت نوع البيض، وكلها تنكسر إذا لاقت جسما

[1] - ابن حزم ، التقريب، ص 151.

[2] - ابن حزم، الإحكام، ج5، ص 139.

[3] - المرجع نفسه ، ج7، ص 181، 182.

صلبا، وبهذا الصدد يقول ابن حزم :« إن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها.فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبهه يوجب لاختلافهما في الطبيعة، فبطل حكم التشابه جملة، وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته»[1]، فما كان من النوازل فحكمها حكم الأصل الذي يجمعها تحت النوع .

وهكذا يظهر التجديد في أصول الفقه عند ابن حزم حيث خالف الأصوليين المتمسكين بالقياس الفقهي أساسه نقل حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكهما في العلة، وهذا ما يرفضه فقيه قرطبة إذ لا علة في الشرع، مفضلا توحيد الحكم بين قضيتين بناء على وقوعهما تحت نوع واحد، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«وهكذا قلنا نحن : إن حكمه صلى الله عليه وسلم في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع. وأما القياس الذي ننكر فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الثأر، وما أشبه هذا. فهذا هو الباطل الذي ننكره».[2]

وقد فصّل ابن حزم مسألة العام والخاص في كتبه الأصولية، لكن المسألة تتعلق بالفروع التي لا نص فيها والتي تنتظر بيان حكم الشرع فيها، فالواجب أن تضم إلى نوعها الذي ورد الحكم فيها بالنص، فيكون ابن حزم قد حل مشكلة محدودية النصوص أمام تجدد المسائل التي طالما أتهم مذهبه الظاهري بأنه محدود الأفق لا يحل القضايا المتجددة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اللجوء إلى تصنيف الأحكام حسب الأجناس والأنواع والفصول هو سد الطريق أمام انزلاقات أصحاب القياس الذين قد يحكمون في فرع بناء على حكم الأصل رغم الاختلاف في النوع، وهنا تظهر وظيفة المنطق في دعم أصول الفقه والتي لم يتطرق إليها المناطقة ولا الأصوليون المؤيدون لدراسة علم المنطق، إذ كانت أبحاثهم لا تتجاوز دلالة الألفاظ على المعاني ومسالك العلل لتوسيع وظيفة القياس وحمايته من انتقادات المعارضين لحجيته ويستثنى منهم الشاطبي في كتابه "الموافقات" الذي لجأ إلى استخراج الكليات من مقاصد الشريعة..

ثالثا : الفصل: la différence

1– تعريفه : الفصل عند ابن حزم :« هو ما فصل طبيعة عن طبيعة، فبان لنا به أن هذه غير هذه –البتة — مما إذا توهمنا أن ذلك الفصل معدوم مما هو فيه، مرتفع عنه، فقد فسد

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 182.

[2] – المرجع نفسه ، ج7، ص 182.

الذي هو فيه وبطل البتة، فإنك متى رفعت النطق والموت عن الإنسان لم يكن إنسانا أصلا، بوجه من الوجوه، وهذا فرق ما بين الفصل والخاصة على ما يقع بعد هذا، إن شاء الله تعالى، ولذلك سمي الفصل ذاتيا فيما خلا قبل هذا، وبهذا الفصل تقوم الأنواع تحت الجنس وينفصل بعضها عن بعض، ويتميز بعضها من بعض »[1]، فالمقصود بالفصل: هو ما يختص بالنوع كالصاهل المختص بالفرس، والناطق المختص بالإنسان.

وفي باب الكلام عن الأسماء التي تقع على جماعة أو أشخاص يذكر ابن حزم أن من أقسام الذاتي : الجنس والنوع والفصل، وعن الفصل يقول : «وإما أن يكون لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة أنواعها وأشخاصها إلا أنه يجاب به من سأل فقال : أي شيء هذا من جملة التي سميت ؟ فاتفقنا على أن سمينا هذا فصلا ».[2]

أما عند ابن سينا فيعرفه بقوله:«وأما الفصل فهو الكلي الذاتي الذي يقال على نوع تحت جنس في جواب أي شيء هو منه، كالناطق للإنسان».[3]

وينقسم الفصل إلى: فصل قريب وفصل بعيد، والفصل القريب للإنسان هوالناطق، والفصل البعيد له هو الحسّاس المتحرّك بالإرادة، ويؤكد ابن حزم على أن الفصل منفعته عظيمة في كل علم، فلولا الفصول المميزة لكل نوع على حدّته، لاختلطت الأحكام ولم تستبن فيما بينها ،لهذا كانت أهمية الفصل في «كونه تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد، والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوة، ونريد بالقوة، إمكان أن يكون، وبالفعل : أنه قد كان وجب وظهر ووجد»[4]، والملاحظ أن الفارابي فصل في منفعة الفصل بصورة أشمل وأكثر تحليلا مما نعثر عليه عند ابن حزم.

ومن خواص الفصول والأجناس والأنواع عند ابن حزم أنها لا تقبل الأشد والأضعف، ولا تقع إلا وقوعا مستويا فلا نقول إنسان أشد في كونه إنسان من إنسان آخر، ولا فرس أضعف فرسية من فرس آخر، فكل أشياء استوت في جنس أو نوع أو فصل فهي متساوية، وبناء على ذلك يكون رسم الفصل عند ابن حزم هو الذي تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد، والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوة.

---

[1] – ابن حزم ، التقريب، ص 32. الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج1، ص 79.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 15. مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 71.

[3] – ابن سينا ، النجاة، ج1،ص 17.

[4] – ابن حزم ، التقريب ،ص 32 .

ويبيّن ابن حزم أن الفصول عند التحقيق فعبارة عن كيفيات لكنها لا تفارق ما هي فيه ولو فارقته لبطل اسمه، فهي كيفيات ذاتية ولازمة إن صح التعبير، ويحث ابن حزم طالب الحقائق على الاكتفاء بفصل ذاتي إذا استغنى به في تمييز ما يريده منه من الأنواع، أما إذا كان النوع الذي يريده أن ينفرد عن غيره، ولا يتحقق ذلك إلا بفصول كثيرة، فيلزمه أن يأتي بالفصول حتى يتحقق التمييز ويحصل البيان.

2- أقسام الفصل :

وقد ذكر الأوائل أقسام الفصل وهي ثلاثة حيث أن بعض أقسامه لا شأن لها بالفصل الذي يفصل الأنواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد فقالوا:« فأما الفصل فيقال عاما وخاصا، وخاص الخاص» كما يذكرها فرفوريوس بقوله : « وبالجملة فإن كل فصل قد يحدث للشيء الذي يوجد فيه اختلافا، غير أن الفصل الخاص والعام يحدثان غيرا، وخاص الخاص يحدث آخر، وذلك أن من الفصول ما يحدث غيرا ومنها ما يحدث آخر».[1]

ويتبن من هذه الأقسام الثلاثة أن الفصل العام والخاص هما من باب الكيفية لذا اعتبرهما ابن حزم من أقسام العرض فنقول : عرض عام وعرض خاص، ووظيفتهما هي إحداث الفروق والاختلاف بين الجواهر، فهو يتناول الصفات الذاتية والصفات العرضية للمعرّف، بينما الفصل الذي خصّه أرسطو بخاص الخاص هو الذي يفصل بين الأنواع الداخلة تحت الجنس، كالنطق بالنسبة للإنسان فهو يفصله عن بقية الحيوان، فهذه الإضافات التي أضافها الأوائل إلى المنطق الأرسطي هي التي دفعت ابن حزم إلى تتبعها ونقدها واعتماد الصحيح منها بردها إلى الأصول الأرسطية.

ولهذا رفض ابن حزم ما ذكره الأوائل في الفصل قسمين سموهما عاميا وخاصيا، وقال :
« وليس وضعهما عندنا في باب الكلام في الفصل الذي نقصده في الفلسفة صوابا، لأنهما واقعان في باب الكلام في العرض أي في باب الكيفية، وإنما نقصد هاهنا الكلام في الفصل الذي بفصل الأنواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد»[2]، ومنهج ابن حزم أنه يفتتح المسألة بنقد ما أخطأ فيه الأوائل ثم يقوم بعرض المادة كما هي مقررة مع تصحيحها إن لزم الأمر..

رابعا : الخاصة: le propre

[1]- أرسطو، منطق أرسطو، ج 3، ص 1072 ، 1073.

[2]- ابن حزم ، التقريب ، ص 32.

1 – تعريفها : ويعرفها أرسطو في كتاب "طوبيقا" بقوله:« والخاصة هي ما لم يدل على ماهية الشيء وكان موجودا للأمر وحده وراجعا عليه في الحمل ».[1]

ويمثلها أرسطو بقبول علم النحو للإنسان، فإنه مهما كان الإنسان موجودا فهو قابل لعلم النحو، ومهما كان قابل لعلم النحو موجودا، فالإنسان موجود، فعلم النحو لا يدل على ماهية الإنسان لأنه من الممكن أن نتصور إنسان بلا نحو، كما أنها تدل على نوع واحد فلا يمكن أن نتصور علم النحو في غير إنسان.

ويعرّفها ابن سينا بقوله:« وأما الخاصة فهي الكلي الدال على نوع واحد في جواب أي شيء هو، لا بالذات، بل بالعرض».[2]

والخاصة هي الكلي العرضي الذي لا يدل على ماهية الشيء وإنما يشير إلى صفات عرضية غير جوهرية مثل: صفة الضحك بالنسبة للإنسان فهي صفة غير جوهرية لأنه من الممكن أن نتصور إنسانا من غير ضحك.

أما ابن حزم فقد تناول مفهوم الخاصة والعرض العام عند عرضه دلالة الألفاظ على المعاني، وذكرهما بصفة عامة ضمن القسم الثاني الدال على جماعة أشخاص دلالة قد تفارق ما هي فيه، ولا يفسد لمفارقتها إياه، وقال عنه: وهذا القسم سماه الفيلسوف غيريا، أما القسم الأول فسماه الذاتي ويضم الجنس والنوع والفصل، فالخاصة عند ابن حزم هي:« لفظ يدل على كثيرين مختلفين بأشخاصهم في جواب أي فيكون ذلك عرضا خاصا».[3]

2– أقسام الخاصة :

يفرق ابن حزم بين الخاصة المساوية للمخصوص، والخاصة الأخص من المخصوص.

أما الخاصة المساوية للمخصوص فهي تعم جميع أشخاصه مثل النطق الذي يتميز به الإنسان عن سائر الحيوان.

وأما الخاصة التي هي أخص من المخصوص بها فهي التي تخص بعض أشخاصه لا في كلها، ومثال ذلك الشيب في الكبر فهو في وقت دون وقت، والنحو والشعر والكتابة فهي وقف على أفراد النوع دون سائر أفراد النوع الآخرين، فليس كل إنسان نحويا ولا شاعرا ولا كاتبا بالفعل ولكن من الممكن أن يكون نحويا أو كاتبا بالقوة .

---

[1]– أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2، ص 643.

[2]– ابن سينا ، النجاة، ج1 ، ص 17.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 15.

ويذهب ابن حزم إلى القول:« أن الخاصة المساوية فقد تقوم مقام الحد، ويرسم بها ما كان فيه رسما صحيحا دائرا على طرفي مرسومه منعكسا، فإنك تقول : كل إنسان حي ناطق ميت، وكل حي ناطق ميت إنسان، فهذا هو الانعكاس الصحيح، وهذا هو الدوران على الطرفين، أي أنه لا يشذ عنه شيء مما تريد أن ترسمه به أو تحده ».[1]

وكون الخاصة تقوم مقام الحد في التعريف هو ما ذهب إليه أرسطو في كتابه "الجدل" حيث يقول:«إنما نستعمل الخاصة لنعلم،كما نستعمل الحد، فينبغي أن يكون تلخيصنا إياها بأشياء هي أعرف ».[2]

الخاصة إنما يؤتى بها ليعرف الشيء فينبغي على طالب الحقائق أن يتجنب الأسماء التي تقال على أنحاء كثيرة لأنها تجعل الموصوف غامضا، ولأن الخاصة التي لا تفصل بين الأشياء، ولا تميزها عن بعضها فلا منفعة فيها، يقول أرسطو:« والشيء الذي يقال في الخواص ينبغي أن يكون يفصل كالشيء الذي يقال في الحدود ».[3]

وإذا أخذنا موقف أرسطو من الخاصة باعتبارها تفصل بين الأشياء مما يطرح السؤال فلأي شيء تم التفريق بين الخاصة والفصل ؟ يجيب ابن حزم عن هذا السؤال بقوله :« إن الفصل هو ما لا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء، فإن النطق والموت إن توهم أنهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنسانا البتة، وأما الخاصة فبخلاف ذلك، ولو توهمنا الضحك معدوما بالكل جملة واحدة، حتى لا يعرف ما هو، لم يبطل الإنسان ولا امتنع من أجل عدم الضحك أن يتكلم في النحو والفقه والفلسفة ».[4]

خامسا :العرض العام l'accident

1 – تعريفه : وهو اسم كلي غير ذاتي تشير إلى صفة عرضية عامة للشيء بدون أن تبرز حقيقته، يشترك فيها أفراد أكثر من نوع واحد..[5]

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 34 . الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج 1، ص 83.

[2] – أرسطو ، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2 ، ص 756.

[3] – المرجع نفسه ، ج 2 ، ص 759.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 34.

[5] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 72.

أما ابن حزم فقد تناول مفهوم العرض العام بصفة عامة ضمن القسم الدال على الصفات العرضية للموصوف، وقال عنه: وهو القسم الذي سماه الفيلسوف غيريا، فالعرض العام عند ابن حزم هو: «لفظ يدل على كثيرين مختلفين بأنواعهم في جواب أي فيكون ذلك عرضا عاما».[1]

2 – أقسام العرض العام: وينقسم العرض عند ابن حزم إلى ثلاثة أقسام :

أ) – العرض اللازم: ويعرّفه ابن حزم بقوله:« ما لا يزول أصلا، إلا أنها لو أمكن أن تزول لم يبطل شيء من معاني ما هي فيه، كزرقة الأزرق وقنا الأقنى وفطسة الأفطس وسواد الغراب وحلاوة العسل فإنه إن توهم الزنجي أبيض والغراب أعصم لم يخرجا بذلك عن الغرابية ولا عن الإنسانية، وكذلك العسل قد يكون منه مر ولا يبطل عن أن يكون عسلا، وهذا القسم يطلق عليه المناطقة العرض اللازم للوجود .

ب) – العرض سريع الزوال : ويطلق عليه المناطقة اسم العرض المفارق أي الذي يمكن تصوره منفكا عن الماهية، وذلك كحمرة الخجل، وصفرة الجزع، وكبدة الهمّ، وهذه سريعة الزوال جدا وكالقعود والقيام والنوم وما أشبه ذلك.

ج) – العرض بطيء الزوال : كصبا الصبي، وكهولة الكهل وما أشبه ذلك، وبيّن ابن حزم أن في الأعراض أجناسا وأنواعا وأشخاصا كما في الجوهر، فلو توهم بعض النوع معدوما لم يعدم الجنس، فلو عدم اللون الأبيض لا تعدم بقية الألوان من الأخضر والأزرق والأحمر وغيرها، ولو عدم الإنسان لم يعدم الحي من بقية الحيوانات، ولكن لو عدم الجنس لعدمت جميع الأنواع .

ولم يذكر ابن حزم في هذه القسمة العرض اللازم للماهية وهو الذي لا يتصور إنفكاكه عن الماهية كالحرارة للنار والزوجية للأربعة رغم إشارته المتكررة له عند إثباته طبائع الأشياء .

«والفرق بين العرض اللازم للماهية والعرض اللازم للوجود، هو أننا يمكن أن نتعقل ماهية الشيء دون أن نتعرف على العرض اللازم لوجوده، في حين أننا لا يمكن أن نتعقل موجودا دون معرفة العرض اللازم لماهيته»[2]، وأطلق بعض المناطقة لفظ العرض المفارق على العرض سريع الزوال والعرض بطيء الزوال، ويلاحظ أن الكليات الخمس منها ما يشير إلى الصفات الذاتية وهي: الجنس والنوع والفصل، ومنها ما يشير إلى الصفات العرضية وهي الخاصة والعرض العام.

سادسا : أثر الكليات الخمس على عقيدة ابن حزم:

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 15.

[2] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 72.

لقد اشتد النكير على عموم التصور (الكليات) من طرف أصحاب النظريات الاسمية، وكان الرواقيون ينكرون وجود المعنى العام ولا يعترفون إلا بالأفراد، وعلى الرغم من ذلك فإن اسميتهم كانت أقل إغراقا من اسمية الأبيقوريين الذين لم تكن التصورات لديهم سوى أصوات وألفاظ، وكان الرواقيون يقبلون بين الشيء الواقعي واللفظ، إدراج المقول وهو معنى الاسم الذي هو في ذاته شيء حقيقي ... وأخيرا يرى "ستوارت مل" أنه لا يوجد إلا وقائع هي فضلا عن ذلك مجرد حالات شعورية. ويقول لقد أفسدت نظرية المعاني العامة المنطق القديم كله، وتكون موضوعات الفكر الحقيقية هي الصور الجزئية « الإنسان الفلاني وليس الإنسان».[1]

أما عند المسلمين فقد تبنى ابن حزم وابن تيمية النظرية الاسمية، وأنكرا أن تكون الكليات لها وجود عيني في الخارج، وإنما هي معان كلية ذهنية لها صور جزئية في الأعيان، فقد كان نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي أسبق من نقد الأوربيين له.

فالجنس والنوع ما هما إلا أسماء، فليس لهما وجود في الخارج يقول ابن حزم: « واعلم أنه ليس الجنس والنوع شيئا غير الأشخاص وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون »،[2]وبناء على ما سبق ذكره يمكن القول أن ابن حزم نظر إلى الكليات الخمس نظرة اسمية، فليس هناك كليات في الأعيان مفارقة للأشخاص، وإنما هي أسماء كلية في الأذهان فقط أما ما هو متحقق في الأعيان فهو الجزئيات أو الأشخاص، وهو بهذا الموقف يقترب من الاتجاه الرواقي .

وظّف ابن حزم مفهوم الكليات الخمس في رده على الملل والأهواء والنحل، وتبنى النظرة الاسمية، فالكليات الخمس ما هي إلا أسماء فقط، لا وجود لها في الأعيان، فليس الجنس والنوع إلا أشخاص، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« إن الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانه لأن قولنا : الإنسان الكلي يريد النوع إنما معناه أشخاص الناس فقط لا أشياء أخر، وقولنا: الحمرة الكلية إنما معناه أشخاص الحمرة حيث وجدت فقط، نبطل بهذا تقدير من ظن من أهل الجهل أن الجنس والنوع والفصل جواهر لا أجسام»[3]، فوظيفة المنطق عند ابن حزم تكمن في معرفة كيفية وقوع الأسماء على المسميات، والجنس والنوع

[1] – جول تريكو ، المنطق الصوري، ص 69.

[2] – ابن حزم ، التقريب ،ص 34.

[3] – ابن حزم، الفصل ، ج 5، ص 73

والفصل ما هي إلا ألفاظ تحمل دلالات على المعاني، فهي مجرد أسماء لا تحقق وجودا خارجيا، والكليات الخمس لا تمثل معان مجردة قائمة بذاتها في الوجود الخارجي بل هي ألفاظ كلية يتضمن معناها العام على مسميات جزئية في العيان .

وقد أشاد ابن حزم بعلم المنطق وما تضمنه من البراهين الصحيحة في الدفاع عن المعتقد الصحيح، وفي ردّه على الدهرية يوظف ابن حزم الكليات الخمس حيث يقول:« إن الله تعالى خلق الأنواع والأجناس ورتب الأنواع تحت الأجناس، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص له الذي لا يشاركه فيه غيره، وهذه الفصول المذكورة لأنواع الحيوان إنما هي لأنفسها التي هي أرواحها، فنفس الإنسان حية ناطقة ونفس الحيوان حية غير ناطقة هذا هو طبيعة كل نفس وجوهرها الذي لا يمكن استحالته عنه، فلا سبيل إلى أن يصير غير الناطق ناطقا، ولا الناطق غير ناطق، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة لانقسام الأشياء على حدودها»[1].

كما يوظفها قي باب المعجزات حيث أنكر على الذين يدعون إحالة الطبائع لساحر أو لولي، إذ لو جاز ذلك لوجب أن يسقط الأسماء التي أوقعها عليها، وبناء على ذلك« فقد وجب أن كل ما في العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه فلا يتبدل شيء منه قطعا إلا حيث قام البرهان على تبدله وليس ذلك إلا على أحد وجهين: إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المني حيوانا والنوى والبزور شجرة ونباتا... وإما استحالة لم تعهد قط ولا بنى الله تعالى العالم عليها ولذلك فد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم... وبقي ما عدا أمر الأنبياء عليهم السلام على الامتناع فلا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه».[2] والناظر في كتابه "الفصل" يستنتج مدى قدرة ابن حزم قي توظيفه الكليات الخمس في مباحثه الكلامية مخالفة لطريقة المتكلمين.

لقد سيطرت النظرية الاسمية على فكر ابن حزم مما يطرح استفهاما عن مصادره؟ هل هي إنتاج فكري خاص به، أم أنه تأثر بالمذهب الرواقي؟

إن هناك خلافا واضحا بين اسمية ابن حزم واسمية الرواقيين،فقد رفض الرواقيون التصور الكلي تماشيا مع نزعتهم الاسمية في رفض المعاني العامة وما ينتج عنها من الأحكام العامة، أما ابن حزم

[1] - ابن حزم، الفصل ، ج1، ص 92.

[2] - المرجع نفسه ، ج 5، ص 3.

فبخلاف ذلك فرغم اسميته التي ترفض وجود الكليات الخمس في الأعيان لأن الأجناس والأنواع ما هي إلا أشخاص في الخارج، « فهو ينتهج طريق الاسمية لكن لا يمكن الجزم بأنه اسمي يرفض المعاني العامة، لأن النزعة الاسمية ترفض المعاني العامة كما ترفض الأحكام العامة، لأنه يصنف القضايا من ناحية الكم إلى قضايا كلية وجزئية في "كتاب الأخبار"، فلا ينفي وجود أحكام كلية كما هو الشأن عند الاسميين حيث :

1- كان الرواقيون يرفضون كل حكم على الأمور العامة.

2 - ويعرف «ستورت مل» القضية بأنها علاقة بين واقعين وبين ظاهرتين، فليس الحكم إدراجا لمعنى في معنى آخر، بل هو ذكر صفتين أو طائفتين من الصفات لا توجد إحداهما بدون الأخرى، ولا تكون القضية العامة إلا مجرد مختصر ومجموعة من الاستنباطات الذاهبة من الجزئي إلى الجزئي».[1]

أما عند ابن حزم فمن المرجح أن مصادر موقفه من الكليات الخمس ليس مصدره الرواقية رغم التقارب بينهما في الموقف العام، ولا يسعنا إلا أن نقول إن مواقف ابن حزم تصدر من موقفه الديني بالدرجة الأولى ثم اتجاهه الحسي واللغوي بالدرجة الثانية، ولا نستبعد إطلاعه على أراء الرواقية، فنظرة ابن حزم إلى الوجود نختلف كلية عن نظرة اليونانيين بمختلف مذاهبهم، فليس في الوجود إلا الخالق وما خلق فقط، والخلق إما جوهر أو عرض « وكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهو الشاغل لمكانه، في الجهات الست، المحتمل للتجزؤ، والانقسام أبدا، بلا نهاية في قدرة الله تعالى على ذلك. ولا يجوز البتة وجود جوهر ليس جسما، ولا وجود جسم ليس جوهرا، ومدعي ذلك مدعي باطل، لا تتشكل دعواه في النفس، ولا تتوهم، ولا يقوم عليها دليل أبدا».[2]

أما من ناحية اللغة فتحليله لا يختلف كثيرا عن مذهب الرواقيين وموقفهم من المقولات العشر في إرجاعها الى أصلها اللغوي واعتبارها من التقسيمات اللغوية للاسم وظرف المكان وظرف الزمان والإضافة وغيرها، وبهذا الصدد يقول سالم يفوت:« إن تحديد ابن حزم وظيفة المنطق في معرفة كيفية وقوع الأسماء على المسميات، جعلته أيضا ينظر إلى مسألة الدلالة(دلالة الأسماء على مسمياتها) من منظور لغوي، معتبرا المفاهيم والمعاني محددة تحديدا لغويا خالصا، شكلا ومضمونا،

[1]- انظر نادية لعروسي، موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي، مخطوط رسالة ماجستير، مخطوط رسالة الماجستير، المدرسة العليا للأساتذة ، بوزريعة الجزائر. ص 62.

[2] - ابن حزم ،كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق أحمد بن ناصر الحمد، وسعيد بن عبد الرحمن القزقي، مكتبة التراث، مكة المكرمة،ط1 ، سنة1988م. ص 402، 403.

فهو في المدخل، يحدد الجنس والنوع والفصل تحديدا دلاليا صرفا، وذلك بإحالتها كمعاني إلى الإشكا لاستفهامية التي جاءت هذه المعاني لتكون إجابة عنها، أي أنها لا تمثل معاني مجردة قائمة بذاتها، بل هي أسماء مستعملة، يحدد طبيعة كل منها نوعية السؤال المطروح»[1]، فهذه اسمية ابن حزم – إن صح التعبير – تقوم على دعامتين وهي البعد العقدي، ودلالة اللغة وفق نزعته الظاهرية، كما نلاحظ سيطرة النزعة العقلية والحسية على فكر ابن حزم مما يدفعنا إلى القول أن أساس اسمتيه بالإضافة إلى اللغة تعود إلى نظرته المادية للوجود، فالعالم جوهر وعرض لا ثالث لهما، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر قريب من نظرة الرواقيين الذي تأسس مذهبهم الفلسفي على المذهب الحسي فكانت نظرتهم للكون تسيطر عليها الفلسفة المادية في بادئ الأمر والتي لا تسلم إلا بحقيقة الأجسام [2].

ويمكن القول أنه رغم اتفاق ابن تيمية مع ابن حزم في إنكار وجود الكلي في الخارج، وتأكيدهما على أن الكلي ما هو إلا اسم موجود في الذهن فقط للدلالة على الجزئيات الموجودة في الخارج، إلا أن هناك خلافا بينهما، فبينما يتسامح ابن حزم بقبوله المعاني العامة في الذهن نجد ابن تيمية يتبنى النظرية الاسمية بحذافيرها « ويمكن الحكم على ابن تيمية بأنه اسمي لأن الحقيقة عنده كامنة في الجزئيات والأفراد، أما الأنواع والأجناس فهي مجرد صناعة ذهنية لا مقابل لها في الخارج، ومن جهة أخرى يرى أن القضية الجزئية هي أصل الكلية وأوائل البرهان أساسها حسي تجريبي ».[3]

لاشك أن هناك هدفا مشتركا بين ابن حزم وابن تيمية عند معالجة الكليات الخمس، فكلاهما ينظران إليها على أنها مجرد أسماء لا وجود لها في العيان، وإنما هي من وضع الاصطلاح للتعبير عن معان جزئية لها وجود خارجي، وهما بهذا الصنيع قد حصنا مذهبهما الكلامي بإقصاء عنه المفهوم العرفاني والمثل الأفلاطونية والفكر الهرمسي الذي يتبناه المذهب الشيعي الإسماعيلي، وتظهر تأثيراته عند الفارابي وابن سينا في نظرية العقول العشرة، وعند غلاة الصوفية في مباحثهم الغنوصية.

المبحث الثالث : التعريـف المنطقي.

أولا :التعريف la définition

1 – طرق التعريف:

[1] – سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 220 .

[2] ـ ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ص175.

[3] – نادية العروسي، موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي، مخطوط رسالة الماجستير. ص 62.

في الواقع هناك طرق كثيرة لمعرفة المعرّف، والكتب المنطقية الحديثة تقدم لنا ما يقارب عشرة أنواع التعريف، ومهما يكن فإنه يمكن تمييز نوعين من التعريف على أساس الموضوع، فإذا تعلق التعريف بالألفاظ والأسماء فهو التعريف اللفظي أو الاسمي أو القاموسي، وإذا تعلق التعريف بماهية المعرف فهو التعريف المنطقي.

أ – التعريف اللفظي أو القاموسي : يقصد بالتعريف اللفظي أو القاموسي شرح لفظ ما من الألفاظ الغامضة بلفظ آخر مرادف له ولكنه أوضح منه لدى المتلقي سامعا كان أو قارئا، كتعريف البر بالقمح، والغضنفر بالأسد والحيزبون بالعجوز، ولقيام المعاجم على هذه التعريفات التي هي جوهر وظيفتها – سمي التعريف اللفظي بالقاموسي.[1]

ب – التعريف المنطقي : وهو الذي يتجه إلى تعريف ماهية الشيء بذكر صفاته الذاتية ويسمى الحد، أو يكتفي بذكر الصفات العرضية وهو الرسم.

يرى ابن حزم عند كلامه في الحد والرسم أن هذا الباب ينبغي ضبطه جدا، فهو كالمفتاح لما يأتي بعده، وقبل أن يتطرق إلى تعريف الحد والرسم وعلاقتهما بالموجودات، فقد بين ابن حزم أقسام الوجود حيث أكد « أنه لا موجود أصلا ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط، ولا سبيل إلى ثالث أصلا، فالخالق أول لم يزل، وأما الخلق فكثير».[2]

وتعد مسألة تقسيم الوجود إلى الخالق وما خلق المسألة الجوهرية التي يخالف فيها ابن حزم أرسطو، لأن العقيدة الإسلامية قائمة على التوحيد فلا تعترف بتعدد الآلهة التي تجري عليها من الأحكام والحدود ما يجري على سائر الموجودات،كما ينفي الوجود الثالث سواء كان عالم المثل كما قاله أفلاطون أو وجود تحصل منه المعارف الاشراقية كما هو عند أصحاب العرفان، وهنا تظهر مرة أخرى النزعة الظاهرية عند ابن حزم مخالفا بذلك سلفه من الظاهريين الذين حرصوا على بارها منهجا يتعلق بفهم النصوص فحسب، أما ابن حزم فقد تجاوز بها المذهب الفقهي إلى المجال العقدي وأبعد من ذلك إلى المجال الطبيعي باعتبار المظاهر الكونية تخضع لقوانين صارمة لا تتخلف، وبناء على ذلك يرى ابن حزم أنه لابد من تحديد أقسام الوجود قبل الخوض في التعريف بالحد أو الرسم، أي إثبات وجوده قبل تعريف ماهيته .

أما الخالق فلا يتعلق به حد ولا رسم ن فهو ليس بحامل ولا محمول بوجه من الوجوه، أما الخلق فينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما :

[1] – رفقي زاهر، المنطق الصوري ، ج 1، ص 98. محمد مهران، مدخل الى علم المنطق الصوري، ص 105.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص16.

الجوهر : وهو الشيء الذي يقوم بنفسه ويحمل غيره.

والعرض : وهو الشيء الذي لا يقوم بنفسه، ولابد أن يحمله غيره.

فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود، وكل جرم في العالم، والعرض هو طوله وعرضه، ولونه وحركته وشكله، وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم، فكل ما يتعلق بالخلق فلا بد من أن يكون مرسوما ومحدودا ضرورة، يقول ابن حزم:«ولا بد لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسوما ومحدودا ضرورة ، لأنه لابد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه ،عرضا كان أو جوهرا»[1]، فإذا كانت الصفات دالة على طبيعة ما، مميزة له مما سواه، فقد وقع الاصطلاح عليها بأنها حد، أما إذا كانت الصفات غير دالة على طبيعة ما، لكنها مميزة مما سواه، فقد تم الاصطلاح على تسميتها رسما.

إذن التعريف بالحد والرسم عند ابن حزم إنما يتعلقان بالخلق فقط، ولا يجوز تعديتهما إلى الخالق، فلا يتعلق به حد ولا رسم، فهو ليس بحامل ولا محمول بوجه من الوجوه، وهذا ما خالف به ابن حزم أرسطو، فهذا الأخير يرى أن الحد والرسم يشمل الطبيعة كما يشمل ما وراء الطبيعة.

2. تعريف الحد: La definition Analytique

لغة : الحد هو الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، ولئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه حدود، وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما.[2]

وبناء على ما سبق ذكره « يسمى الحد بهذا الاسم لأنه يمثل أحد نهايتي القضية أو أحد طرفيها، بعبارة أخرى يمثل الحد الذي تقف عنده القضية إما من بدايتها أو من نهايتها، وهذا ما يعنيه أيضا في اللغات الأخرى لفظ في اللغة الانجليزية أو ما يناظره في اللغات الأخرى وهو مأخوذ من اللفظ اللاتيني الذي يعني الحد الذي يقف عنده شيء ما، فالحد إذن سمي حدا لأنه يأتي في نهاية قضية منطقية، إما النهاية من طرف الموضوع أو النهاية من طرف المحمول».[3]

اصطلاحا :ويعرّفه أرسطو بقوله: « القول الدال على ماهية الشيء»[4]، وفي موضع آخر يقول أرسطو : « إن كان التحديد هو القول الدال على ماهية الأمر، وكانت الأشياء التي تحمل في الحد ينبغي أن تحمل وحدها على الأمر من طريق ما هو، وكانت الأجناس والفصول هي التي تحمل من

---

[1]- ابن حزم، التقريب، 18.

[2] - ابن منظور ، لسان العرب، المجلد 2، ص 537.

[3]- محمد مهران ، مدخل إلى المنطق الصوري ، ص 62.

[4] - أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2 ص 642.

طريق ما هو، فظاهر أن إنسانا إن أخذ هذه فقط التي تحمل على الأمر من طريق ما هو فإن القول . الذي تكون هذه فيه . حد لا محالة، إذ كان ليس يمكن أن يكون حد الأمر غير هذا ».[1] كما يرى أرسطو أن الحد مأخوذ من جنس و فصول.

ولا تختلف نظرة المشائين العرب عن أرسطو في تعريفها للحد فقد عرّفه الفارابي بقوله: «والحد يعرف من الشيء أمرين : أحدهما : أنه يعرف ذات الشيء وجوهره، والثاني : أنه يعرف ما يتميز به عن كل ما سواه»[2]، فالتعريف بالحد لابد أن يشتمل على الصفات الذاتية للمعرف حتى يتميز عن غيره فيكون بالضرورة مركبا من جنسه وفصله.

أما ابن سينا فالحد عنده « قول دال على ماهية الشيء »[3]، والدال على ماهية الشيء لابد أن يكون مشتملا على جميع مقوماته « ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله ، لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله» ويجعل الغرض منه « ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضا أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو»[4]، ومعنى ذلك أن ابن سينا يرى أن اكتفاء الحد بالتمييز وذكر الذاتيات لا يحقق النتيجة المرجوة، بل لابد أن يتصور المعنى كما هو، وهذا رد على الفقهاء والأصوليين الذين يرون أن الكليات ما هي إلا اصطلاحات تواضع عليها أهل الاصطلاح فهي أسماء لا وجود لها في العالم الخارجي والحد عندهم ما هو إلا شرح للاسم فقط.

وبهذا الصدد يقول نصر الدين الطوسي: « الظاهريون يرون أن الغرض من التحديد هو التمييز فحسب، ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء، حدا له، ثم إن تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيفما كان حدا»[5]، ويفهم من كلام الطوسي أنه أطلق لفظة الظاهرين على الفقهاء والأصوليين فهم يكتفون من الحد أن يميز المعرّف عن غيره دون العناء إلى معرفة ماهيته التي لا تكاد تتصور بالحد، وهذا ما ينتقده ابن سينا متماشيا مع أرسطو حيث يقول:« ليس رسم الحد ما قيل من أنه قول وجيز مميز للمطلوب بالذات، بل ما قاله المعلم الأول كتاب الجدل إن الحد قول دال على الماهية ، يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو ما

[1] – المرجع نفسه ، ج2 ص 842.

[2] – الفارابي ، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، ص 78.

[3] – ابن سينا ، الإشارات ، ص 204.

[4] – المرجع نفسه، ص 206.

[5] – ابن سينا ، الإشارات، ص 206.

هو وبها يتم حصول ذاته »[1]، وهنا يظهر تطرف ابن سينا في تحديده الحد وتعصبه لمذهب أرسطو وعدم الخروج عنه واقتصاره على أن يكون دالا على الماهية فإن دلّ عليها فليست هناك حاجة إلى التمييز لأنه عرف ماهية الشيء عن غيره، وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله:« والمخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز »[2]، وبناء على ذلك يرى الغزالي أن من أقتصر على التمييز المجرد اقتنع بالتعريف بالرسم وهو مذهب الأصوليين.

أما التعريف بالحد التام لا يتحقق ذلك إلا بذكر الجنس القريب والفصل رغم تعذر حصوله، وقد اعترف الغزالي بذلك فقال:«وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير ».[3]

ويذكر الغزالي شروط الحد الحقيقي لا يكون إلا بها :

الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك مشيرا إلى ما بنبت من الأرض ما هو؟ فلا بد أن تقول جسم، لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بالحجر فتحتاج إلى الزيادة فتقول نام ويسمى فصلا.

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته وإن كانت ألفا ولا تبالي بالطول، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس.

الثالثة: أنك إذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد معه فتكون مكررا، كما تقول مائع شراب، أو تقتصر على البعيد فتكون مبعدا، كما تقول في الخمر : جسم مسكر مأخوذ من العنب.

الرابعة: أن تحترز من الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة، واجتهد في الإيجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك[4]، فلابد أن يكون التعريف بألفاظ واضحة لإزالة الغموض والإبهام.

الخامسة : أن يكون جامعا مانعا، فلا يخرج ما هو منه، ولا يدخل ما ليس منه.

فهذا مجمل القول في تعريف الحد عند المناطقة، وهو تعريف لا يخرج عن الخطوط العريضة التي رسمها أرسطو، فما موقف ابن حزم من الحد؟

المكتبة القمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – ابن سينا ، الشفاء ، البرهان، ص 52.

[2] – الغزالي ، معيار العلم، ص 193

[3] – الغزالي ، المستصفى ،ج1، ص29.

[4] – الغزالي ، المستصفى ، ج1، ص 29، 30.

3- تعريف الحد عند ابن حزم:

يعرّف ابن حزم الحد بأنه صفات ومعاني « دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه»[1]، وفي باب الألفاظ الدائرة بين أهل النظر من كتاب "الإحكام" يعرّف ابن حزم الحد بقوله : «هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه»[2]، ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بالجسم فيحده بأنه هو كل طويل عريض عميق لأن الطول والعرض والعمق هي طبائع الجسم فلو توهمنا خلوها منه لارتفعت عنه الجسمية ضرورة، ولم يكن جسما، فالتعريف بالحد هو إخبار عن طبيعة الشيء ومميز له عما سواه، يقول ابن حزم « قد قدمنا أن الجنس، منه يؤخذ حد كل ما تحته، وأن الحد ينبئ عن طبيعة المحدود، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته، والطبيعة هي قوة ي الشيء توجد بها كيفياته على ما هي عليه، فما لم يكن منبئا عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا»[3]، ويذكر ابن حزم أن الأوائل عبروا عن الحد بقولهم: بأنه « قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له من غيره»[4]، وبناء على ذلك يكون كل مميز شيء عن شيء إذا كان تمييزه بالأجناس والأنواع وينبئ عن طبيعة الشيء ومميزا لما سواه فهو حد، ويضرب ابن حزم مثال على ذلك بالإنسان بأنه الجسد القابل للون ذو النفس الناطقة الحية الميتة، فإن الحي جنس للنفس بينما سائر الصفات فصول لها من سائر النفوس الحيوانية، فيكون التعريف بالحد قد اشتمل على الجنس والفصل ومنبئا عن طبيعة الإنسان ومميزا لما سواه، إذ الغرض من ذلك هو معرفة الفرق بين المسميات وحدوث التفاهم فيما بيننا، ويرى ابن حزم أن الله تعالى أرسل رسلا بلغات شتى، والمراد بها معنى واحد هو فهم المعاني ومعرفة ووقوع الأسماء على المسميات فيتحقق التفاهم، ويلاحظ أن ابن حزم لم يخالف المناطقة الإسلاميين في تعريفهم الحد بل وتظهر عدم مخالفته لمذهب الأوائل بأن الحد قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له من غيره.

والتعريف بالحد أو بالرسم لا يتعلق بالخالق عز وجل، فقد أخبرنا بأن نصفه بما وصف به نفسه، ولا نسميه إلا بما سم به نفسه، فليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه، أما الأشياء ما دون الخالق تعالى لا بد أن تكون محدودة أو مرسومة إذ لابد أن تكون لها معنى تتميز به عن سواه، وبناء على ذلك يكون التعريف بالحد يتعلق بالخلق حتى يحصل التعرف على ذات الشيء

[1] - ابن حزم ، التقريب ، ص 17.

[2] - ابن حزم ، الإحكام ، ج1، ص 35

[3] - ابن حزم، التقريب، ص 23.

[4] - المرجع نفسه ،ص 18

ويتميز عن غيره من الموجودات، أما الباري فلا يعرف بالحد ولا بالرسم، وإنما نقف عند النص، فقد ورد في الشرع أن له الأسماء الحسنى فادعوه بها.

والتعريف بالحد هو التعريف بالماهية، وعند ابن حزم يدل على طبيعة الموضوع و يميزه عما سواه، وحرص ابن حزم على أن يكون الحد أولا :دالا على طبيعة الشيء، وثانيا : أن يتميز عن غيره، رغم أن الدلالة على ماهية الشيء تبعه التمييز بالضرورة مما ينبئ حرص فقيه قرطبة على الجانب العملي في التعريف والابتعاد عن الوقوع في التجريد، فمتى تحقق التمييز عند الحاد فقد تحققت الغاية من وضع الحدود لأن التمييز هو الرأس الجامع بين الحد والرسم، فالمطلوب في التعريف بالحد أن يحصل التمييز.

وقد ذهب الأستاذ سامي النشار إلى اعتبار الحد المعرف للماهية هوحد ميتافيزيقي حيث يقول :« إن التعاريف كلها ميتافيزيقية لم يقبلها الأصوليون وأوردوا عليها الاعتراضين الآتيين :

أولهما : إن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال.

ثانيا :إن الحد ليس معرفا للماهية لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته، لكن حد الشيء هو معناه الذي لأجله استحق الوصف المقصود، وهذا اتجاه في تعريف الحد يخالف الحد الأرسطي»[1]، فالحد الأرسطي لم يكن محل الترحاب من طرف علماء أصول الفقه والمتكلمون لعسره وتعذر حصوله.

ولا يختلف ابن حزم عن بقية المناطقة بأن التصور التام هو الذي يميز الشيء عن سواه، وينبئ عن طبيعته، ولا يتحقق ذلك إلا إذا كان التعريف بالحد ينبئ عن ماهية الشيء، رغم صعوبته، وعسر تحقيقه، وبناء على ذلك يذهب ابن حزم إلى القول : بأن « حكم الحد أن يكون مساويا للمحدود، ومعنى ذلك أن يقتضي لفظه إذا ذكر، جميع المراد فلا يشذ عنه شيء مما أردت أن تحده، ولا يدخل فيه ما ليس منه »[2] أي أن يكون التعريف بالحد جامعا مانعا.

4 . التعريف بالرسم :

ويعرّفه ابن حزم بأنه صفات أو معان « مميزة له مما سواه غير دالة على طبيعته»[3]، فإذا كان الشيء مميزا له مما سواه فقط أو مميزا بأعراض أو بخواص غير منبئ عن طبيعة الشيء فهو رسم، وفي "الإحكام" عرّف ابن حزم الرسم بقوله : « هو لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فقط دون

[1]- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 101.

[2] - ابن حزم ، التقريب، ص 19

[3] - المرجع نفسه ، ص17.

أن ينبئ عن طبيعته»[1]، ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بتعريف الإنسان هو الضحاك فقد تميز الإنسان بهذا اللفظ تمييزا صحيحا مما سواه، لكن ابن حزم يرى أن هذا التعريف لم يخبر عن طبيعة الإنسان فهو لا يدل على الماهية لأنك لو توهمت الضحك مرتفعا عن الإنسان فإنك لم تبطل عنه الإنسانية إذ مازال بمقدوره النطق والتمييز والتصرف في العلوم والصناعات .

وذكر ابن حزم أن الأوائل عبروا عن الحد بأنه قول وجيز مميز للموضوع من غيره ، فإذا كان التمييز مأخوذا من خواص الشيء وأعراضه فهو رسم لا حد لأنه لم يأخذ من جنس الشيء المراد تمييزه، ولا من صفاته الذاتية، ولا دل على ماهية الشيء، ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بقولك :الإنسان هو الضحاك أو الباكي، فهو كما ترى مميزا للإنسان مما سواه من الحيوان أو الأشياء، ولكن لا ينبئ عن طبيعة الإنسان التي هي قبول الحياة والموت .

ويعتمد التعريف بالرسم على ذكر الصفات العرضية التي تميز المعرّف عمن سواه من الأشياء ولا تدل على ماهية الشيء أو طبيعته، ويلاحظ عدم الاختلاف بين ابن حزم وغيره من المناطقة المشائين في التعريف بالرسم، كما يؤكد ابن حزم مرة أخرى أن الأشياء التي يقع عليها التعريف بالحد أو بالرسم هي كل مادون الخالق تعالى، وهي إما جوهر وإما عرض، فكل شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره فهو جوهر، وكل شيء لا يقوم بنفسه ويحمله غيره فهو عرض، والخالق عز وجل ليس حاملا ولا محمولا، أن تكون الأشياء مرسومة أو محدودة بصفات تتميز بها عما سواه وتتحقق بها الفروق بين الأسماء أو المسميات ويقع بها التفاهم.

ويذهب ابن حزم إلى القول بأن التعريف بالرسم مأخوذ من الأعراض والخواص بينما يكون التعريف بالحد مأخوذ من الأجناس والفصول، وعن ذلك يقول: « إن كل مميز شيئا عن شيء فهو إما أن يكون تمييزه بتمييز يوجد من أجناس وأنواع، يكون حدا منبئا عن طبيعة الشيء مميزا له مما سواه أو يتميز بتمييز يوجد من أعراض أو من خواص فيكون مميزا للشيء مما سواه فقط، غير منبئ عن طبيعته ، فيكون التمييز رأسا جامعا ،وينقسم إلى نوعين إما حد وإما رسم ، فالرسم ينقسم قسمين : قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد ، وقسم لا يميزها فهو رسم لا حد».[2]

لقد أثبت ابن حزم اسم التمييز على التعريف، فبدل أن نقول التعريف إما بالحد وإما بالرسم، فإننا نقول التمييز هو الرأس الجامع ويكون إما بالحد وإما بالرسم .

والتمييز بالرسم ينقسم إلى قسمين :

[1]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص36

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 18.

– قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم و حد .

– وقسم لا يميز طبيعة المرسوم وإنما هو مميز للموضوع من غيره فهو رسم لا حد.

ولم يشر ابن حزم إلى التعريف بالرسم الناقص الذي هو بذكر الجنس البعيد والخاصة مثل : الإنسان جسم ضاحك، ولعل السبب يعود إلى منهجه في الاختصار وشرح المستغلق، فاكتفى بما هو طالب الحقائق بحاجة إليه، لأن الغرض هو تحقيق التمييز بين الأشياء، فتظهر الفروق بين المسميات، فقد تبيّن مما سبق أن ابن حزم يرى أن التصور التام لا يكون إلا بالحد، والحد لا يكون إلا بذكر الصفات الذاتية للمحدود فهو يدل على ماهية الشيء، أما الرسم فهو لا يدل على الماهية ولكن مميزا عما سواه، فالتعريف بالرسم يتحقق به التمييز من غير أن يدل على طبيعة الشيء، والهدف من التعريف سواء بالحد أو الرسم هو تحقيق البيان والتمييز، وهو مطلب شرعي وعقلي، وبناء على ذلك فإن ابن حزم لا يخالف أرسطو في تعريفه الحد والرسم بل نجده يحذو حذوه ومتأثرا به، وتخف الحدّة عند ابن حزم عندما يقتنع بالتمييز ويجعله رأسا جامعا بين الحد والرسم، فيكون التعريف جامعا مانعا وليس بالضرورة أن يدل على الماهية.

5 – اعتراض ابن حزم على عبارة المترجمين في حد الحد والرسم:

ذكر ابن حزم ما نقله المترجمون في تعريفهم الحد والرسم واعتبره من قبيل التخليط، حيث قالوا :« فكل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدودا، لأن كل حد فهو تمييز للمحدود مما سواه ، وكل رسم فهو تمييز للمرسوم مما سواه ، فكل حد رسم ، وبعض الرسم حد، وليس كل رسم مميزا لطبيعة المرسوم ولا مبينا لها، وكل حد فهو مميز لطبيعة المحدود ومبين لها، فليس كل رسم حدا، فالرسم أعم من الحد».[1]

فالرسم / المطلق الكلي / ينقسم إلى قسمين :

قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد : وهو ما دلّ على ماهية الشيء ومميز له مما سواه ، فإذا كان التمييز مأخوذا من الأجناس والفصول، كان حدا ورسما .

وقسم لا يميز طبيعة المرسوم فهو رسم لا حد: وهو ما لا يدل على ماهية الشيء ولكن مميزا له مما سواه، فإذا كان التمييز مأخوذا من الخواص والأعراض كان رسما لا حدا.

نقد ابن حزم عبارة المترجمين:

اعترض ابن حزم على ما نقله المترجمون في تعريفهم الحد ولرسم، ورأى أن عبارتهم لا تخلو من تخليط فقد قطعوا أن الرسم مأخوذ من الأعراض والخواص وليس مأخوذا من الأجناس

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص 18.

والفصول، ثم ما لبثوا أن تناقضوا بقولهم : إن كل حد رسم ، وهذا يوجب أن الحد مأخوذ من الأعراض، وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه من قبل. وكذلك قولهم : إن الرسم غير الحد، ثم قطعوا أن الحد هو بعض الرسم ، وهذا تناقض كما ترى.

والصواب كما يراه ابن حزم أن تقول : التمييز هو الرأس الجامع الذي يميز شيئا عن شيء إما بحد وإما برسم، فإذا كان التمييز يؤخذ من أجناس وفصول فهو حد منبئ عن طبيعة الشيء، مميز له مما سواه، أما إذا كان التمييز يؤخذ من أعراض وخواص، فهو رسم مميز للشيء مما سواه، غبر منبئ عن طبيعته.فهذا هو معنى مصطلح الحد والرسم.

والحد لا يحتاج إلى حد وإلا وقعنا في المحال وهو وجود محدودات لا نهاية لها، وإنما يقول بهذه المقالة أحد رجلين :

إما مشغب سفسطائي لا يستحيي من إنكار ما علم صحته ، فيسعى في إبطال الحدود عن المحدودات وإنكار الحقائق .

وإما ملحد ساع في إثبات أزلية العالم . فالحدود ما وضعت إلا لتمييز المسميات بعضها عن بعض.[1]

كما يرى أن زيادة لفظ في الحد إذا كانت تقع على معان أكثر من معاني المحدود أو مثلها، بقي المحدود بحسبه كالضحاك للإنسان، أما إذا كانت الزيادة لفظا يقتضي معان أقل من معاني المحدود، فهي ناقصة من المحدود كقولك : نفس الإنسان ناطقة حية طيبة فهو حد لبعض الناس لا لجميعها،كما بيّن ابن حزم أن النقصان من الحد هو زيادة في المحدود كقولك في الإنسان : إنها حية ناطقة فإن الملك والجني يدخلان تحت هذا الحد، والعلة في ذلك كما ذكرها جابر بن حيان « أن الحد، على ما رتبه القوم من الجنس وفصوله المحدثة لذلك النوع المقصود بالحد إليه، فإذا نقص فصل، دخل في النوع ما عدم ذلك الفصل وما وجد فيه لاشتراكهما في الجنس الذي هما تحته، فحصلت الزيادة في النوع المحدود».[2]

أشار ابن حزم إلى التعريف بالحد مطلقا وهو ما كان بالجنس والفصل دون إشارة إلى التمييز بين الحد التام وهو ما كان بالجنس القريب والفصل القريب، والحد الناقص وهو ما كان بالجنس البعيد والفصل القريب، ولعله فضّل الاختصار على التّعريف بالحد مطلقا الذي يدل على طبيعة

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص18، 19.

[2] – عبد الأمير الأعسم ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، والمؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط1991 ، ص 186

الشيء ويميزه عن غيره،لأن الغرض منه هو حصول التمييز ومعرفة الفرق بين المسميات فيتحقق البيان .

6 . تعريف الحد عند الأصوليين:

أ – تعريف الحد : هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال .

ويعرفه الشيرازي بقوله : «حقيقة الحد في الشرع فقد ذكر فيه عبارات، فقيل هو الجامع المانع» وقيل فيه «ما يمنع الوالج من الخروج والخارج من الولوج»... والعبارة الصحيحة عن الحد عبارة القاضي أبي بكر الباقلاني قال:هو العبارة عن المقصود بما يحصره ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه وان يخرج منه ما هو منه».[1]

الغرض من التعريف عند الأصوليين هو التمييز، فيكون جامعا مانعا سواء دلّ على طبيعة المحدود أو لم يدل، لأن العبرة تحصل بتحقيق التمييز والبيان، فالتعريف بالحد عند الأصوليين قد يتحقق بشرح اللفظ وتفسيره وهو الحد الاسمي أو اللفظي والقاموسي، وقد يتحقق بذكر العوارض، وقد يدل الحد على الماهية فأيما حقق التمييز فهو حد، والمسلك الأصولي في التعريف أوسع من المسلك المنطقي المتعذر حصوله.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب – شروطه:

شرط الحد أن يكون جامعا لجملة أفراد المحدود، مانعا من دخول غيره معه، وهو معنى قولهم: جامع مانع أي المطرد المنعكس، قال الشيرازي:« ومن شرط الحد أن يطرد وينعكس فيوجد المحدود بوجوده ويعدم بعدمه كالعلل العقلية، ومتى لم يكن كذلك لم يكن حدا».[2]

وبناء على ذلك فإن شرط المنطقيين أن يكون التعريف بالحد هو ما دلّ على ماهية الشيء، ويكون بذكر جميع الصفات الذاتية للمعرف، وكلما دلّ التعريف على ماهية الشيء بصورة أتم، تحقق التمييز بصورة أكمل، ولا يحصل ذلك إلا إذا كان الحد مأخوذا من الجنس القريب والفصل النوعي.

هذا الشرط الذي وضعه المناطقة تخف حدّته عند عامة الفقهاء والأصوليين والمتكلمين الذين «يرون أن التعريف ما دام القصد منه هو البيان والكشف فإن الغرض يمكن أن يتحقق بالصفتين

[1]– بو إسحاق الشيرازي، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت، ط1 ، سنة 1988م. ج1، ص 146.

[2] – الشيرازي ، اللمع، ج 1، ص 146.

كما يمكن أن يتحقق بالصفة الواحدة إن كانت ملازمة للمحدود الذي يتحقق بتحققها وينتفي بانتفائها، فالمدار في التعريف على التمييز الذي متى حصل لم تعد في الاستزادة منه فائدة، لأن الإلحاح في طلب الإحاطة بجميع الصفات عمل يزيد عن حاجة الحياة العملية التي تستقيم بمعرفة الخواص الظاهرة في الأشياء، أما الخواص الباطنة منها فهي مطلب الحياة النظرية التي تطمح إلى الوقوف على الأشياء التي تختفي وراء الظواهر »[1]، فهذا الخلاف بين المنطقيين من جهة وبين الأصوليين والمتكلمين من جهة أخرى في تعريف الحد يكشف اختلاف المنهجين بين الفلسفة المشائية التي تميل إلى الجانب النظري غارقة في التجريد العقلي، وبين الفكر الأصولي والكلامي الذي يميل إلى الجانب العملي لحل المشكلات الظرفية المتجددة وفي نفس الوقت يكشف لنا مدى اهتمام ابن حزم بالجمع بين منهجين إذا حصل التمييز وصحت النتائج.

يختلف ابن حزم عن جمهور الأصوليين برفضهم الحد الأرسطي بينما يراه حدا صحيحا من الناحية العلمية فهو أدق وأضبط للمحدود حتى ولو تعذر حصوله على حد زعمهم، ويتفق معهم في الغاية من الحد وهو تحقيق التمييز للمحدود لأن معظم التعريفات الاصطلاحية في الشرع لا تدل على ماهية الشيء وإنما تقوم على التمييز للمحدود، فهو بهذا الموقف وفق بين الحد المنطقي والحد الأصولي فكلاهما يحققان التمييز، «وإذا كان المنطقيون يرون أن التمييز الكامل إنما يكون بذكر صفتين هما الجنس القريب الذي يتضمن جميع ما فوقه من الصفات، والفصل النوعي الذي يعبر عن الصفة الملازمة طردا وعكسا، فإن عامة الفقهاء والأصوليين والمتكلمين يرون أن التعريف ما دام القصد منه البيان والكشف فإن هذا الغرض يمكن أن يتحقق بالصفتين كما يمكن أن يتحقق بالصفة الواحدة إن كانت ملازمة للمحدود الذي يتحقق بتحققها وينتفي بانتفائها».[2]

ومن هنا يتبيّن لنا حرص ابن حزم على أن يكون التعريف بالحد أو الرسم على ما اشترطه المناطقة فإن تعذر فلا حرج أن يكون الحد على طريقة الأصوليين لأن الغرض منه هو حصول التمييز، وهو مطلب عقلي وشرعي، وهذا مسلك المحققين من الأصوليين كالغزالي في "المستصفى" والرازي في "المحصول" الآمدي في "الإحكام" والبيضاوي في "المنهاج" حيث سلكوا في تصنيفهم مسلك المناطقة، «وأنهم كتبوا هذه المقدمات المنطقية لا على أساس أنها بضوابطها وجميع جزئياتها تمثل قانونا لا يمكن تجاوزه ولكن باعتباره علما من الممكن الاستفادة من بعض جزئياته التي تصاغ

[1] – محمود يعقوبي ، ابن تيمية والمنطق الأرسطي ، ص 65 ، 66.

[2] – محمود يعقوبي ، ابن تيمية والمنطق الأرسطي ، ص 65.

صياغة جديدة بما يتلاءم مع علم أصول الفقه»[1]، ولهذا نجد التطبيق العملي فيما يتعلق بالتعريف عند الأصوليين مستقلا عن منهج المنطقيين.

المبحث الرابع : القسمة وقوانين الفكر.

أولا: القـسمة : LA DIVISION

ومما تجدر الإشارة إليه أن كتاب "التقريب" لم يشر إلى مباحث القسمة كما تناولتها كتب المنطق، وإنما نعثر في ثنايا كتاب "البرهان" على نماذج من القسمة لصلتها بالقياس الشرطي المنفصل حيث تكون فيه القضايا متعاندة، وهي صورة موجزة للسبر والتقسيم عند المتكلمين، كما يذكر ابن حزم القسمة من خلال البراهين التي تتعدد فيها المقدمات سواء كانت مقدمات متتالية أو مقدمات متعاندة، وتظهر أهميتها في الجدل وإلزام الخصم بالنتيجة حيث ينصح ابن حزم المجادل بأن يحيط بجميع ما تنقسم إليه القسمة.

1 . تعريف القسمة :

القسمة بوجه عام تقسيم الكل إلى أجزائه.

منطقيا: تقسيم الكلي بحسب ما صدقه إلى أصناف أو أفراد تندرج تحته.

والقسمة الثنائية: تقسيم الكلي إلى قسمين متضادين أو متناقضين بحيث يستوفي جميع ما صدقه وهي القسمة المثالية عند أفلاطون، فيقول مثلا: السياسة علم، والعلم نظري وعملي، والسياسة علم نظري، والعلم النظري علم يأمر وعلم يقرر، والسياسة علم يأمر.[2]

2 – أصول القسمة :

يجب أن تكون جامعة : أي يكون جامعا لأفراد القسمة لا يخرج عنها قسم.

يجب أن تكون مانعة :أي أن يكون مانعا من دخول غيره في القسمة.

3 . أنواع القسمة :

تنقسم القسمة إلى نوعين : القسمة الطبيعية والقسمة المنطقية :

أ . **القسمة الطبيعية** : division naturel ومعناها تقسيم الأشياء تقسيما حسيا بمعنى مادي وعيني، فالكل الطبيعي أو الفيزيائي « هو الذي لا يقال بالتواطؤ على جميع أجزائه ولا

[1] – رافع بن طه الرفاعي، الصلة بين أصول الفقه الاسلامي وعلم المنطق، دار المحبة، دمشق ودار آية، بيروتط1، 2007م،ص 139.

[2] – المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، د ت . ص 147.

يوجد في جميعها وجودا متواطئا، فإذا قسمنا الإنسان إلى جسم ونفس فإننا لا نجد في كل من الجسم والنفس على حدة ما نجده في الإنسان من حيث هو (كل) ».[1]

القسمة الطبيعية لا يمكن حمل الجزء على الكل، ولا الكل على الجزء، فإذا كان الإنسان يتكون من جسم ونفس فلا نقول الإنسان جسم فقط، ولا نقول الإنسان نفس فقط، ولا الإنسان عقل فقط، ولا العكس أيضا فلا نقول الجسم إنسان، ولا النفس إنسان، ولا العقل إنسان، وقد يصح ذلك في الأشياء الطبيعية المتصلة كالماء يطلق على الكل كما يطلق على الجزء.

وكثيرا ما يستعمل ابن حزم القسمة الطبيعية في مجادلاته الكلامية، وفي رده على عقيدة النصارى بقولها أن الابن « المسيح» هو العلم وروح القدس هي الحياة، واحتج بعضهم بقوله : لما وجدنا الأشياء قسمين : حيا ولا حيا وجب أن يكون الباري عز وجل حيا، ولما وجدنا الحي ينقسم قسمين : ناطقا وغير ناطق وجب أن يكون الباري تعالى ناطقا.

ينتقد ابن حزم هذه القسمة من وجهين :

«أولا : أن هذه القسمة قسمة طبيعية واقعة تحت جنس، لأنه إذا كان الباري حيا من الوجه الطبيعي، فهو إذا يقع مع سائر الأحياء تحت جنس الحي، ويحد بحد الحي وبحد الناطق، فهو مركب من جنسه وفصله، وما كان مركبا فهو متناه.

ثانيا : إن هذه القسمة الطبيعية منقوصة، إذ كان من المفترض أن تبدأ القسمة الطبيعية بتقسيم الأشياء إلى جوهر ولا جوهر ثم إذا شاؤا أدخلوه تحت الجوهر ثم يحدوه بحدود الجوهر إلى أن يبلغوا الحي الناطق، وهذا التقسيم الطبيعي إنما يقع على المخلوق».[2]

ب . القسمة المنطقية : division du logique التقسيم المنطقي قول يوزع الشيء إلى أجزائه أو اللفظة إلى مختلف معانيها، ويمكن أن نقول : إنه قول يوزع الكل إلى أجزائه.[3]

لجأ ابن حزم إلى القسمة المنطقية عند تطرقه لدلالة الألفاظ على المعاني، حيث قسم الأصوات المسموعة إلى قسمين : إما أن تدل على معنى ، وإما لا تدل على معنى.

فالذي لا يدل على معنى لا وجه للاشتغال به، أما الذي يدل على معنى يتقسم إلى قسمين : إما يدل بالطبع وإما يدل بالقصد.

---

[1] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط2، 1999م. ص 57.

[2] – ابن حزم، الفصل، ج 1 ، ص 51، 52.

[3] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 56.

أما الذي يدل بالطبع كصوت الديك الدال على السحر، وصوت الكلاب الدالة على أنها رأت شخصا ما، وأما الذي يدل بالقصد كالكلام بين الناس، والكتابة، والإشارة وغيرها.

وينقسم الكلام الذي يدل بالقصد إلى قسمين : إما يدل على شخص واحد كقولنا : زيد وعمرو، وإما يدل على أكثر من شخص واحد كقولنا : الناس والخيل.[1]

ويؤكد ابن حزم أن المنفعة بمعرفة القسمة عظيمة، فمعرفتنا لقسمة الأشياء التي تقع تحت الأجناس ثم تنزل إلى الأنواع مما ورد في القرآن والسنة من الأحكام لا يستغني عن معرفتها عالم متدين ، فإذا ورد نص عام يفيد الأمر أو النهي فكل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه ثم تحت كل نوع من أشخاصه، فالحكم على الجنس لازم لما تحته من أنواع وأشخاص، ويؤكد ابن حزم أن هذا الانتقال من حكم منصوص عام إلى أشخاص لا يعني بالضرورة استعمال القياس ومن ظن ذلك فقد وقع في خطأ فاحش، فليس كل انتقال الحكم إلى الأشخاص من الجملة الجامعة لهم قياس « من علم رتبة الأجناس والأنواع، وأنها ليست شيئا غير أشخاصها علم أن ذلك الحكم منصوص على كل شخص يقع تحت تلك الجملة».[2]

وكذلك القول في المتلائمات، فقوله صلى الله عليه وسلم : (كل مسكر حرام) فهي جملة كلية جامعة لكل ما يسكر من الجزئيات، وهي ملائمة (كل مسكر ليس حلال)، وكذلك القول في الانطواء فقولك : هذا شيء مكيل، فقد انطوى في اللفظ أنه عرف مقداره بمكيال، وهذه المسائل التي أشار إليها ابن حزم واعتبرها من فوائد القسمة فهي مهمة جدا في معرفة الدليل المأخوذ من النص، وتتجلى فيه قدرة فقيه قرطبة في توظيف علم المنطق واعتباره مسلكا أصوليا لاستنباط الأحكام الشرعية.

4 – شروط القسمة المنطقية :

وينبغي مراعاة شروط القسمة المنطقية وهي:

أ . لابد من اعتماد أساس واحد أو جهة جامعة في القسمة المنطقية فلا يعدو أن يكون إما جنسا أو نوعا.

ب . إذا كان أساس القسمة هو الجنس فالأقسام الحاصلة تسمى نوعا، مثل تقسيم الحيوان إلى إنسان وطير وزواحف ...الخ

[1]– ابن حزم، التقريب ، ص 13.

[2]– ابن حزم، التقريب ، ص 177.

ج . إذا كان أساس القسمة هو النوع فالأقسام الحاصلة تسمى أفرادا،مثل تقسيم الطير إلى حمام ودجاج وعصافير...الخ.[1]

5 . لجوء ابن حزم إلى القسمة المنطقية في المفاضلة بين الصحابة :

يظهر أثر علم المنطق في جميع مصنفات ابن حزم تستوي في ذلك كتبه الفقهية والأصولية والكلامية والأخلاقية وغيرها، وقد التزم ابن حزم بالقسمة المنطقية في جميع مصنفاته بل تكاد تكون أسلوبه الجدلي، ونحن لسنا بصدد الحديث عن كتابه "الفصل" أو "الأحكام" أو "المحلى" فاللجوء إلى القسمة المنطقية تفرضها ضرورة البحث القائمة على المقارنة، وإنما حديثنا عن كتابه "المفاضلة بين الصحابة" الذي يفترض أن يكون بعيدا عن المنطق وقواعده لكن المتصفح لهذا الكتاب يجد أن أسلوب كاتبه لا يختلف عن بقية مصنفاته مما يبين لنا أثر النزعة المنطقية والنزعة الظاهرية في جميع مصنفاته، يقول ابن حزم في وجوه التفاضل:« إن الفضل ينقسم إلى قسمين لا ثالث لهما : فضل اختصاص من الله تعالى بلا عمل، وفضل مجازاة من الله تعالى بعمل.

فأما فضل الاختصاص دون عمل، فإنه يشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق والحيوان غير الناطق والجمادات والأعراض كفضل الملائكة في ابتداء خلقهم على سائر الخلق، وكفضل الأنبياء في ابتداء خلقهم على سائر الجن والإنس، وكفضل إبراهيم بن النبي صلى الله عليه وسلم على سائر الأطفال، وكفضل ناقة صالح عليه السلام على سائر النوق، وكفضل ذبيح إبراهيم على سائر الذبائح، وكفضل مكة على سائر البلاد، وكفضل المدينة بعد مكة على غيرها من البلاد، وكفضل المساجد على سائر البقاع، وكفضل الحجر الأسود على سائر الحجارة، وكفضل شهر رمضان على سائر الشهور، وكفضل يوم عرفة ويوم الجمعة وعاشوراء والعشر على سائر الأيام، وكفضل ليلة القدر على سائر الليالي، وكفضل صلاة الفرض على صلاة النافلة...فهذا هو فضل الاختصاص المجرد بلا عمل.

وأما فضل المجازاة بالعمل فلا يكون البتة إلا للحي الناطق من الملائكة والإنس والجن فقط، وهذا القسم الذي تنازع الناس فيه في هذا الباب الذي نتكلم فيه الآن. من أحق بالمفاضلة بعد النبي صلى الله عليه وسلم؟[2]

[1] – أنظر مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق ، ص 84

[2] – ابن حزم ، رسالة في المفاضلة بين الصحابة، ص 173، 174.

ويجب أن ننبه إلى أن ابن حزم استعمل المفاضلة بين الصحابة كأمثلة في القياس الشرطي الذي تتضاعف فيه الصفات أي تتعدد فيه المقدمات،كما عدّه في المرتبة الخامسة من أقسام الدليل وهو الأصل الرابع من أصول الأحكام عند الظاهرية.[1]

ثانيا : قوانين الفكر :

1 – قانون الذاتية : Le principe d identité وهو مبدأ الهوية، وهو أحد مبادئ العقل الأساسية، ومفاده أن الشيء هو هو، كقولنا أ هي أ، ومبدأ الهوية يمنع أن نتصور أن الشيء موجودا معدوما في نفس الوقت ومن جهة واحدة.

ويعرّف ابن حزم مبدأ الهوية بقوله:« وحدّ الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر ولابد».[2]

وعندما تناول ابن حزم مبدأ الهوية تناوله مرتبطا بمبدأ الغيرية، فإذا أثبتنا الغيرية للشيء أبطلنا الهوية له، وإذا أبطلنا الغيرية عنه فبالضرورة أثبتنا الهوية له، إذ ليس بين الغيرية والهوية وسائط فإذا خرج من أحدهما دخل في الآخر ضرورة، وبناء على ذلك يعرّف ابن حزم حدّ التغاير بقوله:« وحد التغاير الصحيح هو ما أفهمت له اللغة وضرورة الحس والعقل، وهو أن كل مسميين جاز أن يخبر عن أحدهما بخبر ما لا يخبر به عن الآخر فهما غيران لابد من هذا، وبالجملة ما لم يكن غير الشيء نفسه فهو غيره وما لم يكن غير الشيء فهو نفسه».[3]

وقوانين الفكر يتناولها ابن حزم بصورة عامة باعتبارها مما توجبه العقول بلا واسطة وبلا زمان فهي من القوانين الفطرية يقول ابن حزم: « إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، **وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر**، وأن الشيء لا يكون قائما قاعدا في حال واحدة»[4]، فقد دلّ هذا النص على مبدأ الهوية كما دل على مبدأ عدم التناقض.

المكتبة المركزية قسم المعلومات جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]– أنظر ابن حزم ، التقريب ، ص 133 ، و الإحكام، ج 5 ، ص 106.

[2]– ابن حزم ، الفصل، ج2 ، ص138.

[3] – المرجع نفسه ،ج2، ص 136، 137.

[4]– ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 16.

2 – قانون عدم التناقض : Le principe de non contradiction وهو أحد مبادئ العقل الأساسية، ومعناه أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه معا، فلا نصف شيئا موجودا معدوما في نفس الوقت ومن جهة واحدة، فلا نثبت له صفة ونقيضها في آن واحد، فلا نقول: زيد حي وميت في نفس الوقت.

وقد عبرّ أرسطو عن مبدأ عدم التناقض الذي يسميه أوثق المبادئ كما يلي:« من المحال أن يكون المحمول الواحد ثابتا للموضوع الواحد ومنفيا عنه في الآن الواحد من الجهة الواحدة».[1]

ويطلق ابن حزم على مبدأ عدم التناقض بالتنافي ويعرفه بقوله:« والمتنافية هي ما اقتسم – أيضا– طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكانا إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت، والاجتماع والافتراق»[2]، ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك أن الصبي إذا وقفته قسرا بكى ونزع إلى القعود علما منه بأنه لا يكون قائما قاعدا معا ومن ذلك يعلم أنه لا يجتمع المتضادان.[3]

ويوظف ابن حزم قانون الهوية وعدم التناقض في ردّه على الأشعرية بقولهم في الصفات أن علم الله ليس هو الله تعالى ولا هو غيره ولكنه صفة الذات لم يزل، قال عنه ابن حزم بأنه « كلام اسد محال متناقض يبطل بعضه بعضا، لأنهم إذ قالوا : علم الله تعالى ليس هو الله فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره، ثم إذ قالوا : ولا هو غيره فقد أبطلوا الغيرية وأوجبوا بهذا القول ضرورة أنه هو، فصح أنه سواء قول القائل : لا هو هو ولا غيره، وقول القائل : هوهو وهو غيره فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف، وكلا العبارتين باطل مناقض لا يعقل نفي واثبات معا وهذا تخليط المميزين»[4]، وقد وجه ابن حزم انتقاداته لمسلك المتكلمين الذي يجمع من التناقض والظنون ما يجعله مسلكا ظنيا لا ثقة في نتائجه، وموقفهم من الصفات وعلاقتها بالذات خير شاهد على اضطرابهم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« ولا يتشكل في الوهم ولا يعقل ولا يكون أبدا لفظان معنياهما لا هما متغايران ولا هما لا متغايران، إذ من أشنع المحال أن يكون معنى هذا الاسم ليس هو معنى هذا الاسم الثاني، ولا هو معنى آخر غيره، ومن المحال الممتنع الباطل أيضا أن يكون معنى هذا الاسم هو معنى هذا الاسم الثاني وهو أيضا غيره، فهذا يؤدي إلى أن هذا هو هذا ليس هو

[1] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 12.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 71.

[3] – ابن حزم، الفصل، ج1، ص 5.

[4] – المرجع نفسه ، ج2، ص 137.

هذا، وهذا فساد ظاهر»[1]، وبناء على ذلك رفض ابن حزم قول الأشاعرة في الصفات لاهي هو ولا هي غيره ووصفه بالتناقض.

والجدير بالذكر أن المنطق الصوري يقوم على أساس قانون عدم التناقض الذي يستبعد الحد الوسط بين الشيئين المتناقضين النفي والإثبات، فالقضية إما أن تكون سالبة أو موجبة، في حين أن " المنطق المتعالي" الذي قال به كانط والذي يقوم على أساس الوجود، يرى أن هناك وسطا بين الوجود والعدم، هذا الوسط هو الأحوال المتغيرة التي صيرت الوجود عدما.[2]

3- قانون الثالث المرفوع: LE PRINCIPE DU TIERS- EXCLUS وهو أحد مبادئ العقل الأساسية، ومعناه أن الشيء إما أن يكون موجودا وإما أن يكون معدوما، وليست هناك منزلة بينهما.

ويرى «لالاند» في معجمه أن الأصح أن يسمى مبدأ الثالث المرفوع مبدأ التناقض.[3]

والتنافي عند ابن حزم هو التقابل بالتناقض حيث أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا، فإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى، ولا يجتمعان معا، وبهذا الصدد يقول تريكو: «القضيتان المتناقضتان إحداهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة، وهذا تطبيق مباشر وواضح لمبدأ التناقض: الشيء موجود أو غير موجود ولا وسط».[4]

المكتبة الرقمية لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

نلاحظ من خلال عرضنا لمنطق التصورات أن ابن حزم لم يخالف أرسطو في معظم مباحث المنطق مما يستبعد فرضية عدم فهمه لمنطق أرسطو كما شنّع عليه صاعد، ففي مبحث دلالة الألفاظ على المعاني نلاحظ أن ابن حزم سار في تقسيمه الأصوات إلى الأصوات الدالة بالطبع والأصوات الدالة بالقصد وهي قسمة أشار إليها أرسطو،كما تناول مسألة الأسماء جمع فيها بين ما قاله الأوائل في تقسيم الألفاظ والأسماء وبين ما هو متداول عند العرب من مباحث لغوية ونحوية لم يتطرق إليها أرسطو.

أعاد ابن حزم قراءة منطق أرسطو وفق نزعته الظاهرية، ويظهر ذلك في موضوع الاشتقاق حيث خالف مناطقة العرب والأصوليين والمتكلمين، وقد ترتبت عنها نتائج كلامية في الأسماء

---

[1] - ابن حزم، التقريب، ص 69.

[2] - مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 88.

[3] - محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 13.

[4] - تريكو، المنطق الصوري، ص 192.

والصفات خالف بها الجمهور،كما تناول ابن حزم مسألة التعريف المنطقي، وذكر أن الأوائل بسطوا القول في التعريف بالحد والتعريف بالرسم ، وصحّح ما وقع فيه المترجمون من التخليط بين الحدين، وكان في هذه المسألة أرسطي النزعة، أما القسمة المنطقية تكاد تجدها في جميع مصنفاته التي يغلب عليها الطابع الجدلي، كما تحدث عن قوانين الفكر كقانون الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع، وهو بذلك لا يختلف عن بقية المناطقة العرب الذين بدورهم لم يخالفوا أرسطو في اعتبارها، ولم يخالف ابن حزم أرسطو إلا في المسائل ذات الصلة بالأحكام الشرعية وفق نزعته الظاهرية وكان خلافه مع الأصوليين أصحاب القياس أشد، مما يدفعنا إلى القول أن ابن حزم قرأ أرسطو لتسوية خلافاته مع الأصوليين والمتكلمين.

الفصل الخامس :

موقف ابن حزم

من

منطق القضايا

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : مفهوم القضية عند ابن حزم

تمهيد:

قبل أن نعرض مفهوم القضية عند ابن حزم لابد أن نشير إلى أن القضية بوجه عام هي الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب، وهي تشكل أبسط وحدة التفكير رغم كونها تتألف من ألفاظ أو كلمات فهي تشكل الحد الأدنى من الخبر .

إذا كانت القضية بصفة عامة تمثل الجملة الخبرية فهذا يستلزم مراعاة صحة تركيبها حتى نحكم عليها بالصدق أو الكذب، وقد عالج أرسطو القضية المنطقية في معظم كتابه "العبارة" فعن طريقها يمكن الانتقال إلى الحكم والاستنتاج كما عالجها ابن حزم في كتابه "التقريب" ضمن التداول اللغوي للمنطق بصفة عامة تحددها القواعد النحوية ولا تخلو من تأثيرات النزعة الظاهرية.

1 . تعريف القضية: proposition

يعرّف أرسطو القضية بأنها: « قول موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا عن شيء».[1]

وكذلك يعرفها ابن سينا بقوله:«والقضية والخبر هو كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب»[2]، فكل قضية لا توجب شيئا أو تسلبه فهي ليست قضية منطقية وبالتالي كل جملة لا تكون خبرا فهي ليست قضية منطقية مثل الدعاء والاستفهام والتعجب والتمني.

أما ابن حزم فيطلق لفظ الخبر على القضية فيقول:« فالخبر يقوم من اسمين أحدهما اسم مميز للمخبر عنه من غيره وهو الموضوع والثاني صفة مميزة للإخبار عنه من غيره وهو المحمول».[3]

ويشير ابن حزم بقوله أن الأوائل أرادوا بلفظة القول على القول كل خبر قائم بنفسه وأقله ما كان من اسم وصفة، فالقول مركب من موضوع ومحمول يحتمل الصدق أوالكذب حسب مطابقة الخبر للواقع وهو الصدق، أو عدم مطابقته له وهو الكذب، والخبر إذا كان كلاما تاما سمي قضية مثل قولك : محمد نبي، فالقضية تتكون من الموضوع وهو المخبر عنه والمحمول وهو الخبر، وبناء

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 127.

[2] – ابن سينا، النجاة ، ص 20.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 81.

على ذلك فإن القضية المنطقية هي الجملة الخبرية، يقول ابن حزم:«واعلم أن الكلام لا يسمى قضية حتى يتم، وسواء طال أو قصر، كقولك: الإنسان المركب من جسد يقبل اللون...».[1]

والجملة الخبرية لا تعني أن معنى القضية مرادف لمعنى العبارة إذ هناك فرق بينهما، وقد ميّز أرسطو بينهما فهو يرى أن « لكل عبارة معنى (...) ولكن ليست كل عبارة قضية، بل القضايا هي فقط تلك العبارات التي إما أن تكون صادقة أو كاذبة وعلى ذلك فالرجاء عبارة، إلا أنه لا يوصف بصدق ولا كذب»[2]، وبـ على ذلك فقد عرّف المناطقة القضية بأنها (قول يحتمل الصدق والكذب لذاته)، فأخرج ما لا يحتمل صدقا ولا كذبا، كالطلب بأنواعه المختلفة من أمر ونهي وتمنّ ونداء واستفهام وغيرها، وبهذا الصدد يقول ابن حزم :« والخبر إذا تم كما ذكرنا سمي قضية، فإما صادقة وإما كاذبة ».[3]

تكون القضية صادقة إذا كانت مطابقة للواقع مثالها: العالم محدث، الصوم جنة، كل إنسان فان.

تكون القضية كاذبة إذا لم تكن مطابقة للواقع، ومثالها: الإنسان طائر، الفرس حيوان ناطق.

ويذهب ابن حزم إلى القول : إذا كان المحمول واحدا والموضوعات كثيرة فهي قضايا كثيرة مثل قولك: الملك والجن والإنس أحياء، فهذا الخبر يضم ثلاث قضايا، كأنك قلت: الملك حي والإنس حي والجن حي، وكذلك إذا كان الموضوع واحدا والمحمولات كثيرة فهي قضية واحدة مثل قولك: الإنسان حي ناطق ضاحك، لكن إن فرقت الحس بعضها حصلت على قضايا متغايرة فتقول الإنسان حي، الإنسان ناطق، الإنسان ضاحك.

يقسم ابن حزم القضية إلى قسمين : القضية الإثنينية والقضية الأكثر من الإثنينية:

قضية إثنينية وهي المركبة من موضوع ومحمول مثل : محمد نبي.

قضية أكثر من إثنينية وهي أن تزيد صفة أو زمانا، فتقول: محمد كان أمس وزيرا، وعمر رجل عاقل، وقد تكون الزيادة من ناحية الوجوب والإمكان والمحال.

وكذلك يشير الفارابي إلى هذا التقسيم بقوله:« وإذا أردنا أن تصرف المقدمة التي صفتها اسم قي الأزمان الثلاثة أدخلنا في المقدمة كان ويكون أو وجد ويوجد، وهو الآن وما جرى مجراها أو قام مقامها، فقلنا: زيد كان ذاهبا، وزيد يكون ذاهبا، وزيد هو الآن ذاهب، وقوم يسمون القضايا التي تل فيها كان ويكون وما جرى مجراها المقدمات الثلاثية، وما لا يدخل فيها هذه يسمونها

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 84.

[2] – محمد مهران ، مدخل الى المنطق الصوري . ص 120.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 82 . رفقي زاهر، المنطق الصوري تاريخه ومسائله، ص 106.

الثنائية»[1]، فلا خلاف بين ابن حزم وأرسطو في طبيعة القضية، وهو المفهوم الذي سار عليه مناطقة العرب في مصنفاتهم المنطقية.

2 . أجزاء القضية:

تتألف القضية المنطقية من ثلاثة أجزاء وهي: الموضوع والمحمول ورابطة تربط بينهما.

أ . الموضوع: Le sujet

يعرّفه ابن سينا بقوله:« هو الذي يحكم عليه بأن شيئا آخر موجود له أو ليس بموجود له ».[2]

كما يعرّفه ابن حزم بقوله: « واتفق الأوائل على أن سموا المخبر عنه موضوعا، وعلى أن سموا ذكرك لمن تريد أن تخبر عنه وضعا»[3]، نلاحظ بصفة عامة أن تعريفات ابن سينا تسيطر عليها المصطلحات الفلسفية وهذا بخلاف الاصطلاح عند ابن حزم الذي يقترب كثيرا من اصطلاح النحاة واللغويين، وهذا ما أشار إليه في كون الموضوع هو الذي يسميه النحويون بالمبتدأ والمحمول بالخبر.

وبمقارنة بسيطة بين ابن حزم والغزالي نجد أن هذا الأخير قد وظّف الاصطلاحات التي جرت على ألسنة النحاة والمتكلمين، وهي اصطلاحات ذات الصلة بالتداول اللغوي، فالخبر والمخبر عنه من الألفاظ التي جرت على ألسنة النحويين، يقول الغزالي:« القضية باعتبار ذاتها تنقسم إلى جزأين مفردين أحدهما خبر والآخر مخبر عنه، كقولك: زيد قائم، فإن زيد مخبر عنه والقائم خبر، وكقولك: العالم حادث، فالعالم مخبر عنه والحادث خبر، وقد جرت عادة المنطقيين بتسمية الخبر محمولا والمخبر عنه موضوعا، فلننزل على اصطلاحهم فلا مشاحة في الألفاظ»[4]، وبناء على ذلك فإن الغزالي حذا حذو ابن حزم في تقريبه المنطقي تماشيا مع التداول اللغوي.

ب . المحمول: Le prédicat

هو المحكوم به لشيء أنه موجود أو أنه ليس بموجود لشيء آخر، ومعنى ذلك أن المحمول هو المحكوم به على الموضوع بالإيجاب أو بالسلب، كالخبر بالنسبة للمبتدأ عند النحويين.

---

[1]- الفارابي، المنطق عند الغزالي، ص 70، 71.

[2] - ابن سينا ، النجاة ، ص 19.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 20 ، 21.

[4] - الغزالي ، معيار العلم ، ص 79 , 80.

يعرفه ابن حزم بقوله:«واتفقوا على أن سموا الخبر محمولا وكون الصفة في الموصوف حملا»[1]، فقولك: زيد قائم، فزيد موضوع، وقائم محمول.

وينقسم المحمول عند ابن حزم إلى قسمين:

أ . **حمل جوهري**: وهو ما كان ذاتيا من الصفات، والحمل الجوهري يكون أعم ويكون مساويا ولا يكون أخص.

. الحمل الجوهري الأعم مثل : الإنسان حي، فإن الحياة محمولة في الإنسان حملا جوهريا، وهي موجودة في الإنسان وفي غيره.

. الحمل الجوهري المساوي، مثل: إن الحياة في الحي فإنها مساوية للحي، إذ لا تكون الحياة في غير الحي، ولا حي في العالم بلا حياة، ولكن ابن حزم يقع في حرج عندما يتعلق الأمر بصفة الحياة بنسبة لله عز وجل فيقول:« وتسميتنا الخالق تعالى حيا ليس على هذا الوجه، وإنّما سميناه بذلك إتباعا للنص ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسميه حيا إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحس، وكلا الأمرين منفي عن الباري عز وجل، وليست أسماؤه مشتقة أصلا ولا واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرنا، لكنها أسماء أعلام فقط».[2]

ولا شك أن هذا القول يترتب عليه إثبات الأسماء وإنكار الصفات وهذا مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الأسماء والصفات .

ولا يجوز أن يكون حمل جوهري أخص، وإلا أصبح غير جوهري، لأن الجوهري هو الذي يتم به جمع النوع.

ب . **حمل عرضي:** وهو ما كان غيريا من الصفات، ويؤكد ابن حزم على أهمية هذه الاصطلاحات المنطقية كونها تتكون من ألفاظ يسيرة تجمع تحتها معاني كثيرة لتقريب الأفهام وضبط المعارف كما هو كذلك معهود عند النحويين.

والحمل العرضي يكون أعم ومساويا وأخص.

. الحمل العرضي الأعم: مثل قولنا للزنجي أسود، فإن الأسود أعم من الزنجي، فإنك تجد السواد في الغراب، والمداد وغيره.

. الحمل العرضي المساوي: مثل قولنا الإنسان الضحاك، فالضحك لا يكون إلا في الإنسان.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 20. ابن حزم، الفصل، ج2، ص 154.

[2] – ابن حزم ، التقريب، ص 41.

. الحمل العرضي الأخص مثل قولنا في بعض الناس أطباء، وفقهاء، فهذه الصفات لا توجد في كل الناس، ولا توجد في غير إنسان.

ج . الرابطة : La copule

وهي العلاقة التي تربط بين الموضوع والمحمول، وكثيرا ما تحذف الرابطة فتسمى قضية ثنائية مثل: ابن رشد فيلسوف.

يوضح ابن حزم أن للخبر توابعا سمتها الأوائل لواحقا وربطا، فاللواحق أشياء زائدة في البيان والتأكيد مثل: العقل الحسن لزيد، والشعر الطويل الجيد لفلان، أما الروابط فهي التي يسمّيها النّحويون حروفا تربط بين الاسمين، وبين الاسم والصفة، وبين المخبر عنه والخبر وهذه الروابط منها تفيد الإثبات مثل: في، وعن، ومن، مثل قولنا: زيد في الدار، وروابط تفيد السلب مثل : لا، ليس، لم، كقولنا: زيد لم يقم، وقد لا تظهر هذه الروابط بين الموضوع والمحمول كما هو شائع في اللغة العربية وتسمى القضية حينئذ قضية ثنائية.

ويذهب ابن حزم إلى أن الروابط لها أهمية عظيمة في تحقيق البيان حيث يقول:« ومنفعة هذه ـ في البيان عظيمة فينبغي تثقيف معانيها في اللغة، إذ لا يتم البيان إلا بها، وتنوب عن تطويل كثير ألا ترى أنك تقول: إخوتك وأعمامك أتوني، فلولا الواو احتجت إلى إفراد كل واحدة من الجملة والإخبار عنها بأنهم أتوك»[1]، فنحن هنا أمام دعوة صريحة لمعرفة اللغة والإحاطة بمعاني الحروف، فحروف الجر وحروف العطف وحروف النفي وغيرها كلها تعتبر روابط في اللغة العربية، ولم يشر ابن حزم لفعل الوجود – verbe être بالفرنسية أو to be بالإنجليزية – رغم درايته باللغة اللاتينية، وإهماله ذكر فعل الكينونة لا يخلو من دلالة، فهو في إطار تقريب التداول اللغوي للمنطق ولابد أن يكون التعريب وفق الأساليب التي تعرفها العرب.

إنّ اهتمام ابن حزم بالقضية المنطقية لا يتوقف عند ذكر أجزائها فحسب، بل نظر إليها وفق نزعته الظاهرية في الجانب الوظيفي، وأهم قاعدة منطقية تكاد تهيمن على مباحث منطق القضايا ما جاء في قوله :«إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها، فإن اتفق الخصمان عليها، وصححاها، والتزما حكمها، واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى، وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها – أيضا – فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين قي طبعهما، وفي تركيبهما،

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 82.

فالانقياد لهما – حينئذ – لازم لكل واحد»[1]، وهذه القاعدة لها تأثير مباشر في دليل الخطاب لقياس، خالف بها ابن حزم أرسطو والمناطقة الذين لم يتطرقوا إليها، كما خالف بها جمهور الأصوليين لأن وظيفتها لها صلة مباشرة في إنكار دليل الخطاب، بل كلاهما من جنس واحد، وقد ترتبت عنه أحكام فقهية خالف بها ابن حزم بقية المذاهب الفقهية، فنظرة ابن حزم للقضية المنطقية وأحكامها يعتمد بالأساس على معطيات لغوية ونحوية، فيبحث عن أحكام القضية داخل أسوار الجملة العربية دون الإخلال بقواعدها وضوابطها، يستوي في ذلك الخطاب الشرعي والخطاب المنطقي، فكلاهما تسري عليهما شروط حمل الخطاب على ظاهره وفق ما تقتضيه القواعد النحوية والصرفية، لأن القضية هي الجملة الخبرية، فهو يرفض إدخال لغة في لغة أخرى.

المبحث الثاني : أنواع القضايا عند ابن حزم:

تمهيد:

أول ما يبدأ به ابن حزم من تقسيمه القضايا هو تقسيم القضية من حيث الكيف فيقسمها إلى القضية النافية والقضية الموجبة، ودون الدخول في التفاصيل يقسمها من جديد من حيث الإطلاق والتقيد إلى قسمين يقول ابن حزم: « والقضية النافية والموجبة تنقسم كل واحدة منهما قسمين: إما معلقة بشرط وإما قاطعة»[2] أي القضية الشرطية، وهي المعلقة بشرط والقضية الحملية وهي القاطعة، وتسمى كذلك القضية البسيطة والقضية المركبة.

1 – القضية البسيطة: proposition simple

القضية البسيطة عند ابن حزم هي القضية الحملية ويطلق عليها القاطعة، وقد اعتبرها أرسطو من أبسط القضايا، وعلى منواله جرت عادة المناطقة، إذ تعتبر القضية الحملية قضية بسيطة سواء كانت موجبة أو سالبة أو كانت جزئية أو كلية، ويقابلها القضية المركبة وتسمى القضية الشرطية، وبهذا الصدد يعرّف ابن حزم القضية البسيطة بقوله: « وكل قضية لم يكن حرف النفي قبل

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 106.

[2] – المرجع نفسه ، ص82.

موضوعها الذي هو المخبر فهي تسمى بسيطة نافية كانت أو موجبة ذات سور كانت أو غير ذات سور»[1]، فالقضية هي الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب.

ويعرفها في موضع آخر بقوله: إنّ البسائط – وهي التي حققت معنى المخبر عنه، ثم أوجبت له صفة، أو نفيت عنه صفة – منها محصورات، ومهملات ، وبينا أن المحصور هو ما وقع قبلة لفظ يبين أن المراد به العموم، وهو المسمى: كليا، أو لفظ يبين أن المراد به الخصوص، وهو المسمى: جزئيا » .[2]

2 – القضية المركبة: proposition composé

وهي القضية الشرطية ويطلق عليها ابن حزم المعلقة بشرط، وهي « كل قضية وقع في أول عقدها استثناء فهي شرطية، والشرطية تكون على وجهين إما متصل، وإما مقسم فاصل».[3]

مثل قولهم: إذا غابت الشمس كان الليل.

وتنقسم القضية الشرطية إلى قسمين: الشرطية المتصلة والشرطية المنفصلة.

أما التقسيم الثاني الذي يشير إليه ابن حزم فهو التقسيم من حيث العموم والخصوص، فيقسم القضايا إلى مهملة ومخصوصة وذوات الأسوار.

3 . القضية الشخصية وتسمى المخصوصة: proposition singuliere

تعريفها :وهي قضية حملية يكون الموضوع فيها شخصا أو اسم مدينة، فموضوعها خاص

كقولنا : زيد كاتب، وتكون موجبة، وتكون سالبة.

أما عند ابن حزم فإن القضية الشخصية هي القضية المخصوصة ولا فرق بينهما ويعرّفها بقوله: « فالمخصوصة ما كانت خبرا عن شخص واحد أو عن أشخاص بأعيانهم لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجاب، كقولك: زيد منطلق، وإخوتك لا كرام، وفلان خليفة، وعمرو حي ».[4]

ويخالف ابن حزم أرسطو وسائر المناطقة التقليديين الذي يرون أن القضية المخصوصة لها حكم الكلية، والذي تبناه أصحاب المعجم الفلسفي: « القضية الشخصية ما كان موضوعها شخصا

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 98.

[2] – المرجع نفسه، ص 107.

[3] – المرجع نفسه ، ص83.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 84 . ابن سينا ، النجاة ، ص 22 ، الساوي، البصائر النصيرية ، 101، 102 .

أو شيئا واحدا، وتقابل القضية الكلية، ولها حكم الكلية»[1]، وبهذا الصدد يقول جول تريكو : « أما فيما يخص القضية الشخصية فإن المنطقيين في أعقاب أرسطو وبوجه عام قد اتفقوا على إلحاقها بالقضية الكلية، فالموضوع في كلا الحالين مستعمل بكل ما صدقه».[2]

أما ابن حزم فيقرر أنه لما كانت القضية المخصوصة تخص شخصا واحدا بعينه فحكمها حكم الجزئية[3]، إلى أن القضية المخصوصة لا يقوم منها برهان عام فلا تهمنا في نظرية الاستدلال، ا ما ذهب إليه أرسطو حيث اقتصر في استدلالاته على التي تكون مقدماتها قضايا حملية يكون محمولها وموضوعها اسما كليا لا شخصيا.

4 . القضية ذات الأسوار وتسمى بالمحصورة: proposition restrictive

أ – تعريفها: ويعرفها ابن سينا بقوله:« المحصورة هي التي موضوعها كلي، والحكم عليه مبين أنه في كله أو في بعضه، وتكون موجبة وسالبة».[4]

أما ابن حزم فيعرّفها بقوله:« المحصور هو ما وقع قبله لفظ يبيّن أن المراد به العموم وهو المسمى كليا، أو لفظ يبين أن المراد به الخصوص، و هو المسمى جزئيا».[5]

كقولك: كل الطلبة ناجحون.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب – أقسام القضية المحصورة:

القضية المحصورة تكون إما موجبة وإما سالبة، والموجبة تكون إما كلية أوجزئية، وكذلك السالبة فهي إما كلية وإما جزئية، وهو بهذا التقسيم يوافق بقية المناطقة.

ج – شروط إنتاج القضية المحصورة:

إذا كانت القضايا المحصورة جزئية فإنها لا تنتج إنتاجا صحيحا، وكذلك القضايا المحصورة السالبة لا تنتج سواء كانت كليتين أو جزئيتين.. وإنما الإنتاج يكون عندما تكون إحدى المقدمتين كلية والثانية موجبة أو تكون إحدى المقدمتين جمعت العموم والإيجاب.[6]

---

[1]– المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية، مصر، ص 148

[2] – تريكو، المنطق الصوري، ص 138.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 107.

[4] – ابن سينا ، النجاة ، ص 22. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 229.

[5]– ابن حزم ، التقريب ، ص 107.

[6] – المرجع نفسه، ص 107.

5 . القضية المهملة : proposition indéfinie :

أ – تعريفها: يعرّفها ابن سينا بقوله:« والمهملة : قضية حملية موضوعها كلي، ولكن لم يبين أن الحكم في كله أو في بعضه، كقولنا : الإنسان أبيض، وتكون موجبة وسالبة».[1]

وكذلك يعرّفها ابن حزم بقوله: « وأما المهملة فهي التي لا يكون عليها شيء من الأسوار التي ذكرنا وقد تنوب في اللغة العربية، المهملة مكان ذوات الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: الحي الحساس، أو كقولك: الإنسان حي، فإن هذه لفظة إذا لم تعن بها واحدا بعينه فلا فرق بين قولك: الإنسان حي، وبين قولك: كل إنسان حي»[2]، ومعنى ذلك أن القضية المهملة عند ابن حزم لها حكم الكلية وهذا ما خالف فيه سائر المناطقة.

وقد فصّل ابن حزم في هذه المسألة وبين اختلاف النّاس فيها في باب " حمل الأوامر وسائر الألفاظ كلها على العموم وإبطال قول من قال كل ذلك بالوقف أو الخصوص، إلا ما أخرجه عن العموم دليل الحق"، ويشير ابن حزم إلى موقف بعض الأصوليين من مسألة حمل اللفظ على العموم أم على الخصوص فيقول:« الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر، لكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ، ا قول جميع أصحاب الظاهر، وبعض المالكية، وبعض الشافعيين، وبعض الحنفيين، وبهذا نأخذ، وهو الذي لا يجوز غيره»[3]، فالأوامر والقضايا المهملة تحمل على العموم حتى يأتي دليل أو قرينة تفيد الخصوص.

ب – أقسامها:

يرى ابن حزم أن القضية المهملة كقولك: الإنسان حي لا تختلف عن القضية المسورة كل إنسان حي، بل قد تنوب عنها، ولكن ليس في مطلق الأحوال، فقد أوضح أن المسألة متعلقة بالمحمول فيقول: «والحقيقة في ذلك عند قوة البحث أن تتأمل القضية المهملة فتنظر في محمولها فإن لم يمكن إلا أن يكون عاما فالموضوع كلي، وإن لم يكن أن يكون عاما فالقضية جزئية»[4]، فالقضية المهملة تكون قضية كلية أو قضية جزئية حسب ما يشير إليه المحمول من العموم والخصوص.

---

[1] – ابن سينا ، النجاة ، ص 22 . ابن سينا، الإشارات، ص 229.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 85

[3] – ابن حزم، لإحكام ، ج 3 ص 98.

[4] – ابن حزم، التقريب ، ص 85 .

ومثال ذلك في القضية المهملة إذا قلت : الإنسان حي ناطق ميت، الإنسان ضحاك، فلا إنكار في حملها على العموم لأن محمولها عام، لكن إذا قلت: الإنسان طبيب بالفعل أو الأطباء محسنون لوقع الإنكار عند حملها على العموم لأن محمولها خاص، فالأطباء خاص يصدق على بعض الناس لا على كلهم، والمحسنون بعض أطباء وليس كلهم.

وقد وافق ابن سينا مذهب القائلين أن القضية المهملة إذا لم يتبين فيها أن الحكم في كل أو في بعض فلابد من حمله على البعض، فيكون حكم المهملة حكم الجزئي، وهو الرأي السائد عند المناطقة العرب، وعنه يقول الغزالي:« وتكون قوة المهمل قوة الجزئي لأنه بالضرورة يشتمل عليه، وأما العموم فمشكوك فيه، وليس من ضرورة ما يصدق جزئيا ألا يصدق كليا ، فليحذر عن المهملات في الأقيسة إذا كان المطلوب منها نتيجة كلية »[1]، كما يذهب الساوي إلى أن حكم المهمل يأخذ حكم الجزئي وعلّل ذلك بقوله :«والمهمل قد حكم فيه على الطبيعة التي تصلح أن تؤخذ كلية وجزئية، فإن أخذت كلية صدق الحكم جزئيا لا محالة فإن الحكم إذا صدق كليا صدق جزئيا، وإن أخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق أيضا، ففي الحالين جميعا يصدق الحكم جزئيا مع إمكان صدقه كليا، فإن الحكم الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فربما كان صادقا، فحكم المهمل إذن حكم جزئي».[2]

انتقد ابن حزم قول بعض المتقدمين قوله:أن القائل إذا أتى بقضية مهملة فقال: الإنسان كاتب، أن الأسبق إلى النفس أن مراده بذلك بعض النوع لا كله، ومعنى ذلك أن القضية المهملة تصبح قضية جزئية «لتوقف صدقها على صدق الجزئية دون الكلية،لأن الحكم في البعض يقين، وفي الكل مشكوك فيضطر الذهن أن يأخذ المعلوم، وقد تكون موجبة أو سالبة، كقولنا : الإنسان كاتب والإنسان ليس كاتبا، بحيث لفظ الإنسان جاء خاليا من السور، لذلك ينصرف صدق القضية إلى التصور الجزئي للموضوع، ومنه أيضا معنى الكاتب، إذا كان المراد الخاصة بالقوة، فكل إنسان كاتب، وأما إذا كان المراد ما هو بالفعل، فإن بعض الإنسان فقط هو الكاتب».[3]

كما ينسب ابن حزم هذا الرأي إلى الأوائل، ويراه غير صحيح فربما يصح في اللسان اليوناني أما في العربية فلا يصح إذ المطلوب أن يميز الإنسان متى يصدق المحمول على الشخص ومتى يصدق على النوع، أي لابد من معرفة مراد المتكلم، فمعرفتنا كون المهملة يتوقف صدقها على الجزئية لا

[1] – الغزالي ، معيار العلم ، ص 86 . ابن سينا، الإشارات، ص 233

[2] – الساوي، البصائر النصيرية ، ص 102.

[3] – رشيد قوقام، أسس المنطق الصوري، ص 76.

يعود إلى كون الصدق في الجزئية أضمن من الكلية المشكوك فيها، بل يتوقف ذلك على ما يصدق عليه المحمول، فإذا كان لفظ المحمول يصدق عادة على الكل فالقضية المهملة هنا تصدق على الكلية، أما إذا كان محمول المهملة يتعذر صدقه على الكل ففي هذه الحالة تكون المهملة تصدق على الجزئية، فقولنا : الإنسان كاتب، فلم يثبت بالاستقراء أن كل النّاس كتّاب بالفعل حتى تصدق المهملة على الكلية، فبالضرورة – في هذه الحالة – يتحقق صدق المهملة على الجزئية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« وأما نحن فنقول: إن هذا القول غير صحيح وإن هذه المهملات يعني الألفاظ التي تأتي في اللغة، مرة للنوع كله، ومرة للشخص الواحد، ومرة لجماعة من النوع، فإنها لم يبين المتكلم بها أنه أراد شخصا واحدا من النوع، أو بعض النوع دون بعض، أو لم يقم على ذلك برهان ضروري، أو مقبول، أو متفق عليه من الخصمين ، فلا يجوز أن يحمل على عموم النوع كله لأن الألفاظ إنما وضعت للإفهام لا للتلبيس، وكل لفظة معبرة عن معانيها ومقتضية لكل ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما تقتضيه اللفظة دون بعض إذ ليس ذلك في قوة الطبيعة البتة »[1]، وهنا يلجأ ابن حزم الى اللغة لمعرفة دلالة الألفاظ على المعاني وفق نزعته الظاهرية إذ لا يجوز تخصيص حكم إلا بدليل يفيد أن اللفظ ليس على عمومه، كما لا يجوز تعميمه إذا كانت صيغته تدل على الخصوص، وهي مسألة أصولية منطقية.

فالقضية الكلية الموجبة تثبت الصفة لجميع النوع إما بالسور وإما تكون مهملة تفيد العموم، فوجب معرفة مدلول اللفظ إن أريد به العموم أم الخصوص، أما الموجبة الجزئية فهي تثبت الصفة لبعض النوع ولا تكون إلا بلفظ جزئي، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«وكل لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتضية لكل ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما يقتضيه اللفظ دون بعض، إذ ليس ذلك في قوة الطبيعة البتة، بل هنا من الممتنع الذي لا سبيل ومن باب التكهن، إلا باتفاق منهما أو ببيان زائد، وإلا فهي سفسطة وشغب وتطويل بما لا يفيد ولا يحقق معنى »[2]، ويحذر ابن حزم طالب الحقائق عند الجدال والمناظرة، فإذا أتاك خصمك بمقدمة مهملة فقرر معه معناها هل العموم أراد أو الخصوص، هل أراد حملها على الكل أو على بعض ما يقتضيه اللفظ الذي تكلم به.

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 91 ، 92 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 92 .

أما التقسيم الثالث فمن حيث العدول والتحصيل، فقد تناول ابن حزم القضية المعدلة وفصل في أحكامها مثلما جرت عليه عادة المناطقة.

6 – القضية المعدولة : proposition à terme negatif

القضية المعدولة كما يعرّفها الجرجاني بقوله: « المعدولة هي القضية التي يكون حرف السلب فيها جزء لشيء، سواء كانت موجبة أوسالبة، إما من الموضوع، فتسمى : معدولة الموضوع، كقولنا: اللاحي جماد، وإما من المحمول، فتسمى: معدولة المحمول، كقولنا: الجماد لا عالم، أومنهما جميعا، فتسمى: معدولة الطرفين كقولنا: اللاحي لا عالم».[1]

أكد ابن حزم أن النفي المفيد معنى تنفي به ما أوجب خصمك، إنما يكون للمحمول لا للموضوع، لأننا نثبت الاسم أو الموضوع ثم نوجب له صفة أو ننفيها عنه، فمن الأسلم لتحقيق البيان ورفع الإشكال أن تضع حرف النفي قبل المحمول لا قبل الموضوع أي قبل الخبر لا قبل المخبر عنه، مثل زيد حي ونفيها زيد لا حي، ولو نفينا الموضوع وهو المخبر عنه فقد نفينا القضية كلها، ولم نحصل على معنى نخبر عنه، فقولك: لا زيد منطلق، فالظاهر يفيد أننا نفينا زيدا ونفينا عنه الانطلاق، والأوائل يسمون مثل هذه القضية قضية غير محصلة".

والأصل في النفي في القضية المنطقية أن يستعمل لرفع النسبة بين الموضوع والمحمول، فقولك: لاجماد عاقل، لا يفهم منه بالضرورة نفي القضية جملة –كما ظن ابن حزم– بقدر ما يفهم بسلب ثبوت المحمول للموضوع، وبناء على ذلك أجاز المناطقة وضع أداة السلب قبل الموضوع لرفع النسبة بين الموضوع والمحمول، وبهذا الصدد يقول محمود يعقوبي: «والأصل في النفي أيضا، لأداء هذه الوظيفة، أن يوضع في أول القضية لكي يرفع النسبة المتمثلة في ارتباط المحمول بالموضوع، بحيث إذا ذكر السلب بإحدى أدواته، وهي ليس، وغير، ولا، فإنه يسلب ثبوت المحمول للموضوع بعده».[2]

تناول ابن حزم موضوع القضية المعدولة عند كلامه في "باب الكلام في الإيجاب والسلب وهو النفي ومراتبه ووجوهه" كما تناولها في "باب ذكر موضع حروف النفي"[3]، وذكر

[1] – الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 176. وانظر ابن سينا، الإشارات، ص 239.

[2] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 81.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 89 – 93.

مذهب الأوائل في وضع أداة السلب وهي حروف النفي، وموضعها يكون في الحالات التالية :

معدولة الموضوع: إما أن يكون حرف النفي قبل الموضوع الذي هو المخبر عنه ويسمونه **غير محصل أي قضية غير محصلة**، مثل قولك : لا زيد منطلق، ولأن ظاهر هذا اللفظ نفي زيد ونفي الانطلاق معه أي نفي القضية كلها.

معدولة الطرفين : وإما أن يكون حرف النفي قبل الموضوع وقبل المحمول الذي هو الخبر ويسمونه **غير محصل ومتغيرا** أي قضية غير محصلة ومتغيرة فهي معدولة الموضوع والمحمول، مثل: لا زيد لا منطلق، ولم يشر ابن حزم إلى هذا القسم.

معدولة المحمول: وإما أن يضعوه قبل المحمول فقط سموه **متغيرا فقط أو متغيرة في المحمول** لأنك غيرتها عن الإيجاب، مثل: زيد غير منطلق، وتسمى كذلك معدولة المحمول، ونلاحظ أن ابن حزم يساوي بين القضية المعدولة المحمول والقضية السالبة، وهذا ما أكده بقوله:« وإنما الصواب أن تقول: زيد غير منطلق، أو ليس منطلقا، فتكون قد أثبت زيدا ونفيت عنه الانطلاق، والأوائل يسمون هذه "قضية مسلوبة ومتغيرة" في المحمول لأنك غيرتها عن الإيجاب »[1]، وكان الأسلم أن يقول: زيد لا منطلق ليكون النفي جزء من المحمول ويتميز عن القضية السالبة.

والنتيجة التي يمكن أن نشير إليها وهي أن ابن حزم رغم توظيفه مصطلح (غير محصل ومتغير) إلا أنه خالف سائر المناطقة في القضية المعدولة، ولم يطلق حكم النفي إلا على القضايا السالبة تماشيا مع ما تقتضيه اللغة العربية وما جرت عليه ألسنة العرب، إذ لم يثبت أنهم استعملوا أداة النفي كجزء من اللفظ، وفي الحقيقة أن القضية غير المحصلة التي ارتبط بها حرف السلب في موضوعها أومحمولها وأصبح يشكل لفظة واحدة،ليست من الأساليب التي تستعملها العرب في الخطاب، لهذا كانت المهمة التي تولاها ابن حزم في إطار تصحيح التداول اللغوي للمنطق أن يرفض ما أضافه المناطقة من عبارات لا تتماشى مع اللسان العربي التي هي من تأثيرات اللغات الأجنبية، مثلما هو حاصل في القضية غير المحصلة والتي قال عنها الفارابي:« لا يكاد يوجد في لسان العرب إلا شاذا مولدا كقولنا: إنسان لا أحد، ودرهم لاشيء، وهذا الصنف من الأسماء كثير في سائر الألسنة مثل اليونانية والسريانية

[1] – المرجع نفسه ، ص 98..

والفارسية وغيرها»[1]، وبناء على ذلك ساوى ابن حزم بين القضية السالبة والقضية غير المحصلة بناء على التزامه بمنهجه الظاهري وهو الوقوف عند النص، فلا يجوز نقل لفظ عن موضعه إلا بالدليل الذي لا يكون إلا بالنص أو ما توجبه الضرورة العقلية والحسية، ولم يعرف عن العرب أنهم استعملوا هذا النوع من النفي، ولا وردت صوره في القرآن أو السنة وإنما يكثر استعماله في اللغات الأجنبية.

وقد أشار الفارابي إلى الفرق بين الأسماء غير المحصلة والسلب بقوله:«والأسماء غير المحصلة ليست تدل على السلب بل إنما تدل على أصناف العدم كقولنا : زيد لا عالم، فإنه يدل على ما يدل عليه قولنا : زيد جاهل، وهذا بين في الألسنة التي تستعمل فيها الأسماء غير المحصلة، فأي عدم كان له اسم محصل فقرن باسم ملكته حرف لا، فجعل منه غير محصل، صارت قوته قوة اسم ذلك العدم في الدلالة، كقولنا : لا بصير، فإنه كقولنا : أعمى»[2]، فالقضية المعدولة تختلف عن القضية السالبة لكون حرف السلب في المعدولة جزء من المحمول أو الموضوع بينما في السالبة فهو ليس جزء منهما، كما أشار ابن سينا إلى هذه الإشكالية التي يمكن تمييز العدول عن السلب في الثنائية بأحد وجهين :

أحدهما : من جهة القائل مثلا إذا قال: زيد بصير فعني به سلبا أو عدولا.

والثاني: من جهة تعارف العادة في اللفظ السالب فإذا قال: زيد غير بصير علم أنه إيجاب لأن " غير" يستعمل في العدول، وليس في السلب.[3]

القضية المعدولة تكون موجبة وتكون سالبة :

- **معدولة موجبة** مثل : زيد هولا عالم.

- **معدولة سالبة** مثل: زيد ليس هو لا عالم ، فأداة السلب الأولى مسلطة على النسبة بين الموضوع والمحمول، والثانية هي جزء من المحمول وبها صار عدميا، والاعتبار بإيجاب القضية وسلبها، بالنسبة الثبوتية أو السلبية، لا بطرفي القضية فإن قولنا: كل ما ليس بحي فهو لا عالم، موجبة، مع أن طرفيها عدميان، وقولنا: لا شيء من المتحرك بساكن، سالبة، مع أن طرفيها وجوديان[4]، ولم يتطرق ابن حزم إلى هذا النوع من القضايا سواء كانت معدولة موجبة

[1] - الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج 1، ص 137.

[2] - المرجع نفسه ، ج1، ص147.

[3] - ابن سينا، النجاة، ج1، ص 26.

[4] - القزويني ، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 213.

أو ـة سالبة، ونستبعد جهله بها بحكم دراسته على كبار مناطقة عصره بالأندلس، ولذلك نرجح عدم قناعته بها لبعدها عن التداول اللغوي في اللسان العربي.

7 – القضية التحليلية : proposition analytique

وهي التي يكون محمولها تحليلا لموضوعها دون أن يضيف إليه خبرا جديدا، إذ أن المحمول في هذا النوع من القضايا يكرر بصورة أخرى ما كان متضمنا في الموضوع.[1]

مثل :الأرملة امرأة مات زوجها، ومثل: الليث هو الأسد.

فالمحمول في هذه القضية لم يضف شيئا جديدا إلى الموضوع وإنما هو مجرد تعريف له، وبذلك يتميز صدق القضية من كذبها بمجرد فحصها وفهم ألفاظها التي تتألف منها.

وقد تكون القضية التحليلية بصور مختلفة كأن يكون المحمول تعريفا للموضوع مثل: التلميذ هو الذي يذهب إلى المدرسة، وقد يكون المحمول مرادفا للموضوع مثل : البر هو القمح، أو تكون قضية رياضية اثنان زائد واحد المجموع ثلاثة.

وبناء على ذلك توصف القضية التحليلية بأنها ضرورية الصدق أو ضرورية الكذب، وأمام هذا الاتساق الذي يميز هذا النوع من القضايا اعتبرت قضايا المنطق والرياضيات قضايا تحليلية.

فكيف كان موقف أرسطو من القضايا التحليلية والتركيبية؟ يقول تريكو:«لم ينظر أرسطو بعين ر إلا إلى القضايا التحليلية التي هو منظرها الدقيق والتي تهتم وحدها المنطق الصوري، ويعرفها بأنها القضايا التي لها محمول يربط بالموضوع رباط داخلي، وأما القضايا التركيبية فهي التي محمولها لا يربطه بالموضوع سوى رباط خارجي».[2]

أما ابن حزم فرغم كونه لم يشر إلى مصطلح القضية التحليلية إلا أنه أشار إلى صورها وأقسامها، ويرجع اهتمامه بهذا الشكل من القضايا لما لها أهمية كبرى في استنباط أحكام متضمنة داخل المقدمات حيث تسود علاقة اللزوم المنطقي، كما أنها تتضمن النتيجة بالقوة، وعمل المنطقي هو آن يخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وهي خطوة نحو تفتح المذهب الظاهري على الاستدلال والاستنباط وتدعيم المنقول بالمعقول دون الزيادة على النص أو الخروج عن ظاهره، وبناء على ذلك اعتبر ابن حزم القضايا التحليلية التي يسودها اللزوم المنطقي إحدى أقسام الدليل عند الظاهرية، فما يراه المناطقة من عقم القضية التحليلية إذ لا تضيف أي جديد، بل هي مجرد اكتشاف ما هو مستبطن في المقدمتين، هو في الحقيقة يعد قرة عين عند ابن حزم مما يضمن لنا

[1] – محمد مهران، مدخل إلى المنطق الصوري ، ص 123

[2] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 159، 160.

التوسع في المفهوم دون الخروج عن حرفية النص ودون إضافة شرع جديد، وبالتالي يضمن لنا المحافظة على كمال الشريعة وعدم المساس بقدسيتها، وبناء على ذلك يرفض ابن حزم النتائج التي مصدرها دليل الخطاب لأن نتائجه بعيدة عن التوالد الموضوعي الذي أساسه اللزوم المنطقي حيث تكون النتيجة متضمنة بالضرورة في المقدمتين.

ومن صور القضية التحليلية عند ابن حزم:

أ– القضية المتلائمة:

ويعرّفها ابن حزم بقوله: « هذه لفظة عبر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النفي، وظاهر بعضها وحقيقة معناها الإيجاب، وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقا صحيحا لا اختلاف بينها»[1]، وباختصار هي قضايا مختلفة الألفاظ في الظاهر لكنها متفقة المعاني، ويضرب ابن حزم أمثلة على القضايا المتلائمة مثل :علمك بأن زيدا حي، معناه علمك بأنه ليس ميتا، وهذا من المتلائمات.

وينبه ابن حزم عن إشكالات قد تعترض طالب الحقائق خاصة عند ورود قضايا بألفاظ لغة ومعان متفقة، فيقع في غلط عندما يظن أنها مختلفة المعاني لإختلاف ألفاظها، يقول ابن حزم:« فاعلم أنه قد ترد أخبار وقضايا بألفاظ شتى ومعناها واحد، فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من إختلاف ألفاظها فيغلط كثيرا، وهذا مما ينبغي لطلاب الحقائق أن يضبطوه ويقفوا على مراتبه ولا يمرون عنها معرضين»[2]، ويلجأ ابن حزم إلى استعمال أمثلة فقهية منها :

قولك: وطء الرجل كل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباحة له حرام .

وقولك: ليس شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة حلالا.

فهما قضيتان متفقتان في المعنى ومختلفتان في الألفاظ لدرجة أن ظاهر إحدى القضيتين الإباحة والأخرى التحريم.

وقولك : ليس كل ما ليس لحم خنزير حلالا، وقولك : بعض ما ليس لحم خنزير ليس حلالا، فالقضيتان مختلفتان في الألفاظ ومتفقتان في المعنى .

ويبين ابن حزم المتلائمات في الوجوب والإمكان والامتناع حيث يقول في الوجوب :

إذا قلت : ممكن أن يكون، وقلت : ممكن أن لا يكون، وقلت : غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، وقلت غير واجب أن يكون، وقلت : غير واجب أن لا يكون. فكلها متلائمات أي

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 101.

[2] – ابن حزم ، التقريب ص 101.

متفقات المعاني، وقد أشار أرسطو إلى هذا الصنف من الأمثلة عند تناوله التقابل في القضايا الموجهة.[1]

ويوضح ابن حزم هذه المسألة التي ظاهرها يفيد التناقض، وهي في الحقيقة متفقة في المعاني فقولك : ممكن أن يكون ليس نفيه ممكن أن لا يكون، لأن نفيه أن تقول : لا ممكن أن يكون.

وإذا قلت : واجب أن لا يكون، ممتنع أن يكون، غير ممكن أن يكون متفقات المعاني.

وقولك : غير واجب أن يكون، غير واجب أن لا يكون متفقان.

ويوضح ابن حزم هذه المسألة التي ظاهر ألفاظها يفيد الاختلاف بينما هي في الحقيقة متفقة في المعاني لأن نقيض قولك : واجب أن يكون هو قولك : لا واجب أن يكون، وضده واجب أن لا يكون.

ومن المتلائمات التي يستدل بها ابن حزم والتي لها صلة وثيقة بالشريعة، قولك: كل مؤلف لا أزلي متفق مع قولك: ليس واحد من المؤلفات أزليا، ومثل قولك: مائة غير واحد ملائم لقولك: تسعة وتسعون، ومثل قولك: ليس كل مرضعة حراما متفق مع قولك: بعض المرضعات حلال، فالجزء متضمن في الكل.

تناول ابن حزم الأعداد ضمن القضايا المتلائمة وهي القضية الرياضية فيقول: وكذلك في العدد كقولك: مائة غير واحد ملائم لقولك: تسعة وتسعون، وقولك ثلاثة وسبعة ملائم لقولك: عشرة، ونمثلها رياضيا 4+5 فهي تساوي 4 – (–5)= 9، فهي من المتلائمات مثل قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾**النساء/11**، يقول ابن حزم : «وقد تيقنا بالعقل الذي به علمنا الأشياء على ما هي عليه أن كل معدود فهو ثلث وثلثان، فإذا كان للأم الثلث فقط وهي والأب وارثان فقط فالثلثان للأب هذا علم ضروري لا محيد عنه للعقل، ووجدنا ذلك منصوصا على المعنى وإن لم ينص على اللفظ».[2]

سعى ابن حزم إلى توظيف مبدأ أرسطي وهو الوجود بالقوة والوجود بالفعل في ميدان المنطق وأصول الفقه، وإن كان هذا المبدأ لم يعبّر عنه صراحة في بعض الأحيان لكن شغفه بالقضايا المتلائمة والقضايا المنطوية والتتالي، وقبوله القياس الأرسطي، ورفضه القياس الفقهي، كل ذلك من أجل المحافظة على كمال الشريعة وقدسيتها بعدم الزيادة فيها ما ليس منها، ولا يتحقق ذلك إلا بتطويق الخطاب اللغوي والخطاب المنطقي، مما يدفعنا إلى القول أنه لا استنباط عند ابن حزم إلا

[1] – أرسطو، النص الكامل، ج1، ص145 – 149.

[2] – ابن حزم، الإحكام، ج1 ، ص 68.

في حدود إخراج حكم المفهوم المنطوي في النص، بمعنى إخراج ما كان موجودا في النص بالقوة إلى الوجود بالفعل، وبالتالي المحافظة على ظاهر النص وحرفيته بتطويق المفهوم الذي هو في الحقيقة موجود في النّص بالقوة، كما طوق المنطوق بحمله على ظاهره فلا زيادة في الشرع لأن الدين قد كمل.

ب – القضية المنطوية:

يعرّفها ابن حزم بقوله: ومعنى الانطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلبا للاختصار، وبالجملة فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها.

مثل : الإنسان حي، فقد أخبرت أن زيدا وعمرا وهند أحياء.

ويوضح ابن حزم مسألة أخرى تتعلق بالقضية الكلية والقضية الجزئية أطلق عليها معنى من معاني التتالي، تقتضي أن القضية الجزئية هي بعض من القضية الكلية إذا كانت كلاهما موجبة أو كلاهما سالبة، وهذا القسم له صلة مباشرة بالاستدلال المباشر وهو التقابل بالتداخل، كما له صلة بالقضايا المتلائمة، لهذا أدخلناه في القضايا التحليلية، وقد عدّه ابن حزم قسما من أقسام الدليل فهو مسلك منطقي أصولي. ومصطلح التتالي كان معتمدا عند المناطقة السابقين، فقد حدّه ابن سينا بقوله: التتالي هو كون الأشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها وهو نفس التعريف الذي ردده فيما بعد الغزالي[1]، ويضرب ابن حزم أمثلة على ذلك مثل قولك: كل حساس حي، فهي قضية كلية، ثم قولك : كل إنسان حي، فهذه الجزئية ليست معارضة لتلك الكلية ولا منافية لها بل هي بعضها وداخلة فيها، ومثل هذا قد ورد في الشريعة الإسلامية كقوله تعالى : ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ **المائدة/ 38** فهي قضية كلية وقوله صلى الله عليه وسلم:« **القطع في ربع دينار**)[2]، فهي قضية جزئية يقول عنها ابن حزم: «فهذه الجزئية بعض تلك الكلية وتفسير لجزء من أجزائها وليست دافعة لها ولا لشيء منها أصلا ولا مانعة من القطع في أقل من ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي فينتفي حينئذ ما نفاه اللفظ الجزئي».[3]

ويورد ابن حزم مثالا على ذلك مثل قولك: الحساس ناطق، ثم تقول:لا ناطق إلا الإنسان والملك والجان، فتكون هذه الجزئية مبينة لمراد الكلية وهي الحساس ناطق أي أنه أراد بعض

[1] – ابن سينا، رسالة في الحدود، ص 148. الغزالي، رسالة الحدود ، (ضمن رسائل للفلاسفة العرب)، ص 201.

[2] – سنن النسائي، كتاب قطع يد السارق، رقم الحديث، 4572، ج 3، ص 1015. أبو داود، كتاب الحدود، ج 4، ص 136.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 103.

الحساس لا كلهم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« واعلم أن قولك :كل النّاس حي وقول الذي يناظرك :بعض الناس حي ليس خلافا لقولك، وكذلك لو قال :زيد حي، لكن هذا تتال في الإيجاب لأنه تلاك فصوّب بعض قولك ولم يخالفك في سائره ولا وافقك لكنه أمسك عنه، وكذلك إذا قلت :كل النّاس لا حجر، فقال هو :بعض النّاس لا حجر، فلم يخالفك لكنه تتال في النفي أي تتابع»[1]، وإنما يكون الخلاف والنقض لو قلت:كل النّاس أحياء وخالفك بقوله : ولا واحد من النّاس حي.

وكذلك يكون الانطواء في كل قضية إبطال ضدها، مثل قوله تعالى :﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ**﴾ **التوبة/114**، فقد انطوى فيه نفي ضد الحلم وهو السفه،أي انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيها، وبذلك يكون الانطواء ليس إنتاجا،لأن نتائجه لم تكن عن اجتماع قضيتين، بل هو كشف عن مضمون القضية «لذلك ظن قوم ذوو شغب وجهل أننا مخطئون في قولنا أن القضية الواحدة تنتج، وأبوا ما ذكرنا، وليس ظنّهم صحيحا لأن كل ما ذكرنا ليس إنتاجا، إذ شرط معنى الإنتاج أن نستفيد من اجتماع كلتا القضيتين معنى ليس مطويا في إحداهما أصلا»[2]،

فإذا قلت :كل مسكر حرام، فليس فيه إخبار بأن نبيذ التمر، والعنب، والشعير وغيرها يسكر حتى تخبر بذلك بأنه يسكر، فحينئذ تكون النتيجة أنه حرام، فهذا هو الإنتاج وهو بخلاف الانطواء.

8 – القضية التأليفية (أو التركيبية): proposition synthetique

فهي التي يضيف فيها المحمول جديدا إلى الموضوع.[3]

ومعنى ذلك أن المحمول يخبرنا بشيء جديد لا يمكن الوصول إليه عن طريق تحليل الموضوع.

مثل: الحديد يتمدد بارتفاع درجة الحرارة، فالحديد الذي هو موضوع القضية لا يعطينا خبر امتداده من لفظه، وإنما يتحقق ذلك بإضافة المحمول وهو ارتفاع درجة الحرارة .

ومثل: النحاس ناقل للكهرباء .

وبناء على ما سبق ذكره فإن العلوم الطبيعية أوبصفة عامة العلوم التجريبية اعتبرت من القضايا التأليفية لأن الخبرة الواقعية أو العالم الخارجي هي معيار صدقها أو كذبها، وبهذا الصدد ولم ينظر

[1] – المرجع نفسه ، ص 97.

[2] – المرجع نفسه ، ص 140.

[3] – محمد مهران ، مدخل الى علم المنطق الصوري ، ص 125.

أرسطو إلا إلى القضايا التحليلية القضايا التي لها رباط داخلي يربط الموضوع بالمحمول، وأما القضايا التركيبية فهي التي محمولها لا يربطه بالموضوع سوى رباط خارجي.[1]

كذلك لم يشر ابن حزم إلى هذا النوع من القضية التركيبية فقد نظر إلى القضايا التحليلية التي تربط المحمول بالموضوع بالرباط الداخلي، والتي توسع في تفريعها فأضاف القضايا المتلائمة والقضايا المنطوية وقضايا أطلق عليها اسم التتالي، وما نرى صنيعه هذا إلا قفزة نوعية لفسح المجال أمام استثمار النص وفك أطواقه من قيود اللفظ دون الخروج عن المفهوم الظاهري للنص، فتتوسع دلالة اللفظ ومعانيه داخل الجملة الخبرية وإن صح التعبير داخل القضية المنطقية، فيفتح المجال أمام العقل ليلعب دوره المحدود في المذهب الظاهري.

أما القضايا التركيبية فلا يخفى عنّا أن فقيه قرطبة قد أكّد في غير موضع أن العلوم الطبيعية والطب والهندسة مجالها الحواس والبديهيات العقلية وما صح عن طريق المشاهدة، وخاصة التجربة فهي التي تعطيك النتائج الصحيحة والقوانين الصارمة سواء صيغت في قضايا تركيبية أو في غيرها من الجمل، وبناء على ذلك يحدّ ابن حزم وظيفة المنطق بعيدا عن التجريدية والوهم حيث يقول:« وعلم المنطق ينقسم إلى عقلي وحسي، أما العقلي فالهي وطبيعي، وأما الحسي فطبيعي فقط»[2]، فالمقدمات العقلية والمقدمات الحسية هما أساس المعرفة، كما نظر إلى المشاهدة والتجربة كوسيلة لحصول المعرفة، وبذلك يكون ابن حزم قد أبعد علم المنطق عن النزعة التجريدية التي طغت عليه وانحرفت به إلى النظر في الكليات، وألبسه النزعة الحسية التي لها علاقة مباشرة بالأشخاص والعيان وهو يقترب كثيرا من الرواقيين ومن المذهب الحسي، كما يظهر تعصبه للمنهج الحسي جليا في دفاعه عن كروية الأرض وفي إثباته حدوث العالم، واهتمامه بالتجربة في الطب والفلك، وفي تفسيره العرش وحديث النزول حيث حكم الحس والمشاهدة في البرهنة على آرائه الطبيعية ما يجعله رائدا في المذهب الحسي.[3]

المبحث الثالث: القضية الحملية ا: proposition prédicative

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 159، 160.

[2] – ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ج3، ص 160.

[3] – ابن حزم ، الفصل ج2،ص 97.

1 – تعريفها: «القضية البسيطة هي التي حقيقتها ومعناها، إما إيجاب فقط، كقولنا: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن معناه ليس إلا إيجاب الحيوانية للإنسان، وإما سلب فقط، كقولنا: لا شيء من الإنسان بحجر ضرورة».[1]

ويطلق ابن حزم القضية البسيطة على القضية الحملية كما يسميها بالقاطعة وهي بصفة عامة تمثل الجملة الخبرية التي تحتمل الصدق أو الكذب، وقد سبق وأن أوردنا تعريفها عند ابن حزم.

2 – أقسام القضية الحملية :

ويقسمها ابن حزم من حيث الكيف إلى قسمين في الإيجاب وقسمين في النفي وهو السلب، كما يقسمها من حيث الكم إلى مخصوصة ومهملة ومحصورة، وهي القضية المسورة كلية وجزئية، كما يقسمها من حيث الجهة فتكون إما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة، وقد راعى ابن حزم في تقسيمه القضية الحملية التقسيم التقليدي وما جرت عليه عادة المناطقة.

أولا: التقسيم من ناحية الكم: القضية الكلية والقضية الجزئية.

أ . القضية الكلية : proposition universelle

وهي القضية التي حكم فيها على جميع الأفراد إيجابا أو سلبا.

ويعرّف ابن حزم الكلي بقوله : « فالكلي ما وقع بلفظ عموم كقولك كل أو جميع أو لا واحد و ما أشبه ذلك ».[2] مثال الإيجاب: كل إنسان حيوان، ومثال السلب: لا أحد غائب.

ب . القضية الجزئية: proposition particulière

وهي القضية التي حكم فيها على بعض الأفراد إيجابا أو سلبا.

ويعرّف ابن حزم الجزئي بقوله: « والجزئي ما وقع بلفظ تبعيض كقولك بعض أوجزء أو طائفة أوقطعة وما أشبه ذلك».[3] مثال الإيجاب: بعض الطلبة مجتهدون، مثل: بعض النّاس كاتب أو طائفة من المسلمين أطباء.

وينبغي أن نشير إلى أن القضية الجزئية لا تعطيك أكثر من نفسها، فلا تحملها على مفهوم الموافقة، ولا على مفهوم المخالفة، فقولك: بعض الطلبة مجتهدون، لا يفهم منها أن سائر الطلبة مجتهدون، ولا أن سائر الطلبة غير مجتهدين.

[1] – الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 144.

[2] – ابن حزم ، التقريب، ص 84.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص85 .

ثانيا: التقسيم من ناحية الكيف : القضية الموجبة والقضية السالبة.

ويطلق عليهما ابن حزم القضية النافية والقضية الموجبة.

. القضية الموجبة: proposition affirmative

هي القضية التي يثبت المحمول فيها صفة للموضوع أو خبرا للمخبر عنه. مثال: الشمس طالعة، كل مسكر حرام.

. القضية السالبة: proposition negative

وهي القضية النافية التي ينفي المحمول فيها صفة عن الموضوع، يقول ابن حزم: «الأوائل يسمون هذه قضية مسلوبة ومتغيرة في المحمول لأنك غيرتها عن الإيجاب، فتحفظ في هذا المكان، فأقل ما في ذلك أن تجيب عن أحد وجهي الكلام الذين هما إما نفي المخبر عنه جملة وإما نفي الصفة عنه، فتكون مجيبا قبل تحقيق السؤال وتصحيحه فيلزمك نقص الفهم والجور في الحكم»[1]، ونلاحظ هنا أن ابن حزم لا يفرّق بين القضية السالبة والقضية المعدلة فكلاهما سالبتان وما نرى صنيعه هذا إلا التزاما باللسان العربي وتقيدا بقواعده، بينما ينبه عند استعمال أداة النفي إن كانت قبل الموضوع فقد نفيت القضية بأكملها، وإن كانت قبل المحمول فقد نفيت نسبة المحمول إلى الموضوع، وقد عالج هذه المسألة في نفي القضية بالتفصيل

وتكون القضية سالبة بإدخال حرف من حروف النفي وهي : لا، أو ليس، أو ما، أو غير.

مثال: الشمس ليست طالعة، زيد لا منطلق، ليس بعض النّاس نهاقا أو ليس بعض النّاس كاتبا.

ثالثا: التقسيم الرباعي للقضية من ناحية الكم والكيف معا :

أ . القضية الكلية الموجبة : proposition universelle affirmative يعرّفها ابن حزم بقوله: «الإيجاب الكلي وهو إثباتك الصفة لجميع النوع لا يكون إلا بلفظ كلي إما بسور كما قدمنا، وإما مهمل يقصد به العموم»[2]، مثل قولك: كل إنسان حيوان، أو جميع الناس أحياء .

ب . القضية الكلية السالبة(الكلية النافية) proposition universelle negative:

ويعرّفها ابن حزم بقوله:« النّفي الكلي هو نفيك الصفة عن جميع النوع، أو نفيك جميع الصفة عن

[1] – المرجع نفسه ، ص 89.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 91..

بعض النوع – تنطق به بلفظ يشبه في ظاهره الجزئي لأنك إذا أردت النّفي الكلي، وهو العام، قلت: ليس واحد من النّاس صهّالا، أو ليس أحد من النّاس صهّالا».[1]

مثل : لا واحد من النّاس نهاق أو لا واحد من النّاس صهّال.

ج . القضية الجزئية الموجبة : proposition particuliére affirmative ويعرّفها ابن حزم بقوله : « والإيجاب الجزئي وهو إثباتك الصفة لبعض النوع لا يكون أصلا إلا بلفظ جزئي»[2]، مثل قولك: بعض النّاس كاتب، أو طائفة من المسلمين أطباء.

د . القضية الجزئية السالبة proposition particuliére négative

السالبة الجزئية هي نفي الحكم فيها عن بعض الموضوع.

ويطلق عليها ابن حزم(الجزئية النافية) ويعرفها بقوله:« النفي الجزئي وهو نفيك الصفة عن بعض النوع لا عن كله – تنطق به بلفظ جزئي وبلفظ كلي لأنك تقول ليس بعض النّاس كاتبا»[3]، وتقول:لا كل إنسان كاتب، وأنت تريد البعض منهم.

تظهر النزعة الظاهرية في منطق القضايا عند ابن حزم جلية خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضية الجزئية السالبة توجب قضية كلية موجبة فتصبح قضية كاذبة، فقد ذكر أن جماعة من النّاس وقعوا في غلط وعظم فيه خطأهم عندما قدروا أن القائل:ليس بعض النّاس نهاقا، يوجب لسائرهم النهيق فتصبح قضية كاذبة، ويرد ابن حزم عليهم بقوله:« وهذا كذب منهم وظن فاسد رديء باطل ينتج لهم نتائج عظيمة الفحش ، لأنه لم يخبر أصلا بأنهم ينهقون، ولا بأنهم لا ينهقون، ولا ندري لو أخبر لكان الخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر، فندري حينئذ صفة خبره، لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقا صحيحا متيقنا، وسكت عن سائرهم»[4]، ومن سكت لم يتكلم، وهذه المسألة لها صلة مباشرة برفض ابن حزم الإجماع السكوتي ودليل الخطاب، إذ يلزمهم في هذه القضية أن يأتوا بقضية أخرى تثبت صدق القضية السابقة أو تكذبها، وفي المسائل الشرعية فإن دليل الخطاب عند ابن حزم لا يصح إلا إذا جاء دليل آخر يثبت الحكم أو ينفيه.

3 – أسوار القضية الحملية:

معنى السور: quantificateur

---

[1] – المرجع نفسه، ص 91.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 91. ابن سينا، النجاة، ج1، ص 23.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 91.

[4] – المرجع نفسه ، ص 96.

بيّن ابن حزم أن الأسماء التي تعطي العموم المتيقن أو التبعيض المتيقن هي المسماة أسوارا، ويرجع سبب تسميتها أسوارا لأنها كالسور المحيط بها في دائرته أو سائر شكله، وترجع أهمية ذوات الأسوار أن بها يقوم البرهان الصحيح ،وبها يقع الإلزام الذي به تبين الحقائق كقولك: إنسان حي، وجميع الن ، أحياء أو لا واحد من النّاس نهاق ولا واحد من النّاس صهّال أو قولك: بعض النّاس كاتب.. وكقولك في النفي: لا بعض الناس حجر.

وعند ابن حزم أن السور الكلي لا يجوز أن يوضع إلا قبل الموضوع لا قبل المحمول، ومعنى ذلك أن السور الكلي لا يمكن أن يقع قبل الخبر بل لابد أن يكون قبل المخبر عنه، فإذا قلت:كل إنسان حي صدقت، وإذا قلت: الإنسان كل حي كذبت، وبناء على ذلك يذهب ابن حزم إلى القول:«وإنما يجوز أن تقرن السور الكلي بالمحمول إذا كان حدا أو رسما كقولك: نفس الإنسان كل حية ناطقة منه ذات جسد ملون، وإذا قلت: الإنسان كل ضحاك، وإذا كان السور جزئيا مثل قولك: الإنسان بعض الحي».[1]

. سور القضية الموجبة وهو قسمان: كلي إذا وقع بلفظ العموم مثل: كل أو جميع وما أشبه ذلك، وجزئي ما وقع بلفظ تبعيض مثل: جزء أو طائفة أو قطعة.

. سور القضية السالبة(النافية): ويكون بإدخال حروف النفي على الكلية الموجبة والجزئية الموجبة مثل: ولا واحد، لا بعض وما أشبه ذلك.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

4 – الاستغراق في القضايا الحملية inclusion :

الاستغراق الكلي :ويطلق عليه ابن حزم الحمل الأعم : وهو أن يكون الحكم واقعا على جميع أفراد الموضوع أو المحمول، أوكليهما معا، سواء على صورة النفي أو الإيجاب، كان الحكم شاملا.

مثال:كل إنسان ناطق نلاحظ أن المحمول (ناطق) يقع على جميع أفراد الإنسان (الموضوع) .

ألفاظ العموم والاستغراق :

- لفظ كل، ولفظ جميع :(**كلكم راع مسئول عن رعيته**).[2]
- المفرد المعرف بأل تعريف الجنس:﴿ **الزانية والزاني**﴾ **النور/ 2**،﴿ **السارق والسارقة**﴾ **المائدة/38**.
- الجمع المعرف بأل تعريف الجنس: ﴿ **والمطلقات يتربصن** ...﴾ **البقرة/ 228**.،». ﴿ **حرمت عليكم أمهاتكم**...﴾**النساء/23**.

[1] – ابن حزم ، التقريب ،ص 85.

[2] – رواه الترمذي، في أبواب الجهاد، ج 3، ص 124.

- الأسماء الموصولة: ﴿ **والذين يرمون المحصنات...**﴾**النور/4**.
- أسماء الشرط :﴿ **ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة**﴾ **النساء/92**.
- النكرة في سياق النفي أي النكرة المنفية: ﴿ **لا جناح عليكم**﴾ **البقرة/ 236**، (**لا هجرة بعد الفتح**)، فهذه ألفاظ عموم واستغراق إلا إذا قام دليل على تخصيص حكم بعضها.[1]

الاستغراق الجزئي : ويطلق عليه ابن حزم الحمل الأخص: وهوأن يكون الحكم واقعا على بعض ما صدق كل من الموضوع والمحمول أو أحدهما، كان الحكم جزئيا وكان الاستغراق تبعا لذلك جزئيا.

مثال: بعض النّاس أطباء نلاحظ أن حكم الاستغراق لا يشمل كل النّاس وإنما بعضهم فقط، كما لا يشمل كل أفراد المحمول لأن هناك ناسا ليسوا أطباء.[2]

5 – أحكام القضية الكلية والقضية الجزئية في الشرائع.

يربط ابن حزم منطق القضايا بأحكام أصول الفقه، فأحكام القضية المسورة والقضية المهملة لها ما يقابلها من الألفاظ الواردة في الشرائع يقول ابن حزم:«الألفاظ الواردة في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما اختلف فيه منها إما قول عام كلي ذو سور أو ما يجري مجرى ذي السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور، ومن الخبر الذي يفهم منه ما يفهم من الأمر، والأمر أيضا هو على عموم المعنى، إلا حيث يتبين بعد هذا إن شاء الله عز وجل..»[3]، وقد ذكر ابن حزم ثلاثة وجوه :

. قوله صلى الله عليه وسلم: (**كل مسكر حرام**)[4] فهذا كلي ذو سور.

. قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ **المائدة/ 90**، فهذا أمر عام .

. قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا** ﴾**النساء/58**، فهذا أمر عام .

وهذه الوجوه الثلاثة ينقسم كل واحد منها إلى أربعة أقسام:

---

[1] – عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 182.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 111، 112. مهدي فضل الله ، علم المنطق ، ص 103 .

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 150.

[4] – الترمذي، أبواب الأشربة، ج3، ص 193. النسائي، كتاب الأشربة، رقم الحديث 5155، ج3، ص 1133.

أحدها: كلي اللفظ كلي المعنى: وهو ما جاء بلفظ عام وحكمه شامل لسائر النوع، يقول ابن حزم « واعلم أن ما قلت لك إن اللفظ الواقع على أنواع شتى هو على عمومه لكل ما تحته من الأنواع، لأنه لا جنس لها، كاللفظ الواقع على النوع الواحد في عمومه من الأشخاص ولا فرق إلا أن يقوم البرهان على أن المراد بعض تلك الأنواع لا كلها، وبعض تلك الأشخاص لا كلها، فيؤخذ في ذلك المكان خاصة لا حيث وجد ذلك اللفظ»[1]، فإن وجد ذلك اللفظ في موضع آخر فهو محمول على عمومه لكل ما تحته من أنواع أو أشخاص أو صفات.

قوله تعالى:﴿ **الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** ﴾**المائدة/5**، يطلق الإحصان على الحرية والعفة، وظاهر الآية حل النكاح بالمحصنات من المؤمنات والكتابيات، فمن منع نكاح الأمة الكتابية بالزواج فقد خصّ المحصنة الحرة دون المحصنة العفيفة وهذا لا يجوز، ومن أباح كتابية بملك اليمين فقد أقحم في الآية ما ليس منها، لأن الآية تبيح الزواج بالكتابية حرّة أو أمة، ولم تبح وطء الأمة الكتابية بملك اليمين، فالعموم تعلق بنكاح الكتابية بالزواج سواء كانت حرة أو أمة، ولا يتعلق بنكاح الأمة الكتابية بملك اليمين، وهذا خلاف ما ذهب إليه مالك والشافعي.

وكقوله تعالى:﴿ **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾**النساء/ 22**، فكل من وطئها الأب فهي حرام على الابن، فتكون المقدمات كالأتي: كل ما نكح الأب من النساء فهي على الابن حرام، وهند نكحها أبو زيد، فهند على زيد حرام، فالحد المشترك هاهنا النكاح والأب، والحدان المقسمان أما في المقدمة الكبرى فالنساء والابن والحرام، وأما في الصغرى فزيد وهند وهما الخارجان في النتيجة.[2]

الثاني : جزئي اللفظ جزئي المعنى: وهو ما حكم فيه في بعض النوع دون بعض.

وعن هذين القسمين يقول ابن حزم: « وهذا النوع والذي قبله معلومان بأنفسهما جاريان على حسب موضوعهما في اللغة لا يحتاجان إلى دليل على أنهما يقتضيان ما يفهم عنهما، ولو احتاجا إلى دليل لما كان ذلك الدليل إلا لفظا يعبر عن معناه، فما كان يكون المدلول عليه بأفقر إلى دليل من الذي هو عليه دليل، وهذا يقتضي ألا يثبت شيء أبدا، وفي هذا بطلان الحقائق كلها، ووجود

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 153، 154.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 153، والمحلى، ج 9، ص445، مسألة رقم 1817.

أدلة موجودات لا أوائل لها وهذا محال فاسد، والمعلوم بأول العقل أن اللفظ يفهم منه معناه لا بعض معناه ولا شيء من معناه، ولذلك وضعت اللغات ليفهم من الألفاظ معناها».[1]

الثالث: جزئي اللفظ كلي المعنى: وهو ما جاء اللفظ به في بعض النوع دون بعضه إلا أن ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع.

يرى ابن حزم أن معرفة المعنى الكلي من اللفظ الجزئي إنما تعرف بالقرينة الدالة عليها أو بلفظ آخر يبين نقل هذا الحكم من الخصوص إلى العموم أو ببديهة العقل أو الحس.

كقوله **تعالى:**﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا**﴾ **النساء/19** فكل ما ذكر في الآيات فهو محرم على المؤمنين وعلى غير المؤمنين سواء، ليس بظاهر الآية ولكن بدلائل أخرى من نصوص أخر أفادت دخول غير المؤمنين في الحكم، فمعنى ذلك أن ابن حزم يرفض مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة في فهم النصوص، ويشترط أن تكون هناك نصوص أخر أوبديهة عقلية أوحسية تفيد العموم أو الخصوص ، وهذا مسلك ابن حزم في رفضه دليل الخطاب.

الرابع: كلي اللفظ جزئي المعنى: وهو ما جاء بلفظ عام المراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ.

ويرى ابن حزم أن معرفة معنى القسم الثالث والرابع لا تفهم من ألفاظهما لكن بوجود قرينة أو برهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو حس تبيّن كل ذلك أنه إنما أريد به بعض ما يقتضيه ذلك اللفظ، وإلا فلا يجوز نقل لفظ عن موضعه في اللغة ولا أن يخص به البعض دون الكل.

ويستدل ابن حزم على هذا النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى بأن النّاس يتخاطبون فيما بينهم بقولهم:« فسد النّاس»، وببديهة العقل نعلم أنهم لا يفسدون كلهم، وكقولهم: الماء للعطشان حياة، إنما يريد بعض المياه، وهذا يعلم بضرورة الحس لأن مياه البحور ليست حياة للعطشان.

وكقوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ** ﴾ **آل عمران/ 137**، وهذا معلوم بالعقل أنه تعالى إنما عنى بعض النّاس لأنه ممتنع لقاء جميع النّاس لهم مخبرين.

ويحرص فقيه قرطبة على عدم العدول عن ظاهر اللفظ حتى يأتي دليل يفيد أن اللفظ عن غير ظاهره، كقوله تعالى:﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ **النور/2**. وقوله تعالى:﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾**المائدة/ 38**، فقد وردت أدلة أخرى تفيد أن المراد بعض الزواني دون بعض لأن المحصن لا يجلد وإنما حده الرجم، وبعض السرّاق دون بعض لأن من سرق أقل من ربع دينار لا يحد.

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 150.

وبيّن ابن حزم كيفية أخذ المقدمات من النّصوص الشرعية، مثل: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، النتيجة فكل مسكر حرام، فهذه قرينة من الضرب الأول من الشكل الأول من القياس.
مثل: كل سارق أكثر من ربع دينار فعليه قطع يده، وزيد سرق أكثر من ربع دينار، فزيد عليه قطع يده، وهكذا مع سائر الأوامر.[1]

فنحن الآن أمام دلالة اللفظ على المعنى لا وجود لها في اللغة اليونانية،فهي ذات الصلة بالخطاب العربي، وقد حرص فقيه قرطبة على حمل هذه الألفاظ على ظاهرها لتكون مناسبة كمقدمات منطقية لأن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها، وبيّن الحالات التي يكون فيها اللفظ الكلي دالا على المعنى الجزئي، والعكس صحيح، فكما لا يجوز نقل رتب العقل التي رتبها الله عز وجل في عقولنا كذلك لا يجوز نقل لفظ عن موضعه في اللغة إلا بالدليل، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« وإذ قدمنا في أول كتابنا أنه لا سيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل من موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها جل وعز، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتبه للعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل وتركت الحق، وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضعه في اللغة ولا دليل يصححه أصلا».[2]

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع : القضية الشرطية : proposition hypothetique

تمهيد: القضايا المركبة، وهي القضايا الشرطية في مقابلة القضايا الحملية البسيطة، ولم يتطرق أرسطو إلى القضايا الشرطية فهي من وضع الرواقيين، ويعلل أبو البركات البغدادي (ت 547هـ) في كتابه "المعتبر في الحكمة" إهمال أرسطو لها بسببين:«أولهما قلة فائدة الشرطيات في العلوم، وما يشكله عرضهما من تطويل. ثانيهما اعتماد أرسطو على قوة الأذهان التي عرفت الحمليات، إذ تنتهي منها إلى الشرطيات فتعرفها بما عرفته من الحمليات »[3]، أما ابن حزم فقد اهتم بالقضية الشرطية لما لها من دور فعال في الجدل والمناظرة، إذ لا يمكن الاستغناء عنها عند القسمة المنطقية

[1] –ابن حزم، التقريب، ص 152.
[2] – المرجع نفسه ، ص 155.
[3] – رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص 26 .

بصفة عامة أو عند عملية السبر والتقسيم بصفة خاصة، ولكنه لم يتناولها في القياس الشرطي بصورة تفصيلية مكتفيا بإيراد بعض أمثلة منه على أساس أنها براهين صحيحة.

1 – تعريفها :

ويطلق عليها ابن حزم بالقضية المعلقة بشرط وهي كل قضية وقع في أول عقدها استثناء. مثل: من بدل دينه بغير الإسلام لزمه القتل، وإذا غابت الشمس كان الليل.[1]

2 – أجزاء القضية:

تتألف القضية الشرطية من جزأين :

الجزء الأول: يسمى مقدما. الجزء الثاني: يسمى تاليا.

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن حزم: إن كان من زنى وهو محصن بالغ عاقل لكنه ثيب فإنه يجلد ويرجم، فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين: الحكم الأول : قولك: الزاني وهو محصن بالغ عاقل ثيب فيسمى مقدمة، الحكم الثاني : وهو قولك: يجلد ويرجم ويسمى التالي.[2]

يلجأ ابن حزم إلى التمثيل بشواهد شرعية للتأكيد على صلة المنطق بالعلوم الشرعية، وهي الدعوى التي أشار إليها في مقدمة كتابه المنطقي مفندا مزاعم أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة، وهي مزاعم ما فتئ أنصارها يرفعونها في وجه كل دعوة تبيح دراسة المنطق وعلوم الأوائل.

ولجوء ابن حزم إلى الأمثلة الشرعية ليس الهدف منه بيان دور صناعة المنطق في الاستدلال على صحة مسائل دينية فحسب بل هي كذلك جسر وممّر تعبر منه الاجتهادات الفقهية بثوب النزعة الظاهرية، فإذا أردنا حقيقة أن نتطلع إلى معرفة موقفه من المنطق الأرسطي فلابد أن نعترف أن الفقيه الظاهري قد التزم بحدود المنطق وفق أصوله الأرسطية لكن مع توظيفه في الميدان الشرعي بأمثلة فقهية وأحكام عقدية بتوظيف التداول اللغوي وفق مذهبه الظاهري، فأصبحت القواعد المنطقية تشكل أقساما من الدليل المأخوذ من النص وهوالمصدر الرابع من مصادر الشريعة عند الظاهرية بديلا عن القياس الفقهي، وهذا بخلاف أرسطو الذي وظّفه كمقدمة للفلسفة للدفاع على الجانب الميتافيزيقي ومواجهة حيل السوفسطائيين .

وأدوات الشرط مثل : إن، ومتى، ومتى ما، وإذا، وإذا ما، وكلما، وكل هذه الحروف تفيد الإيجاب، أما إذا أردت أن تفيد النفي فلابد من إدخال حرف النفي.

مثل : إن كان متحركا بإرادة فليس ميتا، وإن طلعت الشمس لم يكن الليل.

---

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 125. وانظر القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية ، ص 211.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 82، 125. ابن سينا، عيون الحكمة، ص 4.

3 – أقسام القضية الشرطية: وتنقسم إلى قسمين : شرطية متصلة وشرطية منفصلة .

أولا : الشرطية المتصلة: p.conditionnnelle cojonctive;hypothétique

1– تعريفها : يعرفها ابن سينا بقوله: « القضية الشرطية المتصلة هي التي يحكم فيها بتلو قضية تسمى تاليا لقضية أخرى تسمى مقدما، أو لا تلوه».[1]

أما عند ابن حزم فيعرفها بقوله:« فالمتصل هو ما أوجب ارتباط شيء بشيء آخر لا يكون إلا بكونه، وهو يكون على وجهين : إما موجب، كقولك: إن غابت الشمس كان الليل، وإما ناف، كقولك: ن لم تطلع الشمس لم يكن نهار»[2]، كما يطلق عليها ابن حزم المعلقة بالجملة ويعرّفها بقوله:« وهي التي علق الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته أوتبطل ببطلانه»[3]، ومثاله : إن كان الزاني المحصن البالغ العاقل يجلد ويرجم، فهذه مقدمة من مخبر عنه وخبر قد قرنت بأحدهما حرف شرط، ثم تقول : وهذا زان بالغ عاقل، فهذه مقدمة ثانية إليها فتمت قرينة النتيجة: فهذا يجلد ويرجم.

2 – أقسام الشرطية المتصلة: proposition conjonctive

والشرطية المتصلة إما أن تكون شرطية متصلة موجبة، أوشرطية متصلة نافية لا سالبة»..

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

أ . القضية الشرطية المتصلة المؤلفة من مقدمتين موجبتين:

ويضرب ابن حزم مثال على ذلك: إن غابت الشمس كان الليل، فقد ربطت كون الليل بكون مغيب الشمس ووصلته به.

ب . القضية الشرطية المتصلة المؤلفة من مقدمتين سالبتين:

مثل قولك: لم تطلع الشمس لم يكن نهار. فقد ربطت كون النهار بكون طلوع الشمس ووصلته به. وإن لم يكن في الجو برق لم يكن صعق.

وإن لم تقر بما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن مسلما.

ج . القضية الشرطية المتصلة المؤلفة من مقدمة موجبة وأخرى سالبة:

مثل قولك: إن كان متحركا بإرادة فليس ميتا، وإن غابت الشمس لم يكن نهار.

ومثال: شريعي بقوله من بدل دينه لم يجز أن يستبقى إلا أن يسلم.

---

[1] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، 4. وانظر القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 216.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 83.

[3] – المرجع نفسه، ، ص 126.

ومما تجدر الإشارة إليه حرص ابن حزم على بيان اختلاف القضية الشرطية في اللغة العربية عن غيرها من اللغات، فقد تأتي الشرطية المتصلة في المعنى دون ذكر أداة الشرط، وهذا مما جرت عليه عادة العرب في التخاطب ،كما هو وارد في الأمثلة التالية :

الماء راسب بالطبع ما لم يفسد أو يستحيل، كأنك قلت: إن تركت الماء بطبعه فهو راسب.

النار صاعدة بالطبع ما لم تفسد أو تستحيل،كأنك قلت: إن تركت النار بطبعها فهي صاعدة.

البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، كأنك قلت: إن كان المتبايعان مجتمعين فالخيار لهما.[1]

د . القضية الشرطية المتصلة المركبة من مقدمات كثيرة والتالي واحد.

ومثالها عند ابن حزم:إن كان العالم محدثا وكان المحدث يقتضي محدثا، وكان لا شيء غير المحدث والمحدث، وكان لا محدث غير المحدث للعالم، وكانت إحداث مخالفة الطبيعة ظاهرة من إنسان محدث باختياره وكان يأتي بشواهد على دعواه، ومحدثها له محدث العالم، وإن كان محدثها طلبها من محدث العالم فمحدث العالم شاهد له بصحة ما يدعي، وإذا كان محدث العالم شاهدا له ومحدث العالم لا يشهد لمدعي باطل فهذا ليس مدعي باطل، وإذا كان غير مدعي باطل فهو مدعي حق، وإذا كان مدعي حق وجب تصديقه.

فهذا الاستدلال مقدمه مركب من مقدمات كثيرة بينما التالي واحد وهو قوله: وإذا كان مدعي حق وجب تصديقه.

ويذهب ابن حزم إلى أن هذا الاستدلال يقوم على صحة المقدمة الأولى، فبعد أن يشترط صحة المقدمة الأولى صحت التي بعدها بصحة الأولى، وإن بطلت بطلت التي علّقت صحتها بها، وهذا ما يوجبه العقل ضرورة، إذ كل شيء لا يجوز أن يصح حتى يصح شيء آخر متعلق به، وبناء على ذلك اعتبر ابن حزم أن الشرطية المتصلة هي المسببة والمعلقة بها هي السبب، وهذه الأسباب هي المعلق بها الحكم، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «ومن هذا الأصل الضروري البرهاني أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد لا يصح النكاح والطلاق والبيوع والعتق وسائر العقود كلها، وكذلك إن كان التالي لا يوجد ضرورة إلا بوجود الأول، والأول غير موجود، فالتالي غير موجود».[2]

3 – أسوار القضية الشرطية المتصلة:

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 126.

[2]- المرجع نفسه ، ص 127.

ويذكر ابن حزم أسوار القضية الشرطية المتصلة وهي:إن، وإذا، وإذا ما، ومتى، ومهما، وكلما، وما أشبه ذلك، وفي السلب مثل: ليس كلما، قد لا يكون، ليس البتة، ليس أبدا.

4 – طبيعة العلاقة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية:

أ – لزومية : وهي التي يحكم بصدق التالي فيها على تقدير صدق المقدم لعلاقة بينهما توجب ذلك، وطبيعة العلاقة اللزومية بين المقدم والتالي تكون إما بالعلية أو التضايف.

العلية:وذلك بأن يكون المقدم علة للتالي سواء في الإيجاب أوالسلب، مثاله: إن غابت الشمس كان الليل، فقد ربطت كون الليل بكون مغيب الشمس ووصلته به.

وفي السلب: إن لم تطلع الشمس لم يكن نهار، فقد ربطت كون النهار بكون طلوع الشمس ووصلته به[1]، ويصح العكس بأن يكون المقدم معلولا للتالي مثل: إن كان الليل فقد غابت الشمس، وفي السلب : إن لم يكن نهار لم تطلع الشمس.

ورغم اعتراف ابن حزم بالعلاقة اللزومية في القضايا الشرطية فإنه يرفض أن يفسر اللزوم في الشريعة على أنه علاقة بين العلة والمعلول منبها على ذلك بأنه لا علل في الشريعة الإسلامية، وإنما وجودها في الطبيعة فقط، وما اعتبره الفقهاء علة هو في الحقيقة سبب، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله . عز وجل . فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه، وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط ، وإذا كان ذلك فلا يجوز أو يوقع اسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبيس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين، وهذه أقوى سبيل لأهل المخرقة»[2]، فالعلاقة بين المقدم والتالي علاقة سببية «والمعلقة هي المسببة، والمعلقة بها هي السبب، كالزنا مع الإحصان هو سبب الرجم، وكطلوع الشمس هو سبب النهار، وكدخول الأرض بين الشمس والقمر هو سبب وف القمر، فهذه الأسباب هي المعلق بها الحكم، والكسوف، والشمس، والنهار، هي المسببات وهي المعلقات».[3]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1]– ابن حزم، التقريب، ص 83. أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري، مبادئ علم المنطق ، 81.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 169.

[3]– المرجع نفسه، ص126.

هذا ما أراد ابن حزم تصحيحه، والمخاطب هنا هم أصحاب القياس من الأصوليين والمتكلمين الذين يثبتون العلل في الشرع بينما هي في الحقيقة أسباب تعلّق بها الحكم، ولا علة في الشرع.

التضايف: يقول ابن حزم:« وكون كل واحد من المضافين مقتضيا وجود صاحبه أمر معلوم بأول العقل فطلب الاستدلال عليه خطأ»[1]، مثال : وجود الابن يلزم بالضرورة وجود الأب فهما من باب الإضافة.

ب – اتفاقية: وهي التي يكون صدق التالي على تقدير صدق المقدم فيها لا لعلاقة موجبة لذلك، بل لمجرد توافق صدق الجزأين.

مثاله: إن كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق، وجه ذلك لا علاقة بين ناهقية الحمار وناطقية الإنسان، حتى أن العقل يجوز تحقق كل واحد منهما بدون الآخر فليس فيها إلا توافق الطرفين على الصدق إما أن تكون موجبة أو سالبة.[2]

ثانيا : الشرطية المنفصلة: p;conditionnelle disconjoctive

1 – تعريفها: وهي بتعريف ابن سينا: « الشرطية المنفصلة هي التي يحكم فيها بتكافؤ القضيتين في العناد، أو سلب ذلك».[3]

أما ابن حزم فيعرّفها بقوله:« وأما المقسم الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك وإن لم يكن شكا لكنه حكم للموضوع بأحد أقسام المحمولات»[4]، كما يعرّفها في موضع آخر بقوله : « وأما الشرطي المنقسم فهو أن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه الذي يعطيه العقل إياها قسما أصلا، ولا تكون تلك الأقسام إلا متغايرة أو متباينة مختلفة كل واحد منها مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعدا ولكن لابد من الاختلاف المذكور».[5]

2 – أقسام الشرطية المنفصلة:

أ – الشرطية المنفصلة المؤلفة من قسمين :

يضرب ابن حزم أمثلة كلامية وشرعية للدلالة على القسمة الثنائية، فالذي ينقسم قسمين :

[1] ابن حزم ، التقريب ، ص 162.

[2] – أبو عبد الرحمن الأخضر الأخضري ، مبادئ علم المنطق ، ص 81.

[3] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 4 . القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية ، ص 216 .

[4] – ابن حزم ، التقريب، ص 83

[5] – المرجع نفسه ، ص 128.

مثل :العالم إما محدث وإما لم يزل، وهذا الشيء إما حرام وإما غير حرام، وهذا الشيء إما واجب أو غير واجب، فتستعمل لفظ أو بدلا عن لفظ إما لكن لفظة إما أبين في الفصل من لفظة أو، أما في الاستفهام فتقول: أمحدث العالم أو لم يزل؟ أو تقول: أمحدث العالم أم لم يزل؟.

ب – الشرطية المنفصلة المؤلفة من أكثر من قسمين:

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بقوله:« لا يخلو العالم إن كان محدثا من أن يكون أحدث نفسه، أو أحدثه غيره، أو حدث لا من محدث، ونحو قوله: هذا الشيء إما واجب، وإما مباح متساو، وإما مباح مستحب، وإما مباح مكروه، وإما حرام، وهذه الأقسام كما ترى تامة التعاند أي كل قسم منها مخالف لسائرها وقسمته تامة مستوفاة»[1]، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون التقسيم الحاصر وهو أحد قسمي السبر والتقسيم ومعناه :«هو الذي يكون دائرا بين النفي والإثبات، وهذا المسلك يجري في المعقولات، وعليه التعويل فيها، وقد يوجد في الشرعيات»[2]، والجدير بالذكر أن ابن حزم لا يعتمد عليه إذا تعلق الأمر بتعيين علة الحكم من سائر العلل المحتملة بناء على رفضه التعليل في الشرع.

ويحذر ابن حزم من الوقوع في الغلط خاصة فيما يتعلق بالشرطية المنفصلة التي قد تحتمل في تقسيمها أكثر من قسمين، إذ لابد من توفية كل القسمة المحتملة في العقل، يقول ابن حزم: «وهذا موضع يعظم فيه الغلط إذا وقع في القسمة اختلال ونقص، فتحفظ منه أشد التحفظ، فإن كنت مسؤولا فتأمل هل أبقى سائلك قسما من أقسام سؤاله فنبه عليه، فإن لم تفعل فلابد لك من الخطأ ضرورة إذا أجبت، وإن كنت سائلا فلا ترض نفسك بهذا فإنه من فعل الجهال أو الوضعاء الأخلاق المغالطين لخصومهم القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق».[3]

ج – الشرطية المنفصلة الناقصة القسمة :

ويطلق ابن حزم على مثل هذا التقسيم بالتقسيم الناقص « وهو أن يكون أخللت بشيء من أقسامه إما جهلا وإما نسيانا وإما عمدا، فليست أقسامه حينئذ تامة المغايرة وذلك نحو قولك : لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه أو لاجترار منفعة أو لدفع مضرة أو لعلة غير ما ذكرنا، فهذا تقسيم ناقص لأنك أسقطت منه القسم الصحيح وهو أن يكون أحدثه لا لعلة

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص129.

[2]– علي جمعة، القياس عند الأصوليين، ص 281.

[3]– ابن حزم ، التقريب ، ص 83.

أصلا»،[1] ومن ذلك أن تقول: زيد إما جالس وإما متكئ ، وليس هذا تقسيما صحيحا، إذ لعله ماش أو واقف، وهذا سبر وتقسيم ناقص القسمة ويسمى عند الأصوليين التقسيم غير الحاصر كما يطلقون عليه التقسيم المنتشر وهو لا يفيد إلا الظنّ فلا يكون حجّة في العقليات بل في الشرعيات فقط[2]، أما ابن حزم فلا يعتبره حجة مطلقا لا في العقليات ولا في الشرعيات فليس بعد الحق إلا الضلال.

ويظهر حرصه على بيان خطورة التقسيم الناقص مؤكدا على أهمية القسمة المنطقية والقسمة الطبيعية، وحتى يكون الاستقراء تاما فلابد أن يستوفي السبر والتقسيم جميع الأقسام التي تحتملها القسمة فتبطل سائرها إلا قسما واحدا فيصح حينئذ أن ذلك الواحد هو القسم الصحيح، وينصح ابن حزم بالتحفظ عند التقسيم فدخول الأغاليط كثيرا ما تدخل في هذا الباب .

3 – شروط القضية الشرطية المنفصلة:

[1] – ا المرجع نفسه ،ص 129.

[2] – علي جمعة، القياس عند الأصوليين، ص 282.

اشترط ابن حزم أن تكون أقسام القضية الشرطية المنفصلة متعاندة أي متباينة مختلفة، كل واحد منها مخالف لسائرها،[1] وهي على ثلاثة أقسام :

أ – ما يمنع الجمع والخلو جميعا: مثل قولنا: العالم إما حادث أو قديم، فيمنع الجمع بين الحدوث والقدم، ويمنع خلو العالم من أحدهما إما القدم وإما الحدوث، أو تقول: العدد إما زوج أو فرد فيمتنع اجتماع الزوج والفرد معا، ويمتنع خلوه عنهما.

ب – ما يمنع الجمع دون الخلو: مثل: هذا العدد إما مساو وإما أكثر فيمتنع اجتماعهما ولكن يمكن الخلو عنهما بأن يكون أقل.

ج – ما يمنع الخلو ولا يمنع الجمع: مثل: إما زيد في المدرسة وإما يجري الامتحان، فيمكن الجمع بينهما بأن يكون في المدرسة لإجراء الامتحان، ويمتنع خلوه عنهما بأن لا يكون في المدرسة ويجري الامتحان[2]، وشرط القضية الشرطية المنفصلة تناولها ابن حزم في مختلف الأمثلة الفقهية والطبيعية المبثوثة في كتابه المنطقي، كما نجد تطبيقاتها في كتابه "الفصل".

4 – أسوار القضية الشرطية المنفصلة :

وهي كما يذكرها ابن حزم : إما، أو، أنه لا يخلو من كذا وكذا، أو لابد من كذا وكذا، أو هذا ينقسم كذا وكذا قسما، منها كذا وكذا، أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا، أو ما أعطى هذا المعنى فكل ذلك سواء.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وتعود عناية ابن حزم بالقسمة المنطقية لما لها من أهمية في منهجه الجدلي، منبها إلى ما تسببه القسمة الناقصة من الأغاليط التي هي ملاذ السوفسطائيين وأهل الشغب، كما تظهر عنايته بالشرطية المنفصلة التي استمد منها الأصوليون مفهوم السبر والتقسيم، وقد كان حرص ابن حزم على استثمار علم المنطق في المجال الشرعي دقيقا لما يتميز به من قواعد لزومية صارمة لتحصين الشرع بالمعقول الذي تتفق فيه جميع الأمم.

المبحث الرابع : القضايا الموجهة: proposition modale

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 128.

[2] – أنظر الغزالي ، معيار العلم ، ص 82 . الأخضري ، السلم في علم المنطق ، ص 101، 102.

تمهيد: د نظرية القضايا الموجهة من القضايا التي تثير صعوبات جمة حتى وصفت بأنها محنة المنطقيين، وأول ما يثار من صعوبات هو طبيعتها فتعريف القضايا الموجهة «يثير صعوبات خاصة، ذلك أن (الجهة) بصفة عامة، هي تحديد يؤثر في شيء من الأشياء (تحديد يصيب شيئا من الأشياء) وتوجيه ذو طبيعة وصفية أو ظرفية يقع إما على الموضوع وإما على الرابطة (النسبة الحكمية) وإما على المحمول».[1]

وهي التي تثبت نسبة بين الموضوع والمحمول أو تنفيها وتبين درجة هذه النسبة عند الإثبات أو النفي.

1 . تعريف الجهة :modalite

لجهة هي نهاية البعد، ويمكن أن يفرض في كل جسم أبعاد غير متناهية العدد فيكون كل طرف منها جهة.

والجهة في ذوات الجهة هي اللفظ الدّال على كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع ايجابية كانت أو سلبية،كالضرورة والدوام واللاضرورة واللادوام وتسمى الكيفية مادة القضية، فتكون القضية الموجّهة فيها بيان العلاقة بين الموضوع والمحمول بالإضافة إلى تحديد تلك العلاقة من حيث ضرورتها أو استحالتها أو إمكانها ، والتصريح بنوع هذه العلاقة يسمى جهة .

ويعرفها الساوي بقوله:« وأما جهة القضية فهي لفظة زائدة على الموضوع والمحمول والرابطة دالة على هذه الأحوال الثلاثة سواء كانت دلالتها صادقة، أي مطابقة للأمر في نفسه أو كاذبة. وتلك اللفظة مثل قولك:يجب أن يكون الإنسان حيوانا، ويمتنع أن يكون الإنسان حجرا، ويمكن أن يكون الإنسان كاتبا»[2]، أما ابن حزم فيضع مصطلح العناصر مكان مصطلح الجهات، كل ذلك في إطار مشروعه لتعريب المنطق وتقريبه بألفاظ عامية متداولة بعيدا عن بعض اصطلاحات المناطقة الغربية بصفة عامة وعن الاصطلاح اليوناني بصفة خاصة .

2 . الفرق بين الجهة والمادة.

مادة القضية هي حالة للمحمول بالقياس إلى الموضوع، قد تتصف بالصدق أو الكذب.

يفرّق المسلمون مادة القضية وجهتها، ومادة القضية هي غير مصرّح بها بخلاف الجهة التي يصرح بها.

[1]- جول تريكو، المنطق الصوري، ص 163.

[2] - الساوي، البصائر النصيرية ، ص 110.

فالمادة الواجبة هي التي لا نستطيع أن نفرق فيها بين الموضوع والمحمول، فقولنا: الإنسان حيوان، فإننا لا نستطيع فك الإنسان عن الحيوان لأن الإنسان بطبيعته حيوان، فهي دائمة الصدق .
المادة الممتنعة وهي التي ينفك فيها المحمول عن الموضوع بطبعه مثل: الإنسان حجر، فهي دائمة الكذب.

المادة الممكنة وهي التي من الممكن أن ينفك المحمول عن الموضوع بطبعه، كما من الممكن أن لا ينفك المحمول عن الموضوع بطبعه، فهي لست دائمة الصدق ولا دائمة الكذب،«ومعيار صدق القضية الموجهة أن تكون جهتها موافقة لمادتها، كقولنا: الله تعالى عالم بالضرورة فتكون هذه القضية صادقة، كذبها أن تكون جهتها مخالفة لمادتها، كقولنا: المؤمن مخلد في الجنة بالضرورة، فتكون القضية كاذبة لأن مادة هذه القضية الإمكان الخاص، وذلك أن تخليد المزمن وعدم تخليده في الجنة كلاهما ممكن، لا ضرورة فيه ولا امتناع».[1]

وإذا وقع خلاف بين مادة القضية وجهتها بأن تكون المادة واجبة بينما تكون الجهة ممكنة، أو قد يحدث العكس، فإن الصدق والكذب « إنما ينصب . فيما يرى فلاسفة الإسلام . على الجهة تبعا لما تقرره المادة، فإذا كانت الجهة ممكنة والمادة واجبة كانت الجهة كاذبة، وبالتالي يكون الحكم على القضية بالكذب» .[2]

وعند "جول تريكو" يضع لمكان المادة مصطلح المقول فيقول: « كل قضية موجهة تقرر أمرين متمايزين :(المقول) الذي يحمل المحمول على الموضوع، و(الموجه) الذي ينص على جهة الحمل، ففي القضية: من الممكن أن يكون زيد حيا، يكون (من الممكن) هو(الموجه) وأن يكون زيد حيا هو (المقول)، ويترتب على هذا أن كل قضية موجهة تنحل الى قضيتين (مطلقتين) إحداهما تتعلق بالمضمون والأخرى بالجهة، وتكون هذه القضية الأخيرة حكما على الحكم السابق الذي عبرت عنه القضية الأولى»[3]

3 . أقسام الجهات:

تناول أرسطو الموجهات في كتابين من كتبه المنطقية، فقد ذكرها في "كتاب العبارة"في الفصل الثاني عشر والثالث عشر حيث تحدث عن نظريته في الجهات والقضايا الموجهة.

[1] – اسعيد عليوان، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، مخطوط رسالة دكتوراه ح3، ص224.
[2] – محمد مهران ، مدخل الى المنطق الصوري ، ص 149.
[3] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 166.

كما ذكرها في كتابه "التحليلات الأولى"، حيث خصص لها فصولا تناول فيها نظريته في الأقيسة الموجهة.

ففي كتاب "العبارة" ذكر أرسطو أن عدد الموجهات أربعة وهي:الوجوب أو الضروري، والممكن، والاحتمال، والامتناع.[1]

أما في كتاب "التحليلات الأولى" فإن حديث أرسطو عن عدد الجهات يقتصر على ذكر جهتين فقط هما : الوجوب أو الضرورة، والإمكان، ولا حديث يذكر عن الاحتمال والامتناع. ولعل أرسطو اكتفى بذكر الإمكان واعتبره مرادفا للاحتمال كقوله في متلازمات ذوات الجهة: « يلزم من قولنا : ممكن أن يوجد، قولنا محتمل أن يوجد، وهذا ينعكس عن ذاك ...»، فالممكن هو ما ليس ضروريا والذي يمكن أن يكون وأن لا يكون، كما اكتفى بذكر الوجوب واعتبر الامتناع متضمنا في الوجوب من جهة العدم، وهذا ما عبّر عنه أرسطو بقوله:« فإن الواجب والممتنع قد يدلان على معنى واحد بعينه، غير أن ذلك على جهة القلب»[2]، فما كان ممتنعا أن يوجد فالواجب ألا يوجد، وما كان ممتنعا ألا يوجد فالواجب أن يوجد، فالواجب هو الذي لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، وهذا ما أشار إليه ابن سينا بقوله:« الواجب والممتنع بينهما غاية الخلاف مع اتفاقهما في معنى الضرورة، فذاك ضروري في الوجود، وذاك ضروري في العدم»[3]، وأيده صاحب "البصائر النّصيرية" بقوله:« واعلم أن الوجوب والامتناع يعبر عنهما بالضرورة إلا أن الوجوب هو ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم، فنستعمل لفظ الضرورة مطلقا لتكون شاملة للمعنيين».[4]

وبناء على التقسيم الأرسطي إلى الضروري والممكن فإن القضايا في نظر أرسطو ثلاثة أنواع :

أ – المطلقات غير الموجهة : زيد إنسان.

ب– الضروريات: من الضروري أن يكون زيد إنسانا.

ج– الممكنات: من الممكن أن يكون زيد إنسانا.

أما ابن حزم فيقسم الجهات إلى ثلاثة أقسام وبعبارته:اعلم أن عناصر الأشياء كلها، أي أقسامها، في الأخبار ثلاثة أقسام لا رابع لها، ثم يذكر الأقسام الثلاثة و هي: الواجب، والممكن، والممتنع،

[1] – أرسطو، النص الكامل، ج 1 ، ص 145- 149.

[2] – المرجع نفسه ج 1 ، ص 152.

[3] – ابن سينا ، النجاة ، ص 30

[4] – الساوي ، البصائر النصيرية ، ص 111 ، 112. جول تريكو، المنطق الصوري، ص ي165.

ولم يذكر ابن حزم قسم المحتمل باعتباره لا يختلف عن الممكن وتفضيله القسمة الثلاثية على رباعية خالف بها أرسطو في عدد الجهات، وهي محاولة جادة في تقريب القواعد المنطقية إلى القواعد الأصولية، فأقسام الحكم التكليفي ثلاثة لا رابع لها وهي : الواجب والمباح والحرام، وقد أشار أرسطو إلى لزوم الممكن مع المحتمل فقولنا: من الممكن أن يوجد لا يختلف عن قولنا من المحتمل أن يوجد في السلب والإيجاب، لكن ما نراه عند ابن حزم في تقسيمه الجهات إلى ثلاثة أقسام هو محاولة تجاوز أرسطو في قسمته مفضلا التوفيق بين القسمة المنطقية والقسمة الشرعية.

4 – التقسيم المنطقي والتقسيم الأصولي للجهات.

تناول ابن حزم القضايا الموجهة بصورة مميزة حيث قابل الأحكام العقلية بالأحكام الشرعية مبيّنا توافق المعقول مع المنقول، فقال:« واعلم أن عناصر الأشياء كلها، أي أقسامها في الإخبار عنها، ثلاثة أقسام لا رابع لها إما واجب وهو الذي قد وجب وظهر، أو ما يكون مما لابد من كونه، كطلوع الشمس كل صباح، وهذا ما يسمى في الشرائع "الفرض واللازم"، وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، ومثل توقعنا أن تمطر غدا، وما أشبه ذلك، وهذا يسمى في الشرع "الحلال والمباح" وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوما كاملا (...) وهذا القسم يسمى في الشرائع "الحرام المحضور"».[1]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا : الواجب:devoire

أ – تعريفه : ويطلق عليه أرسطو الضروري: «وهو الذي لا يمكن أن لا يكون أو هو الذي لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه».[2]

ويعرّفه ابن حزم بقوله:« وهو الذي قد وجد وظهر، أو يكون مما لابد من كونه، كطلوع الشمس كل صباح، وما أشبه ذلك وهذا يسمى في الشرائع الفرض و اللازم ».[3]

وبناء على ذلك تكون «جهة الوجوب العقلي هي التي يحكم فيها العقل بضرورة كون النسبة في القضية موجبة، أو بضرورة كونها سالبة، فإيجاب النسبة أو سلبها عندئذ أمر حتمي».[4]

مثال: الله حي :فهي قضية حملية موجبة، ونسبة المحمول فيها إلى الموضوع واجبة عقلا، والحكم فيها ضروري الثبوت، فإذا أردنا التصريح بجهة القضية قلنا: الله حي بالوجوب أو بالضرورة.

---

[1] - ابن حزم، التقريب، ص 86.

[2] - جول تريكو، المنطق الصوري، ص 164.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 86 .

[4] - عبد الرحمن حبنكة، ضوابط المعرفة، ص 117.

ب – أقسامه: ينقسم الواجب عند ابن حزم إلى قسمين:

أحدهما: **ما كان معلوما قبل كونه أنه لابد من كونه،** كطلوع الشمس غدا، أو ما لم يزل ملازما **واجبا منذ وجد كملازمة التأليف للأجسام .**

الثاني: ما كان قبل وجوب غير مقطوع على أنه يكون كصحة المريض أو موته.

ورتبة الواجب قبل الممكن، لأن الواجب هو الموجود، وأما الممكن فلم يأت بعد، وأما الممتنع فهو باطل لأنه لا يكون ولا يظهر.[1]

ثانيا: الممكن:possible

أ – تعريفه: يعرّفه ابن حزم بقوله: « **وهو الذي يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غدا وما أشبه ذلك،** وهذا يسمى في الشرع الحلال و المباح».[2]

لا يفصل ابن حزم بين الممكن شرعا وبين الممكن عقلا، فإذا كان الممكن عند المنطقيين يتوسط بين الواجب والمستحيل، فهو عند ابن حزم في الشريعة يمثل الحلال **أو المباح ويتوسط بين الفرض وبين الممتنع، أو بين الواجب والحرام، وقد تعمّد ابن حزم استعمال مصطلح الممتنع بدل استعمال لفظ المستحيل لتحقيق التقريب اللغوي بين المصطلحات المنطقية والمصطلحات الشرعية، لأن الممتنع شرعا هو ما منعه الله عز وجل فعله وهو الحرام، والممتنع** في المنطق هو **المستحيل، وقوانين** الطبيعة لا تختلف عن قوانين الشريعة .

وهذا بخلاف أرسطو الذي **يقدم تعريفا دقيقا عن الإمكان فيقول:« إن الممكن هو ما ليس** بضروري ولا ينتج عن افتراض وجوده شيء ممتنع»[3]، **فالممكن هو الذي ليس من الضروري أن يكون، وليس من المستحيل أن يكون، فهو يتوسط بين الواجب والممتنع، وبناء على ذلك تكون** « جهة الإمكان العقلي هي التي يحكم فيها العقل بأن النسبة في القضية ممكنة عقلا، لا واجبة ولا **مستحيلة، سواء كانت القضية موجبة أو سالبة».**[4]

ب – وجوه الممكن عقلا : إن ما هو ممكن عقلا قد يأتي على وجوه:

فمنه ما يأتي بلفظ الإيجاب كقولك :**ممكن أن يموت هذا المريض،** فهي قضية حملية موجبة، ونسبة المحمول فيها إلى الموضوع ممكنة.

---

[1] - ابن حزم، التقريب ، ص 87.

[2] - المرجع نفسه ، ص 86.

[3] - أرسطو ،النص الكامل لمنطق أرسطو، ج1، ص 224..

[4] - عبد الرحمن حبنكة ، ضوابط المعرفة، ص 118.

ومنه ما يأتي بلفظ النفي كقولك: هذا المريض لا ممتنع أن يبرأ، وهي قضية حملية سالبة، ونسبة المحمول فيها إلى الموضوع ممكنة.

وقد يأتي بلفظ الشك كقولك: **هذا المريض إما يموت وإما يعيش، وهذا الرمان إما حلو وإما حامض.وهي قضية شرطية.**

ويرى ابن حزم أن كل ممكن يمكنك أن تصفه بالضدين معا، أحدهما بالقوة، **والآخر بالفعل كقولك: القاعد قائم أي أنه بالفعل قاعد وبالإمكان قائم.**[1]

يقول ابن حزم:« واعلم أن قولك إذا قلت: ممكن أن يكون، وقلت: ممكن أن لا يكون، وقلت: غير ممتنع أن يكون، وغير ممتنع أن لا يكون، **وقلت:** غير واجب أن يكون، **وقلت:** غير واجب أن **لا يكون، فكلها متلائمات** أي متفقات المعاني»[2]، فهي كلها في حدود الممكن.

اعترض الدكتور زكرياء إبراهيم على كلام ابن حزم ومما جاء في اعتراضه قوله:« **ولا شك أن** هذا القول إنما يجعل من **الممكن ما ليس بممتنع**، من غير أن يشترط فيه أن يكون واجبا أو غير **واجب، وهذا هو الخطأ الذي نبهنا إليه ابن سينا**»[3]، وهو يشير الى قول ابن سينا في كتابه "**النجاة:**" « أما العامة فيعنون بقولهم: ممكن ما ليس بممتنع من غير أن يشترطوا فيه أنه واجب أو **لا واجب**، فيكون معنى قولهم: **ليس بممكن أنه ليس بممتنع**، فيكون معناه الممتنع، **فإذا الممكن العامي هو ما ليس بممتنع**، وغير الممكن ما هو ممتنع، **فكل شيء عندهم إما ممكن وإما ممتنع،** وليس قسم ثالث،فيكون الممكن بحسب هذا الاستعمال مقولا **على الواجب،كالجنس له وليس** اسما مرادفا له، بل لأن الواجب غير ممتنع في المعنى».[4]

وهذا الاعتراض لا يصح والاستشهاد بقول ابن سينا في غير محله، وإنما وقع الالتباس في كون **الأستاذ زكرياء إبراهيم اعتمد** على الطبعة الأولى من "**التقريب**"، **فيها أخطاء منها حذف عبارة (وقلت:** غير واجب أن يكون) **لتتلاءم مع العبارة السابقة وهي (**ممكن أن يكون، وغير **ممتنع أن تكون) فظنّ أن ابن حزم يعتقد أن الممكن يلزم عنه ما ليس بالممتنع فقط دون الواجب، وهذا لا** يصح مع سياق كلام ابن حزم الذي يدل على أنه يرى أن الضرورة تشمل الواجب في الوجود **والممتنع** في العدم، **وهما يؤكد كلامنا هذا، حرص ابن حزم على أن الممكن يلزم منه ما ليس بممتنع**

[1] - ابن حزم، التقريب ، ص 87.

[2] - المرجع نفسه ، ص 102.

[3] - زكرياء إبراهيم، ابن حزم الأندلسي ، ص 128.

[4] - ابن سينا ، النجاة ، ص 28.

وما ليس بواجب مقابلته الممكن بالمباح والذي يلزم عنه ضرورة ما ليس بالحرام وما ليس بالواجب أو الفرض، وهنا تظهر موافقة ابن حزم لما ذهب إليه أرسطو في كتابه "العبارة" حيث قال :« يلزم من قولنا : ممكن أن يوجد، وقولنا : محتمل أن يوجد، وهذا ينعكس على ذاك، ويلزم منه ويلزمه أيضا قولنا : ليس ممتنعا أن يوجد، وقولنا : ليس واجبا أن يوجد .....».[1]

فقولك: واجب أن لا يكون، ممتنع أن يكون، غير ممكن أن يكون، متفقات المعاني، وقد أكد أرسطو على أن ما يلزم الممكن يلزم الواجب والممتنع.

وقولك: غير واجب أن يكون، غير واجب أن لا يكون، متفقان، لأن سلب قولنا: غير واجب أن يكون إنما هو قولنا: لا غير واجب أن يكون.

وقولك: غير ممتنع أن يكون، وقولك: غير ممتنع أن لا يكون، متفقان، لأن سلب قولنا: غير ممتنع أن يكون إنما هو قولنا: لا غير ممتنع أن يكون.

وقولك: ممكن أن يكون، وممكن أن لا يكون، متفقان.

ويوضح ابن حزم هذا التلاؤم بأن قولك: ممكن أن يكون، ليس نفيه أو سلبه ممكن أن لا يكون، بل الصحيح أن تجعل أداة النفي قبل لفظة ممكن فيتحقق النفي، فتقول: لا ممكن أن يكون.[2]

وقد أشار أرسطو إلى هذا المعنى عند حديثه عن تقابل القضايا ذوات الجهة في كتابه "العبارة"، وبين أن حكمها في الممكن لا يختلف عن حكمها في الواجب والممتنع « فالسالب لقولنا : يمكن أن يوجد، إنما هو قولنا: لا يمكن أن يوجد، وكذلك القول في الممكن كقولنا: يحتمل أن يوجد، وسلبها هو قولنا :لا يحتمل أن يوجد، وعلى هذا النحو يجري الأمر في الواجب والممتنع، فليس سلب قولنا: يمكن أن يوجد هو قولنا: يمكن ألا يوجد، بل السلب الصحيح هو لا يمكن أن يوجد، فهذا التقابل صحيح لا إشكال فيه .

ويحرص أرسطو على بيان تقابل القضايا حيث يقول:« وبالجملة، فإنما ينبغي، كما قلنا، أن ينزل قولنا: يوجد ولا يوجد منزلة الموضوع ويلزم الإيجاب والسلب هذه المعاني ثم تقرن بقولنا: يوجد وقولنا:لا يوجد، فإن الأحكام ينبغي أن يعتقد أنها الأحكام المتعاندة:ممكن ...لا ممكن. محتمل ...لا محتمل. ممتنع... لا ممتنع. واجب ... لا واجب».[3]

[1] - أرسطو ، النص الكامل ، ج 1، ص 150.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 102.

[3] - أرسطو، النص الكامل، ج1 ، ص 149.

فقد اعتبر أرسطو أن لفظة يوجد، ولا يوجد تشكل موضوعا، والسلب والإيجاب إنما يقعان على المعاني وذلك بوضع حرف النفي قبل **لفظ ممكن، أو ممتنع**، أو واجب، أو محتمل، أو حق. فهذه الستة من **متلازمات ذوات الجهة كلها متفقة.**

ج- أقسامه: يقسم ابن حزم الممكن الى قسمين الإمكان **المنطقي، والإمكان الشرعي وهو قسم** لا وجود له عند أرسطو إذ تطرق هذا الأخير إلى الإمكان المنطقي فقط.

القسم الأول : الإمكان المنطقي:

ينقسم الممكن المنطقي عند ابن حزم إلى ثلاثة أقسام :

ممكن قريب: ويمثله ابن حزم بإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهر كانون، وغلبة العدد الكبير من الشجعان على العدد اليسير من الجبناء.

ممكن بعيد: كانهزام العدد الكثير من الشجعان على عدد يسير من جبناء، وكحجّام يلي الخلافة **وما أشبه ذلك .**

ممكن محض: وهو الذي يستوي طرفاه، **كالمرء الواقف من الممكن أن يمشي ومن الممكن أن يقعد.**

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القسم الثاني :الإمكان الشرعي:

ويقابله في الشرع المباح وينقسم إلى ثلاثة أقسام:

المباح المستحب: ويطلق عليه الأصوليون المستحب أو المندوب، وهو عند ابن حزم الذي إذا فعلته أجرت وإذا تركته لم تأثم ولم تؤجر، **مثل: صلاة نافلة، صيام تطوع.**

المباح المكروه: ويطلق عليه الأصوليون المكروه أو الكراهة، وهو عند ابن حزم الذي إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر وإذا تركته أجرت، **مثل:** الأكل متكئا ونحوه .

المباح المستوي: ويطلق عليه الأصوليون المباح أو الإباحة، وهو عند ابن حزم الذي إذا فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر، **مثل: اختيار ألوان ملابسك، وأطعمتك، ومركبك.**[1]

ثالثا: الممتنع (المستحيل):

أ – تعريفه :

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 86 .

يعّرفه ابن حزم بقوله:« وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوما كاملا، أو عيشه شهرا بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك، وهذه التي إذا ظهرت من إنسان علمنا أنه نّبي وهذا الذي يسمى في الشرائع الحرام و المحظور»[1]، فمعجزات الأنبياء تدخل في هذا القسم لكونها تخرق ما هو ممتنع فنصفها حينئذ بمعجزة.

ب – أقسامه:

ينقسم الممتنع عند ابن حزم إلى أربعة أقسام :

أحدها : الممتنع بالإضافة: ويكون إما في زمان دون زمان، أو في مكان دون مكان، أو من جوهر دون جوهر، أو في حال دون حال، **ويضرب ابن حزم أمثلة على ذلك:**

- **فالممتنع** بالإضافة إلى المكان مثل : وجوب كون الفيلة فاشية في الهند وممتنعة من أن تكون فاشية في أرض الصقالبة.

- **الممتنع** بالإضافة إلى الزمان مثل: امتناع اللحية للصبي خلال مدة أقل من أربعة عشر عاما، ووجوبها بعد وجودها .

- **الممتنع** بالإضافة إلى الجوهر مثل: وجوب رفع المرء قليلا من الأرطال وامتناعه عن حمل ألف رطل .

- **الممتنع** بالإضافة إلى الحال مثل: الاختلاف في حالة القوة والضعف، فالقوي قد يحمل قنطارا وزنا بينما الضعيف ممتنع عليه، والذكي قد يحل المسائل الغامضة وامتناع ذلك من الغبي البليد.

الثاني: الممتنع في العادة قطعا: ويطلق عليه ابن حزم في كتابه **"الفصل"** لفظ المحال في **الوجود**[2]، وهو ما قد تتصوره الحواس لو كان كيف يكون، وهذا ليس ممكنا عندنا ولا موجودا ولكنه متوهم في العقل متشكل في النفس. **مثل:** انقلاب الجماد حيوانا، واختراع الأجسام دون **تولد، ونطق الجماد.**

يرى ابن حزم أن معجزة الأنبياء تدخل في هذا القسم وبه تصح نبّوة النّبي صلى الله عليه وسلم، إذا ظهرت منه ولا سبيل إليها غيره، وهنا يوظف ابن حزم نزعته الظاهرية في النّبوات لخوارق العادات لا تكون إلا للأنبياء ولا يجوز إثباتها ككرامة لولي **بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا استدراجا** لفاسق، كما لا يجوز إثباتها لساحر في مختلف الأحوال، وهو بهذا الموقف الظاهري

[1] - ابن حزم، التقريب ، ص 87 . الفصل، ج2، ص 181.

[2] - ابن حزم، الفصل، ج2، ص 181.

يخالف جمهور المتكلمين ولكنه يسد الباب في وجه المدّعين والمتطفّلين على الولاية من الصوفية والباطنية وغيرهما.

الثالث: الممتنع في العقل:وهذا بالجملة كل ما ضادّ الأوائل المعلومة بأول العقل مثل: كون المرء قائما قاعدا في حال واحدة، وكون الجسم في مكانين، وكانقلاب الأزلي إلى محدث، أو المحدث لم **يزل، وعنه يقول ابن حزم:**« وهذا مالا سبيل إلى وجوده أصلا، **ولا يفعله الخالق أبدا، ولا يكون** ذلك أصلا، وفيه فساد بنية العالم وانخرام رتب العقول التي هي أسباب معرفة الحقائق، **وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته».**[1]

فالممتنع بالإضافة والممتنع في العادة والممتنع في بنية العقل يصح أن يسأل عنها ويلزم الجواب، كأن **يسأل هل يقدر الله عليها؟ فهذا السؤال صحيح ويلزم الجواب عنه بنعم يقدر الله عليها، وإن كان** الممتنع في بنية العقل لا يكون في هذا العالم لا معجزة لنبي ولا غير ذلك.

الرابع: الممتنع المطلق:فهذا الممتنع الذي ينقض بعضه بعضا ويفسد أوله آخره، **وهو المحال المطلق،** ويمثله ابن حزم بكل سؤال أوجب على الباري تغيرا، وكذلك مثل:**سؤال من يسأل هل** يقدر الله تعالى أن يخلق مثله، **ومثل هذا يقول عنه ابن حزم:** « فاعلمه لأنه لا يحدث أولا على **الإطلاق».**[2]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

وهذا النوع من الممتنع المطلق لم يزل محالا في علم الله تعالى ولا هو ممكن فهمه، وإذا وقع سؤال عنه فلا يقتضي جوابا على تحقيقه أو توهمه، ولكن يقتضي جوابا بنعم أو **لا لئلا ينسب العجز** إليه تعالى، **مثل من سأل :** هل يقدر الله تعالى على إحداث أزلي لا أول له، فهذا محال قبل **حدوث العقل وبعد حدوثه، وهذا لا يفعله الله أبدا، ولا نقول بعدم القدرة عليه وإلا نسبنا العجز إليه.**

وقد أشار ابن حزم إلى مذهب من يعتقدون أن الأشياء إما **أن تكون واجبة أو تكون ممتنعة** ومن الواضح أنهم ينكرون الممكن، **فقال:**« **وقد قال قوم أن العناصر** اثنان وهما واجب أو ممتنع **فقط، قالوا : ولا ممكن البتة لأن الشيء الذي** تسمونه ممكنا هو قبل وجوده ممتنع، **وهو بعد** وجوده واجب، فلا ثالث، **قالوا:** وما غاب عنا فإما أنه في علم الله تعالى يكون وإما أنه لا يكون،

[1] - ابن حزم، التقريب ، ص 87 - 88 . الفصل، ج2، ص 181.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 88 . الفصل، ج2، ص 181.

فإن كان الله عز وجل علم أنه سيكون، فهو الآن واجب أن يكون، وإن كان تعالى علم أنه لا يكون فهو الآن ممتنع أن يكون».[1]

ويرد عليهم ابن حزم بأن هذا الحكم فاسد ومن الخطأ أن نحكم على شيء بممتنع قبل كونه، بل الصحيح أنه ربما قد يكون بالقوة أو في الظن وربما قد كان وربما لا يكون، « وأما حجتهم لم الله تعالى فإن الله تعالى قد أمر ونهى، فلو لم يكن الشيء الذي أمر الله به بعد متوهما كونه في المأمور به لم يكن للأمر معنى، فالمتوهم كونه هو الممكن، وأفعال المختارين قبل كونها داخلة في قسم الممكن، بخلاف أفعال الطبيعة».[2]

ولا شك أن ابن حزم أدرك أن القارئ بحاجة إلى التقريب بأمثلة توضيحية يميز فيها بين الممكن والممتنع حيث يقول:«إن الحس والعقل قد ثبت فيهما أن بين مشي القاعد الصحيح الجوارح والجسم الغير ممنوع وبين مشي المقعد المبطل الساقين فرقا، وهذا فرق بين الممكن والممتنع ، وكذلك فيهما أن بين قعود الصحيح الذي ذكرنا الذي شاء تركه تركه، وبين قعود المقعد الذي لو رام جهده تركه لم يقدر، فرقا واضحا، وهذا فرق بين الممكن والممتنع. والواجب أن نلزم من قال بخلاف قولنا أن لا يتأهب للجوع إذا أصابه بأكل الطعام لأنه إن كان انتهى أجله فواجب أن يموت، وإن كان لم ينته أجله فممتنع أن يموت»[3]، والظاهر أن ابن حزم أراد أن يقحمنا في مسألة عقدية وهي مسألة خلق الأفعال، فبفصله بين الواجب والممتنع والممكن تتميز الأفعال الاختيارية عن الأفعال الاضطرارية، وهذا التميز ليس مصدره الشرع فحسب بل كذلك ما أوجبه العقل والحس.

ويعلّق الدكتور زكرياء إبراهيم على كلام ابن حزم بقوله:« وهكذا نرى أنه وإن كان حديث ابن حزم هنا عن الواجب والممكن والممتنع حديث العالم المنطقي الذي يشرح لنا أنواع الجهات، إلا أننا نجده يدرك ارتباط هذا الحديث بالمشكلة الدينية «أو الفلسفية» التي تدور حول « الجبر والاختيار»، فينتهز هذه الفرصة لشرح معنى الإمكان، دون أن يشعر القارئ بأنه يقحم على دراسته المنطقية حديثا كلاميا أو ميتافيزيقيا».[4]

---

[1] - ابن حزم، التقريب ، 88 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 88 .

[3] - المرجع نفسه ، ص 88 .

[4] - زكرياء إبراهيم ، ابن حزم ،الأندلسي ، ص 122 ، 123 .

لقد استطاع ابن حزم أن يربط بين الأحكام المنطقية والأحكام الأصولية في إطار تحكيم أصول الفقه بالقواعد المنطقية لحمايته من الأحكام الظنّية، وهو مسعى يهدف الى بناء الفقه على اليقين، **ولا ينسى ابن حزم أن يذكّرنا بأن الغرض من معرفة العناصر هو معرفة رتب العقل والعودة** إليها عند الاختلاف والتنازع، فمعرفة هذه الرتب ضرورية في الجدال والمناظرة حتى يلزم الخصم برده إلى موجب العقل أو الحس أو يدفعه إلى المكابرة بإخراجه عن هذه الرتب.

5 – أثر النزعة الظاهرية في القضايا الموجهة:

يذهب ابن حزم إلى أنه لا خلاف في وصف الله تعالى بالقدرة على المحال بالإضافة والمحال في العادة **لأن معجزات الأنبياء تدخل ضمن هذين الوجهين، وإنما الخلاف** في الممتنع في بنية العقل **وهو**القسم الثالث من أقسام الممتنع فلا يستبعد أن يفعله الله في عالم آخر، وحجته في ذلك أن الله هو الذي خلق العقل بعد أن لم **يكن، وأحدث رتبه على ما هي عليه** « فكل ما خلقه الله تعالى محالا في العقل فقط، فإنما كان محالا مذ جعله الله تعالى محالا وحين أحدث صورة العقل لا قبل ذلك، فلو شاء تعالى أن لا يجعله محالا لما كان محالا، **وكذلك من سأل هل** يقدر الله تعالى على أن يجعل شيئا موجودا معدوما معا في وقت واحد أو جسما في مكانين أو جسمين في مكان وكل ما أشبه هذا فهو سؤال صحيح، والله تعالى قادر على كل ذلك ولو شاء أن يكونه لكونه».[1]

ويلجأ ابن حزم إلى اللّغة لطرح السؤال عن المحال والمعدوم **سؤال صحيح لا** تنكره اللغة، بل هو سؤال موجود ومسموع وملفوظ به، وأن الله قادر على أن يخلق لهذا اللفظ معنى يوجده، فلا يجوز تخصيص قدرة الله المطلقة، وبهذا الصدد **يقول ابن حزم:**« فإن من قال لا يوصف الله تعالى بالقدرة **على المحال فقد جعل** قدرته سبحانه وتعالى متناهية عرض وإنه تعالى فاعل بطبيعة فيه متناهية، وهذا تحديد للباري عز وجل وكفر به مجرد وإدخال له في جملة المخلوقين»[2]، فأساس المشكلة التي دفعت المتكلمين إلى إنكار وصف قدرة الله على المستحيل هو اعتقادهم ضمنيا مماثلة الغائب **بالشاهد**، ولهذا وقع الخلاف بينهم في وصف قدرة الله تعالى.

أقسام المتكلمين في القدرة على المستحيل :

القسم الأول : وهم القائلون بأن الله لا يوصف بالقدرة على غير ما يفعل وهو قول الأسواري **أحد شيوخ المعتزلة.**

[1] - ابن حزم، الفصل، ج2، ص 182.

[2] - ابن حزم، الفصل، ، ج2، ص 183.

القسم الثاني : **وهم الذين أنكروا عبارة الأسواري واستشنعوها، فقالت : إن الله قادر على كل شيء ولكن إن سألنا سائل فقال :** أيقدر الله تعالى على أمر كذا مع تقدم علمه بأنه لا يكون قالوا فالجواب أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك.

القسم الثالث : وهم جمهور المعتزلة قالوا : إن الله تعالى قادر على غير ما فعل إلا أنه لا يوصف **بالقدرة** على أصلح مما فعل بعباده.

القسم الرابع :وهم الأشاعرة والنظام من المعتزلة قالوا : إن الله تعالى قادر على غير ما فعل إلا أنه لا يقدر على الظلم ولا على الجور ولا على اتخاذ الولد ولا على إظهار معجزة على يد كاذب ولا على شيء من المحال ولا على نسخ التوحيد.

القسم الخامس: وقال البلخي وطوائف من المعتزلة: « إن الله تعالى قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم والكذب إلا أنه لا يقدر على المحال مثل أن يجعل الشيء معدوما موجودا معا وقائما قاعدا معا وفي مكانين معا».[1]

ينتقد ابن حزم هذه الأقوال كلها بناء على **أنّه** لا يجوز لأحد أن يخصص قدرته تعالى، والقرآن يشهد بأن قدرته مطلقة فعال لما يريد، ولكنه تعالى أمّننا أنه لا يفعل المحال وأنه قادر وليس كل ما يقدر عليه يفعله، واخبرنا بأنه قد تمت كلماته صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته، **يقول ابن حزم:« فلو** لم يكن تعالى كذلك – **قادرا – لكان** متناهي القدرة، ولو كان متناهي القدرة لكان محدثا، تعالى الله عن ذلك، وهو تعالى مرتب كل ما خلق، وهو الذي أوجب الواجب وأمكن الممكن وأحال المحال، ولو شاء أن يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله، لما أعجزه ذلك، ولكان قادرا عليه، ولو لم يكن كذلك لكان مضطرا لا مختارا»[2]، **وبناء على ذلك يقرر ابن حزم مذهب أهل السنة والجماعة** فيقول:« **والذي عليه أهل الإسلام كلهم ومن سلف من الصحابة رضي الله عنهم** ومن بعدهم قبل أن تحدث هذه الضلالات وهذا الإقدام الشنيع الذي لولا ضلال من ضل به ما انطلقت ألسنتنا به ولا سمحت أيدينا بكتابته ولكنا نحكيه حكاية **الله من ضل فقال المسيح ابن الله، والعزير ابن الله، ويد الله مغلولة...** وكما نذر رسوله صلى الله عليه وسلم بأن الناس لا يزالون يتساءلون فيما بينهم حتى يقولوا هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله؟ فقول أهل الإسلام عامتهم

[1] - المرجع نفسه ، ج2، ص 184، 185.

[2] - ابن حزم، المحلى، ج1 ، ص 33.

وخاصتهم قبل ما ذكرنا هو أن الله تعالى فعا ، لما يشاء وعلى كل شيء قدير وبهذا جاء القرآن **وكل مسئول عنه وإن** بلغ الغاية من المحال فهم أو لم يفهم فالله تعالى قادر عليه».[1]

وقد وجّهت انتقادات عديدة لمذهب ابن حزم بعموم قدرة الله تعالى بالمحال المطلق والمحال لذاته لعدم تعلق القدرة بهما، يقول الغزالي:« ن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات، وأعني ت الممكنات كلها التي لا نهاية لها، ولا يخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية **للمقدورات»**، فقدرة الله تتعلق بالممكنات ولا تتعلق بالمحال المطلق ولا بالمحال في بنية العقل. **وبناء** على ذلك فقد ردّ الشيخ **السنوسي ردا عنيفا على ابن حزم** في قوله إن الله تعالى قادر على أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا فقال:« **فانظر اختلال هذا المبتدع كيف غفل عما** يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم؟ وكيف فاته أن العجز إنما **يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما إذا كان لعدم القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز»**[2]، فتعلق القدرة والإرادة بالممكنات فقط ولا يعني ذلك عجزا **أو نقصانا**، إذ ليس من شأنها أن تتجه إلى **الواجب ما دام أنه واجب، ولا** إلى **المستحيل ما دام مستحيلا.**

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] - ابن حزم، الفصل، ج 2، ص 185.

[2] - السنوسي، أبو عبد الله ، شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، طبعة 1989م ، ص 35.

الباب الثاني:

موقف ابن حزم

من

البرهان

الفصل الأول :

موقف ابن حزم

من

الاستدلال الأرسطي

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول : الاستدلال المباشر:L inférence immédiate

تمهيد:

الاستدلال هو استنتاج قضية من قضية واحدة أو من عدة قضايا بناء على وجود علاقة منطقية في ما بينها، فالنتيجة فيه لازمة سواء من قضية واحدة أو من قضيتين فأكثر، وهذا يعني أن هناك صورتين للاستدلال، فما كانت نتيجته من قضية واحدة أطلق عليه الاستدلال المباشر، ويتناول تقابل القضايا وعكس القضايا ونواقضها، وما كان من أكثر من قضية أطلق عليه الاستدلال غير المباشر ويتناول القياس المنطقي والاستقراء وقياس التمثيل.

يقوم الاستدلال المباشر على استنتاج قضية من قضية أخرى، استنادا إلى قوانين الفكر كمبدأ الهوية وعدم التناقض، فهو مجرد انتقال الفكر من قضية إلى قضية أخرى مساوية لها، على أن التغاير وقع في الحدود في الكم والكيف، فالعقل هنا يمارس رقابة للحفاظ على الحقيقة الموجودة في القضية الأصلية وليس لاستنتاج قضية جديدة « لذلك يرى جل الأرسطيين القدماء منهم والمحدثين أنه ليس هاهنا استدلال حقيقي، لأن الفكر في كل استدلال ينتقل من قضية إلى قضية أخرى لازمة من الأولى على أساس أن المغايرة بينهما تتناول أمرا معقولا يحصل في الفكر»[1]

وإذا نظرنا إلى مكانة الاستدلال المباشر عند ابن حزم نجده قد ولاّه أهمية كبيرة ومباشرة في تأسيس طرق الاستنتاج من النصوص الشرعية دون الخروج عن حرفية النص وظاهره، فهو يقدم لنا معرفة جديدة لكنها في الأصل منطوية في القضية الأصلية، فهو لا يقدم شرعا جديدا بقدر أنه يكشف لنا عن عموم الحكم وامتداداته دون الخروج عن النص، فهو مجرد انتقال من قضية إلى أخرى مغايرة لها في الحدود أي في الكم والكيف.

وبناء على ذلك تناول ابن حزم التقابل في القضايا وعكس القضايا لأنهما من الطرق الاستنتاجية التي تحافظ على الحقيقة الموجودة في القضية الأصلية، وبالتالي تضمن لنا عدم الخروج عن النص، فالاستدلال المباشر من المباحث المنطقية التي لها صلة بالمباحث الأصولية.

وبالمقابل نجد جول تريكو يرفض أن تكون طرق الاستنتاج المباشر استنباطات حقيقية حيث يقول:« ينبغي أن نسلم بأننا في التقابل أو في العكس أو في الطرق الأخرى الثانوية، لا ننتقل من حقيقة إلى أخرى كما يقتضي الاستنباط الحقيقي ذلك، بل إننا نكتفي بالتعبير عن الحقيقة الواحدة بوجهين صوريين مختلفين، وبالفعل فإن موضوع الاستدلال المباشر هو القضية المطروحة،

[1] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 108.

وكذلك القضية التي تسمى مستنبطة، وذلك بمقتضى التطبيق البسيط لمبدأ الهوية أو التناقض على كل قضية»[1]، ومهما ما تعرض له الاستدلال المباشر من انتقادات في الصميم، فلا أحد ينكر أهميته في منطق القضايا وعند الجدال والمناظرة، خاصة إذا نظرنا إلى حاجة المذهب الظاهري إلى هذا النوع من الاستدلال، لاعتماده على ظاهر النصوص، فهو بحاجة إلى العلاقات المنطقية لتوسيع مفهوم النص ومنها علاقة التقابل والانعكاس.

أولا : تقابل القضايا:oposition des proposition

1 . التقابل: L opposition

أ – تعريفه: عرّفه ابن سينا:« القضيتان المتقابلتان هما اللتان تختلفان بالسلب والإيجاب، وموضوعهما ومحمولهما واحد في المعنى، والإضافة، والقوة، والفعل، والجزء ، والكل، والمكان والزمان، والشرط».[2]

أما ابن حزم فيعرّفه بقوله:« ومعنى التقابل هو كون شيئين في طرفين معينين يقتضي أحدهما وجود الآخر على الرتب التي ذكرناها، فكأنه يقابل أحدهما الآخر »[3]، ونلاحظ في تعريف ابن حزم للتقابل بأنه تعريف عام لا ينطبق على تقابل القضايا فحسب بل يشمل غيرها من المسائل.

ب – أقسام التقابل: يقسم ابن حزم التقابل إلى قسمين: تقابل في الطبع وتقابل في القول .

تقابل في القول : هو الإيجاب والسلب، كقولنا : زيد منطلق، زيد ليس منطلقا.

ومعني الإيجاب: هو إثبات شيء بشيء كقولك : زيد منطلق والخمر حرام.

و معنى السلب: هو نفي شيء عن شيء كقولك : زيد ليس أميرا ومسيلمة ليس نبيا.

و الفرق بين الإيجاب والسلب يكون بإدخال حروف النفي مثل : لا أو ليس، أو ما أو حروف الجزم.

تقابل في الطبع : ويقسمه ابن حزم إلى ثلاثة أقسام وهي:

أحدها: تقابل الأضداد والمتنافيات، كما في السواد والبياض.

الثاني: تقابل المضاف، وهو تقابل المتضايفين، فثبات كل واحد منهما بثبات الآخر،كقولنا : زيد أب لعمرو، وعمرو ابن لزيد.

---

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 187.

[2] – ابن سينا ، النجاة ، ص 38

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 73.

الثالث: تقابل القنية والعدم : وهو عند ابن حزم كالبصر وعدمه الذي هو العمى، فإن أحد هذين يدور على الآخر، ولا يدور الآخر عليه، ومعنى الدوران هو الإضافة فنقول عمى البصر ولا نقول بصر العمى.

ولفظ القنية (= ما اكتسب) مما خالف فيه ابن حزم أصحاب الترجمة في وضع الاصطلاح، فهم يقولون بالعدم والملكة، ويطلق الآمدي على هذا القسم تقابل العدم والملكة، كالعمى مع البصر تماشيا مع سائر المناطقة ومع ما نقله المترجمون لمنطق أرسطو[1]، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « واعلم أن القنية هي التي لا تدور على العدم أي لا تضاف إليه والعدم يدور على القنية أي يضاف إليها، والعدم ليس معنى لكنه ذهاب الشيء وبطلانه، ولا يعد عادما إلا من يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترى أن الحجر لا يسمى عادما وكان هذا عندنا معنى اتبعت فيه اللغة اليونانية، وأما اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما فإنه يطلق فيه اسم عدم ذلك الشيء وسواء كان موجودا قبل ذلك أولم يكن، وكذلك يسمى فيها بالعدم كل ما لم يكن، وسواء توهم كونه أو لم توهم، إلا أن الفرق بين الضدين وبين العدم والوجود أن كل الضدين لهما أنية ومعنى ذلك أنهما موجودان، والوجود له أنية أي أنه موجود والعدم لا أنية له أي لا وجود له» .[2]

وهذا التقسيم الثنائي مخالف لتقسيم الأرسطي، فقد ضم ابن حزم الموجبة والسالبة في التقابل في القول، وضم بقية الأقسام في التقابل بالطبع مفضلا القسمة الثنائية بينما فضل أرسطو القسمة الرباعية حيث يقول:« إن الشيء يقال انه يقابل غيره على أربعة أوجه أما على طريق المضاف، وإما على طريق المضادة، وأما على طريق العدم، وأما على طريق الموجبة والسالبة، فتقابل واحد من هذه إذا قيل على طريق الرسم أما على طريق المضاف، فمثل الضعف للنصف، وأما على طريق المتضادة، فمثل الشرير والخير، وأما على طريق العدم والملكة، فمثل العمى والبصر، وأما على طريق الموجبة والسالبة، فمثل جالس، ليس بجالس».[3]

2 – قوانين التقابل:

أ– التقابل بالتناقض : la contradiction

[1]– ا ابن حزم ، التقريب، ص73، 74. . أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 76. الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 30.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 74.

[3]– أرسطو، النص الكامل ، ج1 ، 76. الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 30.

ويطلق عليه ابن حزم التنافي :وتكون بين قضيتين مختلفتين في الكم والكيف، أي بين كلية موجبة وجزئية سالبة، وبين كلية سالبة وجزئية موجبة، والقضيتان المتناقضتان لا تصدقان معا فإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ضرورة والعكس صحيح، ولا تكذبان معا فإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى ضرورة إذ لا وسائط بينهما، فإذا صدق قولك: كل الأدوية مفيدة كذب قولك: بعض الأدوية ليست مفيدة، والعكس صحيح فليس هناك وسائط بين القضيتين المتناقضتين تجعلهما كاذبتين معا كما هو الحال في التضاد، يقول ابن حزم: «والمتنافية هي ما اقتسما أيضا طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكان إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت، والاجتماع والافتراق، وصحة العضو ومرضه وما أشبه ذلك»[1].

وقد اعترض الدكتور زكرياء إبراهيم على ما ذهب إليه ابن حزم بإطلاق التناقض على التقابل القائم بين الصحة والمرض، أو بين الحياة والموت، أو بين الاجتماع والافتراق، ورأى بأننا هنا بإزاء حدود متضادة لا متناقضة، والصحيح هو ما ذهب إليه ابن حزم لأن التناقض كما عرّفه في موضع آخر بقوله:« و المنافيان هما اللذان ليس بينهما وسائط فإن الحياة والموت فيما يكونان فيه ليس بينهما وسيط لا يكون حياة ولا موتا، كذلك صحة العضو ومرضه لا يجوز أن يكون العضو صحيحا مريضا، ولا لا صحيحا ولا مريضا، والصحة هي تصرف العضو في فعله الطبيعي، والمرض هو ضعفه عن ذلك، وكذلك الجور والعدل في الحكم لا يجوز أن يكون حكم لا عدلا ولا جورا، ولا "عدلا جورا"، ولما كان هذان الأمران – أعني التضاد والمنافاة – معنيين مختلفين احتجنا في العبارة عنهما إلى اسمين متغايرين لئلا يقع الإشكال»[2]، وهذا التعريف موافق لما ذهب إليه المناطقة في حد التناقض، بينما تكون القضيتان المتضادتان بينهما وسائط، وقد أشاد جول تريكو بنظرية التناقض فقال عنها: «إن نظرية التناقض قد وضعها أرسطو الذي ارتقى إلى الحقيقة الحاسمة».[3]

شروط التناقض:

[1] – ابن حزم، التقريب ،ص 71 . جول تريكو، المنطق الصوري، ص 189.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 72.

[3] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 190.

اشترط ابن حزم على من كلف نفسه عناء نفي القضية أن يحدد إن كان يريد نفي المخبر عنه جملة أم أنه أراد نفي الصفة عنه فقط، بمعنى آخر لابد أن يحدد إن أراد نقض القضية كلها أو نقض بعضها، وحتى يتحقق النقض كله فلابد من توفر ثمانية شروط وهي :

أحدها : وحدة الموضوع أي أن يكون الموضوع فيما أوجب هو وفيما نفيت أنت واحدا، فإن كانا اثنين وقع الشغب، مثل قول القائل: الموجود محدث، وينفي الآخر بقوله: الموجود ليس محدثا، وفي الحقيقة أن القضية الثانية لا تنفي القضية الأولى لأن الموجود يطلق على العالم وهو محدث، كما يطلق على الباري وهو موجود وليس محدثا.

ويشير ابن حزم إلى ما وقع بين أهل السنة والمعتزلة من النزاع وتكفير بعضهم بعضا في مسألة خلق القرآن، مع أن الخلاف لفظي، فقالت المعتزلة القرآن مخلوق وهم يعنون العبارة المسموعة، وقال أهل السنة القرآن لا مخلوق وهم يعنون علم الباري عز وجل .

الثاني: وحدة المحمول أي أن يكون المحمول في القضية الموجبة هو المحمول نفسه في القضية المراد نفيها، مثل : زيد عالم، نفيها زيد ليس بعالم، فإن عنى أحدهما عالما بالنحو، وعنى الآخر عالما بالفقه لم يحصل النفي بينهما.

الثالث: أن يكون الجزء الذي وقع عليه الحكم من الموضوع واحدا في كلتا القضيتين مثل: زيد أسود فإن عنى أحدهما أسود اللون بينما عنى الثاني أسود الشعر لم يحصل النفي بينهما.

الرابع: أن يكون الجزء من المحمول في القضيتين واحدا لا متغايرا فلو قال أحدهما: زيد ضعيف، ونفى الآخر زيد ليس بضعيف، أراد أحدهما ضعف الجسم بينما أراد الآخر ضعف الذاكرة لم يحصل النفي بينهما.

الخامس: وحدة الزمان أي أن يكون الزمان في القضية الموجبة هو الزمان نفسه في القضية السالبة مثل: زيد كاتب ونفيها زيد ليس كاتبا، فلو تغير الزمان فمن الممكن ألا يحصل النفي بينهما فقد كان كاتبا وأصبح ليس كاتبا.

السادس: وحدة القول والفعل أي أن تكون الحال نفسها في الموجبة والسالبة مثل: الطفل فارس ونفيها الطفل ليس بفارس، فإن أراد أحدهما فارسا بالقوة ونفى الآخر فارسا بالفعل لم يقع النفي بينهما لاختلاف الحال بينهما.

السابع: وحدة الإضافة أي أن تكون إضافة الشيء في الموجبة هي نفسها إضافة الشيء التي نفاها في السالبة مثل: زيد عبد نفيها زيد ليس عبدا.

الثامن: وحدة المكان أي أن تكون القضيتان مستويتين في الجوهر أو العرض لا مختلفتين مثل: زيد ينتقل ونفيها زيد لا ينتقل فأحدهما يخبرنا عن انتقاله بالعرض في السفينة جالسا في مكانه ساكنا بذاته، والآخر يخبرنا عن انتقاله بذاته داخل السفينة، فلم يحصل النفي بينهما لاختلاف القضيتين في مفهوم التنقل.[1]

وهذه شروط النفي عند المتقدمين من المناطقة، واكتفى المتأخرون بوحدة الموضوع ووحدة المحمول فقط وأرجعوا بقية الوحدات إليهما، وقال المحققون من المناطقة يشترط الاتحاد في النسبة الحكمية، فالنسبة التي ورد عليها الإيجاب هي التي يرد عليها السلب.[2]

ب- التقابل في التضاد contraste :

يقول عنها ابن حزم:«والأضداد هي كل لفظتين اقتسم معنياهما طرفي البعد، وكانا واقعين تحت مقولة واحدة وكان بينهما وسائط، فإما تحت نوعين مختلفين تحت جنس واحد كالسواد والبياض اللذين هما واقعان تحت جنس اللون، أو كالجود والشح الذين هما نوعان واقعان تحت جنسين مختلفين، وهما الفضيلة والرذيلة، وإما كالفضيلة والرذيلة اللذين هما حسنان جامعان لما ذكرنا وتجمعهما الكيفية»[3]، فالتضاد يكون في قضيتين مختلفتين في الكيف ومتحدتين في الكم.

وبهذا الصدد يقول تريكو:«ولكون القضيتان متضادتين عندما تكونان مختلفتين في الكيف فقط، كل ب أ ، لا واحد من ب أ هو ب»[4]، وبناء على ذلك تكون القضيتان المتضادتان مختلفتين في الكيف متحدتين في الكم أي بين كلية موجبة وكلية سالبة، فهما لا تصدقان معا ولكن قد تكذبان معا، وذلك لوجود وسائط بينهما، فحكمها:

- لا تصدقان معا: أي إذا صدقت إحداهما كانت الأخرى كاذبة ضرورة.
- قد تكذبان معا: أي إذا كانت إحداهما كاذبة، فقد تكون الأخرى صادقة أو كاذبة.

كقولك: زيد إما جالس وإما واقف فلا يمكن أن يكون جالسا واقفا، أي **لا يصدقان معا** فإذا صدقت إحداهما كانت الأخرى كاذبة ضرورة، ولكن يمكن **أن تكذبان معا** لوجود وسائط بينهما فإذا كانت إحداهما كاذبة فقد تكون الأخرى كاذبة أو صادقة فيكون زيد إما جالسا وإما واقفا،

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 90.

[2] - عبد الرحيم فرج الجندي، شرح السلم في المنطق ، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر ، د ت، ص 70.

[3] - ابن حزم، التقريب ، ص 71.

[4] - جول تريكو، المنطق الصوري، ص 190.

فليس بالضرورة إذا نفينا الجلوس عن زيد أن نثبت بأنه واقف فقد يكون زيد ماشيا أو متكئا أو غير ذلك فهو لا جالس ولا واقف.

وقد انتقد ابن حزم قوما غلطوا في حدهم الضد فقال: « وقد حدّ قوم الضد بأنه الذي إذا وقع ارتفع الآخر، وهذا خطأ، لأن هذا قول يوجب أن يكون الاتكاء ضد القعود والخضرة ضد الحمرة وهذا خطأ، وإنما هذا من الخلاف والتغاير لا من التضاد»[1]، فهو ينطبق على التناقض الذي يوجب إذا وقع ارتفع الآخر ضرورة فلا وسائط بينهما، وليس على التضاد، وبناء على ذلك يقرر ابن حزم بقوله :« فالمتضادة هي إذا ما وقع أحدهما ارتفع الآخر وبينهما وسائط ».[2]

ويذكر ابن حزم مذهب بعض المتقدمين في ترجيحهم التقابل في التناقض أشد تبيانا من التقابل في التضاد، ومثل على ذلك بقوله :كل إنسان حي، ضدها : ليس كل إنسان حيا.

وكل إنسان حي، نقيضها : لا بعض الناس حي.

وحجتهم أن النقيض أشد مباينة من الضد، لأن التقابل في التضاد كان بين قضيتين كليتين إحداهما موجبة والأخرى نافية، بينما التقابل في التناقض كان بين قضيتين إحداهما كلية والأخرى جزئية، والواحدة موجبة والثانية سالبة، ففي القضيتين المتضادتين وقع الخلاف من جهة الكيف فقط أي الإيجاب والنفي، وفي القضيتين المتناقضتين وقع الخلاف من جهتين فمن جهة الكيف الإيجاب والنفي ومن جهة الكم الكلية والجزئية، ثم قالوا : فما اختلف من جهتين أشد تبيانا مما اختلف من جهة واحدة.

اعترض ابن حزم على هذا الرأي وخطأه، فرغم صحة قوله في وجوه الاختلاف بين القضيتين لكنه غير صحيح في شدة الاختلاف لأنه راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى، وإنما يصح قوله لو قال فما اختلف من جهتين أكثر تباينا مما أختلف من جهة واحدة، فيضع كلمة أكثر مكان أشد، لكن الدكتور زكرياء إبراهيم تعقب على ما ذهب إليه ابن حزم بقوله : «وفات ابن حزم أن القضيتين المتناقضتين كيفا وكما معا، في حين أن القضيتين المتضادتين تختلفان كيفا فقط، وإنما لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معا ولا تكذبان معا، في حين أن القضيتين المتضادتين لا تصدقان معا، ولكنهما قد تكذبان معا»[3]، ورأي ابن حزم في هذه المسألة أن النفي في القضيتين

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 72.

[2] – المرجع نفسه ، ص 71.

[3] –زكرياء إبراهيم، ابن حزم الأندلسي ، ص 128

المتضادتين أشد استغراقا من النفي في القضيتين المتناقضتين، لهذا عبر عن الأولى نفيا عاما أي النفي الكلي وهو التضاد ، وعبر عن الثانية نفيا خاصا أي النفي الجزئي وهو التناقض.

والفرق بين التضاد والتناقض هو« أن الضدين بينهما وسائط ليست من أحد الضدين كالحمرة والصفرة والخضرة التي بين السواد والبياض وكحال الاعتدال الذي بين الجور والشح على ما نبين في كتابنا في "أخلاق النفس" »[1]، وهي كما ذكرها ابن حزم: « أصول الفضائل كلها أربعة، عنها تتركب كل فضيلة، وهي العدل، والفهم، والنجدة، والجود. أصول الرذائل كلها أربعة، عنها تتركب كل رذيلة، وهي أضداد الذي ذكرنا وهي الجور، والجهل، والجبن، والشح»[2]، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدل على التزام ابن حزم بنزعته المنطقية في مختلف مصنفاته.

ج- التداخل: subalterne

يكون بين قضيتين مختلفتين في الكم ومتفقتين في الكيف أي بين كلية موجبة وجزئية موجبة، وبين كلية سالبة وجزئية سالبة، ويكون حكمهما كما يلي:

إذا كانت القضية الكلية صادقة،كانت القضية الجزئية صادقة أيضا، إلا أن عكسها غير صحيح فإذا كانت القضية الجزئية صادقة فليس بالضرورة أن تكون الكلية صادقة فقد تكون صادقة أو كاذبة أي غير معروفة، مثل :كل أدوية مفيدة، يصدق معها، بعض أدوية مفيدة .

وفي السلب مثل : ولا واحد من أدوية مفيد يصدق معها، بعض أدوية ليست مفيدة .

إذا كانت القضية الجزئية كاذبة كانت القضية الكلية كاذبة، وعكسها غير صحيح فإذا كانت القضية الكلية كاذبة فليس بالضرورة أن تكون القضية الجزئية كاذبة أيضا فقد تكون كاذبة أو صادقة أي غير معروفة.

وقد ذكر ابن حزم التداخل بمعنى التتالي حيث يقول:« واعلم أن الكلي من الأخبار التي تسمى قضايا ومقدمات يقتضي الجزئي منها، أي أن الجزئي بعض الكلي إذا كان كلاهما موجبا أو كلاهما نافيا، وهو معنى من معاني التتالي الذي ذكرنا قبل، ألا ترى أنك تقول: كل حساس حي، فهذه قضية كلية، ثم يقول خصمك أو أنت: كل إنسان حي، فليست هذه الجزئية معارضة لتلك الكلية أصلا ولا منافية لها بل هي بعضها وداخلة تحتها»[3]، وينطبق ذلك بصورة عامة في القضايا المنطوية والقضايا المتلائمة.

---

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 72.

[2]- ابن حزم ، الأخلاق والسير، ص 60 .

[3]- ابن حزم، التقريب ، ص 101.

د– التداخل تحت التضاد: sub contraire

ويكون بين قضيتين جزئيتين مختلفتين من حيث الكيف أي بين جزئية موجبة وجزئية سالبة وحكمهما لا تكذبان معا ولكن قد تصدقان معا .

لا تكذبان معا : فإذا كانت إحداهما كاذبة كانت الأخرى صادقة ضرورة.

مثل:إذا كانت القضية بعض الطلبة المجتهدين ناجحون كاذبة، فالقضية ليس بعض الطلبة المجتهدين ناجحين صادقة.

قد تصدقان معا : وإذا كانت إحداهما صادقة كانت الأخرى غير معروفة من حيث الصدق والكذب.

مثل :بعض الطلبة المجتهدين ناجحون، والقضية: ليس بعض الطلبة المجتهدين ناجحين غير معروفة.

ويذهب جول تريكو إلى القول:«إن القضيتين الداخلتين تحت التضاد قد أشار إليهما أرسطو مجرد إشارة دون أن يتوقف عندهما، أما التداخل فإن أرسطو لا يذكره بتاتا، ويبدو أنه لم يعرفه، وفضلا عن ذلك فهو ليس تقابلا حقيقيا، بل هو احتواء قضية لقضية أخرى، إذ القضية الكلية تحتوي على القضية الجزئية بالقوة، ويبدو أن ابتداعه إنما كان بدافع التناظر».[1]

3 – التقابل في القضايا الموجهة:

ذكر ابن حزم أن القضايا الموجهة تنقسم الى ثلاثة أقسام وهي الوجوب والإمكان والامتناع، ويبيّن ابن حزم مقصوده من مصطلح العام والخاص حيث يقول:« إننا عنينا بقولنا عام أنه الذي تسميه الأوائل كليا، والذي قلنا فيه خاص فهو الذي تسميه الأوائل جزئيا».[2]

الموجبة العامة هي الكلية الموجبة، والنافية العامة هي الكلية السالبة، والموجبة الخاصة هي الجزئية الموجبة، والنافية الخاصة هي الجزئية السالبة، كما يستعمل مصطلح النفي بمعنى التناقض وفي بعض الأحيان يلتبس هذا المصطلح بين علاقة التناقض وعلاقة التضاد، وهذا ما نلاحظه عند تطرقنا للتقابل عند ابن حزم حيث لم يفصل بين التناقض والتضاد مكتفيا بضرب الأمثلة، والغالب عنده أن مصطلح النفي يحل مكان السلب، ونحن سوف نلتزم بالمصطلح كما هو عند المناطقة المحدثين،

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 191.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 95 .

ونضع جداولا للزيادة في الإيضاح، ومما يجدر بنا ذكره أن ابن حزم تناول التقابل في القضايا الموجهة دون أن يذكر الجهة عند ضرب الأمثلة مكتفيا بذكرها مجملا.

أ . في عنصر الوجوب:

– الكلية الموجبة صادقة و نفيها الكلية السالبة كاذبة.

مثل: كل الناس حي فهذا حق ونفيه ولا واحد من الناس حي فهذا كذب.

نلاحظ في هذا المثال أن هناك علاقة التضاد بين قضيتين كليتين، أي بين كلية موجبة وكلية سالبة، فهما متماثلتين في الكم ومختلفتين في الكيف، وحكمهما لا تصدقان معا، وقد تكذبان معا، وبما أن القضية الأصلية صادقة ضرورة، فالقضية المقابلة لها كاذبة .

–الجزئية الموجبة صادقة و نفيها الجزئية السالبة كاذبة.

مثل: بعض الناس حي فهذا حق و نفيه لا بعض الناس حي فهذا كذب.

نلاحظ في هذا المثال أن العلاقة بين القضيتين الجزئيتين علاقة الدخول تحت التضاد، فهما متفقتان في الكم ومختلفتان في الكيف فقط، وحكمهما هو: قد تصدقان معا، ولا تكذبان معا، وبما أن القضية الأصلية صادقة وجوبا فالقضية المقابلة لهل كاذبة ضرورة.

–الكلية الموجبة صادقة ونفيها الجزئية السالبة كاذبة.

مثل: كل الناس حي فهي صادقة ونفيه لا بعض الناس حي، ولا كل الناس حي فهي كاذبة، فتصدق الموجبة دائما وتكذب النافية.

يظهر في هذا المثال علاقة التناقض بين قضيتين مختلفتين في الكم والكيف، وحكمهما هو: لا تصدقان معا، ولا تكذبان معا، فإذا صدقت إحداهما كانت الأخرى كاذبة، وإذا كذبت إحداهما كانت الأخرى صادقة.

–الجزئية الموجبة صادقة ونفيها الكلية السالبة كاذبة.

مثل: بعض الناس حي صادقة ونفيه ليس واحد من الناس حيا كاذبة.

ويظهر في هذا المثال كذلك علاقة التناقض بين قضيتين مختلفتين في الكم والكيف، وحكمهما هو : لا تصدقان معا، ولا تكذبان معا، فإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة، وإذا كذبت إحداهما كانت الأخرى صادقة بالضرورة.[1]

جدول تقابل القضايا في عنصر الوجوب.

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 96.

إذا كانت القضية	فالقضية	نوع العلاقة
الكلية الموجبة صادقة	الكلية السالبة كاذبة	التضاد
الجزئية الموجبة صادقة	الجزئية السالبة كاذبة	الدخول تحت التضاد
الكلية الموجبة صادقة	الجزئية السالبة كاذبة	التناقض
الجزئية الموجبة صادقة	الكلية السالبة كاذبة	التناقض

ب . في عنصر الإمكان:

الكلية الموجبة كاذبة ونفيها الكلية السالبة كاذبة.

مثل :كل إنسان كاتب بالفعل كاذبة، ونفيها ولا واحد من الناس كاتب بالفعل كاذبة.

ونلاحظ في هذا المثال وجود علاقة التضاد بين قضيتين متحدتين في الكم ومختلفتين في الكيف، فهما لا تصدقان معا، وقد تكذبان معا كما هو الشاهد في المثال السابق.

الجزئية الموجبة صادقة ونفيها الجزئية السالبة صادقة.

مثل: بعض الناس كاتب بالفعل صادقة، ونفيه بعض الناس لا كاتب بالفعل صادقة.

العلاقة التي تربط بين القضيتين الجزئيتين هي علاقة الدخول تحت التضاد، فهما متحدتان في الكم ومختلفتان في الكيف، وحكمهما هو: قد تصدقان معا ،فإذا كانت إحداهما صادقة، كانت الأخرى تحتمل الصدق أو تحتمل الكذب فهي غير معروفة، ولا تكذبان معا، فلابد أن يكون الصدق في إحداهما.

الكلية الموجبة كاذبة ونفيها الجزئية السالبة صادقة.

مثل :كل الناس كاتب بالفعل كاذبة، ونفيه لا بعض الناس كاتب بالفعل ولا كل الناس كاتب بالفعل فهي صادقة، فتكذب الموجبة وتصدق النافية، فالعلاقة بين القضيتين علاقة التناقض، فهما لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

الجزئية الموجبة صادقة ونفيها الكلية السالبة كاذبة.

مثل :بعض الناس كاتب صادقة، ونفيه لا واحد من الناس كاتب كاذبة.

العلاقة بين القضيتين المختلفتين في الكم والكيف هي علاقة التناقض، مثل المثال الذي سبقها.

جدول تقابل القضايا في عنصر الإمكان.

إذا كانت القضية	فالقضية	نوع العلاقة
الكلية الموجبة كاذبة	الكلية السالبة كاذبة	التضاد

الجزئية الموجبة صادقة	الجزئية السالبة صادقة	الدخول تحت التضاد
الكلية الموجبة كاذبة	الجزئية السالبة صادقة	التناقض
الجزئية الموجبة صادقة	الكلية السالبة كاذبة	التناقض

ينتقد ابن حزم صنيع الأصوليين باعتمادهم دليل الخطاب كقولهم ليس بعض الناس نهاقا، أنه قد أوجب لسائرهم النهيق، فظنوها قضية كاذبة، وهذا ظن فاسد وباطل، ينتج لهم نتائج عظيمة الفحش، لأنه لم يخبر عن سائرهم بخبر أصلا لا بأنهم ينهقون، ولا بأنهم لا ينهقون، ولأنه سكت عن سائرهم، والسكوت ليس كلاما، ومن سكت فلم يتكلم، ولا يقضي أحد بسكوته.[1]

ج . في عنصر الامتناع:

الكلية الموجبة كاذبة ونفيها الكلية السالبة صادقة.

مثل :كل إنسان نهاق كاذبة، ونفيه ليس واحد من الناس نهاقا صادقة.

العلاقة التي تربط بين القضيتين الكليتين هي علاقة التضاد، فهما لا تصدقان معا، فإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى ضرورة، كما هو شاهد في المثال السابق، وقد تكذبان معا، فإذا كانت إحداهما كاذبة فمن المحتمل أن تكون الأخرى صادقة أو كاذبة (فهي غير معروفة).

الجزئية الموجبة كاذبة، ونفيها الجزئية السالبة صادقة .

مثل : بعض الناس حجر كاذبة، ونفيه بعض الناس لا حجر صادقة.

العلاقة التي تربط بين قضيتين جزئيتين مختلفتين في الكيف فقط هي علاقة الدخول تحت التضاد، فقد تصدقان معا، ولا تكذبان معا كما هو الشاهد في المثال الذي سبق ذكره.

الكلية الموجبة كاذبة ونفيها الجزئية السالبة صادقة .

مثل :كل إنسان نهاق كاذبة، ونفيه لا بعض الناس نهاق، ولا كل الناس نهاق، فهي صادقة ب الموجبة وتصدق النافية، والعلاقة التي تربط بينهما علاقة التناقض لأنها بين قضيتين مختلفتين في الكم والكيف، وحكمها لا تصدقان معا ولا تكذبان معا.

الجزئية الموجبة كاذبة ونفيها الكلية السالبة صادقة.

مثل : بعض الناس حجر كاذبة، ونفيه لا واحد من الناس حجر صادقة.

[1]- ا ابن حزم، التقريب ،، ص 96.

نلاحظ في هذا المثال الذي جمع بين قضيتين مختلفتين في الكم والكيف حيث تسود علاقة التناقض كما مر في المثال السابق. [1]

جدول تقابل القضايا في عنصر الامتناع.

إذا كانت القضية	فالقضية	نوع العلاقة
الكلية الموجبة كاذبة	الكلية السالبة صادقة	التضاد
الجزئية الموجبة كاذبة	الجزئية السالبة صادقة	الدخول تحت التضاد
الكلية الموجبة كاذبة	الجزئية السالبة صادقة	التناقض
الجزئية الموجبة كاذبة	الكلية السالبة صادقة	التناقض

ونلاحظ في الجدول أن العموم (الكلي) في السلب والإيجاب في عنصر الإمكان كاذبان أبدا، وأن الخصوص (الجزئي) في السلب والإيجاب في عنصر الإمكان صادقان أبدا.

ومما يجدر بنا ذكره أن ابن حزم لم يخالف أرسطو في منطق القضايا إلا في بعض الجزئيات أملتها عليه تمسكه بنزعته الظاهرية كأحكام القضية المخصوصة والقضية المهملة، كما أضاف بعض القضايا التي تفرضها اللغة العربية والتي لم يتطرق إليها أرسطو وهي على العموم لا تخرج عن وجوه القضايا التحليلية، كما وظف مسائل أصولية كالعموم والخصوص والخلاف فيها مع الأصوليين أشد من خلافه مع أرسطو.

وقد بيّن ابن حزم عند تناوله منطق القضايا أنه اقتصره على ما هو ضروري فقط، حيث يقول:« فقد أتينا على كل ما بطالب الحقائق والإشراف على صحيح معاني الكلام إليه فاقة وضرورة من أحكام الأخبار وهي الأسماء المركبة(...) ولم نترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب، من البسائط والمتغيرات، والمحصورة والمهملة، ومن المخصوصة، ومن الإثنينية والثلاثية والرباعية، لا يحتاج إليها، وإنما هي تمرن وتمهر لمن تحقق بهذا العلم تحققا يريد ضبط جميع وجوهه، وإنما هذه المسائل التي تركنا كالنوازل الموضوعة في الفقه»[2]، ومن هنا يظهر تهافت حكم صاعد على ابن حزم أنه خالف أرسطوطاليس ولم يفهم غرضه.

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 96، مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 122 – 123.

[2] ابن حزم، التقريب، ص 96، مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق ، ص 103.

اعتبر ابن حزم الاستدلال المباشر من الاستدلالات الصحيحة التي تمكننا من استخراج المعنى من القضية المعروضة، لأن الاستدلال بالتقابل بمختلف أقسامه يعطينا حكما جديدا دون الخروج عن النص، وهدف المذهب الظاهري التمسك بحرفية النصوص، وهذا ما تحققه الاستدلالات المباشرة والاستدلالات غير المباشرة فهي تعطينا حكما دون أن تخرج عن مضمون النص، فهي عملية استثمار معاني النصوص المنطوية تحت الألفاظ، فالتقابل بالتناقض والتقابل في التضاد والتداخل يكشف لنا على أ كام جديدة إما منطوية في النص أو أنها من المتلائمات أو من التتالي، فهي تنقيب عن أحكام موجودة في النص بالقوة بحاجة إلى طرق الاستدلال لإظهارها بالفعل، مثل العلم بالشيء فهو على الحقيقة عدم العلم بضده، لأن علمك بأن زيدا حي، وهو عدم العلم بأنه ميت، وقول القائل لا تأكل لاشك عند كل ذي حس أن معناه أترك الأكل ولا فرق، وهذا من المتلائمات، ومن هنا تظهر حاجة ابن حزم إلى علم المنطق ودفاعه عنه خدمة لمذهبه الظاهري، ورفضه قياس الفقهاء لأنه يقوم على الزيادة في الشرع.

أما الاستدلال عند "ستورت مل" هو انتقال من المعلوم إلى المجهول، حيث تكمن فائدته في تمكيننا من معرفة ما نجهله من الوقائع غير معرفة بناء على الوقائع المعرفة، فتكون القضية الثانية متميزة عن الأولى ومختلفة عنها فعليا، وبناء على ذلك يرفض مل أن يسمى الاستدلال المباشر استدلالا حقيقيا، لأنه لا جديد فيه يذكر، فهو ليس إلا إعادة للتقرير المقدم في القضية الأولى أو جزء منه « وباختصار كل أنواع الاستدلالات المباشرة، سواء بطريقة التكافؤ أو التقابل هي حالات يكون الاستدلال فيها ظاهريا وليس حقيقيا، لأنها مجرد تكرار للتقرير نفسه أو لجزء منه، ومع أنه يعترف ا لكنه يصر أنها لا يمكن أن تسمى استدلالا بالمعنى الذي يكون فيه الاستدلال هو انتقال من المعروف إلى المجهول».[1]

وفي الحقيقة ما عابه ستورت مل من الاستدلال المباشر وكونه مجرد إعادة القضية الأولى أو جزء منها هو ما دافع عنه ابن حزم لأنه يتماشى مع التزامه بحرفية النصوص دون الزيادة فيها، وتكمن فائدته في استنباط أحكام متضمنة في القضايا، ولا غرابة أن يخصص ابن حزم في كتابه "التقريب المنطقي" حيزا للحديث عن القضايا المنطوية والقضايا المتلائمة والتتالي.

كما يظهر لنا سبب اندفاع ابن حزم في دفاعه عن المنطق بصفة عامة وعن القياس الأرسطي بصفة خاصة لأنه أراد تطويق المعقول من تكهنات الفقهاء كما طوق المنقول بالالتزام بظاهر

[1] – إنصاف حمد، المنطق الصوري في المنظور التجريبي، ص 220.

النص، وما دور المنطق إلا الكشف عن أحكام موجودة في النصوص بالقوة وإخراجها إلى الوجود بالفعل، وليس زيادة حكم بناء على وصف ترجح لفقيه جعله علة الحكم كما هو الحال عند القياسيين، وقد فصّل ابن حزم القول في الاستدلال الصحيح وهو الذي يقوم على علاقات منطقية صارمة بحيث تكون نتائجه ذاتية من المقدمات، بينما نتائج دليل الخطاب والقياس الفقهي ظنية لأنها لا تتسم بالتداخل والذاتية في النص، فهي ليست موجودة في المقدمات بالقوة وبالتالي فهي عرضية، والشريعة الاسلامية تأبى أن تنزل إلى رتبة الظنون والتكهن فهي كاملة ومقدسة، وعلى العقل البشري أن يكتشف أحكامها الذاتية من مفهومها كما اكتشف أحكامها الظاهرة من منطوقها.

المبحث الثاني : عكس القضايا: conversion des propositions

يذهب ابن حزم إلى القول أن القضايا البسيطة المحصورة تنقسم إلى قسمين : قسم ينعكس وقسم لا ينعكس، ويذهب جول تريكو الى أن نظرية العكس موجودة كلها في ما كتبه أرسطو.[1]

1 – تعريف الانعكاس:

يعرف ابن سينا العكس بقوله:« العكس هو تصيير الموضوع محمولا، والمحمول موضوعا، مع بقاء السلب والإيجاب بحالة، والصدق والكذب بحالة».[2]

وإلى هذا الرأي يذهب ابن رشد في تعريف الانعكاس حيث يقول:« وأعني بالانعكاس أن يتبدل ترتيب أجزاء القضية فيصير محمولها موضوعا وموضوعها محمولا ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب أو السلب أيضا محفوظا، فأما إذا تبدل الترتيب ولم يبق الصدق محفوظا فهو الذي يسمى في هذه الصناعة قلب القضية».[3]

[1] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 205.

[2] – ابن سينا، النجاة ، ص 39 . جول تريكو، المنطق الصوري، ص 205.

[3] – ابن رشد ، تلخيص كتاب القياس ، ص 69 .

وعرّفه العلامة الدمنهوري بقوله: « العكس هو أن يصير المحمول موضوعا والموضوع محمولا مع بقاء الصدق والكيف والحكم مثال ذلك: بعض الإنسان حيوان عكسه بعض الحيوان إنسان».[1]

ومعنى انعكاس القضية كما يراه ابن حزم بقوله : « والانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبرا عنه موصوفا، وتجعل المخبر عنه خبرا موصوفا به، من غير أن يتغير المعنى في ذلك أصلا ، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس، وجزئية بعد العكس لا يحيلها العكس بغير هذه البتة»[2]، أما القسم الذي لا ينعكس هو القضايا التي قد تتبدل إذا عكست من صدق إلى كذب أو من كذب إلى صدق، أو من نفي إلى إيجاب أو من إيجاب إلى سلب، وهذا القسم لا يعتمد عليه في إقامة البرهان لأنه قد يخون وليس بمستمر الصدق أبدا.

وينبه ابن حزم إلى أن الانعكاس في القضايا الكلية والجزئية قد تختلف في بعض المواضع فتكون القضية الكلية قبل العكس جزئية بعد العكس، ولا يحدث هذا الاختلاف في العكس إلا في القضايا من الناحية الكلية والجزئية، ويطلق عليه عند المناطقة العكس المستوي الناقص لتغير كم القضية الأصلية من الكلية إلى الجزئية..

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – أنواع العكس:

العكس المستوي التام : عندما لا نغير كم القضية الأصلية، وهو كما يعرفه نجم الدين القزويني:« العكس المستوي التام هو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية ثانيا، والثاني أولا، مع بقاء الصدق والكيف بحالهما».[3] مثل: لا إنسان خالد عكسها لا خالد إنسان.

العكس المستوي الناقص : عندما نغير كم القضية الأصلية .

مثل: كل إنسان فإن عكسها بعض الفاني إنسان.

عكس النقيض: وهو عبارة عن جعل الجزء الأول من القضية، نقيض الثاني، والثاني عين الأول مع مخالفة الأصل في الكيف، وموافقته في الصدق.[4]

---

[1] – احمد الدمنهوري، إيضاح المبهم في معاني السلم، ص69.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 108.

[3] – القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية ، ص 92.

[4] – المرجع نفسه، ص 221 .

أو هو عندما ننقض القضية أي عندما نحولها إلى قضية معدولة المحمول، ثم نعكسها عكسا مستويا تاما[1]، ولم يتطرق ابن حزم إلى عكس النقيض ربما لكونه مكلفا.

3 – شروط العكس : وحتى يتحقق العكس المستوي التام فلابد من توفر قاعدتين هما :

القاعدة الأولى: قاعدة الكيف: بحيث يجب أن تتفق القضية المعكوسة مع القضية الأصلية في الكيف.

القاعدة الثانية: قاعدة الاستغراق: يجب ألا يستغرق حد في القضية المعكوسة ما لم يكن مستغرقا في القضية الأصلية.

العكس المستوي التام للقضية الكلية السالبة :

ذهب أرسطو إلى أن السالبة الكلية تنعكس بحدودها وكهيئتها لا محالة أي أنها تنعكس إلى سالبة كلية، لأن موضوعها مستغرق بالسور الكلي وبالتالي فإن محمولها مستغرق، فتعكس القضية دون تغيير الكم فيها.

ويضرب أرسطو مثالا على ذلك بقوله: إن كان لا شيء من اللذة خيرا فلا شيء من الخير لذة، كما يستعمل أمثلته من الحروف فيقول إن كان لا شيء من ب آ فلا شيء من آ ب.[2]

وكذلك ذهب ابن حزم مذهب أرسطو إلى أن النافية الكلية تنعكس نافية كلية.

ويضرب مثالا على ذلك بقوله: لا واحد من الناس حجر، فإذا عكسته قلت: لا واحد من الحجارة إنسان، فالقضية الكلية السالبة تنعكس عكسا مستويا تاما.

ومثاله الشريعي: ليس شيء من المسكرات حلالا عكسها فليس شيء من الحلال مسكرا، ولو عكستها جزئية لصدقت أيضا.

ويضيف ابن حزم أن القضية الكلية تنعكس جزئية سواء كانت موجبة أو سالبة، فكل ما نفيته عن الكل فهو منفي عن كل جزء من أجزائه التي تسمى باسمه، وكل ما أوجبته للكل فهو موجب لكل جزء من أجزائه التي تسمى باسمه.[3]

ويلزم أن الكلية السالبة تنعكس أيضا إلى جزئية سالبة، وهذا من المتلائمات، وهو انطواء الجزء داخل الكل فنقول: لا واحد من الناس حجر وعكسها ليس بعض الحجر إنسانا قضية جزئية سالبة.

---

[1] – محمود يعقوبي ، دروس المنطق الصوري ، ص 104

[2] – أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 186.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 109. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 105.

العكس المستوي الناقص للقضية الكلية الموجبة:

وهي كما يذكرها أرسطو أن الموجبة الكلية تنعكس إلى موجبة جزئية لعلمنا أن محمولها غير مستغرق فإذا جعلناه موضوعا وجب أن يكون غير مستغرق..

ويضرب مثالا على ذلك بقوله : إن كان كل لذة خيرا، فإن بعض الخير لذة.[1]

وافق ابن حزم أرسطو في أن الموجبة الكلية تنعكس إلى موجبة جزئية.

ويضرب مثالا على ذلك بقوله :كل إنسان حي فإذا عكسته قلت وبعض الأحياء إنسان، وهي عكس قضية صادقة أبدا، وهي العكس المستوي الناقص لأننا غيرنا كم القضية الأصلية من الكلية إلى الجزئية.

ومثاله الشريعي: إذا كان كل والد واجب البر، عكسها فبعض الواجب برهم الوالد، ولو عكستها كلية لكذبت لأنه يجب بر الأم والعالم والفاضل وغيرهم.[2]

العكس المستوي التام للقضية الجزئية الموجبة :

وهي كما يذكرها أرسطو أن الموجبة الجزئية تنعكس إلى موجبة جزئية، لعلمنا أن محمولها غير مستغرق، فإذا عكسناه موضوعا وجب أن يبقى غير مستغرق.

مثل: إن كان بعض اللذة خيرا، فبعض الخير لذة.

وهي كذلك عند ابن حزم تنعكس إلى جزئية موجبة.

فتقول: إن كان بعض الناس نحويين فعكسها فبعض النحويين ناس.

وينبه ابن حزم إلى فساد عكس الموجبة الجزئية إلى كلية موجبة فقد تصدق في بعض المواضع لكنها تكذب في مواضع أخر حيث يقول:« وتقول في عكس الموجبة الجزئية: إذا كان بعض الكفار مباح الدم فبعض مباح دماؤهم كفار ولو عكستها كلية فقلت: وكل مباح دمه كافر لكذبت، لأن الزاني المحصن مباح دمه وليس كافرا، فافهم هذا كله وثق به فإنه لا يخونك أبدا»[3]، ويؤكد ابن حزم على يقينية عكس القضايا التي سبق ذكرها وهي الكلية السالبة، والكلية الموجبة والجزئية الموجبة فإنها تصدق في إيجابك الوجوب وإخبارك عن الممكن وفي نفيك للممتنع.

العكس المستوي للقضية الجزئية السالبة :

ويذهب أرسطو إلى أن الجزئية السالبة لا انعكاس لها.

---

[1]- أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 186.

[2]- ابن حزم، التقريب، ص 111. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، 105.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 111..

المكتبة المركزية قسمة عبد القادر للعلوم الإسلامية جامعة الأمير

مثل : إن كان بعض الحيوان ليس بإنسان، فليس يكون بعض الناس ليس بحيوان.[1]

وكذلك ابن حزم أن القضية الجزئية السالبة لا تنعكس أي أنها ليس لها رتبة تصدق فيها أبدا، فقد تصدق في نفي الممتنع وتكذب في الممكن، ويضرب ابن حزم بمثال طبيعي :

قولك : ليس بعض الناس حجرا وعكسها ولا بعض الحجارة إنسان وهي قضية صادقة في نفي الممتنع .

4 – عكس القضايا ذوات الجهة:

أ – عنصر الوجوب.

ذهب أرسطو إلى أن عكس القضايا المطلقة لا يختلف حكمها عن القضايا ذوات الجهة في الوجوب، فالكلية السالبة تنعكس كلية، أما الكلية الموجبة والجزئية الموجبة فتنعكس جزئية، وأما السالبة الجزئية فلا تنعكس للعلة التي ذكرها في القضية المطلقة، ووافق ابن حزم ما ذهب إليه أرسطو في عكس القضايا الموجهة في عنصر الوجوب.[2]

ب – عنصر الإمكان:

العكس المستوي للقضية الجزئية الموجبة:

يذهب ابن حزم إلى أنه لا فرق بين عنصر الإمكان وعنصر الوجوب في القضايا الجزئية الموجبة فنقول في الحمل الأعم: إن كان بعض الناس أسودا فبعض السودان ناس .

وفي الحمل الأخص نقول: إن كان بعض الناس طبيبا فبعض الأطباء ناس.

وليس في الإمكان حمل مساو لأن المساوي لازم لجميع النوع بالفعل.

العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة تكون كاذبة في عنصر الإمكان .

مثل : ممكن أن يكون كل إنسان أسودا أو طبيبا، فهذا كذب، وعكس الحمل الأعم كاذب وهو ممكن أن يكون كل أسود إنسانا، بينما عكس الحمل الأخص وهو الاستغراق الجزئي صادق، تقول: ممكن أن يكون كل طبيب إنسانا .

العكس المستوي للقضية الكلية السالبة تكون كاذبة .

مثل : إن كان ممكن أن لا يكون واحد من الناس أسودا، فعكسها: ممكن أن لا يكون واحد من السودان إنسانا.

---

[1] – أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 186.

[2] – أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 188 ابن حزم، التقريب، ص 109 – 110.

العكس المستوي للقضية الجزئية السالبة في عنصر الإمكان تنعكس جزئية سالبة.

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك فيقول : ممكن أن لا يكون بعض الناس أسودا، وعكسها ممكن أن لا يكون بعض السودان إنسانا، وهذا في الحمل الأعم (وهو الاستغراق الكلي).

ويكون عكس القضية الجزئية السالبة كاذبا في الحمل الأخص (وهو الاستغراق الجزئي) فتقول : ممكن أن لا يكون بعض الناس طبيبا صادقة وعكسها ممكن أن لا يكون بعض الأطباء إنسانا كاذبة. [1]

ج – عنصر الامتناع:

العكس المستوي للقضية الجزئية الموجبة تكون جزئية موجبة صادقة.

يضرب ابن حزم مثالا على ذلك بقوله : ممتنع أن يكون بعض الناس حجرا، و ممتنع أن يكون بعض الحجارة إنسانا، وتنعكس أيضا موجبة كلية صادقة فنقول : ممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنسانا.

العكس المستوي للقضية الكلية الموجبة تكون كلية موجبة صادقة كما تكون جزئية موجبة صادقة.

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك فيقول : ممتنع أن يكون كل واحد من الناس حجرا، و ممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنسانا، وممتنع أن يكون بعض الحجارة إنسانا.

العكس المستوي الناقص للقضية الكلية السالبة تكون جزئية سالبة صادقة.

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك: إن كان ممتنع أن لا يكون كل واحد من الناس حيا، فممتنع أن لا يكون بعض الأحياء إنسانا، وهكذا تصدق في منع نفي الضحك المساوي للنوع. وفي الحمل الأخص كالطب فنقول: إن كان ممتنع أن لا يكون واحد من الأطباء إنسانا ممتنع أن لا يكون بعض الناس طبيبا.

العكس المستوي التام للقضية للجزئية السالبة تكون جزئية سالبة.

كقولك: ممتنع ألا يكون بعض الناس حيا وعكسها ممتنع أن لا يكون بعض الأحياء ناسا. ويرى ابن حزم أن هذا ينعكس في الحمل المساوي والأخص أبدا.

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 112.

ومما يجدر بنا ذكره أن ابن حزم لم يخالف أرسطو في عكس القضايا سواء كانت عكس القضايا المطلقة أو عكس القضايا الموجهة مع العلم أن أرسطو ضرب أمثلة من الطبيعة وأخرى من الحروف بينما لجأ ابن حزم إلى أمثلة من الطبيعة وأخرى أمثلة فقهية شرعية.[1]

5 – الفائدة من معرفة عكس القضايا.

وعن منفعة معرفة عكس القضايا يقول ابن حزم:«ومنفعتنا بمعرفة عكس القضايا من وجهين : أحدهما: ما نستأنف من رد بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البيان اللائح منها وهو الذي يأتي أن شاء الله عز وجل في رد أنحاء الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الأول مفسر في موضعه.
و الوجه الثاني: في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب بطلان الحقائق تقديمها ليجعلوها أصولا لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال».[2]

المبحث الثالث: نظرية القياس الأرسطي: syllogisme

تمهيد :

إذا كان الاستدلال المباشر يتناول استنتاج قضية من قضية أخرى، فإن الاستدلال غير المباشر هو استنتاج قضية من أكثر من قضية، وبناء على ذلك قسم أرسطو أنواع الاستدلال غير المباشر إلى ثلاثة أقسام: وهي القياس البرهاني « وهو استدلال بالكلي على الجزئي» وقد أطلق عليه ابن حزم البرهان، وقياس الاستقراء « وهو استدلال بالجزئي على الكلي » وقياس التمثيل « وهو استدلال بأحد الجزئين على الأخر» وقد أطلق عليهما ابن حزم مصطلح القياس والذي يعرف كذلك بقياس الفقهاء.

ولم تبلغ عناية المناطقة بموضوعات المنطق الأرسطي مثل عنايتهم بالقياس الذي يعد أشرف مباحث المنطق، وإن الناظر في كتاب "أنولوطيقا الأولى" لأرسطو يرى أن هذا الأخير قد لفت انتباه القارئ إلى أهمية القياس حيث يقول : « إن أول ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي عنه فحصنا هاهنا والغرض الذي إليه قصدنا، فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني»[3]، وإنما غرض أرسطو أن يبيّن لنا ما هو الشيء الذي نفحص عنه فعرّفنا عليه بأنه

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 111 ، 112. أرسطو، النص الكامل ، ج1 ص 186، 188.
[2] – ابن حزم، التقريب، ص 112.
[3] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2 ، ص179.

البرهان ثم بيّن لنا الغرض منه والقصد من الفحص عنه فقال العلم البرهاني، وفي تعليق منسوب إلى اللينوس يفسر معنى البرهان بقوله:« البرهان هو القياس المؤلف اليقيني وهو ما يخرج بالصوت، والعلم البر هاني هو العلم الحاصل في النفس من ذلك القياس، فغرضه في هذا الكتاب البرهان، والغرض في البرهان هو العلم البرهاني»[1]، وبهذا الصدد يقول إبراهيم مدكور:« عالج أرسطو نظرية القياس في كتاب التحليلات الأولى الذي لم يشك أحد في نسبته إليه، ويظهر أنه اهتدى إليها في ضوء الجدل السوفسطائي والحوار السقراطي، وتأثر فيها بقسمة أفلاطون الثنائية ودراسات الأكاديمية الرياضية، ويحيل هو نفسه في كتاب "التحليلات الأولى" غير مرة على كتابيه "الجدل" و"السفسطة" مما يرجح أنهما أسبق وجودا، ويشير إلى الصلة بينها »[2]، وبوجه عام فإن الحديث عن القياس يعتبر أهم موضوع يعالجه المنطق، وعلى حد تعبير الساوي « هي المقصود الأهم من المنطق».[3]

ورغم أن نظرية القياس «كانت موضع هجوم من جانب كثير من المناطقة المحدثين، ولكن مهما قيل اليوم بشأنها، ومهما كان من أمر قصورها وعيوبها، فإن ذلك كله لا يقلل من خطورة الدور الذي لعبته في التفكير الإنساني على مدى عشرات القرون، مما يجعل منها نظرية جديرة بالدراسة والتحليل »[4]، وقد بين ابن حزم أهمية "كتاب البرهان" مقارنة على ما تقدم من الكتب المتقدمة من علم المنطق والتي ينصح بضبطها وحصورها في الفهم والحفظ وإيرادها عند الحاجة، وتظهر إشادته "بكتاب البرهان" بقوله: « ونحن الآن آخذون في ثمرة هذا الديوان وغرضه الذي إياه قصدنا بكل ما تقدم لنا في الأجزاء المتقدمة لهذا الجزء، وغرضنا إقامة البرهان وكيفية تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أي شيء اختلفوا فيه».[5]

وقد خالف ابن حزم المنهج المعتاد عند المناطقة في ترتيب كتب المنطق، إذ جعل "كتاب البرهان" عبارة عن مجموع يضم "كتاب أنالوطيقا"(التحليلات الأولى)، و"كتاب أفوذقطيقا"(التحليلات الثانية)، والغرض من ذلك كما قال ابن حزم: ليناسب معنى الكتابين إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه، وأضاف إليهما كتاب "طوبيقا" وهو الموضوع في الجدل مع العناية بمراتب الجدال وشروطه التي لا يمكن للمتناظرين الاستغناء عنها، كما أضاف

[1] – أرسطو، النص الكامل لمنطق أرسطو ، ج2 ، ص 180.

[2] – ابن سينا، الشفاء ، مقدمة القياس ، ص 2.

[3] – الساوي ، البصائر النصيرية، ص 139.

[4] – محمد مهران، مدخل إلى علم المنطق الصوري، ص 201.

[5] – ابن حزم ، التقريب ، ص 106.

كتاب "سوفسطيقا" الذي هو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق وأبعد كتاب الشعر والخطابة إذ لا صلة لهما بالبرهان وشروطه.

ونظرا لأهمية "كتاب البرهان" عند ابن حزم وعلاقته بمختلف العلوم، فقد رسم هذا الأخير منهجا مختلفا عن ما هو معهود عند المترجمين للمنطق الذين تتميز طريقتهم بصعوبة الألفاظ واللجوء إلى ضرب الأمثلة بالأحرف مما صعب تناوله، فقد أبدى ابن حزم حرصه الشديد في أن يتحقق الغرض الذي من أجله ألف مصنفه في المنطق وهو شرح المستغلق وتقريبه بألفاظ عامية(= متداولة) وأمثلة فقهية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«واعلم أن الكلام الذي نتأهب لإيراده دأبا وننبهك على الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس ما أختلف فيه من أي كان، فتذوقه ذوقا لا يخونك أبدا، وتدبره منعما وتحفظ جدا فهو الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به واحتسبنا الأجر في أبدائه وتسهيله وتقريبه على كل من نظر فيه للأسباب التي ذكرنا في أول ديواننا هذا».[1]

ويوضح ابن حزم منهجه في عرض أشكال القياس أنه خالف طريقة الأوائل عند عرضهم الأمثلة بالحروف الهجائية فقد فضل أن يكون التقريب التداولي للمنطق بألفاظ سهلة وأمثلة طبيعية وشرعية مع حضورها كشواهد في كل ضروب أشكال القياس ليسهل حفظها ومراجعتها، وعن ذلك يقول: « ولم نقنع إلا بأن جعلنا جميع الأنحاء من لفظ واحد في الإيجاب ولفظ واحد في النفي ليلوح رجوع بعضها إلى بعض ومناسبة بعضها بعضا ووجوه العمل في أخذ البرهان بها، فقربنا من ذلك بعيدا وبيّنا مشكلا وأوضحنا عويصا وسهلنا وعرا وذللنا صعبا ما نعلم أحدا سمح بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا»[2]، فهذا هو الهدف الذي سعى ابن حزم إلى تحقيقه خدمة للعلوم والمعارف عامة، وخدمة لمذهبه الظاهري خاصة بتحصين المنقول بالمعقول المنطقي لحمايته من تناقضات أصحاب القياس الفقهي ومن تشوهات العرفان الباطني والصوفي.

إن اللجوء إلى المنطق هو في الأصل الاستعانة بالبرهان لتلبية حاجة البيان وإقصاء العرفان نهائيا من الحقل المعرفي، وبذلك يكون ابن حزم قد خالف داود الظاهري في هذه الأصل، وأنقذ المذهب الظاهري من الانغلاق على النص وفتح مجالا للعقل تمرح فيه نزعته الظاهرية وتتنعم فيه بقسط وافر من التحرر دون الخروج عن النص.

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 116.

[2] المرجع نفسه ، 116.

1 . تعريف القياس:syllogisme

ويعرّفه أرسطو في كتاب " التحليلات الأولى " بقوله:« فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار »[1]، كما يعرّفه في "كتاب طوبيقا" بقوله:« إن القياس قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الاضطرار »[2]، والتعريف كما لاحظ د. محمد مهران «واسع إلى حد بعيد لأنه يغطي أنواعا من الاستدلال الاستنباطي لا يمكن أن نطلق عليها قياسا بالمعنى الذي طبقه أرسطو، فالتعريف السابق لم يحدد لنا عدد المقدمات التي تلزم عنها النتيجة»[3]، إلا أن الأنظار اتجهت إلى تحديد معنى قوله بوضع أشياء أكثر من واحد هما المقدمتان الكبرى والصغرى، ولزوم شيء آخر هو النتيجة.

والملاحظة الثانية التي أثارها نقاد المنطق «تتمثل في كون التعريف الأرسطي للقياس لا يقرر الصدق الفعلي لمقدمات القياس بل كل ما يقوله (إذا سلمت بها لزم عن ذلك النتيجة) أي أن النتيجة تلزم بالضرورة عن المقدمات لمجرد التسليم بها بغض النظر عما إذا كانت صادقة أم كاذبة، وبالتالي فإن العملية القياسية الأرسطي ليست عملية استنتاج نتيجة من مقدمتين، وإنما هي عملية تهتم بلزوم النتيجة عن المقدمتين، وهذا يعني أن النتيجة متضمنة في المقدمتين »[4].

وهذه الملاحظات تنطبق على الذين لا يرون القياس الأرسطي إلا من حيث شكله دون مراعاة مادته.

ويعرّفه الفارابي بقوله: « القياس قول مؤلف عن مقدمات توضع إذا ألفت لزم عنها بأنفسها لا بسبب غيرها شيء آخر غيرها اضطرارا ».[5]

أما ابن حزم فقد رفض استعمال مصطلح القياس وفضل استعمال مصطلح البرهان الذي عرّفه بقوله:« كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء»[6]، وفي الحقيقة هو تعريف عام ينطبق على الاستدلال المباشر والاستدلال غير المباشر.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

[1] – أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 184.

[2] – المرجع نفسه ، ج 2 ، ص 635.

[3] – محمد مهران، مدخل الى المنطق الصوري، ص 203.

[4] – صالح نعمان، القياس بين المنطق وعلم أصول الفقه، مخطوط رسالة لنيل الماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، معهد الدعوة وأصول الدين ، قسم العقيدة، قسنطينة، الجزائر، 1992، 1993م، ص 51.

[5] – الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج2، ص 75. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 370.

[6] – ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 39.

وفي رأي الأستاذ عبد الله العروي أن ابن حزم لم يضبط مصطلح البرهان حيث اكتفى بوصفه وتمييزه عن الأقيسة الأخرى فيقول:«إن ابن حزم لا يترجم السلجسموس ويكتفي بوصفه وتميزه عن أشكال الحجج الأخرى، ويعود الفضل في تخصيص كلمة برهان لهذا النوع من الأقيسة لابن رشد، فأصبح من المسلمات بعده أن الحكماء يعتمدون البرهان، وأن المتكلمين والأصوليين يعتمدون القياس (التمثيلي أو الاستقرائي)، والأدباء والخطباء المجاز».[1]

ونحن لا نوافق على هذا الرأي لأن ابن رشد أطلق اسم القياس والبرهان على القياس المنطقي بينما الثابت أن ابن حزم قد حرص على تجنب استعمال مصطلح القياس، وهي من مخالفات ابن حزم لأرسطو من ناحية المصطلح بل هي مما انفرد به ابن حزم عن سائر المناطقة في رفض مصطلح القياس، وهو الرفض الذي يتميز به المذهب الظاهري بصفة خاصة عن بقية المذاهب الأربعة، وبهذا الصدد يقول برونشفيك: « وقد أطلق ابن حزم كذلك اسم البرهان على القياس الأرسطي، دفعا للالتباس مع القياس الفقهي الذي رفضه»[2]، فمصادر الشريعة الإسلامية عند الظاهرية تقوم على رفض الرأي والقياس والاستحسان والتقليد، وقد فضل ابن حزم اعتماد مصطلح البرهان على الأقيسة التي تكون نتائجها يقينية متى كانت المقدمات صحيحة يستوي في ذلك المقدمات الطبيعية أو المقدمات الشرعية، فصحيح أن ابن حزم أطلق مصطلح البرهان على كل مقدمات تلزم عنها نتائج اضطرارا مما يدخل فيه القياس الأرسطي وغيره من الأقيسة لكنه أكد على أن البرهان هو القياس الأرسطي وما يدور حوله من البراهين التي أساسها مقدمات عقلية وحسية، وأنكر مصطلح القياس وجعله اسما وعلما على الأقيسة الفاسدة، وهو بذلك يكون ابن حزم قد سبق ابن رشد في هذه المحاولة، تشهد له بذلك كتبه المنطقية والأصولية والكلامية، يقول سالم يفوت:«ومما يبين عن نية ابن حزم، في تأسيس الفقه على المنطق الأرسطي، أنه أسقط تماما لفظ القياس من حديثه عن أشكال الاستدلال، مكتفيا بكلمة البرهان وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي، ولا يقينية نتائجه، مما يجعله دعوى بلا برهان، إنه ليس من القياس، القياس الحقيقي المنطقي، في شيء، فهذا الأخير هو الاستدلال الذي تترتب فيه النتائج عن المقدمتين، ودفعا لكل التباس، نظرا لاشتراك القياسين في نفس التسمية، أطلق على القياس المنطقي اسم الجامعة أو السلجموس محافظا بذلك على الاصطلاح اليوناني sollogismus »[3]، فقد ميز ابن حزم بين

[1] – العروي، مفهوم العقل، ص 133.

[2] – ROBER BRUNSHVIG : ETUDES D ISLAMOLOGIE- EDITION G P MAISON NEUVE ET LA ROSE- PARIS ; 1976 , T1- P 311 .

[3] – سالم يفوت، ابن حزم ، والفكر الفلسفي..ص 224.

القياس الفقهي والبرهان، فأثبت القياس الأرسطي وأنكر القياس الفقهي الذي عرّفه بقوله:« والقياس عند القائلين به والمبطلين له أن يحكم في شيء ما بحكم لم يأت به نص لشبهه شيا آخر ورد فيه ذلك الحكم وهو باطل كله».[1]

والظاهر من خلال كلام ابن حزم أنه يرفض أشكالا معينة من القياس وهي على الخصوص الأقيسة التي سماها أرسطو بقياس التمثيل والاستقراء، ولا عجب أن يصف ابن حزم فعل الفقهاء أصحاب القياس بأنه حيلة ضعيفة يقول ابن حزم: « واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياسا فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياسا، واستدلالا، وإجراء للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح ».[2]

إن ميل ابن حزم إلى المنطق الأرسطي ودفاعه عن القياس المنطقي أي البرهان ورفضه القياس الفقهي« إنما يرجع إلى مبادئ المذهب الظاهري الذي يقوم على الأخذ بظاهر النصوص واستعمال البيان والاجتهاد في إطار النص وهو ما يتماشى والقياس الأرسطي الذي لا يخرج في نتائجه عن المقدمات الموضوعة»[3]، والفقيه الظاهري بحاجة إلى هذا القياس المنطقي للحصول على نتائج يقينية متى كانت المقدمات يقينية مصدرها الكتاب والسنة أو البديهيات العقلية أو الضروريات الحسية.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

ولا نوافق ما ذهب إليه الدكتور عمر فروخ « في أن ابن حزم كان يتجنب أيضا من المنطق ما كان مناقضا لمذهبه الظاهري، إنه لا يقبل بالقياس المنطقي كيلا يضطره ذلك إلى القبول بالقياس الفقهي».[4] إن هذا الكلام لا يصمد أمام الحقيقة وهي أن ابن حزم ما ألف كتابه المنطقي إلا لكونه يتبنى القياس الأرسطي بحذافيره إلى درجة رفضه القياس الفقهي في صورة الاستقراء الناقص، وهذا مما انفرد به ابن حزم عن بقية الظاهرية لرفضهم القياس دون بيان موقفهم من المنطق الأرسطي، وكذلك مما انفرد به عن بقية المناطقة الإسلاميين الذي تبنوا المنطق بصورة عامة والقياس مطلقا سواء كان قياس أرسطي أو استقراء أو قياس فقهي.

---

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج1،ص 44.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 173

[3] – رابح مراجي، المنطق الأرسطي عند ابن حزم ، مقال ضمن أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة ، أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية ، قسنطينة 2001م ، ص 427.

[4] – عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص 181.

لقد ألف ابن حزم منطقه على شرح المستغلق، ورفع قلق عبارة المترجمين، ونقد ما أضافه الأوائل من أراء لا تمت بصلة إلى علم المنطق، وتصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وعرض ما كان المذهب الظاهري بحاجة إليه، فقبل بالقياس المنطقي وأطلق عليه اسم البرهان، ورفض القياس الفقهي وعده بدعة في الدين، فكان "تقريبه المنطقي" مبنيا على الاختصار والاختيار، اختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، واختيار ما هو ضروري من المنطق.

نظر ابن حزم إلى المنطق الأرسطي عامة وإلى القياس الأرسطي أو البرهان خاصة كمنهج بديل عن القياس الفقهي الذي نتائجه ظنية، وهذا بخلاف البرهان الذي نتائجه يقينية متى كانت مقدماته صادقة، فلا حرج إذن في توظيفه كقسم من أقسام الدليل، الذي هو عند الظاهرية يحتل المرتبة الرابعة في أصول الأحكام بعد القرآن والسنة والإجماع ، وهو حل مرضي عند ابن حزم وكحل لمعضلة محدودية النصوص أمام تجدد قضايا الناس ومسائلهم، وبهذا الصدد يرى روبير برونشفيك « أن ابن حزم رفض الاستدلال الشرعي أي قياس الفقهاء لأن نتائجه ظنية لا يقين فيها، وقبول منطق برهاني لا يقول في النصوص أكثر ما تقوله هي شكليا»[1]، ورغم كونه شكليا فهو يعطي نتائج يقينية مستنبطة من مفهوم النص دون إضافة شرع جديد.

لكننا في هذا البحث فضلنا استعمال مصطلح القياس كما جرت عادة المناطقة تمشيا مع الدراسات الحديثة وتيسيرا عند تناوله مع علمنا أن ابن حزم لم يستعمل مصطلح القياس، لا في القياس الحملي ولا في القياس الشرطي، وفضل استعمال مصطلح البرهان بصفة عامة على القضايا اليقينية، وعلى القياس الأرسطي بصفة خاصة، وحيث ذكر القياس فهو إما يتناوله على أنه الاستقراء الناقص أو في معرض حديثه عن الأقيسة الفاسدة، فمصطلح القياس عنده يعبر به عن كل ما هو مرفوض من الأقيسة التي تكون صورها محاكاة للبرهان مثل قياس الفقهاء وقياس المتكلمين وقياس النحويين.

2 . أقسام القياس (البرهان):

في كتاب "أنولوطيقا الأولى" وهو كتاب القياس يقسم أرسطو القياس إلى قسمين وهما : القياس الكامل والقياس غير كامل.

أ – القياس الكامل :

[1] Rober brunschvig : ETUDES D ISLAMOLOGIE TOM 1 P 305.

ويعرّف أرسطو القياس الكامل بقوله:« هو القياس الذي ليس يحتاج في بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شيء غيرها»[1]، و يشرح ابن زرعة عبارة أرسطو في تعريفه القياس الكامل بقوله:« إنّ القياس الكامل هو الذي نتيجته ظاهرة اللزوم لمقدماته، أي إن العقل ساعة يؤلف المقدمتين يقف على النتيجة من غير توقف، وهذا القياس هو الشكل الأول وجميع ضروبه»[2]، وبما أن ضروب الشكل الأول مقدماتها واضحة ونتائجها ظاهرة اللزوم لمقدماتها سمي بالقياس الكامل، ويقول عنه ابن حزم:« واعلم إنما سمي الشكل الأول أولا لأن الشكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة إليه »[3].

ب – القياس غير الكامل :

أما القياس غير الكامل فيعرّفه أرسطو بقوله :« والذي ليس بكامل هو الذي يحتاج في بيان ما يجب من مقدماته إلى استعمال شيء واحد أو أشياء مما هو واجب عن المقدمات التي ألف منها، بر أنها لم تكن استعملت في المقدمة»[4]، ويوضح ابن زرعة عبارة أرسطو الغامضة في تعريفه القياس غير الكامل بقوله:«فهو الذي نتيجته غير ظاهرة اللزوم للمقدمات بمنزلة ضروب الشكل الثاني و ضروب الشكل الثالث، فإن جميع هذه نتائجها غير ظاهرة اللزوم للمقدمات وإنما تظهر بأحد أمرين إما بعكس إحدى المقدمتين ورد ذلك الضرب إلى أحد ضروب الشكل الأول، وإما باستعمال برهان الخلف»[5]، فالشكل الأول هو أكمل الأشكال لأن نتائجه لازمة لمقدماته لذا استحق لقب القياس الكامل أما الشكل الثاني والشكل الثالث فنتائجهما لا تظهر إلا باستعمال عكس المقدمات أو برهان الخلف لذا لقب بالقياس غير الكامل.

ينقسم القياس إلى قسمين: قياس حملي اقتراني وقياس شرطي وكل واحد منهما إما بسيط وإما مركب، فالبسيط هو قياس واحد مفرد، والمركب يؤلف من قياسات أكثر من واحد.[6]

3 . أنواع القياس:

وقد تأخذ صور القياس من حيث المضمون أنواعا مختلفة حسب نوع المقدمات سواء كانت مقدمات برهانية يقينية أو جدلية أو خطابية أو شعرية أو سوفسطائية، حسب ما ذكره أرسطو في

[1]– أرسطو، النص الكامل ، ج1، ص 184 .

[2]– ابن زرعة، منطق ابن زرعة ، ص 111.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 114.

[4]– أرسطو ، النص الكامل ، ج 1، ص 184.

[5] – ابن زرعة ، منطق ابن زرعة ، ص 111.

[6]– ابن رضوان ، المستعمل من المنطق في العلوم والصنائع ، ج 2، ص 59.

كتبه المنطقية، وبهذا الصدد يشير ابن تيمية إلى أنواع القياس من حيث المضمون فيقول:«والقياس إن كانت مادته يقينية فهو البرهاني خاصة، وإن كانت مسلمة فهو الجدلي، وإن كانت مشهورة فهو الخطابي، وإن كانت مخيلة فهو الشعري، وإن كانت مموهة فهو السوفسطائي».[1]

لكن الشيء الذي نلاحظه هو أن ابن حزم لم يجار أرسطو في هذا التقسيم، وهو الأمر الذي غفل عنه الباحثون عند ما تناولوا منطقه، والسبب في ذلك أن ابن حزم تختلف نظرته عن أرسطو فيما يتعلق بأنواع البراهين فهو لا ينظر إلى المقدمات الجدلية على أنها قيمة معرفية تتوسط بين الصدق والكذب إذ لا رتبة بين اليقين والباطل بحيث توصف بأنها مقدمات مشهورة أو مسلمة عند الناس، لأن البرهان عنده إما حق وإما شغب ولا واسطة بينهما، والبرهان الصحيح هو ما كانت نتائجه يقينية أما ما أدى إلى الظن فهو بخلاف اليقين، وخلاف اليقين هو الكذب، فهذه القسمة الثنائية مكنت الفكر المنطقي الحزمي من إقصاء الأقيسة الجدلية والخطابية والشعرية، ورغم اعترافه بالمقدمات والجدلية والاقناعية الا أنه لا يتسامح بتوظيفها في الأقيسة بناء على أن استعمال المقدمات في القياس لا تكون إلا إما صادقة وإما كاذبة لا غير ذلك، فليس بعد الحق إلا ضلال، « فما أخذ من مقدمات فاسدة، يكون سفسطة في ضوء كل هذا سيعيد ابن حزم كتابة نص الأرغانون وذلك بالانتقال مباشرة من المقولات إلى البرهان ثم عدم إفراد كتاب خاص لا للطوبيقا أو مواضع الجدل ولا حتى للسفسطة باعتبار أن هذه لا توصل إلى الحق لأنها لا تصلح لإقامة علم برهاني، بل فقط للرد على أهل الشغب».[2]

وهذه الرغبة كانت محل انتقاد معاصره صاعد بأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه،كما انتقد بها مصنفات الكندي ووصفها بأنها خالية من التحليل، وهي تهمة تصح لو كان ابن حزم مجرد شارح لأرسطو، أما وهو بصدد تحصين مذهبه الظاهري بالمعقول لتحقيق الرغبة الشديدة في إقامة البنية الكلامية والأصولية على اليقين جعلته يهمل مباحث من منطق أرسطو ويقصي كل ماله صلة بالظن والسفسطة التي لا توصل إلى اليقين والاكتفاء بالإشارة إليها وبيان فسادها.

والذي لا يسعنا تجاهله هو أن طرق الاستدلال عند ابن حزم لابد أن تكون ثمراتها يقينية، فقد اعتمد هذا الأخير على البرهان المنطقي للرد على أصحاب القياس، وهذا ما انفرد به عن بقية أصحابه من الظاهرية، فقام بتوظيف المنطق لسد باب التسلل في وجه أصحاب القياس، وفي نفس

[1] – ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، ج1 ص 31 .

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، ص 214.

الوقت تحصين العقل من الشطحات الصوفية ومن الهلوسات الباطنية، فلا مكان للاستقراء القائم على التكهن في مجال الشرع ، ولا القياس الفقهي الذي هو ظني لا يفيد اليقين، والمعرفة الظنّية مرفوضة في الفكر الحزمي .

ويرى الأستاذ العروي أن موقف ابن حزم من البرهان والاستقراء « يسبح في نفس الفضاء مع الفلاسفة إلا أنه يذهب أبعد منهم إذ يقول لهم: مجال البرهان هو القواعد العامة المستقلة بنفسها غير المرتبطة بالجزئيات إذا استغنينا عن الاستقراء لا سبيل إذن للانحدار من عالم القواعد العامة إلى الخاصيات والعينات إلا بالخبر وهذا الخبر اللازم لنا في حياتنا العملية اليومية متاح لنا فهو المضمن في الرسالة في التنزيل بالمعنى اللغوي للكلمة وكذلك المعنى الفقهي ويجب أخذه على ظاهره»[1]، وهذا بخلاف طرق الاستدلال عند أرسطو فالبرهان يقيني النتائج متى كانت المقدمات صحيحة بينما الاستقراء ظني، والفرق بين البرهان والاستقراء في نظرية أرسطو « أن القياس البرهاني يصل إلى العلم اعتمادا على الأوليات العامة العقلية التي لا تقبل برهانا عليها لبداهتها، في حين أن البرهان الاستقرائي يعتمد استقراء الجزئيات للانتقال منها إلى الكلي الذي يشملها، أي الذي يعد ماهية لها مشتركة بينها جميعا»،[2] وقد رأى أرسطو أن الاستقراء لا يكون يقينيا إلا أن يكون محاطا بجميع الجزئيات، والإحاطة بجميع الجزئيات عسيرة التحقق مما يجعله استقراء ناقصا فلا يحقق اليقين الا في حدود ضيقة غير مأمونة.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

4 . أجزاء القياس(البرهان)

وصف ابن حزم القياس الأرسطي بقوله : « واعلم أن القضيتين إذا اجتمعتا سمتها الأوائل القرينة، واعلم أن باجتماعهما كما ذكرنا يحدث أبدا عنهما قضية ثالثة نتيجة والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية السلجسموس وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية الجامعة»،[3] وبناء على ذلك يتألف القياس من العناصر التالية:

المقدمتان: prémisses .

تسمى إحداهما المقدمة الكبرى premise majeur ، والأخرى المقدمة الصغرى premise mineur ، وإذا اجتمعت المقدمتان بهدف الوصول إلى النتيجة سميت بالقرينة،

[1]- العروي ، مفهوم العقل، ص 135 ، 136.

[2]- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية... ج 2 ص 478.

[3] - ابن حزم،التقريب، ص 107.

يقول ابن حزم:« وإن القرينة تكون من مقدمتين في كل واحدة منها لفظ تشترك فيه المقدمتان معا».[1]

ويعرف أرسطو المقدمة بقوله:« هي قول موجب شيئا لشيء أو سالب شيئا عن شيء».[2]

وقد ذكر ابن سينا المقدمات التي تتألف منها البراهين، وهي المحسوسات كقولنا: الشمس مضيئة، والمجربات كقولنا: الشمس تشرق وتغرب، والأوليات كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والمتواترات كقولنا :إن مكة موجودة .[3]

أما ابن حزم فبالإضافة إلى هذه المقدمات السابقة فإنه أكد على المقبولات دون أن يذكر هذا المصطلح، وهي مقدمات يوجب التصديق بها التصديق بقول من يوثق بقوله كالقضايا المأخوذة عن الأنبياء والمرسلين، و هي ما نقل من القرآن وما صح من الحديث فهي مقدمات يقينية لا شك فيها، ويذكر ابن حزم أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى حيث يقول:« واعلم أن الأوائل يسمون المقدمة التي فيها اللفظ الأعم مقدمة كبرى مثل قولك :كل إنسان حي، وكل حي جوهر فالتي فيها ذكر الجوهر أعم من اللفظة التي في المقدمة الأخرى وذلك أن الجوهر أعم من الحي ومن الإنسان والأخرى يسمونها الصغرى».[4]

ويلاحظ أن ابن حزم يفضل تقديم المقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى حيث يقول : «واعلم أن الصغرى من المقدمتين مقدمة أبدا لتخرج اللفظة التي انفردت بها موضوعة في النتيجة، أي مخبرا عنها، والكبرى مؤخرة أبدا لتخرج اللفظة التي انفردت بها محمولة في النتيجة، أي خبرا»[5]، والملاحظ كذلك أن ابن حزم راعى ترتيب مقدمات كل الأمثلة التي استشهد بها مقدما الصغرى عن الكبرى « فمن الجدير بالذكر، أن بعض المناطقة وعلى رأسهم، المناطقة العرب، يفضلون ذكر المقدمة الصغرى، أولا، في القياس، على ذكر المقدمة الكبرى، في حين يميل أغلب المناطقة الى الطريقة العكسية، وذلك بوضع المقدمة الكبرى أولا، مع الإشارة بأن سلامة القياس لا تتأثر البتة بكيفية ترتيب المقدمتين أي بأسبقية أحداهما للأخرى، ويرى جيوفنز Jevons أن بدء القياس بالمقدمة الصغرى يسهل الإقناع».[6]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص113.

[2] – أرسطو، النص الكامل ، ج1 ، ص 180.

[3] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 11.

[4] ابن حزم ، التقريب ، ص 113.

[5] ابن حزم، التقريب ، ص116.

[6] مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص169.

و ذكر ابن حزم أن أقل القضايا قضية مكونة من موضوع ومحمول، فإذا أردت أن تجمع قضيتين يقوم منهما برهان، فلا بد أن تضم كل واحدة منهما لفظة مكررة تسميها الأوائل الحد المشترك، كما يشترط أن تنفرد كل مقدمة بلفظة لا تتكرر في الأخرى، ويضرب ابن حزم بمثال على ذلك : كل إنسان حي، وكل حي جوهر، فقد تكرر لفظ الحي في المقدمتين ويسمى الحد المشترك أو الحد الأوسط لأنه مشترك في القضيتين، كما انفردت كل مقدمة بلفظة، فانفردت الأولى بالإنسان، وانفردت الثانية بالجوهر، فلو لم يتحقق هذا الانفراد لكانت قضية واحدة.[1]

وقد فضل ابن سينا صورة هذا البرهان عن بقية البراهين حيث قال:«وأحق البراهين باسم البرهان ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الأكبر في الأصغر كقولنا: هذه الخشبة تعلق بها النار، وكل ما تعلق به النار احترق، فهذه الخشبة احترقت»[2]، كما دلّ هذا النص على تفضيله تقديم المقدمة الصغرى على المقدمة الكبرى وهو تقليد عند المناطقة العرب.

النتيجة: conclusion : وتتكون من موضوع ومحمول وهي تنبثق بالضرورة عن المقدمتين، يقول ابن حزم:«واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلا أقل ما في المقدمتين وأبعده من اليقين والقطع، لأن النتيجة من طبعها يجري الصدق فيها، فلذلك لا يخرج فيها إلا الأقل الذي لا شك فيه»[3]، ويؤكد ابن رشد في "تلخيص كتاب القياس" بقوله:« وذلك أنه واجب أن تكون النتيجة غير المقدمات، فإن الشيء لا يؤلف في بيان نفسه»[4].

فالقضية تتكون من ثلاثة حدود : مثال: كل إنسان فان، محمد إنسان، النتيجة محمد فان.

الحد الأكبر: لفظ فان وهو موجود في المقدمة الكبرى .

الحد الأصغر: لفظ محمد وهو موجود في المقدمة الصغرى .

الحد الأوسط: لفظ إنسان وهو المشترك بين المقدمتين .

ويمكن تعريف الحدود بما يلي :

الحد الأكبر فعبارة عن محمول في النتيجة وسمي بالأكبر لكثرة أفراده .

الحد الأصغر عبارة عن الموضوع في النتيجة وسمي بالأصغر لقلة أفراده.

---

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 108.

[2]- ابن سينا، عيون الحكمة ، ص 11.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 113

[4]- ابن رشد ، تلخيص كتاب القياس ، تحقيق د محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1983م، ص 65.

الحد الأوسط عبارة عن الحد المشترك بين مقدمتي الاقتران لإثبات الأكبر للأصغر ويحذف عند النتيجة يقول ابن حزم:«وإذ قدمنا أن القضية تكون من موضوع ومحمول أي من مخبر عنه وخبر، وأن القرينة تكون من مقدمتين في كل واحدة منها لفظة تشترك فيها المقدمتان معا، فاعلم أن كل لفظة من ألفاظ المقدمتين فإن الأوائل يسمونها حدا ويسمون اللفظة المشتركة : الحد المشترك».[1]

وقد فضل ابن حزم أن يضع مصطلحاته المنطقية متناسبة مع مدلولها اللغوي مع التنبيه إلى ما يقابلها في اللغة اليونانية، وقد ذكر أن الأوائل اصطلحوا إطلاق لفظ القرينة إذا اجتمعت القضيتان إحداهما مقدمة كبرى وأخرى مقدمة صغرى، ويحدث عند اجتماعهما قضية ثالثة وهي النتيجة، كما ذكر أن الأوائل يسمون القضيتين والنتيجة في اللغة اليونانية السلجسموس وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية الجامعة.

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بقوله:« كل إنسان حي فهذه قضية تسمى على انفرادها مقدمة، ثم تقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضا قضية تسمى على انفرادها مقدمة، فإذا جمعتهما معا فاسمها قرينة لاقترانهما وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي أن كل إنسان جوهر فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجموس »[2]، وما ذكره ابن حزم من اصطلاحات قد أشار إليها الخوارزمي في كتابه "مفاتيح العلوم" فقد حد القرينة بأنها المقدمتان إذا جمعتا، كما عة بأنها القرينة والنتيجة إذا جمعتا و تسمى أيضا الصنعة، واسمها باليونانية سولوجسموس أي القياس.[3]

5 – قواعد القياس : Regles du syllogisme

ذكر ابن حزم بعض القواعد المتعلقة بالقياس حتى يكون منتجا وهي على الخصوص :

أ – القواعد المتعلقة بالحدود :

ينبغي أن يشتمل القياس على ثلاثة حدود :وهي الحد الأكبر، والحد الأصغر، والحد الأوسط، فإذا اشتمل القياس على أكثر من ثلاثة حدود فهو قياس مركب وليس قياسا اقترانيا حمليا، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« واعلم أننا قدمنا أن أقل القضايا قضية من كلمتين : موضوع ومحمول،

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 113

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 106

[3] – الخوارزمي، رسالة في الحدود الفلسفية، (ضمن رسائل منطقية للفلاسفة العرب)، ص 102.

بمعنى مخبر عنه وخبر، فإذا أردت أن تجمع قضيتين يقوم منهما برهان، فلابد لك من أن يكون في كلتا القضيتين لفظة موجودة في كل واحدة منهما، أي تتكرر تلك اللفظة في كل واحدة من المقدمتين، لابد في أن يكون في كل واحدة منهما لفظة تنفرد بها ولا تتكرر في الأخرى، إذ لو اتفقتا في المخبر عنه والخبر لكانت القضيتان قضية واحدة ضرورة، كقولك كل إنسان حي، وكل حي جوهر، فهاتان قضيتان قد تتكرر ذكر الحي في كل واحدة منهما، وهذه اللفظة المتكررة كما ذكرنا تسميها الأوائل "الحد المشترك" من اجل اشتراك القضيتين فيه، وقد انفردت كل واحدة منهما بلفظة فانفردت الأولى بالإنسان لأنه ذكر فيها ولم يذكر في الثانية، ولو ذكر لكانت الثانية هي الأولى نفسها وانفردت الثانية بالجوهر ولم يذكر في الأولى ولو ذكر لكانتا واحدة».[1]

ينبغي أن لا تتضمن النتيجة على الحد الأوسط: لأن مهمته تنتهي عند الربط بين الحد الأكبر والحد الأصغر فلا يظهر في النتيجة، يقول ابن حزم:« واعلم أن الحد المشترك لا يذكر في النتيجة أصلا و ذكر فيها لكانت النتيجة إحدى المقدمتين وإنما يذكر في النتيجة اللفظة التي تنفرد بها المقدمة الواحدة، واللفظة الأخرى التي تنفرد بها المقدمة الثانية».[2]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب – القواعد المتعلقة بالقضايا :

يتكون القياس الأرسطي من ثلاث قضايا وهي : مقدمتان ونتيجة، فإذا كان القياس متكون من أكثر من مقدمتين فهو قد يكون قياسا مركبا أو استقراء، وإذا كان أقل من مقدمتين فهو نوع من أنواع الاستدلال المباشر، يقول ابن حزم :«واعلم أن القضيتين إذا اجتمعتا سمتها الأوائل القرينة، واعلم أن باجتماعهما كما ذكرنا يحدث أبدا عنهما قضية ثالثة نتيجة والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية السلجسموس وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية الجامعة».[3]

وجوب أن تكون إحدى المقدمتين موجبة: لا إنتاج من قضيتين سالبتين سواء كانتا كليتين سالبتين أو جزئيتين سالبتين أو إحداهما سالبة كلية والأخرى سالبة جزئية، يقول ابن حزم: «واعلم القضايا النافيات أيضا لا تنتج، كليتين كانتا أو جزئيتين، أي أنها لا تنتج إنتاجا موثوقا به في كل حال، وإنما ذلك إذا كانتا معا نافيتين، وأما إذا كانت إحداهما نافية والأخرى موجبة فذلك

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 108.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 113

[3] – المرجع نفسه ، ص 107.

ينتج»[1]، والقضية المخصوصة هي القضية الشخصية التي يكون موضوعها شخصا، وقد بين المناطقة أن حكمها حكم الجزئية، فلا إنتاج من قضيتين جزئيتين سالبتين ولا من قضايا شخصية سالبة.

ويوجه ابن حزم نصائحه لمن تفرغ للاستدلال وطلب البراهين أن يأخذ الحيطة والحذر من مقدمات السالبة، لأنها قد تصدق مضامينها في بعض الحالات، وهو مسلك لا ثقة في نتائجه مطلقا، فـ تقدم لك مقدمتان نافيتان فينتجان لك إنتاجا صادقا صحيحا فلا تثق بذلك لأنها طريق خوانة غير موثوق بصدقها أبدا، وقد تقدمهما صحيحتين فتنتجان لك نتيجة كاذبة، مثل قولك: ليس كل إنسان حجرا، ولا كل حجر حمار، النتيجة : فليس كل إنسان حمارا ، وهذا حق، وإذا قلت : ليس كل إنسان أسودا ولا كل أسود حي فهذان صادقتان، النتيجة فليس كل إنسان حيا، وكذلك أيضا لو قلت: ليس بعض الناس حيا فكلتاهما كذب، فلا ثقة بمقدمتين نافيتين.[2]

القضية لا تعطيك أكثر من نفسها : وهو شرط أكد عليه ابن حزم في تقريبه المنطقي ويهدف إلى تطويق الجملة الخبرية بالقواعد المنطقية، وذلك بإقصاء دليل الخطاب من القضايا المنطقية كما أقصاه من القضايا الشرعية، وهذا الشرط لم يتطرق إليه أرسطو لتعلقه بالخطاب العربي، وانفرد به ابن حزم عن بقية المناطقة العرب، يقول ابن حزم:« إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها، فإن اتفق الخصمان عليها، وصححاها، والتزما حكمها، واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى، وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها – أيضا – فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين قي طبعهما، وفي تركيبهما، فالانقياد لهما – حينئذ – لازم لكل واحد».[3]

ينبغي أن تكون إحدى مقدمتي القياس على الأقل قضية كلية: لأنه لا نتيجة من مقدمتين جزئيتين، سواء كانتا سالبتين أو موجبتين، أو إحداهما سالبة والأخرى موجبة،كما ينبغي أن تكون إحدى مقدمتي القياس على الأقل موجبة[4]، فلا إنتاج من جزئيتين سالبتين أو موجبتين يقول ابن حزم: « إن الجزئيات من المحصورات والمهمل الذي يوقن أنه جزئي لا ينتج بمعنى أنه لا ينتج إنتاجا صحيحا ضروريا أبدا، وإنما قلنا هذا إذا كانت المقدمتان معا جزئيتين، نافيتين كانتا أو موجبتين. وأما إذا كانت إحداهما كلية والأخرى جزئية فذلك ينتج »[5]، ويذهب ابن حزم إلى أن حكم

[1] – المرجع نفسه ، ص 107.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 114.

[3] – المرجع نفسه ، ص 106.

[4] – انظر مهدي فضل الله ، مدخل الى علم المنطق، ص 173، 174.

[5] – ابن حزم، التقريب، ص 107.

القضية المخصوصة هو حكم الجزئية ولا فرق في ذلك فلا تثق بمقدمتين جزئيتين ، ولا مخصوصتين ولا مخصوصة وجزئية.

وقد انتقد ابن حزم ما ذهب إليه الأوائل أن القضية المهملة لا تنتج، وهي القضية التي لا سور لها، ويستند نقده على ما توجبه اللغة العربية، فحمل القضية المهملة على اعتبارها قضية جزئية غير مسلم به عند ابن حزم، فمن الذي خص المهملة على أن تكون جزئية ولم يحملها على أن تكون قضية كلية، بينما يرى ابن حزم أنه لا يمكن حمل قضية على العموم ولا على الخصوص إلا بالقرينة وسياق الكلام، فقولك: ة مجتهدون دل سياق الكلام على أنها قضية جزئية موجبة بمعنى بعض الطلبة مجتهدون إذ لا يتصور أن يتحقق الاجتهاد في جميعهم، بينما قولك: الناس ناطقون تحمل على العموم فكل الناس ناطقون، فهي كلية موجبة، يقول ابن حزم :« وذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج (...) وهذا في اللغة العربية لا يصح، وإنما حكى القوم عن لغتهم، لكنا نقول ن المهملة ما لم يبين الناطق بها أنه يريد بها بعض ما يعطي اسمها أو لم يمنع من العموم بها مانع ضرورة فإنها كالمحصورة الكلية ولا فرق وسيأتي بيان هذا فيما نستأنف إن شاء الله عز وجل فعلى هذا الحكم يلزم أن المهمل ينتج كإنتاج المحصور الكلي»،[1]

وبناء على ذلك فقد خالف ابن حزم مناطقة العرب الذين يعتبرون أن حكم المهملة حكم الجزئية بعا لما قاله الأوائل بناء على لغتهم بينما في اللغة العربية قد تحمل المهملة على أنها قضية جزئية كما تحمل على أنها قضية كلية والمعيار في ذلك سياق الكلام ومعرفة مراد المخاطب، ومن جانب الآخر لابد أن تكون إحدى مقدمتي القياس على الأقل موجبة.

كما نبه ابن حزم إلى أن الجزئيات من المحصورات، والمهمل الذي يوقن أنه جزئي لا ينتج سواء كانت المقدمتان جزئيتين معا، نافيتين كانتا أو موجبتين، أما إذا اختلفا فكانت إحداهما كلية والأخرى جزئية فذلك ينتج.

ويبيّن ابن حزم صورة المقدمات الصحيحة التي طرقها سليمة وموثقة حيث يقول:« فصح الآن أن المقدمات التي ينبغي أن يوثق بها هي المحصورات والمهمل الذي في معنى المحصور، وهي كل قرينة كانت قبلها مقدمة كلية ومقدمة موجبة، إما أن تكون إحدى المقدمتين قد جمعت الأمرين معا : العموم والإيجاب، وإما أن تكون المقدمتان اقتسمتا الأمرين فكانت الواحدة كلية والثانية موجبة».[2]

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 107.

[2]- المرجع نفسه ، ص 107 ، 108.

والنتيجة التي يمكن أن نستخلصها من موقف ابن حزم من قواعد الإنتاج أن الفقيه الظاهري نظر إلى المنطق الأرسطي نظرة نقدية فاحصة، فقد حرص على أن يراعى عند نقل المنطق التداول اللغوي للغة المنقول إليها، فمن الخطأ أن ندخل لغة في لغة أخرى دون الانتباه إلى الفوارق بينهما، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نرى أن ابن حزم في إطار مشروعه التقريبي للمنطق أدرك أن المنطق الأرسطي ليس منطقا صوريا بحتا يمدنا بالقواعد والأشكال فحسب، بل هو كذلك منطق مادي له تأثير على الفكر مما يوجب تدقيق النظر في المقدمات من ناحية الشكل والمضمون، وقد بيّن ابن حزم وجوه الغلط في القياس من ناحية المادة ومن ناحية الصورة، فمن ناحية المادة فرغم أن إحدى المقدمتين كذب فقد كانت النتيجة صحيحة مثل : كل إنسان حجر، وكل حجر جوهر، النتيجة فكل إنسان جوهر (جسم).

ومن ناحية الصورة فمن المعلوم أن الجزئيتين والمخصوصتين لا تنتجان إنتاجا صادقا مطردا مثل: زيد أبيض، وبعض البيض حجر، النتيجة زيد حجر، فرغم صحة المقدمات إلا أن النتيجة كانت كاذبة.[1]

ج – القواعد المتعلقة بالنتيجة:

النتيجة تتبع الأخس : من القواعد الخاصة بالنتيجة التي حفظ المناطقة على ذكرها أن النتيجة تتبع دائما أخس المقدمتين، فالمقدمة الجزئية أخس من المقدمة الكلية، فمرتبة الجزء دون مرتبة الكل، فإذا كانت إحدى مقدمتي القياس جزئية، والأخرى كلية كانت النتيجة قضية جزئية، وكذلك المقدمة السالبة أخس من المقدمة الموجبة، والسلب أخس من الإيجاب، فإذا كانت إحدى مقدمتي القياس سالبة، والأخرى موجبة، كانت النتيجة سالبة.[2]

وقد ذكر ابن حزم هذه القواعد بالتفصيل فيقول: « واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلا أقل ما في المقدمتين وأبعده من اليقين والقطع، لأن النتيجة من طبعها يجري الصدق فيها، فلذلك لا يخرج فيها إلا الأقل الذي لا شك فيه.

وإن كانت إحدى المقدمتين مهملة والأخرى ذات سور، فالنتيجة مهملة.

وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية خرجت النتيجة جزئية.

وإن كانت إحدى المقدمتين مخصوصة خرجت النتيجة مخصوصة.

وإن كانت إحدى المقدمتين نافية خرجت النتيجة نافية.

---

[1]– ابن حزم، التقريب ، ص 115.

[2]– أنظر مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 177 ، 178.

وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية أو مخصوصة والأخرى نافية خرجت النتيجة جزئية نافية أو مخصوصة نافية، نقول : لا واحد من الناس حجر، وزيد من الناس، فزيد لا حجر، وإنما هذه الرتبة فيما يصدق أبدا وموثوق بإنتاجه.

وكذلك إن كانت إحدى المقدمتين ضرورية والثانية ممكنة فإنه لا تخرج في النتيجة إلا الممكنة.

وأما إذا استوت المقدمتان فالنتيجة مثلهما، فإن كانتا موجبتين فالنتيجة موجبة، وإن كانتا ضروريتين فالنتيجة ضرورية، وإن كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة، وإن كانتا مهملتين فالنتيجة مهملة أنهما إن كانتا كليتين فالنتيجة كلية وربما كانت جزئية ولا تبال عن هذا، فالجزئي منطو في الكلي وليس الكلي بمنطو في الجزئي».[1]

القضية الجزئية لا تحمل على دليل الخطاب : أشار ابن حزم إلى دليل الخطاب وصلته بمنطق القضايا حيث رفض اعتماده كمسلك أصولي ومنطقي تماشيا مع نزعته الظاهرية، ومفادها أن النتيجة إذا كانت جزئية سواء كانت موجبة أو سالبة فهي لا تعطيك أكثر من مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليلها، فبطل القول أن ما عداها يحمل على مفهوم الموافقة كما بطل القول أن ما عداها يحمل على مفهوم المخالفة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «واندرج لنا فيما ذكرنا آنفا أمر غلط فيه جماعة من الناس فعظم فيه خطأهم وفحش جدا، وذلك أنهم قدروا أن نائل ليس بعض الناس قال، أنه قد أوجب لسائرهم النهيق فظنوها قضية كاذبة، وهذا كذب منهم وظن فاسد رديء باطل نتج لهم نتائج عظيمة الفحش، لأنه لم يخبر عن سائرهم بخبر أصلا م ينهقون، ولا بأنهم لا ينهقون، ولا ندري لو أخبر لكان الخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر، فندري حينئذ صفة خبره، لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقا صحيحا متيقنا، وسكت عن سائرهم».[2]

المبحث الرابع: أشكال القياس وضروبها figures

1 . تعريف الشكل :

[1]- ابن حزم، التقريب، ص 113، 114.

[2] - المرجع نفسه ، ص95 ، 96

الشكل هو طريقة وضع الحدود في المقدمات وهو هيئة القياس، أو هو الصورة الحاصلة من وضع الحد الأوسط في كلتا مقدمتي القياس.[1]

الشكل عند ابن حزم كالجنس، والنحو له الذي هو الضرب كالنوع، ثم المقدمات المأخوذة كالأشخاص، ونلاحظ أن ابن حزم استعمل مصطلح النحو بدل الضرب، فيكون الشكل الأول له أربعة أنحاء، والثاني أربعة أنحاء، والثالث ستة أنحاء، وهكذا يحل مصطلح النحو بدلا عن الضرب .

والضرب: Mode عبارة عن نوع الشكل بحسب تعاقب الأسوار عليه[2]، ومعنى ذلك أن الضرب هو الشكل مع تعاقب الأسوار عليه فيصبح الضرب بسوره أخص من الشكل وهو نوع منه.

ينتصر ابن حزم في تحديده أشكال البرهان لرأي أرسطو، حيث يذكر ثلاثة أشكال كما هي عند أرسطو، رافضا الشكل الرابع الذي أضافه جالينوس وسار عليه شرّاحه، وقد بلغ تعصب ابن حزم في دفاعه عن الأشكال الثلاثة إلى اعتبارها من رتبة العقل فلا سبيل إلى قسمة رابعة حيث يقول:« واعلم أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة نعني بأشكاله صور القرائن التي يكون منها البرهان لأنه لابد من أن يكون الحد المشترك محمولا في المقدمة الواحدة وموضوعا في الثانية أو يكون محمولا في كل واحدة منهما أو يكون موضوعا فيهما، ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة»[3]، وبهذا الصدد يقول روبير برونشفيك « أن ابن حزم لا يقبل من القياس الحملي إلا الأشكال الثلاثة الكلاسيكية مصرحا أن تصور الشكل الرابع غير ممكن عقلا».[4]

والقسمة الرابعة كما يتصورها العقل أن يكون الحد المشترك موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى بخلاف الشكل الأول، وهذا الشكل الرابع الذي رفضه ابن حزم لا يخالف تصور العقل وإذا رمزنا له بالحروف تكون القسمة المحتملة أربعة وهي (أ ، ب)، (أ ، أ) ، (ب ، ب) ، (ب ، أ) فهذه أشكال أربعة ولا سبيل إلى الشكل الخامس، وربما يكون رفض ابن حزم التعامل مع الشكل الرابع باعتباره بعيدا عن الطبع ، ثقيلا عن النفس، قليل الفائدة لقلة استعماله رغم مكانه في صناعة المنطق، وكذلك سار الأمر عند ابن سينا حيث لم يتطرق إلى الشكل الرابع رغم انه

[1] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 178.

[2] – الأخضري ، السلم في علم المنطق ، ص 118

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 113

[4]– ROBER BRUNSCHVIG. ETUDES D ISLAMOLOGIE, T 1, P311.

أشار إلى جالينوس ويسميه فاضل الأطباء فلم يتطرق إليه بل اعتبره أمرا بعيدا عن الطبع غير مقبول ولا يتلاءم مع النظر والروية .[1]

وقد تطرق ابن رشد إلى مشكلة الشكل الرابع ففي تلخيصه كتاب "القياس" لأرسطو ي ينتصر لأرسطو في تحديده الأشكال الثلاثة، ويبرر سبب عزوفه – و عزوف أرسطو– عن الشكل الرابع، إلى كونه لا يقع عليه الناس بالطبع وإن كانت بقوة صناعية يقول ابن رشد: « ومن هذا الفحص يبين لك أن الأشكال الحملية ثلاثة وأن الشكل الرابع الذي يضعه جالينوس ليس بشكل طبيعي، وهو أن يكون الحد الأوسط محمولا على الطرف الأعظم موضوعا للأصغر لأنه ليس تعلمه فكرة بالطبع . أعني أنه لا يوجد في كلام الناس ولو وجد لكان من جنس الشكل الأول ولم يكن رابعا».[2]

وهي الحجة التي ردّدها المناطقة من بعده ووصل الأمر ببعضهم إلى إضفاء الشرعية على الأشكال الثلاثة فقط، كقولهم: فكما أن الشكل الأول وجد كاملا فاضلا جدا كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج إلى كلفة شاقة متضاعفة، ولذلك وقعت الأشكال كلها في القرآن ما عدا الشكل الرابع كما بين ذلك الشيخ السنوسي في مختصره[3] ، وهذا كلام فيه نظر وهو مستغرب جدا.

انتقد جول تريكو الشكل الرابع حيث يقول :«إن الشكل الرابع شكل نحوي أكثر مما هو شكل منطقي، وهو بعيد عن الطبع كما يعترف بذلك (بور رويال)، فمحمول النتيجة هو لدى الذهن موضوع حقيقي، فهو ينتج بصورة غير مباشرة»[4]، بل ويذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول أن الأشكال الثلاثة استنفدت جميع التركيبات المنطقية للحدود فيما بينها، وينتهي إلى القول « وكذلك الأمر إذا وقفنا مع (لاشولي) موقفا مفهوميا فإننا نرفض الشكل الرابع الذي هو إفساد خطير ومؤسف لمنطق أرسطو».[5]

كما انتقد المنطقي البولوني (يان لوكاشيفتش) نسبة الشكل الرابع الى جالينوس حيث يقول:« يكاد كل مختصر جامع في المنطق يحتوي على ملاحظة مؤداها أن مبتكر الشكل الرابع هو جالينوس، وجالينوس طبيب وفيلسوف يوناني عاش في روما في القرن الثاني الميلادي، ومصدر هذه

[1] – ابن سينا ، الشفاء ، القياس ، ص 107

[2] – ابن رشد ، تلخيص كتاب القياس ، ص 78

[3] – حسن بن محمد العطار ، حاشية العطار على شرح الخبيصي، المكتبة الأزهرية للتراث، د ت، 1997م، ص 230 .

[4] – جول تريكو، المنطق الصوري، ص 280.

[5] – المرجع نفسه ، ص280.

الملاحظة مطعون فيه فنحن لا نجدها فيما وصل إلينا من مؤلفات جالينوس أو مؤلفات الشراح اليونانيين – بما في ذلك فيلوبونوس – وفي رأي برانتال أن هذه الملاحظة انتقلت إلى المناطقة في العصر الوسيط من ابن رشد، إذ قال إن الشكل الرابع ذكره جالينوس»[1]، وأشار لوكافيتش أن أرسطو لم يشر صراحة الى الشكل الرابع إلا أنه كان يعرفه، ودور جالينوس هو تفصيل عبارة أرسطو المجملة.

والظاهر أن المتأخرين من المناطقة قد أخذوا بالشكل الرابع إذ لا فائدة من إقصائه بدعوى بعده عن الطبع، فالشكل في المنطق الصوري هو الصورة أو الهيئة التي يمكن أن يأخذها القياس تبعا لموضع الحد الأوسط في المقدمتين.

2 – أشكال القياس الاقتراني الحملي:

الشكل الأول: PREMIER FIGURE:

أ . تعريفه: وهو الذي يكون فيه الحد الأوسط موضوعا في المقدمة الكبرى محمولا في المقدمة الصغرى، مثال: الإنسان حيوان، الحيوان حادث، النتيجة: الإنسان حادث.

وقد عرّفه أرسطو بقوله:« فإذا ما كانت الحدود الثلاثة مرتبة بعضها مع بعض على هذه الصفة، وهو أن يكون الأخير موجودا في كل الأوسط، وكل الأوسط موجودا في كل الأول أو غير موجود في شيء منه، فمن الاضطرار أن يكون حينئذ من الرأسين قياس كامل، وأعني بالأوسط الذي هو في شيء وفيه شيء آخر، وفي المرتبة أيضا أوسط، والرأسين أحدهما في شيء والآخر فيه شيء»[2]، وهو نص كما ترى عسير الفهم ثقيل عن النفس، فقد تمثلت معاناة المترجمين أنهم ينقلون المنطق من لغة إلى لغة لا يحسنون قواعدها ولا يراعون أساليبها على حد تعبير السيرفي في مناظرته لمتى الترجمان، لهذا كان اهتمام ابن حزم بإعادة قراءة أرسطو وتنقيته من الموروث اليوناني، وتبسيطه بشرح مستغلقه،وتقريبه للقارئ العربي بألفاظ عامية وأمثلة فقهيه خدمة جليلة لمجتمعه عامة ولإثراء مذهبه الظاهري خاصة، فهو لا يعدو أن يكون آلة لسائر العلوم .

[1] – يان لوكاشبفتش، نظرية القياس الأرسطية، ترجمة وتقديم د عبد الحميد صبرة، الناشر دار المعارف، الإسكندرية، د ط، 1961م. ص 55.

[2] – أرسطو، النص الكامل، ج1 ص 191.

ويعرّف ابن حزم الشكل الأول بقوله:« الحد المشترك فيه موضوع في إحدى المقدمتين محمول في الأخرى أي أن اللفظة المذكورة في كلتا المقدمتين هي في إحداهما مخبر عنه وموصوف (موضوع)، وهي في الأخرى خبر وصفة « محمول».[1]

ونظرا لأهمية الشكل الأول عند أرسطو فقد عدّه أكمل الأشكال وأشرفها لخمسة أسباب كما ذكرها ابن زرعة وهي:

. إن الشكل الأول نتيجته ظاهرة اللزوم لمقدماته، فهو كامل بخلاف الأشكال الأخرى.

. الشكل الأول يتبين به جميع المطالب الأربعة ويقصد بها الضروب الأربعة المنتجة من هذا الشكل.

. إن الحد الأوسط فيه لازم لمرتبته.

. إن العلوم البرهانية إياه تستعمل وهو الذي في طبائع الناس كأنه مركوز فيها.

. الشكل الأول عنه يتولد الشكل الثاني والشكل الثالث، وذلك لما كان الشكل الأول فيه صغرى موجبة وكبرى كلية، فعن عكس الكبرى يتولد الشكل الثاني، وعن عكس الصغرى يتولد الشكل الثالث، ولهذا سمي الشكل الأول أولا لأن الشكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة إليه».[2]

ب – شروط إنتاجه :ويشترط فيه شرطان: إيجاب الصغرى وكلية الكبرى حتى تكون النتيجة صادقة، يقول ابن حزم:«فاعلم أن الشكل الأول كبراه أبدا كلية إما موجبة وإما نافية، وصغراه أبدا موجبة إما جزئية وإما كلية، واعلم أيضا أن الشكل الثاني والثالث راجعان إلى الشكل الأول أبدا، إما قرينة من قرائنه، وإما نتيجة من نتائجه، إما في اللفظ، وإما في الرتبة»[3]، وحوصلة القول أن المقدمة الصغرى لو كانت سالبة فإن النتيجة قد تكون صادقة تارة وقد تكون كاذبة تارة أخرى.

وقد اشترط المناطقة أن تكون المقدمة الكبرى كلية لأنه لو كانت الكبرى جزئية لكذبت النتيجة، لكن ابن حزم ينتقد مذهب الأوائل حين وصفوا أن المقدمة الكبرى يقع فيها لفظة أعم ن اللفظين الآخرين المشتركة والتي انفردت بها المقدمة الأخرى « وهذا أمر غير صحيح على الإطلاق بل قد أجاز من عليه المعتمد في هذا العلم، وهو أرسطاطاليس، مرتب هذه الصناعة، المساواة في المقدمات وهو الصحيح، وقد وجدنا خمسة أنحاء (ضروب) منها أربعة متساوية

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 117.

[2] – ابن زرعة ، منطق ابن زرعة ، ص 127، ابن حزم، التقريب، ص 114.

[3] – ابن حزم، التقريب، ص 116.

المقدمتين وهو النحو الثاني من الشكل الأول، والنحو الأول والثاني من الشكل الثاني، والنحو الثاني من الشكل الثالث (...) وقد نبهنا على كل نحو منها في مكانه».[1]

ج – ضروب الشكل الأول:

ضروب الشكل الأول بحسب القسمة العقلية هي ستة عشر،باعتبار كل مقدمة صغرى أو كبرى لابد أن تكون إما موجبة أو سالبة وإما كلية أو جزئية، فيكون المجموع ستة عشر لكن المنتج منها أربعة فقط والبقية عقيمة، فقد سبق ذكر اشتراط المناطقة أن تكون الصغرى موجبة كلية أوجزئية، كما اشترطوا في الكبرى أن تكون كلية موجبة أو سالبة فيكون المجموع الحاصل في عملية الضرب بين الصغرى والكبرى أربعة وتسمى المطالب الأربعة وهي عبارة عن نتائج الضروب الأربعة من الشكل الأول.

الضرب الأول : وهو الذي يتألف من قضيتين كليتين موجبتين .

ك م — ك م = ك م.

ويمثله أرسطو بالحروف مثال ذلك : كل أ – ب، وكل ب – ج، = أ – ج .

ويمثله ابن حزم بقوله : كل إنسان حي، وكل حي جوهر، النتيجة: كل إنسان جوهر.

ومثاله الإلهي: كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود، وكل معدود فمتناه، النتيجة: فكل ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناه.

ومثاله الشريعي: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام ، النتيجة: كل مسكر حرام.

الضرب الثاني : وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وقضية كلية سالبة كبرى .

ك م — ك س = ك س.

ومثاله بالحروف: كل أ – ب، ولا ب – ج، النتيجة: ولا أ – ج.

ومثاله عند ابن حزم :كل إنسان حي، ولا واحد حي حجر، النتيجة: لا واحد إنسان حجر.

مثاله الإلهي : كل ما خرج إلى الفعل من العالم معدود، ولا واحد من المعدودات أزلي، النتيجة: فليس شيء مما خرج إلى الفعل من العالم أزليا.

مثاله الشريعي : كل مسكر خمر، وكل خمر ليست حلالا، النتيجة: فكل مسكر ليس حلالا.

ويرى ابن حزم أن هذا النحو متساوي المقدمتين، ليست إحداهما أعم من الأخرى ردا على ما زعمه الأوائل أن المقدمة الكبرى تكون دائما أعم من الحدين الآخرين.

الضرب الثالث : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وقضية كلية موجبة كبرى.

[1]– المرجع نفسه ، ص 117.

ج م — ك م = ج م .

مثاله بالحروف: بعض أ — ب، وكل ب — ج ، النتيجة: بعض أ — ج.

و مثاله عند ابن حزم : بعض الناس حي، وكل حي جوهر، النتيجة : بعض الناس جوهر.

مثاله الإلهي : بعض العالم مركب، وكل مركب مؤلف من شيء، النتيجة: فبعض العالم مؤلف من شيء .

مثاله الشريعي: بعض المملوكات حرام وطئها، وكل حرام يفرض اجتنابه، النتيجة: فبعض المملوكات فرض اجتنابها.

الضرب الرابع: وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى.

ج م — ك س = ج س .

مثاله بالحروف: بعض أ — ب ، ولا ب — ج ، النتيجة: ليس بعض أ – ج.

ومثاله عند ابن حزم : بعض الناس حي، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الناس ليس حجرا.

مثاله الإلهي: بعض العالم مركب، وليس كل شيء من المركبات أزليا، النتيجة: فبعض العالم ليس أزليا.

مثاله الشريعي : بعض البيوع ربا، وليس شيء من الربا حلالا، النتيجة: فبعض البيوع ليس حلالا.[1]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

الشكل الثاني: seconde figure

أ . تعريفه :هو الذي يكون فيه الحد الأوسط محمولا في كلتا مقدمتي القياس .

وعنه يقول أرسطو:«وإذا كان شيء واحد بعينه مقولا على شيء بكليته وغير مقول على آخر البتة، أو مقولا على كل شيء من كل واحد منهما أو غير مقول على شيء من كل واحد منهما، فاني أسمي ما كان مثل هذا الشكل الثاني».[2]

ويعرّفه ابن حزم بقوله:« الحد المشترك فيه محمول في كلتا المقدمتين أي أنه خبر فيهما معا».[3]

مثاله :كل إنسان حيوان، ولا شيء من الحجر بحيوان، النتيجة: فلا شيء من الإنسان بحجر

[1]- أنظر ابن حزم ، التقريب ، ص 116، 122 .

[2] - أرسطو، النص الكامل ، ج1، ص 197.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 117.

ب – شروطه : ويشترط فيه شرطان:

بحسب الكيف أن تختلف المقدمتين في الكيف فإذا كانت إحداهما موجبة فيجب أن تكون الأخرى سالبة.

بحسب الكم أن تكون المقدمة الكبرى كلية، فلو كانت جزئية فإنه لا ينتج، وكذلك لا ينتج إذا كانت الكبرى والصغرى موجبتين معا أو سالبتين معا، ومتى تحقق هذان الشرطان كانت الضروب المنتجة في هذا الشكل أربعة .

ج – ضروب الشكل الثاني:

الضرب الأول :وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وأخرى قضية كلية سالبة كبرى.

ونلاحظ أن ابن حزم دائما يقدم الصغرى على الكبرى في الترتيب كما جرت عادة المناطقة العرب.

ك م – ك س = ك س .

مثاله بالحروف: كل أ – ب، ولا ج – ب، النتيجة: ولا أ – ج.

و مثاله عند ابن حزم: كل إنسان حي، ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة : فلا واحد من الناس حجر.

مثاله :الإلهي كل جمل العالم مؤلفات من أجزائها، وليس شيء من المؤلفات أزليا، النتيجة: فليس شيء من العالم أزليا.

مثاله الشريعي: ـ ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه ، وليس شيء حلالا مما نهيت عنه، النتيجة: فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالا.

الضرب الثاني : وهو الذي يتألف من كلية سالبة صغرى وأخرى كلية موجبة كبرى.

ك س – ك م = ك س .

مثاله بالحروف: ولا أ – ب، وكل ج – ب، النتيجة: ولا أ – ج .

و مثاله عند ابن حزم : ولا واحد من الحجارة حي، وكل إنسان حي، النتيجة: لا واحد من الحجارة إنسان.

مثاله الإلهي: ليس شيء أزلي مؤلفا، وكل جمل العالم المؤلفات من أجزاء بها، النتيجة: فلا شيء في جمل العالم أزلي.

مثاله الشريعي : ليس شيء حلالا مما نهيت عنه، وكل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه، النتيجة: فليس حلالا ذبحك لما لم تملكه.

وينبه ابن حزم ردا على ما زعمه بعض الأوائل من وجوب عموم الحد الأكبر بقوله: « واعلم أن مقدمتي هذا النحو والذي قبله (الضرب الأول والضرب الثاني من الشكل الثاني) متساويان ليس في إحداهما لفظة أعم من اللفظة الأخرى».[1]

الضرب الثالث : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وقضية كلية سالبة كبرى.

ج م — ك س = ج س .

ومثاله بالحروف: بعض أ — ب، ولا ج — ب ، النتيجة: بعض أ ليس ج.

ومثاله عند ابن حزم : بعض الناس حي، ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة: بعض الناس لا حجر.

مثاله الإلهي : بعض العالم مركب، وليس شيء أزلي مركبا، النتيجة: فبعض العالم ليس أزليا.

مثاله الشريعي: بعض الآباء كافر، وليس كل أحد تجب طاعته كافرا، النتيجة: فبعض الآباء لا تجب طاعته.

الضرب الرابع : و هو الذي يتألف من قضية جزئية سالبة صغرى وأخرى كلية موجبة كبرى.

ج س — ك م = ج س .

مثاله بالحروف: ليس بعض أ – ب، وكل ج — ب، النتيجة: ليس بعض أ — ج .

مثاله عند ابن حزم : بعض الحجارة ليس حيا، وكل إنسان حي، النتيجة: بعض الحجارة ليس إنسانا.

مثاله الإلهي : بعض العالم ليس خالقا، والأزلي خالق، النتيجة: فبعض العالم ليس أزليا.

مثاله الشريعي : بعض الفروج من الممتلكات لا يحل وطئه، وكل فرج زوجة أو أمة مباحين يحل وطئه، النتيجة: فبعض الفروج من الممتلكات، ليس فرج زوجة أو أمة، ليس مباحا.[2]

الشكل الثالث : troisiéme figure

أ . تعريفه: وهو الذي يكون فيه الحد الأوسط، موضوعا في كلتا مقدمتي القياس.

الإنسان حيوان، الإنسان حادث، النتيجة: فبعض الحيوان حادث.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 118.

[2] –المرجع نفسه، ص118 - 122.

وعنه يقول أرسطو:« فإن كانا جميعا مقولين على شيء واحد بعينه أحدهما موجود في كله والآخر غير موجود في شيء منه، أو كلاهما موجودين في كله أو غير موجودين في كله أو غير موجودين في شيء منه، فاني أسمي هذا الشكل الثالث ...».[1]

و يعرفه ابن حزم بقوله:« الحد المشترك فيه موضوع في كلتا المقدمتين أي مخبر عنه و نتائجه كلها جزئيات».[2]

ب – شروطه : يشترط لإنتاجه شرطان:

بحسب الكيف وهو أن تكون المقدمة الصغرى موجبة.

بحسب الكم وهو أن تكون إحدى مقدمتيه الكبرى أو الصغرى كلية.

فمتى تحقق هذان الشرطان فإن الشكل الثالث ينتج ستة ضروب .

ج . ضروب الشكل الثالث:

الضرب الأول: وهو الذي يتألف من قضيتين كليتين موجبتين.

ك م — ك م = ج م .

مثاله بالحروف: كل أ — ب، وكل أ — ج، النتيجة: بعض ب — ج.

مثاله عند ابن حزم :كل إنسان حي ، وكل إنسان جوهر، النتيجة: فبعض الأحياء جوهر.

مثاله الإلهي:كل مركب متناه، وكل مركب مؤلف، النتيجة: فبعض المتناهيات مؤلف.

مثاله الشريعي: كل قاذف محصنة فاسق، وكل قاذف محصنة يحد، النتيجة: فبعض الفاسقين يحد.

الضرب الثاني : وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وقضية كلية سالبة كبرى.

ك م — ك س = ج س .

مثاله بالحروف: كل أ — ب، ولا أ — ج ، النتيجة: ليس بعض ب — ج.

مثاله عند ابن حزم:كل إنسان حي، ولا واحد من الناس حجر، النتيجة: فبعض الأحياء لا حجر.

مثاله الإلهي :كل جسم مركب من أجزائه، وليس واحد من الأجسام أزليا، النتيجة: فبعض المركب من أجزائه ليس أزليا .

مثاله الشريعي :كل المحرمين منهي عنه الصيد، وليس أحد من المحرمين مباحا له النساء، النتيجة: فليس بعض المنهين عنه الصيد مباحا لهم النساء.

---

[1] – أرسطو ، النص الكامل ، ج1، ص203.

[2] – ابن حزم ، التقريب ، ص 119- 123.

الضرب الثالث :وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وأخرى قضية كلية موجبة كبرى .

ج م — ك م = ج م .

بعض أ — ب ، وكل أ — ج ، النتيجة: بعض ب – ج.

مثاله عند ابن حزم : بعض الأحياء ناس، وكل الأحياء جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر.

مثاله الإلهي :بعض الأعراض عدد، وكل الأعراض محمول، النتيجة: فبعض العدد محمول .

مثاله الشريعي : بعض المصلين مقبول الصلاة، وكل مصل فمأمور باستقبال الكعبة إن قدر، النتيجة: فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر.[1]

ساق الدكتور عبد المجيد التركي وسجل استغراب العالم "برنشفيك" ولاحظ غرائب نتائجه الشريعية « ويذهب الى القول بأن الغريب في نتيجة المثال الشريعي هو أننا لا نفهم ألا يكون المقبول صلاته مصليا تعريفا، وبالتالي مأمورا باستقبال القبلة إن قدر، أي أننا لا نفهم لماذا لا يكون " كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا"، ثم يعلق بقوله والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قد خلط بين أشياء طبيعية بديهية وأخرى شريعية لا دخل للعقل فيها».[2]

وردّ الباحث على صاحب هذا الاعتراض، وأوضح أنه ما كان له أن يعترض لو أنه طالع باب اقتسام القضايا الصدق والكذب لدى ابن حزم من كتاب" التقريب"، وتفهم علاقات التقابل بين القضايا، حينئذ ربما تراجع عن اعتراضه، فالقضية الجزئية الموجبة تكون في عنصر الوجوب صادقة أبدا، فإذا كانت بعض المقبول صلاتهم مأمورا باستقبال الكعبة إن قدر، فهي قضية جزئية موجبة وهي في عنصر الوجوب صادقة أبدا، لأن القضية كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال الكعبة إن قدروا، فهي قضية كلية موجبة في عنصر الوجوب صادقة أبدا، وإذا صدقت الكلية الموجبة في عنصر الوجوب صدقت معها بالضرورة الجزئية الموجبة لأنها متداخلة معها في عنصر الوجوب[3]، قلا غرابة في هذا المثال الذي قدمه ابن حزم لأن نتائجه منطقية، بالإضافة إلى كون ابن حزم يرفض دليل الخطاب، فالنتيجة: بعض مقبول الصلاة مأمور باستقبال الكعبة لا يفهم منها أن كل المقبولين الصلاة مأمورون باستقبال الكعبة بناء على مفهوم الموافقة، ولا أن بقيتهم غير مأمورين

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 123.

[2] – الباجي، إحكام الفصول ، مقدمة المحقق، ص 80، وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص 255.

[3] – المرجع نفسه ، ص 256.

باستقبال الكعبة بناء على مفهوم المخالفة، بل إن النتيجة تبقى على حالها يناء على أن القضية لا تعطيك إلا نفسها وأن ما عداها سواء كان بالموافقة أو بالمخالفة فهو موقوف على دليله.

الضرب الرابع :و هو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وأخرى قضية جزئية موجبة كبرى .

ك م – ج م = ج م . (ك م –كس = ج س)

مثاله بالحروف: كل أ – ب ، وبعض أ – ج، النتيجة: بعض ب – ج.

مثاله عند ابن حزم : كل إنسان حي، وبعض الناس جوهر، النتيجة: بعض الحي جوهر.

مثاله الإلهي : كل جسم معدود، وبعض الجسم مركب، النتيجة: فبعض المركب معدود.

مثاله الشريعي : كل مرضعة خمس رضعات حرام، وبعض المرضعات خمس رضعات أم، النتيجة: فبعض الأمهات حرام.

ويبدو أن لجوء ابن حزم الى الأمثلة الشرعية قد أثار بعض المتاعب فقد ذكر د. عبد المجيد تركي أن برنشفيك لاحظ غرابة المثال السابق ونتائجه التشريعية، لأنه مزج أشياء طبيعية معقولة تعلم بالحس والعقل وأمورا شرعية لا عقلانية لها، فمن المنتظر أن نجد في النتيجة تقريرا أن كل الأمهات حرام سواء أرضعن أو لم يرضعن وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة لا علاقة له بالرضاعة، لكن ما اعترض به برنشفيك على النتيجة التي يفترض أن تكون كلية موجبة لأن كل الأمهات حرام.[1]

وفي الحقيقة لا غرابة في هذا المثال وقد التزم ابن حزم علاقات التقابل في القضايا الموجهة لأن القضية الكلية الموجبة تكون في عنصر الوجوب صادقة أبدا « فإذا كانت كل الأمهات حرام صادقة وجوبا فإن بعض الأمهات حرام صادقة وجوبا أيضا، وهذه تمثل علاقة التداخل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، فما يحمل على حد كلي سلبا أو إيجابا يحمل بالطريقة نفسها على أي حد مندرج تحته».[2]

ونلاحظ أن ابن حزم التزم صورية الضرب الرابع من الشكل الثالث بوجهه الصحيح، وتبعا لمذهبه بإنكار دليل الخطاب، يتبين لنا أن مثاله الشريعي المتعلق بالنتيجة: (بعض الأمهات حرام) نتيجته صحيحة على ما اشترطه ابن حزم، والتي كانت محل اعتراض برنشفيك ، مع أنه ثبت شرعا

[1] – الباجي، إحكام الفصول ، مقدمة المحقق، ص 80،

[2] – وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص 256.

أن (كل الأمهات حرام)، وابن حزم في مثاله السابق قد التزم القواعد المنطقية، ووظف القياس في شكله الثالث توظيفا صحيحا مراعيا صحته في الجانب الصوري والمادي، فقولك : (بعض الأمهات حرام) لا يوجب أن سائر الأمهات غير حرام، ولا أن سائر الأمهات حرام، وإنما عرفنا أن كل الأمهات حرام من دليل آخر أي من قضية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ **النساء/23** ، قال ابن حزم:« صح ما قلنا من أن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل قول من قال : إن ما عداها خارج عن حكمها، وبطل أيضا قول من قال: إن ما عداها داخل في حكمها»[1]، وبناء على ذلك فقد لا حظ ابن حزم الخلل الذي تحدثه بعض ضروب أشكال القياس عند إجرائها على الأمثلة الشرعية فأراد أن يفصل في إبطال دليل الخطاب حتى تستوي الأمثلة الشرعية مع الأمثلة الطبيعية، وحتى لا تحمل النتيجة على مفهوم المخالفة أو مفهوم الموافقة – كما هو في اعتراض برنشفيك — فقد أكد ابن حزم على أن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها، أما ما يوافقها أو يخالفها فموقوف على دليله، وبناء على ذلك لا يمكن إجراء أشكال القياس على الأحكام الشرعية مع القول بدليل الخطاب، وهو اعتراض موجه بالأساس للأصوليين المنطقيين أصحاب القياس والقائلين بدليل الخطاب.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

الضرب الخامس: وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وأخرى قضية جزئية سالبة كبرى .

ك م — ج س = ج س .

مثاله بالحروف: كل أ — ب، وليس بعض أ — ج، النتيجة: فليس بعض ب– ج.

مثاله عند ابن حزم :كل إنسان حي، وبعض الناس لا حجر، النتيجة: فبعض الحي ليس حجرا.

مثاله الإلهي: بعض الأجسام ليس عرضا، و كل جسم فشاغل مكانا، النتيجة: فبعض الأعراض ليس شاغلا مكانا.

مثاله الشريعي : ليس بعض القاتلين بغير حق يقاد منه، و كل قاتل بغير حق فاسق، فبعض من لا يقاد منه فاسق .

الضرب السادس : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وأخرى قضية كلية سالبة كبرى .

ج م — ك س = ج س .

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص 97.

مثاله بالحروف: بعض أ – ب، ولا أ – ج ، النتيجة: ليس بعض أ – ج.

مثاله عند ابن حزم : بعض الحي إنسان، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الانسان لا حجر.

مثاله الإلهي : بعض الأجسام ذو جهات ست، وليس شيء من الأجسام عرضا، النتيجة فبعض ما هو ذو جهات ليس عرضا.

مثاله الشريعي : بعض الشروط مفسد للعقد، وليس شيء من الشروط متقدما للعقد، النتيجة : فبعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد.[1]

الشكل الرابع : quatrieme figure

أ – تعريفه: هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى.

مثل :كل إنسان حيوان ، وكل ناطق إنسان ، النتيجة: فبعض الحيوان ناطق .

وينسب هذا الشكل إلى جالينوس وقد رفض المناطقة العرب في بداية الأمر اعتماده كطريق للاستدلال لبعده عن الطبع ، ولهذا لم يذكره الفارابي وابن سينا وابن حزم والغزالي وابن رشد حيث اكتفوا بالأشكال الثلاثة التي ذكرها أرسطو.

مع الأشكال الثلاثة.

ب – شروطه: وحتى يكون الشكل الرابع منتجا فقد اشترط أهل المنطق أن تتوفر فيه شرطان:

الشرط الأول: أن تكون المقدمة الصغرى كلية إذا كانت المقدمة الكبرى موجبة.

الشرط الثاني: أن تكون المقدمة الكبرى كلية إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة.

ومتى طبق هذان الشرطان تكون ضروب الشكل الرابع خمسة. [2]

ج – ضروب الشكل الرابع:

الضرب الأول: وهو الذي يتألف من قضيتين كليتين موجبتين.

ك م – ك م = ج م .

مثاله بالحروف: كل أ – ب ، كل ج – أ ، النتيجة: بعض ب – ج

مثل :كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان ، النتيجة: فبعض الحيوان ناطق .

الضرب الثاني: وهو الذي يتألف من قضيتين كليتين، الكبرى موجبة و الصغرى سالبة.

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص119 – 123

[2] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ص 194. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 161.

ك س – ك م = ك س.

و مثاله بالحروف: لا أ – ب ، كل ج – أ ، النتيجة: لا ب – ج.

مثل : كل إنسان حيوان، ولاشيء من الحجر إنسان ،النتيجة: فلا شيء من الحيوان حجر.

الضرب الثالث: و هو الذي يتألف من جزئية موجبة كبرى وكلية موجبة صغرى.

ك م – ج م = ج م.

مثل: بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، النتيجة: بعض الناطق حيوان.

الضرب الرابع : و هو الذي يتألف من كلية سالبة كبرى وأخرى كلية موجبة صغرى.

ك م – ك س = ج س .

مثاله بالحروف: كل أ – ب ، لا ج – أ ، النتيجة: ليس يعض ب – ج.

مثل: كل ناطق إنسان، لا شيء من الجماد ناطق ، النتيجة: ليس بعض الإنسان جمادا.

الضرب الخامس : و هو الذي يتألف من كلية سالبة كبرى وجزئية موجبة صغرى.

ج م – ك س = ج س.

مثاله بالحروف: بعض أ – ب ، لا ج – أ ، النتيجة: ليس بعض ب – ج.

مثل: بعض الحيوان إنسان, ولا شيء من الحجر بحيوان، النتيجة: بعض الإنسان ليس بحجر.[1]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قيمة الأشكال الأربعة:

أوضح المناطقة أن الشكل الرابع لا ينتج الا الجزئيات والسوالب الكلية، فهو يخالف الطبع باعتباره يخالف الشكل الأول الذي هو أكمل أنواع الأشكال، فهو يحتوي على الضروب الكاملة من القياس ، فيكون الشكل الأول في المرتبة الأولى والشكل الثاني في المرتبة الثانية والشكل الثالث في المرتبة الثالثة، والشكل الرابع في المرتبة الرابعة، «وعلى الرغم أن الشكل الأول هو الأكمل فإن للشكلين الثاني والثالث الأفضلية في الاستعمال بحسب المقام، ذلك أن للشكل الثاني ذي النتيجة السالبة دائما الأفضلية عند إرادة تفنيد رأي الخصم، كما أن للشكل الثالث ذي النتيجة الجزئية دائما الأفضلية عند إرادة نقض رأي الخصم متى كان قضية كلية أما نتائج الشكل الرابع فالظاهر أنه لا يصار إليها الا عند التكلف».[2]

[1] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق ، ص194 – 196. محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 159-161.

[2] – محمود يعقوبي، دروس المنطق الصوري، ص 171، 172.

وخلاصة القول أن الضروب المنتجة هي التي ذكرت في الأشكال الأربعة أما ما عداها من الضروب التي تتصور في كل شكل فهي عقيمة لا فائدة من تفصيلها.

3 – رد ضروب الأشكال القياسية إلى الشكل الأول.

اعتبر أرسطو أن الشكل الأول هو أكمل أنواع الأشكال وإليه ترد جميعها، فهو ينتج مختلف القضايا الأربع من: كلية موجبة وكلية سالبة وجزئية موجبة وجزئية سالبة بالإضافة إلى كونه الشكل الوحيد الذي ينتج قضايا كلية موجبة فهو يستخدم عادة في البحوث العلمية، أما الأشكال ة الأخرى فهي ناقصة وان كانت نتائجها صحيحة بناء على رد ضروبها إلى الشكل الأول،[1] وقد التزم ابن حزم برد ضروب الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الأول للبرهنة على صحتها، مستعملا الرد بواسطة العكس والرد بواسطة برهان الخلف.

أنواع الرد: وهو نوعان: الرد المباشر والرد غير المباشر.

الرد المباشر: وهو تحويل القياس من صورته الناقصة إلى صورته الكاملة، وهو ثلاثة أنواع.

الرد بواسطة العكس المستوي.

الرد عن طريق وضع المقدمتين الواحدة مكان الأخرى، وعكس النتيجة عكسا مستويا.

الرد بواسطة نقض المحمول وعكس النقيض المخالف.

الرد غير المباشر: وهو يتم عن طريق برهان الخلف الذي يقوم على إثبات عدم صحة نقيض النتيجة لإثبات صحة النتيجة.[2]

أ – رد ضروب الشكل الثاني إلى الشكل الأول:

إذا أردنا أم نرد ضروب الشكل الثاني إلى ضروب الشكل الأول فلا يتم ذلك إلا بثلاث طرق كما ذكرها المناطقة:

أولا: إما تتم بواسطة عكس المقدمة الكبرى، وتستخدم في رد الضربين الأول والثالث.

ثانيا: إما تتم بواسطة عكس المقدمة الصغرى، ثم عكس الترتيب بين المقدمتين، ثم عكس النتيجة، وتستخدم في الضرب الرابع.

[1] – مهدي فضل الله، مدخل الى علم المنطق، ض 187، 197.

[2] – أنظر: مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص197 – 202.، محمود بعقوبي، دروس المنطق الصوري، 164.

ثالثا: إما تتم بواسطة نقض محمول المقدمة الصغرى ثم عكس منقوض محمول المقدمة الكبرى، وتستخدم في رد الضرب الرابع. .[1]

الضرب الأول: وهو الذي يتألف من كلية موجبة صغرى وأخرى كلية سالبة كبرى.

يقوم رد الضرب الأول بواسطة عكس المقدمة الكبرى.

كل إنسان حي، ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة : فلا واحد من الناس حجر.

الرد: كل إنسان حي، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: ولا واحد من الناس حجر. وهذا هو الضرب الثاني من الشكل الأول.

الضرب الثاني : وهو الذي يتألف من كلية سالبة صغرى وأخرى كلية موجبة كبرى.

يكون رد الضرب الثاني بواسطة عكس المقدمة الصغرى.

ولا واحد من الحجارة حي، وكل إنسان حي، النتيجة: لا واحد من الحجارة إنسان.

الرد: إذا كان لا واحد من الأحياء حجر، وكل إنسان حي، النتيجة: فلا واحد من الناس حجر. وهذا هو نتيجة الضرب الثاني من الشكل الأول.

إذا عكسنا نتيجة الضرب الثاني من الشكل الثاني عكسا مستويا حصلنا على نتيجة الضرب الثاني من الشكل الأول.

الضرب الثالث : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وقضية كلية سالبة كبرى.

يقوم رد الضرب الثالث بواسطة عكس المقدمة الكبرى.

بعض الناس حي، ولا واحد من الحجارة حي، النتيجة: بعض الناس لا حجر.

الرد: إذا كان بعض الناس حي، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الناس لا حجر. وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الأول.

الضرب الرابع : وهو الذي يتألف من قضية جزئية سالبة صغرى وأخرى كلية موجبة كبرى.

مثاله عند ابن حزم : بعض الحجارة ليس حيا، وكل إنسان حي، النتيجة: بعض الحجارة ليس إنسانا. ويتم الرد عند ابن حزم بواسطة عكس النتيجة عكسا مستويا.

الرد: بعض الحجارة ليس إنسانا وعكسها: بعض الناس ليس حجرا، وهذا نتيجة الضرب الرابع من الشكل الأول.

ويلجأ ابن حزم إلى الرد غير المباشر وهو الرد إلى المحال فمن أنكر النتيجة يلزمه التسليم بنقيضها

[1] – أنظر: مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 197.

فيقع في التناقض إن استمر على رفض النتيجة، ومعنى ذلك أن ابن حزم سيلجأ في هذا الرد إلى قياس الخلف فمن أنكر النتيجة: بعض الحجارة ليس إنسانا ألزم بنقيضها وهي: كل الحجارة إنسان، فتكون القضية كالآتي: كل الحجارة إنسان، وكل إنسان حي، النتيجة: كل الحجر حي، وهذا مخالف ما جاء في المقدمة الصغرى: بعض الحجارة ليس حيا.[1]

ب – رد ضروب الشكل الثالث إلى الشكل الأول:

إذا أردنا أن نرد ضروب الشكل الثالث – حسب ترتيب ابن حزم – إلى ضروب الشكل الأول، فلا يتم ذلك إلا بثلاث طرق وهي:

أولا: عكس المقدمة الصغرى، وتستخدم في رد الضرب الأول والثالث والثاني والسادس.

ثانيا: عكس المقدمة الكبرى ثم تبديل ترتيب المقدمتين ثم عكس النتيجة، وتستخدم في رد الضرب الرابع.

ثالثا: وتتم بواسطة عكس المقدمة الكبرى عكس نقيض مخالف، ثم تبديل ترتيب المقدمتين ثم نقض محمول عكس النتيجة، وتستخدم في رد الضرب الخامس،[2] ولم يلجأ ابن حزم إلى هذه الطريقة العسيرة بل فضل أن تؤخذ النتيجة وتضم إلى المقدمة الصغرى .

الضرب الأول : وهو الذي يتألف من قضيتين كليتين موجبتين .

يكون رد الضرب الأول بواسطة عكس المقدمة الصغرى.

مثاله عند ابن حزم :كل إنسان حي، وكل إنسان جوهر، النتيجة: فبعض الأحياء جوهر. **الرد:** بعض الأحياء إنسان، وكل إنسان جوهر، النتيجة: فبعض الأحياء جوهر، وهذا هو الضرب الثالث من الشكل الأول.

الضرب الثاني : وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وقضية كلية سالبة كبرى.

يكون رد الضرب الثاني عند ابن حزم بواسطة عكس المقدمة الصغرى.

مثاله عند ابن حزم:كل إنسان حي، ولا واحد من الناس حجر، النتيجة: فبعض الأحياء لا حجر.

الرد: بعض الأحياء إنسان، ولا واحد من الناس حجر، النتيجة: بعض الأحياء ليس حجرا. وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الأول.

[1] – ابن حزم: التقريب، ص 116 – 119.

[2] – مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، ص 199، 200.

الضرب الثالث : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وأخرى قضية كلية موجبة كبرى .

يكون رد الضرب الثالث بواسطة عكس المقدمة الصغرى.

بعض الأحياء ناس، وكل الأحياء جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر.

الرد: بعض الناس حي، وكل حي جوهر، النتيجة: بعض الناس جوهر. وهذا هو الضرب الثالث من الشكل الأول.

الضرب الرابع : وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وأخرى قضية جزئية موجبة كبرى .

عكس المقدمة الكبرى ثم تبديل ترتيب المقدمتين ثم عكس النتيجة.

مثاله عند ابن حزم : كل إنسان حي، وبعض الناس جوهر، النتيجة: بعض الحي جوهر.

الرد: بعض الجوهر ناس، كل إنسان حي، النتيجة: بعض الجوهر حي.

كل الناس حي، بعض الجوهر حي، النتيجة: بعض الناس جوهر. وهذا هو الضرب الثالث من الشكل الأول.

الضرب الخامس: وهو الذي يتألف من قضية كلية موجبة صغرى وأخرى قضية جزئية سالبة كبرى .

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وتتم بواسطة عكس المقدمة الكبرى عكس نقيض مخالف، ثم تبديل ترتيب المقدمتين ثم نقض محمول عكس النتيجة، لكن ابن حزم يلجأ إلى طريقة أيسر وهي أن نأخذ النتيجة فنضيفها إلى المقدمة الصغرى وتكون النتيجة نتيجة الضرب الرابع من الشكل الأول.

مثاله عند ابن حزم :كل إنسان حي، وبعض الناس لا حجر، النتيجة: فبعض الحي ليس حجرا.

الرد: كل إنسان حي، وبعض الحي لا حجر، النتيجة: فبعض الناس لا حجر، وهذه نتيجة الضرب الرابع من الشكل الأول.

ويلجأ ابن حزم إلى قياس الخلف وهو الرد غير المباشر الذي يؤدي إلى المحال فمن أنكر النتيجة يلزمه التسليم بنقيضها فيقع في التناقض والمحال، فإذا أنكر النتيجة:بعض الحي ليس حجرا ألزم بنقيضها وهي: كل حي حجر، فتكون القضية كالآتي: كل إنسان حي، وكل حي حجر، النتيجة: كل إنسان حجر، وهذا مخالف ما جاء في المقدمة أن بعض الناس لا حجر.

الضرب السادس : وهو الذي يتألف من قضية جزئية موجبة صغرى وأخرى قضية كلية سالبة كبرى .

يكون رد الضرب السادس بواسطة عكس المقدمة الصغرى.

مثاله عند ابن حزم : بعض الحي إنسان، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الحي لا حجر.

الرد: بعض الناس حي، ولا واحد من الأحياء حجر، النتيجة: بعض الناس لا حجر، وهذا هو الضرب الرابع من الشكل الأول.[1]

ومن هنا يتضح لنا أن ابن حزم قد أجاد في رد ضروب الأشكال القياسية الناقصة إلى ضروب الشكل الأول الكامل، مما يبعد فرضية أنه خالف أرسطو بناء على تسرب الخطأ عند تناوله أشكال القياس وضروبه.

المبحث الخامس : مادة القياس: matiére du syllogisme

1 – طبيعة المقدمات:

لا تختلف صورة القياس عند ابن حزم عن بقية المناطقة، وصحة أشكال القياس لا يلزم بالضرورة صحة النتائج، ولهذا نظر المناطقة في مادة المقدمات التي يتألف منها القياس من حيث صحتها وفسادها، وقد اهتم ابن حزم بالقياس الأرسطي من حيث مادته وصورته، ويضرب مثالا على ذلك : زيد ناطق، وبعض الناطق ميت، فزيد ميت، وهذه نتيجة حق رغم كون إحدى المقدمتين مخصوصة والثانية جزئية ولهذا تراه يؤكد بقوله :« ولكن لا تثق بمقدمتين جزئيتين البتة ولا مخصوصتين ولا مخصوصة وجزئية، واعلم أن هذه صدقت من قبل صدق الخبر عن طبائع المخبر عنهما وعموم الصفة للمخبر عنهما، وأنا أريك خيانة هذا الطريق وذلك أن تقول : زيد أبيض، وبعض البيض حجر، فهاتان صادقتان، النتيجة فزيد حجر وهذا كذب»[2]، فنظر ابن حزم في طبيعة المقدمات أي في جانبها المادي ثم النظر في أشكال القياس أي في جانبه الصوري، فإذا صح هذان القسمان كانت النتيجة صحيحة ، لهذا كان حرص ابن حزم على أن تكون المقدمات من البديهيات سواء كانت حسية أو عقلية، وسواء كانت فطرية أو مكتسبة.

[1] – ابن حزم، ص 119 – 121.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 115.

تظهر عناية ابن حزم بالقياس المنطقي في جانبه المادي والصوري، فمعرفة أشكال القياس وحدها لا تلزم بالضرورة أن تكون نتائجها يقينية، إذ لابد أن تكون المقدمات صحيحة ويقينية، وهي عند ابن حزم تنقسم إلى قسمين :

القسم الأول: ويضم مقدمات عرفها الإنسان بفطرته، وموجب خلقته، وهي ما عرفه بأول عقله كمعرفته أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، واستحالة كون الجسم في مكانين مختلفين، ويطلق على هذا القسم الأوليات.

كما يضم مقدمات عرفها الإنسان بحسه بتوسط العقل كمعرفته أن النّار حارة، والثلج بارد، والتمر حلو، وهذان القسمان لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك، وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة.

وفي هذا القسم تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن موسى وعيسى ومحمد أنبياء، وأن أفلاطون وأرسطو وجالينوس فلاسفة، وأن في جوف الإنسان قلبا وفي عروقه دما، وغيرها من الأخبار، ويضم هذا القسم الحسيات والمشاهدات والمتواترات والمجربات، وفي هذا القسم تقوم الدلائل كلها وإليهما ترجع جميع البراهين وإن بعدت طرقها ولا يجوز أن يطلب دليل على صحتها لأنها تشكل العلم الضروري.

القسم الثاني: فهو الذي يقوم على مقدمات التي بدورها مستنتجة من قضايا قبلية راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية وما أتت به النبوة من الشرائع والأحكام كما تدخل الطبيعيات وقوانين الطب، وبصفة عامة فإن هذا القسم يقوم على مقدمات مكتسبة ومستنتجة من أوائل العقل والحس، فهو يضم كل أصناف المقدمات اليقينية من المتواترات والمشاهدات والمجربات والحسيات، ويختلف عن القسم الأول كونه مكتسب ويعتمد عليه (أي على القسم الأول) في بناء المقدمات[1]، فالقسم الأول يتناول العلم الضروري ومقدماته مأخوذة من أوائل العقل والحس، بينما القسم الثاني يتناول العلم المكتسب ومقدماته مستنتجة من مقدمات القسم الأول.

وهذه الأقسام التي ذكرها ابن حزم تضم المقدمات اليقينية التي تناولها المناطقة وهي ستة:

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ج4، ص 285 – 287.

الأوليات: وهي البديهيات جمع أولى وهو ما حكم فيه العقل من غير واسطة تتوقف على التأمل، كالسماء فوقنا والأرض تحتنا، ويقول عنها ابن حزم:«والإدراك السادس علمها بالبديهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل (...) ومن ذلك علمه بأنه لا يجتمع المتضادان ».[1]

المشاهدات: ي ما تدرك بالحواس الباطنة والظاهرة مثل حكمنا بوجود الشمس وحرارتها، وإدراكنا الجوع والعطش والخوف والألم.

المجربات: وهي ما حكم العقل والحس مع التكرر كقولنا: الخمر مسكر.

المتواترت: وهي مما حكم بها العقل بسبب كثرة المخبرين لا يمكن تواطؤهم على الكذب. كعلمنا بوجود الأنبياء وأمم سابقة ومدن مختلفة.الخ

الحدسيات: ي ما حكم بها العقل والحس من غير توقف على تكرر كالعلم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس.

الحسيات: وهي ما يدرك بالحواس الخمس.[2]

يضرب ابن حزم مثالا عن الحسيات بقوله:« كعلمنا أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها والرائحة الرديئة منافرة لطبعها، وكعلمنا أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود..فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها».[3]

هذه المقدمات هي وحدها الموصلة إلى اليقين أما ما عداها من مقدمات جدلية أو خطابية أو شعرية فهي تكهنات باطلة لا يقوم عليها العلم إذ « لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين : أحدهما: ما أوجبته بديهة العقل والحس، والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس»[4]، وبناء على ذلك فإن علم المنطق يقوم بالأساس على مقدمات خبرية من القرآن وما صح من الحديث كما يقوم على مقدمات عقلية وحسية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم « وعلم المنطق ينقسم إلى عقلي وحسي إما العقلي فإلهي وطبيعي، وإما الحسي فطبيعي فقط».[5]

حرص ابن حزم على أن تكون مقدمات البرهان يقينية للحصول على المعرفة اليقينية، والمقدمات ظنية لا تنتج اليقين، ومصادر المعرفة المبنية على الظنون هي في حقيقتها عوائق البحث

[1] – ابن حزم، الفصل، ج1، ص5.

[2] – الغزالي، معيار العلم ، ص 90 – 93 ، الساوي، البصائر النصيرية، ص 202. الدمنهوري، رسالة في المنطق، ص 92.

[3] – ابن حزم ، الفصل ، ج1، ص 5. ابن سينا، عيون الحكمة، ص 11.

[4] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 65 .

[5] – ابن حزم، رسالة مراتب العلوم ، ج3، ص 80.

عن المعرفة الحقيقية، والمقدمات المبنية على التقليد – دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو اقتداء – وقول الإمام والإلهام الصوفي كلها باطلة، إذ المعرفة سبيلها البيان والبرهان وإقصاء العرفان، وقد ألح ابن حزم على أن تكون المقدمات أولية وبديهية راجعة إلى أول العقل أو الحس من قرب أو من بعد، وبذلك يكون ابن حزم قد رفض الأقيسة الجدلية والخطابية والشعرية وغيرها بناء على موقفه الصارم في رفض المقدمات الجدلية والشعرية والسوفسطائية ولا يعترف إلا بمقدمات عقلية وحسية المنتجة لليقين.

أما القضايا الظنية فهي تنتج معرفة ظنية، وقد فصّل ابن حزم في المعرفة الظنية، فالصدق إذا دخله شك انتقل إلى كذب، ولا واسطة بين الصدق والكذب، وبناء على ذلك فقد رفض

ابن حزم المقدمات الظنية التي تدخل في استنتاج المعرفة الظنية فهي لا تنتج اليقين، ويطلق عليها الغزالي المقدمات التي ليست يقينية ولا تصلح للبراهين ، وهي كما يذكرها المناطقة:

المشهورات: وهي القضايا التي يعترف بها الإنسان لشهرتها، كحسن العدل وقبح الظلم.

المسلمات: القضايا التي يقع التسليم بها بينك وبين خصمك على أنها صادقة، كقضايا خاصة بعلم معين مثل مسلمات النحويين والمتكلمين وعلماء أصول الفقه، حتى ولو لم تكن صحيحة في ذاتها.

المقبولات: وهي قضايا مأخوذة ممن يوثق به تقليدا، إما لأمر سماوي كالشرائع، وإما لنبوغه بمزيد عقله وتدينه كالحكماء والأولياء.

المظنونات: وهي قضايا يرجح العقل صدقها مع تجويز كذبها، مثل : الذي لا يصوم رمضان فهو فاسق، فهذا الحكم مبني على الظن، فربما أفطر لعذر شرعي.

الوهميات: وهي قضايا كاذبة ينفيها العقل، لكن الإنسان اعتاد على أحكامها نتيجة لألفته للمحسوسات، مثل: كل موجود يحده المكان والجهة أو كل ما له صفات فهو جسم.

المشبهات: وهي قضايا كاذبة تشتبه على الإنسان تقدها يقينية لأنها تشبه اليقينيات أو المشهورات فيخطئ في حقيقتها.

المخيلات: وهي قضايا من اختراع الخيال، تأنسها النفس وتنبسط إليها مثل: الخمر مشروبات روحية، ومثل ما يصيغه الشعراء من حكم شعرية. [1]

فكل استدلال يقوم على المقدمات اليقينية فهو البرهان.

[1] – الغزالي، معيار العلم ، ص 142، محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 378 . رفقي زاهر، المنطق الصوري، ج1، ص 198.

فكل استدلال يستخدم مقدمات مشهورة ومسلمات فهو قياس جدلي، إذ يصلح للجدال والمناظرة.

وكل استدلال كانت مقدماته من المظنونات والمقبولات فهو قياس خطابي إذ يصلح للايراد في التعليمات والمخاطبات.

وكل قياس يستخدم قضايا كاذبة أو مشبهة باليقين فهو سفسطة وشغب ويسمى القياس المؤلف منه قياسا مغالطيا وسوفسطائيا.

وكل قياس يستخدم قضايا شعرية غرضها الترغيب أو التنفير أو الترهيب أو التشجيع فتسمى قياسا شعريا، وهو لا يراد به إفادة علم، ولا وجه للاشتغال به.

وعلى هذا الأساس رفض ابن حزم جميع الأقيسة التي أقرها أرسطو القائمة على مقدمات ظنية ولم يقبل منها إلا البرهان الذي يقوم على مقدمات يقينية، فهو الاستدلال الوحيد الذي يؤدي إلى النتيجة اليقينية، ومما يجدر بنا ذكره أن ابن حزم لم يجار المناطقة في تفريعهم المقدمات إلى مقدمات يقينية ومقدمات ظنية فهو لا يعترف إلا بالمقدمات اليقينية، أما المقدمات الظنية فهي شغب وسفسطة، وبناء على ذلك يجب التمييز بين الحدود، فقد تكون بعض صور المقدمات الظنية عند المناطقة تأخذ حكم مقدمات يقينية عند ابن حزم، والشاهد على ذلك ما ذكره الغزالي في تقسيمه المقدمات الظنية على أنها نوعان: نوع يصلح للظنيات الفقهية وهي المشهورات والمقبولات والمظنونات، ونوع لايصلح لليقينيات ولا للظنيات بل يصلح للتلبيس والمغالطة، ثم ذكر في المشهورات أحكاما شرعية مثل إفشاء السلام وأدب الطعام وحسن السجود والركوع، فقد قضت العقول بحسنها، وساد الاعتقاد بأنها عقلية وهي أمور حسنها الشرع فأذعن الذهن بقبولها ، ومنها ما يكون عن طريق استقراء الجزئيات « فإن الشيء متى وجد مقرونا بالشيء في أكثر أحواله ظن أنه ملازم له على الإطلاق، كما يحكم على إفشاء السلام بالحسن مطلقا، لأنه يحسن في أكثر الأحوال ويذهل عن قبحه في وقت قضاء الحاجة، ويحكم على الصدق بالحسن لوجوده موافقا للأغراض مرغوبا في أكثر الأحوال، ويغفل عن قبحه ممن سئل عن مكان نبي أو ليجده السائل فيقتله »[1]، ومثل هذه المقدمات حذر منها ابن حزم عند الاستدلال والتناظر، فلا يركن المستدل إلى الاستقراء حتى يحيط بجميع جزئياته، وبناء على ذلك كان موقفه صريحا من علل الفقهاء والتي عدّها مجرد تكهن وتخمين ما لم يأت النص على أنها سبب وليست علة.

[1] – الغزالي، معيار العلم، ص 144.

وكذلك ما يتوهمه كثير من الناس بأن الأشياء تحمل في ذاتها حسنا وقبحا بناء على استقراء للجزئيات الكثيرة، وهو الأمر الذي يرفضه ابن حزم بناء على أن «العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها، وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللا موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعيله الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة»[1]، وبهذا الصدد يذهب ابن حزم إلى القول بأن الحسن ما حسنه الشرع ومدحه، والقبح ما قبحه الشرع وذمه، فالشرع هو المثبت والمبين « وقد سمى الله تعالى خلقه لكل شيء في العالم حسنا فهو كله من الله تعالى حسن، وسمى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء، فبعض ذلك قبحه فهو قبيح، وبعض ذلك حسنه ثم قبحه فكان حسنا ثم قبحا كما صارت الصلاة إلى الكعبة حسنة بعد أن كانت قبيحة»[2]، وبناء على ذلك فإن الكذب شيء قبيح ومع ذلك حسنه الشرع في عدة مواضع كحماية المظلوم، وتخليص المسلمين من مكائد العدو، ولسنا بصدد عرض مذهب ابن حزم في الحسن والقبح وهو مذهب يقف في طرف النقيض من مذهب المعتزلة، ولكن أردنا أن ننبه إلى وجوب الاحتراز من مادة المقدمات، فقد يكون ما اعتبره فلان يقيني يكون حكمه ظنيا عند غيره.[3]

كما ذكر الغزالي في المقبولات خبر الآحاد الذي لم يبلغ حد التواتر، فهذه المقدمات ظنية عند الغزالي وغيره من جمهور الفقهاء والأصوليين الذين يجيزون التعبد بأحكام ظنية، بينما هي يقينية عند ابن حزم وغيره من المحدثين، إذا صحت روايتها، لأن خبر الآحاد الصحيح يفيد اليقين عند ابن حزم وغيره، وهي مسألة خلافية بين المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين، ولسنا بصدد ذكر اختلافهم حول حجية الخبر الواحد وإنما أردنا أن نؤكد أن ابن حزم ضبط القواعد المنطقية في المسائل الشرعية وفق نزعته الظاهرية كما ضبطها الغزالي تماشيا مع نزعته الكلامية والأصولية، فكلاهما وظف المنطق خدمة لمذهبه العقدي والفقهي.

2– مصادر البداهة: Evidence

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج1 ، ص 27 – 28 .

[2] – ابن حزم، الفصل، ج3 ، ص 66. .

[3] – انظر رسالتنا ، ابن حزم وآراؤه العقدية، مخطوط لنيل ماجستير، كلية أصول الدين والشريعة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، قسنطينة، الجزائر، 1999م – 2000م ، ص 162 – 164.

يؤكد ابن حزم أن مقدمات البرهان تبدأ من معطيات بديهية « لأن النظر الذي به تصح الأشياء هو ردها إلى المقدمات الأوائل التي قضى الطبع بصحتها فما رجعت إليها فشهدت له فهو صحيح، وما لم يرجع إليها فهو فاسد، فهذا هو النظر الذي به تصح الأشياء »[1]، وقد لاحظ أرنالديز من خلال الإشارات التي ذكرها ابن حزم في كتابه "الإحكام" أن المؤلف قد درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البدهية إلى النتائج[2]، وفي كتابه "الفصل" أكد ابن حزم على «أن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وببديهة العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح»[3]، والغريب في الأمر أن أرنالديز يلّح على أن ابن حزم ينكر الأفكار الفطرية « فهو يرى أن الحدس هو الذي يصبح حجر الزاوية في كل حقيقة ومن أجلها يتقص من حدة الاستدلال عندما قال أن الله خلق للنفس القدرة على التفكير واستخدم المعاني في الاستدلال»[4]، فلا خلاف في كون ابن حزم أعطى قيمة كبيرة للحواس حيث تتشكل كثير من الأحكام العقلية بناء على الإدراك الحسي مباشرة، فكلما تطور الشخص كلما تطورت معه المعارف الحسية التي تصبح فيما بعد بديهيات حسية وعقلية، وهذا لا يمنع من كون ابن حزم يثبت المعارف الفطرية، إذ نجده يقسم العلم إلى العلم الضروري يقوم على مقدمات فطرية وحسية، والعلم المكتسب.

وفي "باب أقسام المعارف والعلوم"ذهب ابن حزم إلى القول أن المعرفة وهي العلم تبدأ من مقدمات بديهية، « وحد العلم بالشيء هو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس أو أول العقل وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه إتباعه خاصة دون استدلال»[5]، وينقسم العلم إلى قسمين : علم ضروري ، وعلم مكتسب.

أ – العلم الضروري: ويتناول المعرفة الفطرية والمعرفة الحسية:

[1] – ابن حزم، التقريب، ص 191.

[2] – عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة، ص 434.

[3] – ابن حزم ، الفصل، ج 5 ، ص 134.

[4] – ROGER ARNALDEZ : GRAMMAIRE ET THEOLOGIE. P 107.

[5] – ابن حزم، الفصل، ج5 ، ص109.

المعرفة الفطرية : والمقصود بها عند ابن حزم هي: «ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز، والتصرف والفرق بين المشاهدات فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل: معرفة أن الكل أكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم يتقدمه فليس قبله، وأن نصفي العدد مساويان لجميعه، وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأن كل شيء صدق في نفيه فإثباته كذب.. وأن الحق لا يكون في الشيء وضده..».[1]

المعرفة الحسية : وهو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل لمعرفة أن النار حارة، وأن الثلج بارد، والصبر مر، والتمر حلو، والثلج الجديد أبيض، والقار أسود، وأن جلد القنفذ خشن والحرير لين، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك[2]، وفي هذا القسم تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، ووجود مصر ومكة، وهناك أنبياء كموسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، وهناك فلاسفة كأرسطو وجالينوس وغيرهما.

وهذه البديهيات العقلية والحسية لا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفتها ولا كان بين نفسه وبين أول أوقات فهمه وتمييزه مهلة زمنية، وإنما هي فعل الله عز وجل في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب – العلم المكتسب :

ويعرّفه ابن حزم بقوله : « وهو الذي يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددناها ن أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات.. وفي هذا القسم أيضا يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة»[3]، وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل، و من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليه ترجع جميع البراهين وإن بعد طرفها .

وقد اعتبر ابن حزم البداهة هي المبدأ الصحيح الذي تقوم عليه الدلائل المأخوذة من مقدمات صحيحة، ومنها بتشكل البرهان الصحيح وبهذا الصدد يقول ابن حزم : « إن البرهان المفرق بين

[1]– ابن حزم ، التقريب، ص 156.و الفصل، ج 5، ص 108.

[2] –ابن حزم ، التقريب، ص 156. والفصل ، ج 5، ص 108.

[3]– ابن حزم ، التقريب، ص 158. و الفصل ، ج 5، ص 109.

الحق والباطل في كل ما اختلفوا فيه أن يرجع رجوعا صحيحا متيقنا إلى الحواس أو إلى العقل من قرب أو من بعد رجوعا صحيحا لا يحتمل ولا يمكن فيه إلا ذلك العمل فهو برهان وهو حق متيقن، وإن لم يرجع كما ذكرنا إلى الحواس أو إلى العقل فليس برهانا ولا ينبغي أن تشتغل به فإنما هو دعوى كاذبة».[1]

إن إصرار ابن حزم على ربط المعرفة الصحيحة بالحواس الظاهرة وأوائل العقل تجعله رائدا في حل مشكلة كبيرة في تاريخ نظرية المعرفة « تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوربية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني كانط «ت1804م» .

لقد كان هم هذا الفيلسوف الكبير محاولة الجواب على هذه المسألة الكبيرة كيف تكون الأحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة؟ لقد حل كانط تلك المسألة المشكلة بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها ببديهة العقل واسمها عنده a priori : (راجعة إلى الحواس في زمن متقدم،) وقد سمّى ذلك : a priori a posteriori ».[2] فقد تطرق ابن حزم إلى مشكلة المعرفة التي تناولها فيما بعد كانط، وبين أن أساسها أوائل الحس والعقل، ولا يعني ذلك بالضرورة أن ابن حزم قد توسع في شرحها وتفصيلها ليجعلها مذهبا فلسفيا مثلما فعل كانط.

3- عوارض البديهيات:

يوضح ابن حزم أن العلم بالبديهيات الحسية والعقلية تحصل في كل النفوس السليمة، وبقدر قرب هذه النتائج من المقدمات البديهية يسهل بيانها، وبقدر بعدها عن البداهة يكثر اقترابها من الخطأ، إلا أن كل ما من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمساو في أنه حق وإن كان بعضه أغمض.

إن هذه البديهيات إذا ما ثبتت ووجدت فهي حق ثابتة وموجودة، وإذا بطلت فهي باطلة، وما خرج عن اليقين والثبوت ولم يدخل في البطلان فهو في رتبة الشك وهو في ذاته إما حق وإما باطل فلا رتبة بينهما، فالبديهيات وهي أوائل الحس والعقل لا يبطلها جهل من جهلها أو تشكك من شكك فيها، كما لا يحق الباطل لمن توهمه حقا، أو تشكك من تشكك فيه.[3]

وكذلك لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه، وإنما يصح بشيء آخر، ولكن من الجائز أن تبطل الشيء بنفسه، وهذا بخلاف البديهيات التي هي صحيحة بالضرورة، يقول ابن حزم: «واعلم أنه لا

[1] - ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 135.

[2] - عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص 177.

[3] - ابن حزم، التقريب، ص 158.

يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صححت بأنفسها فتخطئ، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صححتها، وأنه لم يخل ذو الفهم قط من معرفة صحتها، ولا تظن أن إبطال الشيء بنفسه تصحيح له فتخطئ، ولم يبطل بنفسه من أجل أنه صحح إبطاله به فكان حينئذ يكون مصححا مبطلا وذلك محال، لكن لما أبطل بنفسه أيقنا أنه باطل لأن الحق الصحيح لا يبطل أصلا، ولأنه نقض حكمه فكل ما انتقض فباطل».[1]

وهذه البديهيات لا تصحح بنفسها لأن حصولها في النفس ضروري ولا سبيل إلى الاستدلال إلا من هذه المقدمات البديهية التي أوقعها الله في النفس، كما ينبه ابن حزم إلى أن الحواس قد تخطيء فيزل العقل في حكمه، والخطأ إنما مصدره الحاس لا في المحسوس، وقد يدخل على الحواس فيرى المرء بعينه شخصا فربما ظنه زيدا وعند التثبت والتحقيق تبين أنه عمرو، فكذلك يقع في الاستدلال، ولا يعني ذلك بطلان صحة إدراك الحواس ولا صحة إدراك العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواس، فإذا وقع الخلاف بين النظّار فليس سببه اختلافهم في البديهيات، وإنما سببه اعتمادهم على مقدمات ظنية واعتبارها مقدمات برهانية، أو يقع الاختلاف بسبب جهلهم بطرق الاستدلال وعدم التمييز بين ما هو برهان وبين ما هو شغب وليس من البرهان، أو بسبب الكلل الذي يصيب الذهن من الإرهاق وأخذ المقدمات البعيدة يقول ابن حزم:« أو يعرض لمن غبن عقله ولم يتعم النظر فمال الأهوى أو تهور بشهوة أو أحجم لفرط جبنه، أو لمن كان جاهلا بوجوه طرق الاستدلال الصحيحة لم يطالعها ولا تعلمها ... وأكثر ما يقع ذلك فيما أخذ من مقدمات بعيدة فكان الطريق المؤدي من أوائل المعارف إلى صحة المذهب المطلوب طريقا بعيدا كثير الشعب، فيكل فيها الذهن الكليل، ويدخل مع طول الأمر وكثرة العمل ودقته السآمة، فيتولد فيها الشك والخبال والسهو، كما يدخله ذلك على الحساب في حسابه».[2]

المكتبة الرقمية لمعهد العلوم الإسلامية جامعة الأمير عبد القادر

4- وجوه بناء المقدمات:

أثار ر. أرنالديز مشكلة مدى التزام فقيه قرطبة بالقياس الأرسطي « الجامعة» – الذي يقوم على مقدمات تكون نتائجها لزومية – في مباحثه الفقهية والكلامية، حيث « أن القياس اليوناني، في شكله التقليدي الأرسطي على الأقل، يقوم على قضايا خبرية، على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النوع من القضايا، والسبب الأخير، على ما يلاحظه أرنالديز أخيرا، أنه لا توجد في

[1]- المرجع نفسه ، ص 191.

[2]- ابن حزم، الاحكام، ج 1، ص 15.

عينات هذه التعاليم، الغنية جدا، أقيسة جامعة بالمعنى الصحيح، أي مصوغة في أشكالها، وعلى النحو المطلوب، وأنه حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها في الواقع – سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر».[1]

وجوهر الإشكالية التي يطرحها أرنالديز وغيره أن ابن حزم نادرا ما يحول النصوص الشرعية إلى العبارات اللغوية المنطقية ليسهل الانتقال من لغة الفقهاء إلى لغة المناطقة،مما يطرح التساؤل هل بالفعل وظّف ابن حزم القياس الأرسطي في مباحثه الشرعية؟ هذا التساؤل لا يطرح مشكلة في مباحثه الكلامية حيث تزخر مجادلاته بالقواعد المنطقية، بينما تقل تأثيرات المنطق في الميدان الفقهي، وليس مرد ذلك إلى ستغناء ابن حزم عن المنطق في المجال التشريعي وإنما يعود لثروته النصية وتمكنه من معرفة اللغة والقرآن وعلومه، وتمكنه من الحديث رواية ودراية ما لم تتح لغيره من فقهاء عصره، وحفظه فتاوى الصحابة والتابعين والأئمة الأعلام، ومعرفته بأسباب اختلاف الفقهاء، وحرصه الشديد على أن تكون مقدمات المسألة الشرعية على ما جاءت به النصوص من القرآن والسنة، فقلّت استعانته بالقياس الأرسطي إلا عند الضرورة بينما وظف القسمة المنطقية على نطاق واسع في كتابه "المحلى" وكتابه "الفصل" وكذلك السبر والتقسيم عند مناقشة الآراء المختلفة ناهيك عن أسلوبه الجدالي القائم على القواعد المنطقية.

فبالإضافة إلى ما سبق ذكره فإن ابن حزم يميز بين طرق معرفة الشريعة وبين غيرها من المعارف التي تدرك بأوائل العقل والحس فيقول:« إن أول كل ما اختلفت فيه من غير الشريعة ومن تصحيح حدوث العالم وأن له محدثا واحدا لم يزل، ومن تصحيح النبوة، ثم تصحيح نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فإن براهين كل ذلك راجعة رجوعا صحيحا ضروريا إلى الحواس وضرورة العقل، فما لم يكن كذا فليس بشيء ولا هو برهانا، وإن كان ما اختلف فيه من الشريعة بعد صحة جملها فإن براهين كل ذلك راجعة إلى ما اخبر به رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى، إذ هو المبعوث إلينا بالشريعة، فما لم يكن هكذا فليس برهانا ولا هو شيئا».[2]

ومنهج ابن حزم في المجال الشرعي أن تكون المقدمات مأخوذة من النص ما لم تخالفها ضرورة عقلية أو بداهة حسية، وعمل المنطقي يقوم على نقل العبارات اللغوية إلى لغة المناطقة، ويعتمد في ذلك على درايته باللغة وفهمه لمضامين عباراتها ودلالة الألفاظ على معانيها فيقوم بتحليلها « بعد هذا التحليل، يضع صيغا منطقية سليمة تكون لها نفس الدلالة التي لعبارات اللسان، وذلك في

[1]– عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة، ص 435.

[2]– ابن حزم، الفصل، ج 5، ص 136.

إطار إمكانات النسق المنطقي الذي بين يديه، إلا أن هذه الصيغ المنطقية ليست تصويرا أو نسخا للجمل المنطوقة بحيث يقابل كل رمز في الصورة المنطقية لفظا في الجملة وكل رابط بين الرموز علاقة بين الألفاظ، بل إن هذه الصبغ قد تختلف اختلافا كبيرا عن البنية السطحية ومقولاتها النحوية، فقد تتضمن أصنافا إضافية لا تظهر على سطح العبارة ولكن يشترطها السياق أو مقتضيات التعبير الرمزي».[1]

وحتى تكون المقدمات المنطقية المنقولة من العبارات اللغوية سليمة فلابد أن تتوفر على شروط نجاحها « وشروط نجاح هذه الصيغة المنطقية هو تطابق شروط صدقها مع شروط صدق العبارة الأصلية وإذا اتفق للمنطقي هذا النقل اتفق له معه تحديد سلامة التعبير اللغوي بسلامة التعبير المنطقي وتحديد دلالته بدلالته».[2]

ولا يقتصر الأمر على زيادة ألفاظ وروابط على سطح العبارة بل قد يكون في الغالب حذف تلك الزوائد اللغوية التي لا تصلح المعنى ولا تفسده من العبارة المنطقية.

المبحث االسادس : أنواع القياس: Espèces du syllogisme

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 . قياس المساواة:

ويطلق عليه ابن حزم: البرهان الذي تتضاعف فيه الصفات.

يتحدث ابن حزم عن هذا النوع من القياس فقد تقع مقدمات كثيرة تكون متماثلة في الكيفية، فإذا كان التقديم صحيحا أنتج نتيجة صحيحة، وقد عدّ هذا الشكل من القياس في المرتبة الخامسة من أقسام الدليل المأخوذ من النص ضمن قضايا واردة مدرجة، والدليل هو الأصل الرابع من أصول الشريعة عند الظاهرية بعد القرآن والسنة والإجماع.[3]

ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بالنرجس فهو أشد صفرة من التفاح، والتفاح أشد صفرة من الأترج، النتيجة النرجس أشد صفرة من الأترج، فالحد الأوسط مشترك في المقدمتين. وكذلك لجأ ابن حزم إلى إيراد الأمثلة من الرياضيات فنسبة الخمسة إلى العشرة كنسبة الاثنين من الأربعة، النتيجة الخمسة نصف العشرة، وهذا ينطبق على كل كيفية إذا شبهت بكيفية ثانية ثم شبهت الكيفية الثانية بالكيفية الثالثة فالنتيجة أن الكيفية الأولى تشبه الكيفية الثالثة ضرورة.

---

[1] – طه عبد الرحمن ، المنطق والنحو الصوري، ص 9 ،10 .

[2] – المرجع نفسه، ص 10.

[3] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 5، ص 106.

ويحذر ابن حزم من الأغاليط التي يلجأ إليها النظار لنصرة مقالتهم أو للطعن في يقينية البرهان يقول ابن حزم:« وهذا مكان ينبغي أن تتحفظ به فربما غالط فيه بعض النوكى كما فعل الناشئ المكنى بأبي العباس(= معتزلي)، إذ قال: إذا كانت عشرة في عشرة مائة فالخمسة في الخمسة خمسون، وذلك لأن الخمسين نصف المائة والخمسة نصف العشرة ونسبة العشرة من المائة كنسبة الخمسة من الخمسين، ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المائة»[1]، ويجيب ابن حزم على مغالطات الناشئ المعتزلي التي ترمي إلى التشكيك في برهانية المنطق حيث يقول ابن حزم:« وإنما وقع هذا الإيهام الساقط لأن المتكلم أتى بلفظ غير واضح في المقدمة، وكان الصواب أن يقول إذا كانت عشرة مكررة عشر مرات مائة، فخمسة مكررة خمسة مرات خمسة و عشرون. لكن أهل صناعة الحساب اختصروا التطويل بلفظ اتفقوا على وضعه للتفاهم بينهم وليس عليهم أكثر من ذلك البيان للجاهل فقط».[2]

ومن التحفظات التي يثيرها ابن حزم أن يأتي طالب الحقائق بمقدمات متعددة لكن بصفات مختلفة، فتكون النتيجة فاسدة، مثل أن تقول :الورد أطيب رائحة من الخزامي، والخزامي أضعف رائحة من المسك، النتيجة الورد أطيب رائحة من المسك، وهي نتيجة فاسدة، وقد تصدق النتيجة في بعض المواضع مثل قولك : الورد أطيب رائحة من الخزامي، والخزامي أضعف رائحة من البنفسج، النتيجة الورد أطيب رائحة من البنفسج صادقة.

2 . القياس الذي تختلف مقدماته في الظاهر والغرض في نفيها وإيجابها واحد:

ومثاله الإلهي كما ذكره ابن حزم بقوله: بعض الموجودات شيء لم يزل، ولا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض، والذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض، النتيجة: هو الخالق عز وجل. وينبه ابن حزم على أن هذا البرهان هو في الحقيقة تضمن ثلاث مقدمات:

المقدمة الأولى: هي من النوع الذي يعطي المخبر عنه أكثر من صفة واحدة، وبناء على ذلك فقد أوجبت للمخبر عنه أنه لم يزل، وأنه موجود، وأنه خالق.

المقدمة الثانية المتوسطة: أخذت من المقدمة الأولى أن للمخبر عنه أكثر من صفة واحدة وتتمثل في قولك أنه لم يزل وأنه موجود وأنه خالق، وأخذت من المقدمة الثالثة أنه ليس جوهرا وليس عرضا، وأنتجت هذه المقدمات الثلاث نتيجة واحدة.

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 133.

[2] - المرجع نفسه ، ص 133.

المقدمة الثالثة: من القضايا المنفصلة فقد نفت كون الموجود جوهرا أو عرضا ولم يبق إلا القسم الثالث ضرورة وهو الخالق عز وجل.

و مثاله الشريعي قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾ **النساء/ 11** والمال ثلث وثلثان، والمال للأبوين منه الثلث للأم، النتيجة الثلثان للأب .

ومن الأمثلة التي استعملها ابن حزم قوله: واحد من الناس قتل زيدا، ولم يكن في البيت إلا يزيد وخالد ومحمد، فمحمد كان نائما ويزيد مغشيا عليه من علة به، النتيجة فخالد قتله، وهو كما ترى يعتمد على السبر والتقسيم.

3 . القياس المركب: syllogism compose وهو قسمان :

أ . القياس المركب الموصول النتائج:

ويطلق عليه ابن حزم اسم البرهان المركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى:

تعريفه :وهو الذي تظهر فيه النتائج ظهورا واضحا وتكون نتائجه مقدمات لأقيسة أخرى، وقد سمي كذلك لوصل النتائج بالمقدمات.[1]

ويمثله ابن حزم كالأتي: كل معدود فذو طرفين، وكل ذو طرفين فمتناه، فكل معدود متناه، ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الأول فنقول: كل معدود متناه، وكل متناه فذو أجزاء، فالنتيجة: كل معدود فذو أجزاء، ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثاني فنقول : كل معدود فذو أجزاء، وكل ذي أجزاء مؤلف، النتيجة: فكل معدود مؤلف، وكل مؤلف فمقارن للتأليف.

النتيجة كل معدود مقارن للتأليف، ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فنقول: كل معدود مقارن للتأليف، وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف، النتيجة: فكل معدود لم يسبق التأليف...[2]

ب . القياس المركب المفصول النتائج: poly syllogisme sorite

تعريفه:« هو ما طويت (اختفت) فيه جميع النتائج ما عدا النتيجة الأخيرة فقط، وما كانت نتائجه المحذوفة لا تشكل جزءا ظاهرا من الأقيسة اللاحقة»[3]، ومفاده أن محمول القضية الأولى يصبح موضوع القضية الثانية ومحمول القضية الثانية يصبح موضوع القضية الثالثة ومحول القضية الثالثة يصبح موضوع القضية الرابعة ...

[1]- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق الصوري، ص 216.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 139.

[3]- مهدي فضل الله، مدخل الى المنطق الصوري، ص 216.

وينسب هذا القياس إلى أرسطو خطأ، لأن أرسطو لم يبحث فيه ولم يذكره في أي من كتبه المنطقية، ولعل الرواقيين هم أول من بحث فيه وخاصة شيشرون.[1]

أما عند ابن حزم فيطلق عليه اسم "**البرهان الذي تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها**"، وهو قياس اعتبره ابن حزم من أنواع البرهان تكثر مقدماته بحيث توجب كل مقدمة سابقة مقدمة لاحقة ضرورة، وهو صورة من الأقيسة المركبة.

وقد تطرق إليه ابن حزم بمثال وضّح فيه وجهة نظره،وذلك كقولك: إذا أفرط الأكل وجبت التخمة، وإذا وجبت التخمة ضعفت المعدة، وإذا ضعفت المعدة وجب سوء الهضم، وإذا وجب سوء الهضم وجب المرض، النتيجة: فوجود إفراط الأكل يوجب إفراط المرض .

ونرمز إليه بالأحرف: (كل(أ – ب) . كل (ب – ج). كل(ج – د). كل (د – و) النتيجة : كل (أ – و).

لا يصح هذا البرهان إلا إذا سلم من مقدمة كاذبة، وكل مقدمة توجب وجود مقدمة بعدها فتتكرر المقدمات حتى تصل إلى النتيجة المرجوة.

4 . القياس شرطي اللفظ قاطع المعنى(حملي المعنى):

وهو قياس شرطي، مثاله: إن وصف شيء بالاسكار وصف بالتحريم، ونبيذ التين إذا غلى وصف بالاسكار فالتحريم واجب لنبيذ التين إذا غلى، فهو قياس شرطي.

ويوضح ابن حزم أن الوصف بالتحريم إنما هو معلق بالاسكار، فإذا أردت أن تجعله قضايا حملية قلت:التحريم حكم كل مسكر، وبعض المسكرات نبيذ التين إذا غلى، فالتحريم حكم نبيذ التين إذا غلى[2]، وهو القياس الفقهي عند الفقهاء، ويلاحظ أن ابن حزم يأبى أن يطلق عليه قياس العلة لإنكاره التعليل في الشرع.

5 . قياس المعلول على العلة:

وهو كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النار بالدخان المتولد عنها، رغم أن العلة أظهر في العقول من المعلول كقولنا : لا توجد نار بلا دخان، فأينما وجدت نار وجد الدخان، لكن حال هذا السائل يجهل بكون العلة علة، مع علمه أن المعلول متولد عن العلة فواجب حينئذ أن يحقق عنده بأن هذا الشيء علة لهذا الآخر باستنباط المعلول بها وكونه موجودا بوجودها،فمن رأى دخانا

[1]- المرجع نفسه ، ص 217.

[2]- ابن حزم ، التقريب، ص 137.

على بعد علم أن هنالك نارا، فهو لم يستدل على أن النار موجودة من أجل الدخان وإنما علم أن المعلول وهو الدخان لا يوجد إلا وعلته موجودة وهي النار.[1]

ويلاحظ أن ابن حزم يقتصر قياس المعلول على العلة في الطبيعيات فقط أما في الشرعيات فلا علة ولا معلول، وبناء على ذلك يرفض قياس الفقهاء المبني على التعليل.

6 . قياس الدور: syllogisme circulaire

يقول عنه ابن حزم : إن هذا الشيء يسميه المتقدمون برهان الدور مثال ذلك أن يقول القائل: الدليل على أن كون القصد في الأمور موجود أن الإفراط موجود، فيقال له: وما الدليل على أن الإفراط موجود؟ فيقول: لما كان القصد موجودا وجب أن الإفراط موجود.

ويرى ابن حزم أن هذا الاستدلال باطل فاسد في الرتبة وهو أن يستشهد على الشيء بنفسه، وإنما الصواب أن يستشهد على مجهول بمتيقن، وكل شيء إما معلوم وإما مجهول، فالمعلوم يصحح غيره من المجهولات، والمجهول يصحح بغيره من المعلومات.

وإذا كان الشيء الذي نريد البرهنة عليه معلوما متيقنا فالمتيقن لا يحتاج فيه إلى برهان، فإذا كان الشيء الذي نريد البرهنة عليه مجهولا فلا يمكن أن نبرهن عليه بنفسه، ومن الخطأ أن نبرهن على مجهول بمجهول كقول القائل: ما صفة الفيل؟ فيقول له: صفة الخنزير، والسائل لا يعرف صفة الخنزير، فيقول له: وما صفة الخنزير؟ فيقول له: صفة الفيل، وهذا قياس فاسد راجع إلى أن صفة الفيل هي صفة الفيل.[2]

المكتبة الرقمية لعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

7 . القياس الخلف syllogisme par l’absurde:

ويعرّفه ابن سينا بقوله: « قياس الخلف هو الذي تبين فيه المطلوب من جهة تكذيب نقيضه، فيكون هو بالحقيقة مركبا من قياس اقتراني ومن قياس استثنائي»[3]، ويوضح ابن سينا صورة هذا القياس بقوله:« قياس الخلف هو أن يأخذ نقيض المطلوب ويضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج فينتج شيئا ظاهر الإحالة، فيعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ولا المقدمة

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 163.

[2]- المرجع نفسه ، ص 162.

[3] - ابن سينا ، النجاة ص 70.

الصادقة، بل سببها إحالة نقيض المطلوب، فإذن هو محال، فنقيضها حق، فإن شئت أخذت نقيض المحال وأضفت إلى الحقّة فينتج المطلوب على الاستقامة».[1]

ويذهب الفارابي إلى أن قياس الخلف مركب من ثلاث قياسات: حملي مظهر، وحملي مضمر، وشرطي مضمر، والشرطي المضمر مثل قولنا :كل شيء إما أن تصدق الموجبة عليه أو السالبة، أو قولنا: إن لم تكن السالبة صادقة فالموجبة المناقضة لها صادقة [2].

و يعرّفه ابن رشد بقوله: « وأما قياس الخلف فإنه يكون إذا وضعنا نقيض النتيجة المقصود بيانها ،أضفنا إلى ذلك مقدمة أخرى معترفا بها فأنتج أمرا مستحيلا»،[3] ويذهب ابن رشد إلى أنه قد تبين أن هذا النوع من القياس مركب من شرطي وحملي، وهو السائق إلى المحال، وقياس الخلف يقع في الأشكال الثلاثة كلها، كما أن قياس الخلف شبيه بعكس القياس لأن كليهما يبطل به.

أطلق ابن حزم على القياس الخلف اسم **البرهان الذي يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها**، وهو قياس قد يقوم على مقدمتين إحداهما كذبا والأخرى صدقا فينتج نتيجة ظاهرة الكذب، وهذا القياس يستعمل عندما يصر خصمك على المقدمة الكاذبة فسامحته فيها لتريه فحش إنتاجه، وهو من البراهين التي استعملها ابن حزم في إثبات حدوث العالم وفي مناظراته للنصارى لأن نتيجته إذا كانت كاذبة فنفيها حق ، وقال عند استدلاله به: « فهذا استدلال صحيح لا يخون أبدا إذ أخذ يخالف النتيجة وترد النتيجة إلى الإحالة»،[4] وقد كان ابن حزم حريص على معرفة عكس القضايا والتضاد والتناقض، حيث نجد أنّ قياس الخلف الذي هو عمدة في إثبات كثير من المطالب أو نفيها يتوقف على معرفة التناقض بين قضايا، لهذا اختصّ نظر المناطقة بالتناقض بين القضايا، ونبهوا في تعريفهم التناقض أنهم يريدون هذا المعنى دون التناقض بين المفردات.

ذكر ابن حزم مثالا على القياس الخلف: إنسان خالفك فقال خصمك: العالم أزلي، والأزلي ليس مؤلفا، النتيجة العالم ليس مؤلفا، لكن العالم مؤلف ظاهر، فقد ظهرت النتيجة من المحال، وبمقارنة بسيطة بين ابن حزم والفارابي نجد توافقا تاما في وظيفة قياس الخلف وفي إيراد الأمثلة[5]، لكن الفارابي يرى أن قوة قياس الخلف تكمن في نتائجه فإذا أنتج عن مقدماته محال، وكل ما لزم

[1] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 10.

[2] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 3، ص 104.

[3] – ابن رشد، تلخيص كتاب القياس ، ص 304.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 138.

[5] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 2، ص 86.

عنه المحال فهو محال، ويطلق على قياس الخلف الذي ينتهي إلى المحال بقياس الخلف العلمي بينما قياس الخلف الجدلي هو الذي ينتهي إلى المشنع الذي يقوم مقام المحال في العلوم، والفرق بينهما أن المحال في العلوم هو الكذب الضروري الذي لا يمكن أن يصير صادقا، الشنع هو الرأي المطرح عند الجميع وليس إطراحه لكونه كاذب غير مطابق للموجود بل لأن الناس يرون إطراحه فقط، كان صادقا أو كاذبا، والنتيجة التي يستخلصها الفارابي أن استعمال قياس الخلف تضعف قوته في صناعة الجدل ما لم تكن الشنعة ظاهرة جدا، أو تبلغ قوة الشنعة إلى حيث لا يمكن أن يوجد قياس جدلي يشده .[1]

وقد خالف ابن حزم أرسطو برفضه القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس الشعري لأن نتائجهم لا تقدم علما ولا معرفة ولا تتسم باليقين.

المبحث السابع : قيمة القياس الأرسطي

تمهيد: أهم مسألة جديرة بالاهتمام هي ما أثير من خلاف بين المؤيدين للمنطق والمعارضين له، والتي لها علاقة مباشرة بالقياس الأرسطي، فقد كان رفض المسلمين للمنطق الأرسطي بصفة عامة والقياس بوجه خاص لتوغله في التجريد وتقيده بالكليات التي ليس لها وجود في الأعيان، فهذه التجريدية المتطرفة لا تفيد في تطور العلوم، بل هي قيود تكبل العقول وتتركها عقيمة بما وضعوه من حدود القياس، وتتمثل ردودهم في نقد القياس من وجهين:

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 . القياس عملية عقيمة لا يأتي بجديد:

واجه القياس عدة انتقادات في الصميم، ومن أهم الاعتراضات عليه ما أثير حوله من شبهات تمس في صميمه، فقد عرف المناطقة القياس بقولهم:« القياس قول مؤلف عن مقدمات توضع إذا ألفت لزم عنها بأنفسها لا بسبب غيرها شيء آخر غيرها اضطرارا » ومن المفترض أن تكون النتيجة من ثمار المقدمتين، وهي تمثل الكشف عن حكم مجهول، وقد عرض الغزالي هذه الشبهة في كتابه "معيار العلم" وخلاصتها أن النتيجة الحاصلة من المقدمتين ليست جديدة وبالتالي لا منفعة من تحققها، فمن نظر إلى المقدمات وسبر معانيها فسيجدها تتضمن النتيجة مما يثبت أن القياس الأرسطي لا يأتي بجديد.

[1] – المرجع نفسه ، ج 3 ،ص 106.

ويذهب ابن تيمية إلى حد القول أن قياس التمثيل يحقق من البيان ما لا يحققه القياس الشمول (البرهان) فيقول:« ولكن إذا أخذ قياس الشمول في مادة معلومة بينة لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل، بل قد يكون التمثيل أبين، ولهذا كان العقلاء يقيسون عليه».[1]

ويعود تفضيل ابن تيمية لقياس التمثيل على البرهان لكون قياس التمثيل يتعلق بالأعيان فهو يفيد العلم بالجزئيات التي لها علاقة مباشرة بالإنسان وانشغالاته اليومية فهو أدق وأيسر السبل لتحقيق العلم، أما البرهان فهو عقيم لا يفيد العلم بشيء من الموجودات، ويتمثل رد ابن تيمية بقوله:«إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات، والكليات إنما تتحقق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلا موجود معين، لم يعلم بالبرهان شيء من المعينات، فلا يعلم به موجودا أصلا، بل إنما يعلم به أمور مقدرة في الأذهان».[2]

كما اعترض ديكارت على المنطق فقد تبين له «فيما يختص بالمنطق أن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير ما نعرف من الأمور، لا في تعلم تلك الأمور، بل هي كفن(لول) ينفع في أن نتكلم فيما نجهل من غير تمييز»[3]، فهو ينتقد القياس الأرسطي بكونه عقيما لا يساعد على استخراج نتائج جديدة توصف بأنها من قبيل الاختراع والابتكار، بل ما نراه في القياس الأرسطي هو عملية انتقالية بين مقدمتين للحصول على نتيجة منطوية في إحدى المقدمتين، فالقياس هنا لم يتجاوز عتبة الكشف عما هو متضمن في المقدمة وليس عميلة جديدة مبتكرة.

أما ابن حزم فقد نظر إلى المنطق على أنه الطريق الصحيح للاستدلال في مختلف العلوم، وأن من يجهله لا يجوز له الإفتاء بين اثنين لجهله بحدود الكلام حيث يقول:«وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفتيا في الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة»[4]، ولا ننسى موقف الغزالي في مقدمة "المستصفى" أن من لم يحط به فلا ثقة في علومه، فقد نظر هؤلاء إلى المنطق باعتباره من أكمل مناهج العلوم لدقة قواعده ويقينية نتائجه، فهو آلة تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ.

---

[1]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين ج 1، ص 132.

[2]- المرجع نفسه، ج 1، ص 135.

[3]- رينيه ديكارت ، مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط ثالثة 1985م، ص 187، 188 .

[4]- ابن حزم ، التقريب ، ص 9.

كما اعترض جول تريكو على القول بعقم القياس مع أن العلم ما هو إلا عمل استنتاجي في أصله فيقول :« إن خصب الاستنتاج القياسي واضح حتى في تفاصيل العلوم الخاصة، ولم يعد من الممكن حصر الاكتشافات الحاصلة بصورة قبلية ، فالعلوم التجريبية بمعناها الحقيقي مثل الكيمياء تلجأ أكثر فأكثر إلى الاستنتاج، حتى أنه ليمكننا أن نقول إن هذه الحركة تتجه إلى الاتساع بقدر ما يتسع مجال الرياضيات في العلوم، ويمكننا أن نقول دون مبالغة إن العلم المعاصر انتصار للاستنتاج وماهية الاستنتاج هي القياس».[1]

2 . قيام القياس على علاقة التضمن:

يذهب ابن تيمية إلى أن كثيرا من القضايا الكلية لا تحتاج إلى توسط البرهان لأن العلم بالنتيجة ممكن دون الحاجة إلى الاستدلال، فمن علم معنى الكل ومعنى الجزء فالنتيجة المتضمنة في المقدمتين هي أن الكل أعظم من الجزء دون أن نكلف أنفسنا عناء الاستدلال، وبهذا الصدد يقول ابن تيمية:« ومثل العقليات المحضة، كقولنا الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية، والضدان لا يجتمعان، والنقيضان لا يرتفعان ولا يجتمعان، فما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان. بل هو الواقع كثيرا»[2]، فمن تصور النقيض في ذهنه علم أنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان، فلا يحتاج إلى أن يستدل أن الشيء يكون حيا وميتا معا، وكذلك من علم معنى الضد أيقن أن الضدان لا يجتمعان، ولا يحتاج في العلم بأن كل شيء لا يكون أسودا أبيضا، ولا يكون متحركا ساكنا، والنتيجة التي أراد ابن تيمية التوكيد عليها هي أن القضية الكلية يستغنى بها على توسط البرهان مثلما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم : (**كل مسكر حرام**)[3]، فهي قضية كلية بين فيها أن كل ما يؤدي إلى الاسكار فهو حرام .

وممن اعترض على القياس بأن النتيجة محتواة في الكبرى نجد الفيلسوف "ستوارت مل" الذي يعتمد على مسلمة غير مقبولة، وهي كون النتيجة محتواة في الكبرى أو أنها محتواة في المقدمتين، والقول الصحيح أن النتيجة لا تحتويها المقدمة الكبرى ولا الصغرى يقول جول تريكو: «والواقع أن النتيجة تركيب أصيل جديد يقوم به العقل الذي يدرك النسبة بين المقدمتين، والشك الذي كان

[1]- جول تريكو، المنطق الصوري ، ص 382.

[2]- المرجع نفسه، ج1، ص 121.

[3] - سبق تخريجه.

يحوم حول النتيجة (التي تشكل الجواب على السؤال المطروح) لا يمس الكبرى، ومثلما أن القضية تعبر عن ملاحظة نسبة بين حدين فان القياس يعبر عن ملاحظة نسبة بين قضيتين. فليس في الاستدلال القياسي أي آلية: فالنتيجة لا تظهر من تلقاء نفسها، بل العقل هو الذي يظهرها بفعل مماثل في إبداعه لفعل الحكم في التعبير عن القضية، وهذا أمر هام جدا».[1]

وقد لاحظ عبد المجيد تركي ما يحتله القياس الأرسطي عند ابن حزم فقال :« أما عن الجامعة فليست نتيجتها مجرد إعادة للمقدمتين فقط، وإن كانتا قد تضمنتها بالقوة، وابن حزم يقول بالتضمين الفعلي والحقيقي إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها(..) إلا أن هناك إضافة مزيد من العلم بإخراجها، وكابن حزم طبق الغزالي المنطق على الفقه بل ذهب أبعد من ذلك عندما أرجع بعض الاحتجاجات القرآنية والفقهية إلى الجامعة، ويذهب الغزالي الى أن يقرن تمثيل المناطقة بالقياس الشرعي، فكلاهما يؤدي إلى أحكام ظنية»،[2] ويظهر ذلك جليا عندما يؤكد ابن حزم على أهمية القضايا المتلائمة والقضايا المنطوية والتتالي حيث جعلها ضمن أقسام الدليل المأخوذ من النص .

لقد دافع المؤيدون للمنطق الأرسطي إلى درجة الغلو« فقد بدأ منطق أرسطو في نظر أتباعه أنه أكمل العلوم وأدقها وأنه أساس ضروري في تحصيل كل العلوم فهو الوحيد الذي يبين لنا قواعد الاستدلال التي تتبع بالفعل أو التي يجب إتباعها في كل علم، وبدون مراعاة قواعده وتطبيق قياسه لا يؤمن على الذهن من الوقوع في الخطأ عند التفكير».[3]

تبنى ابن حزم المنطق الأرسطي، وانفرد بمذهبه الذي لا يخرج عن أصوله الظاهرية فقرر أن الشرعيات لا تختلف عن العقليات، والمطلوب شرعا لا يختلف في حكمه عن المطلوب عقلا، فكما يطلب في العقليات أن تكون نتائجها يقينية فكذلك الحكم في الشرعيات فلابد أن تكون نتائجها يقينية، وبناء على ذلك أكد ابن حزم أن القياس الشمولي وهو البرهان مطلوب حضوره في الشرعيات والعقليات على حد سواء، أما قياس التمثيل والاستقراء باعتبار نتائجهما ظنية فهما مرفوضان في العقليات والشرعيات على حد سواء ما لم يضبطهما الإحصاء، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشريعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا، بل الخطأ في الشرائع اضر واشد فسادا في الدنيا، وأردأ عاقبة في

[1] – جول تريكو ، المنطق الصوري ، ص 383

[2] – أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تقديم عبد المجيد تركي ، ص 75.

[3] – عبد الفتاح أحمد الفاوى ، المنطق عرض ونقد ، ج 2 ، ص 86.

الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتيال بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة وأحظى بتحري الصواب، وأن لا يقدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس»[1]، وبذلك يكون ابن حزم قد وظف المنطق لتدعيم مواقفه ضد خصومه الأصوليين، حيث فصّل القول بتبنيه القياس البرهاني الأرسطي ورفضه القياس الفقهي المتمثل في الاستقراء الناقص وقياس التمثيل، والأبعد من ذلك أن ابن حزم رفض الازدواجية في الأحكام العقلية التي يمارسها الأصوليون بتفريقهم بين الطبيعيات والشرعيات، كتمييزهم بين العلة الشرعية والعلة الطبيعية، وبين السبب الشرعي والسبب الطبيعي، وبين المستحيل العقلي والمستحيل الشرعي وغيرها من الفروق التي تزخر بها كتب الأصول رغم وحدة العقل عند العقلاء، فهذه الفروق يراها فقيه قرطبة شكلا من أشكال السفسطة والشغب .

إن إيمان ابن حزم بأهمية المنطق ودوره في مختلف العلوم أثمر نتيجتين:

أولا : إيمانه بأن الحقائق العلمية والمعرفية لا توصف إلا بالصدق أو الكذب ولا واسطة بينهما، ويقرر ابن حزم« أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل، ولا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا ولا لا باطلا ولا حقا، فإذا بطل هذا القسمان ببديهة العقل ضرورة ثبت القسم الثالث إذ لم يبق قسم سواه ، وهو إما حق وإما باطل، ولذلك قال لنا الأول الواحد . عز وجل . في عهوده إلينا ﴿**فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ**﴾ **يونس/ 32**».[2]

المعرفة توصف إما بالصدق وإما بالكذب، فإن كانت صادقة فهي حق عند الجمهور أو عند الخواص، وإن كانت كاذبة فهي باطلة عند جميع الناس دون استثناء « ولا يمكن الشغب والسفسطة أن تنتجا أية حقائق برهانية صادقة، كما لا يمكن للاحتمال والظن أن يكونا محط علم ومعرفة، لأن الاحتمال والظن لا يوجدان إلا حيثما لا يوجد العلم، والعلم تيقن»[3]، فلا مجال لدليل يفيد الظن يتعلق بالجمهور ولا كلام عن أصول أحكام ظنية الدلالة، و بهذا الموقف يخالف ابن حزم أرسطو الذي يرى في الجدل طريقة التفكير تقوم على مقدمات ظنية تفيد الجمهور كما يخالف الفقهاء أصحاب القياس الذين ينظرون إلى نتائجه أنها ظنية، وهنا تظهر نزعته الظاهرية في تناول المنقول بالمعقول والتي طالما أتهم فيها بأنه ظاهري في الفروع مؤول في الأصول.

[1]- ابن حزم ، التقريب، ص 172.

[2] - المرجع نفسه ، ص 171.

[3]- سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 216.

ثانيا : العلم والمعرفة اسمان يصدقان على معنى واحد وأن المعارف الإنسانية مصدرها أوائل البداهة والحس والعقل ومقدمات الشرع يقول ابن حزم :« والعلم: هو تيقن الشيء على ما هو عليه: إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، إما أول بالحس أو ببديهة العقل، وإما حادث عن أول على ما بينا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجحة إلى أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد، وإما عن إتباع لمن أمر الله تعالى بإتباعه فوافق فيه الحق وان لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال».[1]

وقد دافع همﻻن عن منفعة القياس فقال : « ليس القياس ضربا من اللعب بالألفاظ أو ضربا من الدربة الصورية التي يقوم فيها الماصدق الخالص مقام مضمون المعاني، وينبغي أن لا نأخذ بالمعنى الحرفي بعض الأقيسة المزعومة التي ليست سوى أمثلة مدرسية... إن القياس الحقيقي هو الذي ينطلق من حقيقة مباشرة أو تعد مباشرة، للوصول إلى حقيقة غير مباشرة، وليس هذا القياس قليل الجدوى: إنه يعبر عن وجه من وجوه الأشياء تعبيرا وافيا».[2]

المبحث الثامن : موقف ابن حزم من الاستقراء.

تمهيد : عقد ابن حزم بابا ذكر فيه البراهين الفاسدة : « فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء وسماه أهل ملتنا القياس»[3]، لكن ابن حزم اعتبر تسمية الاستقراء بالقياس مجرد حيلة ضعيفة لا تختلف عن حيل سوفسطائية بلجوئهم إلى التغليط من جهة المعنى، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياسا فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياسا، واستدلالا، وإجراء للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح »[4]، ويرى ابن حزم أن هذه حيلة مموهة لا تثبت على التخليص، فالقياس الذي أطلقه الفقهاء والأصوليون على الاستقراء هو قياس التمثيل analogie، الذي وظّف في الشرع

[1]- ابن حزم ، الإحكام ج 1، ص36 . الفصل ج 5، ص 109.

[2] - جول تريكو، المنطق الصوري، ص 381.

[3]- ابن حزم ، التقريب ، ص 163.

[4]- الم ابن حزم ، التقريب ، ص 173.

كنتيجة حتمية لتطور الرأي في نظر ابن حزم حيث يقول:« فما حدث بعده أشياء تدين بها قوم فغلطوا، وكان حدوث الرأي في نصف قرن الصحابة، مع أن كل ما روي عنه في ذلك شيء من الصحابة فهو متبرئ منه غير قاطع به، والرأي هو:الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل، ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه، وهو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما نص أو إجماع، فقال حذاقهم: لاتفاقهما في علة الحكم، وقال بعضهم: لاتفاقهما في وجه من الشبه»[1]، فكان من الضروري ضبط المصطلح الأصولي بالمصطلح المنطقي حتى لا يقع الالتباس في معاني المصطلحات.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن أرسطو أول من استخدم كلمة الاستقراء والتي معناها باليونانية (نتأدى إلى) ثم بمعنى الانتقال من الجزئي إلى الكلي، وهو المعنى الذي حافظ عليه شراح أرسطو والمناطقة الإسلاميون بعدهم ثم أصبحت لها معان متعددة، فقد تطور الاستقراء مع تطور العلوم والمعارف الإنسانية، يقول د محمود فهمي زيدان « إن ليس لكلمة استقراء معنى واحد، وإنما لها معان متعددة – معنيان متميزان نادى بهما أرسطو، ومعنى ثالث تحمس له فرنسيس بيكون وجون ستيوارت مل وإتباعهما، ومعنى رابع متعلق بالعلوم الرياضية، ومن ثم حين نقول:إن هذا العلم أو ذاك ، أو هذا الباحث أو ذاك يستخدم الاستقراء منهجا، فعلينا أن نحدد أي معنى للاستقراء نقصد»[2]،

وبناء على ذلك لا يمكن معرفة موقف ابن حزم من الاستقراء إذا لم نضبط مفهومه ولم نحدد مجاله بالصورة التي عرضها في كتابه المنطقي والأصولي.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 – تعريف الاستقراء: Induction

يعرّفه أرسطو بقوله:« الاستقراء فهو الطريق الأخذ من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي »[3]، ويضرب مثال على ذلك: إن كان الربان الحاذق هو الأفضل فالأمر كذلك في الفارس.

كما عرّفه الفارابي بقوله:« والاستقراء هو تصفح أشياء تحت أمر ليتبين صحة حكم ما حكم به على ذلك الأمر بنفي أو إثبات، فإذا أردنا أن نثبت شيئا لأمر أو ننفيه عنه تصفحنا الأشياء التي

[1]– ابن حزم ، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان ، ص 4 ، 5.

[2]– محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر ، ط1، سنة 2007م، ص 7.

[3] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 2، ص 656.

يعمها ذلك الأمر»[1]، وعند التصفح قد يتحقق وجود الصفة في جميع الأشياء أو أكثرها وهذا في الإيجاب، وقد تنعدم تلك الصفة في جميعها أو أكثرها فهذا في السلب.

وتابع ابن سينا أرسطو في تعريفه الاستقراء حيث يقول:« والاستقراء هو أن تنتج حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها أو بعضها، كما تحكم أن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، وهذا لا يوثق به فربما كان الحيوان مخالفا لما رأيت كالتمساح».[2]

مثال التمساح يصلح للاستدلال به على الاستقراء الناقص وإلا فإن التمساح لا يخالف بقية الحيوانات من تحريكه الفك الأسفل عند المضغ .

أما ابن حزم فيعرّف الاستقراء بقوله:« إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع، أو كل نوع تحت الجنس، أو 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 لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولابد، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خاليا من تلك الصفة، وكذلك . أيضا . لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع – وإن غابت عنهم – ففيها تلك الصفة وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم »[3]، فالاستقراء هو عملية التصفح، ونتيجته إيجاب ذلك الأمر أو نفيه، أما قياس التمثيل وهو إثبات حكم جزئي وجد في جزئي آخر، لمعنى مشترك بينهما، مثل قولهم:العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث كالبيت[4]، وفي مقارنة بسيطة بين القياس والتمثيل والاستقراء يوضح الغزالي بقوله:« والحكم المنقول ثلاثة: إما حكم من كلي على جزئي وهو الصحيح اللازم وهو القياس الصحيح، وإما حكم من جزئي واحد على جزئي واحد باعتبار الغائب بالشاهد وهو التمثيل ... وإما حكم من جزئيات كثيرة على جزئي واحد وهو الاستقراء وهو أقوى من التمثيل ».[5]

[1] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 2، ص 90.

[2] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 10.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 163، 164.

[4] – القزويني، الشمسية في القواعد المنطقية، ص 230.

[5] – الغزالي، معيار العلم، ص 116.

يرفض ابن حزم قياس التمثيل في الشرع وينزله منزلة الاستقراء الناقص، فكلاهما يشكلان القياس الفقهي، والقياس عنده بدعة في الدين، وبناء على ذلك فأي حديث عن الاستقراء في الشرع فهو ينطبق بالضرورة على قياس التمثيل الذي أصبح في صورة القياس الفقهي.

ويبرر ابن حزم سبب رفضه للاستقراء لعسر الإحاطة بجميع جزئياته، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة، فلو أحطنا بجميع جزئياته فإنه حتما سيتبين صحة تعميم حكمنا على شيء بالنفي أو إثبات، لكن تحقيق هذا الشرط متعسر، يقول ابن حزم:« ولعمري لو قدرنا على تقصي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علما بأنه لم يشذ عنا واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه نلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة»[1]، ولكنه يستدرك ويقول:« وأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضا في الحكم منصوصا على كل ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهين من المتحكم به، وتخرص، وتسهل في الكذب ، وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولا التي نصيحتها عليه أوجب».[2]

والظاهر أن ابن حزم ما رفض الاستقراء إلا لكونه مسلكا ظنيا لا يحقق اليقين، وهذا بخلاف ما ذهب إليه أرسطو فقد أشاد بالاستقراء وبيّن أنه دون مرتبة القياس المنطقي حيث يقول: «والاستقراء هو أكثر إقناعا وأبين وأعرف في الحس ، وهو مشترك للجمهور، فأما القياس فهو أشد إلزاما للحجة وأبلغ عند المناقضين».[3]

ونقطة الخلاف بين أرسطو وابن حزم هي إيمان هذا الأخير بأن العلم لا يبنى على الظنون، ولا على مقدمات جدلية واقناعية تفيد الجمهور، بل إن طرق الاستدلال سواء كانت في ميدان العلوم والمعارف أو في ميدان الشريعة لابد أن تكون يقينية، يستوي فيها العامة والخاصة، وليس بعد اليقين إلا الشك والظن والكذب، وتماشيا مع مذهبه الظاهري فإن أي علاقة منطقية تقوم على صورة قياس العلة أو قياس التمثيل فهي مرفوضة رفضا باتا في المجال الشرعي إذ لا قياس في الدين، وهذا بخلاف أرسطو فرغم إقراره بأن طريق الاستقراء هو طريق ظني لا يكفي لإحراز العلم ويقينيته، لكنه دافع عنه لأنه يفيد الجمهور، وتابع ابن سينا أرسطو في كون الاستقراء يفيد الظن حيث يقول:« والاستقراء هو أن تنتج حكما على كلي لوجوده في جزئياته كلها أو بعضها، كما

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 164.

[2] – المرجع نفسه ، ص 164.

[3] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 2، ص 656.

تحكم أن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل، وهذا لا يوثق به فربما كان الحيوان مخالفا لما رأيت كالتمساح ».[1]

يقوم نقد ابن حزم للاستقراء على أسس منها :

أ – أنه لا سبيل إلى الإحصاء لجميع الجزئيات والإحاطة بها.

ب – آنه من المتعذر القيام بالاستقراء في المسائل الشرعية لعدم القول بالعلة في الشرع.

ج – نتائجه ظنية في الشرع لأن العلة التي تكون من اجتهاد الفقيه ما هي إلا تكهن وتخمين.

د – يصح الاستقراء إذا كان في القضايا المتناهية التي يمكن إحصاؤها.

هـ – كذلك تظهر فائدة الاستقراء إذا كانت مقدماته لا تنفك عن موجبات العقول.

ورغم الفجوات التي تصاحب الاستقراء فقد « عالج العرب البرهان الاستقرائي على أساس أرسطي دون تغيير، إذ اعتبروه برهانا ظنيا لا يفيد اليقين، للسبب نفسه الذي اعتمده أرسطو أي لكون الاستقراء التام غير ممكن، ولكون الاستقراء الناقص لا يكفي لإحراز العلم ».[2]

والمشكلة التي تواجهنا مع فكر ابن حزم أن ما اعتبره أرسطو استقراء تاما متى أحطنا بجميع جزئياته فإن نتائجه يقينية فإن ابن حزم لا يعترف به كاستقراء، وإنما هو أحكام قائمة في العقل معلومة بالضرورة، فهي أحكام توجبها العقول لا تختلف عن البديهيات العقلية والحسية، أما الاستقراء في عرف ابن حزم فهو الاستقراء الناقص الذي لا يجوز السكون إليه .

2 – أقسام الاستقراء :

ينقسم الاستقراء إلى قسمين: استقراء تام واستقراء ناقص، وبهذا الصدد يقول الفارابي: «والاستقراء منه تام ومنه غير تام، والتام هو أن نتصفح جميع الأشياء الداخلة تحت موضوع المقدمة التي نقصد بيانها بالاستقراء، والناقص هو تصفح أكثر أصناف تلك الأشياء وما تبين بالاستقراء قد نقصد إلى بيانه لنقتصر على معرفته فقط».[3]

والجدير بالذكر أن نقد ابن حزم للاستقراء هو موجه في الأساس إلى الاستقراء الناقص، أما الاستقراء التام فمتى تحقق وجوده فهو برهان وأحكامه الكلية هي في الحقيقة أحكام عقلية، كما لا يخفى عنا أن ابن حزم اعتبر حصولها عسيرا لا يتحقق إلا في الأشياء المتناهية، والتي يمكن حصرها

[1] – ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 10.

[2] – حسين مروة ، النزعات المادية في الفلسفة العربية ج 2 ، ص 480.

[3] – الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج 2 ،ص 91 ، 92.

وعدها، وتجد صورته أوضح عندما اشترط الإحاطة بجميع الأقسام عند ممارسة السبر والتقسيم في القضايا الشرطية.

أ) – موقف ابن حزم من الاستقراء التام: induction complete :

طرق الاستدلال عند أرسطو تعتمد على القياس البرهاني والقياس الاستقرائي، والبرهان نتائجه يقينية متى كانت مقدماته صحيحة، فهو لا يطرح مشكلة في حدوده الثلاثة ولا في أشكاله الأربعة وضروبها إذ من المعلوم ضرورة أننا لو وضعنا مقدمات ظنية أو خاطئة في أشكال البرهان فإن النتيجة تكون ظنية أو خاطئة تبعا للمقدمات، مما يستدعي التفطن لمادة القياس، أما الاستقراء فقد بين أرسطو عسر الإحاطة بكل جزئياته ليكون استقراء تاما يفيد اليقين، وأما وقد تعذر الإحاطة بكل جزئياته فهو استقراء ناقص يفيد الظن.

وضرب أرسطو مثالا على ذلك: الإنسان والحصان والبغل طويلة العمر، لكن الإنسان والحصان والبغل هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها، النتيجة : إن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر، وإذا رمزنا لهذا المثال بالأحرف فهو: إذا كان (أ، ب، ج) هي(س). كان (أ، ب، ج) هي (ص) . فإن كل (ص) هي (س).[1]

كما أن مقدمات الاستقراء في مثال أرسطو تثير عدة إشكالات من ناحية ذكر الأوصاف الذاتية وصوف، إذ كيف عرف أرسطو أن الإنسان والحصان والبغل طويل العمر ؟ وأنها هي كل الحيوانات التي لا مرارة لها؟

وطول العمر أمر نسبي داخل كل النوع وهي كما أشار إليها ابن حزم من باب الإضافة فلا نقول أطول ولا أقصر ولا أكبر ولا أصغر إلا بإضافته إلى شيء آخر، فالفيلة أطول عمرا من الإنسان ومن البغل ومن الحصان، وحتى لو ادعى أرسطو أنه ليس من الضروري إحصاء جميع النوع لمعرفة طبيعته بل يمكن الاكتفاء ببعض أفراد النوع لمعرفة ماهيته، فهذا النوع من التبرير وجهت له انتقادات من المناطقة الإسلاميين والمناطقة الغربيين، فما هو الحد الأدنى الذي يصح به الاستقراء؟ ونذكر فقط أن الفارابي قد اشترط لصحة الحكم أن يكون تصفحنا لجزيئيات ذلك الموضوع إما كلها وإما أكثرها، فإذا وجدنا ذلك الحكم صادقا على جزئياته وقع لنا التصديق بأن الحكم الكلي صحيح وهذا هو الاستقراء، أما تصفح الجزء الواحد من الموضوع أو القليل من جزئياته لم يسم

[1] – أرسطو، النص الكامل ، ج 1، ص 399 .

ذلك استقراء لكن يسمى أخذ المثال، وكلاهما لهما منفعة في الفهم والإيضاح كما ينفعان في سهولة الحفظ والاستذكار.[1]

في الحقيقة أن المثال السابق الذي ذكره أرسطو عن الاستقراء ينطبق كذلك على القياس، وبناء على ذلك فقد وجهت انتقادات للاستقراء التام واعتبر ضربا من القياس يقول محمود فهمي زيدان :« نشير إلى أن تسمية هذا النوع من الاستدلال بالاستقراء تسمية غير مشروعة لأننا نميز عادة بين القياس والاستقراء كنموذجين متباينين من الاستدلال ما هو قياس ليس باستقراء، والعكس صحيح، حيث نحمل على الاستقراء التام بعض الخصائص الأساسية للقياس وهي كلمة المقدمات ولزوم النتيجة كما أنه يمكن رده إلى القياس، فأولى بنا أن نسميه **بالاستقراء القياسي** أو ننظر إليه على أنه نحو من القياس».[2]

وقد أطلق ابن حزم مصطلح الاستقراء على الاستقراء الناقص وقياس التمثيل، واعتبر نتائج الاستقراء التام أحكاما عقلية، لأن يقينية المقدمات المعدودة يتولد عنها نتائج يقينية فهي لا تختلف عن البرهان، وبالتالي فالاستقراء التام ما هو إلا ضرب من القياس البرهاني خاصة إذا كان الحد المشترك مما توجبه العقول، وبناء على ذلك يكون الاستقراء التام عند ابن حزم ما هو إلا صورة من صور البراهين الصحيحة،ولا يعني ذلك أنه يتوافق مع ابن تيمية في التسوية بين القياس الفقهي والقياس الأرسطي، لأن هذا الأخير يحمل القياس الفقهي على الاستقراء التام والاستقراء الناقص، فقد أثبت ابن تيمية أن قياس التمثيل وهو القياس الشرعي يحمل نفس خصائص القياس الأرسطي «برد قياس الشمول (= القياس البرهاني) وقياس التمثيل إلى جنس واحد، ولا سيما عندما يكون قياس التمثيل بإبداء الجامع فإن القياسين عندئذ يستعملان نفس العناصر ويؤديان نفس النتيجة، بل تكون الصورة المنطقية في قياس التمثيل هي نفس الصورة في قياس الشمول»[3]، بينما يرفض ابن حزم الاستقراء الناقص بصفة عامة ويرفض القياس الفقهي بصفة خاصة بناء على موقفه برفض التعليل في الشرع.

ورغم الاختلاف الطفيف بين القياس والاستقراء « لأن الاستقراء ليس الحد الأوسط فيه بينا بنفسه كما هو الحال في القياس، ولا يسعى إلى أن يبنه، بالإضافة إلى كون الحد الأوسط في القياس علة، تبين وجود الطرف الأكبر للأصغر، بينما الاستقراء يبين وجود الطرف الأكبر في

[1]- الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 93.

[2] - محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص 36.

[3]- محود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ص 116.

الأوسط وذلك بوجوده في الطرف الأصغر، ويختلفان أيضا في أن القياس أقدم بالطبع، والاستقراء أقدم في المعرفة»[1]، فرغم هذا الاختلاف إلا أن هناك قاسما مشتركا بين القياس والاستقراء فقد توصل الفيلسوف التجريبي "ستورت مل" إلى أن القياس الأرسطي ليس نوعا مستقلا من الاستدلال « وإنما هو تابع للاستدلال الاستقرائي معتمد عليه،ذلك لأنه يجب أن تكون إحدى مقدمتي القياس على الأقل كلية، ولكن تلك المقدمات الكلية نصل إليها أولا بالاستقراء، فالاستقراء إذن سابق والقياس تابع ».[2]

ويذهب "كلود برنار" إلى أنه لا خلاف بين الاستقراء والقياس،« ولا يصح إجراء المقابلة بينهما، أنهما يختلفان ويتفقان، لأن كل واحد منهما يرد الآخر،أي أن القياس يحتاج إلى استقراء يكون سابقا عليه،لكي تعلم قضاياه، كذلك الاستقراء في حاجة إلى قياس للتثبت من صدق الفروض التجريبية لذلك يصعب الفصل بوضوح بين الاستقراء والقياس، بسبب التداخل بينهما».[3]

أما ابن حزم فقد أنكر أن يتحقق الاستقراء بجميع جزئياته، وما نشاهده من القياس الفقهي فما هو إلا استقراء ناقص ونتائجه ظنية، أما الاستقراء التام فمتى تحقق في الجزئيات المتناهية فإن نتائجه تكون أحكاما عقلية، وبالتالي فهي أحكام يقينية، والاستقراء بصفة عامة مجاله الطبيعيات حيث توجد العلة الطبيعية أما الشرعيات فلا علة في الدين، ولا يجوز السكون للاستقراء الناقص مطلقا في الشرعيات.

المكتبة المركزية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كما نجد هذا النقد للاستقراء الأرسطي أكثر دقة عند "فرنسيس بيكون" و"جون ستورت مل"، وتمثل مواقفهما ثورة على المنطق الأرسطي لارتباطه بالمنهج العلمي .

يقول بيكون :« الاستقراء الذي يبدأ بالإحصاء البسيط صبياني ، نتائجه غير مأمونة، ينكرها مثل سلبي واحد، وهو يصدر بوجه عام عن عدد بسيط جدا من الوقائع، وعن تلك الوقائع التي في حوزتنا فقط»[4]، كما ينتقد جون مل الاستقراء بالإحصاء البسيط بقوله:« تؤسس الأفكار الشعبية عادة على الاستقراء بالإحصاء البسيط، ولا يؤدي بالعلم خطوات كبرى نحو التقدم. نحن مضطرون أن نبدأ به، ويجب أن نعتمد عليه اعتمادا مؤقتا حين نعدم طريقة للبحث أكثر تأكيدا

[1]- رشيد قوقام، أسس المنطق الصوري، ص 159.

[2] - محمود فهمي زيدان. الاستقراء والمنهج العلمي ، ص 101.

[3] - رشيد قوقام، أسس المنطق الصوري، ص 159.

[4]- محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص44.

ووثوقا »[1]، فقد أثمرت حركة الفصل بين المنطق الأرسطي وبين تطور المنهج العلمي فيما بعد ثورة علمية وصناعية غيرت مجرى التاريخ .

في الحقيقة ليست هناك مشكلة في قبول الاستقراء التام عند ابن حزم إذا كانت جزئياته ضمن المجموعات المتناهية، فمتى أحطنا بجميع الأوصاف الضرورية للموصوف وجب الانقياد إلى الحكم الكلي، ولكن المشكلة التي يطرحها ابن حزم أن هذا النوع من الأحكام ليس كله مرجعه عن طريق الاستقراء، وإنما هو مما علم بالعقل ضرورة كعلمنا اثنان نصف أربعة، والسماء فوقنا والأرض تحتنا، والجبل أكبر من الجمل وغيرها من البديهيات العقلية، ومما توجبه العقول، فهذه العلوم تحصل دون مقدمات ولا عن طريق الاستقراء، فلا يسكن طالب العلم إلى الاستقراء إلا أن يحيط بجميع جزئياته وخاصة الأوصاف الذاتية اللازمة للموصوف، وإذا كان الاستقراء التام هو الذي يحيط بجميع جزئياته فإن ابن حزم لا يعطي الاعتبار لتصفح الأصناف لأنه يعتبرها عسيرة التحقق، وإنما الضابط لقبول الاستقراء هو ذكر الصفات الذاتية للموصوف فمتى تحقق هذا الشرط فإن الاستقراء حينئذ يكون أحكاما عقلية، أما الاستقراء الذي يكتفي بذكر بعض الصفات اللازمة للموصوف فهو استقراء ناقص لا يجوز السكون إليه لأنه يفيد الظن .

والشاهد على أن ابن حزم لا يرفض الاستقراء التام، وهو ما نعثر عليه من خلال توظيفه القياس الشرطي المنفصل، أو السبر والتقسيم الذي يقوم في الأساس على الاستقراء التام، حيث تكون جزئياته متناهية، ويكاد هذا النوع من الاستقراء يكون عاما في جميع مصنفات ابن حزم التي تعتمد على القسمة الطبيعية والقسمة العقلية، ومن الأمثلة التي أوردها ابن حزم والتي تقوم على القسمة والاستقراء التام قوله : « إذا قلت:هذا الطعم إما تفه وإما زعاق وإما حلو وإما مر وإما حامض وإما ملح وإما حريف وإما عفص، لكنه مر,النتيجة فقد نفيت عنه جميع الطعوم الباقية، فهو ليس تفها ولا زعاقا ولا حلوا ولا حامضا ولا ملحا ولا حريفا ولا عفصا. أو قلت لكنه ليس تفها ولا زعاقا ولا حلوا ولا حامضا ولا ملحا ولا حريفا ولا عفصا، النتيجة فهو مرا. فلو قلت لكنه إما حلو وإما مر وإما حامض ، ففي هذه الحالة فقد أبطلت سائر الطعوم الباقية وبقي الحكم موقوفا على الذي قصرتها عليه.[2]

ومنفعة قسمة الأشياء تحت الأجناس ثم تحت الأنواع كما يراها ابن حزم عظيمة فيما جاء في القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع الديانة لا يمكن الاستغناء عنها،

[1]- المرجع نفسه ، ص 45.

[2] - ابن حزم، التقريب ، 130، 131.

« وذلك أن يرد النص في الأمر والنهي والخبر الذي معناه أمر ونهي أو خبر عن غائب بلفظ عام، فكل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه، ثم تحت كل نوع من أشخاصها، فذلك الحكم على الجملة الأولى التي هي جنس لها تحتها لازم تلك الأشخاص الواقعة تحت تلك الأنواع..فمن علم تبة الأجناس والأنواع، وأنها ليست شيئا غير أشخاصها علم أن ذلك الحكم منصوص على كل شخص يقع تحت تلك الجملة.. ومن جهل ذلك ظن أنه قياس».[1]

رغم أن هذا النص يشير ضمنيا إلى نوع من القياس، وهو انتقال من الكل إلى الجزء بينما اعتبره ابن حزم من القضايا المنطوية والقضايا المتلائمة لاحتوائه على علاقة التضمن واللزوم، فهو من مسائل دلالة الألفاظ على المعاني ومعرفة الخصوص والعموم، أما الاستقراء هو انتقال من الجزء إلى الكل، فمعرفة الجزئيات لا تتم إلا بالاستقراء، ومعرفة الأشخاص التي هي تحت الأنواع التي تدخل تحت الحكم الشرعي الكلي لا تحصل إلا باستقرائها، فنحن بحاجة إلى الاستقراء لمعرفة الجزئيات المتضمنة في الحكم الكلي، وينطبق ذلك على ما انطوى في القضايا المنطوية والقضايا المتلائمة، وهذا ما يفسر لنا تردد ابن حزم بين فائدة الاستقراء التام، وبين رفضه للاستقراء الناقص وحصره في قياس العلة عند أهل القياس وإخراجه من دائرة الشرع بناء على رفضه العلة الشرعية.

ويوضح ابن حزم موقفه من الاستقراء بناء على أن الأشياء تحمل صفات ذاتية وصفات عرضية –وهو تقسيم أرسطي– والصفات الذاتية للموصوف هي التي في حكم العقل صفات جوهرية إذا انعدمت بطل تسمية ذلك الموصوف بذلك الاسم، أما الصفات العرضية فهي التي يمكن أن تتخلف عن الموصـ ـ دون أن تبطل اسمه، وبهذا الصدد يقول ابن حزم : « وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما: صفة لابد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقينا أن كل ذي روح، وكل متنفس فذو آلة يتنفس بها ... فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة، ولا محيد عنه، ولو عدمت النفس تلك الآلة لفارقت الجسد. .. والقسم الثاني: صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن تقريت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيه إلا الجمل فلا مرارة له»[2]، وهذا نوع من الاستقراء الناقص أن يستثنى الجمل من بقية الحيوانات، وهو مثال يذكرنا بما أستشهد به ابن سينا أن تحكم على كل حيوان يستعمل فكه الأسفل عند المضغ بينما التمساح بخلاف ذلك –رغم أن التمساح يحرك فكه الأسفل– وهذا يطرح مشكلة الاستقراء التام « لو أمكننا إحصاء كل أفراد النوع الذين عددهم لا متناه و لو أمكننا إحصاء كل الأنواع

[1] – ابن حزم ، التقريب، بتحقيق التركماني، مقدمة ، ص 176.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 164.

التي عددها لا محدود فإن ذلك لا يكفي للقيام بالإحصاء التام لأنه يجب أيضا أن أكون قادرا على معرفة انه لا يوجد أي نوع آخر لا يدخل ضمن الجنس أو أي فرد آخر لا يدخل ضمن النوع، ومن المستحيل أن أحاول إثبات ذلك إلا باختبار كل شيء في الكون لأعلم أن هنالك فردا أو نوعا لم احتويه من قبل ذلك مستحيل في الأصناف اللامتناهية».[1]

صحيح أن الاستقراء التام لا يطرح أي مشكلة في الاستدلال إذا تعلق بإحصاء أجناس وأنواع تندرج تحتها أفراد معدودة ومحدودة وضمن مجموعات متناهية، فحينئذ تكون النتيجة الكلية ضرورية من المقدمات، وتأخذ أحكاما عقلية أي قوانين منضبطة سواء كانت عقلية أو حسية تجريبية، وفي هذه الحالة يصبح الاستقراء مجرد كشف عن النتائج متضمنة في المقدمات الجزئية.

ب) موقف ابن حزم من الاستقراء الناقص induction incomplete :

تجنبا لأي التباس ميز ابن حزم بين القياس الأرسطي والقياس الفقهي من ناحية الاصطلاح، فأسقط لفظ القياس من أشكال الاستدلال، وجعله علامة على الأقيسة الفاسدة، فحيثما ورد لفظ القياس عنده فهو يدل على فساده كمسلك لاستنباط الأحكام الشرعية أو تصحيح الأحكام العقلية، فما سموه أهل ملتنا بالقياس في الحقيقة ما هو إلا "استقراء مذموم" أما القياس المنطقي الأرسطي فهو القياس الصحيح وهو البرهان الذي يقوم على الجامعة أو السلجموس وحيثما ذكر البرهان فهو دليل على صحة مسلكه في الأحكام الشرعية والعقلية.

والاستقراء الناقص ما هو إلا ضرب من القياس الفقهي الذي هو في الأخير قياس التمثيل، وعدم التمييز بين القياس التام والقياس الناقص هو الخطأ الذي وقع فيه الفقهاء عند تطبيقهم القياس الفقهي في الشرع، ولو أنصفوا أنفسهم لعلموا أنهم يتبنون الاستقراء الناقص باسم القياس، وبناء على ذلك لا ينكر ابن حزم قياس العلة في الطبيعيات وإنما أنكره في الشرعيات.

لا يرفض ابن حزم الاستقراء مطلقا إذا كان أساسه العلة الطبيعية التي تصل مرتبة اليقين فيها لى درجة الأحكام العقلية، كما لا يرفض العلة في الشرع إذا ورد نص على أنها سبب وليست علة، فحينئذ تؤخذ على اعتبارها أحكاما وأوامرا من الله عز وجل فهي نصوص وليست نتائج الاستقراء، وبالمقابل يرفض التعليل الذي يكون مصدره اجتهاد الفقيه، كما يرفض قياس الغائب على الشاهد الذي يلجأ إليه المتكلم إلى التسوية بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وبين الخالق

[1]- محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص 39، 40.

والمخلوق، فالاستقراء الناقص ما هو إلا تكهن لعدم إحاطته بالجزئيات وبالأوصاف الذاتية اللازمة للموصوف، فيتوهم المجتهد أنه أحاط بالجزئيات التي يصح الاستقراء بها وفي الحقيقة لو فتشناها لوجدنا معظمها أوصافا مشتركة لكنها عرضية وليست لازمة للموصوف، فلا يتحقق بها اليقين، وكذلك لتسويتها بين طرفين لا يستويان في الحقيقة « فليس وجود أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا، ثم وجود بعض تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول ... وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما، وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإن كان ذلك ، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء، كحكمنا على ما شاهدناه منها كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية، وكاقتضاء طبيعة مني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل .. وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإن وجدناه صدقناه، وان لم نجده لم نمنع منه»[1]، وهو لا يختلف في هذه النقطة عن أرسطو «ومن أجل هذا يمكن القول بأن المنطق الأرسطي يؤمن بالاستقراء الناقص كأساس للعلم، ويعتقد أن المستقرئ بإمكانه التوصل إلى التعميم عن طريق الاستقراء الناقص، ولكن لا دائما، بل فيما إذا أمكن تطبيق ذلك المبدأ العقلي القبلي ... إذ يتألف عندئذ قياس منطقي كامل، يستمد صغراه من الأمثلة والشواهد، وكبراه من ذلك المبدأ العقلي، ويصل في النتيجة إلى أن إحدى الظاهرتين المقترنتين في الاستقراء هي السبب لأخرى، وما دامت هي السبب فسوف تقترن بها دائما في جميع الحالات»[2]، وبناء على ذلك يحمل موقف أرسطو على أن الاستقراء الناقص لا يفيد العلم بناء على عملية الإحصاء و الجمع، بينما نجد موقفه من التجربة أنها تفيد العلم بناء على ما نستنبطه من أحكام عقلية.

حرص ابن حزم على التمييز بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص، وبيّن أن أحكام الطبيعيات القائمة على قانون السببية والاقتران الضروري بين العلة والمعلول كفيلة بأن تلزم العقل بالانتقال من الحكم الجزئي إلى الحكم الكلي، وهذا بخلاف الشرعيات فليس فيها علة ولا معلول إلا ما نص الله عليه وبين أنه سبب وليس علة، وكلها أوامر صادرة من الله عز وجل ولا يسأل عما يفعل، أما العلة فلا تكون إلا في الطبيعيات فقط.

وقد أشار الفارابي إلى هذه المشكلة التي تواجه الاستقراء « فقد تبين أن الاستقراء لا يمكن أن يصحح به شيء ليستعمل مقدمة في قياس يقصد به إثبات محمولها لبعض الأشياء التي تحت

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 167.

[2] – محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت، ط5، 1986م، ص 32.

موضوعها أو نفيه عنه، فلذلك ليس يمكن أن نبين أن الله جسم بقولنا: إن الله تعالى فاعل، وكل فاعل جسم، متى كان قولنا كل فاعل جسم إنما تبين باستقراء أصناف الفاعلين. فقد تبين كيف يرجع الاستقراء إلى القياس وأين ينفع وأين لا ينتفع به»[1] لكن الدكتور زكرياء إبراهيم يرجع سبب المشكلة إلى عدم التمييز بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص فيقول: « ولم يجانب ابن حزم الصواب في بيانه لموضع الإشكال من الاستقراء الناقص فإن من المؤكد أن في الاستقراء طفرة تنتقل بها إلى مجال المجهول، ما دمنا نحكم على ما لم نشاهده، أو بالأحرى ما دمنا نتكهن بشيء يتجاوز نطاق علمنا الحاضر »[2]، قد يصح هذا الاعتراض لو تعلق الاستقراء بالعلوم التجريبية،التي م على الفرضيات ينتقل الباحث إلى المجهول متجاوزا حدود علمه الحاضر، فهذا لا يطرح مشكلة عند ابن حزم إذ العلوم تتطور مع تطور مناهجها، والشاهد على ذلك أن ابن حزم أجاز الاستقراء الناقص في مجال الطب والفلك إذا كان أساسه التجربة والترصد.

لكن هل ينجح الاستقراء مع العلم الشرعي فنقيس على الحدود والكفارات ؟ هل نطلب من الفقيه أن يسرح بعقله وعن طريق الاستقراء منتقلا إلى المجهول من الأحكام ليستنبط حكما شرعيا مدعيا أنه مراد الله تعالى؟ إن النتيجة المراد معرفتها – عند ابن حزم – لا تخرج عن ثلاث احتمالات وهي : إما الوجوب وإما التحريم وإما الإباحة، مع أن الأصل في الأشياء الإباحة، فما الفائدة من إطالة البحث في الجزئيات والنتيجة تكاد تكون واضحة بنفسها بمجرد ضم الجزئيات إليها، هذا النوع من الاستقراء هو في الحقيقة نوع من القياس فالبحث عن الجزئيات في الميدان شرعي هو في الحقيقة لا يخرج عن القياس الفقهي أو قياس التمثيل، لأن المجتهد يقوم باستقراء الجزئيات – وقد لا يتعد جزئيتين فقط – التي هي في حقيقتها البحث عما يراه عللا وعن الشبه في الأوصاف، فيحكم بتساوي الحكم في الأصل والفرع، وهذا ما يرفضه ابن حزم، ونظر إلى القياس الفقهي على أنه استقراء، واختلاف التسمية ما هي إلا حيلة لجأ إليها الفقهاء، فينصح بعدم الوثوق في نتائج الاستقراء إلا إذا تمت الإحاطة بجميع جزئياته وهو الاستقراء التام، « وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جدا ومنعك من القياس الذي غر كثيرا من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف ألوف من الناس، وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا تحريم ولا إيجاب إلا على ما أتاك الله تعالى الحكم عليه

[1]– الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 2 ، ص 93.

[2] – زكرياء إبراهيم ، ابن حزم الأندلسي ، ص 117.

وأما ما لم تجد فيه نصا فأمسك عنه ولا تقطع عليه فانه غير داخل في حكم ما وجدت فيه نصا فأمسك عنه ».[1]

والناظر في الدوافع التي فرضت على ابن حزم أن يتبنى هذا الموقف الرافض للاستقراء، يجدها تنطلق من قناعته الدينية والتي تتمثل في حماية الشرع من الرأي الذي تظهر صورته عند أصحاب القياس،« فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان ... وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلا، إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه ، فإن لم يقدر، فلا قطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا ما أدركه دون ما لم يدرك»،[2]وهذا النص يؤكد مرة أخرى على رفض ابن حزم للاستقراء الناقص الذي لا يلتزم النظر في جميع الجزئيات التي تحت الكل.

3 – عدم التمييز بين أحكام العقل وبين الاستقراء:

وهي الحجة التي يعتمد عليها ابن حزم في رفضه القياس عامة والاستقراء خاصة فمن الصور التي تقتضيها طبيعة العقل وعدها الآخرون من نتاج الاستقراء منها « علمنا بأن كل شيء رخو لاقى شيئا صلبا ملاقاة شديدة صدم ، فإن الصلب يؤثر في الرخو ضرورة، إما بتفريق أجزائه، وإما بإحالته عن شكله ، ليس من أجل أنا شاهدناه ذلك في أجسام معدودة ، لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك »[3]، وأما تما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه صدقناه مشاهدة وهذا لا ريب فيه، وكذلك إن لم نجده لم نمنع أنفسنا منه لأنه في حدود الإمكان وليس ممتنعا، فإذا جرت عادة النّاس أن لا ضرر في أكل اللبن والشحم فإنّ منهم من لا يقدر على هضمهما، فلو أكلهما فإنه سيصاب بعلة في جسمه، ولا يجب ذلك أن نعم الحكم على كل من أكل اللبن والشحم ونصفه بالعلة في جسمه، وكذلك وجدنا بعض الصفات في الحديد فلا نقطع على وجودها في النحاس، وأشد من ذلك أن تحكم بأن الله قد حرم هذا وحلل هذا بناء على أنه حرم شيئا آخر يشبه الذي حرمناه في بعض صفاته.

إن إنكار العلية في الشرعيات عند ابن حزم لا يعني بالضرورة إنكارها في الطبيعيات وإلا بطل وقوع الأسماء على مسمياتها، فإذا أصبحت النّ ِ ليست علة للإحراق بطل كونها نارا، «والعلة بعة في الشيء يقتضي صفة تصححها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق

[1]– ابن حزم ، التقريب ، ص 166.

[2] – المرجع نفسه ، ص 166.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 167.

والإحراق معلولها، والعلة أيضا المرض ولا علة في شيء من الدين أصلا والقول بها في الدين بدعة وباطل ».[1]

إذن العلة طبيعة في الشيء وإنكارها يعني بالضرورة أن الشيء خرج عن طبيعته وبطل اسمه، لأن العلة لا تتخلف عن معلولها وإلا بطلت أن تكون علة، والعقل يرفض أن يتصور معلولا تخلف عن علته إلا ما جاء عن طريق الأنبياء كمعجزات وخوارق العادات، فالعلية والسببية من أحكام العقل وضرورياته، يقول العروي :« العلة إذن في الطبيعة، إذا تحققت فهي من الضرورات العقلية، ولا علاقة لها بأي تجربة أو استقراء، فهي يقينية لأنها خبرية ولذلك نسميها عقلية، أما لو كانت تجريبية استقرائية فإنها إذن ظنية ولا تستحق أن تسمى عقلية ».[2]

لقد أجاز ابن حزم الاستقراء الناقص في الطب إذا كان أساسه التجربة حيث يقول : « وطب الأجسام وهو ينقسم إلى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ومعرفة العلل وأسبابها وما تعارض به من الأدوية وتميز القوي من الأدوية والأغذية، وينقسم قسمين عمل باليد كالجبر والبط والكي والقطع، وعمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية، وينقسم قسمين : حفظ الصحة لئلا يحدث المرض ثم معاناة المرض»[3]، فقد تناول هذا النص أسس الرعاية الصحية وهي الوقاية والعلاج، وفي "التقريب" أكد على التجربة وأوائل العقل والحس حيث يقول:« وأما علم الطب فإلى مقدمات صححتها التجربة أو ما بدا وظهر من قوى الأمراض وما يولدها عن اضطراب المزاج ومقابلة ذلك بقوى الأدوية وذلك كله راجع إلى أوائل العقل والحس »[4]، والاستقراء فيها مستمر في الكشف والإحاطة بجميع الجزئيات، فكثيرا ما أكد ابن حزم على أن المشاهدة وما تقدمه الحواس كطريق للعلم، مثلما يقدمه الأطباء من أشربة للإسهال وغيرها، وكذلك تصح التجربة في علم النجوم، حيث قسمه ابن حزم إلى قسمين : « أحدهما: علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمر والسماوات وأقسام الفلك ومراكزها، فهذا القسم مقدماته راجعة إلى مقدمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحس، والقسم الثاني القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر في البروج ومقابلة بعضها بعضا، فإن صححت التجربة شيئا من ذلك صدق به، وإلا فليس هنالك الا أقوال عن قوم متقدمين فقط»[5]، فقد أكد ابن

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج1، ص 44.
[2] – العروي، مفهوم العقل ، ص 139.
[3] – ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ج 4، ص80 ،
[4] – ابن حزم ، التقريب، ص 202 .
[5] – المرجع نفسه، ص 202 .

حزم أن القضية التجريبية رغم ظهورها بمظهر القضايا الأولية اليقينية فهي قضية ثانوية مستنتجة ن أوائل العقل والحس ، ولا توصف بكونها يقينية إلا إذا صحت بتكرار التجربة مما لا تسمح للشك آن يتسرب إليها، فابن حزم يقدم القضايا الحسية على القضايا التجريبية لأن هذه الأخيرة تعتمد كلية على ما تقدمه العقول والحواس من مشاهدة التجربة المكررة لتكون أحكاما دقيقة قد تصل إلى حد أحكام العقل خاصة إذا كان أساسها السببية والضرورة، وبناء على ذلك كانت القضية التجريبية إحدى القضايا الست التي تشكل المعرفة اليقينية عند أرسطو« غير أن المنطق الأرسطي في تصنيفه للقضايا لا يعتبر القضية التجريبية مستنتجة من مجموع تلك القضايا المحسوسة، لكي تصبح قضية ثانوية، وتفقد صحتها كقضية أولية، وذلك لأن القضية التجريبية كبر من مجموع تلك القضايا المحسوسة، لأنها تشتمل على التعميم لعدد أكبر من الحالات، فلا يمكن آن تكون مستنتجة منها، وإذ يقرر المنطق الأرسطي هذا عند تصنيفه للقضايا إلى أولية وثانوية، يحتفظ لنفسه بنظرة أعمق إلى القضية التجريبية، وبموجب هذه النظرة تتحول جميع القضايا التجريبية إلى قضايا ثانوية مستنتجة ومستدلة من قضية أولية أساسية وهل أن الاتفاق – أي الصدفة النسبية – لا يكون دائميا»[1]، فالحديد يتمدد بالحرارة دائما ولو كان هناك السبب والاقتران صدفة لما تكرر دائما.

أكد ابن حزم على أهمية التجربة كمنهج لتطور العلوم، فما صح عن طريق التجربة فهو يقيني ومقدماته يقينية، ولا بد من التمييز بين التجربة كمنهج يقيني وبين مقدماتها التي قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة، الأسلم أن تكون قريبة المأخذ من أوائل العقل والحس، فهو بهذا المنهج قد سبق ديكارت بالعودة إلى مقدمات أساسها البداهة، وتطرق الإسلاميين إلى أهمية التجربة ويقينية جها لا تقتصر على فلسفة ابن سينا أو فكر ابن تيمية لإثبات بأنهما أسبق من روجر بيكون في اكتشاف المنهج التجريبي كما جرت عادة الباحثين، بل إن نصوص ابن حزم والغزالي وابن طفيل وابن رشد وابن تيمية وغيرهم تشهد على إقرارهم بالمنهج التجريبي وما تقدمه العقول والحواس رغم اختلاف مشاربهم الفكرية مما يؤكد أن تطور العلوم في الحضارة الاسلامية ما أهمل دور التجربة و نقراء، لأنها حضارة فصلت بين المناهج فمنها ما يقتصر دوره على العلوم الشرعية والإنسانية، ومنها ما ينطبق على العلوم المادية .

[1] – محمد باقر الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 383 .

الفصل الثاني:

موقف ابن حزم

من

القياس الفقهي

المبحث الأول : موقف ابن حزم من القياس الفقهي.

تمهيد:

اعتبر ابن حزم القياس شكلا من الاستقراء الذي هو انتقال من الجزئيات إلى الحكم الكلي، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء وسماه أهل ملتنا القياس»[1]، وقد كان القياس الفقهي ينظر إليه على أنه قياس التمثيل لأن أساسه التشبيه والمماثلة، ولهذا عرّف الآمدي التمثيل بقوله:«وأما التمثيل فهو ما يعبر عنه بالقياس في اصطلاح الفقهاء، وهو معلوم».[2]

والتمثيل: Analogie هو إلحاق جزئي بجزئي آخر في حكمه لمعنى مشترك بينهما، مثل: النبيذ كالخمر، فهو حرام.[3]

أما الاستقراء كما سبق ذكره فهو يعرفه أرسطو بقوله:« الاستقراء فهو الطريق الأخذ من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي»[4]، وبالتالي فالاستقراء أقوى من قياس التمثيل، فإذا كان استقراء تاما، محصورا لجميع جزئياته فهو يفيد اليقين، وليس هذا القسم الذي أطلقه ابن حزم على القياس المذموم، أما إذا كان استقراء ناقصا يكتفي بتتبع أكثر الجزئيات فهو يفيد الظن، وهذا الذي عاناه ابن حزم وأطلق عليه القياس، فقد نظر ابن حزم إلى القياس الفقهي باعتباره مسلكا ظنيا يتشكل من القياس التمثيل ومن الاستقراء الناقص.

بهذا الصدد يذهب أحد الباحثين إلى اعتبار ابن حزم أول من أطلق لفظ الاستقراء المذموم على القياس حيث يقول:« ونلاحظ من جانبنا ومن الآن أن الفقيه الظاهري في رفضه للقياس الشرعي وفي قبوله للقياس اليوناني لم يكن تستطع أن يختار بصفة نهائية هذا المصطلح للاستعمال الشرعي، ففضل عليه كلمة استقراء، وهي كلمة تعبر في نظره عن استنقاص واضح، في حين كان المناطقة المسلمون، وعلى الأقل ابن سينا (428هـ / 1037م) – وهو معاصر سبق ابن حزم بقليل – يطلقون عليه قياسا، والاستقراء هو المصطلح الوحيد من المنطق اليوناني الذي التزم ابن حزم لأن يربط التعليل القياسي بمعناه لدى الفقيه المسلم» .[5]

---

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 163.

[2] – الآمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 19.

[3] - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، ص 55.

[4] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 2، ص 656.

[5] – عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة، ص 435.

شنّ ابن حزم هجومه على فقهاء عصره لتبنيهم القياس الفقهي رغم كونه مسلكا ظنيا، إذ سبق وأن تناوله الأوائل واعتبروه من الاستدلالات الظنية، وإضفاء الصبغة الشرعية عليه لا يزيده قوة ولا ينقل أحكامه من الظن إلى اليقين، ولهذا وصف صنيع الفقهاء بإطلاق اسم القياس على الاستقراء بأنها حيلة ضعيفة وسفسطة باطلة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم : «واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياسا فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياسا، واستدلالا، وإجراء للعلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح »[1]، وهذا ما أشار إليه في كتابه المنطقي حيث ربط القياس بالموروث اليوناني فجعله استقراء، أما في كتابه الأصولي "الإحكام" فنراه قد استعان بالمنهج التاريخي لإبطال شرعية القياس وقطع العلائق التي تصله بعصر الصحابة والسلف الصالح.

يتبع ابن حزم تطور الأدلة المرفوضة حسب تسلسلها التاريخي فهي ليست أدلة شرعية وإلا لكان ظهورها منذ عصر النبي صلى الله عليه وسلم وجيل الصحابة، وليست أدلة عقلية وإلا لما وقع فيها الخلاف، بل هي اجتهادات صدرت من أهل العلم، ونظرا لصلتها المباشرة بالشريعة فقد اعتبرها ابن حزم من المحدثات تديّن بها قوم فغلطوا، فكان حدوث الرأي في نصف قرن الصحابة، والرأي هو الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل، فأدى ذلك إلى تحريم الحلال وتحليل الحرام، وبهذ الصدد يقول ابن حزم: « ثم حدث القياس في القرن الثاني فقال به بعضهم وأنكره سائرهم وتبرؤا منه، وهو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما نص أو إجماع، فقال حذاقهم : لاتفاقهما في علة الحكم، وقال بعضهم لاتفاقهما في وجه من الشبه »[2]، فهو لم يظهر في عصر الصحابة ولا التابعين ولا تابعي التابعين. وابن حزم وهو يؤرخ للتشريع الإسلامي يرفض أن يكون القياس له امتدادا إلى عصر النبي صلى الله عليه وسلم أو عصر الصحابة وما أثر عنهم فهي روايات ضعيفة « ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم، نطق بهذا اللفظ ولا نبه على هذا المعنى ولا دل عليه ولا علمه ولا عرفه، ولو عرفوه ما كتموه، فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك»[3]، فهو ينزع عن القياس الصفة

[1]- المرجع نفسه ، ص 173.

[2]- ابن حزم ، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان ، ص 4 ، 5.

[3]- ابن حزم ، الإحكام ، ج7 ، ص 117.

الشرعية، ولهذا ينسب ابن حزم القول بالقياس إلى المتأخرين من أصحاب الفتيا وهم أصحاب المذاهب الفقهية وأتباعهم من الشافعية والحنفية والمالكية وغيرهم،

فقد حرص ابن حزم على تأكيد زمن ظهور القياس الفقهي والذي لا ينفصل بدوره عن مرحلة نشأة العلوم العربية الإسلامية، خاصة وأن المتكلمين الأوائل كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهم من المعتزلة قد عرفوا بمنهجهم الكلامي القائم على التعليل وقياس الغائب على الشاهد، فعمد الفقهاء إلى الاستعانة بالقياس واستثماره في الميدان الفقهي لمواجهة الوقائع الجديدة، واشتدّت شوكة أصحاب القياس «وأول من توسع فيه في القرن الثاني أبو حنيفة — رأس القياسيين — وقد نشط في عصره، وقد أخذ به الشافعية والمالكية، وقد بالغوا به جماعة فقدموه على الإجماع، بل غلا آخرون فردوا الحديث بالقياس، وربما صار بعضهم يؤول الآيات بالقياس».[1]

وذهب الشيعة الإمامية والزيدية والمعتزلة والظاهرية إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، كما ذهب القاشاني[2] والنهرواني[3] إلى العمل بالقياس لأجل إجماع الصحابة، لكن خصصاه بموضعين :

أحدهما : أن تكون العلة ثابتة بالنص، مثل قوله عليه السلام: (**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**).[4]

الثاني: ربط الأحكام بالأسباب، كرجم ماعز لزناه، وسجود النبي صلى الله عليه وسلم لسهوه، فانه يقتضي رجم كل زان، والسجود لكل ساه.[5]

وفي رأي الماوردي أن نفاة القياس ضربان : «ضرب منهم نفوه واتبعوا ظاهر النص وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص وطرحوا الاجتهاد وعدلوا عن الفكر والاستنباط، فلا يجوز تقليدهم القضاء لقصورهم عن طرق الأحكام، وضرب منهم نفوا القياس واجتهدوا في الأحكام تعلقا

---

[1] – محمد محمود فرغلي، بحوث في القياس، ص 374.

[2] – قال عنه ابن النديم :هو محمد بن إسحاق من قاشان، وكان أولا داود يا ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وصار رأسا فيه ومتقدما عند أهله نظارا، وله من الكتب كتاب الرد على داود في إبطال القياس وغيره. الفهرست ، ج1، ص 213.

[3] – هو أبو الفرج المعافا بن زكرياء النهرواني، والنهروان بلدة قديمة لها عدة نواحي، قرب بغداد، توفي سنة 390هـ. ابن النديم، فهرست ، ج1، ص 236.

[4] – أخرجه الترمذي ، باب ما جاء في سؤر الهرة، رقم الحديث 92، ج1، ص 62.. أخرجه مالك في الموطأ باب الطهور للوضوء، رقم45، ج1، ص25..

[5] – الحسين بن رشيق المالكي، لباب المحصول في علم الأصول، تحقيق محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الاسلامية وإحياء التراث، ط1، سنة 2001م، ج2، ص 658.

بفحوى الكلام ومفهوم الخطاب كأهل الظاهر، وقد اختلف أصحاب الشافعي في جواز تقليدهم القضاء على وجهين أحدهما لا يجوز للمعنى المذكور والثاني يجوز لأنهم يعتبرون واضح المعاني وان عدلوا عن خفي القياس»[1]، ويبقى هذا الحكم ظرفي فقد أسقطه التقدم الزمني ولم يعد القاضي يلتزم بمذهب معين.

وشمل القياس ميدان الفقه والعقيدة واللغة وصارت له الكلمة في مختلف العلوم « ولم يكن حال القياسيين بالباعث على الرضى فيطمئن الناس إلى أصولهم، بل كانوا هم فيما بينهم أشد اختلافا، إذ ليس في أيديهم ما يجمعون على تقديسه كالذي في أيدي أهل الآثار، وإنما هو القياس بالرأي وهذا يختلف باختلاف القائسين مهما وضعنا من قواعد، ولم يفلح الجدال فيما قاسوه من المسائل إلا انقساما »[2]، وبهذا الصدد يقول الشيخ محمد رضا المظفر أحد علماء الإمامية بعد أن صرّح بأن القياس باطل: «وكان الرأي والقياس غير واضح المعالم عند من كان يأخذ به في القرن الثاني على يد أبي حنيفة وأصحابه،ثم بعد أن أخذت الدولة العباسية تساند أهل القياس، وبعد ظهور النقاد له، انبرى جماعة من علمائهم لتحديد معالمه وتوسيع أبحاثه، ووضع القيود والاستدراكات له، حتى صار فنا قائما بنفسه».[3]

وقد ألف ابن حزم المنطق وعادى القياس الفقهي معتمدا على نظرية البرهان التي تقوم على الحدود الثلاثة والتي سماها ابن حزم بالجامعة، ونتائجها يقينية إذا كانت المقدمات صحيحة، أما القياس الفقهي فهو لا يفيد إلا الظن وأن الظن لا يغني من الحق شيئاً، فقد أراد ابن حزم أن يؤكد أن مذهبه « يسعى إلى إضفاء سمة القطعية على الفقه، وإقامته على قواعد منطقية يقينية، وعلى ضوابط ثابتة لا يدخلها الظن، مما تطلب رفض قياس الفقهاء، لأنه بالذات ظني تخميني، واللجوء إلى قياس المناطقة لأنه يقيني، نتائجه لا تعطيك إلا ما في المقدمات، أي أنه هو الكفيل بالحفاظ للشرع على هويته وعدم زيادة شرع جديد إليه، كما هو الشأن في القياس الفقهي».[4]
جعل ابن حزم المنطق أداة لمعرفة الشرع« ويكون الذي ينكره ابن حزم من القياس إنما هو القدرة على إنتاج الجديد على أساس أن القضايا الكلية تكون قد قالت كل شيء بصورة قبلية، فيكون قد أبطل القياس الفقهي والاجتهاد، دون القياس المنطقي، إلا أنه يمكننا أن نستشف من خلال

[1] – الماوردي، الأحكام السلطانية ، ص 67.

[2] – ابن حزم ، ملخص إبطال القياس (مقدمة) ، ص 5.

[3] – محمد محمود فرغلي ، بحوث في القياس ، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ط 1 ، سنة 1983م ص 275.

[4] – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي ...ص 83

هذا الرأي رأيا آخر يتمثل في السبق إلى الإشارة إلى عقم عمل العقل متى انتقل من العام إلى الخاص كما هو الشأن في الاستنتاج القياسي »[1]، وهكذا لجأ ابن حزم إلى المنطق لتسوية خلافاته مع الأصوليين والمتكلمين، ولسد الباب أمام دعاة القياس ولم يترك لهم فرصة للدفاع عن حجيته حيث ردّ عليهم بنصوص من القرآن والسنة وشواهد لغوية وأخيرا بتوظيف صناعة المنطق كواجهة للمعقول الكلامي والأصولي.

نظر ابن حزم إلى أقيسة أرسطو فوجد مصدرها الاستقراء، الذي تفحصه أرسطو وأخرج منه البرهان بقواعده وضوابطه وأشكاله وضروبه، ولم يبق في سلة الاستقراء إلا أقيسة ظنية وفاسدة، منها قياس التمثيل ، فتحيل الفقهاء وأطلقوا على استقراء التمثيل اسم القياس فسموه بغير اسمه، ثم طعموه بقياس العلة في القضايا الشرعية، ويذهب الآمدي وهو من مناصري القياس إلى أن قياس التمثيل هو ما يعبر عنه بالقياس في اصطلاح الفقهاء[2]، أما ابن حزم فقد خص مصطلح القياس على الاستقراء، وهذا ما لاحظه أرنالديز أن « اللفظة الفنية العربية التي يستعملها المناطقة لتعيين كلمة syllogism (= القياس) لا تظهر عند ابن حزم الا بمعنى التعليل القياسي الذي نجده في الفقه».[3]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 . تعريف القياس الفقهي:

لغة : يأتي لفظ القياس بمعنى التقدير والمساواة يقال : « قاسه بغيره، وعليه، يقيسه قيسا، وقياسا. واقتاسه : قدره على مثاله».[4]

يقول القرافي :« القياس معناه في اللغة التسوية، يقال قاس الشيء بالشيء إذا ساواه به، والقياس في الشريعة مساواة الفرع للأصل في ذلك الحكم فسمى قياسا، فهو من باب تخصيص اللفظ ببعض مسمياته، تخصيص الدابة ببعض مسمياتها وهو الفرس عند العراقيين والحمار عند المصريين، فالقياس على هذا حقيقة عرفية مجاز راجح لغوي».[5]

ويأتي بمعنى الاعتبار لقوله تعالى : ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ الحشر/2 ووجه الاستدلال بهذه الآية أن فعل اعتبروا مشتق من العبور وهو المجاوزة ومنه « سمي المعبر للمكان الذي يعبر منه من

---

[1] – محمود يعقوبي، ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ص18.

[2] – الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص 19.

[3] - Roger Arlandez ,la grammaire et la théologie . p 106.

[4] - ابن منظور، لسان العرب، المجلد 4، ص 287.

[5] – القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 299.

شط الوادي ويعبر فيه وهو السفينة، وسميت العبرة عبرة لأنها تعبر من الشؤن إلى العين، وعابر المنام هو المتجاوز من تلك المثل المرئية إلى المراد بالمنام من الأمور الحقيقية، والقائس عابر من حكم الأصل إلى حكم الفرع فيتناوله لفظ الآية بطريق الاشتقاق»[1]، والقياس هو عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع ، ويأتي بمعنى التشبيه والمماثلة.

يعترض عليهم ابن حزم بأن الاعتبار في لغة العرب لا يقع إلا على التعجب والتفكر، وما عرفت العرب هذا القياس الذي يدعونه في الدين ، ويؤكد على هذه الحجة في كتابه "الدرة" فيقول : « وأما احتجاج من قال بالقياس، بقول الله عز وجل :﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ الحشر /2 فتحريف للآية عن موضعها، ولم تسم العرب قط القياس اعتبارا، وإنما الاعتبار في اللغة التعجب فقط، مثل ما ورد في قوله تعالى :﴿**لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ**﴾ يوسف/111 أي عجب وموعظة، ولو كان معنى اعتبروا قيسوا للزمنا اخراب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم.[2]

يحدد ابن حزم لفظ القياس من الناحية اللغوية فيبين القواعد التي يبنى عليها المصطلح حتى تكون التسمية صحيحة فيقول:« والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلوا من وجهين لا ثالث لهما :

أحدهما :اسم سمع من العرب، والعرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها، لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد صلى الله عليه وسلم، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم.

والقسم الثاني : اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم على بعض أحكام الشريعة، كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك، وتعالى الله ورسوله أن يقيسا... هذان القسمان من الأسماء لازمان لكل متكلم بهذه اللغة، ولكل مسلم، وأما الأسماء التي يتفق عليها أ إم من الناس للتفاهم في مرادهم، فذلك لهم مباح بإجماع، إلا أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس».[3]

وينبه ابن حزم أن لفظ العبور هو من الأسماء المشتركة فتقول عبرت الرؤيا أي فسرتها، وعبرت النهر أي تجاوزته، فهما معنيان مختلفان، ولها معنى ثالث وغيره لغة، « فخلط هؤلاء القوم وأتوا لسفسطة المجردة، وهي أن يأتي بألفاظ مشتركة تقع على معاني شتى فيخلط بها على الناس،

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 299.

[2]- ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص 9 ابن حزم ، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 419. ابن حزم، النبذ، ص 46

[3] -ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 80.

ليوهم أهل العقل أشياء تخرجهم عن نور الحق إلى ظلمة الباطل، وقد حذر الأوائل من هذا الباب جدا، وأخبروا أنه أقوى الأسباب في دخول الآفات على الأفهام، وفي إفساد الحقائق، وقد نبهنا نحن عليه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا ومن سائر كتبنا، وقد بينا ذلك في كتاب "التقريب"، ولم نبق فيه غاية»[1]، وعقب الشوكاني على ردود فخر الرازي« والحاصل أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته».[2]

اصطلاحا: هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة، وهو تعريف القاضي أبو بكر الباقلاني واختاره جمهور المحققين.[3]

وعرفه ابن رشد الحفيد بقوله: هو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما».[4]

وعرّفه بعض الأصوليين المعاصرين بقوله : هو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص، لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم.[5]

ويذكر ابن حزم تعريفا للقياس منسوبا لأصحاب الشافعي وطوائف من الحنفية والمالكية حيث عرّفوا القياس بقولهم :«هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع، مثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم».

ومنهم من قال: لاتفاقهما في نوع من الشبه فقط، كما يورد تعريفا ثانيا للقياس منسوبا للباقلاني :« القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه».[6]

ولا يرجع هذا التنوع في التعريف إلى الخلاف في حقيقة القياس، ولا في أن الأصل فيه هو وجوب اشتراك الأصل والفرع في الوصف الذي اعتبر علة للحكم، وإنما يرجع إلى تنوع مسالك العلة، أي طرق استخراجها واعتبارها، وعندما يشير ابن حزم إلى هذا الخلاف فالغرض من ذلك بيان أن لقياس دخيل على المسلمين، لدرجة أنهم اختلفوا في حده ورسمه، وتناقضت أقوالهم في ضبطه،

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 79.

[2] - الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 201.

[3] - الشوكاني محمد بن علي ، إرشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، د ت ، ص 198.

[4] - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، د ط . ج1 ، ص 3 .

[5]- عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه، ص 52. محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 218

[6] - ابن حزم ، الإحكام ، ج 7، ص 53.

لاختلافهم في مسالك العلة، وإن كان المتأخرون من الأصوليين قد فصلوا في مسألة التعريف وحقيقة القياس.

اعترض ابن حزم على تعريف الأصوليين للقياس بأنه حكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص لاتفاقهما في علة الحكم، ورأى أن هذه قضية باطلة لوجوه :

أحدها: قولهم فيما لا نص فيه، وهذا معدوم لأن الدين كله منصوص عليه.

وثانيها :أنه حتى لو وجد لما جاز أن يحكم بذلك لأنه دعوى بلا برهان.

وثالثها: قولهم لاتفاقهما في علة الحكم، ولا علة لشيء من أحكام الله تعالى إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا حجة.[1]

كما انتقد ابن حزم التعريف المنسوب للباقلاني، ووصف قائله بكلام المموهين حيث يقول : «وهذا كلام لا يعقل، وهو أشبه بكلام المموهين منه بكلام غيرهم، وكله خبط وتخليط، ثم لو تحصل منه شيء – وهو لا يتحصل – لكان دعوى كاذبة بلا برهان، وأطرف شيء قوله(أحد المعلومين) فليت شعري، ما هذان المعلومان، ومن علمهما؟ ثم ذكر إيجاب بعض الأحكام أو إسقاطه وهما ضدان، ثم قال:(من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه) وهذه لكنة وعي وتخليط»[2]، ويورد ابن حزم تعريفا ثالثا للقياس بقوله:« والقياس عند القائلين به والمبطلين له أن يحكم في شيء ما بحكم لم يأت به نص لشبهه شيئا آخر ورد فيه ذلك الحكم وهو باطل كله»[3] ويوضح ابن حزم موقفه من القياس بقوله:«والقياس باطل لا يحل الحكم به في الدين ».[4]

2 – أركان القياس وشروطه:

القياس عند الأصوليين له أربعة أركان وهي: الأصل، الفرع، حكم الأصل، العلة.

أ – الأصل : هو ما ورد بحكمه نص، ويسمى المقيس عليه، والمحمول عليه، والمشتبه به.

أهم شروطه :

– أن يكون حكم الأصل ثابتا بدليل من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

– أن يكون حكم الأصل معللا بعلة معينة غير مبهمة، لأن إلحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعي العلم بحصول العلة، والعلم بحصول العلة متوقف على تعليل حكم الأصل.

---

[1] – ابن حزم ، ملخص إبطال القياس ، ص 5.

[2] – ابن حزم، الإحكام، ج 7 ، ص 53، 54.

[3] – ابن حزم، الإحكام ، ج 1، ص 44.

[4] – ابن حزم ، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص 416.

ب – الفرع : وهو ما لم يرد بحكمه نص، ويراد تسويته بالأصل في حكمه، ويسمى المقيس.

أهم شروطه :

– يشترط في الفرع أن يوجد فيه علة مماثلة لعلة الأصل – إما في عينها، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة، أو في جنسها كقياس وجوب القياس في الأطراف على القصاص في النفس بجامع الجناية، ولا يشترط أن يكون ثبوت العلة في الفرع قطعيا بل يجوز أن تكون ثابتة بدليل مظنون.

– أن لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه، لأن كلا منهما إذا كان منصوصا عليه، فليس قياس أحدهما على الآخر بأولى من العكس، وذهب الأكثرون أن هذا الشرط لا يشترط.

ج – حكم الأصل : وهو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد أن يكون حكما للفرع.

أهم شروط حكم الأصل :

– أن يكون حكم الأصل حكما شرعيا عمليا، فلو كان لغويا، أو عقليا، أو حسيا فالحكم المتعدي إلى الفرع لا يكون حكما شرعيا.

– أن يكون ثابتا غير منسوخ، ويكون دليل ثبوته شرعيا، لأنه ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكما شرعيا.

– ألا يكون حكم الأصل معدولا به عن سنن القياس أي طريقه المعتبر فيه لتعذر التعدية حينئذ، ولأن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره.

والمعدول عن سنن القياس على قسمين :

– ما لا يعقل معناه كعدد الركعات وأنصبة الزكاة، والحدود فيمنع القياس فيها.

– ما شرع ابتداء، ولا نظير له، ولا يجري فيه القياس لعدم النظير، كرخص السفر، فعلته السفر لما فيه مشقة، لكن هذا الوصف لم يوجد في موضع آخر، فلا يقاس عليه.[1]

د – العلة : أنها المعرف للحكم، بمعنى :هي وصف في الأصل بني عليه حكمه ويعرف به وجود هذا الحكم في الفرع، فالاسكار وصف في الخمر بني عليه تحريمه، ويعرف به وجود التحريم في كل نبيذ مسكر.[1]

[1]– عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص60– 62، علي جمعة، القياس عند الأصوليين ، ص 318 – 332، محمد محمود فرغلي،بحوث في القياس، ص160 ،162.

لا يتحقق القياس في الشرع ما لم توجد علة مشتركة بين الأصل والفرع فهي الجامعة بينهما، قال الشوكاني«العلة ركن من أركان القياس، فلا يصح بدونها لأنها الجامعة بين الأصل والفرع».[2]

أهم شروطها:

– أن تكون وصفا ظاهرا، فلا بد أن تكون العلة أمرا ظاهرا في الأصل ويدرك بالحس وجودها في الفرع، مثل علة الاسكار في الخمر ويتحقق وجودها في النبيذ.

– أن يكون وصفا منضبطا، أي لا يختلف باختلاف الأشخاص، ولا باختلاف الأحوال، ولا باختلاف البيئات، فلابد أن تكون العلة منضبطة ومحددة، لأن أساس القياس تساوي الفرع والأصل في علة حكم الأصل، فالسكر علة تحريم الخمر، فهي علة منضبطة لا تتخلف في العادة.

– أن تكون وصفا مناسبا، ومعنى مناسبته أن تكون ثمة مناسبة أو ملائمة بين الحكم والوصف الذي اعتبر علة، أي ربط الحكم بالعلة وجودا وعدما، فالقتل علة مناسبة لمنع الميراث.

– أن تكون العلة وصفا متعديا غير مقصورة على الأصل أي أن تكون العلة وصفا متعديا من حكم الأصل إلى الفرع.

– ألا تكون وصفا قد قام الدليل على عدم اعتبارها، وذلك إذا كانت مخالفة للنص، مثل اجتهاد القاضي الأندلسي على أمير انتهك حرمة رمضان فأوجب عليه صيام ستين يوما لا عتق رقبة بناء على أن الصيام أجهد له من العتق، وهي مصلحة مخالفة لحكم النص.[3]

3 – نقد ابن حزم لأركان القياس وشروطه :

أ) اعتراضات ابن حزم على تقسيم الشريعة إلى أصول وفروع : القياس عند الأصوليين له أربعة أركان وهي : الأصل، والفرع، وحكم الأصل، وعلة الحكم، ولابد من مراعاة شروط كل ركن حتى يكون القياس صحيحا، ومعنى التعليل هو إجراء صفة الأصل في فروعه، وبناء على ذلك بنوا تعريفهم للقياس.

لا يعترض ابن حزم على القياس وأركانه من حيث الشكل، فهو قياس العلة نتائجه يقينية إذا تعلق بالمسائل العقلية والطبيعية بناء على ارتباط العلة بمعلولها، أما في الشرع فلا يجوز لأنه لا علة في الدّين، وبناء على ذلك عرّف ابن حزم الأصل بقوله:« هو ما أدرك بأول العقل وبالحس»، كما

---

[1]– عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 63.

[2]– الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 206.

[3] – محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 238 – 241. عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 68- 70.

عرّف الفرع بقوله:« كل ما عرف بمقدمة راجعة إلى ما ذكرنا من قرب أو من بعد وقد يكون ذلك الفرع أصلا لمل أنتج منه أيضا »[1]، ويلاحظ أن مفهوم الأصل عند ابن حزم لا علاقة له بالمفهوم الأصولي المرتبط بالنص الشرعي وإنما هو أوائل العقل والحس بينما يكون الفرع عبارة عن مقدمات عقلية وحسية راجعة إلى أوائل العقل والحس التي تشكل الأصل، وقد يأخذ الفرع حكم الأصل فيكون أصلا لغيره من الفروع حسب ما يراه القائس، وبناء على ذلك فإن موضوع القياس هو العقليات والطبيعيات، وطريقهما المشاهدة والاستقراء والتجربة، ولا قياس في الشرع، وقد اعترض ابن حزم على تعريف الأصوليين للقياس بأنه «حكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص لاتفاقهما في علة الحكم»[2]، فقولهم : فيما لا نص فيه، وهذا معدوم لأن الدّين كله منصوص عليه، فهو إما يعرّف بدلالة المنطوق أو بدلالة المفهوم وفق منطق القضايا لا بمفهوم دليل الخطاب. وقولهم : لاتفاقهما في علة الحكم، ولا علة لشيء من أحكام الله تعالى إذ دعوى العلة في ذلك قول بلا حجة.

انتقد ابن حزم ما أصطلح عليه الأصوليون من تقسيمهم الشريعة إلى أصول وفروع، وهذا «قول فاسد، لأن جميع أحكام الشريعة كلها أصول، فإن كانوا عنوا بذلك أن الصلاة جملة أصل جامع، ثم النوازل فيها فروع فهذا سوء عبارة، لأن اسم الصلاة يقع على عملها كله، فتلك النوازل إنما هي أجزاء من الصلاة،ولا تسمى الأجزاء الشيء فروعا له، لأن الفرع غير الأصل، والأجزاء ليست غير الكل، فبطل ما موهوا به من تقسيم الشريعة على فروع وأصول، وصح أن جميع أحكام الشريعة كلها سواء وأصول، لا يوجد شيء منها إلا عن قرآن أو عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن إجماع»[3]، ودعواهم : إنّما نقيس النّوازل من الفروع إلى الأصول فهي دعوى فاسدة ويجيب عنها ابن حزم بقوله : « وهذا باطل، لأنه ليس في الدين إلا واجب أو حرام أو مباح، ولا سبيل إلى قسم رابع البتة، فأي أصل وأي فرع؟ فبطل قولهم، وصح أن أحكام الدين كلها أصول لا فرع فيها وكلها منصوص عليه، فما اختلف الناس قط إلا في الأصول، كالوضوء والصلاة والزكاة، والحرام من البيوع والحلال منها، وعقود النكاح والطلاق، وما أشبه ذلك».[4]

المكتبة الرقمية لمعالم الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج 1، ص 41.
[2] – ابن حزم ، ملخص إبطال القياس ، ص 5.
[3] – ابن حزم، الإحكام، ج 8 ص 115.
[4] – المرجع نفسه ، ج 8 ص 3.

وبنفس المنهج انتقد ابن تيمية تقسيم العقيدة والشريعة إلى أصول وفروع بناء على أنه «لم يفرّق أحد من السلف والأئمة بين أصول وفروع، بل جعل الدين قسمين أصولا وفروعا لم يكن فا في الصحابة والتابعين، ولم يقل أحد من السلف والصحابة والتابعين أن المجتهد الذي استفرغ وسعه في طلب الحق يأثم لا في الأصول ولا في الفروع، ولكن هذا التفريق ظهر من جهة المعتزلة، وأدخله في أصول الفقه من نقل ذلك عنهم (...) والذين فرقوا بين الأصول والفروع لم يذكروا ضابطا يميز بين النوعين».[1] أما في القياس فيؤيد ابن تيمية مذهب الأصوليين في تقسيم المسألة الفقهية إلى أصول وفروع.

فتقسيم العقيدة والشريعة إلى أصول وفروع إنّما هو من وضع المتكلمين فأطلقوا لفظ الأصول على المسائل العقدية بينما خصوا لفظ الفروع على المسائل الفقهية، ثم جاء بعدهم الأصوليون واختلفوا في التمييز بين الأصل والفرع، وأشهرها أنهم أطلقوا لفظ الأصول على المسائل التي ورد نص في حكمها، والفروع على المسائل التي لا نص فيها.

ب) إبطال العلة الشرعية :

تعريف العلة :يعرّفها ابن حزم بقوله:« والعلة طبيعة في الشيء يقتضي صفة تصححها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق والإحراق معلولها، والعلة أيضا المرض ولا علة في شيء ن الدين أصلا والقول بها في الدين بدعة وباطل»[2]، من شروط العلة أنها تتضمن الضرورة واللزوم فلا توجد علة إلا ويوجد معها معلول لأن « اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علته، لأن العلة موضوعة للمعلول، والمعلول محمول على العلة، فهما مضافان مضطران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين، لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه»[3]، فلابد من ضبط مصطلح العلة في جانبه اللغوي والطبيعي لأنه لا يمكن تصور علة مستغنية عن معلولها، ولا معلول مستغني عن علته، «وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى »[4]، فقد حرص ابن حزم على إثبات العلة الطبيعية والعلة العقلية حيث تسودهما الضرورة والحتمية، وبهذا الصدد يقول العروي:« العلة إذن في الطبيعة، إذا تحققت فهي من الضرورات العقلية، ولا

[1]- ابن تيمية،فصول في أصول الفقه، الجمع عبدا لسلام بن محمد بن عبد الكريم، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 2 ،سنة 2000م ، ص373. 375.

[2]- ابن حزم ، الإحكام ، ج1، ص 44.

[3]- ابن حزم ،الرد على الكندي، (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي)، المجلد الثاني، ص 370.

[4]- ابن حزم ، التقريب ، ص 169.

علاقة لها بأي تجربة أو استقراء. **فهي** ينية لأنها خبرية ولذلك نسميها عقلية، أما لو كانت تجريبية استقرائية فإنها إذن ظنية ولا تستحق أن تسمى عقلية».[1]

أنكر ابن حزم العلة الشرعية « فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم، وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل، وترك إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد **فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه** ، وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في **الطبيعيات** فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى فيقع التلبيس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين، وهذا أقوى سبيل لأهل المخرقة».[2]

والعلة عند الأصوليين تطلق على العلة الشرعية كما تطلق على العلة الطبيعية، والعلة الشرعية لا يتخلف حكمها عن معلولها **فهي تتعلق بالحكم فحيث وجدت السرقة وجب القطع، بينما العلة** الطبيعية اضطرارية فهي مطردة ولا يتصور في العقل تخلف العلة عن معلولها.

رفض ابن حزم هذا التفريق بين العلتين ، فمفهوم العلة لا يتخلف عن المعلول ولا تكون إلا في الطبيعيات لأن في الشّرعيات قد كانت الخمر مسكرة وغير محرّمة **فلو كان الاسكار هو علة التحريم لحرّمت** في بداية الإسلام ولم تتخلف فصحّ أن **الاسكار سبب التحريم وليس علة.**

ويؤكد ابن حزم أن ما جعله الله ورسوله أسبابا للأحكام فحق، ولا يمكن لأحد أن يعلم بعقله سبب التحريم أو التحليل أو الإيجاب إلا بنص، فلا يجوز لأحد أن يعلّل في الشّريعة **بعقله وإنّما يصح** التعليل في **الطبيعيات، وبناء على ذلك وصف ابن حزم أصحاب القياس بالسفسطائيين، فقال:** «وما نعلم في الأرض – **بعد السوفسطائية – أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب** القياس، فإنهم يدّ**عون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرّم** في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، ولا نص الله تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم على **تحريمه، وهذا ما لا يعرفه** العقل، ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص، ولا خلاف في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير، لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا، **فهم يبطلون حجج العقول جهارا، ويضادّ**ون حكم العقل صراحا، ثم لا يستحيون أن يصفوا **بذلك خصومهم».**[3]

---

[1] - العروي، مفهوم العقل ، ص 139.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 169.

[3] - ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 194.

ويوضح ابن حزم أن ما اعتبره أصحاب القياس عللا هي في الحقيقة أسباب فقال:« إن الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما فلا يكون سببا البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلا».[1]

ورغم ميل كثير من الفقهاء والأصوليين إلى اعتبار العلة في القياس الفقهي هي الحد الأوسط في القياس الأرسطي، فإن ابن حزم قد« ألحّ على أن العلاقة التي تربط المقدمتين بالنتيجة، في القياس المنطقي ليست من نوع العلاقة التي تربط بيتهما 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 لفظ له دلالته ومغزاه العميقين في هذا الصدد وهو الانطواء مبينا أنه هو أساس القياس المنطقي، من حيث أن النتائج تكون متضمنة في المقدمة ، "لأن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها"[2]، فكانت القضايا المنطوية والمتلائمات وعكس القضايا ودلالة الألفاظ ودلالة اللزوم و التضمن وغيرها من مباحث منطقية ولغوية.

و نقطة الخلاف بين ابن حزم والغزالي، فرغم دفاعهما عن المنطق، وإشادتهما بقواعده المنضبطة الا أنهما اختلفا في المسالك الظنية، حيث أصر ابن حزم على أن تكون المقدمات تربطها علاقة اللزوم التي تفيد اليقين، وبالتالي رفض القياس الفقهي، بينما انضم الغزالي إلى صف الأصوليين ودافع عن حجية القياس الفقهي بمقدمات منطقية رغم اعترافه بأنه يفيد الظن، فجعل المنطق وسيلة للدفاع عن القياس الفقهي بينما كانت وظيفة المنطق عند ابن حزم للتمييز البراهين الصحيحة عن غيرها من الأدلة الظنية يستوي في ذلك القياس وغيره من الأدلة الأصولية، وكذلك لتسوية خلافاته مع الأصوليين في كثير من الأحكام الظنية.

كما أنكر ابن حزم العلة النّحوية « وما يستعمله النّحويون في عللّهم فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة. وإنما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عدا هذا فهو، مع أنه تحكم فاسد متناقض، فهو أيضا كذب، لأن قولهم كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدة، ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك»[3]، وبذلك يكون ابن حزم قد مهد لثورة ابن مضاء القرطبي على النحاة بإنكاره العلل النحوية.

---

[1] - المرجع نفسه، ج 8 ، ص 87.

[2] - سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 226، 227.

[3] - ابن حزم ، التقريب، ص 168.

4 – مسالك العلة:

وهي الطرق الدّالة على العلة، وقد ثبت بالاستقراء أن أشهر مسالك العلة ما أشتق من النص أو من الإجماع أو من الاستنباط الفقهي.

أولا : المسالك النقلية:

أ) **النص :** ويتناول العلل التي تثبت بالنّص، فإذا دلّ نص من القرآن أو السنة أن هذا الوصف هو علة الحكم صح القياس عليها، وتسمى العلة المنصوص عليها، وقد يدل النّص على علة حكمه صراحة وقد تدل بالإشارة والإماءة.

الدلالة الصريحة :وهي مراتب :

– ألفاظ صريحة تفيد العلة ولا تحتمل غيرها نحو : العلة في كذا ، أو من أجل كقوله تعالى : ﴿**مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا** ﴾ **المائدة/ 32**.

– ألفاظ ظاهرة في العلية وتحتمل غيرها كاللام ، والياء، وإن الشرطية، وأن الناصبة ،وغيرها ومثلوا ذلك بقوله تعالى : ﴿**أقم الصلاة لدلوك الشمس**﴾ **الاسراء78**، وكقوله تعالى : ﴿**إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ**﴾ نوح 27

– ألفاظ لم توضع للتعليل وإنما تفيده من مخارج كالفاء الداخلة على الوصف أو على الحكم لأنها موضوعة للتعقيب، وإنما تفيد العلة من جهة الترتب، كقوله تعالى : ﴿**والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ المائدة/ 38، وكقوله تعالى:﴿ **فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا**﴾ النساء/ 43.

– لـ كالسابقة إلا أنها وردت في لفظ الراوي لا في لفظ الشارع لاحتمال الغلط من الراوي، ولكن هذا الاحتمال لا ينفي الظهور، كقول الراوي : سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد، وكقوله : زنى ماعز فرجم ، ورضخ يهودي رأس جارية فرضخ النبي رأسه.[1]

الدلالة غير الصريحة : وهي المعبّر عنها بالإيماء والتنبيه.

أ – ترتيب الحكم على الوصف فيفهم لغة أن الوصف علة لذلك الحكم ... ومتى صدر من الشارع يجب أن يكون الوصف مناسبا للحكم وإلا كان عبثا وهو منزه عنه، ومن الإيماء قوله صلى الله عليه وسلم : (**لا يقضي القاضي وهو غضبان**)[2]، فإنه يرمي إلى أن العلة في النهي إنما هو

[1] - محمد الخضري بك، أصول الفقه، ص 325، وانظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 303 ، 303.

[2] - رواه الترمذي، أبواب الأحكام ، ج2، ص 325. أبوداود، كتاب الأقضية، ج3، ص 302. النسائي، كتاب آداب القضاة، ج 3، ص 1102.

الغضب. ومن الإيماء أن يفرق النص بين الحكمين بذكر وصفين نحو(**لا يرث القاتل**)[1] **بعد ثبوت** عموم الإرث له ولغيره.

ب – الإجماع : الإجماع في عصر من العصور على علية الوصف، وإذا كان الإجماع قطعيا **وطريق وصوله إلينا قطعيا ووجود** العلة في الفرع كذلك، ولم يكن هناك معارض كان ثبوت الحكم في الفرع قطعيا، وإلا فهو ظني.[2]

5 – موقف ابن حزم من المسالك النقلية:

يرفض ابن حزم التعليل في النّصوص، **وبيّن خطأ الفقهاء** والأصوليين في عدم تفريقهم بين **العلة والسبب والغرض**، إذ العلة لا تكون إلا في الطبيعيات، فلو كانت العلة في الشرعيات لكان حكم تحريم الشيء لعلة لا يتأخر، لأن العلة لا تتخلف عن المعلول، ونحن نعلم أن تحريم الخمر **بسبب الاسكار سبقه زمنا كان مباحا فيه، فلو كان تحريم الاسكار علة لتحريم الخمر لثبت هذا** الحكم منذ بداية نزول الوحي، بل لثبت في جميع الأديان المنزلة، وأما وأنه ثبت تخلف حكم تحريمه بفترة زمنية، وأنه كان حلالا في صدر الإسلام فهذا دليل على أن حكم التحريم إنما هو سبب **وليست علة، والاسكار** علة طبيعية في الخمر، فهو صفة ذاتية في الموصوف، أما حكم تحريمه على كونه مسكرا فهو سبب وليس علة، فلو شاء الله ألا يحرّمه **لفعل، وهذا هو الفرق الدقيق بين العلة الطبيعية والأسباب الشرعية، يقول ابن حزم:**«إن الطبائع قد استقرت مذ خلق الله تعالى العالم **على رتبة واحدة، هذا معلوم بأول العقل** والحس اللذين يدرك بهما علم الحقائق، وأما الشرائع فغير مستقرة، ولم يزل تعالى مذ خلق الخلق ينسخ شريعة بعد شريعة، فيحرم في هذه ما أحل في تلك، ويسقط في هذه ما أوجب في تلك، ويوجب في هذه ويحل فيها ما أسقط في تلك وحرم، إلى أن نص الله تعالى أنه لا تبدل هذه الملة أبدا، فصح أن من شبه الطبائع التي تعلم بالحس والعقل بالشرائع التي لا تعلم إلا بالنص، لا مدخل للعقل ولا للحس في تحريم شيء منها ولا في إيجاب **فرض منها إلا بعد ورود النص بذلك، فهو غافل جاهل».**[3] **الفرق بين العلة والسبب: أشار ابن** حزم إلى الفرق بين العلة والسبب، **وبين العلامة وبين الغرض،** ، وكلها لا يوجب تعليلا في **الشريعة، ولا حكما بالقياس أصلا... فالأوامر ليست عللا بل هي أسباب موجبة لما وردت به،** فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه، وبناء على ذلك فلا تصح العلة إلا في

[1] - أخرجه الترمذي، أبواب الفرائض، ج3، ص 288.

[2] - محمد الخضري بك، أصول الفقه ، ص 325.

[3] - ابن حزم ، الإحكام، ج 7، ص 186، 187.

الطبيعيات فقط حيث لا يتخلف المعلول عن علته، فلا تعرف العلة إلا بهذا المعنى، ولا يجوز أو يوقع اسمها على غير هذا المعنى حتى لا يقع التلبيس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين ، فهناك فرق بين العلة والسبب.

وأما السبب : فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه لابد.[1]

والسبب كما عرفه الأسنوي في كتابه "التمهيد" « هو ما يلزم من وجوده الوجود ولا يلزم من عدمه العدم لذاته، ولم يكن هو الباعث على تشريع الحكم، فالسبب متعلق بوجود الحكم في الواقع، وليس متعلقا بتشريع الحكم لمعالجة الواقع، ومن أمثلة ذلك شهود شهر رمضان سبب لوجوب الصوم على من شهده، فالسبب دال على وجود الوجوب لا على الباعث على الوجوب أي لا على سبب الوجوب، ووجود الوجوب غير سبب الوجوب».[2]

وقد وردت في الشرع نصوص تثبت العلل وهي في حقيقتها أسباب فوجب الانقياد إليها مثل قوله تعالى: ﴿ **ولكم في القصاص حياة**﴾ **البقرة/ 178**، فجعل الحياة وهما علة للقصاص، وكقوله صلى الله عليه وسلم في الرطب:(**أينقص إذا يبس؟قالوا: نعم قال: فلا إذا**)[3]، وكقوله: (**إنما الاستئذان من أجل البصر**).[4]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

يعيب ابن حزم على هذه الاعتراضات بأنها أسباب نص الله ورسوله عليها ولا إنكار في ذلك حيث يقول : « لم ننكر ما نص الله ورسوله، بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وادعيتموه بلا برهان ولا نص، وذلك إخبار عن الله بما لم يخبر وتقويل لرسوله بما لم يقل».[5]

وأما الغرض : فهو الأمر الذي يجري إليه الفاعل ويقصده بفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته، وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده وإزالة الغضب غير الغضب، والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار، فصح أن كل

---

[1] - ابن حزم ، الإحكام ، ج 8 ، ص 100.

[2] - إسماعيل يحي رضوان، الإمام ابن حزم الأندلسي وأثر النزعة الظاهرية في اجتهاده. مكتبة الرشد ، السعودية، ط1، 2007م ، ص 196، 197.

[3] - أخرجه النسائي، كتاب البيوع، ج 3، ص 943.

[4] - أخرجه الترمذي، أبواب الاستئذان والآداب، ج4، ص 165.

[5] - ابن حزم ، إبطال القياس ، ص 48

معنى مما ذكرنا غير المعنى الآخر، فالانتصار بين الغضب وبين إزالته، هو مسبب للغضب وإذهاب الغضب هو الغرض منه

وأما العلامة : فهي صفة يتفق عليها الاثنان، فإذا رآها أحدهما علم الأمر الذي اتفقا عليه، مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود : (إذنك على أن يرفع الحجاب وأن تستمع سوادي حتى أنهاك) فكان رفع الحجاب واستماع حركة النبي صلى الله عليه وسلم علامة الإذن لابن مسعود....ومن هذا أخذت الأعلام الموضوعة في الفلوات لهداية الطريق، والأعلام في الجيوش لمعرفة موضع الرئيس.

وأما المعاني فقد ذكر ابن حزم أن بعضهم سمى العلل معاني، وهذا باطل لا يصح التعلق به، وإنما المعنى تفسير اللفظ، مثل أن يقول قائل : ما معنى الحرام؟ فتقول له : هو كل ما لا يحل فعله، أو يقول ما معنى القرض ؟ فتقول هو كل ما لا يحل تركه ... فهذا وما أشبهه هو المعاني.

ينتقد ابن حزم مسلك الأصوليين الذين يجمعون هذه المعاني الخمسة في عبارة مسالك العلة رغم اختلافها، وكلها لا تثبت علة للشرائع، ولا توجب قياسا، ولما كانت هذه المعاني الخمسة مختلفة متغايرة، كل واحد منها غير الآخر، وكانت كلها مختلفة الحدود والمراتب – وجب أن يطلق على كل واحد منها اسم غير الاسم الذي لغيره منها، ليقع الفهم ولا تختلط الأسماء ، فتقع الأسماء على غير مسمياتها، فتبطل الحقائق.[1]

هذه وظيفة الحدود التي حاول البعض الطعن فيها فإن البلية كما يراها ابن حزم حدثت من عدم التمييز بين حدود الأشياء ومسمياتها حيث يقول: « والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد اختلاط الأسماء، ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال. وهذا في الشريعة أضر شيء وأشده هلاكا لمن اعتقد الباطل، إلا من وفقه الله تعالى».[2]

إذا كان أرسطو بوضعه المنطق بقواعده وحدوده وقياساته وأشكاله وشروطه من أجل ضبط الفكر الفلسفي من مغالطات السوفسطائيين وشغبهم، فإن مهمة ابن حزم في تدعيمه المنطق ودمجه في أصول الفقه وضبط المباحث اللغوية والأصولية بقواعد منطقية لحماية الشرع من أخطاء الأصوليين بوقوع الأسماء على غير مسمياتها، وانبهارهم بأقيسة ظنية لا توصل إلى اليقين، فقد بيّن ابن حزم أن الأسماء الأربعة وهي العلة والغرض والسبب والعلامة مختلفة في معانيها، متعددة في

[1] - ابن حزم، الإحكام ، ج 8 ص 100، 101.

[2] - المرجع نفسه ، ج 8 ص 101.

مسمياتها، « وحسمنا داء من أراد إيقاع اسم العلة في الشريعة على معنى السبب، فيخرج بذلك إلى ما لا يحل اعتقاده، من أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها، أو إلى الفرية على الله تعالى في الادعاء أنه شرع عللا لم ينص عليه هو تعالى ولا رسوله صلى الله عليه وسلم ولا أذنا بها، ولابد لأهل العلل من أحد هذين السبيلين، وكلاهما مهلك»[1].

لا ينكر ابن حزم آن يجعل الله بعض الأشياء سببا لبعض ما شرع من الشرائع، بل يثبتها حيث جاء بها النص، وبهذا الصدد فصّل ابن حزم في القول في العلل والأسباب والغرض وفق عِته الظاهرية حتى لا يلتبس الأمر على المجتهد فقال : « فاعلم الآن أن العلل كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه البتة لأنه لا تكون العلة إلا في مضطر. واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه، حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله صلى الله عليه وسلم، وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئا غير ما ظهر منها فقط، والغرض منها أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها»[2]، بذلك يكون ابن حزم قد وضّح مفهوم العلة رافضا الازدواجية في التعامل مع الأحكام العقلية، كالتفريق بين العلة الشرعية والعلة الطبيعية أو بين الواجب العقلي والواجب الشرعي، أو بين السبب العقلي والسبب الشرعي، «واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشريعة وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا، بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فسادا في الدنيا، وأردأ عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتيال بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة وأحظى بتحري الصواب، وأن لا يقدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس».[3]

لقد كان هدف ابن حزم من تحصين الفقه وأصوله بالمنطق حماية الشريعة الإسلامية من المساس بكمالها، فما يضيفه الإنسان من أحكام بحجة مسايرة اختلاف المكان وتغير الزمان بناء على أقيسة ضعيفة وباطلة يؤول في الأخير إلى تعريضها للضعف والهوان، وإنزالها منزلة قوانين وضعية، وبالتالي تفقد قدسيتها في النفوس وتفقد احترامها في التحكيم وفي التطبيق، فيتجرأ عليها كل بر وفاجر.

ثانيا– المسالك العقلية :

[1] - ابن حزم، الإحكام ، ج 8 ص 101، 102.

[2] - المرجع نفسه ، ج 8 ص 103.

[3] - ابن حزم ، التقريب، ص 172.

وتناول العلل التي ثبتت بالاستنباط الفقهي منها :

أ) **السبر والتقسيم:**

أ . 1 – تعريفه:

لغة : السبر هو الاختبار تقول العرب هذه القضية يسبر بها غور العقل أي يختبرها.

والأصل أن تقول التقسيم والسبر، لأنا نقسم أولا ثم نقول في معرض الاختبار لتلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم هذا لا يصلح وهذا لا يصلح فتعين هذا فالاختبار واقع بعد التقسيم، لكن **التقسيم لما كان وسيلة للاختبار والاختبار هو المقصد، وقاعدة العرب تقديم الأهم والأفضل، قدم** السبر لأنه المقصد الأهم، وأخر التقسيم لأنه وسيلة أخفض رتبة من المقصد، وهذه الطريق مفيدة للعلة لأن الحكم مهما أمكن أن يكون معللا لا يجعل تعبدا، وإذا أمكن إضافته للمناسب فلا **يضاف لغ** مناسب، ولم نجد مناسبا إلا ما بقي بعد السبر، فوجب كونه علة بهذه القواعد[1]، **والسبر والتقسيم** معناه نحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون علة للحكم ثم **نحذف بعضها لقيام الدليل على عدم صلاحيته.**

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في اعتبار طريقة السبر والتقسيم من **مسالك العلة** لأنها قائمة على **الظن**، والعلماء في شأنها فريقان : فريق يرى أن السبر والتقسيم دليل واضح في إثبات العلة، وهو **مذهب** القاضي الباقلاني وأيده الغزالي، **وفريق آخر يرى أنه شرط و ليس دليلا، فهو ليس مسلكا من مسالك العلة، وهذا مذهب أكثر الأصوليين .**

أ . **2 – أقسام السبر والتقسيم:** فقد قسم الأصوليون هذا المسلك باعتبار أحد جزئيه إلى **قسمين :**

– **التقسيم الحاصر:**هو الذي يكون دائرا بين النفي والإثبات، وهذا المسلك يجري في المعقولات، وعليه التعويل فيها، وقد يوجد في الشرعيات.[2]

- التقسيم غير الحاصر:**فهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والإثبات، ويسمى بالتقسيم المنتشر، وقصارى السابر المقسم أن يقول :**سبرت فلم أجد معنى سوى ما ذكرت وقد تتبعت ما وجدته. فيقول المعترض : ما يؤمنك أنك أغفلت قسما لم تتعرض له، **وهذا القسم لا يفيد إلا الظن فلا**

[1] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 309.

[2] - علي جمعة، القياس عند الأصوليين، ص 281.

يكون حجة في العقليات، بل في الشرعيات فقط كقولنا : **علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو القوت،** والثاني والثالث باطلان بالنقض، أو بغيره، فتعين الطعم، وهو المطلوب.[1]

يقول النشار:« من الواضح أن السبر والتقسيم عنصر منطقي، **وقد حاول الأصوليون المتأخرون** أنفسهم رده إلى القياس الشرطي المنفصل أي رده إلى قياس استثنائي كبراه شرطية منفصلة حقيقية أو مانعة جمع – وصغراه رفع أحد المتنافيين، فينتج إثبات آخر».[2]

ويطرح النشار السؤال :ولكن هل هناك صلة بين الاثنين؟ فيجيب بقوله:«من المؤكد أنه لم توجد أدنى صلة في العصور الأولى، أي إلى عصر الغزالي بحيث لا نجد أحدا من الأصوليين المتقدمين **حاول ردّه** إلى المنطق اليوناني، لكن نرى هذه المحاولة لدى المتأخرين من الأصوليين، **وقد اصطلح** متأخرو الأصوليين على رد طرق البحث الأصولية إلى المنطق اليوناني، **والغاية** من هذه المحاولة هي القضاء على أي اعتراض يوجه إلى حركة مزج منطق اليونان وأرسطو على الخصوص بعلوم المسلمين، بدعوى أن متقدمي الأصوليين والمتكلمين لجأوا هم أنفسهم إلى ما يشبه المنطق، أو ما يمكن رده إلى المنطق اليوناني»[3]، كما يؤكد النشار أن كثيرا من المناطقة المتأخرين يعتبرون السبر **والتقسيم** – إذا اعتبرناه طريقا قائما بذاته لا مسلكا للعلة – **ضعيفا ولا يفيد اليقين، وهذا ما** يجعله مخالفا لطبيعة القياس حمليا كان أو شرطيا – **فإن** القياس **يؤدي** إلى اليقين.

أ . 3 – موقف ابن حزم من السبر والتقسيم:

لم يذكر ابن حزم مصطلح السبر والتقسيم في كتابه المنطقي ولكن من المؤكد أنه ذكره في كتابه **"الفصل" حيث قال:**« إن القوم يكتمون أقوالهم وبراهينهم معا ولا يبيحونها للسبر والنظر ونحن نقف بأقوالنا وبراهيننا لكل أحد وندعوا إلى سبرها وتقييسها**(تقسيمها) وأخذها إن صحت** ورفضها إن لم تصح»[4]، **وهو ما** عبر **عنه عند تناوله القضية الشرطية المنفصلة،ودعوى الأستاذ** النشار أنه لا أحد من الأصوليين المتقدمين رده إلى المنطق اليوناني فيها نظر، لأن ابن حزم وهو من المتقدمين ما تناوله إلا باعتباره قضية شرطية منفصلة سواء في كتابه المنطقي أو في كتابه الأصولي "الإحكام في أصول الأحكام" **كما نجد تطبيقاته في كتابه "الفصل".**

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] - علي جمعة، القياس عند الأصوليين ، ص 282.

[2] - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 122.

[3] - المرجع نفسه ، ص 122.

[4] - ابن حزم، الفصل، ج5، ص 135.

وقد أجاد ابن حزم عند تفصيله الشرطي المقسم بقوله:« فهو أن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه، ولا تترك من جميع أقسامه التي يعطيه العقل إياها قسما أصلا، ولا تكون تلك الأقسام إلا متعاندة، أي متباينة مختلفة، كل واحد منها مخالف لسائرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعدا، ولكن لابد من الاختلاف المذكور».[1]

وطريق السبر والتقسيم من الطرق البرهانية لأنه صورة من القياس الشرطي المنفصل، وتكون نتائجه يقينية متى كانت قسمته صحيحة جمعت كل الأقسام، فلا خلاف بينه وبين القياس المنطقي لأنه قياس شرطي نفسه، وكلاهما نتائجه يقينية تبعا لمادة القياس وصورته.

ولا خلاف في كون القضية الشرطية من وضع الرواقيين، يقول النشار:« وعلى فرض أن المسلمين عرفوا فكرة السبر والتقسيم من منطق اليونان. بغي أن نلاحظ أنهم لم يستمدوها من منطق أرسطو بل من منطق الرواقيين فأرسطو لم يعرف – كما بينا من قبل الأقيسة الشرطية متصلة كانت أو منفصلة، غير أني أستطيع أن أجزم بأن المسلمين لم يأخذوا فكرة السبر والتقسيم عن المنطق اليوناني»[2]، لكن ابن حزم تناوله على أساس أن أصوله يونانية فتناوله في القضايا الشرطية المنفصلة كما تناوله باعتباره قسما من أقسام الدليل واعتبره أساس القسمة المنطقية، وقد فصلنا هذه المسألة عند كلامنا عن القضايا الشرطية وعند عرضنا مبحث الدليل عند الظاهرية، كما تناوله على أنه من قوانين الفكر التي تشترك فيها الإنسانية جمعاء فهو من موجبات العقول.

ويقابل مسلك السبر والتقسيم في المناهج البحث الحديثة خاصة عند" ستورت مل طريقة البواقي The Méthode of Résidus والتي مفادها أنه إذا أسقطنا من أي ظاهرة، ذلك الجزء الذي سبقت معرفته بالاستقراء على أن السبب في إنتاج مقدمات معينة فإن ما يتبقى من الظاهرة يعد سببا للمقدمات التي لدينا « إلا أن الفرق بين مسلك السبر والتقسيم وطريقة البواقي هو أن هذه الأخيرة توزع المعلومات على عللها، وتحصر الباقي من الظاهرة في الباقي من العلل. أما طريقة السبر والتقسيم فتقوم، كما ذكرت على حصر جميع العلل المحتملة وإسقاط واحد بعد الآخر بالدليل ثم حصر الأمر في العلة الأخيرة، كما أن طريقة البواقي تفترض قيام الاستقراء في مرحلة سابقة على الاستنباط باعتبارها طريقة استنباطية تستند إلى قانون السبب الكافي وهذا

[1]- ابن حزم، التقريب، تحقيق التركماني، ص 498.

[2]- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، ص 122 ، 123.

ما جعلها تقتضي بالباحث إلى مزيد من التجارب والأبحاث بناء على اقتراحات وفروض مسبقة».[1]

ب) **الطرد** :و هو أن يثبت الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا، ولا مستلزما للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع.[2]

وذكر القرافي أنه محل الخلاف بين القائلين بحجية الطرد كالغزالي في **"شفاء الغليل" والإمام فخر** الدين في "المحصول" **وابن السبكي،** والرافضون له كالآمدي وابن الحاجب، والغزالي في **"المستصفى".**

وقد اختلف الأصوليون في كون الطرد حجة، بين القائلين بحجيته وبين الرافضين له،« **وهذا** الاضطراب هو الذي اعتمد عليه ابن حزم في رفض القياس وهو الذي جعل بعض الفقهاء يذهبون إلى أن القياس لا يحتاج إلى أكثر من تشبيه الشيء بالشيء على ما يقع بالقياس دون اعتبار معنى **زائد على ذلك بطلبه القياس،** ومنهم القاضي أبوبكر ابن العربي».[3]

ج) **الدوران : ويعرف دوران العلة مع المعلول وجودا وعدما،** ويعبّر **عنه عند الأصوليين "بالجريان" أو "بالطرد والعكس" وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه، فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم والوصف يسمى مدارا والحكم يسمى دائرا»**[4] أو هو جريان العلة في المعلول.

حجية الدوران : اختلف الأصوليون حول حجية الدوران إلى قسمين :

القسم الأول : وهو يرى أن الدوران يفيد اليقين، ومثل هذا القسم أصوليو المعتزلة، وقد قالوا : إن الدوران يؤدي إلى القطع بالعلية وأنه لا دليل فوقه، **وبعض الأشاعرة الذين قالوا : بأنه إذا كثرت التجربة أفادت القطع أو اليقين**[5]، وبهذا الصدد يقول القرافي:« **ولذلك جزم الأطباء بالأدوية** المسهلة والقابضة وجميع ما يعطونه من المبردات وغيرها بسبب وجود تلك الآثار عند وجود تلك العقاقير وعدمها عند عدمها، فالدوران أصل كبير في أمور الدنيا والآخرة، **فإذا وجد بين الوصف والحكم جزمنا بعلية الوصف للحكم، أن نقول بعض الدوران حجة قطعا كدوران قطع الرأس مع** الموت في مجرى العادات، فوجب أن يكون جميع الدورانات حجة».[6] والسبب في كونه حجة كما

---

[1] - صالح نعمان، القياس بين المنطق وعلم أصول الفقه، مخطوط ماجستير، ص 99.

[2] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 309. علي جمعة، القياس عند الأصوليين، ص 284.

[3] - نذير بوصبع ، بنية المنهج وفلسفته عند الإمام ابن حزم، ص 425.

[4] - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص 125.

[5] - المرجع نفسه، ص 126.

[6] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 308.

يراها القرافي « أن الدوران دليل العلية أن اقترن الوجوب بالوجود والعدم بالعدم يغلب على الظن أن المدار علة الدائر، بل قد يحصل القطع بذلك»[1]، **والدوران** يستند إلى التجربة، فكلما تكررت **التجربة وتكررت معها نتائجها أفادت اليقين، بينما** يذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الدوران يؤدي إلى **الظن مهما كثرت التجربة.**[2]

القسم الثاني: وهم الذين يرون أن بعض الدوران ليس بحجة فوجب أن يكون الجميع ليس بحجة إلا ما اجمعنا عليه.

وموقف ابن حزم من الدوران لاشك فيه، ولطالما أكد على نتائج المقدمات الحسية وما تقدمه التجربة في الطب وغيره، وهو إجراء العلة في المعلول يصح في الحسيات والعقليات أما في **الشرعيات فهي أسباب وليست عللا، ويشدد** ابن حزم عند إطلاق لفظ علة على صفة معينة أن تكون تلك العلة حقيقية وحينها يصح إجراء العلة في المعلول **حيث يقول:**« وقد سمى بعضهم هذا **الباب:** إجراء العلة في المعلول ،**ولعمري! لو صح أن ذلك علة ككون القتل علة للموت القسري، والجوع علة لإرادة الغذاء،** والعطش علة لإرادة الماء العذب، إن ذلك لواجب إجراؤها في معلولاتها حتى لا سبيل إلى أن توجد أبدا قط في الدهر(**علة**) إلا ومعلولها موجود، **وأما إن** لم تكن هكذا فاعلم أنها ليست علة، **وأ** ما ادعى متحكم أنها علة دون برهان فغير واجب إجراؤها فيما ليس معلولا بها».[3]

يوافق ابن حزم على أن الدوران حجة في الأحكام الشرعية المنصوص على أسبابها كالقطع في السرقة والرجم للمحصن في الزنا وغيرها من الأحكام التي دلت ال**نصوص على قيامها على** أسباب، وماعدا ذلك فالتعليل لا يجوز في الشرع.

والدوران حجة لأن من شروط العلة أن تكون لازمة لمعلولها فهي تتضمن معنى اللزوم والضرورة **وإنّما** تصح العلة في الطبيعيات **فقط، يقول ابن حزم:**« اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علته، لأن العلة موضوعة للمعلول، والمعلول محمول على العلة، فهما مضافان مضطران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين، لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه»[4]، ومتى

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 308.

[2] - علي سامي النشار، مناهج البحث، ص 126.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 169

[4] - ابن حزم ، الرد على الكندي، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، ج 4، ص 370.

تخلفت العلة عن المعلول فهي ليست علة، وهذا **ما تناقض فيه أصحاب القياس** عندما تسامحوا مع تخلف العلة عن معلولها، ووصفهم بالمغرورين لقولهم بالشذوذ في القياس.

د) تنقيح المناط وتخريجه :

د . 1 – تنقيح المناط: لراد بتنقيح المناط، هو تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه وهو علته، **والحق أن تنقيح المناط إنما يكون حيث دلّ النص** على العلية من غير تعيين وصف بعينه علة، فهو ليس مسلكا للتوصل به إلى تعليل الحكم، لأن تعليل الحكم مستفاد من النص، **وإنّما هو مسلك** لتهذيب وتخليص علة الحكم مما اقترن بها من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلية.[1]

مثاله حديث الأعرابي الذي جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يضرب صدره وينتف شعره **فقال: هلكت وأهلكت، واقعت أهلي** في شهر رمضان، فأوجب صلى الله عليه وسلم الكفارة، فالمجتهد يستبعد كل الأوصاف التي لا دخل لها في العلية، فكونه أعرابيا، يضرب صدره، وينتف شعره، وهي أوصاف لا تصلح للتعليل، ويستخلص كونه افسد صومه بالوقوع عمدا في نهار **رمضان هي العلة الموجبة للكفارة، فتنقيح المناط هو:** تخليص العلة المنصوص عليها من بقية الأوصاف العامة بينما يكون السبر والتقسيم حيث لا يوجد نص أصلا على مناط الحكم ويراد التوصل بهما إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها من غيرها.

د . 2 – أما تخريج المناط: «هو تعرف الوصف الذي يصلح علة إذا لم يكن ببيان للعلة من النصوص بالعبارة أو الإشارة أو الإيماء، ولم يكن إجماع على علة، وذلك أساس من أسس الاجتهاد بالقياس **كاستنباط أن القتل الموجب للقصاص هو القتل المقصود** بآلة من شأنها أن تقتل عادة، فيثبت الحكم في كل قتل بأي آلة لها هذا الشأن، سواء كانت مستعملة في عصر التنزيل أم غير مستعملة».[2]

د . 3 – أما تحقيق المناط فقال عنه أبو زهرة :«وتحقيق المناط النظر في وجوده في آحاد الصور التي ينطبق عليها وتدخل في عمومه بعد أن تكون **العلة نفسها قد عرفت بطرق المعرفة المختلفة،** كالعدالة فإنها مناط الإلزام في الشهادة، ولكن كون الشخص عدلا أو غير عدل يعرف بتحقيق المناط، والاجتهاد الفقهي يعرف العدل من غيره».[3]

د . 4 – موقف ابن حزم من تنقيح المناط وتخريجه وتحقيقه:

[1] - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 78.

[2] - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 245، 246.

[3] - المرجع نفسه ، ص 245.

لا يمكن أن نحدد موقف ابن حزم من المناط ووجوهه إلا من خلال موقفه العام من تعليل أحكام الشريعة، ولقد تبيّن لنا أن ابن حزم يرفض العلة في الشرع ولا يقبل إلا بالعلة المنصوص عليها ويطلق عليها السبب، فإذا جاء النص وبيّن لنا سبب الحكم فوجب الوقوف عند السبب، وبناء على ذلك لا نرى أي اعتراض من ابن حزم في تنقيح المناط إذا كان الغرض منه تخليص السبب المنصوص عليه من بقية الأوصاف العامة أي لا حرج في الاستعانة بتنقيح المناط إذا تعلق باستخراج علة الحكم المنصوص عليها في الواقعة المنصوصة، أما إذا كانت العلة من اجتهاد الفقيه في واقعة لم يرد فيها نص فهي تكهن مصدرها الاستقراء الناقص لا يجوز نسبتها إلى الشرع، فالمسالك الظنية مرفوضة في الفكر الحزمي، ومن هنا ينبغي تفصيل تحقيق المناط فهو مرفوض عند ابن حزم إذا تعلق بتخليص العلة الشرعية التي هي محل اجتهاد الفقيه إذ لا علة في الشرع، أما إذا تعلق بالعلة الشرعية المنصوص عليها والتي هي أسباب فلا مانع من تخليص العلة من الأوصاف العرضية التي لا يبنى عليها الحكم، ومن هنا يتبين لنا حرص ابن حزم على ألا تتجاوز مسالك العلة العلل المنصوص عليها فقط ما في الطبيعيات فيجوز إجراؤها لأنها من خصائص العلة الطبيعية التي تتضمن الضرورة فهي من المسالك العقلية وما تقدمه الحواس، ودورها في الاستقراء لا يختلف عن دور السبر والتقسيم، وينطبق عليهما من الأحكام ما ينطبق على الاستقراء التام والاستقراء الناقص.

يتحدد موقف ابن حزم من تخريج المناط وتحقيق المناط باعتبارهما من المسالك الظنية في الشرع، إذ «طريق إلى أن الوصف علة يتم في مرحلتين تخريج المناط أي استخراج علة الحكم في الواقعة المنصوصة، ثم تحقيق المناط أي البحث في العلة وتحقيقها في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها. ولعل الجانب العقلي في استخراج العلة هو كل شيء إذ أن النص والإجماع نادران، والمسالك العقلية جميعها ظنية، لأن أساسها المنهجي استقراء ناقص، ونتيجة الاستقراء ليست سوى تخمين كما بين ذلك ابن حزم»[1]، فكل صور النشاط العقلي في الشرع التي تؤدي إلى نتائج ظنية سببها الاعتماد على الاستقراء الناقص وبالتالي فهي مرفوضة عند ابن حزم، ولو كان تطبيقها في الطبيعيات لكانت صورة للاستقراء الناقص ولكن تكرار التجربة ترفعها إلى مرتبة اليقين، وبهذا الصدد علق أحد الباحثين على «أن هذه المسالك التي مرت معنا كلها عمل عقلي قائم على ما دي إليه الاجتهاد، والتوصل إلى معرفة العلة بها مبني على الظن، لا على اليقين، ولو نظرنا إلى

[1]- نذير بوصبع، بنية المنهج وفلسفته عند ابن حزم، ص 434.

جزئيات الأحكام لوجدنا الاختلاف كبيرا بين الفقهاء في تعيين الوصف الملائم للتعليل ومن هذه الزاوية وجه ابن حزم انتقاداته الشديدة إلى العلة».[1]

هذه بعض مشاهد من عبقرية ابن حزم تشهد في نقده مسالك العلة، وتظهر لنا حرصه على إقامة الحدود بين ما هو ظني الدلالة وبين ما هو قطعي يوصل إلى اليقين.

5 – تعدد العلل:

، الانتقادات التي اعترض بها ابن حزم على أصحاب القياس قولهم بتعدد العلل، **واستدل** على صحة اعتراضه بما احتج به المانعون من تعدد العلل بقولهم:« **أنه لو عُلّل الحكم بعلتين** لاجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال، وإلا لاستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيلزم أن يقع بهما في حالة عدم وقوعه بهما، وأن لا يقع بهما حالة وقوع بهما، وهو جمع بين النقيضين، لأن الوقوع بكل واحد منهما سبب عدم الوقوع من الآخر **فلو حصل العلتان** وهو الوقوع بهما لحصل المعلولان وهو عدم الوقوع بهما، ولأن تعليل الحكم بعلتين يفضي إلى **نقض العلة وهو خلاف الأصل»**[2]، **فلو فرضنا أن إحدى العلتين ترتب عنها حكما، فإن الثانية لا** يترتب عنها الحكم ، فقد وجدت علة ثانية ولكن تأخر الترتيب، **فيلزم وجود علة بدون وجود مقتضاها**، وهذا باطل لأن العلل لا تتأخر عن معلولاتها.

أما ابن حزم فقد فصل في هذه المسألة من أساسها وهو أن العلّل في الشريعة منعدمة، ول بها بدعة في الدين، ولولا عند الخصم وبيان فساد قوله في تعيين العلة التي هي سبب **الحكم حيث ذكر اختلافهم** في علة تحريم الربا في البر، **فقال بعضهم:** علة تحريم البر بالبر متفاضلا **أنه مطعوم، وقال بعضهم :** العلة في ذلك **أنه مكيل، وقال آخرون :** العلة في ذلك أنه يدخر، **فكل طائفة مبطلة لما عللت به الأخرى.**[3]

وبما أن القضية لا تعطيك إلا نفسها بناء على اللزوم المنطقي فيكون الحد الأوسط محددا ظاهرا لا غموض فيه بينما العلل في الشريعة مختلفة باختلاف المعللين لها فعلة المالكي غير علة الشافعي وعلة الحنفي غير علة الحنبلي، وعلة المعتزلي غير علة الأشعري، **فليس هناك اتفاق على علة يقول ابن حزم:**« وعللهم مختلفة فمن أين لهم بأن هذه العلة هي مراد الله تعالى منا دون أن ينص لفاعليها وهو تعالى قد حرم علينا القول بغير علم والقول بالظن، وكذلك يقال لهم في قياسهم

[1] - المرجع نفسه ، ص 430.

[2] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 314، 315.

[3] - ابن حزم ، الإحكام ، ج8، ص 105.

ء لشبهه به ونزيدهم بأن نقول لهم ما هذا الشبه أفي جميع صفاتهما أم في **بعضها دون بعض**».[1]

وقد أجاز القرافي أن تتعدد العلل على الحكم الواحد، وأن لصاحب الشرع أن يربط الحكم بعلة وبغير علة وبعلتين فأكثر، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد[2]، وفي الحقيقة أن القول بتعدد العلل لا يصح إلا في العلل التي هي محل الاجتهاد فينزلها إلى رتبة الظن، **أما العلل المنصوص عليها فلا تتعدد فإن تعددت فهي أسباب وليست عللا.**

6 – أقسام القياس :

يذكر ابن حزم أن القائلين بالقياس قسموه إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول :قسم الأشبه والأولى:

ويوضحه ابن حزم بقولهم: إذا حكم في أمر كذا بحكم كذا فأمر كذا أولى بذلك **الحكم** .

مثاله الثاني قول المالكي والشافعي: **إذا فرّق بين الرجل وامرأته لعدم الجماع فالفرقة بينهما لعدم** النفقة التي هي أوكد من الجماع أولى وأوجب.

ويعترض ابن حزم على قياس الشبه فيذكر حجتهم أنهم قالوا:« بالعقل يجب أن كل شيئين اشتبها في صفة **ما فحكمهما واحد فيما اشتبها فيه**، قلنا نعم، لاشك في هذا ولا في أنهما غير مشتبهين فيما لم يشتبها فيه ، فبطل أن يحكم لهما بحكم واحد لم يرد فيه نص بتساويهما من أجل اشتباههما في صفة استويا فيها»[3]، وتبقى وظيفة العقل عند ابن حزم التمييز فهو لا يحلل ولا يحرم .

ويلجأ ابن حزم إلى ال**كليات الخمس فما وقع تحت نوع واحد** يجري عليه حكم سائر النوع، وبناء على ذلك فبيضة الحنش وبيضة الوزغة وبيضة العصافير لا تشبه بيضة النعام في أغلب صفاتها إلا أنهما واقعان تحت نوع البيض ويسري عليهما حكم النوع فكلاهما ينكسر إذا لاقى **جسما صلبا، ولو شكلنا بيضة من عاج** أو خشب حتى أصبحت صورة مطابقة لبيضة النعام فإنها لا تنكسر إذا لاقت جسما صلبا لاختلاف النوع بينهما، فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب **استواء الأحكام**، ويلجأ ابن حزم الى المنطق **يستمد منه بعض أحكامه وضوابطه، فيلجأ** إلى الكليات الخمس ودورها في التعريف والتصنيف، **يقول ابن حزم:**« وإنما الذي يصح بهذا فهو قولنا:

[1] - ابن حزم ، النبذ ، ص 50.

[2] - القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص 314.

[3] - ابن حزم، ملخص إبطال القياس ، ص 39.

إن ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أولم يشتبها، فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبهه به موجبا لتساويهما في الطبيعة، فبطل حكم التشابه جملة، وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته.

وهكذا قلنا نحن: إن حكمه صلى الله عليه وسلم في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع. وأما القياس الذي ننكر فهو: أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر وما أشبه هذا، فهذا هو الباطل الذي ننكره».[1]

القسم الثاني : قسم المثل:

وهو نحو قول أبي حنيفة ومالك: إذا كان الواطئ في نهار رمضان عمدا تلزمه الكفارة فالمتعمد للأكل مثله في ذلك.

وكقول الشافعي: إذا وجب غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه سبعا فهو من الخنزير كذلك،

وكقول الحسن: إذا ورثت المطلقة ثلاثا في المرض فهو في وجوب الميراث له منها إن ماتت كذلك أيضا.

القسم الثالث : قسم الأدنى:

وهو نحو قول مالك وأبي حنيفة : إذا وجب القطع في مقدار ما في السرقة – وهو عضو يستباح – فالصداق في النكاح مثله.

وكقول أبي حنيفة: إذا كان خروج البول والغائط وهما نجسان ينقض الوضوء فخروج الدم وهو نجس متى خرج من الجسد أيضا كذلك، وقول مالك :إذا كان قول "أف" عمدا في الصلاة يبطلها فالنفخ فيها عمدا كذلك.

وقد كان رد ابن حزم يتمثل في رفضه لحجية القياس مطلقا سواء بأقسامه أو بغير أقسامه، وينتهج ابن حزم طريق المنطق في حصر المسائل تحت حكم واحد إذا كانت كلها تقع تحت النوع نفسه.[2]

7 – موقف ابن حزم من الشذوذ في القياس:

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- ابن حزم ، الإحكام ،ج 7، ص 182.

[2]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 7، ص 55.

ومن اعتراضات ابن حزم على أصحاب القياس « نهم إذا أحبوا أن يبدو لهم في هذا الحكم الذي حكموا به لم يصعب عليهم تركه، فيخرجون أشياء من المشتبهات عن حكم وجد بعضها، **ويقولون هذا خرج عن أصله وشذ، والشاذ لا يقاس عليه**».[1]

يرفض ابن حزم هذا التبرير لهتك قواعد القياس، وتفصيله حسب المقاس، والتي أصبحت مضرب **المثل:** الشاذ يحفظ ولا يقاس عليه، وبهذا الصدد **يقول ابن حزم:**« **لو كان هذا الحكم المشذوذ** عنه أصلا للشاذ لما شذ عنه ما شذ، ولا يجوز أن ينبعث فرع من غير أصله، **ولو كان ذلك، لما كان الأصل أصلا للمتأصل به، ولا كان المتأصل من الأصل متأصلا منه**».[2]

ويوضح ابن حزم الأصول الصحيحة في التصنيف حيث يقول: « **ولا تظن أن ما خالف صورة** نوعه الجامعة له أنه شاذ عن نوعه وأصله فتخطئ، لأنك إذا علمت علل التركيب علمت أنه لم يشذ عن أصله البتة، وأن تلك الزوائد إنما هي زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه **الشخص التام، وكذلك النقص – أيضا – هو نقص من مادة العنصر، فهكذا تكون الأصول الصحاح**»[3]، دعوى الشذوذ في القياس لم ينفرد بها الأصوليون بل نجدها **كذلك عند النحاة** لتفسير المواقف الحرجة التي تخالف عللهم النحوية.

وغرض ابن حزم في نقده الشذوذ في القياس هو التأكيد على أن البراهين الصحيحة تكون **خالية** من الشذوذ وإلا فهي مجرد أقيسة ظنية لا توصف نتائجها باليقين فقد تصدق مرة وتكذب مرة **أخرى.**

المبحث الثاني : أدلة إبطال القياس عند ابن حزم .

تمهيد: لقد طعن ابن حزم في حجية القياس من الناحية التاريخية **وأنكر** أن يكون ظهوره امتدادا لعصر النبي صلى الله عليه وسلم أو عصر الصحابة على أقل التقدير، فقد نزع عنه الصفة الشرعية ووصفه بأنه بدعة ظهرت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث ثم حدث التقليد والتعليل في القرن الرابع، **أما شكله فهو استقراء ناقص مذموم، ورتب أدلته العقلية والنقلية لدحض أدلة** القائلين بالقياس، وأهم ما جاء في الأدلة النقلية **والعقلية ما يلي :**

أولا : الأدلة النقلية :

[1] - ابن حزم ، التقريب ، ص168.

[2] - المرجع نفسه، ص 158.

[3] - ابن حزم ، التقريب ، ص 158.

1– فبالإضافة إلى قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ**﴾ **الحشر/2** ووجه الاستدلال بهذه الآية أن فعل اعتبروا مشتق من العبور وهو المجاوزة، والتي اعتبر ابن حزم الاستدلال بها على القياس تعسفا وسفسطة لأنها من الألفاظ المشتركة، **واحتجوا كذلك** بقوله تعالى : ﴿**وضرب لَنا مثلًا ونسي خلْقه قَالَ من يحيِي الْعِظَام وهِي رَمِيمٌ (78) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ** ﴾ **يس/78– 79**، **ووجه الدلالة على القياس أن الله قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها.**

اعترض ابن حزم على استدلالهم بهذه الآية وبين أنها لا توجب القياس، لأنه تعالى لم يوجب أنه يعيد العظام من أجل أنه أنشأها أول مرة، ولا أخبر تعالى أن إنشاءه لها أول مرة يوجب أن **يعيدها، فلو صح ذلك لصحّ ضرورة إذا أفناها أول مرة أن يفنيها ثانية بعد أن أنشأها ثانية،** ولوجب أن يعيدهم إلى الدنيا ثانية كما ابتدأهم أول مرة، وهذا لا يعتقده مسلم، « **وصح أن** معناها هو ما اقتضاه ظاهرها فقط، وهو أن القادر على خلق الأشياء ابتداء قادر على إحياء **الموتى**»[1]، مثل قدرته تعالى على إحياء الأرض بعد موتها.

2 . واحتجوا بقوله تعالى : ﴿**كُنتم خير أُمَّةٍ أُخرِجتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ**﴾ **آل عمران/ 110**، وبقوله تعالى: ﴿**أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾ **النساء/59**، ووجه الاستدلال بهذه الآية أن قالوا : فلم يخص الله تعالى ما قال أولوا الأمر منا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم مما قالوه بقياس.

ويعترض عليهم **ابن حزم بقوله:**« هذا الاحتجاج منهم جمع الشناعة والإثم، لأن الله تعالى لم يأمر قط أولي الأمر منا أن يقولوا بآرائهم ولا بقياساتهم، ولا أن يقولوا ما شاؤا، وإنما أمرهم تعالى أن يقولوا ما سمعوا، ويتفقهوا في الدين الذي أنزله تعالى على نبيه عليه السلام، وينذر بذلك **قومهم**»[2].

3 - واستدل ابن حزم بقوله تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾**آل عمران/ 103**. وقوله تعالى:﴿**تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا** ﴾ **البقرة/ 229**، **وقوله تعال** : ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا**﴾ **الإسراء/ 36**، وقوله تعالى:﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ **البقرة/ 169**، **ومن قال بقياسه فقد تعدى** حدود الله، وقفا مالا علم له به، وأخبر عن الله تعالى بما لا يعلم، ومعنى قول الله تعالى: ﴿ **أولي**

[1] - ابن حزم، الإحكام، ج 7، ص 83. ابن حزم ، ملخص إبطال القياس، ص 28.

[2] - ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 64.

الأمر منكم ﴾ النساء/59، إنما هو جميع أولي الأمر لا بعضهم، ولم يجمعوا قط على القول **بالقياس، فكيف تكون** لهم **الطاعة** بإتباعهم فيما افترقوا فيه؟.

ويظهر ابن حزم موقفه السياسي في مسألة طاعة أولي الأمر فقد احتج مثبت القياس بأنه تعالى أمر بإتباع أولي الأمر فيدخل فيه ما قالوه بقياس أو رأي **ولو أراد الله نفيهم لاكتفى بذكر طاعة الله وطاعة الرسول**، لكن ابن حزم يعترض عليهم **بأصلين بمثابة قواعد يقوم عليها المذهب الظاهري :**

أولا :التأكيد على أن الدين قد تم لا يقبل الزيادة ولا النقصان.

ثانيا: أنه لا شيء في العالم إلا وفيه حكم شرعي منصوص بإيجاب أو تحريم أو إباحة.

فإن أجازوا لأولي الأمر أن يشرّعوا بآرائهم وقياسهم فيما لم يشرّع الله فيه شيئا ولا رسوله أي في مسائل لم يرد فيها نص، فيعترض ابن حزم عليهم بأن هذا معدوم **فما من مسألة الا وفيها حكم شرعي** وما سكت عنه فهو في دائرة المباح، ويوضح ابن حزم هذه المسألة الدقيقة التي طالما رفعها **خصومه، وهي أن النّصوص الشرعية** محدودة بينما حوادث النّاس **متجددة، فلو أبطلنا القياس** الذي هو من أدوات الاجتهاد لوقعنا في العجز أمام المسائل المتجددة التي تنتظر حكما شرعيا.

ويجيب ابن حزم على هذا الرأي بقوله:«وأما وجود جميع النوازل والأحكام في النص فدين الإسلام ثلاثة أقسام إما فرض وإما حرام وإما مباح، ووجدنا الله تعالى قد قال: ﴿ **خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ البقرة/29 وقال: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآَنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (101) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (102)**﴾ المائدة/ 104،105 فصح بهاتين الآيتين أن كل ما خلق الله تعالى لنا مباح لنا غير حرام إذ خلقه لنا، ولا يلزمنا حكم ولا فرض **أصلا**[1]، ومعنى ذلك أن ابن حزم أراد أن يؤكد على مسألة أن كل ما حرّمه **الله فقد فصّل أحكامه وبيّنه** باسمه، وكذلك ما نهانا عنه رسوله فواجب **تركه لأن الحلال بيّن والحرام بيّن، وكل ما أمرنا الله ورسوله بفعله فواجب** علينا القيام به بحسب الاستطاعة، أما ما لم يأت نص بتحريمه ولا بفرضه وإيجابه فهو في دائرة المباح، وبهذا **تمت أحكام الشريعة وتحقق كمال الدين.**

من السنة:

عرض ابن حزم أدلة أصحاب القياس واحتجاجهم بالأحاديث النبوية، ثم أعقبها بنقده اللاذع، وفضلنا الاقتصار على ثلاثة أحاديث فقط مشهورة في هذا الباب، ومنهج ابن حزم في نقضه أدلة

[1] - ابن حزم ، ملخص إبطال القياس، ص 45

الخصم يرتكز على إبعاد الحديث عن مجال الاستدلال ثم استعماله كدليل يبطل به دعوى خصومه .

1 – احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه **ابن عباس قال : (جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله إن أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ قال : لوكان على أمك دين أكنت قاضيه عنها؟ قال نعم ، قال : فدين الله أحق أن يقضى).**[1]

يستغرب ابن حزم من احتجاج الأحناف والمالكية والشافعية بهذا الحديث وهم مخالفون لما فيه من **قضاء الصوم على الميت، وعندهم لا يصوم أحد على احد، ويقولون ديون الناس أحق بالقضاء** من ديون الله تعالى.

2 – احتجوا بحديث ابن عباس قال : **(قال رجل يا نبي الله إن أبي مات ولم يحج، أفأحج عنه؟ قال : أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟ قال : نعم، قال : فدين الله أحق).**[2]

يعترض ابن حزم على أصحاب القياس لتركهم أن يقيسوا الصوم عن الميت، **وعلى الحج عنه وإن** ى بهما، فهم لا يقيسون على هذا الحديث الذي احتجوا به ولا يأخذون بأحكامه، **ويؤكد ابن حزم** « أنه ليس في هذا الحديث قياس أصلا، ولا دلالة على القياس، ولكنه نص من الله تعالى جلي لأن الله تعالى أخبر في آية المواريث فقال:﴿**مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾ **النساء/11**، فعم الله عز وجل الديون كلها، وبضرورة العقل علمنا أن ما أوجبه الله علينا في **أموالنا فإنه** يقع عليه اسم دين بلا شك، ثم بالنصوص علمنا – **وبضرورة العقل** – أن **أمر الله** تعالى أولى بالانقياد له، وأحق بالتنفيذ، وأوجب علينا، من أمر الناس»[3]،

كان السائل عن الصوم والسائل عن الحج مكتفين بهذا النص لو بلغهما حكمه عن النبي صلى **الله عليه وسلم،** فأعلمهما عليه الصلاة والسلام بأن كل ذلك دين، وزادهما علما بأن دين الله **أحق بالقضاء، وهذا نص جلي ولا أثر للقياس فيه، فمسألة الصوم عن الميت دين، والحج عنه** دين، وهما قضيتان جزئيتان منطويتان في القضية الكلية وهي وجوب قضاء الديون عامة.

3 . واحتجوا بما روي من **الحديث المشهور (أن رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله، إن امرأتي ولدت ولدا أسود – وهو يعرض لنفيه – فقال له رسول الله صلى الله**

[1] - أخرجه الترمذي، أبواب الصوم، ج2، ص 110.

[2] - أخرجه مسلم، باب الحج عن العاجز، ج 4، ص 101. والترمذي، أبواب الحج، ج2، ص 203.

[3] - ابن حزم، الإحكام، ج 7 ص 105. ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص 33.

عليه وسلم : هل لك من ابل ؟ قال : نعم، قال : ما ألوانها ؟ قال : حمر، قال : هل فيها من أورق ؟ قال : إن فيها لورقا، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنى ترى ذلك أتاه ؟ – أو كلاما هذا معناه– فقال له الرجل : لعل عرقا نزعه، فقال عليه السلام : ولعل هذا عرقا نزعه)[1]**، وقالوا : هذا قياس وتعليم للقياس.**

أجاب ابن حزم بقوله:« وهذا من أقوى الحجج عليهم في إبطال القياس، وذلك لأن الرجل جعل خلاف ولده في شبه اللون علة لنفيه عن نفسه، فأبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم به، وأخبره أن الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر، فأبطل عليه السلام أن تتساوى المتشابهات في الحكم، ومن المحال **الممتنع أن يكون من له مسكة عقل يقيس ولادات الناس على ولادات الإبل، والقياس عندهم إنما هو** رد فرع إلى أصله وتشبيه ما لم ينص بمنصوص، وبالضرورة نعلم أنه ليس الإبل أولى بالولادة من الناس، ولا الناس أولى من الإبل، **وأن** كلا النوعين في الإيلاد والإلقاح **سواء**»[2].

إجماع الصحابة:

يعترض ابن حزم على ادعائهم بإجماع الصحابة رضي الله عنهم على القول بالقياس، **وروى** أيضا نحو عشر قضايا فيها العمل بما يظن أنها قياس، وعند التحقيق لم يصح منها **لاثبات القياس،** بل الثابت ما روي عنهم في إبطال القياس نصا، « فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل قط بها أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التا**بعين، ولا احد من تابعي التابعين، وإنما هو امر** حدث في أصحاب الشافعي واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك، **وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا،** وما جاء قط في شيء من **الروايات عن أحد من كل من ذكرنا أصلا،** لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة، أن أحدا من تلك الأعصار علل حكما بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم، ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأت في حكمه نص وإذ لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس إلا على علة جامعة بين الأ**مرين وهي سبب الحكم وعلامته، وإلا فالقياس باطل**». [3]

ثانيا : الأدلة العقلية:

[1]- الترمذي، أبواب الولاء والهبة، ص 297، 298. والنسائي، كتاب الطلاق، ج2، ص 736.

[2] - ابن حزم، الإحكام، ج 7، ص 106. ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص 33، 34.

[3]- - ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 117

وظّف ابن حزم أدلة عقلية لإبطال القول بالقياس، وفي رأينا أن أقوى دليل استند عليه ابن حزم هو علم المنطق الذي تبناه كمنهج لنصرة مواقفه الكلامية والأصولية، وموقفه من رفض التعليل والاستقراء في الشرع هو في الحقيقة طعنة في القياس الفقهي، بالإضافة إلى بعض الثوابت منها :الدفاع عن كمال الشريعة، وهو الأصل الذي يقوم عليه المذهب الظاهري، واعتمد عليه ابن حزم في إبطال القياس والتعليل والرأي، وكلها أصول ظنية تتنافي مع القول بكمال الشريعة.

1 . أول ما استدل به ابن حزم من الأدلة لإبطال القياس هو بيان أن الله تعالى بعث رسوله بدين الحق خاطب به الإنس والجن، ودعاهم إلى التوحيد، ولم يكن في الشريعة تحريم ولا إيجاب، « ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، وما نهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به ولا نهى عنه فهو مباح مطلق حلال كما كان، هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل احد، ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه، أو حرم ما لا نص بالنهي عنه- فقد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى؟ وقال ما لا يحل القول به؟»[1]

وبهذا الصدد يرجع ابن حزم سبب القول بالقياس في الدين إلى حيرة طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا الذين عجزوا عن تكييف الوقائع والمسائل مع أحكام الشريعة، وكانت حجتهم « أن مسائل ونوازل ترد لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى، ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أجمع الناس عليه، قالوا فالنظر إلى ما يشبهها مما ذكر في القرآن، أوفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم الوارد في نظيره في النص والإجماع، فالقياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع ، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم»[2]، فالنّصوص الشرعية معدودة بينما الوقائع غير محدودة مما يضطر المجتهد إلى اعتماد القياس كأصل من أصول الشريعة عندما لا يجد نصا شرعيا، ورفض القياس يؤدي إلى تعطيل الشريعة وينافي كمالها.

ويجيب ابن حزم على مثل هذه الدعاوي بقوله:«إن أحكام الشريعة – أولها عن آخرها – تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها، وهي فرض لابد من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لابد من اجتنابه قولا وعقدا وعملا، وحلال مباح فعله ومباح تركه، وأما المكروه والمندوب إليه فداخلان تحت المباح على ما بينا قبل، لأن المكروه لا يأثم فاعله، ولو أثم لكان حراما، ولكن يؤجر تاركه، والمندوب إليه لا يأثم تاركه ولو أثم لكان فرضا، ولكن يؤجر فاعله.

[1] - ابن حزم، الإحكام ، ج 8 ص 2. ابن حزم، ملخص إبطال القياس، ص 43، 44 .

[2] - ابن حزم، الإحكام ، ج 7، ص 53..

فهذه أقسام الشريعة بإجماع من كل مسلم، وبضرورة وجود العقل في القسمة الصحيحة، إلى ورود السمع بها، فإذا لا شك في هذا، **فقد قال الله عز وجل:** ﴿ **خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا**﴾ **البقرة/29**، وقال تعالى **:**﴿**وقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ**﴾ **الأنعام/119**، فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء في الأرض وكل عمل فمباح حلال، إلا ما فصل الله تعالى لنا تحريمه باسمه نصا عليه، في القرآن، وكلام النبي صلى الله عليه وسلم المبلغ عن ربه عز وجل والمبين لما أنزل عليه، وفي الإجماع الأمة كلها المنصوص على إتباعه في القرآن، وهو راجع إلى **النص على ما بينا قبل،** فإن وجدنا شيئا حرمه النص بالنهي عنه أو الإجماع باسمه حرمناه، **وإن** لم نجد شيئا منصوصا على النهي عنه باسمه ولا مجمعا عليه فهو حلال بنص الآية الأولى».[1]

2 – **إنّ الشريعة الاسلامية مصدرها الوحي فهي منّزلة من عند الله عزّ وجل، فهي كاملة لا نقص فيها،** وقد تقررت هذه الحقيقة بقوله تعالى : ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ **المائدة/3**. **وقوله** تعالى ﴿**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ**﴾ **الأنعام/38، فصح بنص القرآن أنه لا شيء من الدين** وجميع أحكامه إلا وقد نص عليه فلا حاجة إلى القياس، **ودعواهم : إنما نقيس النوازل من الفروع** إلى الأصول، **فيجيب عنها ابن حزم بقوله:**« وهذا باطل، لأنه ليس في الدين إلا واجب أو حرام أو مباح، ولا سبيل إلى قسم رابع البتة، فأي أصل وأي فرع؟ فبطل قولهم، وصح أن أحكام الدين كلها أصول لا فرع فيها وكلها منصوص عليه، فما اختلف الناس قط إلا في الأصول، كالوضوء **والصلاة والزكاة، والحرام من البيوع والحلال منها، وعقود النكاح والطلاق، وما أشبه ذلك»**[2]، ويتطرق ابن حزم إلى مسألة الأصول والفروع وهي مسألة هامة لها صلة مباشرة بمباحث **القياس ومباحث علم الكلام.**

إن القياس يتكون من أربعة أركان وهي الأصل والفرع وحكم الأصل والعلة، وهذه الأركان قد يسلم بها في العقل تصلح في الطبيعيات ولكن غير مسلم لهم بها في الشرع، وبهذا الصدد رفض ابن حزم تقسيم الشريعة إلى أصول وفروع، كما رفض وجود العلة في الشرع واعتبرها أسبابا وضعها **الله للدلالة على الحكم .**

3 – **دعوى أصحاب القياس أن النص والبيان ينقسم قسمين:** أحدهما**: نص صريح جلي وهو** نص على شيء باسمه، والثاني**:** نص على الشيء بالدلالة يحتاج إلى الاستنباط والاجتهاد، والقياس من القسم الثاني : التنبيه على علة الحكم، فحيثما وجدت تلك العلة حكم بها، **وهذا**

[1] - ا ابن حزم، الإحكام ، ج8، ص 13، 15. ابن حزم، إبطال القياس، ص 44.

[2] ابن حزم، الإحكام ، ج 8 ص 3.

التقسيم نجد أصوله عند الشافعي واضع علم أصول الفقه، حيث قسم دلالة النصوص على الشريعة إلى قسمين : دلالة ظاهرة ودلالة خفية تعلم بالاستنباط فقال:« كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه حكم إتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد هو القياس».[1]

ويعترض ابن حزم على هذا التقسيم فهذه الدلالة المنبهة على العلة المشتركة بين الفرع والأصل لابد لها من دليل، فإن كان هذا الدليل مأخوذ من النص لا يحتمل إلا وجها واحدا فهو نص وليس قياسا، وإن كان هذا الدليل يحتمل وجهين فصاعدا، فهو قسمان إما أن يكون هناك نص آخر يبين مراد الله تعالى بيانا جليا وهذا النص بعينه، وإما أن لا يكون هناك نص آخر ولا إجماع يبين أحدهما مراد الله تعالى فهذا إشكال وتلبيس، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا إلى شيء من دين الله تعالى، فإذا كان حكم الفرع لم يؤخذ من النص ولا إجماع فهذا هو التلبيس والتخليط[2].

4 - أحتج أصحاب القياس بقولهم: لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا، علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر، قالوا: وهذا قياس، اعترض ابن حزم عليهم بقوله :« وهذا خطأ، ولم نعلم ذلك قياسا، ولكن علمنا بأول العقل وضرورة الحس أن كل رخص الملمس فإنه إذا صدمه ما هو أشد اكتنازا منه أثر فيه، إما بتفريق أجزائه، وإما بتبديل شكله، ولم نقل قط : إن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذا لاقت جرما صليبا، بل هو خطأ فاحش»[3]، فهو يرفض قياس الشبه، فرغم إقرارنا بأصل الشبه فليس بالضرورة أن تكون لهما نفس الأحكام، فبيضة الحنش وبيضة العصافير لا تشبه بيضة النعام في أغلب صفاتها إلا أنهما واقعان تحت نوع البيض، ويسري عليهما حكم النوع فكلاهما ينكسر إذا لاقى جسما صلبا، ولو شكلنا بيضة من عاج أو خشب حتى أصبحت صورة مطابقة لبيضة النعام فإنها لا تنكسر إذا لاقت جسما صلبا لاختلاف النوع بينهما، فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام.

إنّ ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها، فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبهه به موجبا لتساويهما في الطبيعة، فبطل حكم التشابه جملة، وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته.

---

[1] - الشافعي، الرسالة ، ص 477.

[2] - ابن حزم ، الإحكام ، ج 8 ، ص 4، 5.

[3] - المرجع نفسه ، ج 7، ص 181، 182.

5- إن القياس مبني على الظن، **و إن** نتائجه الظنية هي ثمرة الاختلاف بين القائسين في تعيين العلة، حتى وصل بهم الأمر بين محلل ومحرم في مسألة واحدة، وهذه الحجة عرضها الغزالي كشبهة« إن الاختلاف ليس من دين الله، ودين الله واحد ليس بمختلف، وفي رد الخلق إلى الظنون ما **يوجب الاختلاف ضرورة، والرأي منبع الخلاف،** فإن كان كل مجتهد مصيبا فكيف يكون الشيء ونقيضه دينا ؟ وإن كان المصيب واحدا فهو محال، إذ ظن هذا كظن ذاك، **والظنيات لا دليل فيها، بل ترجع** إلى ميل النفوس».[1]

وصّنف الأصوليون الاختلاف على ثلاثة أقسام :

القسم الأول في الأصول: وهو المشار إليه في القرآن ولا شك أنه بدعة، وضلال.

القسم الثاني في الآراء والحروب: وهو حرام أيضا، لما فيه من تضييع المصالح.

الثالث في الفروع: كالاختلاف في الحل والحرمة ونحوهما قال ابن السبكي: **قال والدي:** – أيده **الله**- والذي يظهر لنا ويكاد أن يقطع به أن الاتفاق فيه خير من الاختلاف.[2]

وهذه سفسطة في الدين فأي شريعة تبيح لأهل العراق على مذهب ما تحرمه على أهل المغرب على مذهب آخر، بل تبيح لشخص فعل الشيء بناء على تحليله من مجتهد وتحرمه على جاره بناء على مجتهد آخر؟ وأي عقل يجيز الفعل ونقيضه في مسألة واحدة بدعوى أن وقوعه كان على شخصين مختلفين؟ فأي قياس وقع فيه الخلاف في نتائجه بين محلل ومحرم؟ **فبالضرورة الشرعية** والعقلية نحكم أن أحدهما باطل لأنه جمع بين النقيضين، ولا صلة له بالرحمة في الاختلاف.

6- **القياس** الفقهي هو في حقيقته استقراء، والمطاعن التي وجهت للاستقراء لا يسلم منها **القياس، وقد بيّن ابن حزم أن نتائج الاستقراء** في الشرع ظنية لا ترقى إلى مستوى اليقين وهو يشير إلى الاستقراء الناقص، وقد أشار أرسطو إلى أن الاستقراء دليل ظني فكيف جاز للفقهاء أن يجعلوا من الاستقراء الأرسطي قياسا أصوليا قطعي النتائج في المسائل الشرعية ؟ أما الاستقراء إذا قام **على علة فنتائجه** صحيحة يقينية، وتبقى المشكلة دائما في إثبات العلة الشرعية التي هي محل **الخلاف.**

7 – **القياس الفقهي عند ابن حزم ليس إلا** سفسطة وتمويها، **إذ يعتمد الفقيه على قياس الفرع** على الأصل لاشتراكهما في العلة، رغم كون العلة ناتجة عن التكهن والتخمين، **لأن الأصل لا علة**

[1] - الغزالي، المستصفى، ج2، ص 213.

[2] - محمد محمود فرغلي، بحوث في القياس، ص379.

في الدين، ومحاكاة الفقهاء القياس المنطقي باستقرائهم المذموم ينم على سفسطة وشغب **ووضع** الأسماء على غير مسمياتها.

في الحقيقة ليس لأصحاب القياس ولا نفاته أن يعتمدوا على العقل لا ثبات دعواهم في **الشرع، فمن أراد إثبات القياس أو إبطاله فلابد أن يبحث عن حججه داخل الشرع، فمن صحت أدلته** صحت دعواه، ومن بطلت أدلته بطلت دعواه، وملاك الأمر كله يعود إلى التعليل فمتى **ثبتت العلة** في الشرع ثبت القياس، **وإذ** لم تثبت كونها عللا بطل القياس، **وعلى أقل التقدير هناك قاسم** مشترك بين القياسيين ونفاته وهب اتفاقهم على العلل أو الأسباب المنصوصة، ورغم كون المصالح المرسلة أوسع من القياس غير أن ما نلاحظه **من شدة الصراع بين القياسيين ونفاة** القياس إلى درجة **إخراج الظاهرية** من دائرة الإجماع و**الاجتهاد، ووصفهم بالبدع والضلال، وهذا التطرف** المبالغ فيه مخالف لسماحة الإسلام الذي أعطى للمجتهد أجرا إن أخطأ في اجتهاده، **ومؤلفات أصحاب** التراجم تشهد بمكانة الظاهرية فمنهم العلماء والمحدثون والمجتهدون والنحاة وغيرهم، وغيرتهم على **الإسلام وحبهم للسنة** وحرصهم على حمايتها **مسألة لاشك فيها.**

المبحث الثالث : نقد قياس الغائب على الشاهد:

قياس الغائب على الشاهد يعرف عند المناطقة بقياس التمثيل ويعرّفه ابن سينا بقوله: « **هو** الحكم على غائب بما هو موجود في مثال الشاهد. **وربما اختلف**».[1]

وصورة هذا الاستدلال عند المتكلمين هي من صور المماثلة بين الغائب والشاهد، وتظهر تطبيقاته في مباحث التوحيد والعدل، ففي مبحث الصفات يجب كونه تعالى **قادرا لثبوت صحة الفعل منه، وهكذا مع سائر صفاته،** وهذا النوع من القياس هو في الحقيقة يقوم على استقراء الصفات المشتركة في الشاهد وإطلاقها على الغائب.

1 – قياس الغائب على الشاهد في الشرعيات:

ذهب أكثر المتكلمين والأصوليين إلى جواز القياس في العقليات، إذا **تحقق فيها جامع عقلي إما بالعلة، أو الحد، أو الشرط، أو الدليل.**

قال في "المحصول" **(للرازي)** ومنه نوع يسمى إلحاق الغائب بالشاهد بجامع من الأربعة :

فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقول أصحابنا: العالمية في الشاهد – يعني المخلوقات – **معللة** بالعلم، فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى.

[1] - ابن سينا ، عيون الحكمة ، ص 10.

وأما الجمع بالحد فكقولنا:حد العالم شاهدا من له العلم، فكذلك في الغائب.

وأما الجمع بالدليل فكقولنا:التخصيص والإتقان يدلان على الإرادة والعلم شاهدا، فكذلك في الغائب.

وأما الجمع بالشرط فكقولنا:شرط العلم والإرادة في الشاهد وجود الحياة، فكذلك في **الغائب.**[1]

وذكر الماتريدي اختلاف المتكلمين في وجه دلالة الشاهد على الغائب، **فمنهم من قال بالدلالة** « على مثله، إذ هو أصل للذي غاب عنه، ولا يخالف الأصل فرعه، مع ما كان طريق معرفة الغائب الشاهد، وقياس الشيء نظيره، فبه أثبتوا قدم العالم، إذ الشاهد يدل على **مثله،** فصار الغائب به عالما، ثم هو يدل في كل وقت على مثله قبله، وفي ذلك إيجاب القدم للكل... **ومنهم من يقول يدل على المثل والخلاف، ودلالته على الخلاف أوضح، لأن من شاهد شيئا من** العالم يدل على حدثه أو قدمه، وقدمه وحدثه ليس هو مثلهما ولا نظيرهما، ثم يدله على محدثه أو كون بنفسه، وهما خلافه، ثم يدل على حكمة فاعله وسفه، واختياره وطبعه، وكل ذلك خلاف لما شاهده، ولا يدله على أن له مثلا، إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه أن يكون كل العالم مثله، وذلك بعيد»[2]، **وعند ابن حزم دلالته على الخلاف أصح، وفصل القول فيه** من عدة وجوه :

أ) من الخطأ أن نتناول قياس الغائب على الشاهد من حيث شكله دون النظر إلى مادته، **ومن** الخطأ حصر مجاله في الدراسات الكلامية بينما هو في الحقيقة من وجوه الاستقراء يمكن إجراؤه في الطبيعيات ومن ثم فهو يحتاج إلى التفصيل إذ لا يمكن إجراؤه في المسائل التي تتعلق بالذات الإلهية وصفاتها والتي مصدرها النص.

ب) اعتبر ابن حزم قياس الغائب على الشاهد شكلا **من الاستقراء المذموم،** فهو لا يختلف عن قياس الفقهاء وبالتالي لا يجوز توظيفه في الشرع، وأصحاب القياس معترفون **بذلك أن القياس هو من باب الاستشهاد على الغائب بالحاضر،** فهو في الحقيقة قياس التمثيل.

ج) قياس الغائب على الشاهد لا يصح به إثبات المساواة في الحكم والمماثلة وإلا كانت نتائجه ظنية، وإنّما يصح به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته، **فهو قياس يدل على الخلاف أصحّ من دلالته على المثل والمساواة** ، وهو يتفق مع الماتريدي والفارابي.

---

[1]- علي جمعة، القياس عند الأصوليين، ص336، 337. وانظر القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص321.

[2]- الماتريدي، كتاب التوحيد، ص27، 28.

وأول مشكلة يثيرها ابن حزم حول قياس الغائب على الشاهد هي إقحامهم هذا القياس في الشرعيات، وتسويتهم الخالق بالمخلوق، والطبيعة بما وراء الطبيعة، وقد علم كل الناس أن الدين قد بلغ وأن أحكام الديانة قد تم وفصل، فعن أي غائب في الدين يتحدثون عنه !؟

ويرد عليهم ابن حزم أن هذه شغيبة فاسدة، فأول تمويههم ذكرهم الغائب والحاضر في باب الشرائع، وقد علم كل مسلم أنه ليس في شيء من الديانة شيء غائب عن المسلمين، وإنما بعث الله رسوله صلى الله عليه وسلم ليبين للناس دينهم اللازم لهم، قال تعالى:﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل/ 44، فلا يخلو رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحد وجهين لا ثالث لهما : إما أن يكون لم يبلّغ ولا بيّن للّناس، فهذا كفر ممن قاله بإجماع الأمة بلا خلاف، وإما أن يكون عليه السلام بلّغ كما أمر، وبيّن للّناس جميع دينهم، وهذا هو الذي لا شك فيه. فأين الغائب من الدين هاهنا؟ لو عقل هؤلاء القوم !»[1]، فمن الغلط أن نستدل على الغائب بذكر نار باردة، لأن لفظة النار تطلق في اللغة على كل حار مضيء ومشتعل، أما إطلاقها على شيء حار يكون باردا فهذا عين المحال.

وينبه ابن حزم إلى الإشكالية التي تعترض قياس الغائب على الشاهد، وهو أن ما غاب عن حواسنا فهو في الحقيقة ليس غائبا عن عقولنا، يقول ابن حزم:« واعلم أن قوما غلطوا . أيضا . في هذا النوع غلطا لم يخرجوا به من الحق المنتسب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه، فسمو فعلهم في هذا الباب باسم الحرم، وهو أن سموه الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ، ولا فرق ».[2]

وإذا تقرر أن ما غاب عن الحواس ليس بالضرورة أن يكون غائبا عن عقولنا فكذلك ما غاب عن عقولنا فهو معدوم أصلا لا يمكن إدراكه أو علمه، وبهذا الصدد شنّ ابن حزم هجومه على المتكلمين الذين يثبتون الصفات بناء على قياسهم الغائب بالشاهد فيقول : « ويقال لمن قال: إنما سمي الله تعالى عليما لأنه له علما وحكيما لأن له حكمة وهكذا في سائر أسمائه، وادعى أن الضرورة توجب أنه لا يسمى عالما إلا من له علم، وهكذا في سائر الصفات إذا قسم الغائب

[1] - ابن حزم ، الإحكام، ج7، ص 178.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 166.

بزعمكم تريدون الله عز وجل على الحاضر منكم فبالضرورة ندري أنه لا علم عندنا إلا ما كان في ضمير ذي خواطر وفكر تعرف به الأشياء على ما هي عليه».[1]

2 – صحة الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد في الطبيعيات.

يصح قياس الغائب على الشاهد إذا استوى المقيس والمقيس عليه في الأحكام التي يوجبها العقل، أما إذا كان الغائب يختلف كلية عن الشاهد في الذات والصفات كاختلاف الخالق عن **المخلوق، فبالضرورة العقلية يظهر فساد هذا القياس،** « 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 وتعميقا لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها، فإن اطراد حوادث الطبيعة، واستمرارها وسببيتها، **وكل ذلك معلوم عقلا، يبيح لنا ذلك».**[2]

ومذهب ابن حزم أن قياس العلة لا يمكن إجراؤه في أحكام الشريعة لأنه لا علة في الشرع، أما إذا **ورد نص بأن ذلك الوصف سبب لورود الحكم فحينئذ يمكن تعميم الحكم حيث وجد الوصف،** أما في الطبيعيات فالعلة تفيد الضرورة واللزوم وبالتالي يمكن تعميم حكمها بناء على ما توجبه **العقول فحينئذ يصبح هذا القياس برهانا،** أما قياس الغائب على الشاهد فيصح في إثبات الخلاف **ونتائجه أسلم أما** في إثبات المساواة فنتائجه ظنية، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: « **وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما يوجد شيء فيما هو فيه وعلمنا وجوب ذاك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة** على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، **كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك إن يكون متناهي الأقطار، وهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية،** وكاقتضاء طبيعة بني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا يحمل، ولكن جسم بشكل ما، فيه **نفس ناطقة تقبل التعليم والتصرف والصناعة»**[3]، وفي الحقيقة عالج ابن حزم هذه المسألة في **الاستقراء التام، فإذا** كانت مقدمات الاستقراء مما توجبه العقول فهو قياس برهاني، **وأما ما لا** تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه.

ويذهب ابن حزم إلى القول أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح به إثبات المتساويين في لأننا إذا وجدنا أشياء مستوية في الصفات متشابهة في الذات لكنها مختلفة في الأحكام

[1] - ابن حزم ، الفصل، ج2، ص 150.

[2] - سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 226.

[3] - ابن حزم، التقريب، ص 167.

فالواجب هو معرفة الاختلاف، « فصح أن الشبه لا معنى له في إيجاب استواء الأحكام البتة » وهو يتفق في هذه المسألة مع الماتريدي والفارابي، وبناء على ذلك يقرر ابن حزم أن أهمية قياس الغائب بالشاهد وإجراء العلة في المعلول تتمثل في إبطال المتساوي، حيث يقول:«واعلم وتنبه بما إنا مورده عليك،إن شاء الله عز وجل إن هذا الشيء الذي سموه استدلالا بالشاهد على الغائب وإجراء العلة في المعلول إنما يصح به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروري».[1]

3 – أمثلة على فساد قياس الغائب على الشاهد:

ومن الأمثلة التي يضربها ابن حزم على بطلان الاستدلال بالشاهد على الغائب وإجراء العلة في المعلول قولهم :لما كنا أحياء ناطقين وكانت الكواكب أعلى منا وفي أصفى مكان، وتأثيرها فينا واضح ظاهر فهذا يلزم ضرورة أنها أولى بالحياة والنطق منا، مما دل على أنها أحياء ناطقة عاقلة، ويلزمهم ابن حزم على استدلالهم الفاسد أن تكون الكواكب من لحم ودم وقلب ودماغ لأننا لم نر عاقلا ناطقا مميزا بيننا إلا وهو من لحم ودم وقلب ودماغ، « وكل هذا خطأ، لأنه ليس من أجل شرفنا على الحجارة وأننا نؤثر فيها، وجب لنا النطق والحياة، ولا من أجل أننا ناطقون أحياء وجب أن نكون لحما ودما، لكنا لما كنا مميزين متصرفين، مختارين، حساسين، وجب لنا اسم النطق والحياة، عبارة عن جملتنا تلك وتسمية لها».[2]

ومن أقيستهم الفاسدة القائمة على الاستدلال بالشاهد على الغائب دعواهم أن النفس تسكن في الدماغ، لأن الملك إنما يسكن في القصاب العالية، والنفس ملك البدن، والدماغ أعلى البدن، فوجب أن تكون النفس في الدماغ كما يكون الملك في القصاب العالية، لكن هذا المثال عارضه حائر آخر مضطرب فقال أن النفس في القلب لأن الملك يسكن دائما وسط عمله، والقلب وسط البدن، وهذا كله تحكم ضعيف، ويرد عليهم ابن حزم إن مثل هذا الاستدلال الفاسد كمثل من قال وجدت الكلب طويل الذنب يصلح لحراسة الغنم، فحكمت على أن السبع يصلح لحراسة الغنم لأنه طويل الذنب .

[1] - ابن حزم، التقريب ، ص 169.

[2] - ابن حزم ، التقريب ، ص 170.

ويعلق ابن حزم على المثالين السابقين بقوله:« ومثل هذا قد استعمله قوم كثير فحرّموا به، وأحلّوا، وتحكموا في دين الله تعالى، وذلك مثل حكمهم بأن الكيل علة التحريم في الربا، وحكم آخرين أن الادخار علة التحريم في الربا، وقال آخرون الأكل هو علة التحريم في الربا فهل هذا إلا كالذي ذكرنا قبل سواء سواء».[1]

وفي تفريق ضعيف بين قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، يدافع علي سامي النشار على يقينية هذا الأخير، وهو ما يثير الاستغراب حيث يقول:« إن هذا النزاع كله يعود إلى عدم تمييز المناطقة الإسلاميين بين التمثيل الأرسطاليسي وقياس الغائب على الشاهد الكلامي، فهناك اختلاف تام بين الاثنين، فالأول يؤدي إلى الظن، والثاني يؤدي إلى اليقين، لأنه بينما يستند الثاني على مسالك العلة، يستند الأول في صورته الأرسطاليسية، على بعض الشبه بين الجزأين. لكن دم تفريق المتأخرين بين الاثنين في التعبير أدى إلى القول بأنهما في جوهرهما شيء واحد، فنظر الإسلاميون الأرسطاليسيون للاثنين، باعتبارهما تمثيلا، وأنهما يؤديان إلى الظن »[2] ، فكيف يؤدي قياس الغائب على الشاهد إلى اليقين؟ وأي علة مشتركة بين الخالق والمخلوق حتى نقيس صفاته وأفعاله على صفات المخلوقين وأفعالهم؟

هذا ما يرفضه ابن حزم رفضا قاطعا ففي مبحث الصفات يقول ابن حزم:« أن الله تعالى يرى كثيرا من عباده وأطفالا من أطفالهم لا ذنب لهم، وهم يموتون جوعا وعطشا وعنده مخادع السموات وخزائن الأرض ولا يرحمهم بنقطة ماء، ولا لقمة طعام حتى يموت كذلك، ولا يوصف من أجل ذلك بشح ولا بخل ولا ظلم ولا قسوة، بل هو أرحم الراحمين، والرحيم كريم، والذي لا يظلم ولا يجور كما سمّى نفسه، فبطل قياسهم الفاسد في الصفات الغائب عندهم على الشاهد».[3]

والنتيجة التي يصل إليها ابن حزم أن ما غاب عن حواسنا فهو ليس غائبا عن عقولنا، وأن الشريعة الإسلامية كاملة وأحكامها جلية ظاهرة لا خفاء فيها ولا سر تحتها،فيقول: « والحق من هذا أن لا غائب عن العقل من قسمة العالم التي تدرك بالعقل، ولا غائب عن السمع من الشريعة، وبالله نعتصم ، وكل ذلك ثابت حاضر معلوم ».[4]

---

[1]- المرجع نفسه ، ص 171.

[2]- علي سامي النشار ، مناهج البحث ، ص 245.

[3]- ابن حزم ، الفصل ، ج 2، ص 179.

[4]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 7، ص .191

وبناء على ذلك فإن منهج المتكلمين القائم على التسوية بين الشاهد والغائب هو مسلك ظني لا يميز بين الطبيعة وما فوقها،فهو ينزل بالخالق إلى مستوى المخلوق، ويجري عليه من الصفات والأعراض ما يجري على الحوادث،فأوقعهم في التجسيم والمماثلة، **وهذا ما يرفضه ابن حزم وأكد** عليه في خطابه الكلامي **أن الخالق لا جوهر ولا عرض**، لا حامل ولا محمول، **فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر.**

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث:

موقف ابن حزم

من

دليل الخطاب والدليل الظاهري

المبحث الأول : موقف ابن حزم من دليل الخطاب

تمهيد: تناول ابن حزم دليل الخطاب من زاويتين أولاهما : من حيث شكله فهو صورة للقياس الجلي الظني الدلالة، وثانيهما: ومن حيث مادته فهو مخالف لمنطق القضايا، ولا يختلف موقفه من دليل الخطاب عن موقفه من القياس الفقهي والاستدلالات الظنية التي لا تسري عليها القواعد المنطقية.

ودلالة الألفاظ هي معان مختلفة لفهم النصوص وضبطها، فإذا كانت الاستفادة صريحة من جهة النطق فهي دلالة المنطوق، وأما إذا كانت الاستفادة تلويحا من جهة النطق فهي دلالة المفهوم.

أولا :دلالة المفهوم :

1 – تعريفه :

عرّفه الغزالي بقوله :« هو فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده».[1]

وعرّفه الشوكاني بقوله:«والمفهوم: ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق أي يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله».[2]

وقد اتفقت التّعاريف عند الأصوليين على أن دلالة المفهوم هو فهم معنى آخر غير مصرّح به في المنطوق، سواء كان هذا المعنى المسكوت عنه موافقا للمنطوق أو مخالفا له حسب ما تجيزه اللغة وقواعدها، مثل قوله تعالى:﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾**الإسراء/23** حيث دلّ منطوق الآية على أن التأفف للوالدين حرام، ودلّ مفهومها أن الضرب والشتم والأذى حرام.

2 – أقسام دلالة المفهوم:

أ) – قسم الأصوليون دلالة المفهوم إلى قسمين وهما: دلالة مفهوم الموافقة ودلالة مفهوم المخالفة، وكلها طرق لفهم النصوص وضبط معانيها سواء كانت نصوص القرآن والسنة أو قضايا منطقية أو نصوص قانونية، والغرض من ذلك هو بيان مفهوم الدلالة في فهم الخطاب.

ب) – أقسام دلالة المفهوم عند ابن حزم :

أطلق ابن حزم مفهوم دليل الخطاب على دلالة المفهوم، وقسم دلالة المفهوم إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ومفهوم ظاهر النص الذي هو الوقف عند حرفية النص، ويظهر هذا التقسيم عند عرضه مراتب دليل الخطاب حيث يقول:« دليل الخطاب على مراتب: ما يفهم منه أن ماعدا

[1] – الغزالي، المستصفى، ج2، ص153.

[2] – الشوكاني، إرشاد الفحول ، ص 178.

القضية التي خوطبنا بها حكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها، ومنه ما لا يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها بخلاف حكم هذه التي خوطبنا بها، ومنه ما لا يفهم أن ما عدا قضية التي خوطبنا بها موافق لحكم هذه التي خوطبنا بها ولا مخالف»[1]، وفي الحقيقة أن هذه الأقسام الثلاثة التي أشار إليها ابن حزم هي جميع الأقسام التي تقتضيها القسمة المنطقية، فإما أن يفهم أن المسكوت عنه موافق للمذكور، أو أنه مخالف له، أو الوقف عند ظاهر النص وحرفيته، فيكون المسكوت عنه لا موافق ولا مخالف حتى يأتي دليل آخر يفيد العموم أو التخصيص وإلا فإن القضية تبقى على ظاهرها.

ومثلوا على القسم الأول بقوله تعالى:﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ** ﴾**الاسراء/23**. قالوا: ففهمنا أن غير أف بمنزلة أف فيحرم الضرب والشتم والقتل أخذا بمفهوم الموافقة.

كما مثلوا على هذا القسم بقول النبي صلى الله عليه وسلم:(**في سائمة من الغنم في كل أربعين شاة شاة**).[2]

فقال المالكية : قد دلّ الحديث على أن غير السائمة بمنزلة السائمة، فحكموا بمفهوم الموافقة.

أما الأحناف والشافعية فقد أدخلوا الحديث في القسم الثاني وقالوا: بل دلّ الحديث على أن ما عدا السائمة لا زكاة فيها وأنها ليست بمنزلة السائمة، فحكموا بمفهوم المخالفة.

ويبدو أن هناك قسما ثالثا سكت عنه أصحاب دليل الخطاب، وهو مفهوم ظاهر النص بناء على أن القضية لا تعطيك مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة، فهي لا تعطيك إلا نفسها فقط، وهو القسم الذي دافع عنه ابن حزم مع سائر الظاهريين، ويلاحظ أن هذا القسم يتوافق مع المنهج الظاهري الذي يقف عند ظاهر النص وحرفيته سواء كان نصوصا شرعية أو قضايا منطقية،لأن النّص فيه دليل على أن أقسام المفهوم يفترض أن تكون ثلاثة أقسام كما تفرضها القسمة المنطقية والاستقراء اللغوي، أما من حيث الاصطلاح فقد فرّق بينهما بالصورة التي تناولها الأصوليون فأطلق دليل الخطاب على مفهوم المخالفة واعتبر مفهوم الموافقة شكلا من القياس الفقهي – وسيأتي بيانه بعد حين– وذكر مفهوما ثالثا تفرضه القسمة المنطقية وهو الوقوف عند حرفية النص فالقضية لا تعطيك مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة والتي فضلنا أن نطلق عليها **مفهوم ظاهر النص**.

[1]– ابن حزم ، الإحكام ، ج ،7 ص 3.

[2] – أخرجه البخاري، باب زكاة الغنم، ج2، ص 123، 124. و الدارمي، كتاب الزكاة، ج1، ص 381.

ويظهر سر اهتمام ابن حزم بدليل الخطاب ما أثاره هذا الأخير من حيرة واضطراب عند أصحاب القياس الذين وصفهم بقوله:« فأما هؤلاء المتحيرون الذين ذكرنا آخرا يعني الذين قالوا : إن الخطاب قد يدل في مواضع على أن ما عداه بخلافه، ويدل في مواضع أخر على أن ما عداه ليس بخلافه – لعبوا في هذا المكان بالخطاب كما يلعب بالمخراق، فمرة حكموا لغير المنصوص بأن النصوص يدل على أن حكمه كحكمه، ومرة حكموا بأن المنصوص يدل على أن حكمه ليس كحكمه، فليت شعري! كيف يمكن أن يكون خطابان يردان بالحكم في اسمين فيفهم من احدهما أن غير الذي ذكر مثل الذي ذكر، ويفهم من الآخر أن غير الذي ذكر بخلاف الذي ذكر ؟ وهذا ضد ما فهم من الأول! وتالله ما خلق الله تعالى عقلا يقوم فيه هذا إلا عقل من غالط نفسه ».[1]

ويذكر ابن حزم أن المحققين من القائلين بدليل الخطاب سمّوا مفهوم الموافقة بالقياس، وقد نعتهم بقوله :« ما أكياسهم فإنهم سموا القسم الأول قياسا، وسموا الثاني دليل الخطاب، فقد رأوا إذ فرقوا بين معنى واحد باسمين أنهم قد سلموا بذلك من التناقض، وهم من التورط فيه بمنزلة من سمى كل ذلك دليل الخطاب ولا فرق»[2]، وأطلق الشافعي القياس الجلي على مفهوم الموافقة بينما ذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق وليس بقياس.[3]

وعندما تعرّض ابن حزم لمفهوم الموافقة باعتباره قياسا جليا – موافقة للشافعي– فإنه أكد على أن الأدلة التي أبطل بها القياس جارية المفعول لإبطال مفهوم الموافقة، وموقف الظاهرية من إنكار القياس لا يخفى على أحد، إذ « لا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه والى رسوله صلى الله عليه وسلم».[4]

وسنتناول في هذه الدراسة مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة وعلاقتهما بالقياس الفقهي وبمنطق القضايا، ولكن قبل أن نشرع في عرض الموضوع تعترضنا إشكالية وهي لماذا عادى ابن حزم دليل الخطاب رغم إقراره بمنطق القضايا وتأليفه في المنطق؟ وللإجابة على هذا السؤال نقول :عادى ابن حزم دليل الخطاب شرعا لأنه رجل أصولي، سعى إلى بناء الشريعة على اليقين، كما عاداه عقلا لأنه رجل منطقي لا يقبل إلا بالبراهين الصحيحة، وبيان ذلك أن الخطاب المنطقي لا يختلف عن

[1]– ابن حزم ، الإحكام ، ج7،ص 3، 4

[2]– المرجع نفسه، ج7،ص 4.

[3] – الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص 178.

[4] – ابن حزم، المحلى ، ج 1، ص 56.

الخطاب الشرعي لأن القضية المنطقية هي جملة خبرية، والخبر يتشكل من موضوع ومحمول ورابطة، وإذا أسند إلى آية قرآنية أو إلى حديث نبوي فهو قضية، وخطأ إجراء دليل الخطاب على النصوص الشرعية لا يقل فداحة عن إجرائه على القضايا المنطقية.

أعتبر دليل الخطاب بمفهوم الموافقة من صور القياس، وتورط أصحاب القياس في مسائل شرعية لا يقل خطورة عن تورط أصحاب دليل الخطاب وإن كان كلاهما من غمد واحد، فما من مسألة قيل فيها بدليل الخطاب إلا ووقع الاختلاف في حكمها بين محلل ومحرم، أما في المسائل العقلية فإن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ترتبت عنهما نتائج لا يقرها عقل ولا حس، فقد نتج عنهما قضايا كاذبة وهي في حقيقتها صادقة، فقضاياهما غير منتجة وطريقهما خوانة فتارة تصدق وتارة تكذب، فدليل الخطاب لا يستقيم مع منطق القضايا الذي يقوم على علاقات لزومية، وأكثر ما قيل فيه عند بعض الأصوليين أنه ثابت بالعرف لا باللغة، فالخطاب العربي استعمل مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ليس بناء على أن العرب استعملت هذا المفهوم في أساليبها اللغوية ابتداء، وإنّما ظهر فيما بعد عرفا وانتشر في كلامهم، وبناء على ذلك فقد رفض ابن حزم العمل بدليل الخطاب شرعا وعقلا بناء على رفضه القياس الفقهي ولم يعترف به حتى في استعماله العرفي.

ثانيا : مفهوم الموافقة :

1 – تعريفه: عرّفه الشريف التلمساني المالكي بأنه « هو أن يعلم أنّ المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق».[1]

التعريف الذي أورده التلمساني يفيد الأولوية بالحكم للمسكوت عنه لقوة العلة فيه، فهو أولى من المنطوق، ويوضح الآمدي مسألة أولوية المسكوت عنه من المنطوق في كتابه "الإحكام" فيقول:« والدلالة في جميع هذه الأقسام لا تخرج عن قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى، وبالأعلى على الأدنى ويكون الحكم في محل السكوت أولى منه في محل النطق من سياق الكلام، وعرف أنّه أشدّ مناسبة واقتضاء للحكم في محلّ السكوت من اقتضائه له في محل النطق».[2]

[1] – الشريف التلمساني ، مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الأصول، ص 91.

[2] – الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج3 ، ص 75.

ويعرفه الشوكاني بقوله :«فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب، وإن كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب».[1]

ومما تجدر الإشارة إليه أن الذين لم يشترطوا الأولوية بالحكم في المسكوت عنه جعلوا مفهوم الموافقة قسمين: تارة يكون أولى وسمّوه فحوى الخطاب وتارة يكون مساويا وسموه لحن الخطاب.[2]

وعند ابن حزم مفهوم الموافقة :ما يفهم منه أن ماعدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها كحكم ذه القضية التي خوطبنا بها، ومثلوا على هذا القسم بآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿**فَلَا تقُل لَهُما أُفٍّ ولَا تنهرهما وقُل لَهما قَولًا كَرِيما (23) واخفِض لَهما جناح الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)**﴾ **الإسراء/ 23، 24**.. قالوا: ففهمنا أن غير أف بمنزلة أف، فقد أفاد هذا النص بعبارته تحريم أن يقول المرء لوالديه "أف" .

2– نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم:

اختلف علماء أصول الفقه في نوع دلالة مفهوم الموافقة، هل هي دلالة قياسية قائمة على اشتراك العلة بين المفهوم وبين المنطوق بحيث لا تدرك إلا عن طريق أستعمال الفكر واكتشاف العلاقة المتعدية بين الأصل والفرع أم هي دلالة لفظية أساسها فهم النص ودلالاته.

الرأي الأول : دلالة مفهوم الموافقة دلالة لفظية، فهو يفهم بمجرد فهم معنى اللفظ لا يحتاج إلى الروية والاجتهاد وإعمال الفكر، وهو مذهب «المتكلمين بأسرهم والأشعرية والمعتزلة إلى أنه مستفاد من النطق وليس بقياس، قال الشيخ أبو حامد الاسفراييني الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالته لفظية ».[3]

وبهذا الصدد يقول الشيخ أبو زهرة:« وإن هذا النوع من الدلالة سمي دلالة النص، لأن معناه يفهم من النص، وإن لم يكن بعبارة الألفاظ ذاتها، إذ أن مدلول عبارة الألفاظ لا يشملها، ولكنها تفهم لا محالة، ويسمى مفهوم الموافقة للتوافق بينها وبين ما تدل عليه العبارة، ويسمى القياس الجلي،

[1]– الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 181.

[2] – نبيل حفيان، الاختلاف بين جمهور الأصوليين وابن حزم في الاحتجاج بالمفهوم وأثره في الفروع الفقهية، ص 56.

[3] – الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 156.

لأن هذه الدلالة إعمال لعلة النص، ولكنها علة بينة لا تحتاج إلى استنباط، وقيل الشافعي يعدها من القياس ويسميها القياس الجلي»[1]،

الرأي الثاني:دلالة مفهوم الموافقة دلالة قياسية، وبه قال الشافعي وإمام الحرمين والرازي، فذكروه في أنواع القياس وسموه قياسا جليا لأنه أوضح في العلة من القياس الفقهي.

واستدلوا عليه بأن كلا من القياس ومفهوم الموافقة يشتركان في أركان القياس الشرعي: فالمنطوق أصل، والمسكوت عنه فرع، والمعنى المناسب الجامع بينهما علة، والحكم الثابت للمسكوت عنه – الفرع – هو نفس الحكم الثابت للمنطوق – الأصل – وهذا هو معنى القياس الذي هو عبارة عن ثبوت الحكم المنطوق به – الأصل – للمسكوت عنه – الفرع – لعلة جامعة بينهما.[2]

والفرق بين مفهوم الموافقة والقياس يظهر في كون أن العلة في مفهوم الموافقة بيّنة واضحة تفهم جرد اللغة، بحيث يتساوى في فهمها المجتهد وغيره من أهل العلم باللغة في حين أنّ القياس لا تدرك علته إلا بالاجتهاد بالرأي لخفائها، ولابد من التزام مسالك العلة المقررة في منهج القياس في استنباطها.[3]

ويظهر أن هناك تشابها بين مفهوم الموافقة الذي هو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق، والقياس الذي هو إلحاق الفرع بالأصل لاشتراكهما في علة الحكم، ورغم كون دلالة مفهوم الموافقة دلالة قياسية إلا أنها لا تحتاج إلى تأمل واستنباط علة.

خلاصة القول سواء فهم دلالة مفهوم الموافقة على أنها دلالة قياسية أو فهم على أنها دلالة لفظية، فإن ذلك لا يغير من موقف ابن حزم الذي عارضها بشدة سواء في صورة القياس أو في صورة دلالة اللفظ التي لا تستقيم مع منطق القضايا.

3 – أنواع مفهوم الموافقة:

ينقسم مفهوم الموافقة عند القائلين لعدم اشتراط أولوية المسكوت إلى نوعين:

النوع الأول: لحن الخطاب وهو ما كان فيه حكم المسكوت عنه مساويا لحكم المنطوق به.

مثل: تحريم كل ما يشغل عن السعي إلى الجمعة المفهوم من قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾ الجمعة/ 9.

النوع الثاني: فحوى الخطاب وهو ما كان فيه حكم المسكوت عنه أولى بالحكم المنطوق به.

---

[1] – محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، ص 142 ، 143 .

[2] – – عبد الكريم حامدي، قواعد المفهوم وأثرها في استنباط أحكام القرآن، دار اليمن، الجزائر، د ط، ، د ت ، ص 24.

[3] – نبيل حفاف، الاختلاف بين جمهور الأصوليين وابن حزم، ص 65.

مثل: تحريم ضرب الولدين بناء على قوله تعالى:﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ الاسراء/ 23 [1]

4 – رد ابن حزم على حجج القائلين بمفهوم الموافقة.

انتقد ابن حزم أدلة القائلين بمفهوم الموافقة مثل قوله تعالى: :﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ فوجب ذ منع من قول أف للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضا ممنوعا، لأنهما أولى من قول أف".

ويرد ابن حزم عليهم بقوله:« وكل ما ذكروا فلا حجة لهم فيه أصلا، بل هو أعظم حجة ليهم، لأنه ينعكس عليهم في القول بدليل الخطاب، فإنهم– على ما ذكرنا في هذا الديوان– يقولون: إن ما عدا المنصوص فهو مخالف للمنصوص، فيلزمهم على ذلك الأصل أن يقولوا هاهنا أن ما عدا أف فإنّه مباح وما عدا الدينار والقنطار والأكل ومثقال الخردلة والذرة وخشية الإملاق بخلاف حكم ذلك، فقد ظهر تناقضهم وهدم مذاهبهم بعضا لبعض».[2]

ويعترض ابن حزم على حججهم بقوله :« أما قول الله تعالى:﴿ **فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ**﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول "أف" فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها ﴿**وقَضى ربُّك أَلَّا تعبدوا إِلَّا إِيَّاه وبالْوالدين إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)**﴾ **الإسراء/ 23، 24**، اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق، فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى»[3]، ومعنى ذلك أن لفظة " أف " في القضية المنطقية محمول أول، ولفظة النهر " لا تنهرهما" محمول ثان، والقول الكريم محمول ثالث، وخفض الجناح محمول رابع ، والذل لهما محمول خامس، والمحمول هو الخبر، والموضوع هو المخبر عنه، فتكون الآية قضية لها موضوع واحد وتعدد المحمول.

وكذلك مما يحتج به ابن حزم عليهم أن من له أدنى باللغة العربية يفهم أن القتل والضرب والقذف لا يسمى شيء من ذلك "أف"، فصحّ أن النهي مقتصرا على قول أف فقط، فقد ثبت « البرهان الضروري على أن نهي الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه "أف" ليس نهيا عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأف– أن من حدث عن إنسان آخر أو ضربه حتى كسر

[1] – عبد الكريم حامدي، قواعد المفهوم ، ص 33، 34 .

[2] – ابن حزم، الإحكام ،ج7، ص 57.

[3] – ابن حزم، الإحكام ، ج 7 ، ص 57 ، 58.

أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه فشهد عليه من شهد ذلك كله فقال الشاهد إن زيدا – يعني القاتل أو القاذف أو الضارب – قال لعمرو "أف" يعني المقتول أو المضروب أو المقذوف – لكان بإجماع منا ومنهم كاذبا آفكا شاهد زور مفتريا مردود الشهادة، فكيف يريد هؤلاء القوم منا أن نحكم بما يقرون أنه كذب».[1]

وأجيب على هذا الاعتراض أن الألفاظ مطلوبة للمعاني، وثبوت الحكم بالمعنى مطلوب باللفظ، مثل الضرب له صورة معلومة والمطلوب هو إيقاع الأذى، فلفظة أف معناها معروف لكن الغرض والمقصد هو تجنب أدنى أذى.

وموقف ابن حزم من مفهوم الموافقة مخالف للجمهور، قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه، وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع والذي رد ذلك يرد نوعا من خطاب العرب قال الزركشي: وقد خالف فيه ابن حزم، وقال ابن تيمية: وهو مكابرة.[2]

5 – القضية المنطقية ومفهوم الموافقة.

اعتبر ابن حزم أن مفهوم الموافقة هو في أصله قياس «ولا يحل القياس في الدين والقول به باطل»، وبناء على ذلك قرر أن ما يبطل به القياس يبطل به كذلك مفهوم الموافقة.

إن رفض ابن حزم لمفهوم الموافقة ينطلق من قناعته المنطقية وهي أن كل قضية لا تعطيك إلا حكمها فقط، وإن ما عداها من موافقة أو مخالفة متوقف على دليله، فالوقوف عند ظاهر القضية لا يختلف عن الوقوف عند ظاهر النص، فالنزعة الظاهرية كما تكون في فهم النصوص الشرعية تكون كذلك في فهم القضايا المنطقية، وهدف ابن حزم من رفضه مفهوم الموافقة ودليل الخطاب هو حماية النصوص من نقلها عن ظاهرها سواء بالقياس أو بمفهوم المخالفة، وهذا ما يتنافى مع نزعته الظاهرية في فهم النصوص سواء كانت نصوص شرعية أو قضايا منطقية، فلا بد أن تحمل على ظاهرها، قال ابن حزم:« ولا يحلّ لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول ﴿**بلسان عربي مّبين** ﴾ الشعراء/ 195، وقال تعالى ذاما لقوم: ﴿**يحرّفون الكلم عن مواضعه**﴾ المائدة/ 13، ومن أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه ، وقد حرّف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيه صلى الله عليه وسلم

[1]– المرجع نفسه ، ج7، ص 58، 59.

[2] – أنظر الشوكاني ، إرشاد الفحول، ص 179. وانظر ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج 1، ص 3.

عن موضعه »[1]، ورفض دلالة مفهوم الموافقة لا يعني بالضرورة رفض المفاهيم التي تدل عليها العبارة إذا كانت نتيجة للعلاقة اللزومية، فهو لا يرفض القضايا المتلائمة ولا القضايا المنطوية ولا القضايا المحصورة سواء كانت موجبة أو سالبة، فتكون القضية الكلية تنطوي على القضية الجزئية في الإيجاب والسلب، وفي الصدق والكذب التي يسمّيها القضايا المتتالية.

إنّ الكلّي من الأخبار يقتضي الجزئي منها، أي أن الجزئي بعض من الكلي إذا كان كلاهما موجبا أوكلاهما سالبا، فمثل هذا المفهوم الموافقة القائم على علاقة لزومية منطقية لا يمكن إنكاره، وكذلك لا يمكن ضمه إلى دليل الخطاب بالصورة التي وضعها الأصوليون، وبناء على ذلك يقول ابن حزم:«واعلم أن قولك كل النّاس حي، وقول الذي يناظرك بعض النّاس حي ليس خلافا لقولك، وكذلك لو قال : زيد حي، لكن هذا تتال في الإيجاب لأنه تلاك فصوب بعض قولك ولم يخالفك في سائره ولا وافقك لكنه أمسك عنه، وكذلك إذا قلت :كل النّاس لا حجر، فقال هو: بعض النّاس لا حجر، فلم يخالفك لكنه تتال في النفي أي تتابع ».[2]

ومثال في الشريعة في قوله تعالى:﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ المائدة/38،فهذه قضية كلية، وقوله صلى الله عليه وسلم :(**القطع في ربع دينار**)[3]، فهذه قضية جزئية ليست دافعة لتلك القضية الكلية بل هي بعض منها وتفسير لجزء من أجزائها، ولا مانعة من القطع في أقل من ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي فينتفي حينئذ ما تناه اللفظ الجزئي كأن تقول:(**لا قطع إلا في ربع دينار**)[4]، ويكون ذلك كقول القائل: الحسّاس ناطق، ثم يقول بعد ذلك: لا ناطق إلا الإنسان والملك والجني، فتكون هذه الجزئية مبينة لمراد القائل الحساس ناطق، أي أنه أراد بعض الحساس لا كلهم، وليس ذلك كذبا لأن الحسّاس يقع على الإنسان أي يوصف به كما يقع على كل حي[5]، والقضية الجزئية هي بعض القضية الكلية إذا كان كلاهما موجبا أو كلاهما سالبا فهي علاقة لزومية منطقية، وكذلك القضية المتلائمة والقضية المنطوية حيث تكون علاقة اللزوم والتضمن فلم تكن بحاجة إلى مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة يستوي في ذلك الخطاب الشرعي والقضية المنطقية،

[1] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه الظاهري، ص 25.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص97.

[3] – أخرجه البخاري في المحاربين : باب قول الله تعالى (و السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، ومسلم في الحدود : باب حد السرقة ونصابها تحت رقم 1284.

[4] أخرجه النسائي، كتاب قطع يد السارق، ج3، ص 1015، رقم 4572. أبو داود، كتاب الحدود، ج4، ص 136.

[5] – ابن حزم، التقريب، ص 103.

يقول ابن حزم :«إن كل خطاب، وكل قضية، فإنما تعطيك ما فيها، ولا تعطيك حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله».[1]

لقد حرص ابن حزم على أن تكون النّصوص الشرعية تحكمها ضوابط منطقية حتى لا تتسلل إليها أيادي الفقهاء فتصرفها يمينا وشمالا بين محلل ومحرم في مسألة واحدة، ولإيمانه العميق بكمال الشريعة وأنها منزهة عن التناقض شنّ ابن حزم حملته على بعض مناهج الأصوليين القائمة على الظن والتي من ثمرتها حدوث الاختلاف في فهم النصوص.

ورغم ذلك فإن أهمية مفهوم الموافقة تظهر حتى في تطبيق النصوص القانونية، فهي في كثير من الأحيان تلجأ إلى هذا النوع من الدلالة بغية تحقيق مقاصد القانون وإدراك غايته واستغلال ليونته ويسره، كل ذلك دون الخروج عن النصوص القانونية.

وبهذا يتبيّن لنا أن إنكار ابن حزم لمفهوم الموافقة يسوده التشدد في التمسك بظاهريته حيث أنكر ما هو متداول في اللغة ومتعارف في العقل، لاعتماده على الظاهر واعتقاده أن النصوص والإجماع والدليل كافية في بيان حكم جميع الوقائع والنوازل، كما أن القول بالمفهوم يتصادم مع منطوق النصوص في قوله تعالى:﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**﴾ **المائدة/3**، فهو استدراك على الشارع وزيادة في الدين، والتنبيهات التي أشار إليها ابن حزم في نقده لمفهوم الموافقة لا ينبغي تجاهلها عند فهم النصوص، ولو أحصينا المسائل التي أثيرت حول مفهوم الموافقة ودليل الخطاب لوجدناها لا تعد على الأصابع ناهيك أن معظمها تكون إما ثابتة بنصوص أخرى أو أنها بمثابة جزئيات منطوية في الكليات، وهذا ما حرص عليه فقيه قرطبة بضرورة التماس دليل آخر دون اللجوء إلى مفهوم المنطوق حتى لا نطلق العنان في صرف مفاهيم أحكام الشريعة يمينا وشمالا لدرجة الوقوع في التناقض بين محلّل ومحرّم بدعوى اختلاف الأمة رحمة ! فالمطلوب شرعا هو نبذ الخلاف والالتزام بما صح من الأدلة عند تناول مسألة فقهية.

ثالثا : دلالة مفهوم المخالفة:

1 – تعريفها : عرّفها القرافي بقوله:« وقولي في مفهوم المخالفة أنه إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه ».[2]

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج7، ص2.

[2] – القرافي، شرح تنقيح الفصول ، ص 50.

وعرّفها الشوكاني بقوله :«مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم إثباتا ونفيا، فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب».[1]

أما ابن حزم فقد أطلق دليل الخطاب على مفهوم المخالفة وعرّفه بقوله :« هو ضد القياس وهو أن يحكم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه».[2]

ومن الأمثلة التي استدل بها الأصوليون على حجية مفهوم المخالفة منها:قوله تعالى:﴿**قُلْ لَا أَجِدُ فِي ما أُوحِي إِلَيَّ محرَّما علَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا**﴾ **الأنعام/145**.

منطوق النّص: هو تحريم الميتة والدم المسفوح.

مفهوم النّص المخالف لمنطوقه: هو تحليل غير الميتة والدم غير المسفوح، ولم تدل الآية عليهما بل تعرف حكمهما بإباحة الأصلية أو أي دليل شرعي كما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم : (**أحلت لكم ميتتان ودمان، أما الميتتان فالسمك والجراد، وأما الدمان فالكبد والطحال**)[3]،

ومثل قوله تعالى : ﴿**وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ**﴾ **البقرة/ 237**، فقد دلّ النّص على أن المطلقة قبل الدخول بها لها نصف المهر، كما دلت بمفهوم المخالفة أن المطلقة بعد الدخول تستحق جميع المهر.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – أنواع مفهوم المخالفة :

مفهوم الوصف : كقوله صلى الله عليه وسلم:(**في السائمة زكاة**) مفهوم المخالفة المعلوفة التي ليست سائمة.

مفهوم العلة: وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها.

مفهوم الشرط: كقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾ **الطلاق/6**.

مفهوم المخالفة إن كن لسن أولات حمل فلا نفقة عليهن .

مفهوم العدد: كقوله تعالى : ﴿**فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً**﴾ **النور/4** مفهوم المخالفة لا يجوز للقاضي أن يحد القاذف بالأقل والأكثر من ثمانين.

---

[1] – الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 181.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 46. والنبذ في أصول الفقه ، 54.

[3] – أخرجه أحمد في مسنده ، تحقيق أحمد شاكر مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، د ط، 1994م، رقم الحديث 5723، ج8، ص 79، 80. وأخرجه الشافعي في مسنده، من كتاب الصيد والذبائح، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ص 340.

مفهوم الغاية: كقوله تعالى:﴿**فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** ﴾ **البقرة/230**.

مفهوم اللقب: كقوله تعالى: ﴿**مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّه**﴾ **الفتح/K29** مفهوم المخالفة غير محمد.

وكقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ**﴾ **النساء/23**.مفهوم المخالفة غير أمهاتكم.[1]

اتفق الأصوليون على عدم الاحتجاج بالنص على مفهوم المخالفة في مفهوم اللقب، والمراد باللقب الاسم الجامد و العلم على الذات، ومن قال: إن محمدا رسول الله لا يفهم منها أن غير محمد ليس رسول الله، ولا فرق في العمل بمفهوم المخالفة في النصوص الشرعية والقوانين الوضعية وتصرفات النّاس وسائر أقوالهم كقولهم جعلت هذه الأرض وقفا على طلبة العلم، ومفهوم المخالفة له نفي استحقاق غيرهم من الأقارب والفقراء وغيرهم إذا كانوا من غير طلبة العلم.

3- موقف الأصوليين من مفهوم المخالفة:

ذكر ابن حزم مفهوم المخالفة وبين أنه محل الخلاف بين الفقهاء فقال:« هذا مكان عظم فيه خطأ كثير من الناس، وفحش جدا، واضطربوا فيه اضطرابا شديدا، وذلك أن طائفة قالت: إذا ورد نص من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم معلقا بصفة ما أو بزمان ما أو بعدد ما، فإن ماعدا تلك الصفة، وما عدا ذلك الزمان، وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص وتعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على ما عداها مخالف لها، وقالت طائفة أخرى وهم جمهور أصحابنا الظاهريين وطوائف من الشافعيين منهم أبو العباس بن سريج وطوائف من المالكيين:إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدل على ما عداه بخلافه، بل كان موقوفا على دليل».[2]

وانقسم الأصوليون حول مفهوم المخالفة إلى قسمين:

أ) موقف الأحناف من مفهوم المخالفة: مفهوم المخالفة لم يعتبره الحنفية طريقا من طرق التفسير في النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وبعبارة عامة لم يعتبروه طريقا من طرق فهم الأحكام، وذكر شمس الأئمة من الحنفية أنه ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة.

وحجتهم في ذلك :

[1] – أنظر الشوكاني ، إرشاد الفحول، ص 180، 181. و عبد الوهاب خلاف ، علم أصول الفقه، ص 154، 155.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 7، ص 2.

-أن النصوص الشرعية يؤدي الأخذ فيها بمفهوم المخالفة إلى معنى فاسد يناقض المقررات الشرعية، ما يدل على أن أسلوب القرآن والحديث لا يتسع لفهم الأحكام بهذه الطريقة، فمفهوم المخالفة لا يصلح أن يكون طريقا للاستنباط الأحكام الشرعية.

-أن كثيرا من الأوصاف لا تذكر لتقييد الحكم بقدر ما هي مذكورة للترغيب والترهيب، مثل قوله تعالى في المحرمات من النساء :﴿**وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ**﴾ **النساء/23**.. فقد ذكرت الآية وصفين كون الربيبة في الحجر، وكون الأم مدخولا بها، وبمفهوم المخالفة إن لم تكن الربيبة في الحجر فهي حلال الزواج بها وهذا خلاف للإجماع وشذ عنه ابن حزم، فثبت أن وصف الربيبة في الحجر هو للتنفير والترهيب فقط.

- الأحكام في نظر الجمهور معللة، وإذا كانت معللة فإنها تتعدى إلى غير موضع من النص، وعلى ذلك لا يكون خلاف الحكم المقيد دائما خاليا من الحكم المنصوص عليه حتى يجري فيه نقيض الحكم، لأنه قد يكون مما يتحقق فيه علة الحكم، فيكون من المعقول أن يثبت فيه نقيض الحكم بمفهوم المخالفة.[1]

ب) موقف الجمهور من مفهوم المخالفة :

ذهب جمهور المتكلمين والأصوليين إلى أن مفهوم المخالفة حجة في الشرع بشروط منها:

- أن لا يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به أو مساويا له، فيكون من مفهوم الموافقة لا من مفهوم المخالفة.
- أن لا يكون للقيد فائدة غير فائدة التخصيص بالذكر.
- أن لا يقوم دليل معتبر يعارض مفهوم المخالفة.[2]

ج) موقف ابن حزم من مفهوم المخالفة

أنكر ابن حزم دليل الخطاب وصرّح بأنه «لا يحل القول بدليل الخطاب، وهو أن يقول القائل إذا جاء نص من الله تعالى أو رسوله عليه السلام على صفة، أو حال، أو زمان، أو مكان وجب أن يكون غيره يخالفه كنصه عليه السلام على السائمة فوجب أن يكون غير السائمة بخلاف

[1] - محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 149، 150. وانظر الشوكاني، إرشاد الفحول، ص 179.

[2] - أنظر عبد الكريم حامدي، قواعد المفهوم وأثرها في استنباط أحكام القرآن، دار اليمن، قسنطينة، الجزائر، د، ت، ص 89.

السائمة»[1]، ويستند رفض ابن حزم لمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة بناء على منطق القضايا، فالخبر أو القضية يبقى على ظاهره تحدده العلاقات اللزومية التي لا تخرج عن أنواع القضية كما حددها المناطقة، فلا تعطيك القضية مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة بل تبقى على ظاهرها، يقول ابن حزم :« إن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل قول من قال : إن ما عداها خارج عن حكمها، وبطل أيضا قول من قال : إن ما عداها داخل في حكمها».[2]

وكلام ابن حزم يتوافق مع مذهب الأحناف في إنكارهم مفهوم المخالفة، والقاعدة الأصولية اللغوية تقول:« النص الشرعي لا دلالة له في حكم في مفهوم المخالفة»[3]، بل يعرف حكم المفهوم المخالف المسكوت عنه بدليل آخر من الأدلة الشرعية التي منها الإباحة الأصلية، وينطبق ذلك على القضية المنطقية فلا دلالة لها في مفهوم المخالفة.

4 – القضية المنطقية ومفهوم المخالفة

تظهر النزعة الظاهرية في منطق القضايا عند ابن حزم جلية خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا الجزئية هل تحمل على مفهوم الموافقة أم على مفهوم المخالفة السالبة، مثل ما وقع فيه بعض الأصوليين أن القضية الجزئية السالبة توجب بمفهوم المخالفة قضية كلية موجبة فتصبح قضية كاذبة، فقد ذكر أن جماعة من النّاس وقعوا في غلط وعظم فيه خطأهم عندما قدروا أن القائل ليس بعض النّاس نهاقا، يوجب لسائرهم النهيق فتصبح قضية كاذبة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« واندرج لنا فيما ذكرنا آنفا أمر غلط فيه جماعة من الناس فعظم فيه خطأهم وفحش جدا، وذلك أنهم قدروا أن القائل ليس بعض النّاس نهاقا، أنه قد أوجب لسائرهم النهيق فظنوها قضية كاذبة، وهذا كذب منهم وظن فاسد رديء باطل ينتج لهم نتائج عظيمة الفحش، لأنه لم يخبر عن سائرهم بخبر أصلا أنهم ينهقون، ولا بأنهم لا ينهقون، ولا ندري لو أخبر لكان الخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر، فندري حينئذ صفة خبره، لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقا صحيحا متيقنا، وسكت عن سائرهم»[4]، فلا يلزم من أخبر عن بعض النوع بصفة تعمه وتعم سائر نوعه أن يخبر ضرورة عن سائر النوع، فإذا امتنع عن إخبارنا عن سائر النوع فلا نحكم عليه بأنه قد أخبرنا

[1]– ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه، ص 53 ، 54.

[2]– ابن حزم، التقريب، ص 97.

[3]– عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 154.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص95 ، 96.

بسكوته، و أن السكوت علامة الرضى ! ولا نقضي بأن حكم المسكوت موافق لحكم المنطوق ولا بخلافه، ويستدل ابن حزم على مذهبه في أن لا حكم للساكت بما أثر عن الصحابة « فهذا ابن عباس يخبر أنه منعته الهيبة من الإنكار على عمر فيما يقطع ابن عباس أنه الحق، ويدعو فيه إلى المباهلة عند الحجر الأسود، وهذا أبو أيوب رجل صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعى الإنكار على عمر ضربه على الصلاة بعد العصر، بعيد ضربه، وهذا عثمان سكت وقد رأى أمرا أنكره في أشنع الأشياء وأعظمها، وهو دم حرام يسفك بغير واجب، ثم سأله عمر فتمادى على سكوته إلى أن عزم عليه، وقد يسكت المرء لأنه لم يلح له الحق، أو يسكت موافقا ثم يبدو له وجه الحق، أو رأي آخر بعد مدة فينكر ما كان يقول ويرجع عنه، كما فعل في بيع أمهات الأولاد، وفي التخيير بعد موافقته لعمر على كلا الأمرين، أو ينكر فلا يبلغنا إنكاره، ويبلغ غيرنا في أقصى المشرق وأقصى المغرب، أو أقصى اليمن، أو أقصى إرمينية».[1]

ويشير ابن حزم إلى مسألة لطالما اختلف فيها الأصوليون وتتعلق بالسكوت هل يعتبر كلاما دالا على علامة الرضا أم هو دليل على الامتناع و الرفض ؟

والتزاما بمنهجه الظاهري ووقوفا عند ظاهر النص أجاب ابن حزم على هذا السؤال بقوله:«والسكوت ليس كلاما، ومن سكت لم يتكلم، ولا نقض على أحد بسكوته أنه قضى قضاء لا يعلم إلا بالكلام إلا حيث أمضت الشريعة القضاء به فيما صار خارجا بالأمر عن المعهود المعلوم فقط، وليس ذلك إلا في موضعين فقط لا ثالث لهما، أحدهما: إقرار الرسول عليه الصلاة والسلام على ما رأى . والثاني: صمات البكر، ومن تكلم فلم يسكت».[2]

ومعنى ذلك أن القضاء بالسكوت كدلالة على الموافقة والإيجاب لم يثبت إلا حيث أثبتته الشريعة الإسلامية في موضعين:الأول يتعلق بالسنة التقريرية والتي هي قسم من أقسام الحديث النبوي ، فقد قسم المحدثون الحديث من حيث المتن إلى ثلاثة أقسام: سنة قوليه وهي أقواله صلى الله عليه وسلم، وسنة فعلية وتتعلق بأفعاله صلى الله عليه وسلم، وسنة تقريرية وتتعلق بسكوته وعدم إنكاره على ما صدر عن الصحابة رضوان الله عليهم، والموضع الثاني الذي قضت الشريعة بالسكوت كدلالة على الموافقة ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم في موضع الخطبة حيث قال: فجعل سكوت البكر علامة الرضى والقاعدة في الكلام عند ابن حزم أن من سكت لم يتكلم، ومن

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج 4 ، ص 182.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 96.

تكلم فلم يسكت، ومذهب الشافعي أن السكوت ليس بحجة ولا إجماع وقال: لا ينسب إلى ساكت قول.[1]

السكوت لا يعبّر عن الرضى ولا عن الرفض بل هو وقف حتى يأتي دليل يقضي بالحكم، وبقي أن نشير إلى مسألة الإجماع السكوتي وقد وردت عارضة خلال مناقشته دليل الخطاب، ومفادها هل السكوت دليل على الموافقة أم المخالفة؟ فيجيب ابن حزم أن « من سكت لم يتكلم، ولا نقض على أحد بسكوته أنه قضى قضاء لا يعلم إلا بالكلام إلا حيث أمضت الشريعة القضاء به»[2]، وليس ذلك إلا في موضعين السنة التقريرية وصمات البكر، ومن تكلم لم يسكت.

ويدخل في هذا القسم من قال:إن ما صح عن طائفة من الصحابة رضي الله عنهم ولم يعرف عن غيرهم إنكار لذلك فإنه منهم إجماع، ويرى ابن حزم أن هذا القول باطل لأنه قول بعض المؤمنين وليس كلهم.[3]

ويلجأ ابن حزم إلى منطق القضايا الذي تكون نتائجه يقينية إذا صحت المقدمات ورعيت شروط البرهان، وهو مسعى أراد من خلاله أن يحصّن علم أصول الفقه بالقواعد المنطقية كبديل عن مفهوم المخالفة، والقضية إما صادقة وإما كاذبة، ومن سكت فلم يتكلم، ومن لم يتكلم لم يدر منه خبر، إذن فليست هناك قضية نقضي بصدقها أو كذبها، لأن السكوت ليس قضية، ولا يصح إجراء مفهوم المخالفة عليه .

ولو صحّ مفهوم المخالفة في منطق القضايا لكانت القضايا المخصوصة كلها كواذب لأنه ينطوي عندهم أن سائر نوعه بخلاف ذلك،«ألا ترى أن من قال: نفس زيد حية ناطقة ميتة فهو صادق، فلو كان رأي هذا الظان الذي أبطلنا غلطه حقا لكان القائل نفس زيد حية ناطقة ميتة كاذبا، لأنه على حكم هؤلاء الجهال كان يكون موجبا لسائر أنفس الناس على ما أخبر به عن زيد، وهذا ما لا يظنه ذو عقل، ولو كان هذا لكانت القضايا المخصوصة كلها كواذب، أي كل خبر عن شخص بعينه كان يكون كاذبا، إذ ينطوي فيه عندهم أن سائر نوعه بخلاف ذلك»[4]، فإذا قلت:ليس زيد كاتبا فليس فيه أن سائر الناس ليسوا كتابا طبقا لمفهوم الموافقة، ولا أن من عدا زيدا كاتب وفق مفهوم المخالفة، وإنما يعرف حكم سائرهم من دلائل أخر، ومن غيرها من القضايا،

---

[1]- القرافي ، شرح تنقيح الفصول، ص 259.

[2]- ابن حزم، التقريب ، ص 96.

[3] - ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص 15.

[4] -ابن حزم، التقريب ، ص 96.

فلا يصح أن نتعامل مع القضايا المخصوصة بمفهوم المخالفة وإلا كانت كل قضية مخصوصة صادقة تلزم سائر النوع بخلاف ذلك أي تكون كاذبة، وهذا مخالف للعقل، ومكابرة للحس، فإذا قلت زيد ناطق يلزم بمفهوم المخالفة أن النّاس غير ناطقين.

وبهذا الصدد اتفق الأصوليون على عدم الاحتجاج بالنّص على مفهوم المخالفة في مفهوم اللقب، والمراد باللقب الاسم الجامد والعلم على الذات، ومن قال : إن محمدا رسول الله لا يفهم منها أن غير محمد ليس رسول الله، ورغم حرص الأصوليين على سلامة مفهوم المخالفة في الأحكام إلا أن المشكلة مازالت مطروحة خاصة إذا كانت القضية سالبة، وهذا ما دفع بابن حزم إلى القول « فلما كان هذا مكابرة للحس صح ما قلنا أولا من أن المخبر بأن بعض الناس ليس حمارا صادق، ولم يكن النفي لما هو منفي أولى بالصدق فيه من الإيجاب لما هو موجب، ولم يلزمه أن يظن به أنه أوجب الحمارية لسائر من سكت عنه من باقي النوع، لكن سائر النوع موقوف على ما هو عليه أي له من الحكم ما قد وجب بعد له بغير هذه القضية التي قضيت على بعضه، وهذا الذي غلط فيه كثير ممن تكلم في علم الشريعة وسموه "بدليل الخطاب" وقضوا به القضايا الفاسدة».[1]

ومن الأمثلة الشرعية ما جاء في قوله صلى الله عليه وسلم: (**في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة**)[2]، فقد ذهب الشافعي إلى أن ما عدا السائمة بخلاف السائمة أخذا بمفهوم المخالفة، وذهب المالكيون إلى القول أن الحديث دل على أن غير السائمة بمنزلة السائمة أخذا بمفهوم الموافقة.

أما ابن حزم فيوظف منطق القضايا وأن القضية لا تعطيك أكثر من مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، فلا يصح القول في غير سائمة الغنم أنها بخلاف المذكور، ولا أنها موافقة للمذكور، بل يتوقف الحكم بناء على ورود قضية أخرى أو دليل آخر فيعم الحكم على سائر النوع أو يتوقف عليه،«ولو لم يرد في السائمة إلا حديث أنس لما أوجبنا الزكاة في غير سائمة، لأن الأصل أن لا زكاة على أحد إلا أن يوجبها نص، فلو لم يأت نص إلا في السائمة لما وجبت زكاة إلا فيها، لكن لما ورد حديث ابن عمر بإيجاب زكاة في كل أربعين من الغنم كان حديث السائمة بعض الحديث الذي فيه ذكر الغنم جملة، فأوجبنا الزكاة في الغنم سائمة كانت أو غير سائمة».[3]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص 96.

[2] – سبق تخريجه.

[3] – ابن حزم، الإحكام ، ج7، ص 10.

كما يجيب ابن حزم على اعتراضهم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أعطي جوامع الكلم، فما الفائدة من ذكر السائمة من جملة الغنم إن لم تكن لها فائدة؟ فتخصيصه عليه الصلاة السائمة بالذكر، وعمها مع غير السائمة في حديث ابن عمر، كتخصيص المحافظة على الصلاة الوسطى بالذكر، وقد عمها تعالى في سائر الصلوات في قوله تعالى : ﴿**حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى**﴾ **البقرة/238**.

رغم التوافق في زكاة السائمة وغير السائمة من الغنم بين ابن حزم والمالكية وعودة الاثنين إلى الجمع بين الأحاديث التي وردت في السائمة والأحاديث التي ذكرت في الغنم جملة إلا أن طرق الاستنباط بينهما مختلفة، إذ كانت طريقة المالكية الأخذ بمفهوم الموافقة كقاعدة أصولية لغوية، بينما كانت طريقة ابن حزم التخصيص لا يكون إلا بالدليل أما مفهوم الموافقة في القضية المنطقية فهي التي تقوم على أن الجزء متضمن في الكل فهو مسلك منطقي.

إنّ أول ما يلاحظه النّاظر في منطق القضايا بعد تعريف القضية، أنها مكونة من موضوع ومحمول ورابطة، فالموضوع هو المخبر عنه والمحمول هو الخبر، فإذا قلت:في سائمة الغنم، فإنّك تفهم أن الزكاة مقتصرة على السائمة من الغنم فقط، لا سائمة من البقر ولا سائمة من الإبل، ولا غير سائمة منهم جميعا، فهي قضية مخصوصة، والواجب هو الوقف عند النص، لا مزيد بمفهوم الموافقة ولا تخصيص بمفهوم المخالفة، لأن القضية لا تعطيك إلا مفهومها خاصة فقط، ولكن إذا ورد نص آخر يفيد أن الزكاة في الغنم عامة، فالواجب يلزمنا الجمع بين النصوص فتكون الزكاة في الغنم عامة سواء سائمة أو غير سائمة.

وهكذا يكون الأمر سواء تعلق بقضية منطقية أو بنص شرعي يقول ابن حزم:« والذي نعتمد عليه عموما في جميع هذا الباب فهو الذي قلناه آنفا، وأن المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص آخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط، فإن لم نجد نصا ولا إجماعا ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد».[1]

5 – أثر النزعة الظاهرية في نفي دليل الخطاب في القضية المنطقية :

ناعدة التي تمسك بها ابن حزم في ضبط منطق القضايا هي التزام بظاهر النص عند تناول القضايا الشرعية ووالوقوف عند حرفيته، فلا يحل لأحد أن يحيل آية أو حديثا عن ظاهره. وقد ظل ابن حزم وفيا لمنهجه الظاهري حتى فيما يتعلق بمنطق القضايا أين وقف عند حدوده اللفظية، فالقضية لا تعطيك أكثر من نفسها فهي لا تعطيك مفهوم المخالفة ولا

[1]– ابن حزم، الإحكام ، ج7، ص 61 ، 62.

مفهوم الموافقة، وإن ماعداها موقوف على دليله، قال ابن حزم:« صح ما قلنا من أن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل قول من قال : إن ما عداها خارج عن حكمها، وبطل أيضا قول من قال: إن ما عداها داخل في حكمها»[1]، فالقضية لا تعطيك مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة بل تبقى خبرا على ظاهرها حتى يأتي دليل من قضية أخرى يفيد نقل الحكم أو بقائه، ويبقى أن نشير إلى أن هذه المفاهيم لا وجود لها عند أرسطو لاختلاف اللغتين .

يوحد ابن حزم بين الخطاب الشرعي والخطاب المنطقي، فكل خطاب وكل قضية إنما تعطيك ما فيها فقط، يقول ابن حزم:« إن الخطاب لا يفهم منه إلا ما اقتضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها غير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها، لكنا نطلب دليل ما عداها من نص وارد باسمه، وحكم مسموع، أو من إجماع، ولابد من أحدهما».[2] وعند ابن حزم أن القائل: كل الطلبة ناجحون وقال خصمك :بعض الطلبة ناجحون، فالقضية الجزئية ليست خلافا للقضية الكلية، لكن هذا تتال في الإيجاب، فهو تلاك بقضية جزئية فصوب بعض قولك وسكت عن الباقي، فلم يخالفك في سائره، ولا وافقك عليه، وتبقى القضية على ظاهرها، وكذلك يكون التتالي في النفي كقولك: كل النّاس لا حجر، فقال خصمك: بعض النّاس لا حجر، فلم يخالفك لكنه تلاك في النفي، وإنما يكون خلافا لو قال: لا واحد من النّاس لا حجر.

وكذلك القول في القضية الجزئية:بعض الطلبة مجتهدون، لا يوجب أن سائر الطلبة غير مجتهدين، ولا أن سائر الطلبة مجتهدون، فالقضية الجزئية تبقى على ظاهرها.

وكقولك: بعض الناس ليس حمارا، لا يوجب الحمارية لسائر الناس، ولا ينفي الحمارية عنهم حتى يخبرنا فندري إن كان خبره صادقا أم كاذبا.

فالقضية الجزئية ليست خلافا للقضية الكلية، وإنما هي تصويب في الجزء من القضية وسكت عن الباقي، فلم يوافقك في سائره ولا خالفك، إذن فنحن أمام موقف جديد انفرد به ابن حزم ولم يتطرق إليه أرسطو لأن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة يخصان الخطاب العربي، ولم يفصل فيهما مناطقة العرب في مباحثهم المنطقية لفصلهم بين المنطق والشريعة، وتناولها الأصوليون والمتكلمون لعلاقتها بالقياس وبفهم الخطاب بمعزل عن منطق القضايا، وأكثر التقدير تناولوها على أنهما صورة من صور س الفقهي كما هو الحال عند الشافعية، بينما تناولها ابن حزم على أنها مسألة

[1]– ابن حزم، التقريب ، ص 97.

[2] – ابن حزم، الإحكام، ج7، ص 44.

أصولية منطقية وهي خطوة لم يسبق إليها لضبط المباحث الأصولية بالقواعد المنطقية، وهو أن القضية الجزئية تبقى على ظاهرها فلا تدل بمفهوم الموافقة ولا بمفهوم المخالفة، لأن من سكت لم يتكلم، فتبقى القضية الجزئية دالة على الجزء دون أن تثبت ما عداها أو تنفيه.

ويوضح ابن حزم موقفه من دليل الخطاب ورفضه لمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة على حد سواء فيقول:« ولا يغلظ علينا من سمع كلامنا هذا، فيظن أننا إذا أنكرنا، قولهم : إن غير المذكور بخلاف المذكور- أننا نقول: إن غير المذكور موافق للمذكور، بل كلا الأمرين عندنا خطأ فاحش، وبدعة عظيمة، وافتراء بغير هدى، ولكنا نقول: إن الخطاب لا يفهم منه إلا ما اقتضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها فغير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها، لكنا نطلب دليل ما عداها من نص وارد باسمه، وحكم مسموع فيه، أو من إجماع، ولابد من احدهما».[1]

أدرك ابن حزم أن القضية الواحدة لا تعطيك إلا مفهومها خاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، فالنص أو القضية لا بد لها من دلالتين :دلالة العبارة وهو الأصل وظاهر النص وإشارة النص وهو الذي يفهم من العبارة، وهي معان إلزامية منطقية تشكل نتائج العبارة ومن ضمنها التضمن والانطواء والترادف والتتالي والتلاؤم وغيرها، وبناء على ذلك تكون الجملة الخبرية أو النص أو القضية تخضع لمنطق القضايا ومفاهيمها لا تخرج عن أنواع القضية وعلاقاتها اللزومية وأحكامها الصارمة، فبدلا أن نبحث عن مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة ونتائجهما الظنية والمتضاربة، فلماذا لا نبحث عن العلاقات الذاتية بين القضايا كلزوم الجزء تحت الكل، ومعرفة القضايا التحليلية وأنواعها من المتلائمة والمنطوية ومعرفة النفي في القضايا والقضايا الموجهة وتقابل القضايا وعكس القضايا وغيرها من المباحث المنطقية، وقبل ذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني وما تحويه من أقسام كدلالة المطابقة والتضمن والالتزام، وهذا بخلاف الأصوليين الذين يرون أن القضية أو النصوص لها دلالات متعددة تعرف بدليل الخطاب وما يضمه من دلالة المنطوق ودلالة المفهوم، ومن أنواعه مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة.

لجأ ابن حزم إلى منطق القضايا لاستخراج المفاهيم من القضية، ولما يتمتع به هذا الأخير من العلاقات اللزومية إذا روعيت شروطها أسفرت نتائج يقينية، ليست هناك قضية توصف بأنها قضية مفهوم الموافقة ولا قضية مفهوم المخالفة فمنطق القضايا قد فصل في هذه المسائل وحدد أنواع القضية كما تفرضها اللغة ويصدقها العقل، صحيح أن القضايا المتلائمة والقضايا المنطوية

[1] - ابن حزم ، الإحكام، ج 7، ص 44.

تقوم على علاقات ذاتية أساسها التوافق والاختلاف شأنها شأن العلاقات التحليلية ومنها القضايا الرياضية ولكن لا صلة لها بدليل الخطاب كما عرضه الأصوليون كمسلك لفهم نصوص الشرع، فرغم قيامها على علاقات ذاتية إلا أنها لا تفتقر إلى اللزوم المنطقي سواء كان خفيا أو جليا.

ويوضح ابن حزم الفرق بين استخراج المفهوم من القضية اعتمادا على منطق القضايا وبين اعتماده على مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الذي تصدق نتائجهما مرة وتكذب مرة أخرى،حيث يقول:«وكذلك من أخبر بممكن فقال:بعض الناس كاتب أو ليس زيد كاتبا فليس فيه أن سائر الناس لا كتاب ولا أن ما عدا زيدا كاتب، ولا يوجب قوله ما ذكرنا شيئا مما سكت عنه أصلا، وإنما يؤخذ حكم سائرهم من دلائل أخر وقضايا غير هذه، ولو كان ما ظنه هؤلاء المغفلون لوجب ضرورة أن قول القائل :زيد كاتب كذب، إذ ذلك يوجب على حكم هؤلاء أن جميع الناس حاشاه كتاب، فلما كان كلا الأمرين باطلا بطل الحكم لجميع ما ذكروه، ولما صدق القائل:ليس زيد كاتبا، والقائل: عمرو كاتب، والقائل: خالد حي، والقائل: ليس عبد الله حجرا، ولم يوجب كل ذلك حكما على غير من ذكر لا بموافقة ولا بمخالفة ».[1]

والنتيجة المنطقية التي يصل إليها ابن حزم هو أن القضية لا تعطيك إلا مفهومها فقط لا تتعد إلى مفاهيم مستحدثة بناء على مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة، قال ابن حزم:« صح ما قلنا من أن القضية إنما تعطيك مفهومها الخاصة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل قول من قال : إن ما عداها خارج عن حكمها، وبطل أيضا قول من قال: إن ما عداها داخل في حكمها».[2]

إنّ معاول هدم القضية المنطقية ومنها القضايا المشكلة من النّصوص الشرعية تتم بآليات القياس الفقهي ودليل الخطاب والخصوص والعموم من غير دليل، وبها يتم التعدي على النصوص في نظر فقيه قرطبة، « وإنما الحق أن تؤخذ الأوامر كما وردت وأن لا يحكم لما ليس فيها بمثل حكمها لكن يطلب الحكم في ذلك من نص آخر، فلم يفرط الله تعالى في الكتاب شيئا، وكذلك القول في الخصوص فهو باطل وهو ضد القياس ودليل الخطاب، لأن القياس إدخال المسكوت عنه في حكم المنصوص عليه، ودليل الخطاب إخراج المسكوت عنه عن حكم المنصوص عليه عن حكم نفسه وهذا أيضا لا يحل وكل هذه الأقوال افتراء على الله تعالى وحاش لله تعالى أن يريد أن يخرج بعض ما نص على حكمه عن الجملة التي نصها لنا ولا يبين ذلك فصح ضرورة أن النص إذا ورد فالفرض أن يؤخذ كما هو ولا يخص منه شيء إلا بنص آخر أو إجماع ولا يضاف إليه ما ليس فيه

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 96، 97.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 97.

نص آخر أو إجماع فهذه طاعة الله تعالى، والأمان من معصيته[1]، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« ولا يظن ظانّ أن هذا نقض لما قلنا في كتبنا في إحكام الدين أن الحكم الذي حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذي ابتعثه رسولا إلينا في شخص من نوع أنه غير لازم لجميع النوع إلا أن يبين أنه خص به ذلك الشخص، وقلنا أيضا أنه غير لازم لغير ذلك النوع أيضا أصلا إلا ببيان وارد بأنه فيما سواه من الأنواع، فمن ظن في كلامنا هذا الظن فقد غاب عن فهم قولنا».[2]

ويرجع ابن حزم سبب ذلك إلى أن عدد الأشخاص غير متناه عندنا « فلا سبيل إلى عموم كل شخص منها بخطاب يخصه إذ هم حادثون جيلا بعد جيل، والرسول عليه السلام مبعث ليحكم في كل شخص و على كل شخص يحدث أبدا إلى انقضاء عالم الاختبار، فإذا حكم صلى الله عليه وسلم، في شخص بحكم ولم يعلمنا أنه خص به ولا انفرد به ذلك الشخص بكلام يخصه به كان كحكمه على البعض الذي في عصره وكان ذلك جاريا بالمقدمات المقبولة على كل حادث من الأشخاص أبدا».[3]

وقد فصّل ابن حزم في هذه المسألة في كتابه "الإحكام" وبيّن اختلاف النّاس فيها في باب " حمل الأوامر وسائر الألفاظ كلها على العموم وإبطال قول من قال كل ذلك بالوقف أو الخصوص، إلا ما أخرجه عن العموم دليل الحق" جاء فيه:«والواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر، لكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر، وبعض المالكية، وبعض الشافعيين، وبعض الحنفيين، وبهذا نأخذ، وهو الذي لا يجوز غيره».[4]

وعقد فصلا في كتابه "النبذ" جاء فيه:«وإذا أمر الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم بأمر فهو لازم لكل مسلم إلا إذا صح أن يأتي نص أو إجماع متيقن بتخصيصه بذلك، برهان ذلك قوله تعالى ﴿**فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ **النور/63**، فقوله تعالى « عن أمره» يقتضي أن الأمر المضاف إليه أنه هو كان الآمر فلا تخصص للآية إلا ببرهان».[5]

---

[1] – ابن حزم النبذ، ص54.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص 97.

[3] – المرجع نفسه ، ص 97.

[4] – ابن حزم، لإحكام ، ج 3 ص 98.

[5] – ابن حزم، النبذ في أصول الفقه ، ص 55.

كما ناقش ابن حزم هذه المسألة في" فصل العموم والخصوص"، وقسم الكلام إلى ثلاثة أقسام : «فمنه خصوص يراد به الخصوص، كقولك زيد وعمرو وما أشبه ذلك، وعموم يراد به العموم، ومعنى ذلك حمله على ما يقتضيه لفظه، فمنه ما يكون اسما لجنس يعم أنواعا كثيرة كقوله تعالى:﴿ **وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ** ﴾**الأنبياء/ 30**، فيقع تحت الحي المذكور الإنس وأنواع الطير كلها، وأنواع ذوات الأربع كلها، وأنواع الهوام كلها.

والقسم الثالث عموم دل نص القرآن والسنة أنه قد استثني منه شيء، فخرج ذلك المستثنى مخصوصا من الحكم الوارد بذلك اللفظ».[1]

لقد تألم ابن حزم مما رآه من اختلاف الفقهاء وخاصة أصحاب القياس في المسائل الفقهية اعتمادا على دليل الخطاب والتعليل، حتى بلغ بهم الأمر أن يحللوا ويحرموا في مسألة واحدة، فأحلّ بعضهم ما حرمه الآخر وحرم بعضهم ما أحله الآخر، فكان رفضه للقياس ودليل الخطاب باعتبارهما مسلكا ضعيفا لاستنباط الأحكام الشرعية وسببا في وقوع الخلاف فيها رغم كون نتائجهما ظنية لا ترقى إلى مستوى اليقين، وحرصا منه على حماية الشرع وذلك ببيان الوجوه التي تعبدنا الله بها والتي لا حكم في شيء من الدين إلا منها، وتمييزها عن الوجوه التي غلط بها قوم في الديانة فحكموا بها وجعلوها من الأدلة الشرعية والبراهين العقلية ومنها دليل الخطاب.

أشاد ابن حزم بعلم المنطق وبين أهميته في معرفة الحلال والحرام، وعلى قواعده المنطقية الصارمة انتقد كل ما غلط فيه أهل النظر والقياس واعتبروه من الأدلة، فكان موقفه من إبطال دليل الخطاب والقياس خير شاهد على حرصه بأن تتصف أدلته باليقينية، والتزاما بمنهجه الدقيق فقد جعل علم المنطق مقدمة ضرورية ومنهجا صارما لتحصين القواعد الأصولية من الشغب والبراهين الفاسدة، « وأما القياس الفقهي، ففيه حكم زائد، لأن آليته أساسها قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص، أو ربط جزء بجزء لعلة أو شبه بينهما... قصد توسيع الحكم الأصلي الذي جاء به النص بمناسبة حالة واحدة أو أمر واحد، على حالات أو أمور عديدة، ويعد هذا في نظر فقيه قرطبة تجاوزا صريحا للنص وتحكما نتيجته إضافة شرع جديد. فالمدلول الحقيقي لرفض القياس والتعليل، ولتأسيس الفقه على القطع، ممثلا هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع، ضد التحريفات التي تعرض لها بمختلف أنواعها وأشكالها، والتأكيد على أن

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 3، ص 127، 128.

الشريعة الإسلامية كاملة، وليست في حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس في النص نفسه».[1]

ولا يظن ظانّ أن رفض ابن حزم العمل بمفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة مخالف للغة وبالتالي تكشف عن ضعفه في معرفة معانيها، فهذا النقد لا يصمد أمام قدرة ابن حزم وإجادته في مختلف أصناف الأدب من النثر والشعر، وآراؤه في فقه اللغة تشهد له بذلك مما يوجب علينا أن نبحث عن أسباب أخر، وهي:

السبب الأول : اعتماده على ظاهر النصوص وإنكار كل ما له صلة بالقياس، فقد التزم بحرفية النصوص ما لم تتعارض مع البداهة الحسية والعقلية، وإنكار دليل الخطاب لا يخالف الحس والعقل وإنما قد يخالف ما جرت عليه عادة العرب في الخطاب.

أما السبب الثاني : اعتماده على منطق القضايا في المسائل الشرعية، فالقضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول ورابطة، وهي أجزاء القضايا المهملة والمسورة والشخصية، وتتحكم فيها علاقات لزومية، وقد فصل المناطقة في عكس القضايا، والقضايا الموجهة وغيرها، أما مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة فهما لا يستقيمان مع منطق القضايا وإلا أصبحت القضايا الشخصية كواذب، فأنت إذا قلت: سقراط فان، فبمفهوم المخالفة ولا إنسان فان، وهي كاذبة، وبمفهوم الموافقة:كل إنسان فان، وهي صادقة، فتارة تكذب وتارة تصدق، فهي تكون حسب بغية المسؤول، لهذا كان كثير من القضايا الشرعية محل الخلاف بسبب اعتمادهم دليل الخطاب.

والذي ينبغي علينا قوله أن مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة رغم كونهما لا يخالفان اللغة وما تعارف عليه اللسان العربي إلا أنه لا يمكن الاعتماد عليهما في إصدار الأحكام الشرعية، بل لابد من دليل آخر أو قرينة ترجح أحد المفهومين، بالإضافة إلى مراعاة الضوابط التي وضعها العلماء، والدليل على ذلك ما وقع بين الفقهاء من الخلاف في مسائل كثيرة بسبب دليل الخطاب كما هو الشأن في حديث(**في سائمة الغنم**) وغيرها من المسائل، مما يلزم أخذ اعتراضات ابن حزم والأحناف محمل الجد، وذلك حفاظا على كمال الشريعة من الزيادة ما ليس منها، وحمايتها من الاختلاف والتناقض حتى ولو استدعي الأمر إلى الاستعانة بمنطق القضايا، فإذا طرحت مسألة شرعية فلا نجري عليها دليل الخطاب قبل البحث عن أدلة أخر تدعم أحد المفهومين.

يمكن أن نقول أن أقسام مفهوم القضية الشرعية التي هي موضوع الخلاف بين مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة لها قسم ثالث لا ينبغي تجاهله وهو الوقوف عند ظاهرها، فالقضية لا تعطيك

[1]- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 155.

أكثر من حكمها وما عداها من الموافقة أو المخالفة متوقف على دليلها، وبرفضه دليل الخطاب يكون ابن حزم قد تجاوز أرسطو عند قراءته لعلم المنطق فلم يتطرق هذا الأخير إلى مسألة مفهوم الموافقة ولا مفهوم المخالفة، فربما لم تكن معروفة عند اليونان حتى تثير مشكلة لغوية، أو ربما يرجع السبب إلى افتقارهم إلى نصوص مقدسة تثير الاختلاف في فهمها وتفسيرها.

وفي الحقيقة لقد عالج ابن حزم مباحث أصول الفقه بناء على ما تقرره القواعد المنطقية،حيث د العلاقة اللزومية وتهدف إلى البحث عن اليقين، ويكون بذلك قد سبق مناطقة العرب وعلماء أصول الفقه قي إدخال علم المنطق إلى مجال الشريعة، لضبط منهج الاستدلال بإقصاء العرفان وكل المناهج الظنية استعدادا لتأصيل المصدر الرابع من مصادر الشريعة عند الظاهرية ألا وهو الدليل الذي هو معقول الأصل والذي سيكون البديل عن القياس الفقهي.

المبحث الثاني : مفهوم الدليل عند ابن حزم.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

تمهيد :

مصادر الشريعة الإسلامية عند الظاهرية هي القرآن والسنة والإجماع والدليل، والإجماع المعتبر عند ابن حزم هو إجماع الصحابة ، أما الدليل فهو المصدر الرابع عند أهل الظاهر بخلاف المذاهب الفقهية الأربعة التي تجعل القياس في المرتبة الرابعة، يقول ابن حزم:«دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه الصلاة والسلام وهو الإجماع وإما بنقل جماعة عنه عليه الصلاة والسلام وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحدا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة ولا مزيد»[1]، أما الدليل فهو يبرز معاني النص التي كانت خفية أو غير صريحة فيظهرها بصورة قطعية دون الخروج عن النص.

ويوضح ابن حزم أن الله عز وجل ألزمنا الطاعة لما أمرنا به وطاعة أوامر نبيه صلى الله عليه وسلم مما نقله عنه الثقات أو أجمع عليه علماء المسلمين مما نقل عنه، «فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث في وجوب طاعتها علينا، فنظرنا فيها فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة

[1]- ابن حزم ، المحلى ، ج 1، ص 50.

التي ذكرنا، وذلك نحو قوله عليه السلام كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فأنتج ذلك كل مسكر حرام، فهذا منصوص على معناه نصا جليا ضروريا».[1]

وهذا الوجه الرابع يطلق عليه اسم الدليل وهو الأصل الرابع من أصول الشريعة الإسلامية عند الظاهرية ويقابله في الرتبة القياس عند الجمهور، فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة إلا من أحد هذه الأصول الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدرج.

ويحدد ابن حزم وظيفة العقل في فهم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، وكيفية معرفة الحكم الشرعي من النّص والمتمثّل في القرآن والسنة أو من خلال الإجماع، وهو عنده إجماع الصحابة الذي هو في النهاية لا يخرج عن كونه نصا أو حكما مأثورا عن النبي – صلى الله عليه وسلم- ثم الدليل الذي هو« ليس شيئا خارجا على النصوص، بل هو في الحقيقة غير زائد عليهما، بل موّلد منهما ومفهوم من دلالتهما، 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 معانيها التي وردت بها إلا بدليل أو نص أو بحس بديهة أو عقل يبيح ذلك ويستلزمه»[2]، وبما أن الوقائع متجددة بينما النصوص الشرعية محدودة، فإن مفهومها المدرك بالحس والعقل بناء على مقدمات تنتج نتائج-كما هو مفصل في القياس المنطقي - وبناء على دلالة الألفاظ في القضايا المتلائمة «الأسماء المترادفة» والقضايا المنطوية وعكس القضايا، حيث يمكن إجراء النصوص الشرعية على المسائل المتجددة ولا يعد ذلك خروجا عن النص، «وبإرجاع ابن حزم الأصول الفقهية الى الدليل فإنه – في الواقع – يرد الأمور إلى ما تقتضيه العقلانية، المؤسسة على المقدمات الأوائل (الحسية والعقلية)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (الشفوية والنصية)، التي تم ضبطها منهجيا، جنبا إلى جنب مع النصوص الشرعية «فكل مذهب أدى إلى المحال، وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة».[3]

تطرق ابن حزم إلى الدليل وهو الأصل الرابع من أصول الشريعة في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام "و لكن الذي لفت انتباهنا هو أن ابن حزم تناول الدليل المأخوذ من النص بصورة مختصرة، وهذا بخلاف الأصول الثلاثة التي تناولها بإسهاب كبير وهي: القرآن والسنة والإجماع، أما

[1]- ابن حزم ، الإحكام ، ج1، ص 68.

[2]- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي ، ص 124.

[3] - أنور خالد الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي، ص 142.

الدليل فلم يتجاوز ثلاث صفحات رغم احتلاله الرتبة الرابعة عند الظاهرية كبديل عن القياس، ورغم ما أثير حوله من الشبهات، والسبب في ذلك أن الدليل المأخوذ من الإجماع قد تناوله بالتفصيل في قسم الإجماع وبسط فيه القول، بينما الدليل المأخوذ من النص بسطه في كتابه المنطقي الموسوم "التقريب لحدود المنطق " باعتباره من موضوعات المنطق بالدرجة الأولى حيث يقول :«فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلا، وقد بيناها وأنعمنا الكلام عليها في كتابنا الموسوم بكتاب "التقريب"، واقتصرنا هاهنا على هذا المقدار من ذكرها فقط».[1]

في الحقيقة أن الدليل الذي يشير إليه ابن حزم في "التقريب" والمتعلق بالدليل المأخوذ من النص عمدته السبر والتقسيم ومنطق القضايا والقياس المنطقي حيث تسود العلاقة اللزومية المنطقية، أما الدليل المأخوذ من الإجماع فلم يتناوله في كتابه المنطقي، ولم يذكره بالتفصيل عند حديثه عن الدليل في كتابه "الإحكام" وإنما تناوله في قسم الإجماع باعتباره من مباحثه.

إن وظيفة المنطق عند ابن حزم تختلف عن وظيفته عند الغزالي الذي اعتبر علم المنطق مقدمة لكتابه "المستصفى" وغايته الدفاع عن القياس الفقهي بحجج منطقية وربطه بالقياس المنطقي.. أما ابن حزم فقد تبنى المنطق الأرسطي وبنا عليه الدليل المأخوذ من النص وانتقد المصادر الظنية التي اعتبرها الأصوليون – ومنهم الغزالي– مصادر الشريعة، فالمنطق هو الأساس الذي يعتمد عليه العقل في الاستنباط وليس مقدمة لأصول الفقه فقط، وما تردد فيه الغزالي قطع فيه ابن حزم .

1 – تعريف الدليل :

يطلق لفظ الدليل عند الظاهرية على معنيين :

أ . تطلق بمعنى المرشد إلى المطلوب أو المعرف بالمقصود والدال على الطريق، وهذا ما أشار إليه ابن حزم بقوله:« والدليل: قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف به المسمى وعبارة يتبين بها المراد كرجل دلك على طريق تريد قصده فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت وقد يسمى المرء الدال دليلا أيضا»[2]، وبناء على ذلك يطلق لفظ الدليل على النّص القرآني أو النّص النّبوي كما يطلق على البرهان وغيره.

[1]– ابن حزم ، الإحكام ، ج 5، ص 107

[2]– المرجع نفسه ، ج1، ص 39.

ب . ق كلمة الدليل . في جانب ثان من إطلاقاتها . على معنى كونه مسلكا استنباطيا قائما بذاته، ومصدرا من مصادر التشريع، له ميزته واستقلاله وخصائصه بالمقارنة مع الكتاب أو السنة أو الإجماع ، ولا يعني كونه مشتقا من النص والإجماع أنه النص والإجماع نفسهما.[1]

ويمكن أن نعرّف الدليل من حيث الاصطلاح أنه:« مجموع العمليات الاستنتاجية التي يستطيع قل القيام بها من أجل استخراج حكم من الأصول الثلاثة، استخراجا منطقيا وضعيا أي دون الخروج عن نطاق النص بحثا عن عنصر مجهول، بل هو ربط وتركيب لعناصر مطروحة، ومفرقة في النص الواحد أو في نصين أو في مجموع نصوص».[2]

وبذلك يكون الدليل ليس شيئا خارجا عن النص والإجماع « فهو مولد منهما، مفهوم بعد من دلالتهما، وليس حملا عليهما باستخراج علة، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما، لا بالحمل عليهما، وهو بهذا يخالف القياس، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه».[3]

وهذا المعنى هو المقصود بالدليل عند الظاهرية الذي يمثل المصدر الرابع من مصادر الشريعة الإسلامية، ولا يمت بصلة إلى القياس الفقهي ولكنه لا يخرج عن إطار القياس المنطقي وهو أوسع منه لأنه يتناول كذلك القضايا المنطوية والمتلائمة والتضمن وكل ما يجيزه العقل واللغة من علاقات لزومية صارمة « فثمة إذن، بجانب النص والإجماع، حيز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا، طريقه الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج واللزوم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، لذا فمدار الدليل أو العقل هنا، محدد بمفهوم النص وباستنتاج ما متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين وتتحلى بضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ».[4]

2 – أنواع الدّليل:

يقسم ابن حزم الدليل إلى قسمين :

---

[1] – الخادمي ، الدليل عند الظاهرية ، ص 59.

[2] – نذير بوصبع، بنية المنهج وفلسفته عند ابن حزم ، ص 499.

[3] – محمد أبو زهرة، ابن حزم ، حياته وعصره... ص 364

[4] – سالم يفوت ، ابن حزم ، والتفكير الفلسفي، ص 124.

الدليل النصي: وهو مشتق من القرآن والسنة أو من القضية وأحكامها وآلته علم المنطق.

الدليل الإجماعي: وهو المشتق من أنواع الإجماع أي من القواعد الكلية لا من المسائل الفرعية وآلته علم أصول الفقه، فالدليل عند الظاهرية مبحث أصولي منطقي .

وبناء على ذلك فإن الدّليل لا يخرج عن النص أو الإجماع وهو الذي قال عنه ابن حزم: «الدليل مأخوذ من النص والإجماع».

3 – حجية الدليل: الدليل حجة شرعية عند الظاهرية، وهو عندهم الأصل الرابع من أصول الشريعة الإسلامية «وأصل حجيته استناده إلى النص الشرعي، والإجماع الإسلامي وإلى الاستصحاب ومسلمات العقل ومعطيات الحس والمشاهدة وبداهة العمل والتلازم المنطقي ».[1]

وقد وقع الخلاف بين العلماء حول أصل الدّليل وشرعيته كمصدر رابع عند الظاهرية، وتضاربت آراؤهم حوله إلى حد التعارض :

أ . فقد ذهب الخطيب البغدادي في ترجمته عن الإمام داود الاصبهاني مؤسس المذهب الظاهري إلى اعتبار الدليل قياسا أصوليا رغم كون الظاهرية يرفضون القياس في الأحكام قولا، لكنهم اضطروا إليه فعلا.

ب . واعتبر الإمام ابن عبد البر الدليل عملا بمفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب ولحنه.

ج . ومنهم من اعتبر كون الدليل اسما بدون مسمى، ولقبا جديدا لا فائدة منه ترجى، إذ هو في حقيقته وجوهر مباحثه وتصميم أقسامه عمل بالظاهر، وانتهاج للحرفية والنصية المعهودتين عند أهل الظاهر.[2]

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

وقد سخر ابن حزم من الذين انتقدوا الدليل دون معرفة حدّه فقال:« ظنّ قوم بجهلهم أنّ قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فاخطئوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله عز وجل نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال لجملة».[3]

ردّ ابن حزم على الاتهامات التي أثارها خصومه من المذاهب الفقهية الذين طعنوا في الدليل وعدوه خروجا عن النص أو الإجماع، كما انتقدوا الظاهرية في إنكارها القياس واضطرارها إلى العمل به تحت اسم الدليل يقول ابن حزم: « وصح أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلا، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط والعلة لا تسمى دليلا، والدليل لا يسمى علة، فالعلة هي

[1]– الخادمي، الدليل عند الظاهرية ، ص 73

[2]– المرجع نفسه ، ص 13.

[3] – ابن حزم، الإحكام، ج 5، ص 105.

كل ما أوجب حكما، لم يوجد قط أحدهما خاليا من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها، وهاهنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلة دليلا، ففحش غلطهم، وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نص عليه في شيء آخر دليلا وهذا خطأ، بل هذا هو القياس الذي ننكره ونبطله، فمزجوا المعاني، وأوقعوا على الباطل اسم معنى صحيح، وعلى معنى صحيح، اسم معنى باطل، فمزجوا الأشياء، ولم يصفوا بعض المعاني من بعض، فاختلط الأمر عليهم، وتاهوا ما شاؤا».[1]

أما الدليل الذي هو المصدر الرابع من مصادر الشريعة عند الظاهرية فهو غير القياس لأن «الدليل دليل منطقي، جوهره إخراج ما هو متضمن في المقدمات، واستنتاج لما هو معطى سلفا بكيفية جلية أو خفية في النص استنتاجا وإخراجا يقينين على أساس اللزوم المنطقي، وانطلاقا من معايير دقيقة وصارمة، ترجع في نهاية المطاف الى أوائل العقل أو مبادئ التفكير الأساسية (الذاتية وعدم التناقض والثالث المطرود)، وهذا ما يجعل الدليل لا يمثل إضافة شرع جديد إلى الشرع، بل إضفاء للمعقولية عليه وإخراجا لما هو مضمر فيه».[2]

4 – مجاله:

يعتبر الدّليل الظاهري المصدر الرابع البديل عن القياس الأصولي، وينظر إليه على أنه منفذ يتنفس منه الظاهرية من أسوار النصوص، فهو يطبق في العقائد وأحكام الفقه من العبادات والمعاملات، كما يشمل الأخلاق والشؤون العامة فهو في الحقيقة أوسع من القياس الفقهي الذي لا يصح الاعتماد عليه إلا بوجود العلة المشتركة في الأصل والفرع، وكما سبق ذكره فإن الدليل قسمان : دليل مأخوذ من الإجماع ودليل مأخوذ من النص.[3]

المبحث الثاني : الدليل المأخوذ من الإجماع وأقسامه :

فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فيقسمه ابن حزم إلى أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع، إذن فهي من مباحث أصول الفقه، ومما يلفت انتباهنا أن هذه الأقسام الأربعة التي نحن بصدد ذكرها هي الأقسام المنتجة للأحكام إيجابا أو سلبا بخلاف الإجماع الذي تكاد تنحصر وظيفته في تقوية الحكم ورفعه عن مستوى الخلاف..

القسم الأول : استصحاب الحال

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 5، ص 108

[2] – سالم يفوت، ابن حزم ، والفكر الفلسفي، ص 155.

[3] – ابن حزم ، الإحكام ، ج5 ،ص 107.

تعريفه : عرّفه الشوكاني . وهو من نفاة القياس . بقوله :« معناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن المستقبل، مأخوذ من المصاحبة، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره، فيقال الحكم الفلاني كان فيما مضى، وكل ما كان فيما مضى ولم يظن عدمه، فهو مظنون البقاء».[1]

ولاحظ الشيخ أبو زهرة « أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال في الفقه لا يعتمدون على الاستصحاب كثيرا، والذين يضيقون نطاق الاستدلال يفتحون الباب للاستصحاب واسعا، فالشافعي لأنه لم يعتبر الاستحسان ولا المصالح المرسلة حجة شرعية، ولم يعتبر من الحجج الشرعية النص والحمل على النص بالقياس فقط . وسع الاستدلال بالاستصحاب، ونهج ابن حنبل منهاجه في ذلك ، والإمام أبو حنيفة والإمام مالك ، لأنهما توسعا في الاستدلال بالرأي لم يعتمدا على الاستصحاب كثيرا».[2]

وبناء على ذلك فقد نظر الأصوليون إلى الاستصحاب على أنه دليل سلبي لا دليل ايجابي لأن الحكم باقي على أصله ما لم يرد نص يفيد انتقال الحكم أو بطلانه، ولأنه سلبي على ذلك النحو قرر الفقهاء أن دليل الاستصحاب آخر ما يرجع إليه عند الفتيا.

وبهذا الصدد يرى ابن حزم أنه إذا اجتمعت الأمة على إباحة شيء أو تحريمه أو إيجابه ثم ادعى بعضهم أن ذلك الحكم قد انتقل إلى حكم آخر فلا يلتفت إلى قوله إلا بنص وإلا فقوله باطل إذ لا برهان له على صدقه، وعن هذا النوع من الإجماع يطلق عليه ابن حزم استصحاب الحال مثل ادعاء بعضهم أن النكاح يفسخ بالعنة وبالعيب وقد صح النكاح بإجماع فلا يزول إلا بنص أو إجماع.[3]

القسم الثاني: أقل ما قيل:

قاعدة أقل ما قيل هي القسم الرابع من أقسام الدليل الإجماعي، وهي مسلك من مسالك الاستنباط تقوم على وجوب الأخذ بالحد الأدنى الذي هو محل الاتفاق، ومن ضوابطها حصر جميع الأقوال التي قيلت في المسألة الفقهية فهي تعتمد على السبر والتقسيم.

أمثلته:

[1] – الشوكاني ، إرشاد الفحول ، ص وانظر شرح تنقيح الفصول للقرافي ، ص 351.

[2] – محمد أبو زهرة، ابن حزم ، حياته وعصره ، ص 373، 374.

[3] – ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه، ص 17 ، 18.

ويمثله ابن حزم باختلاف النّاس في شيء ما، فأوجب قوم مقدارا معينا مثلما يقع في النفقات والديات وبعض أنواع الزكاة وما أشبه ذلك، وأوجب آخرون أكثر من ذلك المقدار، فقد وقع الاتفاق على وجوب إخراج المقدار الأقل واختلفوا فيما زاد على ذلك.

يقول ابن حزم:«فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به، وأما الزيادة فدعوى من موجبها، إن أقام على وجوبها برهانا من النص أخذنا به والتزمناها، وإن لم يأت عليها بنص فقوله مطرح وهو مبطل عند الله عز وجل بيقين لا شك فيه، ونحن محقون في الأخذ بأقل ما قيل عند الله عز وجل بيقين، لأنه أمر مجتمع عليه والاتفاق من عند الله عز وجل ولزوم ما اجتمع عليه فرض لا شك فيه، والاختلاف ليس من عند الله»[1]، وبناء على ذلك «فإن عدم الدليل على صحة الزيادة على أقل ما قيل هو دليل على صحة القول بأقل ما قيل »[2]، ويؤكد ابن حزم هذه المسألة بقوله: «وأما إذا جاء نص بحكم ما ثم خص الإجماع بعضه فواجب الانقياد للإجماع، فإن ادّعى مدع أن ذلك التخصيص متماد وخالفه غيره فالواجب قطع ذلك التخصيص والرجوع إلى النص إذ هو البرهان»[3]، وهذا نوع من إجماع يسميه ابن حزم أقل ما قيل أن النص ورد بتحريم الأقوال ثم جاء إجماع بإباحة قول منها فلا نبيح إلا ما أباحه الإجماع دون الزيادة.

القسم الثالث : حكم المسلمين سواء:

وهو يتعلق بخطاب الله للمسلمين فإن ورود الخطاب لبعض المسلمين هو في حكم كل المسلمين، بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين ما لم يأت نص يفيد خصوصية الخطاب.

وقاعدة حكم المسلمين سواء ثابتة بالإجماع، ولا خلاف بين المسلمين أن الشريعة الإسلامية عامة للإنس والجنّ على حد سواء إلى قيام الساعة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم :« قد أيقنا أنه صلى الله عليه وسلم بعث إلى كل من كان حيا في عصره في معمور الأرض، من إنسي أو جني. وإلى من يولد بعده إلى يوم القيامة، وليحكم في كل عين وعرض يخلقهما تعالى إلى يوم القيامة، فلما صحّ ذلك بإجماع الأمة . المتيقن المقطوع به المبلغ إلى النبّي صلى الله عليه وسلم . وبالنصوص الثابتة بما ذكرنا من بقاء الدين إلى يوم القيامة، ولزومه الإنس والجن، وعلمنا بضرورة الحس أنه لا سبيل إلى مشاهدته عليه السلام من يأتي بعده، كان أمره صلى الله عليه وسلم لواحد من النوع، وفي واحد من النوع كله، وللنوع كله، وبين هذا أن ما كان من الشريعة خاصا لواحد، أو لقوم، فقد

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 5 ، ص 50.

[2] – المرجع نفسه ، ج 5 ، ص 52.

[3] – ابن حزم، النبذ في أصول الفقه، ص 18.

بينه عليه السلام نصا، وأعلم أنه خصوص كفعله جذعة بأبي بردة بن نيار، وأخبره عليه السلام أنها لا تجزي عن أحد بعده، وكان أمره عليه السلام للمستحاضة أمرا لكل مستحاضة، وإقامته ابن عباس وجابرا عن يمينه في الصلاة، حكما لكل مصل وحده مع إمام، ولا خلاف بين أحد في أن أمره لأصحابه رضي الله عنهم وهم حاضرون، أمر لكل من يأتي إلى يوم القيامة»[1]، فالمسلمون سواء أمام أحكام الشرع، فهم ملومون بها إلى أن تقوم الساعة مهما تبدل المكان وتغير الزمان.

وبناء على ذلك يذهب ابن حزم إلى أنه إذا ورد الأمر بصورة خطاب الذكور فإنه يدخل فيه الذكور والإناث على حد سواء إلا أن يأتي نص أو إجماع على إخراج الإناث، أما إذا ورد خطاب الإناث فإنه لا يدخل فيه الذكور، وكذلك يدخل فيه الأحرار والعبيد ما لم يرد نص يفيد تخصيص الأحرار دون العبيد.

القسم الرابع: إجماع المسلمين على ترك قولة ما:

تعريفه :وهو أن يختلف أهل العصر على أقوال كثيرة جدا، أو أكثر من واحد، فإن ما لم يقولوه قد صح الإجماع منهم على تركه.[2]

دلالة هذا القسم دلالة قطعية، فهو حجة شرعية يجب اعتقادها والاحتكام إليها، والدليل على ذلك الإجماع الكلي على لزوم ترك قولة ما.

أمثلته:

ميراث الجد مع الأخوة : فقد اختلفت أراء الصحابة حول ميراث الجد، ففريق قال: إنه كالأب فيأخذ ما يأخذه الأب، ويحجب الأشقاء ولأب كما حجبهم الأب، وفريق قال: إنه يكون معهم كأخ شقيق إن كانوا أشقاء، وكأخ لأب أن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث. وفريق اعتبره كالأخ إن كانوا عصبة،وعصبة وحده إن كانوا إناثا ويأخذ الإناث فرضهن بشرط أل يقل عن السدسين في الحالين، ولم يقل أحد من الصحابة أنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس، فترك الصحابة بالإجماع لهذا دليل على البطلان، وعلى أنه لا يجوز.[3]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث :الدليل المأخوذ من النص وأقسامه :

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 3 ، ص 88 ، 89.

[2] – المرجع نفسه، ج 4 ،ص 156.

[3] – ابن حزم ، المحلى ، ج 9، ص 282 .

وأما الدليل المأخوذ من النص فيقسمه ابن حزم إلى سبعة أقسام كلها واقع تحت النص وهي من مباحث علم المنطق أدخلها في مباحث أصول الفقه وهي :

القسم الأول: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في أحدهما.

وهذا هو أول قسم من أقسام الدليل النصي،« وهو عبارة عن مسلكية أصولية منطقية تثبت أحكاما شرعية ومعان عامة من خلال ربط النتائج بمقدماتها، والأسباب بمسبباتها، الأمر الذي زاد في اتساع دائرة الاستنباط لدى علماء الظاهر أمام تطور القضايا والحوادث، والأمر الذي جعلهم يتمكنون من استيعاب بعض المسائل الجديدة من خلال هذا القسم وغيره من الأقسام الدليلية نصية أو الإجماعية التي لم يلتزم فيها، أو في معظم صورها وحالاتها بالطابع الظاهري والمنهجية الحرفية إزاء فهم النصوص والألفاظ، وإدراك المعاني والأحكام، وتغطية الحوادث والوقائع ويعود حصول ذلك المراد أساسا إلى الاستخدام الموسع لقواعد وقضايا المنطق وبديهيات الحس والمشاهدة، ومعطيات العقل وحدوده، وأسرار ومعاني أحوال الشريعة وتصرفاتها أفرادا وأجناسا، إجمالا وتفصيلا »[1]، وهذا القسم يعتبر قياسا أرسطيا لأنه يستند إلى علاقة التوالد الموضوعي القائم على اللزوم المنطقي بين المقدمتين التي تنتج عنهما نتيجة، **مثل قوله عليه السلام:(كل مسكر خمر وكل خمر حرام)**[2]، النتيجة كل مسكر حرام، فإذا اجتمعت المقدمتان وترتب من اجتماعهما نتيجة لزومية فتسمى عند الأوائل السلجموس وسماها ابن حزم الجامعة، والمثال الذي ضربه ابن حزم لا يستند إلى التعليل حتى يقال أنه قياس فقهي، بل هو ضرب من الشكل الأول من أشكال القياس الأرسطي.

1 – أجزاء القضية:

تتكون القضية من :

القرينة : وتتكون من مقدمتين : إحداهما مقدمة كبرى والأخرى مقدمة صغرى.

الحد المشترك : فهو الحد الذي يظهر متكررا في المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى.

النتيجة: تنبثق عن اجتماع المقدمتين.

الجامعة: تطلق على اجتماع المقدمتين والنتيجة والأوائل يسمونها السلجموس.[3]

مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « كل مسكر خمر، وكل خمر حرام».[1]

---

[1] – الخادمي ، الدليل عند الظاهرية ، ص92 ، 93.

[2] – الترمذي، أبواب الأشربة، ج3، ص 193. النسائي، كتاب الأشربة، ج3، ص 1133.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 106.

2 – ضوابطه:

أ . ضوابط منطقية : سبق وأن تناولنا شروطه المنطقية منها:

. ينبغي أن يشتمل القياس على ثلاثة حدود فقط لفظا ومعنى : الحد الأكبر والأصغر والأوسط، وذلك حتى يكون القياس صحيحا ومنتجا واجتناب الوقوع في القياس المركب أو القياس المغلوط.

. ينبغي أن يكون الحد الأوسط مستغرقا استغراقا تاما في إحدى مقدمتي القياس على الأقل، وذلك حتى يتمكن من القيام بدوره، وهو الربط بين حدي القياس وعدم الوقوع الغلط في الحد الأوسط غير المستغرق.

. ينبغي ألا يستغرق حد في النتيجة، ما لم يكن مستغرقا في إحدى مقدمتي القياس التي ورد فيها، لأنه لا يمكن للنتيجة أن تتضمن حكما كليا، بالاستناد إلى حكم جزئي، فإذا قلنا : بعض العرب أطباء فالقول : أن كل العرب أطباء نتيجة فاسدة.

. ينبغي أن تتضمن النتيجة على الحد الأوسط مثل : كل إنسان ناطق ، أحمد إنسان، النتيجة : أحمد ناطق.[2]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب . ضوابط شرعية :

. عدم معارضة النتيجة لأصل مقطوع به أو نص شرعي آخر.

. عدم معارضة إحدى مقدمتي القرينة لأصل مقطوع به كذلك إذ في حال وجود تعارض ما بين الأدلة القطعية وبين أحد مكونات هذا القسم فإن الأولى وبالأحرى اعتماد الدليل القطعي.[3]

. لا يصح القياس المنطقي مع ورود نص في المسألة الفرعية، إذ لا اجتهاد مع النص .

وقد تناولنا موضوع القياس الأرسطي وشروطه بالتفصيل في المباحث السابقة.

القسم الثاني: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط:

1 – تعريف الشرط: وهو الذي يتوقف عليه تأثير المؤثر، ويلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم.[1]

---

[1] – سبق تخريجه.

[2] – مهدي فضل الله ، مدخل إلى علم المنطق ، ص 172 ، 174.

[3] – الخادمي ، الدليل عند الظاهرية ، ص 109.

ويعرفه ابن حزم بقوله:«تعليق حكم ما بوجود حكم آخر ورفعه برفعه وهو باطل ما لم يأت به نص وذلك نحو قول القائل: إن خدمتني شهرا أعطيتك درهما».[2]

ومثل قوله تعالى:﴿ **إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**﴾ **الأنفال / 38**. نقد صح بهذا أن من انتهى غفر له[3]، والشرط عند الأصوليين من أنواع الحكم الوضعي، وفي الحقيقة أن ابن حزم يتحدث في هذا القسم عن القضية الشرطية وأقسامها، ويوظفها ابن حزم كرد على أصحاب التعليل، فيضع السبب والشرط والغرض بديلا عن العلة المنصوص عليها.

2 – تعريف القضية الشرطية: وفي "التقريب لحد المنطق" تناول ابن حزم القضايا الشرطية بالتفصيل، فذكر أجزاء القضية الشرطية وأنها مركبة من حكمين : الحكم الأول يسمى المقدمة، والحكم الثاني يسمى التالي.

3 – أقسام القضية الشرطية: ذهب ابن حزم إلى تقسيم القضية الشرطية إلى قسمين : شرطية متصلة وشرطية منفصلة.

الشرطية المتصلة وتنقسم إلى قسمين : شرطية موجبة وشرطية سالبة.

الشرطية المنفصلة :ولم يدرج ابن حزم الشرطية المنفصلة ضمن هذا القسم بل أرجأها إلى القسم الرابع من أقسام الدليل المأخوذ من النص، يقول ابن حزم:« ومن هذا الأصل الضروري البرهاني أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد ولا يصح في النكاح والطلاق والبيوع والعتق وسائر العقود كلها»[4]، وقد سبق أن تطرقنا لموضوع القضية الشرطية وأقسامها عند ابن حزم.[5]

أمثلته:

قراءة الفاتحة في الصلاة : اشترط ابن حزم قراءة الفاتحة في كل الصلاة وقال: « وقراءة أم القرآن فرض في كل ركعة من كل صلاة إماما كان أو مأموما أو منفردا، والفرض والتطوع سواء، والرجال والنساء سواء»[6]، واستدل علة شرط وجوب قراءة الفاتحة ما روى عن عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**).[7]

---

[1] – القرافي، شرح تنقيح الفصول ، ص 204.

[2]– ابن حزم، الإحكام ، ج1، ص 44.

[3] – المرجع نفسه ، ج 5 ، ص 106.

[4] – المرجع نفسه ، ص 127.

[5] –ابن حزم ، التقريب ، ص 83.

[6] – ابن حزم، المحلى ، ج 3 ، ص 236.

[7]– أخرجه الترمذي، لأبواب الصلاة، ج 1، ص 156. النسائي، كتاب الافتتاح، ج1، ص 198.

والمتصفح للكتاب "المحلى" يجده يزخر بالمسائل الفقهية المتعلقة بالشرط والسبب مثل : إقامة الحد على الزاني وقطع يد السارق، وما يتعلق بالبيوع وغيرها.

القسم الثالث: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر:

وهذا النوع يسميه أهل المنطق بالمتلائمات، مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ** ﴾ **التوبة/ 114** ، فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه، وهذا هو معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى، كقولك الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد[1]، وقولك: لاتأكل فمعناه أترك الأكل، وعلمك أن زيدا حي هو بطلان العلم بأنه ميت، وكل هذا من المتلائمات ومعناها واحد، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا القسم يتناوله أهل اللغة في مبحث الأسماء المترادفة ويتناوله أهل المنطق في باب الملائمات، فهو مبحث مشترك بين اللغة والمنطق.

وفي هذا القسم يلجأ ابن حزم إلى اللغة التي تزخر بمعانيها مما تتيح للنشاط العقلي أن ينتقل بين مفرداتها لاكتشاف العلاقات بين الألفاظ والمعاني، ووقوع الأسماء على المسميات، فهو يلفت النظر إلى مسألة الأسماء المترادفة كما ينبه إلى مشكلة التركيب الذي يفيد ظاهره النفي بينما هو في الحقيقة يفيد الإيجاب، فإذا كان حد الأسماء المترادفة أن يوافق المسمى مسمى لآخر في حده ويخالفه في رسمه فكذلك القضايا المتلائمة تختلف في التركيب وتتفق في المعاني، وقد عرضنا هذه المسألة في الباب الأول ضمن الفصل الرابع في منطق التصورات.

إنّ لجوء ابن حزم إلى المنطق الأرسطي هو رغبة في اكتشاف قوانين الفكر وعلاقته باللغة، فكان هدفه التقريب اللغوي للمنطق،وعلى ضوء القواعد المنطقية التي تشكل قوانين الفكر يمكن للفقيه الظاهري بصفة خاصة أن يجد حريته في التعامل مع النص وتوليد مضامينه على نطاق أوسع فتتعدد المفاهيم دون الخروج عن مدلول النص.

ويضيف ابن حزم نوعا من المتلائمات وسماها التتالي والمقصود منها معاني التتالي في الإيجاب والسلب، بمعنى التتابع وهو التقابل بالتداخل، وهو يتعلق بالقضايا الكلية والقضايا الجزئية، وبما أن الجزئي هو بعض الكلي فمعنى ذلك ما يقع على الكلي من الإيجاب والنفي فهو يقع بالضرورة على الجزئي، ويضرب ابن حزم بمثال في الشريعة في قوله تعالى:﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ **المائدة/38**،ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:(**القطع في ربع دينار**)[2]، فهذه

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 5، ص 106.

[2] – سبق تخريجه.

الجزئية بعض تلك الكلية وتفسير لجزء من أجزائها وليست دافعة لها ولا لشيء منها أصلا، ولا مانعة من القطع في أقل من ربع دينار إلا بإدخال حرف النفي فينتفي حينئذ ما نفاه اللفظ الجزئي».[1]

القسم الرابع: أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد: ويتناول هذا القسم موضوع الشرطية المنفصلة بصورة عامة والسبر والتقسيم بصورة خاصة، مثل: أن يكون هذا الشيء إما حراما فله حكم كذا، وإما فرضا فله حكم كذا، وإما مباحا فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما فهو مباح له حكم كذا، وقد ذكره ابن حزم في "التقريب" في باب ذكر القضايا الشرطية ضمن أقسام الشرطية المنفصلة، فهو بعد أن تحدث عن الشرطية المتصلة ضمن القسم الثاني من أقسام الدليل المأخوذ من النص أرجى الحديث عن الشرطية المنفصلة إلى القسم الرابع والتي عرّفها بقوله:« وأما المقسم الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك وإن لم يكن شكا لكنه حكم للموضوع بأحد الأقسام المحمولات وذلك مثل قولك: العالم إما محدث وإما لم يزل، وان شئت أتيت بلفظة أو، إلا أن لفظة إما إذا قطعت وقسمت أبين من لفظة أو، وإذا كنت مقررا مستفهما، فإن شئت أتيت بلفظة أم، وإن شئت بلفظة أو، فتقول: أمحدث العالم أو لم يزل، وإن شئت قلت: أم لم يزل».[2]

وفي هذا القسم يوظف ابن حزم القسمة المنطقية والطبيعية كما يوظف السبر والتقسيم، «وهو أن تقسم الشيء الذي تريد معرفته صحة حكمه على جميع أقسامه الذي يعطيه العقل إياها قسما أصلا، ولا تكون تلك الأقسام إلا متغايرة أو متباينة مختلفة كل واحد منها مخالف لسائرها»[3]، وجائز أن تكون الأقسام اثنين أو أكثر بشرط أن تكون متباينة مختلفة.

ذكرنا هذا باختصار الشديد تجنبا للتكرار، فقد طرحنا هذا القسم ضمن القياس الشرطي المنفصل بالتفصيل.

القسم الخامس: ويتعلق بالقضايا المدرجة: فتقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق الدرجة التالية لها بعدها مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر أفضل من عثمان، وهذا قياس منطقي مركب من مقدمات ذكره ابن حزم في "التقريب" بعنوان: **باب من أنواع البرهان تتضاعف الصفات فيه،** وعده ضربا من الشكل الأول، يقول ابن حزم : «واعلم أنه قد تقع مقدمات بنسبة أعداد في الكثرة أو في القلة أو المساواة أو تفاضل كيفيات في الشدة

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 103.

[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 83. ابن حزم ، الإحكام ، ج 5 ، ص 107.

[3] - ابن حزم، التقريب ، ص 128 ، 129.

أو الضعف أو تماثلها، فمنها ما هو تقديم صحيح فينتج إنتاجا صحيحا راجعا إلى الشكل الأول، كقولك النرجس أشد صفرة من التفاح والتفاح أشد صفرة من الأترج، النتيجة فالنرجس أشد صفرة من الأترج».[1]

القسم السادس: ويتعلق بعكس القضايا وهي من مباحث علم المنطق، وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا فتقول: كل مسكر حرام فتعكس بعض الحرام مسكر.[2]

وقد عالج ابن حزم هذا القسم بالتفصيل في كتابه "التقريب" ضمن كتاب "البرهان" فبين أن القضايا تنقسم إلى قسمين: قسم ينعكس وقسم لا ينعكس، أما القسم الذي لا ينعكس فهو يتعلق بالقضايا التي إذا انعكست يصح الانعكاس فيها في بعض المواضع ولا يصح في مواضع أخر، وقد تتبدل إذا عكست من صدق إلى كذب أو من كذب إلى صدق أو من ايجا ب إلى نفي أو من نفي إلى إيجاب، وهذا القسم لا يصلح لإقامة البرهان لأنه غير ثابت، أما القضايا التي تنعكس فهي القضايا التي لا تختلف عند الانعكاس ولا تتبدل، وقد عرف ابن حزم الانعكاس بقوله:« هو أن تجعل الخبر مخبرا عنه موصوفا، وتجعل المخبر عنه خبرا موصوفا به، من غير أن يتغير المعنى في ذلك أصلا، بل إنك لنت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وان كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة،إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس، جزئية بعد العكس، لا تختلف في العكس بغير هذا البتة».[3]

ويذكر ابن حزم فائدة معرفة عكس القضايا ومنفعتها من وجهين:« أحدهما ما نستأنف من رد بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البيان اللائح منها وهو الذي يأتي إن شاء الله عز وجل في رد أنحاء الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الأول مفسر في موضعه.

والوجه الثاني في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب بطلان الحقائق تقديمها ليجعلوها أصولا لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال».[4]

وقد تطرقنا إلى موضوع انعكاس القضايا بالتفصيل ضمن الفصل المتعلق بالاستدلال المباشر، فلا فائدة من تكراره.

---

[1] – ابن حزم، التقريب ، ص 132. ابن حزم ، الإحكام ، ج 5،ص 107.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 5، ص 106.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 108، 109.

[4] – المرجع نفسه ، ص 112، 113.

القسم السابع: لفظ ينطوي فيه معان جمة، مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح أنه حي وجوارحه سليمة يكتب بها وأنه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾ **آل عمران/ 185**، فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هندا تموت وأن عمرا يموت، وهكذا ينطبق على كل ذي نفس وإن لم يذكر اسمه.[1]

تعريف الانطواء : يعرّف ابن حزم الانطواء بقوله:« ومعنى الانطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلبا للاختصار، بالجملة فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها كقولهم الإنسان حي فانك قد أخبرت أن زيدا وعمرا أحياء وهند حية وبالجملة فكل رجل أو امرأة لأنهم أجزاء الإنسان فافهم هذا، وكذلك أيضا ينطوي في كل قضية إبطال ضدها كقول الله تعالى ﴿**إِنَّ إبراهِيم لَأَوَّاهٌ حلِيم** ﴾ التوبة/114، فقد انطوى فيه نفي ضد الحلم وهو السفه، فقد انطوى فيه أن إبراهيم ليس سفيها» [2]، وهذا بخلاف الإنتاج القائم على مقدمتين أو مقدمات لها حد مشترك والتي ترجع معظمها إلى ضروب الشكل الأول من القياس المنطقي،أما الانطواء فهو يتعلق بالقضايا من حيث المعنى منطوية في قضية لفظية طلبا للاختصار، ولهذا اعتبر ابن حزم الانطواء شكلا من أشكال القضايا المتلائمة وعكس القضايا .

إن حقيقة الانطواء في القضايا أنه يوسع مفهوم النص بما يقوم به العقل من نشاط توسعي في فهم النصوص بتوظيفه العلاقات اللغوية والمنطقية كعلاقة التضمن والترادف وعكس القضايا ونفيها وغيرها، فالانطواء أقرب إلى القضايا التحليلية من ناحية التحليل والاستنتاج.

يقول ابن حزم: « اعلم أن من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إياها قضايا أخر وإن كنت لم تلفظ بها وهذا المعنى يؤخذ من المتلائمات ومن عكس القضايا وقد ذكرناها ونحو ذلك، وهذا نحو قولك لا يجوز أن يكون الأزلي مؤلفا، فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنه لا يجوز أن يكون المؤلف أزليا ضرورة لا بد من ذلك، وانطوى فيها أيضا أن المؤلف محدث، وكذلك إذا قلت كل مسكر حرام فقد انطوى فيه أن المسكر ليس حلالا وأن الحلال ليس مسكرا، وانطوى فيه أيضا أن نبيذ التمر إذا أسكر حرام وأن السكران إذا أسكر حرام وأن نبيذ التفاح إذا أسكر حرام وغير ذلك، كما إذا قلت زيد يمشي فقد انطوى لك فيه أنه يتحرك وأنه ذو رجل سالمة وأنه حي وأشياء كثيرة».[3]

---

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج5، ص 107.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 140.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص 140.

ومثال آخر في قوله تعالى: ﴿**فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ**﴾**النساء/ 11**

فهذه الآية انطوت على مقدمتين:

المقدمة الأولى: الأبوان هما الوارثان من الميت ليس له ولد.

المقدمة الثانية: نصيب الأم من ميراث ابنها الثلث، النتيجة: الأب يرث الثلثين الباقيين.[1]

وبناء على ذلك يفرّق ابن حزم بين الإنتاج الذي هو ثمرة علاقة لزومية بين القضيتين، فالقياس المنطقي منتج يأتي بجديد لأنك إذا قلت: إن نبيذ التمر حرام بناء على أن كل مسكر حرام، فإنك لم تكن تعلم بحرمته إلا بعد التجربة والمشاهدة أنه مسكر، في حين أن الانطواء هو مفهوم يصدر من قضية واحدة كما تنطوي القضية الجزئية داخل القضية الكلية في الإيجاب أو في السلب، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« ظن قوم ذوو شغب وجهل أننا مخطئون في قولنا أن القضية الواحدة تنتج، وأبوا ما ذكرنا وليس ظنهم صحيحا لأن كل ما ذكرنا ليس إنتاجا، إذ شرط الإنتاج أن نستفيد من اجتماع كلتا القضيتين معنى ليس منطويا في إحداهما أصلا، فأنت إذا قلت: كل مسكر حرام فليس فيه إيجاب أن نبيذ التمر يسكر، فإذا جعلت له هذه الصفة فحينئذ تقطع له بالتحريم دون شرط وإلا فإنما قولك: كل مسكر حرام بالإمكان إن أسكر لا بالوجوب، إذ في العالم أشياء كثيرة لا تسكر فلعله منها»[2]، وفي الحقيقة أن الانطواء هو عبارة عن تفصيل ما جاء في القضية مجملا فهو صورة من التتالي والتلاؤم فيلكن ضمه إلى القضايا التحليلية، وهو في الحقيقة إخراج ما هو موجود في النص بالقوة إلى الوجود بالفعل، ولقد لجأ إليه أهل الظاهر لاستنباط مفهوم النّص دون الخروج عن حرفيته « فليس بدعا أن يكون أهل الظاهر قد أوجدوا دليلا غير القياس، وهو عندهم شيء استنبطوه من منطوق ومفهوم النصوص التي يشتغلون بها، سواء أكان ذلك بالغوص في منطوقها والأخذ بالظاهر، أم بترك الظاهر والانصياع لمفاهيم ودلائل أخرى، ثم إنهم بالتالي قد ترجموا هذه الدلائل الى مسلمات، وصاغوها في منطق لا يغفل تأثيره في استقراء النصوص».[3]

وقد تناولنا القضية المنطوية بالتفصيل في منطق القضايا ضمن القضايا التحليلية.

المبحث الثالث :العلاقات المنطقية وصلتها بالدليل الظاهري

[1]- ابن حزم، الإحكام، ج1، ص 68.

[2] - ابن حزم، التقريب، ص 140.

[3]- اسماعيل يحي رضوان ، الإمام ابن حزم الأندلسي واثر النزعة الظاهرية في اجتهاده، ص 390.

تمهيد: يقوم الدليل الظاهري على عدة علاقات منطقية التي يستند عليها القياس الأرسطي، كما تظهر جلية في المقدمات المنطقية التي هي في الأساس الجمل الخبرية، وقد بين ابن حزم أقسام الدليل المأخوذ بالإجماع وبين أنه لا يخرج عن النص.

أما الدليل المأخوذ من النص فهو الذي يقوم على استنباط الحكم من مقدمات بناء على اللزوم المنطقي، حيث يمارس العقل وظيفته في استكشاف ما تتضمنه النصوص من أحكام دون الإفلات من أسوارها، فهو مسلك أصولي منطقي، يقول سالم يفوت:« ثمة إذن، بجانب النص والإجماع، حيز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا، طريقه الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج واللزوم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، لذا فمدار الدليل أو العقل هنا، محدد بمفهوم النص وباستنتاج ما متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين وتتحلى بضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ».[1]

لقد مارس العقل وظيفته في فهم النصوص واستنباط الحكم الشرعي منها وتعميمها على المسائل التي لم يرد فيها الحكم، هذه الممارسة تختلف كلية عن ممارسة الفقهاء التي تستند إلى القياس الأصولي أساسه التعليل والتي اعتبرها ابن حزم تجاوزا على النصوص الشرعية لأن نتائجه ظنية لا يقين فيها، أما الدليل المأخوذ من النص فهو يقوم على مجموعة من العلائق المنطقية حيث تكون نتائجها يقينية، فهي غير خارجة عن النص بل هي عملية تفكيكية ضمن دائرة النص دون اختراق طوق الخطاب، حيث تقوم باستثمار النصوص دون الخروج عن مضامينها، وبناء على ذلك كان الاستنباط عند ابن حزم:« هو إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه وهو في الدين إن كان منصوصا على جملة معناه فهو حق، وإن كان غير منصوص على جملة معناه فهو باطل لا يحل القول به».[2]

ولقد حصرنا مجموعة من العلاقات المنطقية تستند إليها مقدمات الدليل المأخوذ من النص، وهي علاقات لزومية تكون نتائجها يقينية إن صحت مقدماتها وهي كالآتي:

1 – علاقة المطابقة: « وهي علاقة الألفاظ بالمعاني وليست علاقة منطقية، إنما هي تعنى بنسق الدلالات اللفظية الذي رافق الشروح المنطقية، والمطابقة ليست علاقة رياضية إنما هي نوع من

[1] – سالم يفوت ، ابن حزم ، والتفكير الفلسفي، ص 124.

[2] – ابن حزم، الإحكام ، ج1، ص 48.

أنواع القياس التطابقي الذي يستخدم في الهندسة حيث نطبق شكلا على آخر، فإن انطبقا فبينهما تساو».[1]

اهتم ابن حزم بعلاقة المطابقة التي تعتبر العمود الفقري الذي يقوم عليه المنهج الظاهري، إذ التركيز على أخذ النصوص على ظاهرها يعتمد بالدرجة الأولى على تطابق الألفاظ على المعاني، فدلالة اللفظ على معناه ينظر إليه على أن هذا اللفظ لا يكون أخص من المعنى ولا أعم منهّ، ما لم يكن هناك دليل يفيد الخصوص أو العموم، والمباحث الفقهية عند ابن حزم تزخر بعلاقة المطابقة بين الألفاظ ومعانيها كتساوي الحكم بين الأمة والرقيقة، والمحصنة التي تتضمن الشريفة ومطابقتها على الحرة والأمة في مسألة النكاح، وكثير ما يلزم ابن حزم خصومه بالتقيد بالحدود وشروطه، لأنّ التعريف بالحد يقوم على علاقة المطابقة بين التعريف والشيء المعرّف، ففي مبحث النّبوات رأى ابن حزم أن تعريف النّبوة لغة واصطلاحا يشمل الرجال والنّساء على حد سواء، وإقصاء النّساء من التّعريف هو نوع من التعسف والتلاعب بالحدود القائمة على علاقة المطابقة والتضمن، ويظهر كذلك في حد المعجزة والكرامة، لأن مباحث الحد تقوم على علاقة المطابقة والتضمن واللزوم، فقد انتقد ابن حزم مذهب المتكلمين في تفريقهم بين المعجزات والكرامات بفروق ضعيفة لا تسلم من الطعن، وانتهى إلى إنكار الكرامات بعدّ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، أي أن القوانين الطبيعية تسير وفق علاقاتها السببية المطردة ولا شيء يخترقها لا من ولي ولا من ساحر.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

2– علاقة التضمن:

تعتبر علاقة التضمن من أهم العلاقات التي يستند إليها ابن حزم في تقريبه المنطقي، فهي المخرج الأكثر أمانا في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وعلاقة التضمن عند ابن حزم لا تقف عند حدود اللغة فحسب، فهي تتجاوز صلتها بالحد والاستدلال كما هو معهود عند أرسطو، لأن علاقة التضمن بالحدود تعود إلى تصور أرسطو أن الحد التام لا يكون إلا بذكر الجنس والفصل الذي يفيد التعريف بطبيعة الشيء وماهيته، وهذا لا خلاف فيه بين ابن حزم وأرسطو، وكذلك تظهر علاقة التضمن جلية في القياس الأرسطي فالنتيجة متضمنة في إحدى المقدمتين، وهذا ما يفسر لنا دفاع ابن حزم عن هذا القياس وأطلق عليه اسم البرهان، واعتبر النتيجة ليست خروجا عن النص ولا إضافة جديد إليها لأنها متضمنة في النص، ولنفس السبب اعتبره المناطقة المعاصرون عقيما لا يأتي بجديد.

[1]– رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص235.

3- علاقة اللزوم و الالتزام:

وتعتبر علاقة اللزوم المنطقي بين المقدمات والنتيجة من العلاقات التي شغلت اهتمام ابن حزم كتبه الأصولية وتقريبه المنطقي، وتظهر تطبيقاتها في الميدان الفقهي والكلامي، وعنها صدرت اجتهاداته الدينية التي طبعت مذهبه الظاهري، كما نجد كثيرا من اعتراضاته الكلامية لم يجد لها المتكلمون مخرجا، وتتعلق بمسألة الكرامات والفرق بينها وبين المعجزات، وعن علاقة اللزوم والضرورة صدرت مواقفه الرافضة لمفهوم العلة عند الأصوليين.

4- علاقة الفصل:

وتلعب علاقة الفصل دورا مهما في عملية السبر والتقسيم فإلى جانب دورها المنطقي باعتبارها تتحكم في القضايا الشرطية المنفصلة، كما لها دور فقهي في عملية سبر الآراء الفقهية القائمة على التعاند مع الالتزام بشروط القسمة.

ويعرّف ابن حزم الفصل بقوله:« هو ما بينت أقسامه، وهو في أصل اللغة ما فرق بعضه عن بعض، تقول: فصلت الثوب واللحم وغير ذلك».[1]

ولا تخلو مجادلات ابن حزم الفقهية والكلامية من القضايا الشرطية المنفصلة التي أساسها التعاند، وهو الطابع الغالب في مصنفات ابن حزم، وعلاقة الفصل رغم كونها متعاندة ومتباينة إلا أنها تتضمن اللزوم والضرورة، فإذا ثبت أن الثوب أحمر فقد انتفى كونه أبيضا، أما في النفي فليس بالضرورة انتفاء كونه أبيضا أن يكون أحمرا فربما كان أزرقا، مما يلزم التنبه عند نفي القضايا ذات الوسائط، وإيفاء القسمة بكل أقسامها.

5 – علاقة الشرط: وهي كما يراها أحد المناطقة « تختص هذه العلاقة بالقضايا التي تدخلها أداة الشرط «إذا»، وهي تلعب دور الرابطة المنطقية أكثر من كونها علاقة ثابتة تتحكم بالكثير من المسائل كاللزوم والعلة. وتمهد رابطة الشرط لإجراء علاقة اللزوم بين طرفي القضية».[2]

ويعرّفه ابن حزم بقوله:« الشرط تعليق حكم ما بوجود حكم آخر ورفعه برفعه، وهو باطل ما لم يأت به نص، وذلك نحو قول القائل : إن خدمتني شهرا أعطيتك درهما»[3]، وهي علاقة تتحكم فيها الضرورة واللزوم.

---

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج1، ص 48.

[2] – رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص 243.

[3] – ابن حزم، الإحكام، ج1، ص 44، 45.

6 – علاقة السبب: رفض ابن حزم أن تكون السرقة علة قطع يد السارق، وأن يكون الزنا علة لإقامة الحد على الزاني، وأن يكون الاسكار علة لتحريم الخمر، إذ لا علة في الدين وإنما هي أسباب جعلها الشارع قرينة لإقامة الحد، ويعرّف ابن حزم السبب بقوله:« والسبب أمر وقع فاختار الفاعل أن يوقع فعلا آخر من أجله ولو شاء أن لا يوقعه لم يوقعه ككون الذنب سببا لعقوبة المذنب»[1]، إذ أن هناك فرقا بين السبب والعلة التي لا تتخلف عن معلولها.

7 – علاقة المساواة: علاقة المساواة هي علاقة منطقية رياضية، فكما يتناولها المنطقي عند عرضه القضايا المنطقية فكذلك يتناولها الرياضي في مباحثه الرياضية وصورتها إذا كانت أ تساوي ب، وكانت ب تساوي ج، فإن أ تساوي ج.

وقد تحدث ابن حزم عن علاقة المساواة في باب الكمية واعتبرها من خصائصها حيث قال: «وخاصة الكمية : التي لا توجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية، فهي مساو ولا مساو، وكثير وقليل، وزائد وناقص، فإنك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكمية».[2]

وعند حديثه عن الحمل الجوهري والحمل العرضي، فقد بين أن الحمل الجوهري ينقسم إلى حمل جوهري أعم، وحمل جوهري مساويا، وكذلك عند حديثه عن الحمل العرضي فمنه حمل عرضي أعم، ومنه حمل عرضي متساويا، ومنه حمل عرضي أخص.[3]

وقد تناول ابن حزم علاقة المساواة بين الموضوع والمحمول، فالحمل الجوهري المساوي مثل: الحياة مساوية للحي، لا تكون حياة في غير حي، ولا يكون حي في العالم بلا حياة، وأما الحمل العرضي المساوي فكقولنا: الإنسان ضحاك، فالضحك لا يكون في غير الإنسان، ولا يكون الإنسان إلا ضحاكا.

وقد رفض ابن حزم المساواة في الحكم بين الأصل والفرع بناء على القياس الفقهي، واعتبره زيادة في الدين، لأن لا علة في الدين، وبالتالي لا علة مشتركة بين الأصل والفرع وإنما هي تخمينات القائسين فقط، أما القياس الصحيح فهو القياس المنطقي الذي يقوم على علاقة اللزوم والتضمن.

8 – علاقة التشبيه: علاقة التشبيه من العلاقات التي حذر ابن حزم الخائضين في مسائل الشرع من الوقوع فيها، خاصة أولائك الذين يلجأون إلى القياس الفقهي بناء على اعتبار التشبيه من

[1] – المرجع نفسه، ج1، ص 44.

[2] – ابن حزم، التقريب، ص52.

[3] – ابن حزم، التقريب ، ص40.

مسالك العلة، فينقلون حكم الأصل إلى الفرع، وهو مسلك سبق وإن انتقده ابن حزم ورفض القياس والتعليل مطلقا.

والتشبيه عند ابن حزم:« هو أن يشبه شيء بشيء في بعض صفاته وهذا لا يوجب في الدين حكما أصلا، وهو أصل القياس، وهو باطل لأن كل ما في العالم فمشبه بعضه لبعض ولابد من وجه أو من وجوه ومخالف بعضه لبعض ولابد من وجه أو من وجوه وهو أيضا التمثيل».[1]

ولا ينكر ابن حزم التشبيه بين الأشياء وإنّما أنكر صنيع الفقهاء في القياس بأن نقلوا حكما واحدا على الشبيهين بناء على وجود تشابه بينهما، يقول ابن حزم:« التشبيه بين الأشياء المشتبهة حق مشاهد، فإذا شبه الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم شيئا بشيء، فهو حق وتنبيه على قدرة عظيمة، لأنه ليس في العالم شيئان إلا وهما مشتبهان من وجه ما، وغير مشتبهين من وجه آخر، وقد قال تعالى: ﴿**مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ**﴾ **الملك/3**، فهذا الذي قلنا هو ارتفاع التفاوت، لأن التماثل هو ضد التفاوت، وإذا بطل التفاوت صح التماثل،ولذلك افتقر الناس إلى معرفة حدود الكلام، وضبط الصفات التي تتفق فيها الموصوفات التي سعى قوم من النوكى في إبطالها، وهيهات من إبطال الحقائق»[2]، فكل ما قاله الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فهو حق وبه نقول، وكل شيء أرادوا أن يزيدوه في ذلك مما لم يقله الله تعالى ولا رسوله فهو باطل.[3]

9 – علاقة العلية: تحتل العلة مقاما كبيرا عند المتكلمين والأصوليين على حد سواء، لما لها من تأثير في كثير من مباحثهم الأصولية والكلامية وهي الركن الأساسي الذي يقوم عليه القياس الفقهي وقياس الغائب على الشاهد، وقد اعتبرت العلة خير معبر عن العلاقة اللزومية فهي رابطة منطقية على المستوى الشرعي والمستوى الطبيعي.

لكن الظاهرية عامة وابن حزم خاصة خالف هذه القاعدة وأثبت العلة في الطبيعيات وأنكرها في الشرعيات واللغات، حيث عرّفها بقوله:«والعلة :طبيعة في الشيء يقتضي صفة تصححها ولا توجد تلك الصفة دونها، ككون النار علة للإحراق والإحراق هو معلولها، والعلة أيضا المرض، ولا

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج1، ص48.

[2] – ابن حزم، الإحكام ، ج 4، ص 38.

[3] – ابن حزم ، الدرة، ص426.

علة في شيء من الدين أصلا، والقول بها في الدين بدعة وباطل»[1]، وبناء على ذلك أنكر ابن حزم أدلة الفقهاء التي تستند على تعليل الأحكام فأبطل القياس الفقهي وأنكر التعليل جملة.

والسبب الذي حذا بابن حزم أن ينكر العلة في الشرع، هو أن من أحكام العلة أن تكون تابعة لمعلولها اضطرارا، ولا يجوز أن تسبق العلة معلولها، فكون النار علة للإحراق قضية صادقة منذ أن وجدت النار إلا والإحراق نتيجة حتمية لها لا يتخلف، أما العلة الشرعية فتتخلف، فقد نزل القرآن ولم يكن الخمر محرما، كما لم يكن حد السرقة قطع اليد، فصح أنها ليست عللا وإنما هي أسباب جعلها الله علامة لإقامة الحكم، ولو شاء أن لا يجعلها سببا للحكم لفعل، فقد ساوى ابن حزم بين العلة الطبيعية والعلة الشرعية وهذا بخلاف ما ذهب إليه جمهور الأصوليين حيث فرقوا بين العلتين.

وقد غلا الأشاعرة في نظرية العلة الطبيعية واعتبروها مجرد عادة وجريانها، وكان الباقلاني خير معبّر عن هذه النظرية،كما لقيت تأييدا عند الغزالي الذي يقول:«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتق مسببا ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات احدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار...»[2]، ويضرب الغزالي مثالا على ذلك بالاحتراق في القطن مع ملاقاة النار، فإنه يجوز وقوع ملاقاة بينهما دون الاحتراق، وتحوله رمادا محترقا دون ملاقاة النار، بينما الفلاسفة المشائين ينكرون ذلك ونظروا إلى أن نفي السبب والمسبب في الطبيعة يجر إلى شناعات عظيمة على مستوي الطبيعة والمنطق، ورأى ابن رشد أن من رفع الأسباب فقد رفع العقل.[3]

ورغم إيمان ابن حزم بالقياس الأرسطي « الجامعة» فقد رفض أن تكون العلة حدا أوسطا، حتى لا نقحم القياس الذي نتائجه ظنية بناء على ما يعتبره الفقيه علة حكم على القياس البرهاني الذي نتائجه يقينية بناء على اللزوم المنطقي، وإنكار العلة في الشرع لا يعني بالضرورة إنكار الحكمة من التشريع والغرض منه،يقول ابن حزم: «والغرض نتيجة يقصدها الفاعل بفعله كالشبع الذي هو غرض الأكل في أكله وقد يكون الغرض اختيارا كمراد الله تعالى بشرع الشرائع تعذيب

[1]- ابن حزم، الإحكام، ج1 ، ص 44.

[2]- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 195.

[3] - رفيق العجم، المنطق عند الغزالي، ص 253.

من عصاه وتنعيم من أطاعه»[1]، فقد يكون الغرض بالنسبة للمخلوق اضطرارا بينما يكون بالنسبة للخالق اختيارا، وبناء على ذلك أنكر ابن حزم العلة في الشرع وفي النحو وأثبتها في الطبيعة فقط.

10 – علاقة الإضافة:

الإضافة كما يراها ابن حزم هي ضم شيء إلى شيء، وهي نسبة شيء من شيء وحسابه منه، كالقليل الذي لا يكون قليلا إلا بإضافته إلى ما هو أكثر منه، ونسبته إليه، وحساب قدره من قدره[2]، فعلاقة الإضافة علاقة منطقية تتضمن معنى اللزوم بين الشيئين المتضايفين، لأن المضافين هما شيئان لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر، «وبالجملة، فاستحقاق أحد المضافين لاسم الإضافة بينهما سواء، لا يتقدم احدهما الآخر فيها، وذلك لأنه إذا ذكر أحد المضافين بالاسم الذي يقتضي الإضافة دل ذلك على وجود الآخر ضرورة، كقولنا : أب، فإن هذا الاسم يقتضي ابنا مضافا إليه ضرورة، وهكذا كل مضاف»[3]، وهكذا القول في الصغير والكبير، والقليل والكثير، والخفيف والثقيل، والمساوي والمثل، بود أهمية الإضافة إلى كونها تقع في جميع المقولات في الكيفيات والكميات والزمان والمكان وغيرها.

ويوظف ابن حزم علاقة الإضافة في نصرة مذهبه في الأسماء والصفات حيث يقول:« وقد غالط بعضهم أيضا فقال السميع بالسمع سميع، والحي بالحياة حي، فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياة وسمعا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، ونحن لم نسم الباري – تعالى – حيا من أجل وجود الحياة له فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك تسمية له – تعالى – بأنه سميع بصير، وإنّما سمّيناه حيّا وسميعا وبصيرا إتّباعا للنص لا لمعنى أوجب ذلك، وليس شيء من ذلك مشتقا من عرض فيه»[4]، لذهب ابن حزم في الصفات أنها أسماء أعلام فقط، ينما مذهب أهل السنة والجماعة أنهم يثبتون الأسماء والصفات.

رفض ابن حزم طريقة الفقهاء والمتكلمين القائمة على القياس الفقهي وقياس الغائب على الشاهد مفضلا القسمة المنطقية القائمة على النوع والفصل في عملية الاستقراء، فمهما تجددت الوقائع والمسائل غير المتناهية أمام النصوص المتناهية فإن للظاهرية منهجا للخروج من هذا المأزق،وذلك باللجوء إلى الكليات المنطقية فما كان تحت نوع واحد فله حكم واحد سواء تشابه

[1] – ابن حزم، الإحكام ، ج1، ص 44.
[2] – ابن حزم، التقريب، ص58.
[3] – المرجع نفسه ، ص 60.
[4] – ابن حزم، التقريب ، ص 62.

مع بقية نوعه أولم يتشابه وبهذا الصدد يقول ابن حزم:«وإنما الذي يصح بهذا فهو قولنا : إن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستو، وسواء اشتبها أو لم يشتبها، فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصغار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن بهه به موجبا لتساويهما في الطبيعة، ولا بعده عن مشابهة العنب الأبيض بموجب اختلافهما في الطبيعة، فبطل حكم التشابه جملة، وصح أن الحكم للاسم الواقع على النوع الجامع لما تحته .

وهكذا قلنا نحن إن حكمه صلى الله عليه وسلم في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع، وأما القياس الذي ننكر فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر وما أشبه هذا، فهذا هو الباطل الذي ننكره ».[1]

ينتصر ابن حزم للقسمة المنطقية لما تتميز به من الدقة في التقسيم والضبط في الحدود، فتصنيف حكم قضية ما ضمن التقسيم المنطقي القائم على النوع والفصل والخاصة أسلم من التصنيف القائم على العلة الظنية أو الشبه كما هو الحال في القياس الفقهي فالطيور تنضم إلى بعضها تحت نوع واحد رغم بعضها يطير في الهواء وبعضها لا يطير ورغم وجود أجنحة، والخفاش امتلاكه أجنحة يطير بها وتشبهه بالطيور فهو لا يدخل تحت نوع الطيور لعدة اعتبارات بيولوجية، فالاستدلال بالشاهد على الغائب لا يصح بين مستويين مختلفين كالخالق والمخلوق والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله.

إن رفض تعليل الأحكام عند الظاهرية جعلهم عرضة لخصومهم من مختلف المذاهب، فهم بإنكارهم العلة الشرعية قد سدوا الطريق أمام نظرية المقاصد التي ينتظر منها أن تحل المسائل المستحدثة التي يواجهها المجتمع أمام محدودية النصوص،« فهل ينبغي أن نقرر مع الظاهرية بعامة، ومع ابن حزم بخاصة، أن النص القرآني والنبوي قد تضمن بشكل كامل حلول جميع الحالات التي يمكن أن تواجهنا، وأن من الواجب أن نتمسك بالحرفية؟ أو أن علينا أن نقول مع أتباع المذاهب الأخرى، وفي اعتبارنا الباجي المالكي إن نصوص الشريعة لما كانت محدودة تحديدا ماديا فإنه لا يمكن أن تتنبأ بجميع الحالات اليومية بلا حدود، ففي الحالات التي لا يمكن فيها التعلق بحرفية النص فإن من المناسب أن نستنجد بروحه، وبعبارة أكثر تحديدا، بمقصده»[2].

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 7، ص 182.

[2] - عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة، ص 24.

تلك نظرة ابن حزم إلى دليل الخطاب حيث رفض مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة بناء على تمسكه بحرفية النصوص وما يقدمه منطق القضايا، ودافع عن الدليل كبديل عن القياس الفقهي، كل ذلك رغبة في بناء أصول الفقه على ضوابط منطقية ليتحقق اليقين، ولحماية كمال الشريعة، كما حرص ابن حزم على أن يكون مفهوم المنطوق تحدده علاقة التوالد الموضوعي أي النتيجة تكون متولّدة من النص كما تتولد النتيجة من المقدمتين في القياس الأرسطي.

الفصل الرابع:

موقف ابن حزم

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من الجدل

المبحث الأول : موقف ابن حزم من الجدل.

تمهيد:

جرت عادة المؤرخين وأصحاب التراجم أن يدرجوا اسم ابن حزم ضمن نظّار المسلمين وأهل الجدل أمثال القاضي عبد الجبار والباقلاني والجويني والغزالي وابن تيمية وغيرهم، وما ذاك إلا بما أشتهر به من مجادلة أهل الكتاب وغيرهم من أصحاب المقالات، ومناظرة أصحاب المذاهب الفقهية والكلامية، كما تعود شهرته إلى ما ترك من مصنفات تشهد على مكانة صاحبها ضمن طبقات أهل النظر والجدل، وقد أشار مؤرخ الأندلس ابن حيان حينما ترجم له بقوله: «ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله، ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام، مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة، وله مصنفات في ذلك معروفة من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى كتاب "الفصل بين أهل الآراء والنحل"، وكتاب "الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين"، وكتاب "الرد على من قال بالتقليد" ...».[1]

ومما يروى عنه أنه رفض تقليد المذاهب والتقيد بأصولها وسلك طريق الاجتهاد والجدال بالحق، قال عمر بن واجب:« بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب، إذ بأبي محمد يسمعنا، ويتعجب، ثم سأل الحاضرين مسألة من الفقه، جووب فيها، فاعترض في ذلك، فقال له بعض الحضار، هذا العلم ليس من منتحلاتك، فقام وقعد، ودخل منزله فعكف، ووكف منه وابل فما كف، وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسن مناظرة، وقال فيها أنا أتبع الحق، وأجتهد، ولا أتقيد بمذهب»[2]، ولم يقف جدله عند حدود المسائل الشرعية والمباحث الكلامية، إذ نجده يستعين بالجدل حتى في مسائل الحب والوجد، ورسالته "طوق الحمامة" تشهد بأسلوبه الجدلي وتقسيماته المنطقية.

ومما يذكره في "طوق الحمامة" وقد جرى بعض ذكر الحب ومعانيه فسأله أبو عبد الله محمد بن كليب من القيروان :

إذا كره من أحب لقائي وتجنب قربي فما أصنع؟

قلت : أرى أن تسعى في إدخال الروح على نفسك بلقائه وإن كره .

---

[1]- ابن بسام ، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا- تونس، ط 1981م. ص170.

[2]- الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 18 ,ص 191

فقال: لكني لا أرى ذلك بل أوثر هواه على هواي ومراده على مرادي، وأصبر ولو كان في ذلك الحتف. فقلت له: إني إنما أحببته لنفسي ولالتذاذها بصورته فأنا أتبع قياسي وأقود أصلي وأقفو طريقتي في الرغبة في سرورها .

فقال لي: هذا ظلم من القياس، أشد من الموت ما تمنى له الموت، وأعز من النفس ما بذلت له النفس. قلت له:إن بذلك نفسك لم يكن اختيارا بل كان اضطرارا ولو أمكنك ألا تبذلها لما بذلتها، وتركك لقاءه اختيارا منك أنت ملوم لإضرارك بنفسك وإدخالك حتفك عليها. فقال لي : أنت رجل جدلي ولا جدل في الحب يلتفت إليه. فقلت له :إذا كان صاحبه مؤوفا. فقال: وأي آفة أعظم من الحب ؟! [1]

وقد وصف أبو بكر بن العربي الخصم اللدود لابن حزم حال أصحابه المالكية وعجزهم عن الوقوف في مناصرة مذهبهم والتصدي لمعارضة ابن حزم حيث يقول:« واتفق له أن يكون بين أقوام لا نظر لهم إلا المسائل فإذا طالبهم بالدليل، كاعوا، فتضاحك مع أصحابه منهم، وعضدته الرياسة، بما كان عنده من أدب، وشبه كان يوردها على الملوك مع عامتهم، فكانوا يحملونه حفظا لقانون الملك، ويحمونه لما كان يلقي إليهم من شبه البدع والشرك، وحين عودتي من الرحلة، ألفيت حضرتي منهم طافحة، ونار ضلالهم لافحة».[2]

علق الذهبي على قول ابن العربي بقوله:«لم ينصف القاضي أبو بكر، رحمه الله ، شيخ أبيه في العلم، ولا تكلم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به، وأبو بكر فعلى عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد، ولا يكاد، فرحمهما الله وغفر لهما».[3]

وقد لاحظ الباجي عند عودته إلى الأندلس صيت ابن حزم والتفاف النّاس حوله وعجز الفقهاء على مناظرته، ومما ذكره القاضي عياض عن الباجي أنه « وجد عند وروده بالأندلس لابن حزم الداودي صيتا عاليا، وظاهريات منكرة، وكان لكلامه طلاوة، وقد أخذت قلوب الناس، وله تصرف في فنون تقصر عنها ألسنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت، لقلة استعمالهم النظر، وعدم تحققهم به، فلم يكن يقوم أحد بمناظرته، فعلا بذلك شأنه، وسلموا الكلام له، على اعترافهم بتخليطه، فحادوا عن مكالمته».[4]

---

[1]- ابن حزم ، طوق الحمامة (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي) ج 1 ص 156 ، 159

[2]- أبوبكر بن العربي ، العواصم من القواصم ، ص 337

[3] - الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج 18 ص190.

[4] - القاضي عياض، المدارك ج4 ص 805

يصور لنا ابن حيان حال فقهاء عصره وقد كشفوا عن معارضتهم التامة لابن حزم فيقول: « وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه، على استرسال في طباعه، ومذل بأسراره، واستناد الى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده، ليبيّنه للناس ولا يكتمونه، فلم يك يلطف جدعه بما عنده بتعريض، ولا يزفه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشقه متلقيه انشقاق الخردل». [1]

ويقدم لنا ابن حزم صورة عن الجدل في زمنه في معرض ردّه على القائلين بتكافؤ الأدلة، أن كل طائفة تناظر على قولها فربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر حسب قوة المناظر وقدرته على البيان والجدل والشغب، وهذا لا حجة لهم فيه من ادعائهم بتكافؤ الأدلة « لأن غلبة الوقت ليست حجة ولا يقنع بها عالم محقق وإن كانت له، ولا يلتفت إليها وإن كانت عليه، وإنما نحتج بها ويغضب منها أهل المحرفة والجهال وأهل الصياح والتهويل والتشنيع القانعون بأن يقال غلب فلان فلانا وإن فلانا لنظار جدال ولا يبالون بتحقيق حقيقة ولا بإبطال باطل فصح أن تغالب المتناظرين لا معنى له ولا يجب أن يعتد به لا سيما تجادل أهل زماننا الذين أمالهم وب معدودة لا يتجاوزونها بكلمة وأما أن يغلب الصليب الرأس بكثرة الصياح والتوقع والتشنيع والجعات وأما كثير الهذر قوي على أن يملأ المجلس كلاما لا يتحصل منه معنى ». [2]

وهناك إشارة من ابن حزم يشيد فيها بأهمية كتبه في الجدال والمناظرة وما احتوته من براهين ضرورية، فأهل التحقيق يبحثون عن الحجج «فميزوا الشغبي منها والإقناعي فاطرحوهما وفتشوا البرهاني على حسب المقدمات التي بيناها في كتابنا الموسوم "بالتقريب في مائية البرهان "وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان وفي كتابنا هذا "الفصل" وفي كتابنا الموسوم "بالإحكام في أصول الأحكام" فإن من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهانا ثم لم يقبل إلا ما كان برهانا راجعا رجوعا صحيحا ضروريا إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهة التمييز وضرورة في كل مطلوب يطلبه فإن سارع الحق يلوح له واضحا ممتازا من كل باطل دون إشكال» [3]، فمقدمات البرهان متى كانت مأخوذة من البداهة وأوائل الحس والعقل أنتجت نتائج صحيحة سليمة وأمن الناس من الوقوع في الخطأ، «والمتأمل في ب ابن حزم التي حفلت بها كتبه ورسائله، يدرك أن هذا الرجل الذي ناقش الفلاسفة

[1] – ابن بسام ، الذخيرة ص، ج 1، القسم الأول، ص 168.

[2] – ابن حزم ، الفصل ، ج 5 ص 128

[3] – المرجع نفسه ، ج 5 ص 128

والمتكلمين والأئمة والفقهاء وأصحاب الفرق المختلفة كان على إلمام واسع بشتى النحل والملل، وعلى دراية كبرى بالكثير من العقائد والمذاهب، فكانت حياته الفكرية صراعا مستمرا، وجدالا طويلا».[1]

1 – كتاب الجدل عند ابن حزم.

لم يفرد ابن حزم كتابا مستقلا في الجدل كما هي العادة عند أرسطو الذي جعل الجدل كتابا مستقلا ضمن كتب المنطق الثمانية، وبهذا الصدد يقول سالم يفوت:« في ضوء كل هذا سيعيد ابن حزم كتابة نص الأرغانون وذلك بالانتقال مباشرة من المقولات إلى البرهان ثم عدم إفراد كتاب خاص لا للطوبيقا أو مواضع الجدل ولا حتى السفسطة باعتبار أن هذه لا توصل إلى الحق لأنها لا تصلح لإقامة علم برهاني، بل فقط للرد على أهل الشغب»،[2] ولكنه ذكرها كمباحث لا يستغنى عنها طالب البرهان، فهي من ذخائره التي يستعين بها عند إقامة البراهين، فلا تكفي معرفة أشكال البرهان وضروبه لإقناع الخصم بل لابد من معرفة طرق المناظرة وشروطها ووجوه الغلط التي يلجأ إليها أصحاب الشغب والسفسطة لطمس الحقائق، وحسب ابن حزم أنه ذكر الجدل في كتابه "التقريب" باعتباره من مباحث المناظرة وشروطها وآدابها وأعقبها بموضوع السفسطة، بينما ذكره في كتابه "الإحكام" باسم الجدل وحكمه وأقسامه وشروطه وأمثلته دون أن يفرد الجدل أو المناظرة بكتاب مستقل، وبناء على ذلك « أخطأ الكثيرون في أحكامهم على ابن حزم، فمن معتقد أنه شوه نص الأرغانون، إلى مدع أن متطلبات التلخيص والتبسيط هي التي جعلته يهمل جوانب أساسية من أرسطو وبغض النظر عنها في حين أن متطلبات رفع قلق الموقف الأرسطي هي التي أملت إعادة الكتابة هذه وإهمال أبواب كاملة من منطق أرسطو، وكل ذلك تم في ضوء الموقف الكلامي لابن حزم المحدد بدوره برؤية معينة للغة وعلاقتها بالفكر».[3]

لم يهمل ابن حزم الموضوعات الأساسية من جدل أرسطو، وإنما تغاضى عن بعض الجوانب التي تظهر وظيفتها في معالجة الأقوال الفلسفية التي تحتمل أن تكون برهانية أو جدلية أو سفسطائية، بينما وظيفة الجدل عند ابن حزم هو البحث عن اليقين، وبناء على ذلك خالف ابن حزم أرسطو في تصنيفه، ولم يفرد كتاب خاص للطوبيقا ولا للسفسطة وإنما عالج مواضيع الجدل في كتابه "الإحكام"، كما وظفه في كتابه "الفصل" لمجادلة أصحاب الملل ومذاهب المتكلمين وأهل

[1] – إبراهيم زكرياء ، ابن حزم الأندلسي ، ص 150

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم ، والفكر الفلسفي ، ص 214

[3] – المرجع نفسه، ص 214

السفسطة، وذكره في كتابه "التقريب" باختصار مبينا أهمية الجدل وشروط المناظرة وآدابها جمع فيه ما ذكره الأوائل وما جادت به قريحة المتكلمين ما لم تجد ذكرها عند أرسطو، فبين فيه وجوه الشغب والسفسطة، وقد سبق وأن ذكرنا إحالات ابن حزم على كتبه الثلاثة التي تشكل الفكر الظاهري وموقفه المناصر للبرهان .

وقد سار ابن حزم في جدله على طريقة الفقهاء والأصوليين، فهو لم يشغل نفسه بالحكمة المموهة، ولم يسلك طريقة الجدل كمنهج فلسفي لاستخراج الحقيقة من كلام الخصم، «ونجد أرنالديز يفند موقف كل من جولد تسيهر وإبراهيم مدكور الذي ينص على أن الجدل الحزمي هو جدل أفلاطوني أرسطوطاليسي في جوهره، لأن في تعريفه للخطأ يرى أنه لابد من تحديده أولا ثم إبطاله ثانيا، لكن هناك فرقا شاسعا بينه وبين أرسطو، لأن الحقيقة الدينية المتمثلة في النص القرآني هي معيار الجدل عند ابن حزم، وعن طريقها يتم الأخطاء، بينما نجد سقراط المعروف بمنهاجه التوليدي يستخدم الجدل لاستدراج المجادل إلى الحقيقة، فكان يولد المعاني من العقول»[1]، بينما تناول أرسطو جدله من ثلاث زوايا ، فقد نظر إليه من حيث :

مادة الجدل: يحدد أرسطو ميدان الجدل بأنه الظن أو الرأي أو الاحتمال، بينما ميدان العلم هو الحق الغاية من هذا الكتاب، هي اكتشاف طريقة يمكننا عن طريقها التفكير في أي مشكل كيفما كان نوعه اعتمادا على مقدمات محتملة وأراء ظنية.

صورة الجدل : الجدل بالأساس صوري، ينفع في إتقان طرح السؤال وإفحام المحاور.. من هذا الجانب فهو مخالف للمنهج العلمي، غير أن أرسطو مع ذلك، يوليه عناية وأهمية في الاستدلال الاستقرائي، من حيث أنه يصلح في كشف التشابه والتماثل.

هدف الجدل: ينفعنا الجدل لتحقيق أغراض ثلاثة المران والنقاش والعلم الفلسفي.[2]

وقد تكلم أرسطو عن الغرض من كتاب "الجدل" وهو التمييز بين ما هو قياس صحيح أطلق عليه اسم البرهان وبين ما هو قياس جدلي وبين ما هو قياس خطابي وغيره من الأقيسة، وقد عرف القياس بأنه:« قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخر غيرها من الاضطرار»[3]، ويوضح ما ورد في تعريفه بأن البرهان هو قياس متكون من مقدمات صادقة أولية ،

[1] – نادية لعروسي، موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي، مخطوط لنيل رسالة الماجستير، المدرسة العليا للأساتذة ، بوزريعة ، الجزائر، سنة 2002. 2003م، ص 50.

[2] – سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 216 ، 217.

[3] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 2 ص 635

والتي هي تصدق بذاتها لا بغيرها ، وهذا بخلاف القياس الجدلي الذي ينتج من مقدمات ذائعة أي المشهورة، وقد تكون ليست ذائعة على الحقيقة فليس كل ما كان من مقدمات ذائعة في الظاهر نحكم عليها بأنها مقدمات ذائعة أومشهورة لأنها غير صادقة، كما يشير أرسطو كذلك إلى المغالطات وبالأخص إلى القياس المغالطي وهذا الصنف من القياس لا يقوم على مقدمات صادقة ولا على مقدمات ذائعة بل يلجأ صاحبه إلى استعمال المغالطة، فهذه أنواع القياسات التي أشار إليها أرسطو في المقالة الأولى من كتاب "طوبيقا".

ورغم أن الكتاب من خلال عنوانه يشير إلى الجدل إلا أن أرسطو فصل فيه حدّ القياس الصحيح وشروطه وميزه عن بقية الأقيسة كما عرّف فيه الجدل والمقدمات الجدلية وميزها عن غيرها من المقدمات،كذلك تحدث أرسطو عن منافع الجدل فهو مفيد في النقاش، وذكر بالأخص منفعته في العلوم الرياضية وفي المناظرة وفي علوم الفلسفة، وتظهر منفعته في الرياضة باعتباره طريقا يمكّن السالك بأن يحتج فيما يقصد للحجة فيه بأسهل مأخذ، أما في المناظرة فيمكن تمييز أراء الجمهور ومخاطبتهم وتصحيح أقوالهم، أما في الفلسفة فيتمثل في القدرة على التشكيك في الأقوال ومن ثم إدراك الحق والباطل، وقد تعم منفعة الجدل سائر العلوم إذا اعتمد كمنهج لغربلة الآراء العامة.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

والغاية القصوى من تعلمه هو كسب المهارة « وإنما يحصل لنا من هذه الصناعة على الكمال متى كان حالنا فيها على مثال في الخطابة والطب وفي أمثالها من القوى»[1]، فبصناعة الجدل يكسب المجادل مهارة لا تختلف عن مهارة الخطيب وإن كان لا يقنع من كل وجه، ولا عن مهارة الطبيب وإن كان لا يعيد الصحة من كل وجه ولكن بما أنهما لم يغفلا صناعتهما عن قصد فقد حصلا على الكفاية المطلوبة.

والجدير بالذكر أننا لا نوفق إذا نظرنا إلى ابن حزم على أنه أحد شراح أرسطو رغم إشارته إلى أن مشروعه ينتمي إلى شرح المستغلق خاصة إذا اقتصرنا على كتابه "التقريب" ، مع العلم أنه تطرق لمبحث الجدل في كتابه "الإحكام" و"الفصل"، وقد يسعدنا الحظ لو كانت المقارنة بين أرسطو والفارابي وابن سينا وابن رشد الأوفياء للمعلم الأول، أما ابن حزم فإنه رغم درايته بأرسطو وإشادته بمنطقه إلا أنه لم يفكر به، فاقتصر على ما هو ضروري من المنطق وما حاجة طالب العلم إليه، وما يحصل من تعلمه من فائدة حقيقية، فلم يتطرق إلى الجزئيات التي عرضها أرسطو مثل المقدمات الجدلية والخطابية والشعرية وشروطها وصورها والتي لها صلة وثيقة بالفلسفة اليونانية،

[1]- المرجع نفسه ، ج 2 ص 639

وبالأخص للرد على الفلسفة السوفسطائية فهي تعالج مشكلات حدثت في الفكر اليوناني، وهذا ما يفسر موقف الرواقيين من المنطق باعتباره جزء من الفلسفة، أما ابن حزم فقد تناول جدله باعتباره بابا له صلة وثيقة بالبرهان لهذا ضم مباحث الجدل والسفسطة في كتاب واحد وهو كتاب "البرهان"، وهي نتيجة منطقية فبعد أن فصّل في البرهان وأنواعه وشروطه، أورد أبوابا منبها فيها عن أغاليط قد يلجأ إليها أهل الشغب فيقحمونها في البرهان، كما ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان، وكذلك البراهين الفاسدة وبيان خطأ فيها، لهذا كانت وظيفة الجدل عند ابن حزم هي حماية البرهان من الشغب والأقيسة الفاسدة ، أما السفسطة فقد تطرق إليها في "باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة "وبين وجوها منها ، وبين فيها وجوه الغلط، إذ يقترب بجدله إلى طريقة الفقهاء والمتكلمين مع تحصينه بالجدل الأرسطي، ولم يجعل جدله غاية في نفسه بل هو وسيلة للتشكيك في مقدمات الخصم وحججه للوصول إلى البراهين الصحيحة، ولا يتحقق ذلك إلا بمقدمات صحيحة يقينية، فبناء مناظرة على مقدمات جدلية مرفوضة في الفكر الحزمي.

ويظهر الاختلاف بين أرسطو وابن حزم الذي يرى أن المقدمات تتأسس على البديهيات الحسية والعقلية والشرعية « وينتهي الى موقف منطقي ثنائي القيمة، لا يعترف إلا بالصدق والكذب، ولا يقر بوجود أي اشتباه بينهما، ويترتب عن ذلك أنه لا وجود إلا لطريق واحد ووحيد، يوصل الى الحقيقة هو ما عرفه الإنسان بفطرته وبحسه، وما ترتب عن ذلك من صفات العلم بالتوحيد والربوبية، وما أتت به الشرائع، وجميعها تنزل منزلة البرهان، أما ما عداها فهو كاذب، ولا يمكن الشغب والسفسطة أن تنتجا أية حقائق برهانية صادقة، كما لا يمكن للاحتمال والظن أن يكونا محط علم ومعرفة»[1]، وهذه وجهة الاختلاف بين أرسطو وابن حزم وتتعلق بالأساس حول الغاية من الجدل.

2 . تعريف الجدل: علم الجدل وهو علم باحث عن الطرق التي يقتدر به على إبرام أي وضع أريد، وعلى هدم أي وضع كان، وهذا من فروع النظر، ومبنى لعلم الخلاف وهذا مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق، لكنه خص بالعلوم الدينية.[2]

فعلم الجدل من أنواع العلوم العقلية فهو فرع مشترك بين المنطق وعلم أصول الفقه.

[1]- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص 216.

[2] - طاش كبرى زاده ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، سنة 1998م، ص 377.

كما عرّف الجدل بأنه آلة يتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل أو قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر (المعلل والسائل) الشك والارتياب[1]، فهو من علوم الآلة كالمنطق والنحو وأصول الفقه وغيره.

والمتأخرون من فلاسفة اليونان أطلقوا لفظ الجدل على معنيين: الأول : هو القدرة على الاستدلال الصحيح ، الثاني : هو المراد المتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها.

أما الرواقيون فيرون أن الجدل هو الفلسفة وأنه لا فرق بين صناعة الجدل وبين صناعة الفلسفة.[2]

وأما كانط فقد أطلق لفظ الجدل على المقاييس الوهمية، قال: إن الجدل هو منطق الظاهر، بخلاف التحليل الذي هو منطق الحقيقة .

والجدل عند الماركسيين هو التوفيق بين مثالية هيجل ومادية ماركس لأن التطور عند هيجل هو تطور الفكرة أما عند ماركس وانجلس فهو تطور المادة.[3]

أما عند المشائين الإسلاميين فيعرّفه الفارابي في كتاب "الجدل" بقوله:« صناعة الجدل هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة، قياسا في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن مجيب يتضمن حفظه، أي جزء من جزئي النقيض اتفق، وعلى حفظ كل وضع موضوعه كلي يعرضه لسائل يتضمن إبطاله، أي جزئي النقيض اتفق ذلك»[4]، وهذا التعريف مبني على قواعد الجدل المنطقي حيث أشترط أن تكون المقدمات مشهورة لأن الجدل يتعلق كلام السائل على المجيب فيما أفتنده من أحكام تنتمي إلى أحكام مشهورة، وهذا الشرط غير مسلم به على إطلاقه عند الأصوليين والمتكلمين.

والجدل عند الفقهاء: «هو الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة. ولا يخلو الفتل عن مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب»[5]، وبناء على ذلك يكون الجدل هو القدرة على الحوار والمناقشة وهو ما ذهب إليه أفلاطون حيث اعتبر الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب.

أما ابن حزم فيعرّفه بقوله:« الجدل والجدال إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلا، وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلا إما في لفظه وإما في مراده

---

[1]- حمو نقاري ، منطق الكلام ، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان ، الرباط ، ط أولى. 2005 م ، ص 366

[2] - الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 3 ص 62 .

[3]- ابن سينا ، النجاة ، ج 1 ، هامش ص 117.

[4]- الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 3 ص 13

[5] - علي بن عقيل الحنبلي ، كتاب الجدل ، ص 1.

أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معا محقين في ألفاظهما ومعانيهما »[1]، ومعنى ذلك أن الجدل لا يكون إلا في مسألة وقع فيها الخلاف ولا يكون الجدل في المسائل المتفق عليها، ولم يشترط ابن حزم كما فعل الفارابي أن تكون المقدمات مشهورة، فقد تكون مقدمات مشهورة وقد تكون مقدمات خطابية كما قد تكون مقدمات يقينية يدركها السائل والمجيب لكن وقع الجدل حولها عنادا فقط.

وقد جرت العادة أن يكون الجدل في شكل إدارة الكلام بين السائل والمجيب، حيث يجتهد السائل بكل ما أتي من قدرة على إبطال حجج خصمه وبيان تهافتها وإلزامه بحججه فهو في موقع الإبطال، بينما يجتهد المجيب في دفع هجوم خصمه وبيان صحة حججه فهو في موقع الدفاع .

3 – موضوع الجدل:

في الحقيقة هناك اختلاف بين غرض ابن حزم من الجدل وبين غرض أرسطو، فقد ذهب هذا لأخير إلى أن صناعة الجدل طريق يتهيأ لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة قياسا في كل مسألة تقصد، وأن نكون إذا أجبنا جوابا لا نقع في التضاد، فإذا كانت المقدمات الجدلية الظنية لا تتعارض نتائجها عند القياس فقد تحقق المقصود منها وبما أنها تفيدها في إثارة الشكوك في مقدمات أي علم، مما يصدق أن يكون الجدل يتناول مختلف قضايا العلوم والمعارف من الرياضة والفلسفة والمنطق وغيرها، لأنه مسلك يغلب عليه الاحتمال والظن للاقتراب من الحقائق، فالجدل من حيث المادة يقوم على أقوال ظنية مقبولة عند الجمهور .

ورغم حرص أرسطو على التمييز بين العلم والجدل فإن ذلك لا يدل على احتقاره الجدل بل اعتبره منهجا لاستدراج الخصم نحو الحقيقة وكشف عيوب مذهبه، فمهما كان القياس الجدلي يقوم على مقدمات مشهورة لا ترقى إلى مستوى اليقين فلا أحد ينكر فضل الجدل وفائدته على العلم، وهو أمر أشار إليه سالم يفوت يتخذ مظهرين:

أولا : يصلح الجدل ويفيد في طرح القضايا وفي تكوين أحكام عنها تكون مبنية على أسس نقدية ومنهجية وجيهة وموضوعية بعد أن نكون قد اطلعنا على الآراء المتضاربة.

ثانيا :يفيدنا في معرفة المبادئ العامة التي تقام عليها العلوم، إذ من المستحيل التفكير في المبادئ الخاصة بكل علم على حدة اعتمادا عليها هي وحدها، وهو أمر لا يتم إلا بواسطة آراء احتمالية تهم كل علم، بها يتم تفسير تلك المبادئ.[2]

[1] – ابن حزم ، الإحكام، ج 1 ص 45.

[2] – سالم يفوت ، ابن حزم ، والفكر الفلسفي ، ص 215 .

ومهما كانت نظرة أرسطو للجدل بصورة إيجابية، فإن تمييزه النهائي بين المقدمات البرهانية والمقدمات الجدلية وبالتالي بين القياس البرهاني والقياس الجدلي قد وضع حدا فاصلا بين البرهان الذي نتائجه تكون صادقة يقينية وبين القياس الجدلي الذي تكون نتائجه مشهورة ظنية، مما يؤكد أن أرسطو يضع الجدل كقيمة منطقية تتوسط بين الصحة والبطلان، وبين الصدق والكذب فهي لم تبلغ درجة اليقين ولم تنزل إلى درجة الكذب .

وهذا بخلاف مسلك ابن حزم الذي ينظر إلى الجدل كفن للنقاش والحوار متى ألتزم أطرافه بآدابه وشروطه، فهو ميدان تتصارع فيه الأقوال الباطلة فيما بينها أو يتصارع فيه الحق مع الباطل، ولا يتصارع الحق مع الحق، فلا يكون الخصمان كلاهما على حق فليس هناك إلا حق أو باطل، فإما صدق أو كذب، لا واسطة بينهما، فلا مكان للظن أو الشك، فالجدل الذي يقوم على مقدمات مشهورة وظنية لا يفيد إلا الشغب والسفسطة حتى وإن ادعى أرسطو أن للجدل قيمة معرفية ينبهنا على مبادئ عامة نستفيد منه للنهوض بالعلوم، فإن ابن حزم يؤكد مرارا على أن معرفة الحقائق سبيلها العلم، والجدل الممدوح هو الذي يقوم على مقدمات صحيحة ويهدف إلى غاية نبيلة ونتائج صادقة ما دامت هذه المقدمات قائمة على أوائل العقل والحس أو مما ثبت من الشرع، فالعلم هو الطريق الوحيد المؤدي إلى اليقين، وهو كما يعرفه: «والعلم : هو تيقن الشيء على ما هو عليه: إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك. إما بالحس أو ببديهة العقل، وإما حادث عن أول على ما بينا في كتاب "التقريب" من أخذ المقدمات الراجحة إلى أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد، وإما عن إتباع لمن أمر الله تعالى بإتباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»[1]، فحصول المعارف قد تحصل من اجتهاد الشخص بمفرده، وقد ينالها من غيره كشيخه ومعلمه، وهناك وجه آخر للحصول على المعرفة يكون طريقه النظر والجدل .

وقد عدّ ابن حزم هذا الطريق هو آخر ما يفكر فيه الإنسان وهو مفيد في غربلة الحقائق والوصول الى نتائج حميدة، يقول ابن حزم: « اعلم أنه لا يوصل إلى معرفة حقيقة بالاستدلال إلا بالبحث يكون عن فكر الواحد ويكون عن تذكر من اثنين : إما معلم إلى متعلم وإما من متناظرين مختلفين متباحثين وهذا الوجه هو آخر ما نتوصل به إلى بيان الحقائق بكثرة التقصي فيه وأنه لا يبقى بعد توفيته حقه بقية أصلا ».[2]

[1]- ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ص 36

[2]- ابن حزم ، التقريب ،182.

الجدل عند ابن حزم هو طريقة للنقاش والحوار يلتزم فيه كل طرف بعرض حجته أو بما يعتقد أنه حجة، فهو لا يقوم على مقدمات جدلية ظنية ومشهورة عند العوام كما يذهب إلى ذلك أرسطو، بل قد يكون كلا المتجادلين على باطل وقد يكون أحدهما محقا بينما الآخر مبطلا ولا سبيل أن يكونا محقين معا في ألفاظهما ومعانيهما لأن الجدل ينبئ على وجود الخلاف ولا يكون الجدل مع الاتفاق، « ويترتب عن ذلك أنه لا وجود إلا لطريق واحد ووحيد، يوصل إلى الحقيقة هو ما عرفه الإنسان بفطرته و بحسه، وما ترتب عن ذلك من صفات العلم بالتوحيد والربوبية، وما أتت به الشرائع، وجميعها تنزل منزلة البرهان، أما ما عداها، فهو كاذب، ولا يمكن الشغب والسفسطة أن تنتجا أية حقائق برهانية صادقة، كما لا يمكن للاحتمال والظن أن يكونا محط علم ومعرفة، لأن الاحتمال والظن لا يوجدان إلا حيثما لا يوجد العلم، والعلم تيقن».[1]

لقد التزم ابن حزم على أن تكون مادة جدله إبطال الحجج المموهة والأقيسة الفاسدة وتحقيق اليقين، وهو المقصد الشرعي الذي تظهر صورته في جدل القرآن والسنة النبوية والتي سار على دربها الفقهاء والمتكلمون فوضعوا لها شروطا وقيدوها بآداب.

4 . حكم الجدل والمناظرة:

مذهب ابن حزم في الجدال والمناظرة أنه واجب وقد استدل على فرضية الجدال بكثير من الآيات القرآنية التي تلزم المسلمين بالمجادلة لنصرة الحق منها :

قوله تعالى: ﴿**ولَا تجادِلُوا أَهل الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِي أَحسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ**﴾ **العنكبوت/ 46**، فأمر عز وجل بإيجاب المناظرة في رفق، وبالإنصاف في الجدال وترك التعسف والبذاء والاستطالة إلا على من بدأ بشيء من ذلك وتجاوز أدب الحوار والجدال فيعارض حينئذ بما ينبغي.

وفي قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ** ﴾**البقرة/258**، ففي هذه الآيات دليل على تنقل الكواكب وتحولها في المنازل مما يدل على خلقها وبرهان على حدوثها.

وفي قوله تعالى : ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آَتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ**﴾ الأنعام/83،قال ابن حزم : «وقد أمرنا تعالى في نص القرآن بإتباع ملة إبراهيم عليه السلام وأخبرنا تعالى أن من ملة إبراهيم المحاجة والمناظرة فمرة للملك ومرة لقومه والاستدلال كما أخبرنا تعالى عنه ففرض علينا إتباع المناظرة لنصرف أهل الباطل إلى الحق، وأن نطلب الصواب بالاستدلال فيما اختلف فيه

[1] – سالم يفوت ، ابن حزم ، والفكر الفلسفي ، ص 216.

المختلفون»[1]، وقال تعالى: ﴿**قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ**﴾**آل عمران/59**، ومن ملته المناظرة كما ذكرنا فمن نهى عن المناظرة والحجة فليعلم أنه عاص لله عز وجل ومخالف لملة إبراهيم ومحمد صلى الله عليهم».[2]

وقد تبنى ابن حزم الجدل كوسيلة لإبطال أراء الخصوم وبيان الرأي الصواب، وهو مسلك أيدته الآيات القرآنية، يقول أرنالديز:« إذا تخذنا الجدل كما نفعل بمعنى الحوار مع الخصم، لرفضه أو بطال آرائه وتوضيح طرق الحقيقة يمكن أن نقول إن القرآن هو الذي أمر بها. والقرآن، الكريم فيه دعوة الى الجدل لأن الله يحاور دوما المرتدين ويرفض أفكارهم الباطلة».[3]

وقد ذكر الإمام الزركشي أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة « وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين لأمرين:

أحدهما: بسبب ما قاله: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ **إبراهيم/4**

والثاني : أن المائل إلى دقيق المحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام ، فإن استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون لم يتخط إلى الأغمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون ولم يكن ملغزا، فأخرج تعالى مخاطباته في محاجة خلقه في أجل سورة تشتمل على أدق دقيق، لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يوفي على ما أدركه فهم الخطباء».[4]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ومن السنة ما روي عن أنس بن مالك قال:قال رسول الله صلى الله عليه وسلم(**جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم)**[5]، وقال عنه ابن حزم:« وهذا حديث في غاية الصحة فيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة في سبيل الله »[6]، ويحث ابن حزم من كلف نفسه عناء المناظرة أن يجتهد في البحث ويدقق الحجج حيث يقول:« واعلم أن ما ذكرنا من الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والتفتيش، والإشراف

[1] – ابن حزم، الإحكام، ج1، ص 21.

[2] – المرجع نفسه ، ج1، ص 21.

[3]- ROGER ARNALDEZ. Grammaire et théologie . p 195

[4]– بدرا لدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د، ت، ط ج2، ص 24.

[5] – أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب كراهية ترك الجهاد، ج3، ص 10.

[6] – ابن حزم ، الإحكام ، ج1 ، ص 26.

على الديانات والنحل والمذاهب والاختيارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم، فمن ذم من الجهال ما ذكرنا خالف ربه تعالى، وقد أعلمنا عز وجل في كتابه المنزل أقوال المختلفين من أهل الجحد القائلين بأن العالم لم يزل، ومن أهل الثنوية، ومن أهل التثليث والملحدين في صفة كل ذلك ليرينا تناقضهم وفساد أقوالهم ».[1]

5. أنواع الجدل:

يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين :جدل ممدوح وجدل مذموم.

أ) **الجدل الممدوح:** وهو ذلك الجدل الشريف في وسيلته والمحمود في غايته، وهو الجدل الذي أمر الله به، وحث عليه في عديد من آياته ومن الآيات التي استدل بها ابن حزم على الجدال المحمود قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دعا إِلَى اللَّه وعمل صالحا**﴾ **فصلت/ 33**. قال تعالى: ﴿**ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ **النحل/ 125**، قال ابن حزم معلقا على هذه الآية :« فكان تعالى قد أوجب الجدال في هذه الآية وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها من الرفق والبيان، والتزام الحق، والرجوع إلى ما أوجبته الحجة القاطعة»[2]، فقد بين الله سبحانه وتعالى أن الدعوة إلى الإسلام لابد أن تكون بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة تكون بالرفق والإنصاف، وترك البذاءة والاستطالة.

وقوله تعالى:﴿**وَلَا تُجادِلُوا أَهل الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ**﴾العنكبوت/46، يقول ابن حزم:« والجدال الذي ندعو إليه هو طلب الحق ونصره، وإزهاق الباطل وتبينه فمن ذم طلب الحق وأنكر هدم الباطل فقد ألحد»[3]، وهذا الجدال بالحق هو الذي أثنى الله عليه وأمربه .

ولا تكون مناظرة حميدة إلا إذا توفرت شروطها، ومن المعلوم أن الجدال إذا تم بين طرفين كلاهما يبحث عن الصواب في المسألة، فيكون أحدهما على يقين من أمره بما ثبت عنده من البراهين القاطعة، ويريد أن يوصل إلى مناظره ما صح عنده من الحقائق ويرفع عنه الشكوك والحيرة بينما يكون الآخر متوهما أنه على الصواب مغالطا لعقله لم يقف على بيان الحقيقة فيطلبها، ويرغب في الوقوف عليها فإذا كان المتناظرين بهذه الصورة فهي مناظرة حميدة يرجى منها فوائد جليلة، وهي

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 198.

[2] – ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 19، 20.

[3] – المرجع نفسه، ج1، ص 27.

المأمور بها شرعا في صورة الجدال بالتي هي أحسن وفي الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وفي طلب البرهان، لقوله تعالى :﴿**قُل هاتوا برهانكُم إِنْ كُنتم صادِقِين** ﴾ **البقرة / 111**.

وينتقد ابن حزم الذين يذمون المناظرة الحميدة بقوله:« ولم يذم قط هذه المناظرة إلا سخيف جاهل مذموم الطبع مفسد على الناس قد جعل هذا النفار ستارة دون جهله فلم يقنع بأن حرم نفسه الخير حتى سعى في أن يحرمه سواه».[1]

ب) الجدل المذموم: هو الجدال الخالي من العلم والحكمة، المناصر للباطل، البعيد عن الرفق والأدب، قال تعالى: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ الحج/3**، وقوله تعالى:﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ** ﴾**الحج/8**، فبين تعالى في هذه الآيات أن الجدال المحرم هو ذلك النوع من الجدال الذي يهدف إلى نصرة الباطل ويبطل الحق بغير علم، فالواجب هو الذي يجادل متوليه في إظهار الحق[2]، ويذهب ابن حزم إلى بيان أن الجدال المذموم له وجهان بنص الآيات السابقة:

أحدهما :من جادل بغير علم .

الثاني :من جادل ناصرا للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق إليه .

ويشتد نكير ابن حزم على الذين يتخذون الجدل مطية للدفاع عن الباطل فيقول:« وبالجملة فلا أضعف ممن يروم إبطال الجدال بالجدال، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج، ويتكلف فساد المناظرة بالمناظرة، لأنه مقر على نفسه أنه يأتي بالباطل لأن حجته هي بعض الحجج التي يريد إبطال جملتها، وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف، أو معاند سخيف».[3]

ومن صور الجدال المذموم ما ورد في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿**لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ (15) وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ** ﴾ **الشورى/ 15، 16**، فهذه الآية لا تدل على إبطال الجدال والمناظرة بل هي مبينة وجه الجدال المذموم فيمن حاج بعد ظهور الحق، وهي صفة المعاند للحق، المخاصم بالباطل.

وتكون المناظرة ذميمة قبيحة إذا كان المتناظران معا غالطين أو مغالطين أو كان أحدهما جاهلا وطالبا والثاني غالطا أومغالطا، فتلك المناظرة على حد قول ابن حزم يكثر فيها الشغب

---

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 186.

[2] - الطاهر بن عريفة ، ابن حزم الظاهري وكتابه الفصل ، دار الحكمة ، طرابلس ، ط أولى 1996 , ص 98.

[3]- ابن حزم ، الإحكام، ج1، ص 27.

والسفسطة، ويكثر الصخب ويشتد الغضب فلا منفعة يرجى من ورائها، وقد تؤدي بالجاهل فيها إلى قبول ما قرع سمعه من الأباطيل، أما إذا كان أحدهما عاقلا فمما لاشك فيه سيتأسف على الحال التي عليها خصمه وإن نال ثواب دفاعه عن الحق فرب سامع انتفع منه.[1]

والطريقة المثلى عند ابن حزم في افتتاح المناظرة هي تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسئولا، فإن ترك الاختيار فالأحسن أن يكون هو السائل حتى يوفي أقصى مطالبه التي يظن أنه قوي فيها، وتكون الإجابة حاسمة لأسئلته قاطعة لظنونه.

6 . شروط المناظرة وآدابها:

إن الشروط التي أرسى ابن حزم قواعدها هي التي تكون ضمانة لنجاح الحوار والجدال بين المتناظرين، فمتى تحققت هذه الشروط تحققت معها المصداقية التي هي الغاية من إجراء هذه المناظرات لمناصرة الحق وكشف الزيوف والأباطيل .

1 . إذا كان المتناظران اثنين فلا ينطق بينهما ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفا ظاهرا فيشهد به .

2 . أن لا يقطع أحد المتناظرين كلام صاحبه حتى يتمه.

3 . عدم الإطالة في الكلام الذي لا فائدة فيه ويستحسن الاختصار الذي لا يقصر على البيان الموعب.

4 . إذا رأى أحدهما أن حجته فاسدة فأراد تركها وأخذ غيرها فله الحق في ذلك ولا يقدح هذا في تصرفه، ولا يعد انقطاع في المسألة التي يناظر عنها.

5. تنقطع المناظرة في المسألة إذا أجاب الخصم وسكت الآخر عن المعارضة.

6. تنقطع المناظرة إذا عجز عن إجابة خصمه لا لخوف مانع والغلبة تكون على المجادل لا على قوله، فقد تصح براهنه لكنه عاجز على نصرة مذهبه، أما إذا كانت البراهين صحيحة فتكون الغلبة عليه وعلى قوله معا.

7. لا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعدتهم وإن كانوا فضلاء على الحقيقة، فقد يخطئ الفاضل ما لم يكن معصوما، والحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم، وإذا نظرت في كل أمة تجدها تعظم أسلافها وتذم أسلاف من خالفهم ، فمراعاة هذه الأمور من ضعف العقل أو قلة العلم.

8 . لا اعتبار لشهادة الحاضرين بالغلبة لأحدهما، فربما يكون رأيهم موافق لرأي الذي شهدوا له، فسبيلهم وسبيله واحد، والإنصاف قليل بين الناس.

[1]- ابن حزم ، التقريب ، ص 186.

9 . البرهان لا يتعارض ببرهان آخر، فما صح ببرهان لا يبطله برهان آخر أبدا إلا أن يكون مما يستحيل وهو القابل للتنقل والتحول كصحة حياة زيد بأمس ثم صح برهان آخر بموته اليوم.

10 . من الخطأ في المناظرة معارضة الخطأ بالخطأ، كأن يقول السائل لخصمه أنت تقول في المسألة كذا وكذا، فيقول المجيب وأنت تقول أيضا كذا وكذا، ويرى ابن حزم أن هذا كله خطأ فاحش وعار عظيم .

11 . لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه وجائز أن يبطل بنفسه، والبديهيات لم تصحح بنفسها بل إن الخلقة صححتها فهي معروفة بالفطرة، فهي مقدمات قضى الطبع بصحتها.

12 . ليس على المرء إلا نصر الحق وبيانه، وليس عليه أن يصور لخصمه ما لا سبيل إلى تصويره كمن وصف الباري أنه لا جوهر ولا عرض ولا جسم ولا في زمان ولا في مكان ولا حامل ولا محمول وأراد خصمه أن يدرك الكيفية.

13 . إذا سأل السائل بتقسيم مثل: ما قولك في كسب الحجام أمستحب أم حرام أم مكروه، فإن استوفى السائل جميع القسمة فللمسئول الالتزام بها، فإن كانت غير مستوفية القسمة فهي تدل على جهل السائل أو عناده، فإن انتصر على خصمه فليس على السائل بيان الحقيقة، وهذا مذهب المتقدمين أما ابن حزم فيخالفهم في هذا الحكم فمن أبطل حكمًا وجب عليه أن يبين قوله لأن بيان الحقائق فرض وقد أخذ الله ميثاق العلماء أن يبينوا ما علموه ولا يكتمونه.

14 . التحذير من مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة، وينصح ابن حزم بكيفية التعامل مع هذا الصنف من الناس فيكون بالوعظ لصرفه عن ضلاله فإن لم يكن فبالزجر فإذا كان ممتنع الجانب محمي فتجنبه أفضل.

15 . عدم الخوض في علم من العلوم حتى يحصل التبحر فيه، والاعتراف لمن هو أعلم منك لأن تنقصك إياه هو في الحقيقة نقص فيك .

16 . تجنب الامتداح بما تحسن واترك ذلك يقوم به غيرك.

17. التعود على عكس المقاييس ولا يتحقق ذلك إلا بامتلاك القدرة على سهولة إثبات الأوضاع وإبطالها، أي امتلاك القوة على سرعة عمل القياس إما عند السؤال وإما عند المقاومة.

18 . تحسين استخدام الاستقراء وذلك بمعرفة شروط السبر والتقسيم، وكيفية استعمال القسمة الطبيعية والقسمة المنطقية.[1]

[1]- ابن حزم، التقريب ، ص 190. 196، حمو النقاري ، منطق الكلام ، ص253.

19 – العدل والإنصاف:يوضح ابن حزم أن الله تعالى قد علمنا في كثير من الآيات وجوه الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة، وهو من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله، ويؤكد على أن صفتي العدل والإنصاف لطالما التزم بها، وحيثما لاح الحق انصرف إليه، «لأننا ولله الحمد أهل التخليص والبحث، وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة، قبل اعتقاد مدلولاتها، حتى وفقنا ولله تعالى الحمد على ما ثلج اليقين، وتركنا أهل الجهل في ريبهم يترددون، وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن فنقول مجدين مقرين إن وجدنا ما هو أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه ».[1]

حدث ابن حزم عن أدب المجادل أن يكون متصفا بالعدل والإنصاف وتحري الرأي السديد حيث يقول:« أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة، فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه، صل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك، ثم رآني قد علمت على المكان من الكتاب، فقال لي ما تريد؟ فقلت أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه محق وأني كنت المبطل وأني راجع إلى قوله، فهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال لي وتسمح نفسك هذا **!** فقلت له نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد».[2]

يضع ابن حزم خلاصة وجيزة في أدب المناظرة بقوله:« واعلم أنه لا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه ولكن يجعل وكده طلب الحق لنفسه فقط».[3]

7 – طرق المناظرة:

الطريق الأول : المنع

ومعنى المنع طلب الدليل على ما يحتاج إلى استدلال، والممنوع هو غير المسلم فإذا اعترض السائل على خصمه بقوله هذه دعوى غير مسلم لك بها، أو هذه الدعوى ممنوعة ففي هذه الحالة فهو

[1]– ابن حزم ، الإحكام ، ج 1 ، ص 21.

[2]– ابن حزم ، التقريب ، ص 194.

[3]– – المرجع نفسه ، ص 197.

مطالب بتقديم الدليل إذا كانت المسألة بحاجة إلى الاستدلال، ومطالب بالتنبه على ما يحتاج إلى تنبيه.[1]

الطريق الثاني : المعارضة

معنى المعارضة أن يعترض السائل ويبطل ما ادعاه خصمه بأن يثبت بالدليل نقيض هذا المدعي.

ولا تتحقق المعارضة إلا بثلاثة وجوه:

إثبات بالدليل نقيض المدعي يستلزم عقلا إبطال المدعى ونفيه، لأنه متى ثبت أحد النقيضين انتفى الآخر حتما.

إثبات بالدليل مساوي النقيض هو بقوة إثبات النقيض.

إثبات بالدليل ما هو أخص من نقيضه، لأن إثبات الأخص يستلزم إثبات الأعم، فإثبات الأخص من النقيض هو إثبات للنقيض.[2]

وقد استعمل ابن حزم أسلوب المعارضة في جميع كتبه الفقهية والعقدية، فيقول عن معارضته للقياس «وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم لنريهم فساد القياس جملة فموه منهم مموهون بأن قالوا: أنتم دأبا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع إلى القياس واحتجاج به وأنتم في ذلك بمنزلة المحتج على غيره بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل النظر ليبطل به النظر.

فقلنا: هذا شغب سهل إفساده ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس ومعاذ الله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد جميع قياساتكم ولا قول أظهر باطلا من قول أكذب نفسه».[3]

ومثاله عند ابن حزم أن يقول أحد الخصمين: الجدال مكروه، فيقول الآخر فإذ هو مكروه فبأي شيء يوصل عندك إلى معرفة الحق مما اختلف فيه من هو عندك رضا من أهل ملتك؟ هات ما عندك ودع الجدال الآن جانبا، وهذا يرجع إلى ما قلناه قبل من وجوه أقسام تبطل كلها إلا واحدا فيصح ذلك الواحد فان الخصم حينئذ لابد له من أن يذكر التقليد أو الإيهام أو ترك طلب الحق، وكل هذه الوجوه باطل فاسد فإذا بطلت صح الجدال.[4]

المكتبة الرقمية لمعلمة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

[1] – عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني ، ضوابط المعرفة ، ص 416.

[2] – المرجع نفسه ، ص 428.

[3] – ابن حزم ، المحلى، ج 1، ص 57، المسألة 100.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص 190.

ومثال آخر على معارضة الدعوى بالدعوى، والمطلوب ألا يقع التناقض بينهما، فمتى تحقق التناقض بطل دليل الخصم وادعاؤه قال ابن حزم « فإن قال قائل: لا يجوز إبطال القول بالقياس إلا حتى توجدونا تحريم القول به نصا في القرآن؟.. ثم يقال لهم : إن عارضكم الروافض بمثل هذا، فقالوا لكم: لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا إبطال إتباع الإمام إلا حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصا.. بماذا تنفصلون؟»[1]

الطريق الثالث : النقض

ومعنى المعارضة بالنقض ادعاء السائل بطلان دليل المعلل، مع استدلاله على دعوى البطلان.

ويكون إما بتخلف المدلول عن الدليل، أي حضور الدليل وغياب المدلول، وإما بسبب، ويكاد طريق النقض أن يكون أسلوبا عاما عند ابن حزم، وتظهر تطبيقاته بصفة خاصة في كتابه" الإحكام" ونقض أدلة خصومه في إبطال القياس والتعليل ودليل الخطاب وغيرها من المباحث، وبناء على ذلك «اصطنع ابن حزم في جداله مع المسيحيين المنهج الظاهري، وبني حججه على أساس الدراسة النقدية لنصوص الكتاب المقدس مع عدم تجاوز ظاهر معناها بأي حال من الأحوال، وإلى مثل هذا يذهب الكاتب المغربي فتحي النجار في بحث له عن ابن حزم حيث يقول: يلاحظ آسين بلاسيوس عن حق أن ابن حزم استعمل مذهبه الظاهري كذلك في تفسير الإنجيل كما فعل في الإسلام، فكان يستنكر تأويل رجال الكنيسة ويخشى أن يكونوا خاطئين في تأويلاتهم، فكانت نتيجة ذلك القول الرجوع الى النصوص وترك التأويلات، وهذا ما جاءت به حركة الإصلاح المسيحي البروتستانتية».[2]

المبحث الثاني : موقف ابن حزم من السفسطة.

لم يفرد ابن حزم كتاب السفسطة كما وضعه أرسطو، وإنما ضمها إلى كتاب البرهان مخالفا بذلك منهج أرسطو في ترتيب كتب المنطق.

1 – تعريف السفسطة sophisme :

[1]– ابن حزم، المحلى ، ج 1، ص 65 مسألة 100.

[2]– صلاح الدين رسلان ، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص 131.

عندما يكسب الإنسان القدرة على التمويه بالقول والمغالطة في إيراد الحجج والبراهين حتى يوهم السامع بصحة مذهبه فحينئذ نصفه بأنه سفسطائي.

والسفسطة كما وردت في "المعجم الفلسفي" : واحدة السفسطات، وهي خطأ مقصود للتمويه على الخصم. لفظ يوناني معرب، والسفسطة sophistique تطلق على نوع من الاستدلال يقوم على الخداع والمغالطة.[1]

أما سوفسطائي sophiste كما يعّرفه أرسطو: « هو الذي له لقب من حكمة تظن موجودة وليست كذلك، ومن البين أن هؤلاء من الاضطرار يؤثرون الظن بهم أن فعلهم فعل الحكماء أكثر ، إيثارهم أن يفعلوا فعلهم فلا يظن ذلك بهم »[2]، فهم يتشبهون بالحكماء ويحبون أن ينظر إليهم المجتمع على أنهم يمثلون الحكمة وهي بعيدة عنهم، وفي "المعجم الفلسفي" كلمة سوفسطائي تطلق بوجه عام، من كان دأبه أن يستعمل الأقوال الخلابة والمغالطة في الكلام. وأحد السوفسطائيين، وهم تلك المدرسة القديمة التي عارضها سقراط وكشف عن مغالطتها.[3]

ويذكر ابن النديم عنوان الكتاب باليونانية ثم يردف هذا العنوان بمعناه في العربية وهو الحكمة المموهة، وبهذا الصدد يقول ابن حزم: «وسمت الأوائل ما أخذ من مقدمات فاسدة سفسطة»[4]، فمبادئ السوفسطائية هي المقدمات المموهة بالأشياء التي تبدو في ظاهرها أنها مشهورة وهي في الحقيقة مموهة وباطلة.

والسفسطة عند ابن حزم هي الشغب والتمويه، فيقول: « والشغب: تمويه بحجة باطل بقضية أو قضايا فاسدة تعود إلى الباطل وهي السفسطة »[5]، فكل من ناصر الباطل بمقدمات فاسدة فهو سفسطة، وكل من اعترض على الطرق البرهانية الصحيحة لإثبات قضايا فاسدة فهو سفسطائي، وبناء على ذلك أطلق ابن حزم لفظ السفسطة على خصومه ومعارضيه سواء كانوا فقهاء أو متكلمين مما يعني أن « السفسطة عنده تعني كل ما لا يطابق المذهب الظاهري كما عرفه وطوره ».[6]

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، 1983م ، ص 97.

[2] – أرسطو ، النص الكامل ، ج 2 ، ص 915.

[3] – المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ص 99.

[4] – ابن حزم ، التقريب ، ص .173

[5] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 40.

[6] – ROGER ARNALDEZ :Grammaire et théologie . p 2001.

وغرض السوفسطائي يحدد حسب وضعه إن كان سائلا أم مجيبا، وفي هذه الأحوال تختلف صيغة السؤال حسب الغاية التي يتوخاها من فعله، فإن كان سائلا فإنه يسعى إلى إبطال حجة خصمه بالتمويه في القول والتلبيس في الحجج والتغليط في الرأي، وإن كان مجيبا فإنه يسعى إلى حفظ مذهبه بالتمويه والتغليط مستعينا بكل الطرق لنصرة مقاله بغض النظر إن كان صحيحا أم باطلا، فالسوفسطائية هم مبطلو الحقائق .

2 . أصناف السوفسطائية:

ذكر ابن حزم أن المتكلمين صنفوا السوفسطائية إلى ثلاثة أصناف :

صنف نفاة الحقائق جملة، وصنف شكوا فيها ، وصنف قالوا هي حق عند من عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل، وبناء على ذلك فإن « أول مجموعة الأخطاء يصرح بها ابن حزم هي أخطاء السفسطائيين أو الهدامين للحقيقة، وهم بصفة عامة ينكرون وجود حقائق أو إمكانية الوصول إليها».[1]

أ) رد ابن حزم على نفاة الحقائق: وعمدة ما احتج به السفسطائيون في إبطال الحقائق هو اختلاف الحواس في المحسوسات، إذ لا يسلم المرء من المغالطات التي تقدمها له الحواس فقد يرى عن بعد جسما صغيرا بينما عن قرب يراه جسما كبيرا، وما يراه من رؤيا المنام بأنه في بلاد بعيدة، يشك ابن حزم في هدف السوفسطائيين من المعرفة، لأن تعاطي المعرفة إنما يكون مع أهلها، وشهادة الحواس تشهد بأن وقوعها في الخطأ إنما هو لآفة في الحاس وليس في المحسوس، ويصدق ذلك على ما نراه في المنام فإن العقل يدرك الفرق بين ما يخيل إلى النائم وبين ما يدركه المستيقظ، ويقرر ابن حزم أن البديهيات والمحسوسات لا يطلب عليها برهان، فلا يطلب على كل برهان برهان وإلا وقعنا في موجودات لا نهاية لها، فلابد من الوقوف على برهان ثابت يلزم الإذعان له وإلا وقعنا في المحال « والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس.[2]

ب) رد ابن حزم على الشكاك من السوفسطائين : ويتمثل اعتراضه عليهم بقوله: أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود فإن قالوا هو موجود صحيح منا أثبتوا أيضا حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطال الشك إثبات الحقائق وفي إبطال قول من أبطل الحقائق إثبات لها.

---

[1] - Ibid , p200.

[2] - ابن حزم، الفصل، ج 1، ص 8.

ج) رد ابن حزم على العندية من السوفسطائين القائلين أن الحقائق هي حق عند من هي عنده حق، وباطل عند من هي عنده باطل فيقول:إن الشيء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقا بكونه موجودا ثابتا سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل، ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته وهذا عين المحال فحقائق الأشياء الثابتة في الأعيان لا تبطل إن أنكرتها الأذهان.[1]

3 . وجوه تغليط السوفسطائي:

تتعدد وجوه التغليط وتتشعب المسالك حتى يخيل للناظر أنه أمام فن بحاجة إلى ضبط قواعده، فقد حرص السفسطائيون على استعمال مختلف وجوه التغليط للتشكيك في أقوال خصومهم وحججهم، ولهذا أطلقوا لفظ السفسطة في بداية الأمر على الحاذق في الفلسفة والخطابة ثم تطور الأمر فأطلقوه على المخادع الذي هدفه تبرير رأي متناقض، وإظهار الخصم بصورة مضحكة لهذا كانت « السوفسطائية صناعة يحصل بها للإنسان القدرة على أن يعمل من مقدمات مشهورة في الظاهر قياسا في الحقيقة، أو من مشهورة في الحقيقة ما هو في الظن قياس، أو مما هي في ظاهر ن مشهورة قولا هو في ظاهر الظن قياس، يلتمس به إبطال كل ما يتضمن المجيب حفظه، وعلى حفظ كل ما يتضمن السائل إبطاله»[2]، وأمام ازدهار التمويه ووجوه التغليط الذي شهدها عصر السوفسطائيين واعتزازهم بمهارتهم في الجدال والتمويه والذي هو في الحقيقة أصبح إرهاصا لظهور علم المنطق وإخراجه من المستوى الفطري والذهني إلى مستوى وضع قواعد ومقدمات وشروط باعتباره صناعة تعصم مراعاتها من الوقوع في الخطأ والذي تم على يد أرسطو، والذي لم يبخل في كتابه "طوبيقا" و"سوفسطيقا" من التعرض إلى حيل السوفسطائية وكشف زيوفهم، وعلى نهج أرسطو عكف المشّاءون الإسلاميون على كشف مواطن الغلط، ويعدّ الفارابي المعلم الثاني بلا منازع وقد ترك مصنفات منطقية تتناول الجدل فألف كتابه الجدل وكتاب الأمكنة المغلطة على طريقة أرسطو متميزة بطابعها العربي وهي أكثر دقة وانضباطا وأوسعها تفصيلا، كما أشار ابن سينا إلى إبانة المواضع المغلطة التي يقع فيها الباحث[3] أما ابن حزم فقد تناولها بصورة مفصلة في كتابه "التقريب" ووصف – في كتابه "الإحكام" – صنيع المعارضين له في الفتوى بالسفسطة والشغب.

---

[1]– المرجع نفسه ، ج 1، ص 8– 9.

[2] – الفارابي ، المنطق عند الفارابي ، ج 3، ص 27.

[3]– الفارابي، المنطق عند الفارابي ، ج 2، ص131، 164، ابن سينا ، النجاة ، ج 1 ، ص 111 ، 112.

أ . التغليط من جهة اللفظ :وهو تغليط دلالي والغرض منه هو الاحتيال على المخاطب بالتلبيس في وجوه دلالة اللفظ، وقد بحث أرسطو في المغالطات اللفظية التي يتسلل من خلالها السفسطائيون وينسجون مكائدهم للتمويه ومغالطة الخصم « فمن المغالطات اللفظية ما كان نتيجة للالتباس، ومنها ما كان نتيجة للتقديم والتأخير، ومنها ما كان نتيجة لغلط في التأليف بين الكلمات أو الفصل بينها، ومنها ما كان نتيجة لغلط صرفي، كالخلط بين اسم وفعل أو فعل وصفة، متشابهة في الشكل، وهذه الآفات التي قد تعرض للمنطقي هي من النوع اللغوي أو النحوي، إلا أنها تفسد القياس المنطقي، فكان البحث فيها من اختصاص المنطقي».[1]

وقد حذّر ابن حزم من الوقوع في الألفاظ المشتركة التي تحمل على عدة معان، كما نبه إلى الحيل التي يلجأ إليها ممن ينتسبون إلى العلم لمناصرة أرائهم العقدية أو الفقهية، فيتسللون خلف الألفاظ المشتركة، ويعبثون بمعانيها، كإطلاقهم لفظ القياس على الاستقراء الناقص، ووصف فعلهم هذا بأنه شغب وسفسطة فيقول عنهم : «وأتوا بالسفسطة المجردة، وهو أن يأتي بألفاظ مشتركة على معاني شتى فيخلط بها على الناس ليوهم أهل العقل أشياء تخرجهم عن نور الحق إلى ظلمة الباطل، وقد حذّر الأوائل من هذا الباب جدا، وأخبروا أنه أقوى الأسباب في دخول الآفات على الأفهام، وفي إفساد الحقائق، وقد نبهنا نحن عليه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا(الإحكام)، ومن سائر كتبنا، وقد بيّنا ذلك في كتاب "التقريب"، ولم نبق فيه غاية، وبالله تعالى التوفيق »[2]، وفي كتاب "الفصل" نماذج كثيرة على التغليط من جهة اللفظ.

ب . التغليط من جهة المعنى: وهو أسلوب يلجأ إليه السوفسطائي قصد مناصرة مقاله فيعمد إلى تغليط خصمه من جهة المعاني والمضامين، فيجري عليها تحويلا يتناسب مع غرضه ويتحقق التغليط به، كأن يكون اللفظ مقيدا صادقا فيجعله السوفسطائي مطلقا صادقا وهو في الأصل لا يصدق مع إطلاقه، أو إيجاب مالا يوجب أو الوقوع في اشتباه الأسماء، ويرى ابن حزم أن الغلط الواقع في اشتباه الأسماء قد يكون من جاهل فمعذور، وقد يكون من عامد فمذموم، فالجاهل غلطه في ذلك نحو غلط عدي بن حاتم إذ سمع الآية ﴿**وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ**﴾ **البقرة/ 187** . فظنها من الخيوط المعهودة.[3]

[1] – ماجد فخري ، أرسطوطاليس ، ص 30.

[2] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 7 ص 79.

[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 174.

وفي "باب الألفاظ الدائرة بين أهل النظر" يحذر ابن حزم من الأخطاء والمغالطات التي تقع في المعاني « وهذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه، وشبّك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل فكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمت المضرة وخفيت الحقائق»[1]، فلابد من تمييز حقيقة معاني الألفاظ، ومراعاة الفروق بينها وتحقيق الكلام فيها، ورفع الإشكال عنها وإلا تحير الناظر ووقع في المغالطات والشغب، « وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة حقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليه الاسم ثم يخبر بعدها أو عنها بالواجب وأما الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية الوقحاء الجهال الغائبين لعقولهم وأنفسهم».[2]

والسفسطائي يتعمد الحيل ويلجأ إلى التلبيس بتصريف المعاني عن دلالتها الصحيحة «وأما العامد فنحو الذين قيل لهم راعنا من المراعاة فقالوا راعنا من الرعونة، ومثل ما قاله بعض الأكابر وقد سئل عن اللفظ بالقرآن فقال: هذا السؤال محال واللفظ بالقرآن لا يجوز لأنه لا يلفظ، فأضرب عن اللفظ الذي هو القول والكلام وتعدى إلى الذي هو القذف كلفظ الرجل لقمة من فيه. فهذا ونحوه شعاوذ مضمحلة»[3]، فمن أراد أن يوقع الأسماء على غير موضوعها في اللغة فهو مجنون وقاح وهو كمن أراد أن يسمي الذهب خشبا وهذا غاية الجهل، فلا يجوز نقل الأسماء عن موضعها إلا أن يأتي نص بنقل الاسم منها عن موضوعه إلى معنى آخر فيوقف عنده وإلا فلا.

ج . التغليط من جهة النحو: قد يلجأ السوفسطائي إلى تغليط خصمه من جهة النحو فيلزم خصمه ما لم يلزم، وينبه ابن حزم إلى هذا النوع من المغالطات ويضرب أمثلة عليه، ويذكر أن قارئا لو قرأ: ﴿**إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ** ﴾ **فاطر/28**، فرفع الهاء من الله ونصب الهمزة من العلماء قاصدا إلى ذلك وهو عالم لكان ذلك خروجا عن الملة، وكذلك لو قرأ: ﴿**أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ**﴾ **التوبة/3** بكسر اللام من رسوله، فتحفظ من مثل هذا تحفظا شديدا.

كذلك يشير ابن حزم إلى المغالطات التي تقع في حروف العطف كنحو ما غلط فيه جماعة من العلماء قي قوله تعالى **:** ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ **آل عمران /7** ، فظنوا أن (**الراسخون في العلم**)

[1] – ابن حزم ، الإحكام ، ج 1، ص 35.
[2] – ابن حزم ، الفصل ، ج 2 ، ص 118.
[3] – ابن حزم ، التقريب ، ص 174.

معطوفون على الله عز وجل ، فيشترك الراسخون في العلم مع الله في معرفتهم تأويل المتشابه من القرآن، وهذا غير صحيح لأنها وقعت ابتداء الكلام فهي جملة معطوفة على جملة،وبناء على ذلك فإنّ من كلّف نفسه عناء النّظر والمجادلة مضطر إلى الإلمام بعلم النحو .

د . التغليط من جهة الخط: ينصح ابن حزم بالتحفظ من اشتباه الخط ولا سيما في العربي فإن ذلك فيه فاش لأن أكثر حروفه لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط كزبد وزيد وزند ورند وما أشبه ذلك، ويذكر أن بعض الخلفاء كتب إلى عامله: أحص المِؤنثين قبلك، ويريد إحصاء العدد، فقرأها الكاتب أخص فخصى كل من كان قبله منهم، ولهذا صار طالب الحقائق مضطرا إلى النحو.[1]

هـ . التغليط من جهة القياس: وهو أشد الأساليب مكرا وخداعا يستغل فيه السوفسطائي جهل خصمه بأساليب القياس وأشكاله وصوره، فلا يتقيد بقواعد صناعة المنطق، ويتشعب بخصمه بإطناب في متاهات القضايا بما أتي من مقدمات مشهورة أو خطابية واعتبارها مقدمات برهانية، كما يلجأ إلى التمويه في عكس القضايا والتناقض دون مراعاة شروط الإنتاج، والغرض من ذلك ليس الوصول إلى الحق وإنما إتعاب خصمه حتى يكلّ ذهنه ويقع في المحال فيستسلم لحجة خصمه، وقد يوافقك الخصم في النتيجة رغم اختلاف المقدمات، وهذا مسلك خوان لأن إما أن تكون مقدماته فاسدة، أو أن مقدماتك فاسدة يقول ابن حزم :« وقد وافقنا أصحاب القياس في نتائج كثيرة إلا أن مقدماتهم غير مقدماتنا فليس إلزامنا إياهم ولا إلزامهم إيانا رافعا الشغب بتلك النتائج واجبا، لكن حتى نتفق على المقدمات الموجبة لها».[2]

وقد عرض ابن حزم نماذج عديدة من الأقيسة الفاسدة عند مناقشته أراء الملل وفرقها في كتابه "الفصل" وكتابه "الأصول والفروع"، ولسنا بصدد عرض مجادلات ابن حزم في أصول الدين والفقه ي تكاد تهيمن على جميع مصنفاته، فتجد عباراته المنطقية حاضرة في مجادلاته كقوله : هذه مقدمة صحيحة، أنتجوا منها إنتاجا فاسدا، هذه مقدمة مغشوشة فاسدة، هذا شغب فاسد ومقدمة باطلة، دعوى لا دليل عليها أصلا، لا برهاني، ولا إقناعي وغيرها من العبارات التي تؤكد أن ابن حزم وظّف علم المنطق في مناظراته مع خصومه لمناصرة أرائه الفقهية والعقدية، وهذا ما لم نعثر عليه حتى عند كبار المناطقة كالفارابي وابن سينا وابن رشد رغم تقدمهم عليه في هذه الصناعة إلا أن الاشتغال بها يكاد لا يذكر، فقد كان إنتاجهم أقرب إلى الثقافة اليونانية وخير معبر عنها.

[1] – ابن حزم ، التقريب ، ص 174 ، 175.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص144.

و– التغليط من جهة عكس القضايا: ذكر ابن حزم نماذج من وجوه المغالطة من جهة عكس القضايا، مما يجب التحفظ عند عكس المقدمات، وقدم أمثلة عديدة مثلما يقع في عكس الموجبة الجزئية مثل: بعض الخمر قد كان عصيرا، وعكسها بعض العصير قد كان خمرا، وهي نتيجة كاذبة، « وإنّما يصح العكس في الصفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصفات اللازمة لغيرهما، وتصحيح ذلك أن تقول وبعض العصير صار خمرا، أو يصير خمرا، فأحفظ الآن أن العكس الصحيح إنما هو في الذوات، أو في الصفات الملازمة للذوات».[1]

ز– التغليط من جهة القسمة: ويذكر ابن حزم وجوه التغليط من جهة القسمة بقوله:« واعلم أن المشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس وذلك يكون إما بإيجاب مالا يجب، وإما بإسقاط قسم من الأقسام أو أكثر من قسم، وإما زيادة قسم فاسد، أو يأتي بأقسام كلها فاسدة، وإما أن يتعلق لفظ مشترك متفق على صحته يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضا في أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضا في أشياء، فيريد أن يخص ما اتفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دون جميعها، ويريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم مما يخص بعض ما يقع عليه ذلك الاسم ، أو يأبى..به وهو ابتداء».[2]

وتفصيل هذه الوجوه من السفسطة كما ذكرها ابن حزم فيما يلي:

1 – إيجاب مالا يجب: نحو أن يقول لو كان الباري تعالى غير جسم لكان عرضا، فلما ثبت أن الباري – تعالى – ليس عرضا صح أنه جسم، فهذا علق كونه تعالى غير جسم بكونه عرضا، وهذا لا يجب.

2 – إسقاط قسم من الأقسام: كقول القائل لا يخلو هذا اللون من أن يكون أحمرا، أو أخضرا، أو أصفرا، أو أسودا، فقد أسقط الأبيض واللازوردي وغير ذلك.

3– زيادة شيء فاسد: مثل قولهم لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا الشيء، أو هو غيره، أولا هو هو ولا غيره، فهذا قسم زائد فاسد، وهو قسم استحدثه الأشاعرة كحل لتعلق الصفات بالذات، وقد انتقده ابن حزم وبين فساده في كتابه "الفصل".

4– المجيء بأقسام كلها فاسدة: مثل قولهم لا يخلو الباري – تعالى – من أن يكون فعل الأشياء – كلها لدفع مضرة، أو لاجتلاب منفعة ناو لطبيعة، أو لآفة، أو لجوده وكرمه، فهذه كلها أقسام فاسدة، والصحيح أنه فعل لا لعلة ولا لسبب أصلا.

---

[1] – المرجع نفسه ، ص146.

[2] – ابن حزم، التقريب ، ص 173 ، 174.

5 – الغلط الواقع في اشتباه الأسماء وقد سبق الإشارة إليه .

6 – ومن السفسطة تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر، وبطلانه ببطلان شيء آخر، بلا برهان يوجب إضافتهما، كقول القائل لما صح التحريم في البر بالبر متفاضلا صح التحريم في الأرز بالأرز متفاضلا، وهذا كله تحكم ودعوى.[1]

وهناك وجوه الغلط كثيرة ذكرها ابن حزم في "اب أغاليط أوردناها خوفا من تشغيب مشغب بها في البرهان" اقتصرنا على ذكر بعضها فقط.

المبحث الثالث: موقف ابن حزم من القائلين بتكافؤ الأدلة:

تمهيد: انتشر مذهب تكافؤ الأدلة بالأندلس خاصة عند الطائفة اليهودية، وهو صورة شبيهة بالعندية عند السوفسطائية، ونظرا لخطورته في إثبات الحقائق بالمغالطات، ومزج الحق مع الباطل والادعاء بأن كل الأديان تملك الحقيقة رغم ما نراه من التناقض فيما بينها، فقد اعتبر ابن حزم أن أصحاب هذه المقالة لا يختلفون عن السوفسطائيين، وبهذا الصدد يقول ابن حزم:« ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا بينا لا إشكال فيه بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات، وقالوا كلما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض»[2]، ويذكر ابن حزم أنه لم يجد أحدا من المتكلمين السالفين كلف نفسه عناء في النقض على هذه المقالة، بل يعود الفضل إليه في الكشف عن أصحابها وتوثيق أرائها والرد عليها بالبراهين الواضحة .

أ – أقسام القائلين بتكافؤ الأدلة:

ويقسمهم ابن حزم إلى ثلاثة أقسام :

[1] – المرجع نفسه ، ص 174، 175.

[2] – ابن حزم ، الفصل ، ج5 ،ص 119.

أولا : طائفة ادعت بتكافؤ الأدلة في كل ما أختلف فيه، فهي لا تثبت شيئا ولا تبطله، لكنها تدعي أنه موقنة أن الحق في أحد الأقوال إلا أنه غير ظاهر ولا مبين ولا متميز، لم تحقق الباري تعالى ولا أبطلته ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها، وتقابلها اللاأدرية عند السوفسطائية.

وقد ذكر ابن حزم أن إسماعيل بن يونس الأعور الطبيب اليهودي كان يذهب إلى هذا القول وإن كان غير مصرح باعتقاده لكنه اجتهد في نصرته بأقواله ومناظراته.

ثانيا :طائفة أخرى قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري تعالى ، فأثبتت الخالق وقطعت بأنه حق لكنها لم تثبت النبوة ولا أبطلتها ولا حققت دين ملة ولا أبطلته لكنها تدعي كذلك أن الحق في أحد الأقوال إلا أنه غير بين ولا ظاهر ولا كلفه الله تعالى أحدا، وقد كان إسماعيل بن القراد لطبيب اليهودي مصرحا بهذا المذهب « وقد ناظرنا عليه مصرحا به وكان يقول إذا دعوناه إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا عليه الانتقال في الملل تلاعب».[1]

ثالثا :طائفة قالت بتكافؤ الأدلة في كل ما أختلف فيه واستثنت الباري والنبوة، فقطعت أن الله عز وجل خالق الخلق وأن محمدا نبي ورسول، أما ما أختلف فيه أهل القبلة فلا يمكن ترجيح قول على بقية الأقوال وإن كان فيها قول هو الحق لكنه غير ظاهر ولا بين، ومن هذا الصنف طائفة لزمت الحيرة ومالت إلى اللذات، وطائفة أخرى ألزمت الفرد أن يكون له دين، لأن من لا دين له فهو غير مأمون من الفساد وأخذ أموال الناس والتعدي على الحرمات، ومن كانت هذه صفته فلابد من التعجيل بقتله وإراحة العالم من ضرره.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

وإذا لزم الأمر أن يتمسك المرء بدين فلابد أن يكون الدين الذي نشأ عليه باعتباره الدين الذي أختاره الله له منذ أن خلقه فلا يحل الخروج عنه، وقد كان إسماعيل بن القراد يقول : من خرج من دين إلى دين فهو وقاح متلاعب بالأديان عاص لله عز وجل المتعبد له بذلك الدين. وتقابلها العندية عند السوفسطائية.

وذهبت طائفة أخرى إلى وجوب الالتزام بالديانة الصحيحة ولا عذر في تقليد الآباء والأجداد لأن الواجب أن يلزم نفسه بما أجمعت عليه الأديان بأسرها وما صحته العقول، فلا يسرق ولا يزني ولا يقتل ولا يظلم ولكن يرحم ويتصدق فهذا مما اتفقت عليه الأديان، ويتوقف عما اختلفوا فيه لأنه لم يظهر الحق فيه دون غيره.[2]

ب– رد ابن حزم على القائلين بتكافؤ الأدلة :

[1] – المرجع نفسه ، ج 5، ص 120.

[2] – ابن حزم ، الفصل ، ص 121.

وقد ردّ ابن حزم على الطائفة المتحيرة «فليس جهل من جهل حجة على علم من علم ولا من لم يتبين له الشيء غبارا على من تبين له، بل من علم فهو الحجة على من جهل هذا هو الذي لا يشك أحد فيه في جميع العلوم والصناعات»[1]، والنّاس يتفاوتون في الفهم والتحصيل .

كما ردّ على من قال بتكافؤ الأدلة فلم يقطعوا بقولهم حدوث العالم ولا أزليته، ولا صحة النبوة ولا بطلانها مما أوقعهم في المحال رغم أنهم أثبتوا مدارك الحواس وبديهيات العقل، ونعتهم ابن حزم بأنهم خرجوا إلى أقبح قول السوفسطائية وفارقوا بديهة العقل وموجباته إذ لا خلاف بين أحد في أن كل ما لم يكن حقا فهو باطل وما لم يكن باطلا فإنه حق ،كما تبطل ضرورة العقل وبديهيته من قال هذا حق باطل معا من وجه واحد في وقت واحد، أو قال لاحق ولا باطل، وهذا إبطال للحقائق لا يختلف عن قول السوفسطائيين، فقد رفض ابن حزم الحكم على جميع أقوال الناس بأنها صحيحة لأن هذه الأقوال فيها المتفق وفيها المختلف الذي قد يصل إلى التضاد، كما رفض قول بأن جميع أقوال الناس باطلة لأن التسليم بهذا القول يؤدي إلى التسليم بالتضاد والوقوع في التناقض .

وينتقد ابن حزم من ألزم نفسه بدين نشأ عليه، فبين أن الإلزام من جهة الله لا يعرف إلا بالوحي تشهد المعجزات على صحة مدعيه، والإلزام من دون الله معصية فلا طاعة إلا لمن أمرنا الله بطاعته ،لأن الله أوجبها لا لأنها واجبة بذاتها، والإلزام من جهة العقل فهي دعوى باطلة لأنه ادعى على العقل ما ليس في بنيته « ن العقل لا يوجب شيئا وإنما العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط ويعرف ما صح وجوبه مما أوجبه من تلزم طاعته مما لم يصح وجوبه مما لم يوجبه من يجب طاعته ليس في العقل المراد به التمييز غير هذا أصلا».[2]

أما من ألزم نفسه بما اتفقت عليه الأديان والعقول من فعل الخير، واجتناب ما اتفقت عليه على أنه قبيح وهذا ما لا سبيل إلى وجوده، فما من دين إلا وينظر إلى مخالفه بأنه ضال وأحكامه ظالمة، ويبيح قتل من خالفه وأخذ أمواله، فما اتفقت الديانات على شيء لا على التوحيد ولا على إبطاله، ولا دليل سمعي ولا عقلي يوجب صحة قولهم، ويوظف ابن حزم نزعته الظاهرية في مسألة الحسن والقبح مخالفا بذلك مذاهب المتكلمين والفلاسفة حيث يقول:« إن العقول لا حب شيئا ولا تقبحه ولا تحسنه وبرهان ذلك أن جميع أهل العقول إلا يسيرا فإنهم أصحاب شرائع وقد جاءت الشرائع بالقتل وأخذ المال وضرب الإنسان وذبح الحيوان فما قال قط أصحاب

[1] - المرجع نفسه ، ج 5، ص 124.

[2] - ابن حزم ، الفصل ، ج 5، ص 125

العقول أنها جاءت بخلاف ما في العقول، ولا ادعى ذلك إلا أقل الناس ومن ليس عقله عيارا على عقل غيره، ولو كان ذلك واجبا في العقول لوجده سائر أهل العقول كما قالوا سواء سواء فصح أن دعواهم على العقول كاذبة في باب التقبيح والتحسين جملة».[1]

وفي الحقيقة أن ابن حزم وهو ينتقد مذهب القائلين بتكافؤ الأدلة إنما يخاطب السوفسطائية المنكرة للحقائق ومن ورائهم مذاهب الفقهاء والمتكلمين والتي يرى فيها قد جمعت من التناقض والتضاد ما جمعه القائلون بتكافؤ الأدلة، فقد ظهرت دعوات تجيز تقليد الأئمة وإن اختلفت مذاهبهم بدعوى أن اختلاف الأمة رحمة، وكأن الأدلة الشرعية التي لجأ إليها الفقهاء في مناصرة مذاهبهم الفقهية متكافئة حيث تعسر ترجيحها، رغم اختلافها في المسألة الواحدة بين محلّل ومحرّم، وقد رفض ابن حزم هذا المسلك الذي لا يؤيده الشرع ولا ينصره المنطق فقال: «ومن أباح إتباع كل قائل، وان اختلفت الأقوال، فقد تلاعب بالدين، وأمر بالباطل بيقين، فإن نسب تلك الأقوال المختلفة كلها إلى الله تعالى كان مكذبا لله تعالى في قوله تعالى الصادق :﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ **النساء/ 82** فإن لم ينسبها إلى الله تعالى كان شارعا في الدين ما لم يأذن به الله، وهذا لا يحل ».[2]

ما أحوجنا إلى إعادة النظر في الحكم على اجتهادات ابن حزم وهو يكشف الدسائس الخفية والحيل الضعيفة التي يقف وراءها من نصبوا أنفسهم للفتيا خدمة للأمراء والحكام والمصالح الضيقة ولا يراعون حماية الدين من مخالفهم ومعاولهم ولا مصلحة الأمة في الذود عن دينها، ويقفزون من مذهب إلى مذهب لا لترجيح الأقوال بل لتدعيم مكاسبهم، وقد عانى هذا الفقيه من هذا الصنف ورسالته "التلخيص لوجوه التخليص" خير شاهد على ذلك، وقد حرص ابن حزم على التأكيد بأن دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته ،كله برهان لا مسامحة فيه، وكل من نصب نفسه بأن يتبع بلا برهان أو ادعى لنفسه معرفة الباطن فهي دعاوى ومخارق، فهذه هي الصورة المشرقة للظاهرية.

ويحدد ابن حزم البراهين الصحيحة بحد جامع فكل ما لم يؤسس على ما ثبت بالشرع أو ما تقدمه الحواس أولا يعود إلى البديهيات العقلية فهو او باطلة، بهذا المنهج يضع ابن حزم الخطوط العريضة في تعامله مع صريح المعقول بعد أن رسم الخطوط العريضة في تعامله مع صحيح المنقول، وبهما يتشكل المذهب الظاهري، وعلى ضوئهما تتشكل النزعة الظاهرية على البرهان

[1] – المرجع نفسه ، ج 5، ص 127.

[2] – بن حزم ، الدرة فيما يجب اعتقاده ، ص 430.

ن مع إقصاء العرفان نهائيا من المنظومة المعرفية ومن ثم يتميز المذهب الظاهري عن بقية المذاهب الفقهية والكلامية.

خـاتمة:

1 . تناولت هذه الدراسة ظروف استيعاب المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي، وكيف انقسم الناس بين مؤيد لدراسته وبين معارض، وقد أشرنا إلى بعض المؤيدين وكان اختيارنا على الكندي لما له من تأثير على ابن حزم في دراساته الكلامية، كما وقع اختيارنا على الفارابي وابن سينا لاقتفائها أثر أرسطو ولما كان بتمتع به الفارابي من قبول من طرف الأندلسيين، أما الغزالي فلا يخفى عنا لما له من أثر في ضم المنطق الى علوم أصول الفقه.ولدوره في تدعيم المذهب الأشعري.

2 . بينت هذه الدراسة أن اهتمام ابن حزم بالمنطق بدأ في وقت مبكر قبل أن يتوغل في علم الشريعة، فكانت دراسته للمنطق أسبق من دراسته لأصول الفقه في كتابه "الإحكام" ودراسته للمنهج الجدلي في كتابه "الفصل"، فقد بدأ ابن حزم دراسته بمعرفة المناهج الصحيحة وفق المذهب الظاهري قبل الخوض في المسائل الشرعية وقبل أن يشرع في تأسيس مذهبه الفقهي الذي خالف فيه كثيرا من مسائله مذهب داود الظاهري.

اتجه ابن حزم الى دراسة علم المنطق، تدفعه عدة اعتبارات دينية وتعليمية وجدلية،وكانت أول من فتح الباب أمام المنطق بضمه الى العلوم الشرعية وهي محاولة تشهد له بالسبق في هذا المجال بعد أن ساد الاعتقاد مدة أن الغزالي هو من أدخل دراسة المنطق في الشريعة.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وقد اتسمت هذه الدراسة بتفنيد قول صاعد أن ابن حزم خالف أرسطو، وأنه لم يفهم غرضه، وفي الحقيقة أن ابن حزم لم يكن مقلدا لأرسطو، ولا مبتدعا منطقا جديدا، بل نجده يعرض آراء أرسطو وغيره ويناقشها بنقد وتمحيص، فما كان سليما لا يتعارض مع أوائل العقل والحس قبله، وما كان مبنيا على التكهن والتخمين رفضه، ولهذا كانت له مخالفات قي المقولات العشر نظرا لارتباطها بميتافيزيقا اليونانية تتعارض مع أصول العقيدة الاسلامية، فعالجها وفق نزعته الظاهرية.

3 – بينت هذه الدراسة أن ابـ حزم أرسطي النزعة، وأن محاولته في التقريب كانت تهدف بالأساس الى إقصاء كل ما ليس له صلة بالمنطق، وما بتنافي مع البديهيات العقلية التي تتسم باليقين، كما تمثل هذا الرفض فيما قاله أرسطو من أراء ذات البعد الميتافيزيقي والتي تتنافى مع العقيدة الاسلامية أو مما أضافه الأوائل من أحكام ظنية إلى منطق أرسطو، كما بينت هذه الدراسة حضور النزعة الظاهرية وهيمنتها على معظم أبواب المنطق، فمن المؤكد أن ابن حزم قرأ أرسطو ولم يفكر به، لهذا كان المنطق عند ابن حزم وسيلة لتسوية خلافاته مع الأصوليين، وتدعيم مذهبه الظاهري بالمعقول.

4 – أكد ابن حزم على أن المقولات العشر أصولها لغوية، وبناء على ذلك فقد أطلق على كتاب "المقولات" الأسماء المفردة، ورغم صلتها باللغة فقد وظفها ابن حزم في منظومته الكلامية وكأنها مقولات عقدية. كما يظهر ذلك جليا في مفهوم الزمان وعلاقته بأقسام الفعل عند النحويين من الماضي والمضارع.

5 – تناول ابن حزم منطق التصورات، وسار فيه على خطى أرسطو إلا في بعض المسائل التي تفرضها اختلاف اللغة ونزعته الظاهرية، ففي مبحث دلالة الألفاظ على المعاني نلاحظ أن ابن حزم سار في تقسيمه الأصوات إلى الأصوات الدالة بالطبع والأصوات الدالة بالقصد وهي قسمة أشار إليها أرسطو، ولم يتطرق الى أقسام الدلالة كما هي عند مناطقة العرب، وهي دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، والسبب في ذلك على الأرجح أنه لم تصله مؤلفات تتناول مثل هذه الأقسام.

كما تناول ابن حزم مسألة الأسماء جمع فيها بين ما قاله الأوائل في تقسيم الألفاظ والأسماء وبين ما هو متداول عند العرب من مباحث لغوية ونحوية لم يتطرق إليها أرسطو، كما تناولها وفق نزعته الظاهرية حيث ترتبت عنها نتائج مخالفة لجمهور المتكلمين والأصوليين خاصة فيما يتعلق بالاشتقاق لما له علاقة بمسألة الأسماء والصفات، كما تحدث ابن حزم عن الكليات الخمس، ورأى أنها وجودها في الأذهان فقط مثلما قاله الرواقيون، وكان عرضه بصفة عامة لا يختلف عن عرض أرسطو وبقية المناطقة لكنه خالفه في بعض الجزئيات فقط.

6 . عالج ابن حزم مسألة التعريف المنطقي، وذكر أن الأوائل بسطوا القول في التعريف بالحد والتعريف بالرسم، وصحح ما وقع فيه المترجمون من التخليط بين الحدين، وكان في هذه المسألة أرسطي النزعة إلا أننا لاحظنا رغم توافقه مع تقسيمات أرسطو وإقراره بأن الحد ينبئ عن طبيعة المحدود، فقد أكد على أن التمييز هو الرأس الجامع بين التعريف بالحد والتعريف بالرسم، وهذا ما يفسر لنا تأثره بما قرره الأصوليون في الحد، ويتميز عنهم بقبوله مفهوم الحد كما بينه أرسطو.

7 . اهتمام ابن حزم بمنطق القضايا، وقد لاحظنا أنه لم يخالف أرسطو في تقسيمه للقضايا من القضايا الحملية والقضايا الشرطية، وقد سلك ابن حزم في عرضها طريقة سهلة مستعملا الأمثلة الفقهية والطبيعية متجنبا الرموز والحروف، كما يظهر اهتمام ابن حزم بالقضايا التحليلية منها القضايا المنطوية والقضايا المتلائمة وعلاقتها باتجاهه الظاهري في الالتزام بحرفية النصوص.وتمثل القضايا التحليلية في الفكر الحزمي مسلكا استنباطيا لاستخراج الأحكام المنطوية في النصوص، وهي بذلك تفتح أفاقا واسعة يعبر من خلالها المذهب الظاهري إلى الاستعانة بالمعقول في فهم المنقول. هذا الصدد فإن دفاع ابن حزم عن القضايا الموجهة، والقضايا العكسية، والقضايا

المنفية، لما لها من فائدة في استنتاج أحكام جديدة متضمنة في القضية دون الخروج عن حرفية النص وبالتالي تضمن لنا عدم زيادة الشرع، كل ذلك في إطار الدفاع عن كمال الشريعة، وبناء على ذلك فإن ابن حزم لم يتخل عن نزعته الظاهرية فقرأ أرسطو ولم يفكر به.

8 – يحتل القياس المنطقي اهتماما كبيرا عند ابن حزم ، وعلى أساسه خالف أرسطو في تقسيم كتابه المنطقي من ناحية المنهج، فضم كل الكتب التي لها صلة بالبراهين إلى كتاب البرهان، وترجع أهمية القياس الأرسطي في فكر ابن حزم إلى كونه الأساس الذي يقوم عليه الدليل عند الظاهرية، فهو مسلك منطقي أصولي، ورغم سبق الأوائل إلى التأليف فيه وتشييد قواعده فليس مبررا للقدح في صحته والاستدلال به في إحكام الشرع.

اعتنى ابن حزم بمصادر المقدمات حتى تكون نتائجها يقينية فتحدث عن المعارف الفطرية والمعارف المكتسبة، وكلها تقوم على مقدمات أساسها البداهة، وهي مقدمات تبنى على أوائل الحس والمشاهدة وضروريات العقل، وبذلك يكون ابن حزم قد سبق ديكارت في اعتماد البداهة كمنهج للمعرفة وسبق كثيرا من الفلاسفة الغربيين الذين نادوا بالبداهة الحسية وأوائل العقل.

9 – بينت هذه الدراسة موقف ابن حزم من الاستقراء التام فقد نظر إليه نظرة ايجابية واعتبره نوعا من الاستدلال إذا التزم المستدل بشروطه، كما رفض ابن حزم النظر إلى الاستقراء الناقص كنوع من الاستدلال، واعتبر نتائجه ظنية لا يمكن الوثوق بها، وبناء على ذلك فإن القياس الفقهي وقياس الغائب على الشاهد ما هما إلا نوعان من الاستقراء، ونتائجهما ظنية لا ترقى إلى اليقين، وتحايل الفقهاء على تسمية الاستقراء بالقياس مسلك غير سليم، وكان من الأولى تسميتهما بالاستقراء الفقهي والاستقراء التمثيلي.

10 – رفض ابن حزم القياس الفقهي كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي فهو صورة للقياس التمثيل كما رفض مسلك المتكلمين القائم على قياس الغائب على الشاهد، ورأى أنه يصح هذا القياس إذا استوى المقيس والمقيس عليه، أما إذا كان الغائب يختلف كلية عن الشاهد في الذات والصفات فبالضرورة العقلية يظهر فساد هذا القياس.

11 – أنكر ابن حزم العلة الشرعية والعلة النحوية ولم يثبت إلا العلة الطبيعية والعقلية،.بناء على أن العلة لا توجد الا ويوجد معها معلولها، فهي تتضمن معنى اللزوم والضرورة، وليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علته، لا غنى لأحدهما عن الآخر، فلا علة في الدين أصلا، وبناء على ذلك رفض ابن حزم تعليل

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

لأحكام ونظر إليها على أنها أسباب موجبة للحكم فقط،كما أنكر العلل النحوية ممهدا الطريق لثورة ابن مضاء القرطبي على النحاة برفضه العلة النحوية.

12- رفض ابن حزم دليل الخطاب سواء تعلق بمفهوم الموافقه أو مفهوم المخالفة، وأرجع السبب في ذلك أن نتائج هذا المفهوم ظنية لا يقين فيها بل هي مجرد تكهنات يقوم بها الفقيه للزيادة في الشرع، ومفهوم الموافقة هو في أصله قياس جلي، ومن قضى به فقد قضى بالقياس الذي لا يحل في الشرع.

استند ابن حزم في رفضه دليل الخطاب على أدلة شرعية، كما عثر على حججه مما أثاره الفقهاء من خلاف فيما بينهم حول مسألة واحدة بين الأخذ بمفهوم الموافقة أو الأخذ بمفهوم المخالفة، وهم بصنيعهم هذا جعلوا النص يحلل ويحرم في نفس الوقت، وهذا ما أثار سخط ابن حزم عليهم، كما استند في رفضه لدليل الخطاب على علم المنطق وبين أن القضايا لا تخضع إلا للعلاقات المنطقية كالتقابل والانعكاس وغيرها مثل : القضية الكلية تنطوي بالضرورة على الجزئية إذا كانت كلتاهما موجبتان أو سالبتان، ودليل الخطاب يؤدي الى نتائج فاسدة لا يقرها عقل خاصة في القضايا المخصوصة والقضايا الجزئية.

13 – اعتبر ابن حزم القياس الأرسطي من أقسام الدليل، وهذا يفسر لنا أن ابن حزم ذهب إلى أبعد الحدود في تحديده أقسام الدليل الذي كان محدودا ومبهما عند داود الظاهري – وقد اعتبر على أكثر التقدير أنه قياس خفي – والذي لم يؤثر عنه أنه تبنى المنطق الأرسطي، مما يدفعنا إلى القول أن ابن حزم بصدد وضع قواعد جديدة للنهوض بالمذهب الظاهري، وذلك بوضع ضوابط صارمة في المعقول، وتوظيفه كمنهج لاستنباط الأحكام الشرعية، وبذلك يكون ابن حزم قد فصل في موقف المذهب الظاهري من المعقول وذلك بتمييزه بين القياس الأرسطي والقياس الفقهي. فقد أكد أن القياس الأرسطي منتج في القضايا الشرعية ومأمون النتائج، فهو يقوم باستنباط قضية جديدة أساسها اللزوم المنطقي، فهو لا يزيد حكما جديدا عن الشرع وإنما يقوم بكشف الأحكام المنطوية في النص. وبذلك نظهر فائدته في معرفة حكم النتيجة وفي نفس الوقت حافظنا على كمال الشريعة وقدسيتها بعدم إضافة شرع جديد، فإذا صدق القول في وصفه بالعقم في المجال الفلسفي هو منتج في المجال الشرعي خاصة وفق المذهب الظاهري الحريص على الالتزام بحرفية النصوص، ولا بأس بالتوسع قي المفهوم إذا كان أساسه اللزوم المنطقي، وبذلك يكون ابن حزم بتبني القياس الأرسطي قد صبغ المذهب الظاهري بصبغته، وحق أن يطلق عليه المذهب الحزمي تميزا عن مذهب داود الظاهري.

14 – موقف ابن حزم من دليل الخطاب، يصدر من موقفه العام من القضية بصفة عامة، فرغم تأكيده على العلاقات المنطقية التي تتحكم في القضية كما بينها أرسطو، فإنه رفض مفهوم الموافقة مفهوم المخالفة في الجملة الخبرية، وهو بهذا الصدد ينكر ما جرت عليه عادة العرب في خطابها من استعمال دليل الخطاب للدلالة على المعاني المسكوت عنها، ووقف عند ظاهر النصوص ، قلا يجوز تأويل مفهوم القضية إلا إذا خالف ضرورة حسية أو بداهة عقلية أو ورد النص بنقلها إلى مفهوم آخر.

15 – الدليل عند ابن حزم أخذ صورة متطورة، فقد أثيرت شبهات حول مفهوم الدليل عند الظاهرية ويكاد يتفق رأي المعارضين على أنه صورة من القياس، وكانت عبارتهم المترددة هي: أن الظاهرية أنكروا القياس قولا واضطروا إليه فعلا وسموه الدليل لكن ابن حزم فصل في هذه المسألة، وبيّن أنه لا علاقة بين القياس الفقهي والدليل، ووجه نقده في الصميم وهو أنه لا علاقة بين القياس الأرسطي والقياس الفقهي باعتبار أن الأول نتائجه يقينية بينما الثاني هو تكهن وتخمين فنتائجه ظنية، والدليل يضم في أقسامه القياس الأرسطي ومنطق القضايا، ولا يضم القياس الفقهي ودليل الخطاب.

بيّن ابن حزم مفهوم الدليل فهو مجموع العمليات الاستدلالية يقوم بها العقل من أجل استخراج حكم من الأصول الثلاثة، بناء على قواعد منطقية صارمة دون الخروج عن نطاق النص، فهو يقوم بربط وتركيب لعناصر مطروحة، ومبعثرة في النص الواحد أو في نصوص مختلفة، وبذلك يكون الدليل ليس شيئا خارجا عن النص أو الإجماع، فهو مولد منهما، مفهوم بعد من دلالتهما، وليس عليهما باستخراج علة، وهو بهذا يخالف القياس، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص، فهولا يمت بصلة الى القياس الفقهي الظني الدلالة ولكنه لا يخرج عن إطار القياس المنطقي، وهو أوسع منه لأنه يتناول كذلك القضايا المنطوية والمتلائمة وفق ما تقتضيه اللغة.

16 – عالج ابن حزم موضوع الجدل معالجة فلسفية شرعية، فقد عرض فيه ما ذكره الأوائل من قواعد وأصول في الجدل، وأضاف ما اشترطه العلماء من شروط وآداب، وقواعد التمييز بين المناظرة الممدوحة والمناظرة المذمومة، وما استنبطوه من القرآن الكريم والسنة النبوية، قلم يقتصر عرضه لموضوع الجدل على كتابه "التقريب" فحسب بل بسطه في كتابه "الإحكام" وكتابه "الفصل" جمع فيه بين العرض الفلسفي والرؤية الشرعية.

17– تناول ابن حزم موضوع السفسطة بعيدا عن السفسطة الفلسفية، فرغم إشارته في كتابه "الفصل" عن طوائف السوفسطائيين، وإلمامه بمنهجهم الجدلي إلا أن انتقاداته كانت موجهة

المكتبة المركزية للأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

بالأساس السفسطة الكلامية والسفسطة الفقهية والتي يصفها كثيرا بالشغب، فكان جدله أكثر واقعية وإفادة من جدل فلاسفة عصره الذي يسبح في التجريد،كما تحدث ابن حزم على نوع جديد من السفسطة وهم القائلون بتكافؤ الأدلة، وهي فرقة كلامية ذات أصول يهودية، أراد بحابها حماية معتقداتهم بادعاء أن كل الأديان صحيحة، وأن الأدلة متكافئة فيما بينها، فلا داعي من الانتقال من دين إلى دين آخر، وقد جادل ابن حزم من يتبنون هذا المذهب المستحدث، ونقض قواعده، وهذا يكشف لنا شخصية هذا الفقيه الذي رفض أن يعيش في قصور بمعزل عن أطياف مجتمعه، فما فائدة كتمان العلم وعدم نشره بين أهله.

ويظهر من خلال عرضنا لنتائج هذا البحث أن ابن حزم لم يخالف منطق أرسطو في أصوله الأرسطية، وإنما خالفه في المباحث الأصولية لها علاقة مباشرة بالعقيدة والشريعة، وحكم نزعته الظاهرية، ونستطيع القول أن ابن حزم وظف المنطق خدمة لمذهبه الظاهري ولتسوية خلافاته مع الأصوليين لاعتمادهم على أدلة ظنية لا ترقى إلى مستوى اليقين.

ومهما يكن فإن ابن حزم يمثل صورة أندلسية تعرضت للإبعاد والتهميش رغم ما قدمته من مواقف نقدية جريئة تثير الإعجاب.

الفهارس

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصطلحات المنطقية

مصطلح عربي	مصطلح فرنسي	مصطلح انجليزي
أرغانون	Organon	Organon
الاستغراق	Absorption	Absorption
الاستدلال	Inférence	Inference
استدلال مباشر	Inférence immédiate	Inference immediate
استدلال غير مباشر	Inférence médiate	Inference mediat
الاستقراء	Induction	Induction
استقراء تام	Induction complète	Induction complete
استقراء ناقص	Induction incomplète	Induction incomplete
أسماء	Noms	Noms
أسماء أعلام	Noms propres	Noms propres
الاستنباط	Déduction	Deduction
الاستنتاج	Raisonnement déductif	Raisonnement déductif
الشكل	figure	figure
أشكال القياس	Figure du syllogisme	Figures of syllogism
الإضافة	Relation	Relation
أغاليط	Paralogisme	Paralogism
الامتناع	Impossible	Impossible
الإمكان	Possibilité	Possibility
أن يفعل	Action	Action
أن ينفعل	Passion	Passion
الإيجاب	Affirmation	Affirmation
ايساغوجي	Isologue	Isagoge
(ب)	(ب)	(ب)
البداهة	Evidence	Evidence
البديهية	Axiome	Axiom
البرهان	Démonstration	Demonstration
البسيط	Simple	Simple
(ت)	(ت)	(ت)
التالي	Conséquent	Consequent
التام	Complet	Complete
التمييز	distinction	distinction
التناقض	Contradiction	Contradiction

Abstraction	Abstraction	التجريد
Analysis	Analyse	التحليل
Subalternation	Subalternation	التداخل
subcontrairy	subcontraire	تداخل تحت التضاد
Synonym	Synonyme	الترادف
Synthesis	Synthèse	التركيب
Classification	Classification	التصنيف
Concep	Concept	التصور
Contrast	Contraste	التضاد
Correlation	Corrélation	التضايف
Inclusion	Inclusion	التضمن
Definition	Définition	التعريف
Definition analytic	Définition analytique	التعريف بالحد التام
Df .analytique imparfaite	Df .analytique imparfaite	التعريف بالحد الناقص
Df. Descriptive complète	Df. Descriptive complète	التعريف بالرسم التام
Df. Descriptive incomplete	Df. Descriptive incomplète	التعريف بالرسم الناقص
experience	expérience	التجربة
Généralisation	Généralisation	التعميم
Opposition	Opposition	التقابل
Opposition of proposition	Opposition des proposition	تقابل القضايا
Division natural	Division naturel	التقسيم الطبيعي
Division logic	Division du logique	التقسيم المنطقي
Equivalency	Equivalence	التكافؤ
Raisonnement par analogy	Raisonnement par analogie	التمثيل
Univocal	Univoque	التواطؤ
(ث)	(ث)	(ث)
Excluded middle	Tier exclu	الثالث المرفوع
Dyade	Dyad	الثنائية
(ج)	(ج)	(ج)
Genus	Genre	جنس
Genus supérior	Genre supérieur	جنس عال
Summum Genus	Genre suprême	جنس الأجناس
Genre inferiore	Genre inferieure	جنس سافل

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Substance	Substance	الجوهر
Substance first	Substance première	الجوهر الأول
Substance seconde	Substance seconde	الجوهر الثاني
Dialectique	Dialectique	الجدل
Modality	Modalité	الجهة
sentence	phrase	الجملة
Partie	Partie	الجزء
Particulier	Particulier	الجزئي
(ح)	(ح)	(ح)
Term	Terme	حد
Prédiction	Prédiction	حمل
argument	argument	حجة
Movement	mouvement	حركة
(خ)	(خ)	(خ)
Propre	Propre	خاصة
Information	Information	خبر
Rhétorique	Rhétorique	خطابة
Error	Erreur	خطأ
(د)	(د)	(د)
preuve	preuve	دليل
Signification	Signification	دلالة
Fonction	Fonction	**الدال**
Subcontrary	Subcontraires	**دخول تحت التضاد**
Signification of adequation	Signification par adéquation	دلالة مطابقة
Signification of inclusion	Signification par inclusion	دلالة تضمن
Signification consecutive	Signification consécutive	دلالة التزام
(ذ)	(ذ)	(ذ)
Subjective	Subjectif . essentiel	الذاتي
(ر)	(ر)	(ر)
copula	copule	الرابطة
(ز)	(ز)	(ز)
times	Temps	الزمان
Conjugal	Conjugal	زوجي

(س)	(س)	(س)
Cause	Cause	السبب
Causality	Causalité	السببية
Sophist	Sophiste	سفسطائي
Sophism	Sophisme	السفسطة
sophistics	sophistique	سفسطائية
Negation	Négation	السلب
Negative	Négatif	السالب
Quantifier	Quantifier	السور
(ش)	(ش)	(ش)
Semblable	Semblable	شبيه
Tree of porphyry	Arbre de porphyre	شجرة فرفوريوس
Singular	Singulier	الشخص
Condition	Condition	الشرط
Conditionnal	Conditionnel	الشرطي
Disjunctive	Disjonctive	الشرطية المنفصلة
Figure	Figure	الشكل
firstfigure	Première figure	الشكل الأول
Second figure	Seconde figure	الشكل الثاني
Third figure	Troisième figure	الشكل الثالث
Forth figure	Quatrième figure	الشكل الرابع
(ص)	(ص)	(ص)
attribut	attribut	الصفة
Form	Forme	الصورة
Formal	Formel	الصوري
Class	Class	صنف
(ض)	(ض)	(ض)
Contrary	Contraire	الضد
Mode	Mode	الضرب
Mode syllogism	Mode syllogisme	ضروب القياس
Necessary	Nécessaire	الضروري
(ط)	(ط)	(ط)
Nature	Nature	الطبيعة
Method	Méthode	طريقة

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Méthode of résidus	Méthode des résidus	طريقة البواقي
Topic	Topique	طوبيقا
(ظ)	(ظ)	(ظ)
l’apparence	l’apparence	الظاهر
Opinion	Opinion	الظن
(ع)	(ع)	(ع)
Generale. universal	Générale. universel	عام
non contradiction	non contradiction	عدم التناقض
Science	Science	علم
Element	Elément	عنصر
Cause	Cause	علة
Accident	Accident	عرض
Accident commun	Accident commun	عرض عام
Accident inseparable	Accident inséparable	عرض مفارق
Conversion simple	Conversion simple	عكس مستو
Conversion of propositions	Conversion des propositions	عكس القضايا
Raison . intellect	Raison . intellect	العقل
(ف)	(ف)	(ف)
Difference	Différence	فصل
Action	Action	الفعل
(ق)	(ق)	(ق)
Law of contraste	Loi de contraste	قانون التضاد
Principe d’identité	Principe d’identité	**قانون الهوية**
Proposition	Proposition	القضية
Proposition simple	Proposition simple	القضية البسيطة
p. particulier negative	p. particulière négative	القضية الجزئية السالبة
p. particulier affirmative	p. particulière affirmative	القضية الجزئية الموجبة
p. universal affirmative	p. universelle affirmative	القضية الكلية الموجبة
p. universal negative	p. universelle négative	القضية الكلية السالبة
p. catégorique	p. catégorique	القضية الحملية
p. singulare	p. singulière	القضية الشخصية
p . hypothétique	p . hypothétique	القضية الشرطية
p . conjunctive	p . conjonctive	القضية الشرطية المتصلة

p. disconjunctive	p. disconjonctive	القضية الشرطية المنفصلة
p. restrictive	p. restrictive	القضية المحصورة
p. compose	p. compose	القضية المركبة
p. indéfinité	p. indéfinité	القضية المهملة
p. à terme	p. à terme	القضية المعدولة
p. modale	p. modale	القضية الموجهة
p. analytics	p. analytique	**القضية التحليلية**
p. dichotomie	p. dichotomie	**القضية الثنائية**
Syllogism	Syllogisme	القياس
s. categorical	s. catégorique	القياس الاقتراني الحملي
s. compose	s. composé	القياس المركب
s. démonstrative	s. démonstratif	القياس البرهاني
s. dialectic	s. dialectique	القياس الجدلي
s. persuasive	s. persuasive	القياس الخطابي
s. and absurdum	s. par l’absurde	قياس الخلف
Circular reasoning	s. en cercle	قياس الدور
s. sophistis	s. sophistique	القياس السفسطائي
s. of equality	s. de l’égalité	قياس المساواة
s. par analogie	s. par analogie	القياس الفقهي
analogie. raisonnement	analogie. Le raisonnement	قياس التمثيل
s. poétique	s. poétique	**القياس الشعري**
value	valeur	قيمة
(ك)	(ك)	(ك)
universal	universel	الكلي
Quantity	Quantité	الكم
Quantity	Quantité	الكم
Quality	Qualité	الكيف
Les cinq universaux	Les cinq universaux	الكليات الخمس
(ل)	(ل)	(ل)
Consequent	Conséquence	اللزوم
Terme.	Terme. Mot	اللفظ
Language	Langue	اللغة
(م)	(م)	(م)
Quiddity	Quiddité	ماهية

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

impossible	impossible	المحال
Attribut. predicate	Attribution. prédicat	المحمول
Comprehension	Compréhension	المفهوم
Premise	Prémisse	المقدمة
Premise minor	Prémisse mineure	المقدمة الصغرى
Premise major	Prémisse majeur	المقدمة الكبرى
Category	Catégorie	المقولة
place	Lieur	المكان
observation	observation	ملاحظة
Possession	Possession	الملك
Faculty	Faculté	الملكة
Possible	Possible	الممكن
Logic	Logique	المنطق
Logicism	Logicisme	المنطقية
Logique formal	Logique formelle	المنطق الصوري
Logique material	Logique matérielle	منطق مادي
method	méthode	منهج
Sujet	Sujet	الموضوع
Effect	Effect	**المعلول**
(ن)	(ن)	(ن)
Conclusion	Conclusion	النتيجة
Relation.	Relation	النسبة
Théorie	Théorie	النظرية
Negation	Négation	النفي
Especies	Espèce	النوع
Especies superior	Espèce supérieur	نوع عال
Especies inferior	Espèce inferieur	نوع سافل
Especies of species	Espèce des espèces	نوع الأنواع
Identity	Identité	الهوية
Hyle	Hule.	الهيولي
one	Un	الواحد
Existence	Existence	وجود
Position. Situation	Position. Situation	الوضع
certitude	certitude	اليقين

فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
	﴿ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ 29	29	**431 ، 428**
البقرة	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾(31)	31	**، 86**
	﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾(111)	111	**508 ،80**
	﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (169	169)	**427**
	﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾229	229	**427**
	﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾237	237	**453**
آل عمران	﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾(54)	54)	**203**
	﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾110	110	**427**
	﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ ﴾	**173**	**274 ،67**
	﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾191	191	**.104 ،98**
النساء	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾ (3)	(3)	**102**
	﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ 11	11	**67، 263، 369، 429، 484**
	﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾11 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾	11، 19	
	﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾23	23	**271، 349، 454، 455**
	﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ 23	23	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
مكتبة الرسالة

	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾43	43	**411**
	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ﴾59	59	**69، 427**
المائدة	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾	3	**61، 68، 273، 432، 452**
	﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾13	13	**67، 451**
	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾38	38	**264، 271، 274، 410، 451، 481.**
	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآَنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (101) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (102)﴾ 101، 102	101، 102	**428**
الأنعام	﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾38	38	**432**
	﴿الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ 82	82	**67**
	﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾	119	**431**
	﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾145	145	**453**
التوبة	﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴾(114	114	**265 ، 483**
يونس	﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾32	32	**378**
	﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾	(100	**71**
يوسف	﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾40	40	**205، 206.**
	﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾	111	**401**
الرعد	﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾(8)	(8)	**170**
ابراهيم	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾4	4	**79، 104، 506**

الحجر	﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾(9)	9	**68**
النحل	﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾44	44	**68، 437**
	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾89	89	
الاسراء	﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (23) وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (24)﴾	23 – 24	**443،444، 447، 449**،.
المؤمنون	﴿وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾	62	**97**
النور	﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾	4	**66،271، 274، 454**
الشعراء	﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾	195	**67، 451**
النمل	﴿وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾16 ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾	16 64	**97**
فاطر	﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾1	1	**170**
الزمر	﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ (62)	(62)	**98، 103**
الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	11	
الفتح	﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾ 29	29	**454**
النجم	﴿وما ينطق عن الهوى﴾ 3	3	**97**
الرحمن	﴿الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (4)﴾1 – 4	1 – 4	**98، 104، 105**
	﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾(78)	(78)	**205**
الحشر	﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (2)	(2)	**401، 426**
الطلاق	﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ 6	6	
المعارج	﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾(19)	(19)	
الجن	﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾(28)	(28)	**171**
النازعات	﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى (40) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (41)	(40) (41)	**100، 101**
الانفطار	﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (8)﴾	6،8	
الطارق	﴿وَأَكِيدُ كَيْدًا﴾16	16	**203**
الأعلى	﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (1)﴾	(1)	**205 ،203، 206**
الشمس	﴿وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (5)﴾	(5)	

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

فهرس الأحاديث النبوية

رقم الحديث	الحديث	الصفحة
1	«خلق الله آدم على صورته»	158
2	« إن لله تسعة وتسعون اسما مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة وفي رواية وتر يحب الوتر»	203
3	« لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها».	215
4	« القطع في ربع دينار»	451، 481
	«لا القطع الا في ربع دينار»	451، 481
5	«كلكم راع »	271
6	« كل مسكر خمر وكل خمر حرام»	471
7	حديث عن الرطب « أينقص إذا ييس»	413
8	إنما الاستئذان من أجل البصر»	
9	« لا يقضي القاضي وهو غضبان »	411
10	«لا يرث القاتل »	411
11	« إن أمي ماتت وعليها صوم شهر»	428
12	«إن أبي مات ولم يحج»	429
13	«إن امرأتي ولدت ولدا أسود، وهو يعرض لنفيه »	429
14 15 16 17	« في سائمة من الغنم في كل أربعين شاة شاة». « إنها من الطوافين عليكم » «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » «جاهدوا المشركين بأموالكم.. » أحلت لكم ميتتان ودمان	444، 460 398 479 507 573

فهرس الأعلام

الاسم	الصفحة
إبراهيم مدكور	314
إحسان عباس	67
أرسطو	61، 76، 83، 85، 92، 93، 101،109، 114،115، 116، 117، 118، 119، 120، 123، 124، 125، 128، 129، 131، 132، 133، 139، 145، 146، 147، 151، 152، 153، 158، 161، 163، 165، 167، 170، 171، 172، 177، 178، 183، 190، 191، 200، 205، 212، 213، 220، 221، 283، 284، 295، 309، 310، 311، 313، 314، 316، 320، 321، 323، 334، 338، 339، 340، 346، 362، 368، 369، 370، 371، 372، 379، 752، 488، 494، 505، 508.
إسحاق بن حنين	5، 20، 122.
إسماعيل الرعيني	40.
اسكندر الأفروديسي	61، 84، 121.
آسين بلاثيوس	31، 39، 42.
أفلاطون	61، 92، 116، 121، 132، 134، 346.
أفلوطين	39، 121، 122.
أرنالديز	100، 101، 350، 389، 489.
الآمدي	436.
أنباذوقليس	39، 40.
أنخل بالنثيا	31، 39، 49، 50.
الأوزاعي	116.
(ب)	ب
ابن باجه	49، 50.
الباجي أبو الوليد	34، 486.
الباقلاني	20، 27، 391، 392، 404، 440.
البخاري أبو عبد الله	35.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بقي بن مخلد	31، 51.
البرمكي أبو عثمان	21
بشر بن معتمر	19
برونشفيك	100، 101، 318، 320، 332.
ابن البغونش .	46، 49.
(ت)	ت
تشارلز بيرس	30.
توما الأكويني	14.
ابن تيمية	5، 16، 20، 27، 28، 29، 57، 111، 143، 157، 218، 364، 373، 440.
(ج)	ج
جالينوس	46، 84، 344، 346، 352.
ابن الجسور	56.
الجرجاني أبو الفتوح	46، 47، 57، 67.
ثابت بن محمد	
الجرجاني علي بن محمد	251.
جواشون	11
جولد تسيهر	17. ،55، 99
الجويني	26.
(ح)	ح
ابن حفصون	45
الحميدي أبو عبد الله	34. ،39، 41، 42، 95، 96، 101
ابن حيان الأندلسي	27، 55، 91، 101، 485،487
(خ)	خ
خالد بن يزيد بن معاوية	3
ابن خلدون عبد الرحمن	40، 490.
(د)	د
داود الظاهري	53، 464
ابن دحون	56
ديبور	12
ديكارت	30، 363، 383.

(ذ)	
الذهبي	.
(ر)	ر
الرازي أبو بكر	.44
ابن زرب	. 40
الزركشي	. 440
الرازي، فخر الدين	. 109، 406
ابن رشد	5، 14، 50، 69، 82، 120، 123، 307، 317، 325، 333، 344، 391، 440
روجر بيكون	14، 30، 112ز
ابن الروندي	.37
(ز)	.
زكرياء إبراهيم	282، 283، 288، 296، 299، 379.
أبو زهرة	.437
(س)	س
ستورت مل	217، 306، 307، 375.
السجستاني أبو سليمان بن طاهر	.45
الساوي	249
السهروردي	5 ، 24.
السيرفي	18، 21، 22، 23، 27.
ابن سينا	5، 11، 12، 13، 14، 15، 27، 184، 185، 187، 188، 191، 200، 204، 206، 212، 221، 240، 283، 295، 307، 324، 325، 333، 344، 360، 369، 371، 385، 424، 491، 508.
السيوطي	17، 18، 29.
الشافعي	37، 434، 437.
ابن شهيد أحمد بن عبد الملك	.67
(ص)	ص
صاعد	4، 6، 7، 8، 9، 39، 41، 48، 77، 96.
ابن الصلاح	25، 26.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ط)	ط
ابن طفيل	9، 50.
طه عبد الرحمن	69، 86، 87.
ع	ظ
ابن عبدون	45
أبو عثمان الدمشقي	20.
علي سامي النشار	404
ابن العربي أبو بكر	52، 96، 97، 98، 99، 407، 486.
العروي عبد الله	317، 381.
عفاف الغمري	18.
(غ)	غ
الغزالي	5، 13، 14، 15، 16، 27، 51، 53، 66، 71، 72، 77، 83، 88، 90، 95، 96، 97، 98، 123، 174، 190، 192، 193، 222، 231، 344،404، 406، 422، 432، 461، 482.
(ف)	ق
الفارابي	5، 13، 14، 15، 16، 26، 27، 72، 85، 120، 122، 123، 124، 125، 126، 127، 131، 169، 170، 193، 205، 206، 210، 219، 241، 317، 344، 361، 369، 372، 373، 491، 492، 493.
ابن فتحون	45، 58، 74.
ابن الفرضي	39، 40.
فرفوريوس	4، 50، 200، 202، 207، 211.
(ق)	ق
ابن قتيبة	20، 21، 36، 156.
القرافي	66، 390، 443.
ابن المقفع عبد الله	4.
ابن المقفع محمد بن عبد الله	4.
	(ك)
كانط	، 122، 352، 353.
ابن الكتاني	47، 57،58،67،
كلود برنار	374.

الكندي	6، 44،52، 58، 87، 322.
(م)	م
ماجد فخري	14.
مالك	32 . 33، 34، 36
متى ابن يونس	9، 46، 47.
محمد إقبال	111 112.
محمود فهمي زيدان	368، 373
محمد مهران	44 . 47، 50، 68، 85، 316.
مسعود بن سليمان بن مفلت	56
ابن المسرة	56.
مسلمة بن احمد	8.
مصطفى عبد الرازق	29.
المغيلي	143.
المقري	47.
منذر بن سعيد البلوطي	19، 357.
المنصور بن أبي عامر	4، 6، 19، 57، 75.
(ن)	
الناشيء أبو العباس	18، 19
ابن النديم	6
النهرواني	38

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادروالمراجع

المصادر:

القرآن الكريم

الآمدي، سيف الدين

1 – المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1 ستة 2004م.

الأخضري

2 – السلم في علم المنطق، تحقيق عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف، بيروت ، لبنان،ط1، سنة 2000م

أبو إسحاق الشيرازي،

3 – شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الاسلامي، بيروت، ط1 ، سنة 1988م.

الإيجي عضد الله

4 – المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، د ت.

درا لدين الزركشي

5 – البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد إبراهيم ، المكتبة العصرية ، بيروت ، د، ت، ط ج2

بن بسام ، أبو الحسن علي

6 – الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا– تونس، ط 1981م. ص170.

البخاري أبو عبد الله

7– صحيح البخاري ، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1981م

ابن بشكوال أبي القاسم خلف بن عبد الملك

8 – كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، تحقيق السيد : عزت العطار الحسني ، الناشر مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط 2، سنة 1414 هـ، 1994م

أبو بكر بن العربي

9– العواصم من القوا صم (ضمن ج 2 من أراء أبي بكر بن العربي الكلامية)، تحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،ط 2، سنة

البيهقي،أحمد بن الحسين

10 – كتاب الأسماء والصفات ، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د،ت.

الترمذي، محمد بن عيسى

11 – سنن الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ط2، سنة 1983م.

ابن تيمية،أحمد بن عبد الحليم

12 – الرد على المنطقيين ، تحقيق رفيق العجم ، دار الفكر اللبناني ، الطبعة الأولى 1993م ،

13 – كتاب الإيمان، تحقيق حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، سنة 1986م.

14 – شرح حديث النزول، طبع المكتب الاسلامي، ط5، سنة 1977م.

24 – كتاب الأسماء والصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، سنة 1998م.

15 – فصول في أصول الفقه، المكتبة الاسلامية، مصر،ط2، 2000م

التهانوي، محمد علي.

16 – كشاف اصطلاحات، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1 ، سنة 1996م.

الجاحظ

17 – كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، د ت.

الجرجاني، علي بن محمد

18 – كتاب التعريفات،تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي،بيروت، سنة 2002م.

ابن جني

19 – الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي، بيروت،د ت،

الجويني عبد الملك

20 – كتاب التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله جولم النيبالي، بشير احمد العمري، دار البشائر الاسلامية، بيروت، ط1،سنة 1996م.

ابن حزم علي بن أحمد

21 – رسالة في فضل الأندلس و ذكر رجالها ، (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي)، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت طبعة أولى 1980.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

22 – الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار الفكر، بيروت ، طبعة 1960 م.

23– الإحكام في أصول الأحكام ، نشر أحمد شاكر،تقديم : إحسان عباس، دار الأفاق الجديدة، بيروت ، ط 1، سنة 1983 م .

24 – المحلى ، دار الفكر، بيروت ، د ت.

25– مراتب الإجماع، ونقد مراتب الإجماع لابن تيمية، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 3، سنة 1982

26 – التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، نشر إحسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط 1959م.

27 – التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج 4)، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت طبعة 2، 2007م.

28 – التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق بن ملا حقي التركماني ، دار ابن حزم ، بيروت ، الطبعة 1، سنة2007م.

29 – الأصول والفروع ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2 سنة 2005م .

30 – ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني، ، دار الفكر، بيروت، ط 2، سنة1969م .

31 – التلخيص لوجوه التخليص ، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم،بيروت، لبنان، ط1، سنة 2003م.

32 – كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق أحمد بن ناصر الحمد، وسعيد بن عبد الرحمن القزقي، مكتبة التراث، مكة المكرمة،ط1 ، سنة1988م.

33 – النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر،ط1 ،سنة 2000م.

34 – رسالة مراتب العلوم (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج 4)، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت طبعة 2، 2007م.

35 – رسالة الرد على الكندي. (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج 4)، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية الدراسات والنشر، بيروت طبعة 2، 2007م.

36 – الأخلاق والسير في مداواة النفوس، شركة الشهاب، الجزائر، د ت.

الحميدي محمد بن أبي نصر

37 – جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت ، ط1 ، سنة 2004م

أبو حيان التوحيدي

38 – الإمتاع والمؤانسة ، تحقيق غريد الشيخ محمد، ايمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنان، ط1، سنة 2004م.

ابن خلدون عبد الرحمن

39 – مقدمة العلامة ابن خلدون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، سنة 2004م.

أبي داود السجستاني

40 – صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، سنة 1998م.

الذهبي شمس الدين.

41 – سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعين العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1989م .

ابن رشد أبو الوليد

42 – الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2 ، سنة 1979م.

43 – تلخيص كتاب القياس، تحقيق د محمود قاسم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

44 – فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق أبو عمران الشيخ، وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، ط 1982م.

45– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الفكر، د ت.

ابن زرعة .

46 – منطق ابن زرعة، تحقيق د.جرار جيهامي، د رفيق العجم، دار الفكر اللبناني،ط1، سنة 1994م.

الساوي عمر بن سهلان

47 – البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط1، سنة 1993م.

السنوسي، أبو عبد الله

48 – شرح أم البراهين في علم الكلام، تحقيق مصطفى محمد الغماري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، سنة 1989م.

ابن سينا

49 – الإشارات و التنبيهات ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف القاهرة، ط3، سنة 1983م .

50 – الشفاء ، المدخل ، تحقيق الأب قنواتي ، محمود الخضيري ، فؤاد الأهواني ، المنطق .

51 – عيون الحكمة ، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم ، لبنان، ط 2 سنة 1980.

52 – النجاة في المنطق والإلهيات ، تحقيق عبد الرحمن عميرة ، دار الجيل بيروت ، ط1 ، سنة 1992م.

السيوطي ، جلال الدين

53 – صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام ،نشره علي سامي النشار، ، مكتبة الخانجي، مصر، د ت.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

شهاب الدين القرافي:

54 - شرح تنقيح الفصول ، نشر مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر،بيروت ، ط1 ، سنة 1998م.

الشهرستاني ،عبد الكريم

55 – الملل و النحل، تحقيق : محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية ، القاهرة، مصر، د ت.

الشوكاني محمد بن علي

56 – إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت،د ت.

صاعد الأندلسي

57 – طبقات الأمم ، تحقيق :حياة العيد بوعلوان , دار الطليعة ، بيروت ، لبنان، ط 1 ن ،سنة 1985م

ابن الصلاح الشهرزوري

58 – فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، حلب، ط 1، سنة 1983م.

طاش كبرى زاده

59 – مفتاح السعادة ومصباح السيادة، تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، سنة 1998م.

العطار أبو السعادات حسن بن محمد

60 – حاشية العطار على شرح الخبيصي، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 1997م.

علي بن رضوان

61 – المستعمل من المنطق في العلوم والصنائع،دراسة وتحقيق أحمد عرفات القاضي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة 2006م.

علي بن عقيل الحنبلي

62 – كتاب الجدل، مكتبة الثقافة الدينية، مصر،د ت.

الغزالي أبو حامد

63 – تهافت الفلاسفة ، تقديم ماجد فخري ، دار المشرق ، ط4، سنة 1990م .

64- معيار العلم في فن المنطق ، دار الأندلس ، بيروت ، ط 4 ، سنة 1983 .

65 – كتاب محك النظر ،تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، سنة 1994م.

66 – المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، ط2،سنة 1985م

67 – المستصفى في علم الأصول ، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،سنة 1413هـ ،1993م.

68 – الإملاء في إشكالات الإحياء (ضمن ملحق إحياء علوم الدين)

الفارابي أبو نصر

69 – المنطق عند الفارابي ، الجزء الأول، تحقيق رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ، طبعة 1985م .

70 – كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، ط 2 ، سنة 1991م.

71 – المدينة الفاضلة وكتاب الملة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر .د،ت،

ابن الفرضي

72 – تاريخ علماء الأندلس ،تحقيق إبراهيم البياري، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1984م .

فرفوريوس

73 – ايساغوجي نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية،

القاضي عبد النبي بن الأحمد النكري

74– موسوعة مصطلحات جامع العلوم (الملقب بدستور العلماء) تحقيق علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، سنة 1997م.

ابن قتيبة

75 – تأويل مختلف الحديث ، دار الكتاب العربي، بيروت ، د،ت

القفطي جمال الدين:

76 – إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تحقيق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة 1، سنة 2005م

الكندي ، أبو يعقوب

77 – أبي يوسف، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق محمد عبد الهادي أبوريده ، مطبعة حسان ، ط2،

مالك بن انس

78– الموطأ، تحقيق بشار عواد معروف، محمود محمد خليل، مؤسسة الرسالة، ط2، بيرون، سنة 1993م.

المكتبة الرقمية للعلوم الإسلامية
جامعة الأمير عبد القادر

مسلم بن الحجاج أبو الحسين

79 – الجامع الصحيح، دار الفكر، بيروت، د ت.

ابن منظور جمال الدين:

80– لسان العرب، حققه عامر احمد حيدر، عبد المنعم خليل إبراهيم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة 2005م.

المقري أحمد التلمساني

81 – نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق احسان عباس، دار صلعد، بيروت، ط1966م

النبهاني أبو الحسن

82– تاريخ قضاة الأندلس ، ت لجنة إحياء التراث العربي ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ،د ت ، سنة 1980 م

ابن النديم

83 – الفهرست ، تحقيق محمد عوني عبد الرءوف، وإيمان السعيد جلال، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2006م.

قائمة المراجع:

أحمد بكير محمود

1 – المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب، دار قتيبة للطباعة والنشر. دت

احمد عيسى العيسى

2 – الظاهر عند ابن حزم ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، سنة2006.

الأزهري ريحاني

3– النحو العربي والمنطق الأرسطي ، منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ، د ت ، سنة 2005 م .

إسماعيل يحي رضوان.

4 – الإمام ابن حزم الأندلسي و أثر النزعة الظاهرية في اجتهاده، مكتبة الرشيد، ، الرياض، السعودية، ط 1 سنة 2007م.

ألكسندر ماكوفلسكي

5 – تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين ،إبراهيم فتحي،دار الفارابي، بيروت،لبنان، ط 1، سنة 1987م.

أنخل جنثالث بالنثيا

6– تاريخ الفكر الأندلسي ،ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، طبعة 2006م.

إنصاف حمد

7 – المنطق الصوري في المنظور التجريبي، دار السوسن، سورية، ط1، سنة 2001م.

أنطوان أرنولد، بيير نيكول

8 – المنطق أو فن توجيه الفكر ،ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة2007م.

أنور خالد الزعبي

9 – ظاهرية ابن حزم الأندلسي،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،عمان، الأردن، د ت، سنة 1996م.

بول كراوس

10 – التراجم الأرسطاطالية المنسوبة لابن المقفع ، مقال ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الناشر ، دار القلم ، بيروت، طبعة 4 ، سنة 1980.

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجابري، محمد عابد

11 – تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، سنة 1989م.

12 – بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط7، سنة2004م.

13– نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، سنة 1993م

جعفر آل ياسين،

14 – المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب ، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط 3 سنة 1983م.

جول تريكو

15 – المنطق الصوري، ترجمة د محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، سنة 1992م.

حسن بشير صالح

16– علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين ،دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية، مصر، ط1، سنة 2003م.

حسين مؤنس

17 – شيوخ العصر في الأندلس ، دار الرشاد، القاهرة، ط 2 ، سنة1997م.

حسين مروة،

18 – النزعات المادية في الفلسفة العربية.الإسلامية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، ط2، سنة 2002م.

حمو النقاري

19 – منطق الكلام ، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي ، دار الأمان ، الرباط ، ط1، سنة2005م.

الخادمي نور الدين

20 – الدليل عند الظاهرية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، سنة 2000م.

ديبور.

21– تاريخ الفلسفة في الإسلام ، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، بيروت ، د ، ت

رافع بن طه الرفاعي،

22 – الصلة بين أصول الفقه الاسلامي وعلم المنطق، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، ط1، 2007م،

رسلان صلاح الدين

23 – لأخلاق و السياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة.

رشيد قوقام

24– أسس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 2008م.

رفقي زاهر

25 – المنطق الصوري، تاريخه ومسائله ونقده، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، سنة 1980م.

رفيق العجم.

26 – المنطق عند الغزالي، في أبعاده الأرسطوية، وخصوصياته الاسلامية، دار المشرق، بيروت، ط1، سنة 1989م.

روبير بلانشي

27 – المنطق و تاريخه من أرسطو حتى راسل ، ترجمة د خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان ، ط2، سنة2002م.

رينيه ديكارت

28 – مقال عن المنهج ، ترجمة محمود محمد الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط 3، سنة 1985م

سالم يفوت

29 – ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، المركز الثقافي العربي، المغرب

سعيد فودة

30 – تدعيم المنطق، دار الرازي، عمان، الأردن، ط 1، سنة 2002م.

الطاهر بن عريفة

31 – ابن حزم الظاهري وكتابه الفصل ، دار الحكمة ، طرابلس ، ط 1، سنة 1996م.

طه عبد الرحمن :

32 – تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء، المغرب، ط2 ، د ت.

33 – المنطق و النحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، ط1. 1983م.

عبد الله العروي

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

34 – مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب،ط 3، سنة2001م.

عبد الأمير الأعسم

35 – رسائل منطقية للفلاسفة العرب، دار المناهل، بيروت، لبنان، ط1،سنة2008م.

36 – المصطلح الفلسفي عند العرب ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، والمؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط1991 ،

عبد الكريم حامدي

37 – قواعد المفهوم وأثرها في استنباط أحكام القرآن. دار اليمن، الجزائر، د ت.

عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني

38 – ضوابط المعرفة، دار القلم ، دمشق، سوريا،ط8 ، سنة 2007م.

عبد المجيد تركي

39 – مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية ، بين ابن حزم والباجي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الغرب الإسلامي، بيروت ، ط 1، سنة

عفاف الغمري

40 – المنطق عند ابن تيمية،دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دت، سنة 2001م

علي أحمد الديري

41 – طوق الخطاب ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، سنة 2007م.

علي سامي النشار

42 – مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، , دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ,ط3 ، سنة 1984م

عمار طالبي

43 – آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر

الكتاني محمد المنتصر

44 – موسوعة تقريب فقه ابن حزم الظاهري، مكناة السنة، القاهرة، 1992م

ماجد فخري

45– أرسطوطاليس ، المعلم الأول ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط 1958.

محمد ثابت الفندي

46– أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1984م.

محمد أبوريان:

47– تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط2 سنة 1973م

محمد أبو زهرة:

48– ابن حزم ، حياته وعصره،آراؤه وفقهه، ط احمد علي خيمر، ط2 ، د ت.

محمد فتحي عبد الله

49 – معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندريةن مصر، ط1، 2003م.

محمد مهران رشوان

50 – دراسات في المنطق عند العرب، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة. دت.

51– مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة. دت، 1994م.

محمود علي مكي

52– التشيع في الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط 1، سنة 2004م.

محمود يعقوبي

53– ابن تيمية والمنطق الأرسطي، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر، سنة 1992م.

54– دروس المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط2، سنة 1999م.

مدحت محمد نظيف

55 – الأسس الميتافيزيقية لنظريات أرسطو المنطقية، دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط 1، سنة 1999 م.

مصطفى طباطبائي

56– المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملازئي البلوشي،دار ابن حزم، لبنان، ط1 ، سنة 1990م

مصطفى غالب

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

57– في سبيل موسوعة فلسفية ، الفارابي ،دار مكتبة الهلال، بيروت،ط3، سنة 1981م

مهدي فضل الله:

58 – مدخل إلى علم المنطق ، دار الطليعة، بيروت، ط3 ، سنة 1985م.

نبيل حفاف

59 – الاختلاف بين جمهور الأصوليين وابن حزم في الاحتجاج بالمفهوم وأثره في الفروع الفقهية، دار ابن حزم، ط1، بيروت، 2006م.

نذير بوصبع

60 – بنية المنهج وفلسفته عند ابن حزم ، دار الهومة، الجزائر،سنة 2004م

وديع واصف مصطفى

61 – ابن حزم ، وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة ، ط 2000م.

يان لوكاشيفتش

62 – نظرية القياس الأرسطية، ترجمة وتقديم، د عبد الحميد صبرة، الناشر دار المعارف، الإسكندرية، ط 1961م.

يوسف كرم

63– تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، لبنان، د ت

زينب محمود الخضيري

64 – أثر ابن رشد في فلسفة العصورالوسطى ، دار الثقافة للنشر والتوزيع، د ت.

65 – المعجم الفلسفي ، مجمع اللغة العربية، الهيئة العمة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، مصر، سنة 1983م.

عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم

66 – الإمام ابن حزم، ومنهجه التجديدي في أصول الفقه، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط1،سنة **2001م**

محمد عزيز نظمي سالم

76 – المنطق الحديث وفلسفة العلوم ومناهج البحث، مؤسسة شباب الجامعة، إسكندرية،سنة 2002م.

68– دائرة المعارف الاسلامية، نقل احمد الشنتاوي، إبراهيم زكي خورشيد، دار المعرفة، بيروت، دت.

المعاجم

149- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، مصر، تصدير إبراهيم مدكور.

150 - محمد فتحي عبد الله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للالفاظ العربية والانجليزية والفرنسية واللاتينية.دار الوفاء لدنيا الطباعة، ط1، 2003.

الدوريات:

1 – رابح مراجي، المنطق الأرسطي عند ابن حزم، ضمن أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الاسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001م.

2 – سالم بفوت، ابن حزم ونقد منهج المتكلمين، مجلة دراسات عربية، بيروت، العدد 10-11 ، 1985م.

3 – عبد الحليم عويس، المذهب الظاهري، نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله، الملتقى السابع للفكر الاسلامي، وزارة الشؤون الدينية، الجزائر ، 1983.

المخطوطات:

1 – اسعيد عليوان، محمد بن يوسف السنوسي وشرحه لمختصره في المنطق، دراسة وتحقيق، لنيل شهادة دكتوراه، ح3، جامعة الجزائر، 1986. 1987م.

2– نادية لعروسي، موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، جامعة الجزائر، 2002 – 2003مز

3- صالح نعمان، القياس بين المنطق وعلم أصول الفقه، مخطوط رسالة الماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية، معهد الدعوة وأصول الدين ، قسم العقيدة، قسنطينة، الجزائر، 1992، 1993م

4 - بن عباس عبد المالك، ابن حزم وآراؤه العقدية، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الاسلامية، قسم العقيدة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1999، 2000م.

المراجع الأجنبية

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - Rober brunschvig Etude d islamologie Edition GP MAISON Neuve et LAROSE. Paris. France1976 TOM 1 PAGE 304

2 – ROGER ARNALDEZ : GRAMMAIRE ET THEOLOGIE CHEZ IBN HAZM DE CORDOU – PARIS LIBRAIRIE PHILOSOPHIE. J. VRIN . 1956 .

3- MARIE BERNAND ;LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE D APRES LE MHGNI DU CADI ABDAL GABBAR : SNED ALGER 1982;

4- Michel allard , le problem des attributes' divins dans la doctrine d al Asari et de ses premiers grand disciples : ed de l imprimerie catholique; Bayreuth 1965

5- IBRAHIM MADKOUR. L ORGANON D ARISTOTE dans le monde arabe. Edition GP MAISON Neuve et LAROSE. Paris. France1968 .

6 –students dictionary. English arabic. baydounK dar kitab hadith. Algerie.

فهرس الموضوعات

الموضـــوع	الصفحة
مقدمة	
الباب الأول: مكانة المنطق الأرسطي عند ابن حزم.	
الفصل الأول: موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسطي	
المبحث الأول: دخول المنطق إلى العالم الاسلامي.	3
تمهيد:	3
أولا: المؤيدون للمنطق الأرسطي:	5
1 – الكندي.	5
2 – الفارابي.	8
3 – ابن سينا.	11
4 – الغزالي.	13
ثانيا: المعارضون للمنطق الأرسطي	17
1 – موقف الإمام الشافعي من المنطق.	17
2 – موقف علماء الكلام من المنطق الأرسطي	18
3 – موقف اللغويين من المنطق الأرسطي	20
4 – موقف الصوفية من المنطق.	23
5 – موقف الفقهاء والمحدثين من المنطق الأرسطي.	25
المبحث الثاني: دخول المنطق إلى الأندلس.	31
1 – هيمنة الفقهاء المالكية على المسرح الثقافي والسياسي.	31
2- نشأة مدرسة الحديث بالأندلس.	35
3 – التيارات الكلامية بالأندلس.	36
4 – فجر الفلسفة الاشراقية بالأندلس.	39
5 – نشأة الفكر الفلسفي المشائي بالأندلس.	41
6 – مناطقة الأندلس.	43

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي:
المبحث الأول: ابن حزم والمذهب الظاهري: 54
تمهيد:
أولا: ترجمة ابن حزم . 54
أ – مولده ونسبه. 54
ب – طلبه العلم. 55

ثانيا: نشأة المذهب الظاهري 59
ثالثا: انتشار المذهب الظاهري بالأندلس. 61
رابعا: أصول المذهب الظاهري. 63
1 - مفهوم الظاهر 65
2 – شروط صرف اللفظ عن ظاهره. 67
3 – مصادر الشرع عند الظاهرية. 68
4 – المصادر المرفوضة عند الظاهرية. 69
5 – منهج ابن حزم في دراسة المعقول. 70
6 – وظيفة العقل عند ابن حزم. 72
المبحث الثاني: ابن حزم ودراسة المنطق. 76
1 – موقف ابن حزم من دراسة علوم الأوائل. 76
2 – تاريخ تأليف كتاب "التقريب لحد المنطق" 80
3 – نظرة على عنوان الكتاب. 82
4 – مصادر كتاب التقريب لحد المنطق. 87
5 – أصناف التأليف عند ابن حزم. 88
6 – منهج ابن حزم في تصنيف كتابه المنطقي. 89
7 – دوافع ابن حزم لإعادة قراءة المنطق. 91
أ – دوافع دينية عقدية. 92
ب – دوافع أصولية وفقهية. 93
ج – دوافع تعليمية وجدلية. 94
8 – مكانة التقريب لحد المنطق في المذهب الظاهري 95

المبحث الثالث: المنطق عند ابن حزم

1 – تعريف علم المنطق. 102

2 – مراتب البيان عند ابن حزم. 102

3 – موقف العلماء من منطق ابن حزم. 104

أ – موقف صاعد الأندلسي. 105

ب – موقف أبي بكر بن العربي.. 106

ج – موقف المستشرقين. 107

الفصل الثالث: موقف ابن حزم من المقولات العشر.

المبحث الأول: أصول المقولات العشر. 117

1 – تعريف المقولة. 117

2 – موقف المناطقة من المقولات العشر. 118

3 – أصول نظرية المقولات العشر. 119

4 – موقف الإسلاميين من المقولات العشر. 125

5 – موقف ابن حزم من المقولات العشر. 126

6 – جوانب نقد المقولات العشر. 130

7 – طرق معرفة المقولات العشر عند ابن حزم. 132

المبحث الثاني: المقولات العشر بين الأصول الأرسطية والنزعة الظاهرية.

أولا: الجوهر: 133

1 – تعريف الجوهر. 133

2 – أقسام الجوهر. 134

3 – خصائص الجوهر. 139

4 – مفهوم العرض. 140

5 – أثر مقولة الجوهر على عقيدة ابن حزم. 141

أ– تقسيم الوجود. 142

ب– نقد ابن حزم مذهل المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ. 144

ت– إثبات الأسماء ونفي الصفات. 145

ثانيا: الكم.

المكتبات الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 – مفهوم الكم. 147
2 – أقسام الكم. 148
3 – خصائص الكم. 149
4 – أثر مقولة الكم على عقيدة ابن حزم. 151
أ – نفي الجسمية والتشبيه عن الله تعالى. 151
ب – دليل الكم المنفصل على حدوث العالم. 153
ثالثا: الكيف.
1 – مفهوم الكيف. 153
2 – أقسام الكيفية. 154
3 – خصائص الكيفية. 156
4 – أثر مقولة الكيف على عقيدة ابن حزم: 157
أ – نفي الكيفية عن الله تعالى. 157
ب – نفي الصورة عن الله تعالى. 158
ج – الزيادة في الإيمان. 160
رابعا: الإضافة.
1 – تعريف الإضافة. 161
2 – أقسام الإضافة. 162
3 – خصائص الإضافة. 163
خامسا: المكان.
1 – مفهوم المكان عند ابن حزم. 164
2 – أقسام المكان عند ابن حزم. 165
3 – أثر مقولة المكان على عقيدة ابن حزم. 165
أ – إبطال قدم العالم. 165
ب – نفي المكانية والزمانية عنه تعالى: 166
سادسا: الزمان. 166
1 – مفهوم الزمان عند ابن حزم. 166
2 – أقسام الزمان عند ابن حزم. 166
3 – ابطال أزلية الزمان. 168
4 – براهين ابن حزم على حدوث العالم. 169

سابعا: الوضـع. 172
ثامنا: الملك. 173
تاسعا: الفعـل. 174
عاشـرا: الانفعال.
1 – مفهوم الانفعال عند ابن حزم. 175
2 – أثر مقولة الفعل والانفعال على عقيدة ابن حزم. 176
3 – أثر المقولات العشر في وجوه المفاضلة بين الصحابة. 181

الفصل الرابع: موقف ابن حزم من منطق التصورات.
المبحث الأول: دلالة اللفظ على المعنى. 185
أولا: تعريف الدلالة: 187
ثانيا: أقسام الدلالة: 188
1 – أقسام الدلالة عند المناطقة. 188
2 – أقسام الدلالة عند ابن حزم. 189
ثالثا: اللفظ وأقسامه: 191
1 – المفرد والمركب. 192
2 – الكلي والجزئي. 193
3 – الذاتي والغيري (العرضي) 195
4 – الجمع. 196
رابعا: دلالة الأسماء على المعاني. 197
1 – الأسماء المتواطئة. 197
2 – الأسماء المختلفة. 199
3 – الأسماء المشتركة. 200
4 – الأسماء المترادفة. 201
5 – الأسماء المشتقة. 202
6 – أسماء الأعلام. 204
7 – مسألة الاسم والمسمى. 205
المبحث الثاني: الكليات الخمس. 208
أولا: الجنس: 208

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
المكتبة الرقمية

1 – تعريفه. 208
2 – أقسام الجنس. 210
3 – مراتب الجنس. 211
4 – أثر كلية الجنس على عقيدة ابن حزم. 211
ثانيا: النوع. 212
1 – تعريفه. 212
2 – مراتب النوع. 214
3 – مراتب الأجناس والأنواع عند ابن حزم. 214
4 – مسألة إفناء النوع. 215
5 – أثر كلية النوع في المباحث الأصولية. 216
ثالثا: الفصل. 217
1 – تعريفه. 217
2 – أقسام الفصل. 218
رابعا: الخاصة. 219
1 – تعريفها. 219
2 – أقسام الخاصة. 220
خامسا: العرض العام: 221
1 – تعريفه. 221
2 – أقسام العرض العام. 221
سادسا: أثر الكليات الخمس على عقيدة ابن حزم. 222

المبحث الثالث: التعريف المنطقي. 226
أولا: التعريف. 226
1 – طرق التعريف. 226
2 – تعريف الحد. 228
3 – التعريف بالحد عند ابن حزم. 230
4- التعريف بالرسم. 232
5 – اعتراض ابن حزم على عبارة المترجمين في حد الحد والرسم 234
6 – تعريف الحد عند الأصوليين. 236

المبحث الرابع: القسمة وقوانين الفكر. 238
أولا: القسـمة: 238
1 – تعريف القسمة. 238
2 – أصول القسمة. 238
3 – أنواع القسمة. 238
4 – شروط القسمة المنطقية. 240
5 – لجوء ابن حزم إلى القسمة المنطقية في المفاضلة بين الصحابة. 241
ثانيا: قوانين الفكر: 242
1 – قانون الذاتية. 242
2 – قانون عدم التناقض. 243
3 – قانون الثالث المرفوع. 244

الفصل الخامس: موقف ابن حزم من منطق القضايا.
المبحث الأول: مفهوم القضية عند ابن حزم. 247
تمهيد: 247
1 – تعريف القضية. 247
2 – أجزاء القضية. 249
المبحث الثاني: أنواع القضايا عند ابن حزم: 252
تمهيد: 252
1 – القضية البسيطة. 252
2 – القضية المركبة. 253
3 – القضية الشخصية وتسمى المخصوصة. 253
4 – القضية ذات الأسوار وتسمى بالمحصورة. 254
5 – القضية المهملة. 255
6 – القضية المعدولة. 258
7 – القضية التحليلية وصورها عند ابن حزم. 261
أ – القضية المتلائمة. 262
ب – القضية المنطوية. 264
8 – القضية التأليفية (أو التركيبية). 265

المكتبة الرقمية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: القضية الحملية. 267
1 – تعريفها 267
2 – أقسام القضية الحملية. 267
أولا: التقسيم من ناحية الكم: القضية الكلية والقضية الجزئية. 267
ثانيا: التقسيم من ناحية الكيف: القضية الموجبة والقضية السالبة. 268
ثالثا: التقسيم الرباعي من ناحية الكم والكيف معا. 269
3 – أسوار القضية الحملية. 270
4 – الاستغراق في القضايا الحملية. 271
5 – أحكام القضية الكلية والقضية الجزئية في الشرائع. 272
المبحث الرابع: القضية الشرطية: 275
تمهيد. 275
1 – تعريفها. 275
2 – أجزاء القضية. 276
3 – أقسام القضية الشرطية. 276
أولا: الشرطية المتصلة: 276
1 – تعريفها. 276
2 – أقسام الشرطية المتصلة. 277
3 – أسوار القضية الشرطية المتصلة. 278
4 – طبيعة العلاقة بين المقدم والتالي في القضية الشرطية. 278
ثانيا: الشرطية المنفصلة: 280
1 – تعريفها. 280
2 – أقسام الشرطية المنفصلة. 280
3 – شروط القضية الشرطية المنفصلة. 282
4 – أسوار القضية الشرطية المنفصلة. 282
المبحث الخامس: القضايا الموجهة. 283
1 – تعريف الجهة والمادة. 283
2 – الفرق بين الجهة والمادة. 284
3 – أقسام الجهات. 285
4 – التقسيم المنطقي والتقسيم الأصولي للجهات. 286

5 – أثر النزعة الظاهرية في القضايا الموجهة. 294

الباب الثاني: موقف ابن حزم من البرهان

الفصل الأول: موقف ابن حزم من الاستدلال الأرسطي.

المبحث الأول: الاستدلال المباشر 299

أولا: تقابل القضايا. 300

1 – التقابل: 300

أ – تعريفه. 300

ب – أقسام التقابل. 300

2 – قوانين التقابل: 302

أ – التقابل بالتناقض. 302

ب – التقابل في التضاد. 304

ج – التداخل. 306

د – التداخل تحت التضاد. 307

3 – التقابل في القضايا الموجهة. 308

المبحث الثاني: عكس القضايا الموجهة. 313

1 – تعريف الانعكاس. 314

2 – أنواع الانعكاس. 315

3 – شروط العكس. 315

4 – عكس القضايا ذوات الجهة. 317

5 – الفائدة من معرفة عكس القضايا. 319

المبحث الثالث: نظرية القياس الأرسطي. 319

تمهيد: 319

1 – تعريف القياس. 322

2 – أقسام القياس(البرهان): 326

أ – القياس الكامل. 326

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب – القياس غير الكامل. 326
3 – أنواع القياس. 327
4 – أجزاء القياس. 329
5 – قواعد القياس: 332
أ – القواعد المتعلقة بالحدود. 332
ب – القواعد المتعلقة بالقضايا. 333
ج – القواعد المتعلقة بالنتيجة. 336
المبحث الرابع : أشكال القياس . 337
1 – تعريف الشكل. 338
2 – أشكال القياس الاقتراني الحملي. 340
الشكل الأول: 340
ضروب الشكل الأول. 342
الشكل الثاني: 343
ضروب الشكل الثاني. 344
الشكل الثالث: 345
ضروب الشكل الثالث. 346
الشكل الرابع: 350
ضروب الشكل الرابع. 350
3 – رد الأشكال القياسية إلى الشكل الأول. 352
المبحث الخامس: مادة القياس. 356
1 – طبيعة المقدمات. 356
2 – مصادر البداهة. 362
3 – عوارض البديهيات. 364
4 – وجوه بناء المقدمات. 366
المبحث السادس: أنواع القياس. 367
1 – قياس المساواة. 367
2 – القياس الذي تختلف مقدماته في الظاهر والغرض في نفيها وإيجابها واحد. 369
3 – القياس المركب: 369
أ – القياس المركب الموصول النتائج. 369

ب – القياس المركب المفصول النتائج. 370
4 – القياس شرطي اللفظ قاطع المعنى. 370
5 – قياس المعلول على العلة. 371
6 – قياس الدور. 371
7 – القياس الخلف. 372
المبحث السابع: قيمة القياس الأرسطي. 373
1 – القياس عملية عقيمة لا يأتي بجديد. 374
2 –قيام القياس على علاقة التضمن. 375
المبحث الثامن: موقف ابن حزم من الاستقراء 379
تمهيد: 379
1 – تعريف الاستقراء. 380
2 – أقسام الاستقراء. 383
أ – موقف ابن حزم من الاستقراء التام. 383
ب – موقف ابن حزم من الاستقراء الناقص. 389
3 – عدم التمييز بين أحكام العقل والاستقراء. 392
الفصل الثاني: موقف ابن حزم من القياس الفقهي. 396
المبحث الأول: موقف ابن حزم من القياس الفقهي: 396
تمهيد:
1 – تعريف القياس الفقهي. 400
2 – أركان القياس وشروطه. 403
2 – نقد ابن حزم لأركان القياس وشروطه. 405
أ – اعتراضات ابن حزم على تقسيم الشريعة إلى أصول وفروع. 405
ب – إبطال العلة الشرعية. 407
4 – مسالك العلة 410
أولا: المسالك النقلية. 410
أ – النص. 410
ب – الإجماع 411
5 – موقف ابن حزم من المسالك النقلية

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

411
ثانيا: المسالك العقلية: 415
أ – السبر والتقسيم. 415
ب – الطرد. 418
ج – الدوران. 419
د – تنقيح المناط وتخريجه. 420
5 – تعدد العلل. 422
6 – أقسام القياس: 423
القسم الأول: قسم الأشبه والأولى. 423
القسم الثاني: قسم المثل. 424
القسم الثالث: قسم الأدنى. 425
7 – موقف ابن حزم من الشذوذ في القياس: 425
المبحث الثامن: أدلة إبطال القياس عند ابن حزم. 426
أولا: الأدلة النقلية. 426
ثانيا: الأدلة العقلية. 430
المبحث الثالث: نقد قياس الغائب على الشاهد. 435
1 – قياس الغائب على الشاهد في الشرعيات. 435
2 – صحة الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد في الطبيعيات. 437
3 – أمثلة على فساد الغائب على الشاهد. 439

الفصل الثالث: موقف ابن حزم من دليل الخطاب والدليل الظاهري.
المبحث الأول: موقف ابن حزم من دليل الخطاب. 443
تمهيد: 443
أولا: دلالة المفهوم. 443
1 – تعريفه. 443
2 – أقسام دلالة المفهوم. 443
أ – أقسام دلالة المفهوم عند الأصوليين. 443
ب – أقسام دلالة المفهوم عند ابن حزم. 443
ثانيا: مفهوم الموافقة. 446

1 – تعريفه. 446
2 – نوع دلالة مفهوم الموافقة على الحكم. 447
3 – أنواع مفهوم الموافقة. 448
4 – رد ابن حزم على حجج القائلين بمفهوم الموافقة. 449
5 – القضية المنطقية ومفهوم الموافقة. 450
ثالثا: دلالة مفهوم المخالفة. 453
1 – تعريفها. 453
2 – أنواع مفهوم المخالفة. 453
3 – موقف الأصوليين من مفهوم المخالفة. 454
أ – موقف الأحناف من مفهوم المخالفة. 455
ب – موقف الجمهور من مفهوم المخالفة 455
ج – موقف ابن حزم من مفهوم المخالفة. 456
4 – القضية المنطقية ومفهوم المخالفة. 456
5- أثر النزعة الظاهرية في نفي دليل الخطاب في القضية المنطقية. 461

المبحث الثاني: مفهوم الدليل عند ابن حزم. 468
تمهيد: 468
1 – تعريف الدليل. 470
2 – أنواع الدليل. 471
3 – حجية الدليل. 472
4 – مجاله وأقسامه. 473

أولا: الدليل المأخوذ من الإجماع وأقسامه 473
القسم الأول: استصحاب الحال . 473
القسم الثاني: أقل ما قيل. 474
القسم الثالث: حكم المسلمين سواء: 4756
القسم الرابع: إجماع المسلمين على نرك مقولة ما. 476
ثانيا: الدليل المأخوذ من النص وأقسامه: 476
القسم الأول: مقدمتان تنتجان نتيجة ليس منصوصة في أحدهما. 477

المكتبة الرقمية جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القسم الثاني: شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط. 478
القسم الثالث: لفظ يفهم منه فيؤدى بلفظ آخر. 480
القسم الرابع: أقسام تبطل كلها الا واحدا. 481
القسم الخامس: وبتعلق بالقضايا المدرجة. 482
القسم السادس: ويتعلق بعكس القضايا. 482
القسم السابع : لفظ ينطوي فيه معان جمة. 483
المبحث الثالث: العلاقات المنطقية وصلتها بالدليل الظاهري: 485
1 علاقة المطابقة 486
2 – علاقة التضمن. 486
3 – علاقة اللزوم والالتزام. 487
4 – علاقة الفصل. 487
5 – علاقة الشرط. 488
6 – علاقة السبب. 488
7 – علاقة المساواة. 488
8 – علاقة التشبيه. 489
9 – علاقة العلية. 490
10– علاقة الإضافة. 491

الفصل الرابع : موقف ابن حزم من الجدل.
المبحث الأول: موقف ابن حزم من الجدل. 495
تمهيد: 495
1 –كتاب الجدل عند ابن حزم. 498
2 – تعريف الجدل. 502
3 – موضوع الجدل. 503
4 – حكم الجدل والمناظرة. 505
5 – أنواع الجدل. 507
أ – الجدل الممدوح: 507
ب – الجدل المذموم. 508
6 -- شروط المناظرة وآدابها. 509

7 – طرق المناظرة 512
المبحث الثاني: موقف ابن حزم من السفسطة. 514
1 – تعريف السفسطة 514
2 – أصناف السوفسطائية. 515
3 – وجوه تغليط السوفسطائي. 516
أ – التغليط من جهة اللفظ. 517
ب – التغليط من جهة المعنى. 518
ج – التغليط من جهة النحو. 519
د – التغليط من جهة الخط. 519
هـ – التغليط من جهة القياس. 519
و – التغليط من جهة عكس القضايا. 520
ز – التغليط من جهة القسمة. 520
المبحث الثالث: موقف ابن حزم من القائلين بتكافؤ الأدلة. 522
تمهيد 522
أ – أقسام القائلين بتكافؤ الأدلة. 522
ب – رد ابن حزم على القائلين بتكافؤ الأدلة. 523
خاتمة 526
فهرس المصطلحات المنطقية 532
الفهارس 539
فهرس آيات قرآنية. 540
فهرس أحاديث نبوية. 543
فهرس الأعلام 544
قائمة المصادر والمراجع. 549
فهرس الموضوعات 564

المكتبة المركزية
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية