

جامعة الجزائر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

## ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

قائمة أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا.	الأستاذ. د :
مقرا.	الأستاذ. د : المشرف: عليش لعموري
عضوا.	الأستاذ. د :
عضوا.	الأستاذ. د :
عضوا.	الأستاذ. د :
عضوا.	الأستاذ. د :

- إعداد الطالب: عبد السلام سعد.

السنة الجامعية : 2008 - 2009 م

## كلمة شكر وتقدير

يسعدني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير، إلى كل من لقتني أصناف المعارف والعلوم، منذ نعومة أظفري إلى أن بلغت هذه المرحلة . أي منذ بدأت في الجامع، حتى وصلت للجامعة.

وجزيل الشكر موصول لأستاذي الفاضل: عليش لعموري، الذي تكرم بالإشراف على هذه الرسالة وحرص على تقديم التوجيهات القيمة والضرورية، والنصائح التي استفدت منها كثيرا . كما انه يسر لي تجاوز الكثير من العقبات والعوائق . و أشكر أيضا الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الذين سيتجشمون قراءة هذه الرسالة، مع إبداء ملاحظاتهم القيمة. والشكر أيضا لأساتذة معهد الفلسفة بالجزائر العاصمة حيث درست من مرحلة الليسانس إلى الآن.

ولا ولن أنسى كل من ساعدني بعبارة أو إشارة أو إعارة كتاب، أو أعانني ماديا أو معنويا، وهم كثيرون. فجزاهم الله عني كل خير، وأحسن إليهم، وبارك فيهم جميعا.

فما رد كل جميل بمستطاع، وقد ورد: " من لا يشكر الناس لا يشكر الله."

## إهداء

إلى كل من يحبنا ونحبه، حيا كان أو ميتا . فـ" المرء مع من أحب " .  
وإلى الرواحل السامية، والنماذج الشامخة الذين نتوق إلى لقيهم ، هنا أو هناك ، فعسى أن يكون  
قريبا.

ثم إلى : الذي آثاره تنبيك عن أخباره \*\*\* حتى كأنك بالعيان تراه.

وإلى أبي محمد " علي بن محمد " القائل :

أبن وجه الحق في نفس سامع \*\*\* ودعه فنور الحق يسري و يشرق

مناي من الدنيا علوم أبثها \*\*\* وأنشر في كل باد وحاضر

دعاء إلى القرآن والسنن التي \*\*\* تناسى رجال ذكرها في المحاضر.

إن حياة الأمم مرهونة بحياة تراث أبنائها، والأمة التي لا تراث لها، لا حياة ولا تاريخ لها. إنما هي كتل بشرية لا وزن لها في ميزان الأمم. ولكن لماذا ندرس التراث؟. لأن التراث يحمل بصورة ضمنية أو صريحة، القضايا التي نصادفها في الإنتاج الفكري والفلسفي المعاصر، سواء كان إسلامياً أو إنسانياً. نحفر في التراث ونفكك أجزائه، لنعيد تركيبها بصورة جديدة تبعث فينا أمل و حلم التواصل مع من سبقونا.

وإني لأتمثل أمامي العاشق الولهان بالتراث العربي الإسلامي، ورائد شيوخ التحقيق في هذا العصر: عبد السلام محمد هارون-رحمه الله- ينادي قائلاً: « هذا التراث الضخم الذي آل إلينا من أسلافنا صانعي الثقافة العربية الإسلامية، جدير أن نقف أمامه وقفة إجلال وإكبار، ثم نسلموا برؤوسنا باعتزاز وشموخ صادق بالفخر والغبطة...» (1)

وقد حفل تاريخنا الإسلامي بسير علمائنا الأعلام، الذين على الرغم من البعد الزمني الفاصل بيننا وبينهم، إلا أن التواصل لا يزال قائماً. وقد أثر عن السخاوي (ت.902هـ) قوله: " من ورخ مؤمناً فكأنما أحياه"، أي من ترجم له وعرف به. لكن لا نريد إطراء أو مدحاً، ولا حديثاً مبالغاً عنهم، حتى يلهينا ذلك عن مواكبة الفكر المعاصر، على حد قول الشاعر في بني تغلب:

ألهى بني تغلب عن كل مكرمة \*\*\* قصيدة قالها عمرو بن كلثوم.

(1) عبد السلام هارون: "تحقيق النصوص ونشرها" مكتبة الخانجي القاهرة، ط.4، 1977م، (ص.5).

وإنما نريدها قراءة تحليلية نقدية بنظرة معاصرة ، لتجاوز كثيرا من الإشكاليات الإبتيمولوجية التي لا يزال بعضها يراوح مكانه. ومن هؤلاء العلماء الأعلام، أبو محمد علي بن حزم، والذي يعتبر من أهم مفكري العصر الأندلسي، في القرنين الرابع والخامس للهجرة، الموافق للعاشر والحادي عشر للميلاد. ومع ذلك فقد ظل إسمه خافتا باهتا، يطويه النسيان والغمور، إلى أن بدأ إسمه في الظهور مع المستشرقين، الذين اكتشفوا آثاره وبدؤوا في تحقيقها وطبعها، خاصة تلك الدراسات التي قام بها "غولتسيهر" بالألمانية سنة:1884م، و"آسين بلاثيوس" بالإسبانية سنة:1929م ، ثم "روجر أرناردليز" بالفرنسية سنة:1956م. وجميعها لم يترجم للعربية إلى حد الآن . كما تزايد الإهتمام بالفكر العربي الإسلامي، وانشغل الباحثون بأعمال و آثار أسلافنا من العلماء والفلاسفة تحقيقا ودراسة. مستفيدين من الإنجازات المعرفية والمنهجية، التي ظهرت على الساحة الفكرية المعاصرة وعلى ضوءها كان لابد من إعادة قراءة تراثنا الفكري.

ومن ثمة جاءت بعض الدراسات العربية الحديثة، لتشمل جوانب مختلفة من فكر ابن حزم، فقهيا وأصوليا و حديثيا، وتاريخيا وسياسيا. وإن كان أغلبها ذو طابع ديني، خاصة وأن شخصيته متشابكة النشاطات ، وتجمع بين معارف كثيرة. « فهو لاهوتي ومؤرخ وأديب وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية، وباحث في الأخلاق والتشريع.»<sup>(2)</sup>

ومع ذلك كان الإهمال شبه كلي لأرائه الفلسفية والكلامية إلا ما ندر» ومعظم الدارسين عالج نتاج ابن حزم، على أنه فقيه وأديب ومؤرخ ، ولكن القليلين منهم، هم الذين يدركون

<sup>(2)</sup> هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ط.1983م (ص.336).

أنه عالم من الطراز الأول وأنه فيلسوف من الطبقة الأولى...»<sup>(3)</sup> بل وحتى تناولوه من الناحية الفلسفية، جاءت جل دراساتهم، ترداداً لأصداء المستشرقين . ذلك أن الفكرة التي كانت شائعة، ولا يزال جزء قائم منها اليوم، ودرج عليها الناس، هي النظر إلى ابن حزم، على أنه فقيه ظاهري مساجل حاد المزاج، وأن مذهبه الظاهري، يعني التمسك بالدلالة الحرفية للنص، والتشبث بالظاهر. مما يعني أنه يرفض الاستدلال، وجميع ضروب القياس العقلي.<sup>(4)</sup> ولذا يوصف بالتحجر والجمود والتزمت، ورفض كل تدخل للعقل، مما يترتب أو يلزم عنه الرفض المطلق، وعدم أي إمكانية للمنطق والكلام والفلسفة « و قد جرت محاولات اختزال فكر ابن حزم على أنه فقيه ظاهري فحسب، وهذا العمل ينطوي ليس فقط على ظلم شخصية علمية كبيرة، بل أيضا و هذا الأخطر، على تشويه مسيرة الثقافة العربية الإسلامية والتعظيم عليها.»<sup>(5)</sup> ولو سلمنا جدلا بأنه فقيه وأصولي، أفلا توجد فلسفة التشريع التي تعبر عن الصلة الوثيقة، القائمة بين الفقه وأصوله من جهة، والفلسفة من جهة أخرى. ثم إن المنهج وطرق البحث والمقدمات الإستدلالية، وطلب الحصول على المعرفة، كل ذلك عملي فلسفي ولاشك.

ولذا فقد انطلقت كثير من الدراسات حول الفكر الحزمي، من مساحات فكرية محدودة، ووفق توجهات ودوافع تحكيمية انتقائية، ودون أن تنفذ فيما أقدر إلى عمق وشمولية فكر ابن حزم، وهذا أيضا شكل آخر من أشكال الاختزال . والواقع أن اختزال فكر ابن حزم بهذا الشكل، ينطوي على تعظيم ظالم - مقصود أو غير مقصود لا فرق -، لواحد من أكثر

<sup>(3)</sup> - عمر فروخ: "بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام" دار الطليعة، بيروت، 1986م، (ص.42).  
<sup>(4)</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط. 1986م، (ص.6-7).  
<sup>(5)</sup> - محمد عابد الجابري: "بنيّة العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1992، 4م، (ص.514).

المجددين في الفكر العربي الإسلامي. لأننا إذا نظرنا إلى ظاهرة ابن حزم من الزاوية  
الابستمولوجية المحضة، فإننا نجد لها مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد . وإن المشاريع الفكرية  
الكبرى، التي تعتمد على النقد وتهدف إلى التغيير، لا تموت بموت أصحابها، بل هي  
تحتاج إلى بعض الوقت. إلى اللحظة التاريخية المناسبة، وظاهرة ابن حزم كانت من هذا  
النوع من المشاريع. (6)

ولذلك فإن الحاجة لا تزال ملحة، إلى دراسات موضوعية نقدية وتقويمية، بعيدة عن  
التحيز والذاتية لإعادة التشكيل الثقافي والفكري، بل وتقديم رؤى وتصورات أكثر عمقا  
وضبطا، لفكر هذا العلم وللكشف عن حقائق جديدة، من خلال استنطاق آثاره المتعددة .  
فما مسوغات بحثي هذا ؟.

لقد حاولت أن ألتمس بيان آراء ابن حزم الفلسفية والكلامية، واستقصاء اتجاهات ومناحي  
فكره، غير قانع بما ذهب إليه السابقون من الدارسين، مع استنارتي ببحوثهم القيمة  
معتمدا على حقيقة هامة وهي أن نتاج أي بحث، إنما هو انبعاث داخلي ذاتي، يعبر عن  
روح وفكر الباحث. وأنه مهما تشابهت أو اتفقت عناوين البحوث والدراسات، فلا بد أن  
لكل منها رؤية خاصة، ومعالجة مرصوفة تميزها عن غيرها. ولا بد أن هناك حاجة  
لاستكمال النقائص، وتجاوز الأخطاء والسلبيات، والقصور الذي يلحق عادة السابق قبل  
اللاحق.

**دوافع إختيار الموضوع:**

<sup>6</sup> - محمد عابد الجابري: " التراث والحداثة " مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط. 1991م ، (ص.188-194).

لنقل إنها الرغبة في إحقاق حق وإبطال وهم، طالما علق بأذهان البعض عن ابن حزم. صحيح أنه كان من كبار الفقهاء والمحدثين والأصوليين، وشهرته في هذه التخصصات، فاقت المجالات المعرفية الأخرى التي نبغ فيه وغطت عليها، لكن كانت له بالمقابل آراء في الفلسفة والكلام لم ينتبه إليها إلا الأقلون ، ولذا كان من الضروري إبرازها وإظهارها. وعلى هذا فإظهار المجهول، وتعويم المغمور وإبراز المستور، كان من بين الأسباب التي حدثت بي إلى تتبع آراء الرجل وأقواله لعرضها وبيانها. ثم لأن الدراسات الفلسفية والكلامية عن ابن حزم، قليلة جدا في حدود علمي، بل إنها لا تكاد تذكر، فرجوت القيام بهذا العمل. كما أنني قصدت من هذا البحث أيضا، إحياء المشروع الفكري لابن حزم، برفع وإزالة اللبس الذي علق بأذهان الكثيرين عنه، مما نجده ماثورا في الكثير من الدراسات المعاصرة، ولتكشف عن ابن حزم الحقيقي الذي هو إرهاب لكل تجديد وإبداع، ولتثبت أنه نموذج المفكر الناقد المستوعب، المتشبع بالروح الفلسفية والمتجاوز لعصره بكثير من النظريات والأفكار، وهو في ذلك لا يقل شأنًا عن الغزالي وابن رشد ، وابن خلدون.

فهو الذي قاد المشروع الجديد، وحرك الإستراتيجية الثقافية العامة، وكان منهجه النقدي تمهيداً لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب الإسلامي ومقدمة لها. بل إن ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية، التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام.<sup>(7)</sup>

ومن ثمة كان من الضروري الحفر في فكر ابن حزم، للتعريف بفكره وبمكانته الفلسفية. وقد بدا لي أن هذا الموضوع، تتوفر فيه متطلبات البحث العلمي من جدة وابتكار، ولكونه

<sup>(7)</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" (ص.13) مرجع سابق.



موضوعاً يفتح آفاقاً أمام الباحثين، لكتابة رسائل مماثلة عن آراء ومناهج ابن حزم  
المعرفية الأخرى. وإن مما يهدف إليه هذا البحث أيضاً هو إبراز الرؤية الحزمية للفلسفة  
وعلم الكلام، حيث ينصرف الكلام إلى نقد الأفكار الشائعة عن ابن حزم ، بكونه ليس  
فيلسوفاً وليس متكلماً ، وذلك بتقديم الأدلة التي تثبت نقيض ذلك . وهذا من خلال عرض  
شامل ، لأبرز وأهم آرائه ومواقفه الفلسفية والكلامية . ولذا كان لزاماً علي أن أجيء عن  
هذه التساؤلات :

هل كان ابن حزم يمتلك الوعي بالنص الفلسفي والكلامي حقا ؟ وما مدى صحة  
الانتقادات التي وجهت إليه، من كونه لم يفهم المنطق وعلوم الأوائل -الفلسفة-؟ وما  
أسباب كتابته في المنطق والفلسفة ودفاعه عنهما، في ظل تلك الأوضاع التي كانت تحرم  
الإشتغال بهما ، لاسيما من فقيه محدث مثل ابن حزم ؟. ثم لماذا تضاربت آراء الدارسين  
للمنتوج الفكري الحزمي ؟ ولماذا اختلفت نظراتهم إلى كتاباته الفلسفية والكلامية ؟.حيث  
عده البعض من طبقة الفلاسفة والمتكلمين الخالص، لكونه يعلي من شأن العقل، ولأن له  
نظريات في شتى المسائل الكلامية والأقسام الفلسفية. في حين أصر آخرون على أنه  
مجرد قارئ للفلسفة والكلام، وأنه ظاهري لا يعترف إلا بحرفية النصوص ولا يتجاوزها.  
وهو في أحسن الأحوال مجرد ظل لأرسطو، ومردد لأقوال الفلاسفة والمتكلمين.

فإذا افترضنا أنه فيلسوف ومتكلم حقا، فما هي دعائم وأصول تفكيره الفلسفي والكلامي؟  
وما هي أسس منهجه الفكري ونظريته في المعرفة ؟ وهل الظاهرية مدرسة نصية متشددة  
فعلاً، ترفض الفكر الفلسفي وتضيق من مجال العقل ؟ وماذا يمكننا أن نستفيد من ابن حزم

معاصرا ؟.

إن مثل هذه العودة في نظري إلى فترة من أخصب فترات تاريخنا الفكري هامة جداً، لأن كل تاريخ إنما هو في النهاية تاريخ للفكر، كما يقول: " هيغل " HUGGEL. وإن استعادة ابن حزم الفيلسوف والمتكلم والمنطقي، كاستعادته فقيها وأصولياً ومحدثاً ومؤرخاً وأديباً. إنهما ضرورتان: أولاهما تملئها علينا المكانة السامقة، التي تبوأها هذا الرجل في تاريخ الفكر الإنساني حتى اهتم به مفكرو الغرب قبلنا، بل وأكثر من اهتمامنا به، بينما غاب عن ساحة الفكر العربي والإسلامي، إلا من دراسات قليلة ومتناثرة . ثم إنها ثانياً ضرورة تملئها علينا حاجتنا اليوم إلى ابن حزم الباحث عن الحقيقة، ذي الروح الفلسفية النقادة ، والروح العلمية الاجتهادية النابذة للتقليد، وصاحب الأفق الفكري الواسع والموسوعية المعرفية الشاملة، الجامع بين الشريعة والفلسفة والمنطق على مستوى الفكر وعلى مستوى السلوك أيضاً، سواءً بسواء.

وقد بدا لي أنه عالج قضايا ومسائل وإشكاليات، لا تختلف كثيراً عما نبحت فيه اليوم وقدم لها حلولاً وإجابات، نحن بحاجة ماسة إلى استعادتها والاستفادة منها، كي لا تبقى حبيسة مساتير رفوف المكتبات ولكن كيف نفهمه ؟ إنه حقا يثير البلبلة. حيث أن الذي يهم بدراسة فكر ابن حزم ، يعترض سبيله أمران على غاية من الصعوبة والتعقيد :

أولهما أن آراءه متشعبة ومتداخلة ، ثم هي متناثرة في بطون آثاره المختلفة. وكثيراً ما يحيل إلى هذه الكتب ، أثناء معالجته لموضوع ما. ولو أراد مرید أن يجعل لكل موضوع منها فصلاً مستقلاً، لأصبحت لديه عشرات الفصول أو تزيد .

وثانيهما أن له آراءً ومواقف في كل التخصصات المعرفية، وفي كل أقسام الفلسفة والكلام، مما يتعذر معه الإلمام والإحاطة بها جمعاً، بله نقداً ومقارنة بآراء غيره.» فلا بد

حزم آراء كثيرة صائبة في كل تخصص معرفي، ثم إن الموضوعات عنده تتشابه...ولو كتب كثيرون عن معارف ابن حزم، فلن تتشابه دراساتهم لسعة علمه...»<sup>(8)</sup> ولعله لهذا السبب أيضا، اختلفت أحكام وتقديرات الدارسين لآراء وأفكار ابن حزم، وتباينت رؤاهم ونظراتهم لإنتاجه الفكري.

لذا كان لابد علي أن أتبع أقواله من مصادرها، ثم أقوم بعرضها ونقدها، وهو ما حرصت على فعله صونا للحقيقة، وتدعيما للقناعة التي انطلقت منها. ولهذا استوفيت جمع كل كتبه المطبوعة، وحاولت جهدي الإستعانة بأكبر عدد ممكن، من مصادر أمهات كتب الفلاسفة وعلم الكلام، مما له علاقة ببحثي. إضافة إلى الاستفادة من الدراسات التي كتبت حول فكر هذا الرجل، إلى الحد الذي أوصلني إلى تثبيت فرضياتي التي اعتمدها، وهي انه فيلسوف متكلم، مما جعلني مطمئنا إلى النتيجة التي وصلت إليها لاحقا.

وأما عن عنوان الرسالة الذي اخترته فهو: "ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين"، وليس ثمة شك في أن هذه العبارة قد تبدو مثيرة، بيد أنني أرمي من خلالها إلى وجود تداخل صميمي وضمني بين الفلسفة والكلام، كأداة من جهة، وكمحتوى من جهة أخرى.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار، الفرضيات التي حددتها سلفا، فإن مفهوم: "بين الفلاسفة والمتكلمين" يفيد التبعض وعدم الاستغراق والشمول. وإن كان من ناحية أخرى يفيد الاستمرارية والتواصل، الأمر الذي يقودنا إلى فهم مختلف، لما جرت عليه العادة من تصنيف كبار المفكرين إلى علماء وفلاسفة واختلاف الحكم عليهم بين الأنصار والخصوم.

<sup>8</sup> -عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" دار لبنان بيروت، ط.1980م، (ص.14).

و أما عن المنهجية المتبعة التي حاولت من خلالها الظفر بثمرة هذا البحث، فهي أن أحقق الغايتين المنشودتين من المنهج، كما عرفه "عبد الرحمن بدوي" (ت.2002م) بأنه: « فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين . » (9)

ولهذا استعنت بالمنهج الإستقرائي التحليلي النقدي المقارن، حيث قمت باستقراء آراء وأقوال ابن حزم محلا إياها عارضا لها، مبينا محتواها الفلسفي والكلامي، ثم حاولت تسليط أضواء النقد على هذه التصورات والآراء، لأستبين مواضع الصواب فيها من الخطأ، معتمدا في ذلك على عقد مقارنة بينه وبين السابقين، أو اللاحقين له من الفلاسفة والمتكلمين. وذلك لتقييم إسهاماته الفكرية، وتحديد إنتمائه المعرفية. أما عن محتوى وعناصر هذه الرسالة فهي تتألف من فصول ثلاثة، فضلا عن هذه المقدمة وخاتمة، وذلك كالآتي:

أولاً: المقدمة وحاولت أن أستعرض فيها أهمية البحث، والأسباب التي دفعتني لتناول هذا الموضوع مع عرض لأهم التساؤلات والافتراضات، التي من شأنها أن تبين أهمية هذه الدراسة.

ثانياً: جاء الفصل الأول بعنوان: " ابن حزم سيرة وتاريخ" وتناولت فيه حياة ابن حزم الخاصة وشخصيته، والعصر الذي وجد فيه والبيئة التي عاش في أكنافها والظروف الاجتماعية والسياسية والفكرية والدينية والاقتصادية المضطربة ، التي كان لها الأثر البالغ على تكوين شخصيته. وليس الحديث عن سيرته الفكرية ترفاً فكرياً، بل إنه ضرورة

(9) - عبد الرحمن بدوي: "مناهج البحث العلمي" وكالة المطبوعات، الكويت، ط.1977م، (ص.4).

ملحة، خاصة لشخصية كابن حزم لأنها هي التي حددت مساره العلمي، ومسيرته الفكرية وتوجهه الظاهري. ثم هو مسلك فرضه ابن حزم أولاً، وفرضته طبيعته الثائرة فكربا وفقهيا واجتماعيا وسياسيا ثانيا. لكونه كان من رجال الثورة البارزين، محاربا وداعيا ومنظرا سياسيا، فكان ويل أمه ، مسعر حرب لو كان له رجال. حتى إذا هدأت ثورته السياسية، أشعلها ثورة فكرية فقهية فلسفية كلامية، لا يزال عوارها ولظاها مشتعلا حتى الآن . ولذلك لن تدرك الحقائق، بل إنها قد تغيب إذا لم نتمكن من معرفة كنه وماهية شخصيته والظروف التي أثرت فيه، لأن الإنسان ابن بيئته كما يقال.

**ثالثا:** وأما الفصل الثاني فكان تحت عنوان: "الآراء الفلسفية لابن حزم" حيث استعرضت فيه العديد من المسائل والقضايا، التي ناقشها أو عرضها في ثنايا مؤلفاته، كحديثه عن الفلسفة والمنطق والترويح لهما والدفاع عنهما . إضافة إلى محاولتي استعراض آرائه الفلسفية في النفس والأخلاق والسياسة والحب والجمال والمنطق واللغة، ونظريته في المعرفة التي تحوي أقسام المعرفة، وطرق الوصول إلى الحقيقة، وشكّه المنهجي وإشادته بدور العقل في بلوغ المعرفة اليقينية، كما أشرت إلى تصنيفه للعلوم والمعارف. وعلى هذا يكون ابن حزم قد تناول القيم الفلسفية الثلاث: الحق والخير والجمال، وتطرق إلى جل مواضيع وقضايا الفلسفة التقليدية.و من خلالها حاولت أن أبين الأصول والمصادر العربية والإسلامية التي استقى منه فلسفته، وكذا المصادر اليونانية كتأثره بأفلاطون وأرسطو وغيرهما. ووصلت إلى نتيجة مفادها أن له موقفا فلسفيا شموليا أدى إلى تكوين نسقه الفلسفي الظاهري.

رابعاً: خصصت الفصل الثالث الموسوم بـ: "آراء ابن حزم الكلامية" وكان الحديث فيه عن خوض ابن حزم في قسمي الكلام: الميتافيزيقي والفيزيقي أو ما يصطلح عليه بالإلهيات والطبيعيات. حيث تناول معظم المسائل الكلامية التي أشار إليها علماء الكلام قبله، من معتزلة و أشاعرة وغيرهم. فأشرت إلى مسائل الإيمان ومقتضياته، وقضية علاقة الاسم بالمسمى أهو هو، أم هو غيره؟ أم لا هو هو، ولا هو غيره؟. إضافة إلى أهم مسألة دارت رحى علم الكلام حولها، وهي أسماء الله وصفاته وما ذكر بشأنها، كما تناولت أيضاً المباحث السمعية، ومسائل النبوات وإثبات وجود الله، بالأدلة النقلية والعقلية. وأما عن الطبيعيات أو الوجود الفيزيقي، فكان الحديث فيه عن العلة والمعلول ونقد ابن حزم للكندي في هذه المسألة. إضافة إلى مسألة السببية والعادة، وقضايا أخرى طبيعية مثل الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، ولواحق الوجود كالمكان والزمان والخلاء و الملاء، والاستقراء وإشكالية تبريره .

إضافة إلى أهم المسائل الكلامية الشهيرة، وموقف ابن حزم منها، كمسألة حقيقة أفعال العباد، ومسألة وجوب النظر والإستدلال أو عدمه، وقضية التحسين والتقيح العقليين .

كما حرصت على تصدير كل فصل، بل وكل مبحث بتقديم موجز أعرض فيه لأهمية التطرق إلى هذا الموضوع أو ذلك ثم أختتم بنتيجة مناسبة له.

وأنهيت هذه الرسالة بخاتمة، أوردت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها، ثم عرجت على وضع مجموعة من الفهارس الضرورية لأي بحث علمي، آملاً أن تكون هاته الدراسة باكورة حسنة لأخريات عن ابن حزم، الذي لا تزال الكتابة عنه بكراً، والمكتبة الجزائرية بحاجة إلى إنتاج فلسفي عن هذا العلم.

## الفصل الأول: ابن حزم سيرة و تاريخ.

### تمهيد:

إنَّ أيَّ باحث لا يمكنه أن يتناول علماً أو شخصية ما، دون أن يُعرِّج على البيئة الزمكانية، التي نشأ وعاش في أكنافها هذا العَلم. وذلك لأنَّ « المفكرّ تعبير وتصوير لمجتمعه، فكما أنَّ المجتمع صورة مكبّرة لأفراده فالفرد صورة مصغرة لمجتمعه. فهناك تأثير متبادل بين الفرد والجماعة، فالفرد يؤثر في الجماعة والعكس بالعكس. وفي كثير من الحالات تكون الشخصيات الكبرى مرآيا شعوبها.»<sup>(10)</sup>

فالإنسان ابن بيئته كما يقول ابن خلدون، والأفراد صور عاكسة للأماكن والأزمنة التي وجدوا فيها، ولذلك يستحيل على من يتناول شخصية كابن حزم، أن لايسهب في وصف البيئة الأندلسية عامة، وقرطبة مدينة ابن حزم خاصة، من مختلف الجوانب الاجتماعية، والسياسية والحضارية والفكرية وغيرها. ولاغرابة بعدئذ أن نجد بصمات المجتمع الأندلسي، ظاهرة وبارزة على الآثار الفكرية للعلامة ابن حزم.

فلقد كانت الأندلس بيئة مغايرة لبيئة المشرق العربي؛ من حيث الإنسان والمناخ والموارد البشرية، بل والطبيعية أيضاً، وحتى جذور الحضارة الضاربة في عمق الأندلس، تختلف في تربتها وتكوينها وكيونتها، عن مثيلاتها شرقاً وغرباً. فهناك التجانس البشري والديني، المؤلف من العرب والبربر والصفالبة والمؤلدين، والمسلمين والنصارى واليهود، وأجناس أخرى. إضافة إلى التنوع الاقتصادي والتغاير الثقافي، والتميز الفقهي والسياسي الذي حظيت به الأندلس زماناً ومكاناً لامثيل له. وكذلك كانت

<sup>(10)</sup> - حسان محمد حسان: "ابن حزم عصره ومنهجه وفكره التربوي"، دار الفكر العربي، بيروت، د.ت.ط. (ص.39).

قرطبة- بلد ابن حزم - وعاصمة الأندلس، ومقر الحكم الإسلامي في أوربا، ومركز الإشعاع الروحي والثقافي. حيث لم تكن تضاهيها إلا بغداد في المشرق ولذلك قيل:

بأربع فاقت الأمصارَ قرطبة \*\*\* و هن فنطرة الوادي وجامعها.

هاتان ثنتان والزهاء ثلاثة \*\*\* والعلم أعظم شيء وهو رابعها.<sup>(11)</sup>

لقد كانت قرطبة أم المدائن، وفيها أعلام العصر، وفرسان النظم والنثر، بلغت أوجها وعظمتها وازدهارها منذ أن فتحها المسلمون (سنة: 92هـ/711م)، وتواصل وجودهم على أراضيها، حيث ناف على تسعة قرون، أي إلى نهاية (سنة: 897هـ/1492م)، تاريخ سقوط الأندلس - الفردوس المفقود-. ومن ثمة لا يمكن الكشف عن المشروع الفكري والفلسفي لابن حزم، ولا عزله أو إنتزاعه أيضا، عن المناخ العام للأندلس آنذاك، لأن شخصيته قد تشكلت من تلك البيئة بمختلف جوانبها ومناحيها.

## المبحث الأول: الحالة العامة لبلاد الأندلس:

### أولا: الحياة السياسية:

لقد فتحت الأندلس سنة (92هـ/711م) واستطاع عبدالرحمن الداخل (ت.172هـ) تأسيس الدولة الأموية بها سنة (138هـ)، وهكذا أخضعت بلاد الأندلس لحكم الأمويين، لما يزيد عن ثلاثة قرون. أي حتى إنهيارها نهائيا سنة (422هـ/1032م) حيث قامت على أنقاضها زهاء ست وعشرين دولة<sup>(12)</sup> متناثرة هنا وهناك، متناحرة فيما بينها. وقد اصطلح المؤرخون على تسمية ذلك العصر، بعصر ملوك الطوائف، وبعصر الفتنة.<sup>(13)</sup> وامتدَّ زمن هذا العصر إلى سنة (897هـ/1492م) حيث سقطت غرناطة في يد ملوك النصارى، وانتهت بذلك حقبة الحكم الإسلامي بالأندلس نهائياً.<sup>(14)</sup>

<sup>11</sup> - المقرئ: "فتح الطيب من غصن الأندلس الرطيب"، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م (1/146).

<sup>12</sup> - ابن بسام: "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط 2، 1399 هـ (ق6، ج2، ص.602).

<sup>13</sup> - ابن بسام: "الذخيرة..." (ق.3، ج.1، ص.25) وينظر: ابن عذاري: "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" تحقيق: (ج.س. كولان، وألان بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، ط 3، 1983م، (219/3).

<sup>14</sup> - ينظر بتوسع: عبدالرحمن علي الحجي: "التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة"، دار القلم، دمشق، ط. 1402، 2 هـ، ومحمد عبد الله عنان: "دولة الإسلام في الأندلس"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 4، 1969 م.



غير أنّ الذي يهمننا هنا من ذلك كلّهُ، هو تلك الحقبة التاريخية التي وجد فيها ابن حزم، والوقائع السياسية التي عاصرها، والممتدة بين سنتي: (384هـ-456هـ) (994م-1063م)؛ حيث عاصر أفول نجم الخلافة الأموية، وقيام أسرة "بني عامر"، أو ما يصطلح عليه بالحجابه العامرية.<sup>(15)</sup> ثم إن البربر ثاروا على العامريين، في ما عرف تاريخياً بفتنة البربر بقرطبة، سنة: (399 هـ / 1009م)، وامتدت هذه الفتنة العاصفة القاصفة إلى سنة: (422هـ/1032م) تاريخ إنهيار الخلافة الأموية، وكانت هذه الأعوام: «شداداً نكداتٍ صعباً مشؤوماتٍ، كريهاتُ المبدأِ والفاثحة، قبيحاتُ المنتهى والخاتمة، لم يعدم فيها حيفاً ولا فورق فيها خوف... مع تغير السيرة وخرق الهيبة، واشتعال الفتنة، وطمعن الأمن وحلول المخافة...»<sup>(16)</sup>

وقد رافق هذا التدهور السياسي تدهور اقتصادي، حيث تركزت الأموال والثروات في يد الفئة الحاكمة التي كانت تقوم بنهب أموال العامة وفرض الجبايات، وضرب المكوس والجزية، وقد وصف ابن حزم الأندلس آنذاك بقوله: «وعمدة ذلك... للذي تزوتيه عياناً من ثمنهم الغارات على أموال المسلمين لمن الرعية وإيّا احتهم لجنّ دهم قطع مع الطريق... طاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين...»<sup>(17)</sup> ومما تميزت به هذه المرحلة، تناحر ملوك الطوائف وإرهاقهم للعامة بالضرائب والمكوس، مع انتشار الجور والظلم، الذي كابده الناس من هؤلاء الأمراء. وقد شهد ابن رشيق القيرواني (ت.463هـ) وهو من أقران وأتراب ابن حزم، ما كان واقعاً في ذلك العصر، فأنتد معبراً في أبلغ صورة تهكمية:

مما يزهدني في أرض أندلس \*\*\* أسماء معتضد فيها و معتمد.  
ألقاب مملكة في غير موضعها \*\*\* كالمهر يحكي انتفاخاً صولة بالأسد.<sup>(18)</sup>

<sup>(15)</sup> - قامت الدولة العامرية في صلب الخلافة الأموية مع محمد بن أبي عامر المنصور بـ سنة (366هـ/976م) وانهارت في عهد الحاجب عبد الرحمن بن المنصور سنة (399هـ/1009م) ينظر: المصدرين السابقين.  
<sup>(16)</sup> - ابن بسام: "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، (ق1، ج2، ص17). و المقري: "نفح الطيب... " (352/4).  
<sup>(17)</sup> - ابن حزم: "رسالة التخصيص لوجه التخصيص" تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط2003، ص149) وهي ضمن مجموعة: "الرسائل" لابن حزم، بتحقيق: احسان عباس، (173/3).  
<sup>(18)</sup> - ابن رشيق القيرواني: "ديوانه"، دار الثقافة، بيروت، ط1، 1980م، (ص60).

فمن السخرية أن يتأمر أحدهم في الصباح، فلا يحين المساء إلا وقد أزيح عن الإمارة وابتدراها غيره فالواحد منهم يصبح أميراً ويمسي أسيراً، إنها « فضيحة لم يقع في العالم إلى يومنا مثلها أربعة رجال في ثلاثة أيام... كلهم يتسمّى بإمرة أمير المؤمنين». (19) لا بل إن ابن حزم كان شاهداً على تلك الأحداث الجسام، التي ألهبت نار الفتنة بقرطبة، واكتوى هو وأسرته بنارها، وذاقوا من جرائها مرارة التشرد والذلة والسجن. ولذلك اعتبر أولئك الحكام مرتدين عن الدين، مارقين منه محاربين لله ورسوله، وساعين في الأرض فساداً، لما لاقى الناس من بطشهم و طغيانهم و ظلمهم. (20) ولم يكتف بتسجيل الوقائع، وتدوين الحوادث، وإصدار الفتاوى. بل إنه شارك بنفسه في أتون المعارك، وخاض غمار الحروب خوض المحارب الجسور، فانتصر حيناً وانهزم حيناً آخر. وبتأريخه وتحليله لتلك الحوادث، قدم صورة حية عن ذلك الواقع المرير.

فهذه صور ونماذج عجلية، تدل دلالة واضحة وقاطعة، على ذلك الواقع المزري... وتلك الفوضى السياسية الذي عاشتها قرطبة خاصة، والأندلس عامة في ذلك العصر. (21) إنه شكل لامثيل له من الظلم والجور والإستبداد والفساد، والقتل والدمار الذي سوف ينعكس من غير شك على مختلف الجوانب الأخرى؛ من الحياة الأندلسية آنذاك. ولو حاولنا الإستقصاء لطال بنا المقام، واتسع المقال، ولكنه باختصار عصر تفكك وانحلال سياسي واجتماعي شامل، أو لنقل إنها ظلمات بعضها فوق بعض.

وسأرجئ الحديث عن ماتعرض له ابن حزم، من هذا الوضع السياسي المهتري والردية، حيث أحرقت داره في قرطبة لما استولى عليها البربر، ونهبت أمواله وأملاكه، بل وطرد من المنزل الذي كان يسكنه، ونفي أيضاً. (22) حتى أن بعض الدارسين أرجع عصبية وحدة ابن حزم إلى هذه الظروف والملابسات السياسية التي ضربت على الأندلس بجرايها في أيامه. (23)

(19) ابن حزم: "نقط العروس في تواريخ الخلفاء" تحقيق: شوقي ضيف، نشر جامعة فؤاد الأول، القاهرة، ط. 1951م، (ص. 83-84) وينظر أيضاً: ابن حزم: "الرسائل" (176/3) والمقري: "نفتح الطيب... (279/1) و الضبي: "بغية التلمس" (19/1)، محمد عبد الله عنان: "دولة الطوائف" (ص 76).  
(20) ابن حزم: "الرسائل"، جمع وتحقيق وتعليق: إحسان عباس، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1987م، (ص. 173-175).  
(21) - محمد عبد الله عنان: مقال: "ابن حزم الفيلسوف التي أرخ لمجتمع الطوائف" - بمجلة: "العربي" الكويتية، العدد: 68، يوليو 1964م (ص. 80-85).

(22) محمد صديق حسن خان القنوجي: "التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول" مكتبة دار السلام للنشر، الرياض، ط. 1995م، (ص 81).  
(23) - ينظر: بالنثيا) أنجل جانثالث): "تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1955م (ص. 216).

## ثانياً: الحياة الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

احتلت قرطبة — بلد ابن حزم — مكانة بارزة، فكانت جوهرة الأندلس، وكان سكانها في أرغد عيش، وأحسن حال، غير أنّ أحوال المجتمع القرطبي خاصة والأندلسي عامة، بدأت في التدهور والفساد، منذ أوائل القرن الخامس الهجري. حيث انتشرت العصبية القبلية بين مسلمي الأندلس، فضلاً عن استئراء التعصب للجنس، ذلك لأنّ المجتمع كان متعدد الأعراق، وذا تركيبة بشرية متنوعة، من العرب والبربر والصقالبة، إضافة إلى المولّدين والجواري والرقيق. كما وجد أتباع الديانتين اليهودية والنصرانية، ممّا شكّل خطراً على وحدة المجتمع في ظل تلك الحالة السياسية المتردّية، أثناء حكم ملوك الطوائف في الفترة التي عاش فيها ابن حزم. وقد حفل ذلك العصر بمظاهر فساد شنيعة، كإرهاق الرعية وإلزامهم بدفع المكوس والضرائب الجائرة. إضافة إلى نهب أموال الناس من طرف الولاة والأمراء، لإنفاقها على مصالحهم الذاتية، أو لتبذيرها في التسلية ومجالس اللهو والبذخ، وشراء الجواري وتشبيد القصور، وإمّا دفعها إتاوات لملوك الإفرنجة تزلفاً وتذلاًّ لهم، حتى يضمنوا بقاءهم في الحكم، أو أنهم يضرمون بها نار الحروب القائمة على أشدها بين هذه الأسر الحاكمة.<sup>(24)</sup> وقد ذكر ابن حزم، أنّ ملوك الطوائف لو علموا في عبادة الصلّبان، تمثية لأموارهم لبادروا إليها، فلَعَنَ اللهُ جميعهم، وسلط عليهم سيفاً من سيوفه.<sup>(25)</sup>

كما يذكر كثير من المؤرخين، أنّ اللصوصية والإقطاع والقتل والنهب، قد انتشرت بشكل رهيب، فسيطر الذعر، ودبّ الهلع وانعدم الأمن، وغدّت الحياة الاجتماعية مهلهلة الأوصال. كما أضحت الحياة الاقتصادية بالغة السوء، إذ ساد الركود في الحياة التجارية والصناعية، وانعدم تداول العملة الثابتة والحقيقية، ممّا تسبب في نكسة اجتماعية واقتصادية شديدة.<sup>(26)</sup>

<sup>24</sup> -تتظر هذه الحوادث بتوسع: ابن حزم: "رسالة نطق العروس" (ص.83). وابن عذارى: "البيان المغرب..." (63/3-81-95-106-115-122-230-354). والمقري: "فتح الطيب..." (440/1). وابن الكردبوس: "تاريخ الأندلس" (ص.77). و ستانلي لين بول: "العرب في إسبانيا"، ترجمة: علي الجارم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط 1، 1947، (ص 159).

<sup>25</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (176 /3) و "رسالة نطق العروس" (ص 83).  
<sup>26</sup> - ينظر: الحميدي: "جذوة المقتبس..." (ص.28). وابن بسام: "الذخيرة..." (ق1، ج1، ص.388)، (ق4، ج1، ص.156). ومحمد عبد الوهاب خلاف: "قرطبة الإسلامية في القرن الخامس الهجري الحياة الاقتصادية والاجتماعية" الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، (ص.91-95). والمقري: "فتح الطيب..." (440/1). وابن عذارى: "البيان المغرب..." (230/3).

وأما من الناحية الأخلاقية، فإنّ المجتمع قد بلغ ذروته في السلوك الأخلاقي المنحرف، من الترف والمجون إلى الخلاعة وارتكاب الآثام والموبقات، والإنحدار في ميادين الفحش والرذيلة، والانغماس في مستنقع النزوات، والترديّ إلى دركات الغواية، وكلّ ذلك من أسباب وعوامل انهدام المجتمعات. لأنّ من سنن الله الاجتماعية في زوال الدول والأمم والمجتمعات، إضمحلال القيم الخلقية فيها، وإصابتها بالوهن والضعف المعنوي والروحي. وهو ما أدركه العلامة ابن خلدون (732هـ/808هـ) وفهمه حقيقة الفهم فأفصح عنه بقوله: «إذا تأذن الله بانقراض الملّك من أمّة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل وسلوك طرقها، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة... واستقرئ ذلك وتتبعه في الأمم السابقة تجد كثيراً ممّا قلناه ورسمناه.»<sup>(27)</sup> ولنا أن ننقل كلام معاصر لابن حزم وشاهد عيان، على وقائع ذلك العصر إنّه شيخ مؤرخي الأندلس: ابن حيان (377هـ-469هـ/988م-1076م) والذي يقول: «دهرنا هذا قد غربل أهليه أشدّ غربلة، فسفسف أخلاقهم واجتث أعراقهم وخبث ضمائرهم... حتى أركستهم الذنوب ووصمتهم العيوب.»<sup>(28)</sup> إنّ في هذا لدلالة واضحة لا لبس فيها، عن انتشار القبائح دون ارتداع بوازع من دين أو ضمير، حيث الخمر مباح، والزنا صداح، واللواط مستباح، وإنّك لا ترى إلاّ مجاهراً بالمعاصي من أخصم الأقدام إلى نرى النواصي. حتى قيل: إنّ تلك الحال لا يصلحها إلاّ نبي.<sup>(29)</sup> لكنّه من عدم الإنصاف ألاّ نشير إلى طوائف اليهود والنصارى، الذين تمتعوا بدور بارز في الحياة الاجتماعية آنذاك، وعلى الرغم من أنّ الدين الإسلامي كان الدين الرسمي للدولة، إلاّ أنّه قد سُمِحَ لهم بإقامة شعائرهم، وأماكن عبادتهم، بل إنهم تمتعوا بنفوذ قوي في

<sup>(27)</sup> - ابن خلدون: "المقدمة"، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار الفكر، بيروت، ط 1401 هـ، (1/ 252).

<sup>(28)</sup> - ابن بسام: "الذخيرة..." (ق 3، ج 1، ص 188) نقلاً عن ابن حيان كما نقل هذا النص ذاته المقرري في: "فتح الطيب..." (452/4) ونسبه لابن حيان.

<sup>(29)</sup> - ابن بسام: "الذخيرة..." (ق 4، ج 1، ص 138) وابن الكردبوس: "تاريخ الأندلس..." (ص 77-78) وابن عذارى: "البيان المغرب..." (3/ 106-113) رجب محمد عبد الحليم: "العلاقات بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية" (ص 301). و قد ذكر ابن حزم أنّ "ابن سيّار النظام" شيخ المعتزلة في عصره (ت. 323هـ) مع تمكنه في علم الكلام، عشق فتى نصرانياً فوضع له كتاباً، بفضل فيه التثليث على التوحيد. "طوق الحمامة في الألفه والألاف" تحقيق: فاروق سعد، منشورات دارمكتبة الحياة، بيروت، د.ت.ط. (ص 282-283)، فصل: "فبح المعصية".

المجتمع الأندلسي، وأسندت لهم مناصب رفيعة، حسدهم عليها المسلمون واكتسبوا الجاه، بل واستطالوا على المسلمين.<sup>(30)</sup>

### ثالثاً: الحياة الفكرية والعلمية والأدبية.

لعلّ من العجيب والغريب حقاً، أن تلك الصورة القائمة سياسياً واجتماعياً، كان لها صورة مغايرة ثقافياً. حيث أن جانب الفكر والعلم والأدب، كان ذهبياً سامقاً، في حين كان الوضع السياسي والاجتماعي متدهوراً مزريراً. حيث حفل ذلك العصر، بحصاد ثقافي فائق، من إنشاء المكتبات، وجلب أو ترجمة الكتب، وتوفير المصادر والتأليف في شتى التخصصات العلمية والأدبية. « وإنها لظاهرة من أبرز ظواهر عصر الطوائف أن يكون الملوك من أكابر الأدباء والشعراء والعلماء، وتكون قصورهم زاهرة بالعلوم والآداب. »<sup>(31)</sup> وقد قال ابن حزم عن الخليفة "الحكم المستنصر بالله" (ت. 366هـ): « إنه كان محباً للعلم، وقد ملأ الأندلس بجميع كتب العلوم. »<sup>(32)</sup>

فقد كانت الأندلس عامة وقرطبة - مدينة ابن حزم - خاصة مهوى أفئدة النبغاء وملجأ الحكماء والبلغاء ومحط رحال العلماء، من داخل الأندلس وخارجها، حيث كانت كعبة العلوم والفنون، وقد أطلق على قرطبة في عهد الحكم: "دار العلوم". ولاغرو إذن أن نجد قمماً شامخة، وأعلاماً شاهقة، ورواداً أفذاذاً موسوعيين أمثال: ابن حزم (ت. 456 هـ)، وابن عبد البر (ت. 463 هـ)، والباجي (ت. 474 هـ)، وابن حيان (ت. 469 هـ)، وصاعد (ت. 464 هـ)، والبكري (ت. 487 هـ)، وصديق ابن حزم الأديب: ابن شهيد (ت. 426 هـ) وتلميذ ابن حزم: الحميدي (ت. 488 هـ)، كما نجد ابن رشيق (ت. 456 هـ) وابن زيدون (ت. 463 هـ)، وابن الفرضي (ت. 406 هـ)، وابن دراج القسطلي (ت. 422 هـ)، وغير هؤلاء ممن نبغ

<sup>(30)</sup> - ينظر: المقرئ: "فتح الطبيب.."(280/1). وليفي بروفنسال: "حضارة العرب في الأندلس" ترجمة: ذوقان قرقوط، د.ت. ط. دار مكتبة الحياة، بيروت، (ص. 89-90-91-95) و ابن الخطيب "الإحاطة في أخبار غرناطة" تحقيق: محمد عبد الله عنان دار المعارف، القاهرة، د.ت. ط. (446/1)

<sup>(31)</sup> - محمد عبد الله عنان: "دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي"، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 2، 1969 م، (ص. 423).

<sup>(32)</sup> - ابن حزم: "جمهرة أنساب العرب"، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 1962 م، (ص. 100).

في علوم الشريعة والتاريخ والآداب وسائر العلوم الإنسانية.<sup>(33)</sup> أما في العلوم الطبيعية والرياضية والطبية، فقد استفاضت شهرة أسرة آل زهر، وأبي القاسم الزهراوي (ت.403هـ)، والزرقالي (ت.472هـ)، وأحمد بن نصر (ت.332هـ)، ومسلمة بن أحمد المجريطي (ت.394هـ)، الذي لقب بإقليدس الأندلس، وابن السمع (ت.425هـ)، وغيرهم ممن إرتفع إلى الذروة في مختلف التخصصات العلمية.<sup>(34)</sup>

كما أشار بعض الباحثين إلى أنّ كل بلاط ملكي، إختص ببعض الفروع العلمية التي يميل إليها صاحب القصر، وبغض النظر عن العلوم الشرعية، إزدهر الفلك والفلسفة. ثم إن الحركة الفكرية نشطت في الأندلس، خاصة في ظل رحلات العلماء والأدباء من المشرق لطلب العلم في جامعات الأندلس، في الفترة الممتدة بين (316هـ-422هـ/929م-1031م) واتسمت حركة الهجرة إلى الأندلس حتى قاربت ما يسمّى اليوم باستنزاف الأدمغة.<sup>(35)</sup> ويتجلى لنا من مصادر بحثنا، لاسيما كتب طبقات العلماء، أن الفرق والمذاهب الكلامية والفلسفية، كانت نادرة الوجود والذكر، ولا يكاد يعثر عليها، ولم يكن حظ الكلام بأوفر من حظ الفلسفة، فقد كان النور شديدا منهما على حد سواء، باعتبارهما زندقة وخروجاً من الدين. ويذكر صاعد الأندلسي (ت.462هـ) أن كثيرا من الكتب المخالفة للشرع قد أحرقت، أو طرحت في الآبار، وهيل عليها التراب والحجارة.<sup>(36)</sup> وكانت تلك الآراء - أي الكلامية والفلسفية - قد سقطت في زماننا حتى لاتكاد تذكر، لا بل إنها أعز من الكبريت الأحمر، في هذا الصقع الذي نحن فيه - أي الأندلس،<sup>(37)</sup> على حد قول "ابن باجة" (ت.533هـ/1138م)، وهو أيضا رأي "ابن طفيل" (ت.

<sup>33</sup> - ينظر: صاعد: "طبقات الأمم" (ص.107)، و المقري: "فتح الطيب" (168/4) و سعدعبدالله البشري: "الحياة العلمية في عصرملوك الطوائف في الأندلس" طبع مركز الملك فيصل، الرياض، ط1، 1993م، (ص.532-533). و إحسان عباس: "تاريخ الأدب الأندلسي".

<sup>34</sup> - ينظر مثلا: محمدالعربي الخطابي: "الطب و الأطباء في الأندلس الإسلامية"، و سعدعبدالله البشري: "الحياة العلمية في ملوك الطوائف بالأندلس".

<sup>35</sup> - أنجل جنثال بالنتيا: "تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة العربية، القاهرة، ط1، 1955م، (ص 13). وفيليب حتى: "الإسلام منهج حياة"، ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979، (ص 252-253).

<sup>36</sup> - صاعد الأندلسي: "طبقات الأمم"، تحقيق: حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م، (ص106)، ومحمد عبد الله عنان: "ديولة الإسلام في الأندلس" (704/2)، مرجع سابق.

<sup>37</sup> - صاعد الأندلسي: "طبقات الأمم" (ص 82)، مصدر سابق.

580هـ/1185م). وما ذلك إلا لأن الأندلس كانت تحت نفوذ الهيمنة الفقهية، فلم يدع الفقهاء مجالاً للعلوم الأوائل، ونفروا الناس من علم الكلام والمنطق والفلسفة.

وكثيراً ما يذكر الباحثون أن الأندلس تميزت بوحدة عقديّة فريدة من نوعها، ومقاومة شديدة من أئمة المالكية للمذاهب الفقهية الأخرى، ولعلم الكلام والفلسفة أيضاً. غير أنه مع ذلك عرف بعضهم الاعتزال، خاصة مع نشاط الحركة الفكرية والأدبية التي شهدتها الأندلس، وفي ظل الحرية والإنفتاح على الكتب الوافدة من المشرق إلى الأندلس كمؤلفات "الجاحظ" ومحاولة بعض المعتزلة الإستقرار بالأندلس — "أبي علي القالي" و "أبي الطيب بن أبي بردة"، ومن الأندلسيين الذين عرفوا بالاعتزال "أحمد بن موسى بن حدير" صاحب "السكة" و"خليل بن عبد الملك" الملقب "بخليل الغفلة" و"عبد الأعلى القرطبي" و"يحيى بن السمينية".

ومما تجدر الإشارة إليه، أن كلّ العلوم تقريباً كان لها عند أهل الأندلس حظوة إلا الفلسفة و التنجيم. فلم يترك الأندلسيون باباً من أبواب العلم، إلا ألفوا فيه ولم ينصرفوا إلا عن هذين الفنين: «الذين لهما حظ عظيم عند خواصهم، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة. فإنه كلما قيل: إن إنساناً يقرأ الفلسفة والتنجيم أطلقت عليه العامة إسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه.»<sup>(38)</sup> ومع ذلك برز إسم: "محمد بن عبد الله بن مسرة" (ت. 931م)، الذي خلط مذهبه الفلسفي بأراء الصوفية الباطنية وبأفكار المعتزلة، وكان له أتباع وتلاميذ نشروا تعاليمه بعد أن أحرقت كتبه واتهم بالزندقة.<sup>(39)</sup> كما برزت أسماء أخرى كـ: "ابن فتحون السرقطسي" و"ابن عبدون الجبلي" و"ابن حفصون" و"ابن الكتاني القرطبي" (ت: 420هـ/1030م) الذي نبغ في المنطق والفلسفة وعلم النجوم، وبرزت أسماء أخرى من غير العرب والمسلمين،

(38) - المقري: "فتح الطيب...". (205/1).

(39) - ينظر: صاعد الأندلسي "طبقات الأمم" (ص 86)، وهنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" (ص 330)، محمد عبد الله عنان: "بؤلة الإسلام في الأندلس"، (699-698/2)، ابن الخطيب: "الإحاطة بأخبار غرناطة"، (408/2)، و فليب حتى: "الإسلام منهج حياة" (ص 253). مراجع سابقة.

كاليهودي: "ابن النخيلية" (ت:495هـ) الذي رد عليه "ابن حزم" في رسالة مشهورة (40) وابن جبريل" (أفنبسبول) وغيرهما. (41)

وقد بزّت قرطبة غيرها، باحتوائها على أعظم مكتبة في ذلك العصر، إضافة إلى جانب كونها ميداناً خصباً للإبداع الفكري، بما توفرت عليه من عوامل الطبيعة الساحرة، والحضارات الغابرة والتقاليف المتناغمة، والفئات العلمية المختلفة. (42) فلا غرو إذن أن تكون جامعة قرطبة آنذاك، مهوى أفئدة العلماء وأعظم جامعة في الدنيا. (43) وبهذا الصدد يروى أنه جرت «مناظرة بين الفيلسوف: ابن رشد، والطبيب: ابن زهر. فقال ابن رشد في تفضيل قرطبة: ما أدري ما أقول، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها، وإن مات مطرب بقرطبة، فأريد بيع آلاته حملت إلى إشبيلية، وقرطبة أكثر بلاد الله كتباً...» (44)

ومن كلّ ذلك نستنتج أنّ عصر ابن حزم، كان من أزهى وأفضل العصور علماً ومعرفة، ولا عجب أن تتجب الأندلس أعلاماً جهابذة كابن حزم. كما أنه من العبث أن يذهب ابن حزم أو غيره للبحث عن أشياء متوفّرة لديهم، وعن علوم ومعارف موجودة عندهم، فلم يكونوا بحاجة للإندفاع إلى المشرق، بل كانوا في حاجة إلى تكوين شخصيتهم المتميّزة، ولذلك كان التنافس على أشده بين قرطبة في الغرب وبغداد في الشرق، في سائر العلوم والآداب والفنون، وكانت بحقّ عروس الأندلس ومفخرة الدنيا. (45)

ولاننسى تلك المساجلات والمعارك الفكرية، التي كان أثرها واضحاً في تكوين العقلية الأندلسية، وممّا يذكر هنا ما قام به ابن حزم ذاته من مناظرات وردود على خصومه فقهياً وفكرياً، ممّا حفل التاريخ

40 - ابن حزم: "رسالة في الرد على ابن النخيلية اليهودي" ضمن "الرسائل" (38/3)  
41- ينظر: أنجل بالننجا: "تاريخ الفكر الأندلسي" (ص.108). و بروفنسال: "حضارة العرب في الأندلس" (ص.94-95) و المقرئ: "نفح الطيب" (280/1). غوستاف لوبون: "حضارة العرب" (ص.276). مراجع سابقة.  
42- ستانلي لين بول: "العرب في إسبانيا" (ص.123-138)، مرجع سابق.  
43- خالد المحداني: "جامعة قرطبة... مقال بمجلة: "الدراسات الإسلامية" الصادرة عن الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، باكستان، سنة: 1999م، المجلد: 34، العدد: 01، (ص.93).  
44- المقرئ: "نفح الطيب... (305/1)، وابن سعيد: "المغرب... (355/1). مرجع سابق.  
45- عبد الله أنيس الطباع: "القطوف الياضعة من ثمار الأندلس الدانية" دار ابن زيدون، بيروت، ط. 1986، 1م، (ص.40). وستانلي بول: "العرب في إسبانيا" ترجمة: علي الجارم، (ص.123-138) مرجع سابق.



بتسجيله وتدوينه. (46) « ولأبي محمد -أي ابن حزم- مع اليهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة. » (47)

#### رابعاً: الحياة الدينية

على الرغم من أن مذهب "الأوزاعي" (ت. 157 هـ / 774 م)، والذي ظهر أولاً بالشام ثم انتقل إلى الأندلس بعد الفتح الإسلامي، كان هو السائد بها، غير أنه لم يتسّخ بشكل قوي، ولم يكتب له الانتشار مثله مثل بقية المذاهب الفقهية الأخرى التي وجدت بالأندلس إلا لفترات عابرة، كما هو الحال مع المذهب الظاهري الذي راجع مع "ابن حزم" (48) إلا مذهباً واحداً تعلق به أهل الأندلس هو مذهب "مالك بن أنس" (95 هـ / 175 هـ)، وكان من بين أسباب رواجه، تبني السلطة الحاكمة بالأندلس والمغرب له، وفي ذلك يقول ابن حزم: « مذهبان إنتشرا في البدء أمرهما بالرئاسة والسلطان، مذهب أبي حنيفة (ت. 150 هـ) بالمشرق ومذهب مالك بالأندلس والمغرب. » (49) ويُعزى رواج هذا المذهب لبعض الأشخاص الذين رحلوا إلى المشرق وتعلموا على يد "مالك" كـ"يحيى الليثي" (ت. 234 هـ / 848 م)، و"الغازي بن قيس" (ت. 199 هـ / 815 م) وبرجوعهم للأندلس، نشروا علم "مالك" وبيتوا مذهبه وروجوه. (50) كما كان لفقهاء المالكية حظوة ومكانة لدى الحكام، وتبعاً لذلك أضحت الأندلس قلعة حصينة، إنغلقت أبوابها على المذاهب الفقهية، إلا عن مذهب "مالك". كما يذكر بعض الباحثين أن المالكية لم يكونوا متسامحين مع المذاهب الفقهية السنية الأخرى، بل كانوا شديدي التعصب لمذهب مالك، حتى أنهم إذا ظهروا على شافعي أو حنفي نفوه، وإن عثروا على معتزلي أو شيعي ربما قتلوه (51). ولكونه المذهب المسيطر كان الخروج عليه يبدو لمعتنقيه كأنه خروج عن الإسلام، مع أن في الإسلام مجالاً يسمح بالإختلاف

<sup>46</sup> -ينظر: عمرفروخ: "ابن حزم الكبير"، دارلبنان للنشر، ط1980، م(ص.86)، و عبدالحليم عويس: "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" (ص.119)، و ابن خلكان: "وفيات الأعيان" (283/3)، و ياقوت الحموي: "معجم الأديباء" (552/3).

<sup>47</sup> - ابن بسام: "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" (ق1، ج1، ص170). مرجع سابق.

<sup>48</sup> - الحميدي: "جذوة المقتبس..." (ص.218-244)، و الضبي: "بغية المتلمس..." (ص.294-324) و المقرئ: "نفح الطيب..." (2/ 251).

<sup>49</sup> -ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" ضبط وتعليق: محمد محمد تامر، دارالكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م (708/1) وأيضاً: "الرسائل" (229/2) و المقرئ: "نفح الطيب..."، (2/ 218).

<sup>50</sup> - المقرئ: "نفح الطيب..." (350/1).

<sup>51</sup> - شكيب أرسلان: "الحلل السندسية"، (272/1).

للاخلاف. ومع ذلك فقد تمذهب بعض الأندلسيين بمذهب "الشافعي" (ت.204هـ) ومن هؤلاء "قاسم بن محمد بن سيّار القرطبي" (ت.376هـ)، كما وجد أتباع للمذهب الظاهري، الذي أقامه "داود بن علي الأصفهاني الظاهري" (ت.270هـ)، ويشتهر "عبد الله بن محمد ابن هلال" (ت.373هـ) بأنه أول من أحيا الظاهرية بالأندلس، بعد أن اندثرت بالمشرق. إضافة إلى بعض الأعلام المشاهير الذين لم يتقيّدوا بمذهب معيّن كـ"بقيّ بن مخلد" (ت.276هـ)، و"منذر بن سعيد البلّوطي" (ت.355هـ/966م)، والذي كان يشنّع على المقلّدين وينزع إلى الاجتهاد.<sup>(52)</sup>

والنتيجة هي أنّ ابن حزم كان صورة مصغرة للأندلس عامّة، وقرطبة خاصة، أو أنّهما بالأحرى صورة مكبرة له. فالبيئة الزمكانية الأندلسية، كانت متنوعة العناصر مختلطة المشارب، وارتباط ابن حزم بها ظهر جليّاً من خلال التناقضات التي حملها في ثناياه، وامتصاصه للكثير من القيم والاتجاهات المتضاربة التي برزت في نشأته وتأليفه، بل وفي أفول نجمه و انحداره أيضاً. والأغرب من ذلك أنّ فاتحة وخاتمة كل من ابن حزم وقرطبة خاصة والأندلس عموماً، جاءت متشابهة بل ومتطابقة فمن الذبوع والانتشار ومن التآلف والإنسجام إلى الحرق والإنحدار، ثمّ الهدم والتخريب، الذي لحق بمؤلفات وكتب ابن حزم، ومثله لحق بحواضر ومدن الأندلس. وإنّها لمفارقة عجيبة بين ابن حزم وبيئته الأندلسية. ويكفي أنّ قرطبة آنذاك، قد عاشت فترة المحنة والفتنة والاضطراب، التي امتدّت من سنة: (399هـ إلى 422هـ)، وبعد أن كانت أعظم مدينة في الدنيا بعد بغداد، أضحت في خبر كان. لما أصابها بسبب جور الحكام العرب، وجور الغوغاء، وجور البربر، وجور الصقالبة، وجور العلماء والفقهاء، وجور العامّة، ولعلّ ابن حزم قد أصابه من هذا الجور وذاك الشيء الكثير.<sup>(53)</sup> ومن هذه الإحن والمحن، وهذه الشؤون والشجون، سطع نجم أبي محمد، وكانت ظروف وإرهاصات عصره أكبر دليل على عبقريته.

<sup>(52)</sup> - أحمد أمين: "ظهر الإسلام"، (50/3) دار الكتاب العربي، بيروت، ط. 5، 1969م (8/3-48-50).  
<sup>(53)</sup> ينظر: عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" (ص. 24-27). و حسان محمد حسان: "ابن حزم عصره ومنهجه وفكره التربوي"، دار الفكر العربي، د.ت.ط. (ص. 22-32).



وقد ولد ابن حزم بقرطبة سنة: (384هـ الموافق 994م)، من أسرة تتمتع بثراء وجاه عريض ومكانة عالية في المجتمع، كما نشأ نشأة مرفهة وناعمة، وقد كان أبوه: أحمد بن سعيد أبو عمر (ت. 402هـ/1012م)، عالماً جليلاً من أهل النثر والشعر والبلاغة والأدب؛ كما كان وزيراً للخليفة الأموي، الحاجب محمد بن أبي عامر المنصور بالله (ت. 392هـ/1002م)، واستوزر أيضاً لابنه "المظفر بن المنصور" (ت. 399هـ/1008م).<sup>(56)</sup>

وأما عن أولاد ابن حزم، فقد اشتهر ابنه: أبو رافع الفضل<sup>(57)</sup> (ت. 479هـ) بالأدب والنباهة، ومن أبنائه أيضاً أبو أسامة يعقوب (ت. 503هـ)، وأبوسليمان مصعب، وكلاهما أديب فقيه.<sup>(58)</sup> فهذا ماتورده الروايات التي ترجمت للإمام ابن حزم. وعلى الرغم من اتفاقها على تسلسل نسبه عبر شجرة تضم تسعة آباء، إلا أن جمهرة الدارسين والمؤرخين لسيرته، اختلفوا حول الأصل والنسب الذي ينتمي إليه بنو حزم - آل حزم -.

#### ثانياً: نسبه.

وما كان لنا أن نقف عند هذه المسألة، لولا أنها قد اتخذت أبعاداً متباينة، وتأويلات جنحت بها إلى متهافتات خطيرة، ولولا اعتقادنا أن الإنحراف والجنوح عن الحقيقة العلمية والزيغ عنها<sup>(59)</sup> إلى بنيات الطريق، أو مدارك الغلط، وإلى ما لا تحمد عقباه، لولا ذلك ما كنا لنسهب في الحديث عن نسب ابن حزم. حيث أن تضارب روايات المؤرخين والباحثين القدامى والمعاصرين، تمثلت في جنوح البعض إلى القول بأن ابن حزم من أصول إسبانية وسلالة غربية، وديانة نصرانية مسيحية، أي أنه إسباني العرق والدم، وأن جده "حزم" دخل الإسلام، ثم انتحل حفيده -علي- النسب الفارسي، مدعياً هذا الأصل إما ليصنع لنفسه مكانة، فينتقل من الضعة إلى العزة، ومن الدنو إلى العلو، متقرباً بذلك إلى الحكام العرب، ومتزلفاً إليهم طالبا الجاه والمنصب، وإما فراراً من الخجل الذي لحقه بسبب عرقه الإسباني

<sup>56</sup> - ينظر: الحميدي: "جذوة المقتبس" (ص. 117). و البستاني: "دائرة المعارف" (442/2).

<sup>57</sup> - ينظر: ابن خلكان: "وفيات الأعيان"، (329/3). و القنوجي: "التاج المكلل" (ص. 80).

<sup>58</sup> - ينظر: ابن خبير الإشبيلي: "الفهرسة" (456/2). وابن بشكوال: "الصلة" (104/2) (1543/2).

<sup>59</sup> - يقول ابن حزم: "المسامحة في طلب الحقائق لاتجوز البتة وإنما هو حق أوباطل". "الرسائل" (306/4)

الرومي، وأياً كان السبب فقد استدل القائلون بذلك<sup>(60)</sup> على أن صناعة الأنساب كانت رائجة آنذاك بالأندلس. وليس من العسير على شخص كابن حزم، أن يلفق وينسق نسباً له، كما اعتمد هؤلاء على رواية المؤرخ ابن حيان (469هـ) الذي طعن في أصل بن حزم بقوله: "وكان من غرائبه -أي ابن حزم- إنتماؤه لفارس. وقد عهده الناس حامل الأبوة، مولد الأرومة من عجم لبلبة -مدينة أندلسية- جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ولم يتقدم لسلفه نباهاة..."<sup>(61)</sup>

وأما الفريق الثاني<sup>(62)</sup> فقد مال إلى القول بأن ابن حزم من أصل فارسي، وأن جده "يزيد" لما أسلم، أضحى مولى من موالي يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي، فهو إذن أموي أو قرشي الولاء. ثم إن جده "خلف" دخل الأندلس مع الجيش الفاتح تحت إمرة عبدالرحمن الداخل.<sup>(63)</sup> وقد استدل هؤلاء بما تناقله جمهور الرواة والمترجمين لابن حزم، وبما أورده معاصروه كصاعد والحميدي، من روايات من أصله الفارسي، وبما أجمع عليه المؤرخون وأئمة الجرح والتعديل: كالذهبي وابن حجر وغيرهما، كما استند هؤلاء أيضاً إلى ما أورده ابن حزم عن نسبه حيث يقول:

سما بي ساسان ودارا وبعدهم \*\*\* قريش العلى أعياصها والعنابس.

فما أخرجت حرب مراتب سؤدي \*\*\* ولا قعدت بي عن نرى المجد فارس.<sup>(64)</sup>

وقد بدا لي أن بعض حساد ابن حزم، حاول الطعن في نسبه بسبب الاختلافات والعداوات المذهبية والطائفية والسياسية، خاصة وأنه عاش وسط أعداء ألداء من شتى الأصناف والطوائف، دون أن يغفل

<sup>(60)</sup> - يمثل هذا الفريق المؤرخ ابن حيان ومن نحا نحوه كابن سعيد في: "المغرب..." (355/1) و سالم يفوت في: "ابن حزم..." (ص36) والحاجري في: "ابن حزم صورة..." (ص14-17). كما روج لنصرانية وإسبانية ابن حزم بعض المستشرقين مثل بروكلمان في: "تاريخ الشعوب الإسلامية" (ص. 313) و"أبرنت" و"دوزي" ولم ذلك لإمحاولة عنصرية عرقية للفوز بعالم كبير كابن حزم، وللحظ من عبقرية العرب المسلمين. ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص37)، و عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص53). مراجع سابقة.

<sup>(61)</sup> - ابن بسام: "الذخيرة..." (ج1/ق1/ص142) و ياقوت الحموي: "معجم الأديباء" (3/553).

<sup>(62)</sup> - يمثل هذا الفريق المؤرخ صاعد الأندلسي في: "طيقاته" (ص75) والحميدي في: "جنوته" (389/2)، و القاضي عياض: "ترتيب

المدارك" (398/4) ومن المعاصرين: محمد أبوزهرة، و عويس، و ابن عقيل الظاهري وغيرهم، وهذا هو الراجح لدى الباحثين كما يقول مجيد خلف منشد في: "ابن حزم ومنهجه..." (ص59) مراجع سابقة.

<sup>(63)</sup> - كان عبد الرحمن الداخل الملقب بصقر قريش أول أمير أموي يحكم الأندلس من سنة (138هـ/756 م) حتى سنة وفاته (172هـ/788م).  
<sup>(64)</sup> - ابن حزم: "ديوان شعر" جمع وتحقيق ودراسة: صبحي رشاد عبد الكريم، دار الصحابة للتراث، طنطا، مصر، ط1، 1990م، (ص67).

عن الذين انتقدهم واشتد نكيره عليهم، وبسط لسانه فيهم، وكان عنيفا معهم.<sup>(65)</sup> كما ظهر لي أن الذين تبنا فكرة ومسألة:إسبانية ونصرانية أصل بن حزم من المعاصرين، هم في الغالب مستشرقون<sup>(66)</sup> إسبان، ولعل ذلك ما يبرر محاولتهم العنصرية العرقية، الرامية إلى الفوز بعالم كبير وفيلسوف مرموق كابن حزم من جهة، ولبيان أن الروح الإسبانية عقلانية نقدية من جهة أخرى. ثم لإظهار مدى تأثير الدم الإسباني الغربي في مفكري الإسلام، كابن حزم وابن القوطية(ت.367هـ) وابن حيان القرطبي(ت.469هـ) من الادعاء بكونهم ذوي أصول إسبانية.<sup>(67)</sup> في حين أن الروح العربية لاعقلانية ولانقدية. ومع أنني ذكرت أنفا، بأنني لم أشأ التوقف عند هذه المسألة، لولا ما حزر في نفسي، من أن الذين يحطون من أصل ابن حزم، ويلمزون ويطعنون في نسبه، منضون ضمن حملة قديمة متجددة تهدف إلى النيل من أعلام الفكر الإسلامي قديما وحديثا. يضاف إلى ذلك إنزعاجي الشديد مما ذكره الباحثان الفاضلان: عابد الجابري<sup>(68)</sup> وسالم يفوت<sup>(69)</sup> من كون ابن حزم إسباني الأصل غربي النسب، مع ما عرف عنهما من الدقة والتحري والتثبت، ولي بعض الوقفات والملاحظات التي لاتجب أن تقوت على ما ذكره الأستاذ يفوت، حيث أن كلامه هنا لا يفوت.

أولا: أخطأ حين نسب لأبي زهرة، و لزكريا إبراهيم القول بأن ابن حزم إسباني الأصل وليس فارسيًا. والأمر بخلاف ذلك، فأبوزهرة يؤكد أن نسب ابن حزم فارسي، وأما زكريا إبراهيم فتوقف عن إيداء رأيه في المسألة. وإن إنتقد ضمنيا، القول بمسيحية أصل ابن حزم.<sup>(70)</sup>

وثانيا: لماذا اعتمد يفوت على رواية المؤرخ ابن حيان(ت.469هـ) مدعيا أنه معاصر لابن حزم، متجاهلا رواية مؤرخين معاصرين له أيضا، وهما:صاعد(ت.462هـ) والحميدي(ت.488هـ). ومن

<sup>(65)</sup> فاروق عبد المعطي: "ابن حزم الظاهري" دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1992، 1م، (ص.10)، محمد أبوزهرة: "ابن حزم، حياته وعصره وآراؤه وفقهه"، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1954م، (ص 26). مراجع سابقة.

<sup>(66)</sup> -منهم: دوزي، ألبرنت، نكلسون، غولتسهير... وللأستاذ:سانتشت آلبرنت أو "ألبرنتس" دراسة مستفيضة رد فيها عقريية ابن حزم إلى خصائص سلالاته الإسبانية، وقد ترجمها إلى العربية الطاهر مكي، وكذلك كارل بروكلمان في: "تاريخ الشعوب الإسلامية" ترجمة:البعلبكي(ص.313).

<sup>(67)</sup> ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص36-38) وعبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده في البحث..." (ص 54)

<sup>(68)</sup> محمد عابد الجابري: "ابن رشد سيرة وفكر" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001م، (ص.25).

<sup>(69)</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط.1986م، (ص.36-40).

<sup>(70)</sup> ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم..." (ص.36) وبالمقابل أبوزهرة: "ابن حزم..." (ص.27) وزكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص.29-30) مراجع سابقة.

المعلوم لدى دراسي سيرة ابن حزم، أن ابن حيان كان من ألد أعداء ابن حزم، فلم تقبل روايته وتترك رواية غيره؟.

وثالثاً: أين الموضوعية والأمانة العلمية، حين يتجاهل هذا الباحث، الموقف القائل بفارسية أصل ابن حزم، والأدلة كثيرة عليه، دون أن يشير إليه، بل وضعه محل نقاش، مع أنه رأي الجمهور وأكثرية المؤرخين فيما نعلم، بل هو الراجح كما يقول مجيد منشد.<sup>(71)</sup> وما كان لي أن أتعرض بمثل هذا الإسهاب لهذه المسألة لولا أن باحثاً بارزاً مثل: سالم يفوت يقع في مثل هذه الهفوات، مع براعته في الكشف عن ملامسات وأهداف المستشرقين من القول بإسبانية ونصرانية ابن حزم.<sup>(72)</sup>

وبعد: فماذا يترتب عن الإقرار بأصول ابن حزم إسبانية كانت أم فارسية؟ وما فائدة كون ابن حزم فارسياً أو إسبانياً أو غيرهما؟. إن ما نريده من جراء هذا الإثبات، هو أن توضع الأمور في نصابها، وأن لاتقرر الفرضيات على أنها حقائق، أو أن تفرض نتائج، بمجرد أن المستشرقين أكدوا عليها، ثم سلموا بأنها نظريات قطعية. كما أن غرضنا من التأكيد على فارسية أصل ابن حزم والرد على القائلين بإسبانيته، إحقاق حق وإزهاق باطل، ورجوعاً إلى الأصل المتساوق مع ثقافة وأفكار ابن حزم ذاته. فإن كان مسلماً فهو من أصول غير عربية، والإسلام فوق عصبية الجنس والعرق واللون والدم. وكما يقول المثل الإسباني الشهير: « أنت أشبه بمن تعيش بينهم منك بمن ولدت لهم.»<sup>(73)</sup> والمعادلة الصحيحة تقتضي أننا لن نستطيع فهم ابن حزم، إلا من خلال سلالاته وتكوينه الثقافي، وأجواء عصره وحياته العائلية، فكل ذلك يمكننا من التسرب إلى فهم أعماق شخصيته وفكره. ومع ذلك فإنني أردد مع

<sup>(71)</sup> -مجيد خلف منشد: "ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية" دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2002م، (ص.59)، كما أكد " يفي بروفنسال" على أن عالم مدريد الأكاديمي الشهير " ميكل أسين" على حق، حين نقض نقضاً تاماً رأي "توزي" القائل بإسبانية ومسيحية ابن حزم، في كتابه: "ابن حزم القرطبي". يفي بروفنسال: "حضارة العرب في الأندلس" (ص.93) [dozy\(r.p\):histoire des musulmans](#) d'Espagne»tom : (3)(p 332).

<sup>(72)</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.36 إلى ص.40).

<sup>(73)</sup> - طاهر أحمد مكي: "دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة" دار المعارف، القاهرة، ط1993م، (ص.122) وقد ذهب هذا الباحث إلى كون ابن حزم من المولدين فلا هو إسباني نصراني ولا فارسي أيضاً (ص.63).

ابن خلدون مقولته: « البنسب أمر وهمي لا حقيقة له... وإن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر ومن في معناهم.»<sup>(74)</sup>

### ثالثاً: صفاته وأخلاقه.

إن مما يستوقفنا في سيرة ابن حزم، هو مدى اعتداده بنفسه، وافتخاره بشخصه، فهو ينعت نفسه ويصفها بقوله:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة \*\*\* و لكن عيبي أن مطلعِي الغرب

إنه رجل نشأ نشأة مترفة بين النواعم الشواعر، ومع ذلك كان في مزاجه من الخواشن الوعائر، جمع بين الظرافة والطرافة، وبين خشونة الرأي وجمود الفهم وبيس الرأس. لا يضع يراعه حتى يقنص كل شاردة وواردة. رجل يقنعك بحجته أو يقرعك بجلبته، يخافه خصومه لسلطة لسانه وحدة قلمه، لكنه بأخلاقه الرائعة، وبصفاته الماتعة لا يخرج عن حد العدل والإنصاف. وصفه الذهبي وغيره بقولهم: «الإمام الأوحد البحر ذو الفنون والمعارف، رزق نكاءً مفرطاً وذهناً سيالاً. عديم النظير، على بئس فيه. وفيه دين وخير، مقاصده جميلة، ومصنفاته مفيدة. كان إليه المنتهى في حدة الذهن، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب، مع الصدق والديانة والسؤدد، متواضعاً ذا فضائل جمّة، زاهداً في الدنيا بعد الرئاسة التي كانت له.»<sup>(75)</sup> وإضافة إلى ذلك، كان واسع الإطلاع قوي النفس، لسناً يهاجم من خالفه حتى يدخله في قمقم. يظن من يقرأ له أنه لا يحسن غير هذا العلم لمهارته فيه، فإذا هو كذلك يحسن كل علم تقريباً.<sup>(76)</sup> وكان

« يحمل علمه ويحاور من خالفه، على استرسال في طباعه وبذل لأسراره، واستناد على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾<sup>(77)</sup> فلم يك يلف صَدَّغَهُ بما عنده

<sup>(74)</sup> - ابن خلدون: "المقدمة" تحقيق: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ط. 1958، (ص. 424-425).  
<sup>(75)</sup> ينظر: الذهبي: "السير" (184/18) و"تذكرة الحفاظ" (1146/3) و"تاريخ الإسلام" (406/30) وابن خلكان: "وفيات الأعيان" (325/3) والمقري: "نفع الطيب" (78/2). و القنوجي: "التاج المكلل" (ص 80). مراجع سابقة.  
<sup>(76)</sup> - أحمد أمين: "ظهر الإسلام" (54/3).  
<sup>(77)</sup> - سورة آل عمران [الآية 187]



بتعريض، ولا يرقه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل.»<sup>(78)</sup> ومما ذكره تلميذ ابن حزم: "الحميدي" (ت. 708هـ) ونقله عنه غير واحد من أهل العلم، أنه مارأى مثل ابن حزم فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين.<sup>(79)</sup> غير أن مما يلفت الانتباه في شخصية ابن حزم، تلك الصفات المتناقضة التي اجتمعت فيه، من لين الطبع وسعة الأفق، وعذوبة النفس مع التشدد والتصبيق وسرعة الإنفعال والتعصب لكل ما يعتقد أنه حق، ورفض ما عداه. يناقش المسائل حتى إذا اطمأن إلى رأي، أدان كل مخالفه بلا رحمة وسخر منهم، وكال لهم الإتهامات. لا يراعي لهم فضلاً ولا وقاراً، من أجل ذلك أحبه بعض الناس حتى تحدوا فيه حكام عصرهم، وكرهه آخرون حتى أهدروا فيه تعاليم الدين، وأغروا به الحكام.<sup>(80)</sup> ولولا همته العالية، وإرادته القوية ما استطاع أن يقف في وجه تلك المحن والإحن المتتالية، التي كادت تعصف به، بل: «إن الناظر إلى حال صاحبنا ونشأته الأولى، ثم حاله بعد ذلك ليدهش لما أصابه من تقلبات، وعدم تخاذله أمامها، ويدرك أن حياته صورة للإرادة التي لا تعرف التردد.»<sup>(81)</sup> ومما كتبه ابن حزم عن ذاته، وتقديمه تحليلاً نفسياً لشخصيته، وذكره لبعض عيوبه التي أفسدت مزاجه، قوله: «ولقد أصابتي علة شديدة، ولدت علي ربواً في الطحال شديداً، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق، وقلة الصبر والنزق أمرٌ أحاسب نفسي منه إذ أنكرت تبدل خلقي، فأشدت عجبي من مفارقتي لطبعي، و صحّ عندي أن الطحال موضع الفرح، فإذا فسد تولد ضده...»<sup>(82)</sup> كما أشار في موضع أخرى إلى أنه غضوب ومعجب بذاته، مبيّناً ما يتولد عن العجب، من التيه والزهو والكبر والنخوة والتعالي، ومحبة بعد الصيت والغلبة، والإفراط في الألفة والحقد المفرط وسوء الظن، إلى جانب صفات أخر لم يتوانى "ابن حزم" عن ذكرها.<sup>(83)</sup> ولاريب في أنه قد اتصف بالمزاج العصبي، وعنف الرد وسرعة الإنفعال وشدة الهيجان، وهو ما يسمى سيكولوجياً

<sup>78</sup> - ياقوت الحموي: "معجم الأدياء" (552/3).

<sup>79</sup> - الحميدي: "جنوة المقتبس" (ص. 291) الضبي: "بغية الملتمس" (544/2) ابن خلكان: "وفيات الأعيان" (326/3) الذهبي: "تاريخ الإسلام" (407/30).

<sup>80</sup> - عبد الرحمن الشرقاوي: "أئمة الفقه التسعة" دار إقرأ، بيروت، ط. 1981م. (ص. 227).

<sup>81</sup> - محمد عبد الله أبو صعلبك: "الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس"، دار القلم، دمشق، ط. 1، 1985م، (ص. 25 - 26).

<sup>82</sup> - ابن حزم: "الأخلاق والسير في مداوة النفوس" تقديم: عبدالله السبت، دارالفتح الشارقة، الإمارات العربية، ط. 1993، 1م، (ص. 78). وذكر في رسالته: "الأخلاق والسير" أنه كانت فيه عيوب وصفات ذميمة، لكنه روض نفسه وتعهدها بالرياضة. ينظر: (ص. 40-41-42). وهي ضمن: "رسائل ابن حزم" بتحقيق: إحسان عباس (355/1).

<sup>83</sup> - ابن حزم: "الأخلاق والسير..." (ص 75).

بالمزاج العُصابي (caractère névrotique) والذي يميل المتصف به، إلى السّخرية من الغير ونقدهم بلذاعة، والتهمك عليهم وتحديهم، وكشف عيوبهم؛ بل والتلذذ بإبراز مثالبهم ومعاييبهم. إضافة إلى محاولة إظهارهم في أحطّ مظاهر السّخف، مع التشهير بهفواتهم والنيل منهم، وكلّها حالات سيكولوجية ملازمة لأصحاب الشخصية الإنفعالية.

ويذهب سالم يفوت إلى أنّ ثورة ابن حزم على فقهاء عصره، واشتداده عليهم وتصيّد هفواتهم، وثورته على الجمود والتقليد، عائد في نظر علماء النفس إلى الحرية المفقودة في الطفولة، إمّا نتيجة الرقابة المتشدّدة، أو التربية المتسلطة من الأسرة أو المحيط الاجتماعي. يضاف إلى ذلك تلك الإضطرابات الجسمية التي تحدّث عنها ابن حزم ذاته، والتي رافقته طوال حياته كخفقان القلب، ومرض الكبد والطحال. ولعلّ سيغموند فرويد (1856م-1939م) وأنصار مدرسة التحليل النفسي، قد لفتوا الانتباه إلى أنّ هذه الإضطرابات الإنفعالية الفسيولوجية، أساسها قلق نفسي دفين (لا شعوري)، أو مكبوتات وعقد نفسية توجد عادة لدى الأشخاص المحرومين من الإشباع في طفولتهم، بل وحتى في سنّ رشدهم، وهو مايسميه "فرويد" freud "بالأمراض العصابية الحشوية".<sup>(84)</sup>

وقد ذكر بعض المؤرخين ماجرى لابن حزم مع الفقيه المالكي أبي الوليد الباجي (402هـ-447هـ) من مناظرات، وجرأة ابن حزم على تخطيء أعلام العلماء والطعن فيهم، وتطويل لسانه عليهم وكثرة الوقيعة في العلماء، بلسانه وقلمه. فأورثه ذلك حقداً في قلوب أهل زمانه، حتى كان هو وسيف الحجّاج شقيقين.<sup>(85)</sup>

وهذا القول يجسد كثرة وقوعه في الأئمة، ونقده الجارح لهم، فتمالاً عليه علماء عصره، وأجمعوا على تضليله، وشنّوا عليه وقاموا بمحاربة أفكاره وآرائه، وعملوا على إيذائه وإبعاده ونفيه؛ بل وحذروا الحكام من فتنته، وذهبوا إلى أبعد من ذلك، حيث أحرقوا كتبه علانية. فقال يذكر مافعله المعتضد بن عباد (ت: 461هـ) من إحراق كتبه:

<sup>(84)</sup> سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي...". (ص. 42) وينظر: دانيال لاغاش: "المجمل في التحليل النفسي" ترجمة: مصطفى زيعور (ص. 147).  
<sup>(85)</sup> قال أبو العباس بن العريف الصوفي (ت. 536هـ) "كان لسان ابن حزم وسيف الحجّاج شقيقين". الذهبي: "تذكرة الحفاظ" (1154/3). ابن خلكان: "وفيات الأعيان" (328/3). ابن كثير: "البيداء والنهاية" (92/12). مراجع سابقة.

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي \* \* \* تضمنه القرطاس بل هو في صدري.

يسير معي حيث استقلت ركائبي \* \* \* وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغد \* \* \* وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري.

كذلك النصارى يحرقون إذا علت \* \* \* أكفهم القرآن في مدن الثغر. (86)

ومع أنّ المحن والرزايا التي تعرض لها ابن حزم كثيرة، إلا أنّ أبشعها إحراق كُتبه كما ذكرنا. يضاف إلى ذلك إجلاء عائلته عن منزلها في حوادث سنة: 399 هـ، والتي أطلق عليها فتنة البربر، وقد حكى صوراً عديدة منها خاصة في كتابه "طوق الحمامة". (87) ومما زاد في محنته اشتراكه في الوزارة، وتشيعه لأمراء بني أمية، ماضيهم وباقيهم، واعتقاده بصحة إمامتهم حتى نسب إلى النصب. (88) وهذا مازاد من شنآنه وبغضه. (89) ومع أنّه قد استوزر لبعض أمراء بني أمية، إلا أنّ ذلك جرّ عليه بلايا ورزايا كثيرة، حيث سجن وضيق عليه، بل ونفي مرات عديدة. وليس ذلك ببدع، فقد قيل: "أزهد الناس في عالم أهله، ولا يفقد النبي حرمة إلا في أهله." ومع ذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يحترمه، ويلتمس له الأعذار. فصنوف الإهانات التي لحقت، تذهب بحلم أولي الأبواب ويعقول أولي النهى، وماقدمه هذا العالم النحرير وصاحب العقل الكبير، يدفع عنه كل شنآن. والعبرة بكثرة المحاسن، كما قال الذهبي. (90) وإذا بلغ الماء قلتين، لم يحمل الخبث، كما ورد في الأثر.

#### رابعاً: محنته ووفاته:

إن الآراء والأفكار مثلها مثل الكائنات الحية، لا تنمو ولا تحيا إلا بحيوية وقوة مناعتها، والأفكار التي لا يتعذب في سبيلها، ولا يموت صاحبها ويضحى من أجلها، أفكار لا روح فيها ولا حياة. ومن ثمة

<sup>86</sup> -ياقوت الحموي: "معجم الأدياء" (552/3) الذهبي: "السير" (186/18). المقري: "نفتح الطيب" (287/2). الذهبي: "تاريخ الإسلام" (410/30). الشرفاوي: "أئمة الفقه التسعة" (ص. 281). القنوجي: "التاج المكلل" (ص. 79). مراجع سابقة.

<sup>87</sup> -ابن حزم: "طوق الحمامة" تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط 2002م، (ص. 326-337-338-410-412).

<sup>88</sup> -النصب هو: بغض الإمام "علي بن أبي طالب" والبراءة منه مع الولاء لمعاوية ومحبتة، والتشيع لبني أمية. ياقوت الحموي: "معجم الأدياء" (553/3). فالنواصب بخلاف الشيعة، علوا في بغض "علي". ابن حجر: "هدى الساري مقدمة فتح الباري" (ص. 459).

<sup>89</sup> -لعلّ رمية بهذه التهمة الباطلة قد جرّ عليه محناً بالغة. وينظر الردّ على هذا الاتهام الباطل ما ذكره إحسان عباس في تحقيقه: "رسائل" ابن حزم (21/2) و محمد المنتصر الكتاني: "معجم فقه ابن حزم" (ص. 51). و قد وردت هذه التهمة عند الحموي: "معجم الأدياء" (553/3)، وابن

بسام: "الخيرة...". (ق 1، ج 1، ص. 168). مراجع سابقة.

<sup>90</sup> (الذهبي: "سير أعلام النبلاء" (46/20).

لايكاد يسلم صاحب حقّ من البلاء والإمتحان، فهو عنوان الأحقية والإيمان واليقين. وقد عرّف عن ابن حزم، أنه صاحب جدل ومناظرة، وقد اصطدم مراراً بخصومه. فكان في ردوده الصاعقة كالنار الماحقة والثورة الحارقة، فلا يكاد يسلم من لسانه أحد، فهو يهاجم الأشعري ويزري بأبي حنيفة، ويسرف في نقد مالك، ويعارض حتى داود الظاهري زعيم مذهبه. وينتقد هذا، ويسفّه ذلك.

ومجمل القول: إن ابن حزم أوتي العلم كلّه، ولكنه لم يوّت سياسة العلم.<sup>(91)</sup> ولعلّ هذه العبارة على إيجازها تبين بوضوح طبيعة ابن حزم الحادة، ومزاجه المتقلّب، واعتداده بنفسه وشكّه في من حوله، ممّا جرّ عليه إحنًا ومحناً كثيرة، ونفّر الناس منه.<sup>(92)</sup>

وبعدما أمضى ابن حزم سنواته الأخيرة معزولاً في قرية: (منت ليشم) فقد توفي عن عمر ناهز السبعين عاماً، فتوفي ببادية لبلة سنة: (456هـ/1064م)، على ما ذكره صاعد وغيره.<sup>(93)</sup> وكأنّما رحمه الله كان يرثي نفسه قبل ذلك حين قال:

كأنك بالزوّار لي قد تبادروا \* \* \* و قيل لهم أودى علي بن أحمد.  
 فيارب محزون هناك و ضاحك \* \* \* و كم أدمع تدرى و خدّ محدد  
 عفا الله عني يوم أرحل ظاعنا \* \* \* عن الأهل محمولاً إلى ضيق ملحـد  
 فوراحتي إن كان زادي مقدّمًا \* \* \* و يا نصبي إن كنت لم أتزوّد<sup>(94)</sup>

### المبحث الثالث: مكانته العلمية وإبداعاته الفكرية.

أولاً: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه.

« كل العلماء عيال على ابن حزم. »<sup>(95)</sup> هكذا قال الأمير المنصور الموحد (ت. 595هـ) ولا غرابة في هذا النعت، فابن حزم يعد من أعظم العلماء الذين أنجبتهم الأندلس، وقد قال عنه صاعد: « كان ابن حزم أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان ووفور حظه

<sup>(91)</sup> -ابن بسام: "الذخيرة..." (ق1، ج1، ص. 169).

<sup>(92)</sup> -حسان محمد حسان: "ابن حزم ومنهجه الفكري..." (ص. 52).

<sup>(93)</sup> -صاعد: "معجم الأديباء" (552/3). و الزركلي: "الأعلام" (393/2). والذهبي: "تاريخ الإسلام" (410/30). مراجع سابقة.

<sup>(94)</sup> -ابن حزم: "الديوان" (ص 26) و ياقوت الحموي: "معجم الأديباء" (253/12).

<sup>(95)</sup> -المقري: "نفع الطيب" (221/2) ابن الخطيب: "الإحاطة" (419/4). مراجع سابقة.

من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار...»<sup>(96)</sup> ووصفه الذهبي بقوله: «الإمام الأوحى البحر، ذوالفنون والمعارف رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل عديم النظير... كان إليه المنتهى في حدة الذهن وسعة العلم.»<sup>(97)</sup> فلقد كان الرجل طرازاً خاصاً من المفكرين، ونمطاً نادراً، حتى عُدي قريع دهره، ووحيد قطره. وقد ذكر المترجمون لسيرته وكثير من الباحثين والمؤرخين، بأنه كان حافظاً للحديث، فقيهاً، أصولياً، مستتبهاً للأحكام من الكتاب والسنة، أديباً وشاعراً، محدثاً ومفسراً، مؤلفاً في التاريخ والأنساب وعلوم أخرى، كالفرق والكلام والأديان والنفس والموسيقى، متكلم في المنطق والفلسفة والبيان، موفور الحظ من الأدب والشعر والبلاغة، حتى أنه ألف في الطب والأدوية والفلك<sup>(98)</sup>:

آثارُهُ تُنْبِئُكَ عَنْ أَخْبَارِهِ \*\*\* حَتَّى كَأَنَّكَ بِالْعَيَانِ تَرَاهُ .  
تَاللَّهِ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ \*\*\* أَبَدًا وَلَا يَحْمِي الثُّغُورَ سِوَاهُ .

فلاغرو إذن ولاعجب، أن نجد ترجمته وسيرته، في مختلف كتب التراجم التخصصية؛ فهو أديب مع الأدباء، ومؤرخ مع المؤرخين، كما نجده في كتب أهل الحديث والفقهاء، والكلام والتاريخ والأخلاق والسياسة، والمنطق والفلسفة؛ بل وحتى مع علماء الفرق والأديان واللغويين؛ يظن من يقرأ له أنه لا يحسن غير هذا العلم لمهارته فيه، فإذا هو كذلك يحسن كل علم تقريباً.<sup>(99)</sup>

فحق له أن يباهي ويفتخر بنفسه قائلاً:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة \*\*\* ولكن عيبي أن مطلعني الغرب.

إنه بلاشك: «في سعة معارفه، وبلاغة أسلوبه، جاحظ الأندلس بلا منازع.»<sup>(100)</sup> وقد ذكر الذهبي أن الإمام أبا حامد الغزالي (ت. 505هـ) وجد كتاباً في أسماء الله تعالى من تأليف ابن حزم، فاعترف له

<sup>96</sup>- صاعد: "طبقات الأمم" (ص. 76)، ابن بشكوال: "الصلة" (605/2)، الذهبي: "تاريخ الإسلام" (406/30). مراجع سابقة.

<sup>97</sup>- الذهبي: "سير أعلام النبلاء" (184/18 - 186).

<sup>98</sup> بينظر: الحميدي: "الجزوة" (ص. 263)، والذهبي: "تذكرة الحفاظ" (1151/3)، وابن بشكوال: "الصلة" (ص. 395)، وابن كثير: "البيدانية والنهاية" (91/12) الفتوح: "التاج المكلل" (ص. 78)، والبستاني: "دائرة المعارف" (441/2)، أبو زهرة: "ابن حزم" (ص. 4 - 114)، ابن خاقان: "مطح الأنفس" (ص. 280) زكريا إبراهيم: "ابن حزم" (ص. 54). وتتنظر مقدمة إحسان عباس: "رسائل ابن حزم" (1/23-83)(2/7-38)(3/7-37)(4/7-57). مراجع سابقة.

<sup>99</sup>- أحمد أمين: "ظهر الإسلام" دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1969م (54/3).

<sup>100</sup>- سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" (ص. 47-48). كما وصفه بأنه: "أفحل ذهن إنبتقت عنه الأندلس" (ص. 150).

بعض حفظه وسيلان ذهنه.<sup>(101)</sup> ومن أهم من شهد له بالعلم في عصره، العلامة ابن الحوات قائلاً: «ولولا خوف المشاغبين، وما دهينا به من رؤوس الجاهلين، لكتبت أقوالك ومذهبك، وبنيتها في العالم، وناديت عليها كما ينادي على السلع.»<sup>(102)</sup> وهذا الثناء قليل في جنب وحق أبي محمد "ابن حزم". ولا تستغرب من ذلك وطالع إن شئت ما ذكره ابن حزم عن المؤلفات التي طالعها، وميز غثها من سمينها، فإنك تفغر فاك وتشدهك تلك الكتب، وهي في شتى التخصصات والإهتمامات. إنها ألوان من الفنون والمعارف والثقافات<sup>(103)</sup> ولا يسعك بعد ذلك، إلا أن تقول مع المقري: «إنه نسيح وحده.»<sup>(104)</sup> كما شهد له شيخ الإسلام ابن تيمية (ت. 728هـ) «بكثره العلم والتبحر فيه.»<sup>(105)</sup> ونقل الذهبي عن الغافقي (ت. 575هـ) قوله: «أما محفوظه فبحر عجاج وماء ثجاج، يخرج من بحره مرجان الحكم، لقد حفظ علوم المسلمين وأرعى على أهل كل دين.»<sup>(106)</sup>

وبعد: فالناس أكيس من أن يمدحوا رجلاً \*\*\* ما لم يروا عنده آثار إحصان.

ومع شهرته فقد غمط حقه، ولم يُعتنى بفكره، وإن كان هو ذاته قد علم ذلك في حياته، ولهذا كان كثيراً ما يردد: «فلمست ببدع فأزهد في الناس في عالم أهله، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: لا يفقد النبي حرمة إلا في بلده.»<sup>(107)</sup> ولهذا قد يختلف النقاد والدارسون، في الحكم على قيمة الآراء والأفكار التي تحمس لها ابن حزم ودافع عنها، ولكنهم من دون أدنى شك، لن يختلفوا في الحكم على قيمة مفكر عاش للعلم وحده، بعقله العبقرى زهاء سبعة وثلاثين عاماً. وأظهر مقدرة فذة، في كل ما ألف ودون من مجلدات ورسائل.<sup>(108)</sup> ولا ريب في ذلك، فتلك هي مهمة المصلحين والمجددين، وابن حزم من هؤلاء الأقطاب الذين نطلق عليهم: "مصححو المفاهيم."<sup>(109)</sup> هذا الرعيل الذي يواجه

<sup>(101)</sup> - الذهبي: "تنكرة الحفاظ" دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.ط (1147/3).

<sup>(102)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (187/3).

<sup>(103)</sup> - تنظر: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" لابن حزم، ضمن: "الرسائل" (176/2-188).

<sup>(104)</sup> - المقري: "نفع الطبيب" (78/2).

<sup>(105)</sup> - ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط. 1416هـ، (396/4)، كما شهد له بذلك أشهر أئمة الإسلام (الذهبي، والعز بن عبد السلام، الغزالي، وابن حجر وخلق كثير غيرهم).

<sup>(106)</sup> - الذهبي: "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام" (409-408/30) مصدر سابق.

<sup>(107)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (177/2).

<sup>(108)</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه" طبع المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط. 1، 2001م، (ص. 13-14).

<sup>(109)</sup> - أنور الجندي: "نوابع الفكر الإسلامي" دار الرائد العربي، بيروت، ط. 1، 1979م، (ص. 229)، و مصطفى الفوال: "المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي" دار غريب، القاهرة، ط. 1، 2000م، (ص. 192).

الأخطار، ويرد على الذين بدّلوا وغيرّوا. ولما كان الأمر كذلك، كان لا بد أن يكون لابن حزم نصيب وافر بين الأئمة المجدّدين<sup>(110)</sup> الذين لهم آثار جسام في علوم الإسلام.

**وكلمة أخيرة:** عندما يقف مجتمع بأكمله، وبشتى أطرافه وطوائفه ضد فرد من الأفراد، ليس لأجل شيء سوى أن هذا الفرد يفكر خلاف ما يفكر به جمهور ذلك المجتمع، فإننا أمام ظاهرة نادرة من الظواهر الاجتماعية، يعسر أن نجد لها مثيلاً... وذلك مالم يشهده تاريخ البشرية، إلا في سير أفراد يعدون على الأصابع، ربما كان سقراط أشهرهم، وربما كان يليه في هذا التفرد، من غير أن ينال شهرته، أبو محمد علي بن حزم.<sup>(111)</sup> ولئن ابتدع الأول طريقة التّهم وتوليد الأفكار، ونبذ التقليد ونقد السفسطة، فإن الثاني لم يكن أقل منه تهكماً، ونقدا للجمود الفكري وخزعبلات الأفكار، وتوليدا للمعاني والأفكار. فالطريقة أو المنهجية ذاتها قد اتبعتها ابن حزم وطبقها في المجتمع الإسلامي؛ مع اختلاف وفرق في المبادئ والغايات والنتائج. ولذا يحق لنا القول عنه: "شبيهه أو صنو سقراط". «لقد ملأ ابن حزم المغرب كله بكتبه وردوده وأدبه وجدله ومذهبه... حتى لكأنه أمة وحده لا فرد من أمة، وبحق ما قال فيه الفتح بن خاقان: ما تمننت به الأندلس أن تكون كالعراق، ولا حنت الأنفس معه إلى تلك الآفاق.»<sup>(112)</sup>

### ثانياً: مشروعة الثقافي وإنتاجه الفكري.

أعود فأقول: آثاره تنبئك عن أخباره \*\*\* حتى كأنك بالعيان تراه.

لم يكن بوسع المؤرخين أن يختلفوا حول الحكم على ابن حزم، من أنه أبرز مفكري الإسلام موسوعية. وثمة إجماع بينهم على كونه من أكثر علماء الإسلام تأليفاً وتصنيفاً، وفي معظم الفنون والعلوم، ولا غرابة في ذلك، فقد نهل من معين العلوم كلها، وغرف من يَمِّ المعارف جلها، ومن ثمة تميز إنتاجه

<sup>(110)</sup> - أبو الفضل عبد السلام: "الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه" طبع المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط. 2001م، (ص. 13-14).

<sup>(111)</sup> - عبد اللطيف شرارة: "ابن حزم رائد الفكر العلمي" (ص. 5-6)، بتصريف، مرجع سابق.

<sup>(112)</sup> - سعيد الافغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة..." (ص 41)، وابن خاقان: "مطمح الأنفس..." (ص 63). مراجع سابقة.

بالوفرة والكثرة. وقد نقل عن الفضل المكنى: "أبا رافع" - ولد ابن حزم - قوله: «إجتمع عندي بخط أبي

من تواليفه نحو أربعمائة مجلد، شملت على قريب من ثمانين ألف ورقة.»<sup>(113)</sup>

وقد تساءلت عن حقيقة ما قاله ابن حزم عن نفسه، حيث وصف ذاته بالعلم الواسع، وأن إليه المنتهى

في كل العلوم.<sup>(114)</sup> ثم ذكر بشيء من التفصيل، أصناف العلوم التي يتقنها.

ففي علم مقارنة الأديان أو "علم الديانة" يقول:

فإن شئت في علم الديانة تلقني \*\*\* نقاباً له لم يخف عني نقب.

وفي علم الحديث:

وأما أفانين الحديث فإنني \*\*\* أنا بحرهما الطامي وينوعها السكب.

وفي علم الفقه:

وقيدت من فتيا ذوي الفقه ضابطاً \*\*\* بحفظي ما طالت به قبلها الحقب.

وفي علم الكلام:

وإن لاذ طلاب الكلام بجانبني \*\*\* فإنني ساقبهم وكلهم شرب.

وفي علم اللغة:

وأما تساؤل باللغات ونحوها \*\*\* فما صارمي إذا عددت ينبو.

وفي علم العروض:

وحسبك في ذي الأعاريض مقنعا \*\*\* إذا عدت الأوتاد والشطر والضرب

وفي علم التاريخ:

وإن شئت أخبار الدهور فإنني \*\*\* أنا جامع التاريخ مذ نبت الهضب.

وفي علم الأنساب:

وإن تذكر الأنساب كنت نقيبها \*\*\* ولم يخف عن ذكراي حي ولا شعب.

وفي الفلسفة والمنطق:

ولو أن رسطاطاليس حي بزرتُهُ \*\*\* وما عاش إلا وهو بالحري ترب.

فلا عجب إذن أن يفخر بنفسه، واصفا إياها بالموسوعية والإحاطة بكل العلوم:

لو استطعت منحت الناس كلهم \*\*\* ما قد تجمع في حفطي وفي كسبي

<sup>113</sup> - ينظر: صاعد: "طبقات الأمم" (ص.102)، ابن بشكوال: "الصلة" (605/2)، الحميدي: "الجنوة" (ص.308)، المقرئ: "نفع الطيب" (283/3) (204/6) الحموي: "معجم الأدياء" (548/3) وينظر رأي إحسان عباس في مقدمته لـ "رسائل ابن حزم" (15-5/1) (38-7/2). مراجع سابقة.

<sup>114</sup> - لقد وصفه الضبي (ت.599هـ) بكونه: حافظاً عالماً متقناً في علوم جمة، وله تواليف في كل العلوم. "بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس" تحقيق: روحية عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1، 1997م، (ص.364).



سائل بأي علوم العالمين تجد \*\*\* عندي ينابيع ذلك العلم من كتب. (115)

قال صاعد الأندلسي: « وهذا شيء ما علمناه لأحد ممن كان في دولة الإسلام قبله، إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري، فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفا. » (116)

وقد اشتملت مؤلفاته على مجادلة أصحاب الملل والنحل، ومناقشة الفلاسفة ونقد منطق أرسطو، وتقميش أشتات الحديث، وتفتيش أخبار الرجال. يحل حبوة وقاره، فيتفلسف في الحب والعشق، وينظم فيه أرق الأشعار. (117) أو يجلب خيله، فيتفلسف في السياسة والأخلاق والنفس، والتأريخ للمجتمعات. (118) يعتني بعلوم اللسان والبلاغة، يسفه آراء الفقهاء ويجدد مبادئ الأصول... يعترض ويعقب، يحقق ويدقق، يفتش ويقمش. كل ذلك مع الاستيعاب الشامل والإيجاز الكامل، ولو كان معيار الثقافة "الكيف" لا "الكم"، لكان في وسعنا القول بأن لابن حزم مكانة ومنزلة رفيعة، قد لا يرقى إليها أي مفكر في عصره. (119)

ومع ذلك فقد امتحن أبو محمد بحرق معظم كتبه في أيام المعتضد بن عباد (ت. 461هـ)، وما أشد الألم والحزن على العالم، أن تحرق عصاره ذهنه وتصادر أفكاره، لهي أشد عليه وقعا وألما، من حرق ولده أو أحب الناس إليه، ومن وقع الحسام المهند عليه، فحرق بنيات الأفكار أوجع من هدم لبنات الدار، وفي ذلك يقول:

فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي \*\*\* تضمنه القرطاس بل هو في

صدري

يسير معي حيث استقلت ركائبي \*\*\* وينزل أن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغد \*\*\* وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري

<sup>115</sup> - إحصان عباس: " تاريخ الأديب الأندلسي " دار الثقافة، بيروت، ط.1، 1975م، (ص.75)، ( والقصيدة جزء من ديوان ابن حزم، جمعه؛ إحصان عباس). وينظر: "ديوان ابن حزم" جمع: صبحي رشاد عبد الكريم، (ص 79-80) مرجع سابق.

<sup>116</sup> - صاعد: " طبقات الأمم"، (ص.102). مصدر سابق.

<sup>117</sup> - إبراهيم مضواح الألمعي، مقال: "عالم الأندلس، أبو محمد ابن حزم" مجلة: "المعرفة" صادرة عن وزارة المعارف السعودية، فبراير: 2001، العدد: 68 (ص.64)، ومحمد أبو زهرة: مقال: "الفقيه الذي عالج الحب" مجلة: "العربي" العربية الكويتية صادرة عن وزارة الثقافة الكويتية، أوت: 1963م، العدد: 57: (ص.24).

<sup>118</sup> - محمد عبد الله عنان، مقال: ابن حزم الفيلسوف الذي أرخ لمجتمع الطوائف، "مجلة العربي" الكويتية، يوليو 1964م، العدد: 68، (ص.80).

<sup>119</sup> - زكريا إبراهيم: " ابن حزم الأندلسي.. " (ص.57-75-76)، أحمد أمين: " ظهر الإسلام " (ص.3-53)، عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص.55) وعمر كحالة: " معجم المؤلفين " مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.1، 1993م، (394-393/2). مراجع سابقة.

كذلك النصارى يحرقون إذا علت \*\*\* أكنهم القرآن في مدن الثغر. (120)

وبعد: فماذا يمكن القول عن رجل لا يضع اليراع حتى يستقضي كل واردة، ويقتنص كل شاردة، محيط بموارد الخصوم، قادر على مراوغتهم. رجل يقتنعك بدليله وحجته، فإن لم تقتنع أخافك بجلبته. بقيت كتبه مائة نافعة عبر العصور، رغم الطمس والحرق والجحود، مما يدل على فهمه وإخلاصه، وعشقه للفكر الذي اعتنقه، وجاهد من أجله وجاهر به الحكام والنظار، بطبع حاد وصرامة قوية وصرامة شديدة. (121)

### ثالثاً: مميزات وسمات آثار ابن حزم

تتسم مؤلفات ابن حزم بخصائص جمة، قد لا يضاويه فيها إلا الأقلون، فقد أوتي بسطة في البيان وإشراقاً في التعبير، ونساعة في الأسلوب، وتجنباً للإسفاف والتعقيد. حيث يقول: « وبالغنا في بيان اللفظ وترك التعقيد. » (122) فالوضوح والبيان والظهور، من صميم المنهج الذي ارتضاه لنفسه، وهو قانون قرره ابن حزم نظرياً والتزمه علمياً. وهذا ما جعل لآثاره نفوذاً على الألباب، وسطوة على العقول، وهو يخالف مازعمه البعض، من أن: « أسلوب ابن حزم يتميز بركاكة الأسلوب وغموضه... » (123) فأسلوبه العلمي والأدبي واضح ظاهر، مشرق كنفسه وفكره، كما يقول محمد أبو زهرة. (124) ولهذا نأى بكتبه عن الجفاء والجفاف الذي يعانيه الناظر، في كتب الأكثرين من القدامى والمعاصرين. كما اتسمت مصنفاًه بالدقة المنطقية، والصرامة العقلية الدالة على تأثره الشديد بالدراسات المنطقية. (125) وأجمل ما يعجبك في ابن حزم، إلتزامه بترتيب أفكاره بطريقة منطقية محكمة، حيث يمهد لبحوثه بكلمة ما، ويقرر من خلالها ما يريد من وراء إختياره لهذا الموضوع، ثم يرسم

<sup>120</sup>- ابن حزم: "الديوان" (ص 88). الذهبي "السير" (205/18)، ياقوت الحموي: "معجم الأديب" (554/3). المقرئ: "نفع الطيب" (82/2) (192/3)

<sup>121</sup>- لقد ملأ ابن حزم الأندلسي الدنيا بأرائه واجتهاداته وصار أحق من المتنبي بالكلمة المشهورة: "مالي الدنيا وشاغل الناس".  
<sup>122</sup>- ابن حزم: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. 2002، م، 1، (10/1).  
<sup>123</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 2004، 1، (ص. 69). بل الحق ما قاله سعيد الأفغاني: "ابن حزم جاحظ الأندلس بلا منازع... كان عظيماً نادر المثل في المفكرين، أولي الأذهان الحداد والقرائح الصافية والعبقرية العجيبة." "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة" (ص. 48-119).

<sup>124</sup>- أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص 220)، وعن أسلوبه، ينظر للحاجري: "ابن حزم صورة أندلسية" (ص. 10-11) والبستاني: "دائرة المعارف" (446/2) و زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص 58-59). و أبو الفضل عبد السلام: "الإمام ابن حزم ومنهجه..." (ص 68). مراجع سابقة.

<sup>125</sup>- عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص 57). زكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص 58-59). مراجع سابقة.

خطة البحث، أي المنهجية اللازمة. مستعرضا رأيه، ثم آراء المخالفين عرضا وافيا شافيا، وبعدئذ يشرع في الإحتجاج لرأيه، ناقضا الآراء المخالفة. وهكذا في سائر مؤلفاته.<sup>(126)</sup> لايفرض عليك رأيه، ولا يزيغ الحقائق والآراء، أو يزور كلام خصومه، بل ينقلها كما وردت إليه. ومن سجايا أبي محمد العلمية، إستيعابه لأكبر قدر من العلوم، والإحتجاج بها عند الضرورة، فتجيء إليه المعاني البعيدة في أوقات الحاجة إليها. عميق النظر في الدراسة، يحلل ويتعمق في التحليل، عالي الهمة لا ينماع في غيره، لا يستخذي ولا يتبع إلا مصادر الشرع.<sup>(127)</sup> ولهذا اصطنع لنفسه منهجا صارما يتسم بالتسلسل المنطقي، والإنتقال من المقدمات إلى النتائج، لتنتهي إلى التسليم بما يقرره<sup>(128)</sup> مع التركيز على نقطتين أساسيتين:

أولاهما: حرصه الشديد على تحديد معاني الحدود والألفاظ تجنباً للإلتباس والمغالطة أثناء النقاش والجدال، كما في كتابه: "الإحكام". ولعل ابن حزم قد سبق في ذلك أصحاب المنطق الوضعي الحديث، في الحديث عن معاني الحروف ودلالاتها، وأحكام كل حرف.<sup>(129)</sup> وليس هذا فحسب، بل إنه كان يحرص أشد الحرص على اختيار الموضوع الذي يريد البحث فيه، وينتقي عناصره ويحدد جزئياته، ويعين خطة منهجية دقيقة. مبينا الغرض أو الهدف من تأليفه هذا أو ذلك، كما في رسالته: "الرد على ابن النخيلة اليهودي". وقد إنتقد المصنفين على أنهم لا يدركون حقيقة التأليف، لكونهم يحلقون حول المعاني، فينسي آخر كلامهم أوله، مع فساد معانيهم.<sup>(130)</sup> ولهذا السبب كان مستوعبا لما يكتب، فاهما جوهر ما يؤلف، حاصرا الموضوع برمته في جزئيات أو أبواب.<sup>(131)</sup>

وثانيهما: حبه للبرهان ودعوته إلى تقديم حجج العقول، والبرهان على صحة الدعاوى. ولعل الدافع لتصنيفه رسالة: "التقريب"، كان هذا الأمر. ومن عبارته الذائعة المتكررة: "كل قول بمجرد الدعوى بلا

<sup>(126)</sup> - سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة" المطبعة الهاشمية بدمشق، ط1، 1359هـ، 1940م، (ص157).

<sup>(127)</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم الفقيه الذي عالج الحب... مقال: بمجلة العربي، (ص27)، مرجع سابق.

<sup>(128)</sup> - ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" نشر وتحقيق: أحمد شاکر، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1980م، (105/1-108).

<sup>(129)</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم..."، (ص57-63). بتصرف.

<sup>(130)</sup> - ابن حزم: "الفصل... (9/1)، وعن أسباب وأنواع التأليف ينظر: "الرسائل" (103/4-104).

<sup>(131)</sup> - عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده..." (ص118). زكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص57-63).

برهان فهو مطروح ساقط.<sup>(132)</sup> بل إنه صدر كتابه: "الإحكام" بباب كامل في إثبات حجج العقول، ومناقشة من أبطلها ورفضها.<sup>(133)</sup> ومع تعدد المجالات المعرفية التي طرقها، فقد ابتكر موضوعات جديدة في المعرفة لم يسبق إليها، مع تناوله الموضوع الواحد أكثر من مرة، وفي أكثر من مكان إن وجد معاني وأفكار جديدة. وكانت له مقدره عجيبة على الفهم والإستنباط، والنقد والتحليل، ووضع المقاييس والمعايير الضابطة للأراء المتلقاة من غير دليل. ولعل من أبرز الصفات التي اتسم بها: الموضوعية والأمانة في نقل الأفكار، والصدق في التعبير، والدفاع عن المبادئ التي يؤمن بها<sup>(134)</sup>، مع الأخذ بظواهر النصوص لأن أصل مذهبه الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصحيح. يقول الأستاذ: سعيد الأفغاني-رحمه الله- عن ابن حزم: « وهو في سائر كتبه ظاهري، قوي الظاهرية وواضحها، وقاف عند النصوص، بل عند حرفيتها، يستنبط منها ماثاء الله له، وتلك أبرز صفاته في مؤلفاته.»<sup>(135)</sup> كما أنه وضع أسسا للبحث والتأليف سبقت عصره، بل إنها تتلاءم في نظرنا مع ما يصطلح عليه حديثا بقواعد البحث العلمي.<sup>(136)</sup>

#### رابعاً: كتبه ومصنفاته.

لا يمكننا الإشارة إلى كل مؤلفات أبي محمد، ويمكن للمهتم بتراث ابن حزم، الرجوع إلى بعض الدراسات التي اهتمت بضبط عناوين مؤلفاته الموجودة والمفقودة، على اختلاف بينها.<sup>(137)</sup>

- "المحلى بالآثار شرح المحلى بالإختصار". تحقيق: يوسف البدري وحققه غيره.

- "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: أحمد محمد شاكر، وحققه غيره.

<sup>(132)</sup>- وقد وردت مثل هذه العبارة أو ما يشابهها في كتبه كثيرة: "الإحكام" (150-106/1) (121/2) : "المحلى": (227/2) (98/4) (151/7). وينظر عبد المجيد تركي: "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والبالجي"، ترجمة وتحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، (ص181-191-192).

<sup>(133)</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (13/1-29-66) كقوله في "الفصل... وأول بديهة العقل، والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة. فضرورة العقل توجب...". (16/1).

<sup>(134)</sup>- عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص.18)، أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.170). مرجعان سابقان.

<sup>(135)</sup>- سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته من المفاضلة..." (ص.158)، مرجع سابق.

<sup>(136)</sup>- تنظر رسالة: "التقريب لحد المنطق" ضمن: "رسائل ابن حزم" (103/4-104-200) ومن ذلك قوله: "واعلم أن ما ذكرناه من الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث..." "الرسائل" (343/4).

<sup>(137)</sup>- ينظر مثلاً: عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص110-117)، سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته..." (ص51-60)، عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص58-63)، مجيد منشد: "ابن حزم وجهوده في دراسة العقائد..." (ص129-134)، محمود علي حمادة: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأدیان" دار المعارف، القاهرة، ط1 1983 م، (ص70-84)، إحسان عباس مقدمة: "رسائل ابن حزم" (15-6/1) (7/2-38).

- " الفصل في الملل والأهواء والنحل " تحقيق: يوسف البقاعي، وحققه غيره.

- "الرسائل " جمعها وحققتها : إحسان عباس.

- " جمهرة أنساب العرب " تحقيق: محمد عبد السلام هارون.

وأما رسائله المشهورة مثل:

- "طوق الحمامة في الألفة والألاف" (138)

وهي أكثر رسائله تداولاً وشهرة، وقد طبعت منفردة وبلغات عديدة، كما أنها موجودة أيضاً ضمن

مجموعة "الرسائل" لابن حزم(84/1) تحقيق: إحسان عباس.

- "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه" نشرت منفردة، وهي موجودة ضمن: "الرسائل"(93/4) بتحقيق:

إحسان عباس.

- " الأخلاق والسير " وهي ذات الرسالة " مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق " طبعت منفردة، وهي ضمن

مجموعة " الرسائل "(333/1).

- "مراتب الإجماع "بتحقيق:حسن أحمدإسبر،وفي بعض الطبعات:"الإجماع" تصحيح:حسام الدين

المقدسي.

- " الأصول والفروع " بتحقيق: عاطف العراقي وآخرين.

**الفصل في إسم وعنوان كتاب: "الفصل في الملل والأهواء والنحل".**

لقد تعددت آراء الدارسين لآثار أبي محمد، حول ضبط عنوان هذا الكتاب أهو: "الفصل" - بفتح الفاء

وسكون الصاد- أم هو "الفصل" - بكسر الفاء وفتح الصاد-؟.

ومما يحز في النفس، أن كثيراً من أساتذتنا ينطقونها "الفصل" ومع أنها منتشرة وذائعة الإستعمال، حتى

مع الباحثين والمهتمين بفكر ابن حزم وتراثه<sup>(139)</sup>، والأدهى من ذلك كله، أن بعض من يزعم تحقيق

<sup>138</sup>- تنظر مقدمة : إحسان عباس، لمجموعة " الرسائل " لابن حزم(19/1).  
<sup>139</sup>- مثل: عمر فروخ في: "ابن حزم الكبير" (ص 60)، و زكريا ابراهيم في: "ابن حزم المفكر..." (ص 61). مرجعان سابقان

كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل"<sup>(140)</sup> يستخدم لفظة "الفصل" - بكسر الفاء وفتح الصاد - وكل ذلك في رأيي يدخل ضمن دائرة الغلط والخطأ. وأما الصواب في نظري فهو: "الفصل" - بفتح الفاء وسكون الصاد -. وإن كان أبو محمد ابن حزم رغم إحالاته المتكررة لهذا الكتاب في مؤلفاته الأخرى، لم يشر إلى شكل هذا اللفظ ، وبالتالي لم يحل هذا الإشكال القائم، لكن مع ذلك فإن كثرة شيوع استخدام لفظ " الفصل "

- بكسر الفاء - لا يسمن ولا يغني تلك الكثرة المستعملة له، ولا يدل على أن الحق معها البتة.

ومن البراهين على أنه "الفصل" - بفتح الفاء - وليس "الفصل" - بكسر الفاء - مايلي:

أولاً: - قول ابن حزم: «ولا يندعر قارئ كتابنا هذا، من هذا الفصل فيكع راجيا، ويحفل هاربا...

فإننا نقول قولاً ينصره البرهان، ونقضي قضية يعضدها العيان...»<sup>(141)</sup>

فكلمة "الفصل" هنا، بمعنى القطع والحكم النهائي، في هذه القضية والجزم المعضود والمؤيد بالدليل

والبرهان، وهذا هو الغالب على أسلوب ابن حزم. فكأنه أراد حسم الخلاف في مسألة كتب أرسطو

التي تعارضت آراء العلماء حولها في عصره على ضرب وأوجه أربعة، ومن هؤلاء أقوام طالعوا

هذه الكتب لكن اختلفت أحكامهم وأقوالهم فيها، فأراد أبو محمد البت في مواقفهم، وحسمها والفصل

فيها نهائياً.<sup>(142)</sup> وهذا أيضاً: «يفسر لنا القطعية والحتمية وعبارات: "لاشك" و"لا بد" التي يصدر بها

بعض أحكامه.»<sup>(143)</sup>

ثانياً: - أن الذين ادعوا أن "الفصل" - بكسر الفاء - هو جمع: فصلة أي القطعة، أو النخلة المنقولة عن

مكانها، وأنه أي كتاب "الفصل" عبارة عن قطع مجزأة منقولة، ركبت على هيئة كتاب واحد. هذا

الأمر ترده اللغة، لأن لفظ "فصلة" يُجمع على فصال وفصالات عند اللغويين<sup>(144)</sup>، وليس على "فصل"

بكسر الفاء.

<sup>140</sup>- كـمـحـقـق: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002م

<sup>141</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (102-101/4).

<sup>142</sup>- نفسه. (101-99/4).

<sup>143</sup>- عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" (ص. 172). مرجع سابق

<sup>144</sup>- ابن مالك: "شرح ابن عقيل" تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (462/2) وابن منظور: "لسان العرب" مادة: فصل (523/11).

ثالثاً: -أن "الفصل" -بفتح الفاء وسكون الصاد- هو القضاء بين الحق والباطل، والحكم الجاد وليس الهازل. قال الله عز وجل عن كلامه تعالى: « إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ ».<sup>(145)</sup> فكأنني بأبي محمد يريد أن يشاكل ذلك، ليؤكد أن أقواله تفصل بين مواقف وآراء الملل والنحل، وهو مايتفق تماماً مع منهجه المتسم بالحزم والجزم، والبت في المسائل بلا تردد ولا هوادة، والقضاء والقطع فيها بصرامة. ولهذا تلاحظ كثيراً مثل هذه الصيغ: "فصح عندنا" "لامحيد عن هذا..." "فقد لزم بالضرورة..." " ولابد" "ولاشك"، وغيرها من الصيغ التي تقترب من هذه الألفاظ. ولهذا اختتم حديثه عن الملل بقوله: « وأن ملته صلى الله عليه وسلم - هي الحق، وكل ملة سواها باطل.. فلنبداً الآن بعون الله وتأييده في ذكر نحل المسلمين واقتراهم فيها وإيراد ماشغب به من شغب منهم فيما غلط في شئ من نحلته، وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا في الملل والحمد لله رب العالمين.»<sup>(146)</sup> فافظ الفصل هنا يدل على فصله وجزومه نهائياً فيما يريد أن يتناوله بالبحث.

رابعا: نقل بعض المترجمين<sup>(147)</sup> لسيرة أبي محمد، أنه له كتابا بعنوان: "الفصل بين الأهواء والنحل" -بفتح الفاء وسكون الصاد- وأغلبهم قريب من عصر ابن حزم، ولاريب أنهم أقرب اطلاعا من غيرهم على ما كتبه أبو محمد، وأكثر تثبتاً ممن سواهم.

خامسا: عقد بعض المستشرقين المهتمين بتراث ابن حزم، مقارنة بين أبي محمد (ابن حزم) وبين أبي حامد الغزالي، مؤكدين على وجود تأثير من الغزالي بابن حزم في مسائل كثيرة جدا، وردت في كتابه: "فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" بل وحتى العنوان أي "الفصل" قريب من "الفصل" -بفتح الفاء- وهذا ما أكده أيضا بعض الباحثين المحققين في هذه المسألة.<sup>(148)</sup>

وأخيرا فقد عثرت على نص واضح لأبي محمد، يفصل في هذه القضية ويحسمها حيث يقول: « وكتبنا أيضا كتابنا الموسوم بـ: "الفصل" فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل

<sup>145</sup>- سورة الطارق [الآية: 13].  
<sup>146</sup> ابن حزم: "الفصل" (315/1).  
<sup>147</sup> ينظر: ابن بسام: "الخير...". (ق1، ج1، ص170)، وياقوت الحموي: "معجم الأبياء" (251/12)، والمقري: "نفع الطيب..." (79/2) والفيروزآبادي: "البلغة..." (ص47). مراجع سابقة.  
<sup>148</sup> -حمية: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" (ص97-102)، ومجيد منشد: "ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق" (ص105-107).

بالبراهين... ولم ندع بتوفيق الله عزوجل لنا للشك في شيء من ذلك مساعا.»<sup>(149)</sup> ويبدو لي أن في هذه الفقرة برهانا كافيا، وبيانا شافيا، ودليلا وافيا على ما ذكرته آنفاً.

كما لا يجب أن ننسى مدى تأثير ابن رشد وابن حزم في مسائل كثيرة جدا، ولعل من ضمنها عنوان كتابه: "فصلُ المقال" الذي يشبه إلى حد بعيد كتاب "الفصل" حتى في مضمونه حيث الحديث عن علاقة الفلسفة بالشريعة.<sup>(150)</sup>

#### خامسا: ابن حزم بين الطموح السياسي والجموح الفقهي

لقد بدا لي أنه من الضروري الإشارة إلى مرحلتين هامتين رئيسيتين، ومحطتين نابضتين بالحياة من جهة، وبالاضطراب من جهة أخرى في حياة ابن حزم، بل ولهما أبلغ الأثر على تكوين شخصية الإمام أبي محمد ابن حزم -رحمه الله-.

كما ظهر لي أن من يحاول الغوص في أعماق التجربة الحزمية وإدراك كنهه وحقيقة الفكر الحزمي دون الإطلاع على عمق تجربة ابن حزم سياسيا وفقهيا، لا يمكنه الولوج إلى عالم هذا الفيلسوف، ومن ثمة كان لابد من إعطاء نظرة ولو عامة على هذين الجانبين: السياسي والعلمي أو بلفظ أدق - الفقهي - وأثرهما على حياة أبي محمد.

#### أ- ابن حزم والطموح السياسي:

مما أشرنا إليه سابقا عند الحديث عن حالة المجتمع الأندلسي في عصر الطوائف تكاثر الاضطرابات السياسية، وتزايد الصراع المرير على السلطة خاصة في قرطبة - مدينة ابن حزم - في آخر عهد الحكم العامري، حيث نكبت أسرة ابن حزم بكثير من الرزايا والمحن، وذلك لأن والده كان من وزراء الدولة العامرية، ولهذا هجم البربر على قصر أسرته فخرّبوه وشرّدوا عائلته.<sup>(151)</sup> وكان لتلك الأحداث المأساوية وقع شديد، وأثر بالغ على أفكار ابن حزم السياسية، حيث تفاعل معها، وانفعل بها أيضا

<sup>(149)</sup>- ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004، 1424 هـ، (7/1).

<sup>(150)</sup>- ينظر مثلا: ابن حزم: "الفصل" (98/1) وابن رشد: "فصل المقال" (ص. 18).

<sup>(151)</sup>- يقول ابن حزم: "واعتننا بالإعتقال والإغرام الفادح... وأرّزمت الفتنة وألفت باعها وعمّت الناس وخصّتنا " "الرسائل" (261-251/1).



انتقدها حيناً<sup>(152)</sup>، وشارك فيها حيناً آخر، مستوزراً ومحارباً أيضاً؛ ولذلك لمّا سنحت الفرصة لأبي محمد عند مبايعة الخليفة عبد الرحمن الرابع الملقب "بالمرتضى" سنة: (408هـ-1017هـ) أسرع ابن حزم إلى بلاط قرطبة لاستعادة مركز أبيه، فعين وزيراً وبدا له أن حلمه قد بدأ في التحقق، وأن أمله في إعادة إحياء مجد الدولة الأموية قد ومض شعاعه، لكن سرعان ما خبا ذلك الوميض وتبخر ذلك الحلم، وفشل ذلك الأمل، بهزيمة جيش المرتضى في موقعة أو حرب غرناطة (سنة: 409هـ). حيث كان ابن حزم في طليعة جيش المرتضى لقتال بني حمود الشيعة فتم أسره، غير أنه أطلق سراحه لاحقاً، فقرر ترك قرطبة واللجوء إلى شاطبة.<sup>(153)</sup> ليلبث في ذلك المنفى بضع سنين، ورغم غيابه عن قرطبة في منفاه ذاك مدة خمس سنوات<sup>(154)</sup> إلا أنه مع ذلك لم يتخلى عن مشروعه في التمكين للأمويين، وعادت آماله وأحلامه بمجرد عودته إلى قرطبة، فما لبث أن دبّ النزاع بين بني حمود فرأى أهل قرطبة رد الحكم إلى بني أمية؛ فخلع القاسم بن حمود وبويع للخليفة الأموي عبد الرحمن الخامس الملقب "بالمستظهر" سنة: (414هـ-1023هـ).<sup>(155)</sup> وعلى إعتبار أن المستظهر صديق لابن حزم، فقد عينه وزيراً لديه، إلا أن هذه الوزارة لم تعمّر طويلاً، ولم تدم إلا بضعة أسابيع، حيث انهارت ولاية المستظهر بقائه، وطرح ابن حزم في السجن. ولا ندري كم من الوقت لبث فيه، لكن ما ندرية هو أن شيخنا وفقهنا أصيب بلوعة وحرز بالغين، جرّاء انهيار آخر عود قش تمسك به، في إقامة وتوطيد دعائم الدولة الأموية التي حارب لأجلها. وما لبثت أحلامه وآماله أن تلاشت كالسراب، وكانت هذه من أعظم المحن، في سلسلة المحن القاسية التي تعرض لها أبو محمد. ومن الراجح أن سنة (414هـ) كانت آخر عهد له بالسياسة عملياً على الأقل، وبالنظر لما لاقاه من تقلبات السياسة سئمتها نفسه وقرر اعتزال ألعيبها، منهاراً من عدم تحقق طموحه السياسي، جانحاً نحو العلم والفكر والدين والفقهاء، علّه يحقق فيه ما عجزت السياسة عن تحقيقه، ملتمساً لنفسه الانصراف إلى الهدوء ابتغاء التفرغ للعلم

<sup>152</sup> من ذلك مثلاً قول ابن حزم: "لعن الله جميعهم أي حكام عصره - وسلط عليهم سيفاً من سيوفه" "رسالة التلخيص... ضمن" الرسائل" (176/3).

<sup>153</sup> ابن عذارى: "البيان المغرب... (121/3) مرجع سابق.

<sup>154</sup> ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة... ضمن مجموعة "الرسائل" (252/1).

<sup>155</sup> الحميدي: "جذوة المقتبس" (ص24). مرجع سابق.

والدرس والتأليف، ناشراً آراءه الظاهرية، راداً على مناوئيه؛ وهو إذاً ذلك دون سن الأربعين.<sup>(156)</sup>  
ومن هنا تبدأ المرحلة الثانية في حياة ابن حزم، خاصة وأنه تعرض للإبعاد والنفي.

« فطقق الملوك يقصونه عن قريهم ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به منقطع أثره، بلدة من بادية لبلبة، وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع، يبث علمه... يحدثهم ويفهمهم ويدارسهم...»<sup>(157)</sup> ولعل هذه المرحلة هي التي أثمرت دروساً ومناظرات وتأليفاً، في مختلف نواحي الفكر والمعرفة<sup>(158)</sup>، وإن اختلفت روايات المؤرخين هنا أيضاً عما إذا كان ابن حزم هو الذي نبذ السياسة والوزارة بمحض رغبته وإرادته ليقبل على العلم ويتجرد لطلبه، أم أنها هي التي نبذته لإخفاقه فيها.<sup>(159)</sup> ومما صحَّ عندي بالبحث والنظر أن ابن حزم هو الذي هجر السياسة والوزارة، رافضاً بإباء وإصرار مهادنة خصومه أو التملق والتزلف إلى موائدهم معتبراً أن ذلك انتصاراً لمبادئه الحقّة، ولمعتقداته الصائبة، وفي ذلك يقول: «وما أردنا قط التروؤس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقوا غبارنا في الرئاسة في الدنيا، هذا مالا يقدر على إنكاره... فما هذه الرئاسة عندنا إلا نهاية الخساسة...»<sup>(160)</sup>

## ب- ابن حزم والجموح الفقهي:

هل لجأ أبو محمد إلى الفقه حتى ينجح ويصلح ما فشل فيه سياسياً؟ وهل يمكن أن نعتبر الصدمة السياسية، التي مني بها ابن حزم سبباً في توجهه إلى العلم؟ ومحاولة إفراغ مكبوتاته وطاقاته المعطلة في الجانب الفقهي خاصة والفكري عامة؟ أم هي مفارقة أخرى من مفارقات ابن حزم؟.

<sup>156</sup> - اختلفت روايات المؤرخين حول عودة ابن حزم للوزارة مرة أخرى أيام هشام المعتضد بالله الذي تولى الحكم بين سنتي (418هـ و 420هـ) فأكدتها، الحموي: "معجم الأديباء" (547/3)، وسعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة..." (ص.25)، و عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص.70)، ونفاها كل من: نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص.16)، وسالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.56). مراجع سابقة.

<sup>157</sup> - ياقوت الحموي: "معجم الأديباء" (552/3)، والذهبي: "السير" (201/18). مراجع سابقة.  
<sup>158</sup> - عبد الكريم خليفة: "ابن حزم..." (ص.61)، البستاني: "دائرة المعارف" (442/2)، أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.57 - 59)، عبد اللطيف شرارة: "ابن حزم..." (ص.45 - 47). مراجع سابقة.

<sup>159</sup> - ذهب الذهبي والحموي وابن خاقان إلى أن ابن حزم نبذ الوزارة وزهد في الرئاسة ليقبل على العلم. الذهبي: "تذكرة الحفاظ" (1148/3) و"السير" (187/18) والحموي: "معجم الأديباء" (547/3)، وابن خاقان: "مطمح الأنفس" (ص.55)، في حين ذهب بعض المعاصرين إلى أن الوزارة أو الرئاسة هي التي تركته للفشل السياسي الذي مني به: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.55)، عبد الكريم خليفة: "ابن حزم..." (ص.63)، عويس: "ابن حزم..." (ص.88). مراجع سابقة.  
<sup>160</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (109/3).

قد لأستطيع الجزم نهائياً بأسباب توجه ابن حزم للميدان المعرفي عامة، والفقهاء الظاهري خاصة ولكن مايمكنني أن أجزم به، هو أن المشروعين السياسي والإيديولوجي لدى ابن حزم متداخلان مترابطان، بحيث يصعب الفصل بينهما، مع أن كليهما لعب دوراً أساسياً في إثراء الآخر وتقويته.

وقد آن لنا الآن أن نتحدث قليلاً عن جنوح ابن حزم للفقهاء الظاهري، مع أن الأندلس كانت خاضعة للمذهب المالكي، وكان الخروج عليه كأنه خروج عن الدين ومروق منه، فلقد أضفى الفقهاء المالكيون ومن ساندتهم من الحكام هالة عليه، فكَبَّل حركة الاجتهاد، وقبَّد حرية التجديد الديني، وانتشرت حمى التقليد المذهبي والتعصب لدى متأخرة المقلدة. ومما تذكره الروايات، أن ابن حزم قرأ المذهب المالكي<sup>(161)</sup>، وأدرك القواعد التي يقوم عليها، كما أتيح له مناظرة بعض الأئمة المالكية<sup>(162)</sup> ثم التزم بالمذهب الشافعي.

فقيل: «إنه تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه إجهاده إلى القول بنفي القياس كله... والأخذ بظاهر النص...»<sup>(163)</sup> ولكن هل تدرج فقيهما المجتهد من المذهب المالكي إلى الشافعي فالظاهري؟<sup>(164)</sup> أم أنه كان في أول أمره شافعيًا ليتحول بعدئذ إلى الظاهرية؟ وإن كان الراجح في نظرنا هو الرأي الأول، لأن نشأة ابن حزم كان لا بد أن تكون مثل نشأة جل الأندلسيين على المذهب المالكي، ولأن شيوخه الأوائل الذين درس عليهم كانوا مالكية، كابن دحون مثلاً، ثم إن ذلك ما يدل عليه سياق حياته، وبمقتضى المنطق أيضاً.<sup>(165)</sup>

ولعل ما دفع بابن حزم للتنقل بين مختلف المذاهب الفقهية، هو أنه كان ذا جبلة تنزع إلى الثورة على الجمود، مفطوراً على التحرر وعدم التقليد، وبخاصة مع انتشار كتب الفقه المقارن آنذاك، وكثرة

<sup>161</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (264/1).

<sup>162</sup>- A.M. TURKKI : "POLEMIQUES ENTRE IBN HAZM ET BAJI SUR LES PRINCIPES DE LA LOI MUSULMANE- ESSAI SUR LA LITTERALISME ZAHIRITE ET LA FUNALITE MALIKITE", ALGER- 1976-( P.16,20,50,56.)

<sup>163</sup>- الذهبي: "السير" (186/18).

<sup>164</sup>- هذا الإتجاه يمثله أبو زهرة في: "ابن حزم... (ص.38-39) و محمد مذكور في: "مناهج الإجهاد في الإسلام" (ص.704) وعويس في: "ابن حزم... (ص.89)، وغيرهم. مراجع سابقة.

<sup>165</sup>- أبو زهرة: "ابن حزم، حياته وعصره..." (ص 38 - 90). مراجع سابقة.

المساجلات التي كانت تقوم بين مختلف المدارس الفقهية.<sup>(166)</sup> إضافة إلى كونه ناقما على فقهاء عصره، وبخاصة المالكية منهم، لأن فتواهم معدة وأقلامهم مشروعة، يدعمون بها الطغاة خوفا وطمعا ويبررون لهم المظالم تزلفا، ويسبحون بحمد الحاكم ملقا، ويشغلون الناس عن الجادّ من أمور الدنيا بغير العاجل من شؤون الآخرة. ولذا وصفهم بالفساق، اللابسين جلود الضأن على قلوب الذئاب والسباع، محذرا من اتباع فتاويهم.<sup>(167)</sup> كما تبرز بجلاء آراؤه التجديدية في مناظراته مع هؤلاء الفقهاء، حيث يريد بها الإنتصار على خصومه في هذه المعارك الفقهية، ومما يؤكد ذلك أنه ناظر المالكية لادعائهم أسبقية العمل على النصوص، وأثبت أنهم مخالفون لما وردهم عن الله ورسوله. كما انتصر عليهم حين مناظرته لهم، حول مسألة كتمان العلم، فأحجمهم وأجهمهم وأسكتهم فبكتهم.<sup>(168)</sup>

كما أن تقديس الأئمة، والإلتزام بما ورد عنهم وإن كان مخالفا للنصوص، أدى إلى اتجاه ابن حزم نحو الفقه الظاهري الملتزم بظاهر النصوص، أو بدلالة النص بعيدا عن تأويلات وأقيسة المذاهب الفقهية الأخرى.<sup>(169)</sup> ومحاولته إحياء دور النصوص من الكتاب والسنة، كما يبرز الأثر الواضح في تأثير الجانب الفقهي الظاهري على أفكار ابن حزم في ربطه العمل بالقياس، والذي يفضي في رأيه حتما إلى تعدد الآراء، باعتبار أن القياس والإستحسان ونحو ذلك حكم بالهوى، وبالمقابل يكون النص حكما بالشرع. ولإبطال القياس عند ابن حزم، أبعاد ومدلولات دينية وسياسية وفكرية؛ فهو ثورة ذات مظهر فقهي على فساد مستشر، في جميع مناحي الحياة بالأندلس، سياسيا واجتماعيا وإيدولوجيا. ولكن هذا الفساد إنعكس بصفة خاصة على الفقه، لكونه أصبح مطية سهلة الركوب لكل من يريد إضفاء الشرعية على وضع غير شرعي أصلا وبالتالي: «فإن هذا الوقوف عند ظاهر النص جاء كبديل لسلسلة التجاوزات التي عرفها المجتمع الأندلسي والتي من مظاهرها في الفقه العمل بالقياس، وبوجوه لا يصح

<sup>166</sup> - ينظر: سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته..." (ص.61)، الحاجري: "ابن حزم صورة..." (ص.123)، المصطفى الوضيبي: "المناظرة في أصول التشريع الإسلامي..." (ص.31). مراجع سابقة.

<sup>167</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (109/3 - 173)، و"الإحكام" (708/1) كما ينظر الحميدي: "جذوة المقتبس" (ص.360)، وقد صور نفس الصورة للفقهاء شاعر الأندلس أبو جعفر ابن النبي فقال: - أهل الرّياء لبستمو ناموسكم \*\*\* كالذنب أدلج في الظلام العاتم فملكتموا الدنيا بمذهب مالك \*\*\* وقسّمتموا الأموال باين القاسم

ينظر: محمد بن يعيش: "الإمام ابن عبد البر" ط، وزارة الأوقاف المغربية، 1990م، (ص.24).  
<sup>168</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (102/1 - 103)(122/2)، وفي مواضع غيرها كثيرة.  
<sup>2</sup> - نجاح محسن: مقال: "محاور الفكر الإسلامي لابن حزم" بمجلة "الدراسات الإسلامية" الصادرة عن مجمع البحوث الإسلامية، إسلام آباد، باكستان، 1991م، العدد 1 و2 المجلد 26، (ص.167) ومابعدهما.

التعبد بها»<sup>(170)</sup> يضاف إلى ذلك أن الفقه الظاهري يوجب الإجتهد ويمنع التقليد، وينبذ التلاعب

بالنصوص، بتأويلها تارة باسم القياس وأخرى بالإستحسان، وثالثة بالتعليل وهلم جرّاً.<sup>(171)</sup>

وخذ ظاهر الألفاظ لا تتعدها \*\*\* إلى غاية التأويل تبق مؤيداً.

فتأويلها تحريفها عن مكانها \*\*\* ومن حرّف الألفاظ حاد عن الهدى.

أي «أنه يأخذ الحكم من النص، ولا يعلل النص، ولذلك سمي هذا المنهاج، بالمنهاج الظاهري أو

الفقه الظاهري.»<sup>(172)</sup>

ومن خلال تتبعنا لمؤلفاته، ولما ورد في كتب المؤرخين عن احواله النفسية وتقلباته المزاجية وشؤونه الشخصية، مع ربط كل ذلك بالمشاركة السياسية والمعطيات الإجتماعية، التي كانت تحمل سمة التناقض بين روح الشريعة الإسلامية ومعطيات المجتمع الأندلسي آنذاك؛ ندرك بوضوح محور التصحيح الذي أراده ابن حزم. لقد كان أبو محمد فقيهاً وفيلسوفاً، في ظل إنقلابه من السياسة إلى الفقه، مطالباً بتصحيح مختلف التصورات السائدة سياسياً ودينياً واجتماعياً وفكرياً، بإعادته فتح باب الإجتهد، ومناداته بغلق باب التقليد كما سيفعل ابن رشد لاحقاً.

### نتيجة:

ويمكننا أن نستشف بناءً على ماسبق، أنّ ابن حزم قد سبر غور المجتمع الأندلسي، وشهد المهازل والمخازي السياسية والاجتماعية والأخلاقية والدينية، وأدرك حجم الإنهيارات التي لحقت بذلك المجتمع إضافة إلى أنه عانى الكثير من أصناف الأراذل وأنصاف الرّجال من المتعالمين المتحذلقين، والروبيصات الجواظين، مما أثر على شخصيته التي اتسمت بالحدة والإنفعال والشدة، ولإدراكه أن تلك الموبقات والإنحرافات قد وقعت في غياب الشريعة الإسلامية، أو في ظل تغييبها بتجاوز دلالاتها

<sup>170</sup>- سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص 56). مرجع سابق  
<sup>171</sup>- محمد طه الحاجري: "ابن حزم صورة أندلسية" دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1982م، (ص.120-122)، عبد اللطيف شرارة: "ابن حزم رائد الفكر العلمي" (ص.66). مراجع سابقة.  
<sup>172</sup>- فاروق عبد المعطي: "ابن حزم الظاهري" دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، (ص. 110).

الصريحة والظاهرة إلى تأويلات فاسدة، إنها بلاشك ردة ولا أبا بكر لها، فما هو فاعل إذن؟ فليكن هو هذا الأبا بكر.

لقد راهن أبو محمد أولاً على الحل السياسي لتلك المعضلات، وبذل قصارى جهده في إزاحتها وإزالتها عملياً، من خلال المشاركة السياسية الفعلية، ومحاولة إعادة الحكم للأمويين. ولأن الفرصة لم تكن مواتية والظروف غير ملائمة، فإنه لم ينزو ولم ينطو، بل ولم يدار أو يمار، كما لم يدهن أو ينفق على حساب مبادئه، فقرر خوض المعركة الثانية، بنقلها من ساحة السياسة إلى ساحة العلم، وبالذات إلى الفقه والأصول والكلام. مقررًا منهجاً جديداً، ومتخذاً من المذهب الظاهري، السبيل الأوحى لتحقيق مبتغاه ومسعاه؛ ولعله بهذه العلوم، يظفر بالتغيير المنشود الذي عجزت عن تحقيقه السياسة.<sup>(173)</sup>

إن مشروع التصحيح والتغيير يجب أن ينطلق من الجانب الديني وبالكيفية التي نادى بها، أي الإجتهد القائم على الإلتزام بظواهر نصوص القرآن والسنة، ولهذا إنتقل ابن حزم من الطموح السياسي إلى الجموح الفقهي أو الديني - إن صح هذا التعبير -.

وباختصار فإن أبا محمد كان من أولئك النفر القليلين، الذين إنعكست أزمة العصر في نفوسهم، فعانوا منها في حياتهم الفكرية والروحية، غير أن ابن حزم - فيما نعلم - كان الوحيد الذي وعى أزمت عصره<sup>(174)</sup> وحاول تجاوزها، تماماً كما سيفعل الغزالي وابن تيمية وابن رشد فيما بعد.

ولذلك ترك لنا أبو محمد تحليلاً عميقاً، ووصفاً دقيقاً، للتجربة التي مرَّ بها، أو لنقل مرَّت بها الأندلس وعائش وقائعها سياسياً وإجتماعياً وأخلاقياً ودينياً وفكرياً، وأراد منها كما سيفعل الغزالي كذلك تبرير ما يصدر عنه.

<sup>(173)</sup> - وهذا أيضاً ما ذهب إليه، الحاجري في: "ابن حزم صورة أندلسية" (ص. 122 - 125). مرجع سابق  
<sup>(174)</sup> - "ليس للظاهرة مثله في جميع العصور وأكاد أقول: ما رأيت أحداً بعد الصدر الأول من الأئمة، فهم الشريعة حق الفهم، وأفهمها بإخلاص وصدق وحماسة، مثل رجلين: ابن حزم هذا في المغرب، وابن تيمية في المشرق. أرسلهما الله على أهل الدس والدخائل الخبيثة الذين أرهقوا جسم الإسلام بما حشوه من بدع... فكانا عليهم وعلى ما أتوا به، صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود." سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة" (ص. 43). مرجع سابق

## الفصل الثاني: الآراء الفلسفية لابن حزم.

### تمهيد:

ما الفلسفة؟ وما تعريفها، وما حقيقتها؟. لعله لا يوجد مفهوم واحد لها، ولا تعريف متفق عليه بين من حاولوا ضبط مفهومها، ولكن على الرغم من تشعب، وتباين وجهات نظر الفلاسفة حول ماهية الفلسفة، إلا أنهم جميعا يشتركون في كونها جهدا فكريا، يبذله الإنسان لفهم ذاته وما حوله، مما هو في هذا الوجود. وبما هو موجود، ولهذا كانت تعاريف الفلسفة على كثرتها واختلافها، تتفق على شيء واحد هو نيتها العملية.<sup>(175)</sup> وإنما يستفاد من ذلك ثراء الفلسفة واشتغالها الدائم، بمشكلات الإنسان والوجود وخاصة ما يصطلح عليه بالقيم الثلاثة: الخير، الحق، الجمال. وهي في جوهرها علم وعمل، وليست مجرد نظر عقلي فحسب، ولا إختلاف بين الفلاسفة وبين ابن حزم، في أنه لاقيمة للفلسفة مالم تكن مفيدة في مداواة المعاناة الإنسانية، وإصلاح النفس وحسن السياسة.<sup>(176)</sup> وإذا كان الأمر كذلك فربما كان من بين علماء الإسلام، من هو في تفكيره الفلسفي أكثر جرأة من الفلاسفة المختصين، بل إن التفكير الفلسفي الإسلامي ليس مقصورا ولا محصورا في ما أنتجه الفلاسفة الخالص، كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد. وإنما يشمل إبداعات المتكلمين والأصوليين، إلى جانب المتصوفة وغيرهم. ولذا فلا يجب أن يختزل التفكير الفلسفي الإسلامي في ما كتبه أولئك الفلاسفة وحدهم بل لابد أن يُمدَّ إلى الكلام وأصول الفقه ونحوهما، لوجود إيضاعات فلسفية واضحة في ثناياها.<sup>(177)</sup>

ولأجل ذلك نجد أنه كثيرا ما انقلب المتكلمون علماء ثم فلاسفة؛<sup>(178)</sup> بل إنه لا تزال ذخائر في الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى من يستخرجها من بطون الكتب، ومسائير رفوف المخطوطات. ولاغرو بعدئذ أن نجد آراء ونظريات فلسفية، ذات أهمية بالغة، متناثرة هنا وهناك، في بطون الأسفار التي تركها القدامى. إلا أن طريقة تأليفهم، وعوامل أخرى حالت دون إدراك كنهها، ومعرفة حقيقتها. مما يتطلب

<sup>175</sup> -موسى الموسوي: "من الكندي إلى ابن رشد" منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982م، (ص.5-8).  
<sup>176</sup> -ابن حزم: "الفصل" (98/1)، وموسى الموسوي: "من الكندي إلى ابن رشد" (ص.5-8) وعبد الرحمن بدوي: "الموسوعة الفلسفية" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.1984، 1م، (82/1). وينظر تعريف ابن حزم للفلسفة في: "الفصل" (301-98/1) "الرسائل" (131/3) (78/4).  
<sup>177</sup> -إبراهيم مدكور: "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" دار المعارف، القاهرة، ط.1983م (8/2-9-12).  
<sup>178</sup> -عمر فروخ: "عبقريّة العرب في العلم والفلسفة" المكتبة العربية، صيدا بيروت، ط5، 1989م، (ص.66).

علو همة وقوة جلد، وبذل جهد مضاعف لاستخراج تلك الفرائد المفقودة، والدفائن المطمورة. ولعل من بين هذه العبقريات المغمورة شخصية أبي محمد.

« ومعظم الدارسين يعالج نتاج ابن حزم على أنه فقيه وأديب ومؤرخ، ولكن القليلين منهم فقط هم الذين يدركون أنه عالم من الطراز الأول، وأنه فيلسوف من الطبقة الأولى.»<sup>(179)</sup> والذين درسوا تراث أبي محمد وأمعنوا النظر في مؤلفات الرجل ينطبع في أذهانهم شيء واحد، شدة تعطش هذا الرجل للمعرفة والحقيقة وبلوغ اليقين بالأدلة والبراهين الظاهرة القاطعة. « فلم تكن صفة المؤرخ لدى أبي محمد صفة عارضة اجتمعت الى جانب صفاته الأساسية الأخرى، وهي انه فيلسوف، من أعظم فلاسفة الشرق والغرب.»<sup>(180)</sup>

المبحث الأول : آراء ابن حزم في الفلسفة وفي النفس.

أولاً : الفلسفة بالأندلس قبل ابن حزم .

فتحت قرطبة-بلدة ابن حزم- أثناء فتح الأندلس سنة:(93هـ/712م) واتخذت عاصمة للأندلس سنة(138هـ/756م). حيث بدا تشجيع الحركة العلمية والثقافية لتصبح قرطبة مركزا علميا متميزا، بمكتباتها العامة والخاصة وبمسجدها الجامع الذائع الصيت والذي كان حقا بمثابة جامعة أندلسية إسلامية بل عالمية حرص الأباطرة والنبلاء في أوروبا آنذاك على إلحاق أبنائهم بها، للتزود من معارفها وعلومها.<sup>(181)</sup> حيث اشتهرت بالعلوم الدينية واللغوية والأخبار، بل وحتى العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية وهكذا كانت جامعة-جامع- قرطبة تشع بعلمها ومعارفها على أوروبا مما ساهم في نهضتها الفكرية والعلمية فيما بعد.<sup>(182)</sup> ولم يظهر على أديم الأندلس ذلك التشعب الفكري والتناحر المذهبي، والطائفي بين الفرق كما هو الحال في المشرق لتصدي العلماء والخلفاء لذلك الأمر بحزم وشدة، خاصة وان الأندلس كانت فقها مالكية، وسياسيا أموية وعقائديا سنية، ويغلب عليها الحديث

<sup>179</sup>-عمر فروخ: "بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام" دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986 م، (ص.42).

<sup>180</sup>-محمد عبد الله عنان: "ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف" مقال بمجلة "العربي" الكويتية، يوليو: 1964 م، العدد: 68، (ص.80).

<sup>181</sup>-ابن بسام: "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط. 1979م، (ج1، ق1، ص.4-33)، و سعد البشري: "الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس" طبع مركز الملك فيصل، الرياض، ط. 1993، 1م، (ص.532-533). وينظر: ابن حزم: "جمهرة أنساب العرب" (ص.281)، و عبد الرحمن بدوي: " دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" دار الآداب، بيروت، 1965 م (ص.5).

<sup>182</sup>-غوستاف لويون: " حضارة العرب في الأندلس" ترجمة: ذوقان قرقوط، مكتبة دار الحياة، بيروت، د.ت. ط. (ص.76).



والأثر. غير أنه بخلع "هشام الثالث المعترز بالله" أواخر عام(422 هـ/1031م) إختتمت الدولة الأموية رئاستها بالأندلس بعد أن دامت مائة وأربعة وثمانين عاما، ليظهر عصر الطوائف حيث التفكك والانحلال السياسي والاجتماعي، وما تبعه من فساد في شتى مناحي الحياة. وقد أجمل أبو محمد مساوئ الطوائف في كلمة:-المحنة والفتنة-(183) وإلى جانب ذلك كانت البيئة الأندلسية حتى أوائل القرن الخامس الهجري، تحارب الفلسفة والمنطق بصورة عامة، وكان لفقهاء المالكية القدر المعلى في إشعال هذه الحرب، بحجة أن الفلسفة شر، ومدخل الشر شر، فالمنطق تبعا لذلك شر.(184) بل إنه كلما قيل: « فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالمتجيم أطلقت عليه العامة اسم:"زنديق" وقيدت أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يقتله السلطان تقريبا لقلوب العامة.»(185)

ولهذا تعرضت الفلسفة في الأندلس لثورة عارمة من جميع القوى:القوة الحاكمة، وقوة الفقهاء، وقوة العامة حيث تعاونت مع بعضها على مطاردة الفلسفة، وتعقبت رجالها وأحرقت كتبهم، واتهمت من جاهر بها بالكفر والزندقة وإقامة حد الردة عليه. ومن ثمة لم يكن بالأندلس نشاط جماعي لدراسة الفلسفة بل كانت ثقافة فردية يحتال الفرد على دراسة الفلسفة بمفرده.(186) وههنا نكتة أود ذكرها بهذه المناسبة، حيث ذكر أن الكلاعي الميورقي الأندلسي كتب شعراً في تحذير ابنه من الفلسفة ومن تعاطيها لئلا يكون زنديقا كابن حزم في نظره: **وفلسفة الفلاسفة اجتنبها \*\*\***

يجعجن الكلام ولا طحيننا

كالإنسان الذي حدّوه حدا \*\*\* بحي ناطق ميتا دفينا

وقد كان ابن حزم في ضلال \*\*\* يقول بقولهم ويدين دينا

(183)-ابن حزم:"رسالة التلخيص لوجه التلخيص" ضمن "الرسائل" (173/3).  
(184)-زكريا إبراهيم:"ابن حزم المفكر..."(ص.104). و حنا الفاخوري و خليل الجر:"تاريخ الفلسفة العربية"دار الجيل،بيروت،ط.1982،م(2/39-42).  
(185)-المقري:"نفع الطبيب"(221/1) مصدر سابق.  
(186)-محمد إبراهيم الفيومي:"تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس"دار الجيل، بيروت، ط1، 1997م،(ص.219).

ويبدو من آراء الدراسين للفكر الفلسفي بالأندلس آنذاك أن هناك إجماعاً على أنه لم تكن هناك فلسفة بأتم معنى الكلمة قبل ظهور أبي محمد -ابن حزم- بل كانت ثمة آراء فلسفية متناثرة إلى جانب انتشار بعض أفكار الاعتزال، ونزعات الفلسفة الصوفية الباطنية مع ابن مسرة القرطبي<sup>(188)</sup> (ت. 391 هـ/ 931 م). والذي يظهر بوضوح أنه «لم يسهم في بواكير الحركة الفلسفية أفراد قبل ابن مسرة، وظهر بعده ابن حزم وابن باجة وابن طفيل...»<sup>(189)</sup> ولعل أشهر من وصف بكونه فيلسوفاً قبل ابن حزم، شخصية محمد بن عبد الله بن مسرة الجيلي المولود بقرطبة -بلدة ابن حزم-، وإليه تنسب طائفة المسرية.<sup>(190)</sup> وقد أضحت المسرية ظاهرة فكرية، اهتم بها مفكروا وعلماء الأندلس، حيث رد عليها كثيرون من أبرزهم أحد شيوخ ابن حزم والمسمى أحمد الظلمنكي<sup>(191)</sup> (ت. 429 هـ). وقد أشار أبو محمد إلى ابن مسرة<sup>(192)</sup> قائلاً: «محمد بن مسرة في طريقته التي سلك فيها، وإن كنا لانرضى مذهبه في جماعة يكثر تعدادهم.»<sup>(193)</sup> ولهذا يرى "كوربان" أن ابن مسرة ومدرسته هم تنميط للفلسفة الغنوصية، القائلة بالمصدر الإلهي للنفس، وأن اعتمادها كان على آراء الأفلاطونية المحدثة.<sup>(194)</sup> وضمن هذا الخضم قدر لأبي محمد أن يتعرف على ما وجدته من مذاهب كلامية وآراء فلسفية، فأوجدت أرضاً خصبة، وأسباباً ممهدة لأن يلجج أبو محمد إلى عالم الفلسفة .

<sup>187</sup> -المصطفى الوضيبي: "المنظرة في أصول التشريع الإسلامي-دراسة في التناظر بين ابن حزم والباغي" طبع وزارة الأوقاف الإسلامية، المغرب، ط. 1998 م، (ص. 158-159) .

<sup>188</sup> -سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 251). مرجع سابق

<sup>189</sup> -محمد أبو ريان: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط. 1973 م، (ص. 414) .

<sup>190</sup> -اتهم ابن مسرة بالزندقة وبالتأثر بأراء أنبأذوقليس الطبيعية، وجمعه بين آراء المعتزلة ومعتقدات الباطنية والغنوصية كالقول بأن النفس هبطت من العالم الإلهي نتيجة الخطيئة وعليها التطهر في هذا العالم. وفكرة العنصر الأول أو المادة الأولية المعقولة، كما كان يحرف كثيراً من آيات القرآن بالتأويل الباطني. ينظر: ابن حيان: "المقتبس من أنباء أهل الأندلس" (20/5) وابن الفرضي: "تاريخ علماء الأندلس" (688/2) والقفطي: "تاريخ الحكماء" (ص. 16).

<sup>191</sup> -رد الظلمنكي في كتابه: "الرد على ابن مسرة" متهما إياه بالباطنية وادعاء النبوة. الذهبي: "سير أعلام النبلاء" (558/15) والمقري: "نفع الطيب" (527/3).

<sup>192</sup> - ذكر ذلك ابن حزم مرات عديدة في: "الفصل" (339/1) (332/2) (117/3-118) و"الرسائل" (188/2)

<sup>193</sup> - ابن حزم: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن "الرسائل" (188/2)

<sup>194</sup> - هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي منشورات عويدات، بيروت، ط. 1983، 3 م، (ص. 330).

ثانيا: دراساته الفلسفية، وأسباب ميله للفلسفة .

لقد كانت حتمية التأثير الثقافي مهياة، ليلتقي الدين بالفلسفة مما يتطلب معه إقامة موقف ما من الفكر الفلسفي الوافد من الخارج، وهكذا انقسم المتفكرون الأندلسيون إلى قسمين: فريق اقبل على علوم الأوائل ولواحقها وفريق عادي هذه العلوم جملة، وعلى هذا الأساس وجه إلى الفقيه ابن حزم سؤال هام: أين يقع الحق؟ هل هو في صف طلاب الفلسفة أم في صف طلاب الشريعة؟<sup>(195)</sup>

بل إنه في ظل وجود صلة بين علم الكلام والفلسفة<sup>(196)</sup> خاصة وأن بعض المتكلمين قد استعانوا بالمنطق الأرسطي وبالفلسفة، فمزجوا كل ذلك لإيجاد أرضية مشتركة، وكذلك في ظل التناول المشترك بينهما لمختلف الأفكار الميتافيزيقية او الإلهية والطبيعية. وإذن فلم يكن الخطاب الفلسفي الحزمي، إلا جزءا من الإشكالية العامة للفكر العربي الإسلامي يعمل داخل هذا الإشكالية، بخصائص وهموم تختلف عن غيره، مع ارتباطه الوثيق بالبيئة الدينية والثقافة والاجتماعية التي ينتمي إليها، بل ويعكس مختلف المشاكل الحضارية لتلك الحقبة الزمنية أو المرحلة الحضارية. ومن هنا تكون محاولات أبي محمد الاطلاع على أفكار الفلاسفة اطلعا جيدا ، تجلى في مختلف مؤلفاته خاصة "الفصل" و"الرسائل" مما دفع البعض إلى الترجيح بأنه اتخذ من الفلسفة الأرسطية مستندا في مناقشاته وفي تناوله الكثير من القضايا كالرد على الكندي والرازي الطبيب وغيرهما. «ومن المحتمل أن يكون طالع الفارابي.»<sup>(197)</sup>

ومن ثمة يحق لنا أن نتساءل: ماالذي حدا بابن حزم للانجذاب نحو الفلسفة ؟ والاطلاع على علوم الأوائل؟ وماالذي أثر فيه منها حتى غدا مدافعا عن الفلسفة والمنطق؟ وهل يمكن اعتبار أبي محمد فيلسوفا، أم أنه مجرد ناقل ومردد لآراء الفلاسفة اليونانيين؟. «وإذا لم يكن السابقون لابن باجة بما فيهم

<sup>195</sup> -ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (131/3) وفيها عالج أبو محمد مشكلة الانفتاح والانغلاق على الثقافات الأخرى، وهل يجوز الاطلاع عليها وتحديدا علوم الأوائل لدى اليونان؟ وهي أيضا إشكالية المنقول والمعقول في تراثنا الفكري.  
<sup>196</sup> -عباس محمد حسن سلمان: "صلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي" دار المعرفة الجامعية، القاهرة، ط.1، 1998م، (ص.60-61).  
<sup>197</sup> -سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي ...." (ص.484) .

ابن حزم وابن الكتاني وغيرهما فلاسفة، فما موقعهما من الفلسفة؟»<sup>(198)</sup> وتحت أي سياق فلسفي ينضوي أبو محمد؟.

لقد اختلفت آراء الباحثين في منتج أبي محمد الفلسفي، فذهب البعض إلى أن ابن حزم لم ينشئ فلسفة عقلية لأن مثل تلك الفلسفة تخالف مذهبه الظاهري، حتى أنه عندما عرف الفلسفة لم يذكر إلا الجانب العملي منها، ومع كونه جاء بآراء فلسفية صحيحة، وأوجد نظاما فلسفيا في نظرية المعرفة على الأخص ضاهى به أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة إلا أن ذلك لم يكن نابعا من شعور أو وعي بما يقوم به.<sup>(199)</sup> ولهذا لا يعد في نظر هؤلاء فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة ولكن استخداماته وتطبيقاته الفلسفية تكشف عن إيديولوجية فلسفية، وأن «الأساس الفلسفي له هو النيوأفلاطونية الإسلامية الأندلسية المتحدة مع علم التنسك الأرسطي. لأن ابن حزم كان يرى أنه من الضروري على العالم الحق أن يكون على معرفة بالعلم والفلسفة.»<sup>(200)</sup> وبالمقابل ذهب آخرون إلى عده من الفلاسفة<sup>(201)</sup> فهو إلى جانب كونه عالما وشاعرا، فقيها ومنطقيا، ومتكلما فهو فيلسوف في آن واحد.<sup>(202)</sup>

وعلى أية حال فنحن «إذا أتينا إلى الإمام الغزالي وابن حزم قبله، وإلى ابن رشد بعده، فإننا نرى أن آلتهم في الفلسفة كانت تامة أو شبه تامة.»<sup>(203)</sup> ولذا فمن غير المعقول أن يتم ضم أبي محمد إلى دائرة الفلاسفة دون أن يكون له تعلم لمبادئها، واطلاع على ما كتبه أصحابها، وبعدئذ يمكنه أن يقدم إنتاجا فلسفيا ما. ومن ثمة فإن اطلاع أبي محمد على تراث الفلاسفة اليونان ثابت من خلال ما أورد عنهم في سائر كتبه وآثاره، كما أنه تلقى التعاليم الفلسفية والمنطقية على يد شيخه وأستاذه محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني<sup>(204)</sup> (ت. 420هـ/1030م). والذي اشتهر بالتقدم في علوم كثيرة منها

<sup>198</sup> - نفسه (ص. 291).

<sup>199</sup> - عمر فروخ: "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون" دار العلم للملايين، ط 1، 1966. (ص. 596).

<sup>200</sup> - محمد إبراهيم الفيومي: "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس" دار الجيل، بيروت، ط 1، 1997 م، (ص. 265-267).

<sup>201</sup> - لقب "الفيلسوف" أطلقه زكريا إبراهيم على ابن حزم في مواضع كثيرة جدا، ينظر: "ابن حزم المفكر الظاهري الموسوعي..." (ص. 75-98) و

جورج طرابيشي: "معجم الفلاسفة" دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1987 م، (ص. 19). و محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 179) وغيرهم.

<sup>202</sup> - روني أيلي ألفا: "موسوعة أعلام الفلاسفة" مراجعة: جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992 م، (ص. 16/1).

<sup>203</sup> - عمر فروخ: "تجديد في المسلمين لا في الإسلام" دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1986 م، (ص. 16).

<sup>204</sup> - أشار إليه ابن حزم في: "الرسائل" (317-318-332) (187/3).

الطب والمنطق والكلام ،وعنه اخذ ابن حزم المنطق والفلسفة.<sup>(205)</sup> ولهذا نرى أبو محمد يذكره بإعزاز وافتخار مثنيا على تصانيفه معجبا بآرائه: « وأما الفلسفة فاني رأيت فيها...رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي، مشهورة ومتداولة وتامة الحسن وفائقة الجودة وعظيمة المنفعة.»<sup>(206)</sup> إضافة إلى ذلك، اطلع أبو محمد على بعض الرسائل الفلسفية لسعيد بن فتحون الشهير بالحمار السرقسطي. « وأما الفلسفة فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد السرقسطي المعروف بالحمار دالة على تمكنه من هذه الصناعة.»<sup>(207)</sup> كما طالع كتب الحكماء ونفعه الله بها منفعة عظيمة.<sup>(208)</sup> يضاف إلى ذلك ما قرأه لأرسطو سواء في الفلسفة أو المنطق « والكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام...»<sup>(209)</sup> وكتب أرسطو الثمانية في حدود المنطق.»<sup>(210)</sup> في حين مال آخرون إلى أن مطالعات ابن حزم لكتب الأوائل، وما احتوته من آراء وتصورات فلسفية وكلامية، ونقده لما تضمنته تلك الآثار، كان بمثابة الانعكاس الفكري، فأثر عليه وكان بوابته للفلسفة ولهذا فإن « الأثر المنهجي الكلامي في فلسفة الكندي كان بوابته -أي ابن حزم- التي ولج منها إلى الفكر الفلسفي.»<sup>(211)</sup> ولعل في هذه الفقرة جانبا كبيرا من الصواب، خاصة وان هناك نقاط شبه عديدة بين الكندي وابن حزم: فالأول كان أول من روَّج للفلسفة بالمشرق، كما كانت لمحاولته التوفيق بين الدين والفلسفة ونشرها في الوسط الإسلامي أعمق الأثر في من جاء بعده، وكذلك كان أبو محمد بنفسه الطريقة والمنهج في الأندلس، بل لعل « ابن حزم أول من جرؤ على تمجيد الفلسفة والتصريح بنفعها وثمرتها، كعلم ونهج غير مألوف، او موثوق بالأندلس، فإلى جانب أنها كانت من الكبريت الأحمر وكان متعاطيها متهما بالزندقة، كان ابن حزم أول ممجد لها ولأستاذه محمد المذحجي بوصفه لرسائله الفلسفية بأنها ذات قيمة علمية كبيرة وعظيمة الفائدة.»<sup>(212)</sup>

<sup>205</sup>- الحميدي: " جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس " (ص.35) والزركلي: " الأعلام " ( 83/6 ) ، مصدران سابقان .

<sup>206</sup>-ابن حزم: " رسالة في فضل الأندلس ونكر رجالها " ضمن: " الرسائل " ( 185/2 ) .

<sup>207</sup>-نفسه. ( 185/2 ) .

<sup>208</sup>- ابن حزم: " الرسائل " ( 98/4 ) .

<sup>209</sup>- ابن حزم: " الفصل " ( 301/1 ) .

<sup>210</sup>- ابن حزم: " الرسائل " ( 98/4 ) .

<sup>211</sup>- عبد الراضي محمد عبد المحسن: " نظرية الوجود لدى ابن حزم " (ص.24) مرجع سابق.

<sup>212</sup>-سعد البشري: " الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف " (ص.437-442) مرجع سابق.

ومهما يكن من أمر فإنَّ أبا محمد قد تفتح ذهنه على الدراسات الفلسفية والمنطقية، وهي التي مهدت له تحكيم العقل في بعض المجالات، وتجاوز بذلك موقفه الظاهري الذي حرص عليه في باب التشريع خاصة، في حين غلب عليه المنحى المنطقي والفلسفي في بعض أبواب الإلهيات والطبيعيات حتى اتُّهم من خصومه بأن فساد تفكيره وتخليطه في عرض القضايا على حدِّ تعبيرهم، دخلا عليه من مطالعته لكتب الفلاسفة قائلين له: « وما نرى هذه الأمور إلا من تعويلك على كتب الأوائل والدهرية، وأصحاب المنطق وكتب إقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين. »<sup>(213)</sup>

وبعد: فإنه يحق لنا التساؤل عن مطالعات أبي محمد الفلسفية؟ والروافد التي نهل منها معينه الفلسفي؟ وهل تصل درجته ومقدرته الفلسفية، وراعيته المنطقية إلى أن يتحدى أرسطو ذاته؟ أليس هو القائل:

ولو أن رسطاليس حيٌّ بَرَزَتْهُ \*\*\* وما عاش إلا وهو بِالْحَرَى تَرَبُّ. <sup>(214)</sup>

ترى ماهي أسباب ميل أبي محمد للفلسفة والمنطق ومحبتهما والدفاع عنهما؟ خاصة في تلك الأوقات الضنكة الحرجة، وحيث كان العداء مستحكما لكل من راودته نفسه بمباشرة الكلام والفلسفة والمنطق؟ وما الذي حفزه لولوج عالم الفلسفة؟. لعل بعض الصور تكشف عن مقدمات ممهدات دالات على بواعث ودواعي ابي محمد على التفلسف، ومن ذلك مثلا: اطلاعه على مصنفات فلسفية وتأثره البالغ بما قرأه في كتب أستاذه المنحجي وما وعاه من تصورات فلسفية عن السرقسطي، فكانت أقوالهما وآراؤهما ذات أثر بالغ في توجيهه هذا وتلمذته عليها، والتلميذ غالبا ما ينجذب نحو الأستاذ الذي يؤثر فيه بسمته وحكمته. أو لأن حِدَّةَ أبي محمد كما هو معروف عنه، كانت دافعا لتعلم الفلسفة واتقان اصولها خاصة ماسمعه من بعض المتفهبين الأغرار والمتنطعين الصغار، الذين لا يعلمون ومع ذلك يحكمون على القارئ للعلوم الفلسفية والمنطق بالإلحاد ومخالفة الشرع بلابرهان منهم، ولاتحقيق، ولعلمهم هم الذين عناهم بقوله: « ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل

<sup>(213)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (122/3)، ومثله عند ابن كثير: "البدائية والنهاية" (92/12). مصدر سابق  
<sup>(214)</sup>- ابن حزم: "ديوان ابن حزم" جمع ودراسة: صبحي رشاد عبد الكريم (ص.77). مصدر سابق

تمكن قوانا من المعارف...كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به، على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة.»<sup>(215)</sup>

فلعل هذا مما حفَّزَهُ أيضاً على حُبِّ الإطلاع والاستكشاف لعلوم الأوائل لان كل ممنوع مرغوب فيه كما يقال أو أنه انطبع في ذهن أبي محمد الحاجة الماسة إلى ما يفيدُه أثناء مناظراته مع أتباع الديانات الأخرى وأصحاب الملل والنحل المختلفة، بل ومع المتكلمين أنفسهم، خاصة وأنهم يتكئون على مصطلحات وأدلة لا يمكن أن يفقهها إلا من رَضَعَ أمَّ العُلوم، وهو بحاجة ماسة إلى الإستدلال العقلي والبرهنة المنطقية والإحتجاج المفحم للخصوم أثناء جداله معهم، مما يفرض عليه التحصُّن بقوة عقلية تمكنه من مجابتهم من جهة ولتدعيم آرائه وتعزيز مواقفه الأصولية والكلامية بل وحتى الطبيعية والإنسانية فلاح له وميض الفلسفة والمنطق فانكفاً على نفسه لإعداد العدة بسر أغوار علوم الأوائل، بعدما انطبع في ذهنه أن العلوم الفلسفية لا يمكنها أن تناقض العلوم الشرعية، بل هي أختها الرضيعة على حد قول ابن رشد.<sup>(216)</sup>

يقول أبو محمد مؤبَّحاً من نهاء عن مطالعة كتب الأوائل: «أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعتها؟ فإن كنت طالعتها فلم تتكر على من طالعتها كما طالعتها أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ واخبرنا ما الإلحاد الذي وجدت فيها؟ وإن كنت لم تطالعتها فكيف تتكر ما لا تعرف؟ أما سمعت قول الله عزوجل: ﴿فَلَمْ تُحَاجُّوْنَ فِيمَ لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(217)</sup>...»<sup>(218)</sup> وفي صدر رسالته: "التقريب لحد المنطق" يورد أبو محمد بعض شبه المعترضين على تعلم الفلسفة والمنطق، معترضا عليهم بان الشرع ما ورد فيه نهي عن ذلك، وأنه لا أحد من السلف تكلم فيها مؤنبا هؤلاء بان كلامهم هذيان لا يفهم وهراء من القول وهدر

<sup>215</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (232-231/4) .  
<sup>216</sup>- يقول ابن حزم: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود، بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس... وحسن السياسة والرعية وهذا نفسه لاغيره هو الغرض من الشريعة." الفصل (99-98) أما ابن رشد فيقول: "إن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... هما المصطلحيتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة." "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" تعليق: ابو عمران الشيخ وجلول البدوي الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، م، (ص.18) .  
<sup>217</sup>-سورة آل عمران [الاية 66].  
<sup>218</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (122/3) .

سخيف في ادعائهم بان هذا كفر ومناصرة للإلحاد منتقدا لهم بأنهم حكموا على كتب لم يفهموا محتواها ولم يقفوا على معانيها أو لم يطالعوها أصلا، ولهذا فالناس سراعاً لمعاداة ما جهلوا. (219)

وهذا الذي حصل لأبي محمد، هو ذاته هو ما سيحصل لابن رشد بعد قرن ونيف من الزمن. (220)

ولهذا نجد تشابها كبيرا بين فكر ابن حزم (ت.456هـ) وابن رشد (ت.595هـ) فكلاهما من قرطبة وقد دافعا عن الفلسفة والمنطق في تلك البيئة الحانقة على علوم الأوائل، وكلاهما حكم عليه الفقهاء بحرق كتبه، ونفيه وتشريده والأغرب من ذلك أن كلا منهما آمن إلى أبعد الحدود بضرورة الفلسفة والمنطق وأن الحقيقة موجودة في الدين والفلسفة وأن من يعادي الفلسفة فقد جهل الدين وأن كلا من الفلسفة والشريعة تحققان السعادة للإنسان في الدنيا في حين أن الدين أو النبوة على حد تعبير ابن حزم أفضل لأنها المنجية في الدنيا والآخرة. ونفس ما عاناه أبو محمد سيعاني منه ابن رشد فيما بعد، خاصة النهي عن النظر في كتب القدامى، فهذا من جهة الفقهاء ومعاناة أخرى من جهة الفلاسفة أيضا، الذين ينكرون حقائق الشريعة أو يزعمون أن الحقيقة مقتصرة على الفلسفة وحدها. يقول أبو محمد: « فيقال لمن انتمى الى الفلسفة بزعمه، وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها، أليست بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل؟ موقفة على البراهين المفارقة بين الحق والباطل؟ فلا بد من بلى ضرورة... فيقال لهم: فهل صلاح العالم... إلا بشرائع...» (221) وفي ذات الخضم المتلاطم بين أدعياء الدين ومدعي الفلسفة، يقع التنازع للبقاء والصراع من اجل امتلاك الحقيقة بين الخطأ الديني النصي والفلسفي العقلاني ولذا يحاول أبو محمد التوفيق بين طرفي النزاع ومثله أيضا سيفعل ابن رشد لاحقا. (222) ومن إكبار ابن حزم للفلاسفة، جعل مرتبتهم وأفضليتهم بعد الصحابة رضي الله عنهم عند تمييزه ومقارنته بين عقول البشر وقدرتهم على التمييز. (223) ويتخطى أبو محمد عصره وزمانه إلى ابعد الحدود حيث ينبذ التمحور على الذات

<sup>219</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (4/98-99-122-134-135) و: "الفصل" (98/1).

<sup>220</sup> - ابن رشد: "فصل المقال" (ص.24-25)، مصدر سابق.

<sup>221</sup> - ابن حزم: "الفصل" (99/1) وقريب منه في (298/1).

<sup>222</sup> - ينظر عن ذلك: محمد عابد الجابري: "ابن رشد سيرة وفكر" (ص.95-96-144-155) مرجع سابق.

<sup>223</sup> - ابن حزم: "الفصل" (132/2).



والإنغلاق على النفس، لأن ذلك ليس من خصال العقل المسلم السليم الذي يدعو إلى دراسة وفهم الأشياء حتى ولو كان ذلك بالفلسفة والمنطق فهما خير من يعين على استنباط الصحيح من الفاسد، ومعرفة العام من الخاص والمجمل من المفصل، ولاغنى عنهما لطلبة العلم.

تلك هي جولة أبي محمد في ربوع الفلسفة، وعلى ذلك فإن من أبواب التقرب إلى الله عز وجل، ونيل الأجر الجزيل أن يزيل هذه المعلومات الخاطئة من أذهان هؤلاء، عن الفلسفة ولواحقها ومحو الباطل عن أنفسهم فيعمد إلى تقريبها وتبسيطها وبيانها بما يناسب اللغة العربية، ووفق مقتضيات الشرع الإسلامي حتى يتمكن من فهمها الخاص والعام على حد سواء. « فرأينا من الأجر العظيم إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت... ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظن الفاسد على قوم بُرّاء... فقوي رجاؤنا في بيان ما نبينه منها، فنكون السبب في هداية من سبقت له الهداية. »<sup>(224)</sup> إنه لأدب رفيع من أبي محمد فعمله للأخرة، وحتى في ثنايا دفاعه عن الفلسفة والمنطق لا يرى داعيا لمعاداة الخصوم لأن غاية الفلسفة. الحقيقية إنما هي الحكمة العليا، وإصلاح النفس الإنسانية ومعرفة الخالق البارئ عزوجل، وهي ذاتها غاية الشريعة أو النبوة، فلا تعارض بين الاثنين.<sup>(225)</sup> « والحق أننا لو أمعنا النظر إلى سائر كتبه ورسائله لوجدنا انه كان مؤمنا اشد الإيمان بجدوى الفلسفة وفائدة المنطق. »<sup>(226)</sup> ولكن لم ذلك ؟ لأنه بالفلسفة وحدود المنطق يعرف العالم كله بكل ما فيه من أجناس وأنواع وأشخاص، وجواهر وأعراض والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييز الحقائق.<sup>(227)</sup> ولم يكن إطلاعه على آراء الفلاسفة بلا فهم وبلا تدبر، أو كان سطحيا وعشوائيا، إنما بخلاف ذلك، كان عميقا دقيقا، حيث كان يقوم بذكر مواطن اتفاق أو اختلاف الفلاسفة، مثل تناوله لمسألة النفس<sup>(228)</sup> ومناقشته الفاحصة لآراء السوفسطائية<sup>(229)</sup> وغيرهم وهنا نتساءل بكل صدق ألا يحق لأبي محمد أن يصنف مع الفلاسفة؟. لقد عدّه كثيرون فيلسوفا بحق.<sup>(230)</sup>

<sup>224</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (100-99-98/4)

<sup>225</sup>- ابن حزم: "الفصل" (99-98/1) و"الرسائل" (135-134/3).

<sup>226</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص. 108) مرجع سابق

<sup>227</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (131/3)

<sup>228</sup>- ابن حزم: "الفصل" (230/3) رأى أبو محمد أنه حتى أرسطو يخطئ فهو ليس بمعصوم وتجب مخالفته

### ثالثاً: الفلسفة معناها والغرض منها .

عند تقسيم أبي محمد للعلوم وتصنيفه لها، ذكر أنها سبعة أنواع عند كل أمة، وان من بين العلوم التي تتفق سائر الأمم عليها: علم الفلسفة ،وكأنني به يشير إلى أنها نقطة التقاء الفكر الإنساني كله وتوحده عليها.

والمراد بالفلسفة عنده هي: « معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها، من أعلى التجانس إلى الأشخاص معرفة إلهية.»<sup>(231)</sup> ومجال الفلسفة تبعا لهذا التعريف هو أن تدرك الكيفيات وتقوم بالبرهنة على مايؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق للوصول إلى المعرفة البشرية أو بمعنى آخر إذا كان موضوع الفلسفة عنده موجود فان معرفته ممكنة في حدود، وبهذا تتبثق المعرفة الالهية لتتم بها الحدود الناقصة المتمثلة في النوع الإنساني.وفي موضع آخر أشار إلى أن: « الفلسفة على الحقيقة، إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيا آخر غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة...»<sup>(232)</sup> فالفلسفة عنده مرتبطة بالجانب العملي منها أو مايصطلح عليه بالفلسفة العملية وتقويم الإنسان وإصلاحه من الجوانب الثلاثة: الخير والحق والجمال، ولهذا نجده يحتج على من ينتمي إلى الفلسفة بزعمه منكرًا الشريعة بأنه جاهل بمعاني الفلسفة على الحقيقة بعيد عن فهم غرضها والوقوف على كنهها وحقيقتها. « أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل ؟ موقفه على البراهين المفرقة بين الحق والباطل ؟ فلا بد من بلى ضرورة. فيقال له: أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين أحدهما باطن والآخر ظاهر؟»<sup>(233)</sup> ويمضي أبو محمد مبيناً الهدف من الفلسفة ، وهو تحقيق نتائج عملية تصلح الإنسان ظاهرا وباطنا في تفكيره وسلوكه ودفع فساد العالم وجلب الصلاح ولولا ذلك لفسد العالم

<sup>(229)</sup> - نفسه(17-16/1)  
<sup>(230)</sup> - زكريا إبراهيم وهو من رواد الفلسفة المصرية المعاصرة جعل الجانب الفلسفي هو الأبرز في شخصية ابن حزم، من بين كل الجوانب الأخرى. "ابن حزم المفكر..." (ص.100) وقد ردد: "ابن حزم الفيلسوف او فيلسوفنا" مرات كثيرة، وكذلك جورج طرابيشي: "معجم الفلاسفة" (ص.19) و محمد أبو زهرة : "ابن حزم..." (ص.179).  
<sup>(231)</sup> - ابن حزم : " الرسائل " ( 78/4 )  
<sup>(232)</sup> - ابن حزم : " الفصل " ( 99-98/1 )  
<sup>(233)</sup> - نفسه . ( 99/1 ) .

كله ولبطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل في الإنسان فيصير كالبهيمة.<sup>(234)</sup> ويصل إلى تقرير هذه الحقيقة المتمثلة في أن « علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسططاليس ومن قفا قفَّوهُم، وهذا علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم...ومعرفة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها.»<sup>(235)</sup> فالفلسفة في نظره علم برهاني نافع تفيد الإنسان في تحقيق شؤونه الواقعية العملية الدنيوية وتحقق له مصالحه المحدودة في هذا الكون، ولعل من أبرزها الحقائق الطبيعية والأنسانية. لكنه مع إشادته بالفلسفة، يحدُّ لها حدودا، ويجعل منفعتها منضبطة ومحدودة، في إطار كينونة الإنسان على هذه الأرض ماديا فحسب أما روحيا فذلك من شأن الشريعة» ولا يمكن البتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة، إذ طاعة الخالق عزوجل لا تلزم، وأهل العقول مختلفون...ومن منافع ما جاءت به النبوة دفع مظالم الناس الذين لم تصلحهم الموعظة ولا سارعوا إلى الحقائق...والوجه الثالث من منافع النبوة هو التقدم لنجاة النفس بعد خروجها من هذه الدار.»<sup>(236)</sup> فالنبوة أو بتعبير أدق علم الشريعة جاء لتحقيق ما عجزت عنه علوم الأوائل أي الفلسفة وذلك بإصلاح أخلاق النفس ومداواتها بالحدود وما شرعه الله من زواجر وعقوبات إذا لم تجد المواعظ والحكم والبيانات الفلسفية، كما أن رفع المظالم بين الناس وتحقيق العدل بينهم لن تحققه نظرية "الجمهورية" أو "المدينة الفاضلة" لأن الناس قد لا ينقادون لآراء الفلاسفة، ولا بد إذ ذاك من سلطة وقوة إلهية. فضلا عن ذلك، لا سبيل لنجاة العبد في الآخرة بعقول الفلاسفة الذين يصيبون ويخطئون وهم مختلفون في تصوراتهم مالم يأت التصور اليقيني من عند الله عن طريق أنبيائه ورسله. فهذه المسائل الثلاثة تتطلب حلولا ثابتة جذريا وحسما شديدا» ولا سبيل إلى معرفة مراد الخالق ولا إلى معرفة طريق خلاصنا إلا بالنبوة، وإما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا ومن ادعى غير ذلك فقد ادعى الكذب.»<sup>(237)</sup>

<sup>234</sup> - نفسه.

<sup>235</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (131/3).

<sup>236</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (134/3).

<sup>237</sup> - نفسه. (135-134/3).

وبهذا يبدو لنا أن أبامحمد قد فك الصراع الذي كان قائماً بين أنصار الشريعة ودعاة الفلسفة فانتصر للشريعة بطريقة موضوعية لبقّة، مع مراعاة عدم نكران وأهمية ودور الفلسفة، انه يرسم طريق الخلاص بالوحي والعقل أو بعلوم الديانة وعلوم الفلسفة، لكنه يرجح كفة الشريعة.<sup>(238)</sup> وبهذا يتضح لنا انه لم يقف موقفاً عدائياً من علوم الأوائل ولا احتضنها كلية كما فعل كثيرون غيره. بل أقبل عليها، محاولاً التقريب بينها وبين النبوة مما أسهم إلى حد بعيد في إكسابه عداوة أهل الشريعة، من المتحاملين على الفلسفة والمنطق، الذين كانوا يمثلون الغالبية العظمى من رجال الفكر الأندلسي آنذاك، واستهدف بحملات شعواء نتيجة تشييعه لعلوم الأوائل ودفاعه عنها.

#### رابعاً: النفس عند ابن حزم وإثباته لوجودها.

اعتبرت مسألة النفس ضمن أهم المشاكل الميتافيزيقية العويصة التي شغلت بال الفلاسفة والعلماء قديماً وحديثاً. وقد ذكر الأشعري أن «الناس اختلفوا في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أم غيرها؟ وهل الروح جسم أم لا؟»<sup>(239)</sup> كما أشار شهاب الدين القسطلاني (ت. 923 هـ/1517م) إلى أن هذه المسألة قد كثرت حولها اختلاف العلماء والحكماء قديماً وحديثاً، وأطلقوا أعنة النظر وخاضوا في غمرات ماهية الروح.<sup>(240)</sup> وتشير الأبحاث إلى أن أرسطو رفض موقف أفلاطون، وأنكر استقلالية النفس عن البدن، لأن الإنسان جوهر واحد الجسد مادته والنفس صورته، بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر. «فالنفس جوهر بمعنى صورة، أي ماهية جسم ذي صفة معينة.»<sup>(241)</sup> في حين اعتبرت الأفلاطونية المحدثة النفس أساساً لنظرية الفيض والصدور، ولعلها أكثر المذاهب أثراً في العالم

<sup>238</sup> - وابن حزم في توفيقه بين الفلسفة والدين لا يعني أن تتضمن الفلسفة عنده الخلاص. ولهذا لا نراه يحتفظ بالميتافيزيقا الفلسفية، وإنما يحتفظ بالميتافيزيقا الدينية. ينظر: مقدار عرفة منسية: "علم الكلام والفلسفة" دار الجنوب، تونس، ط 1995 م (ص. 135). نقلاً عن: Cruz -

Miguel:

" the neo-Platonism of Ibn hazm" in " Islamic review " London, 54<sup>th</sup>, year 156 (april 1966) (P.9-11)

<sup>239</sup> - (الأشعري: "مقالات الإسلاميين"، (28/1)، مصدر سابق

<sup>240</sup> - (القسطلاني: "إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري" (10 مج) دار الكتاب العربي، بيروت، ط 7، 1323 هـ، (219/1) (213/7).

<sup>241</sup> - (أرسطو: "النفس" ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج قناتوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط. 1962، 2، ك 2، ف 412، ب 10، ص. 43).

الإسلامي. (242) وأما عند فلاسفة الإسلام فقد ذهب الكندي<sup>(243)</sup> إلى أن النفس مستقلة عن البدن باعتبارها جوهرًا روحياً بسيطاً، وهو من جوهر الله تعالى، وإذا فارقت البدن إنكشفت لها الأشياء. وإلى مثل ذلك ذهب أكثر الفلاسفة الإلهيين، من أن النفس جوهر روحاني خالص، منفصل عن البدن ومتميز عنه، وأنها تدرك وتعقل المفاهيم الكلية والعامية.<sup>(244)</sup> بينما ذهب العلاف والأشعري والباقلاني، إلى أن الروح عرض مكونة من جوهر مادي، وهذا بناء على مذهبهم القائل بالجوهر الفرد، وأن الله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها، خلقاً مستمراً بلا انقطاع وذلك لأن العالم لديهم مؤلف من جواهر وأعراض لا تستمر آئين، وهكذا تُخلق النفس مثل الذرات وتتعدم في كل آن باستمرار. في حين ذهبت طائفة أخرى إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذو مكان، وأنها تنفذ في الجسد نفاذ ماء الورد في جسم الورد، وهو رأي أكثر المتكلمين. أما جالينوس فمال إلى أن النفس مزاج متولد عن العناصر الأربعة وأنها خليط من الماء والتراب والنار والهواء. وبالمقابل أنكر ابن كيسان الأسم وجود النفس معتبراً أن النفس أو الروح ليست إلا هذا الجسد، ولا وجود لشيء آخر غيره، مدّعياً أنه لا يعرف إلا ما يُشاهده بحواسه.<sup>(245)</sup> وكل هذه الآراء أشار إليها أبو محمد، وعرض لأدلتها.<sup>(246)</sup> متسائلاً عن ماهية النفس وحقيقتها<sup>(247)</sup> وعن سبب عجزها عن معرفة حقائقها وأسرار ذاتها، وجهلها بنفسها على الرغم من توغلها في معرفة تاريخ الأمم الغابرة، «فهي لاتعرف حقيقة ذاتها، ولاملها من الجسد، ولا تحريكها للأعضاء الجسدية ولا تتذكر أين كانت قبل حلولها من الجسد ولا من أين أقبلت... فَيَأْكَ بِرَهَانَا عَلَى عِزِّ الْمَخْلُوقِ وَمَهَانَتِهِ وَضَعْفِهِ.»<sup>(248)</sup>

<sup>242</sup> -علي سامي النشار: "نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام" دار النهضة العربية، بيروت، طبع لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ط. 1966م، (ص. 288-297).

<sup>243</sup> -الكندي: "الرسائل الفلسفية" (ص. 271-272)، مصدر سابق.

<sup>244</sup> -كالفارابي وابن سينا والغزالي ومسكويه وغيرهم: ينظر: محمود قاسم: "في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام"، (ص. 114) مرجع سابق، ومحمد جلال شرف: "الله والإنسان والعالم في الفكر الإسلامي" دار النهضة العربية بيروت، ط 1980م، (ص. 254).

<sup>245</sup> -ينظر الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (28/2-30)، يوسف كرم "الطبيعة وما بعد الطبيعة" (ص. 123-126) عرفان عبد الحميد: "الفلسفة الإسلامية" (ص. 99-104)، حسن حنفي: "من العقيدة إلى الثورة" (1/574-577)، ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (31/3)، مراجع سابقة.

<sup>246</sup> -ابن حزم: "الفصل" (3/214 حتى 231)، "الأصول والفروع" (ص. 254-255).

<sup>247</sup> -تناول أبو محمد مسألة النفس في: "الرسائل" (4/312)(3/216) "الفصل" (3/201-214-228) "المطلي" (1/24)، "الدرة" (ص. 217-218) "الأصول والفروع" (ص. 255).

<sup>248</sup> -ابن حزم: "رسالة في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها" ضمن "الرسائل" (1/445-446).

كما عالج أبو محمد مبحث النفس من خلال منهجه المعهود، والقائم على بسط آراء المخالفين أولاً، ثم تنفيذها مع بيان رأيه المدعم بالأدلة والبراهين النقلية والعقلية.

أ- **الدليل النقلية:** إنتقد أبو محمد، ابن كيسان الأصم الذي أنكر وجود شيء إسمه النفس ولم يعترف إلا بوجود الجسد. وقد أثبت ابن حزم وجود النفس لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ المَوْتِ وَالمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ (249) « فصحَّ أَنَّ النفس موجودة وأنها غير الجسد، وأنها الخارجة عند الموت.» (250)

ب- **الدليل العقلي:** فإننا نلاحظ أي إنسان، يريد التفكير في حل مسألة عويصة، أو تذكر صورة ماضية يتخلى عن جسده معتمداً على نفسه فقط، بدليل أن هذا الشخص لا يشعر ولا يرى ولا يسمع من يحيطون به لإنشغاله بعملية التفكير أو التذكر، وحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى وأكمل، « فصح أن الفعّال العالم الذاكر المدير المرید هو غير الجسد، وأن الجسد موات فبطل قول ابن كيسان.» (251) ثم شرع في الرد على جالينوس، رافضاً فكرته القائمة على أن النفس مزاج، لأن هذا القول في نظره يعني أن العناصر الأربعة والتي هي موات، تساهم في تركيب الجسد، فإذا اجتمعت قام منها حي، وهذا ممتنع محال. « وأيضاً فإن هذه العناصر الأربعة... كلها موات بطبعها، ومن الباطل الممتنع والمحال الذي لا يجوز البتة أن يجمع مواتٌ ومواتٌ ومواتٌ ومواتٌ فيقوم منها حي.» (252) إضافة إلى تنفيده رأي القائلين بأن النفس عرض، وأنها هي الهواء الداخل الخارج الذي يتنفسه الإنسان حيث يستدل أبو محمد على إبطاله بقوله تعالى: « الله يَتَوَفَّى الأنفسَ حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى.» (253) وهذا يعني أن العرض لا يمكن أن يتوفى، فيفارق الجسم الحامل له، ويبقى كذلك ثم يرد بعضه ويمسك بعضه، فهذا غير ممكن. « ولا يمكن أن يظن ذو مسكة من عقل أن الهواء الداخل والخارج هو المتوفى عند النوم، وكيف ذلك، هو باق في حال النوم كما كان

249 - سورة الأنعام [الآية 93]  
250 - ابن حزم: "الفصل" (214/3)  
251 - نفسه. (215/3)  
252 - نفسه. (216/3).  
253 - سورة الزمر (الآية 42).

في حال اليقظة ولا فرق.»<sup>(254)</sup> وأما النسيم الذي ذكره، فإنه يلزم عقلياً من القول بأن النفس عرض أن تبدل نفس الإنسان ألفَ ألفَ نفس كل ساعة، لأن العرض عند هؤلاء لا يبقى وقتين، بل يتغير كل لحظة فيفنى ويتجدد عندهم أبداً. فروح الإنسان الآن ليست كروحه من قبل ولن تكون هي ذاتها من بعد. «فإنسان يُبدل على قول الأشعرية أنفساً كثيرة في كل وقت، ونفسه الآن غير نفسه آنفاً، وهذا حمق لاختفاء فيه.»<sup>(255)</sup> كما أنه يرفض أن تكون النفس جوهرًا غير مادي ويرفض أن يكون الجوهر شيئاً غير جسمي. «وذهب جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهرًا ليس بجسم ولا بعرض وحدّه عندهم بالذات، غير قابل للمتضادات، قائم بنفسه لامتحرك ولا يمكن ولا طول له... ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم.»<sup>(256)</sup> أما الجوهر عند أبي محمد فجسم قابل للمتضادات، «ورسم الجوهر هو أن نقول: إنه القائم بنفسه القابل للمتضادات، فإن النفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن... وسائر المتضادات...»<sup>(257)</sup>

#### خامساً: تحديده لماهية النفس وعلاقتها بالجسد.

أ- **تحديده لماهية النفس:** النفس والروح والنسمة أسماء لمسمى واحد ومعناها واحد: «وصح أن النفس والروح والنسمة أسماء مترادفة لمعنى واحد.»<sup>(258)</sup> أما من ذهب إلى التفريق بين هذه المسميات فقد أخطأ «حيث أنه قد صح بالنصوص كلها... أن للإنسان نفساً وهي الروح مع الجسد.»<sup>(259)</sup> والدليل على ذلك أنه عليه الصلاة والسلام عبر بالأنفس والأرواح عن شيء واحد، ولا يثبت عنه عليه الصلاة والسلام في هذا الباب خلاف لهذا أصلاً.<sup>(260)</sup> وهي عنده جسم حال في الجسد بسيط خفيف طويل عريض عميق ذات مكان، قابلة للتجزئة، وكل جزء من النفس نفس توصف بالعقل والتميز والتصرف في الجسد، وذات مكان وزمان وشكل، وهي مخلوقة

<sup>254</sup> - نفسه.

<sup>255</sup> - نفسه (217/3).

<sup>256</sup> - ابن حزم: "حجة الوداع" (ص. 148)، مصدر سابق.

<sup>257</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (145/4) مصدر سابق.

<sup>258</sup> - ابن حزم: "الفصل" (231/3)

<sup>259</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (221/3)، "المحلى" (25-24/1).

<sup>260</sup> - ابن حزم: "المحلى" (26-25/1)

مركبة من جوهرها وصفاتها كما أنها محدثة مركبة، وكل مُحدَث مركب مخلوق والنفوس كما نص تعالى كثيرة، منها نفوس طيبة وأخرى خبيثة، ونفوس ذات شجاعة وأخرى جبانة، فصَحَّ يقينا أن لكل حيِّ نفس غير نفس غيره، فهذا ما جاءت به النبوة وأجمع عليه المسلمون، وقام به البرهان العقلي.<sup>(261)</sup> وإلى مثل ذلك ذهب ابن القيم(ت.751هـ) معتبرا أن النفس جسم خفيف متحرك نافذ في هذا الجسم المحسوس، يسري فيه سريان الماء في العود الأخضر، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، وأن النفس والروح إسمان لمسمى واحد، وهو مذهب الصحابة.<sup>(262)</sup> في حين ذهب البعض إلى أن الروح هي أصل النفس ومادتها والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن، فهي هي من وجه لا من كل وجه وهذا معنى حسن. ولهذا ذهب ابن عباس رضي الله عنهما - إلى أن في ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز والروح التي بها النفس والتحرك، فإذا نام الإنسان قبض الله نفسه، ولم يقبض روحه.<sup>(263)</sup> كما ذهب أبو محمد إلى أن النفس جسم كالأجسام<sup>(264)</sup> القائمة بنفسها الحاملة لأعراضها. ومن الأدلة على ذلك:

**الدليل الأول:** فمن الأدلة على أن النفس جسم من الأجسام، إنقسامها على الأشخاص والأفراد، فنفس زيد غير نفس عمرو فلو كانت واحدة لانتقسم على ما يزعم القائلون بأنها جوهر لاجسم، لوجب بالضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب، وأن تكون نفس الجاهل هي ذاتها نفس العاقل، وهذا حمق لاخفاء فيه. فصح أنها جسم بيقين لا شك فيه، وأنها تنقسم إلى نفوس عديدة متغايرة ومتباينة في الصفات والأماكن.<sup>(265)</sup>

**الدليل الثاني:** وهو دليل العلم، حيث أن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد، فلو كانت النفس جوهرًا واحدًا لوجب أن يكون علم كل فرد متساويا مع غيره، فلا يتفاضل أحد بعلم عن

<sup>261</sup> - ابن حزم: "الفصل" (221/3)، "الدرّة" (ص 217-218)، "المطى" (1/24-25-44-45)  
<sup>262</sup> - ابن القيم: "الروح" دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1395هـ (ص. 179-217-284) وابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (31/3).  
<sup>263</sup> - القسطلاني: "إرشاد الساري" (213/7) (181/9). مصدر سابق  
<sup>264</sup> - تحدث عن ذلك بإسهاب في: "الفصل" (225-218/3) و "الدرّة" (ص. 282-287)  
<sup>265</sup> - ابن حزم: "الفصل" (228/3)



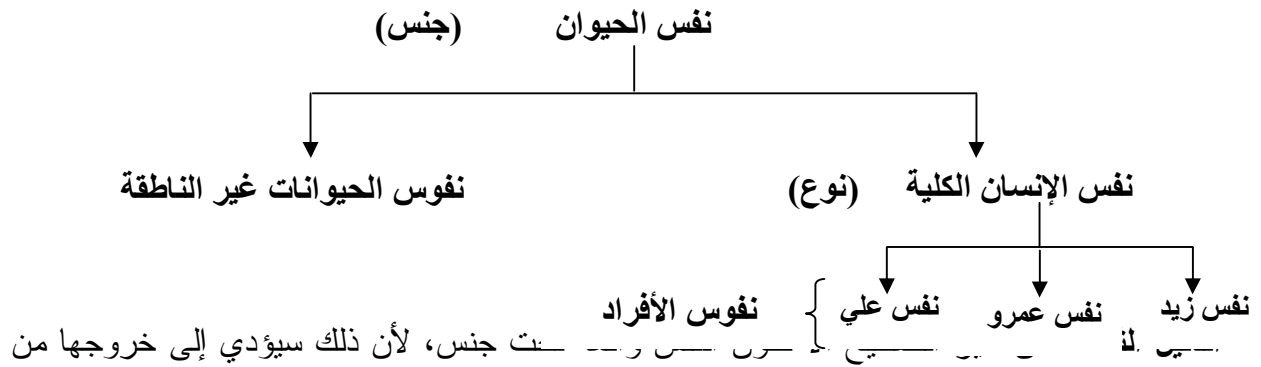
الآخرين لأن النفس هي العالمة، ولما صحَّ أن النفوس متفاوتة في العلم، لزم عن ذلك كونها أشخاصاً متغايرين تحت نوع نفس الإنسان، وهي بدورها واقعة تحت جنس النفس الكلية، التي تجمع تحتها جميع أنفس الحيوانات. وبهذا يصح كونها أشخاصاً متغايرة ذات أمكنة متغايرة مما ينتج عنه كونها أجساماً. (266)

ويمكننا أن نستخلص من كل هذا النفس على مراتب ثلاثة:

1- النفس الكلية (جنس).

2- النفس الإنسانية الكلية (نوع).

3- أنفس الناس المتغايرة (أفراد).



دائرة المعقولات التي لا يخرج عنها إلا الخالق عزوجل، لأنه ليس في الوجود إلا الخالق وخالقه، فلما كانت النفس مخلوقة واقعة تحت جنس الجوهر ذي الطبيعة فهي محصورة بالطبيعة وذات نهاية محدودة، وكل ذي نهاية فهو إما حامل أو محمول، ولما كانت النفس حاملة لأعراضها من الأضداد كالعلم والجهل والشجاعة والجبن ونحوها، كانت ذات مكان، وكل ذي مكان فهو جسم ضرورة. (267)

وهكذا يواصل أبو محمد استدلالاته على جسمية النفس محاولة إقامة تناسق وتساوق بين ما ثبت نقلاً ومالزم عقلاً. ومن الآيات التي يوردها على جسمية النفس، قوله عزوجل: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ (268) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (269) فهذه الآيات وغيرها دالة على أن النفس

<sup>266</sup> نفسة. (228/3) وقد أشار ابن سينا إلى أن "كل جسد نفس خاصة به لاتصلح إلا له." "دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" (ص. 259)، مرجع سابق.

<sup>267</sup> - نفسة (229/3)

<sup>268</sup> - سورة يونس [الآية 30].

<sup>269</sup> - سورة يوسف [الآية 53].

فاعلة مكتسبة مجزية، ثم هي في الآخرة ستحاسب فيما أن تتعمَّ وإمّا أن تعذب. ولاشك أن أجساد آل فرعون وأجساد المقتولين في سبيل الله قد تقطعت أوصالها، فصحَّ أن النفس منقولة من مكان إلى مكان وأنها هي التي تتعمَّ أو تُعذبُ « وهذه صفة الجسم لا صفة الجوهر فصحَّ ضرورة أنها جسم. »<sup>(270)</sup> فالجسم الحساس الذي يشغل حيزاً أو مكاناً ما هو الذي يُنعمُّ أو يُعذبُّ.

كما استدل بما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإخباره ليلة أُسريَّ به: ﴿أنه رأى نُسُم بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره﴾<sup>(271)</sup> « فصحَّ أن الأنفس مرتبة في أماكنها... وهذه صفة الأجسام ضرورة. »<sup>(272)</sup> وأما الإجماع، فإنَّ أئمة أهل السنة أجمعوا على أن أنفس العباد منقولة بعد خروجها عن الأجساد إلى نعيم أو إلى تعذيب، وهذه صفة الأجسام، ومن خرَّقَ الإجماع وخالفَ القرآنَ والسنن فهو كافر مشرك حلال الدم والمال.<sup>(273)</sup>

#### ب: علاقة النفس بالجسد.

يرى أبو محمد أن العلاقة القائمة بين النفس والجسد لا تخرج عن ثلاثة أوجه، ويمكن للنفس وفق هذه الحالات الثلاثة الممكنة أن تُسيَّرَ الجسد وتسيطر عليه وهي:

- 1- إما أنها متخلِّلة لجميع الجسد من الخارج ومحتوية له كالثوب.
- 2- وإما أنها متخلِّلة فيه من الداخل كالماء في المدرّة.
- 3- وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد كالقلب أو الدماغ وتكون قواها مبنوثة في الجسد وفي أنحاء جميعها.<sup>(274)</sup> فأى هذه الوجوه كان، فإن النفس ستتحرك الجسد كما تريد.

فأبو محمد لم يقطع بوجه محدد للعلاقة القائمة بين النفس والجسد، والتي تتصرف فيه وتسيطر عليه من خلالها. لكن في موضع آخر أشار إلى حقيقة إتصالها بالجسد، وأنه على سبيل المجاورة لا الممازجة لكونها معاً جسمان. « وقالوا لو كانت النفس جسماً لوجب أن يكون إتصالها بالجسم إما على

<sup>(270)</sup>- المصدر السابق (230/3).  
<sup>(271)</sup>- البخاري: "الجامع الصحيح" كتاب " الصلاة" الباب 1، (135/1) ورقم الحديث 342 وأحمد في "المسند" (143/5)، مصدر سابق.  
<sup>(272)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (231/3).  
<sup>(273)</sup>- نفسه.  
<sup>(274)</sup>- نفسه (218/3).

سبيل المجاورة، وإما على سبيل المداخلة وهي الممازجة. قال أبو محمد: فبعد هذا ماذا؟ و نعم فإن النفس متصلة بالجسم على سبيل المجاورة، ولا يجوز سوى ذلك...وأما إتصال المداخلة فإنما هي بين العرض والعرض، أو الجسم والعرض...»<sup>(275)</sup> وعلى هذا فالمجاورة هي التي تجعل النفس متصلة بالجسد في حين يرفض فكرة المداخلة.<sup>(276)</sup>

#### سادساً: خصائص النفس ووظائفها.

أشار أبو محمد إلى مجموعة من الخصائص التي تميز النفس قائلاً: « نعم هي خفيفة في غاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية هذه خواصها وحدودها التي بانته بها على سائر الأجسام.»<sup>(277)</sup>

أ- **خاصية الخفة:** بما أن النفس من طبيعة بسيطة فهي خفيفة خفة الهواء، ولهذا تتحرك بطبعها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيه وبمفارقتها إياه، يتقل ويهبط بطبعه. راداً بذلك على اعتراضات القائلين بأن النفس لو كانت جسماً لكان الجسد أخف منه عند مفارقة النفس له قبل المفارقة على اعتبار أن الجسم إذا أضيف له جسم آخر زاد في الكم والثقل، إلا أن المشاهد هو العكس، إذ يكون الجسد في حال الوفاة أثقل من ذي قبل "قبل مفارقة النفس" وعلى هذا فالأجسام التي تطلب المركز والوسط أي التي في طبعها أن تتحرك إلى أسفل هي وحدها التي إذا أضيف إليها جسم آخر كانت أثقل معه مما كانت قبل الزيادة، أما التي تتحرك بطبعها إلى أعلى فهي بالعكس من ذلك إذا أضيف جسم منها إلى جسم ثقيل خففه. وقد مثل لذلك بالزرق - الجلد - المنفوخ بالهواء فهو خفيف على الرغم من زيادة جسم الهواء إلى جسم الزرق.» لو رميت زرقاً غير منفوخ في الماء لرسب فإذا نفخته ورميت به خف ولم يرسب وهكذا النفس مع الجسد... النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء، وأطلب للعلو، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه.»<sup>(278)</sup>

<sup>275</sup>- ابن حزم: "الفصل" (226/3)، وإلى مثل ذلك ذهب أبو حامد الغزالي حين شبه النفس بالفارس والجسد بالفرس، حيث يكون الفارس مداخل للفرس متحكماً فيها مسيطراً عليها، "إحياء علوم الدين" (87/1).  
<sup>276</sup>- ذهب النشار إلى أن فكرة المداخلة بين النفس والجسد فكرة رواقية "نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام" (569-568/1).  
<sup>277</sup>- ابن حزم: "الفصل" (219/3).  
<sup>278</sup>- نفسه (219/3) تشير هنا إلى أن سالم يفوت يرى أن ابن حزم قد استند إلى ماجاءت به الفيزياء الأرسطية حول الخفة والثقل وغيرها للتأكيد على تأثره به. "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.343).

ولعلنا نلاحظ هنا إمتزاج آراء أبي محمد في النفس بالعلم الطبيعي، لأن النفس على وجه العموم مبدأ الكائن الحي ودراستها أو فهمها مرتبط بالموجودات الطبيعية أي تفسير الحادثة النفسية بمعطيات العلم الطبيعي.

ب- **خاصية الذاكرة:** حيث أن الفكر والذكر، أي أن التذكر والتفكر من أهم خصائص النفس « إننا نجد الجسد إذا تخلى منه ذلك الشيء... إما بموت وإما بإغماء وإما بنوم، فصح أن الحاسّ الذاكر هو غير الجسد، وهو المسمى في اللغة نفساً وروحاً. »<sup>(279)</sup>

ج- **خاصية العقل:** أكد أبو محمد في مواضع متعددة على أن العقل فعل النفس، وقوة من قواها، وهو محور ومرتكز لتحصيل المعرفة، وتصحيح الأخطاء، وتلافي الأخطار فهي العاقلة المخاطبة المكلفة. « وأعلم أن العقل والحس والظن والتَّخَيُّل قوى من قوى النفس. »<sup>(280)</sup>

د- **خاصية التمييز:** وهذه نابعة بالضرورة من العقل لأن العقل هو المُدرك المميز للفضائل من الرذائل « فإنما هو فعل النفس حيث تراه حينئذٍ أحدَّ ذهنًا وأصحَّ تمييزاً »<sup>(281)</sup>

هـ- **خاصية الحياة والخلود:** النفس لاتفنى ولاتعدم عند أبي محمد وماالموت الذي ورد في الآية ﴿ كَلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾<sup>(282)</sup> إلا فراقها للجسد فقط، وأن الموت المذكور إنما هو التفريق بينها وبين الجسد فحسب كما أن الحياة ضمُّ النفس إلى الجسد ونفخ الروح فيه، وليس موت النفس أن تُعَدَمَ جملة، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى، ولا أنها يذهب حسها وعلمها، بل حسُّها بعد الموت أصح مما كان وعلمها أتم والبرهان قد قام على أنها كانت موجودة قبل تركيب الجسد على آباء الدهور وأنها باقية بعد إنحلاله.<sup>(283)</sup> « وأردنا بقولنا الموت مفارقة النفس للجسد... وأما الحياة فهي جوهرية في النفس لاتفارق النفس أبداً... فلا ضد للحياة على الحقيقة. »<sup>(284)</sup> وهو ماذهب إليه ابن

<sup>279</sup>- ابن حزم: "المحلى" (24/1) "الفصل" (214/3) "الرسائل" (315/4).

<sup>280</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (315/4) "الفصل" (216-212/3).

<sup>281</sup>- ابن حزم: "الفصل" (215/3).

<sup>282</sup>- سورة آل عمران [الآية 185].

<sup>283</sup>- ابن حزم: "الفصل" (227/3)، "المحلى" (45-44/1).

<sup>284</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (178/4) "الفصل" (217/3) وهو هنا يخالف ماذهب إليه الفارابي من أن النفس العارفة تبقى خالدة في حين أن النفس الجاهلة تفنى وتتعدم. أما النفوس عند ابن حزم فجميعها خالدة "الرسائل" (124/4)، محمد جلال شرف: "الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي" دار المعرفة الجامعية 1989م، (ص.235).

تيمية من أنّ الموت هو إنقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقتها له وقبض النفس منه للصعود بها إلى بارئها. (285)

و- **خاصية التجزؤ:** النفس عند أبي محمد قابلة للتجزؤ والانقسام « ومحمّلة للتجزؤ لأنها جسم من الأجسام. » (286)

ي- **خاصية أنها حساسة لامحسوسة:** تتميز النفس بكونها تحسّ بغيرها دون أن يحسّ بها: « لأن الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس وهذا حكم النفس... فهي حساسة لا محسوسة. » (287)

### سابعاً: لفظ الإنسان وعلى من يقع؟

إختلفت آراء المتكلمين وغيرهم حول لفظ الإنسان وعلى من يُطلق: على الجسد؟ أم على النفس؟ أم يقع عليهما معاً؟ (288) « قال أبو محمد: اختلف الناس في هذا الإسم على أي شيء يقع؟ فذهبت طائفة إلى أنه إنما يقع على الجسد دون النفس وهو قول العلاف، وذهبت طائفة إلى أنه يقع على النفس دون الجسد، وهو قول النظام وذهبت طائفة إلى أنه يقع عليهما معاً، كالبلق الذي لا يقع إلا على السواد والبياض معاً» (289) وممن ذهب إلى أن الإنسان بنفسه لا يبدنه: الفارابي والغزالي، (290) وذهبت طائفة ثالثة إلى أنه يقع عليهما معاً. (291) ولم يرحح أبو محمد أيّاً من هذه الأقوال، بل اعتبرها كلها صحيحة، حيث يطلق لفظ الإنسان على الجسد تارة، وعلى النفس تارة أخرى، وعليهما معاً أيضاً. « فليس أحدهما أولى من الآخر في هذا، فإذا اجتمعا ثبت بهما أن الإنسان هو الجسد والنفس معاً على المعنى الذي ذكرنا من الأبلق الذي لا يقع إلا على البياض والسواد، لا على السواد وحده ولا على البياض وحده. » (292) كما أشار في موضع آخر إلى أن لفظ الإنسان لا يطلق على كل جزء أو عضو من الأعضاء لوحده، أو على أفراد بل إن هذه الأجزاء والأعضاء « إذا تألفت سُمّي المتألف منها

<sup>285</sup>-ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (225/4)(289/9)(390/17).

<sup>286</sup>- ابن حزم: "الفصل" (222/3).

<sup>287</sup>- نفسه (220/3).

<sup>288</sup>-الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (66/2)، أحمد محمود صبحي: "في علم الكلام" (211/1) عبد الهادي أبو ريذة: "النظم وآراؤه..." (ص.99-112).

<sup>289</sup>- ابن حزم: "الفصل" (206/3)، "الأصول والفروع" (ص.254).

<sup>290</sup>- دي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، (ص.348).

<sup>291</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص.254).

<sup>292</sup>- نفسه. (ص.254-255).

إنساناً»<sup>(293)</sup> أو أنه «كأعضاء الإنسان فليس شيء منها يسمى إنساناً...واليد ليست إنساناً والرجل...والمعدة ... فإذا اجتمع كل ذلك حدث له حينئذ إسم الإنسان.»<sup>(294)</sup> مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾<sup>(295)</sup> فهذه بلا شك صفة الجسد. وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾<sup>(296)</sup> وهذا بلا خلاف صفة النفس لا صفة الجسد لأن الجسد مَوَات والفعالة هي النفس. وكل ما جاء من عند الله صحيح وليس بمُخْتَلَفٍ فيه. «فإذ كل هذه الآيات حق فقد ثبت أن الإنسان إسم يقع على النفس دون الجسد، ويقع أيضاً على الجسد دون النفس ويقع أيضاً على كليهما معا مجتمعين...وأما من قال إنه لا يقع إلا على النفس والجسد معاً فخطأ.»<sup>(297)</sup>

وبهذا نكون قد طالعنا نَفْثاً مما ذكره أبو محمد بشأن مسألة "النفس" والحق يقال إنه كان مُلَمَّاً بكل شُغْبِ هذا الموضوع العويص مقدماً الأدلة النقلية والعقلية على نظريته في النفس ولهذا «يُعَدُّ من كبار رجال الأخلاق وعلم النفس ويلاحظ بأنه كان مُلَمَّاً بالكثير من النظريات اليونانية في النفس...»<sup>(298)</sup> فهو يشير إلى أسماء فلاسفة اليونان وآرائهم كما يتطرق إلى نظريات المتكلمين إما قابلاً لها أو معترضاً عليها، أو محتجاً بها وهذا ماجعل كثيراً من الدارسين يختلفون في تصنيفهم للمدرسة التي يجب أن ينتمي إليها ابن حزم، فبعضهم وَسَمَهُ بكونه أفلاطونياً في الفلسفة لأنه تبنى موقف أفلاطون في النفس، كقوله بأنها سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي، وأن كل نفس عندما تجد أخرى تشبهها تتجذب إليها وتتجاوب معها فيحصل بينهما إتحاد روحي هو الحب.<sup>(299)</sup>

ويبدو لي أن هذا الرأي مُجَانِبٌ للصواب والردّ يكون عليه بما يلي أولاً: أن من معتقدات المسلمين أن النفس سابقة على البدن وأن الله هو مصدرها لأنه تعالى نفخ الروح في آدم عليه السلام والروح هي

<sup>293</sup>- ابن حزم: "الفصل" (222/3).

<sup>294</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (176-175/4).

<sup>295</sup>- سورة الرحمن [الآية 14].

<sup>296</sup>- سورة المعارج [الآيات 19-21].

<sup>297</sup>- ابن حزم: "الفصل" (206/3).

<sup>298</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الظاهري..." (ص. 75). ووصفه أيضاً بكونه "عالم نفس" (ص. 3). في حين وصفه بالثنيا بأنه: "صاحب تحليل

نفسى دقيق، وذلك ماتجلى في كتابه "طوق الحمامة". ينظر: أنخل جنثالث بالثنيا: "تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة: حسين

مؤنس، ط. 1955م، مكتبة النهضة العربية، القاهرة (ص. 14).

<sup>299</sup>- محمد علي أبو ريان: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" دار النهضة العربية، القاهرة، ط. 2، 1973م، (ص. 417).

النفس كما سبق، فهي إذن ذات مصدر إلهي ، وكونها سابقة وجوديا فالآية تدل على ذلك، قال عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾<sup>(300)</sup> وهو ما يسميه البعض بعالم الذر، حيث خلق الله الأنفس وأشهدهم على ألوهيته وربوبيته تعالى، وأخذ عليهم العهد، وهو ما أشار إليه أيضا أبو محمد.<sup>(301)</sup> وأما عن تلاقي الأرواح وتآلفها وتحاببها، فيدل على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ مَا تَعَارَفَ مِنْهَا إِنْتَلَفَ وَمَا تَتَاكَرَ مِنْهَا إِنْخَلَفَ﴾<sup>(302)</sup> حيث قال أبو محمد: «إنك لاتجد إثنين يتحاببان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في بعض الصفات الطبيعية، لا بد من هذا وإن قل، وكما كثرت الأشباه، زادت المُجانسة وتأكدت المودة، فانظر هذا تراه عيانا وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤكد.»<sup>(303)</sup> فلماذا يُرجع مفكرونا المعاصرون أيَّ نظرية أو فكرة صحيحة إلى أصول يونانية أو غربية، ولا يفتنّون إلى أن مصدرها داخل الثقافة الإسلامية. فلا ينبغي أن نسقط تبعيتنا الحاضرة للأمم الأخرى، على فلاسفتنا وعلماؤنا القدامى، وإن كان ذلك لا يمنع من عدم تأثرهم غير أنه لا يجب أن يكون متكنا في كل شيء وكأنهم لم يبدعوا أو لم يأتوا بجديد. في حين ذهب آخرون إلى «أن أفلاطونية ابن حزم تتضح عندما يعتبر أنّ النفس هي التي تميل وتتوق وتحرف وتتفر، فهي عنده المحركة للجسد... مصورا الجسد عرضاً والروح هي الجوهر الإنساني، وأن النفوس لها مُثُلٌ متصلة بها بالإضافة إلى تعابير أفلاطونية كثيرة مثل عالم الأفلاك والحدوث والكون والجرم والعقل...»<sup>(304)</sup>

ويبدو لي أن ما يثيره هذا الباحث لا يعدو أن يكون كلاما عاما سطحيا حيث أن ما ذكره هنا عبّر عنه أبو محمد من خلال مبادئه ومعتقداته، ولم يكن بحاجة إلى التأثر بأفلاطون، ثم إن المصطلحات المستعملة عامة أيضا لدى أفلاطون وغيره. ومثل هؤلاء متأثرون على ما يبدو وبالدراسات التي أجراها

<sup>(300)</sup> - سورة الأعراف [الآية 172] .  
<sup>(301)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (216/3)، وأيضا ما تلاه من حديث عن إخبار الرسول صلى الله عليه وسلم برويته لأنفس الناس حتى قيل أن يخلقوا ليلة الإسراء والمعراج، (216/3-217)، "المحلي" (44/1-45).  
<sup>(302)</sup> - الإمام البخاري: "الجامع الصحيح" باب "الأرواح جنود مجندة" (1213/3)، ورقمه 3158، مصدر سابق.  
<sup>(303)</sup> - ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة وظل الغمامة في الألف والألاف" ضمن "الرسائل" (97/1) وينظر مثله عند ابن القيم في: "روضة المحبين" ص.73.  
<sup>(304)</sup> - ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام"، دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982م، (ص.385-386).

كثير من المستشرقين ومردّدون لأقوالهم، فهذا "كوربان" يقول: «يعد ابن حزم... في عداد أتباع الأفلاطونية في الإسلام... وإن التحليل الذي يعطيه ابن حزم يذكرنا بشكل واضح بمحاورة أفلاطون: "لوفيدر *Le Fhèdre*" وفيها أن النفس جميلة تشتاق بشغف إلى كل ما هو جميل...»<sup>(305)</sup> وإن هناك سؤالاً من الضروري أن يطرح: هل كل نظرية رائدة يبدع فيها مفكرو الإسلام لابد وأن يكون مصدرها يوناني؟؟

حيث يؤكد البعض على تأثر ابن حزم بسقراط لأن إيمان ابن حزم بوجود النفس السابق لوجود الجسد وأنها نسيت ما كانت تعرفه في دار الإبتداء قبل حلولها بالجسد ثم إنها غفلت عما كانت فيه كغفلة من وقع في طين غمر<sup>(306)</sup> فأنساها ما كانت تعرفه إنما يذكرنا بنظرية التذكر السقراطية، وإن النفس عند ابن حزم ذاكرة حساسة<sup>(307)</sup> متألذة متألمة ولاشك في أن هذه الفكرة سقراطية أيضاً، إذ أن الجسد عند سقراط آلة والنفس هي المدركة الحاسة المتألذة<sup>(308)</sup> ولكن لو كلف هذا القائل نفسه عناء البحث، ولو راجع جيداً ما ذكره أبو محمد في الموضوع الذي أشار فيه إلى هذه المسألة لوجد بينهما إختلافاً بيناً.

ومما تجدر الإشارة إليه هنا أن ابن حزم إدّعى أن أرسطو يقول بجسمية النفس، متأولاً ماورد عن كونه يقول بأنها جوهر كما مرّ معنا آنفاً، معتبراً أنه إن كان أرسطو يقول حقاً بأنها جوهر فذلك خطأ منه. «ولم يقل أرسططاليس إن النفس ليست جسماً على ما ظنّه أهل الجهل وإنما نفى أن تكون جسماً كدراً، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه، ثم لو صحّ أنه قالها لكانت وهلة ودعوى بلا برهان، وخطأ لا يجب اتباعه عليه.»<sup>(309)</sup> وهذه الفقرة أثارت إنتباه بعض الباحثين فبنى عليها تصوراً مفاده أن ابن حزم «تابع الكثير من مواقف وحجج أرسطو حول النفس وطبيعتها، وهي حجج ومواقف ناهضت في أغلب الأحيان التصور الأفلاطوني والفيثاغوري للنفس...»<sup>(310)</sup> فهل يصنف ابن حزم سقراطياً أم

<sup>305</sup>- هنري كوربان: " تاريخ الفلسفة الإسلامية" ص. 337-338، مرجع سابق.

<sup>306</sup>- أشار ابن حزم إلى ذلك في: " الفصل" (215/3).

<sup>307</sup>- ذكرنا في خصائص النفس عند ابن حزم أنها حساسة وينظر: " الفصل" (220/3).

<sup>308</sup>- ناجي التكريتي: " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية... " ص. 393-394، مرجع سابق

<sup>309</sup>- ابن حزم: " الفصل" (230/3).

<sup>310</sup>- سالم يفوت: " ابن حزم والفكر الفلسفي... " ص. 344، مرجع سابق.



أفلاطونيا أم أرسطيا وفقا لما ذكره هؤلاء؟ سؤال يبقى مطروحا للبحث ومع ذلك فإنه يمكننا الإشارة إلى إبداعات أبي محمد النفسية في بعض المؤلفات الحديثة.<sup>(311)</sup>

المبحث الثاني: آراء ابن حزم الأخلاقية والسياسية.

**تمهيد:**

إعتبرت الأخلاق من صلب الدراسات في المجال الفلسفي، ولهذا إهتم بها الفلاسفة وعلماء الأخلاق قديما وحديثا. ولما كان الإنسان حيوانا أخلاقيا عاقلا<sup>(312)</sup>، فقد أجمع المؤلفون في الأخلاق، على أن كل ما يصدر عن الإنسان من سلوكات حسنة فهي ما يعبر عنها بالفضائل، وأما نقيضها فهي ما يسمى بالردائل. ولهذا كانت الموضوعات الأساسية التي تمحور حولها البحث في الأخلاق عند أبي محمد هي مختلف السلوكات الأخلاقية التي يمارسها الناس، مؤكدا على أن من ثمرات الفلسفة إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وضرورة الإبتعاد عن المعاصي والردائل، لأن الشريعة أو النبوة والفلسفة ماجاءتا إلا لهذا الغرض وحده<sup>(313)</sup>. ومن ثمة «فلاشك أن القضايا الأخلاقية التي عالجها ابن حزم كتب فيها كثير من مفكري وفلاسفة الأخلاق في

<sup>(311)</sup>- ينظر مثلا محمد عثمان نجاتي وعبد الحليم محمود السيد: "علم النفس في التراث الإسلامي" طبع المعهد العالمي الإسلامي، عمان ، ط1، 1996م، (52-49/2)، والسيد على شتا: "علم النفس الظاهري عند ابن حزم"، المكتبة المصرية، القاهرة، ط.2003.

<sup>(312)</sup>ذهب كانط(ت.1804م) إلى أن الأخلاق تتعلق بالإنسان من حيث هو كائن عاقل- " fundamental principles of the métaphysic of morals(p.255)" Kant(A)

<sup>(313)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (99-98/1) و"الرسائل" (134/3).

الإسلام»<sup>(314)</sup> غير أن معظم الذين سبقوه إلى الكتابة في الأخلاق، غالباً ماتأثروا بنظريات أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، واعتمدوا عليها في التأسيس لمختلف المسائل الأخلاقية التي تناولوها كالسعادة والفضيلة ونحوهما، محاولين أسلمتها لتتأقلم وتتماشى مع الشريعة الإسلامية. كالكندي (ت. 256هـ) ومسكويه (ت. 421هـ) وغيرهما.<sup>(315)</sup> بل إن بعض الباحثين يذهب إلى أنه إذا قارنا بين ما كتبه ابن حزم في الأخلاق بمن ألف فيها قبله، نجد أن جميعهم قد مزج الآراء الفلسفية بالدينية مع السيطرة الغالبة للآراء الفلسفية، حيث كانوا تحت تأثير الفلسفة، ولهذا غلب عليهم الطابع الفلسفي في الأخلاق بخلاف ابن حزم الذي تميز عنهم بكونه مزج الآراء الدينية بالفلسفية، مع سيطرة الروح الدينية عليه.<sup>(316)</sup> وآراء أبي محمد الأخلاقية، مبنوثة في سائر مؤلفاته وبخاصة رسالته الشهيرة: "مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل"<sup>(317)</sup> ويخيل لقارئها أن صاحبها كتبها في آخر حياته، لأنها على ما يبدو ثمرة يانعة، إقتطفها من سني نضجة، وزبدة تجاربه، حيث سطرها بأسلوب هادئ عميق، ممزوج بالمواعظ والحكم، بعيداً عن ماهو مألوف عنه في كتبه الأخرى المشحونة بالحدة والعنف، واللهاجة الساخرة الممزوجة بالتهكم من الآخرين فالناظر لما سجله أبو محمد هنا، يرى خلاصة دراساته الدينية والفلسفية العميقة، وملاحظاته واسقراءاته لشؤون الناس وسلوكاتهم الأخلاقية، مع نتف من تجاربه الشخصية من أجل غايات تربوية تعليمية.<sup>(318)</sup> «فإني قد جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى... حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة، ورقمت ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب، لينفع الله تعالى به من شاء من عباده... وإصلاح ما فسد من أخلاقهم.»<sup>(319)</sup>

### أولاً : نظرية "طرد الهم" ونظرية وعلاقتها باللذة والسعادة

مما لا يختلف حوله إثنان، أنّ جميع الناس ينطلقون في مساعيهم وأعمالهم، لأجل مطلوب واحد لاغير وهو كيف يمكن أن يحققوا أمانيتهم، ويجلبوا السعادة لهم وأن يوفروا الراحة المادية والمعنوية لذواتهم

<sup>(314)</sup> - ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام" (ص. 402)، مرجع سابق.  
<sup>(315)</sup> - محمد يوسف موسى: "الفلسفة الأخلاقية في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية" مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط3، 1963م، (ص. 126).  
<sup>(316)</sup> - ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام" (ص. 401-402).  
<sup>(317)</sup> - حَقَّقَت هذه الرسالة تحت أسماء متنوعة ومن أطراف عديدة، أبرزها تحقيق إحسان عباس ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم" (333/1).  
<sup>(318)</sup> - عبد الكريم خليفة: "ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه" ص. 180، مرجع سابق.  
<sup>(319)</sup> - ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس... ضمن "الرسائل" (334-333/1).

ولاريب أن مبتغى كل فرد تحت أديم السماء، بل وغاية كل إنسان هي تحقيق السعادة أي أن يكون سعيداً، ولأجل ذلك يسعى كل امرئ جاهداً إلى تحقيقها، فهي الهدف الأسمى في الوجود كله، ولاشيء سواها، وهو ماتوصل إليه أبو محمد من خلال دراساته واستقراءاته لتاريخ البشرية كله. «تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده إلا واحداً وهو طردُ الهم... الناس كلهم لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم... فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها مذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى... على أن لا يعتمدوا بسعيهم شيئاً سواه.»<sup>(320)</sup> فالسعادة هي الخير الأعلى والأسمى الذي يسعى البشر إليه من خلال العمل الدؤوب والمتواصل لأجل بلوغ الكمال فيه، حيث يتشوق الناس بطبعهم إليه ويكاد أكثرهم يجمع عليه بالإسم، وهو مايسمونه "السعادة" ويرون أن أحسن العيش وحسن السيرة هي السعادة<sup>(321)</sup>. فطرد الهموم والغموم والأحزان، التي تكدر على الإنسان صفوة حياته، وهودء باله، هي أبلغ وأقصى مايطمح إليه المرء ويتمناه. ولهذا يزداد سعي البشر وتتفاوت هممهم في طرح الهموم وإزالتها، بل وإزاحتها عن أنفسهم. «وهذا الذي يسميه ابن حزم طرد الهم، هو الذي أسميناه بالسعادة، لأن السعادة لا تتحقق إلا بطرد الهموم التي تلم بالنفس. ومع أن الناس إتفقوا على هذا المذهب إلا أنهم اختلفوا اختلافاً كبيراً في تحقيق السعادة التي ينبغي أن يقصدها الإنسان ويسعى في تحقيقها في واقع الحياة.»<sup>(322)</sup> فما عبّر عنه أبو محمد بطرد الهم الذي اتفقت سائر الأمم على اختلاف دياناتهم وتباين أفكارهم لطلبه، وأنهم مشتركون في ذات الغرض ومتساوون في نفس الهدف وهو إبعاد كل هم عن أنفسهم أي هم كان. هو ذاته ما قصد إليه أرسطو آفناً، وما ذهب إليه ايضاً ابن المقفع (ت.143هـ/760م) بقوله: «غايات الناس صلاح المعاش والمعاد... وعلى العاقل أن يعلم أن الناس مشتركون متساوون في الحب لما يوافق والبغض لما يؤذي، وأن هذه منزلة إتفق عليها الحمقى والأكياس.»<sup>(323)</sup>

<sup>(320)</sup> - نفسه. (336/1).

<sup>(321)</sup> - أرسطو: "الأخلاق" ترجمة: إسحاق بن حنين، تقديم وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1979م، (ص.57).

<sup>(322)</sup> - عمر سليمان الأشقر: "الإخلاص" دار النفائس، عمان، ط.2006م، (ص.9).

<sup>(323)</sup> - عبد الله بن المقفع: "الأدب الصغير" تحقيق: أحمد زكي باشا، طبع جمعية العروة الوثقى، الإسكندرية، مصر، ط1911م، (ص.5-12-13).

وإذن فقد تناول أبو محمد الغاية من الحياة كلها وهي: "طرد الهم" والتي هي من أهم المسائل التي أولاها أبو محمد عناية بالغة، وأعطاهم الأولوية على غيرها، إذ افتتح بها كتابه الأخلاقي: "في مداواة النفوس" بل وتمحورت كل آرائه الخلقية حولها، لأنها جوهر وماهية الإنسان أخلاقياً، حيث تحدث عنها بشكل مستفيض فأسمى خير يتطلع الإنسان إلى تحقيقه في نظر أبي محمد، وفي ذات الوقت هو أعظم شر يسعى المرء للتخلص من ربقته بشتى الوسائل والسبل: إنه الهمّ.<sup>(324)</sup> وسبب نشوء الهم لدى الإنسان هو الطمع حيث أن شراسته وطمعه في تحقيق ما يقدر وما لا يقدر عليه تجلب إليه المتاعب والهموم، ومن ثمة يعمل جاهداً لأجل التخلص منها: «الطمع سبب إلى كل هم... وأصل كل هم، وهو خلق سوء ذميم وضده نزاهة النفس... والطمع - مركب من أربع صفات وهي: الجبن والشح، والجور والجهل ولولا الطمع ما ذل أحد لأحد.»<sup>(325)</sup> وما يلزم عن ذلك ضرورة، هو أن طرد الهم شر، وعليه فالخير ينتهي بالإنسان حتماً إلى الخير، لأن طرد الهم هو الطبيعة السلبية للسعادة، وجميع الناس يسعون إليها. وهذه السعادة تتصف بأن قيمتها كامنة فيها.<sup>(326)</sup> ولكن على أي شيء سيحصل الإنسان إن تمّ طرد الهم؟ إن ما يمكننا استنباطه من كلام أبي محمد أن المراد بطرد الهم، هو دفع الآلام النفسية المعنوية والجسمية المادية عن المرء لأجل تحقيق اللذة بنوعها المعنوية والمادية والإنسان مجبول على حب اللذة لإحساسه وإدراكه بملاءمتها له ونفوره من الألم لكونه منافراً ومؤذياً له. فنحن جميعاً نحب اللذة بطرد الهم لأجل تحقيق الحياة السعيدة وتبعاً لذلك نحب الحياة من أجل تحقيق اللذة وطرد الهم. ولكن أي لذة يقصد أبو محمد؟ وما علاقة اللذة بالسعادة؟ وهل يبلغ الناس حقا السعادة الحقيقية المنشودة؟.

إن اللذة ظاهرة نفسية ترتبط بالقوى الكامنة في الإنسان أي ما يصطلح عليه بالطبع، وهي ما يدفع المرء إلى العمل لأجل بلوغ مراده، وهكذا تتجدد نوازع ورغبات الإنسان للبحث عن مختلف اللذات، لأجل بلوغ السعادة والوصول تبعاً لذلك إلى ما يقابله عكسياً أي زوال الهم وطرده، فتكون اللذات المعنوية والمادية قد جلبت، وحلت بالتالي محل الآلام، وحينذاك يكون الهم قد زال.

<sup>(324)</sup>- ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس..." ضمن "الرسائل" (337/1).

<sup>(325)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (372-371/1).

<sup>(326)</sup>- أحمد الدباس: "فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم" دار الإبداع، عمان، ط1993، م1، (ص126).

ولقد أشار أبو محمد إلى أنّ اللذات والآلام نوعان: معنوية ومادية. «لذة العاقل بتمييزه، ولذة العالم بعلمه ولذة الحكيم بحكمته... أعظم من لذة الآكل بأكله والشارب بشربه والواطيء بوطئه... وبرهان ذلك أنّ الحكيم والعالم والعاقل، ومن ذكرنا واجدون سائر اللذات التي سمّينا، كما يجدها المنهمك فيها ويحسونها كما يحسها المقبل عليها...»<sup>(327)</sup> وأما عن الآلام وأصنافها فيقول: «أشدّ الأشياء على الناس الخوف والهم والمرض والفقر، وأشدّها كلها إيلا ما للنفس الهم، لفقد المحبوب، وتوقع المكروه ثم المرض... وأشدّ الأمراض كلها ألماً وجعٌ ملازم في عضو ما بعينه، وأما النفوس الكريمة فالذلّ عندها أشدّ من كل ما ذكرنا.»<sup>(328)</sup> وأبو محمد يفضل اللذات المعنوية النفسية على الجسمية المادية لأنها أكمل وأطول مدة وأشدّ أثراً من اللذات المادية الزائلة بزوال ما يلتذ به، معتمداً على مقياس واقعي تجريبي وهو أن الذين لجأوا إلى اللذات الروحية فضلّوها، وهم قد ذاقوا من قبل اللذات المادية وعرفوها، وقارنوا بينهما، ووصلوا إلى تفضيل الروحية على المادية، وبالمقابل لم يجرب أصحاب اللذات المادية أي لذات روحية ولهذا كان الأولون أصدق حكماً. «وإنما يحكم في الشئيين من عرفهما، لا من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر.»<sup>(329)</sup> ولكن هل يعني قوله باللذة متابعة المدرسة النفعية والتأثر بها؟.

لاشك أن دفع الهم له صلة وثيقة بمذهب المنفعة<sup>(330)</sup> الذي قرّره أبيقور (ت. 270 ق.م) حيث يرى أن المعيار الذي يجب أن تقاس به الأفعال الخيرة هو ما تجلبه من منفعة، أو ما يعود على المرء من لذات، مع إبعاد الآلام عنه، فالفعل الجالب للمنفعة يُعتبر خيراً وحسناً، وإن جلب ألماً أو عاد بالضرر على صاحبه فهو شر وقبيح، لكونه لم يحقق المنفعة والسعادة لصاحبه ولم يطرد عنه الهم تبعاً لذلك فدفع الهم من المنافع والخيرات، وبالمقابل يكون الهم شراً وألماً يجب دفعه وإزالته<sup>(331)</sup>. ومن هنا مال بعض الباحثين إلى القول بأن «نظرية ابن حزم الأخلاقية متشعبة بالفلسفة الرواقية التي تأثر بها ابن

<sup>327</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (335/1).

<sup>328</sup>- نفسه (404/1).

<sup>329</sup>- ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس... ضمن "الرسائل" (335/1).

<sup>330</sup>- عن فلسفة الأخلاق النفعية ينظر: توفيق الطويل: "مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق" مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1953م، (ص. 22).

<sup>331</sup>- محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 179)، مرجع سابق.

حزم تأثراً محسوساً.<sup>(332)</sup> صحيح أن اللذة عند النفعيين هي الخير الأسمى، والألم هو الشر الأقصى، لكن هؤلاء تناسوا أن اللذة عند أريستيب(433-366 ق.م) مؤسس مذهب اللذة في الأخلاق النفعية وعند أبيقور(341-261 ق.م) تعتبر الأساس الوحيد للقيم الخلقية، أي أن النظرة المادية هي المسيطرة على اللذة، وهو مانراه متبلورا فيما بعد مع بنتام جريمي(ت.1832م) وستوارت مل(ت.1873م) وجون ديوي(ت.1924م) رائد الفلسفة البرغماتية.

وعلى ضوء ذلك، تكون الطبيعة البشرية مصدراً للسلوك الخلقى لأن اللذة دافع فطري لأثر فيه للدين ويترتب عنه أن الإنسان يبحث عن اللذة أو المنفعة، حتى ولو كان فيها مخالفة للشرع، فالمهم تحقيقها على قاعدة -الغاية تبرر الوسيلة-. إضافة إلى ذلك « فاللذة عن أغلب اللذيين واحدة أي ليس ثمة لذة تفضل في ذاتها لذة أخرى.»<sup>(333)</sup> ثم إذا كانت أخلاق المنفعة مادية وظرافية ونسبية تختلف من شخص لآخر، فإن اللذة والمنفعة في الأخلاق الحزمية تستند إلى الدين والعقل، كما أن اللذات عنده متفاوتة وأفضلها كما سبق اللذات الروحية النفسية، واللذة التي تنال ليست لأجل ذاتها عند ابن حزم، لأن تلك حياة البهائم<sup>(334)</sup>، إنما اللذة تنال لأجل تحقيق طاعة الله، فالتلذذ الروحي والمتعة النفسية هي الحلقة الأخيرة والقصى التي يسعى المسلم لها، وفيها يتنافس المتنافسون وهذا ما يحمل النفس على الأعمال الحسنة والطاعات وفعل الفضائل لأجل بلوغ أعظم لذة وهي السعادة. « إذا نام المرء عن الدنيا-أي مات- نسي كل سرور وكل حزن، فلو رتب نفسه في يقظته-أي حياته-على ذلك أيضا لسعد السعادة التامة.»<sup>(335)</sup> واللذات الحقيقية عند أبي محمد هي تلك اللذات اللانهائية السرمدية المطلقة، وهذه لا تكون إلا في الآخرة. « فإذا صحَّ هذا كله، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده... ويرفعه إلى السموات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه، وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لانقطاع لها.»<sup>(336)</sup> ولذا فإن الاختلاف واضح بين تصور

<sup>332</sup>- محمد إبراهيم الفيومي: " تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس" دار الجيل، بيروت، ط1997، 1م، (ص.269).

<sup>333</sup>- حامد الدباس: " فلسفة الحب والأخلاق..." (ص.125)، مرجع سابق.

<sup>334</sup>- يقول ابن حزم: " فالسعيد من أنسنت نفسه بالفضائل والطاعات... وطالب اللذات متشبه بالبهائم." " الرسائل" (340/1).

<sup>335</sup>- ابن حزم: " الرسائل" (342/1).

<sup>336</sup>- نفسه. (139/3).

الأخلاق الرواقية للذة والمنفعة وبين تصور الأخلاق الحزمية لها. وهنا يجدر بنا أن نتساءل: هل يبلغ الناس حقا هذه اللذات الأبدية؟ ومتى يحصل الناس على السعادة المنشودة في ظل ديمومة الهموم واستمرارها؟ إن طرد الهموم لن يتوقف ما دام الإنسان حياً، ذلك لأن الهموم مطردة وكأنها متتالية هندسية، وذات ديمومة واستمرارية، لا تتقطع حتى أثناء النوم، ومهما سعى الإنسان وجدَّ واجتهد فلن يقدر على إزالتها وطردها نهائياً فهناك من يطرد هم الجهل بطلب العلم، وطالب المال لطردهم الفقر وهكذا كل الناس يحاولون أن « يطردوا عن أنفسهم أصداد هذه الأفعال وسائر الهموم، وفي كل ما ذكرنا لمن تدبره هموم حادثة لأبد منها، من عوارض تَعْرِضُ في خلالها وتَعْدُرُ ما يتعذر منها وذهاب ما وجد منها.»<sup>(337)</sup>

وإن فلا يوجد ولو بصيص من أمل أو وميض من أمنية، لقطع دابر كل الهموم سوى أن يسلك المرء الطريق المتجهة إلى الله، ويعمل لأجل محطة الآخرة، فلا طريق غيرها يوصل إلى السعادة الحقَّة ويحقق اللذات الأبدية الحقيقية. « فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة... ووجدت العمل للآخرة سالما من كل عيب خالصا من كل كدر، موصلا إلى طرد الهم على الحقيقة ووجدت العامل للآخرة إن أمتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم بل يُسْرُ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال منه، عون له على ما يطلب... فاعلم أن طرد الهم ليس إليه إلا طريق واحد، وهو العمل لله تعالى، فما عدا هذا فضلال وسخف.»<sup>(338)</sup>

ومانستبطه من ذلك أن إطراح الهم وتناسيه وتجاهله وعدم الاهتمام به أنسب طريق لإزالته وطرده نهائياً. فهو ينصح بالابتعاد عن الهم، لأن تكلف النفس وتطلعها، سيؤدي بها إلى القلق والهم، ولذا يلتمس الناس سبلا وطرقا متعرجة لطرد الهم، إلا أنهم فشلوا وسيفشلون، لأنه لا يوجد إلا طريق واحد مختصر، بل هو أفضل وأقصر الطرق كلها حيث به وحده يتم الخلاص نهائياً وإلى الأبد من كل هم إنه

<sup>337</sup> - نفسه. (337/1).

<sup>338</sup> - نفسه. (338-337/1).

طريق الآخرة، فالعمل للآخرة موصل لطرد الهم على الحقيقة.<sup>(339)</sup> وعليه فالسعادة ليست شيئاً يأتيها من الخارج أو لذة مادية خارجية نفترفها فتُحَقَّق لنا طرد الهم وتجلب لنا السعادة، بل هي نشاط أو سلوك ذاتي صادر عن الإنسان أي أنها ليست فعلاً خارج نطاق الذات. بل إنه في ذات الإنسان، وعليه أن يدرك ذلك ويكتشفه بنفسه. وعلى هذا فلست أوافق من ذهب إلى القول بأن ابن حزم تأثر بوضوح الفلسفة الرواقية حين قدّم تصوّره هذا للسعادة، وقد كشف بذلك عن مصدر آرائه الخلقية معللاً ذلك بحياة ابن حزم المضطربة المضطهدة التي تتوق للاطمئنان والسكينة، إضافة إلى أن السيطرة على الذات فكرة رواقية أيضاً<sup>(340)</sup> فشتان ما بين ابن حزم وبين الرواقيين، حيث أن منطلق أبي محمد ديني إلهي في حين فلسفة الرواقيين طبيعة مادية لا علاقة لها بالدين أصلاً، وإلا فإن البهائم تشاركه في ذات الأفعال.<sup>(341)</sup> ولهذا يجعل أبو محمد السعادة ذات بعد ميتافيزيقي، حيث التقرب إلى الله وهو في كل هذا مباين للرواقيين. ولمعرفة السعادة أكثر يحيلنا أبو محمد إلى ضرورة فهم الفضيلة والرذيلة، والتعرف على أصولهما ومعرفة ما يترتب عنهما حتى يبلغ المرء المراد بالسعادة.

### ثانياً: الفضيلة مفهومها وأصولها.

إن الفضيلة هي سبيل السعادة، أو لكي تدرك السعادة يجب إدراك الفضائل أولاً ومعرفتها والالتزام بها سواء كانت هذه الفضائل طبيعية أو اكتسابية.<sup>(342)</sup> حيث يشير أحياناً إلى أن الأخلاق منح وهبات من الله عزوجل خلقها في عباده ولا يستطيع أحد أن يفعل إلا ما طبعه الله عليه<sup>(343)</sup> «فَالْمَلَلُ مَثَلًا مِنَ الْأَخْلَاقِ الْمَطْبُوعَةِ فِي الْإِنْسَانِ.»<sup>(344)</sup> ومن الناس من هو مفطور على الأخلاق الحميدة ولو كان جاهلاً ولم يعرف رياضة النفس، ومنهم من هو عالم مطالع لكتب الدين والحكمة لكنه خبيث فاسد الأخلاق.<sup>(345)</sup> كما أنه يجعل الفضائل مكتسبة أحياناً بالتعليم ورياضة النفس والإطلاع على ما قاله الأنبياء والحكماء،

<sup>339</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (338/1)(134/3).

<sup>340</sup>- حامد أحمد الدباس: "فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم" (ص.129)، مرجع سابق.

<sup>341</sup>- الذات عند أبي محمد دينية وأمانة بالسوء ولا يخضع لها إلا ساقط الهمة جداً، والعامل من روض نفسه الرياضة التامة وقمع قوة نفسه الغضبية قمعا كاملاً مع مداواة شره النفس. "الرسائل" (407/1).

<sup>342</sup>- يحكي ابن حزم عن نفسه أنه طبع على أفعال ما، واكتسب بنفسه أفعالاً أخرى. "الرسائل" (354-358).

<sup>343</sup>- ابن حزم: "الفصل" (65/2).

<sup>344</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (198/1).

<sup>345</sup>- نفسه (346/1).



وباستخدام العقل وتمييزه الخير من الشر، وبالتالي يتفاوت الناس فيما يجبلون عليه من الفضائل والردائل، كما تتفاوت أيضا استعداداتهم وقواهم التي تمكنهم من اكتساب وتعلم الفضائل. (346) وما دام للإنسان عقل « ففرض عليه تعلم الخير والعمل به، فمن جمع بين الأمرين جميعا، فقد استوفى الفضيلتين معا. » (347) لأنه الحيوان العاقل الوحيد الذي يستطيع معرفة الفضيلة من الرذيلة، بل ويستطيع تحقيق التوازن والاعتدال من خلال الإعتماد على مبدأ الوسطية حيث لا إفراط في الشهوة والغضب، ولا تفريط في استخدامها عند الضرورة. « العاقل لا يفتن بصفة يفوقه فيه سبع أو بهيمة أو جماد وإنما يفتن بتقدمه في الفضيلة... وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة... لكن من قوي تمييزه واتسع علمه وحسن عمله فليفتن بذلك، وقول الله: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ﴾ (348) جامع لكل فضيلة. » (349) ولذا يردد أبو محمد كثيرا الفضيلة ويتحدث عنه نظرا لما تكتسبه من أهمية بالغة في فلسفة الأخلاق عنده، كما يشير إلى أصولها ومبادئها وطرق الحصول عليها والوصول إليها، ومن هنا نتساءل: عن ماذا يقصد أبو محمد بالفضيلة؟ .

يرى أن الفضيلة في الفعل حد وسط، فأى سلوك يقوم به الإنسان لا بد أن يحتمل ثلاثة أوجه، فإما أن يكون فيه إفراط أو تفريط، أو أنه اعتدال ووسط بينهما ولهذا يعرف الفضيلة على أنها: « وسط بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم والفضيلة بينهما محمودة. » (350) وذلك لأن نفس الإنسان إما أن تميل إلى المعاصي والردائل من خلال تقصيرها بعمل الفضائل والطاعات أو غلوها في إتيان الأعمال القبيحة، أما إذا قامت بالطاعات فهنا تكون قد وفقت إلى الاعتدال والوسطية. ولهذا فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل ونفرت من الردائل، والشقي على خلافه. ذلك أنه « ليس بين الفضائل والردائل إلا نفار النفس وأنسها. » (351) فحد الشجاعة مثلا أن يبذل المرء نفسه للموت دفاعا عن الدين وعن المظلوم وعن

<sup>346</sup> - نفسه. (354-353-346-339/1) "الفصل" (81/2).

<sup>347</sup> - نفسه. (413/1).

<sup>348</sup> - سور النازعات [ الآية 40 ].

<sup>349</sup> - ابن حزم: "الرسائل" ( 341-340/1 ).

<sup>350</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (401/1).

<sup>351</sup> - نفسه. (340-339/1).

سائر سبل الحق، أما التقصير عن ذلك فجُبِنَ وخَوِرَ، وهو تفريط تبعاً لذلك وبالمقابل بذل النفس لعرض من أعراض الدنيا الدنيئة السخيفة يعد تهوراً وحمقاً، وإفراطاً في غير موضعه.<sup>(352)</sup>

فالإنسان الفاضل عنده من لا يعرض نفسه للتفريط والتقصير في أداء الواجبات، ولا يشتط أو يبالغ لحد الإفراط، بل هو على استعداد لأن يُضحِّي كما في حال الشجاعة بنفسه في المواطن التي تتطلب ذلك فيقدم في حال الإقدام ويحجم في مواطن الإحجام.<sup>(353)</sup> ولعلنا أن نشير هنا إلى أن نظرية الاعتدال والوسط هذه، أشار إليها أرسطو، ذلك أن الفضيلة عنده وسط بين رذيلتين، أو بين طرفين مذمومين.<sup>(354)</sup> ولا يتوقف الأمر عند أبي محمد في الإلتزام بحدٍّ معين من الفضائل بل « ينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل والأعمال التي يستحق من هي فيه الذكر الجميل والثناء الحسن... فهي التي تقربه من بارئه تعالى.»<sup>(355)</sup> بل إنه كلما تقدم في الفضائل اتسع علمه وحسن عمله وزادت سعادته وأصبح قريباً من الملائكة.<sup>(356)</sup> فهي النفس عن الهوى، جامع لكل فضيلة، وهو أيضا رادع لها عن الطبع الغضبي الطبع الشهواني، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى، فلم يبق إلا استعمال النفس النزيهة التي هي العاقلة، وذلك للنطق أو العقل الموجود والموضوع فيها والذي به بانث عن البهائم والحشرات والسباع.<sup>(357)</sup> وعلى هذا الأساس يصنف النفس إلى ثلاثة أصناف شهوانية وغضبية وناطقة- عاقلة-. فذو القوة الغضبية التي هي غالبية على النفس لا يرى من ذلك ما يراه ذو القوة النباتية الغالبة على نفسه، وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى ذو القوة الناطقة الغالبة على نفسه. وإشارته إلى النفوس على هذا النحو، يُذكرنا بتقسيم فلاسفة اليونان لقوى النفس

<sup>352</sup>- نفسه. (352/1).

<sup>353</sup>- وهو في هذه النقطة بالذات يتشابه كثيراً مع ما ذكره أرسطو عن الفضيلة. ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا: "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية". (ص. 211) مرجع سابق. و ويل ديورانت: " قصة الفلسفة" ترجمة: فتح الله المشعشع مكتبة المعارف، بيروت، (ص. 90).

<sup>354</sup>- ناجي التكريتي: " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية... " (ص. 396)، مرجع سابق.

<sup>355</sup>- ابن حزم: " الرسائل" (386-339/1).

<sup>356</sup>- نفسه (340/1).

<sup>357</sup>- ابن حزم: " الرسائل" (341/1).

بكونها ثلاثة: نباتية شهوانية وحيوانية غضبية، وناطقة عاقلة، وعن قيام كل نفس بعملها، وبما ينتج عنها دون التعدي إلى غيرها ينتج الفضيلة الرابعة وهي العدالة.<sup>(358)</sup>

وأما أصول الفضائل عند أبي محمد فهي أربعة، وعن هذه الأربعة تنتج بقية الفضائل الأخرى، كما أن أصول الرذائل أيضاً أربعة وعنها تتركب باقي الرذائل. «أصول الفضائل كلها أربعة، وعنها تتركب كل فضيلة وهي: العدل والفهم والنجدة والجود، وأصول الرذائل أربعة عنها تتركب كل رذيلة، وهي أضرار التي ذكرنا، وهي الجور والجهل والجبن والشح.»<sup>(359)</sup>

زِمَامُ أصول جميع الفضائل	***	عدلٌ وفهمٌ وجودٌ و—أسٌ
فمن هذه رُكِبَتْ غيرها	***	فمن حازها فهو في الناس رَأْسُ
كذا الرأس فيه الأمور كلها	***	بإحساسها يكشف الالتباس <sup>(360)</sup>

كما أشار إلى أن مصدر الفضائل والرذائل هو النفس ذلك لأنها قسمان: نفس نزيهة تصدر عنها أصول الفضائل، ونفس طماعة - لأن الطمع ضد النزاهة- بل هو أصل كل هم عند أبي محمد، وعنه تصدر أصول الرذائل.<sup>(361)</sup> مستدلاً على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾.<sup>(362)</sup> وتقسيم أبي محمد للفضائل بهذا الشكل، ولقوى النفس بهذه الكيفية، دفع البعض إلى اعتبار ابن حزم قد استفاد من أفلاطون واعتمد عليه لإقامة نظريته في الفضيلة.<sup>(363)</sup> وأنه كان على ابن حزم كفقيه مسلم أن يجمع بين الفضائل الفلسفية والفضائل الدينية، ويضيف كلمة التقوى والحق للتمييز عن نظرية أفلاطون في تقسيم النفس إلى قوى ثلاثة.<sup>(364)</sup> بينما يذهب آخرون إلى أن رؤية ابن حزم للفضائل تختلف عن رؤية أفلاطون وإن بدا أن للفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية تأثيراً على النسق الحزمي في الأخلاق، لأن ابن حزم استمد أصول الفضائل من مصادرها الثابتة أي القيم

<sup>358</sup> -أفلاطون: "فيدون" (ص.37) مصدر سابق، ومحمد على أبو ريان: "تاريخ الفكر الفلسفي- أرسطو والمدارس المتأخرة-" دار النهضة العربية، بيروت، ط.1978م، (ص.134).

<sup>359</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (379/1).

<sup>360</sup> - نفسه (380/1).

<sup>361</sup> - نفسه (371/1).

<sup>362</sup> - سورة النازعات [ الآية 40 ] .

<sup>363</sup> - حامد أحمد الدباس: " فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم " (ص 134-395).

<sup>364</sup> - ناجي التكريتي: " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية... " (ص 392-393).

العربية القديمة التي اشتهرت بها القبائل العربية إضافة إلى ما أقرته الشريعة الإسلامية، وليس أدل على ذلك من تأكيد ابن حزم على وجوب الرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.<sup>(365)</sup> وعليه فإن ما كتبه ابن حزم في الأخلاق يعتبر نتائج لدراسات فلسفية عميقة، ولهذا ينتهي إلى أن الفضائل تؤخذ من الحكمة والفلسفة والتجربة والدين.<sup>(366)</sup> ويبدو لنا تأثر أبي محمد بما ذكره أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة، غير أنه استطاع أن ينحو منحىً إسلامياً، معتمداً على الدين كمصدر أساسي في تأسيس القيم الأخلاقية، والتأصيل للفضيلة. ودليلنا على ذلك أنه يرشد الذي يجهلون معرفة الفضائل بأن يعتمدوا على ما ورد في الشرع. «من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمر به الله تعالى ورسوله، فإنه يحتوي على جميع الفضائل.»<sup>(367)</sup> وفي قصيدة له يعدد أصول الفضائل متمماً إياها بالتقوى:

وكمال الكل بالتقوى \*\*\* وقول الحق نور

ذي أصول الفضل عنها \*\*\* حدثت بعد البزور<sup>(368)</sup>

كما أنه يعتبر أن أفضل من جمع أشتات الفضائل بأسرها ومحاسن الإقتداء كلها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولهذا وجب الإقتداء والتأسي به.<sup>(369)</sup> لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾<sup>(370)</sup> كما يلاحظ أن الأخلاق الأفلاطونية مثالية متعالية تجريدية بخلاف الأخلاق الحزمية المرتبطة

بالدين والواقع العملي التجريبي. كما أن سلطة العقل لدى الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو لاحدود لها في الأخلاق وغيرها، ولهذا أطلقوا أعنة فكرهم للتأمل الفكري، والبحث النظري في الأخلاق، بالاعتماد على سلطة العقل بخلاف الأخلاق لدى أبي محمد فإنها محدودة بضوابط الشرع ومقيدة بالواقع

<sup>365</sup>- إسماعيل مصطفى إسماعيل: "ابن حزم حياته وفلسفته" (ص.152)، مرجع سابق، ووديع واصف مصطفى: "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والأخلاق والمنطق" طبع المجتمع الثقافي أبو ظبي، إ.ع.م، ط2000، 1م، (ص.354).

<sup>366</sup>- محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.183).

<sup>367</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (401/1) (134/3).

<sup>368</sup>- ابن حزم: "الديوان" جمع وتحقيق: صبحي رشاد عبد الكريم، (ص.101).

<sup>369</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (345/1-377).

<sup>370</sup>- سورة الأحزاب [ الآية 21 ] ولقوله عز وجل: "وَأِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ" سورة القلم [ الآية 4 ].

والحضارة ونحو ذلك. ومع عدم نفي إستمداد أبي محمد لبعض الآراء الأخلاقية اليونانية إلا أنه درسها وعرضها على العقلية الإسلامية، ولعلّه قام بتكييفها بطابع إسلامي ذلك. «لأن التيار الأفلاطوني سار بجانب التيار الأرسط-طاليسي، ولم يقلّ عنه قوة وأهمية وكلاهما سيطر على كثير من الآراء في الأخلاق وغيرها ونفذا إلى معظم المدارس الفلسفية والكلامية الإسلامية...»<sup>(371)</sup>

ويبدو لنا أن أبا محمد استطاع أن يبني نظرية أخلاقية منسجمة ومتسقة بل ومتميزة أيضا عن نظيراتها اليونانية والإسلامية المتأثرة بالفكر الأخلاقي اليوناني إذ أسس بنظرية " طرد الهم " مبدأ هاما في فلسفة الأخلاق لم يكن معروفا عند سابقه.

### ثالثا: الغاية من الأخلاق ومنهجها في دراستها.

شكلت الأفكار الأخلاقية أهمية كبرى في إهتمامات أبي محمد وإن لم تكن مبالغين، فإننا نقول إنها محور أفكاره كلها لأنها الغاية التي يجب أن يدركها الإنسان ويستوعبها، خاصة وأن الشريعة والفلسفة قد إتفتتا معاً على الدعوة إلى الفضائل وإلى التمسك بالقيم الخلقية.<sup>(372)</sup> ولهذا كان أبو محمد مدركا أنّ إنسانية الإنسان لن تتحقق إلا بتميز الفرد بالسلوك الفاضل، فهو الموصل إلى الكمال الدنيوي والأخروي ومن ثمة السعادة الأبدية السرمدية. ومادام الإنسان في صراع دائم مع الهم، محاولا طرده والخلص منه، فإنه يجب أن ينتبه إلى أن الهم ليس شراً دائماً، أوليس كله سلبي وشر كما في هذه الحالة، بل هو أيضا عامل حيوي وباعث ديناميكي ومُحرِّك إيجابي ودافع إلى الخير، فلولا ما انبَعَثَ في نفس المهموم العزمُ والجِدُّ والسعي لأجل طرد الهم طمعا في الحصول على ضده المحمود والمرغوب فيه. « وإنما طلب اللذات من طلبها ليترد بها عن نفسه هم فورها وإنما طلب العلم من طلبه ليترد به عن نفسه هم الجهل... وكل الناس ليتردوا عن أنفسهم أضداد هذه الأفعال وسائر الهموم.»<sup>(373)</sup> وتومض لنا هذه الجملة بأن ثمة طريقة جدلية دياكتيكية بين الهم والطمع، فالهم يثير

<sup>(371)</sup>- ناجي التكريتي: " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية" (ص.6-7).

<sup>(372)</sup>- ابن حزم: " الرسائل" (134/3).

<sup>(373)</sup>- نفسه. (337/1).

صاحبه ويدفعه، وبالمقابل يقوي الطمع إرادته وعزيمته لأجل الحصول على ما يتمناه أو يريده وبذلك يتخلص من الهم، وهكذا تتم القضية ونقيضها، فتتكاثر الهموم وتزداد الأطماع وهكذا دواليك.

وهكذا يستمر التنارع لأجل البقاء، والصراع بين قوة الهم وقوة الطمع. طمع يجلب الهم، ثم هم لا يزال إلا بالطمع ولكن بدون جدوى، فلا الهموم تزول كلية وتضمحل نهائياً، ولا الأطماع تتحقق وتحصل على مطلوبها فما هو المخرج؟ وما الحل لهذه الإشكالية؟

يجيب أبو محمد بطريقة غير مباشرة أن من أراد طرد الهم فعليه أن لا يشغل باله به، فلكي تطرد الهم لا تهتم بطرده ولا تهتم، لأنك تريد الثواب الأخرى لا الدنيوي، وهنا يأتي دور التحلي بالفضائل لأجل تحقيق السعادة والتي هي الآخرة وليست بالضرورة في هذه الدنيا. فحتى لو تأذى الإنسان أو نكب وأصابه الهم والغم فلا يهتم لذلك، فهو في سرور وانسراح نفس دائم لأنه يرى أن ذلك لأجل الله وفي سبيل الله فكل عمل تقوم به لوجه الله هو سلوك أخلاقي فاضل في جوهره لأنك تؤديه لله وحده ولهذا فهو برئ من كل عيب خالص من كل كدر وعقابه سرور في العاجل والآجل.<sup>(374)</sup> فلماذا الهم إذن؟

يا صاحب الهم إن الهم منفرج. « وإن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط... أما في العاجل فقلة الهم بما يهتم به الناس... وأما في الآجل فالجنة. »<sup>(375)</sup> ولهذا يلاحظ أن الدين مسيطر على ابن حزم في كل شؤون الحياة وهو الطريق الوحيد إلى الهداية.<sup>(376)</sup> فالقواعد الأخلاقية لسيت مجرد معالم أو أصول تدرس أو تحفظ بل لا بد من إقتران العلم بالعمل والنظر بالممارسة ولا قيمة للفضائل ما لم يتم تجسيدها عملياً. وغرضه من الأخلاق أن تكون ترجمة تطبيقية وسلوكاً عملياً واقعيّاً ومداواة النفوس وتهذيباً ميدانياً للأخلاق مع زهد وابتعاد عن الرذائل.<sup>(377)</sup>

إنّ النظرة التحليلية لآراء وأقوال أبي محمد في الأخلاق تبين بوضوح، عنايته الشديدة بالجانب العملي منها. ولا عجب أن تكون دراساته الخلقية مبنية على منهج إستقرائي تجريبي، حيث تناول من خلال

<sup>374</sup> - نفسه. (338-335/1).

<sup>375</sup> - نفسه (335/1).

<sup>376</sup> - عبد الكريم خليفة: "ابن حزم الأندلسي" (ص. 181)، مرجع سابق.

<sup>377</sup> - نفسه (334/1) وما بعدها.

تجاربه الخاصة، ومن معاشته للناس مختلف الأفعال وردودها، والأحوال والسلوكات التي كان يشاهدها بالتحليل والنقد ومن ثمة استقراء هذه السلوكات الجزئية والشائعة التداول ليصل إلى تقرير أحكامه العامة، ونتائج الكلية، فيكون الخُبرُ أبلغ من الخَبر. مضافاً عليها الاستنتاج العقلي، والإستدلال الديني. ولهذا نراه دائماً يتخذ من شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم القدوة والنموذج والأسوة التي يجب أن يُحتذى بها لبلوغها أسمى وأكمل مراتب الفضيلة. ولأن الخلق السامق والخير الأسمى مجسد في شخصه عليه الصلاة والسلام ولهذا: «فالأخلاق عند ابن حزم تتبع من الدين وتنهض من مذهبه الظاهري، فما أمر الله به فهو الخير وهو الخلق وهو النافع وما نهى الله عنه فهو الشر وهو الفساد والباطل والضار.»<sup>(378)</sup> وهو بهذا المنهج يشبه إلى حد بعيد جداً، المنهج الذي اتبعه أرسطو<sup>(379)</sup> في دراسته للأخلاق. «فابن حزم كان عالماً خلقياً عندما أخذ يستقري ليصل إلى أنَّ الناس جميعاً، غرضهم دفع الهم، ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر ذلك أن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون في الضابط الذي يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون عاماً لا خاصاً، لأنه ميزان لوزن قيم الأفعال كلها فالأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان.»<sup>(380)</sup> كما لاحظ بعض الباحثين، أن دراسات ابن حزم الأخلاقية كانت تحليلية عميقة، وأنه قرر المبادئ الخلقية التي تستند إلى الأصول الدينية وإلى العقل والتجربة، وكان ملماً بكثير من النظريات اليونانية فضلاً عن أنه كان على علم غير قليل بحكمة الفرس والهند، إضافة إلى تجاربه الشخصية، ممّا أهّله إلى تقديم نظرية أخلاقية رائدة.<sup>(381)</sup>

وما يمكن أن نستنتجه مما سبق، أن السعادة هي جوهر الأخلاق عند أبي محمد، ولا يمكن للإنسان أن يحصل عليها، إلا بمعرفة الفضائل والتمسك بها وتجنب الرذائل. ولا تدرك حقيقة الفضيلة إلا إذا تمت عملية إدراك مسألة "طرد الهم" لأن هذا المبدأ هو ما يسعى الناس جميعاً للتخلص منه ولكنهم لم يتخلصوا منه، لأن وعيهم بالفضيلة ومن ثمة بحقيقة السعادة غير تام، ومن ذلك كله نرى أن ابن حزم

<sup>378</sup>- عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص.197)، مرجع سابق.

<sup>379</sup>- يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة اليونانية" (ص.11-185)، مرجع سابق.

<sup>380</sup>- محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.180)، مرجع سابق.

<sup>381</sup>ينظر: زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص.75) ومحمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.159-172) وعبد الكريم خليفة: "ابن حزم..." (ص.181)، مراجع سابقة.

لم يعدم النظر الفلسفي ولا التحليل العلمي للنفس الإنسانية وقدم لنا مذهباً أخلاقياً متكاملًا ومتسقًا ولم يكتفِ بالجانب النظري حيث البحث عن الفضائل وبيان الرذائل، ومعرفة الخير من الشر، وإنما سعى إلى تحقيق غاية تربوية تهدف إلى تربية السلوك الفاضل وغرس القيم والمبادئ في النفوس البشرية حتى تصلح وتتهذب وتسد، كما اعتنى بوضع آداب السلوك العام لتكون بمثابة قوانين يتمسك بها المرء في سلوكه.<sup>(382)</sup> كما يتجلى لنا من أفكاره الأخلاقية أنه جمع بين النقل والعقل، وكان مطلعًا على الفلسفة، لاسيما اليونانية منها محاولاً معالجة القضايا الأخلاقية بصيغة تجمع قواعد الأخلاق الإسلامية مع ما وافقها في الفلسفة لاسيما فلسفة أفلاطون الأخلاقية.<sup>(383)</sup> وإن كنا لانعدم وجود أساس ميتافيزيقي للأخلاق عنده خاصة عندما يتحدث عن قدرة وإرادة الإنسان وحرية في اختيار الأفعال وتحمله نتائج سلوكاته، إضافة إلى محاولته تنظيم وتهذيب الأخلاق الإنسانية بطريقة عملية.<sup>(384)</sup> وأما من لم يستطع الاهتداء أو جهل كيفية الحصول عليها فينصحه أبو محمد بأن «يعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فإنه يحتوي على جميع الفضائل».<sup>(385)</sup> وهو بعد كل ما ذكرنا يجعل السلامة والسرور والراحة في العزلة والإنفراد عن الناس لأنهم أصل كل هم وعيب.<sup>(386)</sup>

#### رابعاً: المؤثرات في الفكر السياسي عند ابن حزم

تعتبر مسألة الإمامة أو الخلافة أو نظرية الحكم في الإسلام، ذات شأن عظيم، وأهمية بالغة في الفكر الإسلامي. وعلى الرغم من أنها ليست من أصول العقيدة عند أهل السنة، وليست من أركان الإيمان إلا أن لضرورتها المُلحّة في حفظ الدين والدنيا، وسياسة الأمة ارتباط وثيق بمسائل العقيدة والحاكمية □ تعالى «والكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد، والخطر على من يزلّ فيه يُرَبِّي على الخطر على من يجهل أصله».<sup>(387)</sup>

ولهذا كثيراً ما يشير الباحثون إليها ضمن مسائل أصول الدين أكثر من إلحاقها بالفقه، وإن أُفردت أحياناً تحت مسمى "السياسة الشرعية" لكونها ترتبط بعقيدة الولاء والبراء، وتحديد الدار، وهي دار إسلام أم دار كفر؟ وما يترتب عن ذلك من مسائل أخرى.<sup>(388)</sup> ولا أدلّ على أهميتها، أنها كانت القضية الأولى التي

<sup>382</sup>- سهير فضل الله أبو وافية: "الفلسفة الإنسانية في الإسلام" مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2006م، (ص126).

<sup>383</sup>- ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية" (ص389-391) سابق.

<sup>384</sup>- حامد أحمد الدباس: "فلسفة الحب والأخلاق" (ص29) سابق.

<sup>385</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (401/1).

<sup>386</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (367-395-348/1).

<sup>387</sup>- الجويني: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" تعليق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، (ص163).

<sup>388</sup>- محمد الأمين الشنقيطي: "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن" دار عالم الكتي، بيروت، د.ت.ط، (50/1).



اختلف حولها المسلمون عقب وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم وما ذلك إلا لوجود ارتباط وثيق بين السياسة والدين ولا فِصْلَ للدين عنها في الإسلام.<sup>(389)</sup> وأما بحث العلماء فيها فضروري جداً لأنهم ورثة الأنبياء، ويمتلكون السلطة العلمية الشرعية للتدخل في سياسة الدولة، وما ذلك إلا لأن الملوك حكام على الناس، والعلماء حكام على الملوك.<sup>(390)</sup> لذا لم يكن غريباً على أبي محمد تناول المسألة السياسية فهو كما وصفه البعض " مفكر سياسي كبير." <sup>(391)</sup>

ومن ثمة فإن الجانب السياسي يحتل مكانة سامقة، وحيزاً هاماً في النسق الفكري الحزمي. « والسياسة قد شغلت جانبا كبيرا من اهتمام ابن حزم على المستويين النظري والعملي.»<sup>(392)</sup> ولا غرابة في ذلك لأن تراث أبي محمد في الفكر السياسي الإسلامي ينطلق من كونه فقيها مفكراً ومتكلماً فيلسوفاً مسلماً، له منهجه الظاهري في فهم مختلف المسائل ومن ضمنها السياسية إضافة إلى كونه خاض تجارب سياسية مريرة منذ ريعان عمره، حيث نجده ناقماً على حكام عصره لمخالفتهم السياسة التي شرعها الله تعالى « هذا هو هنك الأستار ونقض شرائع الإسلام وحل عراه، والتخلي من الله عز وجل، والله لو علموا أن في عبادة الصُّلبان تمشية أمورهم لبادروا إليها، فنحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من حرم المسلمين وأبنائهم... لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه... فواغوثة.»<sup>(393)</sup> إنها إدانة منه للنظام السياسي في زمانه، حيث كانت الأوضاع مأساوية، شنعاء مدلهمة، هادمة لكل شيء مما نتج عنه أن طوى بساط الدنيا وعفي رسمها، وأهلك أهلها، فانهدمت بذلك الأندلس وذهب بهاء الدنيا بذهاب الفردوس المفقود.<sup>(394)</sup> وإذن فليس من نافلة القول أن يتحدث أبو محمد عن السياسة، فلم يكن بالمفكر المثالي المنعزل عن الواقع أو المنظر عن بعد لما قد تؤول إليه الأحداث مستقبلاً. بل إنه أدى واجبه كمفكر سياسي، حين راح يكشف عن أغوار، وملابسات وأسباب الفتنة السياسية آنذاك، مع فضح المتسببين فيها، وهو جهد مُضنّ وخطير في الآن ذاته، فمما يجرو على خوضه المفكرون في كل العصور، إما تحت عذر الخوف والرغبة من سيف السلطة أو تحت داعي اللامبالاة والرغبة ممّا في يد الحاكم. ولأن دور المفكر لا ينحصر عند البحث عن الحقيقة وحبسها في صدره، وإنما يتوجب عليه بثها وعرضها في أوساط الناس ليهتدوا بها.<sup>(395)</sup> ومما لا شك فيه أنّ الاضطلاع بمهمة كهذه، لا تخلو من متاعب ومصاعب جمّة، أقلها السّجن، والتشريد. ذلك لأن هذا الحق غالباً ما لا يرضى أطرافاً نافذة في الحكم بل قد لا يرضى حتى المجتمع المدافع عنه، إن كان قد استمرّ الذل والهوان والمسكنة، وخاصة إذا تعارض ذلك مع مصالح هؤلاء أو أولئك، ولم يقتصر جهد أبي محمد على الكتابة السياسية النظرية بل أراد أن يؤدي دوره أيضاً على أرض الواقع فمارس الحكم

<sup>389</sup>- عبد الله بن عمر الدميحي: "الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة" دار طيبة، الرياض، ط1987، م، (ص.85).

<sup>390</sup>- ابن قتيبة: "عيون الأخبار" دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. ط(20/1).

<sup>391</sup>- نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم الأندلسي" عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ط1999، م، (ص.4).

<sup>392</sup>- نفسه (ص.3).

<sup>393</sup>- ابن حزم: "رسالة التلخيص لوجود التلخيص" ضمن "الرسائل" (176/3-177).

<sup>394</sup>- ابن بسام: "الذخيرة..." (ق1، ج1، ص36) (ق1، ج2، ص576)، وابن عذارى: "البيان المغرب..." (40/2)، وينظر مطلب: "الحياة

السياسية" ضمن "الفصل الأول" من هذه "الرسالة".

<sup>395</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (345/4) «وصنف ثالث لا يقصدون إلا إلى نصر الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليل جداً، ولا أعلم في الموجودات شيئاً أقل

منه البتة نسال الله تعالى أن يثبتنا في عدادهم.» "الرسائل" (343/4) ولأن "المسامحة في طلب الحقائق لاتجوز البتة، إنما هو حق أو باطل

"الرسائل" (306/4).

وزيراً عدة مرات، وحمل السيف، وشارك في الجهاد ميدانياً بعد إطاحة حكومته، واعتقل وسجن، ثم حمل يراعه ليشارك به أيضاً في التأسيس السياسي وما إصراره على الإشتغال بالسياسة رغم الإحن والمحن التي تكبدها إلا دليل على استشرافه لما ستؤول إليه الأمة بعد انهيار الخلافة، وبعد انقضاء عرى الإسلام عروة عروة.<sup>(396)</sup> « وهذا هو هتك الأستار ونقض شرائع الإسلام وحلُّ عرَاهُ عروة عروة... »<sup>(397)</sup> وكأني به ينعي سقوطها وانهيارها قبل وقوع ذلك، وهذا نابع من رؤيته النقدية والإصلاحية إضافة إلى الزاد الموسوعي الذي يحمله، من معرفة بالأخبار والسير وتواريخ الأمم والمجتمعات، وسبره لأسباب سقوط الدول. « ولقد سبر ابن حزم غور المجتمع الأندلسي، وشهد من المهازل التي تجري على مسرح السياسة باسم الشريعة ماجعله يتأكد من أن هذه الموبقات والمفاسد وقعت في غيبة الشريعة الإسلامية... ومن هنا دخل إلى باب الفقه ليصلح الراعي والرعية، واختار المذهب الظاهري، لأنه المذهب الذي يوجب الاجتهاد، ويمنع التلاعب بالنصوص. »<sup>(398)</sup> وإن كنت أوافق إلى حد بعيد، هذا الباحث فيما ذهب إليه، لكن ليس الأمر مجرد رؤية سياسية ظرفية حول علاقة الحاكم بالمحكوم، أو علاقات الأفراد بنظام الحكم، بل إنه يتجاوز ذلك بكثير، إلى البحث في فلسفة السياسة، ليس فقط لأنها إفرزاً لمرحلة أو وضعية ما، أو ظرفٍ سياسي أندلسي خاص وحسب، بل لأن ذلك نمط عام من التفكير السياسي في الإسلام، الذي يرسم المنهج العام لحياة المسلم في مختلف مناحيها وجوانبها.<sup>(399)</sup> والحق أن أبامحمد نمط فريد، وأنموذج وحيد في الإستقامة على المبادئ والتمسك بالأصول والقيم والدفاع عنها سواء كانت عقديّة أو أخلاقية أو سياسية أو فلسفية وغيرها، فرغم تلقيه ضربات موجعة وصنوف من الأذى والحرمان إلا أنه كان -رحمه الله-

عُمريّ العزم لا يَرْضَى الضَّعَةَ	***	يتبع الآثار ليس إمعة
هَمَّه في صدره مُلْتَهَب	***	بهموم المسلمين المُفْجِعة
عزة المسلم في الهيجاء معه	***	لَيْسَ جَبَانًا قد أثار الزوبعة
يتراءى المجد في مُقلّته	***	صامداً لقعقات يوم المَعْمَعَة
تَفِيضُ الأحزان أدمعه	***	وأسطره دوماً مَثْرَعَة
خَدَّ التاريخ أمجاده	***	مؤمن مستبسل فِكره قد أَيْنَعَا

كما كان جديراً بالوصف الذي أثيرَ عن أرسطو: « الرجل الفاضل حقا والعاقِل. يتحمل كل تقلبات الحظ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل. »<sup>(400)</sup>

ولعل ما يسطح عليه اليوم بالمعارضة السياسية كان أبومحمد من أوائل المُضْطْرِّين لها والمرشدين إليها والمحققين لها عملياً، أليس هو القائل: « ما أردنا التروّس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقوا غبارنا في الرئاسة في الدنيا وهذا ما لا يقدر على إنكاره... فما هذه

<sup>396</sup> -ورد في الحديث: «الْبَيْقُضَنَ عَرَى الإسلام عُرْوَةٌ عُرْوَةٌ وَفَكَلَمَا انْتَفَضَتْ عُرْوَةٌ تَشَبَّهَتِ النَّاسُ بِالنَّاسِ بِالنَّاسِ تَلْبِيهَا، وَأَوْلَاهُنَّ نَفْضًا لِحُكْمٍ وَأَخْرَهُنَّ الصَّلَاةَ.» رواه أحمد في: "المسند" (251/5) وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير" للحافظ السيوطي (15/5) ورقمه 4951.

<sup>397</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (176/3).

<sup>398</sup> - نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 23) مرجع سابق.

<sup>399</sup> - الدميجي: "الإمامة العظمى..." (ص. 85) مرجع سابق.

<sup>400</sup> - أرسططاليس: "الأخلاق" ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م، (ص. 77).

الرئاسة عندنا إلا نهاية الخساسة»<sup>(401)</sup> ثم لنا دليل آخر على أن أبامحمد، لم يؤلف في السياسة نتيجة ظرف زمني طارئ، بل لأن الكتابة فيها جزء من المنظومة الفكرية الإسلامية الشاملة حيث نجده يرُدُّ على سائر الطوائف المخالفة لأرائه السياسية. «ولقد فصلَّ ابن حزم القول في الخلافة وناقش فيها الفرق المختلفة ما بين الشيعة والخوارج بطوائفهم المختلفة، وكان كشأنه في كل ما يكتب يؤثر الإطناب على الإيجاز ويناقش بلغته الصارمة العنيفة»<sup>(402)</sup>

وتشير بعض الدراسات إلى أن لأبي محمد كتابا مفقودا في: "السياسة" حيث وصف بكونه مهما في التأليف السياسي بالمغرب الإسلامي، وله أثره على كل من جاء بعده، حيث نقل عنه كثيرون: كابن رضوان المالقي في: "الشهب اللامعة" وابن الأزرقي في: "بدائع السلك" ولعل من أهم القضايا التي نقلها عنه لاحقوه الحاجة إلى وجود الخلافة، وحكمتها، ومهمتها، ووظائف الإمام والوزارة، إضافة إلى مسألة الشورى وضرورتها وتشجيع العمران، وإقامة المؤسسات، وعزل الحاكم إن خلع ربة الإسلام، وغير ذلك من القضايا السياسية، التي يعالجها عادة المفكرون السياسيون.<sup>(403)</sup>

ومن هنا فإن أبامحمد مال إلى التنظير السياسي للتعبير عن رأيه و رأي جمهور الشارع الأندلسي الذي يوافقه الرأي، ليكون أحد الألسنة المعبرة والمدوية عن الأكثرية الأندلسية الصامتة خاصة في تلك الظروف، حيث كانت التحولات السياسية الضخمة التي شهدتها ذلك العصر المسمى بعصر فتنة الطوائف أو الفتنة البربرية، إنها الفتنة السوء المهلكة كما قال أبو محمد.<sup>(404)</sup>

فماهي نظرية ابي محمد السياسية؟ وما أهم الآراء التي نادى بها؟ وما مفهومه للخلافة وشروطها؟ ومن أين يستمد الحاكم سلطته؟ وهل منصبه سياسي أم ديني؟ وهل الإمامة حقا واجبة كما يذهب البعض؟ ثم ما هي القيمة النظرية والعملية لأرائه السياسية ضمن السياق العام للفكر السياسي الإسلامي؟

#### خامسا: نظرية ابن حزم السياسية بين الواقعية والمعيارية

حاول أبو محمد تحليل البنى السلطوية محددًا توجهاتها راصدا عناصرها وسنحاول عرض أهم الأفكار السياسية لديه أولا ثم البسط والتحليل للعناصر التي تتطلب ذلك ثانيا.

- 1- أشكال الحكم عند ابن حزم: بالنسبة لأشكال الحكم عنده فإنه يختزلها في أربعة أصناف وهي: ا- حكم النبوة. ب- حكم الخلافة الراشدة. ج- حكم الأمراء (الملوك العباسيين والأمويين) والغالب على حكمهم العدل. د- حكم الملك العضوض المتميز بالجور والظلم في عصره، وهذا ما استنبطناه من بعض رسائله.<sup>(405)</sup>

<sup>401</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (109/3).

<sup>402</sup>- محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 263-264).

<sup>403</sup>- نصر عارف: "في مصادر التراث السياسي الإسلامي" طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، و.م.أ. ط. 1994، 1، (ص. 139-140).

وينظر: ابن رضوان المالقي: "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" بتحقيق علي سامي النشار، (ط 1984م) (ص. 59-60)

<sup>404</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (173/3) ولمزيد من الإطلاع ينظر: حمد بن صالح السحبياني: "الضعف المعنوي وأثره في سقوط الأمم - عصر ملوك الطوائف في الأندلس نموذجا" دار البيان، الرياض، السعودية، ط 1، 2002، (ص. 23) وما بعدها.

<sup>405</sup>-تنظر: رسالة: "نقط العروس في تواريخ الخلفاء" و"في جمل فتوح الإسلام" و:"من أسماء الخلفاء" ضمن "رسائل ابن حزم" (135-125-43/2)

« ونسأل الله أن يعطف على المسلمين بجمع الكلمة وخلافة حق يظهر الله تعالى بها مادثر من حكم الكتاب والسنة، ويعلي بها النصر على الكفار، أمين.»<sup>(406)</sup>

ب- مظاهر ضعف الدولة: إذا ما تجولنا في أروقة الفكر السياسي لدى أبي محمد، فإننا نرى كيف

استطاع رصد مظاهر الضعف في بنية الدولة والتي ستؤدي لاحقا إلى انهيارها ومنها:

- الضعف السياسي، والإستبداد بتغليب المصالح الخاصة على العامة.

- التكاليف على المصالح الدنيوية (الأناية وحب الذات).

- النزاع بين الأمراء والحكام.

- موالاتة ملوك الطوائف النصارى وتبعثهم لهم.

- ضعف الوازع الديني وعدم الالتزام بمبادئ الدين وأحكامه.<sup>(407)</sup>

ج- آثار انهيار الدولة: لا شك أن ذلك الواقع السياسي المرير، المتمسم بالتمزق والفوضى والاضطراب

الداخلي في البنية السلطوية ستنجر عنه آثار سلبية تؤدي غالبا إلى انهيار الدولة، ومن ثمة المجتمع برمته

ولعل من أهم الآثار السلبية الناجمة عن انحطاط الدولة، وانهيارها ما يلي:

- ضعف المسلمين عسكريا، مع انقطاع الجهاد.

- التفكك والانحلال السياسي والاجتماعي والأخلاقي.

- انعدام وحدة الأمة الإسلامية.

- إهمال الإعداد والدفاع عن أراضي الدولة.

- التدهور الاقتصادي والاجتماعي.

- الانهزام الفكري أمام الأمم الأخرى.

- الضعف المعنوي، وانتشار القلق والخوف ونحو ذلك من الأمراض النفسية.<sup>(408)</sup>

د- دواعي إقامة الدولة (الحكومة): إن الأغلبية الساحقة من الفرق والطوائف الإسلامية، تؤكد على

ضرورة إقامة الخلافة، ووجوب نصب الإمام أو الحاكم العادل، الذي يسوس الناس بأحكام الشريعة مع

ضرورة الانقياد والخضوع لهذا الإمام العادل» وأنه لا خلاف في وجوب ذلك بين الأمة ولا بين الأئمة إلا

ماروي عن "الأصم" حيث كان عن الشريعة أصم.»<sup>(409)</sup> فعقد الإمامة واجب بالإجماع عند جميع أهل

السنة وجميع المرجئة والشيعة، وإن شذ الأصم أبو العباس المعقلي (ت.346هـ). كما رأى عدم وجوب

نصب الإمام فرقة النجدات أتباع نجدة بن عامر (ت.69هـ) من الخوارج، لأن السلطة عندهم غير ضرورية

وكذا بعض المعتزلة<sup>(410)</sup>، مثل أبي هشام الغوطي المعتزلي (ت.218هـ) حيث ذهب هؤلاء إلى أنه لا داعي

للدولة، ولا لإقامة الإمامة "السلطة" ولا إلى تنصيب الإمام، لأنها غير واجبة شرعا بل هي مبنية على

<sup>406</sup>- ابن حزم "الرسائل" (167/3).

<sup>407</sup>- نفسه (175/3 حتى ص.177).

<sup>408</sup>- ابن حزم "الرسائل" (176-173-154-41/3) (161/1) (85/4) و"الفصل" (83-82-7-5/3) و"الإحكام" (708/1).

<sup>409</sup>- القرطبي محمد: "الجامع لأحكام القرآن" دار الكتاب العربي، القاهرة، ط.1387هـ، (264/1).

<sup>410</sup>- الماوردي: "الأحكام السلطانية والولايات الدينية" مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة د.ت.ط، (ص.5) و ابن خلدون: "المقدمة" (ص.190).

معاملات الناس، ويمكنهم أن يتناصفوا بينهم.<sup>(411)</sup> وهو ما أكده أبو محمد بقوله: «إتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة، وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة فرض واجب عليها الإتيان لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم حاشا النجدات من الخوارج...»<sup>(412)</sup> وعن وجوب الإمامة عنده، فهو ثابت نقلا وعقلا، حيث يقول الله عز وجل: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»<sup>(413)</sup> مع وجود أحاديث كثيرة صحيحة في ضرورة الطاعة، وإيجاب الإمامة. وأما عقلا: «قد علمنا بضرورة العقل وبديته أنه أن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام عليهم في الأموال والجنایات والدماء والنكاح... وهذا الذي لا بد منه ضرورة وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها فإنه لا يقيم هناك حكم... وإذ ذلك كذلك ففرض لازم لكل الناس أن يكفوا عن الظلم ما أمكنهم...»<sup>(414)</sup> فمع أن الإنسان مدني وإجتماعي بطبعه، لكنه همجي أحيانا ويتميز بالشراسة ولذلك يجب رده. «فالناس يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المركب في أخلاقهم فلذلك احتاجوا إلى الحكام»<sup>(415)</sup> وذلك لفك الصراعات والنزاعات بينهم، الناجمة عن التعارض بين مصالح الأفراد، الذي هو أمر وارد وحتمي. وعليه إقامة العدل والتوازن في المجتمع وتنظيم أمور العامة يحتاج ضرورة للإمامة ومن ثمة تحتاج المدينة الفاضلة كما عند الفارابي أيضا إلى تنظيم وتدبير وتحكم في أمور الناس ولايتأتى ذلك إلا «برئاسة تمكن تلك الأفعال والملكات في المدينة أو في الأمة وتجتهد في أن تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم ولا يتبدد»<sup>(416)</sup> فلا بد من حاكم عادل صالح للدولة في نظر الفارابي (ت. 339هـ-950م)، ولهذا نجده ينتقد المدينة التي لا حاكم لها حيث «لارئيس لها ولامرؤوس»<sup>(417)</sup>

### هـ علاقة السياسة بالشريعة عند ابن حزم:

يؤكد أبو محمد على أن النبوة ضرورية في الأخلاق والسياسة والمصير.<sup>(418)</sup> كما يرى ضرورة الشريعة في استتباب الأمن وضبط القوانين داخل الدولة «السياسة التي جماعها الأمن... على دمه وحرمته وبشرته وماله وشمول العافية وصلاح الحال... وهذا لا يصح البتة ولا يوجد إلا باستعمال الشريعة الداعية بالوعيد بالآخرة والعقاب في الدنيا لأجل معصيته، فإذا لا سبيل إلى ذلك إلا بالشريعة...»<sup>(419)</sup> ولهذا فإنه لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بالسياسة، وليس دين زال سلطانه إلا بطمس الإمامة الذابة عنه كما أنه لا يحفظ السياسة ولا يزعها وازع مثل الدين، ولا يجمع آراء الأفراد أو يردع الفوضويين منهم ومن تفرقت بهم الأهواء إلا بالشريعة.<sup>(420)</sup>

### سادسا: مفهوم الإمامة وشروطها.

<sup>(411)</sup> - ينظر: الشهر ستاني: "الملل والنحل" (ص. 134)، مصدر سابق  
<sup>(412)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (5/3) وأيده في ذلك ابن خلدون في: "المقدمة" (ص. 160).  
<sup>(413)</sup> - سورة النساء [الآية: 59].  
<sup>(414)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (5/3 - 6).  
<sup>(415)</sup> - الجاحظ: "الرسائل" تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 1964م، (161/1).  
<sup>(416)</sup> - الفارابي: "كتاب الملة ونصوص أخرى" تحقيق: محسن مهدي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط. 1968م، (ص. 54).  
<sup>(417)</sup> - الفارابي: "السياسة المدنية" تحقيق: فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964م، (ص. 99).  
<sup>(418)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (134/3).  
<sup>(419)</sup> - نفسه (85/4).  
<sup>(420)</sup> - ينظر: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (390/28)، مصدر سابق، محمد ضياء الدين الرئيس: "النظريات السياسية الإسلامية" دار التراث، القاهرة، ط. 7، 1979م، والدميحي: "الإمامة العظمى" (ص. 93)، مرجع سابق.

لفظ الإمام عند أبي محمد إذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إلى الحاكم العام أو الخليفة أو أمير المؤمنين، المتولي جميع شؤون وأمور المؤمنين كلهم، وكذلك إسم الخلافة لا يجوز أيضا إلا لمن هذه صفته.<sup>(421)</sup> ولعل الكثيرين ذهبوا إلى أن الإمامة تجمع بين الدين والدنيا أو ما يصطلح عليه الآن: بالدين والدولة حيث لا انفصام بينهما، لأن الإمام يسوس الرعية، ويحكمهم وفق شريعة الله، ورعاية مصالح الأنام سواء كانت دينية أو دنيوية وفق الخضوع لأوامر الله ومن ثمة فالإمام هو الذي له الرئاسة العامة في الدين والدنيا معا، متضمنها حفظ الحوزة، ورعاية الرعية وإقامة الدعوة بالحجة والسيف وكفّ الجنف والحيث.<sup>(422)</sup> ولهذا ينتقد أبو محمد القائلين بتعدد الأئمة أو الحكام، ولا يجيز ذلك، لأن ذلك يؤدي إلى التفرق المحرم والتنازع والشقاق وبالتالي معصية الله تعالى، وبالمقابل يؤكد على وحدة الإمامة ولهذا فالواجب عنده أن لا يكون إلا إمام واحد لجميع المسلمين في العالم كله.<sup>(423)</sup> وإذا كان الأمر كذلك فإنه يشترط في الإمام أو الخليفة شروطا عدة « فلم يبق وجه تتم به الأمور إلا الإسناد إلى واحد فاضل، عالم، حسن السياسة، قوي على الإنفاذ... فالظلم والإهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعداً.»<sup>(424)</sup>

ولا يختلف أبو محمد حين يتحدث عن شروط الإمامة عن غيره من أئمة أهل السنة والجماعة، حيث يجعلون للإمام أو الخليفة شروطا منها: الإسلام، والبلوغ (التمييز) والعقل والرجولة (أي لا يكون امرأة) ولا خنثى إضافة إلى القرشية كما يشترط أن يكون الخليفة متقدما لأمره متحملا تبعات الحكم والدعوة لطاعته قائما بحق كتاب الله وسنة رسوله عالما بما يلزم من الفرائض متقيا الله في الجملة ظاهر حاله الصلاح غير معتل للفساد في الأرض.<sup>(425)</sup> « ولا يجوز أن يكون في الدنيا إلا أمام واحد... ولا يجوز الخلافة إلا في قریش»<sup>(426)</sup> وعن رفضه لإمامة المرأة يستدل بقوله صلى الله عليه وسلم (لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة).<sup>(427)</sup> وقد نقل أبو محمد عن بعض الطوائف وجميع فرق أهل القبلة أنهم لا يجيزون إمامة المرأة ولا الصبي الذي لم يبلغ، ما عدا الرافضة التي تجيز إمامة الصغير.<sup>(428)</sup> ومع أن هذه الطوائف اختلفت يسيرا في ضبط شروط الخليفة أو الحاكم إلا أنها في الغالب متفقة على معظمها، حيث راعت صفات معنوية وأخرى مادية فمن الصفات اللازمة المعتمدة للإسلام والذكورة و الحرية ونحيزة العقل والبلوغ، إضافة إلى صفات مكتسبة كالعلم والورع والشجاعة والاستقلال بنفسه في تدبير الأمور الدنيوية، وأن يكون مستجمعا لخلال الكمال كالعدل والتقوى، وهذا ما ذهب إليه في الغالب أئمة أهل السنة وغيرهم من

<sup>421</sup> - ابن حزم: "الفصل" (9-8-5/3).

<sup>422</sup> - الجرجاني: "التعريفات" مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1985م، (ص.37)، الجويني: "غياث الأمم في التياث الظلم" اختصار وتعليق: محمد حامد الحسيني ط.1412هـ، دار طيبة للنشر، مكة المكرمة، (ص.19)، والدميحي: "الإمامة العظمى" (ص.24-27)، وضياء الدين الريس: "النظريات السياسية" (ص.100-106).

<sup>423</sup> - ابن حزم: "مراتب الإجماع" (ص.208) و"الفصل" (7-6/3) وينظر: نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص.35-39) وعبد الحلیم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص.264).

<sup>424</sup> - ابن حزم: "الفصل" (6/3).

<sup>425</sup> - ابن حزم: "الفصل" (28-7-6/3) "المحلى" (66-65/1) وينظر بتوسع: نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عن ابن حزم" (ص.42-50) "مراتب الإجماع" تعليق: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1998م (ص.207، 208).

<sup>426</sup> - ابن حزم: "المحلى" (66-65/1) "الفصل" (8-7/3).

<sup>427</sup> - الحديث رواه أحمد في "مسنده" (47-37/5) وابن حجر في "فتح الباري" (65/13) وهو عند البخاري بلفظ "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" "الجامع الصحيح" (1610/4) ورقمه: 4163.

<sup>428</sup> - ابن حزم: "الفصل" (28/3).

الطوائف الإسلامية عموماً.<sup>(429)</sup> و أما عن القرشية، فلأنه قد وردت أحاديث<sup>(430)</sup> فيها اشتراط النسب القرشي لمن يتولى الإمامة. ونقل ابن حجر العسقلاني(ت.852 هـ) عن القاضي عياض قوله: اشتراط كون الإمام قرشياً مذهب العلماء كافة، وقد عدوها في مسائل الإجماع، ولم ينقل أحد من السلف فيها خلاف".<sup>(431)</sup> فالواجب إذن توفر هذه الشروط في الإمام أو الحاكم «فصح أن من لا يستكمل هذه الشروط الثمانية باطل لا يجوز ولا ينعقد أصلاً.»<sup>(432)</sup> وهي كما ذكرنا أنفاً للإسلام، العقل، البلوغ (التمييز)، تنفيذ أوامر الله، الرجولة، القرشية، العلم والتقوى. وأما باقي الشروط ف جائزة ويستحب أن يكون عالماً بأمور الدنيا، ورفيقاً بالناس غير ضعيف، شديداً في إنكار المنكر، شجاع النفس<sup>(433)</sup> ويجمع ذلك كله ان يكون "الإمام قائماً بأحكام القرآن وسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا يجمع كل فضيلة".<sup>(434)</sup>

### سابعا: مسألة اختيار الحاكم وتنصيبه والأسباب الموجبة لعزله.

الإمامة عند أبي محمد لا تُورَث لأنها خلافة نبوية، فكل من استوفى شروطها هو أهل لها "فلا يجوز التوارث في الإمامة لأنه لم يوجب ذلك نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا دليل"<sup>(435)</sup> ولهذا أنكر على الطوائف التي تقول بتوريث الإمامة، خاصة الرافضة وطوائف أخرى «وعدة هذه الطوائف كلها في الاحتجاج أحاديث موضوعة مكذوبة لا يعجز عن توليد مثلها من لادين له، ولاحياء»<sup>(436)</sup> وأما عن طرق تولية الإمام أم الحاكم عند أبي محمد، فإنها تتم بأحد هذه الوجوه الثلاثة التي أثرت عن الصحابة وارتضاها جميعهم: الأولى، وهي الأفضل في نظره، وهي "ولاية العهد" أي أن يعهد الإمام الحاكم قبل وفاته إلى أنسان يختاره إماماً حاكماً بعده، كما فعل أبو بكر مع عمر-رضي الله عنهما-. والثانية أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له فيفرض نفسه، وينقاد له الناس جميعاً فيبايعونه ويلتزمون طاعته كما فعل علي عند مقتل عثمان رضي الله عنهما. من غير عهد، ولذا لايجوز التأخر عن بيعته لأن ذلك من الإثم والعدوان، وقد تسمى بولاية "التغلب" أو الدعوة إلى النفس فقيام الإمام المستوفي الشروط هنا والدعوة إلى نفسه، لأنه لاتصلح أمور الأمة وهم في فوضى لإمام لهم، فمن قام بحقها وجبت طاعته ومعاونته. والثالثة أن يجعل إختيار الإمام بعده إلى رجل ثقة أو أكثر من واحد حيث يختارهم الحاكم قبل وفاته ويعهد إليهم بالتشاور بعد موته، لإختيار حاكم جديد، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند موته.<sup>(437)</sup> وهو في عرضه لطريقة تولية الإمام، يرد على مخالفيه من جهة، ويدعم ما يراه صواباً بالأدلة

<sup>(429)</sup> - ينظر مثلاً: الديميجي: "الإمامة العظمى..." (ص.221-295)، محمد فتحي عثمان "من اصول الفكر السياسي الإسلامي" (ص.438).

<sup>(430)</sup> - ينظر مثلاً: الإمام البخاري: "الجامع الصحيح" "باب الأمراء من قريش" (2611/6)

<sup>(431)</sup> - ابن حجر: "فتح الباري لشرح صحيح البخاري" تعليق: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت 1397 هـ (119/13).

<sup>(432)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (83/3)

<sup>(433)</sup> - نفسه. (83-82/3) وقد ذهب الفارابي إلى انه على رئيس المدينة، أن يكون كاملاً شأنه شأن القلب في البدن، فهو أكمل وأتم الأعضاء، ونسبته إلى سائر المدينة، كنسبة السبب الأول أي الله إلى سائر الموجودات، كما يجب أن تتوفر فيه شروط منها: أن يكون لديه استعداد فطري للرئاسة وأن تكون لديه الملكة الإرادية لتولي أعمال الرئاسة، وأن تكون فيه خصال عشرة. "أراء أهل المدينة الفاضلة" (ص.120-129) مصدر سابق.

<sup>(434)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (83/3).

<sup>(435)</sup> - نفسه. (83/3)

<sup>(436)</sup> - نفسه. (13/3) وقد أيده في ذلك ابن خلدون: "المقدمة" (ص.164) والشهرستاني: "نهاية الإقدام" (ص.481)، وينظر: نجاح محسن: "الإتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص.62-66).

<sup>(437)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (87-83/3) و: "الرسائل" (161/2) وقد أطنب أبو محمد في بيان هذه المسألة، ينظر: "الكلام في عقد الإمامة بماذا يصح".

من القرآن والسنة والإجماع من جهة أخرى. فهو ظاهري حتى في السياسة.<sup>(438)</sup> وهذه الأساليب التي ارتضاها أبو محمد تبرز تأثره الكبير والعميق، بالأوضاع السياسية المنحدرة التي آلت إليها الأندلس أثناء فتنة الطوائف.<sup>(439)</sup>

ولهذا انتقد أبو محمد على هذه الصيغ التي اعتمدها حيث أهمل البيعة التي هي أساس اختيار الحاكم، ولم يجعلها أساسا لعقد الإمامة، بل جعلها على الرعية، حيث أوجب على الناس الطاعة مع أن الثقة المطلقة عند أهل السنة هي للإمة لأنها وحدها تمثل المجموع المعصوم من الخطأ والسهو والضلال، فالحجة هي الأمة لا للحاكم، ثم إن الإمامة شأن من شؤونها، وهي التي عليها أن تتولى الاختيار والبيعة والعقد للإمام، حيث يلتزم الإمام أمامها بإقامة الكتاب والسنة، وتلتزم الأمة بعدئذ بالسمع والطاعة في المنشط والمكروه، ما لم يكن عصيانا من الحاكم لأمر الله ونهيه، فإن كان عصيان فلا سمع ولا طاعة.<sup>(440)</sup> كما يؤخذ ابن حزم هنا على مخالفته للمنهج الظاهري الذي تبناه. «فتكف التأويل في تفسير الوقائع التاريخية ففاده ذلك إلى هذا الرأي الذي إن نجح مرة فمن المتوقع أن يؤدي إلى عواقب وخيمة في كثير من المرات»<sup>(441)</sup> يضاف إلى ذلك أن أبو محمد كرر كثيرا هذه الآية: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّعَدُّوا) <sup>(442)</sup> مستشهدا بها على ضرورة طاعة الحاكم، مع أن التعاون في الحكم ليس في الطاعة المطلقة كطاعة الجندي لقائده، وإنما هي طاعة له، في ظل طاعته □ ورسوله، أي أنها مشروطة بطاعتها.<sup>(443)</sup> كما أن التعاون في الحكم، يعني التشاور وتبادل وجهات النظر بالشورى، وليس إعانته مطلقا على كل حال. ثم لماذا أغفل أبو محمد أخطاء الحكام الأمويين الذين دون تواريخهم<sup>(444)</sup>، وكتب عنهم، دون أن يصفهم بما يجب، لمخافتهم قواعد وشروط الإمامة التي تحدث عنها طويلا.<sup>(445)</sup>

إضافة إلى ذلك، فإن فرضية قيام شخص مدَّع يزعم أنه مستوف لشروط الإمامة<sup>(446)</sup> حتى تتعقد له على ذلك الأساس هو إدعاء باطل، وممتنع، لأن الفوضى ستدب تبعا لذلك ويظهر أدياء كثر، وكل يدعو لنفسه ولا أجد هنا أفضل من مقولة له ينتقد فيها الطبري «عظيم من أسلافنا نحبه لفضله، ولكن الحق أحب إلينا منه وأفضل»<sup>(447)</sup> وكذلك نقول: إن أختلف أبو محمد والحق وكلاهما إلينا حبيب، غير أن الحق أحب إلينا. بل «إن العهد الذي اختاره ابن حزم، أدى إلى أن الحكم صار استبداديا غاشما، وذهبت الشورى وتعطل لبُّ الحكم الإسلامي وهو الشورى... ولا أدري كيف سوغ ابن حزم لنفسه تعطيل ذلك النص»<sup>(448)</sup> والنتيجة التي توصل إليها ابن حزم من أن الطرق محصورة في ثلاثة، ولا مكن تجاوزها ترجع إلى أصول المذهب الظاهري، الذي يقوم على أنه لا تكليف إلا بنص، ولا وجود عنده للوسائل الاجتهادية في تولية الحاكم وإنما

<sup>438</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 270).

<sup>439</sup> - عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 265)، ونجاح محسن: "الإتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 68).

<sup>440</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 273).

<sup>441</sup> - عبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 266).

<sup>442</sup> - سورة المائدة [الآية 2].

<sup>443</sup> - الجويني: "غياث الأمم..." اختصار محمد حامد الحسني (ص. 76-90) مرجع سابق.

<sup>444</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (140/2 - 191).

<sup>445</sup> - ابن حزم: "الفصل" (83-28-7-6/3).

<sup>446</sup> - نفسه (87-86/3).

<sup>447</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (291/4).

<sup>448</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص. 276).



هي توقيفية. إلا أنَّ حصرها في عدد معين، قول لا يستند إلى دليل ويكون الصواب هو القول بأن مسألة التولية من المسائل الاجتهادية. كما أن كلام ابن حزم ينطوي على أخطاء تاريخية كإشارته إلى أن علياً نصب نفسه خليفة، بينما الصواب هو أن الناس بايعوه بعد مقتل عثمان ودون إكراه لهم. وهل يكون أمر المسلمين على رجل بمجرد الدعوة لنفسه؟ إن ذلك لغريب في بابه حقاً، وأمر غير معهود من أبي محمد<sup>(449)</sup>، وليس لي إلا أن أردد ما قاله ابن حجر في شيخه الذهبي: «إذا تكلم المرء في غير فئه أتى بهذه العجائب»<sup>(450)</sup> وهي حكمة بليغة نادرة. ونعم ما قاله ابن تيمية (ت.728هـ) عن ابن حزم: «وأبو محمد مع كثرة علمه وتبحره وما يأتي به من الفوائد العظيمة، له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه...»<sup>(451)</sup> وإن إغفاله لقيمة البيعة في تنصيب الإمام إنما يشير إلى نزعة أرستقراطية واضحة في تفكيره السياسي.<sup>(452)</sup> وأما عن المهام والواجبات التي يفترض أن يقوم بها الإمام الحاكم فإنَّ عليه، القيام بجملة من الواجبات الملقاة على عاتقه، وعلى الحكومة الإسلامية تأدية وتحقيق مجموعة من الأهداف، وقد حدَّدها أبو محمد في:

- حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة... ليكون الدين محروساً من الخلل والأمة ممنوعة من الزلل.
- تنفيذ أحكام الله بين المتشاجرين، وقطع دابر الخصام بين المتنازعين حتى تعم النصفة، ويحل العدل ولا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم.
- الحماية والذب عن الحريم، ليتصرف الناس في المعاش، آمنين في بأنفسهم وأموالهم.
- إقامة الحدود، لتحصن محارم الله تعالى.
- تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة.
- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم، أو يدخل في الذمة.
- جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً.
- تقدير العطاء، وما يستحق من بيت المال من غير إسراف ولا تقتير، ودفعه في وقته بلا تأخير ولا تأخير.
- استكفاء الأمان وتقليد النصحاء، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة، والأموال بالأمان محوطة.
- أن يباشر بنفسه مشاركة الأمور، وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة، وحراسة الملة.<sup>(453)</sup> فهذه القواعد التي يجب على الإمام تنفيذها، لأن هناك عقداً اجتماعياً مبرماً بينه وبين الأمة، باعتباره مُنفِذاً للشرعية وعليه تدبر أمورها، والتصرف في شؤونها، وفقاً لأحكام الله. ودعوته للمحافظة على الدين باعتباره رمز وحدة الأمة، وعدم ذلك يؤدي إلى البدعة والفتنة والتفرق، كما أن العدل ضمان للاستقرار وعدم ثورة الرعية، وحدوث الفوضى والاضطرابات أمّا عن تحصين الثغور والدعوة إلى الجهاد، فلأن

<sup>(449)</sup> - نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص.71-72)، ومحمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص.277).  
<sup>(450)</sup> - ابن حجر: "فتح الباري" (4/3)، مصدر سابق، وينظر هذا القول أيضاً عند: أحمد محمد شاكر: "كلمة الحق" (ص.114)، دون دار طبع.  
<sup>(451)</sup> - ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (396/4) مصدر سابق.  
<sup>(452)</sup> - عبد اللطيف شرارة: "ابن حزم رائد الفكر العلمي" (ص.97) ونجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم الأندلسي" (ص.148).  
<sup>(453)</sup> - أورد ذلك ابن رضوان المالقي في: "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" تحقيق: علي سامي النشار، الدار البيضاء، المغرب، 1984م، (ص.74-75) وينظر: محمد إبراهيم الكتاني: مجلة: "تطوان" المغربية، مقال: "شذرات من كتاب السياسة لابن حزم" العدد 5، السنة 1960م، (ص.3-4).

الأعداء يتربصون بالأمة للانقضاض عليها، ونهب ثرواتها وهو ماسيحدث لاحقاً، وتنتهز الخلافة الأموية نهائياً.

« واعلم أن لولا المجاهدون لهلك الدين ولكننا نمة لأهل الكفر. »<sup>(454)</sup> ولعله انتبه جيداً إلى ضرورة جباية الأموال الشرعية في وقت كانت الضرائب والمكوس والجزية المفروضة على المسلمين.<sup>(455)</sup> وفي كل ذلك إشارة إلى وزارات الدفاع أو الحربية والقضاء، والاقتصاد والمالية وحتى الجانب الإداري المتمثل في مطالبته بالتأكيد على ضرورة اختيار الرجال الأكفاء، والمسؤولين الأمناء لتسيير دواليب الدولة، حتى لا تنهوى بالفساد إلى الزوال. ومن ثمة فإن « الإمام إنما جعل ليقم للناس الصلاة، ويأخذ صدقاتهم، ويقم حدودهم، ويُضَيِّ أحكامهم، ويجاهد عدوهم، وهذه كلها عقود، ولا يخاطب بها من لم يبلغ أو من لا يعقل. »<sup>(456)</sup> وفي ذلك إشارة صريحة منه إلى الحكام السفهاء في عصره، وفي العصور اللاحقة<sup>(457)</sup> إضافة إلى نصائح وآداب كثيرة قدّمها أبو محمد إلى الإمام، وإلى نظام الحكم، وهو لون من التفكير السياسي والأخلاقي كان شائعاً لدى مفكري المشرق من أدباء وفلاسفة آنذاك تحت إسم نصيحة الملوك.<sup>(458)</sup> وإن تكلم كثيرون عن واجبات الحاكم، والدور المنوط به، وما يجب أن تحققه الإمامة من مقاصد وغايات كإقامة الدين، وحفظه بنشره والدعوة إليه، وحماية البيضة، إضافة إلى إقامة الشرائع والحدود وتنفيذ الأحكام ونحو ذلك مما أشار إليه أبو محمد آنفاً.<sup>(459)</sup>

وبما أن الإمام -الحاكم- منفذ، وليس مشرعاً، أي أنّ عليه إقامة أحكام الله تعالى وتطبيقها، وإقامة العدل ونحو ذلك، فالهدف الأسمى أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تسود العبودية □ في أركان الأرض جميعاً ومن ثمة فإن سلطة الإمام (الحاكم) وإرادته ليست مطلقة، لكونه ليس إلا منفذاً لشرع الله، ولما تضمنته نصوص القرآن والسنة من أحكام ومبادئ، وعلى ذلك فإن طاعته مقيدة بقيود، وليست مطلقة، وبقاء الحاكم أو عزله عند أبي محمد مرهون بمدى طاعته لكتاب الله وسنة رسوله، فإن زاغ خلع وأزيل، وولّي غيره، فإن لم يكن خلعه إلا بالقوة وبالقتل، وجب قتاله وقتله.

ولهذا نجده يناقش الأئمة الذين يحثون على الصبر وعدم الخروج عن الحاكم، رادّاً عليهم بأنّ ذلك عندما يكون الحاكم عادلاً، وحين يكون الأمر بحق، ومعاذ الله أن يأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بالصبر على الباطل، ولذا يوجه نقداً لاذعاً لأهل السنة لموقفهم السلبي اتجاه الحاكم الجائر الظالم.<sup>(460)</sup>

قال أبو محمد: « وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية، إلى أنّ سلّ السيف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يكن دفع المنكر إلا بذلك... فإن كل من ذكرنا من قديم وحديث، إما ناطق بذلك في فتاواه، وإما فاعل لذلك بسلّ سيفه في إنكار ما أوه منكرًا... »<sup>(461)</sup> وقد

<sup>454</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (154-42/3).

<sup>455</sup>- ابن حزم: "رسالة التلخيص..." ضمن "الرسائل" (176-173/3) ورسالة "التلخيص" هذه تحكي عن كل ذلك.

<sup>456</sup>- ابن حزم: "المحلى" (67/1).

<sup>457</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (176/3) يقول: "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بديناهم عن إقامة دينهم." "الرسائل" (41/3).

<sup>458</sup>- نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم"، (ص. 74-93)، مرجع سابق.

<sup>459</sup>- الدميجي: "الإمامة العظمى" (ص. 71-112)، والجويني: "غيث الأمم..." إختصار: محمد الحسني (ص. 19-24)، مرجعان سابقان.

<sup>460</sup>- عبد الحلیم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 268-270) نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 97-98-99).

<sup>461</sup>- ابن حزم: "الفصل" (88-89/3)، و "المحلى" (99-98/11).

ذكر أبو محمد أسماء عدد من الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب وغيرهم ممن يوجب عزل الحاكم والخروج عليه، راداً على من يقول بخلاف ذلك.<sup>(462)</sup> ومن هنا «فإن ابن حزم يدعو إلى ما يسمى بالعنف الدموي... ويؤمن بوجود التغيير الدموي مع أمثال هؤلاء الحكام.»<sup>(463)</sup> بل إن ملوك بني العباس وبني أمية طغاة بغاة، ومعهم وزراءهم وقضاتهم «وَأما ولايتهم القضاء فهذه أخزى وأندم، وما عناية جوررة الأمراء وظلمة الوزراء خلة... وأولئك القضاة إنما ولّاهم الطغاة العتاة من ملوك بني العباس وبني مروان... وعودة الخلافة مُلكاً عضوضاً وابتزازاً للأمة...»<sup>(464)</sup> ولذلك يصرخ عالياً: «لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفاً من سيوفه...»<sup>(465)</sup> وإذا كان الحاكم عند أبي محمد ليس فوق القانون بلغة العصر فيجب أن يحاسب ويقام عليه الحد ويعاقب كأحد رعيته والأمة قوامة عليه، ولها حق تقويمه وعزله حين توجد أسباب ذلك، وهو ماأيده عليه كبار أئمة أهل الإسلام.<sup>(466)</sup> لأن النتيجة المترتبة عن بقاء مثل هذا الحاكم أو النظام السلطوي سيؤدي إلى خراب البلاد وما يترتب عليه من الفساد في جميع المجالات وخاصة تدمير العمران والحياة كلها.<sup>(467)</sup> فإن لم تكن استطاعة للخروج عليه فإنه يجب أن لا يعينه على الظلم بيده ولا بلسانه، ولا أن يُزَيَّنَ له فعله ويصوّب شره، وأن يعاديه بنيته ولسانه عند من يثق فيه، ويأمن على نفسه عنده.

ورأي ابن حزم في التعارض بين نصوص الصبر والخروج، أميل للخروج.<sup>(468)</sup> «فالمخلص لنا فيها الإمساك للألسنة جملة واحد إلا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وذمّ جميعهم. فمن عجز عن ذلك رجوت أن الثقيفة تسعُهُ، وما أدري كيف هذا فلو اجتمع كل من ينكر هذا بقلبه لما غلبوا... ويعاديهم بنيته ولسانه...»<sup>(469)</sup> وعند الاضطرار إلى معاملتهم على نحو ما يضطر المسلم لمعاملة اليهود والنصارى، وهذا ما يصطلح عليه "بأساليب المقاومة الهادئة."<sup>(470)</sup> ومما يرتبط بذلك من المسائل المهمة ما يصطلح عليه شرعاً بالديار وأحكامها، أو ما يسمى حديثاً بالعلاقات الدولية أي علاقة المسلمين بغير المسلمين، وهو ما يسمى في التراث الإسلامي بدار الحرب ودار العهد ودار الإسلام، حيث تكلم عن ما يجب اتجاه هذه الديار وأحكامها وما يتعلق بعدنذ من فرضية الجهاد اتجاهها وآدابها وما قد ينتج عنه من غنائم أثناء الحروب وأحكامها وكيفية توزيعها وأحكام سلب المشركين، إضافة إلى حدود المعاملات بين المسلمين وبين الذميين والحريين وإقامة المعاهدات المشروعة معهم.<sup>(471)</sup>

## نتيجة:

<sup>462</sup>- نفسه (93-92-91-90-89/3).  
<sup>463</sup>- عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 269-270).  
<sup>464</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (708/1)، وينظر: محمد المنتصر الكتاني: مقدمة "معجم فقه ابن حزم الظاهري" دار الفكر، سوريا، (ص. 72).  
<sup>465</sup>- ابن حزم: "رسالة التلخيص..." ضمن "الرسائل" (176/3)، وعن مذهب ابن حزم في عزل الحاكم الجائر وأدلته على القول بالخروج، ينظر: نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 101-102).  
<sup>466</sup>- يقارن ما ذكره أبو محمد عن مسيئات العزل، ووسائل العزل وخلع الحاكم بما ورد عند أئمة أهل السنة عند: الديميجي: "الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة" (ص. 453-471-475)، مرجع سابق.  
<sup>467</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (177-173/3).  
<sup>468</sup>- نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 104-105).  
<sup>469</sup>- ابن حزم: "رسالة التلخيص لوجه التلخيص" ضمن "الرسائل" (174-173/3).  
<sup>470</sup>- عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 270).  
<sup>471</sup>- سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة" (ص. 231)، عبد الحلیم عویس: "ابن حزم..." (ص. 270-273) ونجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص. 125 إلى ص. 145). مراجع سابقة.

ومما سبق عرضه يمكننا أن نستشف مدى وعي أبي محمد بمسائل السياسة وفلسفتها، كما تبرز لنا قوة رصده للوقائع والحوادث، والقدرة على تحليلها وإعطاء صورة مستقبلية عنها، في إطار مايسمى بالتنبؤ السياسي، ولهذا يرى البعض أننا قد نختلف مع ابن حزم في بعض آرائه السياسية، لكن مع هذا لانملك إلا أن نعترف بأنه قد عرض بتفصيل وافٍ لكل وجهات النظر في الموضوعات السياسية التي عرض لها وكان كعادته مُصِيفاً في عرض آراء الآخرين.<sup>(472)</sup>

ولهذا كان أبو محمد في قراءته للواقع ولحيثياته يمتلك كل المؤهلات ليكون مُنظراً سياسياً «وابن حزم في تنظيره السياسي لم يشرع لدولة طوباوية أو لحكم فلسفي فاضل... بل كان مناصراً لحزب سياسي معين وشارك في السياسة فعليا، إلى جانب من اعتقد أنهم يجسدون الشرعية كما يتصورها»<sup>(473)</sup> ومع ذلك تبقى ملامح الفلسفة السياسية الحزمية، واضحة المعالم ظاهرة في أصولها، معتمدة على القرآن والسنة والإجماع، ممكنة التحقيق بكل الأدوات والوسائل الممكنة، وفي إطار الشرع حيث لم يركن إلى ما ركن إليه الفلاسفة من رصد الواقع والوقوف عند تقريراته فحسب.<sup>(474)</sup> وأقل ما يقال عن أبي محمد أنه كان رجل علم وعمل، وفكر وسيف، اقترن اسمه بساحات الوغى، ومساحات الرؤى تعرض للسجن عدة مرات نتيجة لآرائه السياسية، وكرّس حياته لإعادة الخلافة الإسلامية، فحقّ فيه القول المأثور: "وَيْلَ أُمَّهُ مُسَعَّرٌ حَرَبٌ لَوْ كَانَ مَعَهُ رَجَالٌ". كَرَّسَ حَيَاتِهِ لِأَجْلِ الْحَقِّ وَدَفَعَ الظُّلْمَ، وَالْمَطَالِبَةَ بِالْعَدْلِ وَاقْعِيَا وَفَكْرِيَا، وَنَافَحَ عَنِ الْمَظْلُومِينَ ضِدَّ الْعَتَاةِ الْمُتَجَبِّرِينَ، وَلِذَا بَقِيَتْ آرَاؤُهُ نَبْرَاسَا يَسْتَضَاءُ بِهَا، أَثْرَتْ فِيهَا بَعْدَ عَلِيِّ بْنِ تَيْمِيَّةٍ وَابْنِ رِضْوَانَ الْمَالِقِيِّ وَغَيْرِهِمَا، فَنَقَلُوا كَثِيرًا مِنْ آرَائِهِ السِّيَاسِيَّةِ. كَمَا أَنَّ نَظَرْتَهُ لِلدَّوْلَةِ وَلِرَأْسِهَا إِتَسَمَتْ بِالْوُضُوحِ التَّامِّ لِمَا يَجِبُ أَنْ تَكُونَ عَلَيْهِ، مَعَ تَرْكِيْزِهِ عَلَى رِبْطِ السِّيَاسَةِ بِالدِّينِ، مُسْتَنَدًا إِلَى النُّصُوصِ، وَإِلَى نَظَرْتِهِ التَّحْلِيلِيَّةِ لِلْوُقُوعِ التَّارِيخِيَّةِ مِنْ جِهَةِ، وَالْحَوَادِثِ الْوَاقِعِيَّةِ فِي عَصْرِهِ، مُشِيرًا إِلَى عِدَّةِ وَظَائِفٍ يَجِبُ أَنْ تَمَارَسَهَا الدَّوْلَةُ كَالْمَالِيَّةِ وَالْقَضَائِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ وَالْاِجْتِمَاعِيَّةِ، بِصُورَةٍ تُثِيرُ الْاِعْجَابَ، وَكَأَنَّهُ يَعِيشُ عَصْرَنَا الْحَاضِرَ.

ولعل من آرائه السياسية التي سبق بها عصره، مسألة وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، والنظر إلى الدولة كجهاز إجتماعي تنظيمي مع ضرورة تدخل الدولة في كثير من الشؤون، فضلا عن تأكيده على مبدأ العدل الذي سيطر على فكره السياسي، مع تركيزه على ضرورة قيام الدولة ممثلة في نظامها ورئيسها على أسس خلقية ودينية، مما يميز نظام الحكم الإسلامي عن الحكم الوضعي قديما وحديثا، ومن كل ما تقدّم عرضه يتضح لنا بجلاء ما قدمه أبو محمد من إسهامات في الفكر السياسي الإسلامي خاصة والعالمي عامة، وبعضها سابق على عصره، سواء في الوسائل أو المبادئ والغايات.

<sup>(472)</sup>- عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده..." (ص.274).

<sup>(473)</sup>- نجاح محسن: "الاتجاه السياسي عند ابن حزم" (ص.150)، مرجع سابق.

<sup>(474)</sup>- عبد الحلیم عویس: "ابن حزم وجهوده..." (ص.302).

### المبحث الثالث : نظرية الحب والجمال لدى ابن حزم

إشتهرت الأندلس بطبيعتها الفاتنة الخلابية ولأجل ذلك أطلق عليها اسم -الفردوس المفقود- ولاغرو أن يمتزج الأندلسيون ببيئتهم الطبيعة، إلى درجة الافتتان حيث كانوا يخرجون للاستمتاع بجمالها ومباهجها خاصة في فصل الربيع، كما اشتهر الأندلسيون بأنهم كانوا يتهادون الورود والنواوير والأزاهير ولا عجب أن يكلف أبو محمد بها، كلفاً شديداً، والأندلس آنذاك «مرتع الجمال العجيب في طبيعته وأهله....جمال خاص، أثر في رجالها فلطف طباعهم وطباع الأندلس بهذا الطابع الرفيق الجذاب الذي تفردت به، وابن حزم منذ نعومة أظفاره صافي الذهن، مرهف الحس رقيق مشبوب بالعاطفة، يزين ذلك كله تهذيب أرسقراطي متوازن.»<sup>(475)</sup> هذا إضافة إلى البيئة النسوية، التي نشأ أبو محمد في كنفها ، فعملت على إرهاف حسه، وإشعال وجدانه فكان من ذلك أن تفتحت حواسه ونفسه على أفانين الحب والجمال، فليس بدعا بعد ذلك ان نراه مهتماً بالكتابة في ماهية الحب، وبيان حقيقة الجمال.

### أولاً : كتاب "طوق الحمامة" تصوير للحب والجمال.

« وإن من يقرأ كتاب ابن حزم "طوق الحمامة" يجد أن الحب قد شغل ابن حزم في حياته كلها، كما شغله الفقه والحديث والتفسير والكلام... ويتأكد أن الحب لم يشغل ابن حزم وحده، إنما يبدو أنه كان

(1)- سعيد الأفغاني : "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" (ص.96) وأيضاً : عبد الكريم خليفة : "ابن حزم الاندلسي" (ص.197).

يشغل الناس جميعا في إسبانيا المسلمة آنذاك.»<sup>(476)</sup> ولعل تسمية أبي محمد رسالته "طوق الحمامة" له دلالات عديدة، وإلا لماذا اختار هذا الإسم؟<sup>(477)</sup>

إن الدارس لهذا الكتاب يلمح بوضوح في ثناياه ذلك الائتلاف والتوافق والتمازج بين الجانبين المتداخلين والمتكاملين في الآن ذاته: الحب والجمال.

« فطوق الحمامة كناية عن استلهاج الجمال الذي هو مثار الحب ... وكأني بآبن حزم يقول: هذا كتاب يتحدث عن العلاقة السرية بين الجمال والحب.»<sup>(478)</sup>

ثم أليس أبو محمد هو القائل:

وذي عدل فيمن سباني حسنه \*\*\* يطيل ملامي في الهوى ويقول:

أمن أجل وجه لاح لم تر غيره \*\*\* ولم تدر كيف الجسم: أنت عليل؟؟

فقلت له : أسرفت في اللوم فأتند \*\*\* فعندي رد لو أشاء طويـل

ألم تر أنني ظاهري وأنسي \*\*\* على ما أرى حتى يقوم دليل.<sup>(479)</sup>

فلم يشأ ابن حزم أن يدع ظاهريته حتى في الحب والجمال.<sup>(480)</sup>

وإن كان فيلسوفنا ليعترف بأنّ الحب، هو شغل المرأة الشاغل، فليس بدعا أن نراه يهتم بدراسة أحوال العاشقين والعاشقات وأخبار المحبين، والحرص على فهم دوافع الناس الشعورية واللاشعورية.<sup>481</sup> ولعلنا نطرح بعض التساؤلات الضرورية: من أين استمد أبو محمد نظريته في الحب والجمال؟ وكيف استطاع التوفيق بين اتجاهه السلفي الظاهري المتوقف على النصوص؟ وبين دراسته للحب والجمال المبنية على الاستنباط الذاتي، والتأمل العقلي؟ أليس شيئا عجابا أن يقوم أبو محمد، وهو المتهّم بالجمود على النص ويبس الرأس، بالكتابة عن الحب والغرام والجمال؟.

<sup>476</sup>- طه حسين: "ألوان" دار المعارف، القاهرة، د.ت.ط. (ص.14).  
<sup>477</sup>- «يعد "طوق الحمامة" من أسعد كتب التراث العربي حيث اعتنى به الدارسون والمحققون، فهناك عشرات الطباعات المحققة، وعشرات الدراسات بأقلام كبار المستشرقين، حتى قيل: إن دراسة هذا الكتاب وتحقيقه أصبحت رياضة فكرية لكل باحث.» محمد بن سعيد الشويعر، مقال: "بين الحصري وابن حزم فيما ذكره عن الحب وفلسفته" مجلة: "الفيلسوف" ثقافية شهرية سعودية، السنة: 1، 1978م، العدد: 10، (ص.16).  
<sup>478</sup>- إحسان عباس: مقدمة "رسائل ابن حزم" (371).

<sup>479</sup>- ابن حزم: "ديوان ابن حزم الظاهري"، (ص.97)، مصدر سابق.  
<sup>480</sup>- سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة" (ص.92)، مرجع سابق.  
<sup>481</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الظاهري..." (ص.31) مرجع سابق.

إنّ ما أثار دهشة واستغراب الباحثين، هو كتابة الفقهاء في الحب، والعجيب أن يكون الحب ودراسته، هو السمة العامة لمجموعة من الفقهاء الظاهرية والحنابلة الذين عنوا عناية كبيرة بالحب البشري، ودرسوه دراسة موسّعة، رغم هجومهم على الحب الإلهي وإنما لظاهرة فريدة جدية بالتسجيل لأن هؤلاء الفقهاء الذين عرف عنهم، الوقوف مع ظاهر النص الديني، واتّهموا من قبل أعدائهم بالجمود والتحجر إنطلقوا في هذا الميدان الإنساني وأشبعوه بحثاً، وكتبوا فيه الكتب الكثيرة.<sup>(482)</sup> ولا عجب في ذلك، فالإسلام قد اهتم بالحب وتكلم فيه فجاءت آيات الله، وأحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم مبيّنة لأسباب الحب، ودواعيه وأنواعه، بل إن ذكر "الحب" في القرآن: جاء في ثلاث وتسعين مرة لتوضيح أشكاله وأبعاده، ولهذا لا يمكن قبول من زعم أنّ الإسلام يخلو من نظرية في الحب.<sup>(483)</sup>

ومن ثمّة إهتمّ به المفكرون المسلمون، وكانوا على وعي تام وفهم عميق لمسألة الحب، سواء كانوا أدباء أو فقهاء أو فلاسفة أو غيرهم ، فكل منهم فلسفته الخاصة للحب، ونظريته المتميزة عن غيره، في بيان دواعيه وأغراضه ودرجاته وقيّمته وأنواعه وحقيقته، فأكثرنا فيه التآليف، وصنفوا فيه النظريات.<sup>(484)</sup> وسواء كان ذلك في محبة الله عباده، أو محبة العباد لله أو محبة الناس لبعضهم البعض قال الله تعالى: ﴿سَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾<sup>(485)</sup> وقال عز وجل: ﴿يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَتَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾<sup>(486)</sup> غير أنّ كتابة ابن حزم في الحب ، تميزت بكونها كتابة العالم الذي يؤثر الاستقصاء والبحث، ويعتمد الملاحظة والمشاهدة والاستقراء ويستتبط الأحكام والقواعد العلمية أكثر من الأدبية.<sup>(487)</sup> كما يعتبر كتابه "طوق الحمامة" من نفائس أمهات كتب التراث الإسلامي وذخائره البديعة في علم النفس، كما يعتبر مصدراً هاماً في موضوع الحب ولأجل ذلك ترجم إلى لغات عالمية عديدة.<sup>(488)</sup> « وقد يعجب القارئ حين يرانا ندخل ابن حزم في عداد علماء النفس، ولكنه لو قرأ بعين

<sup>482</sup> -علي سامي النشار: "الأصول الأفلاطونية - المادية في الحب الأفلاطوني" - دار الكتب الجامعية، القاهرة، ط. 1970 م (ص. 337-341).

<sup>483</sup> - سهير فضل الله أبو وافية: "الفلسفة الإنسانية في الإسلام" مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة، ط. 2006، 1م، (ص. 148 - 150) .

<sup>484</sup> - كالجاحظ في: "العشق والنساء" وإخوان الصفا، في: "رسائلهم" (231/3) وابن القيم في: "روضه المحبين" و ابن الجوزي في: "ذم الهوى".

<sup>485</sup> - سورة المائدة [ الآية . 54 ] .

<sup>486</sup> - سورة البقرة [ الآية . 165 ] .

<sup>487</sup> - عبد الكريم خليفة: " ابن حزم الأندلسي " ، (ص 196 ) مرجع سابق

<sup>488</sup> - عن ترجمات "طوق الحمامة" إلى الإنجليزية والروسية وغيرهما من اللغات ينظر: إحسان عباس، مقدمة "رسائل ابن حزم" (20/1) وعبد الحق

التركماني: "مختصر طوق الحمامة" (ص 106) .

الإعتبار رسالة ابن حزم في "الألفة والألاف" لما تردّد في إدراج تلك الرسالة ضمن علم النفس.<sup>(489)</sup> حيث أنه يسبر فيها أغوار النفس الإنسانية ويفك أسرار الحب ومعانيه وما ذلك إلا لكونه «قد نهل من عالم الحب و علّ، وشرب كأسه حتى الثمالة وبلا من أحواله وأعراضه، وأحزانه ومفارحه، شيئاً كثيراً، حتى لقد تفرّد في المشرق والمغرب بالإيغال فيه والغوص على أسرارها، وأكد أقول إنه إمام مجتهد في الحب، كما هو إمام مجتهد في الدين.»<sup>(490)</sup> فقد اجتهد أبو محمد في التعريف بالحب، وبيان عوارضه وأسبابه وأوصافه، بل وأنواعه وقواطعه ومظاهره مبرزاً صورته الخيرة الإيجابية، وبمقابلها تلك الصورة المنفرة القبيحة، فظهر بمظهر الخبير العارف والمحلل السيكولوجي لنزعات وخلجات وأسرار النفس، مصوراً لنا حبه الشخصي، وبعضاً من التجارب التي مرّ بها هو وغيره ممّن عاشهم، واصفاً تلك الحدة الرومنطقية التي علقت به، منذ تهاوى أمام ناظره، بعض من يحبهم، كوالده، ومدينته وزوجته "نعم".<sup>(491)</sup> ذلك الوصف الذي ذكره المستشرق "دوزي Dozy" عن أبي محمد: «وإن وصف ابن حزم لحبه في ترجمته لنفسه، يكشف لنا في نفسانية هذا البطل، عن إحساس رقيق، خال من النزعات الجسمانية، إلا أنه يمكننا أن نعتبره أنموذجاً استثنائياً للحب الروحاني العفيف، على غرار علماء النفس الألمان الذين ينزعون في حبه منزعاً أفلاطونياً.»<sup>(492)</sup>

### ثانياً: الحب : مفهومه وكيفية وقوعه

ذهب أبو محمد إلى أن الناس قد اختلفوا في تحديد وضبط ماهية الحب، حيث قال: «وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا والذي أذهب إليه: أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليفة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاها محمد بن داود، عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكثر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها.»<sup>(493)</sup> مستدلاً على

<sup>489</sup>- زكريا ابراهيم : " ابن حزم المفكر الظاهري ... " ( ص 232 )

<sup>490</sup>- سعيد الأفغاني : "ابن حزم ورسائله في المفاضلة ..... " (ص.73)

<sup>491</sup>-إحسان عباس :مقدمة "رسائل ابن حزم" (76-75/1) و محمد أبو زهرة مقال: "الفقيه الذي عالج الحب في رسالته الشهيرة: طوق الحمامة" مجلة: "العربي" الكويتية، العدد: 57، أوت: 1963 م، (ص.28).

<sup>492</sup>- عبد العزيز بن عبد الله: "الفلسفة والأخلاق عند ابن الخطيب" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983 م، (ص.179).

<sup>493</sup>-ابن حزم : " الرسائل" (93/1-94).



ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ (494) وهذا الإتصال يقوم على التجانس القائم بين هذه النفوس والأرواح فيكون بينها الإئتلاف والتحابب وحيث يكون الاتفاق والتشاكل والميل بين النفوس ينتج عنه الحب. وهذا التعريف الذي ذكره أبو محمد مردّه إلى إيمانه بأن الله خلق الأنفس أو الأرواح فيكون بين بعضها بالطبيعة، تشاكل واتفاق وانجذاب، وكما كثر التجانس بينها تأكدت المودة وزاد الحب» ونفس المحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له قاصدة إليه، باحثة عنه، مشتتة لملاقته، جاذبة له لو أمكنها، كالمغناطيس والحديد... فانظر هذا تراه عياناً.» (495)

ومما يؤكد ذلك في نظر أبي محمد هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿الْأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ مَا تَعَارَفَ مِنْهَا انْتَفَفَ، وَمَا تَتَاكَرَّ مِنْهَا اخْتَلَفَ﴾ (496) ولعل هذا التعريف الذي اعتمده أبو محمد، من القول باتصال أجزاء النفوس المعشوقة، واشتياق هذه الأجزاء إلى بعضها، أو إلى نصفها الآخر، فإذا عثر عليه تمت له المحبة والسعادة. نجده جلياً عند أفلاطون، حيث يؤكد على أن النفوس جواهر بسيطة تسكن عالم الأفلاك، وأن سر التمازج والتباين في المخلوقات، إنما هو الإتصال والإنفصال حيث أن الشكل دائماً يستدعي شكله، والمثل إلى مثيله يقترب.

إن هذه الفقرة تؤكد في نظر بعض الباحثين على أفلاطونية ابن حزم في الحب (497) بل إنه يظهر مدى التأثير الواضح بأفلاطون في كتابه: "المأدبة" حيث كل نصف يشتاقي إلى نصفه الآخر. (498) وهذا التعبير الذي يستخدمه أبو محمد: «وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال والشكل دأب -إنما- يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة عمل محسوس، وتأثير مشاهد والتفافر في الأضداد، والموافقة في الأنداد... كل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف

<sup>494</sup>- سورة الأعراف [ الآية 189 ].

<sup>495</sup>- ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة" ضمن "الرسائل" ( 97-96/1 ).

<sup>496</sup>- حديث صحيح ، وقد سبق تخريجه، في مبحث : " النفس " .

<sup>497</sup>- ناجي التكريتي: " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام " ( ص. 385 - 386 ) مرجع سابق.

<sup>498</sup>- أفلاطون: "المأدبة" ترجمة: وليم الميري، مكتبة الدراسات الفلسفية، القاهرة، 1970، ( ص. 43-46 ).

الإنسان فيسكن إليها»<sup>(499)</sup> هو الذي أخذه أبو محمد عن أفلاطون، إما بطريق مباشر، بالإطلاع على كتب أفلاطون المترجمة، خاصة "المأدبة" أو بطريق غير مباشر، حيث نقله عن بعض المتأثرين بالفكر الأفلاطوني.<sup>(500)</sup> وبهذا عدّ ابن حزم في عداد أتباع الأفلاطونية في الإسلام، لأنه يستشهد بإحدى الفقرات التي أخذها محمد بن داود الظاهري (ت. 297هـ-909م) في كتابه: "الزهرة" وقد أخذها هذا بدوره عن أساطير أفلاطون في حديثه الشهير عن الإيروس في محاوره: "المأدبة" حيث كان اعتقاد بعض أهل الفلسفة أن الله قد أعطى لكل من العقول التي خلقها شكلا كرويا ثم جعله قسمين، ووضع كل منهما في جسد.<sup>(501)</sup> في حين يميل آخرون إلى أنه تأثر في ذلك بالفقيه الأديب: أبو إسحاق الحصري القيرواني (ت. 413 هـ) صاحب كتاب: "المصون في سر الهوى المكنون" حيث عقد مقارنة بينهما، محاولا إيجاد نقاط التشابه القائمة، ومؤكدا على هذا التأثير الثابت في نظره.<sup>(502)</sup>

ومهما يكن الأمر على كل حال، فسيان تأثر أبو محمد بهذا أو بذلك، أولم يتأثر بهما، فإنه أبدع في بيان فلسفة الحب المتأصل عن تآلف الأرواح محتجا بالحديث النبوي الشريف، مؤكدا على أن التعارف قديم وأن التوافق أو التنافر بين النفوس أزلي سابق، حيث يشعر بها الأفراد اتجاه غيرهم، ولو بدون سبب واضح ملموس، فقد تحب شخصا لغير سبب وتستنقل آخر وتنفر منه، ولو لم تره، ولم تتعامل معه وما ذاك إلا لأن الأرواح تلاقت في الملكوت الأعلى من قبل، فتتجذب إلى قرنائها في هذا العالم، أي إذا لقي الروح قسيمه أو شقيقه، أحبه لاتفاق القسمين وازدواج الجزأين، فيكون بذلك الإلتحام والتجانس، مستدلا بالآية الكريمة، السابقة الذكر ويدلنا ذلك أيضا على أن الحب لن يوجد بين طرفين في هذا العالم، إلا إذا كان قد وجد في السابق، أي قبل حلول النفس في الجسد، ولن يكون بينهما انجذاب وتحابب وإشتهاء للملاقاة إلا إذا كان من قبل كذلك « ولكن نفس الذي لا يحب من يحبه، مكتنفة الجهات ببعض الأعراض الساترة والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية، فلم تحس بالجزء الذي

<sup>499</sup>-ابن حزم : " رسالة طوق الحمامة " ضمن " الرسائل " ( 94/1 )

<sup>500</sup>-إحسان عباس : مقدمة " رسائل ابن حزم " ( 32-28/1 )

<sup>501</sup>-زكريا إبراهيم: "مشكلة الحب" دار الآداب، بيروت، ط. 1963م، (ص. 161-185-234) وهنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" (ص. 337).

<sup>502</sup>-ينظر: محمد بن سعيد الشويعر ، مقال : " بين الحصري وابن حزم " مجلة " العربي " ( ص. 17 ) ومابعدا ، مرجع سابق .

كان متصلاً بها قبل حلولها حيث هي، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة...كالنار في الحجر لا تبرز على قوة النار في الاتصال...إلا بعد القدر...وإلا فهي كأمينة في حجرها...»<sup>(503)</sup>

والمراد بذلك أنه لكي تفهم مسألة الحب، يجب أن نكون على معرفة ووعي بماهية النفس التي خلقها الله عزوجل، مذ خلق آدم-عليه السلام- وقبل أن تحلَّ بهذا الجسد، فالتعارف والتآلف أو التنافر والتباعد، كان موجوداً في العالم العلوي، وهو يتحقق الآن أيضاً فكل نصف يتوق إلى النصف الآخر الذي انفصل عنه فإذا التقيا تعانقا ، كأنما يطلبان الإتحاد، فإذا كان النصفان الملتقيان ذكراً وأنثى، نتج عن تلاقيهما التناسل فوجدا الإكتفاء في الإتصال، وإذا حدث التجاذب بين ذكر وآخر مثله، نشأت بينهما عاطفة قوية تمثلت في الصحبة والصدقة، لأن روح لكل منهما تتوق للأخرى توقانا لا نستطيع أن تفصح عنه.

وعلى هذا فليس الحب سوى، محاولة للعودة إلى الحال التي كان الأدميون عليها من ذي قبل، ماهو إلا رغبة جامحة في استعادة الوحدة القديمة المتجددة.<sup>(504)</sup> ولأجل ذلك عبر أبو محمد عن الغموض الذي يكتنف ماهية الحب بقوله: « الحب - أعزك الله -...دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعانة.»<sup>(505)</sup> ومهما يكن من تأثر ابن حزم بالفلسفات القديمة، فقد جاء بتحليل نفسي وخلقى للحب...وهو في ذلك يستضيء بمثالية أفلاطون ولكن شيئاً مهمماً يفرق بينهما، هو أن ابن حزم لم يطل على الحب من خلال تأملاته كما صنع أفلاطون، وإنما نظر إليه من خلال تجاربه ومشاهداته وصوره.»<sup>(506)</sup> وأما عن كيفية وقوع الحب.

فيقول أبو محمد: « وإني لأخبر عني أنني ألفت في أيام صباي ألفة المحبة جارية ... وكانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها...»<sup>(507)</sup> إن هذا الحب الذي يتحدث عنه، إنما يكون بانجذاب نفس المحب إلى المحبوب، كجاذبية الأرض للأجسام، أو المغنطيس للحديد، ويشرح ذلك بأن خيال

<sup>503</sup>- ابن حزم : " الرسائل " ( 97-96/1 ) .

<sup>504</sup>- إحصان عباس : مقدمة " الرسائل " (29/1).

<sup>505</sup>- ابن حزم : " رسالة طوق الحمامة " ضمن " الرسائل " (90/1)

<sup>506</sup>- عبد الكريم خليفة : "ابن حزم الأندلسي" (ص.221) مرجع سابق.

<sup>507</sup>- ابن حزم : " الرسائل " (249/1).

المحب يُسَقَطُ على من يحب من صور الإستحسان والكمال ما يجعل شخصية المحبوب كاملة تامّة الحسن « وأما العلة التي توقع الحب أبداً في أكثر الأمر، على الصورة الحسنة، فالظاهر أنّ النفس تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه فان ميّزت وراءها شيئاً من أشكالها إتصلت وصحّت المحبة الحقيقية...وإن للصور لتوصيلاً عجيباً بين أجزاء النفوس النائية.» (508)

فالحب إذن هو تقارب بين الأنفس، ناتج عن سعي الشبيه وراء شبيهه، لما يرى فيه من حسن وجمال، أو لما يصبغه عليه من صور الكمال.

وهذا التحليل الذي يعطيه لنا ابن حزم، يذكرنا بشكل واضح بمحاورة أفلاطون: لوفيدر -LE PHEDRE- وفيها أن النفس جميلة تشتاق يشغف إلى كل ما هو جميل، وتميل نحو الأشكال الكاملة فيقع الحب بمعناه الحقيقي. وإنه لمهم هنا أن نبرز هذا التحليل عند ابن حزم وهو الظاهري النزعة المتمسك بحرفية النصوص. (509) أليس هو القائل:

أمن عالم الأملاك أنت أم إنسي \*\*\* أبن لي فقد أزرى بتمييزي العي

أرى هيئة إنسية غير أنه \*\*\* إذا أعمل التفكير فالجرم علوي

تبارك من سوى مذاهب خلقه \*\*\* على أنك النور الأنيق الطبيعي

ولاشك عندي أنك الروح ساقه \*\*\* إلينا مثال في النفوس اتصالي. (510)

وهو عندما يتحدث عن الحب والمحبوب، والإنجذاب القائم بينهما على أساس الإستحسان، فإنما يتلاقى في ذلك مع الكاتب الفرنسي: ستندال -STANDDAL- كما يتلاقيان في فكرة "التبلور" أي تبلور الحب لدى الرجل والمرأة. (511) فالحب يقع إما بالوصف دون المعاينة. «وهذا أمر يترقى منه إلى جميع الحب... فإن للحكايات ونعت المحاسن، ووصف الأخبار تأثيراً في النفس ظاهراً، وأن تسمع نغمتها

<sup>508</sup> - نفسه. (99-98/1).

<sup>509</sup> - هنري كوربان " تاريخ الفلسفة الإسلامية " (ص. 338) مرجع سابق.

<sup>510</sup> - ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة" ضمن "الرسائل" (100/1).

<sup>511</sup> - ANDRE MAUROISMM "CINQ VISAGES DE LA L' AMOUR" DIDIER, NEW YORK. 1942. CH.iii (P.98-99).

من وراء جدار فيكون سببا للحب واشتغال البال وهذا كله قد وقع لغير ما واحد...»<sup>(512)</sup> ولكن بأبامحمد لا يحبذ هذه الكيفية، لأن الحب سينهار لكونه مبنياً على غير أساس متين، بل إن التوهم الخادع هنا يصور المحبوب في أكمل صورة حتى إذا تمت المعاينة يبطل الأمر بالكلية غالباً، وإن كان يتأكد أحياناً قليلة جداً.<sup>(513)</sup> وإما أنه يقع بالنظر حيث يتعلق الشخص بمن يحبه عند رؤيته، فتستحسن النفس صورة المعشوق الذي يشاكلها. «وكثيراً ما يكون لصوق الحب بالقلب من نظرة واحدة، وهو أن يعشق المرء صورة...»<sup>(514)</sup> فالتعلق بالآخر هنا سببه النظر وفي ذلك يقول أبو محمد:

« عيني جنت في فؤادي لوعة الفكر \*\*\* فأرسل الدمع مقتصا من البصر. »<sup>(515)</sup>

وهذا ما أشار إليه أيضا بعض القدماء.<sup>(516)</sup> فالصورة الحسنة كما يرى أبو محمد، هي أول مراحل الحب، لأن النفس حسنة تعجب بكل ما هو حسن وجميل، وكذلك الحب عند أفلاطون حيث أن الجميل يحب الجمال وذلك لإزالة ما في النفوس من وحشة ولعل التعابير والفلسفة الأفلاطونية تتجلى في تعبير ابن حزم في هذه المسألة.<sup>(517)</sup> كما أن هذه الإشارة من ابن حزم جعلت المستشرق دوزي-DoZZY- يؤكد على أن نفسية ابن حزم من خلال "طوق الحمامة" تشير إلى تعفّفه وأن ذلك راجع في نظر دوزي.<sup>(518)</sup> إلى عرق ابن حزم الاسباني وجذور الديانة المسيحية المتجذرة فيه، الكامنة في أعماق نفسه، على الرغم من إسلامه، وكأن الإسلام لا يدعو إلى الحسن والجمال والعفة.

### ثالثاً: أسباب الحب وعلاماته ودرجاته.

« شاء الله لابن حزم أن يكمل بالحب حيث نقص كثيرون...ولقد أحب ابن حزم ولا مناص والحب السامي اضطراري لا اختياري، يبعثه الجمال في القلب، الكامل والنفس الزكية.»<sup>(519)</sup> وقد أشار أبو محمد إلى وقوعه في الحب قائلاً: « وعني أخبرك أنني أحببت في صباي جارية لي، شقراء الشعر

<sup>512</sup> - ابن حزم : " الرسائل " ( 117/1 ) .

<sup>513</sup> - نفسه. (117/1 - 118) .

<sup>514</sup> - نفسه. (120/1) .

<sup>515</sup> - نفسه. (122/1) .

<sup>516</sup> - أكد على ذلك الجاحظ في: "رسائله" تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط1، 1979، (167/2) و ابن القيم في: "روضه المحبين"

دار الكتب العلمية ، بيروت، ط. 1983 م (ص. 68)

<sup>517</sup> - ناجي التكرتي " الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام " ( ص. 386-387) مرجع سابق

<sup>518</sup> - DOZZY(R) " HISTOIRE DES MUSULMANTS D'Espagne" TOME : 2. ( P. 232 ) .

<sup>519</sup> - سعيد الأفغاني : "ابن حزم ورسائله في المفاضلة ..... " (ص. 96-98) .

فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر... وإني لأجد هذا في أصل تركيبه من ذلك الوقت.»<sup>(520)</sup>  
 فالحسن والجمال سواء كان ماديا أو معنويا<sup>(521)</sup>، من أبرز الأسباب الداعية، للتقارب وتعلق النفوس بعضها ببعض» ولكن الحسن ليس علة دائمة، أو سببا أصليا للحب، لأنك قد تجد من يستحسن الأنقص والأدنى والأقبح، ولو كان علة حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ويعلم فضل غيره ولا يجد محيداً لقلبه عنه... فعلمنا أنه شيء في ذات النفس.»<sup>(522)</sup> ومراده بذات النفس، في هذه الفقرة، أن النفوس مجبولة ومفطورة على الحب، بل على حب أشخاص أو أشياء بعينها دون غيرها» واعلم أعزك الله- أن للحب حكما على النفوس ماضيا وسلطانا قاضيا، وأمرأ لا يخالف وحداً لا يعصى. وطاعة لا تصرف، وناذاً لا يرد.»<sup>(523)</sup> فليس بإرادة المحب ولا باختياره أن يحب، بل هو امر خارج عن الإرادة والمشئنة، ولا بد لمن يقع فيه، ولا حيلة له وما ذاك إلا لأنَّ الحب مسألة ميتافيزيقية يعيشها المرء على جبلته وسجيته ولهذا « ينظر ابن حزم إلى هذا الأمر على أنه شكل من الجبر يتحقق في وقوع الحب لا في استمراره.»<sup>(524)</sup>

وهذا ما يتفق مع نظره أبي محمد إلى الفعل الإنساني، في نظرية الكسب على أنه خلق لله وكسب للعبد.<sup>(525)</sup> فلا قدرة للعبد على القيام به، أو الامتناع عنه ولا مقاومته أو تفاديه تبعاً لذلك: « وما أقول إن ذلك كان تصنعاً، لكن طبعاً حقيقياً، واختياراً، لا دخل فيه، ولا يرون سواه ولا يقولون في طي عقدهم بغيره.»<sup>(526)</sup> فالصفات الطبيعية، التي يتفق فيها الطرفان المتحابان، هي سبب حدوث وتأكد الحب عند أبي محمد مستدلاً على ذلك بما ورد من أحاديث نبوية وما روي عن بقراط وأفلاطون وغيرهما.<sup>(527)</sup> ومن هنا فإن: « استحسان الحسن وتمكُّن الحب فطبع لا يؤمر به ولا ينهى عنه، إذ القلوب بيد مقلبيها...

<sup>520</sup>- ابن حزم: " رسالة طوق الحمامة " ضمن " الرسائل " ( 130/1 ).  
<sup>521</sup> نفسه (249/1) "وأما العلة التي توقع الحب أبداً... الصورة الحسنة فالظاهر أن النفس تولع بكل شيء حسن فتميل إلى التصاوير المتقننة." "الرسائل" (98/1).  
<sup>522</sup>- نفسه (94-95/1) وأيضاً (129/1).  
<sup>523</sup>- ابن حزم: " الرسائل " (129/1).  
<sup>524</sup>- حامد الدباس: " فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم " ( ص 181 ) مرجع سابق.  
<sup>525</sup>- تراجع نظرية الكسب الحزمية في الفصل الثالث ، من هذه الرسالة.  
<sup>526</sup>- ابن حزم: " الرسائل " (130/1).  
<sup>527</sup>- نفسه (97-98-125-126).

وأما المحبة فخلقة، وإنما يملك الإنسان حركات جوارحه المكتسبة...»<sup>(528)</sup> كما أفاض أبو محمد في الحديث عن علامات الحب الكثيرة، ككثرة البكاء والغيرة، وسوء الظن والاصفرار والكتمان وتتبع أخبار المحبين لبعضهم، أو الاضطراب الذي يبدو على المحب ونحوها من العلامات التي تكون قبل وأثناء استعار الحب وتأجج حريقه، وتوقد شعلته واستطارة لهبه.<sup>(529)</sup> مشيراً إلى أن أطراف الحب الثلاثة تشارك في إقامة الظروف المهيئة للحب، وهي المحب والمحبوب، ورابطة الحب بينهما التي تؤثر سلباً أو إيجاباً، مثل السفير القائم بينهما، والإخوان والناصحين والعذار والوشاة والناممين، إضافة إلى عناصر أخرى، تساهم في لعب أدوار مؤثرة في عملية الحب، والمشاركة في إقامته أو إزالته. وأماً عن آفاته، وما يعرض له الحب من تكدير صفو العلاقة بين المحب والمحبوب، بإفساد المحبة إما بالنميمة أو الغيرة والوشاية أو بما يقوم به العاذل والرقيب والواشي، حتى يحدث الهجر والجفاء فكثيرة هي تلك الصور التي قد تؤدي أحياناً إلى الخبل والجنون والبلين، والمرض والوسوسة، بل وحتى الموت أحياناً.<sup>(530)</sup> وهكذا يصور لنا أبو محمد الحب في بدايته ونهايته كأنما يعايشه في واقعه «وانظر إلى تصويره آخرة الحب مع غرور المرء بأولّه:

كمغتر بضحضاح قريب \*\*\* فزل فغاب في عمر المدود.

تجد أنه تصوير أوضح من المحسوس، ومجاز أصدق من الحقيقة، مع تلخيص بليغ لتاريخ الحب من جميع نواحيه وما أدركت قط فهما أعمق في بيان مزالق الحب من هذا.»<sup>(531)</sup>

كما يبدو أن أبا محمد قد إنتبه إلى درجات الحب، وأنواعه باسطاً القول في ذلك، مؤسساً لنظرية الحب القائمة على التحليل النفسي لسلوك الأفراد، مشيراً إلى خمس درجات للحب، تبدأ بالاستحسان عادة، وهو أن يتمثل الناظر صورة محبوبه، بحسنه وحسن أخلاقه، ليحصل بعدها الإعجاب به، ورغبته الجامحة في قرب المنظور إليه، والتقرب منه، ثم تليها درجة الألفة، وهي الوحشة إن غاب عن ناظره

<sup>528</sup> - نفسه (144/1-145).

<sup>529</sup> - نفسه (103/1 - حتى 114).

<sup>530</sup> - ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة" ضمن "الرسائل" (134/1) وما بعدها. كما ينظر، لإحسان عباس: مقال: "دراسة في الحب عند ابن حزم" مجلة: "شؤون عربية" تونس العدد: 03 ماي، 1981م (ص. 134-162)، وسالم يفوت: مقال: "الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى ابن حزم" مجلة "تكاملية المعرفة" الصادرة عن جمعية الفلسفة المغربية، عدد مزدوج (7 و 8)، سنة 1982-1983 م، (ص. 12-32).  
<sup>531</sup> - سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة..." (ص. 78).

هذا المحبوب فالكلف، وهو غلبة شغل البال أو ما يسمى بالعشق وأخيراً درجة الشغف وهو الامتناع عن النوم والأكل إلا يسيراً وربما أدى ذلك إلى المرض والتوسوس وحتى الموت ، وليس وراء هذا منزلة في تناهي المحبة أصلاً.<sup>(532)</sup> وعلى الرغم من أن « المحبة كلها جنس واحد، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهة منافرتة، والرغبة في المقارضة منه بالمحبة.»<sup>(533)</sup> إلا أنها أنواع وأشكال مختلفة ومتنوعة تختلف باختلاف الأغراض والأطماع، وبذلك تتعدد وجوه المحبة مثل المحبة لله عزوجل وفيه، ومحبة الرجل لأبنائه وقرابته وأصدقائه ولامرأته ومحبة الألفة والبر والعشق والتصاحب وهكذا تنتوع بتنوع ميل النفس إلى ما تطمع فيه.<sup>(534)</sup> ويمكننا أن نشير هنا إلى أن أبا محمد، ممن يؤمن بالمطاوله في الحب، أي أنه لا يقع دفعة واحدة، ومن أول وهلة. « وإني لأطيل العجب من كل من يدعي أنه يحب من نظرة واحدة، ولأأكد أصدقته، ولا أجعل حبه إلا ضرباً من الشهوة...وما لصق بأحشائي حب قط إلا مع الزمن الطويل وبعد ملازمة الشخص لي دهاً وأخذي معه في كل جد وهزل...»<sup>(535)</sup> وهذه الفكرة تذكرنا بآراء أفلاطون بأن الحب والجمال والفضيلة لا تتقوى إلا بالممارسة الدائبة والدائمة والطويلة.<sup>(536)</sup>

#### رابعا : إيجابيات الحب وربطه بالإستقرار النفسي .

« فكم من بخيل جاد، وقطوب تطلق، وجبان تشجع، وغليظ الطبع تطرف، وجاهل تأدب...وذي سن تفتى، وناسك تفتك...»<sup>(537)</sup> هكذا ينطوي الحب عند أبي محمد، على قيم إيجابية عديدة خاصة فيما يتعلق بالأخلاق، حيث أن المحبة تولد الوفاء والصبر والكرم، وتفجر طاقة الإنسان فتتحرك فأعليته للإبداع، وترفع من قيمته الإنسانية، وتطور جانبه الروحي، وتبدل السلوكات والسجايا الشائنة إلى أفعال حسنة خيرة، فيصير الجبان شجاعاً والبخيل كريماً، والجاهل متأدباً. « ومن عجيب ما يقع في

<sup>532</sup> -ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس" ضمن: "الرسائل" (374/1) ويشبهه درجات الحب عند اخوان الصفا، في: "رسائلهم" (274-273/3).

<sup>533</sup> -ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس" ضمن "الرسائل" (369/1).

<sup>534</sup> نفسه (372-369-96-95/1) وقد عقد طه حسين أوجه مقارنة بين مذكره ابن حزم والأديب الفرنسي ستندال حول ماهية وأنواع الحب مؤكداً تشابههما : ينظر: "ألوان" (ص.61-108-110) مرجع سابق .

<sup>535</sup> - نفسه (125/1).

<sup>536</sup> - ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية...". (ص.388).

<sup>537</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (105/1).



الحب... أن يكون المرء شرس الخلق صعب الشكيمة، جموح القيادة... فما هو إلا أن ينتسم نسيم الحب، ويتورط غمره، ويعوم في بحره، فتعود الشراسة لينا، والصعوبة سهالة... فترى المحب حينئذ يكتم حزنه ويكظم أسفه...»<sup>(538)</sup> ولهذا فإن أفضل نتيجة يراها أبو محمد مناسبة للحب هي الزواج فالحب عنده وسيلة للزواج والسعادة، بل وهي غاية أيضا، ولهذا لم يستطع ابن حزم إخراج الحب عن إطاره الديني.<sup>(539)</sup> كما ربط الحب بالاستقرار النفسي، وفصله عن الشهوة مؤكدا وحدانية الحب، فإذا كان حب فرد واحد مشغل وصارف، فكيف الإشتغال بحب إثنين. إن الحب يقع عنده بين إثنين فقط، ولا يمكن للإنسان أن يحب محبوبين في الآن ذاته :

كذب المدعي هوى اثنتين حتما	***	مثل ما في الأصول أكذب ماني
ليس في القلب موضع لحبيب	***	بين ولا أحدث الأمور بثاني
فكما العقل واحد ليس يدري	***	خالقا غير واحد رحمان
فكذا القلب واحد ليس بهوى	***	غير فرد مباعد أو مدان
وكذا الدين واحد مستقيم	***	وكفور من عقده دينان. <sup>(540)</sup>

« فهو يؤمن بالوحدانية في الحب، كما أن الله واحد والدين واحد فالحب واحد.»<sup>(541)</sup> ولا يمكن استيعاب محبوبين وإلا فإنه عشق وليس بحب، فالحب لا يمكن أن يتكرر. والواقع أن الحب عنده عمل تربوي أخلاقي، وليس أمراً هزلاً قبيحاً. « الحب -أعزك الله - أوله هزل، وآخره جد دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة، وليس بمنكر في الديانة ولا بمحذور في الشريعة إذ القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحب من الخلفاء المهديين، والأئمة الراشدين كثيراً.»<sup>(542)</sup> فهو ينكر على الذين يكتمون الحب تصاونا، ويدعون انه غير جائز في الشريعة، لأن الحب عنده

<sup>538</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (154-153/1) وأيضاً (295-244-230-205/1)

<sup>539</sup>- حامد الدباس: "فلسفة الحب والأخلاق..." (ص. 176-177) مرجع سابق.

<sup>540</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (127/1) يقول ابن القيم: "ليس في القلب حبان ولا في السماء ربان". "روضة المحبين" (ص. 288-292).

<sup>541</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الموسوعي..." (ص. 243).

<sup>542</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (90/1)

اضطراري لا اختياري. وفي هذا رد على من اتهمه من خصومه بالإنياع، لكتابته في هذا الموضوع ،  
فردّ عليهم قائلاً:

- يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى \*\*\* وسيان عندي فيك لاح وساكنت  
يقولون : جانبك التصاون جمله \*\*\* وأنت عليـم بالشرية قانت  
فقلت لهم: هذا الرياء بعينه \*\*\* صراحا وربى للمرائين ماقت  
متى جاء تحريم الهوى عن محمد \*\*\* وهل منعه في محكم الذكر ثابت  
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره \*\*\* وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت.»<sup>(543)</sup>

حتى أن أبا محمد في نظر البعض قد ذهب إلى جواز عشق الأجنبية مستدلاً بقول عمر بن الخطاب،  
للرجل الذي قال له: إني رأيت امرأة فعشقتها، فقال له عمر: ذلك مما لا تملك، وقد ردّ عليه ابن القيم  
رداً شديداً في هذه المسألة.<sup>(544)</sup> إضافة إلى إشارته إلى بعض الظواهر النفسية كفكرة التثبيت  
(FIXATION) والتي هي عبارة عن ارتباط المرء في صباه بشخص أو بشيء، أو فكرة ما يرتباطاً  
وثيقاً، ولا يزول عنه هذا الارتباط حتى بعد انتقاله من مرحلة الطفولة إلى مرحلة النضج الجسمي،  
والبوغ العاطفي النفسي، وهو ما أكدته حديثاً علماء التحليل النفسي.<sup>(545)</sup> يقول أبو محمد: «وعني أخبرك  
أني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر... وإني لأجد  
هذا في أصل تركيب من ذلك الوقت.»<sup>(546)</sup> إذ أنه أثبت أن كثيراً من صور الحب، تخفي وراءها  
كراهية في اللاشعور وهو ما يصطلح عليه عند مدرسة التحليل النفسي بـ: "رد الفعل  
العكسي" (REACTION FORMATION).<sup>(547)</sup>

وبهذا العرض اليسير لنظرية الحب عن ابن حزم ، يتبين لنا أنه قد أثرى بكتابته هذه، ما ورد في  
الحب عند مفكري الإسلام وأثبت أنه حتى الفقهاء، كان لهم اهتمام بهذا الفن. ومساهمته تمثلت في

<sup>543</sup>- ابن حزم "الرسائل" (145/1)  
<sup>544</sup>- ينظر: "الرسائل" (448-65/1) وابن القيم في: "روضه المحيين" (ص. 88-118) و"الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي" (ص. 164).  
<sup>545</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم الأندلسي المفكر...". (ص. 245) وفاروق سعد، مقدمة: "طوق الحمامة"، منشورات دار الحياة، بيروت، د.ت.ط. (ص. 39).  
<sup>546</sup>- ابن حزم "الرسائل" (130/1).  
<sup>547</sup>- نور الدين جبراني، مقال: "إسهامات العلماء المسلمين في علم النفس" مجلة: "المعارف" فكرية، جزائرية، العدد: 1، ماي، 1993 م (ص. 13).

استعراضه لمفهوم الحب، وبيان ماهيته وعلله وأشكاله، وإشارته إلى درجاته وعلاماته، ومسائل أخرى متصلة بموضوع الحب والعشق. فلم يترك جانباً من جوانبه إلا وأشار إليه، ولعلنا لم نشر إلى كل ماكتبه في موضوع الحب كالتسلو والهجر والملل، وغير ذلك مما يشكل ظواهر هامة في عالم الحب. ولم يخش الكلام في ما يتصل بالحب، ليقدم بذلك نظرية متكاملة، مازجا بين الفلسفة ونصوص القرآن والحديث والمأثور عن الصالحين مزجا بعيداً معتمداً على الاستقراء من جهة، وعلى تجاربه الشخصية الذاتية من جهة أخرى ولذلك استحق لقب " فيلسوف الحب عند المسلمين " (548) كما أنه لم يقف عند حدود النظرة المثالية الأفلاطونية ولم يغرق في فلسفة الحب التجريدية، إنما اعتمد على الواقع والتجربة، وما شاهده من حوادث، وما استقرأه من ظواهر سلوكية، ومع أن كثيرين كتبوا قبله في الحب كالجاحظ وإخوان الصفا وابن المقفع وغيرهم، إلا أنه قد فاق من سبقه بدقة منهجه، وتسلسل أفكاره وبعد غوصه، وترابط بحثه « حتى اننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية الدقيقة والآراء الفلسفية العميقة، متبعاً في هذه الدراسة منهجي الإستبطان والإستقراء، فجاءت رسالته حافلة بالملاحظات النفسية الدقيقة والخبرات الحية، والأمثلة التاريخية الصادقة، وهذا ما جعل منها دراسة فذة...» (549) والحق أن أبا محمد حين تحدّث عن الحب ربطه ربطاً وثيقاً بالأخلاق حتى أنه ختم كتابه: " الطوق " بفصلين هاميين عن قبح المعصية وعن التعفف، وأراد أن يكون آخر كلامه في الحب، على طاعة الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على كل مؤمن رابطاً بين الحب والدين داعياً إلى العفة. « متوجّاً رسالته الجميلة في الحب بنصائح أخلاقية، وكذلك الأمر عند حديثه عن الجمال، فهذا المفكر الأندلسي العظيم كان أعلم الناس بما في الجمال من خير، وما في الخير جمال وخصوصاً في الفضائل ، وليس بدعاً أن نجد ابن حزم يربطهما بالدين.» (550)

#### خامساً: الآراء الجمالية في فكر ابن حزم

(548) ينظر: زكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص. 232-234) وسهير فضل الله أبو وافية: "الفلسفة الإنسانية في الإسلام" (ص. 174-183) وعبد الكريم خليفة: "ابن حزم" (ص. 199)

(549) زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الموسوعي..." (ص. 232-257)

(550) نفسه. (ص. 266-267)

يعتبر الوعي الجمالي، من أبرز أشكال الوعي الإنساني وتبرز أهميته، في إثراء الجانب المعرفي من جهة، وبيان ماهية الكينونة الإنسانية من جهة أخرى، وهو في هذا شبيه بالوعي الفلسفي، حيث الودع بتفكيك بنية الوجود لاستخلاص الحقيقة الكامنة فيه، ومن ثمة كانت القيم الفلسفية الثلاثة: الخير، الحق الجمال. وبما أن الحس الجمالي متأصل في طبائع البشر، فإنه ربما يكون الشعور بالجمال من أقدم أنواع الوعي الإنساني، ومرد ذلك إلى أن في الإنسان قوة باطنية فطرية في الإحساس بالجمال، والنفور من القبح. وقد اهتم الإسلام بهذا الموضوع، وبضرورة لفت انتباه الناس إلى مختلف المظاهر الجمالية الموجودة في الكون قال تعالى: ﴿ وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴾<sup>(551)</sup> كما نجد ألفاظ الجمال ومرادفاته، كالبهجة والحسن والزينة وغيرها، ماثثة في السور القرآنية والأحاديث النبوية ﴿ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾<sup>(552)</sup> فمظاهر الجمال كثيرة لاحصر لها في الطبيعة، والإنسان والكون والحياة، جمال مادي وآخر معنوي ، بعضه جلي وبعضه خفي، منه الكلي والجزئي وهكذا أجاز الإسلام التمتع بالجمال والزينة والطيبات لأهل الحياة الدنيا، إلا أنه أشار إلى أنها متاع قليل لا دوام لها بالمقارنة مع جمال وحسن الحياة الأخرى.<sup>(553)</sup> كما تحدث مفكروا وعلماء وفلاسفة الإسلام، عن الجمال في شتى المجالات: الأدبية والشعرية والأخلاقية والطبيعية وغيرها. وممن أشار إلى مسألة الجمال أبو حامد الغزالي (ت.505هـ) مؤكدا على الجمال المعنوي الباطني، مفرقا بينه وبين الجمال الحسي المادي<sup>(554)</sup> جامعا بين الجمال والخير. قائلًا: « فمن لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره، فهو فاسد المزاج، وليس له علاج. »<sup>(555)</sup> وقد عاش أبو محمد في بيئة أندلسية، سامقة الألوان بديعة المناظر، ذات بهجة في جميع جوانبها مما جعل قلبه منفتحاً على الحب والجمال إضافة إلى نشأته الأرستقراطية، وإشراف أرقى

<sup>(551)</sup> - سورة الحج [ الأيتان 5-6 ]

<sup>(552)</sup> - سورة المؤمنون [ الآية 14 ]

<sup>(553)</sup> - عن الجمال وأقسامه ووظائفه في الإسلام. ينظر مثلاً: أحمد مصطفى علي القضاة: "الشريعة الإسلامية والفنون" دار الجبل، بيروت، ط. 1988م.

<sup>(554)</sup> - الغزالي: "إحياء علوم الدين" نشر مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، د.ت. ط. (303-299/4) و"ميزان العمل" تحقيق: سليمان

دنيا، دار المعارف، القاهرة ط. 1964 (ص.300).

<sup>(555)</sup> - الغزالي: "إحياء علوم الدين" (257/2) مصدر سابق

النساء في مجتمعه جمالا وعلما ومعرفة على تربيته وتنشئته فكان لهذا الإشراف أثر كبير على الرؤية الجمالية عند ابن حزم.<sup>(556)</sup> وليس مستغربا أن تكون تلك النشأة المدللة، بين النواجم الشواجر، أن يفتتن أبو محمد بصور الحسن والزينة والجمال والبهاء بشتى ألوانه وأشكاله ثم إنه ليس بمستغرب من « إمام كابن حزم أن يملكه الجمال ويأسره، فما كان رجال الشريعة يوماً من الدهر غلف القلوب، ولا عمى العيون، ولا متبلدي الإحساس، بل إن ثقافتهم بطبيعتها تهديهم إلى معجزات الله في الجمال، وتحدهم على تقديرها والتمتع بنعمها وشكر المبدع في صنعها.»<sup>(557)</sup> ولذا يعتبر الجمال عند ابن حزم صفة من صفات النفس الإنسانية، حيث أنها تميل إلى الحسن: « فالظاهر أن النفس تولع بكل شيء حسن وتميل إلى التصاوير المتقنة ... »<sup>(558)</sup> وهذا الحسن الذي يتحدث عنه أبو محمد يتجلى في صور شتى سواء كان ماديا أو معنويا، جسمياً أو نفسياً. « فالحسن هو شيء ليس له في اللغة اسم يعبر به غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق... وهو برد مكسو على الوجه، وإشراق يستميل القلوب نحوه فتجتمع الآراء على استحسانه.»<sup>(559)</sup> ويمكن أن يكون « كتابه: "طوق الحمامة" نظرية في الجمال والمتعة الجمالية... والمتعة الجمالية عند ابن حزم ليست شيئاً مشتركاً بين الناس جميعاً، بل هي خبرة ذاتية وتجربة نفسية خاصة لا يمكن تفسيرها إلا بذاتها.»<sup>(560)</sup> صحيح أن أبا محمد، لم يكتب بصورة مباشرة عن الجمال وفلسفته ولا عن النظريات الجمالية التي عرفت قبله، لكنه مع ذلك إنتبه إلى تأثير الجمال في النفس الإنسانية، وعن تصور لمفهوم الجمال، ولو بعبارات مقتضبة مثل قوله: « الحلاوة دقة المحاسن، ولطف الحركات، وخفة الإشارات وقبول النفس لأغراض الصورة وإن لم تكن هناك صفات ظاهرة، القوام جمال كل صفة على حدتها، ورب جميل الصفات على إنفراد كل صفة منها ، بارد الطلعة غير مليح ، ولا حسن ولا رائع ولا حلو.»<sup>(561)</sup>

<sup>556)</sup> Roger Arnaldez : " grammaire et théologie chez ibn hazm de cordoue " j. vrin . Paris. 1956. (P. 17-19).

<sup>557)</sup> سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة..." (ص. 97).

<sup>558)</sup> ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة" ضمن "الرسائل" (98/1).

<sup>559)</sup> ابن حزم: "رسالة في مداواة النفوس" ضمن "الرسائل" (375/1).

<sup>560)</sup> صلاح الدين بسبوني رسلان: "القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية" دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط. 1990م، (ص. 179-180).

<sup>561)</sup> ابن حزم: "الرسائل"، (375/1).

فأبومحمد هنا يتحدث عن الجمال المعنوي، وكيف يثير الإعجاب في النفس بصفاته المتميزة التي تجل عن الوصف بل إن هذا التذوق الجمالي، لتلك اللطافة والخفة مما يدركه الوجدان وهذا بدون شك تحليل نفسي من ابن حزم للجمال وهو أقرب بذلك إلى المدرسة النفسية منه إلى التصوف بل يمكننا أن نستشف من ذلك كله، أنّ الجمال عنده نسبي يختلف من نفس لأخرى، ولذا ينبغي البحث عن الجمال في النفس البشرية، التي هي أساس التفاوت في الذوق الجمالي بل إنها هي المصدر الأساس والرئيس في إصدار الأحكام الجمالية، ولنقرأ هذه الأبيات التي هي من لطيف دعابته حيث يقول:

« وذي عدل فيمن سباني حسنه \*\*\* يطيل ملامي في الهوى ويقول  
 أمن أجل وجه لاح لم تر غيره \*\*\* ولم تدر كيف الجسم ؟ أنت عليل  
 فقلت له : أسرفت في اللوم فانتد \*\*\* فعندي رد لو أشاء طويل  
 ألم تر أنني ظاهري وأنني \*\*\* على ما أرى حتى يقوم دليل.

فلم يشأ ابن حزم أن يدع ظاهريته حتى في الحب والجمال. (562) فالحكم الجمالي عنده، هو تلك القصدية التي تضيفها الذات المدركة الواعية على الموضوع المدرك، حيث يتم استحضار الحكم الجمالي لتتجلى حقيقته في الربط بينهما. « ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص في الصورة... فعلمنا أنه شيء في ذات النفس. » (563) فليس الحب إذن نابعاً من الجمال الحسي الذي تتمتع به صورة المحبوب، ولا قيمة للحب في بعدها الذوقي الجمالي، الناتجة عن تلك الجاذبية الحيوية التي أسمى تعيناتها الشوق الجنسي، والعشق المتجلي في الجانب الذي تمارسه الأعضاء وإنما هو بما تشعُّ به النفس من حيوية، وبما تضيفه من فاعلية وجدانية على هذه المحبة. « النفس تولع بكل شيء حسن... فإن ميّزت وراءها شيئاً من أشكالها إتصلت وصحت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز وراءها شيئاً من أشكالها لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة. » (564) ولهذا يلعب « الجمال عند ابن حزم دوراً كبيراً في ميلاد الحب وتقوية أواصره ، كما أن له أثراً كبيراً في نشوء

(562) - سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة..." (ص. 92).

(563) - ابن حزم: "رسالة طوق الحمامة" ضمن "الرسائل" (95-94/1).

(564) - نفسه. (99-98/1).

الإعجاب لدى المحب...وهنا يتلاقى المفكر "ستندال" مع ابن حزم الذي سبقه بنحو ثمانية قرون في التأكيد على أهمية الدور الذي يلعبه الجمال في ميلاد الحب.»<sup>(565)</sup> بل إن الجمال عنده والإستحسان هو مقياس الحكم على الأشياء « ومن التذوق الجمالي تنشأ الأفكار وتتباين الثقافات التي تطبع كل حضارة في الحضارات بطابع متميز.»<sup>(566)</sup> ومع ذلك فأبو محمد يرى أن الناس جميعاً، وكل الأمم وسائر الحضارات يمكنها أن تتفق في الاستحسان والتعبير عن الجميل، بل وفي طلبه أيضاً. « تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه، فلم أجده إلا واحداً وهو طرد الهم...»<sup>(567)</sup> فالجمال ينبغي فهمه على هذا النحو، بصفته نعتاً أو صفة يضيفها الإنسان على الأشياء، إذا أدرك فيها بذوقه وحسه الجمالي واستحسانه لها ما فيها من قيمة حسنة أو ما يعود عليه منها، من قطوف جمالية.ومما أدركه أبو محمد أيضاً، ذلك الجمال المتجلي في الطبيعة، ومن خلال التأمل العقلي يصدر حكمه: « وتأملت كل مادون السماء وطالت فيه فكرتي، فوجدت كل شيء فيه، من حي وغير حي، من طبعه إن قوي أن يخلع على غيره من الأنواع هيأته ويلبسه صفاته...وترى ذلك في تركيب الشجر، وفي تغذي النبات والشجر بالماء ورطوبة الأرض...فسبحان مخترع ذلك ومدبره العزيز الحكيم الذي لا تنتاهى مقدراته.»<sup>(568)</sup> فهنا إشارة إلى صور الطبيعة الجميلة، كدليل على وجود الله.<sup>(569)</sup> وقبله قرر أرسطو أن الجمال الذي تزخر به الطبيعة في شتى المستويات، لا يمكن أن يكون ناشئاً عن الصدفة أو الضرورة إذ لا بد أن يكون ناشئاً عن عقل، وهذا العقل المسؤول عن جمال الطبيعة، هو مايسميه الناس "الله" ولهذا يعزو مال الطبيعة للاله بارع الصنعة وكل شيء طبيعي، هو شيء جميل عنده.<sup>(570)</sup> وبهذا يتبين لنا أن إدراك الجمال، وتذوقه أمر متأصل في طبيعة الناس، ومن خلال لفت الإسلام أتباعه إلى النظر والتأمل في مظاهر الجمال الكونية والطبيعة، كان له أثر في رؤية أبي محمد الجمالية.

<sup>565</sup>- صلاح الدين بسبوني رسلان: "القيم..." (ص.179).مرجع سابق  
<sup>566</sup>- مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة" دار الفكر، دمشق، 1984م، (ص.82).  
<sup>567</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (336/1).  
<sup>568</sup>- نفسه (384/1)  
<sup>569</sup>- ابن حزم: "الفصل" (31-30/1)  
<sup>570</sup>- صلاح الدين بسبوني رسلان: "القيم في الإسلام..." (ص.165-168).

## المبحث الرابع: آراء ابن حزم في المنطق وفي اللغة

### تمهيد:

إحتل المنطق الأرسطي مكانة بارزة في تاريخ الفكر الإنساني عامة، والعربي الإسلامي خاصة، ومع ترجمة كتب أرسطو المنطقية، ومؤلفات شراحه، إهتم البعض بالمنطق على اعتبار أنه الصناعة التي تقومُ العقل، وتسدّد الإنسان نحو الصواب ونحو الحق، وتوقفه على اليقين<sup>(571)</sup>. بل أكد الغزالي (ت.505هـ) على أنه معيار العلوم كلها، وأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه.<sup>(572)</sup> في حين اعتبره البعض زندقة وسفسطة لاطائل من ورائه، وأن الذكي لن يحتاج إليه، والبليد لن ينتفع به<sup>(573)</sup>، ولكونه مخالفا لعقائد الإسلام، ومن ثمة وجب تحريم الإشتغال به.<sup>(574)</sup> وتوسطهما طرف ثالث رجّح القول بأن المنطق سلاح ذو حَدَّين، فهو كالسيف يجاهد به شخصٌ في سبيل الله ويقطع به آخر الطريق.<sup>(575)</sup>

<sup>571</sup>- وهذا الذي أكد عليه الفارابي في: "إحصاء العلوم" (ص.67) وابن سينا في "النجاة" (ص.67)، وغيرهما. مرجعان سابقان.  
<sup>572</sup>- وهو ما نجده عند أبي حامد الغزالي في: "المستصفى" (ص.4) و"معيان العلم" (ص.26-28). مرجعان سابقان.  
<sup>573</sup>- كابن تيمية في: "الرد على المنطقيين" (ص.3). مرجع سابق.  
<sup>574</sup>- وهو ما ذهب إليه ابن الصلاح، ينظر: السيوطي: "صون المنطق" (ص.324) وابن خلدون في "المقدمة" (ص.364). مرجعان سابقان.  
<sup>575</sup>- هذا الرأي لصديق حسن خان القنوجي في: "أبجد العلوم" (541/2). مرجع سابق.



ويبدو لي أن أبا محمد يميل إلى هذا الرأي، وإن اشتهر عه الدفاع عن المنطق، والدليل على ذلك قوله: « ورأينا هذه الكتب - أي كتب المنطق - كالدواء القوي إن تناوله ذو الصحة المستحكمة... والمزاج الجيد، انتفع به وصفي نيته... وإن تناوله العليل المضطرب المزاج، أتى عليه وزاده بلاءً وربما أهلكه وقتله. وكذلك هذه الكتب، إذا تناولها ذو العقل الذكي و الفهم القوي لم يعدم نفعاً جليلاً ونجاحاً في كل علم تناوله وخيراً في دينه ودنياه، وإن أخذها ذو العقل السخيف... أو ذو الفهم الكليل بلدته وحيرته، فليتناول كل امرئ حسب طاقته.»<sup>(576)</sup>

وعلى أية حال فإن الموقف الإسلامي اتجاه المنطق لم يكن موحداً، حيث كان التجاذب قويا بين المؤيدين والمعارضين له<sup>(577)</sup>.

غير أن الذي لفت انتباه الباحثين واضطربهم إلى التساؤل، ومحاولة البحث عن جواب مقنع هو: لماذا مال جل مفكري الاسلام إلى أرسطو أكثر من غيره؟ وهل كان حقا بسبب ميل المسلمين إلى المنهج التجريبي الإستقرائي كما يشير إلى ذلك المستشرق "مونك MUNK"؟ حيث يقول: « إختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبي أدى إلى موافقة ميل العرب العلمي الوضعي، من منهج أفلاطون المثالي، ولأن منطق أرسطو كان يعتبر سلاحاً مجدياً، في المعارك المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية.»<sup>(578)</sup> أم هو بسبب حب الإتياع والتقليد فحسب؟ وهو ما نبه إليه ابن خلدون (ت.808هـ) حيث أشار إلى أن أرسطو شغل المسلمين « فكان في الإسلام من أخذ بتلك المذهب، واتبع فيه رأيه - أي أرسطو - حدّو النعل بالنعل إلا القليل.»<sup>(579)</sup> وأياً كان الأمر، فالتساؤل المطروح: ما موقف ابن حزم وسائر الفقهاء من المنطق؟

لاشك أن إبراهيم مذكور قد أصاب حين ذهب إلى أن الفقهاء لم يعيشوا في عزلة عمّا حولهم، بل وضعوا مذاهبهم في ذلك الجو الذي نشأت فيه المذاهب الكلامية، وتأثروا بالفلسفة اليونانية، ولا سيما -

<sup>576</sup>- ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق والمدخل إليه" ضمن "الرسائل" (101/4)  
<sup>577</sup>- ينظر مثلاً: عفاف الغمري "المنطق عند ابن تيمية" دار قباء القاهرة، ط2001م، (ص.17) وعن موقف أهل السنة من علوم الأوائل ومنها المنطق. ينظر: حنا الفاخوري "تاريخ الفلسفة العربية" (39/2-40) مرجع سابق.  
<sup>578</sup>- MUNK(S): Mélanges DE PHILOSOPHIE JUIVE ET ARABE "L IBRAIRIE PHILOSOPHIQUE, PARIS, 1927 (P.314).

<sup>579</sup>- ابن خلدون: "المقدمة" دار الرائد العربي، بيروت، ط1982م، (ص.515).

الأرغانون - الذي وجدو فيه طرقاً صالحة لأبحاثهم الفقهية، وأن المنطق العربي في مسأله وترتيبه إنما هو نسخة مطابقة للأصل من منطق أرسطو.<sup>(580)</sup> كما أشار "مذكور" إلى أن للظاهرية شخصاً يدعى ابن حزم، محافظ كبير من وجهة النظر الفقهية، استخدم إلى أقصى حد المبادئ والقواعد الأرسطية في جدله الديني: والاستشهاد خاصة بهذا الفقيه المتكلم لأنه قد قيل - خطأً - أنه نقد وعارض منطق أرسطو وأنه إذا كان من الممكن كما لاحظ غولتسهير "goldziher" العثور على شيء من هذا القبيل لدى ابن حزم فإنه على العكس يُقدَّرُ كثيراً المنطق الأرسطي ويعتمد جدله على قواعد أرسطو بل إنه يستخدم في كتابه الكبير "الفصل" إن جاز هذا التعبير: أرسطو المنطقي ليدحض به أرسطو الميتافيزيقي.<sup>(581)</sup>

ويعدُّ المستشرق المجري غولتسهير "Goldziher" من أوائل الذين اهتموا بدراسة موقف فقهاء ومتكلمي السنة من المنطق اليوناني، سواء الرافضين أو المؤيدين له متناولاً أسماء بعض مشاهير علماء الإسلام ومنهم ابن حزم.<sup>(582)</sup> مؤكداً في ذات الدراسة على رفض ابن تيمية (ت.728هـ) المنطق جملة وتفصيلاً، مبيناً أخطاءه ونقائصه، وبالمقابل يؤكد قبوله للقياس الأصولي الإسلامي، وأما الغزالي (ت.505هـ) فإنه قد طبق المنطق على النصوص الدينية، مع رفضه لأشكال وصور الاستدلال والنظر والقياس الفقهي، فهذه ثلاث نماذج ظهر تأثيرها واضحاً على ساحة الفكر الإسلامي لكونها تمثل نماذج العبقرية الإسلامية في الفقه والأصول وكثير من العلوم الأخرى، وكانت لها نظرتها المتميزة للمنطق الأرسطي.<sup>(583)</sup> لكن امتزاج المنطق بالفقه عند أبي محمد يختلف عن غيره من الفقهاء والأصوليين والفلاسفة حيث أشار برنشفيك "BRUNSHVICG" إلى أن ابن حزم نموذج من الفلاسفة المسلمين الذين

<sup>580</sup>)-Madkour (i) : 'l'organon d'aristote dans le monde arabe – ses traductions, son etude et ses applications ' J. vrin 2<sup>ème</sup> édition, paris, 1969, (p.70 -268).

<sup>581</sup>) – Ibid . ( p.264 -265).

<sup>582</sup>)- Goldziher, apud, R.Brunshvig : 'pour où contre la logique grecque chez les théologiens-juristes de l'islam : (ibn hazm, el ghazali – ibn taimiyya ' , roma 1971 (p. 185).

<sup>583</sup> )- IBID (P 185-186-209).

قالوا بإمكان اقتباس وتطبيق المنطق الأرسطي جزئياً في الأحكام الشرعية خلافا للغزالي الذي قال بالإمكان الكلي ولابن تيمية الذي قال بالاستحالة المطلقة.<sup>(584)</sup>

فأين تكمن أهمية المنطق الأرسطي عند ابن حزم؟ وما أسباب تأليفه فيه؟ وإقباله عليه والترويج له والدفاع عنه؟ ثم أين وَظَّفَ أبو محمد المنطق هل في العقليات أم الشرعيات؟ أم فيهما معا؟ وما صحة ما اتهم به أبو محمد من كونه يفهم منطق أرسطو؟ ولا استوعب أغراضه وإنما تسور عليه فزل هناك وسقط؟ وما هي أدلته وحججه في إبطال القياس الفقهي الشرعي؟

### أولاً: الأسباب التي حملت ابن حزم على العناية بالمنطق.

إذا كان المنطق عند الغزالي هو "النظر في طرق الأدلة، والمقاييس وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه" <sup>(585)</sup> فما هو المنطق عند أبي محمد؟ وما هي الأسباب التي أوحى إليه بالكتابة في المنطق والعناية به؟.

لعل ابن حزم أدرك حقيقة ظاهرة، تمثلت في أن المنطق ضرورة لامحيد عنها، لكل من يبتغي الوصول إلى المعرفة الحقة في كل المجالات والفنون والعلوم ولذا يؤكد على أن « علوم الأوائل وهي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسططاليس...ومن قفا قفَّوهُم، علم حسن رفيع، لأن فيه معرفة العالم كله بما فيه من أجناسه إلى أنواعه... والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها.» <sup>(586)</sup> إن شغل أبي محمد الشاغل، هو كيف يمكن الوصول إلى المعرفة؟ وكيف يستطيع تمييز الحقائق من الأباطيل؟ ولذا فلا يستبعد أن تكون أفكاره المنطقية، قد تبلورت في ظل ذلك الجو المشحون حيث التعدد الفقهي، والانقسام الكلامي، والتنوع أو الإختلاف الفكري، ومن ثمة لم يعد مرتاباً أبداً في مصداقية المنطق، والحاجة الماسة لاستخدامه في عملية تمييز المعرفة من جهة، والبرهنة عليها من جهة أخرى. « واعلم أن هذا الكلام

<sup>584</sup> - BRUNSHVICG (R): 'pour où contre la logique grècque chez les...: (ibn hazm, el ghazali – ibn taimiyya)', in oriente accidente, nel-médioevo scienze, roma, accademia nazionale, lincei, 1971 (pp. 304-305).

<sup>585</sup> - الغزالي: "المنقذ من الضلال" تحقيق: عبد الكريم المراق، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1986 م، (ص.52).

<sup>586</sup> - ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (131/3).

الذي نتأهب لإيراده - أي المنطق -... وهو الذي نقيس به جميع ما اختلف فيه من أي علم كان.»<sup>(587)</sup>

إننا إذا تصفحنا أول كتابه "التقريب في المنطق" ومواضع أخرى من مصنفاته التي أشار فيها إلى أهمية المنطق، فإننا سنجد أسباب عدة، كانت وراء اشتغاله بالمنطق والدفاع عنه وإبراز شأنه ومن ضمنها أن المنطق هو البيان الذي امتن الله به عز وجل على خلقه وفضلهم به على سائر الحيوان، ولذا وجب تعلمه بنص القرآن.<sup>(588)</sup> والأمر الثاني أنه: «حق مهجور وصواب مغمور وعلم مظلوم ونصر المظلوم فرضٌ وأجر.»<sup>(589)</sup> فالواجب أن يستظهر هذا الحق ويدافع عنه ويتم بيانه وإظهاره للناس، حتى تعم فائدته وهذا بنص القرآن أيضا. فالمنطق مظلوم من جانب الفقهاء الذين هاجموا وحرّموا، ومظلوم من قبل العامة الذين جهلوه وعادوه، ومن قبل المترجمين الذين صعّبوا<sup>(590)</sup> وشوهوا بترجمتهم الشائكة، كما انه أيضا مظلوم من طرف الذين طالعوه، وزعموا أنهم فهموه، وهم في الحقيقة أبعد من أن يفهموا حقيقته، وأخيرا هو مظلوم من قبل الذين فهموه وأدركوا أهميته، ولكنهم لم ينشروه، ولم يسعوا في تبسيطه ونقله للناس لتعم الفائدة به، وإنما طوره، واستكنوه في نفوسهم، «فهذه كلها آفات داعية إلى البلايا التي ذكرنا.»<sup>(591)</sup> ولعل من أهم الدواعي والأسباب التي دفعت معظم هؤلاء إلى نبذ المنطق ورفضه هو اعتقاد بعض هؤلاء بأن كل ما يأتي من كتب الأمم والحضارات، يعتبر منافيا للشريعة وخرقا للإسلام، ولذا رفضوا تداوله ونفروا الناس منه ووصموا بأشنع النعوت والأوصاف دون أن يطالعوه، أو يكلفوا أنفسهم عناء التثبت في الحكم عليه. وهؤلاء يجب أن توضح لهم حقيقة هذا العلم وهذا هو السبب الذي دفع أبا محمد إلى القول بأن هؤلاء «يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وعلما إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد عزوجل.»<sup>(592)</sup> والمراد بذلك أن من يرفض المنطق الأرسطي يفسد العقل بظنونه وأوهامه. «ونسأل هؤلاء البيبغوات عن حد المنطق هذا الذي يذمونه هل عرفوه أم لم

<sup>587</sup>- ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (232/4).

<sup>588</sup>- نفسه (94/4) وعن هذا البيان وأهميته ومراتبه، ينظر: (97-96-95/4).

<sup>589</sup>- نفسه (98/4).

<sup>590</sup>- إنه "ظلم الخصوم وظلم الأولياء". سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي"، دار الفكر، بيروت، ط2. 1969م، (ص.38).

<sup>591</sup>- ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (100/4).

<sup>592</sup>- نفسه (232/4).

يعرفوه؟ فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوه فيه من المنكرات، و إن كانوا لم يعرفوه، فكيف يستحلون أن يذموا ما لم يعرفوه؟ ألم يسمعوا قول الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...﴾ (593). « (594)

ولعل من الأسباب التي أرغمته على الكتابة في المنطق مارآه من تجني البعض على كتب الأوائل ووصفها بأنها خارجة عن الشريعة، ويقابل ذلك طائفة إدّعت أنها طالعت كتب الفلاسفة وتبجّحت بذلك وأهملت كتب الشريعة، وكلاهما في نظر أبي محمد مخطئ عظيم المحنة وقد يتفاهم الداء بهما. « إنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا، وجدناهما قد تفاهم الداء بهما... فلم تفرق هذه الطائفة بين ما صحّ مما طالعه بحجة برهانية... مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو شغب وربما بتقليد... فسرى فيهم العجب وتداخلهم الزهو...مع أنهم أصفار من كل شيء، من علوم الديانة...» (595) ولاريب أن ادعاء هؤلاء المعرفة اليقينية، لكونهم طالعوا كتب الهندسة والطبيعات والتنجيم والفلسفة والمنطق ونحوها لم يكن ليشفع لهم عند أبي محمد لأنهم أصفار من العلوم الشرعية، ويقابل هؤلاء قوم « عابوا كتبنا لاعلم لهم بها، ولاطالعوها، ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة... كالكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام.» (596) ولجنوح هاتين الطائفتين عن الحق كان لا بد من بيانه لهما، وإرشادهما إلى طلبه بالبرهان الحق وهو "المنطق" عند ابن حزم.

« فرأينا من الأجر الجزيل العظيم...إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت، الفاطعة بغير برهان... ونحن نرجو من خالقنا أن نكون ممن يضرب في كشف هذه الغمة بنصيب وافر ننتفع به جدا يوم فقرنا إلى الحسنات، وحاجتنا إلى النجاة...» (597) فهو تبعا لذلك يحاول كشف حقيقة المنطق لمن يعاديه، واكتساب الأجر بذلك من عند الله، لأن العلماء ملزمون ببيان الحق للناس، وقد أخذ عليهم

<sup>593</sup> - سورة يونس [الآية 39]

<sup>594</sup> - ابن حزم: "رسالتان سئل فيهما سؤال تعنيف" ضمن "الرسائل" (86/3-87).

<sup>595</sup> - ابن حزم: "الفصل" (299-298/1).

<sup>596</sup> - نفسه (300/1).

<sup>597</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (99-98/4).

العهد أن يبينوا ما يرونه حقا ولا يكتُمونه، وهو إذ يستشعر بثقل هذه الأمانة الملقاة على عاتقه، تبرز لنا شخصيته الواعية المستقلة في فكرها، الواضحة في أهدافها، وقد عهدناه صداعا بالحق، مبلغا له في الفقه والكلام والسياسة والأخلاق و في كل المجالات والميادين، التي ضرب فيها بنصيب وافر.

ومعلوم أن القدامى تعلموا المنطق وطبقوا قواعده « ففنع الله تعالى بها منفعة عظيمة... فمنها كتب أرسطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق... وإن من البر الذي نأمل أن نغتنب به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها...»<sup>(598)</sup> وليس هذا فحسب، فإن ابن حزم يرى أن الحاجة ملحة وماسة جداً إلى المنطق ليس فقط علمياً نظرياً أي فكرياً صورياً، وإنما أيضاً تطبيقاً عملياً. لكونه من الناحية العملية ضروري جداً لحاجة الناس حتى العوام إليه حيث يسدد تفكيرهم ويضبط إستدلالاتهم وينظم أفكارهم ويوصلهم إلى نتائج صحيحة ودقيقة. وليس هذا فحسب، بل أنه يفيدهم حتى في علاقاتهم وطرق معيشتهم، وبالتالي تصحيح الفكرة الخاطئة لديهم عن المنطق بكونه مخالفاً للشرع، فلا يتقون في مبادئه وقوانينه. « إعلم أن علوم الأوائل هي: الفلسفة وحدود المنطق... وهذا علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم كله... ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها.»<sup>(599)</sup> فكان من الواجب عليه، إنارة ظلمة جهل هؤلاء وبيان نصاعة وحقيقة المنطق لهم وذلك بالإستعانة بأدوات المنطق الأرسطي ومباحثه التي تمكن المرء من معرفة ما البرهان؟ وما الشغب؟ وكيف يمكن التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان؟ لأنه بهذا العلم يقف الباحث على الحقائق كلها ويميزها عن غيرها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب، بل إن المنطق لديه بمثابة آلة البناء، إن لم تصرف في ذلك الغرض فلا فائدة منها، ولا منفعة لها إن لم تستعمل في البنين، وكذلك المنطق.<sup>(600)</sup>

يضاف إلى ذلك أن من الأسباب المتعددة الأخرى إفساح مكان للقياس الأرسطي الذي يمكن من خلاله تجاوز كثير من المعضلات الفقهية التي استعصت على الفقهاء عند اعتمادهم على القياس الفقهي، إي أن النموذج الأمثل الذي يمكن من خلاله تجاوز أي مشكلة في علم الفقه أو الأصول أو غيرهما، إنما

<sup>598</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (98/4).

<sup>599</sup> ( ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (131/3) وأيضاً (72/4) وفي "الفصل" (301/1).

<sup>600</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (89-72/4).

يكون باستخدام المنطق ومع أن بعض الباحثين قد نحا منحى آخر حين أشار إلى أن السبب الأساسي وراء اتجاه ابن حزم للمنطق إنما يكمن في ظاهريته، خاصة في جانبها الإيدولوجي والسياسي، حيث استندت إلى منطق أرسطو وحصرها في نظرية القياس البيانية. كرد فعل ضد الباطنية من الشيعة والمتصوفة ومع الدولة الأموية ضد الدولتين العباسية والفاطمية وأنه بذلك يؤسس لإنتاج معرفة تختلف في منهجها ومفاهيمها عن تلك المعرفة المضادة لتصوره.<sup>(601)</sup>

لكن يبدو لي أن حصر وقصر ما قام به أبو محمد على هذا الجانب وحده، يفقد المشروع الفكري والثقافي الذي أراد ابن حزم تأسيسه قيمته ولذلك لا يجب التركيز على عامل بعينه مع إهمال عوامل أخرى جوهرية كالتى ذكرنا بعضها آنفا، ثم لنتساءل هل كانت الدولة الأموية في عصر ابن حزم وقبله راضية عن المنطق؟ ألم يكن التحريم والرفض له هو الموقف الذي تبنته من منطق أرسطو؟.

غير أن السؤال الذي استوقفني طويلا، ولم أعثر له على جواب مقنع ونهائي هو إن كان الراضون لمنطق أرسطو لم يقبلوه تحت ذريعة ارتباطه بميتافيزيقيا أرسطو الوثنية، وحيث أنهم رفضوها، فكان من البديهي أن يرفضوا منهاج البحث الذي أسست عليه هذه الميتافيزيقيا.<sup>(602)</sup> فما الذي جعل أبا محمد يقبل ميتافيزيقيا أرسطو ويشيد بما كتبه المعلم الأول في الماورائيات؟ أكان ذلك عن وعي منه؟ أم كان جاهلا بالميتافيزيقيا الأرسطية، مدعيا معرفتها فقط؟ ولماذا قال: «والكتب التي جمعها أرسطو في حدود الكلام وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عزوجل وقدرته عظيمة المنفعة...»<sup>(603)</sup>

### ثانيا: مبررات ابن حزم في دعوته للمنطق

إن الذي لا مرأى فيه، أن الثقة بالمنطق في عصر ابن حزم كانت واهية، وسهّام النقد والتجريح كانت موجهة لمن يطالع كتب المنطق<sup>(604)</sup>؛ بله الدعوة إليها، فما هي أسباب ودوافع ابن حزم للتأليف في المنطق؟ إن مما أثر في نفسيته الحادة، ما ذكره أثناء طلبه للعلم بقرطبة: «ولقد رأيت طوائف من

<sup>601</sup> - لقراءة الأسس الإيدولوجية والسياسية لمشروع ابن حزم والتركيز عليها، ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.15-79) ومحمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص.299-305) وله أيضا: "بنية العقل العربي" (ص.514).

<sup>602</sup> - علي سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" دار النهضة العربية القاهرة، ط 3، 1984م، (ص.99).

<sup>603</sup> - ابن حزم: "الفصل" (301/1) ومثله في: "الرسائل" (231-98/4) (140-131/3)

<sup>604</sup> عُرِف عن أبي الوليد الباجي (ت.474 هـ) وهو خصم ابن حزم العنيد تحريمه للمنطق والقول بأنه مبني على الكفر والإلحاد ينظر: "وصية الفقيه الحافظ الباجي الأندلسي لولديه" بتحقيق: عبد اللطيف بن محمد الجيلاني، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.2002، 2م، (ص.47).

الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا من المعارف... كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به، على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة.»<sup>(605)</sup>

ويبدو أن هذا النقد الموجه للمنطق، كان حافزا قويا وبالغا في نفس أبي محمد مما دفع به إلى الإطلاع على كتب المنطق والفلسفة: «ومن ثم قوي لديه الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تتنافى الشريعة، بل إن المنطق منها خاصة يمكن أن يتخذ معيارا لتقويم الآراء الشرعية وتصحيحها.»<sup>(606)</sup> مؤكدا على أن كتب أرسطو في المنطق سليمة صحيحة «والكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام... كلها سالمة مفيدة، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم.»<sup>(607)</sup> ولهذا قسم أبو محمد آراء الناس في كتب المنطق إلى أربعة:

- قوم جاهلون بكتب الأوائل والحكماء، وهؤلاء حكموا على كتب المنطق بالكفر والإلحاد، دون أن يقفوا على معاني تلك الكتب أو يطالعوها.

- وقوم اعتبروها هديانا وهذرا من القول، فناصروها العداء وهؤلاء أيضا يجب إفهامهم أهمية المنطق وضرورته.

- ثم قوم قرأوا تلك الكتب لكن بعقول مدخولة، وأهواء وبصائر عمياء فجهلوا محتواها ومغزاها، وظنوا أنهم فهموها وهم أبعد الناس وأناهم عن درايتهما. وهؤلاء أيضا تبين لهم حقيقة المنطق بالطريقة الصحيحة.

- وأخيراً قوم قرأوها بأذهان صافية وعقول سليمة، فاستفادوا منها وهم رجال الموقف الفكري الصحيح الذين وجدوا هذه الكتب الفاضلة نافعة وضرورية.

لكن يبدو أنهم لم يفيدوا بها غيرهم ولم ينشروها.<sup>(608)</sup> وإذا جاز لنا أن نهذب ونتصرف في كلام أبي محمد دون أن نغير أو نبذل ماهية كلامه، أو دلالاته المقصودة أمكننا القول: بأن أطراف الناس

<sup>605</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (232-231/4).

<sup>606</sup> - إحصان عباس: من مقدمته "الرسائل ابن حزم" (534/4).

<sup>607</sup> - ابن حزم: "الفصل" (301/1).

<sup>608</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (100-98/4).



المتسببين في مشكلة المنطق ثلاثة، ولهؤلاء جميعاً يتوجه أبو محمد بتأليفه في المنطق، ودفاعه عنه. فدفاعه لإعادة قراءة المنطق الأرسطي متعددة ومتنوعة فمنها الشرعية، حيث أن منفعة هذه الكتب ضرورية في الكلام والفقه والأصول، وذلك بإقامة البراهين عند رد الفروع إلى الأصول وتصحيح إعوجاج الآراء الفاسدة الناجمة عن التقليد دون تمحيص وعلى ذلك فالمنطق ضروري لعلوم الدين خاصة، ولغيرها من العلوم عامة. « وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام... وعلم الديانات والأهواء والمقالات... وعلم النحو واللغة. »<sup>(609)</sup> فهو يطمح إلى إعادة تأسيس علوم الشريعة، وعلوم العربية وغيرها على مبادئ قطعية لا ظنية. ومحاولته تفهّم بناء كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وهكذا في سائر العلوم وفق آليات المنطق.

« والكتب التي جمعها أرسططاليس... عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم... في مسائل الأحكام الشرعية... وكيف يُتوصَّل إلى الاستنباط وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وغير ذلك مما لا عناء للفقهاء المجتهدين لدينه وأهل ملته عنه. »<sup>(610)</sup>

فالظاهر أن الدافع هنا بيان أهمية علوم الأوائل وخاصة المنطق، ومآخوته من حقائق، تمكن الباحث في أي تخصص معرفي أو علمي كان من إطراح التقليد ونبذه والأخذ بطرق الإجتهد، ومن خلال استخدام وسائل منهجية في الفهم والتمييز والاستنباط وهذا مايتوفر عليه المنطق الأرسطي. وأما الدافع الثاني فتعليمي، حيث أن ضرورة التمييز بين الحق والباطل، بين الصواب والخطأ، وإفهام الناقلين على المنطق أن المنطق قاعدة أساسية للتفكير السليم. « ولن نعدم إن شاء الله أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتبنيه على أمر غامض واختصار لما ليست بطالب

<sup>609</sup> - نفسه. (103-102/4).  
<sup>610</sup> - ابن حزم: "الفصل" (301/1).

الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة، مع الإستيعاب لكل مايطالب بالبرهان إليه أقل حاجة...»<sup>(611)</sup>

فهذه الفقرة تبين لنا بجلاء، شخصية أبي محمد، المستقلة في تفكيرها، الواضحة في أهدافها، المتبعة منهجية صارمة في طريقة بحثها، المنشدة للحق والحقيقة، والداعية إلى ذلك أيضا من خلال بيان ذلك للغير حتى تكون لهم معرفة بالمنطق، وإدراك لضرورته.

و أما عن المبررات الأخرى في دعوته للمنطق فإنها تنطلق من السؤال الذي طرَحَ على ابن حزم: هل تكلم أحد من السلف الصالح في المنطق؟ خاصة وأنه يدعي دوما التقيد بالنصوص والرجوع إلى الأصول الثلاثة: القرآن والسنة والإجماع إضافة إلى مآثر عن تعظيمه السلف، وإلى كان مايدعو إليه بدعة محدثة، وكل بدعة ضلالة. لهذا سيجيب أبو محمد بعد إدراكه لصعوبة الموقف الذي يتعرض له بأن السلف كانوا في غنى عن هذا العلم بما آتاهم الله من فطرة سليمة وبما شاهدوه من علم النبوة، ولم يكونوا مفتقرين إليه للوصول إلى الحق والصواب. «فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب...فما تكلم أحد من السلف الصالح في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات... وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما...وكذلك القول في تواليف الفقه، فإن السلف الصالح عنوا عن ذلك كله بما ابانهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله.»<sup>(612)</sup>

فأبومحمد لم يترك المسألة مبهمة بل راح يقدم التبريرات التي من شأنها أن توضح قوله بالمنطق والترويج له، والدفاع عنه، حيث لم تكن الحاجة ماسة إلى النحو، لتحدث العرب باللغة العربية بسليقتهم ودون الحاجة إلى تعلم أضرب النحو وقواعد اللغة، وكذلك الأمر بالنسبة للفقه وغيرهما من العلوم والحال ذاته في علم المنطق حيث كان الناس يفكرون التفكير الصحيح بطبيعتهم، ولكن لما فشا الغلط في التفكير، والخطأ في الإستنتاج، وجب وضع قواعد توضح لهؤلاء كيفية الإنتقال من المقدمات إلى

<sup>(611)</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب..." ضمن "الرسائل" (103/4)  
<sup>(612)</sup> نفسه. (95-94/4)

النتائج اللازمة عنها بالضرورة المنطقية، وهذا الإضطرار أدى إلى وضع المنطق. إضافة إلى دافع آخر يمكن أن يستنبط من كلام أبي محمد وهو الدافع الجدلي البرهاني، حيث أن تعلم المنطق ودراسته تفيد في الرد على المشغبة السوفسطائيين، لأن الجدل يتطلب التسلح بأفانين المنطق لإبطال دعاويهم والتصدي لأهل الملل والنحل الباطلة، بل ومجادلة الفرق الكلامية المنحرفة عن الحق، فكل ذلك وغيره يتطلب وعياً بمبادئ المنطق، ويفترض ضرورة الانتفاع بقواعده أثناء المناظرات حتى يتصدى لأغاليطهم وتكشف تلبيساتهم وليبين تهافت آرائهم ومن هنا كاهتمامه بالمنطق.

وتومئ عبارة ابن تيمية إلى أي حد كانت أهمية المنطق عند أبي محمد حيث يقول: «ولتعظيمه - أي ابن حزم - المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية.»<sup>(613)</sup> وهو يقصد متى بن يونس "أبو بشر" (ت. 328هـ/939م) أستاذ الفارابي في المنطق. وبهذا يتميز أبو محمد عن كثير من أعلام العلماء والفلاسفة الذين اهتموا بالمنطق لكنه تفرد عنهم في الاهتمام به رواية ودراسة.

وقد سئل أبو محمد عن فائدة علوم الأوائل فأجاب: «إن علوم الأوائل وهي: الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسططاليس... وهذا علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه... والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به... ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها.»<sup>(614)</sup> هذا الكلام يذكرنا بمقولة ابن سينا (ت. 428هـ/1036م) «المنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها.»<sup>(615)</sup> فالمنطق أداة يُرجى منها معرفة صحة الحقائق سواء كانت فيزيقية أو ميتافيزيقية وعلى هذا فهو أداة ضرورية للعلم اليقيني بسائر الموجودات.

ومن الأهداف الموضوعية التي دفعت أو لعلها حملت أبا محمد على العناية بالمنطق نجد مثلاً:

- غموض وصعوبة الترجمات لمضامين الأبحاث المنطقية، أي إلتواء وتعقد النصوص المنطقية

المترجمة.

<sup>(613)</sup> - ابن تيمية: "الرد على المنطقيين" تصدير: سليمان الندوي، دار المعرفة، بيروت، د، ت، ط، (ص. 132)

<sup>(614)</sup> - ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل"، (131/3)

<sup>(615)</sup> - ابن سينا: "الشفاء - المنطق، القياس" ط، ورزاة المعارف العمومية، القاهرة، 1952م (ص. 15)

- ومحاولته تيسير لغة المنطق، وتذليل الصعوبات أمامها وإزالة العوائق أمام المتعلمين على اختلاف مستوياتهم التعليمية.

- وإقدامه على استيعاب المنطق باللغة العربية الفاشية في الوسط الاجتماعي آنذاك، مع الاستعانة بالأمثلة الإيضاحية خاصة الفقهية منها والأصولية والعقائدية وغيرها.

- ثم رجاءه من ذلك كله كشف الغمة عن الأمة بهذا العمل، وابتغاء الأجر والثواب من عند الله.

وعلى هذا الأساس حاول أبو محمد نقل ما عرفه من منطق أرسطو وما استوعبه من الأبحاث المنطقية إلى غيره ممن لا يحسن إدراك المصطلحات المنطقية لعوصها أو لتعقيدها وصعوبتها لأن المناطقة والمترجمين لكتب المنطق درجوا على استخدام الاصطلاحات والرموز.

ومن ثمة حاول ضرب أمثلة منطقية ميسرة مستمدة من الشريعة الإسلامية كما قام بتعريب الكثير من الأمثلة التي وردت مترجمة عن اللغة اليونانية، فحذف منها ما لا يتناسب مع العقيدة الإسلامية وما لا يحتاجه المبتدئ في تعلم المنطق. كما عزم على تأليف كتاب يوصل إلى الفهم والبيان لبيتعد الدارس والمتعلم للمنطق عن إثم التقليد والخطأ « فكتبنا كتابنا الموسوم بـ"التقريب" وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب وخلصناها مما يظن أنه برهاني وليس ببرهان وبيِّنًا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه ورجونا بذلك الأجر من الله عزوجل، فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل.»<sup>(616)</sup>

وإشارة أبي محمد إلى الغرض من تأليفه "التقريب لحد المنطق" تغنينا عن كثير من الكلام الطويل حيث يقول: « وكتابنا هذا واقع...تحت النوع الرابع منها وهو شرح المستغلق...فيه بيان تصحيح رأي فاسد...وتتبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب... وترك حذف شيء من ذلك البتة.»<sup>(617)</sup> فهو يظهر إعجابا بالغا بالمنطق لكونه علما حسنا رفيعا، مؤصلا إلى بيان المعرفة الحقيقية مشفوعا بالأدلة ومؤيدا بالبراهين، وهذا الذي ينشده أبو

<sup>616</sup> - ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" (7/1) مصدر سابق.

<sup>617</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (103/4)

محمد دائماً. (618) ومن ثمة جاءت أهدافه ومراميه للتأليف في المنطق متساوقة مع تصوراته وأفكاره، حيث يتبلور النظري مع التطبيقي، وفي ذات السياق يكتمل الهدف الواضح مع المنطلق الذي أسس عليه ابن حزم منهجه الفكري الظاهري. وبما أن أهم وأشرف ما منحه الله للإنسان هو البيان، فإننا لن نصل إلى هذا البيان إلا بالمنطق، (619) فهو وحده الذي يؤدي إليه، وإلى تعلم الأشياء ومعرفة حقيقتها، والكشف عن جميع الموجودات، ومن لا يعرف المنطق، لن يعرف البيان وإنه بالتالي سيخيب « ولن يخب خيبة يسيرة بل جليلة جداً.» (620) فهذه الخيبة الجليلة الكبيرة يريد أبو محمد أن يمحوها من أذهان الناس. ولذا « حمل معول الهدم بيد، وآلات البناء بيد.» (621) بل إن عنوان الكتاب وهو "التقريب" يهدف إلى تحديد الغرض من الكتابة في المنطق فهو مدخل أو تمهيد يبسر تعلم مبادئ المنطق، وتوحي لفظة التقريب بذلك، حيث ضرورة تقديم المنطق إلى الناس في صورة قريبة محببة إليهم حتى يقبلوه ويقبلوا عليه: « فعمدة غرضنا وعملنا إنارة هذه الظلمة.» (622) كما حدّد أغراضاً أخرى من التأليف في المنطق ومنها: - بيان حقيقة كتب أرسطو المنطقية وما فيها من الفوائد وفي جميع العلوم والمعارف.

- إزالة سوء الفهم والشغب الذي لحق بالمنطق.

- الرد على الذين يهاجمون المنطق، ولا يدرون حقيقته.

- شرح وتوضيح وتبسيط المصطلحات والأفكار المنطقية بسبب سوء الترجمة، حيث استغلق

فهمه على الكثيرين فنبذوه والجاهل عدو لما لا يعرف.

- إيمانه الكبير بفائدة المنطق في العلوم النقلية وخاصة في الفقه ولفهم النصوص الدينية.

- محاولته تطويع المادة المنطقية وتكييفها لتتماشى مع اللغة العربية بالأمتثلة الفقهية والأمثال العامية

الفأشية وسط المجتمع آنذاك مع تيسير المادة المنطقية وتبسيطها.

<sup>618</sup> نفسه (131/3) " الغرض المقصود من هذا الديوان يقصد كتابه "التقريب لحد المنطق" وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه من أي علم، فتدوّقه ذوقاً لا يخونك أبداً... " الرسائل" (232/4).

<sup>619</sup> نفسه (94/4).

<sup>620</sup> نفسه (94/4).

<sup>621</sup> - سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم"، (ص.38)، مرجع سابق.

<sup>622</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (232/4).

- دفعه تهمة التعارض بين المنطق والشريعة وبيان أن الإنسان مفطور على التفكير المنطقي لكن بسبب فساد طرائق التربية والتعليم أو نحوها يحتاج المتعلم إلى دراسة المنطق.

- الرد على السفطائيين المغالطين وهو أمر يقتضي الإتماد على طرق وقواعد القياس الأرسطية لكشف تلك الأغاليط.

- محاولته نشر المعرفة - الثقافة - المنطقية داخل البيئة الاجتماعية الأندلسية، ليطلع الخواص والعوام على الأبحاث المنطقية وبالتالي إزالة الجهل وإزاحته، لإقامة العلم مكانه، ولا يتم هذا التغيير إلا بتقريب وتبسيط المنطق بأساليب مستمدة من الشريعة الإسلامية. ولغة القرآن، ولذا قام بتعريب كثير من الأمثلة المترجمة عن اللغة اليونانية.

وهكذا كانت الأسباب ممزوجة عنده بأهمية وفائدة المنطق. «واحتسبنا الأجر في إبدائه، وتسهيله وتقريبه على كل من ينظر فيه... فقرَّبنا من ذلك بعيدا وبيِّننا مشكلا وأوضحنا عويصا وسهلنا وعرا، وذللنا صعبا...»<sup>(623)</sup> فالصفة البارزة هي: إعراضه عن استخدام الأمثلة اليونانية لأنه رآها مجهولة تماما لدى القارئ العربي والمسلم الذي سيتوجه إليه بكتابه "التقريب" ولن تجد تلك الأمثلة صدى، ولن تتلاءم أيضا تلك المصطلحات مع البيئة الفكرية العربية الإسلامية، ولهذا استبدلها بنظائرها في اللغة العربية، معتمدا على شواهد من الفقه الإسلامي ولعله قد بذل جهدا شاقا في هذا العمل. ولذا كان الانتقال من مرحلة التبسيط أو شرح المستعلق ورفع الملتبس في ماورد عن الأوائل إلى اقتناص الأمثلة والمصطلحات من الدين واللغة مع الاختصار والانتقاء ليسهل على الناس قراءة وفهم محتوى النص الأرسطي. كما قام بحذف القواعد المعقدة التي لا يحتاجها المبتدئ، وهو ما أشار إليه بعض الباحثين «من إن قراءة ابن حزم لأرسطو، كانت محاولة منه لرفع إبهامات والتباسات النص المنطقي لأرسطو، ورفع قلق الموقف الأرسطي مما استدعى أن يُهمل ابن حزم أبوابا كاملة من كتب أرسطو.»<sup>(624)</sup> كما حاول تطويع منطق أرسطو، كي يغدو آلة ضابطة للتفكير عامة، والتفكير الفقهي خاصة لتجاوز

<sup>623</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (232/4)  
<sup>624</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 214) مرجع سابق.

نقائص القياس الفقهي القائم على العلة والتعليل، وفي المجال العقائدي لتجاوز قياس الغائب على الشاهد. ومن ثمة أشار إلى أنّ منفعته متعدية لكل العلوم وفائدته بالغة بالنسبة للفقهاء والأصول والحديث والنحو. ولهذا نجده ينصح الطالب المبتدئ بضرورة النظر في حدود المنطق<sup>(625)</sup>، حتى يكتسب مهارة ودربة في رد الشغب والفسطحة، وحتى لا يقع في الأغلاط، أو يوقعه خصومه في المغالطات؛ محاولاً إذاعة المنطق وآلياته ليس بين تلاميذه فحسب وإنما بين جميع طبقات المجتمع، حتى يستأنس به الجميع وتعم فائدته بينهم. « وهذه الغاية التي وجه لها ابن حزم جهده قد كست كتابه سمات من الأصالة...»<sup>(626)</sup> كما يبدو أيضاً أن من أبرز أهداف أبي محمد وأغراضه المتعددة هو محاولته بعث تراث أرسطو المنطقي وإحيائه وتجديده وإظهاره.<sup>(627)</sup> ولهذا حمل على عاتقه هذه المهمة الخطيرة والشاقة وذلك بتجريد منطق أرسطو من لواحقه الميتافيزيقية، ومن الشوائب التي علقت به جراء الترجمة المعقدة والركيكة والشائكة. حيث انتبه إلى رداءة لغة المترجمين، لكونهم لا يمتلكون خاصية اللغة العربية، إضافة إلى ضعف تكوينهم المنطقي والفلسفي أو لأسباب أخرى جعلت النص الأرسطي غامضاً، ولهذا وصف الترجمات بأنها آفات داعية إلى البلاء. يقول أبو محمد: « فلما نظرنا في ذلك وجدنا...تعقيداً لترجمة، وإيرادها بألفاظ غير عامية، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة.»<sup>(628)</sup>

وعلى ما يبدو فابن حزم لم يكن عارفاً باللغة اليونانية وإنما قرأ المنطق من خلال الترجمات التي قام بها من السريانية إلى العربية حنين بن إسحاق (ت. 877م) ويحيى بن عدي (ت. 975م) وغيرهما من المترجمين الأوائل.<sup>(629)</sup> وهذا أيضاً ما سيثبته فيما بعد "ابن رشد" حين يذهب إلى أن تلك الكتب معتاصرة جداً من قبل الترجمة.<sup>(630)</sup> وإذا ما تساءلنا عن سبب تبسيط أبي محمد للمنطق وعن الدافع

<sup>625</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (72/4)

<sup>626</sup> - إحسان عباس: من مقدمته "الرسائل ابن حزم" (46/4)

<sup>627</sup> - لهذا نرى أن ابن حزم يمدح أرسطو ويدافع عن كتبه، ويذكره بإعجاب وتقدير ينظر مثلاً: "الفصل" (301/1) (320/3) و"الرسائل" (131/3) (98/4) وهو أيضاً ما سيقوم به ابن رشد فيما بعد حين يشيد بأرسطو يصفه بأنه أكثر الناس عقلاً. ينظر: "تهافت التهافت" تحقيق: سليمان دينان، دار المعارف القاهرة، (ص. 3) ودي بور: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" (ص. 385-386)، مرجع سابق.

<sup>628</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (100/4).

<sup>629</sup> - أرنست رينان: "ابن رشد والرشدية" ترجمة: عادل زعتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط. 1957م، (ص. 66)

<sup>630</sup> - ابن رشد: "تلخيص منطق أرسطو - كتاب المغالطة -" تحقيق: جبرار جيهامي "دار الفكر اللبناني، بيروت، ط. 1992 (729/7)

وراء نقله الاصطلاحات المنطقية إلى العربية؟ فسيكون الجواب: لأن فيها تخشينا وتهويلا وتضخيما وأهل المنطق كما يقول أبو سعيد السيرافي النحوي عنهم: «وغيابكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة... وتقولوا الهلية والإنية والماهية والكيكية والعرضية والجوهرية والهيولية... والأيسية والليسية...»<sup>(631)</sup> فهذا التهويل هو الذي رجا ابن حزم إزالته، وانبرى لإزاحة تلك اللكنة الأعجمية المستغلقة عن الفهم.<sup>(632)</sup> وبالمناسبة يروى أن ابن سينا طالع كتاب "مابعد الطبيعة" لأرسطو، فلم يفهم منه شيئا والتبس عليه، وأعاد قراءته أربعين مرة حتى استوعبه حفظاً دون أن يفهم المقصود منه، وأيس من نفسه في فهمه، ولم تحل تلك الطلاسم والمصطلحات، إلا عندما ظفر برسالة للفارابي يشرح ويبسط فيها ذلك الكتاب، ففهم منه المراد من ميتافيزيقيا أرسطو.<sup>(633)</sup> وانفتح عنه ماكان مستغلقا عليه، وكذلك أراد أبو محمد. ولهذا كان تعبير أبي سعيد السيرافي النحوي (ت. 368 هـ) تأريخيا دقيقا للعلّة، حين وصف المترجمين للمنطق بكونهم ترجموا لغة هم فيها ضعفاء ناقصون بترجمة أخرى هم فيها ضعفاء ناقصون كذلك، وجعلوا تلك الترجمة صناعة.<sup>(634)</sup> غير أن ابن حزم في فقرات أخرى يُرَجِّحُ أن الصعوبة والتعقيد مقصودان من طرف المترجمين، حيث أنهم جعلوا الترجمة خشنة ووعرة الألفاظ، وصعبة التراكيب، للضن بها على غير أهلها، وإلى ذلك تشير عبارته التالية: «وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشحُّ منهم بالعلم والضنُّ به... فهو الذي وعَرَّتْهُ الأوائِلُ وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنّانة به...»<sup>(635)</sup>

ولهذا يبدو أننا هنا أمام مشروع لتعريب المنطق وأسلمته بصورة أو بأخرى حتى تحترم قواعد العربية في التعبير المنطقي.<sup>(636)</sup>

<sup>631</sup> - أبو حيان التوحّدي: "الإمتاع والمؤانسة" (123/1) مرجع سابق.  
<sup>632</sup> - مثلما يقوم به بعض المعاصرين من استخدام مصطلحات مثل: الأركيولوجيا، والأكسيولوجيا والهيرمنوطيقا والإستطيقا ونحوها  
<sup>633</sup> - القفطي: "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" مكتبة الخانجي، القاهرة، د، ت، ط (ص. 269-272).  
<sup>634</sup> - ينظر نص الحوار أو المناظرة التي دارت بين السيرافي النحوي ومتى بن يونس المنطقي (ت. 328 هـ) حول المنطق اليوناني والتي نقل تفاصيلها أبو حيان التوحّدي في "الإمتاع والمؤانسة" تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د. ت. ط. (121/1).  
<sup>635</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (100/4-232).  
<sup>636</sup> - محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص 306) مرجع سابق.



فهل سينجح ابن حزم في التغلب على آفات الترجمة؟ ويقدم بصورة موضوعية ودقيقة المنطق الأرسطي كما أراد له واضعه؟ ، كما يستفاد مما سبق طرحه وبيانه أن موقف ابن حزم من المنطق واضح لا لبس فيه فقد اهتم به لدوافع وأغراض كثيرة منها: الدينية والتعليمية والمنهجية والمعرفية بل والحضارية الإنسانية، حيث كان إيمان أبي محمد بالمنطق لكونه لا يعرف الحدود اللغوية والجغرافية وفائدته عظيمة في معرفة العالم كله وكل ما فيه. وهذا خلافاً لمن ذهب إلى أنه متعلق بلغة اليونان وثقافتهم، وخاصاً بالإغريق دون غيرهم فابن حزم يؤمن بأنه عام للإنسانية وإرث مشترك لا حدود له. (637)

بل لعلي لا أبالغ إن قلت: إن ابن حزم يتصور بأن المنطق فطري، (638) وأن الله علمه للناس ولكن أعاد الحكماء الأوائل فقط جمعه وترتيبه ولا ننسى هنا أن أبا محمد من القائلين بفطرية المعرفة واللغة وأن الله علم آدم والأنبياء والرسل كل شيء، ثم هم علموا ذلك للناس جميعاً، والمدقق في كلامه يلاحظ قوله: "جمعوا" و"رتبوا" « فإن من سلف من قبل زماننا جمعوا كتباً ورتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها وإن اختلفت في أسمائها... ورتبوا كيف... وثقفوا هذه الأمور...» (639) وكأني به يقول إن جاز لي التصرف في كلامه بأن هؤلاء الحكماء هم أنفسهم نقلوها -أي هذه الكتب- عن من سبقوهم، وهكذا توارثتها الأمم عن سالفها.

وتتبعي الإشارة هنا إلى أن ابن حزم كان يدرك ويعي تمام الوعي بأن في إقدامه على هذا العمل خطورة بالغة، لكونه يتجشم أمراً غير مسبوق إليه ويقدم على أمر عواقبه غير سارة ولا يسيرة فهو يذكر في تواضع أن أحداً قبله لم يحاول القيام بمثل ما يريده هو: « ولم نجد أحداً قبلنا انتدب لهذا فرجوناً ثواب الله في ذلك...» (640) إنه يظن أنه غير مسبوق، ولهذا يحتسب أجره عند الله تعالى واحتسبنا الأجر في إبدائه وتسهيله وتقريبه وذللنا صعباً ما تعلم أحداً سمح بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا.» (641)

637) - 'Encyclopédie De L'ISLAM' (nouvelle édition), Art " Ibn Hazm " (p 817) -

638) - " إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب ... ابن حزم: "الرسائل" (94/4)

639) - ابن حزم: "الرسائل" (98/4)

640) - نفسه (100/4)

641) - نفسه (232/4)

وهذا إنما يدل على عدم إطلاعه على ما كتبه المنطقة قبله كالفارابي (ت339 هـ/950م) وغيره ممن ألف فيه بالعربية. لكن بعض الباحثين<sup>(642)</sup> أشار إلى أن الفارابي قد سبق ابن حزم في محاولته تيسير المنطق وتقريبه للأفهام، باستخدام عبارات الفقهاء، والنحاة والمنكلمين مع ضرب الأمثلة، من القرآن والفقهاء. ومهما يكن من أمر فإن كتاب "التقريب" يُعدُّ أهم ظاهرة في تاريخ الفكر الأندلسي، حيث استطاع صاحبه بذر الأفكار المنطقية، وتجاوز صعوبة استخدام القضايا المنطقية مما يمهد السبيل أمام كثيرين لإدخاله في الفقه والأصول وسائر العلوم الإنسانية وخاصة الغزالي (ت505هـ) الذي احتذى حذو ابن حزم فاستمد أمثلته المنطقية من الفقه.<sup>(643)</sup> كما يمكننا الإشارة هنا إلى أنه ليس صحيحاً ما ذكره "برنشفيك" و عبد المجيد تركي من أن كتاب "التقريب" أُلّف قبل "الإحكام" و"الفصل" و"المُحلى" أي أنه سابق زمنياً عن هذه المصنفات.<sup>(644)</sup> والصواب أنه كتبها على فترات متباعدة ودفعة واحدة فقد كان يكتب جزءاً من "الإحكام" مثلاً، ثم من "الفصل" أو "التقريب" ويتركه ليعود إلى غيره من كتبه الأخرى إلى أن انتهى منها في وقت واحد تقريباً على ما يبدو من إشاراته المتكررة إليها جميعاً في ثنايا هذه الكتب كلها.<sup>(645)</sup>

والنتيجة إذن هي أنه لم يكن أمام ابن حزم إختيار موقف من موقفين: إمكانية اقتباس المنطق أو عدم الإمكانية؛ بل كان أمام محاولة إثبات كيفية فهم النص الديني، وفهم أحكامه وبالتالي كيفية تبريره باللجوء إلى المنطق. ولهذا يذهب "غولتسهير" إلى أن ابن حزم اِشْتَغَلَ بالمنطق لرغبته الجامحة في خدمة نظرياته الدينية ولذلك لم يكن غريباً أن يستمد معظم الأمثلة المنطقية من الفقه.<sup>(646)</sup>

وهكذا غدا إيمان أبي محمد بالمنطق وبقيمته وفائدته دافعاً أساسياً لتعلمه ودراسته مع التصنيف فيه وتعليمه للغير، بل والترويج له أيضاً في المجتمع الأندلسي، بين العامة والخاصة، غير آبه لنقمة

<sup>642</sup> -ذهب عمار طالبي إلى أن الفارابي سبق ابن حزم في هذا العمل و ألف كتاباً سماه: "المختصر الصغير في المنطق على طريقة المنكلمين". ينظر عمار طالبي: "المقارنة بين الفارابي وابن حزم" بحث موجود ضمن كتاب: "نصوص فلسفية" مهداة إلى إبراهيم منكور بإشراف وتصدير: عثمان أمين، ط. 1976م (ص. 87).

<sup>643</sup> - إحصان عباس: من مقدمته "الرسائل ابن حزم" (48/4)

<sup>644</sup> -A.M. Turrki "polémiques entre ibn hazm et baji sur les principes de la loi musulmane" Alger 1976 (p. 19-21)

<sup>645</sup> - ينظر مثلاً: "الإحكام" (7/1) وأيضاً ما قاله إحصان عباس في تقديمه "الرسائل ابن حزم" (31/4)  
<sup>646</sup> -غولتسهير: "موقف أهل السنة القدماء بزاء علوم الأوائل" دراسة ضمن كتاب: "التراث اليوناني ضمن الحضارة الإسلامية" وهو مجموعة دراسات كبار المستشرقين ألف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية، عبدالرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط. 1965، 2م (ص. 152).

الناقمين أو لتهديد الخصوم وذلك التهديد الذي وصل إلى تكفير أبي محمد وتبعه حرق كتبه، حيث أنهم بان الفساد دخل عليه من مطالعته لكتب المنطق، فكان ردُّ أبي محمد: «أخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وإقليدس والمجسطي، أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها؟... وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها، وإن كنت لم تطالعها فلم تتكر ما لا تعرف؟»<sup>(647)</sup>

### ثالثاً: ابن حزم بين رفض القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي.

لم يكن الإقبال على الفلسفة والمنطق موجوداً بالأندلس قبل ظهور أبي محمد بل كانت الصورة قائمة آنذاك حيث اعتبرت الفلسفة والمنطق زندقة وسفسطة بل وكفراً كما مر معنا سابقاً.

ولم تكن النظرة الأندلسية للمنطق مشجعة في عصر ابن حزم وخصمه أبو الوليد الباجي (ت474 هـ/1081م) من أعدى أعداء المنطق أفتى بعدم جواز قراءة المنطق إلا لبيان فساده، ونقل من المشرق إلى أهل الأندلس «أن المنطقي ببغداد مستحقر مستضعف»<sup>(648)</sup> وتشير بعض الدراسات إلى بعض الأسماء التي كانت مهتمة بالفلسفة والمنطق آنذاك، مثل: مسلمة بن أحمد المجرطي (ت.385هـ) وابن عبدون الجبلي وأحمد بن حفصون وسعيد بن فتحون الحمار السرسقطي (ت.1010 م).<sup>(649)</sup> كما يكون قد أتقن تعلم المنطق على يد شيخين اثنين ممن اشتهروا بإتقان فن المنطق وهما: محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني (ت.422 هـ) والثاني ثابت بن محمد أبو الفتوح الجرجاني (ت.431هـ) حيث يقول أبو محمد: « وحققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المذحجي، إلا أن ثابت بن محمد أعلم من شاهدناه بهذا»<sup>(650)</sup> وأشار في إحدى المخطوطات إلى أنه قرأ حدود المنطق وأتقن دراسته على يد هذين الأستاذين. مشيداً بثابت الجرجاني لكونه لم ير أعلم بهذا العلم منه ولا أحفظ ولا أوسع إحاطة به منه.<sup>(651)</sup> كما أشاد برسائل المذحجي قائلاً: « و أما رسائل أستاذنا أبي عبد الله المذحجي في ذلك

<sup>647</sup>- ابن حزم: "رسالة في الرد على الهاتف من بُعد" ضمن "الرسائل" (122/3)

<sup>648</sup>- سعيد الأفغاني: مقدمة "ملخص إبطال القاسم والرأي" لابن حزم (ص.12)

<sup>649</sup>- إحسان عباس: مقدمة "رسائل ابن حزم" (38-37/4)

<sup>650</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص 123)، مصدر سابق.

<sup>651</sup>- حسان عباس: مقدمة "رسائل ابن حزم" (39/4)

فمشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة.»<sup>(652)</sup> وقد اشتهر عن أبي محمد معاداته للقياس ورفضه لاستخدامه.<sup>(653)</sup> فكيف نجتمع بين قوله بإبطاله القياس من جهة؟ والتأليف في المنطق المؤسس على القياس من جهة أخرى؟

إن من العواصف الفكرية التي أثارها في كتابه "التقريب" مقولته بضرورة المنطق في فهم الأحكام التشريعية وبالمقابل دعوته للاستغناء عن قياس الفقهاء. معترضا على الفتاوى الفقهية التقليدية، التي لا تقيم وزنا للإجتihad والبرهنة من خارج إطارها العلمي الأصولي وسياقها الداخلي الجامد القائم على التقليد.<sup>(654)</sup> فهل صحيح أن ابن حزم يعادي القياس الشريعي الفقهي؟ وهل هو مجرد عملية استقرائية ناقصة؟.

إن ابن حزم عادى القياس في التشريع لأنه رجل منطقي ومنطقي إلى أبعد الحدود، وهذا العداء وتأليفه في المنطق منسجمان متوافقان.<sup>(655)</sup> وإليك البيان فأبو محمد دقق النظر فوجد بنص القرآن أن أصول الأحكام ثلاثة لارابع لها: الكتاب والسنة والإجماع.<sup>(656)</sup> ثم وجد أن الله لم يتعبدنا بعله ولا طلب منا القياس بل استأثر الله تعالى بحكمة وتعليل الأوامر والنواهي وغيرها من الأحكام ولذا فلا ينبغي لأحد أن يزعم أن الله أراد هذه العلة، أو انه شاء هذا لحكمة كذا، لان هذا تحكم على الله، وإذا فتح هذا الباب فستعم الفوضى بتجاذب علل القياسات، ويبطل الدين ويصير هملا، لان كل قانس أو معلن يشرع برأيه ما شاء ويستجيز الزيادة أو النقصان فيما لم يأذن به الله، وهذا كفر.<sup>(657)</sup> كما أكد على ربط الشريعة بالمنطق ربطا لازما وذلك لأن منفعته كبيرة جدا، فقد أضحي ضروريا في فهم القرآن والسنة والفتيا في الحلال والحرام إلى أن وصل الحد بأبي محمد إلى اعتبار أن من لم يدرك ويتعلم القدر الكافي من المنطق لم يجز له أن يفتي لان منفعته في كتاب الله والسنة وفي الفتيا، بل وفي كل علم.<sup>(658)</sup> ولكي

<sup>652</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (185/2)  
<sup>653</sup>- ينظر: "رسالة إبطال القياس والرأي" و"الإحكام في أصول الأحكام" (الباب 38- في إبطال القياس...)(383/2-513) و"الرسائل" (308/4).  
<sup>654</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (102/4-320) وينظر أيضا "الإحكام في أصول الأحكام" (225/2) وما بعدها.  
<sup>655</sup>- سعيد الأفغاني: من مقدمته "لملخص إبطال الرأي والقياس..." (ص. 11) مصدر سابق  
<sup>656</sup>- ابن حزم: "النبذ في أصول الفقه" (ص. 8) و"الإحكام" (529/2)  
<sup>657</sup>- ابن حزم: "النبذ" (ص. 44-45) و"الإحكام" (529/2-531) و"الرسائل" (301/4)  
<sup>658</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (102/4)

يبرهن على صحة كلامه، أقام بعض المعادلات القائمة، بين وحدات وعناصر المنطق من جهة وبين أحكام وقضايا الشريعة الإسلامية من جهة أخرى، وذلك على شكل مبادئ وقواعد يعتمد عليها في هذه المسألة حيث يقول: «إعلم أنّ عناصر الأشياء كلها، أي أقسامها، في الاخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها، إما واجب... وهذا يسمى في الشرائع "الفرض واللازم" وإما ممكن، وهو الذي قد يكون وقد لا يكون... وهذا الذي يسمى في الشرائع "الحلال والمباح". وإما ممتنع وهو الذي لا سبيل إليه... وهذا القسم يسمى في الشرائع "الحرام والمحظور"...»<sup>(659)</sup> وإذا كان لا يخرج شيء في العالم عن هذه الأحكام وهي بائنة في الشرع، فقد بطلت الحاجة إلى القياس جملة.<sup>(660)</sup> فهو لم يمزج الخصائص الشرعية بالخصائص المنطقية بل إنه يميز بينهما لأن الشريعة تستمد معارفها وآلياتها من نصوص القرآن والسنة والإجماع، بينما المنطق يستمد ذلك من معارف العقل البشري الذي وضعه ورتبه أرسطو، ولكل منهما دوره وغايته التي يختلف فيها عن الآخر. ولذا فإن كيفية فهم النصوص والبرهنة عليها وطريقة استنباط الأحكام الصحيحة هو الذي يتطلب الاستعانة بالمنطق الأرسطي لأن القياس الفقهي لا يفي بالغرض. وما ذاك إلا لأن: «القياس عندهم: حكم لشيء ما بحكم شيء آخر، لاجتماعه معه واشتباؤه به في صفة ما لم ينص عليها.»<sup>(661)</sup> ولكن لماذا يرفض أبو محمد هذا النمط من النظر والبحث والاستدلال؟ ولماذا هو خصم لدود للقياس الفقهي (الأصولي)؟. لأن: «القياس عند أهله إما هو أن يحكم لشيء بالحكم في مثله لإتفاقهما في العلة الموجبة للحكم، أو لشبهة به في بعض صفاته... وعللهم مختلفة، فمن أين لهم بأن هذه العلة مراد الله تعالى...»<sup>(662)</sup> إضافة إلى أنّ التعليل باطل وكذب لأنه قول على الله عز وجل بغير علم وتشريع في الدين بما لم يأذن به الله، ولهذا فهو حرام، ولا يحل البتة.

<sup>659</sup> - نفسه (195/4) و أيضا: "النبيذ" (ص. 151). مصدر سابق

<sup>660</sup> - ابن حزم: "النبيذ" (ص 52).

<sup>661</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (4/416).

<sup>662</sup> - ابن حزم: "النبيذ" (ص. 49-50).

وبهذا يصح القول بأن القياس والتعليل باطل إذ أنهما دعوى بلا برهان وقول بلا حجة. (663) « وإن أوّل ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئاً إلا لعلّة، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل كذلك، وهم متفقون على أن القياس هو: تشبيه الشيء بالشيء، فوجب أنهم مشبهون الله تعالى بأنفسهم، وقد أكذبهم الله تعالى في ذلك بقوله: ﴿... ليس كمثلته شيء﴾ (664)... فإنهم بهذه القضية الفاضحة أدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين...» (665) ثم إنّ الفقهاء عللوا الأحكام، وفهموا أسبابها و أصل وقوعها، فألحقوا الوقائع الجديدة في الحكم عليها بما أوردته النصوص، فإذا اتحدت العلة وتماتلت الحالات، تقاس هذه على تلك، وأما أبو محمد فيرى أن الشريعة غير معللة ولا مسببة إلا بنفسها، وإلا إذا وردت العلل والأسباب مصرحا بها في النصوص. وقد رفض القياس الفقهي أولاً لأن الله لم يوجبه ولم يفترضه، والقائل به متعد لحدود الله. « ومن استدرك برأيه وقياسه على ربه تعالى... فقد دخل تحت هذه العظيمة المذكورة في هذه الآية ﴿ قل أنتم أعلم أم الله ﴾ (666) ... فنص تعالى على انه لم يكل بيان الشريعة إلى أحد من الناس ولا إلى رأي، ولا إلى قياس، لكن إلى نص القرآن، وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقط، وما عداهما فضلال و باطل ومحال...» (667) كما رفضه ثانياً لأنه لا يوجد دليل على ان الباري عز وجل تعبدنا به وإلى كونه يفيد الظن، لأن المجتهد القائل يتوصل إلى العلة بالاستتباط وهذا ليس مانعا من ان تكون غيرها هي العلة، ولهذا فهو لا يؤمن ولا يثق بإمكانية إجراء الاستقراء في الشرعيات. (668) فهو إذن خصم لدود له، وقد عبّر وبصراحة عن اعتراضه على نظرية التعليل التي هي الركيزة الأساسية للقياس الشرعي. ومن الصور الواضحة لفساد القياس عنده إننا إذا سألنا القائسين: « عن معارضة قياسهم بقياس بآخر وتعليلهم بتعليل آخر، فما الذي جعل أحد القياسين أولى من الآخر؟ أو أحد التعليلين أولى من الآخر؟ ولا سبيل

<sup>663</sup>- ابن حزم: "النبيذ" (ص.49-51) و "ملخص إبطال الرأي والقياس" (ص.5). مصدران سابقان.

<sup>664</sup>- سورة الشورى [الآية 11].

<sup>665</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (2/624) ثم لأن الخطأ في الشرائع أشد وأضر وأكثر فسادا في الدنيا والآخرة. ولهذا لا تجب المسامحة فيه. "الرسائل"

(308/4)

<sup>666</sup>- سورة البقرة [الآية 140]

<sup>667</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (2/528)

<sup>668</sup>- عبد المجيد تركي: "مناظرات في أصول الشريعة" (ص.151-453) مرجع سابق

إلى وجود قياس لهم أو تعليل لهم تتعذر معارضتهما بقياس آخر أو تعليل آخر...»<sup>(669)</sup> فاختلاف أقيسة الفقهاء الواضح، لهو أكبر دليل على القول ببطلان القياس والتعليل لأنه محال أن يكون القياسان معا صحيحين وليس أحدهما أولى بالقبول من الآخر.

لقد قاوم أبو محمد بشدة القياس الفقهي الذي يستند إلى قاعدة العلة المشتركة بين المقيس والمقاس عليه، بحيث يلحق الفرع بالأصل، مبرزاً خطورة هذا التعليل، من حيث أن أوامر الله المطلقة لا يمكن أن تغلها عقول البشر، وليس من حقهم أصلاً التدخل في هذا الشأن ولأن التعليل والرأي والقياس يفتحان الباب أمام الناس فيزيدوا في الشرائع ما لم يأذن به الله، ويتصرفوا فيها بغير وجه حق. وثالثاً لأنه لا يوجد في القياس الفقهي قطع وجزم «وهؤلاء لا يقطعون وإنما يظنون والحقيقة أن الظن باطل بنص قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾<sup>(670)</sup> فالظنُّ بنص القرآن ليس حقا، فإذ ليس حقا فهو باطل.»<sup>(671)</sup> وما ذلك إلا لأن القياس في نظر من يقيس هو عبارة عن ظنه أو غلبة ترجيحه لحكم ما لأن علة الأصل موجودة في الفرع، مع أن الشرع حرم العمل بالظن، ورفض القول به لأن ﴿الظن أكذب الحديث﴾<sup>(672)</sup> كما جاء في الحديث.

ومن هنا فالقياس الفقهي عنده إما أنه قطع على الله تعالى بالظن الكاذب المحرم، وإما شرع في الدين ما لم يأت به الله تعالى وكلا الأمرين باطل ودعوى بلا برهان.<sup>(673)</sup> ورابعا لأن فيه قياسا للغائب على الشاهد» ويلزمهم أيضا، إذا قاسوا الغائب على غير نوعه من الشاهد، أن يقولوا: الملائكة والهور العين لحم ودم، قياسا على الناس... قياسا على الشاهد وإلا فقد نقضوا وأبطلوا قياسهم للغائب على الشاهد، والحق من هذا أن لاغائب عن العقل من قسمة العالم التي تدرك بالعقل...»<sup>(674)</sup> ولهذا فهم ضالون لأنهم يقبسون الله تعالى على أنفسهم<sup>(675)</sup> لإستدلالهم بالشاهد على الغائب.

<sup>669</sup>- ابن حزم: "الإحكام..." (552/2).

<sup>670</sup>- سورة النجم [الآية: 28].

<sup>671</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (554-555/2) و "النبد في أصول الفقه" (ص.50). مصدران سابقان.

<sup>672</sup>- البخاري: "الجامع الصحيح" (1976/5) ورقم الحديث (4849) مصدر سابق.

<sup>673</sup>- ابن حزم: "النبد في أصول الفقه الظاهري" (ص.48-50) مصدر سابق.

<sup>674</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (497/2)

<sup>675</sup>- نفسه (624/2)

إضافة إلى أن القياس الفقهي يحتوي على نتائج كلية صدرت عن غير استقراء، أو باستقراء ناقص، وهذا يعني أنه ليس برهانيا، لكونه غير تام وعلى هذا فليس بالضرورة أن تكون الصفة الموجودة في نوع من الأنواع، مستلزما بالضرورة لوجودها في كل أفراد ذلك النوع، إلا إذا كان في وسعنا استقصاء واستقراء سائر أفراد ذلك النوع، من أولهم إلى آخرهم، حتى نحيط علما بها، وإلا فهو تكهن وتخرص وقضاء بغير علم. ولهذا ينكر هذا النوع من القياس بالذات ويفرق بين قياس الفقهاء الذي يرفضه، وقياس الفلاسفة الذي يقول به.<sup>(676)</sup> « إنه يرى أن قياس الفقهاء باطل لأنهم يقيسون أشياء على أشياء تختلف بالنوع، وهو يؤكد أنه لا يقول ببطلان القياس بإطلاق، بل يقول بجوازه بين أفراد النوع الواحد، ولكنه يعتبره باطلا إذا كان المقيس والمقيس عليه لا يدخلان تحت نوع واحد.»<sup>(677)</sup>

فالاستقراء المذموم الناقص، وغير المنتج نتيجة صحيحة، أخذه الفقهاء القائلون، وحاولوا التمويه والمغالطة والتحایل فسموه قياسا.<sup>(678)</sup> ذلك ما لا يمكن أن يجيز أبو محمد قبوله. « واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات "قياسا" فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والفسطية فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص، بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياسا واستدلالا وإجراءا للعلة في المعلول فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح...»<sup>(679)</sup> ومراده أن هؤلاء القياسيين، أرادوا مغالطة أنفسهم، وتغليب غيرهم، وإبهامهم بأن الطريقة التي يستخدمونها في استنباط واستخراج الفتاوى قياسا، وهو شغب ووهم ومغالطة ولهذا يضرب لنا أبو محمد مثلا عن هؤلاء بأحد البرابرة الذي اصطاد خنوصاً وهو يعلم أنه يحرم أكله ولكي يستحله سماه بغير اسمه، فأطلق عليه اسم ولد الإبل، وكلاهما حيلة مموهة لا تثبت ولا تصح.<sup>(680)</sup> « فمن ذلك شيء سماه الأوائل "الاستقراء" وسماه أهل ملتنا "القياس" فنقول: إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع

<sup>676</sup>- Turrki (A) : "polémique ... " (PP.81-380)

<sup>677</sup>- محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992م، (ص 518)

<sup>678</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (308-296/4) والحق أن ما اصطاح عليه الفقهاء قياسا إنما هو ما أطلق عليه أرسطو الاستقراء، وقد شرحه ابن سينا في "النجاة" (58/1) مصدر سابق.

<sup>679</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (308/4)

<sup>680</sup>- نفسه (308/4).



واحد أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص... أوفي كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع...»<sup>(681)</sup> فهل القياس حقاً علمية استقرائية؟ إن الحكم على الشيء، بالاستناد إلى الحكم على شيء آخر لا يكون إلا إذا قمنا بتجربة، أو استقراء لعناصر الشيء الثاني أي الفرع، لتدرك حقيقته، ومن ثمة نحكم عليه لوجود حكم على الأول أي الأصل وهذا لوجود نقاط تماثل أو تشابه أو اشتراك بينهما، وهذا في حد ذاته استقراء عند أبي محمد، ويبقى محدود الفائدة لكونه ناقصاً غير تام. « ولعمري لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها... فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك فهذا تكهن من المتحكم به، وتحرص وتسهل في الكذب وقضاء بغير علم...»<sup>(682)</sup> ولفطنته ونباهته، أدرك أنه يمكن أن يفهمه البعض خطأ ولهذا أراد التنبيه على مسألة هامة حتى لايتهم بالتناقض أو المغالطة، مستدرِكاً ما فاتته قائلاً: "ولا يظن ظاناً أن هذا نقض لما قلنا أنه لازم لجميع النوع... والرسول-عليه السلام- مبعث ليحكم في كل شخص... فإذا حكم -عليه السلام- في شخص بحكم، ولم يعلمنا أنه خاص به ولا انفرد به ذلك الشخص، كان ذلك جارياً بالمقدمات المقبولة على كل حادث من الأشخاص أبداً... عام سوى ذلك الشخص ولما سواه أبداً...»<sup>(683)</sup> فهنا حالة إستثنائية يجوز فيها التعميم والانتقال من حكم جزئي إلى حكم كلي عام، فالاستقراء هنا تام وليس ناقصاً، رغم أن الحكم شمل شخصاً واحداً فحسب ولم يستقرأ إلا عنصر وحيد لأنه في هذه الحالة ما ينطبق على الخصوص ينطبق على العموم، ولأن الشارع أمر بذلك فلا إعتراض على النص. ومن هنا فهو يطعن في الكفاءة الفكرية للفقهاء، وكبديل عن قياس الفقهاء تحمس أبو محمد لقياس المناطق معتبراً انه يمكن من بيان وتمييز وفهم المعرفة اليقينية ضد ما يسميه بالظنون الفاسدة وداعياً إلى تسويد القياس البرهاني، لا لإنتاج حكم شرعي جديد، بل لأنه كما يصرح دائماً لا

<sup>681</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (296/4)

<sup>682</sup> - نفسه.

<sup>683</sup> - نفسه (209/4)

يعطيك أكثر من نفسه، ولذا كان في أعلى درجات اليقين و إن كان الأمر بخلاف ذلك عند ابن تيمية. (684)

وبهذا يصل إلى تقرير قاعدة هامة وهي رفضه للقياس الفقهي لا لشيء لأنه يقوم على أسس غير مضبوطة ولا واضحة مما ينجم عنه الخطأ في إصدار الأحكام ولذلك فهو ليس قطعياً. لأن العلة الجامعة بين الأصل والفرع غير منضبطة ولا ثابتة ولا مطردة، بل هي مضطربة، وهذا مايفسح المجال امام أدعياء الفقه، خاصة في ظل غياب النص الظاهر القطعي، إلى الإفتاء بأهوائهم، وتحليل ما حرم الله وتحريم ما أحل الله مما ينجر عنه تمييع الشريعة خاصة وأن أكثر الفقهاء يتملقون الحكام ويدهنونهم على حساب الدين ويفتونهم بما يرغبون فيه عن عمد وعن جهل كما تكثر التراخيص والتوسع فيها مما يؤدي إلى مخالفة أوامر الشرع ونواهيه. (685)

وممّا ساهم في بغض أبي محمد للقياس الفقهي تخاصم القائسين وتعدد أقيستهم: « وقسموا أنواع القياس فقال بعضهم: من القياس قياس المفهوم... وقياس العلة... وقياس الشبه... وكل هذا فاسد باطل متناقض لأنه كله دعاوى باردة بلا دليل على صحة شيء منها.» (686) وهذا الموضوع قد يجرنا إلى مسألة أخرى مرتبطة به وهي جدلية تناهي النصوص وكمالها. وهي من أبرز المسائل الأصولية حيث يرى أبو محمد أن النصوص تامة وكاملة. « ووجدناه قد قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (687) فأيقنا أن الدين قد كمل وتناهى وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه، ولا ان ينقص منه ولا أن يبدله...» (688) فالدين لا يؤخذ إلا عن الله تعالى وما ورد على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وعلى هذا فالشرع قد كمل وتناهى فلا إضافة فيه من أي بشر كان سواء عن طريق الرأي أو القياس أو الاستحسان أو

<sup>684</sup> - علي حب الله: "دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد" دار الهادي بيروت، ط1، 2005م (310/1).

<sup>685</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (541/2) و "الرسائل" (173-169/3).

<sup>686</sup> - ابن حزم: "الإحكام..." (504/2) كما ذكر أقساماً أخرى منها قياس الأشبه والأولى، وقياس المثل، وقياس الأدنى. "الإحكام" (385-384/2).

<sup>687</sup> - سورة المائدة [الآية 3].

<sup>688</sup> - ابن حزم: "الإحكام..." (9/1).

التعليل ونحو ذلك فالله لم يفوض أحداً للزيادة في الدين: لقوله تعالى: ﴿مَافَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (689)

وقوله عزوجل: ﴿وما كان ربك نسيا﴾ (690) فكل هذه النصوص مبطلّة للقياس وللقول في الدين بغير نص أو الإستدراك على الله ورسوله، بل إنّ النصوص مستوعبة لكل حكم أو نازلة ستقع إلى يوم القيامة. «فأين للقياس مدخل، والنصوص قد استوعبت كل ماختلف الناس فيه وكل نازلة تنزل إلى يوم القيامة باسمها...» (691)

وبهذا يتبين لنا أنه قد حمّل قياس الفقهاء كل المساوي معارضا له بناء على عدة اعتبارات منها:

- أنه رأى فيه سندا للتقليد الذي يفرضه الفقه عموما، والمالكي خصوصا.

- لملاحظته وجود تناقضات في بعض الأحكام الفقهية، فقد يقوم القياس على نص معين، وقد يقوم

على آخر مخالف له، بدون تعيين الناسخ من المنسوخ، أو تحديد الخصوص من العموم.

يقول ابن حزم: « لكننا نريهم بالتمثيل الذي يقرون به تناقض أقوالهم، وإفساد بعضها بعضا. » (692)

وعارضه ثالثاً لإعتقاده بأن الأحكام المستنتجة بالقياس غالبا ما تكون متناقضة، وفي نظره أن الفقهاء

لا يباليون بخطورة هذا الأمر فأراؤهم مختلفة وكل منهم يقيس على حسب هواه دون هدى ولاضابط.

ولهذا نجده يحرص على ضرورة الإتيان بالدليل من النص أو اللغة أو البرهان العقلي متهما معارضيه

بالوقوع في السفسطة والتناقض، ولعل هذا من بين الدوافع التي أوحى إليه بالمناداة بضرورة الأخذ

بأسلوب المنطق. « فالشرائع كلها لا يمكن البتة ولا يجوز أن توجد قياسا...وليس هذا قياس ولكن

برهان ضروري كقول القائل إن كان الناس كلهم أحياء ناطقين، فكل واحد منهم حي ناطق...» (693)

<sup>689</sup> - سورة الانعام [الآية 38].

<sup>690</sup> - سورة مريم [الآية 64].

<sup>691</sup> - ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" (527/2) وهذا ما يخالفه فيه خصومه كالباغي الذي يرى أن النصوص متناهية غير مستوعبة لكل النوازل والأحكام ولذا وجب القياس، ينظر: الباجي: "إحكام الفصول في أحكام الأصول" تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1986م، (603/2)

<sup>692</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (85/3) وينظر: "الإحكام" فصل: تناقض أصحاب القياس (556/2)

<sup>693</sup> - ابن حزم: "الإحكام..." (548/1)

فهنا تركيب صحيح، وترتيب مضبوط وبطريقة صحيحة وبالتالي تبني النتائج على المقدمات، بناءً مستقيماً وعلى هذا فهو يتبنى المنطق اليوناني لتطبيقه على علوم الشريعة الإسلامية، ويتعلق بقياس الفلاسفة مدافعا عن السلجسموس (syllogisme) أو مايسميه هو "بالجامعة" رافضا تبعا لذلك منطق الفقهاء.<sup>(694)</sup> وهو ينفر نفورا شديدا من القياس الفقهي لأجل خلوه من الحقيقة الناصعة التي ينشدها دائما ويتوجس خيفة الخطأ من القياس الفقهي ولذا حاول بيان فساده بعدما ارتاب في نتائجه محاولا تقادي تلك النقائص بإقامة الفقه و تأسيسه على دعائم صلبة قوية ولم يجد بُدّاً من الدعائم العقلية المنطقية الأرسطية المؤسس على مقدمات برهانية بديهية واضحة لكونها من باب الحواس وأوائل العقل ولأنها تؤدي إلى نتائج يقينية. فالفارق إذن واضح بين القياس الفقهي غير المنتج لكونه يعتمد على مقدمة واحدة أو على مقدمات جزئية ظنية، وهذا لا يمكنه أن يفيد الشريعة، ولا أن يجعلها صالحة لكل زمان ومكان « لأن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها.»<sup>(695)</sup> ومن ثمة وجب تجاوزه للأخذ بالمنطق حتى نضمن الحصول على نتائج وقضايا جديدة ويتأكد لدينا نقل حكم الأصل إلى الفرع بكل دقة وموضوعية، ونتجاوز الظن إلى اليقين ناهيك عن أن النتيجة ستكون قطعا صادقة ويقينية لأنها لازمة بالضرورة عن قضيتين صحيحتين.<sup>(696)</sup> وبما أنّ القضية الواحدة عنده لا تنتج، والقياس الفقهي لا يعتمد إلا على قضية واحدة، فمن الضروري تبعا لذلك تصحيح هذا الخطأ. «ولذلك ظن قوم نوو شغب وجهل أننا مخطئون في قولنا: إن القضية الواحدة لا تنتج ولا تعطيك إلا نفسها وقال آخرون منهم: إن القضية الواحدة تنتج وأبوا ماذكرنا وليس ظنهم صحيحا لأن كل ماذكرنا ليس إنتاجا إذ شرط الإنتاج أن نستفيد من إجتماع كلتا القضيتين معنى ليس منطويا في إحداهما أصلا...»<sup>(697)</sup> ولكن لماذا يدافع ابن حزم عن القياس الفلسفي المنطقي؟ وما معنى ماذهب إليه من ضرورة الاعتماد على قضيتين أو مقدمتين حتى يصح القياس أو الاستدلال المنطقي؟. إنَّ تفصيل ذلك هو أن القضيتين، أي المقدمة الكبرى " Majeur "

<sup>694</sup>- عبد المجيد تركي: "قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي" دار الغرب الإسلامي، ط 1988م، (ص.195-196)

<sup>695</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (219/4)

<sup>696</sup>- نفسه (220/219/4)

<sup>697</sup>- نفسه (264/4)

والمقدمة الصغرى " Mineur " إذا كانتا صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذ لازم وضروري وهذا ما يسميه "القرينة" حيث ينتج عنها قضية أخرى- أي نتيجة- صادقة بالضرورة المنطقية، وهي لازمة ضرورة ولامحيد عنها، ولا شك فيها، ولذا يقدم أبو محمد مثالا على ذلك:

قرينة	{	مقدمة كبرى	كل إنسان حي
		مقدمة صغرى	كل حي جوهر

كل إنسان جوهر نتيجة. (698)

لقد لمس أبو محمد في هذا القياس المنطقي قدرة على البرهنة فأظهر اهتماما به واستعاض به عن القياس الشرعي. وكان بذلك من أوائل الذين فطنوا وانتبهوا إلى ضرورة بناء الفقه وأصوله على أسس وقواعد يقينية برهانية صادقة وهو الذي سنراه فيما بعد عند الغزالي وابن رشد. « وهذه النزعة مؤهلة للمراكمة في الثقافة الفقهية لولا الانتكاسة التي أحدثها الاتجاه المضاد والرافض للمنطق الأرسطي وعلى رأسه ابن تيمية. » (699) فابن حزم يريد بناء الشريعة على القطع، وكل ما يتعارض مع القطع فإنه يتحول عنه ويرفضه لينتقل عنه لكونه ظنيا مذموما، بخلاف الأول الذي هو برهاني مقبول، وهذا الذي جعله يعتقد أن القياس الفقهي، ليس عبارة إلا عن استقراء ناقص مذموم ولا تجب تسميته بالقياس، وإنما تسميته تلك مغالطة من الفقهاء.

ففي القياس الأرسطي نحن نبرهن على صحة القضايا التي لدينا، وعلى الحقائق المعلومة وليس الكشف عن حقائق مجهولة عنا، وهذا ما كان ينقص القياس الشرعي، الذي كان أصحابه يبتكرون ويبدعون نتائج بظنونهم ويصلون إلى أحكام وفتاوى بناءً على قياسهم الفرع على الأصل- الذي هو غائب - أو المعلول على العلة المتوهمة أمّا هنا فلا يتدخل العقل البشري إلا في الضبط والبرهنة وربط الفرع بالأصل. (700) فالعقل هنا منظمٌ ومرتبٌ ومستنبطٌ فحسب ولذا فالقياس المنطقي يهدف إلى إقامة»

<sup>698</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (234/4)

<sup>699</sup> - علي حب الله: "دراسات في فلسفة أصول الفقه" (ص 309) مرجع سابق.

<sup>700</sup> - وهذا يذكرنا بما سيقوله جون ستيوارت ميل عن قواعد الاستقراء وعن أصنام العقل في كتابه "الأرغانون الجديد".

البرهان على حقيقة معلومة لا الكشف عن حقيقة جديدة.»<sup>(701)</sup> وهو ما يؤكد عليه ابن حزم «واعلم أن القضيتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل "القرينة" واعلم أن باجتماعهما تحدث أبدا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين...نتيجة...والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً، السلجسموس وتسمى الثلاث في اللغة العربية "الجامعة"...»<sup>(702)</sup>

وهذه القضايا الثلاثة مجتمعة تسمى بالعربية "الجامعة" وبال يونانية "السلجسموس".<sup>(703)</sup>

والملاحظ هنا أن "ابن حزم يتجنب استخدام كلمة قياس ويستخدم بدلها لفظة "الجامعة" وهذا يرجع إلى حرصه على مخالفة الفقهاء والأصوليين الذين يستخدمون كلمة القياس"<sup>(704)</sup> لكن يبدو لي أن هذا السبب غير كاف بل لأن اللفظ الذي استخدمه مترجموا كتب أرسطو هو السلجسموس وقد أخذ أبو محمد على عاتقه تعريب الألفاظ والمصطلحات ولهذا نجده يستخدم مقابل كل مصطلح يوناني ما يقابله من اللغة العربية أي أنه قد اصطنع مصطلحات منطقية جديدة مضطرا إلى ذلك.

وإذا كان القياس الأرسطي عملا عقليا وثبت أن الخبر أو النص لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه وصوابه من كذبه وباطله إلا بدليل من غيره،<sup>(705)</sup> فإن هذا الدليل الذي نبحت عنه سنجد حتما في المنطق. « فلا بد من دليل يفرق بينهما، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل»<sup>(706)</sup> وقد صح أن الرجوع إليه حجج العقول وموجباتها وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات وموقف للمستدل به على حقائق كفيات الامور الكائنات وتمييز المحال منها. « وصح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها، وصح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء...»<sup>(707)</sup>

<sup>701</sup>- زكي نجيب محمود: "المنطق الوضعي" مكتبة الأنجلومصرية القاهرة، ط، 1961م (166/2)

<sup>702</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (220/4).

<sup>703</sup>- ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن "الرسائل" (221-220/4)

<sup>704</sup>- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص. 115) مرجع سابق.

<sup>705</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (25-17-16/1).

<sup>706</sup>- نفسه. (16/1).

<sup>707</sup>- نفسه. (25/1).

إنه موقف وسط يتبناه أبو محمد بين منكري استخدام العقل، من خلال القياس المنطقي الصحيح وهم المقلدة وأتباع المذاهب النافرة من استخدام العقل نهائياً والتي ترفض أن تحكمه في إدراك وتمييز الحقائق الدينية من غيرها، وبين الذين يفرطون في استخدامه، ويتجنون به على الله بكونه أحل أو حرم باستخدامهم القياس الفقهي -التعليل- أو قياس الفرع على الأصل لوجود علة بينهما فكلاهما طرفي نقيض مذموم ومرفوض في نظره. « وهما طرفان أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل والثاني قصر فخرج عن حكم العقل، ومن ادعى في العقل ما ليس فيه، كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق ولا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً، إحداهما: التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية: التي تستدرك بعقولها على خالقها عزوجل...»<sup>(708)</sup> ثم ذكر أمثلة عديدة على ان العقل لا يحل ولا يحرم وإنما يكمن دوره في الفهم عن الله تعالى وإدراك وتمييز الأوامر والنواهي الشرعية، ومعرفة الأحكام الفقهية ومتطلباتها والإقرار بها تبعاً لذلك ولا زيادة على ذلك.<sup>(709)</sup>

ومن ثمة فالخلاف عميق جداً والهوة متسعة بين أبي محمد وبين هذين الخصمين سواء القائلين بالتقليد وبالخير، أو النص، الذين يقال لهم: كيف عرفت صحة الخبر، وصحة من تقلدونه؟ وبالمقابل يقال لمن يقيس ويعتمد على التعليل قد أخرجت العقل عن وظيفته المنوطة به، وتعسفت فما الذي جرأك على الاستدراك بعقلك على الخالق عزوجل؟<sup>(710)</sup> ولهذا إنتقد أبو محمد من قبل الفقهاء المقلدة الجامدين على ماضى من فتاوى أئمتهم، ومن قبل الخائضين بعقولهم في القياس بلا دليل، بأنه يرد على الشرعيات بالمنطق. « فإن خصمك يحتج... ويرد بالمنطقي على الشرعي.»<sup>(711)</sup> أما أبو محمد فلا يهمه زخم الشيوخ مالم يكن برهان على صحة هذا الرأي أو ذلك، ومن هنا تعمق الخلاف بينه وبين خصومه.

<sup>(708)</sup> - ابن حزم "الإحكام..." (26-25/1).

<sup>(709)</sup> - نفسه.

<sup>(710)</sup> - نفسه (26-25-18-17/1).

<sup>(711)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (73/3).

فالمنطق هو الذي حدا بابن حزم، إلى إبعاد التعليل ثم القياس عن أصول التشريع. « وحسبك هذا بيانا في التزامه حدود المنطق وإخلاصه وغوصه في دقائقه بفهم وأمانة فهو لا يستخفُّ إتحاد النتائج، إذا اختلفت المقدمات، ولا يرضى إلا بالضبط في كليهما.»<sup>(712)</sup>

وعلى هذا فقد كان ابن حزم إذن واعياً تمام الوعي أنه يصدر في إبطال القياس عن رؤية للأشياء تختلف عن رؤية المتكلمين الذين أبطلوا القياس صادرين في ذلك عن نفس الرؤية التي كان يصدر عنها مثبتوه،<sup>(713)</sup> بل إنه بهذا الموقف يكون قد جعل المنطق أداة لمعرفة الشرع ويكون الذي ينكره ابن حزم من القياس، إنما هو القدرة على إنتاج الجديد، على أساس أن القضايا الكلية تكون قد ثبتت بصورة قبلية ويكون قد أبطل القياس الفقهي، دون القياس المنطقي.<sup>(714)</sup> « وبقدر ما ينفر من القياس الفقهي، وذلك حرصاً منه على طلب الحقيقة التي أوجبها العقل أو فرضتها المشاهدة، أو أقرها الحس، أو قام عليها البرهان يقبل ولهذه الأسباب بالذات بالقياس الفلسفي (أي السلجسموس) أو الجامعة...»<sup>(715)</sup> وقد ذهب "أرنالديز" إلى أنه من اليسير أن نعتقد أن البراهين الحزمية هي في طبيعتها إن لم يكن في الدور الذي تؤديه قريبة جداً من الاستنباط الديكارتي، ويلاحظ أيضاً أن ابن حزم يشترك مع الفيلسوف الكبير في حبه لليقين، وهو مثله يبحث عنه في البداهة.<sup>(716)</sup> فأبو محمد يعتبر أن البداهة هي المبدأ الصحيح الوحيد لبناء المعرفة اليقينية وذلك في مقابل رفضه للقياس الفقهي، الذي لا يؤدي إلى اليقين بطبيعته ويقبل المنطق باعتباره الأداة الضرورية لذلك.<sup>(717)</sup>

#### رابعاً: نماذج لبعض المسائل المنطقية عند ابن حزم.

إذا كان المنطق عند أرسطو ينقل الفكر من المجهول إلى المعلوم مرتكزا إلى البرهان فإنه بذلك « يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع فالبرهان ضروري لكي تكون المعرفة بحقيقة الأشياء والموجودات يقينية، حيث أنه

<sup>(712)</sup> - سعيد الأفغاني: مقدمة "ملخص أبطال الرأي والقياس لابن حزم" (ص.12) مصدر سابق.

<sup>(713)</sup> - محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 4، 1992م، (ص 520).

<sup>(714)</sup> - محمود يعقوبي: "ابن تيمية والمنطق الأرسطي" ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، لجزائر، ط 1992م (ص.18).

<sup>(715)</sup> - عبد المجيد تركي، "قضايا ثقافية" (ص.205) مرجع سابق.

<sup>(716)</sup> - عبد المجيد تركي: "مناظرات في أصول الشريعة" (ص.433) مرجع سابق.

<sup>(717)</sup> - BRANSHVICG : " pour ou contre..." (p189)



يربط بين علم الشيء وعلته التي هو بها موجود...»<sup>(718)</sup> وأما عند ابن حزم فإن المنطق هو معرفة المرء البرهان والشغب وكيفية التحفظ مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، به يوقف على الحقائق كلها ليميزها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب.<sup>(719)</sup> وقد أشار أبو محمد إلى أن المنطق مرادف للفظ البيان وأن من جهل مقدار هذه النعمة ولم يعرف موقعها لديه فهو لا يختلف عن البهائم إلا بالصورة، فالله عز وجل مَيَّزَ الإنسان بالبيان عن سائر الموجودات.<sup>(720)</sup> «بل إن ابن حزم حمل لفظ البيان على معنى المنطق ومعنى اللسان معاً، وهو أمر دقيق لم يتفطن إليه الباحثون»<sup>(721)</sup> كما أن اللوغوس (logos) الذي هو العقل والقول يقابله عربياً لفظ البيان، بل هو ذاته.<sup>(722)</sup>

وهذا إنما يدلنا على وعي أبي محمد بالمصطلحات المنطقية التي يستخدمها في موضعها حيث كان على وعي تام بمعانيها. وأما الميادين التي مزج فيها أبو محمد المنطق بالشريعة وجعل الربط قائم وضروري بين قواعد أو مبادئ المنطق وبين أحكام الشريعة، فذلك من خلال ميدان "الحدود" مثلاً.

حيث نجد أنه يميز بين الحد الذي هو صفات ومعان دالة على طبيعة ما في الشيء، والتي تميزه عما سواه، وبين الرسم الذي هو صفات ومعان مميزة له عن ماسواه، إلا أنها غير دالة على طبيعته. «فالحَدُّ نحو قولنا في الإنسان: إنه الجسد القابل للون ذو النفس الناطقة الحية الميتة... فهو كما ترى مميز للإنسان مما سواه... والرسم مثل قولك في الإنسان هو الضحاك أو الباكى... فهو مميز للإنسان مما سواه، وليس منبثاً عن طبيعته التي هي قبول الحياة والموت والحد مبین ذلك.»<sup>(723)</sup>، ومعنى ذلك أن الحد يقتضي ذكر جمع المراد، أي عناصر الشيء المحدود فلا يشذ عنه شيء مما نريد أن نحده، كما لا يدخل فيه ما ليس منه بخلاف الرسم، حيث لا تذكر كل عناصر المرسوم، فكأنه يقول أن الحد

<sup>(718)</sup> - ابن رشد: "تلخيص كتاب البراهين لأرسطو" تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط 1982م (ص. 38-39-180)

<sup>(719)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (72/4)

<sup>(720)</sup> نفسه (94/4)

<sup>(721)</sup> - طه عبد الرحمن: "اللسان والميزان - أو التكوثر العقلي" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. 1998، م1، هامش (ص. 5).

<sup>(722)</sup> - طه عبد الرحمن: "فقه الفلسفة - القول الفلسفي (المفهوم والتأثيل) -" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. 1999، م1 (2/306-307).

<sup>(723)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (113/4).

الجامع لجميع الأشياء مانع من دخول غيرها تحت نفس الحد، لأنها ليست منه، وهذه استفادة كبرى من المنطق اليوناني كما يقول مدكور.<sup>(724)</sup>

ويبدو لنا التقارب الحاصل بين ما ذكره أبو محمد من تعريفه للحد وبين ما ورد عند ابن سينا الذي يرى أن الحد هو قول دال على ماهية الشيء والغرض منه: ليس هو التمييز كيف اتفق بل ان يتصور به المعنى كما هو.<sup>(725)</sup> ويسايرهما في ذلك الغزالي.<sup>(726)</sup> فالحد على ما يبدو يتم فيه ذكر أو تعريف الشيء بجنسه القريب وفصله النوعي، في حين يكون الرسم في اصطلاح المنطقة تعريفا للشيء بذكر جنسه القريب مع الخاصة أو العرض العام، أي ذكر صفة عرضية قد يشترك فيها معه غيره، أو قد تنطبق على جميع أفراد هذا النوع. كتعريف الإنسان بأنه حيوان كاتب، أو حيوان ضاحك، أي أن التعريف بالحد، تحديد لماهية وطبيعة الشيء المراد تعريفه، كقولنا الإنسان حيوان ناطق، بخلاف التعريف بالرسم الذي يكون بذكر الصفات غير الذاتية أي العرضية أو بعضها للشيء المراد تعريفه.<sup>(727)</sup>

ولذا فهو لا يعرفنا على ماهية وطبيعة الشيء المعرف كما يجب، بل يدلنا على ما يميزه فقط عن ما سواه من الأشياء وضبط هذين المصطلحين ضروري لأنه كثيرا ما يكون الاختلاف بين الناس مرده إلى الاختلاف حول معاني الألفاظ التي يستعملونها، وأبو محمد من أشد الناس دعوة إلى ضبط المصطلحات.<sup>(728)</sup> «وعلى هذا الأساس جاءت نظرية التعريف عند ابن حزم، وهي المفتاح للأبحاث المنطقية، جاءت مؤسسة على التنظيرات التي وضعها فورفوريوس السوري في الإيساغوجي، وهي في الحقيقة تصعد إلى دائرة فهم مؤسس علم المنطق - أرسطو...»<sup>(729)</sup> ولقد جاءت تطبيقات أبي محمد المنطقية، مرتدية ثوبا عربيا إسلاميا، من حيث تقسيمه للقضايا، وحديثه عن أنواعها وأصنافها،

<sup>724</sup>- Madkour (i) 'L'organon d'Aristote dans le monde arabe' (P 113-114).

<sup>725</sup>- ابن سينا: "الإشارات والتنبيهات" نشر سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط، 1960م (1-249/252).

<sup>726</sup>- الغزالي: "محك النظر" دار النهضة الحديثة، بيروت، ط، 1966م، (ص. 104).

<sup>727</sup>- عن تعريف الحد، والرسم، بنظر: ابن حزم: "الرسائل" (413/4) و"الإحكام" (33/1).

<sup>728</sup>- "الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معان كثيرة... فيقع البلاء والإشكال." ابن حزم: "الإحكام" (603/2).

<sup>729</sup>- محمد جلوب الفرخان: "أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم مقال: بمجلة "دراسات عربية" فكرية، صادرة عن دار الطليعة، بيروت، العدد (5) السنة: (24)، آذار - مارس (1988م) (ص. 119)

والأمثلة المضروبة عنها وكذلك حديثه عن أشكال القياس وأضرابه المنتجة وما قدّمه من أمثلة فقهية لبيان وتوضيح ذلك وكأنه يؤكد على أن باستطاعة الفقهاء وسائر العلماء الإفادة من المنطق، لتأكيد القضايا الدينية، دون الوقوع في أي إشكال عقائدي أو فقهي. فهو حين يتكلم عن الكمية كإحدى المقولات العشر. ويتحدث عن العدد لأنه " كم رياضي " لا يقتصر على شرح وبيان هذه المقولة وإنما يضيف له ما يناسبها من الفكر الإسلامي قائلاً: « بأن الواحد ليس عدداً، لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساو له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم كن واحداً يعد، بل هو كثير حينئذ، وبهذا وجب أن الواحد الحق، غنما هو الخالق المبتدئ لجميع الخلق، وأنه ليس عدداً ولا معدوداً، والخلق كلهم معدود.»<sup>(730)</sup> وكذلك في مسألة تقسيم الموجودات، ونفيه أن يكون الله علة أو أن يحمل الله اسم الجوهر، الذي هو إحدى المقولات العشر حيث أنكر أبو محمد، أن يكون الله جوهرًا لأنه تعالى ليس حاملاً ولا محمولاً، ولا يحمل أي شيء من الكيفيات والأعراض كما أن الجوهر عنده جسم مادي.<sup>(731)</sup> وليس صورة كما عند أرسطو إضافة إلى رفضه لفكرة أن الجوهر هو الجزء الذي لا يتجزأ بل الجوهر عنده جسم حامل للكيفيات قابل للتجزؤ.<sup>(732)</sup> وهناك مسائل عقدية لا تحصى تحدت عنها ابن حزم وليس في وسعنا أن نفيض في الحديث عنها أو في بيان تلك الأمثلة الشرعية الفقهية والكلامية التي أراد أن يطبق عليها قواعد المنطق الأرسطي، وإنما حسبنا القول بأنه حرص على التقريب بين المنطق والشريعة.

وأما عن القضية المنطقية فقد قسمها من حيث الكم إلى كلية وجزئية، ومن حيث الكيف إلى موجبة وسالبة، وإلى أصناف عديدة منها: المهملة والمخصوصة وذات الأسوار وكذلك إلى الواجبة والممكنة والممتعة أو المستحيلة.<sup>(733)</sup> كما نجده يعترض أحياناً على بعض التسميات أو المصطلحات كاعتراضه على معنى الجنس معتبراً إياه « غير محصور ولا منضبط»<sup>(734)</sup> وكذلك "النوع" حيث ذهب إلى

<sup>730</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (153/4) .

<sup>731</sup> - ينظر مبحث الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ وموقف ابن حزم منه في الفصل الثالث من هذه الرسالة.

<sup>732</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (145/4) .

<sup>733</sup> - نفسه (191/4-193-196-216).

<sup>734</sup> - نفسه (114/4) .

القول: «سمى الأوائل النوع في بعض المواضع إسما آخر وهو الصورة وأرى هذا إتباعاً للغة اليونان، فربما كان هذا الإسم عندهم... ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه.»<sup>(735)</sup> وإضافة إلى ذلك تحدث عن العكس وهو أحد أنواع الإستدلال المباشر والذي ينتقل فيه من مقدمة أو قضية واحدة إلى نتيجة مبيناً أن الانعكاس هو قلب وضعية المخبر والمخبر عنه أي المحمول والموضوع، حيث يأخذ كل منهما موضع الآخر عند قلب وضعيتهما من دون أن يتغير المعنى، محددًا قواعد وشروط العكس والفائدة منه.<sup>(736)</sup> ومن التغييرات التي أحدثها أبو محمد في المنطق، تقسيمه القضية إلى قضية إثينية وهي المركبة من موضوع ومحمول، أو مخبر عنه ومخبر باصطلاح ابن حزم، وهي التي تسمى بالقضية الحملية البسيطة. مثل: كل إنسان حي وإما أكثر من إثينية وهي أن تزيد صفة أو زمانا فنقول: محمد كان أمس وزير، وعمر رجل عاقل، وقد تزيد أيضا على هذا وقد تكون واجبة أو ممكنة كما يمكن أن تكون مستحيلة.<sup>(737)</sup>

ومن هنا أصبحت الجملة الفعلية ذات دور كقضية منطقية بينما كانت الجملة الإسمية في المنطق الأرسطي هي وحدها التي تؤدي الدور سابقا، كما ولم تعد مؤلفة من موضوع ومحمول ورابطة فحسب بل أضحت تستخدم أكثر من ثلاثة حدود، وقد تزيد على ذلك. أي أن القضية المنطقية عند أبي محمد أصبحت مفتوحة.<sup>(738)</sup> وليست كما كانت من ذي قبل محصورة في الموضوع والمحمول. إضافة إلى أن القضية المهملة عنده تنتج بخلاف ما هو معروف عنها في المنطق الأرسطي. «وذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج... وهذا في اللغة العربية قول لا يصح، وإنما حكى القوم عن لغتهم... فعلى هذا الحكم يلزم أن الممهل ينتج كإنتاج المحصور الكلي»<sup>(739)</sup> والمحصور عند أبي محمد هو ما وقع قبله لفظ أو سور يحد القضية ويبين المراد منها أكلية هي أم جزئية.<sup>(740)</sup> فإذا قيل: الإنسان كاتب، فهي

<sup>735</sup> - نفسه (115/4) .

<sup>736</sup> - نفسه (228-222/4).

<sup>737</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (192/4) وعن القضايا الحملية البسيطة les proposition prédictives simples ينظر: مهدي فضل الله: "مدخل إلى علم المنطق"، دار الطليعة، بيروت، ط، 1979م (ص.98) .

<sup>738</sup> - "الرسائل" (192/4).

<sup>739</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (221/4) والمهملة هي التي لا سور لها (194/4).

<sup>740</sup> - نفسه (220/4) .

قضية مهملة أي قضية لاسور لها وغير محدودة العدد أي لا كَمَّ لها ويمكن اعتبارها جملة اسمية كاملة ونامة، ولكن لا توجد الألفاظ الدالة على سورها مثل: (كل، بعض، لا، ليس)، ونحو ذلك مما يسور القضايا فابن حزم يرى أنها قضية منطقية، ويمكن اعتبارها كلية فمثلا: الإنسان حي، لا فرق بينها وبين: كل إنسان حي فكلاهما كلية موجبة، كما يمكن أن تكون المهملة جزئية كقولك: الإنسان طبيب،<sup>(741)</sup> والمراد هنا أن: بعض الناس طبيب لأنه ليس كل إنسان طبيب، بخلاف صفة الحياة.

كما احدث تبديلا في القضية الشرطية<sup>(742)</sup> la proposition conditionnelle حيث ذهب إلى أن هناك حروفا توجب حكما واحدا في الشرط، وتعليق المحمول بالموضوع فيها، أي يمكن اعتبار هذه الحروف أدوات شرط في الإيجاب والنفي معا، وهي: (أن، متى، متى ما، إذا، إذا ما، كلما).<sup>(743)</sup> وكل قضية في أولها حرف من هذه الحروف الاستثنائية فهي قضية شرطية. «واعلم أن كل قضية وقع في أول عقدها استثناء فهي شرطية والشرطية تكون على وجهين: إما متصل وإما مُقسَّم فاصل، فالمتصل هو ما أوجب إرتباط شيء بشيء آخر... وأما المقسم الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك... وذلك مثل قولك: العالم إما محدث وإما لم يزل...»<sup>(744)</sup> والملاحظ هنا أن تعريفه للقضية الشرطية المتصلة والمنفصلة دقيق ومضبوط حي أشار ابن سينا إلى أن الشرطية المتصلة هي قول جازم مركب دخلت عليها حروف أثبتت الرباط بين أجزاء هذا القول وهو ما يصطاح عليه بالإيجاب الشرطي المتصل.<sup>(745)</sup> وأما المنفصلة فهي قضية عنادية لأن بين طرفيها عناد وتباعد والعناد كقولك: إما أن يكون كذا وإما ألا يكون كذا.<sup>(746)</sup> وكذلك كان كلامه عن الكليات الخمس<sup>(747)</sup>: الجنس والنوع والفصل النوعي والخاصة والعرض إضافة إلى حديثه عن المقولات العشر التي يسميها: "الأسماء المفردة" وهي: الجوهر والكمية

<sup>741</sup> - نفسه (194/4).

<sup>742</sup> - وهي القضية التي يتعلق الحكم فيها على تحقيق شرط حتى يصح إسناد المحمول إلى الموضوع، مهدي فضل الله: "مدخل إلى علم المنطق" (ص 109)، مرجع سابق.

<sup>743</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (191/4).

<sup>744</sup> - نفسه (192/4).

<sup>745</sup> - ابن سينا: "الشفاء-العبارة" تحقيق: محمود خضري، مراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1970م، (ص 40-41)، ومثله عند الغزالي في: "معيان العلم في فن المنطق"، دار الأندلس، بيروت، ط 1983م، (ص 80-81).

<sup>746</sup> - ابن سينا: "الشفاء- العبارة" (ص 126) مصدر سابق.

<sup>747</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (144-132/4).

والكيفية والإضافة، والزمان والمكان والنسبة والملك والفاعل والمنفعل.<sup>(748)</sup> ويلاحظ هنا أن الجنس والنوع عنده ليسا سوى أشخاص « وأعلم انه ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص، وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص... وليس الجنس وأنواعه وشيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها.»<sup>(749)</sup> وبهذا القول يمكننا تصنيف أبي محمد مع الإسميين. «ولقد تبنى ابن حزم النظرة الإسمية في هذه المسألة ولم ير في الكليات سوى أشخاص فقط.»<sup>(750)</sup> فهو لا يرى جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام لتكون موضوعاً للمعرفة أو العلم لأن الموجودات ما عدا الله دائماً عنده هي جسم وأعراض لهذا الجسم معاً. لذلك يقول: « ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وأنه ليس الخلق إلا جوهر حاملاً لأعراضه، وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما إسمان معناهما واحد.»<sup>(751)</sup> وكأنه يريد بذلك تطويع التتظيرات المنطقية للفكر الإسلامي ومن ثمة الخروج بعد ذلك بنسق منطقي ذي هوية إسلامية مع انتقائه للأمثلة الدالة على اللغة العربية والمستمدة من دائرة الإيمان.<sup>(752)</sup> وفي مسألة الإيجاب والسلب اللتين لهما تأثير قوي وبالغ في توجيه القضية والتحكم في كيفية إثباتات ونفيا، حيث تبعاً لذلك تتحدد بنية القضية وكيفيةها. يؤكد أبو محمد على أن إدخال أدوات النفي مثل: إن، متى، متى ما، إذا، إذا ما، كلما، غير، ليس، لا<sup>(753)</sup> تؤدي إلى نقل هذه القضية من حالة الإيجاب إلى السلب أو العكس وكذلك من الصدق إلى الكذب أو العكس أيضاً. «لأن هذه الحروف تسلب ما أوجبت في لفظك الذي أدخلتها عليه... وليس ذلك إلا بإدخال حرف من حروف النفي التي ذكرنا أو إخراجها فقط»<sup>(754)</sup> وينطبق عنده لفظ السلب مع النفي أي أنه هو ذاته. إضافة إلى أن النفي أو السلب عنده إنما يدخل على المحمول دون الموضوع.<sup>(755)</sup> فتقول مثلاً:

<sup>748</sup>- نفسه (172-134/4).

<sup>749</sup>- نفسه (143-131/4).

<sup>750</sup>- أنور خالد الزعبي: "ظاهرة ابن حزم" (ص 57) مرجع سابق.

<sup>751</sup>- ابن حزم: "الفصل" (210/3) و "الرسائل" (123/4) "والجوهر يقبل المتضادات في حين أن الله عز وجل ليس ضداً ولا مضاداً ولا يقبل المتضادات فيظل أن يكون جوهرًا." "الرسائل" (145-144/4)

<sup>752</sup>- محمد جلوب الفرخان مقال "أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم" (ص 117) مرجع سابق.

<sup>753</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (199-191/4) النفي والإيجاب عنده نوعان عامان وخاصان، أي نفي عام ونفي خاص وكذلك الإيجاب. "الرسائل" (205/4).

<sup>754</sup>- نفسه (191/4).

<sup>755</sup>- نفسه (199/4).

الإنسان غير حي في حين يذهب ابن سينا إلى أن الإيجاب هو حكم بوجود شيء لآخر، وأما السلب فهو نفي شيء عن شيء، أي أن شيئاً موجوداً لشيء أو ليس موجوداً له.<sup>(756)</sup> وهو ما أكدته من قبل أرسطو حيث ذهب إلى أن القضية السالبة هي التي ينفي المحمول فيها صفة عن الموضوع، أي ما كان الحكم فيها بنفي شيء عن شيء.<sup>(757)</sup>

أما عن الشكل فأبو محمد يسميه "القرينة": ويسمى القياس "الجامعة": «واعلم أن القضيتين... إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل القرينة، واعلم أن باجتماعهما تحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً ولازمة ضرورة... وتسمى هذه القضية... نتيجة، لأنها أنتجت عن تئيك القضيتين، والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية "السلجسموس" وتسمى الثلاث كلها في اللغة العربية الجامعة.»<sup>(758)</sup> ولكي يبرهن أبو محمد تطبيقياً عن دمج المنطق في الشريعة قرر أن يضرب أمثلة عقائدية وأخرى فقهية ليبرهن على أنه يمكن الاعتماد على القياس المنطقي في البرهنة على الحقائق الإلهية (الكلامية) والفقهية (الفرعية). «وها نحن آخذون في تمثيل هذه الأنحاء بمثال إلهي ومثال شرعي.»<sup>(759)</sup> والملاحظ أنه يعطي لكل شكل من أشكال القياس، أمثلة على قدر ما يحويه من أضرب منتجة، فمثلاً: الضرب أو النحو الأول من الشكل الأول<sup>(760)</sup> :

#### مثال شرعي

- . كل مسكر خمر .
- . كل خمر حرام .
- . كل مسكر حرام .

#### مثال إلهي

- . كل ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود .
- . كل معدود متناه .
- . كل ما خرج إلى الفعل من العالم متناه .

<sup>756</sup> - ابن سينا: "الشفاء- العبارة" (ص. 42-43) مصدر سابق.  
<sup>757</sup> - أرسطو "منطق أرسطو" تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 1952م، (109/1).  
<sup>758</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (220-219/4)  
<sup>759</sup> - نفسه (240/4)  
<sup>760</sup> - نفسه (240/4)

وقد لاحظ "برنشفيك" أن اعتماد ابن حزم على الأمثلة الفقهية هو ما ميز كتابه "التقريب" وأنه وصل إلى نتائج غير صحيحة، كربطه فرضية استقبال القبلة بقبول صلاة المصلين، وأرجع "برنشفيك" ذلك إلى إقحام ابن حزم الأوامر التشريعية على القضايا الطبيعية وأنه أراد فرض المنطق الطبيعي على المنطق الديني.<sup>(761)</sup> لكن يبدو لي أن أبا محمد لم يخطئ فيما ذكره عنه هذا الباحث فالشكل الذي تحدث عنه أو المثال الذي قصده "برنشفيك" هو:

- بعض المصلين مقبول الصلاة.

- كل مصل مأمور باستقبال القبلة إن قدر.

- بعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال القبلة إن قدر.

وهذا المثال يُعبّر عن الضرب الثالث من الشكل الثالث، ولأدري لماذا استغرب "برنشفيك" هذا المثال الشرعي، حيث تساءل بأننا لا نفهم لماذا لا يكون المقبول صلاته مصلياً، وبالتالي مأموراً باستقبال القبلة، أو بمعنى آخر لم يفهم هذا الباحث لم لا يكون كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا مدّعياً أن الغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم خلط بين الأشياء الطبيعية والشرعية التي لا دخل للعقل فيها، لأنه بحكم شرعي يعلم أنه كل مصل تقبل صلاته. غير أننا لا نعتقد أن ما قاله الباحث صحيحاً، ولا أن الأمر غريب إلى تلك الدرجة، وما ذلك إلا لأن برنشفيك لا يعلم قواعد الصلاة لكونه غير مسلم - وإن سلّمنا جدلاً بمعرفته لها وإن كان ليس مسلماً - فإنه ليست كل صلاة مقبولة، وإن استقبل صاحبها القبلة هذا من جهة وبالمقابل فليست كل صلاة مرفوضة - أي غير مقبولة - وإن لم يستقبل صاحبها القبلة لأن مقياس القبول والرفض، ليس فقط في استقبال القبلة أو استنبارها عند عدم القدرة، وإن كان ذلك من شروط صحة الصلاة، ولكن لأن اعتبارات قبولها أو رفضها عند الله عز وجل، وهي غير هذه الشروط الظاهرة التي أمر المسلم بالإنقياد لها وتطبيقها، ومن ثمة قد ترفض صلاة البعض وإن أقاموا بعض الشروط كاستقبال القبلة مثلاً، وتقبل صلاة آخرين وإن لم يستقبلوا القبلة.

<sup>761</sup>- Brunshvicg : « pour où contre.... » (P194-195).



ولهذا يبدو لي أن أبا محمد كان واعيا تمام الوعي بالمثال الذي ضربه هنا، بل إنه يصرّح أن الأحكام الشرعية مثلها مثل الأحكام الطبيعية لا تختلف عنها في عملية البرهنة، وهو مالم ينتبه إليه هذا الباحث. «واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية، وبين ماتصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا.»<sup>(762)</sup> وليس أبو محمد بدعا في ذلك بل المناطقة جميعهم يستعملونه في مطالبهم الطبيعية والإلهية بقصد الوصول إلى اليقين ولهذا فالمعارف سواء كانت شرعية أي أصول الدين والفقه ونحوها أو معارف حسية أو عقلية، فلا فرق بينها ولاتمايز في ضرورة البرهنة اليقينية، وكلها تتطلب دليلا أو برهانا على صحتها.<sup>(763)</sup> والذي يجب التأكيد عليه هنا أننا نجد بعض الاختلافات في المسائل المنطقية بين أرسطو وابن حزم، مثل تحديد مفاهيم المصطلحات كالجوهر والنوع والجنس والماهية، والحد والرسم والمادة والصورة، وغيرها حيث كان للغة أثر واضح في هذا الاختلاف والتباين. وإذا كان المناطقة المشأؤون كالفارابي وابن سينا قد راعوا في عصرهم لأبواب المنطق ترتيب كتب أرسطو كما وردت إلا أننا نجد ابن حزم يتصرف فيها كعالم بالمنطق حيث ساير هؤلاء في بعض ذلك الترتيب مقدما كتاب إيساغوجي "المدخل إلى المنطق" وهو من تأليف فرفوريس الصوري، ويلاحظ هنا أن ابن حزم أراد من خلاله أن يدرك الفقهاء والأصوليون وغيرهم ضرورة الاستفادة من هذا الباب حتى يحددوا ويدققوا معاني الكلمات ورسومها فيما يصطح عليه بالحدود الفقهية والأصولية والتي بدونها لا يمكن فهم الشريعة وإدراك مراميها وأحكامها، وجعلها متفقا عليها، خاصة وأن أصحاب القياس يتناقضون، لكونهم يجهلون هذا الباب عندما يلحقوا الأشباه بأشباهها، والنظائر بنظائرها معتمدين فقط على تقارب الألفاظ، وتشابه العلل بين الفروع والأصول تقاربا وتشابها سطحيا، مع أن المنطق السديد والصحيح والسليم يقتضي إلحاقها بها، حسب أجناسها وأنواعها، وضمن دائرة الكليات والمقولات يمكن ضبطها وتحديدها.<sup>(764)</sup> إلا أنه يتصرف بالحذف وتغيير الألفاظ والعبارات حيث سمى الكتاب الأول: "قاطيغوراس" (catégories) باسم: "الأسماء المفردة"، كما سمى الكتاب الثاني: "باري

<sup>(762)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (308/4)

<sup>(763)</sup> - ينظر: مهدي فضل الله: "مدخل إلى علم المنطق - المنطق التقليدي" دار الطليعة، بيروت، ط2، 1979، (ص.14-16-18-20).

<sup>(764)</sup> - ابن حزم "الرسائل" (232-231/4).

أرميناس" (de l'interprétation) باسم "الأخبار" بدلا من تسميته "العبارة".<sup>(765)</sup> بل إن المصطلح المنطقي الذي قد يكون في نظره ملتبسا أو غامضا أو يشوش على الناس، أو قد تخفى على العامي غير المتعمق في المنطق حقيقته، فلا يدرك مقصوده، ففي هذه الحالة يغير له أبو محمد اسمه مثل تغييره: لفظ: "الحيوان" إلى "الحي" و"الحملية" إلى "القاطعة"، و"السلبجسموس" أو "القياس" إلى "الجامعة" و"الضرب" إلى "النحو" و"الموضوع" إلى "المخبر عنه"، والشواهد كثيرة جداً. والدالة على ممارسه أبو محمد من تغيير في القضايا المنطقية.<sup>(766)</sup>

#### خامسا: مدى استيعاب ابن حزم للمنطق الأرسطي

نجد أنفسنا هنا مضطرين للتساؤل عن هذه التعديلات التي أجراها أبو محمد على المنطق الأرسطي، وهل صحيح أنه لم يفهم منطق أرسطو؟ وأنه تعسف في محاولته ربط المنطق بالشريعة، بترويجه للقياس المنطقي؟ وهل استوعب المنطق حقاً، أم أنه كما قيل عنه لم يفهمه، فزل هناك وضل؟. لقد ذهب بعضهم إلى أن ابن حزم خالف واضع علم المنطق -أي أرسطو- ولم يفهم غرضه لأجل ذلك كان كثير الغلط الزلل والسقط.<sup>(767)</sup> وبالمقابل دافع كثيرون عن فهم أبي محمد لمنطق أرسطو واعتبروا عمله ذلك إبداعا وابتكارا لم يسبق إليه، حيث سلك في بيان منطق أرسطو طريقة لم يسلكها أحد قبله.<sup>(768)</sup> « ولم يذكرنا مسوغات هذا الحكم القاسي ولاتلك الأغلاط التي زعموها حتى يحكم القارئ. »<sup>(769)</sup> أمّا حكم بعضهم كالفقفي وصاعد وبعض المستشرقين كـ "أرنالديز" على أن ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو، فذاك حكم من لا يرى لمجال التداول أثرا في التواصل، ولا لنظام اللغة أثرا في

<sup>765</sup> - نفسه. (187-134/4).

<sup>766</sup> - نفسه (243-229-220/4).

<sup>767</sup> - هذا القول لصاعد الأندلسي في: "طبقات الأمم..." (ص.99) والملاحظ أن كل من انتقد ابن حزم اعتمد على كلام صاعد مرددا له، منساقا ومنجرا وراءه دون تمحيص، مثل: ابن حبان وابن العربي المالكي وغيرهم ينظر: الفقفي: "إخبار العلماء..." (ص.76) وابن بسام "الذخيرة..." (ق1، ج1، ص.140) وياقوت الحموي: "معجم الأديباء..." (237/11). مصادر سابقة.

<sup>768</sup> - الحميدي: "جذوة المقتبس..." (ص.309) مصدر سابق.

<sup>769</sup> - سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم" (ص.40) مرجع سابق.

الفكر، وهذا الرأي في غاية الفساد. ولماذا جاز أن يكون الغلط من ابن حزم، ولم يجز أن يكون أرسطو هو الغالط، فتكون مخالفته ضرورة يوجبها التصحيح وتستدعيها الضرورة.<sup>(770)</sup> ولنفترض جدلاً أن أبا محمد خالف أرسطو<sup>(771)</sup> فماذا في ذلك؟ ألا يعد ذلك أمراً عادياً، لمخالفة الفلاسفة والعلماء بعضهم بعضاً! ثم إنّه قد ذكر في مقدمة كتابه "التقريب"<sup>(772)</sup> أنه لن يتابع منطق أرسطو بحذافيره وإنما سيبدل ويختصر ويختار ما يتناسب والشريعة، ولذلك أباح لنفسه أموراً يخالف فيها المعلم الأول، وله ما أراد، فغرضه ومنهجه واضحان منذ البداية، وله أن يؤسس منطلقات غير التي كان عليها أرسطو، وهذا دليل على استقلاله الفكري لا على أنه لم يفهم غرض أرسطو. ولهذا فمخالفته لمنطق أرسطو شيء بديهي له ما يبرره، وليس صحيحاً ما ذكره منتقدوه من أنه لم يفهم غرضه، أو أنه أخطأ في ما نقله عن أرسطو لكونه أجرى تعديلات لامنطقية في نظرهم فهذا مالم يصيبوا فيه، خاصة إذا عقدنا مقارنة بين ما كتبه أرسطو وابن حزم في المنطق، فإننا نجد أن منطلقات أبي محمد تختلف عن تلك التي أقام عليها المعلم الأول منطقاً، ومن ثمة أباح ابن حزم لنفسه التصرف في المنطق الأرسطي، ومخالفته في ما ظهر له فيه من عيوب ونقائص، وله الحق في ذلك.

وأبو محمد قد أخذ المنطق كمنهج أو طريقة في الاستنباط، لأن المنطق يهدف بالدرجة الأولى إلى إقامة البراهين على الحقائق المعلومة لدينا لا المجهولة عنا، ولذلك فهو من هذا الجانب غير منتج للأحكام والفتاوى ونحوها، وإنما هو إقناعي برهاني على هذه الأحكام الدينية الموجودة ثم لأن «القياس المنطقي هدفه أصلاً البرهنة على الحقيقة القائمة لا الكشف عن حقيقة مجهولة أو جديدة»<sup>(773)</sup> ومن ثمة كان استغلال ابن حزم للمنطق استغلالاً جدالياً تناظرياً وبرهانياً بيانياً.

والحقائق الدينية سواء كانت عقائدية أو فقهية أو غيرها من التي نريد البرهنة عليها باستخدام المنطق، موجودة ومعلومة وهي حقائق قائمة، أما ما غاب عنا وجهلناه من هذه الحقائق الدينية، فلا يمكننا

<sup>(770)</sup> - طه عبد الرحمن: "تجديد المنهج في تقويم التراث" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1998م، (ص332)  
<sup>(771)</sup> - حاول الباحث المصري زكريا إبراهيم أن يقف على هذه الأخطاء فوجدها قليلة جداً معدودة على الأصابع. ينظر: "ابن حزم المفكر..." (ص127) مرجع سابق.

<sup>(772)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (103/4).

<sup>(773)</sup> - زكي نجيب محمود: "المنطق الوضعي" مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط1956م، (2/166)

الوصول إليه عن طريق القياس المنطقي، وإنما بنصوص القرآن والسنة والإجماع. وأبو محمد واضح جدا في هذه المسألة. ثم إن ابن حزم قد بدا شغوبا بالمقدمات والبراهين المنطقية لتطبيقها عمليا في خدمة الشريعة، بخلاف أرسطو الذي وضع منطقة صوريا لأجل البحث عن العلة الأولى ولخدمة الميتافيزيقيا، دون أن ننسى أن أبا محمد نقلي نصي ظاهري ينكر تقديم العقل على النقل، بخلاف أرسطو العقلاني الذي لا يؤمن بالنقل. يضاف إلى ذلك طبيعة اختلاف لغة اليونان واللغة العربية مما يستلزم معه ضرورة التبدل في الألفاظ والمصطلحات وما يستتبعها، ثم إذا جاز لنا - وافترضنا - أن ابن حزم أخطأ، أفلا يكون الخطأ نتيجة ما ارتكبه المترجمون والنقلة، وهو ما عانى منه أبو محمد وذكره في مقدمة كتابه وأشرنا إليه آنفا. ثم إنه أراد تأسيس الشرع على القطع مع ضبط القواعد المتبعة في علوم الدين بالاعتماد على المنطق، لهذا كان هجومه عنيفا وقاسيا على القياس الفقهي حيث يؤدي إلى التناقض،<sup>(774)</sup> وبالمقابل دفاعه عن القياس المنطقي، لأن نتائجه لا تنبني على الظن والتخمين كما هو الحال في القياس الشرعي، وإنما على الدقة والصرامة المتمثلتين في اللزوم المنطقي وفي البرهان الضروري الذي يلمسه المستدل منطقيًا. أي أن من أهم أغراض المشروع الفكري لابن حزم تأسيس الشرع على القطع وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية، وهو مقصد لا يتأتى في نظره إلا بالإستعانة بالمنطق، لكونه الأداة الضابطة للتفكير، والتي تضي عليه طابع المعقولية والصرامة والدقة وتحافظ على ثبات الأحكام الشرعية، وكمالها وحمايتها من خطر التلاعب والحذف أو الزيادة بلا مستند شرعي سواء كان ذلك في العقائد حيث خطر التأويل وقياس الغائب على الشاهد مما يتطلب حماية العقيدة الإسلامية بالقياس المنطقي وفي الفقه والأصول حيث خطر التقليد والجمود أو القياس الفقهي والتعليل، مما يتوجب معه حماية الأحكام التشريعية بالقياس المنطقي أيضا وبهذا يبنى الشرع على القطع والبرهان واليقين ويندعم المنقول بالمعقول. ومن ثمة لم يكن غرض أبي محمد استعادة تعاليم أرسطو ولا التزيي بزیه والمشي على خطاه، وترديد ألفاظه ولهذا خرج عنه مرارا وكان يعبر عن هذا

<sup>(774)</sup>- يقول ابن حزم: " وكثيراً ما نلزم نحن في الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم نقودهم إلى التناقض أو إلى ما لا يلتزمونه، فيلوح بذلك فساد مقالاتهم... " "الرسائل" (291/4).

التغيير بأساليب شتى لكنه مع ذلك أراد الاستفادة من هذا الإرث الإنساني فأباح لنفسه مخالفة المعلم الأول في نقاط منها:

- عدم التقيد بكل ماورد في كتب الأوائل، سواء في منطق أرسطو أو غيره، وهذا مايدل على استقلاله لا على انه لم يفهم منطق أرسطو.

- وثانياً في اعتماده على أمثلة مستقاة من الشريعة الإسلامية أي بمقدمات وقضايا دينية سواء كانت من القرآن أو لحديث ونحوها ليدلل على أنه ليس تابعا او ظلا لأرسطو، فله أن يُصيغ المنطق وفق تصوره الخاص.

- وثالثاً استمد كثيرا من الأحكام والقواعد من اللغة العربية لمناسبتها طبيعية الموضوع المبحوث فيه، مما هو غير موجود في لغة اليونان. وقد قام بعض الباحثين بجرد لأهم كتب المنطق في التراث العربي الإسلامي لتحديد صلاحية هذه الكتب، والحكم عليها في ما إذا كانت قد استوعبت المنطق الأرسطي فعلا، وتوصل إلى أنه بعد مقارنة المؤلفات المذكورة لا بد من الاعتراف بأن نوعا من الاستيعاب الحقيقي قد تم فعلا، ويدل على ذلك التقدم الواضح في التعبير، واللغة التي يستخدمها هؤلاء، ومثال ذلك ابن حزم والغزالي اللذان استطاعا أن يعبرا ببساطة عن دقائق، كان الفارابي وابن سينا يحومان حولها دون طائل والتحرر النسبي من القوالب الموروثة عن المترجمين الأوائل.<sup>(775)</sup>

ومما أبدع فيه ابن حزم أيضا:

تمهيد بالقرآن وافتتاح كتابه المنطقي بالآيات، واعتماده على اشتقاقات لغوية للفظـة "البيان" التي هي مرادفة عنده للمنطق وتعريفه للبيان بكونه التمييز، وهذه أهم وظيفة للعقل إضافة إلى تمكنه من رفع القلق الذي دخل على المصطلحات المنطقية أي إبدال المصطلحات المتمكنة بدل المصطلحات القلقة حتى لا يلتبس ذهن القارئ، بل إنه أراد إضافات بإنشائه لمصطلحات منطقية غير مسبوقه مثل المقابلة والمغايرة واستخدام أمثلة متداولة مع ترسيخها بالآيات والأحاديث والحكم والأمثلة المشهورة

<sup>(775)</sup>- عبد الله العروي: "مفهوم العقل" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1997م (ص.118-119).

وغيرها.<sup>(776)</sup> ومن ثمة فإنه استعرض آراء أرسطو بحسب إدراكه وفهمه، وبما امتلكه من مقتضيات اللغة، وناصية البيان وكأنه يشير ضمناً إلى أنه لا حرج من مخالفة أرسطو في ما لا يتفق مع العقيدة الإسلامية والأحكام التشريعية لئتم تزويد المنطق بروح عربية إسلامية حتى يتم تداوله والإفادة منه والانتفاع به واستثماره معرفياً. كما ذهب بعض المعاصرين إلى أنه حاول رفع قلق الموقف الأرسطي وبتعريبه المنطق، وتكييفه مع الثقافة العربية الإسلامية وتجاوز إلتباس النص الأرسطي.<sup>(777)</sup> ولهذا اعتبر حلقة هامة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي عامة والفكر الأندلسي خاصة لكونه قد فتح آفاقاً جديدة في دراسة المصطلح المنطقي، ولذا فقد خالف أرسطو عن قصد ووعي. كما أشار بعضهم إلى أنه تجاوز في الواقع كثيراً من الأهداف التي ذكرها، كتبسيطه وتقريبه المنطق للناس ونحو ذلك، إلى غاية أبعد، وهي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية.<sup>(778)</sup> ويكون بعمله هذا قد قام ببعث الروح العلمية الحية في المنطق، كما أنه يصرف بتلك الأمثلة المضروبة الطابع التجريدي النظري عن القضايا المنطقية، حيث كانت غارقة فيه.<sup>(779)</sup>

وعلى هذا فقد «حاول الفيلسوف ابن حزم الأندلسي في منهجه الظاهري تأسيس الأمر على البرهان المنطقي، لكنه بدل أن يخضع النقل لمقتضيات العقل فقد أخضع العقل، لمقتضيات النقل وأرسى الدليل الظاهري على قواعد منها: أن يكون النص مشتملاً على مقدمتين وتركت النتيجة، ليكون استخراجها هو الدليل.»<sup>(780)</sup> وما ذلك إلا لأن مفعول القياس المنطقي قد سرى في فكر أبي محمد، حيث تصور ديناميكية وحركية القواعد المنطقية، في إيجاد أفكار وتصورات وأحكام دقيقة ومبرهنة، ولذا فلا يجب مصادرتة والتصدي له بل يجب تجاوز ذلك الانغلاق الفكري إلى إنفتاح على هذا الإرث

<sup>776</sup> - طه عبد الرحمان: "تجديد المنهج في تقويم التراث" المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، (ص.332-337-339) وأيضاً: محمد مهراڤ رشوان: "دراسات في المنطق عند العرب" دار قباء، القاهرة، ط1، 2004م، (ص.24) وما بعدها.  
<sup>777</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.412-422) مرجع سابق.  
<sup>778</sup> - أنور الزعبي: "ظاهرة ابن حزم..." (ص.49) مرجع سابق.  
<sup>779</sup> - طه عبد الرحمان: "تجديد المنهج في تقويم التراث" (ص.338) مرجع سابق.  
<sup>780</sup> - جميل قاسم: مقال: "الفكر العربي الإسلامي، من التراث إلى الحداثة" مجلة: الفكر العربي المعاصر" فكرية صادرة عن مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، عدد 92-93، دون تاريخ (ص.65).

الإنساني، وبالتالي إقامة توافق بين المنطق الأرسطي الذي لاحدود لإمكانياته العقلية وبين الشريعة التي لاحدود لأحكامها النقلية الإخبارية عن الله ورسوله عليه الصلاة والسلام. ولعل دفاعه عن القياس الأرسطي، إنما كان يرمي من ورائه إلى إصلاح القياس الفقهي، والدفاع عن الشريعة من وجهة نظر منظومته أو نسقه الظاهري، وحتى ينبذ التقليد والجمود الذي كان حاصلًا من جهة ويلجم وينظم عملية الاجتهاد الخاطئة وغير المنضبطة التي تعتمد على الرأي والقياس والتعليل<sup>(781)</sup> من جهة أخرى، ولذا فإنه لاغنى عنه في العلوم النقلية والعقلية فالمنطق تبعًا لذلك خادم للدين لأننا به نوضح ونبين ونبرهن على ما هو مقرر سلفًا في الشريعة الإسلامية والدفاع عنها وحمايتها وتثبيت أركانها ودعائمها، وهذا ما يشاطره فيه ابن رشد الرأي، حيث يؤكد على أنه لا خطورة من المنطق الأرسطي على الإسلام، وبدلاً من تحريمه وتسفيهه من يقول به، يمكننا من خلاله الوصول إلى اليقين لأن الحكمة ضالة المؤمن، فهو وسيلة لخدمة الشريعة.<sup>(782)</sup> وأبو محمد لا يزعم لنفسه أنه قد أضاف الكثير إلى منطق أرسطو، كما أنه لا يوهم قارئه بأنه خالف أرسطو في كل ما وضعه، وإنما يندرج عمله بكل وضوح في تبسيطه مع إزالة اللبس عنه، وكشف الغموض المحيط به ولذلك لا ينكر أن تكون منطلقاته المنطقية ممتدة إلى فورفوريوس وأرسططاليس، بل وإلى الأوائل جملة، كما يحلو له أن يعبر، وقد يكون متأثراً بالرواقيين كما يذهب إلى ذلك برنشفيك (Brunshvicg)<sup>(783)</sup> مع أنهما مختلفان كثيراً. ولكن الأهم عنده هو شرح ما استغلقت من المنطق ومحاولة نقله إلى ما يوافق الدين الإسلامي واللغة العربية. وإن كان البعض<sup>(784)</sup> قد تألم لاحتفاء أبي محمد بالمنطق، ولم يجد لذلك مساعاً، لأن شخصيته ومنهجه القائم على الأصلين القرآن والسنة، اللذين كانا من المفروض أن يحولا بينه وبين أخذه بالمنطق. وعلى الرغم من أن ابن حزم وابن تيمية ينتميان إلى ذات المدرسة السلفية، المشددة على الرجوع إلى القرآن والسنة واعتماد النقل قبل العقل، وتقديم النصوص على الآراء والأفكار، إلا أنهما اختلفا هنا اختلافاً بينا وشاسعاً حيث أن ابن

<sup>(781)</sup> - نفسه (ص. 65).

<sup>(782)</sup> - ابن رشد: "تهافت التهافت" تعليق: محمد العربي دار الفكر اللبناني، بيروت، 1993م (ص. 181-187-232).

<sup>(783)</sup> Brunshvicg: "pour ou contre le logique greque chez les théologiens-juristes de l'islam études d'islamologie" (T.1-p.309)

<sup>(784)</sup> - الذهبي: "سير أعلام النبلاء" (186/18) وأبو الفضل عبد السلام: "الإمام ابن حزم ومنهجه..." (ص. 96) مرجعان سابقان.

تيمية يرفض مطلقا المنطق الأرسطي ويرد عليه بعنف، وعلى من يقمحه في الأحكام الدينية، بخلاف ابن حزم الذي يدافع عنه بكل ما أوتي من قوة، وهذا من المفارقات ولنا أن نطرح بعض التساؤلات: ألم يكن خصومه محقّين في رفضهم للمنطق؟ وكيف لم يكتشف أبو محمد وهو الذكي النبيه محاولة السيطرة والهيمنة الفكرية التي أراد أرسطو تحقيقها من منطقته ذاك؟ حيث القسرية التي مارسها المعلم الأول على الفكر بتمسكه وتشديده على مطلقية المنطق وصدقته و معياريته، وأنه المنهج المطلق في الدقة والضامن للتفكير السليم والمؤدي إلى كل الحقائق؟ وأنه لا غنى عنه لكل العلوم والمعارف أليس كلامه هذا مضللا؟ ثم أليس موقفه هذا اليقيني القطعي الدوغمائي، وهما وإلغاء لعقول الآخرين؟ ألا يمكن لأي إنسان أن يمارس حرية التفكير خارج دائرة المنطق الصوري، ويكون مصيبا؟. وهل الحقيقة منعدمة، ولا توجد سوى الحقيقة المتوصل إليها عن طريق هذا المنطق، فلا حقيقة وراءها ولا قبلها ولا بعدها؟ أليس أبو محمد مقلدا لأرسطو وهو الثائر على التقليد دوما؟ من هذه الزاوية يمكننا أن نعتبر ما قام به ابن تيمية - بغض النظر عن صوابه أو خطئه-(785) حيث أخذ معوله وراح يهدم مبادئ المنطق الأرسطي عملا غير تقليدي وهو ذاته ما كان أبو محمد يدعو إليه.

ومهما يكن من أمر فإن تأليف أبي محمد في المنطق عد آنذاك ظاهرة جديرة بالاهتمام، وحدثا غير معهود من فقيه ظاهري، إنه حدث معرفي وتاريخي في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي والذي سيكون له أثره البالغ فيما بعد على الدراسات المنطقية سواء عند ابن رشد والغزالي أو غيرهما. ولهذا كان «خير من شرح مستغلفة وأوضح غامضه وقرب بعيده، وعرضه عرضا طريفا مشوقا.»(786) فبعد أن أدرك طبيعة المأزق الذي وقعت فيه الأمة في زمنه، وكان من الضروري القيام بثورة فكرية تجديدية مبدؤها نقد الأصول بإعادة تأسيسها وتأصيلها على قواعد صحيحة، والحق أن من سبر شخصية أبي محمد يجد أن انقياده للمنطق لم يكن تقليدا محضا، وإنما كان لقوة تعظيمه للبرهان، حيث ظن أن المنطق آلة البرهان فكان أن اعتنى به ودافع عنه، لكنه مع ذلك خالف بعض المسائل فيه مخالفة العنيد

(785)- ذهب البعض إلى أن المنطق الأرسطي قائم على المنهج الاستدلالي لكونه يمثل الروح الحضارة اليونانية، في حين تمثل روح الحضارة الإسلامية في المنهج التجريبي الاستقرائي، ينظر جميل قاسم مقال: "الفكر العربي الإسلامي..." (ص 60-64) مرجع سابق.  
(786)- زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص 129) مرجع سابق.



العامد المعتد بنفسه الحر في فكره، المستقل في منهجه، وهذا شأنه في كل العلوم. ولذا لم يكن احتفاؤه بالمنطق واعتناؤه به معناه اقتلعه من جذوره الفقهية والحديثية والعقائدية والأصولية واللغوية وغيرها، والزج به في أتون الفلسفة الأرسطية.<sup>(787)</sup> كما يبدو لي أن جعله مجرد تابع أو ظل لأرسطو، عمل ينطوي ليس فقط على ظلم شخصية فلسفية وعلمية كبيرة كابن حزم، والانتقاص من مكانته، بل الأمر أخطر من ذلك، لأنه يمثل تشويها لمسار الفكر العربي الإسلامي والتعظيم القصدي أو اللاواعي، مما ينعكس بآثاره السلبية على محور الفكر الإسلامي، ويرسخ التبعية للفكر الغربي. ولهذا لم يرغب عن باله ما كان يحمله المنطق الأرسطي من مضامين تنافي أصول الدين، ولذا لم يبق إلا على ما فيه من فائدة، ولم تذب شخصيته في بوتقة الفكر الأرسطي. « ولم تكن للغزالي الشجاعة التي يواجه بها الخصوم والمعارضين للمنطق كابن حزم الذي تصدى لها بقوة وتحذ وشجاعة... كما أن حجج ابن حزم أكثر عقلانية من حجج الغزالي في الدفاع عن المنطق. »<sup>(788)</sup> وليس صحيحا ما ذكره "مذكور" من أن المنطق العربي مجرد نسخة من منطق أرسطو، وأنه مقتبس كله من الأرسطون، كما أنه ليس صحيحاً أن كتب المناطقة العرب ليست سوى مجرد تلخيص في صور مختلفة.<sup>(789)</sup> بل الصواب هو أن ابن حزم ذهب إلى حدود بعيدة، فسبق أصحاب المنطق الوضعي الحديث إلى الكلام عن معاني الحروف ومسائل أخرى.<sup>(790)</sup> ومما يدل على أنه لم يكن مجرد ناقل أو متابع لما أورده أرسطو أنه قام بعمليات عديدة منها:

- الجمع والزيادة والتقصي والبسط والشرح والإيجاز مما تلخصه العبارة التالية وغيرها: «هذا الجزء... جمعنا فيه الكتاب الثالث من كتب أرسططاليس في المنطق "أنولوطيقيا" وما في الكتاب الرابع

<sup>787</sup> - سبقت الإشارة إلى أن جل الباحثين المغاربة كالجابري وسالم يفوت وغيرهما، يريدون أن يجعلوا من ابن حزم أرسطيا، والذي يثبت ما توصلت إليه ما انتقد به هؤلاء. " ونظرا لإعجاب المغاربة بأرسطو فقد خرج ابن حزم أرسطيا" مجموعة من المؤلفين. كتاب: "التراث والنهضة - قراءات في أعمال الجابري" - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004م، (ص. 261)

<sup>788</sup> - مهران رشوان "دراسات في المنطق عند العرب" (ص. 41). مرجع سابق.

<sup>789</sup> - Madkour: "L'organon d'artiste ..." (p268) مرجع سابق.

<sup>790</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر..." (ص. 60). مرجع سابق.

... "أفوذقطيقا" لتتناسب معنى الكتابين، إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه وأضفنا إليه

أيضا كتابه السادس "سوفسطيقا" .. وبلغنا الغاية في التقصي والبسط والشرح والإيجاز...»<sup>(791)</sup>

وهكذا نعود إلى ما انطلقنا منه، فالمنطق عند ابن حزم علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم كله والأداة التي نبرهن بها على ماصح من الأشياء، ونميز المجهول من المعلوم ومنفعة هذا العلم عظيمة جدا في تمييز الحقائق مما سواها، وبكونه وسيلة البيان التي لاغنى عنها لأحد.<sup>(792)</sup>

هذه هي الفكرة التي انطلق منها أبو محمد للتبشير بالمنطق والترويج له والدفاع عنه، ومطالبته باعتماد المنطق في الحقل المعرفي البياني والبرهاني، ولم يتردد في صياغة أمثلته وبعض عناصره بالاعتماد على النصوص النقلية واللغوية، وما افتتحة لكتابه: "التقريب" بالآيات القرآنية إلا أظهر دليل على ذلك. «وحيث أن ابن حزم قد عمد إلى حذف كل ما يطول العبارة... وكل ما يبعد الفكر ويخل بالعقيدة، فلا بد أن يكون قد بلغ مبلغا لا يضاهاه في اختصار المنقول المنطقي، لذا نميل إلى إنزاله منزلة النموذج الأمثل لممارسة التقريب الاختصاري الذي توجبه مقتضيات الأصل اللغوي من أصول التداول الإسلامي العربي.»<sup>(793)</sup> ومن ثمة يرى البعض أنه لا يزال كتاب "التقريب" لأبي محمد مفتقدا ومفتقرا إلى من يقوم بتحليل وجوه التحويل المضموني التي أحدثها صاحبه في المحتوى المنطقي، واستنباط الآليات الصورية التي استخدمها في هذا التحويل.<sup>(794)</sup>

#### سادسا: آراء ابن حزم اللغوية.

للغة أهمية بالغة في حياة الإنسان، فردا كان أو جماعة فهي ظاهرة إنسانية عامة تمكن الإنسان من ترجمة أفكاره، ونقلها للغير عن طريق الألفاظ والعبارات، وتيسر له سبل التواصل مع الآخرين.

وكما إهتمت مختلف المجتمعات والأمم بلغاتها، فقد كان «للأندلسيين على عهد ابن حزم عناية خاصة باللغة وعلومها... فذلك مع علم الشريعة أساس شائع للثقافة العامة في ذلك العصر.»<sup>(795)</sup> وقد سبقت الإشارة إلى مدى اهتمام أبي محمد بمسألة البيان، وكيف كانت هذه القضية شغله الشاغل، حيث أن تبیین المفاهيم

<sup>791</sup> ابن حزم: "رسالة التقريب" ضمن: "الرسائل" (218/4).

<sup>792</sup> - ابن حزم "الرسائل" (131/3) (94/4).

<sup>793</sup> - طه عبد الرحمن: "تجديد المنهج في تقويم التراث" (ص. 339) مرجع سابق.

<sup>794</sup> - نفسه (ص. 331).

<sup>795</sup> - سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي" (ص. 9) مرجع سابق.

بإظهارها وتقديم الأدلة النقلية والعقلية عليها، لأن البيان هو الذي فضل به الإنسان على سائر الحيوان.<sup>(796)</sup> ولا عجب في أن يكون الاهتمام باللغة، ذلك أن مسائل اللغة والنحو ضرورية، فيها تعرف حركات الكلمات، وباختلاف الحركات تختلف المعاني في اللغة العربية.

« ولهذا وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى...»<sup>(797)</sup> وقد حاول أبو محمد بيان وإحصاء العلوم الأصيلة، مؤكدا على ضرورة تعلمها، وعدّها منها: اللغة والنحو معتبرا أنّهما فرض واجب على الكفاية.<sup>(798)</sup> « فمن لم يعلم النحو واللغة، لم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا وخطابنا به، ومن لم يعلم ذلك لم يعلم دينه، ومن لم يعلم دينه ففرض عليه أن يتعلمه، وفرض عليه واجب تعلم النحو واللغة... ولو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن وفهم حديث النبي، ولو سقط لسقط الإسلام...»<sup>(799)</sup> وموكدا على أنه حرام أن يفتي أحد لا علم له باللسان العربي<sup>(800)</sup> ولسان كل قوم هو لغتهم.<sup>(801)</sup> « فمن لم يعلم اللسان الذي به خاطبنا الله عز وجل، ولم يعرف اختلاف المعاني فيه لاختلاف الحركات في ألفاظه ثم أخبر عن الله بأوامره ونواهيته فقد قال على الله مالم يعلم.»<sup>(802)</sup> ولهذا فإن من يقرأ تفكير ابن حزم اللغوي، في سعة أفقه وثاقب ذهنه يلاحظ تداخل المعارف وتشابكها حيث لا نجد فصلا بين أن حزم اللغوي وابن حزم المتكلم والفقهاء والأصوليين والفيلسوف والمنطقي، وغير ذلك من الجوانب الفكرية والعلمية التي يرفد بعضها بعضا .

ولذا فإنه ليس مستغربا أن نلاحظ إهتمام أبي محمد بالجانب اللغوي، وبنناء نسقه الظاهري على دلالات التراكيب اللغوية، في ضوء خصائصه التركيبية .

ومن المعروف أن معظم علماء اللغة العربية وعلماء البيان، كانوا من كبار المتكلمين والفقهاء والأصوليين. فمن المعتزلة مثلا، نجد الجاحظ وأبا علي القالي، ومن الأشاعرة: أبو هلال العسكري وعبد القادر الجرجاني، ومن السلفية نجد: ابن قتيبة، كمانجد من الفقهاء الأصوليين الشافعي وغيرهم كثير. وعلى هذا فقد تم الاهتمام باللغة من خلال مراعاة المعتقدات الدينية، والأحكام الفقهية، والقواعد الأصولية والمسائل الكلامية، والأبحاث المنطقية. فهناك صلة وثيقة عميقة، بين التحليل اللغوي للعالم أو الفيلسوف، وبين اتجاهاته الفكرية الأخرى. ولا غرابة بعدئذ أن يتأثر اللغويون بمعتقداتهم وآرائهم العلمية والفكرية في توجيه التراكيب اللغوية والنحوية وتوجيهها توجيهها عقديا لتعكس عندئذ معتقدات القائمين بالتحليل اللغوي . لكن لماذا اهتم أبو محمد باللغة؟ وما أثر اتجاهه الظاهري على فكره اللغوي أو على نظريته اللغوية؟ وما هي أبرز المسائل التي قامت عليها فلسفة اللغة عند ابن حزم؟ .

إن اللغة في مذهب ابن حزم هي أداة لتوضيح وتبسيط وتسهيل المعاني وتيسيرها على البشر لبلوغ أغراضهم؛ أما في العلم فاتخاذها وسيلة لإيضاح وتقريب، وبيان الأفكار والنظريات، ولهذا «تكداد تجمع

<sup>796</sup> -البيان هو الذي امتن الله به على الإنسان وميزه عن جميع الموجودات ينظر: ابن حزم: "الرسائل" (94/4-95).

<sup>797</sup> ابن حزم: "رسالة التقريب...ضمن: "الرسائل" (95/4).

<sup>798</sup> ابن حزم "رسالة التلخيص لوجه التلخيص" ضمن "الرسائل" (161/3-162).

<sup>799</sup> نفسه. (162/3).

<sup>800</sup> نفسه. ولقوله تعالى: ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾ (سورة إبراهيم: 4)

<sup>801</sup> ابن حزم: "الفصل" (37/2).

<sup>802</sup> ابن حزم: "الرسائل" (163/3).

الكلمة على أن أجمل لغة كتبت، من حيث الوضوح والإشراق هي لغة ابن حزم.»<sup>(803)</sup> ثم إن طبيعة المذهب الظاهري تقضي على معتنقيه، ومنهم أبو محمد أن يولوا اللغة ومدلولات الألفاظ، المقام الأول من العناية لأن بناء المذهب كان على هذه الدلالات، وقد كان ذلك رد فعل للشطط والغلو الذي ارتكبه البعض ممن تهاونوا بالنصوص، حيث ساقهم القياس والمجاز والتأويل، وغير ذلك من المسوغات إلى خلاف مراد هذه النصوص؛ حيث تأولوها وأخرجوها عما وضعت له، سواء في العقائد أو الفقه أو غيرها من العلوم والمعارف. فقام المذهب الظاهري ليُرد لكل حرف، ولكل كلمة من هذه النصوص اعتباره الكامل والحقيقي؛ وليقف عنده لا يتعداه يمناً ولا يسرة.<sup>(804)</sup> رافضاً أن يتعد حدوده، لأن في ذلك تعدد على حدود الله. ولهذا أرجع أبو محمد كثيراً من الاختلافات الفكرية إلى اختلافات لفظية واصطلاحية أي أنهما تعود إلى مالم يضبط لغويًا. «والأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد، اختلاط الأسماء ووقوع إسم واحد على معان كثيرة. فيخبر المخبر بذلك الإسم، وهو يريد أحد المعاني التي تحته؛ فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال وهذا في الشريعة أضر شيء وأشدّه هلاكاً...»<sup>(805)</sup> ولأن ذلك سيؤدي إلى أن يعتقد الشخص الباطل وهو يظن أنه حق. فكان من الضروري أن يهتم أبو محمد باللغة لإزالة اللبس والغموض «فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بالألفاظ متفق عليها لتكون قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها.»<sup>(806)</sup> وتطرح نصوصه وأثاره جملة من الإشكاليات اللغوية عن ماهية اللغة، وأصل نشأتها ووجودها وما يتصل بعلاقة اللفظ بالمعنى، إضافة إلى أقسام الألفاظ وأنواعها ومسائل أخرى لا يتسع المقام لذكرها جميعاً.

ويبدو أنه عالج قضية اللغة معالجة فذة، من خلال فهمه لماهيتها ووظيفتها وضرورتها في العلوم والصنائع وجميع المعايير وحقائق تركيبها ودلالاتها. وهو في كل ذلك يبين موقفه الواضح، المستند إلى الأدلة النقلية والعقلية والحسية والتاريخية. عرف أبو محمد اللغة على أنها: «ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفعالها.»<sup>(807)</sup> أي أنها الألفاظ أو الكلمات الواقعة على مدلولاتها، لوجود ما يربط اللفظ<sup>(808)</sup> بالمعنى أو المسمى لأنه بحركته يتغير المعنى كما ربط بين اللغة والنحو، لأن هذا الأخير يوجه حركات الألفاظ. «النحو هو معرفة تنقل هجاء اللفظ، وتنقل حركاته الذي يدل كل ذلك على اختلاف المعاني... واللغة: ألفاظ يعبر بها عن المعاني فيقتضي من علم النحو كل ما يتصرف في مخاطبات الناس وكتبتهم المؤلفة، ويقتضي من اللغة، المستعمل الكثير التصرف.»<sup>(809)</sup>

فالكلمات والإشارات والرموز والحركات والخطوط، كلها تقضي إلى التعبير عن ما استكن في النفس وبها يتخاطب الناس ويتواصلون، وكل ذلك يدل على معان ومدلولات محددة، وإن كان ذلك هو المحور الرئيس

<sup>(803)</sup> سعيد الأفغاني "نظرات في اللغة..." (ص. 38 - 41). مرجع سابق.

<sup>(804)</sup> نفسه. (ص. 31).

<sup>(805)</sup> ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" (603/2).

<sup>(806)</sup> ابن حزم: "الرسائل" (284/4).

<sup>(807)</sup> ابن حزم: "الإحكام" (54/1-55)، "الرسائل" (411/4).

<sup>(808)</sup> - "اللفظ هو كل ما حرك به اللسان." قال تعالى: "ما يلفظ من قول إلا لنبيه رقيب عتيد" سورة: بق (الآية 18). وحده على الحقيقة أنه هواء مندفع

من الشفتين... وهو الكلام نفسه. "الإحكام" (55/1) و"الرسائل" (409/4).

<sup>(809)</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن: "الرسائل" (66/4).

والأساسي في العملية اللغوية من جهة والفكرية من جهة أخرى. وعلى هذا فكل وسيلة تؤدي غرض الاتصال والتفاهم سواء بإيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات، لها مخارج من الصدر والحلق واللسان، وغير ذلك من الأعضاء. فتوصل المتكلم بالسامع فيفهمه، ويستقر في نفس المخاطب مثل ما استقر في نفس المتكلم؛ أو بإشارات متفق عليها بالأصوات أو حركات اليد، أو تخطيطات- أي خطوط ما - وتكون الآلة الموصلة لذلك، إما العين أو اليد أو إشارات من الأعضاء الأخرى. كما يحصل مع الأعمى مثلاً.<sup>(810)</sup> وكأني به يشير هنا إلى لغة الصم البكم وباختصار فإن «لسان كل قوم هو لغتهم»<sup>(811)</sup> أي أن اللغة هي ذلك اللسان الذي تعبر به كل جماعة أو قوم عما يريدون التعبير عنه فيتخاطبون ويتواصلون، ويتفاهمون بذلك اللسان. وهو ما يذهب إليه أبو الفتح عثمان بن جني (ت.392هـ) من أن «اللغة هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم»<sup>(812)</sup>. أي أنها لاتخرج عن كونها وسيلة للتعبير عن الاحتياجات؛ إما بالصوت أو الرمز أو الحركة والإشارة ونحوها، مما يجعل المتخاطبين يتواصلون ويتفاهمون، وإن كان يشير في ذات السياق إلى أن مصدرها من "لغوت" أي تكلمت.<sup>(813)</sup> مستدلاً بقوله تعالى: (وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا)<sup>(814)</sup> وأما عن مسألة أصل ومنتشأ اللغة الذي كان له أثره البالغ حتى على الدراسات الحديثة سواء في علم اللغة أو علم النفس وعلم الاجتماع وغيرهما من العلوم الإنسانية والاجتماعية التي صاغت نظريات مختلفة للبحث في نشأة اللغة، وانصرف عدد كبير من الفلاسفة واللغويين للبحث عن أصلها. هذه المسألة القديمة التي تعاور على محاولة حلها الفلاسفة والعلماء وطرقها مفكرو الإسلام. فذهب قوم إلى أنها توقيف من الله، في حين ذهب آخرون إلى أنها مواضعة وإصلاح ونماء تدريجي وجنح غيرهم إلى مذاهب شتى.<sup>(815)</sup> في حين تأرجح موقف بعض الفقهاء والأصوليين والمتكلمين الذين بحثوا في هذه المسألة وترددت آراؤهم بين التوقيف والإصلاح مثل: أبي القالي (ت.279)، والجويني (ت.478هـ) والرازي (ت.606هـ)، والأمدى (ت.630هـ).<sup>(816)</sup> وممن ذهب إلى أنها توقيفية، وأنها وحي إلهام من الله "هيرقليطس" اليوناني، حيث أشار إلى أن الأسماء تعطي من قوة إلهية لذا جاءت وفقا على المسميات.<sup>(817)</sup> وهذا بخلاف أرسطو (ت.322.ق.م) الذي ذهب إلى أنها اصطلاحية إتفق الناس عليها، من خلال تسميتهم ووصفهم للأشياء على حسب تواضعهم بكونها كذا وكذا، فالإصلاح والوضع أساس اللغة عنده.<sup>(818)</sup> أما أبو محمد فأشار إلى هذه المسألة<sup>(819)</sup>، منكرًا أن تكون اللغة اصطلاحية في بدء وجودها، عارضًا رأي القائلين بالوضع والاصطلاح، ناقضًا بأقوالهم، مؤكداً على أن الاصطلاح على وضع لغة يحتاج إلى قوم مكتملي الأذهان لهم مستوى عال من المعرفة تامي العلم، ذوي دربة عقلية. ويتميزون بكونهم وقفوا على الأشياء كلها، الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها. متسائلًا كيف يتسنى لهؤلاء الإحاطة علما بكل ذلك لأن ذلك يتطلب أن يكونوا قد تعلموا وحصلوا على ثقافة عالية من دون لغة وهذا غير معقول. وثانياً: إن «الاصطلاح يقتضي وقتاً لم يكن موجوداً قبله لأنه عمل المصطلحين

<sup>(810)</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (97-96/4)  
<sup>(811)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (37/2) "ولكل أمة لغتهم قال الله عز وجل: (مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) [سورة إبراهيم: الآية 4]، ولا خلاف في أنه تعالى أراد اللغة". "الإحكام" (55-54/1) و"الرسائل" (411/4).  
<sup>(812)</sup> - ابن جني: "الخصائص" تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط3، 1986م (34/1).  
<sup>(813)</sup> - نفسه (34/1).  
<sup>(814)</sup> - سورة الفرقان [الآية 72].  
<sup>(815)</sup> - سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة" (ص.20-21)، مرجع سابق.  
<sup>(816)</sup> - حسن بشير صالح: "علاقة المنطق باللغة..." (ص.113-114) مرجع سابق.  
<sup>(817)</sup> - علي عبدالواحد وافي: "علم اللغة" نهضة مصر، القاهرة، ط1، 1997م (ص.97) وكمال يوسف الحاج: "في فلسفة اللغة" دار النهار، بيروت، ط1، 1967م (ص.18).  
<sup>(818)</sup> - عبد الرحمان بدوي: "منطق أرسطو" (270-268/3)، مرجع سابق.  
<sup>(819)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (27/1) باب في كيفية ظهور اللغات أم عن توقيف أم عن اصطلاح، مصدر سابق.

... فكيف كان حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليه فهذا من الممتنع المحال ضرورة.»<sup>(820)</sup>  
ثم إذا كانت اللغة موجودة، فما حاجتهم إذن إلى استحداث لغة جديدة؟ إضافة إلى أنه يلزم المرء أن يتعاش مع غيره ويتكلم معهم حال صغره حتى بلوغه سن التفكير « لأنه لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام... »<sup>(821)</sup> ولو ثبت الاصطلاح-جدلا- لاقتصر إلى اصطلاح آخر يتقدمه ويسبقه، وهكذا يتسلسل إلى مالانهاية له.<sup>(822)</sup> ولهذا فالقول بالاصطلاح تسلسله إلى مالانهاية، يثير مشاكل لاحصر لها ومنها اختلاف المصطلحين فيما بينهم. كل هذه الأدلة العقلية البرهانية الضرورية يقدمها أبو محمد لتفنيد وإبطال القول بالاصطلاح. كما يرفض أيضا أن تكون اللغة نشأت من الطبيعة لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان لكل جماعة من الناس على بقعة ما من الأرض لغة خاصة بهم، ولما كان بمقدور أهل كل بقعة أن يتفاهموا مع أهالي البقاع الأخرى تبعاً لذلك؛ فهذا غير معقول أيضا ولأن الواقع والتاريخ يثبتان وجود بقاع وأقطار مختلفة ومتباعدة لهم نفس اللغة. إضافة إلى أن الطبيعة لاتفعل إلا فعلا واحدا، لأنها تتسم بالجمود والثبات، وطبيعتها لا يتغير بل إنها تخضع للحتمية ولاتتصرف باختيارها فأنى لها أن تقوم بذلك. «الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا، لا أفعالا مختلفة وتألّف الكلام فعل اختياري متصرف... وقد لجأ بعضهم إلى نوع من الاختلاط؛ وهو أن قال: إن الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بها، وهذا محال ممتنع لأنه لو كانت اللغات على ماتوجهه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود كل مكان إلا بلغتهم التي يوجبها طبعه، وهذا يرى بالعيان بطلانه...»<sup>(823)</sup>

وبعد أن انتهى من تفنيد كل الآراء، إستراح إلى القول بأنها من عند الله، أي أنها توقيفية والمراد بذلك أن الله عزوجل وقف آدم -عليه السلام- على كل اللغات، وعلمه إياها.<sup>(824)</sup> فاللسان واللغات والكلام كل ذلك مخلوق من الله من دون شك، وإذا كان الكلام والصوت واللغة والإنسان وكل شيء مخلوق من الله عزوجل. فإنه تعالى قد رتب كل ذلك على أن لا يستحيل أبدا، ولا يمكن تبدله ولا تصرّف له.<sup>(825)</sup> □ خلق اللغة كما خلق سائر الأشياء والموجودات « جميع الأشياء أحدثها الأول... واخترعها الخالق الذي لا خالق على الحقيقة إلا إياه... »<sup>(826)</sup> □ خلق علما ضروريا وهو الأصوات والحروف، وقصد بها الدلالة على المعاني (وعلم آدم الأسماء كلها)<sup>(827)</sup> ولهذا يتساءل أبو محمد عن السبب الذي دعا الناس لإتباع أنفسهم لوضع لغات. « نعني أن الله تعالى وقف على جميع هذه اللغات المنطوق بها... ولا ندري أي سبب دعا الناس ولهم لغة يتكلمون بها ويفقهون بها إلى إحداث لغة أخرى، وعظيم التعب في ذلك لغير معنى... »<sup>(828)</sup> وما ذلك إلا لأن بناء اللغة ودقتها، لا يمكن أن يكون وليد عقل بشري، كما أن اختلاف اللغات هو الآخر شكل من أشكال الإعجاز الإلهي، كاختلاف الجبال، وألوان الناس وبصماتهم وألسنتهم ونحو ذلك، مما بين أن الله تعالى يعجز عباده عن الإتيان بمثله. (وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَةَ وَاللُّغَةَ وَالْأَسْمَاءَ وَالْمَعَانِيَ وَالْكَلَامَ، وجعل كل ذلك من وسائل التعبير، وعليه □ شرط ضروري لوجود اللغة كما هو أيضا كذلك لجميع المخلوقات والموجودات. « ومن هنا يحاول ابن حزم أن يعقلن هذا التفسير فيبني جدلية النشأة اللغوية على

<sup>820</sup> - نفسه. (27/1). في حين ذهب خصومه إلى أنه بالإمكان "أن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومة فيضعوا لكل واحد منها لفظا إلى ذكر عرف به مسماه ليمتاز به عن غيره "ابن جني: "الخصائص" (41/1-45)

<sup>821</sup> - ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" (27/1).  
<sup>822</sup> السيوطي: "المزهر في علوم اللغة"، المكتبة العصرية، بيروت، ط. 1991م (21/1).  
<sup>823</sup> ابن حزم: "الإحكام..." (28/1). في حين يذهب خصومه إلى أن محاكاة الإنسان للظواهر الطبيعية كاستماعه لصوت الرعد ودوي الريح وغيرها مكن الإنسان من إنشاء لغته. ينظر: ابن جني: "الخصائص" (ص47-48) وعلي عبد الواحد وافي: "علم اللغة" (ص103). مرجع سابق.  
<sup>824</sup> "الله علم آدم أسماء جميع المخلوقات بجميع اللغات... فكان آدم وولده يتكلمون بها، ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا، وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات وغلبت عليه، وواضحل عنه ما سواها." ابن جني: "الخصائص" (41/1). مرجع سابق.

<sup>825</sup> ابن حزم: "الفصل" (37/2) و"الإحكام" (27/1).

<sup>826</sup> ابن حزم: "الرسائل" (95/4).

<sup>827</sup> سورة البقرة [الآية: 31].

<sup>828</sup> ابن حزم: "الإحكام" (30/1).

<sup>829</sup> - سورة الروم [الآية: 22].

استدلال يفضي إلى ربط قضية اللغة بالبرهان على وجود الله، باعتباره معلم كل شيء.»<sup>(830)</sup> وإذا كان من الممتنع البين، ومن المحال الضروري أن يخلق ويحدث الإنسان العالم بما فيه، ولم تكن للإنسان إمكانية الاهتداء للعلوم والصناعات دون تعليم، وكان لا بد لهذا التعليم أن يتم بلغة ما. «فصحَّ أنه لا بد من مبدأ للغة... وكل هذا لا سبيل إلى الاهتداء إليه دون تعليم، فوجب بالضرورة ولا بد أنه... علمهم الله تعالى ابتداءً كل هذا دون معلم لكن بوحى النبوة.»<sup>(831)</sup> إضافة إلى أن العيش والتربية وعمارة الأرض وتسخير الحيوان ونحو ذلك لا يمكن أن يكون «وجوده أصلاً إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم وكذلك جميع العلوم... وجميع الصناعات والحصاد والدَّرس... فصَحَّ ضرورة... أنه لا بد في اللغات من معلم... وأنه تعالى علم كل ذلك أول من أحدث من نوع الإنسان ثم علمها ذلك المعلم سائر نوعه، ثم تداولوا تعلم ذلك وهذا برهان ضروري حسي مشاهد... وهي تعليم الخالق للغات والعلوم والصناعات ابتداءً...»<sup>(832)</sup> ولكن لو احتج محتج على أبي محمد بأن هناك ألفاظاً وحدوداً لها معان عدة وأسماء واقعة على مسميات أخرى، أفلا يدل ذلك على الإصطلاح والتواضع؟ لأنه لو كان الأمر توقيفياً من عند الله لما حصل ذلك، وهذا بدوره يؤكد على أن الإنسان يتصرف في إيقاع الألفاظ «إذا قال قائل: قد وجدنا لفظاً منقولاً. قيل له: ذلك الذي وجدت قد تبين لنا أنه هو موضوعه في ذلك المكان ولم تجد ذلك فيما تريد إلحاقه بلا دليل، وليس كل مسمى وجدته منقولاً عن رتبته بدليل، موجبا أن تنقله أنت إلى غيره برأيك بلا دليل.»<sup>(833)</sup> أي أن أبا محمد هنا يشير إلى قاعدة منطقية دقيقة، وهي أن توهم وجود الشيء ليس دليلاً قاطعاً على وجوده، ومن ثمة توهم اليقين لا يعتبر يقيناً، فالإنسان لا يمكنه أن يتصرف في توقيع الألفاظ إلا بما أقره الله عليه، حيث كان الواجب أن يتحكم الله في نقل الألفاظ والأسماء لأنه خالقها وله حرية التصرف فيها. ولكن مع ذلك فإنه لا ينكر لوجود بعض الاصطلاح والمواضعة أحياناً «إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداهن لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها. بها علموا ماهية الأشياء وكيفياتها وحدودها، ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليها أولاً. إلا أننا نقطع أنها أتم اللغات كلها، وأبينها عبارة... وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها... فهذا التأكيد يرفع الإشكال ويقطع الشغب.»<sup>(834)</sup> لكن هذا لا يمنع أحياناً من وجود اصطلاح وتواضع على ألفاظ جديدة مستحدثة أو مستأنفة في ظل اللغة الأصلية أي داخل اللغة التوقيفية الأم، حيث تظهر ألفاظ وتراكيب ولهجات مثلما يضع الفلاسفة أو العلماء، أو المخترعون كلمات أو مصطلحات ما، وكذلك المجمعات العلمية ونحوها. بل قد تقوم لغات جديدة منبثقة أو منحرفة، أي بمعنى فيها تحريفات عن اللغة الأصلية. «وإن الذي وقفنا عليه وعلمناه يقيناً أن السريانية والعبرانية والعربية... لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها جرش كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نغمة أهل القيروان... وهكذا في كثير من البلاد فإنه بمجاورة أهل البلدة بأمة أخرى تتبدل لغتها تبديلاً لا يخفى على من تأمله.»<sup>(835)</sup> فتطور اللهجات عنده، قد يفضي إلى استحداث وقيام لغة جديدة مع مرور الزمن. «ونحن نجد العامة قد بدلت الألفاظ في اللغة العربية تبديلاً... فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافهما إنما هو من نحو ما ذكرنا من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان... وأنها لغة واحدة في الأصل...»<sup>(836)</sup>

#### سابعا : وظيفة اللغة وأهميتها عند ابن حزم

<sup>830</sup> - عبد السلام المسدي: "التفكير اللساني في الحضارة العربية"، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط. 1986م، (ص. 60).

<sup>831</sup> - ابن حزم: "الفصل" (78/1).

<sup>832</sup> - ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (136/3-137).

<sup>833</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (284/4).

<sup>834</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (28/1).

<sup>835</sup> - نفسه. (29/1).

<sup>836</sup> - ابن حزم: "الإحكام...". (29/1).

سيطر موضوع ربط اللغة بوجود الإنسان على فكر ابن حزم إذ نجده يؤكد على أنه لا بد من وجود إنسان حتى نقر بوجود لغة، بل إنه عد اللغة لبنة أساسية في الحياة البشرية حيث ارتبطت بالوظائف التي يقوم بها الإنسان.<sup>(837)</sup> ذلك أنه لن تتم مسألة التعلم والتعليم والتدريب على الصناعات وعماراة الأرض وتسخير الحيوانات ونحو ذلك، مما يحتاجه الإنسان في المسائل والقضايا العلمية والمعرفية إلا باللغة. « فإن النشأة والتربية والعيش، وعماراة الأرض والحيوان المسخر، لا يمكن شيء من ذلك البتة، ولا يكون وجوده أصلاً إلا بلغة يقع بها التخاطب والتفاهم... وكذلك جميع العلوم وكذلك جميع الصناعات.»<sup>(838)</sup> فاللغة هنا ظاهرة اجتماعية يحصل بها ارتباط الإنسان بغيره، بل وبوجوده أصلاً، فهي عصب الحياة وعمدتها ولا قيمة للإنسان بدونها. ومن الوظائف التي أشار إليها أبو محمد: التواصل والتخاطب ونقل الأصوات والإستبانة، أو البيان والتمييز.<sup>(839)</sup> كما أنها تمكننا من معرفة آثار القدامى، وأخبار الأولين والاطلاع على علومهم ومذاهبهم وتواريخهم. « ولولا هذا الوجه، ما بلغت إلينا حكم الأموات على آباء الدهور ولا علمنا علم الذاهبين على سوائف الأعصار ولا انتهت إلينا أخبار الأمم الماضية والقرون الخالية.»<sup>(840)</sup> إضافة إلى أن من وظائفها الضرورية، تفهيم ما كان غامضاً وبيان ما هو ملتبس، وتبسيط ما هو معقد، وتقريب ما هو بعيد، بل إن معرفة الحقائق لا تكون إلا بتوسط الألفاظ وإدراك المعاني لا يتم إلا بالكلمات والعبارات اللغوية.<sup>(841)</sup> وإدراك حقائق الموجودات وتمييز المسميات والمدلولات عن بعضها البعض لا يمكن أن يحدث إلا باللغة. « لاسبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ... ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل وتركت الحق، وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة...»<sup>(842)</sup> وإذن فمن وظائفها أن يحدث تفاهم واتفق بين الناس مع إدراك حقائق الموجودات في عالم الناس، ولا يمكن أن يحدث ذلك إلا باستخدام الألفاظ والحدود والكلمات. بل وإبقاؤها على معانيها، حتى لا يكون الاختلال، ذلك أن الدال إذا صرف أو استبدل، فإن المدلول تبعاً لذلك يعتريه التبدل والتغير، ولا يحدث التواصل بين المتكلم والسامع، بل يتباين ذلك كله ويفسد المعنى بنقل اللفظ عن الموضع الصحيح الذي وضع له. « وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة.»<sup>(843)</sup> فوظيفة اللغة أن تبلغ اليقين والحقيقة والدقة في التعبير عن المسميات بالأسماء وعن المعاني في الألفاظ، لأن حمل اللفظ على غير معناه يعني الغموض والإبهام واللبس.

وعلى هذا فهي وسيلة تعلم وتعليم وإعلام، وتمييز للأشياء عن بعضها البعض « وهي أن تكون المسميات منها وضعت لها أسماء تختص بالمسمى أو بأشخاص ما لتمييز بعضها من بعض فإما تتفق فيها إما تختلف، وهي قد تبدل، وقد تستقر إستقراراً لازماً... فهذه أقسام مسميات كلها تحت الأسماء ووقوع الأسماء كلها على المسميات.»<sup>(844)</sup> فمن الأسماء معارف ومنها نكرات، كما أن منها أبدالاً يُنوبُ بعضها عن بعض معروفة في اللغات، بعضها للحاضر والأخرى للغائب، كما أن منها ما هو للمتكلم وبعضها للمشار إليه، ومنها الضمائر والكنائيات والمبهمات<sup>(845)</sup> وغيرها كثير ومن هنا كان من الضروري التمييز بينها ومعرفة ذلك لا تتم إلا

<sup>(837)</sup> - حسن بشير صالح: "علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين" دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2003م، (ص.108).

<sup>(838)</sup> - ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (136/3).

<sup>(839)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (96/4).

<sup>(840)</sup> - نفسه (97/4).

<sup>(841)</sup> - نفسه (284/4).

<sup>(842)</sup> - نفسه (284/4).

<sup>(843)</sup> - نفسه (282/4).

<sup>(844)</sup> - ابن حزم: "مسألة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (136/4).

<sup>(845)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (189-188/4).



باللغة» وهكذا كل مسمى وضع له اسم»<sup>(846)</sup> فالكيفية التي بموجبها تقع الأسماء على المسميات، وتعرف بها حقيقة الأشياء تستند أولا وأخيرا إلى المعيار اللغوي، بل إن الحقيقة ينبغي أن تمر باللغة وعبر اللغة وفي اللغة. واللغة عنده هنا هي لغة الشرع.» وهذا مما قلنا: إنه تعالى يسمي ماشاء بما شاء فهو خالق الأسماء والمسميات كلها.»<sup>(847)</sup> فالتعرف على خطاب الله لنا، إنما يتم من خلال اللغة التي تعتبر في نظر أبي محمد وسيلة هامة ثمكُنَّا من فهم كتاب الله والتلقي عنه، بل وهي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهو يشير هنا إلى لغة اللسان ولغة العقل. «فلولا اللغة لبطلت فضيلتنا على البهائم، إذا لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات... ولولاها أيضا لما استحققنا أن يخاطبنا الله تعالى بهذه القوة العظيمة.»<sup>(848)</sup> وعلى هذا فلا يمكن لأي كان أن يهمل اللغة أو يحط من شأنها خاصة وأنها علم من علوم الله التي أعطاها لعباده لقوله تعالى: (وَلِيُحْيُوا بَشِيئًا مِمَّنْ عَلَّمَهُ إِلَّا بِمَلَأَةٍ)<sup>(849)</sup> واللغة من العلم الإلهي الذي علمه الله لنا.<sup>(850)</sup> ولذا كان من الضروري تقديم لغة الشرع على لغة العرب. «ولهذا فمحل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية.»<sup>(851)</sup> أي أنه لا مجال لصرف الألفاظ عن معانيها الموضوعية لها في الشريعة؛ فهذا ما يجب أن نفهمه خاصة إذا وضعنا في أذهاننا قاعدة طالما كررها أبو محمد: الله هو واضع اللغة وليس الإنسان، ولهذا فمن يحق له التصرف في الألفاظ أو الأسماء، والمعاني أو المسميات هو الله عز وجل. فلغة الشرع تمحو عنده لغة عرب الجاهلية، وتنزع عنها المقياس والمعيار الذي يمكن أن يتخذ لضبط الأسماء والمسميات. وبهذا يتضح لنا سبب» إلحاح ابن حزم على قراءة القرآن داخل مجاله التداولي الأصلي الذي يتحدد باللغة العربية وأساليبها التعبيرية ومضامينها المفهومية كما كانت متداولة زمن النبي وذلك في الحقيقة مضمون ظاهريته. إن إلحاحه على هذا يدل أنه قد أدرك بوضوح الطابع الخاص للخطاب الديني.»<sup>(852)</sup> كما تبرز لنا أهمية علم اللغة وعلم النحو ودورهما في فهم النصوص الدينية، وفهم بناء وطريقة تركيب كلام الله وكلام رسوله وكيفية الاستنباط بالشكل الصحيح.» فمن لم يعلم النحو واللغة، لم يعلم اللسان الذي به بين الله لنا ديننا، وخاطبنا به ومن لم يعلم ذلك، فلم يعلم دينه... وفرض عليه واجب تعلم اللغة والنحو...»<sup>(853)</sup> وعلى هذا فمن لم يتقن اللغة، حرام عليه الإفتاء لأنه يتقوله على الله بما لا يعلم ولا علم له باللسان وحرام على المسلمين أن يستفتوه أيضا.<sup>(854)</sup> فاهتمامه باللغة نابع من ضرورة خدمة النص القرآني شكلا ومنهجنا نصا ومضمونا، ذلك لأن كلام الله ألفاظ وكلمات عربية، ومن ثمة كان لابد للدرس اللغوي أن يصب اهتمامه على ما بين دفتي المصحف لمعرفة معنى ومبنى الآيات معاً، وهذا ما أشار إليه بعض الباحثين.<sup>(855)</sup> ولكن لماذا ربطها أبو محمد باللسان؟

يبدو لي أن ذلك الربط تم لسببين اثنين: أحدهما تأثره بالنصوص، حيث وردت اللغة في آيات كثيرة مرادفة للسان كقوله تعالى: (يَلْسَانَ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)<sup>(856)</sup> وقوله عز وجل: (وَمَا رَسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (857) وفسرت الآيتان على أن المقصود باللسان فيهما هو اللغة، لأن «لسان كل قوم هو لغتهم.»<sup>(858)</sup> وثانيهما أن إيقاع الكلمات المؤلفات من الحروف يخرج من أعضاء حسية أهمها اللسان والحلق، فينقل الصوت من

<sup>846</sup>- نفسه. (187/4).

<sup>847</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (523/1).

<sup>848</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (279/4).

<sup>849</sup>- سورة البقرة: [الآية: 255].

<sup>850</sup>- ابن حزم: "الفصل" (335/1).

<sup>851</sup>- سالم يفتو: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 153). مرجع سابق.

<sup>852</sup>- محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1991م، ص(309-310).

<sup>853</sup>- ابن حزم: "رسالة التلخيص لوجه التلخيص" ضمن "الرسائل" (162/3).

<sup>854</sup>- نفسه. (163-162/3).

<sup>855</sup>- تمام حسان: "الأصول: دراسة إستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب" الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1982م، ص(21-29).

<sup>856</sup>- سورة الشعراء. [الآية: 26].

<sup>857</sup>- سورة إبراهيم. [الآية: 14].

<sup>858</sup>- ابن حزم: "الفصل" (37/2).

المتكلم إلى المستمع. أن اللسان هو عضو النطق الأهم عند الإنسان وبه يتم الكلام والبيان<sup>(859)</sup>، وهذا هو ذاته السبب الذي جعل القدامى يتخذون اسم اللسان شعاراً للغة. وهو ما نبه إليه ابن خلدون (ت.808هـ) بقوله: «اللغة هي عبارة المتكلم عن مقصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام... في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحهم.»<sup>(860)</sup> وفي إشارة واضحة إلى ارتباط الكلام بالأعضاء الفيزيولوجية للإنسان وفي التركيب بين العاملين المادي والمعنوي يقول أبو محمد: «والوجه الثالث: إيقاع كلمات... لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفتين والأسنان، وهياً لها الهواء المندفَع... فتوصل بذلك نفس المتكلم في نفس المخاطب ويستقر في نفس المخاطب، مثل ما استقر في نفس المتكلم، فهذه المرتبة الثالثة من مراتب البيان.»<sup>(861)</sup> إن ظاهرية ابن حزم حملته على معالجة البيان- اللغة- من زاوية فلسفة جهاز النطق (الكلام) ومناقشة الكلام (اللغة) من زاوية التخاطب ونقل المعارف والعواطف بين المجموعة البشرية التي تتحدث هذه اللغة. ونعلم اليوم أن هذه المسألة تدرس في دائرة المنطق المعاصر. وهو ما يسميه "رودلف كارناب" بالبعد الراجماتيقي للغة، أي البعد الاجتماعي للغة.<sup>(862)</sup>

وهذا يقتضي توفر جملة من العناصر هي: المتكلم أو مرسل الكلام، والسماع أو متلقي الكلام إضافة إلى الوسط الذي ينتقل فيه الكلام، ثم الرسالة التي هي الكلام، أو إشارات دالة أو حركات يؤدي من خلالها البيان.<sup>(863)</sup> وهنا تصوير دقيق لافت للانتباه، حيث يتناول أبو محمد مسألة تحليل الكلام ومصادره من جهة وجعل الكتابة جزءاً من اللغة، من جهة أخرى. فهو يشير إلى الصوت المنبعث من الحنجرة واللسان وسائر الأعضاء المُعَبَّر عن ما في النفس من معانٍ، أي مقاصد النفس ومدلولاتها التي يرتبط فيها المتكلم مع السامع. وهذا اللفظ سواء كان صوتاً أي الكلام أو مكتوباً أو مشاراً إليه أو غير ذلك فكله دال على مدلول ما. وهو مانص عليه أيضاً ابن سينا عندما اعتبر الكتابة صورة من صور اللغة لكنها غير منطوقة.<sup>(864)</sup> وبالتالي تتحدد الدلالة التي يتضمنها الخطاب اللغوي على ما يصدر عن المتكلم، ومد قدرته على إيهام السامع بمراده من كلامه من جهة وكيفية فهم السامع وإدراكه لدلالة ذلك الكلام من جهة أخرى وهما أمران عقليان. «وأما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتدارسون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم... وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها الأصوات المنطقية الدالة...»<sup>(865)</sup> أي الدالة على المعنى الذي يريده الإنسان، إضافة إلى أنه يعني دلالة اللفظ على المعنى، فالحرف لفظ يدل على معنى تصوري ذهني، وهو نفس ما دعا إليه فيما بعد، اللغوي السويسري "دو سوسير DE SAUSSURE" (ت.1913م) حين فرق بين اللغة والكلام، مقراً بأن اللغة هي مجموع الاتفاقات التي تضعها هيئة اجتماعية ما لتمكن أفرادها من ممارسة اللسان، والكلام هو العملية التي يقوم بها الأفراد المتكلمون.<sup>(866)</sup> وعلى هذا فاللغة تشمل جملة الأصوات والإشارات والحركات والخطوط، وكل ما يمكن أن يكون وسيلة اتصال وتخاطب. وتجدر الإشارة هنا إلى أن من القضايا الغوية التي استبق بها أبو محمد، وتناولها حديثاً علماء النفس، وعلماء اللغة، إشارته إلى أن اللغة قسمان: منها ما يشترك فيه الإنسان مع الحيوانات ومنها ما يخص الإنسان وحده.

<sup>859</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (96/4).

<sup>860</sup>- ابن خلدون: "المقدمة" تحقيق: درويش الجويدي، (ص.545)، مصدر سابق.

<sup>861</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (96/4).

<sup>862</sup>- محمد جلوب الفرحان: مقال: "أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم" (ص.116). مرجع سابق.

<sup>863</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (96/4-97).

<sup>864</sup>- "إحتياج إلى ضرب آخر من الإعلام غير النطق، فاخترعت أشكال الكتابة وكله بهداية إلهية وإلهام إلهي." ابن سينا: "العبارة" (ص.2-3).

<sup>865</sup>- ابن حزم: "الرسائل"، (106-105/4).

<sup>866</sup> حسن بشير صالح: "علاقة المنطق باللغة عند فلاسفة المسلمين" (ص.107) مرجع سابق.

فالأولى تتمثل في الأصوات والحركات التي يتراسل ويتواصل بها جنس الحيوانات بطبعهم وغريرتهم والثانية تشمل الكلام الذي يتخاطب به الناس والكتب التي يتراسلون بها، وغيرها من الحركات والإشارات المعبرة الصادرة عن الفكر، وهنا نجد دقة التمييز لدى أبي محمد إذ أنه على الرغم من اندراجهما منطقياً تحت جنس واحد هو الأصوات الدالة على مراد أو معنى أو مدلول ما، إلا أنها مقيدة ومحددة لدى الحيوانات بالطبع والغريزة المجبول عليها حيث لا تبديل وتغيير فيها أي أنها ثابتة كلغة النمل أو النحل مثلاً ونحوهما، أما لدى الإنسان فهي تتعلم وتكتسب وتتغير أيضاً لكونها فكرية واعية قصدية. «إن الصوت الذي يدل على معنى ينقسم قسمين: إما أن يدل بالطبع، وإما أن يدل بالقصد فالذي يدل بالطبع هو كصوت الديك... وكأصوات الطير والكلاب... وأصوات السنابير في دعائها أولادها وسؤالها وعند طلبها السفاد وعند التضارب... وما أشبه ذلك من أصوات الحيوان غير الإنسان... وأما الصوت الذي يدل بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به... وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها الأصوات المنطقية الدالة.»<sup>(867)</sup> كما بين ابن حزم أن الإنسان يشترك مع الحيوان في اللغة الطبيعية الفطرية الغريزية لكنه يختلف عنه في اللغة الفكرية التي يمكنه اكتسابها بالتعلم. «لا سبيل إلى أن يعرف أحد شيئاً من ذلك كله حتى يوقف عليه... ويفتق ذهنه في ذلك بما جعل في طبعه من قبوله، وبرهان ذلك أنه من لم يُعلِّمهُ قط لا يدريه... هذا بخلاف ماتقتضيه الطبيعة مما لا يحتاج فيه إلى معلم، كالرضاع والأكل والشرب والجماع وغير ذلك مما لا يحتاج فيه الإنسان إلى معلم وكذلك سائر الحيوان...»<sup>(868)</sup> وعلى هذا فالإنسان يتميز عن البهائم باللغة التي فيها البيان، وإلا لزمه أن يكون مثلها.<sup>(869)</sup> ولكن ما البيان؟ ولماذا يصبر أبو محمد على البيان في جل مؤلفاته؟.

البيان أو المنطق، هو ما يتميز به الإنسان عن الحيوان والبهيمة ولعلنا نتذكر هنا ما أوردناه في مبحث "المنطق عند ابن حزم" حيث لاحظنا تداخل المنطق باللغة، فالتفكير المنطقي لا يمكن أن يتم إلا باللغة وبالمقابل لا بد أن تخضع اللغة لقواعد المنطق والعقل، فالعلاقة بينها تلازمية، خاصة في الربط بين الألفاظ والمعاني.

ويهمنا هنا لحظة استيعاب أبي محمد لمنطق أرسطو لأن المنطق مرادف للبيان عنده، كما ذكرنا سابقاً ومحاولة حل رموزه وفك طلاسمه، دون التعمق فيه، ولهذا عمد إلى تعريبه، وتقريبه بالألفاظ العامية وتلك محاولة متميزة، بينت مدى اهتمامه بالمنطق من جهة، واللغة من جهة أخرى حيث كان أكثر تميزاً وتأثيراً مما قام به غيره. ذلك أنه كان «يؤسس البيان على البرهان على صعيد المنهج كما على صعيد المفاهيم والرؤية.»<sup>(870)</sup>

ولست مبالغاً إن قلت: أن أهم مسألة عالجهما أبو محمد هي البيان «والبيان: كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه، والإبانة والتبيين، فعل المبين، وهو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة. والتبيين: فعل نفس المبين للشيء في فهمه إياه، وهو الاستبانة أيضاً، والمبين هو الدال نفسه.»<sup>(871)</sup> فأبو محمد يطرح هنا إمكانية التعرف على المعنى الذي يدرك بناء على المعنى الظاهر من دلالة الألفاظ. حيث أنه لا يجوز انتزاع المعنى من غير السياق والمضامين التي ورد فيها بخلاف ما يقوم به القائلون من الفقهاء وغيرهم. «و هكذا فالبيان كفعل معرفي، هو الظهور والإظهار والفهم والإفهام. وكحقل معرفي هو عالم المعرفة الذي تبنيه العلوم العربية الإسلامية الخالصة، علوم اللغة وعلوم الدين»<sup>(872)</sup> والبيان يمثل موضوعاً بالغ الأهمية في فهم النصوص وتفسيرها وتبيينها، ودراسة معاني الحدود ودلالات التراكيب اللغوية، كما أنه

<sup>867</sup> ابن حزم: "الرسائل" (106-105/4).

<sup>868</sup> - نفسه. (136/3).

<sup>869</sup> - نفسه. (95-94/4).

<sup>870</sup> محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992م، (ص.521).

<sup>871</sup> ابن حزم: "الإحكام...". (40-39/1). و"الرسائل" (414/4).

<sup>872</sup> محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص.556)، مرجع سابق.

إظهار المقصود بأبلغ لفظ والكشف عن ماهيته ، وإظهاره ليبدو بارزا واضحا.<sup>(873)</sup> وعلى هذا « فالبيان اسم جامع لكل شيء يكشف قناع المعنى حتى يفضي السامع إلى الحقيقة. »<sup>(874)</sup>

ومن خلال المثال التالي الذي ضربه أبو محمد نستشف مراده من البيان. « أو ترى إذ قال الله تعالى: (يُخْرِتُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) <sup>(875)</sup> أنه أمرنا قياسا على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيديهم وأيدينا قياسا على ما أمرنا الله تعالى أن نعتبر به... أفيجوز لذي مسكة عقل أن يقول إن العبرة ههنا القياس . «<sup>(876)</sup> فابن حزم يرى أن القياس والتأويل غير جائزين هنا حيث لا يجب انتزاع الألفاظ من سياقها الظاهر ، وتضمنها معنى خفيا لا يحتمله ذلك السياق ؛ ولو أن معنى اعتبروا هنا هو قيسوا على حد تعبير هؤلاء ، لاقتضى الأمر أن يكون الله أمرنا قياسا على ذلك أن نخرب بيوتنا بأيدينا وأيدي الآخرين بل إن هذه الآية أبين شيء في إبطال القياس ، ولذا فإن معنى الإعتبار والعبرة هنا ، التفكر والتبين. » ولا علم أحد في اللغة التي نزل بها القرآن أن الاعتبار هو القياس ، وإنما أمرنا تعالى أن نتفكر ... وإنما أراد: هلا اعتبرتم أي هلا تبينتم... «<sup>(877)</sup> ولهذا أيضا رفض أبو محمد القياس والتأويل كما رفض التقليد من قبل فاسحا المجال أمام القاريء ليجتهد ويستنبط الأحكام ويفهمها بناء على ظاهر النصوص. لأن النصوص معقولة المعنى في ذاتها ، ولذا أباح الاجتهاد تبعا لذلك فالظاهر من النص أو المنطوق به ، هو الذي يجب الالتزام به لأنه الوارد إلينا من الله. إنه ليس فهما واقعيًا ساذجا وسطحيا كما قد يتصوره البعض ولا جمودا وتحجرا وعدم أعمال للعقل بل إنه الالتزام بالنصوص. ولأن ذلك ما تظهره الألفاظ ، أي أن النص يعطيك ما فيه وما يدل عليه ، ولذا وجب الوقوف عند حدود الدلالة الظاهرة منعا للتحريف والتأويل ، والزيادة على النص أو النقصان منه ، لأن النص كامل مقدس وهذا ما يعبر عنه ابن حزم بمنطق البيان.<sup>(878)</sup> ولعله أول من استفاد استفادة عظيمة من اللغة لبيان قيمة منهجه العلمي في مناقشة مختلف العقائد ، وكان أول من اهتم بهذه النقطة من العلماء المسلمين.<sup>(879)</sup> « وقد علمنا يقينا وقوع كل اسم في اللغة على مسماه فيها... وأن الملح لا يسمى زبيبا... فإذا قد أحكم اللسان كل اسم على مسماه لا على غيره ولم يبعث محمد صلى الله عليه وسلم إلا بالعربية التي ندرها... فالزيادة على ذلك زيادة في الدين وهو القياس والنقص منه نقص من الدين وهو التخصيص وكل ذلك حرام بالنصوص التي ذكرنا. »<sup>(880)</sup> وهذا التركيز على الظاهر لا يعني مطلقا إلغاء دور العقل ، بل إن ظاهرية ابن حزم لم تكن تضيقا على العقل كما يعتقد البعض. فلقد دعا إلى التمسك بظاهر "النص" ولكنه لم يكن يرمي من وراء تلك الدعوة إلى التضيق على العقل بل العكس ، لقد أراد من ذلك تحرير الخلق من التبعية لتأويلات – بعض السلف –<sup>(881)</sup> بل إنه يرجو من ذلك ، أن تكون اللغة تعبيرًا عن نظام فكري كامل ولا بد من أن تضبط مبادئها وقواعدها ودلالاتها ، حتى يصفان الذهن عن الوقوع في الخطأ والزلل ، أثناء محاولاته فهم النصوص ، واستنباط الأحكام الشرعية وحتى لا يتلاعب المتلاعبون ، أو يموه المسفسطون ، أو يتفلت القائسون والمؤولون من سلطان النص ، الذي يراد له أن يكون لجاما ضروريا لهم. وكان من الضروري أن يحاط النص بإطار ضامن لانجده إلا في اللغة والمنطق.<sup>(882)</sup>

<sup>873</sup> "البيان لغة": الفصاحة... وهو الكشف والتوضيح مصدر ، بان ، وهو لازم ومعناه الظهور ، وقد يكون متعديا بمعنى الإظهار. "التهانوي كشف اصطلاحات الفنون" تحقيق: لطفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ط. 1963م ، (1/126).

<sup>874</sup> الجاحظ: "البيان والتبيين" تحقيق: عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط. 1975 ، (1/75-76).

<sup>875</sup> سورة الحشر [الآية 2].

<sup>876</sup> ابن حزم: "الإحكام" (404/2).

<sup>877</sup> نفسه. (405-403/2).

<sup>878</sup> -) ARNALDEZ : "GRAMMAIRE ET THÉOLOGIE CHEZ IBN HAZM DE CORDOUE" PARIS , (PP. 162-818).

<sup>879</sup> -) IBID (pp.37-87).

<sup>880</sup> ابن حزم: "الإحكام" (530/2).

<sup>881</sup> محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" ، (ص. 569). مرجع سابق.

<sup>882</sup> أشرنا إلى هذا في المبحث المتعلق بالمنطق عند ابن حزم.

وهذا ماتبينه العبارة الآتية التي تتحدث عن أهمية اللغة، والدور المنوط بها لتؤديه: «ولاسبيل إلى معرفة حقائق الأشياء، إلا بتوسط اللفظ... والأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها جل وعز، ولاسبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل وتركت الحق، وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة ولادليل يصححه أصلاً»<sup>(883)</sup> أي أنه لاتفكير بلا ألفاظ، ولا لغة بلا معان. فالألفاظ جوفاء فارغة إذا لم تعبر عن حقائق التصورات، وبالمقابل تكون هذه التصورات الذهنية سرايا ووهما إذا لم تحصنها الحدود والألفاظ وتعطي لها وجودها الفعلي وكيئوتها الحقيقية والواقعية. «فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بالألفاظ متفق عليها لتكون قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها»<sup>(884)</sup> وماذا إلا لأن الخطر يتهدد المعنى إما بتحريفه أو تغييره والحق أن توضيح المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي والنحوي) لا يقدم لنا إلا المعنى الحرفي أو معنى ظاهر النص كما يسميه الأصوليون<sup>(885)</sup> وهذا ما كان ابن حزم يريد الوصول إليه. إن الصراع الذي قام بين ابن حزم الملتزم بالمعنى المنطوق من ظواهر النصوص وبين التأويليين ومعتمدي القياس حيث اتهموه بالجمود والتحجر يشبه إلى حد بعيد، ما حدث في العصر الحديث، حين كتب الناقد اللامع (م. أمبراس) مقالا سنة (1977م) اعترض فيه على التفكيكيين والبنويين معتبرا أن القراءة الذاتية للنص هي إساءة قراءة "CALL READING ARE MISREADING" وكل تفسير هو إساءة تفسير، فحمل عليه التفكيكيون حملة شعواء متهمين إياه بالجهل والجمود وتحجر الفكر. ذلك لأن الفلسفة البنوية وكذلك التفكيكية أسسنا فلسفة التأويل- الهرمينوطيقيا- "NEUTICS HERME" وألغنا توحد النص وتجانسه، مع المطالبة بتعدد القراءات، والتعدد اللانهائي لتفسير النص وإعطاء الذات حرية تفسير النصوص كيفما شاءت فالنص عندهم يتعدد بتعدد قراءته وقراءاته، وليس له معنى محدد ولهذا فليس له تفسير نهائي<sup>(886)</sup>.

#### ثامنا: علاقة اللفظ (الدال) بالمعنى (المدلول).

كثيرا ما هيمنت مشكلة العلاقة بين اللفظ والمعنى على تفكير فلاسفة اللغة، وعلمائها بل إنها، شغلت الفقهاء والأصوليين والمتكلمين والنحويين والمناطق وغيرهم، وكانت محورا رئيسا لإنتاجهم الفكري، بل إن دراسة علاقة الألفاظ بالمعاني تظهر أيضا العلاقة القائمة بين اللغة والمنطق. ولذا فإنه كثيرا ما تتداخل مباحث اللغة والمنطق حتى يبدو أحدهما في صورة الآخر<sup>(887)</sup>. فلاعجب أن نجد ابن حزم من أوائل الذين اهتموا بهذا الموضوع<sup>(888)</sup> «وقد علمنا ضرورة أن الألفاظ إنما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، ويعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علق عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق»<sup>(889)</sup> ومن هنا فقد أثارت علاقة اللفظ بالمعنى انتباه أبي محمد، محاولا فهمها ومعالجتها على ضوء المنهج الظاهري الذي يتبعه. وما ذاك إلا لأن مذهب الظاهر الذي اعتنقه أبو محمد يعتمد في فهم النصوص على ظاهرها، وتبين معناها بلاغوص على الباطن، ولا قياس لفظ على آخر، ولا صرف لفظ عن حقيقته المعن على مجاز أو تأويل، وعدم تجاوزه إلى معان باطنية، فهذا كله قد ألزم ابن حزم أن يعنى باللغة لأنها عنده هي الوسيلة الأولى لفهم وإدراك المعاني<sup>(890)</sup>. وأما عن علاقة اللفظ بالمعنى عنده فلا بد من وقوع الأسماء على المسميات، رابطا بينهما، محددًا العلاقة الوثيقة بين طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى، إذ أن المعاني أو المسميات ما لم تحدها أسماؤها وألفاظها

<sup>883</sup> ابن حزم: "الرسائل" (284/4).

<sup>884</sup> - نفسه.

<sup>885</sup> - تمام حسان "اللغة العربية معناها ومبناها" الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط. 1973م (ص. 337).

<sup>886</sup> - ينظر بتوسع عن هذا الموضوع: عبد العزيز حمودة: "المرايا المحدبة من البنوية إلى التفكيك".

<sup>887</sup> - علي سامي النشار: "المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة" دار المعارف، القاهرة، (ص. 117).

<sup>888</sup> - حسن بشير صالح: "علاقة المنطق باللغة..." (ص. 113)، مرجع سابق.

<sup>889</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (78/1).

<sup>890</sup> - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 64)، مرجع سابق.

تبقى مائعة ممتدة مطلقة غير محدودة « لاسبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل عن موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارئها جل وعز، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه.»<sup>(891)</sup> فالأسماء في علاقاتها بمسمياتها هي تعبير عن المعاني التي وضعت لها، وهي خاصة بها، وكل لفظ موجود له معنى يقابله، لأن تقسيم الله الأنواع تبعه تقسيم الكلمات والألفاظ في حيز هذه الأنواع، ولذا فلا يجب الفصل بينهما. وثانياً لأن الله خلقها وعلمها الإنسان، ومن ثمة فإن ابن حزم يحذر من تحميل اللفظ ما لا يحتمل، أو على غير ما وجد له من قبل الله، وأن لا ينقل عن موضعه إلا بدليل من النص. «وأما خصوص لفظ في نوع يراد به نوع آخر فهذا خطأ لا سبيل إليه، وهو باطل بالطبيعة والشريعة واللغة...»<sup>(892)</sup> مبينا أن الله حد حدودا فلا

يجوز تعديها، فأما البرهان الطبيعي: «فقد علمنا ضرورة أن الأسماء إنما وضعت ليُعبر بها عن المعاني التي علقت عليها، وسميت بها... وأما اللغة فإننا نسأل كل عالم وجاهل: ما البرُّ؟ فيقول: القمح... هذا ما لا يختلف فيه أحد من شرق الدنيا وغربها... فتعدوا الحدود وأوقعوا الأسماء على غير مسمياتها.»<sup>(893)</sup> ومن هنا نفهم بالتحديد ما يقصده أبو محمد من أنه لا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه، الذي وضع ورتب له. ذلك، لأنَّ العلاقة بين اللفظ ومعناه، علاقة لازمة ضرورية □ خالق الأسماء والمسميات، أو الألفاظ والمعاني جميعاً. ولا سبيل إلى الفصل بينهما، أو التصرف فيهما على غير ما يقتضيه الوضع اللغوي الذي هو من خلق الله، ولهذا نجده يتمسك بظاهر النص في الفقه والأصول والعقائد وغيرها. بل ولهذا السبب يوجب أخذ ما جاء في الشريعة على ظاهره، ويرفض تبديله أو تأويله إلا بدليل نصي، أو إجماع أو بمقتضى الحس والمشاهدة.

فالأسماء موقوفة للتعبير عن مسميات ما، وما تسمح به معانيها. □ خالق اللفظ والمعنى ودلالات الأسماء والمسميات محددة سلفاً بالنقل-السمع- فعل ذلك خالق اللغة.<sup>(894)</sup> ومن ثمة فإنَّ «قول الله عزوجل يجب حمله على ظاهره مالم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس... وقد قلنا: إنه لا يجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة، إلا أن يأتي به نص، فنقف عنده وندرى حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر، إلا فلا.»<sup>(895)</sup> فالألفاظ وضعها الخالق للتعبير عن ما تقتضيه في اللغة ليُعبر كل لفظ عن المعنى الذي وضع له وعلى هذا فهي لا تخرج عن هذا أبداً، ولذلك ركز على الجانب اللغوي معتبراً إياه مفتاحاً ضرورياً لحل كل إشكال. وما دام أنه لا علم لنا إلا ما علمنا الله، فإنه تعالى إذا شاء نقل اللفظ عن موضعه إلى موضع آخر، فيكون له معنى جديداً تبعاً لذلك، لأنه وحده عزوجل الذي يعين أسماء ومعاني الأشياء، فمثلاً "الزكاة" يعني لغة النماء والطهارة والصالح لكن الشرع جعلها تعني مقداراً مالياً أو صدقة يخرجها المسلم، فتعين تحويل اللفظ إلى معناه الجديد هذا وكذلك الصلاة والصيام وغير ذلك.<sup>(896)</sup> فأبو محمد يبيح نقل اللغة عن ظاهرها إذا جاء النقل بذلك والمسوغ العقلي عنده أن الله خالق اللغة، وله الحق في نسخ وتبديل ما شاء منها وأن يخرق النظام اللغوي الدلالي، إذا أراد، كما كان له الحق في خرق الطبيعة بالمعجزات، لتأييد الأنبياء والرسل، أما الناس فلا يجوز لهم ذلك، وقاعدته (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ).<sup>(897)</sup> ومما لا شك فيه ولا مرء، أن طبيعة اللغة أي لغة تحتم على مستخدمها كي يصل إلى المعاني الصحيحة للألفاظ أن يتناول اللفظة أو الجملة أو العبارة كاملة غير مجزأة، فإذا أخذنا جزءاً من كلمة أو بعضاً من جملة أو عبارة دون بعضها الآخر، فإننا قد

<sup>891</sup> ابن حزم: "الرسائل" (284/4)

<sup>892</sup> ابن حزم: "الإحكام" (464/1).

<sup>893</sup> - نفسه. (464/1).

<sup>894</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (337/1) "الرسائل" (302/4) و "الفصل" (335/1).

<sup>895</sup> - ابن حزم: "الفصل" (336-335/1)، وأما من استجار خلاف ذلك فكلامه باطل. "الإحكام" (77/1).

<sup>896</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (337/1).

<sup>897</sup> - سورة الأنبياء [الآية 23].

نصل إلى معنى مغاير أو مناقض، أو قد لانفهم شيئا أصلا. فمثلا لو قلنا: (وَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ) (898) وفصلناها عما بعدها ، فإن معناها يصبح وعيدا لكل مصل ، وفيها نهي عن الصلاة. ولكن باستكمال سياق النص القرآني – الآية- سيوضح المعنى الحقيقي لها وهذا هو الذي أوقع البعض في الوهم والغلط ، عند بترهم للكلمات أو الجمل والعبارات من سياقها وإطارها العام. وهكذا بعدما طبق أبو محمد التحليل اللغوي المنطقي إنتهى إلى رفض القياس والتأويل في اللغة لأنها عنده توقيفية. ومعنى ذلك أنها موقوفة من عند الله ، ومحددة للتعبير عن معان ثابتة وواحدة في كل اللغات « المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف ، وإنما تختلف الأسماء فقط ، والأسماء هي الأصوات الظاهرة... » (899) ومن ثمة فإن اختلاف اللغات والألفاظ الواردة فيها ، لا يقود إلى أي اختلاف في المعاني لأن اللغة تتأسس على المسميات ذاتها ، ولهذا رفض التأويل لكونه غير منضبط-الهيرمنيوطيقا-. « ونحن لانقول بالتأويل أصلا ، إلا أن يوجب القول به نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس ولا مزيد ، فمن ادعى تأويلا بلا برهان فقد ادعى ما لا يصح... ودعواه باطلة. » (900) وهذا الاتجاه الطاغي على ابن حزم المنطقي اتجاه لا يفصل الفكر عن اللغة ، فهو ينظر إلى العمليات الفكرية المنطقية على أنها عمليات لغوية ؛ بل إن تركيزه على الجانب اللغوي كان بهدف حل أي إشكال قائم في مختلف العلوم خاصة الفقه والأصول والكلام وغيره. لكننا مع ذلك يجب أن نتساءل: لماذا يتمسك أبو محمد بالظاهر إلى هذا الحد؟. والجواب هو لأن الظاهر عنده هو النص نفسه وليس رتبة أقل أو أكثر يقينا منه. (901) وهو أيضا الذي يحفظ للغة هويتها وثباتها. أي تداولها الثابت بين الجميع ولأن اللغة واحدة لدى العالم والجاهل ، الخاص والعام ، المثقف الموسوعي ، والأمي أو محدود التعليم وغيرهم. وكونها من عند الله ، فقد وجب على الجميع الإنصياع والإنقياد لها ، واستخدامها والتفكير بها للوصول إلى معرفة الأشياء على حقيقتها. لكونها ظاهر لاخفاء فيه ولاباطن له. ولذا فإنه لا يجوز صرف الألفاظ عن ظاهرها أو عن معانيها الظاهرة بالتأويل أو القياس والتعليل ، لأن البلية ستأتي من هذا الجانب. (902) ولعل المحدثين اهتموا إلى حل لهذه المشكلة بوضع المعاجم الفلسفية والزراعية والطبية ونحوها. (903) وتجدر الإشارة هنا إلى أن الاعتناء بالمعنى نجده المحور الذي دارت حوله الفلسفة المعاصرة. « إذ أن فكرة المعنى لم تشغل الفلسفة التحليلية فحسب ، بل شغلت أيضا الفينمنولوجية والبرغماتية والبنويوية وغيرها ، ولهذا ظهرت تصنيفات عديدة حول فكرة المعنى. » (904)

كما أشار أبو محمد إلى مسألة لغوية هامة وهي علاقة الاسم بالزمان « الاسم صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين... وقولك: "بعير" لا يدل على زمان معين ، لا حال ولا ماض ، ولا مستقبل... » (905) والمراد بذلك أن ألفاظ اللغة ليست عرضة للتغيير الدلالي والزمن ليس فيصلا في تضيق أو توسيع أو تحديد وضبط دلالات الألفاظ ، بل قد تتدخل عوامل أخرى في هذا الأمر. أي أنه قد يتسع معنى اللفظ ، وقد يضيق ، وهذا يحدث أحيانا باتفاق وإصلاح أهل اللغة ، كاتفاق العرب على أن سميت الحيوان الطويل العنق ، الأحدب الظهر ، العالي القوائم القصير الذنب : "بعيرا" واتفاق العجم على أن سمته باسم آخر. وكل تلك الأسماء دالة على الحيوان الذي ذكرناه دلالة واحدة وهكذا كل مامسمى وضع له اسم. (906) وهذا ما يشير إليه ابن سينا بالتواطؤ اللغوي (907)

(898) سورة الماعون [الآية 4].

(899) ابن حزم: "الرسائل" (107/4).

(900) نفسه. (100/3).

(901) سالم يفوت: "ابن حزم والفكر..." (ص. 119). مرجع سابق.

(902) ابن حزم: "الرسائل" (162/4)، و"الإحكام" (33/1).

(903) عبد اللطيف شرارة: "ابن حزم..." (ص. 90). مرجع سابق.

(904) صلاح إسماعيل: "فلسفة اللغة والمنطق - دراسة في فلسفة كواين-"، دار المعارف ، القاهرة ، ط. 1995م (ص. 176).

(905) ابن حزم: "الرسائل" (187/4).

(906) نفسه.

فالدلالة تعني استمرار الاستعمال المتعارف عليه بسبب رضى المتخاطبين به. والمراد من ذلك أن الأسماء أو الألفاظ يجب أن تحتفظ بمعانيها الثابتة نوا وبمدلولاتها المتعارف عليها اصطلاحيا حتى لا يقع اختلال في التفكير، أو عدم اتفاق بين الناس<sup>(908)</sup>، مما ينجزُ عنه فساد في التصور والتفكير والإستدلال. ولعل ذلك أيضا ناجم عن افتقار التحليل اللغوي لقواعد ومبادئ المنطق. واللفظ أو الاسم لا يجزأ، لأنه إذا جزئ لا يدل على أي معنى «الإسم صوت موضوع باتفاق... وإن فرقت أجزاؤه لم تدل على شيء من معناه... وقد ظن قوم جهال أن من الأسماء ما يدل شيء من أجزائه على شيء من معناه كقولك: "عبدالله" فإن "عبدا" يدل على معنى... غير المعنى الذي يدل عليه "عبدالله"، أي أنه لا يدل على المعنى الذي قصد بتسمية الرجل "عبدالله"»<sup>(909)</sup> أي أن اسم "عبدالله" اسم لذاته، فلاتوجد للفظ "عبد" من حيث هي جزء من "عبد الله" دلالة على شيء البتة. وحيث أن الدال بلفظة "عبد الله" على هذا النحو، لا يدل على العبد على انفراده في هذا الموضع بشيء أصلا. لأنه جزء لفظ، فلا يتوقع أن يدل بانفراده على أحد أجزائه حتى يأتي اللفظ المركب بتمامه ليلتئم به كمال اللفظ وتكتمل به الدلالة المرادة، فيدل مجموع اللفظ على معنى ما، ولا يدل جزؤه على شيء من معناه، من حيث هو جزء له. وهو أيضا مانبه إليه ابن سينا (ت. 428هـ) حين فرق بين اللفظ المركب واللفظ البسيط.<sup>(910)</sup> فلاغرو إذن أن نجد ابن حزم يشدد على ضرورة استخدام الألفاظ، ليعلم السامع ما يريد المتكلم، وإلا فقدت اللغة قيمتها وأهميتها» والمعلوم بأول العقل أن اللفظ يفهم منه معناه لبعض معناه، ولا شيء ليس من معناه، ولذلك وضعت اللغات ليفهم من الألفاظ معانيها. «<sup>(911)</sup> فهذه هي حقيقة البيان، التي ينشدها أبو محمد. ولا مندوحة بعدئذ أن يكون حديثه عن أنواع الألفاظ. إذ اللغة عنده تنقسم إلى ألفاظ تدل على معان، وأخرى لاتدل على أي معنى وهذا الذي لا يدل على أي معنى، و لاوجه للاستعمال به، لأنه لا يحصل لنا منه فائدة، ويلزم عنه تجاوز هذه الألفاظ أو الأسماء لأنه لامعاني ولاتسميات لها. وهذا مثل "الغول" و"العنقاء" و"النسناس" وجميع الخرافات، كما لايلزم أن يكون من إسمه "عبد الله" أن يكون عبدا □ حقيقة.<sup>(912)</sup>

ويبدو أننا إزاء نمطين من المعرفة إحداهما الأسماء أو الألفاظ ذات الوظيفة المعرفية (cognitive) وتقوم فيها اللغة بوصف أشياء واقعية لأن فيها إخباراً عن هذه الكائنات الموجودة، ووظيفة غير معرفية

(non- cognitive) وتندرج تحتها الكائنات أو الأشياء اللاموجودة. فالتسمية هي إشارة أو رمز دال على شيء ما، وأما الاسم فوظيفته أن يفصل المعاني بعضها عن بعض ولا شيء سوى ذلك. وكلاهما لايقدم معنى اللفظ أو مدلوله، لأنه ليس لهما سوى وظيفة إشارية رمزية، بخلاف المسمى الذي ترتبط به المعاني التي هي إما أعيان قائمة، أو ذوات ثابتة، أما إذا لم يكن ولم يوجد مسمى، فلا معنى ولامدلول له بل هو في حكم المعدوم. «إن كل إسم ينطق به ويوجد ملفوظا أو مكتوبا فإنه ضرورة لابد له من أحد وجهين: إما أن يكون له مسمى فهو موجود وهو شيء حينئذ. وإن كان ليس له مسمى فأخبارنا بالمعدوم... فصح أن المعدوم لا يخبر عنه...»<sup>(913)</sup> ويستدل على ذلك باسم أو لفظ "العنقاء" الذي تشير تسميته لشيء ما، ولكن مع ذلك لامسمى "العنقاء"، ونحوها من الأسماء والألفاظ التي لاحقيقة لها. «وتمنينا للمريض الصحة إنما هو إخبار عن ذلك

<sup>907</sup> -الإسم لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان. "ابن سينا: "العبارة" تحقيق: محمود الخصري، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة ط. 1390هـ-1970، (ص. 3-4-7)

<sup>908</sup> - هذا يذكرنا بمبادئ العقل التي تؤكد على ضرورة اتفاق الفكر مع ذاته، وكذلك اتفاه مع العالم الخارجي، وإزالة التناقض معهما.

<sup>909</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (187/4).

<sup>910</sup> - ابن سينا: "العبارة" (ص. 8-9). مصدر سابق.

<sup>911</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (277/4) "ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صحَّ البيان أبدا... والمراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال". "الإحكام" (336/1).

<sup>912</sup> ابن حزم: "الفصل" (185/3)، "الرسائل" (188-104/4)، "حجة الوداع" (147/1)، "الإحكام" (98/1). فهذه الألفاظ وإن كانت دالة إلا أنه لا معنى لها، وإنما يراد من خلالها ترك أثر ما على النفس، فهي وإن كانت أسماءً إلا أنها لا تدل على مسمى بعينه.

<sup>913</sup> - ابن حزم: "الفصل" (185/3).



الاسم الموجود، وأنه ليس له مسمى ولا تحتة شيء.»<sup>(914)</sup> وكذلك من إدعى الغول والعنقاء وجميع الخرافات.<sup>(915)</sup> وكأنه يشير إلى أن الشيء لا يمكن أن يكون موجودا وظاهرا بالنسبة لنا، إلا إذا كان له مسمى ومعنى أو هو كائن فعليا، وموجود له ماهية تثبت أنه حقيقي وبهذا نعرفه وندرك هويته، وإلا كان مجرد فكرة مثالية أو تصور خيالي لاحقيقة له. وبالمقابل يشير ابن حزم إلى وجود كائنات وأشياء أو معان، بلا ألفاظ ولا أسماء دالة عليها. في إشارة واضحة منه إلى عجز اللغة أحيانا عن أن تجاري الفكر، حيث يكون المعنى أرحب وأوسع مجالا في حين تضيق اللغة على أن توقع على كل نوع اسما تفرده به.<sup>(916)</sup> ويضرب أبو محمد على ذلك مثلا عن أنواع كثيرة من الحيوانات والحشرات التي تنشأ عن التعفن والرطوبة وهي معلومة لنا بالرؤية، لكن لا تعلم لها أسماء. بل إن ابن حزم نفسه يذهب أحيانا إلى أنه «لو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك وأقرب للبيان.»<sup>(917)</sup> وفي هذا تأكيد منه على عدم مجازاة الألفاظ والدوال للمعاني والمدلولات. وهو أيضا ما نجده عند بعض اللغويين، كالسيوطي (ت. 911هـ) الذي يذهب إلى أنه: «ليس لكل معنى لفظ، بل المعاني كثيرة وغير متناهية ولذا لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ لأن المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهي، والألفاظ متناهية.»<sup>(918)</sup>

#### تاسعا: موقف ابن حزم من التعليل النحوي.

تناول أبو محمد ظواهر النحو وقضاياها العامة بالإجمال دون تفصيل دقيق والنحو عنده نوعان: فالأول يهدف إلى تقويم اللسان وسلامة الخطاب وهو تعليمي والثاني يتكسبُ به البعض عيشهم وهذا لا منفعة فيه ولكنه على أية حال باب من أبواب العلم.<sup>(919)</sup> وعن الذين يتكسبون من تصعيبهم الألفاظ في علم النحو، ماروي عن الجاحظ أنه قال: «إنه كان ينشر في مصنفاه ضربا من الغموض والعسر حتى يلتبس منه الناس تفسيرها رغبة في التكبس بها.»<sup>(920)</sup> ولذا كان اهتمام ابن حزم بالنحو لأهميته البالغة في خدمة منهجه الظاهري. وليس غريبا أن يؤكد اللغويون على أن «الجملة النحوية الظاهرية جملة بسيطة في تركيبها واضحة في دلالتها، قويمة في بنائها، وغير ملتوية في إصابتها للمعنى، تبتعد عن الشاذ والنادر وعن المحاجة الخلافية بين النحاة حيث العلل التي طمست فهمه، وغيبت المقصود منه.»<sup>(921)</sup> ولا ننسى أن النحو منطلق عربي، بهدف إلى ضبط حركات الألفاظ، وإعراب الإسلام وفقد قواعد مضبوطة غير أننا نتساءل هنا عن معنى تقسيم أبي محمد للنحو، وقبوله بجزء منه فقط؟ وإلى ماذا يرمي من خلال رفضه التعمق في علم النحو؟ وما علاقة ذلك بمنهجه الظاهري؟ إننا ينبغي أن نتذكر هنا، أن النحو يعتمد أساسا على الأقيسة والعلل، وإن رفضه للتعليل والقياس لم يكن في علوم الدين من: الفقه والأصول والعقائد فحسب وإنما تعدى ذلك إلى علوم العربية من اللغة والنحو وغيرها. ولهذا فهو لا يجيز التعمق في النحو. «وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها، بل هي مشغلة عن الأوكد... وإنما هي تكاذيب، فما وجه الشغل بما هذه صفته.»<sup>(922)</sup> وتقليله من شأن النحو ليس لأن آلية النحو الإنتاجية لا تؤدي إلى المعرفة أو اليقين وإنما لأن ذلك منوط بالمنطق، حيث أن الدور الذي يؤديه المنطق كفيل بذلك، ولا حاجة للتوسع تبعا لذلك في النحو، ولأن البيان الذي كان من المفترض أن يكون من مهام النحو، قد

<sup>(914)</sup> - نفسه.

<sup>(915)</sup> - ابن حزم "الإحكام" (98/1).

<sup>(916)</sup> - ابن حزم: "رسالة التفریب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (107/4).

<sup>(917)</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (67/4).

<sup>(918)</sup> - السيوطي: "المزهر في اللغة" ضبط وتصحيح: محمد أحمد جاد المولى وآخرين، دار التراث، القاهرة، د.ت.ط. (41/1).

<sup>(919)</sup> - النحو هو معرفة تنقل هجاء اللفظ وتنقل حركاته وهو ضروري جدا فمن جهل هذا العلم عسر عليه كل علم لكن التعمق فيه لا منفعة فيه بل هو مشغلة عن الأوكد، إلا لمن أراد أن يجعله معاشا. ابن حزم: "الرسائل" (348-311-66/4).

<sup>(920)</sup> - شوقي ضيف: "المدارس النحوية" دار المعرف، القاهرة، ط4، 1979م، (ص. 94-95)، وينظر قول الجاحظ في: "الحيوان" (91/1).

<sup>(921)</sup> - مصطفى عليان، مقال: "ابن حزم والنحو الظاهري" مجلة: "الفيصل"، السعودية، العدد (110) السنة (10)، أبريل-ماي (1986م) (ص. 51).

<sup>(922)</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (66/4).

قام به المنطق سابقاً. وعلى هذا الأساس لم ينظر بعين القبول إلى النحو، خاصة من جانب التعليل، ولهذا نجده قد إشتدَّ في الحُكم على علل النحو كل الشدة وأصدر حُكماً بأن «علم النحو... العلل فيه فاسدة»<sup>(923)</sup> إنه ذات الحكم الذي أصدره على العلل في الشريعة<sup>(924)</sup>. أما العلة عند ابن حزم فهي «اسم لكل صفة توجب أمراً إيجابياً ضرورياً والعلة لا تقارن المعلول البتة، ككون النار علة الإحراق، والتلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً، وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده»<sup>(925)</sup> ومن هذا المنطق كما بينا سابقاً، يقبل بالعلة والتعليل في العلوم الطبيعية (الطبيعيات)<sup>(926)</sup> ويرفضها بشكل قاطع في علوم الدين وعلوم اللغة والنحو. ومع أنه يلاحظ التشابه القائم بين تعريف العلة عند علماء الشريعة وعلماء اللغة والنحو، إلا أنه لم يوجد تعريف محدد ومضبوط لها، حيث اختلفت معاني العلة والتعليل في الفقه وكذلك في النحو، وإن كان التعليل في النحو قد نشأ قديماً، حتى قبل ظهور مدرسة البصريين والكوفيين<sup>(927)</sup>. وإن كانت العلة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً ومؤثراً فيه، وذلك الشيء هو المعلول، فإن لها معان عدة على العموم<sup>(928)</sup>. وأما عن العلة في النحو فهي: «الأمر الذي يزعم النحويون أن العرب لاحظته حين اختارت في كلامها وجهاً معيناً من التعبير والصياغة أو هي تفسير الظاهرة اللغوية، والنفوذ إلى ما وراءها وشرح الأسباب التي جعلتها على ما هي عليه»<sup>(929)</sup> والمراد بذلك أن العلة في النحو تبحث عن تعليل للألفاظ اللغوية وتتساءل عن: «ماعلة المرفوع أو المنصوب أو المجرور؟ وما السبب الذي جعله كذلك؟ وما الهدف من المجرور؟ وما الغاية من المجرور أو المضاف؟ ونحو ذلك من المسائل التي تحتاج إلى تعليل أحكام وحركات هذه الألفاظ، أي تقرير ثبوتها أو عدمها، حتى يدرك الذهن سبب هذه الحركة. ويتضح لنا موقف ابن حزم جليلاً في المجال اللغوي حين دعا إلى رفض القياس والتعليل لأن اللغة لا تثبت وفقاً لمنهجه الظاهري بالقياس وإنما تثبت مثلها مثل مسائل العقائد والشرائع بالنصوص لكونها قائمة على التوقيف. ولهذا لا يبيح صرف معنى الكلمة من المعنى اللغوي الظاهر المعروف، إلى معنى آخر إلا إذا أوجب ذلك نص أو إجماع أو عقل أو بديهة حس. «ويقولون: هذا خرج عن أصله وشذ، والشاذ لا يقاس عليه... ومثل هذا يستعمله النحويون في علمهم، فإنها كلها فاسدة، لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة».

وإذا كان ذلك لا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى، فيقع التلبس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين...<sup>(930)</sup> ولهذا يبدو لنا أنه مدرك تمام الإدراك، ما كان من شأن النحاة في نهجهم نهج الفقهاء ممن يحاول التعليل والتأويل، فيصعب السهل، ولا يسهل الصعب. ومن ثمة رفض العلل مطلقاً من غير استثناء. «علم النحو... العلل فيه فاسدة جداً»<sup>(931)</sup> لأن العلة قد تستخدم للشيء وضده، ويقع التناقض بين النحاة، وليس أحدهم أولى بالقبول من غيره، كما أنه قد يعوز العلة الإطراد، فيكون الشذوذ، ولهذا لجأ النحاة إلى تفسير الظواهر المطردة وفسفوها النوادر الشاذة<sup>(932)</sup>. إن اختلاف وتناقض تعليلات النحاة دفع ابن حزم إلى التأكيد على أن النحاة يتكلمون في إخراج العلل وأن قولهم بالعلل يؤدي إلى تسلسل لا نهاية له، حيث يجب البحث عن علة سابقة أو قصوى، لهذه العلل القريبة فلم لا تكون العلل الأولى، والتي هي علل هذه الأفعال، ذات علل هي

<sup>(923)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (349/4).

<sup>(924)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (581/2) "باب: في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين".

<sup>(925)</sup> نفسه (602/2) وأيضاً: (47-46/1).

<sup>(926)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (303/4).

<sup>(927)</sup> - محمد مصطفى شلبي: "تعليل الأحكام"، مطبعة الأزهر، القاهرة، ط. 1949، (ص. 112).

<sup>(928)</sup> - الجرجاني: "التعريفات" (ص. 201)، وأبو البقاء الكفوي: "الكليات" (ص. 599) وابن منظور: "لسان العرب" (868/2).

<sup>(929)</sup> - مازن المبارك: "النحو العربي - العلة النحوية نشأتها تطورها"، دار الفكر، بيروت، ط. 1981م (ص. 90)، ومحمد الحلواني: "أصول

النحو العربي" الناشر الأطلسي المغرب ط. 1983م (ص. 108).

<sup>(930)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (303-302/4).

<sup>(931)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (349/4).

<sup>(932)</sup> - مصطفى عليان: مقال: "ابن حزم والنحو الظاهري" (ص. 52)، مرجع سابق.

أيضا. وحملته على النحو وعلله ليست لتسيب اللغة وقواعدها، بل لوجود تلك العلل المضللة، التي أدت إلى التدهور اللغوي الذي أصاب الأندلس آنذاك وتسبب في العجمة التي أخذت سبيلها إلى الخطاب اللغوي في عصره، خاصة وأن "فحص البلوط"<sup>(933)</sup> وهي بلدة غير بعيدة عن قرطبة غدا أهلها على لغة غير لغة أهل قرطبة بسبب تصعيب النحاة، وتشقيق كلماتهم، وتقريعاتهم المملة وتعويصهم للخطاب اللغوي.<sup>(934)</sup> وهكذا غدت اللغة العربية، لغة النخبة من الأدباء والشعراء، أي أنها لم تعد سوى لغة أدبية تتذوقها طبقة المثقفين آنذاك، أو تقرأ بها خطب الجمعة والمناسبات فقط. وللتلليل على صواب ما ذكره ابن حزم، يمكننا الإشارة هنا إلى ما روى عن الخليل بن أحمد الفراهيدي، (ت. 175هـ). حين سئل العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: أعن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: إن العرب نطقت على سجيته وطباعها وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها. واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما علته منه، فإن سنح لغيري علة لما علته من النحو هي أليق مما ذكرت فليات به.<sup>(935)</sup> وإلى مثل ذلك ذهب ابن جني (ت. 392هـ) حين أكد على أن العلل منتزعة من استقراء هذه اللغة ويمكن لمن باتت له علة صحيحة أن يقول بها.<sup>(936)</sup> إن هذا التصور هو الذي يأباه ابن حزم، فلا مجال للتلاعب وعدم الانضباط والتسيب، فكلها دعاوى لابرهان عليها.

- وبعد: فهذه بعض آراء الرجل وفلسفته في اللغة وعلومها والحق أن أفكاره هذه كان من الممكن أن تثمر لو أنها وجدت من يستثمرها وينتفع بها.<sup>(937)</sup> حيث كانت أسسا يمكن أن يتكئ عليها من يُعَدُّ لنحو ظاهري في أمر فساد العلل.<sup>(938)</sup> وفي الحقيقة لقد تعامل أبو محمد مع اللغة « بفهم شمولي حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، ومستوى اللغة على اللغة أو ما يسميه باب "القول على القول"<sup>(939)</sup>، وله في ذلك آراء قيمة تجعل من عمله على هذا الصعيد عملا متميزا بالأصالة والإثارة... مما ينبئ عن فهم دقيق للغة.»<sup>(940)</sup> كما أنه اعتنى باللغة من جميع جوانبها بألفاظها وتراكيبها -نحوها- وبلاغتها وسبل الاشتقاق فيها، ومقارنتها باللغات الأخرى.<sup>(941)</sup> فكان ذلك من أبرز ماميز المنهج والمعرفة عند ابن حزم الظاهري. وإذا كان ابن حزم لغويا عميق النظر، فإن عنايته باللغة كانت بالغة من جميع جوانبها، حيث أحلها المكانة الرئيسية في مجال اهتمامه؛ وكونه ظاهريا فقد اعتمد على النصوص، بل إن مذهبه الظاهري ألزمه الاعتناء باللغة لأنها الوسيلة الأولى لفهم المعاني.<sup>(942)</sup> وتكاد الكلمة تجمع على أن أجمل لغة كتبت بها الشريعة وضوحا وإشراقا هي لغة ابن حزم، يتضح هذا لمن قرأ كتبه في الأصول والفقه وغيرهما.<sup>(943)</sup> ولاشك أن منهجه في تحليل اللغة دقيق، وفهمه وضبطه لها عميق، حين قام بمحاولة فريدة لم يسبق إليها، وهي اعتباره أن النص له دلالة ظاهرة يفهمها القارئ ولو كان ذا لغة بسيطة، وعلية فإنه لا تكلف ولا تعمق ولا تأويل في دين الله، كل ذلك جلي واضح « واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر

<sup>933</sup> ابن حزم: "الإحكام..." (29/1) إذ يقول: « ونحن نجد من سمع لغة أهل فحص البلوط وهي على ليلة واحدة من قرطبة كاد أن يقول إنها لغة أخرى غير لغة أهل قرطبة... »

<sup>934</sup> - إحسان عباس: "تاريخ الأدب الأندلسي- عصر سيادة قرطبة- دار الثقافة، بيروت، 1960 (ص. 94).

<sup>935</sup> - أبو القاسم الزجاجي: "الإيضاح في علل النحو" تحقيق: مازن مبارك، دار النفائس، بيروت، ط. 1986م، (ص. 65-66).

<sup>936</sup> - أبو الفتح عثمان بن جني: "الخصائص" (189/1)، مرجع سابق.

<sup>937</sup> - حاول ابن مضاء القرطبي (ت. 592هـ) صاحب "الرد على النحاة" رفض العلل النحوية. "وأراد الزيادة على مقاله ابن حزم، فلم يستطع أن يصنع شيئا، بل خلط وأفسد، وقصر كثيرا وحاد عن الصواب." قاله سعيد الأفغاني في: "نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي" هامش (ص. 46). في حين ذهب البعض إلى أن نظرية العامل لابن مضاء في النحو هامة جدا. سليمان ياقوت: "ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم" (ص. 61-108).

<sup>938</sup> - ينظر: مصطفى عليان، مقال: "ابن حزم والنحو الظاهري" (ص. 53)، وسعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم" (ص. 51).

<sup>939</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (190/4).

<sup>940</sup> - أنور خالد الزعبي: "ظاهرة ابن حزم الأندلسي" (ص. 125)، مرجع سابق.

<sup>941</sup> يبدو أن ابن حزم يتقن اللغتين: العبرانية والسريانية. ينظر: "الإحكام" (29/1) وأضاف اللاتينية. سعيد الأفغاني: "نظرات..." (ص. 35).

<sup>942</sup> عبد الكريم خليفة: "ابن حزم" (ص. 105-106)، وعمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 64)، وعبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده..." (ص. 96-97)، مراجع سابقة.

<sup>943</sup> سعيد الأفغاني: "نظرات في اللغة عند ابن حزم..." (ص. 41)، مرجع سابق.

تحتة»<sup>(944)</sup> وعلى الرغم من أن دين الله واضح تمام الوضوح إلا أن عقول بعض الناس ليست واضحة وأفكارهم لا تنبصر الحقيقة ولا تكاد تصل إليها ومن ثمة يحدث التعارض والاختلاف. ولعل من القضايا اللغوية التي أثارها أبو محمد، وناقشها دون أن يفصل القول فيها أو يقطع فيها برأي خلافا لما عودنا عليه من حسم وفصل في المسائل، ومن ذلك: مسألة أيُّ لغة هي الأفضل؟ وما هي اللغة التي يتكلم بها أهل الجنة وأهل النار؟ وماذا كانت لغة الإنسان الأول-آدم عليه السلام-؟ حيث انتهى فيها جميعا إلى القول: الله أعلم.<sup>(945)</sup> «وقد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له... ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة... وقد غلط جالينوس فقال: إن لغة اليونانيين أفضل اللغات، لأن سائر اللغات إنما هي تشبه إمّا نباح الكلاب أو نقيق الضفادع وهذا جهل شديد لأن كل سامع لغة ليست لغته ولا يفهمها، فهي عنده في النصاب الذي ذكره جالينوس ولا فرق، وقد قال قوم العربية أفضل... وهذا لا معنى له.»<sup>(946)</sup> وهذا بخلاف ما ذهب إليه ابن خلدون الذي أكد على أفضلية العربية لجمالها وحسن تراكيبيها «ولغة العرب من أحسن الملكات، وأوضحها إبانة عن المقاصد لدلالة غير الكلمات فيها على كثير من المعاني مثل الحركات التي تعين الفاعل من المفعول من المجرور...»<sup>(947)</sup> كما أشار أبو محمد إلى كيفية زوال واضمحلال اللغة التي: «يسقط أكثرها، ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم فإنما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها، قوة دولتها ونشاط أهلها... وأما من تلفت دولتهم وغلب عليهم عدوهم... فمضمون منهم موت الخواطر، وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم وعلومهم، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة...»<sup>(948)</sup> إنه استشراف للمستقبل، ونظرة في عمق الزمن اللاحق، حيث الغزو الثقافي والفكري والاحتلال العسكري، والهجرة إلى الدول الأخرى مما هو واقع الآن، حتى غدت اللغة العربية غريبة عند أهلها. وقد جاء تحليل ابن حزم للغة حاسما، لينشئ رباطا قائما بين اللغة، والنصوص والتصورات، لصالح العناية بالظاهر. وإذا كان من غير الممكن أن نستوعب في هذا البحث عامة التحليل اللغوي لابن حزم فلعل الإشارة إلى ما قدمه من أفكار في هذا المجال تعطي صورة واضحة، عن تناوله لمسألة النحو واللغة واللسان، وتقسيم الألفاظ والمفردات، ومسألة النطق وعلاقة اللفظ بالمعنى، والاسم بالمسمى وبالتسمية. وأصناف الأسماء والألفاظ المفردة والمركبة والجزئية والكلية، إضافة إلى استعراضه لقضية أصل اللغة ونشأتها، وكذا صلتها بالمجتمع والحكم والسياسة والتعليم والوظائف المعيشية التي يقوم بها الإنسان ونشأة العلوم وسائر المعارف والصنائع، والقيمة التي تكتسيها اللغة في حياة الإنسان لكونها ظاهرة إنسانية.

<sup>944</sup> ابن حزم: "الفصل..." (320/1).

<sup>945</sup> ابن حزم: "الإحكام" (31-30/1).

<sup>946</sup> نفسه. (31-30/1).

<sup>947</sup> ابن خلدون: "المقدمة" تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان ط2، 1986م، (ص.545).

<sup>948</sup> ابن حزم: "الإحكام" (30-29/1).

## المبحث الخامس: نظرية المعرفة عند ابن حزم.

### تمهيد :

مما لا شك فيه أن نظرية المعرفة قد احتلت حديثاً صدارة البحث الفلسفي والعلمي، وتنمتة للجوانب والآراء الكلامية والفلسفية التي تناولناها عند أبي محمد، فقد كان من الضروري التعرف على موقفه من المعرفة وما يتعلق بها، حتى يكتمل بذلك الحديث عن نسقه المعرفي الظاهري المتميز.<sup>(949)</sup>

وحيث أن نظرية المعرفة تبحث في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود، وحقيقة الموجودات<sup>(950)</sup> «فإن كل بحث في المعرفة يتضمن البحث في الوجود، وكل بحث في الوجود يتضمن المعرفة، لأن المعرفة إنما هي معرفة للوجود وللموجودات.»<sup>(951)</sup>

ويعتبر مبحث المعرفة والمنهج من أشد المباحث إثارة في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة وجلباً للإنتباه، لكونه يعالج قيام المعرفة ومسألة اليقين، والحصول على الحقيقة التي هي الشغل الشاغل للإنسانية جمعاء ولعل بواكيرها بدأت مع الفيلسوف التجريبي: جون لوك -LOCK-(1632-1704م)

<sup>(949)</sup>- " لقد عمل ابن حزم نظريته الظاهرية...في كل منحي من مناحي المعرفة كالدنيات والفلسفة والأدب واللغة والتاريخ، مما جعل فكره، منظومة واحدة ، متماسكة الرؤى والأهداف " أنور خالد الزعبي: " ظاهريه ابن حزم ... " (ص.39)، مرجع سابق .

<sup>(950)</sup>-عمر فروخ: " بحوث ومقالات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام " دار الطليعة، بيروت، ط.1، 1968، م(ص.107).

<sup>(951)</sup>- عمار طالبي: "مدخل إلى عالم الفلسفة " مركز الحكمة، الدوحة، قطر، ط.1، 1719، هـ ، 1999 م (ص.161).

والفيلسوف المثالي النقدي كانط - KANT (1724-1804م) بل إن مبحث نظرية المعرفة يشكل جزءا هاما من فلسفة العلوم حيث يتناول إمكانية المعرفة وطبيعتها وماهيتها، وطرق الحصول عليها ووسائل إدراكها، والغاية منها وما يستتبع ذلك من الحديث عن المنهج النقدي المنصب على هذه المعرفة، ولذا سنحاول إعادة قراءة أفكار ابن حزم واستنطاقها لاستشفاف نظريته في المعرفة، وبلورة منهجه النقدي لأنه لا تزال كثير من الآراء والنظريات الفلسفية الإسلامية بحاجة إلى إبراز وإيضاح. « ولعل أغرب ما يعثر عليه المنقّب في ثنايا التراث الإسلامي كلاما مفصّلا في "نظرية المعرفة" عند ابن حزم الأندلسي. »<sup>(952)</sup> وليس هذا فحسب، بل إنه تميز بمنهج نقدي لو أدرك حق الإدراك لنقل الفكر المعرفي الإسلامي معه، إلى مستوى سامق جداً، يمكننا أن نضاهي به ما قام به أرسطو، وكانط وغيرهما، حيث أنه قام « بنقد الأساس الابدستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني، والعرفاني، والبرهاني... إنها لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. »<sup>(953)</sup> وتحقيقا لهذه الرؤية الحزمية، التي اهتمت بالمعرفة، ولم تكن لتتوقف عند إرادة ابي محمد ورغبته في الحصول عليها وتحصيلها فحسب، وإنما إلى كيفية إدراك ما هو يقيني مما هو باطل منها وعن قيمة المعارف، وتحديد طبيعتها وماهيتها وأقسامها، ومقاييس أو معايير صلاحيتها وصوابها مخضعا إياها لمنهج تحليلي نقدي، تفرّد به، وكل ذلك يدخل في صميم وجوهر نظرية المعرفة. مما يدلنا على أنّ هناك سبقا للمفكرين المسلمين، حيث عالجوا إشكاليات ومسائل تدخل في إطار ما يصطلح عليه بنظرية المعرفة مع مراعاة الفرق بين أساليب التفكير، وطرق التعبير العربية والغربية الحديثة، ومع أننا قد نوافق ابن حزم وقد نخالفه، ولكننا لانملك « إلا أن نسجّل أنه دشّن مرحلة جديدة من النقد في الثقافة العربية الإسلامية، نقد عام وشامل للعرفان، ولعلم الكلام... قضايا ومنهجاً، وللقضايا عند الفقهاء والنحاة، وهو في هذا النقد الشامل، لم يكن

<sup>952</sup> - عمر فروخ: "بحوث ومقالات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام" (ص. 103) مرجع سابق.  
<sup>953</sup> - محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص. 548 - 551)، مرجع سابق.

يمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل تجاوز أزمات النمو في الثقافة العربية، واقترح مسلك لإعادة التأسيس، تأسيس البيان على البرهان.»<sup>(954)</sup>

### أولاً : إثبات ابن حزم لوجود المعرفة تحديده لماهيتها:

هل المعرفة موجودة؟ وإذا كانت كذلك فهل هي ممكنة؟ وما الدليل على صحتها؟ وإذا كان غرض المعرفة الوصول إلى الحقيقة، فما هي هذه الحقيقة؟ وما هو المعيار الذي تقاس به؟.

لقد اهتم ابن حزم بنظرية المعرفة اهتماماً بالغاً ظاهر، وأفرد لها في كتابه "الفصل" فصلاً خاصاً<sup>(955)</sup>، هذا سوى ماتفرق في كتبه الأخرى "الرسائل" و"الإحكام" وغيرهما.<sup>(956)</sup> فماذا يقصد ابن

حزم بالحقيقة؟ وهل يختلف في ذلك عن الفلاسفة والمتكلمين أم أنه يسايرهم في رؤاهم؟ وإذا كانت

الحقيقة هي مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان، أي المطابقة بين الصور الذهنية والواقع، وهذا ما نجده عند مفكري الإسلام ويشترك معهم فيه كثير من الفلاسفة القدامى والمعاصرين.»<sup>(957)</sup> فإن لفظ

الحقيقة عند ابن حزم يرادف لفظ الحق والصدق والصواب والصحة، والقضية الحقيقية والحقة والصادقة عنده سيات ولا فرق بين الصدق الذي هو إصابة الحق، وبين الصواب والحق اللذين فيهما

إخبار عن الشيء، بما هو عليه.<sup>(958)</sup> في حين أن الخطأ هو العدول عن الحق، وكذلك الباطل والكذب ففيهما إخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه، أو ما ليس حقاً.<sup>(959)</sup> والحقيقة عند ابن حزم موجودة وممكنة

ولهذا نجده يرد على السوفسطائيين والشكاك حيث يعتبرهم مبطلي الحقائق مصنفاً لهم إلى طوائف ثلاثة: «فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها وصنف منهم قالوا: هي حق عند من

هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل... ويكفي من الرد عليهم أن يقال لهم: قولكم إنه لاحقيقة للأشياء. أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا: هو حق. أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا: ليس هو حقاً. أقرّوا

<sup>954</sup> - نفسه (ص. 227).

<sup>955</sup> - ابن حزم "الفصل" (246/3) فصل: "الكلام في المعارف".

<sup>956</sup> - عمر فروخ: "عقريّة العرب في العلم والفلسفة" المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط. 5، 1989، م. (ص. 149).

<sup>957</sup> - عمار طالبي: "مدخل إلى عالم الفلسفة" (ص. 237)، مرجع سابق.

<sup>958</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (51-40/1) "الرسائل" (414/4-416).

<sup>959</sup> - نفسها (51-41/1) و (416-414/4).

ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم.»<sup>(960)</sup> إنه يرد بذلك على السوفسطائيين الشكاك أمثال: بروتاغوراس (ت.411 ق.م) الذي كان يرى أن قيمة الأشياء والمعارف نسبية، فليس ثمة خير أو شر، أو عدل أو ظلم مطلق، بل كل ذلك حسب كل إنسان فالإنسان مقياس كل شيء، وكذلك غورجياس (ت.370 ق.م) وببيرون (ت.275 ق.م) وغيرهما، ممن ينتمون إلى الفكر الشكي المطلق أو اللأدري.<sup>(961)</sup> إنه يتعرض لطوائف الشكاك مبطلا دعاويهم، مبينا فساد تصوراتهم، بادئا نقده لهم بعرض إعتراضاتهم منتهيا إلى رفضها « وعمدة ما ذكرنا من إعتراضهم، هو اختلاف الحواس في المحسوسات... والقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس.»<sup>(962)</sup> ويتبين لنا من ردوده عليهم، مدى اقتناعه بإمكان الحصول على المعرفة اليقينية. كما رد على أقوام وطوائف آخرين يبدو أنهم شككوا هم أيضا في وجود معرفة يقينية، وفي الوصول إلى الحقيقية محتجين على ذلك بوجود اختلاف في الأفكار والرؤى والنتائج التي وصل إليها مدّعوا الفلسفة والكلام.» وقالوا أيضا إنا نرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق... ونجد آخرين تمهروا في علم الكلام وأفتوا فيه دهرهم ورسخوا فيه... وأنهم قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل... ثم نجدهم كلهم يعني جميع هاتين الطائفتين فلسفيهم وكلاميهم... مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل بل أشد اختلافًا...»<sup>(963)</sup> وقد رد ابن حزم عليهم بأن هذا تمويه ومغالطة، وأن هذا من قبح قول السفسطائية لأن اختلاف الأقوال يعني أن أحدها حق، والآخر باطل.» وأن اثنين قال أحدهما في قضية: نعم وقال الآخر: لا! فأحدهما صادق بلا شك والآخر كاذب، فظهر بيقين وضرورة العقل فساد هذه المقالة...»<sup>(964)</sup> مؤكدا على أن نفي الحقائق مكابرة للحس والعقل، ومن ثمة يرفض الشك المطلق في أشكاله الثلاثة السابقة الذكر وأيضا في صورته الرابعة المقترية من النظرة السفسطائية لكنه مع ذلك يأخذ

<sup>(960)</sup> -ابن حزم: "الفصل" (17-16/1) و"الأصول والفروع" (ص.264-265) .  
<sup>(961)</sup> -علي عبدالمعطي: "البيئتر فيلسوف الذرة الروحية" دارالمعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط.1985م، (ص.216) وعمر فروخ: "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون" (ص.88-89) مرجع سابق.  
<sup>(962)</sup> -ابن حزم: "الفصل" (16/1)  
<sup>(963)</sup> -نفسه. (258/3) و كذلك في: (260-259/3)  
<sup>(964)</sup> -نفسه. (261/3) وبهذا الذي يبطل ما اعترضوا به من اختلاف المدعين الفلسفة والمتحليين للكلام... وماذكروه من اختلاف...  
 نفسه. (269/3)



بالشك المنهجي، الموصل إلى الحقيقة واليقين، ممارسا له في علوم الشريعة والكلام والمنطق والفلسفة، بل وفي سائر العلوم والمعارف.<sup>(965)</sup> إنها دعوة صريحة للشك المنهجي، والتحلي بالموضوعية وتمحيص الآراء ونقدها ووزنها بميزان العقل دون تحيز لطائفة أو فكرة دون غيرها « واعلم أن الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها والإشراف على الديانات والآراء والنحل والمذاهب واختلاف الناس وقراءة كتبهم... واعلم أن نظرك في العلوم على نية إدراك الحقائق... ونصر الحق.»<sup>(966)</sup> وقد اعتمد أبو محمد هذا المنهج العقلي<sup>(967)</sup> في معظم مناقشاته، مع سائر الملل والفرق والطوائف والنحل بل وفي سائر دراساته الشرعية والكلامية والفلسفية والاجتماعية والإنسانية. ولكن بماذا يفسر ابن حزم رأي السفسطائيين ذاك؟. وعلى أي أساس ينكر هؤلاء الحقائق؟ ولماذا يعتمدون الشك المطلق؟ يجيب أبو محمد بأنه «لا يدرك الحق من طريق البرهان إلا من صفا عقله، ونظر في الأقوال كلها نظرا واحدا... ضروريا من مقدمات مأخوذة من أوائل العقل والحواس... فهذا مضمون له الوقوف على الحقائق.»<sup>(968)</sup> أما هؤلاء فمعاندون ومشغبون عقولهم غير صافية، ولا هي سليمة ولا يتبعون أي منهج إنما يخضعون لعوارض مختلفة، منعتهم من الإذعان للحق، وعلى هذا النحو يسير ابن حزم في ردوده على السفسطائيين مبطلا آرائهم، مؤكدا على وجود حقائق ثابتة<sup>(969)</sup> فلا مجال للشك أو القول السفسطائي عنده. ولكن هل يولد الإنسان مزودا بالمعرفة؟ أي هل هي فطرية؟ أم أنها مكتسبة؟.

إن الإنسان عند ابن حزم يولد جاهلا، وليس في نفسه أو عقله شيء من المعارف.<sup>(970)</sup> إنما تكتسب المعرفة حين يبدأ الإنسان استخدام عقله. «حتى إذا عقل وقويت نفسه الناطقة... حدث له علم التفكير

<sup>965</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (319/4).

<sup>966</sup>- نفسه. (345-344-343/4).

<sup>967</sup>- إمتاز ابن حزم بمناهجه النقدية لسائر الفرق والطوائف والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية وفي جميع المعارف والعلوم تقريبا.

<sup>968</sup>- ابن حزم: "الفصل" (255/3).

<sup>969</sup>- نفسه. (17-16/1).

<sup>970</sup>يقول ابن حزم: " المرء يخرج إلى الدنيا لا معرفة له بشيء ولا بحركاته إلا حركات طبيعية كأخذ الصبي الثدي حين ولادته ، فهذا فعل الطبع، وليس هذا من باب المعرفة بشيء" "الأصول والفروع" (ص.201) و"الفصل" (11/1).

واستخدام الحواس في الاستدلال، والفهم بما يرى وما يخبر به، وما يشاهده بحواسه، فطريقة إلى بعض المعارف هو اكتساب في أولها، لأنه يحس بنظره وصحة قريحته على أن الكل أكثر من الجزء...»<sup>(971)</sup> فالحركات الفطرية الغريزية الطبيعية، لاتعتبر في نظره معرفة وإنما المعرفة عمل النفس العاقلة، المستخدمة للحواس والعقل وحيث أن المعرفة الحق هي التي تكون بالحس والفهم، فلا بد إذن أن يبلغ الإنسان سناً معينة ليبدأ في اكتساب المعارف وههنا نقطة هامة يجب أن نشير إليها، وهي أن ابن حزم يدعو إلى الاجتهاد، أي بذل جهد للحصول على المعرفة سواء كانت في علوم الشريعة أم غيرها من العلوم والمعارف، فالمعرفة عنده لاكتسب بالإلهام « ولا شيء يعلم بالإلهام. »<sup>(972)</sup> ولا بالأخذ عن الإمام المعصوم.<sup>(973)</sup> إضافة إلى إعلانه الثورة على التقليد وتشنيعه على المقلدة، الذي لا يبذلون جهدا لاكتساب المعارف مشهور حيث يشبههم بمن ينتظر اللقطة ويترك الطلب.

« وانتظار وجود اللقطة وترك الطلب خلق نديم مرذول ساقط جدا. »<sup>(974)</sup> وقد مر معنا آنفاً، أن التقليد حرام عند ابن حزم.<sup>(975)</sup> كما أنه ينكر أيضا على القائلين بالخبر دون العقل « ثم يقال لجميعهم بأي شيء عرفتم صحة ما تدعون إليه وصحة التوحيد والنبوة ودينك الذي أنت عليه، أبعقل... أم بغير عقل ؟ فقد أثبت العقل وترك مذهبه الفاسد ضرورة. »<sup>(976)</sup> وإذا بطل الإلهام والقول بالإمام والتقليد والخبر، لم يبق إلا العقل والحس وما جاء عن طريق الوحي. « إنه لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين... ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس... والقرآن الذي أتى به هو عهد الله تعالى إلينا... »<sup>(977)</sup> إنه موقف ابستمولوجي من ابن حزم والأمر هنا يتعلق لا بظاهرية نصية متشددة تضيق من مجال

<sup>(971)</sup> - ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص 201) و"الفصل" (12/1).

<sup>(972)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (15/1).

<sup>(973)</sup> - نفسه (16/1) "ويقال لمن قال بالإمام: بأي شيء عرفتم صحة قول الإمام...؟". ابن حزم: "الإحكام" (16/1) والذين اشتهر عنهم القول بالإمام المعصوم هم الشيعة الإمامية والباطنية خاصة وغيرهم. ينظر: الغزالي: "المنقذ من الضلال" (ص 35) مرجع سابق.

<sup>(974)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (289/4).

<sup>(975)</sup> - ابن حزم: "النبذ" (ص 55) و"الإحكام" (16/1) (225/2-279).

<sup>(976)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (17/1).

<sup>(977)</sup> - نفسه (85/1) "وطرق المعارف معروفة محصورة وهي الحواس والعقل... ثم ما أمر الله بتعرفه مما جاء من عنده عز وجل وهو القرآن والسنة فقط... وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها." "الإحكام" (419/2)

العقل كما يعتقد البعض، بل بنزعة عقلانية هذه النزعة العقلانية النقدية تروم تأسيس البيان على البرهان رؤية ومنهجاً. (978)

كما ذهب أبو محمد إلى تحديد ماهية المعرفة والعلم، وإطلاقاً من أنه لا يقيم فرقاً بين لفظي "علم" و"معرفة" على أساس أنهما اسمان واقعان على مسمى واحداً ومعناهما واحد، بخلاف ما فعل الغزالي (ت. 505هـ/ 1111 م) مثلاً. (979) «وحد العلم بالشيء هو المعرفة به، أن نقول العلم والمعرفة إسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه... وأما علم الله تعالى فليس محدوداً أصلاً، ولا يجمعه مع علم خلقه حداً ولا جنس ولا شيء أصلاً.» (980) وقد استخدمهما أيضاً ابن سينا مترادفين فقال: «كل معرفة وعلم فإما تصور، وإما تصديق.» (981) واعتبار ابن حزم العلم أو المعرفة اعتقاداً يقربنا من التعريف الذي ساد في الوسط الاعتزالي، مبعداً إياه عن الأشاعرة وغيرهم. (982) كما أن اعتباره العلم اعتقاداً يعني أنه لم يقتصر على البعد النفسي، بل تعداه إلى البعد المنطقي، لأن كل علم هو اعتقاد في الحقيقة وإن لم يكن كل اعتقاد علماً كما يلاحظ أيضاً، أنه بدأ بمفهوم عام يطلق عليه لفظ "العلم" ومراده مطلق العلم، وكل العلوم المختلفة، بل وحتى الصناعات ومختلف الفنون التي يحتاجها الناس في حياتهم ومعاشهم، لأن كل ما علم فهو علم. (983) يضاف إلى ذلك أن تعريفه هذا يتضمن معنى خاصاً للعلم حيث يتعلق الأمر في الاعتقاد بالجانب الديني، وذلك لأن محور التفكير لدى ابن حزم حول التعلم والتعليم إنما هو للنجاة في الآخرة ولا شيء غير ذلك. (984)

(978) - محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص 303-528).  
(979) - ميز الغزالي بين العلم الذي هو تصديق والمعرفة التي هي عنده تصور. "محك النظر" (ص 8-10-124) في حين ذهب ابن القيم إلى أن المعرفة حضور صفة الشيء في النفس فهي تصور في حين أن العلم حضور أحواله وصفاته ونسبتها إليه، ولهذا فهو يشبه التصديق "مدارج السالكين" (336/3)  
(980) - ابن حزم: "الفصل" (246/3) و "الأصول والفروع" (ص 201-202) و "الإحكام" (34/1) و "الرسائل" (413/4).  
(981) - ابن سينا: "النجاة" (3/1) مصدر سابق.  
(982) - فبينما يحد المتكلمون العلم بأنه الإعتقاد الجازم المطابق للواقع أو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو عن إستدلال. الجرجاني: "التعريفات" (ص 67) يحده ابن حزم بكونه اعتقاد الشيء على ما هو به فقط. المصادر السابقة الذكر. وهو عند المعتزلة إعتقاد يقتضي سكون نفس العالم إلى ماتناوله، وهذا المعنى من جنس الإعتقاد. القاضي عبد الجبار: "المعنى في أبواب التوحيد والعدل - النظر والمعرفة" تحقيق: إبراهيم مذكور، المؤسسة المصرية، القاهرة، د. ط. (25/12) أي أن كل علم هو اعتقاد في الحقيقة، فالإعتقاد وصف للعلم.  
(983) - ابن حزم: "الرسائل" (136/3).  
(984) - ابن حزم: "الرسائل" (170/3) و "الإحكام" (6/1).

وعلى هذا فالبعد الأساسي في مفهوم أبي محمد للعلم، يكمن في التيقن لأنه بعد معرفي، متميز عن البعد النفسي، حيث أنه كالفصل النوعي داخل جنس العلم الذي هو الإعتقاد.<sup>(985)</sup> فالعلم لا يكون إلا يقينياً وضرورياً. «لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر... إذ مالم يعرف بيقين فإنما عرف بظن، وما عرف ظناً فليس علماً ولا معرفة هذا مما لا شك فيه...»<sup>(986)</sup> فالمعرفة تبنى على اليقين لا على الظن ولكن كيف نصل إلى اليقين؟ وما الأساس الذي يبنى عليه هذا اليقين؟ وما هي الوسيلة التي نعتمدها لتمييز اليقين من الظن؟ إن جواب أبي محمد عن ذلك هو ضرورة الإعتماد على الأصل<sup>(987)</sup> وأساس اليقين عنده هو أوائل الحس وبديهية العقل.<sup>(988)</sup>

### ثانياً : طرق ومصادر المعرفة .

يؤكد أبو محمد على أن الإنسان لا يولد عارفاً، وإنما يخرج إلى هذا العالم خاوياً من كل معرفة « إن الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة في قول من يقول: إنها كانت قبل ذاكرة، أو لا ذكر لها البتة...»<sup>(989)</sup> وفي مواضع مختلفة يشير إلى أن الناس اختلفوا في مسألة: كيف يمكن الحصول على المعرفة؟. «والصحيح في هذا الباب أن الإنسان يخرج إلى الدنيا غفلاً لا معرفة له بشيء، كما قال الله عزوجل: " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً"<sup>(990)</sup>... فيحدث الله تعالى قوة التفكير... فطريقه إلى بعض المعارف اكتساب في أول توصله إليها...»<sup>(991)</sup> ومن نصوص أبي محمد المتناثرة في سائر مؤلفاته عن معارف الإنسان وتحديد منابعها، نجد أنه يشير إلى إمكانية الحصول عليها من طرق عدة أولها: شهادة الحواس الخمسة، فهي التي تمدنا ببعض المعارف، وبها يدرك العالم الخارجي إلا أن الإدراكات الحسية لا ترقى إلى مستوى اليقين، إلا إذا توسط العقل وتدخل حتى يتم قبولها من قبل النفس ثم بالحاسة السادسة وهي قوة تمييز فطرية لدى جميع الناس، تتمثل في العلم

985- الإعتقاد : " استقرار حكم مافي النفس ... والعلم لا يكون إلا حقاً أبداً . " ابن حزم : " الرسائل " ( 413/4 ) و " الإحكام " (36/1).

986- ابن حزم: "الفصل" (246/3).

987- "الأصل" هو: "ما أدرك بأول العقل والحواس" "الرسائل" (414/4). "الإحكام" (41/1).

988- "واعلم أنه لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين." ابن حزم: "الرسائل" (288/4) و " الإحكام " ( 85/1 ).

989- ابن حزم: "الفصل" (12-11/1)

990- سورة النمل [الآية 78]

991- "الفصل" (246/3) و "الأصول والفروع" (ص 201)

بالبديهيات أو بأوائل العقل وهي مقياس ضروري للحق من الباطل وهذان النمطان أو الوسيلتان أي الحواس والعقل ضروريان ومصدران أساسيان في اكتساب كل معرفة كما أنهما ليسا في حاجة إلى دليل عليهما، بل لايجوز أن يطالب بإقامة أي برهان عليهما، لأن الأدلة كلها تقوم على هذين الصنفين، والبراهين كلها ترجع إليهما بل وكل برهان لا يرجع إليهما من قريب أو من بعيد فهو ليس برهاناً أصلاً، ولا يعتد به ولا يعتمد عليه. وعلى هذا فإن الطريق الثالث، ناتج عن الحواس والعقل وهو المسمى برهاناً عند ابن حزم، فالبرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأوائل العقل- أي البديهيات- اللذين لولاها ما استطاع المرء التمييز بين الأشياء والموجودات.<sup>(992)</sup> ولأريب عنده في أن الله أمداً بالمعرفة الضرورية كما أمداً أيضاً بالوسائل والطرق التي نصل بها إلى هذه المعرفة والبرهنة عليها، ومن ثمة فإن العلم بالأوائل ضرورة قبلية سابقة املتها على العلم أو المعرفة، الإنطباعات والإدراكات البعدية الحاصلة عن الحس والعقل، أو مايرد من الخبر والنص وقد ضمنها الله تعالى، وتكفل بحفظها. «المعارف على هذا الوجه إضطراريات، وسواء كانت مما يشاهد بالحس أو مايدرك بمقدمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها إكتساب ومعرفتها اضطرار، والإضطرار فعل الله لا فعل العبد.»<sup>(993)</sup> وثمة ضرورة ابستمولوجية قبلية، حيث أنه بمجرد بدء فعل التمييز لدى الإنسان باستخدام الأوائل الحسية العقلية، يبدأ الفعل المعرفي الإكتسابي كضرورة وجودية. فالمعرفة الحقة ضرورية ومكتسبة في الآن ذاته ولذا فقد اهتم ابن حزم بالضرورة وتلمس من خلالها الأدلة على صحة المقدمات فصحة المقدمة راجع إلى ضرورتها، والضرورة على حسب ما يبدو تعني الثبات والإطراد لأن ثباتها وتتابع حدوثها على نمط واحد يبعث في النفس الاعتقاد بصحتها، مما يشكل معه موجبا للعقل لقبولها. وكذلك الأمر بالنسبة للطريقين المتبقيين والموصلين إلى المعرفة وهما المقدمات الإخبارية والتجريبية، أي التجارب الصادقة والمتسقة مع مقدمات الأوائل، التي سبق الحديث عنها. حيث يعتقد بصحة القضايا التجريبية لكونها ثابتة مطردة، وكذلك الحال بالنسبة للأخبار المنقولة

(992)- ابن حزم: "الفصل" (269/3-271).  
(993)- ابن حزم: "حجة الوداع" (246/1) و"الأصول والفروع" (ص.201) "فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس." "الفصل" (14/1).

أو التي وردتنا عن سائر ماهو موجود مما لم نره قط لكن نقلت إلينا أخبار هذه الموجودات عن طريق اللغة وتحصل عليها الإنسان من نوعه عن طريق المشافهة أو الكتابة، وأخيرا طريق الوحي أو النقل ، حيث خص الله الأنبياء والرسل بتعليمه لهم معارف و علوما ما، وأوقفهم عليه باصطفائهم دون سائر الناس بالنبوة، وبالتالي فالنصوص التي وردت عنهم تقبل ضرورة ولا ترد.

وإذن فنحن أمام ضرورة بموجب الحس أو التجربة، وأخرى بموجب العقل، وثالثة بموجب التجربة والإخبار، ورابعة بموجب النص الإلهي أو الوحي، وكل ذلك يشهد له العقل بالصدق واليقين<sup>(994)</sup> فالعقلانية الحزمية هنا عقلانية واقعية من خلال الفصل بين الدين و الفلسفة لأن لكل منهما مجاله الخاص فالبناء المعرفي الديني والبناء المعرفي الفلسفي داخل المنظومة الفكرية الحزمية يمثلان الحقيقة التي يمكن للعقل أن يفهما ويدركها.<sup>(995)</sup> « وقد بينا أن حقيقة العقل هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ماهي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل وصفة النبوة...والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ماهو في العالم موجود مما عدا الشرائع.»<sup>(996)</sup> ومن هذا المنطلق فإن: « طرق المعارف ثلاثة: أولها ماشاهدته الحواس، وأقرت به النفس والمعارف في هذا متيقنة الصدق ضرورة، إذا كانت سليمة، والعقل بريئا، وكاذبة إذا كان العقل معتلا والحواس فاسدة...ثم كل معرفة فهي راجعة إلى هذه المعرفة منتجة منها...ثم الخبر.»<sup>(997)</sup> بل إن ابن حزم يؤكد في كل مصنفاته على فكرة أو قاعدة مفادها أن « حد العلم بالشيء هو المعرفة به...ويكون إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل، وإما باتفاق وقع له مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عزوجل عليه إتباعه خاصة دون استدلال.»<sup>(998)</sup>

<sup>994</sup> - عن طرق المعرفة هذه، وإشترط الضرورة لصحتها. ينظر: "باب أقسام المعارف وهي العلوم" في "رسالة التقريب" (288- 284/4) (995) - ينظر ابن حزم: "الفصل" (99-98/1).  
<sup>996</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (26/1). و أيضا (69/1).  
<sup>997</sup> - ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص 203).  
<sup>998</sup> - ابن حزم: "الفصل" (246/3).

فظاهرية ابن حزم كاتجاه معرفي، تقر بوجود أشياء مستقلة عن الذات العارفة، أي أن هذا الوجود الخارجي، فيه إمكانية الحصول على المعرفة وامتلاكها، ولهذا فهو يعلن صراحة بأن إنقراط الذات المدركة العارفة لصور الأشياء يتم من خلال الحواس والعقل أولاً، ثم من خلال وسائل أخرى تشهد لها الحواس والعقل بالصحة. والمعارف التي يراد بيانها موجودة، ويتم الوصول إليها بالحواس ثم يتدخل العقل لتمحيصها ونقدها وتبينها لتتحول إلى أفكار ذهنية، وهذه هي المرحلة الثانية من المسار المعرفي الحزمي. (999) فأبومحمد يشير إلى أن من المعارف ما يمكن الوصول إليه بالحواس والعقل وبالبرهان الراجع إلى أوائل الحس والعقل، أو المأخوذ عنهما، والناج عن مقدمات حسية وعقلية معاً. «إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وببديهية العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل وأول الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق...» (1000) وعلى هذا التأسيس المعرفي «يرى فيلسوفنا ابن حزم أن المعرفة تكون بشهادة الحواس... وبأول العقل، وببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل، وتلك هي المشكلة التي عرضت للفيلسوف كانط.» (1001) فالإنسان يستخدم حواسه لكونها نوافذ يطل منها على العالم الخارجي الواقعي، ويعرف بها مختلف الأشياء المحسوسة ومعياري اليقين فيها عائد إلى أوائل العقل على اعتبار أن الحواس تابعة لحكم العقل وسلطته.

ومن هنا فقد جعل ابن حزم المعرفة بالحس-الحواس- السليم وبأول العقل-البديهية- سبلاً وطرقاً موصلة إلى المعرفة لأن شهادة الحواس الصحيحة وماتقله من انطباعات حسية إلى النفس، تكون صادقة، كعلم الحواس بالرائحة الطيبة، وتمييزها عن الرائحة الكريهة وكعلمها أو معرفتها باختلاف الألوان والأطعمة والأصوات ونحو ذلك. (1002) «فهذه إدراكات الحواس لمحسوساتها، والإدراك

(999)- " فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً... والوجه الثاني: بيانها بمادة العقل. وتمييزه لها... فهذه المرتبة الثانية من مراتب البيان." (95/4-96).  
 (1000)- ابن حزم: "الفصل" (269/3). و"الرسائل" (315/4).  
 (1001)- عمر فروخ: "عقريّة العرب والمسلمين في العلم والفلسفة" (ص 149). مرجع سابق.  
 (1002)- ابن حزم: "الفصل" (12/1-13-14) وهو ما أشار إليه الحسيون والتجريبون من أن الحواس هي مصدر المعرفة وهو ما أكدته "لوك" وغيره.

السادس علمها-أي الحواس- بالبدهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل...»<sup>(1003)</sup> هذه الحاسة السادسة تمكن الإنسان صغيراً كان أو كبيراً من اكتساب المعرفة التي تتسم بكونها بديهية. «إنها معرفته -الصبي- بأن في الخبر صدقا وكذبا... هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم، فهذه أوائل التي لا يختلف فيها ذوعقل...»<sup>(1004)</sup> وأما أوائل العقل فهي استعدادات فطرية، أو مبادئ عقلية كلية يولد الإنسان مزودا بها للفهم والإدراك والتمييز ومتى تقوّت، بدأت عملها بفهم ما تنقله الحواس ونقلها وتمحيص ما تنقله من انطباعات حسية وتتميز هذه الأوائل بالوضوح والبداهة، ولذا فهي لاتحتاج لإقامة الدليل عليها ثم لأن الله هو الضامن لصحتها، لكونه تعالى هو الذي أوقعها في نفوس جميع الناس. وإذا كان الأمر كذلك فإن أي استدلال لايعتمد على هذه الأوائل فهو باطل لايصح، لكونها بمثابة المقدمات الضرورية الصادقة المطلقة، ولا يستقيم أي استدلال إلا بها، ولذلك لاغنى عنها. أما فيما يتعلق بالحاسة السادسة فهي عنده علم النفس بالبدهيات وهو يقصد إلى أن هناك أموراً يدركها الإنسان ذو العقل السليم، بدهاة من غير أن يعرف دليلا عليها فهي شبيهة بفكرة "الحس" لأنها في الحقيقة من عند الله تعالى ولذا هو الضامن لصحته. «والإدراك السادس علمها بالبدهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل، فإن الصبي في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثلاثة سرّاً، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء... من ذلك علمه -الصبي- بأنه لا يجتمع المتضادان فإنك إذا وقفتَ قسرا بكى ونازع إلى القعود، علما منه بأنه لا يكون قائما قاعدا معا... وليس يدري أحد كيف وقع له العلم بهذه الأشياء...»<sup>(1005)</sup> مع أن في بعض ماتقدم غموض ما، إلا أن فكرة ابن حزم واضحة ومفهومة وهي أن الإنسان صادفه أمر ما، أدركه وعرفه في الحال وكأنه بحدسه، لأنه لوكانت كل معرفة تقتضي استدلالا على حقيقة هذا الأمر أو الشيء لوجب أن يمر وقت طويل جداً حتى يدرك الإنسان الراشد عموما، والصبي خصوصا الأشياء ويعرفها، وقد لايمكن من ذلك، وهذا مخالف، بل ومناقض لما هو واقع ومشاهد. ولذا نجد ابن حزم يسترسل في سرد البدهيات أو المقدمات الصحيحة كما يسميها،

<sup>1003</sup>- نفسه. (12/1) .

<sup>1004</sup>- نفسه. (13/1) .

<sup>1005</sup>- نفسه. (13-12/1) .



أو ما يطلق عليه تسمية علم النفس مؤكداً على أن الله هو الذي أمدَّ النفس بها وهو على ذلك الضامن لصدقها « فهذه المقدمات الصحاح التي ذكرنا هي التي لاشك فيها... فلا سبيل الى الإستدلال عليها... فصحَّ انها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس... فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ومالم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط.»<sup>(1006)</sup> إنها هي التي كان يرد إليها أقواله وآراءه في سائر مجادلاته العقلية، لأنه يرى أنّ تلك البدايات هي الأساس الذي قام عليه علم الإنسان كله، بل إنها مظهر الخاصة العقلية التي تميز بها الإنسان على سائر الحيوان<sup>(1007)</sup> « والقسم الثاني ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كمعرفته أن النار حارة، والتلج بارد... فلا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته بذلك... وإنما هو فعل الله عزوجل في النفس، وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة، ولا تجد عنه محيداً البتة...»<sup>(1008)</sup> بل إن ابن حزم في مواضع كثيرة يقرر بأنه « ليس يدري أحد كيف وقع له العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه، ولا يشك نو تمييز صحيح في أن هذه الأشياء كلها صحاح لا امتراء فيها، وإنما يشك فيها... من دخلت عقله آفة، أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة... كسائر الآفات الداخلة على الحواس.»<sup>(1009)</sup> إن أوائل المحسوسات والمعقولات التي تحصل لدى الإنسان هي عبارة عما يدركه المرء بأول فهمه ومعرفته ثم ينتج له هذا المستوى الأولي كل المعارف الأخرى التالية بمقدمات ترجع من قرب أو من بعد إلى هذه المنطلقات، والأسس الحسية والعقلية، لأن هذه الأوليات الضروريات يجد الإنسان نفسه مضطراً إلى قبولها والخضوع لحكمها، وكأن نفسه قد فطرت عليها، بل إن الناس جميعاً يشتركون فيها، فهي كالقاسم المشترك بينهم، مثل كون الكل أكبر من الجزء ولا يرفضها أو يختلف فيها مع الناس، إلا من دخلت عليه آفة في حواسه أو عاهة في أعضائه الحسية أو أصيب في عقله بمرض كالجنون مثلاً، وما ذلك إلا لأن تلك الأوائل مقدمات صحيحة لاشك فيها ولا سبيل إلى البرهنة عليها، ومن طلب الدليل عليها

<sup>1006</sup> - نفسه. (14/1).

<sup>1007</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم...". (ص. 165). مرجع سابق.

<sup>1008</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (286-285/4).

<sup>1009</sup> - ابن حزم: "الفصل" (13/1).

فهو إما مكابر أو مغالط ومشاعب وإما جاهل أحمق أو مجنون.<sup>(1010)</sup> وعلى هذا فإن بديهية العقل تعتبر بمثابة معيار لصحة المعارف التي تحصلها الحواس، إضافة إلى كونها مقدمات لكل برهان صحيح.<sup>(1011)</sup> كما أن قوله بأوائل الحس والعقل يشبه إلى حد بعيد تقسيم الفلاسفة المعقولات إلى معقولات أولى وهي المحسوسات التي يجردها العقل عن لواحقها المادية بتأثير العقل الفعال وينقلها من القوة إلى الفعل، ومعقولات ثانية تحصل للعقل عند تركيبه لهذه المعقولات الأولى، فيتم بذلك التصور والتصديق.<sup>(1012)</sup> وعليه فإن الحقيقة ما شهدت به الحواس والعقل، والحد الفاصل بين الحق<sup>(1013)</sup> والباطل<sup>(1014)</sup> إنما يكون بالبرهان.<sup>(1015)</sup>

« فثبت بيقين أن في الأقوال حقا وباطلا ، وإذ هذا لاشك فيه فبالضرورة يعرف أن بين الحق والباطل فرقا موجوداً، وذلك الفرق هو البرهان، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل.»<sup>(1016)</sup>

ولعلنا نشير هنا إلى أن الحس عند أبي محمد يمكن أن يقع في الخطأ، وذلك بسبب آفة في العضو الحاس وليس لخلل في الموضوع المحسوس، وعلى هذا فلا يجب بناء الأحكام العقلية على ما تقدمه الحواس في جميع الأحوال فقد يرى الرائي الواحد إثنتين لآفة في عينه، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس.<sup>(1017)</sup> ولذا فإنه رغم إشادته بالحواس كمصدر أساسي من مصادر المعرفة، إلا أنه يفضل العقل عليها، ويخضعها لسلطانه لكونها قد تخطيء، فيقوم العقل حينذاك بتصويبها<sup>(1018)</sup> ونقدها، وبما أن الحواس قد تضللنا وتخدعنا فهي غير مأمونة حيث أننا قد نرى الشيء بخلاف ما هو عليه.<sup>(1019)</sup>

<sup>(1010)</sup> - "فهذه المقدمات الصحاح... لاشك فيها ولاسبيل إلى أن يطلب عليها دليل، لا مجنون أو جاهل... نفسه (14/1) .  
<sup>(1011)</sup> - هنا يلتقي ابن حزم مع كنت، في إعطاء الحواس والعقل معاً دوراً في عملية تحصيل المعرفة، حيث أن كنت يمثل الموقف الوسط بين التجريبيين الحسيين والعقليين المثاليين، كما يؤكد على أنه يجب التمييز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة ووظيفة العقل النقدية لهذه المعرفة، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ لا يمكن لأي تجربة أن تقدمها والتجربة بدورها تقدم للعقل معلومات جديدة، علاوة على التقائهما في كون الأشياء الموجودة حقيقة في ذاتها يدل عليها مظهرها الخارجي. ينظر: محمد علي أبوريان: "الفلسفة ومباحثها" دار المعارف، الإسكندرية، ط 1968م (ص.216)

<sup>(1012)</sup> - ينظر: للفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة" (ص.103) و "إحصاء العلوم" (ص.53). مرجعان سابقان.  
<sup>(1013)</sup> - "الحق هو: كون الشيء صحيح الوجود، ولا فرق بين الحق والحقيقة. ويرادفه الصدق الذي هو الإخبار عن الشيء بما هو عليه." ابن حزم: "الإحكام" (40/1) و "الرسائل" (414/4).  
<sup>(1014)</sup> - «الباطل هو ما ليس حقا، ويرادفه الكذب الذي هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو عليه.» ابن حزم: "الإحكام" (41/1) و "الرسائل" (414/4)

<sup>(1015)</sup> - البرهان هو كل قضية أو قضايا دلت على حكم ما "الرسائل" (413/4) و "الإحكام" (36/1).  
<sup>(1016)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (271/3).  
<sup>(1017)</sup> - نفسه (16-14/1) و "الرسائل" (315-313/4).  
<sup>(1018)</sup> - «إنك ترى الإنسان من بعيد صغير الجرم كأنه صبي وأنت لا تشك بعقلك أنه أكبر مما تراه ، ثم لا يلبث أن يقرب منك فتراه على قدره الذي هو عليه ، الذي لم يشك العقل قط في أنه عليه.» "الرسائل" (313/4) و "الفصل" (268/3).  
<sup>(1019)</sup> - لهذا وضع بابا خاصا في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس. ينظر: "الرسائل" (312/4)

ولذا كان من الضروري أن يتدخل العقل بما لديه من بدهيات، لينظم ويضبط ويدقق في ماتقله الحواس. «واعلم أن العقل والحس والظن والتخيل... قوى من قوى النفس... وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس... كوجود العليل طعم العسل مرّاً كالعقم، والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنه حلو...»<sup>(1020)</sup> وهذا يشبهه إلى حد بعيد مذهب إليه الغزالي في عدم الثقة بالمحسوسات.<sup>(1021)</sup> فكأن العقل عند أبي محمد وعاء يحتوي المحسوسات أو الإنطباعات الحسية ليترجمها إلى معقولات، ولذا فهو شرط لازم لقيام المعرفة الصحيحة، وفي هذا نوع من الإقرار الحزمي بوجود التجريد في حصول المعرفة والإرتقاء بها من الطور الحسي إلى الطور العقلي، وهو بهذا يقترب مما أشار إليه أرسطو من أن العقل ينتزع الصور الكلية الكامنة من الموجودات المادية الحسية<sup>(1022)</sup> وهو ما يعبر عنه ابن حزم بقوله: «إختصار هذا أن الحواس تجد الأشخاص، وأن العقل يجد المعاني.»<sup>(1023)</sup> أي أن الكليات لا تملك لها وجوداً خارج النفس - لأن العقل جزء من النفس - وما يوجد منها خارج النفس هو أشخاصها فقط.<sup>(1024)</sup> ثم يأتي دور البرهان، حيث أن الإنسان مضطر إلى معرفة كثير من الأشياء، وهذا القسم «هو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه... وقيام البرهان على صحته... وأما كل ما علمه المرء ببرهان صحيح فهو مضطر إلى علمه به لأنه لا مجال للشك فيه عنده، وهذه صفة ضرورة.»<sup>(1025)</sup> ويضرب أبو محمد أمثلة عن ذلك منها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وحدث العالم وأن الله واحد وغيرها من المسائل التي تدخل في نطاق العلم الضروري. «فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه البرهان الراجع إلى البابين المذكورين.»<sup>(1026)</sup> وهذه المعرفة البرهانية المأخوذة من مقدمات ناتجة عن العقل والحس معاً، خاضعة هي أيضاً لسلطة العقل. «ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا

<sup>(1020)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (315/4).

<sup>(1021)</sup> - يقول أبو حامد: «وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض... هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل.» "المنقذ من الضلال" (ص. 30) مصدر سابق.

<sup>(1022)</sup> - فخري ماجد: "أرسططاليس" دار الأهلية للنشر، بيروت، ط 1968، م، (ص. 85).

<sup>(1023)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (365/4).

<sup>(1024)</sup> - هذا ما ذهب إليه ابن رشد في "تلخيص مابعد الطبيعة" تحقيق، عثمان أمين، (ص. 53). مصدر سابق

<sup>(1025)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (251/3).

<sup>(1026)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (299/4).

صحة شيء...»<sup>(1027)</sup> فهذا هو البرهان عند ابن حزم.<sup>(1028)</sup> ثم من المعارف ما يأتيها عن طريق الخبر الشفوي أو الكتابي، وهذا يتأكد من صحته تجريبياً وعقلياً أي التثبت من صحته بالإعتماد على أوائل الحس والعقل من قريب أو من بعيد. « وفي القسم الثاني...تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسططاليس و جاليونس موجودين، وكوقعة صفيين والجمال...وكالآخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لايجد المرء للشك فيه مساعاً عنده أصلاً، وكذلك أن في رأس الإنسان دماغاً، وفي بطنه مصرانا وإنما يرجع ذلك إلى قول المشرحين، وقول من رأى الرؤوس مشدوخة... فصح ذلك أيضاً صحة ضرورية.»<sup>(1029)</sup> وهذان الطريقتان لا يطلب دليل أو برهان على صحتها إلا جاهل عديم العقل، لأن أوائل الحس والعقل أثبتتهما ونادت بصحتها.<sup>(1030)</sup> « وأن النبوة حق :برهان ذلك أن ماغاب عنا أو كان قبلنا فلا يعرف إلا بالخبر عنه، وخبر التواتر يوجب العلم الضروري ولا بد، ولو دخلت في نقل التواتر داخلة أو شك لوجب أن يدخل الشك هل كان قبلنا خلق أم لا، إذ لم نعرف كون الخلق موجوداً قبلنا إلا بالخبر ومن بلغ ههنا فقد فارق المعقول، وينقل التواتر المذكور، صح أن قوماً من الناس...»<sup>(1031)</sup>

وما أشار إليه ابن حزم هنا من حديثه عن هذه المسائل الإخبارية المجربة ، والمنقولة عن الغير بالتواتر يذكرنا بما ورد عند المتكلمين والفلاسفة فيما اصطلحوا عليه بالمجربات والمتواترات. فالمجربات أمور أوقع التصديق بها الحس والعقل، وذلك أنه إذا تكرر في إحساسنا وجود شيء لشيء كالبرد مع الثلج مثلاً، حدثت لنا منه تجربة، ولذا فالمجربات هي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار على نهج مطرد ثابت.<sup>(1032)</sup>

<sup>(1027)</sup> - نفسه. (287/4).  
<sup>(1028)</sup> - يرى "أرنالديز" أن ابن حزم درس البرهان باعتباره طريقه استدلالية تبدأ من الأسس أو الأصول البديهية ، وصولاً إلى النتائج ، ومن ثمة يقارن بينه وبين ديكرت ويحكم عليهما بالتقارب الشديد ، ذلك لأن مقياس صحة المعرفة اليقينية لديهما هو البداهة والوضوح أو الظهور سواء في المقدمات أو في الاستنباط المؤدي إلى النتيجة. ينظر: ( P 105 –106 ) " GRAMMAIRE..." -ARNALDEZ- مرجع سابق.  
<sup>(1029)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (287-286/4).  
<sup>(1030)</sup> - نفسه. (287/4).  
<sup>(1031)</sup> - ابن حزم: "المطلى" (26/1).  
<sup>(1032)</sup> - ينظر مثلاً : الإيجي : "المواقف" ( 39/2 ) مصدر سابق.

وأما المتواترات فهي الأمور المصدق بها من قبل تواتر الأخبار التي لا يصح في مثلها المواطأة على الكذب كضرورة تصديقنا بوجود أمصار وبلدان وإن لم نشاهدها وكعلمنا بوجود أنبياء وفلاسفة، على الرغم من عدم رؤيتنا لهم.<sup>(1033)</sup> وهذه القضايا المتواترة والمجربة تسكن لها النفس سكونا تاما يزول عنه الشك لكثرة الشهادات المتواطئة المنققة والمتواترة. وإذن فكيف لنا أن نعرف ونعلم الغيب؟ وما سبقنا من أحداث؟ وكيف نعلم صحة الأخبار المنقولة لنا عن السابقين؟ وهل يكون ذلك بالعقل أيضا؟. « هذا هو علم الغيب بنفسه، وهو الإخبار عما لا يعلم... فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به... وبهذا علمنا صحة موت من مات... والوقائع والملوك، والانبياء عليهم الصلاة والسلام وديانتهم والعلماء وأقوالهم والفلاسفة وحكمهم لاشك عند أحد يوفى عقله حقه في شيء مما نقل من ذلك مما ذكرنا. »<sup>(1034)</sup>

ففي هذه الفقرة إشارة إلى أن وسائل وطرق المعرفة البشرية محدودة بمعرفة الأشخاص والأجسام وكيفياتها وأن هناك معرفة تتجاوزها تتمثل في ماجاءنا به الشرع، حيث تتعدى منفعتها حدود المعرفة الإنسانية. « ووجدنا ماجاءت به النبوة ومنفعتهم في ثلاثة أشياء: أحدها إصلاح الأخلاق... وثانيها... دفع مظالم الناس... والوجه الثالث... التقدم لنجاة النفس فيما بعد خروجها من هذه الدار... ولا سبيل البتة إلى معرفة حقيقة مراد الخالق، ولا إلى معرفة طريق خلاصنا إلا بالنبوة... »<sup>(1035)</sup> فالإخبار عن كائنات أو موجودات تتجاوز الإدراك الحسي والعقلي لكونها غيبية ماورائية، تتجاوز حد المعقول بالنسبة لنا، فهذه لا تعرف البتة إلا بالخبر الصحيح<sup>(1036)</sup> أو بنص الوحي و ماورد في الشريعة. فالمغيبات<sup>(1037)</sup> كالملائكة والجن والشياطين، والجنة والنار ونحو ذلك لا تعلم أو لا تعرف إلا بخبر الوحي-النبوة-. « لم ندرك بالحواس ولا علمنا وجوب كونهم، ولا وجوب إمتناع كونهم في العالم أيضا بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم لأن قدرة الله تعالى لانهاية لها وهو عزوجل يخلق مايشاء لكن لما

<sup>(1033)</sup>- ينظر: ابن سينا "النجاة" (ص. 61) والغزالي " محك النظر" (ص. 52) والجرجاني: "التعريفات" (ص. 175) مصادر سابقة.  
<sup>(1034)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (14/1- 15) «علمنا بصحة وجوب الأخذ بخبر الواحد إذا نقله العدول... أو نقل بالتواتر لامعارض له فالعلم موجب ضروري.» "الأصول والفروع" (ص. 204 - 205) .  
<sup>(1035)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (134/3- 135) "والنبوة هي اختصاص الله قوما ما وتعليمهم العلم دون تعلم." "الفصل" (78-77/1).  
<sup>(1036)</sup>- « وهذه أمور لا يمكن أن تعرف البتة إلا بخبر صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. » "الفصل" (155/3).  
<sup>(1037)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (153/3- 155-252-255).

أخبرت الرسل الذين شهد الله عزوجل بصدقهم...وجب ضرورة العلم بخلقهم ووجودهم وقد جاء النص بذلك...وأجمع المسلمون كلهم على ذلك...فمن أنكر الجن أو تأولهم فهو كافر مشرك حلال الدم والمال.»(1038) فجميع الأمور الغيبية الميتافيزيقية لا تنكر ولا تؤول ولا تعرف بالحواس ولا ببداهة العقل وإن كنا لانعرف ببديهة العقل وجوب كون الشيء أو إمتناع كونه إلا أننا مع ذلك نعلم إمكان كونه. فأبومحمد يرى أننا لانعلم من طريق العقل أن هذه الأمور الغيبية موجودة ولأنها ليست موجودة، ولكن بالمقابل نعلم من طريق العقل إمكانية وجودها، ولإمتناع عنده من ذلك فمثلاً: لانعلم أن فلانا الغائب عناً مريض أو هو معافى لكننا نعلم بضرورة العقل أنه يمكن أن يكون معافى، كما يمكن أن يكون مريضاً، لأن بداهة العقل علمتنا أن الإنسان يمكن أن يكون على حالة من هاتين الحالتين والإمكان عند ابن حزم هو « أن الفاعل الاول-الله- فعل فعلا كان ممكناً أن يكونه قبل كونه، فليس يقدر أن ينكر الإمكان لله تعالى في ذلك أحد، لأن الإمكان واجب قبل الفعل لامحالة.»(1039) وعلى ذلك فعقولنا يمكنها تصور حدوث الفعل وضده، لكن نحن نعرف حسياً حدوثها متى حدثت ووقعت أمام حواسنا، أما ما لم يحدث حسياً أمامنا فنحن ندركه ببداهة وضرورة العقل وإمكانه وبرهانه. « فوجب ضرورة أن مبتدئ إيجاد العالم هو الذي ابتداءً تعليم اللغات وابتداءً تعليم الصناعات وأنه تعالى علم كل ذلك أول من أحدث من نوع الإنسان ثم علمها ذلك المعلم سائر نوعه، ثم تداولوا تعلم ذلك وهذا برهان ضروري حسياً مشاهد وهي تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداءً...»(1040) بل إن المعرفة الدينية والمعارف الطبيعية والنفسية والرياضية وقوانين الطب، بل وكل المعارف عموماً ترجع عن طريق البرهان إلى أوائل الحس والعقل، وبالتالي فإن جملة العلوم « راجعة إلى العقل والحس...وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والنبوة، وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات...والطبيعيات وقوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة...واعلم أنه لا يعلم شيء

(1038) - نفسه. (153/3).  
(1039) - ابن حزم: "الرسائل" ( 378/4 )  
(1040) - نفسه. ( 137/3 )

أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين...»<sup>(1041)</sup> ومن هنا نرى أنه جعل العالم بكل ما فيه من موجودات في الطبيعة، ومابعد الطبيعة، موضوعاً قابلاً للمعرفة. وقد وضع شروطاً واضحة للوصول إلى الأحكام اليقينية وذلك برد المقدمات إلى القاعدة الأساسية التي يركز عليها دائماً، والتي لا تحتاج إلى برهان وهي أول الحس وبداهة العقل، التي تعتبر المصدر الرئيس لصدق الأحكام ويقينها، معتبراً أن المعارف الآتية عن طريق البرهان معارف إضطرارية لا مجال للشك فيها.<sup>(1042)</sup> «فالمعارف كلها باضطرار، إذ مالم يعرف بيقين فإنما عرف بظن، وماعرف ظنا فليس علماً ولا معرفة هذا مما لا شك فيه.»<sup>(1043)</sup> ولكن لماذا يسميها إضطرارية ويؤكد على أنها يقينية؟ لعل ذلك لأنها لا تتطلب دليلاً أو برهنة على صدقها وصحتها، بل إن كل البراهين تعود إليها، وتستند عليها وإن تفرعت أو تعددت القرائن فهي بمثابة البدهيات أو الأوليات في الرياضيات يبرهن بها ولا يبرهن عليها لكونها قضايا واضحة بينة بذاتها لا تحتاج إلى إقامة دليل عليها، وهل يحتاج النهار إلى دليل عليه؟.

ومن ثمة كانت البدهيات يقينا لا شك فيه، فمثلاً معرفتنا أن الثلج بارد، والتمر حلو بالحس فهو على هذا بديهية عقلية يقينية، وقد عرفهما الإنسان بفطرته وموجب خلقته وهما من فعل الله عزوجل في النفس الإنسانية. وعلى هذا فلا يكون العلم إلا يقينا وضروريا تبعاً لذلك.<sup>(1044)</sup>

والنتيجة من كل ماتقدم، هي أن مرد المعرفة الحقيقي إنما هو إلى الحواس السليمة، وبداهة العقل وبهذا يكون ابن حزم قد حل أعظم مشكلة في تاريخ "نظرية المعرفة" «تلك المشكلة التي زعم مؤرخوا الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف "كنط" "...إن ابن حزم جاء قبل كنط بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها، ثم حلها حلاً ينقصه فقط بسط القول، وشكل المنطق الذي امتاز به كانط.»<sup>(1045)</sup> إذ أن مرد المعرفة عند أبي محمد إنما هو الحس، وحتى العقل فإنه لا يستطيع أن يميز

<sup>(1041)</sup> - نفسه (288/4).  
<sup>(1042)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (251/3) و"الرسائل" (288-287/4) و"الأصول والفروع" (ص. 203). وذهب إليه الفارابي في: "إحصاء العلوم" (ص. 64).

(1043) - ابن حزم: "الفصل" (246/3).  
<sup>(1044)</sup> - ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص. 202-203) وينظر: عبد الراضي عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 33-34) مرجع سابق.  
Turki (A-M) : la réfutation du scepticisme et la théorie de la connaissance dans le fisal - in studia islamica (vol. 50) 1979. (p 66-67) "d'ibn hazm"  
<sup>(1045)</sup> - عمر فروخ: "بحوث ومقارنات..." (ص. 118-119) مرجع سابق.

الأشياء تمييزاً صحيحاً، إلا إذا كانت الحواس سليمة وقد كان همه الجواب عن هذه المشكلة: كيف تكون الأحكام والمعارف المبنية على الإختبار الحسي ممكنة بالبداهة؟. وقد تم حلُّها بأن جعل المعرفة التي يعتقد الناس عادة أنهم قد عرفوها ببديهة العقل،<sup>(1046)</sup> راجعة في أساسها وأصلها إلى الحواس منذ زمن متقدم وهو ذاته ما سيصل إليه كانط<sup>(1047)</sup> فيما بعد.

وبهذا يتبين لنا مدى أهمية آراء ابن حزم التي جمع فيها بين الحس والعقل معاً، كما نرى إلتقاءه مع كانط، بإعطائه الأهمية الكبرى للحواس والعقل معاً في إنتاج المعارف .

### ثالثاً: أقسام المعرفة.

«إعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين أحدهما أول والثاني تال». (1048).

يتحدث أبو محمد هنا عن المعرفة الفطرية والمكتسبة فالصنف الأول يدرك بالفطرة وبموجب الخلقة وما يعرفه الإنسان بأول عقله بالنطق - النفس الناطقة- وليس في استطاعة الإنسان تحديد الزمان الذي تظهر فيه هذه المعرفة، ولا كيف تحصل له، لأنها تقع كما يصفها ابن حزم بفعل الله عز وجل في النفس.

«فالأول ينقسم قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز... بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء... والقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كمعرفته أن النار حارة والتلج بارد والصبر مر والتمر حلو... وهذا القسمان فلا يدرى أحد كيف وقعت له صحة معرفته... وإنما هو فعل الله في النفس.

<sup>(1046)</sup> - إن ابن حزم اعتقد أن جميع أنواع المعرفة، وحتى المعرفة بأوائل العقل والبديهة يجب أن تعتمد على الحواس، وهذه تعتمد بدورها على ما حولها من المحسوسات وهذه هي المشكلة التي يزعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنّ أول من عرضها هو الفيلسوف كانط، مع أن ابن حزم سبقه إليها بسبعة قرون ونصف قرن. "عمر فروخ": "عقريّة العرب... (ص151) و: "تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون" (ص596) مرجع سابق.

<sup>(1047)</sup> - حاول كانط التوفيق بين المذهبين التجريبي الحسي، والمثالي العقلي، ورأى أنه من الضروري التمييز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة، ووظيفة العقل في نقده لهذه المعرفة .

<sup>(1048)</sup> - ابن حزم "الرسائل" (285/4) باب: "أقسام المعارف وهي العلوم".



« (1049) ولهذا هي معرفة اضطرارية لا محيد عنها البتة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة ولاخلاف في ذلك أي أن هذا الاضطرار المعرفي لا يختص بإنسان دون إنسان بل هو لكل الناس.

وأما القسم الثاني فهو ما تحصل معرفته بالاكْتساب فبفضل المقدمات المنتجة الراجعة إلى الحس والعقل إما من قرب وإما من بعد، وهذا الصنف يضم السمعيات كالتوحيد والربوبية وما وردت به الشرائع والطبيعات والنفس والرياضيات وغيرها من المعارف. وإن كانت المعرفة هنا مكتسبة إلا أنه لا يصل إلى اكتسابها إلا بإرادة الله إذا شاء أن يحيط المرء بها علماً (1050) وهي أيضاً من خلق الله تعالى، وليس للإنسان حظ في الاختيار، بل هي اضطرارية وضرورة أيضاً يوقعها الله في النفس. فالقرآن مثلاً تعرف صحته بالحس والعقل كمقدمات صحيحة شهد لها بذلك الله تعالى، مستدلاً بقوله تعالى: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون". (1051) فالله أمر الناس باستعمال دلائل الحواس والعقل، ودم تعالى من لم ينتفع بما أعطاه الله من الحواس والعقل، فأبطل دلائل سمعه وبصره وعقله (1052) قال تعالى: "وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير" (1053) وأما عن الصنف الثاني من المعرفة، فيعبر عنه أبو محمد بقوله: «وأما الثاني فهو الذي ذكرت لك أنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة...الراجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والنبوة وما أتت به من الشرائع والأحكام والعبادات... والطبيعات وقوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة، وأعلم أنه لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقتين.» (1054)

(1049) - ابن حزم "الرسائل" (286-285/4) و "الفصل" (14-13-12/1) و "الأصول والفروع" (ص 201-202).

(1050) - يشير بذلك إلى قوله تعالى: "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" [سورة البقرة: 255].

(1051) - سورة السجدة [الآية: 9].

(1052) - ابن حزم: "الإحكام" (86-85/1).

(1053) - سورة الملك [الآية: 11].

(1054) - ابن حزم: "الرسائل" (288/4).

وقد حصر أبو محمد المعارف في هذين القسمين « لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين... » (1055) مؤكداً على أنه « لا يُعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين... » (1056) فالمعلوم قسمان: "معلوم بالأصل المذكور - أي الأوائل الحسية والعقلية- ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا - أي المقدمات التجريبية والإخبارية- وكل ما نقل بتواتر على النبي أو أجمع عليه نقل عنه عليه السلام أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام فداخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة- أي الحس والعقل-» (1057) وفي هذا إشارة واضحة إلى أن القسم الأول أي الأوائل الحسية والعقلية، يشكل دوماً مرجعية وضماناً أساسياً، لكل معرفة في النسق المعرفي الأكسيوسي الحزمي. وعلى هذا فقد حصر أبو محمد موضوعات المعرفة في قسمين اثنين، تتداخل فيهما المعرفة الفطرية والمكتسبة. فالقسم الأول يتضمن أوائل العقل، أي البدهيات العقلية وأوائل الحس أو المعطيات الحسية ويجد الإنسان في نفسه قبولا لهذه الأوائل عند بدء تمييزه، لكونها بمثابة الضرورة القبلية، وذلك لأنها تحدث بالفطرة أو الخلقة، أو هي موجودة بالقوة في النفس ومن ثمة ندرك سبب تركيزه على أن الله علم آدم الأسماء كلها وعلمه العلوم والمعارف، وكذلك تعليم الله الأنبياء والرسول العلوم والمعارف دون اكتساب، وذلك عن طريق اصطفايتهم بالنبوة. (1058) وأما عن القسم الثاني فيتضمن أولاً المقدمات التجريبية الراجعة إلى ماصحته المشاهدات والتجارب وثانياً المقدمات الإخبارية التي وردت بخبر النصوص الدينية أو الخبر التاريخي ونحوهما، مما يتحقق أنها حدثت فعلاً. إضافة إلى النتائج المترتبة واللازمة منطقياً، عن مقدمات القسمين الأول والثاني، وهي ضرورية وصحيحة بالضرورة المنطقية، ويعتبر أبو محمد أن قضايا هذين القسمين، أي الأوائل الحسية والعقلية وكذلك المقدمات المنبثقة عنها أو المتسقة معها من المقدمات التجريبية والإخبارية، فجميعها يشمل ويستغرق موضوعات المعرفة الإنسانية. ويمكننا أن نلفت الانتباه هنا، وإلى أن المعرفة الحسية وإن

(1055) - ابن حزم "الإحكام" (85/1) .

(1056) - ابن حزم "الرسائل" (288/4) .

(1057) - ابن حزم "الإحكام" (42/1) .

(1058) - "وأنه تعالى علم كل ذلك أول من أحدث من نوع الإنسان... وهي تعليم الخالق اللغات والعلوم والصناعات ابتداء... " "الرسائل" (136/3) -

كانت معتمدة، وتعد من قبيل المعرفة البديهية واليقينية عند ابن حزم، وتتداخل إلى حد بعيد مع المعرفة العقلية إلا أن الحواس لا تدرك الكليات، وإنما إدراكها للجزئيات فحسب.<sup>(1059)</sup> ولهذا ينبغي أن تحاكم وترجع إلى بدهاة العقل وخاصة أن الحواس يصيبها الخطأ، ويعتريها النقص، فتضللنا وتخدعنا أحيانا، وليس ذلك من الموضوع المحسوس، وإنما هو من العضو الحاس.<sup>(1060)</sup> وعلى هذا فإنه « ليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبدا على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس...»<sup>(1061)</sup> ومن ثمة فالمعرفة العقلية عنده أتم وأكمل،<sup>(1062)</sup> بخلاف ماذهب إليه الغزالي.<sup>(1063)</sup> ولعلنا نشير هنا إلى خطأ بعض الباحثين، حيث نسب القول لابن حزم بأن المعرفة مكتسبة فقط: «على أن لمسألة المعرفة في الإسلام وجها آخر يمكن إعادة النظر خلاله...ويمكن التسليم خلاله بمقولة ابن حزم من أن المعرفة اكتسابية في الإسلام...بمعنى أنها تكتسب من التجربة...»<sup>(1064)</sup> وهذا يخالف ما توصلنا إليه آنفا.

ولهذا يمكننا ان نستشف إعتادا على ماسبق أن الموقف المعرفي عنده يجعل العلم عملا عقليا ذا معطيات ظاهرة موضوعية معطاة في تعين نصي أو حسي، وليس هو مجرد بناء فكري قبلي.<sup>(1065)</sup> « هذا الموقف اقرب مايكون للإستمولوجيا الأرسطية، أي أن العقل عند ابن حزم وابن حنبل ومدرستيها، ليس هو بديلا عن المعطي الموضوعي للحس - شرعيا كان أو طبيعيا- بل هو الحقيقة المستخرجة بالمنطق من هذا المعطى وإلا تعذر الفصل بين العلم والحلم...فالموقف الظاهري هو احتكام إلى المعطى الطبيعي، والقياس النظري عليه، مع رفض القياس العملي على المعطى الشرعي.»<sup>(1066)</sup> فمصدر المعرفة البشرية هو العالم الخارجي الموضوعي عند ابن حزم، ووجود هذا

<sup>1059</sup>- يدل على ذلك قوله: اختصار هذا ان الحواس تجد الأشخاص، وأن العقل يجد المعاني: "الرسائل" (365/4).

<sup>1060</sup>- ابن حزم: "الفصل" (16-14/1)، "الرسائل" (315-312/4)، "الإحكام" (14/1).

<sup>1061</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (315/4).

<sup>1062</sup>- نفسه (316-314/4) و "الأصول والفروع" (ص 207) و "الإحكام" (14/1).

<sup>1063</sup>- حيث شكك الغزالي في المعرفتين الحسية والعقلية معا، ينظر: "المنقذ من الضلال" (ص30-31). مرجع سابق.

<sup>1064</sup>- حسين مروة: "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" درا الفارابي، بيروت، ط2، 2002م، (414/1)

<sup>1065</sup>- ينظر مثلا: ابن حزم "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (73-72/4)

<sup>1066</sup>- أبو يعرب المرزوقي: "تجليات الفلسفة العربية" دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 1. 2001م، (ص. 467-469).

العالم في نظره مرتبط بوجود العالم العقلي، مع أن الوجود أو العالم الخارجي المادي، أسبق من وجود الوعي أو العالم العقلي وجوديا ومعرفيا. (1067)

رابعاً: العقل نواة نظرية المعرفة عند ابن حزم.

يبدو للدارس بادئ الأمر أن ابن حزم لا يعتمد العقل، ولا يثق به لكونه ظاهرياً نصياً حرفياً، متمسكاً بظاهر النصوص وجامداً عليها، لكن المتوغل في ثنايا مؤلفاته يذهل لما يرى من دعوة أبي محمد للعقل، بل إنه يوجب الاعتماد عليه، في إثبات التوحيد وصحة النبوة، ويجعل العقل أساساً لفهم الأحكام والشرائع الإسلامية. «ولكنه بعد ذلك يعتمد على النص، يأخذ به ظاهراً وباطناً، ولا يحاول التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا بتعليل... لأن العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص، وهي بيّنة واضحة ودلالاتها ظاهرة...» (1068)

وعلى هذا فإنه: «لولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله عزوجل، ومن كذب عقله فقد كذب

شهادة الذي لولاه لم يعرف ربه. « (1069) وعلى هذا الأساس يبني أبو محمد نظريته في المعرفة، فأى معرفة كانت سواء دينية أو فلسفية أو طبيعية أو غيرها يؤسسها على العقل، ولذلك نجده «ينطلق من العقل أولاً فيثبت بالدليل العقلي وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد وصدق رسالته، حتى إذا تم له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنة فيعتمد عليهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما... ولا يبيح صرف معنى كلمة عن معناها اللغوي الظاهر إلى معنى آخر إلا إذا أوجب ذلك نص أو إجماع أو بديهية حس أو عقل، تلك هي أبرز ملامح مشروع ابن حزم الظاهري، مشروعه الإيديولوجي والفلسفي. « (1070) وقد ركز على العقل وأولاه عناية بالغة، حتى أنه أفرد في الحديث عنه، وعن حججه (1071) وأهميته

(1067) - ينظر: "الفصل" (14-12-11/1)

(1068) - محمد أبو زهرة: "ابن حزم..." (ص 195-196) مرجع سابق.

(1069) - ابن حزم: "الرسائل" (314/4).

(1070) - محمد عبد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص 309). مرجع سابق.

(1071) - ابن حزم: "الإحكام" باب: "في إثبات حجج العقول" (13/1).

فقرات طويلة من حديثه، بل إنه يذهب إلى أنه « لولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس، ولا عرفنا الله عزوجل...والى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصولين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد... » (1072) فما هو العقل عند أبي محمد؟ وما هي ماهيته؟ وما دوره في بلوغ الحقيقة؟.

إن نظرية المعرفة في القرآن، تعتمد على لفظ "القلب" و "القلوب" (1073) اللذين وردا عند العرب في الجاهلية وكذلك عند المسلمين بمعنى "العقل" وكذلك استخدمهما كثير من علماء الإسلام وفلاسفته ومتصوفيه. (1074) ومما هو معلوم أن أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة ذهبوا إلى أن العقل قوة من قوى النفس موجودة فيها للفهم والإدراك، وهي ما يصطلح عليها - النفس الناطقة أو العاقلة- (1075) لكنها عندهم جوهر بخلاف ما ذهب إليه أبو محمد من أنها عرض. ولذا فهو لا يختلف عن بعض علماء الإسلام (1076) في التأكيد على أن القلب هو العقل في قوله تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" (1077) « أراد بذلك العقل وأما المضغة المسماة قلبا فهي لكل أحد متذكر وغير متذكر، ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له.» (1078) مستدلا على ذلك بقوله عزوجل: ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ (1079) وقد ذكر في تعريفه للعقل المعنى اللغوي والديني مفرقا بين لفظ "العقل" و"التمييز". « العقل هو استعمال الطاعات والفضائل وهو غير التمييز...فكل عاقل مميز، وليس كل مميز عاقل، وهو في اللغة المنع...وقد يستعمل أيضا في اللغة بمعنى الفهم...والحق

(1072) - ابن حزم: "الرسائل" (317-316-315/4)  
(1073) - قال تعالى: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" [سورة النحل: الآية 78] وقال تعالى: "أفلم يسبروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها" [سورة الحج: الآية 46].  
(1074) - محمد عثمان نجاتي: "الإدراك الحسي عن ابن سينا" دار المعارف، القاهرة، ط 1961م، (ص 19).  
(1075) - أفلاطون: "الجمهورية" ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط 1980م (ص 39) وابن رشد: "تلخيص كتاب البرهان لأرسطو" تحقيق: محمود قاسم (ص 181).  
(1076) - قال ابن تيمية: "العقل في لغة المسلمين... غريزة في الإنسان، ومسامه من باب الأعراض لا من باب الجواهر...والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهر قائم بنفسه، فأين هذا من هذا؟" "الرد على المنطقيين" (ص 159-276) مصدر سابق.  
(1077) - سورة ق [الآية: 37].  
(1078) - ابن حزم "الإحكام" (5-4/1).  
(1079) - سورة الحج [الآية: 46].

من ذلك هو مقاله الله عزوجل: ﴿ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾<sup>(1080)</sup> يريد الذين يعصونه ولا يطيعونه وأما فقد التمييز فهو الجهل والجنون على حسب الحال.»<sup>(1081)</sup>

كما أن العقل عنده قوة من قوى النفس المميزة.<sup>(1082)</sup> « والتمييز قوة من قوى النفس التي سماها الأوائل المنطق.»<sup>(1083)</sup> وكلاهما عرض من أعراض النفس.» واعلم أن العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس.»<sup>(1084)</sup> فهو عرض لأنه يقبل الأشد والأضعف، فيقال: عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل، وضده الحمق والجنون. ولو كان جوهرًا لما كان له ضد، لأن الجواهر بلا أضداد، أو لا ضد لها أصلًا.<sup>(1085)</sup>

«والعقل عرض من الأعراض محمول في النفس، ومن المحال أن تحكم الأعراض وتوجب وتشرع، وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط...»<sup>(1086)</sup> فللعقل قيمة كبرى عند أبي محمد، وقد بينا أننا، أن الحواس قد تخطيء فيقوم العقل بتصويبها وتصحيح أخطائها فعلمه إيجابي، ودوره ضروري لكونه قوة فهم وتمييز. « وليس في القوى... يوثق به أبداً على كل حال غير العقل، فبه تميز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه... »<sup>(1087)</sup> وهذا بخلاف ما ذهب إليه الغزالي<sup>(1088)</sup> الذي كانت قيمة العقل عنده في الاتجاه السلبي، بمعنى أنه قوة نفي وخطأ، بل أنه أحد معاني التهافت، وهو ما التفت إليه ابن رشد<sup>(1089)</sup> في رده على الغزالي ليثبت قيمة العقل الإيجابية.<sup>(1090)</sup> وما ذكره ابن رشد، صرح ابن حزم به قبله. « وإنما العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على

<sup>(1080)</sup> - سورة يونس [الآية: 100].

<sup>(1081)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (412/4) و "الإحكام" (69/1).

<sup>(1082)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (4/1) "العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط". نفسه.

<sup>(1083)</sup> - نفسه. أي أن أساس تمييز الإنسان عن الحيوان هو النطق (العقل) الذي هو طبيعة في الإنسان "أول ما يحدث لها - النفس - من التمييز

الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم... "الفصل" (12/1) وهو هنا يذهب تماماً لما ذهب إليه الفلاسفة من القول بأن الفاصل بين الإنسان

والحيوان إنما هي النفس الناطقة، وبها يحصل الفهم والعلم للإنسان. ينظر مثلاً: "الفارابي" "إحصاء العلوم" (ص 62) مصدر سابق.

<sup>(1084)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (315/4).

<sup>(1085)</sup> - نفسه: (318-144/4).

<sup>(1086)</sup> - نفسه: (194/3).

<sup>(1087)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (315/4).

<sup>(1088)</sup> - يقول أبو حامد: "فقال المحسوسات: بم تأمن أن تكون تفتك بالعقليات كفتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني... فعل

وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه... يتقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها." المنقذ من

الضلال" (ص 31).

<sup>(1089)</sup> - "العقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة وترتيبها." ابن رشد: "تهافت التهافت" مركز دراسات الوحدة العربية

بيروت، 1998م (ص 365).

<sup>(1090)</sup> - هنري كوربان: "تاريخ الفلسفة الإسلامية" (ص 277-278) مرجع سابق.

مراتبها وتشاهد بها ماهي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتتفي بها عنها ما ليس منها، فهذه حقيقة حد العقل... وهذا التمييز هو حد إدراك العقل الذي لا إدراك له غيره» (1091)

ولهذا يتأكد لنا أن ظاهرية ابن حزم لم تكن تضييقاً على العقل، بل كانت على العكس من ذلك، دعوة وحثاً على استخدامه، وثورة متعددة الأبعاد على طرفين متناقضين، أحدهما غالى في العقل فأعطاه دوراً أكبر مما يستحق، وثانيهما قام بتقزيم دور العقل وتجميده والركون إلى التقليد. إنه ثورة على الكشف والإلهام والرأي والقياس والتقليد. (1092) ولذا فإن دور العقل عنده يكمن في معرفة الأشياء واستيعابها، وتنظيم الإنطباعات والمدرجات الحسية ونقدها وتمحيصها، والبرهنة على القضايا المعرفية البيانية. وهو لا يعمل وحده، بل تتظافر معه قوى نفسية أخرى كالحس والتمييز وغيرها لإتمام وظيفته. (1093) فالعقل لا يحل ولا يحرم ولا يدرك عدد ركعات الصلوات ولا كيفية الضوء، ونحو ذلك من الأحكام والشرائع. ولذا يجب عليه طاعة الله والخضوع لأوامره ونواهيه، وعدم تعدي حدوده. فالمسائل الإلهية في الدنيا والآخرة، هي معرفة غيبية. «لامجال للعقل فيها، لا في إيجابه ولا في المنع منه، وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ووجوب ترك التعدي... والإقرار بان الله تعالى يفعل ما يشاء.» (1094) وكذلك الأمر عند ابن رشد فهناك «أمور لا تتم إلا بالوحي - الشرع - وحده.» (1095) وعلى هذا فالعقل الحزمي محصورة وظيفته ومقصود عمله على هذا المسلك، وأما من ادعى أن «العقل يحل أو يحرم أو أن العقل يوجب عللاً فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة.» (1096) فالعقل عند ابن حزم من أطاع الله واستعمل هذه القوة في اتباع أوامره تعالى والالتزام بالفضائل، فكأنما هو غريزة إلهية لفهم خطاب الله والتلقي عنه، لانه مناط التكليف في الإنسان. «وقد علمنا أن الله عزوجل

<sup>1091</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (318/4) وهذا أيضا ما نجده عند الكندي حيث أن "العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها" "رسائل الكندي" تحقيق: أبو ريدة (165/1) مصدر سابق. لكن العقل عند ابن حزم عرض وليس جوهرًا.

<sup>1092</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (26/1) وينظر: محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص. 528) مرجع سابق.

<sup>1093</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (317-397-161-315/4) و "الإحكام" (69-85-7-5/1) وحقيقة العقل إنما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها وإن الخالق واحد... وصحة النبوة.. "الإحكام" (26/1).

<sup>1094</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (26-4/1) "الرسائل" (319-317/4) "الفصل" (271/3).

<sup>1095</sup> - ابن رشد: "تهافت التهافت" (503/2) بتحقيق سليمان دنيا، مصدر سابق.

<sup>1096</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (25/1) "الرسائل" (320/4) "النبد" (ص 48-50)

ركب في الإنسان طبيعتين متضادتين...إحدهما لاتشير إلا بخير...وهي العقل...» (1097) ومن ثمة فهناك حدود وخطوط لا يجب تجاوزها. «العقل لا يوجب على البارئ تعالى حكماً، بل البارئ تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن ومرتب له وفيه ما قد رتب مما لو شاء أن يخترعه ويرتبه على خلاف ذلك لفعل وإنما العقل مفهم عن الله تعالى مراده ومميز للأشياء التي قد رتبها البارئ تعالى على ماهي عليه فقط.» (1098) ولذا فالأمر يتعلق لابطاهرية نصية متشددة تضيق من مجال العقل كما يعتقد بل بنزعة نقدية عقلانية تتمسك بالنص، وبالنص وحده فيما ورد فيه نص، وهو قليل ومحصور...أما الباقي وهو غير محصور فمتروك للعقل. هذه النزعة النقدية العقلانية تروم إلى تأسيس البيان على البرهان رؤية ومنهجاً، وستردد لها أصداء وامتدادات. (1099) ولهذا يبرز ابن حزم دور العقل بوضوح: «فإن قالوا: إن العقول تقتضي أن يحكم للشيء بحكم نظيره قلنا لهم: أما نظيره في النوعية أو الجنس فنعم، وأما في ما أقحموه بآرائهم مما لابرهان لهم أنه مراد الله تعالى فلا، وهكذا القول في الشريعة...» (1100)

وعليه يتبين لنا مما تقدم أن أبا محمد أشاد بالعقل وقدرته على الفهم والحصول على المعرفة، لكنه بالمقابل يؤكد على أن هناك مسائل يعجز العقل عن إدراكها ومعرفة كنهها أو سير غورها، وهذه ترجع إلى الوحي الذي جاء ليتم تلك المعرفة العقلية النظرية وهو ما أشار إليه ابن رشد: «كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى الإنسان من قبل الوحي.» (1101)

ومن ثمة فإن العقل عند أبي محمد هو محك كل معرفة، وكونه يرسم برنامجاً للخلاص، ارتأه في علوم الدين وما أتت به شريعة الله، فإنه بذلك يبرز وظيفة العقل الأساسية في فهم الوحي دون تعديه عليه، أو تجاوزه له أثناء محاولة الفهم هذه. وهذا يعني أن الفلسفة لا تضمن الخلاص عنده (1102) وفي هذا نراه

(1097) - ابن حزم: "الرسائل" (267/1) (318-317/4) و "الأصول والفروع" (ص 206) "الفصل" (14/1).

(1098) - ابن حزم: "الإحكام..." (88/1).

(1099) - محمد عبد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص 528) سابق.

(1100) - ابن حزم: "النبيذ" (ص 51) مصدر سابق.

(1101) ابن رشد: "تهافت التهافت" (225/1) مصدر سابق.

(1102) - ابن حزم: "الرسائل" (140-139-135/3) "ولاسبيل البتة إلى معرفة طريق خلاصنا إلا بالنبوة، وأما بالعلوم الفلسفية فلا." "الرسائل" (134/3) - (135).



متأثراً في بعض جوانب فلسفته الميتافيزيقية بالأفلاطونية المحدثة.<sup>(1103)</sup> والحق أن ابن حزم قد أحدث قطيعة ابتسمية مع المعرفة الما قبل - حزمية - إنطلاقاً من شكه الظاهري الذي لا يعبأ إلا بسلطة الحقيقة. «واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة إنما هو حق أو باطل.»<sup>(1104)</sup> إنها الحقيقة المستمدة من المعرفة الظاهرة الواضحة البديهية التي لاتخفى على كل ذي عقل. ولذا أفسح أبو محمد المجال لدور العقل في بناء منظومته الفكرية، ونسقه المعرفي في مستوياته الكلامية والفلسفية والدينية، وسائر أنواع المعارف، ومن هنا كان اعتراضه على الأفكار والمعارف القائمة على التقليد والرافضة استخدام العقل والمنطق، أو تلك المغالية في استخدام العقل في غير مجاله وبلا ضوابط والقائمة على التأويل والسفسطة والإلحاد والتي لا تستفيد من العلوم والمعارف. ولهذا نجده يحدد الغاية من الوصول إلى المعرفة والعلم، ومن إدراك الحقيقة. «واعلم أن نظرك في العلوم على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل ونصر الحق، وتعليمه للناس وهدى الجاهل، ومعرفة ماتدين به خالفك عزوجل، لئلا تعبد على جهل...»<sup>(1105)</sup>

وهذا يجرنا للحديث عن نظرتة للعلوم وتصنيفه وترتيبه لها.

### خامساً: تصنيفه للعلوم

إن تصنيف العلوم عمل منهجي يدخل ضمن فلسفة العلوم، ومن يستقرئ تاريخ العلوم يجد محاولات كثيرة لتصنيف العلوم عند الكندي والفارابي وابن سينا وابن خلدون وغيرهم.<sup>(1106)</sup> وأما التصنيف غير الإسلامية فنجدها مثلاً عند أفلاطون وأرسطو وفرانسيس بيكون وغيرهم.<sup>(1107)</sup> وقد اهتم ابن حزم بالعلوم وبيان مراتبها وتصنيفها، كما أشار إلى أنواع العلوم، وما هو محمود منها وما هو مذموم. وتحدث عن البرنامج التعليمي وطرق التعليم التربوية، إضافة إلى حديثه عن مناهج التأليف والغاية من

<sup>1103</sup> -CRUZ MIGUEL : " the neo-Platonism of Ibn hazm..." in Islamic review, London 154<sup>th</sup> year-156(April, 1966) (p.9-11) et amaldez "grammaire et theologies chez Ibn hazm..." (p.124).

<sup>1104</sup> -ابن حزم: "الرسائل" (306/4).

<sup>1105</sup> - نفسه (345/4).

<sup>1106</sup> - أحمد فؤاد باشا: "إبتسولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي" بحث مقدم إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي

جامعة الأمير عبدالقادر، قسنطينة، الجزائر، بتاريخ (9-12) سبتمبر 1989م (ص.16).

<sup>1107</sup> - عبد المجيد النجار: "مباحث في منهجية الفكر الإسلامي" دار الغرب الإسلامي بيروت، ط 1992م، (ص 35-38) محمد علي أبوريان "الفلسفة ومباحثها" (ص 89-92) مرجع سابق.

الحصول على العلوم والمعارف.<sup>(1108)</sup> وكل ذلك يندرج ضمن فلسفة العلوم لا إحصائه لها فحسب، ولهذا يمكن اعتبار تصنيفه هذا عملاً منهجياً وإستمولوجياً. ومع أن ابن حزم قد سبق بتصنيفات كثيرة للعلوم إلا أن تصنيفه كان رائداً ومتميزاً، فاق به المصنفين في الرؤية والتنظير. ونحن نرى في تصورهِ رسوخاً ووضوحاً وجرأةً فاق بها عصره وبلده، تظهر في إيجاده مكاناً ضرورياً لعلوم الأوائل، أي الفلسفة والمنطق ضمن منهجه التصنيفي، ونظرتَه هذه محمولة على مركب فكري مفلسف.<sup>(1109)</sup> ولقد أشار أبو محمد إلى تصنيف العلوم في رسالتين هامتين، إضافة إلى حديثه عن العلوم وأصناف التأليف أيضاً في رسائله الأخرى.<sup>(1110)</sup> حيث أقام تصنيفه على أساس قسمة ثنائية، بين قسم نافع محمود يقبله العقل والشرع، وقسم ثانٍ مذموم يرفضه العقل والشرع.

« فالعلوم تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة، في كل زمان وفي كل مكان وهي: علم شريعة كل أمة... وعلم أخبارها وعلم لغتها فالأمم تتمايز في هذه العلوم الثلاثة والعلوم الأربعة الباقية تنفق فيها الأمم كلها وهي: علم النجوم وعلم العدد، والطب... وعلم الفلسفة، ومعرفة إلهية... وقد بينا أن كل شريعة سوى الإسلام فيأطل فالواجب الاقتصار على شريعة الحق... »<sup>(1111)</sup> ثم عرض لأقسام شريعة الإسلام على أنها أربعة: القرآن والحديث والفقه والكلام مضيفاً لهذه العلوم الأربعة مجموعة من العلوم الأخرى وهي: النحو واللغة والأخبار والنسب والنجوم والعدد والمنطق والطب والشعر والبلاغة وعلم العبارة - أي تعبير الرؤيا.<sup>(1112)</sup> « فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم، وعند التحقيق وصحة النظر، فكل ما علم فهو علم، فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة، وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر وغرسها، والبناء وغير ذلك... »<sup>(1113)</sup> وهذه العلوم المذكورة غير منفصلة، وإنما هي في نظره متكاملة. « والعلوم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض

<sup>(1108)</sup> - " فهو يرسم منهجاً في التعليم ويخضع كل العلوم لمقاييس تربوية. " إحسان عباس من مقدمته " لرسائل ابن حزم " (331/1).

<sup>(1109)</sup> - إحسان عباس من مقدمته " لرسائل ابن حزم " (26/4-27).

<sup>(1110)</sup> - وهما رسالة " التوقيف لمراتب العلوم " و " التقريب لحد المنطق " وكذلك رسالة: " التلخيص " ضمن " رسائل ابن حزم " (ج. 3 و 4).

<sup>(1111)</sup> - ابن حزم: " رسالة مراتب العلوم " ضمن " الرسائل " (78/4).

<sup>(1112)</sup> - نفسه. (81-80-79-78/4) و (348/4).

<sup>(1113)</sup> - نفسه. (81/4).

ولا يستغني منها علم عن غيره...»<sup>(1114)</sup> وتركيزه دائما على الشريعة وضرورة العمل للخلاص في الآخرة، والنجاة والفوز بالجنة. «الغرض منها التوصل إلى الخلاص في المعاد فقط... ونحن نوصي طالب العلم... أن لا يطلب بعلمه عرض الدنيا فيبذل الأفضل بالأدنى وأن يستعمل تقوى الله... فهو زين العالم... والمطلوب بتعلم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا...»<sup>(1115)</sup> ولا سبيل إذن إلى أن تختلف الفلسفة والشريعة، بل إنه يصرح فعلا باتفاقهما وبكون الفلسفة ذاتها تثبت الحاجة إلى الشريعة<sup>(1116)</sup> كما أشرنا إلى ذلك سابقا.

ومن هنا نرى كيف يترابط النسق الظاهري عند ابن حزم بتبنيه المنهج القائم على الربط بين النقل والعقل أو بين النص والمنطق، وعلى الاعتقاد بأن النص أو الدين حقيقة، والمنطق والفلسفة برهان على تلك الحقيقة. فلا سبيل إلى أن يختلفا، ولا مندوحة من أن يتكاملا ويتفقا.<sup>(1117)</sup> وأما العلوم المذمومة غير النافعة لديه، فتشمل أربعة علوم هي: السحر والكيمياء والموسيقى والكواكب أو النجوم. «فمن ذلك علم السحر وعلم الطلسمات... وعلم الموسيقى... فاعلموا أسعدكم الله بتوفيقه أن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون وعلم الطلسمات فإنه ممخرق كذاب مشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء...»<sup>(1118)</sup> والملاحظ على هذا التصنيف أن الهدف منه، إقامة تكامل بين هذه العلوم والمعارف، لأن فيها علوم الأوائل القديمة، إضافة إلى علوم عربية وأخرى دينية إسلامية، وفيها أيضا أشكال أخرى كالطب والعدد والهندسة وغيرها. وهذا يعني الاحترام الفكري المتبادل والمتكامل بينها من جهة، والتميز بالصبغة الواقعية الجلية من هذا التصنيف من جهة أخرى، حيث أدرجت هذه العلوم مع بعضها، وجمعت أشكالها وصنوفها شتى من العلوم النقلية والعقلية<sup>(1119)</sup> التي كان يحفل بها الواقع الثقافي والعلمي آنذاك في البيئة الإسلامية الأندلسية. بل إن واقعية ابن حزم، تبرز من خلال ترتيبه لهذه العلوم

<sup>(1114)</sup> نفسه. (81/4).

<sup>(1115)</sup> نفسه. (82-81/4).

<sup>(1116)</sup> ينظر: "الفصل" (98/1) و"الرسائل" (131/3).

<sup>(1117)</sup> ينظر: "الرسائل" (102-95/4) (131/3).

<sup>(1118)</sup> - ابن حزم: "رسالة التوقيف" ضمن "الرسائل" (62-61/4) ويشاطره ابن خلدون الرأي بقوله: "جعلت الشريعة السحر والطلسمات والشعوذة

بابا واحدا لما فيه من الخطر وخصته بالخطر والتحريم" المقدمة (ص. 473) مصدر سابق.

<sup>(1119)</sup> - سالم يفوت مقال: "تصنيف العلوم عند ابن حزم" مجلة "دراسات عربية" لبنانية، العدد: (5)، السنة: (19) مارس: 1983م، (ص. 82).

بحسب حاجة المسلم إليها وكيفية بنائه تربويا وثقافيا، بما يتناسب مع مارسمة العقيدة الإسلامية، كما هي في تصور أبي محمد، وكما يظهر في الهيكل التصنيفي العام للعلوم عنده. أي أنه وضعه على وعي منه، بما هو من العلوم في خدمة العقيدة. وكانت هذه الصبغة التأصيلية واضحة سواء في حديثه عن الفلسفة و المنطق، أو عن سائر العلوم. ولنأخذ مثلا عن الرياضيات فنجده يقول: « والمطلوب بتعلم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا...وما به يكون المخلص...وهو المعرفة بالشرعية...فلا سبيل إلى صحة المعرفة واستحقاق حقيقتها إلا بمعرفة أحكام الله عزوجل...ولا بد أن يعرف من الحساب ما يعرف به القبلة والزوال إلى أوقات الصلوات...وقسمة الموارد والغنائم، فإن تحقيق ذلك فرض لا بد منه» (1120) فكل العلوم موضوعة لخدمة الشريعة، وتتعلق بالعمل للآخرة لا غير. « وجملة الأمر أنه لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب وقاطع عن لذات الدنيا...فالعلوم كلها متعلق بعضها ببعض...ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة فقط وهو علم الشريعة. » (1121)

ويستفاد مما سبق أن اهتمام ابن حزم بتصنيف العلوم، ومطالبته بضرورة التعلم لصالح حال الإنسان في الدنيا، والفوز في الآخرة. ورسمه بذلك صورة معبرة عن نظرة المفكر المسلم للعلم والمعرفة. ولذا لانستغرب سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم، ومبلغ تمسكه بالشرعية، ووضعها كمييار سامق وأساسي لتحديد قيمة أي علم، بمقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة للشرعية الإسلامية، و بما يقرب العبد من ربه، فيكون هو الأهم والأكمل والأفضل. وهذا أيضا مانجده عند الغزالي، حيث يقسم العلوم إلى أصول وفروع، ويجعل أهمها الموصل إلى الله عزوجل. (1122) وعلى هذا « فإن العلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالا من الجاهل وعلمه حجة زائدة عليه. » (1123)

(1120) - ابن حزم: "الرسائل" (82/4) .  
(1121) - نفسه (90-89/4) ورسالة "التلخيص" (164-162/3) ورسالة "التوقيف" (140-139/3) ورسالة "التقريب" (345/4).  
(1122) - ينظر للغزالي: "إحياء علوم الدين" (60-17-16-12/1) وأيضاً "ميزان العمل" (ص.62)، مصدران سابقان.  
(1123) - ابن حزم "الرسائل" (339/4) .

وليس معنى هذا أن ابن حزم يرفض الإعتناء بالعلوم الدنيوية -غير الدينية-، بل إنه يحث على تعلمها « واعلم أن نظرك في العلوم على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل ونصر الحق، وتعليمه للناس وهدى الجاهل... ونفعك الناس في أديانهم وأبدانهم، وتدبير أمورهم وإنفاذ أحكامهم وسياستهم... أفضل عند الله من كل نافلة تتقرب بها إلى الله عزوجل وأعظم أجرا...» (1124)

إن تصنيف أبي محمد تصنيف فلسفي قائم على تأصيل العقل الإسلامي، حتى في تقريره لمراحل التدريس العلمية، والحد الذي ينبغي لطالب العلم أن يتقنه. لأن الإنسان لا يستطع الإحاطة بكل العلوم. (1125) وهذا «المنهج الإسلامي الذي يضعه ابن حزم -عامدا فيما أظن- إزاء المنهج الأفلاطوني الذي تطلب فيه العلوم بالتدرج للبلوغ إلى مرحلة الديالكتيك، كما يعرف كل من له إلمام بمنهجه التعليمي في كتاب الجمهورية.» (1126)

### نتيجة:

إن كانت الفلسفة لا تعني دوما، تقديم الجديد من الأفكار بقدر ماتعني أن يجيد المرء استخدام آرائه بطريقة منهجية منظمة، وأن يحاول العثور على حلول جديدة لأثر فيها للتقليد. فإن ذلك ماقام به أبو محمد، وما فعله على نحو لم يسبق إليه، حيث واجه مشكلات فلسفية متنوعة، ولم يتحايل عليها كما لم يسر على نفس خطى الفلاسفة الذين سبقوه ليكرر كلامهم، وإنما كان دارسا للفلسفة ومروجا لها، ناقدا لبعض مذاهبها ورافضا لبعض تياراتها، ومتصديا للتحريفات التي كانت الفلسفة عرضة لها. ثائرا على الناقلين عليها والمحرمين الاشتغال بها، مؤكدا على أن مقاصدها هي نفس مقاصد الشريعة. (1127)

إن كل ذلك يؤكد لنا خطأ الفكرة الرائجة عن الفكر الحزمي الظاهري، بأنه جامد ومتحجر، لكونه متمسكا بالنص، بل وبظاهر ألفاظ النص، وأنه يرفض العقل. إلا أن النسق الفلسفي الحزمي كما رأينا،

(1124) - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (345/4).

(1125) - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (83/4).

(1126) - إحسان عباس من مقدمته "الرسائل ابن حزم" (24/4).

(1127) - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.473). مرجع سابق.

يؤكد بخلاف ذلك على أنه لن يتحقق إلا من خلال إقامة العلاقة بين المنقول والمعقول، ممثلاً في الشريعة من جهة والفلسفة والمنطق من جهة أخرى، حيث يضيف العقل دقة وضبطاً على النقل، للحفاظ على ثباته ويقينيته وبالمقابل يتدعم المعقول، بحقائق نصوص المنقول.

وعلى اعتبار الفلسفة شكاً وتساؤلاً مستمراً، لأجل الظفر بالمعرفة الحقة، وأنه لإثبات الوجود مثلاً، ينطلق الفيلسوف من افتراض أنه غير موجود، وإن كان هو على الحقيقة موجوداً، إلا أنه ينشد تأكيد هذا الوجود. وهكذا فإن مهمة الفيلسوف، هي طرح التساؤلات ومحاولة البحث لها عن إجابة. ومثلما حدث الأمر لكل الفلاسفة، فقد أدرك أبو محمد أن عليه التساؤل عن قضايا فلسفية كثيرة. حيث تساءل عن جدوى التقليد وعن المأزق الذي سيقع فيه الفكر الإسلامي، إن بقيت ثلثة من المدعين تتحكم في مناهج وطرق التفكير. تجيز ماشاءت، وتحرم ماأرادت بلا برهان، ولا دليل من نقل أو عقل. فكان أن تحادهم بالكتابة في المنطق والفلسفة، والحب والجمال والأخلاق والسياسة، وجل القضايا التي تناولها الفلاسفة قبله أو بعده. «أليست الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل؟ موقفة على البراهين المفارقة بين الحق والباطل؟... أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين...؟» (1128) وقد تراءى لي من هذه الفقرة حديثه عن الخير والحق والجمال، وهي القيم الفلسفية الثلاثة، التي كانت الفلسفة تنشدها منذ القدم ولا زالت. ويتفرع عنها مايعرف بالفلسفة الأخلاق، وفلسفة المنطق، وفلسفة الجمال. إنها مبادئ لاغنى لأي فيلسوف أن يتحدث عنها وأن يطرقها، وإلا فلن يعد فيلسوفا بالمعنى التقليدي للفظ الفلسفة. وكل أنواع الفلسفات أو العلوم هذه، أي الأخلاق والمنطق والجمال، تناولها أبو محمد بإسهاب. فلقد كان ابن حزم فيلسوفاً حقاً، إذ خرج عن الإعتقاد المألوف لا ليتهكم عليه، وإن ثبت تقصيره، ولا لإدانته وإن تأكد خطؤه، ولكن ليفحصه ويتبين صدقه. فكان خروجه عن الواقعية الساذجة، وعودته إليها نقدياً مظفرة. ولا أعلم فيلسوفاً استطاع أن يخرج، وأن يعود بهذا الكسب من محاولته، مثل ابن حزم. (1129) «وكما عرف تاريخنا الثقافي فقهاء علماء... عرف كذلك فقهاء فلاسفة كالغزالي وابن حزم، وفلاسفة فقهاء كابن رشد... وهذا شيء يغفله تاريخنا الثقافي السائد الآن.» (1130)

وإن الناظر والمتأمل في آراء وأفكار ابن حزم، المنطقية والسياسية والأخلاقية واللغوية والنفسية وغيرها مما سبق عرضه في المباحث السابقة من هذا الفصل، أو التي لم نعرض لها، توقفنا على حقيقة قائمة وهي أن أبا محمد، ليس دارساً للفلسفة ومروج لها فحسب، وليس ناقداً لبعض المذاهب، ورفضاً لبعضها الآخر فحسب، كما لم يكن متمسكاً بالفلسفة الأرسطية وحدها كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين. (1131) بل إنه فيلسوف بأنم معنى الكلمة، وبما يحمله هذا اللفظ من دلالة. وهكذا فقد كان من أبرز الذين أسهموا في بواكير الحركة الفلسفية بالأندلس، وترك بصماته واضحة على التفكير الفلسفي

<sup>1128</sup> - ابن حزم: "الفصل" (99/1).

<sup>1129</sup> - أنور خالد الزعبي: "ظاهريية ابن حزم..." (ص. 17)، مرجع سابق.

<sup>1130</sup> - محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص. 47)، مرجع سابق.

<sup>1131</sup> - سالم يفتوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 437-441). لكنه مع ذلك يعترف " بأن له مؤلفات فلسفية، وممارسة أو كتابة فلسفية، غير أنها ليست منظمة ومنسقة، بل طغى عليه طابع النقد والجدال." نفسه. (ص. 442).

بها: الفيلسوف القرطبي الظاهري أبو محمد بن حزم<sup>(1132)</sup> الذي كان ينحو في فلسفته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية واللغوية والتربوية، وكذا فلسفته في الحب والجمال والنفس والمنطق، وفي نظرية المعرفة وتصنيفه للعلوم، بل وفي نقده للأديان والمدارس الفلسفية والفرق الكلامية، منحى دينيا مستمدا من الشريعة الإسلامية، جاعلا منه مرتكزا ينطلق منه ليستمد منه النصوص النقلية كأدلة وبراهين، إما لبطلان آراء خصومه أو لإثبات آرائه، بل إن سيطرة الروح الدينية تتجلى بوضوح على تفكير أبي محمد في كل النواحي الفلسفية.<sup>(1133)</sup> «إنه بحق فيلسوف إسلامي مبدع.»<sup>(1134)</sup> فلقد كان للفلسفة مكانة هامة عند ابن حزم، إذ كان يراها علما ضروريا من علوم الأوائل، يجمع بينها وبين المنطق، يتحدى بذلك فقهاء عصره وبلده، من جانبيين أحدهما: إصراره على أن الفلسفة والمنطق من ضمن العلوم التي يجب الاطلاع عليها، ومعرفتها والاستفادة منها، بل يجب أن تقرر دراستها على طلاب العلم وثانيهما: نفي شبهة التحريم والإلحاد عن الفلسفة والمنطق واتخاذها منهجان ضروريان لجميع العلوم بل وفهم شؤون العالم كله. إنه مفكر أخلاقي سياسي، وعالم نفس يستحوذ على الإعجاب. إن كتب في فلسفة الحب والجمال، يجمع بين عمق التحليل اللغوي، والقدرة على فهم السلوك الإنساني. وإن ألف في الأخلاق والنفس، يبين أصول الأخلاق والفضائل، ويحلل مساوئ الدول وأنظمة الحكم، مطالبًا بالإصلاح السياسي راسما بمقدرة نقدية فذة، الخطوات العلمية والعملية لمختلف القضايا التي تناولها. معالجا جميع المسائل الإنسانية والاجتماعية دون أن يبرح مذهبه، أو يتزحزح عن منهجه الظاهري. تدهشنا موسوعية هذا المفكر الظاهري الأندلسي. مستغلا قدرته الإبداعية وذاكرته القوية، وذكاءه المتوقع في سائر التخصصات الفلسفية لتقديم الحقيقة. إنه مفكر يستحوذ على الإعجاب والإحترام والتقدير، وإن كان الإختلاف معه قائما في بعض المواقف والآراء. وحيث كان يقدم الأفكار الفلسفية، كان في ذات الوقت ناقدا للفكر الفلسفي، يتضح هذا من خلال نقده مثلا، للرازي الفيلسوف

<sup>1132</sup> - شهد له بذلك كثير من الباحثين، منهم: جورج طرابيشي في: "معجم الفلاسفة" (ص.19) ومحمد أبو زهرة في: "ابن حزم..." (ص.179) و زكريا إبراهيم في: "ابن حزم..." (ص.3-7-75) ومحمد علي أبو ريان في: "تاريخ الفكر الفلسفي..." (ص.414) مراجع سابقة.  
<sup>1133</sup> - وديع واصف مصطفى: "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" (ص.355) وإسماعيل مصطفى إسماعيل: "ابن حزم حياته وفلسفته" (ص.174-236) مرجعان سابقان.  
<sup>1134</sup> عبد الكريم خليفة: "ابن حزم..." (ص.185)، مرجع سابق.

الطبيب القائل: بالزمان والمكان المطلقين، وفي رده على الفيلسوف الكندي في مسألة العلة. حيث تتبع أفكارهما وفهم مرادهما، ثم انبرى لنقدهما والرد عليهما مخصصا لذلك رسالتين هامتين.<sup>(1135)</sup>

وما الفلسفة سوى محاولة تتجدد أبدا، محاولة رجل يسعى للكشف عن حقيقة الكون والأشياء، ويسعى بفضوله وحبه لليقين لفتح المجهول، فيتضح فيه وحده، وبه وحده ما أعجز عصرا بأكمله.<sup>(1136)</sup> ولا ريب في أن صرامة وحدة وجرأة أبي محمد، ووضوحه المستمد من شخصيته الظاهرة القوية، جعلته لا يداري ولا يماري، ولا يتكأ في الإعلان جهرا لا سرا، وعلانية لا خفاء، وبصراحة أنه لا ينكر أهمية علوم الأوائل - أي الفلسفة والمنطق -، بل إنه يعيب على الذين يعدونهما هذرا وهذيانا. ناقضا أدلتهم، مبطلا حجتهم، واصفا إياهم بعدم معرفة كنههما، وغير مدركين لحقيقتهما، وبأنهم مشغبة جهلة سفسطائيون. فلقد كان يهدف إلى إقلاق العقل الإسلامي، وتحريكه من السكون والجمود الذي ألم به، لتوجيهه إلى الاجتهاد والبرهان والبيان. نابذا التقليد والتعصب الفكري والفقهية، ولا مكان للشغب أو السفسطة، في النسق الفكري الحزمي.<sup>(1137)</sup> ولهذا نجده يؤكد على ضرورة وجوب الإعتماد على الجهد الذاتي، أي عدم الركون في طلب الحق والحقيقة إلى أي اعتبارات غير موضوعية كالهوى، أو الركون إلى العادات والأفكار الموروثة والمألوفة كالنقليد مثلا. مصرا على التأكيد بأنه « لا يبالي فيما يعتقده حقا، بمخالفته من خالفه ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض...»<sup>(1138)</sup>

ولقد عالج مباحث تتعلق بقضايا فلسفية بحثة، كالجوهر والعرض والزمان والمكان والخلاء، والعلية والسببية والنفوس، وغير ذلك من الموضوعات التي تعد من صميم البحث الفلسفي. فكان أنموذجا فريدا دالا على موسوعية ابن حزم.<sup>(1139)</sup> بل إن معالجته لمختلف المسائل، تلزمنا بأن ندرك أن هناك ترابطا عضويا، بين ابن حزم المتكلم اللاهوتي وعالم الأخلاق واللغة والنفوس، وبين ابن حزم الفقيه الأصولي المحدث والفيلسوف المنطقي، ونحو ذلك من المعارف التي أبداع فيها. فلا فصل بين هذه الجوانب، ولا

<sup>1135</sup> - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" ضمن "الرسائل" (363/4) و"نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الرازي الطبيب" ذكره ابن حزم في: "الفصل" (211/3) وهو مفقود. و ينظر الرد في: "الفصل" (95-43-11/1) و(211-210/3).  
<sup>1136</sup> - بيير بوكاسي: "الفلسفات الكبرى" ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1977، (ص.8).  
<sup>1137</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (339-338-337-319-318-317/4).  
<sup>1138</sup> نفسه. (355/1).  
<sup>1139</sup> - محمود إسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2000م (204/4).



تجزئة في فكر هذا الرجل الموسوعي.<sup>(1140)</sup> ومما لا مرية فيه، أن لأبي محمد إنتاجا فلسفيا، ضاهى به ما كتبه الفلاسفة . و إن آراءه الفلسفية أظهر وأبرز من أن تطمس، وأبين من أن تستر، وأوضح من أن تخفى أو تجهل. « إن ظاهرية ابن حزم...إعلان عن ضرورة تجاوز علم الكلام، والإرتفاع به إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات إلى الفلسفة.»<sup>(1141)</sup> إنها صيحة أطلقها أبو محمد، للتيسير والتبسيط في علوم مثل: المنطق واللغة والأصول والفقه، وكان لابد أن يطالب بالإصلاح السياسي والاجتماعي، والأخلاقي والديني واللغوي والفكري، تحت وطأة التدهور والإنحلال، واستشراء الهوان في كل الميادين تقريبا. ومع أنه مزج الآراء الفلسفية بالتعاليم الدينية، إلا أنه لم يشر إلى أن هذه الفكرة الفلسفية أو تلك، أخذها أو تأثر بها من هذا الفيلسوف أو ذاك.<sup>(1142)</sup>

« وأما إذا نظرنا إلى ظاهرية ابن حزم من الزاوية الإيستمولوجية المحضة، وجدنا مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان...ومن دون شك فإن مايعطي لهذا المشروع الفكري أهميته التاريخية وأبعاده المستقبلية، هو طابعه النقدي وخلوه من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة من جهة أخرى.»<sup>(1143)</sup> ولهذا كانت ظاهرية أبي محمد وراء ثورة من أكبر الثورات في تاريخ الفلسفة عموما، والفلسفة العربية الإسلامية خصوصا ،حيث تركت بصماتها واضحة بارزة، على فلسفة الغزالي وابن رشد وابن تيمية وغيرهم. كما تجلت هذه الثورة في جانبين: ثورة في المنقول ترمي إلى الدفاع عنه، وإلى بنائه على العقل... وثورة في المعقول، ترمي إلى إقصاء بعض الأشكال المعرفية المرتدية زي المعقول...»<sup>(1144)</sup>

وعلى هذا فإن النسق الفلسفي الحزمي، لا يفهم إلا من خلال قراءة آثار أبي محمد كلها، دون تجزئة بعضها عن بعض. ومن يرصد أعمال أبي محمد، يجد أنها تنبثق عن منهجية واضحة ونسقية واحدة منهجية يسترشد بها في كتاباته ويطبقها بدقة في كل أعماله، ونسقية واحدة تجمع تصوره الظاهري في

<sup>1140</sup> -عالم زكريا إبراهيم جوانب عديدة من فلسفة ابن حزم ينظر: "ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي"، مرجع سابق.  
<sup>1141</sup> -محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص.310)، مرجع سابق.  
<sup>1142</sup> -ناجي التكريتي: "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية..." (ص.390)، مرجع سابق.  
<sup>1143</sup> -محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص.309)، مرجع سابق. قلت : صحيح أنه لم يكن لديه هاجس التوفيق بينهما، لكنه مع ذلك كان كثيرا مايلمح إلى تقاربهما وترابطهما ، كما مر معنا آنفا، لكن ليس على طريقة ابن رشد أو غيره.  
<sup>1144</sup> -سالم بفتوت: "ابن حزم..." (ص.441)، مرجع سابق.

كل المجالات المعرفية. ولذا كان ابن حزم من أبرز النقاد المنهجين في العصور كلها، حيث ساهم في إشادة مناهج لاتزال إلى حد اليوم من الميادين البكر، كالتحليل الظاهري والتحليل اللغوي وغيرهما. ولقد كانت مهمته الدفاع عن الفلسفة، وضبط وتعميق مناهجها، لتخليصها مما ليس منها. (1145) ويبدو لي أنه أقرب إلى المدرسة النقدية منه إلى الواقعية الساذجة، حيث أن المسألة برمتها عند ابن حزم، هي إعادة النظر في المعرفة والمنهج. أي اعتماد منطلقات وأسس تختلف عن ما كان عليه الفكر الإسلامي الأندلسي آنذاك. وممارسة النقد على المعرفة يتطلب تجاوز النظرة التقليدية، التي كان يمارسها الفقهاء والمحدثون، وصولاً إلى المعرفة الحقة، لإحقاق الحق وإبطال الباطل. معتمداً على البرهنة الصحيحة القوية، وبالتالي التمهيد لانطلاقة نقدية جديدة، تشبه إلى حد بعيد ما حدث مع "كانط" (ت. 1924م). أما بخصوص دراسة الفلسفة، وممارسة عمل التفلسف فإن الإشتغال بها ليس محظوراً في نظر ابن حزم، بل إنه ينتهي إلى القول بأن الإشتغال بعلوم الأوائل، أي الفلسفة والمنطق، مما يبيحه الشرع. ولهذا نادى بضرورتها، واعتمادها كطريقين لاستنباط الحقائق، والبرهنة عليها. ولا ضير على المرء أن يقبل الحق أينما وجد، ولو كان في كتب الفلاسفة. فإذا كان الكلام حقاً وصواباً، مؤيداً بالبرهان وغير مخالف للكتاب والسنة، فلا ينبغي أن يرفض أو يهجر. ومن ثمة فطن أبو محمد إلى أنه بالإمكان، النظر في كتب هؤلاء وفيما قالوه، فإن كان صواباً قبلناه، وإن كان خطأً رفضناه. فالشرع يبيح لنا تحصيل المعارف، والاحتكاك بالثقافات الأخرى، ولا توجد نصوص تحرم ذلك، أو تجرم فاعله. (1146) ولهذا نجده يوبخ رافض الفلسفة والمنطق: «أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها؟... وأخبرنا ما الإلحاد الذي وجدت فيها؟ أما سمعت قول الله تعالى: ﴿وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم﴾ (1147).» (1148)

إذ أن الفلسفة عنده أداة نقدية، تصحح بها أخطاء المعارف والعلوم، لتبني على أنقاضها معرفة صحيحة دقيقة ويقينية. كما أن منفعة الفلسفة عظيمة جداً في تمييز الحقائق مما سواها، والوقوف على البرهان

(1145)-أنور الزغبى: "ظاهريه ابن حزم...". (ص. 23)، مرجع سابق  
(1146)-ابن حزم: "الفصل" (301-98/1) و"الرسائل" (135-134/3)(232/4).  
(1147)-سورة آل عمران [الآية: 66].  
(1148) ابن حزم: "الرسائل" (122/3). وأيضاً (99-98-95-94/4).

الذي لا يصح شيء إلا به، وفائدتها تكمن في إصلاح أخلاق النفس، بل إن إدراك الفضائل لا يتم إلا بالفلسفة ولهذا هي مكملة للنبوة.<sup>(1149)</sup> و يستفاد من كلامه، عدم وجود أي تعارض أو تناقض بين الفلسفة والشريعة بل إنها الأخت الرضيعة والتوأم البديعة لها. إنها إذن فتوى في شرعية الفلسفة ، وفي إباحته النظر في كتب الأوائل، بل وفي وجوبها أحيانا ، لأن منفعتها في كل العلوم ، من القرآن والسنة والفقه والحديث إلى سائر المعارف، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.<sup>(1150)</sup> وأما ما قيل عن مخالفة الفلسفة والمنطق للشرع ، فدعوى باطلة لادليل ولابرهان عليها.<sup>(1151)</sup> إنه الإنتصاف للفلسفة، في ظل التحريم والرفض المطلق لها، ومثل هذه الفتوى ستصدر أيضا، فيما بعد عن ابن رشد.<sup>(1152)</sup> وعلى هذا فليس هناك تعارض بين الشريعة والفلسفة، لأن غايتها واحدة، والغرض منهما واحد: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه تعلمها، ليس شيئا غير إصلاح النفس وحسن السيرة... وحسن السياسة والرعية، وهذا نفسه لاغيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لاخلاف فيه بين... العلماء بالشريعة والعلماء بالفلسفة.»<sup>(1153)</sup> والملاحظ أن تعريف ابن حزم للفلسفة، أخلاقي وديني كما سبق، لكن ذلك لايعني بالطبع أن الشريعة هي الفلسفة، أو الفلسفة هي الشريعة. فكلاهما مختلف عن الآخر، وكل ماأراد قوله هنا، أن أهدافهما مشتركة واحدة، وبالتالي زوال التعارض بينهما ، وكأنه رد صريح على المعارضين والرافضين للشريعة من جهة والمحرمين الاشتغال بالفلسفة من جهة أخرى.<sup>(1154)</sup> فلم يقع في شرك أي منهما، بل استطاع الإفلات من معاداة الشريعة من جهة، والإنتصاف للفلسفة من جهة أخرى.<sup>(1155)</sup> وابن حزم حين يؤكد على أن الفلسفة تتوافق مع ما جاء به الشرع، وماذلك إلا لأن الحق لايبضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد عليه.<sup>(1156)</sup> لكن مع ذلك يجب أن تفهم

<sup>(1149)</sup> -ابن حزم: "الرسائل" (134-131/3) و"الفصل" (99-98/1).

<sup>(1150)</sup> -"منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط ، بل في كل علم...ومن لم يفهم هذا القدر، لم يجز له أن يقني بين اثنين لجهله بحدود الكلام." "الرسائل" (102/4).

<sup>(1151)</sup> -"يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين... على أن علم الفلسفة وحدود المنطق مناقية للشريعة..." ابن حزم: "الرسائل" (132/4).

<sup>(1152)</sup> -محمد عابد الجابري: "ابن رشد- سيرة وفكر-" (ص.95-96) ،مرجع سابق.

<sup>(1153)</sup> -ابن حزم: "الفصل" (99-98/1).

<sup>(1154)</sup> -طائفة اتبعت علوم الأوائل... الفلسفة... وطائفة اتبعت علم مجاءت به النبوة." ابن حزم: "الرسائل" (131/3) (98/4) ومثله أيضا: " فلما رأينا... فيما تولد من الطائفتين اللتين ذكرنا... " الفصل" (301/1).

<sup>(1155)</sup> - محمد مهران رشوان: "دراسات في المنطق عند العرب" دار قباء ، القاهرة ، ط.2004م ،(ص.23).

<sup>(1156)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (99-98/1) و"الرسائل" (131/3) (232-231/4). ويشاطره الرأي ذاته ابن رشد في: "فصل المقال..." (ص.33-34).

الفلسفة أنها تقصر أحيانا عن بلوغ الحقيقة المطلقة -الغيبية- والنجاة في الآخرة لا يكون إلا بالشرعية ولذا عليها أن تعلن عن قصور العقل الإنساني، وأن تدعن لما جاء به الشرع وتتقيد به. والنتيجة الحتمية واللازمة، هي ضرورة اللجوء إلى الشريعة (النقل) أحيانا ، لكونها أعلى وأشمل وأكمل من الفلسفة (العقل). فهناك فضائل خلقية مثلا لا تتحقق إلا بمعرفة الله وتوحيده وتعظيمه بالعبادات المشروعة وهذا مما لا يعرف ولا يدرك إلا بالوحي ، بل إن هذا وحده الطريق إلى بلوغ السعادة السرمدية في الحياة الآخروية الأبدية. وهو ما يوافق عليه ابن رشد.<sup>(1157)</sup> والثابت أنه قرأ كل، أو على الأقل بعض كتب فلاسفة اليونان ، كأرسطو وغيره. « والكتب التي جمعها أرسططاليس...سالمة مفيدة، وعظيمة المنفعة.»<sup>(1158)</sup> كما يؤكد ذلك أيضا قوله: « هذا بين في كتبهم فبعضهم يثبت حدوث العالم كسقراط وأفلاطون، وبعضهم يثبت أنه لم يزل وأن له فاعلا لم يزل يخلق، وهذا قول ينسب لأرسططاليس، وبعضهم يثبت النبوة والمعاد والجزاء والملائكة كأفلاطون...وبعضهم يقول بتناسخ الأرواح...»<sup>(1159)</sup> كما يتضح لقارئ ابن حزم، أن لديه تصورا واضحا عن الفكر الفلسفي، وعن القضايا الفلسفية، واطلاعا على كتب الفلاسفة. « اطلع ابن حزم على أفكار الفلاسفة اطلاعا جيدا...واتخذ من الفلسفة الأرسطية مستندا في مناقشاته...ومن المحتمل جدا أن يكون طالع الفارابي.»<sup>(1160)</sup> والمتفحص لما كتبه أبو محمد يجد أنه كان واسع الاطلاع على جميع أنواع العلوم والمعارف، وفي جميع التخصصات التي كانت موجودة في عصره. « واعلم أن ما ذكرنا من الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث ،وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء ، وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والإشراف على الديانات والآراء والنحل والمذاهب، واختلاف الناس وقراءة كتبهم...من أهل التثليث ومن الملحدين...»<sup>(1161)</sup>

<sup>(1157)</sup> -ابن حزم: "الفصل" (230/3) و"الرسائل" (135/3-139-140) وهذا الرأي نجده لدى ابن رشد في: "تهافت التهافت" (ص. 255-256-503-581).

<sup>(1158)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (301/1).

<sup>(1159)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (140/3) وينظر: "الفصل" (99/1)(132/2)(230/3).

<sup>(1160)</sup> -سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.484) ويؤكد هذا الباحث على أن ابن حزم كان شعاره دائما الإعتدال على فلسفة أرسطو والتمسك بها. ينظر: (ص.441) وغيرها. ويقابل ذلك طرف آخر يصنفه أفلاطونيا "ابن حزم ذو اتجاه أفلاطوني في الفلسفة حيث يتبنى موقف أفلاطون... محمد علي أبو ريان: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" (ص.417)، مرجعان سابق.

<sup>(1161)</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (344-343/4).

ولزاما على ماذكرناه، فإن أبا محمد لم يغال أو يشتط، في قبول الفلسفة بقضها وقضيضها، كما فعل الفارابي حين ذهب إلى أنه « لولا ما أنقذ الله العقول والأذهان بأفلاطون وأرسطو ، لكان الناس في حيرة ولبس.»<sup>(1162)</sup> ولم يرفضها مطلقا كما مر معنا آنفا، بل إنه سخر الفلسفة عموما والمنطق الأرسطي خصوصا لخدمة نسقه الفكري، دون أن يكرس نفسه لاتباع فيلسوف ما، أو مدرسة من المدارس الفلسفية<sup>(1163)</sup> كما فعل غيره. ولهذا رفض جزءا من فلسفة ومنطق أرسطو، وهو ما لاحظته البعض عليه، ففسره على أنه خروج عن تعاليم المعلم الأول، وأنه لم يفهم قصده<sup>(1164)</sup> وأرجعه هؤلاء إلى عدم استيعابه للفكر الفلسفي اليوناني. مع أنهم لو تدبروا ما قاله أبو محمد، لانكشفت أمامهم الحقيقة. فالحق أولى بالاتباع حتى ولو كان في ذلك مخالفة أرسطو، والواجب عدم اتباعه عند الخطأ، لأن الحقيقة أحب إلينا منه.<sup>(1165)</sup> بل إنه يأخذ من الفلسفة ما يخدم منهجه الراض للتقليد، الناقم على الجهل والجمود، الناقد للشغب والفسطحة والمغالطة والثائر على القياس والتأويل والتعليل. ولهذا لم يقبل كل ما جاء به الفلاسفة ، بل إنه رأى أن الفلسفة غير موصلة إلى الحقائق الغيبية<sup>(1166)</sup> وأنها لا تحقق السعادة الأخروية، وعليه فإن منفعة الفلسفة محدودة. « فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده، ويخلصه من الهلكة ومن النيران... ويرفعه إلى محل الحياة الأبدية... وموضع السرور السرمدي... وإذ لا شك في هذا ، فاعلم أن الفلاسفة لم يدعوا قط... ولو ادعوا ذلك لكانت دعواهم كاذبة، لتعريبها من برهان يصدق الأبدية...»<sup>(1167)</sup>

وأخيرا لا آخرا فإنني أرجو ألا أكون مبعد النجعة ، أو مجازفا في هذه النتيجة التي أؤكد عليها هنا ، وهي أن ابن حزم فيلسوف صرف. ولا غرو أن يصنف كذلك ، حيث أنه عالج مسائل فلسفية كبرى، تناولها غيره من الفلاسفة ولا يزالون ، وقدم لها ما أسعفته قريحته مما رآه إجابات مناسبة، وتجلت عبقريته في تقديمه لها برؤية واضحة ومتميزة، معتمدا على منهجه النقدي الظاهري، ملتزما به لا يحدد

<sup>(1162)</sup> - الفارابي: "الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطو" مطبعة السعادة، القاهرة، (ص. 29-30).  
<sup>(1163)</sup> - يميز ابن حزم بين المذاهب الفلسفية بقوله: "الفلاسفة يختلفون في أديانهم كاختلاف غيرهم سواء بسواء." "الرسائل" (135/3).  
<sup>(1164)</sup> - أشرت إلى هؤلاء في مبحث: "المنطق" - مسألة: مدى استيعاب ابن حزم لمنطق أرسطو .  
<sup>(1165)</sup> ابن حزم : "الفصل" (230/3).  
<sup>(1166)</sup> - "الحقيقة إنما هي العمل للأخرة فقط..." ابن حزم: "الرسائل" (335/1).  
<sup>(1167)</sup> ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (140-139/3).

عنه قيد أنملة منطلقا من نصوص القرآن والسنة والمعطيات الضرورية للعقل وأوائل الحس والمشاهدة والعيان، لحل جميع المشكلات الفلسفية التي تناولها، غايته الأولى والأخيرة طلب الحق وبيان الحقيقة<sup>(1168)</sup> والوقوف عليها والالتزام بها. «تلك كانت باختصار أبرز ملامح مشروع ابن حزم الظاهري، مشروعه الإيديولوجي والفلسفي... حيث كان مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد، يطمح إلى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان...»<sup>(1169)</sup>

وبناء على ماسبق عرضه، يمكننا أن نستنبط حقيقة لاشك فيها ، وهي أن ابن حزم إجتهد في تقديم آرائه ومواقفه في مجالات فكرية عديدة ، وغطى مشروعه الفلسفي جوانب كثيرة ومختلفة. وبذلك تكون الفلسفة قد نالت من شمولية النسق الحزمي واستيعابه، سواء أكان ذلك بحسب التقسيم اليوناني القديم لأقسام الفلسفة: أي إلى إلهيات وعقليات وطبيعيات ، أم كان ذلك وفق التقسيمات الحديثة، أي المباحث المشهورة: المعرفة والوجود والقيم. وإن شهرة ابن حزم في الفلسفة تضاهي، بل إنها في تقديري تفوق شهرته في الكلام، وذلك لأن شهرة ابن حزم في مجال الفكر الفلسفي، تعود إلى أنه ابتكر نظاما فلسفيا بنظريته الفذة عن المعرفة، التي ضاهى بها أفكار كبار الفلاسفة قديما وحديثا، وأتى فيها بأعظم ما عرف في تاريخ المعرفة الإنسانية، ويكون ابن حزم بذلك قد حل واحدة من أعضل المشكلات، ألا وهي إمكانية البداهة في الأحكام المبنية على الإختيار الحسي، فيما يعرف بنظرية المعرفة. حيث أسهم بها في حقل الدراسات الفلسفية، ويكون نتاجه الفلسفي قد استغرق جوانب الفلسفة الثلاثة: الإستمولوجيا والأنطولوجيا والإكسيولوجيا، إلى جانب الأبحاث والدراسات الأخرى التي زخرت بها آثاره المتنوعة.<sup>(1170)</sup>

<sup>(1168)</sup> - يقول ابن حزم: "قد أمدت البحث...مدى دهر طويل... وتحصل لي بعد طلب شديد ما أخاطبكم به... وهو أن فتشت على مراتب الحقائق... فوجدتها عشر مراتب...": "الرسائل" (152/3).  
<sup>(1169)</sup> - محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص. 309)، مرجع سابق.  
<sup>(1170)</sup> - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 161-175) وزكريا إبراهيم: "ابن حزم... (ص. 75-76) و قدري طوقان: "العلوم عند العرب" (ص. 182) وعبدالراضي عبدالمحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 68-69) والسيد علي شتا: "علم الاجتماع الظاهري عند ابن حزم" (ص. 36-40-42) ولنفس المؤلف: "علم النفس الظاهري عند ابن حزم" (ص. 5-36) ومحمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" (ص. 514) و"تكوين العقل العربي" (ص. 309).

## الفصل الثالث : آراء ابن حزم الكلامية

### المبحث الأول: ابن حزم وعلم الكلام

#### أولاً: التراث الكلامي بالأندلس قبل ابن حزم

لعله من المفيد قبل الكلام عن الآراء الكلامية لابن حزم، أن نشير إلى مفهوم علم الكلام وموضوعه باختصار. فأما المراد به انطلاقاً من مختلف التعريفات الواردة بشأن هذا المصطلح، والتي لن نقف عندها بالتفصيل، حتى لا يتشعب بنا الحديث إلى أسباب التسمية، والغاية منه وزمن ظهوره. وإنما نحيل إلى بعضها، ونذكر من معانيه الشهيرة: «أنه ذلك العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات، عن مذاهب السلف وأهل السنة.»<sup>(1171)</sup> فهو تبعاً لذلك، ذاك العلم الذي يبحث في الإعتقادات، من توحيد الله وما يتعلق به من أسمائه وصفاته وأفعاله عزوجل، إضافة إلى مسائل النبوات والقضاء والقدر، ونحوها من القضايا التي تمثل جوهر عقيدة التوحيد في الإسلام.

<sup>1171</sup> - ابن خلدون: "المقدمة" (ص.458) والغزالي: "المنقذ من الضلال" (ص.72) والفارابي: "إحصاء العلوم" (ص.71) وحاجي خليفة: "كشف الظنون" (326/2) و محمد علي أبو ريان: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" (ص.129).

ولقد اضطر علماء الكلام عند الدفاع عن هذه المعتقدات، إلى إقامة البراهين العقلية لإثبات صحتها من جهة، ولبيان فساد وبطلان عقائد غير المسلمين من جهة أخرى، وإلزام الخصوم بالتسليم والإنقياد. ولذا فقد صنفت منذ عصور الإسلام الأولى، أسفار لاحصر لها، تبين أفكار وعقائد المسلمين وغير المسلمين فنجد للأشعري (ت. 324هـ) "مقالات الإسلاميين" وللجويني (ت. 478هـ) "الإرشاد" وللبيهقي (ت. 429هـ) (الفرق بين الفرق). كما حاولت كل فرقة كلامية عرض معتقداتها، من خلال مصنفات رؤوسها، كالماتريدي (ت. 333هـ) في "التوحيد" والقاضي عبد الجبار (ت. 415هـ) في "المغني" و"المحيط"، والغزالي (ت. 505هـ) في: "الإقتصاد في الاعتقاد"، وغيرها عبر القرون المتلاحقة. ومن ثمة فقد إحتل علم الكلام فضاءً شاسعاً ومهماً أيضاً، داخل الحياة الفكرية والثقافية الإسلامية، وكان من الضروري أن يحدث تفاعل بينه وبين سائر العلوم الإسلامية كالحديث، والأصول والفقه والتاريخ... ولذا يمكننا أن نتساءل عن قضية طالما شغلت بال الباحثين، وهي: هل يعتبر علم الكلام فعلاً تعبيراً عن عقيدة التوحيد الإسلامية؟ أم أنه ترف فكري، وبدعة في الدين، ولا علاقة له بالإسلام؟<sup>(1172)</sup>

ويمكننا أن نستفهم عن ما إذا وجد علم الكلام بالأندلس قبل ظهور ابن حزم؟ وبمن تأثر أبو محمد في تناوله لمسائل العقيدة؟ وهل له حقا آراء كلامية ومواقف تعبر عن توجهه العقدي؟ ثم ماهو موقفه من علم الكلام؟ ومن المتكلمين أيضاً؟.

وهل له قواسم مشتركة مع المتكلمين؟ وعن صحة مايشاع عنه من لمزٍ ونبزٍ وعداوة للمتكلمين؟ ولماذا تلك الضراوة والحدة التي واجه بها علم الكلام؟.

مما تجب الإشارة إليه هنا، أن المذهب المالكي في الفقه، كان هو السائد في الأندلس، ويعتبر موقف مالك ابن أنس من علم الكلام معروفاً،<sup>(1173)</sup> إذ أنه بدعة منكورة في الدين، ومن ثمة كانت النتيجة معاداة الكلام وأهله. وهذا أيضاً ما جعل صناعة الكلام غير رائجة، ولا منتشرة بالأندلس رواجها بالمشرق

<sup>(1172)</sup> - لا نرغب الخوض في تقديم آراء المناهجين عن علم الكلام، ولا الناقمين عليه، ويمكن الرجوع إلى مظانه ينظر مثلاً: عامر النجار: "علم الكلام" (ص. 13) وما بعدها، مرجع سابق.  
<sup>(1173)</sup> - نقل عن مالك "أن الكلام باطل يدل على باطل". الفراء البغوي: "شرح السنة" تحقيق: الأرنؤوط والشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. 1983م (217/1).



وليس المذهب المالكي وحده، بل إن مدرسة الحديث، وسائر المذاهب الفقهية، رفضت علم الكلام وتوابعه.<sup>(1174)</sup> وبالتالي فإنه ليس من اليسير، الحديث عن علم الكلام بالأندلس قبل ظهور ابن حزم، حيث أن جل المصادر التي تحدثت عن تاريخ الأندلس، لم تذكر عنه شيئاً ذا بال، كما أن الدارسين للفكر الأندلسي، لم ينظروا إلا إلى شذرات وإشارات عابرة، عن بعض الفرق والآراء الكلامية المبعثرة. ولعل ابن حزم ذاته، قد أشار بوضوح إلى خلو الأندلس من الكلام بقوله: «وأما علم الكلام فإن بلادنا، وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب، فهي على كل حال غير عريّة عنه...وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، نظار على أصوله، ولهم فيه تأليف...»<sup>(1175)</sup> وفي مواضع أخرى من كتبه، يذكر أبو محمد بعض أسماء دعاة الاعتزال قبله بالأندلس كأحمد بن حدير (ت.327هـ)، ويحيى بن السمينة (ت.315هـ) ومنذر بن سعيد البلوطي (ت.355هـ)، وإيناه: سعيداً (ت.403هـ) والحكم (ت.420هـ) وغيرهم.<sup>(1176)</sup> والراجح لدى الدارسين أن أفكار المعتزلة، كانت مبنوثة في المجتمع الأندلسي آنذاك، بل ويشتهر أصحابها، مثل عبد الأعلى بن وهب (ت.261هـ).<sup>(1177)</sup>

ولعل عبارة ابن حزم في الحكم بن منذر (ت.420هـ): «وَحَكَمُ الْمَذْهَبِ الْمَعْتَزَلِ وَكَبِيرُهُمْ وَأَسْتَازُهُمْ وَمُتَكَلِّمُهُمْ...»<sup>(1178)</sup> تنتصب دليلاً على شيوع مذهب الاعتزال بالأندلس، وردا مفحماً على دي بور.<sup>(1179)</sup> يضاف إلى ذلك، وجود طائفة المسريّة التي تنسب إلى محمد بن عبد الله بن مسرة (ت.319هـ) والمتهم بالزندقة والإلحاد، وإخفاء آرائه الباطنية الإسماعيلية، وأسراره الإشرافية، والدعوة إلى وحدة الوجود، مع نشر آراء "أمباذوقليس"، ومزجها بأفكار المعتزلة.

<sup>1174</sup> -عرف عن الشافعي وأحمد وسائر أئمة الحديث والفقهاء رفضهم للكلام وأهله ينظر مثلاً: السيوطي: "صون المنطق" نشر: علي سامي النشار، مطبعة الخانجي، القاهرة، (ص.33) وما بعدها، وأيضاً محمود الخالدي: "العقيدة وعلم الكلام" طبع شركة الشهاب، الجزائر، ط. 1989 (ص.65) وما بعدها.  
<sup>1175</sup> -ابن حزم: "الرسائل" (186/2).  
<sup>1176</sup> - نفسه، (186-115/2).  
<sup>1177</sup> -ابن الفرضي: "تاريخ علماء الأندلس" تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت ط1، 1989 م (476/1).  
<sup>1178</sup> -ابن حزم: "الرسائل" (157/1)، بل إن ابن حزم ذكر أن أهل وادي بني توبة في الأندلس كلهم معتزلة.  
<sup>1179</sup> -أشير هنا إلى خطب "دي بور" حين جزم بأنه لم يدخل الأندلس إلا مذهب الإمام مالك، وأنه لم يكن فيها معتزلة. ينظر: "تاريخ الفلسفة في الإسلام" ترجمة: عبد الهادي أبو ريده، دار النهضة، بيروت، ط1، 1981 (ص.298).

ولهذا ندد الفقهاء والعلماء به، مما أدى إلى فراره للمشرق، وعودته بعد ذلك متسترًا تحت ستار من النسك والورع<sup>(1180)</sup>، مما أدى إلى كثرة أتباعه، ووجود صدى واسع لأفكاره، لكن ذلك لم يمنع ابن حزم من رفض طريقته التي سلك، ومذهبه الذي ارتضى، ناقداً له وراذلاً عليه في مواضع مختلفة.<sup>(1181)</sup>

كما يمكننا الإشارة إلى حضور التشيع بالأندلس، وإن لم يكن هذا المذهب الإعتقادي والسياسي منتشرًا كسائر المذاهب، ومع أنه تميز بالانتشار البطيء، لكنه كان أصلب عودة لاحتضان البربر له، واعتمادهم على القوة في سبيل نشره والدفاع عنه، ولهذا اتخذته الجماعات البربرية الثائرة على السلطة الحاكمة آنذاك، غطاءً أيديولوجياً لها.<sup>(1182)</sup> بل إن رياح التشيع بشقيها الزيدي العلوي، والإسماعيلي الفاطمي، قد هبّت على المغرب والأندلس منذ وقت مبكر، خاصة مع حملات العبيديين الأولى حوالي سنة 154هـ. ومما يؤكد تواجدهم، ما ذكره ابن حزم عن الشيعة الروافض بقوله: «وكفار بر غواطة إلى اليوم ينتظرون صالح ابن طريف الذي شرع لهم دينهم.»<sup>(1183)</sup>

كما أشار أبو محمد إلى أن «أهل وادي بلقين بغرب المرية همدانيون شيعة.»<sup>(1184)</sup> وعلى هذا فالمذهب الشيعي كان حاضراً بالأندلس، غير أنه لأسباب سياسية، وأخرى مذهبية فقهية أو غيرها، لم يكتب له الانتشار، بمثل إنتشار الفكر الإعتزالي والمسري. وليس مستغرباً أن تبرز طوائف وجماعات أخرى خاصة في ظل الثقافة الأندلسية المنفتحة. كما كانت للمرجئة بذور في الأندلس، حيث انتشر الفكر الإرجائي مع محمد بن عيسى الصوفي الإلبيري، الذي كان يرى أن المنافقين من أهل الجنة. وحكى ابن حزم عن نفسه، أنه كان يذهب إليه متكرراً لسمع بعض آرائه، والتي نقل عنه منها قوله بالتجسيم والحلول وغيرها.<sup>(1185)</sup> ومن الراجح أن يكون للأشاعرة وجود متميز بالأندلس، خاصة وأن بعض فقهاء المالكية تبنوا العقيدة الأشعرية، كأبي الوليد الباجي (ت.474هـ) الذي اشتهر بمناظراته لابن حزم،

<sup>1180</sup> - عن أخبار ابن مسرة ينظر مثلاً: ابن الفرضي: "تاريخ علماء الأندلس" (688/2) والقفطي: "تاريخ الحكماء" (ص.16)، وبالنبشيا: "تاريخ الفكر الأندلسي" (ص.227)، ومحمد إبراهيم الفيومي: "تاريخ الفلسفة الإسلامية بالمغرب" (ص.196).

<sup>1181</sup> - ابن حزم: "الفصل... (117/3)(329/1)" و"رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن: "الرسائل" لابن حزم (188/2).

<sup>1182</sup> - ينظر عن ذلك: ابن حبان: "المقتبس في تاريخ رجال الأندلس" (133/3)، وابن عذاري: "البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب" (56/2)، ومحمد علي مكي: "التشيع في الأندلس" مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 2004م، (ص.7-9).

<sup>1183</sup> - ابن حزم: "الفصل... (99/3)" و"جمهرة أنساب العرب" (ص.500-501) وأما صالح بن طريف (ت.127هـ) فإنه شيعي إدعى النبوة، وكثر أتباعه. ينظر: البغدادي: "الملل والنحل" (ص.53) والزركلي: "الأعلام" (276/3).

<sup>1184</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (115/2).

<sup>1185</sup> - ابن حزم: "الفصل" (123/3).

حيث قال عنه أبو محمد: «إنه من رؤوس الأشعرية، وأنه كبيرهم...»<sup>(1186)</sup> وكان تواجد الفكر الأشعري خاصة بالقيروان وصقلية والأندلس، على حد ما ذكره ابن حزم وغيره.<sup>(1187)</sup> ومما يؤكد توفر كتب الأشاعرة بالأندلس، ما أشار إليه أبو محمد في رسالته إلى صديقه ابن الحوات (ت.448هـ) «و دع عنك حماقات...كتب ابن فورك والباقلاني...فما سرّني استتساخك لكتابه المعروف بـ"الدقائق"...فلتعلم أن الكاغد مخسور في نسخه...»<sup>(1188)</sup> ولهذا نظن أن آراء الأشعرية عُرِفَت، بل وانتشرت بالأندلس، لاسيما اعتناق بعض أئمة المذهب المالكي لها، مما أعطاهما زخما وقوة على يد أبي الوليد الباجي فيما بعد.

ومع أنه ليست لدينا معلومات دقيقة ومتوفرة، عن وجود الخوارج بالأندلس، إلا أننا نلمح آثارهم بادية من خلال مقولة ابن حزم: «والنُّكَّار من الإباضية هم الغالبون على خوارج الأندلس.»<sup>(1189)</sup> ويشهد لذلك أيضا ما دار بينه وبينهم من مناقشات «وشاهدنا الإباضية عندنا بالأندلس...ولقد سألنا من هو مقدمهم في علومهم ومذهبهم...»<sup>(1190)</sup> ومما يظهر من كلام المؤرخين أنه لم تكن لهم عصبية وقوة، أو لنقل قبولا داخل المجتمع الأندلسي، كما هو الحال مع باقي الفرق الأخرى. خاصة في ظل الحكم الأموي سياسيا، والمذهب المالكي فقهيًا، والفكر السني عقائديًا.

ولعلنا نستطيع أن نؤكد بناءً على ما ذكرناه، ودون خشية السقوط في المبالغة، أن الإتجاهات الكلامية والتيارات الفكرية، قد وجدت بأرض الأندلس، ولكن ليست كمثيلاتها بالمشرق.

ومع أن رحي المعارك الفكرية الكلامية، قد دارت على شكل مناظرات ومحاورات، ولكنها في نظري لم تتجاوز مرحلة الإلتباع والتلمذة للمدارس الشرقية، مع تقليد أفكار مؤسسي تلك الفرق، ونشر أفكارها فحسب، دون أن ترقى إلى مستوى الإبداع والتميز. ولهذا لم يكد يُعثر على مؤلفات أندلسية في علم الكلام ولا تكاد الدراسات الكثيرة تشير إلى أي آثار في هذا المجال. لكننا وبالمقابل نستطيع أيضا أن

<sup>1186</sup>- نفسه. (126-123/3).

<sup>1187</sup>- نفسه. (122/3)، وابن بسام: "الذخيرة..." (ق2، ج1، ص.98).

<sup>1188</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (193/3).

<sup>1189</sup>- ابن حزم: "الفصل" (109/3).

<sup>1190</sup>- نفسه. (110-107/3).

نستشف من أقوال أبي محمد، ومن خلال وصفه للبيئة الفكرية آنذاك، وطرحه لأفكار الفرق وانتقاده لها، ومناقشته لأطروحاتها، دليلاً على انتعاش ورواج الفكر الكلامي بالأندلس.

غير أن السؤال الذي يجب أن يعاد طرحه مجدداً: لماذا لم يشدد عود علم الكلام بالأندلس كما هو الحال ببلاد المشرق؟ أهو بسبب خلوّ الأندلس من الطوائف الكلامية المتصارعة؟ أم لانعدام المناظرات والخصومات التي توجب عادة الفكر الكلامي؟ كما ذهب إلى ذلك ابن حزم.<sup>(1191)</sup> أم لأسباب سياسية وفقهية واجتماعية؟.

### ثانياً: موقف ابن حزم من علم الكلام

من خلال النظر في ثنايا كتب أبي محمد، نلمح هجومه العنيف على المتكلمين، وضراوته وحدته من خلال نبزه لهم، وتشنيعه عليهم، ووصفهم بالمهذارين والمخاطين والسفستائيين، وبعثهم بأقبح الأوصاف، وإنزال اللعنات « ولا تحسن ظنك بكل ما تجده لألئك المهذرين السفستائيين على الحقيقة، المتسمين بالمتكلمين الذين يأتونك بألف كلمة من هذرهم، يُنسي آخرها أولها، وليست إلا الهذيان والتخليط، وقضايا فاسدة بلا برهان بعضها ينقض بعضها... »<sup>(1192)</sup>

فما حقيقة موقف أبي محمد من علم الكلام والمتكلمين؟ وما سر هذه الهجمة الشرسة منه على أهل الكلام؟ وهل يرفض الكلام جملة وتفصيلاً؟.

إن القارئ المتفحص لآثار ابن حزم، يلاحظ دعوته الصريحة إلى الإبتعاد عن طريقة المتكلمين، مستتبشعاً منهم، متهمكاً ومتهجماً عليهم بقوله: « أسألك بالله هل بلغك أن أحداً أسلم على يدي متكلم من هؤلاء المتكلمين، واهتدى على أيديهم من الضلالة. »<sup>(1193)</sup> وهو بهذا يصدر حكماً بعدم جدوى علم الكلام، مستهيناً بطرق الإستدلال الكلامية، معتبراً إياها غير مجدية، بل وباطلة أصلاً. ولأجل ذلك كان المتكلمون أبعد الناس عن المجيء ببرهان حق رغم إدعائهم ذلك.<sup>(1194)</sup> مؤكداً على أنه أتقن معرفة هذا

<sup>(1191)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (186/2).

<sup>(1192)</sup> - نفسه. (194/3).

<sup>(1193)</sup> - نفسه. (200/3) ووصل الحد إلى وصفهم بأشنع وأبشع الأوصاف، من الجهل والحق والضلال، بل وإلى تكفيرهم وتفسيرهم أيضاً. ينظر في ذلك: "باب" ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر... من كتابه: "الفصل" (96/3) ومابعدها.

<sup>(1194)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (194/3 - 199).

العلم وطرقه، وأنه على دراية تامة بأفكار المتكلمين، وعلى إطلاع جيد عليها، بل ويفتخر بنبوغه في فهمها وإدراكه لمراميها. ولهذا لم يكن رافضاً لها، لمجرد الرفض، وحتى لا يظن ظان أنه أصدر أحكامه هذه من غير سابق تصور لها، أو معرفة بها لأن الحُكْمَ على الشيء فرع عن تصوره: «وإني والله الحمد لست بمبخوس الحظ من هذا العلم، أعني علم أهل الكلام وطريقهم في الإستدلال فيظن ظان أنني إنما قلت ما قلت عداوة لعلم جهلته.»<sup>(1195)</sup> أي أن قاعدة "من جهل شيئاً عاداه" لا تنطبق عليه، لأنه حذق هذا العلم وأتقنه.<sup>(1196)</sup> وقد صرَّح أيضاً أنه لم يكن أوّل الأمر عارفا بطرق الإستدلال الكلامية ووجوهها، لكنه تعلّم ذلك، واكتفى منه بصحيح الإستدلال مجتنباً باطله، وما زاده ذلك إلا يقينا في حكمه على الكلام وأهله، لأنه كان عارفاً به من قبل، ميسراً للحق في ما حكم به عليهم.<sup>(1197)</sup>

### ثالثاً: إثبات ابن حزم لضرورة علم الكلام.

والحق أن أمر ابن حزم في هذه المسألة عجيب، يدعو إلى الإستغراب، ففي حين يتهجم على أهل الكلام ويسفه آراءهم وطرقهم الإستدلالية، ويذم علم الكلام، يُقرُّ في الآن ذاته بضرورته، ويجعله أحد علوم الشريعة الإسلامية، شريعة الحق وما سواها باطل: «وعلم شريعة الإسلام ينقسم أقساماً أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام...»<sup>(1198)</sup>

ومن البديهي أن علم الكلام مؤسسٌ على مقالات الطوائف الكلامية، وقائم على طرقهم وأدلتهم وبراهينهم في الدفاع عن آرائهم وأفكارهم، التي كان أبو محمد آناً يسفها ويكيل لها أشع النعوت، لكننا نجده هنا يقول: «وعلم الكلام ينقسم إلى معرفة مقالاتهم، ومعرفة حاجتهم، وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح.»<sup>(1199)</sup> ويوصي طالب العلم أن لا يذم العلوم التي يجهلها، وأن لا يتكلم في علم قبل أن يحكمه، مبيناً أن حقيقة البرهان لا يدركها ولا يعرفها، إلا من وقف على حدود الكلام، وكان

<sup>(1195)</sup> - نفسه. (191/3).

<sup>(1196)</sup> - شهد له بذلك خصومه أيضاً " وأما إقرارهم لنا بالإتساع في الكلام... "الرسائل" (89/3).

<sup>(1197)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (284/2).

<sup>(1198)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (78/4).

<sup>(1199)</sup> - نفسه. (79/4).

بالتالي على حظ من علم الكلام.<sup>(1200)</sup> ومما يؤكد على أن ابن حزم كان متمكناً من الكلام ما وصفه به خصومه « وأما إقرارهم لنا بالإتساع في الكلام والمعرفة باللغة، فأمر لا نحمدهم عليه في الإقرار، لأننا لم نزد بذلك فضلاً، ولا يغيظنا جدهم لذلك إن جحدوا...»<sup>(1201)</sup> ولكن لماذا حمل ابن حزم حملة شعواء على المتكلمين؟ أليس ذلك لأجل طرقهم الإستدلالية؟ وجدالهم الموسوم بالسفسطة؟. فلماذا إذاً يقرُّ الآن بأنه ليس عدواً للجدل والتناظر وليس هذا فحسب بل يؤكد على أنهما أمران مشروعان وضروريان للدفاع عن عقيدة الإسلام وأن الشرع ندب إليهما، وحث المؤمنين على التناظر والجدال بالحسنى، ذلك أن: «الله تعالى حض على الإستدلال كما قلنا، ولم يفرضه... وأوجب علينا مناظرة المعاندين بالبراهين.»<sup>(1202)</sup>

وهنا ينبغي لنا أن نتساءل عن سبب هذا التباين في مواقف أبي محمد، من الكلام وطرقه وأهله؟ فإذا كان مقتضى علم الكلام ومقصوده، حفظ العقيدة ونصرتها بإيراد البراهين عليها، ودفع الشبه عنها ضد خصومها.<sup>(1203)</sup> فإنه لاخلاف بين الإثنين، في أن هذا الدفع أو ذلك الدفاع، إنما يتم كلاهما بآليات الكلام، فلا تتم نصرته التوحيد وبيان أركانه ولا الدفاع عنه وتزييف نواقضه، وكشف عوار العقائد الفاسدة إلا بالكلام والتناظر والجدال، وهو عين ما قام به المتكلمون والنظار.

#### رابعاً: أسباب تباين مواقف ابن حزم من علم الكلام.

لماذا يستبيح أبو محمد لنفسه، ما لم يبجه لغيره؟ ولماذا هاجم أهل الكلام بأسلط لسان؟ أكان ذلك لابتعادهم عن مضمون ومحتوى علم الكلام الصحيح؟ أم كان تجريحه لهم بغرض إزالة الغبش واللبس المتراكم على استدلالاتهم الفاسدة، وغير المنتجة؟ أم لأن طرقهم الكلامية لا تروي غليلاً ولا تشفي غليلاً؟ بل إنها لا تهدي ضالاً، ولا ترد إلى الهدى حيراناً؟. ولا تدخل في الإسلام كافرين؟ لكونها مجرد

<sup>1200</sup> - نفسه. (82/4).

<sup>1201</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (89/3).

<sup>1202</sup> - نفسه: (198/3).

<sup>1203</sup> - عن تعريف علم الكلام ينظر: ابن خلدون: "المقدمة" (ص.780)، الغزالي: "المنقذ من الضلال" (ص.38). مرجعان سابقان.

سفسطة وكلام هذر ومذر!. أم أن الأمر يتعدى ذلك، حيث يتعلق رفض أبي محمد للكلام وأهله، بخلفية سياسية وإيدولوجية كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين.<sup>(1204)</sup>

والحق أقول: إني لم أستطع تقديم جواب نهائي وقاطع، رغم ما بذلته من جهد مضمّن، في البحث عن سبب هذه الإزدواجية في موقف ابن حزم من الكلام وأهله. لكن ما أستطيع أن أجزم به هو أن ابن حزم لم يكن رافضا ومنكرا بشكل قاطع للكلام وطرقه، كما ادعى ذلك بعض الدارسين، حيث لا يكاد الفاحص لأطروحاتهم<sup>(1205)</sup> في هذا المجال، يعثر على تفسير موضوعي لمحاولاتهم تكريس القطيعة بين أبي محمد وعلم الكلام من جهة، ومحاولة تقزيم أو تهميش الفكر الكلامي الحزمي القائم على ظواهر النصوص من جهة أخرى.

كما يلاحظ على هذا الاتجاه، تغييب الأصول المشرقية للفكر الإسلامي بالمغرب والأندلس، ومحاولاتهم إحداث قطيعة معرفية بين آراء ابن حزم وأفكاره، وبين الأصول المشرقية التي استقى منها نسقه الفكري يقول سالم يفوت: «ركزنا على أن المشروع الثقافي الظاهري الذي ناضل من أجله فقيهننا - أي ابن حزم- كان مشروعا سياسيا، يتأطر فيه الإيستمولوجي بالسياسي، كما يتحدد اتجاهه بالإيدولوجي، لذا كانت مرتكزاته الإيستمولوجية، لاتعكس قناعات فكرية ومعرفية فحسب، بل كانت أيضا تعبيراً عن قناعات سياسية.»<sup>(1206)</sup> ولم يعبأ في سبيل محاولته تلك، بتهميش آراء ابن حزم الكلامية بإرجاعها إلى أسباب سياسية، حيث يقول: «إن هجوم ابن حزم العنيف على مذاهب علم الكلام... كان هجوماً على إيدولوجيا الخصم السياسي وعلى التيار السائد فيها...»<sup>(1207)</sup> كما وصف بعضهم موقف ابن حزم من علم الكلام بأنه غير ناضج، وأنه طعن في شرعية علم الكلام جملة، بل ذهب به الجنوح والشطط إلى الإدعاء بأن معاداة ابن حزم للكلام سببها بسيط، وهو أن ابن حزم غير متمكن من أساليب الجدل الفكري، وغير منفتح على الأفكار لكي يستوعب الأدلة والحجج، وأنه قد

<sup>1204</sup> - ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 411)، مرجع سابق.  
<sup>1205</sup> - تنتظر: بحوث لدارسين مغاربة في كتاب: "الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي" تنسيق: علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب، بجامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ط. 2005 (ص. 13- 45- 141- 169).  
<sup>1206</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط. 1986م (ص. 411).  
<sup>1207</sup> - نفسه ص. 414.

سقط في التزمت شكلا ومضمونا.<sup>(1208)</sup> غير أنني أرد على هؤلاء بقول أبي محمد: «فما بال كلام هؤلاء الجهال... ولكن لو عرف الناقص نقصه لكان كاملا.»<sup>(1209)</sup> وعود على بدء، فإنه بناءً على آراء ابن حزم، أستطيع أن أثبت بأنه لا ينبذ الكلام وأهله بصورة مطلقة ذلك أن له دوافع وبواعث يشترك فيها، مع غيره من رافضي الكلام.<sup>(1210)</sup> ولعل من جملة مآخذه على المتكلمين، كونهم يأخذون مسلمات خصومهم، ليبنوا عليها نتائج ملزمة للخصم بالتناقض، أو جره إلى نتيجة لا يرضاها، بهدف التغلب عليه وإفحامه بالحق أو بالباطل، وهذا ما يبابه الشرع والعقل في نظر ابن حزم. «وهذه شغيبية قد طالما حذرنا من مثلها في كتبنا... تعلق المرء بما يقوله خصمه ضعف وإنما يلزم المرء أن يخلص قوله مجردا، ولا أسوة له في تناقض خصمه، بل لعل خصمه لا يقول ذلك.»<sup>(1211)</sup> ومعنى ذلك، أنه ليس الهدف من الجدل إرغام الخصم، وتبكيته وقهره وإنما الغرض منه طلب الحق والحقيقة، وإظهارها لمن خفيت عنه وهذا الأمر خفي على المتكلمين، المنطلقين من خلفيات مذهبية، وتوجهات ذاتية تنعدم فيها الصور الموضوعية الحقة؛ ثم إن طريقة الجدل هذه، تقوم على الإعتماد على مسلمات الخصوم وتتميز بتعدد الاحتمالات والفروض، لكونها طريقة قائمة على أساس القسمة العقلية، بهدف التغلب على الخصم، مما قد يؤدي إلى نتائج مشكوك فيها. ولعلي أشير هنا، إلى أن ذلك ما وافقه عليه كثير من علماء الإسلام.<sup>(1212)</sup> يضاف إلى ذلك أن منهج وطريقة المتكلمين لا تجدي، لأنها تعتمد على مقدمات هذيانة ظنية وأحيانا تكون متناقضة، مما يوقع المرء في الشكوك والشبهات، ولعله لهذا السبب لم يدخل الإسلام أحد على يدَي أي متكلم.<sup>(1213)</sup> «ودعنا من... هذيان المتكلمين الذين لم ينتج الله على أيديهم إلا إفتراق الكلمة وتكفير المسلمين بعضهم بعضا... وبرهان ذلك أنهم أجسر الناس على عزيمة

<sup>1208</sup> -يطالع مثل هذا الكلام ل: بناصر البعزاتي، محاضرة: "مآل علم الكلام عند ابن حزم والباغي" في كتاب: "الإتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي" مرجع سابق. ومما يتعجب منه أيضا قول سالم يفوت: "إن كتاب"الفصل" لابن حزم ليس كتابا في علم الكلام، بل هو في نقد علم الكلام... بحث بعنوان: "المناخ الفكري بالأندلس" (ص.95) المرجع السابق الذكر. وننتساءل: أليس نقد الكلام كلاما؟ مثلما أن نقد الفلسفة فلسفة. وفي أي علم تصنف آراء ابن حزم العقائدية والتي تولف محور كتابي: "الفصل" و"الرسائل"؟.

<sup>1209</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (92/3).  
<sup>1210</sup> -تنظر بعض المآخذ على الكلام وأهله، مما يشترك فيه ابن حزم وغيره من العلماء في: "علم الكلام" عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط، 2004م، (ص.73) وما بعدها.

<sup>1211</sup> - ابن حزم: "الفصل" (28/1).  
<sup>1212</sup> -ينظر مثلا الغزالي: "قواعد العقائد" (ص.99)، السيوطي: "صون المنطق" تحقيق: النشار (ص.176)، ابن رشد: "مناهج الأدلة" (ص.134)، محمود قاسم: "دراسات في الفلسفة الإسلامية" دار المعارف، القاهرة، ط. 1976م، (ص.172).  
<sup>1213</sup> -ابن حزم: "رسالة البيان... ضمن" رسائل ابن حزم (194/3 - 200).



تقتشر منها الجلود، وعلى إطلاق العظام على الباري عزوجل بلا مبالاة.»<sup>(1214)</sup> إن هذا مما عابه أبو محمد على أهل الكلام، حيث وقع بينهم إختلاف عظيم، سببه وقوعهم في التيه والضلال، وعدولهم عن ظاهر النصوص، وطعنهم في إيمان العوام، والقول بكفرهم فضيقوا رحمة الله، وجعلوا الجنة حكرا على شردمة يسيرة من المتكلمين. إضافة إلى خوضهم في دقائق الأمور وجليلها، ولم يغادروا صغيرة ولا كبيرة من أمور العقائد، إلا ونبشوها، مع عدم مراعاتهم للإعتبارات الإنسانية، بل طبقوها على الله عز وجل.<sup>(1215)</sup> بل وصل الأمر إلى حدّ أن تمندلوا بالله عزوجل، دون مراعاة لقدسيتها الله تعالى الذي: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ».<sup>(1216)</sup> ومما أحدثه هؤلاء أيضا، أنهم تأوّلوا النصوص، وتكلموا فيما لم يبيح لهم الشرع الكلام فيه، فضاهاوا النصارى والمجوس والدهرية ببحثهم في الأسماء والصفات، وضاهاوا ضروبا من الكفر، حين رفضوا ما لم تقبله عقولهم مما أنزله الله فنعوذ بالله من الجرأة على الله والرّد لأمر الله تعالى.<sup>(1217)</sup>

« بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى على أيديهم إلا الفرقة والشتات، والتخاذل وافتراق الكلمة، والجسر على كل طامة وعظيمة، وتكفير المسلمين... وهذا أمر مشاهد...»<sup>(1218)</sup> ومما يعضد ما ذكره أبو محمد ويدل عليه تخبط كثير من رؤوس الكلام وعدم بلوغهم الحقيقة، بل وتصريحهم في أواخر أعمارهم أنهم لم يهتدوا هم أنفسهم بمناهج الكلام،<sup>(1219)</sup> فكيف إذا سيهدون غيرهم؟. وأما عن تطاحن المتكلمين، وتكفيرهم لبعضهم البعض، بل ولغيرهم من الناس سواء من خالفهم، أو من العامة، فقد ذكره كثيرون.<sup>(1220)</sup>

وماذا بعد: أليس أبو محمد محقا في الحملة التي شنّها على علم الكلام وأهله؟. ولعلّ ما ذكرته عن المتكلمين من أخطاء يعد غيضا من فيض ! ثمّ أليس مصيبا في نقده اللاذع، وجلبته الصاخبة على أهل

<sup>1214</sup> - نفسه. (199/3).  
<sup>1215</sup> - محمود قاسم : مقدمة لكتاب " مناهج الأدلة " (ص. 7 - 10)، مصدر سابق.  
<sup>1216</sup> - سورة الشورى [الآية 11].  
<sup>1217</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (397/4 - 398 - 399).  
<sup>1218</sup> - نفسه. (200/3 - 201).  
<sup>1219</sup> - نقل ابن تيمية عن الفخر الرازي قوله: "لقد تأملت الطرق الكلامية... فما رأيتها تشفي عليلا، ولا تروي غليلا...". "درء تعارض العقل والنقل" تحقيق: محمد رشاد سالم، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1982م، (160/1).  
<sup>1220</sup> - ابن رشد: "مناهج الأدلة" ص. 134، السيوطي: "صون المنطق" (ص. 167)، الغزالي: "فيصل التفرقة" (ص. 150)، محمود قاسم: "دراسات في الفلسفة الإسلامية" (ص. 172). مراجع سابقة.

الكلام؟ ونقده المر الأجاج لآراء المتكلمة؟ وهل يشك شك، أو ينازع منازع في صدق ما ذكره أبو محمد عن هؤلاء، أو يقدح في موضوعيته في هذه المسألة؟. إن لها في ظني ما يسوغها، ومن رأى غير ذلك فقد أبعده النجعة وسلك غير سبيل الرشاد، وجنح عن الصواب. فلا ينبغي أن يشك من له مسكة من عقل، في علم وإدراك ومعرفة ابن حزم بالكلام وأهله، بل وبوجه الكلام وطرقه ومناهجه. وأن طعنه فيهم لم يكن إلا عملاً إبستمولوجياً، ودراسة نقدية لمبادئ وأسس ومناهج هذا العلم، وإعادة تركيبه، بل إنها العملية الأركيولوجية التي ينبغي ممارستها داخل هذا العلم، فحفر ابن حزم أغوار الكلام ونقده اللادع، لم يكن سوى عملية تجديد لا تبديد، وقد برهنت أنفاً على أن ابن حزم لا يرفض علم الكلام<sup>(1221)</sup> على إطلاقه، كما أن حملته على المتكلمين ليست بالضرورة حملة على الكلام، بل شتاً ما بينهما، وكذلك حملته على الفقهاء في عصره، ليست حملة على الفقه. يقول أبو محمد: «فالجواب أن هؤلاء القوم ليسوا من أهل الفقه ولا من أهل الكلام، ولا يحسنون شيئاً غير التناغي والقول الفاسد... وطريقة الفقه والكلام الصحيح، إنما هي إتباع القرآن والسنن فقط، وما عدا ذلك فباطل لا يجوز إتباعه.»<sup>(1222)</sup> فهل في هذا خفاء على ذي بصيرة؟. إن استنقص أبي محمد لأهل الكلام وحديثه على طرقهم سببها المتكلمون ذاتهم، فهل لا زلنا ننكر على ابن حزم ما ذهب إليه؟.

#### خامساً: مباحث علم الكلام عند المتكلمين وعند ابن حزم.

من خلال مراجعة كتب علم الكلام، يلاحظ الدارس لها، خوض المتكلمين في بابين أساسيين هما الإلهيات والطبيعات. ففي القسم الأول: بحث هؤلاء في مسألة الإيمان بالله، وما يتفرع عنها من الأسماء والصفات والأفعال الإلهية، كالقدرة والمشيئة، وما يستتبع ذلك من بعث الله للرسول والكتب السماوية، أي مسائل النبوات. إضافة إلى القضاء والقدر وقضايا اليوم الآخر، كالبعث والنشور والحساب والجنة والنار.<sup>(1223)</sup> وعلى اعتبار النص القرآني هو المصدر الرئيس المتفق عليه بين

<sup>1221</sup> قال ابن حزم معديداً علوم الشرع الإسلامية: "علم شريعة الإسلام ينقسم أقساماً أربعة... وعلم الكلام... "الرسائل" (78/4)، ثم قسم علم الكلام أيضاً إلى أقسام ثلاثة "الرسائل" (79/4).

<sup>1222</sup> - نفسه. (86/3).

<sup>1223</sup> - ويمكننا تسمية جانب الإلهيات هذا بالوجود الميتافيزيقي.

المسلمين جميعاً، فإننا لانجد إختلافاً بين الطوائف الكلامية، حول كثير من هذه المسائل الإيمانية، غير أن خوضهم في تأويلها، أو ردّ أحاديث الآحاد، هو الذي أدى إلى السجال الكلامي، والإختلاف بين أهل الكلام ضمن دائرة الإسلام التي تجمعهم. ولكنهم عند الإصطدام مع الطوائف والملل غير المسلمة واستجابة للتحدي الخارجي عند توجههم إلى محاجة النحل والأديان الأخرى، كاليهود والنصارى والبراهمة والمانوية، بل وحتى الفلاسفة. صار لزاماً عليهم، التعرف على مصطلحاتهم ومقارعتهم بحجج عقلية، لأن هذا الطرف لا يقبل الإحتجاج بالنصوص النقلية. ومن ثمة ظهر نمط جديد من الكلام، حيث أصبح البحث في الجوهر والعرض ومكوّناتهما، وفي الطبيعة وتحولاتها وتفاعلاتها، وفي المادة وصفاتها، إضافة إلى قضايا أخرى كالجسم، والحركة والسكون والمكان والزمان والوجود والعدم، وما إلى ذلك من القضايا الطبيعية.<sup>(1224)</sup> ومن هنا برزت نقطة التقاطع، أو إن شئت الإتحاد، لدى المتكلمين عند بحثهم في الوجود بصنفيه: الإلهي والطبيعي، فكان كلامهم في الإلهيات أو الوجود الميتافيزيقي، وفي الطبيعيات<sup>(1225)</sup> أو الوجود الفيزيقي. ومن جهة أخرى كشفت لنا آراء المتكلمين المختلفة، كيف أن بعضهم إنطلق من الإلهيات ليصل إلى فهم العالم أي الطبيعة والإنسان، في حين اعتمد آخرون على منهج الإنتقال من العلم بالطبيعة والإنسان، للوصول إلى معرفة الله وما يتعلق به.<sup>(1226)</sup> وهكذا تم خلط المباحث الإلهية بالمباحث الطبيعية، حيث تداخلت مسائل الوجود الميتافيزيقي والفيزيقي، ضمن الرؤية الشمولية لله والعالم والإنسان.<sup>(1227)</sup> وما تناول المتكلمون الطبيعيات أي المخلوقات المشاهدة، إلا لكونها مقدمة ضرورية وشاهدة على وجود الخالق الغائب، وكان لأجل ذلك اعتمادهم على منهجية أو دعامة " قياس الغائب على الشاهد"، والذي كان ابن حزم في مواجهة حادة مع المتكلمين لرده ورفضه.<sup>(1228)</sup>

<sup>1224</sup>- ويمكننا تسمية الطبيعيات بالوجود الفيزيقي.

<sup>1225</sup>- (يمنى الخولي : "الطبيعيات في علم الكلام" دار قباء، القاهرة، ط. 1998م، (ص. 18).

<sup>1226</sup>- (إنطلق أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن سينا ومن تابعهم من فلاسفة ومتكلمي الإسلام، من فهم العالم (الطبيعة) لمعرفة الله (الخالق)، في حين نهج كثير من المتكلمين كالعلاف والنظام والأشعري والجويني والباقلاني وغيرهم، السبيل المقابل وهو الإنتقال من البحث في الوجود الإلهي لإدراك ومعرفة كنه الوجود الطبيعي (العالم المخلوق).

<sup>1227</sup>- (النسق المعرفي لنظرية الوجود يتطلب إجابة عن قضايا ثلاثة: ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟ وقد جاءت دراسة المتكلمين للطبيعيات لأجل خدمة الإلهيات. ينظر: حسن حنفي: "من العقيدة إلى الثورة" دار التنوير، بيروت، ط. 1988م، (1/398-401-404-521) و (يمنى الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" (ص. 103، 109، 148). مرجع سابق.

<sup>1228</sup>- (سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " (ص. 433-435). مرجع سابق.

وبذلك أسهم المتكلمون في حل المسائل الإلهية والطبيعية، بنظريات دقيقة ومحكمة، ولا تزال آراؤهم القيمة محط إهتمام وإعجاب إلى الآن.

وأما عن سبب ضمي لمبثي الوجود معاً، أي الإلهي والطبيعي ضمن دائرة علم الكلام، فذلك لأن دراسة المسائل الإلهية-العقدية-يجرّ حتماً للحديث عن القضايا الطبيعية لإثبات عملية الخلق، حيث أن وجود الخالق-الله- دليل على وجود المخلوق-الطبيعة أو العالم- وبالمقابل أيضاً، تستحيل معرفة الموجودات الطبيعية، أو تصور قيامها وبقائها، بمعزل عن إثبات مُوجدها وخالقها أي الله. ولذا فإن الترابط قائم ولازم، بين الوجود الإلهي المطلق واللانهائي لكونه الخالق، وبين الوجود الطبيعي النسبي والنهائي لكونه المخلوق، وهنا يجدر بنا التساؤل عن نظرة ابن حزم للوجود؟ وكيف يتصوره؟ وعن طريقة تناوله لهذه المسألة؟ وهل أشار إلى الوجودين الإلهي والطبيعي بصيغة القسمة الثنائية التي أشرنا إليها آنفاً؟.

#### سادساً: ابن حزم ومسألة الوجود الإلهي والوجود الطبيعي.

إن لفظ الوجود<sup>(1229)</sup> يشمل مختلف الموجودات الذهنية والواقعية، وهذا الإشتراك في الإسم لا يمنع من تباين المفهوم أو المعنى بين هذه الموجودات.<sup>(1230)</sup> أما عند ابن حزم فإن الوجود يعني: «الشيء المثبت الحق وهو من الأمور المُجمَع على صحة القول فيها، لقوله تعالى: "قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ"<sup>(1231)</sup> فالله أعظم الأشياء وجوداً، ولذلك كان هو الموجود الحق... "ذَلِكَ بِأَنَّ اللهُ هُوَ الْحَقُّ"<sup>(1232)</sup>». <sup>(1233)</sup> ولعل وضوح هذا المصطلح في اللغة، واتفاق الأمة عليه، جعل ابن حزم يكتفي بما قاله، دون أن يمعن في شرحه وبيانه، كما يفعل عادة مع الإصطلاحات التي يتحدث عنها. وعند التأمل في عبارات أبي محمد يبدو لنا أنه يجعل الصدارة في مبحث الوجود، للفصل والقطع بين

<sup>1229</sup>- " هو: تصور بديهي بسيط، يطلق على الإنسان والحيوان والنبات والجماد كما يطلق على الإنسان والعالم والله. " حسن حنفي: "علم أصول الدين" بحث في موسوعة: "الحضارة العربية الإسلامية" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1. 1979م، (ص.211) كما ينظر معنى الوجود: الإيجي: "المواقف... (ص.43)، يوسف كرم: "العقل والوجود" (ص.109). مرجع سابق.  
<sup>1230</sup>- "المعجم الفلسفي" الصادر عن مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط. 1979م، (ص.211) وينظر: حسن حنفي: "من العقيدة إلى الثورة" (422/1). مرجع سابق

<sup>1231</sup>- سورة الأنعام [الآية 19].

<sup>1232</sup>- سورة الحج [الآية 06].

<sup>1233</sup>- ابن حزم: "الدرّة فيما يجب اعتقاده" تحقيق: أحمد الحمد وآخرين، مكتبة التراث، مكة المكرمة، ط. 1408هـ. (ص.394).

وجودين: الخالق والمخلوق، فإله هو أساس الوجود، ولا تعلق ولا وجود لأي موجود إلا بالله، وإثبات هذه الأولوية أمر ضروري، وأما العالم أو الطبيعة المتمثلة في ظواهر الوجود المخلوقة، فهي تابع للوجود الإلهي. ولا ثالث لهذين الوجودين. وهذه القسمة الثنائية الصارمة والدقيقة والواضحة أيضاً، يمثلها قوله: «إنه لا يوجد أصلاً ولا حقيقة البتة، إلا الخالق وخلقته، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً.»<sup>(1234)</sup> ويبدو أن لابن حزم تصوراً واضحاً ودقيقاً عن صنفَي الوجود، كما أنه يريد وضع حاجز إبستمولوجي بينه وبين تصور أتباع الملل والديانات التي تخلط بين الوجودين: "الميتافيزيقي الإلهي" المتمثل في الخالق عزوجل، و"الفيزيقي الطبيعي" المسمى بالمخلوق، على صيغة الإتحاد والحلول، أو تلك التي تنفي وجود الخالق أصلاً، أو ترفع المخلوق إلى رتبة الخالق<sup>(1235)</sup> فكل ذلك يرفضه أبو محمد.

ولهذا نراه يركز على تقسيم الوجود على النحو الذي ذكرناه، مؤكداً في ذات الوقت على عدم انفصالهما حتى لانقع في مشكلة أخرى، كالتالي وقع فيها الصابئة والفرس وعبدة الأوثان ومتعددي الآلهة، فيقول: «وأما نحن فنقول: ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه، وأعراضه محمولة في الجوهر، لا سبيل إلى تعري أحدهما عن الآخر.»<sup>(1236)</sup> ويوضح المرزوقي هذه الفكرة بقوله: «علم الإله أو الإدراك الإلهي هو عين المعطى الطبيعي، ويتبعه المعطى الشرعي، لأن الطبيعة بمادتها هي المشيئة الإلهية عينها عند ابن حزم.»<sup>(1237)</sup>

وسأحاول في المباحث التالية، أن أثبت حوض ابن حزم في قسمة الكلام معاً: الميتافيزيقي والفيزيقي، أو ما اصطلح عليه بالإلهيات والطبيعيات.

## المبحث الثاني: الإلهيات عند ابن حزم

### أولاً: مسألة الإيمان ومقتضياته

من المهم أن نوضح هنا، أن ابن حزم اعتنى اعتناءً بالغاً بمسائل العقيدة" فكأنه فيلسوف إلهي

يصنف في الإلهيات".

<sup>1234</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (111/4)، ومثل هذا الكلام أيضاً في: "الفصل... (210/3).  
<sup>1235</sup> - كما في نظرية الحلول والإتحاد أو نظرية المثل الأفلاطونية أو الفيض الأفلوطينية، أو العقول العشرة أو ما يشابهها في سائر الفلسفات والأديان قديماً وحديثاً.  
<sup>1236</sup> - ابن حزم: "الفصل... تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. 1، 2002، (210/3) وكذلك "الرسائل" (363/4).  
<sup>1237</sup> - أبو يعرب المرزوقي: "تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي" دار الفكر، دمشق، ط. 1، 2001، م، (ص. 486).

إن المستقريء لمفهوم الإيمان والباحث في كتب العقائد يصاب بالصدمة، جرّاء الاختلافات البيئية، بل والمتعارضة في تحديد مفهوم الإيمان، بين مختلف الطوائف الكلامية وقد نقل لنا أبو محمد آراء مختلف الفرق، في بيان ماهية الإيمان، مؤكداً على أن هذا المصطلح يجب أن يفهم، وفقاً للغة الشرع، وليس إلى لغة العرب، لأنها الحجة في فهم الشرع.<sup>(1238)</sup> ومما ذكره عن بعضهم: «وأما من قال: إن الإيمان عقد بالقلب وقول باللسان دون الأعمال فبدعة سوء، إلا أن قائلها لا يكفر بذلك عند كثير من الناس، لأن الأمة لم تجمع على تكفيره...»<sup>(1239)</sup> وابن حزم يقصد بذلك، الكرامية والمرجئة والجهمية والأشعرية، حيث ذهب الأولى إلى كون الإيمان اعترافاً باللسان وحده، وأنه يكفي بدون عمل، في حين قررت المرجئة، أن الإيمان قول واعتقاد فقط، أما العمل فغير ضروري ولا يهّم، لأنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة. بخلاف الجهمية التي أكدت على أن الإيمان هو مجرد معرفة القلب واعتقاده، وعلى ذلك أهدرت الأقوال والأعمال كلية. وفي الطرف النقيض لهؤلاء غلت المعتزلة والخوارج، فرفعوا الأعمال إلى مستوى العقائد، وجعلوا مرتكب الكبيرة خارجاً من دائرة الإيمان، داخلًا في الكفر ومستحقاً للخلود في النار.

أما القول الفصل والصحيح في مسألة الإيمان، فهو ما ذكره أبو محمد: «وأول ما يلزم كل أحد، ولا يصح الإسلام إلا به، أن يعلم المرء على يقين وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر، وينطق بلسانه، ولا بد بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله.»<sup>(1240)</sup> فيلزم من ذلك أن يسقط كل ما موهت به تلك الطوائف ولم يبق لها حجة إلا أن تقول القول الصحيح وهذا هو: «قول جمهور أهل الإسلام ومذهب الجماعة وأهل السنة... من أن الإيمان عقد وقول وعمل.»<sup>(1241)</sup> فلا يجب فصل الاعتقاد والقول عن أداء العمل، لأن العمل ركن من أركان الإيمان، وهو شرط صحة لا شرط كمال كما ترى المرجئة.

<sup>(1238)</sup> - ابن حزم : " الفصل " (182/2 - 184).  
<sup>(1239)</sup> - ابن حزم : " الدرّة فيما يجب اعتقاده " تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزقي، (ص. 377)، مصدر سابق.  
<sup>(1240)</sup> - ابن حزم : " المحلى " تحقيق: عبد القادر سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.ط.، (22/1).  
<sup>(1241)</sup> - ابن حزم : " الفصل " (184 /2).

ومعنى ذلك أنه بزوال العمل كله يزول الإيمان، وهذا بخلاف أهل الإرجاء والكرامية الذين يرون أنه وإن زال العمل كله، فإن الإيمان لا يزول، وما ذلك إلا لأن الكفر عندهم لا يكون إلا بالتكذيب، وبالمقابل يكون الإيمان بالتصديق وحده. وهو ما لا يقرُّهم عليه أبو محمد، إذ: «الإيمان هو التصديق بالقلب بكل ما أمر الله تعالى به، على لسان رسوله والنطق باللسان، ولا بد من إستعمال الجوارح في جميع الطاعات.»<sup>(1242)</sup> وقد أيد ابن تيمية (ت.728هـ) ما ذكره أبو محمد في هذه المسألة فقال: «وقد تبين أن الدين لا بد فيه من قول وعمل، وأنه يمتنع أن يكون الرجل مؤمناً بالله ورسوله بقلبه ولسانه، ولم يؤدِّ واجبا ظاهرا... ولا صلاة ولا زكاة... وغيرها من الواجبات، فهذه بدعة الإرجاء التي أعظم السلف والأئمة، الكلام في أهلها، وقالوا فيها المقالات العظيمة ما هو معروف.»<sup>(1243)</sup>

وإن مما هو مقرر وثابت لدى أهل السنة والجماعة<sup>(1244)</sup> أن الإيمان يزيد وينقص، ولذا فإن أول ما قاله البخاري (ت.256هـ) في باب: "الإيمان" «أنه -أي الإيمان- قول وفعل ويزيد وينقص.»<sup>(1245)</sup> وهذا للرد على مختلف الفرق التي تزعم أن الإيمان ثابت. وقد أشار أبو محمد إلى أن: «الدين هو الإيمان، والدين ينقص بنقص الإيمان ويزيد.»<sup>(1246)</sup> مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾<sup>(1247)</sup> «والإيمان يزيد بزيادة الأعمال، وينقص بنقص الأعمال، وهذا أصل الإيمان عندنا.»<sup>(1248)</sup>

#### أ-: بيان العلاقة بين مسمى الإيمان والإسلام:

ومن المسائل التي تتنازع المتكلمون حولها، مسألة علاقة الإيمان بالإسلام، حيث صاروا إلى ثلاثة أقوال: طائفة تقول الإسلام أفضل، وأخرى تفضل الإيمان على الإسلام، وثالثة تجمع بينهما.<sup>(1249)</sup> وقد

<sup>1242</sup> - ابن حزم : " الإحكام في أصول الأحكام " تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2004، م (67/1).  
<sup>1243</sup> - ابن تيمية : " مجموع الفتاوى " جمع و ترتيب : عبد الرحمان بن قاسم، نشر مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 1416هـ (261/7).  
<sup>1244</sup> - ينظر: ابن تيمية : " الإيمان " دار ميموني للنشر، الرويبة، الجزائر، ط.1988م، (ص.161).  
<sup>1245</sup> - البخاري: " الجامع الصحيح " ضبط وفهرسة : محمد ديب البغا ، دار موفم للنشر، الجزائر، ط.1992م، (11/1).  
<sup>1246</sup> - ابن حزم : " المحلى " (61/1).  
<sup>1247</sup> - سورة التوبة : [الآية 124].  
<sup>1248</sup> - ابن حزم : " الأصول والفروع " (ص.109)، مصدر سابق.  
<sup>1249</sup> - ينظر مثلا: ابن تيمية: " مجموع الفتاوى " (254/7 - 332) و "الإيمان" (ص.305). مصدران سابقان.

أشار أبو محمد إلى اختلاف الناس في هذا الموضوع<sup>(1250)</sup> مفصلاً كعادته، ومبيناً معاني الإيمان والإسلام المختلفة لغة وشرعاً مستنداً إلى نصوص القرآن والحديث المؤيدة لأقواله، مؤكداً على أنهما إن حملاً المعنى الذي هو نقيض الكفر، فهما شيء<sup>(1251)</sup> واحد. لأن اللغة الشرعية وحدت بين معنييهما، فكل مؤمن مسلم بالله غير كافر به، ومدلولهما بالتالي واحد، لكن إن كان الإسلام بمعنى الاستسلام للدين خوف القتل، ومن غير إعتقاد له، فهو في هذه الحالة غير الإيمان. « فإذا أريد بالإسلام المعنى الذي هو خلاف الكفر... فهو والإيمان شيء واحد... وقد يكون بمعنى الاستسلام... فإذا أريد بالإسلام هذا المعنى فهو غير الإيمان. »<sup>(1252)</sup> ومعنى ذلك أن الترادف واضح ظاهر بين اللفظين، فيستحق المرء إسم مؤمن مسلم، لكن قد يفترقان ويختلفان إذا أريد بالإيمان: الإعتقاد، وبالإسلام: العمل. وهذا الموقف من ابن حزم لفك النزاع بين المرجئة التي تقول بأن الإسلام أفضل، و بين المعتزلة والخوارج وطائفة من أهل السنة الذين يقولون الإيمان والإسلام سواء. والقول الثالث لطائفة من أهل الحديث والسنة، يجمعون بينهما حيناً، ويميزون بينهما حيناً آخر. والصواب أنهما إذا اجتمعا إفترقا، وإذا افترقا اجتمعا، أي بمعنى أنه: « إذا أُفرد كل من الإسلام والإيمان، فلا فرق بينهما حينئذ، وإن قرن بين الإسمين كان بينهما فرق... »<sup>(1253)</sup>

#### ب-: مسألة الإسلام والكفر:

قال أبو محمد: « ومما يبين أن إسم الإيمان في الشريعة منقول عن موضوعه في اللغة، وأن الكفر أيضاً كذلك، فإن الكفر في اللغة: التغطية... وسمي الليل كافراً لتغطيته كل شيء، ثم نقل الله تعالى إسم الكفر في الشريعة إلى جحد الربوبية... أو جحد شيء مما أتى به رسول الله... أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر... »<sup>(1254)</sup> ومراد ابن حزم بذلك أن اللغة المستخدمة في الشرع، ليست كاللغة العربية فلا يفهم من هذه الأحكام الشرعية إلا ما أراده الشرع، لا كما تفهم في لغة العرب: « ولا يجوز إيقاع إسم

<sup>1250</sup> - ابن حزم: " الفصل " (214/2)، و " الأصول والفروع " (ص. 109).  
<sup>1251</sup> - ابن حزم: " المحلي " (61/1)، و " الأصول والفروع " ص 108، " الفصل " (281/2).  
<sup>1252</sup> - نفسه: (214/2 - 215)، و " الأصول والفروع " (ص. 108).  
<sup>1253</sup> - ابن رجب: " جامع العلوم والحكم " مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. 2002م، (ص. 28).  
<sup>1254</sup> - ابن حزم: " الفصل " (202/2).



الإيمان المطلق على التصديق... ولا يجوز إيقاع إسم الكفر على معنى التغطية... لكن على ما أوقع الله تعالى عليه، إسم الإيمان وإسم الكفر، ولا يزيد.»<sup>(1255)</sup> ونقل ابن حزم مختلف آراء الفرق في مسألة الكفر، مركزاً على مبدأ هام، تمثل في أن إثبات الإيمان أو نفيه، وبالتالي الوقوع في الكفر الذي هو من نواقض الإيمان، إنما يقع وفق مقتضى الشرع، فالكافر هو: «من جحد شيئاً مما افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحجة عليه ببلوغ الحق إليه بقلبه... أو بلسانه... أو بهما معاً، أو عمل عملاً جاء النص بأنه مخرج له بذلك عن إسم الإيمان.»<sup>(1256)</sup> وقد تشعب الحديث عن لفظ "الكفر" وعلى من يطلق. فذكر ابن حزم إختلاف الناس في هذا الباب: "فيمن يكفر ومن لا يكفر"<sup>(1257)</sup> خاصة وأن أهل الكلام أبدعوا في تكفير بعضهم، دون اللجوء إلى ضوابط أو قواعد تحدد فعلهم هذا. ولذا حاول أبو محمد مناقشة هذه الفرق والرد عليها، ثم قام بوضع أسس واضحة المعالم، تبيّن متى يزول الإيمان عن المرء وينقض إسلامه، ويدخل دائرة الكفر. فمن ذلك إقترافه لناقض من نواقض الإيمان الكثيرة، كالسجود لصنم، أو الإستهانة بالمصحف أو بشيء من دين الله، أو القيام بعمل يخالف ما صحّ عن الله أو عن رسوله؛ مستجيزاً بذلك لنفسه المخالفة كالقول بتحليل الخمر فهذا يقطع بوجود تكفيره.<sup>(1258)</sup> مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَ سَبِيلًا ۖ ﴾.<sup>(1259)</sup>

**ثانياً:- أسماء الله وصفاته**

**أ:- مسألة أسماء الله:**

يعتبر البحث في أسماء الله وصفاته، من أعقد الموضوعات التي تناولها الفكر الكلامي، وتجاوزت فيها الفرق أطراف التكفير والتفسيق، فمنهم المثبتة والمعطلة والمؤولة، إضافة إلى المجسمة والمشبهة وغيرها من الأوصاف التي تتابز بها المتكلمون في هذه المسألة.<sup>(1260)</sup>

<sup>1255</sup> - نفسه، (203/2).

<sup>1256</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (68/1).

<sup>1257</sup> - ابن حزم: "الفصل" (230/2 - 235)، و "الأصول والفروع" (ص. 235).

<sup>1258</sup> - المصادر السابقة. وكذلك "المحلّى" (61/1)، ويشاطره الرأي ابن تيمية في "مجموع الفتاوى" (158/5 - 351).

<sup>1259</sup> - سور النساء [ الآية 115 ].

<sup>1260</sup> - ينظر: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (27/5)، ابن أبي العز الحنفي: "شرح العقيد الطحاوية"، عمر سليمان الأشقر: "أسماء الله وصفاته" (ص. 153).

وقد ذهب أبو محمد إلى أن الله أسماءً وردت بها النصوص، ولا يجب أن نتعدّها بالزيادة فيها أو النقصان منها. «وجملة ذلك أننا لانسمي الله تعالى إلا بما سمى به نفسه...»<sup>(1261)</sup> كما يقرر فيه بصراحة أنه: «لولا أن السمع قد ورد بسائر الأسماء التي ورد الخبر الصادق لها، ماجاز لنا أن نسمي الله عز وجل بشيء منها...»<sup>(1262)</sup> وعلى هذا فإنه «لا يحلُّ لأحد أن يسمي الله بغير ماسمى به نفسه، ولا أن يصفه بغير ما أخبر به تعالى عن نفسه... فممنع تعالى أن يُسمَى إلا بأسمائه الحسنى.»<sup>(1263)</sup> مستدلاً على ذلك بقوله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾<sup>(1264)</sup> ويقول صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ إِسْمًا، مِائَةٌ إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ﴾.<sup>(1265)</sup> غير أن لأبي محمد نظرة تخالف سائر أهل الكلام، وهي كونه لا يجيز الزيادة على هذا العدد، و من أجاز الزيادة فقد ألد في أسماء الله، وكذب قول الرسول وبذلك يُعدُّ كافرًا في نظره.<sup>(1266)</sup> وههنا مسألة هامة كانت مطروحة، وهي: هل أسماء الله محصورة في هذا العدد؟ وهل يجوز الاشتقاق منها؟. فقد أجاز الكثير من أهل الكلام الاشتقاق، مؤكدين على أن الله أسماء تفوق التسعة والتسعين المذكورة في الحديث السابق.<sup>(1267)</sup> لكن ابن حزم مصرُّ على أنه: «لا يحلُّ لأحد أن يشترك في أسماء الله تعالى إلا بما سمى به نفسه...»<sup>(1268)</sup> ولكن لماذا يصرُّ أبو محمد على أن أسماء الله توقيفية ومحصورة العدد، وأنه لا يجوز الاشتقاق منها؟ وما المانع أن تشتق أسماء الله أو صفات؟.

يذهب أبو محمد إلى أن: «أسماء الله عز وجل، أسماء أعلام... والمراد بها الله تعالى الذي لم يزل... وأما الأصوات المسموعة المعبر عنها فمخلوقة لم تكن ثم كانت.»<sup>(1269)</sup> والمراد بذلك أنها ليست موصوفات مشتقة من صفات، بل إنها أي الأسماء معبرة عن الله عز وجل، فهي هو. والمقصود أننا إذا أقررنا بأن

<sup>1261</sup> - ابن حزم: "الفصل" (331/1).

<sup>1262</sup> - نفسه (48/1).

<sup>1263</sup> - ابن حزم: "المحلى" (49/1 - 50).

<sup>1264</sup> - سور الأعراف [ الآية 180 ].

<sup>1265</sup> - حديث صحيح، رواه البخاري في: "الجامع الصحيح" (2691/6)، مصدر سابق.

<sup>1266</sup> - ابن حزم: "المحلى" (51/1) و"الفصل" (365/1) (175/3).

<sup>1267</sup> - ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (380-142/6) (481/22) و ابن حجر: "فتح الباري" (220/11) وابن القيم: "بدائع الفوائد" (66/1).

<sup>1268</sup> - ابن حزم: "المحلى" (51/1) معتبرا الأشاعرة الذين اشتقوا أسماء ملحدين. "الفصل" (350/1 - 351).

<sup>1269</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (505/1).

الله عليم وأنه يعلم الغيب، فإنَّ ذلك لا يعني بتاتا أن يكون لله علم هو غيره، أو أن يكون علم الله شيئاً غير الله بل العليم هو الله. « علم الله تعالى حق، وقدرته حق، وقوته حق، وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، ولا العلم غير القدرة، ولا القدرة غير العلم إذ لم يأت دليل بغير هذا، لا من نصٍ ولا من سمعٍ. »<sup>(1270)</sup> أي أن العليم هو القدير، وهو القوي أيضاً، وهو ذاته الله تعالى، فلا فرق بين هذه الأسماء في المعنى، وما هذه الأسماء عنده إلا: « عبارات وتمييز بين المعاني يتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني والأشياء المطلوبات. »<sup>(1271)</sup> فهل يعني ذلك أن إسم "الله" له ذات المعنى والمفهوم من إسم "العليم" واسم "القادر" ونحو ذلك؟؟. « وأما قولهم هل يُفهم من قول القائل: "الله" كالذي يُفهم من "عالم"... فجوابنا : أننا لا نفهم من قولنا: قدير وعالم إذا أردنا بذلك الله عزوجل، إلا ما نفهم من قولنا: الله فقط، لأن كل ذلك أسماء أعلام... لكن إذا قلنا: هو الله تعالى بكل شيء عليم ويعلم الغيب، فإنما يفهم من كل ذلك أن ههنا له تعالى معلومات... »<sup>(1272)</sup> ولا يمكن بالتالي أن يُفهم من "العليم" أن له علماً غيره، وكذلك الحال بالنسبة لأسماء الله الأخرى، فلا فرق بينها في المعنى<sup>(1273)</sup> ولهذا نجده ينتقد بشدة الأشاعرة لكونهم يقولون : إن الله عالم بعلم قادر بقدرة، وكأن ذلك يعني أن علم الله غير الله، أو أن الله علما غير الله وهذا مؤداه أن ابن حزم يميز بين الإسم والمسمى. « فسقط كل ما شغَّب به القائلون بأن الإسم هو المسمى... وصحَّ يقينا أن التسمية غير الإسم وغير المسمى، وأن الاسم غير المسمى... وذات الخالق تعالى هي الله المسمى... لأن لفظة "الله" هي غير لفظة "الرحمن" بلاشك وهي بنص القرآن أسماء الله تعالى، والمسمى واحد لا يتغاير بلا شك. »<sup>(1274)</sup> وهذه النتيجة التي وصل إليها أبو محمد، سبقها مخاض عسير، في نقل كلام الطوائف المخالفة له في هذه المسألة. فبعض أهل الحديث وبعض متكلمي الأشاعرة و الكرامية، إعتبروا أن الاسم هو عين المسمى على إعتبار أنه لو كان الإسم غير المسمى لكان مخلوقا. ولرَفَعُ صفة الحدوث عن الباري كان لا بد من إعتبار الإسم عين المسمى لأجل

<sup>1270</sup> - ابن حزم : " الفصل " ( 322/1 ).

<sup>1271</sup> - ابن حزم : " حجة الوداع " تحقيق ممدوح حقي، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1996م، (147/1).

<sup>1272</sup> - ابن حزم : " الفصل " ( 331/1 ).

<sup>1273</sup> - ابن حزم : " الدرّة " (ص.379 ) و " الفصل " ( 350/1 - 352 ).

<sup>1274</sup> - ابن حزم : " الفصل " ( 174/3 - 176 ).

ذلك. في حين ذهبت الجهمية والمعتزلة والشيعة وبعض الأشاعرة، إلى أنّ الإسم غير المسمى لأننا لو قلنا إن الإسم عين المسمى لزمنا القول بتعدد الإله، على اعتبار أن أسماء الله تسعة وتسعون، وبالمقابل لا يلزم من تعدد الأسماء تعدد المسمى. لان الذات الإلهية هي المسمى، ولا تعدد فيها، في حين ذهبت طائفة ثالثة من أهل الحديث إلى التوقف، ورابعة إلى التفصيل في المسألة.<sup>(1275)</sup> وقد استدل ابن حزم في دعم موقفه القائل بأنّ الاسم غير المسمى بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾<sup>(1276)</sup> قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ<sup>(1277)</sup> معتبرا أن هذا «نص جلي على أنّ الأسماء كلها غير المسميات، لان المسميات كانت أعيانا قائمة وذواتا ثابتة تراها الملائكة، وإنما جهلت الأسماء فقط، التي علّمها الله آدم، وعلّمها آدم الملائكة.»<sup>(1278)</sup> وأبومحمد يقصد بهذا أنّ المعاني بلاشك مرتبطة بالمسميات، التي هي الأعيان القائمة، والذوات الثابتة أما الأسماء فلا وظيفة لها سوى فصل هذا المعنى عن ذاك، بخلاف التسمية التي يتمثل دورها في الدلالة على الشيء والإشارة إليه. فإسم الإنسان مثلا غير تسميته بذلك وغير كونه مسمى بذلك، ولعل هذا ما يظهر جليا في قوله: «فصح يقينا أن التسمية غير الإسم، وغير المسمى، وإن الإسم غير المسمى.»<sup>(1279)</sup> وعلى ذلك فإن المسمى وحده، هو عين الشيء الذي يجب أن يكون المعنى دالا عليه ومرتبطا به، والمسمى وحده الذي يجب أن يكون قابلا للإخبار عنه، ووصفه بمختلف الأوصاف دون الإسم ودون التسمية. وعلى هذا فالأسماء كلها غير المسميات. «الأوصاف والأخبار كلها إنما تقع على المسميات لا على الأسماء، وأنّ المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها فثبت بهذا أن الإسم غير المسمى، ووضح غلط من ظن... أن الإسم عين المسمى...»<sup>(1280)</sup>

<sup>1275</sup> - عن مسألة: هل الاسم عين المسمى أو هو غيره؟ أو لاهو هو ولا هو غيره؟ و سبب نشأتها. ينظر بتوسع: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى"

(185/6) (311/12) وابن حجر: "فتح الباري" (378/3).

<sup>1276</sup> - سورة البقرة [الآية 31].

<sup>1277</sup> - سورة البقرة [الآية 33].

<sup>1278</sup> - ابن حزم: "الفصل" (176/3).

<sup>1279</sup> - نفسه (177/3).

<sup>1280</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (188/4).

كما نستطيع أن نستنبط من كلام أبي محمد، أن أسماء الله الواردة في النصوص الصحيحة مترادفة، وذات معنى واحد، لكونها ليست أسماءً مشتقةً، وإنما هي عبارة عن تسميات مرادفة لإسم "الله" ولهذا لا يمكن أن يفهم منها معنى آخر غير مايفيد لفظ الجلالة "الله".<sup>(1281)</sup> وعلى هذا فالله يُسمَّى نفسه بماشاء، وله الحق المطلق في تسمية ذاته، وأما نحن فلا نسميه إلا بما سمي به نفسه. ولايجوز لنا اشتقاق الأسماء له، بحجة وجود ما يدل عليها: « فيلزمهم إذا سمَّوا ربهم، ووصفوه من طريق استدلالهم وقياسهم... أن يُسمَّوه ماكرًا. »<sup>(1282)</sup> أو أن نسمي الله كَيِّدًا وخذاعًا، وما إلى ذلك قياسًا على قوله تعالى: ﴿ وَأكِيدُ كَيِّدًا ﴾<sup>(1283)</sup> ، ﴿ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ﴾<sup>(1284)</sup> فأسماء الله عند أبي محمد توقيفية، أي تؤخذ من الكتاب والسنة نصًا ظاهرًا.

« ومن ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لايدل عليها الوحي فقد افتري على الله. »<sup>(1285)</sup> فلا يجوز إذاً تحويلها أو صرفها عن معناها أو مُسمَّائها الذي وضعه الشارع لها، إلا إذا أتى دليل نصيٍّ آخر ينقلها عن الأصل الذي كانت عليه إلى معنى آخر. « والإسم إذا وقع على معنى ما فأوقعه الله تعالى أيضا على معنى آخر فقد نقله على حكم الوقوع على معنى واحد، إلى حكم الوقوع على معنيين... »<sup>(1286)</sup> ولن نبرح هذا الموضوع بعدُ، حتى يأذن لنا أبو محمد لأنه سيُطَّل علينا بأمر جديد وغير معهود، إذ يقرر بأن أدق أسماء الله تعالى أربعة، مصرًا عليها دون غيرها: الأول، الواحد، الحق، الخالق، فقط وهذه الأسماء هي التي لايستحقها شيءٌ في العالم غيره تعالى. ولكن لماذا؟.

وبعد جهد مبذول في استقراء النصوص الواردة في هذا المجال، نجد أن ابن حزم إختص هذه الأسماء الأربعة، من دون سائر الأسماء الحسنی كلها، لكونها لا تنطبق على أي كائن كان سوى الله، ويستحيل في نظره أن يوصف بها أي جوهر أو عرض. بل إنها لا تنطبق إلا على الباري عزوجل، فلا أول سواه، بل ولا واحد، ولاخالق، ولا حق سواه البتة. أو بمعنى آخر، قد نجد في المخلوقين من يمكن

<sup>1281</sup>- نفسه. ( 139/4 ).

<sup>1282</sup>- ابن حزم : "الفصل" ( 346/1 ) كما أن اشتقاق أسماء □ عزوجل يلزم عنه القول بحدوث أسماء □ عزوجل. "الإحكام" ( 505/1 ).

<sup>1283</sup>-سورة الطارق [الآية.16].

<sup>1284</sup>-سورة النساء [الآية.142].

<sup>1285</sup>- ابن حزم : " الإحكام " ( 372/1 ).

<sup>1286</sup>- نفسه. ( 337/1 ).

وبوجه من الوجوه، وفي حدود النسبية أو الإضافة أن يوصف بإسم من أسماء الله تعالى، كالعليم أو الحليم ونحو ذلك أمّا هذه الأسماء الأربعة ففَنَشَّ ما استطعت، وكيفما شئت فلن تجد من يحمل هذه الأسماء مطلقاً.<sup>(1287)</sup> هكذا يعتمد أبو محمد على النظرة الإستدلالية الصارمة، والمنهج العقلي القائم على النقل، لإثبات تَمَيُّز أسماء الله وتعاليتها ومُطلقيتها. ومن هذا المنطلق يبطل أبو محمد مختلف الدعاوى الخائضة في أسماء الله الحسنی مقررًا إستسلامه للمنقول، مقيّدًا نفسه عند ورود النصوص من الكتاب والسنة، وقافًا عند ظاهر النص. كما يُقدِّم لنا معرفة علمية بُرهانية إستدلالية مستمدة من المعرفة الشرعية، وقائمة على الجمع بين المنقول والمعقول لحسم هذه القضية الشائكة.

#### ب-: مسألة الصفات

ليس من المبالغة في شيء، إن اعتبرت مسألة الصفات المحور الرئيس، الذي تدور عليه رُحى مباحث الإيمان، حيث طرحت إشكاليات عدة منها: هل لله صفات؟ وإن كانت موجودة فهل هي جائزة له تعالى أم واجبة؟ ثم أهى الذات أم غيرها؟ أم لا هي هو، ولا هي غيره؟.

فالبعض نفى وأنكر أن تكون لله صفات، لأنها ستكون غير الله، وما كان غير الله فهو محدث مخلوق، وأما الذين أثبتوها فتنازعوا هم أيضا.<sup>(1288)</sup> وقد علق عبد الرحمن بدوي على هذه المسألة بقوله: «والتحقيق أن من قال: الصفات غير الذات، نظر إلى أن الصفة قائمة بالذات، وتقدم الذات من الضروريات. ومن قال: الصفات عين الذات نظر إلى أن الذات غير منفكة عن الصفات. ومن قال: لا عين ولا غير، نظر إلى أنها لو كانت عينا لكانت ذاتًا، ولو كانت غيرًا، للزم التركيب وهو من المحالات.»<sup>(1289)</sup> فالذين اعتبروا الصفات عين الذات، وليست معاني قائمة بذاته تعالى بل هي ذاته، إذ ليس لله عندهم صفات زائدة عن الذات كالعلم والقدرة ونحوهما، وإنما علمه ذاته وهكذا سائر الصفات،

<sup>(1287)</sup>- هذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره. "ابن حزم: الفصل" (48/1) أما باقي الأسماء فيمكن حدوث مقايسة ومماثلة الشاهد فيها بالغانب، وفي إطار النسبية والمحدودية الإنسانية .  
<sup>(1288)</sup>- ينظر مثلاً: ابن حزم: "الفصل" (324/1) وابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (3/3) (27/5) و الهراس: "دعوة التوحيد" (ص.12) و عمر سليمان الأشقر: "أسماء الله وصفاته" (ص.158).  
<sup>(1289)</sup>- عبد الرحمن بدوي: "مذاهب الإسلاميين" دار العلم للملايين، بيروت د.ت.ط. (445/1).

أدى بهم ذلك إلى نفي الصفات أو تعطيلها وهو رأي بعض الفلاسفة.<sup>(1290)</sup> ولم يختلف المعتزلة عن هؤلاء كثيرا حيث ذهبوا إلى أن الصفات عين الذات، أي أنها هي هو، فالعلم والحياة متضمنة في ذات الله، فإله عالم بذاته، وهكذا سائر الصفات ولا وجود عندهم لصفات أزلية، ولا لصفات زائدة عن الذات الإلهية، بل صفات الله عين ذاته، محتجين بأنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات، لزم منه أن يكون البارئ مركبا من صفات حادثه، وهذا غير جائز على الله.<sup>(1291)</sup> ويقولهم هذا انتهى إلى إنكار وجود الصفات ونفيها نفيًا تامًا، كما ادعوا أن وصف الله بصفات سيؤدي إلى التجسيم والتشبيه، لأن الصفات أعراض، والعرض لا يقوم إلا بجوهر متحيز، ومن قال بذلك فهو مشبه.<sup>(1292)</sup> أما الجهمية، فقد ذكر ابن حزم عن جهنم بن صفوان (ت. 128هـ) وأصحابه، قولهم: إن علم الله هو غيره، وهو محدث مخلوق، لأنه لو كان عين الله فالله علم، وهذا إلحاد. ولو كان علم الله لم يزل، فهذا تشريك لله تعالى.<sup>(1293)</sup> أما البغدادي (ت. 429هـ) فقد نقل عن جهنم قوله: «أمتنع عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي... وقال: لأصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره... ووصفه بأنه قادر وموجد وفاعل... لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده.»<sup>(1294)</sup> ولهذا عدَّ هؤلاء من النفاة أيضا، إضافة إلى ذلك فإن الأشاعرة لا يثبتون من الصفات، إثباتا حقيقيا إلا سبع صفات ذاتية أزلية هي: العلم، القدرة، الإرادة الحية، السمع، البصر، الكلام. وهذه الصفات عندهم ليست عين الذات، ولا هي غيرها، كما أنها ليست زائدة عن الذات الإلهية، واختلفوا فيما سوى ذلك من الصفات بين النفي والتأويل والتفويض.<sup>(1295)</sup> وقد نقل ابن حزم كثيرا من آرائهم في هذه المسألة<sup>(1296)</sup>، مشنعا عليهم إضطرابهم وتناقصهم، مستشيطا غضبا وحنقا من

<sup>1290</sup> - الغزالي: "تهافت الفلاسفة" (ص. 128-161)، (المسألان: 6 و 12) و زهدي جار الله: "المعتزلة" (ص 63).

<sup>1291</sup> - ابن حزم: "الفصل" (338/1) والغزالي: "تهافت الفلاسفة" (ص. 128-161) والبغدادي: "الفرق بين

الفرق" (ص. 93) والجويني: "الإرشاد" (ص. 41).

<sup>1292</sup> - البغدادي: "الفرق بين الفرق" (ص. 112) ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (6/185).

<sup>1293</sup> - ابن حزم: "الفصل" (330/329/1) والأشعري في: "مقالات الإسلاميين" تحقيق: محي الدين

عبد الحميد، دار النهضة، مصر، ط. 1950م (338/1).

<sup>1294</sup> - عبد القادر البغدادي: "الفرق بين الفرق" دار المعرفة، بيروت، ط. 1997 م (ص. 194).

<sup>1295</sup> - ينظر مثلا: البغدادي: "الفرق بين الفرق" (ص 293)، الجويني: "الإرشاد" (ص. 36).

<sup>1296</sup> - ابن حزم: "الفصل" (329/1 - 339).

تمويههم وتخليطهم. « فلنقل بعون الله في عبارة الأشعري...: " لا يقال هو هو، ولا يقال هو غيرهه. "

فنقول: إنه لم يزد في هذه العبارة على أن قال: لا يقال في هذا شيء. » (1297)

ولعلي قبل الشروع في بيان موقف أبي محمد من مسألة الصفات هذه، أود أن أشير إلى أنه قد اتهم من أطراف مختلفة، إتهامات متناقضة في ما بينها. فرماه بعضهم بأنه معتزلي في الصفات وآخرون بكونه من النفاة المعطلة، وغيرهم بأنه من الأشاعرة أو بكونه جهميا. فما مدى صحة هذه الإتهامات؟ (1298)

وهل كان ابن حزم من نفاة الصفات حقا؟ ثم ما موقفه من مسألة الذات والصفات؟.

أحسب أنني أستطيع الإدعاء، ومن دون أدنى تردد أو وجل، بأن ابن حزم قد تفرد عن غيره، بآراء متميزة عند خوضه في هذه المسألة، إذ أنه ذهب إلى أن إطلاق لفظ أو مصطلح "الصفات" على الله تعالى بدعه محدثة منكرة، لم يرد بها نص من الكتاب والسنة كما لم ينقل ذلك عن الصحابة والتابعين، وعلى هذا فلا ينبغي لأحد النطق به. مشيرًا إلى أن أول من ابتدع لفظ الصفات هم المعتزلة والأشاعرة والرافضة مُحملاً إياهم تبعة استحداث هذا اللفظ المنكر، وما انجر عنه. (1299) « وأما إطلاق لفظ الصفات لله.... فمحال لا يجوز، لأن الله تعالى لم ينص قط... على لفظ الصفات... ولا جاء قط عن النبي صلى الله عليه وسلم... فلا يجوز القول بلفظ الصفات، ولا اعتقاده بل ذلك بدعة منكرة وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام. » (1300) وإذا كان الأمر كذلك، فلا ينبغي لأحد التلطف به، حيث لم يأت به نص ولا إجماع، ولكن قد يحتج على ابن حزم بأن بعض أئمة الحديث والفقهاء وعلماء السنة أجازوا إطلاقه على الله. (1301) فيسارع أبو محمد إلى الجواب الصارم المنكى، إنما هي « وهلة من عالم، وزلة من فاضل. » (1302) فهؤلاء من المتأخرين الذين لم يحققوا النظر، ولا يجوز إتباعهم على لخطئهم، ومن ثمة لا بد من إتباع القول بالبرهان. فيعرض لنا طائفة من الأدلة

(1297) - نفسه. (339/1).

(1298) - سأحاول لاحقاً عرض هذه الاتهامات وبسط القول فيها، بما يناسبها من ردود.

(1299) - ابن حزم: " الفصل " (324/1 - 341).

(1300) - نفسه: (324/1).

(1301) - أثبت كثير من أهل السنة إطلاق لفظ الصفات على الله. ينظر مثلاً: ابن حجر: "فتح الباري" (356/3) وابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (3/3).

و(26/5)، وابن القيم: "بدائع الفوائد" (168/1) وابن أبي العز: "شرح الطحاوية" (ص. 117).

(1302) - ابن حزم: " الفصل " (324/1).



النقلية والعقلية، والشواهد التاريخية واللغوية المؤيدة لوجهة نظره، مفندا في ذات الوقت حجج خصومه. قال تعالى: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾<sup>(1303)</sup>. فهذه الآية في نظر ابن حزم دليل على أنه لا يعلم كيف هو إلا هو، ولا يجوز أن يتجرأ أحد فيصف الله بما لم يصف به نفسه، لأنه قد صح أن الأسماء لله، وأنها من المسائل التوقيفية في الشرع ومن تجاوزها فهو من الجهلة الملحدين.<sup>(1304)</sup> ثم إن: «الصفة التي يطلقون هم فإنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على ذلك أصلا...»<sup>(1305)</sup> أي أن لفظ "الصفة" لغة هي عبارة عن محمول عرضي في موصوف ما، ويعني ذلك أن إضافته لله عزوجل غير جائزة بمقتضى أن الله ليس جوهرًا ولا عرضًا، ومع العلم أيضا أن الجواهر والأعراض مخلوقات؛ يضاف إلى ذلك أن الله يتعالى أن يحمل شيئًا من الكيفيات أصلا.<sup>(1306)</sup> ثم إن الله تعالى يقول: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾<sup>(1307)</sup> وفي هذا دليل على أن الله وحده من يخول لنفسه، وصف ذاته بما شاء ولا يحل لأحد أن يسميه أو يصفه بغير ما أخبر به تعالى عن نفسه.<sup>(1308)</sup> وأمّا من جهة العقل والمنطق أيضا، فيرد ابن حزم على من قال بأن الصفات ليست هي الله ولا هي غيره، لكنها صفات ذات لم تنزل، بأنه كلام فاسد محال متناقض، يبطل بعضه بعضا، بل إنه تخطيط وتخرصات؛ لأن في ذلك إثباتا ونفيا لنفس القضية.<sup>(1309)</sup> ومراد أبي محمد من ذلك أن الجمع بين المتناقضين محال عقلا ومنطقا وشرعا. فمن قال: «إن علم الله تعالى ليس هو هو، ولا هو غيره... فقد أوجب بهذا القول ضرورة أنه هو فصَحَّ أنه سواء قول القائل: لا هو هو، ولا هو غيره، وقول القائل هو هو وهو غيره، فإن معنى القضيتين واحد لا يختلف.... ولا يعقل نفي وإثبات معا.»<sup>(1310)</sup> ولكن لماذا يصير أبو محمد على موقفه هذا؟! لعلني أستطيع أن أبين ذلك من خلال

<sup>1303</sup> - سورة النجم [الآية 23].  
<sup>1304</sup> - ابن حزم "الرسائل" (164-140-139/4).  
<sup>1305</sup> - ابن حزم: "الفصل" (325/1).  
<sup>1306</sup> - ابن حزم "الرسائل" (145/4) و"الفصل" (359/1).  
<sup>1307</sup> - سورة الصافات [الآية 180].  
<sup>1308</sup> - ابن حزم: "المحلى" (49/1).  
<sup>1309</sup> - ابن حزم: "الفصل" (338/1).  
<sup>1310</sup> - نفسه (338/1)

تأكيده على عدم جواز قياس "الغائب على الشاهد" والذي طالما رفضه أبو محمد<sup>(1311)</sup>، لأنه ليس في العالم مخلوق ما يشبه الخالق الغائب، فيقاس عليه ويوصف على نحوه وإلا لزم هؤلاء منطقياً أيضاً، أن يصفوا الله من طريق استدلالهم وقياسهم وما شاهدوه في الحاضر عندهم، أن يقولوا عن الله مثلاً: "يا ماكر" ويسموا أبناءهم "عبد الماكر" إنطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ﴾<sup>(1312)</sup> وكذلك الحال بالنسبة للمستهزئ، والخداع والسّخر، ونحو ذلك، مما وردت به النصوص الصحيحة، وإلا فقد تناقضوا وتلاعبوا بصفات ربهم وبيدنيهم أيضاً.<sup>(1313)</sup> ترى هل كان أبو محمد على علم بقياس الاحراج، حتى يوقع خصومه في حباله وبرائثينه؟ أم أن قدرته على الجدل ومباغته الخصم مكنته من ذلك؟ ومما يدلنا على وعي وإدراك ابن حزم بهذه المسألة أنه يتساءل باستغراب عن سرّ تمسك هؤلاء بلفظ الصفات مع أنه لم يرد فيه نص صحيح، ودون أن يستخدموا مرادفاً له كالنعوت أو السمات مثلاً، مع أنه لا فرق بين هذه الألفاظ، وهذا إنما يدل في نظره على مغالطاتهم وسفستهم وتمويههم. « والعجب من اقتصارهم على لفظة "الصفات" ومنعهم من القول بأنها نعوت وسمات ولا فرق بين اللفظتين لا في لغة ولا في معنى ولا في نص...»<sup>(1314)</sup> وهنا نتساءل عن لماذا يرفض ابن حزم إطلاق لفظ الصفات على الله؟ وهل رفضه ذاك يعني رفضاً منه أن تكون لله صفات أصلاً؟ وأين يكمن الفرق بين المسألتين؟.

لقد بدا لي أنّ ما يرمي إليه ابن حزم هو التمسك بالنص بل وبظاهر النص وحرفيته، ولأنه لم يرد في هذه المسألة نص ظاهر، فلا يجب التجرؤ وإطلاق هذا اللفظ على ما وصف به الله من العلم والحياة ونحو ذلك

وثانياً: لأن التلطف بكلمة "صفات الله" سيؤدي إلى التساؤل عن كيفية اتصاف الله بها، أي بمعنى أهي في الذات الإلهية أم أنها غير الذات الإلهية؟ وغير ذلك من الأسئلة، وما يستتبع ذلك من اللوج إلى

<sup>(1311)</sup> يرفض ابن حزم استخدام قياس "الغائب على الشاهد" ويحذر من مطبات استعماله، لأن الغائب على غير نوع الشاهد، وينتقد من اعتمد عليه سواء في العقائد أو الفقه وأصوله. ينظر: "الفصل" (348/1) و"رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "رسائل ابن حزم" (299-164-139-4) وقد عقد باباً خاصاً في "إبطال القياس في أحكام الدين" ينظر: "الإحكام" (383/2) وينظر سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص. 371).  
<sup>(1312)</sup> - سورة آل عمران [الآية 54].  
<sup>(1313)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (346-345/1).  
<sup>(1314)</sup> - نفسه (325/1).

متاهات مؤداها الكفر والإلحاد والشرك بالله عزوجل، وهذا ما تفصح عنه العبارة التالية أبلغ إفصاح، إذ يقول أبو محمد: « فهذا قول لا يحتاج في رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد وإبطال للتوحيد، لأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه... صار له شريك في أنه لم يزل، وهذا كفر مجرد ونصرانية محضة... فلو كان مع الله غير الله لم يكن الله أحد.»<sup>(1315)</sup> وفي هذا رد على الأشعرية القائلين بأن العلم صفة ذات أزلية أو لم تنزل، وأن علم الله ليس هو الله ولا هو غيره، لأن جعل العلم الإلهي شيئاً غير الله، كونه حقيقة أزلية قائمة بجوار الله يعد شركاً بالله وإبطالا للوحدانية، وبالمقابل يرد على الذين يقولون بأن الصفات غير الذات، حيث يلزم من ذلك أن تكون حادثة، وبالتالي تعرض الذات للحوادث والتغيرات وهذا دليل نقص في الذات. فالإدعاء أن ما يوقعان المرء في الطعن في ذات الله، وهو ما دعا ابن حزم إلى اعتبار الصفات الإلهية مجرد أسماء أعلام والاختصار على تخريج الألفاظ التي قد توحى بالتشبيه تخريجا لغويا يؤديه ظاهر اللفظ.<sup>(1316)</sup> فلقد وصل الأمر بالأشاعرة وغيرهم، إلى أنهم أوقعوا أنفسهم في الكفر على حد تعبير ابن حزم: « وإذا قلتم إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غير الله وخلافه... فلماذا أنكرتم على النصارى في قولها: إنَّ الله ثالث ثلاثة... وما كنا نصدق أنَّ من ينتمي إلى الإسلام يأتي بهذا الكفر.»<sup>(1317)</sup> كما رد على سائر الطوائف التي أثبتت إطلاق لفظ الصفات لله وإذا فما يريد أبو محمد من إنكاره هذا؟.

لقد تبين لي خطأ من قال بأن ابن حزم ينكر وجود "الصفات"، ولم يفهموا حقيقة موقفه. فأبو محمد ينكر فعلا إطلاق لفظ "الصفة" على "الله"، غير أنه لا ينفي أن تكون لله صفات، ثم إنه لا يقول إلا بالصفات الثابتة نصا، تماشيا مع منهجه الظاهري الذي التزم به. ولذا نجد أنه يُقر ويؤكد على اتصاف الله بصفات عدة، وفي مواضيع مختلفة. وإثباته لصفات الله ليس على طريقة المعتزلة ولا الأشاعرة، ولا غيرهم، إنما على طريقة أهل الظاهر، أي انه يثبت منها ما ورد بنص القرآن والحديث، فقد « صحَّ انه

<sup>1315</sup>- ابن حزم : " الفصل " ( 336/1-337).

<sup>1316</sup>- زكريا إبراهيم : " ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي " (ص. 262). مرجع سابق.

<sup>1317</sup>- ابن حزم : " المحلي " ( 49/1-52 ) " الإحكام " ( 109/1 ).

لا يحل أن يضاف إليه تعالى شيء، ولا أن يُخْبَرَ عنه بشيء إلا ما جاء به النص.»<sup>(1318)</sup> فمن المواضع التي صرح فيها ابن حزم بان الله صفات قوله: «ألا ترى أننا نصف الله عزوجل، مثنين عليه بأنه جبارٌ مُتَكَبِّرٌ، وهذا في كل مخلوق دونه تعالى ذم شديد...وانه ذو مكر لا يؤمن، وكل هذا لو وصَفْنَا به مخلوقا لكان ذمًّا ونقصا...»<sup>(1319)</sup> وليس اعتباطا أو مصادفة أن يذكر ابن حزم مثل هذا الكلام، بل هو دال على راحة عقله وفطنته وحذقه في معالجة هذه المسألة. فهذه الصفات وإن كان يبدو فيها الذم فإنها تطلق على الله، لكونها منصوفا عليها، ولا يجوز وصف الله بصفات وان كانت حسنة لعدم ورود النص بها، فنحن «نمدح المخلوقين بالعقل والكيس والنبل...وكل هذا لا يجوز أن يوصف به الله عزوجل، فمن أراد أن يقيس رحمة الله تعالى لخلقه برحمة نبيه لهم، فقد أَلْحَدَ في وصفه لربه تعالى.»<sup>(1320)</sup> كما أقرَّ بالعديد من الصفات، مؤكداً على ضرورة إمرارها كما جاءت دون إطلاق لفظ "الصفة" عليها سيان كانت صفات ذات أم صفات فعل كما فعل سائر المتكلمين، لكنه بالمقابل يجعلها أسماء أعلام غير مشتقة

« فَصَحَّ أن علم الله تعالى حق، وقدرته حق، وقوته حق، وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى، لا العلم غير القدرة، ولا القدرة غير العلم، إذ لم يأت دليل بغير هذا من نصٍّ ولا من سمع...»<sup>(1321)</sup> ومن الأمثلة على أنه يثبت لله صفات تأكيداً على أن الله تعالى علما، غير أنه يختلف في نظرته لهذه الصفة عن المعتزلة التي تعتبر العلم مجازا لاحقيقة، بمعنى أن المراد من ذلك أن الله لا يجهل، كما نقل رأي جهم وابن مسرة في أن علم الله غيره. وكذلك الأشعري القائل بأن علم الله ليس هو الله، ولا هو غير الله، كما نقل آراء أخرى لأهل السنة تؤكد على أن علم الله غير مخلوق، وبالمقابل آراء المنكرين لعلم الله تعالى وحبثهم في ذلك أنه لو كان له علم لكان غيره، ويلزم عن ذلك أن يكون مخلوقا، أو لكان هو هو، أي أن الله علم، وهذا فاسد أيضا، ففي الحالتين معا يستحيل أن تكون لله صفة العلم في نظرهم.<sup>(1322)</sup>

<sup>1318</sup> - نفسه. ( 56/1 ).

<sup>1319</sup> - ابن حزم : " الإحكام " ( 109/1 ).

<sup>1320</sup> - نفسه. (110-109/1) ومن الصفات التي يقران حزم بوجودها: القوة والقدرة والعلم، واليد، والوجه... وغيرها. "المحلي" (56-53/1) .

<sup>1321</sup> - ابن حزم: "الفصل" ( 332/1 ).

<sup>1322</sup> - نفسه. ( 330/1 ) وقد اخذ الحديث عن صفة علم الله حيزاً واسعاً منه (332/1) إلى (ص.335) .

وقد رد ابن حزم على هؤلاء وهؤلاء، مثبتاً العلم لله، منكرًا أن تكون صفة العلم حادثة مخلوقة» ولا يحل لأحد أن ينكر ما نص الله تعالى عليه... فمن أنكره فقد اعترض على الله تعالى... ومن قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جدا، لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم الأشياء حتى أحدث لنفسه علما...»<sup>(1323)</sup> وفي مواطن غيرها يقر ابن حزم بوجود صفات لله، راداً على من اتهمه بإنكارها « ولم ننكر هذا نحن... فنحن نقول فيها صفة الرحمن...»<sup>(1324)</sup> إنه يؤكد على إيمانه بوجود صفات الله، غير أنه يرفض إطلاق لفظ "الصفات" من جهة أخرى، يعتبر هذه الصفات أسماء أعلام غير مشتقة. « ولا اشتقت لمسمى بها من صفة فيه أصلاً، وهي التي يسميها النحويون "الأسماء الأعلام".»<sup>(1325)</sup> وما ذلك إلا تفادياً للوقوع في حبائل القول بأن الله مُحدث، وهو ما لم تنتبه إليه سائر الطوائف الكلامية حيث « غلط بعضهم أيضاً، فقال: السميع بالسمع سميع، والحي بالحياة حي، فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى، حياة وسمعا، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ونحن لم نسم البارّي تعالى حيا، من أجل وجود الحياة له، فيلزمنا إضافة الحياة إليه... وحمل الأعراض، فكل هذا تركيب لا يكون إلا في محدث.»<sup>(1326)</sup> ولعل هذه الفقرة تبين بجلاء موقف ابن حزم من مسألة الصفات، ولكن لماذا أنكر إطلاق لفظ "الصفات" وأقر بالمقابل أن الله ما شاء من الصفات؟. « لأن الصفات تتعاقب على الموصوفات فتقنى، والموصوف باق بحسبه، ولا شك في أن الفاني غير الباقي، والصفة عرض، ونحن لم نقر بعلم البارّي تعالى على معنى أنه صفة كصفاتنا، ولكن إتباعاً منا للنص الوارد... وإنما قلنا: إنه عليم كما قال تعالى.»<sup>(1327)</sup> وفي غير ما موضع يصر أبو محمد على أن إطلاق لفظ "الصفات" على الله، سيدخلنا في متاهة البحث والتساؤل عن هذه الصفات، أهي عين الذات أم غير الذات. والأمران معا يوقعاننا في الكفر والشرك ويبعداننا عن توحيد الله عز وجل. « ولو كان شيء من ذلك غير الله تعالى لكان إمّا لم يزل، وإمّا مُحدثاً؟. فلو كان لم يزل، لكان مع الله تعالى أشياء غيره لم تزل وهذا

<sup>1323</sup> -نفسه.(330/1-331).

<sup>1324</sup> -ابن حزم: "الفصل" (325/1).

<sup>1325</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (136/4).

<sup>1326</sup> -نفسه.(164/4).

<sup>1327</sup> -ابن حزم: "الإحكام" (36/1).

شرك...ولو كان مُحدَّثاً لكان تعالى بلا علم ولا قوة ولا قدرة...قبل أن يخلق كل ذلك، وهذا كفر...»<sup>(1328)</sup> مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾<sup>(1329)</sup> وهناك سبب آخر في نظري وراء إنكار ابن حزم لإطلاق لفظ الصفات على الله، وهو أن بعض المتكلمة زعم أن الله محتاج للصفات، ولكونه موصوفاً بها فهي واجبة عليه لا جائزة له. «وهذا كفر ما ندري أن أحداً بلغه.»<sup>(1330)</sup> ذاك هو حكم أبي محمد في من قال مثل هذا القول، وما ذاك إلا لأن ذات الله واحدة، حتى ينتقي عن الذهن أنها مركبة من صفات، وأن الله احتاج إلى صفات فتمَّ إحداثها وخلقها، بعد أن لم تكن. ويلزم عن هذا التركيب في الذات الإلهية، وهو محال. والتحقيق في هذه المسألة: «أن من قال: لا عين ولا غير، نظر إلى أنها لو كانت عينا لكانت ذاتا، ولو كانت غيرا للزم التركيب، وهو من المحالات، والله أعلم بحقيقة الحال، والعجز عن الإدراك إدراك.»<sup>(1331)</sup> والمتنبِّع لمناقشات ابن حزم الطويلة والمتعرجة لسائر الفرق الكلامية، يقف مشدوهاً ومنبهراً أمام سعة إطلاعه على مختلف الآراء، وتمكنه العميق من سبر أغوار هذه المسألة، وحرصه البالغ على الإحتكام إلى نصوص الوحي وأصول المنطق، وكذا مبادئ العقل وقواعد اللغة.

وبعد: فهذه نتف إنتقيتها، وشذرات إستقيتها من أسفار ابن حزم، لأؤكد على حقيقة واحدة، وهي أن كثيراً ممن درسوا فكر أبي محمد، لم ينتظنوا إلى مقصوده من إنكاره إطلاق "لفظ الصفات"، أو خفيت عليهم أقواله، فادعوا أنه ينكر الصفات<sup>(1332)</sup> جملة واحدة، وقولوه ما لم يقل، والحق ما ذكرناه آنفاً، من أنه يقر بوجود الصفات. «لله عزوجل عزا وعزة، وجلالا وإكراما ويدا ويدين وأيد ووجها وعينا...وكل ذلك حق...ولا يحل أن يزداد في ذلك ما لم يأت به نص من قرآن أو سنة صحيحة.»<sup>(1333)</sup>

(1328)- ابن حزم: "المحلى" (56-55/1).

(1329)- سورة الأعراف [الآية 33].

(1330)- ابن حزم "الفصل" (126/1).

<sup>1331</sup>- عبد الرحمن بدوي: "مذاهب الإسلاميين" (445/1). مرجع سابق.

<sup>1332</sup>- من هؤلاء: محمود حمادة في: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" (ص.178). قلت: ولعل ابن حزم قد تراجع عن موقفه هذا، إن كان قائلًا

به.

(1333)- ابن حزم: "المحلى" (55/1).

ولا يجوز اقتحام حرمان الذات المقدسة، والتجروء على الله والتعدي على حدوده، بإطلاق ما لا يحل من الصفات على الله لأنه لا مقايضة بين الخالق والمخلوق.<sup>(1334)</sup> والسؤال الذي يطرح نفسه: هل وفق ابن حزم فيما قرره في مسألة الصفات هذه ؟

لا مندوحة من القول بان بعض الدارسين قد أنكروا على ابن حزم موقفه في هذه المسألة ، سأحاول أن ألمّم أطرافها، وأجمل الرد عليها. ففريق<sup>(1335)</sup> صنف ابن حزم مع المعتزلة، وذهب إلى انه قد تأثر بهم لكونه نفى إطلاق لفظ "الصفات" ولعلي لا أجد رداً مُفحماً على هؤلاء، إلا تلك الردود الكثيرة من ابن حزم على المعتزلة، حيث يصفها: «بالفرقة الملعوننة...وأن المورد لها جهنم.»<sup>(1336)</sup> وحسبك وسمّ أبي محمد لها بالكفر والإلحاد، فكيف يقول بقولهم أو يذهب مذهبهم، وهو ماتقطن إليه بعض الباحثين فقال: « وأما عن آراء المعتزلة...فإن ابن حزم يرفضها...»<sup>(1337)</sup> وذهب عمر فروخ<sup>(1338)</sup> إلى أن ابن حزم يوافق الأشعرية في أن لله صفات قديمة. وهذا أيضاً كلام عار عن الصحة، وقد أبعد هذا القائل النجعة، وغلط فيما ذكره وحسبك ما أورده ابن حزم عن الأشاعرة من شناعات، بل وتكفيره لبعض رؤوسها خاصة في مسائل الصفات.<sup>(1339)</sup> وأما ما ذكره البعض الآخر، من أن ابن حزم جهمي جلد في الصفات وأنه من أشد الناس تأويلاً لآيات وأحاديث الصفات<sup>(1340)</sup> فلا أجدني أنقص القائل حقه إذا جئته بأقوال أبي محمد الراضية لرأي جهم والجهمية من جهة، والمنكرة للتأويل والقياس من ناحية أخرى، وما ذلك إلا لأن ابن حزم ظاهري في التقيد بنصوص القرآن والحديث، يمقت التأويل في الصفات.<sup>(1341)</sup> وقد لا أكون مبالغاً إذا ادعيت أن رأي ابن رشد(ت.595هـ) والذي جاء بعد ابن حزم، كان موافقاً له في هذه القضية، وذلك لأن ابن رشد حكم على المعتزلة والأشاعرة، وسائر الفرق

<sup>1334</sup>- ابن حزم: "الفصل" (327/1).

<sup>1335</sup>- أحمد الحمد: " ابن حزم وموقفه من الإلهيات" (ص.473-475)و أبو زهرة:"ابن حزم..."(ص.242-245) وكلاهما مرجع سابق.

<sup>1336</sup>- ابن حزم: "الفصل" (110/3- 112) باب: "ذكر شنع المعتزلة".

<sup>1337</sup>- زكريا ابراهيم: "ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي"، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ط1، 1966م،(ص.168).

<sup>1338</sup>- عمر فروخ: " تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون"، دار العلم للملايين، بيروت، ط، 1966، (ص.599).

<sup>1339</sup>- ابن حزم: " الفصل" (325/1- 361) و"المحلى" (49/1- 52) و" الاحكام" (109/1).

<sup>1340</sup>- ابن كثير: " البداية والنهاية " مكتبة المعارف، القاهرة ، ط6، 1985 م ( 92/12).

<sup>1341</sup>- ابن حزم:"الفصل"(330/1-332) و"المحلى"(55/1) فيه رفض للتأويل أما الحكم على جهم والجهمية بالكفر والإلحاد

ففي:"الفصل"(329/1-330) ( 123/3 ) كما نفى تهمة التجهم والتأويل عن ابن حزم كل من:القنوجي في:"النتاج

المكمل"(ص.80)وأبو زهرة:"ابن حزم"(ص.242).

بإحداثها في الدين ما ليس منه، وفتحها باب الفتنة، مؤكداً على أننا إذا كنا لانعرف حقيقة الذات الإلهية، فكيف ندعي معرفة حقيقة الصفات. وعليه فإن الذي ينبغي معرفته وعلمه من أمر هذه الصفات، هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الإقرار بوجودها، دون تفصيل أو خوض في هذه المسألة.<sup>(1342)</sup> ولعل بعض أهل السنة لا يختلفون في رؤيتهم للصفات عن ابن حزم، وهم لا يقولون بأنها عين الذات ولا غيرها، كما لا يقولون بأنها هي هو ولا هي غيره، وإنما يسلمون بوجودها لوجود النصوص، ودونما تأويل أو تعطيل، ولا تكيف أو تجسيم.<sup>(1343)</sup>

ولي تعليق هنا على ما ذكره سالم يفوت من أن ابن تيمية (ت. 728هـ) قد اقتفى أثر ابن حزم في الصفات حيث يقول: «من نفس المنظور الحزمي أيضاً يؤكد ابن تيمية على أن صفات الله أسماء...»<sup>(1344)</sup> وهذا خطأ بَيِّن عَوَارِءُهُ، وذلك لأن ابن حزم كما أسلفنا؛ يؤكد على أن صفات الله هي أسماء أعلام فقط وقد خالفه ابن تيمية في ذلك بشكل واضح وصريح. فابن حزم يقول: «فأرادوا أن يوجبوا للباري حياة وسمعا... وليس شيء من ذلك مشتقا من عرض فيه... فكل هذا تركيب لا يكون إلا في مُحَدَّث، وإنما هذه أسماء أعلام للباري تعالى فقط.»<sup>(1345)</sup> بمعنى أنه على الرغم من كون المسمى يخالف ذات المسمى في إسمه ورسمه، إلا أنه يوافق في حده، فهي ألفاظ مختلفة التركيب لكنها مع ذلك واقعة ووقوعا واحداً على الذات الإلهية. «ولا اشتقت للمسمى بها من صفة فيه أصلاً، وهي التي يسميها النحويون "الأسماء الأعلام"... وأسماء الله تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلاً؛ وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله كالمحيي والمميت وما أشبه ذلك...»<sup>(1346)</sup> في حين تظن ابن تيمية إلى هذه المسألة، محاولاً تجاوز الخطأ الذي وقع فيه ابن حزم موضحاً ذلك بقوله: «وكونه عالماً ليس كونه حياً وكونه... ومن جعل هذه الصفة هي الأخرى، وجعل الصفة كلها

<sup>1342</sup>- ابن رشد: "مناهج الأدلة" (ص. 167). ونلاحظ أيضاً أن الفارابي يؤكد على أنه لا يعلم من صفات الله إلا ما علمنا الله به. "آراء أهل المدينة

الفاضلة" (ص. 47)، مصدران سابقان.

<sup>1343</sup>- ينظر: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (105/17) و ابن أبي العز الحنفي: "شرح العقيدة الطحاوية" (ص. 125). مصادر سابقة.

<sup>1344</sup>- سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس" (ص. 422). مرجع سابق.

<sup>1345</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (164/4)، ومثله في: "الفصل" (332/1).

<sup>1346</sup>- نفسه (136/4) ومثله في "الإحكام" (36/1)



الموصوف فقد انتهى إلى السفسطة.»<sup>(1347)</sup> فهذا ما يؤكد في نظري خطأ الباحث فيما نسبته لابن تيمية، كما أنني أضيف إلى ذلك أن ما ينطبق هنا على الصفات عند ابن حزم يطبق على الأسماء أيضا لكونه يعتقد بأنها أسماء أعلام غير مشتقة كما مر معنا.

**ثالثا: - نفي ابن حزم كون الله علة وجسما.**

**أ-: نفيه أن يكون الله علة والرد على الكندي في ذلك.**

ذهب الفيلسوف الكندي (ت.252هـ/866م) إلى إطلاق لفظ العلة "على الله عزوجل، على اعتبار أنه سبب الموجودات، ومُبدِعُ الكائنات:» فأما الباري تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات... إلا أنه علة قريبة للمنفعل الأول، وعلة يتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته.»<sup>(1348)</sup> فالله عنده علة الموجودات، والتي منها مبدأ الحركة، ومنها يكون إبداع جميع المتهويات، وإيجاد الأيس من الليس، أي الموجود من العدم. فالله فاعل والفاعل علة، ثم إن هذه العلة الفاعلة إما أن تكون قريبة أو بعيدة.<sup>(1349)</sup> واعتبار الكندي الله كعلة للحركة والتهوي، والإبداع والإنفعال يوحي بفكرة الفيض الأفلوطينية، ولاخلاف حول قول الكندي بحدوث العالم.<sup>(1350)</sup> بل إنه يعطي انطبعا، بأن الله مضطر إلى إيجاد العالم، ومُزْم بالتَهوي والتكثر، وهو ما يشير إليه قوله: «فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس... فيوجد لكل واحد منها، إذا تهوى بهويته إياها، فإن علة التهوي؛ هي من الواحد الحق.»<sup>(1351)</sup> وقد اطلع أبو محمد على رأي الكندي هذا ومن ثمة كان رده عليه في رسالة خاصة.<sup>(1352)</sup> يقول ابن حزم: «لأنقول: الباري عزوجل كما قال يعقوب بن إسحاق: إنه علة. فنقض توحيده، وهدم بناءه، وكذب نفسه في المقدمات التي برهنها في بدء أقاويله، وزلت قدمه فهوى...»<sup>(1353)</sup> كما أنه رفض إطلاق لفظ "علة" وعلة المعلولات، وعلة العلة، وعلة أفعال المعلولات على الله عزوجل. فما

<sup>(1347)</sup> - ابن تيمية: "منهاج السنة النبوية" تحقيق: محمد رشاد سالم، دار أهد، الرياض. د.ت.ط. (246/1) ومما قاله ابن تيمية عن ابن حزم:

وكذلك أبو محمد... في ما ذكره في باب الصفات يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث. "مجموع الفتاوى" (18/4 - 19).  
<sup>(1348)</sup> - الكندي: "الرسائل الفلسفية" تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لإعتدال القاهرة [ج.1 طبع سنة 1950م] [ج.2 طبع سنة: 1953م]. (183/1).

<sup>(1349)</sup> - نفسه. (162/1-179-182-219). ومثل هذا التقسيم درج عليه معظم الفلاسفة المشائين.

<sup>(1350)</sup> - حسام محي الدين الألوسي: "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" دار الطليعة بيروت، ط1-1985م (ص 261).

<sup>(1351)</sup> - الكندي: "الرسائل الفلسفية" (162/1). مصدر سابق.

<sup>(1352)</sup> - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" ضمن "الرسائل" (363/4).

<sup>(1353)</sup> - نفسه. (369/4).

الذي أنكره ابن حزم على الكندي في هذه المسألة؟ وما الدافع وراء رفضه إطلاق هذه التسميات على الله تعالى؟.

« العلة هي كل ما أوجِبَ حكماً، لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات...»<sup>(1354)</sup> والمراد بذلك، أن مجال العلة، ومدارها على الأمور الطبيعية<sup>(1355)</sup> المرتبطة ببعضها ببعض، أما في أمور الشريعة والإلهيات فلا توجد علة أبداً، وإنما هي أوامر الله فقط. وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً، بوجه من الوجوه... وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط، إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط.»<sup>(1356)</sup> ذلك لأن «العلة في العقول الصحيحة هي السبب المطبوع والأول جل وعز، لا سبب تعالى عن ذلك، فأنى يكون سبباً وهو مُحدث الأسباب وفاعلها، وأنى يكون علة وهو مُحدث العلل وواضعها، لا من سبب ولا من علة.»<sup>(1357)</sup> ومعنى ذلك أن العلة تتضمن معنى الضرورة والاحتياج إلى معلولها، كما أن المعلول أيضاً محمول على علته ومحتاج إليها، فكلاهما مضطر للآخر ولحاجة كل واحد منهما لصاحبه.<sup>(1358)</sup> وهو ما يتنافى وغنى الله تعالى عن كل شيء.

« وليست هذه صفة الخالق الأول الذي كان قبل أن يبدع شيئاً غنياً عن كل شيء.»<sup>(1359)</sup> فالله تعالى لا يحتاج إلى مخلوقاته، بل أوجد وأبدع هذا العالم لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ما خلق، فهو مطلق الإرادة على فعل ما شاء، لامعقب لحكمه وليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة. يفعل لا لعله، ويترك لا لعله، بل كما يشاء لإله إلا هو.<sup>(1360)</sup> لأنه قد ينجر عنه توهم المرء إرتباطاً عقلياً بين العلة والمعلول، بل قد يلزم عنه أن يظن ظان أن لا وجود لعله بلا معلول، ولا لمعلول بلا علة. وعلى ذلك فيجب أن ينزه الله تعالى، عن ربطه بمصطلح العلة؛ أو النقول عليه بما لم ترد به النصوص.» لانقول نحن إنه

<sup>1354</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (97/2).  
<sup>1355</sup> - يقول ابن حزم: "الطبيعة إنما هي قوة في الشيء تجري بها كفيته على ما هي عليه. ولا تعدم منه إلا بفساده، وسقوط ذلك الاسم عنه." الفصل (87/2) و "الرسائل" (416/4) وهي عنده مرادفة للفظ "العالم". "الفصل" (107-18/2).  
<sup>1356</sup> - ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن: "الرسائل" (303/4)، كما يقول: "ولا علة في شيء من الدين أصلاً، والقول بها في الدين بدعة وباطل." "الإحكام" (47/1).  
<sup>1357</sup> - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي" ضمن: "الرسائل" (383/4).  
<sup>1358</sup> - نفسه. (370/4).  
<sup>1359</sup> - نفسه. (370/4).  
<sup>1360</sup> - نفسه. (376-173/4)، وأيضاً: "المحلى" (23/1)، "الفصل" (315/1).

علة أفعال المعلولات، ولا علة المعلولات، ولا علة العلل... بل نقول هو الأحد الأول الصمد مبدع العلل، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات.» (1361)

وبهذا نظر ابن حزم إلى العلية نظرة مبنية على النص من جهة والعقل والمنطق (1362) من جهة أخرى. فأبطل بذلك القول بان الله علة، وأثبت بالمقابل أن الله يتعالى عنها، فهو مبدع العلل. والفاعلية العلية لدى أبي محمد فاعلية ثنائية على ما يبدو. أولاهما: فاعلية الإبداع والخلق، وهي لله وحده خالق العلل والمعلولات، وثانيهما: فاعلية التأثير والإضافة وهي للموجودات المخلوقة المعلومة، حيث تؤثر بطبيعتها في بعضها البعض، كفعل الإحراق في النار فإنها تفعل خلق الله فيها وليس غيره، فتفعل النار الإحراق لا التبريد، ويفعل الثلج التبريد لا الإحراق. (1363)

وباحترام كامل لنظامه الفكري، ولنسقه الظاهري كشأنه في جميع المسائل التي يعالجها ابن حزم، يجد نفسه مدفوعا إلى أن يقرر بقوة، أنه ليس لعلة ما ولا لسبب ما، خلق الله تعالى ما خلق، مستدلا بالنصوص من جهة، وباستخدام العقل والمنطق من جهة أخرى، فإذا كان الله خلاف الإنسان، وكانت أفعاله تبعا لذلك خلاف أفعال الإنسان، فإن قياس الغائب على الشاهد ينتفي جملة وتفصيلا. فالله عز وجل قد «أخبر بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا يجري فيها (لم؟)... وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: (لم كان هذا؟) فقد بطلت الأسباب جملة وسقطت العلل البتة، إلا مانص الله تعالى عليه.» (1364) ومن المعلوم أيضا أن العلل الأرسطية أربعة، وكل منها تؤثر في الأخرى، فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلة بال جذب أو الإغراء، والفاعلة تؤثر بالفعل والإيجاد، وكذلك العلتان المادية والصورية، وقد يكون الكندي كمن جاء بعده من الفلاسفة المشائين، قد تأثر بنظرية العلل هذه. (1365)

بل وبنظرية الفيض أو الصدور الأفلوطينية التي انتهجها بعض فلاسفة الإسلام لحل مشكلة صلة الله

(1361) - ابن حزم : " رسالة الرد على الكندي الفيلسوف " الرسائل " (370/4).  
(1362) - إضافة إلى ماسبق يقول ابن حزم: "والعلة لا تكون إلا جنسا، والعلة لا تكون إلا مضافة، والعلة من كل جهة لا تكون مع الوحدة الصحيحة... فحسبه بهذا عيا وكفرا وضلالا ". " الرسائل " (385/4).  
(1363) - ابن حزم: " الدرّة فيما يجب اعتقاده " (ص. 305-306) و" الفصل " (132-84/2) (175/3) "الإحكام" (97/2).  
(1364) - ابن حزم: "الإحكام" (604/2) وأيضا: "المحلي" (59/1)، "الفصل" (39/1).  
(1365) - يوسف كرم: "العقل والوجود" (ص. 170) والفارابي: "أراء أهل المدينة الفاضلة" تحقيق: البيرنصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط1985م (ص. 37).

بالعالم، والنزوع فيها إلى التلاؤم بين مصدر الفيض، وما فاض عنه (العلة والمعلول) <sup>(1366)</sup> محاولاً مزجها بأصول الدين الإسلامي، وهو ما تفتن إليه ابن حزم محاولاً تنفيذ هذه الفكرة، وإبطال القول بان الله علة، لان ذلك ممتنع شرعاً وعقلاً، بل يؤدي القول بها إلى الشرك بالله، والخروج من التوحيد. مُبَيَّنًا كل الاحتمالات الواردة من أن العلة إما لم تنزل مع الله، وإما أنها مخلوقة محدثة وكلاهما ممتنع وإما أن تكون غير مخلوقة وهذا محال. <sup>(1367)</sup> وأما إن قالوا: «بل خُلِقَت العلة لا لعلّة.سئَلُوا: من أين وجب أن يخلق الأشياء لعلّة ويخلق العلة لا لعلّة؟ ولا سبيل إلى دليل.» <sup>(1368)</sup>

وما نود أن نشير إليه هنا، أن رفض أبي محمد القول بأن الله علة، مبني على أسس شرعية وأخرى عقلية ومنطقية، وذلك لما يتضمنه هذا القول من إلزام لله، واعتقاد بكونه مضطراً إلى خلق ما خلق. «فإن قال قائل: فلولا له لم تكن العلة ولا المعلولات. قيل له: نعم، لولا له لم تكن، ولكن ليس علة لذلك، لأن إسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة لعلته... وليست هذه صفة الخالق.» <sup>(1369)</sup> ومانستنبطه من نقد ابن حزم للكندي، هو نظرتة النقدية الواعية، وجدله المنطقي ومنهجيته المتميزة في طرح القضية والاستدلال عليها، مع الاطلاع المباشر على نظريات الخصوم دون واسطة، كما نستشف أيضاً أن عملية النقد الحزمي هي جزء هام من مشروع ابن حزم الظاهري، ونسقه الفكري الرافض لقياس "الغائب على الشاهد"، أو قياس عالم ما بعد الطبيعة على عالم الطبيعة.

#### ب : نفيه الجسمية عن الله تعالى.

ذهبت المجسمة والكرامية <sup>(1370)</sup> إلى أن الله جسم وله حد ونهاية، وأنه متحيز مختص بجهة المكان، وقد احتج هؤلاء «بأنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت

<sup>1366</sup> - على سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ص 124. وحسين الشافعي: "التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية" (ص 53-113) محمد عبد الرحمن مرحبا: "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية" (ص 502-506). مراجع سابقة.

<sup>1367</sup> - ابن حزم: "المحلي" (23/1-24) و"الفصل" (20/1).

<sup>1368</sup> - ابن حزم: "المحلي" (24/1).

<sup>1369</sup> - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي" ضمن: "الرسائل" (370/4)

<sup>1370</sup> - الشهرستاني: "الملل والنحل" (106/1) والأشعري: "مقالات الإسلاميين" (205/1) والبغدادي: "الفرق بين الفرق" (ص 198) والجويني: "الإرشاد" (ص 21). قال الشريف الجرجاني: "والمجسمة قالوا: هو أي الله جسم حقيقة فقليل مركب من لحم ودم." "شرح المواقف في علم الكلام" مكتبة الأزهر القاهرة، د. ب. ط، (ص 41).

انه جسم. وقالوا: إنه لا يصح الفعل إلا من جسم، والباري تعالى فاعل، فوجب أنه جسم.»<sup>(1371)</sup> وما هذا الشغب في نظر أبي محمد، سوى تأويل فاسد، وأوهام لاحقيقة لها لكونها مبنية على استدلالات فاسدة لأمسوخ لها شرعا ولا عقلا. «أما قولهم: إنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فإنها قسمة ناقصة. وأما الصواب... كلاهما يقتضي بطبيعة وجوده وجوب محدث له... فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا، وهذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل.»<sup>(1372)</sup>

ومن ثمة يكون ابن حزم قد سلك طريق البرهنة النقلية والعقلية لتفنيد أدلتهم، التي يصفها عادة بالمشاغب<sup>(1373)</sup> ملزما إياهم مذهب الإلحاد. «ومن قال: إن الله جسم لا كالأجسام فهو ملحد... ومن قال: إنه كالأجسام فهو ملحد مثبه.»<sup>(1374)</sup> ذلك أنه لا يوجد نص شرعي، ولا لغوي أيضا يجيز استخدام هذه اللفظة أو يثبت الجسمية لله تعالى، مثلما جاءت النصوص على تسميته تعالى بالقدرة والعلم ونحو ذلك. فلم يرد النص بتسميته تعالى جسما، ولا قام البرهان بذلك.<sup>(1375)</sup> وقد وقع هؤلاء فيما وقعوا فيه نتيجة عدم إدراكهم مرامي أفكارهم، ولغياب أصول المسألة عن أذهانهم، فانحرفوا عن التوحيد لسوء فهمهم. وهنا يعمد أبو محمد إلى تقديم الأدلة العقلية والمنطقية، مبينا فساد تصوراتهم، وذلك انطلاقا من افتراضات يقدمها وصولا إلى نتائج لازمة عنها بالضرورة المنطقية؛ وبالتالي إلزامهم بها وإفحامهم بإقامة الحجة عليهم قائلا: «لو كان الباري - تعالى عن إلحادهم - جسما، لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره»<sup>(1376)</sup> وهذا إبطال للتوحيد... وإيجاب أشياء معه غير مخلوقة، وهذا كفر.»<sup>(1377)</sup> كما أنه لا يعقل أن يكون الله جسما، دون أن تكون له الأقسام الزمانية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، والأبعاد المكانية من طول وعرض وعمق، وهي التي تؤلف ضرورة كل جسم، وطالما استحال أن يكون الله في مكان وزمان أو أن يشغل حيزا في وقت ما، لأنه سيتناهى في هذا

<sup>1371</sup> - ابن حزم: "الفصل" (321/1).

<sup>1372</sup> - نفسه. (321/1) ولفظة جسم عند ابن حزم: "عبارة عن الطويل العريض المحتمل للقسمة، ذي الجهات الست." "الفصل" (322/1).

<sup>1373</sup> - الشغب عنده: "تمويه بحجة باطل." "رسالة في تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين" ضمن: "الرسائل" (414/4).

<sup>1374</sup> - ابن حزم: "الفصل" (324/1).

<sup>1375</sup> - نفسه. (324-321/1).

<sup>1376</sup> - لم يقل أبو محمد هنا: "هما معه"، لأن ذلك يؤدي إلى القول بأزليتهما وقدمهما، وهو أيضا شرك بـ□.

<sup>1377</sup> - ابن حزم: "الفصل" (321/1).

المكان وذلك الزمان، في حين أنه تعالى مطلق لامتناه عن الأطر الزمكانية. بخلاف الزمان والمكان المتصفان بالتناهي والتجزئة والمحدودية والتبعيض، وكل ذلك منتف عنه عزوجل. « وإنما الزمان والمكان للمعلوم فقط. »<sup>(1378)</sup> وإذا كان تعالى لا في مكان ولا في زمان فما ذلك إلا لأنه خالقهما.<sup>(1379)</sup> فهذا ما يبعد عن الله كونه في مكان أو في زمان، لأن المخلوق النسبي لا يحد ولا يحوي الخالق المطلق.

« فالباري... ولا متحركا، ولا ساكنا، فلاشك أنه ليس في زمان، ولا هو في مكان أصلا، ولا جوهرًا ولا عرضا وإنما هو موجود مطلق... لا يشبه شيئا من خلقه بوجه من الوجوه. ولا يكون في مكان إلا ما كان جسما أو عرضا في جسم... فإذا انتفى أن يكون الله جسما، أو عرضا فقد انتفى أن يكون في مكان أصلا. »<sup>(1380)</sup>

ويبدو أن برهنته دقيقة وسليمة في نفي المكانية والزمانية عن الله ولكن في كلامه هذا نظر، حيث أوقعه حديثه عن نفي وجود الله في المكان والزمان، معللا ذلك بأنها مخلوقات، وأنه لو كان الله في المكان لكان هذا المكان محيطا به من جهة ما، أو من سائر الجهات، فيتشكل ويتحيز، وكذلك الزمان الذي هو مدة كل ساكن أو متحرك، وكل هذا مبعث عن الله عز وجل.<sup>(1381)</sup>

وبناء على كلامه السابق يمتنع وجود الله في المكان والزمان عقلا، لأنه لا يكون فيهما إلا ما كان جسما أو عرضا. فأوقعه هذا الكلام في خطأ نفي وجود الله في السماء، مستويا على عرشه لتوافر الأدلة النقلية الصحيحة في ذلك.<sup>(1382)</sup> ومع أن ذلك أيضا غير لازم بالضرورة العقلية، حيث أن العقل يقبل وجود موجودات في أمكنة غير متشكلة ولا متحيزة بهذه الأمكنة، ولا الأمكنة متشكلة بها، مثل وجود الإنسان والحيوان على الأرض غير متشكلين بها، ومن جهة أخرى هناك أشياء لا تشغل حيزا

<sup>1378</sup> - نفسه. (335/1).

<sup>1379</sup> - ابن حزم: "المحلى" (49/1).

<sup>1380</sup> - ابن حزم: "الفصل" (28-26/1).

<sup>1381</sup> - ابن حزم: "المحلى" (49/1)، "الفصل" (31-26/1).

<sup>1382</sup> - ولأجل ذلك كتبت مؤلفات كثيرة أبرزها مآلفه الإمام الذهبي: "العلو للعلي العظيم" ولخطورة هذه المسألة الاعتقادية وما يشبهها كالنزول والرؤية ونحوها قال الإمام مالك: "الإستواء معلوم والكيف مجهول..". ف□ في المكان وفي الزمان، نو استواء وحركة ونزول... فهي معلومة وثابتة، لكن الكيفية مجهولة. "ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (6-5/4) وينظر الألباني: "مختصر العلو" (ص. 22). بل هو ما قاله ابن حزم ذاته من أنه: "عزوجل لا كيفية له أصلا." "الرسائل" (144/4)، فكيف غفل عن ذلك هنا؟.

أو مساحة وليس لها طول أو عرض أو عمق أو جهة، مثل الروح أو النفس الإنسانية في الجسد.<sup>(1383)</sup> كما أن مرد تصويره الخاطئ ذاك، هو اعتقاده أن كل ما كان في مكان فلا بد أن يشغل ذلك المكان، أو يملأ حيزاً منه، أو يتشكل فيه ولا بد، ويتناهى بتناهيته. وهذه كلها صفات للجسم، وفراراً من التجسيم والتشبيه، نفى أبو محمد أن يكون الله في مكان أو في زمان كما نفى الاستواء والحركة والنزول<sup>(1384)</sup>، وكثيراً من الصفات المشابهة لهذا فوقع في التعطيل والتأويل والقرمطة في نظر البعض.<sup>(1385)</sup>

### -المبحث الثالث : - النبوات والسمعيات.

-أولاً: النبوة وما يتعلق بها من مسائل.

لقد كان لتمييز عقيد الإسلام عن غيرها من العقائد والأديان، أثره البارز في ظهور مواجهات حادة وصدّامات فكرية عنيفة بين المدافعين عن عقيدة التوحيد، وخصومهم من الملل والنحل المختلفة. وقد انبرى أبو محمد للرد على الفرق الإسلامية والكافرة، وخاض غمار الدفاع عن عقيدة الإسلام، مع تقصي دعاوى الضلالات ليرد على ما هو ممتنع شرعاً، وليثبت ما هو منقول نصّاً. ومن هذه المسائل، مسألة النبوة وحقيقتها، كما كان التساؤل أيضاً عن كيفية إثباتها؟ وعن المعجزة التي يؤمن بها المسلمون ويدعون أنها أمر خارق للعادة، وهل هي حقا من عند الله؟ وهل يمكن أن يأتي غير الأنبياء بمعجزات ما؟ وإذا كانت أمراً خارقاً للعادة، ففيم تختلف عن السحر الذي هو أيضاً أمر خارق للعادة؟. ولذا فإن خطورة التشكيك في هذه المعتقدات، أو رفضها، سيؤدي حتماً إلى الطعن في ما جاء به النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومن ثمة في شريعة الإسلام كلها، ولا غرو إذاً أن نجد ابن حزم يبذل قصارى جهده لبيان هذه المسائل، التي أخذت حيزاً واسعاً<sup>(1386)</sup>، داخل النسق الفكري الكلامي الحزمي.

### أ- النبوة : مفهومها وضرورتها.

<sup>1383</sup>-عبد الراضي عبدالمحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" ط. مركز الملك فيصل للبحث والدراسات الإسلامية، الرياض، ط. 2006م (ص. 118).

<sup>1384</sup>- ينظر مثلاً: "المحلى" (51-49/1)، "الفصل" (328-325/1). "الرسائل" (144/4).

<sup>1385</sup>- أنكر عليه ابن كثير وابن تيمية عدم التزامه بمنهج السلف في الصفات. ينظر: أحمد الحمد: "ابن حزم وموقفه من الإلهيات" (ص. 322) مرجع سابق

<sup>1386</sup>- لابن حزم ردود ومناقشات كثيرة ضمن "الفصل" و"الرسائل" و"الأصول والفروع" كرده على اليهودية من خلال: "رسالة في الرد على ابن النغريلة اليهودي" وهي ضمن: "الرسائل" (41/3) وينظر عبد الوهاب عبد السلام طويلة: "توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي" دار القلم، دمشق ط. 2004. لتتظر مبلغ الجهد الذي بذله ابن حزم في الرد على هذه الملة وحدها.

النبوة حق، وهي وحي الله وأمره إلى من يشاء من عباده، ولا فرق عند ابن حزم أن يكون النبي رجلاً أو امرأة. وذلك لإنذار قومهم، وتبليغهم بأوامر الله التي يلزمهم إتباعها، كما يؤكد على أن كل رسول نبي ولكن ليس كل نبي رسولا. وذلك لأن في الرسالة زيادةً معنىً على النبوة<sup>(1387)</sup> يعضدها خرق العادات وهو المعجزات، إلا أنها قد انقطعت بعد محمد صلى الله عليه وسلم.<sup>(1388)</sup> ويلاحظ هنا أن ابن حزم لا يشترط الذكورة في حصول النبوة لكونه من القائلين بنبوة النساء.<sup>(1389)</sup> وهو ما أثار جدلاً ولغظاً واسعاً خاصة بالأندلس آنذاك، مع اختلاف الآراء وتضاربها حول هذا الموضوع.<sup>(1390)</sup> ولم يكن أبو محمد متفرداً في هذا القول كما ادعى البعض،<sup>(1391)</sup> وإنما قال به بعض العلماء غيره.<sup>(1392)</sup> على الرغم من مخالفة هذا الرأي لقول الجمهور. وبما أن النبوة: «بعثة قوم قد خصهم الله تعالى بالحكمة والفضيلة والعصمة لا لعله، إلا أنه شاء ذلك، فعلمهم الله تعالى العلم بدون تعلم ولا تتقل في مراتبه، ولا طلب له.»<sup>(1393)</sup> فإن النبي يعلمه الله بوحى منه أو عن طريق ملك، ماشاء أن يعلمه من معارف - علم النبوة-. أي أن ما يتوصل إليه من علم أو معرفة، إنما هو من عند الله بضرب من الهبة أو المنحة الإلهية، التي يخص الله بها من يشاء من عباده بلا تعلم، ولا تتقل في طلب العلم ومراتب التعلم، فلا تتال بطريق المجاهدة والإكتساب أو الفيض، كما يدعي بعض الفلاسفة مثل الفارابي.<sup>(1394)</sup> أما عن ضرورتها، فيقرر أبو محمد حاجة البشر الماسة للنبوة، وتتأكد ضرورتها نظراً لأن الإنسان لا يهتدي بطبعه إلى أي علم أو صناعة دون تعلم، وهذا التعلم لن يتم إلا بواسطة النبي، الذي يعلمه الله ابتداءً كل شيء. فلا تتال العلوم والصناعات ولا الطب ومعرفة الأمراض وأدائها، وكذلك اللغة، بل وسائر

<sup>(1387)</sup> -ابن حزم: "المحلى" (71/1).  
<sup>(1388)</sup> - ابن حزم: "المحلى" (26/1)، "الإحكام" (39/1) و"الرسائل" (414/4).  
<sup>(1389)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (159/3)، وينظر: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" تحقيق: سعيد الأفغاني، (ص. 195).  
<sup>(1390)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (159/3)، والحميدي: "جذوة المقتبس" (ص. 150).  
<sup>(1391)</sup> - كابين تيمية الذي قال: "وأبو محمد أي ابن حزم - مع كثرة علمه وتبحره، وما يأتي به من الفوائد العظيمة، له من الأقوال الشاذة المنكرة ما يتعجب منه.. وهذا كقوله أن مريم نبيهة." "مجموع الفتاوى" (396/4). كما رد ابن حجر العسقلاني على ابن حزم في: "فتح الباري" (447/6-470).  
<sup>(1392)</sup> - من هؤلاء: القرطبي في: "الجامع لأحكام القرآن" (83/4) و القسطلاني في: "إرشاد الساري" (390/5-409) والأشعري وغيرهم. ينظر ابن حجر العسقلاني: "فتح الباري" (447/6) و محمد صالح موسى حسين: "ابن حزم والمسائل التي خالف فيها الجمهور" (ص. 36). مراجع سابقة.  
<sup>(1393)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (78-77/1)، "الأصول والفروع" (ص. 149).  
<sup>(1394)</sup> - أكد الفارابي أن الفيلسوف يتلقى من العقل الفعال بعقله في حين يتلقى النبي ذلك بمخيلته، ينظر: "آراء أهل المدينة الفاضلة" تعليق: ألبير نصري نادر، تنظر الفقرتان (ص. 115) و(ص. 125) مصدر سابق.



الحرف والمهن والعقائير وما يحتاجه الإنسان في معاشه، من الحرث والحصاد والعجن والطبخ واستخراج المعادن، بل وحتى اللغات، كل ذلك يعلمه الله الخالق للناس عن طريق النبوة.<sup>(1395)</sup>

### ب: -الرد على منكري النبوة وإثبات وجودها

غير أنه مع ذلك أنكر البعض النبوة كالبراهمة<sup>(1396)</sup> -قبيلة هندية-، وذلك على الرغم من قبولهم التوحيد أنكروا النبوة. « وعمدة حجتهم في ذلك أن قالوا: لما صحَّ أن الباري عزوجل حكيم، وكان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه... فوجب نفيُّ بعثِ الرسل عن الله عزوجل. »<sup>(1397)</sup> كما احتجوا أيضا بأنه بدل أن يبعث الله رسلا لهداية البشر، فقد كان الأولى به أن يضطر عقولهم إلى الإيمان به، وبما أن العقول موجودة فيبطل تبعا لذلك إرسال الرسل<sup>(1398)</sup> فهذا ما ذكره أبو محمد، وأيده في ذلك السكسكي (ت. 683هـ) والشهرستاني (ت. 429هـ/1037م) بذكر شبهة أخرى لهم، وهي استغنائهم بالعقول عن الأنبياء، لأن المقبول عندهم مدلول العقول، وأن كل ما جاء به مما لا يدل عليه العقول فلا يتلقى بالقبول.<sup>(1399)</sup> أما الجويني (ت. 478هـ /1085م) فيقول: « أنكرت البراهمة النبوات، وجحدوها عقلا، وأحالوا ابتعاث بشر رسولا. »<sup>(1400)</sup>

ولهذا أرى أن رأي ابن حزم فيما ذكره عن البراهمة صحيح، لهذه الأقوال التي تعضده، ولأن المثبت مقدم على النافي كما هو مقرر في علم الأصول. إضافة إلى عدم طرح الطرف المخطئ لابن حزم أي دليل أو برهان واضح وجريا على عادته، يقدم أبو محمد أقوال وآراء خصومه إن وجدت، أو يفترض على ألسنتهم أقوالا تناسب المقام، على طريقة الفناقلة "الأرأيتين"<sup>(1401)</sup>، ثم يقوم بتفنيدها والرد عليها

1395- ابن حزم: "الرسائل" (136/3-137)، "الفصل" (77/1)، وعن أصل نشأة وظهور اللغات ينظر: "الإحكام" (27/1) وما بعدها.  
1396- ابن حزم: "الفصل" (75/1) وأيده الغزالي في: "الإقتصاد" (ص. 188) و"الإسفرابيئي": "التبصير" (ص. 150) و"السكسكي: "البرهان" (ص. 87).

والشهرستاني في: "الملل والنحل" (370/2) والجويني في: "الإرشاد" (ص. 124). في حين ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن حزم أخطأ حين نسب للبراهمة انكارهم النبوة- ينظر: عمار طالي: "آراء ابن العربي الكلامية" (269/1). مراجع سابقة.  
1397- ابن حزم: "الفصل" (75/1).

1398- نفسه: (76/1).  
1399- السكسكي: "البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان" تحقيق: بسام علي سلامة، مكتبة المنار، الأردن، ط. 1996، 2، (ص. 87) والشهرستاني: "الملل والنحل" (370/2)، الباقلائي: "التمهيد" (ص. 115). مصادر سابقة.  
1400- الجويني: "الإرشاد" (ص. 124) وأيضا ابن جوزي: "تلبيس إبليس" (ص. 65).  
1401- أي: "فان قالوا: قلنا... أو أرايت إن كان كذا وكذا...".

وإبطالها. ومما ردَّ به على البراهمة، أن حكمة الله تقتضي أن بعض الناس لا يَسْتَدِلُّ، وذلك لاختلاف عقول وقدرات البشر الذهنية، ومن ثمة عَلِمَ الله، فلم يكلفهم مؤونة الاستدلال، فأرسل إليهم الأنبياء والرسل.<sup>(1402)</sup> وأما سائر المثل والنحل كاليهودية والنصرانية، فقد رد عليها أبو محمد مثبتاً تعرضها للتحريف والتبديل، بدليل تضاد نسخها وتناقض ما احتوته من تعاليم، ولأنها بكل بساطة معمولة من أساقفتهم وأخبارهم، فلا داعي للالتزام بها. وأما عن شرائع المجوس والمنانية -أتباع ماني- والصابئة ونحوهم، فإنها فاسدة مشوهة، لكونها من عمل أكابرهم وكبرائهم، وذلك بإقرارهم على أنفسهم ذلك، وما كان كذلك فلا يَتَدَيَّنُ به عاقل. وفوق هذا وذلك فإن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قد نسختها كلها، وإذا بطلت هذه الديانات، فلم ولن تبق إلا ديانة الإسلام، وصَحَّ أن النبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم باطل لا تكون البتة، ولا كتاب أهدى وأصح من القرآن الذي هو كلام الله والذي لا تحريف فيه.<sup>(1403)</sup> ولم يكن نقده هذا، وجهده المبذول في الردود والاعتراضات سطحياً أو بسيطاً وعابراً، إنما كان ينم عن ثقافة واسعة، وإحاطة تامة وشاملة، بكتب وعقائد القوم، محللاً إيَّاهما، سابراً أغوارها، مبيناً ما انطوت عليه من بطلان وإفك، لكونها مجرد دعاوى لادليل عليها. « فلا غرابة أن يطلق عليه مؤرخ الأديان الفرنسي المعاصر "لابولييه" لقب: رائد هذه الدراسات في الفكر الإنساني كله. »<sup>(1404)</sup>

وأما عن صحة النبوة، وإقامة البرهان على صدقها، وبخاصة صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بها، إنما هو أولاً بالوحي، سواء كان قرآناً أو حديثاً، لأن ابن حزم لا يفرق بينهما في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة. « لأنه ليس شيء من كلامه عليه السلام أولى بالقبول من بعض، بل الكل واجب قبوله... لأنه كله من عند الله عز وجل. »<sup>(1405)</sup> مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾<sup>(1406)</sup> فكلامه عليه الصلاة والسلام وَحْيٌ ثَانٍ. وما يثبت صحة النبوة ثانياً: أنها تدخل

<sup>(1402)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (77-76/1) هذا من جهة. ومن جهة أخرى يجب أن تقبل النبوة لأنها أمر الله، ولأنه عز وجل: "لَيْسَ لَ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ" سورة الأنبياء [الآية 23]. وهذه قاعدة طالما كررها أبو محمد وألجم بها خصومه.  
<sup>(1403)</sup> - ينظر: "المطلي" (52-27-26/1) و"الإحكام" (94/1) و"الرسائل" (139-137/3) و"الفصل" (83/1) بل جل ما كتب في "الفصل" ينطق بالرد عليهم.  
<sup>(1404)</sup> - محمد عبد الله الشرفاري: "منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي وإسبنوزا" دار الفكر العربي، القاهرة، د، ط، (ص 19).  
<sup>(1405)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (146/3)، "الإحكام" (85/1)، "المطلي" (27-26/1).  
<sup>(1406)</sup> - سورة النجم [الآية 3].

في باب الممكن العقلي.<sup>(1407)</sup> « ومعنى الإمكان العقلي للنبوة، متضمن في معنى إختيار الكائن اللامتناهي القدرة، والذي لا يُعجزُهُ شيء وبالتالي فليست النبوة، مما يعارض المعقول إن وجدت.»<sup>(1408)</sup>

وأما ثالثاً: فدليل المعجزة،<sup>(1409)</sup> حيث أنها تأييد النبي أو الرسول فيما يدَّعيه، وهي كل ما يخرق الطبائع ويحيل الممتع ممكناً بل واجباً ولكونها أمراً خارقاً فوق طاقة البشر، فهي الضامن لصحة النبوة وصدق النبي والرسول.<sup>(1410)</sup> كما نجده يرفض أن تكون المعجزة عمليةً يتحدَّى بها النبي من بعث إليهم، وينتقد الذين اعتبروا التحدي شرطاً لازماً، وضرورياً لحدوث المعجزة كالمشي على الماء وخرق الهواء.<sup>(1411)</sup> منتقداً الصوفية لتجويزهم إثبات الخوارق وحدوث المعجزات لغير الأنبياء من الصالحين والأولياء وغيرهم منكرين أن تكون لهم معجزات وإلا جازَ أن يأتي بهذا الأمر كل أحد.<sup>(1412)</sup>

وهو ما يؤيده فيه ابن رشد (ت.954هـ/1198م) من أن المعجزة ليست حادثة فردية، بل هي آية مرتبطة بالرسالة لا مثيل لها، ولا يقدر البشر على الإتيان بمثلهما، وأنها خاصة بالأنبياء فقط، رافضاً أن تكون أفعال الأولياء معجزات.<sup>(1413)</sup> ولتوضيح هذه المسألة أكثر. يتحدث ابن حزم عن خوارق العادات التي تجري على يد بعض الناس، مثل السحر.<sup>(1414)</sup> وبرهان صحة وصدق النبوة، أنها لا تثبت عنده إلا بنقل الكواف، أي الكافة عن الكافة، وليس بمجرد دعاوى البعض لها، كادعاء الحلاج الحسين بن منصور "الحلاج"-(ت.309هـ) لبعض المعجزات، أو ادعاء المتصوفة ذلك لإبراهيم بن أدهم (ت.161هـ)، فكل ذلك لا يختلف عن دعاوى النصارى المعجزة لحوارييهم من أصحاب عيسى عليه السلام أو كالذي تدعيه اليهود لأحبارهم ونحو ذلك.<sup>(1415)</sup> وأما عن تفريقه بين المعجزة والسحر، فواضح ظاهر حيث

<sup>(1407)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (74/4).

<sup>(1408)</sup>- أنور خالد الزعبي: "ظاهرة ابن حزم الأندلسي"، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط.1996م، (ص.135).

<sup>(1409)</sup>- عرفها الشريف الجرجاني بقوله: "هي الأمر الخارق للعادة، الداعية إلى الخير والسعادة، المقرونة بدعوى النبوة...""التعريفات" مكتبة لبنان، بيروت ط2 1985، (ص.234). وأيضا ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (379-311/1).

<sup>(1410)</sup>- ابن حزم: "المحلى" (27/1).

<sup>(1411)</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص.241).

<sup>(1412)</sup>- يقول ابن حزم: فلو جاز أن يأتي بهذا الأمر أحد سواهم لما كان فيه دليل على صدقهم. "الأصول والفروع" (ص.241).

<sup>(1413)</sup>- ابن رشد: "الكشف عن مناهج الأدلة" (ص.216) مصدر سابق. وبالمناسبة نشير هنا إلى رداين رشد على الغزالي الذي نسب إلى الفلاسفة إنكارهم للمعجزات، فخطأه ابن رشد مؤكداً على أنهم لم يقولوا ذلك، بل هو شيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام، أما الحكماء من الفلاسفة فلم يتكلموا في شيء من هذا. ينظر الغزالي: "تهافت الفلاسفة" (ص.153)، وابن رشد: "تهافت التهافت" (791/2). مصدران سابقان.

<sup>(1414)</sup>- وأعجب أشد العجب حين تعلم أن ابن حزم يخفى عليه الفرق بين المعجزة والسحر، ويظهر في عصرنا من يتعقبه ويبين له الفرق بينهما. بل والأدهى من ذلك أن يدعي بأن ابن حزم يقول بجواز ظهور المعجزة على يد كاذب. ينظر: عبد الفتاح الفاوي: "النبوة بين الفلسفة والتصوف" رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم، القاهرة، (ص.205). وقد نقل ذلك و رد عليه، محمود علي حماية في: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" (ص.235-236).

<sup>(1415)</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص.241)، "الفصل" (80/1-221-283).

نجده يعنف بصراحة من يعتقد بعدم التفريق بينهما، ويشنع على القائلين بظهور المعجزات على يد الصالحين والأولياء، بلَّه السحرة والكاذبين، يَصُكُّ القائلين بذلك ويصفهم بالكفر والمروق من الدين.»  
ولو صحَّ هذا لُبُّطَلَتْ نبوة موسى - عليه السلام -، بل نبوة كل نبي، ولو قدر السحرة على شيء من جنس ما يأتي به النبي، لكان باب السحرة وباب مدعي النبوة واحدًا، ولما انتفع موسى بازدراد عصاه لعصيتهم... ولما كان لموسى عليه السلام عليهم بنبوته أكثر من أنه أعلمَ بذلك العمل منهم فقط.»<sup>(1416)</sup>  
وتأمل في قوله تأمل الناظر الحصيف إذ يقول: «السحر حيل وتخييل لا يحيل طبيعة أصلاً. قال الله عزوجل: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾»<sup>(1417)</sup> فصَحَّ أَنَّهَا تَخَيَّلَاتٍ لاحقيقة لها، ولو أحال الساحر طبيعةً، لكان لا فَرْقَ بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم وهذا كُفْرٌ مِمَّنْ أجازوه.»<sup>(1418)</sup> وكأنما أبو محمد يرد على تلك الإفتراءات والإدعاءات قائلاً: «ولو كان كما قال هؤلاء الكذابين الملعونون، لكان فرعون صادقاً في قوله: ﴿إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ﴾»<sup>(1419)</sup> على موجب قول السحرة لم يكن من صُنْعِ الله، قَلْبُ العَصَاحِيَّةِ... بل من غير صنع الله! وهذه عظيمة تقشعر منها الجلود.»<sup>(1420)</sup> بل إن ابن حزم ينبه على أن الأعاجيب التي يقوم بها أصحاب الخوارق من طلسمات وسحر، ليست بمعجزات خارفة ولا هي إحالة للطبيعة، أو خرقاً لقوانينها ولا قلباً لسننها كما هو الحال في المعجزة، بل هي لا تخرج عن كونها استفادة من الطبيعة، ولا يوجد في العالم من المخلوقين من يقدر على خرق نظامها أبداً، وإنما هي حيل وأعمال لطيفة خفية.<sup>(1421)</sup> وقد أطلنا في هذه المسألة، نظراً لما اقتضته طبيعة الرد على ذوي الشغب - على حد تعبير أبي محمد - رحمه الله - . وبهذا يتبين لنا خطأ وشناعة ما اتهم به، من كونه لايفرق بين المعجزة والسحر مما أشرنا إليه آنفاً.<sup>(1422)</sup> ولكن كما قال أبو محمد: «وكل هذا

<sup>(1416)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (155/1).

<sup>(1417)</sup>- سورة طه [الآية 66].

<sup>(1418)</sup>- ابن حزم: "المحلى" (58/1).

<sup>(1419)</sup>-سورتا: طه [الآية 71] والشعراء [الآية 49].

<sup>(1420)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (155/1)، ومثله في: "الأصول والفروع"، (ص. 243).

<sup>(1421)</sup>- ابن حزم: "الفصل" (150-146/1) فقد توسع في ضرب الأمثلة والأدلة، على أشكال السحر، وما يميزه عن المعجزة. وعن رفض أبي محمد للسحر ولتأثير النجوم والكواكب وإنكاره للكيمياء السحرية ومحاربته للخرافات بأدلة علمية ينظر: مجيد منشد: "ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية" (ص. 171) وعبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" (ص. 190-198).

<sup>(1422)</sup>- لو بذل ذاك الباحث أقل جهد، وفتح كتاب: "الفصل" (153-144/3) لوجد مبحثاً خاصاً فقط في معنى السحر والفرق بينه وبين المعجزة، ومثله في: "الفصل" (82-81/1).

هَوَسٌ لا يَأْتِي به إلا ممرور...والعجب أن يأتي بمثل هذه الدعاوى السخيفة دون دليل أصلا، لكن حماقات وضلالات.»<sup>(1423)</sup>

ومما سبق عرضه، يتبين لنا مدى قدرة أبي محمد على الإمام بأفكار وآراء الفرق والأديان ومقالات الملل والنحل المختلفة، رغم تباينها في الزمان والمكان والمعتقد. ويبدو لي أن ثقافته الواسعة هذه، قد خدمت منهجه التحليلي النقدي، موظفا هذه الثقافة وتلك المعرفة في عرض صور مزدوجة، ومتشابهة عن الفرق الإسلامية من جانب، والفرق الكافرة من جانب أخرى. ولعل أظهر وأبرز ما يُمثلُ أمام الناظر في كتب ابن حزم، تلك القذائف المدوية، والرواجم الشديدة القاسية المطبقة، والأوبد المصمَّلة، والدواهي المدلَّمة، التي يُصلي بها أبو محمد خصومه فنقتشر لها العقول والأذهان قبل الأجساد. وحسبك: إنه علي ابن حزم وله من إسمه نصيب.

#### ثانيا: - موقف ابن حزم من الأمور السمعية<sup>(1424)</sup>

واستنادا إلى الموقف السابق بثبوت النبوة، وتصديقا بما جاء به الأنبياء والرسول، وبما أنبأوا به من مسائل غيبية، وأخبار ماورائية، وموجودات تتجاوز المعقول. يلتفت أبو محمد إلى الحديث عنها، مثبتا لها ومؤكداً على وجوب الإيمان بها، لكونها من عند الله ﴿أَمَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا﴾<sup>(1425)</sup> وفي ذات الوقت باسطة قبضته في وجه خصومه المنكرين والمعطلين لهذه المسائل الغيبية.<sup>(1426)</sup> « وكذلك قولهم في الغيبيات... وإنما الغيب وعلمه فهو أن يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة أصلا من شيء مما ذكرنا، ولا من غيره فيصيب الجزئي والكلي، وهذا لا يكون إلا لنبي، وهي معجزة حينئذ.»<sup>(1427)</sup> والملاحظ أن ابن حزم يتمسك بظاهريته هنا أيضا، فيما أن المعرفة البشرية محدودة، بمعرفة الأجسام وكيفياتها ومعرفة أنها مُحدثة، فإنه يجب الأخذ بدعاوى الرسل وقبولها، مع التوقف عن محاولة تأويل

<sup>(1423)</sup> ابن حزم: "الفصل" (152/3-153).

<sup>(1424)</sup> يقصد بالسمعيات ما ورد بطريق السمع، وما أخبر به الأنبياء من غيبيات كقيام الساعة، ونزول عيسى، والمهدي المنتظر، وعذاب القبر ونعيمه وما يحدث في اليوم الآخر من بعث ونشور، وجنة ونار... ينظر ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (27/7)، والجويني: "الإرشاد" (ص. 150).

<sup>(1425)</sup> - سورة آل عمران [الآية 7].  
<sup>(1426)</sup> - أشار ابن حزم إلى هذه المسائل السمعية في: "المطلى" (45-28/1) و"الفصل" (338-377/2) و"الرسائل" (121/4) و"الأصول والفروع" ص. 116.  
<sup>(1427)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (182/3).

ما يتجاوز المعقول.<sup>(1428)</sup> وهذا صحيح لأنه يؤكد على أن مسائل الغيب تؤخذ من الوحي وحده، لقوله تعالى: ﴿إِنْ أَنْتَبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾<sup>(1429)</sup>

« ولو لم يكن إلا هذه الآية لكفت، لأنه عليه السلام قد تبرأ من الغيب، وأنه إنما يوحى إليه فقط... وتاركُ الظاهر تاركُ للوحي، مُدَّعٍ لعلم الغيب، وكل شيء غاب عن المشاهدة الذي هو ظاهر فهو غيب.»<sup>(1430)</sup> ولعل المراد بذلك أنه حين يختلط المصدر السماوي بالمصادر الأرضية، ينتهي الأمر بالباحث حتماً، إلى تخبُّط وتناقض، بل وإلى بُعْدٍ تام عن الحقيقة المنشودة. وعليه فإن هذه القاعدة خاصة بتحديد إمكانية العقل البشري، ودوره حيال النص الإلهي. وعالم الغيب هذا خارج عن نطاق وحدود الزمان والمكان، المقولتين اللتين يعمل من خلالهما العقل. ومن ثمة فحقائق الغيب لاتناقش مناقشة عقلية منطقية، وإنما نعرفها ونتلقاها من النصوص الثابتة كما هي.<sup>(1431)</sup> كما يؤكد بعض الباحثين، على أن ابن حزم تكلم عن هذه الأمور الغيبية وعن « جملة الاعتقادات التي لا يمكن للإستدلال أن يوصل إليها، كالشفاعة والميزان والحوض، وعذاب القبر... وقد أنكرها المعتزلة والخوارج لاعتبارات قياسية، تستدل بالشاهد على الغائب بينما هي أمور أخروية.»<sup>(1432)</sup>

ومن ثمة كان أبو محمد يؤكد على أن هذه الموضوعات، لاتعلم إلا بما جاء في القرآن والسنة، أي ماصح يقينا بالنص، ويجب التصديق بما أخبر عنه عزوجل لأن الله يفعل ما يشاء، وإخباره تعالى لا يحل اعتراضها<sup>(1433)</sup> وهذا دأبه ودينه، في سائر القضايا التي تم الحديث عنها أو لم يتم بعد.

#### أ-: الملائكة وسبب تفضيل ابن حزم لهم.

نقل أبو محمد أقوال طوائف كثيرة في الإجابة عن سؤال أي الخلق أفضل: الأنبياء أم الملائكة أم الأولياء؟<sup>(1434)</sup> وبعد استعراضه لأرائهم وأدلتهم والرد عليهم، إنبرى في تقديم رأيه، معتبراً الملائكة

<sup>1428</sup>- خالد أنور الزعبي: "ظاهريية ابن حزم- نظرية المعرفة ومناهج البحث"- (ص.140)، مرجع سابق.

<sup>1429</sup>- سورة الأنعام [الآية 50].

<sup>1430</sup>- ابن حزم: "الإحكام" (371/1).

<sup>1431</sup>- فاروق أحمد حسن: "قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة"، دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، د.ت.ط. (ص.16-20)، بتصرف.

<sup>1432</sup>- سالم يفوت: "ابن حزم ونظرية الكسب الأشعرية" مقال بمجلة: "دراسات عربية" بيروت، لبنان، العدد 7، السنة 21، أيار ماي، 1985م، ص.67-68.

<sup>1433</sup>- ينظر مثلاً: "الإحكام" (604/2)، "المحلى" (59/1)، "الفصل" (39/1).

أفضل خلق الله: « فإنما فَضَّلَ اللهُ تعالى بنص كلامه عزوجل بني آدم على كثير ممن خلق، لا على كُلِّ من خلق... فلم يبق خلق يستثنى من تفضيل الله تعالى بني آدم إلا الملائكة فقط. »<sup>(1435)</sup> ثم يستعرض أبو محمد سائر الأدلة النقلية والعقلية، المؤكدة لوجهة نظره هذه،<sup>(1436)</sup> التي فضل فيها الملائكة على الأنبياء والرسل وسائر خلق الله، وهذا مادفع البعض إلى وصف هذا الموقف بالشاذ: « أما ابن حزم فقد غالى غلوا شديداً، فذهب إلى أن الملائكة جميعاً أفضل من الأنبياء، ولم يستثن منهم نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. »<sup>(1437)</sup>

### ب : - مسألة رؤية الله عز وجل.

وهي ضمن المسائل التي فيها النزاع مشهور ومعروف. « قال أبو محمد: ذهبت المعتزلة وجهم بن صفوان إلى أن الله تعالى لا يرى في الآخرة... وذهبت المجسمة إلى أن الله يُرى في الدنيا والآخرة، وذهب جمهور أهل السنة والمرجئة... إلى أن الله تعالى يُرى في الآخرة، ولا يرى في الدنيا... »<sup>(1438)</sup> وبعد أن استعرض أبو محمد أدلة المعتزلة في عدم الرؤية، ومنها قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>(1439)</sup> عمد إلى الاعتراض والتنفيذ، قائلاً: « لاجحة لهم فيه لأن الله تعالى، إنما نفى الإدراك والإدراك عندنا في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية... لأن في الإدراك معنى من الإحاطة ليس في الرؤية... »<sup>(1440)</sup> ويستمر في نقل آراء سائر الفرق في هذه المسألة مستبعداً لها، من عدة أوجه واعتبارات ليصل إلى تقرير رأيه في أن رؤية الله ثابتة في الآخرة لا في الدنيا. « وإنما قلنا: إنه تعالى يُرى في الآخرة، بقوة غير القوة الموضوعية في العين الآن، لكن بقوة موهوبة من الله عزوجل، وقد سماها بعض القائلين: بهذا القول: "الحاسة السادسة". »<sup>(1441)</sup> أي أن الله تعالى يضع يوم القيامة في أبصار

<sup>1434</sup>- ابن حزم: "الفصل" (163/3). وقد عدت من المسائل الكلامية المتنازع فيها، حيث نسب إلى المعتزلة وبعض أهل الظاهر والمتصوفة وبعض الأشاعرة القول بأفضلية الملائكة على صالحى البشر من الأنبياء وغيرهم، بخلاف جمهور أهل السنة، وسائر الطوائف الأخرى التي ذهبت مذاهب شتى في هذه المسألة. ابن حجر: "فتح الباري" (384/13) و ابن أبي العز الحنفي: "شرح العقيدة الطحاوية" (ص، 302).

<sup>1435</sup>- ابن حزم: "الفصل" (168/3)، "المطلى" (33/1).

<sup>1436</sup>- ابن حزم: "الفصل" (169-168/3)، "المطلى" (33/1)، سعيد الافغانى: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" (ص، 173).

<sup>1437</sup>- محمد صالح حسين: "ابن حزم والمسائل التي خالف فيها الجمهور في العقائد والأصول والعبادات" طبع جامعة سبها، ليبيا. ط. 1995م (ص، 29).

<sup>1438</sup>- ابن حزم: "الفصل" (31/2)، وينظر القاضي عبد الجبار: "شرح الأصول الخمسة" مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1965، (ص، 232).

<sup>1439</sup>- سورة الأنعام [الآية 103]..

<sup>1440</sup>- ابن حزم: "الفصل" (32-31/2)، وأيده في ذلك ابن القيم، أو نقله عنه. ينظر ابن القيم: "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" تحقيق: يوسف

بديوي، طبع دار التراث، المدينة المنورة، 1991م، (ص، 412)، وأيضاً ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (391/3).

<sup>1441</sup>- ابن حزم: "الفصل" (31/2).

المؤمنين قوة خاصة، يشاهدونه بها عزوجل ويرونه، كالتي وضعها في الدنيا في قلوبهم، وكالتي وضعها في أذن موسى - عليه السلام - حتى شاهد الله وسمعه، مُكَلِّمًا له، لأنه تعالى فَعَالَ لِمَا يَرِيدُ وَبِلا معاناة، ولهذا سَيَّرَ اللهُ فِي الآخرة «بقوة غير القوة المعهودة...وبالعين لا بالقلب.»<sup>(1442)</sup> فتثبتت تبعاً لذلك رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، وفي الجنة، رؤية حقيقية على ما أراد الله تعالى، لثبوت النصوص الصحيحة المصرحة بذلك. «وقد قال بثبوتها الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام المعروفون...وأهل الحديث...وهذه المسألة من أشرف مسائل أصول الدين وأجلها، وهي الغاية التي شمر إليها المشتمرون وتنافس فيها المتنافسون وحرّمها الذين هم عن ربهم محجوبون وعن بابه مردودون.»<sup>(1443)</sup>

### ج : مسألة الشفاعة

عند عرضه لهذه المسألة، أوردَ مختلف الإتجاهات، مؤكداً اختلاف الناس في تناول هذه القضية ما بين مُنْكَرٍ لها وهم المعتزلة والخوارج، وقائل بها كبعض أهل السنة<sup>(1444)</sup> والأشعرية والكرامية، وبعض الروافض.<sup>(1445)</sup> كما عرض آراء وأدلة كل طرف، مع التعقيب عليها بما رآه مناسباً، مستعينا بالأدلة النقلية والعقلية، العاضدة لمواقفه وهذه هي: «طريقته في ترتيب موضوعه: تقرير للأسس، ثم بسط للدعوى، ثم استعراض آراء الخصوم وشبههم، ثم دفع للشبه وبرهان للدعوى، وهي طريقة محكمة كاملة.»<sup>(1446)</sup> وبهذه يستمر أبو محمد على منهجه هذا في تناول الآراء، بنفس طویل، وبراعة في تحليل النصوص والآراء، مع جودة الإستنباط، ودقة الفهم، وموضوعية في نقل الأقوال، والغوص في استجلاب المعاني. موازنا بين الأفكار متمكنا من الإستدلال والبرهنة، للوصول إلى استنتاجات قلماً تخطر ببال غيره، سواء كانت مشهورة أو شاذة، فلا يسع القارئ إلا التسليم بها، مع حب وتقدير، وإعجاب وإكبار لقائلها، وتلك أبرز صفات ابن حزم. فهذا هو «ابن حزم عظيم نادر المثل في المفكرين

<sup>1442</sup> - نفسه (32/2-33).

<sup>1443</sup> - ابن أبي العز الحنفي: "شرح العقيدة الطحاوية" تحقيق: ناصر الدين الألباني وآخرين، دار الملكية الحراش، الجزائر، ط. 1996، 10م (ص. 189) (1444) - يجب التنبيه هنا إلى أن ابن حزم يفرق بين أهل السنة والأشعرية حيث يعرف أهل السنة بأنهم: الصحابة والتابعون ومن تبعهم من أهل الحديث ينظر مبحث: "الفرق الإسلامية" في "الفصل" (316/1) و (88/3). وإلى مثل هذا التعريف أيضاً ذهب ابن جوزي في: "تلييس إبليس" (ص. 16).

<sup>1445</sup> - ابن حزم: "الفصل" (312/2).

<sup>1446</sup> - سعيد الأفغاني: "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" المطبعة الهاشمية بدمشق، ط1، 1940م (ص. 158، 159).



أولي الأذهان الحداد والقرائح الصافية، والعبقرية العجيبة.»<sup>(1447)</sup> ويمكننا الإشارة هنا في آخر كلامنا عن السمعيات، إلى أن ابن حزم اتبع منهجية منطقية متسقة...مع توجهه النصي الظاهري، ولذلك لا يفرق بين نصوص القرآن والحديث في وجوب الأخذ بهما.<sup>(1448)</sup>

لمعرفة الغيبيات، لأن كل ما قاله الله تعالى أو رسوله هو حق وليس فيهما ما ينافي المعقول، وما أخبر الله به صار واجبا حقا وقيناً وتاركُ الظاهر تارك للوحي مُدَّعٍ لعلم الغيب.<sup>(1449)</sup>

### ثالثاً: مسألة النظر والاستدلال

عُدَّت مسألة الإستدلال على مسائل الإيمان، من المسائل التي احتدم فيها النقاش بين الفرق الكلامية، فهل الدليل شرط ضروري لصحة الإيمان؟ أم أن المعرفة الفطرية وحدها كافية؟ وهل يعتبر النظر العقلي واجبا على كل أحد؟ وما حُكْمُ المقلد وغير المستدل؟ ثم أليس من التناقض أن يرفض ابن حزم الإستدلال والتقليد في الآن ذاته؟. ذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، إلى وجوب النظر والاستدلال، لكونه الوسيلة المثلى لتحصيل المعرفة، التي هي واجبة أيضاً، بل أكد هؤلاء على أن أول واجب على من يريد معرفة الله والإيمان به أن ينظر ويستدل.<sup>(1450)</sup> وكانت المعتزلة أشد تطرفاً في هذه المسألة، حيث أكدت على وجوب الشك حتى قبل سن البلوغ، أي بمجرد وعي المرء لذاته، لأجل أن يطهر المرء نفسه من كافة الأفكار الموروثة، حتى يستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال ومعرفة الله، التي لا تتحقق إلا بذلك. يقول القاضي عبد الجبار (ت.415هـ) «ومعرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل...»<sup>(1451)</sup>

بل إن النظر عندهم هو أول الواجبات العقلية، معتبرين التقليد وسيلة مضلة للجمع الكثير.<sup>(1452)</sup>

(5) - نفسه. (ص.119).  
1448- ابن حزم: "الإحكام" (116/1-120).  
1449- ابن حزم: "الإحكام" (371/1)، و"المحلى" (23/1-48).  
1450- ينظر: الجويني: "الإرشاد" (ص.3) والبغدادي: "أصول الدين" (ص.210)، وابن رشد: "فصل المقال" (ص.56)، وابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (556/5) (72/4)، وابن حجر: "فتح الباري" (70/1). مصادر سابقة  
1451- عبد الجبار المعتزلي: "شرح الأصول الخمسة" (ص.88)، مصدر سابق.  
1452- ينظر للقاضي عبد الجبار: "شرح الأصول الخمسة" (ص.39-52)، و"المغني" (123/12-142-316-320). مصدران سابقان.

وأما جمهور الأشاعرة فأوجبوا النظر أو القصد إلى النظر، ونُقِلَ عن بعضهم أن إيمان المقلد لا يصح.<sup>(1453)</sup> يقول الجويني: «أول ما يجب على العاقل البالغ باستكمال سن البلوغ... القصد إلى النظر الصحيح المُفضي إلى العلم... والنظر الموصل إلى المعارف واجب، ومُدرَكٌ وجوبه الشرع.»<sup>(1454)</sup> ومعرفة الله واجبة عندهم إجماعاً، وهي لاتتم إلا بالنظر، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والتقليد لا يفيد العلم. في حين ذهب بعضهم الآخر، إلى جواز النظر والإستدلال دون وجوبه.<sup>(1455)</sup> كما نقل ابن حزم عن الأشاعرة قولهم:

« لا يصح إسلام أحدٍ حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق.»<sup>(1456)</sup> وهذا القول هزأ أركان وجوانح أبي محمد، فتعقبهم بالقول: « ماسمعنا قط في الكفر والإنسلاخ من الإسلام، بأشنع من قول هؤلاء القوم، إنه لا يكون أحد مسلماً حتى يشك في الله عزوجل.»<sup>(1457)</sup> ولذا سنحاول عرض موقف ابن حزم من هذه المسألة في ما يلي: حيث نقل لنا آراء من ذهب إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً، مثل الطبري (ت.310هـ) والأشعرية المتفقين على أن التقليد مذموم، مستدلين على ذلك بأن الديانات لا يُعرَفُ صحة الصحيح منها ولا بطلان الباطل، إلا عن طريق الإستدلال.<sup>(1458)</sup> « ولا عجب أعجب من إصفاق هذه الطائفة المخذولة، على أنه لا يصح لأحدٍ إيمان حتى يستدل...»<sup>(1459)</sup> بل وصل الأمر بهم إلى أن جردوا المسلم من إسلامه، حتى ينظر ويستدل، ليصح بعد ذلك إيمانه، فما كان جواب أبي محمد إلا أن قال:

« ماسمعنا قط في الكفر والإنسلاخ من الإسلام بأشنع من قول هؤلاء القوم... والإستخفاف بالحقائق من قول هؤلاء انه لا يصح الإيمان إلا بالكفر.»<sup>(1460)</sup> وهو ماسيوئيده فيه ابن رشد لاحقاً: « ولقد بلغ تعدّي نُظَّارهم في هذا المعنى على المسلمين أن فرقة من الأشاعرة كَفَّرت من ليس يعرف وجود الباري

(1453) - ينظر للبيضاوي: "أصول الدين" (ص.210-252)، الباقلائي: "الإنصاف" (ص.22)، الأمدي: "غاية المرام" (ص.149). ابن حجر: "فتح الباري" (347/13). ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (72/4). مصادر سابقة  
(1454) - الجويني: "الإرشاد" (ص.6-8)، وأيضاً: "الشامل في أصول الدين" تحقيق: النشار (ص.22). مصدران سابقان.  
(1455) - ينظر: الإيجي: "المواقف في علم الكلام" (ص.32)، ابن تيمية: "درء تعارض العقل والنقل" (514/8). مصدران سابقان.  
(1456) - ابن حزم: "الفصل" (287/2).  
(1457) - نفسه.  
(1458) - ابن حزم: "الفصل" (281/2)(247/3).  
<sup>1459</sup> - نفسه. (249/3).  
<sup>1460</sup> - نفسه، (287/2).

سبحانه بالطرق التي وضعها لمعرفة في كتبهم، وهم الكافرون والضالون بالحقيقة.»<sup>(1461)</sup> فإذا كان العلم في نظر ابن حزم هو: «تيقن الشيء على ما هو عليه»<sup>(1462)</sup> وحد العلم بالشيء هو المعرفة به، حيث يمكننا أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه<sup>(1463)</sup> وإن لم يكن ذلك عن ضرورة ولا عن استدلال.<sup>(1464)</sup> فإن «الإيمان هو اعتقاد الحق وقوله، فقد دعا رسول الله الناس كلهم إلى الإيمان بالله تعالى، وبما جاء به والنطق بذلك ولم يشترط -عليه السلام- عليهم ألا يكون ذلك منهم إلا عن استدلال.»<sup>(1465)</sup> محتجا على ذلك بأن من أسلم من الزنج والروم والفرس والرعاة وغيرهم، وهم الأكثر والجمهور، قد سماهم الله تعالى مؤمنين، وحكم لهم بحكم الإسلام دون مطالبتهم بالإستدلال، بل إن الشرع طالبهم فقط بتقليد<sup>(1466)</sup> وإتباع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم لأن الشرع فرض طاعة الرسول وتقليده، مُكراً ضرورة وجوب النظر والإستدلال، لأن العقل لا يستطيع إدراك الحقائق الشرعية الغيبية التي لا علم له بها، مع نهى الله عن القول بما لا يعلم، وعن أن يقفوا ما لا يعلم.<sup>(1467)</sup> مستدلا بقول الله عزوجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.<sup>(1468)</sup> لذا راح أبو محمد يطعن في نتائج مقدمات خصومه، متبعا بطريقة السبر والتقسيم في تصنيفه التقليد إلى صنفين، مؤكدا على نقطتين أساسيتين أولاهما: أنه يذم التقليد، وأنه لم يبيح قط، لا في التوحيد<sup>(1469)</sup> ولا في غيره. «إنك ألزمتني ما لا يلزمني، وأنا لم أمر قط بالتقليد... ولم أقل إنه واجب ولا أنه جائز... ولا أنه ممكن أيضا.»<sup>(1470)</sup>

وثانيهما: أن الأشاعرة وغيرهم ممن ذموا التقليد في العقائد وجعلوه محرماً شرعاً، فإنما ذلك تمويه وشغب ومغالطة منهم، لأنهم اعتمدوا على قضايا فاسدة وباطلة وبنوا عليها استدلالهم هذا. فالتقليد

<sup>1461</sup> -ابن رشد: "فصل المقال في مابين الشريعة والحكمة من الإتصال" تحقيق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط6، 1986، ص5، (ص.56).  
<sup>1462</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (34/1)، "الرسائل" (413/4).  
<sup>1463</sup> - ابن حزم: "الفصل" (246/3).  
<sup>1464</sup> - الاستدلال عند ابن حزم هو: "طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم." "الإحكام" (37/1) و"الرسائل" (413/4).  
<sup>1465</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (34/1).  
<sup>1466</sup> - يعرف ابن حزم التقليد بأنه: "قبول قول كل من لم يقم على قبول قوله برهان" "الرسائل" (414/4) وهو أيضا: "إعتقاد الشيء... ممن لم يقم على صحة قوله برهان، وأما إتباع من أمر الله بإتباعه فليس تقليد، بل هو طاعة حق □ تعالى." "الإحكام" (38/1).  
<sup>1467</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (35-34/1)، و"الفصل" (249-247/3)، (286-282/2)، و"الرسائل" (190/3).  
<sup>1468</sup> - سورة الإسراء [الآية 36].  
<sup>1469</sup> - التقليد محرم في التوحيد وغيره. ابن حزم: "الإحكام" (304/2).  
<sup>1470</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (192/3)، يقول ابن حزم: "والتقليد حرام، ولا يجزئ لأحد أن يأخذ قول أحد بلا برهان." "النبيذ في أصول الفقه الظاهري" تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2000، (ص.55).

يكون محرماً ومذموماً، إذا كان تقليد أي شخص كان، أما تقليد الرسول صلى الله عليه وسلم فهو ليس تقليداً مذموماً إنما هو إتياعٌ وأخذٌ لما جاء به عن الله عزوجل. حيث أمرنا بإتباعه وتصديقه وحذرنا من مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد. فالمقلد المخطئ العاصي لله ورسوله الآثم، هو من يتبع فلاناً ما، في قولٍ قاله. (1471) أمّا المقلد لرسول الله فهو مصيب، وهذا إتياعٌ وليس تقليداً بالمعنى المتعارف عليه، بل هو سُكُونُ النفس إلى الإيمان توفيقاً من الله وهداية، كالصحابية الراشدين الذين زكاهم الله، فلم يحتاجوا إلى نظر ولا إلى استدلال. (1472) ولهذا لم يقل -عليه السلام- لأحد من الذين دعاهم إلى الإسلام، لا أقبلُ إسلامكم حتى تستدلوا، ولا ردَّ إسلام أحدٍ حتى ينظر ويستدلَّ ولا قال حتى تتأظروا وتعرفوا الجوهر من العرض، ولا قال ذلك الخلفاء؛ ثم إن مذهب السلف الصالح عدم اشتراط الدليل لصحة الإيمان. (1473) ويبدو لي أن ابن حزم يرمي من خلال حديثه هذا، إلى أن معرفة الله فطرية مركوزة في نفوس العباد بالجبلة. «فهو تعالى خالق الإيمان في قلوب المؤمنين، فمن خلق تعالى الإيمان في قلبه ولسانه فهو مؤمن صحيح الإيمان، سواء خلقه في قلبه ولسانه دون استدلال، أو خلقه بإستدلال، وكذلك الكفر أيضاً.» (1474) ولذا فلن يوفق العبد للحق، مالم يوفقه الله إليه وقد يجني على العبد استدلاله واجتهاده ونظره، فلا يصل إلى الحق. «فقد يستدل الدهر كله من لا يوفق للحق كما استدل الفيومي... ومن فرّق المسلمين: هشام بن الحكم والنظام... فبعضهم يسرُّ للكفر وبعضهم يسرُّ للإيمان.» (1475) ثم لماذا قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (1476) كما يظهر من كلام أبي محمد أن هذه الآية هي أبلغ ردٍّ على من يُوجبُ معرفة الله بالدليل العقلي، ذلك أن الموجب كما في هذه الآية هو الله، وهو ما ذهب إليه أهل السنة، وليس العقل كما عند المعتزلة وغيرهم، ودلَّت الآية (1477) على أن السَّمْعَ أُسْبِقُ من العقل، ثم إن صحة الإيمان وحقيقته تنبني على السمع والنقل،

(1471) - " لأن التقليد هو اعتقاد القول قبل اعتقاد دليله. " الإحكام " (278/2).

(1472) - ابن حزم: " الرسائل " (201-191/3)، و" الفصل " (286-282/2)، (249-247/3)، و" الإحكام " (275/2).

(1473) - ابن حزم: " المحلى " (62-61/1) و" الفصل " (282/2) و" الرسائل " (200-193/3).

(1474) - ابن حزم: " الرسائل " (201/3)، و" النبد " (ص.58).

(1475) - ابن حزم: " الرسائل " (202/3).

(1476) - سورة الإسراء [الآية 15].

(1477) - (وقالوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ) سورة الملك [الآية 10].

بخلاف المعتزلة وكثير من الماتريديّة والأشاعرة وغيرهم ممن بنَوْها على العقل.<sup>(1478)</sup> ومع هذا فإن السؤال المتبادر إلى الأذهان هو: ألا يُعدُّ موقفُ ابن حزم هذا متناقضاً؟ فهو يرفض النظر والاستدلال من جهة، ثم لا يقبل التقليد من جهة أخرى؟.

لقد سبق أنفاً بيان موقف أبي محمد من التقليد المذموم والمرفوض لديه، أما التقليد المحمود فهو إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم؟ وأما بخصوص الاستدلال، فأبو محمد رفض القول بوجوبه، لكنه قال بجوازه عند الضرورة، أو إذا دعت الحاجة إليه. «من نازَعَتْهُ نفسه ولم يقنَّع إلا ببرهان، فهذا هو الذي يلزمه النظر والاستدلال، ويلزمنا البيان له...ومن شرَّهَتْ نفسه إلى العلم المحقق فليطلب الاستدلال كما فعل إبراهيم-عليه السلام- في إحياء الطير...»<sup>(1479)</sup> والمراد بذلك أن من أراد دفع شبهة أو خاطرة، يرى أنها لا تندفع إلا بالاستدلال، فليفعل ذلك. فالله لم يكف عباده بالاستدلال على سبيل الإلزام، وإنما حثَّهم عليه. «كل حسب طاقته، نظراً للتفاوت العقلي بينهم، وعلى كل من أطاقه لأنه تزوَّد من الخير، وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه إلى التصديق.. وإنما ننكر فرضه على كل احد... هذا هو الباطل المحض.»<sup>(1480)</sup> وعلى هذا فمن استقرت نفسه، ولم تنازعه إلى طلب دليل فهذا لا يحتاج للاستدلال، وأما من نازعته إلى طلب البرهنة، فقد بات مفروضاً عليه طلب البرهان والدليل، لأنه إن مات شاكاً أو جاحداً، قبل أن يسمع من البرهان ما يُتَلج صدره فقد مات كافراً، وهو مخلدٌ في النار. وأما طرقُ الاستدلال التي عنيَ بها المتكلمون، فما افترضها الله قط على أحد.<sup>(1481)</sup> واعتماداً على ما سبق، يكون أبو محمد قد رمى إلى ضرورة العودة إلى المنقول، والالتزام به دون إقصاءٍ منه للمعقول أو رفضه، وكل ذلك من شأنه أن يعطينا صورة واضحة، عن سبب عزوف ابن حزم عن الاستدلال والتقليد معاً. وما يؤكد ماقلناه ويَدْعِمُهُ قول ابن حزم: «وقد نصَّ رسول الله صلى

<sup>(1478)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (290-281/2)، و"الرسائل" (203-202/3).

<sup>(1479)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (195-193/3).

<sup>(1480)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (286/2).

<sup>(1481)</sup> - ابن حزم: "رسالة البيان عن حقيقة الإيمان" ضمن "الرسائل" (198/3) و"الفصل" (283/2) "الله لم يفترض النظر قط في التوحيد، وصحة النبوة... بل افترض فقط إتباع رسول الله... وحض على استدلال ولم يفرضه... فالاستدلال تكلف حسن ممن يحسنه ويتكلفه." "الرسائل" (190/3) - (198) كما أن "التقليد كله محرم... من التوحيد والنبوة..." "الإحكام" (304/2).

الله عليه وسلم في حديث عذاب القبر<sup>(1482)</sup>، على أن [المنافق أو المرتاب، يقول: لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئاً فقلته] فهذا التقليد مذموم في التوحيد، فكيف ما دونه.<sup>(1483)</sup> ولإبطال الحقائق وإيقاع الحيرة، وتنفير الناس عن الحق، عمد أهل التلبيس والفسطحة إلى تسمية الإتياع تقليداً، مع ما بينهما من اختلاف وتباين في نظر أبي محمد، وعلى هذا « فإنما افترض الله علينا إتياع الرسول... من اتبعه وأقرَّ به مُصدقا بقلبه ولسانه فقد وُفِّقَ، وهو مؤمن حقا بالإستدلال كان أو بغير إستدلال، إذ لم يكلف الله تعالى قط غير ذلك.»<sup>(1484)</sup> وبهذا يكون قد أفاض في نقل آراء دعاة النظر والإستدلال، أو الداعين إلى التمسك بالتقليد وحده<sup>(1485)</sup>، مع نقده لهما، وتقرير مذهبه، أو منهجه الوَسْطِي في هذه المسألة، وهو ما قد نطلق عليه: "منهج التلقي والإستدلال الظاهري أو الحزمي". حيث رام إلى التوسط بين مُوجِبِي الاستدلال من جهة، ومقلدة الآراء والمذاهب من جهة أخرى. « وهذا في رأينا غاية التعظيم لنصوص الكتاب والسنة، وفيه روح النقاوة واليسر في فهم أحكام الشريعة... وهو ملمح تجديدي جليل يدفع الكسل والإستقامة في التعامل مع أحكام الشريعة، حيث يُكَلَّفُ كل إنسان بحسب ما أوتي من الفهم لدينه.»<sup>(1486)</sup> وبهذا يتضح جليا معنى ضرورة الإتياع لا التقليد، مع جواز الاستدلال ضمن النسق الكلامي الحزمي.

#### رابعاً: الأدلة على وجود الله واثبات وحدانيته.

تتبادر إلى الذهن جملة من التساؤلات، عن سبب إجهاد علماء الكلام قرائحهم لأجل البحث عن أدلة لإثبات وجود الله؟ ثم لماذا البرهنة على الصانع؟ أهو لنزع الشكوك والأوهام والشبهات؟ أم لزيادة اليقين؟ أم لكونها مقدمات ضرورية لما يلزم عنها من معرفة الله عز وجل؟.

وإن مما لا شك فيه، أن أصل المسائل المبحوث فيها، يرتد أساساً إلى الإقرار بوجود الله، وبكونه واحداً في ألوهيته وربوبيته، وفي أسمائه وصفاته وأفعاله عز وجل. وبما أن أُحدِيَّة الذات الإلهية تمثل مناط

(1482) البخاري: "الجامع الصحيح" وهذا الحديث في: "باب العلم" (45/1) مصدر سابق.

(1483) - ابن حزم: "الإحكام" (301/2).

(1484) - ابن حزم: "المنبذ" (ص. 58).

(1485) - نَسَبَ ابن حزم إلى بعض الأشاعرة القول بالتقليد: "و حِدُّنَا طائفة من الأشعرية أبدووا في قولهم بالتقليد." "الإحكام" (278/2).

(1486) - أبو الفضل عبد السلام بن محمد: "الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه" المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط 1، 2001م، (ص. 41-43).

الوجود والكون، ويلزم عن ذلك نفي التشريك، أي تعدد الآلهة وهو مدار القرآن الكريم وما دلت عليه نصوص السنة النبوية. وهو ما أضفى على مسألة توحيد الله طابعاً فكرياً أنطولوجياً، بل هو ماجعل مفكري الإسلام متفردين و متميزين، عند تناولهم المسائل الوجودية في شقيها الإلهي والطبيعي. كما كان للبرهنة على وجود الله، وإثبات وحدانيته طابع خاص في الفكر الكلامي الإسلامي.

ولعل هذا ما قصد إليه أبو محمد، من إثباته لوجود الله الصانع المتفرد في وحدانيته، ومن خلال إثباته لحدوث العالم، مبتدئاً ذلك بمواجهة حازمة وحادة مع القائلين بأزلية وقدم العالم.<sup>(1487)</sup> معترضاً عليهم، ناقضاً لأرائهم، ومؤكداً في ذات الوقت على إحداث العالم. لكن أود التنبيه هنا، إلى أنني لن أستعرض أو أستقصي جميع صور البراهين وأنواع الأدلة على وجود الله، الواردة في كتب أبي محمد إنما سأقتصر وأكتفي بعرض بعضها فحسب.

#### أ : نقد ابن حزم لدليل الجوهر الفرد:

بدأ أبو محمد بعرض أدلة خصومه، ومنها دليل الجوهر الفرد الذي تدور فكرته المحورية حول نظرية خلق الله للعالم من ذرات، ثم يكسوها بأعراض، لتبقى عملية الخلق مستمرة. وبالتالي تتقلب على الأشياء المادية أحوال تعرض لها ثم تنتقل عنها لتحل محلها أعراض أخرى، حتى تنتهي إلى الجزء الذي لا يتجزأ وهو ما يطلق عليه اسم "الجوهر الفرد".<sup>(1488)</sup> وقد استدلت بها كثير من متكلمي وفلاسفة الإسلام<sup>(1489)</sup> لإثبات أن العالم بجميع أجزائه حادث، ولا بد له من محدث، وهو الله تعالى.<sup>(1490)</sup> أما ابن حزم فقد انبرى لرد هذا البرهان واصفا إياه، بكونه مجرد شغب، لأنه لا يصلح حجة للإقرار بحدوث العالم من الله تعالى، كما عاب عليهم طريقة الاستدلال بالجوهر الفرد هذه، لكونها شائكة وفاسدة ولا

<sup>1487</sup> - "باب: من قال بأن العالم لم يزل... الفصل" (18/1). وعن سبب ذلك يقول ماجد فخري: "إن الضراوة التي عرفت في تصانيف الغزالي وابن حزم في ردهم على الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم تأتي من أنهم اعتبروا هذه المشكلة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلتين فلسفيتين كبيرتين هما: مشكلة التبدل على وجود الصانع ومشكلة الخلق والإبداع." "ابن رشد فليسوف قرطبة" المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1، 1960م، (ص.56).

<sup>1488</sup> - محمود قاسم: مقدمة: "الكشف عن مناهج الأدلة" لابن رشد، (ص.12)، مرجع سابق.

<sup>1489</sup> - يؤكد سامي نصر: أن فكرة الجوهر الفرد مهمة جداً لدى الإسلاميين، لأنها أولاً محور الوجود من خلال الجوهر الجزئي المتغير، وثانياً لأنها محور المعرفة من خلال الجوهر الكلي الثابت. ينظر: سامي نصر: "فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي" مكتبة الحرية، القاهرة، ط. 1978م، (ص.426).

<sup>1490</sup> - أشير هنا إلى أن فكرة الجوهر هذه مجرد فرضية، وأصولها يونانية تعود إلى المذهب الذري لديمقريطس، ولم يُسَلَّمْ بها "النظام المعزولي" الذي انتهى إلى فكرة انقسام الجوهر الفرد، وقد أثبت العلم الحديث قابلية الذرة للانقسام.

توصل إلى النتيجة المرجوة، وعلى هذا فأدلتهم باطله وركيكة.<sup>(1491)</sup> وما يميز أدلة أبي محمد عن هؤلاء، انه يستتبط الأدلة النقلية من النصوص مستخدماً في ذات الوقت أدلة عقلية يوظفها بما يخدم ظاهر النص، مؤكداً على انه ليس بوسع العقل سوى أن يستدل على وجود الله، دون أن يكون له أي حق في أن ينظر ويبحث في ماهية الله عزوجل. «والذي نقول به، وبالله تعالى التوفيق: أن له تعالى ماهيةً وهي إنَّيَّتُهُ نفسها، وأنه لاجواب لمن سأل ما هو الباري؟». <sup>(1492)</sup> وما يجب أن أذكره هنا، أن الأشاعرة حاولوا إثبات حدوث العالم بتقسيمهم الجواهر والأعراض، للتدليل على أن العالم حادث ولا بد له من مُحدثٍ أحدثه، وأنه إذا ثبت حدوثه كان افتقاره إلى المُحدث من المدركات بالضرورة، أي أن الله يُحدثُهُ <sup>(1493)</sup> وكذلك المعتزلة <sup>(1494)</sup> في إثباتهم لحدوث الأعراض وأنها تحتاج إلى مُحدثٍ وفاعل، وهو الله تعالى.

## ب : بعض أدلة ابن حزم في إثبات وجود الله

### 1- دليل تناهي الوجود وحصر الموجودات وإحصائها.

إنطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ <sup>(1495)</sup> وقوله عزوجل: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ <sup>(1496)</sup> أقام أبو محمد الدليل على وجود الله، مؤكداً على أن هذا البرهان إنما هو لإثبات أن العالم متناه ومن ثَمَّةَ فهو مُحدث، ولا بد له حينئذٍ من محدث فيكون الله هو الذي أحدثه. مبيناً أنه استقى هذا الدليل من الحس والواقع أو العيان المشاهد في الأنواع والأجناس والأشخاص من شتى المخلوقات، وكذلك الأعراض والأزمنة فكلها متناهية لها بداية ونهاية، لكنه في بادئ الأمر يتساءل عن: «هل العالم

<sup>1491</sup>- ابن حزم: "الفصل" (18/1-23) وأحب التنبيه إلى أن ما وصل إليه ابن حزم هنا، سيصل إليه كل من ابن رشد وابن تيمية بعده بقرون فابن رشد اعتبر هذا الدليل طريقة معتادة على كثير من أهل الجدل فضلاً عن الجمهور. "تهافت التهافت" (368/2). أما ابن تيمية فاعتبر مقدمات هذا البرهان مبهمه وطويلة وخفية يتعذر معها إثبات وجود الله ولذا فهي مذمومة شرعاً وعقلاً. "النبوات" (ص. 39) و"درء تعارض العقل والنقل" (44/1).

<sup>1492</sup>- ابن حزم: "الفصل" (13/2).

<sup>1493</sup>- ينظر مثلاً: الجويني: "الإرشاد" (ص. 15)، والغزالي: "إحياء علوم الدين" (184/1).

<sup>1494</sup>- ينظر: القاضي عبد الجبار: "شرح الأصول الخمسة" (ص. 94-113).

<sup>1495</sup>- سورة الجن [الآية 28].

<sup>1496</sup>- سورة الرعد [الآية 08].



مُحَدَّثَ كَمَا تَقُولُ الْأَنْبِيَاءُ وَعُلَمَاءُ الْأَوَائِلِ وَالْفَلَّاسِفَةُ؟ أَمْ لَمْ يَزَلْ كَمَا قَالَ غَيْرُهُمْ؟»<sup>(1497)</sup> ثم راح يستعرض الإجابة قائلاً:

« ومعرفة حقيقة ذلك لصحة البرهان الحسي الضروري المشاهد، على تناهي عدد الأشخاص... من كل نوع من أنواع الحيوان والنبات... كل عددٍ متناهٍ وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قَبْلَ الزيادة، فإنَّ النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة، ولاشك في أن الزيادة والنقص لا يمكن وجودهما إلا في ذي نهايةٍ ومبدأٍ فَصَحَّ الْمَبْدَأُ لِلْعَالَمِ ضَرُورَةً، وَصَحَّ أَنَّهُ مُحَدَّثٌ مُبْتَدَأٌ.»<sup>(1498)</sup> وبما أنه يستحيل لاتناهي المحدثات، فلا بد إذن من نهاية لها، فلزم ضرورة أن ما له بداية له نهاية، أو أن لها بداية كما أن لها نهاية، فيكون الله مُبْتَدِئُهُ وَمُنْهِيهِ.» برهان ذلك أنه لَمَّا صَحَّ ضَرُورَةً أَنَّ الْعَالَمَ كُلَّهُ مَخْلُوقٌ، وَأَنَّ لَهُ خَالِقًا وَجِبَ أَنْ لَوْ كَانَ الْخَالِقُ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ، أَنْ يَكُونَ قَدْ حَصَرَهُمَا الْعَدَدُ، وَكُلَّ مَعْدُودٍ فَذُو نَهَائِيَّةٍ، وَكُلَّ ذُو نَهَائِيَّةٍ فَمُحَدَّثٌ.»<sup>(1499)</sup> والملفت للانتباه هنا، استدلاله على وجود الله مع إثبات وحدانيته تعالى أيضاً. كما أنه من المعلوم ضرورة، أن لو كان العالم لأول له ولانهاية، لكان إحصاؤه وحصره بالعدِّ محالاً، لأنه غير متناهٍ في تلك الحالة، وبما أن العالم كله متناهٍ، وكل موجود لابد أن يكون محصور العدد ذو مقدار ما، فلا بد له من نهاية.» إذ ما لانهاية له فلا إحصاء له ولا حصر، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفي المحصي والمحصور والعالم موجود بالفعل، وكل محصور بالعدد، محصي بالطبيعة فذو نهاية، فالعالم كله ذو نهاية.»<sup>(1500)</sup> ويبدو لنا أن ابن حزم من خلال توظيفه للآيتين السابقتي الذكر، استطاع أن يُوظفَ الأدلة الشرعية النقلية، مستنبطاً منها الأدلة العقلية، كما في هذا الدليل.<sup>(1501)</sup>

## 2- دليل الإحداث والتأثير:

<sup>1497</sup>- ابن حزم: "رسالة التوقيف على سارع النجاة" ضمن "الرسائل" (135/3).  
<sup>1498</sup>- نفسه.  
<sup>1499</sup>- ابن حزم: "المطلى" (23/1)، وأشير هنا إلى أن هذا يعتبر دليلاً آخر، حيث نفي تعدد الآلهة، انطلاقاً من قوله تعالى: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) سورة الأنبياء (22) فتعدد الآلهة يؤدي ضرورة ولزماً إلى الحصر وإلى الفساد.  
<sup>1500</sup>- ابن حزم "الفصل" (24/1).  
<sup>1501</sup>- وقد سماه: سالم يفوت "دليل الطبيعة والمقدارية" ينظر: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" (ص. 336). مرجع سابق.

حيث يقرر أبو محمد أنّ العالم بما يحويه من أجزاء مكانية، وحركات زمانية. تتأثر بمؤثر فتحدث أثراً وذلك المؤثر هو الله. (1502) « الفلك بما فيه ذو آثار محمولة، والأثر مع المؤثر من باب المضاف إليه... فوجب بذلك أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها... فلا بد من مؤثر ليس مؤثراً فيه، وليس هو شيئاً مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول...» (1503)، ودليل الإحداث هذا أشار إليه آخرون غير ابن حزم. (1504) ويستند أبو محمد إلى المنطق في تفكيكه لمجموعة من الافتراضات، ليصل إلى تقرير أن العالم حادث وهذا الإحداث فعل بلاربيب، ولا بد أن يكون لكل فعلٍ فاعل، لأنه من غير المنطقي أن تحدث الأشياء بدون فاعل. « الحدوثُ والابتداءُ فعل، والفعل يقتضي فاعلاً ضرورة، ولا يمكن غير ذلك أصلاً.» (1505) وفي نظره أنه لا ضرورة للعالم من أحد ثلاثة أوجه:

إما أن يكون قد أحدث ذاته، وإما أن يكون قد حدث بدون مُحْدِث، وإما أن يكون قد أحدثه غيره. وفي حال استحالت الصورتان الأوليان، لم يبق إلا الصورة الأخيرة. « فإذا بطل أن يخرُجَ العالم بنفسه، وبطلَ أن يخرُجَ دون أن يُخرِجَهُ غيره، فقد تَبَتَّ الوجه الثالث ضرورة... وهو أن العالم أخرجته غيره من العدم إلى الوجود.» (1506) فكون العالم مُحْدَثاً، يقود إلى وجود مُحْدِثٍ ومُبْدِئٍ، والضرورة العقلية تحتم تقرير مُنْشِئٍ للأشياء. « إلا أن يكون مُنْشِئٌ ينشئ شيئاً من لا شيء، وهو الله رب العالمين.» (1507) أي أن الله يخرج ويحدثه من العدم، وفي باب كامل يقدم أبو محمد عرضاً للبراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم، وأن الله مُحْدِثُهُ ومُوجِدُهُ؛ (1508) غير أن ما يؤكد عليه ابن حزم هنا، هو أن العقل يُقَرُّ بوجود الله، دون أن يحيط به ودون البحث في ماهية الله. « فلا يحيط به العقل من جهة التمثيل ويدركه من جهة الدليل...» (1509) فليس في وسع العقل سوى الاستدلال على وجود الله دون أن يتطرق إلى البحث في ذات الله وإينيته، لأنه عزوجل متعال على العقل، وإلا كان مساوياً لبقية الموجودات التي

<sup>1502</sup> -تفادياً لاستخدام لفظ "علة" استخدم ابن حزم لفظ "المؤثر" ولهذا ذهب البعض إلى أنه دليل العلة، في حين سماه البعض دليل "الإضافة".

<sup>1503</sup> - ابن حزم: "الفصل" (30/1).

<sup>1504</sup> - ممن أشار إليه الجويني في: "الارتداد" (ص. 16-17)، وابن تيمية في: "الرد على المنطقين" (ص. 252)، و"مجموع الفتاوى" (425/2) (48/1).

<sup>1505</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (136/3).

<sup>1506</sup> - ابن حزم: "الفصل" (30/1).

<sup>1507</sup> - ابن حزم "الرسائل" (394/4).

<sup>1508</sup> - ينظر: "الفصل" (31-23/1).

<sup>1509</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (394/4).

هي من مجال العقل وبإمكانه تناولها.» الذي نقول به وبالله تعالى التوفيق، أن له تعالى ماهية وهي إنيتها نفسها، وأنه لا جواب لمن سأل ما هو الباري؟ إلا ما أجاب به موسى عليه السلام إذ سأله فرعون: وما رب العالمين؟ انه لا جواب هاهنا إلا في علم الله تعالى.»<sup>(1510)</sup>

### 3- دليل الصنعة أو التدبير والنظام المضبوط (الخلق).

في مواضع متفرقة من كتبه، أشار أبو محمد، إلى هذا الدليل لإثبات وجود الله حيث استنبطه من قول الله تعالى: ﴿صَنَّعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(1511)</sup> وهذا البرهان يشير إلى أن هذا النظام المحكم والترتيب البديع في الكون، والصنعة المحبوكة المحكمة والعناية القائمة بالموجودات في الطبيعة<sup>(1512)</sup>، مما يدل على وجود الله وكونه واحداً أحداً. فالتدبير الكائن في هذا العالم، والذي تتجلى آثاره مرسومة في الطبيعة المشاهدة بالحواس حيث هذه المخلوقات العجيبة من تراكيب الأفلاك، ودوام دورانها، واتساق حركتها ونظامها، إلى تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان، وذلك الإتقان الفيزيولوجي والبيولوجي ومظاهر الإبداع في تركيب حواسه، ووضع كل عضو في موضعه المناسب، وتركيبه العظام والأعصاب والعروق والعضلات. «كلها صناعة ظاهرة لاشك فيها، لا ينقصها إلا رؤية الصانع.»<sup>(1513)</sup> وما نشاهده من الحيوانات: من طيور وسلاحف وحشرات وأسماك وما يرى على النباتات من ليف النخل والدُّوم ونحو ذلك مما هو في الطبيعة، مما يترتب عليه أن «يعلم أن لها واضعا، ومرتباً وصانعا لأنها لا تقوم بنفسها... ماتنقصنا إلا رؤية الصانع.»<sup>(1514)</sup> وفي مواضع مختلفة يقدم أبو محمد بعض النماذج، والصور لموجودات طبيعية معقبا على ذلك بقوله: «إن الأمور إنما هي

(1510) - ابن حزم: "الفصل" (13/2).

(1511) - سورة النمل [الآية 88].

(1512) - ويسميه البعض بالدليل الغائي، وهو مسلك سلكه المتكلمون وفلاسفة الإسلام للإنتقال من النظام إلى المنظم. ينظر: يوسف كرم: "الطبيعة وما بعد الطبيعة" (ص. 144)، وإبراهيم منكور: "في الفلسفة الإسلامية

منهج و تطبيقه" (80-79/2). مرجعان سابقان.

(1513) - ابن حزم: "الفصل" (31/1).

(1514) - نفسه. (31/1).

على ما رتبها الله عزوجل وعلى ما توجد عليه.»<sup>(1515)</sup> أي أن هذا الإبداع المتجلي في اتساق الموجودات، وتناسق تراكيبها، وإتقان لهيئتها، كل ذلك آثار الصنعة التي تنطق بلسان حالها عن موجدها وأن الله أوجدها على ذلك النحو ليستدل الإنسان على وجود الله الصانع وليدرك أن وراءها خالفاً صانعاً ومدبراً حكيماً، بل هو مما لا يمكن معه الشك في وجود خالق مبدع، فكل ذلك صناعة ظاهرة. «يُعَلِّمُ أَنْ لَهَا وَاضِعاً، مَرْتَباً وَصَانِعاً مَخْتَاراً لِأَنَّهَا لَا تَقُومُ بِنَفْسِهَا وَبِالضَّرُورَةِ وَالْحَسْبِ... وَوَلَا يَدُّ لَهَا مِنْ صَانِعٍ قَاصِدٍ إِلَى صَنْعِهِ كُلِّ ذَلِكَ... فَصَحَّ أَنَّهُ خَالِقٌ أَوَّلٌ وَاحِدٌ حَقٌّ.»<sup>(1516)</sup> فهو دليل نقلي إضافة إلى كونه دليلاً عقلياً في الآن ذاته. والى ذلك يشير ابن تيمية بقوله: «فالإستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة صحيحة، وهي شرعية، دل عليها القرآن... فهو دليل شرعي لان الشارع استدلل به، وأمر أن يستدل به، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته.»<sup>(1517)</sup>

وقد بدا لي أن هذا الدليل أشار إليه، واستدل به كثير من مفكري الإسلام.<sup>(1518)</sup> كما ذهب بعض الباحثين إلى تلمذة ابن رشد على ابن حزم في هذا الدليل مع إعادة تغيير صياغته فقط. «برهان الصنعة الذي أكاد أجزم انه البرهان الذي استعاده ابن رشد في صياغة محكمة، ضمن برهانيه على وجود الله، وهما: برهان العناية، وبرهان الاختراع... فلا يكاد يختلف عن برهان الصنعة الذي عرضه ابن حزم.»<sup>(1519)</sup> ولي ملاحظة ههنا، وهي أن بعض الباحثين قد اشتط، مدّعياً أن ابن حزم قد تأثر ببراهين الكندي خاصة في مسألة البرهنة على حدوث العالم، محتجاً على ذلك باحتكاك ابن حزم بنصوص الكندي، ومعرفته الجيدة بها. بل ذهب إلى أبعد من ذلك، حيث زعم هؤلاء أن ابن حزم تأثر بأرسطو، بحجة أن بينهما تشابهاً وتقارباً في الأفكار.<sup>(1520)</sup> لكنني أرى أن آثار ومؤلفات ابن حزم لم تشر إلى كونه قد اطلع على مؤلفات الكندي سوى على رسالته التي رد عليه من خلالها ونفى أن يكون

<sup>1515</sup> - نفسه. (204/3).

<sup>1516</sup> - نفسه. (31/1).

<sup>1517</sup> - ابن تيمية: "النبوات" تحقيق: محمد عوض، دار الكتاب العربي، بيروت ط1، 1985م (ص.92).

<sup>1518</sup> - ينظر: الشهرستاني: "الملل والنحل" (94/1)، وابن رشد: "مناهج الأدلة" (ص.150) وابن الوزير: "إيثار الحق على الخلق" (ص.47) وابن القيم: "مدارج السالكين" (32/1). مصادر سابقة.

<sup>1519</sup> - عبد الراضي عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص.81)، مرجع سابق.

<sup>1520</sup> - ذهب إلى ذلك: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي" (ص.336-341-342)، وأحمد الحمد: "ابن حزم وموقفه من الإلهيات" (ص.137).

الله "علة" كما زعم الكندي، ثم إن أرسطو والكندي يستدلان على وجود الله بالعلة وبالمحرك الأول الذي لا يتحرك، وينطلقان من تصورات فلسفية وعقلية مجردة في حين يعتمد أبو محمد على النقل أي النصوص الشرعية، ولعل هذا ما انتبه إليه الباحث ذاته حين يقول: «إن حجج وبراهين ابن حزم على حدوث العالم هي أساسا براهين شرعية قاعدتها ومنطلقها آيات قرآنية.»<sup>(1521)</sup>

ومما سبق يمكننا أن نقرر أن الدليل عنده لا يخرج عن نطاق النص «وَصَحَّ أَنْ دَلِيلَنَا غَيْرَ خَارِجٍ عَنِ النَّصِّ»<sup>(1522)</sup> وفي هذا رد على من سبقنا الإشارة إليهم، وكذلك على من يدعي انه شابه الفلاسفة وكثيراً من المتكلمين واخذ براهينهم، فهذا رد أبي محمد صريحا واضحا: «ظَنَّ قَوْمٌ بَجَهْلِهِمْ أَنَّ قَوْلَنَا بِالذَّلِيلِ خُرُوجٌ عَنِ النَّصِّ وَالْإِجْمَاعِ... وَسَائِرُ النَّصُوصِ الْمُسْتَشْهَدِ فِيهَا بِالْحَوَاسِ وَالْعَقْلِ مَعَ أَنَّ الْحَوَاسِ وَالْعَقْلَ أَصْلَ كُلِّ شَيْءٍ وَبِهِمَا عَرَفْنَا صِحَّةَ الْقُرْآنِ وَالرَّبُوبِيَّةَ وَالنَّبُوَّةَ... لِأَنَّهُ لَوْلَا النَّصُّ لَمْ يَصِحَّ مَا يَدْرِكُ بِالْحَوَاسِ وَالْعَقْلِ...»<sup>(1523)</sup>

لكن لماذا يعتمد على الحواس والعقل مع كونه نصيا نقليا؟. «فهذه الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلا... وأما ما أدرك بالحواس، فقد جاء النص بقبوله. قال عز وجل: ﴿أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا﴾<sup>(1524)</sup>... لكن حسما لشغب أهل الضعف العاكسين للإستدلال القائلين: لانأخذ إلا ما في النصوص.»<sup>(1525)</sup> فهو إذاً أمام صنفين من الناس: أحدهما غالى باعتماده على أدلة وحجج العقول وحدها، وطرف ثان تمسك بحرفية النصوص ولم يقبل سوى بأدلة المنقول فقط، وكلاهما في نظر أبي محمد مذموم. وما أغفله كثير من الدارسين أن ابن حزم ليس جامدا على ظاهره أي لا يقبل إلا ظاهر النص ولا يعتمد في أدلته إلا على النصوص النقلية وحدها، فهذا أبو محمد يقول: «فلولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله عز وجل ومن

<sup>1521</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" (ص. 337). مرجع سابق.

<sup>1522</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (97/2).

<sup>1523</sup> - نفسه. (96-95/2).

<sup>1524</sup> - سورة الأعراف [الآية 195].

<sup>1525</sup> - نفسه. (96/2).

كذب عقله، فقد كذب الذي لولاه لم يعرف ربه.»<sup>(1526)</sup> فابن حزم لا يسمح للعقل إثبات أي شيء غير ما أثبتته نصوص القرآن والسنة، لأنه ليس بوسعه إثبات ما هو فوق طاقته وحتى لا يتيه هذا العقل أو يضل، وجب إخضاعه للنقل، أي أن الدليل العقلي يأتي ثانياً، بعد الدليل النقلى فيكملة ويدعمه، سواء في البرهنة على وجود الله أو سائر المسائل العقدية بل وحتى الأصولية منها والفقهية. إذ يورد الأدلة من النصوص القرآنية أو الحديثية، ثم يستخدم العقل في إثبات ما أثبتته هذه النصوص، والبرهنة على ما يراه محتاجاً للبرهنة العقلية بعد ذلك. فهو يمزج بينها، ولا ينكر أهمية العقل في التدليل والبرهنة، حتى على الله عزوجل والمسائل الماورائية.

### المبحث الرابع : الطبيعيات في الفكر الكلامي الحزمي

سبقت الإشارة إلى أن هناك تداخلاً وتشابكاً بين الوجوديين: الإلهي الميتافيزيقي والطبيعي الفيزيقي، حيث إهتم المتكلمون بدراسة الطبيعيات، والبحث في المسائل الطبيعية ليس من أجل تفسير الكون على نحو ما فعل الفلاسفة، أو بغرض النظر المجرد لذاته، وإنما أرادوا البحث فيها بغرض البرهنة على وجود الله، وإثبات وحدانيته، وبيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها، وهو العالم الطبيعي بوصفه مخلوقاً لله، ولكونه يدل على الله. بل إن الدافع الأول والأهم من وراء أبحاثهم الطبيعية هو خدمة العقيدة، والدفاع عنها تلبية للنداء الديني، الذي يقيم أساس الإيمان على الإستشهاد بما في الطبيعة من موجودات.<sup>(1527)</sup> ولذا جاءت دراسة المتكلمين للطبيعيات لأجل خدمة الإلهيات، كتمهيد ومقدمة لها. وكما أن الكلام في الطبيعيات أساس للفلسفة، فهو أيضاً أساس لعلم الكلام وبالمقابل أيضاً تعتبر الفلسفة إمتداداً طبيعياً للكلام.<sup>(1528)</sup> ومن ثمة احتل البحث في الطبيعيات حيزاً واسعاً في مؤلفات أبي محمد

<sup>(1526)</sup> -ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (314/4). وهذا ما أشار إليه الجابري في قوله عن ابن حزم: "إنه ينطلق من العقل أولاً فيثبت بالدليل العقلي وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد وصدق رسالته حتى إذا تم له ذلك يكون قد اثبت صدق القرآن والسنة فيعتمدهما وحدهما، ويأخذ بظاهرنصوصهما". محمدعابد الجابري: "تكوين العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1991، ص5، (ص.309) ولكني لا أوافق الجابري على كل ما قاله هنا، فابن حزم لا ينطلق دائماً من العقل إنما يستخدمه أحيانا فقط، و دون إعطائه الأولوية على النص كما سبق بيان ذلك.<sup>(1527)</sup> ينظر: منى أحمد أبوزيد: "التصور الذري في الفكر الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط. 1994، م1 (ص.8-367)، وأحمد محمود صبحي: "في علم الكلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط. 5، 1985م، (208/1).<sup>(1528)</sup> -حسن حنفي: "من الثورة إلى العقيدة" (398/1-401) سابق. ويمنى الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" دارقباء، القاهرة، ط. 1998م، (ص.18).

حيث صاغ آراءه الطبيعية، والتي ربت على نيفٍ وعشرين عنواناً في مختلف القضايا والمسائل الطبيعية. (1529)

ومما يبهج القارئ لكتبه، ذلك العرض الممتع والتبويب الدقيق، والتفصيل البديع لمختلف المسائل مع ترتيب لآراء الخصوم وأقوالهم ثم تفنيدها بما يراه مناسباً من الأدلة النقلية أو العقلية أو غيرها يتلوه إثبات لما يراه صواباً وتأكيده عليه بالبراهين المختلفة، مما يكشف عن عناية بالغة بالمسائل وإطلاع واسع على الآراء وجهد كبير يكون قد بذله أبو محمد في النقد والتمحيص، إضافة إلى الحيز الشاسع الذي خصه لهذه المسائل الطبيعية المتنوعة.

#### – مفهوم الطبيعة (1530):

« إنها قوة في الشيء تجري بها كفيئاته على ماهو عليه. » (1531) هكذا عرف أبو محمد الطبيعة، وهي في نظره جملة الطباع التي خلقها الله عز وجل في الأشياء والموجودات لتبديل لخلق الله، ولاتغيير فيها إلا بإرادته. إنه نظام مُطَرِّدٌ لاتحيد عنه، وسنن رتبها الله فيها والخروج عنها ممتنع عند كل ذي عقل. (1532) وعلى هذا فهي صفة في الشيء موجودة فيه على ماهو عليه، ولاتعدم منه إلا بفساده وسقوط ذلك الإسم عنه. (1533) ولكن من وضع تلك القوة في الطبيعة، وبتلك الكيفية المطردة الثابتة؟. « ومن درى ما الطبيعة! علم أنها قوة موضوعة في الشيء تجري بها صفاته على ما هي عليه فقط، وبالضرورة يعلم أن لها واضعاً ومرتباً وصانعاً، لأنها لا تقوم بنفسها، وإنما هي محمولة على ذي الطبيعة. » (1534)

#### أولاً: مسألة حدوث العالم

<sup>1529</sup> - يطالع مثلاً: "الفصل" (18/1) حتى (48) (155/3 حتى 276) و"الرسائل" خاصة (الجزء 4).  
<sup>1530</sup> - هي: "إسم مشترك يدل على معان عديدة، أحدها ما يوجد في الأجسام من القوة التي تعقل على نهج واحد من غير إرادة ولا معرفة" ينظر : جيرار حكيم: "موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب" مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م، ص.417.  
<sup>1531</sup> - ابن حزم: "الفصل" (24/1) (87/2)، "الرسائل" (111/4).  
<sup>1532</sup> - ابن حزم: "الفصل" (156/3 - 157).  
<sup>1533</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (416/4).  
<sup>1534</sup> - ابن حزم: "الفصل" (31/1).

شغلت قضية خلق العالم بال فلاسفة والمتكلمين وتباينت آراؤهم، حول مسألة ما إذا كان العالم قديماً أو محدثاً؟. فذهب البعض إلى القول بقديم المادة، ومن ثمة قدم العالم<sup>(1535)</sup> والقائلون بذلك هم الدهرية والزنادقة وذوو المسلك المادي المنكر لخلق العالم من العدم. فأنكروا الخالق وجحدوه، ولذا فالعالم عندهم بجواهره وأعراضه تسيره قوانين ذاتية آلية فيه، وأما القائلون بالحدوث، فهم أصناف: فمنهم القائلون بالفيض<sup>(1536)</sup> وإحداث الله العالم لكن بينهما صلة كالصلة بين العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة والقائلون بإحداث الله العالم من العدم، وأنه خالقه من العدم، وهو تعالى الفاعل الحقيقي.

وقد أعطى أبو محمد يراعه، كل قدرته على تسطير آرائه القاضية بالتأكيد على مبدأ حدوث العالم وتناهيته، مما يقود إلى وجود مُحَدَّثٍ أول وواحد هو الله تعالى، لأن الضرورة العقلية تحتم ذلك. مَفْنَدًا آراء القائلين بأزلية العالم<sup>(1537)</sup> حيث جمعها في إعتراضات خمسة، ناقضا إياها ومبينا فسادها وبطلانها، نافيا أن يكون الله علة العالم.<sup>(1538)</sup> في حين ذهب المتكلمون إلى القول بأن العالم متألف من أجسام وأعراض، والله خالق الأجسام والأعراض الحالة بتلك الأجسام كالألوان ونحوها، وهكذا تستمر الأعراض لفترة مؤقتة حيث تتوقف لتحل محلها أعراض أخرى. ومن هنا ظهرت مشكلة الخلق المستمر أو المستأنف، يقول الأشعري: «واختلفوا هل تفني الأعراض أم لا؟ وهل يجوز إعادتها أم لا؟»<sup>(1539)</sup> وقد مال أبو محمد إلى ما ذهب إليه هؤلاء مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾<sup>(1540)</sup> أي أن الخلق هو إيجاد وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود وثانيهما هو الإستمرار في هذه العملية، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود مادام ذلك الموجود موجوداً، ولهذا فإن الله يخلق العالم ويوجده في كل وقت وحين ويزيده في كل دقيقة فهذا هو الخلق المستمر. مؤكداً على أن مقولة النَّظَامِ

<sup>1535</sup>- ينظر عن ذلك: الغزالي: "تهافت الفلاسفة" (ص.74) وابن رشد: "تهافت التهافت" (60/1) وعرفان عبد الحميد: "الفلسفة الإسلامية" مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1984م، (ص.77-84).

<sup>1536</sup>- كالفارابي وابن سينا، ينظر: حسن الشافعي: "التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية" (ص.53-113)، ومحمد عبد الرحمن مرجحاً: "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية" (ص.502)، مرجعان سابقان.

<sup>1537</sup>- من الجدير بالذكر أن أرسطو يقول بقديم العالم، وهو قول لازم عن إعتقاده بالهولي والصورة، لأن الهولي في تصوره قديمة وأزلية، وهي الأساس لكل تغيير. عبد الرحمن بدوي: "أرسطو" مكتبة النهضة المصرية القاهرة، ط3، 1953م، (ص.130).

<sup>1538</sup>- سبق الحديث عن هذا، والرد على الكندي القائل: بأن الله علة.

<sup>1539</sup>- الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (46/2) مصدر سابق.

<sup>1540</sup>- سورة الزمر [الآية 6].



المعتزلي (1541) (ت.356هـ) صحيحة، ومدافعا عنها ضد رافضيها. « وذكر عن النّظام أنه قال: إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدمه. وأنكر عليه هذا القول بعض أهل الكلام. وقول النظام صحيح لأننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء هو الشيء نفسه فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً، ما دام ذلك الموجود موجوداً. » (1542) وقد استدل أبو محمد على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴾ (1543) فهذا الخلق المتجدد المستأنف كل آن وحين هو ما يُعبر عنه بالخلق المستمر، والذي يعني أيضا أن الله يخلق العالم دون توقّف منه تعالى، ودون أن يفنيه أيضا وبهذا تستمر وتتواصل عملية الخلق إلى أن يشاء الله. (1544) وكل ذلك مبني على تصور مفاده أن العالم يتألف من أجزاء مفردة يركبها الله بعضها مع بعض، ويحملها أعراضها ويتدخل الله دائما لتجديد الأعراض الفانية، وإعادة تركيب الجواهر المنحلة ليحفظ وجود العالم في عملية خلق مستمرة. (1545)

ولكن يمكننا أن نتساءل عن كيفية استمرار عملية الخلق هذه؟ وما الضامن لبقاء هذه العملية؟ وما الذي يحول دون توقفها؟. لا بد أن نتذكر ما قلناه آنفا، من أن ابن حزم ذكر أنّ في الطبيعة قوة ونظاما دقيقا مطردا تسير عليه هذه الطبيعة، ولا يتخلف عن ذلك أي مخلوق فيها، فالطبائع أكمنها الله فيها، لتجري هذه الأشياء على تلك الكيفيات التي وضعها الله عليها، ولذا فهي لا تقبل أيّ تبديل أو تغيير مهما كان، إلا أن يشاء الله. وعلى هذا النحو تمضي في تنقلها من صفة لأخرى، ومن عرض إلى غيره حتى لا يعتربها الفساد. وما ذلك إلا لأن الفساد عند أبي محمد، هو خروج من الوجود والوجوب إلى البطلان والعدم.

« والفساد عندنا إفتراق الجسم، وذهاب أعراضه وحدث أعراض أخر عليه. » (1546) ولهذا يتصور

أبو محمد أن عملية الخلق هي تنقل الأجرام من صفة إلى صفة، ومن عالم إلى عالم حتى تستقر في

(1541) - أكد "النظام" على أن الله خلق الأجسام ضربة واحدة، ثم إنه يخلق الجسم كل وقت، كما أن الله يخلق الدنيا وما فيها حالا بعد حال من غير أن يفنيه وهكذا تتجدد الجواهر والأجسام في كل حين. ينظر الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (89/2) و البغدادي: "الفرق بين الفرق" (ص.135-136).

(1542) - ابن حزم: "الفصل" (196/3) باب: "خلق الله العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة".

(1543) - سورة الأعراف [ الآية 11 ].

(1544) - ينظر: ابن حزم: "الفصل" باب: "خلق الله عز وجل العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة" (196/3).

(1545) - على سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" (ص.124-125) مرجع سابق.

(1546) - ابن حزم: "الرسائل" (183/4).

عالم الجزاء بلا نهاية. « فإله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يُفنيه. »<sup>(1547)</sup> ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾<sup>(1548)</sup> فالخلق الأول إيجاد، والخلق الثاني استمرار واستئناف لحفظ الوجود أو بمعنى آخر أن صلة الله بالمخلوقات لا تنتهي عند خلقه لما خلق أول مرة، وإنما يحتاج هذا الخلق إلى حفظ وكلاءٍ ورعاية مستمرة منه تعالى، وهذا بعد ذاته خلق آخر. فالله في كل وقت وحين يحفظ مخلوقاته بقدرته، ويبقي على وجودها مستمرة بالخلق المستمر، حتى لا تفسد وتقطع، وهذا دليل على أن العلاقة قائمة ومستمرة لحفظ الوجود، وليس ذلك كذلك بالنسبة للإنسان مثلاً حيث يوجد أو يصنع أشياءً ثم يتركها، فهو مبتدأ وجودها فحسب. وهذا ما قصد إليه أبو محمد من قوله: « فأخبرونا أليس الله تعالى موجداً لكل موجود أبداً مدة وجوده؟... قلنا لهم هذا هو الذي أنكروا بعينه قد أقررت به لأن الإيجاد هو الخلق نفسه، والله تعالى موجد لكل ما يوجد... وخالق لكل مخلوق في كل وقت... وهذا لا مخلص لهم منه. »<sup>(1549)</sup> وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ ﴾<sup>(1550)</sup>

### ثانياً: مسألة العلة والتعليل

ذهب أبو محمد إلى أن « كل مُكَوَّنٍ معلولٍ، وكل كائن فله علة، وما لا علة له، فلا كون له... فالعلة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علة خاصة... فالعلم معرفة بالعلل والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها. »<sup>(1551)</sup> والذي يظهر من كلام أبي محمد أن الضرورة التي تلاحظ كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول لا تستمر إلى ما لانهاية، بل لها حد تنتهي إليه. أمّا أن تستمر سلسلة العلل إلى الله فهذا ما يرفضه، لأن الله عنده ليس بعلة ولأجل ذلك اعترض أبو محمد على الكندي وانتقده كما سبق.<sup>(1552)</sup> فالله لا يدخل ضمن دائرة العلل، وإنما بمشيئته وإرادته خلقت العلل والمعلولات.

<sup>1547</sup> - ابن حزم: "الفصل" (196/3).

<sup>1548</sup> - سورة الزمر [ الآية 6 ].

<sup>1549</sup> - ابن حزم: "الفصل" (196/3).

<sup>1550</sup> - سورة فاطر [ الآية 1 ].

<sup>1551</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (396/4).

<sup>1552</sup> - يراجع مسألة: " نفى العلة عن الله والرد على الكندي " وينظر: " الرسائل " (369/4).

« فإن قال قائل: فلولا لم تكن العلة ولا المعلولات. قيل له: نعم! لولا لم تكن ولكنه ليس علة، لأن إسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة لعلته، لأن العلة موضوعة للمعلول والمعلول محمول على العلة فهما مضافان مضطران متصلان غير مفترقين... لحاجة كل واحد منهما لصاحبه.»<sup>(1553)</sup> وعلى هذا فلا حاجة ولا ضرورة لاستخدام العلة في الإلهيات، لأن القول بها يؤدي بصاحبه إلى نقض توحيده كما حصل للكندي، وتدخل قائلها في متاهات الضلال.<sup>(1554)</sup> ولهذا نجد أن ابن حزم يكرّر كثيرا مبدأ القائل: أن لا وجود للعلة والتعليل في الدين أو في الشرعيات، وأنه ليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه.<sup>(1555)</sup>

وذلك لأن العلة « إسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لاتفارق المعلول البتة، ككون النار علة للإحراق، والتلج علة التبريد، الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً.»<sup>(1556)</sup>

وإذا أدركنا ذلك، فإن التعليل في الإلهيات مخالفة لشرع الله، وما ذاك إلا لأن الباري لم يفعل ما فعل لعلة توجب عليه هذا الفعل، ولا يجب أن تَعَلَّ أفعاله وعلى ذلك يحتج أبو محمد على المعللين بقوله عز وجل: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾.<sup>(1557)</sup> ولكن لماذا يرفض أبو محمد التعليل؟ لأنه تعالى مُحَدِّثُ

العلل وواضعها، لا من سبب، ولا من علة، وهو عزوجل غير مشاكل للمعلول فيكون علة تبعاً لذلك.<sup>(1558)</sup> ثم إن منطق أبي محمد يؤكد بأنه لا يوجد نص يدعو لتعليل الأحكام الشرعية. « لم ننكر

مانص الله ورسوله بل ننكر ما أخرجتموه بعقولكم وادعيتموه بلا برهان ولا نص وذلك إخبار عن الله بما لم يُخبر، وتقويل لرسوله بما لم يقل.»<sup>(1559)</sup> ومن الواضح التزام ابن حزم هنا بمنهجه الظاهري، والذي

لا يسلم فيه زمام الحكم الشرعي إلا لما ورد فيه نص ظاهر، وما دامت معرفة حكمة الله تعالى من أوامره ونواهيه خفيةً عنّا، مغيبة عن أذهاننا فلا يجوز لنا الإعتداء على حدود الله وما لم يشرعه

<sup>1553</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (370/4).

<sup>1554</sup> - ينظر ما وصف به ابن حزم الكندي في: "رسالة الرد على الكندي" ضمن "الرسائل" (369/4).

<sup>1555</sup> - في كتاب: "الإحكام في أصول الأحكام" لابن حزم باب في نقض وإبطال التعليل في جميع أحكام الدين، ينظر: (581/2).

<sup>1556</sup> - نفسه. (602/2).

<sup>1557</sup> - سورة الأنبياء [ الآية 23 ].

<sup>1558</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (384/4 - 386).

<sup>1559</sup> - ابن حزم: "ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد" تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، ط2، 1969م، (ص. 48).

رسوله.<sup>(1560)</sup> ومع أنّ ابن حزم ينكر التعليل في الإلهيات، إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للطبيعيات، إذ يقول بها ويؤكد عليها: « وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع إسم علة على غير هذا المعنى.»<sup>(1561)</sup> فالتصورات المبدئية التي انطلق منها أبو محمد في رفضه للتعليل والقياس في الشرعيات وقبوله بذلك في الطبيعيات إنما ذلك لإختلاف المعطى الإلهي عن المعنى الطبيعي. فالأول غائب عنّا، والثاني شاهد لدينا.» وينبغي ههنا أن نشير إلى أهمية التمييز بين التعليل الشرعي والتعليل الطبيعي، بناءً على أن الطبيعة مسخرة تفعل ما يراد لها، بينما الشارع فاعل بالإرادة والإختيار، وإذا أمكننا أن نعرف الموجبات الطبيعية، فإن الموجبات الشرعية ليست في متناول عقولنا، وبهذا يكون الإمام ابن حزم قد أعطى مشكلة التعليل الشرعي وجهاً آخر، كان على مخالفيه أن يفهموه...»<sup>(1562)</sup>

ومقصود أبي محمد من عدم تعليل المسائل الدينية، أن التمييز بين الحلال والحرام مثلاً، لا يكون مبدأً مركزاً في العقل، فمختلف الأعمال والسلوكات متساوية في الحليّة والحرمة عقلياً، وليس أحدهما أولى بالقبول أو الرفض من سائرهما وإنما النصوص هي وحدها التي تقرّر هذا أو ذاك.<sup>(1563)</sup> أما الأمر بالنسبة للقضايا الطبيعية فالأمر مختلف، لأن مجال الطبيعيات يختلف كلياً عن الإلهيات. ومن ثمة يقرّر أنّ العلة مجالها خاص وهو العالم أو الطبيعة، وما فيها من مخلوقات فتخضع للعليّة، وفيها الضرورة لبعضها بمشيئة الله تعالى.» وهذا التصور يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه بما شاء الله لها مما يُبقي العناية الإلهية قائمة في العالم لتجري أحداثه كما شيء لها.»<sup>(1564)</sup>

ومن هنا يتبين لنا أن القناعة الحزمية بقصر العليّة على الطبيعة وحدها دون الشريعة، تترتب عليه رؤية علمية موضوعية ودقيقة للقضايا الطبيعية، وبالمقابل تحدّد دور العقل في ما يتعلق بالشرعيات

<sup>1560</sup> - لقد ردّ كثيرون على ابن حزم في رفضه للتعليل، ينظر مثلاً: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (83/8).

<sup>1561</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (303/4).

<sup>1562</sup> - محمود يعقوبي: "مسالك العلة وقواعد الإستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل" ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ت.ط. (ص.62).

<sup>1563</sup> - يقول ابن حزم: "هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر...". "الرسائل" (371/4).

<sup>1564</sup> - أنور الزعبي: "ظاهرة ابن حزم الأندلسي" (ص.102)، مرجع سابق.

حيث لا يقاس الغائب على الشاهد. وبناءً على هذه النظرة، سيرفض أبو محمد كل الآراء والأفكار، التي فيها قبول ورضوخ للسحر والشعوذة والإلهام وتناسخ الأرواح.<sup>(1565)</sup> على أساس أنها ليست قادرة على قلب واختراق أو تجاوز سنن وقوانين الطبيعة، كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء، المؤيدة من الله تعالى. «والعلل الموضوعية ليست بأولى بالترك لمعلولاتها، وإعدامها منها إلا بترك ما قد جعل لها في قوتها أن تفعله ويوجد منها لأنها مضطرة إلى فعل ما جعل فيها فعله.»<sup>(1566)</sup>

### ثالثاً: موقفه من القائلين بالعادة ومنكري الطبائع والسببية.

قالت الأشعرية بنظرية العادة، المبنية على مذهبهم في القول بالجوهر الفرد، وأنه لامجال لقانون سببي أو علة مؤثرة في الطبيعة وإنما هناك تعاقب واقتران دائم بين الظواهر بعضها ببعض، ولطول الملازمة بين هذه الظواهر، يظن البعض أن إحداها سبب أو علة للأخرى، وما هو في حقيقة الأمر سوى الإعتياد وضربوا أمثلة على ذلك كالري بعد الشراب، والشبع بعد الأكل والإحترق بوجود النار وهكذا.<sup>(1567)</sup> فاطراد الحوادث وتتابعها إنما هو بحسب مجرى العادة، ويجوز لله عز وجل نقض هذا الإطراد وهذه العادة بفعل المعجزة، ومن ثمة جاء الأشاعرة بفكرة العادة مع نفيهم للسببية وإنكارهم للطبائع. وقد عرض أبو محمد لآرائهم في هذه المسألة<sup>(1568)</sup> محاولاً الرد عليها وإبطالها: «ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا: ليس في النار حرٌّ، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلاً... ولكن الله تعالى يخلق منه ماشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجل جمل، ومن مني الحمار إنسان...»<sup>(1569)</sup>

ويتساءل ابن حزم عن مؤدى إنكارهم للطبائع، فإذا لم تكن هناك أسباب وطبيعة في الظواهر فكيف يتم حدوثها إذن؟ «ذهب الباقلاني وسائر الأشعرية إلى أنه ليس في النار حرٌّ، ولا في الثلج برد...»

<sup>1565</sup> - ينظر: "الفصل" (81/1)(144/3-181) "الرسائل" (185/3)، "الأصول والفروع" (ص. 241-247-256).

<sup>1566</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (370/4).

<sup>1567</sup> - ينظر: علي سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" (ص. 124-128) وعبد العزيز سيف النصر: "نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي" (ص. 29)، مرجعان سابقان.

<sup>1568</sup> - ابن حزم: "الفصل" (67/1)(131/3-183-185).

<sup>1569</sup> - نفسه. (155/3-156).

والعجب كل العجب من إنكارهم ما يعرف بالحواس وضرورة العقل... وهذا موضع تشهد الحواس بتكذيبهم، ويقال لهم: ولعلَّ بطونكم لا مصارين فيها، ورؤوسكم لا أدمغة فيها لكن الله خلق كل ذلك عند الشدخ والشق.»<sup>(1570)</sup> فأبومحمد يستند في نقده لهم إلى فكرة الثابت المطرد، وإلى ماينلقاه الإنسان بالחס والمشاهدة والتجربة. ولذا قدّم مجموعة من الصور لإبطال ونقض فكرة "إنكار الطباع" ومن ذلك:

أولاً: تناقضها مع نظرية الكسب التي جاء بها الأشعري والتي فيها إثبات خلق الله أفعال العباد، والمثبتة تحصيل الإنسان وكسبه لها، ولا فرق بين الحوادث الطبيعية التي نفى الأشاعرة نسبتها إلى ما قامت به وأفعال العباد، مع كونها جميعها مخلوقات الله.

وثانياً: يؤدي القول بالعادة إلى إنكار الحس والمشاهدة، ومكابرة العيان.

وثالثاً: أن فيها إنكاراً لضرورة العقل.

أما رابعاً: فإنها تخالف النسق اللغوي للعربية التي نزل بها القرآن، ذلك لأنهم اعتبروا المعجزة خرقاً للعادة وهذا خطأ فادح، فبمقتضى لغة العرب يكون الخرق للطبيعة لا للعادة ولو كانت المعجزة خرقاً للعادات، لما كان فيها إعجاز أصلاً.

وخامساً: تكذيبهم للقرآن والسنة، قال الله تعالى: ﴿يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾<sup>(1571)</sup> فلو لا أن النار تحرق بحرّها، ماكان الله ليقول لها ذلك.

وسادساً: أن من لوازم هذه النظرية ما يترتب عنها، ككون المعاصرين لنا لم يُخلقوا إلا عند رؤيتنا لهم.<sup>(1572)</sup> وعلى ذلك فإنه لا يجوز للأشاعرة أن يجعلوا فعل الطبيعة محالاً مادام ذلك ثابتاً لها، ولا أن ينفوا ما تقوم به لأن: «إحالة الطباع لالتدخل في باب الممكن إلا أن يأتي بذلك، يقين عن الله عزوجل فيلزم قبوله.»<sup>(1573)</sup> فهذا من جهة النص، وأما من جهة العقل فإن: «كل هذه الطباع والعادات مخلوقة،

<sup>1570</sup> - نفسه. (203/3 - 204).

<sup>1571</sup> - سورة الأنبياء [ الآية 69 ].

<sup>1572</sup> - ابن حزم: "الفصل" (67/1) (156/3 - 158 - 203 - 204).

<sup>1573</sup> - نفسه. (67/1)، كما يطالع عبد الراضي محمد: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص.105). مرجع سابق.

خلقها الله، ورتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل.»<sup>(1574)</sup> فاستخدام لفظ العادة، بدل لفظ الطبيعة للدلالة على مجريات الحوادث المتتابعة في العالم، غير صحيح، لأن العادة في لغة العرب تعني الدأب والديدن، ويمكن تركها، ولا ينكر زوالها، بخلاف الطبيعة التي يكون الخروج عليها ممتنعاً.<sup>(1575)</sup> وعلى هذا فنظرية العادة في صياغتها الأشعرية لا تستطيع في نظر أبي محمد تفسير هذا الثابت المطرد المشاهد حساً وعياناً. وعليهم أن يدركوا حقيقة علمية ثابتة، وقاعدة أساسية تقول: «كل كائن فله علة، وما لاعلة له فلا كون له... والعلم معرفة العلل والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها.»<sup>(1576)</sup>

وإضافة إلى ماسبق فإن من لوازم إنكار الأشعرية للطبائع، والقول بالعادة أن تتكرر صفات وخواص الأشياء، وهذا يلزم عنه إنكار الإنتاج والفعل من أشياء طبيعتها أن تنتج وتفعل، وتجويز ذلك ممن ليس في طبعه ذلك الإنتاج والفعل. كما أن إنكارهم للسببية يؤدي إلى معضلة كبرى حيث تُعزى كل حادثة في العالم إلى إرادة الله، مما يؤدي إلى متاهات عديدة، منها عدم الوثوق بإدراكاتنا الحسية والعقلية. ثم إذا كان يجوز نقض العادات عندهم بالمعجزات، فيقال لهم: يمكن نقضها أيضاً بغير المعجزات كالسحر مثلاً والنتيجة هي أن إنكار الطبائع عند أبي محمد باطل.<sup>(1577)</sup>

ومضمون الخطاب الحزمي هنا، أن العلية لا يمكن تصورها في دائرة الفكر الديني الشرعي، ويمكن تحقيق ذلك في العالم الطبيعي، وتطبيقه على الظواهر الطبيعية جائز، وذلك لاختلاف مضامين وحدود وخصوصيات المجالين الميتافيزيقي والفيزيقي. وما ذكره أبو محمد من إنتقادات للأشاعرة في هذه المسألة سيذهب إليه فيما بعد ابن رشد<sup>(1578)</sup> (ت. 1198م).

<sup>1574</sup> - نفسه. (157/3).

<sup>1575</sup> - نفسه. (157/3).

<sup>1576</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (396/4).

<sup>1577</sup> - عبد العزيز سيف النصر: "نظرية السببية في الفكر الإسلامي" (ص 34-36). مرجع سابق.

<sup>1578</sup> - "لا ينبغي أن يشك أحد في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً..." "تهافت التهافت" (782/2 - 787 - 793)، مصدر سابق.

ومن خلال نقد أبي محمد للأشاعرة في إنكارهم الطوائع، وتأثير الظواهر بعضها في بعض، مما ينجم عنه أيضا إنكارهم للسببية.<sup>(1579)</sup> ولذا نجد أنه يثبتها في الطبيعيات ولا ينكر وجودها أحيانا في الإلهيات. «ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها... إلا أنها لا تكون أسبابا إلا حيث يجعلها الله تعالى أسبابا.»<sup>(1580)</sup> وهذا ما نجده واضحا من خلال تحديده لمفهوم السبب من كونه فعلا مختارا، إذا شاء فعَل، ولو شاء لم يفعل، كالغضب المؤدي إلى الانتصار ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر فإنه لا ينتصر فالغضب على هذا سببُ الانتصار.<sup>(1581)</sup>

رابعا : - نماذج عن تصور ابن حزم للعالم الطبيعي و لواحقه.

أ : - مسألة الإستدلال بالشاهد على الغائب<sup>(1582)</sup>

الإستدلال بالشاهد على الغائب، نوع من أنواع الإستدلال وطريقة إستخدامها المتكلمون، لإثبات كثير من قضايا العقيدة ومسائل التوحيد بالدليل الطبيعي. والمقصود به قياس قضية مجهولة عنا -أي الغائب- على قضية معلومة لدينا - أي الشاهد-، لاشتراكهما في ذات العلة. ولهذا اعتبر أهم مبدأ في المنهج الكلامي خاصة لدى المعتزلة الذين لعب قياس "الغائب على الشاهد" لديهم، دورا معرفيا أساسيا سواء في معرفة الله، أو البرهنة على وجوده، وفي تحديد أفعاله من العدل الإلهي والتحسين والتقبيح العقليين، ونحو ذلك مما أوجبه هؤلاء على الله عزوجل. ومن هذا المنطلق ارتأى أبو محمد رفض هذا النهج خاصة في الإلهيات إذ أنه: « من المقلوب قياس أمور خالفنا على قياس أنفسنا فنخر ولا نشعر، وإنما منع الإضافة عدم المشاكلة.»<sup>(1583)</sup> أي أنه لا توجد أي صورة يمكن أن نقابل من خلالها بين تصور الألوهية وتصور الإنسانية، فذلك الذي يوقع القائل به في التشبيه والتجسيم، خاصة في ظل إنتفاء إمكانية التضايف بين الخالق والمخلوق. ولهذا نجد ابن حزم قاسيا في ردّه على من نفوا وجود

<sup>(1579)</sup>-السببية هي: "ما يحصل الشيء عنده لا به، أو ما يفضي إلى الشيء بواسطة أو بوسائط وما يتوصل به إلى غيره."التهانوي: "كشاف

إصطلاحات الفنون" (127/3). مرجع سابق.

<sup>(1580)</sup>- ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" (601/2).

<sup>(1581)</sup>- نفسه. (602/2).

<sup>(1582)</sup>- عرفه الأمدي بقوله: " إنه إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته" "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: سيد الجميلي، دارالكتاب

العربي بيروت، ط. 1986م، (167/3).

<sup>(1583)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (389/4).



المدبر، وقالوا بقدّم العالم إعتقاداً على هذا القياس، مؤكداً على أنه ليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة، فإذا كنا في الطبيعة والشاهد، لم نر شيئاً حدث إلا من شيء آخر، فإن ذلك لا يُخَوَّل لنا سحبه على الغائب لعدم إستوائتهما. (1584)

ولهذا يؤكد أبو محمد على « أن قوما غلطوا... وهو أن سموه الإستدلال بالشاهد على الغائب، وبالْحَقِيقَة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق... إذا غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة. » (1585) أي أن ما يجوز في العالم الطبيعي، لا يجب أن يحمل على الجانب الإلهي حيث أن طبيعة العقل لا تستطيع إدراك ومعرفة الغيبيات والحكم عليها، خاصة إذا تعلق الأمر بعناصر مختلفة لا تجمعها طبيعة مشتركة كما هو الحال بالنسبة للخالق والمخلوق، فعندئذ لا يجوز هذا القياس شرعاً، ولا يصح عقلاً، لأن الإخبار عن المغيبات مما يتجاوز المعقول وما كان كذلك، فماذا نقول فيه؟ « الذي نقول به أن له تعالى ماهية وهي إنيته نفسها. وإنه لا جواب لمن سأل ماهو الباري؟. » (1586) وكذلك مالم يوجد فيه نص، فالإمساك عنه واجب، ولا يجب القطع بأنه داخل تحت أي حكم كان، لأن ذلك من التكهن بما لا يعلم. (1587)

وأبو محمد لا يريد منا قياس الغائب على الشاهد، لكونه يعلم حق العلم أنه ليس أشنع من الخطأ الذي وقع فيه كثيرون، حين قاسوا الغيبيات على الطبيعيات مع البون الشاسع بين عالم الغيب وعالم الشهادة. والجدير بالذكر أيضاً أن ابن حزم كان مدركاً وواعياً تمام الوعي بمكامن الخطأ والزلل في طرق أهل الكلام، ويمثل هذا النوع من الإستدلال، ولهذا رفضه معتبراً إياه مجرد شغب ودعاوى باطلة، كما أنه انتبه إلى ضرورة نقد وإبطال هذا الإستدلال لكونه يشكل جوهر الخطاب الجدلي عند علماء الكلام. (1588) مؤكداً على أنه مذموم ومرفوض لأنهم يبنوه عليه كثيراً من مسائل أصول الدين « واعلم وتنبّه لما أنا مورده عليك... إن هذا الشيء الذي سموه إستدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء العلة في

1584- سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي" (ص. 371). مرجع سابق.

1585- ابن حزم: "الرسائل" (300-299/4).

1586- نفسه (133/4).

1587- نفسه (299/4).

1588- من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أنه جاء بعد ابن حزم من انتقد هذا الإستدلال، وشنع على مستعمليه. ينظر لابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (8/2) (291/5)، وأبو حامد الغزالي: "معيان العلم" بتحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط. 1961م، (ص. 165).

المعلول، إنما يصح به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في إختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروري.»<sup>(1589)</sup>

### ب : -مسألة الجوهر الفرد

تمثل هذه المسألة أهمية كبرى في الفكرين اليوناني والإسلامي، إذ تعود أصولهما لنظرة الإغريق إلى جسم العالم ومكوناته، وما أطلق عليه إسم: "الذرة" أو "الجوهر"<sup>(1590)</sup> كأساس لتفسير العديد من القضايا الطبيعية. حيث كان التساؤل عما إذا كان بالإمكان تقسيم الذرة، إلى ما لانهاية له من الأجزاء أم لا؟. وتشير بعض الدراسات إلى أن فكرة "الجوهر" في الفكر الكلامي، بدأت مع أبي الهذيل العلاف المعتزلي (ت.235هـ / 841م)، وذلك في إطار إستدلالة على حدوث العالم، إعتقاداً على القول بالجواهر والأعراض؛ ثم أخذ بها أكثر المعتزلة، فالأشاعرة، والماتريدية، وغيرهم لتصبح أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين.<sup>(1591)</sup> ويعتبر هذا الموضوع من أهم دقائق المسائل الطبيعية، لكونه الركيزة الأساسية لرؤية شمولية، تلمس تصوراً طبيعياً لخلق العالم. كما تستهدف من جهة أخرى، وخصوصاً لدى الأشاعرة، أفراد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة على الخلق والإبداع من عدم. ولهذا احتفى الباقلاني بالجوهر، وجعله أول الأدلة على وجود الله.<sup>(1592)</sup>

وأما عن موقف أبي محمد من هذه المسألة فقد ذكر أن «جمهور الأوائل والمتأخرين ذهبوا إلى إثبات شئ سموه جوهرًا ليس بجسم ولاعرض، وهذا هو قول أرسططاليس وأكثر الفلاسفة.»<sup>(1593)</sup> كما أشار إلى أن قوماً من المتكلمين ذهبوا إلى إثبات شئ سموه جوهرًا، لا هو بجسم ولا هو بعرض كما

<sup>(1589)</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (303/4).  
<sup>(1590)</sup>- يستعمل المتكلمون عبارات متنوعة للتعبير عن الجوهر الفرد، مثل: "الجزء الذي لا يتجزأ" و"الجزء الواحد"، و"الجوهر الذي لا ينقسم" وأحياناً: "الجوهر"، أو "الجزء" للإختصار. ومرادهم بذلك أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم. ينظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (18-10/2) و منى أحمد أبو زيد: "التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994م. (ص.26).  
<sup>(1591)</sup>- منى أبو زيد: "التصور الذري في الفكر..." (ص.15) ونشير هنا إلى أن الأشاعرة وكذلك العلاف يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ. مرجع سابق.  
<sup>(1592)</sup>- عبد الراضي محمد: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص.155). مرجع سابق.  
<sup>(1593)</sup>- ابن حزم: "الأصول والفروع" تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط.2004، (ص.121)،

أنه ليس بمكان ولا طول ولا عرض ولا عمق له إضافة إلى أنه لا يتجزأ. (1594) ويبدو لنا من سياق كلامه، عدم قبوله ورضاه بهذا الشيء المتوهم، مؤكداً في ذات الوقت إلى أن أي جوهر لا بد أن يكون جسماً متحيزاً وذو نهاية ما وإلا فهو ليس بجوهر، لأن « كل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، ولا شيء غير ذلك. » (1595) فأبو محمد لا يتصور عدم وجود جواهر لامادية أو مجردة في العالم، حيث أنه خال منها، ولذلك يجب أن يكون الجوهر في نظره جسماً حاملاً لأعراض ذو مكان ونهاية. « ليس في الوجود إلا الخالق وخالقه، وإنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه، وأعراضاً محمولة في الجوهر، لاسبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر. » (1596) أي أنه ينفي وجود جوهر غير جسمي أو لا يتحيز ولا أعراض له، فمن خصائص الجوهر عند ابن حزم أن يكون جسماً حالاً متحيزاً منتهياً، والنتيجة التي يقرها هي: « أن كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما إسمان معناهما واحد. » (1597) فالوجود المادي الحقيقي، ضروري لأي جوهر، ومادام الجوهر جسماً فإنه متحيز وتبعاً لذلك، له طول وعرض وزمان ومكان، وهذا كله لإثبات جسمية الجوهر أما كونه بلا هذه الصفات وكونه لا يتجزأ، ونحو ذلك مما قيل عنه من قبل المتكلمين والفلاسفة فكل ذلك تجريد وهمي باطل لا يصح التحدث به، ولأجل ذلك رفض القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

أولاً: لأنه لادليل لهذه الإدعاءات على ماذكروه عن الجوهر « فكلها دعاوى مجردة لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلاً لبرهاني، ولا إقناعي، بل البرهان العقلي والحس يشهدان ببطلان كل ذلك... وما كان هكذا فهو باطل محض. » (1598) ورفضه القول بالجوهر الفرد، لما يترتب عنه من القول بالإنفصال بين ذرات العالم، لذا يؤكد على أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير الجسم. (1599)

وثانياً: رفض القول به لأنه ليس من قول المسلمين، بل هو رأي للمجوس والصابئة والدهرية والنصارى والمجسمة، ونحوهم ممن يسمون الباري تعالى جوهرًا، وحاشا أن يسمى الله عزوجل بالجوهر. خاصة

1594- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص121)، و"حجة الوداع" (ص148) و"الفصل" (209/3)

1595- ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص121-128).

1596- ابن حزم: "الفصل" (210/3).

1597- نفسه.

1598- نفسه.

1599- محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، (ص189).

وَأَنَّ لَفْظَةَ "جَوْهَرٍ" عَرَبِيَّةٌ، فَلَا يَجُوزُ تَبَعًا لِذَلِكَ إِطْلَاقُهَا عَلَيْهِ تَعَالَى، لِعَدَمِ وُرُودِ نَصٍّ بِذَلِكَ. (1600)

وَاعْتِمَادًا عَلَى تَتَبُّعِ ابْنِ حَزْمٍ لِمَفَاهِيمِ الْجَوَاهِرِ وَمَوَاقِعِ وُرُودِهِ عِنْدَ الْقَدَامِيِّ، وَجَدَ أَنَّهُمْ قَدْ أَطْلَقُوهُ وَأَوْقَعُوهُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَشْيَاءٍ كُلِّهَا جَوْهَرٌ مَدْعَاةٌ وَهِيَ: اللهُ، النَّفْسُ، الْعَقْلُ، الْهَيُولِيُّ، الصُّورَةُ، الْخَلَاءُ، الْمُدَّةُ، الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ، وَهَذَا جَهْلٌ مِنْهُمْ. (1601) وَقَدْ بَدَأَ لِي أَنَّ هَذِهِ الْمَقُولَاتِ، هِيَ اعْتِبَارَاتٌ فِلْسَافِيَّةٌ أَرِسْطِيَّةٌ أَوْ يُونَانِيَّةٌ إِنْتَقَلَتْ إِلَى الْفِكْرِ الْفِلْسَافِيِّ الْمَشَائِي، ثُمَّ إِلَى الْحَقْلِ الْكَلَامِيِّ، دُونَ مِرَاعَاةِ لِلْإِعْتِبَارَاتِ الدِّينِيَّةِ الَّتِي قَدْ لَا تَتَلَاَمُ مَعَهَا. وَلِهَذَا «صَحَّ يَقِينًا أَنَّ تَسْمِيَةَ اللهِ عَزْوَجَلِ جَوْهَرًا، وَالْإِخْبَارَ عَنْهُ بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ حَكْمٌ عَلَيْهِ تَعَالَى بِغَيْرِ عَهْدٍ مِنْهُ وَإِخْبَارَ عَنْهُ بِالْكَذِبِ... فَالْجَوْهَرُ حَامِلٌ لِأَعْرَاضِ مَا، وَلَوْ كَانَ الْبَارِي حَامِلًا لِعَرْضِ لِكَانِ مَرْكَبًا مِنْ ذَاتِهِ وَأَعْرَاضِهِ وَهَذَا بَاطِلٌ.» (1602)

وَلَعَلْنَا نَسْتَنْتِجُ مِمَّا سَبَقَ، أَنَّ نَفِيَّ أَبِي مُحَمَّدٍ لِلْجَوْهَرِ الْفَرْدِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْأَنْطُولُوجِيَّةِ، نَاجِمٌ عَنِ رَفْضِهِ أَنَّ يُوَصَفُ شَيْءٌ آخَرَ بِصِفَةِ اللَّانْهَائِيِّ، وَالَّتِي يَنْبَغِي أَنْ لَا تَكُونَ إِلَّا اللهُ عَزْوَجَلِ. (1603) يُضَافُ إِلَى ذَلِكَ أَنَّ إِنْتِقَادَهُ لِلْقَائِلِينَ بِالْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ، مُرَدُّهُ إِلَى أَنَّ الْقَوْلَ بِهِ مَعْنَاهُ نَفِيَّ قُدْرَةِ اللهِ عَلَى أَنَّ يَوْجَدَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنَ الْجُزْءِ، وَهَذَا مُحَالٌ فِي حَقِّ اللهِ تَعَالَى. «فَاللهُ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ جِسْمًا لَا يَنْقَسِمُ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَخْلُقْهُ فِي بَنِيَّةِ هَذَا الْعَالَمِ وَلَا يَخْلُقُهُ... وَاللهُ تَعَالَى قَادِرٌ عَلَى كُلِّ مَا يُسْأَلُ عَنْهُ، إِلَّا أَنَّهُ تَعَالَى لَا يَفْعَلُ كُلَّ مَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.» (1604) فَالْقَائِلُونَ بِالْجَوْهَرِ الْفَرْدِ أَوْ الْجُزْءِ الَّذِي لَا يَتَجَزَأُ، يَجْعَلُونَ اللهُ عَاجِزًا عَنِ تَجَزِئَةِ هَذَا الْجَوْهَرِ وَهَذَا مَا يَتَنَافَى وَقُدْرَةَ اللهِ الْمَطْلُوقَةَ الَّتِي لَا يَعْجِزُهَا أَيُّ شَيْءٍ لِأَنَّ التَّنَاهِيَّ فِي التَّجَزِئَةِ، إِيقَافٌ لِهَيْئَةِ الشَّيْءِ الْمَحْدُثِ الْمَخْلُوقِ، أَمَا بِالنِّسْبَةِ لِهَيْئَةِ اللهِ تَعَالَى فَلَا. «هَلْ أَلْفَ أَجْزَاءَ الْجِسْمِ إِلَّا

(1600) - ابن حزم "الفصل" (210/3 - 214).

(1601) - نفسه (210/3).

(1602) - نفسه (213/3).

(1603) - يبدو لي أن هناك إضطراباً في مواقف سالم يفوت، حيث ذهب إلى أن السبب الذي جعل ابن حزم يرفض بقوة إطلاق لفظ الجوهر على الله هو أن أرسطو ذهب إلى أن الله يحرك الفلك المحيط والكون بفعل الشوق والرغبة دون أن يتحرك قط. ومن ناحية أخرى يؤكد على أنه رفض القول بالجواهر، لأنه لا ينبغي أن يتصف بصفة اللانهاية إلا "الله" وحده. ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." ص. 342. مرجع سابق.

(1604) - ابن حزم "الفصل" (233/3).

الله؟ فلا بد من نعم.»<sup>(1605)</sup> فيلزم عن ذلك أنه يستطيع تجزئته إلى مالانهاية له، وإلا فإن المعارض على ذلك يُعجزُ ربه<sup>(1606)</sup> مستدلاً بقوله تعالى:

« إِنَّمَا قُولْنَا لشيءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ »<sup>(1607)</sup> ومع ذلك فإنه مادام هذا الجزء لم يخرج بعد إلى حيز الوجود، فلا معنى له من الناحية الأنطولوجية، بل وكذلك من الناحية الإيستمولوجية. لكونه لن يخرج من القوة إلى الفعل إلا بمشيئة الله. ولانستبعد هنا، أن يكون أبو محمد قد إطلع على أدلة وحجج "النظام" المعتزلي (ت. 356هـ) وتأثر بها، بدليل أن ابن حزم قال: « ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تتحل إلى أجزاء صغار ولا يمكن البتة أن يكون لها تجزؤ، وأن تلك الأجسام جواهر لأجسام. وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه ما من جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ.»<sup>(1608)</sup> ومن المعلوم أن النظام عارض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وفقاً لتصوره لقدرة الله المطلقة، فهي التي أملت عليه القول بأن الجزء لا يتناهى في القسمة الذهنية.<sup>(1609)</sup> ولم يكتف أبو محمد بتفنيد آراء خصومه، وإعطاء تصوراته عن هذه المسألة، بل حاول تقديم نماذج من الأدلة الرياضية الهندسية، وأخرى فيزيائية<sup>(1610)</sup> للبرهنة على أنه لاوجود لما يسمونه الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد.

ولعلنا نستشف من نقد أبي محمد لدليل الجوهر الفرد وعدم إقراره به، أنه لا تحديد لما ليس متحققاً بالفعل ولا معنى له ما لم يتحقق وجوده الظاهري.

« فهذه براهين ضرورية قاطعة بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية وأنَّ جزءاً لا يتجزأ ليس في العالم أصلاً ولا يمكن وجوده بل هو من المحال الممتنع.»<sup>(1611)</sup>

ج : - مسألة المحال<sup>(1612)</sup> على الله تعالى.

1605- نفسه.

1606- نفسه.

1607- سورة النحل [ الآية 40 ].

1608- ابن حزم: " الفصل " (231/3).

1609- أحمد محمود صبحي: " في علم الكلام " (237/1)، مرجع سابق.

1610- ينظر بتوسع: " الفصل " (243-241/3).

1611- نفسه (243/3).

عند البحث في المعجزة وماهيتها، وكيفية وقوعها، بإعتبارها خرقاً للطبيعة قد يتبادر إلى بعض الأذهان أن ذلك من الأمور المستحيلة، ومن ثمة يكون التساؤل عن المحال: ماهو؟ وهل هو موجود فعلاً؟ ومتى يحكم على الأمر بأنه محال؟ ثم هل الله قدرة على المحال؟ وهل يستطيع الله تعالى أن يتصرف تصرفات مناقضة، أي على النقيض لما أمر به وأوجبه؟ أو لما نهى عنه وأنكر فعله؟.

حكى الأشعري بعضاً من تلك الأسئلة التي طرحت ومنها: «إختلفت المعتزلة في الباري تعالى هل يوصف بالقدرة على ما أقرر عليه عباده أم لا؟»<sup>(1613)</sup> ولهذا تطرق المتكلمون إلى المحال، متنازعين في أنواعه، وأصنافه من جهة، ومختلفين في وقوعه أو عدم ذلك من جهة أخرى. «وهذه المسألة، وهي ما إذا كان مستحيلاً على الله تعالى حقيقة أن يخلق أشياء أو ما إذا كان الله تعالى لم يفعل، ولن يفعل أشياء معينة لسبب ما كانت هذه المسألة تثور من وقت لآخر، ولكننا لم نجد عرضاً منهجياً للمستحيلات كما وجدناه عند ابن حزم»<sup>(1614)</sup> وقد إنتقد أبو محمد من وصف الله عزوجل، بكونه غير قادر ولا مستطيع على فعل المحال. «فمن ادعى أن الله عزوجل لا يوصف بالقدرة على المحال، ولا القدرة على الظلم ولا القدرة على غير ما علم أنه يكون فقد ألد. لأنه خالف القرآن ووصف ربه بالعجز»<sup>(1615)</sup> ونسب أبو محمد إلى بعض المعتزلة أنهم أنكروا قيام الله بالمحال حيث «قالت: طائفة إن الله تعالى قادر على غير ما فعل، وعلى الجور والظلم والكذب، إلا أنه لا يقدر على المحال. مثل أن يجعل الشيء معدوماً وموجوداً معاً، وقائماً قاعداً معاً، أو في مكانين معاً، وهذا هو قول البلخي وطوائف من المعتزلة»<sup>(1616)</sup> وقد عقب أبو محمد على هذه الضلالات، مؤكداً على أن هذه الأقوال الشنيعة ما كان لنا كتابتها أو إعادة التحديث بها، لولا أن الله سنَّ لنا ذلك في القرآن، حيث حكى الله تعالى أقوال الكفار المناقضة لتوحيد الله. وكأني به يتمثل المبدأ القائل: ناقل الكفر ليس بكافر، في حال تبيينه إذا لم يكن معتقداً له. يقول أبو محمد: «والذي عليه أهل الإسلام كلهم... أن الله تعالى فعَّال لما

(1612) عرّف الغزالي المحال بأنه: "غير المقدر عليه، أو أنه إثبات الشيء مع نفيه، وكل ما ليس بمحال فهو مقدر وكل ما يمتنع عن العقل فهو مستحيل." "تهافت الفلاسفة" (ص. 120). مصدر سابق.

(1613) - الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (274/1) (228/2). مصدر سابق.

(1614) - عبد العزيز سيف النصر: "نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي"، دون دار طبع، ط. 1984م، (ص. 62).

(1615) - ابن حزم: "الدرة فيما يجب إعتقاده" (ص. 319-320)، مصدر سابق.

<sup>1616</sup> - ابن حزم: "الفصل" (23/2).

يشاء، وعلى كل شيء قدير، وبهذا جاء القرآن، وبهذا نقول وإن بلغ الغاية في المحال، فهم أو لم يفهم،  
 فالله تعالى قادر عليه.»<sup>(1617)</sup> وعلى هذا فكل شيء يريد الله أن يفعله فعلاً ولا مانع له، والقائل بأن الله  
 لا يوصف بالقدرة على المحال، فقد جعل قدرة الله محدودة، أو متناهية ومؤدى هذا التصور أن الله  
 عاجز، وقدرته وقوته محدودة ونسبية ومنقطعة، وهذا تحديد للباري تعالى، وإدخاله في جملة  
 المخلوقين، ويلزم عن القول به، الخروج من الإسلام والدخول في دائرة الكفر.<sup>(1618)</sup> وبعد إثبات أبي  
 محمد لقيام الله بالمحال، إنتقل إلى بيان أقسام المحال، وهي أربعة لآخامس لها: محال بالإضافة  
 مثل نبات اللحية لابن ثلاث سنين، ومحال في الوجود كنطق الحجر، ومحال من بنية العقل ككون  
 المرء قاعداً قائماً معاً في آن واحد، والمحال المطلق مثل القول بالتغير في ذات الله على اعتبار أن  
 ذات الله هي بالتعريف منزهة عن التغيير. فأما المحالات الثلاثة الأولى فيمكن للمرء أن يسأل عنها  
 فيقول مثلاً: هل يقدر الله عليها؟. فهنا السؤال صحيح، ويلزم الجواب عنه بنعم يقدر الله عليها. ولذلك  
 فهي محالات بالنسبة لنا نحن فقط، وليست كذلك بالنسبة لله تعالى، أما المحال الرابع والأخير وهو  
 المطلق، فهذا محال في علم الله تعالى وإذا وقع سؤال عنه فلا يقتضي جواباً، فالله تعالى موجود، وكل  
 ما يصاد وجوده محال لأنه ينقض كونه الله، وهذا محال حتى بالنسبة لله تعالى، لأنه عزوجل لا  
 يستطيع أن ينكر نفسه أو أن يتوقف عن أن يكون هو.<sup>(1619)</sup> وبالتالي لامحال بالنسبة إلى قدرة الله  
 المطلقة. «وقدرته عزوجل وقوته حق، لا يعجز عن شيء، ولا عن كل ما يسأل السائل من محال أو  
 غيره مما لا يكون أبداً...ولو لم يكن تعالى كذلك لكان متناهي القدرة، ولو كان متناهي القدرة لكان  
 مُحَدَّثاً، تعالى الله عن ذلك، ولو شاء أن يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله، ما أعجزه ذلك، ولكان قادراً  
 عليه ولو لم يكن كذلك لكان مضطراً لامختاراً، وهذا كفر ممن قاله.»<sup>(1620)</sup>

د :- لواحق الوجود: ( الزمان والمكان والملاء والخلاء ).

<sup>1617</sup> - نفسه.  
<sup>1618</sup> - نفسه (21/2).  
<sup>1619</sup> - ابن حزم: "الفصل" (19/2 - 20).  
<sup>1620</sup> - ابن حزم: "المطلى" (53/1 - 55).

قالوا: بعيدٌ، قلت: حسبي بأنه \* \* \* معي في زمان لا يُطيقُ مَحِيدًا  
تَمَرُّ عَلَيَّ الشمس مثل مرورها \* \* \* به كل يوم يَسْتَنِيرُ جَدِيدًا  
فمن ليس بَبْنِي في المَسِيرِ وَبَيْنَهُ \* \* \* سوى قَطْعُ يَوْمٍ، هل يكونُ بعيدًا. (1621)

والمتمأل في هذا التعبير الجيَّاش، يجد أنه يُعبر بوضوح عن البعدين الزماني والمكاني المتناهيين، وهو هنا ينطلق من فكرة فلسفية محضة في تفسيره قرب المحبوب منه زمانيا، على الرغم من البعد المكاني ومفادها أيضا أنها معه في الزمان، وإن تتاعت في المكان، فليس بينهما أنطولوجيا إلا مسافة يوم، غروب الشمس من ههنا، وطلوعها من هناك.

وقد اعتبرت مسألتا الزمان والمكان من ضمن المشكلات التي تناولها الفلاسفة والمتكلمون قديما، مع إختلاف في الرؤى. وهكذا كان البحث في وجودهما، ودلالاتيهما من الناحيتين الأنطولوجية والميتافيزيقية وإن كان كل من الفلاسفة والمتكلمين يجمع على أن المكان والزمان فكرتان طبيعيتان فلكيتان، وتوأمين ذهنيان لايفترق أحدهما عن الآخر، وغير منفصلين عن الجسم المتحرك. (1622) فالزمان مثلا عند الغزالي، كما عند أغلب المتكلمين حادث مخلوق وليس قبله زمان أصلا، فانه متقدم على الزمان والعالم معاً لأنه كان ولا عالم، ثم كان ومعه العالم، والتقدم هنا يعني إنفراد الباري تعالى بالوجود، وهو ما يناقض فكرة المشائين القائلة بأن الله متقدم على العالم بالذات والمعلولية والرتبة فحسب أما الزمان فلا. (1623) وعلى هذا اختلفت آراؤهم ونظرياتهم للزمان والمكان والمدة والحركة، وما يتفرع عن ذلك من القول بالخلاء والملاء أو عدمهما. وأما عن أبي محمد، فكما عهد عنه، فإنه يبدأ بعرض لآراء الخصوم ثم يعمد إلى تفنيدها وبناء نظريته بعد ذلك على أنقاضها، مع دعمها بالأدلة والبراهين. لذا

<sup>1621</sup>- رسالة: " طوق الحمامة في الألفه والألاف " ضمن " رسائل ابن حزم " (238/1).  
<sup>1622</sup>- عبد الحميد خطاب: " إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي " مقال بمجلة: "الميرز" الصادرة عن المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الجزائر، بوزريعة، جويلية - ديسمبر: 1999م، العدد: 13 (ص.64-65).  
<sup>1623</sup>(ينظر: "تهافت الفلاسفة" (ص.109) في حين ذهب البعض إلى إنكار وجود الزمان. منى أبوزيد: "التصور الذري في الفكر الفلسفي... " (ص.138).



يصف القائلين بالزمان والمكان الأزليين المطلقين بالملحدين.<sup>(1624)</sup> مؤكداً على أن المكان والزمان المعهودين عنده، غير المكان والزمان عندهم أي الفلاسفة والمتكلمين القائلين بأزليتهما. «المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتكّن فيه من جهاته أو من بعضها، وهو ينقسم قسمين... والزمان المعهود عندنا هو: مدة وجود الجُرم ساكناً أو متحركاً، أو مدة وجود العرض في الجسم.»<sup>(1625)</sup> وفي مواضع مختلفة يشير إلى أن المكان لا يكون إلا جُرمًا من الأجرام الساكنة أو المتحركة، فهو إما أرض أو ماء، أو هواء، أو نحو ذلك من الأجسام التي لها مساحة ويمكن أن تُذرع وتُقاس، كما يتشكل المكان عنده بتشكّل المتكّن فيه أي الجسم. في حين أن الزمان يعبر عن المدة التي يستغرقها هذا الجرم في حركة أو سكون، لأن الزمان ليس عدداً محضاً مجرداً، بل هو مركب من الجرم وحركته أو سكونه، وعلى هذا تتنَجّ لنا أقسام الزمان المعروفة وهي: الماضي والحاضر-أو الآن- والمستقبل.<sup>(1626)</sup>

وأبو محمد يقصد بالزمان المعهود عندنا: الزمان الدنيوي، الفيزيائي أو هو الزمن المحسوس الذي يوجد فيه الجرم ساكناً أو متحركاً. «أو مدة وجود العرض في الجسم، أو هو عامة وجود الفلك وما فيه في الحوامل والمحمولات.»<sup>(1627)</sup> كما أنه يجعل الزمان لازماً من لوازم الجرم لأنه إذا لم يكن جرم، لم يكن زمان. وبالمقابل يجعل المكان لازماً من لوازم المتكّن فيه، فإذا لم يكن متمكّن أو حيث لا يوجد جسم، لم يكن مكان على اعتبار أن المكان محيط بالجسم المتكّن فيه. «فلو لم يكن جرم لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة لم يكن جرم.»<sup>(1628)</sup> أما انقسام الزمان إلى وحدات متناهية هي "آناته" التي يتصل بموجبها الحاضر بالماضي والمستقبل. «كل زمان متناه ذو أول يشهد له بذلك الحس والعيان، فإن

<sup>1624</sup>- ابن حزم "الفصل" (35/1).

<sup>1625</sup>- نفسه (35/1)، ومثله في: "الرسائل" (148/4)، وتعريفه هذا يقترب من تعريف الكندي حيث يقول: "الزمان هو عدد الحركة، والمكان هو نهايات الجسم." "الرسائل الفلسفية" (117/1) مصدر سابق.

<sup>1626</sup>- ابن حزم "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (148/4-165).

<sup>1627</sup>- نفسه.

<sup>1628</sup>- حلمي عبد المنعم صابر: "الوقت في الإسلام"، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط. 1988م، (ص. 107).

الزمن كله يوم ثم يوم هكذا مدة وجوده...والزمن ليس هو شيئاً غير أجزائه التي هي أيامه، فالزمن ذو مبدأٍ ونهاية... والباري لا مبدأ له، فهو خالق الزمان، فهو في غير زمان ولا بد.»<sup>(1629)</sup>

وخالصة مايريد ابن حزم أن يقوله هنا، أن الزمان مخلوق لله تعالى ومحدث له، أوجده تعالى بعد أن لم يكن، كما أوجد سائر الأشياء بعد أن لم تكن، فللزمان إذن بدءٌ، كما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بدءٌ، غير أن الزمان بخلاف سائر الموجودات والمخلوقات، يمكن أن يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك.<sup>(1630)</sup> وللتوضيح أكثر، فقد رفض أبو محمد وأنكر أن يوصف الله بالقديم لأن وصفه بالقدم يفيد أو يلزم عنه التقادم الزمني أي وجود الله في الزمان، والباري تعالى ليس بزمني، «فصح أن القديم من صفات المخلوقين، وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الأزلية...وهذا منفي عن الله عزوجل.»<sup>(1631)</sup> فالتعبير بالقديم يدل على زمان محصور أو يدل على مدة محصورة، ولهذا لا يجوز أن يسمى عزوجل به. وأما عن المكان وأصنافه، وارتباطه بالجسم المتمكن فيه، فهذا ما يوضحه قول أبي محمد:

« والممكن مع المكان ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكن متشكلاً بشكل المكان الذي هو فيه كالماء في الخابية ونرى ذلك عياناً إذا جمد الماء... والقسم الثاني أن يكون المكان متشكلاً بتشكلاً المتمكن فيه، ويمثل ذلك بجرم البيضة أو عود أدخلته في ماء، فجمد الماء حواليه بعد أن كان مائعاً فإنك تجده متشكلاً بصورته وهيئته.»<sup>(1632)</sup>

ومن ثمة يبدو لنا، وكأن المكان مساحة ذات بداية ونهاية، لأن ذلك من لوازم المتمكن، والمكان والمتمكن توأمان لا غنى لأحدهما عن الآخر لأن المكان هو المحيط بالمتمكن فيه، ولذا سيني أبي محمد فيما بعد فكرة وجود الخلاء.

<sup>1629</sup>- ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن "الرسائل" (135/3-136).  
<sup>1630</sup>- عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" دار لبنان للطباعة والنشر، بيروت، ط. 1، 1980م، (ص.195).  
<sup>1631</sup>- ابن حزم: "الفصل" (352/1).  
<sup>1632</sup>- ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (168/4).

ولم يبق لنا بعد توضيح مفاهيم الزمان<sup>(1633)</sup> والمكان إلا أن نطالع ردُّ أبي محمد على القائلين بأن الزمان والمكان لم يزاالا، وأنهما مطلقين ولا نهائيين وكونهما غير محدثين وعلى ذلك سموهما الزمان المطلق والمكان المطلق ومن هؤلاء الطبيب: محمد بن زكريا الرازي (ت. 313هـ)، الذي كان يقول بأن الزمان جوهر يجري في حركة دائبة، وأنه نوعان: الزمان المطلق وهو قديم أبدي، ويسميه بالمدة والدهر. والثاني: زمن محصور وهو الزمان المقدر بحركات الأفلاك والنجوم وبمرور الأيام الليلي، وهذا محدث. كما أن المكان عنده نوعان: مكان كلي مطلق غير متناه، ولا يتعلق بالعالم وبما أنَّ ما لانهاية له قديم فالمكان على ذلك قديم، كما أنه يشتمل على الخلاء أو هو ذاته الخلاء ثم مكان جزئي مضاف ومعهود.<sup>(1634)</sup> وقد حاول أبو محمد تفنيد هذه الأطروحة ليثبت أنه لا يوجد ما يسمونه بالزمان والمكان المطلقين الأزليين اللانهائيين، بل كل زمان ومكان لهما بداية ونهاية، مستنداً إلى بديهيات رياضية تتمثل في أن أي شيء أو أي عدد، إذا أضيفت له من جنسه إضافة ما، فلا بد أن يكون أكبر من الشيء بمفرده قبل تلك الإضافة وهذا ما لا سبيل إلى نكرانه لثبوته بشهادة الحس والعقل، وإذا ثبت ذلك فهو متناه. « الزمان مدة، فهو عدد معدود، ويزيد بمروره، والزيادة لا تكون إلا في ذي مبدإ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والزمان مركب بلاشك من أجزائه، وكل جزء ذو نهاية من أوله ومنتهاه، والكل ليس شيئاً غير أجزائه.»<sup>(1635)</sup>

وهكذا يواصل أبو محمد إبطال القول بمطلقية الزمان ثم ينتفت إلى مطلقية المكان أو ما يصطلح عليه بالخلاء.<sup>(1636)</sup> مؤكداً على أن الزمان المطلق وهو ما يسمونه المدة، والمكان المطلق المسمّى عندهم الخلاء مجرد أفكار وهمية لا حقيقة لها حساً ولا عقلاً، وذلك لأن المكان لا بد وأن يكون مرتبطاً بوجود

<sup>(1633)</sup> - ذهب بعض الباحثين إلى أن الغاية العظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليل على أن الله أزلي أبدي، دائم خالد، أما الزمان فليس كذلك. ينظر عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 194). مرجع سابق

<sup>(1634)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (210/3-211) وللتوسع يطالع: محمد أحمد عراد: "أضواء على مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية" منشورات دار الثقافة، عمّان، ط. 1992 م، (ص. 58)، وبينس (د.س): "مذهب النرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" ترجمة عبد الهادي بوريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1946 م، (ص. 46-47-53-54)، ويرى حلمي صابر: أن محمد بن زكريا يكون قد تأثر بنظرة أفلاطون وأفلوطين حيث الزمان صورة الأبد. "الوقت في الإسلام" (ص. 28) مرجع سابق.

<sup>(1635)</sup> - ابن حزم: "المحلى" (22/1-23)، وأيضاً: "الفصل" (38/1).  
<sup>(1636)</sup> - السبب الذي دعا المتكلمين إلى القول بالخلاء، قولهم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، فلو أنكروا وجود الخلاء لاضطربهم ذلك إلى إنكار الحركة لاستحالتها في الملاء، فاستدلوا بحركات الأجسام وانتقالها من مكان لآخر مما يلزم عنه خلو المكان الثاني وعدم تمكن الأجسام فيه. ينظر: عبد الحميد خطاب مقال: "إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي" (ص. 61)، وعبد الراضي عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 135) مرجع سابق

جسم متمكن ، وحيث لا يوجد جسم متمكن فلا يوجد مكان على اعتبار أن المكان هو المحيط بهذا الجسم، وليس بالإمكان وجود مكان يبقى خالياً، دون متمكن فيه.<sup>(1637)</sup> « والبرهان على بطلان الخلاء... فلو خرج الهواء من الأشياء ولم يستخلف مكانه شيئاً، لكان ذلك المكان خالياً، ولصحَّ الخلاء، فلما لم يكن ذلك موجوداً علمنا أنَّ الخلاء معدوم ولا سبيل إليه... بل هو المحال.»<sup>(1638)</sup> وقد اختار أبو محمد تقديم أدلة علمية، من خلال تقديم أمثلة عملية تطبيقية<sup>(1639)</sup> تثبت بالتجربة والمشاهدة عدم وجود أي خلاء.» لأنه ليس في العالم خلاء البتة وأنه كرة مصمتة... وليس وراء هذا خلاءً ولا ملاءً ولا شيء البتة.»<sup>(1640)</sup> ومراده من ذلك أنه ليس ثمة مكان ليس فيه شيء ما، وإنما هنالك ملاء ضرورة، أي أن كل مكان في العالم مملوء بموجود محسوس أقله الهواء.<sup>(1641)</sup> غير أن حقيقة الخلاء هي أن يكون جسمان، ولا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما وقد أجازهُ المتكلمون وَمَنَعَهُ الحكماء وكل أدلته. وقد خالف ابن حزم المتكلمين ووافق الفلاسفة في نفي الخلاء وإثبات عالم لا فراغ فيه، فهو يربط بين المكان والزمان والحركة ترابطاً تلازمياً في إطار براهينه على حدوث العالم؛ كما كان واقعياً تجريبياً في نفيه للخلاء، مبرهنًا على ذلك بالأدوات والتجربة العملية المحسوسة مبتعداً عن الإيغال في التأسيس النظري للعقائد، ولذا جاءت رؤيته موافقة للمنظور الفيزيائي للزمان والمكان، إذ ليس ثمة زمان أو مكان خال في الفيزياء، فالعالم الفيزيائي والزمني والمكاني ملاء كامل لا خلاء فيه، بل إن الزمان المطلق أو السرمذ زمان إفتراضي يستطيع الله ان يوجدّه إذا شاء لكنه غير موجود الآن إلا كوجود ذهني فقط، فهو زمان مثالي يشبه الزمن الرياضي القائم بذاته كما يقول نيوتن (ت.1727م) ولهذا عاب أنشتاين (ت.1955م) على نيوتن قوله بالزمان والمكان المطلقين الرياضيين المجردين، مُتَبَيِّنًا في ذات الوقت ماذهب إليه بوانكاري (ت.1912م) من أن الزمان والمكان أمران نسبيان وهذا أيضا يتعارض مع

<sup>1637</sup>- ابن حزم: "الفصل" (35/1-42) (210/3)، وأيضاً: "الرسائل" (135/3).

<sup>1638</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (169/4).

<sup>1639</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (168/4-169-335) و"الفصل" (211/3).

<sup>1640</sup>- ابن حزم: "الفصل" (211/3).

<sup>1641</sup>- عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص.190)، مرجع سابق.

ماذهب إليه كنف (ت.1804م) من القول بأنهما صورتان قبليتان ومتعاليتان من الصور العقلية وذاتيتان لاغير.

ولهذا فإنه يبدو لنا أن تصور أبي محمد للزمان والمكان هو الأصوب والذي يتناسب مع الزمن الفيزيائي الذي جاء به أنشتاين وهو الذي يمكننا حسابه وعده لأنه يرتبط بحركة الفلك الذي نعيش فيه. (1642) غير أن بعض الباحثين ذهب إلى أنّ ما قام به ابن حزم من نقد لفكرة الخلاء كان مجرد ترديد لما سبق لأرسطو أن ذكره. «ويقوم نقد ابن حزم لفكرة الخلاء المطلق لدى الرازي على استعادة التصور الأرسطي للكون والقائم على اعتباره متناهيا، والقول بأنه امتلاء لافراغ فيه...» (1643) كما بدا لي أن بعض الباحثين قد أخطأ، حين نسب الإضطراب إلى ابن حزم في هذه المسألة حيث يقول: «والذي يدعو إلى هذا الإضطراب في تعريف الزمان عند ابن حزم هنا، هو أنه يمزج بين الزمان المطلق من جانب وقياس الزمن من جانب آخر.» (1644) وهذا كلام عارٍ من الصّحة، وفي ما قدّمناه آنفا إبطال وتفنيد له دون حاجة إلى تكراره وإعادته.

#### هـ : - الإستقراء وإشكالية تبريره

من القضايا التي انتبه إليها أبو محمد قبل ظهور المنهج الإستقرائي الحديث، قضية التمييز بين نوعين من الإستقراء، أحدهما: التام المنضبط بقواعد علمية للتعميم لكونه علميا موضوعيا موثوقا به، وثانيهما: الإستقراء الظني الناقص، ولاسبيل إلى الثقة به، ولأجل ذلك يرفضه، ويشنع على من يستعمله خاصة في مجال الشرعيات، وهو الذي يسميه أبو محمد قياسا، ويسميه البعض إستقراءا. ويُعرّف على أنه الحكم لشيء ما بحكم شيء آخر لإجتماعه معه، واشتباؤه به في صفة ما، وقد يسمى أيضا بالتمثيل، وعلى

(1642) - ينظر: حلمي عبد المنعم: "الوقت في الإسلام" (ص. 107-125-36)، عبد الراضي محمد: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 134-138) وعبد الحميد خطاب: "إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي" مقال مجلة "الميرز" (ص. 71). مراجع سابقة.  
(1643) - سالم يفتوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي" (ص. 313) وقد أشرت في مواضع عدة إلى أنه يريد أن يفهمنا أنّ ابن حزم أرسطيّ ولاشيء غير ذلك.  
(1644) - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 192)، مرجع سابق.

هذا ينتقد أبو محمد الفقهاء والمتكلمين الذين يعتمدون عليه في إستدلالاتهم، لكونه مجرد تكهن وتخرس وقضاء بغير علم، ويدعو إلى عدم الإستمالة إلى هذا النوع من الإستقراء، حتى تكتمل جميع جزئياته. « فمن ذلك شيء سماه الأوائل: الإستقراء، وسماه أهل ملتنا: القياس... فينبغي لكل طالب حقيقة أن يُقرَّ بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وأن لا يسكنَ إلى الإستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات.»<sup>(1645)</sup> والمقصود بذلك أن عملية الإستقراء السليمة تتطلب تنبُّعاً لجميع جزئيا الظواهر المدروسة للوصول إلى نتيجة كلية عامة، وإلا فإن هذا الإسقراء يكون فاسداً خاصة إذا قام على مجرد الإفتراضات بغير حق، أو كان تنبُّعاً جزئياً لبعض القضايا فحسب ويدلل على ذلك بأن الله وضع في الطبيعة سنا تسير عليها، بل ويذهب إلى أن هناك إرتباطاً ثابتاً بين صفات الكائنات والظواهر والأشياء، وبين خالقها الله عزوجل.<sup>(1646)</sup> وإذا ماسألنا ابن حزم عن متى يكون الإستقراء مُنتجاً وصحيحاً؟ فإن جوابه هو: « إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد، أو جنس واحد... فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع... أو كل واحد من المحكوم فيهم.»<sup>(1647)</sup> إن ابن حزم هنا يطبق قواعد المنطق الأرسطي ليضبط المفاهيم فالألفاظ مثل الجنس والنوع تعتبر عناصر في ما يسمى بالكليات الخمس التي وضعت لتحديد معاني الألفاظ وإدخالها أو إحتوائها داخل أجناسها وأنواعها ثم فصلها عن بعضها البعض بالفصل النوعي وبدونها لا تحدد المفاهيم والحدود عند أهل المنطق.

كما قدم أبو محمد أمثلة عديدة عن المدّ والجزر وتأثير طلوع القمر في دماغ الإنسان ودمه، ليؤكد على أن عملية الإستقراء تتم بالمشاهدة والملاحظة الدقيقة للظواهر مع إقامة التجارب العينية الحسية للتأكد من صحة الأقوال والإفتراضات، ومن شروط التجربة العلمية عنده أنها لا تصح إلا بالترار الموثوق، مما تضطر معه النفوس إلى الإقرار به.<sup>(1648)</sup> ولأكون مبالغاً إن ذكرت هنا أن ابن حزم أشار إلى

<sup>(1645)</sup> - ابن حزم: "رسالة التفریب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (296/4 - 300).

<sup>(1646)</sup> - عبد المجید ترکی: "مناظرات فی أصول الشریعة بین ابن حزم والباہی" دار الغرب الإسلامی، بیروت، ط. 2، 1994م. (ص. 451).

<sup>(1647)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (296/4).

<sup>(1648)</sup> - ينظر مثلاً: "الرسائل" (168/4 - 169 - 335)، "الفصل" (211/3).

أسئلة دقيقة طرحت في الإبستمولوجيا المعاصرة كتساؤله مثلاً: عن أي أساس يتم تعميم النتائج المتوصل إليها؟ وما الضامن لصدق النظريات والقوانين؟ وعلى أي سند نعتمد في القول بصحتها مستقبلاً، في أنها لا تتخلف عن ما ذكرناه عنها؟<sup>(1649)</sup> يقول أبو محمد: «لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط بها علماً... فأما ونحن لانقدر على استيعاب ذلك... فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وقضاء بغير علم، وغرور للناس.»<sup>(1650)</sup> أما إذا كنا قادرين على استيعاب وتقصي جزئيات الظاهرة المدروسة والإحاطة بعناصرها فهذا أمر ممكن، لأن الله رتب الطبيعة على أنها لاتستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذي عقل.<sup>(1651)</sup> وإذا استطاع الباحثون إكتشاف علة هذه الظواهر، فإن ذلك من لوازم الرسوخ في العلم والإستيعاب الصحيح والدقيق بالظواهر وما ذلك إلا لأن كل كائن له علة، وما لاعلة له فلا كون له.

« والعلم معرفة العلل والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها. »<sup>(1652)</sup>

### إستنتاج:

مع أن علم الكلام نشأ على الأرجح، أول الأمر للدفاع عن العقائد الإيمانية، إلى أنه تحوّل مع مرور الوقت إلى ساحة فكرية يتجاذب فيها المتكلمون المسائل الإلهية والطبيعية على حدّ سواء. وكان ذلك نتيجة لظروف داخلية وأخرى خارجية، أملت إما طبيعة الموضوعات المبحوث فيها، أو كانت استجابة لتحديات عقائدية وحضارية متعددة، كما كانت إرهاباً لظهور نظريات علمية وفلسفية، ولذا فلاغرابة أن يكون منهج البحث العلمي « قد تكوّن في دوائر المتكلمين والأصوليين قبل أن ينتقل إلى العلماء

<sup>1649</sup>- يراجع ما قلناه في مسألة: "موقف ابن حزم من القائلين بالعادة ومنكري الطوائع" وكذلك مسألة: "العلة والتعليل".

<sup>1650</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (296/4).

<sup>1651</sup>- ابن حزم: "الفصل" (157/3).

<sup>1652</sup>- ابن حزم: "الرسائل" (396/4) يقارن كلامه هذا بما قيل عن ضرورة "العلة" في العلم الحديث.

التطبيقيين، فعلى أيدي هؤلاء العلماء انتقل - المنهج العلمي - من مرحلة النظر إلى التطبيق.»<sup>(1653)</sup> وليس هذا في العلوم الطبيعية فحسب، بل إن الكلام هو الأصل والأساس للفلسفة أيضاً وخصوصاً في الطبيعيات.<sup>(1654)</sup> وقد ظهر لي من خلال العرض الذي قدمه أبو محمد لمختلف القضايا الطبيعية أنه مطلع وبصورة جيدة على آراء الفلاسفة والمتكلمين في الطبيعيات، ولا أدلّ على ذلك من الأقوال التي كان يعرضها في مبتدأ حديثه عن أي قضية يتناولها وينسب الأقوال إلى أصحابها قبل ردوده عليها. ويذهب بعض الباحثين إلى أن ابن حزم أفاد من الفلسفة اليونانية في مبحث الطبيعيات « وخاصة طبيعيات أرسطو، وتمت الاستفادة من أرسطو على مذبح الكندي على الأرجح، لأنه الرافد الفلسفي المؤكد لابن حزم.»<sup>(1655)</sup> غير أن إفادته من طبيعيات أرسطو لم تكن على طريقة الفلاسفة بل على طريقة المتكلمين والأصوليين والمحدثين الذين يفترضون ما جاء الشارع به كأصول ومسلمات، مع الاستفادة من العلوم العقلية حتى يبرهنوا بها على صحة القضايا التي يؤمنون بها. ومع التسليم بكونه أفاد من بعض آراء أرسطو في الطبيعيات فهي مما لا يصادم أصولاً إسلامية، ولم يقل بشيء من مقالات الفلاسفة التي كفرهم أو حتى بدّعهم فيها الغزالي.<sup>(1656)</sup> وبهذا يكون أبو محمد قد « اطلع على أفكار الفلاسفة اطلاعاً جيداً، يتجلى في مؤلفاته... حيث اتخذ من الفلسفة الأرسطية مستنداً في مناقشاته لكثير من القضايا ومن المحتمل جداً أن يكون طالع للفارابي... أما كتب أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية فانطلاقاً منها انتقد ابن حزم خصومه المتكلمين والفلاسفة.»<sup>(1657)</sup>

ومع أننا قد نوافق هذا الباحث في بعض مآقوله هنا، إلا أننا نخالفه مع ذلك في محاولته الرامية اقتلاع ابن حزم من جذوره الحديثية والفقهية والأصولية والكلامية للزجّ به في بوتقة الفلسفة الأرسطية، وكأن ابن حزم مجرد تابع ومردّد لأقوال أرسطو، بل إنه جعل منه نسخة مطابقة لأرسطو، حين ادعى بأنه اعتمد على فيزياء أرسطو وكوسمولوجيته واحتواهما قصد التصدي للمتكلمين، وأنه استند إلى التصور

<sup>1653</sup> - جلال موسى: "منهج البحث العلمي عند العرب" دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط. 1972م، (ص. 275). كما ينظر الفصل الأخير من كتاب:

"L'organon d'aristote dans le monde arabe" ibrahim madkour.

<sup>1654</sup> - اليمنى الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" (ص. 18-148)، مرجع سابق.

<sup>1655</sup> - عبد الرازي محمد عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 38)، مرجع سابق.

<sup>1656</sup> - نفسه. (ص. 41-42).

<sup>1657</sup> - سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" (ص. 484)، مرجع سابق.



الأرسطي في الكون وقال بآراء أرسطو في المنطق والفلسفة، وتبنى مواقفه في نظرية المعرفة، وكان شعاره الرجوع إلى أرسطو وما إلى ذلك من الأوصاف التي حشا بها مؤلفه ذلك.<sup>(1658)</sup> وأود أن أشير هنا إلى نقطة هامة، طالما غفل أو تغافل عنها كثير من الباحثين في الفكر الإسلامي، وتتمثل في طبيعة الاختلاف القائمة بين استخدام المتكلمين لمصطلحات وحدود فلسفية أو لغوية ما، وبين استخدام الفلاسفة لها. وعلى هذا فلا ينبغي أن نحمل اللفظ الذي استخدمه المتكلم ما لا يحتمله، أو ما قد لا يفهم ما تقتضيه الضرورة منه أو أن نلوي أعناق آراء وأقوال هؤلاء بما يتوافق وآراء من سبقهم من المتكلمين أو الفلاسفة. « وكثير من الألفاظ التي انتقلت من حضارة لأخرى، لكن تغير معناها، فلم تعد معاني الجوهر والعرض والجسم لدى المتكلمين مماثلة لمفهومها لدى اليونان، أو لدى أرسطو على الخصوص... وإن اختلاف هذه المفاهيم يقتضي فهم مصطلحات المتكلمين في ضوء نظرياتهم، لانظريات من سبقوهم.»<sup>(1659)</sup> وذلك لنضمن على الأقل، ولو جزءا يسيرا من الموضوعية وعدم التحيز، ولكي لا يشوب دراستنا، هذا التضارب الذي نراه مجسداً في ما يكتب عن علمائنا وفلاسفتنا، فنؤذيهم بعد مماتهم، ونحرف أقوالهم، كما تأذوا في حياتهم بحرق أقلامهم والله المستعان.

## المبحث الخامس : أشهر مسائل الخلاف الكلامية وموقف ابن حزم منها .

أولا : مسألة أفعال العباد بين الجبر والإختيار ورأي ابن حزم في ذلك.

تعتبر هذه المشكلة من أعقد المسائل في الفكر الإنساني عموما، والفكر الإسلامي خصوصا، بل ومن أهمها على الإطلاق فلا عجب أن يُفرد لها أبو محمد حيزاً هاماً من حديثه، وأن تستأثر هذه القضية بجانب كبير من اهتمامه، وأن يتجشم في سبيل ذلك الرد على سائر الطوائف الكلامية التي جعلت من "الفعل" في المستوى الإنساني هو نفسه في المستوى الإلهي، مما يترتب عنه مشاركة العبد لله عزوجل ولهذا رفض القول بالجبر<sup>(1660)</sup> لمخالفته النص والحس، والعقل بل واللغة أيضا. « ذهب طائفة إلى أن

<sup>(1658)</sup>- ينظر : سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي " (ص.113- 114- 313- 359- 440- 441) وهو ما نجده أيضا في دراسات ومؤلفات معظم المفكرين المغاربة كالجابري، وسعيد بنكروم ينظر مثلا : " ابن حزم الأندلسي : المنهج والمعرفة " مجموعة بحوث من تأليف عدد من الباحثين المغاربة، طبع جامعة الحسن الثاني ، المغرب، 2005م.  
<sup>(1659)</sup>- احمد محمود صبحي : " في علم الكلام " (210/1)، مرجع سابق.  
<sup>(1660)</sup>- الجبر هونفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب، والقائلون بذلك هم الجهمية "الجبرية". الشهرستاني: "الملل والنحل" (110/1).

الانسان مجبر على أفعاله وأنه لا استطاعة له أصلاً، وهو قول جهم وطائفة من الأزارقة... وخطأ هذه المقالة ظاهر بالنص والحس وباللغة.»<sup>(1661)</sup> مشيراً إلى أن هؤلاء إحتجوا على ذلك بأن الله فعَّال، ولما كان كذلك، فلا أحد فعال غيره، والانسان تبعاً لذلك لا يوصف بكونه فاعلاً، لأنه لفاعل في الحقيقة إلا الله، وإضافتنا الفعل للعبد إنما هو على سبيل المجاز كقولنا: مات زيد وتحركت الشمس وقام البناء، وإنما فعل الكل الله، حيث إن زيدا أماته الله، والبناء أقامه الله وهكذا.

وقد رد أبو محمد على الجبرية، بأن الله تعالى نص على أننا نفعل ونعمل ونصنع، قال الله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾<sup>(1662)</sup> ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾<sup>(1663)</sup> ﴿لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾<sup>(1664)</sup> فأثبت الله الفعل للعبد ونص على أن له عملاً وفعلاً، أما شهادة الحس والعقل فتؤيدان القول بوجود الحرية لأنه «بالحواس وبضرورة العقل وبديهته علمنا يقيناً علماً لا يخالغ فيه الشك أن بين الصحيح الجوارح وبين من لا صحة لجوارحه فرقاً... لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقيود... مختاراً لهما دون مانع، وأن الذي لاصحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلاً.»<sup>(1665)</sup>

ولعلنا نلاحظ هنا هذا التمييز الحسي والفرق المنطقي بين من سلمت جوارحه فيقوم بأي حركة يريدتها وباستطاعته ذلك، أما المقعد ذو الإعاقة، أو صاحب الجوارح المعتلة، فيتعذر عليه ويمتنع عنه الفعل، ولو أرادته ورغب فيه، وهذا مشاهد عياناً لا يمكن نكرانه، ولابيان أبين من هذا الفرق. فثمة فارق بين الفعل الإختياري والفعل الإضطرابي، وأما عن القول بأن الإنسان فعَّال وفاعل وكذلك عن الله تعالى فإنما ذلك مثل قولنا: عن الله وعن العبد، إنه حي كريم، حلِيم وهكذا. «فإنه خلق فينا الفعل، وخلق اختيارنا له فالخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه ونفاه عن غيره، هو الإختراع والإبداع، وإحداث الشيء من لاشيء بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه الله لغيره فإنما هو ظهور الفعل

<sup>1661</sup> - ابن حزم: "الفصل" (74-48-47/2) والجدير بالذكر هنا أن ابن حزم يصنف الأشاعرة والمرجئة والخوارج وبعض طوائف أهل السنة ضمن القائلين بالجبر .

<sup>1662</sup> - سورة الأحقاف [الآية 14].

<sup>1663</sup> - سورة الكهف [الآية 30].

<sup>1664</sup> - سورة المائدة [الآية 79].

<sup>1665</sup> - ابن حزم: "الفصل" (49-48/2) و "الرسائل" (199/4) .

منهم فقط وانفرادهم به والله خالقه فيهم...»<sup>(1666)</sup> وأما الدليل من اللغة فإن المجبر لغة هو: من يقع منه الفعل بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده، فلا يسمى في اللغة مجبراً. والقول بأن أفعال العباد إضطرارية طبيعية كفعل النار للاحراق بطبعها، فإن هذا صفة للاموات والجمادات لا للأحياء المختارين.<sup>(1667)</sup> وأما المعتزلة<sup>(1668)</sup> القائلون بحرية الإنسان والمؤمنين على أن العبد يمتلك قوة واستطاعة يفعل بها ما شاء. فقد انتقدهم على هذه الاستطاعة الموجودة قبل الفعل، مبينا أن ذلك مما ينافي ويبطل العلم الإلهي، والأصوب والأصح في نظره، أن يقال: الإستطاعة مع الفعل لا قبله. وهذا يعني تحديدها وحصرها، خلافاً لاستطاعة الله التي تقدر على ما تفعل وعلى ما لا تفعل.»

وذهب سائر المعتزلة ومن وافقهم على ذلك من المرجئة والخوارج والشيعة، إلى أن جميع أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله عزوجل.»<sup>(1669)</sup> وقد ردّ أبو محمد على المعتزلة في مواضع مختلفة، مؤكداً على أن قولهم يخترعون أفعالهم ويخلقونها هو عين الشرك بالله. قال تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ﴾<sup>(1670)</sup> فهذه الآيات تثبت فساد ما تعلقت به المعتزلة.» وذلك أن قوما جعلوا لله شركاء خلقوا كخالقه فجعلوهم خالقين فأنكر الله تعالى.»<sup>(1671)</sup> أما إذا اعترض المعتزلة على كون خلق الله أفعال العباد، يلزم عنه أن يكون الإنسان والجماد شيئاً واحداً، وأن لا فرق بينهما فيمتنع بالتالي التكليف وكذلك الثواب والعقاب، فما يكون جواب أبي محمد؟. «فإن قالوا-أي المعتزلة- فإذا كان الله خالقكم وخالق أفعالكم فأنتم والجمادات سواء! قلنا: كلا، لأن الله تعالى خلق فينا علماً نعرف به أنفسنا والأشياء على ما هي عليه، وخلق فينا مشيئة لكل ما خلق فينا مما يسمى فعلاً لنا... ولم يخلق في الجمادات شيئاً من ذلك، فنحن مختارون قاصدون يريدون بخلاف الجمادات.»<sup>(1672)</sup> وبعد إبطاله لحجج

<sup>1666</sup>-ابن حزم: "الفصل" (84/2) (84/2) (50-49/2)

<sup>1667</sup>-نفسه (75-49/2).

<sup>1668</sup>-أثبتت المعتزلة الحرية والاختيار للإنسان وجعلوه خالفاً لأفعاله خيرها وشرها، لكونه يمتلك قوة واستطاعة لتنفيذ الفعل الإلهي، كما نفوا القدر لينفوا تبعاً لذلك الظلم والقيح عن الله. الشهرستاني: "الملل والنحل" (45/1).

<sup>1669</sup>-ابن حزم: "الفصل" (48/2) (110/3) والجدير بالذكر هنا أيضاً أن ابن حزم يصنف الأشعري وأصحابه وطوائف من السنة والنجارية وجماعة من المرجئة والخوارج، مع القائلين بالاختيار وبأن الإستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا تتقدمه البتة. "الفصل" (48-47/1)

(1)-سورة الرعد [الآية 16]

<sup>2</sup>-ابن حزم: "الفصل" (82/2).

<sup>3</sup>-نفسه. (107/2).

المعتزلة<sup>(1673)</sup> شرع في تقديم تصوره لهذه المسألة. « فإذا أبطلنا بحول الله كل شغب المعتزلة في أن أفعال العباد غير مخلوقة لله، فلنأت ببرهان ضروري على صحة القول على أنها مخلوقة لله. »<sup>(1674)</sup> وهنا نتساءل عن معنى كون الأفعال مخلوقة؟ وهل هو قول بالجبر؟ أم هي صيغة أخرى من أبي محمد لحل مشكلة الجبر والإختيار؟ وما مراد خصومه من اتهامه له بأنه يقول بالكسب؟. « وقالوا أيضا: أنتم تقولون إن الله عزوجل خلق الفعل وأن العبد اكتسبه. »<sup>(1675)</sup>

إن المراد من الكسب عند أبي محمد « إنما هو إستضافة الشيء إلى حامله بمشيئة الله تعالى وليس يوصف الله بهذا في أفعالنا فلا يجوز أن يقال هي كسب لله عزوجل. »<sup>(1676)</sup> وهذا بخلاف الكسب عند الأشعري الذي عبر عنه بقوله: « بأنه لايفعل بقدرة قديمة إلا الخالق ومعنى الكسب: أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب. »<sup>(1677)</sup> ومع أن ابن حزم قد صنف الأشعرية كما مر معنا آنفا ضمن دائرة الجبرية إلا أنه يضعها مع الفرق القائلة بالإختيار حيننا آخر.<sup>(1678)</sup> مما يدل على أن نظرية الكسب الأشعرية، غير مقبولة لديه ثم إن الكسب عند أبي محمد يكون للعبد حقيقة، وينسب له فعلا كما هو الحال عند أهل السنة.<sup>(1679)</sup> بخلاف الأشاعرة حيث يكون كسب العبد عندهم مجازيا فقط أي لا قدرة، ولا إرادة للعبد، بل وفيه إزالة لتأثير العبد في أفعاله فالفعل عندهم ينسب للعبد عادة فحسب، ولا فعل للعبد البتة بل الله هو الفاعل القادر، ولتأثير لقدرة العبد في وجود فعله.<sup>(1680)</sup> والنتيجة المترتبة عن ذلك هي أن العبد لايفعل له حقيقة فأثبتوا كسبا بلا كسب، أي أن هذا الكسب لاحقيقة له، فهو كلام غامض ومحال.<sup>(1681)</sup>

وقد أنشد بعضهم :

<sup>4</sup> - تنظر ردوده على المعتزلة في : " الفصل " (108-82-75-50/2).

<sup>5</sup> - ابن حزم : " الفصل " (107/2) .

<sup>6</sup> - نفسه . (81/2).

<sup>7</sup> - نفسه . (97/2).

<sup>8</sup> - الأشعري : " مقالات الإسلاميين " (196/2) مصدر سابق.

<sup>1678</sup> - ابن حزم : " الفصل " (74-48-47/2) .

<sup>1679</sup> - الكسب عند أهل السنة يعني أن للعبد قدرة وإرادة ومشيئة، وله تأثير في أفعاله حقيقة، أي انه الفاعل لكل أعماله والمكتسب لها على وجه الحقيقة. وعلى حسب اختياره. ينظر: ابن أبي العز الحنفي: "شرح العقيدة الطحاوية" (ص.436). وابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (8/118-136-387-487) (106/14) وابن القيم : "شفاء العليل" (146/1) مصادر سابقة.

<sup>1680</sup> - الأشعري: "اللمع" (ص.76) الأيجي: "المواقف في علم الكلام" (ص.312)، التفتازاني: "شرح المقاصد" (224/4) والآمدني: "غاية

المرام" (ص.207) الغزالي: "الاقتصاد في الاعتقاد" (ص.44). مصادر سابقة  
<sup>1681</sup> - ولذا قيل: " محالات الكلام ثلاثة :كسب الأشعري ،وأحوال ابي هاشم ،وطفرة النظام " .

مما يقال ولا حقيقة تحته \* معقولة تدنو إلى الأفهام

الكسب عند الأشعري والحال \* عند البهشمي وطفرة النظام. (1682)

وفي ذلك يقول ابن تيمية: «ثم أثبتوا كسبا لاحقيقة له، فإنه لا يعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والعمل، ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا، ويقولون: ثلاثة أشياء لاحقيقة لها: طفرة النظام وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري.» (1683)

ومن المفيد أن أشير هنا إلى أن بعض الأشاعرة (1684) قد شقوا عصا الطاعة ورفضوا نظرية الكسب محاولين إثبات تأثير القدرة الحادثة في الفعل، حتى تتحقق مسؤولية العبد تبعا لاختياره وإرادته. كما أن ابن رشد (ت. 595هـ) وهو ابن بلدة ابن حزم - أي قرطبة - إنتقد نظرية الكسب الأشعرية، لكونها غامضة ولا معنى لها. ولأنه إذا كان الإكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه، ولهذا التمس فيلسوف قرطبة حلا لهذه المسألة من داخل السببية لا من خارجها. (1685)

ولعلي أستطيع الجزم هنا أن ما سيقدره ابن رشد فيما بعد، هو ذاته ما وصل إليه ابن حزم قبله، فإما أن يكون قد استلهم ذلك منه، وإما أن يكون مجرد توارد أفكار وخواطر لا غير والأمر الثاني مستبعد. وإذن لتتساءل عن معنى الكسب الحزمي هذا؟ وكيف سيعالج أبو محمد هذه المسألة، التي قال عنها ابن رشد إنها من أعوص المسائل الشرعية. فمسألة القضاء والقدر بالتعبير الديني، أو مسألة الحرية بالتعبير الفلسفي، هي تلك المسألة التي تعارضت فيها الآراء والأقوال إلى درجة التكافؤ. (1686) فمن ذا الذي يجرؤ على التأكيد بأن الإنسان غير خاضع لحتميات مختلفة، ولجبريات متعددة؟ بل وأنه مسير ومحكوم بقضاء وقدر؟ وهل كان أبو محمد واع تمام الوعي، ومدرك أتم الإدراك لصعوبة هذه الإشكالية؟ لنحاول استشفاف رأيه في هذه المسألة من خلال نظرية الكسب الحزمية.

(1682) - ابن القيم: "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والتعليل" تعليق: الحساني حسن عبد الله، دار التراث، القاهرة د. ت. ط (50/1).

(1683) - سفر الحوالي: "منهج الأشاعرة في العقيدة" طبع الدار السلفية، الجزائر، ط 1990 م. ص. 43.

(1684) - كالبقلاني والفخر الرازي وغيرهما. ينظر: الشهرستاني: "الملك والنحل" (110/1-128) و إبراهيم مدكور: "في الفلسفة الإسلامية" (121/2) و محمد صالح الزركان: "الرازي وأرواه الكلامية الفلسفية" (ص. 525).

مراجع سابقة.  
(1685) - محمد عابد الجابري: "ابن رشد سيرة وفكر" (ص. 130) مرجع سابق.

(1686) - نفسه. (ص. 129).

إذا كان الكسب إستضافة الفعل أو الشيء إلى حامله، أي العبد الفاعل له بمشيئة من الله عزوجل، فإن هذا الكسب الواقع يجب أن ينسب للعبد لا لله. « فنعم كسبنا لما ظهر منها وبطن، وكل طبعنا وجميع أعمالنا وأفعالنا، فكل ذلك خلق الله تعالى خلقه فينا. »<sup>(1687)</sup> مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾<sup>(1688)</sup> فالكسب عنده يفيد العلاقة بين العبد وأفعاله التي يقوم بها، ولا يجب أن ينسب الكسب لله كما هو الحال عند الأشاعرة. فكسب العبد عنده يكون بقدرة الله، لأنه خالق كل شيء، فهو خالق الكسب وخالق العبد المكتسب، كما أنه تعالى خالق الحركة وخالق المتحرك، فليس هناك شركة أو تشارك بين الله والعبد.

« ولكننا لا نتعدى باسم الكسب حيث أوقعه الله تعالى مخبراً لنا بأننا نجزي بما كسبت أيدينا... ولا يحل أن يقال كسب الله تعالى لأنه لم يأت به نص... لكن نقول من خلق الله تعالى... ونقول: هي كسب لنا كما قال تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾<sup>(1689)</sup> فصَحَّ بالضرورة أنه ليس لأحد أن يقول: إن أفعالنا خلق لنا ولأنها كسب الله عزوجل. »<sup>(1690)</sup>

فأبومحمد يريد أن يؤكد هنا على أن للإنسان حرية واختياراً بهما يتم الفعل، وفي ذات الوقت تعتبر أفعالنا خلق من الله عزوجل، لكن ليست كسباً لله إنما هي كسب للعبد، فهنا رد على المعتزلة والجبرية معاً وحتى على الأشاعرة. فللكسب هنا معنى خاص ووقع متميز، غير الذي ذهب إليه الأشعرية، وغير ماهو متداول في كتبهم. ورغم أن ابن حزم يستعمل لفظ الكسب، فإنه لا يشحنه بنفس الحمولة الأشعرية، بل يعطيه معنى خاصاً.<sup>(1691)</sup>

ويبدو لي أن قصد أبي محمد هنا من "الكسب" هو ماورد في نصوص القرآن، وعند الفقهاء والمحدثين والأصوليين. وهم طبعاً لا يعنون به ما عناه الأشعري، بل يعني عندهم ما يعود من نفع أو ضرر على الفاعل. ومراد أهل السنة منه كما عبر عن ذلك ابن تيمية ماهو واقع على العباد من نتائج إرادتهم

<sup>(1687)</sup> - ابن حزم "الفصل" (97/2)

<sup>(1688)</sup> - سورة القمر [الآية 49].

<sup>(1689)</sup> - سورة البقرة [الآية 286]

<sup>(1690)</sup> - ابن حزم "الفصل" (97/2).

<sup>(1691)</sup> - سالم يفت: "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.409). مرجع سابق.

واستطاعتهم وقدرتهم.<sup>(1692)</sup> « لكن الحق الذي لا يجوز خلافه هو أنها-أي الأفعال- خلق الله كسب لنا، كما جاء في هدى الله تعالى الذي هو القرآن، وقد بيّننا أيضا أن الخلق هو الإبداع والإختراع، وليس لنا هذا أصلا فأفعالنا ليست هي خلقنا، والكسب إنما هو استضافة الشيء إلى حامله بمشيئة الله تعالى.»<sup>(1693)</sup>

ودون أن يغرب عن فكرنا، أو يعزب عن ذهننا، أن: «الإضافة على الحقيقة هي ضم شيء إلى شيء... وهي نسبة شيء من شيء وحسابه منه...ولذلك قالت الأوائل: إن الإضافة موجودة في المقولات كلها بالعرض لا بالطبع، أي أنها ليست موجودة في اقتضاء اللفظ لها على كل حال...والجناح بالجناح ذو جناح.»<sup>(1694)</sup> فأين سيلتمس ابن حزم الحل لإشكالية الفعل الإنساني؟ إنه يلتمس الحل لهذه المسألة العويصة<sup>(1695)</sup> داخل "القضاء والقدر" نفسه، ويستلهم الجواب من قضية الإيمان بالقدر، والنصوص الدالة والمؤكدة على ضرورة الإذعان لقدر الله، لكن ليس إذعانا على طريقة العامة من الناس، الذين لا يفهمون حقيقة القدر ولهم تصور خاطئ عنه، وهو مايرفضه أبو محمد قائلا: «ذهب بعض الناس لكثرة استعمال المسلمين هاتين اللفظتين-القضاء والقدر- إلى أن ظنوا أن فيهما معنى الإكراه والإجبار، وليس كما ظنوا.»<sup>(1696)</sup> أي أن ما أشيع عنهما من معان خاطئة كالفقر والإلزام والإكراه، ولد فكرة خاطئة ومجافية للحقيقة لهذين المصطلحين، ولهذا فإن المعنى الصحيح والدقيق لهما هو الحكم والإخبار إضافة إلى الترتيب والتنظيم وعلى هذا «فإن معنى القضاء والقدر...حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه أو تكوينه أو ترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا...»<sup>(1697)</sup> وإذن فلا يوجد في معناهما ما يتضمن إلغاء حرية الاختيار وفاعلية العباد وإرادتهم، كما لا يتضمنان أي معنى من معاني الإكراه. فإذا استوعبنا هذه الفكرة، فإننا ينبغي أن ندرك تبعا لذلك، أن الله يدبر هذا العالم بحكمه وقضائه وقدره، أي

<sup>1692</sup> - ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (187/8).

<sup>1693</sup> - ابن حزم: "الفصل" (97/2).

<sup>1694</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (164-163-161/4).

<sup>1695</sup> - لمست موافقا لما ذهب إليه "سالم يفوت" في مقولته: إن مشكلة الجبر والاختيار التي اختلف حولها المسلمون اختلافات كبرى، كانت في عمقها مشكلة زائفة. "ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص.408) بل أرى أنها على النقيض من ذلك، أحق وأدق مشكلة عرفتها البشرية منذ القدم وإلى الآن. وهي جديرة بالطرح، لكونها متعلقة بكيونة وماهية كل إنسان. مرجع سابق.

<sup>1696</sup> - ابن حزم: "الفصل" (73-72/2).

<sup>1697</sup> - نفسه (73/2).

بتنظيمه له وترتيبه، ضمن الحدود والقوانين والسنن الثابتة المطردة، وفي الأوقات المحددة، وضمن مقادير معينة وهذا الأمر يشمل جميع مخلوقات الله، بما فيها الإنسان. «واعلم فيما تعلم من ذلك أن كل قدرة لمخلوق أو مشيئة أو إرادة، فإله مالكها، كما هو خالقها، لم ينفرد المخلوق بحال يملكه ولا أمر يقدره... أمر الله فوق أمره، ويد الله فوق يده، ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (1698) وما كسب ابن آدم من خير وشر، فهو عامله وكاسبه، له النية فيه والمباشرة بفعله.» (1699)

وهنا ينبغي أن نتذكر أن معنى الكسب عند ابن حزم هو الإستضافة، والتي تتجلى في إضافة الله الفعل للعبد، مع أنه خالق الفعل وفاعله ومخترعه غير أن فعل الله كما سبق هو إيجاد من العدم، أما فعل العبد فهو إظهاره (1700) وإنفاذه والإنفراد به. مستدلاً بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (1701) «وصح بكل ما ذكرنا أن إضافة كل أمر في العالم إلى الله تعالى هي على غير إضافته إلى من ظهر منه، وإنما إضافته إلى الله لأنه خلقه وأما إضافته إلى من ظهر منه أو تولد عنه فلظهوره منه اتباعاً للقرآن ولجميع اللغات ولسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم.» (1702)

ويضرب أبو محمد لذلك مثلاً، بعملية البذر والزرع الإلهية والانسانية. فالزرع الذي نفاه الله عن الناس هو الخلق والإبداع وإخراجه من عدم إلى الوجود، والذي أوجبه وأضافه لهم منه هو ظهوره على أيديهم من بذر أو زرع ونحوه، فاختراع الفعل من الله بينما اختيار فعل دون غيره، هو من فعل العبد في نطاق ما لا يتجاوز قدرته وطاقته، وهذا هو الكسب، أو بمعنى آخر: أن الإنسان حرٌّ في أفعاله واختياراته، لكن ضمن دائرة حدود الله وحكمه وأوامره وتدبيره الكوني والنظام الذي تسير عليه الطبيعة وفق ما قرر الله لها.

(1698) - سورة الأعراف [الآية 188].  
(1699) - ابن حزم: "الرسائل" (402-401/4).  
(1700) - ابن حزم: "الفصل" (94-84/2) (201/3).  
(1701) - سورة الواقعة [الآيتين 63-64].  
(1702) - ابن حزم: "الفصل" (201/3).



« ومافارقك القدر في حال من حالاتك... وفي قدر الله كنت وفي قدر الله أنت، وفي قدر الله تكون، وإنما عليك أن تعمل... واعلم أن عملك من قدرك وأن عجزك من قدرك، فمن قدر الله إلى قدر الله لا زائغاً عنه ولا خارجاً منه.»<sup>(1703)</sup>

ولو أننا تساءلنا: أين تتجلى الحرية والإختيار؟ أليس هذا جبراً؟ يقرر أبو محمد أن الكسب الذي هو إضافة الله الفعل للعبد، والذي يكون به التكليف وتكون عليه التبعات، وتتحقق به المسؤولية، والجزاء الأخرى يظهر من خلال الإستطاعة<sup>(1704)</sup> التي يتوفر عليها كل إنسان. وهذه الاستطاعة تتمثل في صحة الجوارح وارتفاع الموانع، وهذان الوجهان قبل القيام بالفعل. «فهي فعل الفاعل... وصفة في المستطيع... والإستطاعة لها ضد هو العجز. وقد وافقنا جميع المعتزلة على أن الاستطاعة فعل الله تعالى وأنه لا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله تعالى إياها.»<sup>(1705)</sup> فالفعل الإنساني يحتاج إلى سلامة الجوارح، وارتفاع الموانع وهما دعامة الاستطاعة، والتي لولاها ما استطاع إنسان القيام بأي عمل. «فصح يقينا أن سلامة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة.»<sup>(1706)</sup> غير أنه لا بد مع ذلك من توفر محرك ودافع لهذه الاستطاعة وهذا ما يسميه أبو محمد بالإرادة، والتي لا يتم الفعل إلا بها. «فعلمنا أن الإرادة أيضاً محرّكة للإستطاعة، لأن كل عاجز عن الحركة فهو مرید لها وهو غير مستطيع، وقد علمنا ضرورة أن العاجز عن الفعل فليس فيه استطاعة الفعل.»<sup>(1707)</sup> يبقى بعد ذلك أن تجتمع كل هذه العناصر، وتداخلها وتشابكها يصير الفعل الإنساني قابلاً، أو مهياً للتطبيق والتنفيذ، وما ينقصه إلا أن يمدّه الله بقوة من عنده حتى يتحقق فعلياً، ويخرج من مرحلة التحقيق بالقوة، إلى التحقيق بالفعل. وهذا ما يصطلح عليه أبو محمد بالقوة. «ثم نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المرید للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لا يقدر معه على الفعل أصلاً فعلمنا أن ههنا شيئاً... وهذا الشيء هو تمام الاستطاعة ولا بد، فلا

<sup>(1703)</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (403/4)  
<sup>(1704)</sup> - عندما تحدث أبو محمد عن القدر عرج بعد ذلك على الاستطاعة، ثم أشار إلى الهدى والتوفيق والإضلال، وكلها عناصر متناسقة ومتساوقة، لا يفهم الفعل الإنساني إلا بتكاملها. ينظر: "الفصل" (47/2).  
<sup>(1705)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (54/2)  
<sup>(1706)</sup> - نفسه. (54/2)  
<sup>(1707)</sup> - نفسه.

تصح الاستطاعة إلا به، فهو بالضرورة قوة.»<sup>(1708)</sup> وتكمن أهمية القوة في أنه لا يتمكن أي إنسان من القيام بفعل ما، أو باختيار سلوك ما، دون أن يمدّه الله عزوجل والذي هو مؤتى القوة بها. وعلى هذا فاختيارنا لهذا الفعل أو ذلك هو مما أودعه الله في هذه القوة.

« وكذلك لما قال الله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةً مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾<sup>(1709)</sup> علمنا أن للإنسان إختياراً لأن أهل الجنة وأهل الدنيا سواء في أنه تعالى خالق أعمال الجميع والإختيار الذي إضافة إلى خلقه، فهو مما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط، وأظهره عز وجل فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن.»<sup>(1710)</sup> وعلى هذا فإن وظيفة القوة تتمثل في أنها تنزع بنا إلى إنتقاء الأفعال التي نريدها إما خيراً وإما شراً، أو ماليس خيراً وليس شراً.<sup>(1711)</sup> وهذه القوة من الله قسمان: قوة تمييز وقوة هوى. « وخلق فيها - أي الإستطاعة - قوتين متعاندتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى.»<sup>(1712)</sup> وبهذا نفهم أن الكسب الحزمي يعتمد على القوة الممنوحة من الله للعبد. « فلا فعل لأحد البتة إلا بالقوة... ولا يفعل أحد خيراً ولا شراً إلا بقوة أعطاه الله تعالى إياها...»<sup>(1713)</sup> فإله إن يقوي العبد على أن يقوم بفعل الخير أو الشر، ويعينه على إظهارهما بهذه القوة، والتي قد تسمى أيضاً إلهاماً. « فأخبر الله تعالى أنه هو الذي ألهم بالنقوى والفجور.»<sup>(1714)</sup> لقوله تعالى: ﴿فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>(1715)</sup> وبهذا يكون الكسب الحزمي مبني على ثلاثة عناصر:

1 - استطاعة العبد.

2- وسلامة الجوارح مع زوال الموانع.

3- وقوة من عند الله تمكن العبد من اختيار أفعاله.

<sup>1708</sup>- نفسه .

<sup>1709</sup>- سورة الواقعة [الآية20].

<sup>1710</sup>- ابن حزم: "الفصل" (50/2)

<sup>1711</sup>- فالقوة التي ترد من الله على العبد، فيفعل بها الخير تسمى توفيقاً وتأثيراً و عصمة، والقوة التي ترد من الله، فيفعل بها العبد الشر، تسمى خذلاناً، والتي ليس فيها طاعة ولا معصية تسمى عوناً أو قوة أو حولاً. "الفصل" (54/2)

<sup>1712</sup>- ابن حزم: "الفصل" (72/2).

<sup>1713</sup>- نفسه (55-54/2). (109/2).

<sup>1714</sup>- نفسه (87/2).

<sup>1715</sup>- سورة الشمس [الآية 08].

« وبهذا يتحرر ابن حزم من أن يلتقي مع المعتزلة في قولهم، ولكنه يضم إلى الإستطاعة البشرية، القوة الإلهية.»<sup>(1716)</sup> والحقيقة أنه ليس ثمة اختيار مطلق، ذلك أن العالم يسير على نظام محكم دقيق، لا يتغير إلا بأمر الله، وإرادة الإنسان داخل هذا النظام لاخارجه. ونظرا لكون الإنسان محكوما بقوانين الطبيعة وعلاقتها السببية، فإن ابن حزم إستعمل لفظ الكسب وأعطى له معنى خاصا، له إرتباط وثيق بنظرته المثبتة للإطراد في قوانين الطبيعة.<sup>(1717)</sup> وإذا جاز لنا التصرف في كلام ابن حزم، فإن نظريته في الحرية الإنسانية تتمثل في أن الله خلق أفعال العباد، وبث فيها الإختيار والإرادة والمعرفة. فإله واهب الاستطاعة والقوة للإنسان. وباختصار فالعبد خلقت أفعاله قضاءا وقدرأ بأوامر الله لأنه تعالى يضع كل موجود في موضعه المناسب، إلا أن العبد يكتسبها بإرادته واختياره وحرية التي تنتمي إليه حقيقة، دون أن تستقل في انتمائها عن الخالق البارئ عزوجل، فهو اختيار في فلك الجبر، إن صح التعبير. وبهذا يميل ابن حزم للحرية والاختيار<sup>(1718)</sup> حيث يلتقي مع المعتزلة في أن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أودعها الله إياه، إلا أنه يختلف معهم، حيث أنهم يرون إرادة الله الشر، في حين أن ابن حزم يأخذ بظاهر الآية ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾.<sup>(1719)</sup> فالقدرة على التمييز هي التي يختص بها الإنسان وعلى أساسها يقرر أفعالها ويتحقق له الإختيار في القصد والعمل.<sup>(1720)</sup>

ويمكننا أن نستشف بناء على ماسبق عرضه، أن ابن حزم رفض التصور الجبري في صيغته الجهمية كما أبطل فكرة خلق العباد لأفعالهم عند المعتزلة، مع عدم قبوله لكسب الأشعري المصاغ صياغة جبرية . والحقيقة هي، كما قال محمد أبو زهرة: «إن كلام ابن حزم أوسع كلام كتب في هذه المسألة.»<sup>(1721)</sup>

## ثانيا: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

<sup>(1716)</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم حياته وعصره ، آراؤه وفقهه" دار الفكر العربي القاهرة، ط1، 1954 (ص.256-257).  
<sup>(1717)</sup> - سالم يفوت: " ابن حزم والفكر الفلسفي... " (ص.409) مرجع سابق.  
<sup>(1718)</sup> - سيد علي شتا: " المدرسة الظاهرية والمدارس الاجتماعية المعاصرة " ط. الكنية المصرية القاهرة، ط1، 2004، (ص.225-226).  
<sup>(1719)</sup> - سورة النحل [الآية 93].  
<sup>(1720)</sup> - حسان محمد حسان: "ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي" دار الفكر، العربي، القاهرة، دت، ط(ص.105).  
<sup>(1721)</sup> - محمد أبو زهرة: " ابن حزم " (ص.259) مرجع سابق.

من المشكلات الهامة في تاريخ الفكر الإسلامي، والتي اهتم بها علماء أصول الدين، وعلماء أصول الفقه على حد سواء، مشكلة التحسين والتقييح، وكل تناولها من زوايته الخاصة. فلقد خاض المتكلمون في ما إذا كان حسن الأشياء والأفعال وقبحها، راجع إلى صفات ذاتية أم اعتبارية؟ وكان الجدل الذي خاض غماره المعتزلة والأشاعرة، وغيرهم من الفرق الكلامية، فأما المعتزلة فأجمعت على أن الحسن والقبح عقليان ذاتيان، وأن العقل هو معيار التمييز بين الفعل الحسن والقبح ذلك أن الأفعال والأشياء موصوفة بالصلاح والفساد، قبل أن يأتي الشرع بحكمه عليها بذلك، والعقل يدرك ببدايته الخير من الشر.<sup>(1722)</sup> في حين ذهبت الأشعرية، إلى أن الحسن والقبح لا يعرفان إلا بالشرع فالأفعال ليست حسنة ولا قبيحة في حد ذاتها، بل الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع، وبدون الشرع لا تكون للعقل أي قيمة.<sup>(1723)</sup> « وفي هذا المقام تكلم الناس في أن الأفعال هل يعرف حسنهما وقبحهما بالعقل؟ أم ليس لها حسن ولا قبيح يعرف بالعقل؟ »<sup>(1724)</sup>

أما أبو محمد فقد مال إلى القول، بأن الأشياء والأفعال لا تحمل في ذاتها حسنا ولا قبحا، وإنما الحسن ما حسنه الله ومدح فاعله والقبح ما قبحه الله وذم فاعله. « وما سماه الله تعالى قبيحا فهو حركة قبيحة، وقد سمى الله تعالى خلقه لكل شيء في العالم حسنا، فهو كله من الله تعالى حسن... فبعض ذلك قبحه فهو قبيح وبعض ذلك حسنه فهو حسن... »<sup>(1725)</sup> ولهذا رد على المعتزلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين. « ويقال لهم أيضا: أخبرونا من حسن الحسن في العقول؟ ومن قبح القبيح في العقول؟ فإن قالوا: الله عز وجل... أوجبوا أنه لم يقبح شيء إلا بعد أن حكم الله تعالى بقبحه... وإن قالوا: لا يوصف الله تعالى بالقدرة على ذلك، عجزوا ربهم تعالى، ولزمهم القول من أنه تعالى لا يقدر على غير ما فعل. »<sup>(1726)</sup>

فالكذب مثلا قبيح لأن الله حكم عليه بذلك، لكنه مباح ويحسن بحكم الله أيضا، ككذب الرجل على امرأته فيما يستجر به مودتها، والكذب في حرب المشركين لإهلاكهم، وهكذا! ولولا ذلك ما كان قبيحًا بالعقل

<sup>1722</sup> ينظر: القاضي عبد الجبار: "المغني... (109/6) (432/12)، والأشعري: "مقالات الإسلاميين" (155/2) و ابن تيمية: "مجموع

الفتاوى" (428/8)

<sup>1723</sup> - الغزالي: "المستصفى... (ص. 55) والأمدي: "غاية المرام... (ص. 235) والإيجي: "المواقف... (146/3)، والجويني: "الإرشاد... (ص. 107).

<sup>1724</sup> - ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (144/3) (428)، مصدر سابق.

<sup>1725</sup> - ابن حزم "الفصل" (113-85/2)

<sup>1726</sup> - نفسه (113/2)

أصلاً، لأن ماوجب بضرورة العقل فمحال أن يتبدل لأن الله رتبته كذلك.<sup>(1727)</sup> وحتى لايفلت الأمر من أبي محمد، فإنه يحدد وظيفة العقل في أنه يوصل صاحبه إلى الإقرار بأن الله وحده، من يحق له الحكم على الأفعال والأشياء.» والقول الصحيح هو أن العقل يعرف بصحته ضرورة أن الله تعالى حاكم على كل ما دونه وأنه تعالى غير محكوم عليه، وأن كل ماسواه مخلوق له عزوجل... وأنه لا يلزم أحدا إلا ما أزمه الله عزوجل، ولا قبيح إلا ما قبح الله ولا حسن إلا ما حسن الله.»<sup>(1728)</sup> والسبب الذي دفع أبا محمد إلى القول بما قاله، هو أن الحاكمية لله تعالى، حاكمية مطلقة في شتى المجالات وعلى جميع المخلوقات فالله يأمر وينهى يحسن ويقبح ماشاء، متى شاء وكيف ماشاء، فكما جاز له الأمر بالعفو والرحمة، جاز له الأمر بالقتل والقصاص، وما ذلك إلا لأن أفعاله تعالى غير معلة، أي غير قابلة للتعليل.<sup>(1729)</sup> فهو عزوجل ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾.<sup>(1730)</sup>

ولهذا أيضا ارتباط برفضه لمسألة قياس: "الغائب على الشاهد" كما مر معنا سابقا، ذلك لأن المسائل الإلهية الغيبية لاتدرك إلا بما ورد فيها من النصوص فحسب، ولهذا لا يخضع الفعل الإلهي عنده للتعليل لأن مسألة التحسين والتقيح هذه لها علاقة بتعليل أفعال الله.<sup>(1731)</sup> ومادام الخصوم مقرين بأن العقول خلقها الله، وهي معطاة لنا منه تعالى، فالواجب أن يخضع المخلوق للخالق في جميع شؤونه.<sup>(1732)</sup> ومع ذلك فأبومحمد لاينكر أهمية العقل في الإدراك والتمييز «فلولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس، ولا عرفنا الله عزوجل، ومن كذب عقله فقد كذب شهادة الذي لولاه لم يعرف ربه.»<sup>(1733)</sup> غير أنه حد له حدودا، ووضع له ضوابط لايجب عليه تجاوزها. «ومن الناس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلا ابطاله... فإنه ليس في العقل إلا وجوب الإثتمار للأول الخالق فقط في

<sup>1727</sup> - نفسه (119/2-120) و"الإحكام" (73/1)

<sup>1728</sup> - نفسه (116/2)

<sup>1729</sup> - ينظر "الإحكام في أصول الأحكام" فصل: "في إبطال القول بالعلل" (600/2) وقد سبقت الإشارة إلى مسألة التعليل.

<sup>1730</sup> - سورة الأنبياء [الآية 23].

<sup>1731</sup> - ينظر: مصطفى شلبي: "تعليل الأحكام" (ص. 97) و محمد الجليند: "قضية الخير والشرف في الفكر الإسلامي" (ص. 182-312) و الصادق الغرياني

: "الحكم الشرعي بين النقل والعقل" (ص. 603).

<sup>1732</sup> - ابن حزم "الفصل" (131/2-132).

<sup>1733</sup> - ابن حزم "الرسائل" (314/4).

أي شيء أمر به...ولو أنه قتل أنفسنا...فليس إبتداء هذا كله في العقل أصلا، وهكذا جميع الشرائع،  
وهكذا جميع أفعال الخالق تعالى فهذه حقيقة حد العقل.»<sup>(1734)</sup>

ويبدو لي أن شيخنا قد حاد عن الصواب، في نفيه للحسن والقبح العقليين؛ لأن من نفى عن الأفعال  
اشتمالها على صفات هي أحكام، فقد خالف الحس والمشاهدة وبداهة العقل. حيث أن أمما كثيرة قديما  
وحديثا استطاعت تمييز حسن الأفعال من قبيحها بالعقل<sup>(1735)</sup>، كما هو شأن الأقسام الذين لم تصل إليهم  
الشرائع. والصواب أيضا ليس عند المعتزلة الذين نفوا الحسن والقبح النقليين، إنما يجب التفصيل في  
هذه المسألة، وذلك على ثلاثة أقوال: «أحدها: أن يكون الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة، ولو لم  
يرد الشارع بذلك، كما يعلم أن الظلم مشتمل على الفساد...والثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار  
حسنا وإذا نهى عن شيء صار قبيحا...والثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم  
يعصيه كما أمر إبراهيم بذبح ابنه ، فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور.»<sup>(1736)</sup>

### ثالثا: منهجه في الإستدلال على المسائل الكلامية

مما اختلف فيه دارسوا فكر ابن حزم، وتباينت آراؤهم حوله: المنهج الذي اعتمده أبو محمد في معالجة  
المسائل الكلامية ،وطريقته في البرهنة والإحتجاج للقضايا الإعتقادية التي تناولها في مؤلفاته. ومع انه  
صريح في القول بضرورة الاعتماد على الدليل، وأن لايقبل الرأي إلا مشفوعا ببرهان، على طريقة  
العلماء المسلمين: "إذا كنت ناقلًا فالصحة أو مدعيًا فالدليل"؛ إلا أن السؤال المطروح: ما الأدلة التي  
يستمسك بها أبو محمد ويعتمدها للإستدلال على مسائل العقيدة؟.

<sup>1734</sup>- نفسه. (318-317/4).

<sup>1735</sup>- كما هو الحال عند كنف وغيره من الفلاسفة العقليين.

(- ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (116-114/3)(325/16)(173/17). مصدر سابق. <sup>1736</sup>

« ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل<sup>(1737)</sup> خروج عن النص والإجماع... والأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً... وسائر النصوص المستشهد فيها بالحواس والعقل... لأنه لولا النص لم يصح ما يدرك بالعقل والحواس. »<sup>(1738)</sup> فالدليل عنده لا يخرج عن مضمون النص ومعناه، لأن الأدلة التي يستعملها تعبير عن مفاهيم الآيات والأحاديث النبوية، وهي واقعة تحتها، وغير خارجة عنها أصلاً. « وصح أن دليلنا غير خارج عن النص أو الإجماع أصلاً، وأنه إنما هو مفهوم اللفظ فقط. »<sup>(1739)</sup> فالمنهج إذن هو الرجوع إلى النص، أو ما يصطلح عليه بمنهج السلف، أو ما يسميه الجويني (ت. 478هـ/1089م) "بدين العجائز". وذلك لأن موضوعات علم الغيب توجب قبول ما يرد في النصوص دون نقاش، لكون ما يرد فيها فوق مستوى العقل البشري.<sup>(1740)</sup> ولذلك يقدم أبو محمد الآيات والأحاديث النبوية، سيان كانت متواترة أو وردت بطريق الأحاد، فجميعها يثبت العقائد مادامت صحيحة. ولعل سبب تشنيع أبي محمد على المتكلمين<sup>(1741)</sup>، وإنتقاده لهم هو إقدامهم على تقرير المسائل بغير دليل من النصوص من جهة، ولا اعتمادهم على العقل في إستجلاب الحقائق الدينية الغيبية من جهة أخرى، ولهذا نجده يمدح نفسه بأن الله يسر له طريق ومنهج الحق: « ولا ههنا أيضاً شيء غير هذا إلا ما علمنا ربنا تعالى ... نحمد الله عزوجل على ما منَّ به علينا من تيسيرنا لاتباع كلامه وتدبره، وطلب سنن نبينا محمد صلى الله عليه وسلم. والوقوف عندهما، ومعرفتنا بأن العقل لا يحكم به على خالقه، لكن نفهم به أوامر الله تعالى، ونميز به حقائق ما خلق فقط. »<sup>(1742)</sup> فالمسائل الدينية سواء كانت عقائدية أو غيرها، إنما هي توفيقية عند أبي محمد، ولا مجال لإدراك كنهها وحقيقتها بالقدرات العقلية البشرية المحدودة، فهي إذن لا تؤخذ إلا من القرآن والسنة. أما من خالف هذا المنهج فهم: « قوم من الخوالم المسمين بالمتكلمين... لا قدم

<sup>(1737)</sup> - "الدليل عند ابن حزم هو عبارة بتبين بها المراد، وهو الحجة، وقد يكون برهاناً والبرهان: كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم شيء ما." "الإحكام" (37-36/1) و"الرسائل" (413/4).

<sup>(1738)</sup> - ابن حزم: "الإحكام" (96-95/2).

<sup>(1739)</sup> - نفسه. (97/2).

<sup>(1740)</sup> - فوقية حسين: "منهج المسلمين في علم الكلام" (ص 6-24) مرجع سابق.

<sup>(1)</sup> - سبقت الإشارة إلى ذلك في مبحث: "موقف ابن حزم من علم الكلام" يقارن ذلك بدوافع علماء الحديث لمجابهة المتكلمين عند: مصطفى حلمي "منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين" دار الدعوة الإسكندرية ط. 2، 1992م (ص. 101).

<sup>(1742)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (14/2).

صدق لهم في الإسلام...ولا في العلم بالقرآن ولا بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم»<sup>(1743)</sup> فمن مزلق المتكلمين، اقتحامهم للمسائل بلا دليل، أو لتقديمهم العقل على النقل، ومن ثمة « ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع، بعد أن أوجبه برهان الحس وأول بديهية العقل والنتائج الثابتة في مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة...»<sup>(1744)</sup> ولكننا نتساءل عن أي دور يمكن أن يقوم به العقل في إثبات صحة العقائد؟ وهل يمكن أن يكون للدليلين العقلي والحسي، أي أهمية في البرهنة على المسائل الكلامية؟ أم أن ابن حزم نصي ظاهري لا يقبل غير النص؟.

يرى أبو محمد أن الله تعالى لم يفرض النظر قط في التوحيد وصحة النبوة، ولا في غيرهما، ولكن الله تعالى حضَّ على الاستدلال العقلي<sup>(1745)</sup> ولم يفرضه، وعلمنا إياه ولم يوجب تعلمه على أحد. فالاستدلال تكلف ممن تكلفه مع ضرورة أن يكون محسنا له.<sup>(1746)</sup> وإضافة إلى ذلك فإن: «ضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول، الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته، وألا يعترض عليه بالظنون الكاذبة والآراء الفاسدة، والقياسات السخيفة والتقليد المهلك.»<sup>(1747)</sup> فالعقل على هذا سلطان أو حاكم، ولى الرسول ثم عزل نفسه، أو تنازل له عن الحكم والطاعة.

وهنا تتجلى لنا براعة أبي محمد في تحديده وظيفة العقل، وهو على وعي تام بالدور المنوط به، والمكانة التي يجب أن يحتلها، فالدليل النقلي مقدم عنده في تقرير المسائل الشرعية، وما ذلك إلا لأن العقل عاجز عن مطاولة النقل، ولأجل ذلك رفض الاستدلال بالشاهد على الغائب، لكونه قد يؤدي إلى التأويل وربما أبعد من ذلك، إلى التجسيم والتشبيه.<sup>(1748)</sup> وقد يؤدي إلى التعدي على حدود الله، خاصة وأن الموضوعات الإلهية تند عن دائرة المحسوس والمعقول، وتتجاوز طاقة وقدرة الإنسان المحدودة. وعلى هذا فإن الله عز وجل: « لا يحيط به العقل من جهة التمثيل ويدركه من جهة الدليل.»<sup>(1749)</sup>

<sup>1743</sup> - نفسه (16/2).

<sup>1744</sup> - نفسه.

<sup>1745</sup> - أشرنا إلى ذلك في مسألة: "النظر والاستدلال وموقف ابن حزم منها"

<sup>1746</sup> - ابن حزم: "رسالة البيان عن حقيقة الإيمان" ضمن "الرسائل" (190/3-198).

<sup>1747</sup> - ابن حزم: "الفصل" (16/2).

<sup>1748</sup> - أشرنا إلى ذلك في مسألتي: "نفي التجسيم عن الله" و"الاستدلال بالشاهد على الغائب".

<sup>1749</sup> - ابن حزم: "الرسائل" (394/4).



ولكن هل معنى هذا، أن أبا محمد يرفض استخدام العقل مطلقاً في المسائل الاعتقادية؟ إن ما يرفضه أبو محمد ليس الاستدلال بالعقل، وإنما يرفض ما يريده الفلاسفة والمتكلمون من تحكيم كلي للعقل في المسائل الغيبية الميتافيزيقية، وإلا فإن للعقل دوراً جوهرياً في الاستدلال على وجود الله عند أبي محمد: «لولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس، ولا عرفنا الله عز وجل... وإنما العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، فهذه حقيقة العقل وتتلوه في ذلك الحواس.»<sup>(1750)</sup>

ولذا فما رفض أبو محمد الرأي والتعليل والقياس، بل والتقليد أيضاً<sup>(1751)</sup> في المسائل الاعتقادية، إلا لأنه قد وجد تجاوزاً لحدود الله، وتجاوزاً على الذات الإلهية، وتمندلاً بالمعتقدات المقدسة، دون إقامة أي اعتبار لها مع أن العقل مخلوق ولا يجب أن نحكم به على الله الذي خلقه، ورتبه على ما هو به.

بل يجب أن نستعمله في التمييز وحسب، ولم يكن ذلك عن عناد فكري أو تحجر مذهبي، أو تزمّت سلفي<sup>(1752)</sup>، وإنما كان نتيجة اعتقاده الراسخ بأن كلام الله واضح ظاهر، لا باطن فيه، ولا ينطوي على أي لبس أو غموض، فيستدعي إخراجاً عن ماهو عليه، بل إن مسائل الإيمان معقولة المعنى في ذاتها<sup>(1753)</sup> غنية عن كل تأويل أو قياس. «برهان ذلك أن ما غاب عنا أو كان قبلنا فلا يعرف إلا بالخبر عنه وخبر التواتر يوجب العلم الضروري ولا بد... ومن بلغ ههنا فقد فارق المعقول.»<sup>(1754)</sup>

وأما ما يشاع عن أبي محمد من كونه ظاهرياً متشدداً، ونصياً لا يأخذ إلا بالمنقول والآثار، ذو بيبس وجمود عليها، برفضه للقياس وكل ما له صلة بالعقل فهذا غير صحيح، فقد تبين لنا أنه يقدم الحجج النقلية لكنه لا يهمل حجج العقول، وبراهين الحس والمشاهدة، بل يعتمد عليها أيضاً، وتجدر الإشارة هنا إلى أن العقل عند أبي محمد عقلان: "عقل مجرد يستند إلى البديهيات، وأوائل الحس، وعقل وظيفي يستند إلى التصورات الشرعية المؤسسة على خلفية عقديّة."<sup>(1755)</sup> فالأول: للتمييز والإدراك، والثاني:

عبارة عن صور برهانية مستخرجة من مضامين النصوص التي حفر فيها أبو محمد، وفككها

<sup>(1750)</sup> - نفسه (318-314/4)

<sup>(1751)</sup> - ذهب أبو محمد إلى أنه لا يحل لأحد أن يقلد أحداً، والرأي والقياس ظن، والظن باطل. ولا يحل الحكم بالظن أصلاً. "المطلي" (85/1-86-89).

<sup>(1752)</sup> - وصفه "بالسلفي المتزمت" حسين مروة: "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" دار الفارابي، بيروت، ط 2، 2002 م، (ص. 464).

<sup>(1753)</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص. 264) مرجع سابق.

<sup>(1754)</sup> - ابن حزم: "المطلي" (26/1).

<sup>(1755)</sup> - أحمد النقيب: "منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية" دار ابن حزم، الرياض ط 2004، (ص. 140).

واستنتجها ليبني منها أدلة عقلية وبراهين جديدة. ولعل هذا ما أدى به إلى التفريع واضطره إلى التطويل والتعقيد، بل والاستفاضة في الشرح والبيان على طريقة المتكلمين مع أنه قد عاب عليهم تلك الطريقة، والحقيقة التي يجب التصريح بها هنا، أنه ليس من اليسير ضبط وتحديد المنهج الذي استخدمه أبو محمد في الاستدلال على المسائل الكلامية، وسار عليه في جميع القضايا التي تناولها، والمبثوثة في سائر أسفاره، حيث أنه يقوم بتوليد الدليل العقلي من النصوص حيناً ويتدرج في الانتقال من المنقول إلى المعقول حيناً آخر.

ولهذا اختلفت آراء الدارسين لتراث ابن حزم، وتباينت أقوالهم إلى أن بلغ اتساع الهوة بينهم حد التناقض، حول طريقة برهنة أبي محمد على مختلف المسائل الكلامية. ففريق أطلق القول بأن ابن حزم طبق منهجه الظاهري، واعتمد على ظاهر النصوص وألغى دور العقل.<sup>(1756)</sup> معتبراً أن « تطبيق المبادئ الظاهرية على العقائد والمسائل الكلامية، إبتكار إنفرد به ابن حزم، حيث رأى الإعتماد على الكتاب والسنة والاجماع فقط وخالف مدرسة الرأي في رفضه للقياس.»<sup>(1757)</sup> وقد ظهر لي أن هذا الفريق قد أبعد النجعة، وأخطأ التقدير<sup>(1758)</sup> وأتى بنصف الحقيقة فقط. وقد سبقت الإشارة إلى اهتمام أبي محمد بالعقل أما الفريق الآخر فذهب إلى القول بأن ابن حزم قدم الأدلة العقلية، وجعلها أسبق من الأدلة النقلية عند الإحتجاج والبرهنة على مختلف المسائل الكلامية.<sup>(1759)</sup> وأن « منهاجه في دراسة العقائد يعتمد على أمرين: أولهما المبادئ العقلية المقررة في بدائه العقول، يعتمد عليها في تقرير أصل الوجدانية، وإثباتها بالدليل العقلي، وثانيهما النصوص.»<sup>(1760)</sup> بل ويذهب بعضهم إلى أن ابن حزم « يوجب الإعتماد على العقل في إثبات التوحيد، عن طريق البديهيات العقلية المقررة في الفطرة الانسانية

<sup>1756</sup> -ذهب إلى ذلك، طه الحاجري: "ابن حزم صورة أندلسية" (ص.26) وعبد الحليم عويس: "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" (ص.169) و محمود حمادة: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" (ص.265-178) مراجع سابقة .

<sup>1757</sup> -زكريا ابراهيم: "ابن حزم المفكر الموسوعي" (ص.181-182\_269). مرجع سابق .  
<sup>1758</sup> -عاب الباحث المهتم بتراث ابن حزم: "أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري" على هؤلاء، إدعاءهم بأن ابن حزم أخضع المسائل العقائدية لمنهجه الظاهري، مؤكداً على أنهم لم يفهموا فكر ابن حزم كما يجب. "ابن حزم خلال ألف عام" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1983م(12/4).

<sup>1759</sup> - ذهب إلى ذلك: محمد عابد الجابري في: "تكوين العقل العربي" (ص.309) مرجع سابق .  
<sup>1760</sup> -محمد أبو زهرة: "ابن حزم، حياته وعصره، رأؤه وفقهه" (ص.226-239-247) مرجع سابق .

، ولكنه يعتمد على النص يأخذ به ظاهراً وباطناً<sup>(1761)</sup> وهذه الدعوى أيضا عارية عن الصحة لأن التمسك بالمنقول عند أبي محمد أسبق من المعقول وأولى بالأخذ، وقد سبق لنا أنفاً ذكر أقواله في هذه القضية. «والعقل لا يعمل إلا في مجال الظاهر... مما دعا ابن حزم بكل صراحة لأن يعلن أن دين الله تعالى ظاهر لاباطن فيه، وجهر لاسر تحته، كله برهان لامسامحة فيه...»<sup>(1762)</sup> وعلى هذا فإن اعتماده الرئيس كان قائماً على أدلة الشريعة الإسلامية، وفي مقدمتها القرآن الكريم وعلومه، والحديث النبوي فهما المصدران الأساسيان إضافة إلى الإجماع، كما كان أساس منهجه أيضاً استخدام اللغة التي عدّها من أدوات الباحث المهمة، خصوصاً في المسائل الكلامية، إضافة إلى استناده للحجج الحسية، والبدهيات العقلية متخذاً مساراً جديداً في هذا الميدان.<sup>(1763)</sup> والراجح عندي هو تقديمه للمنقول، ممثلاً في نصوص الآيات والأحاديث متبوعاً حيناً بأدلة عقلية وأخرى حسية، وحيناً آخر بالتخريجات اللغوية، حيث الاعتماد على ما ورد في لغة العرب والاحتكام إليها، والإحتجاج بها لأن القرآن والسنة كتباً بها. و**بعد**: فحسب أبي محمد أنه أنار الطريق «وفتح السبيل أمام متكلمين آخرين من أمثال ابن تيمية والغزالي وغيرهما... إنه منهج كلامي مشروع فهم عربي سليم، فساروا على هديهِ أحياناً، وافترقوا عنه أخرى، واعترفوا له بالفضل على كل حال.»<sup>(1764)</sup> فأعطاه الأولوية للنص المنزل على النظر العقلي وللأدلة السمعية على الأدلة العقلية والحسية، لأن الموضوعات الغيبية توجب ضرورة الإيمان بها وقبولها أولاً ثم الإستدلال عليها ثانياً. ولذا فإنني لا أجد شهادة في منهج أبي محمد، أبداع ولا أروع مما قاله أبو زهرة: «وإن ذلك المنهاج المستقيم الذي قال به ابن حزم، لانعرف أحداً من علماء الكلام سبقه إليه... ومن المؤكد أن تخريجاته بإجراء تلك الألفاظ على المنهاج العربي، واعتبار ذلك دلالة ظاهرة لا تأويل في الوصول إليها هو الطريق الحق، وهو ما كان عليه السلف في نظرنا.»<sup>(1765)</sup>

## نتيجة:

<sup>1761</sup> - فاروق عبد المعطي: "ابن حزم الظاهري" دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1992 (ص.88)  
<sup>1762</sup> - خالد الزعبي: "ظاهريّة ابن حزم الأندلسي... (ص.158) مرجع سابق .  
<sup>1763</sup> - مجيد خلف منشور: "ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية" دار ابن حزم بيروت، ط1، 2002م، (ص.210-211).  
<sup>1764</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الموسوعي... (ص.179) مرجع سابق .  
<sup>1765</sup> - محمد أبو زهرة: "ابن حزم... (ص.247-248) مرجع سابق .

" فكأنه فيلسوف إلهي يصنف في الإلهيات" والحق يقال: إن من يقرأ أسفار أبي محمد يندهش، لما يرى من إحاطة بأطراف كل موضوع يخوض عبايه، وكأن مسائل الدين صفحة واحدة ماثلة أمام عينيه، فكان بذلك حقا من أعظم علماء الإسلام، لم يجيء في بابيه بضعة رجال من عياره. إنه ابن حزم إمام في كل شأن. يتعاضمك سلطان علمه، فتكبره، وتكبر أدبه.<sup>(1766)</sup> ولا غرو في ذلك فقد كتب في كل المسائل الإسلامية وناقش الأقوال في كل ما كتب، وجادل وناضل، ومن المتعذر أن يتصدى أي باحث لكل ما كتب هذا الإمام.<sup>(1767)</sup> ولذا فإن المقام لن يتسع، للحديث عن كل المسائل العقائدية، ولا للإمام والإحاطة بجميع القضايا الكلامية، التي عالجها أبو محمد. فنظرياته في الإلهيات والطبيعات والإنسانيات، أعمق وأبسط من أن يتناولها باحث مبتدئ مثلي، وهو جهد دونه خرق القناد كما يقال، ومن قال غير ذلك فقد أبعد النجعة، ومن رأى ليس كمن سمعا. وذلك لأن المسائل الكلامية التي تناولها كثيرة ومتشعبة، بل ومتشابكة وحسبي أنني أعطيت صورة عنها، لأنه من غير اليسير الإحاطة بها كلها، ولا عجب في ذلك، فقد كان على تمكن عظيم من مادته العلمية وعلى إطلاع واسع على مختلف المذاهب والعقائد، يحمل ثروة ضخمة من المعلومات الغزيرة.<sup>(1768)</sup>

وتراه إذا ما جئته متهللا \*\*\* كأنك معطيه الذي أنت سائله

وإنه ليستعمل كل ذلك الإنتاج الضخم من محفوظه، سواء في القرآن أو الحديث إلى الكلام والأصول مروراً بالفقه واللغة والمنطق، بل وحتى الفلسفة والرياضيات والعلوم الطبيعية والإنسانية. يغرف منها عند الإحتياج ليغرق خصمه في آبار معرفته، حتى شهد له بذلك خصومه.<sup>(1769)</sup> وهو يسخر كل ذلك في سبيل تقوية مواقف، ونصرة تصوراته وأفكاره، والتي لا يجد عنها محيدا، لأنها مسئلة من النصوص. فيناظر من ناظره بدراية تامة، وتمكن عجيب، ويستنفذ كل ماله من معلومات وأدلة

<sup>1766</sup> -محمد كرد علي: "كنوز الأجداد" دار الفكر، سوريا ط2، 1984، (ص.233، 238).

<sup>1767</sup> -محمد أبو زهرة: "ابن حزم" (ص.260). مرجع سابق .

<sup>1768</sup> -وصفه الذهبي وغيره بأنه: "رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، ينهض بعلم جمة، وكان إليه المنتهي في الذكاء والحفظ وسعة الدائرة في العلوم، كما كان أجمع أهل الاندلس قاطبة لعلوم الإسلام. وشهد له أبو حامد الغزالي بعظم حفظه وسيلان ذهنه." ينظر: الذهبي: "تذكرة الحفاظ" (1146/3) "وسير أعلام النبلاء" (186/18) والمقري: "تفح الطيب" (78/2) وياقوت الحموي: "معجم الأدياء" (553/3) وابن خلكان: "وفيات الاعيان" (326/3) .

<sup>1769</sup> - قال ابن حزم: "إقرارهم لنا بالاتساع في الكلام والمعرفة باللغة." "الرسائل" (89/3) .

لكسب الجولة مهما كانت قوة خصمه. مارس الجدل والتناظر الكلامي، عن كثب وعن كتب، وردَّ على سائر الفرق الكلامية، منتقدا زيغها وانحرافها عن الحق، مؤسسا لمنهج جديد مبني على منطلقات نصية ظاهرية. إنه بحق عمل تجديدي في علم الكلام ولاريب. «إن ظاهرية ابن حزم هي في مضمونها النقدي، إعلان بضرورة تجاوز علم الكلام وإشكالياته السوفسطائية، والإرتفاع الى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات... إلى الفلسفة.»<sup>(1770)</sup> وأنا أوافق القائل، لكن في الشطر الأول من كلامه فحسب، أي أن أبا محمد أراد تجاوز علم الكلام المعقول، وإشكالياته السوفسطائية الشغبية كما وصفها ابن حزم، والإرتقاء إلى مستوى آخر، ليس هو الفلسفة وإنما علم الكلام المنقول.<sup>(1771)</sup>

ومع أنه حاول التخلص جاهدا من جاذبية أهل الكلام، للإلتحاق بركب أهل الحديث في مسائل العقائد لكنه لم يستطع ذلك، على الأقل في نظر البعض.<sup>(1772)</sup> ولا ينبغي أن ننسى أن ابن حزم قبل أن يكون متكلمًا أو يمارس الكلام كان فقيها ومحدثا، أي أنه إمتداد لتيار أهل الفقه والحديث، ولا يخفى علينا موقف الفقهاء والمحدثين من علم الكلام بصيغته العقلية لا النقلية. «فأبو محمد لم يوفق في كثير من مسائل الأسماء والصفات، وليس مرد ذلك لجهله، وإنما مرده لخطأ نظره، مع أنه بحر لاساحل له.»<sup>(1773)</sup> أي أن النظر العقلي التأويلي الذي مارسه أبو محمد، هو الذي أوصله إلى الخروج عن جادة المنهج السلفي، وحاد به عن التأسيس النقلي لبعض المسائل العقائدية كالأسماء والصفات مثلا. وقد ظهر لي بعد تناولي للمسائل الكلامية عند أبي محمد، أنه بالإمكان تصنيف جهوده في إطار الكلام المنقول-النقلي-. ومع ذلك يضطر المرء بعد الإطلاع على كتبه أن يعتبره من كبار المتكلمين، بل ومن جهابذتهم. حيث أنه قد صاغ نظرية كلامية متماسكة ومتناسقة مع منهجه، وأقام تفرقة حاسمة بين عالم الغيب الذي ليس للعقل عليه أي سلطان، وعالم الشهادة الذي تصدق عليه أحكام الحس والعقل،

<sup>(1770)</sup> محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص.310) مرجع سابق.  
<sup>(1771)</sup> - يقصد بعلم الكلام المنقول: علم كلام المحدثين والفقهاء، وقد ظهرت بوادره في أواخر عهد الصحابة. ويستدل فيه بالأدلة النقلية بخلاف علم الكلام المعقول. ينظر: عبد السلام المباركفوري: "سيرة الإمام البخاري" دارالفتح، الشارقة، إ.ع.م. ط. 1997، 8م (ص.292-293) و عبد الحميد خطاب: "معالم في الفلسفة الإسلامية" (ص.118) و مصطفى حلمي: "منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين" (ص.70-77-101-104-155).

<sup>(1772)</sup> ينظر ما انتقد به ابن حزم عند: ابن تيمية: "مجموع الفتاوى" (18/4-154-159) و "نقض المنطق" (ص.17) و "درء تعارض العقل والنقل" (249/5) وابن عبد الهادي: "طبقات علماء الحديث" (35/3) و أحمد الحمد: "ابن حزم وموقفه من الإلهيات" (ص.473-475). مراجع سابقة.

<sup>(1773)</sup> - أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري: "ابن حزم خلال ألف عام" (155/2-157)، مرجع سابق.

كي لا يؤدي التداخل بينهما إلى انحرافات عقائدية.<sup>(1774)</sup> فهو كما يبدو قد سار على نهج أهل الحديث وطريقتهم، في تناول مسائل الإيمان والتوحيد ووقوفهم في مواجهة الفرق الكلامية، التي اعتمدت العقل ومقارعتها بالأدلة النقلية والعقلية.<sup>(1775)</sup>

وبناءً على ذلك يحتاج منهج أهل الحديث<sup>(1776)</sup> المعتمد في تناول المسائل الكلامية، إلى نظرة إنصاف من قبل دوائر البحث العلمي، حيث تشاع عنهم نعوت وأوصاف، ككونهم ليسوا بعقليين ولا منطقيين، فضلاً عن وصفهم بالجمود والتزمت.<sup>(1777)</sup> وهذا في نظري أمر مجاف للحقيقة ومجانب للصواب، حيث يجب إعطاء علماء الحديث حقهم من الدراسة والبحث، والتعرف على آرائهم الكلامية والمنطقية والفلسفية وغيرها، بكل روح فلسفية، وبموضوعية علمية. وهذا ما أشار إليه بعض الباحثين من أنه: «لابد من زوال فكرة أن علم الكلام، بمباحثه المعروفة هو من اختصاص علم الكلام أو الفرق الكلامية؛ فهذه ليست كل الحقيقة، فلا يجب تجاهل آراء ومواقف أهل الحديث والسنة والتي تمثل الأسس والأصول الأولى في مسائل أصول الدين... مع أن المنهج العلمي الصحيح يقتضي أن نرجع إلى الأصول الأولى قبل كل شيء.»<sup>(1778)</sup> ومع ذلك يحق للبعض أن يتساءل عما إذا كان من التناقض تصنيف ابن حزم مع المتكلمين، والقول بأنه عالِم أهم وأكثر المسائل الكلامية، في حين نجده يبغض علماء الكلام، ويشنع عليهم ويحشر الحجج ضدهم؛ خاصة المعتزلة والأشاعرة. ويبالغ في مهاجمتهم واستفزازهم، ونعتهم بأقبح وأشنع الأوصاف مما يصعب معه تجاهل موقفه، خصوصاً وأنه يقدم كل ذلك على أنه اليقين الذي لا يقبل المناقشة والمراجعة<sup>(1779)</sup> فهذا حق لا يمكن نكرانه. فأبو محمد يسفه آراءهم، ويقسو في أحكامه عليهم، بل ويصف بعضهم بالكفر أحياناً، لكن نقده لهم وحكمه عليهم، وعدم تسليمه ببعض ما جاءوا به، إنما يمكن أن يُعد ذلك من حذره الشديد في قبول آراء الغير، ويدخل ضمن

<sup>(1774)</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر... الموسوعي" (ص. 262-263). مرجع سابق .  
<sup>(1775)</sup> - كأحمد بن حنبل والبخاري وابن تيمية وابن خزيمة وغيرهم كثير. ينظر: فوقية حسين: "منهج المسلمين في علم الكلام" بحث مقدم إلى: "ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي" جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بقسنطينة (9-12 سبتمبر 1989) (ص. 2-4-24).  
<sup>(1776)</sup> - فأبو محمد إمتداد لتيار أهل الحديث، ذلك التيار الذي اختاره ابن حزم بقوله: "ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث".  
<sup>(1777)</sup> "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن "الرسائل" (186/2). و دعا الله أن يجعله في عداد أصحاب الحديث. ينظر: "الإحكام" (1/122).  
<sup>(1778)</sup> - حسين مروة: "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية" (464/2) حيث يقول: "ابن حزم سلفي متزمت".  
<sup>(1779)</sup> - علي سامي النشار وعمار طالبي: مقدمة "عقائد السلف" لابن قتيبة، بتحقيقهما، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، ط. 1970 م (ص. 8) والى مثل ذلك ذهب: مصطفى حلمي: "منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين" (ص. 13)، مرجع سابق .  
<sup>(1779)</sup> - أحمد الريسوني: "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" نشر الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط. 1995م، (ص. 239).

ممارسة عملية النقد الذاتي، كما جاء ذلك في معرض رده على الفرق التي خالفت مسلمات الشرع، بل إن نقده لها إنما ورد في سياق بيان وجه التفاضل بين المنهج الكلامي الإعتزالي الأشعري، المؤسس غالباً على العقل، والمنهج الكلامي السني السلفي القائم أساساً على النقل "النص"، والذي كان أبو محمد أحد مؤسسي دعائمه. ولا يقدح نقده ذلك في كونه متكلماً، وإنما يجب أن ننظر في كلامه كله ونجمع أقواله، وسنجد حينئذ إشارات به علم الكلام وعدّه له في جملة العلوم الشرعية.<sup>(1780)</sup> ومما يدل أيضاً على كونه متكلماً أخذه برأي كثير من المتكلمين في العديد من المسائل، ولهذا أخطأ بعض الباحثين في تصنيفهم له حيناً بأنه: أشعري<sup>(1781)</sup> وأخرى بكونه معتزلياً<sup>(1782)</sup> وثالثة بكونه نظامياً.<sup>(1783)</sup> بل إن بعضهم غلا، حتى جعل من ابن حزم ظلاً لأرسطو.<sup>(1784)</sup> والصواب هو: «أن ابن حزم لم يأخذ برأي المعتزلة على طول الخط، كما أنه لم يعارض الأشاعرة في كل مذهبوا إليه، بل إنه قد انتصر دائماً لما يراه حقاً، سائراً على هدى الكتاب والسنة جاعلاً لسان حاله قوله: أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب.»<sup>(1785)</sup> إنه الكوجيطو الحزمي: أنا لأقلد، فأنا أجتهد، وإن فلن أتقيد بأي مذهب. إنما مذهبه الدليل والبرهان، أليس هو القائل: «واتهموا كل من يدعو أن يتبع بلا برهان.»<sup>(1786)</sup> فهذا الموقف المعرفي الحزمي، اليقيني القطعي في شتى المناحي، طبع ابن حزم بطابعه تماماً، وأملى عليه أن يسير السيرة التي إختطها بقية حياته، حيث نذر نفسه لمهمة التنوير في الوسط الذي كان يعيش فيه.<sup>(1787)</sup> إن ابن حزم، أنموذج المفكر الموسوعي المنهجي، الذي بلغ أعلى المراتب في علم الكلام، بشمول معرفته وسعة إحاطته بأراء مختلف الطوائف الكلامية. ولذلك قلماً نجد كتاباً يخلو من الإشارة إلى مؤلفات ابن

<sup>(1780)</sup> - ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم" ضمن "الرسائل" (79/4).  
<sup>(1781)</sup> - في محاولته إستشفاف آراء ابن حزم الكلامية ذهب المستشرق: "أرنالديز amaldez" إلى ربط ابن حزم بالأشاعرة. ينظر: سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي...". (ص. 249) مرجع سابق .  
<sup>(1782)</sup> - رأى بعضهم أن ابن حزم يميل إلى الاعتزال وإلى المعطيات الهيلينية والمذاهب اليونانية والفلسفة المسرية، وهذا مذهب إليه المستشرقان: أسين بلاثيوس ASIN PLACIOS وهرننذ CRUZ HRNANDEZ . ينظر: المرجع السابق (ص. 248).  
<sup>(1783)</sup> - ألحق ابن حزم بالنظام فيلسوف المعتزلة لأنه كرر آراءه وأعاد بعض أقواله، وهو مذهب إليه: عبدالهادي أبوريدة: "النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية" (ص 19-34-120-161-187) ويحي هويدي: "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية" (ص 196). مرجعان سابقان .  
<sup>(1784)</sup> - ادعى ذلك سالم يفوت، وقال: "إن نقد ابن حزم لعلم الكلام إنما هو صادر عن دوافع سياسية أيديولوجية (ضد الغنوصية والفاطمية)". المرجع السابق. (ص. 359-484-113-114-313-440-441).  
<sup>(1785)</sup> - زكريا إبراهيم: "ابن حزم المفكر الموسوعي...". (ص. 179) مرجع سابق  
<sup>(1786)</sup> - ابن حزم: "الفصل" (320/1)  
<sup>(1787)</sup> - أنور خالد الزعبي: "ظاهرة ابن حزم الأندلسي...". (ص. 158) مرجع سابق .

حزم عند عرض أي مسألة كلامية، أو عند التعرض لأي موقف من مواقف المتكلمين، أو أي أصل من أصول الفرق الكلامية.

## الخاتمة

أريد أن أجعل هذه الخاتمة، لا بالمعنى اللغوي والإصطلاحي لهذه الكلمة، وإنما أريدها أن تكون حوصلة واستنتاجا لهذا البحث، ليبقى موضوع البحث في فكر ابن حزم مفتوحا. فما أردت القيام به إنما هو فتح باب وآفاق أمام الدارسين، للتعمق في الفكر الحزمي. وقد استشرق هذا البحث محاولة الوقوف على أبعاد آراء ابن حزم، بقسميها الفلسفي والكلامي. وهي محاولة لم تكن سهلة المخاض ولا يسيرة الميلاد، لتعدد المجالات وتشعب الفنون التي خاض أبو محمد غمار البحث فيها.

ولا يتسع المقام للإلمام بسائر آرائه ونظرياته الفلسفية والكلامية، وإنما حسبي أني قد أعطيت صورة واضحة فيما بدا لي، عن أهم المعالم البارزة للتفكير الفلسفي والكلامي والحزمي. كما حاولت الإلمام بأهم السمات الرئيسية لمنهجه المعرفي، بوصفه منطقيًا متكلمًا جدليًا فيلسوفًا.. (1788) ولذا لا يستغرب أن يقال فيه: "كل العلماء عيال على ابن حزم". (1789)

وإن ماسعت هذه الدراسة للكشف عنه، هو حقيقة موقف ابن حزم من الفلسفة وعلم الكلام. وقد انتهيت إلى قناعة بوجود نسق فكري متكامل يجمع بينهما، بل إنه يعبر عن رؤية

<sup>1788</sup> -ذلك أن "خطابه النقدي إمتد إلى جميع فروع الثقافة من فقه وأصول وكلام ونحو وفلسفة." محمدعابدالجابري: "بنية العقل العربي" (ص.514).

<sup>1789</sup> -قال ذلك: المنصورالموحدي (ت.595هـ) ينظر: المقرئ: "فتح الطيب" (283/3) وابن الخطيب: "الإحاطة في أخبار غرناطة" (419/4) بل إن أجتري، فأضيف بأنه حتى فلاسفة ومتكلمي الإسلام الذين جاؤا بعده كانوا عالة عليه.



واضحة المعالم، ومحددة المنهج، حيث يشارك فيه الفلاسفة نزعتهم العقلية، والمتكلمين توجهاتهم العقلية والنقلية، وإن كان مع ذلك يغيّر جميعهم في المنهج الذي ارتضاه لنفسه حيث يتآزر لديه العقل والنقل، أو النص والمنطق أو البيان والبرهان. وعليه فإنه لا فاعلية لفرد أو أمة أو حضارة، مادامت عديمة السند الديني والفلسفي معاً. وهذا الذي رام إليه أبو محمد إلى إثباته، وسعينا إلى تحديده وضبطه في هذه المحاولة، حيث وقفنا من خلال الفصول السابقة، على أبرز معالم فلسفة ابن حزم ومواقفه الكلامية، والأصول التي اعتمدها. فجاءت آراؤه في مجملها منسجمة مع نسقه الظاهري، ومنظومته الفكرية، ومن خلال ذلك الجهد المعرفي الكبير الذي بذله. كما أسفرت هذه الدراسة عن توضيح كثير من الرؤى والقضايا الفكرية الحزمية، وبيان النظرة المعرفية التي تبناها أبو محمد، والتي استند إليها في بناء آرائه الفلسفية والكلامية، محاولاً إثبات الارتباط العضوي بينهما، معتمداً على منهجه الظاهري؛ في تشكيل المعرفة التي صاغها والآراء التي قال بها. إنه باختصار: "فيلسوف من أعظم فلاسفة الشرق والغرب، وإمام من أعظم أئمة الإسلام في علم الكلام والفقهاء." (1790)

ومن المعلوم أن مهمة الفلسفة ليست تحقيق مالا يتحقق، أو تقديم الحلول الجاهزة لكل قضية تطرح، بل هي تساؤل مستمر لأجل بلوغ الحقيقة، واكتشاف السبل الموصلة إلى المعرفة الحقة وهو ذات الفعل الذي قام به ابن حزم. حيث أدرك المأزق الذي وقع فيه الفكر العربي الإسلامي آنذاك، محدداً أبعاده ونتائجه ومؤكداً على أن هذا المأزق ليس في قلة الآراء الكلامية، ولا في ندرة الأحكام الفقهية، أو المبادئ الأصولية، ولا في الأفكار

(-محمد عبد الله عنان: "مجلة العربي" مقال: "ابن حزم الفيلسوف الأندلسي" العدد: 68، السنة: 1964، ص. 80) مرجع سابق. 1790

الفلسفية أيضا ولا في انعدام المعارف والعلوم فكل ذلك متوفر بكم هائل. وإنما الشيء الغائب أو المغيب هو المنهج الذي يعرف به الحق من الباطل، والذي به يتم البيان ويتأسس عليه البرهان وتضبط به القضايا ويتخلص به العقل من تخليطه وتخرصاته، أي عقل كان سيان عقل المتكلمين أو الفقهاء، أو الأصوليين أو الفلاسفة أو النحاة أو غيرهم. ولذلك لجأ إلى تلك النقطة المحورية والمركزية التي يكون بها العقل عقلا، فوجدها في أوائل الحس وبداهة العقل، فاعتمدها منطلقا وأساسا لاغنى عنها، وعن مرجعيتها في كل خطوة معرفية.

ولقد كانت مهمته في نظري، معنية بتلخيص الكلام من الشوائب التي ألحقها المتكلمون به، كما كان معنيا بالدفاع عن الفلسفة والمنطق، وإدخالهما ضمن العلوم والمعارف البرهانية الجديرة بالتعلم والإهتمام.

ويمكن التماس ملامح العقلانية الحزمية المتفتحة على سائر المعارف، من خلال مسائل ثلاثة: أولا قراءته للفلسفة، خاصة فلسفة أرسطو والدفاع عنها وعن المنطق الأرسطي والترويج لهما، وسط البيئة الثقافية العربية الإسلامية. وثانيا قدرة العقل على الفهم، وإدراك الحقائق الدينية والفلسفية. وثالثا: أنه ظاهرة فكرية، برزت كحلقة وصل جمعت بين النظامين المعرفيين البياني والبرهاني.

ولهذا تقاطعت آراؤه الفلسفية والكلامية، مع آراء الفلاسفة والمتكلمين في التماسه الإجابة عن إشكالات الفلسفة والكلام المشهورة: ما الله؟ ما العالم "الطبيعة"؟ ما الإنسان؟ فقام بمعالجة كثير من الحقائق في المباحث الفلسفية، وفي لطائف البحوث الكلامية. وساعده في ذلك موسوعيته الثقافية التي ساهمت في تطوير الفكر الفلسفي والكلامي، موضوعا ومنهجيا

ورؤية. كما كانت لردوده الجدلية المفعمة بالمنطق والبرهان على الفلاسفة والسوفسطائيين، وأتباع الديانات الأخرى وسائر الملل والنحل والمذاهب الكلامية والفقهية؛ روح فلسفية لانظير لها. ولهذا فإن: « معالجة ابن حزم تتميز بنزعة فلسفية كلامية تقدم الأساس الفكري النظري للفرق الكلامية فضلا عن تضمينها حصاد مساجلات ومناظرات مع الفلاسفة والمتكلمة وأرباب الفرق...ونقاشا مع مفكري اليونان أساسه الحجة والبرهان...لذلك كله عد نموذجا فريدا دالا على موسوعية ثقافة ابن حزم. » (1791) فهو من ألمع الفلاسفة المجددين في تاريخ الفلاسفة الإسلامية، بل إنه لا يقل شأنًا عن الغزالي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم ولم يكن مجرد شارح، أو مررد لآراء أرسطو أو غيره من الفلاسفة؛ بل كانت له نظرتة الفلسفية المتميزة التي ثار بها على المؤلف في عصره. فكانت ثورته على اللامعقول، ممثلا في العرفان والكشف والإلهام والإمام، وعلى الرأي والقياس والتقليد والسفسطة والشغب. بل إنه كان ثورة على صعيد: الفكر الفلسفي، والفكر الكلامي، كما كان من قبل ثورة على الفكر الفقهي والأصولي. ولذلك يجب أن ندرك تمام الإدراك، أن أخذه بالظاهر وقوله بالنص ليس إلغاء للعقل، فهو لم ينكر العقل مطلقا؛ بل إنه أعلى من شأنه، ودافع عنه وعن القياس المنطقي، ملتزما به في مناهجه النقدية لسائر العلوم والمعارف. بل وفي سائر مساجلاته ومناقشاته لسائر الملل والنحل، كما كانت لديه الجرأة والأصالة النادرة، أكثر من غيره في تعميم منهجه الظاهري وتطبيقه، حتى في مجال دراساته الفلسفية والكلامية.

(1791) - محمود إسماعيل: "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" دار الانتشار العربي، ودار سينا للنشر، بيروت، ط1، 2000م، (203/4-204).

تلك باختصار كانت، أهم ملامح مشروع ابن حزم، مشروعه الفلسفي والكلامي. أما إذا « دققنا في ظاهرة ابن حزم من الزاوية الإستمولوجية المحض، وجدناها مشروعاً فكرياً فلسفي الأبعاد... وفي مضمونها النقدي إعلان بضرورة تجاوز علم الكلام... إلى الفلسفة بوصفها تهدف إلى نفس ما تهدف إليه الشريعة. »<sup>(1792)</sup> وفي كل الدراسات التي تمت حول ابن حزم، إستوقفت الباحثين ظاهرة وجود منهج محدد لديه، ومع إصراره الدائم والمستمر على تطبيق هذا المنهج، في كل المجالات المعرفية التي تعرض لها بالبحث والدراسة.<sup>(1793)</sup> مركزاً في نهجه النقدي على أسس ومنطلقات منهجية، وظفها في سائر آرائه الفلسفية والكلامية<sup>(1794)</sup> ومن أبرزها:

النص (النقل) .

أوائل الحس وبداهة العقل.

البرهان .

اللغة (البيان).

الخبر (المتواتر والتجربة).

ولهذا فإن هدفه لم يكن تأسيس أو إنشاء مذهب كلامي أو فلسفي، على حسب ما بدا لي وإنما كان يهدف إلى وضع مناهج وقواعد<sup>(1795)</sup> يتبعها الباحث عن الحقيقة واليقين في

---

- محمد عابد الجابري: "تكوين العقل العربي" (ص 309-310) <sup>1792</sup>  
- حامد طاهر: "منهج البحث بين التنظير والتطبيق" (ص 86) مرجع سابق. <sup>1793</sup>  
- كتبت دراسات كثيرة عن منهجه النقدي في الحديث والأصول والتاريخ واللغة ومقارنة الأديان وغيرها. <sup>1794</sup>  
- تشبه هذه القواعد ما قام به أرسطو والغزالي وديكارت وفرانسيس بيكون وغيرهم. <sup>1795</sup>

سائر العلوم والمعارف، ومن ثمة يبدو لي أنه لكي يكون المرء فيلسوفا متكلمًا يجب أن يكون حزمياً أولاً.

ولئن تأثر فلسفياً وكلامياً بالأحكام الدينية أو أصغى للمنقول، إلا أنه مع ذلك تحرر من التقليد والموروث الفكري، وحرر ذهنه من القيود الفكرية والمنهجية، ففهمها وفكرها وسياسياً، متجاوزاً العوائق الإستمولوجية التي ارتبطت في عصره بالمذاهب والآراء الكلامية، التي سادت قروناً طويلة في المجتمع الإسلامي.

ولذا فإن ثورته الفكرية تكمن في أنه حرر الفكر الفقهي والكلامي، بل وسائر أنواع التفكير من هيمنة تقليد السابقين التي كانت سائدة وأتسم منهجه بالتجديد والتطوير، فكان لذلك موسوعي الثقافة شمولي الفكرة، فلسفي النظرة عقلانية النزعة. إلى جانب أنه كان ظاهري المذهب والمنهج، ولهذا فقد عانى كثيراً في سبيل الدفاع عن آرائه ومنهجه الذي ارتضاه وإن كان حقا قد اعتمد على أفكار بعض من جاء قبله سواء في ظاهريته أو في عقلانيته ومنطقيته، إلا أن ذلك لا يبيح لنا محو شخصيته السامقة كفيلسوف أصيل ذو إبداع فكري متميز. ولعل الدليل على ذلك أن القارئ لأعماله يزداد شغفا لإعادة قراءتها، كلما انتهى من مطالعتها.

ومن النتائج المتوصل إليه:

أنه كان واعياً تمام الوعي بمكامن الخطأ والنقص في طريقة المتكلمين و السفسطائيين في الاستدلال، وعوامل الغلط في تفكيرهم ومناهجهم ولهذا انتقدهم محاولاً تجاوز أخطائهم. كما أدرك ضرورة تعلم وفقه الفلسفة والمنطق خاصة في فهم أحكام الشريعة الإسلامية،

لذلك عمل على نقل وتقريب الفكر الفلسفي والمنطق الصوري إلى بنية العقل الإسلامي، مؤكداً أن الفلسفة والشريعة متوافقان.

وأما في نظرية المعرفة فقد استند إلى أوائل الحس والتجربة وبداهة العقل، مصيغاً منهما دليلاً آخر هو البرهان، مؤكداً على وجود عمليات فطرية قبلية ضرورية وأخرى حسية تجريبية عقلية بعدية. وهو ما لم يعالجه أحد قبله، وربما كانت المعالجة الشاملة بعده في الفكر الفلسفي الغربي الحديث مع "كنط". وحسبه أنه نبذ فكرة التقليد والإمعية، ودعا إلى ضرورة الاجتهاد الفكري، جاعلاً منه ضرورة معرفية ملحة مؤكداً على أهمية دور العقل في إدراك المعرفة، وهنا يكمن إبداعه الحقيقي. وحسبه أنه كان نقطة تحول أساسية في تاريخ الكلام والفلسفة، ولا غرو أن يتأثر كثيرون بفكر ابن حزم، حيث كان مصدر وحي وإلهام استقى منه مفكروا العرب والمسلمين بل وحتى مفكري الغرب الأوروبيين حلوله لعدد من القضايا في مختلف الفروع المعرفية، وتبنوا بعضاً من طرقه وأساليبه في حل العديد من المعضلات الفكرية.

وقد غطى مشروعه الفكري والفلسفي والكلامي، أقسام الفلسفة والكلام الثلاثة المشهورة وهي: الإلهيات و الطبيعيات والعقليات. وشمل نسقه الفكري المباحث الثلاثة: الوجود والقيم والمعرفة، أو لنقل أنه استغرق الجوانب الفلسفية الثلاثة: الإبستمولوجية والأنطولوجية والأكسيولوجية.

ولذا نجد أنفسنا مضطرين إلى المقارنة بينه وبين من جاء بعده كالسخاوي و الغزالي وابن رشد وابن خلدون وابن تيمية<sup>(1796)</sup> واسبنوزا<sup>(1797)</sup> وروجربيكون<sup>(1798)</sup> وغيرهم. مما يتأكد معه تأثر هؤلاء به دون أدنى شك. وفيما أقدر فإن فكر الغزالي وابن رشد وابن تيمية مثلا، وما قدمه هؤلاء إنما يفهم على ضوء ما اشار إليه ابن حزم. ولا يمكن فهم كثير من جهودهم وآرائهم المبذولة، ولا أن تكشف حقيقة نظرياتهم إلا من خلال الكشف عن أوجه التشابه والتأثر الموجودة بوفرة بينهم وبين ابن حزم. وإذا ما تحقق ذلك توضحت لنا كثير من الصور التراكمية التي وصل إليها العقل الإسلامي عبر تاريخه الطويل.

وبعد: فقد نوافق أبا محمد -علي بن حزم رحمه الله- وقد نخالفه، ولكننا على أية حال لا نملك إلا أن نسجل أنه دشّن مرحلة جديدة من النقد للثقافة العربية الإسلامية، هذه النزعة النقدية العقلانية التي تتمسك بالنص، والنص وحده هي التي سينكب ابن رشد على إنضاجها واستخلاص النتائج الضرورية منها.<sup>(1799)</sup>

وآمل بهذا البحث أن أكون قد أسهمت في إضاءة قبس من فكر الإمام الفيلسوف: ابن حزم الظاهري، من حيث أنه نسق فكري يجمع الخطابين الفلسفي والكلامي، ويتداخلهما تتشكل سمة بارزة في المنظومة الفكرية الحزمية. كما أردت أن أسهم مع من سبقني، إلى إبراز ما خلفه علماء كبار وفلاسفة أحرار أمثال: ابن حزم وابن رشد اللذين طبعوا مدرسة قرطبة

<sup>1796</sup> -ينظر: عبد الحليم عويس: "ابن حزم..." (ص. 71-79) و زكريا إبراهيم: "ابن حزم..." (ص. 5-47-52-153-166-179) وأنور الزعبي: "ظاهرة ابن حزم..." (ص. 83-306) و عبد الحليم عويس: "التاصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون" (ص. 84) وغيرهم كثير. مراجع سابقة.

<sup>1797</sup> - محمد عبد الله الشرقاوي: "منهج نقد النص بين ابن حزم واسبنوزا" دار الفكر العربي، القاهرة (د، ت، ط) (ص. 45-53-70-169).

<sup>1798</sup> - Mohamed IQBAL " the reconstruction of religions thought in islam " lahore, 1954, (p. 129).

وقد ذهب محمد إقبال إلى أن " روجر بيكون " تأثر تأثرا عميقا بآراء وأفكار ابن حزم.

<sup>1799</sup> - محمد عابد الجابري: " التراث والحداثة " (ص. 193) مرجع سابق.

بنزعة عقلانية خلاقية، وأورثانا فكرا رحب الآفاق، وكانا من أبرز من ساهم في بواكير  
الحركة الفلسفية والمنهجية النقدية بالأندلس والمغرب الإسلامي. (1800)  
فما أوجنا إلى الاعتناء به والاستلهاً منه، فعسى أن نتمكن وجميع الذين لهم الحق في  
هذا الإرث الفكري الخصب ، من التعاون على إحيائه وإعادة الارتباط به عبر قراءات  
فلسفية وعلمية ونقدية وابتسولوجية تجعله معاصرا لنا، وما أشبه الليلة بالبارحة، واليوم  
بالأمس والله الأمر من قبل ومن بعد والحمد لله رب العالمين. وبالله تعالى التوفيق  
وسبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك وأتوب إليك. والحمد لله رب  
العالمين.

---

<sup>1800</sup> -محمد عابد الجابري: "التراث والحدائثة" (ص.199) و محمد علي أبو ريان: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" (ص.414) وسالم يفوت:  
"ابن حزم والفكر الفلسفي..." (ص 13) مراجع سابقة.



## مسرد الفهارس

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث النبوية.

فهرس الأشعار.

فهرس الأعلام.

فهرس لبعض المصطلحات الواردة في البحث والتي تناولها ابن حزم بالتعريف.

فهرس الأماكن والمصطلحات والبلدان الواردة في البحث

## فهرس المصادر والمراجع.

## فهرس الموضوعات.

### فهرس الآيات القرآنية :

الآية	إسم السورة	رقم الآية	الصفحة
وعلم آدم الأسماء كلها .	البقرة	31	172-180
قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم.	البقرة	33	270
يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله.	البقرة	165	102
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت.	البقرة	286	344
أما به كل من عند ربنا	آل عمران	7	295
فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم	آل عمران	66	243-49
كل نفس ذائقة الموت	آل عمران	185	63
وتعاونوا على البر والتقوى	المائدة	2	94
اليوم أكملت لكم دينكم	المائدة	3	148
فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه	المائدة	54	102
إن أتبع إلا ما يوحى إلي	الأنعام	50	295
ولقد خلقناكم ثم صورناكم	الأعراف	11	314
إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن	الأعراف	33	279
ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها	الأعراف	180	268
أما الذين امنوا فزادهم إيماناً	التوبة	124	267

125	39	يونس	بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه
306	08	الرعد	وكل شيء عنده بمقدار
116	06-05	النحل	ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون
301	36	الإسراء	ولا تقف ما ليس لك به علم
148	64	مريم	وما كان ربك نسيا
294	66	طه	يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى
320	69	الأنبياء	يا نار كونى برداً وسلاماً على إبراهيم
195	23	الأنبياء	لايسأل عما يفعل وهم يسألون
116	14	المؤمنون	فتبارك الله أحسن الخالقين
80	21	الأحزاب	لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة
314	6	الزمر	خلقاً من بعد خلق
	42	الزمر	الله يتوفى الأنفس حين موتها
143	11	الشورى	ليس كمثلته شيء
275	23	النجم	إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم
343	49	القمر	إننا كل شيء خلقناه بقدر
80	4	القلم	وإنك لعلى خلق عظيم
306	28	الجن	وأحصى كل شيء عدداً
79-77	40	النازعات	و أما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى
171	16	الطارق	وأكيد كيذا
195	04	الماعون	ويل للمصلين

### فهرس الأحاديث النبوية

الراوي  
الصفحة  
البخاري واحمد 60

الحديث

أنه رأى نسمة بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره...

268	البخاري	إن الله تسعة وتسعين اسماً، مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة.
303	البخاري	المنافق أو المرتاب يقول: لا أدري سمعت الناس...
104-66	البخاري	الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف...
86	أحمد والألباني	لينقضن عرى الإسلام عروة عروة...
92	البخاري وأحمد	لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة...
92	البخاري وأحمد	لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة...
الإهداء	البخاري	المرء مع من أحب.
الشكر	الترمذي وأحمد	من لا يشكر الناس لا يشكر الله....
145	البخاري	الظن أكذب الحديث

## الصفحة

## فهرس الأشعار:

23	ولكن عيبي أن مطلعى الغرب	ب	أنا الشمس في جو العلوم منيرة
48	عندي ينابيع ذلك العلم من كتب وما عاش إلا وهو بالحرى ترب	ب	سائل بأي علوم العالمين تجد ولو أن رسطاليس حي بزرتة
113-26	وسيان عندي فيك لاح وساكت وهل منعه في محكم الذكر ثابت	ت	يلوم فيك رجال لم يعرفوا الهوى متى جاء تحريم الهوى عن محمد
329	معي في زمان لا يطيق محيدا به كل يوم يستتير جديدا قطع يوم هل يكون بعيدا	د	قالوا بعيد قلت حسبى أنه تمر على الشمس مثل مرورها فمن ليس بيني وبينه سوى
22	وقيل لهم أودى علي بن أحمد وكم أدمع تدرى وخذ محدد عن الأهل محمولا إلى ضيق ملحد	د	كأنك بالزوار لي قد تبادروا فيا رب محزون هناك وضاحك عفا الله عني يوم أرحل ظاعنا

	ويا نصبي إن كنت لم أتزود	فوا راحتي إن كان زادي مقما
	د	
3	أسماء معتضد فيها ومعتمد كالهر يحكي انتفاخ صولة الأسد	مما يزهدني في أرض أندلس ألقاب مملكة في غير موضعها
	د	
38	إلى غاية التأويل تبقى مؤيدا ومن حرف الألفاظ حاد عن الهدى	وخذ بظاهر الألفاظ لا تتعدها فتأويلها تحريفها عن مكانها
	ر	
80	وقول الحق نور حدثت بعهد البزور	وكمال الكل بالتقوى ذي أصول الفضل عنها
	ر	
27-20	تضمنه القرطاس بل هو في صدري وينزل إن أنزل ويدفن في قبوري وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري أكفهم القرآن في مدن الثغر	فإن تحرقوا القرطاس لاتحرقوا الذي يسير معي حيث استقلت ركائبي دعوني من إحراق رق و كاغد كذلك النصارى يحرقون إذا علت
	س	
	قريش العلى أعياصها والعنابس	سما بي ساسان ودارا وبعدهم
	س	
79	عدل وفهم وجود وبأس فمن حازها فهو في الناس رأس بإحساسها يكشف الالتهاب	زمام أصول جميع الفضائل فعن هذه ركبت غيرها كذا الرأس فيه الأمور كلها
	م	
342	معقولة تدنو إلى الأفهام عند البهشمي وطفرة النظام	مما يقال ولا حقيقة تحته الكسب عند الأشعري والحال
	ن	
43	يججعن الكلام ولا طحينا كحي ناطق ميتا ودفينا يقول بقولهم ويدين دينا ورداً للشرائع أجمعينا	وفلسفة الفلاسفة اجتنبها كالإنسان الذي حذوه حدا وقد كان ابن حزم في ضلال متابعة لفلسفة وكفر
	ن	
113-112	مثلما في الأصول كذب ماني ولا أحدث الأمور كثناني	كذب المدعي هوى إثنين حتما ليس في القلب موضع لحبيين
	ل	
118-101	يطيل ملامي في الهوى ويقول	وذي عدل فيمن سباني حسنه

	على ما أرى حتى يقوم دليل	ألم ترى أنني ظاهري وأنني
	هـ	
25-22	حتى كأنك بالعيان تراه ولا يحمي الثغور سواه	آثاره تتسببك عن أخباره تالله لا يأتي الزمان بمثله أبدا
	هـ	
358	كأنك معطيه الذي أنت سائله	وتراه إذا ما جنته متهللا
	هـ	
87	يتبع الآثار ليس إمعة	عمري العزم لا يرضى الضعة
	ي	
107	أبن لي فقد أزرى بتمييزي العي إذا عمل التفكير فالجرم علوي	أمن عالم الأفلاك أنت أم إنسي أرى هيئة إنسية غير أنه

### فهرس الأعلام

الصفحة	-أ-
293	ابراهيم بن أدهم.....
121	ابراهيم مدكور.....
302-64	ابراهيم بن سيار النظام المعتزلي.....
105	أبو اسحاق الحصري القيرواني.....
25-13	أبو رافع الفضل(ولد ابن حزم).....
13	أبو أسامة يعقوب(ولد ابن حزم).....
13	أبو سليمان مصعب(ولد ابن حزم).....
13	أحمد بن سعيد أبو عمر( والد ابن حزم).....
251	أحمد بن حدير.....
44	أحمد الظلمنكي.....
7	أحمد بن نصر.....
74-73	أبيقور.....
-121-53-47	أرسطو(أرسططاليس).....
178	

54-21	..... أبو الحسن الأشعري.
90-55	..... أبو العباس المعقلي ( الأصم )
108-53	..... أفلاطون
48	..... إقليدس
251	..... أمبازوقليس
334	..... أنشتاين
252-20	..... أبو الوليد الباجي
10	..... الأوزاعي
88	..... ابن الأزرقي
99-88	..... ابن رضوان المالقي

-ب-

44	..... ابن باجة
252-55	..... الباقلاني
265	..... البخاري ( محمد ابن اسماعيل )
139-122	..... برانشفيك - BRUNSHVICG
273	..... البغدادي عبد القادر
07	..... البكري
110	..... بقراط
11	..... بقي بن مخلد
74	..... بنتام جريمي
334	..... بوانكاري - BOINKARY

-ت-

282-122-23	..... ابن تيمية
------------	-----------------

-ث-

141	..... ثابت بن محمد ( أبو الفتوح الجرجاني )
-----	--

-ج-

204-56	..... جالينوس
178-115	..... الجاحظ
09	..... ابن جبرول (افنسبرول)
273	..... جهم بن صفوان
250-178	..... الجويني ( أبو المعالي )
74	..... جون ديوي - DUWI

-ح-

15	..... ابن حجر العسقلاني
251	..... الحكم بن منذر البلوطي
07-16	..... الحميدي
21-11	..... أبو حنيفة
252-23	..... ابن الحوات
17-16	..... ابن حيان
293	..... الحسين بن منصور

-خ-

121-06	..... ابن خلدون
202	..... الخليل ابن احمد الفراهيدي

-د-

07	..... ابن دراج القسطلي
21-11	..... داود بن علي الأصفهاني
108-103	..... دوزي - DOZZY
187	..... دو سوسير

-ذ-

21-02	..... الذهبي
-------	--------------

-ر-

170-10	..... ابن رشد
368	..... روجر بيكون

-ز-

07	..... الزرقالي
07	..... ابن زيدون

-س-

19-16	..... سالم يفوت
291	..... السكسكي
08	..... اين السمح
118-107	..... ستندال - STANDAL كاتب فرنسي معاصر
29	..... سعيد الأفغاني
47	..... سعيد بن فتحون ( الحمار السرقسطي )
251	..... سعيد بن منذر البلوطي



137	..... ( أبو سعيد النحوي ) السيرافي
368	سبينوزا
19	.....FREUD - سيغموند فرويد
156-132	..... ابن سينا
-ش-	
175-11	..... الشافعي
54	..... شهاب الدين القسطلاني
291	..... الشهرستاني
07	..... ابن شهيد
-ص-	
16-07	..... صاعد الأندلسي
252	..... صالح بن طريف
-ط-	
300-41	..... الطبري ( أبو جرير جعفر )
44-08	..... ابن طفيل
-ع-	
251-09	..... عبد الأعلى بن وهب
296-250	..... عبد الجبار ( القاضي المعتزلي )
07	..... ابن عبد البر
272	..... عبد الرحمن بدوي
13-02	..... عبد الرحمن بن معاوية ( الداخل )
34	..... عبد الرحمن الرابع ( المرتضى )
35	..... عبد الرحمن الخامس ( المستظهر )
أ	..... عبد السلام محمد هارون
281	..... عمر فروخ
-غ-	
46-23	..... الغزالي ( ابو حامد )
122-ب	..... GOLDZIHHER - غولتسيهير
-ف-	
137-45	..... الفارابي
07	..... ابن الفرضي
252	..... ابن فورك

170-156	فور فور يوس السوري.....
25	الفتح بن خاقان.....
234	فرانسيس بيكون.....
-ق-	
07	أبو القاسم الزهراوي.....
11	قاسم بن محمد بن سيار القرطبي.....
-ك-	
224-206	كانط - KANT.....
140-46	ابن الكتاني ( محمد بن الحسن المذحجي ).....
282-55	الكندي ( أبو إسحاق ).....
67-44	كوربان هنري.....
-ل-	
292	لا بوليه - LABOLUE مؤرخ الأديان فرنسي معاصر.....
206	لوك.....
-م-	
249-06	الماتريدي ( أبو منصور ).....
21-11	مالك بن أنس.....
131	متى بن يونس.....
349-16	محمد أبو زهرة.....
13	محمد بن أبي عامر ( المنصور بالله ).....
105	محمد بن داود الظاهري.....
332	محمد بن زكريا الرازي ( الطبيب ).....
44-09	محمد بن عبد الله بن مسرة.....
252	محمد بن عيسى الإلييري ( الصوفي ).....
16	محمد عابد الجابري.....
115-71	ابن المقفع.....
140-07	مسلمة بن أحمد المجريطي.....
69	مسكويه.....
251-11	منذر بن سعيد البلوطي.....
22	المنصور الموحدى.....
27-20	المعتضد بن عباد.....
124	مونك - MUNK.....

-ن-

90	..... نجدة بن عامر (الخارجي)
103	..... نعم (زوجة ابن حزم)
09	..... ابن النغيلة (اليهودي)
334	..... نيوتن

-ي-

136	..... يحي بن عدي
251	..... يحي بن السمينة

فهرس لبعض المصطلحات الواردة في البحث والتي تناولها ابن حزم بالتعريف

<u>الصفحة</u>	<u>المصطلح</u>
-أ-	
301	..... الإستدلال
212	..... الاصل
344	..... الاستضافة
346	..... الاستطاعة
335	..... الاستقراء
212	..... الاعتقاد
264	..... الاسلام (الايمان)
64	..... الإنسان
-ب-	
218	..... البرهان
155	..... البيان
218	..... الباطل
-ت-	
301	..... التقليد
-ج-	
151	..... الجامعة
286	..... الجسم
	..... الجمال

-ح-

103	.....	الحب
155	.....	الحد
117	.....	الحسن
218	.....	الحق
117	.....	الحلاوة
63	.....	الحياة
297	.....	الحاسة السادسة

-خ-

91	.....	الخلافة (الإمامة)
----	-------	-------------------

-د-

352	.....	الدليل
-----	-------	--------

-ر-

155	.....	الرسم
-----	-------	-------

-ز-

330	.....	الزمان
-----	-------	--------

-س-

294	.....	السحر
-----	-------	-------

-ش-

300	.....	الشغب
-----	-------	-------

-ص-

218	.....	الصدق
-----	-------	-------

-ط-

313	.....	الطبيعة
-----	-------	---------

-ع-

230	.....	العقل
-----	-------	-------

200	.....	العلة
-----	-------	-------

211	.....	العلم
-----	-------	-------

52	.....	علوم الأوائل (الفلسفة)
----	-------	------------------------

-ف-

77	.....	الفضيلة
----	-------	---------

-ق-

345	..... القضاء والقدر
159	..... القضية الشرطية المتصلة
159	..... القضية الشرطية المنفصلة
151	..... القرينة
161-151	..... القياس ( السلجسموس - الجامعة )
347	..... القوة
-ك-	
341	..... الكسب
266	..... الكفر
-ل-	
176	..... اللغة
-م-	
211	..... المعرفة
292	..... المعجزة
330	..... المكان
154	..... المنطق
63	..... الموت
-ن-	
222	..... النبوة
289	..... النبي
	..... النحو
58-57	..... النفس ( الروح )
-و-	
262	..... الوجود
157	..... الواحد

فهرس الفرق والأماكن والبلدان والمصطلحات الواردة في البحث.

<u>الصفحة</u>	<u>الفرق والأماكن والبلدان والمصطلحات</u>
	-أ-
253	الإباضية.....
252	الأشاعرة.....
04-01	الأندلس.....
64	الانسان.....
55-44	الأفلاطونية (المحدثة).....
261	الإلهيات.....
293	الأولياء.....
19	الأمراض العصبية الحشوية).....
19	الاضطرابات الانفعالية الفسيولوجية.....
	-ب-
21	بادية لبله.....
44	الباطنية الإسماعيلية.....
291	البراهمة.....
05-01	البربر.....
34	بني حمود ( الشيعه ).....
03	بني عامر ( الحجابة أو الدولة العامرية ).....
	-ت-
114	فكرة التثبيت - fixation.....
107	فكرة التبلور.....
252	التشيع.....
252	التشيع الإسماعيلي الفاطمي.....

252	.....التشيع الزيدي العلوي
	-ج-
264	.....الجبرية ( الجهمية )
324	.....الجوهر الفرد ( الجزء الذي لا يتجزأ )
	.....الجمال
	.....الجنس
	-خ-
90	.....الخوارج
	-د-
127	.....الدولة الأموية ( بنو أمية )
127	.....الدولة العباسية ( بنو العباس )
127	.....الدولة الفاطمية
	-ر-
114	.....رد الفعل العكسي
	-س-
	.....السببية
52	.....السوفسطائية ( السوفسطائيون )
151	.....السلجسموس - syllogisme
	-ش-
90	.....الشيعة ( الروافض )
34	.....شاطبة
	-ص-
05-01	.....الصفالبة
44-09	.....الصوفية
	-ط-
261	.....الطبيعة
261	.....الطبيعات
	-ع-
284	.....العلة والمعلول
284	.....العلة الفاعلة
284	.....العلل الأرسطية
	.....العرض

-غ-

34-02 ..... غرناطة

-ف-

73 ..... الفلسفة الرواقية

80 ..... الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية

285 ..... الفلاسفة المشاؤون

202 ..... فحص البلوط (قرية)

-ق-

52-41 ..... القيم الفلسفية الثلاثة (الحق الخير الجمال)

04-01 ..... قرطبة

150 ..... القرينة

149 ..... القياس الأرسطي (الصوري المنطقي)

149 ..... القياس الفقهي (قياس الفقهاء)

322 ..... قياس الغائب عن الشاهد

150 ..... القياس (الجامعة أو السلجسموس)

21 ..... قرية منت ليشم الإسبانية

18 ..... القيروان

-ك-

273 ..... الكرامية

..... الكليات الخمس

-ل-

19 ..... اللاشعور

155 ..... اللوغوس - logos

23-14 ..... لبللة (قرية)

-م-

37-11 ..... المذهب الشافعي

253 ..... المذهب المالكي

12-11 ..... المذهب الظاهري

19 ..... المزاج العصبي

107-67 ..... محاوره لوفيدر - le phédre

292 ..... المجوس

90 ..... المرجئة



44	..... المسرية
05	..... ملوك الإفرنجية
05-02	..... ملوك الطوائف
05-02	..... ملوك النصارى
90	..... المعتزلة
292	..... المنانية ( أتباع ماني )
73	..... مذهب اللذة ( النفعية )
326	..... المحال
97-90	..... مذهب السلف (أهل الحديث)
267	..... المجسمة
267	..... المعطلة
05-01	..... المولدون
61	..... الممازجة
61	..... المداخلة
61	..... المجاورة
114	..... مدرسة التحليل النفسي
221	..... التجربات
221	..... المتواترات
-ن-	
90	..... النجدات ( من الخوارج )
253	..... النكار ( الإباضية )
293-06	..... النصرانية
283-55	..... نظرية الفيض الأفلوطينية
46	..... النيو أفلاطونية
59	..... النفس الكلية
65	..... النفس ( الروح )
-ه-	
19	..... الهيجان
192	..... الهير منوطيقا
-و-	
261	..... الوجود الفيزيقي
263	..... الوجود الميتافيزيقي

### مسرد المصادر والمراجع.

#### المصادر الدينية:

#### القرآن الكريم.

- الإمام البخاري: -"الجامع الصحيح" ضبط وفهرسة وشرح: مصطفى ديب البغا، دار موفم للنشر  
الجزائر، ط1، 1992م.

#### مؤلفات ابن حزم:

- ابن حزم: -"الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م  
:- "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: أحمد محمد شاكر، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.  
:- "الأخلاق والسير في مداواة النفوس" تقديم: عبدالله السبت، دار الفتح الشارقة، ع.م، ط1، 1993م.  
:- "الأصول والفروع" تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 2004م.  
:- "جمهرة أنساب العرب" تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ط. 1962م.  
:- "جوامع السيرة" تحقيق: إحسان عباس، وناصر الدين الأسد، دار المعارف، القاهرة، د.ت. ط.  
:- "حجة الوداع"، تعليق: ممدوح حقي، دار اليقظة العربية، بيروت، ط2، 1966م  
:- "الدرة فيما يجب إعتقاده" تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزقي، مكتبة التراث، مكة المكرمة، ط. 1988م.  
:- "ديوان الإمام ابن حزم الظاهري" جمع وتعليق: صبحي رشاد عبدالكريم، دار الصحابة للتراث  
بطنطا، مصر، ط1، 1990م.  
:- "رسالة التلخيص لوجوه التخليص" تحقيق: عبدالحق التركماني، دار ابن حزم، ط. 2003، 1م.  
:- "رسائل ابن حزم" (4.ج) تحقيق: إحسان عباس، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت  
(ط. 1/1983م) و(ط. 2/1987م).  
"الفصل في الملل والأهواء والنحل" (3ج) تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1.  
2002م.  
:- "المحلى بالآثار" تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية بيروت د.ت. ط.

- "مراتب الإجماع" تعليق: حسن أحمد إسبر ، دار ابن حزم ، بيروت ، ط1 1998م.
- "ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل" تحقيق: سعيد الأفغاني، دار الفكر بيروت ، ط2 ، 1969م.
- "النبد في أصول الفقه الظاهري" تقديم: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1 2000م.
- "نقط العروس في تواريخ الخلفاء" تحقيق: شوقي ضيف، نشر جامعة فؤاد الأول، القاهرة ط. 1951م.
- "طوق الحمامة في الألفة والآلاف" تحقيق: فاروق سعد، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت ، د.ت. ط.
- "طوق الحمامة وظل الغمامة في الألفة والآلاف" تحقيق واختصار: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم بيروت ، ط1 ، 2002م .
- قائمة المصادر والمراجع حسب التسلسل الابجدي لإسم المؤلف الأخير:**
- (أ)
- ابن الأبار، أبو عبد الله القضاعي (ت. 463هـ): - "الحلة السيرة" تحقيق: حسين مؤنس ، الشركة العربية للطباعة ، القاهرة ، ط. 1963م .
- أبو ريان، محمد علي: - "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1973.
- أبو وافية، سهير فضل الله :- "الفلسفة الإنسانية في الإسلام" مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1، 2006م
- أرسطو (ت. 322 ق.م) :- "الأخلاق" ترجمة: إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ، ط1 ، 1979م.
- "النفس"، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج شحاته قنواتي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1962م.
- "منطق أرسطو" تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 1952م.
- إسماعيل، مصطفى إسماعيل :- "ابن حزم الأندلسي حياته وفلسفته" رسالة ماجستير غير مطبوعة، معهد الآداب الشرقية، جامعة القديس يوسف ، بيروت، 1978م.
- إسماعيل محمود: "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي" دار الإنتشار العربي، بيروت، ط، 2000م.
- الإشبيلي، ابن خير (ت. 575هـ): - "فهرسة مارواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف" تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1 ، 1989م .
- الأشعري، أبو الحسن (ت. 330هـ): - "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، 1950م.
- الأفغاني، سعيد: - "ابن حزم ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" المطبعة الهاشمية، دمشق، ط. 1940م.
- "نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي"، دار الفكر ، بيروت ، ط2، 1969م .

- أفلاطون (ت. 347 ق.م) -: " فيدون " ترجمة وتعليق: نجيب بلدي، وعلي سامي النشار، وعباس

الشربيني منشأة دار المعارف، مصر ، ط. 1961م

: - "الجمهورية" ترجمة: حنا خباز، دار القلم، بيروت، ط، 1980م.

: "المأدبة(فلسفة الحب)" ترجمة:علي سامي النشار، وعباس الشربيني، منشأة دار المعارف الإسكندرية ،

مصر ، ط. 1970م.

-ألفا ، روني إيلي -: "موسوعة أعلام الفلاسفة: العرب والأجانب"مراجعة: جورج نخل، دار الكتب العلمية

بيروت : ط. 1992م.

- الآلوسي، حسام محيي الدين: "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" دار الطليعة، بيروت، ط1985م

- الأمدي، علي بن محمد(ت.631هـ):- "الإحكام في أصول الأحكام"تحقيق: سيدالجميل، دار الكتاب العربي

بيروت ط. 1986م.

- أمين ، أحمد -: "ظهر الإسلام " دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط5 ، 1969م.

- أمين ، عثمان -: "الفلسفة الرواقية " مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1959م.

#### (ب)

-بالنثيا، أنجل جنثالث: "تاريخ الفكر الأندلسي" ترجمة: حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1

1955م.

بدوي ، عبد الرحمن -: "أرسطو" مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط. 1953م.

: "التراث اليوناني ضمن الحضارة الإسلامية" دار النهضة العربية، القاهرة، ط،

1965م.

: - "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي" دار الآداب، بيروت، 1965م.

: "مذاهب الإسلاميين" دار العلم للملايين، بيروت، د.ت. ط.

- ابن بسام، الشنترى(ت.543هـ):- "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة

بيروت ، ط2 ، 1399هـ .

البستاني ، فؤاد أفرام : - "دائرة المعارف " ، دار المشرق ، بيروت ، ط1، 1958م.

- البشري، سعد: "الحياة العلمية في عصرملوك الطوائف في الأندلس"مركز الملك فيصل، الرياض، ط1،

1993م.

-ابن بشكوال، خلف(ت.578هـ):- "الصلة في تاريخ أئمة الأندلس و علمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم"

دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط. 1410هـ .

- بروفنصال، ليفي -: "حضارة العرب في الأندلس"ترجمة: ذوقان قرقوط، دارمكتبة الحياة، بيروت، د.ت. ط.

- بروكلمان، كارل:- "تاريخ الشعوب الإسلامية" ترجمة نبيه أمين فارس، ومنير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط.10، 1984م .

- البغدادي، عبدالقاهر (ت.429هـ): "الفرق بين الفرق" تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعارف، بيروت، 1997م  
- أبو ريان، محمد علي: "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1973م .  
:- "الفلسفة ومباحثها" دار المعارف، الإسكندرية، 1968م.

- أبو زيد، منى: "التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت  
1994م

- بوسريح، طه بن علي:- "المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلس" دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001م.  
- أبو صعيديك، محمد عبدالله:- "الإمام ابن حزم الظاهري، إمام أهل الأندلس"، دار القلم، دمشق، ط1، 1993م  
- بوقرة، نعمان: "النظرية اللسانية عند ابن حزم" منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط.2004م.  
- بينس، (د.س):- "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود" ترجمة: عبدالهادي  
أبوريدة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1964م.

#### (ت)

- تركي، عبدالمجيد:- "قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1998م  
- : "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي" ترجمة وتحقيق: عبدالصبور  
شاهين دار الغرب الإسلامي، ط2، 1994م .

- النكريتي، ناجي:- "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام" دار الأندلس، بيروت، ط2، 1982م  
- التوحيدي، أبوحيان (ت.414هـ): "الإمتاع والمؤانسة" تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، دار مكتبة  
الحياة، بيروت، د.ت.ط.

- ابن تيمية (ت.728هـ):- "درء تعارض العقل والنقل" تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع. جامعة الإمام محمد  
ابن سعود، الرياض، ط.1982م .

- : "مجموع الفتاوى" جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، نشر مجمع الملك  
فهد، المدينة المنورة ط.1416هـ .

- : "منهاج السنة النبوية" تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع: جامعة محمد بن سعود، الرياض، ط.1986م  
- : "الرد على المنطقيين" تصدير، سليمان الندوي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.ط

#### (ج)

جابر، علي:- "نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين" دار الهادي، بيروت، ط1 2004م .

- الجابري، محمد عابد: - "ابن رشد سيرة وفكر" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2001م.
- : "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط، 1992م.
- : - "التراث والحداثة"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1،
- 1991م .

: - "تكوين العقل العربي" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5،

1991م

- الجرجاني، أبو الحسن الشريف (ت.816هـ): - "التعريفات"، مكتبة لبنان، بيروت، ط2، 1985م.
- الجندي أنور: "نوابغ الفكر الإسلامي" دار الرائد العربي، بيروت، ط. 1979م.
- الجويني، أبو المعالي (ت.478هـ): "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" تعليق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط، 1995م.

: "غياث الأمم" إختصار

وتعليق: محمد حامد الحسني، دار طيبة، مكة المكرمة، 1412هـ.

حب الله، علي: "دراسات في فلسفة أصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد" دار الهادي، بيروت، ط2005م

(ح)

- الحاجري، محمود طه: - "ابن حزم صورة أندلسية" دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1979م.
- حتى، فيليب: - "الإسلام منهج حياة" ترجمة: عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979م.
- ابن حجر، العسقلاني (ت.852هـ): - "لسان الميزان"، دار الفكر، بيروت، د.ت.ط.
- الحجري، عبدالرحمن علي: - "التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة" دار القلم، دمشق
- ط2، 1402هـ .

حسان، محمد حسان: - "ابن حزم عصره ومنهجه وفكره التربوي" دار الفكر العربي، بيروت، د.ت.ط.

- حسن، فاروق أحمد: - "قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة في القرآن والسنة" دار الدعوة، الإسكندرية، مصر، د.ت.ط.

حسن، علي حسن: - "الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس - عصر المرابطين والموحدين" مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 1980م.

حسين، طه: "ألوان" دار المعارف، القاهرة، د.ت.ط.

- حسين، محمد صالح موسى: - "ابن حزم والمسائل التي خالف فيها الجمهور في: العقائد والأصول

والعبادات" الناشر: جامعة سيها، ليبيا، ط1، 1995م.

حكيم، جيرار: "موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب" مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط2،

1998م.

حلمي، مصطفى: "منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين" دار الدعوة، الاسكندرية، ط2، 1992م.

حماية، محمود علي: "ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان" دار المعارف القاهرة، ط1، 1983م.

- الحمد، أحمد بن ناصر: "ابن حزم وموقفه من الإلهيات" طبع جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط. 1406هـ.

- الحموي، ياقوت (ت. هـ): "معجم الأدياء" دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ط.

- الحميدي، أبو عبدالله (ت. 488هـ): "جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس" تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار

الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1983م.

- حنا، الفاخوري، و خليل الجر: "تاريخ الفلسفة العربية" دار الجيل، بيروت ط2، 1983م.

- الحنفي، ابن أبي العز (ت. 792هـ): "شرح العقيدة الطحاوية" تحقيق: ناصر الدين الألباني

وآخرين، دار الملكية، الحراش، الجزائر، ط، 10، 1996م.

حنفي، حسن: "من العقيدة إلى الثورة" دار التنوير، بيروت، ط. 1988م.

(خ)

- ابن خاقان، الفتح (ت. 529هـ): "مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس" مطبعة السعادة،

القاهرة، د.ت. ط.

خطاب، عبد الحميد: "معالم في الفلسفة الإسلامية" مطبعة النخلة، الجزائر، ط. 1991م.

- ابن الخطيب، لسان الدين (ت. 776هـ): "الإحاطة في أخبار غرناطة" تحقيق: محمد عبد الله عنان

، دار المعارف، القاهرة، د.ت. ط.

خلاف، محمد عبد الوهاب: "قرطبة الإسلامية في القرن الخامس الهجري الحياة الاقتصادية والاجتماعية"

الدار التونسية للنشر، تونس، ط. 1984م.

- ابن خلدون (ت. 808هـ): "المقدمة" تحقيق: علي عبد الواحد وافي، دار الفكر، بيروت، ط. 1401هـ.

- خلف، منشد مجيد: "ابن حزم ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية" دار ابن حزم، بيروت، ط. 2002م.

- ابن خلكان (ت. 681هـ): "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان" تحقيق: إحسان عباس، دار صادر

، بيروت، ط1، 1970م.

خليفة، عبد الكريم: "ابن حزم الأندلسي، حياته وأدبه" دار العربية للنشر بيروت، د.ت. ط.

الخولي، يمني: "الطبيعيات في علم الكلام" دار قباء، القاهرة، ط. 1998م.

(د)

- الدباس، حامد أحمد: "فلسفة الحب والأخلاق عند ابن حزم الأندلسي" دار الإبداع للنشر، عمان، ط. 1993م

- الدميحي، عبدالله بن عمر: -"الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة" دار طيبة، الرياض، ط1، 1987م.  
 دوكاسي، بيير: - "الفلسفات الكبرى" ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1977م.  
 دي بور (ت.ج) : - "تاريخ الفلسفة في الإسلام" ترجمة: عبد الهادي أبوريدة بيروت، ط.1981م.

(ذ)

-الذهبي، شمس الدين(ت.748هـ): -"تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام" تحقيق: عمر عبد السلام  
 تدمري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط3 ، 1994م.

- : -"تذكرة الحفاظ" دار إحياء التراث ، بيروت ، د.ت.ط.

- : -"سير أعلام النبلاء" تحقيق: شعيب الأرنؤوط، و محمدالعرفقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط4،  
 1986م.

: "مختصر العلو للعلو العظيم" إختصار وتحقيق: محمد ناصر الدين الأفغاني، المكتب الإسلامي،  
 دمشق، ط2، 1991م.

(ر)

- رسلان، صلاح الدين بسيوني: "القيم في الإسلام بين الذاتية والموضوعية" دار الثقافة للنشر، القاهرة، ط،  
 1990م.

- ابن رشد(ت.595هـ): "تلخيص كتاب البراهين لأرسطو" تحقيق: محمودقاسم، الهيئة المصرية العامة،  
 القاهرة، ط. 1982م.

: "تلخيص منطق أرسطو-كتاب المغالطة" تحقيق: جبرار جيهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1992م.  
 : "تهافت التهافت" تحقيق : سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة .

: " فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" تحقيق: ألبير نصري  
 نادر، دار المشرق، بيروت ، ط5، 1986م.

- : -"مناهج الأدلة في عقائد الملة" تحقيق: محمود قاسم، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، ط3، 1969م.  
 رشوان، محمد مهران : -"دراسات في المنطق عند العرب" دار قباء ، القاهرة ، ط1، 5004م.

ابن رشيق القيرواني : - "ديوان شعر" دار الثقافة ، بيروت ، ط1 ، 1980م.

- رضوان ، إسماعيل يحي : - "الإمام ابن حزم الأندلسي ، وأثر النزعة الظاهرية في اجتهاده" مكتبة  
 الرشد ناشرون الرياض ، ط1، 2007م.

ريحاني ، الأزهري : - " النحو العربي والمنطق الأرسطي " منشورات اتحاد الكتاب الجزائريين  
 الجزائر ، ط1، 2003م.



أبو ريذة ، محمد عبد الهادي : - "إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية والفلسفية " مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، ط.1365هـ/1946م.

رينان، أرنست: "ابن رشد والرشدية" ترجمة: عادل زعير، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م  
(ز)

الزركلي : - "الأعلام" دار العلم للملايين ، بيروت ، ط7، 1986م.  
الزعيبي ، أنور خالد : - "ظاهرية ابن حزم الأندلسي - نظرية المعرفة ومناهج البحث " نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، عمان ، ط1، 1996م.

- : - "واقعية ابن تيمية - مسألة المعرفة والمنهج" نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2003م.

- زكريا، إبراهيم: - "ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي" الدار المصرية للتأليف، القاهرة 1966م  
- : "مشكلة الحب" دار الآداب، بيروت، ط، 1963م.

- أبوزهرة، محمد: - "ابن حزم: حياته وعصره وآراءه وفقهه" دار الفكر العربي ، القاهرة ط1 ، 1954م (س)

- ستانلي لين بول: - "العرب في إسبانيا" ترجمة: علي الجارم، دار المعارف، القاهرة ط1، 1947م.  
السحبياني، حمد بن صلاح: - "الضعف المعنوي وأثره في سقوط الأمم" - عصر ملوك الطوائف في الأندلس - نموذجاً - دار البيان ، الرياض ، ط1 ، 2002م

- ابن سعيد المراكشي (ت.685هـ): "المغرب في حلي المغرب" ، تحقيق: خليل المنصور ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط.1417هـ.

السكسكي (ت.683هـ): "البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان" تحقيق: بسام علي سلامة ، مكتبة المنار ، الأردن ، ط2 ، 1996م

سليمان، عباس محمد حسن: "الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي" دار المعرفة الجامعية القاهرة ، ط1 1998م.

سيف النصر، عبدالعزيز: "نظرية السببية في الفكر الكلامي" الإسلامي، دون دار طبع، ط.1984، 1م.  
ابن سينا (ت. 428هـ): "الشفاء - المنطق - القياس" ط.وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ط.1952م.  
: "الإشارات والتنبيهات" نشر: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط. 1950م.

: "الشفاء - العبارة" تحقيق: محمود خضري، مراجعة: إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية

العامة، القاهرة، ط.1970م.

(ش)

- الشاببي ، علي :- "مباحث في علم الكلام والفلسفة" ، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1 2002م.

- شتا، السيد علي:- "علم النفس الظاهري عند ابن حزم" المكتبة

المصرية، الإسكندرية، مصر، ط2003م.

- : "علم الاجتماع الظاهري عند ابن حزم" المكتبة المصرية الإسكندرية ، ط1 ، 2004م

- : "المدرسة الظاهرية والمدارس الاجتماعية المعاصرة" المكتبة المصرية، الإسكندرية، ط1،

2004م.

- شرارة ، عبد اللطيف:"ابن حزم رائد الفكر الإسلامي" منشورات المكتب التجاري، بيروت، د.ت.ط.

- الشرقاوي ، عبد الرحمن :- "أئمة الفقه التسعة " دار إقرأ ، بيروت ، ط.1981م.

- الشرقاوي، محمد عبدالله:- "منهج نقد النص بين ابن حزم الأندلسي

واسبنوازا" دار الفكر العربي، القاهرة.

- الشهرستاني، أبو الفتح (ت.548هـ):- "الملل والنحل" تحقيق: أحمد فهمي بدران، مكتبة الأنجلو

مصرية ، القاهرة ، ط1 ، 1366هـ .

(ص)

- صابر، حلمي عبد المنعم:- "الوقت في الإسلام" المؤسسة العربية الحديثة ، القاهرة ط1 ، 1988م.

- صاعد الأندلسي (ت.462هـ):- "طبقات الأمم" تحقيق: حياة العبد علوان، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1986م.

- صالح، حسن بشير:- "علاقة المنطق باللغة عند الفلاسفة المسلمين" دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط2003م

- صبحي ، أحمد محمود : - "في علم الكلام" (ج1) دار النهضة العربية، ط5، 1985م.

- : - "في علم الكلام" (ج3) دار النهضة العربية، ط3، 1991م.

(ض)

- الضبي ، أحمد بن يحيي (ت.599هـ):- "بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس" تحقيق :

روحية عبد الرحمن السويفي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1997م .

- : - "بغية الملتمس" (ج2) تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989م.

(ط)

- الطباع، عبد الله أنيس:- "القطوف اليبانة من ثمار الأندلس الدانية" دار ابن زيدون بيروت، ط، 1986م.

- طالبى عمار: "مدخل إلى عالم الفلسفة" مركز الحكمة، الدوحة، قطر، ط1، 1999م.

- طاهر، حامد :- "منهج البحث بين التنظير والتطبيق" دار نهضة مصر ، القاهرة ، ط1 2007م.

- طرابيشي ، جورج : - "معجم الفلاسفة" دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 1987م.

- طه، عيسى محمود:- "تسمين الغثيث وتقويم الأنيث بما أرساه ابن حزم من قواعد في علوم الحديث"  
مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، ط1، 2006م.

- الطويل ، توفيق "مذاهب المنفعة في فلسفة الأخلاق" مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط.1953م.  
- طويلة، عبدالوهاب السلام :- "توراة اليهود والإمام ابن حزم الأندلسي" دار القلم ، دمشق ، ط.2004م.

#### (ع)

- عباس، إحسان:- "تاريخ الأدب الإسلامي (عصر سيادة قرطبة )" دار الثقافة، بيروت ط6، 1988م.  
- :- "تاريخ الأدب الإسلامي(عصر الطوائف والمرابطين)" دار الثقافة، بيروت، ط7، 1985م.

- عبد الرحمن، طه:- "تجديد المنهج في تقويم التراث" المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996م.  
- :- "فقه الفلسفة (الفلسفة والترجمة)" المركز الثقافي العربي ، بيروت ط1 ، 1995م.

- :- "فقه الفلسفة(القول الفلسفي: المفهوم والتأثيل" المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999م.  
- :- "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي" المركز الثقافي العربي، بيروت ط1 1998م.

- عبد المعطي ، فاروق :- "ابن حزم الظاهري" دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.  
- عبدالواحد المراكشي(ت.674هـ):- "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" تحقيق: محمد سعيد العريان  
ومحمد العرب العلمي ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، ط.1949م.

- عبدالجبار الهمداني(ت.415هـ):- "شرح الأصول الخمسة" تحقيق: عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة  
ط.1965م.

- ابن عذارى المراكشي (كان حيا :712هـ):- "البيان المغرب في أخبار ملوك الأندلس والمغرب"  
تحقيق : ج.س.كولان ، وآلان بروفنصال ، دار الثقافة ، بيروت، ط3 1983م.

- عراد، محمد أحمد:- "أضواء على مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية" منشورات  
دار الثقافة، بيروت، 1992م

- عرفان ، عبد الحميد :- "الفلسفة الإسلامية" مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط2، 1984م.  
- العراقي ، عاطف :- "ثورة العقل في الفلسفة الإسلامية" دار المعارف ، القاهرة ، طه 1993م.

- :- "تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية" دار المعارف ، القاهرة ، طه 1993م.  
- ابن عقيل، أبو عبد الرحمن الظاهري:- "ابن حزم خلال ألف عام" دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1982م.

- علي ، محمد كرد :- "كنوز الأجداد" نشر دار الفكر ، دمشق ، ط2، 1404هـ، 1984م.  
- العمري، محمد قاسم:- "دراسات في منهج النقد عن المحدثين" دار النفائس، عمان الأردن، ط1، 2000م.

- عنان، محمد عبدالله: - "دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي" مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1969م.  
عويس، عبدالحليم: - "ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري" الزهراء  
للإعلام، القاهرة، ط2، 1988م.

(غ)

- الغمري، عفاف: "المنطق عند ابن تيمية" دار قباء، القاهرة، ط، 2001م

- غوستاف لوبون: - "حضارة العرب" ترجمة عادل زعيتر، طبعة عيسى البابي الحلبي مصر  
ط. 1969م.

- الغزالي، أبو حامد (ت. 505هـ): - "تهافت الفلاسفة" دار المعارف، القاهرة، ط. 1968م.

: "إحياء علوم الدين" مكتبة الدعوة الإسلامية، القاهرة، د.ت. ط.

: "ميزان العمل" تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف القاهرة، ط1، 1964م.

: "معيان العلم في المنطق" دار الأندلس، بيروت، ط، 1983م.

: "المنقذ من الضلال" تحقيق: عبدالكريم

المراق، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1986م.

(ف)

- الفارابي، أبو نصر (ت. 339هـ): - "آراء أهل المدينة الفاضلة" تعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت  
ط5 1985م.

: - "السياسة المدنية" تحقيق: فوزي نجار، المطبعة الكاثوليكية بيروت، ط1، 1964م.

: "إحصاء العلوم" دار الهلال، القاهرة، ط، 1996م.

: - "كتاب الملة ونصوص أخرى" تحقيق: محسن المهدي، دار المشرق، بيروت، ط1، 1968م.

- فخري، ماجد: - "ابن رشد، فيلسوف قرطبة" المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط1 1960م.

- ابن الفرضي (ت. 403هـ): - "تاريخ علماء الأندلس" تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني، 1985م.

: - "تاريخ علماء الأندلس" الدار المصرية للتأليف، القاهرة، ط1 1996م.

- فروخ عمر: - "ابن حزم الكبير" دار لبنان للنشر، بيروت، ط1، 1980م.

: "بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام"، دار الطليعة، بيروت، ط.

1986م.

: "عبقريّة العرب في العلم والفلسفة" المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط5، 1989م

: - "تاريخ الفكر العربي" لى أيام ابن خلدون" دار العلم للملايين، بيروت ط1، 1966م.

- أبو الفضل، عبد السلام :- "الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه" طبع المكتبة الإسلامية القاهرة ، ط1 ، 2001م.
- فؤاد، عبد الباقي محمد :- "المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم" دار الحديث، القاهرة ، ط1 ، 2001م.
- فؤاد، عبد الفتاح أحمد :- "ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي" دار الوفاء، الإسكندرية، مصر، ط1، 2001م.
- الفوال ، مصطفى : - "المدخل لعلم الاجتماع الإسلامي" دار غريب ، القاهرة ، ط1 2000م.
- الفيروز آبادي (ت.817هـ) :- "البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة" تحقيق: محمد المصري، مركز المخطوطات والتراث ، الكويت ، ط.1987م.
- الفيومي، محمد إبراهيم :- "تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس" دار الجيل، بيروت، ط1، 1997م.

#### (ق)

- قاسم ، محمود :- "ابن رشد وفلسفته الدينية" مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، د.ت.ط.
- : - "دراسات في الفلسفة الإسلامية" دار المعارف ، القاهرة، ط.1976م.
- : - "في النفس والعقل لدى فلاسفة الإغريق  
والإسلام" مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ط2، 1954م.
- القفطي، جمال الدين (ت.646هـ): "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" مكتبة الخانجي، القاهرة، د.ت.ط.
- القنوجي، محمد صديق حسن خان (ت.1307هـ): "التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول"  
"مكتبة دار السلام ، الرياض ، ط. 1995م.
- ابن قيم الجوزية (ت.751هـ) : - "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" تحقيق : يوسف بديوي ، دار التراث ، المدينة المنورة ، ط. 1991م.

#### (ك)

- كوربان ، هنري :- "تاريخ الفلسفة الإسلامية" ترجمة : نصير مروة ، وحسن قببسي ، منشورات عويدات ، بيروت، ط3 ، 1983م.
- ابن كثير (ت.774هـ) : - "البداية والنهاية" منشورات مكتبة المعارف ، بيروت ط6 ، 1985م.
- كحالة ، عمر :- "معجم المؤلفين" مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1993م.
- الكندي (ت.260هـ) :- "الرسائل الفلسفية" تحقيق: عبد الهادي أبوريدة، دار الفكر العربي، القاهرة (ج1 ط.1950م) (ج2 ، ط.1953م).

#### (م)

- مجموعة من المؤلفين: "ابن حزم الأندلسي: (المنهج والمعرفة)" تنسيق: سعيد بنكروم : منشورات كلية الآداب ، جامعة الحسن الثاني ، المغرب : ط1 ، 2005م

- مجموعة من المؤلفين: "الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي" تنسيق: علي الإدريسي، منشورات كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني، المغرب، ط1، 2005.
- مجموعة من المؤلفين: "موجز دار المعارف الإسلامية" مركز الشارقة للإبداع الفكري، إ، ع، م، ط1، 1998م
- مجموعة من المؤلفين: "موسوعة الحضارة العربية الإسلامية" المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط1، 1986م.
- مجموعة من المؤلفين: "المعجم الفلسفي" مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط. 1979م.
- محمد، عبدالمحسن عبدالراضي: - "نظرية الوجود لدى ابن حزم" مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الرياض، ط1، 2006م.
- محمد، محمود محمد علي: - "العلاقة بين المنطق والفقهاء عند مفكري الإسلام" عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، ط1، 2000م.
- محسن نجاح: - "الاتجاه السياسي عند ابن حزم الأندلسي" عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة، ط1، 1999م.
- محمود، زكي نجيب: "المنطق الوضعي" مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط. 1956م.
- مذكور، إبراهيم: "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه" دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ط. 1367هـ.
- المرزوقي، أبويعرب: - "تجليات الفلسفة العربية: منطق تاريخها من خلال منزلة الكلي" دار الفكر، دمشق، ط1، 2001م.
- المرزوقي، جمال: - "دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية" دار الآفاق العربية القاهرة، ط1، 2001م.
- مروة، حسين: - "النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (المعتزلة، الأشاعرة، المنطق)" دار الفارابي، بيروت، ط2، 2002م.
- مصطفى، وديع واصف: "ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق" طبع المجمع الثقافي، أبو ظبي الإمارات، ط. 2000م
- مكي، الطاهر أحمد: "دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة" دار المعارف، القاهرة، ط4، 1993م
- : "التشيع في الأندلس" مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 2004م
- المقري، أحمد (ت. 1041هـ) - "نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب" تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968م
- منسية، مقداد عرفة: "عم الكلام والفلسفة" دار الجنوب للنشر، تونس، د.ت. ط.

- ابن المقفع (ت.143هـ): "الأدب الصغير" تحقيق: أحمد زكي باشا مطبعة محمد علي الصناعية  
القاهرة ط.1329هـ/1911م.

- موسى ، جلال: "منهج البحث العلمي عند العرب" دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط.1972م.  
- موسى محمد يوسف: "الفلسفة الأخلاقية في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية" مؤسسة  
الخانجي، القاهرة ط3، 1963م.

- الموسوي ،موسى: "من الكندي إلى ابن رشد" منشورات عويدات ،بيروت ، ط3، 1982م  
(ن)

- النجار عامر: "علم الكلام"، مكتبة الثقافة الدينية ،القاهرة ، ط1، 2004م  
- النشار ،علي سامي: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" ،دار النهضة العربية ،بيروت ط3، 1984م  
: "نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام" ،دار المعرف ،القاهرة ، ط ،1966م.  
- نصر سامي: - "فكر الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي" ،مكتبة الحرية ،القاهرة ، ط ،1978م.  
(و)

الوضيفي،المصطفى: "المناظرة في أصول التشريع (دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي)".  
وزارة الشؤون والأوقاف الإسلامية ،المملكة المغربية ،ط.1419هـ - 1998م.  
(ي)

- يعقوبي،محمود: "ابن تيمية والمنطق الأرسطي" ديوان المطبوعات الجامعية،ابن عكنون،الجزائر  
ط.1992م

: "مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل" ديوان  
المطبوعات الجامعية ،ابن عكنون ،الجزائر ،د.ت.ط.

يفوت،سالم: "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" المركز الثقافي،الدار البيضاء،المغرب  
ط1. 1986م.

#### مصادر باللغة الأعجمية:

\*-ARNALDEZ ,ROGER : « la raison de l'indentification de la vérité selon ,Ibn  
hazm de cordoue». dans melanges louis massignon Tom :1, Damas, 1956.

- \*-ARNALDEZ ,ROGER : «grammaire et théologie chez IBN HAZM de cordoue. ESSAI sur la structure et les conditions de la pensée musulmane» LIBRERIE PHILOSOPHIQUE, J. VIVIE, Paris, 1956.
- \*-ARENDON C.VAN : «Ibn hazm encyclopedia, of Islam», LONDON, 1961.
- \*-BERCHER (LEON) : « IBN HAZM alandalousi le collier du pigeon de l'amour et des amants ó tawq ó al-hamama- FIL ULFA WAIL ULLAF- TEXTE ARABE et TRADUCTION française avec un avant propos, des mots et un index». Edition CABRONEL, Alger, 1949
- \*-Brunshvicg(r) : "Pour ou contre la logique chez les théologiens-Juristes de l'islam (Ibn Hazm, El-Ghazali,Ibn Taimiyya)." In oriente occidente, nel-Médióvivo Scienze, Roma , accademia, nazionale, lincei 1971.
- \*-CARRA DE VAUX (Barron) : «les penseurs de l'islam», Tom3, Librairie Paul Gauthier, Paris, 1923.
- \*- CRUZ (Miguel) : The neo ó Platonism of Ibn Hazm " in Islamic review, London, 54<sup>th</sup> year( April,1956).
- \*-DES-CARTES (RENNE) : « discours de la méthode», Bordas, paris, 1965.
- \*-«ENCYCLOPEDIA OF ISLAM», LEIDEN. NEW YORK. VOL : 111, 1987.
- \*-Encyclopédie De L'islam"Art( Ibn Hazm).tl ,nouvelle édition, leide, e.j.brill ;Paris,G.P ,Maison neuve,1960.
- \*-HENRI COURBIN : « histoire de la philosophie islamique», édition Gallimard ; Tom<sub>1</sub> paris, 1964.
- \*-goldziher : «the zahiris, their doctrine, and their contribution to the history of Islamic theology ». By : W.BEHN LEIDEN, 1971.
- \*-Madkour(Ibrahim):" L'organon d'aristote dans le monde arabe , ses traductions, son étude et ses applications " 2<sup>ed</sup> Paris,Vrin, 1969.
- \*-Munk(S) : " Mélanges de philosophie Juive et arabe" Librairie philosophique, Paris, 1927.
- \*-Provencal levi (évariste) : «HISTOIRE DE L'ESPAGNE MUSULMANE», paris,1953.
- \*-Pellat Charles : «IbnHazm Bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane dans el-andalus», vol (XIX/1), Madrid, 1954.



- \*-TURKKI (Abdel-Mgid): «*théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*»,  
paris, 1982.
- \*-TURKKI (Abdel-Mgid): «*polémiques entre IbnHazm et Baji- sur les principes  
de la loi musulmane, ESSAI sur la littéralisme zahirite et la Finalité Malikite*»,  
Alger, 1976.
- \*-TURKI (A.M): «*l'engagement politique et la théorie du califat d'IbnHazm ó  
in études philosophiques et littéraires*», n°5-6 RABAT, 1981.

#### قائمة المجالات

- \*- مجلة: "إسلامية المعرفة" مقال: «نحو مشروع ثقافي أصيل في فكر ابن حزم الأندلسي.» بقلم:  
نعمان بوقرة، العدد: 18، السنة: 5 عام: 1999-2000 م، (ص89-102).

\* - مجلة: "تطوان" المغرب، مقال: «شذرات من كتاب السياسة لابن حزم» بقلم: محمد إبراهيم الكتاني  
العدد: 5، سنة 1960، (ص.3).

\* - مجلة: "تكامل المعرفة" جمعية الفلسفة بالمغرب، مقال: «الأسس الميتافيزيقية لنظرية الحب لدى  
ابن حزم» بقلم: سالم يفوت، عدد مزدوج: (7 و8)، السنة (82-1983)، (ص.12).

\* - مجلة: "الدراسات الإسلامية" مقال: «جامعة قرطبة: دراسة لنظامها التعليمي وأثرها الحضاري حتى  
نهاية القرن الخامس الهجري». بقلم: خالد إسماعيل نايف الحمداني، العدد: 1، المجلد: 34، السنة: 1999م  
(ص.93).

\* - مجلة: "الدراسات الإسلامية" باكستانية. مقال: «محاوّر الفكر الإسلامي عند ابن حزم» بقلم: نجاح  
محسن

العدد: 1 و2، المجلد 26، السنة: 1991م (ص.167).

\* - مجلة: "دراسات عربية" لبنانية. مقال: "ابن حزم ونظرية الكسب الأشعرية" بقلم: سالم  
يفوت، العدد: 7، السنة: 21، ماي: 1985م (ص.56).

\* - مجلة: "دراسات عربية" لبنانية، مقال: "أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم" بقلم: محمد جلوب  
الفرحان، العدد: 5، السنة: 24، مارس: 1988، (ص.106).

\* - مجلة: "دراسات عربية" لبنانية، مقال: "تصنيف العلوم عند ابن حزم" بقلم: سالم يفوت، العدد: 5،  
السنة: 19، مارس: 1983م، (ص.62).

\* - مجلة: "الشريعة والدراسات الإسلامية" فصلية، كويتية. مقال: "تفسير النصوص وحدود التأويل عند ابن  
حزم الأندلسي" الكاتب: نعمان بوقرة، العدد: 57، السنة: 19، ربيع الآخر: 1425هـ، يوليو 2004م.

\* - مجلة: "شؤون عربية"، تونس، مقال: «دراسة في الحب عند ابن حزم»، بقلم: إحسان عباس، العدد: 3  
ماي: 1981م (ص.134).

\* - مجلة: "العربي"، الكويتية. مقال: "ابن حزم عن كروية الأرض بالعقل والدين، ودحض خرافة  
الوطن القومي لليهود في فلسطين" بقلم: إحسان عباس، العدد: 28، مارس، 1961م، (ص.60).

\* - مجلة: "العربي"، الكويتية. مقال: "ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ المجتمع الطوائف" بقلم  
محمد عبد الله عنان، العدد: 68، يونيو، 1964، (ص.80).

\* - مجلة: "العربي" الكويتية. مقال: "الحكومة الإسبانية والهيئات العلمية العربي والأوروبية تحتفل  
بالذكرى المئوية التاسعة لوفاة ابن حزم". بقلم: حسين مؤنس، العدد: 57، أوت: 1953م (ص.20).

- \*- مجلة : "العربي" الكويتية . مقال : "الفقيه الذي عالج الحب في دراسته الشهيرة : طوق الحمامة" بقلم : محمد أبو زهرة ، العدد: 57 ، أوت: 1963م ، (ص.24).
- \*- مجلة: "فكر ونقد" المغربية. مقال: « ابن حزم الشاعر الأندلسي». بقلم: فاطمة طحطح ، العدد: 9 السنة: 1، ماي: 1998م ، (ص.101).
- \*-مجلة: "الفصل" سعودية، مقال: "بين الحصري وابن حزم فيما ذكرناه عن الحب وفلسفته" بقلم: محمد سعيد الرويشد العدد: 10 ، السنة: 1948م ، (ص.16).
- \*- مجلة: "الفصل" سعودية ، مقال: « ابن حزم والنحو الظاهري بقلم: مصطفى علي ، العدد: 110 السنة: 10 شعبان 1406هـ ، ماي 1986م ، (ص.51).
- \*- مجلة: "المعرفة" سعودية ، مقال : "عالم الأندلس ، أبو محمد ابن حزم" بقلم: إبراهيم مضواح الألمعي العدد: 68 ، فبراير 2001 (ص.64).
- \*- مجلة: "المعارف" فكرية جزائرية، مقال: "إسهامات العلماء المسلمين في علم النفس" بقلم: نور الدين جيانى العدد: 01 ، ماي 1993 (ص.13).
- \*- مجلة: "المبرر" فصلية جزائرية، مقال : « إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي» بقلم: عبد الحميد خطاب ، العدد: 13 ، جويلية 1999 ، (ص.64).

الصفحة	العنوان
ة	إهداء .
أ	شكر وتقدير .
1	مقدمة :
1	الفصل الأول : ابن حزم : سيرة وتاريخ .....
2	المبحث الأول : الحالة العامة لبلاد الأندلس .....
2	أولا : الحياة السياسية .....
4	ثانيا : الحياة الاجتماعية والأخلاقية و الاقتصادية .....
7	ثالثا : الحياة الفكرية والعلمية والأدبية .....
10	رابعا : الحياة الدينية .....
13	المبحث الثاني : ترجمة الإمام ابن حزم .....
13	أولا : اسمه وشهرته - حالته الاجتماعية - .....
14	ثانيا : نسبه .....
17	ثالثا : صفاته وأخلاقه .....
21	رابعا : محنته ووفاته .....
22	المبحث الثالث : مكانته العلمية وإبداعاته الفكرية .....
22	أولا : مكانته العلمية وثناء العلماء عليه .....
25	ثانيا : مشروعه الثقافي وإنتاجه الفكري .....

- 27 .....  
 ثالثا : مميزات وسمات آثار ابن حزم.....
- 30 .....  
 رابعا : كتبه ومصنفاته.....
- 31 .....  
 -الفصل في إسم وعنوان : "الفصل في الملل و الأهواء و النحل  
 ....."
- 33 .....  
 خامسا: ابن حزم بين الطموح السياسي والجموح الفقهي.....
- 34 .....  
 ا- ابن حزم و الطموح  
 السياسي.....
- 36 .....  
 ب- جموحه  
 الفقهي.....
- 39 .....  
 نتيجة.....
- 41 .....  
 الفصل الثاني: الآراء الفلسفية لابن  
 حزم.....
- 41 .....  
 تمهيد.....
- 42 .....  
 المبحث الأول : آراء ابن حزم في الفلسفة و في النفس  
 .....
- 42 .....  
 أولا : الفلسفة بالأندلس قبل ابن حزم .....
- 45 .....  
 ثانيا : دراساته الفلسفية وأسباب ميله للفلسفة .....
- 52 .....  
 ثالثا : الفلسفة معناها والغرض منها  
 .....
- 54 .....  
 رابعاً : النفس عند ابن حزم وإثبات  
 وجودها.....
- 56 .....  
 أ-الدليل  
 النقلي.....
- 56 .....  
 ب-الدليل العقلي.....
- 57 .....  
 خامسا: تحديده ماهية النفس ولعلاقتها بالجسد.....
- 57 .....  
 أ-تحديده ماهية النفس.....

61	.....ب-علاقة النفس بالجسد.....
62	.....سادسا: خصائص النفس ووظائفها.....
62	.....أ- خاصية الخفة.....
63	.....ب-خاصية الذاكرة.....
63	.....ج-خاصية العقل.....
63	.....د- خاصية التمييز.....
63	.....هـ- خاصية الحياة والخلود.....
64	.....و- خاصية التجزؤ.....
64	.....ي- خاصية أهما حاسة لا محسوسة.....
64	.....سابعاً: لفظ الإنسان وعلى من يقع؟.....
69	.....المبحث الثاني: آراء ابن حزم الأخلاقية والسياسية.....
70	.....أولاً: نظرية " طرد الهم " وعلاقتها باللذة والسعادة.....
76	.....ثانياً: الفضيلة : مفهومها وأصولها.....
81	.....ثالثاً: الغاية من الأخلاق ومنهجها في دراستها.....
85	.....رابعاً: المؤثرات في الفكر السياسي عند ابن حزم.....
88	.....خامساً: نظرية ابن حزم السياسية بين الواقعية والمعيارية.....
88	.....أ- أشكال الحكم عند ابن حزم.....
89	.....ب- مظاهر ضعف الدولة.....
89	.....ج- آثار انهيار الدولة.....
90	.....د- دواعي إقامة الدولة.....
91	.....هـ- علاقة السياسة بالشريعة عند ابن حزم.....
91	.....سادساً: مفهوم الإمامة وشروطها.....
93	.....سابعاً: مسألة اختيار الحاكم وتنصيبه والأسباب الموجبة لعزله.....
98	.....نتيجة.....
100	.....المبحث الثالث : نظرية الحب والجمال لدى ابن حزم.....
100	.....أولاً: كتاب "طوق الحمامة" تصوير للحب والجمال.....
103	.....ثانياً: الحب: مفهومه وكيفية وقوعه.....
109	.....ثالثاً: أسباب الحب وعلاماته ودرجاته.....
112	.....رابعاً: إيجابيات الحب وربطه بالإستقرار النفسي.....
115	.....خامساً: الآراء الجمالية في فكر ابن حزم.....
120	.....المبحث الرابع : آراء ابن حزم في المنطق و في اللغة.....
123	.....أولاً : الأسباب التي حملت ابن حزم على العناية بالمنطق.....
128	.....ثانياً : مبررات ابن حزم في دعوته للمنطق.....

140	.....ثالثا: ابن حزم بين رفض القياس الفقهي والأخذ بالقياس المنطقي.....
154	.....رابعا: نماذج لبعض المسائل المنطقية عند ابن حزم.....
165	.....خامسا: مدى استيعاب ابن حزم للمنطق الأرسطي.....
173	.....سادسا: آراء ابن حزم اللغوية.....
182	.....سابعا : وظيفة اللغة و أهميتها عند ابن حزم.....
192	.....ثامنا : علاقة اللفظ ( الدال ) بالمعنى ( المدلول ).....
199	.....تاسعا : موقف ابن حزم من التعليل النحوي.....
206	المبحث الخامس : نظرية المعرفة عند ابن

#### .....حزم.....

207	.....أولا : إثبات ابن حزم لوجود المعرفة وتحديد ماهيته.....
212	.....ثانيا : طرق ومصادر المعرفة.....
225	.....ثالثا : أقسام المعرفة.....
228	.....رابعا : العقل : نواة نظرية المعرفة عند ابن حزم.....
234	.....خامسا : تصنيفه للعلوم.....
237	.....نتيجة.....

### 249 - الفصل الثالث : آراء ابن حزم

#### .....الكلامية.....

249	.....المبحث الأول: ابن حزم وعلم الكلام.....
249	.....أولا : التراث الكلامي بالأندلس قبل ابن حزم.....
254	.....ثانيا : موقف ابن حزم من علم الكلام.....
255	.....ثالثا : إثبات ابن حزم لضرورة علم الكلام.....
256	.....رابعا : أسباب تباين مواقف ابن حزم من علم الكلام.....
260	.....خامسا : مباحث علم الكلام عند المتكلمين وعند ابن حزم.....
262	.....سادسا : ابن حزم ومسألة الوجود الإلهي والطبيعي.....
263	.....المبحث الثاني : الإلهيات عند ابن حزم.....
263	.....أولا: مسألة الإيمان ومقتضياته.....
265	.....أ- بيان العلاقة بين مسمى الإيمان والإسلام.....
266	.....ب- مسألة الإسلام والكفر.....
267	.....ثانيا : أسماء الله وصفاته.....
267	.....أ- مسألة أسماء الله تعالى.....
272	.....ب- مسألة الصفات.....
282	.....ثالثا : نفيه كون الله علة وجسماً.....
282	.....أ- نفيه أن يكون الله علة والرد على الكندي في ذلك.....

286	ب- نفيه الجسمية عن الله تعالى.....
289	المبحث الثالث : النبوات والسمعيات.....
289	أولا : النبوة وما يتعلق بها من مسائل.....
289	أ- النبوة : مفهومها وضرورتها.....
291	ب- الرد على منكري النبوة وإثبات وجودها.....
295	ثانيا: موقف ابن حزم من الأمور السمعية.....
296	أ- الملائكة وسبب تفضيل ابن حزم لهم.....
297	ب- مسألة رؤية الله عز وجل.....
298	ج- مسألة الشفاعة.....
299	ثالثا: مسألة النظر والإستدلال.....
304	رابعا: الأدلة على وجود الله وإثبات وحدانيته.....
305	أ- نقد ابن حزم لدليل الجوهر الفرد.....
306	ب- بعض أدلة ابن حزم في إثبات وجود الله.....
306	1- دليل تناهي الوجود وحصر الموجودات وإحصائها.....
307	2- دليل الإحداث والتأثير.....
309	3- دليل الصنعة أو التدبير والنظام المضبوط. ( الخلق ).....
312	المبحث الرابع: الطبيعيات في الفكر الكلامي الحزمي.....
313	- مفهوم الطبيعة.....
313	أولا : مسألة حدوث العالم.....
316	ثانيا: مسألة العلة والتعليل.....
319	ثالثا : موقفه من القائلين بالعادة ومنكري الطباع والسببية.....
322	رابعا : نماذج عن تصور ابن حزم للعالم الطبيعي ولواحقه.....
322	أ- مسألة الإستدلال بالشاهد على الغائب.....
324	ب- مسألة الجوهر الفرد.....
327	ج- مسألة المحال على الله تعالى.....
329	د- لواحق الوجود : ( الزمان و المكان و الملاء و الخلاء ).....
335	هـ- الإستقراء وإشكالية تبريره.....
337	استنتاج.....
339	المبحث الخامس: أشهر مسائل الخلاف الكلامية وموقف ابن حزم منها.....
339	أولا : مسألة أفعال العباد بين الجبر والإختيار ورأي ابن حزم في ذلك.....
349	ثانيا : مسألة التحسين والتقييح العقليين.....
352	ثالثا: منهجه في الإستدلال على المسائل الكلامية.....
357	نتيجة.....
362	الخاتمة.....



...

- 371 .....مسرد الفهارس
- 372 - فهرس الآيات  
.....القرآنية
- 374 - فهرس الأحاديث  
.....النبوية
- 375 - فهرس  
.....الأشعار
- 377 فهرس -  
.....الأعلام
- 382 - فهرس لبعض المصطلحات الواردة في البحث والتي تناولها ابن حزم  
.....بالتعريف
- 384 - فهرس الأماكن والمصطلحات والبلدان الواردة في  
.....البحث
- .....فهرس المصادر والمراجع
- .....
- فهرس -  
.....الموضوعات