

تلقى المنطق الأرسطي في الثقافة الإسلامية

ابن حزم الأندلسي "نموذجاً"

Aristotelian logic in Islamic culture

"Ibn Hazm al-Andalusi" as a model

قروج بولفعة¹

المركز الجامعي آفلو

b.guerroudj@cu-aflou.dz

تاريخ الوصول 2020/07/24 القبول 2020/11/30 النشر على الخط 2021/09/30

Received 24/07/2020 Accepted 30/11/2020 Published online 30/09/2021

ملخص:

لقد تلقى المنطق الأرسطي في بداية وفادته للثقافة الإسلامية معارضة شديدة من بعض علماء الدين وبعض اللغويين كـ "السرافي" حيث ذهب البعض إلى حد تحريمه؛ لكن في المقابل هناك من رحب به وحاول إدماجه في الثقافة الإسلامية، وهذا نحاول في هذا المقال بيان من خلال بسط موقف "ابن حزم الأندلسي" من المنطق الأرسطي. حيث خالف الكثير من علماء عصره الذين ناهضوه لأسباب عقائدية. خاصة بعد فتوى المحدث "ابن صلاح الشهرزوري". لنكشف عن الدوافع الكامنة وراء اشتغاله بالمنطق الأرسطي وكيف حاول تبينه في الثقافة الإسلامية، خاصة المدرسة النصية التي عادت الثقافة الوافدة.

الكلمات المتاحة: المنطق الأرسطي، القياس المنطقي، القياس الأصولي، تحريم المنطق، تقريب المنطق،

Abstract:

Aristotelian logic at the beginning of its entry into Islamic culture was strongly opposed by certain religious scholars and certain linguists such as the "Siarafi", where some went so far as to prohibit it; But on the other hand, there are those who welcomed it and tried to integrate it into the Islamic sciences, and this is what we are trying in this article to explain by extending the position of "Ibn Hazm Al-Andalusi" on Aristotelian logic. As he contradicts many scholars of his time who opposed him for ideological reasons. Especially after the fatwa of "Ibn Salah al-Shahzuri" To reveal the motivations for his work in Aristotelian logic and how he tried to inform him about Islamic culture, in particular the textual school which made culture alien .

Keywords: Aristotelian logic, syllogism, fundamentalist analogy, prohibition of logic, approximation of logic,

¹ - المؤلف المرسل: قروج بولفعة البريد الإلكتروني: b.guerroudj@cu-aflou.dz

1. مقدمة:

يندرج هذا البحث ضمن تاريخ المنطق ذلك أنه سيتعرض لعلم من أعلام الحضارة الإسلامية في المغرب الإسلامي ألا وهو "ابن حزم الأندلسي" الفقيه والمتكلم وعالم الأصول بل الموسوعي فكراً وثقافة. حيث عارض هذا الأخير علماء عصره لا في مذاهبهم الفقهية بل في تصوراتهم الكلامية والفلسفية، فانبرى لجدالهم ومقارعتهم بالحجة والبرهان.

والملفت للانتباه أن "ابن حزم" ظاهري المذهب إذ عرف عنه تمسكه بالنص ومناوئته للقياس الأصولي ومقارعتة لفقهاء المالكية الذين اعتمدوا عليه في أبحاثهم وفتاويهم، ومع ذلك فقد ألف في المنطق دفاعاً عنه و تقريباً له ونشراً لقضاياه وأساليبه القياسية، الأمر الذي دفعنا لطرح الإشكالية التالية:

ما سبب كتابة "ابن حزم" لمؤلفه "التقريب لحد المنطق و المدخل إليه..."؟ وهل وافق "أرسطو" في كل ما ذهب إليه؟ أم خالفه؟ وهل رفع التهمة القائلة بمخالفة المنطق للشريعة الإسلامية؟ ولماذا رفض القياس الأصولي؟ وهل فعلاً يفضل القياس الأرسطي علي القياس الأصولي؟

2. ترجمته:

هو "أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم" ... الفارسي الأصل ثم الأندلسي القرطبي المولود بقرطبة عام 384 هجري، الموافق لسنة 994 م. من أعلام المذهب الظاهري حيث نادى برفض القياس الفقهي الذي يعتمد عليه الفقه الإسلامي التقليدي ونادي بوجوب وجود دليل شرعي واضح (من قرآن أو سنة لتثبيت حكم ما، لكن هذه النظرة الاختزالية لا توفي "ابن حزم" حقه فالكثير من الباحثين يشيرون إلى أنه كان صاحب مشروع لإعادة تأسيس الفكر الإسلامي من فقه وأصول فقه وفلسفة... وهذا ما ذهب إليه كل من "محمد عابد الجابري" المغربي و"أبو يعرب المرزوقي" التونسي؛ من خلال إعادة صياغة الكثير من المفاهيم الفلسفية وربما يعتبر من الأوائل القائلين بالمذهب الاسمي في الفكر الإسلامي الذي يخالف المقولات الكلية التي قال بها "أرسطو" (الكليات هي أحد الأسباب الرئيسة للكثير من الجدالات بين المتكلمين والفلاسفة في الحضارة الإسلامية وهي أحد أسباب الشقاكات حول طبيعة الخالق وصفاته).

هذا المذهب الاسمي في الفلسفة سيتطور لاحقاً على يدي "ابن تيمية" و"ابن خلدون" كما أشار إلى ذلك المفكر التونسي المعاصر "أبو يعرب المرزوقي" وليشكل بذرة نهضة عربية إسلامية.

فرؤية "ابن حزم" الفلسفية التجديدية تجعله ركناً أساسياً في أي قراءة للتراث العربي الإسلامي رغم أن مدرسته الفقهية رفضت أشد الرفض من قبل المدرسة الإسلامية التقليدية التي اعتمدت المذاهب السنية الأربعة.

لقد كان "ابن حزم الأندلسي" عالماً، سبر الناس وخبرهم، عرف الناس وهو في أوج الثراء في حياته الأولى في بيت أبيه، ثم عرفهم وزيرا، ثم زهد في الدنيا وتركها لأصحابها، وعكف على التصنيف والعلم، حيث أن له العديد من الكتب في مجالات متفرقة نجلها فيما يلي:

1. التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية.

2. الفصل في الملل والأهواء والنحل.

3. المحلى

4. الإحكام في أصول الأحكام.

5. النبذة الكافية في أصول الفقه.

6. مراتب الإجماع.

7. الأخلاق و السير.

8. الأخلاق والسير في مداواة النفوس.

9. جمهرة أنساب العرب.

10. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم.

فقد واجه "ابن حزم" حملات شديدة حتى أنّ مصنفاته قد أُحرقت ومُرّقت علانية، وذلك لكرهية الفقهاء له ولكتبه، ورغم ذلك كان أشد إصراراً على بيان ما يعتقد من آراء وأفكار.

توفي "ابن حزم" في عام 456 هجرية بعد حياة زاخرة بالعلم والاجتهاد¹، يرجع أيضاً إلى مقدمة محقق كتاب "التقريب لحد المنطق" للباحث "عبد الحق بن ملاحقي التركماني"².

3. موقف علماء عصره من المنطق و دفاعه عنه:

عرف العرب والمسلمون المنطق الأرسطي من خلال ترجمة المؤلفات المنطقية الأرسطية، والشروح التي حاولت توضيح المنطق كشروح "ثيوفرسطس" و "أوديموس"³، كما عرف العرب كتاب "إيساغوجي" لـ "فرفيوس الصوري"⁴، إلا أنّ المسلمين انقسموا إلى فريقين: فريق متحمس للمنطق وداعٍ لدراسته وتعلمه كـ "الكندي" و "الفارابي" و "ابن سينا". وآخر رافض للمنطق محارب له وهؤلاء يمثلهم الفقهاء، بل حرّم بعضهم الاشتغال به كما فعل "ابن صلاح"، ولعل القصة التالية تلخص لنا حالة المنطق في المغرب الإسلامي، إذ يروي "ابن أحمد الأشبلي" في وصف حالة المنطق بالغرب الإسلامي صورة أشبه بتلك التي حكّاها "ابن حزم" و "ابن طملوس" وقد تجلّت في كتابات كثير من منتقدي علم المنطق، فليس هناك أبشع من اعتباره زندقة وسفسطة بل وفي كثير من الأحيان كفر وحدث، يحكى "ابن أحمد الأشبلي" أنّه قال: «كان الحفيد أبو بكر بن زهر قد أتى إليه من الطلبة اثنان ليشتغلا عليه بصناعة الطب فترددا إليه، ولزامه مرة وقرأ عليه شيئا من كتب الطب، ثم إنهما أتياه يوما ويبد أحدهما كتاب صغير في المنطق وكان يحضر معهما أبو الحسين المعروف بالمصدوم،

¹ - وديع مصطفى واصف، ابن حزم وموقف من الفلسفة والمنطق والأخلاق، الجمع الثقافي، ألو ظبي، د ط، 2000، ص 23 وما بعدها.

² - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق: عبد الحق بن ملاحقي التركماني، دار بن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2007، (التقديم للكتاب الصفحة 07 وما بعدها).

³ - علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1978، ص ص 24-25.

⁴ - محمد جلوب فرحان، البحث المنطقي عند السهروردي، مجلة دراسات عربية، بيروت، عدد 1، تشرين الثاني، 1986، ص 105-106.

وكان غرضهم أن يشتغلوا فيه، فلما نظر ابن زهر إلى ذلك الكتاب قال: ما هذا؟ ثم أخذ ينظر فيه، فلما وجدته في علم المنطق رمى به ناحية، ثم نهض إليهم حافياً (...). وهم يتعادون قدامه إلى أن رجع عنهم مسافة بعيدة فبقوا منقطعين عنه أياماً لا يجسرون أن يأتوا إليه. ثم إنهم توسلوا إلى من حضروا عنده واعتدوا بأن ذلك الكتاب لم يكن لهم، ولا لهم فيه غرض أصلاً، وأنهم إنما رأوه مع حدث في الطريق وهم قاصدون إليه، فلهزؤوا لصاحبه وعبثوا به وأخذوا منه الكتاب ففر وبقي معهم ودخلوا إليه، وهم ساهون عنه فتخادع لهم وقبل عذرهم واستمروا في قراءتهم عليه صناعة الطب...¹.

ولعل هذا ما دفع بـ"ابن حزم" إلى بيان عدم صحة هذا الموقف وخطأ هذا النفور من صناعة المنطق الأمر الذي حملته على كتابة كتابه الموسوم بـ"التقريب لحد المنطق والمدخل إليه..." حيث قسم مواقف العلماء من المنطق إلى أربعة هي:

- 1 موقف من حكم على كتب المنطق أنها تحوي الكفر والإلحاد دون أن يطالعوها ويفقهوها معانيها.
- 2 موقف يعادي المنطق لجهله به ويعتبره هذياناً وهذراً من الأقوال وهؤلاء يدخلون في دائرة "من جهل أمراً عاداه".
- 3 قوم درسوا المنطق بعقول مدخولة وأفهام سقيمة فلم يفهموه واستخفوا به لعجزهم عن إدراكه.
- 4 والقسم الرابع وهم الذين يمثلون الموقف الصحيح لأنهم أذهان صافية وأفكار نقية فعرفوا المنطق وأفادوا منه ودافعوا عنه².

بعد أن حدد طبيعة ومنطلق كلِّ المواقف المعادية للمنطق شرع في الردِّ عليها، حيث بدأ في كتابه "التقريب لحد المنطق..." بالإجابة عن السؤال الذي يعترض به الفقهاء وعلماء الحديث حيث يقول هؤلاء أن السلف الصالح من الأمة وعلمائها لم يعرفوا هذا العلم ولا اشتغلوا به، فرد "ابن حزم" بلفت الانتباه إلى أن علم المنطق مرتبط بالفكر والبرهان وهذا ما يجعله مستقراً في النفس وبالتالي فالتركيب والطبيعة البشرية تبرره، فمادام الناس من طبعهم التفكير دون أن يعلمهم أحد ذلك ومادام هذا العلم تهذيب وتنظيم لما غرس فينا بالفطرة فهذا يبرر الاشتغال به ولا يعقل أن يعاديه الشرع، قائلاً: « فإن قال جاهل: هل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم...»³.

ويضيف حجة ثانية هي أنه لا يجوز اعتبار أن ما لم يظهر عند السلف ولم يشتغلوا به فهو مرفوض، فالتحجج مثلاً لم يعرف عند السلف حتى حدث اللحن في اللغة وضعف اللسان العربي فأوجب ذلك وضع علم يضبط اللسان ويعلم الناس النحو... ولعل هذا ما يبرر الاشتغال بالمنطق رغم أن السلف لم يعرفوا هذا العلم لتبدل الظروف وظهور مشاكل اقتضت إيجاد حلول لها⁴.

وأخيراً فما دام المنطق يساعدنا في البرهنة على الحقائق من خلال الأساليب التي يقدمها ومادامت الحقائق التي نتجت عنها من خلق الله ﷻ ومادام أن الشرع يحثنا على معرفتها فهذا يعطي مشروعية إسلامية للأبحاث المنطقية.

¹ - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، د ت ط، ص 317-319.

² - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص 317-319.

³ - المصدر نفسه، ص 312.

⁴ - م ن، ص 312.

لكن هذا الرد الإجمالي لم يعف "ابن حزم" من التفصيل في الرد على الفرق الثلاثة التي ذكرها فبالنسبة للفرق الأول، الذي اعتبر المنطق كفرةً وزندقة فردّ عليهم بذكر آية من القرآن يقول فيها ﷺ: ﴿وَلَا تَقْفُوا مَا لَيْسَ لَك بِهِ عِلْمٌ. إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: الآية 36]، بل يذكرهم بالحديث النبوي الشريف الذي جاء فيه: { من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما } [صحيح البخاري (أدب: 73)]، ومعنى هذا أنّ هؤلاء حكموا على المنطق بأنّه كفر وإلحاد وهم في الحقيقة لم يقفوا عليه ولم يدرسوا ما جاء فيه وبالتالي فهم يحكمون بجهل على المنطق. أما الفريق الثاني فيرد عليهم بضرورة إفهامهم وعدم تركهم في جهلهم فهذا لا يليق بالإنسان. أما الفريق الثالث فيجب أن يكشف لهم عن حقيقة المنطق وما عجزوا عن فهمه وإدراكه ليكون ذلك سبيلاً لهم لهدايتهم للحق¹.

4. دوافع "ابن حزم" للتأليف في المنطق والدفاع عنه:

لقد ذكر "ابن حزم" الدوافع التي حملته على التأليف في المنطق وشرحه وبيانه نجملها فيما يلي:

1. صعوبة النصوص المنطقية المتداولة في عصره، وسبب ذلك تعقيد الترجمة لذلك أراد أن ييسر المنطق ويبسطه للمتعلمين حيث يقول: « فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كلّ عبارة، فتقربنا إلى الله ﷻ بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة بسيطة 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 وتوغيرها وتخشين المسلك نحوها، الشحّ منهم بالعلم والضمّن به»²، فهذا هو الدافع القريب بينما هناك هدف بعيد يأمله "ابن حزم" وهو نشر ثقافة منطقية بين المتعلمين وعامة الناس³.

2. الغرض التعليمي: لاحظ "ابن حزم" أنّ العلم ضاقت دائرته وساد الجهل لذلك حاول تقريب المنطق وتبسيطه للطلاب.

3. بيان فوائد المنطق: فقد عمي أهل عصره على فوائد المنطق بسبب جهلهم له وترديدهم لأحكام غير مؤسسة، التي روجت لأباطيل تصف المنطق بكل ما هو سلبي، فكان الغرض من الكتاب بيان الجوانب المفيدة من المنطق حيث يقول: « وليعلم من قرأ كتابنا هذا أنّ منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتنا في كتاب الله ﷻ، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا والحلال والحرام والواجب والمباح، من أعظم منفعة... وليعلم العالمون أنّ من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربّه وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات التي تصدق مرّة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بما»⁴، فيظهر من هذا النص أنّ فائدة المنطق لا تتوقف عليه لوحده بل تتعدى إلى غيره من العلوم، ليس فقط الشرعية منها بل حتى الكلام والنحو والطب والهندسة والنجوم...

4. فاهتمام "ابن حزم" بالمنطق هو جزء من اهتمامه بالبيان الذي تأسس عليه المنهج الظاهري الذي ينطلق من النص واستنباط الأحكام منه، ورفض التأويل إلّا على مقتضى اللسان العربي، وبذلك يحاول استيعاب المنطق في مشروعه الظاهري الذي يهدف إلى

¹ - المصدر السابق، ص 319.

² - المصدر نفسه، ص 320.

³ - محمد جلوب فرحان، أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم، مجلة دراسات عربية، العدد 5، مارس 1988، ص 111.

⁴ - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص 223.

إعادة الاعتبار لسلطان النص والثقة باللغة وبالتالي العقل، بعيداً عن الغنوصية والعرفان كما هو شائع في الحركات الصوفية¹، وهذا ما أكده "الأزهري ربحاني" بقوله: «فظاهرية ابن حزم ليست مجرد مذهب إيديولوجي سياسي معارض للباطنية (الشيعة والمتصوفة) بل هي بديل معرفي ابستمولوجي لإنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية يستند منهجياً لمنطق أرسطو ومرجعياً للقرآن الكريم والسنة كنصوص»².

5. أبحاث "ابن حزم" المنطقية بين التقليد والتجاوز:

قد يضمن القارئ لعنوان كتاب "ابن حزم" "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه..." أنه مجرد شرح وعرض لمنطق "أرسطو"، بل هو إعادة قراءته وتقريبه من الشريعة، «... المشروع الحزمي الرامي إلى تكييف المنطق بعلوم الشرع»³، فلم يكتفي "ابن حزم" بالعرض بل اعتمد النقد «إما ببيان مالا يوافق وينطبق غرض أرسطو أو ما لا يوافق اللغة وهذا موجه للمترجمين»⁴، ولذلك سنعرض مضمون الكتاب من ناحيتين وهما:

5.1. المقاربة اللغوية:

لقد اعتبر الأكاديمي "عبد الله العروي" أن "ابن حزم" استوعب المنطق الأرسطي من خلال وضوح لغة شرحه له وتعليقه عليه⁵، لكن هذا غير كاف فوضوح الشرح والعبارة لا يعني بالضرورة الاستيعاب، بل غرض "ابن حزم" من ذلك هو "التصحيح التداولي" أي: جعل المنطق مقبولاً في التداول العربي الإسلامي⁶. وهذه المهمة (تقريب المنطق لغوياً) سارت وفقاً لما يلي:

5.1.1. البيان والمنطق:

فالمنطق عند "ابن حزم" علم بياني حيث قال عنه: «ومن لم يعلم صفات الأشياء المسميات الموجبة لافتراق أسمائها ويحدّد ذلك بحدودها فقد جهل مقدار هذه النعمة النفسية ومّر عليها غافلاً عن معرفتها معرضاً عنها ولم يخب خيبة يسيرة بل جليلة»⁷، فهو ليس مجرد دراسة للفكر المجرد بل دراسة للتفكير انطلاقاً من اللغة⁸. فهو يحاول وصل المنطق بالبيان العربي عكس ما جاء على لسان "أبي سعيد السيرافي" (ت: 368 هـ) الذي ناظر "متى بن يونس" (328 هـ) من أنّ المنطق نحو يوناني لا يلزم العرب الاشتغال به وتعلمه، وهذا الربط بين المنطق والبيان العربي بغرض جعلهما يشتركان في الإعجاز الخطابي، فكتاب "التقريب لحد المنطق.." بدأه "ابن حزم" بآيات قرآنية لا ليبرر السياق العقائدي لمشروعه المنطقي بل غرضه استخراج تعريف للمنطق من النص القرآني فذكر الآيتين التاليتين: قال ﷻ: ﴿الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علّمه البيان﴾ [الرحمن- الآيات 1 - 4]. وقوله ﷻ: ﴿وعلم آدم الأسماء كلّها﴾ [البقرة: الآية 31]، والبيان عند "ابن حزم" هو إدراك للفروق بين الأشياء واستخراج وجوه التباين بينها. وقد وضع "طه عبد الرحمن" ذلك في قوله: «إنّ مهمة التقريب اللغوي للمنطق أو قل مهمة "الاختصار" التي تولّاها ابن حزم تطلبت منه تصحيح العبارة وفق القواعد الثلاث المحدد للأصل اللغوي من مجال التداول الإسلامي العربي، فلزمه البناء على التسليم بتفرد البيان العربي تبعاً لقاعدة الإعجاز، كما لزمه إتباع

¹ - نعمان بوقزوة، نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي، مجلة إسلامية المعرفة السنة 5، العدد 18، ص 89 وما بعدها

² - الأزهري ربحاني، النحو العربي و المنطق الأرسطي دراسة حرفية تداولية، إتحاد الكتاب الجزائريين، جانفي 2005، ص 230.

³ - سالم بفوت، ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، المركز الثقافي العربي، 1986، ص 201

⁴ - المرجع نفسه، ص 206.

⁵ - عبد الله العروي، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، 1996، ص ص 119-120.

⁶ - ينظر: الأزهري ربحاني، النحو العربي و المنطق الأرسطي دراسة حرفية تداولية، ص 231 وما بعدها.

⁷ - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص 312.

⁸ - سالم بفوت، ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، ص 204.

عادات العرب في التعبير والتبليغ وفق قاعدة الإنجاز، واستثمار المعارف المشتركة طبق قاعدة الإيجاز؛ وقد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث، وهي: آلية "تبين المنطق"، ومبناها على تأسيس المنطق على "البيان" وآلية "تمكين الأسماء" وتختص بإيراد الأسماء المألوفة والمعلومة مسمياتها، ثم آلية "ترسيخ الأمثلة" وهي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة¹.

5. 1. 2 مراتب البيان و ربطها بالمنطق:

- قسم "ابن حزم" البيان إلى أربعة مراتب وهي:
1. بيان الوجود: فما هو موجود حقاً يمكن تمييزه.
 2. بيان العقل: تعقل الأشياء بتمييز أوصافها.
 3. بيان الصوت: استخدام اللغة المنطوقة في نقل ما تميزه النفس.
 4. بيان الإشارة: استخدام إشارات مرسومة كالكتابة أو مرئية كالحركات وغيرها في تبليغ ما ميزته النفس². وبهذه المراتب يطابق "ابن حزم" بين مدلول المنطق ومدلول البيان³.

5. 1. 3 ضبط الألفاظ المنطقية:

- يحاول "ابن حزم" إزالة اللبس الحاصل بتبيان صورة الألفاظ المستعملة في المنطق ومضمونها الاصطلاحي عن طريق:
1. وصل الصيغة الصرفية بالمدلول الاصطلاحي: ففي اللغة العربية كل صيغة صرفية لها مدلول خاص لأنها قوالب تصب فيها المادة الفكرية، فلفظة «الوجود» التي يراد بها في المنطق الموضوعات التي وقع عليها حدث الوجود لتفيد اسم المفعول «الموجودات» فبدل "ابن حزم" هذا اللفظ بلفظ آخر هو «العالم» حيث يقول: «ينقسم العالم إلى أقسام مختلفة» بدل «ينقسم الوجود إلى أقسام مختلفة»⁴.
 2. وصل المدلول اللغوي بالمدلول الاصطلاحي: كلما ارتبط المدلول الاصطلاحي للفظ ما بمدلوله اللغوي سهل إدراكه وفهمه، لكن لو كان بينهما انفصال عسر إدراكه وهذا ما وقع فيه علماء المنطق باستعمال ألفاظ يختلف مدلولها الاصطلاحي عن مدلولها اللغوي مثال: لفظة مقولة «الملك» للدلالة على أشياء لا تكون عادة من ملك الإنسان كالأعضاء والهيئة الجسمية والانفعالات، فصرّفها "ابن حزم" عن ذلك باستخدامها في مدلولها العادي كالمال وغيره الذي يدخل في ملك الإنسان⁵.
 3. إبدال مصطلحات متمكنة بالمصطلحات القلقة: كثيراً ما يستخدم علماء المنطق صيغاً مركبة غير مألوفة مثال: «يقال عن» و«يحمل عن» بينما يستخدم "ابن حزم" مصطلحات متمكنة مثل «يسمى»، ولذلك عمد إلى استبدال المصطلحات البعيدة التي لا يتبادر معناها إلى الذهن بأخرى معتادة مثال: «المحصل» للدلالة على المعرفة، و«غير المحصل» للدلالة على النكرة⁶.

¹ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، ص 332.

² - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص 313-314.

³ - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 333.

⁴ - المرجع نفسه، ص 334.

⁵ - م ن، ص 334-335.

⁶ - المرجع السابق، ص 335.

4. إنشاء مصطلحات غير مسبوقة: حرص على أن تكون بسيطة سهلة يفهمها العامي والعالم، كما يراعي فيها تطابق المبنى والمعنى مثال: للتعبير عن الأصناف المتغايرة يستعمل مصطلحين هما: «التغاير في الموجودات» و«التغاير في الكيفيات»¹.
5. 1. 4. ترسيخ الأمثلة:

لجأ "ابن حزم" في هذا إلى تغيير الترتيب وتغيير العناصر واستخدام أمثلة متداولة وذلك من خلال:

1. تغيير ترتيب الأمثلة: فالمناطق عادة ما يذكرون أمثلة لا يراعون فيها التركيب العربي كقولهم: «زيد مشى» أو «زيد يمشى» بتقديم الاسم على الفعل متأثراً بالمثال اليوناني، بينما "ابن حزم" يفعل العكس بقوله: «قام زيد» فيراعي الترتيب المألوف في العربية إلا إذا وجدت قرينة مقامية تقتضي تقديم الاسم على الفعل².
2. تغيير عناصر الأمثلة: غلب على المناطق استخدام جمل اسمية يصرح فيها بالرابطة مثل قولهم: «زيد يكون أو يوجد عالمًا» فاستبدل "ابن حزم" ذلك بجمل فعلية وأسقط ذكر الرابطة فتكون الصيغة «إيجاب المحمول للموضوع» أو «ثبوت المحمول للموضوع» وجعل الجملة الخبرية اثنيية مثال: «كان محمد وزيراً»³.
3. استخدام أمثلة متداولة: كان غرض "ابن حزم" من كتابه إدخال الأمثلة الفقهية نظراً لغلبة الثقافة الفقهية في تلك العصور والغرض الثاني حتى يستفاد من المنطق في الفتيا ومعرفة الواجب والحلال والحرام⁴.

5. 2. التقريب المعرفي:

نحاول في هذا المبحث بيان الإضافات التي أدخلها "ابن حزم" على المتن الأرسطي بحيث خالفه فيها لا لأنه لم يفهمه كما زعم ذلك "صاعد الأندلسي" إذ يحكم على مخالفة "ابن حزم" لـ "أرسطو" قائلاً: «من اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم... وألف فيه كتاباً سماه "التقريب لحد المنطق" بسط فيه القول على تبين طرق المعارف... وخالف فيه أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه فكتابه [التقريب لحد المنطق...] من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»⁵، وهذا رأي "صاعد الأندلسي" والمستشرق "أرنالديز"، لكن هذا حكم قاس ومتسرع قال عنه "طه عبد الرحمن": «... فذاك حكم من لا يرى مجال التداول أثراً في الفكر؛ وواضح أنّ هذا الرأي في غاية الفساد فضلاً عن أنّ مخالفة المنقول لا تدل بالضرورة على الغلط في فهمه: لم لا يجوز أن يكون الغلط متطرقاً إلى المنقول، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح؟»⁶، وسنعرض بعض المسائل التي تظهر فيها المخالفة ومنها:

5. 2. 1. ربط المنطق بالشرع:

لم يوافق "ابن حزم" فقهاء عصره على أنّ المنطق الأرسطي مخالف للدين الإسلامي حيث لجأ إلى صب المقولات والمفاهيم المنطقية في قوالب إسلامية ويحقق بذلك غرضين الدفاع عن المنطق وتقريبه من الشرع ومن أمثلة ذلك تقسيم عناصر الأشياء إذ يقول: «اعلم أنّ عناصر الأشياء كلها أي أقسامها في الأخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها:

¹ - المرجع نفسه، ص 335-336.

² - م ن ، ص 336.

³ - م ن ، ص 336-337.

⁴ - م ن ، ص 337.

⁵ - صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، د ط، 1912، ص 76.

⁶ - طه عبد الرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث، ص 332.

1. إما واجب وهو الذي قد وجب وظهر أو ما يكون مما لا بد من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك، وهذا يسمى في الشرائع "الفرض اللازم".
 2. وإما ممكن وهو الذي قد يكون وقد لا يكون وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك وهذا يسمى في الشرع "الحلال أو المباح".
 3. وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً... وهذا القسم يسمى في الشرائع "الحرام أو المحظور"¹.
- فواضح من هذا التقسيم أنّ الأشياء إما واجبة أو ممكنة أو مستحيلة ولكل صنف ما يقابلها في اصطلاحات الأصوليون "فرض" "مباح" "حرام".
- ولعل الأمثلة الفقهية التي اعتمدها في بيان الأقيسة الحمليّة خير دليل على أنّه لا يجد حرجاً في تأصيل المنطق وصبغه بصبغة إسلامية شرعية ومنها:

« مثال شرعي:

الشكل الأول:

كل مسكر خمر	بعض المملوكات حرام وطؤها
كل خمر حرام	وكل حرام ففرض اجتنابه
فكل مسكر حرام	فبعض المملوكات فرض اجتنابها
الشكل الثاني:	

كل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت بعض الآباء كافر

عنه ليس أحد تجب طاعته كافرًا

ليس شيء مما نهيت عنه حلالاً بعض الآباء لا تجب طاعته

فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالاً

الشكل الثالث:

كل قاذف محصنة فاسق	كل مرضعة خمس رضعات حرام
كل قاذف محصنة يُحد	بعض المرضعات خمس رضعات أم
فبعض الفاسقين يحد	فبعض الأمهات حرام ² .

5. 2. تقسيم القضايا:

تقسيم القضية البسيطة: تنقسم القضية البسيطة إلى قسمين هما:

القضية الاثنيّة: وهي المركبة من موضوع ومحمول أو من مخبر عنه ومخبر به ولا ترد فيها الرابطة مثل: زيد عاقل — قام زيد.

¹ - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص 437.

² - المصدر السابق، ص ص 488-490.

القضية الأكثر من اثنين: لقد أضاف عنصراً جديداً في تصنيف القضايا ألا وهو "الفائدة" أي العنصر اللغوي الذي يزيد صفة أو زمناً للموضوع أو المحمول مثال: محمد كان أمس وزيراً. إلا أنّ هذه المخالفة لم تكن كافية لحل مشكلة الرابطة التي تحبط فيها الكثير من علماء المنطق¹.

القضية المهملة: لقد قال "ابن حزم" بإمكانية إحلال القضية المهملة محل القضية المسورة منطلقاً من اللغة العربية حيث قال: « وذكر الأوائل أنّ المهملات لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواء بسواء وهذا في اللغة العربية لا يصح، وإنّما حكى القوم عن لغتهم لكننا نقول أنّ المهملة ما لم يبين الناطق بها أنّه يريد بها بعض ما يعطي اسمها أو لم يمنع من العموم بها مانع ضرورة فإنّها كالمحصورة الكلية ولا فرق²». فقولنا: الإنسان حيّ تفد الكلية لأنّ وظيفة "أل" (التعريف) هي ذاتها وظيفه الأسوار التي تفيد العموم³.

العام والخاص: جعل "ابن حزم" التمييز بين الخاص والعام مهمة مناصرة باللغة للتمييز بين الجنس والنوع والفصل يكفي الإجابة عن الأسئلة التالية: في قوله: « فهذه الثلاثة الأقسام هي ذاتيات كما قدمنا وبيان ذلك أن تقول: ما هذا فيقال لك: جسم. فتقول أي الأجسام هو؟ فيقال: النامي، فيقال: أي النماة هو؟ فيقال لك: ذو السعف والخوص والورق والجريد...»⁴.

5. 2. 3. تصور خاص للجوهر:

إنّ تصور "ابن حزم" للجوهر غير ما هو الحال عليه عند "أرسطو" إذ يعرفه بقوله: « أول الرؤوس العشرة التي قدمنا أنّها أجناس الأجناس، لأنّه حامل لها وباقيها محمول فيه وهو قائم بنفسه وهي غير قائمة بنفسها»⁵، وصفاتها أنّها لا ضد لها فإنّ وصفت بالتضاد فذلك راجع لتضاد كفيّاتها التي تحملها، الأمر الذي يخرج الباري تعالى من أن يكون ضدّاً لخلقه ذلك أنّه لا كيفية له. والصفة الثانية في الجوهر أنّ لا تجد فيه جوهرًا أشد أو أضعف من غيره، وإنّما الشدة والضعف تكون في بعض الكيفيات التي يحملها الجوهر ويعطي مثالا على ذلك بقوله: « والجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف أي لا يكون حمّاؤً أشدّ في الحمارية من حمار آخر...»⁶، وبهذا لا يطلق على الله ﷻ لفظ الجوهر « لأنّه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً»⁷، الأمر الذي دفع بـ"ابن حزم" للتدقيق في تعريف الجوهر فقال: « ورسم الجوهر هو أن نقول: إنّ القائم بنفسه القابل للمتضادات »⁸.

فالملاحظة تظهر حرص "ابن حزم" على أن لا تؤدي مفاهيم ومقولات المنطق إلى مصادمة العقيدة الإسلامية وهذا ما يدخل في إطار التأصيل الإسلامي للمنطق لكي يتوافق مع العقيدة والشريعة.

5. 3. تبني النظرة الاسمية:

¹ - الأزهري ريجاني، النحو العربي و المنطق الأرسطي دراسة حرفية تداولية، ص 247.
² - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص 466.
³ - الأزهري ريجاني، النحو العربي و المنطق الأرسطي دراسة حرفية تداولية، ص 249 - 250.
⁴ - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ص 331.
⁵ - المصدر السابق، ص 378.
⁶ - المصدر السابق، ص 379.
⁷ - المصدر نفسه، ص 379.
⁸ - م ن، ص 379.

لقد ذكرنا في ترجمة "ابن حزم" أنّ بعض الدارسين مثل "أبو يعرب المرزوقي" اعتبروا "ابن حزم" من أوائل المسلمين الذي تبنا وجهة النظر الاسمية، فالكليات ليست تجريدات ذهنية تطابق عقلاً فعالاً كما قال بذلك "أرسطو"، ولا هي عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيزيائية كما زعم "أفلوطين" وسأيره في ذلك معظم فلاسفة الإسلام كـ"الكندي" و"الفارابي"... أما موقف "ابن حزم" فهو أنّ الكليات مجرد أشخاص حيث يقول: «واعلم أنّه ليس النوع والجنس ليس شيئاً غير الأشخاص، وإنّما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون»¹. فـ"ابن حزم" لا يعترف بالجوهر خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، ليستنبط من هذا القول وغيره الباحث "الزعيبي" النزعة الاسمية لـ"ابن حزم" معلقاً بقوله: «لقد تبني ابن حزم النظرة الاسمية في هذه المسألة، ولم ير في الكليات سوى أشخاص فقط [...] لا يرى ابن حزم إذّا جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة، وهو يعد الفصل بين الجوهر، وكيفياته، ثمرة للإغراق في التجريد، لأنّ الموجود دائماً جسم وأعراضه معاً»².

لينتج عن هذه النزعة تصور خاص للحقيقة عنده، فهي ليست ترابطية فحسب ولكنها تطابقية، أي تُطابق الوجود الواقعي وهذا ما سيضمن تناسقها ويمنحنا القدرة على الاستنباط، الأمر الذي يفسر حرص "ابن حزم" على صدق المقدمات القياس صدقاً واقعياً، لهذا نفر من الصورنة وتحفظ في استعمال الرموز لأنّه لا سبيل من التحقق منها واقعياً³.

5. 4. تفضيل القياس الأرسطي على القياس الفقهي:

سعى "ابن حزم" كغيره من علماء الدين إلى بناء علم شرعي على أسس موثوقة قطعية، لذلك فكل ما يتعارض مع القطع يوقعنا في الأحكام الظنية التي لا يبنّي عليها علم بله علم شرعي، وقد تلمس "ابن حزم" هذا الطابع غير القطعي في القياس الفقهي الأمر الذي يفسر انصرافه عنه إلى القياس الأرسطي لقناعته أنّ الأول ظني وبالي فهو مذموم بينما الثاني برهاني مما يجعله مقبولاً في نظره، وهذا ما ذهب إليه الباحث "المصطفى الوظيفي" في كتابه "المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر ابن حزم والباقي)".

والخصائص التي أضفت على القياس الظنية هي: إنّّه ليس قياساً وإنّما هو عبارة عن استقراء ناقص، وتسميته بالقياس تعتبر مغالطة من قبل بعض الفقهاء، حيث قال: «واعلم أنّ المتقدمين سمو المقدمات "قياساً"، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم: قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه لاشتباههما في بعض أوصافهما: قياساً، واستدلالاً، وإجراءً للعلة على المعلول. فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح»⁴.

فالذي يجعل القياس الفقهي ظني الطابع، هو اعتماده في استخراج العلل باعتماد مسالك عقلية-استقرائية، لا تشمل كل الجزئيات مما يجعلها ناقصة. ومن هنا لا يقبل "ابن حزم" ما اعتمده الفقهاء والنحاة في منهج بحثهم وطرق استدلالهم، لأنّها طرق واستدلالات ظنية لا تفي بالقطع.

¹ - م ن، ص 361.

² - أنور خالد قسيم الزعيبي، ظاهريّة ابن حزم (نظرية المعرفة و مناهج البحث)، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، ط1، 1995، ص 53.

³ - المرجع نفسه، ص 67.

⁴ - ابن حزم الأندلسي، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص 565-566.

فما يضمن الحق والطابع القطعي للمعرفة والاستدلالات حسب "ابن حزم" هو تجاوز القياس الفقهي (الاستقرائي) إلى القياس المنطقي (البرهاني الاستنباطي) لاعتماد هذا الأخير على قضايا مستمدة من أوائل العقل والحس حيث يقول: « واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقيقتها إلا من جرد نفسه عن الأهواء - كلها - ونظر في الآراء - كلها - نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة، ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا في هذا الديوان»¹.

لقد انحرف "ابن حزم" في المذهب الظاهري، ورام تأسيسه على قاعدة عقلية صلبة، تلتزم بالنص، ولكي يتحقق ذلك كان مفروض عليها رفض القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي لأنّ هذا الأخير يضمن لها الانسجام التام مع الظاهر، وفي الأخذ بالقياس الأرسطي ما يمكنها من تجاوز التعليل، لأنّ ظاهرية "ابن حزم" وإن كانت ترفض القياس، فهي بالأولى ترفض التعليل. وتجاوز القياس الفقهي والأخذ بالأرسطي يضمن كذلك لـ"ابن حزم" تجاوز دليل الخطاب بمفهومه المخالف والموافق، لأنّ القضية التي يتألف منها لا تزيد عن الدلالة التي تحملها²، هذا ناهيك عن النتيجة التي تضمن لـ"ابن حزم" تجاوز نقل حكم الأصل إلى الفرع لأنّ النتيجة لازمة عن المقدمتين السابقتين.

والسبب الثاني الذي حمل "ابن حزم" على رفض القياس الفقهي أنّه يصنف الموجودات إلى أنواع تختلف عن بعضها البعض بالماهيات عكس التصور الذري الذي يرجع الموجودات إلى الجوهر الفرد وبالتالي تقصر القياس في مجرد ربط الأجزاء بعضها ببعض مادام لا يوجد أنواع وأجناس، فالقياس الأصولي ينتقل من نوع لآخر بدعوى العلة التي تجوز الانتقال من نوع لآخر يختلف عنه وهذا ما لا يقر به "ابن حزم"³. وبالتالي فإبطال القياس الأصولي ناشئ من إبطال العلة لذلك قصر الأدلة في: القرآن والسنة والإجماع (أي: ما أجمع عليه العلماء لوجود نص)، وأخيراً الدليل، وهذا الأخير يجب أن يؤخذ من النص لكن ببنية منطقية إي يعتمد على مقدمتين ونتيجة⁴.

بالإضافة إلى ذلك فرفض القياس الأصولي عند "ابن حزم" ناشئ أيضاً من قناعة أنّ الشريعة اكتملت بانقطاع الوحي ووفاء رسول الله ﷺ، ولا مجال للإضافة بما يستحدثه الأصوليون من أقيسة، بل يجب الاكتفاء بالاستنباط والاستنتاج وهذا لا يوفره إلا القياس المنطقي لأنّه يضمن عدم التقول على الله ﷻ والإضافة إلى شرعه مما ليس فيه فالقياس بالطريقة الأرسطية « لا يعطينا أكثر مما هو موجود في المقدمات ومتضمن فيها»⁵.

6. خاتمة:

بعد هذا العرض المقتضب نختم مقالنا باستنتاج ما يلي:

أولاً: لقد وعى "ابن حزم" عالمية وإنسانية المنطق عكس ما اعتقده النحوي "سعيد السيرافي" الذي اعتبر المنطق نحواً يونانياً. منطلقاً من اعتبار الحكمة موروث إنساني لا يجب أن نرفضه لمجرد أنّ يخالفنا أصحاب تلك الحكمة في العقيدة، أو لتسمية ذلك الموروث الإنساني بتسميات لا تتوفر في لساننا، فالفقرة التي أوردها في نشأة علم المنطق في كتابه "التقريب لحد المنطق" تشي بهذه القناعة؛ جاء في مضمونها أنّ من سلف الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي تتفق جميع الأمم في معانيها وإنّ اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إنّ الطبيعة واحدة والاختيار مختلف شتى.

¹ - المصدر السابق، ص 577.

² - للمزيد من بيان الفرق بين القياس الأصولي والقياس الفقهي يمكن العودة إلى الباحث: سليمان داود، نظرية القياس الأصولي.

³ - الأزهرى ريجاني، النحو العربي و المنطق الأرسطي دراسة حرفية تداولية، ص 255-256.

⁴ - المرجع نفسه، ص 257.

⁵ - م ن، ص 258.

ثانياً: عمد "ابن حزم" إلى اعتبار المنطق علماً بيانياً، فهذه المقاربة البيانية اللغوية سمحت له بتبرير مشروعية المنطق في العالم الإسلامي على غرار النحو وعلوم اللغة، وبالتالي الرد على الذين حرموا الاشتغال به بحجة أنّ السلف لم يفعلوا ذلك، كما صوب بعض الأخطاء الناشئة من الترجمة غير الدقيقة التي لم تراعى التراكيب العربية فعصت على الأفهام، ليس هذا فقط بل حاول حل بعض الصعوبات التي صادفها المنطقة قبله كمسألة الرابطة في القضية الحملية.

ثالثاً: حاول الاستفادة من المنطق خاصة القياس في المحاجة والبرهنة لأنه دخل في جدال فقهي حيناً وكلامياً أحياناً أخرى، بل وفلسفي مع مختلف الفرق والاتجاهات السائدة في عصره. فـ"ابن حزم" لم يأخذ بالمنطق كطريقة في الاستنباط وإلا لما أمكنه الاستنباط لأنّ المنطق يهدف بالأولى إلى إقامة البراهين على حقائق معلومة فهو من هذا الجانب غير منتج للأحكام، ولكن من جهة أخرى هو يقع أو يبرهن على الأحكام، ولهذا فاستغلال "ابن حزم" للمنطق كان استغلالاً جدالياً، وهذه ضرورة تفرض على "ابن حزم" الذي نصب نفسه خصماً لكل النحل والملل.

رابعاً: أنّه لم يتمكن من تجاوز منطق "أرسطو" حيث اكتفى بمخالفة بعض مبادئه لأنها لم تتناسب وقناعاته العقائدية والفلسفية، ومن ذلك أنّه لم يقبل استخدام الرموز بدل الكلام الطبيعي ظناً منه أنّ ذلك يحد من قدرتنا على تبين الصدق، ولذلك حرص على الأمثلة الواقعية، ليس هذا فحسب بل حاول أن يسند المنطق للسان العربي بحيث أنّه يحدد نوعية القضية من خلال تركيبها اللغوي كما جاء في القضية البسيطة التي تفيد أكثر من اثنين من خلال ما سماه الفائدة وهذه لا تعرف إلا من البنية اللغوية، الأمر الذي سيحد من المنطق أكثر بل سيجعله من جنس الأبحاث النحوية.

خامساً: لقد عمل "ابن حزم" على تأسيس المنطق على قناعات ذات صلة بالعقيدة وباللغة، وهذا سيزيد من نفور من يخالف "ابن حزم" في القناعات من المنطق بل سيحاول تقويضه مما يفسر انقسام المسلمين بين معارض ومؤيد للمنطق ومازال قسم كبير من الفقهاء في هذا العصر يتوجسون خيفة من المنطق لاعتقادهم بارتباط هذا الأخير بميتافيزيقا معينة.

7. قائمة المراجع:

المصادر:

ابن زحمة الأندلسي. التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. 1. ترجمة تحقيق: عبد الحق بن ملاحقي التركماني. بيروت: دار بن حزم للطباعة والنشر، 2007.

المراجع:

- ابن أبي أصيبعة. عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ترجمة تحقيق: نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، د. ت.
- ريحاني الأزهرى. النحو العربي والمنطق الأرسطي دراسة حفرية تداولية. د. ط. الجزائر: إتحاد الكتاب الجزائريين، 2005.
- الزعيبي أنور خالد قسيم. ظاهرية ابن حزم نظرية المعرفة ومناهج البحث. 1. عمان: وزارة الثقافة، 1995.
- سليمان داوود. نظرية القياس الأصولي. الإسكندرية: دار الدعوة، 1984.
- صاعد الأندلسي. طبقات الأمم. د. ط. بيروت: المطبعة الكاثوليكية للأباء اليسوعيين، 1912.

- طه عبد الرحمن. تجديد المنهج في تقويم التراث. 2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994.
- العروي عبد الله. مفهوم العقل. 3. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001.
- النشار علي سامي. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. 3. القاهرة: دار المعارف، 1978.
- يفوت سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس. 1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.
- المجلات والدوريات:
- بوقزوة نعمان. "نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم." مجلة إسلامية المعرفة، 30 سبتمبر، 1999.
- فرحان محمد جلوب. "أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم." دراسات عربية، مارس، 1988: 106-124.
- . "البحث المنطقي عند السهروردي." دراسات عربية، تشرين الثاني، 1986: 105-106.
- وديع مصطفى واصف. ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق. د ط. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2000.