

الاستواء بين قياس التمثيل وقياس الشمول

نادية لعروسي

المدرسة العليا للأساتذة-بوزريعة- الجزائر

laroussi29n@gmail.com

تاريخ القبول: 2021/05/24

تاريخ الإرسال: 2020/10/01

ملخص:

تهدف هذه المقالة إلى إبراز الجوانب النقدية في شخصية شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الحراني الحنبلي السلفي، لقد كان من جهازة الفكر الإسلامي الذين تمسكوا بالأثر وبنهج الرعي الأول، أي السلف الصالح وأحد المجددين للدين، حيث ناهض البدعة وأنتصر إلى الحق بإظهار السنة الشريفة، وقد حارب علوم الأوائل وخاصة الفلسفة، وانتقد المنطق الأرسطي ونظرية القياس نقدا منهجيا بناء، ولم يكن ذلك لمجرد الهدم، بل من أجل تشييد صرح منطق جديد، يعتمد على المفردات الجزئية أو الظواهر المشخصة التي تنتمي إلى عالم الأشياء العينية. أضف إلى ذلك، قد أظهر عدم كفاية القياس الأرسطي كمنهج لبلوغ المعرفة الصحيحة، بينما صور الاستدلال الصحيحة وغير الملتوية التي تتسجم مع الفطرة السليمة متضمنة في النص القرآني، وأثبت كذلك الاستواء بين قياس التمثيل أو الشرعي وقياس الشمول الأرسطي، بل أفضليته على هذا الأخير.

الكلمات المفتاحية: قياس الشمول؛ قياس التمثيل؛ المنطق الأرسطي؛ نظرية القياس الأرسطية.

Abstract

This article aims to highlight the critical aspects of the personality of Sheikh al-Islam Taqi al-Din Ibn Taymiyyah al-Horani al-Hanbali, he was one of the scholars of Islamic thought who adhered to the impact and the approach of the first generation, that is, the righteous ancestor and one of the innovators of the religion, as he opposed innovation and won the truth by showing the noble Sunnah. He fought the sciences of the early generations, especially philosophy, and criticized Aristotelian logic and the theory of syllogism in a methodological and constructive criticism, and this was not just for the sake of demolishing, but for the sake of constructing a new edifice of logic, based on partial vocabulary or diagnosed phenomena belonging to the world of things. In addition, he demonstrated the insufficiency of the Aristotelian syllogism as a method for attaining correct knowledge, while he captured the correct and untwisted forms of reasoning that are consistent with common sense are included in the Qur'an text, and he also proved the equilibrium between the measurement of legal representation and the measurement of Aristotelian comprehensiveness, and its preference over the latter.

Keywords: syllogism; analogy; Aristotelian logic; Aristotelian syllogism theory.

مقدمة

يحثل المنطق التقليدي مكانة مرموقة في تاريخ الفكر الإنساني عامة والإسلامي خاصة، وقد كان محل اهتمام الكثير من الفلاسفة والمذاهب الكلامية الإسلامية، فاستخدم كمنهج بحث في

بعض المسائل الدينية، حيث امتزجت طرق الاستنباط العقلية بالطرق الشرعية، واعتبر مقدمة ضرورية لا غنى عنها للباحث مادام يختص بدراسة مختلف صور الاستدلال المستخدمة في جل العلوم، لكن ما فتئت هذه الآلة أن تعرضت لانتقادات شديدة وخاصة من طرف الفقهاء نظرا لصلتها الوثيقة بالفلسفة الأرسطية، أي بالميتافيزيقا الأرسطية.

لقد كان ابن تيمية العالم الموسوعي الذي ألم بجل علوم عصره، قد ترك الكثير من المصنفات في شتى ميادين المعرفة، من بينها كانت رائعته في نقد المنطق اليوناني، وعمل على تشييد صرح المنطق الإسلامي على أسس علمية جديدة، حيث تشكل نظرية القياس جوهر المنطق الأرسطي التقليدي، فعمل شيخ الإسلام على تقويض هذا الأساس الذي تنبني عليه، ودحض زعمهم المشهور بأن القياس هو الطريق الوحيد للتصديقات، واعتقادهم الفاسد بأن القياس الشرعي، كصورة من صور الاستدلال، تفيد الظن لا القطع، وأمام هذا العناد أصبح طرح التساؤل مطلبا ملحا، فما هو موقف ابن تيمية من نظرية القياس الأرسطية؟ وهل يعتبر الاستدلال الشرعي المنهج الأمثل لبلوغ المعرفة الصحيحة اليقينية؟

1-ظنية قياس الشرعي عند المشائين:

تعريف القياس:

"في اللغة: عبارة عن التقدير، يقال قست النعل بالنعل إذا قدرته وسويته: وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره، وفي الشريعة: عبارة عن المعنى المستنبط من النص لتعدية الحكم من المنصوص عليه إلى غيره، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم(...) وعند أهل الأصول: القياس إبانة مثل حكم المذكورين بمثل علته في الآخر، واختبار لفظ الإبانة دون الإثبات، لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له"¹.

والقياس الشرعي يرجع في حقيقته إلى الاستدلال التمثيلي، حيث ينتقل الفكر من الجزئي إلى جزئي آخر وهو قياس الشيء على مثله، يعرف الجرجاني هذه الصورة بأنها: "إثبات حكم واحد في جزأين لثبوته في جزئي آخر، لمعنى مشترك بينهما، والفقهاء يسمونه قياسا، والجزئي الأول فرعا والثاني أصلا، والمشارك علة وجامعا، كما يقال العالم مؤلف، فهو حادث كالبيت، يعني: البيت حادث لأنه مؤلف، وهذه العلة موجود في العالم، فيكون حادثا"².

والجدير بالذكر، نجد أن صور الاستدلال تتفاوت في درجة اليقين، حيث كان الاعتقاد السائد عند أرسطو والمشائين عموما أن القياس البرهاني هو أساس العلم اليقيني ومنهج صالح لكل ميادين المعرفة، لأنه يتألف من يقينيات، بينما يعتبر كل من الاستقراء والتمثيل من الآليات الاستدلالية الظنية التي لا ترقى إلى مرتبة القطع، حيث ميز هؤلاء بين منهج للخاصة أو أهل البرهان ومنهج للعامة أو الجمهور، وبقيت هذه الفكرة مسيطرة لعدة قرون، وامتدت إلى المدرسة الإسلامية، يقول ابن سينا في هذا الشأن مثبتا ظنية الاستدلال التمثيلي: "وأما التمثيل

فهو الذي يعرفه أهل زماننا بالقياس. وهو أن يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر يوافقه في معنى جامع، وأهل زماننا يسمون المحكوم عليه [فرعا]. والشبيه [أصلا] وما اشتركا فيه [معنى وعلة]. وهذا أيضا ضعيف ... وأما القياس هو العمدة" 3.

ولقد كانت طبيعة القياس الفقهي محل خلاف بين علماء الأصول، فهناك من أثبت الطبيعة الإنتاجية لهذه الآلية الاستدلالية، بينما هناك من أرجعه إلى الاستقراء الذي يعتمد على الجزئيات المفردة، ومن بين الفقهاء الذين أثبتوا ظنية هذا المسلك، نجد ابن حزم الظاهري الأندلسي الذي ولد 30 رمضان 384 هـ/ 994 م في قرطبة - وتوفي في 465 هـ/ 1064 م، يعد أكبر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً بعد أبي جرير الطبري، وهو إمام حافظ مؤسس المذهب السادس بجدارة واستحقاق، رفض القياس جملة وتفصيلاً، لأنه من جهة مبني على التعليل، ولأن نتائج ظنية، وهذا يتنافى مع مشروع ابن حزم الذي أراد تأسيس الشرع على اليقين لا على الاحتمال، وهذا الموقف نابع من ثقافته الظاهرية التي تؤمن بالظاهر وتقيد عملية الاجتهاد، لأن "المدلول الحقيقي لرفض القياس والتعليل، ولتأسيس الفقه على القطع، ممثلاً هنا في القياس المنطقي والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع ضد التحريفات التي تعرض لها بمختلف أنواعه وأشكالها، والتأكد على أن الشريعة كاملة، وليست في حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس في النص نفسه" 4، ويقول ابن حزم: " لا يحل القول بالقياس في الدين ولا برأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صح، فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأي، فقد خالف أمر الله تعالى" 5.

هاجم ابن حزم القياس الشرعي، لأن خطورته تكمن في التعليل، وذلك لأن أوامر الله مطلقة لا تحتاج إلى تعليل عقلي، ومن الأدلة التي عرضها ابن حزم للطعن في مشروعية القياس. "دليل عدم اطراد الأقيسة الفقهية واضطراب نتائجها، وعدم اطراد القياس الفقهي وتعارض نتائجها يعود إلى عدة أسباب أبرزها قصور العقل البشري في معرفة علل الأحكام (...)، لأن أوامر الله سبحانه وأحكامه وتشريعاته لا تستطيع عقول البشر إدراك عللها" 6.

يضاف إلى ذلك، أن القياس الفقهي مبني على الظن والتخمين، على أساس إلحاق الجزء بالجزء أو إدراك الشبه الموجود بينهما، ولم يكتف ابن حزم بهذه الحجج فحسب، فإذا قاوم القياس عن طريق الدليل النقلي، فإنه كذلك قد فند حججه من الناحية المنطقية الصورية، باستخدام المعاني العامة أو الكليات الخمس التي تدخل في مجال التعريف، حيث يقول عبد المجيد تركي في هذا الصدد: " إن ابن حزم لما قاوم أصحاب القياس الفقهي لجأ إلى عدة حجج نقلية وعقلية، وكذلك لجأ إلى اعتبارات داخلية من باب التحديد راجعة إلى معاني الجنس والنوع، فقال في الجزء السابع من كتاب الأحكام: "واحتجوا فقالوا: لما رأينا البيضتين إذا تصادمتا تكسرتا علمنا أن ذلك حكم كل بيضة لم تنكسر". فقالوا: "وهذا قياس" (...). ويؤكد ابن حزم أن

ادعاء " أن البيضة لما أشبهت البيضة وجب أن تنكسر إذ لاقت جرما صليبا " هو من باب الخطأ الفاحش. فالمسألة في نظره ليست مسألة شبه وإنما هي مسألة نوع، وذلك أن بيضة صغار العصافير لا تشبه بيضة النعام في أغلب صفاتها "إلا أنهما جميعا واقعان تحت نوع البيض (...). وهكذا يقرر "أن كل ما كان تحت نوع فحكمه مستو وسواء اشتبهها أو لم يشتهها" بينما القياس الذي يرفضه "فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه كالحكم في الزيت تقع فيه الذبابة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر وما أشبه هذا "7، فقد طبق أحد مبادئ القياس الأرسطي أو ما يدعى بمقالة الكل، وهي تعني ما يقال على الحد الكلي يقال على أفرادها، والمقول على الجنس مقول على النوع الذي يندرج تحته، إذ صدق الحكم على الكل يستلزم صدق الحكم على الجزء، " قد قدمنا أن الجنس؛ منه يؤخذ حد كل ما تحته، و أن الحد يُبنى عن طبيعة المحدود، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته (...). فما لم يكن مُنبأ عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنسا"8.

واكتشف أن القياس الفقهي هو استقراء في أساسه، معتمدا في ذلك على مفاهيم ترجع إلى التحديد، أي إلى الكليات الخمس كالجنس والنوع، ليثبت لماذا لا يثق في هذا النمط من الاستدلال، حيث يقول ابن حزم: " فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس" فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد، و جنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فنجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع"9، يبين هنا أن الملاحظة تكون شاملة لأفراد النوع أو الجنس، لمعرفة الصفات المشتركة بين أشخاصها، ويعني أن الاستقراء قائم على تتبع الجزئيات للوصول إلى حكم كلي.

و يعرف الاستقراء لغة: " أنه التتبع من استقرت الشيء إذا تتبعته، وعند المنطقيين: قول مؤلف من قضايا تشتمل على الحكم على الجزئيات لإثبات الحكم الكلي، وقولهم: الاستقراء هو الحكم على الكلي لوجوده في أكثر جزئياته ثم الاستقراء قسمان: تام ويسمى قياسا مقسما وهو أن يستدل بجميع الجزئيات، ويحكم على الكل وهو قليل الاستعمال، كما يقال: "كل جسم إما حيوان أو نبات أو جماد، وكل واحد منهما متحيز، كل جسم متحيز وهو يفيد اليقين، وناقص وهو أن يستدل بأكثر الجزئيات فقط، ويحكم على الكل وهو قسيم القياس، ولذا عدوه من لواحق القياس وتوابعه وهو يفيد الظن"10.

وقد أوضح ابن حزم أن من عيوب الاستقراء اعتماده على التعميم، فنحن نلاحظ الجزء، ثم نحكم على الكل، لكن ما يصدق على الجزء لا يصدق على الكل، إن الاستدلال الاستقرائي يثير مشكلة منطقية، تتعلق بالأساس المنطقي، فهذه الآلية لا يمكن تبريرها منطقيا، لأن صدق الجزئية لا يستلزم صدق الكلية، إذ لا يمكن القيام بتعميمات على كل الحوادث التي لم نشاهدها بعد، و نعتبر أن المستقبل سيكون على غرار الحاضر والماضي، فما الذي يضمن لنا أن أية ظاهرة سنعم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من جزئيات لا تشذ عن ذلك الحكم فلا ينطبق

عليها، إذ يصف ابن حزم الاستقراء الناقص بأنه " تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم"¹¹.

إنّ الاستقراء عنده لا يفيد اليقين، " فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحسن وبما قام عليه البرهان (...) وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد"¹²، إنّ إمام الظاهرية يثير مشكلة أساس الاستقراء، ويدحض الأخذ بالاستدلال بما نشاهد في الشاهد على الغائب الذي لا يقع تحت حواسنا، فقد ميّز بين منهج الطبيعيات والشرعيات، فالأولى يصح فيها الاستقراء أما الشرائع فلا، لأنّ الشرائع غير معللة، والعلة تكون إلا في الطبيعيات فقط.

وعليه فإن القياس الشرعي يفيد الظن لا القطع، لأنه من طبيعة استقرائية، والاستقراء بدوره مبني على مقدمات احتمالية، قائمة على إدراك الشبه بين مفردات جزئية، وكذلك إذا كثرت الفروع قويت درجة الظن، وموقفه هنا مجرد امتداد للموقف المشائي الذي يرفع من شأن القياس العقلي، " إنّ المعلم الأول قد عني بذكر سبب ذلك من خلال المقارنة بين طريقة الوصول إلى النتيجة في قياس الشمول، يحمل الأكبر على الأصغر بواسطة الأوسط وبين تحصيلها في الاستقراء بحمل الأمر على الأوسط بواسطة الأصغر، فذكر أنّ النتيجة المحصل عليها بواسطة الاستقراء ليست لازمة عن المقدمتين لزوما ذاتياً ونوعياً، بل لازمة منهما لزوماً خارجياً وإحصائياً، ولهذا لا يمكن أن يكون الاستقراء طريقاً إلى العلم اليقيني، لأنه ما دام قائماً على تتبع أفراد النوع، وما دامت الإحاطة بهذه الأفراد ماضياً ومستقبلاً أمراً متعذراً، فإنه يكون دائماً ناقصاً"¹³.

وما يجدر ذكره، كان حجة الإسلام الغزالي (أبو حامد محمد الغزالي الطوسي الشافعي الأشعري، أحد أعلام عصره وأحد أقطاب الفكر الإسلامي في القرن الخامس الهجري، (450هـ-505هـ/ 1058م/ 1111) فقيهاً وأصولياً، أعجب بالمنطق اليوناني إلى حد الولع واعتبره ميزان الحق، قد سلك نفس المسلك، حيث قلل من شأن هذه الصورة الاستدلالية، وأقر بأن تسميته تختلف باختلاف مجالات المعرفة، ويظهر هذا عند تحديده لمفهوم التمثيل، فيقول: " وهو الذي يسميه الفقهاء قياساً. ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد. ومعناه: أن يوجد حكم في جزئي معين، فينتقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"¹⁴. وتحدث بإسهاب عن أنواع القياس التمثيلي من خلال مستويين، مستوى العقليات ومستوى الفقهيات مع استعانتها بأمثلة فقهية تنتمي إلى مجاله التداولي الإسلامي في خضم مشروعه التقريبي، إذ أثبت أن التمثيل لا يفيد القطع من ناحية الصورة، فقام بعملية رده إلى القياس العقلي الأرسطي كما يفعل المشاؤون عن طريق رد ضروب الشكل الثاني والثالث إلى الشكل الأول الذي يعتبر أتم أنواع القياس، يقول الباحث حمّو نقاري: " لم تكن استدلالات الفقهاء واستدلالات المتكلمين، استدلالات صحيحة من الناحية الصورية لأنها غير منتجة. ولكي تصبح منتجة لا بد

من ردها إلى نمط من أنماط القياس المنطقي، وذلك عن طريق تعديل حكم الأصل وتحويله إلى قضية كلية تصبح المقدمة الكبرى في القياس المنطقي" ¹⁵ ، إذا كان القياس الأرسطي هو العمدة، بل الصورة الممتازة اليقينية من صور الاستدلال وأداة ناجعة لتحصيل المعرفة، لأنه يتكون من مواد قريبة يقينية، يقول الغزالي: "ومثاله: في العقلية، أن نقول: السماء حادث؛ لأنه جسم، قياسا على النبات والحيوان، وهذه الأجسام التي يشاهد حدوثها. وهذا غير سديد، ما لم يمكن أن يتبين أن النبات كان حادثا؛ لأنه جسم، وأن جسميته هي الحد الأوسط للحدوث. فإذا ثبت ذلك، فقد عرفت الحيوان حادث ؛ لأن الجسم حادث، فهو حكم كلي، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول، وهو أن:

السماء جسم

وكل جسم حادث.

فينتج: أن السماء حادث. ¹⁶

ولم يكتف الغزالي بهذا، بل انتقد القياس الفقهي من ناحية مواده، أي مقدماته التي تعتبر من المشهورات وهذه الأخيرة ليست من اليقينية، لأنها مظنونة، احتمالية الصدق، ويمكن أن تكون مظنة للكذب، لأن أساس صدقها الشهرة وتوافق آراء الناس ولذلك لا تصلح كمقدمات للبرهان، ضف إلى ذلك، فهو يبرز الفرق بين المشهورات واليقينية التي تعتمد على أوائل العقل، فيقول: "ومهما أردت أن تعرف الفرق، بين هذه القضايا المشهورات، وبين الأوليات العقلية، فاعرض قولنا: "قتل الإنسان قبيح" وإنفاذه من الهلاك جميل" على عقلك، بعد أن تقدر كأنك حصلت في الدنيا دفعة بالغاء عاقلا، ولم تسمع قط تأديبا، ولم تعاشر أمة، ولم تعهد ترتيبا وسياسة، ولكن شاهدت المحسوسات، وأخذت منها الخيالات. فيمكنك التشكيك في هذه المقدمات، أو التوقف بها، ولا يمكن التوقف في قولنا: إن السلب والإيجاب لا يصدقان في حالة واحدة. وإن الاثنين أكثر من واحد. فإن هذه المقدمات لما كانت قريبة من الصدق، محتملة الكذب لم تصلح للبراهين التي يطلب منها اليقين، وصلحت للفتيات" ¹⁷ ، فهو يميز بين أنواع الاستدلال المتنوعة باختلاف مواده، أي مقدماته، وكذلك يبرز الفرق بجلاء بين ميدان المنطق الذي يمثل نظرية القياس التي مبدؤها إدراك الماهية، أي حقيقة الشيء باعتبارها قيمة نظرية، والفقه الذي يهتم بالممارسة الفقهية التطبيقية، إذ كان الفرق بينهما كالفرق بين مجالين مختلفين تمام الاختلاف، أي بين الحياة النظرية والحياة العملية، فكان مجال الفقه إذن هو الأحكام العملية بعيد كل البعد عن الأمور النظرية.

ومن أفذاذ هذه الأمة كذلك محمد بن أحمد بن رشد (487هـ-563هـ)، العالم الأصولي والفيلسوف والطبيب الأندلسي الذي لم ينشأ في الغرب مثله علما ورفعة وفضلا، حيث كانت أعماله بمثابة حوصلة لكل الفلاسفة الذين سبقوه وخاصة في المجال المنطقي، وعرف بتقريبه التلخيصي للمنطق المشائي وتأثره وشغفه بالفلسفة الأرسطية ومدافعا لذودا عن المنطق اليوناني، إذ اعتبر القياس العقلي هو أساس العلم اليقيني لا يمكن أن ترتقي إليه الأساليب الجدلية

التي تعتمد على المشهورات لا على اليقينيّات، وكتابه الموسوم بـ "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" يدل دلالة واضحة على المجهودات الجبارة التي بذلها في سبيل الاجتهاد في الدين والتصدي للإفتاء لحماية ملتنا الغراء والحفاظ عليها بسياج من الموضوعية يقيها من النزوات الشخصية، وكل ما من شأنه أن ينحرف عن نهج الحق، وكان ينشد الارتقاء بهذا المجال إلى مستوى المعقوليّة، فكان العقل الخلاق المبدع الذي ينبذ التقليد الذي قد ساد في زمانه، حيث انتشرت هذه الصفة المذمومة في مجال التشريع الاجتهادي، وعمل على تسفيه المقلدين وإثبات فساد آرائهم التي لا تحتكم إلى المنطق السليم، لأن المقلد دوماً سخيّف، لا يمتلك القدرة على المحاجة والاستدلال عكس الأصل الذي يتجه إلى التجديد والإبداع، حيث "جمع ابن رشد كثيراً من العلوم النقلية والعقلية، وبرع فيها، وقد وصفه الباهي في تاريخه فقال: (كان من أهل العلم والتقنن في المعارف) ويمكننا تحديد عناصر ثقافته بالمواد التالية: (1) الفقه. (2) الحديث. (3) الأصول. (4) الخلاف. (5) علم الكلام. (6) الأدب والعربية. (7) الطب. (8) الفلسفة والمنطق" 18، فكان معروفاً بعلمه الواسع الشامل لكل ميادين المعرفة فلم يطرق باب علم ما إلا وقد نبغ فيه، إذ جمع بين العلم الوافر والتدين المتين، حيث حدد غايته المنشودة منذ البداية من وراء تأليفه لهذا الكتاب، فيقول: "إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكير من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع... إن فشا التقليد" 19.

وحدد أدلة الأحكام الشرعية وبين أن السنة الشريفة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قولية، وفعلية، وتقريرية، والاجتهاد في الدين يكون في الأمور غير منصوص عليها، أي التي لم يقطع فيها الشرع بنص صريح، فكان القياس الفقهي من جملة أدلة الأحكام، حيث يعد مصدراً من مصادر التشريع الإسلامي وهو في حقيقته رأي يستند إلى النص، يقول ابن رشد في هذا السياق: "إن الطرق التي تُلقيت الأحكام عن النبي عليه الصلاة والسلام بالجنس ثلاثة: إما لفظ، وإما فعل، وإما إقرار، وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس" 20، بينما الظاهرية من أنصار داود الأصفهاني في المشرق، خالفوا موقف الجمهور وسائر المذاهب ورفضوا هذه الآلية، لأنهم يتمسكون بحرفية النص ويقيدون عملية الاستدلال، فالدين عندهم كامل لا يحتاج إلى مزيد من التشريع لقوله تعالى: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ [الأنعام: 38] وليس هناك من سبيل إلى اقتناص الحق إلا بحكمة التوسط ومحاربة كل موقف يتجه نحو الشطط والغلو، فدافع ابن رشد عن القياس الفقهي، لأنه ارتأى أن في نبذه تعطيلاً لقدرة العقل وإجحافاً في حقه، والإسلام دين استدلال ومحاجة، قد دعا إلى التأمل والاعتبار من جهة الوجوب لا من جهة النذب، يقول ابن رشد في هذا المضمار: "وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أن الوقائع

بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يتقابل ما لا يتناهي بما يتناهي" ²¹.

إن تمرسه في علوم الدين وخاصة في علم أصول الفقه، أي أدلة الأحكام وإتقانه للآليات المنطقية، قد مكنه من الدفاع عن المذهب المالكي والذود عن آرائه وهو المذهب السائد في الأندلس في تلك الحقبة، إذ كانت له دراية وافية ومعرفة دقيقة للآليات المنهجية المستعملة في الممارسة الفقهية، يعرف القياس الفقهي في كتابه الموسوم بـ "الضروري في أصول الفقه" بأنه: "حمل شيئين أحدهما على الآخر في إثبات حكم أو نفيه، إذا كان الإثبات أو النفي في أحدهما أظهر منه في الآخر" ²²، فكان رسم ابن رشد للقياس كما هو عند علماء الأصول، حيث يرسم بأنه حمل فرع على أصل للعلة المشتركة بينهما، أي هو قائم على تسوية واقعة بواقعة للمعنى المتشابه بينهما، وأراد ابن رشد رفع الغموض واللبس عن هذا المصطلح حتى لا يقع في برائتين التشغيب أو السفسطة، لأن معرفة الخطأ أسبق من معرفة الصواب من الناحية المنطقية، حيث ميز تمييزاً واضحاً بين مقامين مختلفين كل الاختلاف الأول: يدخل في إطار دلالة اللفظ أو ما يعرف بالخاص يراد به العموم وهو يندرج ضمن تصنيفات الألفاظ، بينما الثاني راجع إلى الشبه بين الأصل والفرع أو المنطوق والمسكوت عنه، إذ كثيراً ما يلتبس هذين المقامين عند الفقهاء، فيقول في هذا الشأن محدداً للقياس: "وأما القياس الشرعي فهو إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه؛ لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو لعلة جامعة بينهما، ولذلك كان القياس الشرعي صنفين: قياس شبه، وقياس علة، والفرق بين القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام: أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص، فيلحق به غيره، أعني: أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنما من باب دلالة اللفظ" ²³.

ولافت عند ابن رشد أنه يثبت بثقة كاملة من خلال مشروعه التوفيقي بين الحكمة والشريعة بأن القياس العقلي البرهاني هو أتم أنواع القياس، إذ دعا إليه الشرع من جهة الوجوب، بينما القياس الأصولي ظني ترجيحي، لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة القياس العقلي الأرسطي، فكان موقفه مجرد امتداد لمشائي اليونان، ومن المنتصرين للمنطق اليوناني، بل كان من الفلاسفة المنطقيين الذين استعملوا المنطق وآلياته الاستدلالية لإثبات آرائهم الفلسفية، يقول في صدد تحديده للتأويل وفي أحد أبواب كتابه الموسوم بـ "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال:" "فان الفقيه إنما عنده قياس ظني، والعارف عنده قياس يقيني" ²⁴.

2- نقض ابن تيمية لنظرية القياس الأرسطية:

إن تضلع ابن تيمية في العلوم الشرعية بمختلف تفرعاتها، مكنه من تقويم مختلف المواقف، فقام بنقد المنطق اليوناني نقداً منهجياً بناءً، وانطلق في عمله هذا من نقد مبحث الحد الأرسطي، لأن أول فعل للعقل عند المشائين هو التصور الذي نعبر عنه بالحد، وهذا الأخير يمثل المواد البعيدة للقياس، حيث قسم هذا المبحث إلى مقامين: مقام سالب ومقام موجب، فكان المقام السالب هو "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد" والمقام الموجب هو "الحد يفيد العلم بالتصورات، فكان في المقام الأول محاكياً، أما في المقام الثاني فقد كان مبتكراً، وهذا يدل بصورة جلية بأنه لم يبتغ وراء هذه العملية التحليلية النقدية لأفعال العقل أو مكونات التفكير المنطقي لمجرد الهدم، بل كان في الهدم بناءً وتشيداً لصرح المنطق، بل نشأة منطق إسلامي جديد، يزواج بين العقل والتجربة.

انطلق ابن تيمية في تقويمه لأهم أسس التي يبنى عليها المنطق المشائي، أي بدأ من مبحث التصورات، حيث سلك مفكرو الإسلام ومن بينهم علماء الأصول مسلك النزعة الاسمية، حين اعتبروا الكليات مجرد صناعة ذهنية لا وجود لها مقابل في الخارج، إذ ميّزوا تمييزاً واضحاً بين الوجود الذهني والوجود الحسي، أي بين المادة والصورة، يقول ابن تيمية عند تعليقه على كلام ابن سينا في مسألة الكليات: "إن المعقول الصرف الذي لا يتصور وجوده في الحس هو ما لا يوجد إلا في العقل، وما لا يوجد إلا في العقل لم يكن موجوداً في الخارج من العقل ... فإن الإنسان إذا تصور زيدا أو عمرا ورأى ما بينهما من تشابه انتزع عقله من ذلك معنى عاماً كلياً معقولاً، لا يتصور أن يكون موجوداً في الخارج عن العقل"²⁵، فهذا رفض صريح للموقف الأرسطي في مسألة الكليات، فكانت التصورات العامة التي تشير إلى الطبيعة المشتركة عند المشائين، توجد عند حجة الإسلام في الذهن لا خارجه، وأضحى معيار الحقيقة يتجلى في المفرد الجزئي لا المعقول الكلي، فكان للأعراض مكانة مرموقة في المنطق الإسلامي، لأن الجوهر الجسمي لا يمكن أن يعرف إلا بأوصافه الخارجية، أي الأعراض، وهذه فكرة تعد من أهم مبادئ علماء الكلام الذي سمي بعلم التوحيد، لأنه يعالج مسألة الصفات، فكانت عند بعض المتكلمين الأجسام لا تنفك عن الأعراض، وهذه الأخيرة ملازمة للأجسام.

إنّ الغاية من التعريف عند أرسطو والمشائين عموماً هو الإحاطة بجوهر الشيء، باقتناص الجنس القريب والفصل النوعي، كما هو الحال في الحد التام، بينما الأعراض ليست موضوعاً للتعريف، حيث يلغى دور كل من العرض العام والخاصة، إذ يميز عادة المناطق بين نوعين من التعريف: التعريف بالحد يكون بالذاتيات المقومة للشيء، و ينقسم بدوره إلى تام وناقص، والتعريف بالرسم تنحصر غايته في التمييز فحسب.

ونجد أن المدرسة الإسلامية من أصوليين وفقهاء، قد رفضوا التعريف بالحد الماهوي، لارتباطه بالميتافيزيقا الأرسطية، حيث كان التعريف عندهم لا يخرج عن نطاق التمييز بين المحدود وغيره بالخواص اللازمة التي لا تعتبر من الصفات المقومة المحيطة بجوهر الشيء أو ماهيته، وهذا يدل بصورة جلية أن التعريف عند ابن تيمية ليس قائماً على استخلاص الصفات

الجوهرية المقومة للشيء، بل إبراز الفوارق بينها، والتعريف عنده لا يخرج عن نطاق الوظيفة الاصطلاحية، أي إقرار التواصل بين الناس، لأن الفقهاء كانت غايتهم تنحصر في نشر الإسلام و ترسيخه في شعاب الحياة المتنوعة و المتفرقة ؛ حيث ابتعدوا كل البعد عن المقاصد النظرية والمفاهيم الميتافيزيقية المغرقة في التجريد والبعيدة عن الواقع، والغرض من التعريف عند جل النظر هو التمييز فقط، لأننا دوما نرسم الشيء عن طريق أوصافه الخارجية الحسية قبل أوصافه الداخلية، يقول ابن تيمية في هذا الشأن: "وأما سائر النظر من جميع الطوائف، المعتزلة والأشعرية، والكرامية، وغيرهم ... فعندهم إنَّما تفيد الحدود" التمييز بين المحدود وغيره". بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلّا بما يميز المحدود عن غيره".²⁶، فكان التعريف عند شيخ الإسلام يكتسي طابعا لغويا، لأننا عندما نعرف الشيء بالحد، فنحن نلجأ دوما إلى مفرداته وألفاظه، والتعريف بالحد يبطله التسلسل والدور، لذا كان الحد عنده هو الحد الاسمي، أي تعريف اللفظ بلفظ أوضح منه، تنحصر وظيفته في التنبيه على تصور المحدود لا اقتناص الماهية وهذا النوع من التعريف قليل النفع عند أرسطو والمشائين عموما ، فمثلا إذا سئل ما هو الغضنفر قيل: أنه الأسد، وإذا سئل ما العقار قيل: أنه الخمر، يقول ابن تيمية: "نعم الحد ينبه تصور المحدود، كما ينبه الاسم. فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلى الشيء الذي أشير إليه بالاسم أو الحد، فيتصوره. فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره".²⁷

والتفرقة بين الذاتي والعرضي، قد فقدت قيمتها عند الأصوليين، "وإنما يحدون بما يلزم المحدود" طرداً و عكساً ولا فرق عندهم بين ما يسمّى "فصلاً" و "خاصة" ونحو ذلك بما يميّز به المحدود من غيره"،²⁸ وبالتالي قد تعرض الحد التام الأرسطي إلى نقد لاذع من طرف الفقهاء الذين شنوا حملة ضد المنطق الأرسطي لارتباطه بالميتافيزيقا، حيث اعتبروا تحديد الماهية بصورة تامة هو تحديد للذات الإلهية، وهذا الأمر توقيفي لا توفيق، وبالتالي إن العقل في الرؤية الإسلامية لا يمتد إلى كل أمر، ولا يستقل عن الوحي، فكان لابن تيمية السبق في اكتشاف العلاقة الوثيقة بين المنطق والميتافيزيقا الأرسطية، حيث ازدادت هذه الفكرة ترسيخا عند الفلاسفة المحدثين من أمثال (أرنست كاسيرر-E.Cassirer) الذي يقول: "إن المنطق الأرسطي على صعيد مبادئه العامة تعبير عن ميتافيزيائه العامة وانعكاس أمين لها. ويتعذر فهم مسأله دون إعادتها إلى سياق الاعتقادات التي تدعم مثل هذه الميتافيزياء".²⁹

إنّ نظرية القياس هي عصب المنطق الأرسطي التقليدي، بل جوهره الذي لا ينفك عنه، فعمل شيخ الإسلام على هدم هذا الأساس الذي تتبني عليه، وتقنيد زعمهم المشهور بأن القياس هو الطريق الوحيد للتصديقات، حيث انتقد القياس من ناحية المادة والصورة، وأقر بأن اشتراط مقدمتين في القياس، يعتبر غلوا ظاهرا ، لأن في صورة الاستدلال الاستنتاجي قد نحتاج إلى

مقدمة واحدة أو أكثر من مقدمتين كما هو الحال في الأقيسة المركبة الدائعة والمنتشرة بكثرة في المجادلات الكلامية والمناظرات في البيئة الإسلامية، وقد بين كذلك أن عدد المقدمات أو تركيب القياس يكون حسب ما تقتضيه حاجة المستدل، وقد دحض زعمهم القائل أن القياس قانون صالح لكل ميادين المعرفة وطريق إلى تحصيلها، فأثبت عقم القياس، لأنه مبني على التكرار لا يزودنا بمعرفة جديدة، والنتيجة متضمنة في المقدمتين، "ولأن القياس ليس علة المعرفة ولا مصدرا لها، بل مصدرها الوحيد كما يذهب ابن تيمية ومن بعده التجريبيون إنما هي التجربة الحسية. فلا يكون عندئذ القياس سوى طريقة لعرض المعرفة"³⁰.

ولم يكتف بهذا فقط، بل بين أنه يخالف الفطرة السليمة التي تميل إلى التبسيط، وتبتعد كل البعد عن التعقيد، ولذلك يشكل القياس بطرقه الملتوية والمعقدة عائقا للوصول إلى المعرفة الصحيحة وليس طريقا لتحصيلها، وبالتالي لم يعد المنطق قانونا صناعيا يعصم الذهن من الوقوع في الزلل، لأن طرقه " فيها إتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان" على حد تعبيره، وقد كان هذا الموقف ذائعا عند جل النظار أو علماء البيان بمختلف مرجعياتهم، والتاريخ الإسلامي حافل بالأمثلة الحية التي تدل على رفض علوم الأوائل وخاصة المنطق في المجال التداولي الإسلامي، فكانت مناظرة أبا سعيد السرافي النحوي لمتى المنطقي أحسن مثال على ذلك، إذ يرى أبو سعيد أن المباحث المنطقية مثل الكليات الخمس من الخرافات التي لا طائل من ورائها والمنطق الصوري باطل بإطلاق مخالف للفطرة بطرقه الملتوية التي تضلل الجاهل والعالم على حد سواء ويخاطب المنطقة قائلا: "وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص، وتقول الإنية والماهية (...) وهذه كلها خرافات ومغالق وشبكات، ومن جاد عقله وحسن تمييزه ولطف نظره (...) استغنى عن هذا كله بعون الله وفضله وجودة العقل وحسن التمييز"³¹. ولا سبيل إلى معرفة الحق بواسطة منطق اصطناعي وعر المسالك، بل بواسطة منطق طبيعي باعتباره قوة فطرية في الإنسان، أي العقل الذي متى أحسن الإنسان استعماله، استطاع التمييز بين الحق والباطل، وكذلك النحو باعتباره منطقا خاصا باللغة العربية بقواعده ولغته الشارحة المجردة هو الوسيلة الناجعة لتقويم صحة الكلام وبيان صحبه من فاسده، أما المنطق فهو غير صالح لبيان هذه الحقيقة، لأنه فكر يوناني مصاغ في قالب لغوي له خصوصياته وقوانينه.

اكتشف ابن تيمية حقيقة هذا القياس الذي يعتبر من قبيل المصادرة على المطلوب، فيقول: "وحاصل القياس إدراج خاص تحت عام. ومعلوم أن من علم العام فقد علم شموله لأفراده"³²، إن المقدمة الكبرى قضية بديهية تحليلية قد تضمنت كل العلم، وقالت كل شيء، فلا وجد لمبرر حتى يندرج إلى الجزئي، وهناك تماثل بين موقف ابن تيمية والفيلسوف التجريبي (جون ستوارت مل) الذي يقول: "إن خصوم القياس يحتجون بما لا

سبيل إلى رده بأن القضية "سقراط فان" مفترضة في القضية العامة "كل الناس فانون" وبأنه لا يمكن أن نجزم بفناء جميع الناس إلا بعد التأكيد من فناء كل فرد من الناس" ³³، إن القياس الأرسطي مجرد صورة من صور الاستدلال المتنوعة، ولا يعتبر المنهج الوحيد، إذ يمكن الاستدلال بالجزئي على جزئي آخر لجهة مشتركة بينهما مع الاستغناء كلياً عن المقدمة الكلية، فليس هناك ضرورة لوجودها في كل استدلال.

لقد اعتقد أنصار المنطق المشائي أن التمثيل أو القياس الشرعي، كأداة أو آلية من آليات الاستدلال يفيد الظن لا القطع من ناحية الصورة، ولكي يصبح منتجا من الضروري رده إلى القياس البرهاني باعتباره الصورة الممتازة للاستدلالات غير مباشرة، لأن العلم عندهم لا يكون إلا عن طريق الكلي والضروري، فكان الطريق الوحيد للعلم هو قياس الشمول الذي يقوم على الماهية أو العلة وهي وظيفة الحد الأوسط، بينما عمل ابن تيمية على دحض هذه الدعوى الباطلة، أي وقف موقفا معارضا من الاتجاه المشائي، وانتقد القياس الأرسطي من ناحية الصورة والمادة، وأثبت استواء قياس التمثيل وقياس الشمول، بل أقر بأفضليته على القياس الأرسطي، إذ يمكن رد كل واحد منهما إلى الآخر من الناحية المنطقية، أي كل قياس شمولي يمكن صياغته في صورة قياس تمثلي والعكس صحيح، وقد أثبت أن القياس التمثيلي هو الأساس الأول الذي ينبني عليه القياس الصوري، لأن القضية الجزئية تسبق القضية الكلية في الوجود، بل هي أصلها الأول، وبالتالي فنحن ننقل من الجزء إلى الجزء حتى نصل إلى الكل، وهذا يعني أن مقدمات القياس عبارة عن أحكام استقرائية تعتمد على التعميم وأرسطو لم يعثر على مبادئه العامة في أحلامه، بل هي مستوحاة من التجربة الحسية، فهي مصدر اليقين في القياس التمثيلي والشمولي معا، ويتساءل ابن تيمية: "وحينئذ فالقياس التمثيلي أصل للقياس الشمولي. إما أن يكون سببا في حصوله وإما أن يقال لا يوجد بدونه، فكيف يكون وحده أقوى منه ؟" ³⁴، وبالتالي يبقى الأصل دوما هو الأقوى وعند حضوره يبطل الفرع، لأن الوجود الحقيقي هو الوجود العيني المشخص، يقول الباحث المغربي حمو النقاري في هذا الشأن: "إذا كان لا فرق بين قياس التمثيل وقياس الشمول من حيث صحة الصورة وبالتالي من حيث الإضفاء إلى اليقين أو إلى مجرد الظن، لأن قياس التمثيل يمتاز على قياس الشمول بميزتين:

1-قياس التمثيل أسبق من قياس الشمول طبعياً.

2-قياس التمثيل أبين وأفصح من قياس الشمول" ³⁵.

ويقول كذلك مثبتا الأسبقية الطبيعية للقياس الأصولي: "إن من شروط القياس الشمولي أن تكون إحدى المقدمتين كلية، والكلي عند ابن تيمية، لا يعرف إلا بواسطة قياس التمثيل... ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشئيين المتماثلين وعلم أن هذا مثل

هذا، يجعل حكمهما واحداً، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب... ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك... فهذا قياس الطرد"، وإذا رأى مختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما وهذا "قياس العكس". القياس الشمولي إذن، من حيث مقدمته الكلية مؤسس على قياس التمثيل³⁶، فكانت أوليات البرهان أساسها حسي تجريبي لا عقلي مجرد، وكان للابن تيمية السبق في إرساء دعائم المنطق الاستقرائي قبل النزعة التجريبية في العصر الحديث.

وإذا كانت ظنية التمثيل عند المشائين والغزالي خاصة ترجع إلى مواده، أي مقدماته وهي من المشهورات، فإن ابن تيمية يرى أن المشهورات كالمحمودات التي تختص بالجانب الأخلاقي من الواجب عدم رفضها والتصديق بها، إذ يمكن أن تكون في مرتبة الأوليات وتصلح كمقدمات للقياس البرهاني شأنها شأن المجربات والحدسيات، يقول في هذا السياق: "أن المشهورات العامة، مثل حسن العدل وقبح الظلم، هي من الواجب قبولها، وإن لم نقل هي أولية. فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافاً: أوليات، ومشاهدات، ومجربات، وحدسيات، ومتواترات، وقضايا قياساتها معها. وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات، والحدسيات، ونحو ذلك، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات"³⁷، وحجته في ذلك عمومية القيم، لأن المحمودات هي من المشهورات المطلقة التي تتوافق آراء جميع الناس حولها، لما يترتب عنها من فوائد، حيث يشعرون جميعاً بأنها تحقق المصلحة العامة وتحفظ النظام الاجتماعي وبقاء الجنس البشري، فمكارم الأخلاق في الإسلام عامة للإنسانية جمعاء، صالحة لكل زمان ومكان، وليست نسبية تختلف باختلاف الأمم وثقافتها، ولا تكون مقبولة عند بعض الأمم دون البعض كالمجربات والمتواترات، يقول في هذا السياق: "إن المتواترات والمجربات ليست أوليات، وهذه المشهورات أبلغ من كثير من المجربات، والعلم بها والتصديق بها في نفوس الأمم قاطبة أقوى وأثبت من العلم بكثير من المجربات والمتواترات التي تواترت عند بعض الأمم دون بعض"³⁸، وليس لهم حجة دامغة تثبت دعواهم الفاسدة بأن المشهورات ليست من الأوليات العقلية أو اليقينية، بل اعتبرها شيخ الإسلام من يقينيات الطراز الأول وفي أعلى مرتبة، لأنها محل إجماع جميع الناس دون استثناء، ولا يمكن أن ترتقي إلى مرتبتها القضايا الكلية التحليلية، لأن هذه الأخيرة غير معروفة عند الجميع وفي جميع الأمصار والأزمنة، فيقول مثبتاً ومقرراً: "وإذا وتصور معنى الحسن والقبح علم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات، فإنها مما اتفقت عليها الأمم لما علموه بالحس والعقل والتجربة. بل اتفاق الناس على هذه أعظم من اتفاقهم على عامة ما يكونه. وقد يعيش طوائف من الناس زماناً ولا تخطر لهم القضايا الكلية العقلية التي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل (النفي والإثبات لا يجتمعان)، وإن كان يعلم أن هذا الشيء المعين إذا كان موجوداً لم يكن معدوماً لكن قد لا تخطر لهم القضية الكلية. بل وقد لا يخطر لهم تقدير اجتماع وجوده وعدمه"³⁹، وباعتبار ابن تيمية فقيهاً من المذهب الحنبلي السلفي، فهو يعطي الصدارة للنص ويتمسك بالأثر، ويقدم دوماً الدليل السمعي، فيرى أن خلال

الخير ومن بينها العدل قد أمر به الله عز وجل من جهة الوجوب لا من جهة الندب حتى تستقيم حياة الناس في الأجلة والعاجلة.

إن الإسلام في جوهره علم وعمل، عقيدة وشريعة، كل متكامل لا يعرف الانفصال بين عناصره، قد "أوجب الله العدل لكل أحد على كل أحد في كل حال...قال تعالى (لقد أرسلنا رُسُلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط) [الحديد: 25]. وقال تعالى: (إن الله يأمركم أن تؤثروا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل) [النساء: 58]، فليست المشهورات عند ابن تيمية من الأوليات العقلية اليقينية فحسب، بل تدرج ضمن الواجبات الشرعية التي تعطى لها الأولوية عند جميع الناس، فكان منطلق ابن تيمية ديني فهو يدافع عن القياس التمثيلي باعتبار حجة شرعية وأحد مصادر التشريع الإسلامي لا يمكن أن ترتقي إليه أدلة العقول، إذ يقينية التمثيل من يقينية الشريعة الإسلامية السمحاء.

خاتمة

هكذا لقد أرسى مفكرو الإسلام المنطق على أسس استقرائية، تثبت بكل وضوح أن المعقول المجرد ما هو في الأصل إلا حقيقة حسية واقعية، حيث ابن تيمية المنطق من طابعها التجريدي البعيد عن الواقع العملي، أي قام بمسحة ميتافيزيقية، فأفرغه من مضامينه الميتافيزيقية، لأن كل ما هو موجود في هذا العالم لا بد أن يقع تحت وطأة الحواس، وليس هناك مفاهيم مجردة أو موجودات مفارقة، لهذا العالم الذي نعيش فيه ونتفاعل معه باستمرار، وأثبت ابن تيمية أسبقية قياس التمثيل على قياس الشمول وأفضليته، لأن الثاني مؤسس على الأول، إذ كان القياس الأصولي هو الأصل الأول الذي يبنى عليه القياس المنطقي العقلي.

إن الواقعية الإسلامية أضفت على مواضيع المنطق طابعها الحسي والعيني، وهذا يدل بصورة جلية أن علماء البيان بمختلف مرجعياتهم، قد كان لهم سبق في إرساء قواعد منهجية دقيقة وصارمة للبحث العلمي الجاد، وساهموا في إثراء مواضيع المنطق وابتكار مناهج جديدة وآليات استدلالية رائدة.

الهوامش:

- 1 الجرجاني، التعريفات، دار الفكر، بيروت، - ط1، 2005، ص76.
- 2 المرجع نفسه، ص49.
- 3 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، ج1، دار المعارف، مصر، ط3، (ب-ت)، ص368-369.
- 4 سالم يافوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب (ب ت) ص155.
- 5 ابن حزم، المحلى، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، ج1، دار الجبل بيروت، (ب ت) ص56.
- 6 محمد بنعمر، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص222.

- 7 أبو الوليد الباجي: **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، ط2، حققه وقدم له عبد المجيد تركي م1 - دار الغرب الإسلامي، 1995 ص82.
- 8 ابن حزم، **التقريب لحد المنطق**، تحقيق عبد الحق الملاحقي التركماني، دار ابن حزم ، بيروت، ط1، 2007، ص551.
- 9 المرجع نفسه، ص163.
- 10 التهانوي، **كشف اصطلاحات الفنون**، م3، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1998، ص576.
- 11 المرجع نفسه، ص164.
- 12 المرجع نفسه، ص166.
- 13 محمود يعقوبي، **ابن تيمية، والمنطق الأرسطي**، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 1992 ص113.
- 14 الغزالي، **مقياس العلم في المنطق**، دار الكتب العلمية، لبنان، ط2، 2014، ص154.
- 15 حمّو نقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**، رؤية للنشر، القاهرة، ط1، 2010، ص266.
- 16 الغزالي، **مقياس العلم في المنطق**، (مرجع سابق)، ص154.
- 17 المرجع نفسه، ص188.
- 18 ينظر ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، تحقيق محمد صبحي حسن حلاّف، الناشر مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1415هـ، ص12.
- 19 المرجع نفسه، ص21.
- 20 المرجع نفسه، ص21.
- 21 المرجع نفسه، ص21.
- 22 ابن رشد، **الضروري في أصول الفقه**، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ص124.
- 23 ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ج1، (مرجع سابق)، ص24.
- 24 ابن رشد، **فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، دار المشرق، بيروت، ط7، 1995، ص36.
- 25 ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة و النشر بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ص134.
- 26 ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، لبنان، ط1، 1993، ص ص42، 43.
- 27 المصدر نفسه، ص63.
- 28 المصدر نفسه، ص43.
- 29 نقلا عن محمود يعقوبي، **ابن تيمية والمنطق الأرسطي**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1992، ص31.
- 30 المرجع نفسه، ص130.
- 31 أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ط1، حققه خليل المنصور منشورات محمد بيضون دار الكتب العلمية بيروت 1997، ص 91.
- 32 ابن تيمية ، **الرد على المنطقيين**، (مصدر سابق)، ص339.
- 33 محمود يعقوبي، **ابن تيمية والمنطق الأرسطي**، (مرجع سابق)، ص149.
- 34 ابن تيمية ، **الرد على المنطقيين**، (مصدر سابق)، ص235.
- 35 حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني**، (مرجع سابق)، ص284.
- 36 المرجع نفسه، ص285.
- 37 المصدر نفسه، ص159.

³⁸ المصدر نفسه، ص159.

³⁹ المصدر نفسه، ص156.