

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الثامن من سلك التكوين
الأساسي المتخصص

المملكة المغربية

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

مؤسسة دار الحديث الحسنية



بحث لنيل شهادة الإجازة في العلوم الدينية بعنوان:

آليات التقريب عند الإمام ابن

حزم من خلال كتابه

"التقريب لحد المنطق"

إشراف الأستاذ:

د. إبراهيم مشروح

إعداد الطالب:

خالد ترغي

الموسم الجامعي:

2013/2012

﴿قل ان صلاتي ونسكي
ومحيي ومماتي لله رب
العلمين. لا شريك له. وبذلك
أمرت. وأنا أول المسلمين﴾

المقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى كل من اقتفى أثره؛ من آله الطاهرين وأصحابه المكرمين، ومن اقتدى بهم في رفع راية الدين، ونصرة المسلمين، ونفع الناس أجمعين. وبعد:

يزخر التراث الإسلامي بمظاهر متنوعة من الحضارة العلمية والعملية، الدينية والدنيوية، التي عاشها المسلمون على مر تاريخهم، وساهمت فيها كل الأمم التي حملت لواء هذا الدين شرقا ومغربا. شملت مظاهر هذا التراث نظام حياة الناس جماعات وأفرادا، ولم تقتصر على جانب واحد من جوانب الحياة، وذلك شأن كل حضارة في تجسيد مظاهر ثقافتها.

والثقافة الإسلامية - منبع حضارة المسلمين - انطلقت من مصدرَي التشريع الإسلامي، قرآنا وسنة، لتشمل بعد سنوات معدودة مختلف المناحي العلمية آنذاك. دل هذا على أن دين الإسلام تميز بالتوافق والتلاؤم مع كل ما فيه مصلحة للناس من شتى المعارف التي حصّلتها البشرية، والتي تدخل في مقدور طاقاتها الموهوبة لها من الله تعالى؛ قال المولى جل جلاله: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الَّذِينَ عَلِمُوا﴾ [فاطر: 28]. بناء على هذا الحث الإسلامي اجتهد المسلمون في تحصيل العلوم النافعة، سواء التي بين أيديهم، أو التي اجتلبت وطُلبت من الحضارات السالفة المحيطة بمهد الدولة الإسلامية وعواصمها.

لست بصدد تعداد العوامل التي ساهمت في بناء الثقافة الإسلامية عبر التاريخ، لكنني أريد الوصول إلى ما شهدته هذه الثقافة من تكامل وتداخل بين مكوناتها المعرفية، سواء التي ولّدتها هذه القوة الإيمانية من الداخل، أو التي اجتلبتها تلك القوة الفكرية من الخارج. نعم؛ كان **للمنقول الفكري** الذي ورد على العالم الإسلامي آثار بارزة لها وقع مهم في المسار العلمي والعملية للأمة الإسلامية؛ ومعلوم أن أبرز المنقول كان عن الحضارة اليونانية، وأن تلك الحضارة الأجنبية كانت لها سيماتها الخاصة بها، المخالفة لسيما المنظومة الإسلامية أصلا وفرعا؛ ومن هنا بدأت **إشكالية التعارض** بين الموجود في الداخل والوافد من الخارج، فإما الرفض وإما القبول وإما التوفيق.

والمواقف الثلاثة حاضرة في تاريخ المسلمين، لكن الاتجاه الغالب كان نحو التوفيق، لما أسلفته من قابلية الدين الإسلامي لكل ما فيه مصلحة للناس، وللرغبة الفكرية المنهومة التي شهدتها دول الإسلام إبان بناء

حضراتها. غير أن عملية التوفيق لم تكن على وزان واحد، بل صيغت بطرق متعددة بحسب الناقل أولاً، ثم بحسب المنقول ثانياً.

أما طبيعة المنقول وأنواع التقريب التي خضع لها، فيوجز وصفها الدكتور طه عبد الرحمن بقوله: "ولا يخفى أن المنقولات التي تواردت على التراث تنوعت في مواضيعها ومناهجها، كما أن أصنافاً مختلفة من هذه المنقولات تزامنت وتفاعلت فيما بينها، وأن أشكال التقريب التي خضعت لها استمرت على مدى الأطوار التي تغلب فيها هذا التراث. وما هذا التنوع في المنقولات والتفاعل بين أصنافها والاستمرار في تقريبها إلا دليل آخر على أن التكامل وصف راسخ في الممارسة التراثية، لا ينفك عنها ولا تنفك عنه."¹

وأما عقلية الناقل ومنهجيته، فيشير إليها الدكتور عبد المجيد النجار في قوله: "بهذه العقلية الشاملة الناقدة اتجه المسلمون منذ طلوع القرن الثاني الهجري إلى علوم الأوائل متخذين منها مادة للفكر يقررها ويفحصها ويقتبس منها ما يساعد على تحقيق الغرض الديني ويرد منها ما يؤدي إلى الحيلولة دونه."²

والمقصود أن هناك ثلاثة عناصر تؤثر على عملية التقريب التداولي: خصائص مجال التداول الإسلامي، وطبيعة المنقول الأجنبي، ومنهجية الناقل في محاولة التقريب.

• خصائص مجال التداول الإسلامي:

وقبل الحديث بتفصيل أدق عن عملية التقريب المشار إليها، ينبغي تحديد الخصائص التي استنتجها المستقرؤون للتراث الإسلامي - وصفاً ونقداً - والتي منحت أفضلية لهذا المجال وثبتت أصالته. والحقيقة أنها تحتاج إلى بحث مستقل لولا أن الغاية هنا الإشارة إلى الأصول العامة المميزة للمنظومة الثقافية الإسلامية، والتي لا بد أن تخضع لها كل عملية تقريب معرفي لأي علم من العلوم المنقولة؛ فتلك هي المقصودة بخصائص مجال التداول الإسلامي.

جمع الدكتور طه عبد الرحمن عناصر خصائص مجال التداول الإسلامي في ثلاث كليات: "صحة العقيدة" و"بلاغة اللسان" و"سلامة العقل"³. هكذا حددها الدكتور طه اليوم، وعدّد مظاهرها من قبل أبو سليمان

¹ - "تجديد المنهج في تقويم التراث"، طه عبد الرحمن، ط 2 (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي) ص 237.

² - "فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب"، عبد المجيد النجار، ط 1 (بيروت: درا الغرب الإسلامي، 1992) ص 107.

³ - تجديد المنهج، ص 252.

السجستاني المنطقي (380هـ)¹ بأسلوب القدماء فقال: "إن الشريعة متداولة بين متعلّق بظاهر مكشوف، ومحتج بتأويل معروف، وناصر باللغة الشائعة، وحام بالجدل المبين، وذابّ بالعمل الصالح، وضارب للمثل السائر، وراجع إلى البرهان الواضح، ومتفقه في الحلال والحرام، ومستند إلى الأثر والخبر المشهورين بين أهل الملة، وراجع إلى اتفاق الأمة."² وأجملها شيخ الإسلام ابن تيمية في قوله: "والله تعالى قد يسر للمسلمين من العلم والبيان مع العمل الصالح والإيمان ما برزوا به على كل نوع من أنواع جنس الإنسان."³

ونستطيع أن نتفق على أصول ثلاثة تمتاز بها المنظومة الفكرية الإسلامية، تشمل ما تحتها من فروع وجزئيات، وتحوّل للمنظومة الإسلامية المنزلة الفضلى؛ أولها: **صحة العقيدة** المستندة إلى المصدر الإلهي، **والإتقان اللغوي** المعتمد على البيان العربي، **والنفع المتعدي** المتمثل في العمل الصالح.

• تأصيل المنقول؛ المنطق الأرسطي نموذجاً:

عملية تأصيل المنقول اليوناني ترجع إلى بداية حركة الترجمة التي شملت كتب اليونان المكونة في خزائن أوربة المسيحية، حيث جُهِلت محتوياتها وأُهْمِلت منافعها وذهبت قيمتها أو كادت. وأريد أن أتحدث عن تقريب المنطق اليوناني الأرسطي - تحديداً - إلى المناخ الفكري الإسلامي.

بالنظرة الأولى المقارنة بين خصائص مجال التداول الإسلامي وبين خصائص المنطق اليوناني، يبدو التعارض ظاهراً بين الطرفين سواء من حيث العقيدة التي تختلف أصلاً وفرعاً، أو من حيث اللغتان المنفصلتان وضعاً واستعمالاً، أو من حيث التجريد والإعمال. وليس غرضي هنا أن أعزّف بالمنطق الأرسطي لكني أريد أن أبين عملية التقريب وتحديّاتها بالنظر إلى الفروق بين المجالين؛ وعليه فمن الواضح أن تقريب المنطق الأرسطي لن يكون مسلماً ولا يسيراً، كما أن الحكم برفض هذا المنقول - رأساً - لا يؤيده واقع المسلمين الذي يشهد بأن المنطق بعد أن وفد إلى العالم الإسلامي وقُرّب، اكتسح على مر السنين جل الفنون الإسلامية باعتباره "آلة صالحة للإعمال" في كل علم.

¹ - قال عنه الزركلي في "الأعلام": محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني، أبو سليمان المنطقي: عالم بالحكمة والفلسفة والمنطق. من أهل سجستان (والنسبة إليها سجستاني وسجزي) سكن بغداد، ولزم منزله، لعور فيه وبرص كانا يمنعه من غشيان منازل الأمراء والوزراء. وأقبل العلماء والحكماء عليه. وكان عضد الدولة فناخسرو شاهنشاه بكرمه ويفخمه له تصانيف، منها رسالة في (مراتب قوى الإنسان) ورسالة في (المحرك الأول) ورسالة في (اقتصاص طرق الفضائل) وكتاب (صوان الحكمة - ط) و (شرح كتاب أرسطو).

² - "صوان الحكمة"، أبو سليمان محمد بن طاهر السجستاني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ط 2 (بيروت: مكتبة بيبليون، 2007) ص 41.

³ - "الرد على المنطقيين"، ابن تيمية، ط 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003) ص 138.

يقول الأستاذ مصطفى طباطبائي عن ورود المنطق إلى العالم الإسلامي: "هو علم أسسه وهياًه أرسطو، وورد إلى العالم الإسلامي من اليونان، وواجه دخول المنطق ردوداً مختلفة في العالم الإسلامي حيث قام بعضهم في الشرح والتفسير وآخرون بالتعبير والتكميل وبعضهم بالرد والتخريب. أما هذا البعض الذي يظن أن علماء المسلمين قد خضعوا للمنطق اليوناني خضوعاً مطلقاً ظناً منهم أن المنطق اليوناني قد وصل إلى قمة الكمال؛ فهذا يدل على الجهل التام."¹

والفكرة التي يشير إليها الكاتب هي أن اللقاء الذي وقع بين المنطق الأرسطي وبين العلماء المسلمين، لم يكن على شاكلة واحدة، بل اختلف بين عالم وآخر، وإن كانت النزعة النقدية غالبية لا سيما في أول الأمر، نظراً للتعارض بين خصائص المجالين كما قدمت. وفي سياق هذا الاختلاف في طرق التعامل مع المنطق اليوناني عند وفوده على العالم الإسلامي، سأعرض بالدراسة لأنموذج فريد جرت فيه عملية التقريب بطريقة محكمة مدونة.

• تقريب ابن حزم، نموذجاً لوصل المنقول اليوناني بالأصل الإسلامي:

يعد الإمام أبو محمد ابن حزم الأندلسي (456هـ/1064م)² رحمه الله أحد معالم الفكر الإسلامي، عاش في بيئة علمية منتعشة لها خصائصها ومميزاتها، وصنف في علوم متنوعة دلت على سعة فكره وإطلاعه، وخلدت ذكره في تراث الأمة الإسلامية. وفيما يتعلق بالمنطق فإن أبا محمد - على تميز موقفه - من كبار أنصاره والذابين عنه، سجل ذلك في عدد من كتبه، أبرزها كتابه الذي حمل عنوان ما نحن بصدد محاولة فهمه، أعني "التقريب إلى حد المنطق والمدخل إليه بالأفاظ العامة والأمثلة الفقهية".

حاول في هذا الكتاب تقريب المنطق الأرسطي إلى المفاهيم الشرعية بطريقة محكمة، أكدت على قوته العلمية المعهودة، ودلت على إحكامه لمشروعه التجديدي في الدين، وقدمت أنموذجاً لعملية التقريب. وإذا دُرست واستكشفت آلياتها، فقد تصلح لصياغة نظرية في التقريب تؤهل لتداول غيره من العلوم الوافدة على المنظومة العلمية الإسلامية. مع العلم بأن تقريبه للمنطق لن يخلو من مؤاخذات، شأن كل إنتاج بشري.

يقول أبو محمد في أهمية علم المنطق: "اعلم وفقنا الله وإياك لما يرضيه أن علوم الأوائل هي: الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوههم، وهذا علم حسن رفيع

¹ - "المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني"، مصطفى طباطبائي، ترجمه عن الفارسية عبد الرحيم ملازني البلوشي، ط 1 (بيروت: دار ابن حزم، 1990) ص 7. وتلاحظ ركافة في بعض عبارات المترجم، أنقلها كما هي.

² - سأعرض بعدُ إلى ترجمة موجزة لابن حزم رحمه الله.

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 جهل أنه برهان، وليس برهانا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها.¹

وأما عن كتاب "التقريب لحد المنطق" فيقول عنه: "فكُتِبنا كتابنا المرسوم بكتاب التقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبيننا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز وجل؛ فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة الحق من الباطل..."²

وواضح مما سبق تأثر ابن حزم بالمنطق ونظرته الشمولية في استعماله، ولولا ذاك ما ألف كتابا خاصا بهذا المقصد. والغرض فيما سيأتي هو بيان الكيفية التي قَرَّب بها ابن حزم القواعد المنطقية، ثم الطريقة التي استعمل بها تلك القواعد في تقرير المسائل الشرعية؛ وذلك للوصول إلى إجابات وخلاصات حول مجموعة من الإشكالات ترد على عملية التقريب.

ونشير إلى أن الدراسات حول ابن حزم شخصية وتراثا ومنهجًا، سواء للباحثين المسلمين أو المستشرقين المهتمين بابن حزم كثيرة ومتداولة. والبحوث التي اعتنت بمنهجه أكثرها - حسب اطلاعي - ركزت على ظاهرية غريبة في بيئة مالكية غالبية، وأقلها التي اعتنت بجانب معين من الفكر الحزمي مراعية المرجعية الفكرية والظروف التاريخية.

فأذكر على سبيل المثال: ما قدمه الباحثان ابن عقيل الظاهري وعبد الحق التركماني في خدمتهما لكتاب "التقريب". وكذلك ما قدم به الدكتور إحسان عباس لنفس الكتاب في "مجموع رسائل ابن حزم الأندلسي"؛ فإنهم ذكروا مصادر الكتاب وتاريخ التأليف وما قيل حول الكتاب من الموافقين والمخالفين. كذلك ما كتبه المستشرق R. Brunschvig في بحث له بعنوان: « Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'Islam : Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taimiya » بين ابن حزم والغزالي وابن تيمية. وقريب منها مقارنة الدكتور عبد الرحمن طه بين الثلاثة الأئمة في كتابه "تجديد

¹ - "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق"، ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، ضمن "مجموع رسائل ابن حزم"، ط 2 (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007) ج 3 ص 131. وسيأتي مزيد بيان لشغف ابن حزم بالمنطق في الترجمة الموحدة له.

² - "الإحكام في أصول الأحكام"، ابن حزم (بيروت: دار الآفاق الجديدة) ص 3/1 - 10.

المنهج في تقويم التراث". وأيضاً رسالة دكتوراه للأستاذ سالم يفوت عنوانها "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس". وقد طالعت هذه المراجع فوجتها إما بحثاً عاماً أو معلومات متفرقة؛ لكن بحثاً في تتبع آليات التقريب للمنطق عند ابن حزم وتكييفه مع علوم الشرع لم أقف عليه.

• إشكاليات الموضوع وخطة البحث:

ترد مجموعة من الأسئلة حول هذا الموضوع منها يكتسب أهميته، وتدفع إلى البحث عن الأجوبة العلمية لهذه الأسئلة. وأجمل إشكاليات الموضوع في الأسئلة التالية:

- ما هو مفهوم "التقريب" عند ابن حزم، وما الغاية منه؟
- ما هي الآليات التي استعملها في محاولته التقريبية؟
- كيف استعمل هذه الآليات، وما مدى توفقه في ذلك؟
- ماذا يستفيد الباحث من الكشف عن هذه الآليات؟
- ما هي إيجابيات وسلبيات هذه العملية التقريبية؟

وللجواب عن هذه الأسئلة، قمت بدراسة الموضوع من خلال مقدمة وفصلين وخاتمة. جعلت المقدمة — كما مر — مدخلاً إلى الموضوع يضعه في سياق واضح يعطي للبحث مكانته المناسبة؛ ثم يأتي الفصل الأول لاستخراج وتحديد الآليات التي قرب بها ابن حزم منطق الأورغانون؛ متبوعاً بفصل تطبيقي في إعمال تلك الآليات المحددة في الفصل الأول. بعدها خاتمة تحتوي نتائج البحث وسبل استثمارها.

وهذا أوان الشروع في المطلوب، والله سبحانه أسأل التوفيق والتسديد، وهو نعم المولى ونعم النصير؛ وصل اللهم وسلم وبارك على عبدك ورسولك محمد وعلى آله وصحابه أجمعين.

مدخل تمهيدي:

قبل تحديد الآليات وشرحها، نحتاج أولاً إلى معرفة مفهوم التقريب الذي يعنيه ابن حزم في عنوان الكتاب، ويستعمل فيه آليات معينة. ثم نحتاج إلى مزيد تحقيق في موقف ابن حزم من المنطق، لكي نفتحص نوع النقل الذي سيحاوله ابن حزم. ثم نقدم مدخل ابن حزم إلى آليات التقريب، لنشرع بعد ذلك في تحديد الآليات. وقبل هذا كله نقترح لفظة إلى محطات من سيرة الإمام ابن حزم، لها صلة مباشرة أو غير مباشرة بموضوع البحث.

• محطات من سيرة أبي محمد رحمه الله تعالى: 1

الإمام أبو محمد ابن حزم الأندلسي غني عن التعريف لشهرته، ولكن المقصود أن أذكر جوانب من سيرته رحمه الله، ترسم لنا صورة معبرة عن نفسيته المتهمة، وشخصيته المتميزة، وعبقريته النافذة، فيظهر لنا بذلك محل الكتاب الذي نحن بصدد دراسته داخل النسق الفكري لهذا الإمام المجدد رحمه الله.

ولد أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم سنة أربع وثمانين وثلاث مائة، في بيت ملك ووزارة لأواخر الحكم من بني أمية في الأندلس، قبل أن تسقط دولتهم ويؤول الأمر إلى ملوك الطوائف - وكل ذلك عاينه أبو محمد -، وكان جده خلف بن معدان الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان الأموي أول من دخل الأندلس في صحبة عبد الرحمن الداخل.

نشأ الشاب الوزير ابن الوزير في بيئة مالكية المذهب، قبل أن ينتقل إلى المذهب الشافعي لينتهي بعد إلى مذهب الإمام أبي سليمان داود بن علي الظاهري رحمه الله (270هـ)،² وظل وفيما لمذهبه الظاهري منافحاً عنه ومنظراً له، حتى لكان المذهب استفاد من الرجل أكثر من استفادة الرجل بالمذهب. وزر بعد أبيه لعبد الرحمن المستظهر ثم لهشام المقتدر بالله، قبل أن ينبذ السياسة جملة ويتفرغ للعلم عن اقتناع جازم وحب عميق للمعرفة وسعي حثيث لإدراك الحقائق.

¹ - من أكثر التراجم استيعاباً ودقة وإنصافاً لابن حزم، ترجمة الإمام الذهبي في "سير أعلام النبلاء" 184/18 - 212. أو في "تاريخ الإسلام" الطبعة 46/ الترجمة 168. وما يأتي بعد من معلومات فجّلها مما تضمنته الترجمات.

² - قال الزركلي في الأعلام: "داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان، الملقب بالظاهري: أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام. تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لآخذاها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل، من أهل قاشان (بلدة قريبة من أصفهان) ومولده في الكوفة. سكن بغداد، وانتهدت إليه رئاسة العلم فيها.

قال ابن خلكان: قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربع مئة صاحب طيلسان أخضر! وقال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه. وله تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفتين. توفي في بغداد.

كان هذا عن مذهبه في التدين وعن مركزه الاجتماعي في الدولة؛ أما عن شغفه بالعلم وقيّمته عنده، فهذه عباراته عنه: ”ودعائم العلم مشهورة مستحكمة يؤثر بها العلم على سائر أعراض الدنيا من اللذات والمال والصوت، ثم قصد إلى عين العلم، ليخرج به عن جملة أشباه البهائم فقط، لا يجعله مكتسبه ولا ليمدح به، وذكاء وفهم وبحث وذكر وصبر على كل ذلك، والتعب فيه وإنفاق المال عليه والاستكثار من الكتب.. وسكنى حاضرة فيها العلم، ولقاء المتنازعين وحضور المتناظرين، فهذا تلوح الحقائق.“¹

ويحدثنا بتأثر نفسي واضح عن الظروف التي صنف فيها كتبه عندما يقول: ”وما ألفنا كتابنا هذا، وكثيرا من من كتبنا؛ إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلما وعدوانا، لا نسر هذا بل نعلنه، ولا يمكن المطالب إبطال قولنا في ذلك، إلى الله تعالى نشكو، وإياه نستحكم لا سواه، لا إله إلا هو.“²

ولم يكن يؤمن بفكرة الاعتزال أو التستر على ما اعتقده، بل على العكس، اعتقد أن الحق يعلو ولا يعلو عليه، وتأهب لمجادلة الخصوم على تنوعهم وكثرة اعتراضاتهم وردودهم. يقول موصيا ومحمّسا: ”ولا تستوحش مع الحق إلى أحد، فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه. ولا تبال بكثرة خصومك، ولا بقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعزتهم، فالحق أكثر منهم، وأقدم، وأعز، وأعظم عند كل أحد، وأولى بالتعظيم.“³

مما سبق، يمكن أن نستنتج ثلاثة ملامح لمنهجية ابن حزم: سعيه للحق ورفضه للتقليد واستعداداه للمناظرة. وهذه القناعات من الدوافع التي جعلته يتعلم المنطق الأرسطي ويستعمله ويدافع عنه، وفي هذا السياق كتب كتابه "التقريب لحد المنطق".

يصف محقق الكتاب عبد الحق التركماني منهج ابن حزم في قوله: ”لقد تجاذب ابن حزم رحمه الله في حياته العلمية داعيان: داعي الدين، وداعي العقل، وكانا على درجة متقاربة من القوة والتأثير، فقد كان ابن حزم شديد التدين، صلب العقيدة، قوي الإيمان؛ وأثمر ذلك فيه التصديق الجازم بالخبر الديني مع التسليم والإذعان، والخضوع

¹ - "رسالة في مراتب العلوم"، ابن حزم، "مجموع الرسائل" ج 4 ص 77.

² - "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، تحقيق عبد الحق التركماني، ط 1 (بيروت: دار

ابن حزم، 2007) ص 610.

³ - التقريب، ص 598.

التام للأمر الشرعي مع الاتباع والتعظيم، وكان - أيضا - شديد الذكاء، متوقد الذهن، قوي الفكر، ثاقب النظر؛ ودفعه ذلك إلى العناية بالمعرفة العقلية، والاهتمام بعلومها ونظرياتها.¹

وأخيرا، فمع تعظيمه للحق طلبا وإعلانا، اعتمد ابن حزم أسلوب العالم المجرب الذي يزن الأمور بميزان الحكمة، فحدد سقفا لبيان الحق مستحضرا حيثيات شخصية العالم وظروفه؛ قال في سياق تعليم أحكام المناظرة: ”ولا نرى أن يذلل المسلم العاقل نفسه - التي لا شيء موجود في وقته من الخلق أعز عليه منها ولا أوجب حرمة - إلا فيما فيه فوزها الأبدي فقط، فالعاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة.“²

• مفهوم التقريب:

لاشك أن مفهوم التقريب عند الإمام ابن حزم لن يتعين بالضبط إلا بعد الكشف عن آليات هذا التقريب، لكن الوهم الذي قد ينشأ عن عبارة عنوان الكتاب اقتضى التنبيه على المراد من كلمة "التقريب"، قبل الشروع في الكشف عن آلياته.

كلمة "التقريب" في المعجم من ”القاف والراء والباء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على خلاف البُعد،“³ فهي أعم مما قد يتبادر إلى الذهن من كونها مقتصرة على "تسهيل" الصعب من الألفاظ باليسير العامي، بل فيها معنى الإيصال والغاية منه. وقد يدفع إلى هذا الوهم - كما أشرت - عنوانُ الكتاب نفسه: "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الشرعية"، وذلك أن عبارة "المدخل" توهم أن المقصود من الكتاب هو مقدمة للدخول إلى علم المنطق، وبالتالي فالتقريب ليس إلا تفكيك متن واختصار شرح بما يناسب مقام المدخل. أضف إلى العنوان ما ورد في مقدمة الكتاب من قوله⁴: ”فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها، وإيرادها بألفاظ غير عامية، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة.“⁵

مثل هذا الكلام ينبغي فهمه على ضوء ما ذكر المصنف من مقاصد كتابه، كما في قوله - بعد إعراضه عن شرح قول الفلاسفة "كون الشيء في الشيء": ”.. وما أشبه ذلك مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة

¹ - مقدمة تحقيق "التقريب"، ص 229.

² - التقريب، ص 589.

³ - "مقاييس اللغة"، ابن فارس، مادة (قرب).

⁴ - حيثما أبهت القائل فإني أقصد ابن حزم، وذلك لتفادي تكرار ذكر اسمه رحمه الله.

⁵ - التقريب، ص 320.

البراهين، وكيفية الاستدلال؛ الذي هو غرضنا في هذا الكتاب.¹ فهذه المقاصد تدل على نوع التقريب الذي أراده ابن حزم من الكتاب.

ومن جهة ثانية، فإنه يعين نوع تصنيفه بقوله: ”وكتابتنا هذا واقع من الأنواع - التي لا يؤلف أهل العلم وذوو التمييز الصحيح إلا فيها - تحت النوع الرابع منها، وهو شرح المستغلق.. ولن نعدم - إن شاء الله عز وجل - أن يكون فيه بيان صحيح رأي فاسد.. وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة...“²

وكذلك نلاحظ أن ترتيب الكتاب ليس على طريقة كتب الأورغانون، إذ بدأ ابن حزم بمقدمة أسس فيها لأهمية المنطق بالأدلة الشرعية، ثم أردفها بالمدخل (إيساغوجي)، ثم قسم وشرح الأسماء المفردة والمقولات العشر، ووصل بعدها إلى البرهان الذي أدمج معه كتباً أخرى كالسفسطة والجدل، لينتهي بعد ذلك بأحكام للمناظرة ويختتم بموجز عن البلاغة والشعر. معنى هذا أن الكتاب كله يتمحور حول مفهوم البرهان وحقيقته وأحكامه والغايات منه.

هذه المؤشرات الثلاثة: مقاصد المصنف كما سطرها، ونوع التصنيف كما عينه، والترتيب العام لمحتويات الكتاب؛ تدل على أن المراد من كلمة التقريب، ليس مجرد التسهيل في العبارة والاختصار في الوضع وإرداف الأمثلة. بل هي قراءة "حزمية" لكتب الأورغانون تجمع بين الشرح والاختصار والتصحيح والتقصيد "الشرعي" لعلم جديد أجنبي عن الثقافة الإسلامية في مرحلتها تلك، وباختصار هو تأصيل للمنقول.

يقول أنور الزعبي في تقرير المراد من تقريب ابن حزم للمنطق الأرسطي: ”.. ومع أن "التقريب" - كما يوحي عنوانه، وكما يصرح ابن حزم - يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلا أنه يتجاوز في الواقع هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية. ومن هنا صار هذا العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو.“³

¹ - التقريب، ص 420.

² - التقريب، ص 324.

³ - ظاهرية ابن حزم الأندلسي، ص 79.

• موقف أبي محمد من المنطق:

احتجنا إلى تحديد موقف أبي محمد من المنطق، وإن كان مجرد تصنيفه للكتاب ثم عنوان الكتاب يعطيان تصورا عن موقف صاحب الكتاب، لكن البحث أكثر في تحقيق هذا الموقف يزيد في وضوح التصور وفي إدراك مدى ونوع تفاعل الكاتب مع الموضوع الذي هو بصدد التصنيف فيه، ليكتسب عمله (تقريبه) القيمة العلمية المناسبة.

سبقت الإشارة في محطات من سيرة ابن حزم، إلى رفعه من شأن المنطق لعموم منفعة في سائر العلوم. وصحيح ذلك، لكن لا يُفهم من هذا أنه تعظيم مطلق، كلا بل هو موقف الباحث عن الحق بإطلاق، المتلقي لموارده باحتراس، الناقد لمحتوياته بافتحاص. غير أن البيئة الرافضة للفلسفة ومضامينها التي عاش فيها ابن حزم أوهمت أنه كان ناصرا مخلصا لهذا العلم الدخيل مبتلىً به.

ولعل سبب الرفض الغالب - آنذاك - لقبول المنطق "هو أن المنطق باعتباره منهجا للفكر مطلقا يؤدي إذا ما كان خاطئا إلى خطأ في الإنتاج الفكري مطلقا، في حين أن أي علم آخر لا يتعدى الخطأ فيه نفسه أو متعلقاته القريبة، فلذلك كان توقف المسلمين إزاء المنطق اليوناني تمحيصا ونقدا في ضخامة ما عسى أن يحدثه هذا المنطق في العلوم الإسلامية من البلبلة والاضطراب لو كان منظويا على بعض الفساد في أصوله".¹

وما قلته من موقف ابن حزم الناقد يؤيده ما ذكره جماعة من القدماء ممن ترجموا لابن حزم، كصاعد الأندلسي (463هـ) لما قال: "فغني بعلم المنطق، وألف فيه كتابا سماه "التقريب لحدود المنطق" بسط القول فيه على تبيين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية، وجوامع شرعية، وخالف أرسطوطاليس - واضع هذا العلم - في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتابه؛ فكتابه - من أجل هذا - كثير الغلط، بين السقط".²

هذا ما قاله صاعد، لكن ابن حزم - في نظري - كان له رأي في المنطق أعمق مما تناقله هؤلاء المترجمون، لأنه يعتبر العلوم العقلية بمنفعاتها في تحقيق الغايات السامية، يقول رحمه الله: "إن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها، وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس... وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة... اللهم إلا لمن

¹ - "فصول في الفكر الإسلامي"، عبد المجيد النجار، ص 108.

² - "طبقات الأمم"، صاعد الأندلسي، نشرة لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1912) ص 101.

انتمى إلى الفلسفة بزعمه، وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها.¹

ولا ننسى أن ابن حزم درس العلوم العقلية على أساتذتها فأخذ السند إلى رؤساء المنطق. حقق في هذا الدكتور إحسان عباس فخلص إلى "أن أهم عبارة تومئ إلى مصدر ابن حزم في المنطق هو قول ابن تيمية: "ولتعظيمه - يعني ابن حزم - المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية." (الرد على المنطقيين، 132)... هما إذن طريقان ينتهيان إلى متى - كما قال ابن تيمية - إحداهما عن طريق ابن الكتاني والأخرى عن طريق ثابت الجرجاني الأستاذين المباشرين لابن حزم، فهما المصدران لما ثقفه ابن حزم في المنطق.²

فإذا علمنا أنه صاحب سند إلى المنطق بتلقيه له على أساتذته، وأن اختياره في التدين جمع عليه كثرة الخصوم وتنوعهم، استطعنا أن نفهم موقفه من المنطق الذي أراد تقريبه؛ فبالنسبة إليه هو وسيلة لترتيب المسميات وتصنيفها بتحقيق، وأداة لبناء القضايا المعلومة لإنتاج المطالب المجهولة بيقين، وسلاح للدفاع عن الحقائق وردّ الاعتراضات ببرهان.

• التأسيس الشرعي لعلم المنطق:

كان التأسيس الشرعي لعلم المنطق - الاستدلال على مشروعيته ومزية فوائده بنصوص الشرع - هو مدخل التقريب عند ابن حزم؛ فقد ربط بين تعلم المنطق وبين ما ورد في الشرع من تفضيل بني آدم على غيره من المخلوقات بملكة البيان بدء من أبي البشر آدم عليه السلام ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ الآية [البقرة: 30]، معتبرا هذه النعمة - أعني البيان - مزية وجب معرفتها والاعتناء بها، وتلك وظيفة المنطق، يشير إلى هذا بقوله: "ومن لم يعلم صفات الأشياء المسميات، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده؛ فقد جهل مقدار هذه النعمة النفيسة."³

ويزيد في التأكيد على أهمية هذا العلم بما له من الفوائد والأثر في عقيدة المسلم وتدينه، مما لا يدع مجالا للشك في وجوب تعلمه؛ يقول - منذرا - : "وكذلك هذا العلم فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله تعالى مع

¹ - "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، ابن حزم، تحقيق محمد نصر وعبد الرحيم عميرة ط 2 (بيروت: دار الجيل، 1996) ج 1 ص 94.

² - مقدمة "التقريب لحد المنطق"، مجموع الرسائل ج 4 ص 39.

³ - التقريب، ص 312.

كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والمقلد مذموم، وبالحرى إن سلم من الحيرة، نعوذ بالله منها.¹

ثم رد على الفئات المعارضة لتعلم المنطق بعد أن قسم مواقف الناس منه إلى أربعة؛ من حكم على كتب المنطق أنها محتوية على الإلحاد دون أن يطلع عليها، ومن عدّها هديانا لا يفهم، ومن اطلع عليها لكنه استوبأ نقلها، ثم من نظر فيها بذهن صاف وفكر نقي فاستنار بها. وليست إلا الفئة الرابعة هم الذين "أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح إليهم كل غامض في جميع العلوم."²

الجديد في هذا التمهيد هو عدم الاكتفاء باعتبار المنطق آلة صورية تعين المفكر على صياغة محكمة لقواعده حتى يصل إلى مطالبه؛ بل زاد على ذلك بأن جعل المنطق حقيقة البيان وآلة التفكيك والبناء للأحكام وحصنا من الحيرة والشبهات؛ يقول طه عبد الرحمن: "وليس غرض ابن حزم من هذا التمهيد القرآني إبراز السياق العقدي الذي يدخل فيه مشروعه المنطقي بقدر ما هو استخراج تعريف للمنطق من النص القرآني كما يستخرج المناطق أو الشراح تعريفه من النص الأرسطي."³ كل هذا مع أنه علم أجنبي لم يعرفه المسلمون قبل نقله عن اليونان، فهل انتفع منه واضعوه حتى ينتفع ناقلوه؟

لا جواب على هذا السؤال إلا الإقرار بأنها صياغة جديدة لعلم قديم، توفيقا مع شريعة محكمة، وتقصيда إلى هدف رشيد؛ يكسبه كل ذلك صفة الشرعية ويرفع تعلمه إلى رتبة الوجوب. وسنحاول في مطالب هذا البحث أن نتحقق من صحة هذا الجواب، ومن جدوى هذه المحاولة التقريبية لمنقول ليس محل اتفاق.

¹ - التقريب، ص 313.

² - التقريب، ص 317 - 319.

³ - تجديد المنهج، ص 330.

الفصل الأول: تحديد آليات التقريب في منهجية ابن حزم

الآليات هي أعمال الآلات التقنية لإدراك المطالب العلمية، والآلات وإن كانت ثابتة لكنّ إعمالها يختلف من مستعملٍ لآخر بحسب إتقانه في إجرائها، وبحسب مجال التطبيق. وصحيح أنه اصطلاح محدث، لكن مفهومه موجود في تضاعيف التراث العلمي، ومن خلال مصادقات هذا المفهوم يمكن اقتراح التعريف التالي لما أقصده بالآلية: "هو الإجراء التطبيقي الذي يُمكن إعماله من تحقيق النجوع في الوسيلة وإصابة الغاية." فهما إذن شرطان: نجوع في الوسيلة، وإصابة للغاية.

ولبيان قيمة الجهد العلمي في عملية التقريب ومنفعة تحديد آلياته، أورد كلاما نفيسا للدكتور طه عبد الرحمن في هذا الشأن: "وما زال هذا الكتاب يفتقد من يقوم بتحليل وجوه التحويل المضمونية التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي كما يقوم باستنباط الآليات الصورية التي استخدمها في هذا التحويل، ومن شأن ذلك أن يبين كيف يمكن تجديد الفكر المنقول تجديدا لغويا متى كان المراد الخروج عن التقليد الأعمى والدخول في إنشاء لغة فكرية على مقتضى التبليغ العربي، وأما حكم بعض المتقدمين، كالحميدي والقفطي وصاعد الأندلسي وابن حيان الأندلسي وبعض المستشرقين، كأرنالديز، بأن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو، فذلك 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: لم لا يجوز أن يكون الغلط متطرقا إلى المنقول، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح؟"¹

وبعد افتتاح محتويات كتاب أبي محمد - وهو أنموذج في التقريب التداولي - استطعت تحديد آليات ثلاث رئيسة، ينطوي تحتها آليات فرعية، أفردتها في مطالب مستقلة، أحدد مفهومها، وأذكر بعض أمثلتها مرجئا بحث نتائج إعمالها إلى الفصل التطبيقي من هذا البحث. والآليات الثلاثة محل الدراسة هي على الترتيب التالي: آلية التقريب اللغوي، وآلية التأصيل المعرفي، وآلية التوجيه العقدي.

¹ - تجديد المنهج، ص 331.

المبحث الأول: آلية التقريب اللغوي

المطلب الأول: مفهوم التقريب اللغوي

قرر ابن حزم اتفاق الأمم البشرية على وحدة المعاني وإن اختلفت الألفاظ بحسب اللغات؛ وقد يوهم هذا أنه لا التفات إلى هذه الألفاظ المختلفة وإنما العبرة بالمعاني. لكن المنطق اللغوي لابن حزم (تحرير وقوع المسميات تحت الأسماء) يدل على اعتنائه بالعبارة كاعتنائه بالمعنى، وأن اختصاص كل أمة بلسان يوجب مراعاة أساليب هذه الأمة في التعبير عن المعاني.

ويعني هذا أنه رغم اتفاق الأمم على المعاني من حيث الوجود الذهني والخارجي، فلكل أمة أسمائها التي توافقت عليها من حيث الوضع والاستعمال. وما مراتب البيان الأربعة التي ابتدأ بها كتابه إلا دليل على مراعاته خصوصية الألسن لتحقيق المراد من البيان: "أن يستقر في نفس المخاطب مثل ما قد استقر في نفس المتكلم."¹

هذا الاعتناء بجانب العبارة وفق أساليب العرب - دون تكلف - بحيث تجمع بين بلاغة المعاني وفصاحة الألفاظ، يواجهه علم منقول عن لسان أعجمي مختلف تماما عن اللسان العربي، ترجمه المترجمون الأوائل إما عن اليونانية أو السريانية. ومعلوم ما للترجمة من تأثير في المعنى لا بد منه؛ وكلما تعددت اللغات الوسيطة ضعفت المعاني المنقولة. كل هذا يبين أن أي محاولة لتقريب هذا المنقول تقريبا صحيحا، سيكون للغة فيها أهمية بالغة.

وبما أن غرض التعبير هو الإفهام، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فإن أبا محمد سينوع من العبارات العربية المألوفة بما يزيل قلق العبارة المنقولة، ويقترب إلى ذهن ولغة ونفس السامع معاني هذا العلم غير المعروفة. يقول في شرح آليته اللغوية: "فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بألفاظ متفق عليها لتكون قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها، فههنا يلوح لك فضل كلامنا في المتلائمات، وترتاح لفهمه جدا."² يتحدث هنا عن نوع من أنواع التقريب اللغوي الذي استعمله، وهي "القضايا المتلائمات" التي تختلف عباراتها غير أن معانيها متناسبة، وجهاتها بحسب تفاوت الأفهام؛ هذا التنوع اللغوي هدفه حسن استعمال الوسيلة اللغوية المتاحة لتحقيق بعض خصائص مجال التداول الإسلامي - العربي.

¹ - التقريب، ص 314.

² - التقريب، ص 538.

يقول الدكتور طه عبد الرحمن: "ومن كانت تشغله مسألة "الاستعمال"، أو قل، مسألة إفادة الغير مثلما تشغل ابن حزم، فلا محالة أن تجيء لغة كتابته متبعة طرق الاصطلاح وأساليب التعبير ومسالك الإيجاز على مقتضى اللغة العربية، نحو وبلاغة؛ فألفاظ ابن حزم دقيقة معانيها، وتراكيبه متناسقة أطرافها، وأساليبه بليغة تأثيراتها، ولم تختلف طريقة تعبيره في المنطق عن طريقته في كتبه الكلامية والفقهية."¹ يشير الدكتور طه إلى صفتين للآلية اللغوية التي استعملها ابن حزم: التنويع اللغوي ومرده إلى الإتقان أو الاتساق اللغوي، وقصد الإفهام أو التبليغ ومرجعه إلى النفع المتعدي.

أما مصداق هذا فستحدث عنه في المطالب الآتية، وأما تحديد مفهوم آلية التقريب اللغوي بحسب ما ذكر؛ فينبغي أن نعلم أن نقل المنطق كان مفتقرا إلى الإتقان اللغوي رغم بعض المحاولات في إصلاح هذا الخلل؛ يقول أبو نصر الفارابي: "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 هذا اللسان في العبارة غير عادة أهل تلك البلدان، وأمثلة أهل هذا الزمان المشهورة غير الأمثلة المشهورة عند أولئك، صارت الأشياء التي قصد أرسطوطاليس ببيانها بتلك الأمثلة غير بينة ولا مفهومة عند أهل زماننا، حتى ظن أناس كثير من أهل هذا الزمان بكتبه في المنطق أنها لا جدوى لها وكادت تطرح، ولما قصدنا نحن إلى إيضاح تلك القوانين استعملنا في بيانها الأمثلة المتداولة بين النظار من أهل زماننا."²

يرجع بنا الحديث أيضا حول الخلل اللغوي في نقل المنطق، إلى المناظرة القديمة التي سجلها أبو حيان التوحيدي في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" بين أبي سعيد السيرافي ومثي ابن يونس الترجمان؛ وملخصها أن متى حاج خصمه بدعوى شمولية المنطق واستقلاليتها عن خصوصية الألسن ودقائق اللغات، فبين له أبو سعيد فساد هذه الدعوى بأن سأل أسئلة لغوية لم يُجب عنها متى مع أنها مؤثرة في المعنى بما لا خلاف فيه. ثم قرر أبو سعيد أن المناطقة: "ترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون بترجمة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون، وجعلوا تلك الترجمة صناعة."³

¹ - تجديد المنهج، ص 339.

² - "المنطق عند الفارابي"، تحقيق رفيق العجم، ط1 (بيروت: دار المشرق، 1985) ج 2 ص 68.

³ - "الإمتاع والمؤانسة"، أبو حيان التوحيدي، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة) ج 1 ص 121.

وكذلك فقد يظن الظان أن قصدَ الإفهام غرضُ كل متكلم كلاماً مفيداً، وليس كذلك؛ يوضح ابن حزم الفرق بقوله: "وكان السبب الذي حدا من سلف إلى إغماض الألفاظ وتوغيرها وتخشين المسلك نحوها؛ الشح منهم بالعلم والضم به. وقد يقع لنا أن طلاب العلم - يومئذ - والراغبين فيه؛ كانوا كثيراً ذوي حرص قوي، فأما الآن وقد زهد الناس فيه... فإن الحظ لمن أثر العلم وعرف فضله؛ أن يسهله جهده، ويقربه بقدر طاقته، ويخففه ما أمكنه."¹ وذلك ما سيجاوله أبو محمد من خلال "شرح المستغلق" بمستوياته.

ويتحدث الدكتور سالم يفوت عن ذلك فيقول: "تتمثل هذه المستويات [في شرح المستغلق] في محاولة تعريب لا النص، بل المفاهيم أيضاً ورؤيتها انطلاقاً من بنية لغة المخاطب والمخاطب، في فهم الأصل على حقيقته لا على ما يريده الخاسرون، أي بالرجوع إلى "من عليه المعتمد في هذا العلم، وهو أرسطوطاليس" واعتماد اللغة الطبيعية التي هي المرجع، في استعمال جهاز المفاهيم النحوية العربية."²

نخلص إذن إلى أن مفهوم التقريب اللغوي عند ابن حزم إنما هو تنويع لغوي يتيح لسان مجال التداول، وذلك بما يتناسب مع أفهام المتلقين، بقصد تقريب المعنى المشكل إلى الأذهان حتى تقبله العقول، وتستخفه الألسن، وتطمئن إليه النفوس، بلا تكلف من المخاطب، ولا حرج على المخاطب. هذا، وسيزيد في توضيح مفهوم التقريب اللغوي، مطلبٌ في ذكر أنواع التقريب اللغوي عند ابن حزم.

المطلب الثاني: أنواع التقريب اللغوي

من طبيعة الآلية اللغوية وجودها في جميع فصول الكتاب، وليست مفردة في باب دون باب؛ وبتتبع كلام أبي محمد، استخرجت أنواعاً لهذه الآلية ينطبق عليها الوصفان المحددان في مفهوم التقريب اللغوي: التنويع المتقن في العبارة لإصابة غرض الإفهام. وفيما يلي ذكر لهذه الأنواع، ولست أدعي الإحصاء ولو قصدت الاستقصاء:

¹ - التقريب، ص 320.

² - "ابن حزم ومنطق أرسطو"، سالم يفوت، ضمن "أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية" (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1980، رقم السلسلة 7) ص 301.

• اعتبار الدلالة القصدية الإرادية للمتكلم، في الألفاظ المحتملة:

مثاله: لفظة الألف واللام التي تأتي للجنس فتقع على الجماعة، وتارة تأتي للمعهود الذهني المفرد؛ يقول أبو محمد - وهو يشرح الفرق بين الشخصي المخصوص وبين الكلي العام، بين عبارات الأوائل بلغتهم والعبارات العربية -: "وقد يقوم مقام هذه الألفاظ - أيضا - في اللغة العربية أسماء تقع على الجماعة - كما ذكرنا -، وتقع - أيضا - على الواحد، إلا أن حال المتكلم تبين عن مراده بها، كقولك الإنسان.¹"

ومعنى هذا، أن ما كان قطعيا في اللغة المترجم عنها ومحملا في اللغة المترجم إليها، فإن حال المتكلم في مراده من المحتمل يعين القصد.

• استعمال أكثر الألفاظ تميزا، عند تعذر المطابقة في الترجمة:

أورد ابن حزم هذا الإشكال في تحليله لمفهوم الكمية؛ فبعد أن قرر استحالة الضد في الكميات، بحيث ليس للذراع ضد ولا للشبر ضد... بيّن أن المعنى المتوهم كونه ضدًا - كما بين الكثير والقليل - هو من باب الإضافة وليس الضد؛ ثم قال: "وخاصة الكمية: التي لا توجد في غير الكمية، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية، فهي مساو ولا مساو، وكثير وقليل... وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها، وقد تشاركها فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر... لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنما يُصار في مثل هذا إلى الأبعد من الأشكال على حسب الموجود في اللغة."²

والذي ذكره من خاصة الكمية هو قبولها للتقدير والتجزئة؛ وذلك ما شرحه صاحب الضوابط في قوله: "فالتقدير يمكن افتراض وحدات فيه [الكم] متماثلة المقدّر يتألف منها، ويمكن قياسه بوحدات ثابتة... وبالتجزئة يمكن تقسيمه بالفعل أو بالتصور، إلى أجزاء يتألف منها."³ وقد عبر ابن حزم عن هذا المعنى بالتساوي وعدم التساوي بحسب الإضافة، والمقصود من هذا المثال هو ما يتعلق بتعذر المطابقة في الترجمة عن اللفظة اليونانية لهذا المعنى؛ فإن قوله: "فإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الأشكال" فيه نوع غموض في المراد من الأبعد من الأشكال، ولو كانت العبارة "إلى الأبعد من الإشكال" لناسب ما جاء بعد في شرحه لخاصة الكيفية

¹ - التقريب، ص 329.

² - التقريب، ص 388.

³ - "ضوابط المعرفة"، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ط 10 (دمشق: دار القلم، 2009) ص 329.

(شبيه ولا شبيهه)، حيث قال: ”وقد ذكرنا قبل أن هذه عبارة لم نقدر في اللغة العربية على أبين منها، ولهذا المعنى في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة، ولم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصير إلى أقرب ما وُجد رافعا للإشكال.“¹ على أن النسختين المحققتين فيهما "الأشكال" بالهمزة المفتوحة لا المكسورة؟؟

فالذي أفهمه من كلامه الأول مع كلامه الثاني، أنه يقرر تعذر المطابقة في الترجمة أحيانا، أولا، ثم يقترح أنه لا خيار إلا استعمال أقرب الألفاظ في تقريب المعنى ورفع الالتباس، وليس ذلك إلا في أكثرها تمييزا.

• مراعاة اختلاف اللغات في نيابة الكلمات بعضها عن بعض:

كبعض أدوات الاستفهام، فإنها في اللغة العربية يصح السؤال بها عن الكل وعن أبعاض ذلك الكل، كالسؤال بما وأي، سواء عن الجنس أو النوع أو الفصل، بخلاف ما في اللطينية؛ يقول: ”.. على أن السؤال ب"ما"، والسؤال ب"أي"؛ قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد، ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام، فإن لفظ الاستفهام عن العام غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام ببيان لا يحيل سامعه أصلا.“²

ومعنى هذا أنه يقرر صحة نيابة بعض الكلمات عن بعض، لكنه يميز بينها في مراد المتكلم بها وقصده، ولا يجعل الترجمة عما في اللغة المنقول عنها مغيرا للمعنى الموضوع لهذه الكلمات في اللغة المترجم إليها، أو ملغيا لنيابة بعضها عن بعض.

• تقريب المصطلحات المنطقية بنظائرها النحوية:

يُقرّب ابن حزم بعض المصطلحات المنطقية – وهو أمر غير مألوف في التداول اللغوي العربي – بما يماثله من مصطلحات النحاة واللغويين، وهذا كثير في مظان الكتاب كله؛ منها على سبيل المثال ممثاله للخبر والمخبر عنه عند النحاة، بالموضوع والمحمول عند المناطقة، ومماثلته لاتصاف الموصوف بالصفة اللازمة أو العرضية، بما يطلق عليه المناطقة "الحمل الجوهرى والحمل العرضي"، وكذلك مقابلته "للكلمة" في الاصطلاح الفلسفي بأنها "النعوت" عند النحويين و"الصفات" عند المتكلمين، وغير ذلك كثير ومبثوث في فصول الكتاب كله.

¹ - التقريب، ص 391.

² - التقريب، ص 332.

• الاستعانة بحروف الربط:

يسمى ابن حزم "الرُّبَط"، وهي الحروف التي جاءت لمعنى، والغرض منها في التركيب اللغوي هو الوصل بين مكونات الجملة، ويشير ابن حزم إلى منفعتها في قوله: "ومنفعة هذه الحروف في البيان عظيمة فينبغي تثقيف معانيها في اللغة، إذ لا يتم البيان إلا بها، وتنوب عن تطويل كثير."¹

• اختيار الأسلوب الأبين (المشهور):

وذلك إذا تعددت العبارات عن معنى معين، فإن الأولى أن تُستعمل العبارة الأبين في اللغة، مثلاً في أسوار النفي الكلي (لا واحد، لا شيء، لا أحد...): "... كل ذلك سواء قل كيف شئت، والأولى أن تقول الذي هو أبين في اللغة التي عبارتك بها، وهكذا حكم كل ما نفيت."² وهذه طريقة ابن حزم حتى في مصطلحاته الخاصة، فإنه دائماً يختار الأبين المشهور، ويتعد عن تعقيد اللفظ بما لا يناسب غرض الإفهام.³

• العناية بالمعنى وإن اختلفت الألفاظ:

لا تتعارض مراعاة المعنى مع تنوع اللفظ في لسان العرب مادام أن ثبت العلاقة بين اللفظ والمعنى المراد؛⁴ وقد أوضح ذلك ابن حزم عند كلامه عن النفي وألفاظه فقال: "وقد قدّمنا أن المعنى إذا انحصر إلى شيئين فنفيت أحدهما فقد أوجبت الآخر ضرورة - فاحفظ هذا -، وإذا نفيتهما معا فلم توجب شيئاً أصلاً، وإذا نفيت النفي فقد أوجبت ضرورة، وإذا أوجبت النفي فقد نفيت بلا شك. فتتّف هذا كله يثّج يقينك بصحة علمك."⁵

• التنبيه على مداخل السفسطة من جهة اللغة:

لا شك أن اللغة العربية لها مميزات كثيرة عن غيرها من اللغات، وإن كانت كل اللغات قوالب للمعاني. ولهذا فإن تميز العربية لن يفوت أبا محمد في باب من أبواب المنطق، ولا سيما باب السفسطة، حيث نبه على مواضع يدخل منها التمويه، فوجب التحفظ منها. من تلك المواضع اشتباه الخط من حيث النقط، يقول: "وكذلك ينبغي

¹ - التقريب، ص 432.

² - التقريب، ص 483.

³ - قاعدة تداولية: دع ما من شأنه أن يلبس أو يغمض المنقول إلى ما يألّفه أو يأنس به المتلقي في لسانه وتداوله. (أفادها الأستاذ)

⁴ - المعنى أولى من اللفظ، لكن المعنى يتوقف على تثقيف أو استيقان. (أفادها الأستاذ)

⁵ - التقريب، ص 511.

لك أيضا أن تتحفظ من اشتباه الخط، ولا سيما في الخط العربي، فإن ذلك فيه فاش؛ لأن أكثر حروفه لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط؛ كزيد، وزيد، ورثد، ورنند، وريد؛ وما أشبه ذلك.¹

وكذلك نبه على مسألة العطوف، وكون الواو مثلا قد ترد للعطف كما ترد للاستئناف، وأنه قد يدخل بسبب الخلط بين استعمالاتها فساد على المعنى وتمويه؛ قال: ”ومن ذلك أشياء تقع في العطوف محيرة، كنعو ما غلط فيه جماعة من العلماء في قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: 7]. فظنوا أن (الراسخون في العلم) معطوفون على الله عز وجل؛ وليس كذلك، وإنما هو ابتداء كلام وقضية، وعطف جملة على جملة...“²

كانت هذه قبسات من أنواع التقريب اللغوي الذي انتهجه أبو محمد، يتبين منها أنه استعمل الجهاز اللغوي بفروعه في تقريب المنطق ولم يتقيد بالتركيب اللغوي المنطقي المجرد، لأن الأساس في التقريب هو إيصال المعنى الصحيح الدال على القاعدة المنطقية، أي أنها علاقة استمداد وإمداد؛ وهذا حافظ على سعة الأصل اللغوي العربي، وعلى إيجاز عباراته، وسلاسة نظمه؛ وسيأتي في مبحث البيان العربي في منطق ابن حزم مزيد بيان لنتائج هذا التقريب اللغوي.

¹ - التقريب، ص 570.

² - التقريب، ص 571.

المبحث الثاني: آلية التأصيل المعرفي

المطلب الأول: نظرية المعرفة

يمكن إجمال النسق العام للتقريب التأصيلي - تأصيل المنطق بما يلائم مجال التداول الإسلامي - في نظرية ابن حزم للمعرفة، أي معرفة الحقائق بالبرهان، الذي هو أشرف الغايات، وسمة تميز الإنسان. أصّل لهذه النظرية، وقرر قواعدها، ورد الاعتراضات عليها في مواضع كثيرة من ديوانه قبل أن يعقد بابا خاصا في المسألة عنون له بـ "باب أقسام المعارف وهي العلوم"¹ ولم يعن أقسام العلوم وإنما أراد طرق المعرفة. فجعلها قسمين: أحدها موهوب؛ وهو ما عرفه الإنسان بأول عقله "الفطرة"، أو بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل. والثاني مكتسب؛ وهو ما يعرف بالمقدمات الصحيحة المنتجة.

والقسم الأول أصل ثابت متفق عليه بين العقلاء جميعا، والقسم الثاني يعتمد على الأول ويرجع إليه، وفيه يندرج تصحيح الأخبار بأن تكون راجعة إلى مشاهدة أو سماع. يقول مبينا هذا المعنى: "... من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليهما ترجع جميع البراهين؛ وإن بعدت طرقها، على ما قدمنا لك من إنتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ تلك المقدمات أيضا من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدا."²

هكذا تصوّر ابن حزم للنسق الفكري العام، ولا يسلم ذلك النسق - على ما فيه من إحكام منطقي - من التصويب والتخطيء؛ يقول ابن عقيل الظاهري: "ولب الباب في كتاب أبي محمد هو ما عقده عن أقسام المعارف؛ وبهذا الباب - بعد زيادة تأصيله وتعميقه - نكون في صميم المعرفة والاهتداء بالعقل الذي جعله الله شرطا للتكليف.. وهو أيضا في هذا الباب مستدرك عليه في أشياء كثيرة أهمها رفضه للاستقراء بإطلاق... مع أن الاستقراء حجة فيما يقبل الحصر، وهو رجحان إذا لم تخزمه المشاهدة... كما أنه رحمه الله حصر الاستقراء في مسلك أهل القياس وليس هذا بصحيح."³

وخلاصة نظرية المعرفة - والكلام هنا عن المعرفة الشرعية لا البشرية فقط - عند أبي محمد: هي ترتيب مقدمات صحيحة على طريقة البرهان لإنتاج الحقائق المطلوبة، وضابط صحة المقدمات: حمل الألفاظ على ما

¹ - التقريب، ص 539.

² - التقريب، ص 541.

³ - مقدمة دراسة "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، "التقريب لحد المنطق" ط عبد الحق التركماني، ص 174.

وضعت له في موارد الاستعمال اللغوي، وصحة المعنى باستناده إلى أوائل العقل، وخضوعه لنصوص الوحي؛ وهذه وظيفة البرهان في بناء النسق الفكري.

ويفرق ابن عقيل الظاهري في هذه النظرية الحزمية بين المعرفة البشرية التي لا حِجر على العقل البشري في تحقيقها، وبين المعرفة الشرعية التي "حققها العقل إجمالا، ثم كان دوره فيها تفصيلا تحقيق دالاتها وثبوتها، ثم فهمها وتمييز معانيها بدلالة المادة اللغوية والصيغة (الوزن) والحرف، ودلالة التركيب نحواً وبلاغة، ودلالات السياق؛ ليكون دور العقل في النهاية فهم الشرع حسب مراد منزله سبحانه يقينا أو رجحانا، وما كان مرجوحا فحكمه الرد، وما كان مستوي الطرفين فحكمه التوقف؛ لأن الترجيح بلا مرجح تحكم، وإلغاء الرجحان سفه وعناد."¹

المطلب الثاني: مفهوم التأصيل المعرفي

سبق أن تحدثنا عن الآلية اللغوية باعتبارها أرضية لتقريب المنطق الأرسطي إلى المتلقي العربي، ونحدث فيما يأتي عن آلية التأصيل المعرفي، أو ما يمكن تسميته "نظرية المعرفة"، والمقصود منها أن ابن حزم لم يكتف بالتقريب اللغوي أو الترجمة أو التفسير، بل أصّل للمنطق الأرسطي بأصول شرحها ومثّل لها، واعتبرها أصولا للمعرفة البشرية أولا ثم للمعرفة الشرعية ثانيا.

فالتأصيل المعرفي عبارة عن مجموع آليات تشكل منهجا استداليا، يلخصه أبو محمد في "طريق البرهان لإدراك الحقائق"، ولا سبيل لإدراك الحقائق عند ابن حزم إلا بواسطة البرهان، أي القياس المنطقي البرهاني. ولهذا فقد جعل من البرهان محور كتابه، ولم يقدم عليه إلا ما يشرح مكوناته، ولم يُتبعه إلا بمجالات تطبيقه وبقية أحكامه. وقد ضم إلى كتاب البرهان كتابا أخرى من الأورغانون، اعتبرها وثيقة الصلة بالبرهان، لأنه محور الكلام فيها؛ فقال: "فلما كان كل ما ذكرنا (أنولوطيقا الأول، وأنولوطيقا الثاني، وطوييقا، وسوفسطيقا) متشبثا بالبرهان جمعناه إليه وبلغنا الغاية في التقصي والبسط والشرح والإيجاز كما وعدنا."²

لا يستعرض ابن حزم مفاهيم المنطق وقواعده استعراضا مدرسيا بغرض التلقين، ولا يتناسب ذلك مع منهجيته في تدينه ولا في شخصيته، التي لا تقبل المعلومة إلا بأن تقف على حقيقتها ودليلها، لذلك أقول: إذا

¹ - المرجع المذكور، ص 165.

² - التقريب، ص 464.

اعتبرنا الإتقان اللغوي القاصد إلى الإفهام ركنا في نظرية المعرفة عند ابن حزم، فإن الركن الثاني هو البرهان العقلي، الذي اعتبره السبيل الأوحى لتحصيل الحقائق، لكنه **مقيّد بالوحي**، وهنا الإضافة الحزمية في المسألة؛ ليحافظ بذلك على أخص خصائص الأصل الإسلامي - المنقول إليه - أعني سداد العقيدة.

لقد توفّق ابن حزم من خلال هذا التقريب التأصيلي، في الجمع بين قيمة العقل في الهداية وبين تسديد الوحي الإلهي للمنهجية النظرية، وخالف بذلك فكرة استقلالية العقل التي طبعت المنقول الأرسطي، وكانت عائقا عن مجال التداول الإسلامي؛ يقول الدكتور طه عبد الرحمن: ”وبادعاء المنطق أن العقل الوضعي قادر على الاستقلال بالإدراك والبت في الأسباب والمقاصد معا من غير ما حاجة إلى سند الشريعة الدينية في أي منهما، وبتطاوله على تحريج مقاصد نصوصها على مقتضى قواعد الاستدلال النظري كما رتبت في أبوابه، فقد خالف قاعدة الاتباع المعرفية التي تقضي بأن يكون النظر العقلي في المقاصد تابعا لأحكام العقل الشرعي.“¹

توضيح المطلب إذن: أننا إذا اعتبرنا الإتقان في التنوع اللغوي بغرض الإفهام أرضيةً مهيّئة للاشتغال المعرفي، فإن تقيّد الحكم العقلي بالوحي هو أساس البناء، والبرهان وسيلته، والبناء المقصود هو فهم النص الديني فهما صحيحا يعلّم طرق الاستنباط ويثمر العمل الصالح.

يقول الدكتور سالم يفوت: ”وإذا كان التقليد الفلسفي اليوناني اعتبر الأخلاق ثمرة الفلسفة، واعتبر التمييز بين الحقيقة والخطأ مؤسسين على النظر، والمنطق آلة ذلك النظر، فإن سياق الفكر الحزمي يسمح لنا بالقول بأن الأخلاق في نظره ثمرة الدين، والتمييز بين الحق والباطل مصدره هذا الأخير، **والمنطق آلة النظر في الدين وفي نصوصه قصد فهم أحكامها**؛ لا لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تُفهم إلا باللجوء إلى منطق ما أيا كان، بل لأن الفهم ومحاولته، تتطلب تفكيراً، تفكيراً لا يبقى في مستوى العموميات المجردة، بل ينصب على لغة مركبة من ألفاظ وضعت ليعبر بها عن معاني علقّت هذه الألفاظ. والباطل يحدث كلما أحييت الألفاظ عن معانيها وحرفت الكلمات عن مواضعها ومن هنا ضرورة المنطق كبحت في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها للرد على المشغبة.“²

يوضح هذا التأصيل المعرفي للمنطق ما ذكرناه في مدخل البحث بخصوص علاقة ابن حزم بالمنطق وموقفه منه، وتميزه في هذا الموقف بين من تُذكر مواقفهم من المنطق في الدراسات المعاصرة؛ يقول ابن عقيل الظاهري:

¹ - تجديد المنهج، ص 329.

² - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 307.

”ويؤيد كلام الدكتور إحسان¹ - أن ابن حزم صاحب منهج تأصيلي للأخذ بالظاهر، وتحرير نظرية المعرفة - ما أسلفته عن ثلاثة كتب يراوح بين تأليفها، هي: الفصل، والتقريب، والإحكام؛ فكان انعطافه إلى كتب أرسطو لأخذ ما يخدم غرضه وتنزيل المثال على ما يعرفه المسلمون من دينهم ولغتهم، فكان بهذا رائدا لمن بعده من أمثال أبي حامد الغزالي وإن كان أبو حامد أمهر في منطق أرسطو، وأحذق فيه على مراد واضعه من أبي محمد؛ لأن أبا حامد أراد التخصص فيه، وأبو محمد تناوله لحاجة.“²

المطلب الثالث: مفهوم البرهان عند ابن حزم

• {قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين}:

يعني أبو محمد بالبرهان القياس البرهاني خاصة، ويجعله محور كتابه ومقصده الأساس باعتباره الطريق الوحيد لمعرفة الحق ودفع الباطل. وقد اعتنى في فصول كتابه بمختلف جوانب البرهان، بدأ من طريقة وضع مقدماته لتشكيل "القرينة"، ثم شروط الإنتاج، إلى أنواع البرهان، وهي التي فصل فيها على النحو الذي سيأتي بيانه. وأول ما يتبادر إلى الذهن هو السؤال عن سبب تسميته القياس المنطقي بالبرهان؛ والجواب على ذلك أمران:

- أحدهما: أنه يروم مخالفة مخالفه من أهل القياس الأصولي، الذين سمو نقل الحكم من الفرع إلى الأصل لعل جامعة قياسا. وفي هذا يقول: ”واعلم أن المتقدمين سمو 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 للعللة في المعلول.“³

- وثانيهما: أنه لا يعتمد في البرهان إلا ما أفاد اليقين من المقدمات، ولا يوجد ذلك بين الحجج العقلية الخمس التي تحدث عنها المناطق في أقسام القياس المنطقي إلا في القياس البرهاني. يقول تقي الدين ابن تيمية حاكيا: ”والبرهان ما كانت مواد يقينية، وهي التي يجب قبولها كما تقدم. وأما الخطابي فمواده من المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور سواء كانت علمية أو ظنية. والجدلي هو الذي مواده ما يسلمها

¹ - يقصد الدكتور إحسان عباس رحمه الله، الذي له دراسة لكتاب "التقريب" في نشرته لمجموع رسائل ابن حزم.

² - مقدمة الدراسة لكتاب "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، ص 110.

³ - التقريب، ص 566.

المجادل سواء كانت علمية أو ظنية، أو مشهورة أو غير مشهورة. وهذا أحسن ما تُفسر به هذه الأصناف الثلاثة.¹

يقول الدكتور سالم يفوت: "وليس من طريق للحق سوى طريق واحد ألا وهو تبين الشيء على ما هو عليه، أي البرهان، باعتبار أن هذا الأخير هو ما يوصل المرء إلى تيقن الشيء على ما هو عليه، إما انطلاقاً من أوائل الحس والبدية والعقل وإما ما نزل به الشرع، أو ما أخذ عن كل ذلك... في ضوء كل هذا سيعيد ابن حزم كتابة نص الأورغانون."²

وفيما يلي أنواع البرهان وأحكامها كما أصّلها أبو محمد ليقرب بها نظريته في المعرفة، وهي توضح مفهوم البرهان الذي يعتبره وسيلة بناء الفكر وإدراك الحقائق جميعها، وتُبين كيفية تأصيله لقواعد المنطق، تقريباً لها من مجال التداول الإسلامي. وربما استطردت في مناقشة نوع أو حكم ما بقصد فهم تأصيل أبي محمد له، وليس لذات المسألة.

• البرهان الذي تتضاعف فيه الصفات:

يعني البرهان الذي يكون الحد الأوسط في قرينته صفة متكررة بحيث ينتج حداً أصغر موصوفاً بصفتين، كالتفاضل أو التشابه في الكيفيات. إلا أن هذا البرهان يشترط فيه أن يكون حكم الحد المشترك في قرينته متحداً، ينبه على هذا بقوله: "وتحفظ أيضاً من أن تأتي بحمل مختلف، ومعنى ذلك أن تكون الصفة التي تصف بها المخبر عنه في هذا النوع من البرهان مختلفة، فيتولد عليك من هذا غلط، مثل أن تقول: الورد أطيب رائحة من الخزامى، والخزامى أضعف رائحة من المسك. فهذا تركيب فاسد، لأن حق هذه القرائن أن تكون الصفة من نوع واحد إلا في درج التفاضل فقط... هما كلامان مختلفان لم يتم فيهما حق الاقتران."³ وحق الاقتران هو اتحاد الحد الأوسط في القرينة.

• البرهان الذي تختلف مقدماته، والغرض في نفيها وإيجابها واحد:

يعني أبو محمد هنا المقدمات التي تختلف في الشكل والضرب لكنها تقصد إلى نتيجة واحدة، ضرورةً منطقية؛ ويُفصّل في هذا المقام بما يُظهر أنه يعني القياس المركب المنفصل، حيث المقدمات — المختلفة الأشكال —

¹ - الرد على المنطقيين، ص 362.

² - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 314.

³ - التقريب، ص 505.

تقترن، مع إضمار نتائج متوسطة هي بدورها مؤدية إلى نتيجة نهائية واحدة؛ يقول: ”وقد تكثر المقدمات ههنا جدا، وتكون من جميع أنواع البرهان، وتنتج إنتاجا صحيحا إذا رتبت على حسب ما ذكرنا من رتبة كل نوع من أنواع البرهان في بابه.“¹ ويمثل لهذا النوع من البرهان بقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ الآية [النساء: 11]. أي أن تحليل الآية على طريقة البرهان أن نقول مثلا: إذا كان هذا الميت يرثه أبواه، فإن أمه وحدها تأخذ ثلث التركة، وليس يبقى إلا الثلثان، فهما للأب.

يشبه كلامه في هذه المسألة من القضايا المقسمة التي يُطرح فيها أقسام ويبقى واحد، ما ذكره الأصوليون في طريق إثبات العلة بالسبب والتقسيم، أو ”طريقة النظر في البواقي“ عند بعض الباحثين؛ وكلا المنهجين قائمان على جمع لأوصاف محددة ثم طرح ما لا يصلح أن يكون صفة لموصوف معين، والفرق بينهما دقيق؛ يقول حبنكة الميداني: ”وربما كانت طريقة السبب والتقسيم أكثر ضبطا من طريقة البواقي، وبإمكان طريقة السبب والتقسيم أن تشتمل على طريقة البواقي إذا كانت طريقة البواقي حاصرة ومنضبطة.“² ونتساءل ما الفرق بين ما ذكرته وبين كلام أبي محمد في شرح هذا النوع من البرهان: ”وهذا النوع كثير التكرار في تضاعيف المناظرات وجم المرور في أثناء البحث عن الحقائق المطلوبة، لأنك توقن وجود شيء ما فتريد تحقيق صفاته، فتأخذ كل قسم ممكن أن يكون الموصوف يوصف به ثم تنفي عنه ما صح نفيه بالدلائل الصحاح حتى تنتفي كلها حاشا واحدا منها فقط. فذلك الذي يبقى هو صفة الشيء الذي تريد معرفة حكمه.“³

الشاهد هنا؛ أن التقسيم الذي يتحدث عنه أبو محمد ليس إلا الاستقراء الذي ذمه ذما شديدا كما سيأتي، لكنه هنا قسمة حاصرة، أي استقراء تام ظاهر؛ فيظهر - والله أعلم - أنه لا يذم إلا الاستقراء الناقص الذي يقصد إلى تعميم الحكم. ثم إن هذا المسلك ظاهر في أنه قائم على ربط المسببات بأسبابها، وهذا التعليل في الطبيعيات لا ينكره أبو محمد لأنه مبني على التجربة الحسية، لكنه ينكره غاية الإنكار في الأمور الشرعية.

• مراعاة المعنى مع اللفظ في البرهان:

نص على هذا أثناء جوابه عن سبب إنتاج النافيتين أحيانا مع تقرير عدم التنتيج من المنفيتين أبدا؛ فقرر قاعدة كلية غاية في الأهمية تزيد في بيان مفهومه للبرهان؛ قال: ”.. وأما ما كان نفيا في اللفظ وهو يوجب معنى

¹ - التقريب، ص 507.

² - ضوابط المعرفة، ص 225.

³ - التقريب، ص 507.

وصفة ما للمخبر عنه فهذا ليس نفيا ولكنه إيجاب صحيح، وإنما يُراعى المعنى الذي يعطيه اللفظ لا صيغة اللفظ وحده.¹ مثل هذه القواعد في البرهان تدل على أن ابن حزم في نظريته للمعرفة لا يتبع ظاهرية حرفية لا تلتفت إلى مراعاة اتحاد المعاني مع تخالف الألفاظ، على الأقل من حيث التقعيد العام، وسيأتي مزيد بيان لمنطق ظاهرية ابن حزم، في مبحث مستقل.

• العموم والخصوص بين اللفظ والمعنى، في البرهان:

أصل أبو محمد لهذه المسألة في القضايا الشرعية بمقابلة رباعية، ثم استنتج أن ما تماثل منها في الكم، لفظا ومعنى، فهو حجة بنفسه، وأما ما كان كلي اللفظ جزئي المعنى، أو جزئي اللفظ كلي المعنى، فإنه لا يحكم بحجته مفردا في دلالة على ذلك المعنى، بل هو محتاج إلى برهان آخر نصي أو عقلي ينقلهما عن دلالة لفظيهما؛ يقول مقررنا لهذا المعنى: ”ولولا البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلا أن يُنقل عن موضوعه في اللغة، ولا أن يخص به بعض ما هو مسمى به دون سائر كل ما هو مسمى بذلك اللفظ.“²

• النسبة بين المضافين ليست من برهان الدور:

يقرر أبو محمد أن الإضافة لا تدخل في ما يسمى برهان الدور، لأنها ليست من الاستلال على الشيء بنفسه، وإنما هي من الدور المعنى، أي أن كل واحد من المضافين يقتضي الآخر وجوبا عقليا، يقول موضحا هذا المعنى: ”وكل شيء إما معلوم وإما مجهول، فالمعلوم يصحّ غيره من المجهولات، والمجهول يصحّ بغيره من المعلومات، وكون كل واحد من المتضافين مقتضيا وجود صاحبه أمر معلوم بأول العقل، فطلب الاستدلال عليه خطأ.“³ ومعنى الكلام أن النسبة بين المضافين واجبة بأول العقل، لا تحتاج إلى برهان لأنها من المتيقن. أما النسبة في الدور سواء كانت استدلالا بالمجهول على نفسه أو المعلوم على نفسه، إثباتا أو إبطالا، فهي رتبة فاسدة.

• وجوه العمل في أخذ البرهان من الأشكال:

يذكر ابن حزم بعد شرحه للعكس وشروطه، أنه يفيد في تصحيح القضايا التي يراد البرهنة بها، عن طريق عكس مقدمات الأشكال المختلفة للرجوع بها إلى الشكل الأول الكامل في نتائجه من حيث الكمية والكيفية. يقول رحمه الله: ”ومنفعتنا بمعرفة عكس القضايا من وجهين: أحدهما: ما يُستأنف من رد بعض البراهين التي فيها

¹ - التقريب، ص 510.

² - التقريب، ص 531.

³ - التقريب، ص 550.

صعوبة إلى البينّ اللائح منها... والوجه الثاني: في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب الحقائق تقديمها لجعلوها أصولاً لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال.¹

يُذكر في هذا المقام أيضاً، أن ابن حزم لا يعتبر في القضايا الشرطية المنفصلة إلا التامة، أي التي تدل على التعاند التام بين أقسامها، فتنتج أربعة نتائج بحسب رفع أو وضع أحد الأقسام. ويشدد في تحري استيفاء القسمة العقلية أقسامها، وإلا كان المقسّم غاشاً لنفسه في طلب الحقيقة، ومشغبا على خصمه في إيراد البرهان؛ يقول في هذا الصدد: ”واعلم أن هذا الفصل لا يكون صحيحاً إلا بعد ذكرك جميع ما توجه الطبيعة من الأقسام كلها، ثم تقتصر منها على بعضها دون بعض، وأما إن لم تذكر أولاً جميع الأقسام وابتدأت بذكرك بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة فقد أسأت العمل، والصواب عنك ممنوع إلا من جهة واحدة لا ينبغي لك أن تتكل عليها، وهي أن يتفق لك صحة وقوع أحد الأقسام التي ذكرت على الشيء الذي تطلب معرفة صحة حكمه، فإنك حينئذ إذا صححت ذلك القسم الموافق خاصة صادفت الحق غير محسن في إصابته، لكن كإنسان أوقعه البخت على كنز.“²

• تنقيح البرهان عن الألفاظ الزائدة:

نص أبو محمد على أن القضايا لا تأتي دائماً على الرتب الصحيحة والمعاني الصادقة، غير أن ثمت براهين ترد بزيادات لا تؤثر في حجية البرهان، إذا كانت لا تصلح المعنى ولا تفسده. ومن خلال الأمثلة التي ساقها لبيان ذلك، يظهر أنه يعني الأوصاف الطردية التي لا تناسب بينها وبين الحكم في القضية، وعند حذفها يبقى الحكم ثابتاً كما كان. أي أنه ينبغي أخذ "البرهان من سائر الكلام الصحيح، وتلك الألفاظ الزائدة إنما تعطي معنى ليس من البرهان في شيء."³

نستفيد مما سبق؛ أن مفهوم البرهان عند أبي محمد هو نوع من أنواع القياس المنطقي، لا يلتزم فيه شكلاً معيناً من الأشكال، بقدر ما يشترط في مواده أن تكون يقينية – وإن تعددت ألفاظها – إما بنفسها، وإما برجوعها إلى ضرورة العقل، ثم حمل اللفظ على المعنى الذي وُضع له. وآلية التأصيل المعرفي تتجلى في اعتبار ابن حزم نصوص الشرع براهين يقينية؛ لأنه لا يتقيد بالتراكيب المنطقية لأشكال القياس، فلا يلزم أن تكون

¹ - التقريب، ص 474.

² - التقريب، ص 502.

³ - التقريب، ص 515.

نصوص الشرع بنفس أشكال الأقيسة الحملية أو الشرطية حتى تنتج، ما دام أنها قابلة لصياغتها بتلك الأقيسة عند تحليلها واستنتاج الأحكام منها؛ ثم لأنها راجعة إلى الضرورة العقلية من حيث صحة نقلها عن شاهدها أو سماعها حسا. وعليه فليست مواد الشرع ظنية، حتى تكون من قبيل المقدمات المشهورة أو المقبولة، إذ لو كانت كذلك عند أبي محمد لما اعتبرها تفيد الضرورة واليقين.

كما نلاحظ في كلامه غياب مناقشة مراتب الحجج العقلية كما هي مذكورة ومرتبة عند المناطق؛ وعن كون بعض المقدمات من قبيل الجدل أو البرهان أو الخطابة؛ فلعله ينطلق من أن الحق صفة ذاتية مستوية الجنسية في هذه المقدمات برجوعها إلى اليقين: صحة التوحيد، وصحة النبوة، وصحة الأوامر والنواهي.

هذا، وقد عقد ابن حزم بابا للرد على ما اعتبره غيره برهانا وهو ليس كذلك، فيه مزيد بيان لمفهوم البرهان عنده، بدا لي أن أعقد له مطلباً مستقلاً مادام أنه ليس من صميم تقريب مفهوم البرهان، وأضفت إليه شكوكاً أخرى على تقريب أبي محمد في مبحث "المنطق الحزمي".

المطلب الرابع: آليات التقرير

لا شك أن أبا محمد في تأصيله المعرفي - تقريب المعرفة ببيان وسيلة طلبها وبناء النسق الفكري العام لها - استعمل آليات فرعية تساعد على التأصيل المعرفي؛ جمعها ضمن مطلب عام وسميتها آليات التقرير. وإنما الأصل اللغوي للتقرير: تفعيل من القرار وهو الاستقرار بالمكان، وفي القاموس قررت القدر تقريراً إذا طبخت فيها حتى يلتصق بأسفلها.¹ وعليه؛ فإني أعني بالتقرير في هذه المقام: تثبيت المعنى حتى يستقر في ذهن المتلقي باطمئنان؛ وله أساليب متنوعة استخرجت منها:

• القسمة الحاصرة:

يكثر أبو محمد رحمه الله من استخدام هذه الآلية سواء خلال تعريف المفاهيم الكلية داخل فصول الكتاب، أو بعقد ملاحق يتمم بها الكلام على الفصول الرئيسة للكتاب، يقسمها تقسيماً حاصراً، ثم يفصل الحديث في كل قسم على حدة؛ فيكون ذلك تعريفاً للمحدود بعد أقسامه.

¹ - "تاج العروس"، الزبيدي، مادة (قرر).

ويشدد على توفية القسمة العقلية حقها لخطورة نتيجتها، وإلا "فأقل ما في هذا الباب أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثاً فتعتقد الباطل، وتضل غيرك ممن يحسن الظن بك، أو تتحير إن ظهر ما فسد من الأقسام إليك، أو تجيب جواباً فاسداً إن كنت مسؤولاً، أو تغالط خصمك إن كنت سائلاً، وكل هذه أحوال غير محمودة، بل هي مذمومة عند أهل العقول جدا".¹

من أمثلة ذلك: النسب بين الألفاظ ومعانيها وبين الأسماء وأشخاصها؛ قسّمها ابن حزم قسمة خماسية، عنون لها بأوجه وقوع الأسماء على مسمياتها. ثم بدأها بـ "الأسماء المتواطئة": وهي توافق المسميين والحدّين، أي تماثل لفظي ومعنوي. ثم "الأسماء المختلفة"، وهي التباين في المفهوم والمصدق. ثم "الأسماء المشتركة"، وهي التماثل في اللفظ دون المعنى، وعكسها "الأسماء المترادفة". ثم "الأسماء المشتقة" وهي المشتركة في الأصل اللغوي الصربي، المختلفة في ماصدقات مشتقاتها.²

ومن ذلك أيضاً: تقسيمه للقضايا من جهة الإخبار عنها؛ فبعد أن ذكر الجهات العقلية الثلاث، وفرع تحت كل واحدة أقسامها: فالممكن ثلاثة أقسام (قريب وبعيد ومحض)، والواجب قسمان (ما كان مقطوعاً به قبل وجوده وما لم يكن)، والممتنع أربعة أقسام (ممتنع بالإضافة وفي العادة وفي العقل والمطلق). قال بعد هذا التشقيق: "واعلم أنه لا قسم لقضايا العالم غير ما ذكرنا أصلاً".³

• تقرير المطالب:

طريقة أبي محمد في شرح مباحث الكتاب أن يعنون للمطلب ثم يشرحه بلغة تزيل قلق العبارات "القديمة" وتقربها إلى العبارات المألوفة، ثم يستدل على كلامه بطريقة البرهان، وفاء لما قطعه على نفسه من كونها السبيل الوحيد لإدراك الحقائق، بعد ذلك يمثّل للمعنى المطلوب بأنواع الأمثلة الطبيعية واللغوية والكلامية والشرعية، حتى يستقر المعنى في ذهن المتلقي، ويرد على الاعتراضات الواقعة والمتوقعة، ليختتم المطلب بتعريف مختصر جامع لما سبق تفصيله، إحكاماً للمعنى المراد تقريره وفق التسلسل المنطقي الذي انتهجه في إيصال المعنى وإقناع السامع، مع استحضر تفاوت أفهام المتلقين وتعدد أنساق تفكيرهم. وأورد فيما يلي نماذج لتعاريف تقرر بعض المطالب:

¹ - التقريب، ص 500.

² - التقريب، ص 365 – 367.

³ - التقريب، ص 440.

- من ذلك قوله في شرح كلية "الفصل": "إن الفصل هو ما فصل طبيعة عن طبيعة."¹ فنفهم إذن لزوم بعض الأنواع بعض ما لا يلزم الأنواع الأخرى، وإن وقعت كلها تحت جنس واحد.
- ومنها أيضا قوله في تعريف الخاصة المساوية: "تقوم مقام الحد، ويرسم بها ما كان فيه رسما صحيحا دائرا على طريقي مرسومه منعكسا. فإنك تقول كل إنسان ضحاك، وكل ضحاك إنسان. فهذا هو الانعكاس الصحيح، وهذا هو الدوران على الطرفين."²
- وقوله في الفرق بين المحمول والتمكن: "وبالجملة: فكون الجسم في الجسم تمكن؛ وهو غير الحمل الذي هو كون العرض في الجسم."³
- وسواء كان التعريف بالحد أو بالرسم فإن الاختصار يشملهما؛ فالجوهر الذي هو جنس الأجناس، فلا يحد لأنه لا جنس فوقه، يرسمه اختصارا: "إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات."⁴
- يجمع العلاقات بين الأشكال والأضرب والمقدمات بأسلوب تقريرى منطقي يساعد على فهم كل مسمى من هذه الثلاثة، ووضعه في سياقه المنطقي؛ يقول: "إن أشكال البرهان ثلاثة: فللشكل الأول أربعة أنحاء، وللشكل الثاني أربعة أنحاء، وللشكل الثالث ستة أنحاء، وإنما نعني بذلك الأنحاء الصادقة في الإنتاج أبدا على كل حال، فالشكل للبرهان كالجنس، والنحو له كالنوع، ثم المقدمات المأخوذة كالأشخاص، وهي غير محصاة عندنا بعدد لأنها تتصرف في كل علم وفي كل مسألة."⁵

• تعليل القواعد:

مما يعين المتلقي على جمع شتات التقسيم والاستغناء عن كثرة القواعد، حفظها ضمن كليات معللة لتلك القواعد، فتكون أقرب للاستدكار من تعداد أفراد تلك القواعد؛ مثلا: في عرض أبي محمد لأشكال البرهان (القياس) وكيفية استخراج النتائج من المقدمات بحسب الكمية والكيفية المختلفة في "القرينة" علل اتباع النتيجة للخسة (النفي والجزئية) بقوله: "واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلا أقل ما في المقدمتين وأبعده من اليقين والقطع، لأن النتيجة من طبعها تحري الصدق فيها، فلذلك لا يخرج فيها إلا الأقل الذي لا شك فيه."⁶ وهذه قاعدة تعلل

¹ - التقريب، ص 359.

² - التقريب، ص 362.

³ - التقريب، ص 377.

⁴ - التقريب، ص 379.

⁵ - التقريب، ص 476.

⁶ - التقريب، ص 475.

للمتلقي أضرب النتائج؛ فإن النتيجة لحصولها من اندراج إحدى المقدمتين في الأخرى، كانت متبعة لأقلهما في الكيف والكم حتى تكون متحرية للصدق.

خلاصة مبحث آلية التأصيل المعرفي للمنطق عند ابن حزم: أنه بعد أن هيأ أرضية البيان العربي بآلية الإتيان في التنويع اللغوي، أصّل لنظرية في المعرفة مبنية على اتحاد ظاهر اللفظ وأوائل العقل وحاكمة الوحي، مستعملاً في إحكام فهم النص الديني وبناء الحكم الشرعي طريقة القياس البرهاني بمفهوم خاص أحكم قواعده.

المبحث الثالث: آلية التوجيه العقدي

المطلب الأول: التصويب العقدي

سبق أن أشرنا في مبحث التأصيل إلى قاعدة "تقييد الحكم العقلي بالوحي" باعتبارها قاعدة أساسية في التأصيل المعرفي الشرعي للمنطق الأرسطي في منهجية ابن حزم؛ مقتضيات هذه القاعدة أن توجد آلية مستقلة تقوم بمراعاة هذه القاعدة وإعمالها؛ ونظرا لامتناع التقريب في هذا الباب - أعني العقيدة - فسيبيل الآلية المطلوبة هو التوجيه إلى الصواب والسداد. هذا الجانب من التقريب التداولي في غاية الأهمية، لعنايته بأخص خصائص مجال التداول الإسلامي، أقصد سلامة العقيدة الإسلامية باستنادها إلى الوحي الإلهي.

وقد جرى الخلاف بين المسلمين منذ وفود المنطق إلى العالم الإسلامي في كونه علم آلة يعصم الفكر عن الزلل، قابلا للإعمال في كافة العلوم، وأشكاله كالتقالب المهيأة للملء بشتى أصناف المواد؛ أم أنه آليات صورية ومضامين معنوية، لا تنفك الأولى عن الثانية. والرأي الأول هو لجماعة من الفقهاء كأبي حامد الذي قرر أن "النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقلیات، في ترتيبه وشروطه وعيابه، بل في مآخذ المقدمات فقط".¹ والرأي الثاني اقتسمه فريق مؤيد على رأسهم من سمو "فلاسفة الإسلام"؛ وفريق معارض تزعمه جماعة من أهل الحديث، من أشهرهم تقي الدين ابن تيمية الذي لخص أقيسة المنطق في قوله: "فهذه الأشكال وإن تكثرت فجميعها تعود إلى أن الدليل يستلزم المدلول. ويمكن تصوير ذلك بصور متعددة مما ذكره وما لم يذكره".²

وفي نظري أن مجرد انتهاج أبي محمد آلية للتصويب العقدي دليل على أنه يعتبر المنطق آلة ومضامين؛ ولكونه ليس مسلماً لكل ما تضمنه المنطق الأرسطي - ومعلوم أنه ليس رافضاً له بل هو بصدد محاولة للتقريب - فإنه يُعمل آلية للتوجيه العقدي كلما حضرت مناسبة لذلك. قلت "تصويب" بحسب منهج ابن حزم في العقيدة، وإلا فقد خالف الصواب في مسائل كثيرة نشرها في كتابه، يأتي بعضها - إن شاء الله - في مطلب مستقل في خاتمة الفصل التالي. وفيما يلي أورد بعض نماذج التصويب العقدي:

¹ - "معيان العلم"، أبو حامد الغزالي، (مصر: دار المعارف، 1969) ص 60.

² - الرد على المنطقيين، ص 242.

- أول ما يمكن ذكره في التوجيه العقدي هو مفهومه لمدلول "الجوهر"، فإنه على عادته قسم الوجود تقسيما عقليا بين الخالق والمخلوق (وهذا غير موجود في المنقول اليوناني)، ثم المخلوق إلى قائم بذاته (جوهر) وإلى قائم بغيره (عرض)، مما يدل على أن الجوهر لا يمكن أن يوجد إلا جرما متصفا بالأعراض. يقول رحمه الله: "وأما الخالق عز وجل، فليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه."¹ يقول الدكتور يفوت: "يسير [ابن حزم] في خط أرسطي واضح فيما يتعلق بكون الجوهر حاملا للمقولات التسعة الباقية لأنها لا تقوم إلا به، غير أنه ينبه إلى أن الجوهر أو جنس الأجناس يتعلق بالمستوى المخلوق، وهو بذلك يؤول إلى ميل أرسطو في بعض الأحيان إلى اعتبار المحرك الأول جوهرًا واعتبار العقول المفارقة جواهر."²
- في تقسيمه للنفوس الناطقة إلى الملائكة وأنفس الأشخاص الخلدية التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم أنها في دار النعيم، وأنفس الإنس، وأنفس الجن، يرد على الفلاسفة بقوله: "وغيرنا يعتقد مكان الأشخاص الخلدية - التي ذكرنا - أن الأجرام العلوية من الكواكب والفلك؛ ذات أنفس حية ناطقة."³ ثم يحيل على كتابه "الفصل" لمناقشة هذا الكلام، ونفس الأمر - أعني الإحالة على "الفصل" - نجده في مواضع تستدعي نقاشا عقديا سيخرج المصنف ولا بد عن غرض الكتاب.
- عند شرحه لعنصر الامتناع من الجهات العقلية، قسمه قسمة حاصرة إلى أربعة أقسام: الممتنع بالإضافة، الممتنع في العادة قطعاً، الممتنع في العقل، الممتنع المطلق. وفي الممتنع عادة لم يفته التنبيه على أن "هذا القسم به تصح نبوة النبي إذا ظهرت منه ولا سبيل إليها لغيره."⁴
- في باب المقولات "ينكر أن يكون الزمان مقولة، أو شيئاً لا يُضاف إلى الموجودات الطبيعية المخلوقة؛ وإنكاره له ناتج عن إرادته عدم الوقوع في القول بمطلق آخر بجانب المطلق الحق، فهو يعتبر أن الزمان إضافة، أي مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً."⁵

¹ - التقريب، ص 334. قلت: أخشى من هذا الإجمال أن يستلزم ما ينافي مقصود ابن حزم من التصويب العقدي، بأن يقود كلامه هذا إلى نفي حقائق الصفات فرارا من التركيب في الذات الإلهية.

² - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 311.

³ - التقريب، ص 350.

⁴ - التقريب، ص 439.

⁵ - ابن حزم ومنطق أرسطو، سالم يفوت، ص 323.

لست بصدد استقراء محاولات التصويب العقدي في منهجية ابن حزم، بقدر ما أريد التدليل على إعماله آلية لذلك الغرض، أعتبرها غاية في الأهمية في محاولة التقريب؛ من جهتين: أنها تحقق أهم خصائص مجال التداول الإسلامي، وهو سلامة العقيدة؛ وثانيا أن ابن حزم أشار إلى مسائل العقيدة في فصول الكتاب كله. فظاهر أن الصلة وثيقة بين المنطق والعقيدة، ولفهم منهجيته كان لابد من دراسة هذا الجانب.

المطلب الثاني: التمثيل الشرعي

ينطوي ضمن آليات التوجيه الديني آلية التمثيل الشرعي التي استعملها ابن حزم في فصول عدة من الكتاب، وسطرها في عنوانه، ثم بيّن الغرض منها في المقدمة عند قوله: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم."¹ فدل هذا على أنه سيعمل آلية للتمثيل، ينوع فيها الأمثلة بحسب المطالب والأشكال المنطقية ليبرهن على صلاحية إعمال قوانين المنطق في علوم الشريعة.

هذه الآلية دليل آخر على إحكام ابن حزم لما هو بصدد تقريبه، وإلا كيف يمكن جعل المنطق قابلا لاحتواء المعارف كلها، لو لم يكن محكما لقوانين المنطق والخصائص وعلوم مجال التداول؛ فكانت هذه الآلية محطة أخرى في عملية التقريب التداولي "تأصيل المنقول". وقد عبر عن هذه الآلية بعبارة أخرى تزيد في بيان معنى التمثيل والمراد منه لَمَّا قال: "وها نحن بحول الله خالقنا الواحد تعالى وعونه لنا، شارعون في تشخيص الأشكال الثلاثة المذكورة آنفا من مثال طبيعي، ومن مثال شرعي؛ ليكون أسهل للطالب وأجلى للشك."²

"ولا يعنينا هنا المضمون الفقهي للأمثلة بقدر ما يعنينا منها جانب الشهرة وفشو الاستعمال، وإن كان جانب المضمون الفقهي لا يفارق عند ابن حزم جانب الاستعمال اللغوي، ولقد تنوعت الأمثلة المألوفة التي استخدمها ابن حزم تنوعا كبيرا، وتعلقت بمختلف مستويات التعبير، وانتسبت إلى دوائر معرفية متعددة... وعليه، فإن تحديد الأمثلة الذي قام به ابن حزم جعله يبعث فيها الروح العملية الحية التي يختص بها مجال التداول الأصلي، ويصرف عن المسائل التي ضربت هذه الأمثلة لها أوصاف التجريد الذي كانت عالقة فيه."³

¹ - التقريب، ص 322.

² - التقريب، ص 478.

³ - "تجديد المنهج"، طه عبد الرحمن، ص 337.

وفيما يلي نماذج معدودة لأمثلة تدل على تنوع مصادر الاستمداد، ومراعاة قصد الإفهام:

1. المثل الموحد:

وأعني به المثل الذي يستعمله في أكثر من موضع، بحيث يحرص على اتخاذ نفس المثل لأكثر من ممثل له، مع تغيير تقييدهاته بما يوافق كل ممثل له بحسبه، وكثيرا ما يفعل هذا في أقسام تعريف معين. هذه الطريقة في التمثيل، تُعين على فهم أقسام التعريف التي تختلف في المعاني اختلافا جزئيا، لأنها استحضارٌ لنفس المثل مع تقييده بما يناسب كل قسم. ويوضح أبو محمد ما أشرت إليه آنفا - عند شرحه لأقسام القضية الشرطية المنفصلة، واختلاف نتيجتها بحسب وضع أو رفع أحد الأقسام - بقوله: "وإنما أخرجت لك الوجوه كلها من مسألة واحدة لترى نسبة الوجوه بعضها من بعض بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتى".¹

من أمثلة ذلك: ما يورده في القسمات الثنائية، فمثلا عند شرح الفرق بين "الحامل الناعت" و"الحامل المنعوت"، يمثل بالإنسان الكلي والإنسان الجزئي؛ فالإنسان المطلق حامل للأعراض وناعت للأشخاص الجوهرية، والأشخاص حاملة للأعراض منعوتة باسم جامع لها.

2. المثل "الإلهي":

وبعني بالمثل الإلهي المثل الكلامي؛ وقد مثل لجميع الأضرب المنتجة في كل شكل بمثل مفترض، مبتدئا بالقضايا القاطعة أولا ثم الشرطية بنوعيتها. فمثلا يذكر في النحو الرابع من الشكل الأول: بعض العالم مركب، وليس شيء من المركبات أزليا، فبعض العالم ليس أزليا. وفي النحو الرابع من الشكل الثاني: بعض العالم ليس خالقا، والأزلي خالق، فبعض العالم ليس أزليا. وفي النحو الثالث من الشكل الثالث: بعض الأعراض عدد، وكل الأعراض محمول، فبعض العدد محمول.²

والحق أن النظر النقدي في هذه الأمثلة وغيرها يوقف على تعقيد في تراكيبيها، ثم حاجة الكثير من الأمثلة إلى مقدمات قبلها توضح معانيها حتى يحسن التقريب بها. وغير وارد أن الأمثلة من علم الكلام اختصت بذلك التعقيد نظرا لطبيعة مسائل علم الكلام ذاته، لأنه حتى الأمثلة الشريعية التي تأتي بعد، اتسمت بنفس التكلف في العبارة، وخفاء الاندراج والتناسب بين المقدمتين، وغموض اللزوم بين المقدمات ونتائجها.

¹ - التقريب، ص 502.

² - انظر هذه الأمثلة وما يليها من الأمثلة الشريعية، من ص 487 إلى ص 490.

3. المثل الشريعي:

وفى ابن حزم رحمه الله بما أعلنه في عنوان ديوانه من التمثيل بالأمثلة الفقهية لأنحاء الأشكال البرهانية؛ فمثل للنحو الأول من الشكل الأول باقتباس من الحديث النبوي المشهور: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام" فكل مسكر حرام. وللنحو الرابع من الشكل الثاني: بعض الفروج من الممتلكات لا يحل وطؤه، وكل فرج زوجة أو أمة مباحين يحل وطؤه؛ فبعض الفروج من الممتلكات - ليس فرج زوجة أو أمة - ليس مباحا. وللنحو السادس من الشكل الثالث: بعض الشروط مفسد للعقد، وليس شيء من الشروط متقدما للعقد؛ فبعض المفسد للعقد لا يتقدم العقد.

يمكن أن نسجل نفس الملاحظة التي أوردتها بعد الأمثلة الإلهية، وهي تعقيد التركيب وخفاء المناسبة بين المقدمتين، وغموض اللزوم في النتيجة. وكان المنتظر من أبي محمد أن يأتي في كل ذلك بنصوص من القرآن والسنة لا تحتاج إلا لصياغة على شكل معين، دون تغيير مؤثر في منطوقها الأصلي. وذلك ليقيم الحجة على أن بناء الفهم والاستدلال في نصوص الشرع ينحو منحى الأنحاء المنطقية على توافق وانسجام ظاهرين. وعلى كل حال، فلا يناقش ابن حزم في صحة الأمثلة والصور التي قدمها بها، والعكوسات التي استنتجها، وإحالاته للشكلين الثاني والثالث إلى الأول؛ فكل ذلك صحيح المعنى، سوى أنه قلق العبارة، بعيد عن المنطق اللغوي الطبيعي الذي يناسب أسلوب التقريب كله، ولعل السبب يرجع إلى ذات الأشكال المنطقية.

4. النص الشرعي:

لا يكثر أبو محمد من إيراد النصوص القرآنية والأحاديث النبوية أمثلة للاستدلالات المنطقية، لكن هذا لا يعني أن النص الشرعي عنده غير خاضع لتلك القواعد. ومع ذلك فإنه يربط تقريره للمطالب بتنزيلها على نصوص شرعية دون تفصيل في ذلك، فكأنه يحيل على مواضع أخرى من كتبه هي محل الاستدلال بتلك النصوص وبيان أوجه الدليل منها. ولا بأس أن نذكر شيئا من أمثلة النصوص الشرعية التي نشرها في فصول ديوانه. من ذلك إirاده قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ الآية [النساء: 11] في باب القياس المركب المنفصل النتائج المختلف أشكال المقدمة؛ ومحل الشاهد من الآية هو انطواؤها على مقدمات تدل على أن للأب الثلثين من التركة.¹

¹ - التقريب، ص 507.

وكذلك ذكر أمثلة لآيات من القرآن الكريم في معرض حديثه عن الألفاظ المحذوفة من القضايا، لكنها لازمة لها في المعنى، وإذن فالبرهان قائم منها باعتبار ذلك المحذوف، ولا يؤثر في صحة الكلام تركه ما دام أنه لازم له من جهة "عقل اللغة"؛ وهذا بعينه ما يسميه العلماء بدلالة الاقتضاء. من الآيات التي مثل بها لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضِيًّا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ الآية [النساء: 43]. قال عقبها: "فلا شك عند السامع لهذه الآية - إن كان له أدنى فهم للسان العربي وأقل معرفة بالملة الإسلامية - أن ههنا معنى بنا إليه ضرورة قد حذف من اللفظ اكتفاء بأنه لا يخفى ذلك أصلاً، وهي (فأحدثتم) ومكان معنى هذه اللفظة بين (سفر) وبين (أو جاء)."¹

وأكثر الأبواب أمثلةً بالآيات الكريمة هو باب أحكام البرهان في الشرائع، حيث ربط فيه بين قوانين القضايا المنطقية وبين النصوص الشرعية؛ كنحو تمثيله للكلي اللفظ جزئي المعنى، بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾ [آل عمران: 173].²

5. مثال منقول عن الملل المخالفة:

يذكر أقاويل للملل المخالفة تعرض لها بتفصيل في كتابه "الفصل" يمثل بها هنا في بعض المواضع، كما في كلامه عن كيفية تحرير البرهان وكشف الأغاليط ومواضع آخر. ومن ذلك ما حكاه عن "الملل المخالفة لنا من أن للدنيا مذ حدثت سبعة آلاف سنة. وقال آخرون: خمسة آلاف سنة. وقال آخرون: ستة آلاف سنة. وقال آخرون: أربع مائة ألف سنة. وقلنا: نحن لا حد عندنا في ذلك."³ قال هذا مثالا على عدم تغير البرهان بتغير الألفاظ الزائدة التي لا تصلح المعنى ولا تفسده.

¹ - التقريب، ص 518.

² - انظر المثاليين معاً في ص 533.

³ - التقريب، ص 517.

"ولم يكن ابن حزم منفردا في محاولته تقريب المنطق بالاستكثار من الأمثلة الشرعية، ولكن لعله أول من فتح هذا 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

خاتمة الفصل:

يستخلص من كل ما سبق أن أبا محمد استعمل مجموعة من الآليات تنوعت بين آليات لغوية وآليات تأصيلية، وآليات ملائمة. أما من الناحية اللغوية، فإن ابن حزم أكد من خلال فصول كتابه على حسن الاستعمال اللغوي للأساليب العربية مع مراعاة قصد الإفهام، بحسب سعة وبلاغة لغة مجال التداول، ثم بحسب تفاوت مدارك المتلقين وما يناسبهم من نوع العبارة والشرح والمثال.

ومن الناحية التأصيلية، فإن عملية التقريب لم تقتصر على نقل لأصول المنقول بلغة أخرى فقط، بل كانت تقريبا للمفاهيم والقوانين، بحيث يكون للمنقول - زيادة على استقلال اللغة مصطلحا ومفهوما - منهج ملائم لخصائص مجال التداول، يستقل بنسقه المعرفي المعبر عن أصول فكره وثقافته. وبعبارة أخرى: هي عملية بناء معرفي، أسست أرضيته اللغوية بإتقان، فانتفى - أو كاد - مشكل الترجمة واللغة، ووُضعت قاعدة البناء المتمثلة في سلامة العقيدة الإسلامية وعلوها، ثم فُصّلت أدوات البناء تحت عنوان "طريقة البرهان"، ليُفسح المجال إلى الاجتهاد في البناء دون معوقات.

ومن الناحية العقدية؛ فقد روعي الوحي السماوي، وتم التصويب تحت حاكمية النص الديني، فبقي لنا الأساس المتفق عليه محفوظا مصونا، ولم يمكن التقريب في هذا الجانب بين المنقول اليوناني والأصل الإسلامي، لتباين مصدرَي التشريع. ليكون العقل بذلك مسددا مستنيرا وهاديا إلى سبيل إدراك المعارف.

وأما الأمثلة فقد تنوعت وتعددت مصادرها، لتكون دليلا على قابلية علوم الشريعة لآلة النظر المنطقي، وفي التمثيل الشرعي رد على من قال بالمعاندة، لأن إنكار الأمثلة التطبيقية الصحيحة نوع مكابرة. وبالجمل؛ فإن

¹ - مقدمة "التقريب"، إحسان عباس، ط دار الحياة، ص 12. ولم تر ترد هذه الفقرة في نسخة "التقريب" من مجموع الرسائل.

تقريب ابن حزم - بعد تحديد آلياته وفهمها - يحتاج إلى بيان إعمالها، وإيضاح نتائجها؛ إن لم يكن بالتفصيل،
فجُمِلَ المنهج العملي كافية للإيضاح، وهذا ما سنحاوله - إن شاء الله تعالى - في الفصل التالي.

الفصل الثاني: إعمال آليات التقريب في منهجية ابن حزم

بعد تحديد الآليات التي استعملها ابن حزم في تقريبه للمنقول اليوناني، وإجمالها في آلية الإتيان اللغوي، وآلية التأصيل المعرفي، وآلية التوجيه العقدي؛ استدعى البحث في كيفية إعمال هذه الآليات أن نستبين نتائجها، باعتبار أن المقصود منها هو الإعمال لإصابة الغرض وتحقيق السداد. موارد استعمال هذه الآليات وآثارها في منهجية ابن حزم ونسقه الفكري كثيرة ومتنوعة، لهذا اخترت أهمها وقسمتها إلى ثلاثة مباحث: الخلفية الظاهرية في تقريب أبي محمد وجداله؛ الأصول والسمات العامة للمنهج الحزمي في المنطق، وألحقت به مطلباً في الشكوك والاعتراضات على تقريب ابن حزم؛ التسديد اللغوي في التمكين للأسماء والمفاهيم المنطقية.

وذلك أن سيطرة مذهب التدين على المفكر تكاد تكون ضرورة حتمية، ولا سيما في منهجية ابن حزم. وقد نستغرب أن يجمع الباحث بين ظاهرية تُعظم النص، مع منطق يرفع منزلة العقل ويفسره بلوازمه من الهداية والعمل الصالح، ثم طريقة استدلال تروم بناء الفهم على القطع واليقين. ومن خلال المباحث التالية، سنحاول تبين نوع العلاقة والنسبة بين نتائج التقريب المنطقي ومجالات النسق الفكري، لنجيب عن إشكالية التوفيق بين الأصل الإسلامي والمنقول اليوناني، ونوع التقريب الذي انتهجه أبو محمد، والمآخذ التي ترد على هذا الجهد الفكري.

سنعتبر الخلفية الظاهرية بمثابة الدائرة الشاملة للنسق الفكري؛ ثم المنهجية الجدلية هي مجال المحاجة ومناظرة الخصوم؛ لنصل إلى محاولة استكشاف الأصول الفلسفية والسمات المنطقية في المنهجية الخاصة بابن حزم، وأثر ذلك على الجانب العقدي، ثم الجانب اللغوي. وكل ذلك محاولة تتبع نتائج نظرية المعرفة على أساس الاستدلال البرهاني كما قعده ابن حزم؛ وأين تقع الإضافة الحزمية في قراءة المنطق الأرسطي. وعن هذه يقول الدكتور سالم يفوت: "أرسطو لا يمثل الأصل الثابت الذي شوهه المترجمون فحسب، بل أيضاً أرسطو الذي فكر في نسق لغوي، وضع مفاهيم ومعاني قد تنطبق على أنساق لغوية وقد يكون منها ما لا ينطبق. والقراءة التي قام بها ابن حزم لأرسطو كانت قراءة استهدفت إبراز ما ينطبق من أرسطو وما لا ينطبق والتنبيه عليه؛ أي قراءة مزيلة للالتباسات ورافعة للإبهامات."¹

¹ - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 303.

المبحث الأول: الخلفية الظاهرية في منطق ابن حزم

المطلب الأول: منطق "الظاهر"

نبحث في هذا المطلب عن التأثير المنطقي في ظاهرية ابن حزم رحمه الله. ومعلوم أن المذهب الظاهري يعتمد على ظواهر النصوص الشرعية في استنباط الأحكام، لكننا من خلال دراسة كتاب "التقريب" نجد أن المقصود من الظاهر ليس ولا بد ما يتبادر إلى الذهن من الوقوف على المدلول اللغوي المطابق حرفياً للكلام، بل المدلول اللغوي يؤطره العقل الصريح (أوائل العقل) من جهة، والمعرفة الشرعية من جهة أخرى. والمقصود أن نجيب عن إشكالية الجمع بين مذهب اشتهر بتقديم الظاهر على كل دلالة، وبين منهج تأثر بالقوانين المنطقية إلى أبعد حد.

قبل طلب الجواب ينبغي أن نعلم أولاً أن أساس منهج ابن حزم هو طلب الحقائق الشرعية بالبرهان القطعي، حيث لا مجال للظن. وهذا يصرح به بعد طول بيان للبرهان وأحكامه، وردّ ما يرد عليه من اعتراضات الخصوم وشغبهم؛ يقول - مقررًا وقاطعًا بما يقول -: "واعلم الآن أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل، ولا يجوز أن يكون الشيء حقًا باطلاً، ولا لا باطلاً ولا حقًا، 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: {فماذا بعد الحق إلا الضلال} [يونس: 32]".¹

انطلاقاً من هذه الأحادية في وجود الحقائق سيبي ابن حزم طلبه لها، ولا أجازف إن قلت أن هذا الأصل المنطقي هو أساس مذهب ابن حزم الظاهري؛ ومدار أعمال آليات تأصيله المعرفي للمنطق هو لتحقيق هذا القصد. وسنحاول فيما يلي استبانة نوع العلاقة بين المنطق والظاهر في تقريب ابن حزم من خلال مجموعة من القضايا يشرحها بسطاً أو إيجازاً في تضاعيف كتابه:

• "إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها".²

هذه قاعدة منطقية ظاهرية ينزّها أبو محمد على القضايا الشرعية، ليدفع بها وجوه الاعتراض، ويجمع بها بين الأدلة؛ من ذلك ما ذكره أثناء حديثه عن التداخل بين القضايا الكلية والقضايا الجزئية، ومثّل له بقوله تعالى:

¹ - التقريب، ص 563.

² - التقريب، ص 464.

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ الآية [المائدة: 40]، ثم الحديث النبوي: "القطع في ربع دينار؛

معتبرا أن القضية في الحديث جزئية من جزئيات تلك القضية الكلية في الآية، "وليست دافعة لها، ولا لشيء منها أصلا، ولا مانعة من القطع في أقل من ربع دينار."¹ بمعنى أن القضية في الحديث لم تأت بصيغة حصر (لا قطع إلا في ربع دينار)؛ فتبقى الآية إذن على عموم معناها لعموم لفظها، وتكون كل قضية لا تعطي إلا ما دلت عليه ظواهرها.

ولا يعني أبو محمد بكون القضية لا تعطي إلا نفسها - وهو أصل من أصول الظاهر - قصر الاستدلال بالقضية الواحدة، لكنه يفرق بين الاستدلال المباشر وبين الإنتاج، ويعتبر الإنتاج لازما لقضيتين فأكثر. أي أن الإنتاج لا يتأتى إلا بالاستدلال غير المباشر عن طريق الاقتران أو الاستثناء. أما العكس والنقيض وما إلى ذلك فهو من قبيل "الانطواء" أو الحذف الجائز - عند العلم بالمحذوف - يقول شارحا هذا المعنى: "وهذا الذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تُفهم منها قضايا لم يُلفظ بها إنما هو انطواء فيها فقط. ومعنى الانطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلبا للاختصار. وبالجمل؛ فكل قضية فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكليتها"²

• "ومن هذا الأصل الضروري البرهاني أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد."³

يستنتج أبو محمد هذه القاعدة الكلية بعد شرحه للزوم في القضية الشرطية، باعتبار المقدم والتالي قضيتين مستقلتين غُلقت إحداهما بالأخرى؛ فمهما وُجد المقدم وُجد التالي، ومهما رُفع التالي رُفع المقدم. وتنزيل هذا التقرير المنطقي على أصول الفقه الظاهري وقع في إبطال عقود الشرط الفاسد. ثم لا يترك هذا الأصل دون شرح لأوجه الحمل فيه وما يترتب عليها من اطراد للزوم نفيًا وإثباتًا، بل يفرق بين ما إذا كان الحمل في المقدم أخص، أو مساويا، أو أعم.

والشاهد أنه جعل هذه النتيجة المنطقية أصلا ضروريا شاملا لنصوص الشريعة؛ يقول: "إذ كل شيء لا يجوز أن يصح /إلا/ حتى يصح شيء آخر، ثم إذا لم يصح ذلك الشيء الآخر فواجب ضرورة أن لا يصح الشيء لا صحة له إلا بوجود صحة /لم/ توجد."¹

¹ - التقريب، ص 461.

² - التقريب، ص 515.

³ - التقريب، ص 496.

- "فلسنا نستضر باختلاف مثل هذه الألفاظ، ولا بزيادتها، ولا نقصانها، إذا أعطت صحة المعنى المطلوب."²

هذا الاستنتاج أورده ابن حزم في سياق تحرير البرهان بطرح الزائد الذي لا يُصلح المعنى ولا يفسده، حتى ينجلي البرهان من القضية، ومن ثم يفيد ذلك في تشكيل القياس وأخذ الحكم الذي دل عليه البرهان، وترك الألفاظ الزائدة التي لا تؤثر فيه، والتي قد ينصرف إليها النزاع مع أنها مهملة في أخذ البرهان. وعلى سبيل المثال: بعد أن حكى أقاويل الملل في اختلاف تحديد مبدأ العالم، عَقَّبَ بقوله: "فكل هذه الأقوال ليس بكادح في اتفاقنا على أن للعالم أولاً ومبدأً."³ لأن مثار الكلام حول دفع قدم العالم وإثبات الصانع؛ وأما تحديد ميقات المبدأ والاختلاف فيه فليس منه يؤخذ البرهان. فهذه قاعدة أخرى "بمنطق" بها ابن حزم نصوص الشريعة.

- "أن يأتي بلفظ قد قام البرهان على وجوب الانقياد إليه فنحتاج إلى أخذه في المقدمات."⁴

واضح من هذا الاستنتاج أن أبا محمد يعني النصوص التي يقتضي ظاهرها وجود حذف لا يصح معنى النص إلا بتقديره؛ وهذا بعينه ما يذكره الأصوليون في دلالة الاقتضاء لكن ابن حزم لا يذكره بهذا الاسم بل يجعله مدلولاً للغة العربية والمعرفة الشرعية بالنصوص. يذكر لهذه القاعدة أمثلة من الآيات القرآنية، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ كَقَبَرَةٍ أَيْمَنِيكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: 89] يقول بعدها: "فلا شك عند أحد من أهل الملة الإسلامية واللغة العربية أن المعنى "فحنثتم"."⁵

صريح كلامه أنه يضم الدلالة اللغوية إلى المعرفة الشرعية ليأصل لقاعدة تحدث عنها الفقهاء بتقريب آخر يبعد عن منطق البرهان؛⁶ وفي هذا تأصيل منطقي لا ينظر إلى ظواهر الألفاظ بظواهر الدلالات فقط، بل يُعمل آليات منطقية في طرق الفهم والاستنباط من النصوص الشرعية، وسيأتي مزيد بيان لهذا.

¹ - التقريب، ص 496.

² - التقريب، ص 517.

³ - التقريب، ص 517.

⁴ - التقريب، ص 518.

⁵ - التقريب، ص 518.

⁶ - قال الشنقيطي في مذكرته في أصول الفقه: "أعلم أن دلالة الاقتضاء لا تكون أبداً إلا على محذوف دل المقام عليه، وتقديره لابد منه لأن الكلام دونه لا يستقيم لتوقف الصدق أو الصحة عليه." مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ط دار القلم، ص 235.

- "وأحذر من شغب قوم في هذا المكان إذا ناظروا ضبطوا على آية واحدة أو حديث واحد."¹

ظهر لنا في فقرات هذا المطلب أن ظاهرية ابن حزم موجودة فعلا في تقريبه للمنطق، ونريد أن نستبين أكثر نوع هذه الظاهرية "المتنطقة"؛ ومن خلال عنوان الفقرة نلاحظ أنه ينهى عن "تفريد الأدلة"، ويوصي بأن يستوعب طالب الحق كل ما يتصل بالمقدمات، أي أن يجمع الأدلة المرتبطة بالقضية التي هو بصدد تحرير البرهان منها. كلامه في هذا المعنى في غاية الوضوح، إذ يقول منها ومعلما: "وهذا أيضا مما ينبغي أن تتحفظ منه بأن تستوعب كل ما هو متصل بالمقدمات وإلا فهي مقدمات ناقصة، وليست في هذه الآية وحدها مقبولة عندنا لكن معها آيات كثيرة، وأخبار كثيرة، فضُمَّها كلها بعضها إلى بعض، ولا تأخذ بعض الكلام دون بعض؛ فتفسد المعاني."²

- "اللفظ إن كان من الألفاظ المشتركة كان ذلك جاريا على جميع الأنواع التي اقتضاها ذلك اللفظ، إن قُدر على ذلك، حيث ما وجدت مجتمعات أو أفرادا."³

يتحدث ابن حزم هنا عن معنى العموم في الألفاظ الكلية، ويقرر أنه لا يُشترط في إجراء معناها اجتماع جزئياتها لأنه إما ممتنع وإما غير مطلوب، وفي اشتراط ذلك إبطال لموضوع الاسم. إذن فاللفظ المشترك لا يلزم منه إلا أقل ما يقتضيه ذلك اللفظ. ويندرج في هذه الألفاظ ما كان من الأسماء المشتركة، التي يتحد لفظها وتنوع معانيها، نحو اسم "المحصنات" الذي يقع على الحرائر والمتزوجات والعفائف، "فإنه لا يجوز أن يخص بذلك بعض من يقع عليه هذا الاسم دون بعض، ولا يجوز أيضا أن نمتنع من إجراء الحكم حتى تجتمع جميع الصفات التي كل صفة منها تسمى إحصانا."⁴ والمقصود، أنه لا يُشترط اجتماع كل المعاني المشتملة في اللفظ الكلي لإجراء حكمه، ويبقى على عمومته حتى يأتي المخصّص أو المحدّد للمراد.

قد يبدو في هذا التقرير نوع تعارض، لأنه نصّ على إبقاء المشترك على عمومته، ثم لم يشترط اجتماع صفاته؛ لكن مقصوده أن اللفظ على دلالة اللغوية إن كان عاما، ولا ينقله عن هذا العموم إلى الخصوص إلا دليل (برهان)، فهو واقع على جميع معانيه لا على مجموعها، ومخالفة هذا الأصل لا تجوز إلا ببرهان.

¹ - التقريب، ص 523.

² - التقريب، ص 523.

³ - التقريب، ص 533.

⁴ - التقريب، ص 534.

ثم إنه يردف هذا التقرير بمثال مشكل وهو قولهم "فلان لا يظلم في حبة الخردل. فلا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المساحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة من أنه لا يظلم في الخردل خاصة، وهذا الذي وضع له اللفظ في اللغة."¹ وفي تقديري أن هذه مبالغة في التمسك بالظاهر — رغم التقريب المنطقي لها —، لأنه قرر من قبل أن الألفاظ معتبرة مع معانيها، وأن العامة منها على عمومها الذي وضعت له إلا لبرهان نصي أو عقلي، ومعلوم عرفاً أن هذا التعبير لا يُقصد منه حصر الحكم في المثال.

• "وجميع الدلائل تُبطل نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة، ولا دليل يصححه أصلاً."²

يُفهم من كلام ابن حزم هذا أنه إنكارٌ لمعنى المجاز، بالاستدلال المنطقي على وجوب حمل اللفظ على موضوعه، وقد تمسك بهذا الأصل في إعمال آليات التقريب، ونبه عليه في أكثر من موضع. وأما عن الاعتراض بوجود ألفاظ منقولة عما وضعت له في المسموع من كلام العرب والمنقول من كلام الشرع، فيجيب: "ذلك الذي وجدت قد تبين لنا أنه هو موضوعه في ذلك المكان."³ ووجه العلاقة بين المنطق والظاهر في هذا الاستنتاج هو الاستدلال على الأسماء بما قام من البرهان على أنها وضعت له أو نقلت إليه، فيبقى الكلام على ظاهره؛ وإلا لو ساغ التجوز بإطلاق لمجرد وقوعه في بعض الألفاظ لأدى ذلك إلى إبطال مواضع الأسماء كلها، وهذا إبطال للحقائق جملة؛ والتعليل في هذا الباب خابط، لأن مدار اللغة على المسموع من كلام العرب.

تبين لنا في هذا المطلب سيطرة الخلفية الظاهرية على ابن حزم في إعماله آليات التأصيل المعرفي للمنطق، فهو يقرر قواعد وقوانين ونتائج منطقية لبناء أصول ظاهرية في فهم نصوص الشرع واستنباط الأحكام. يوضح هذه الصلة ابن عقيل الظاهري بقوله: "هذه حقيقة أخذ الظاهر من الخطاب الشرعي، ومن المدلول العقلي؛ لأن الظاهر هو معنى الخطاب ومقتضى العقل لا بعض المعنى والمقتضى إلا لبرهان يصرفه، وليس هو شيء يدخل فيه وليس من معناه؛ ولهذا يردد أبو محمد رحمه الله: كل قضية إنما تعطيك ما فيها."⁴

مسألة أخرى، وهي أن هذه الظاهرية التي منطقتها أبو محمد واعتمدها أساساً في تدينه، لاشك أنها ستعارض ويُوجَّه إليها الشكوك والانتقادات؛ لذلك سيلجأ ابن حزم إلى قوته الجدلية ليأصل لها في تقريره المنطق، ويعمل الأساليب المنطقية في مواجهة أنواع الخصوم، من مستشككين، ومجادلين، ومشغبين.

¹ - التقريب، ص 535.

² - التقريب، ص 538.

³ - التقريب، ص 538.

⁴ - مقدمة دارسة "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، ص 112.

المطلب الثاني: ظاهرية جدلية

لما كان منهج ابن حزم قائما على الاجتهاد في كشف الحقائق بالبرهان، وإقامة الحجة على المخالف في ذلك، احتاج إلى الاعتناء بأساليب الجدل والمناظرة. وتقصيّد ذلك قصدا محمودا هو أن تكون المناظرة إما بين متباحثين عن الحق، وإما بين موقن به ومستبصر له؛ فهاتان الغايتان هما أساس المناظرة المحمودّة. يقول في بيان ذلك: ”فإذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، يوشك أن تنجلي عن خير مضمون، وأجر موفور، وهي التي أمر الله عز وجل بها إذ يقول: {وجادلهم بالتي هي أحسن} [النحل: 125].“¹

ولأجل ذلك فإن جدل ابن حزم حاضر في مباحث الكتاب كله، منشورة قواعده وأساليبه فيها؛ ولا يخرج عن الضوابط العامة للمناظرة الإسلامية، التي تأسست من جهة على ما ثبت في مصادر التشريع الإسلامي مما يتصل بالسؤال عن حقائق الدين وبالدفاع عنها ضد شكوك الخصوم، ثم من جهة أخرى على تخليق الجدل اليوناني بما يلائمه مع الشرع الإسلامي. وأول ما يلاحظ في هذا المقام أن الباب الذي عقده لتعليم أحكام المناظرة، ملأه بالنصائح والتوجيهات التربوية التي تتعدى مجال المناظرة إلى صفات شخصية المسلم النزيه.

ولئن كشفنا عن بعض آثار ولوازم آليات التقريب في المذهب الظاهري، فإن من ضرورة البحث أن نتبيّن ذلك أيضا في جدل ابن حزم وأحكام المناظرة التي عقد لها قسما خاصا في خاتمة الكتاب، واعتبرها من تمام التقريب؛ مع علمنا أنه يقصد بتلقين الجدل والتنظير له الدفاعة عما قام عليه البرهان عنده على نظريته في المعرفة أو قل على مذهبه الظاهري؛ لنجيب بذلك عن السؤال حول جدلية ظاهرية ابن حزم والتأثير المنطقي في ذلك؟

• تجريد النفس عن الأهواء:

هذا أساس المناظرة الإسلامية، بل أساس البحث عن الحقائق، وأبو محمد في كل مقاماته الفكرية لا يفصل بين هذا الأساس الإسلامي ونتائج الأفكار؛ يقول موصيا: ”واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها، ونظر في الآراء كلها نظرا واحدا مستويا لا يميل إلى شيء منها، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشا لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئا البتة.“²

¹ - التقريب، ص 587.

² - التقريب، ص 579.

مثال تطبيقي لذلك ما ذكره عند حديثه عن تقسيم القضية الشرطية إلى متصلة ومنفصلة (مقسمة)، حيث استطرد في بيان المقسمة قائلا: ”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 فلا بد لك من الخطأ ضرورة إذا أجبت. وإن كنت سائلا فلا ترض لنفسك بهذا؛ فإنه من فعل الجهال، أو الوضعاء الأخلاق.“¹

• تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسؤولا:

يعتبر أبو محمد المناظرة سببا للوصول إلى الحق وليس لقهر الخصم أو إظهار الغلبة. ولذلك فإنه يوصي بتخير الخصم في البدء بالسؤال – وإن كان ذلك غير لازم – فإذا رد الخيار فأن يكون هو السائل أفضل لتحقيق غرض المناظرة، يقول شارحا سبب ذلك: ”وأما نحن فطريقتنا في ذلك تخيير الخصم أن يكون سائلا أو مسؤولا، فأيهما تخير أجبناه إليه، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل، لأن هذا العمل هو أكثر قصد الضعفاء وعمدة مرغوبهم، وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسم أعذارهم، وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أبلغ في قطع معالقتهم.“² فهذا الأسلوب بعيد عن من يقصد بالمناظرة مجرد الغلبة، ويتحين للإجهاز على خصمه، وإنما هو أسلوب المتيقن بالحق، الواثق من علمه، المستعد للدفاع عنه.

• إبطال الدعاوى – المجردة عن الدليل – بالبرهان تبرع:

فالمجادل لا يلزمه إقامة البرهان على الدعوى التي لم يُقم عليها صاحبها البرهان، إذ هي لا تثبت أصلا وإذن ليست ملزمة. وإنما هي مجرد آراء وأقوال بمقتضى الحرية الفكرية، إلا أن يُدعى أنها ملزمة فتحتاج حينئذ إلى إقامة البرهان؛ يشرح ذلك في قوله: ”والأصل في البنية أن المرء وُلد وهو لا يعلم شيئا ثم سمع الأقوال، وكل أحد يحسن عنده رأيه فلا سبيل إلى إلزامه بالإقرار بشيء منها أصلا إلا بأن يوجب برهان صحة شيء منها فيلزمه حينئذ وإلا فليس بعضها أولى بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلى أن تكون كلها حقا فتصدق بجميعها. ونفيها كلها أو الشك فيها ممكن حتى يقوم البرهان على صحة الصحيح منها.“³ فهذا مما يُفَرِّق به بين ما كان من قبيل الحوار والرأي، وبين ما كان من قبيل مواضيع المناظرة.

¹ - التقريب، ص 434.

² - التقريب، ص 588.

³ - التقريب، ص 582.

• افتراض الاعتراض:

يكثر أبو محمد في مظان كتابه من افتراض أسئلة قد يعترض بها القارئ على تعريفاته وتقريراته، ليجيب عنها إجابات برهانية مذيلة بالمثال؛ مثلاً عند شروعه في بيان الأشكال قال: ”وسنبين إن شاء الله تعالى اعتراضات اعترضها المشغبون في هذه الأشكال، وحلّ ذلك كله بحول الله وقوته.“¹ وأسلوب الفنقلة موجود تحت مباحث كثيرة من كتابه. وقد يأتي أحياناً بافتراض الاعتراض على كلامه هو في موضعين مختلفين يوهمان التعارض، ليدفع وهم التناقض في كلامه، والتحيز الوارد عليه؛ مثلاً بعد رده لمفهوم المخالفة يقول: ”ولا يظنّ ظان أن هذا نقض لما قلنا في كتبنا في أحكام الدين: إن الحكم الذي حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذي ابتعته رسولا إلينا في شخص من نوع؛ أنه لازم لجميع ذلك النوع إلا أن يبين أنه خص به ذلك الشخص.“² ثم ربط المسألة بما سبق أن قرره من أنه لا سبيل إلى عموم كل شخص بخطاب مستقل.

تدل هذه المنهجية على أمرين: أن الاعتراضات مفترضة على المطالب، سواء علمها المتلقي أو لم يعلمها، فما دامت لا تستند إلى دليل برهاني فالجواب عنها قائم، ولا غضاضة إذن من ذكرها. الأمر الثاني: أن لا خطر على المتلقي المبتدئ - لأنه له الاعتبار الأول في مقام التقريب -، ولا يُخشى من التشويش عليه بذكر الاعتراض مادام أنه مدفوع بالحجة. وإنما هي مجرد أغاليط يشعّب بها على الأشكال المنطقية، كمخالفة الرتب، والإخلال بشرط من شروط الإنتاج، أو اعتبار نظم المقدمات دون النظر في صحة موادها وما إلى ذلك.

• نقض القضايا:

يعني به في مقام المناظرة سلب كلام الخصم الموجب أو نفي السالب منه، ويكون إما نقضاً كلياً أو نقضاً جزئياً. ويسطر أبو محمد في النقض الكلي شروطاً ثمانية تدل بشكل واضح على الخلفية الدينية التي يصدر عنها ويمثل فيها - على حدته المعهودة في مناقشة الخصم - النموذجية الأخلاقية في المناظرة. خلاصة تلك الشروط أن يحصل التطابق أي الاستواء بين حيثيات القضيتين كلها: وضعاً وحملاً وزماناً... وقد ختمها بقوله: ”وبالجملة ففتش كلام خصمك فإن كان في كلامك الذي تريد إيجابه أو نفيه معنى يخالف ما حكم هو فيه بإيجاب أو نفي فبينه ولا تخالف شيئاً من معانيه إلا بحرف النفي فقط، وإلا كنت شغبياً معنتاً أو جاهلاً.“³

¹ - التقريب، ص 487.

² - التقريب، ص 453.

³ - التقريب، ص 444.

ومن مصاديق العمل بشروط النقض، ما ذكره في باب القضايا المتلائمات التي مدارها على أن نفي النفي إثبات، فلا تعارض بين التعبير بإيجاب صفة ما، وبنفي نفي تلك الصفة. وذلك أن التناقض متوهم بين ظاهر القضيتين المتلائمتين، لكن الحقيقة أنها متحدتان في المعنى، فلا سبيل إلى نقض إحداها لعدم تحقق الشروط.

• موافقة الخصم على النتيجة دون المقدمات لا تقوم به الحجة:

ينبه أبو محمد على أنه لا ينبغي الاغترار بموافقة الخصم على كل حال، بل يُنظر إذا وافق على المقدمات أولاً، لأنه هو الوفاق اللازم الذي تقوم به الحجة على الخصم. أما موافقته على النتيجة مجردة عن مقدماتها، فإنما سببه أنه اعتمد مقدمات أخرى إما أنها فاسدة – وإن أنتجت له نتيجة صحيحة فبحسب سلامة النظم فقط – وإما أن مقدماتك هي الفاسدة؛ لأجل ذلك فإن الخصم وإن أدخلته مقدماته في الموافقة إلا أن ثباته عليها غير مأمون. وفي ذلك ينبه على أن التقديم الفاسد "قد ينتج إنتاجاً يوافق الإنتاج الصحيح في بعض المواضع، إلا أنك إن اتبعته فكما أدخلك في الحقيقة في مكان فكذلك يخرجك منها في آخر".¹

من مصاديق ذلك ما ذكره عن توافقه مع أصحاب القياس في نتائج كثيرة دون المقدمات، يقول: "فليس إلزامنا إياهم ولا إلزامهم إيانا /رافعا/ الشغب بتلك النتائج واجبا؛ لكن حتى نتفق على المقدمات الموجبة لها".² وطريقة إلزام الخصم بلازم قوله موجودة في حجاج ابن حزم بكثرة؛ يقول ابن عقيل الظاهري: "وقد يقوم أكثر جدل أبي محمد على هذا المنهج؛ ففي كل مسألة من مسائل "المحلى" يعود إلى إلزام خصومه: بأنهم يقولون بحجية قول الصحابي، ولم يقولوا به في هذه المسألة... وهكذا وهكذا؛ وكذلك يفعل في كتبه الأصولية؛ فإذا ذكر أن مذهبهم الأخذ بمفهوم المخالفة راح يحشد المسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم، ويعد هذا منهم متناقضا وتشهيا وتحكما...".³

• كف شغب الخصم الجاهل بالإقناع:

تأسيس الشرع على القطع – كما أراده ابن حزم – ترد عليه اعتراضات كثيرة من لدن خصوم تختلف مناهجهم في تحصيل المعرفة، وقابلية أذهانهم للبرهان الذي يعتبره ابن حزم أساس المعرفة. ولذلك فإنه يستعمل

¹ - التقريب، ص 521.

² - التقريب، ص 522.

³ - مقدمة دراسة "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، ص 183.

أساليب خاصة لمجادلة نوع من الخصوم لا يقبل إلا الحجة الخطابية "الإقناع"، فيكفي في مجادلته كف شغبهم ولا يُحتاج معهم إلى إقامة للحجة الصحيحة.

يقول في ذلك: "إلا أن ههنا وجهها ينبغي لك استعماله في المناظرة خاصة على سبيل كشف شغب الخصم الجاهل، وليس مما يصح به قول، ولا يلزم في الحقيقة أحدا، ولا يثبت به برهان، وهو أن قوما قد اعتادوه عادة سوء أفسدت فضيلة التمييز فيهم بالجملة، وذلك أنهم لا يلتفتون إلى البرهان وإن أقروا أنه برهان وقد ألفوا الإقناع والشغب إلغا شديدا، وهم ينقدعون إذا عورضوا به، وهؤلاء إن عارضتهم ببرهان لم ينجع فيهم، وربما آذوك بألسنتهم، وإن عارضتهم بإقناع ذلوا له ذلة اليتيم."¹ والمقصود أن هذا النوع من الخصوم لا يُتكلف معهم إقامة الحجة، ومجالته تكفي فيها المقدمات المقبولة لديهم، وإن لم تكن براهين ملزمة.

• عكس الخطأ على الخطأ:

يقع هذا عندما يحدث أن يتفق الخصمان على مقدمة أو مقدمات فاسدة فتأتي النتيجة بحسب تلك المقدمات، لانعكاس خطأ المقدمة على النتيجة؛ يقول ابن حزم ممثلا لهذا: "ومما حضرنا من ذلك - على كثرته - رد إخواننا الحكم في جنين الأمة على خطئهم في تقويم الغرة في جنين الحرة."² ويعني أن سبب خطئهم في تقويم الجناية على جنين الأمة - بأنها عشر ثمن أمه - هو خطؤهم في تقويم غرة جنين الحرة نفس التقويم، لأنهم قاسوا الأمر على الأمة.³

فهذا توجيه لمعرفة مَكمن الخطأ، حتى إذا أريد مجادلة الخصم صُحح الخطأ الأول، فيظهر بطلان البناء أساسا. وتشبه هذه الطريقة في حقيقتها أسلوب "التسليم الجدلي". وهو أن يوافق المناظر المتيقن من الحق خصمه على مقدمة فاسدة لا لالتزامها، وإنما ليبين له فساد إنتاجها، ونجد المثال على هذا الأسلوب في طريقة ابن حزم مع خصومه من أهل القياس، يقول: "وكثيرا ما نلزم نحن في الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تقودهم إلى التناقض أو إلى ما لا يلتزمونه، فيلوح بذلك فساد مقالته."⁴

¹ - التقريب، ص 543.

² - التقريب، ص 544.

³ - تفصيل المسألة في "المحلى بالآثار"، المسألة رقم 2127.

⁴ - التقريب، ص 546.

• التمييز بين الجاهل والعامد في اشتباه الأسماء المشتركة:

عدّد أبو محمد جملة من أسباب الأغاليط في باب "زيادة من الكلام في بيان السفسطة"¹ مما يدخل به الفساد في جهة المادة أو في جهة النظم. ومن أول ما يذكره في السفسطة المغالطة بالأسماء المشتركة. وصحيح أن التمويه باللفظ المشترك أمر معروف مذموم لم يأت فيه ابن حزم بجديد من حيث الجملة؛ لكنه نبه على التمييز بين الجاهل والمتعمد، فقال: "وأما الغلط الواقع من اشتباه الأسماء فيكون من جاهل ومن عامد، فأما الجاهل فمعذور، وأما العامد فمعلوم." ثم مثّل لغير المتعمد بقصة الصحابي الذي حمل كلمة الخيط على الخيوط المعهودة، في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّوْا وَاشْرَبُوْا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 186]. ومثّل للمتعمد بقول اليهود "راعنا" من الرعونة بدل المراعاة، فنهى الله سبحانه المؤمنين عن التشبه بهم في هذه التورية، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا نَنْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 103].

• معارضة الخطأ بالخطأ:

خطأ الخصم في المناظرة لا يبرر خطأ الطرف الآخر، لأن هذه المنهجية لا تعتمد إظهار الحق غايةً، بل تقصد إلى مجرد مغالبة الخصم. ولم تكن تلك طريقة أبي محمد، مع أنه فرق بين أنواع الخصوم وأجاز مثل هذا الرد في حق المشغب المعاند؛ لكنه قرر بوجه عام أنه "من الخطأ معارضة الخطأ بالخطأ في المناظرة؛ مثل أن يقول السائل للمسؤول: أنت تقول كذا أو لم تقول كذا؟ فيقول المجيب: وأنت تقول أيضا كذا، أو لأنك أنت أيضا تقول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر هو عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ فاحش، وعار عظيم، واقتداء بالخطأ."² وقريب من هذا المنهج طريقة معارضة الدعوى بالدعوى، إلا أن هذه يجيزها لأن فيها قلبا للإشكال على المستشكل، وإلزامه بالجواب المتعذر، وبذلك يظهر بطلان الدعوى ببطلان نظيرها. ويتصل بمنع معارضة الخطأ بالخطأ إيجاب بيان الحق على السائل وإن انقطع المجيب.

¹ - التقريب، ص 568.

² - التقريب، ص 593.

• بيان الحق فرض على السائل:

مثال ذلك إذا كان موضوع المناظرة تقسيما، فإن القسمة المستوفاة توجب على المسؤول أن يلتزم أحد الأقسام وإلا فهو منقطع؛ لكن انقطاع الخصم لا يعني السكوت عن بيان الحق وتحلية الحيرة عن المنقطع، بل هو واجب على السائل، لأن القصد ليس هو الإفحام؛ وفي ذلك يقول: "فالمقدمون يقولون: ليس على السائل بيان الحقيقة. وأما نحن فنقول: إن ذلك عليه، ومن أبطل حكما ما فعله أن يبين قوله، فإما أن يدخل في مثل ما أبطل، وإما أن يجلي الحيرة. وبيان الحقائق فرض، وقد أخذ الله تعالى ميثاق العلماء أن يبينوا ما علموا ولا يكتُمونه."¹ فحقيقة الفوز في المناظرة إذن هو ظهور البرهان.

ومن هذا المنطلق فإن ابن حزم لا يساوي بين انقطاع المناظرة بانقطاع أحد طرفيها، وبين الفوز فيها بظهور البرهان، بل لا يجوز للمنقطع أن يرجع إلى ما دون البرهان حتى لو لم يستطع كسرها؛ يقول: "وكما نحمد من رجع إلى موجب البرهان؛ فكذلك نحمد من ثبت على موجب ولم يرجع لإقناع سمعه أو سفسطة؛ وإن عجز عن كسرها، فحصل لنا من هذه المقدمات حمد من لم يعتقد إلا ما أوجبه البرهان فقط."²

• التكثير من الأدلة قوة وليس عجزا:

وكذلك كانت طريقة أبي محمد في ردوده، فإنه يرد المسألة ثم يشرح في سرد أدلته السمعية والعقلية، مستعملا جهازه الجدلي؛ فإما أن يبين فساد ما يلزم عن قول الخصم أو يبين مخالفته لأصل مطرد في مذهب الخصم، أو يورد عليه من الإشكالات ما يضعف قول الخصم ويرفع عنه الحجية. وقد صرح أثناء تعليمه لأحكام المناظرة، بأن "التكثير من الأدلة قوة وليس عجزا."³

• روم تصوير ما لا يمكن تصويره تكليف فاسد:

يتحدث ابن حزم تحت هذا العنوان عن من يروم تكليف مناظره أن يصور له ما لا سبيل إلى تصويره، مما هو فوق الطاقة البشرية التي هي شرط كل تكليف؛ كمن أراد تصوير كنه الخالق جل جلاله، أو تصوير العرض قائما بنفسه. ويحدد سقف الواجب على المناظر بقوله: "واعلم أنه ليس على المرء أكثر من نصر الحق وتبيينه، ثم

¹ - التقريب، ص 591.

² - التقريب، ص 595.

³ - التقريب، ص 595.

ليس عليه أن يصور للحواس، أو في النفوس ما لا سبيل إلى تصويره، ولا ما لا صورة له أصلاً... وليس إلا الإقرار بما قام به البرهان وإن لم يتشكل في النفس أصلاً.¹

بقيت مسألة مهمة، وهي علاقة هذا المطلب - أعني جدلية منطق ابن حزم - برد الأغاليط السوفسطائية؛ وذلك أنه لم يعقد باباً خاصاً للسفسطة، لكنه تطرق إليها في مباحث كثيرة من كتابه، وكان غرض الكشف عن الأغلوطات أحد مقاصد التععيد للجدل، وأحد موارد التأثير المنطقي في عملية التقريب. يقول أنور الزعبي: "بيد أن مجرد القول بأن الغاية من الجدل هي بلوغ الحقيقة يفترض بالضرورة رفض نظرية السوفسطائيين الذين يبتلون الحقائق، ونبد مزاعم بعض أهل النظر من القائلين بتكافؤ الأدلة. وابن حزم يدحض حجج السوفسطائيين بالأدلة الفلسفية المعروفة، فيقرر أنه لا موجب للطعن في شهادة الحواس بحجة أنها قد تخطئ أحياناً، فإن الخطأ يكون لآفة في الحاس لا في المحسوس [الفصل ج 1 ص 8-9]."²

يتضح في خاتمة هذا المبحث أن الوجود المنطقي في ظاهرية ابن حزم بصفتها النسق الفكري العام، وفي جدليته بصفتها وسيلة الإثبات والدفاع، حاضر وجلي في مباحث كثيرة من تقريب المنقول اليوناني؛ فاستفدنا أن منهجية أبي محمد لا تفترض اعتراضاً بين الظاهر وبين المنطق، وبعبارة أخرى بين التزام ألفاظ نصوص الشرع وبين التقيد بطرق الحد والقياس المنطقي. والغريب أنه لم يناقش طبيعة المقدمات الشرعية، فكأنها مسلمة عنده لرجوعها في الجملة إلى المشاهدة أو السماع، فأفادت لذلك الحجة البرهانية.

وقد جمع بين المنطق بجدليته والظاهر بخبريته تحت عنوان البرهان أساساً لنظرية المعرفة الشرعية؛ يقول الباحث أنور الزعبي: "وذلك الفرق هو البراهان، فمن عرف البرهان، عرف الحق من الباطل؛ وهكذا نرى أن دعامة الجدل عند ابن حزم إنما هي البرهان (المفرق بين الحق والباطل)؛ وليس البرهان في نظره سوى الرجوع إلى الحواس والعقل (من قرب أو من بعد) رجوعاً صحيحاً متيقناً."³

وقد حضر مقام استشكال آخر، متفرع عن كل ما سبق، هو التساؤل عن أصول ابن حزم المنطقية؛ ومدى التزامه بالمنطق الأرسطي؛ وهل عكر عليه مذهبه الظاهري حتى أخرجه عن قوانين المنقول اليوناني، أم أنه ماضٍ في تكييف المنطق وفق قراءته الشخصية له، وفهمه الخاص، وتمرسه فيه، حتى أمكننا الحديث عن "منطق حزمي".

¹ - التقريب، ص 596.

² - ابن حزم الظاهري، ص 136.

³ - التقريب، ص 139.

المبحث الثاني: المنطق الحزمي

المطلب الأول: الأصول والسمات

يبدو من المقارنة بين عنوان الكتاب وبين عنوان المبحث أن عبارة "المنطق الحزمي" مبالغ فيها، من حيث إن ابن حزم رحمه الله لم يرد إلا تقريب المنطق الأرسطي بمقدمة لا تعدو أن تكون مدخلا إلى هذا العلم الواسع، وجملا من أصوله يمثل لها بأمثلة تلائم ثقافة المتلقي المسلم. لكن كتابه هذا، لا يخلو من فوائد وتنبيهات، يمكن أن يُستشف منها ملامح منهجية في فهمه للمنطق الأرسطي وتمثله لكلياته.

وأعتقد أن من الخطأ أن نحصر مصدر تلقي ابن حزم في أورغانون رسطالس، كلا بل فيما قدمت في مدخل البحث أن ابن حزم صاحب سند متصل إلى مترجمي المنطق اليوناني، كما أن في بعض كلامه - حينما يشير إلى الأوائل - ما يدل على أنه ينتقي وينقح ما رآه صوابا في أصول العلم المنقول؛ يظهر ذلك من نحو قوله: "وقد ذكرنا قبل أن بعض الأوائل وصفوا أن المقدمة الكبرى تقع فيها لفظة أعم من اللفظتين الآخرين المشتركة والتي انفردت بها المقدمة الأخرى، وهذا أمر غير صحيح على الإطلاق بل قد أجاز من عليه المعتمد في هذا العلم - وهو أرسطوطاليس، مرتب هذه الصناعة - المساواة في المقدمات، وهو الصحيح."¹ فهو هنا يقدم قول رسطالس على غيره من الأوائل لما رآه من صحة قوله. ويعني هذا أنه تقريبه فيه من الانتقاء.

ومقام المطلب لا يتيح لي استخراج كل العناصر التي تشكل المنهج المنطقي لابن حزم، بيد أن بعض السمات الكلية والأصول العامة كفيلة بأن تدل على أنه صاحب رأي في المنطق، وأنه لم يشغل به لذاته حتى يُصنف مع أتباع المنطق الأرسطي، لكنه أفاد من المنطق في تحرير نظريته في المعرفة الشرعية. وفيما يلي بعض تلك السمات والأصول.

• انسجام النسق الفكري:

مثاله أسلوبه في تحرير البرهان بقصد اعتماده سبيلا وحيدا للمعرفة، رغم اختلاف الأنساق التي يصوغ على أساسها نظريته المعرفية؛ فإنه دائر بين نسق المنطق الأرسطي، وبين نسق الشرع الإسلامي، وبين نسق اللغة العربية. وعلى سبيل المثال: أثناء حديثه عن طريق المعرفة بالبرهان وأنه لا عالم إلا من حصل المعرفة بالبرهان، نفى العلمية

¹ - التقريب، ص 480.

بكل صراحة عن المقلد، بمقتضى ما سطره من حصر طريق المعرفة بالبرهان، لكنه عاد ليستدرك فقال: "إلا أن توجب الشريعة أن يسمى عالماً، وإن لم يعلم ذلك ببرهان؛ فيوقف عند ما أوجبه الشريعة في ذلك".¹

وهذا مقتضى علو نسق الشريعة، واستدراك بموجب ألفاظ نصوصها، فكأن فيه نوع إشارة إلى اعتبار الخلاف في طرق تحصيل العلم، وما عليه واقع جمهور المتعلمين من عدم السير وفق نظرية ابن حزم في حصر المعرفة بالبرهان؛ وليس ذلك تناقضاً منه، لأنه ما حرر البرهان إلا على أساس أنه سبيل الحق الوحيد، لكنه خضوع لسقف ما نصت عليه ظواهر نصوص الوحي؛ ومثال صارخ على تقييد العقل بنصوص الوحي. وإلا فإن استقلالية العقل في مثل هذا المقام، وبالمنهجية الأحادية في وجود الحق والاهتداء إليه، لا تترك مجالاً للاختلاف لولا علو شأن الوحي فوق طاقة العقل البشري.

وأظن هذا مفرقاً بين ابن حزم وبين "فلاسفة الإسلام" أو المناطق الذين لم يقيدوا مآلات العقول بمداية الوحي، ودليل على أن ابن حزم كانت تتجاذبه مدرستان، مدرسة الوحي وأهل الحديث، ومدرسة الفلسفة والعقل. نجد ذلك واضحاً جداً في تقريراته لا سيما في شؤون العقيدة.²

• مفهوم العقل ومنزلته:

لا يُظن بأي عاقل كان أن ينكر أهمية العقل؛ لكن الخلاف في تحديد ماهية العقل وفق الحدود المنطقية، ثم في تحديد وظيفته الأساسية. ومنهما — أقصد الماهية والوظيفة — تُعلم فائدة العقل ومنزلته. وأبو محمد له رأي واجتهاد في تحديد هذه الصفات والوظائف، بثّها في تقريره وأفرد لها باب نفيساً على اختصاره، أورد فيه رأيه على طريقة الربط بين المفاهيم الفلسفية والظواهر الشرعية بطريقة حزمية متميزة. وإن كانت بعض تقريراته لا تخلو من نظر وخطأ، وتلك سيمّة ما عدا الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم.

ومن خلال تتبع كلامه حول مفهوم العقل ومنزلته، يبدو لنا أن منهج ابن حزم يخلق في سماء إدراك الحقائق من نصوص الوحي — عهود الخالق الواحد إلينا على لسان رسوله — بجناحين اثنين: جناح اللغة من جهة، وجناح العقل من جهة ثانية.

¹ - التقريب، ص 543.

² - لأجل ذلك ذُلت المبحث بمطلب مستقل وجيز في بيان أثر المنطق والفلسفة على الجانب العقدي عند ابن حزم.

أول ذلك أنه فرّق في "باب الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس"¹ بين مفاهيم متداخلة أو متشابهة المعاني كالعقل والنفس والحس والفكر والذكر والظن... واعتبر أن الحواس وسيلة إمداد للنفس بالمعلومات، لكنها وسيلة غير فعالة ما لم تستعن بالعقل، وعلل ذلك بقوله: "... وبالجملّة؛ فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفس، ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد. وإدراك النفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة، والجسد كدر ثقل، فإدراكها بالعقل إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات الجسدية، أو سائر أخلاقها المذمومة؛ إدراك صاف تام غير مشوب."²

ولعل هذا المعنى قدّم، لكنّ الجديد هو ربطه لهذه المباني الفلسفية بالمطالب الدينية؛ من ذلك قوله في فضل العقل: "... فلولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس، ولا عرفنا الله عز وجل، فمن كذب عقله فقد كذب بشهادة الذي لولاه لم يعرف ربه، وحصل في حال المجنون، ولم يحصل على حقيقة."³

ووظيفة العقل في الإدراك يشترك فيها مع قوى النفس الأخرى، لكنما العقل مستعل عليها في النوع؛ يقول موضحاً: "واعلم أن العقل، والحس، والظن، والتخيل قوى من قوى النفس. وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى. وأما الذكر فهو تمثل النفس لما أدته إليها هذه القوى..."⁴ وهكذا يحدد وظيفة كل قوة من قوى النفس المتكاملة، لكنه يقرر أفضلية العقل واستعلاءه على سائرهما، فيقول بعد الكلام السابق: "وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس السليمة والمدخولة..."⁵

ويستدل على علو منزلة العقل بنصوص شرعية من نحو قوله تعالى: ﴿بِإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 44]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا بِحِ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: 11]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "الظن أكذب الحديث."⁶

¹ - التقريب، ص 572.

² - التقريب، ص 572.

³ - التقريب، ص 574.

⁴ - التقريب، ص 575.

⁵ - التقريب، ص 575.

⁶ - أخرجه البخاري (5144). والغريب أن أبا محمد لم يتعرض لمعاني الظن كما جاء القرآن، هل هو من الأضداد أو من الأسماء المشتركة. إلا أنه لا يجرى في تضاعيف "تقريبه" على شيء اسمه الظن في المنظومة الإسلامية إلا ذمًا. وكذلك لم يتعرض لرجحان الظن الذي اعتبروه في أخذ الأحكام الشرعية.

ولا يمكننا مع رفعه لمنزلة العقل أن نتوهم أنه على ظاهرية نصية حرفية لا تفتح للعقل مجالاً للفهم والتحليل، ولا أدل على ذلك من نحو قوله: ”وإلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العلم؛ الموصولين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونُصلح تدبير المعاش والعالم والجسد.“¹ لكن ثوابت المذهب الظاهري ستعود من جديد مقيّدة للمنزلة العلية لوظيفة العقل، ومبطلّة لمذهب أهل القياس والتعليل الذين ربطوا بين الأحكام الشرعية ومناطقها؛ يقول منكرًا: ”ومن الناس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله؛ كمتطلب في العقل عللاً موجبةً لجزئيات الشرائع، فإنه ليس في العقل إلا وجوب الائتمار للأول الخالق فقط في أي شيء أمر به... فليس ابتداء هذا كله في العقل أصلاً. وهكذا جميع الشرائع، وهكذا جميع أفعال الخالق تعالى...“²

مشهورة صرامته في إنكار التعليل سواء في الأحكام الشرعية أو في الأفعال الإلهية؛ لكني لست أدري إن كانت عبارته "عللاً موجبة لجزئيات الشرائع" إمعاناً منه في الإنكار وبياناً منه لامتناع أمر التعليل مطلقاً، أم أنها إشارة منه إلى استساغة التعليل مبدئياً لو كان في كليات الشريعة، أو هي إشارة إلى الإمكان البعيد له في ذلك؟

وقد نجد التقارب بين كلام ابن حزم وبين تقريرات الفلاسفة قبله، لكن الإضافة الحزمية هي في تحديد منفعة العقل؛ يقول: ”وأما حد منفعة العقل فهي استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل.. واعلم أن الأكثر من الناس جداً فالغالب عليهم الحمق وضعف العقول، والعاقل الفاضل نادر جداً وقليل البتة، وهذا يوجد حساً. وقد ورد النص بذلك عن الخالق الأول، وعن خيرته المبتعث إلينا صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: {وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله} [الأنعام: 116].“³

واضح من كلامه رحمه الله تعلقه بمفهومه الإسلامي للعقل باعتباره قوة التمييز واستعمال الطاعات والفضائل، ويزيد في الأمر بياناً حينما يرد الوهم بأن العقل هو الذكاء سواء أفضى إلى الخير أم إلى الشر؛ كلا فالنسبة إليه الهادي إلى الخير هو العقل، والثاني ضده؛ يقول: ”وأما ما يظنه أهل ضعف العقول من أنه عقل وليس عقلاً ولا مدخل للعقل فيه فقد غلطوا في ذلك كثيراً، فإنهم يظنون العقل إنما هو ما حيطت به السلامة في الدنيا ووُصل به إلى الوجاهة والمال؛ وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا رذيلة فهو عقل، وأما إذا

¹ - التقريب، ص 577.

² - التقريب، ص 577.

³ - التقريب، ص 578.

كان بما أمكن من كذب، ومنافقة، وتضييع فرض، وظلم إنسان، ومساعدة على باطل؛ فهو ضد العقل، لأن العقل بعد نهي الله تعالى الوارد علينا بدم هذه الخلال؛ يذمها ذما صحيحاً.¹

• ثنائية البرهان والإقناع:

لما أعلى ابن حزم من مكانة المنطق وجعله آلة نافعة في كل العلوم، بل ربطه بالبيان الذي ميز به الله سبحانه البشر؛ بين لطالب الحقائق كيفية أخذ المقدمات المنطقية من العلوم لإنتاج البراهين. وبطريقة التعريف بالتقسيم حصر العلوم الدائرة بين الناس في اثني عشر علماً؛ لكنه استدرك فقال: "وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت عند المتقدمين، ولكننا إنما نتكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به إلى مطلوبهم من إدراك العلوم بحول الله تعالى وقوته."² ثم فصل هذه العلوم بإرجاع كل علم منها بفروعه إلى المقدمات الصحيحة فيها؛ إما إلى سماع أو شهادة أو أوائل عقل.

والشاهد أن جل هذه المقدمات ليس إلا مقدمات مقبولة على تصنيف المناطق لمراتب الحجج العقلية، لأن المتواتر هو أقل هذه النصوص، وما كان منها كذلك فغالبه ظني الدلالة لاحتماله وجوه التأويل المستساغة في المعرفة الشرعية. فلست أدري إن كان يمكن أن ينطوي في برهان أبي محمد ما أفاد رجاحان النظر، وذلك جملة نصوص الشرع؛ وإلا فلا مخرج لكلامه، لأن البرهان اليقيني الذي أراده متعذر في أكثر نصوص الشرع، وغير داخل في مناط التكليف.

• أصول في المنطق الحزمي:³

من خلال ما سبق من مباحث يمكننا استخلاص مجموعة من الأصول التي ترجع إليها فروع مطالب كتاب "التقريب" دون حصر أو إحصاء، لأن ذلك يحتاج إلى استقراء دواوين ابن حزم كلها:

- اعتبار العقل عرضاً من أعراض النفس، تتوصل به إلى أسمى درجات الإدراك؛ وأنه كيفية تقبل الأشد والأضعف، وله ضد كسائر الكيفيات.

¹ - التقريب، ص 579.

² - التقريب، ص 612.

³ - لمزيد من التفصيل يُراجع ما كتبه أنور الزعبي في "ابن حزم الظاهري"، فقد بسط الكلام هناك حول الأصول الفلسفية والمنطقية في منهج ابن حزم من خلال أهم كتبه في ذلك: "التقريب" و"الإحكام" و"الفصل". ص 82 - 96.

- اعتبار الجوهر جرماً، والاقتصار على كفيات الأجسام في فهم الوجود. وفيه رفض لافتراضات الفلاسفة حول الجوهر، والعقول المفارقة، والعوالم الأخرى.
- فهم الكليات من أسمائها، وتفسيرها بأعراض أشخاصها، دون تجريد الجواهر عن كفياتها، وفي ذلك حصر لمقامات الوجود، وإبقاء الأجسام موضوعات للعلم والمعرفة.
- تصحيح المقدمات أساس لصحة البرهان، ولذلك يقدم تحليل المقدمات من الناحية التصورية واللغوية قبل بناء القرينة، ولا يستعمل الرموز والحروف في ذلك كله.
- تحقيق اليقين من المقدمات بإرجاعها إلى أوائل العقل، أو الحس، أو التجربة، أو الخبر الصحيح، أو الانطواء، أو القياس المركب. والأصل رجوع ذلك كله إلى إدراك الحواس بواسطة فطرة العقل.
- الانتقاص من قيمة القياس، وإنكار جريان التعليل في أحكام الشرع، واستبدال اسم البرهان بالقياس.
- اصطناع مصطلحات منطقية جديدة، كالقرينة والرؤوس العشرة والذاتي والغيري والعناصر العقلية...

وبالنظر إلى جملة هذه الأصول نتساءل عن المواءمة بينها وبين أصول المنطق الأرسطي، حتى لنقول: هل فهم أبو محمد منطق أرسطو؟ أم صحيح ما ذكره عنه بعض من ترجم له، ممن قدمنا كلامهم؟ يقول الدكتور سالم يفوت: "أرسطو لا يمثل الأصل الثابت الذي شوهه المترجمون فحسب، بل أيضاً أرسطو الذي فكر في نسق لغوي، وضع مفاهيم ومعاني قد تنطبق على أنساق لغوية وقد يكون منها ما لا ينطبق. والقراءة التي قام بها ابن حزم لأرسطو كانت قراءة استهدفت إبراز ما ينطبق من أرسطو وما لا ينطبق والتنبيه عليه؛ أي قراءة مزيلة للالتباسات ورافعة للإبهامات".¹

وقبل الانتقال إلى المآخذ والشكوك على منطق ابن حزم - وهذا مقامها - أركز على الإضافة الحزمية في اعتبار القياس البرهاني السبيل الوحيد لإدراك الحق بيقين، ثم تحريره بالتقريب إلى مجال تدول له خصائص كانت تمنع أية مواءمة مع الحجة البرهانية، لولا أنه أعمل جملة من الآليات على أساس عدد من المسلّمات، ليتمكنه عدّ النصوص الشرعية مواداً للاستدلال البرهاني؛ مخالفاً بذلك أمثال أبي حامد الغزالي في الاعتداد بقياس التمثيل وإن قدّم عليه القياس المنطقي، وتقي الدين ابن تيمية في نقضه قياس الشمول جملة.

يقول الدكتور حمو النقاري: "إن "المواضع" عند أرسطو، كما بيّنا ذلك في الفصل الذي خصصناه لقواعد التدليل الأرسطية، آليات إقناعية لا تقتصر في تحقيق الإقناع، إثباتاً وإبطالاً، على توظيف علاقات استدلالية

¹ - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 303.

برهانية، كما هو الشأن بالنسبة للأضرب القياسية، وإنما توظّف أيضا مضامين ومقتضيات حال وقيما سواء اختص بها المستدل أو المستدل له أو اشتركا فيها، إنها آليات حجاجية. يبقى لنا أن نتساءل عن السبب في "هجران" ابن حزم وأبي حامد لهذه المواضع، هل هو العمل بالناسخ دون المنسوخ أم أمر آخر؟¹

المطلب الثاني: الشكوك على المنطق الحزمي

لم يكن غائبا عن أبي محمد وهو يسطر ديوانه أن تقرّبه سيتعرض لانتقادات الباحثين ولا بد، على اختلاف انتماءاتهم الفكرية؛ لذلك فكثيرا ما كان يرد على اعتراضات المخالفين والمشغبين. وقد عقد بابا - في تقديري من أهم أبواب الكتاب ومقاصده - سماه "باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة، وبيان خطأ من عدها برهانا"². ذلك أن زبدة منطق ابن حزم هي في نظرية المعرفة الشرعية من خلال الاستدلال البرهاني؛ لأجل ذلك حاول في هذا الباب رد ما يخالف نظريته في البرهان، ولا سيما المنهج الحجاجي عند القياسيين. وفيما يلي عرض ومناقشة لبعض ما تطرق إليه من اعتراضات، ولبعض ما هو وارد على منهجيته المنطقية، ثم وقفة أخيرة للجواب على إشكالية الموازنة بين المنطق الأرسطي والمنطق الحزمي.

• الاستقراء أساس القياس، { لا يستل عما يفعل وهم يسألون }³

بدأ ابن حزم في باب نفي البرهانية عن حجج يعتبرها غيره أدلة علمية برد القياس الأصولي، واعتبره مرادفا للاستقراء فقال: "فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء وسماه أهل ملتنا القياس."⁴ وعلى طريقته في القسمة الحاصرة، جعل القياس دائرا بين أنواع الجنس، أو أشخاص النوع، أو موجودات يُحكم فيها بحكم واحد؛ والجامع لهذه الأشياء المستقراء هو صفة ملازمة لها، لكنه لزوم غير عقلي ولا طبيعي ولا نصي؛ بل وارد أن تنتقض الصفة في بعض تلك المستقرآت. ثم أنكر بشدة أن يمكن الاستقراء التام، ولو أمكن، أن يُحكم بذلك الحكم العام بمجرد التعميم دون لزوم عقلي أو طبيعي أو نصي، بل ذلك يكون تحكما وقضاء بغير دليل.

¹ - "المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني"، حمو النقاري، ط 1 (مصر: رؤية للنشر والتوزيع، 2010) ص 314. ويعني بالناسخ الاستدلال البرهاني، وبالنسوخ الاستدلال الحجاجي.

² - التقريب، ص 551.

³ - ساق الآية الكريمة في معرض الرد على أهل القياس بنفي التعليل مطلقا، وإن كانت الآية في إثبات المشيئة الكونية والشرعية لله تعالى.

⁴ - التقريب، ص 551.

ثم فصل - بعد هذا التقرير المحمل - ردّه على أصحاب القياس من أهل الملة دون النحلة، على طريقته في إلزام الخصم بمقتضى كلامه فقال: ”فأما المخالفون لنا في النحلة، وهم موافقون لنا في الملة فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلا البتة مختارا، إلا جسما، فقطعوا على أن الفاعل الأول عز وجل جسم؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلا إلا جسما.“¹ وفي كلامه أنه لم يفرق بين طريقة الاستدلال في القياس الأصولي الفقهي، وطريقة الاستدلال الكلامي في قياس الشاهد على الغائب. ثم فيه تخطيط واضح مع ما يلي بعدد، دل على أنه لم يعط الأمر - على الأقل في هذا الكتاب - حقه من العرض والنقد.

بعد ذلك رد على الفريق الثاني الموافقين في الملة والنحلة، ولعله يقصد أهل الحديث؛² لكنه لم يذكر أقيستهم الأصولية، بل ذكر عنهم قريبا مما أنكره أنفا على المخالفين في النحلة، وذلك إثباتهم موجبات الأسماء الحسنى لله سبحانه؛ معتبرا أن ذلك قياس منهم للرب سبحانه على الجواهر الحاملة للأعراض؛ قال: ”وأما الذي غلط فيه بعض الموافقين لنا في النحلة من أصحابنا الإخباريين³ فإنهم تتبعوا كل موصوف في العالم فأروه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك على أن الواحد الأول عز وجل ذو سمع، وبصر، وحياة...“⁴

والأمثلة التي ذكرها في رده على الفريقين هي بلا شك من باب قياس الشاهد على الغائب، وإن سماها أولا قياسا أو استقراء. والحقيقة أن التسمية لا تغير شيئا من المسمى ما دام معنى التعميم بغير موجب عقلي قائما في هذه الاستدلالات، وذلك هو المنقوض. لأن مجرد الاشتراك في بعض الصفات ليس بموجب عقلي لأن يُعمّم حكم انفردت به بعض تلك المشتركات على سائرهما، بل عنده أن "هذه دعوة سمجة، وتحكم فاحش، وإنما يلزم

¹ - التقريب، ص 554.

² - بل هو كذلك، فقد سماهم في مواضع أخرى من الكتاب إخوانا له (ص 544)، فدل على أنه يُجلهم وينتسب إليهم، لكنه يخالفهم فيما لم يقدّم عنده برهان على قولهم، اجتهدا منه، فنسأل الله أن يعفو عنه فيما خالف فيه الصواب كما في هذه المسألة التي هو بصدد تقريرها، مع تقدم الإشارة إليها في صفحات كتابه مرارا بنفس المعنى؛ مما يثبت أن قوله فيها كان قياسا منه الشاهد على الغائب، الذي أنكره منذ قليل على المجسمة، الذين اعتبرهم من أهل الملة وإن لم يكونوا من أهل النحلة. ومزيد بيان لهذه المسألة يأتي بعد، عند الكلام عن أثر المنطق الأرسطي على الجانب العقدي عند أبي محمد رحمه الله.

³ - قد يفيد هذا التقييد بأن المقصود هم أهل الحديث من الظاهية، وقد عُلم أن الأوائل منهم كانوا على طريقى السلف في إثبات الصفات. (ظ الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية).

⁴ - التقريب، ص 554. وهذا أسوأ ما قرره في أمور الاعتقاد بناء على أصوله الفلسفية، وسنقف في المطلب التالي على بعض الجوانب السلبية لأثر التقريب على المنظومة العقدية لدى ابن حزم.

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.¹

واستمر في التدليل على بطلان القياس الأصولي بإبطال التعليل، حتى قارن علل الفقهاء بعلم النحويين البين ضعفها؛ بل قارن أهل القياس من المسلمين بالفلاسفة في قياسهم الكواكب العلوية على ذوي الأنفس الناطقة، فقال: “وما قاد إليه أيضا هذا الاستدلال الفاسد قوما أن قالوا: لما كنا أحياء ناطقين وكانت الكواكب أعلى منا وفي أصفى مكان، وكان تأثيرها ظاهرا فينا، كانت أولى بالحياة والنطق منا، فهي أحياء ناطقة عاقلة.”²

نرى بوضوح الخلط الواقع في الشواهد المذكورة، والإلزام المتعسف فيها، حتى لكأن قياس الأصوليين محض تحكم وعبث. وقبل أن نناقش بعض ما ذكر، نسترسل من مسألة القياس إلى مسألة التعليل وهي أصل الخلاف.

• إجراء العلة على المعلول:

لا ينكر أبو محمد وجود العلل في الطبيعيات، ولكن بالمعنى التلازمي الواجب ضرورة عقلية بين العلة والمعلول، بحيث لا توجد علة إلا ومعها معلولها أبدا. وهذا عنده محال وجوده في الشريعة، إذ لا موجب عقلي على أحكام الله سبحانه بل هو الامتثال للأوامر فقط؛ يقول مقرا رفض التعليل في الشريعة: “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.”³

وكذلك عرج على الدوران الوجودي والعدمي، واعتبر بأنه لا دليل فيه على التعليل طالما لا موجب عقلي لذلك، ووجهه بقوله: “وكذلك إن وجدنا صفة في موصوف ولذلك الموصوف حكم ما، فإذا ارتفعت تلك الصفة ارتفع ذلك الحكم، فإنه ليس واجبا من أجل هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متى وجدت له تلك الصفة وجد له ذلك الحكم، بل لعله قد توجد له تلك الصفة ولا يوجد له ذلك الحكم.”⁴

¹ - التقريب، ص 557.

² - التقريب، ص 561.

³ - التقريب، ص 560.

⁴ - التقريب، ص 562.

والرد على أبي محمد في إنكار القياس يحتاج إلى بحث مستقل، لأن المسألة متشعبة المباحث، والشكوك عليه في تحرير نظريته للقياس البرهاني كثيرة. غير أبي رأيته يسمي القياس الأصولي استقراء، ويحكم على قياس العلة بحكم قياس الشاهد على الغائب، ويجعل التعليل في الأفعال كالتعليل في الأحكام؛ وكل ذلك ليس كذلك. لأن الاستقراء ليس إلا جزء من القياس الأصولي إن احتيج إليه في بعض مسالك استنباط العلة؛ ثم إن القياس الشمولي أخرج إلى الاستقراء منه إلى القياس التمثيلي، لأن المقدمة الكبرى في القرينة لا تكون إلا كلية، أي أنها يصححها الاستقراء. والأمثلة والنظائر التي ساقها ليست من موارد القضية لانعدام أوصاف العلة بالمعنى الأصولي بين المقيس والمقيس عليه فيها.

ولكن يبدو من كلامه السابق أنه يقارن بين الاستدلال البرهاني وبين الاستدلال الحجاجي فلا يحصل التطابق لانفكاك نوع الإفادة في كل من الاستدلاليين؛ لأنه ليس من شرط جريان القياس الأصولي أن يكون المقيس عليه قطعي الثبوت والدلالة، ثم ليس في تعليل الأحكام إيجاب على الله تعالى بأن المناط كذا، ولكنه اجتهد على غلبة الظن بما تتيحه مواد الشرع. والاتفاق قائم على أن الدليل الشرعي يفيد العمل.

ولم أر له استدراكا بخصوص القياس الجلي المنصوص بعله مسطورة؛ فإن كان مراده نفي التعليل مطلقا، سيكون ذلك - في نظري - الثلمة التي لا يمكن سدها حتى ولو افترضنا له مخرج احتمال دخول رجحان الظن في مفهوم البرهان، لأن كلامه فيه لا يساعد. ولأحد الباحثين التفاتة في هذا المقام إلى مسألة صفة الحكمة لله جل جلاله، وأثر نفي مفهومها - على مذهب ابن حزم في ترادف الأسماء الحسنى باعتبارها أعلاما فقط - على قضية نفي التعليل في الأفعال والأحكام وتعليق جميع ذلك بمحض المشيئة، قد نرجع إليها في مطلب لاحق.

ولو ماثل بين القياس الأصولي والتمثيل المنطقي لما تماثل، ولكان إجحافا في حق الاستدلال الأصولي؛ إذ كيف يقارن نقل الحكم من الجزء إلى الجزء لمطلق المعنى المشترك، بنقل حكم الأصل إلى الفرع بجامع العلة المؤثرة. يقول الدكتور حمو النقاري: "إن الأصوليين المسلمين لم يقتصروا على تحديد بنية القياس التمثيلي، وتمييز عناصره، وبيان شروطه، وحصر أنواعه، بل حاولوا أيضا بيان كيفية التداول به، والكشف عن شروط قبوله الراجعة إلى قدرة صاحبه (القائس والمستدل) على دفع ما يمكن أن يرد عليه من اعتراضات يوجهها المخاطب بالقياس. إن النظرية الأصولية في الاستدلال، وهي النظرية التي أسست رد ابن تيمية على توظيف النظرية القياسية اليونانية في تقنين

الفقه، نظرية لا صورية وحجاجية، لأنها تدخل في الاعتبار إلى جانب صورة الخطاب القياسي، مادته ومتلقيه ومنشأه.¹

وغريب أن يعادل التمثيل المنطقي بالاستدلال الأصولي، مع أن العملية الأصولية راجعة بالأساس إلى نظر القائس في إثبات وجود العلة أو الدليل عليها؛ إلا أن نقول أن المقصود بالتمثيل ما وجهه البناني في تقييده على "السلم" فقال: "التمثيل عند المناطقة ويسمى قياسا عند الأصوليين، وفيه تسامح لأن التمثيل دليل من الأدلة وإلحاق الجزئي بالجزئي في حكمه مدلول له فلا يصح تفسيره به، والدليل في الحقيقة هو المساواة في العلة، فافهم المراد."² ومع ذلك فإن هذا الاستدراك لا يفيد المساواة بين دليل التمثيل ودليل القياس الأصولي لإطلاقهم الحكم بإفادة قياس التمثيل الظن، والحقيقة أن الظن واليقين في المادة لا في طريقة الاستدلال.

يقول ابن تيمية: "وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل والاحتجاج عليه بما ذكروه هو من كلام متأخريهم لما رأوا استعمال الفقهاء له غالبا. والفقهاء يستعملونه كثيرا في المواد الظنية. وهناك الظن حصل من المادة، لا من صورة القياس. فلو صوروا تلك المادة بقياس الشمول لم يفد أيضا إلا الظن. لكن هؤلاء ظنوا أن الضعف من جهة الصورة، فجعلوا القياس يقينيا، وصورة قياس الفقهاء ظنيا."³

• رفع قلق الموقف الأرسطي:

عود على ما بدأنا به البحث من إثارة مسألة مدى فهم أبي محمد واستيعابه للمنطق الأرسطي، أي للعلم المنقول؛ لتساءل من جديد، بعد ما ذكرناه من سمات وأصول للمنطق الحزمي: "هل يكون هذا وحده سببا كافيا للقول بأن كتابه في المنطق "كثير الغلط بين السقط"، أو هل يكون في تحاشي ابن حزم لاستعمال الحروف والرموز في التعبير عن القضايا، مبرر كاف للقول بأنه خالف أرسطو واضع المنطق مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه."⁴ وخلاصة الجواب عن هذا التساؤل من خلال تتبع مظان كتاب "التقريب" والاطلاع على غيره، أننا بصدد قراءة انتقائية لكتب الأورغانون، وتأسيس لها ضمن نسق جديد، وصياغة لها بلغة مختلفة، وتقصيد لها نحو أغراض أخرى، وتفعيل لها في مجال تداولي خاص.

¹ - المنهجية الأصولية، ص 322.

² - "شرح البناني على متن السلم"، أبو عبد الله محمد بن الحسن البناني (الدار البيضاء: دار المعرفة) ص 200.

³ - الرد على المنطقيين، ص 194.

⁴ - "ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي"، زكريا إبراهيم (مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966) ص 172.

يقول الدكتور سالم يفوت في سياق الرد على تجهيل ابن حزم: ”.. فإن ابن حزم حاول أن ينتقد هو الآخر، إنما بكيفية مغايرة. إذ في نهاية المطاف يبقى المعيار الأساسي بالنسبة لابن حزم في الحكم على الأشياء: هو أوائل العقل التي خلقها الله في أذهاننا؛ والتي لم يفعل أرسطو سوى أن حاول صياغتها في سياق معين يتحدد بنوعية اللغة والمناخ الفكري اليونانيين.“¹

وللباحث الظاهري المحقق ابن عقيل رأي آخر: ”واشتغال أبي محمد بالمنطق والفلسفة أصبح ثلبا له في عصره وبعد عصره؛ لأنه رحمه الله لم يحرر نظرية المعرفة من نير الفلسفة والمنطق الأسطي؛ فجعلهما في بعض المواقف معيارا، والحق أن يكونا موضوعا للمعايير بإطلاق، وهي معايير العقل ببديهياته الفطرية والمكتسبة، ومعايير التجربة السلوكية (معايير الأخلاق للخير والشر)، ومعايير التجربة الوجدانية الجوانية (معايير الجميل، والبارد والقيح)...“²

وبعد، فإن على تقريب أبي محمد اعتراضات أخرى اكتفيت منها بما مر؛ وناسب أن ألحق بها مطلبا حول الأثر السلبي للمنطق على الجانب العقدي في منهجية ابن حزم.

المطلب الثالث: أثر المنطق على الجانب العقدي لدى ابن حزم

سبقت الإشارة إلى أن أبا محمد كانت تتجاذبه مدرستان، مدرسة أهل الحديث المقدمة لنصوص الوحي، ومدرسة الفلسفة والمنطق المعنوية بالتحليل العقلي؛ ولذلك فقد كان من نتائج هذا التجاذب بعض المفارقات في الاستنتاجات، من أهمها ما استدرك عليه في الجانب العقدي، مما له صلة بتأثير الفلسفة والمنطق الأرسطي؛ وتلك من "ضريبة" التقريب. والحققة أن هذا المطلب يحتاج إلى بحث مستقل، لأهميته وتشعب مسأله، وحاجته إلى النقاش والمباحثة، غير أنني ارتأيت ألا أهمله إهمالا في موضوع هذا البحث، واكتفيت باستخراج نماذج تبين المقصود، مع الإيجاز والإحالة.³

¹ - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 305.

² - مقدمة دراسة "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، ص 84.

³ - وللمزيد من التفاصيل يرجع إلى تعليقات الأستاذ عبد الحق التركماني في نشرته لكتاب "الدرة فيما يجب اعتقاده" لابن حزم رحمه الله.

- فمن ذلك مسألة الأفلاك التسعة التي أخذها ابن حزم عن الفلاسفة دون تمعين نظر، وإلا فإنه لم يأت بدليل نقلي ولا عقلي - خلافا لطريقته المعهودة - على حصر الأفلاك في تسعة، وعلى أنها السموات السبع، ثم الكرسيُّ الفلكُ الثامن، ثم العرش الفلك التاسع المحيط بغيره من المخلوقات، "الذي ليس فوقه خلاء ولا ملاء، والذي هو منتهى جرك العالم وكرته ولا شيء بعده".¹

ولا يوجد في الآيات القرآنية ولا في الأحاديث المتعلقة بالعرش ما يشير ولو مجازا إلى هذه المعاني؛ قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: 7]. وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله، كل درجتين بينهما كما بين السماء والأرض، فإذا سألت الله فاسأله الفردوس، فإنه أوسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن، ومنه تفجر أنهار الجنة". [البخاري: 7423]. فهذه الأخبار دالة على أن عرش الرحمن لا علاقة له بما تحدث عنه ابن حزم نقلا عن الفلاسفة. ولعل الأمر كما حكى ابن تيمية: "... ثم سمعوا [المتفلسفة] في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر عرش الله، وذكر كرسيه، وذكر السموات السبع، فقالوا بطريق الظن: إن العرش هو الفلك التاسع، لا اعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء، إما مطلقا وإما أنه ليس وراءه مخلوق".²

- ومنها: مسألة الأسماء والصفات، فإنه جعلها أسماء أعلام غير مشتقة، فرارا من إثبات صفات هذه الأسماء للذات الإلهية، مما يوجب التركيب المتوهم. يقول: "وأسماء الله تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا. وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله عز وجل، كالخبي والميت، وما أشبه ذلك، وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه، لا فيه؛ تعالى الله عن ذلك".³

لا يُتصور إثبات الوجود لله سبحانه مع نفي صفات الموجد، إلا إذا قصدنا الوجود الذهني المطلق - وهو حقيقة مذهب الجهمية -؛ أما الوجود الخارجي الذي عبر عنه العلماء بوجود الذات، مع اليقين بالكمال المطلق في الذات الإلهية، فمحال أن يتصور مجردا عن صفات الأسماء التي جاءت في الكتاب والسنة.

¹ - التقريب، ص 351.

² - "الرسالة العرشية" من مجموع الفتاوى، ابن تيمية، ط عامر الجزار وأنور الباز (مصر: دار الوفاء، 2005) ج 6 ص

545 - 583.

³ - التقريب: ص 368.

وطريقة ابن حزم في الأسماء والصفات لم أجدها عند غيره، فلعله استقل بمذهب فيها هو أقرب إلى مذهب المعتزلة منه إلى غيرهم.

وذلك أنه يثبت الأسماء والصفات الواردة في الكتاب والسنة، إلا أنه ينفي مدلولاتها، ويجعلها أسماء أعلام مترادفة من باب الإخبار عن الله تعالى؛ ثم يستثني من الأسماء أربعة دله البرهان على مدلولاتها؛ يقول: ”وإنما دل البرهان على أنه تعالى أول حق واحد خالق فقط؛ ثم نخب عنه بأفعاله عز وجل فقط من إحياء وإماتة وتصوير وترتيب ونحو ذلك، أو ما أمرنا أن نسميه به دون أن يكون هنالك شيء أوجب تسميته بذلك.“¹

ثم هناك مسألة هي أصل لقضية الأسماء والصفات، وهي نفي الكيفية عن الذات الإلهية؛ يقول: ”وبهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهرًا، أو يسمى جوهرًا، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً، فليس جوهرًا.“² فدليله في نفي مدلول الأسماء الحسنى هو نفي الكيفية عن الذات الإلهية، وبالتحديد هي شبهة التركيب. وأرجع إلى ما مر من كلامه في إنكار القياس، لَمَّا ذم مَن قاس الشاهد على الغائب فلم ير إلا جوهرًا حاملاً لأعراض، فجعل الذات الإلهية موصوفة بمدلولات الأسماء؛ لأقول أنه هنا قاس الشاهد على الغائب فلم ير إلا ذاتاً حاملة لصفات، فنفي أن تكون الذات الإلهية كذلك، لاستحالة التأليف فيها؛ والمعنى أن ما أنكر في طريقة الإثبات هو ما وقع فيه في طريقة النفي. وقد نبه ابن تيمية على أن أصل مسألة التركيب هي في الحقيقة ليست من كلام أرسطو، قال: ”وأصل هذا كله ما ادعوه من أن "إثبات الصفات تركيب ممتنع"، وهذا أخذوه عن المعتزلة، ليس هذا من كلام أرسطو وذويه.“³

ويُجمل المآخذ على أبي محمد في هذه المسألة الباحث في تراثه والمحقق لعدد من من مصنفاته، عبد الحق التركماني في خمسة أشياء هي:

- 1) نفي الصفات الذاتية عن الله تعالى؛ كالحياة والسمع والبصر، وغيرها.
- 2) نفي معاني الأسماء الحسنى واعتبارها أسماء أعلام مجردة، لا تدل على معنى أصلاً.
- 3) نفي قيام الأفعال بذات الله تعالى، وزعم أنها أعراض حادثة في خلقه لا فيه.

¹ - التقريب، ص 373.

² - التقريب، ص 379.

³ - الرد على المنطقيين، ص 258. وقد فصل رحمه الله في رد هذه الشبهة بكلام نفيس.

4) نفي العلة والتعليل في أفعال الله تعالى.¹

5) استعمال طريقة الإثبات المحمل والنفي المفصل في مسألة الأسماء والصفات، خلافا

لمنهج القرآن الكريم الذي جاء بالإثبات المفصل والنفي المحمل.

- ومنها مسألة العقل ومنزلته: فإن أبا محمد أدى هنا أيضا ضريبة التقريب بين المنظومة الإسلامية والفلسفة اليونانية، لأنه قرر جازما أن من جرد نفسه عن الهوى والتقليد واجتهد بعقله على طريقة البرهان؛ "فإنه من فعل ما قلنا فضمام له إدراك الحقائق على وجوها في كل مطلوب".²

وإطلاقه هذه الدعوى في ضمان إدراك الحقائق لمن استعمل عقله ونبذ التقليد، تعارض منظومته الإسلامية الراسخة، التي دلت نصوصها على ألا مَوْفَّق إلا من وفقه الله تعالى، وإن ملك جميع أسباب الوصول إلى المطلوب، إلا أن يشاء الله عز وجل؛ قال عز من قائل: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: 40]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - في المجتهد مهما اجتهد واتقى -:

”.. لكن قد يعلم الحق في نفس الأمر، وقد لا يعلمه؛ خلافا للقدرية والمعتزلة في قولهم: كل من استفرغ وسعه علم الحق؛ فإن هذا باطل، بل كل من استفرغ وسعه استحق الثواب.“³ ولا أدعي أنه يقررها تقريراً، لكن كان لابد من التقييد في هذا الموضع كما فعل في مواضع أخرى، نحو قوله في تعليم المناظرة - بعد أن عدد شروطاً يلتزم بها -: ”.. وملاك ذلك عون الله عز وجل إياك وتوفيقه لك.“⁴

- كذلك أيضا ما ذكره في خاتمة كتابه عن الإعجاز في القرآن الكريم، قال: ”وأما نظم القرآن فإن منزلّه تعالى منع من القدرة على مثله، وحال بين البلغاء وبين الجيء بما يشبهه.“⁵ وهذا هو القول بالصرف الذي قال به بعض المتكلمين؛ وانتصر له ابن حزم في الفصل،⁶ ومقتضى هذا القول ألا فائدة في التحدي

¹ - (القول بنفي العلة متفرع - في حقيقته - من القول بنفي الصفات ونفي قيام الأفعال بذات الله تعالى، فمعرفة العلة وإثباتها من ثمار الإيمان بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا الموجبة لإثبات الكمال المطلق لله تعالى). التعليق للتركماني، ولمزيد من التفصيل يرجع إلى مقدمة التحقيق، فصل افتتاح ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته" ص 229 - 256. أفاد فيه مع قسوة في بعض العبارات، من باحث محب لأبي محمد ومعجب بتراثه!

² - التقريب، ص 579.

³ - "منهاج السنة"، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 5 ص 111.

⁴ - التقريب، ص 586.

⁵ - التقريب، ص 620.

⁶ - الفصل، ج 3 ص 17 - 22.

بالإتيان بمثل القرآن الكريم، دلالة على أنه من عند الله؛ لأن ذلك غير داخل في مقدور البشر أصلاً، فلا سبيل إلى تحدي المكذبين به بذلك.

وثمت ملاحظة مهمة في هذا المقام تؤيد ما ذكرناه من تأرجح ابن حزم بين مدرستين متباينتين؛ وهي أن ما بنى عليه نظريته في المعرفة، من الأخذ بدلالة الألفاظ على المعاني بحسب الوضع اللغوي، وموافقة الاستعمال لأوائل العقل؛ لم يتبعه في مسائل العقيدة كلها، بل كثيراً ما خرج إلى ما اعتبره براهين عقلية، أصلها من وضع الفلاسفة، بعيداً عن تقيّد العقل بالوحي الصحيح.

لست أعني تعارض داعي العقل وداعي الشرع، بل هما متفقان عند السلامة من العيوب والتقيّد بالشروط؛ وأحسب ابن حزم مجتهداً في أصل مذهبه الذي صرح به: ”وأهل السنة الذين نذكرهم: أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم: من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث، ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم.“¹

ولكني أظن - والله تعالى أعلم - أن الأمر كما حكاه ابن عبد الهادي (744هـ): ”.. وكان ابن حزم في صغره قد اشتغل في المنطق والفلسفة، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي، وأمعن في ذلك فتقرّر في ذهنه . بهذا السبب . معاني باطلة، ثمّ نظر في الكتاب والسنة فوجد فيهما من المخالفة لما تقرّر في ذهنه فصار في الحقيقة حائراً في تلك المعاني الموجودة في الكتاب والسنة...“²

¹ - الفصل، ج 2 ص 113.

² - "طبقات علماء الحديث"، ابن عبد الهادي، تحقيق أحمد البوشي وارهيم الزبيق، ط مؤسسة الرسالة، ج 3 ص 341 ترجمة 993.

المبحث الثالث: التسديد اللغوي في الأسماء والمفاهيم المنطقية

المطلب الأول: التسديد اللغوي في التمكين للأسماء

يتجلى الإلتقان اللغوي (البيان العربي) في تقريب الأسماء المنطقية من خلال جملة من الأسماء استعملها أبو محمد في كل فصول الكتاب، وأخرى انتقدها على من استعملها فيما لا يسمح به وضعها اللغوي، وأخرى وجّه استعمالها المنطقي...

وينبغي ألا ننسى هنا العلاقة الجدلية بين اللغة والمنطق، فكما أن الأثر اللغوي حاضر في التقريرات المنطقية، فإن الأثر المنطقي حاضر في المطالب اللغوية؛ لكن الغرض الأساس في هذا التوضيح هو ملاحظة البيان العربي في تقريب المنطق اليوناني، نتيجة لإحكام الآليات اللغوية، وإن كانت مظاهر الانعكاس حاضرة أيضا. يتحدث ابن عقيل الظاهري عن طبيعية هذه العلاقة بين اللغة والعقل من منظور ابن حزم، فيقول: "وهو أن معرفة الفروق والعلاقات من عمل العقل بنظره في المنقول من اللغة، فالفكر أمر ضروري هاهنا (العقل اللغوي)".¹ وبعد التتبع والقراءة، استخرجت النماذج الآتية وصنفتها تحت العناوين التالية:

• في الأسماء الكلية:

هي أسماء الجنس التي تقع على جماعة، وتقع أيضا على الواحد، بحسب الاستعمال. هذا الوضع اللغوي الجمعي مشكل، ولهذا احتيج إلى صفات محددة لأفراد هذا الجمع حتى يتحرر وقوع الاسم على المسمى، يشرح ذلك في قوله: "وأیضا: فإن اللغة إما أن تضيق عن أن توقع على كل نوع اسما تفرد به، وإما أنه لم يتهيا ذلك للناس بالاتفاق، أو لما الله عز وجل به أعلم. وأكثر ذلك في الكيفيات.. فلا بد من طلب صفات مفرقة يقع بها البيان لما نريده منها".²

والمقصود أن الصفات المحددة سواء كانت ذاتية أو غيرية، بمعنى جوهرية أو عرضية، هي التي تُخلص وقوع الاسم على مسماه في ما كان معناه كلياً، وبعبارة أخرى: فإن طلب الفروق اللغوية بين الأسماء الكلية ضرورة منطقية لتحقيق البيان عن المسميات.

¹ - مقدمة دراسة "التقريب"، ابن عقيل الظاهري، ص 89.

² - التقريب، ص 330.

• في الأسماء الاصطلاحية:

هي الأسماء المشتركة في الاستعمال، وليست المشتركة في الوضع، أي ليست مما اتحد لفظها وتعددت معانيها وأشخاصها. هذه النسبة بين اللفظ والمعنى المقصود، مشكلة في الاستعمال العقلي. ويظهر المنطق اللغوي لابن حزم هنا، في التمييز بين الأسماء المشتركة في الاستعمال، بتحديد موضوعها اللغوي ثم مقصود أهل كل صناعة من استعمالها، فإذا ناسب الوضع اللغوي الاستعمال فذاك، وإلا فاستعمالها غير منطقي.

وعلى سبيل المثال استعمال كلمة "الْقُدْمَة"؛ فبعد أن شرحها لغة بأنها تدل على تقدم زمان شيء زمان غيره، يبين استعمالها عند المتكلمين في حق الخالق عز وجل بوصفه أنه القديم بالإضافة إلى المخلوق الحادث، ثم رد هذا الاستعمال لعدم تناسبه مع الوضع العربي للكلمة؛ ثم رد كذلك على الأوائل بعض استعمالاتهم لهذا الاسم، كقولهم أن الجنس أقدم من النوع، لأن الجنس لا يوجد إلا في أنواعه؛ أو العلة أقدم من المعلول، لأن هذا يفترض وجود العلة غير موجبة لما يجب بوجودها.¹

• في الأسماء المألوفة:

هي أسماء مألوفة في التداول العربي، جديدة في الاصطلاح المنطقي، لكن استعمالها المنطقي مسدّد من حيث الوضع اللغوي. منها على سبيل المثال: الذاتي والغيري في معنى الجوهر والعرض، وكذلك الرؤوس محل الأجناس العشرة أو المقولات العشرة، ومن الرؤوس العشرة النَّصْبُ لما سماه غيره مقولة الوضع. ومثل هذا مبثوث في تضاعيف الكتاب. وكذلك اصطلاح "القول"² على القضية بدل الكلام المركب المقابل للمفرد. وأيضا كلمة "قاطعة"³ بدل العملية في تقسيم القضية إلى شرطية وقاطعة. وأيضا تسميته الشرطية المنفصلة "المقسمة"⁴...

والمقصود: أن هذه الكلمات البدائل، قدّرها أبو محمد أقرب في التداول المألوف من الكلمات المبدلة، مع أن التسديد اللغوي في هذه البدائل من حيث مناسبة الوضع للاستعمال قائم وجلي، فاقتضت منهجية التقريب العدول إليها.

¹ - التقريب، ص 420.

² - التقريب، ص 431.

³ - التقريب، ص 432.

⁴ - التقريب، ص 498.

• في الأسماء المطلقة:

تقييد بعض الإطلاقات المنطقية يفيد في التمكين لها، بتحديد المراد منها. مثل كلية "الخاصة"، فمنها ما هو موجود في كل أشخاص النوع، كالضحك في الإنسان، ومنها ما هو موجود في بعضه، كالشيب في حال الكبر. فلهذا قيّد ابن حزم - في تقريبه - هذا الإطلاق، فسمّاها "الخاصة المساوية" وجعلها مظنة الدوران الطرقي، أي الانعكاس الصحيح، بحيث لا يشذ عنه شيء مما تريد أن ترسمه به أو تحده.¹

وهنا يبرز أيضاً الإلتقان في الاستعمال اللغوي لكلمات تصلح لتقييد المطلق، حتى يكون المصطلح المنطقي أدق في الدلالة على المراد منه.

• في الأسماء المختصة:

هي أسماء الأعلام، وإنما سميت الأسماء المختصة لاختصاصها بذات المسمى أو على كل شخص من أشخاص ما.² وبهذا المعنى المنطقي، تكون الأعلام أخص من بقية المعارف، لأن المعارف وُضعت كليات واستعملت جزئيات، أما الأعلام فوضعت جزئيات واستعملت كليات. هذا النوع من المقابلات المصطلحية في التقريب، فيه تمكين لفهم الأسماء المنطقية بمجرد مقابلتها بالاصطلاح النحوي المعهود.

• في الأسماء التركيبية:

هي مركبات إضافية أو تقييدية، صاغها ابن حزم بعبارات جديدة مقرّبة، في محاولة تقريبه للمنطق اليوناني. وعلى سبيل المثال، تعبيره عن التداخل الذي يكون بين القضية الكلية - العامة باصطلاحه - وبين القضية الجزئية من نفس الكيفية، بقوله: "تتالي الإيجاب أو تتالي النفي"،³ وهي عبارة مسددة لكونها تعني تصويب بعض الكل، أي تتابعه في جهة السلب أو الإيجاب دون موافقة الكل ولا مخالفته.

كذلك تعبيره عن التوافق بين القضايا المختلفة الألفاظ، المتفقة المعاني "بالقضايا المتلائمات"⁴، حتى لو اختلفت في الكمية أو الكيفية في الظاهر، فلا بد من اعتبار اتحاد معانيها.

¹ - التقريب، ص 361.

² - التقريب، ص 367.

³ - التقريب، ص 454.

⁴ - التقريب، ص 458.

• في الأسماء الجديدة:

هي مصطلحات حزمية جديدة الاستعمال في مباحث المنطق، بحيث يمكن لكثرتها أن تُجمع في معجم صغير، يضم الأسماء والمصطلحات والعبارات الشارحة الخاصة بآبن حزم. من ذلك كلمة "القرينة"، يعني بها اقتران المقدمتين بعد الاتفاق عليهما وتصحيحهما، دون استخراج النتيجة؛ فأما مع إنتاجهما للنتيجة، فإن القضايا الثلاث تُسمى "الجامعة"¹.

يظهر في هذه الأسماء - ونحوها مما لم نأتي على ذكره - البراعة في استعمال لغة غزيرة بالمفردات، يسمح وضعها اللغوي الأصيل بتداولها في مجالات مستعدة، شريطة الحفاظ على التناسب بين وضع اللفظ لمعنى ما، والاستعمال المتنوع لهذا اللفظ بما يتيح الوضع. وأعتقد أن آلية التنوع اللغوي أفادت ابن حزم كثيرا في تصحيح الاستعمالات الخاطئة لبعض العبارات التي نقلها المترجمون، وفي الانتقاء المناسب للألفاظ من معين الرصيد اللغوي، وفي إبراز مدى سعة ومرونة اللسان العربي في قبول المستجد من المعارف، والتعبير عنه بالعبارات المناسبة.

أما عن الأثر المنطقي المنعكس، فقد أحسن أبو محمد التعامل مع طبيعة الخطاب اللغوي من حيث تحمله للمعاني، فاستعمل قوانين التحديد والتمييز في المنطق الأرسطي لإحكام هذا الانفتاح اللغوي، الذي لا يقدر في لغة مجال التداول، بل على العكس؛ يقول عبد القاهر الجرجاني: "اعلم أنه إذا كان بيّنا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكّل، وحتى لا يُحتاج في العلم - بأن ذلك حقه وأنه صواب - إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما المزية، ويجب الفصل، إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهها آخر."²

كان هذا عن الأسماء دون الخوض في دلالاتها، ولما كانت الأسماء مرتبطة بمفاهيمها، فإن البحث عن الأثر اللغوي في تقريب المفاهيم المنطقية يحتاج إلى وقفة خاصة، نحاول من خلالها، استبانة السداد والصواب في المفاهيم المنطقية من حيث التمكين لها بالآليات اللغوية.

¹ - انظرهما معا في ص 465.

² - "دلائل الإعجاز"، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر (مصر: مكتبة الخانجي، 2004) ص 221.

المطلب الثاني: التمكين للمفاهيم

اتخذ الإتقان اللغوي (البيان العربي) في التمكين للمفاهيم المنطقية - بتقريب أبي محمد - أشكالاً عدة، تراوحت بين تصحيح لعبارات المتقدمين، واستدراكات على بعض التعاريف، وتفرع على بعض التقارير.

والمقصود من هذا المطلب، ملاحظة حضور الإتقان اللغوي في تقريب المفاهيم، والفصل بين المختلط منها والمتداخل، وشرحها بالعبارات السلسلة لإزالة القلق عن معانيها. وفي بعض ما هو آت، إضافات حزمية تبين مدى استيعاب أبي محمد للمفاهيم المنطقية التي تلقاها بالسند إلى المترجمين الأوائل، أو اطلع عليها في كتب المتقدمين. أما كونه مصيباً أو مخطئاً في فهمه فليس من غرض المطلب، ثم قد مرّت مناقشة هذه المسألة فيما تقدم.

• تصويب ثنائيات محورية في المنطق الأرسطي:

- نذكر منها ثنائية "الحد والرسم"، فبعد أن حكى كلام المتقدمين في شرح الحد والرسم، عقّب بقوله: "هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليط، لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حد رسم. فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض، وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول."¹ ثم فصل في هذه المحارجة بأن جعل التمييز الذي هو مقصود من التعريف، إما بما يميز بذاتيات الشيء (الحد)، وإما بما يميز بأعراض الشيء (الرسم)، فكان التمييز رأساً جامعاً.

- ومنها ثنائية الجنس والنوع: فإنه ينتقد على الأوائل تعريفهم للجنس، لأنه غير منضبط؛ وذلك أن الجنس هو الذي "لا يفارق ما تقع عليه التسمية به إلا بفساد المسمى واستحالته".² وأما النوع، فيوجه تسمية الأوائل له بـ "الصورة" اتباعاً للغة يونان على إرادة النوع المطلق، "وإنما نقصد بالنوع إلى أن نسمي به كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها، مختلفة بأشخاصها فقط."³ ويضيف أن المبدأ في التقسيم للعالم جنس، وأن الوقف في تقسيم العالم نوع. وأما الصفات التي تجمع بعض النوع دون بعض فهي أصناف وأقسام، ذلك "أن حدها واحد، وطبيعتها واحدة، وخواصها واحدة، وفصولها واحدة، وإنما اختلفت في الأعراض فقط."⁴ ولا تفوته الإجابة عن الإشكالات المفترضة في الاعتراض على هذه المفاهيم، فعلى سبيل المثال

¹ - التقريب، ص 337.

² - التقريب، ص 339.

³ - التقريب، ص 340.

⁴ - التقريب، ص 358.

يجيب عن افتراض اعتبار الشيء أو الموجود أو المثبت... جنسا للمقولات العشر، بأن مدلولات هذه الأسماء لا تدل على طبيعة الأشياء "فما لم يكن منبئا عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا"¹.

• تمييز الفروق القائمة بين بعض المفاهيم المتشابهة:

- كالفرق بين الكلية والكل: فسر الأولى بأنه "يُسَمَّى كل جزء من أجزائه باسم كله"، وأما الكل فإنه "لا يسمى شيء من أجزائه باسم كله، وذلك هو في المركب من عناصر مختلفة."²
- ومنها التفريق بين التضاد والمنافاة بأن "الضدين بينهما وسائط ليست من أحد الضدين؛ كالحمرة والصفرة التي بين السواد والبياض.. والمنافيان هما اللذان ليس بينهما وسائط، فإن الحياة والموت فيما يكونان فيه ليس بينهما وسيط لا يكون حياة ولا موتا.. وَلَمَّا كان هذا الأمران - أعني التضاد والمنافاة - معنيين مختلفين احتجنا في العبارة عنهما إلى اسمين متغايرين لئلا يقع الإشكال."³
- وهو يعني في هذا الكلام أن المنافاة هي التناقض، أي التعاند التام الذي يكون بين الشيء ونقيضه أو ما يساوي نقيضه؛ لكنه يسميه تنافيا ولا يسميه تناقضا. ويُستدرك على ابن حزم - هنا - في جعله النسبة بين الحمرة والخضرة مثلا، تغايرا وتخالفا وليست تضادا، مع أن وجود أحد الطرفين يستلزم انعدام الآخر، لكن ارتفاعهما معا متصوّر لوجود وسائط بينهما ليست من أحدهما، وهذا نفسه حده للمتضادين.
- كذلك تنبيهه على الفرق بين "القضية غير المحصلة" بأنها التي دخل فيها حرف النفي على الموضوع، وبين "القضية المسلوقة" وهي ما دخل فيها حرف النفي على المحمول.⁴

• تحديد مدلولات بعض الكلمات المترجمة:

- مثلا في تعريفه للتقابل، ذكر المقابلة بين القنية والعدم، واحتمال الدوران الإضافي لأحدهما على الآخر، دون العكس؛ ثم رد تقييد "العدم" باحتمال الوجود، أي لا يعد عادما إلا ما احتمل الوجود، وحدد مفهومه في العربية فقال: "وأما اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما؛ فإنه يُطلق اسم عدم ذلك الشيء، وسواء كان موجودا قبل ذلك أو لم يكن.. وسواء تُوهم كونه أو لم يُتوهم."⁵

¹ - التقريب، ص 343.

² - التقريب، ص 413.

³ - التقريب، ص 416 - 417.

⁴ - التقريب، ص 442.

⁵ - التقريب، ص 419.

• تصحيح بعض المفاهيم المشهورة:

- من ذلك "القضية المهمة": فالمشهور أنها تكون في قوة الجزئية بإطلاق، لكنه صوّب هذا الأمر وجعلها تحتل أن تكون كلية أو جزئية بحسب دلالة المحمول، وهذا في اللغة العربية خاصة، فقال منبها: "والحقيقة في ذلك عند قوة البحث، أن تتأمل القضية المهمة فتتأمل في محمولها، فإن لم يمكن إلا أن يكون عاما فالموضوع كلي، وإن لم يمكن أن يكون عاما فالقضية جزئية."¹ وقال في موضع آخر: "فإنها إن لم يبين المتكلم بها أنه أراد شخصا واحدا من النوع، أو بعض النوع دون بعض، أو لم يقيم على ذلك برهان ضروري أو مقبول أو متفق عليه من الخصمين؛ فلا يجوز أن تحمل إلا على عموم النوع - كله - لأن الألفاظ إنما وضعت للإفهام لا للتلبيس."²

وهذا التقريب، مخالف لما تذكره كتب المنطق من أن المهمة في قوة الجزئية، فإذا لم يحدد سياق الكلام المراد بالإهمال في القضية، فالأصل - حسب ابن حزم - أن تحمل القضية على النوع كله.

- ومنها أيضا ما حكاه عن بعض المتقدمين في التقابل بين القضايا (المربع الأرسطي) من "أن النقيض أشد مباينة من الضد"³ لاختلاف النقيضين في الكمية والكيفية. لكنه يرد هذا القول، بأن النفي العام فيه نفي جميع ما أوجب الآخر، "والمباين في الجميع أشد خلافا من المباين في البعض."⁴ ويبين أن الأكثرية في وجوه الاختلاف لا تعني الشدة فيه، أي لو قلنا "النقيض أكثر مباينة من الضد" لكان الكلام صحيحا.

• مقابلة المفاهيم المنطقية بنظائرها الشرعية:

- فمن ذلك: ربطه للجهات العقلية الثلاث التي سماها "العناصر"، بالأحكام الفقهية التكليفية الخمس؛ فجعل الواجب عقلا هو الفرض واللازم في الشرع؛ والممكن عقلا سواء القريب أو البعيد أو المحض هو الحلال بمعانيه الثلاثة: المندوب والمباح والمكروه، باللف والنشر المرتب؛ والممتنع عقلا هو المحظور شرعا.⁵ لكنه لم يوضح فائدة الربط، فقد ناقش بعد هذه المقابلة مسائل منطقية محضة، كتقدم الواجب على الممكن، واحتمال النفي والإيجاب في الممكن. غير أنه في شرحه مراتب عنصر الامتناع، شرح الممتنع في العقل: بأنه كل ما ضاد الأوائل المعلومة بأول العقل، وتقديره يحيل رتب العقول، واستدل بقوله تعالى

¹ - التقريب، ص 436.

² - التقريب، ص 445.

³ - التقريب، ص 446.

⁴ - التقريب، ص 447.

⁵ - التقريب، ص 437.

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: 116]. وكأن في تقريبه

— وما هذا إلا نموذج — إشارات لمفاهيم كلامية، تسدها القوانين المنطقية.

وعموماً، فمظاهر الإتيان اللغوي نافذة في مباحث ابن حزم المنطقية كلها، مؤكدة على إعمال الآليات اللغوية في تقريب الأسماء والمفاهيم جميعاً، وحل مشاكل الترجمة والتعريب بالتنويع اللغوي، المزيل لقلق العبارة، والمتأصل بانفتاح الخطاب اللغوي، والمناسب لثقافة السامع، والمحافظ على اللسان العربي في أصل وضعه. يقول الأستاذ سالم يفوت: ”ونقطة الإسناد في ذلك هي النص الديني والبنية اللغوية، فهو يردف النص بعبارة تحمل أكثر من مدلول مخاطباً بها الذين يقتبسون من الأوائل دون تمييز ونقد فيقول: فليس لهم أن يتسوروا على اللغة العربية فيصرفوها عن موضعها.“¹

ويعني هذا أن الآليات اللغوية تستعمل في عملية التقريب التداولي لهيئ أرضية خصبة، قابلة لأن تنتقل إليها أنساق المعرفة البشرية المتنوعة، متخلصة من قيود لغة المنقول، ومتحررة من حرج الاستعمال المحدود.

¹ - ابن حزم ومنطق أرسطو، ص 312. وأما نقله عن ابن حزم، فمن الفصل، ج 1 ص 73.

خاتمة: تلخيص نتائج البحث

بعد انتهاء البحث في مسألة الآليات التي قَرَّب بها أبو محمد منطق الأورغانون إلى مجال التداول الإسلامي، ومصاديق ذلك في إنتاجه الفكري، سأحاول تلخيص ما توصلت إليه من نتائج في خمسة أمور مهمة:

أولاً: أن مفهوم التقريب في كتاب ابن حزم له معنى أوسع من مجرد الشرح أو النقل بالعبارة السهلة أو ضرب الأمثلة، بل هي قراءة انتقائية لكتب الأورغانون قصد تدعيم نظرية في المعرفة، مبنية على الاستدلال البرهاني. وفي هذا رد على من حاسب ابن حزم على أساس أنه أحد الشراح للمنطق الأرسطي وقد أساء الفهم ومن ثم أساء الحكم. إذا علمنا هذا فإننا نحمل مجهود ابن حزم على أنه محاولة في التقريب التداولي لعلم منقول، يحتاج إلى تكييف يناسب الثقافة الإسلامية، حتى يتسنى إعماله في مجال العلوم الشرعية، وجني فوائده.

ثانياً: أن الآليات التي استعملها متنوعة، لكن يمكن إجمالها في ثلاث آليات تضم غيرها من الأدوات التقنية، التي قصد بها كلها تحقيق التقريب على مستويات مختلفة تشكل المنظومة المتكاملة للأصل الإسلامي؛ وهي:

- آلية الإتقان اللغوي: ومفادها أن تراعى البلاغة العربية في انتقاء العبارات السليمة، واتساق الأفكار المعقولة، وتبليغ المعاني الصحيحة. وإعمالها يضمن الحفاظ على لغة التداول.
- آلية التأصيل المعرفي: ومدارها حول التنتيج بالقياس البرهاني بعد تصحيح المقدمات برجعها إلى الحس وأوائل العقل. وإعمالها يضمن سلامة المعرفة الشرعية.
- آلية التوجيه العقدي: ومقصدها تصحيح الأفكار على أساس الأصول الإسلامية، وتقصيد العمل كله - تنظيراً وتطبيقاً - بما يوافق الشريعة الإسلامية، ويحفظ علو الوحي وقصد مرضاة الله تعالى. وإعمالها يضمن التقيد بهدي الوحي وسلطانه على الاجتهاد الفكري.

ثالثاً: قد أحسن أبو محمد في إعمال هذه الآليات، وأفاد بالمنطق مذهبه الظاهري، ببناء محكم مأسل، أتاح له الدفاع عن مذهبه ضد أنواع المخالفين. لكنه لم يَسَلِّم من أخطاء بعضها في الجانب التأصيلي، وبعضها في الجانب العقدي اتضح فيها الأثر السلبي للمنطق اليوناني على منهجية ابن حزم.

رابعاً: أن الاستفادة العملية التي يمكن استثمارها من منهجية ابن حزم في التقريب، هي محاولة صياغة نظرية في التقريب التداولي للمعارف، مبنية على التكامل الدخلي والخارجي للمعارف في منظومة الثقافة الإسلامية.

خامساً: أن التقريب بأسلوب أبي محمد مفيد جداً في تكييف المعارف الأجنبية مع العلوم الشرعية الدينية، بما يحافظ على خصائص مجال التداول الإسلامي؛ ويتيح توسيع الفكر الإسلامي ليشمل معارف جديدة مفيدة. وما أحوجنا إلى ذلك اليوم، مع كثرة العلوم الوافدة وأهميتها في سيرورة الحياة العلمية والعملية.

وجملة القول فيما يخص مضمون الكتاب: إن الإمام ابن حزم الظاهري كان له مشروع فكري، أساسه القناعة الجازمة بمذهبه الظاهري، واستعداده العلمي للدفاع عن أقواله وآرائه، ومحبته للغاية الخيرية التي ترشد إليها العقيدة الإسلامية. لأجل ذلك كان يؤلف ويدعو ويجادل ويعلم. وما المنطق الأرسطي إلا إحدى موارد هذا البناء الفكري الذي كان يسعى إلى تشييده. وكتابه التقريب شاهد على أنه أخذ من المنطق الأرسطي ما اعتقد أنه ضروري لكل عملية فكرية منتجة، ولا سيما في فهم الخطاب الشرعي واستنباط الأحكام منه.

إن المذهب الظاهري سيطر على أبي محمد في تقريبه كما في سائر كتبه؛ هذا المذهب أساسه إنكار التعليل حفاظاً على ألفاظ الوحي من العبث، وأن تُصرف معانيها عن مراد الشارع منها؛ ونعم المقصد لولا المبالغة فيه إلى درجة نفي التعليل والتقصيد مطلقاً، فال ذلك إلى تحجيم دائرة الاجتهاد في الفهم والاستنباط، ومضادة منظومة الاستدلال الأصولي على طريقة الجمهور، والحكم على نتائجها بمجانبة الصواب بإسجال.

ونظرية المعرفة التي يشرحها ابن حزم، تقوم على الاستدلال البرهاني، الذي يعتبر مواد الشرع تفيد اليقين؛ وهذا لا يتوافق مع طبيعة النصوص الشرعية وتفاوت درجة ثبوتها ودلالاتها؛ وهو حكم عام على قضايا لا تتجانس في مستوى الإفادة. ثم إن الاستدلال المنطقي عامةً، وليس البرهاني فقط، له نسق يخالف الاستدلال الأصولي في كثير من الأشياء، وليس التمثيل الذي عند المناطق هو القياس الذي عند الفقهاء.

وأرجع إلى مسألة التقريب التداولي لأقول: إن ابن حزم - في تقديري - كان موفقاً فيها بغض النظر عن ذات المنقول، وإنما الكلام عن عملية النقل؛ لولا ما كدر ذلك من مخالفات عقدية، أسوأها جعله الأسماء الحسنى أعلاماً مترادفة، فراراً من شبهة التركيب. وما فاته أيضاً من آليات أخرى كانت ستعطي لتقريبه قوة علمية وعملية، يتبوأ بها عمله مكانة أكبر من التي قبل بها.

وعلى كل حال؛ فهي محاولة في التقريب التداولي، تفيد في صياغة نظرية لنقل العلوم الإنسانية خصوصا، بما يحفظ ويحافظ على خصائص الثقافة الإسلامية، ولا سيما سلامة العقيدة، وبلاغة اللسان، والنفع المتعدي؛ وفي هذا المضممار يمكن إكمال مجهود ابن حزم، وزيادة البحث لصياغة هذه النظرية على أسس متكاملة، يمكن أن نذكر منها ما يلي:

1. التأسيس العقدي: كل العلوم النافعة التي يُراد نقلها إلى مجال التداول الإسلامي، ينبغي أن تكون سليمة في الجوانب العقدية، بما يوافق نصوص الوحي الإسلامي. وتستعين بنور الوحي وتسديده لاجتهاد العقل، دون تصور صحة التعارض بين المصدرين.
2. الإتقان اللغوي: كل علم نافع منقول، ينبغي أن يصاغ بأساليب البلاغة العربية نحوا وصرفا وبيانا ومعجما، بما يحافظ على فصاحة اللغة العربية ويحترم قواعدها التي وضعها علماءها بالتتبع والاستقراء لكلام العرب. ويتيح لهذه اللغة مجالا جديدا يظهر فيه مرونتها وحيويتها وغزارة ألفاظها.
3. التأصيل المنطقي: كل علم نافع منقول، فإنه يحتاج إلى تأصيل معرفي، بوضع الحدود المميزة، واستعمال الأقسية المبنية على اللزوم العقلي بين المقدمات والنتائج. ولا تضيق في ذلك على التقريب، بل هو معين عليه ومسهل له، وضامن لتبليغ مفاهيمه إلى كل أنواع المتلقين، ولا يشترط في ذلك التقيد بكل قوانين المنطق الأرسطي، وقد دلنا عمل أبي محمد على إمكانية ذلك بكل أريحية.
4. التقصيد والتعليل: كل علم نافع منقول، فإنه ينبغي أن يحقق الحفاظ على مقاصد الشريعة الإسلامية، سواء الضرورية أو الحاجية أو التكميلية. وأي فائدة لعلم يتعارض مع مقاصد دلت عليها النصوص الشرعية، وتمحورت حول دفع المفسد وجلب المصالح. فلا بد من إبراز ذلك التوافق.
5. التمثيل: كل علم نافع منقول، فإنه يحتاج إلى أمثلة تناسب مجال التداول الإسلامي، وتُستقى من معين التراث الإسلامي، كتابا وسنة ونتاجا فكريا للقرون العديدة من الثقافة الإسلامية. وعمل ابن حزم يشكل هنا أيضا نموذجا مفيدا، يمكن الاقتداء به وتعميمه على أنواع التراث الإسلامي.
6. التفعيل: كل علم نافع منقول، فإنه ينبغي أن يجانب التجريد الذي تنعدم فائدته العملية، ويسبب عزل العلوم عن واقع المجتمع المسلم، وقصر نفعه على الناقلين له دون المنقول إليهم.
7. الترجمة: كل علم نافع منقول، لا بد لناقله من إحكام اللغة المترجم عنها، والإحاطة بأساليب استعمالها، ومعرفة القدر الكافي من كلماتها؛ بالإضافة أولا إلى إحكام لغة المجال المنقول إليه.

وبعد، فهذه المبادئ السبعة منها ما هو موجود في تقريب ابن حزم - كما مر من خلال الآليات - ومنها ما يمكن إضافته إلى مجهوده، ليستمر البحث في موضوع غاية في الأهمية، من شأنه أن يساهم في تجديد علوم الدين، والنهوض بالمستوى العلمي والفكري والثقافي للمجتمع المسلم المعاصر.

ونعم مجال البحث لمن تأهل له وعرف شرف مطلوبه، والله تعالى الموعد.

لائحة المصادر والمراجع:

مصادر أساسية:

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية
والأمثلة الفقهية، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت 2007.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: التقريب لحد المنطق، تحقيق إحسان عباس، دار الحياة،
بيروت.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: الفصل في الأهواء والملل والنحل، تحقيق محمد نصر
وعبد الرحيم عميرة، دار الجيل، بيروت، 1996.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: المحلى بالآثار، تحقيق محمد منير الدمشقي، إدارة
الطباعة المنيرية، مصر، 1933.
ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد: مجموع رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان
عباس، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 2007.

مصادر عامة:

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم: الرد على المنطقيين، دار الكتب العلمية،
بيروت، 2003.
ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم: مجموع الفتاوى، اعتناء عامر الجزار وأنور
الباز، دار الوفاء، مصر، 2005.
ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم،
مؤسسة قرطبة، السعودية.
ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الدمشقي: طبقات علماء الحديث، تحقيق أحمد
البوشي وإبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة.
ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا: مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت.
البخاري، محمد بن اسماعيل: الجامع الصحيح المسند، المطبعة السلطانية.
البناني، أبو عبد الله محمد بن الحسن: تقييد على سلم الأخضر، دار المعرفة، البيضاء.
التوحيدي، أو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة
الحياة، بيروت.
الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي، مصر،
2004.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد: سير أعلام النبلاء، تحقيق خيرى سعيد، المكتبة التوفيقية، مصر.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني: تاج العروس من جواهر القاموس، دار الحياة، بيروت.

السجستاني، أبو سليمان محمد بن طاهر: صوان الحكمة، ترجمة وتحقيق عبد الرحمن بدوي، مكتبة بيبليون، بيروت، 2007.

صاعد، أبو القاسم ابن صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، نشرة لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912.

الغزالي، أبو حامد: معيار العلم، دار المعارف، مصر، 1969.

الفارابي، محمد ابن طرخان: المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.

المراجع:

ابراهيم، زكريا: ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1996.

حبنكة، عبد الرحمن بن حسن الميداني: ضوابط المعرفة، دار القلم، دمشق، 2009.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد: الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002.

الزعبي، أنور: ظاهرية ابن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، 1996.

الشنقيطي، محمد الأمين: مذكرة في أصول الفقه، دار القلم، دمشق.

طباطبائي، مصطفى: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم ملازني، دار ابن حزم، بيروت، 1990.

عبد الرحمن، طه: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994.

النجار، عبد المجيد: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.

النقاري، حمو: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، 2010.

يفوت، سالم: ابن حزم ومنطق أرسطو، أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة الإسلامية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، رقم السلسلة 7، 1980.

فهرس الموضوعات:

3	المقدمة:
9	مدخل تمهيدي:
16	الفصل الأول: تحديد آليات التقريب في منهجية ابن حزم
17	المبحث الأول: آلية التقريب اللغوي
17	المطلب الأول: مفهوم التقريب اللغوي
19	المطلب الثاني: أنواع التقريب اللغوي
24	المبحث الثاني: آلية التأصيل المعرفي
24	المطلب الأول: نظرية المعرفة
25	المطلب الثاني: مفهوم التأصيل المعرفي
27	المطلب الثالث: مفهوم البرهان عند ابن حزم
32	المطلب الرابع: آليات التقرير
36	المبحث الثالث: آلية التوجيه العقدي
36	المطلب الأول: التصويب العقدي
38	المطلب الثاني: التمثيل الشرعي
44	الفصل الثاني: إعمال آليات التقريب في منهجية ابن حزم
45	المبحث الأول: الخلفية الظاهرية في منطق ابن حزم
45	المطلب الأول: منطق "الظاهر"
50	المطلب الثاني: ظاهرة جدلية
58	المبحث الثاني: المنطق الحزمي
58	المطلب الأول: الأصول والسمات
64	المطلب الثاني: الشكوك على المنطق الحزمي
69	المطلب الثالث: أثر المنطق على الجانب العقدي لدى ابن حزم
74	المبحث الثالث: التسديد اللغوي في الأسماء والمفاهيم المنطقية
74	المطلب الأول: التسديد اللغوي في التمكين للأسماء
78	المطلب الثاني: التمكين للمفاهيم
82	خاتمة: تلخيص نتائج البحث
86	لائحة المصادر والمراجع:
88	فهرس الموضوعات: