بين ابن حزم والغزالي

المنطق الأرسطي

سالم يفوت

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

فبخصوص التيار المؤيد للمنطق الأرسطي والمناصر له، يكتفي عادة بحشر أعلامه في الموقف نفسه باعتبار أن هدفهم اقتصر عا على استخدام المنطق لأغراض علمية أخرى كالفلسفة وعلم الكلام والفقه وأصوله و... مع إضفاء صيغة عربية عليه من خلال استعا بعض التعابير من علوم الكلام والفقه واللغة[1]. لا نريد بهذه الملاحظة، تجاهل بعض المحاولات الكلاسيكية التي وإن لم تشذ، ف الناحية العامة، عما بيناه الساعة، فإنها اتسمت ببعض التميز. ونقصد هنا بالذات محاولة الأستاذ «روبير برنشفيك» التي ضمن مقاله الشهير: «مع أو ضد المنطق اليوناني لدى متكلمي وفقهاء الإسلام: ابن حزم، الغزالي، ابن تيمية»[2]. وقد انصب اهتمامه فيـ بطبيعة الحال، على إبراز موقف أولئك الفقهاء والمتكلمين الثلاثة من علوم الأوائل عامة والمنطق خاصة، والذي هو موقف يتراوح ب التبني المطلق للمنطق مع ابن حزم والغزالي إلى حد ما، ورفضه المطلق مع ابن تيمية، مع التأكيد على لوينات تصور كل من ابن ح والغـزالي لإقـامـة أصول الفقه على أسس المنطق، وفهم كل منهما لطبيعة الجمع بينهما كعلمين يذهب الموقف السني الرسمي اعتبارهما خصمين لدودين.

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

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

* * *

يندرج دفاع ابن حزم عن المنطق الأرسطي، في أهم عملياته، ألا وهي القياس السلوجستي، ضمن مشروع عام: إنه مشروع إيديولوجي سيغدو أساسه الابيستيمولوجي والمنهجي أساسا للثقافة الأندلسية بمختلف فروعها، مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس خصوصية متميزة. والملامح المميزة له كمشروع هي: الدفاع عن ظاهر الشرع، وتأسيس الشريعة على العقل ورفض الغنوص. وتمثل هذه المرتكزات المنهجية، أسسا معرفية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية: حاجة الدولة الأموية في الأندلس، وسائر الدول الحاكمة بالمغرب خصوصا دولة الموحدين، إلى معارضة الدولة الفاطمية وإيديولوجيتها الغنوصية؛ والسير في معاكسة اتجاه الدولة العباسية وإيديولوجيتها الموفقة المرتبكة المترددة، والمستندة في الأغلب الأعم إلى مذاهب المتكلمين.

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

ثمة إذن، بجانب النص والإجماع، حيز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل. توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا، طريقة الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات إلى النتائج واللزوم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، لذا فمدار الدليل أو العقل هنا، محدد بمفهوم النص وباستنتاج ما هو متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين وتتحلى بضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ. هذا التوجه «العقلاني» - إذا صح التعبير - يرتبط ارتباطا ذاتيا ووثيقا بالنسق الحزمي وبمفاهيمه ومقدماته الأساسية، ذلك أن ابن حزم يعتبر أن في العقل جانبين: الانقياد للأوامر الإلهية، ثم أنه فاعلية تنصب على النص لاستخراج مكنوناته، لا بالتخمين والظن والقياس، بل بالاستنتاج والاستنباط، مما يسمح بإمكان اعتماد المنطق. وقد كان ابن حزم واعيا بذلك عندما صرح بأنه لا تضاد في هذا المستوى بين المعقول والمنقول: «وكل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للمعقول، بل هو كله، قبل أن يخبرنا به تعالى، في حد الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجبا حقا يقينيا»[٤]. وهذه الوظيفة الثانية للعقل، تعطي للدليل مفهوما يجعله لا يمت بصلة إلى القياس الاستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل.. بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم، وليس الاشتراك في العلة أو في علاقة الشبه. وهو بذلك يظهر عن عدم نيته في تأسيس الفقه على أسلوب يراه ظنيا، ألا وهو القياس، قياس جزء على جزء مثلما جرى العرف ابتداء من الشافعي، بل على أساس القياس السلجستي المبني بدوره على مبادىء التفكير الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والقيمة الثالثة المطرودة.

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

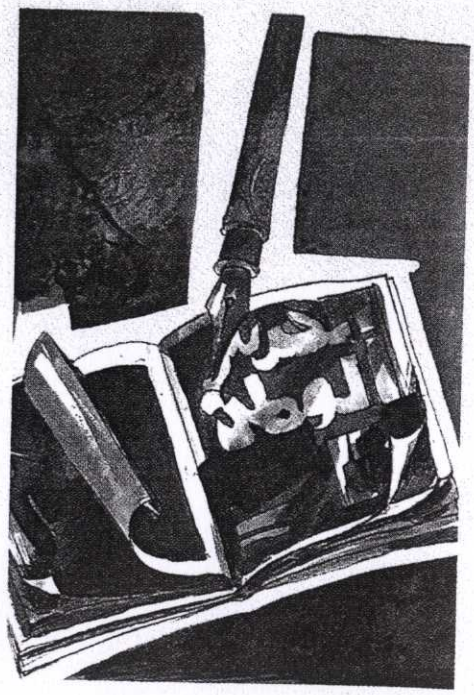
لا يقف رفض ابن حزم للقياس، عند المستوى الفقهي، بل يتعداه ليشمل المستويين النحوي والكلامي. والمدلول الحقيقي لذلك الرفض ولإبطال التعليل ولتأسيس الفقه على القطع، ممثلا هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع وتحصينه، لا بالمنطق فحسب، بل وحتى

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

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

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

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



شيء من ذلك النوع خاليا من تلك الصفة»[٨].

والمشكل الذي يثيره ابن حزم هنا، هو ما يعرف بأساس الاستقراء، باعتبار أن هذا الأخير، فيه انتقال من الخاص إلى العام، فما الذي يضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التي سوف نعمم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من ملاحظة عينة جزئية، لا تشذ عن ذلك الحكم؟ تلك هي مشكلة الاستقراء الناقص. وهذا ما سمح لابن حزم بالحكم عليه بأنه «تكهن من المتحكم به، وتخرص وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم». وعليه «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان (...) وألّا يسكن إلى الاستقراء أصلا. إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك»[٩].

ولا يعني هذا أن ابن حزم، يطعن في أساس الاستقراء، بل يطعن في الاستدلال بما نشاهد في الشاهد، على الغائب الذي لايعطي لحواسنا، كالقول بأنه ما دمنا في حياتنا العادية لا نرى فاعلا إلا وهو جسم، فالله هو الآخر جسم ما دام فاعلا. والغائب هنا، هو ما فوق الطبيعة والعقل، أما إذا كان الغائب، ما غاب عن خبرتنا الحسية، من الأشياء المعلومة، ابن حزم يرى أنه ليس غائبا عن العقل، ب شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس، ولا ة وهذا ما يضمن إمكانية التعميم وص الانتقال من الجزئي إلى الكلي، «وإذا أيق الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صح عقل الآفات (...) لم يجد المرء حينئذ لما ي بحواسه فضلا على ما شاهده بعقله حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلا، غاب عن العقل، لم يجز أن يعلم البتة»[

وهذا يعني أن الاستقراء لا يكون وتحكما إلا إذا كان استدلالا بالشاه الغائب، وتسوية بين طرفين لا متس كالخالق والمخلوق والطبيعة وما ف والإنسان والله. أما إذا كان توسيعا و لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم ن فإن اطراد حوادث الطبيعة واستم وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلا، يبيح ل

هذا ما أكد عليه ابن حزم، حينما ، الطبيعيات والشرعيات. فالأولى يص الاستقراء لأن حوادثها تقوم على ا الضروري بين العلة والمعلول والارتباط بين السبب والمسبب، فالطبيعة متج وواحدة، وهو ما يسمح باستقرائها و فيها من الخاص إلى العام. أما الش «فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من وجل فقط» والعلة لا تكون «إلا في ال فقط».

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

ودفعا لكل التباس وتشويش، نركز بالرغم من المجهود الكبير الذي قام با لإدخال المنطق إلى الأصول، فإنه فعل إصلاح القياس الفقهي، لا بنية تجا أنه أصر على اعتبار أن الحد الأوسط الأرسطي هو العلة الفقهية. ويت بوضوح في كتاب «شفاء الغليل «المستصفى»، فبالرغم من أنه لم صراحة، إلا أنه خصص أماكن عديد «إثبات العلة». وهذا وحده كاف

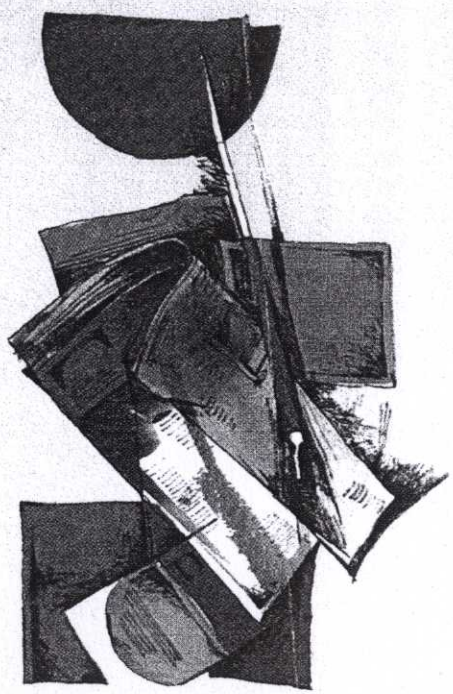
قلناه. وهنا يبرز موقف ابن حزم واضحا متميزا. فقد ألح على أن العلاقة التي تربط المقدمتين بالنتيجة، في القياس المنطقي، ليست من نوع العلاقة التي تربط بينهما في القياس الفقهي. في هذا الأخير، ثمة ما يسمى بالعلة أو الشبه. بينما في القياس المنطقي، ثمة لزوم منطقي هو الذي يسمح بالنتائج أو بترتب النتيجة عن المقدمتين. لهذا أصر ابن حزم على استخدام لفظ له دلالته ومغزاه العميقين في هذا الصدد، وهو الانطواء، مبينا أنه هو أساس القياس المنطقي، من حيث إن النتائج تكون متضمنة في المقدمة، لأن «القضية لا تعطيك أكثر من نفسها»[١١]. ومن بين القضايا، قضايا ينطوي في ذكرنا إياها قضايا أخرى، وإن كنا لم نتلفظ بها، وهو المعنى الذي تقوم عليه المتلائمات وعكس القضايا ودلالة اللفظ ودلالة التضمن والتعدية المنطقية.

وعليه، فإن إدخال القياس المنطقي إلى الشريعة، سيكون كفيلا بالحفاظ لها على كمالها، لأنه قياس، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطويا في المقدمات، عكس ما نجده في القياس الفقهي، والذي هو استقراء يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر في الطبيعيات، ليشمل حتى الشرعيات متجاهلين، أن هذه الأخيرة، نزلت حسب ابن حزم، كاملة.

لذا فإن ما أسميناه بتأسيس الفقه وأصوله على المنطق، وتحصينه به، لا يعني في جانب منه، سوى الدفاع عن كمال الشريعة من خلال إدخال القياس المنطقي التكراري. فهل أريد بإدخال المنطق الأرسطي إلى الشرعيات من طرف الغزالي الشيء نفسه؟

* * *

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



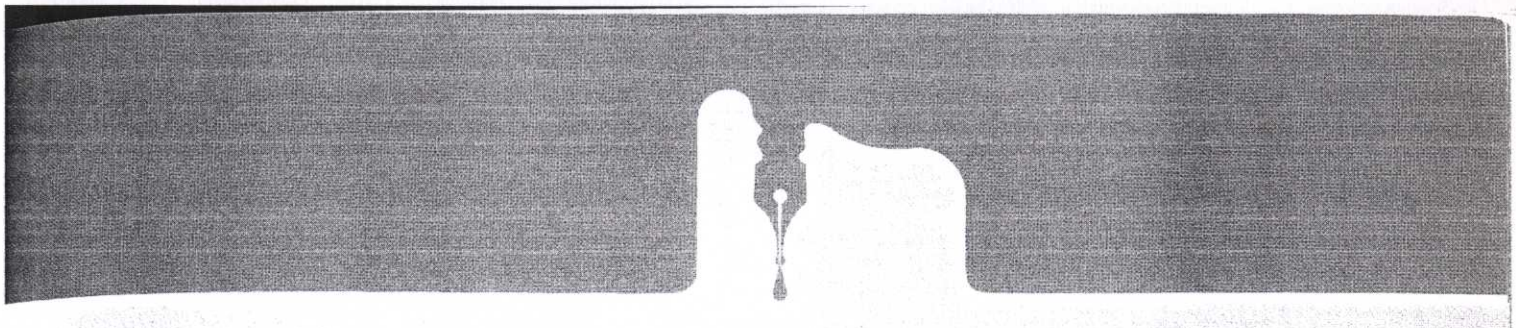
حجج واستدلالات الفلاسفة بأساليبهم نفسها[١٢].

وإذا كان مما لا شك فيه أن «الغزالي» هو المفكر المسلم الذي عرف بأنه لم يتردد في أن يأخذ عن خصومه الفلاسفة القياس السلوجستي بعد تحويره وتكييفه كلما دعت الحاجة إلى ذلك، ليرد به عليهم، فإن ما يلزم التنبيه إليه هنا، هو أن أستاذه «الجويني» سبقه إلى ذلك. ويتجلى لنا هذا في أنه طعم أصول الفقه بالمنطق الأرسطي، دون التخلي عن الأساليب الجدالية. فالمطالع لكتاب «البرهان» يتأكد له أن هذا الأخير كان بداية البداية التي ستتوج مع «المستصفى» وغيره من كتب الغزالي. إذ بالرغم من أنه في قوله بالعلة والشبه، واعتماده مسالك السبر والتقسيم والطرد والعكس.. لم يخرج عن المنهج الموروث من العلوم الإسلامية، فإنه، مع ذلك، حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطي، إلى حد ما، ففتح الباب على مصراعيه لتلميذه الغزالي[١٣].

فكتاب «المستصفى» لهذا الأخير، يعكس قمة الاكتمال والنضج العلميين، كما يقدم نموذجا في التأليف وحسن الصياغة والعرض والتنظيم للمسائل والموضوعات تنظيما يحترم التسلسل المنطقي. فهو يبتعد عن النموذج الكلاسيكي للتدوين الأصولي الذي رسمته رسالة الشافعي. من حيث إن الغزالي يصدر الكتاب بمقدمة منطقية ذهب فيها إلى أن من لا يعرف المنطق، لا ثقة بعلومه، وأن على المجتهد أن يعرف مدارك العلوم النظرية، خصوصا الحد والبرهان، أي المنطق الأرسطي بصفة عامة.

وقد عقد لهذا الغرض عدة فصول، من بينها «فصل في (صورة الرهان)، عرف فيه هذا الأخير بأنه عبارة عن مقدمتين معلومتين تألف تأليفا مخصوصا بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة[١٤]. ويقدم على كل نمط أمثلة كلامية وأخرى فقهية، محاولا من ذلك التأكيد على أهمية القياس المنطقي في العلوم الإسلامية، من حيث إنه يتجاوز نقائص الأساليب المألوفة. مريدا من ذلك أن يثبت أنه الوسيلة الأولى والأخيرة لتهذيب طرق الاستدلال؛ فالمنطق علم يشترك فيه كل النظار وتشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية والفقهية إذ «النظر في الفقهيات، لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»[١٥].

وفي الوقت نفسه الذي يمجد فيه القياس المنطقي، يهاجم الاستقراء، تمسكا منه بإنكار الاقتران الضروري والسببي بين الظواهر، متهما إياه بأنه «مختل يضلح للظنيات دون القطعيات» وبالقصور عن اليقين، لأن المقدمة الكبرى فيه، غالبا ما تكون ظنية، «لا تتصفح الجزئيات تصفحا لا يشذ عنه شيء». وعليه فإن «قصور الاستقراء عن الكمال أوجد قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»[١٦]. ولا يصدر هذا النقد عن مجرد هم ابستملوجي معرفي بقدر ما يصدر عن اختيار كلامي ميتافيزيقي أوحت به إليه منطلقاته الكلامية المتمسكة بالقول بالانقطاع في الطبيعة وعدم ارتباط ظواهرها واقتران الأسباب بالمسببات. وهذا مظهر أول لمظاهر التعامل مع علوم الأوائل عاملا انتقائيًّا حركه من خلف الإيمان بأن المنطقيات لا تمس الدين في شيء، لأنها تنصب على النظر في الطرق والأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البراهين وكيفية تركيبها.. وليس للدين تعلق بهذا، أما الطبيعيات، فإنها تمسه.



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

وعليه، فإن تصور خط فاصل بين «طريقة المتقدمين» و«طريقة المتأخرين»، تصور غالبا ما يكون غير صحيح، لأن تسرب المنطق الأرسطي، لم يصب العمق، بل وقف عند السطح.

فالغزالي يستخدم القياس السلوجستي. لكن المبادىء أو الأصول والمقدمات التي يفترضها أو ينطلق منها متأثرة بإنكار السببية، لذا فهي مختلطة بمنطق «المتقدمين». يضاف إلى ذلك أنها لم تخرج عن الرؤية المعرفية البيانية والمتمثلة في هاجس الانسياق من الجزئي إلى الجزئي والتقيد برسوم الأشياء وأحكامها وأوصافها، لا بماهياتها وحقائقها. فجوهر التناقض، يكمن إذن في محاولة الغزالي إضفاء رداء «منطقي» يؤمن بتسلسل الأسباب والمسببات، في المستوى الاستدلالي العقلي، وفي المستوى التجريبي المادي، على مضمون من أظهر سماته وأبرزها إنكار كل اقتران بين السبب والمسبب، فانسياق الغزالي مع النظر الاستدلالي، جعله يرفض رجعية الأدلة، ويعترف بثبوت «العلاقة العقلية» بين العلة والمعلول، على أنه، مع ذلك، بقي متمسكا بالقضايا الأشعرية الكبرى: نفي التأثير عن العلل الوساطية، إنكار الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات... في الطبيعيات.

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

لقد انحصر عمل الغزالي في استخدام القياس الأرسطي لتدقيق الأدلة التي ينحصر مرماها بدورها في دعم المذهب، هذا في مستو علم الكلام. أما في مستوى علم الأصول أريد له (أي القياس الأرسطي) أن يدعم قائما بدأ يتصدع؛ أما أن يؤخذ المنطق كعن أو كجزء من كل هو البرهان، فلا. ذلك أن ج الغزالي انصبت كلية على التصدي للفلس والفلاسفة مريدا بذلك جعل المعرفة اللدن المعرفة الوحيدة الحقيقة التي بإمكانها تعوض الفلسفة.

وما نستطيع استنتاجه من هذه الملاحـ أن مشروع الغزالي الرامي إلى استخـ المنطق الأرسطي في الأصول، لا ينبغي يعزل عن إطاره العام، إطار انفتاح الأشا المتأخرين على المنطق، لا بغية الانفتاح عل بل بقصد تكريس التقليد وتقنينه وضـ ضبطا «معقولا». ففي الوقت نفسه الذي اء فيه الغزالي المنطق موصلا إلى اليقين الاستنباطات المبنية عليه تتحلى بالقطع، يهاجم الفلسفة ويتلمس طريق المعرفة الكشف الصوفي.

في الوقت نفسه الذي كان يتمسك ف بالقياس المنطقي كان يتشبث بالقياس الفق القائم على العلة والتعليل، إلى حد أنه خص لذلك كتابا من أهم كتبه، وهو «شف الغليل»[٢٠]، الذي هو في نظره «النهاية في الو بطريقة إمامي فخر الإسلام: إم الحرمين»[٢١]، أثبت فيه أن القياس إم قياس معنى، فيكون «عبارة عن إثبات ح الأصل في الفرع، لاشتراكهما في علة الحك أو قياس شبه أو طرد فيكون «حمل معلوم معلوم في إثبات حكم أو نفيه، بالاشتراك صفة أو انتفاء صفة، أو حكم أو انـ حكم»[٢٢].

غير أن هذا الحمل أو الربط بين طرف يقتضي سلفا تمثيلهما كي يصبحا مستو حتى يتم قياس أحدهما على الآخر. وهذا ي أنه لابد من افتراض انتظام وتعليل في مسا الشرعيات، وهذا ما أدركه الغزالي نفسه حـ قال: «وعلى الجملة، لابد من التسوية الشيئين لتتحقق صورة القياس، فإنه مش من قول العرب: قاس الشيء بالشيء، إذا به حذوه وسواه عليه...»[٢٣]. إنه تسوية وا لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكم الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقـ في علة الحكم.

كيف السبيل إلى معرفة كون الوصف علة لحكم الأصل؟

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

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

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

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

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

أما برهان الاستدلال، فبالرغم من أن الغزالي يعتبره «استدلالا على الشيء بما ليس علة موجبة له، ولكن تثبت علته بوجه من الدلالة معقولة»[٢٦] فإنه يصر على قراءته، في تقديمه للأمثلة عليه، قراءة اعتلالية. بل يصرح أنه «لا

حرج في تسمية برهان الاعتلال استدلالا» كما يميل إلى اعتباره صورة من صور السبر والتقسيم.

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

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

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

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

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

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

ومشروع إن ناصرَ المعقول، فمن أجل إتقان طرق الاحتجاج في الرد عليه وهدمه، إن كتاب «معيار العلم» هو منطق كتاب «تهافت الفلاسفة». فالباعث على تأليفه «الاطلاع على ما أودعناه كتاب «تهافت الفلاسفة» فإنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطئوا عليها في المنطق» (ص١٢٠)، وإن رام أن يدعم به المنقول، فمن أجل تكريس انبناء هذا الأخير على الظن وإلباس هذا الأخير حلة «معقولة» و«مضبوطة»، وإن حاول أن يتصدى به «للامعقول» فمن أجل مواجهة هذا الأخير كسياسة لا كنظر.

الهوامش

١ ـ انظر على سبيل المثال، الدكتور عادل فاخوري، «منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث». بيروت، ١٩٥٠م، ص ص٢٨، ٢٩.

٢ ـ Robert Brunschvig, Pour ou contre la logique greque chez les théologiens juristes de l'Islam. Ibn Hazm, Al Ghazali, Ibn Taimiyya. In. Etudes d'Islamologie Paris, 1976. T.1er. p. 302sq.

٣ ـ وهو اعتقاد يسقط فيه الأستاذ الكبير الدكتور عادل فاخوري. مرجع آنف، ص٢٩.

٤ ـ ابن حزم، «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، بيروت، ١٩٧٥م، جـ٢، ص١٢٦.

٥ ـ انظر: ١/ص ٤٢، ٥/ص ١٦، «مراتب العلوم». ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق إحسان عباس، القاهرة، (د.ت). ص٦٠. و«المحلى»، نشر أحمد شاكر. بيروت (د.ت). ١/ص ٣٦ـ٣٧.

٦ ـ ابن حزم، «ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل»، دمشق، ١٩٥٩م، ص٤٩.
«التقريب لحد المنطق»، والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، بيرن ت١٩٥٩م.

٧ ـ ابن حزم، «ملخص إبطال القياس»، ص٥.

٨ ـ ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ص ص١٦٣، ١٦٤.

٩ ـ المصدر نفسه، ص ١٦٦.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ـ ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، ص١٠٦.

١٢ ـ انظر ابن خلدون، «المقدمة»، القاهرة (د.ت). ص ص٤٦٣ـ٤٦٧.
لويس غاردي وج. قنواتي، «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية». ترجمة فريد جبر وصبحي الصالح. الجزء الأول، بيروت، ١٩٦٧م، ص ص٢٨، ٣٢، ١٢٨، ١٣٥.
محمد عابد الجابري، «نحن والتراث»، ط٢، بيروت، ١٩٨٢م، ص٣٢٢.
L. Massignon. La Passion d'al-Hallaj, martyr de l'Islam. Paris, 1921, T.2. p. 560 sq.

١٣ ـ انظر الإمام الجويني. «البرهان في أصول الفقه»، ٢ج، تحقيق عبدالعظيم الديب، ط١، قطر، ١٣٩٩هـ.
I. Madkour, L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe. Paris, 1969, p.254.

١٤ ـ أبو حامد الغزالي، «المستصفى»، نشر أبو ا القاهرة، ١٩٧١م، ص٤٩.

١٥ ـ الغزالي، «مقاصد الفلاسفة»، القا ١٣٢١هـ، ص٣.
«معيار العلم»، القاهرة، ١٣٤٦هـ، ص٦

١٦ ـ الغزالي، «معيار العلم»، ص١٠٣.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص١٢٩.

١٨ ـ الغزالي، «الاقتصاد في الاعتقاد»، نشر العوا، بيروت، ١٩٦٩م، ص٨٥ وما يليها

١٩ ـ الغزالي، «المستصفى»، ص ص٣٩٤، ٩٥

٢٠ ـ الغزالي، «شفاء الغليل في بيان الشبه و ومسالك التعليل»، تحقيق حمد الكبيسي، ب ١٩٧١م.

٢١ ـ المصدر نفسه، ص ص٨، ٩.

٢٢ ـ المصدر نفسه، ص ص ١٨، ١٩.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص١٩.

٢٤ ـ انظر ص ص ٢٤، ٢٧، ١١٠، ١٤٢، ٧

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص ص ٣٥٥، ٣٥٦.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص ٤٣٥، ٤٥١.

٢٧ ـ الغزالي، «القسطاس المستقيم»، ضمن ا العوالي في رسائل الإمام الغزالي، جمع: ح العلا، القاهرة، ١٩٧١م.
nschvig, Pour ou contre la logique, op. و 319-320.

٢٨ ـ ابن حزم، «التقريب لحد المنطق»، نشر إ عباس، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي الرابع، بيروت، ١٩٨٣م، ص٣٠٢.