

ابن حزم ضمن ثنائية المنطق التقليدي والمنطق الإسلامي

Ibn Hazm within the duality of traditional logic and Islamic logic

ط.د: زيدوري بوبكر¹، المشرف: أ.د: محمد بن جدية²ZIDOURI Boubakeur¹، Prof: BEN DJEDDIA Mohammed²

1-مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم (الجزائر)

boubakeur.zidouri.etu@univ-mosta.dz

2-مخبر حوار الحضارات والتنوع الثقافي وفلسفة السلم، جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم (الجزائر)

mohammedbendjeddia@gmail.com

تاريخ النشر: 2025/05/28

تاريخ القبول: 2025/02/07

تاريخ الاستلام: 2024/04/25

الملخص: إن صدى المنطق التقليدي لم يتوقف عند حدود اليونان، بل بلغ امتداده إلى الحضارة العربية الإسلامية مع ما نُقل وترجم من علوم الأعاجم إليها، فعرف حضورا قويا بين المسلمين بما أنتجه ذلك من تداعيات وردود أفعال متباينة بين القبول والرفض، إلا أنه يبقى ذلك العلم الذي سعى عدة مهتمين في البلاد الإسلامية بمساعي حثيثة للاطلاع عليه ومحاولة فهمه، ثم بعد ذلك الإسهام والإبداع فيه، مع أن الطريق إلى ذلك لم يكن سالكا لوقوف أصحاب الاتجاه الديني بالمرصاد لكل محاولات الاشتغال به؛ ونخص بالذكر الفقهاء الذين نادوا بتحريم المنطق بل وتكفير منطقة الإسلام. لكن هذا لم يكن حائلا أمام دعاة المنطق الإسلامي من دراسته وإعطائه صبغة عربية إسلامية، هؤلاء الذين من بينهم ابن حزم الأندلسي؛ إذ يُعد من أبرز فقهاء الظاهر والمنطق معا، وهو ما تحاول هذه الورقة البحثية الإشارة إليه.

كلمات مفتاحية: مذهب الظاهر، المنطق التقليدي، المنطق الإسلامي، ابن حزم، الرؤية، الثقافة العربية الإسلامية.

Abstract: The interest in traditional logic did not stop with Greece, but extended to the Arab-Islamic civilization with what was transferred and translated to it from the sciences of the non-Arabs. The Muslims worked with it, despite acceptance and rejection, but it remains that science that made those who were interested in it in the Islamic countries to get to know and understand it, and then contribute to it afterwards and renew it, with the difficulty of the matter due to the obstruction of attempts to work with it. We mention in particular the jurists who forbade logic, but that did not prevent the logicians from studying it and giving it an Arab-Islamic character. Among them is Ibn Hazm Al-Andalusi, one of the jurists who combined logic with appearance, and he is the subject of this study.

Keywords: Al-Zahir doctrine, traditional logic, Islamic logic, Ibn Hazm, vision, Arab-Islamic culture.

المؤلف المرسل: زيدوري بوبكر¹، الإيميل: boubakeurbk32@gmail.com

1. مقدمة:

لاشك أن تناول قضية الإبداعات في الثقافة العربية الإسلامية في مجال المنطق التقليدي يعيد الجدل العام حول الفلسفة الإسلامية عموماً؛ مقارنة بنظيرتها اليونانية كونها تجديداً أصيلاً أم مجرد نقل واستنساخ لم يقدم فيه المسلمون جديداً معرفياً غير تغيير اللغة التي تعبر عن فلسفة واحدة هي الإغريقية فقط، وفي هذه الجزئية البحثية نريد استبيان هذا الأمر مع التخصيص للجانب المنطقي دون غيره من العلوم، وإن كانت هذه العلوم متداخلة يصعب الفصل بينها نهائياً، وهي مرحلة نعتقد أنها تلت مرحلة النقل والترجمة للكتب والمؤلفات المنطقية ثم العمل على شرحها من خلال شروحات المثقفين والمناطق المسلمين أبرزهم ابن رشد، إذ تأتي مرحلة أخرى تتمثل في التأليف والابداع، ذلك أننا لا نستفيض فيما ليس مكتوباً بلغتنا وكذا ما لا نفهمه بالشرح والتحليل، وهي على الأقل إن لم تكن كذلك تُعدّ محاولات جادة بغض النظر عن نجاحها من فشلها تلك مسألة أخرى، فمن هو المخول على الحقيقة وله سلطة تقدير تلك المبادرات؟ فيقول أضاف هؤلاء أم أخفقوا في ذلك؟ إنها قضية تبقى للنظر ولا يمكن الحسم فيها. ونحن إذ نقول ذلك لا يعني بالضرورة أن الفلاسفة والمناطق المسلمين (الفارابي، ابن سينا، الغزالي...) كانوا على وفاق تام مع جل مباحث المنطق التقليدي وقضاياها، بل نجد تفاوتاً بينهم في قبوله أو نقده بخلفيات متعددة؛ عقائدية أو علمية، أو الإضافة عليها فيما بعد.

وعلى ضوء ذلك تتمركز تساؤلاتنا على النحو التالي: هل كون المنطق التقليدي يوناني الأصل جعله منبذاً ومرفوضاً في المنظور العربي الإسلامي أم أنه كان قابلاً للتكيف والإثراء والإبداع من قبل الثقافة العربية؟ وما موقف ابن حزم الأندلسي من هذه الجدلية باعتباره عيّنة أدلت بدلوها في المنطق التقليدي؟ وبالتالي ما الجديد الذي قدمه في هذا الميدان إذا افترضنا أنه وضع لمسة خاصة به؟ ثم أين موقع ابن حزم من جدلية القبول أو الرفض الإسلامي للمنطق، أو بمعنى آخر ماهي فلسفة ابن حزم بين المنطقي أو الفقيه؟

2. ابن حزم الأندلسي سيرة ومسار:

ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ولد بمدينة قرطبة سنة 384 هـ، من أسرة غنية رفيعة الشأن عريقة النسب، والده أحمد بن سعيد من كبار وزراء الحاجب المنصور بن أبي عامر، فعاش مرفهاً في قصر أبيه، محاطاً بكبار العلماء والمثقفين حيث أشرفوا على تربيته وتعليمه، بل وحتى من النساء العالمات ممن أنيطت بهن مهمة رعاية ابن حزم؛ وهذا ما ذكره بنفسه في كتابه الشهير "طوق الحمامة في الألفة والألاف"، إذ كان لهذا الأمر بالغ الأثر في كونه مرهف الحس جياش الوجدان حسبما أورده المؤرخون حيث: "ولد الإمام الحافظ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم في قرطبة عام 384هـ، في بيت عز وجاه، حيث كان والده من وزراء الدولة

العامرية التي حكمت الأندلس باسم الخليفة الأموي هشام المؤيد في الفترة ما بين 366هـ-399هـ. تلقى ابن حزم تربيته الأولى على يد نساء القصر كما روى هو عن نفسه، مثلما ثقف تعليمه الأولي على يد مربيه أبي علي الفاسي وعدد من المدرسين والشيوخ من بينهم ابن الجصور وابن الفرضي، واكتسب آخر الأمر ثقافة مميزة في مختلف العلوم والمعارف" (قسيم الزغبى أنور خالد، 1995، صفحة 29).

إن طلب العلم والمعرفة بالنسبة لابن حزم كان نابعا عن عمق القناعة بقيمة هذه الرسالة، وليس لمقاصد دنيوية، حتى بعد تراكم الفتن والمؤامرات فضل العودة إلى منابع العلم إذ أورد في واحد من آثاره قائلا: "وما أردنا قط التروؤس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقوا غبارنا في الرياسة في الدنيا" (ابن حزم، 1987، صفحة 109). وفي السياق ذاته يُدلي صاعد الأندلسي بالقول: "إن ابن حزم بعد أن هجر السياسة أقبل على قراءة العلوم، وتقعيد الآثار والسنن، فعنى بعلم المنطق، وألف فيه كتابا سماه (التقريب لحد المنطق)" (صاعد الأندلسي، 1967، صفحة 99).

وفي مطلع القرن الخامس هاجم البربر قرطبة ثم توفي والده في هذا الهجوم بعد فترة وجيزة، فرحل إلى الميرية وسعى جاهدا لتوحيد صفوف الأمويين قصد استرداد عرشهم، غير أن حاكم هذه المدينة قام باحتجازه وأودعه السجن ثم لجأ إلى نفيه، وهنا كانت وجهة ابن حزم بلنسية أين التقى بالمرتضى الأموي فكان في مقدمة جيشه بغرناطة، وما لبث أن وقع أسيرا سنة 403هـ وبقي هناك زهاء الست سنوات، بعدها كانت عودته إلى قرطبة أين تولى مقاليد الحكم فيها عبد الرحمن المستظهر، هذا الأخير عينه وزيرا غير أن الأمر لم يدم إلا أياما، فقتل المستظهر أعاده للسجن من جديد بعد أربعين يوما من وزارته، ثم أرجع إلى الوزارة بعد العفو عنه، بيد أن المناخ السياسي لم يعد يستهوي ابن حزم فاعتزل السياسة وعاد إلى الفضاءات العلمية والمعرفية (إبراهيم زكريا، 1966، الصفحات 32-33).

توفي ابن حزم الأندلسي في الثامن والعشرين شعبان سنة 456هـ وهو صاحب اثنين وسبعين سنة، تاركا وراءه إنتاجات علمية معتبرة تقدر بالأربعمئة مجلد تحتوي قرابة ثمانين ألف ورقة حسبما رواه ابنه الفضل، ضاع بعضها في حادثة الإحراق بإشبيلية في عهد المعتضد بن عباد (إبراهيم زكريا، 1966، الصفحات 49-50).

لقد حمل لواء العلم الذي تركه ابن حزم تلاميذه وعملوا على آفاق تقديم إضافات معرفية للموروث الحزمي على شاكلة أبي عبد الله الحميدي، والإمام الوزير أبي محمد المغربي الذي رافقه وروى عنه، وعلي بن سعيد العبدري، والإمام أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد الطرطوشي، وابن ابن حزم أبو رافع وولديه: أبو أسامة يعقوب، وأبو سليمان المصعب (إبراهيم زكريا، 1966، الصفحات 50-53).

لقد ألف ابن حزم كتباً في عدة علوم ومجالات ساسية وأدبية وفلسفية ومنطقية وأخلاقية وغيرها وصل بعضها وضاع آخر بسبب حادثة الإحراق قد لا يسع المقام لذكرها حيث يذكر ابنه الفضل أبو رافع: "أن مبلغ تواليف أبيه نحو أربعمائة مجلد تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة" (الحموي، ياقوت، 1980، الصفحات 238-239)، تقتصر على أشهرها "كالتقريب لحد المنطق" و"طوق الحمامة في الألفة والآلاف" سنة 418هـ، وكتاب "رسالة في فضل الأندلس" هدية لصديقه أبي بكر محمد بن اسحاق ذكر فيها تصانيف مسلمي الأندلس المتقدمين، كما دون في التاريخ كتاب "نقط العروس في تواريخ الخلفاء"، وفي علم الأنساب "جمهرة الأنساب" (إبراهيم زكريا، 1966، الصفحات 33-35).

3. المنطق التقليدي في منظور ابن حزم الظاهري:

ونشير هنا إلى نموذج الدراسة باستقراء النظرة في الثقافة العربية الإسلامية حول المنطق بالموقف المتبنى منه بالبيئة العربية في هذه العينة المتمثلة في نظرة ابن حزم الأندلسي فقد مر التعريف بالفيلسوف في الباب الآنف ذكره، حيث أننا نرى من غير المجدي تكرار كلامنا حول سيرة هذا العالم إلا ما دعت إليه ضرورة البحث فلا يكون في دراستنا هذه إسفافاً ولا اجترار للحديث، وقد نقول أنه الوحيد الذي برع في المزج بين المنهج الظاهري من جهة والمنطق من جهة أخرى إضافة إلى علوم أخرى؛ فهو من ممثلي الاتجاه الظاهري الذي تناول العلم المنطقي وبإطناب جال في قضاياها واشتغل بمباحثه وفهم مقاصده وحل مضامينه سواء كان ذلك بالرؤية المنطقية اليونانية أو بالمنظور الثقافي العربي الإسلامي كما طرحه المناطقية العرب المسلمون بما جعله يبنى لنفسه موقفاً فلسفياً منطقياً وشرعياً أيضاً مؤسساً ومؤصلاً من المنطق سواء بين القبول والرفض أو بينهما معاً، حيث يسمح له ذلك بالمساهمة في هذا العلم أو إلى خيار النأي بنفسه عنه. فهذا ما نحاول معرفته من خلال هذا الجزء اليسير من البحث، على أننا لن نفصل كثيراً في النظرة المنطقية الحزمية ونترك تفصيلها بإسهاب في مراحل متقدمة من الدراسة، أين خصصنا ذلك الجزء للتعرض لهذه الرؤية باستطراد أوفر من هذا المقام ونكتفي بالمرور هنا على نظرة عامة ومختصرة للمنطق الحزمي نجل فيها المعالم الكبرى والرئيسية لهذا الفيلسوف والمنطقي ارتباطاً بخلفيته الظاهرية وكيفية تشكل الفكر الظاهري وتبلوره لدى ابن حزم الأندلسي من خلال مسيرته العلمية والسياسية والجغرافية.

هو -ابن حزم- الظاهري الفارسي الأصل القرطبي الولادة والمنشأ، انتقل بداية بالمالكية ثم تبنى الشافعية قبل أن يصبح ظاهرياً باعتبار الظاهرية تعمقاً أكبر في الشافعية فكتاب المحلى لا يزال البعض يعتبره كتاباً أصولياً شافعيّاً وقد يكون سببه الأول الفضول العلمي، فبعد الترحال العلمي بين المذاهب السنية هذه قرر ابن حزم الانضمام إلى

المذهب الظاهري ونافح عنه مستعينا بشخصيته القوية والفجة أحيانا ضد الخصوم، إن المنهج الظاهري عند ابن حزم نابعة أصوله من ما أخذه عن أعلام الظاهر عموما وخاصة عن أستاذه أبو الخيار مسعود ابن سليمان بن مفلت من تقيد بالنص القرآني بما هو ظاهر من ألفاظه وواضح من دلالاتها، ثم السنة النبوية الشريفة مصداقا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ٥٩﴾ (القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59)، باعتبارها حسبه نصا يشكل حجة بينة الأحكام سديدة الأوامر ليس فيها لبس ولا اختلاف حولها، وما فيها من شيء باطني خفي على الإدراك جاءت لتجلية القرآن وتفسيرا لمضامينه وبياناً لمقاصده مفسرة له تكفي نفسها بنفسها دون حاجة إلى تدخل عقلي ولا تعمق بخيال. فلم يخف عنا رسولنا الكريم أمرا من الوحي قولاً ولا اختص به أحدا من خاصته دون الناس أي ليس في الشريعة أسرار ولا مكنونات في الصدور هي في طي الكتمان دون التصريح كما ادعت فرق الشيعة وغيرها فهي والقرآن في تكامل "دين ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه، وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا، فهي دعاوي ومخارق" (الأندلسي ابن حزم، 1994، صفحة 247).

ذلك أن اللغة عند ابن حزم مبالغة وتشويه تمارس بها الخدع اللفظية والمغالطات الخطابية فالكناية والمجاز والتشبيه من أشكال الكذب في توظيف العبارات، لهذا وجب الالتزام بالخطاب اللغوي الواضح دون تأويل ومواربة؛ فالبعد عن ظاهر النص والتغافل عن الصريح من القول فيه للتشريع في الدين وطلب المعنى من اللفظ على غير ما هو مصرح بما لم يقل به الشارع فيه تجني على الدين وتقول وكذب على الله ما لم يكن سنده النص ذاته أو الإجماع الكامل بين الصحابة؛ أي بما توافق عليه جمع الكرام من صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعدهم باعتبارهم نقلة الشرع الثقاة من قرآن وسنة من الرسول إلى خلف هذه الأمة بالأمانة والصدق المشهود لهم بها توافقا لا يخرج فيه أحدهم عن القول الواحد والحكم الثابت، فلا يعقل عنده أن يجتمع الصحابة على أمر ليس فيه نص مبين أو يكون اجتماعهم على ما يخالف الشريعة وينقضها بحيث يكون من بنات عقولهم دون سند نقلي، فجاء هذا نفيا في مقابلة لعامة أشكال التشريع الأخرى من القياس إلى الاستحسان وسد الذرائع وهو ثالث المصادر كما قال بها صاحب المذهب ومؤسسه داود الأصفهاني مع من تبعه في هذا المنهج، إذ يقول ابن حزم فيه: "والإجماع -في اللغة- هو ما اتفق عليه اثنان فصاعدا وهو الاتفاق وهو حينئذ مضاف إلى من أجمع عليه وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة فهو ما يتيقن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم صلى الله عليه وسلم ليس الإجماع في الدين غير ذلك" (الأندلسي ابن حزم، د س، صفحة 47)، إذ هي أسباب كافية في تجنب التقليد والأخذ بآراء الأقدمين في الإسلام فمن إجماع الصحابة إجماعهم على نبذ التقليد.

بل ذهب ابن حزم أبعد من ذلك فقال بتحريمه نهائيا كون ذلك يؤدي إلى التفرق والتشتت في الرؤية الشرعية في مسائل العقيدة والفقه والتفسير؛ فما حصل من تفرق المسلمين إلى مذاهب كل يقول بصحة رأيه وصواب اجتهاده وامتلاكه المطلق للحقيقة في الأحكام والتشريع والقدرة على استنباط الأوامر الدينية يفرض كل واحد

منهم على أتباعه ضرورة التقيد بقوله وتقليد فكره الأصولي، فهي من البدع المنكرة وأدل دليل على ذلك مع ابن حزم هو أنه لم يقلد المذهب الظاهري كما جاء به داود الأصفهاني رغم كونه ظاهرياً أصيلاً بل اختلف معه في عدة مسائل ولم يكتف بالاتباع الأجوف " فعلاً يرتبط ابن حزم في مجال الفقه بالمذهب الظاهري الذي أسسه داود وابنه، غير أنه حتى في هذا المجال نفسه تبدو ظاهرية فقيه قرطبة ذات طابع خاص تماماً، إنها تصدر عن رؤية شمولية للعقيدة والشريعة، رؤية تستلهم المنطق والعلوم الطبيعية والفلسفة." (بوقرة نعمان، 2004، صفحة 14).

إذ أن المتمعن في القياس عند أصحاب المذاهب يلحظ سريعاً التباين الكبير بين قياسات كل هؤلاء؛ بحيث لا يكاد يحصل بينهم اتفاق في مسألة واحدة فكل منهم يدعي اقتناص الصواب من القياس، وحقيقة الأمر أنه لا تبلغ حكماً ثابتاً منه ذلك أنه لا نحتكم إلى ميزان واحد وإنما هي محصلة الهوى والظن لا غير فما هو إلا وهم وخيال وهذا ما يفسر اتساع الهوة والتضارب في الأحكام القياسية فابن حزم يختلف عن داود الأصفهاني حيث رفض هذا الأخير القياس الخفي وقبل بالقياس الجلي، بينما ابن حزم يرفض وينكر القياس كلياً خفيه وجليه فذلك من قبيل التجني على الله في الوصول إلى أحكام لا نجدها في صريح الشريعة بالقول ما لم ينص عليه نص قرآني بحيث يتقدم قول صاحب القياس في الدين على قول الله والرسول استناداً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَانفَعُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (القرآن الكريم، الحجرات، الآية 1)، لذلك فالعودة إلى القرآن والسنة وإجماع الصحابة يغني عن كل هذا ويجنب المسلم مغبة التخندق المذهبي وتقليد أصحابها والعمل بأرائهم دون أصيل الدين من النصوص وهذا يوحي جلياً أن الحرب الفكرية والفقهية بين المدرسة الظاهرية على المذاهب الأربعة لمالك وأبو حنيفة والشافعي وابن حنبل وبقية الفرق استمرت برفض تقليد هؤلاء مع ابن حزم بل كان أكثر شراسة فيها من داود وعامة أئمة الظاهر يقول: "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان" (الأندلسي ابن حزم، 1999، صفحة 114).

ثم رابعها القول بالدليل المستنتج من النص والإجماع ولا يكون منفصلاً عنهما لا الدليل على شاكلة القياس كما أراد المخالفون تفسيره بأخذ ابن حزم بالقياس وهو ينكره، فالدليل المأخوذ من الإجماع عنده بدروه ينقسم إلى أربعة أقسام هي: الاستصحاب، أقل ما قيل، إجماع المسلمين عن ترك قول، وحكم المسلمين سواء. فالدليل من النص يكون مثلاً باشتغال مقدمتين دون تصريح من الشريعة بالنتيجة فيكون استخلاص النتيجة دليلاً في صورة الحديث الشهير كل مسكر خمر وكل خمر حرام، فالنتيجة المستخلصة هي كل مسكر حرام رغم عدم إتيان النص السني بها، أو في تعميم حكم الشرطي في النصوص النقلية كنيل المغفرة بعد التوبة من الذنب والعصيان والكفر ومثله مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنتُ الْأَوَّلِينَ﴾ (القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 38)، ومنه حمل معنى اللفظ على الوجه المصرح به واستخلاص المعنى النقيض منه بالضرورة كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَتْ اسْتَغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ

إِبْرَاهِيمَ لَاؤُهُ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾ (القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 114)، فيلزم عنه بالضرورة أنه ليس سفيها (محمد أبو زهرة، د س، الصفحات 359-360).

بالإضافة إلى المسائل غير المنصوص عليها في الكتاب والسنة فهي تدخل في خانة المسكوت عنها المباحة في الأصل؛ ذلك أن المحرم بالنص آثم فاعله والمفروض بالنص آثم تاركه أما المباح فالمسلم فيه على الخيار فاعله أو تركه وهو في الحالتين لا إثم عليه، زيادة على ذلك الحكم بالقضايا الواردة بلا نص متفاوتة الدرجة بعضها أعلى من بعض والعكس صحيح نفهمها ضمن علاقة التعدي مثل قولنا أبوبكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبوبكر دون ريب أفضل من عثمان (الأندلسي ابن حزم، د س، الصفحات 106-107)، وكذلك أن نقول كل مسكر حرام فيصح أن نستنتج بعكس القول أن بعض المحرمات مسكرة وليست كلها، ومنه أن يكون اللفظ المنصوص عليه في القرآن يتضمن معاني كثيرة لكنها لا تخرج عن دائرة اللفظ الموضوع في الأصل فيجوز إسقاطه على كل المعاني المترتبة عنه ونضرب مثالا على ذلك في قوله تعالى ﴿كُلِّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْجَ عَنِ الْبَارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 185)، فنفهم من خلاله أن زيدا يموت وعمر كذلك وهذا وغيرها من البشر. وهو عندنا كما نظن نفس ما ذكر أرسطو أو قريب منه حين وضع القياس الحملي الشهير مع الاختلاف في كون النص يتضمن مقدمة واحدة والنتيجة تستنتج ضمنا، في حين القياس ينطلق من مقدمتين ويصرح بنتيجته وإلا كان فاسدا حيث ذكر أرسطو القياس الشهير: "... لا بأس أن نأخذ المثال الذي اعتمده أرسطو في مذهب القياس: " كل إنسان فان " مقدمة كبرى "سقراط إنسان" مقدمة صغرى إذا " سقراط فان " نتيجة..." (فريد، المزيدي الشيخ أحمد، 2023، صفحة 10).

فالمؤكد لدينا أن ابن حزم استفاد أیما استفادة كبيرة من منطق أرسطو بطريقة لافتة لا يمكن انكارها، بل لا ينكرها هو نفسه فلا يخلو جزء ولا مؤلف في الكتابات الحزمية من إشارة منطقية يونانية وحتى إسلامية معا، إن كان ذلك تصريحاً أو تلميحاً غير أنها ليست بتلك الاستفادة الفكرية الجامدة المتحجرة والمتعصبة في نفس الوقت ولا تعد تشيعاً أرسطوياً مصبوغاً بالانبيهار من دون وعي حيث يقول فيما يخص مبحث البرهان: " هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا فيه ما في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمى باليونانية انولوطيقا" (الأندلسي ابن حزم، 2000، صفحة 463). إذ حرص ابن حزم بشدة على وضع بصمة إبداعية بارزة وإضافة نوعية تميز منطقاً عن المنطق الأرسطي، بحيث تبعد عنه تهمة النقل الحرفي الفج وتبرؤه منه وفي الآن عينه تميز بها عن منطقة العرب المسلمين وما دونه في هذا العلم، إذ يرفض المنطق الإسلامي في الكثير من المباحث والقضايا وطرق التعامل، وطبعاً بالموازاة مع ضرورة التميز الحزمي الظاهري عن باقي أئمة الظاهر مشرقاً ومغرباً في استنتاجاتهم الفقهية والأصولية.

فهي مغامرة فكرية معرفية في غاية التعقيد والتداخل خاضها هذا الفيلسوف تعكس شخصيته عالية الهمة كان يرجو من خلالها انتزاع الاعتراف العلمي كما الحال سياسيا، حيث يقول الأزهرى ربحاني: "فظاهرية ابن حزم ليست مجرد مذهب إيديولوجي وسياسي معارض للباطنية (الشيعية والمتصوفة) بل هي بديل معرفي إبستمولوجي لإنتاج المعرفة في الثقافة الإسلامية يستند منهجيا لمنطق أرسطو ومرجعيا للقرآن الكريم والسنة كنصوص" (ربحاني الأزهرى، 2005، صفحة 230)، وفي هذا السياق إذا عدنا إلى استجماع ظاهرية ابن حزم و محاولة إبراز معالمها للقارئ نقول أنه يجب أن نشير هنا إلى أن خلاصة منهج الظاهر يرتكز على ثلاثة مبادئ رئيسية هي: اليقين ونفي الظن، الظاهر ونفي التأويل، الاجتهاد ونفي التقليد كما ذكرها ابن حزم وأسسها في مذهبه الخاص النابع من أصول الظاهرية الداودية ولكن بلمسة حزمية تعكس بيئة وعصر وفكر ابن حزم ونظرته الفقهية الشرعية أو الفلسفية العقلية فهذه أيضا عملية نقدية للعلم الشرعي ارتباطا بالمنطق.

هذا ولقد بدأت قصة ابن حزم مع المنطق بعد انسحابه من الحياة السياسة وانعزاله عنها إذ كانت مشاغله كثيرة، بحيث أنسته أمر التحصيل العلمي ومن ثم تفرغه لدراسة العلم والقراءة، وربما بسبب تلك التحولات السياسية في بلاد الأندلس بين العامريين - نسبة إلى محمد بن أبي عامر - والأمويين وكذا صراع الطوائف التي بلغت مقاليد الحكم هناك، غير أن هذا كله لم يمنع من انتشار العلوم واتساع دائرة المعارف فيعتبر عصر ابن حزم عصرا ذهبيا بالنسبة للعلوم، حيث تكونت جبهة فكرية مدافعة عن العلوم العقلية وروجت لها من بين روادها المرحضي أبو القاسم مساعة بن أحمد، بن عبدون الجبلي، عمر بن يونس بن أحمد الحراني، أحمد بن حفصون، أبو عبد الله محمد بن مسعود البجاني، سعيد بن فتحون السرقسطي، الذين تتلمذ على أيديهم ابن الكتاني شيخ ابن حزم (ابن أبي أصيبعة، د س، صفحة 73)، حيث اهتم بالمنطق الأرسطي كونه من طائفة هؤلاء؛ فلاحته له فرصة الاهتمام بعلم المنطق وظهر ذلك بتأليفه لكتاب التقريب لحد المنطق أصل فيه آراءه النقدية في هذا المجال العلمي حسبما ذكره صاعد الأندلسي، لكن كتاب طوق الحمامة الذي دونه في حقبة سابقة لهذه يحمل بعض الأفكار الفلسفية إضافة إلى تناوله فيه للشعر والنثر والحكاية في الحب تؤكد ميله إلى البحث في العلوم.

فأول ما أستقر عليه ابن حزم وتميز بالتأكيد به هو أن المنطق عنده جزء من العلوم الشرعية؛ لبناء ثقافة أندلسية بالتشديد على ظاهر الدين المؤسس على النظر العقلي دونما غوص في الباطن، فهو يتمسك بالقرآن والسنة والإجماع والدليل دونما سواها من جهة ثم يعتنق القياس الأرسطي من جهة أخرى، حيث يجب إخضاع العلم النقلي لمباحث وقوانين المنطق، في مقابل ذلك يلجأ إلى التحذير من القياس الفقهي الإسلامي باعتباره منهجا فاشلا يوقع المشتغل به في المزالق فيجيز محظورا ويحظر جائزا. إن القياس الشرعي حسبه محدث وبدعة لم يعرفها عهد النبوة

بما رافقها من قرآن وسنة وبعدها اجماع الصحابة بل جاء التابعون في القرن الثاني الهجري، وبالرغم من ظهوره في هذا العصر إلا أن القائلين به هم الأقلية والأغلبية على رفضه (الأندلسي ابن حزم، 1960، صفحة 5)، لذلك فلا يعتد به دون أن ننسى أن هذه القياسات نتجت عنها اختلافات أكثر مما اتفق أصحابها ما يوحي بفسادها، ثم إن نفور ابن حزم من القياس الشرعي الذي يتمادى في التحليل واجتهادات عقول العلماء من خلفية مذهبية ظاهرية؛ كونه يتناقض مع العمل بالظاهر في النصوص النقلية لكي يستبدله بعد ذلك بالقياس الأرسطي أين يمكن اعتماده منهجا أكثر جدوى في المسائل والأحكام في الدين الإسلامي، فالقياس المنطقي يتوافق مع الظاهر؛ إذ باعتبار نتيجته تصرح بها مقدماته بما لا يستجد في اللفظ غير المنصوص عليها سابقا؛ فلا يدخل شيء من غير ما في نص القياس، ثم هو ليس بالقياس الباطني الذي يفترض معاني وينتجها بعيدا عن ما هو موجود في ثناياه على النمط الذي وضعه أرسطو فالقياس عنده هو: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاته" (بدوي عبد الرحمن، 1980، صفحة 142) .

4. تجليات مشروع منطق اسلامي

أما بخصوص سعيه الحثيث لتأسيس نظرة إسلامية واعية وعملا على تقبل البيئة الثقافية العربية الإسلامية والأندلسية خاصة للعلم المنطقي وتسهيل فهمه للناس؛ فقد ناضل لتوفير أرضية مشجعة على جلب المنطق اليوناني أو الإسلامي المشرقي في الأندلس؛ باعتبار ابن حزم من مناصري هذا العلم صراحة ولم يتحرج من الإعلان عن ذلك، حيث عكف على إزالة الغموض الذي طبع العقول الإسلامية سواء بين الخاصة أو العامة حول هذا العلم بناء على أحكام مسبقة مضللة تفاوتت فيها الأفهام، فكان من ذلك الانصراف عن المنطق والانكار على مشتغليه لغته الغارقة في التعقيد والالتباس من غريب الألفاظ ومبهم العبارات المنطقية التي تداول على توظيفها المناطق عريا كانوا أو يونان، وذلك كله لا يكون سهل المنال بلا أدوات لغوية فاعلة ومحلية وآليات فكرية ومنهجية خاصة متوافرة كلها في شخص الفيلسوف ابن حزم.

فقادته كل تلك العوامل إلى البدء في كتابة مؤلفه المتميز والشهير: "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية"، يقول عنه: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا والحلال والحرام والواجب والمباح، من أعظم منفعة... وليعلم العالمون أن من يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها" (الأندلسي ابن حزم، 2000، صفحة 223)، وهنا يشير فيه

إلى المنطق فمثله كمثل اللغة والنحو؛ حين امتزجتها اللهجات وتداخلت عليها لغات أخرى ظهر الخوف من فسادها، فقام النحويون بمنع الاختلاط بين اللغات للحفاظ على أصالتها بتقنين علم النحو وضبط قواعده فكذاك الوضع مع المنطق في تقنيته وتقييده من قبل أرسطو طاليس.

ثم إن المنطق مستقر في الأذهان بالطبيعة والفطرة مجبول عليه كل إنسان؛ فهو آلة مخلوقة فينا منذ لحظائنا الأولى في الوجود لا يحتاج إلى خاصة تنبيه إليه من الشرع أو غيره، فليس كل ما تركه أوائل المسلمون يعني بالضرورة تحريمه ورفضه، فالدعوى الشرعية ببطان آتين المنطق مردودة على أصحابها؛ إذ أن القول بأن السلف لم يؤثر عنهم تناول الأبحاث المنطقية ولم يأمرؤا أحدا من الناس بذلك كله يفنده القول بأنه فطرة إنسانية وممارسة تلقائية تنتظم في إطار ما هو مباح وفق مبدأ الاستصحاب، ذلك أنه ليس هناك نص صريح يمنع نظر العقل في مسائل المنطق حيث يقول: "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 العلم، والجاهل متسكع كالأعمى حتى ينبه عليه، وهكذا سائر العلوم..." (الأندلسي ابن حزم، 2000، صفحة 312).

وفي الأثناء فإن مبلغ اليقين في أصناف العلوم جميعها شرعية تحديدا أو عقلية كانت ثم طبيعية حتى؛ أن طلب الحقيقة فيها على الصورة المثلى لا يحصل للعلماء في ظل غياب منظومات منطقية وأدوات نظر فكرية قانونية، فما أحوج العلوم لحدود المنطق بما فيه من مرافقة لأنماط التفكير السليم وبالتحديد في ترسيخ أسس متينة في الفقه الشرعي لا يتزحزح معها بنيانه، لذلك كان لزاما عند ابن حزم في هذا الكتاب تبيان ما نص عليه أرسطو في كتبه الثمانية التي جمعت بعده لعله يستفيد منها من رغب في ذلك .

لا مناص أن إلقاء وتقديم المنطق بين أظهر المسلمين مهمة معقدة؛ قد يكون المنفذ فيها بما ترتاح له الأمة الإسلامية وتلقى فيه هويتها ومن ثم قبولها؛ بما هو مرتبط بها ونعني به القرآن الكريم وذلك بالبحث عن قواسم مشتركة بينه وبين المنطق ممثلا في الخاصية البيانية، فالمنطق يهدف من خلاله العامل به إلى بيان الفكرة والتدليل على صدق القول بها وفي الجهة المقابلة بالإشارة إلى الفاسدة منها، فقد تنبه ابن حزم من هنا إلى ضرورة تأصيل مفهوم المنطق من النص الديني، لا كما فعل منطقة اليونان والعرب والشرح في تعريفهم له من الروى الأرسطية التي خلفتها كتبه وهذا ما ميزه أيضا عن المناطق، وفق المنهج البياني القرآني يصبح الجامع بين وحي الكتاب والمنطق في منظور ابن حزم هو البيان الذي يقر بتميز الإنسان عن ما سواه من الخلائق مصداقا لقوله تعالى:

﴿الرَّحْمَنُ ① عَلَّمَ الْقُرْآنَ ② خَلَقَ الْإِنْسَانَ ③ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ④﴾ (القرآن الكريم، سورة الرحمن، الآية 1-4).

ثم إن البيان المنطقي عنده إن جاز التعبير بما يجمعه من المقاصد البيانية والمقاصد المنطقية معا؛ طبقات ومراتب هي أربعة: كبيان الوجود الذي نميزه كحقيقة ظاهرة، وبيان العقل بمعنى تعقل الأشياء بما فيها من

صفات وخصائص، بيان الصوت أين تعتمد النفس إلى نطق كل ما تميزه في الأشياء، وآخرها بيان الإشارة وهي الإشارات المختلفة الكتابة والحركات الرمزية، لقد كان الهم الأكبر لابن حزم كيفية تقديم المنطق التقليدي في البلاد الإسلامية والأندلسية في أنسب صورة للمتلقى المسلم وبأيسر طريقة يكون انعكاسه إيجاباً في نظر المسلمين خاصتهم وعامتهم، وبالأساس جمهور الأمة مع أنه يأخذ بعين الاعتبار المصاعب التي تعترض هذا المسعى عقائدياً وسياسياً ولغوياً وغيرها، فعمد إلى شرح وتبسيط اللغة المنطقية السابقة له ثم اقتراح عبارات من صميم البيئة الأندلسية العربية تحل محل تلك التي يستعصي استيعابها وينغلق فهمها؛ بما يعتبره فتحاً للمستغلق فيها يجعل المنطق مقبولاً في الأوساط الإسلامية، ثم في مرحلة إعادة مراجعة طرق تعريب المنطق من طرف المنطقة العرب المسلمين حيث سيطر على معظمهم الانضباط المنطقي الفكري دون مراعاة لخصوصية اللغة والتعابير ودلالات المعاني لذلك ركز على هذا الجانب فسماه بإبطال المستغلق.

5. البيان اللغوي والبيان المنطقي:

وجراء هذا التباين في اللغة المنطقية بين العربية واليونانية؛ حيث عجزت عملية الترجمة عن تجاوز هذا العائق، مما نتج عنه تعبيرات منطقية دخيلة على الثقافة العربية الإسلامية عسيرة المأخذ وصعبة الدلالة؛ على الشكل الذي جاء من عند أرسطو والشارحين لمنطقه والذين ترجموه دون عمل على تيسير وتبسيط هذا العلم في نواحيه اللغوية وأغلب مصطلحاته السائدة؛ جعلت المتلقي من العالم الإسلامي ينفر أصلاً من كل ما هو منطقي بدل أن يقبل عليه، فحسب ابن حزم أن منطقة العرب لم يقدموا شيئاً خدمة للمنطق غير نقله إلى اللغة العربية دون أي مظهر من مظاهر هوية الثقافة العربية الإسلامية مع تركيزه على جانبها الأندلسي المغربي، وهنا يقول: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فترينا إلى الله عز وجل 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 حذا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتويعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح منهم بالعلم والضمن به" (الأندلسي ابن حزم، 2000، صفحة 320).

وهو ما أشار إليه أبو سعيد السيرافي مثلاً في مناظرته؛ يوم اعتبر أن المنطق نحو يوناني لا يلزم العرب في لغتهم ولا فائدة ترجى من تعلمهم لمباحثه، فإذا كان هذا مأخذه على سابقه في المنطق الإسلامي فمن باب أولى أنه خير من يتحرك في هذا المقصد، وفي ذلك ثابر الفيلسوف الظاهري لتغيير وتقريب اللغة المنطقية الإغريقية المعقدة والمنطقية العربية المترجمة إلى اللسان الدارج المسابير للفهم العربي البسيط؛ الذي يستطيع به

العقل الإسلامي الأندلسي تحليل القضايا وطرق التفكير المنطقية، ثم اسقاطها على المسائل والأحكام الشرعية وكذلك ليتم توظيفها في علوم إسلامية أخرى.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن حزم فيما يخص مصطلح الحد والرسم، باعتبارهما مفهومين مركزين في ما يأتي بعدهما من نتائج التفكير؛ ومن بين ما ينشأ عن تركيبهما ما يسميه الجامعة كلفظة عربية أو أكثر معبرة عن القياس المنطقي الأرسطي الذي نادى فيلسوفنا باعتماده في مقتضيات الشريعة، فهو الأنجع لها ولأحكامها على حسب ما بينت الوقائع من مفسدات القياس وسوء في الأداء بالنسبة إلى الفقهي الإسلامي؛ الذي سماه بعض الأوائل استقرار يقول ابن حزم: "اعلم أن المتقدمين يسمون المقدمات قياسا، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سفسطائية وأوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمنا الاستقرار المذموم قياسا، وسموا حكمهم فيما لم يرد به نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض الأوصاف قياسا واستدلالا، وإجراء العلة في المعلول، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح" (الأندلسي ابن حزم، 2000، صفحة 308)، فلا طائل عندهم لهم على جمع كل الأجناس والأنواع في حكم واحد فيغدو كل ما وصلوا إليه من قياساتهم إلا محض افتراء ومغالطات بحسبه دائما، إن قياس الفقهاء لا تترتب عنه؛ نتيجة فنتيجته هي عين مقدمته ولا يأتي الشيء من نفسه أبدا، على عكس القياس المنطقي الذي يلتزم مقدمتين لكي تعطى النتيجة على صريح القول في القياس.

لقد قام ابن حزم بعملية استقرار لما خلفه أرسطو في كتبه المنطقية للخروج من بنظرة شاملة ومنكاملة، بغية بناء تصور واع لمنطق أرسطو يجمع كل المباحث التي تناولها الفيلسوف اليوناني من وجهة منطقية صرفة، للوقوف على مدى الفائدة التي يمكن أن يحصلها الدارس لهذا العلم، وهو ما يشير إليه بنفسه في كتاب التقريب حيث قسم كتب أرسطو الثمانية إلى خمسة أقسام فجاءت كما يلي: كتاب الأسماء المفردة: ويشمل دراسة لكتاب المقولات، وكتاب الأخبار: وفيه تناول كتاب العبارة، أما كتاب البرهان: فاحتوى على كتب: التحليلات الأولى والثانية والجدل والمغالطات، ثم كتاب الخطابة، وأخيرا كتاب الشعر.

6. الشريعة والمنطق:

يستند فهم ابن حزم للشريعة من خلال الاستعانة بالمنطق الأرسطي من باب العناصر في كتاب التقريب للمنطق، حيث ما يسميه الجهات أو العناصر؛ إذ يقسمها إلى ثلاثة أقسام كبرى وهي الواجب والممكن والممتنع على عكس التقسيم الذي اقترحه الفارابي إلى الواجب والممكن فقط، بما يقابل ذلك في التقسيمات الثلاث في الشريعة بالفرض واللازم، الحلال والمباح، والحرام المحظور، فالأول هو الواجب والفرض منطقيا شرعا هو ما وجد

وكان ويستحيل معه ألا يكون؛ كطلوع الشمس وغروبها في كل يوم، بينما الممكن المنطقي والمباح الشرعي ما يمكن وجوده ولا يمكن بمعنى قد يقع وقد لا يقع؛ كتوقع سقوط المطر من عدمه، وأخيراً مبدأ الممتنع منطقياً الحرام المحظور شرعاً وهو المستحيل وقوعه وعدم إمكانية أن يكون، إلا لو كان معجزة من نبي أن نتصور إنساناً يمشي على الماء، على أن للممتنع أقساماً أربعة هو الآخر فيها الممتنع بالإضافة (الممتنع النسبي) وهو ما يكون حال دون أو زمن أو مكان أو جوهر دون جوهر وهكذا؛ كقدرة إنسان على تحمل العطش وعجز آخر عن ذلك.

ثم الممتنع عادة قطعياً ومطلقاً وهذا ما يمكن إلا في المعجزات كما ذكرنا؛ كتقلب استحالة الكائنات من جماد إلى حيوان؛ ومثال ذلك عصى موسى عليه السلام فهذا ليس إلا له وليس لغيره من البشر، يضيف إليه الممتنع في العقل (الممتنع عقلاً)؛ فلا يمكن تخيل الإنسان في بلدين مختلفين في نفس الآن والوقت، وهذه الحالة حسبه معدومة الوجود بل مستحيلة، وهنا نعتقد أنها رد مباشر على القائلين بوجود كرامات وخوارق الأمور التي ادعاها الصوفية لأقطابهم، ولعل ابن حزم استفاد من المبدأ الثاني في مبحث مبادئ العقل لمنطق أرسطو المسمى بمبدأ عدم التناقض؛ فلا يمكن فيه للعقل الجمع بين نقيضين في نفس اللحظة أو في الفكر، حيث يستحيل أن نقول مثلاً أن الإنسان حي وميت في نفس الوقت، أما الممتنع المطلق وهو ما يقع أصلاً فيصبح السؤال فيه ممنوع غير مباح؛ كسؤال ملك السند الشهير هل يقدر الله على خلق إله مثله؟ يقول في هذا ابن حزم: "واعلم أنه لا قسم لقضايا العالم غير ما ذكرناه" (الأندلسي ابن حزم، 2007، الصفحات 437-440).

7. خاتمة:

بهذا يمكن القول أن ظاهرة المغرب والأندلس كانت أكثر ثراء من نظيرتها في المشرق سواء في الجانب النقلي أو العقلي؛ عكس ما جرى عليه الأمر في مشرق العالم الإسلامي، وهذا باعتبار أن نظرتهم للمنطق لم تقتصر على النواحي المعرفية فقط؛ بل تعدت ذلك إلى استقراء الأبعاد الإنسانية فيه كموروث مستمر ومتواصل بين ثقافات الشعوب المختلفة، إذ أن علم المنطق مع ابن حزم احتل مكانة معتبرة كونه علماً كلياً وشاملاً تشترك فيه عقول البشر بغض النظر عن جنسهم. ثم يكمل الشريعة ولا يناقضها إذ تدعو النصوص إلى عمل العقل وفق نواظم الفكر، أين كان القياس في المنطق أنسب مما هو القياس في الشرع عند الأصوليين، بل إنه يكمل العلوم قاطبة حسبه، مع مراعاة الجانب اللغوي في التراكيب والألفاظ للعرب الذي يتميز به هؤلاء عن اليونان، إذ تجاوب بشكل أكبر مع الأبحاث المنطقية ومحاولة تقريبه لعامة أهل الإسلام في مقابل التحرر من سطوة العلماء الشرعيين الذين مانعوا هذا العلم وطعنوا فيه.

أما عن الحكمة المتكاملة مع الشريعة فقد رأى ابن حزم أنه لا تناقض بينهما؛ وذلك بتأصيل مقتضيات الشريعة وفق النهج الظاهري ومقتضى القول بظاهر القرآن والسنة. دون أن نهمل أن ابن حزم الأندلسي أعاد الاعتبار حقا لهذا المذهب، حتى وهو يختلف مع أعلام الظاهرية في بضعة مسائل ولولاه لكان المذهب في عداد المذاهب المنقرضة تماما؛ وذلك بما استفاده من العلوم اليونانية في مقدمتها المنطق التقليدي، الذي حمل مزيدا من الإضافة في وضعه ونشره وضبط مسأله؛ بما يتوافق مع الدين الإسلامي ومتطلبات القول بالظاهر في الشرع، بما ساهم في الرفع من رصيد الثقافة العربية الإسلامية وذلك بتعزيز مكانة المنطق التقليدي ومحاولة تجديد النظرة الإسلامية المنطقية في أوساطها، وعلى ضوء كل ما سلف يمكن استخلاص النتائج التالية:

نتائج الدراسة:

- المنطق علم إنساني مشترك وعالمي مرتبط بطبيعة الإنسان المفكرة وجوهريته العاقلة النازرة في القضايا وفق قوانين ونظم صارمة وليس حكما على أمة دون غيرها.
- مع اعتبار المنطق كونيا إلا أنه مرن يتجدد مع كل بيئة حسب خصوصياتها خاصة اللغوية والبيانية فلغة المنطق العربي الإسلامي تختلف عنها في اليوناني.
- المنطق الإسلامي معقد ومعجم الألفاظ والمعاني لا يراعي خصوصية الثقافة العربية الإسلامية لذلك كان التقريب لابن حزم كتبسيط وتسهيل مسالك المنطق بين المسلمين.
- القياس الفقهي فارغ حسب ابن حزم كونه مدعاة للاجتهاد والرأي بما يتنافى مع صريح النصوص وظاهرها حسبه فهو مرفوض.
- القياس المنطقي (البرهان) أجدى من نظيره الشرعي كونه يحقق التكامل مع الشريعة ومختلف العلوم الأخرى.

قائمة المراجع:

- القرآن الكريم سورة آل عمران الآية 185. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم سورة الأنفال الآية 38. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم سورة التوبة الآية 144. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم سورة الحجرات الآية 01. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم سورة الرحمن الآية 1-4. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم سورة النساء الآية 59. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم، الحجرات، الآية 1. (بلا تاريخ).

- القرآن الكريم، سورة آل عمران، الآية 185. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم، سورة الأنفال، الآية 38. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم، سورة التوبة، الآية 114. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم، سورة الرحمان، الآية 1-4. (بلا تاريخ).
- القرآن الكريم، سورة النساء، الآية 59. (بلا تاريخ).
- قرآن كريم. (بلا تاريخ). سورة النساء، 59.
- إبراهيم زكريا. (1966). *ابن حزم الأندلسي*. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ابن أبي أصيبعة. (د س). *عيون الأنباء في طبقات الأطباء*. بيروت، لبنان: منشورات دار مكتبة الحياة.
- ابن حزم، الأندلسي. (1987). *رسائل ابن حزم الأندلسي* (المجلد 2). بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الأندلسي ابن حزم. (1960). *ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل*. (سعيد الأفغاني، المحرر) دمشق، سوريا: مطبعة جامعة دمشق.
- الأندلسي ابن حزم. (1987). *رسائل ابن حزم الأندلسي* (المجلد 2). بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الأندلسي ابن حزم. (1994). *الفصل في الأهواء والملل والنحل* (المجلد 2). (محمد إبراهيم نصير عبد الرحمن عميرة، المحرر) بيروت، لبنان: دار الجيل.
- الأندلسي ابن حزم. (1999). *النبذ في أصول الفقه الظاهري* (المجلد 2). (محمد صبحي حسن حلاق، المحرر) دار ابن حزم.
- الأندلسي ابن حزم. (2000). *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية* (المجلد 1). (عبد الحق بن ملاحقي التركماني، المحرر) بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر.
- الأندلسي ابن حزم. (2007). *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه* (المجلد 1). بيروت لبنان، لبنان: دار الكتب العلمية.
- الأندلسي ابن حزم. (د س). *الإحكام في أصول الأحكام*. (أحمد محمد شاكر، المحرر) بيروت، لبنان: منشورات دار الآفاق الجديدة.
- الحموي، ياقوت. (1980). *معجم الأدياء* (المجلد 3). بيروت، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر.
- بدوي عبد الرحمن. (1980). *منطق أرسطو التحليلات الأولى* (المجلد 1). بيروت، لبنان: دار القلم.
- بوقرة نعمان. (2004). *النظرية اللسانية والبيانانية عند ابن حزم* (المجلد 1). دمشق، سوريا: منشورات اتحاد الكتاب العرب.

- ريحاني الأزهرى. (2005). *النحو العربي والمنطق الأرسطي دراسة حفرية تأويلية* (المجلد د ط). الجزائر، الجزائر: اتحاد الكتاب الجزائريين.
- صاعد الأندلسي. (1967). *طبقات الأمم* (المجلد 1). العراق: المكتبة الحيدرية.
- فريد، المزيدي الشيخ أحمد. (2023). *علم المنطق، أصوله، نشأته، تطوره، مفاهيمه* (الإصدار 11). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.
- قسيم الزغبى أنور خالد. (1995). *ظاهرة ابن حزم الأندلسي، نظرية المعرفة ومناهج البحث* (المجلد 1). عمان، الأردن: منشورات وزارة الثقافة.
- محمد أبو زهرة. (د س). *محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية*. مطبعة المدني.