موقف ابن حزم من المنطق الأرسطي: رؤية علمية

IBN ḤAZM'S POSITION ON ARISTOTELIAN LOGIC: A CRITICAL READING

Dheen Mohamed Mohamed Meerasahibu

Muhammad Bin Hamad Al Thani Center for Muslim Contribution to Civilization. College of Islamic Studies. Hamad Bin Khalifa University. 5825. Doha. Qatar.

Email: dmohammed@hbku.edu.qa

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol22no1.8

Abstract

Ibn Ḥazm has been among the most vocal supporters of Aristotelian logic, yet enjoys strong sympathies from scholars hostile to logic. This paper is an attempt to harness the sympathies of this group of scholars for Ibn Ḥazm to prompt them to revisit their position of antagonism. In order to achieve this objective, the paper discusses two issues; first, it discusses Ibn Ḥazm's essential confidence and defense of Aristotelian logic; at the same time, it addresses his criticism of some of Aristotle's premises and assumptions without in anyway undermining his deep sense of appreciation for Aristotle. The second issue highlight, through three examples, the shallowness of the accusation – of individuals both in the past and the present –levelled against Ibn Ḥazm that he, when criticizing Aristotle, displayed ignorance of his ideas. The paper concludes that his criticism depicts a well-informed independent personality with a sound understanding and that there is reason enough for those antagonistic towards logic to start giving serious thought to what Ibn Ḥazm has to offer in this regard.

Keywords: Ibn Ḥazm; Aristotelian Logic; *istiqrā'* (induction); *ḍiḍ* (contrary); *kulliyah mūjibah* (universal affirmative proposition).

Khulasah

Ibn Ḥazm merupakan antara penyokong logik Aristotelian yang paling lantang, tetapi pada masa yang sama mendapat simpati yang kuat dari para ulama yang memusuhi logik. Makalah ini bertujuan memanfaatkan simpati kumpulan ini terhadap Ibn Ḥazm untuk mendorong mereka menilai semula pendirian terhadap logik. Bagi mencapai objektif tersebut, makalah ini membincangkan dua isu; pertama, ia membahaskan pendirian dan sokongan utama Ibn Hazm terhadap logik Aristotelian di samping membahas kritikan beliau terhadap beberapa premis dan andaian Aristotle tanpa merendahkan rasa penghargaan beliau yang mendalam terhadap Aristotle. Isu kedua menyoroti, melalui tiga contoh, tuduhan dangkal - terhadap individu pada masa lalu dan kini – yang menyanggah Ibn Ḥazm bahawa beliau ketika mengkritik Aristotle, menunjukkan ketidaktahuan terhadap idea ahli falsafah tersebut. Makalah ini menyimpulkan bahawa kritikan Ibn Ḥazm menggambarkan personaliti beliau yang berpengetahuan dengan pemahaman yang baik. Justeru, wujud justifikasi yang cukup bagi mereka yang bersikap antagonis terhadap logik untuk mulai memikirkan dengan serius apa yang ditawarkan oleh Ibn Ḥazm dalam hal ini.

Keywords: Ibn Ḥazm; logik Aristotelian; *istiqrā'* (induksi); *ḍiḍ* (pertentangan); *kulliyah mūjibah* (hujah penegasan sejagat).

داعيةُ البحثِ والمدخلُ إليه

أُلاَحِظُ في الآونةِ الأَخيرةِ من النَّاحية العملية عُزوفَ عددٍ من المعاهد العلميَّةِ والجامعاتِ الإسلاميَّة في العالم الإسلاميِّ عَن تدريس عِلمِ

المنطقِ الذي اشْتَهَرَ بلقب المنطق الأَرِسْطيِّ أو المنطق الصُّوْريِّ أو المنطق القديم، والذي كان جزءًا جوهرياً من المناهج التعليمية في جميع المؤسَّساتِ التعليميَّة الإسلامية منذ أَلْفِ عامٍ على الأقل. ولا يزال الأمرُ كذلك إلى يومنا هذا في جامعة الأزهر وغَيرِها من الجامعات والمدارس البعيدة عن تأثير الموقفِ الرافضِ لهذا المنطق.

ويُمكن القولُ بأنَّ هذا العزوف نَتَجَ في الغالب عن أَحدِ السَّببين أو عن كِليهما معاً. والسبب الأول هو الموقفُ السَّلَفيُّ المعاصرُ الذي اعتمد موقفَ ابن تيمية النَّقْدي للمنطق الأرسطي وهجومَه الشديدَ على مَباحِثِه ومَبادئِه، ذلك الهجومُ الذي استفاد فيه من جُهود السَّابقين وعَبَّر عنه بصورة مبالغٍ فيها في كثير من الأحيان.

أما السَّبب الثاني فهو تأثيرُ المواقفِ الغربيَّةِ الحديثةِ الغارقةِ في الرُّؤيةِ الحداثيَّة والنِّسْبِية الفكرية واستبدادِ الفَردانية المطلَقةِ وتشجيع تيَّارِ الشَّكِّ واللَّاأدريَّة. ولستُ مهتمّاً هنا بالموقف الغربي لارتباطه برؤيةٍ حضاريةٍ مختلفة، إنما اهتمامي هنا بموقف البعضِ مِنَ المسلمين الذينَ يقفون من المنطق الأرسطيِّ مَوقف الرافض تماماً.

ويُمَثِّلُ هذا الموقفُ الرافضُ مُشْكِلتين، إحداهما نظريَّةٌ والأُخرى عَمليَّةٌ. أما النظرية فهي ما ينتج عن حيثيات الرفض من أمورٍ أهمها اعتبارُ المنطقِ انحرافاً عن جادَّةِ الفكر المستقيم، بل لغواً وضلالاً وبالتَّالي يَحرُمُ الاشتغالُ به. وهذا موقف كان أشهرَ مُمَثِليه بعضُ من

انتسب إلى علم الحديثِ في القديم[1] ومُعظَمُ مَن انتمى إلى السلفيةِ في الحديث.

أما المشكلة العمليةُ فهي ما نراه واقعاً من عدمِ قدرةِ كثيرٍ من الباحثين على التواصل مع تراث الفكر الإسلاميِّ لجهلهم بالأسلوب المنطقيِّ الذي يسُود صياغاته، ويُحْكِمُ بها تعبيراته. وهذه المشكلةُ الثانيةُ نتيجةٌ للامتناع عَن دراسة المنطقِ بِسَبب الموقفِ الذي تُمثِّله المشكلةُ الأولى. ومعالجة المشكلة الأولى كفيلة بالتغلب على العائق الذي تسببه الثانية.

إشكاليَّةُ البحثِ

وهذا الرفضُ الذي يسبب العزوف هو إشكاليةُ البحثِ التي أُريد بحثها وبيانَ مجانبةِ هذا الرفضِ للصواب الذي يرتاح إليه العقلُ، من خلال إبرازِ قيمة المنطق الأرسطيِّ وأهميتِه في ميادين التفكير العقلي

[1] الإمام ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن صلاح الدين الشهرزوري (1245/643) صاحب المقدمة الشهيرة في علوم الحديث يمكن أن يكون من أبرز الأمثلة قبل ابن تيمية (1328/728) الذي كتابا مهما شهيرا باسم نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان المعروف بكتاب الرد على المنطقيين وكتابا آخر بعنوان نقض المنطق، ومن بعده السيوطي (1505/911) الذي قام بتلخيص كتاب ابن تيمية وسماه جهد القريحة في تجريد النصيحة ونشر مع كتاب للسيوطي باسم صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام بتحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق (القاهرة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر 1970/1389).

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām 'an Fannī al-Manṭiq wa al-Kalām*, ed. 'Alī Sāmī al-Nashshār and Sa'ād 'Alī 'Abd al-Razzāq (Cairo: Mujamma' al-Buhūth al-Islāmiyyah bi al-Azhār, 1970).

والعلمي باعتباره ممثلا للعقل الطبيعي الإنساني ومنسجما مع مبادئ الفطرة الإنسانية. يريد هذا البحث أن يقوم بذلك بتحليل موقفِ إمامٍ من أئمة العلم والفقهِ من مَوْسُوعِيِّيْ الحضارة الإسلامية، الذي يتمتَّعُ بقدرٍ كبيرٍ من الاحترام والتقدير لدى أصحاب المواقف الرافضة للمنطق من المسلمين، ألا وهو الإمام الظَّاهريُّ الكبير أبو بكر بن حَزْمٍ الأندلُسِيِّ، الذي وقف من المنطق موقف المؤيد بقوة على الرغم من ظاهريتِه القوية وبُعْدِه عن التيار المشَّائيِّ. لأن السياق الاجتماعي والتاريخي المعاصر لابن حزم كان سياقا عدائيا ويعبر عن نفسه من خلال مواقفَ تُشْبِهُ مواقفَ من يقف اليوم من المنطق الأرسطي موقف المعارضة. ولعلَّ أصحاب الموقف الرافضِ يجدون فيما يقرره ابنُ حزمٍ ما يساعدهم على إعادة النظر في موقفهم ويُقْنِعُهم بقيمة علم المنطق.

لكنَّ مُحاولتي للتوسُّل بموقف ابن حزم لإقناع أصحاب الموقف الرافض قد تصطدم لدى بعضهم بما أُثر عن بعض الباحثين من القدماء والمعاصرين من تهوينٍ لموقف ابن حزم ومن قولٍ بأن ابن حزم لم يفهم المنطق الأرسطي. ولهذا السبب حاولتُ أن أَعرضَ نماذج لانتقاداتِ ابن حزم لأرسطو حتى أَدفعَ عن ابن حزم تهمةَ عدمِ فهمِ أَرسطو من ناحية وأُثبِتَ للمعارض أن ابن حزم عندما وقف مع المنطق مُؤيِّداً ومُدافعاً فَقد قام بذلك عن علم وفهم، كما أنه عندما

عارض أرسطو في بعض ما ذهب إليه فَعَلَ ذلك أيضا عن علمٍ وفهمٍ.

وليس الهدفُ من اتخاذ ابن حزم موضوعا للبحث هنا هو تحليلُ موقفِه من المنطق الأرسطي بصورة نقديَّة، إنما الهدف – كما ألمحت فيما سبق – هو الاسهام في زحزحة موقف المعارضين، وذلك من خلال:

1. إبرازِ موقف ابنِ حزمٍ المؤيِّدِ للمنطق.
2. والاستعانةِ بدفاعِه عنه دفاعاً استخدم فيه اللغة الإسلامية والأمثلة الشرعية حتى يظهر للمعرضين عنه والمعارضين أن هذا الإمام الظاهريَّ كان من أشدِّ أنصار المنطق الأرسطيِّ، ومن أكثر المدافعين عنه حماساً، ويكون ذلك دافعا لهم في إعادة النظر في مواقفهم.
3. ثم بيان كون نقده لأرسطو في بعض المسائل نابعا عن قراءة واعية وفهم عميق لمسائل المنطق. وهذا يَخْدِمُ ثلاثةَ أهدافٍ مهمَّة، أوَّلُها أنه لا يمكن الاستهانةُ بقيمة دفاع ابن حزم، فَهُو دِفاعُ عالمٍ بالمنطق وخبيرٍ بمسالكه. وثانيها إظهار شخصية ابن حزم العلمية المستقلة، وثالثُها بيانُ طبيعة العقل الإسلامي النقدية، وأن المؤيدين للمنطق من علماء الإسلام لم يكونوا إمَّعَةً.

وأهمية هذه النقطة الأخيرة تأتي من الاعتبار التالي، وهو أنه إذا صح الرأي القائل بأن ابن حزم لم يَصْدُر في نقده أو في مخالفته

لأرسطو عن فهمٍ لمقاصده فلن تكون هناك أدنى قيمة لموقفه المؤيد للمنطق ودفاعه الحار عنه. ومن هنا كان التعرُّض لبعض تلك الانتقادات التي وَجَّهها لأرسطُو بالتحليل مطلوباً، وبالتالي يُعتبرُ هذا الجزءُ من البحث مُتَّصلاً عضويا بالذي سبقه من محاولة بيان موقف ابن حزم المؤيد.

أقول هذا ردا على من قد يرى الحديثَ عن قواعد المنهج الحَزْميِّ ضرورةً. وأنا أومن بأن هذا ضرورة فعلا إذا كان البحث يهدف تقديم التفكير المنطقي والمنهج العلمي لابن حزم. وواضحٌ أن البحث الحالي بعيد عن هذا. وقصدُه هو الاسهامُ في إحياء هذا العلم، والاهتمامِ به، وبتدريسِه، حتى نتغلَّب على السَّطحية القاتلة التي نعاني منها في العالم الإسلامي المعاصر على مستوى الأفراد والجماعاتِ وعلى مستوى كثيرٍ من المؤسسات العلمية في العالم الإسلامي.

والمنهجُ وصفيٌّ تحليليٌّ نقديٌّ وهو ما يناسب هذا الموضوع. والاعتمادُ الأساسُ على المصادر الأولى أو المصدر الأول وهو كتاب ابن حزم الشهير في المنطق المعروف بالتقريب لحد المنطق والمدخل إليه، مع الاستعانة بمراجعَ لأهل التخصُّص الدقيق في الموضوع ، وفي

مقدِّمتِها كتابُ أستاذي الدكتور محمد عبد السَّتار نصَّار[2] بعنوان: "المدرسةُ السَّلفية وموقفُ رِجَالِها من المنطقِ وعلمِ الكلام".

واقتضت الحاجةُ التأصيلية لآراء ابن حزم أن أطيلَ النقلَ المباشِرَ عنه في بعض المواضع فَقُمتُ بذلك، كما اقتضتْ ضرورةُ تيسيرِ العرضِ لبعض القضايا فيما يخُصُّ انتقاداتِ ابنِ حزمٍ لبعض آراءِ أرسطو، والرغبةُ في الاختصار إهمالَ النقلِ المباشر للنص فيها، وصياغةَ رأيِه في لُغتي بدلاً من ذلك، حتى يسهل على القارئ فهْمُه، مع الإحالة طبعاً إلى المصدر الأصلي. وهذا ما فعلته بشأن الأمثلة الثلاثة التي عرضتُها لإبرازِ جوانبَ من المواقف النقدية لابن حزم.

ووجدتُ من المناسب أن أبدأ عرضَ دور ابن حزم بالمامةٍ عن التفكير العلميِّ عند المسلمين وأصوله في القرآن الكريم لتَكُون إطاراً مناسباً لمتابعة ما يقولُه ابنُ حزم[3].

---

[2] أستاذ العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر. ولقد دَرَّسَ لي علم المنطق في مرحلة الدراسات العليا (الماجستير) في العام الدراسي 1980/1979ً في قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر آنذاك. وقد سعدت بذلك. جزاه الله خيرا وتولَّاهُ بواسع رحمته ومغفرته وأسكنه فسيح جناته. وقد قرر علينا كتاب الرد على المنطقيين ونقض المنطق لابن تيمية والتقريب لحد المنطق لابن حزم كمرجعين أساسَيْن للمقرر، مع كتب أخرى قديمة وحديثة، في وقت كان الناس ينفرون من مثل هذه الكتب. وهذا البحث جانب من عطاءه، وأُنجز في أصله بناءً على أَمْرِه وتحت إشرافه. ويسعدني أن أهديه اليوم – بعد تنقيحه وتعديله والإضافة إليه والحذف منه — إلى روحه.

[3] كان بودي أن أتناول بعض الدراسات المهمة حول ابن حزم في الجانب المنطقي من شخصيته العلمية. لكن مساحة البحث لا تسمح بذلك وليس ذلك مطلوبا أيضا في مثل هذه المقالات. وقد أعود لتناول تلك الدراسات في بحث مستقل إن شاء الله. لكن ينبغي أن

المسلمون والتفكير المنطقي

لَمْ يَنْتَظِرِ المسلمونَ كثيراً أو قليلاً — شأنُ كل الأمم الحضارية – حتى يفكروا تفكيرا منطقيا. وكان مجردُ اعتناق الإسلام تحولاً في الموقف العقلي للمجتمَع العربي الذي كان هو المجتمعَ القرآنيَّ الأولَ، وعودةً إلى التفكير المنطقيِّ. وإذا كان الوحي في أَوَّلِ تجلِّيه قد اهتمَّ بالعلم وبالتنبيه إلى الخلق والقلم والنظر فإن هذا الوحيَ قد استمرَّ ليُعلِّم المسلمين أهميةَ التفكير العلمي المنطقي من خلال آيات كريمات تعتبر درر البيان لأصول التفكير المنطقي ومبادئ النظر العقلي.

ولم يترك القرآن الكريم المسلمين هَمَلاً حتى تُترجَم لهم نظريةُ الكهف الأفلاطونية أو الصياغاتُ المنطقيةُ الأرسطيةُ أو نظرياتُ المدارس الفلسفية الهندية[4] ليفكروا تفكيرا عقليا سليما أو منطقيا محكَماً. إنما قام بتوجيههم إلى تلك الأصول العامة والمبادئ الكلية التي لا يتحقق التفكيرُ العلمي والنظرُ العقلي إلا بها. ولعل بعضَ أهمِّ

أشير إلى عمل الدكتور إحسان عباس الذي قام بنشر كتاب ابن حزم بتحقيق علمي رصين وكتب له مقدمة مفيدة جدا، إضافة إلى الدراسة العلمية التي قام بها الدكتور زكريا إبراهيم بعنوان ابن حزم الاندلسي وخصص فيه فصلا للحديث عن ابن حزم المنطقي، كما خصص فصلين آخرين للحديث عن الجدل والكلام. وستأتي الإشارة إليهما لاحقا.

[4] أظن أن تاريخ علم المنطق الذي ينسب إلى أرسطو يحتاج إلى إعادة النظر في تاريخه في ضوء صلته بعلم المنطق كما عرفه الهندوس من خلال المدرسة الفلسفية المعروفة باسم "نْيَايَا"Nyaya. وأرجو أن أوفق قريبا بإذن الله إلى نشر دراسة علمية حول هذا الموضوع.

تلك الأصول والمبادئ التي ينبغي الإشارة إليها في إيجاز تتلخصُ فيما يلي[5]:

الأصل الأول: التجرُّد عن الهوى

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ {سورة ص: 26}

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (سورة المائدة: 48)

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُم مِّن نَّاصِرِينَ (سورة الروم: 29)

فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (سورة القصص: 50)

الأصل الثاني: الابتعادُ عن التقليد الأعمى

[5] أنا هنا أكتفي – رعاية للمساحة – بسوق الآيات القرآنية تحت عناوين تحدد الأصل المنهجي المستفاد منها. ولا أرى حاجة لمزيد من الكلام.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ (البقرة: 170)

وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ مَا جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ وَاقٍ (الرعد: 37)

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعُواْ أَهْوَاء قَوْمٍ قَدْ ضَلُّواْ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرًا وَضَلُّواْ عَن سَوَاء السَّبِيلِ (المائدة: 77)

الأصل الثالث: عدم الارتكان إلى الظُّنون

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى (سورة النجم: 23)

وَمَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (سورة النجم: 28)

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاء اللّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم حَتَّى ذَاقُواْ بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إَلاَّ تَخْرُصُونَ (سورة الأنعام: 148)

الأصل الرابع: الابتعادُ عن الجدل الباطل أو الجدل بغير علم

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ (سورة الحج: 3)

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ (سورة الحج: 8)

وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا (سورة الكهف: 56)

الأصل الخامس: تجنُّبُ الدُّخولِ فيما لا قِبَلَ للعقل به

وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً (سورة الإسراء: 36)

الأصل السادس: السَّعيُ لِتَعْمير النَّفس بحصيلةٍ مِن المعارف المكتَسَبَةِ عن الكونِ والإنسانِ باستخدام جميع الوسائل المتاحة

"أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ "(سورة الحج: 46). ومن الوسائل التي ذكرها القرآن الكريم لأجل تحقيق هذا الغرض:

- دراسةُ الكون والتأملُ فيه كشفاً لقوانينه وفهماً لحقائقه ووصولاً إلى أهدافه: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (البقرة: 164)

أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ. وَإِلَى السَّمَاء كَيْفَ رُفِعَتْ. وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ. وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (سورة الغاشية: 17-20)

- دراسةُ أحوالِ الأُمم الماضية والحضاراتِ القديمة والبائدة

قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (سورة آل عمران: 137)

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَى عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ (سورة غافر: 82)

- الاحتكاك بالثقافات المختلفة وأجناس البشر المتنوعة
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (سورة الحجرات: 13)

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (سورة الروم: 22)

الأصل السابع: عدمُ الاغترارِ بما توصل إليه، والسعيُ المستمِرُّ للانتفاع من الآخرين

وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ (سورة يوسف: 76)

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً (سورة الإسراء: 85)

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ (سورة النحل: 114)

فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا (سورة طه: 114)

الأصل الثامن: الاستفادةُ من تُراثِ السَّابقينَ إن كان قائماً على الحقِّ والهُدى

أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُل لاَّ أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ (سورة الأنعام: 90)

الأصل التاسع: حُرْمَةُ إهمالِ طاقاتِ الفكرِ وملكاتِ الفهم

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (سورة الأعراف: 179)

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِندَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لاَ يَعْقِلُونَ (سورة الأنفال: 22)

الأصل العاشر: الأمانةُ العلميَّةُ والمسئوليَّةُ الفِكرية والأخلاقية

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً (سورة الإسراء: 36)

الأصل الحادي عشر: البحثُ دائما عن الدليل والوقوفُ معه

قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ (سورة النمل: 64).

ومن هنا لم يكن مستغرَباً ذلك الإقبالُ على المنطق الأرسطي عندما تُرجم إلى اللغة العربية، لأن ذلك المنطق لم يكن سوى تَنْظيمٍ علميٍّ للمبادئ المستقرة في الفطرة البشرية السوية. وقَبْلَ ترجمته كانت تلك المبادئ والأصول القرآنية تُوجِّه المسلمين أو سلفَ الأمة في خطواتِ البحث العلميِّ والنظر العقليِّ ومحاولاتِ الاستفادةِ من هَدْيِ القرآن والسنة. وهي أصولٌ ومبادئُ يجدُها الإنسانُ في نفسِه بصورة فِطرية[6].وعندما تُرجم فقد وَجد عددٌ من المسلمين فيه تنظيراً عمليّاً لتلك الأصول العامّة والتوجيهاتِ المنهجية، فأقبلوا عليه واشتَغلوا به.

مواقف المسلمين الأوائل من المنطق

لكن الإقبال على علم المنطق لَمْ يَعُمَّ جميعَ المشتغلين بالعلم والفكر. ومع أن الجميع يُعْمِل العقلَ ويَستخدمُ قواعدَ المنطق — بعلم أو بغيره– عند ذلك الإعمال كان البعضُ منهم ممن اعتُبِروا في زمرة المحدثين أو الفقهاء أو الذين يشتغلون بالرواية ونقل علوم الفقه أو الفقه النقلي، ومعهم أفرادٌ من الشِّيعة والمعتزلة مثل النوبختي (القرن

[6] سوف نجد بعد قليل بيان ابن حزمٍ لفطرية القواعد المنطقية. ومن بعده قام الإمام الغزالي ببيان هذا الجانب في بعض أهم كتبه مثل تهافت الفلاسفة، وأيضا في المنقذ من الضلال. وانظر أيضا كتبه المنطقية الأخرى مثل معيار العلم ومحك النظر. ولعل كتاب الإمام المسمى القسطاس المستقيم من الكتابات المهمة في هذا الشأن.

الثالث وبدايات القرن الرابع الهجري تقريبا[7]) وإبراهيم بن عَيَّاش[8]، وقفوا من المنطق الأرسطي مَوقفا سلبيّاً رافضاً.

ورُبما لَمْ يقِفُوا فيما يبدو على طبيعة هذا العلم ولا على مَباحِثِه. لقد كَفاهُم أنهم وجدُوه قرينَ الفلسفةِ وأنَّ الفلسفةَ كما علِموها منسوبةٌ إلى اليونان، أو كما مَثَّلها المشَّائِيُّون حافلةٌ بنظراتٍ رأوا أن الشريعة لا تُسايرها. فمن هنا نستطيع أن نقول إن المسلمين انقسموا حِيال علمِ المنطق إلى تيارات واتجاهات مختلفة وربما متباينة. فقومٌ رفضوه وحاربوه، وقومٌ قبلوه واحْتَفَوا به، وقومٌ ثالثٌ توقَّفوا في أمره وربما توجَّسُوا منه خِيْفَةً.

---

[7] من مشاهير الفكر في القرن الثالث وربما في بدايات القرن الرابع أيضا. ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاته. ويعتبر من أعلام الشيعة في المشهور. تذكر المصادر له كتبا كثيرة منها كتاب في الرد على أهل المنطق. لم أوفق إليه. لكن من المؤكد استفادة ابن تيمية منه في الرد على المنطقيين. ويعتبر كتابه الآراء والديانات من الكتابات المبكرة في الفرق والأديان. لقد كان له حلقة علمية يحضرها مشاهير المترجمين وأهل الفكر منهم ثابت بن قرة وأبو يعقوب إسحاق بن حنين. وله مناقشات ومجادلات مع الجبائي والكعبي وغيرهم. وانشغل بالرد على كثيرين من القدماء والمعاصرين له وعلى كثير من النظريات والمذاهب كما تدل عليه قوائم كتبه. ولم أطلع له إلا على كتابه فرق الشيعة، عني بتصحيحه المستشرق هـ. ريتر، (إستانبول: مطبعة الدولة 1931) رقم 4 من النشريات الإسلامية، لجنة المستشرقين الألمانية.

[8] أبو إسحاق إبراهيم بن عياش البصري من المعتزلة ويقال إن له كتابا في نقض المنطق وبالتحديد في نقض كتاب ابن أبي بشتر في إيضاح البرهان. ولعله أستاذ العالم المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار الشافعي المعتزلي، صاحب كتاب تثبيت دلائل النبوة والموسوعة الكلامية المعروفة باسم المغني في أبواب العدل والتوحيد.

يكفي أن نُلقي نظرةً سريعةً على كتب التاريخ لنرى كيف لَعِبَتْ هذه المواقف المتباينة دورَها في الخلافات الفكرية وفي ظهور الطائفيَّة العلمية وفي توليد صِراعٍ بين العقل والنقل، وهو صراع ما كان يُتصوَّر في ظل تعاليم القرآن الكريم أن يَظهر في عالم الإسلام وبين عُلماءِهم.

لكن الأمر المهم الذي لا يجوز تَغافُلُه هو أن منطلَق كلِّهم من أصحاب المواقف المختلفة كان إسلاميّاً. ففي الوقت الذي وجد الاتجاه المؤيد للمنطق فيه وسيلةً من وسائل المناعة العقلية للعقائد والإيمان، وتمكيناً للمفكرين ليتصدَّوا بنجاحٍ لمحاولاتِ أهلِ الأهواء والبدع، ومساندةً للبحوث العقلية والاستنباطات الفقهية، وآلةً قانونيَّةً تَعْصِم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأ في الفكر كما شاع في تعريف المنطق، وجد التيارُ الرافضُ فيه تَعْكيراً لصَفْوِ العقيدة وتعقيدا ليُسْرِها بإدخال ما لم يكن لأوائل المسلمين أو سلفِ الأُمَّة عهدٌ به في مسائل الدِّين عقيدةً وشريعةً.

لكن على الرغم من كل هذه المواقف، استطاع علمُ المنطق أن يَفْرِضَ نفسَه على العالم الإسلامي بوسيلةٍ أو بأخرى. ودخل هذا العلمُ مناهجَ التعليم ومسالكَ البحث العلمي في مجال الشريعة والعقيدة كمقدمة لازمةٍ من مقدماتِ علومهما، حتى صرَّح حُجَّةُ الإسلام الغزالي بضرورة الاحاطة بمضمون علم المنطق من مباحث الحد والبرهان باعتبارهما يمثلان مدارك العقول حيث قال في بدايات

كتابه العظيم في أصول الفقه "نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وأقسامَهما على منهاجٍ أوجزَ مما ذكرناه في كتابِ "محك النظر" وكتابِ "معيار العلم". وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلِّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا"[9].

والإمامُ الغزاليُّ ليس بدعا في هذا، فقد سبقه كثير من أئمة العلم في الإسلام إلى اعتبار المنطق شرطاً على من يريد الاجتهادَ، وإلى التصريح بأنه لا تُقبلُ دعْوى الاجتهاد ممَّنْ لم يُحسِنْ علمَ المنطق. وصرح بذلك الفقيهُ الظاهريُّ ابن حزم كما سنقف عليه بعد قليل. وهذا التظاهر من قِبَلِ جمهورِ أئمة الإسلام لصالح المنطق واعتباره شرطا أساسياً لمن يريد الاجتهاد هو السَّبب فيما يبدو لقيام الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي، المعارضِ أصلاً للمنطق، بالكتابة في علم المنطق، وتلخيص رَدِّ ابن تيميةَ عليْه وعَلى المناطقة، ليُقِيْمَ الحُجَّةَ على من لا يَعترف بأهليَّته للاجتهاد.

والمهم أنه قد استقرَّ المنطق في تصوُّر المسلمين للعلوم وتصنيفهم لها، ودخل في مناهجهم العلمية ومناحي تفكيرِهم الأصولية والكلامية والفقهية رغمَ صَيْحَاتِ "مَن تمنطق تزندق" التي

[9] Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Muṣṭaṣfā min ʻIlm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Yūsuf Najm (Beirut: Dār Ṣādir, 2010), 1:19.

رفعها الرافضُون له. وأَصبح لعلم المنطق أنصارٌ أقوياءُ تبنَّوه ووقفوا للدِّفاع عنه بكل ما أُوتُوا من قوةٍ في وجه المعارضين له، وألَّفُوا فيه، وطَوَّروه واستدركوا على من سبق من أئمته وبخاصةٍ أرسطو واضعِه كما هو المشهور.

ومن هؤلاء الذين تحمَّسوا لعلم المنطق وكتبُوا فيه من المتقدِّمين ومن خارج زمرة الفلاسفة المشَّائِيّين العَلمُ الكبيرُ و الفقيهُ الظاهريُّ الشهيرُ أبو محمدٍ علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي المتوفَّ في منتصف القرن الخامس الهجري تقريبا قبل ستة عقود تقريبا لوفاة الإمام حجة الإسلام الغزالي الذي يعتبر الشخصيَّةَ الفاصلةَ بين مرحلتينِ بشأن المنطقِ وفق ما ينقله محققا كتاب "الرد على المنطقيين" لابن تيميةَ قائلين: " يرى بعض الباحثين أن الغزاليَّ كان فاصلاً بين عهدين، عهدٍ لم يأخذْ فيه جمهورُ المسلمين بمنطق أرسطو كمنهج للبحث وهو العهد السابق عليه، إذ كانت لهم مناهجُهم الخاصةُ، وعهدٍ امتزج فيه المنطقُ الأرسطيٌّ بعلوم المسلمين تحت تأثيره" [10]. لقد كان ابن تيمية يرى ذلك كما هو واضح من إشارته في معرض مناقشته لمسألة الحد هل يفيد في تصوير المحدود أم في تمييزه.[11]

مكانةُ ابن حزمٍ العلميَّةُ

[10] Ibn Taymiyyah, *al-Radd ʻalā al-Manṭiqiyyīn*, ed. Muḥammad ʻAbd al-Sattar Naṣṣār and ʻImād Khafājī (Cairo: Maktabah al-Azhar, n.d.), 1:19, f.n. 1.
[11] *Ibid*., 73.

يعتبر ابنُ حزم موسوعةً علميَّةً ونابغةً في تاريخ الفكر الإسلاميِّ. وكما قلت في مكان آخر[12] فقد جال في فنون المعارف، وخاض في مجالات العلم و الفكر، وارْتاضَ في ميادين القضاء والحكم، وحلق في سماء الأدب، وترك في النهاية تراثا عِلميّاً عظيماً. يكفي له فخرا أنه صاحب "الفَصْلُ[13] في الملِلِ والأهْواءِ والنِّحَل"، وأنَّه صاحب الْمُحَلَّى، وأَنَّه كذلك صاحب "التقريبُ لحد المنطق والمدخلُ إليه".

لقد وُلد ابن حزم[14] في مدينة قرطبة (Cordoba) سنة 384/994 للهجرة في أُسرة اعْتُبِرت من الأسر الأرستقراطية الجديدة

---

[12] Dheen Mohamed, *Fī 'Ilm al-Dīn al-Muqāran: Maqālāt fi al-Manhaj* (Cairo: Dār al-Baṣā'ir, 2009), 76.

[13] من الباحثين والعلماء من ينطق الفصل بكسر الفاء وفتح الصاد، ومن ينطق بفتح الفاء وسكون الصاد. ووجدت بين أساتذتي في قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر من يمثل القراءتين. وشيخ الكلاميين والمناطقة في وقت دراستي هنا في أواخر السبعينيات الأستاذ الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم – وقد درست عنده العِلمين: العقيدة والمنطق– لم يكن يؤكد على قراءة منهما. وأنا أوثر القراءة الثانية لمناسبتها لموضوع الكتاب ولأن جرس هذا النطق أقرب من الآخر في الذوق العربي عندما تقارن مع النصف الثاني من العنوان.

[14] انظر في سيرة ابن حزم وجوانب فكره المراجع التالية:

Zakariyyā Ibrāhīm, *Ibn Ḥazm al-Andalusī: al-Mufakkir al-Ẓāhirī al-Mawsū'ī* (Cairo: al-Dār al-Miṣiryyah li'l-ta'līf wa'l-tarjamah, 1966); Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuh wa 'Aṣruh* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1953); Iḥsān 'Abbās' introductions to Ibn Ḥazm's treatises. See Ibn Ḥazm, *Rasā'il Ibn Ḥazm*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1980-1987), vols. 1-4.

ولعل من أفضل المراجع العلمية الحديثة في حياة ابن حزم وجوانب شخصيته ما صدر عن مؤسسة "بريل" وبيانه كالتالي:

الناهضة في المدينة. وقَضى فترةَ صِباه بين حَرِيمِ القصورِ وتَرفِ الحياة الناعمة المتصوَّرة في الأسَرِ الأرستوقراطيَّة لكنه – كما نعلم من ابن حزم نفسه – قد حافظ على النبل والعفاف[15]. ولما بلغ من العمرِ الخامسةَ عشر بدأ في التعلُّم والدرس والتحصيل والطلب خارجَ البيت في قرطبة. وكان معظم ما حصَّله من العلوم الدينية.

ويبدو أن الظروفَ في قرطبة لم تكن مواتيةً بسبب ما مر بها من أحداث، حتى اضطرته أعمالُ العنف ومطاردةُ أنصار الأمويين إلى الهجرة، فترك قرطبةَ سنة 404 واختار مدينة "المرية" Almeria، وهناك واصل دراستَه. و كانت الفلسفة واليهودية ضمن أهمِّ ما اهتم به بالدراسة هناك ، حيث كان في هذه المدينة جماعة من المشتغلين بالفلسفة وخاصة من أتباع ابن مَسَرَّة[16]، كما كان يوجد بها بعض الإسرائيليين الذين اضطُرَّ ابن حزم لدراسة أديانهم ليكون أقدر في

Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke eds., *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker* (Brill: Leiden, 2013).

[15] يقول ابن حزم في طوق الحمامة ما نصه: "وإني أقسم بالله أجل الأقسام أني ما حللت مئزري على فرج حرام قط، ولا يحاسبني ربِّي بكبيرة الزنا مذ عقلتُ إلى يومي هذا، والله المحمود على ذلك، والمشكور فيما مضى، والمستعصم فيما بقي."

Ibn Ḥazm, *Rasāil Ibn Ḥazm*, 1:272.

[16] أبو عبد الله محمد بن مسرة الجبلي فيلسوف صوفي ومن أبرز الشخصيات العلمية في الأندلس، لعب دورا كبيرا في تطور الفكر الفلسفي والصوفي الأندلسيين. كان فيلسوفا زاهدا تعرض لأذى كثير من بعض فقهاء المالكية. واتهم بالاعتزال والتأويلات الفاسدة. واضطر إلى الفرار توقيا من العداء فذهب إلى مكة وأقام بها فترة عاد بعدها إلى بلده ليعيش في عزلته ومع تلامذته. توفي في 319/931.

مناظراته معهم[17]. لكن الظروف لم تترك ابن حزم يَفْرُغَ للعلم الذي أَخَذَ نفسَه بتحصيله كأحسن ما يكون، بل دفعَتْه إلى بعض النشاط السِّياسيِّ الذي أَدَّي إلى القبض عليه لما اشتهر من ولائِه للأمويين. وتَردَّد حالُه بعد ذلك بين السجن والنَّفيِ والاعتقال. فكانت فترةَ قلقٍ واضطرابٍ لم يعرف فيها ابن حزم الاستقرارَ.

لكن بانتهاء الخلافة الأموية في الأندلس نهائيا ولم يعُد هناك ما يمكن أن يَجُرَّ ابنَ حزم إلى النَّشاط السياسي أصبح في مُستَطاعِه أن يَعيش للعلم يُحَصِّلُ ويُعلِّم ويكتُب وينشُر. ويَنتقلُ باستمرار بين أقاليم الأندلس المختلفة لنشر علمِه ومذهبه الظاهري الذي تحوَّل إليه ودافع عنه بعد أن كان مالكيّاً في أول أمره ثم شافعياً.

وظل ابن حزم يواصِل رسالتَه العلميَّةَ الكبيرة تعليماً وتأليفاً، ومُدارسةً ومُناظَرةً حتى وافته المنيَّةُ سنة ستٍّ وخمسين وأربعمائة للهجرة، بعد حياة حافلةٍ جمعَتْ بين فُنون العلم وصُنوف الأدب وأغوار السياسة.

---

[17] كون ابن حزم ناظر بعض اليهود وجادلهم لم يمنعه من المحافظة على صداقته لشخصيات يهودية. ويقال إنه كان يجلس كثيرا في دكان صديق له يهودي. يبدو أنه كان شديدا في المناظرات، لكنه كان إنسانا صاحب حس مرهف. ولا يمكن لمؤلف طوق الحمامة أن يكون غيره. ويقول إنه كان يناقش معه في الدين ويقيم الحجة عليه في بطلان اليهودية ثم يدعوه إلى الإسلام. يقول ابن حزم: "وكان يقول إذا دعوناه إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا علله "إن الانتقال بين الديانات تلاعب".

See Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fi al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal* (Cairo: 1317), 5:120.

لقد وضع ابنُ حزم كتباً كثيرةً في الفقه والأدب والأصول والأديان والمنطق والفلسفة والتاريخ وغيرها، وتدل على موسوعيته وذكائه وقوةِ شخصيته وتَوَقُّدِ قريحتِه وسطوةِ لسانه وطبيعتِه النقدية. ولعلَّ من أشهر كتاباته الفَصْلُ في الملل والأهواء والنِّحل والمحلى وطوق الحمامة والإحكام، لكن اهتمامَنا في هذا البحث يَنْصَبُّ على كتابٍ واحد فقط من كتبه، ويُعتبَرُ من أوائل الكتب المؤيِّدة للمنطق والدَّاعيةِ إليه والمجاهِرَة بالدفاع عنه. كَتَبَه ابنُ حزم تعليماً للمنطق وتبسيطاً لقضاياه واستدراكاً وتصحيحاً لبعض مسائله، وضَمَّنه انتقاداتٍ لاذعةً لأصحاب الموقف الرافض للمنطق، وهو كتابُه المعروف باسم التقريبُ لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.[18]

وينبغي أن أسجل هنا أن اهتمام ابن حزم بالمنطق لم يكن اهتماما عابرا، بل كان اهتماما نابعا من إيمان عميق بفائدته العظيمة في التفكير المنهجي وضرورته القصوى لتنظيم حركة العقل وترتيب سَيْرِها كما سيتَّضح أثناء عرضنا لموقفه من المنطق ودفاعِه عنه. ولن نبالغ إذا قلنا إن علم المنطق يمثل جانبا مُهِمّاً من جوانب شخصيته

[18] لقد نشر الأستاذ الدكتور إحسان عباس هذا الكتاب لأول مرة في عام 1959. ونشر فيما بعد ضمن ما نشر من رسائل ابن حزم في أربع مجلدات عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت عام 1983، وهي النشرة التي أعتمد عليها. ويقع كتاب التقريب وفق هذه النشرة في المجلد الرابع بين صفحة 91 وصفحة 356. والاشارة إلى الكتاب يكون وفق صفحات الجزء الرابع المتضمن له. وللكتاب طبعة أخري من دار الكتب العلمية في بيروت – لبنان، بتحقيق أحمد فريد المزيدي. وهي كثيرة الأخطاء وخاليه عن أي تقديم علمي لموضوعات الكتاب. والاشارة في البحث إلى نشرة الدكتور إحسان عباس هذا.

العلمية. لقد خاض مع شخصياتٍ علميةٍ كبيرةٍ معاصرةٍ له من داخلِ عالم الإسلام ومن خارجِه معاركَ فكريّةً متعددة الجوانب من خلال مواجهاتٍ مباشرة، وانشغل أيضا كثيرا بالكتابات الجدلية الكثيرة في ميادين العقيدة والفلسفة والأديان والفقه والأصول، والمنطق من أقوى أسلحة المجادل.

ولا عجب في أَن يكونَ الفصلُ الأول المخصَّصُ للحديث عن الجانب المنطقيِّ لديه بعنوان "ابنُ حَزْمٍ المنطقيِّ" هو الأَوَّلَ من فصولِ الباب الثَّاني[19] من كتاب الدكتور زكريا إبراهيم عن ابن حزم، وأن يكون الفصل الثاني من هذا الباب بعنوان "ابن حزم الجَدلي". ولا شك أن هذا يَحمِلُ دلالةً واضحةً على أهمية هذا الجانبِ في فكره. ولم لا؟ فهو الذي يُبْدِي كتابُه التقريب اهتمامَه الرائِدَ بتأسيس علمِ الفقه على دَعائمَ عقليةٍ منطقيَّةٍ على حد تعبير الدكتور زكريا إبراهيم[20].

ويلاحظ أنه على الرغم من العمق العلمي الكبير والموسوعية القوية فإن ابن حزم ظل لفترة طويلة على هامش الحركة العلمية غيرَ مُكْتَرَثٍ به كثيرا. لعل السبب يكمن في اندثارِ مذهبه الظاهري وانبساطِ سلطانِ المذاهب الأربعة على عموم العالم الإسلامي السني وانتقاداتِه الحادَّة التي قد تتجاوزُ الحد المعقول والمألوف وخروجِه المتطرف أحيانا على ما ارْتآه جمهورُ علماء الاسلام وجرأتِه الشديدة

[19] يقع بين 104-128 من كتابه ابن حزم الأندلسي.

[20] انظر: نفسه.

في تقرير آرائه. فأهمله العلماءُ والناسُ تَبَعٌ لهم في مجالات كثيرة، ولم يكن يظهرُ إلا من خلال "الفصل" و"طوق الحمامة".

لكن العصر الحديث، بفضل ثوراتِه الكثيرة وتحرُّرِه المتطرِّفِ نِسْبياً في مجال البحث العلمي من ناحية وبفضل الاهتمام بمحاربة السيطرة التي كانت المذاهب الفقهية الشهيرة تتمتع بها بين أهل السنة والجماعة من ناحية ثانية، وبفضل التوجُّهات البحثية المنفتِحَة نوعامّا في ميدان التشريع من ناحية ثالثة، وبفضل الرُّوح المتعاطفَة التي تَعَامَلَتْ بها السلفية مع جوانبَ من تفكيرِ ابن حزم وتراثه العلميِّ، أقولُ إنه بِفضل مُجْمَلِ هذه العوامل اِسْتطاع العالمُ المعاصرُ بَعْثَ ابن حزم مرَّة أخرى إلى الواجهة.

الجو العلمي العام من علم المنطق في وقت ابن حزم

يبدو من متابعة أحوال الحركة العلمية في وقت ابن حزم أنه لا يمكن الاشتغال بالمنطق ما لم يمتلك الذي يودُّ ذلك شخصيةً قويّةً يهابها الناس لسبب من الأسباب التي قد تكون سياسية أو علمية أو اجتماعية. لأن الوضع كان غير متعاطفٍ نحو المنطق. وفي المشرق العربي تمكن المنطق من بسط سلطانه وكسب طائفة من المشتغلين به تعليما وتأليفا، على رأسهم طبعا الفيلسوف الكبير أبو نصر الفارابي الذي عرف بالمعلم الثاني[21].

[21] أرسطو – واضع علم المنطق –هو المعلم الأول كما هو معروف.

لكن الوضع في تلك الديار الأندلسية لم يكن كذلك. نعم، كان هناك بعضُ مَن اشتغل بالمنطق قبل ابن حزم وفي عصره ليس فقط من بين المسلمين، إنما أيضا من اليهود القاطنين هناك. وكانت هناك في الأندلس الإسلامية مناظراتٌ عديدةٌ وكتاباتٌ جدليةٌ مختلِفةٌ بين المسلمين من ناحية وبين اليهود والنصارى من ناحية أخرى، كما كانتْ هناك مجادلاتٌ ومناظراتٌ بين اليهود من ناحية وبين النصارى من ناحية أخرى. وكان لابن حزم مشاركاتٌ عديدةٌ ومهمَّة في هذه المجادلات[22]. ولكن لم يكن هناك ذلك الموقفُ المرحِّبُ بالمنطق والمشجِّعُ لأهله. وابن حزم نفسُه يقول "ولقد رأيت طوائف من الخاسرين...كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة "[23]

لكن هذا الجو لم يُرهب ابن حزم. لقد اقتنع بأهمية المنطق الذي وجد البعض قد اشتغل به، فقرر النَّهْلَ من بعضهم. والأستاذُ الذي أَخَذَ عنه ابن حزم علمَ المنطق هو أبو عبد الله محمد بن الحسين الكتاني المتوفى في 1029/420 تقريبا. وكان تلميذا لعالم

[22] كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل ورسالته في الرد على ابن النغريلة ورسالته في الرد على الكندي الفيلسوف من النماذج المبينة لجهود ابن حزم في هذا المجال ومشاركاته الفعالة في الحركة الفكرية والعلمية في وقته. كل هذه الكتب وغيرها من الرسائل – باستثناء الكتب ذات المجلدات مثل المحلى أو الإحكام في أصول الأحكام –منشور في أربع مجلدات بتحقيق الدكتور احسان عباس، تحت العنوان العام رسائل ابن حزم.

[23] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq" in *Rasā'il Ibn Ḥazm*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1987), 4:100.

قرطبي آخر محمد بن عبدون الجبلي (المتوفى في995/385). كان هذا الأخير قد سافر إلى الشرق وتعلم عل أيدي أَعْلام المنطقِ في بغداد قبل أن يعود إلى الأندلس ومعه أفكار الفارابي والتراث المنطقي الموجود هناك، وكان كما تقول المراجع على معرفة واسعة بالمنطق. بل كان هناك كما يقول صاحب كتاب طبقات الأمم عبد الرحمن بن إسمعيل بن بدر (1022/413) الذي لَخَّصَ الكتب الثمانيَة لأرسطو في المنطق[24]، والمراد بها طبعا الأقسام الثمانية لكتاب أرسطو.[25]

لكن ومع وجود هذا النشاط لم يَكُن الجوُّ مريحاً، فقد ظل عمومُ الموقف لعلماء المسلمين السُّنَّةِ المنخرطين في زمرة المحدثين والفقهاء أو قل مِنْ زُمْرة المالِكِيْنَ "سلطانَ الفتوى" في تلك الفترة المبكِّرة نسبيّاً ضد دراسة المنطق والاشتغال به. لقد نُقل عن الإمام

[24] أشار الدكتور إحسان عباس إلى من اشتغل بالمنطق من أهل الأندلس قبل ابن حزم في تقديمه كتاب التقريب فلينظر صفحات 37–40 من الجزء الرابع، فلينظر. وتقديم الدكتور إحسان بكامله يقع بين 29 و50 من هذا المجلد.

[25] كتاب أرسطو يعرف باسم أُورغانون ويشتمل على ثمانية أقسام، ويعتبر كل قسم كتابا. وهذه الأقسام أو الكتب الثمانية هي: المقولات، ثم العبارة، ثم القياس ثم البرهان ثم الجدل ثم المغالطات ثم الخطابة وأخيرا الشعر. لكن المسلمين أضافوا إليه كتاب إيساغوجي لفورفوريوس الصوري وجعلوه مدخلا لكتاب أرسطو. في الأصل كان منطق أرسطو لدى المسلمين في كتاب واحد يتضمن المدخل والكتب الثمانية. فيما بعد تعددت الطرق وطبع كل قسم من منطق أرسطو مستقلا كما نشر إيساغوجي أيضا مستقلا.

الشافعي قولُه "ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركِهم لسان العرب وميلِهم إلى لسان أرسطاطليس"[26].

وظلت روح كلام الإمام الشافعي فيما يبدو حَيَّةً في دائرة كثير من الفقهاء والمحدثين وذاكرتهم. وقد أُحْرِقَتْ كتبُ الإمام الغزالي في بلاد المغرب خلال قرنٍ واحدٍ فقط من وفاة ابن حزم، وهذا يقول الكثير عن طبيعة العقل الديني الذي كان سائداً هناك إذ ذاك، ويشيرُ إلى ما كان عليه الوضعُ في وقت ابنِ حزمٍ أيضا.

وكلامُ ابن حزم في بداية كتابه المنهجي "التقريبُ لحدِّ المنطق" منذ العبارة الأولى لا يترك مجالا للتَّكهُّنِ ، ويَدُلُّ بِوُضوح – إذا أمعَنَّا في لُغتِه ودلالاتها – إلى أن الجوَّ العام كان محموما ضدَّ المنطق.[27] إن قولَ صاحب جذوة المقتبس بشأن كتاب التقريب لابن حزم "إنه سلك في بيانه وإزالة سوءِ الظن عنه وتكذيب الممخرقين به طريقةً لم يسلكْها أحدٌ قَبْلَه فيما عَلِمْناه"[28]، أقول إن سياق هذا القول يدل

---

[26] وهو قول احتفى به كثيرا شيخ الأزهر الأكبر الإمام عبد الحليم محمود في كتابه الإسلام والعقل.

ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Islām wa al-ʻAql* (Cairo: Dār al-Maʻārif, 1977), 42.

وفي النفس شيء من صحة نسبة هذا القول إلى الإمام الشافعي، ولا أجد القول موجودا في أي من كتب الإمام المنشورة.

[27] انظر مقدمة الكتاب، وصاغ ابن حزم حتى عبارات الحمد لله والصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم بعبارات لا تخفي موقفه الهجومي على الذين آثروا رفض المنطق. ولعل تلك الصياغة تدخل ما يعرفه المؤلفون العرب باسم "براعة الاستهلال"

[28] Abū ʻAbd Allāh al-Ḥumaydī, *Jadhwat al-Muqtabis fī Tārīkh ʻUlamāʼ al-Andalūs*, ed. Bashshār Awwād Maʻrūf and Muḥammad

على حركةٍ قويةٍ معاديةٍ للمنطق وأهله .وكانت السَّاحةُ العِلميَّة في حاجةٍ إلى شخصية علمية قوية ليست تملِكُ فقط العلمَ ، إنما تملِكُ معه الحماسَ والخلفيَّةَ الشَّرعيَّةَ القويّةَ للوقوف في صَفِّ المنطق والدفاع عنه، وكان المنطق كعلم يتطلَّبُ ظهورَ تلك الشخْصِيَّة، وكان ابنُ حزمٍ إيَّاها.

وذهب أستاذي الدكتور محمد عبد الستار نصار إلى أن ابنَ حزم هو أولُ مَن أظهر التأييدَ للمنطق في المغرب، وقال في مقدمة الكتاب ما نصُّه: "ومن الغريب أن يظهر التأييد للمنطق في بلاد المغرب أوّلَ ما ظهر على يد فقيهٍ ومفكرٍ ظاهريٍّ هو ابن حزم. ولم يقف الأمر عند مجرد التأييد، بل حاول جاهدا أن يَعْمَل منه عِلْماً شَعبيّاً، وذلك بتذليل ما صَعُبَ منه، وتقريبِ اصطلاحاته من فهم عامة الشعب، غيرَ مكتَرِثٍ ولا عابئٍ بثورة الفقهاء ضد إدخال المنطق كمنهج للبحث في العلوم الشَّرْعية والعقلية."[29].

وإذا كان هذا الذي يذهب إليه الدكتور من كون ابن حزم أول من أظهر التأييد للمنطق في بلاد المغرب صحيحاً – وهذا ما يبدو صحيحا ونحن هنا نتحدث عن إظهار التأييد وليس على مجرد التأليف أو الاشتغال به–فإن في هذا دلالةً على الوضع الغير المريح الذي عاشهُ المنطق هناك.

Bashshār Awwād (eds.) (Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 450.

[29] انظر مقدمة المحققين

Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*.

وإلى الآن لا ندري من بين علماء المغرب من المسلمين من قام بإظهار التأييد للمنطق، والتأليف فيه إلا من أشرنا إليهم آنفا. أما الدفاع عنه، ومحاولةُ اقناع معارضِيه لم نسمع أحدا قام بهما، تأليفاً. وحديثُ ابن حزم عن المواقف المختلفة من المنطق قد يُوحي بوجود مثل هذا النشاط، لكنه لا يساعد على البَتِّ في الأمر. فوصفُ ابن حزم لسياق تأليفِه يُوحي بإمكانية وجودِ كتاباتٍ سابقةٍ عليه قطعا، لكنها لم تكن سوى ترجمات معقَّدةً تحاول عرض المنطق، وليست بالضرورة مدافِعَةً عنه.

يقول ابن حزم بعد أن صَنَّفَ مواقف الناس من المنطق في أربعٍ: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل[30] بأن نورد معاني هذه بألفاظ سهلة سبطة يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف. وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح منهم بالعلم والضن به" [31]، لكن عبارة عارضة لابن حزم اثناء مناقشته مواقف الناس المختلفة من المنطق ونصها " ولم نجد

[30] تأمل هذه العبارة التي توقف القارئ المتأمل على عظم مكانة علم المنطق في نظر ابن حزم. فهو يرى التأليف فيه قربة يتقرب بها إلى الله.

[31] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 100.

أحدا قَبْلَنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عز وجل في ذلك" [32] تبدو مؤكِّدة لما صرح به الدكتور محمد نصار وغيرَ متناقِضةٍ مع وجود كتابات سابقة ، لأن الكتاباتِ السابقةَ الموجودة ليست محقِّقَةً لنفس الأهداف التي حَدَّدها ابن حزم. فتكون كتابةُ ابن حزم هي الأولى من هذه الناحية.

لكن أحدَ كبارِ الباحثين في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية وهو Joep Lameer يرفض أن يكون ابن حزم أول من انتدب لهذا، فاهما من كلامه أنه يدعي عدم وجود أحد قبله ممن ألَّف في المنطق، ومستنِداً إلى الفارابي وأعماله المنطقية قبل ابن حزم بِقَرْنٍ من الزمان[33]. لكن هذا النَّقْضَ من هذا الباحث غيرُ مقبولٍ ويُنبئ عن قراءةٍ غيرِ دقيقةٍ لكلام ابن حزمٍ. ولا أظن أن ابن حزم كان يتحدث عن الأولية المطلقة. إنما كان يتحدث فقط في السياق الأندلسي. والفارابي لا يمكن أن يُزَاحِمَه هنا.

وابن حزم حتى في السِّياق الأندلسيّ لا ينكِر وجودَ كتابات سابقة، بل على العكس إن هذه الكتابات السابقة عليه هي التي دفعته إلى تأليف التقريب. لأنها كانت مُعقَّدة وغير مفهومة للناس. ومن هنا اندفع ابن حزم نحو التأليف مبسِّطا وميسِّرا ومستخدِما

[32] *Ibid.*

[33] انظر بحثه باللغة الإنجليزية:

Joep Lameer, "Ibn Hazm's Logical Pedigree," in *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, eds. Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke (Brill: Leiden, 2013), 425.

الأمثلة العامية والفقهية. فبهذا الاعتبار يعتبر ابن حزم أول من تصدى للمنطق وألف فيه بطريقة ميسورة مفهومة للناس.، أو كما قال أحد الباحثين أراد أن يجعل من المنطق علماً شعبيّاً. ويبدو لي أن لابن حزم الحق في هذا الزعم في حدود ما توفر لدينا من معلومات حتى الآن.

أما في المشرق العربي فإننا نجد عددا من المعارضين مثل الإمام الشافعي المتوفى في 204 للهجرة، إن صح ما نسبه السيوطي إليه[34] من مقولة اشتهرت على ألسنة المتأخرين من معارضي المنطق كما أشرنا من قبل، وأبي القاسم الناشئ الأكبر المعروف بابن شرشير المتوفى في 293 للهجرة[35] والذي لا نعرف عن جهوده شيئا سوى الإشارات العابرة في مصادر التاريخ، والنوبختي الحسن بن موسى المتوفي في بدايات القرن الرابع الهجري[36]، كما نجد عددا من المؤيدين وعلى رأسهم طبعا الفلاسفة المسلمون المشائيون.

---

[34] لقد أشرنا إلى نلك المقولة فيما سبق.

[35] هو أبو العباس عبد الله بن محمد المعروف بابن شرشير، من الشخصيات المعروفة في مجال الأدب والفكر في العقود الأولى للعصر العباسي الثاني الذي يؤرخ لبدايته عادة بعام 232هـ. وكان مشهورا بجداله العلمي مع النحاة وغيرهم، وكان معتزليا متبحرا في المنطق والكلام. وتنسب المصادر إليه رسالة في نقد المنطق لم أوفق إليه، ولا أعرفه منشورا.

[36] من مشاهير الفكر في القرن الثالث وربما في بدايات القرن الرابع أيضا. ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاته. ويعتبر من أعلام الشيعة في المشهور. تذكر المصادر له كتبا كثيرة منها كتاب في الرد على أهل المنطق. لم أوفق إليه. لكن من المؤكد استفادة ابن تيمية منه في الرد على المنطقيين. ويعتبر كتابه الآراء والديانات من الكتابات المبكرة في الفرق والأديان. لقد كان له حلقة علمية يحضرها مشاهير المترجمين وأهل الفكر منهم ثابت بن قرة وأبو يعقوب إسحاق بن حنين. وله مناقشات ومجادلات مع الجبائي والكعبي

ويضيق الدكتور على سامي النشار فيما يبدو من موقف التأييد القوي الذي يجهر به ابن حزم، ويحاول أن يخفِّف من قيمة هذا التأييد ويُقَدِّمَه كناقد للمنطق بوضعه إزاء المشائيين فيقول " وقد وصل كتاب ابن حزم إلى أيدينا، وهو يخرج على هذا المنطق في بعض المواضع وإن كان يتابعه في كثير من مباحثه. ولكنه لم ينظر إليه كما نظر إليه المشاؤون الإسلاميون على أنه قانون معصوم يخلو من الخطأ"[37] .

نعم، قد يكون صحيحا ما يذهب إليه الدكتور النَّشَّار، لكني أَرى هنا خَلْطاً بين المنطق كعلم وبين الصياغة الأرسطية له. إن نقدَ بعضِ رُؤَى أرسطو لا يَعني رفضَ المنطق كقانون يعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. وأمامنا التراث العلمي لفقهاء المذاهب، نجد اللاحِقَ منهم يخالف السَّابق في مسائلَ، بل يخرج أحيانا على اختيارات إمام المذهب، بدون أن يَطْعن هذا في انتمائه المذهبي والتزامِه بخَطِّ إمامه ومنهجه. نجد ذلك حتى بين المتعاصرين[38] . والحقُّ

وغيرهم. وانشغل بالرد على كثيرين من القدماء والمعاصرين له وعلى كثير من النظريات والمذاهب كما تدل عليه قوائم كتبه. ولم أطلع له إلا على كتابه "فرق الشيعة"، عني بتصحيحه هـ. ريتر، (إستانبول: مطبعة الدولة 1931) رقم 4 من النشريات الإسلامية، لجنة المستشرقين الألمانية.

[37] ʻAlī Sāmī al-Nashshār, *Manāhij al-Baḥth al-ʻIlmī ʻind Mufakkirī al-Muslimīn* (Cairo: Dār al-Maʻārif, n.d.), 76-77.

[38] أمامنا أمثلة القاضي أبو يوسف ورفيقه محمد بن الحسن، وهما مع أبي حنيفة. وعندنا مثال الشافعي وتلامذته، ومن جاء بعده بقرون مثل التقي السبكي مثلا.

أن ابن حزم لم يكن أقل من المشائيين في تَبَنِّيْهِ للمنطق ودفاعِه المتحمِّسِ عَنْه كما سنقِف عليه فيما يلي عندما نُجَلِّيْ موقفَ ابنِ حزمٍ من المنطق. لكنه ربما كان أكثر منهم من حيث الرؤية النقدية له بدون أن تؤثر هذه الرؤية في تقديره الكبير لأرسطو ومنطقه.

فضيلة علم المنطق كما يصورها ابن حزم

يرى ابن حزم أنَّ فضيلة علم المنطق مرتبطةٌ بفضيلة الإنسان نفسه، وأن هذا العلم مما يَتجلَّى به ما فَضَّل اللهُ به الإنسانَ على غيره من المخلوقات. انظر إليه وهو يقول بعد "أما بعد" مباشرة:" فإن الأولَ الواحدَ الحقَّ الخالقَ لجميع الموجودات دُونه يقول في وحيِه الذي آتاه نبيَّه وخليلَه المقدَّس "الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير" وقال تعالى " ويتفكرون في خلق السماوات والأرض" مثنيا عليهم، وقال تعالى " الرحمن، علم القرآن، خلق الإنسان، علمه البيان" وقال تعالى" اقْرَأْ وربُّكَ الأكْرَمُ، الَّذِيْ عَلَّمَ بالقَلَمِ، عَلَّمَ الإنْسَانَ ما لم يَعْلَمْ". فهذه الآيات جامعة لِوُجوه البيان الذي امتنَّ به عز وجل على الناطقين من خلقه، وفَضَّلَهم به على سائر الحيوان، فضلا منه تعالى، يؤتيه من يشاء، وَاللهُ ذُو الفَضْلِ العَظيم.

ووجدناه عزَّ وجلَّ قد عدَّد في عظيم نِعَمِه على من ابتدأ اختراعَه من النوع الإنسيِّ تعليمَه أسماءَ الأشياء فقال تعالى "وعَلَّم آدم الأسماء كلها"، وهو الذي بانتْ به الملائكةُ والإنسُ والجنّ من سائر النفوس الحية، وهو البيان عن جميع الموجودات، على اختلاف

وجوهها، وبيان معانيها، التي من اجل اختلافها وجب أن تختلف أسماؤها، ومعرفة وقوع المسمَّيات تحت الأسماء، فمن جهِل مقدار هذه النعمة عند نفسِه وسائرِ نوعه ولم يَعرِفْ موقعَها لديه لم يكن يفضُل البهائمَ إلا في الصورة، فلله الحمد على ما علَّم وآتى، لا إله إلا هو.

ومن لم يعلم صفاتِ الأشياء المسمَّيات، الموجِبة لافتراق أسمائها، ويحُدَّ كل ذلك بحُدودها، فقد جهِل مقدارَ هذه النعمة النفيسة، ومَرَّ عليها غافلا عن معرفتها، مُعرِضا عنها، ولم يخِب خيبةً يسيرةً بل جليلةً جدا"[39]. ولم يذكر ابن حزم هنا مصطلح علم المنطق، لكن من الواضح جدا بدون أدنى شك من خلال ما يحدد به البيان الوارد في الآية التي ساقها ضمن ما ساق[40]، ومن خلال تحليل

[39] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 93-94.

[40] يقول ابن حزم ما نصه "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول، الذي لا أول على الإطلاق سواه، وقسمها الواحد الذي لا واحد على التصحيح حاشاه، واخترعها الخالق الذي لا خالق على الحقيقة إلا إياه، فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة، لا خامس لها أصلا وإن تناقص منها جزء واحد اختل من البيان بمقدار ذلك النقص. فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقا في أنفسها، فإنها إذا كانت حقا فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ موجود، فهذه أول مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجودا فلا سبيل إلى استبانته. والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه واستقراره فيها بمادة العقل الذي فضل به العاقل من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يبن له الشيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه، فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان. والوجه الثالث: إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات، مكن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والخنك واللسان والشفتين والأسنان، وهيأ لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صمخ الآذان، فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت

السياق – سياق الموقف – أنه لا يقصد إلا المنطقَ. ويدُلُّ عليه ويؤكده ما يذكره ابن حزم بعد ذلك مباشرةً في الرد على موقف

مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم. وخرج إليها بذلك مثل ما عندها، لطفا من اللطيف الخبير، لينتج بما وهب لنا من هذه الخاصة الشريفة والقوة الرفيعة والطبيعة الفاضلة المقربة لمن استعملها في طاعته، إلى فوز الأبد برضاه والخلود في جنته، نتيجة يبين بها من البهائم التي لا ثواب لها ولا عقاب عليها، والتي سخرها لنا في جملة ما سخر، وذللها لحكمنا مع ما ذلل، إذ خلق لنا ما في السماوات والأرض، إلا ما حمى عنا، واستثنى بالتحريم علينا، فله الحمد والشكر منا، والسمع والطاعة علينا، ومن تتميم ذلك لنا بمنه وطوله، قال الله تعالى " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" . فهذه المرتبة الثالثة. والوجه الرابع: إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة، ذات لون يخالف لون ما يخط فيه، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره، فسمي كتابا، تمثله اليد التي هي آلة لذلك. وهي في الأقطار المتباعدة، وعلى المسافات المتباينة التي يتفرق الهواء المسمى صوتا قبل بلوغها، ولا يمكن توصيله إلى من فيها فيعلمها بذلك دون من يجاورها في المحل ممن لا يريد إعلامه. ولولا هذا الوجه، ما بلغت إلينا حكم الأموات على آباد الدهور، ولا علمنا علم الذاهبين على سوالف الأعصار، ولا انتهت إلينا أخبار الأمم الماضية والقرون الخالية. وتندرج في هذا القسم أشياء تبين وليست بالفاشية، فمنها: إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أن يؤدى البيان بمذاقات، فمن ذلك ما يدرك الأعمى بها البيان إلى الحاضر وحده على حسب ما يتفق عليه مع المشير بذلك إليه. فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان إذ لا سبيل إلى الكتاب إلا بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات الموقفة عليها، ندرة عجزت العقول عن أكثر المعرفة بها، وتوحد الواحد الأول الخالق الحق بتدبير ذلك واختراعه دون علة أوجبت عليه ذلك، إلا أنه يفعل ما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون. وصارت غاية الفضائل فيها فهم ما ذكرنا واستعماله في وجوهه والاقرار للخالق الأول الواحد الحق بالقوة والقدرة والعلم وإنه مباين لخلقه في جميع صفاتهم"

Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 95-96.

المعترض أو المتسائل، وسنتعرض له بعد قليل. ولا ننس أن عنوان الكتاب هو "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثال الفقهية"، فأن يُعطى الإنسانُ معرفةً بالمنطق "نعمةٌ نفيسةٌ"، وعدمُ معرفته والإعراضُ عنه "خيبةٌ ليست يسيرة، بل جليلة جداً ". وماذا يقول الإنسان عن هذا الاحتفاء بالمنطق. القضية بالنسبة لابن حزم ليست مجرد قضية علم المنطق، إنما هي قضية العقل. إن رفض المنطق أو الإعراض عنه عند ابن حزم إعراض عن العقل ورفض للتفكير العقلي، بل تنازلٌ عما مَيَّز اُه به الإنسان.

هذا الإيمان العظيم بفائدة هذا العلم وفضيلتِه هو الذي حرَّك ابن حزم للكتابة فيه رغم الظروف القاسية التي عاناها والتي نستطيع أن نتصورها نوعا ما من قوله في التقريب "وما ألَّفنا كتابَنا هذا (يقصد التقريب) وكثيرا مما ألَّفنا إلا ونحن مُغَرَّبون مُبْعَدُون عن الوطنِ والأهلِ والولدِ، مُخَافُون مع ذلك في أنفُسنا ظُلْماً وعُدوانا"[41]. إن الاغتراب عن الوطن والأهل والولد مع شعورٍ بالخوف على النفس ظروف صعبة بصورة استثنائية. ولا تساعد هذه الظروف في أدنى مظاهرها على التركيز العقلي والتحليل العلمي والتفكير المنطقي، ولا تُعِيْنُ أبداً —كما نعلم — على جَمْع القُوى.

لكن ابن حزم استطاع أن يحقق معظم إنجازاته العلمية تحت هذه الظروف مما يدل على قوة شخصيته أولا، وعلى عُلوِّ همَّته ثانيا،

[41] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 346.

وعلى يقظة ذهنِه وتَوَقُّدِه ثالثا، وعلى إيمانه بِقيمة العلم والمنطق منه على وجه الخصوص، وضرورةِ العمل على نشره وإشاعتِه رابعاً.

فِطْرِيَّةُ علمِ المنْطقِ في رأي ابنِ حزم

يرى ابن حزم أن علمَ المنطق فطريٌّ لدى الإنسان ويقول "إن هذا العلم مستقرٌّ في نفس كل ذي لُبٍّ، فالذهن الذكيُّ واصلٌ بما مَكَّنه الله تعالى فيه من سَعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل مُنْكسِعٌ كالأعمى حتى يُنَبَّه عليه"[42]، فالمنكرُ لهذا العلم منحرفٌ في طبعِه ومحتاجٌ إلى علاج نَفْسِه. وهذا الذي يقوله ابن حزم حول فطرية المنطق هو ما سيقوله الإمامُ الغزاليُّ وغيرُه من أنصار علم المنطق في تاريخ الفكر الإسلامي. لكن ابن حزم ذهب إلى أبعد من الآخرين فاعتبَر الاشتغالَ بالمنطق من صالح الأعمال.

الاشتغالُ بالمنطق مِنْ صالحِ الأعمال

لقَدْ بَلَغَ ابنُ حزم في اقتناعه بهذه الفطرية للمنطق وبِعَظيمِ فائدته ما جعلهُ يَعْتَبِرُ الكتابةَ فيه بلغة تيسر فهمه على كل الناس من البِرِّ الذي يُتقرَّبُ به إلى الله. فبعد أن أَثْنى على جهود من سبق من الحكماء في ترتيب هذا العلم ومسائله، وخَصَّ بالإشارة "كتب أرسطوطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق"[43]، وعَدَّد فضائلَ تلك الجهود والكتب ومنافعَها في أمور مهمة منها أنها:

[42] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 94.
[43] *Ibid*., 98.

- تُقرِّب البعيد
- تُسَهِّل الصّعْب
- تُذَلِّل العزيز في إرادة الحقائق

قال ما نصه: "ونحن نقول قولَ من يَرْغَب إلى خالقِه الواحدِ الأوَّلِ في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولا ولا قوة إلا به، ولا عِلْمَ إلا ما عَلَّمه: إن من البر الذي نأمل أن نغتبط به عند ربنا تعالى بيانَ تلك الكتب لعظيم فائدتها"[44]. ويَعْتبِرُ كِتابَتَهُ في المنطق حسنةً يرجو أن ينتفع بها في الآخرة "يومَ فَقْرِنا إلى الحسَنات وحاجتِنا إلى النَّجاة بأنفسنا مما يقَعُ فيه الآثمون" على حد تعبيره[45]. بل يؤمِن بأن ما يقوم به من تأليفٍ في المنطق سُنَّةٌ حَسَنَةٌ يأجُرُه اللهُ عليه[46]، وإفهامٌ لمن جهِل أَهمِّيَّتَه في النَّأْيِ عن البهائم وفهمِ مراد الله في كلامِه، ومساعدةٌ في هداية من سَبَقَتْ له الهدايةُ في علم الله عزَّ وجلَّ[47].

هذه الكتب هي ما تذكره المراجع عن عبد الرحمن بن اسمعيل بن بدر (المتوفي في 413هـ/1022م تقريبا) أنه كتب كتابا لخص فيها كتب أرسطو الثمانية في المنطق. وكان من المعروفين بالتضلع من علم المنطق وعرف بالحكيم. ويذكر ضمن سلف ابن حزم في الأندلس في علم المنطق. انظر:

Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic," *Journal of the American Oriental Society*, 104(1) (1984): 57-72. Accessed April 18, 2020. doi:10.2307/602642.

والمراد بالكتب الثمانية الموضوعات الثمانية لكتاب أرسطو كما هو معلوم.

[44] Ibn Ḥazm, "Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 98.
[45] *Ibid*.
[46] *Ibid*.
[47] *Ibid*., 99.

وفي مناقشته لسؤال مفترَضٍ مِن المعارض للمنطق ذهب ابن حزم إلى "أن من جَهِلَه خفي عليه بناءُ كلامِ الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه من الشغَب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يَعلم دينَه إلا تقليداً والتقليد مذموم، وبالحرِيِّ إن سَلِم من الحَيْرة، نعوذ بالله منها"[48]، إن ابن تيمية الذي شن هجوما كبيرا

[48] *Ibid*., 95.

لقد قال أستاذي الدكتور محمد عبد الستار نصار في تعليقه على هذا النص لابن حزم:" وهذه مبالغة من ابن حزم لا شك فيها، فمتى كان الدين – وذروة سنامه الإيمان – خاضعا لأمر العقل وقوانين المنطق، فكم من أشياء في الدين لا يجد العقل لها تعليلا ولكنها واجبة الأداء. إن كلام ابن حزم إن صح في الاستدلال على وجود الله وبعض القضايا التي للعقل فيها مدخل فلا يصح في قضايا أخرى ينبغي أن يقف العقل منها موقف التسليم."

Muḥammad ʻAbd al-Sattar Naṣṣār, *al-Madrasah al-Salafiyyah wa Mawqif Rijālihā min al-Manṭiq wa ʻilm al-Kalām* (Cairo: Dār al-Anṣār, 1979), 213.

وأظن أن كلام الدكتور فيه خلط بين موضوع الايمان وطريق ثبوته والاقتناع. ولا أدري كيف فهم الدكتور حقيقة علم المنطق. إن ابن حزم يراه قواعد العقل ومناهج الفكر. وهل نحتاج إلى دليل للقول بأن الإسلام يرفض التقليد ويحث على البحث والفكر وإقامة الإيمان على البرهان. وينعى باللائمة على من لا يستخدم عقله. وكيفية استخدام العقل بصورة سليمة هي ما يحاول المنطق عمله. ووجود بعض الأمور خارج دائرة العقل لا يقوم دليلا على الحكم بالمبالغ. لأن هناك فرقا بين ما يتعالى على العقل وبين ما يتعارض أو يتناقض مع العقل. والمنطق ليس إلا منهجا علميا يساعد على التمييز بين الصحيح والسقيم من الفكر، أو آلة تعصم مراعاة قواعدها الذهن عن الخطأ في الفكر. إن وجود الأشياء التي لا يجد العقل لها تعليلا لا يعني خروجها عن قواعد المنطق، بل إن التوصل إلى إثباتها وإثبات تعاليها على العقل هما من صميم عمل العقل نفسه. إن ابن حزم هنا يتكلم عن الفهم. إن موضوعات الايمان عبر عنها في لغة ينبغي أن يتعامل معها الانسان وفق قواعد العقل وقواطع الأدلة. وهذا دور العقل في مجال الغيب والإيمانيات. إن الانتهاء بأن هذا المجال لا مجال للعقل فيه يثبت أيضا بالعقل.

على المتكلمين المستخدمين للقياس وعلى الغزالي المدافع عن المنطق بقوة لم يتعرض لابن حزم[49] في هذا الصدد.

وهذا أمر في غاية الغرابة. لأن لازم الرؤية التَّيْمِيَّة أن يعتبر هذا الذي قاله ابن حزم غُلُوًّا ينبغي محاربته. ولابد أن يَسْأل ابن تيمية كما هو دَأْبُه في مناقشاتِه لمخالِفه هل جهل الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته وأهل القرون الفاضلة كلامَ الله؟ وهل لم يفهم الصحابة والتابعون كلامَ رسولِ الله وهم لم يَدْرُسوا المنطق؟ ومثل هذه الشبهة هو الذي يذكره دائما ابن تيمية أثناء مناقشاته المتكررة للمتكلمين، ومن يسميهم الجهمية؟ وهذا الموقف المتساهل من ابن تيمية تجاه ابن حزم ملفت للنظر.

وليس مقبولا في هذا الصدد ما يقوله محققا كتاب الرد على المنطقيين[50] لابن تيمية منسوبا إلى باحثين لم يُسَمِّياهم من أن ظاهرة غياب انتقاد صريح أو ضمني لابن حزم لدى ابن تيمية قد تَعُود إلى فكرة أن ابن تيمية لم يَرَ في كتاب ابن حزم خطرا على الفكر في بلاد

[49] لم يتعرض ابن تيمية لابن حزم إلا خمس مرات في كتابه "الرد على المنطقيين" ولم يتناول ولو في واحدة منها ابن حزم بالشدة أو النقد، إنما يشير إلى اختيار ابن حزم ويسكت بدون نقد أو طعن.

[50] لقد قمت بتحرير الترجمة الإنجليزية للكتاب وسيظهر عن دار نشر Garnet في إنجلترا قريبا، ضمن سلسلة أمهات كتب الحضارة الإسلامية التي يصدرها مركز محمد بن حمد آل ثاني لإسهامات المسلمين في الحضارة في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمد بن خليفة في دولة قطر.

الشرق، أو أن اهتمام ابن حزم بالحس والمحسات ودلالته على التبشير بالمنهج التجريبي جعل ابن تيمية يحترم ابنَ حزم إلى حدٍّ كبير[51].

وهذا كلام لا أراه مُقْنِعا. فقد شجع القرآن الكريم نفسُه على المنهج التجريبي وبدأ البحث العلمي عند المسلمين في تطبيقه قبل وقت ابن حزم. وكلام ابن حزم حول الحس والمحسوسات لم يُضِف شيئا إلى ما كان لدى المسلمين قبله من علم وتطبيق. لقد تكلَّم المشَّائيون في ذلك، لكن ذلك لَم يَمنَعْ ابنَ تيمية من الهجوم، وتكلم الغزاليُّ فيه ومع ذلك لم يَترُكْ ابن تيمية فُرْصَةً للانقضاض عليه إلا واستغلَّه. وأما الاعتذارُ بعدم خطورة الكتاب على الفكر في بلاد المسلمين في الشرق لا معنى له.

وإلا فما الذي جعل ابنِ تيمية يُسَوِّدُ صفحاتٍ وصفحاتٍ للرد على العَفِيْفُ التِّلْمسانيِّ وعلى غيره من كبار الشخصيات العلمية في المغرب؟ لقد كان التواصل العلميُّ في القديم أفضلَ وأقوى مما هو اليوم وعلى خِلاف ما يُتصور اليوم. فالقولُ بأن الكتابات المغربية لم تُشَكِّلْ خَطَراً على الشرق لا يمكنُ قُبوله.

لكن لو وَجَّه ابنُ تيمية هذا السؤالُ فرضاً إلى ابن حزم فإنه سيرُدُّ عليه بما رَدَّ به فِعْلاً على من يسأل مِثْلَ هذا السؤال وسيقُول: "فإن قال جاهل: فهل تَكَلَّمَ أحدٌ من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقِرٌّ في نفس كل ذي لُبٍّ، فالذهن الذكيُّ واصلٌ

[51] Ibn Taymiyyah, *al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, 21.

بما مَكَّنه الله تعالى فيه من سَعة الفهم إلى فوائد هذا العلم، والجاهل منكسعٌ كالأعمى حتى يُنبَّه عليه، وهكذا سائر العلوم.

فما تكلم أحد من السلف الصالح، رضي الله عنهم، في مسائل النحو، لكن لما فشا جَهْلُ الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وَضَع العلماءُ كتبَ النَّحو، فرفعوا إشكالاً عظيماً، وكان ذلك مُعِيْناً على الفهم لكلامِ الله عزَّ وجلّ، وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم. وكان من جهِل ذلك ناقصَ الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حَسَناً ومُوْجِباً لهم أجرا، وكذلك القول في تواليفِ كتب العلماء في اللغة والفقه، فإن السَّلَفَ الصالح غَنَوا عن ذلك كلِّه بما آتاهم الله به من الفضل ومُشاهدةِ النُّبوّة، وكان مَن بَعْدَهُم فقراءَ إلى ذلك كله، يُرى ذلك حِسّاً ويُعْلَمُ نقصُ من لم يطالِع هذه العلوم ولم يَقرأ هذه الكتب وأنه قريبُ الشَّبَهِ من البهائم...فلهذا وما نذكرُه بعد هذا إن شاء الله وجب البِدَارُ إلى تأليف هذا العلم والتَّعْبِ في شرحِه وبسطِه بحول الله وقوَّته."[52]

والسؤال الذي افْتَرَضَه ابنُ حزم على لسان المعترِضِ يُعَبِّرُ في الحقيقة عن واقعٍ عاشَه العالم الإسلاميُّ على مدى قرون طويلة ونَعيشه في عالمنا المعاصر. ونرى هذا السؤال في مُقَدِّمَةِ ما يسألُه الذين يبالغون في الحديث عن البِدع ويتسرَّعُون في تحريم الأشياء

[52] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 95.

ورفضِها. إنَّ توقيفَ مشروعيَّةِ عملِ شيءٍ على مبدأِ وجوبِ كونِه معمولا في عصر السلف ومطبَّقاً في حياتهم تحجُّرٌ وتحكُّمٌ يمنعان تطوُّر العلم وتقدمَ الحياة واكتشافَ الجديد وازدهارَ الحضارة. وليس لمثل هذا القول أساسٌ في الكتاب أو السنة.

ولا يخفى بُعْدُ هذا اللاَّمنطق وسقوطُه على كل ذي لُبٍّ ومَن لديه أدنى فهمٍ لواقع الحياة وأُصولِ الدِّين. فلم يكن مستغرَبا إذن أن يصف ابن حزم صاحبَ السؤال المفترَض بالجاهل، ولن يكونَ إلاَّ كذلك. ولعل روحَ موقف ابن حزم يتضِح بقوة أكثر من رَدِّه على أحدِ النَّاقمين عليه، حين أرسل إليه كتابا غَفْلاً من الإمضاء يَتَّهِمُه فيه بأن الفساد إنما لحقه باتباعِه طُرُقَ الأوائل، قال ابن حزمٍ: "أخبِرْني عن هذه الكتب من المنطق وإقليدس والمجسطي أَطَالَعْتَها أيها الهاذر أم لم تطالعْها؟ فإن كنت قد طالعتها فلم تنكر على من طالعَها كما طالعْتَها أنت؟ وهَلاَّ أنكرْتَ ذلك على نفسِك؟ وأخبِرْنا عن الإلحاد الذي وُجِد فيها إن كنتَ وَقَفْتَ على مواضعِه منها، وإن كنتَ لم تُطالِعْها فكيف تُنْكِرُ ما لا تعرف؟[53]

مواقف الناس من المنطق حسب تصنيف ابن حزم:

تَتَّضِحُ مكانةُ المنطق وقيمتُه لدى ابن حزمٍ أكثرَ وأكثر من تصنيفِه لمواقفِ النَّاس المختلفة من كتب المنطق. فبعد أن نَبَّه إلى عظيم فائدة تلك الكتب المنطقية التي حَدَتْ به – إضافة إلى أسباب أخرى –

[53] *Ibid*., 35.

إلى الكتابة في علم المنطق يقول، وسأنقل كلامَه على طوله كما هو لأهميته وحاجة العصر إلى معرفته، لأنه يتضمَّن حُجَجاً ومناقشاتٍ عقليةً وعلميةً تُقْنِع طالبي الحقِّ بأهمية علم المنطق وفوائدِه، ويُسهِمُ في تحقيق أهم أهداف هذا البحث [54]. يقول ابن حزم: "فإنا رأينا الناس فيها على ضُروبٍ أربعةٍ : الثلاثةُ منها خطأٌ بشيعٌ وجَوْرٌ شنيعٌ، والرابع حقٌّ مهجورٌ وصوابٌ مغمورٌ وعِلْمٌ مظلومٌ، ونصرُ المظلوم فرضٌ وأَجْرٌ."

"فأحدُ الضُّروب الأربعةِ قومٌ حَكَمُوا على تلك الكتب بأنها محتويةٌ على الكفر وناصرةٌ للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة. هذا وهم يتلون قول الله عز وجل، وهم[55] المقصودون به إذ يقول تعالى "ولا تَقْفُ ما ليس لك به عِلْمٌ إن السمع والبصر والفؤاد كلُّ أولئك كان عنه مسؤولا" (الإسراء 36) وقوله تعالى "ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به عِلْمٌ فَلِمَ تحاجون فيما ليس لكم به علم"(آل عمران 66) وقوله تعالى "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين" (النمل 64).

فرأينا من الأجر الجزيل العظيم في هذه الطائفة إزالةَ هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمةِ قبل التثبيت، القابلةِ دون علم، القاطعةِ دون برهان. ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظن

[54] انظر إلى ما قلته في مقدمة البحث.

[55] ولعل الأدق أن يقول " وأمثالهم " بدل "وهم".

الفاسد على قوم بَرآء ذوي ساحة سالمة وبشرة نقية وأديم أملس مما قرفوهم به، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، الواسطةُ بيننا وبين الواحد الأحد "من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدُهما"، فنحن نرجو من خالقنا أن نكون ممن يضرب لنا في كشف هذه الغمة بنصيب وافر ننتفع به جدا يوم فقرنا إلى الحسنات وحاجتنا إلى النجاة بأنفسنا مما يقع فيه الآثمون، ييسرنا لسنة حسنة نشارك من تصرف بعدنا ما كنا السبب في علمه إياه، دون أجره ن دون أن ينقص من أجره شيء، فهكذا وعدنا الخالق الأول على لسلن رسوله صلى الله عليه وسلم. فهؤلاء ضرب".

"والضرب الثاني قوم يعدون هذه الكتب هذيانا من المنطق وهذرا من القول وبالجملة فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه، وهو كما قال الصادق عليه السلام "الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة" فرأينا أيضا أن من وجوه البر إفهام من جهل هذا المقدار الذي نصصنا على فضله أولا، ولعمري ما ذلك بقليل إذ بالعلم بهذا المعنى ننأى عن البهائم وفهمنا مراد الباري عز وجل في خطابه إيانا."

"والضرب الثالث قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفه، وبصائر غير سليمة. وقد أُشربت قلوبُهم حب الاستخفاف، واستلانوا مركب العجز، واستوبأوا نقل الشرع، وقبلوا قول الجهال، فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها وأنآهم

عن درايتها. وكان ما ذكرنا زائدا في تلبيس هذه الكتب ومُنَفِّرا عنها، فقوي رجاؤنا في أننا في بيان ما نبينه منها يكون السبب في هداية من سبقت له الهداية في علم الله عز وجل، فيفوز بالحظ الأعلى ويحوز القسم الأسنى إن شاء الله عز وجل، ولم نجد أحدا قبلنا انتدب لهذا فرجونا ثواب الله عز وجل في ذلك."

"والضرب الرابع قوم نظروا بأذهان صافية، وأفكار نقية من الميل، وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والخدين الناصح والصديق المخلص الذي لا يسلم عند شدة، ولا يفتقده صاحبه عند ضيق إلا وجده معه. فلم يسلكوا شعبا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنية من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح لهم كل غامض في جميع العلوم ن فكانت لهم كالمدق للصيرفي، والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصوصاتها."[56].

فكما هو واضح من النص أن الذي يخاف من المنطق هو الضعيف الجاهل، وسيئ الطبع، والمتعرض لغسيل الدماغ. أما من قويَت شخصيته الإيمانية والعلمية فهو الذي ينفتح على هذا العلم،

[56] *Ibid*., 98-100.

ويدرك فوائده، ويعرف كيف يستفيد منه، في استقامة فكره وتعميق فهمه لدينه ولكتاب ربه وهدي رسوله صلى الله عليه وسلم. ولم يكتف هذا النص بعرض مواقف الناس المختلفة من المنطق، ومناقشتها، وبيان ما يحاول التوصل إليه في إصلاح حال أصحاب المواقف المعارضة من خلال تأليفه في المنطق وتقريب حدوده ومفاهيمه إلى العقول، إنما وضح أيضا بما لا يدع مجالا للشك الاعتبار الكبير الذي يعطيه ابن حزم للمنطق وثقته المطلقة به وحفاوته البالغة بفوائده.

لقد كنت أتساءل وأنا أقرأ هذا النص الذي يصنف فيه ابن حزم مواقف الناس في أربعة، ويخلص إلى أن كل من يعارض المنطق مصاب بالجهل والانحراف عن الجادة وخبث الهدف أو الدخل في العقل، ألا يمكن أن يكون هناك موقف خامس أو ضرب خامس من الناس نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية مثل ممثلي الضرب الرابع، لكنهم انتهوا إلى نتيجة غير التي انتهى إليها الضرب الرابع. وبدا لي أن هذا ممكن كافتراض نظري، ولكن من الناحية العملية عندما انظر على سبيل المثال إلى موقف ابن تيمية الناقض للمنطق والراد عليه – وهو المثال الأكثر استدعاء بصدد المواقف الإسلامية المعارضة — أجد أنه لم ينجح في إثبات عدم علمية أو عقلانية المباحث المنطقية التي اعتمدها ابن حزم أو الغزالي من بعده واعتبراها قانونا للتفكير السليم.

ولا أقول إن المنطق الأرسطي كان في كل مباحثه متفردة بالحقيقة، إنما الذي أقوله إن وجود ما يمكن أن تختلف فيه الاجتهادات في علم أو مذهب أو نظرية لا يجعله مردودا أو ساقطا. وينبغي التفصيل بين ما هو منطق أو قاعدة منطقية أو قل منهج بحث وبين ما ألحق به من مباحث أو مبادئ لاهوتية أو عقدية أو ما ارتبط به من تطبيقات. ومحاولات ابن تيمية في الرد على المنطق اليوناني — على الرغم من المبالغات التي اتسم بها ولغة التهويل التي يستخدمها — لم تستطع أن تقضي عليه للخلط بين المنطق والإلهيات، ولم أستطع على كثرة تدريسي للمنطق اليوناني والنظر في قضاياه وقواعده في نطاق ما يهتم به في مناهج تدريسه في جامعات العالم الإسلامي شيئا يتعارض مع العقل أو يصطدم به أو يتناقض معه ولم يتنبه له العقل الإسلامي ويصححه.

وعلى كل، لقد شاع بين قاعدة من الباحثين القول بأن الإمام الغزالي هو الذي أدخل المنطق إلى العلوم الشرعية، والمتأمل للنص يدرك أن ابن حزم قد طالب بذلك وقام به قبل الغزالي. بل إننا قد لا نجد خارج الدائرة المشائية من دافع عن المنطق وضرورته للاجتهاد في أمور الشريعة بهذه القوة رجلا مثل ابن حزم لا قبله ولا بعده. انظر إليه فيما يقوله عن فائدة الكتاب الذي ألفه في المنطق وينادي به على الملأ في عبارات لا التواء فيها وفي صراحة جريئة:

"وليعلم من قرأ كتابنا هذا (يقصد التقريب لحد المنطق) أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم اشياء التي نص الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم عليها وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانتسابها تحت الأحكام على حسب ذلك والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها. وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وانتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا، أو تمييزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها"[57].

فخلاصة الكلام أن ابن حزم يرى في المنطق منهجا علميا يُعِين الإنسانَ في إتقان العلم، ودقة الفهم، ويكسبه القدرة على تحليل الكلم وتصور المسائل وحسن تصويره. لكن هذا الموقف المؤيد لا يعني أبدا أنه مجرد انبهار أو تقليد، إنما هو موقف قائم على فهم وتحليل، ونقد وتدقيق. كان تأييده للمنطق يقوم على أساس علمي بعد فهم دقيق لطبيعته ومسائله. ولذلك نرى ابن حزم يعارض أرسطو وينتقده

[57] *Ibid*., 102.

ويرد عليه في عدد من المسائل. وهذا ما سيفعله الغزالي من بعده أيضا. فابن حزم لم يكن إمَّعة ولا غيرَ مُدْرِك لتفاصيل هذا العلم وقضاياه. وكتابه التقريب لحد المنطق خير برهان على بطلان ما قاله بعض معاصري ابن حزم من أنه زل وضل في ذلك الميدان، وأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه"[58]. وفيما يلي سنحاول أن نقف بإيجاز على بعض القضايا المنطقية التي يقف ابن حزم فيها موقف النقد ويحاول الاستدراك على أرسطو بطريقة علمية واعية ويبطل عمليا وموضوعيا رأي من ذهب إلى الطعن في ابن حزم بخصوص ارتياده مجال المنطق واتهمه بعدم الفهم أو قلته.

ملاحظات ابن حزم على منطق أرسطو

وأحب أن أسجل هنا قبل الدخول في عرض ملاحظات ابن حزم على أرسطو في باب المنطق أن ابن حزم مع ثقته الكامل بالمنطق وقف منه موقف المتأمل الفاحص. وملاحظاتُه عليه لا تَطْعَنُ في ثقته كما هو واضح. وهذه الملاحظات تُجلِّي لنا شخصيته العلمية وتعيننا على تقديرها حق قدرها. بل إن تأثير مذهبه الظاهري واضح في كثير من الأماكن التي يتعرض فيها لتحليل قضايا المنطق، ولا يترك ابن حزم فرصة بدون أن يستغلها ليكرر ويقرر تلك الفوائد التي طالما أصر عليها ورَدَّدَها بالنسبة لعلم المنطق في كتابه.

[58] *Ibid*., 47.

وليس من الممكن طبعا هنا في هذا البحث المحدود في مساحته أن نتعرض لجميع ما حاول ابن حزم أن يستدركه على أرسطو، لذلك فإني سأركز وبصورة موجزة على ثلاثة قضايا أَعتبرها مهمة وكافية لإبراز الشخصية النقدية الحزمية وللرد على أولئك النفر من الباحثين قديما وحديثا ممن اتهم ابن حزم بعدم الفهم[59].وتتلخص هذه المسائل الثلاثة في:

- موقفه من التفرقة بين التقابل الضِّدِّيِّ والتقابل النَّقيضِيِّ
- موقفه من التقابُل بين القضيتين أُولاهما كلية موجبة وكلية سالبة وثانيهما كلية موجبة وجزئية سالبة
- موقفه من الاستقراء.

المسألة الأولى: تقابل الضد والنقيض

معلوم لدارسي المنطق أن التقابل بين شيئين إما أن يكون تقابل تضادٍّ فلا يجتمعان وقد يرتفعان، أو يكونَ تقابلَ تناقضٍ فلا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً. فهناك مثلا التقابلُ بين لفظين مثل الأسود

[59] بقصد التسهيل على القارئ سأتجنب نقل نصوص ابن حزم كما هي، لأن ذلك سيطيل الكلام ويصعب الفهم على القارئ. وإنما الذي أقوم به في عرض ومناقشة هذه المسائل الثلاثة هو الاعتماد على كتاب ابن حزم المسمى بالتقريب مع الاستئناس بما عرضه الدكتور محمد عبد الستار نصار في كتابه المدرسة السلفية. ولذا لن أشير إلى المراجع والمصادر في الهامش وليعلم القارئ أن كل ما أذكره مستمد من هذين المصدرين في صياغة سهلة واضحة. وليس لي فيه من جهد سوى فهم الكلام وتبسيطه وعرضه. وسأشير إلى المصدر فقط إذا كنت أنقل نصا بدون تصرف.

والأبيض. وهما واقعان تحت مقولة واحدة وهي اللون. ويمثل اللونان الأسود والأبيض طرفي البعد لمفهوم اللون. وبالتالي فهما متقابلان. لكن بينهما وسائطَ مثل الأحمر والأصفر والأزرق وغيرها.

وهناك أيضا تقابلٌ بين لفظين ليس بينهما وسائط، مثل الحيِّ والميِّت. فوصفا الحي والميت يقعان تحت مقولة واحدة ومفهوم واحد. خذ مثلا الإنسان. فهو إما أن يكون حيًّا أو ميِّتاً، فبالتالي نستطيع أن نقول إنهما يقتسمان طرفي البعد للموضوع، وليس بينهما وسائطُ. فهناك إذن فرق بين هذين التقابلين، أعني التقابل بين الأبيض والأسود والتقابل بين الحي والميت. والفرق بينهما أن أحدهما يَتَوَسَّطُ طرفيه وسائط، في حين أن ثانيهما لا يتوسط طرفيه وسائط.

وابن حزم يرى أن التقابل من النوع الأول وهو ما بين الأسود والأبيض تقابل تضاد. فلا يجتمعان معا وقد يرتفعان. فإذا قلنا مثلا أن هذا أسود فبالتأكيد إنه ليس أبيض. ولكن إذا قلنا إن هذا الشيء ليس أبيض فلا يلزم عنه أنه أسود، لأنه قد يكون أخضر مثلا. أما التقابل من النوع الثاني وهو ما بين الحي والميت فيعتبر تقابل تناقض بحيث لا يجتمعان معا ولا يفترقان أو يرتفعان معا. لأننا إذا قلنا إن هذا حي فبالتأكيد هو غير ميت، وإذا قلنا هذا غيُر حَيٍّ فبالتأكيد هو ميتٌ.

ومما ينبغي ألَّا تفوتَنا ملاحظته أن التناقض في مثل هذا المثال منظور فيه إلى المعنى لا إلى اللفظ، إذا اللفظ خال من أداة السلب.

فالحي من حيث المعنى يساوي "اللاَّميت" كما أن الميت يساوي "اللاَّحي"، واللاَّميتُ يساوي الحيَّ واللاَّحيُّ يساوي الميِّتَ. فالتقابل الضِّدِّيُّ إذن عندما تكون بين اللفظين وسائط، والتقابل النقيضي عندما لا تكون هناك وسائط.

أما أرسطو فيقسم هو الآخر المتضادات إلى قسمين، قسم يجب أن يكون أحد المتضادين موجودا فهذه لا واسطة بين طرفيها أصلا مثل الصحة والمرض، فالإنسان إما أن يكون مريضا أو صحيحا ولا ثالث لهما، وقسم ليس من الواجب أن يكون أحد الطرفين موجودا فيهما. وهذا له وسائط بين طرفيها مثل الأبيض والأسود.

ونستطيع هنا أن نلاحظ اتفاقا بين أرسطو وابن حزم في التقسيم والتمييز بين التقابلين. والمشكلة تأتي فقط بعد هذا. فأرسطو يرى هذين القسمين من تقابل التضاد على خلاف ابن حزم الذي يرى أحدهما تضادا والآخر تناقضا. وليس معنى هذا أن أرسطو لم يعرف مفهوم النقيض، كلا. إنما يراه في شيء آخر وهو التقابل في الإيجاب والسلب، بمعنى أنه إذا كان أحد المتقابلين صادقا كان الآخر كاذبا بالضرورة. وهذا الذي ذهب إليه أرسطو أمر لا نستطيع استيعابه.

لأن الأساس الذي يبني عليه أرسطو القول بالتقابل النقيضي هو عدم وجود الواسطة أو وسائط. وهو متحقِّقٌ في المثال الذي يضربه ابن حزم لتقابل النقيض وهو الحي والميت. ومع ذلك لا

يعتمده أرسطو كمثال للتقابل النقيضي. وكأني بأرسطو يقول بان الحي واللاحي يمكن أن يقبلا كمثال لتقابل النقيض وليس الحي والميت، وهذا منه –كما لا يخفى– إغفالٌ للمعنى[60]. ويتضح من هذا دقة النظر عند ابن حزم وكيف أنه لم يقلد أرسطو تقليداً أعمى، إنما تعامل مع علم المنطق تعاملَ الفاحص الناقد المتأمل. وكما يقول أستاذي الدكتور محمد عبد الستار نصَّار:

"والذي يُفهم من كلام أرسطو أنه يقصر التناقض على ما تتقابل فيه الحدود بالسلب والإيجاب فقط، كما يفهم من ناحية أخرى أن طبيعة هذا التقابل تقوم على أساس أنه لا وسط بين طرفيه، لأنه لا وسط بين النفي والإثبات. وإذا كان الحكم على المتقابلين بالتناقض يقوم على أساس أنه لا وسط بينهما فكان مقتضى هذا أن يكون الطرفان المثبتان اللذان لا واسطة بينهما من هذا القبيل اطراداً للأساس الذي قام عليه التقابل بالسلب والايجاب.

ولكن لا أدري ما هو الأساس الذي قام عليه الفرق بين التقابل بالسلب والايجاب وتقابل الطرفين اللذين ليس بينهما واسطة كتقابل الموت والحياة؟ إن كان أرسطو ينظر إلى أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أنهما يقتسمان طرفي البعد فكذلك التقابل بين الحياة والموت، وعلى هذا لا يكون خلاف بينهما في المعنى، وإن

[60] وينبه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى إمكانية عدم صحة ما هو منسوب إلى ارسطو باسم "لواحق القياس "في هذا المجال، لكن هذا لا يهمنا هنا. ولا يغير شيئا من النتيجة التي هي أن ابن حزم لم يتابع المنطق الأرسطي متابعة من لم يفهمه.

كان ينظر إلى ظاهر اللفظ بمعنى أن التقابل بالسلب والإيجاب مشتمل على التنافي لفظا ومعنى فأعتقد والحالة هذه أن التفرقة تقوم على أساس لفظي لا على أساس حقيقي"[61] . وفي النهاية ظهر لنا ابن حزم أدقَّ نظراً وأحَدَّ فكراً من أرسطو في هذا الخلاف.

المسألة الثانية: التقابل القائم بين الكلية الموجبة والكلية السالبة أشد تباينا من التقابل القائم بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة

وهذه المسألة ليست بعيدة عن المسألة السابقة، بل وثيقة الصلة بها. وأساس المشكلة بين أرسطو وابن حزم في هذه المسألة هو أن ابن حزم يعتبر التضاد أشد تبايُنا من التناقض. ويصور ابن حزم هذه القضية ويعرض من أقوال المتقدمين مثالا للتقابل بين الكلية الموجبة والكلية السالبة وهو "كل إنسان حي" (كلية موجبة) و "ليس كل إنسان حيا " (كلية سالبة)[62].ويقول ابن حزم إن بعض المتقدمين يعتبرون هذا التقابل "ضدا"، ويعرض مثالا آخر للتقابل بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة من أقوال المتقدمين أيضا فيقول "كل إنسان حي" (كلية موجبة) و"لا بعض الناس حي" (جزئية سالبة)، ثم يقول إنهم

[61] Naṣṣār, *al-Madrasah al-Salafiyyah*, 226-227.

[62] هنا مشكلة هامشية لا علاقة لها بالقضية التي نناقشها ولكن يجب التنبيه إليها وهي كما نبهنا إليه الدكتور نصار إن المثال الذي أورده ابن حزم عن المتقدمين ليس دقيقا. فهناك فرق بين سلب الكل وكلية السلب، فالسالبة الكلية لا تتحقق بليس، إنما بلا واحد. لقد فات ابن حزم استدراك هذا على المتقدمين. انظر لمزيد من التوضيح:
Ibid., 230-231.

يعتبرون هذا التقابل تناقضا، ويصرح بأن هؤلاء يعتبرون التناقض أشدَّ تباينا من التضاد.

ودليلهم في ذلك كما يقول ابن حزم نفسه هو أن المتقابل ضدا فإن كلتا مقدمتيه كلية مع كون الواحدة منها موجبة والأخرى سالبة، وأن المتقابل تناقضا فإن مقدمتيه مختلفتان كما وكيفا، فالواحدة منهما كلية موجبة والأخرى جزئية سالبة. ففي القضية التي اعتبرت متناقضة أو حكم عليها بالتناقض وقع الاختلاف من جهتي الكم والكيف، حيث الكلية في مقابلة الجزئية، والسالبة في مقابلة الموجبة. أما في القضية التي اعتبرت متضادة أو حكم عليها بالتضاد فالاختلاف قد وقع في جهة واحدة فقط هي الكيف. أما الكم ففي المقدمتين واحدة لا اختلاف فيه. فعلى هذا يعتبر هؤلاء المتقدمون تقابل التناقض أشد تباينا من تقابل التضاد.

لكن ابن حزم يرى هذا خطأ ويقول ما نصه "ونحن نقول إن هذا خطأ وإن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى، وإن قضاء هذا القائل وإن كان صادقا في عدد وجوه الاختلاف فهو قضاء كاذب في شدة الاختلاف، .... لأن قائل الأول نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكى، ولم يدع معنى من معاني قضيته إلا وخالفه فيها وباينه في جميعها. وأما الثانية فإن قائلها إنما نفى بعض ما أوجب الآخر وأمسك عن سائر القضية فلم ينفها ولا

أوجبها ولا خالفه فيها ولا وافقه، وإنما باينه في بعض قضيته، لا في كلها، والمباين في الجميع أشد خلافا من المباين في البعض."[63]

أما أرسطو فيعتبر التناقض هنا أدخل في باب التقابل من التضاد، لأنه يقوم على الاختلاف بين المقدمتين أو القضيتين في الكم والكيف معا. وهذا – كما قلنا آنفا – لا يرضاه ابن حزم. وأن هذا الحكم – حسب تعبير الدكتور نصار – قائم على نظرة صورية لفظية. فإننا إذا قلنا على سبيل المثال "لا واحد من الانسان بحيوان" في مقابلة "كل إنسان حيوان (موجبة كلية – سالبة كلية = مثال التضاد) كنا قد حكمنا بنفي الحيوانية عن كل إنسان ثبتت له تلك في طرف الإيجاب، أما إذا قلنا "ليس بعض الانسان حيوانا" في مقابلة "كل إنسان حيوان" كنا قد حكمنا بنفي الحيوانية عن بعض من أثبتناها له، وسكتنا عن البعض الآخر.

وهذا البعض المسكوت عنه يجوز أن يسري عليه حكم الإيجاب أو السلب. وهذا وسط بين النفي التام والايجاب التام في التضاد. والحق ما ذهب إليه ابن حزم. وذلك بالنظر إلى أصل المعنى لا إلى ظاهر اللفظ. وعلى هذا فهذه المخالفة رد على كل من زعم أنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه، يستوي في ذلك كل من القاضي صاعد وابن حيان والدكتور زكريا إبراهيم"[64].

[63] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 203.
[64] Naṣṣār, *al-Madrasah al-Salafiyyah*, 232.

المسألة الثالثة: الاستقراء

هذه هي المسألة الثالثة. ولابن حزم آراء في موضوع الاستقراء ينبغي الوقوف عندها وهي آراء تَتَجلَّى فيها بوضوح توجُّهاتُه الظاهرية. ويبدو مهما لي أن أشير هنا في إيجاز شديد وكمدخل لحديثي عن الاستقراء إلى تلك الأسطورة الشائعة في العالم المعاصر والقائلة بغربية المنهج التجريبي الذي لا يبعد في مباحث المنطق الأرسطي عن الاستقراء، وإنْ أُشِيْرَ في بعض المراجع على مَضَضٍ إلى مصدرية الإسلام للفكر الغربي في هذا المجال.

والحق الذي أراه صحيحا من الناحية التاريخية هو القول بأن المنهج التجريبي كمنهج علمي عرفه الانسان منذ القديم، وهو منهج أَوَّلِيٌّ ومباشرٌ يَنْزَعُ إليه الإنسان بصورة تلقائية. وما نعرفه عن الانسان البدائي وعن كيفية تكيفه مع بيئته ومحيطه وعن كيفية اكتشافه للوسائل التي بها يحقق مقاصدَه ويحافظ على كِيانه فرداً وجماعةً يقوم شاهدا على ذلك. وليس المطلوب أن تكون أُمَّةٌ مَّا أو حضارةٌ مَّا قد استخدَمت المنهج التجريبي بنفس الطريقة التي استخدمها الغرب الحديث حتى نشهد لتلك الحضارة أو الأمة بمعرفته وتطبيقه. إن هذا كلام لا أساس له إلا في ضوء نظرية "تفوُّق الرجل الأبيض".

والدكتور نصار يشير إلى كتاب الدكتور زكريا إبراهيم بعنوان ابن حزم الأندلسي (القاهرة: 1966) حيث ذهب مؤيدا ومتبنيا رأي ابن صاعد وابن حيان.

وليت شعري كيف يفهم العالم–بفتح اللام وكسره– المعاصرُ الواقعُ تحت تأثير الغرب المعاصرِ الإنجازاتِ العلميةَ المختلفةَ في العصور القديمة للأمم الحضارية المختلفة مثل البابليين والآشوريين والمصريين والفينيقيين والهنود والصينيين واليونان. وحتى المنطق الأرسطي الذي يُتَّهم دائما بأنه منطق صُوريٌّ وسَبَبُ "التخلُّفِ الحضاري" للأمم التي تَمسَّكتْ به كان في جزء من مباحثه ينظر بطريقته لتطبيقات المنهج التجريبي. فالتجريبيات وأنواع الاستقراء في المنطق الأرسطي تتحدث عن هذا الموضوع لمن كان يَعْقِل أو خرج من التقليد للغرب الحديث.

إن التجربةَ وتكرارَ التجربةِ بجميع عناصرها وجوانبها ومحاولةَ الخطأ والصوابِ كُلُّ تلكَ كانتْ القواعدَ الأساسية للحضارات القديمة بدون إغفال التفكير العقلي وضوابط إتقانه. وهذا التنسيق والتكامل بين وسائل العلم المختلفة من الحس والتجربة والعقل إضافة إلى الاستناد إلى الوحي هو الذي حافظ على توازن الانجازات الحضارية القديمة مع النجاح في رعاية البعد الأخلاقي لها. وهذا في رأيي أهم الفروق التطبيقية للمنهج التجريبي بين الحضارات القديمة والحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة.

وهذا الفرق الذي تلخص في الابتعاد عن الرؤية الأخلاقية للعلم والذي نتج عن غياب الرؤية المتكاملة لنظرية العلم هو ما يقف وراء هذا الدمار الخلقي والبيئي الذين نتجا عن تطبيقات العلم التجريبي بالطريقة الغربية. وهو الدمار الذي يحاول الغرب معالجة آثاره

بدون النظر إلى مسبباته وبدون مراجعة علمية لمواقفه وأصوله المعرفية التي أدت إلى هذه الكارثة.[65] وليس ما نشهده من "حمى الأخلاق" أو "هستيريا الأخلاق التطبيقية"– التي نجدها الآن شائعة في مناهج الدراسات الجامعية حيث أصبح لكل علم ملحق أخلاقي– إلا جانباً من جوانب معالجة هذا الوضع المؤسف.

إذا جئنا الآن إلى ابنِ حزم والاستقراء نجد ابنَ حزم هنا في قلب البُعد المعرفيِّ من البحث الفلسفيِّ. ومن المعروف أن الاستقراءَ عبارة عن تتبُّع الجزئيات للوصول إلى حكم عام أو بعبارة الإمام الغزالي "تصفُّح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشتمل تلك الجزئيات"[66] وهذا نوعان: تام وناقص.

أما التام فهو تتبع جميع الجزئيات من غير ترك واحدة من الأفراد لكي نصل إلى النتيجة أو الحكم. وهذا النوع من الاستقراء يقيني في نتائجه، ولكنه عسير المنال وصعب التحقيق. بل مستحيلُ التَّحقيق في كثيرٍ من الحالات من الناحية العملية. لأن استقصاء جميع الأفراد في كل الأمور يستعصي على البشر، ولا يحصيها إلا الله المحصي وحده الذي أحصى كل شيء عددا. وحتى لو فرضنا جدلا

---

[65] انظر في هذا:

Seyyed Hossein Nasr and Muzaffar Iqbal, *Islam, Science, Muslims, and Technology: Seyyed Hossein Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal* (Islamabad: Dost Publication, 2009).

[66] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Miḥakk al-Naẓar fi al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazidī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.), 239.

إمكان القيام بالتتبع لكل الأفراد فهذا ينحصر فقط في الحاضر لزوما، ولا يمكن أن يتعداه إلى الماضي والمستقبل.

ومن هنا كان الاستقراء التام غير عمليٍّ في المجال التجريبي، وابن حزم ليس له مشكلةٌ مَّا في هذا الموقف. بل هو واع لهذه القضية. أما الاستقراء الناقص وهو تتبع بعض الجزئيات وتعميم الحكم فسَهْلُ التحقيق طبعاً بالمقارنة مع النوع الأول، لكنه غيرُ يقيني في نتائجه. وأغلب ما يأتي به هذا النوع من الاستقراء هو الظنُّ. هنا يقف ابن حزم موقفا يقتضي منا الوقوف عنده.

وابن حزم أتى بما يريد قوله حول الاستقراء تحت عنوان ملفت للنظر وهو "ذكر أشياءَ عَدَّها قومٌ براهينَ وهي فاسدةٌ وبيانُ خطأِ من عَدَّها برهانا"[67]، ونحن نعرف موقع الاستقراء وبخاصة الاستقراء الناقص بضوابطه وقواعده كمنهج علمي في البحوث العلمية. صحيح أنه في مجالات العلوم المختلفة هناك ما لا يقبل فيه غير اليقين مثل مسائل العقيدة، لكن هذا لا ينفي أن هناك ما يقبل فيه الظن مثل بعض الأحكام الفقهية الخاضعة للاجتهاد والقابلة لتعدُّدِه.

ويقول ابن حزم إن الاستقراء الذي تحدث عنه المناطقة هو الذي يسميه المسلمون أو "أهل مِلَّتِنا" حسب تعبير ابن حزم "القياس"، ويعني بذلك كما يقول الدكتور نصار وكما هو واضح من مضمون كلام ابن حزم نفسه "قياس الغائب على الشاهد". وابن حزم

[67] Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 296.

يعتبر تعميم الحكم في هذا الاستقراء أو تقرير حكم عام بناء على قياس الغائب على الشاهد ليس فقط خطأ، إنما "تكهن من المتحكم به وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولا التي نصيحتها عليه أوجب"[68] لأن لكل فرد من أفراد النوع أو لكل نوع من أنواع الجنس وصفا خاصا به، وليس وجود هذه الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت به ولا تفتضيه طبيعة ذلك الموصوف.

يقول ابن حزم في نص مهم "وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لابد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقينا بأن ذي روح فمتنفس وكل متنفس فذوا آلة يتنفس بها إما بقبض الهواء أو بدفعه وإما يقبض بها الماء فيدفعه إن كان من سكان الماء، فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة ولا محيد عنه، ولو عدمت النفس تلك الآلة لفارقت الجسد. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها ولو عدمت لم تضره كالمرارة فإنك إن بقرت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيها إلا الجمل فإنه لا مرارة له...فالقطع على أن هذا لا يكون هو التحكم الذموم الذي قد يخون"[69] فالقضية تعتمد على الوصف فهل هو ملازم للموصوف طردا وعكسا أم لا.

فإن كان ملازما طردا وعكسا فالنتيجة يقينية، وإلا فلا. فلا اعتبار إلا بما كان الوصف ملازما للموصوف. أو بعبارة أخرى "يكون

[68] *Ibid.*
[69] *Ibid.*, 296-297.

الوصف أو الحكم مقولا على طبيعة الموضوع لا على الأفراد"[70]. ويحاول ابن حزم هنا أن ينقض على المتكلمين الذين اعتمدوا قياس الغائب على الشاهد في عدد من مباحث العقيدة وبخاصة الإلهيات، منسجما مع ظاهريته، فيجمع المشبهة والمجسمة والذين يثبتون لله الصفات عن طريق الاستقراء – مثل صفات المعاني التي يثبتها المتكلمون – ويعتبرهم قد انحرفوا عن الجادة[71].

ونقد ابن حزم لعلماء العقيدة استخدامهم قياس الغائب على الشاهد يحتاج إلى مناقشات طويلة ليس هذا مكانها، وخاصة أن هناك من الباحثين من يرى عدم إدراك ابن حزم لمواقف المتكلمين في هذه القضية، والمتكلمون أنفسهم ناقشوا هذا الموضوع بتوسع، لكنا نترك معالجته لبحث آخر يخصه لنقول إن تَنَبُّهَ ابن حزم لقضية انطباق الوصف على طبيعة الشيء كعنصر حاسم في الموضوع ومناقشاته المليئة بالأمثلة الواقعية يقوم على دقة الفكر المنطقي لدى ابن حزم، وإن كنت أرى أن رفضه المطلق لنتائج الاستقراء للموضوعات التي لا ينصب الحكم فيها على طبيعة الموضوع يجعل ابن حزم لا يترك للاستثناء مجالا وخاصة إن الأمثلة التي ساقها لا تُعتبر مطردة .

فابن حزم في موقفه من الاستقراء ليس مع أرسطو ولا مع جمهور علماء العقيدة حتى زمنه. لكن هذا الموقف المتحفظ منا لتصور ابن حزم للاستقراء الناقص لا يطعن في الحِسِّ النقدي أو

[70] Naṣṣār, *al-Madrasah al-Salafiyyah*, 239.
[71] See Ibn Ḥazm, "al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq", 294-301.

العمق الفكري أو في بعده عن التقليد الأعمى. فهو إذا قَبِل أو رفَض فذو موقف علميٍّ في الحالتين. وليس من شرط الموقف العلمي ألاَّ يستقِلَّ الباحثُ برأيٍ أو موقفٍ خاص به يختلف عن الآخرين في المجال. أن تأييد المنطق وتبنِّيه ليسا "مَشَّائِية"، ولا رفضه دليلاً على الإسلاميَّة. وقد صدق أحد الباحثين الغربيين المعاصرين عندما علق على موقف ابن حزم من منطق أرسطو قائلا: "إن ابن حزم قد نجح في الوفاء لأرسطو في الشكل والمحتوى"[72]. وهذه شهادة مهمة، إذا أخذنا في الاعتبار أن ابن حزم لم يَطَّلِعْ على كتاب أرسطو مباشرةً ولا على كتابات فورفوريوس الصوري، حيث لم يكونا متاحين لابن حزم.

خاتمة

إن الذي يتأمَّلُ في هذه الأمثلة التي ناقشْنَاها وفيما ذكرنا قبلها من أهمية علم المنطق وضرورته وفائدته ومبرراتِ شرعيَّتِه وفق ما عرضه ابنُ حزم يجدُ أن ابنَ حزم صاحب شخصية علمية مستقلة، ويتمتَّع بحس نقديٍّ عال. ولم تخرجه وقَفاتُه النقدية عن تقديره للمنطق واعتزازه به. ولعل النص الآتي الوارد في كتابه الفصل يُصوِّر أبلغ تصوير موقف ابن حزم حيث يقول:

"الكتب التي جمعها أرسطاطاليس في حدود الكلام...كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة

[72] Anwar G. Chejne, "Ibn Hazm of Cordova on Logic," *Journal of the American Oriental Society*, 104(1) (1984): 57-72. Accessed April 18, 2020. doi:10.2307/602642.

المنفعة في انتقاد جميع العلوم. وعِظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود ففي مسائل الأحكام الشرعية بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقديم المقدمات، وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة، وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة؛ وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن أصله؛ ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه."[73]

المهم إذن أن ابن حزم فهم المنطق وتبحر فيه وناقش أرسطو مناقشة من غاص في قضاياه وتمكن من مسائله واقتنع مع كل ذلك بأن المنطق علم لا غنى عنه وأن من لم يتقنه لا يعتد بعلمه. أفلا يدفعنا هذا الاعتزاز الحزميُّ لنعيد النظر في موقفنا المعارض للمنطق وتدريسِه؟ والمناداة بوجوب إعادة النظر ومحاولة الاقناع بالتسليم به هو هدف هذه الورقة الأصيل.

النتيجة

تبين لنا إذن من خلال ما عرضناه إلى الآن:

1- أن ابن حزم من أكبر أنصار المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي.

[73] Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal* (Cairo: Maktabat al-Khānjī, n.d.), 2:77.

2- أنه يرى المنطق الأرسطي في عمومه منسجما مع الفطرة البشرية السوية، وأن تأييده للمنطق لم يكن تعصبا لليونان أو لأرسطو إنما كان لإيمانه بأن قواعد هذا العلم فطرية في الانسان.

3- أن ابن حزم لم يكن مجرد مقلدٍ لأرسطو، إنما كان عالماً نقاداً تعامل مع المنطق إيجابيا لما وجد فيه من صناعة فنية وصياغة علمية لقواعد العقل الفطرية، وأصول التفكير المنطقي.

4- أن ابن حزم يؤمن بأن المنطق ضرورة لكل من يحاول الاجتهاد ويبحث في الأحكام ويحاول التمييز بين الصحيح والسقيم، والحق والباطل، والصواب والخطأ في الفكر والحكم، وعملية الاستنباط.

5- أنه لا يرفض المنطق أو يعاديه إلا من لم يدرس المنطق أو لم يفهمه أو من تعرض لغسيل الدماغ وانحرف طبعه.

6- إن تأييده القوي للمنطق ودفاعه الحار عنه ضد المعارضين له لم يمنعه من وقفات نقدية قوية لأرسطو ولبعض تصوراته في بعض مباحث المنطق.

7- أن من قال بأن ابن حزم قد خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه لم يوفق في حكمه، وأن الحق هو أن ابن حزم قد اثبت فهما دقيقا ناضجا للمنطق وقضاياه وأن مخالفاته واستدراكاته جاءت على أساس من تحليله الدقيق وتعمقه في مباحث ذلك العلم الجليل.

8- أن الحماسَ الذي أبداه ابن حزم في الدفاع عن المنطق الأرسطي والدفاع عنه لم ينحرف به عن الجادة أو إلى ما انحرف إليه كثير من المشائيين، وأن ابن حزم قد احتفظ بشخصيته الإسلامية والمذهبية في كل الأحوال.

9- إن نقد ابن حزم الشديد لمعارضي المنطق قد يكون سببه الجو الفكري في وقته، والسياق الاجتماعي في زمنه، وبخاصة في بلاده. لكنه يأتي أساسا من اقتناعه العلمي بالمنطق كمنهج للبحث العلمي.

وأرجُو أن يكونَ في هذا الذي قُلْناه إلى الآن ما يَدْفَعُ المعارضين للمنطق إلى إعادة النظر في مواقفِهم، ويُشَجِّعُ طلاب العلم على الاهتمام بهذا العلم، وما يُعِيْنهم على الحرص على استيعاب فوائده وقواعده، وما يُلْهِم أولي الأمر في المؤسسات التعليمية الجامعية الاهتمامَ بعلم المنطق في مؤسساتهم ومعاهدهم. والله الموفق.

References

Abū Zahrah, Muḥammad. *Ibn Ḥazm: Ḥayātuh wa ʻAṣruh*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʻArabī, 1953.

Adang, Camilla, Fierro, Maribel, and Schmidtke, Sabine, eds. *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*. Brill: Leiden, 2013.

Chejne, Anwar G. "Ibn Hazm of Cordova on Logic," *Journal of the American Oriental Society*, 104(1) (1984): 57-72. Accessed April 18, 2020. doi:10.2307/602642.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Muṣṭaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Yūsuf Najm. Beirut: Dār Ṣādir, 2010.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Miḥakk al-Naẓar fi al-Manṭiq*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazidī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.

Al-Ḥumaydī, Abū 'Abd Allāh. *Jadhwat al-Muqtabis fī Tārīkh 'Ulamā' al-Andalus*, ed. Bashshār Awwād Ma'rūf and Muḥammad Bashshār Awwād. Tunisia: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

Ibn Ḥazm. "Al-Taqrīb li Ḥad al-Manṭiq." In *Rasā'il Ibn Ḥazm*", ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1987.

Ibn Ḥazm. *Al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal*. Cairo: Maktabat al-Khānjī, n.d.

Ibn Ḥazm. *Rasā'il Ibn Ḥazm*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Arab Institute for Research and Publishing, 1987.

Ibn Taymiyyah. *Al-Radd 'alā al-Manṭiqiyyīn*, ed. Muḥammad 'Abd al-Sattar Naṣṣār and 'Imād Khafājī. Cairo: Maktabah al-Azhar, n.d.

Ibrāhīm, Zakariyyā. *Ibn Ḥazm al-Andalusī: al-Mufakkir al-Ẓāhirī al-Mawsū'ī.* Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah, 1966.

Lameer, Joep. "Ibn Hazm's Logical Pedigree." In *Ibn Hazm of Cordoba: The Life and Works of a Controversial Thinker*, eds. Camilla Adang, Maribel Fierro, and Sabine Schmidtke. Brill: Leiden, 2013.

Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. *Al-Islām wa al-'Aql*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1977.

Muḥammad, Dīn. *Fī 'Ilm al-Dīn al-Muqāran: Maqālāt fi al-Manhaj*. Cairo: Dār al-Baṣā'ir, 2009.

Al-Nashshār, 'Alī Sāmī. *Manāhij al-Baḥth al-'Ilmī 'ind Mufakkirī al-Muslimīn*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.

Nasr, Seyyed Hossein and Iqbal, Muzaffar. *Islam, Science, Muslims, and Technology: Seyyed Hossein*

Nasr in Conversation with Muzaffar Iqbal. Islamabad: Dost Publication, 2009.

Naṣṣār, Muḥammad ʻAbd al-Sattar. *Al-Madrasah al-Salafiyyah wa Mawqif Rijālihā min al-Manṭiq wa ʻilm al-Kalām*. Cairo: Dār al-Anṣār, 1979.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Ṣawn al-Manṭiq wa al-Kalām ʻan Fannī al-Manṭiq wa al-Kalām*, ed. ʻAlī Sāmī al-Nashshār and Saʻād ʻAlī ʻAbd al-Razzāq. Cairo: Mujammaʻ al-Buḥūth al-Islāmiyyah bi al-Azhār, 1970.