

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَدَّيْعُ وَاصِفِ مُضْطَفِي

ابن حزم

وموقفه من الفلسفة

والمنطق والأخلاق

وديع واصف مصطفى

ماجستير فلسفة

كلية الآداب جامعة الإسكندرية

١٨٩،٠٩٢

وداب

وديع واصف مصطفى.

ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق / وديع واصف

مصطفى - أبوظبي: المجمع الثقافي، ٢٠٠١.

٣٩٢ ص.

ببليوجرافية: ص ٣٦٩-٣٨٩.

في الأصل رسالة ماجستير: جامعة الإسكندرية، ١٩٩٩.

١- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، ٣٨٤-٤٥٦ هـ.

٢- الفلسفة الإسلامية.

٣- الأخلاق الإسلامية.

٤- المنطق.

١- العنوان.

المجمع الثقافي (١١٢١م)

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة

ص. ب ٢٣٨٠ - هاتف: ٦٢١ ٥٣٠٠٠

Email: nlibrary@ns1.cultural.org.ae

http://www.cultural.org.ae

حقوق الطبع محفوظة للمجمع الثقافي

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي
المجمع الثقافي



ابن حزم

توجه ودعاء

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ
كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ
أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ
عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي
ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبِّتُّ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ

[الأحقاف : الآية – ١٥]

الإهداء

إلى أولادي: مصطفى

ريم، سمير

تقديم وتحليل

بقلم الدكتور / علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

ومدير مركز التراث القومي والمخطوطات

يسعدني أن أقدم إلى الباحثين في مجال التراث العربي الإسلامي والدراسات العقلية هذا البحث الجاد عن موقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، حيث نحا فيه المؤلف نحواً جديداً أبرز فيه أصالة الفقيه والمفكر الموسوعي ابن حزم ، وأصول منهجه الظاهري الراض للتقليد ، والمناصر للعقل فيما لم يرد فيه نص أو حديث موثوق به أو إجماع متيقن .

والكتاب الذي بين أيدينا هو الرسالة التي تقدم بها المؤلف لنيل درجة الماجستير في الآداب من قسم الفلسفة وهي رسالة متماسكة من حيث المنهج فلقد ذكر في المقدمة في " ص ١٣ " تساؤلات البحث وافتراضاته .

يتألف الكتاب من ثلاثة أبواب ، فضلاً عن المقدمة والخاتمة وقائمة المصادر والمراجع ، وذلك كالآتي :

أولاً المقدمة : استعرض فيها الأسباب التي دفعته لتناول هذا الموضوع مع عرض لأهم القضايا والتساؤلات التي يدور البحث حولها والتي من شأنها أيضاً بيان أهمية هذه الدراسة.

ثانياً : جاء الباب الأول بعنوان " موقف ابن حزم من الفلسفة " وهو ينقسم إلى فصلين يختص أولهما بتناول حياة ابن حزم وعصره الذي اتسم بظروف سياسية واجتماعية مضطربة

جعلته يتمسك بالنزعة الظاهرية في الفقه كوسيلة للحفاظ على أصول وقواعد الشريعة إزاء ما واجهه من تيارات متعارضة ، بينما يتناول الفصل الثاني منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين والمعرفة؛ ففي علوم الدين اعتمد على أربعة مصادر ، هي القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة ، و الإجماع المتيقن ، والدليل أو البرهان العقلي، وهذا الأخير في رأي ابن حزم هو ما يجب أن يرجع من قريب أو بعيد إلى الأصول الثلاثة السابقة ، مع بيان الأسباب التي جعلت المفكر يحجم عن استخدام لفظ القياس .

ثالثاً : أما الباب الثاني وهو بعنوان " موقف ابن حزم من المنطق فلقد جاء في فصلين " استعرض الباحث في الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو مع بيان المصادر والدوافع التي حفزته لإعادة قراءة منطق أرسطو مع التعرض لبعض الاعتراضات التي وجهت لابن حزم في شأن ذلك لينتهي إلى بيان مكانة المنطق في نسق ابن حزم الفكري ، أما في الفصل الثاني من هذا الباب فقد تناول الباحث رؤية ابن حزم لأصل اللغة وعلاقتها بالمنطق وتضمن ذلك منشأ اللغة وأصلها وموقف ابن حزم مع بيان علاقة اللغة بالمنطق في نسقه الفكري ، وكيف أثر ذلك على تصنيفه للعلوم .

رابعاً : خصص الباحث الباب الثالث لبيان " موقف ابن حزم من الأخلاق " وانقسم بدوره أيضاً إلى فصلين استعرض أولهما أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم ابتداءً من التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي ، وكيف استطاع ابن حزم التوفيق بين تلك المؤثرات وبين تجربته الأخلاقية الإسلامية مع الالتزام أساساً بقواعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، لينتهي إلى بيان الغرض الذي يرمى إليه ابن حزم من دراسته للأخلاق والذي تمثل في تخليص النفس من شهواتها وأدرانها الدنيوية .

وكذلك من الهم والانشغال بما هو فان ، حتى تتمكن من التوجه إلى الحضرة الإلهية في نقاء وصفاء ، أما الفصل الثاني فإنه يمثل استعراضاً لأهم الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم ، ابتداءً بتعريف الفضيلة وأصولها والقواعد التي ينبغي أن تقام عليها .

وينتهي الكتاب بخاتمة أورد فيها الباحث أهم النتائج التي توصل إليها ، وأعقب ذلك بثبت للمصادر ، والمراجع التي عول عليها .

والأمر الهام في هذه الدراسة القيمة المتماسكة منهجاً وموضوعاً أنها كُتبت بلغة سهلة يسيرة يندر أن نجد رسائل تُكتب بها ، فيقدم لنا هذا العمل الجيد الذي يستحق الثناء ويستحق الشكر ، ولعل هذه باكورة طيبة للمؤلف لتضيف لأخرياتها عن ابن حزم الجديد الذي لم تعرفه المكتبة العربية في مجال الإنتاج الفلسفي .

والله الموفق سواء السبيل ،

دكتور / علي عبد المعطي محمد

أستاذ الفلسفة وتاريخها بجامعة الإسكندرية

ومدير المركز القومي للتراث والمخطوطات

الإسكندرية ١/٨/١٩٩٩ م

مقدمة البحث

يعد ابن حزم من الأفاضال الذين يصعب علمياً إرسال الحكم فيهم حاسماً، باعتبار أن ما بين أيدينا من مؤلفات له — وهو النزر القليل — إذا ما قورن بما هو مخطوط لم يحقق، أو في عداد المفقود، فإن أمكن تقدير ما نشر منها — وهو القليل — نجده مثال العالم المتمسك بعقيدته، المتحمس لمنهجه الظاهري ضد خصومه، المخلص لفكره دون تعصب، المؤمن بدور العقل في المعرفة إذ يقول: " من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد... إذ لولا العقل لم يعرف الله عز وجل ".^١، المناصر للحرية في التفكير، المتميز بأسلوبه الجدلي في مناقشة معارضييه، الحريص على تصوير أفكاره عند تمثيل أسرار النفوس وكوامن فطرة الإنسان، والنصح بالفعل الفاضل، والخلق الحميد، الدقيق في انتقاء الكلمات عند صياغة مكنون فكره، معتمداً على المنطق في عرض أفكاره. " فهو لا يؤول كالباطنية، ولا يقيس كالحنفية، ولا يكني، ولا يبروي، ولا يغمغم، بل يمشى قدماً واضحاً صريحاً، لا يُحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى، ولا يدعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الإسناد"^٢.

ورغبة متغلبة وجهتني لاختيار هذا الموضوع لتعرف شخصية ابن حزم وأثرها في تاريخ التفكير الفلسفي الإسلامي عقيدة ومنهجاً، لإبراز موقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق. ولقد بدأت الدراسة وفي ذهني التساؤلات التالية:

— ما دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهرياً؟

— ما دعائم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين؟ وما سماته؟

١: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، بيروت، المجلد: ١، ج: ١، ص ٨٢.

٢: ممدوح حقي: مقدمة تحقيق كتاب حجة الوداع لابن حزم، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، دمشق، ص ٨.

- هل تمسك ابن حزم بمنهجه الظاهري وهو يتناول موضوع الإبستمولوجيا أو المعرفة ؟
- هل كان ابن حزم مجرد مجدد ، أو تابع للفكر الأرسطي ؟
- ما الغرض الحقيقي من تأليف كتابه " التقريب " ؟ ، وما مدى صحة الاعتراضات التي وجهت إليه ؟
- ما رأى ابن حزم في أصل ونشأة اللغة ؟ وما علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي ؟
- هل كانت الأخلاق عند ابن حزم ذات أصالة مبدعة ناتجة عن التفكير الإسلامي ، أم أنها كانت ذات أصول يونانية أفلاطونية أو أرسطية ؟ وهذه التساؤلات تبلور أهمية الدراسة لتضيف الى أبحاثها رصيذاً يكشف عن فضل الرجل الغيور على دينه — في شتى فروع العلم والمعرفة.
- واللافت للنظر أن ابن حزم في عرض آرائه يعتمد الطريقة الجدلية في طرح الإشكال في كلمات منتقاة ، وعبارات واضحة متآخية ، إذ يعرض القضية أو المسألة من وجهة نظر أصحابها، مستعرضاً أدلتهم التي استندوا إليها ، ثم ينقض آراءهم مبرهنات على صحة وسلامة النقيض ، إما بأدلة سمعية ، أو براهين عقلية ، ترجع في الأخير إلى مصادر التشريع إذا كان الأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقاد " أي الدليل السمعي " ، أو ترد إلى مقدمات ترجع من قريب أو بعيد إلى أوائل العقل ، وشاهدة الحس إذا كان الأمر يتعلق بالأمور الحسية . وهذا بدوره جعلني — إلى جانب اعتمادي على المنهج التحليلي في العرض — أن اطرح بإسلوب ابن حزم الجدلي لبعض المسائل ؛ بغرض الوقوف على آرائه منها لمناقشتها في ضوء آراء السابقين عليه ، واللاحقين له ، معتمداً على المصادر الأصلية من مؤلفاته في شأن ذلك . وقد ركزت هذه الدراسة على حقيقة الدليل وقيمه كمصدر رابع في رد الفروع إلى الأصول . وكذلك استجلاء آرائه في المعرفة ، الأمر الذي يتأكد معه سبق لابن حزم على اللاحقين له في هذا المجال ،

وخاصة في تأكيده على فكرة الوظيفية في المنطق، أي ممارسة التفكير المنطقي في الحياة، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات . مع إبراز أسس الأخلاق، وأصناف الفضائل وأضدادها برأيه .

ولقد قسمت الرسالة إلى ثلاثة أبواب رئيسة على النحو التالي :

يدور الباب الأول من هذه الرسالة حول تحديد موقف ابن حزم من الفلسفة ، ولقد قسمت هذا الباب إلى فصلين ، عرضت في الفصل الأول لحياة ابن حزم من حيث النشأة والأصل والعصر ، ثم تحدثت في الفصل الثاني عن الاتجاه الظاهري لدى ابن حزم في مجال التفكير الفلسفي.

ويدور الباب الثاني حول موقف ابن حزم من المنطق ، ولقد قسمت هذا الباب بدوره إلى فصلين تناولت في الفصل الأول منهما رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو ، وتحدثت في الفصل الثاني عن رؤية ابن حزم في نشأة اللغة وعلاقتها بالمنطق .

ويدور الباب الثالث حول موقف ابن حزم من الأخلاق ، ولقد قسمت هذا الباب أيضاً إلى فصلين ، تناولت في الفصل الأول منهما أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم ، وتحدثت في الفصل الثاني عن الفضائل الخلقية الأساسية .

وفي خاتمة الدراسة عمدت إلى بلورة أهم النتائج التي جاءت بمثابة إثبات لفروض البحث والتي تحققت في أثناء الدراسة لموقف ابن حزم من الفلسفة والمنطق والأخلاق .

ويسعدني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة والحكم على الرسالة الاستاذ الدكتور ماهر عبد القادر محمد أستاذ المنطق وفلسفة العلوم ورئيس قسم الفلسفة بالكلية، والأستاذ الدكتور علي حنفي محمود وكيل كلية الآداب جامعة طنطا، كما يسعدني أن أتقدم بخالص شكري وعميق تقديري وعرفاني لأستاذنا الدكتور / علي عبد المعطي محمد الذي كان لتوجيهات سيادته ومعاونته بكل ما يتمتع به من فكر أصيل ، وثقافة خصبة

واسعة تأثير كبير في إنجاز هذه الدراسة ، وإبرازها على هذه الصورة التي أرجو أن تحظى بالرضا
والتقدير .

الإسكندرية ١٩٩٩م

الباب الأول

موقف ابن حزم من الفلسفة

الفصل الأول : ابن حزم : مولده وأصله ، ونشأته وعصره .

(١ - ١) تمهيد .

(٢ - ١) مولده وأصله .

(٣ - ١) نشأته وعصره .

(٤ - ١) شيوخه و أساتذته وتلاميذه ومؤلفاته .

(٥ - ١) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها .

الفصل الثاني : ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي .

(١ - ٢) تمهيد .

(٢ - ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .

(٣ - ٢) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة .

(٤ - ٢) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية، العالم ، من منظور ابن حزم .

الفصل الأول

ابن حزم : مولده وأصله ، نشأته وعصره

- (١-١) تمهيد.
- (٢-١) مولده وأصله.
- (٣-١) نشأته وعصره.
- (٤-١) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته.
- (٥-١) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها.

الفصل الأول

ابن حزم : مولده وأصله ، نشأته وعصره

(١ - ١) تمهيد :

مما لا شك فيه أن الفلسفة في جميع صورها تتخلى — على عكس العلوم — عن الإجماع ، تلك حقيقة في صميم طبيعتها ، ولكن ما الذي يسعى الإنسان إلى تحصيله من ورائها ؟ هل اليقين العلمي الذي هو واحد لجميع العقول ؟ بطبيعة الحال لم يكن الأمر كذلك بل الأمر هنا فحص ناقد ، وتمحيص دقيق يساهم الإنسان في نجاحه بجميع كيانه ، وهنا تبدو مهمة الفلسفة في التوجيه المستنير للحياة وفق ما يقتضيه العقل نتيجة اندماجه في الحياة ومعايشة مشاكلها ، ويكون حوار العقل بمثابة مواجهة للواقع تتصف بالإيجابية ، حيث لا يكتفي في هذه المواجهة بمجرد تأمل مشكلات الواقع والتفكير فيها لفهمها أو تفسيرها ، وإنما يستغل هذا الفهم في تنفيذ الحلول المقترحة لمشكلات الواقع ، وتوجه الإنسان إلى حياة أفضل ، وهذه المهمة لا يمكن أن تترجم إلا من خلال أناس ذوي عقول تؤمن بقيمة الإنسان وقيمة الفكر إيماناً جعلهم يرغبون في التعبير

عن أنفسهم تعبيراً يفهمه الناس ، مفكرون من هذا الطراز هم دائماً قليلو العدد ، مغتربون عن معاصريهم في السر والعلن ، إلا أنهم أكثر اعتداداً بمهمتهم . هكذا كان العالم الأندلسي علي بن أحمد بن سعيد بن حزم^١ ، الذي تفاعل مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من

١ : انظر ترجمة ابن حزم في : —

— ابن بشكوال : كتاب الصلة — القسم الثاني — ص ٤١٥ - ٤١٦ .

— ابن سعيد : المغرب في حلي المغرب — ج : ١ نشر شوقي ضيف القاهرة ١٩٨٠م ص ٣٥٤ .

— ابن حجر العسقلاني — لسان الميزان — المجلد الرابع الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ / ١٩٧١م منشورات مؤسسة الأعلمي بيروت ص ١٨٩ .

متناقضات عقائدية، وفكرية ، وسياسية واجتماعيه ، واقتصادية ، وأخلاقية فأثار ذلك المجتمع كوامن الفكر فيه حتى جعل منه الفقيه ، والفيلسوف ، والمتكلم ، والمؤرخ ، والأديب ، والشاعر، والكاتب في الحب والأخلاق .

(١ - ٢) مولده وأصله :

ابن حزم هو " علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي - وكنيته - أبو محمد .. ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاث مائة^١ في ربح منية المغيرة بالجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة مقر حكم المنصور ، ولقد ذهب أغلب الذين ترجموا لابن حزم إلى التأكيد على أصله الفارسي ، نسبة إلى جده خلف بن معدان

— ابن خلكان : (أبو العباس شمس الدين أحمد) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان — نشر د . إحسان عباس جـ : ٣ : بيروت ص ٣٢٥ .

— ابن العماد : شذرات الذهب في أخبار من ذهب — المجلد الثاني — جـ : ٤،٣ ص ٢٩٩ .

— الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس القاهرة ١٩٦٦م ص. ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

— المقرئ : نفع الطيب من غصن الأندلس ، تحقيق د. إحسان عباس ، إصدار ، بيروت ١٩٦٨ المجلد : ٢ ص ٧٨

— صاعد الأندلسي: طبقات الأمم القاهرة ص ٧٦ .

— عبدالواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب — تحقيق محمد سعيد العريان والعلمي الدار البيضاء ١٩٧٨م ص ٧٢ .

— الفتح ابن خاقان : كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس نشر محمد علي شوابكة بيروت ١٩٨٣م ص. ٦٤، ٦٥ .

— الإمام الذهبي : تذكرة الحفاظ المجلد الثالث مطبعة دار المعارف النظامية — حيدر آباد الدكن . الهند ص . ص ٣٤٨، ٣٤١ .

— ابن كثير : (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل) البداية والنهاية في التاريخ جـ : ١٢ مطبعة السعادة — مصر ص . ص ٩١، ٩٢ .

— القفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء — " حرف العين " بيروت ص ١٥٦ .

— ياقوت الحموي : معجم الأديباء — جـ : ١١ ، ١٢ الطبعة الثالثة دار الفكر للطباعة والنشر بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠ م ص . ص ٢٣٦، ٢٣٧

١ : بن حجر العسقلاني : مرجع سابق المجلد : ٤ ص ١٩٨ .

بن يزيد ، ويزيد هذا رجل فارسي ، ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الذي ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام ، وإلى هذا النسب يكمن السر في ولاء ابن حزم للأمويين^١ .

وهذا الأصل الفارسي لا يوافق عليه بعض الدارسين العرب لابن حزم^٢ ، كما ذهب إلى هذه الفكرة المستشرق الإسباني " سانتشت " في دراسته " ابن حزم قمة إسبانية " حيث يقول : لا أستطيع أن أوافق " أورتيجا إي رجاسيت " فيما وصف به ابن حزم من أنه عربي إسباني ، وأجرؤ على أن أناديه بما هو نقيض لقوله : إسباني عربي^٣ ، ولا يقتصر " البرنس " عند هذا الحد بأن مفكرنا إسبانياً تعرب بالثقافة ، بل أمه إسبانية على التأكيد^٤ . ويستند إلى ما ذكره ابن حيان المؤرخ ، وابن سعيد صاحب كتاب " المغرب " في أن أباه كان إسبانياً^٥ ، وهو بذلك يؤكد أن الأصل الإسباني لابن حزم مسؤول عن غرس خصال في شخصيته جعلته قمة إسبانية نتيجة الدم الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هذه

١ : يقول القلقشندي في كتابه " نهاية الإرب في أنساب العرب " تحقيق إبراهيم الأبياري ، نشر دار الكتب الإسلامية القاهرة ١٩٨٠ م : إن : بني أمية كان له عشرة أولاد أربعة يسمون الأعياص ، وستة يسمون العنابس وكان من العنابس أبو سفيان الجدل الأعلى لابن حزم ، وانظر أبناء أمية بن عبد شمس القرشي كما سبق أن جاء في السلسلة الكاملة لاسمه ص ٣٨ ، وانظر أيضاً حسين مؤنس " أطلس تاريخ الإسلام — الزهراء للإعلام العربي القاهرة ١٩٨٧ " شجرة نسب عبد شمس بن مناف " ، ص ٨٧ ، وخروج يزيد بن أبي سفيان بجيشه إلى دمشق ٢٤ رجب ١٢ هـ — ص ١٢٦ .

٢ : لا يوافق الدكتور سالم يفوت على النسب الفارسي لابن حزم ويجد لذلك المبررات منها أن ابن حزم يعتبر أن " منبع ، المذاهب الضالة في الإسلام هم الفرس فكيف يطعن في نسبه ، ويؤيد ما ذكره ابن سعيد في كتابه المغرب في حلي المغرب — أن نسبة ابن حزم للفرس ادعاء " وأن أصله الحقيقي عجمي " وهو حامل الأبوة من عجم لئله " والشيء نفسه يؤكد " ابن حيان " معاصره فقد عهده الناس حامل الأبوة ، مولد الأرومة من عجم لئله " جده الأدنى حديث عهد بالإسلام ، انظر الذخيرة مرجع سابق القسم الأول ، ج : ١ ، ١٧٠ ، ويُعلق د . يفوت على . سكوت ابن حزم عن نسبه ربما كان مصدره الخجل من حمل أبوته .

٣ : سانتشت البرنس — ابن حزم قمة إسبانية — ترجمة وتحرير الطاهر مكي — دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط : ٢ — ١٩٩٣ ص ص ١١٩ ، ١٢٠ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٢ .

٥ : المرجع السابق الموضوع نفسه .

الإسباني الذي يجري في عروقه ، كما وجد في كتاب طوق الحمامة دليلاً يؤكد فكرته هذه حيث مذهب ابن حزم العذري في " طوق الحمامة " غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي^١ أما عن تأثير الثقافة الإسلامية العربية في شخصية ابن حزم فيقول " سانتشت البرنس " : صحيح أنه مسلم ومتعرب حتى الأعماق ، لكن روحه واصلت إسبانيته دون أن تنحرف^٢ وقد ذهب إلى ذلك أيضاً المستشرق الهولاندي " دوزي " ^٣ معتمداً على ما ذكره أبو مروان بن حيان ، وابن سعيد في " المغرب " إضافة إلى ما وجدته — من ملامح عاطفية في شعر ابن حزم في كتابه " طوق الحمامة " وانتهى إلى تأكيد التأثيرات الوراثة الإسبانية المسيحية في شخصية ابن حزم . واللافت للنظر أن " البرنس " لم يكتف بإسبانية شخصية ابن حزم ، بل يذهب إلى تجريد أعلام الفكر الأندلسي من عروبتهم وأصالتهم وعبقريتهم وأرجعهم إلى أصول إسبانية إذ يقول : وأكرر ما قلت وكتبت في مرات كثيرة ، ثمة عدد كبير من شخصيات الإسلام العظيمة في إسبانيا لا يمكن أن يستثنى ، لأنها مسلمة ، من إرثها الفكري الإسباني^٤ . أمثال المؤرخ الأندلسي " ابن القوطية " المتوفى ٣٦٧هـ - ، والمؤرخ الشهير " ابن حيان القرطبي المتوفى ٤٦٩ هـ والذي كان معاصراً لابن حزم^٥ .

إذ يعتبر " أبناء الشعوب المفتوحة هم الذين صنعوا تاريخ الإسلام ، بينما واصلت أغلبية العرب حياتها في جزيرتهم شبه الصحراوية دون أن يتلقوا الحضارة التي صنعها المنحدرون من

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس — المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ١٩٨٦ ط:١ ص ٣٨ .

٢ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسبانية " مرجع سابق ص ١٢٢ .

٣ : انظر مقدمة كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء — د . شوقي ضيف مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥١ م المجلد ٩ ، ج — : ١ ، ص ص ٤١٠ — ٤٤ .

٤ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسبانية " مرجع سابق ص ١٤٦ .

٥ : انظر سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص . ص ٣٧ . ٣٨ .

أصلاّب الذين انهزموا أمام الإسلام^١ ، وأمام هذه العصبية الفكرية لا يفوتنا التنويه إلى أن المحرك الأساسي لها في نفسية هؤلاء المستشرقين هو مشاعر الحقد والبغضاء التي توجه أقلامهم عن وعي أو غير وعي ، حيث نجد ذلك بوضوح في الجزء الأخير من دراسة البرنس إذ يقول : "طوال عصور التبلور الحاسمة أحس بالغم دائماً ، لأني أدرك الأذى الذي لحق بوطني عندما فتحه الإسلام وحكّمه"^٢ بل ويذهب إلى ما هو أبعد من ذلك قائلاً : " بأن العرب لم يفتحوا أبداً أسبانيا"^٣ ، ولتحديد رؤية واضحة في مواجهة هذين الاتجاهين " : (الذين يؤكّدون الأصل الإسباني لابن حزم من الباحثين العرب أو المستشرقين ، أو الذين ينسبونه إلى أصل فارسي) وتكوين فكرة تفصيل في هذه الإشكالية نستعرض بعض من أقوال ابن

حزم لنسترشد بها ، ففي قصيدة طويلة له يقول :^٤

سما بي ساسان ودارا^٥ وبعدهم .. قريش العلي وأعياصها والعنابس^٦ .

فما أنخرت حرب مراتب سـؤودي .. ولا قعدت بي عن ذرى المجد فارس

١ : سانتشت البرنس : " ابن حزم قمة إسلامية " مرجع سابق ص ١٢٠ .

٢ : المرجع السابق ص ١٥٢ .

٣ : محمد مفتاح : التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري — أطروحة — كلية الآداب الرباط ص ٢٥٨ عن كتّاب

" ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي — سالم يفوت مرجع سابق ص ٣٩ .

٤ : انظر ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب : تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة الطبعة

الأولى بيروت ١٩٦٠م ص ٢٣١ .

٥ : هم ملوك الفرس ، والدولة الساسانية ترجع إلى ملوك ساسان وآخرهم ساسان الثالث الذي لم يقتل في معركة لهاوند

١٩ هـ والمعروفة " بفتح الفتوح " ، وقتل بعدها وانتهت بذلك أسرة آل ساسان انظر حسين مؤنس أطلّس تاريخ

الإسلام ص ١٢٩ . ومنذ ٤٩٠ ق.م ، بدأ دارا الكبير ملك الفرس بمهاجمة البلاد اليونانية ومات دارا (٤٨٦ ق.م)

وخلفه ابنه أحشويرش الذي تابع خطط أبيه في مهاجمة اليونان ، انظر تاريخ الفكر الفلسفي إلى أيام ابن خلدون —

عمر فروخ ط : ١ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٢م ص ٨٦ .

٦ : الأعياص والعنابس — انظر القلقشندي " نهاية الأدب في أنساب العرب " مرجع سابق ص ٨٣ .

فهو هنا يفتخر بذكر نسبه إلى الفرس وبأصله العربي القرشي ، فعن العنابس انحدر أبو سفيان الجد الأعلى لابن حزم . وفي تحديد مدلول لفظة " أندلسي " وعلى من تطلق يقول ابن حزم: " إن جميع المؤرخين من أئمتنا السالفين والباقيين ، دون محاشاة أحد، بل قد تيقناً إجماعهم على ذلك متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته التي استقر بها ، ولم يرحل عنها رحيل ترك لسكانها إلى أن مات ، فإن ذكروا الكوفيين من الصحابة رضي الله تعالى عنهم صـدروا بعلي وابن مسعود وحذيفه رضي الله تعالى عنهم . وإنما سكن علي الكوفة خمسة أعوام وأشهرًا ، وقد بقي ٥٨ عاماً وأشهرًا بمكة والمدينة شرفهما الله تعالى .. وإن ذكروا البصريين بدأوا بعمران بن حصين، وأنس بن مالك ، وهشام بن عامر وأبي بكرة ، وهؤلاء : مواليدهم وعامة زمن أكثرهم وأكثر مقامهم بالحجاز وقمامة والطائف ، وجمهرة أعمارهم خلت هنالك ... وكذلك في المصريين : عمرو بن العاص وخارجة بن حذافة العدوي .. فمن هاجر إلينا من سائر البلاد ، فنحن أحق به ، وهو منا بحكم جميع أولي الأمر منا ، الذين إجماعهم فرض اتباعه ، وخلافه مُحَرَّمٌ افتراقه ، ومن هاجر منا إلى غيرنا فلا حظ لنا فيه والمكان الذي اختاره أسعد به "١، وهو هنا يؤكد أن الأندلسي هو المقيم الذي يموت في الأندلس ، أي كل شخص هاجر إلى الأندلس وأقام بها ومات هنالك ، أما الأندلسي الذي غادر بلده ولم يعد إليه وتوفي في بلاد غريبة فإنه لا يُعد أندلسياً .

وهنا نلمس حلاً واضحاً عند ابن حزم لهذه الإشكالية ألا وهو أن شخصية ابن حزم الجماعة المحيطة ، المتعمق في دينه ، والمعتز بثقافته الإسلامية والمجادل الجريء ، والخصم اللدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه " الفصل " والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابه " الإحكام ، والمحلي " والمنطقي المتعمق في اللغة في كتابه " التقريب " ليؤكد أنه مسلم قرشي بالولادة ، عربي " على حال لسانه " ، فارسي بالجنس أندلسي المولد والممات . ويؤكد الدكتور

١ : ابن حزم " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. احسان عباس طبعة: ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م جـ : ٢ ص . ص . ١٧٥ - ١٧٦ .

طه حسين عروبة ابن حزم بقوله : ذكرت آنفاً أن ابن حزم عربي مسلم وقد يقال : " ابن حزم لم يكن عربياً صليبية ، وإنما أردت هذه العروبة التي تتصل بالثقافة والسياسة والدين والنشأة ، وهذه الخصال التي هي أهم ألف مرة ومرة من الجنسية والعنصرية ، وأما إسبانيته أو بالأحرى أندلسيته ، فهي ظاهرة جلية في طبيعة الحياة التي عاشها وفي آثاره... " ^١ .

فالخطاب الفكري الحزمي ، العقلاني النقدي ، لا يمكن أن نفسره بالجنسية والعنصرية وهذا ما انتقده " أسين بلاثيوس " نافياً أن يكون لأصل ابن حزم الإسباني أية أهمية في حياته الفكرية ^٢ .

(١ - ٣) نشأته وعصره :

أولاً : نشأته

لقد نشأ ابن حزم نشأة مرفهة في كنف أبيه الوزير حيث كان " أبوه أبو عمر أحمد بن سعيد أحد العظماء من وزراء المنصور محمد بن عبدالله ابن ابي عامر ووزر لابنه المظفر بعده " ^٣ وكان أبوه متمتعاً بصفات أهله لهذا المنصب . " إذ كان فطناً ودوداً ، مثقفاً أديباً ، مستقيماً عاقلاً ومهراً في شؤون المال ، بارعاً في مواجهة المواقف السياسية المتناقضة ، ذا طموح يقظ ، قادراً على كبح جماحه عند الضرورة " ^٤ ويقول ابن الآبار في كتابه " إعتاب الكتاب " نقلاً عن ابن حيان : إن المنصور " استوزره قبل سائر أصحابه ، في سنة إحدى وثمانين وثلاثمائة في خلافة هشام المؤيد بالأندلس واستخلفه أوقات مغيبه عن المملكة ، وصير في يده خاتمه ^٥ وقد روى

١ : طه حسين : ألوان ، دار المعارف ، القاهرة ، ص ١٠٢ .

٢ : ASIN PALACIOS - ABENHAZEM DE CORDOBA.P.55-63 وكذلك مقدمة د . شوقي ضيف كتاب ابن حزم نقط

العروس في تواريخ الخلفاء ، جامعة القاهرة ١٩٥١ ص . ص ٤٤،٤١ .

٣ : القفطي : (الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي) أخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة

السعادة القاهرة ص ١٥٦ ، وانظر معجم الأدباء، مرجع سابق ص ٢٣٣ .

٤ : الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٤ .

٥ : المرجع السابق ص ٦٥ .

الحميدي في " الجذوة " حادثة لوالد ابن حزم مع المنصور ابن أبي عامر في بعض مجالسه العامة ، كما حدثه بها ابن حزم نفسه وهي في مدلولها تكشف عن مدى إخلاصه للمنصور، وسعة صدره، وحسن درايته بإسلوب التعامل مع الحكام ، كما تدل على مبلغ ما كان يتمتع به من ثقة لدى المنصور ، وتقول الرواية : " عن الوزير أبي — رحمه الله " أنه كان بين يدي المنصور أبي عامر في بعض مجالسه للعامة فرفعت إليه رقعة استعطاف لأم رجل مسجون .. فلما قرأها اشتد غضبه .. وأخذ القلم يوقع ، وأراد أن يَكْتُب، يُصَلب ، فكتب: " يُطلق " ورمى الكتاب إلى الوزير وأخذ الوزير القلم وتناول رُقعة وجعل يكتب بمقتضى التوقيع إلى صاحب الشرطة، فقال له ابن أبي عامر: ما هذا الذي تكتب ؟ قال : بإطلاق فلان ، فحرد وقال : من أمر بهذا ؟ فناوله التوقيع فلما رآه قال : وَهْمَتَ ، والله لَيُصَلِبَنَّ ، ثم خط على ما كتب وأراد أن يكتب " يُصَلب " فكتب : " يُطلق " ، فأخذ الوزير الرقعة ، فلما رأى التوقيع ، ثمادى على ما بدأ به من الأمر بإطلاقه ، ونظر إليه المنصور .. فقال ما تكتب ؟ قال : بإطلاق الرجل ، فغضب غضباً أشد من الأول ،... فناوله الرقعة فرأى خطه ، فخط على ما كتب وأراد أن يكتب : " يُصَلب " فكتب : " يُطلق " فأخذ والدك الكتاب فنظر ما وقَّع به ، ثم ثمادى فيما كان بدأ به فقال له : ماذا تكتب ؟ فقال : بإطلاق الرجل وهذا الخط ثالثاً بذلك ، فلما رآه عجب وقال : نعم ، يُطَلَّق على رُغْمِي ، فمن أراد الله إطلاقه لا أقدر أنا على منعه " ^١ ، وكان أيضاً من أهل العلم والأدب والبلاغة ، روى الحميدي " سمعت أبا العباس أحمد ابن رشيق يقول : كان الوزير أبو عمر بن حزم يقول : أني لأعجب ممن يلحق في مخاطبة ، أو يجيء بلفظة قلقة في مكاتبة ، لأنه ينبغي له إذا شك في شيء أن يتركه ويطلب غيره فالكلام أوسع من هذا" ^٢ . وكان بليغاً في شعره ، سديداً في رأيه ، حكيماً في قوله ، ومن وصاياه لابنه أبي محمد ما قاله شعراً :

١ : الحميدي : جذوة المقتبس في ذكر الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ص ١٢٧ ؟

٢ : المرجع السابق : ص ١٢٦ .

إذا شئت أن تحيا غنياً فلا تكن على حالة إلا رضيت بدونها^١

وتوفي في ٢٨ من ذي القعدة رحمه الله ٤٠٢ هـ^٢، وعليه فإن ابن حزم قد نشأ في أسرة ثرية من طبقة الخاصة، تعيش في ترف ورفاهية، وفي مستوى حياة أعلى طبقات المجتمع القرطبي، فلا شك أن هذا الجو الثقافي والمادي كان له أثر كبير في تنشئته، وصقل مواهبه التي تفجرت بعد ذلك بغزارة لتثمر المؤلفات الكثيرة في العديد من فروع العلم كما " ولي وزارة بعض الخلفاء من بني أمية بالأندلس ثم ترك واشتغل في صباه بالأدب والمنطق والعربية"^٣، وكان لابن حزم ولد نبيه. يقال له أبو رافع، واسمه الفضل بن أبي محمد بن علي، وكان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس بفضل ما تمتع به هو الآخر من سرعة البديهة، وكثرة الحفظ، وحدة الذكاء، ودرأيته بشؤون الحكم وأخبار الأمم، والمملك، وبقي مصاحباً لابن عباد إلى أن قتل معه في موقعه الزلاقة في ٤٧٩ هـ، وقد جاء في وفيات الأعيان " إن المعتمد بن عباد قد غضب على عمه أبي طالب ابن عبد الجبار بن محمد بن إسماعيل بن عباد وهم بقتله لأمر رابه منه فاستحضر وزراءه وقال لهم: من يعرف منكم من الخلفاء أو ملوك الطوائف من قتل عمه عندما هم بالقيام عليه؟ فتقدم أبو رافع المذكور فقال:

ما نعرف، أيديك الله إلا من عفا عن عمه بعد قيامه عليه، وهو إبراهيم بن المهدي عم المأمون من بني العباس، فقبله المعتمد بين عينيه وشكره ثم أحضر عمه وبسطه، وأحسن إليه"^٤.

١ : المرجع السابق : الموضوع نفسه ، وانظر ابن خلكان : وفيات الأعيان . المجلد الثالث ص ٣٢٨ ، والمقري نفح الطيب المجلد : ٢ ص ٨٣ .

٢ : ابن حزم : " رسالة طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس الجزء الأول - المؤسسة العربية للدراسات ، والنشر - الطبعة : ٢ بيروت ١٩٨٧ م ص ٢٥٢ .

٣ : ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي) لسان الميزان ، المجلد : ٤ طبعة : ٢ منشورات مؤسسة الأعلى بيروت ١٩٧١ م ص ١٩٨ .

٤ : وفيات الأعيان - المجلد الثالث ص ٣٢٩ .

أما ابن حزم فقد أمضى فترة الصبا وهو لا يعرف الحاجة أو الحرمان " تحت رعاية الخدم ، وبين مناغاة النساء، من القيان والجواري والإماء، على أيديهن نشأ، ومعهن تربي، ولم يعرف غيرهن من الرجال حتى حد الشباب^١، " ففي طفولته لم يرسله أبوه ليتعلم في حلقات الجامع، أو عهد به إلى مدرس بل فضل أن يعلمه في القصر، وفي ذلك يقول صاحب كتاب أئمة الفقه: " ولأن أباه كان خبيراً بما آلت إليه الحياة من فساد وتفسخ، لم يشأ أن يعهد بهذا الطفل إلى معلمين من الرجال .. بل اختار له معلمات من النساء من قريباته ومن الجواري.. وكانت من نساء قرطبة فقيهاً وراويات شعر ومقرئات ومحدثات وطيبات وعالمات بالفلك والفلسفة^٢. " وهذا الاحتكاك المبكر بالنساء جعله " يتعلم منهن أشياء أخرى ليست أقل نفعاً ، ولكنها مؤذية في سن الطفولة لقد أظهرته ، في سن مبكر على أسرار الحياة الجنسية ومناورات القصور ، وحيل النساء ، فنشأ صبياً سريع التأثر ، كثير المرض ، ملحوظ العصبية ، متوقد الذكاء ، مطبوعاً على الغيرة، سيئ الظن بالمرأة وقد خبرها عن قرب ، وأشرف من أسرارها على غير القليل^٣. ويؤكد ابن حزم ذلك بقوله : " لقد شاهدت النساء ، وعلمت من أسرارهن مالا يكاد يعلمه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيل وجهي ، وهن علمني القرآن ورويني كثيراً من الأشعار ، ودربني في الخط ، ولم يكن وكدي وإعمال ذهني من أول فهمي وأنا في سن الطفولة جداً إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك^٤ .

ورغم ما في ذلك الوسط الذي نشأ فيه وتلك البيئة المترفة والتي كان فيها محاط بالحسان من كل جانب، فقد كان مثلاً للعفة والطهر، بفضل حرص والده في الإشراف على تربيته، فكان

١ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وطوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٥ .

٢ : عبدالرحمن الشرقاوي : أئمة الفقه — " الإمام بن حزم أديب الفقهاء " ص ١٠٠ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٦٥، ٦٦ .

٤ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية

للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٧ م ص ١٦٦ .

لا يغفل عن مراقبته وملاحظة ميوله ورغباته ويقول ابن حزم محدثاً عن نفسه في صدق وجرأة :
" ومع هذا يعلم الله — وكفى به عليماً — أني بريء الساحة ، سليم الأدم ، صحيح البشرة ،
نقي الحُجْزَة وإني أقسم بالله أجل الأقسام ، أني ما حللت مئزري على فرج حرام قط ، ولا
يحاسبني ربي بكبيرة الزنا مذ عقلت إلى يومي هذا ، والله المحمود على ذلك ... وكان السبب
فيما ذكرته أني كنت وقت تأجج نار الصبا ، وتمكُن غرارة الفتوه مقصوراً ، محظراً علي بين
رقباء ورقائب " ^١ . وقد استفاد ابن حزم من هذا الأسلوب في تربيتة ، وعبر عنه أحسن تعبير
عن خبرة وتجربة إذ يقول : " كثرة وقوع العين على الشخص تُسهلُ أمره وتهونه " ^٢ .

يستفاد من ذلك أن والده شمله بالرعاية الكاملة منذ حداثة سنه ، وبقي ابن حزم متأثراً
بشخصية والده الوزير طيلة حياته ، فقد كان أحد مصادر الشفوية في التاريخ ، لأنه كان يقص
عليه بعض الأحداث التي شهدتها في وزارته للمنصور ^٣ . تلك النشأة في كنف أبيه الوزير مكنته
من حضور مجالس العلم ، والسماع من العلماء مُذ عقل نفسه ، وقبل أن يبلغ السادسة عشرة
من العمر ، ولم يتوقف به الأمر عند المجالس الرسمية ، وإنما تجاوزها إلى الحرم نفسه ، فهو يحدثنا
في طوق الحمامة أنه كتب أبياتاً ، وكان سبب هذه الأبيات أن " ضني " العامرية — إحدى
كرائم المظفر عبدالملك بن أبي عامر — كلفتني صنعتها فأجبتها ، وكنت أوجلها ، ولها فيها
صنعة في طريقة النشيد والبسيط رائقة جداً " ^٤ .

١ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، مرجع سابق ص ٢٧٢.

٢ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم الأندلسي "رسالة في مداواة النفوس" الجزء الأول مرجع سابق ص ٣٥٠.

٣ : انظر إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي ص ٢٤٨ ، ٢٤٩.

٤ : د. إحسان عباس: رسائل ابن حزم "رسالة طوق الحمامة" الجزء الأول، الطبعة الثانية، ص ٢٥٥.

كما أن والده قد عهد به إلى الشيخ أبي الحسين بن علي الفاسي ويقول عنه ابن حزم : كان عاقلاً عاملاً عالماً ، ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح وفي الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة ، وأحسبه كان حضوراً لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملةً عالماً وعملاً^١ .

ويذكر الحميدي أن ابن حزم " سمع سماعاً جمياً ، وأول سماعه من أبي عمر أحمد بن محمد بن الجسور قبل الأربعمائة^٢ . ومع هذه الثوابت ذكر ياقوت في معجمه " أنه قرأ بخط أبي بكر محمد بن طرخان بن يلتكن بن يحكم ، قال الشيخ الإمام أبو محمد عبدالله بن محمد العربي الأندلسي : إن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة . وأقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنة ست وعشرين سنة وقال : إني بلغت هذه السن وأنا لا أدري كيف أجبر " صلاة من الصلوات^٣ وهذه الرواية كما يتضح من سياقها تفتقر إلى الانسجام في عرض الخبر ، فالثابت تاريخياً أن ابن حزم لم يشتغل بالوزارة في الفترة التي حددها بل بعدها ، إذ نجد ابن حزم بعد وفاة والده ٤٠٢ هـ وكان عندئذ في الثامنة عشرة من عمره وبعد ما لاقاه من معاملة سيئة من سجن ونفي ، من قبل حاكم المرية فاضطر للتوجه إلى بلنسية وهناك التقى بالمرتضى الأموي وحارب في جيشه بقرطبة ثم وقع بأيدي أعدائه ٤٠٣ هـ ولم يعد إلى قرطبة إلا في ٤٠٩ هـ ، وبعدها وزر لعبد الرحمن " المستظهر " ، ابن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله^٤ ، ولم تدم طويلاً ، حيث وقع الاختيار على ابن هشام " المستظهر " في ١٦ من رمضان ٤١٤ هـ ،

١ : د. الطاهر أحمد مكي: ابن حزم الأندلسي "طوق الحمامة في الإلفة والآلاف"، طبعة: ٥ دار المعارف القاهرة ١٩٩٣ م ص١٦٦.

٢ : الحميدي: جذوة المقتبس ص ٣٠٨ ، وانظر ابن حجر: لسان الميزان ص ١٩٨ ، وانظر أيضاً ابن العماد: شذرات الذهب ص ٢٩٩.

٣ : ياقوت : معجم الأدباء المجلد : ١١ ، ١٢ ، ط : ٣ دار الفكر للطباعة والنشر ١٩٨٠ م ص.ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

٤ : صلاح الدين بسويوني : " الأخلاق والسياسة عند ابن حزم " مكتبة نهضة الشرق — جامعة القاهرة ص ٢٩ .

٥ : ياقوت : معجم الأدباء — المجلد : ١١ ، ١٢ مرجع سابق ص ٢٣٧ .

وأعدم في ٣ من ذي القعدة ٤١٤ هـ^١، وكان ابن حزم في الثلاثين من العمر آنذاك وليس ستاً وعشرين، وقد شك "غرسية غومث" في الخير، وراه لونا من المداعبة، لأن ابن حزم يجب أن يكون قد درس الفقه وعلم الكلام مبكراً، ويعلق الدكتور الطاهر مكي على ذلك بأنه لا يرى تناقضاً في الأمر، لأن الدراسة النظرية في رأيه لا تعني عدم الخطأ، والعبادات العملية — صلاة الجنائز ليست مما يصلى كل يوم أو حتى كل شهر — تلعب فيها الممارسة دوراً أكبر من القراءة والدرس^٢.

والباحث لا يشاركه هذا الرأي، فعلاوة على إمام ابن حزم في هذه السن بعلوم القرآن وعلم الكلام، فالمرجح أنه قد حضر الكثير من الجنائزات من بينها ثلاثة مؤكدات، جنازة المؤيد هشام بن الحكم المستنصر، وجنازة أخيه أبي بكر في شهر ذي القعدة سنة ٤٠١ هـ، وجنازة والده في ٢٨ من شهر ذي القعدة سنة ٤٠٢ هـ^٣.

كما أنها تتعارض والتحديدات التي أوردها ابن حزم في كتاب "الطوق" التي تقدم لنا بدقة التواريخ المضبوطة لتحصيله، لذا لا مناص من الاعتقاد، أنها رواية محرفة، أريد لها الغمز والخط من قدره بإظهار جهله، وهو في سن متقدمة، بأبسط العبادات وأحكامها، غير أنها مع ذلك، قد تكون صحيحة شريطة أن نعتبرها، لا تدل على جهل بل عن موقف مبدي خصوصاً وأن ابن حزم ينتقد في "المحلى" (ج: ٢، ص ٢٨٣) من يمنعون من الركعتين قبل المغرب^٤.

أما عن قرطبة مسقط رأس ابن حزم أكبر مدن الأندلس مساحة، وتسابقوا في وصف طبيعتها وما يميزها عن غيرها من باقي مدن الأندلس، ففي وصفها يقول ابن حوقل الموصلي: "وأعظم

١ : ابن حزم : رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها — الملحق الأول — في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي — إحسان عباس — الجزء الثاني ص ٢٠١ .

٢ : انظر الطاهر مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة الطبعة الرابعة ١٩٩٣ م دار المعارف القاهرة ص . ٦٧ .

٣ : انظر الطاهر مكي : المرجع السابق ص ٧٠ .

٤ : سالم يفوت : " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " مرجع سابق ص ٤٧ .

مدينة بالأندلس قرطبة، وليس لها في سائر المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة، ويقال إنها كأحد جانبي بغداد، وإن لم تكن كذلك فهي قريبة منها، وهي حصينة بسور من حجارة، ولها بابان مشرعان في نفس السور إلى طريق الوادي من الرصافة^١، وأهم ما اشتهرت به قرطبة جامعها المشهور الذي بناه عبدالرحمن الداخل ١٧٠هـ^٢، وتتابع الأمراء والخلفاء في العناية به وتوسعته، وكان الناصر والمستنصر وابن أبي عامر ممن أسهموا في هذا الأمر^٣، وكذلك القنطرة المعروفة بالجسر الذي يروى أنه بُني بأمر من عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه^٤. ويقول دوزي نقلاً عن لابورد Laborde في كتابه "وصف إسبانية" إن طول مسجد قرطبة في حالته الحاضرة هو ٦٢٠ قدماً وعرضه ٤٤٠ قدماً، وكان في أيام العرب ١٤٠٠ سارية أما الآن فهي ٨٥٠ سارية لاغير، كما قال البارون شك Schack قلت: أخبرني المهندس هرناندز الذي كان دليلي في قرطبة، وهو من الموكلين بالجامع الأعظم أن طول المسجد هو ١٧٥ متراً، وأن عرضه ١٢٥ متراً وأخذ القلم، وحسب ذلك بالترتيب فوجد أن المسقف والصحن يتسعان لثمانين ألف مصلٍ... وأما القنطرة التي بقرطبة فهي بديعة الصنعة، عجيبية المرمى، فاقت قناطر الدنيا حسناً^٥، وكانت الأندلس تضم عدة مدن، نذكر منها مدينة الزهراء، المدينة الخليفة التي بدأ الناصر بنائها في ٣٢٥هـ، على بعد خمسة أميال إلى الشمال الغربي من قرطبة، ومدينة الزاهرة التي أنشأها محمد بن أبي عامر (الحاجب المنصور) شرقي قرطبة في ٣٦٨هـ، ومدينة سالم بنيت في ٣٣٥هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين

١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية دار الفكر العربي الناشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ جـ : ١ ، ص ٤٨ ، ٤٩ .

٢ : ابن عذاري المراكشي : " البيان المغرب في أخبار المغرب " ج : ٢ بيروت ١٩٥٠ م ص ٢٢٩ .

٣ : ابن عذاري المراكشي : ج : ٢ المرجع السابق ص . ص ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٨٧ ، وانظر أيضا أعمال الأعلام جـ : ٢ ص . ص ٤٢ ، ٣٨ ، وانظر نفح الطيب جـ : ١ ص . ص ٥٤٥ ، ٥٥٦ .

٤ : نفح الطيب : المجلد الأول ص ١٥٣ — ذكر المقرئ نص أمر البناء عن ابن حيان فقال : "...وقام فيها بأمره على النهر الأعظم بدار مملكتها قرطبة ، الجسر الأكبر الذي لم يعرف في الدنيا مثله انتهى .

٥ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية — الجزء الأول — دار الفكر العربي ، الناشر دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص ١٣٦ .

سالم بنيت في ٣٣٥ هـ أيام الخليفة عبدالرحمن الثالث الناصر لدين الله ، ومدينة المريية بناها الخليفة الناصر ٣٤٤ هـ^١ ، وفيها يقول بعض علماء الاندلس^٢ :

بأربع فاقت الأمصار قرطبةً منهن قنطرة الوادي وجامعها
هاتان ثتان والزهراء ثلاثة والعلم أعظم شيء وهو رابعها

وهذا وصف يدل على مدى الازدهار العمراني والحضاري والتقدم العلمي الذي وصلت إليه قرطبة ، مما جعلها محط أنظار العلماء والمؤرخين والفقهاء ، حيث كانت منتجعاً ، وسبيلها الكريم الواسع لطلاب العلم والمعرفة من كل مكان ، قصدها عدد من علماء الشرق الإسلامي كأبي علي القالي (إسماعيل بن القاسم البغدادي) صاحب كتاب الأمالي، فمعالم الحضارة فيها واضحة عن البلدان الأوروبية المجاورة والبعيدة ، الأمر الذي دفع أذفونش (الفرنسو الثالث) ملك أشتوريش وجليقية (ليون) إلى أن يعهد بتربية ابنه إلى مريين قرطبيين^٣ ، ولعل موقعها الجغرافي واعتدال مناخها ، وخصوبة أرضها ، ووفرة مياهها ما جعل الأمويين يتخذونها عاصمة لملكهم، وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبدالمؤمن بن علي بقوله: " إن ملوك بني أمية حين اتخذوها حضرة مملكتهم لعلى بصيرة ، الديار المنفسحة الكبيرة ، والشوارع المتسعة، والمباني الضخمة المشيدة ، والنهر الجاري ، والهواء المعتدل ، والخارج الناصر ، المحرث العظيم ، والشعراء الكافية ، والمتوسط بين شرقي الأندلس وغربها"^٤ .

وفي تميز موقع قرطبة الجغرافي وصفات أهلها يقول ابن حزم : " وأما في قسم الأقاليم فإن قرطبة، مسقط رؤوسنا ومعقل تماننا، مع سر من رأى في إقليم واحد فلنا من الفهم والذكاء ما

١ : انظر : د . عبدالرحمن علي الحجى — التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة الطبعة الأولى — دار الاعتصام ، القاهرة ١٩٨٣ م ص ص ٣٠٣، ٣٠٤ .

٢ : المقرئ : النفع ، المجلد : ١ ص ١٥٣ ، وفي الباب الرابع من المصدر نفسه ينسب البيتين لأبي محمد بن عطية الحاربي .

٣ : عبدالرحمن علي الحجى — التاريخ الأندلسي ... مرجع سابق ص ٣٠٣ .

٤ : المقرئ : نفع الطيب — المجلد الأول ص ١٥٤ .

اقتضاه إقليمنا ، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مُغربة عن مطالعها على الجزء المعمور ، وذلك عند المحسنين للأحكام التي تدل عليها الكواكب ناقص من قوى دلائلها ، فلها من ذلك على كل حال حظّ يفوق حظّ أكثر البلاد ، بارتفاع أحد النيرين بها تسعين درجة .

وذلك من أدلة التمكّن في العلوم ، والنفوذ فيها عند من ذكرنا ، وقد صدق ذلك الخبر ، وأبانت التجربة ، فكان أهلها من التمكّن في علوم القراءات والروايات ، وحفظ كثير من الفقه ، والبصر بالنحو والشعر واللغة والخبر والطب والحساب والنجوم ، بمكان رحب الغناء واسع العطن ، متنائي الأقطار ، فسيح المجال^١ ، وهذه هي قرطبة بيئة ابن حزم التي ولد فيها وترعرع في ربوعها ، وبقي يحن إليها بعد مغادرته لها ، ويصف مرابعها وقصورها وبساتينها ، حتى وافاه الأجل بعيداً عنها .

ثانياً : عصره :

ولتوظيف تاريخ حياة ابن حزم ، فمن الضروري إلقاء نظرة مختصرة على العصر الذي شهد عبقرية مفكرنا ما بين ٣٥٠ - ٤٦٠ هـ لتعرف علاقة التفاعل والتأثير المتبادل بينه وبين البيئة السياسية والفكرية ، والتي كان لها بالغ الأثر في إثارة ملكات الإبداع الفكري لديه .

(أ) : الأحوال السياسية وتشيع ابن حزم للأمويين :

يعتبر عصر الخلافة الأموية الذي ولد فيه ابن حزم أكثر هدوءاً في الداخل ، مما أتاح الفرصة أمام الحكام والأمراء ، لأن ينتهجوا سياسة خارجية نشطة ، فباعتلاء عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " العرش في ٣٠٠ هـ بدأت موازين القوة بين الإمارة الأموية والعصاة من المولدين تميل لصالح الحاكم الذي استطاع استمالة ابن حفصون ، والحد من إمكاناته في استثمار الحصون

١ : ابن حزم : رسالة " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " تحقيق د . احسان عباس ، مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٧٤ .

التي يحتلها ، حيث اتبع سياسة جده عبد الله^١ . المتوفى في العام نفسه الذي تولى فيه الحكم ٣٠٠ هـ ، تلك السياسة التي تمثلت في مهادنة المستقلين من أصحاب السلالات في الثغور ، والاستمرار في حرب ابن حفصون ، ثم عدل من أسلوب قبول الإتاوة من أصحاب الحصون ، ولم يعد يقبل منهم إلا النزول عن حصونهم ومناطق نفوذهم ، والانتقال إلى بلاطه والانخراط في جيشه ، وقد استنفذ ذلك من الوقت قرابة السبعة عشر عاماً ، بعدها اتجه لإخضاع الثغور سعياً لتحقيق الاستقلال والسلام الذي تجسد بالفعل على ربوع الأندلس بعد أن " كان يخيم عليها تهديد الرعايا المولدين والمسيحيين " ^٢ ، واستمر عهد عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " حتى سنة ٣٥٠ هـ وخلال هذه الفترة استطاع تحقيق وحدة الأندلس ، وزاد من نفوذها الخارجي ، وأقام العديد من المنشآت العمرانية ، وبعد وفاته بويع للخلافة ولده الحكم أبو المطرف ، وكانت مدة ولايته قصيرة جداً ، فكان متمماً لما تركه والده من قبله في تشجيع الحركة الثقافية ، وحماية الثغور ومحاربة الحكام الأسيبان وقهرهم وإجبارهم على عقد معاهدات سلام معه ، فكان عهده يمثل العهد الذهبي للأندلس ، وبعد وفاة " الحكم المستنصر بالله " في ٤ صفر ٣٦٦ هـ ، بويع ابنه وولي عهده هشام بالخلافة وتلقب " بالمؤيد بالله " ، وكان صبيلاً لا يتجاوز عمره عشر سنوات ... وتمت مبايعته بقرطبة بفضل تدبير وزير أبيه محمد بن أبي عامر ، الذي قام بقتل " المغيرة " أخي الحكم المستنصر المرشح للخلافة من بعده ^٣ ، وتولى الحاجب محمد بن أبي عامر الوصاية عليه ، وتمكن ابن أبي عامر بدهائه أن ينفرد بالسلطة ، ويسيطر على الخلافة ، فحجر عليه ، واستبد بالدولة ، واعتمد على بربر العدو في توطيد سلطانه ، وأصبح

١ : جده هو الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن المتوفى في مستهل شهر ربيع الأول سنة ٣٠٠ هـ . بعد أن ملك خمسا وعشرين سنة وخمسة عشر يوماً . انظر بن الخطيب ، تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال — دار الكشوف بيروت ١٩٥٦ م ص ٢٨ .

٢ : حضارة العرب في الأندلس . ليفي بروفنسال ، ترجمة دوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ ص ٢٨ .

٣ : د . السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس — دار النهضة العربية — بيروت ١٩٨٨ م ص ٣٢٣ .

سيد البلاد ، ومحا رسوم الخلافة ، ولم يبق للخليفة المؤيد من هذه الرسوم الخلافية سوى الدعاء على المنابر، وكتب اسمه في السكة والطرز^١ ، ولقد لخص بعض المؤرخين هذه السياسة العامرية تلخيصاً جميلاً بقوله : " كان المنصور ابن أبي عامر آية من آيات الله في الدهاء والمكر والسياسة ، عدا بالمصاحفة على الصقالبة حتى قتلهم ، ثم عدا بغالب على المصافحة حتى قتلهم ، ثم عدا بجعفر من الأندلس على غالب حتى استراح منه ، ثم عدا بنفسه على جعفر حتى أهلكه ، ثم انفرد بنفسه ينادي حروف الدهر : هل من مبارز ؟ فلما لم يجده ، حمل على حكمه ، فانقاد له وساعده ، واستقام له أمره منفرداً لسابقة لا يشاركه فيها غيره^٢ .

وقد عرف ابن أبي عامر برجل التوسع الأموي وأشد الأمويين فاعلية، ففي ظل حكمه الفعلي وصلت سلطة إسبانيا المسلمة إلى قمة مجدها في العالم الغربي^٣ ، وبعد وفاته في ٣٩٢هـ —

١ : انظر المرجع السابق : ص ، ص ٣٢٧ إلى ٣٣٤ ، انظر المقرئ : نفع الطيب — المجلد الأول ص ، ص ٣٧٢ ، ٣٧٧ ، وانظر أيضاً ابن خلدون القسم الأول — المجلد الرابع ص ص ٣١٨ — ٣٢٠ — دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٦٨م يذكر ابن خلدون في وصف حال ابن أبي عامر وكيف ترقى السلطة " لما توفى الحكم بويح هشام ولقب المؤيد " بعد أن قتل ليلثذ المغيرة أخو الحكم المرشح لأمره ، فحاول الفتك به محمد ابن عامر، من جعفر ابن عثمان المصحفي صاحب أبيه ، وغالب مولى الحكم صاحب مدينة سالم ، ومن خصيان القصر ، ورؤسائهم فائق وجودر ثم سما لابن أبي عامر — أملا في التغلب على هشام لمكانة في السن فمكر بأهل الدولة وضرب بين رجالها وقتل بعضهم ببعض وأرخص للجند في العطاء وأعلى مراتب العلماء ، وقمع أهل البدع . ثم تجرد لرؤساء الدولة ما عانده وزاحمه فمال عليهم وحطهم عن مراتبهم ، وقتل بعضاً ببعض كل ذلك عن هشام وحظه وتوقيعه حتى استأصل بهم وفرق جموعهم .. ولما خلا الجو من أولياء الخلافة والمرشحين للرياسة ، رجع الجند فاستدعى أهل العدو من رجال زناته والبرابرة فرتب منهم جنداً واصطنع أولياء ... فتغلب على هشام وحجره ، واستولى على الدولة وملاً الدينا وهو في جوف بيته . وتسمى بالحاجب المنصور ونفذت الكتب والمخاطبات والأوامر باسمه ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم الخلافة أكثر من الدعاء على المنابر وجند البرابرة والماليك ورد الغزو بنفسه إلى دار الحرث ، فغزا اثنتين وخمسين غزوة في سائر أيام ملكة لم ينكسر له فيها راية ولا قل له جيش " .

٢ : ابن الخطيب: أعمال الأعلام ص ٧٧ .

٣ : ليفي بروفنسال : حضارة العرب في الأندلس ص ١٨ .

ورث السلطة من بعده ابنه عبدالملك المظفر أبو مروان الذي جرى على نهج أبيه في الغزو وحتى لم تكن تمر سنة تخلو من غزوة، فكانت أيامه أعياداً دامت مدة سبع سنين.

وكانت تسمى بالسابع تشبيهاً بـ "سابع العروس"^١، وبقي إلى أن مات في ١٦ من صفر ٣٩٩هـ^٢. فقام بالأمر بعده أخوه عبدالرحمن الذي سمته العامة "بشنجول" صار على منهج أبيه وأخيه في الحجر على الخليفة هشام واستغلال الملك دونه، وامتد طمعه إلى استئثاره بما بقي من رسوم الخلافة، فطلب من هشام المؤيد أن يوليّه عهده فأجابته إلى طلبه، وكتب عهده من إنشاء أبي حفص بن برد^٣، وهدفه الحقيقي من ذلك هو نقل الخلافة من المضرية إلى اليمينية، فكان ذلك العهد كالصاع في سلطة بني عامر، وناقوساً أيقظ الأمويين والقرشيين الذين جمعوا أمرهم بعد سماعهم العهد، منتهزين وجود عبدالرحمن بالغزو، فقتلوا صاحب الشرطة، وخلعوا هشام المؤيد، وبايعوا محمد بن هشام بن عبدالجبار ولقبوه بالمهدي، وما أن وصلت الأخبار إلى عبدالرحمن حتى هم بالعودة إلى قرطبة إلا أن جنوده انفضوا من حوله ولحقوا بقرطبة وبايعوا المهدي، وطمعاً في ثقة المهدي حاول البربر إظهار حسن نواياهم وإخلاصهم، فأوعزوا بعبدالرحمن وقبض بعضهم عليه، وقتلوه وحملوا رأسه إلى المهدي. وبمقتل عبدالرحمن انتهت دولة العامريين إلى الأبد، كأن لم تكن بعد حكم دام زهاء ثلاثين سنة، تلاها زوال خلافة الأمويين بعد عقدين من الزمان تقريباً، حيث إن مقتل عبدالرحمن العامري واستلام المهدي الحكم كان بداية الفتن والدسائس والمؤامرات الخطيرة التي وصلت إلى درجة أن كل حاكم صار يستعين بخصومة في محاربة من يثور عليه بقصد تحطيمه واستلام منصبه^٤.

١ : المقرئ : نفع الطيب . المجلد ١ ، ص ٤٢٣ .

٢ : أعمال الأعلام ص ٨٩ .

٣ : المقرئ — نفع الطيب : المجلد : الأول ص . ٤٢٤ ، وانظر ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ٩١ .

٤ : د . أحمد مختار العابدي : تاريخ المغرب والأندلس — مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ص ٢٧٤ .

وبعد أن فتك المهدي بالبربر، وقَتَلَ هشام بن سليمان الذي بايعوه وأخاه أبا بكر^١، لجأ البربر إلى الاستعانة بنصارى الشمال بعد أن أعطوا البيعة لسليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر، الذي لقبوه بالمستعين، وهموا معاً لمحاربة الخليفة المهدي، فاحتلوا الثغور واتجهوا إلى قرطبة، وحاصروها إلى أن دخلوها بعد هروب المهدي إلى طليطلة في ٤٠٠هـ^٢، واستطاع المهدي بالتحالف مع النصارى من دخول قرطبة ثانية، ومطاردة المستعين الذي غادرها إلى الجزيرة الخضراء في العام نفسه، غير أن وضع قرطبة السيئ في الداخل، والتفكك الخطير بين الصقالبة أعداء البربر — بين موالٍ للعامريين، وموالٍ للأمويين — أدى إلى تسهيل مهمة المستعين في دخول قرطبة مرة أخرى، إثر تمكن واضح العامري من قتل المهدي انتقاماً منه باعتباره المشتت للعامريين والمعادي لهم، وكان دخول المستعين لقرطبة في ٤٠٣هـ بعد حصار دام أحد عشر شهراً، قاوم خلالها أهل قرطبة مقاومة شديدة. وبدخول المستعين قرطبة عادت كل قبيلة من البربر والصقالبة إلى أقطاعها، وتقلدوا البلاد الواسعة، مما أضعف من موقف المستعين وعجل بنهايته، وسقوط حكمه، حيث تمكن علي بن حمود بمساعدة خيران صاحب المرية من دخول قرطبة، والقبض على المستعين وأخيه وابنه وقتلهم جميعاً بهشام المؤيد الذي أشيع أن محمد بن سليمان (ابن المستعين) كان قد قتله غيلة دون إذن من والده إثر دخول المستعين قرطبة في المرة الأخيرة^٣.

وبويع ابن حمود خليفة في ٤٠٧هـ، وتلقب بالناصر لدين الله واستمر حكمه مدة لا تقل عن السنتين، تسلم بعده الحكم القاسم بن حمود، ثم يحيى بن علي بن حمود الذي لقب بالمعتلي

١ : المقرئ نفع الطيب : المجلد ١ : ص ٤٢٧ وفي وصف المقرئ للمهدي في مواجهته للبربر وقتله هشاماً بن سليمان وأخاه أبا بكر قال : (وأغرى بهم السواد الأعظم ، فثاروا بهم وأزعجهم عن المدينة وقبض على هشام وأخيه أبي بكر وأحضرا بين يدي المهدي وضرب أعناقهما ولحق سليمان بن أخيها " الحكم " بجنود البربر...فبايعوه ولقبوه المستعين بالله) .

٢ : انظر ابن الخطيب : أعمال الإعلام ص ١١٣ .

٣ : ابن الخطيب : المرجع السابق ص ١٢٠ .

أو المستعلي . وقد استمر حكم آل حمود حتى أوائل سنة ٤١٤ هـ^١ ، ومع نشوب الفتن البربرية كان " قد أخرج ابن حزم من قرطبة ، إذ كان رأس مناصر لبني أمية ، متمسكاً بحقوقهم في العرش، لطول ما اتصل رجاله بخلفائهم وأقاموا في خدمتهم"^٢ .

وكان ابن حزم يسعى إلى عودة الخلافة إلى عبدالرحمن الرابع — الملقب بالمرتضى " وسار مع جيش المرتضى لحرب بني حمود ، فانهزم الجيش في موقعه " غرناطة " في ٤٠٨ هـ ، وقتل المرتضى ، وأسر ابن حزم ، ثم أخلى سبيله ، فلجأ إلى شباطه ، وظل يدعو لعبدالرحمن الخامس الذي كان يطالب بالخلافة ، وعندما اتفق أهل قرطبة على رد الأمر لبني أمية ، بايعوا عبدالرحمن ابن هشام عبدالجبار في ٤١٤ هـ ، ولقبوه " بالمستظهر " فاستقدم ابن حزم وأقامه وزيراً له ، ولم يستمر المستظهر في الحكم غير شهرين قتل بعدهما في ٢٧ ذي القعدة ٤١٤ هـ^٣ ، فنفى ابن حزم مرة ثانية من قرطبة ، ثم جاء بعده محمد بن عبدالرحمن ، وعنه يقول ابن حزم : " وكان محمد عبدالرحمن هذا قد تلقب " بالمستكفي " ، فولي ستة عشر شهراً وأياماً إلى أن نُخلع ، ورجع الأمر إلى يحيى بن علي الحسيني ، وهرب المستكفي ، فلما صار بقرية يقال لها شمونت من أعمال مدينة سالم جلس ليأكل ، وكان معه عبدالرحمن بن محمد بن السليم من ولد سعيد بن المنذر القائد المشهور أيام عبدالرحمن الناصر ، فكره التمادي معه ، وأخذ شيئاً من البيض — نبات سام وهو كثير في ذلك البلد ، فدهن له به دجاجة ، فلما أكلها مات لوقته فقبره هنالك ، وكان المستكفي في غاية التخلف وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها"^٤ . ولما قطعت دعوة يحيى بن علي الحسيني من قرطبة سنة ٤١٧ هـ ، أجمع أهل قرطبة على رد الأمر إلى بني أمية ، وكان

١ : انظر المقرئ : نفع الطيب المجلد : ١ ، ص ٤٣٠ — ٤٣٢ .

٢ : أنخل جنتالث بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالظاهر مقدمة الكتاب بتاريخ ١٩٥٥م القاهرة ص ٢١٤ .

٣ : إحسان عباس : الرسائل ابن حزم الأندلسي " رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم " الملحق رقم (١) في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم جـ : ٢ مرجع سابق ص ٢٠١ .

٤ : المرجع السابق ص ٢٠٢ .

عميدهم في ذلك الوزير أبو الحزم جهور بن محمد بن عبيد الله بن محمد بن الغمر بن يحيى بن عبد الغافر بن أبي عبيدة ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وقد كان ذهب كل من كان ينافس في الرياسة ويخب في الفتنة بقرطبة ، فراسلهم جهور ومن معه من أهل الثغور والمتغلبين هنالك على الأمور ، وأدخلهم في هذا ما اتفقوا على تقديم أبي بكر هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، وهو أخو المرتضى .. بايعوه في شهر ربيع الأول سنة ٤١٨ هـ وتلقب " بالمعتد بالله " وبقي متردداً في الثغور ثلاثة أعوام غير شهرين ، ودارت هنالك فتن كثيرة واضطراب شديد بين الرؤساء بها ، إلى أن اتفق أمرهم على أن يصير إلى قرطبة ، فصار ودخلها يوم منى ثامن ذي الحجة سنة ٤٢٠ هـ ثم غدرت به فرقة من الجند فخُلع ، وانقطعت الدعوة الأموية من يومئذ فيها ، واستولى بعد ذلك الجهور بن محمد علي قرطبة وكان من وزراء الدولة العامرية ، قديم الرياسة ، موصوفاً بدهاء العقل "١ ، وتولى أمرها بعده ابنه أبو الوليد محمد بن جهور ، متبعاً منهج أبيه إلى أن مات ، فغلب عليه الأمير الملقب " بالمأمون " صاحب طليطلة^٢ ثم غلب عليها صاحب إشبيلية الأمير الظافر بن عباد ، وبقي هشام بن المعتد معتقلاً ، ثم هرب ولحق بابن هود بلا ردة ، فأقام هنالك إلى أن مات سنة ٤٢٧ هـ ، وانقطعت دولة بني مروان جملة ، إلا أن أهل إشبيلية ومن كان على رأيهم من أهل تلك البلاد ، لما ضيق عليهم يحيى بن علي الحسني وخافوا أمره ، أظهروا أن هشام بن الحكم المؤيد حي ، وأنهم ظفروا به ، فبايعوه ، وأظهروا دعوته ، وتابعهم أكثر أهل الأندلس ، وبقي الأمر كذلك إلى حدود الخمسين وأربعمائة ، فلما أظهروا موت هشام المؤيد الذي ذكروا أنه وصل إليهم ، وحصل عندهم ، وبعد ذلك انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، واندثر سلك الخلافة بالمغرب وقام الطوائف بعد انقراض الخلافة واندثارها بالمغرب^٣ .

١ : المرجع السابق ص ٢٠٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٠٤ .

٣ : المرجع السابق، الموضوع نفسه، وانظر المقرئ: نفع الطيب، المجلد: ١، ص ٤٣٨ .

وهكذا كانت نهاية الدولة الأموية ، وبداية عهد ملوك الطوائف ، وتلك صورة مختصرة للحياة السياسية في الأندلس ، وبالأخص قرطبة خلال عصر الخلافة الأموية في القرن الرابع الهجري وحتى منتصف القرن الخامس ، وبالتالي تلقي الضوء على الفترة التي عاصرها ابن حزم ، فكانت في البداية تتسم بالملك القوي المترابط الأركان ، ثم حالات الاضطراب والفوضى والفتن والتدليس الذي عكر صفو حياته وهو شاب ، ثم انقسامات ودسائس آلت بالدولة الأموية إلى دويلات متعددة في عهد ملوك الطوائف ومنهم من كان يدفع " الإتاوة " لطاغية النصارى أذفونش بن فرذلاندا^١ ، ومن أشهر ملوك الطوائف بنوعباد (ملوك إشبيلية) الذي أحرق ثانيهم (المعتضد) كتب ابن حزم ، ومنهم كذلك بنو جهور بقرطبة الذي آل ملكهم إلى المعتمد بن عباد^٢ ، وكان للحياة السياسية أثرها على الحياة الاجتماعية ، فقد كان الانقسام العنصري والديني من سمات عصر الإمارة السابق على عصر الخلافة في القرن الرابع الهجري ، وهذا بدوره كان محركاً أساسياً للأحداث ، من صراع بين العرب والمولدين ، وبين المولدين والسلطة في الثغور ، وبحلول القرن الرابع الهجري ، واستلام عبدالرحمن الثالث الإمارة آلت الحركات الثورية وعلى رأسها عمر بن حفصون إلى الفشل ، مما أدى إلى خضوع المولدين وغيرهم لسلطة الخليفة الأموي في قرطبة ، مما أزال بذلك كل العوائق التي كانت حجر عثرة أمام اندماج العناصر السكانية ، وتكوين بناء متجانس اجتماعياً ، ونتج عن ذلك أن ازداد الشعور القومي والواعي بالشخصية الأندلسية ، إضافة إلى الحرص على سيادة اللغة العربية الفصحى في المجال الثقافي كليات ، وانحسرت اللاتينية في نظام الكنيسة بين رجال الدين . فكانت توجهات رجال الدين وعلى وجه الخصوص رجال الكنيسة في إشبيلية — نحو اقتراح ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصارى الأندلس من الارتباط بدينهم وعلى ذلك يُعلق " دوزي "

١ : المرجع السابق : ص ٢٠٤ ، وانظر تاريخ المغرب الأندلسي د . أحمد مختار العبادي ، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ص.ص ٢٧٤، ٢٧٥ وانظر أيضاً المقرئ : نفع الطيب — المجلد الأول ص ٤٣١ وما بعدها ، وانظر ابن الخطيب : أعمال الاعلام ص ١٣٧ .
٢ : ابن الخطيب : أعمال الاعلام ص ١٥٩ .

بأن أهل أسبانية هجروا اللاتينية واشتغلوا بقراءة الشعر بالعربية وآدابها حتى شكوا أحد الأساقفة من انصراف قومه إلى القصص العربية، ودراسة المسائل الدينية باللغة العربية حتى أن قراءة الكتب المقدسة باللغة اللاتينية أهملت تماماً .. وقد رأى أحد قساوسة إشبيلية أن يعالج الأمر بالحكمة، فنقل أسفار الكتاب المقدس إلى اللغة العربية ليتمكن نصارى الأندلس من قراءة كتبهم الدينية^١. وما يجدر الإشارة إليه أن التركيبة السكانية في هذا المجتمع الأندلسي كان يغلب عليها العنصر السكاني الإسباني في كثير من المجالات سواء الذين دخل منهم الإسلام أو غيرهم، فمع سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي والديني كانت هناك اللاتينية العامية المرتبطة بالعادات والتقاليد لهذه العناصر السكانية وخاصة في الاحتفالات مثل عيد رأس السنة الميلادية، وممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين وهذا بدوره يصور مدى الانسجام والتجانس في العلاقات الاجتماعية وارتفاع التسلط، وإباحة الحريات الدينية^٢، واحترام التقاليد لكافة العناصر المكونة لذلك المجتمع. وواضح أن الاستقرار السياسي، والأمن الداخلي، وخصوصاً في الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وحتى قبيل نهايته كان له بالغ الأثر في إحداث الوئام والتجانس في التركيبة السكانية من عرب وموال، وبربر، ومسالمة ومولدين ومستعربين ويهود، واستطاع المجتمع الأندلسي أن يجسد حضارة تضارع حضارات شعوب عريقة، حيث اعتنى أهله بالعلوم المختلفة فبرعوا في الزراعة، والري، وتمهروا في المهن اليدوية المختلفة.

وفي ذلك يقول ابن سعيد: " إن بأرض الأندلس من الخصب والنضرة وعجائب الصنائع وغرائب الدنيا ما لا يوجد مجموعة غالباً في غيرها"^٣، وكانت أمور الحياة تسير كما هو مخطط لها، فالوزارة كانت في مدة بني أمية مشتركة في جماعة يعينهم صاحب الدولة للإعانة والمشورة

١ : انظر رينهرت دوزي : ملوك الطوائف، ترجمة كامل الكيلاني، الطبعة الأولى مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٣٣م ص ص ٩٠، ٨٠ .

٢ : د. سيد عبد العزيز سالم : " تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس - مرجع سابق ص ١٣٠ .

٣ : انظر شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأحبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص . ٢٢٩ .

ويخصهم بالمجالسة ، ويختار منهم شخصاً لمكان النائب المعروف بالوزير، فيسميه الحاجب ، وكانت الكتابة على ضربين ، أعلاهما كاتب الرسائل ، والأخرى كاتب الزمام ، وكذلك القضاء في الأندلس تتعلق خطته بأمور الدين ، فالسلطان لو توجب عليه حكم حضر بين يدي القاضي ، هذا وضعهم في زمان بني أمية ومن سلك مسلكهم^١ ، وكانت الشرطة منضبطة ويعرف صاحبها على ألسنة العامة " بصاحب المدينة "^٢ وأما الاحتساب فهي عندهم موضوعة في أهل العلم والفطنة من أجل الدقة في المراقبة .

(ب) : النهضة العلمية والفكرية في الأندلس :

عندما بدأت تظهر بوادر النهضة العلمية في الأندلس كانت قد سبقتها نهضة أدبية في بلاد المشرق العربي ، شجعت عليها واحتضنتها الخلافة العباسية في بغداد.

وذلك باستقطاب علماء ومترجمين قاموا بترجمة نفاث الكتب الأدبية والفلسفية والعلمية ، من اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ، ثم بتدريس هذه المواد المترجمة في مختلف المعاهد التي أنشئت في بغداد وغيرها .

وبالرغم من العداء المستحكم بين أموي الأندلس وعباسي بغداد ، فإن العهد الأموي مشى مع الركب الحضاري الذي كان قد قطع شوطاً كبيراً في مسيرته ببغداد ، والتي وصفها ابن حزم قائلاً : " وهذه بغداد حاضرة الدنيا ، ومعدن كل فضيلة ، والمحلة التي سبق أهلها إلى حمل ألوية المعارف ، والتدقيق في تعريف العلوم ، ورقة الأخلاق والنباهة والذكاء وحدة الأفكار

١ : انظر شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، الجزء الأول دار الكتاب الإسلامي القاهرة بدون تاريخ ص ص . ٢٥٠ ، ٢٥١ .

٢ : المرجع السابق ص ٢٥٢ ، وانظر ابن خلدون : المقدمة "ديوان الرسائل والكتابة الطبعة الخامسة ، دار القلم بيروت ١٩٨٤ م ص ٢٥١ .

ونفاد الخواطر"^١، وظل حكام الأمويين الأوائل يتلهفون على متابعة هذه المسيرة، ويتطلعون إلى تقصي سيرتها من المسافرين العائدين من المشرق الذين كانوا يذهبون إما للحج أو التجارة أو الدراسة، وأول من أسهم في إرساء قواعد الانطلاقة العلمية في الأندلس عبدالرحمن الداخل، عندما بدأ في إنشاء جامع قرطبة العظيم، الذي أنشئ للعبادة والعلم، شأنها في ذلك شأن معظم الجوامع التي ابتناها المسلمون في الأندلس، حيث كان العلماء والفقهاء والأدباء يعقدون فيها لطلاب المعرفة حلقات تدرس فيها مختلف المواضيع.

وما إن تولى الحكم الثاني الحكم حتى بدأ يجمع نفائس الكتب، ويعمل على استنساخها، وعلى إنشاء مكتبة قرطبة، التي أصبحت في عهده تضارع مكتبة دار الحكمة ببغداد، كما أخذ يشجع العلماء وطلاب العلم على انتهاز المعارف، ويغدق عليهم الأموال، لحفزهم على الاستزادة، والعالم عند أهل الأندلس بارع لأنه يطلب ذلك العلم بباعث من نفسه، وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلاناً يقرأ الفلسفة، أو يشتغل بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة، أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت^٢.

ولقد أنجبت الأندلس عدداً كبيراً من الفقهاء والعلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء والأطباء وغيرهم في مختلف الفنون، وجاء في وصف ابن حيان لمن كان من العلماء على عهد بيعة هشام

١ : ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " مرجع سابق ص ١٧٦ لمزيد من التفاصيل انظر أنجل جنشالت بالثيا .. " تاريخ الفكر الأندلسي " ترجمة د . حسين مونس مكتبة الثقافة الدينية القاهرة المقدمة بتاريخ ١٩٥٥ م ص ٣٣٠ ، وانظر أيضاً إحسان عباس " تاريخ الأدب الأندلسي ج : ٢ من المكتبة الأندلسية بيروت ١٩٦٠ م ص ٥٥ ، ٥٨

٢ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية مرجع سابق ص ٢٥٤ .

بن الحكم قوله : " وكان على عهد بيعة هشام بن الحكم من الأعلام هضاب راسية وبحار في العلم زاخرة ، وأعلام ، قولهم مسموع وبرهم مشروع ، وأثرهم متبوع " ^١ ، وكان لهم القدر الوفير القيم من التأليف ، إذ يقول بن حزم ^٢ : " وألفت عندنا تأليف في غاية الحسن ، لنا خَطَرُ السبق في بعضها ، فمنها : كتاب الهداية لعيسى بن دينار ^٣ وهي أرفع كتب جمعت في معناها على مذهب مالك وابن القاسم ، وأجمعها للمعاني الفقهية على المذهب ...

وفي تفسير القرآن : كتاب أبي عبدالرحمن بقي بن مخلد ، فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه أنه لم يُؤلف في الإسلام تفسير مثله ... وفي أحكام القرآن : كتاب آمنة الحجاري وكان شافعيّاً بصيراً بالكلام على اختياره .

وفي اللغة : الكتاب البارع الذي ألفه إسماعيل بن القاسم يحتوي على لغة العرب ، وكتابه في المقصور والمدود والمهموز لم يُؤلف مثله في بابه ، وكتاب الأفعال لمحمد بن عمر بن عبدالعزيز المعروف بابن القوطية .

وفي الشعر : كتاب عبادة بن ماء السماء في أخبار شعر الأندلس .

وفي الأخبار : تواريخ أحمد بن محمد بن موسى الرازي في أخبار ملوك الأندلس وخدمتهم وغزواتهم ونكباتهم .

١ : ابن الخطيب : أعمال الأعلام ص ص ٥٧، ٤٨ .

٢ : د. إحسان عباس : " رسائل ابن حزم الأندلسي " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " مرجع سابق ، ص ص ١٨٦، ١٧٨ ملاحظة . اكتفيت بذكر بعض الأعلام ، وواحد من مؤلفاتهم ، ولمزيد من التفصيل انظر المرجع السابق الموضع نفسه.

٣ : الحميدي : الجنوة ص ٢٧٩ وابن دينار (توفي ٢١٢هـ) وكان يعجبه ترك الرأي والأخذ بالحديث ، عن د . إحسان عباس " رسائل ابن حزم " الجزء الثاني مرجع سابق ص ١٧٨ . كما يلاحظ أن ابن حزم لم يذكر أول من أُنجبت النهضة الفكرية في الأندلس " ابن مسرة " القرطبي : " وقد احترقت كتبه ومصنفاته بأمر الخليفة عبدالرحمن الناصر خارج باب جامع قرطبة لأنها تتضمن إشارات غامضة ، وعبارات من منازل الملحددين ، وكان مذهبه يجمع بين التصوف والاعتزال .

وأما في الطب : فكتب الوزير يحيى بن إسحاق ، وكتب محمد بن الحسن المزحجي (أستاذ ابن حزم) وهو المعروف بابن الكتاني وكتاب التصريف لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي وقد شهدناه ، ولئن قلنا إنه لم يُؤلف في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع لنصدقن .

وأما في الفلسفة : فإني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار دالة على تمكنه في هذه الصناعة ، وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المزحجي في ذلك فمشهورة متداولة ، وتامة الحسم ، فائقة الجودة عظيمة المنفعة ، وأما علم الكلام : فهناك قوم يذهبون إلى الاعتزال ولهم فيه تأليف منهم : خليل بن إسحاق ، ويحيى بن السمينة " هذا إضافة إلى ما ألفه ابن حزم في فروع العلم المختلفة والتي سيأتي ذكرها في حينها .

وكان الخليفة الحكم المستنصر أكثر الخلفاء حياً للكتب حتى قيل : " إنه جمع من الكتب ما لا يحصى ولا يوصف ، كثرة ونفاسة ، حتى قيل إنها أربعمائة ألف مجلد ، وإنهم لما نقلوها أقاموا ستة أشهر في نقلها ، وكان عالماً نبيهاً ، صافي السريرة ، سمع من قاسم بن إصبع ، وأحمد بن دحيم ، ومحمد بن عبد السلام الحُشَني ، وذكرى بن الخطاب ... وكان يستجلب المصنفات من الأقاليم والنواحي ، باذلاً فيها ما أمكن من الأموال حتى ضاقت عنها خزائنه ، وكان ذا غرام بها ، قد آثر ذلك على لذات الملوك ، فاستوسع علمه ، ودق نظره ، وجمت استفادته " ^١ .

وكان الحكم محباً للعلماء مكرماً لهم ، فكان يبعث في استقدامهم من المشرق ، ومن بين الذين وفدوا إلى قرطبة أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي اللغوي صاحب " كتاب الأمالي " فاستقبله عند نزوله بالأندلس ، واصطحبه معه إلى قرطبة ، ... واختص أبو علي القالي بالحكم

١ : المقرئ : نفع الطيب المجلد : ١ ص ٣٩٥ .

المستنصر ، وباسمه طرز القالي كتاب الأمالي ، وكان الحكم يعينه على التأليف بوسع العطاء ،
ويشرح صدره بالإفراط في الإكرام^١ .

(١ - ٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته :

أ - شيوخه وأساتذته :

أجمعت الأبحاث حول " ابن حزم " على أن فهرس " شيوخه " مفقود ولم يعثر عليه بعد ،
وحاول البعض جاهداً تحري أثرهم وحصر أسمائهم من ثنايا مؤلفاته المتوافرة بين أيدينا إلا أنها لم
تف بالغرض في الإمام بهم جميعاً وتُعرف الفترات الزمنية التي تلقى فيها عنهم وكذلك ترتيبهم في
تعليمه أو القراءة عليهم ، إلا أن المتفق عليه أن ابن حزم بعد تلقيه الدرس على يد أبي الحسين
ابن علي الفاسي^٢ ، تلقى وسمع من الكثيرين منهم، ذكرت التراجم والمراجع أسمائهم وأفاضت في
وصفهم وتصنيفهم ومنهم من ذكرهم ابن حزم في بعض مؤلفاته^٣ .

ومن الباحثين من قدر عددهم بنحو عشرين^٤ عالماً ومفكراً بين فقيه ومُحدث وعالم كلام
ومثقف، ومنطقي وطبيب، ومؤرخ.

وقد جاء في كتاب ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " قائمة شيوخ ابن حزم تم
حصر أغلبها من كتابه " المحلي " تشير إلى سبعة وثلاثين اسماً ، خمسة منهم تلقى عنهم في فترة
التحصيل ، والباقي قرأ عليهم في مناسبات مختلفة على النحو التالي : —

١ : ابن خلدون : كتاب العبر ج : ٤ ص ١٤٦ ، وانظر المقرئ : نفع الطيب مجلد : ١ ص ٣٨٦ .

٢ : انظر نشأة ابن حزم، ص ٣١ - ٣٢ من هذا البحث.

٣ : انظر ص ٥٠ - ٥١ من هذا البحث.

٤ : إبراهيم حربية: ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر
١٩٨٢ م ص ٦٦، ٧٧ .

الذين أخذ عنهم في مرحلة التحصيل :

(١) — ابن الجسور : أحمد بن محمد أحمد الأموي ولأه ، القرطبي المتوفى ٤٠١ هـ (كان راويةً للحديث ، وعارف بأسماء الرجال وقد قرأ عليه ابن حزم كتاب التاريخ لمحمد بن جرير الطبري) .

(٢) — ابن الفرضي : المقتول في فتنة قرطبة ٤٠٣ هـ (كان محدثاً حافظاً — يرجح أن ابن حزم أخذ عنه دراية لا رواية) .

(٣) — أبو القاسم بن الجزار : عبدالرحمن بن عبدالله بن خالد الهمداني الوهراني توفي ٤١١ هـ (وكان محدثاً وأخذ عنه ابن حزم ، الجامع الصحيح للبخاري ٤٠١ هـ بأحد مساجد قرطبة) .

(٤) — أبو القاسم المصري : عبدالرحمن بن محمد بن أبي زيد الأزدي العتكي توفي ٤١٠ هـ (وكان نسابة أديباً وعرافاً بالرجال والأخبار) .

(٥) — ابن الجعفري : أبو سعيد خلف مولى الحاجب جعفر القرطبي المتوفى ٤٢٥ هـ (كان شيخه في الأدب والحديث ، قرأ عليه معلقة طرفة بن العبد مشروحة وأخذ عنه الحديث وروى عنه سنن النسائي) .

أما شيوخه الذين ذكرهم في مؤلفاته من إسناده للأحاديث والآثار عنهم : —

(٦) — ابن وجه الجنة : يحيى بن عبدالرحمن بن مسعود القرطبي المحدث المتوفى ٤٠٢ هـ (روى عنه مسند أحمد بن حنبل ، وقطعة وكيع بن الجراح) .

(٧) — أبو محمد بن بنوش : عبدالله بن محمد بن ربيع التميمي القرطبي المحدث المتوفى ٤١٥ هـ (روى عنه صحيح البخاري وسبق أبي داود ، ومصنف حماد بن سلمه ، وفقه الزهري) .

- (٨) — الطلمنكي : أحمد بن محمد بن محمد بن عبدالله القرطبي ، المحدث المقرئ المتوفى ٤٢٠ هـ —
(روى عنه مسند البزار ومصنف سعيد بن منصور) .
- (٩) — ابن نبات : محمد بن سعيد بن محمد الأموي القرطبي المحدث المتوفى ٤٢٩ هـ (روى
عنه بعض مصنفات أحمد بن حنبل ، والمجتبي للقاسم بن إصبيغ وفقه الزهري) .
- (١٠) — ابن الصفار : يونس بن عبدالله بن محمد مغيث القرطبي المتوفى ٤٢٩ هـ (كان
قاضياً ومحدثاً وفقهاً وراويَةً ، روى عنه سنن النسائي ومسند أبي بكر بن أبي شيبة ...)
- (١١) — ابن إصبيغ : أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن إصبيغ القرطبي المحدث المتوفى
٤٣٠ هـ (روى عنه مصنف جده : قاسم بن إصبيغ أحد زعماء حركة الحديث) .
- (١٢) — ابن نامي الرهوني : عبدالله بن يوسف المتوفى ٤٣٥ هـ (روى عن طريقة صحيح
مسلم) .
- (١٣) — البزار : محمد بن عبدالله بن هانيء اللخمي القرطبي المحدث والمؤرخ الفقيه المتوفى
٤١٠ هـ .
- (١٤) — الكاتب جعفر بن يوسف القرطبي : المتوفى ٤٣٥ هـ (كان أديباً بارعاً في صناعة
الكتابة) .
- (١٥) — ابن جهور : عبدالله بن محمد بن عبد الملك القرطبي الأديب غير معروف تاريخ
وفاته .
- (١٦) — ابن الغليظ : محمد بن عبد الأعلى بن القاسم القرطبي عالم أديب غير معروف
تاريخ وفاته .

(١٧) - ابن الكتاني: محمد بن الحسن المزحجي القرطبي، الطبيب والفيلسوف المتوفى ٤٢٠هـ - درس عنه المنطق.

(١٨) - ابن الجحاف : عبدالله بن عبدالرحمن المعافري البلسي القايي الفقيه المحدث توفى ٤١٧ هـ .

(١٩) - الأطروشي : حمام بن أحمد بن عبدالله القرطبي المحدث ، توفى ٤٢١ هـ - (روى عنه صحيح البخاري ، ومصنف أيمن ، ومصنف أبي بكر بن شيبه ، ومصنف بقي ابن مخلد) .

(٢٠) - أبو عمر : أحمد بن إسماعيل بن دليم الحضري الجزيري وهو من جزيرة مريوقة توفى ٤٤٠هـ .

(٢١) - ابن قورنش : محمد بن إسماعيل العذري ، قاضي سرقسطة توفى ٤٥٣هـ - (روى عنه مستدرک الحاكم الأبيهي) .

(٢٢) - الباجي : عبدالله بن محمد بن علي من باجة القيروان غير معروف تاريخ وفاته .

(٢٣) - الباجي البراء عبدالملك : من باجة بالأندلس ، مجهول تاريخ وفاته .

(٢٤) - يحيى بن خلف بن نصير الرعيبي : مجهول تاريخ وفاته .

ومن الأساتذة الذين كانوا أقراناً له ولكنه روى عنهم :

(٢٥) - ابن عبد البر: يوسف بن عبدالله بن محمد النمري القرطبي توفى ٤٣٦ هـ - (كان فقيهاً ، ومحدثاً ، وحافظاً ، روى مصنف أبي جعفر الصيقل ومسند البزار) .

(٢٦) — ابن الدلائي : أحمد بن أنس العذري المري المحدث ، توفي ٤٧٨ هـ — (تبادل الرواية مع ابن حزم ، وروي من طريقه : مصنف عبدالرازق والكامل لابن عدي ومسنده عبد ابن حميد ، والتاريخ الأوسط للبخاري ، وموطأ ابن ذهب وسنن الدارقطني والمستدرک للحاكم)
(٢٧) — أبوالمطر عبدالرحمن بن سلمه الكنايني القرطبي المحدث مجهول تاريخ وفاته (روى عنه مصنف بقي بن مخلد) .

(٢٨) — أبو الوليد هشام بن سعيد الخير بن فتحون القيس الوشقي ، المحدث المتوفى بعد ٤٣٠ هـ (روى عنه مسند أبي داود الطيالسي مكاتبة) .

(٢٩) — ابن أبي صفرة : المهلب بن أحمد بن أسيد التميمي الأسدي المري المتوفى ٤٣٦ هـ — (روى عنه موطأ ابن وهب)

(٣٠) — أبو المرجي : الحسين بن عبدالله بن ذروان المصري مجهول تاريخ الوفاة (روى عن طريقه مكاتبة ، مسند أحمد بن حنبل) .

(٣١) — أبو سليمان داود المصري : مجهول تاريخ الوفاة (روى عنه مكاتبة معاني الآثار للطحاوي) .

وهناك فئة غير الأندلسيين روى عنهم خلال زيارتهم للأندلس :

(٣٢) — الرازي الخرساني : محمد بن الحسن بن عبدالرحمن بن عبدالوارث توفي بالأندلس ٤٥٠ هـ (روى عنه كثيراً في المحلي)

(٣٣) — إبراهيم بن قاسم الاطرابلسي .

(٣٤) — أبوالمجد الفرات بن وهبة الله .

(٣٥) — أبو البركات : محمد بن عبدالواحد بن محمد الزبيري المكي .

(٣٦) — أبو القاسم سلمة بن سعيد الأنصاري الأستيحي محدث حافظ راوية توفي بإشبيلية

٤٠٦هـ .

ب — أما عن تلاميذه فهم كثيرون نذكر منهم :

— أبو عبدالله الحميدي المتوفى ٤٨٨هـ — صاحب " جذوة المقتبس " ، " والأمانى الصادقة " في التاريخ " والجمع بين الصحيحين " في الفقه ، حيث أخذ عن ابن حزم أكثر علمه ، وأكثر عنه الرواية ، وكان من المعجبين بأستاذه ابن حزم فأخذ على عاتقه نشر آرائه ، وفكره في المشرق^١ ، ويظهر أن الحميدي قد تشيع للمذهب الظاهري الذي كان ينادي به أستاذه ، ولكنه — فيما يقول البعض — لم يكن يتظاهر به^٢ .

— علي بن سعيد العبدي تتلمذ عليه وعمل على نشر علمه وآرائه ببغداد .

— الإمام الوزير أبو محمد بن العربي قرأ عليه أكثر مصنفاته حيث قال : " صحبت الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام سمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل... " ^٣ .

— أبوبكر محمد بن محمد الوليد الطرطوشي صاحب " سراج الملوك " وكتاب " البدع " قد أخذ عن ابن حزم ورحل إلى المشرق وتناظر مع الكثير من فقهاء العراق^٤ .

— محمد بن سريح المقرئ روى عنه بالإجازة وكان خاتمه من روى عنه^٥ .

١ : انظر محمد أبوزهره : ابن حزم .. حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي إيداع ١٩٧٨م ص ٤٧٦ وانظر سعيد الأفغاني : ابن حزم رسالة المفاضلة بين الصحابة ص ٣١٦ .

٢ : د . زكريا إبراهيم : " ابن حزم الاندلسي " الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة بدون تاريخ ص ٥١ .

٣ : ياقوت : معجم الأدباء ، المجلد ١٢ ص ٢٤٢ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ المجلد ٢ : ج ٣ : الطبعة ١٤ : ص ١١٥١ .

٤ : د . زكريا إبراهيم : ابن حزم الاندلسي ، مرجع سابق ، ص ٥٣ .

٥ : ياقوت : معجم الأدباء : المجلد ١٢ ص ٢٥٢ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ — المجلد ٢ : ج ٣ : ص ١١٤٦ .

— علي بن سعيد العبدري دافع عن آراء ابن حزم ببغداد .

— ولده أبو رافع عمل على نشر علمه بالمشرق كما روى عنه ابنه أبو أسامة يعقوب وأبو سليمان المصعب^١ .

هذا وقد انتشر القول بالظاهر في عصر الموحدين وقد عُيِمَ العمل به وعمل على نشره في شمال أفريقيا وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبدالمؤمن بن علي الذي تولى من سنة ٥٨٠ إلى من ٥٩٥ هـ^٢ .

ج — آثاره ومؤلفاته :

لقد أصبحت مؤلفات ابن حزم واقعاً فكرياً يبرز بالحاح ، ويتميز بكونه لم يعالج بشكل كافٍ ، فهو شخصية إسلامية أنتجت الكثير من المؤلفات ، ووجد في شخصه على نحو فذ الفقيه والعالم والأديب والسياسي ، كما أنها مؤلفات أفصحت عن قوته الإبداعية العملاقة ، وعن مثابرتة على اقتحام الحقول المعرفية وكشف خباياها ، هكذا تبدوا لنا الروح " الفاوستية " ^٣ ، مجسدة بعمق في شخصه كممثل كبير للجدل والمناظرة ، ومدافع تغمره القناعة والحماسة عن مذهبه الظاهري في المجتمع العربي الإسلامي الأندلسي الوسيط ، ورُغم ما واجهه من تعنت وصلافة من قبل فقهاء عصره الذين وجدوا في آرائه من يهدد مكانتهم عند الأمراء والحكام ، فاعتمدوا التدليس ، ورتبوا له المكائد التي وجدت الترحيب عندهم فنكلوا به أشد التنكيل ، وأحرقوا كتبه ، وحرّموا تداول فكره . وأمام هذا كله لم يهتز ابن حزم — فمن قبله حُو كِمَتُ الثقافة الإنسانية في العصر اليوناني القديم في شخص سقراط الحكيم — فعند سقراط نتيجة

١ : د. زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ص ، ص ٥٢ ، ٥٣ .

٢ : انظر في ذلك محمد أبوزهر : ابن حزم حياته وعصره ، مرجع سابق ص ، ص ٥٧٨ — ٥٨٢ .

٣ : نسبة إلى : " فاوست " بطل مسرحية غوته المسماة باسمه . وفاوست هذا يتميز بطموحه الهائل في الإحاطة بكل شيء في العالم .

الاقتراع الثاني (بأنه مذنب وحُكِمَ عليه بالإعدام متجرعاً السم) لم يهتز وقال للقضاة : أنا إلى الموت ، وأنتم إلى الحياة ، أينما مصيره أفضل ؟ العِلْمُ عند الإله . وهاهو ابن حزم حين أمر ابن عباد بحرق كتبه ومؤلفاته قال :^١ .

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي تضمنه القرطاس ، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائي ويترل إن أنزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
وإلا فعودا في المكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر

ولقد أجمع كل من ترجم له على ثقافته الواسعة وطول باعه في العلم وجلده عليه ، فكان أنشط مفكري الإسلام عامة ، والأندلس خاصة ، وعهده الجميع سريع البديهة، فصيح اللسان، بارعاً، دقيقاً في استدعاء الألفاظ المعبرة، فقد ذكروا أن الباجي أبا الوليد سليمان شارح الموطأ أنه اجتمع به يوماً يناظره ، فقال له الباجي وهو يحاوره : أنا أعظم منك همة في طلب العلم ، لأنك طلبته وأنت معان عليه ، تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل . فقال له ابن حزم : هذا كلام عليك لا لك ، أنك طلبت العلم رجاء حال تريد تبديلها بمثل حالي ، ولكني طلبته لا أرجو إلا نفعه دنيا وأخرى ويصفه الحميدي قائلاً : " كان أبو محمد عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة ، متقناً في علوم جمة ، عاملاً بعلمه زاهداً في الدنيا بعد الرياسة ... متواضعاً ذا فضائل جمة ، وتوالت في كل ما تحقق به من العلوم... وما رأينا مثله فيما اجتمع له ، مع الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس ، والتدين وكان له في الأدب والشعر نفسٌ واسعة ، وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير ، وقد جمعناه على حروف المعجم " ^٢ . وفيه يقول صاعد : " كان ابن حزم أجمع أهل

١ : بسام — الذخيرة القسم الأول — المجلد الأول ص ١٧١ .

٢ : الحميدي : جذوة المقتبس ص ٣٠٩ .

الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة، مع توسع في علم اللسان والبلاغة والشعر والسُّير والأخبار^١، ويصفه ابن بسام فيقول: "كان كالبحر لا تكف غواربه، ولا يروى شاربته"^٢، وقريب من هذا يقول ابن حيان: "كان أبو محمد حامل فنونٍ من حديث وفقه وجدل ونسب، وما يتعلق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة"^٣، ويقول فيه أبو حامد الغزالي: "وجدت في أسماء الله تعالى كتاباً ألفه أبو محمد بن حزم، يدل على عظيم حفظه، وسيلان ذهنه"^٤، وقال عز الدين بن عبد السلام: "ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلى لابن حزم، والمغني للشيخ موفق"^٥. مما حدا بالبعض إلى القول بإن ابن حزم "جاحظ الأندلس بلا منازع"^٦. أما عن ما ذكره صاعد بن أحمد الجياني في كتاب "أخبار الحكماء" عن مخالفة ابن حزم لأرسطو في بعض أصول منطقته فكان كثير الغلط^٧. فإن الذهبي يقول منصفاً له "ابن حزم من العلماء الكبار، فيه أدوات الاجتهاد كاملة، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا رسول الله ﷺ".

أما عن أسلوب ابن حزم في مؤلفاته نجد أنه يحدد منذ البداية الكيفية التي سيتناول بها الموضوع، محمداً منهجة في البحث، مشيراً إلى غرضه من الكتابة فيه، معتمداً في عرض أفكاره على توظيف اللغة توظيفاً يجعل الفكرة واضحة قريبة للأفهام، بعيداً عن اللغو والإطناب،

-
- ١: مقري: نفع الطيب، المجلد: ٢ ص ٧٨.
 - ٢: ابن بسام الذخيرة ص ١٦٧.
 - ٣: ابن بسام: الذخيرة ص ١٦٧.
 - ٤: الذهبي: تذكرة الحفاظ: ج ٣ ص ٣٤٧، وانظر ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان المجلد: ٤، ص ٢٠١.
 - ٥: ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ج ٤: ص ٢٠١.
 - ٦: سعيد الأفغاني: "ابن حزم الأندلسي ورسائله في المفاضلة بين الصحابة" دمشق ١٩٤٨ ص ٤٨.
 - ٧: ياقوت: معجم الأدباء: ج ١١، ١٢ ص ٢٣٦، ٢٣٨.
 - ٨: الذهبي: تذكرة الحفاظ المجلد: ٢، ص ١١٥٣-١١٥٤.

وروى عنه ولده الفضل أبي رافع " أن مبلغ تواليف أبيه نحو أربعمائه مُجلدٍ تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة"^١ والملاحظ أن ابن حزم في المؤلف الواحد يستعرض آراء وأفكار متنوعة في الفلسفة والمنطق والفقه والتاريخ والأدب واللغة والأخلاق والسياسة وغيرها ، فكتابه " الفِصَل " مثلاً إذا اعتبرناه مرجعاً في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب^٢ ، فهذا لا يمنع أنه تضمن آراء فلسفية وأخلاقية وطرق معرفية إضافة إلى آراء علمية في التولد والتوالد والاستحالة والطب، كذلك كتابه " طوق الحمامة " إلى جانب قيمته الأدبية فهو يُعتبر مرجع في فلسفة الحب والتربية وعلم النفس ، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لبعض مؤلفاته التي بين أيدينا : فإن تصنيف مؤلفاته التي هي مخطوطات سواء اعتبرت لم تكتشف أو أنها فقدت من مجرد أسمائها أو عناوينها لأمر فيه تسرع ومجازفة ، لذا فالتحفظ بالنسبة لتلك المؤلفات أمر يراه الباحث واجباً .

أما عن مؤلفاته التي فلتت من الإحراق ، واحتفظ له بها التاريخ فمن مضمون محتوياتها يمكن عرضها في التصنيف التالي : —

أولاً : في الفلسفة وعلم الكلام والأخلاق .

١ — كتاب " الفِصَل في الملل والأهواء والنحل " . ذكره ياقوت بعنوان " الفصل بين أهل الآراء والنحل " ، وذكره المقري بعنوان " الفِصَل بين أهل الأهواء والنحل " ، وطبع لأول مرة بالعنوان الأول في المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ^٣ ، وفيه انتقد من وجهة نظره الفرق الإسلامية المختلفة نقداً شديداً، مهاجماً الأشعرية في مسألة صفات الله. كما تضمن انتقادات للعقائد غير

١ : ياقوت : معجم الأدياء : جـ : ١١ ، ١٢ ص ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

٢ : هكذا وصف آسبن بلايوس كتاب " الفِصَل " ولكنه أدرجه في تصنيفه ضمن مؤلفات ابن حزم في الفقه والأصول وعندما تناوله بالتعليق تناوله في إطار كونه مادة في التاريخ النقدي للأديان والفرق والمذاهب : انظر آنغل جنثال بالثيا : تاريخ العلم الأندلسي مرجع سابق ص ، ص ٢٢١، ٢٢١

٣ : عبدالسلام محمد هارون : " جبهة أنساب العرب " لابن حزم الاندلسي الطبعة : ٤ ، دار المعارف القاهرة ص ، ص

الإسلاميه كاليهودية والنصرانية ، وترجمه آسين بلاثيوس إلى الإسبانية وانتهى من دراسته لهذا المؤلف الضخم إلى اعتباره تاريخاً لعلم الكلام في الإسلام قائلاً عنه : " إننا لا نجد بين أيدينا وثيقة هي أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب " الفصل " لابن حزم تمكننا من تتبع سير تيار الثقافة الذي لم يتوقف أبداً خلال العصور الوسطى فيما يتصل بتاريخ الآراء والمذاهب ، ففي ثنايا هذا الكتاب يتجلى لنا ذلك النسيج الذهبي الذي تتألف منه الفلسفة الخالدة^١ .

٢ — كتاب "إظهار تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم منها مما لا يتحمل التأويل" ، ذكره الحميدي والذهبي ، في تذكرة الحفاظ " ج — : ٣ ، ص ٣٤٧ وطبع ضمن كتاب الفصل المجلد الأول ج : ١ ، ص ١١٦ ، ج — ٢ : ص.ص ١ ، ٩١ .

٣ — رسالة " النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المرديّة من أقوال أهل البدع والفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة " ، وقد ترجم " إسرائيل فردليدر" وفسر بإسهاب الفصل الخاص بالشيعة^٣ .

وهذه الرسالة تضمنها كتاب " الفصل " المجلد الثالث ، ج — : ٤ ، ص ١٧٨ — ٢٢٧ بعنوان " ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة " الخوارج والمرجئة والشيعة .

٤ — رسالة " في الجواب عن حكم القول بأن أرواح أهل الشقاء معذبة .. " ، ذكرها ابن حزم في الفصل باسم : بقاء أهل الجنة والنار أبداً المجلد : ٣ ص ٨٣ . وطبعت أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي تحقيق د. إحسان عباس الجزء : ٣ ص ، ص ٢١٩ — ٢٣٠ .

١ : أنخل جنثال بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢٢٨ .

٢ : انظر دائرة المعارف الإسلامية: أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم، النسخة العربية، ترجمة وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد، أحمد الشنشتاوي، د. عبد الحميد يونس ج: ١ الطبعة الأولى ١٩٣٣ دار الشعب القاهرة ص ٢٥٨ .

٣ : المرجع نفسه: الموضع نفسه.

- ٥ - رسالة " الرد على الكندي الفيلسوف " ، طُبِعَتْ ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي .
تحقيق د . إحسان عباس الجزء : ٤ ص ٣٦٣ ويرجح أنه ليس خالصاً لابن حزم كما أن هذا
الكتاب لم يذكره أحد ممن ترجموا له .
- ٦ - فصل " في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها " ، طُبِعَتْ ضمن رسائل ابن حزم
الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس الجزء : ١ ص ٤٤٣ .
- ٧ - فصل " هل للموت آلام أم لا " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم د . إحسان عباس
الجزء : ٤ ص ٣٥٧
- ٨ - رسالة " في الرد على ابن النغيلة اليهودي " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي
الجزء : ٣ ص ، ص ، ٣٩ - ٧٠ .
- ٩ - رسالة " في الرد على الهاتف من بعد " طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء : ٣
ص ، ص ، ١١٧ - ١٢٨
- ١٠ - التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية حقه د . إحسان
عباس ونشر ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٤ ص ، ص ٩٣ - ٢٥٤ .
- ١١ - رسالة " في مراتب العلوم وكيفية طلبها وتعلُّق بعضها ببعض " يُبْرَزُ فِيهَا تَخْطِيطاً
منهجياً إسلامياً للتربية . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٤ ص ص ٦١ - ٩٢ .
- ١٢ - رسالة " طوق الحمامة في الألفة والإلاف " . من أوائل مصنفاته ، وألفة في شاطبة
زهاء ٤١٨ هـ وقبل وفاة خيران ٤١٩ هـ ، وكشف عنه " دوزي " ، وترجم إلى عدة لغات ،
فقد قام نيكل " A.R.NYKL " بترجمته إلى الإنجليزية ١٩٣١ م ، كما ترجمها " سالير " إلى
الروسية ١٩٣٣ م . وكذلك د . الطاهر أحمد مكي دراسات أندلسية ابن حزم وكتاب طوق

١ : انظر : دائرة المعارف الاسلامية ، مرجع سابق ص ٢٦٢ .

الحمامة ط : ٤ ، ١٩٩٣ م ، وفي هذا الكتاب يبدو ابن حزم دقيق الملاحظة ، بارع الأسلوب شائق الشاعرية .. مبرزاً أفكاره النفسية بأقاصيص استمدتها من تجاربه الخاصة وتجارب معاصريه وشواهد استقاها من شعره ، ويعطينا أيضاً صورة شائقة لناحية من نواحي الحياة في عصره^١ .

١٣ — رسالة " التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق " ، طبعت ضمن رسائل ابن حزم ج : ٣ ص ص ١٢٩ — ١٤٠ .

١٤ — رسالة في " تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين " ، طبع ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٤ ص ص ٤٠٩ — ٤١٦ ، ويرى الدكتور إحسان عباس .. أنها لا تمثل رسالة مُستقلة لأنها مستخرجة من كتاب التبذ الكافية في أصول أحكام الدين .

١٥ — كتاب " الأصول والفروع " ، " جزآن " ، تصحيح وضبط جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت ط : ١ . ١٩٨٤ يعرض فيها ابن حزم لماهية الإيمان والفرق بينه وبين الإسلام ، وعذاب القبر والرؤيا والقيامة والسحر والتولد والكمون في الأشياء والرد على من قال بتناسخ الأرواح وقضايا معرفية كثيرة . وواضح أنه مختصر لكتاب " الفصل " كما ذكر ذلك الذهبي في : السير .

١٦ — كتاب " الأخلاق والسير في مداواة النفوس " وهو ثمرة سُني نضوجه وخلاصة تجاربه القاسية وقد ناقش هذه الرسالة وترجمها إلى الإسبانية ميكول آسين^٢ .

ثانياً : الفقه والعلوم الشرعية :

١ — كتاب " المحلى بالآثار في شرح المحلى بالاختصار " .

١ : انظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مرجع سابق ص ٢٥٦ .

٢ : Las Caracteres y La Conducta: Miguel Asin Tratado de moral practica par Aben Hazm :

عن دائرة المعارف الإسلامية — مرجع سابق ص ٢٥٩ .

حققه وطبعه الشيخ أحمد شاكر والشيخ عبدالرحمن الجزيري وابنه محمد منير الدمشقي في ١١ مجلداً ، ونلمح فيه بوضوح تطبيق ابن حزم لأصول الظاهرية حيث أخذ بظاهر لفظ القرآن والأحاديث الصحيحة .

٢ - كتاب " الإحكام في أصول الأحكام " . ويعتبر من أهم كتبه الفقهية والشريعة ويتضمن آراء وبراهين قيمة في اللغة .. حققه ونشره الشيخ أحمد شاكر مطبعة السعادة ونشره أيضاً زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة - القاهرة بدون تاريخ .

٣ - كتاب " النبد الكافية في أصول الفقه الظاهري " . وهو مختصر لكتاب الأحكام ، نشره وقدم له الشيخ محمد زاهد الكوثري ، وكذلك قام بتحقيقه الأستاذ محمد صبحي حسن حلاق ط : ١ دار ابن حزم للطباعة بيروت ١٩٩٣ م .

٤ - كتاب " إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل " . وقد لخص ابن حزم هذا الكتاب ، وحقق هذا الملخص ونشره الأستاذ سعيد الأفغاني - دمشق ١٣٧٩ هـ ، ويمثل صورة مختصرة للمنهج الظاهري الحزمي .

٥ - رسالة " التلخيص لوجوه التخليص " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس ج : ٢ ص ص ١٤١ - ١٨٤ .

٦ - رسالة " في الغناء الملهي " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس ج : ١ ص ص ٤١٧ - ٤٣٩ .

٧ - رسالة " في الجواب عما سُئل عنه سؤال تعنيف " . طبعت ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٣ ص ص ٧١ - ١١٦ .

٨ - رسالة " مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات " . عرض فيه ابن حزم للإجماع وشروطه والحجج فيه ، نشره القدسي ١٩٥٧ م ومعه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية .

٩ - كتاب " الاستقصاء " . لم يذكره أحد وقد عشر عليه الأستاذ سعيد الأفغاني في رسالة الزركشي (الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة) ص ٧٩ طبع المكتبة الهاشمية بدمشق^١ .

١٠ - كتاب " نكت الإسلام " . نُشر وُترجم إلى الإسبانية في غرناطة ١٩١١م

١١ - رسالة " البيان على حقيقة الإيمان " . نشرت ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الأندلسي ١٩٥٤م وأيضاً الطبعة الثانية ١٩٨٧م ج: ٣ ص ١٨٥ - ٢٠٣ .

١٢ - كتاب " الناسخ والمنسوخ " . طبع بهامش تفسير الجلالين ١٣٠٨ هـ - ١٣٢١ هـ - القاهرة . وهناك إجماع على أنه ليس لابن حزم الأندلسي .

١٣ - كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " . ذكره ابن بسام في الذخيرة ص ١٤٣ ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " وقد عثر الباحث على مخطوط يحتوي على الجزء الثاني بدار جمعة الماجد للتراث قسم المخطوطات بالشارقة^٢ ، والنسخة مصدرة باسم المالك " الحسن الخاتمة محمد إبراهيم الشهير بالبدر وعنوانها " هذا مفرد فيه الجزء الثاني من كتاب الإعراب من تأليف الشيخ الإمام الحافظ .. الوزير الشهير بأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي رضي الله عنه ، وفيه فهرست يضم الجزء الأول وهذا الجزء الثاني " ويضم خمسة فصول (من الفصل الثامن وحتى الفصل الثاني عشر) وعدد صفحاته ٤٢٦ صفحة ، والصفحة الثانية مُعَنَّوَنَةٌ بخط واضح " قطعة من كتاب الإعراب لابن حزم الظاهري " وفي نهاية الجزء تعليق للناسخ أنه نقل عن الأصل بخط المؤلف وتاريخ

١ : انظر سعيد الأفغاني : ابن حزم الأندلسي رسالة في المفاضلة بين الصحابة ط : ٢ ص ٥١ .

٢ : دار جمعة الماجد للتراث والمخطوطات PIETERSE DE VISON INTERNATIONAL LTD . الشارقة ، الإمارات العربية

المتحدة . Microfilm Service . Chester Beally, Library 3482, Ms .

الأصل في الموثق يوم رابع عشر من شهر شعبان.. (غير واضح السنة) وأن تاريخ النسخ هو يوم الأحد ثامن عشر شهر جمادى الأولى سنة ٧٦١هـ .

١٤ — رسالة " الدرّة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده " . وذكرت في مخطوطة " شهيد علي " ^١ .

١٥ — رسالة " في مسألة الكلب " ^٢ .

١٦ — قصيدة في " الفقه الظاهري " . طبعت ونشرت بنهاية كتاب الإشارة إلى معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل (لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفى ٤٧٤هـ ، أعدها مصطفى الوضيفي ومصطفى ناجي مركز إحياء التراث المغربي — الرباط ، ص ٣٣ .

١٧ — رسالة " حجة الوداع " وفيها يعرض ابن حزم تفاصيل حجة الوداع للرسول ﷺ ويبين أركانها ، حققها الأستاذ محمود حقي ، وطبعت في دار اليقظة العربية ، دمشق ١٩٥٩ م .

ثالثاً : السياسة والتاريخ والأنساب :

١ — جوامع السيرة .. طبع في القاهرة ١٩٥٦م تحقيق د.إحسان عباس وناصر الأسد وراجعها الشيخ أحمد شاكر وألحق به خمس رسائل أخرى هي :

٢ — القراءات المشهورة في الأمصار .

١ : أنظر " تصدير عام " رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء الأول ، ص ، ص ٥ — ٧ حيث أشار د. إحسان عباس إلى ما تضمنه مخطوط " شهيد علي " رقم ٢٧٠٤ ، ويذكر أن ما خمس عشرة رسالة عرضها بالترتيب الذي وردت عليه في المخطوط وعندما علق عليها ذكر أن هذه الرسائل قام بنشرها عدا الرسائل ٣،٧،١٠،١٢ وهذه الرسائل هي : " رسالة الدرّة في تحقيق الكلام فيما يلزم الإنسان اعتقاده " ورسالة " في مسألة الكلب " ورسالة في الإمامة " ورسالة في أرواح الأشقياء " وقد أشار إلى أن هذه الرسائل سيتم نشرها في هذه السلسلة (أي ضمن رسائل ابن حزم الجزء الأول) إلا أن الرسالتين " في مسألة الكلب " و " الدرّة في تحقيق الكلام .. " لم تنشر ضمن هذه السلسلة " ربما سقطت سهواً في الطباعة .

٢ : المرجع السابق.

٣ — أصحاب الفتيا من الصحابة ومن بعدهم .

٤ — أسماء الصحابة والرواة .

٥ — جمل فتوح الإسلام .

٦ — أسماء الخلفاء والرواة .

٧ — "نقط العروس في تواريخ الخلفاء" ، يُعد مصدراً هاماً في تاريخ الخلافة الإسلامية ذكره ابن خلكان ، ونشره لأول مرة الأستاذ زيولد ١٩١١م ، في مجلد الدراسات التاريخية بغرناطة ، ثم أعاد نشره د . شوقي ضيف في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٥١م وطبع أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د.إحسان عباس جـ : ٢ ص ص ٤١ — ١١٦ .

٨ — كتاب " جمهرة أنساب العرب " : ويُعد مصدراً هاماً في الأنساب دقة وإنجازاً واستيعاباً ، نشره المستشرق ليفي بروفنسال ، ثم أعيد نشره بتحقيق الأستاذ عبدالسلام هارون بدار المعارف بالقاهرة ١٩٦٢ م .

٩ — رسالة " في فضل علماء الأندلس " ذكرها المقري في نفع الطيب وحققها ونشرها د. إحسان عباس ضمن " كتابه تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة " ، وهي شاملة لعلماء الأندلس ومؤلفاتهم .

١٠ — رسالة " في أمهات الخلفاء " نشرها د. صلاح الدين المنجد في مجلة الجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد : ٣٤ ، ١٩٥٩م ص ص ٢٩١ — ٢٩٩ وفيها يذكر أسماء أمهات الخلفاء الراشدين والأمويين في المشرق وبعض الأمويين في المغرب وبعض الخلفاء العباسيين .

وطبعت أيضاً ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي د. إحسان عباس جـ : ص ص ١١٩ —

١٢٢ .

١١ — رسالة " في الإمامة والمفاضلة ". ذكرها ابن حزم في كتاب "الفصل" المجلد : ٤ ص
ص ٨٧ — ١٧٨ ونشرها د . إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج — : ٣ ، ص ،
ص ٢٠٥ — ٢١٦ .

١٢ — رسالة " في المفاضلة بين الصحابة ". ذكرها ابن حزم في كتابه " الفصل " المجلد : ٤
ص ١١١ ونشرها مستقلة الأستاذ سعيد الأفغاني بدمشق ١٩٤٠ م .

١٣ — " قصيدة ميمية " ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧ . قال حدثني بها شيخنا أبو
الحسن شريح بن محمد المقرئ رحمه الله قراءة مني عليه ، عن أبي محمد بن حزم رحمه الله
ناظمها ، وأبياتها ثلاثة وسبعون بيتاً أولها :

لك الحمد يارب والشكر ثم لك ما باح بالشكر فم ا

١٤ — " قطعة بائية " . ذكرها ابن خير في فهرسته ص ٤١٧ نظمها ابن حزم عند خروجه
من إشبيلية أولها :

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعني الغرب

وطبعت ضمن قصائد ابن حزم تحت عنوان " ما لم ينشر من شعره " وهي القصائد التي وردت
في مخطوطة ديوان ابن حزم^١ . ضمن كتاب دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه " طوق الحمامة "
د . الطاهر أحمد مكى ص ، ص ٣٣٢ — ٣٣٥ .

١٥ — " جواب عن قصيدة نقفور عظيم الروم " التي وجهها إلى المطيع لله أمير المؤمنين
أوردها السبكي في " طبقات الشافعية " باسم " قصيدة في الهجاء " ، وقد وردت ضمن مخطوط "

١ : د . الطاهر أحمد مكى " دراسات أندلسية ابن حزم وكتابه طوق الحمامة " حيث يعلق على مخطوط " ديوان ابن حزم " وما
جاء فيه من قصائد ص ، ص ٢٨٩ — ٣٣٢ .

ديوان ابن حزم " رقم ز ١٦٣٠٢. ^١ في الرد على نقفور ، وجاءت في ٥٩ بيتاً ، وخاطب بها عبدالرحمن بن بشير ، قاضي الجماعة في قرطبة ، ويكنى أبا المطرف ، ويعرف بابن الحصار .

مصنفات ابن حزم التي ماتزال مخطوطة أو مفقودة:

١ — كتاب الترشيح في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضاته على النبوات ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٢ — رسالة في الحدود — ذكرها الذهبي في سير النبلاء باسم في الحد والرسم وذكره ابن حجر في " التهذيب " المجلد : ٧ ص ١٨٥ .

٣ — كتاب " أسماء الله الحسنى " . أشار إليه الغزالي وامتدح ابن حزم عليه ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد ٢ ، ج : ٣ ، ص ١١٤٧ .

٤ — كتاب " كشف الالتباس " لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ذكره ابن بسام في الذخيرة ص ١٤٣ ، والمقري في النفع المجلد ٢ ص ٧٩ وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " وقد عثر الباحث على الجزء الثاني من هذا الكتاب وسبقت الإشارة إليه ولم يحقق بعد .

٥ — كتاب " الإيصال في فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام ، في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع " (في أربعة وعشرين مجلداً) ذكره ياقوت في معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٤٣—٢٤٢ وقد اختصر بعض هذا الكتاب ابنه الفضل أبي رافع ليكمل بعض أجزاء المحلى ، وذكره أيضاً المقري: في النفع المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ المجلد : ٢ ج : ٣ ص ١١٤٧ ، وابن بسام في الذخيرة ..

١ : المرجع السابق ص ٢٩١ ونص القصيدة ص ٣٣٣ .

- ٦ - كتاب " الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحابها " ذكره المقري في النفع المجلد : ٢ ص ٧٩ ، والذهبي في تذكرة الحفاظ المجلد : ٢ ج - : ٣ ، ص ١١٥٢ .
- ٧ - " رسالة في الوعد والوعيد " وبيان الحق في ذلك من السنن والقرآن ، كتبها أبي الأحوص معين محمد التجيبي ، (وردت في مخطوطة " شهيد علي " رقم ٢٧٠٤) وذكرها الذهبي في سير النبلاء باسم الصمادحية في الوعد والوعيد .
- ٨ - شرح " أحاديث الموطأ والكلام على مسائله " ، ذكره الذهبي في تذكره الحفاظ مجلد: ٢، ج: ٣ ص ١٠٥٢، والمقري في النفع المجلد: ٢ ص ٧٩ ، والسير : باسم الإملاء في شرح الموطأ في ألف ورقة وكذلك ذكر في مخطوطة " شهيد علي " .
- ٩ - " الصادع والرادع " على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ج - : ٣ ص ١١٥٢ ، ذكره ابن بسام في الذخيرة القسم الأول المجلد: ١ ص ١٧٠ والمقري في النفع المجلد : ٢ ص ٧٩ ، ويقوت : في المعجم ، المجلد : ١١ ، ١٢ ص ٢٥١ .
- ١٠ - " الخصال " وهو في مجلدين وأبسط الكتب الفقهية، ذكره الذهبي في السير المنشورة في مجلة الجمع العلمي العربي المجلد : ١٦ ج - : ١٠ دمشق ١٩٤١ ص ص ٤٣٣ - ٤٣٦ .
- ١١ - " منتقى الإجماع وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف " ذكره المقري في النفع المجلد : ٢ ص ٧٩ ، وذكره ابن بسام في الذخيرة القسم الأول : المجلد : ١ ص ١٧١ .
- ١٢ - " اليقين في نقض ثمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين " ذكره الذهبي " في السير " ، وذكره ابن حزم في " الفصل " المجلد : ٣، ص ١٥٠ ، والمجلد : ٥ ، ص ٤٨ في الرد

على عطف بن دوناس باسم " اليقين في النقض على الملحددين المحتجين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين "

١٣ — الرسالة " البلقاء " في الرد على محمد عبدالحق محمد الصقلي وهي في مجلد واحد ، ذكره الذهبي في السير .

١٤ — كتاب " من اعترض على الفصل " . ذكره الذهبي في سير النبلاء ، في مجلد .

١٥ — كتاب " ترتيب سؤالات عثمان الدرامي لابن معين " ذكره الذهبي في سير النبلاء المنشور في مجلة المجمع العلمي العربي المجلد : ١٦ ج : ١٠ دمشق ١٩٤١ م .

١٦ — " الإنصاف " (في الرجال) ذكره ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان المجلد : ٦ ص ٢١٧ .

١٧ — " التبيين " في هل عَلِمَ المصطفى أعيان المنافقين ذكره الذهبي في سير النبلاء في ثلاث مجلدات .

١٨ — " مهم السنن " ذكره حاجي خليفة في كشف الظنون .

١٩ — كتاب " مختصر في علل الحديث " ذكره الذهبي في السير، في مجلد .

٢٠ — رسالة " في معنى الفقه الظاهري " ذكره الذهبي في السير .

٢١ — رسالة " في معنى الفقه والزهد " ذكره الذهبي في السير .

٢٢ — كتاب " الآثار التي ظاهرها التعارض ونفى التناقض " ذكره الذهبي في السير .

٢٣ — كتاب " الرد على من كفر من المتأولين من المسلمين " ذكره الذهبي في السير .

- ٢٤ — كتاب "قسمة الخمس" في الرد على إسماعيل القاضي — مجلد ذكره الذهبي في السير ، وجاء باسم قسمة الخمس في الرد على إسماعيل بن إسحاق ترجمة في تاريخ بغداد جـ : ٦ ص ٢٨٤ ، الإحكام جـ : ٣ ، ص ١٠ .
- ٢٥ — كتاب " فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعي جمهرة العلماء ، وما انفرد به كل واحد ولم يسبق إلى مثاله " ، ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ جـ : ٣ ، ص ١١٥٢ ، وأشار إليه ابن حزم ضمن حديثه عن الفرائض في كتابه " المحلى " .
- ٢٦ — كتاب "التصفح في الفقه" مجلد واحد ذكره الذهبي في السير .
- ٢٧ — كتاب " الفرائض " . ذكره الذهبي في السير في مجلد .
- ٢٨ — كتاب " الإملاء في قواعد اللغة " . ألف ورقة ذكره الذهبي في السير .
- ٢٩ — رسالة " في عدد ما لكل صاحب في مسند بقي " .
- ٣٠ — رسالة في " تسمية شيوخ مالك " . ذكره الذهبي في السير .
- ٣١ — كتاب " الإجماع " ومسئلة على أبواب الفقه ذكره الذهبي في سير النبلاء ، المنشور في مجلة المجمع العربي مرجع سابق المجلد : ١٦ جـ : ١٠ ص ٤٣٣ — ٤٣٩ . دمشق ١٩٤١ .
- ٣٢ — " في الاعتقاد " ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ ، مجلد : ٢ ، جـ : ٣ ص ١١٤٩ وهي رسالة نقضها أبوبكر بن العربي برسالة " الغرة " .
- ٣٣ — كتاب " تارك الصلاة عمداً " ذكره الذهبي في السير باسم من ترك الصلاة عمداً رسائل ابن حزم الجزء : ١ ص ١٠ .
- ٣٤ — كتاب " مناسك الحج " .

٣٥ — " الإمامة والخلافة في سير الخلفاء ومراتبها والندب إلى الواجب منها " ذكره المقرئ في النسخ المجلد : ٢ ، ص ٧٩ ، وأشار ابن حزم إلى كتاب باسم السياسة في " التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ : ٤ ص ١٨١ مستخدماً لفظة السياسة بمعنى التدبير ، وذكره ابن عباد الرندي في الرسائل الصغرى ص ٥١ ونقل منه شيئاً في بعض أحوال النفس لذا يرجح د . إحسان عباس أن كتاب السياسة مختلف في موضوعه عن كتاب " الإمامة والخلافة " .

٣٦ — " ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس " ذكره الحميدي في الجذوة ص ١٦٨ .

٣٧ — كتاب " الفضائح " ذكره ياقوت في معجم البلدان عن " البربر " ويتحدث فيه ابن حزم عن فضائح ملوك البربر ومخازيهم .

٣٨ — " غزوات المنصور بن أبي عامر " ذكره الذهبي في سير النبلاء .

٣٩ — " فهرست شيوخ ابن حزم " ذكره ابن خير^١ ، في فهرسته ص ص ٤٢٩ .

٤٠ — " مقدمة كتاب جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس " للحميدي وهي زهاء ٣٤ صفحة .

٤١ — " كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة " مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود ذكره الذهبي في السير .

١ : هو أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الأشبيلي " فهرسة " ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة . توفي ٥٧٥ هـ طبعت وقوبلت على أصل المخطوط في خزانة الاسكوريال . معرفة الشيخ فرنسشكه قدارة زدين وتلميذه خليان ربارة طرغوة ، طبعة منقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قوش بسرقسطة ١٨٩٣ م .

- ٤٢ — " مؤلفات في الظاء والضاد " ذكره الذهبي في سير النبلاء المنشور بمجلة المجمع العلمي العربي المجلد : ١٦ ج: ١ دمشق ١٩٤١ م ص ص ٤٣٣ — ٤٣٩ .
- ٤٣ — " الفصاحة والبلاغة " رسالة في ذلك لابن حفصون ذكره الذهبي في السير .
- ٤٤ — " التعقيب " على الإقليبي في شرحه لديوان المتنبي ذكره الذهبي في السير ، وذكره ابن بشكوال في الصلة ج: ١ ص ٢٧٤ باسم " الرد على ابن الإقليبي في شعر المتنبي " .
- ٤٥ — " كتاب العظام " ذكر في مخطوط " شهيد علي " .
- ٤٦ — " كتاب العانس " في صدمات ذكر في مخطوط " شهيد علي " .
- ٤٧ — " ما خالف فيه أبوحنيفة ومالك والشافعي " جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد ولم يسبق إلى ما قاله ذكره الذهبي في تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، ج: ٣ ص ١١٥٢ .
- ٤٨ — " رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس " ذكره ابن حزم في " الفصل " المجلد : ١ ص ١٠٧ .
- ٤٩ — " القراءات " ذكره ابن حزم في المحلى، المجلد: ٣، ص ٢٥٣، ٣٦٦ .
- ٥٠ — مقالة " السعادة " ذكرها الذهبي في السير .
- ٥١ — " تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر " " المنصور " ذكرها الذهبي في السير .
- ٥٢ — " الاستجلاب " ذكرها الذهبي في السير " مجلد " .
- ٥٣ — كتاب " نسب البربر " ذكره الذهبي في السير " مجلد " .
- ٥٤ — الرسالة " اللازمة لأولي الأمر " ذكره الذهبي في السير .
- ٥٥ — " قصر الصلاة " ، رسالة صغيرة ذكرها الذهبي في السير .

- ٥٦ — جزء في " فضل العلم وأهله " ذكرها الذهبي في السير .
- ٥٧ — أجوبة على " صحيح البخاري فتح الباري " مجلد : ١ ، ص ١٧ .
- ٥٨ — " الإنصاف " في الرجال ذكره ابن حجر : لسان الميزان مجلد : ٦ ، ص ٢١٧
- ٥٩ — " الحدود " ذكره ابن حجر في التهذيب مجلد : ٧ ، ص ١٨٥ .
- ٦٠ — " زجر الغاوي " ذكره الذهبي في السير ، جزءان .
- ٦١ — رسالة " المعارضة " ذكره الذهبي في السير .
- ٦٢ — " الفرائض " ذكره الذهبي في السير .
- ٦٣ — مُسألة " هل السواد لون أم لا " ذُكرت في " الفصل " .
- ٦٤ — رسالة " التأكيد " ذكرها الذهبي في السير .
- ٦٥ — " الضاد والظاء " ذكرها الذهبي في السير .
- ٦٦ — بيان " البلاغة والفصاحة " ، رسالة إلى ابن حفصون ذكرها الذهبي في " الفصل " .
- ٦٧ — رسالة في " الطب النبوي " ذكرها الذهبي في السير .
- ٦٨ — كتاب في " الأدوية المفردة " ^١ .
- ٦٩ — " حد الطب " .
- ٧٠ — مقالة في " شفاء الضد بال ضد " .
- ٧١ — " شرح فصول بقراط " .

١ : المؤلفات من ٥١ إلى ٨٢ نقلاً عن د . إحسان عباس " رسائل ابن حزم الأندلسي " الجزء الأول ص ، ص ١٤ ، ١٥ .

- ٧٢ — مقالة في " النحل " .
- ٧٣ — مقالة في " المحاكمة بين التمر والنبيد " .
- ٧٤ — " بلغة الحكيم " .
- ٧٥ — " إجازة لتلميذه شريح " .
- ٧٦ — " إجازة للحسين بن عبدالرحيم " .
- ٧٧ — " المرطار في اللهو والدعابة " .
- ٧٨ — ترتيب مسند بقي بن مخلد .
- ٧٩ — " جزء في أوهام الصحيحين " .
- ٨٠ — كتاب تفسير : " حتى إذا استيأس الرسل " .
- ٨١ — رسالة في آية : " فإن كنت في شك مما أنزلنا إليك " .
- ٨٢ — " مراتب الديانة " .

(١ — ٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها :

لقد عُرف عن ابن حزم إلى جانب صدقه و إخلاصه و تمسكه بدينه و كرمه و عفته و تفانيه في سبيل الحق ، كان لدوداً في خصومته ، لا يصفح ولا ينسى ثأره ، ولوعاً بالسخرية من خصومه شديد الاعتداد بما أوتي من علم^١ ، وهذا الطبع جعله عنيفاً في مناقشاته و مناظراته ، جريء في النيل من الخصم بألفاظ لاذعة ، حتى أصبحت حدة ألفاظه و شدة الكلمات التي يستعملها

١ : أنجل جنثالث بالثيا — تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٢١٦ .

مضرب المثل في بلاد الإسلام كلها" ^١، ولقد أوجز ذلك في أبلغ عبارة أبو العباس بن العريف حيث قال: "كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين" ^٢. إلا أن حدة الطبع فيه لها مبرراتها، منها ما كان يعانيه من ربو في الطحال إذا اشتد عليه تولدت فيه الحممة ضجراً، وضيقاً وتبدل حاله وفي ذلك يقول: "لقد أصابني علة شديدة ولدت في ربواً في الطحال شديداً، فَوَلَدَ ذلك عليّ من الضجر، وضيق الخلق، وقلة الصبر والنزق، أمراً حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرتُ تبدل خلقي، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي" ^٣. إضافة إلى الظروف السياسية والاجتماعية التي أحاطت به من فوضى سياسية، وتمسك بالمالكية وإنكار لمذهبه وآرائه علاوة على التشرد والنفي بعيداً عن الديار، وأكد ذلك آسين بلاثيوس بقوله: "إن ابن حزم قد عانى من ألوان الظلم ما أنضب معين الرقة واللين في نفسه، وشاهد من مساءات الفوضى السياسية التي شربت على الأندلس بجزاياتها في أيامه ما نفر نفسه، وأوذى في نفسه وكرامته بما لقي من الاضطهاد، ورأى الناس أجمعين ينكرون قدره ويتجهمون له ويقاطعون مذهبهم الديني ويَحْرَمُونَهُ" ^٤، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله "أنت تعلم أن ذهني متقلب، وبالي مضطرب، بما نحن فيه من خلو الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان وتغير الأخوان، وفساد الأحوال وتبدل الأيام، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد... " ^٥، ولقد وصف الذهبي تلك الحالة التي عاناها ابن حزم قائلاً: "لقد امتحن هذا الرجل وشدد عليه، وشرد عن وطنه وجرت عليه أمور لطول لسانه واستخفافه بالكبار ووقوعه في أئمة الاجتهاد" ^٦، ويضاف إلى الأسباب السابقة في حدة طبعه الاتهامات التي وجهها علماء

١ : انظر المرجع نفسه ص ٢١٥ .

٢ : ابن خلكان : وفيات الأعيان المجلد الثاني ص ٣٢٨ .

٣ : د. الطاهر أحمد مكّي . رسالة مداوة النفوس . الطبعة الثانية ، دار المعارف ١٩٩٢ م ص ، ص ٢١٠ — ٢١١

٤ : أنخل جنثال بالثيا مرجع سابق ص ٢١٦ .

٥ : ابن حزم: رسالة طوق الحمامة، ضمن رسائل ابن حزم د. إحسان عباس ج: ٣، ص ١٥٤.

٦ : الذهبي : تذكرة الحفاظ مجلد : ٢ ، جـ ٣ ، ص ١١٥٤ .

المالكية إليه ، وإلى أستاذه " أبي الخيار ، والجمهور من ورائهم بأنهما خطران على العقيدة ، ويفسدان تدين الشعب فاستثار صاحب المدينة في أمرهما هشاماً الثالث ، آخر خليفه أموي ، وتقرر منعهما من تدريس المذهب الظاهري ، ومن تلك اللحظة أصبح ابن حزم عالماً ثائراً ، غير مرغوب فيه ، يواجه وحيداً التخلف والتقليد والجمود وتزييف نصوص الشريعة لخدمة الأقوياء^١ ، رغم ذلك بقي ابن حزم المفكر الأندلسي متحمساً لوطنه ويشيد بعلمائه ، ويخلد آثارهم وأفضالهم ، ويعدد مصنفاتهم ويميزهم على غيرهم من أكابر العلماء في المشرق العربي فيفاخر بهم وبوطنه قائلاً :

ويا جوهر العين سحفاً فقد غنيتُ بياقوته الأندلسي

والحقيقة أن أحداً من مؤرخي سيرته لم يطعن في نزاهته ، ولم يجرؤ على تكذبية ، فكان ابن حزم رحمه الله لا يقطع برأي إلا بعد تمحيصه ، عدواً للكذب فالكذب عنده " أصل كل فاحشة ، وجامع كل سوء وجالب لمقت الله عز وجل^٢ ، وفي رذيلة الكذب وأصحابها يقول " .. ما أحببت كذاباً قط ، وإني لا أسامح في إحاء كل ذي عيب وإن كان عظيماً وأكبل أمره إلى خالقه عز وجل ، وأخذ ما ظهر من أخلاقه حاشي من أعلمه يكذب ، فهو عندي ماحٍ لكل محاسنه ذلك لأن كل ذنب فهو يتوب عنه صاحبه ، حاشي الكذب فلا سبيل إلى الرجعة عنه ولا إلى كتمانته حيث كان . وما رأيت قط ولا أخبرني من رأى ، كذاباً ترك الكذب ولم يعد إليه ، ولا بدأت قط بقطعية ذي معرفة إلا أن أطلع له على الكذب ، فحينئذ أكون أنا القاصد إلى مجانبته والمتعرض لتاركته.."^٣ .

١ : د. الطاهر أحمد مكّي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة مرجع سابق ص ٧٥ .

٢ : ابن حزم "طوق الحمامة" ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق الدكتور إحسان عباس مرجع سابق ص ١٧٥ .

٣ : المرجع السابق، ص ١٧٣ .

وفاته :

وبعد حياة قضاها في نضال وكفاح أوجزها رحمه الله في أبلغ الكلمات تضمنتها الكثير من أشعاره نذكر منها :

بلغت من لذة الدنيا ذرى أربي في لذة العيش والسلطان والنشِبِ
فأذهبت دُولُ الأيامِ منزلتي وزادَ فقدي اللذات في كربي
وكان مالي لهذا كله تبعاً بل صار عوناً لأعدائي على طليبي
لكن رجعت وقد جدَّ الزمانُ إلى كثر من العلم والأخلاق والأدبِ
لا أحتشى تضعُ الأيامُ منزلتي مدى الزمانِ وعندي أغلبُ الطلبِ
من فكري لي عينٌ لا تغيضُ ومن ماضي لساني ما يمضي مضا الشهبِ
قالوا تحفظُ فإن الناس قد كثرتُ أقوالهم وأقويلُ العدا محنُ
فقلت هل عيبهم لي غير أنني لا أقول بالبرأي إذ في رأيهم فنُ
وأني مولعٌ بالنصِّ لسنتُ إلى سواء أنحو ولا في نصِّره أهنُ
لا أنثني نحو آراء يقال بها في الدين بل حسبي القرآن والسنن

وتوفي الإمام الحافظ ابن حزم رحمه الله في قرينته " منت لشم " في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ عن اثنين وسبعين عاماً ، تلك رؤية مختصرة لحياة ابن حزم والتطورات

١ : ابن العماد : شذرات الذهب المجلد : ٢ ص ٢٩٩ ، وابن حجر العسقلاني : لسان الميزان المجلد الرابع ص ١٩٨ ،
والقفطي : أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٥٦ ، وابن بسام الذخيرة : ص ١٤١ .

الهامة في حياته والمحددات التي أثرت في شخصه وفكره ، فأثرت ما فطر عليه من ثورة على التقليد ، فلما اشتد وعقل نفسه واستحكم عدل عن الشافية واجتهد لنفسه على قواعد أهل الظاهر ، ولزم دعوة الظاهرية يؤيدها وينشرها في جُل تصانيفه معتمداً على منهج واضح في عرض آرائه وهذا مايتناوله الفصل القادم .

الفصل الثاني

ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

(١-٢) تمهيد .

(٢-٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً .

(٣-٢) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة .

(٤-٢) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية ، العالم . من المنظور الحزمي .

الفصل الثاني

ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي

(٢ - ١) تمهيد:

من أبرز المجالات التي نالت القسط الأكبر من اهتمامات ابن حزم هي الدراسات الإسلامية والتي ترجمت بحق شخصية ابن حزم الأصولي ، والفقيه المجتهد الذي تأثر تأثراً واضحاً بمدرسة أهل الحديث ، ونهج منهجاً ظاهرياً، يقوم على أربع ركائز أساسية هي " القرآن الكريم، والسنة النبوية ، وإجماع الصحابة ، والدليل " وفي جُلِّ مؤلفاته غير الفقهية لم يتخلَّ عن هذا المنهج الذي يرفض الإرهاسات العقلية والتي لا تستند إلى دليل موضوعي . فما دواعي ظاهرية ابن حزم ؟ وهل كان يسعى من وراء ذلك إلى إقامة مذهب يكون له أتباعه ومريدوه الكثيرون شأنه في ذلك شأن المذاهب الأخرى ؟ أم أنه يهدف إلى رسم منهج فكري واضح له دعائمه وإجراءاته التي تقود الباحث إلى الحقيقة سواء في مجال الفقه أو المعرفة ؟ واللافت للنظر أن الذين ترجموا لابن حزم لم يكن يعنيه سوى الحديث عن تحوله من مذهب إلى آخر دون الإشارة من قريب أو بعيد إلى الدوافع والمبررات التي حملته إلى ذلك ! فقد أشار البعض إلى أنه بدأ مرحلة التحصيل في ركاب المالكية^١ . ثم تحول إلى الشافعية ، ومنها إلى القول بالظاهر، شأنه في التحول الأخير شأن داود بن علي الأصبهاني^٢ ، أول من أظهر القول بظاهرية الشريعة ، وأخذ الأحكام من

١ : ياقوت : معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٤٢، ١٤١ ، ابن بشكوال: الصلة ص ٥٨٩ ، المنونى ص ٢٥٠ حيث يذكر أنه أخذ الموطأ والمدونة على ابن الجسور.

٢ : ياقوت : معجم الأدباء ج : ١٢ ص ٢٣٨ ، الذهبي : تذكرة الحفاظ عن قول أبو مروان ابن حيان ج : ٣ ص ١١٤٩ ، ابن بسام الذخيرة المجلد ١ ص ١٦٨ .

ظواهر النصوص ، من غير تعليل لها^١ . أما القاضي أبوبكر بن العربي فلقد ذهب إلى أن " ابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل واستقل بنفسه " ^٢ .

إلا أن المقطوع به أن ابن حزم منذ مطلع الشباب بدأ مرحلة التحصيل والدراسة على يد فقهاء مالكيين، ولكن ما الدواعي التي جعلته يتحول عن المالكية إلى الفقه الشافعي ؟ ولم لم يستمر شافعيًا ؟ .

(٢ - ٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً :

أ - العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية :

لقد كان أهل الأندلس - أول الفتح - على مذهب الإمام الأوزاعي^٣ ، إمام أهل الشام الذين كان لهم اليد الطولى في فتح الأندلس ، وظلت الأندلس على هذا المذهب حتى زمن هشام بن عبد الرحمن الداخل ، وفي ذلك الوقت رحل زياد بن عبد الرحمن بن زياد اللخمي المعروف " بشبطين " إلى الشرق ، وسمع من مالك كتابه " الموطأ " كما رحل آخرون أمثال قرعوس ابن العباس ، وعيسى بن دينار ، وسعيد بن أبي هند ، وغيرهم ممن رحل إلى الحج ، فلما رجعوا إلى الأندلس، وصفوا من فضل مالك ، وسعة علمه وجلاله وقدره .

١ : محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية الجزء الثاني في تاريخ المذاهب الفقهية ، دار الفكر العربي ص ٣٤٧ .
٢ : الذهبي : تذكرة الحفاظ ، ج : ٣ ، ١١٤٩ ، المقري : نفع الطيب المجلد : ٢ ص ٧٨ حيث يذكر أنه كان شافعيًا ثم صار ظاهرياً ، ابن العماد : شذرات الذهب المجلد الثاني ج : ٣ ، ٤ ص ٢٩٩ حيث يذكر عن ابن خلكان قوله : إن ابن حزم كان حافظاً، عالماً بعلوم الحديث مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة بعد أن كان شافعي المذهب فانتقل إلى مذهب الظاهر .

٣ : الإمام الأوزاعي : ولد سنة ٨٨ هـ في بعلبك ، درس الحديث على يد كبار التابعين أمثال الزهري ، وكان يوالي الدولة الأموية بالشام ، وكان معاصراً لأبي حنيفة ومالك ، إلا أنه لا يتوسع في الرأي مثلما يفعل أبو حنيفة ، بل كان ينكره عند وجود " النص " أو الحديث ، ويختلف مع مالك في أنه لا يرى في عمل أهل المدينة حجة يؤخذ بها ، انظر في ذلك عبد الله الجبوري - فقه الإمام الأوزاعي - بغداد ١٩٧٧ م ج : ١ ص ٦٣ .

وكان رائدهم في ذلك شبطون ، وهو أول من أدخل موطأ مالك إلى الأندلس ، وقيل إن الإمام مالكا (سأل بعض الحجاج الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس ، فوصفوا له سيرة الأمير هشام بن عبد الرحمن وأثنوا له عليه ، وكان مالك غير راض عن سيرة بني العباس . فقال مسالك للأندلسيين : نسأل الله أن يزين حرمنا بمثل ملككم ، فوصل الخبر إلى الأمير هشام مع ما علم من جلالة مالك وورعه فحمل الناس على مذهبه^١ .

وأصبح المذهب المالكي في القرن الرابع الهجري هو المذهب الرسمي للدولة ، وصار أتباعه رمزاً للولاء للخليفة ، فكان من شروط حكم المستنصر لقبول ولاء الأمراء المغاربة " الدخول في الجماعة واتباع السنة والعمل بمذهب مالك بن أنس إمام أهل المدينة رضي الله عنه .."^٢ . ويذكر ابن خلدون في مقدمته صورة لما كان عليه الفقه المالكي بالأندلس فيقول : " ورحل من الأندلس عبد الملك بن حبيب فأخذ عن ابن القاسم^٣ وبث مذهب مالك ودون فيه كتاب " الواضحة " ، ثم دون العتبي من تلامذته كتاب العتبية ، ورحل من أفريقية أسد بن الفرات فكتب عن أصحاب أبي حنيفة أولاً ، ثم انتقل إلى مذهب مالك ، وكتب على ابن القاسم في سائر أبواب الفقه ، وجاء إلى القيروان بكتابه وسُمي " الأسدية " نسبة إلى أسد بن الفرات ، فقرأ سحنون على أسد ، ثم ارتحل إلى المشرق ، ولقي ابن القاسم وأخذ عنه وعارضه بمسائل الأسدية ، فرجع عن كثير منها ، وكتب سحنون ، مسائلاً ودونها وأثبت ما رجع عنه ، وكتب لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأنف من ذلك ، فترك الناس كتابه ، واتبعوا مدونة سحنون على ما فيها من اختلاط المسائل في الأبواب ، فكانت تسمى " المدونة والمختلطة " ، وعكف أهل القيروان على

١ : شكيب أرسلان : الحلل السندسية ، مرجع سابق ص ٢٥٥ ، وانظر د. حسين مؤنس ، فجر الأندلس السدار السعودية للنشر ط : ٢ ، ١٩٨٥ ص ٦٥٤ ، ٦٥٥ .

٢ : ابن حيان : المقتبس — تحقيق عبدالرحمن علي حجي ، نشر دار الثقافة — بيروت ١٩٨٣ م ص ١٧٤ .

٣ : يذكر ابن خلدون : أن أهل المغرب جميعاً مقلدون لمالك رحمه الله ، وقد كان تلاميذه افرقوا بمصر والعراق منهم القاضي إسماعيل وطبقته مثل حويزمندا ، وابن اللبان ، والقاضي ، وأبي بكر الأهمري وكان بمصر ابن القاسم وأشهب وابن عبدالحكم والحارث بن مسكين وطبقتهم ... انظر المقدمة ص ٤٤٩ ، ٤٥٠ .

هذه المدونة وأهل الأندلس على " الواضحة والعتبية " ثم اختصر ابن أبي يزيد المدونة والمختلطة في كتابه المسمى " بالمختصر " ، ولخصه أيضاً أبو سعيد البرادعي من فقهاء القيروان في كتابه المسمى " بالتهذيب " ، واعتمده المشيخة من أهل أفريقية وأخذوا به وتركوا ما سواه وكذلك اعتمد أهل الأندلس كتاب العتبية وهجروا الواضحة ^١ ، وقد بلغ اعتزاز الحَكَمِّ واقتناعه بهذا المذهب مبلغاً كبيراً حتى اعتبره هو وأتباعه وسيلة للنجاة ، والفوز بالآخرة ، وكلف اثنين من كبار الفقهاء الأندلسيين وبمشاورة القاضي ابن السليم وهما أبا بكر المعيطي القرشي وأبا عمر بن المكوي بمهمة جمع أقوال مالك باختلاف الروايات عنه ، وذكر من رواها ، وذلك لتشجيع الدراسات المالكية وانتشارها. وأباح الحَكَمِّ للمكلفين بهذه المهمة خزائن كتبه على ضمانته بها ^٢ ، ويرجع هذا الاهتمام الرسمي والشعبي في الأندلس بالمذهب المالكي إضافة إلى التشابه البيئي ، واقتصار رحلة العلماء إلى الحجاز والمدينة ^٣ ، عداوة كل من مالك رضى الله عنه ^٤ ، وهشام ابن عبدالرحمن للعباسيين ، كما أن المذهب المالكي يجد من المغالاة في الرأي، ويسد الباب على الاختلاف، ويجول دون تسرب أية أفكار أو آراء غير سنية خاصة، وأن الأندلسيين يستشعرون العداوة من الفقه الشيعي في مصر الفاطمية ، وكذلك اضطهاد الأدارسة في تونس الذين شجعوا الفقه الحنفي وأظهروا ولاءهم للعباسيين معتبرين الدولة الأموية في الأندلس منشقة عن الخلافة العباسية نتيجة مساندتها للفقه المالكي . إضافة إلى رغبة الأندلسيين في تحقيق وحدة دينية في الأندلس والحفاظ عليها ، وهذا ما يفسر رفض الأندلس للخروج عن المالكية ، وهكذا بلغ هذا المذهب من الانتشار والتقدير في

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٢ : انظر القاضي عياض : " ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك " ، تحقيق د. أحمد بكير محمود دار مكتبة الحياة — بيروت ١٩٦٧ المجلد : ٢ ، جـ : ٤ ، ص ٦٣٤ .

٣ : ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، الطبعة الخامسة بيروت ١٩٨٤ ص ٤٤٩ .

٤ : حيث تعرض الإمام مالك رضى الله عنه للضرب بالسوط على يد والي العباسيين على المدينة أثر فتواه التي تُجيز للناس تحللهم من بيعة العباسيين والانضمام "لمحمد النفس الزكية" أحد أحفاد علي ، انظر سالم يفوت " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس مرجع سابق ص ٩٥ ، وانظر القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المجلد : ١ جـ : ١ ص ٢٢٨ وما بعدها .

الأندلس ما لم يبلغه مذهب آخر ، وأصبح الخليفة الحكم المستنصر لا يعترف بفضيه ويسمح له بارتداء زي الفقهاء ما لم يحفظ الفقه الأساسي لدى المالكيين في المغرب وهو " المدونة " ^١ . هذا الاعتزاز الرسمي والشعبي من الحكماء والعلماء بالمذهب المالكي أدى إلى إقبال كثير من الفقهاء على دراسته ، وبلغ هذا الاعتزاز أوجه على يد يحيى بن يحيى الليثي ^٢ صاحب المكانة العظيمة في نفس الأمير عبدالرحمن بن الحكم الذي كان " يجله بتبجيله الأدب ولا يرجع عن قوله ، ويستشير في جميع أمره ، وفيمن يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته وألح عليه الأمير عبدالرحمن في ولايته بالقضاء — فأبى عليه " ^٣ ، وعنه يقول ابن حزم : " كان مكيناً عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لا يولي قاضياً في أقطار بلاد الأندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كان على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون بلوغ أغراضهم به " ^٤ .

يستفاد من ذلك أن كل فقيه يجيد عن المذهب المالكي ويتبع غيره من المذاهب الإسلامية المعروفة لا يلقي الإجلال والتقدير الذي يلقيه فقهاء المالكية ، بل يلقي من الاضطهاد والمقاطعة من الفقهاء أمثاله ، ومن قبل الحكام أيضاً ، مما يجعله في عزلة عنهم .

وهذه الصورة تؤكد أن الأساس في الإفتاء ليس هو الرجوع مباشرة إلى الموطأ بل إلى شراح المذهب سواء في " الواضحة " أو في " المدونة " فإن لم يكن بها فيلإى قول ابن القاسم في المسألة ،

١ : ابن خلدون : المقدمة ، مرجع سابق ص ٤٥٠ .

٢ : يحيى بن يحيى الليثي : أصله من بربر مصمودة ، وكان يروي الموطأ بقرطبة بشبطين ، كما سمع عن يحيى بن معز القبسي الأندلسي ، ثم رحل إلى المشرق ، وتوجه إلى الحجاز فسمع من مالك بن أنس ، وأعجب به مالك وسماه عاقل الأندلس ، ولما عاد إلى قرطبة انتهت إليه الرئاسة والقضاء ، انظر د. السيد عبدالعزيز سالم : تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨م ص ٢٣٢ ، وانظر القاضي عياض : ترتيب المدارك المجلد : ١ ، ج : ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك المجلد : ١ ، ج : ٢ ص ٥٣٧ .

٤ : المقرئ : نفع الطيب ، المجلد : ٢ ، ص ٢١٧ .

وان لم يكن فإلى قول أصحاب المذهب على ما بينهم من تفاوت في الرواية والترتيب ، والإفتاء بهذا المعنى تقليد لفتاوى سابقة أي إقامة القياس على نتيجة قياس سابق .

لقد أصبح لفقهاء المالكية اليد القوية في السلطة إذ قام بعضهم بتدبير مؤامرة لخلع الحكم بن هشام في ١٨٩هـ - وعلى رأسهم يحيى بن يحيى الليثي وعيسى بن دينار بسبب عدم رغبتهم للبذخ والإسراف والهيبة التي أصبح الحكم ميالاً إليها^١ ، وكذلك كان بعضهم وراء الفتنة التي عرفت باسم " واقعة الربض " في ٢٠٢ هـ - فعلاوة على ما اتصف به الحكم من إسراف وطغيان^٢ ، استشعر الفقهاء أن سياسة الحكم تهدف إلى الحد من نفوذهم فقاموا بإثارة العامة ضده من خلال الخطب في المنابر ، محذرين من انهيار الدولة والدين على يديه . وهذه الإثارة كان لها الصدى الواسع لدى البربر والمولدين لما يكونونه من حقد على الأمويين .

ب - موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين وظهور حركة أهل الحديث :

لقد انتهت هذه الفتنة بمهادنة الحكم للفقهاء إدراكاً منه بمدى نفوذهم . وأصبح التقرب من الفقهاء والابتعاد عن مواجهتهم، وفي ذات الآن العمل على الحد من نفوذهم بوساطة تشجيع حركات التجديد في الفقه - وأصبح ذلك منهجاً للأمراء بعد الحكم ، يضاف إلى ذلك أن تطلع الأندلسيين إلى مواكبة التحضر دون الخروج عن قواعد الشريعة كان سبباً في ظهور حركة التجديد، المتمثلة في تدريس علوم جديدة منها علوم الحديث وخاصة في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني الذي كان أكثر ميالاً للتجديد ، فأمر بتدريس علوم الحديث ، ولم يقصر الأمر على المدونة أو على الواضحة^٣ ، وعنه يقول ابن حزم : " وكان محباً للعلوم ، مؤثراً لأهل الحديث ،

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس - مرجع سابق ص ١٠٣ .

٢ : الحميدي : الجدوة ، ص ١٠ .

٣ : ابن عذارى المراكشي " البيان المغرب في أخبار المغرب " تحقيق ومراجعة ح . س . كولان وإ . بروفنسال ببيروت ١٩٨٣ م ،

ط : ٣ ج - ٢ ، ص ٧٦ .

عارفاً حسن السيرة"^١. وأصبح المفهوم الجديد للإفتاء في عهده هو رجوع الفقيه إلى الموطأ وإلى الأثر وإلى أقوال الصحابة والتابعين أي استنباط الأحكام من أصولها، لا التوقُّع في أقوال شيوخ المذهب وتبليغها نيابة عنهم، ومن ثم فإن الرجوع إلى الأصول في الإفتاء هو دليل رفض حركة أهل الحديث للتواكل والتعاس الذي تفشى بين الفقهاء آنذاك، ودعوة صريحة للاجتهاد المتمثل في رد الاعتبار للأصول إلى جانب الفروع، ومن أهم أعلام هذه الفترة بقي بن مخلد فكان له الباع الكبير في حركة التجديد، ولم يسلم من نقمة الفقهاء التقليديين لولا تدخل الأمير محمد بن عبدالرحمن وتأمينه^٢. وعن موقف الفقهاء التقليديين من بقي بن مخلد يقول ابن حزم: "ولما دخل الأندلس أبو عبدالرحمن بقي بن مخلد بكتاب "مُصنّف" . أبي بكر شيبه، وقرئ عليه، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف واستشنعوه، وبسطوا العامة عليه، ومنعوه من قراءة، إلى أن اتصل ذلك بالأمير محمد، فاستحضره [١٦] وإياهم واستحضر الكتاب كله، وجعل يتصفح جزءاً جزءاً إلى أن أتى على آخره، وقد ظنوا أنه يوافقهم في الإنكار عليه، ثم قال لخازن الكتب لا تستغني خزائننا عنه، فانظر في نسخة لنا، ثم قال لبقي بن مخلد: انشر علمك، وارو ما عندك من الحديث، واجلس للناس حتى ينتفعوا بك، ونهاهم أن يتعرضوا له"^٤. ويذكر الحميدي أن بقي بن مخلد "رحل إلى المشرق فروى عن الأئمة وأعلام السنة، منهم الإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل وجماعة أعلام يزيدون على المائتين وكتب في المصنفات الكبار ورجع إلى الأندلس فملاها علماً جمّاً، وعن مصنفاته يقول ابن حزم: "فمن مصنفات أبي عبدالرحمن بقي بن مخلد كتابه في "تفسير القرآن" فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني

١ : الحميدي : الجنوة ، ص ١١ ولزيد من التفاصيل انظر الصفحات ١٧٧ ، ١٧٨ من المصدر نفسه .

٢ : انظر ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

٣ : المقصود بـ [١٦] مدة ستة أيام .

٤ : الحميدي : جنوة المقتبس ص ١١ ، وانظر ابن عذاري المراكشي — البيان المغرب ، مرجع سابق ج: ٢ ص ١٠٩ ، ١١٠ .

٥ : المرجع السابق، ص ١٧٧ .

فيه أنه لم يؤلف في الإسلام مثله وصارت تواليف هذا الإمام الفاضل قواعد في الإسلام لا نظير لها وكان مميزاً لا يقلد أحداً^١.

ولقد حدث هذا الموقف ذاته مع الفقيه محمد بن عبدالسلام الخشني المتوفى ٢٨٦هـ وتدخل الأمير لحمايته ووقف بجانبه، ومن مؤسسي مدرسة الحديث أيضاً أبو عبدالله بن محمد بن وضاح الذي عُرف بمحدث قرطبة، وقاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن سيار مولى هشام بن عبدالملك، ويقول عنه ابن حزم: "لقاسم بن محمد هذا تحقيق بمذهب الشافعي، وتواليف فيه على مخالفته، منها: كتاب "الإيضاح في الرد على المقلدين" ويعرف بصاحب الوثائق وهو أشهر به"^٢. ويذكر الحميدي في الجذوة: محمد بن حارث الخشني من أهل العلم والفضل فقيه محدث روى عنه ابن وضاح ونحوه، جمع كتاباً في "أخبار القضاة بالأندلس"، وكتاباً آخر في "أخبار الفقهاء والمحدثين" وكتاباً في "الاتفاق والاختلاف لمالك بن أنس وأصحابه"^٣ "ومن تلامذة بقي "قاسم بن اصبح بن محمد بن يوسف بن ناصح ابن عطاء البياني"^٤، من أئمة الحديث سمع من محمد بن وضاح، ومحمد عبدالسلام الخشني، ورحل فسمع من إسماعيل بن اسحاق القاضي، وأبي إسماعيل محمد بن محمد الترمذي، صنف في السنن، وفي أحكام القرآن وله كتاب في فضائل قريش، وكتاب في "غرائب حديث مالك بن أنس" مما ليس في الموطأ^٥، وقد انضم لمدرسة الحديث كثيرون كابن فطيس المتوفى سنة ٤٠١هـ ومسعود بن سليمان أستاذ ابن حزم^٦، ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث المنذر بن سعيد البلوطي المتوفى سنة ٣٥٥هـ — دَرَسَ

١ : المرجع السابق، ص ١٧٧، ١٧٨.

٢ : المرجع السابق، ص ٥٣.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ٣٣٠، ٣٣١.

٥ : ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها "ضمن رسائل ابن حزم" د. إحسان عباس مرجع سابق ج ٢ : ص

١٧٩ .

٦ : بالثيا : تاريخ الفكر الأندلسي مرجع سابق ص ٣٩٥ .

بالأندلس والحجاز ومصر، وكان مذهبه في الفقه مذهب النظار والاحتجاج وترك التقليد، وكان عالماً باختلاف العلماء، يميل إلى رأي داود بن علي خلف العباسي ويحتج له^١، وعنه يقول ابن حزم: "كان داودي المذهب، قوياً على الانتصار له"^٢، وله العديد من المصنفات ذكر منها ابن حزم "كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة"^٣، وقد عينه الخليفة عبدالرحمن الناصر قاضياً، وجعله خطيباً لجامع الزهراء، وقد أتاحت له هذه المكانة من دعم القول بالظاهر^٤، وهذا بدوره يؤكد أن حركة أهل الحديث ما كان لها أن تزدهر لولا تشجيع أمراء وخلفاء بني أمية لها، في مواجهة التيار الفقهي التقليدي للتقليص من نفوذه، ولكن في إطار سني متشدد يرفض أي تيارات لا سنية، والوقوف بالمرصاد للآراء الكلامية وعلى الخصوص مذهب ابن مسرة القرطبي ذات الجذور الاعتزالية، حيث نجد الخليفة الناصر حمايةً منه للسنّة وإنكاراً للبدعة، كلف صاحب قرطبة بتتبع آثار كل من يقول بمذهب ابن مسرة، والتنقيح عنهم، والقصاص لآثارهم، وطلب الدلائل عليهم والإيقاع بمن صح لديه أنه منهم^٥.

كما أصدر الناصر في ذلك كتاباً أنفذه إلى أقاليم مُلكة بشأن هؤلاء المبتدعة معتمداً على آيات قرآنية للتأكيد على ضرورة عدم التفرق واجتناب ما يؤدي إلى الاختلاف ويقصد بذلك الجدل في الدين وما قال به ابن مسرة مثل القول بخلق القرآن، وفناء أهل الجنة والنار وغير ذلك، والذي يقول عنه ابن حزم "ومحمد بن عبدالله بن مسرة في طريقه التي سلك فيها.. لا نرضى مذهبه"^٦، وهذا بدوره يترجم موقف ابن حزم من الأصول الباطنية التي تقوم عليها دولة

١ : ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ م ، القسم الثاني ص ١٤٤ ، ١٤٥ .

٢ : ابن حزم رسالة في فضل أهل الأندلس وذكر رجالها "ضمن رسائل ابن حزم" د.إحسان عباس مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٧٩ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : ابن حيان : المقتبس مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ٢٦ ، ٢٩ .

٦ : ابن حزم : "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـ : ٢ ص ١٨٨ .

الفاطميين خصوم الأمويين ، إضافة إلى رفض الجدل والتأويل للنصوص القرآنية ، والخروج بها عن إطارها الصحيح فيؤدي إلى تفريق الأمة وإضعافها والبعد بها عن ما شرَّعه الله عز وجل لعباده ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وأما ترك الأخذ بالتأويل ، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما : إما تأويل يشهد بصحته القرآن أو سنة صحيحة أو إجماع ، فبه نقول إذا وجدناه ، وإما تأويل دعوى لا يشهد بصحته نص قرآن ولا إجماع ، فهذا الذي ننكره وندفعه ونبرأ إلى الله تعالى منه " ^١ ، وبالتالي فإن علم الكلام في الأندلس يختلف عن نظيره في المشرق برأي ابن حزم إذ يقول : وأما علم الكلام فإن بلادنا لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النجـل . ^٢ ، وقد عبر عن ذلك بقي بن مخلد بعد أن ناظر خليل بن عبد الملك بن كليب المعروف : بخليل الفضلة فقال له : ما تقول في القرآن ؟ فلجلج ولم يقل شيئاً وكأنه ذهب إلى أنه مخلوق .. فقال له بقي : " والله لولا حالتك ، لأشرت بسفك دمك ، ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعد هذا الوقت " ^٣ ، وعليه فالهدف الأساسي لأصحاب مدرسة الحديث هو إحياء للمذهب المالكي والعودة به إلى صفائه ، وهذا بدوره عودة للنصوص والأحاديث النبوية وهو الذي حمل لواءه ابن حزم ، وجاهد من أجله ، وأكد عليه ، وتشدد باللفظ في جرأة لكل من رام في نفسه أن يوظف النص أو السنة لأغراضه الدنيوية ، وقد جاءت كتبه الفقهية وخاصة كتاب " الأحكام " مليئة بردود على هؤلاء الفقهاء الذين يظهر من حديثه عنهم أنهم وقفوا عند حد المدونة والمستخرجة فقد سئل عبدالله بن إبراهيم الأصيلي : كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس ؟ فقال : يقرأ المدونة وربما المستخرجة ، فإذا حفظ أفتى ، فقال سائله وهو شرقي : أجمعت الأمة على أن من هذه صفة لا يحل له أن يفتي ^٤ ، ويؤكد ابن حزم ذلك في رواية له قائلاً : حدثني أبو مروان

١ : ابن حزم : رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف " ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د . إحسان عباس جـ : ٣ ، ص ٨٠ .

٢ : ابن حزم : " رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها " ضمن رسائل ابن حزم د . إحسان عباس جـ : ٢ ص ١٨٦ .

٣ : ابن الفرضي : تاريخ علماء الأندلس ، مرجع سابق القسم : ١ ص ١٣٩ .

٤ : د . إحسان عباس : تعليق على رسائل ابن حزم الأندلسي ج : ٣ ، ص ٢١ .

عبد الملك بن أحمد المرواني قال : سمعت أحمد بن عبد الملك الأشبيلي المعروف بابن المكوي ونحن مقبلون من جنازة من الربض بعدوة نهر قرطبة وقد سأله سائل فقال له : ما المقدار الذي إذا بلغه المرء حل له أن يفتي ؟ فقال له : إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي^١ ، وتلك دلائل على حمية ابن حزم في موقفه منهم وخاصة تمسكهم بكتب المسائل وتعصبهم لها عن تقليد أعمى قد يصل بهم إلى حد التقديس متناسين أن من فعل ذلك " فقد خالف القرآن والإجماع المتقدم من الصحابة والتابعين وهو الإجماع الصحيح"^٢ ، ولم تقتصر ثورة ابن حزم على فقهاء المالكية التقليديين وحدهم بل امتدت إلى فقهاء المذاهب الأخرى الذين وقفوا أيضاً عند حد أقوال شيوخهم فإذا به يتهمهم بقوله : " وأما أهل بلدنا فليسوا ممن يعتني بطلب دليل مسائلهم ، فيعرضون كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ على قول صاحبهم وهو مخلوق مذنب يخطيء ويصيب"^٣ . والواضح أن نقمة ابن حزم على هؤلاء الفقهاء ترجع إلى ضعفهم في علم الحديث ، ومن ثم عدم قدرتهم على التمييز بين صحيح الحديث من ضعيفه ، عاجزين عن القيام بأمر الجرح والتعديل ، وتصحيح النقل إجمالاً ، وقد حال هذا التقليد بين أولئك الفقهاء وبين الارتفاع إلى مستوى الأحداث لأنهم كانوا يقفون عند رأي صاحبهم لا يتجاوزونه ، فقد حدث في أيام الفتنة البربرية أن كان الناس في فزع من هجوم البربر عليهم بقرطبة فسألوا فقهاءهم الجمع بين المغرب والعشاء لئلا يتعرض لهم متلصصة البربر في المنعطفات والدروب المظلمة فما استطاعوا أن يفتوهم بذلك جموداً عند حد التقليد^٤ .

يستفاد مما سبق أن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة لها جذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتها في الأندلس ، وتبلورت

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٥، ص ١٢٩.

٢ : ابن حزم: "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين فيهما سؤال تعنيف" ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ج: ٣، ص ٧٧.

٣ : ابن حزم: "الأحكام" ج ٦، ص ١١٧، ١١٨.

٤ : د. إحسان عباس: تعليق رسائل ابن حزم الأندلسي : ص ٢٢.

لديه من خلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم ، فكان رحمه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة ، الأقدر على مواجهة فقهاء المالكية المقلدين، منتصباً بذلك للاجتهاد النقدي ، معلناً ثورة عليهم لا ثورة على المالكية لأن العودة إلى النصوص والأحاديث النبوية هي عودة بالمالكية إلى مصادرها الأولى إذ يقول ابن حزم : " اعلموا رحمكم الله أن من اتبع ماصح برواية الثقات مسنداً إلى رسول الله ﷺ فقد اتبع السنّة يقيناً ، ولزم الجماعة وهم الصحابة رضی الله عنهم وللتابعين لهم بإحسان ، ومن أتى بعدهم من الأئمة ، وأن من اتبع أحداً دون رسول الله ﷺ فلم يتبع السنّة ، ولا الجماعة وأنه كاذب في ادعائه السنّة والجماعة فنحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه — أهل السنّة والجماعة حقاً — بالبرهان الضروري ، وأنا أهل الإجماع كذلك والحمد لله رب العالمين^١ ، وفي ذلك دليل واضح على أثر حركة أهل الحديث في توجهات ابن حزم ، ففي تعليقه على علم الكلام يقول : " ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث "٢.

وهذا يؤكد بدوره أن القول بالظاهر الذي تخيره ابن حزم إنما هو امتداد لتيار حركة أهل الحديث التي حملت على عاتقها إخراج الفقه المالكي " التقليدي " من دوامة المدونات والمختصرات منذ ولاية الأمير محمد بن عبدالرحمن المتوفى ٢٧٣هـ^٣ ، وحتى ولاية الحكم المستنصر الذي توفي سنة ٣٦٦هـ^٤ ، ولكن اعتلاء المنصور بن أبي عامر غير الشرعي للحكم ، وتوريثه له في أبنائه من بعده جعله لا يتورع في اختلاق الأفانين والأساليب في الحصول على الشرعية وذلك بإرضاء العامة ، والتظاهر بمحاربة الأفكار التي عرفت مرتعها الخصب في العهد السابق عليه كعلم الكلام والفلك وسائر العلوم التي شجعتها حركة أهل الحديث^٥ ، وكان

١ : ابن حزم: "الأحكام" ج: ٤، ص ٤٩٤.

٢ : ابن حزم: "رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها" ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق ج: ٢، ص ١٨٦.

٣ : الحميدي: الجذوة ص ١١.

٤ : المرجع السابق، ص ١٦.

٥ : سالم يفوت: ابن حزم الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ص ١١٠.

حريصاً في ألا يقوم بعمل إلا بمشاورتهم ، لكنه في الوقت نفسه كان يخلق الضغائن والأحقاد بينهم كي يفرقهم ويشتتهم^١ ، وكان غرضه من ذلك هو الرجوع بالفقه ثانية إلى مرحلة التقليد، وحصر مهمة الفقيه في إصدار الفتاوى المطلوبة في خدمة السلطة ، ويظهر ذلك بوضوح في العطايا الضخمة التي كان يقدمها ابن أبي عامر لفقهاء عاديي مقابل ما يصنعونه أو يكتبونه خدمة لأغراضه أما المتمسكون بدينهم العارفون بالله ورسوله رفضوا مثل هذه الوسائل الوضعية ويذكر منهم ابن حزم : " تمام بن غالب المعروف بابن التياتي أبي غالب المرسي حيث وجه إليه الأمير أبا الجيش مُجاهد بن عبدالله العامري ألف دينار أندلسية على أن يزيد في ترجمة هذا الكتاب (أي كتابه المشهور باسم " تنقيح العين ") " ومما ألفه تمام بن غالب لأبي الجيش مجاهد " فرد الدينير .. وقال : والله لو بذلت الدنيا على ذلك ما فعلت ولا استجزت الكذب"^٢ هذا الوضع المتردي الذي يسعى إلى استغلال الفقه لأغراض سياسية ، وانحراف بعض الفقهاء في هذا المضمار أدى إلى الدعوة إلى نصره الحديث ، والعودة إلى الاجتهاد ، والثورة على التقليد أي العودة إلى النص القرآني والسنة النبوية إلى جانب الاجتهاد العقلي القائم على البراهين المستندة إلى أوائل العقل وشاهدة الحس ، وهذه هي ظاهرة ابن حزم التي تعطي الأولوية للنقل ثم العقل فيما لو لم يوجد نص أو حديث موثوق به أو إجماع متفق عليه (أي دليل قائم عليها جميعاً) .

وإلى جانب تلك المحددات الفقهية والسياسية هناك أخرى تمثلت في مواقف اليهود والنصارى المنتمين للمجتمع الأندلسي الذين لم يدخروا وسعاً في النيل من المسلمين عن طريق تشكيكهم في عقيدتهم بوساطة الجدل والمناظرات .

جـ — الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى :

١ : القاضي عياض: ترتيب المدارك، ج: ٤، ص ١٠٤، ٢٣٨، ج: ٣، ص ١١٣، ٣٢٥، ٣٧٢ .

٢ : الحميدي: الجذوة ص ١٨٣ .

علاوة على التركيبة المجتمعية المتناقضة^١. فإن أهل البلاد المفتوحة في الأندلس كان لهم ثقافات وعقائد مختلفة ومن ثم كان لزاماً على المسلمين الفاتحين والقادمين بعدهم أن يتفاعلوا مع تلك الثقافات حتى يتمكنوا من الدعوة إلى الإسلام والذود عنه ضد المتهجمين عليه من اليهود والنصارى، خاصة وأن أهل البلاد المفتوحة وجدوا أن قوة المسلمين ليست في قوتهم المادية فقط بقدر ما هي في شدة تمسكهم بدينهم، وخيل لهؤلاء أنه من الممكن النيل من المسلمين في عقيدتهم من خلال تشكيكهم فيها، فاختلقوا الرويات والأكاذيب على الله عز وجل ورسوله الكريم ﷺ، وكتب التاريخ تؤكد ذلك في المشرق^٢، أما في المغرب فإن مؤلفات ابن حزم تؤكد ذلك وخاصة موسوعته في التاريخ المقارن للأديان وفلسفة العقيدة وهو كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وكذلك رسالته في الرد على ابن النغيلة والتي تكشف عن أن السنة أهل الكفر والشرك ما كان لها أن تتناول على الدين الإسلامي لولا انشغال الحكام بأمور دنياهم وإعمار قصورهم ففي مستهل رسالته هذه يقول: "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا بدنياهم عن إقامة دينهم، وبعمارة قصور يتركونها عما قريب عن عمارة شريعتهم.. ويجمع أموال ربما كانت سبباً إلى انقراض أعمارهم وعوناً لأعدائهم عليهم.. حتى استشرفت لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت السنة أهل الكفر والشرك بما لو حقق النظر أرباب الدنيا لاهتموا بذلك ضعفاً همناً، لأنهم مشاركون لنا فيما يلزم الجميع من الامتعاض للديانة الزهراء والحمية للملة الغراء.."^٣، وهذا النص يزيح النقاب عن مسؤولية الحكام وخاصة في عهد ما بعد الفتنة البربرية حيث انشغال الأمراء بأمور الدنيا والسياسة وتركيز اهتمامهم الأكبر في إثارة الفتن بين الفقهاء وبينهم وبين الأمراء، وأتاحوا الفرصة لبعض اليهود أن يشاركوهم في تصريف شؤون الدولة وهؤلاء لا يُحسِنون شيئاً. ولا آتاهم الله شيئاً من أسباب القوة وإنما

١ : انظر ص ٤٣ - ٤٤ من هذا البحث.

٢ : القاضي عياض: ترتيب المدارك ج: ٣، ص ١١٣ حيث مناظرة محمد بن سحنون لأحد اليهود بمصر.

٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن النغيلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي مرجع سابق : ج : ٣ ص ٤١ .

شأنهم الغش والتخايب والسرقعة، على التطاول والخضوع ، مع شدة العداوة لله تعالى ورسوله ﷺ^١ ، ومن هؤلاء إسماعيل بن النغيلة المتوفى ٤٥٩ هـ^٢ ، وهو غريب عن الأندلس وعن غرناطة درس التلمود على يد الكاهن حنول ، ودرس الأدب العربي وغيره حتى أصبح يتقن الكتابة المنمقة بالعربية ، وتوصلت به الأحوال إلى أن أصبح كاتباً عند أبي العباس وزير حبوس وكاتبه الأعلى ، فلما توفي أبو العباس خلفه ابنه على الكتابة ، وكان صغير السن فأصبحت شؤون الديوان في يد إسماعيل ، وأصبح له من التمكن والسلطان الواسع الذي مكن لليهود في كثير من الشؤون الإدارية والمالية لأنه كان يختار الموظفين منهم فاكسبوا الجاه وتطاولوا على المسلمين^٣ .

وكان على ابن حزم أن يواجه هؤلاء المتطاولين على الدين ويرد عليهم حججهم الهاوية وهذا بدوره كان قد تطلب منه الاطلاع على كتبهم حتى يكون على دراية بما يوردونه من آراء وافتراءات إضافة إلى استيعابه الكافي لأصول عقيدته الإسلامية فكانت له معهم مناظرات كثيرة وعنها قال ابن حيان : ولهذا الشيخ أبي محمد مع اليهود — لعنهم الله — ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام ، مجالس محفوفة وأخبار مكتوبة^٤ ، فراه في المرية يجلس في دكان إسماعيل بن يونس الطبيب الاسرائيلي الذي كان مشهوراً بالفراسة وقد جعل وكده منذ البدء إثبات التحريف والتناقض والتبديل على التوراة ولذلك درسها دراسة مستأنية^٥ ، وكان ابن حزم قد التقى بابن يوسف الكاتب المعروف بابن النغيلة ووصفه بأنه أعلم اليهود وأجدهم^٦ ، في سنة ٤٠٤ هـ وهو اللقاء الذي سأله عن بعض النصوص التوراتية ، منها ما تعلق

١ : ابن حزم : رسالة في الرد على ابن النغيلة ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ : ٣ ، ص ٤٢ .

٢ : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة جـ : ١ ص ٤٤٧ ، ٤٤٨ .

٣ : ابن الخطيب : الإحاطة في أخبار غرناطة جـ : ١ ص ٤٤٧ .

٤ : ابن بسام : الزخيرة في محاسن أهل الجزيرة المجلد : ١ ، جـ : ١ ص ١٦٣ ، ١٧٠ .

٥ : د. إحسان عباس : تعليق على رسالة في الرد على ابن النغيلة "ضمن رسائل ابن حزم جـ : ٣ ص ١٧ .

٦ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ص ١٣٥ وما بعدها ص ١٣٥ وما بعدها .

بقول التوراة في يهوذا ونسله ، ومنها ما تعلق عن قول إبراهيم في سارة أخته، وكشف عما فيها من أخطاء وتحريف^١.

ويرجح د. إحسان عباس أن يوسف قد تناول على القرآن الكريم نتيجة شعوره بشموخ نفسه في ارتقائه إلى خطة الوزارة زهاء ٤٥٠ هـ وأن ابن حزم لم يظفر برسالة ابن النغريلة وإنما ظفر برد عليها بين سنتي ٤٥٣ - ٤٥٥ هـ^٢، وكان لشيوع رد ابن حزم عليها ورد عالم آخر قبله أثره في تحريك مشاعر الناس ضده ، وما الصيحة التحريضية التي أطلقها أبو إسحاق الألبيري^٣، ليست إلا تتويجاً لذلك التفاعل الذي كان يتحرك في المشاعر.

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم في حقيقتها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من النزعات الوصولية النفعية التي غلبت عليه في عصر الطوائف والعودة به إلى مساره الصحيح وتنبية العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة، إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصارى ولا يتسنى ذلك للفقهاء إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله بالأسانيد الصحاح .

وهذا هو الهدف الحقيقي لثورة الفكر الحزمي للنصح بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وبالتقية لما عجز عن ذلك ، مع الرفض والإنكار على من يُعين أولئك الظلمة أو يمتدح لهم أفعالهم .

١ : انظر الفصل : المجلد : ١ ، ص ١٥٢ - ١٥٣ .

٢ : انظر تعليق د. إحسان عباس على رسالة الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم ج: ٣، ص ١٩ .

٣ : انظر قصيدة الشيخ أبي إسحاق الألبيري التي يحرض فيها صنهاجة على التخلص من اليهود والوزير اليهودي والتي كان لها بالغ الأثر في زيادة الغليان الشعبي ، انظر مقدمة رسائل ابن حزم الأندلسي ، د. إحسان عباس ، ج : ٣ ، ص ١٥ .

(٢ - ٣) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين والمعرفة :

أ) المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين :

ويجتمع العلماء فإن أول من أظهر القول بالظاهر هو داود الأصبهاني وفيه يقول الخطيب البغدادي: " إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً ، واضطر إليه فعلاً وسماه دليلاً "١ أما عن قلة الرواية عنه فيرجع ذلك إلى أمرين :

أولهما : إنكاره للقياس وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أئمة السنة مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه.

وثانيهما : تصريحه بأن القرآن محدث ، ولقد حمل لواء القول بالظاهر والدعوة إليه في المشرق أبو بكر محمد ابن داود فنشرها ودعا الناس إليها وكان يجذبهم نحوها إعلاؤهم لمقام السنة في وقت كثرت فيه الآراء الفقهية والتعريفات المذهبية فانتشر القول بالظاهر في بلاد المشرق في القرنين الثالث والرابع حتى قال صاحب أكثر التقاسيم " إنه كان رابع مذهب في القول الرابع في الشرق وكان الثلاثة التي هو رابعهم مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك، فكأنه كان في الشرق أكثر انتشاراً واتباعاً من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل في القرن الرابع الهجري^٢ ، ولكن مجيء القاضي ابن أبي يعلى المتوفى ٤٥٨هـ جعل للمذهب الحنبلي مكانته في القرن الخامس الهجري فخبأ ضوء القول بالظاهر .

أما عن دخول المذهب الظاهري أو الفقه الظاهري إلى الأندلس فكان على يد طائفة من علماء قرطبة الذين سافروا إلى بلاد الشرق ينتهلون من علمها ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومنهم من التقى بداود بن خلف وغيره ومن أبرز هولاء بقي بن مخلد والذي كان ابن حزم

١ : محمد أبوزهره : ابن حزم حياته وعصره - آراؤه ومنهجه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٤ م ، ص ٢٩١ .

٢ : المرجع السابق : ص ٢٩٥ .

معجباً به أشد الإعجاب يشيد به ومؤلفاته فعاد إلى المغرب ومعه نور الشرق والغرب، عاد ومعه السنة النبوية، فصارت الأندلس من بعده دار حديث ولم يعد مذهب مالك رضي الله عنه هو المذهب الوحيد إذ كان بقي ابن مخلد حاملاً معه أيضاً فقه الإمام الشافعي، كما كان مجتهداً، وله اختيارات كثيرة، ومنهم ابن وضاح وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح، وكان معاصراً لبقية بن مخلد ورحل إلى الشرق وعاد حاملاً للحديث وكان له تلاميذه كما كان لبقية أيضاً وأدت عنايته بالحديث إلى أنه عُده محدث قرطبة إلا أن إشادة ابن حزم لبقية ابن مخلد كانت أكثر^١.

وكذلك تلميذهما قاسم بن أصبغ بن محمد بن يوسف عمل على توطئة علم الحديث والآثار بأرض الأندلس فمهد بذلك للفقه الظاهري، ويروى أنه لما قدم من العراق في ٢٨٦ هـ وجد أبا داود صاحب السنن قد مات، فعمل مصنفات في السنن على منهج كتاب داود وخرّج الحديث من روايته عن شيوخه، ثم اختصر كتابه وسماه المجتني.

وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمائة ألف حديث في سبعة مجلدات^٢، وهؤلاء الثلاثة وتلاميذهم مهدوا لوجود الفقه الظاهري بالأندلس بنشرهم أحاديث رسول الله ﷺ ونشر الفقه المقارن.

وبعدهم ظهر من علماء الأندلس من اختار القول بالظاهر ليكون له منهجاً قاضي الجماعة بالأندلس وخطيبها منذر بن سعيد البلوطي المتوفى في ٣٥٥ هـ.

وقد اطلع ابن حزم على أخباره والتقى بابنه سعيد بن منذر الذي توفي في ٤٠٣ هـ، وكذلك أيضاً استاذ ابن حزم مسعود بن سليمان بن مفلت أبي الخيار المتوفى في ٤٢٦ هـ الذي تلقى عنه أصول هذا الفقه والمتمثلة فيما يلي :

١ : انظر ص ٤٩، ٥٠ من هذا البحث .

٢ : محمد أبو زهرة مرجع سابق ص ٢٩٩ .

أولاً : الكتاب العزيز:

اتباعاً لقوله تعالى :

﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾.

[الأعراف: ٣]

وقوله تعالى :

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

[البقرة: ١٧٠]

وقوله تعالى :

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ، أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾.

[الزمر: ١٧ - ١٨]

ثانياً : السنة النبوية :

لقوله تعالى :

﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

[النساء: ٥٩] .

ففي هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا فلا نتبع الأولياء.

ثالثاً : الإجماع المتيقن:

يرى ابن حزم أنه لا يمكن أن يجمع الصحابة على أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله من فم الرسول الأمين ﷺ .

وهذا يعني أن ابن حزم يُحرم التقليد وينهى عنه في أية ناحية من نواحي الدين إذ يقول : " التقليد حرام ، ولا يجز لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان " ^١ ، معتمداً على ما تقدم من آيات قرآنية ، مؤكداً على أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم رضي الله عنهم على منع التقليد فيقول : " وقد صح إجماع الصحابة رضي الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصدَ منهم أحدٌ إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم . فيأخذَه كله " ^٢ ، وهو بذلك ينكر التمدُّب بمذهبٍ مُعينٍ باعتبار أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يأخذ على عالم كل أقواله ويقلدها ويتبعه فيما وصل إليه فيقول " فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة ، أو جميع قول مالك ، أو جميع قول الشافعي ، أو جميع قول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم ممن يتمكن من النظر ، ولم يترك ممن اتبعه إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين " ^٣ .

رابعاً : الدليل أو البرهان العقلي:

ويقصد به الدليل المستمد من المصادر الثلاثة السابقة الذي لا يحتمل إلا وجهها واحداً ، وابن حزم في ذلك يؤكد أن من يمتلك القدرة على الاجتهاد (أي أهل النظر والإدراك) لا يصح أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله من غير ترجيح بدليل على دليله ، ويرى أن من قلده دون دليل فقد

١ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، دار ابن حزم بيروت ١٩٩٣ م ط: ١ ، ص ١١٤ .

٢ : ابن حزم : النبذ — مرجع سابق ص ١١٦ .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم لأنهم رضي الله عنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم عن غير معرفة أدلتهم إذ يقول : " وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهبوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدتهم^١ .

ويحدد ابن حزم هذه الأصول بقوله " الأصول التي لا يُعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ، ونقله الثقات ، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأئمة ، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً^٢ ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التي ثبتت بها الرسالة المحمدية ، وثبت بهذه الرسالة أنه من عند الله . وفي القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها ، وهو الذي أثبت حجية الإجماع وأن ما ثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً وهذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النص المتفق عليه لذا يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وكلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم ومفهوم معناه بالفعل على التدرج الذي ذكرناه^٣ .

ويذهب ابن حزم إلى أن " العامي والعالم في ذلك سواء ، وعلى كل أخذ حظُّه الذي يقدر عليه من الاجتهاد^٤ ، وإن ذكروا قول الله تعالى :

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ [سورة الأنبياء: الآية: ٧] ، قيل لهم: ليس أهل الذكر واحداً بعينه، فالكذب على الله عز وجل لا يجوز ، وإنما نسأل أهل الذكر لينخبرونا بما عندهم من أوامر الله تعالى الواردة على لسان رسوله ﷺ " لا عن شرع يشرعونه لنا^٥ ، ويطرح ابن حزم السؤال

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : الإحكام : ج : ١ ، ص ٧١ .

٣ : الإحكام : ج : ١ ، ص ٩٦ .

٤ : ابن حزم : النبذ : مرجع سابق ص ١١٧ .

٥ : ابن حزم : النبذ مرجع سابق، ص ١١٧ .

لمن أجاز التقليد للعامي قائلاً: " أخبرنا من تُقَلِّد ؟ فإن قال عالم مِصْرَ ، قلنا : فإن كان في مِصْرَ عالمان مختلفان ، كيف يصنع ؟ أيأخذ أيهما شاء ؟ فهذا دين جديد ، وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة حلال وحرام معاً - من عند الله تعالى ثم العجب كله أن يكون فرض العامي الذي مقامه بالأندلس تقليد مالك ، وباليمن تقليد الشافعي، وبخراسان تقليد أبي حنيفة ، وفتاويهم متضادة [أ] هذا دين الله تعالى منه ؟ فوالله ما أمر الله تعالى بهذا قط " ^١ .

بل الدين واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : ﴿وَلَوْ كَانِ مِنَ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: الآية: ٨٢] ، ولكن العامي والأسود المجلوب من " غانة " ومن هو مثلهم إذا أسلم، فقد عرف بلا شك ما الإسلام الذي دخل فيه ، وأنه أقر بالله أنه الإله لا إله غيره ، وأن محمداً رسول الله إليه، وأنه قد دخل في الدين الذي أتى به محمد رسول الله ﷺ وهذا ما لا يخفى على أحد أسلم الآن ^٢ ، وبالتالي فإن من أسلم وكذلك العامي الذي لا يمتلك أدوات الاجتهاد له أن يقبل الفتوى من فقيه بإسنادها إلى حكم الله لا على مذهب فلان بأن يقول له مُفتيه هذا حكم الله عز وجل ولذا يقول : فرض الله عليه (أي على العامي) أن يقول للمُفتي إذا أفتاه : أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له المُفتي نعم لزمه القبول وإن قال له : لا أو سكت أو انتهره أو ذكر له قول إنسان غير النبي (سأل غيره . ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل : أصح هذا عن النبي صلى الله عليه وسلم أم لا .؟ فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضي ذلك إلى التدرج في مراتب العلم ^٣ ، هنا موقف حزمي واضح لا تعطيل فيه ولا يطالب العامي بما ليس في طاقته بل يرسم له أسلوباً تعليمياً في التفقه في الدين الذي آمن به وأقر بالشهادتين فمن الاكتفاء ، وبتصريح مُفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، فإذا علا تفكيره درجات ، سأل عن نص

١ : المرجع السابق، ص ١١٨ .

٢ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٨ .

٣ : ابن حزم: النبذ مرجع سابق، ص ١١٩ .

الحديث ، فإن استزاد وتمكن من الفهم سأل عن السند ، فإن زاد سأل عن طبقة الأسانيد إلى السؤال عن أقوال العلماء ويستدل من ذلك لا وسائط بين العامي وبين الله وإنما المراد من سؤال العامي أهل الذكر أن يعلموه أن ذلك حكم الله لا حكم إمام بعينه .

وإنكار ابن حزم للتقليد وتحريمه ينسحب عليه هو الآخر فإذا كان ينهى عن تقليد الأئمة وقبول الرأي على أنه حكم إمام بعينه إلا بإرجاعه إلى حكم الله عز وجل أو سنة رسوله عليه الصلاة والسلام أو إجماع الصحابة أو بدليل تؤكد المصادر الثلاثة السابقة حتى لا تكون هناك وسائط بشرية غير تلك المصادر بين العبد ودين الله ، فمن الأولى أن ينطبق ذلك بداية على الفقه الحزمي ، فهو أي ابن حزم لم يكن مقلداً لداود وإنما التزم بالنص القرآني واجتهد في إخراج الأحاديث وأسانيدها وبيان أقوال العلماء، فكان مجتهداً بنفسه لا ينتسب إلى مذهب أو مجتهداً في مذهب بل إن منهجه في استخراج الأحكام من القرآن والسنة وفهمه للإجماع وما يعرضه من آراء ليشير إلى أنه لا يدعي لنفسه مذهباً يجتذب له الأتباع ، وبالتالي فإن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب بحيث ينتمي إليه من ينتمي ، بل إن المسلك الذي يجمعهم هو الاقتصار في الاستدلال على النصوص واستخراج الفقه من ينابيع الثلاثة فقط^١ .

ويقرر ابن حزم بأن القرآن كله كلام الله سبحانه وتعالى ، كله يبين للأئمة إما بذاته ، وإما ببيان من النبي ﷺ ، فكل ما في القرآن الكريم يبين بذاته أو يتبين من القرآن (أي بآيات أخرى) أو يتبين من السنة ، بل إن بعضه في رأي ابن حزم لبيانه الكامل مبيّن للسنة نفسها ، وليس فيه متشابه لم يبين سوى الحروف التي ابتدأت بها السور مثل ألم ، وح ، والأقسام التي أقسم الله بها سبحانه وتعالى في كتابه مثل قوله تعالى : ﴿والشمس وضحاها﴾ [الشمس: ١] وقوله تعالى : " المرسلات عرفا " [المرسلات: ١] وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه^٢ .

١ : محمد أبو زهرة: مرجع سابق، ص ٣٠٩ .

٢ : المرجع السابق، ٣١٢ .

أما عن الرأي القائل بأن القرآن بيانه السُّنة دائماً فتصدى له ابن حزم فقال : إن قال قائل : لا يجوز أن يبين القرآن إلا السُّنة لأن الله تعالى يقول : " ادخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُحَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ " [النحل: ٤٤] قيل له وبالله تعالى التوفيق : " ليس في الآية التي ذكرت أنه عليه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحى لا يُتلى ، بل فيها بيان جلي ونص ظاهر أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام فإذا تلاه النبي (فقد بينه ، ثم إن كان مجملاً يفهم معناه من لفظ بينه حينئذ بوحى يوحى إليه إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إنا علينا بيانه﴾ [القيامة: ١٨-١٩] فأخبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل " . ومن ثم فابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وإما ببيان السُّنة والإجماع المبني عليها، ولكن المدارك مختلفة كل على قدر فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها في الفهم متباينة فقد يكون الشخص ذا فهم جيد وعظيم وتستغلق عليه أمور هي أمور في ذاتها بينة ، ويدركها من دونه فهماً وإدراكاً . مما سبق يتبين أن تحوُّل ابن حزم من المالكية إلى الشافعية ثم إلى القول بالظاهر لا يُعتبر حُجَّة عليه كما يستفاد من نصوص التراجم^١ . بل حُجَّة له ودليل قاطع على اختياره الظاهر عن روية وتمحيص وتقص لا عن زهو ومفاخرة أو معاندة ومكابرة ، ففي رده على الذين اتهموه بدواوينه التي ألفها على ما قد ظهر له ، ولم يقتنع بتوالييف من سبقوه وعيَّتهم وخطأهم يقول : "إن الناس ألفوا : فألف أصحاب الحديث توالييف جمعة ، وألف الحنفيون توالييف جمعة ، والفقهاء المالكيون توالييف ، والشافعيون توالييف ، فلم يكن عندنا تأليف طبقة من هذه أولى أن يُلتفت إليه من تأليف غيرها، بل جمعناها والله الحمد ، وعرضناها على القرآن وما صحَّ عن النبي ﷺ فلايُّ تلك الأقوال شهد القرآن والسُّنة أخذنا به ، وتركنا ما عداه^٢ ، وبالتالي فإن القرآن الكريم والسُّنة النبوية الشريفة معيار للأحكام الشرعية عنده ،

١ : انظر المقرئ : نفع الطيب : المجلد : ٢ ص ٧٨ ، ياقوت : معجم الأدباء جـ : ١١، ١٢ ، ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ابن العماد : شذرات الذهب المجلد : ٢ ، جـ : ٣ ، ٤ ص ٢٩٩ .

٢ : ابن حزم : رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما ، سؤال تعنيف ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق الجزء : ٣ ، ص ٨٩ .

وفي اتهامه بتغليب الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه يقول : " وأما تغليبنا الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه فكلام لا يعقل لاستعمال الظاهر دالاً بمفهوم خطابه ، وهو نفسه الذي يبدو للسامع منه ، لا معني للظاهر غير ذلك" ^١ ، وعليه فابن حزم ينكر التأويل الذي لا يستند إلى نص أو سنة صحيحة أو إجماع متيقن " ونحن لا نقول بالتأويل أصلاً إلا أن يوجب القول به نصٌ آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، ولا مزيد وإلا فمن ادعى تأويلاً بلا برهان ، فقد ادعى ما لا يصح ، فدعواه باطلة " ^٢ .

وفي رأيه أن العلماء قد اختلفوا في التأويل ، وليس قول أحد منهم حجة على الآخرين منهم ، والواجب رد ما تنازعوا فيه إلى ما أمر الله تعالى بالرد إليه إذ يقول عز وجل : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ ^٣ ، وهنا تبرز قضية هامة يعلنها ابن حزم وهي أن " القول بالتأويل خلاف الأخذ بالظاهر " ^٤ ، والقول بالظاهر لا يعني إنكار التفريع والنتائج والنظائر ، وإنما ينكر القياس التعليلي لأنه غيرها ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " وما فهمنا قط عن التفريع والنتائج ولا عن النظائر إذا وقعت تحت نوع واحد ، لكن فهمنا عن القياس جملة " ^٥ ، ونهى ابن حزم عن استخدام القياس يرجع إلى أن القياس عنده هو " أن يُحْكَمَ لما لم يأت به النص بما جاء به النص في غيره كالحكم في تحريم الجوز بلحوز

١ : المرجع السابق ج : ٣ ، ص ٨٠ .

٢ : المرجع السابق ، ج : ٣ ، ص ١٠٠ .

٣ : سورة النساء : ٥٩ .

٤ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

٥ : المرجع السابق ص ١٠٢ ، وفي التفريع يقول ابن حزم : والتفريع هو ذكر تصاريف المسألة التي يجمعها جملة النص كقول رسول الله ﷺ : " من زاد في صلاته أو نقص فليسلم ، ثم يسجد سجدين " [مسند أحمد ٢ : ٤٨٣] فنقول : من صلى ستاً أو سبعا ساهياً فقد دخل في هذا الحديث والنتائج هو نحو قوله ﷺ : " كل مسكر خمر وكل خمر حرام " [مسند أحمد : ٢٧٤ ، ٢٨٩] فأتج هذا أن المسكر حرام ، وأن كل نقيع العسل إذا أسكر خمر ، والنظائر هي كقوله عليه السلام : " إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة " [مسند أحمد ٦ : ٨٣ ، ١٢٩] فكل حيضة فهي نظير تلك الحيضة في النوعية ، والحكم لازم لها وهذا كله هو الظاهر بعينه ، والنص بعينه انظر التقريب ج : ٣ ص ١٠٢ .

متفاضلاً ونسيئاً ، قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر تفاضلاً ونسيئاً وهذا هو الباطل الذي لا يحلُّ القول به " ١ .

يستفاد مما سبق أن التأويل — الذى هو نتيجة العقل المستدل ، إذا كانت مقدماته نص قرآني، أو حديث نبوي موثوق به ، أو إجماع متيقن — هو التأويل الذى يشهد له الكتاب والسنة ، وهو التأويل الذى يأخذ به ابن حزم وهذا واضح في التفريع والنتائج والنظائر.

أما إذا كان استدلال على جواب نازلة من جواب نازلة أخرى ، أي بناء فرع على فرع آخر ليس من نوعه فهذا ما لا يقبله ابن حزم وينهي عنه ، فكتاب الله واضح وبين بذاته ، وفي ذلك يقول: " واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه ، وجهر لا سر تحته، كله برهان لا مسامحة فيه ، واتموا كل من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان ،

وكل من ادعى للديانة سراً وباطناً فهي دعاوى ومخارق ، واعلموا أن رسول الله لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها ... ولا كان عنده عليه السلام سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر.. " ٢ .

وفي ذلك يقول القاضي عياض : وهذا يعني أن يكون التأويل بالرد إلى الأصول أي رد الفرع إلى الأصل والذي قاله الشافعي هو حق اليقين فإن الاجتهاد واليقين والقياس والاستنباط إنما يكون على الأصول فمن كان أعلم بها كان استنباطه أصح — وإلا فمتى اختلفت معرفته بالأصول قاس على اغترار ديني على شفا جرف هاو " ٣ .

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٢ ص ١١٦ .

٣ : القاضي عياض : ترتيب المدارك ، المجلد ، ١ جـ : ١ ، ص ٩٠ .

حقيقة الدليل وقيمه في الفكر الحزمي :

يعتبر رابع المصادر التي تُعرف منها الأحكام الشرعية وليس خارجاً عن الأصول الثلاثة (القرآن والسنة والاجماع) بل هو ما يلزم منطقياً من دلالة اللفظ في إطار مضمون النص اتساقاً ولزوماً ، والدليل في الفكر الحزمي ليس قياساً فقهيّاً باعتبار أن الدليل هو بمثابة إضفاء المعقولية على النص لإخراج ما هو مضمّر فيه اعتماداً على أوائل العقل، وهو يمثل في هذه الحالة برهاناً ضرورياً لا يضيف جديداً إلى الشرع وذلك بخلاف القياس الفقهي الذي يقوم على التعليل (قياس ما لم يرد فيه نص ، على ماورد فيه نص لعله أو شبه بينهما) بهدف توسيع قاعدة الحكم الأصلي الذي جاء في حالة واحدة أو أمر واحد ليشمل حالات أو أموراً عديدة باعتبار الاشتراك في العلة وهذا ما يرفضه ابن حزم إذ يقول : " وهذا هو القياس الذي ننكره ونبطله " ^١. إذ يعتبره إضافة شرع جديد ، وهذا الموقف الحزمي يكشف عن قناعة تامة لا يرتقي إليها الشك متمثلة في أن دين الله كامل وشريعة محمد تامة وليست بحاجة إلى إضافة أو مزايدة لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ [المائدة: ٣] ، ولقوله تعالى : ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]. فالشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع وهي لا تخص سلالة من البشر دون أخريات بل تكليف للبشر الذين بلغتهم الدعوة ^٢، ويصنف ابن حزم الدليل إلى قسمين:

أ — دليل مأخوذ من الإجماع وهو أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخله تحت الإجماع وغير خارجة عنه ^٣.

١ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ ، ج : ٥ ، ص ٦٧٨ .

٢ : ابن حزم : الأحكام : المجلد : ٢ ج : ٥ ، ص ٦٨٠ ، ٦٨١ .

٣ : انظر المرجع السابق : ص ٦٧٦ حيث يحدد ابن حزم أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع وانظر أيضاً تعليق د. سالم يفوت على قسم الاستصحاب منها حيث يرى أن ابن حزم ينتهي إلى مفهوم الاستصحاب الذي يقول به الأصوليين وأن الاختلاف بينه وبينهم اختلاف لفظي نظري فرغم أنه قيد الاستصحاب بالنص ، فإنه لا يمنع مع ذلك من أن يدخل في عمومه كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام لمزيد من التفاصيل راجع ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس مرجع سابق ص ١٤٤، ١٤٥ .

ب — دليل مأخوذ من النص وهذا الدليل يمثل محوراً هاماً في هذا البحث ، لذا يتعرض له الباحث بالتحليل ، فالدليل المأخوذ من النص في الفكر الحزمي يمثل برهاناً عقلياً لا من أجل رد فرع إلى أصل ، بل إثبات أن الفرع متضمناً في الأصل ومن ثم فهو يختلف كل الاختلاف عن القياس التعليلي الفقهي ، فوظيفة العمليات العقلية التي يستند إليها هذا النوع من الدليل هي الإثبات لا التصديق فقط ، ويجدها ابن حزم في أقسام سبعة كلها واقع تحت النص^١.

الأول :

مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوبة في إحداهما كقوله عليه السلام (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)^٢ ، وهما مجتمعتان "سمتهما الأوائل القرينة" وباجتماعهما تحدث أبدأً عنهما قضية ثالثة صادقة أبدأً لازمة ضرورة لا محيد عنها .. تسمى "نتيجة"^٣ ، وهي كل مسكر حرام فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام .

والمقدمتان والنتيجة تسمى " في اللغة اليونانية السلجسموس وتسمى في اللغة العربية "جامعة" ، والجامعة باليونانية السلجسموس"^٤.

وهذا هو القياس المنطقي الذي يتطلب الحدس كشرط لازم وضروري لإدراك الواسطة أو كما يسميها الفلاسفة الأوائل " الحد المشترك"^٥ . بين المقدمتين فيلزم عنهما نتيجة ضرورية لا مزيد فيها عن المقدمتين .

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأحكام : المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٧٦ .

٣ : ابن حزم : التقريب : ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق د. احسان عباس، مرجع سابق ج: ٤ ص ٢١٩ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ٢٢٢ .

الثاني :

شرط مُعَلَّق بصفة فحيث وجد فواجب ما عُلقَ بذلك الشرط ، مثل قوله تعالى : " إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف " [الأنفال: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له^١ . فالعقل أمام قضيتين حمليتين مرتبطتين برباط شرطي وهما معاً تمثلان مادة الإدراك الذهني المباشر حيث إن الحكم باللزوم أو عدمه في هذا النوع من القضايا يعتمد على الإدراك الذهني المباشر فيتأدى العقل مباشرة إلى أن ثابت العلاقة بينهما كاذب إذا صدقت القضية الأولى (المقدمة) وكذبت القضية الثانية (التالي) وتصدق في الحالات الثلاث الأخرى لذا يتأدى العقل مباشرة إلى القول بأن من انتهى غفر له .

الثالث :

لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر وهذا نوع يسمى " بالمتلازمات " ^٢ مثل قوله تعالى : ﴿إن إبراهيم لأواه حلیم﴾ [التوبة: ١١٤] فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه^٣ ، أو يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ مثل قوله تعالى : ﴿ولا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما﴾ [الإسراء: ٢٣] ، فإن ذلك يتضمن أيضاً النهي عن الضرب ، وهذه دلالة تضمنها اللفظ في ذاته ويدركها العقل مباشرة .

١ : (٢) ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٧٧ .

٢ : يقول ابن حزم في كتاب التقريب عن المتلازمات إن هذه لفظة عبر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النفي ، وظاهر بعضها وحقيقة معناها الإيجاب وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقاً صحيحاً اختلافاً بينها . وفي رأيه أنه قد ترد أخبار وقضايا بالألفاظ شتى ومعناها واحد فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها ، وهذا يؤكد أن ظاهرية ابن حزم تعني الوقوف عند المعنى من دلالة الألفاظ لا ظاهر الألفاظ التقريب ص ٢١٣ .

٣ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٢ جـ : ٥ ، ص ٦٧٧ .

الرابع :

أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون الشيء إما حراماً فله حكم كذا ، وإما فرضاً فله حكم كذا ، وإما مباحاً فله حكم كذا ، فماليس فرضاً ولا حراماً فهو مباح له حكم كذا ، وهذا هو الانفصال في القضايا الشرطية ، فاستثناء العقل لطرف أو أكثر فيها بالنفي بموجب نص يستلزم بالضرورة العقلية إثبات الآخر .

الخامس :

وهو ما يطلق عليه ابن حزم "القضايا المندرجة" فيقضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها ، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية ، مثل أبو بكر أفضل من عمر ، وعمر ، أفضل من عثمان ، فأبوبكر أفضل من عثمان^١ ، فوجه المفاضلة هنا أساسها علاقة منطوقية هي علاقة التعدي والتي يدركها العقل مباشرة.

السادس :

ويقصد به "عكس القضايا" كأن تقول كل مسكر حرام فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر ويشير ابن حزم هنا "أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية [موجبة] أبداً^٢ .

السابع :

لفظ ينطوي فيه معان جمة مثل قولنا : زيد يكتب فقد صح أنه حي وأنه ذو جوارح سليمة يكتب بها^١ ، وهو ما يسمى لوازم المعنى .

١ : المرجع السابق ، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ويلاحظ أن القضايا الكلية الموجبة "الإخبارية" هي التي تنعكس إلى جزئية موجبة أما القضايا الكلية الموجبة والتي تمثل قضايا تحليلية بمعنى أن الحمل فيها يكون صفة جوهرية أو صفة مساوية أو تحليلاً للموضوع فيها فتعكس إلى نفسها ، أي القضايا التحليلية كافة .

وهذه الأقسام جميعها واقع تحت النص وهي معانٍ ومفاهيم مستفادة منه وليس خارجة عنه ، والدليل بهذا المعنى ليس علة لأن " العلة لا تسمى دليلاً ، والدليل لا يسمى علة ، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر ، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات فذلك من طبعها، وهاهنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلة دليلاً ... وسموا حكمهم في شيء لم ينص عليه بحكم قد نص على شيء آخر دليلاً وهذا خطأ بل هذا هو القياس الذي نكره " ^٢ ، وإلى جانب رفض ابن حزم للقياس الفقهي فهو ينكر الرأي والاستحسان ويعتبر القائلين بالرأي والاستحسان قد أساءوا للشريعة شأنهم شأن المنتمين للعقائد الأخرى الذين حاولوا أن ينالوا من كمال الدين الإسلامي بحجة أنه امتداد للشرائع السابقة عليه ولكن بأسلوب معاكس ، فهم بوساطة الرأي والاستحسان يمسون كمال الشريعة فالرأي عنده هو الحكم في الدين بغير نص ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل من التحريم أو التحليل ^٣ ، ولم ينكر ابن حزم حدوث الرأي في عهد الصحابة إلا أنه يشير إلى أن الصحابة لم يكونوا يقطعون بأرائهم، وبشيوع القياس في القرن الثاني تحفظ منه الكثيرون لأنه لا يتعدى كونه رأياً أو اجتهاداً ، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين أما الاستحسان فقد حدث في القرن الثالث الهجري، وهو في رأي ابن حزم باطل لأنه اتباع الهوى ، وقول بلا برهان ، والأهواء تختلف في الاستحسان ^٤ ، وأما التقليد فقد تفسى في القرن الرابع " وفي ذلك يقول ابن حزم : " وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة — نعي التقليد — إنما حدثت في الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة ، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاماً بعد وفاة الرسول ﷺ ، وأنه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعداً على هذه البدعة، ولا يوجد فيهم رجل يقلد عالماً بعينه ... ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في

١ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٦٧٧ .

٢ : المرجع السابق : ص ٦٧٨ .

٣ : ابن حزم : " ملخص إبطال القياس والرأي الاستحسان ، نشر سعيد الأفغاني دمشق ١٩٦٠ ص ٧ .

٤ : المرجع السابق ، ص ٥ .

القرن المذموم ، ثم لم تنزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموماً إلا — خلا من عصم الله ... وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين^١ .

يستفاد مما سبق أن ظاهرية ابن حزم هي بمثابة ثورة على القياس الفقهي ، وعلى الأخذ بالرأي والاستحسان والتقليد، وهدفها العودة إلى الأصل المتمثل في النصوص الدينية في إطارها اللغوي والبياني مع تصحيح النهج العقلي في رد الفروع إلى الأصول ، أي أن الفكر الظاهري الحزمي يقيم وحدة بين المنقول والمعقول أساسها حماية الشريعة بالعقل وفق الأسس المنطقية (مبادئ الفكر الأساسية) دون الإخلال بأصول الشريعة في مواجهة التقليد والغنوص وأعداء الدين من أهل العقائد الأخرى ، أي بناء الشرع على القطع ودعم المنقول بالمعقول ، ومن ثم يمكن استخلاص سمات الفكر الظاهري الحزمي فيما يلي :

سمات المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين :

- (١) وجوب التمسك بالنص القرآني .
- (٢) وجوب الالتزام بالسنة النبوية الموثوق بها بالأسانيد الصحاح .
- (٣) الإقرار بإجماع الصحابة المتيقن إلا ما اختلفوا فيه فيرد إلى القرآن والسنة .
- (٤) تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بأرائهم التي يشهد لها القرآن والسنة .
- (٥) إنكار التقليد " فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان "^٢ .

إذ يقرر أن أهل النظر والإدراك ، ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا إماماً في كل ما يقوله ، أو كل ما قال وقرر ، ومن يتبع ذلك الاتباع فقد خالف الأئمة

١ : ابن حزم : الأحكام ، المجلد : ٣ ، ص ٨٥٨ .

٢ : ابن حزم : النبذ في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق مرجع سابق ص ١١٤ .

الأربعة في أقوالهم ، لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : " وأيضا فإن هؤلاء الأفاضل قد نموا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدتهم^١ .

(٦) رفض القياس الفقهي التعليلي ، والاستحسان ، وسد الذرائع لأن شرع الله واضح وبين لا تعليل فيه .

(٧) الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد فرع إلى الأصل اعتماداً على الأصول في الشريعة ، فنجده يعرض المسألة مبيناً رأيه مستدلاً عليه بنص قرآني أو حديث يسنده إلى الرسول ﷺ أو يستدل عليه بإجماع لا خلاف عليه .

(٨) إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد ، أما العامي فيحدد له الخطوات التي بها يرتقى إلى معرفة الحق بأن يسأل المفتي إذا أفناه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ؟ فإن قال له نعم لزمه القبول ، ومن زاد فهمه فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل عن الحديث هل هو للرسول ﷺ ، ومن زاد فهمه بعد ذلك عليه أن يسأل عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة، فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل .

وقبل أن نتناول آراء ابن حزم في المعرفة بالمناقشة والتحليل كان لزاماً علينا أن نتعرفَ رأيه في الفلسفة وقيمتها :

١- ماهية الفلسفة (مدخل تمهيدي) .

إن العلاقة الجدلية بين الفكر والوجود تكشف بوضوح عن وثيقة العلاقة التاريخية بين الحكمة والفلسفة ، فإذا كانت الفلسفة تشير إلى النشاط المعرفي الفكري للإنسان، فإن الحكمة ترتبط بالغاية الكامنة في كل أنواع هذا النشاط ، وهذه العلاقة الأخيرة تُبرز ضرورة ربط العلم بالعمل، النظرية بالممارسة ، الوسائل بالغايات ، وهذا يجعل كل معرفة مشروطة بغايتها وما

١ : المرجع السابق : ص ١١٦ .

يترتب عليها من نتائج مفيدة بالنسبة للإنسان ومن ثم فإن الإنسان الحكيم هو الإنسان الذي يعرف تماماً كيف يربط بين المعرفة والعمل ، أي أنه الإنسان الذي يضع نصب عينيه حقيقة أن كل نشاط للفكر ينبغي أن يكون غائياً يساعده في وجوده العملي وصولاً إلى حياة أفضل وبلوغاً لأقصى درجات اليقين والفضيلة والكمال . وبهذا المعنى تكون الفلسفة في خدمة الإنسان لا مجرد معرفة نظرية مجردة . لقد حدد القدماء منذ أيام فيثاغورث معنى الفلسفة بأنها محبة الحكمة حسب التركيب الاشتقائي للفظ في لغة اليونان ، وقيل " إن فيثاغورث قبض معنى هذا الاسم واقتصر به على الدلالة على علم اليقين بالشيء الموجود حق الوجود وخص معرفة حقيقة جميع أمور هذا الشيء الموجود باسم الحكمة"^١ ، وهذا بدوره يدل على أن الفلسفة هي الشوق إلى الحكمة ، وأن الحكمة هي علم اليقين بحقيقة ما عليه الأشياء الموجودة^٢ ، وفي علاقة الحكمة بالفلسفة يشير الشهرستاني في معرض حديثه عن الحكمة وعلاقتها بالفلسفة : " إن كلمة فلسفة تعني باللغة اليونانية : محبة الحكمة والفيلسوف هو " فيلاً و سوفاً ، وفيلاً هو المحب ، وسوفاً هو الحكمة أي هو محب الحكمة — والحكمة قولية و فعلية ، أما الحكمة القولية ، وهي العقلية فهي كل ما يعقله العاقل بالحد ، وما يجري مجراه مثل الرسم ، وبالبرهان وما يجري مجراه مثل الاستقراء ، فيعبر عنه بهما ، وأما الحكمة الفعلية فكل ما يفعله الحكيم لغاية كمالية

فالأول الأزلي لما كان هو الغاية والكمال ، فلا يفعل لغاية دون ذاته ، وإلا فيكون الغاية والكمال هو الحامل ، والأول محمول ، وذلك محال ، فالحكمة في فعله وقعت تبعاً لكمال ذاته وذلك هو الكمال المطلق في الحكمة ، وفي فعل غيره من المتوسطات وقعت مقصوداً للكمال المطلوب وكذلك في أفعالنا ...^٣ .

١ . نيقوماخوس الجاراسيني : المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرّة صححه ونشره الأب كونشي الياسوعي — المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٨ م .

٢ : د . محمد عبدالرحمن مرحبا : الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، دار الكتاب اللبناني ط : ٣ بيروت ١٩٨١ م ص ١٢ .

٣ : الشهرستاني " الملل والنحل " على هامش " الفصل " لابن حزم ، المجلد : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٥٥ ، ١٥٧ .

وبعد أن استعرض اختلاف الفلاسفة في الحكمة القولية يشير إلى أن السعادة هي المطلوبة لذاتها ، ولا تنال إلا بالحكمة وعليه فالحكمة في رأيه تطلب إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط. ومن ثم يقسم الحكمة إلى " قسمين : عملي وعلمي ... فالقسم العملي هو عمل الخير ، والقسم العلمي هو علم الحق ، قالوا : وهذان القسمان مما يوصل إليه بالعقل الكامل ، والرأي الراجح ، غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر ، والأنبياء عليهم السلام أبدوا بأمداد روحانية تقريراً للقسم العلمي ، فغاية الحكيم هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق تعالى وتقدس بغاية الإمكان. وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على ذلك مصالح الأمة حتى يبقى نظام العالم، وتتنظم مصالح العباد...".^١

ومهما تعددت الآراء وتنوعت بصدد ماهية الفلسفة فإنها واحدة من حيث كونها جهد عقلي لفهم وتطوير علاقة الفكر بالوجود ، وهذا التعدد والتنوع في ماهيتها يجسد ثراء الفلسفة وانشغالها الدائم بمشكلات الإنسان والوجود المتطورة .

يستفاد من ذلك أن " الشهرستاني " يؤكد أن الفلسفة — من خلال — مفهومها اليوناني الفيثاغورثي أي ارتباطها بالحكمة ، أنها في جوهرها علم وعمل وهذا بدوره يدل على أن إشكالية كون الفلسفة نظر فقط أو كونها معرفة وممارسة إنما هو نتاج تعدد وتنوع الآراء في ماهية الفلسفة، ولسنا بصدد حصر جميع التعريفات التي رصدت في ماهية الفلسفة وإنما نقتصر على بعض منها لتعرف مكانة رأي ابن حزم في الفلسفة فهي عند ابيقور لا قيمة لها ما لم تفيده في مداواة أي معاناه إنسانية^٢ ، أما الرواقيون فيعتبرون الفلسفة تدريياً على الحكمة بوساطتها يتصالح الإنسان مع الطبيعة والقدر، وموضوعها هو الفضيلة^٣.

١ : المرجع السابق: الموضوع نفسه.

٢ : د . عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤م، ط: ١ ج: ١، ص ٨٢.

٣ : المرجع السابق : ج : ١ ، ص ٥٢٨ .

أما السوفسطائيون فقد اعتبروا الفلسفة حكمة دنيوية وأسلوباً يؤدي إلى المعرفة والحقيقة ، وأهم ما وصف به سقراط الفلسفة شعاره " أيها الإنسان أعرف نفسك " وهذا الوصف وجد تفسيراً عند هيجل بأنها البحث في علاقة التفكير بالوجود^١ . أما الفلسفة بالمفهوم الأفلاطوني فهي البحث الدائم عن الحقيقة المتمثلة في العدل المطلق ، والحق المطلق ، والجمال المطلق إنطلاقاً من عالم المثل باعتباره عالم المعقولات والحقائق^٢ . أما لدى أرسطو فبالرغم من أنه أطلق على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم " الفلسفة النظرية " إلا أنه ذهب إلى أن الفلسفة هي " الفلسفة الأولى " التي تدرس الوجود من حيث هو موجود ، أي تهتم بعلم الأشياء الأولى ومبادئها العليا حتى ترتفع إلى المبدأ المطلق الذي لا يعلو عليه شيء^٣ .

مما سبق يتبين أن السمة الغالبة على التعريف اليوناني للفلسفة هو المعرفة النظرية ، ولكن ليس معنى ذلك أن فلاسفة اليونان ظلوا بمنأى عن النشاطات العلمية المتصلة بالواقع وبالتجربة الحسية المتصلة بالوجود الإنساني بينما نجد هذا الارتباط الوثيق لدى فقيه قرطبة حيث يقدم نجد لنا تصور إسلامي ناضج لماهية الفلسفة يكشف عن كونها منهجاً وأسلوباً في الحياة العملية بوساطته يتحقق صلاح النفس إذ يقول : " الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها ، والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمترل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة " ^٤ .

١ : د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٤ م ، ط : ١ ، ص ٥٩٠ ، ٥٩١ .

٢ : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، نقلها عن الإنجليزية فواد كامل ، جلال العشري ، عبدالرحمن الصادق ، مراجعة دكتور زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

٣ : د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

٤ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ٩٤.

يتضح من هذا التعريف أن للفلسفة جانبين برأي ابن حزم أولهما : جانب نظري تعليمي لمعرفة الفضائل والخصائل ، وإن لم يشر له بصريح اللفظ .

وثانيهما : جانب عملي يتمثل في تطبيق هذه الفضائل وتمثلها في الحياة العملية وتدبر شؤون الرعية ، وهو ما يؤدي بالنفس إلى صلاحها في الدنيا والأخرة ، وبهذا المعنى فالفلسفة في جوهرها من المنظور الحزمي نظر وعمل ، وهو المعنى نفسه لدى الشهرستاني . كما أن هذا التصور الإسلامي لمفهوم الفلسفة يلقي الضوء على علاقة الفلسفة بالشريعة في رأي ابن حزم من حيث أن الغرض واحد في كل منها وهو إصلاح النفس ، وإن كانت هذه الإشكالية نالت الاهتمام الأكبر من قبل الفقهاء الذين خاضوا صراعاً ضد فلاسفة المسلمين الذين حاولوا تأكيد فكرة ملاءمة التجربة العقلية للفكر اليوناني مع واقع الإسلام ، فكانت المواجهة التاريخية بين الفلسفة والشريعة فاختلفت فيها الآراء وتنوعت بين رافض لمنطق إنتاج المعرفة في الإسلام ، وآخر يميل إلى التوفيق بين الفلسفة والدين ، وثالث يميل إلى إدخال الفلسفة إلى صلب الإسلام وبلغت نهايته في تجربة " أبي حامد الغزالي " التي وجهت ضربة قاسية للفلسفة والتي ما لبثت أن تراجعت بعد وفاة " ابن رشد " هذه المواجهة بين الفلسفة والشريعة كان لابن حزم نصيب فيها فهو لم يكن يهدف إلى عقلنة الشرع واخضاعه لأولية العقل أي وضع أساس إنساني له يلغي الوحي ، وإنما توظيف الفلسفة والمنطق لخدمة الشريعة بغرض فهمها والتمكن من البراهين الصحيحة التي بوسطتها تُثبت في سلامة ووضوح رد الفروع إلى الأصول.

٢- قيمة الفلسفة وأهميتها لدى ابن حزم :

يعلن ابن حزم في جراءة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومهم ومؤلفاتهم بل عاب على الذين يعدونها هدياناً لا يفهم ، وهراء من القول أنهم طالعوها بعقول مدخولة فلم يفهموها بل وسموا أنفسهم بفهمها فوصفوها بأنها كتب إلحاد وهم أبعد الناس عنها حيث يقول : " رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنقوان طلبنا ، وقبل تمكن قوانا في المعارف ، وأول

مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجته بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة"^١.

ويصنف ابن حزم موقف الناس من علوم الأوائل وكتبهم إلى أربعة ضروب ، الثلاثة منها خطأ ، والرابع حق مهجور^٢.

فأحد الضروب الثلاثة " قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة ... وفيهم يصدق قوله تعالى ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم﴾ [آل عمران: ٦٦].

والضرب الثاني : " قوم يعدون هذه الكتب هذياناً لا يفهم ، وهراء من القول وهذراً من المنطق وبالجملة فأكثر الناس سُراع إلى معاداة ما جهلوه وذم ما لم يعلموه . وهم كما قال الصادق عليه السلام : " الناس مائة لا تجد فيها راحلة "^٣.

والضرب الثالث قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤوفة وبصائر غير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرائع وقبلوا قول الجهال إنما كتب إلحاد فمروا عليها مرأ لم يفهموها ولا تدبروها ولا عقلوها ، فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبق الناس عنها وأناهم عن درايتها .

والضرب الرابع : قوم نظروا فيها بأذهانٍ صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها . يتضح من هذه التصنيفات الثلاثة أن لدى ابن حزم تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في المعرفة وهو تصور يجانب به هؤلاء المغالطين وفي الآن ذاته يؤكد أن العقلية

١ : د . إحسان عباس : مقدمة رسائل ابن حزم الأندلسي ، الجزء الرابع ، ص ٣٤ .

٢ : ابن حزم : التقريب : مرجع سابق ، ص ٩٨ ، ٩٩ .

٣ : مسند أحمد : ٢ : ٧ ، ٤٤ ، ٧٠ ، ومسلم ، فضائل الصحابة : ٢٣٢ .

المسلمة تمتت الرفض أو الانغلاق — كما يصورها بعض مفكري الغرب — كما ترفض التمحور حول الذات إذ يقول " إن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندر ومن قفا قفوههم ، وهذا علم حسن رفيع لأنه فيه معرفة العالم كله ما فيه من أجناسه إلى أنواعه ، إلى أشخاص جواهره وأعراضه ، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن عن جهل أنه برهان وليس برهاناً ، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها " ^١ ، وعليه فالفلسفة وحدود المنطق وسيلة الإنسان في تمييز الحقائق وفائدتها عظيمة ولكن ليس لكل إنسان بل لذي العقل الذكي والفهم القوي الذي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين ، وفي ذلك يقول : " هذه الكتب كالدواء القوي ، إن تناوله ذو الصحة المستحكمة ، والطبيعة السالمة ، والتركيب الوثيق ، والمزاج الجيد انتفع به وصفى بنيته وأذهب أخلاطه ، وقوى حواسه ، وعدل كلفياته ، وإن تناوله العليل المضطرب المزاج ، الواهي التركيب ، أتى عليه ، وزاده بلاءً ، وكذلك هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذكي ، والفهم القوي لم يعدم أين تغلب ، وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهدياً منيراً وبياناً لائحاً ونجحاً في كل علم تناوله وخيراً في دينه ودنياه ، وإن أخذها ذو العقل السخيف أبطلته ، أو ذو الفهم الكليل بلدته وحيرته " ^٢ ، ويؤكد ابن حزم أهمية هذه العلوم كأداة نقدية بناءة في جميع العلوم وخاصة المنطق وقيمتها في تحديد الاستنباطات الدقيقة في مسائل الأحكام الشرعية من تفریع وتنتاج ونظائر وإقامة البراهين العقلية التي لا غناء بالفقيه المجتهد عنها " ^٣ ، ويؤكد ذلك بقوله " والفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل " ^٤ .

١ : ابن حزم : التقریب ، مرجع سابق ، ص ٩٩ .

٢ : المرجع السابق جـ : ٤ ، ص ١٠١ .

٣ : ابن حزم الفصل : المجلد : ١ ، جـ : ٢ ، ص ٩٥ .

٤ : المرجع السابق : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ٩٤ .

يستفاد مما سبق أن لدى ابن حزم شعوراً قوياً بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق كأداة لتقويم الآراء الشرعية وتصويبها واستيعاب المناخ الفكري في البيئة الأندلسية وفهم ما تضمنه من آراء لأهل الملل والنحل الأخرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية . كل ذلك حفز ابن حزم لأن يتسلح بعلوم الأوائل وبقوة منطقية في الجدل والمناظرات وهذا بدوره أدى به للدفاع عن المنطق والتأليف فيه ليثبت أنها علوم ليست مُنافية للشريعة وإن كان هذا الموقف قد زاد عليه خصومه من قبل الذين يرفضون الفلسفة والمنطق .

(ب) المنهج الظاهري الحزمي في المعرفة .

إذا كان تعريف الفلسفة لم يحظ بإجماع من الفلاسفة بل اختلف تعريفها باختلاف الأنساق الفلسفية فإن الاتفاق وقع بينهم على أنه بالإمكان النظر إلى مبحث المعرفة من ثلاثة محاور رئيسة هي:

المحور الأول : حدود المعرفة ، والثاني مصادر المعرفة وأدواتها ، والثالث طبيعة المعرفة وحيقيتها ، وسوف نعرض في إيجاز لهذه المحاور للاستئناس بها عند تعريف منهج ابن حزم في المعرفة . ففي المحور الأول يتساءل العقل الفلسفي هل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق ، وأن يطمئن إلى صحة إدراكه وصدق معلوماته ؟ أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة ممكنة فما حدود هذا الإمكان ! هل هي معرفة احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ولكن اختلفت الآراء الفلسفية بصدد الإجابة عن تلك الأسئلة ويمكن تصنيفها في طائفتين رئيسيتين^١ :

أصحاب مذهب الاعتقاد أو اليقين ، وأصحاب مذهب الشك . فمذهب اليقين يمكن أن تتمثله في صورتين الأولى تلقائية ساذجة كنظرة الطبيعيين الأوائل التفسيرية للكون حيث الاعتقاد بإمكانية الوجود الطبيعي دفعة واحدة برده إلى علله الأولى ، والصورة الثانية تجلست في

١ : د. علي عبد المعطي محمد: لبيتز فيلسوف الذرة الروحية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٥ م ص ٢١٤.

الاعتقاد بالعقل وبقدرته على المعرفة المطلقة التي لا تقف عند حد لدى سقراط وأفلاطون مثلاً في العالم اليوناني، وعند ديكارت ومالبرانش مثلاً في الفلسفة الحديثة^١.

أما مذهب الشك : فقد ارتبط ظهوره بأفكار بروتاجوراس (٤٨٥ - ٤١١ ق . م) الذي قال بأن قيمة الأشياء نسبية ، فليس ثمت شيء خير في نفسه أو شر في نفسه وإنما هو خير أو شر أو عدل أو ظلم بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده.

وكذلك جورجياس (٤٧٠ - ٣٧٠ ق . م) الذي كانت زبدة فلسفته ثلاث جمـل قصار : ليس ثمت شيء ، ولو كان ثمت شيء لما قُدر لنا أن نعرفه حق معرفته ، ولو كان ثمت شيء ثم قُدر لنا أن نعرفه حق معرفته لما أمكن أن نهب معرفته للآخرين^٢.

ولقد تبلور الشك في صورة المذهب لدى " بيرون " صاحب فكرة تعليق الحكم أي اتخاذ موقف اللادرياً تجاه الحقيقة . وقد ساق الشكاك حججا مشهورة لبيان استحالة قيام المعارف منها ما يتعلق بخداع الحواس، وتناقض الناس ، والجهل ، وحجة استحالة البرهان^٣.

المحور الثاني : تدور تساؤلات العقل الفلسفي حول مصادر المعرفة وأدواتها هل تصدر المعرفة من الداخل أم من الخارج ؟ وبأي أداة من أدوات الإدراك نعرف ؟ أبالعقل أم بالحواس^٤ ؟ أم بما معاً ؟ أم بالحدس الذي هو نوع من الإدراك المباشر^٥ وهل لكل أداة من هذه الأدوات حدود

١ : المرجع السابق، ص ٢١٥.

٢ : د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلوم للملايين، بيروت ١٩٧٢م ، ص ٨٨ ، ٨٩.

٣ : د. علي عبد المعطي محمد: لبينتز فيلسوف الذرة الروحية، مرجع سابق، ص ٢١٦.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥ : حيث يذهب العقليون إلى أن العقل هو مصدر المعرفة ، بينما يذهب الحسيون التجريبيون إلى أن التجربة الحسية هي مصدر المعرفة ، أما كانط فقد أوضح لنا بفلسفته النقدية أن العقل والحس معاً هما مصدران للمعرفة في حين يذهب الحدسيون إلى أن الحدس أي "المعرفة المباشرة" سبيلنا الوحيد إلى المعرفة .

تقف عندها ؟ هل يستطيع العقل أن يدرك الله أو طبيعة النفس وخلودها ونحو ذلك من الحقائق ؟
أم أن هذا عالم نحتاج في إدراكه ومعرفته إلى الوحي الإلهي ، أي إلى مدد من السماء ؟

المحور الثالث : تدور التساؤلات فيه حول طبيعة المعرفة وحقيقتها وهل يدرك الإنسان الواقع كما هو أم يضيف إليه صوراً ذهنية ليست في طبيعته ؟ وفي هذا الصدد تباينت الأنساق الفلسفية ويمكن تحديدها في نسقين رئيسيين النسق الواقعي ، والنسق المثالي :

النسق الواقعي : فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق والمعارف توجد في العالم الخارجي ، وأن إدراكنا لها مماثل لوجودها في الواقع وهم ممثلوا الواقعية الساذجة وآخرون يرون أن الحقائق والمعارف موجودة في العالم الخارجي إلا أن العقل هو الذي يميز ويتقني ويربط بينها .

أما النسق المثالي : فمن ممثليه من يذهب إلى أن الحقائق موجودة داخل عقولنا " المثالية الذاتية" ، ومنهم من ذهب إلى أن الحقائق توجد في موضوع خارجي ولكنها ليست تجريبية بل هي حقائق مثالية توجد في عالم متعال هو عالم المثل " مثالية أفلاطون الموضوعية " ، ومنهم من ذهب إلى تأكيد الدور الإيجابي للعقل إلى جانب الحدوس الحسية " المثالية النقدية لدى كانط ، وهناك أيضاً المثالية المطلقة كما نجد لها لدى هيغل وبرادلي وبوزانكيت وغيرهم^١ .

وبعد هذا العرض السريع للمعرفة كتصور أو مشكلة فلسفية والتي حازت اهتمام الفلاسفة أمثال أفلاطون ومن بعده أرسطو وفلاسفة العصر الوسيط المسيحي والإسلامي وإن كان لم يتضح لهم بعد أن مشكلة البحث في المعرفة ستؤلف فرعاً مستقلاً من العلوم الفلسفية في العصر الحديث لذا نجد أن تعريفاتهم للفلسفة وتحديداتهم لسماقتها وموضوعاتها جاءت ضمن آرائهم

١ : لمزيد من التفاصيل انظر " لينتزر فيلسوف الذرة الروحية د.علي عبدالمعطي، مرجع سابق، ص ٢١٦ ، وانظر أيضاً نظرية المعرفة د. محمود زيدان ، مرجع سابق ص ٥٥ ، ٦٥ ، وانظر أيضاً مع الفيلسوف . د. محمد ثابت الفندي ، دار المعرفة الجامعية ، ص ١٤٩ ، وأيضاً المعرفة عند مفكرى الإسلام ، د.محمد غلاب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ص ٦٢،٥٨ .

الفلسفية حول النفس والعقل^١. واستثناساً بالتساؤلات الفلسفية حول نظرية المعرفة في محاورها الثلاثة نحاول تعرّف آراء ابن حزم في المعرفة فيما يلي :

- اللافت للنظر أن آراء ابن حزم في المعرفة جاءت في مواطن متفرقة من كتبه ضمن آرائه في حدوث العالم ، والوجود الإلهي ، والنفس الإنسانية ، باستثناء ما أفرده في كتابه " الفصل " ، "الأصول والفروع " تحت عنوان " الكلام في المعرفة " ، رسالة مراتب العلوم في كتاب "التقريب" .

١ - لابن حزم موقف واضح من الشك والشكاك إذ يصنفهم إلى ثلاثة أصناف " صنف منهم نفي الحقائق جملة وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق ، وهي باطل عند من هي عنده باطل"^٢ ، ويفند ابن حزم آراء أصحاب الأصناف الثلاثة ويرد عليهم حججهم^٣ ، مؤكداً أن نفي الحقائق مكابرة للعقل والحس ، وأن الشيء يكون حقاً بكونه موجوداً ثابتاً بغض النظر عن اعتقاد الشخص ، ومن ثم فهو يرفض الشك في أشكاله الثلاثة سالفة الذكر، لكنه يأخذ بالشك المؤدي إلى اليقين ويتضح ذلك جلياً في موقفه من الرأي والتقليد والاجتهاد فنجده يرفض الأخذ بالرأي في الشرعيات فيقول " لا يحل لأحد الحكم بالرأي"^٤ ، قال الله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^٥ كما نجده يتحرى إسناد الأحاديث ويرفض الضعيف منها وغير الموثوق فيه فيقول : " فإن ذكروا حديث " معاذ " : أجتهد رأيي ولا آلو"^٦ فإنه حديث باطل ، لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو وهو مجهول،

١ : د. محمود زيدان: نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ١٧١.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ٨.

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ ، الأصول والفروع مرجع سابق ص ١٥٣ .

٤ : ابن حزم النبذ، مرجع سابق، ص ٩٣.

٥ : سورة الأنعام: الآية: ٣٨.

٦ : أخرجه أبو داود (٥٠٩/٩ مع العون) والترمذي (٥٥٦/٤ مع التحفة) وأحمد (٢٣٠/٥، ٢٤٠) والخلاصة أن الحديث

ضعيف، وقد ضعفه البخاري والترمذي، والعقيلي، وابن حزم.. انظر النبذ، ص ٩٥.

لا يدري من هو عن رجال من أهل جِمَصَ لم يسمعهم" ^١ . كما يرفض الأخذ برأي تقليدياً لإمام من الأمة ^٢ ، بل يدعو للاجتهاد وتمحيص الآراء والمعتقدات إذ " المجتهد المخطيء أفضل عند الله تعالى من المقلد المصيب" ^٣ . ويقول أيضاً : " وإياك وتقليد الآباء ... وإياك والاعتزاز بكثرة صواب الواحد فتقبل له قولة واحدة بلا برهان" ^٤ ، وعليه فابن حزم نبذ الاتباع وكانت دعوتيه صريحة لتمحيص العقائد الموروثة ، وبدا بذلك واضحاً في موقفه من الدهريين الذين أنكروا وجود الله وكذلك آراء السابقين عليه من الفلاسفة والمتكلمين في قدم العالم والنفس وهذا بدوره دليل على موقف ابن حزم من آراء السابقين فلا يقبل منها إلا ما ثبت ببرهان يقيني راجع إلى مقدمات يقينية إذ يقول : " يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت بالبرهان ، وأن يبطل ما أبطل بالبرهان ويقف فيما لم يثبت ولا أبطله البرهان حتى يلوح له الحق" ^٥ ، ويقول : " ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعزهم فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم ، وإذا شئت أن تتيقن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهل كل ملة وكل أمة ، فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم ... وذم أسلاف من خالفهم . وتأمل كل قول يقال ، فقد كان القائلون به في أول أمره قليلاً ، وأكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم كثر أتباعه . وفتش كل قول تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن ، ثم مرت عليه الأيام والشهور والسنون والدهور ... ولا تبال أيضاً وإن كانوا فضلاء على الحقيقة فقد يخطيء الفاضل ما لم يكن معصوماً، ولو أن ذلك الفاضل لاح لك لرجع إليك ولو لم يفعل لكان غير فاضل" ^٦ ، وبهذا نجده ينبه إلى عدم الانقياد إلى رأي لكثرة مؤيدية أو لشهرة قائله وفضله ما

١ : ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ٩٥.

٢ : انظر ص (٩٧) وما بعدها من هذا البحث، وللمزيد انظر ابن حزم: النبذ، مرجع سابق، ص ص ١١٤ ، ١٢١.

٣ : ابن حزم المحلى بالآثار، مرجع سابق، "كتاب الأصول" مسألة ١٠٨، ص ٨٩.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٣٩

٥ : المرجع السابق، ص ٣٣٦.

٦ : المرجع السابق، ص ٣٣٧.

لم يكن معصوماً . وكذلك يؤكد ابن حزم على ضرورة الدقة في استخدام الألفاظ والاختصار الجامع لكثير المعاني قليل الألفاظ وسببها وفصيحتها ...^١ ، وأيضاً لم يكتف فيما وصل إليه المتكلمون والفلاسفة بل يحدد الأسلوب الذي ينبغي الاعتماد عليه في مناقشة الآراء ، إذ نجده يفند معطيات الحس والظن والتخيل ويؤكد على ضرورة عدم الثقة بما إلا العقل فيقول : " وأعلم أن العقل والحس والظن والتمثيل قوى من قوى النفس وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدت إليها هذه القوى وأما الذكر فهو تمثيل النفس لما أدته إليها هذه القوى فنجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما اختزنته تتطلبه وفتشته في مذكوراتها بالفكر ... وليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل فبه تميز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض ، وشبهه كوجود العليل طعم العسل مرّاً كالعلقم ، والعقل يشهد بالشهادة الصحيحة الصادقة أنه حلو ، وكما ترى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة . وأما الظن فأكذب دليل لأنه يصور لك الرجل الضخم المتسلح شجاعاً ولعله غاية في الجبن ، ويصور لك المتفاوت في الطلعة بليداً ولعله غاية في الذكاء ... وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت ، ويريك شخصاً ولا شخص ... والعقل صادق أبداً ، قال تعالى مصدقاً لاعتراف من رفض شواهد عقله بالخطأ : « وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ » [الملك : ١٠ - ١١] . وقال تعالى ذاماً لمن أعرض عن استعمال عقله : « وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ »^٢ . [يوسف : ١٠٥] ...^٣ وفي هذا النص إشارات واضحة

١ : المرجع السابق، ص ٣٣١ .

٢ : واللائق للنظر أن ابن حزم يثق بأوائل العقل باعتبار أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ، عكس ما نجده فيما بعد لدى الإمام الغزالي الذي انتقل من الشك في الحواس إلى الشك وفقدان الثقة في العقلية والأوليات باعتبار أنه لا يوجد " في رأيه " أساس للثقة في هذه الأوليات وهي حجة يعتبرها البعض ضعيفة ، انظر في ذلك " نظرية المعرفة " د . محمود زيدان ص ١٧٧ .

٣ : ابن حزم الأصول والفروع مرجع سابق ص ٩١ .

لخداع الحس والظن والتخيل وجميعها بحاجة إلى تقويم العقل بإعادة النظر فيها . ولكن ما المعيار الذي يستند إليه العقل في التسليم أو عدم التسليم بها ؟ نستطيع أن نستدل على معيارين يستند إليهما العقل لدى ابن حزم الأول عدم تناقضها وبديهيات العقل والثاني نستدل عليه من رأيه في الرؤيا إذ نجده لا يقطع بالرؤيا إلا بعد ظهور صدقها ولما كان الأمر كذلك " كانت الرؤيا في مقدار هذا التجزيء من النبوة ، إذ رؤيا النبوة مقطوع على صحة من قبل حديث النفس الذي يشتغل به في اليقظة فيراه في النوم ، ومنه ما يكون من قبل أخلاط الجسم ، كرؤية صاحب الصفراء النيران ، وصاحب البلغم الثلج والمياه ، وصاحب السوداء للظلمات ، والكهوف والمخاوف ، وصاحب الدم للحضر والملاهي ومنها ما يكون من قبل الشيطان وهي الأضغاث " التي لا تحصل ^١ ، وهنا نجده يقرر أن ما تراه في الحلم ليس كل الحقيقة معدداً أسبابه وأن الحد الفاصل للقطع بها هو صدقها أي تحققها في الواقع .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يدعو في صراحة وجرأة إلى ضرورة إعادة النظر في آراء السابقين وتمحيصها ومناقشتها ولا نأخذ منها إلا ما يثبت ببرهان يقيني . وهو أمر أكده "فرنسيس بيكون" في كتابه "الأورجانون الجديد" محذراً الأفكار السابقة فيما أطلق عليه بالأوهام الأربعة^٢ ، واعتبرها أخطاء شائعة في التفكير البشري ، ويجب تطهير العقل من سيطرتها^٣ . كما يذهب ابن حزم إلى ضرورة عدم الاطمئنان إلى معطيات الحس والظن والتخيل، والتي يكون المرجع فيها إلى العقل ببديهياته (أي الموضوعية في البحث والتحري)، وتلك خاصية تمثل ركيزة أساسية في البحث العلمي ، إذ يجب على العالم في دراسته للظواهر أن يلتزم بما يلاحظه ويجربه ويسجل مشاهداته وقياساته دون أدنى تدخل للذات^٤ . ويزيد ابن حزم على

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٩١، والمقصود بالأضغاث أي الأحلام التي تجمع بين رؤى متناقضة ومضطربة.

٢ : والمقصود بها: أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

٣ : د. ماهر عبد القادر محمد علي: فلسفة العلوم (الميثودولوجيا)، دار النهضة، بيروت، ١٩٩٧م، ج: ٧، ص ٩٨.

٤ : المرجع السابق، ص ٩٩.

ذلك الرؤيا فهي تخيلات ترجع إلى طبيعة ما يغلب على أخلاط الجسد أو المشكلة التي انشغلت بها النفس في حال اليقظة ، وينتهي ابن حزم إلى تحديد منهجية دقيقة لتمحيص الآراء ومعطيات الحواس فيقول : " وأعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة^١ ، وتلك دعوة صريحة للتحلي بالموضوعية في تمحيص الآراء كافة في كل مسألة وأن يزنهما بميزان العقل دون تحيز لأي منها .

وسائل المعرفة ومصادرها

في ضوء ما تقدم من آراء لابن حزم حول إمكان المعرفة وحدودها يتضح أنه يرجع المعرفة إلى الحواس والعقل معاً ، ثم البرهان الراجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، ويضيف إلى هذه الوسائل الثلاث وسيلة رابعة وهي الاعتقاد والإيمان وموضوعاتها التوحيد والنبوة وفي ذلك يقول : " ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل ، وإما برهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادقة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال^٢ ، وعليه فإن الحق اليقيني من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين راجعة إلى العقل والحواس ، وأما الباطل فإنه ينقطع قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس ومن ثم فإن الحد الفاصل بين الحق والباطل هو البرهان وفي ذلك يقول ابن حزم : " ثبت بيقين أن في الأقوال حقاً وباطلاً ، وإذ هذا لا شك فيه فبالضرورة نعرف أن بين الحق والباطل فرقاً موجوداً وذلك الفرق الذي هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل^٣ .

١ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣١٩.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٣، ج: ٥، ص ١٨٥.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٠٦.

فكل ما وقع فيه الاختلاف من غير الشريعة فإن برهانه وتيقن الحق فيه من الباطل راجع رجوعاً صحيحاً إلى الحواس وضرورة العقل^١، وبرغم الأهمية التي يوليها ابن حزم إلى شهادة الحس وأوائل العقل كمصدر من مصادر المعرفة فإنه يعطي العقل ببديهياته دور الرقيب اليقظ، مهمته تقويم ما قد تخطيء فيه الحواس باعتبار أن الحواس في رأيه تبع للعقل^٢. والسؤال الملح الآن هو كيف تتم المعرفة برأي ابن حزم؟ نلتمس الإجابة عن هذا السؤال في ضوء آراء ابن حزم وتحديداته لوجوه البيان إذ يقول: "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً ومتى نقص منها جزء واحد اختل البيان بمقدار ذلك النقص فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانتها... إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانتها^٣."

وهنا يتضح إقرار ابن حزم بوجود الأشياء من جهة مظهرها الخارجي، فهي حقيقة لا جدال فيها، ووسيلة النفس في ذلك هي الحواس، ووجود حقيقي ثان وهو وجود الأشياء في أنفسها أي في ذاتها حيث إن حكم النفس في المحسوسات يصح إذا صح عقلها من الآفات، وبأن تفرغ من كل ما يشغل عقلها وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه^٤، وعن كيفية استبانتها يقول:

"والوجه الثاني: بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادة العقل الذي فضل به الناطق من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه إذ من لم يبين له الشيء لم يصح له عمله ولا الإخبار عنه"^٥، وهنا يبرز دور الحواس كنواقل للاستبانتات

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٨٧.

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٩٥، ٩٦.

٤ : ابن حزم: التقريب مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٩٩.

٥ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص ٩٦.

الحسية المنبعثة من المظهر الخارجي للأشياء فتحدد النفس معناها بتوسط مادة العقل إذ " أن الحواس تجرد الأشخاص ، وأن العقل يجد المعاني " ^١ ، ومعنى ذلك أن النفس لا تدعى معرفة الأشياء الموجودات إلا بعد بلوغ الاستثارات الحسية إليها.

" الوجه الثالث : إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات مكن الحكيم القادر لها المخارج من الصدر والحلق وأنابيب الرئة والحنك واللسان والشفيتين والأسنان ، وهياً لها الهواء المندفع بقرع اللسان إلى صُمخ الآذان ، فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استقر فيها إلى نفس المخاطب ، وتنقله بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفاقاً عليها ، فتستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم ... " ^٢ ، ويتمثل هذا الوجه في التعبير باللفظ عن ما تأدت إليه النفس بتوسط العقل عن معاني الأشياء .

" الوجه الرابع : إشارات تقع باتفاق ، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور ، بخطوط متباينة ذات لون ما تخط فيه ، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره ، فيسمى ذلك كتاباً... " ^٣ ، وبإمعان النظر في الوجهين الأول والثاني نجد أنفسنا أمام رأي واضح لابن حزم لا مبالغة فيه وهو أنه :

١ — يعترف بوجود العالم الحسي ويؤكد أنه مظهر لشيء حقيقي وراءه فنلتمس لديه تمييزاً بين نوعين من الوجود في عبارتيه " الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنها إذا كانت حقاً أمكن استبائها " وأن الحواس تدرك الأشخاص والعقل يدرك المعنى " وهما :

أ (الأشياء الموجودات كما تبدو لنا أي مظهرها الخارجي .

١ : ابن حزم: رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣٦٥.

٢ : ابن حزم: "رسالة مراتب العلوم"، مرجع سابق، ص ٩٦.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ب) ما يتوصل إليه العقل من تحديد معاني تلك الأشياء ، فالأشياء في أنفسها حقيقة واقعية باعتبار أن المظهر الخارجي يدل عليها . وإذا فتشنا ما عرضه ابن حزم من بديهيات العقل^١ ، لم نجد منها ما يدل على أن لدينا معرفة مسبقة بمعاني الأشياء الموجودات وإنما نتعرفها بشهادة الحس (المظهر الخارجي لها) وبتوسط أوائل العقل لتحديد معانيها .

يضاف إلى ذلك الاستدلال على موقف حزمي وسطي بين العقلانية والتجريبية فالوجه الأول من البيان يفصح عن أن المعرفة تبدأ بالانطباعات الحسية التي تنقلها الحواس إلى النفس كما يرى التجريبيون^٢ ولكنه يخالفهم في أنه لا يقف عند حدود الانطباعات الحسية فهي وحدها لا تكفي بل لابد من توسط العقل أو كما يقول مادة العقل أي بديهيات العقل وهي كما أشرنا استعداد فيه ، فحين يعمل الفكر ويصدر حكماً على شيء أنه في مكان ما فإن هذا الحكم يتضمن — إلى جانب الحصول على خبرات حسية عن شكله ولونه وحجمه ومساحته ، سكونه أو حركته — تصور الجوهر ومحمولاته — فيؤلف بين هذه الخبرات الحسية فتأخذ هذه الاستشارات الحسية معناها في صيغة الحكم على الشيء .

ولما كان الحكم لا يخلو من استدلال ، ولما كان لا استدلال إلا في زمان^٣ فعنصر الزمان هام في إصدار الأحكام وتحديد معاني الأشياء ، وعليه فالإدراك الحسي معرفة ولكن هذه المعرفة لا تتبلور ولا تتخذ صورتها الصحيحة إلا في ضوء بديهيات العقل .

يستفاد مما سبق أن آراء ابن حزم في المعرفة جاءت متفرقة في مواطن شتى من مؤلفاته ، فنجده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والتقليد إلا بعد التأكد من سلامة الرأي وصحته ببرهان

١ : إذ تعتبر بديهيات العقل بمثابة معيار لصحة المعارف التي نحصلها بوساطة الحواس إضافة إلى كونها مقدمات لكل برهان صحيح ، لمزيد من التفاصيل انظر "الفصل" المجلد : ١ ، جـ : ١ ص ٥ .

٢ : يذهب لوك إلى أن الطفل يولد وعقله صفحة بيضاء تنقش عليها التجارب ما تريد ففي ضوء آراء ابن حزم نجد التشابه في كون الطفل عند ولادته ليس له من التمييز إلا ما لسائر الحيوانات .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد الأول جـ : ١ ص ٥ .

راجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي بمثابة مبادئ ضرورية أولية ، وهي مقدمات أولى تبدأ منها أي معرفة برهانية علمية وهي صنفان مبادئ ضرورية أولية وأخرى أولية حادثة ، الأولى عنده نلمس فيها النزعة الأرسطية^١ . إذا أنها مبادئ لا يطلب عليها دليل أو برهان والثانية وهي شهادة الحس التي تعتبر دليل وعي النفس بذاتها ، كما نلاحظ تشابهاً كبيراً بين تقسيم ابن حزم لأنواع المعارف ونظرية جون لوك في درحات المعرفة^٢ . كما يلتقي ديكرت مع ابن حزم في كون أوائل العقل في الفكر الحزمي أي البديهيات هي ضرورات أوقعها الله في النفس وهي ليست أفكاراً فطرية مكتملة وإنما استعداد في العقل ، كما نجد توافقاً بين آراء كانط^٣ الذي عرض له مشكلة المعرفة فأفاض فيها واتخذ موقفاً وسطاً بين الاتجاهين العقلي والتجريبي في نسقه الفلسفي المثالي النقدي ، كما نلاحظ التوافق مع ما قدمه برتراند راسل في المعرفة^٤ ، حيث نجد أن ما يسميه ابن حزم بالمعرفة بأول العقل وضرورة الحس يسميه راسل

١ : حيث يذهب أرسطو في كتابه "الميتافيزيقا" إلى أنه من المستحيل إقامة برهان على هذه المبادئ لأن من المستحيل أن يبرهن على كل شيء بل يجب البدء بنقط بداية مطلقة ، وتبعه في ذلك فريجة وراسل ويؤكد أرسطو أن أي منكر لهذه المبادئ إنما ينطوي إنكاره على اعتراف بهذه المبادئ، انظر نظرية المعرفة د . محمود زيدان ص ١٠١ ، ١٠٢ .

٢ : حيث يصنف " لوك " المعرفة في ثلاث درجات حسب درجة اليقين :

أ — المعرفة الحدسية : وهي المعرفة البديهية أي إدراك عقلي مباشر لبعض القضايا .

ب — والمعرفة البرهانية : ومجالها مبرهنات الرياضيات والبراهين على وجود الله .

ج — المعرفة الحسية : انظر نظرية المعرفة د . محمود زيدان ص ٢٤ .

٣ : حيث يلتقي ابن حزم في إعطاء الحواس والعقل معاً الأهمية في إنتاج المعارف مع الفيلسوف الألماني كانط ممثل النسق الفلسفي المثالي النقدي والذي توسط الموقنين التجريبي الحسي والعقلي المثالي إذ وجد أنه من الضروري " أن نميز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة ووظيفه العقل في نقده للمعرفة " انظر الفلسفة ومباحثها ، د. محمد علي أبوريان، ص ٢١٦ وكذلك يرى " كانط " أن التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل تجمع بين الناحيتين ، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ لا يمكن أي تجربة أن تقدمها ، والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة المصدر السابق الموضع نفسه، علاوة على التقائهما في كون الأشياء الموجودات حقيقة في ذاتها يدل عليها مظهرها الخارجي.

٤ : حيث يحدد " راسل " علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية يسميها بالمعرفة المباشرة ، والمعرفة بالوصف الأولى، تتناول ما نعرفه عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية ، والثانية تأتي عن طريق الاستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها، انظر برتراند راسل " مشاكل الفلسفة " ترجمة . عبدالعزيز البسام ، محمد ابراهيم محمد ، ط : ٢ ص ١٧ .

بالمعرفة المباشرة ، وما يسميه ابن حزم بالمقدمات الراجعة إلى أول العقل والحس يقابلها عند راسل المعرفة بالوصف. وهذا التوافق في آراء ابن حزم واللاحقين له ليؤكد عبقرية ابن حزم ونفاذ بصيرته في العلم والفلسفة والمعارف الإنسانية كافة .

طبيعة المعرفة برأى ابن حزم :

يقدم ابن حزم تحديداً دقيقاً للعلم يبرز من خلاله طبيعة المعرفة إذ يقول : " وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه .. " .^١

فالعلم أو المعرفة باعتبار واحدية المعنى لدى ابن حزم ذو ارتباط وثيق بالاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد ليس على نحو من المفهوم التقليدي لدى كل من دافيد هيوم، والكسندر بين^٢ ، وإنما اعتقاد يعبر عن تفاعل بين الذات والأشياء الخارجية وهذا واضح في عبارة ابن حزم " اعتقاد الشيء على ما هو عليه " ومعرفة الذات لهذه الاعتقادات معرفة مباشرة واضحة . وبالقائه نظرية سريعة على تحديدات الباحثين والفلاسفة^٣ لطبيعة المعرفة يتبين لنا دقة ابن حزم في تحديدها

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ص ١٨٤ .

٢ : الاعتقاد في رأي هيوم يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بما بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها ، ويكون لديه أسباب وجيهة للاقتناع بها ، أما عند "الكسندرين" فإن الاعتقاد لا معنى له إلا بالإشارة إلى فعل أو سلوك ، وقيمة هذه الإشارة هي وضع الاعتقاد تحت سيطرة الإرادة لمزيد من التفصيل انظر د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٩ م، ط : ١ ، ص ١٤ ، ١٥ .

٣ : عالم المثل هو موضوع المعرفة لدى أفلاطون ويُدرك بالعقل ، ونجده يميز بين المعرفة والاعتقاد على أساس أن السمة الرئيسة للمعرفة هي الصدق ، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب ، ومع قبول الفلاسفة المعاصرين لهذا المعيار إلا أنهم رفضوا التمييز بين المعرفة والاعتقاد باعتبار أن الصدق المطلق بعيد المنال مكتفون بالتريرات الكافية كأساس لقبول صدق القضايا كموضوع للمعرفة ، انظر المرجع السابق ، ص ٢١ ، ٢٢ .

ويُعرف " آير " المعرفة بأنها الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أساساً لصدقه المرجع السابق ص ٢٢ .

وعند أرسطو المعرفة تكون دائماً معرفة بالأشياء الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثقة في المادة . المرجع السابق ص ٢٣ .

رغم تنوع تحديداتهم وتباينها . وتأسيساً على ما سبق من تحديد حزمي للمعرفة فإنه يقسم معرفة كل عارف بما يعلم إلى قسمين : —

القسم الأول : يتفرع عنه نوعان :

أحدهما : المعرفة بالبديهيات أي أوائل العقل عنده .

ثانيهما : وهو ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل وخاصية هذا القسم الأول — بنوعية — أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك ، لأن جميع البراهين ترجع إليه .

القسم الثاني: فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعية (أي العقل والحس معاً من قريب أو بعيد ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول : " اعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه ، وهو علمه بما يعلم ، ينقسم قسمين : أحدهما أول ، والثاني تالٍ . فالأول ينقسم قسمين : أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات ، فعرف هذا الباب بأول عقله ، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء ، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ، ومن لم تتقدمه

أما ديكرت فقد جعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه ، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة ، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تولد الحقيقة ، انظر نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي " كاروبير " ترجمة د. محمد محمد قاسم ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ١٩٩٥ م ، ص ٢٥٢ .

ويقول ليبنتز بالأفكار الفطرية ألا إنها ليست واضحة منذ البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى المناسبات ، انظر المرجع السابق ص ٢٥٤ .

بينما ينكر جون لوك وجود أفكار فطرية ويعلن أن ما في عقلنا من معارف إنما يرجع إلى مصدرين : الإحساس والاستبطان الذي يعتمد بدوره على الحواس ، وعن الحواس تصدر الأفكار الأولية .

أما كانط فقد اهتم بهذه المشكلة اهتماماً أساسياً واتخذ موقفاً بين العقلانية والتجريبية باعتبار أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتنا ، المرجع السابق ص ٢٥٦ ، ٢٦٠ وانظر أيضاً د. محمود زيدان نظرية المعرفة ص ٢٤ ، ٢٥ .

فلم توجد قبله، وأن نصفي العدد مساوٍ لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده^١.

ويلاحظ هنا أن أوائل العقل هي قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته وغريزته، الخالي من كل آفة، وكلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق والصحة، فلا يكون للتصديق والتسليم بصحتها إلا على وقوع التصور والفتنة.

وثانيهما وهو ما يتعلق بشهادة الحس وفيه يقول ابن حزم: "والقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كعرفته أن النار حارة، والثلج بارد، والصبر مر، والتمر حلو، والثلج الحديد أبيض والقار أسود، وأن جلد القنفذ خشن، والحرير لين، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك"^٢.

يستفاد مما سبق أن هناك معارف أولية صنفها ابن حزم صنفين هما:

١ — ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقة المفضلة بالنطق.

٢ — وما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل.

ولم يتوقف ابن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرر وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني أنها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقول: "لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة اللاإرادية"^٣ فتراه يقبض رجله ويمدها ويغلب أعضائه حسب طاقته ويألم إذا أحس البرد أو الحر أو الجوع وإذا ضرب أو قرص وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً

١ : ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، مرجع سابق، ج: ٤، ص ٢٨٥.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : باعتبار أن حد الحيوان هو "الحساس المتحرك بإرادة" انظر التقريب ص ١١٥.

من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما هو عليه ...^١، وعليه فحين ولادة الطفل يكون في حالة اللاتمييز وأول ما يحدث لها (أي نفس الطفل) وتتميز به على سائر الكائنات الحية هو فهم ما أدركت بجواسها الخمس ، وفي ذلك يقول : " فإذا قويت النفس على قول من يقول أنها مزاج أو أنها حدثت حينئذ أو أخذت يعاودها ذكر وتمييزها في قول من يقول: أنها كانت ذاكرة قبل ذلك وأنها كالمفلق من مرض " فأول " ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بجواسها الخمس ، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها ، والرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود...^٢ .

ولكن فهم النفس لما أدركت بالحواس له سند وهو المتمثل في علمها بالبديهيات " الإدراك السادس " .

ويطلق عليها ابن حزم أوائل العقل إذ يقول : " والإدراك السادس علمها بالبديهيات، فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل ... ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات ... وعلمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانين ... ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد... وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ... وعلمه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدو وإن لم يُحسن العبارة بتحديد ما يدري من ذلك ... وعلمه بأنه لا يعلم الغيب أحد وذلك أنه إذا سأله عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري ... ومنها فرقه بين الحق والباطل... ومنها علمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان ... ويعرف أن للأشياء طبائع وماهيية تقف عندها ولا تتجاوزها ... ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل ... ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً فتراه يُكذّب بعض ما يخبر به ويصدق بعضه ويتوقف في بعضه هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل وهنا أيضاً

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ٤ .

٢ : المرجع السابق، ص ٥ .

أشياء غير ما ذكرنا إذا فتشت وجددت وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره وليس يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه"^١.

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل ليست إلا استعداداً في نفس الطفل للفهم ومتى قويت تفهم ما تدرك بحواسها .

والأمر نفسه نجده لدى رينيه ديكارت فالأفكار الفطرية التي يقول بها ليست إلا استعداداً في النفس إذ يقول: " يكفي أن أوجه انتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة ، والاشكال ، والحركات ، وأشياء أخرى متشابهة تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث إنني حين أبدأ في اكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً ، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجه بعد فكري نحوها"^٢. إضافة إلى ذلك يقول ابن حزم " فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو جاهل"^٣.

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان لذا فهي مباشرة ويقينية ، ويقدم ابن حزم دليلاً غاية في الدقة وله قيمته العلمية على أن " أوائل العقل " هي ضرورات أوقعها الله في النفس فيقول : " الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولا بد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل لأنه قد علم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها ما ذكرنا مهلة البتة لا دقيقة ولا جليلة ولا سبيل على ذلك فصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس"^٤.

١ : المرجع السابق، ص ٥ ، ٦ .

٢ : د. محمد محمد قاسم: كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي مرجع سابق، ص ٢٥٢، ٢٥٣ ولزيد من التفاصيل

انظر د. محمود زيدان، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤ .

٣ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ٦، ٧ .

٤ : ابن حزم: الفصل، المجلد ١، ج: ١، ص ٦، ٧ .

وهنا يحتاج ابن حزم بأن ليس بين تمييز النفس وبين فهم ما أدركته بالحواس مهلة البتة فهو بمثابة فهم مباشر وفوري ويصح أن نسميه حدساً لأنه معرفة بالبداهيات وليس استدلالاً باعتبار أن الاستدلال لا يكون إلا في زمان كما ذكر ابن حزم ، يضاف إلى ذلك أنه إذا نظرنا إلى استدلال من جانبه الخارجي أعني — إلى الاستدلال المجد في القول بسلسلة من الجمل أو القضايا المتعاقبة في الزمان — نجد أن هناك حداً فاصلاً بين تلك المعرفة المباشرة والاستدلال ، أما إذا نظرنا إلى الاستدلال من الداخل أي من حيث هو فعل الذهن المستدل فهو بحاجة إلى هذه المعرفة المباشرة البديهية بل يتطلبها كشرط ضروري ، ولما كان لا استدلال إلا من مقدمات ، فأوائل العقل عند ابن حزم هي مقدمات لكل استدلال ، بل ويذهب إلى أنه لا استقامه لأي استدلال صحيح إلا منها فيقول ابن حزم : " لا استدلال إلا من هذه المقدمات ولا يصح شيء إلا بالرد إليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن ، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط"^١ .

علاوة على ذلك فإنه لكي يكون الاستدلال شيئاً آخر غير تعاقب لجمل أو قضايا منعزلة ، يجب أن تشد رابطة منطقية كل قضية إلى القضيتين اللتين تكتنفانها ، وإذا كانت هذه الرابطة غير بينة بصفة مباشرة بحيث يجب لبيانها التصريح ببعض الوسائط التي وقع إضمارها فلا أقل في الأخير من أن تكون هذه الحلقات الضيقة مُدركة — مباشرة — بأوائل العقل ، لذا فلا غناء للعقل عن هذه البديهيات .

وأما القسم الثاني المعرفة يقول فيه ابن حزم : " وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المنخر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم تره ، وأن مصر ومكة في الدنيا ، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطاطاليس وجالينوس موجودين"^٢ ، ويعلق ابن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنه

١ : المرجع السابق، ص ٦ .

٢ : ابن حزم التقریب، مرجع سابق، ص ٢٨٦ .

يرجع إلى مقدمات منتجه ، وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد سواء تعلق الأمر بصحة قضايا الدين أو العلم أو الأخلاق.

وفي ذلك يقول : " وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أهل راجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو من بعد ، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها ، وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناه والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة " ^١.

ومن هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليها ترجع جميع البراهين وأن بعدت طرقها من إنتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ من تلك المقدمات أيضاً من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدأ ، وإن كثرت القرائن والنتائج وأختلفت أنواعها ، حتى تقف راجعاً عند هذين العلمين الموهوبين بمن من الأول الواحد ^٢ . يستفاد مما سبق أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول : ويتضمن نوعان من المعارف هما :

١ — ما عرفه الإنسان بفطرته وهي استعداد في النفس تتمثل في العلم بالبدسيهيات " أي أوائل العقل " وتتسم بما يلي :

أ — أنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل .

ب — أنها ضرورات أوقعها الله في النفس ، فهي سابقة على التجربة الحسية .

ج — أنها معيار المعرفة اليقينية .

١ : المرجع السابق، ص ٢٨٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ٢٨٧ .

٢ — ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل " أي المعرفة الحسية وتتسم بمايلي:

أ — مصدرها الحواس وهي نوافذ النفس على العالم الخارجي .

ب — معيار اليقين فيها أوائل العقل أي عدم تناقضها وبديهيات العقل باعتبار أنها معرفة تابعة للعقل^١ .

القسم الثاني : هو المعرفة البرهانية وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معاً . وهذه المعارف بقسميها ترجع إلى العقل حيث يقول ابن حزم " وإلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصولين إلى الفوز بالآخرة والسلامة الأبدية ، وبه نعرف حقيقة العلم ، ونخرج من ظلمة الجهل ، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد ... " ^٢ .

كما سبق وفي ضوء آراء السابقين على ابن حزم واللاحقين له حول طبيعة المعرفة ليتضح لنا مدى أهمية آرائه في هذا المجال إذ نجد " ليينتز " يقول بالأفكار الفطرية إلا أنها ليست موجودة فينا مثل شيء داخل شيء آخر كما ذهب " ديكارت " لأن المبادئ ليست شيئاً آخر غير الفكر نفسه ، وذكر " ليينتز " أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى المناسبات^٣ ، وهذا ما عبر عنه ابن حزم في طبيعة العلم بالبديهيات قائلاً: " لا يدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه " .

١ : حيث يذهب ابن حزم إلى أن العقل بما لديه من بديهيات هو المحك في صحة ويقين ما تتأدى إليه النفس بوساطة الحواس باعتبار أن الحواس خادعة وغير مأمونة ، فإننا نرى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة وعليه فالحواس تبع للعقل ، ويستشهد على ذلك بدليل نقلي وهو قوله تعالى : { فإنها لا تَعْمَى الأبصار ولكن تَعْمَى القلوب التي في الصدور } " سورة الحج : ٤٦ " فقد أخبر عز وجل أن الحواس تبع للعقل ، وأن ذا العقل الذي يغلب هواه عليه لا ينتفع بما أدركت حواسه ، انظر المرجع السابق ص ٣١٥ .

٢ : المرجع السابق ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

٣ : د. محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة، مرجع سابق ص ٢٥٤ .

فالجزء أقل من الكل ، والمتضادان لا يجتمعان .. إلخ ، وجميعها استعداد في النفس ولكن وضوحها لا يتحقق إلا بتمائل الحس لها .

يضاف إلى ذلك أن التجربة الحسية " شهادة الحس " تشكل جزءاً هاماً من المعرفة لدى ابن حزم وهذا ما نجده عن ليبنتز " كما هو الحال عند " أفلاطون " و ديكرت " إذ التجربة الحسية ضرورة لإيقاظ الأفكار الفطرية^١ .

(٢ - ٤) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية ، العالم ، من منظور ابن حزم:

أولاً : الوجود الإلهي :

يصنف ابن حزم العالم وما فيه إلى جوهر وعرض ، والجوهر عنده هو القائم بنفسه الحامل لأعراضه، أما العرض فهو الشيء غير القائم بنفسه محمولاً في غيره إذ يقول : " أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلاً : شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره ، فاتفقنا على أن سميناه " جوهرراً " وشيء لا يقوم بنفسه ولا بد من أن يحمله غيره فاتفقنا على أن سميناه " عرضاً " ^٢ ، إذن ليس في العالم إلا الحامل والمحمول أي الجوهر والعرض ، والجوهر من منظور ابن حزم " هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم ، والعرض هو طوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم فإنك ترى البلحة خضراء ثم تصير حمراء ثم تصير صفراء والحمرة غير الخضرة وغير الصفرة ، والعين التي تتصرف عليها، هذه الألوان واحدة لم تنتقل فتصير جسماً آخر " ^٣ .

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق " ضمن رسائل ابن حزم " مرجع سابق الجزء : ٤ ، ص ١١١ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

يستفاد من ذلك أن الجوهر جسم تعتريه أعراض^١، ومهما تبدلت أعراضه واختلفت فإنه دائماً جسمٌ لا يتبدل، أما "أعراضه متبدلة متغايرة، تذهب وتحدث"^١، وهذا بدوره يكشف عن تصور ابن حزم للجوهر إذ هو عنده الرأس الأعلى للمقولات أي جنس الأجناس "حاملاً للمقولات التسع" الكم، والكيف، والإضافة، والقياس، والقياس، والأين، والنسبة، والملك، والفاعل، والمنفعل "وهذه الأخيرة" محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها"^٢، ويبرهن ابن حزم على ذلك بالقياس التالي: "أن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحد ينبيء عن طبيعة المحدود، فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته"^٣.

ويحدد معنى الطبيعة هنا بأنها "قوة في الشيء توجد بها كفياته على ما هي عليه"^٤، وكل "ما يقع تحت جنس فطبيعته واحدة لا مختلفة"^٥، ثم يفصل القول في المقولات التسع بالنسبة للجوهر فيقول: "بعضها محمول في شخصه وعرض فيه كالكيفيات، وبعضها محمول في طبيعته وعرض فيها كالعدد والزمان، وبعضها عرض له من قبل غيره ومحمول في طبيعته بطبيعة غيره كالإضافة"^٦، ويؤكد ابن حزم وثيقة العلاقة بين الجوهر وأعراضه قائلاً: "إن الجوهر وحده دون سائر الأشياء.. موجود بنفسه وسائرهما متداول عليه، وكلها موجود به لا سبيل إلى أن توجد دونه البتة، والجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضاً البتة، فقد يوجد دون بعضها، ولا سبيل إلى أن يوجد شيء منها دون جوهر البتة"^٧، أما عن معرفة النفس للرؤوس الثلاثة (الكم، والكيف، والإضافة) والتي يعتبرها ابن حزم أعراضاً للجوهر فيرى أن بعضها تتأدى إليه النفس

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

٣ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٥ : المرجع السابق، ص ١١٩ .

٦ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٢٠ .

٧ : ابن حزم : المرجع السابق ص ١٢١ .

بالحواس الأربعة^١، البصر، والذوق، والشم، واللمس وذلك لانفعال النفس الحاسة بحسائها " كالمبصرات، والمذوقات، والمشموحات، والملموسات "، وبعضها يكون بالعقل فقط " كالعدد والزمان والإضافة " وبعضها يكون بتوسط من الحواس والعقل معاً " كالحركات " بوساطة ملكات الحس الذهنية [أي الحس المشترك] وجميع هذه الأعراض غير قائمة بأنفسها إلا الجوهر تتعرف النفس بتوسط العقل والحواس أنه قائم بنفسه^٢، ولما كان كل واحد من هذه الرؤوس التي هي الكم والكيف والإضافة يندرج تحته أشياء كثيرة بحسب طبيعتها الواحدة فإن ابن حزم يطلق على كل رأس منها لفظة " جنس أجناس " لا بالنسبة للجوهر بل من حيث نسبة ما يقع تحتها إليها . إذ يقول : " وكل واحد من الرؤوس التي ذكرنا جامع لطبيعة أشياء كثيرة فسمينا كل واحد منها جنس أجناس " ^٣، ويعتمد ابن حزم على القسمة الثنائية في تصنيفه للجوهر إذ يقول : " والجوهر ينقسم قسمين : حي ولا حي، والحي ينقسم قسمين : نفس ناطقة ونفس غير ناطقة " ^٤، وهكذا نجد أنه لا يوجد شيء برأي ابن حزم قائم بنفسه حامل لغيره لا يسمى جوهرًا ولا يمكن أن يوجد جوهر لا يكون قائمًا بنفسه حاملًا لغيره، والجوهر عنده مبدأ ليس فوقه جنس، يقع تحت اسمه الجوهر وغير الجوهر^٥ ومن ثم فإن الله عز وجل ليس جوهرًا ولا يطلق عليه لفظ جوهر بوجه من الوجوه ذلك لأنه تعالى " ليس حاملًا ولا محمولًا بوجه من الوجوه " ^٦، وبرهن على ذلك بقوله : " إن الجنس منه يؤخذ حد كل ما تحته وأن الحد ينسب عن طبيعة المحدود فوجب أن الجنس فيه إنباء عن طبيعة كل ما تحته^٧، وأيضا فإن الله عز وجل

١ : المرجع السابق : الموضوع نفسه — حيث الإشارة بالأمثلة إلى الحواس الأربع التي يقصدها هنا .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

٣ : ابن حزم : التقريب ، ص ١٢١ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٣ .

٥ : باعتبار أن الرؤوس الثلاثة " الكم والكيف والإضافة " هي عنده أجناس أجناس بالنسبة لما يندرج تحتها .

٦ : ابن حزم : التقريب ، ص ١١١ .

٧ : المرجع السابق : ص ١١٨ .

ليس بجنس أجناس لأنه ليس حاملاً لأعراض ولا واقعاً تحت جنس وإلا أصبح محدوداً بالضرورة لأن كل ما وقع تحت جنس فمحدود ضرورة ، وعليه " فلا موجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقته فقط ولا سبيل إلى ثالث أصلاً وأما الخلق فيكثر " ^١ ، وهو ما تتأدى إليه النفس " بمجرد العقل ويتدرج من وجودها هذه العشرة (أي المقولات العشر) موجوداً حقاً غير موصوف بشيء من صفات هذه العشرة وهو الأول الواحد الخالق الذي لم يزل ^٢ ، ذلك لأن كل ما يقع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة جمعت له جميعه ، ومن ثم يقول ابن حزم إن : " الحق الأول الواحد الخالق عز وجل الذي علم بضرورة الدلائل ووجب بها خروجه عن الأجناس والأنواع والمقولات " ^٣ ، ويؤكد ابن حزم التنزيه المطلق للذات الإلهية بالبراهين التالية :

البرهان الأول : دليل .. الحركة والزمان

وفيه يشير ابن حزم إلى أن لا حركة إلا للجسم ، والزمان هو مدة وجود الجسم ساكناً أو متحركاً ، ولما كان الجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عز وجل لا حاملاً ولا محمولاً إذن فلا زمان ولا مدة له — تعالى عن ذلك — إذ يقول في معنى لفظة الزمان : " إنها مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً ، فلو لم يكن جرمًا لم تكن مدة ، ولو لم تكن مدة لم يكن جرمًا ... والله عز وجل وتعالى ليس جرمًا ولا محمولاً في جرم فلا زمان له ولا مدة " ^٤ ، ويؤكد ذلك قائلاً : " إن الباري تعالى ليس في زمان ولا له مدة لأن الزمان إنما هو حركة كل ذي الزمان وانتقاله من مكان ، أو مدة بقائه ساكناً في مكان واحد ، والباري تعالى ليس متحركاً ولا ساكناً ولا شك أنه ليس في زمان ولا له مدة ولا هو في مكان أصلاً وليس هو جرمًا ولا جوهرًا ولا عرضاً ولا عدداً ولا جنساً ولا نوعاً ولا فصلاً ولا شخصاً ... وإنما هو

١ : المرجع السابق : ص ١١١ .

٢ : المرجع السابق : ص ١١٩ .

٣ : ابن حزم : الفصل .. المجلد : ١ جـ : ١ ، ص ٣١ .

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي . مرجع سابق جـ : ٤ ص ١٦٥ .

تعالى حق في ذاته ، موجود مطلق بمعنى أنه لا يشبه شيئاً من خلقه بوجه من الوجوه " ١ ، ومن ثم فإن ابن حزم ينفي عن الله عز وجل الجسمية والحركة وبالتالي المدة لأنه لو كان له تعالى مدة لكان معه أول وآخر غيره ، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلاً بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية ولكان تعالى محصوراً محدداً محدثاً — تعالى الله عن ذلك — والله عز وجل " لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيطان معدودين بعدد واحد إلا باجتماعهما في معنى واحد ولا معنى يجمع الخالق والخلق أصلاً ٢ .

البرهان الثاني : دليل .. العدد والمعدود .

العدد عند ابن حزم هو الكمية على الحقيقة وهو واقع على الجرم والسطح والخط ، والمكان ، والزمان ، والقول ، أما عن وقوع العدد على " الجرم " (أي الجسم) فمن حيث مساحته وعدد أجزائه بعد انقسامها أو عدد أشخاصه، ويقع العدد أيضاً على " السطح " والسطح هو نهاية الجرم من جميع جهاته الست وهي " فوق وأسفل وأمام ووراء ويمين وشمال " والست عدد واقع على كل جرم ، ووقوع العدد بالمساحة على الجرم هو نفسه وقوعه على السطح . أما وقوع العدد على " الخط " فمن حيث هو تناهي كل سطح وانقطاعه، ونهاية الخط هي النقطة ، لا يقع عليها عدد لأنها ليست شيئاً ، وإنما هي لفظة تعبر عن الانقطاع والتناهي ، والخط له مساحة وهي معدودة وهو وجه من وجوه العدد على الجرم ، وأما وقوع العدد على " المكان " فمن حيث إن المكان جرم من الأجرام قد يكون أرضاً أو هواءً أو ماءً أو غير ذلك أي جرم كان فيه جرم آخر وكل له مساحة فهو معدود . وأما وقوع العدد على " الزمان " فمن حيث إن الأزمنة ثلاثة حال وماض ومستقبل هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كان الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً، والحركات معدودة بأولى وثانية وثالثة ، إذن فالعدد لازم للزمان واقع عليه ، ومن ثم فإن الزمان ليس عدداً محضاً محدداً لكنه مركب من جرم وكيفيته في سكونه أو حركته

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١٨ .

٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق .. مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٦٥ .

ومن عدد تلك الكيفية ، وأما وقوع العدد على " القول " فمن حيث عدد نغم اللحن ، وعدد معاني الكلام فلكل ذلك عدد محصور في ذاته ، وكذلك أيضاً عدد حروف الهجاء وهي أيضاً محصورة معدودة^١ ، والعدد منه المنفصل ومنه المتصل وكذلك الحال بالنسبة للقول^٢ ، وينفي ابن حزم دخول الكيفيات تحت الكمية ذلك لأن البياض الكثير أو القليل إنما يرجع إلى سعة سطح الجرم الحامل للون أو ضيقه^٣ ، كما ينفي أن يكون للكمية ضد^٤ ، إذ ليس في العالم شيء صغير في ذاته أو كبير في ذاته وإنما بالإضافة إلى ما هو أكبر منه أو أصغر فليس الصغير ضد الكبير وإلا أصبح الشيء ضداً لنفسه لأنه كبير من جهة ، صغير من جهة أخرى ، وهذا محال وهكذا القول في القليل والكثير ، وكذلك يقرر أن القبل والبعد أيضاً مما يقع في العدد لأن الاثنين "قبل الثلاثة" ويقع في الزمان ، ويقع في الإضافة^٥ ، وبهذا ينتهي ابن حزم إلى الاستدلال التالي : أن الواحد ليس عدداً لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له ، وليس للواحد عدد يساويه ، لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً بعد بل هو كثير ، وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المتبدى لجميع الخلق وأنه ليس عدداً ولا معدوداً^٦ ، وبالتالي فإن وقوع اسم واحد على ما دون الله إنما هو من قبيل المجاز لا الحقيقة ذلك لأن ما يقال له واحد مجازاً قابل للقسمة والتجزئة واقع تحت الكمية وفي ذلك يقول : " ولا واحد على الحقيقة إلا الله عز وجل فقط فهو الذي لا يتكثر البتة ولا ينضاف إلى سواه ولا يجمعه مع شيء سواه عدد ولاصفة البتة ، لأن كل ما وقع عليه اسم واحد مما دونه تعالى فإنما هو مجاز لا حقيقة ، لأنه إذا قسم استبان أنه كان كثيراً لا واحداً فلذلك وقع العدد على الأجرام والأعداد المسماة آحاداً في العالم ، وأما الواحد في الحقيقة فهو الذي ليس

١ : المرجع السابق مرجع سابق : ص ص ١٤٦ ، ١٤٨ .

٢ : انظر المرجع السابق : ص ١٥٠ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٥٢ .

٤ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٥ : المرجع السابق : ص ١٥٣ .

٦ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

كثيراً أصلاً ولا يتكثر بوجه من الوجوه فلا يقع عليه عدد بوجه من الوجوه لأنه يكون حينئذ واحداً لا واحداً كثيراً وهذا تخليط ومحال وممتنع لا سبيل إليه ، فلا يجوز أن يضاف الواحد الأول إلى شيء مما دونه لا في عدد ولا كمية ولا في جنس ولا في صفة ولا في معنى من المعاني أصلاً^١ .

البرهان الثالث : دليل .. محدث العالم غير العالم بالضرورة .

يقول ابن حزم : " لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود ، ففتشنا العالم كله هل نجد فيه واحداً ، فلم نجده لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد . فإنه لا بد من واحد في العالم ، فالواحد هو غير العالم ، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم ، فهو الواحد الذي لا يتكرر ، ولا واحد سواه ، فوجدنا العالم محدثاً تالياً .. لم يكن ثم كونه مكوّنه الذي ابتدأه ، ولا بد من أول ، إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً ووجود الثاني يقتضى ضرورة وجود الأول ولا بد ، والثاني موجود فالأول موجود ، ففتشنا العالم كله عن أول لم يزل فلم نجده لأنه كله محدث لم يكن ثم كونه مبتدئاً ، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم ، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم ومحدثه^٢ ، وهنا يستدل ابن حزم على وحدانية الله ووجوده ، ومغايرته تعالى لخالقه على النحو التالي : —

(أ) كل ما هو مكوّن من أبعاض فوجوده مرهون بأبعاضه ، وكل مرهون بأبعاضه معلول لها وبالتالي فهو كثير وليس واحداً بالضرورة .

(ب) ولما كان وجود الثاني يقتضى وجود الأول بالضرورة ، ولما كان الثاني موجود فإن الأول موجود بالضرورة .

(ج) إذا كان العقل يستلزم وجود الواحد في العالم فلا بد وأنه غيره وليس غير العالم إلا مبتدئاً ومكوّنه ، فلزم بالضرورة أن الأول غير العالم .

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ حـ : ١ ص ٢٩ ، ٣٠ .

٢ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق جـ : ٣ ، ص ١٣٧ .

البرهان الرابع : دليل .. محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال

يقول ابن حزم : " .. وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد أن يكون حصرهما العدد ، وكل معدود فذو نهاية .. وكل ذي نهاية محدث ، وأيضاً فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين ففيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر ، فعلى هذا كان يكون أحدهما ولا بد مركباً من ذاته وما غير به الآخر ، وإذا كان مركباً فهو مخلوق مدبر ، فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ، ولا بد أنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، والخلق كثير محدث ، فصح أنه تعالى بخلاف ذلك وأنه واحد لم يزل ، إذ لو لم يكن كذلك لكان من جملة العالم تعالى الله عن ذلك " ^١ ، ويمكن إفراد هذا النص في الصور القياسية البرهانية التالية :

أ) - كل ما هو محصور بالعدد كثير ومعدود .

- وكل معدود فذو نهاية .

وكل ذو نهاية محدث .

والعالم محدود لأنه محصور بالعدد .

إذن فالعالم محدث .

ب) - كل غيرين إما فيهما أو في أحدهما معنى صار به غير الآخر .

- لكن لم يكن فيهما معنى صار به غير الآخر .

إذن في أحدهما معنى صار به مغايراً للآخر .

ج) - إذا كان أحدهما مركباً من ذاته وما غير به الآخر فهو مخلوق .

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ، تحقيق د. عبدالغفار سليمان البنداري ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨م جـ : ١ ، ص ٢٣ .

- والعالم كذلك .

إذن فالعالم مخلوق .

(د) - وإذا كان الخالق أكثر من واحد فسوف يحصرهما العدد .

- لكنه تعالى ليس محصوراً بالعدد .

إذن الخالق ليس إلا واحداً أي (أن الخالق ليس أكثر من واحد) .

ومعنى ذلك أن الله واحد مخالف لخلقه من جميع الوجوه فليس كمثله شيء، ولما كان الله عز وجل لا شريك له بالنص القرآني فيمكن إيجاز ما سبق في صورة القياس الاستثنائي المتصل على النحو التالي : -

_ (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) [الأنبياء: ٢٢] .

_ لكنهما لم تفسدا .

إذن فليس فيهما آلهة إلا الله .

وفكرة الوجوب والضرورة العقلية نجدها لدى الفارابي حيث قسم الوجود إلى قسمين واجب الوجود وممكن الوجود، ومعنى واجب الوجود أن العقل يستلزم وجوده دون أي شرط وهو الله عز وجل - وهو تعالى من حيث هو كذلك "سبب أول" ، ليس له نفسه سبب ، كما أنه غاية نفسه ولا يمكن أن نحمله أية مواصفات سوى كونه "الأول" لجميع الكائنات ، تام مكتف بذاته وأزلي ، غير معلول ، وغير مادي ، ولا شريك له ولا ضد ولا هو قابل للتحديد ، ويتصف بالوحدانية والحكمة والحياة ، لا كصفات متميزة مضافة إلى ذاته ، بل كجزء لا يتجزأ من تلك

١ : الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة ١٩٤٨ م ط: ٢، ص ٨.

الذات ، فالذي يميزه عن سائر الموجودات منطقياً هو وحدة ذاته^١ . أما ممكن الوجود فهو الذي يمكن أن يوجد أو لا يوجد حسب مشيئة واجب الوجود ، وهذا الوجود الممكن هو العالم وما فيه . والتساؤل الذي يفرض نفسه في هذا السياق ما الذي ينفي التوحيد برأي ابن حزم ؟

العلة في الخلق نفي للتوحيد :

يؤكد ابن حزم أن القول بأن الله خلق العالم لعلة نفي للتوحيد فالله — عز وجل — خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق^٢ ، ويعتمد ابن حزم في إثبات ذلك على ما قدمه من أدلة وبراهين أثبت بها حدوث العالم ووجود الله ووحدانيته . إذ يقول : " إنه لو فعل شيئاً مما فعل لعلة لكانت تلك العلة إما لم تنزل معه وإما مخلوقة محدثة ولا سبيل إلى قسم ثالث ، فلو كانت لم تنزل معه لوجب من ذلك شيئين ممتعان : أحدهما أن معه — تعالى — غيره لم ينزل ، فكان يبطل التوحيد الذي قد أبنا برهانه ، والثاني أنه كان يجب إذا كان علة الخلق لم تنزل أن يكون الخلق لم ينزل ، لأن العلة لا تفارق المعلول ، ولو فارقت لم تكن علة له ... وأيضاً فلو كانت ههنا علة موجبة عليه — تعالى — أن يفعل ما فعل لكان مضطراً مطبوعاً أو مدبراً مقهوراً لتلك العلة وهذا خروج عن الإلهية ، ولو كانت العلة محدثة لكانت ولا بد إما مخلوقة له تعالى وإما غير مخلوقة، فإن كانت غير مخلوقة فقد أوضحنا آنفاً وجوب كون كل شيء محدثاً مخلوقاً ... وإن كانت مخلوقة وجب ولا بد أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة ، فإن وجب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا أبداً ، وهذا يوجب وجوب محدثين لا نهاية لعددهم وهذا باطل^٣ ، ومن ثم فإن القول بأن هناك علة أوجبت على الله تعالى عن ذلك أن يخلق لكانت تلك العلة لم تنزل معه ومشاركة له في الأزلية وفي ذلك إبطال للتوحيد، وإذا كانت

١ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت

١٩٧٤ م ص ١٦٧ .

٢ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ .

٣ : ابن حزم : المحلى بالآثار .. مرجع سابق ، ص ٢٣ ، ٢٤ .

العلة محدثة فهي إما مخلوقة لله تعالى وإما غير مخلوقة ، فأقرار البديل الثاني يتناقض مع كون العالم محدثاً ، وإقرار البديل الأول فسوف يتسلسل القول إلى ما نهاية له من العلل الأمر الذي يترتب عليه محدثين لا نهاية لعددهم وهذا محال ، ويضاف إلى ذلك أن ابن حزم ينكر أن يكون الله عز وجل علة للكون يؤكد ذلك بقوله : " فلا نقول في الباري عز وجل إنه علة لما بعده إذا نحن أردنا كشف العلل والبلوغ إلى حقائقها في ذواتها والإبانة عنها، لأننا نوهم السامع أنه من جهة المعلول أن نسميه بعلة إذ ليست العلة علةً معقولة إلا للمعلول ، ولا معلول إلا لعلة بالقول إلى مضاف اضطراراً ، فتوهم السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير إطلاق ، تعالى ربنا عن ذلك " ^١ . فالارتباط العقلي بين العلة والمعلول يجعل المرء يتوهم أن لا معلول إلا وله علة ولكن ذلك إنما من قبل الإضافة إذ يقول ابن حزم " وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافة ولا يجوز أن تسبق العلة للمعلول أصلاً ، ولو سبقته لوجدت وقتاً ما غير موجبة له ، ولو كان ذلك لم تكن علة له، إذ العلة ليست شيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجود ما يجب بوجودها " ^٢ ، وهو بذلك يؤكد أن محدث العالم لم يزل ولا يزال وهو تعالى غير العالم ويشدد على ذلك بقوله " لا نقول نحن إنه علة أفعال المعلولات ، ولا علة المعلولات ، ولا علة العلة .. بل نقول هو الأحد الأول الصمد مبدع العلل ، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات " ^٣ ، ولكن لغير علة أوجبت عليه ذلك " لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها ، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علتها، لأن العلة موضوعة للمعلول ، والمعلول محمول على العلة ، فهما مضافان مضطران متصلان غير مفترقين ولا غنيين .. وليست هذه صفة الخالق الأول " ^٤ .

-
- ١ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، ج: ٤ ، ص: ٣٦٩ .
٢ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، مرجع سابق ص ١٨٣ ، وانظر أيضاً ابن حزم الأصول والفروع نشر دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٨٤ م ط : ١ ج : ٢ ، ص ١٥٥ .
٣ : ابن حزم : رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف ، ص ٣٧٠ .
٤ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم ينكر أن الله عز وجل خلق الخلق لعله أوجبت عليه ، ففي ذلك إبطال للتوحيد ، بل إن الله عز وجل خلق المعلولات على ما هي عليه من التنزيه والإتقان والإحكام والثبات وهذا امتداد لموقفه السابق المتمثل في رفضه العلية في الأمور الشرعية إذ " لا حجة على الله تعالى ، والله الحجة القائمة على كل أحد " ^١ .

قال تعالى : ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [الأنبياء: ٢٣] .

وقال تعالى : ﴿ إنا كل شيء خلقناه بقدر ﴾ { [القمر: ٤٩] .

وقال تعالى : ﴿ قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ [الأنعام: ١٤٩] . وكذلك يرفض ابن حزم إطلاق لفظة " قدم " على الله سبحانه وتعالى إذ يقول : وذكروا شيئاً سموه "القدمة " وهذه لفظة استعملها أهل اللغة العربية فيما تقدم زمانه غيره كقولهم : دولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس وأما أهل الكلام فإنهم استعملوها في الخبر عن المخلوقات والخالق تعالى فسموا الواحد الأول عز وجل قديماً ونحن نمنع من ذلك ونأباه ولا نزيل القدم والقدم عن موضوعها في اللغة ولا نصف به الخالق عز وجل البتة ^٢ ، ويفسر قوله تعالى : ﴿ كالعرجون القديم ﴾ [يس: ٣٩] أي البالي الذي مرت عليه الأزمنة ويقرر أنه ينبغي أن نستخدم لفظة " الأول " بدلاً من " القديم " والإخبار بأنه تعالى لم يزل ^٣ .

التجسيم والتشبيه نفي للتوحيد :

ولما كان الجوهر في المفهوم الحزمي جسماً ، فهو يرفض أن نطلق لفظة الجوهر على الله — عز وجل — ؛ لأنه تعالى ليس بجسم كما ذهبت إلى ذلك " طائفة — قالت بأن الله تعالى جسم

١ : ابن حزم : المحلى بالآثار ، مرجع سابق ص ٥٩ .

٢ : ابن حزم التقريب لحد المنطق ، مرجع سابق ، ص ١٨٢ .

٣ : انظر المرجع السابق الموضوع نفسه .

٤ : المرجع السابق : ص ١٢٣ .

وحجتهم.. أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض فلما بطل أن يكون تعالى عرضاً ثبت أنه جسم ، واحتجوا بآيات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب ، ولقوله تعالى : (وجاء ربك) [الفجر: ٢٢] ويأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وتجليه تعالى ، وبأحاديث للجبل فيها ذكر القدم ، واليمين ، والرجل ، والأصابع والتترل "١ .

أما عن الاستدلال الأول فيدحضه ابن حزم بقوله : " إنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثاً جسماً أو عرضاً لكان يقتضي فاعلاً فعله ولا بد فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسماً ولا عرضاً "٢ . وأيضاً لو كان الباري — تعالى عن ذلك — جسماً لاقتضى ذلك بضرورة العقل أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا إبطال التوحيد وإيجاب الشرك معه "٣ . ويستمر ابن حزم في تفنيد رأي المجسمة إذ يرى أن الله عز وجل لا تجري عليه المقولات ، فهو تعالى البداية والنهاية وليس في مكان ولا في زمان لقوله تعالى : «ألا إنه بكل شيء محيط» [فصلت: ٥٤] ، ويعتمد ابن حزم على هذه الآية في برهانه التالي : إذا كان الله عز وجل جسم لوجب أن يكون في مكان ، وإذا كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جهات وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية ، والمكان شيء بلا شك فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطاً بمكانه هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة "٤ .

يستفاد من ذلك أنه طالما استحال أن يكون الله جسماً أو عرضاً استحال بالضروره أن يكون في مكان أو في زمان، وهو بذلك يرد على المعتزلة فيما ذهبوا إليه بأن الله سبحانه وتعالى في كل مكان واحتجوا بقول الله تعالى : «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم»

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١١٧ .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٤ : انظر ابن حزم : الفصل المجلد : ١ ، جـ : ٢ ص ١٢٥ .

[المجادلة: ٧] ، وقوله تعالى : «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [ق: ١٦] ، وقوله تعالى : «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون» [الواقعة: ٨٥] ، فابن حزم يقرر أن " قول الله تعالى يجب حمله على ظاهره ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس ، وقد علمنا أن كل ما كان في مكان فإنه شاغل لذلك المكان وماليء له متشكل بشكل المكان أو المكان متشكل بشكله ولا بد من أحد الأمرين ضرورة ، وعلمنا أن ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه وهو ذو جهات ست أو خمس^١ متناهية في مكانه وهذه كلها صفات الجسم فلما صح ما ذكرنا علمنا أن قوله تعالى : " ونحن أقرب إليه من حبل الوريد " ونحن أقرب إليه منكم ، وقوله تعالى : " ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم " إنما هو التدبير لذلك والإحاطة به فقط ضرورة لانتفاء ما عدا ذلك^٢ .

تلك البراهين التي اعتمدها ابن حزم في نفيه للتجسيم والتشبيه تكشف عن طبيعة المنهج الذي اعتمد عليه المتكلمون المسلمون وهو قياس الغائب على الشاهد سواء الذين حاولوا إثبات حدوث العالم والتنزيه المطلق للذات الإلهية أو الذين أقروا بغير ذلك ، مما يؤكد برأي ابن حزم أن هذا المنهج إنما هو منهج جدالي يصل بصاحبه — أي الذي يعتمد عليه — إلى ما يهدف إليه ، لذلك فهو منهج لا يحترم البيان ، ولا يتقيد بقواعد البرهان ، فليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة ، فإذا كنا في الطبيعة والمشاهدة ، لم نر شيئاً حدث إلا من شيء آخر ، فإن ذلك لا يخول لنا سحب ذلك حتى على الغائب ، لعدم استوائهما^٣ .

١ : ويقصد بذلك الجسم ويشرح ابن حزم لفظه الجسم في اللغة بأنها عبارة عن الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست هي فوق وتحت ووراء وأمام ويمين وشمال وربما عدم واحدة منها وهي الفوق انظر الفصل المجلد : ١ ، جـ .

٢ ، ص ١١٨

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، جـ : ٢ ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

٣ : انظر المرجع السابق المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١٠ ، ١١ .

العلم الإلهي والصفات الإلهية

أ — العلم الإلهي :

لقد اختلفت الآراء في ماهية العلم الإلهي من حيث كونه حقيقة أم مجازاً، وهل علمه تعالى هو عين ذاته أم غيره ؟ وهل هو مخلوق أم أزلي ؟ ويصنف ابن حزم هذه الآراء^١ على النحو التالي:

— رأي جمهور المعتزلة والمتمثل في أن إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة ، ومعنى ذلك أنه تعالى لا يجهل .

— رأي سائر الناس أن لله علم حقيقة لا مجاز .

— رأي الجهم بن صفوان أن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق .

— رأي طوائف من أهل السنة أن علم الله تعالى غير مخلوق لم يزل وليس هو الله ولا هو غير الله .

— رأي الأشعري والباقلاني أن علم الله هو غير الله، وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل.

— رأي أبي الهذيل العلاف وأصحابه علم الله لم يزل وهو الله .

ويتناول ابن حزم تلك الآراء بالتفصيل والدحض على النحو التالي :

١ — إن نفي العلم الإلهي مخالف للقرآن ، وما خالف القرآن فباطل ، ولا يحل لأحد أن ينكرو ما نص الله تعالى عليه ، وقد نصّ الله تعالى على أنه له علم^٢ .

١ : ابن حزم: الفصل: المجلد: ١، ج: ٢، ص ١٢٦.

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٧.

٢ — أما حجة الجهم بن صفوان القسائله بأن " لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من أن لا يكون هو الله، أو هو غيره، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى معه"^١، وهذا إبطال للتوحيد، أما أبي الهزبل فالله عنده عالم بعلمه وعلمه ذاته^٢، فينفي ابن حزم ذلك لأنه " إذا كان هو الله فالله علم وهذا إلحاد"^٣، لأنه " لا يجب أن نسمي الله عز وجل إلا بما سمي به نفسه، ولم يسم نفسه علماً ولا قدرة، فلا يحل لأحد أن يسميه بذلك"^٤.

٣ — وأما عن القول بأن علم الله محدث مخلوق، ففي ذلك وصف الله تعالى عن ذلك بالنقص، وهذا باطل يتعارض مع الوجدانية والأزلية والتي توجب انتفاء جميع صفات الحدوث عن الله — عز وجل —، ويفند ذلك بقوله: " من قال بحدوث العلم فإنه قول عظيم جداً، لأنه نص بأن الله تعالى لم يعلم شيئاً حتى أحدثه لنفسه علماً، وإذا ثبت أن الله تعالى يعلم الآن الأشياء، فقد انتفى عنه الجهل به ولا بد من هذا ضرورة وإثبات الجهل لله تعالى كُفر بلا خلاف، لأنه وصفه — تعالى — بالنقص، ووصفه يقتضى له الحدوث ولا بد وهذا باطل^٥، ولذا يقول ابن حزم: " إن علمه تعالى بالأشياء كلها متقدم لوجودها ومكوئها ضرورة"^٦، " وعلم الله ليس في زمان أصلاً لأنه ليس غير الله تعالى، وقد مضى البرهان على أن الله تعالى ليس في زمان ولا في مكان، وإنما الزمان والمكان للمعلوم فقط"^٧. ويرد على من يعترض بقول الله تعالى: ﴿ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء﴾ [البقرة: ٢٥٥] فيقول: إن من للتبعيض، ولا يتبعض

١ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٢ : د . محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٣ م ط : ٢ ، ص ١٧١ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ج : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٢٧ .

٤ : المرجع السابق ص ١٢٨ .

٥ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٦ : المرجع السابق : ص ١٣٠ .

٧ : المرجع السابق : ص ١٣٣ .

إلا محدث مخلوق ، ولا يحاط إلا بمخلوق محدث ، وقد نص الله تعالى أنه يحاط بما شاء من علمه فوجب أن علمه مخلوق ؛ لأنه محاط ببعضه وهو متبعض^١ ، فيفند ابن حزم هذا الاعتراض بأن علم الله ليس عرضاً ولا جسماً أصلاً ، لا محمولاً فيه ، ولا في غيره ، ولا هو شيء غير الباري عز وجل فبالضرورة نعلم أن معنى قوله — عز وجل — ولا يحيطون بشيء من علمه إنما المراد العلم المخلوق الذي أعطاه عباده ، وهو عرض في العالمين ، محمول فيهم ، وهو مضاف إلى الله عز وجل بمعنى الملك ، وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا إلا ما علمنا^٢ . " وعلم الله ليس هو شيء غير الله عز وجل ، ولو كان علم الله محدثاً لوجب ضرورة أن يكون على حكم سائر المحدثات ، وبضرورة العقل نعلم أن العلم كيفية عرض ، والعرض لا يقوم البتة إلا في جسم ، ومحال أن يكون العلم محمولاً في غير العالم به فكان يجب من هذا القول بالتجسيم ، وهذا قد بطل بما قدمنا من البراهين^٣ .

أما عن رأي الأشعري الذي يشير فيه "أن علم الله ليس هو الله تعالى ولا هو غيره ، ولكنه صفة ذات لم يزل ، يصفه ابن حزم بأنه رأي فاسد محال متناقض^٤ ، ذلك لأن نفي الشطر الأول يوجب الغيرية ، ونفي الشطر الثاني يوجب بالضرورة أنه هو ، " فصح قول القائل لا هو هو ، ولا غيره وقول القائل هو هو ، وهو غيره ، فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف ، وكلا العبارتين باطل متناقض لا يعقل نفي وإثبات معاً^٥ ، ويوضح ذلك بيان حد التغاير في الغيرين ، وحد الهوية فيقول : " حد التغاير هو أن كل شيء أخبر عنه بخبر ما ، لا يكون ذلك الخبر في ذلك الوقت خيراً عن الشيء الآخر ، فهو بالضرورة غير ما لا يشاركه في ذلك الخبر وليس في كل ما يعلم ويوجد شيئان يخلوان من هذا الوصف بوجه من الوجوه وهذا مقتضى لفظه الغير في

١ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٣١ .

٤ : المرجع السابق : ص ١٣٧ .

٥ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

اللغة .. وهذا أمر يعلم بضرورة الحس والعقل ، وحد الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشئ فهو هو بعينه إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة ، فما خرج عن إحداها دخل في الآخر، ولا بد فمساها واحد بلا شك ، فعبارة الأشعري وهي قوله هو هو ولا يقال هو غيره فنقول: " إنه لم يزد في هذه العبارة على أن قال لا يقال في هذا شيء وهذا خطأ لأنه لا بد ضرورة من أحد هذين القولين " ^١ ، وينتهي ابن حزم من دحض تلك الآراء ، مؤكداً أن علم الله تعالى حق ، وقدرته حق بالنص القرآني ، ورفض كل ما لم يأت فيه دليل نقلي أو عقلي ، ونجد في جميع تفنيداته يعتمد على مبادئ الفكر الأساسية ،

وعلى مبدأ الهوية على وجه الخصوص في رده على قول الأشعري، ويفند رأي من قال : أن علم الله عرض حادث في المعلوم قائم به لا بالباري عز وجل إذ يقول : " بنص القرآن علمنا أن الله عز وجل عنده علم الساعة ، وعلم ما لا يكون أبداً أن لو كان ، كيف كان يكون إذ يقول تعالى: ﴿ولو ردوا لعادوا لما نُهوا عنه﴾ [الأنعام: ٢٨] .

فلو كان علم الله تعالى عرضاً قائماً في المعلوم ، والمعلوم الذي هو الساعة غير موجود بعد ، والعلم موجود بيقين ، فلا بد ضرورة من أحد أمرين لا ثالث لهما ، إما أن يكون المعلوم موجوداً بوجود العلم به ، وهذا باطل بضرورة الحس ، لأن المعلوم الذي ذكرنا معدوم ، فيكون معدوماً موجوداً في الوقت ذاته واحد من جهة واحدة ، أو يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معدوم فيكون عرضاً موجوداً محمولاً في حامل معدوم ، وهذا تخليط ومحال فاسد البتة ^٢ .

وبهذا التفنيد يؤكد ابن حزم أن علم الله ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، ولا يزيد فيه تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئاً ، ولا ينقص عدمها منه شيئاً وأن علمه تعالى متقدم لوجود الأشياء كلها .

١ : المرجع السابق : ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ جـ : ٢ ، ص ١٣١ .

وهذا ما ذهب إليه ابن رشد ، وأكدته^١ ، فالله عز وجل أزلي ، وعلمه ثابت ، لا يعتره تبديل أو تغيير ، بينما التغيير والتبديل ينسحب على المعلوم فقط.

ب - الصفات الإلهية :

إن التصور الإسلامي للألوهية يشهد في حزم ويقين بأن الله عز وجل فوق المعايير والأقيسة والحدود والتصورات في ذاته الأقدس، ومعنى ذلك أن الله تعالى في ذاته متره عن لواحق الخواطر وإدراك البصائر، ولكنه في صفاته وأفعاله مؤثر مباشر ، قريب مسيطر ، محيط فعال لما يريد ، ويلاحظ أن الانحرافات التي أثرت عن بعض الفرق الإسلامية بالنسبة لتصوير الصفات الإلهية إنما جاءت نتيجة المغالاة في التنزيه إبعاداً للإله عما يُظن أنه غير لائق به إلى أن يجعل الإله وكأنه فكرة مجردة ، لا إله فعال ، أو المبالغة في التشبيه إلى حد نسبة الجسدية للإله كما هو الحال لدى الحشوية والمشبهة ، إضافة إلى الخلاف حول ما إذا كانت هذه الصفات هي عين ذاته أم أنها غيره زائدة عليها ؟ وموقف ابن حزم واضح في هذه المسألة إذ أنه يرفض مبدئياً إطلاق لفظ الصفات لله تعالى قولاً أو اعتقاداً معتبراً ذلك بدعة من أولئك الذين سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، إذ يقول: " وأما إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المأثور على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ النبي ﷺ صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضی الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين وإنما اخترع لفظ الصفات المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر فيها فهي وهلة من فاضل وزلة عالم إنما الحق في الدين ما جاء عن الله تعالى نصاً أو عن رسوله ﷺ كذلك أو صح إجماع الأمة كلها عليه " ^٢ ، وانطلاقاً من اعتبارات نصية بيانية يرفض استخدام لفظ الصفات ، والواضح أن النظر إلى عالم الغيب بمنظار عالم المشاهدة أي قياس الله سميع بسمع،

١ : د. محمود قاسم : نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ص ٢٠٨ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٢١ .

بصير ببصر، وحتتهم في ذلك أن السميع والبصير لا يكونان إلا بسمع وبصر، ولا يجب أن يسمى أحد سميعاً إلا إذا كان له سمع، ولا بصيراً إلا إذا كان له بصر، وهنا مماثلة واضحة أي مماثلة للشاهد. فالاستشهاد بالمعهود والمألوف والاستدلال بهما صحيح في عالم الحس والمشاهدة، بينما الاستدلال بهما في الاعتقادات وعالم الغيب أمر لا يقبله ابن حزم بل ينكره، أما عن احتجاج القائلين بجواز إطلاق الصفات لله استناداً إلى الحديث الذي روي في الرجل الذي كان يقرأ قل هو الله أحد في كل ركعة مع سورة أخرى، وأن رسول الله ﷺ أمر أن يسأل عن ذلك فقال هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره عليه السلام أن الله يجهل^١.

فيرد ابن حزم عليهم حجتهم بقوله "إنما إنكنا قول من قال: إن أسماء الله تعالى مشتقة من صفات ذاته فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة، والكلام أنها صفات وعلى من أطلق إرادة وسمعاً وبصراً وحياءً وأطلق أنها صفات وليس في الحديث المذكور ولا في غيره شيء ممن هذا أصلاً وإنما فيه (قل هو الله أحد) [الإخلاص: ١] خاصة صفة الرحمن ولم ننكر هذا نحن بل هو خلاف لقولهم وحجة عليهم لأنهم لا يخصصون (قل هو الله أحد) بذلك دون سائر القرآن في الكلام والعلم... وفي هذا الخبر تخصيص لقوله (قل هو الله أحد) وحد بذلك (وقل هو الله أحد) خبر عن الله تعالى بما هو حق فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه تعالى حق^٢، أما عن احتجاج البعض على تسمية الله فاعلاً وصانعاً بدعوى أن في ذلك تشبيهاً له بالبشر الذين نصفهم بالفاعلين والصانعين، فيرد عليهم ابن حزم مؤكداً أن التشبيه هنا على سبيل الاشتراك في الاسم لا في الحقيقة، لأن الاشتراك في الحقيقة يفترض تساوي المتشابهين إذ يقول: "لا يوجب ذلك تشبيهاً لأن التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتهين لا بالأسماء وهذه التسمية إنما هي اشتراك في العبارة فقط... فكل فاعل منا متحرك وذو ضمير.

١: ابن حزم: الفصل، المجلد: ١ جـ: ٢، ص ١٢١، ١٢٢.

٢: المرجع السابق: الموضوع نفسه.

وكل متحرك فهو منفعل، وكل منفعل فلفاعل ضرورة وأما الباري تعالى ففاعل لا اختيار واختراع لا بحركة ولا ضمير^١، فما يعتبره المتكلمون صفات هو في المنطق الحزمي أسماء أعلام غير مشتقة جاء بها النص، وذلك للحيلولة دون التعددية في الذات الإلهية وهو بذلك يؤكد أن الخلاف بين المتكلمين حول الذات والصفات إنما هو خلاف مفتعل اللهم إذا سلمنا بالمماثلة بين الغيب وعالم الحس أي بمماثلة الغائب بالشاهد.

أما عن رأي المعتزلة في مسألة الاستواء حيث ذهبوا إلى تأويل قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:٥]. بمعنى استولى فيدلل ابن حزم على فساد بقوله: "لو كان ذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ولجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى لأنه تعالى مستولٍ عليها وعلى كل ما خلق وهذا لا يقوله أحد"^٢.

وكذلك "لا يمكن اعتبار الاستواء صفة ذات وأن معناها نفى الاعوجاج كما ذهب إلى ذلك بعض أصحاب ابن كلاب لأن الله عز وجل لم يسم نفسه مستوياً ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه؛ لأن من فعل ذلك فقد ألحد في أسمائه حدود الله أي مال عن الحق وقد حد الله تعالى في تسميته حدوداً فقال تعالى: ﴿ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه﴾ [سورة الطلاق:٦٥]^٣، ومن ثم فلا يجوز لأحد أن يدعو الله فيقول يا مستوى ارحمني، أو يسمي ابنه عبد المستوى وكذلك ليس كل ما نفى عن الله تعالى وجب أن يوقع عليه ضده لأننا نفى عن الله تعالى السكون ولا يحل أن يسمي الله متحركاً" وكذلك كل صفة لم يأت بها النص فكذلك الاستواء والاعوجاج منفيان عنه معاً سبحانه وتعالى^٤، لأنها صفات تتعلق بالأجسام والأعراض والله عز وجل قد تعالى عن الجسمية والأعراض، إضافة إلى أن اعتبار الاستواء صفة

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٢٠ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ١ ، ج : ٢ ، ص ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق : ص ١٢٤ .

٤ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

ذات يترتب عليه " أن يكون العرش ، لم يزل تعالى الله عن ذلك لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر^١ ، ويحدد ابن حزم معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾ [طه: ٥] " أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات وفوق ذلك عرش الرحمن فصح أنه ليس وراء العرش خلق وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء^٢ .

يستفاد مما سبق أن الصفة والموصوف أمران يتعلقان بالمحسوس ولا يصح الحديث عنهما إلا في المشاهد المحسوس أي فيما يقبل بالفعل أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض ، والله عز وجل لا يجوز عليه ذلك ؛ لأنه تعالى ليس جسماً ولا عرضاً بالمعنى المألوف في عالم الحس ، فالمسلك الديني الحقيقي نجده لدى السلف والصدر الأول الذين التزموا بتسمية الله بما سمي به نفسه وبما نص عليه في كلامه المتزل دون تكلف .

ثانياً : النفس الإنسانية

احتلت مسألة النفس الإنسانية مكانة في البحث الفلسفي عبر العصور وهذا يدل على أنها من العضلات التي أخضعها الفلاسفة للبحث والتحليل لإثبات وجودها وتعريف ماهيتها ، وتحديد علاقتها بالبدن وهل هي الفعالة فيه أم أنها منفصلة به ؟ وتعدد الآراء حول النفس الإنسانية وماهيتها ليؤكد مدى أهمية دراسة النفس الإنسانية ، والتي تعتبر عند سقراط مفتاح المعرفة حيث قال : " أيها الإنسان أعرف نفسك " واتخذ هذا الشعار مبدأ لفلسفته وقد عرف جالينوس النفس بأنها " مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد " ^٣ .

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥ .

٣ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج: ٥، ص ٧٤ .

أما الكندي فيرى أن النفس تنتمي إلى عالم الأفلاك التي لا يدركها الفساد من حيث هي جوهر غير مادي ودليله على روحانية النفس مؤداه أن اتحاد النفس والجسد إنما هو اتحاد عرضي آني، فالنفس هي مبدأ الحياة الذي يحل في الجسد فترة من الزمان ، لا يلبث أن يتخلى عنه ، وهذا الدليل قائم على اعتبار فيثاغوري أفلاطوني^١ ، فهي عنده بسيطة ذات شرف وكمال، جوهرها من الباري عزوجل كضياء الشمس من الشمس^٢ . لذا فهي مباينة للجسد بل هي مضادة له . أما الفارابي فيميز بين ثلاثة أنواع من النفوس هي : أنفس الأجسام السماوية ، وأنفس الحيوان الناطق وأنفس الحيوان غير الناطق ، أما نفس الحيوان الناطق فتشمل أربع قوى : القوة الناطقة ، والقوى التزوعية ، والقوة التخيلية ، والقوة الحاسة^٣ ، وقوى النفس إذا اعتبرت مجتمعة وجدت خاضعة للقوة الناطقة ، فالناطقة تتسلط على سائر القوى الأخرى وتحكمها^٤ .

أما ابن سينا فنجد لديه تعريف عام للنفس هو أنها " كمال أول لجسم طبيعي آلي^٥ . إما من حيث ما يتولد وينمو ويتغذى شأن النفس النباتية ، وإما من حيث ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الحيوانية، وإما من حيث ما يدرك الكلّيات ويتحرك بالإرادة شأن النفس الإنسانية ، والنفس مبدأ هذه القوى كلها ، والنفس توجد مع البدن ، ولكن حدوثها ليس عن جسم ، بل عن جوهر هو صورة غير جسمية^٦ ، أما ابن مسكويه فنجدته يتحدث عن قوى النفس الثلاث: البهيمية وهي أدونها ، والنفس السبعية (نسبة إلى السبع مفرد سباع) وهي أوسطها،

١ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة د. كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشر بيروت

١٩٧٤ م ، ص ١٢٤ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٢٥ .

٣ : د. عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة : المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٤ م ط ١ : ج ١ : ص ٢ ، ص ١٠٧ .

٤ : د. ماجد فخري : تاريخ الفلسفة الإسلامية — مرجع سابق ، ص ١٧٠ .

٥ : المرجع السابق : ص ١٩٠ .

٦ : المرجع السابق : الموضوع نفسه ، وانظر أيضاً د. عبدالرحمن بدوي موسوعة الفلسفة مرجع سابق ج : ١ ، ص ٥٧ .

والنفس الناطقة وهي أشرفها ، وهذه القوى الثلاث ، يصفها ابن مسكوية بالأنفس الثلاث ، إذا اتصلت صارت شيئاً واحداً ، وتبقى في الوقت ذاته على تغييرها وثورتها واستجدائها كأنهم لم تتصل ، وتحدث أيضاً عن سياسة النفس العاقلة وأن مثل من أهملها وترك سلطان الشهوة يستولى عليها كمن معه ياقوته حمراء شريفة فرمى بها في نار تضطرم^١ .

مما سبق يتبين أن هناك آراء وتصورات لدى الفلاسفة السابقين على ابن حزم حول النفس ، فما حقيقة النفس لدى فيلسوف قرطبة ؟ .

أ) وجود النفس :

يؤكد ابن حزم وجود النفس ، وأنها متميزة عن الجسد الخارجة منه عند الموت . والروح والنفس والنسمة . ثلاثة أسماء مشتركة في شيء واحد ، فإن شئت قلت نسمة ، وإن شئت قلت نفساً ، وإن شئت قلت روحاً فهذا كله شيء واحد وهي أسماء شتى^٢ ، ويعتمد في تأكيده على وجود النفس وتمييزها عن الجسد على دليلين أحدهما نقلي ، والآخر عقلي . أما الدليل النقلي فلقلوه: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ، أخرجوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ» [الأنعام: ٩٣] ، فصح أن النفس موجودة، وأنها غير الجسد ، وأنها الخارجة عند الموت^٣ .

أما البرهان العقلي أو كما يسميه " الدليل المشاهد "^٤ ففيه يقول ابن حزم أننا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله ، وتصحيح رأيه ، أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه ، وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية ، وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من بحضرتة ، ولا

١ : محمد لطفي جمعة: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، المكتبة العلمية بيروت ص ٣١٤ .

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع، مرجع سابق ج:٢، ص ١٤٤ ، وانظر الفصل المجلد: ٣ ج:٥ ، ص ٧٤ .

٣ : ابن حزم : الفصل المجلد : ٣ ج: ٥ ، ص ٧٤ .

٤ : يذكر ابن حزم الدليل نفسه باسم الدليل المشاهد في كتاب الأصول والفروع المرجع السابق ج: ١، ص ٢٣ .

يسمع ما يقال أمامه ، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان ، فصح أن الفكر والذكر ليس للجسد المتخلى منه عند إرادتهما " ^١ ، وهذا الدليل يُبطل رأي أبي بكر بن كيسان الذي أنكر النفس جملة إذ قال : لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي .

والنفس لدى ابن حزم فوق الحواس ومسيطرة عليها ، ودليله في ذلك أن النائم يرى ويسمع في أثناء نومه مع أن حواسه البصرية والسمعية معطلة مما يؤكد أن العقل المبصر السامع هو شيء آخر غير أعضاء الحس إذ يقول : " فالذي يراه النائم مما يخرج حقاً على وجهه ، وليس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت ، ونجده حينئذ يرى في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر ، وقد بطل عمل بصره الجسدي ، وعمل أذنيه الجسدي ، وعمل ذوقه الجسدي ، وكلام لسانه الجسدي فصح يقيناً أن العقل المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد ، فصح أنه المسمى نفساً ، إذ لا شيء غير ذلك " ^٢ ، وعليه فإن المدبر للجسد والمهيمن عليه الفعال فيه هو النفس . ويفند رأي جالنيوس ، فيقول : " أن العناصر الأربعة التي منها تركيب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار ، فإنها كلها موات بطبيعتها ومن الباطل الممتنع والمحال الذي لا يجوز البتة أن يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حي ... فبطل أن تكون النفس مزاجاً " ^٣ .

ب (ماهية النفس :

لقد ذهب البعض إلى القول: إن النفس جوهر وذهب آخرون إلى أنها عرض ، وبعضهم قال بأنها جسم من الأجسام ، وآخرون ذهبوا إلى أنها ليست جسماً أما عن موقف ابن حزم في ماهية النفس فقبل التعرض إلى ما قدمه من براهين تؤيد رأيه ، وتفند آراء من خالفوه لا بد من

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٧٤ .

٢ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٧٤ ، ٧٥ .

٣ : المرجع السابق : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٧٥ .

التذكير بمفهوم الجوهر فهو عنده القائم بنفسه ، الحامل لأعراضه وهو جسم^١ ، أما عن الجوهر الذي ليس جسماً ولا عرضاً واحداً بالذات ، قابل للتضادات ، قائم بنفسه لا يتحرك ولا متمكن ، إذ ليس ذا مكان ، لا طول له ، ولا عرض ، ولا عمق ولا يتجزأ هو رأي أرسطاليس وأكثر الفلاسفة^٢ ، فلا يقبله ابن حزم إذ يقول : وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم^٣ .

ويشير إلى أن البعض قد أدخل الخلاء والمدة تحت لفظ الجوهر وهذا ما يرفضه ابن حزم أيضاً فهو لا يقول بالخلاء ، والمدة برأية ليست شيئاً إلا مدة وجود الفلك والأجسام التي فيه ساكنها ومتحركها ، وأن زمان الأجساد عرض محمول فيها ، ويستشهد بالآلة المسماة " سارقة الماء " والآلة المسماة " الزرارة "^٤ ، هما آلتان من آلات هو الصبيان الأولى مائية ، والثانية هوائية (وبهما يدل على أن كلاً من الهواء والماء جرم ، وأنها لا بد لهما من مكان كسائر الأشياء الموجودة ، وبالتالي يثبت استحالة وجود خلاء^٥ .

وعليه يرفض الرأي القائل أن من الجوهر الجزء الذي لا يتجزأ ، وقد حقق السؤال عن الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض لدى أهل التمكين في علوم الأوائل ويقصد بهم ثابت بن محمد الجرجاني ، ومحمد بن الحسن المزحجي فوقفوا له على أربعة أشياء هي : النفس ، والعقل ،

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١٢٣ ، ١٤٥ .

٢ : ابن حزم : الأصول والفروع — مرجع سابق جـ : ١ ، ص ٢٠ .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٤ : هاتان الآلتان مصممتان على أساس علمي وهو إثبات عدم وجود خلاء وذلك كما يقول ابن حزم : " فإن هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثقيل التي من طبعها الرسوب عن طبائعها في السفلى إلى الارتفاع والتصعيد لأنه لو خرج الهواء من هذه الأشياء أو الماء ولم يستخلف مكان ذلك جرماً آخر لكان ذلك المكان خالياً ، ولو كان ذلك لصح الخلاء ، فلما لم يكن أصلاً بوجه من الوجوه علمنا أن الخلاء محالٌ معدوم لا سبيل إليه " وذلك لأن كل منهما يزيح الآخر ليحل محله ، انظر ابن حزم التقريب جـ : ٤ ، ص ١٦٨ وما بعدها .

٥ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ، ص ٢٠ ، ٢١ ، التقريب ج : ٤ ، ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

والهيوولي ، والصورة^١ ، ويناقدش ابن حزم هذه الأشياء الأربعة فيقول : " أما الصورة فكيفية لا شك فيها ، والكيفية عرض إلا أنه عرض ملازم ، ذاتي ثابت في الجسم كثبات الجرومية ودليل ذلك أن أنواع الصورة تتعاقب على الجسم ، فصح أنها كسائر الكيفيات ، وأما الهيوولي فهو الجسم نفسه ، وأما العقل فقرة من القوى تحمل الأشد والأضعف ، وهو تتميز الفضائل من الرذائل ... فصح أنه كيفية ، والكيفية عرض ، فلم يبق إلا النفس"^٢ .

يستفاد من ذلك أن النفس لدى ابن حزم جوهر ولما كان الجوهر في المنظور الحزمي جسماً فإن النفس لديه جسم من الأجسام متخللة لجميع الجسد لا يخلو منها مكان كتخلل الماء للمدرة (أي الأرض الصلبة) اليابسة إذا صب عليها ، وأنها تعلم بكليتها ، والعلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ويقدم ابن حزم عدة براهين ضرورية على أن النفس جسم منها :

البرهان الأول — دليل العلم :

يقول ابن حزم : " إن العلم شيء تنفرد به النفس دون أن يشاركها فيه الجسد ، وبهذا صح لنا وجود النفس يقيناً وأن سائر الأفعال إنما هي من أفعال الحسية. فإذا صح أن العلم لنفس خاصة، فلو كانت النفس جوهراً لا يتجزأ ، ولا تنقسم على أشخاص الأنفس ، لوجب متى علم زيداً أن يكون يعلمه عمر إذ نفسهما واحدة غير متجزئة ، وهي العالمة في وجودنا زيداً يعلم شيئاً لا يعلمه عمرو ، ودليل على أن نفسه غير نفسه"^٣ ، وعليه فقد صح .. ضرورة أن نفس كل أحد غير نفس غيره ، وأن أنفس الناس أشخاص متغايرة تحت نوع الإنسان ، وأن نفس الإنسان

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ص ٢١.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٢.

٣ : المرجع السابق، ص ٢٥.

الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها أنفس جميع الحيوان وإذ هي أشخاص متغايرة ذات أمكنة متغايرة ، حاملة لصفات متغايرة فهي أجسام ولا يمكن غير ذلك"^١ .

يستفاد من هذا البرهان أن النفس جسم منقسمة على الأشخاص ، مختلفة باختلافهم ؛ لأنها لو كانت واحدة لا تنقسم أو أنها جوهر لا جسم ، لوجب بالضرورة أن تكون نفس الفاسق الجاهل هي نفس الحكيم الفاضل بينما المشاهد أنها كثيرة متغايرة الأماكن ، مختلفة الصفات ، ويمكن استخلاص ثلاثة مراتب للنفس لدى ابن حزم هي :-

١ - النفس الكلية : " جنس " يقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان .

٢ - النفس الإنسانية الكلية " نوع " .

٣ - أنفس الناس المتغايرة .

كما يلاحظ تأثر ابن حزم برأي أفلاطون في قوى النفس الثلاث إذ نجده يصنف النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى الناطقة ، والغضبية ، والشهوانية ففي تفسيره لقول رسول الله ﷺ الذي استوصاه: " لا تغضب " ، وأمره ، عليه السلام ، أن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ، جامعان لكل فضيلة ؛ لأن في نهي عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفي أمره عليه السلام بأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ردع النفس عن القوة الشهوانية ، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة"^٢ .

وقد أشار الأستاذ الدكتور محمد علي أبو ريان إلى اتجاه ابن حزم الأفلاطوني في الفلسفة باعتبار تبني ابن حزم لموقف أفلاطون القائل بأن النفس سابقة في الوجود على البدن وأنها ذات مصدر إلهي ، وأن كل نفس حينما تجدد نفساً أخرى شبيهة بها تتجاذب معها وتتجاوب ،

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٣، ج:٥، ص ٨٩.

٢ : ابن حزم رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٣٤١ .

فيحصل بينها اتحاد روحي هو الحب^١ . واللافت للنظر أن ابن حزم في منهجه يعتمد على القرآن والسنة النبوية ، والنص القرآني يؤكد أن النفس سابقة في الوجود على البدن ، وأنها ذات مصدر إلهي لقوله تعالى: ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾ [سورة الحجر: ٢٩] إضافة إلى أن ابن حزم يصرح بأن لا حرج في الأخذ برأي لا يخالف النص القرآني والسنة النبوية، فإذا كان رأي أفلاطون لا يعارض الحق فهو محبب لقلب المؤمن .

البرهان الثاني — دليل المكان :

وفيه يقول ابن حزم : " لا تخلو النفس من أن تكون خارجة عن الفلك أو داخله فيه ، فإن كانت خارج الفلك ، فهي ذات مكان ، لأنها لا تخلو من أن تكون حاملة ، أو محمولة ، فإن كانت حاملة فالفلك مكان لكل حامل ، وإن كانت محمولة فالفلك مكان لحاملها، وإن لم تكن داخله فيه، فهي حاملة ، لا في مكان أو محمولة في غير ذي مكان وهذا لا سبيل إليه ، فالنفس إما جسم ، وإما عرض وقد بطل أن تكون عرضاً فصح أنها جسم^٢ .

البرهان الثالث — دليل وقوع النفس تحت الجنس :

يقول ابن حزم : " إن النفس لا تخلو من أن تكون تحت جنس أو لا تحت جنس، وإن كانت تحت جنس، وهو الجوهر العام لها ولغيرها ، هل له طبيعة أم لا ؟ فإن قالوا : لا ، فكل ما تحت الجوهر لا طبيعة له إذًا. وإن كانت له طبيعة ، فالأعلى يعطي الأسفل اسمه ، وحده ، وطبيعة الأسفل موجودة في الأعلى ، فالنفس ذات طبيعة وما كان ذات طبيعة فقد حصرته طبيعته ، وما حصرته الطبيعة فمتناه ، وكل متناه محدود وكل محدود ، فإما حامل أو محمول ، والنفس حاملة لصفاتها من الفضائل والردائل والمعرفة والجهل ، والحامل ذو مكان ، فالنفس ذات

١ : د. محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ط : ٢ ، ص ٤١٧ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع : مرجع سابق جـ : ١ ، ص ٢٥ .

مكان ، وذو المكان ذو أقطار، وذو الأقطار جسم، فذو المكان جسم، والنفس ذات مكان، فالنفس جسم^١.

البرهان الرابع — دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها :

وفيه يقول ابن حزم : " ما كان له جنس فهو نوع بجنسه ، والنوع مركب من جنسه الحامل له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول وهو الصورة التي خصته دون غيره، فهو ذو موضوع ومحمول ، فهو مركب ، والنفس نوع للجوهر فهي مركبة^٢ وباللغة التوفيق ، فبطل وجود جوهر ليس جسماً وصح أن كل جوهر جسم ، وكل جسم جوهر^٣ ، وقد يستغرب البعض أن ابن حزم ينكر على جالنيوس قوله إن النفس مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسد " أي من العناصر الأربعة — ثم يعود فيقرر أن النفس جسم فلا بد وأن جسمية النفس في التصور الحزمي ذات مفهوم مغاير للتصور الجالنيوسي ، وهو أن مفكر قرطبة يميز بين نوعين من الطبائع^٤ هي :

— نوع مؤلف من طبائع مختلفة ويسميه ذو الطبيعة المركبة وهذا النوع لا يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله ، كالإنسان الجزئي فإنه متألف من أعضاء لا يسمى شيئاً منها إنساناً كالعين ، والأنف ، فلا يسمى أيها منها على انفراده إنساناً فإذا تألفت سمي المتألف منها إنساناً .

— ونوع مؤلف من طبيعة واحدة ويسميه ذو الطبيعة البسيطة ، وهذا النوع يقع على كل جزء من أجزائه اسم كله كالأرض والماء والهواء والنار الفلك ، فكل جزء من النار نار،

١ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٢٥ ، ٢٦ .

٢ : بمعنى أن النفس الإنسانية نوع بجنسها وهو النفس الكلية التي تقع تحتها أنفس الحيوان والإنسان وعليه فهي مركبة من موضوع وهو جنسها ومحمول هو فصلها المميز لها دون سائر أنفس الحيوان.

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع مرجع سابق : ص ٢٦ .

٤ : ابن حزم : الفصل : المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٨٢ .

وكل جزء من الماء ماء، وكل جزء من الفلك فهو فلك ، والنفس عنده جسم ذو طبيعة بسيطة ، قابلة للتجزئة.

وكل جزء من النفس نفساً^١ ، وغير قابلة للانحلال أو للاستحالة والتغير^٢ ومع كونها محتلمة للانقسام كسائر الأجسام إلا أنه ليس كل مُحتمل للانقسام ينقسم ولا بد ، إذ الفلك محتمل للانقسام وهو لا يوجد منقسماً بالفعل أبداً .

ينتهي ابن حزم إلى أن النفس في طبيعتها أخف الأجسام وأطلبها للعلو فهي خفيفة في غاية الخفة ، أما الحر والبرد فلا يجلان فيها بالطبع لأنها جسم فلكي بينما الحر والبرد والرطوبة واليبس سببه ، إنما هي من عناصر الأجرام التي دون الفلك خاصة ، أما الفلك فهو جسم وكميياته غير محسوسة.

وأما اللون اللازوردي الظاهر ، فإنما يتولد فيما دونه من الجرم وامتزاج بعض العناصر^٣ ، وهو بذلك يؤكد أن النفس جسم ولكنها ليست موضوعاً للحواس بل هي "حساسة لا محسوسة" ، أما سائر الأجسام والأعراض محسوسة لا حساسة أصلاً ، ولا بد من حساس لهذه المحسوسات فليس من حساس لهذه المحسوسات إلا النفس^٤ ، وهي أيضاً العاملة التي تعلم نفسها وتعلم غيرها القابلة للأعراض المتعاقبة عليها من الفضائل والذائل ، وهي المتحركة باختيارها ، الحركة لسائر الأجسام ، تؤثر فيها ، وتتأثر بها ، تألم وتحزن وتفرح وتجهل وتنحل وتنتقل^٥ . ويشير ابن حزم إلى أن العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس ، وأما الفكر فهو

١ : المرجع السابق الموضوع نفسه ، الأصول والفروع ، ج : ١ ، ص ٣٠ .

٢ : يرى ابن حزم أن الأجسام المركبة تستحيل بخلعها كميّاتها ، ولباس كميّات أخرى بانحلالها إلى عناصرها لمدة ما ثم تبقى غير منحلة، ولا مستحيلة ، وتستحيل أيضاً بعض العناصر إلى بعض للمزيد انظر الأصول والفروع ج : ١ ، ص ٣١ .

٣ : ابن حزم : الأصول والفروع : ج : ١ ، ص ٣٦ .

٤ : مرجع سابق : ج : ١ ، ص ٢٨ .

٥ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

حكم النفس فيما أدت إليه هذه القوى ، وأما الذكرُ فيحدده ابن حزم بأنه " تمثل النفس لما أدته إليها هذه القوى فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما أختزنته تتطلبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر^١ ، وعليه فالعقل برأي ابن حزم ليس جوهرًا كما اعتقد الأوائل ، وإنما العقل " فعل النفس " وهو عرض محمول فيها وقوة من قواها فهو عرض كيفية ويحدده بقوله : " ولفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل " ^٢ ، فصح ضرورة أنها معبرة عن عرض ، والعقل عنده هو الإيمان ، وجميع الطاعات ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى ﴿إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون﴾ [الأنفال: ٥٥].

وقال تعالى عن الكفار ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [الملك: ١٠] فصح أن العقل فعل النفس^٣ ، والنفس عنده جسم حي متحرك باختياره ، والحركة لها من قبل الله عز وجل أي أنه هو الفاعل لها ، أما فساد الحركات التي للنفس أو صلاحها فإنما ذلك من قبل النفس المختارة . فهي الحركة لما حلت فيه من الأجسام حركة إرادية، وهي الحركة بطبيعتها حركة إرادية، فهي غير محتاجة إلى محرك لها بالضرورة ؛ لأنها هي المختارة ذلك والمختار لا يكون مضطراً في حال اختياره^٤ .

علاقة النفس بالجسد :

يقول ابن حزم بثلاثة أوجه محتملة في مكان النفس من الجسد :

١ — إما أنها مجللة لجميع الجسد من الخارج كالثوب .

٢ — وإما متخلله بجميعة من الداخلة كالماء في المدرة .

١ : ابن حزم: التقريب ضمن رسائل ابن حزم مرجع سابق، ج: ٤، ص ٣١٥.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج: ٥، ص ٧٢.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : ابن حزم الأصول والفروع، مرجع سابق، ج: ١، ص ٣٢.

٣ - وإما متمكنة في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبثقة في جميع الجسد . وفي جميع هذه الأوجه الثلاثة النفس هي المتصرفة في شئون الجسد والفاعلة والمدركة بما أفرده الله تعالى لها من القوى التي سبق ذكرها . أما عن حقيقة اتصال النفس بالجسد فهو اتصال على سبيل المجاورة لا الممازجة ؛ لأن الممازجة بين جسمين لا تكون البتة^١ ، ولكنه اتصال بالجسم الذي تحمله كاتصال الماء الذي يصب على المدرة اليابسة فيتخلل أجزاءها كلها وتكسبها رطوبة ، وكيفيات أخرى غير التي كانت لها^٢ ، وعن طبيعة تحريك النفس لأعضاء الجسد - في أي من الوجوه الثلاثة المذكورة آنفاً يقول ابن حزم : " فتحريكها لما تريد تحريكه من الجسد يكون مع إرادتها لذلك بلا زمان ، كإدراك البصر لما يلاقي في البعد: بلا زمان ، وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللاً لذلك العضو إن كانت متخللة الجسد من داخل أو مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذي يبطل حسه في الوقت وينفصل عنه بلا زمان، وتكون مفارقتها لذلك العضو كمفارقة الهواء للإناء الذي ملئ بالماء ، وإذا كانت ساكنة في موضع واحد من الجسد ... يكون فعلها حيثئذ في تحريكها الأعضاء كفعل المغناطيس في الحديد وإن لم يلصق به بلا زمان^٣ .

وعليه فالفعال المدرك ، الذاكر هو النفس لا البدن إذ يقول : " فلو كان الفعل للجسد سالماً بجميع أعضائه وأفعاله ، وعلمه لكان فاعلاً للأشياء حين فارقتة النفس ، وقد بطل ذلك ، فصح أن الفعال قد فارقه ، وأن الجزء العالم الذاكر قد باينه^٤ ، فأعضاء الجسم تذهب عضواً عضواً ، والذهن والعلم والفهم . والعقل باق ، فصح أن الفعال غير الجسد صورة لا شك فيها^٥ ، ويعتمد

١ : يقول ابن حزم : " لا يمكن أن يكون اتصال الجسمين إلا بالمجاورة ، أما اتصال المداخللة فإنما هي بين العرض والعرض ،

والجسم والعرض انظر الفصل المجلد : ٣ ، ج - : ٥ ، ص ٨٦ .

٢ : ابن حزم الأصول والفروع ، ج - : ١ ، ص ٣٢ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ج - : ٥ ، ص ٧٨ .

٤ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٢٤ .

٥ : المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

ابن حزم في تأكيده على مباينة النفس للجسم بالعهد الذي أخبرنا الله تعالى في كتابه أنه أخذنا علينا بقوله عز وجل «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» [الأعراف: ١٧٢] ، إنما أخذه الله تعالى على الأنفس الحية الحساسة التي لا تُعدم أبداً^١ .

كما أنها لا تتغذى ولا تنمو ، ودليله على ذلك " أنها كانت قبل تركيب الجسد على آبد الدهر ، وأنها باقية بعد انحلاله وليس هنالك في ذينك العالمين غذاء يولد نماء أصلاً^٢ .

خصائص النفس ووظائفها :

فيما قدمه ابن حزم من براهين على وجود النفس وتحديد ماهيتها تحدث عن عدة خصائص للنفس بما تنفرد وتمايز على غيرها من الأجسام الأخرى ، من هذه الخصائص :

(١) الخفة وطلب العلو : فهي ذات طبيعة بسيطة تتحرك بطبيعتها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيه وبمفارقتها إياه يثقل ويهبط بطبعه ، ويمثل لذلك بالزق المنفوخ بالهواء يطفو فوق الماء ، ويرسب فيه إذا أخرج ما به من هواء ، فالنفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء ، ومعها يخف الجسد إذا كانت فيه إذ يقول : " النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء ، وأطلب للعلو فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه "^٣ .

(٢) قابليتها للتجزئة والانقسام : النفس جسم من الاجسام ، لذا فهي قابلة للتجزؤ بالقوة ، إن الجزء الصغير منها مماثل للجزء الكبير إلا في المساحة فقط ، وعليه فكل جزء منها نفس ، فهي محتمة التجزؤ بالقوة وإن كان التجزؤ بانقسامها غير موجود بالفعل^٤ .

١ : المرجع السابق. الموضع نفسه.

٢ ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج: ٥، ص: ٨٨.

٣ : المرجع السابق، المجلد: ٣، ج: ٥، ص: ٧٩.

٤ : المرجع السابق، ص: ٨٢.

٣) العلم : به تنفرد النفس دون مشاركة الجسد فيه ، وهي خاصية تؤكد أن النفس جوهر جسماني قابل للتجزئ " وإلا كان علم كل أحد مستوياً لا تفاضل فيه ... فيلزم ولا بد أن يعلم جميع أهل الأرض ما يعلمه كل عالم في الدنيا فيما أنها العالمة ، فإن أنفس الناس أشخاص متغليرة تحت نوع النفس الإنسانية "١ .

٤) العقل : هو عرض محمول فيها ، وقوة من قواها التي هي الحس والظن والتخيل والذكر وإدراكها بالعقل إذا نظرت به ولم تغلب عليه الشهوات هو إدراك تام صاف ، وإدراك العقل في رؤية متقدم على إدراك الحس ولولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله عز وجل ، وهو يشارك فيما تدركه ، وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة وإدراك أشياء جمّة ٢ .

٥) النفس حاسة لا محسوسة : النفس عادمة اللون والطعم والمجسة والرائحة ، وكل ما ليس له هذه الكيفيات لا يدرك بشيء من الحواس ، فالنفس لا تُدرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه المدركات ، وهي الحساسة لكل هذه الحواس فهي حاسة لا محسوسة ٣ .

٦) الحياة والخلود : والحياة التي هي الحس والحركة والإرادية فهي جوهرية في النفس لذلك يقول ابن حزم : " فلا ضد للحياة على الحقيقة ، لأن الضد مع ضده أبداً واقعان متعاقبان على شيء واحد وكذلك المتنافيان "٤ ، فالنفس عنده لا تُعدم وإن كان يدرج نفس الإنسان ونفس الجن تحت النفس الناطقة ، لأن معنى الموت عنده هو مفارقة النفس لمُدْرَعَاتِهَا من الأجسام المركبة من العناصر الأربعة ، وعليه فالنفس لا تَمُتُ وإنما الموت اسم لمفارقة النفس البدن

١ : المرجع السابق، ص ٨٩ .

٢ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق جـ : ٤ ص ص ١٦١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ جـ : ٥ ص ٨٠ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق جـ : ٤ ص ١٧٨ .

وتخلّصها منه ، وهو عنده " صحة الحس على الحقيقة ورجوعها إن كانت نفس إنسان إلى دار
النكد أو دار المسرات، وإن كانت نفس غير إنسان فيإلى حيث شاء خالقها لا إله إلا هو " ^١.

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ : ١ ، ص ٣٦ ، وانظر كتابه التقريب جـ : ٤ ، ص ١٢٤ .

ويمكن تحديد تصور ابن حزم في تقسيمه للنفوس في الشكل التوضيحي التالي :

النفوس الكلية
وهي الحياة بجملة ، وحاد الحي ذو
الحياة : هو الإحساس المتحرك بإرادة

نفس ناطقة
هي الملائكة وأنفس الأشخاص الخلدية التي
أخبرنا الصادق عليه السلام أنها في دار النعيم من
الجن والولدان وأنفس الإنس وأنفس الجن
وتنقسم قسمين :

نفس غير ناطقة
وتحد بفصولها المميزة لطبائعها
بالصهال والنهاق والنباح وبغير
تلك الصفات المفرقة بين أنواعها

نفس ناطقة ميتة^١ هي أنفس الإنس والجن
وتنقسم قسمين:

نفس ناطقة غير ميتة وهي الملائكة
وأنفس الأشخاص الخلدية

ذات جسد لا يقبل الألوان وهي
نفس الجن

ذات جسد يقبل الألوان وهي
نفس الإنسان أي أنفس الناس
المتغيرة

وباعتبار أن النفس جسم بسيط خفيف حال في آخر مركب ذو طبيعة مؤلفة واتباعاً للنص
القرآني فإن للإنسان اسم يقع على الجسد دون النفس لقوله تعالى : ﴿خلق الإنسان من
صلصال كالفخار﴾ [الرحمن: ١٤] ولقوله تعالى : ﴿فلينظر الإنسان مم خلق خلق من ماء

١ : ولقظة ميتة في مفهوم ابن حزم أي أنها مفارقة لمذراعتهما من الأجسام المركبة من العناصر الأربعة التي ابتدأت بالتشبهت بها في
عالم الامتحان — لأنها لا تُعَدُّ أصلاً ، ولا يبطل حسها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلاً ، انظر كتابه التقريب ضمن رسائل
ابن حزم الأندلسي مرجع سابق جـ : ٤ ص ١٢٣ و١٢٤ .

دافق يخرج من بين الصلب والترائب) [الطارق: ٥-٦-٧] وبآيات أخرى كثيرة وهذه صفة للجسد لا للنفس؛ لأن الروح تُنْفَخُ بعد تمام خلق الإنسان الذي هو الجسد، ويقع اسم إنسان أيضاً على النفس لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً﴾ [المعارج: ١٩-٢١] وهذا بلا خلاف صفة النفس لا الجسد لأن الجسد موات، والفعالة هي النفس الحية الحاملة للفضائل والردائل، وفي رأيه أيضاً أن لفظ إنسان يقع على كليهما مجتمعين فنقول في الحي هذا إنسان بروحه وجسده، ونقول للميت هذا إنسان، وهو جسد لا نفس فيه، ونقول إن الإنسان يعذب قبل يوم القيامة وينعم يعني النفس دون الجسد^١ إلا أنه يرفض أن يطلق هذا اللفظ على الاثنين مجتمعين فقط.

يستفاد مما سبق أن ابن حزم عندما تحدث في أقسام النفس، ينفي كليةً فناء النفس ومواتها مع الجسد وليس كما ذهب الفارابي الذي أقر بخلود النفس العارفة وفناء النفس الجاهلة بفناء الجسد، إلا أن رأي الفارابي في النفس الجاهلة قد عابه عليه بعض مفكري الأندلس وعدوه هفوة كبرى، لأن النفوس جميعاً في رأيهم خالدة^٢، كما يختلف الغزالي مع ابن حزم في أن النفس برأي الغزالي تفتى بموت البدن، مبرراً رأيه في ذلك بأنه كما كان البدن شرطاً لحدوثها، فهو أيضاً شرطاً لبقائها، ثم يعيدها الله تعالى حين يُعيد لها البدن على سبيل البعث والنشور^٣، وكذلك الإنسان برأي الغزالي هو إنسان باعتبار روحه ونفسه^٤، ولقد اعتمد ابن حزم منهج واضح في حديثه عن النفس إذ بدأ بالبرهان على وجود النفس، ثم تعرض بعد ذلك إلى إثبات ماهيتها، وبيان علاقتها بالجسد، مبرزاً خلود النفس وعدم فنائها محددات خصائصها ووظائفها، معتمداً في ذلك على أدلة شرعية وبراهين عقلية ضرورية.

١ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٦٦ .

٢ : د.محمد جلال شرف : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩م، ص ٢٣٥.

٣ : المرجع السابق : ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٧١ .

ثالثاً : حدوث العالم

مسألة قدم العالم وأزليته ، حدوثه ومحدوديته استحوذت على اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم، فمنهم من أقر القول بقدم العالم^١ ، ومارست هذه الآراء تأثيرات متباينة على مفكري العصر العربي — الإسلامي الوسيط .

والتي كانت في الغالب نتيجة ضعف الترجمة أو تعويرها ، فقد عرف العرب المسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو من خلال أعمالهما التي تُرجمت إلى العربية.

وكذلك من خلال أعمال الفيلسوف الإسكندراني أفلوطين (٢٠٤ — ٢٦٩) الممثل الرئيس للأفلاطونية المحدثة، وخلال ذلك نشأ التباس تاريخي ذو دلالة كبيرة ساهم في خلق مشكلات وتعقيدات ضخمة وقفت في وجه التقدم الفلسفي العربي الإسلامي ، ويرجع هذا الالتباس إلى أن الكتب الثلاثة الأخيرة من مؤلف أفلوطين المسمى بـ " التاسوعات " قد ترجمت إلى العربية تحت عنوان " ثيولوجيا أرسطو " الذي لم نجد له ذكر عند الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرسططاليس^٢ .

١ : حيث نجد أرسطو يقول بقدم العالم وأزليته باعتبار قدم الهولي والصورة في المفهوم الأرسطي إذ يقول : " أما بالنسبة للهولي فإنه يلاحظ أنه لما كانت الهولي هي الأساس لكل تغير ، إذ لا بد من اقتراحها بالنسبة لكل تغير ، فإنها من هذه الناحية أزلية أبدية ، ولا يمكن أن يتصور فناؤها ، أما الصورة وهي التي تحقق ما هو بالقوة (الهولي) إلى موجود بالفعل فلا بد من القول بأن هذه الصورة منظوراً إليها بالنسبة إلى شيء ما من الأشياء هي أزلية أبدية : أرسطو ، د. عبدالرحمن بدوي ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م. كما نجد يستبعد فكرة الخلق ، وقصر فعل الإله في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيها ، علاوة على أن الحركة أزلية والزمان أزلي ، في المنظور الأرسطي ، وكلها تحول دون نسبة الخلق إلى الله . انظر د. محمد عبدالرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية منشورات عويدات بيروت ١٩٨٠م ط: ٢، ص ١٩٦ .

٢ : د. طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ط: ٥، ص ٢٢٥.

لذا نجد أن محاولة ابن حزم في إثبات حدوث العالم تهدف إلى إعادة تصحيح تلك التصورات في ضوء ما جاء به الشرع وما يستلزمه العقل بالضرورة ، متبنياً في ذلك خطة منهجية واضحة تتمثل في عرض حجج القائلين بقدم العالم (الدهريين) وتوفية اعتراضاتهم ، ثم يتطرق إلى نقضها وبيان فسادها:

الاعتراض الأول :

يقطع المعارضون بأنهم لم يروا شيئاً حدث من شيء أو في شيء، ومن ادعى غير ذلك فقد ادعى ما لم يشاهد .

نقض ابن حزم للاعتراض الأول :

يرد على المعارضين حججهم بالسؤال " أتدرك حقيقة شيء عندكم من الحقائق إلا من طريق الرؤية فقط ؟ " فالإجابة باحتمال ادراكهم حقائق عن طريق غير الرؤية والمشاهدة إفساد لاستدلالهم . إذ فيها إقرار وجود أشياء من غير طريق الرؤية .

أما في حالة الإجابة بالنفي (أي توقيف الحقيقة على الحس والمشاهدة) فيلحقه بسؤال من جنسه " إذ قد أقررت أنه لا يدرك شيء إلا من طريق المشاهدة فهل شاهدتم شيئاً قديماً قط ؟ " .

فالإجابة بالنفي دليل صدقهم وبطلان استدلالهم. وفي الإجابة بنعم يتبعها بالسؤال التالي : " إبطالكم إدراك شيء من المعلومات عن طريق الحس والمشاهدة ، أم بطريق من المعرفة غير الحس والمشاهدة ؟ "

فإن أجابوا بطريق غير الحس والمشاهدة نقضوا قولهم ، وإن كابرُوا متعصبين لرأيهم أنهم لم يصدقوا بشيء غير ما أدركته حواسهم الخمس من الشم ، والذوق ، والسمع ، والبصر ، واللمس ، لزمهم ألا يصدقوا أن العالم كان قبل مشاهدتهم إياه . وألا يصدقوا أن في الدنيا غير

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، ج: ٢، ص ١٥٦، والفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ١١ .

الذي شاهدوه .. فصح بذلك أن ما يشهد العقل بصحته من الاستدلال الضروري أقوى من كل ما شاهده الحس .

الاعتراض الثاني^١ :

لا يخلو محدث العالم إن كان أحدثه إما أن يكون أحدثه لأنه^٢ أو أحدثه لعله ، ونفى أحد البديلين يستلزم إثبات الآخر ، وعليه فإن كان لأنة فالعالم قديم لأن محدثه قديم ، وإن كان لعله ، فالعلة لا تفارق المعلول ومن لم يفارق القديم فقديم مثله . إذن فالعالم قديم ، وإن كانت مُحدثةً ، لزم في حدوثها ما لم يلزم ذلك أيضا في العلة وهكذا، وذلك يوجب وجود محدثات لا نهاية لها.

نقض الاعتراض الثاني :

يعتبر ابن حزم أن القسمة في المقدمة الأولى ناقصة ، وينقص منها الثالث وهو عنده الصحيح ، وهو أن فعل الله عز وجل لا لأنه ولا لعله ، فالله تعالى الخالق لسائر الأجسام والأعراض والحافظ لكل ذلك وهو عز وجل لا علة لشيء إلا أنه تعالى أراد ذلك فقط ، وأما أن الله تعالى فعل ، لعله ، لكانت العلة إما توجب الترك . وإما توجب الفعل ، وهو تعالى يفعل ولا يفعل ، فصح بذلك أنه لا علة لفعله ولا تركه ، علاوة على أن ترك الباري تعالى الفعل ليس فعلاً أصلاً كما سيتضح فيما بعد في فساد الاعتراض الخامس .

الاعتراض الثالث^٣ :

١ : ابن حزم : الأصول والفروع جـ : ٢ ، ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، والفصل : المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١١ ، ١٢ .
٢ : قوله أحدثه لأنه... إلخ وردت في كتاب الأصول والفروع " لآية " والمقصود أن يكون الله عز وجل خلق الكون وما فيه لعله أوجبت عليه ذلك ، وهذا ما يرفضه ابن حزم أيضاً .
٣ : ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ : ٢ ، ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، والفصل : المجلد : ١ ، جـ : ١ ، ص ١٢ .

ويتمثل في أن القول بمحدث للجسام لم يخل من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه أو لا يكون مثلها من جميع الوجوه أو يكون مثلها من بعض الوجوه وخلافها من بعض الوجوه .

نقض الاعتراض الثالث :

يرز ابن حزم في نقضه لهذا الاعتراض وجهين للمغالطة :

الوجه الأول : أن المعارضون يسلمون بأن الضد يفعل ضده وهذا محال ممتنع ، فالنار لا تفعل التبريد فهذا إدخال فاسد .

الوجه الثاني : أنهم وصفوا الله بأنه تعالى ضد الخلق وهذا محال ، لأن الضد ما يحمل التضاد ، فحد الضدين أن يقال هما ما اقتسما طرفي البعد تحت نوعين يجمعهما جنس واحد (أي لا يكون الضدان إلا عرضين تحت جنس واحد) كالفضيلة والرذيلة اللذين يجمعهما الكيفية ويمكن انتقال أحدهما إلى الآخر ، وكلاهما منفي عن الخالق ، فبطل أن يكون تعالى ضد لخلقه .

أما قولهم لو كان خلافاً لخلقه من جميع الوجوه لكان ضداً له قول فاسد ، باعتبار أن " ليس كل خلاف ضداً " . والدليل على ذلك أنهم إما يثبتوا فاعلاً وفعلاً على وجه من الوجوه أو ينفوا أن يوجد فاعل وفعال البتة ، فإن نفوا الفاعل والفعال كابرروا العيان ، وإن أثبتوا الفاعل والفعال ففي ذلك إقرار بأن الجسم يفعل الحركة ، وهي خلاف الجسم إذ الحركة ليست معه تحت جنس واحد ، بل يجمعهما الحدوث فقط ، فلو كان كل خلاف ضداً لكان الجسم فاعلاً لضده وهو الحركة فصح أن ليس كل خلاف ضداً . علاوة على أن التضاد كما يرى ابن حزم لا يكون إلا في الأعراس .

الاعتراض الرابع :

ويتمثل في القول بأنه لا يخلو من أن يكون محدث الأجسام أحدثه لإحراز منفعة أو دفع مضرة أو طباعاً أو لا لشيء من ذلك .

نقض الاعتراض الرابع :

وفيه يقول ابن حزم : " ان الفعل لإحراز منفعة أو مضرة ، فإنما يوصف بهذا المخلوقون المختارون ، وأما فعل الطباع ، فإنما يوصف بها المخلوقين غير المختارين ، وكل صفات المخلوقين منفية عن الله تعالى أما القسم الثالث فهذا قولنا كما أراد وشاء لا لشيء^١ .

الاعتراض الخامس^٢ :

والتمثل في القول بأن الفعل لا لشيء غير معقول .

نقض الاعتراض الخامس :

ويتمثل في سؤال المعترض أتريد أنه لا يعقل حساً ومشاهدة أم تريد أنه لا يعقل استدلالاً^٣ فإن أجاب بالأولى فهذا صواب لأن قدم العالم لا يعقل حساً ومشاهدة ، وإن أخذ بالإجاب الثانية قيل له لما كان الله عز وجل مابيناً لخلقه أجمعين ، من جميع الوجوه — لا على سبيل الضد — فقد سبق وأن دحض ذلك — كان فعله خلافاً لفعل جميع خلقه من جميع الوجوه وجميع خلقه لا يفعل إلا طباعاً أو اجتلاب منفعة ، فوجب أن يكون فعله تعالى بخلاف ذلك . أما ما قال إن ترك فعل الأجسام لا يخلو من أن يكون جسماً أو عرضاً فقول فاسد ذلك " لأن الجسد

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ج : ٢ ، ص ١٥٩ ، والفصل : المجلد : ١ ، ج : ١ ، ص ١٣ .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه ، والفصل : الموضوع نفسه .

هو الطويل العريض العميق ، وترك الفعل ليس طولاً ولا عرضاً ولا جسماً ، وإنما هو عدم والعدم ليس معنى ولا شيء^١ . وعليه فإن ترك الله تعالى للفعل ليس فعلاً ، بخلاف صفة خلقه ذلك لأن الترك لا يكون إلا من المخلوق لفعل الفعل باعتبار أن ترك المخلوق للفعل يكون فعل آخر منه، كتارك القيام لا يكون إلا باشتغاله بفعل آخر من قعود أو غيره، ولما كان الله بخلاف غيره فلا مماثلة بين فعل الباري تعالى وفعل خلقه ، وأن تركه تعالى للفعل ليس فعلاً أصلاً .

وبعد تفنيد ابن حزم لتلك الاعتراضات السابقة على قدم العالم ، يقدم البراهين الضرورية على حدوث العالم بعد أن لم يكن .

البرهان الأول : تناهي الزمان ..

يقوم هذا البرهان على فكرة أن العالم يمثل الكل المكوّن من أجزاء هي الأشخاص والأعراض والزمان ، فالأشخاص تناهى بمساحة جُرمها ، والأعراض محمولة في الجُرم وتنهى بتنهيه حاملها .

والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ، ويتناهى الزمان باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء ذلك الوقت واستئناف آخر يأتي بعده ، وعليه فإن أجزاء الكل متناهية كافة ، وبما أن الكل ليس غير مجموع أجزائه . إذن فالكل متناهي وهو العالم أي له أول .

وفي ذلك يقول ابن حزم : " إن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، فكل ذلك متناه ذو أول مشاهد ذلك حسيّاً وعياناً ، ولأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره، وأيضاً بزمان وجوده ، وتنهيه الأعراض المحمولة بين تنهيه الشخص الحامل له، وتنهيه الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي ... والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه

١ : المرجع السابق : ص ١٦٠ ، والفصل : المجلد : ١ ، ج : ١ ، ص ١٤ .

وأزمانها ومحملاتها ... وأشخاصه ومكانه وأزمانها ومحملاتها ذات أوائل ... فالعالم كله متناسخ
ذو أول ولا بد .

فإن كانت أجزاءه كلها متناهية ذات أول بالمشاهدة والحس ، وكان غير ذي أول، وقد
أثبتنا بالضرورة والعقل والحس أنه ليس هو شيئاً غير أجزائه، فهو ذو أول لا ذو أول وهذا
محال ... فصح بالضرورة أن للعالم أولاً ، إذ كل أجزائه لها أول وليس شيئاً غير أجزائه^١ .

ويمكن ضبط ذلك البرهان في الحجة التالية :

كل أشخاص العالم وأزمانها ومحملاتها متناهية والعالم ليس إلا أشخاصه وأزمانها
ومحملاتها إذن العالم متناهي .

البرهان الثاني : الموجود بالفعل محصور بالطبيعة والإحصاء .

يقوم هذا البرهان على مقدمتين كل منهما يتضمن تعريفاً دقيقاً أولهما عن حد الطبيعة
وثانيهما عن حد الحصر والإحصاء يربطهما حد مشترك وهو أن كلاهما واقع على الموجود
بالفعل ولما كان العالم موجوداً بالفعل ، فالعالم محصور بالعدد محصي بالطبيعة لذا فالعالم ذو بداية
وذو نهاية، يقول ابن حزم : "كل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته الطبيعة وحصر العدد
وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له، والعالم موجود
بالفعل ، وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية، وسواء في ذلك
ما وجد في مدة واحدة أو مدد كثيرة ، إذ ليست تلك المدد إلا مدة محصاة إلى جنب مدة محصاة
فهى مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من أشياء فهو تلك الأشياء التي ركب منها ، فهى
كلها محصاة كما قد قمنا في الدليل الأول ، فصحّ من كل ذلك أن ما لا نهاية له فلا سبيل إلى

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ١٣.

وجوده بالفعل ... فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء أبداً، والأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض، فالأشياء كلها ذات نهاية^١.

ويستشهد ابن حزم على صحة أدلته العقلية السابقة [البرهان الأول والثاني] بدليل نقلني إذ يقول : " وهذان الدليلان قد نبه الله تعالى عليهما ، وحصرهما بحكمته البالغة بقوله تعالى : ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالَى﴾ [الرعد: ٨-٩].

البرهان الثالث : مالا نهاية له لا سبيل إلى نهاية الزيادة فيه .

يعتمد ابن حزم في هذا البرهان على بديهية العقل وأول الحس وهي أن الكل أكبر من الجزء ، فيحدد بدقة معنى الكل ، والجزء ، والزيادة ، ثم يدل على أن العالم كل لأبعاضه ، ولما كانت أبعاضه هي حاملاته ومحمولاتها وأزمانها ، ولما كان أجزاء الزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ، فالزمان لا يفارق الجرم ، ولما كان الجرم ذو أول فإن الزمان ذو أول ، أما ما لم يأت من زمان أو شخص أو عرض فلا وجود له ، وبالتالي لا يقع عليه عدد ولا نهاية ، والتساوي أو الزيادة حكمان يقعان على ذي النهاية ، والزمان كذلك فإن الزمان له نهاية .

يقول ابن حزم : " مالا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه إذ معنى الزيادة إنما هو أن تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته^٢ فإن كان الزمان لا أول له يكون به في عدده الآن ، فإذا كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه فإنه لا يزيـد ذلك في عدد الزمان شيئاً ، وفي شهادة الحس أن كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد هو أكثر من كل ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد:١، ص ١٥، ١٦.

الرسول ﷺ^١ ، والضرورة العقلية تقتضي أن لا يكون شيء أقل من شيء ، إلا إذا كان ذلك الشيء له نهاية لذا لا بد وأن للزمان نهاية . ويدلل ابن حزم على ذلك بقوله : " ومعنى الجزء إنما هو أبعاض الشيء ، ومعنى الكل إنما هو جملة تلك الأبعاض ، فالكل والجزء واقعان في كل ذي أبعاض ، والعالم ذو أبعاض هكذا توجد حاملاته ومحمولاته وأزمانها فالعالم كل لأبعاضه ، وأبعاضه أجزاء له ، والنهية لازمة لكل ذي كل وذي أجزاء ، والزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ولو فارقه لم يكن الجرم موجوداً ، ولا كان الزمان أيضاً موجوداً ، والجرم والزمان موجودان فكلاهما لم يفارق صاحبه " ^٢ .

البرهان الرابع :

وهذا البرهان يشبه البرهان الثاني وفيه يؤكد على أن ما له نهاية محصور بالعدد وبالطبيعة باعتبار أن ما لا نهاية له ليس محدوداً ولا محصوراً .

لا سبيل إلى ذلك بضرورة الحس والعقل ، إذ يقول : " إذا كان العالم لا أول له ، ولا نهاية له فالإحصاء منا له بالعدد وبالطبيعة إلى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه ، إذ لو أحصي ذلك كله لكان له نهاية ضرورة ، فإذا لا سبيل إليه ، فكذلك أيضاً هو محال أن تكون الطبيعة والعدد أحصياً ما لا نهاية له من أوائل العالم الخالية حتى بلغنا إلينا ، وإذا كان ذلك محالاً فالعدد والطبيعة إذا لم يبلغا إلينا ، وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغا إلينا فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة ^٣ .

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ١، ج: ١، ص ١٦.

٢ : المرجع السابق، ص ١٧.

٣ : المرجع السابق، ص ١٨.

البرهان الخامس : " كل محصور بالعدد والطبيعة له أول بالضرورة "

ويقوم هذا الدليل على فكرة أن العدد والمعدود يقعان على المحدود المتناهي، وبشهادة الحس جميع الأشياء معدودة بثالث بعد ثان وثان بعد أول فالعدد له أول بالضرورة وهو الواحد الذي لا عدد قبله ، يقول ابن حزم : " لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول، ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً، ولو لم يكن لاجزاء العالم أول لم يكن ثان ... ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان ، وثان بعد أول " ^١ ، وينبه ابن حزم إلى أن الآخر والأول إنما هو من باب الاضافة ، فالأول هو كذلك بالنسبة للآخر ، والآخر هو كذلك بالنسبة للأول ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فلآخر والأول من باب المضاف فالآخر آخر للأول ، والأول أول للآخر ، ولو لم يكن أول لم يكن آخر ، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله إذ ما لم يأت بعد فليس شيئاً ولا وقع عليه بعد شيء من الأوصاف فله أول ضرورة " ^٢ .

ويستشهد ابن حزم على صحة هذين الدليلين (الرابع والخامس) بدليل نقلي وهو قوله تعالى : « وأحصى كل شيء عدداً » [الجن : ٢٨] ، وهو ما نلمسه بوضوح لدى المتكلمين منذ أيام المعتزلة ، حيث استدلوا على تناهي المخلوقات بهذه الآية ، لأن الإحصاء لا يكون إلا لما له نهاية .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم حاول بما قدمه من براهين عقلية واستشهادات نقلية أن يؤكد حقيقة لا جدال فيها وهي أن العالم حادث ، ذو بداية وذو نهاية وأن يبرز بعض التأثيرات السلبية المتباينة لما مارسه الفكر الأرسطي على مفكري العصر العربي الإسلامي الوسيط .

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١٩.

نتائج الباب الأول

مما سبق يتضح أن محاولات ابن حزم في مشروعه التجديدي للفكر الإسلامي يهدف إلى إثراء الوجود الإنساني واستثمار حقيقة الحياة معنى ومفهوماً وذوقاً ، إنه أمر لا يتحقق بتقطيع أوصال الحقيقة ، بل بمحاولة الربط بين أجزائها ، وإظهارها بمظهر الوحدة المنتظمة . فنجدته يعتمد إلى الظاهر كمنهج للعودة بالفقه إلى مصادره الأساسية ، فيكون السند الأول للفقيه في فتواه النص القرآني والسنة النبوية والإجماع المتيقن والدليل ، والمدار في جميعها النص القرآني .

أما عن توجهات ابن حزم بالرجوع إلى النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة فلها جذورها التي امتدت إلى مدرسة أهل الحديث منذ نشأتها في الأندلس ، وتبلورت لديه من خلال الاحتكاك بشيوخ هذه المدرسة سواء بالدرس أو بالقراءة أو الرواية عنهم ، فكان رحمه الله بما توفر عليه من ملكات الفكر والإبداع والفصاحة ، الأقدر على مواجهة التقليد ، منتصباً بذلك للاجتهد النقدي وهذه التوجهات غرضها الحقيقي هو العودة بالمالكية إلى مصادرها الأولى والخروج بها من دوامة المدونات والمختصرات ، لذا كانت ظاهرة ابن حزم ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من التزعات الوصولية التي غلبت عليه في عصر الطوائف والعودة إلى مساره الصحيح ، وتنبيه العامة والخاصة إلى أن صلاح الدنيا ليس إلا في التمسك بكتاب الله والسنة النبوية وإجماع الصحابة ، إضافة إلى مواجهة المتهجمين على الدين من اليهود والنصارى ، وهو أمر يتطلب من الفقيه الإمام بمصادر التشريع الإسلامي الأساسية والرجوع إليها كلما دعت الحاجة .

وعليه اتسم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين بعدة سمات منها وجوب التمسك بالنص القرآني ، وجوب الالتزام بالسنة النبوية الموثوق بها ، الإقرار بإجماع الصحابة ، إلا ما اختلفوا فيه فيرد إلى القرآن والسنة ، مع تقدير أئمة المذاهب دون المفاضلة بينهم ، والأخذ بأرائهم الـ

يشهد لها القرآن والسنة ، منكرًا للتقليد ، فلا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان ، وكذلك الأخذ بالدليل وهو برهان عقلي لإثبات رد الفرع إلى الأصل اعتماداً على الأصول في الشريعة ، مع إقرار الاجتهاد لمن توفر لديهم أدوات الاجتهاد .

ومن خلال فكر ابن حزم يتبين لنا أيضاً أن التصور الإسلامي إنما يتضمن العناصر اللازمة التي تمهد وترضي سائر الجوانب الإنسانية ، ففيه التسامي إلى أبعد نقطة في التنزيه وضروب الكمال كما ينبغي للجانب الإلهي ، وفيه الفضل والرعاية والولاية وأحكام قيام الود دون اختلاط أو اضطراب ، وفيه الإعزاز للإنسان بمسوغات الحرية والعلم .

وبالتالي قدم لنا تصور واضح ودقيق عن قيمة الفلسفة والمنطق وأهميتها في العلم والمعرفة ، وهو تصور يجانب به أولئك المغالطين الذين تناولوا هذه العلوم بعقول مدخولة فوصفوها بأنها علوم كفر والحاد ، بينما هذه العلوم أي الفلسفة والمنطق لدى ابن حزم وسيلة الإنسان في تمييز الحقائق وفائدتها عظيمة ، ولكن ليس لكل إنسان بل لذو العقل الذكي والفهم القوي الذي يستطيع توظيفها في العلم والحياة والدين .

وعليه فهي علوم لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق فهو أداة لتقويم الآراء الشرعية وتصويبها ، واستيعاب المناخ الفكري في الأندلس آنذاك وفهم ما تضمنه من آراء لأهل الملل والنحل الأخرى والتي كان غرضها النيل من العقيدة الإسلامية .

وفي مجال المعرفة نجده يؤكد على ضرورة عدم الاتباع والانقياد الأعمى إلا بعد مناقشة الرأي والتأكد من سلامته وصحته ببرهان يرجع إلى شهادة الحس وأول العقل وهي بمثابة مبادئ ضرورية ، ومقدمات أولى تبدأ منها المعرفة البرهانية العلمية .

وكذلك نجد الملاءمة بين طرفي التثنية والتشبيه تحققت في النسق الحزمي بوحى من الإسلام نفسه الذي اخبر عن الله من الناحية المتسامية التي تلائم التثنية ، ومن الناحية الإيجابية الفعالة المؤثرة تأثيراً مباشراً في دفع الحياة وتطورها .

وإن كانت كل أحكامنا واختبارنا عن الله عز وجل يجب أن تفهم في ضوء مبدأ النسبية ،
بمعنى أنها تمثل مقدار بُعد وإدراك صاحب هذه الأحكام أو الأخبار ، ولا تصور بحال من
الأحوال، حقيقة الإله في عُلاه وتقدسه ومن ثم كانت وما تزال ولا تزال الذات الإلهية في جلالها
وكمالها أبية عن صيد أي خاطر ، وإدراك أي عقل أو إحاطة أي فكر .

الباب الثاني ابن حزم وموقفه من المنطق

الفصل الأول : رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو .

- (١ - ١) تمهيد .
- (٢ - ١) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .
- (٣ - ١) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق .
- (٣ - ١) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .
- (٥ - ١) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه "التقريب" وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الثاني : رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق .

- (١ - ٢) تمهيد .
- (٢ - ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .
- (٣ - ٢) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي .
- (٤ - ٢) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .
- (٥ - ٢) نتائج الباب الثاني .

الفصل الأول رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

- (١ - ١) تمهيد .
- (٢ - ١) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .
- (٣ - ١) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق .
- (٤ - ١) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .
- (٥ - ١) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه "التقريب" وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

الفصل الأول

رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو

(١ - ١) تمهيد :

لقد حدد ابن حزم أصناف التواليف من حيث الغرض منها إلى سبعة لا ثامن لها وهي :
"إما شيء لم يسبق إلى استخراجِه فيستخرجه ، وإما شيء ناقص فيتممه ، وإما شيء خطأ فيصححه ، وإما شيء مستغلق فيشرحه ، وإما شيء طويل فيختصره ، دون أن يحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه ، وإما شيء مفترق فيجمعه ، وإما شيء منشور فيرتبه " ^١ ، ونجد ابن حزم يصنف مؤلفه " التقريب لحد المنطق " تحت النوع الرابع منها ، وهو شرح المستغلق ، وهو المرتبة الرابعة من مراتب الشرف في التواليف " ^٢ .

وعنه يقول : " ولن نعدم إن شاء الله ، أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس ونبينه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة ، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة ، وترك حذف شيء من ذلك البتة " ^٣ .

وهو بذلك يُعلق أنه لا ينوي أن يتتبع فكر أرسطو في نشأته وتطوره بهدف استمرارية هذا الفكر عبر العصور ، ولا أنه بواضع لمنطق جديد ، كما أنه لا يتهم أرسطو بالنقص أو بالخطأ ، فما هي مكانة المنطق في فكر ابن حزم؟

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١٠٣.

٢ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

٣ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

(١ - ٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .

بدأت عملية النقل من اللغة اليونانية إلى العربية منذ المرحلة الأموية للمجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز (٧١٧ - ٧١٩ م) وإن كان بداية في صورة فردية إلا أنها على المرحلة العباسية منذ ذلك العصر تحولت من العمل الفردي إلى إطار العمل المتخصص الذي تبنته الدولة والمجتمع آنذاك ، وتمثل أهمية حركة الترجمة هذه في كونها مفتاح التمازج الثقافي والحضاري العميق بين الثقافة اليونانية القديمة والإسلامية ، وبالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي (العقيدية والاجتماعية) لدى المسلمين إلا أن مفكري العصر العربي الإسلامي تأثروا تأثراً متبايناً بآراء الحكيمين اليونانيين بل والأكثر من ذلك أن فكر أرسطو قد فهم على أنحاء مختلفة من قبل فلاسفة العرب المسلمين ، والسبب الأرجح إلى تفسير ذلك التباين ينحصر في المصادر التي استقى منها العرب - المسلمون أعمال أفلاطون وأرسطو وخاصة أعمال أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة صاحب " التاسوعات " التي ترجمت إلى العربية بعنوان " ثيولوجيا أرسططاليس " والتي صححها الكندي^١ ، ولقد أشار د. أبوريدة " أن الكندي في رسالته حول " عدد كتب أرسططاليس " لا يشير أبداً إلى تلك الثيولوجيا الأرسطوية^٢ ، وإن كان ذلك يلقي الضوء على مدى معرفة مفكري الإسلام آنذاك بمؤلفات أرسطو . أما عن الأعمال الأفلاطونية فإن ابن النديم يخبرنا في " فهرسته "^٣ : بأن حنين بن إسحاق (٨١٠ - ٨٧٧ م) قد شرح كتاب " السياسة " لأفلاطون ، وبأنه قد رأى كتاب " المناسبات " منسوخاً بخط يحيى بن عدي .

واللافت للنظر المحاولات التي قامت لتنقية الفكر الأرسطي وتخليصه من التأثيرات الداخلة عليه سواء " أفلاطونية " أو " أفلوطينية " إذ أن عملية توظيف الفكر الأرسطي تأخذ منحى جديداً

١ : د. جميل صليبا: من أفلاطون إلى ابن سينا، دمشق، ط: ٢، ص ٥٥.

٢ : د. أبو ريدة: رسائل الكندي الفلسفية، مصر ١٩٥٠م، ج: ١، ص ٣٦٣، ٣٨٤.

٣ : ابن النديم: فهرست، القاهرة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م، ص ٣٤٤.

مع بدايات الفكر المعتزلي حيث لمع سلاح فكري جديد على يد " أبو الهزبل العلاف " و"النظام" يعتمد على منطق أرسطو وأفكاره في كتاب ما بعد الطبيعة وَظَّفِ ضِدَّ الاتجاهات النصية مع ملاحظة أن التعاليم المتمسكة بالنصوص القرآنية والسنة النبوية ، مع بعض الاجتهادات التي أتى بها الفقهاء الأربعة أبو حنيفة ، ومالك بن أنس ، ومحمد بن إدريس الشافعي ، وابن حنبل ، وكذلك التعاليم الكلامية القدرية والأشعرية جميعها تبلورت وتطورت في إطار التصورات الإسلامية حول الإنسان والوجود.

والملاحظ أيضاً أن ممثلي هذه التعاليم الدينية الفقهية ، والكلامية وظفوا المنطق الأرسطي لمواجهة المعتزلة مركزين على جانبين أساسيين في الفكر الأرسطي :

الجانب الأول : آراء أرسطو في " المادة " .

الجانب الثاني : تصوره " للمحرك الأول " .

فالمادة في الفكر الأرسطي قديمة قدم الإله أي " المحرك الأول " لديه ، وهذا بدوره يؤدي إلى القول بـ " خالقين " مما حدا بالمعتزلة إلى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله^١ .

كذلك فكرة المحرك الأول الذي لا يتحرك الأرسطية تمثل خطراً على الرأي السني في الألوهية حيث ترتفع معها العناية الإلهية ، والقدرة المطلقة — تعالى الله عن ذلك — فهو سبحانه قادر في كل زمان ومكان على التدخل في أمور العالم والعناية به ، وأمام هذه التباينات الفكرية في المبدأ والاتجاه ، علاوة على التركيبة المجتمعية المتناقضة في الأندلس بين مقلد ومجتهد كان لزاماً على فقيه قرطبة أن يتسلح بأسس الجدل " الفلسفة والمنطق " فدرس المنطق .

١ : د. طيب تيزيني: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ط: ٥، ص ٢٢٧.

(١ - ٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق :

أكدت الأبحاث أن هناك طريقين لما ثقفه ابن حزم في المنطق ينتهيان إلى " أبو بشر متى " المنطقي الترجمان " ، الأولى عن طريق ابن الكتاني والثانية عن طريق " الجرجاني " وهما الاستاذان المباشران لابن حزم حيث ذكر " ابن تيمية " ولتعظيمه - يقصد ابن حزم - المنطق رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية ^١ ، وفي خاتمة كتاب التقريب " مخطوطة أزمير " ما يحدد مصدر ابن حزم في المنطق حيث جاء فيها :

" قال لي الشيخ أبوبكر ، قال لي الشيخ أبو عبدالله [يعني الرصافي] ، قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ : قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المدحجي الطيب ، رحمه الله ، المعروف بابن الكتاني ، وما رأيت ذهنًا أحدًا منه في هذا الشأن ، ولا أكثر تصريحاً منه ، وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبلي الطيب ، وقرأه الجبلي ببغداد على أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني ، وقرأه داود على متى ، ثم قرأته أيضاً على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكنى بأبي الفتوح ، وما رأيت في خلق الله - عز وجل - أعلم بهذا العلم منه ، ولا أحفظ له منه ، ولا أوسع فيه منه ، فلما انتهيت إلى أول أثودقطبيقاً على " الجرجاني " حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافاً للجرجاني وتقديماً له ، وشهد قراءتي له على الجرجاني ، وكان الجرجاني قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السمح ببغداد ، وأخذ الحسن بن سهل عن متى ، وأخبرني ثابت أنه ساكن الحسن في منزل واحد أعواماً ^٢ ، وبالنظر في الرواية التي ذكرها " ياقوت " في معجمه ^٣ ، يستفاد منها أن ابن حزم بدأ بدراسة الفقه في السادسة والعشرين من عمره وظل في دراسته ثلاث سنوات إلى قرابة ٤٠٩ هـ وعلى الأرجح أنه بدأ

١ : ابن تيمية : الرد على المنطقيين تقدم وتحقيق وتعليق د . محمد عبدالستار نصار ، د . عماد خفاجي ، ونشر مكتبة الأزهر

الدراسة ، القاهرة جـ : ١ ، ص ١٣٢ .

٢ : د . إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ٣٩ . وانظر أيضاً ، ابن حزم الأصول والفروع ، ج : ١ ، ص ١٩ .

٣ : ياقوت : معجم الأدباء ، ج : ١١ ، ١٢ ، ص ٢٤١ .

بدراسة المنطق في سن التاسعة والعشرين أو قبلها بقليل أي ما بين (٤١٢ - ٤١٣ هـ) وما يؤكد ذلك ما تضمنته رسالة " طوق الحمامة " من إمام واسع بالفلسفة والمنطق وعلوم الدين ونظر في العقائد ، وتمكّن بأصول الجدل والمناظرة ، علاوة على البراعة في الأدب والشعر . وهذه الرسالة " كتبت في شاطبة ما بين (٤١٧ - ٤١٨ هـ) ويرجح أنه كتبها وهو في الرابعة والثلاثين من عمره^١ . أما عن تاريخ تأليف كتابه " التقريب لحد المنطق " فلم يهتد أحد من الباحثين الذين اعتنوا بدراسة ابن حزم إلى تحديد دقيق لتاريخ تأليفه ، وجرت اجتهادات لتحديد تاريخ تقريبي يقوم على الربط بين ظروف وحوادث وقعت في أثناء أو بعد كتابته^٢ .

ومهما تكن ظروف وملابسات تأليف كتابي " التقريب " " والفصل " فبالعودة إلى التراجم التي ذكرت لنا نُبدأً عن ابن حزم نجد صاحب طبقات الأمم يقول : أن ابن حزم بعد أن نبذ السياسة أقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن فعنى بعلم المنطق ... وأوغل في الاستكثار من علوم الشريعة^٣ .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم قد درس علوم الشريعة في سن مبكرة بالاستناد إلى الرواية سالفة الذكر مع افتراض صحتها ، وصاحب ذلك دراسته لعلوم الأوائل الفلسفة والمنطق ولكن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أساتذته لم يكن مجرد تلقي بل أخذت قريحته تفرز الآراء وتمايز بين المفاهيم والمعارف فأخذ يناقش ويجادل في صحة بعض ما تلقاه عن الأوائل حول الجوهر الذي ليس بجسم ولا عرض فيقول : " وقد حققت السؤال على ثابت بن محمد الجرجاني وغيره ممن لقينا من أهل التمكين في علوم الأوائل كمحمد بن الحسن المزحجي ... " ^٤ .

١ : د . إحسان عباس : رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ٣٩ . وانظر أيضاً، ابن حزم الأصول والفروع ج:١، ص ١٩ ، ٢٠ .

٢ : د . إحسان عباس : رسالة " طوق الحمامة " ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٣٩ .

٣ : ياقوت : معجم الادباء ، مرجع سابق ، ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

٤ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٢١ ، وانظر تفصيل ذلك ص (١٦٧) من هذا البحث .

إضافة إلى اعتزاله الحياة السياسية كان دفعة جديدة لأن يتحرى ، الصدق فاكشف ما أدى به إلى القول : " فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا ، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل منهما تصلح له كل عبارة ... " ^١ ، ويرجع السبب في توعير الترجمة إلى ضنائة العلماء بعلمهم على الناس إذ يقول: " وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها ، الشُّحُّ منهم بالعلم والضمّن به " ^٢ . فكان لزاماً على ابن حزم أن يعيد قراءة منطق أرسطو بأسلوب ميسور للفهم للنحواس والعوام .

وبالعودة إلى قول صاعد نجد أن ابن حزم اعتنى بالمنطق عناية بالغة قبل التوغل في علوم الشريعة وبالتالي كتب " التقريب " قبل أو في أثناء كتابة بعض أجزاء من الفصل حيث جاءت الشواهد التاريخية تشير إلى التصاحب في زمن تأليف الكتاين " ^٣ . ما بين (٤١٨ — ٤٢٢ هـ) ولكن الناحية المنطقية تفترض ترتيباً منطقياً وهو الابتداء بتأليف التقريب باعتبار أن المنطق عنده " المعيار على كل علم " ^٤ . لاستبانة الحق وتمييزه عن الباطل بوساطة الاستدلال وأنواع البراهين المؤدية إلى اليقين .

وكلما عُرِضَتْ له مسائل تتعلق بالفقه والملل والنحل ، أو الطبيعيات لا يتوانى لعرضها في مكانها " الفصل " ، وابن حزم يزكي هذا الترتيب المنطقي حيث يقول : " فكتبنا كتاب المرسوم بكتاب " التقريب " وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي يستين الحق من الباطل في كل مطلوب ، وخلصناه مما يظن أنه برهان وليس برهان ، وبيننا كل ذلك بياناً سهلاً لا إشكال فيه ، فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل ، وكتبنا أيضاً

١ : ابن حزم : التقريب ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ١٠٠ .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٣ : انظر مقدمة الجزء الرابع من رسائل ابن حزم الأندلسي ، د . إحسان عباس ص ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، ج : ٤ ، ص ٣٤٩ .

كتابنا المرسوم " بالفصل " ، فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب .. ثم جمعنا كتابنا هذا [يقصد كتاب الأحكام] وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله — عز وجل — منا فيما كُلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمنا في الكتاب المذكور آنفا^١ .

(١ — ٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو :

إن ظروف البيئة المجتمعية والسياسية والعقائدية جعلته يقرأ هذا الواقع بمعطياته الفكرية في ضوء الماضي ، ليتحرى مدى مطابقة هذا الواقع لذاك الماضي ، لذلك نجد يقدر تلك الأصول اليونانية ويقر بفائدتها في فهم الشريعة والحياة فنجده يفرغها من مضمونها اليوناني — إيماناً منه بمنطق إنساني لا يعرف قيوداً عرقية أو جغرافية أو لغوية — ويوظفها توظيفاً جديداً ضمن السياق الفكري الحزمي ومن ثم يمكن بلورة دوافع ابن حزم من تأليف " كتاب التقريب " في ثلاثة هي :

(أ) دوافع دينية أصولية :

تتعلق بمنفعة هذه الكتب وخاصة المنطق وحدود الكلام وفائدته في الفقه ، وكيفية إقامة البراهين على رد الفروع إلى الأصول ، وتصحيح إعوجاج الآراء الفاسدة التي حصّلها أصحابها نتيجة التقليد دون تمحيص ، فالمنطق — برأي ابن حزم — ضروري في فهم علوم الدين ومعياري على كل علم إذ يقول: " أنا لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا ... قوم افتتحوا عنفوان فهمهم وابتدأوا دخولهم إلى المعارف بطلب علم العدد ... أما الطائفة الثانية فهم قوم ابتدأوا الطلب لحديث النبي ﷺ ، فلم يزيدوا على طلب علوم الإسناد وجمع الغرائب ... وزادت هذه الطائفة غلواً في الجنون ، فعابوا كتباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها ولا أخبرهم عما فيها ثقة ، كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ، ومجاري النجوم والكتب

١ : ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ص ٩ .

التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام " ^١ ، ويؤكد على منفعتها في علوم الدين " فهي كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم ، وعظيم منفعة هذه الكتب في مسائل الأحكام الشرعية، بما يتعرفُ كيف التوصل إلى الاستنباط ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والجمل من المفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف يتم تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يتضح مرة وما يبطل أخرى وما لا يصح البتة ، وضروب الحدود التي من شدتها عنها كان خارجاً عن أصله ودليل الخطاب ودليل الاستقراء ، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه " ^٢ ، ومنفعة هذه الكتب يعممها ابن حزم على العلوم كافة إذ يقول: " إن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم ، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل ، وحديث نبيه ﷺ ، وفي الفتيا الحلال والحرام ، والواجب والمباح ، من أعظم منفعة، وجملة ذلك فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام ، وما يخرج عنها من المسميات ، وانقسامها تحت الأحكام على حساب ذلك ، والألفاظ التي تختلف عباراتها وتتفق معانيها ، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بُعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات ، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبداً ، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى. ولا ينبغي أن يُعتبر بها " ^٣ ، وقد لمسنا في منهج ابن حزم في علوم الدين ^٤ أن الدليل هو العقل ، باعتبار أن العمليات العقلية الأساسية التي تقوم عليها هي عمليات الاستنباط والاستنتاج والاستخراج ، معلناً بذلك نيتَه في تأسيس الفقه على أساس القياس السلجستي المبني على مبادئ الفكر الأساسية ، الهوية ، وعدم

١ : ابن حزم: الفصل: المجلد: ١، ج: ٢، ص ٩٥.

٢ : ابن حزم المرجع السابق — الموضوع نفسه .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ١٠٢ .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ص (٩٧ وما بعدها) من هذا البحث .

التناقض ، والوسط الممتنع ، ولأن مقدمات هذا القياس العقلي هي مقدمات برهانية بديهية ، وهي من باب الحواس والعقل^١ ، فإذا رتب انتهت إلى نتائج ضرورية لازمة كانت قد تضمنتها من قبل في تلك المقدمات ، إذ القضية — كما يقول ابن حزم — لا تعطيك أكثر من نفسها^٢ .

وعليه يمكن القول بأن دوافع ابن حزم الدينية تهدف إلى الاستفادة المزدوجة من حدود الكلام والبراهين اليقينية كمسوغات أصولية ، ونلمس ذلك بوضوح في معادلته لبعض المفاهيم المنطقية مثل الواجب ، والممكن ، والممتنع بـ " الفرض واللازم " ، " الحلال والمباح " ، " الحرام والمحظور " كأحكام شرعية ، ليرز أن لا تعارض بين ما جاء به الشرع وما توصل إليه العقل ، فالشرع حق ، والعقل حق ، والحق لا يضاد الحق إذ يقول : " اعلم أن عناصر الأشياء كلها أي أقسامها في الأخبار عنها ثلاثة أقسام لا رابع لها :

— إما " واجب " وهو الذي قد وجب وظهر ، أو ما يكون مما لا بد من كونه كطلوع الشمس كل صباح وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع " الفرض اللازم " .

— وإما " ممكن " وهو الذي قد يكون وقد لا يكون ، وذلك مثل توقعنا أن تمطر غداً وما أشبه ذلك ، وهذا يسمى في الشرائع : " الحلال والمباح " .

— وإما " ممتنع " وهو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوماً كاملاً أو عشية شهر بلا أكل أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك... وهذا القسم يسمى في الشرائع : " الحرام والمحظور " ^٣ .

كما يقسم الممكن إلى ثلاثة أقسام لا رابع ، ويعادها بأحكام شرعية وأقسام الممكن الثلاثة هي : " ممكن قريب " كما كان وقوع المطر عند تكاثف الغيم و " ممكن بعيد " كما أنزام العدد

١ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في المعرفة ص (١٢١ وما بعدها) من هذا البحث .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ٢١٩ .

٣ : المرجع السابق ، ج : ٤ ، ص ١٩٥ .

الكثير بين الشجعان عند عدد يسير من جناءٍ و" ممكن محض" وهو الذي يستوى طرفاه كالمراء الواقف إما يمشي وإما يقعد ، وعنه يقول : " وهذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقساماً ثلاثة: فمباح مستحب ، ومباح مكروه، ومباح مستوٍ لا ميل له إلى إحدى الجهتين " ^١.

ب - دوافع جدلية :

وهي وثيقة الصلة بالدوافع الدينية حيث التركيبة السكانية المتبانية ، والتقلبات السياسية وأثرها الواضح على الحياة الفكرية والعلمية ، علاوة على محاولات المستعربين من اليهود والنصارى للنيل من عقيدة المسلمين بوساطة التشكيك في العقيدة^٢ إضافة إلى آراء ومواقف من انتهجوا الاتباع والتقليد وما نتج عنه من عداوة لعلوم الأوائل كل ذلك كان بمثابة دفعة قوية لدى ابن حزم لأن يتسلح بسلاح الجدل - الفلسفة والمنطق - على وجه الخصوص - ليواجه المتهجمين على الدين بسلاحهم نفسه ، وأن يبصر الآخرين بأساليب البرهان ووضع التحديدات الدقيقة للعديد من المفاهيم التي اعترها الاضطراب والغموض بسبب توظيف الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ، فكان الانزلاق في متاهات التقليد ، وتبرير المواقف غير الشرعية دون سند نقلي أو إجماع متيقن أو دليل عقلي يرجع إلى مقدمات موثوق بها .

ج - دوافع تعليمية :

وتتمثل في تقدير علوم الأوائل وقيمتها العلمية في مقابل وجهة النظر المعادية لهذه العلوم إذ يقول : " فرأينا من الأجر العظيم في هذه الطائفة إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة، الحاكمة قبل التثبيت، القائلة دون علم، القاطعة بغير برهان ، ورفع المأثم الكبير عنهم بإيقاعهم هذا الظن الفاسد على قوم براء ذوي ساحة سالمة ، وبشرة نقية وأدم أملس مما قرنوههم به " ^٣ ، ولما كان

١ : المرجع السابق، ص ١٩٦ . ابن حزم.

٢ : انظر دوافع ظاهرية ابن حزم ص (٨٣) وما بعدها من هذا البحث .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج - : ٤ ، ص ٩٩ .

هدف ابن حزم هو تأكيد فكرة الوظيفية في المنطق كواحدة من أهم خصائصه نجده يرد على المواقف المعادية للمنطق اليوناني مؤكداً إن المنطق ليس وقفاً على من يتكلم اليونانية إذ المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف وإنما تختلف الأسماء^١ كما أن المنطق يخاطب العقل والناس في المعقولات سواء ، وإنما وقع الخلط واللبس والغموض في هذه الكتب بسبب توغير الترجمة وعدم وضوحها وهو أمر حدى بالذين قاموا بشرحها أن اعتمدوا صيغ وأساليب متعالية بحجة أن للفلسفة والمنطق لغة خاصة تختلف عن لغة العامة ، فكان سعي ابن حزم لرفع الالتباس والغموض الذي أحاط بهذه الكتب وعرضها بألفاظ قريبة للأفهام إذ يجب على كل من أثر علم أن يقدمه في صورة ميسورة للغير حتى تتحقق الفائدة منه.

وفي ذلك يقول: " فإن الحظ لمن أثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكنه بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة ، ويدعو إليه في شوارع السابلة . وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه ، ويجري الأجور لمقتنيه، ويعظم الأجمال عليه للباحثين عنه ، ويسني مراتب أهله ، صابراً في ذلك على المشقة والأذى..."^٢ ، وهذا بدوره يؤكد توجهات ابن حزم نحو ضرورة إعادة طرح هذه الكتب بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها الإنسان العادي أو المتخصص فيقول: "فتقربنا إلى الله — عز وجل — بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظ سهلة بسيطة يستوى إن شاء الله في فهمها العامي والخاص ، والعالم والجاهل حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا من القوة والتصرف"^٣ ، وهنا نجده يشير في صراحة أنه لن يكون مقلداً يردد عن الآخرين ، ولا يدعي إبداعاً جديداً ، وإنما سيعرض ما بها من آراء بحسب إدراكه لمنطق أرسطو في ضوء ما منحه الله

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤، ص ١٠٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٠١ .

٣ : المرجع السابق، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

— عز وجل — من قوة الفهم والتصرف حسب مقتضيات اللغة التي يفكر بها لغة القرآن الكريم، وكأنه يشير ضمناً إلى أنه لا حرج في مخالفة أرسطو فيما لا يتفق والعقيدة الإسلامية .

يستفاد مما سبق أن موقف ابن حزم من علوم الأوائل وخاصة المنطق موقف المؤيد، والمناهض للذين هاجموا هذه العلوم ، متهمهم بالشغب لأنهم يحكمون بغير علم ، ويرفضون المنطق عن جهل بمسائله وقوانينه . فكان اهتمام ابن حزم بالمنطق له أسبابه ودوافعه متمثلة في دوافع دينية أصولية — إذ أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام كما أن العلم بمسائله وقواعد البرهان منه يعين الفقيه على التمييز بين صحيح الأراء من فاسدها، وأخرى دوافع جدلية وهي وثيقة الصلة بالأولى إذ ينبغي للفقيه أو المتكلم ان يتسلح بالمنطق في مواجهة أعداء العقيدة وهذا بدوره يتطلب أن يتعرف (أى الفقيه ، أو المتكلم) بأساليب البرهان ، ووضع التحديدات الدقيقة لرفع الغموض والالتباس الناجم عن توظيف الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها. وثالثة تعليمية تهدف الى تقريب المنطق للأفهام ، وتيسيره للغير حتى تتحقق الفائدة منه ، فكانت توجهات ابن حزم لإعادة طرح المنطق بأسلوب واضح ومختصر في عبارات لا يتعثر في فهمها المتخصص أو العامي . ولقد عبر ابن حزم عن رؤيته للمنطق الأرسطي في كتابه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية" . وإذا كان المناطقة المسلمون قد اعتادوا ترتيب كتب أرسطاطاليس في ثمانية ، كما هو وارد لدى الفارابي^١ . على النحو التالي : —

(١) الكتاب الأول : قاطاغورياس وهو " المقولات "

(٢) الكتاب الثاني : بارمينياس ، " العبارة "

١ : يوحنا قوميير: فلاسفة العرب عند "الفارابي"، مرجع سابق ط:٢، ص ١٢، ١٣. وانظر: المنطق عند الفارابي، د. رفيق العجم، مرجع سابق، ج: ٢، ص ١، ٢، ٣. وانظر أيضاً: ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، تحقيق د. جبار جهامي، مرجع سابق.

| | | | | |
|---|-----------------|------------------|----|---------------------|
| ٣ | الكتاب الثالث : | الأناطيقا الأولى | ،، | " القياس " |
| ٤ | الكتاب الرابع : | الأناطيقا الثاني | ،، | " البرهان " |
| ٥ | الكتاب الخامس : | الطويقا | ،، | " المواضع الجدلية " |
| ٦ | الكتاب السادس : | السوفسطيقا | ،، | " الحكمة الموهبة " |
| ٧ | الكتاب السابع : | الريطورية | ،، | " الخطابة " |
| ٨ | الكتاب الثامن : | الفويطيقا | ،، | " الشعر : |

وأهم هذه الكتب برأي الفارابي هو الرابع منها وهو أشدها شرفاً للرئاسة ، فإننا نجد ابن حزم في كتاب التقريب عرض مقدمة بين فيها أن اللغة وقف من عند الله عز وجل ، وأنه تعالى وهب الإنسان القدرة على التمييز ، كما أشار إلى أسبقية المنطق لعلم النحو^١ مبرزاً في ثنايا ذلك وجهات النظر المعادية لعلوم الأوائل ومنها الفلسفة وحدود المنطق، ثم عرج للحديث في المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي قبل الكتب الثمانية لأرسطاطاليس ، ثم عرضها على النحو التالي : —

| | | | |
|---|-----------------|----------------------|--|
| ١ | الكتاب الأول : | " قاطاغورياس " | اطلق عليه اسم " الأسماء المفردة " |
| ٢ | الكتاب الثاني : | " بارمينياس " | اطلق عليه اسم " كتاب الأخبار " |
| ٣ | الكتاب الثالث : | " أناطيقا الأولى " | جمعها في باب واحد تحت اسم " البرهان " |
| ٤ | الكتاب الرابع : | " الأناطيقا الثاني " | |
| ٥ | الكتاب الخامس : | " الطويقا " | |
| ٦ | الكتاب السادس : | " السوفسطيقا " | |

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ٩٤.

ويُعلق بأنه جمع الكتاب الثالث والرابع لتناسب معنى الكتابين ، باعتبار أن الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأنه أضاف إليهما الكتاب الخامس المسمى " طويقا " وهو الموضوع في الجدل ، وزاد عليه أشياء من مراتب الجدل وشروطه حيث لا غنى للمتناظرين الطالبين للحقائق عنها ، كما أضاف إليه الكتاب السادس " سوفسطيكا " حيث لا غنى بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصفة والتأهب لهم^١ إضافة إلى عرض موجز في نهاية هذا الكتاب بين فيه كيفية أخذ المقدمات من العلوم وقسمها إلى اثني عشر علماً ، منوهاً إلى أنه لا يلتزم في هذه القسمة بما هو لدى المتقدمين ، ثم عرض لفصلين في النهاية يدوران حول البلاغة والشعر وجاءت آراؤه فيهما مستقلة عن التأثيرات الأرسطية .

والمستفاد مما سبق أن ابن حزم يؤمن بمنطق انساني لا يعرف الحدود الجغرافية أو اللغوية^٢ . وأن فائدته عظيمة في معرفة العالم كله ، وكل ما فيه .

هذا الاهتمام الحزمي بالمنطق جعله يحرص على ربط المنطق بالشريعة ربطاً محكماً ، فعمد إلى إقامة معادلة بين أحكام الشريعة وعناصر المنطق لتكون دليلاً للفقهاء أو المتكلمين ، وسوف نتعرف ذلك عند الحديث عن الاعتراضات التي وجهت إلى ابن حزم وتقييمها .

(١ - ٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه التقريب وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو .

لقد اتهم ابن حزم من قبل معاصريه بأنه لم يفهم منطق أرسطو فقال فيه صاعد : " وخالف أرسططاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه ،

١ : ابن حزم: التقريب، مقدمة كتاب البرهان، مرجع سابق، ج: ٤، ٢١٨.

٢ : وهو بذلك يجانب ما جاء به أبو حيان التوحيدي على لسان أبي سعيد السيرافي في مناظرته لمتى بن يونس النحوي في كون أن المنطق الأرسطي غير ملزم إلا لمن يتكلم اليونانية .

فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط^١. وردد ابن حيان المؤرخ الأندلسي مثل ذلك حين قال: " كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب ، وما يتعلق بأذيال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة لم يخل فيها من الغلط والسقط ، ولجراته في التسور^٢ على الفنون ، ولا سيما المنطق ، فإنهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسططاليس واضعه ، مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه^٣ ، ولم تكن الاعتراضات من القدماء بل أيضاً وجدت طريقها لدى بعض المحدثين فمنهم من يرى أن كتاب التقريب إن هو إلا مدخلاً لتسهيل الفهم ، كما يذهب الباحث الإسباني المستشرق " كروث هرنانديث " إلى أن موقف ابن حزم من المنطق ونظرية المعرفة هي بالأساس أرسطية ، وكتاب التقريب لا يعد أن يكون مدخلاً مختصراً للألفاظ المستعملة في المنطق وللعمليات المنطقية ، بالإضافة إلى من أتمه بالانتقائية والتلفيق والتأثر بالرواقية في حديثه عن الرسم^٤: إضافة إلى ما سجله بعض الباحثين من ملاحظات وما أخذ حول بعض المسائل المنطقية ، وهي ما أخذ تثير لديهم الدهشة باعتبار أنها لا تنسجم و المنطق الأرسطي فيسجلونها ما أخذ عليه^٥. أو أنها تثير لديهم الغرابة والدهشة باعتبار أنها لا تنسجم والشريعة أو آرائه الفقهية^٦.

١ : صاعد الأندلسي: طبقات الأمم ، مرجع سابق ص ٧٦ ، وذكر القفطي الأمر نفسه في كتابه أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٦٦ .

٢ : لفظة تسور تعني "عليّ الشيء وتسلق" وفي الآية الكريمة { وَهَلْ أَمَّاكَ لَبَّاءُ أَنْصَمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ } أي هَجَمَ عليه . انظر المعجم الوسيط دار الدعوة ط : ١٩٨٩ م — حرف السين ص ٤٦١ ويلاحظ أن في ذلك اتمام لابن حزم كما سيتضح فيما بعد.

٣ : ابن بسام الشتريني: الذخيرة مرجع سابق ج: ١ ص ١٦٧، وانظر معجم الأدباء لياقوت ج: ١١، ص ٢٣٧.

٤ : د . سالم يفوت : ابن حزم والتفكير الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ٢٠١ .

٥ : د . زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٦ : د . عبدالمجيد التركي " موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو " ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية — منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ١٩٨٥ م ط : ٢، ص ٢٨١ ، ٢٩٥ .

واللافت للنظر أن مؤلفات ابن حزم في "التقريب"، و"الفصل"، و"طوق الحمامة"، و"الأخلاق والسير" تتضمن فقرات مختلفة الأماكن تفصح عن تقدير ابن حزم لعلوم الأوائل ومؤلفاتهم وعلى وجه الخصوص أفلاطون وتلميذه أرسطو، وتلقي الضوء على اعتزاز وتبجيل أرسطو، ولكن هذه المكانة لا تصل به إلى حد التقديس والتقليد والانسحاق لكل ما ورد في كتاباته فابن حزم يمتد التقليد وينبذ ولا نتوقع من مفكر كابن حزم أن ينادي بشيء ويأتي بضده.

لقد رسم ابن حزم لنفسه منهجاً في علوم الدين وهو نفسه الذي التزم به في المعرفة، وهذا المنهج يترجم روح النقد البناء لديه، فهو في منهجة الظاهري لم يكن مقلداً لأحد بل جاءت آراؤه تعبر عن رؤية حزمية خالصة في شتى المسائل العقائدية والمعرفية، فعند تنفيذ رأي ما، في مسألة ما يعرض الرأي ثم ينقض الرأي ويتبعه ببرهان على صحة النقيض، ويفسح المجال أمام الرأي المخالف بشرط أن يكون ببرهان يقيني^١، ومواقفه الكلامية تؤكد أنه على استعداد للتنازل عن رأيه في مقابل رأي يستند إلى دليل عقلي يرجع إلى مقدمات يقينية، ويذكر ابن حزم واقعة تؤكد نزاهته العلمية في البحث وعدم التعصب للرأي وتكشف عن روح الموضوعية في تحري الحق إذ يقول: "إني ناظرت رجلاً من أصحابنا في مسألة، فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أي ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهاناً صحيحاً يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك، ثم رأيت قد علمت على المكان من الكتاب، فقال لي ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه محق وأني كنت المبطل وأني راجع إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مُبْهَت وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟ فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد"^٢، ويصف من لا

١ : انظر ص ١٢٧ وما بعدها، من هذا البحث .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٣٣٧ ، ٣٣٨ .

يرجع عن رأيه بعد أن يتضح له فساد برهان صحيح بأنه مموه للحقائق خسيس وضيع وسخيف ساقط الهمة وبمثلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع وهو شقي منحوس^١. أما عن الاعتراضات التي وجهت لابن حزم فيامعان النظر فيما ذكره أبوحيان المؤرخ نلمس صدق الرجل في كونه نقل الاتهامات عن آخرين ، وأنه لم يكن بقاطع على صحة وسلامة ما قيل في حق ابن حزم إذ يقول: "فإنهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل في سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسططاليس...^٢ ، وبغض النظر عن من هم الذين اهتموه ؟ ففي مسألة أنه خالف أرسطو فلما لا يخالفه في دعوى لا برهان عليها ونحطاً لا يجب اتباعه عليه ؟ ! ، وأرسطو — نفسه — يقول في مواضع من كتبه: اختلف أفلاطون والحق وكلاهما إلينا حبيب غير أن الحق أحب إلينا ، وإذا جاز أن يختلف أفلاطون والحق ، فغير نكير ولا بديع أن يختلف أرسططاليس والحق ، وما عصم إنسان من الخطأ، فكيف وما صح قط أنه قاله ؟"^٣ ، وهنا نية أكيدة وصريحة لدى ابن حزم في مخالفة أي من كان في سبيل نصرته الحق ، برهان يقيني ، ولعل غموض الترجمة لمؤلفات أرسطو يوميء أحياناً بأن أرسطو قد قال بفكرة ما في حين أنه ليس بقائلها^٤ ، وعليه فمعيار صحة الفكرة أو بطلانها يبقى مرتبطاً باللغة المعبر بها عن هذه الفكرة ، فإذا سلمت العبارة ووضحت ، صحت معها الفكرة واتضحت أيضاً، ويشير ابن حزم إلى أن هذه المسألة قد فطن إليها الحكماء من قبل إذ يقول : " فإن سلفاً من الحكماء ، قبل زماننا ، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها ، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة ، والاختيار شتى ، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأمور، فحدّوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال^٥.

١ : المرجع السابق — الموضع نفسه .

٢ : انظر المقرئ : نفع الطيب ، مرجع سابق ، مجلد : ٢ ، ص ٧٨ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٩١ .

٤ : لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق ص ٩٠ ، ٩١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ٩٨ .

وعليه فإن فلاسفة اليونان قد عنوا بذلك ، وأرسطو خاصة قد أولى عناية بالمنطق وطبيعته وأغراضه ، وجميعهم اهتم بتحديد المفاهيم وذلك أمر لم ينتبه إليه الكثير من المترجمين والفلاسفة ، ولم يقفوا على معانيها الصحيحة " فمروا عليها مرأ لم يفهموها ولا تدبروها فوسموا أنفسهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها وعن درايتها^١ ، وابن حزم هنا يلفت انتباه كل من اراد أن يدرس المنطق إلى ضرورة فهم غرض أرسطو ، وأن يستوعب الأوليات الضرورية التي استند إليها، وأن يتدبر المفاهيم المقصودة لكل فكرة عرضها ، وألا يخرج باللفظ عن ما وضع له ، وذلك في ضوء النسق اللغوي الذي يفكر به ، وفي ضوء لغة المرید أيضاً وهو أمر التزم به ابن حزم علاوة على معرفته بالأعجمية " الإسبانية " واتقانه اللغة اللاتينية^٢ ، والملاحظ أن ابن حزم لم يكن الوحيد الذي خالف أرسطو بل كانت رؤية ابن حزم سابقة لعصره ، فمعظم فلاسفة العصر الحديث خرجوا عن أرسطو في كثير من أفكاره ، وأثبتوا بالدليل خطأ العديد من آرائه سواء في المنطق أو في الطبيعة^٣ ، وهذا يعني أن الخروج عن أرسطو لا يُعد تحريفاً وخروجاً عن الحقيقة كما اعتقد خصوم ابن حزم فاتهموه بالتسور على منطق أرسطو .

أما عن كون ابن حزم لم يفهم غرض أرسطو ، ولا ارتاض في كتابه فكان كتابه التقريب كثير الغلط بين السقط ، كما ذهب إلى ذلك صاعد الأندلسي فبالرغم من كل ما تقدم أنفاً عن حنكة الرجل اللغوية والمعرفية وما وصف به كتب الأوائل في فوائدها لفهم الشريعة على وجه الخصوص وتأكيد على ضرورة إمعان النظر وعدم نقل اللفظ عن موضوعه وتفريغه من مضمونه الحقيقي ، وجميعها شواهد وأدلة على بطلان دعوى من ادعاها بل هي حجة عليهم

١ : ابن حزم : التقريب جـ : ٤ ، ص ٩٩ .

٢ : يؤكد الاستاذ سعيد الافغاني هذا الأمر في كتابه " نظرات في اللغة عند ابن حزم: فيقول : "لما أطلعت على مخطوطة التقريب لحد المنطق في تونس أيقنت أنه.أي ابن حزم. يتقن اللاتينية التي طالع فيها تأليف اليونانيين في الفلسفة والمنطق كما عرف السريانية والعبرانية.انظر ص ٣٤ ، ٣٥ المصدر نفسه .

٣ : كمثال على ذلك ثورة " يكون "على المنطق الأرسطي في كتابه " الأورجانون الجديد " ، وكذلك اثبات " جاليليو " و"كبلر " لفرضية كوبر نيقوس والقائلة بأن الشمس هي مركز الكون وليست الأرض كما كان يعتقد أرسطو .

حيث تكشف عن أن أصحابها لم يفهموا غرض ابن حزم من إعادة قراءة منطق أرسطو وهو ما سنعرضه في المبحث القادم . ولتقييم الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم نستعرض بعض المفاهيم المنطقية لتحديد موقف ابن حزم منها :

أ - مقولة الجوهر الأرسطية وموقف ابن حزم منها :

الجوهر من الناحية اللغوية هو " بأصله لفظ فارسي ويسميه عربياً عبدالله بن المقفع " العين" ^١، ويعبر عنه الإمام الشافعي بلفظة عين : " الأفضل أن نستعمل للجوهر الأول عربياً لفظ العين ، أي ذات الشيء " ^٢، وعن لفظة الجوهر يقول ابن رشد : " وهذا الاسم عند المتفلسفين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور ، وهي الحجارة التي يغالون في أثمانها ، ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سُميت جواهر بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها ونفاستها عندهم، وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات، سُميت جواهرًا " ^٣، واللافت للنظر أن لفظة الجوهر لدى الفلاسفة ^٤. لها المدلول نفسه وإن اختلفت التصورات حسب المذاهب والاتجاهات الفلسفية .

١ : الخوارزمي : مفتاح العلوم ، ص ٨٦ .

٢ : الإمام محمد ابن إدريس الشافعي " الرسالة " ص ٤٨١ ، ٤٩٨ ، ٥٠٢ .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٨ م .

٤ : * لدى " أرسطو " : الجوهر هو الموجود الحقيقي ، ولما كانت كل معرفة حقيقية هي معرفة بالعلل ، فإن البحث عن العلة هو الأساس الأول في المعرفة ، ولهذا كان نظر الفلاسفة الأول في الجوهر من حيث علله ومبادئه . انظر عبدالرحمن بدوي موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ص ١٠٢ .

* ولدى الفارابي : الجوهر بالجملة هو الشيء الذي لا يُعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ذاته ، والذي هو بهذه الصفة ضربان: ضرب يُعرف مع ذلك من جميع موضوعاته ذاتها، وهو كلي الجوهر ، وضرب لا يُعرف من موضوع أصلاً ذاته، وذلك شخص الجوهر، والجوهر هو جنس واحد عال ، وتحت أنواع متوسطة ، وتحت كل منها أشخاصه ، ولكل نوع آخر منها فصل يقوم، ولكل جنس متوسط فصل مقوم ، وفصول مقسمة ، انظر المنطق عند الفارابي ، د. رفيق العجم ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ م ص ٨٩ .

مما سبق يتضح أن الحكماء قد تباينت آراءهم في حقيقة الجوهر ، والذي يهمننا هو رؤية أرسطو للجوهر، وأثر ذلك في الفكر الفلسفي الإسلامي لدى بعض فلاسفة المسلمين ، ثم بيان وجهة نظر ابن حزم من هذه المسألة .

الجوهر بالمفهوم الأرسطي :

من أهم النصوص التي تعرض فيها أرسطو لمعنى " الجوهر " الفصل الخامس من كتاب " المقولات " ، والفصل الثامن من "مقالة الدال " ، وكذلك عموم " مقالة الزاي " من كتاب " ما بعد الطبيعة " .

وفي أول فاتحة الفصل الخامس — وهو بنقل إسحاق بن حنين — يقول أرسطو : " فأما الجوهر الموصوف بأنه أولى بالتحقيق والتفضيل ، فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما " ^١ ، واللافت للنظر أن تلك الافتتاحية تثير الانتباه إلى أن هناك جواهر متعددة وليس جوهراً واحداً ، أو أن لهذا الجوهر أنواعاً تشترك معه أو لا تشترك معه في وصف أو أوصاف معينة ، ومع ذلك يقال لها " جوهر " ، وتزول الدهشة عند مطالعة نص تلخيص منطق أرسطو " لابن رشد " عندما يبدأ فاتحة الفصل الأول من كتاب المقولات بما يلي :

* ولدى ابن سينا : يُمجّد بيميز بين الجوهر والعرض بهدف عدم الخلط بينهما ، فبين الجوهر بأنه الشيء الذي حقيقة ذاته توجد من غير أن يكون في موضوع البتة ، والعرض هو الذي لا بد لوجوده من أن يكون في شيء من الأشياء ، حتى أن ماهيته لا تحصل موجودة إلا أن يكون لها شيء يكون هو ذلك الشيء بهذه الصفة، انظر " المنطق السينوي " عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا د . جعفر آل ياسين ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ص ٤١ .

* ولدى ابن رشد : الجوهر يقال أولاً : وأشهر ذلك، على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً، ويقال ثانياً على كل محمول أو نوع أو فصل، ويقال ثالثاً على كل ما عرّف ماهية شيء ما ، أي شيء كان من المقولات العشر— ولذلك يقولون : إن الحدود تُعرّف ماهية الأشياء — وهذا إنما يسمى جوهراً بالاضافة لا بإطلاق ، انظر تلخيص ما بعد الطبيعة ، لابن رشد، تحقيق عثمان أمين مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨ م ص ١١ .

١ : أرسططاليس ؛ "كتاب المقولات " ، نقل إسحاق بن حنين ، ضمن : منطق أرسطو تحقيق د. عبدالرحمن بسدي ، وكال المطبوعات الكويت ١٩٨٠ ، جـ : ١ ، ص ٣١ — ٧٦ .

" قال : والجوهر صنفان : أول وثوان " ^١ ، ومن ثم تزول الغرابة التي تثيرها فاتحة الحديث عن الجوهر في الفصل الخامس من كتاب المقولات بنقل — اسحاق بن حنين — وتبقى عبارة " فأما الجوهر الموصوف " تثير في الذهن أن الحديث يتعلق بشيء إما بمفهوم بمعنى التصور ، وإما شيء خارجي موجود في الأعيان أي أن ذلك المفهوم أو الموجود العيني الذي هو جوهر يوصف بكذا وكذا ، وإلا فلا مبرر لما جاء في النص " الجوهر الموصوف .. " وهذه الأوصاف هي كونه " أولى بالتحقيق والتقديم والتفضيل " ^٢ ، وفي الفصل الثاني من كتاب " المقولات " يُعدد أرسطو الموجودات في أصناف أربعة هي : —

١ — التي تقال على موضوع ولا توجد في موضوع .

وفي هذا الصنف يقيم تمايزاً واضحاً بين القول أو الحمل وموضوع الوجود ، فعندما نحمل لفظ إنسان على أحد أشخاصه فلا يعني ذلك موضوع وجود الموجود باعتبار أن الوجود في موضوع — بالمفهوم الأرسطي — ليس وجوداً لشيء في شيء كجزء منه بل كمقوم له .

٢ — التي لا تقال على موضوع وهي في موضوع .

ويتمثل هذا الصنف في الأعراض ، فاللون يحمل على جسم من أجل وجوده في جسم ما ، مشار إليه مثل لفظة " البياض " فعندما نقول هذه الورقة بيضاء فذلك على سبيل المماثلة ، لأن الذي يقال على ، ويوجد في ، أمر ذاتي مفرد ، ولا يقال إلا على نفسه . فإذا قلنا زيد أبيض فحمل البياض على زيد ليس إلا للدلالة الغالبة ولا يعني ذلك أن الأبيض اسم لزيد أو حد له ^٣ . ويُلفت ابن رشد النظر إلى أن استخدام الأسم المشتق — أبيض بين البياض — للدلالة على

١ : ابن رشد : نص تلخيص منطق أرسطو ، " كتاب قاطيغورياس وباري أرمنياس " أو كتاب المقولات والعبارة ، دراسة وتحقيق د. جبرار جهامي ، دار الفكر اللبناني ط : ١ ، بيروت ١٩٩٢ م ، ص ١٧ .

٢ : منطق أرسطو : " كتاب المقولات " تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ص ٣١ .

٣ : ابن رشد : نص تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

موضوع الكيفية من جهة التعريف له فإنه قد يكون اسماً له ، وحينئذ نقول إن المحمول يعطى اسم الموضوع ولكنه لا يحده ، إذ لا يمكن أن يكون حدّ البياض حدّ زيد مثلما كان يظن أبو نصر الفارابي وهو أمر يعتقد ابن رشد أن الفارابي حكاه عن المفسرين^١ .

٣ — التي تقال على موضوع وهي في موضوع .

ومثال هذا الصنف من الموجودات هو " العلم " باعتبار وصفه بالموجود الذي يقال على موضوع ويوجد في موضوع^٢ .

٤ — التي تقال لا على موضوع وليست في موضوع .

ومثال هذا الصنف هو إنسان ما " أو " فرس ما " أي يقال على ولا يوجد في^٣ .

يستفاد مما سبق أن الموجود الأول والثالث يتفقان من حيث قابلية كل منهما للحمل ، ويختلفان في كون الثالث لا تقوم له قائمة إلا بما هو فيه ، أي أنهما يتفقان صورياً من حيث الدرجة ويختلفان وجودياً ، أما الموجود الرابع والثاني يتفقا في القول صورياً في الدرجة ، ويختلفان وجودياً ، بينما يقع الرابع وجودياً مع الموجود الأول، ويتعاكس بإطلاق مع الموجود الثالث.

ويلاحظ في هذا التعاكس المطلق أنه يلزم اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث ، وعليه يكون الجوهر الأول هو الموجود الذي لا يُحمل على موضوع في مستوى القول ولا يوجد في موضوع على مستوى الوجود .

١ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

٢ : انظر منطق أرسطو "كتاب المقولات" الفصل الثاني ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ص ٣٢

٣ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

وفي الفصل الخامس يتابع الحديث عن الجواهر الثواني إذ يقول : " فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان فهي الأنواع التي فيها توجد الجواهر الموصوفة بأنها أول ومع هذه الأجناس هذه الأنواع أيضاً " ^١ ، وفي عبارة (ومع هذه الأجناس هذه الأنواع) صياغة تثير الغموض واللبس والإجمال حيث إن " لفظة الأجناس " لم يسبق ذكرها ليُشار إليها بأداة الإشارة " هذه " ولا يبقَ إلا افتراض إحالتها على " الجواهر الأول " وفي هذه الحالة يُفترض الصياغة التالية : " وأجناس هذه الأنواع أيضاً " وتكون الجواهر الموصوفة بأنها ثوان هي أنواع وأجناس ما لا يقل على ولا يوجد في موضوع ، والمثال الذي يقدمه أرسطو هو " الإنسان " و"جنسه " الحي " فيقول : " ومثال ذلك أن إنساناً " ما هو في نوع ، أي في الإنسان ، و"جنس هذا النوع الحي فهذه الجواهر توصف بأنها ثوان كالإنسان والحي " ^٢ . فبالعودة إلى مثال الموجودات في الصنف الرابع وهو " إنسان ما " وجدنا تعريفه بأنه ليس في موضوع ، وهو في المثال المذكور آنفاً " إنسان ما في نوع " فيبدو الأمر هنا مشوب بالغموض والتردد إلا أن هذا التردد يمكن له أن يرتفع إذا فهم المثال الأخير على أساس الاشتمال والتضمن على النحو التالي : بأن " إنساناً ما مشمول بنوع " وباعمال الذهن في أصناف الموجودات الأربعة نجد ما يلي : إن التي تقال إما أنها توجد في موضوع أو لا توجد في موضوع ، والتي توجد في موضوع أما يُحمل اسمها ولا يقال حدها ، أو لا يُحمل اسمها ولا يقال حدها ، وهو ما نلاحظه في الكيفيات مثل البياض والسواد فهي من الموجودات التي تقال وتوجد في ، غير أن حملها كما هي على الموضوع لا يجوز إلا قولاً من الاسم المشتق منها مثل " أسود " و " أبيض " ، والتي لا توجد في موضوع يحمل اسمها ويقال حدها وعليه يكون المعنى الثاني للجوهر هو ذلك الموجود الذي إن قيل على موضوع ، قيل بالضرورة بالاسم والحده معاً بشرط دخول الموضوع في الصنف الرابع من الموجودات ، وهذا بدوره يكشف عن أن بعض الأنواع وبعض الأجناس تستمد جوهريتها من جوهرية ما تُقال عليه

١ : المرجع السابق، الفصل الخامس، ص ٧١.

٢ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

ضرورة بالاسم والحدّ ، باعتبار شدة ملاءمة المحمول ودلالته على الموضوع ومن ثم فإن كل أمر دل دَلالة مُلاءمة على جوهر فهو جوهر^١ . وهو ما يؤكد ابن رشد في تلخيصه للفصل الخامس إذ يقول : " والأنواع من الجواهر الثواني أولى بأن تسمى جوهراً من الأجناس لأنها أقرب إلى الجوهر الأول من الأجناس، وذلك أنه متى أُجيب بكل واحد منها في جواب ما هو الشخص الذي هو الجوهر الأول كان جواباً ملائماً من جهة السؤال بما هو ، إلا أن الجواب بالنوع عند السؤال بما هو أكمل تعريفاً للشخص المشار إليه وأشد ملاءمة له من الجواب بجنسه^٢ . فحمل النوع إنسان على أشخاصه عند تحديدها أكمل من إدراجها تحت الجنس " حيوان " باعتبار أن الإنسانية أكثر خصوصية وملاءمة لأشخاصها عن الحيوانية كذلك الأجناس تُحمل على الأنواع لأن الأنواع موضوعة لها والعكس غير صحيح ، فالأنواع لا تُحمل على الأجناس تماماً كسائر الجواهر الأولى موضوعة لسائر الأمور ولا تُحمل عليها وبالتالي فإن الأنواع أحق باسم الجوهر بالنسبة لأشخاصها من الأجناس لأنها أقرب من الجواهر الأولى^٣ .

من هنا فالأنواع والأجناس لا تختلف في ملاءمتها لأشخاصها وإنما تتدرج بناءً على درجة بيان دلالتها لها . وبناءً على ذلك فإذا رمزنا للموضوع بالرمز " أ " والمحمول بالرمز " ب " فإذا كان " أ " أولى بالوضع من " ب " ، وكان من شأن " ب " أن يُحمل عليه أو يوجد فيه ، فإن " أ " أولى بالاتصاف بالجوهريّة ، ولما كان الجواهر الأولى موضوعة لسائر الأمور كلها ، وسائر الأمور محمولة عليها أو موجودة فيها فمن ثم كانت أحق وأولى بأن توصف جواهر ، وكذلك الأمر نفسه بالنسبة إلى أنواع الجواهر الأولى وأجناسها قياساً ، باعتبار أن سائر الأمور كلها تُحمل على هذه الأنواع والأجناس^٤ وانطلاقاً من هذه الحجة يمكن تحديد الأمور التي ليست

١ : د. محمد مرسلبي: "الجوهر" عند أرسطو، مجلة كلية الآداب، الرباط، المغرب ١٩٩٤ م ص ٦١، ٦٢.

٢ : ابن رشد: تلخيص منطق أرسطو، مرجع سابق، ص ١٩.

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : د. محمد مرسلبي: "الجوهر" عند أرسطو، مرجع سابق، ص ٥٦.

أهلاً بالجوهرية فمن بين الحالات الأربع التي يعطيها الفصل الموصول في مقدم الحجة " إما أن يُحمل على وإما يوجد في " نجد الصنف الثاني والرابع من الموجودات مستبعدان أصلاً، وهي " التي لا تقال على وتوجد في "و" التي لا تقال على ولا توجد في " ويبقى الصنفين : الأول " التي تقال على ولا توجد في " ، والثالث " التي تقال على وتوجد في " فبالنسبة للصنف الأول : إذا نظرنا إلى المحمول بغض النظر عن أي موضوع سنجد أن المحمول من الصنف الثاني " الذي لا يقال على ويوجد في موضوع " جدير بالاتصاف بالجواهر وإن كان من الضروري الالتفات إلى الموضوع والنظر فيه على حدة ، فإن كان من صنف لا يوجد في موضوع أصلاً فيكون هو الآخر جوهراً ، وفي هذه الحالة يكون لدينا جوهراً أحدهما موضوع والآخر محمول أو بمعنى آخر أحدهما محمولاً للآخر وعليه يمكن القول بأنه إذا حُمل جواهر على جواهر ، كان الجواهر الموضوع أولى بالاتصاف بالجوهريّة من الجواهر المحمول .

فإذا كان القول : " الإنسان حي " فإن " الإنسان " أولى بالاتصاف بالجواهر من " حي " وفي القول : " محمد إنسان " فإن " محمد " أولى بالاتصاف بالجواهر من " إنسان " ، أما إذا كان الموضوع مما يوجد في غيره فإنه ليس بجواهر وبالتالي يمتنع أن يكون ما ليس بجواهر أن يكون موضوعاً لجواهر ، كذلك المحمول إذا لم يوجد في الموضوع الذي حُمل عليه فهو إما موجود في موضوع آخر ، وإما غير موجود في موضوع البتة فإن كان موجوداً في موضوع آخر فهو ليس بجواهر ، وإذا كان غير موجود في موضوع البتة كان أحق بأن يتصف بالجوهريّة ويترتب على ذلك أن الجواهر أولى بأن يكون موضوعاً مما ليس بجواهر . أما بالنسبة للصنف الثالث : " التي تقال على وتوجد في " فإن المحمول في القول أي " ب " ليس بجواهر لأنه يوجد في موضوع ، ويكون الموضوع أي " أ " أحق بالجوهريّة باعتبار اتحاد موضوع القول وموضوع الوجود في الأقوال التي يكون موضوعها من الصنف الرابع ومحمولها من الصنف الثالث^١ .

١ : انظر ص ٢١٨ من هذا البحث.

يستفاد مما سبق أن الجوهر أولى بأن يكون موضوعاً مما ليس بجوهر ، ولا يمكن لما ليس بجوهر أن يكون موضوعاً لجوهر ، والجوهر الذي يكون موضوعاً أولاً بالاتصاف بالجوهريّة من الجوهر المحمول وعليه يكون الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً ، وإن حُمِلَ ، حُمِلَ على جوهر أي أن الأصل في الجوهر أن يكون موضوعاً وإن حُمِلَ ، حُمِلَ على مثله ، والأصل فيما عداه أن يكون محمولاً ، وإن وُضِعَ ، وُضِعَ لمثله وعليه فإن الجواهر الأول ليست في موضوع ، ولا تقال على موضوع ، وأما الجواهر الثوان (أنواع وأجناس الجواهر الأول) فهي التي تقال على ولا توجد في ، ومن ثم تكون الصفة التي تُعم الجواهر الأول والجواهر الثواني هي أنهما ليسا في موضع^١ ، وبقية الفصل الخامس يتابع تحديد خصائص الجواهر ويمكن حصرها فيما يلي :—

أن كل جوهر ليس في موضوع ، وجميع ما يقال على نمط المتواطئة أسماءها ، وكل جوهر يدل على موجود ما ، وكذلك الجوهر لا ضد له ، ولا يقبل الأشد أو الأضعف ولا الأكثر أو الأقل . مما سبق يتضح أن مفهوم أرسطو للجوهر يصدق على الموجود الفرد باعتبار أن سائر المقولات هي أعراض تلحق بهذا الوجود ، أو محمولات تحمل عليه ، والموجودات المحمولة على موضوع والتي ليست في موضوع هي التي تحدد جوهر ذلك الموضوع وماهيتها^٢ ، وهذا يعني أن المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أي التي تحد معنى الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينه^٣ ، ومن ثم ما من أولوية للجوهر من حيث الحد إلا لأنه يدخل في تحديد أي مقولة أو عرض . هذا من جهة ومن جهة أخرى يلاحظ أن الجوهر متقدم في الرتبة على أعراضه من حيث الزمان ، والتي تتبدل عليه دون أن يلحقه تبديل ، وبالتالي فإن المعرفة الحقيقية لشيء ما لا تكون إلا بمعرفة جوهره لا بأعراضه . والمقصود بالجوهر الفرد هنا هو الكائن المركب من مادة وصورة ، وكذلك الكائنات العاقلة المركبة من نفس وجسد .

١ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٢١ .

٢ : ابن رشد : تلخيص منطق أرسطو ، مرجع سابق ص ٨ .

٣ : المرجع السابق ص ٨ ، ٩ .

ومن نجد أن مفهوم الجوهر يصدق على صورة الشيء وماهيته باعتبار أن الجوهر هو ما يقال في جواب ما هو ؟ " يقال (أي الجوهر) على المشار إليه الذي ليس هو في أحد موضوع ولا على موضوع أصلاً"^١.

ويصدق أيضاً على المادة القابلة للأضداد والكون والفساد سواء كان لمادة خاصة — حديد ، خشب — أو مادة عامة " الهولي " أو مواد موجودات الطبيعة " الأخلاط الأربعة " " والجوهر " يقال ثالثاً على كل ما عرف ماهية شيء ما " أي شيء من المقولات العشر "^٢ ، ويدخل في ذلك أيضاً الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني .

أما إذا انتقلنا إلى أنواع الجواهر لدى أرسطو نجد أنه يصنفها إلى ثلاثة أنواع :

النوع الأول :

هو " صورة الأجسام البساط ، وهي غير آلية .. " ^٣ ، وهو مفارق للحس لا تلحقه الحركة ، ويمثل موضوع العلم الإلهي ويشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية ، وعلى النفس الناطقة التي تفارق الجسد ، والمحرك الأول الذي لا يتحرك .

والنوع الثاني :

هو " صورة الأجسام الآلية وهي النفوس .. " ^٤ ، أي الأجسام القابلة للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية والتي تمثل النفس علة الحركة .

١ : ابن رشد : " نص تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين ، نشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة ، ١٩٥٨ م .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ، ص ٣٠ .

٤ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

والنوع الثالث :

هو " صورة الأجرام السماوية ، وهي تشبه البسائط من جهة أنها غير آلية ، وتشبه الآلية من جهة أنها متحركة من تلقائها .. " ^١ . أي الأجسام غير القابلة للفساد ، ولكنها قابلة للحركة المكانية التلقائية ، وهي الأجرام السماوية المركبة من العنصر الأثري .

من هنا نجد أن أرسطو قد استخدم لفظ الجوهر بمعنى مساوٍ للماهية ^٢ ، وهو ما أشار إليه ابن رشد بقوله : " أما المحمولات التي هي ماهية الشيء ، أعني التي تفهم جوهر الشيء المفرد ، فإنها الشيء المفرد بعينه ... أعني بأنها تعرف جوهر المفردات " ^٣ . كما أنه يستخدم اللفظ نفسه بمعنى الصورة أو المثال الأفلاطوني المفاوق باعتبار " أن في المركب جوهرًا غير الاسطقسات ، وهي المسماه صورة ، ولما كانت الحدود ... إنما تأتلف من جنس وفصل ، ... وأنها من حيث هي كليات ليس لها وجود خارج الذهن ، ولا هي بوجه من الوجوه أسباب المحدودات ، فبيّن أن الجنس ليس شيئاً أكثر من محاكي الصور العامة للمحدود التي تجرى منه مجرى الهولي ، إذ كان هذا شأن الهولي " ^٤ ، علاوة على أن مماثلته الجوهر بالجسم " تبين أن الجواهر المحسوسة ثلاثة

١ : المرجع السابق، ص ٣١ .

٢ : حيث يحدد أرسطو الماهية بأنها مجموع صفات الشيء الضرورية والكافية لأن تشير إلى ما هو محدد في الجوهر ، ويذهب في كتاب " الطويقا " إلى أن القضية التي تبرز الماهية تسمى تعريفاً ، وفي كتاب " ما بعد الطبيعة " يؤكد أن العلم يظهر ماهيات الموضوعات ، إضافة إلى أن الحد عنده يعتبر قمة العلم ، والتوصل إلى الماهية هو غاية العلم باعتبار أن ذلك (أي الحد) يعطينا جواباً عن سؤال ما هو ، انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، د. سالم يفوت، مرجع سابق ، ص ٢٠٩ وفي التحليلات الثانية يؤكد أرسطو على أن الحد هو قول يعبر عن ماهية الشيء وفي التعاريف نتم على الخصوص بمسألة الهوية أو الاختلاف ، وكذلك يذهب إلى أن التعريف يدور حول ماهية الشيء وحول الجوهر وهذا يجعلنا نستدل على أن أرسطو يماثل بين هاتين الكلمتين ويساوي بين معنيهما لمزيد من التفاصيل انظر المرجع السابق الموضوع نفسه .

٣ : ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة ، مرجع سابق ص ٤٤ .

٤ : المرجع السابق ، ص ٦٠ .

مادة، صورة ، والمجتمع منها ... وظاهر أن الاسم إنما يدل في الأشهر على المجتمع منها .. " ١
هذا التثليث في مفهوم الجوهر — أي مماثلته للمعنى المفارق تارة ، والمعنى الطبيعي المحسوس
للأجسام الآلية تارة أخرى ، وبالمعنى الطبيعي المحسوس للأجسام المتحركة من تلقائها أي الأجرام
السماوية تارة ثالثة — هذه الأقسام في معاني الجوهر والماهية هو ما أثار ابن حزم وحدى به
إلى رفع الاهتمام عن هذه الاستعمالات للفظ ، خاصة وأن ابن حزم لم يتوان في تعرف اللغة
اللاتينية^٢ ، والواضح أن ابن حزم مع اطلاعه على اللغة اللاتينية كان يوازن بين دلالة اللفظ في
اليونانية ودلالته في اللغة العربية لكي تستقيم الفكرة فقد كان يُصدِرُ في أحكامه اللغوية عن حيلد
متحرر لا أثر للعصبية فيه وفي محاولته الناجحة في توضيح مصطلحات المنطق حين أراد تقريبه إلى
قراء العربية^٣ ، يقف كثيراً ويجتهد حتى ينتقي المصطلح الموفق الذي يفهم المراد منه بمجرد

١ : المرجع السابق، ص ٦٥.

٢ : سعيد الأفغاني: نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط: ٢، ص ٢١، ٢٢.

٣ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، دار الفكر بيروت ١٩٦٩ م ، ط : ٢ ، ص ٢١، ٢٢ .

ففي تحديده لأدوات الاستفهام بجمده وقد وضع اسم الاستفهام (ما) ليسأل به عن "الجنس والنوع" ، ووضع الأداة (أي) للسؤال عن "الفصل" في المتساويات جنساً ونوعاً ، ثم أحس بفضل المصطلح اللاتيني في لغته فسجل أسفه بعد بذل الجهد بقوله: "اعلم أن اللغة العربية لم تكن العبارة فيها بأكثر مما ترى ، على أن السؤال بـ(ما) والسؤال بـ(أي) قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحد ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام ، فإن لفظ الاستفهام فيها عن العام غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام ببيان لا يخيل على سامعه أصلاً" انظر التقريب لابن حزم، مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ١٠٩ ، ١١٠ ، وفي حديثه عن الكمية يقول ابن حزم : "والكمية لا تقبل الأشد ولا الأضعف كذلك لا تقول : زمان أشد زمانية من زمان ولا أضعف. وخاصة الكمية التي لا توجد في غير كمية ، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية فهي مساوٍ وكثير وقليل وزائد وناقص .. وهكذا في جميع أنواع الكمية .. وهذه عبارة لم تعط اللغة العربية غيرها ، وقد تشاركها فيها الكيفية، وهذا يستبين في اللغة اللطينية عنسداً استبانته ظاهرة لا تختل ، وهي لفظة تختص بها اختصاصاً بئناً لا إشكال فيه ، دون سائر المقولات لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، وإنما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الأشكال على حسب الموجود في اللغة" انظر : التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ، جـ : ٤ ، ص ١٥٣ . وفي باب الكيفية يقول : "وأما الخاصة التي تخص جميع الكيفيات ولا تخلو منها كيفية أصلاً فهي شبيهة ولا شبيهة ، فإنك تقول هذا الصدق شبيهة بهذا الصدق وهذا الكذب غير شبيهة بهذا الصدق ، وهكذا في كل كيفية ، وقد ذكرنا قبل أن هذه عبارة لم نقدر في اللغة

ذكره، وإنما لنحي إنصافه وحريته حين يقرر بقصور المصطلح الذي وضعه عن المصطلح اللاتيني، ولا يفعل هذا إلا متمكن في اللغتين وفي العلم ذاته ، ودان نفسه بالتححرر من كل اعتبار إلا الحق^١.

ولهذا التردد في مفهوم الجوهر أثره الواضح لدى مفكري الإسلام إذ نجد لدى ابن سينا الجواهر أربعة : ماهية بلا مادة ، ومادة بلا صورة ، وصورة في مادة ، ومركب من مادة وصورة^٢ ، وأولى الأشياء بالوجود هي الجواهر ، ويتلوها الأعراض ، وأولى الجواهر بالوجود الجواهر التي ليست بأجسام ، وأول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسماني ، ويتلوها الصورة، ويتلوها الجسم ، وتتلوها الهيولي المحضة ، إذ هي محل لنيل الوجود

العربية على أبن منها ، ولها في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة ولم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصر إلى أقرب ما وجد رافعاً للإشكال "انظر أيضاً التقريب لابن حزم ، مرجع سابق ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ومن ذلك أيضاً تعريبه لبعض مفاهيم المنطق اليوناني إذ يقول : " واعلم أن القضيتين المذكورتين (المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى) إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل " القرينة " وأعلم أن باجتماعهما — كما ذكرنا — تحدث أبدأ عنهما قضية ثالثة صادقة أبدأ لازمة ضرورة لا محيد عنها وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية " نتيجة " لأنها انتجت عن تينك القضيتين ، والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية " السلجسموس " ، وكلمة سلجسموس في اليونانية تعني الجامع من حيث علاقة الربط بين المقدمتين والمتمثلة في الحد " الأوسط " وتسمى الثلاث كلها في اللغة العربية : " الجامعة " انظر : كتابه " التقريب " ، ج : ٤ ، ص ١١٩ ، ١٢٠ وكذلك ينبه عن الفارق بين اللغات في القضايا غير المسورة فيقول : ذكر الأوائل أن المهملات لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواءً سواءً ، وهذا في اللغة العربية قول لا يصح ، وإنما حكى القوم عن لغتهم ، لكننا نقول إن المهمة ما لم يبين الناطق بما أنه يريد بها بعض ما يعطى اسمها أو لم يمنع من العموم بما مانع ضرورة فإنها كالمحصورة الكلية ولا فرق .. " انظر كتابه " التقريب " ، ج : ٤ ، ص ٢٢١ ، وهذه الرؤية الحزمية لتؤكد أن ابن حزم في شرحه للمستعلق لم يتخل عن موقفه ومنهجه فلم تكن مهمته التوضيح والايجاز فقط بل النقد البناء كلما دعت الضرورة وهو أمر يؤكد أنه لم يكن مقلداً لخطى سابقيه فهو كما سلف بمقت التقليد ، ولم يصدر أحكامه وانتقاداته متسرعاً دون تمحيص وترو وإنما عن تأمل وحياد تام.

١ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الاندلسي "محاضرة ألقى في مهرجان ابن حزم والشعر العربي في مدينة قرطبة بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم . دار الفكر . بيروت ص ٣٥ ، ٣٦ .

٢ : ابن سينا: عيون الحكمة ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت ، دار القلم — بيروت ١٩٨٠ م ط : ٢ ، ص ٤٨ ، وكذلك انظر موسوعة الفلسفة د. عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٤٥ .

وليست سببا يعطى الوجود ثم العرض^١، والفكرة الرئيسة التي أخذ بها ابن سينا هي كون الجوهر بصفة " أنه الموجود لا في موضوع"^٢. أي الشيء الذي له ماهيته وخاصيته في الأعيان بشرط أن لا يكون في موضوع، وأن تكون هذه الماهية لذاتها جوهرًا كالفرس مثلا، هو جوهر، لا لأنه على نحو فردي عياني مشخص، بل لأنه فرس فحسب باعتبار أن الوجود محسوس ومعقول^٣، ومع ما تقدم نجد ابن سينا يقرر أنه لا يجوز أن تفارق الصورة الجسمية وتكون موجودة بالفعل، " لأنها إن فارقت فيما أن تكون ذات وضع أو لا تكون ذات وضع، فإن كانت ذات وضع وتنقسم فهي بعد جسم، وإن كانت ذات وضع ولا تنقسم حصل لذي الوضع "غير"^٤ المنقسم انفراد قوام^٥، وينتهي ابن سينا من تحليله هذا إلى أن المادة لا تتعري عن الصورة الجسمية وفي ذلك بجملة للزعة الأرسطية إلا أنها تتعارض مع ما ذكره آنفا عن وجود مادة بلا صورة ثم يجده يضطر إلى التخلي عن رأي أرسطو عند الحديث عن الجواهر المفارقة^٦. بينما الجوهر لدى " ابن حزم " له مفهوم مغاير إذ يقول: " لم نجد في العالم إلا قائما بنفسه حاملا، أو قائما بغيره محمولا وشاغلا لمكان أو غير شاغل لمكان، ووجدنا الجسم تتعاقب عليه الألوان، والجسم قلثم، فبينما نراه أبيض، صار أخضر ثم صار أحمر، كالذي نشاهده من الثمار، فعلمنا يقينا أن الذي عدم غير الذي وجد، وعلمنا يقينا أنه غير الجسم الحامل له لأنه لو كان إياه لعدم الجسم بعدم لونه الأول فدل بقاؤه بعده على أنه غيره بلا محالة إذ لا يكون الشيء معدوما موجودا في وقت

١ : د. عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٥.

٢ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق، ص ٥٣.

٣ : حيث يؤكد ابن سينا أن الموجود ليس هو المحسوس فقط بل هناك وجود غير محسوس هو المعاني الكلية التي تشترك فيها أنواع المحسوسات، انظر موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي، مرجع سابق، ص ٤٦.

٤ : ورد في النص " الغير المنقسم " .

٥ : ابن سينا: مرجع سابق، ص ٤٩.

٦ : د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص ٤٦ وبلغت الدكتور عبدالرحمن بدوي النظر إلى أن هذا التناقض يقوم في صلب الفلسفة الإسلامية كلها لأنها جمعت بين أرسطو وأفلاطون في مركب متنافر منذ البداية في كثير من المسائل.

واحد في حالة واحدة لأنه محال ، فصح أن هاهنا شيئاً غير الجسم ولا يحتاج في عقله مركباً ، وأن المعين الموجود في الحامل الذي يقوم بنفسه ويشغل مكاناً أنه هو، بل هو غيره بلا مزية . وإنما الكلام على المعاني ، لا على الأسماء ، وإنما جعلت الأسماء عبارات ، وتمييزاً بين المعاني ليتوصل الناس بها إلى مرادهم من المعاني والأشياء المطلوبات، لا فائدة في الاسم أكثر من هذا " ١ .

" فوجب أن يكون للحامل القائم بنفسه اسم يكون علامة له ينفصل به من المحمول الذي لا يقوم بنفسه ، ويكون أيضاً المحمول الذي لا يقوم بنفسه اسم ينفصل به من الحامل القائم بنفسه ، فسمينا الحامل القائم بنفسه جسماً ، وسمينا المحمول القائم بغيره عرضاً لأنه عرض في الجسم ، أي حل فيه وحدث فيه " ٢ ، ومعنى هذا أن لا جسم إلا القائم بنفسه وكل ماعداه فهو عرض ، ولما كان الشيء القائم بنفسه الحامل لغيره هو عند ابن حزم "جوهر" فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر " ٣ ، ويؤكد ذلك بقوله : " فالجوهر هو جرم الحجر والحائط والعود وكل جرم في العالم ، والعرض — وهو الذي لا يقوم بنفسه ولا بد من أن يحمله الجسم — هو طوله وعرضه ولونه حركته وشكله وسائر صفاته التي هي محمولة في الجرم " ٤ ، وجسمية الجوهر لها أبعادها في المنظومة الفكرية لابن حزم فهي تعبر عن وحدة النسق الفكري الحزمي في شرح وتوضيح ما غمض من مصطلحات ومفاهيم منطقية نتيجة توعير الترجمات ، ولفت النظر إلى أخرى لم يكن المنطقي المسلم بحاجة إليها ، فهو بهذا التحديد للجوهر ينكر فكرة متيائية الجوهر وصوريته المفارقة للمادة وإذا كانت المثل بحسب رأي أفلاطون هي ماهيات الأشياء وماهية الشيء يجب أن تكون متضمنة فيه لا خارجة عنه فهذا أمر لا ينكره ابن حزم إذ الجوهر عنده قائم بنفسه حامل لأعراضه أو متضمنة فيه وهذا هو رسم الجوهر لديه ٥ هذا علاوة على أن القول بالصور المفارقة

١ : ابن حزم : الأصول والفروع ، مرجع سابق ص ١٨ ، وانظر أيضاً كتاب الفصل لابن حزم ، المجلد : ٣ جـ : ٥ ، ص ٦٦ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٩ ، وأيضاً " الفصل " ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٦٧ .

٣ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، جـ : ٥ ، ص ٦٩ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٥ ، ص ١١١ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، جـ : ٥ ، ص ١٤٥ .

يضيف إلى العالم الواقعي عالم خيالات فيه من الموجودات الوهمية بقدر ما في هذا العالم الواقعي من موجودات حقيقية ، وهذا ما حدى بأرسطو إلى استبدال فكرة الصور المفارقة للمادة ، بأخرى ملازمة لها ، فالهيوولي عنده لا توجد مفارقة ، كما أن الصورة لا توجد مفارقة أيضاً ، فهما متلاحمان ماعدا فكرة الألوهية ، مع ملاحظة أن الهيوولي لديه أدنى مرتبة من الصورة ، باعتبار أن الصورة تمثل الوجود بالفعل "الحقيقي" بينما الهيوولي هي الوجود بالقوة ومع هذا نجد أنه يشير إلى أن " كل من الهيوولي والصورة أزلي أبدي لم يسبقه عدم ولا يصير إلى عدم ، إذ لا يمكن للعدم أن ينتج وجوداً ، كما لا يمكن للوجود أن يستحيل عدماً، لكن الصورة متقدمة على الهيوولي في الشرف والرتبة وألوية الوجود"^١ ، والصورة إذا كانت تمثل الوجود بالفعل عند أرسطو فذلك لأنها كلية ، إذ أنها مجموع الصفات التي تطلق على شيء من الأشياء ، وبها يتم كمالها ، بمعنى أنها الأصل في الماهية ، أما عن تمايز الأشياء واختلافها فإنما يرجع إلى الهيوولي فهي الأصل في الهوية والشخصانية ، فتمايز أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية إنما يرجع إلى الهيوولي فلولا الهيوولي لارتفعت الفردانية وأضحت الأشياء واحدة ومتماثلة^٢ ، إضافة إلى أن ماهيات الأشياء لا تستلزم وجود كلييات مفارقة ذلك " لأن كلييات الشيء المفرد هي الشيء المفرد بعينه"^٣ أما ابن حزم فعند تصنيفه للوجود يقول : " إنه لا يوجد أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط ، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً^٤ ، أي لا سبيل إلى موجودات مفارقة بمعنى المثال الأفلاطونية والتي كان لها انعكاسها الواضح حتى على فكر أرسطو ، إضافة إلى مواجهة إرهابات الجوس والصابئة والدهرية والنصارى تأثراً ببعض الأوائل ، وكذلك من جرى في أثرهم من المتكلمين .

١ : د. محمد عبد الرحمن مرجبا: مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، باريس، بيروت ١٩٨٠م ط:٢، ص ١٩٣.

٢ : المرجع السابق، ص ١٩٣.

٣ : ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص ٤٤.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١١١.

إذ يقول : " وذهب قوم من المتكلمين إلى إثبات شيء سموه جوهرًا ليس جسماً ولا عرضاً وقد ينسب هذا القول إلى بعض الأوائل وحد هذا الجوهر عند من أثبتته أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق ولا يتجزأ ، وحده بعض من ينتمي إلى الكلام بأنه واحد بذاته لا طول له ولا عرض ولا يتجزأ ، وقالوا إنه لا يتحرك وله مكان وأنه قائم بنفسه يحمل من كل عرض عرضاً واحداً فقط كاللون والطعم والرائحة والمجسة " ^١ ، ويرد ابن حزم على ذلك بقوله : " ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه ، وأعراضه محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعد أحدهما عن الآخر " ^٢ ، وقول ابن حزم بجسمية الجوهر لم يكن عن تعسف وتزمت للرأي وإنما جاء عن تحقيق وتمحيص إذ يقول : " وحققنا ما أوقع عليه بعض الأوائل ومن قلدهم اسم جوهر وقالوا : إنه ليس جسماً ولا عرضاً فوجدناهم يذكرون الباري تعالى (لدى المجوس والصابئة ، والدهرية ، والنصارى فإنهم سموه في أمانتهم التي لا يصح عندهم دين ملكي ولا لنسطوري ولا ليعقوبي ولا لهاروني إلا باعتقادها وإلا فهو كافر بالنصرانية) والنفس والهيوالي والعقل والصورة ... وبعضهم قال : المراد بذلك الجسم متعرياً من جميع أعراضه وأبعاده، وبعضهم قال المراد بذلك الشيء الذي منه كون هذا العالم ، ومنه تكون على حسب اختلافهم في الخالق أو في إنكاره ، وزاد بعضهم في الجوهر الخلا والمدة اللذين لم يزالا عندهم يعني بالخلا المكان المطلق لا المكان المعهود ، ويعني بالمدة الزمان المطلق لا الزمان المعهود " ^٣ . فلفظة الجوهر بالمعنى الحزمي لا يجوز أن تطلق على الباري — عز وجل — ؛ ذلك لأن الخالق عز وجل " ليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه " ^٤ ، ولما كان كل قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهر ، وكل جوهر فقائم بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته ، خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهرًا أو يسمى

١ : ابن حزم: الفصل، مرجع سابق، المجلد: ٣، ج: ٥، ص ٦٩.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧٠.

٤ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج: ٤، ص ١١١.

جوهرًا ، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً ، فليس جوهرًا^١ هذا إضافة إلى أن الجواهر لا ضدًا لها أصلاً ، وإن وصفت بالتضاد في رأي ابن حزم فإنما يراد أنها تتضاد ككيفية لها فقط ، وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول تعالى ضدًا لخلقه لأنه عز وجل لا كيفية له أصلاً ، والتضاد لا يكون إلا في كيفية على مكيف ، فالباري عز وجل ليس ضدًا ولا مضادًا ولا منافياً لا إله إلا هو^٢ .

وأما النفس فهي في منظومة ابن حزم جسم طويل عريض عميق ذات مكان ، عاقلة مميزة ، مُصَرَّفَةٌ للجسد^٣ ، وهي أي النفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشجاعة والجن والسترارة والطمع وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي ككيفية^٤ ، وأما الهولي فهو في مفهوم ابن حزم الجسم نفسه الحامل لأعراضه كلها . ويذهب ابن حزم إلى أن تكلموا عليه منفصلاً عن سائر أعراضه كلها من الصورة وغيرها ، والهولي بهذا المعنى في رأيه محال ممتنع إذ يقول : " لا سبيل أن يوجد — أي الهولي — خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً ولا يتوهم وجوده كذلك ، ولا يتشكل في النفس ، ولا يتمثل ذلك أصلاً ، بل هو محال ممتنع جملة فالإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأجسام بأعيانها^٥ .

وأما الصورة فهي لديه " كيفية وهي تخليط الجواهر وتشكلها إلا أنها قسمان : أحدهما ملازم كالصورة الكلية لا تفارق الجواهر البتة ولا توجد دونها ولا تتوهم الجواهر عارية عنها ، والآخر تتعاقب أنواعه وأشخاصه على الجواهر كانتقال الشيء من تثليث إلى تربيع ونحو

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٦٣ وما بعدها من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ١٤٥ .

٥ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٧٣ .

ذلك " ^١ ، وبالتالي فإن الصورة هي أعراض للجواهر ، منها الذي لا يفارقها كالصورة الكلية ومنها ما يتعاقب على الجواهر، وبها تتحول الجواهر من حال إلى حال آخر.

وكذلك العقل في منظومة — ابن حزم — عرض محمول في النفس وكيفية لها . فهو في كل نفس ناطقة ، ويبرهن على كونه عرض فيها بأنه " يقبل الأشد والأضعف فنقول عقل أقوى من عقل وأضعف من عقل وله ضد وهو الحمق ، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط ... وكذلك الجواهر لا تقبل الأشد والأضعف في ذواتها " ^٢ ، وعليه فإن العقل فعل النفس ، وعرض محمول فيها وقوة من قواها لذا فهو عرض كيفية بلا جدال ^٣ .

وأما الذين يرون أن العقل لو كان عرضا لكانت الأجسام أشرف منه فيرد عليهم ابن حزم بقوله : " وهل للجواهر شرف إلا بأعراضه ، وهل شرف جوهر قط على جوهر إلا بصفاته لا بذاته " ^٤ ، وعليه فإن ابن حزم ينكر أن تكون الأجناس والأنواع والفصول جواهر لا أجساما ، ويعلق على ذلك بقوله : إن " الأوائل سمتها وسمت الصفات الأوليات الذاتيات جوهريات لا جواهر ، وهذا صحيح لأنها منسوبة إلى الجواهر لملازمتها لها وأنها لا تفارقها البتة ولا يتوهم مفارقتها فبطل قولهم " ^٥ . أما عن الذين يظنون في القوى الذاتية أنها جواهر فهذا محال برأي ابن حزم لأنها بلا خلاف محمولة فيما هي فيه ، غير قائمة بنفسها ، وهذه صفة العرض لا صفة الجواهر ، كما أنه ينكر وجود خلاء البتة إذ يقول : " ليس في العالم خلا البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها ، وليس وراءها خلاء لا ملاء ولا شيء البتة وأن المدة ليست للأمد ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٧١.

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٧٢ .

٣ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "النفس الإنسانية" ص ١٧٠ من هذا البحث.

٤ : ابن حزم : الفصل ، المجلد : ٣ ، ج : ٥ ، ص ٧٢ ، ٧٣ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٧٣ ، وانظر التقريب ، ج : ٤ ، ص ١٢٩ .

أحدث الله الفلك بما فيه من الأجسام الساكنة والمتحركة وأعراضها^١، ويستدل على ذلك بالآلة المسماة سارقة الماء والآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول^٢.

وقد يندمى العقل أمام وصف ابن حزم للفصول والأجناس والأنواع بأنها لا تقبل الأشد ولا الأضعف^٣، وهو الوصف نفسه الذي يعطيه للجوهر إذ الجواهر لا ضد لها، والجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف^٤ فيقع توهم سحب الجوهر على الفصول والأجناس والأنواع، ومن ثم تصدير حكم أن فقيهننا تناقض في آرائه، ولكن يامعان النظر نجد أن الفصل عنده صفة ذاتية تقوم بواسطتها الأنواع تحت الجنس وينفصل بعضها عن بعض وعدم قبول الفصول والأنواع والأجناس للأشد أو الأضعف باعتبار أنها لا تقع إلا وقوعا مستويا على ما تقع عليه.

ولما كان الجوهر — في مفهوم ابن حزم — دون سائر الأشياء .. موجود بنفسه وسائرهما متداول عليه، وكلها موجود به ولا سبيل إلى أن توجد دونه إضافة إلى أن الجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضا البتة، فقد يوجد دون بعضها، فالمستفاد من ذلك أن الجوهر يمثل الموضوع في القضية ولا يمكن البتة أن يكون محمولا، ومن ثم فإن كل أمر دل دلالة ملائمة على جوهر فهو في هذه الحالة حمل جوهري بمعنى الصفات الجوهرية لا بمعنى الجوهر، ذلك لأن الجوهر لا يحمل على جوهر آخر باعتبار أن الجوهر دائما في مفهوم ابن حزم يكون قائما بنفسه حاملا لأعراضه أي أن الأصل في الجوهر في المفهوم الحزمي أن يكون موضوعا ولا يحمل البتة وما عداه يكون محمولا على الموضوع أو موجودا فيه، والمحمول لدى ابن حزم ليس بمعنى المتمكن، ذلك لأن المحمول إنما يكون " في الصفات التي تبطل ببطلان ماهي فيه، كبياض زيد وحياته، فإن زيدا إن بطل، بطلت حياته وبياضه بلا شك، وقد يبطل أيضا بياضه ولا يبطل زيد بل يكون

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٣، ج: ٥، ص ٧٠، ٧١.

٢ : انظر مبحث المفاهيم الكبرى: "ماهية النفس" ص ١٦٦ من هذا البحث.

٣ : ابن حزم: التقريب، المرجع سابق، ج: ٤، ص ١٢٩.

٤ : المرجع السابق، ص ١٤٤.

صحيحاً سوياً إما لشحوب ، وإما لبعض الحوادث ، أما المتمكن إنما نقوله في الجواهر التي تبطل ببطلان ماهي فيه ، ككون زيد في البيت ثم ينهدم ويصير رابية أو هدة ، وزيد قائم صحيح ينظر في أسبابه ... وهكذا أجزاء الجسم في الجسم ، إنما هي متمكنة لا محمولة ^١ .

وعليه فالاسماء في النسق الحزمي تنقسم " أقساماً أربعة : إما حاملة ناعته ، وإما حاملة منعوته ، وإما محمولة ناعته ، وإما محمولة منعوته " ^٢ ، ويحدد معنى ناعته بأنها التي تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمى تلك الأشخاص كلها بذلك الاسم ، وأما معنى منعوته أي تسمى باسم واحد وهي جماعة . والحاملة عنده التي تقوم بأنفسها وتحمل غيرها ، والمحمولة : أي التي لا تقوم بأنفسها ^٣ ثم يصنف الحمل إلى اثنين :

حمل جوهري : ويكون إما أعم ، وإما مساوٍ ، ولا يكون أخصراً أصلاً أما الحمل الجوهري الأعم : مثل قولنا : " الإنسان حي " فإن الحياة محمولة في الإنسان حملاً جوهرياً إذ لولا الحياة لم يكن إنساناً ، ولما كانت الحياة في غير الإنسان كان ذلك الحمل أعم .

وأما الحمل الجوهري المساوي : مثل كون الحياة في الحيّ فإنها مساوية للحي إذ لا حياة في غير الحي ، ولا حي في العالم بلا حياة ، وينوه ابن حزم هنا إلى أن " تسميتنا الخالق تعالى حياً ليس على هذا الوجه وإنما سميناه بذلك اتباعاً للنص ، ولولا ذلك لم يجوز لنا أن نسميه حياً إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحس ، وكلا الأمرين منفي عن الباري عز

١ : المرجع السابق، ص ١٤٣ .

٢ : المرجع ١٣٩ . السابق، ص ١٣٩ .

٣ : المرجع السابق، الموضوع نفسه .

وجل"١ .

والحمل الجوهري لا يكون أخصّ أصلاً ، لأنه والحالة هذه لا يكون جوهرياً باعتبار أن الجوهري هو ما لم يتم جميع النوع إلا به .

وأما الحمل العرضي فمنه : الأعم ، والمساوي ، والأخص .

والحمل العرضي الأعم مثل قولنا للزنجي : " أسود " ، فإن الأسود أعم من الزنجي لأن الأسود موجود في الغراب ، وغير ذلك .

وأما الحمل العرضي المساوي مثل قولنا للإنسان : " ضحاكاً " فالضحك لا يكون في غير الإنسان ، ولا يكون إنساناً إلا ضحاكاً .

وأما الحمل العرضي الأخص مثل قولنا في بعض الناس : أطباء ، وفقهاء ، وما أشبه ذلك ، إذ هي صفات توجد في بعض أشخاص الإنسان ، إلا أنها لا توجد في غيره .

ويشير في هذا النوع من الحمل إلى احتمال أن يكون مما هو أخص الخاص — الخاص المخصوصة — كقولنا هذا الشخص هو زيد .

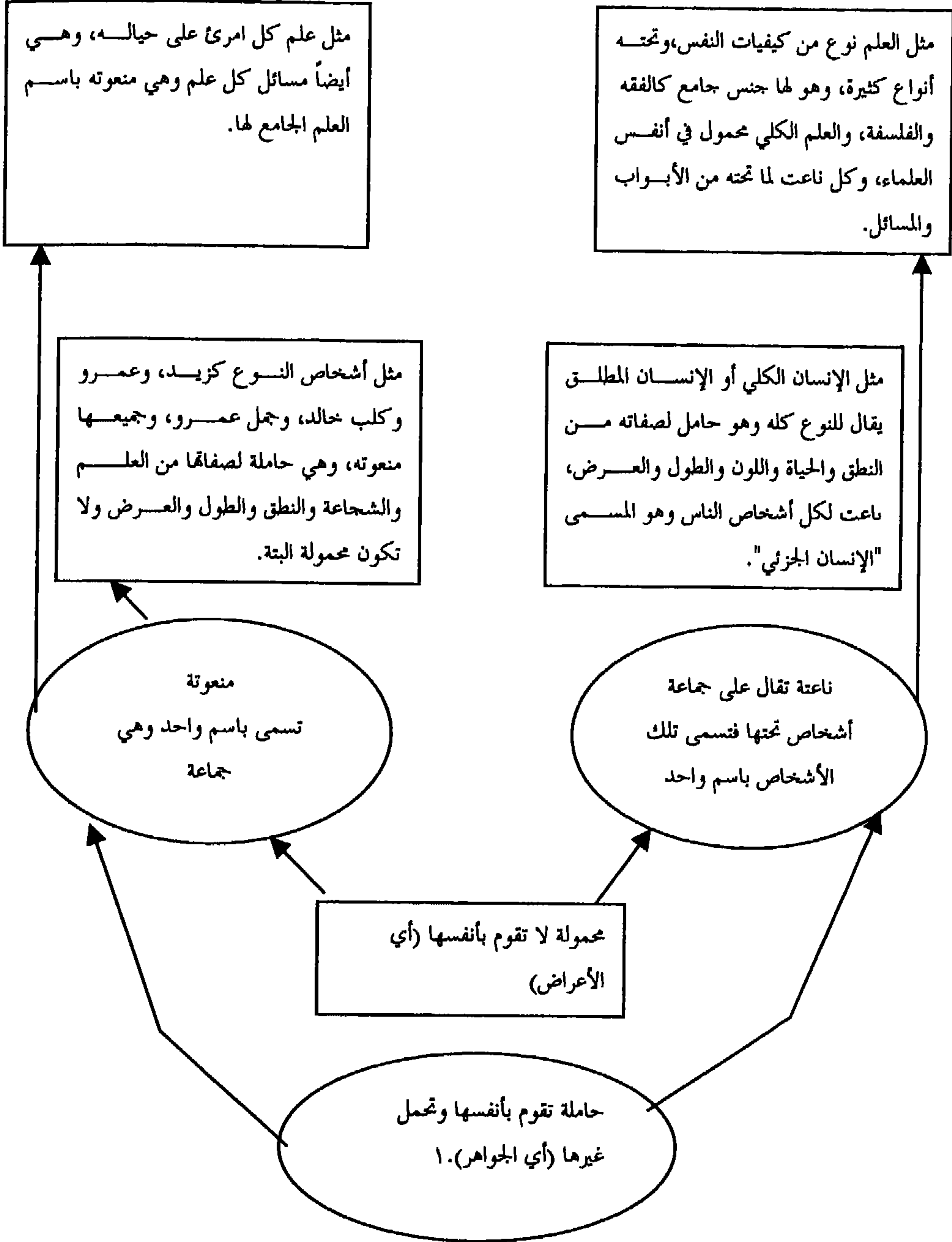
كما ينظر إلى الحمل ، من حيث القوة والفعل ، فيسميه بالحمل الممكن ، والحمل الواجب . فالحمل الممكن منه حمل أعم ، كالسواد يوجد في بعض الناس وفي غيرهم ، ويكون أخص كالطب في بعض الناس لا في جميعهم ولا يوجد في غيرهم ، ولا يكون مساوياً البتة كالضحك للإنسان . وأما الحمل الواجب فهو إما عام كالحياة للحَي ، وإما مساو كالضحك للإنسان ، ولا يكون

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، كما يشير ابن حزم في هذا الموضع إلى أن أسماء الله عز وجل مشتقة أصلاً وليست واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرها لكنها أسماء أعلام فقط ، لم يوجب تسميته تعالى بها دليل ، حاشا أننا أمرنا تعالى بأن نسميه بها ، وندعوه بها ونناديه بها ، لا إله إلا هو . وإنما دل البرهان على أنه تعالى أول حق واحد خالق فقط ثم نخبر عنه بأفعاله عز وجل .

أخص ، كما أن النفي في الممتنع يكون أعم فقط ، كنفى الجمادية عن الإنسان ، وربما وجد مساوياً ، ولا يوجد أخص فيما أوجبه الطبع للنوع^١ .

١ : المرجع السابق، ص ١٤٠ ، بشيء من التصرف.

ويمكن عرض التصنيف السالف لأنواع الحمل الجوهرى والعرضى في الشجرة التالية:



وعلية يمكن تحديد مفهوم الجوهر وخصائصة في النسق الحزمي بما يلي :

— الجوهر هو الشيء القائم بنفسه ، القابل للمتضادات^١ .

— الجوهر أول الرؤوس العشرة ، لأنه حامل لها ، وباقيها محمولة فيه^٢ .

— الجوهر مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحت اسمه الجوهر ، وغير الجوهر^٣ .

— الجوهر وحده من جملة (المقولات العشر) قائم بنفسه ، وحامل لسائرهما ، والتسعة الباقية محمولات في الجوهر وأعراض له وغير قائمات بأنفسها^٤ .

— الجواهر لا ضد لها أصلا ، وإن وصفت بالتضاد ، فإنما يراد أنهما تتضاد وكيفياتهما فقط^٥ .

— الجوهر لا يقال فيه أشد ولا أضعف ، وإنما يقع التضاد والأشد والأضعف في بعض الكيفيات^٦ .

— الكيفيات لا تقبل الأضداد قبول الجوهر للأضداد ، باعتبار أن بعض أنواع الكيفية هي الأضداد لأنفسها فهي محمولة لا حاملة ، وفيها أجناس وأنواع^١ .

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤ ، ص ١٤٥ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٦ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١١٨ وهو ما أشار إليه ابن رشد إذ يقول : " فقد لاح من هذا أنه لا واحد من الأعراض التسعة (يقصد المقولات التسع) يمكن فيه أن يفارق الجوهر ، بل الجوهر متقدم عليه تقدم السبب على المسبب " ، كما يشير أن المقولات التسع موجودة في الجوهر ، وأن بعضها متقدما في وجوده في الجوهر على بعض ... انظر تلخيص ما بعد الطبيعة مرجع سابق ، ص ٤٠،٣٩ .

٥ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤ ، ص ١٤٤ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

— كل قابل للمتضادات فهو جوهر، وكل جوهر قائم بنفسه ، قابل للمتضادات، حامل لها في ذاته ، وبهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهرًا أو يسمى جوهرًا^٢.

— الأصل في الجوهر أن يكون حاملاً وليس محمولاً ، وما عداه محمولاً عليه أو موجوداً فيه^٣.

— إن حُمل جوهر على جوهر آخر ، يكون الجوهر المحمول بمعنى الصفات الجوهرية .

وفي ضوء ما سبق من تحديد للجوهر في منظومة ابن حزم ، فإن الجوهر لديه مبدأ ليس فوقه جنس يقع تحته اسمه الجوهر وغير الجوهر ، وفي " المدخل إلى إيساغوجي " وإن كان يسير على منهج الأوائل في تصنيف الحدود الكلية ، إلا أنه يعبر عن موقفه اللاأرسطي إذ المبدأ في التقسيم للعالم " أي جنس الأجناس " الذي لا يكون جنساً أبداً هو الجوهر عنده^٤.

ولما كان الجوهر جسماً فإن " جنس الأجناس " أي المبدأ في القسمة إنما يتعلق بالمستوى المحسوس ، مع ملاحظة أن الجوهر لدى ابن حزم " محسوس بالعقل فقط ، وليس مرثياً ولا مذاقاً ولا ملموساً ولا مشموماً^٥ ذلك لأن الحواس لا تدرك إلا الكيفيات ، وفي ذلك يقول : " وإنما أوقعنا ما يقع تحت الحواس تحت الكيفية طلباً للاختصار وجمعاً للكثير تحت اسم واحد ، ولأنها ترسم برسم واحد " ^٦.

أما الجنس عنده هو اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً ، وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو ، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم وأنواعهم كقولك " الحي "

١ : المرجع السابق، ص ١٤٥ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٤٤ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

٤ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١٧ .

٥ : المرجع السابق ، ١٢١ .

٦ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

الذي يدل على الخيل والناس والملائكة وكل حي "١، وعليه فإن الجنس لديه ينقسم قسمين :
 جنس لا يكون نوعاً البتة وهو المبدأ ، أي الجوهر ، و جنس قد يكون نوعاً^٢ . أما في حديثه عن
 النوع يعلن عن موقفه اللا أفلاطوني إذ يحدد النوع بإدراجه تحت الجنس ، ولكن ليس على نمط
 التصور الأرسطي الذي اعتبر النوع صورة مفارقة لما تحتها تأثيراً بمثالية أفلاطون إذ يقول : " سميَ
 الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو " الصورة " . وأرى هذا اتباعاً للغة اليونانية ، فربما
 كان هذا الاسم عندهم ، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة ، واقعاً على النوع
 المطلق ، ولا معنى لأن نشغل بهذا إذ لا فائدة فيه^٣ ، ويحدد النوع باللفظ الذي يطلق على كل
 جماعة متفقة في حدّها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط^٤ ، ويشير إلى أن الجنس قد يجمع أنواعاً
 كثيرة يقع اسمه على كل نوع منها ، ويوجد حده في جميعها ، وتباين هي تحتها بصفات يختص
 بها كل نوع منها دون الآخر ، وكذلك النوع عنده " ينقسم قسمين : نوع لا يكون جنساً
 وهو الذي فيه الوقف في القسمة "٥ .

وإذا كان الجوهر هو المبدأ في القسمة فإن الوقف فيها يمثل نوعاً لا يكون جنساً البتة كالناس
 والخيول والنمور والياقوت والعنب وما أشبه ذلك ، " فإنه ليس تحت كل اسم من هذه الأسماء
 إلا أشخاصه فقط كزيد وعمرو ، وكل فرس على حدته ، وكل ياقوتة على حدتها ، وكل عنبة
 على حدتها "٦ ، وهذا النوع الذي لا يكون جنساً هو نوع الأنواع إذ لا نوع تحتها ، وإنما تحتها
 أشخاصه فقط^٧ ، وهو بذلك يشير ضمناً إلى العلاقة المتغيرة بين النوع والجنس إذ بين طرفي

١ : المرجع السابق، ص ١١٤ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٥ .

٤ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٥ : المرجع السابق ، ص ١١٧ .

٦ : المرجع السابق ، ج : ٤ ، ص ١١٦ .

٧ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

القسمة — المبدأ فيها أو الرأس الأعلى كما يسميه وهو جنس الأجناس ، والوقوف فيها هو نوع الأنواع — تكون الأشياء جنسا من وجه ، ونوعا من وجه آخر ، جنسا لما يندرج تحتها، ونوعا لما يعمها^١. ويذهب ابن حزم إلى أن كل ما دون الخالق محدود ومحصور " فكل ما يسمى جنسا مما لا يكون إلا جنسا محضا ، ومما يكون جنسا ونوعا فإنه محدود عندنا وفي الطبيعة أي أننا نقول: كل ما دون الخالق ينقسم قسمين : جوهر ولا جوهر ، فالجوهر هو الجسم ، والجسم هو الجوهر ولا شيء دون الخالق تعالى إلا جسم أو محمول في جسم"^٢، وكذلك أنواع الأنواع فهي محدودة في الطبيعة ولكننا لا نستطيع حصرها إذ يقول : " وأما أنواع الأنواع فإنها محدودة في الطبيعة غير محدودة عندنا " أي أن عدد هذه الأنواع من الحيوان والنبات والشجر والأحجار متناه في ذاته عند الباري عز وجل لا يزيد أبدا ولا ينقص"^٣ لقوله تعالى: ﴿وَمَتَّ كَلِمَاتِ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ، لا مبدل لكلماته﴾ [الأنعام: ١١٥] .

وكذلك قوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] لذا يذهب ابن حزم اتباعا للنص إلى أن جميع الأنواع محصورة العدد لا زيادة فيها لإدخاله تعالى الكلية فيها والكلية لا تدخل إلا في ذي نهاية^٤، ولما كانت الأنواع تتمايز تحت الجنس بفصولها وخواصها فنجد ابن حزم يحدد معنى الفصل بأنه " ما يفصل طبيعة عن طبيعة ... وإذا توهمنا أن ذلك الفصل معدوم مما هو فيه ، مرتفع عنه فقد فسد الذي هو فيه وبطل البتة"^٥، إذ بالفصول تقوم الأنواع تحت الجنس وتتمايز عن بعضها البعض ، والفصول برأي ابن حزم " كصفات لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه"^٦، وهي موجودة في الأنواع بالفعل ، وفي الجنس بالقوة .

١ : المرجع السابق : الموضع نفسه ، ص ١١٧ .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .

٥ : المرجع السابق ، ص ١٢٩ .

٦ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

أما الخاصة فهي عنده قسمين : " خاصة مخصوصة " و " وخاصة مساوية " ، وأما الخاصة المخصوصة هي التي توجد " في بعض أشخاصه (أي النوع) لا في كلها ، وذلك مثل الشيب في حال الكبر ، فإنه فيما هو فيه في وقت دون وقت " ^١ بينما الخاصة المساوية فهي في جميع أشخاصه وهي عند ابن حزم " قد تقوم مقام الحدّ ، ويرسم بها ما كان فيه رسماً صحيحاً دائماً على طرفي مرسومة منعكساً . فإنك تقول : كل إنسان ضحاك ، وكل ضحاك إنسان ، فهذا هو الانعكاس الصحيح ^٢ ، ويحدد وجه تمايز الفصل عن الخاصة بأن الفصل إذا توهمنا عدمه عن الشيء الذي هو فيه وله بطل هذا الشيء ، أما الخاصة فليست كذلك إذ يقول : " إن الفصل هو ما لا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء ، فإن النطق والموت إن توهم أنهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنساناً البتة ، وأما الخاصة فبخلاف ذلك ، ولو توهمنا الضحك معدوماً بالكل جملة واحدة ، حتى لا يعرف ما هو لم يبطل الإنسان ولا امتنع من أجل عدم الضحك أن يتكلم في النحو والفقهاء والفلسفة ، وأن يعمل في الدجاج ... وغير ذلك مما ينتج له النطق الذي هو التمييز ^٣ . وبالرغم من أن الأعراض كيفية مثل الفصل والخاصة إلا أن ابن حزم يبرز ما تتميز به الأعراض ففي باب العرض يقول : " العرض العام هو الذي يُعم أنواعاً كثيرة ... وينقسم أقساماً فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعض ، ثم في بعض أحواله دون بعض " ^٤ ، ويذهب ابن حزم إلى أن في الأعراض أنواعاً وأجناساً وأشخاصاً ... وأن بعض النوع لو توهم معدوماً لم يُعدم الجنس ، ألا ترى لو عُدم البياض لم يُعدم اللون لأنه بقي السواد والخضرة والحمرة وغير ذلك ، ولكن لو عُدم الإنسان لم يُعدم الحي ، لأنه بقي الخيل والدجاج وغير ذلك ، وكذلك لو عُدم الجنس لُعِدِمَت جميع الأنواع البتة " ^٥ .

١ : المرجع السابق ، ص ١٣١ .

٢ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥ : المرجع السابق ص ١٣٣ .

مما سبق يتبين أن ابن حزم يستخدم لفظ الجنس والنوع والفصل استخداماً دلاليّاً (وقوع الأسماء على مسمياتها) باعتبار التحديد اللغوي للمعاني والمفاهيم أي أنها ليست مفاهيم مجردة ، بل هي أسماء لها وظيفة في تحديد ما تطلق عليه ، ففي أقسام الكلام التي هي ذاتيات نجد السؤال : " ما هذا " ؟ . استخبار يفيد الجنس ويكون الجواب عن ذلك هو " جسم " ، أما السؤال : " ما هذا من الجملة التي سميت " ؟ استخبار يفيد النوع ، ويكون الجواب " النامي " ، وفي السؤال : " أي شيء هذا من الجملة التي سميت " ؟ فهو استخبار يفيد الفصل ويكون الجواب : ذو السعف والخوص والورق والجريد المستطيل والثمرة التي تسمى تمراً ، وهذا بدوره يؤكد أن رؤية ابن حزم للمنطق وعلاقته باللغة وإصراره على إبراز وظيفة المنطق في معرفة وتحديد أوصاف الأشياء مخالفاً بذلك أرسطو الذي يميل اعتبار الجوهر صورة أو ماهية مجارة لأفلاطون ، إضافة إلى أن المعرفة الحقيقية لدى أرسطو هي المعرفة البرهانية والتي تهدف إلى معرفة الماهية والعلّة ، بخلاف المعرفة الجدلية التي قد تكفي بالأعراض والأوصاف فقط^٢ حيث يؤكد أرسطو في التحليلات الثانية أن " من مميزات الحد أنه حصيلة ونتيجة لبرهنة الماهية "^٣ ، وعليه فإن الفكرة الواضحة لدى أرسطو عن الجوهر هو اعتباره ماهية لا جسمية ولا عرضية باعتبار أن المعرفة بالأعراض معرفة جدلية لا تبرز الماهية . وهذا بدوره يثير مسألة موقف ابن حزم من مفهوم الحد وأغراضه .

ب - الحد والرسم في المفهوم الحزمي :

في باب " الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل " يقدم ابن حزم عرضاً للتمييز الأرسطي بينهما ثم يبرز بوضوح رأيه في مدلول كل منهما . إذ يقول : " إن الصفات أو المعاني التي ذكرنا أنه لا بد لكل ما دون الخالق تعالى منها ، فإنها تنقسم قسمين : إما

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

٢ : د . سالم يفوت : ابن حزم والتفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس ، مرجع سابق ، ص ٢١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه ، فاتفقنا على أن سميها " حداً " وإما مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعته ، فاتفقنا على أن سميها " رسماً " ونقول : إن المحارجة في الأسماء لا معنى لها ، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والجهل ، وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات وما يقع به إفهام بعضها بعضاً فقط ، فقد أرسل الله تعالى رسلاً بلغات شتى ، والمراد بها معنى واحد فصح أن الغرض إنما هو التفاهم فقط ، ولا بد لكل ما دون الخالق أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة — لأنه لا بد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه ، عرضاً كان أو جوهرًا^١ .

يستفاد من ذلك أن ابن حزم وإن كان يمايز بين الرسم والحد فإن كل منهما يعتبر وصفاً للجوهر بمعنى الجسم وأعراضه ، فالموجودات كافة لا بد وأن تكون مرسومة ومحدودة . ويحدد أوجه التمايز بأن " كل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدوداً^٢ وسنده في ذلك أن كل حد فهو تمييز للمحدود مما سواه ، وكل رسم فهو تمييز للمرسوم مما سواه ، وينتج عن هذه الحجة أن كل حد رسم والانعكاس الصحيح لها هو أن بعض الرسم حد ، ولما كان كل حد فهو مميز لطبيعة المحدود مبين لها ، فليس كل رسم حداً ، وبالتالي فإن الرسم أعم من الحد . ويميز في الرسم المطلق الكلي بين قسمين : " قسم يميز طبيعة المرسوم فهو رسم وحد ، وقسم لا يميزها فهو رسم لاحد^٣ .

ويستعرض ابن حزم رأي الأوائل في الحد والرسم فيقول : " عبر الأوائل عن الحد بأنه : " قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميز له عن غيره " ، وعبرت عن الرسم بأنه : " قول وجيز مميز للموضوع من غيره " .

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ١١١ ، ١١٢ .

٢ : المرجع السابق ص ، ١١٢ .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

والحد محمول في المحدود والرسم محمول في المرسوم — لأن كل واحد منهما صفات ماهو فيه. فإذا كان التمييز مأخوذاً من جنس الشيء المراد تمييزه ومن فصوله كان حداً ورسمياً ، وإذا كان مأخوذاً من خواصه وأعراضه كان رسماً لا حداً^١ ، ويُعلق على ذلك بقوله : " هذه عبارة المترجمين وفيها تخطيط لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول ، وأنه إنما مأخوذ من الأعراض ، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا : إن كل حدّ رسم ، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول ، وهذا ضد ما قالوه قبل .

وأيضاً فإنهم قالو : إن الرسم غير الحد ، ثم قطعوا أن الحد هو بعض الرسم ، وهذا تنلقض^٢ ، وهذه الرؤية النقدية لعبارة المترجمين دفعته إلى أن يحدد بدقة كل من " الحد " و " الرسم " إتقاء لكل لبس وإيقاع التفاهم الصحيح على المسميات ، فيقول : " إن كل ميمز شيئاً عن شيء فهو إما أن يميزه بتمييز يؤخذ من فصول ومن أجناس فيكون حداً منبئاً عن طبيعة الشيء ميمزاً له مما سواه (مثال ذلك قولنا في الإنسان : أنه الجسد القابل للون ، ذو النفس الناطقة الحية الميتة .

فإن الحيّ جنس للنفس أي نفس كانت ، والناطقة فصل لها من سائر النفوس الحيوانية) أو يميزه بتمييز يؤخذ من أعراض وخواص فيكون ميمزاً للشيء مما سواه فقط غير منبئ عن طبيعته (مثل القول في الإنسان : إنه الضحاك أو الباكي فهذا تمييز للإنسان مما سواه ، وليس منبئاً عن طبيعته)^٣ ومعنى ذلك أن التمييز برأيه نوعين " حد " و " رسم " ويبرز شروط التمييز بالحد بما يلي :

— أن يكون مساوياً للمحدود .

— ألا يتناقض مع المراد تمييزه .

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، الموضع نفسه .

٢ : المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٣ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

- أن لا يدخل فيه ما ليس من المحدود .

ج - الاستقراء الأرسطي برأي ابن حزم :

تناول ابن سينا شرح الاستقراء الأرسطي فذكر أنه : " حكم على الكلي ، لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي ، إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور ، فكأنه يحكم بالأكبر على الواسطة ، لوجود الأكبر في الأصغر " ^١ ولقد فطن ابن حزم إلى أن القياس الفقهي هو استقراء أرسطو ، وعمد إلى بيان فساده كبرهان إذ يقول : " فمن ذلك شيء سماه الأوائل " الاستقراء " وسماه أهل ملتنا " القياس " فنقول وبالله تعالى التوفيق : إن معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد ، أو يحكم فيها بحكم واحد ، فنجد كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس أو كل واحد من المحكوم فيهم ، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة ، وكذلك أيضاً لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أن كل أشخاص ذلك النوع ، وإن غابت عنهم ، ففيها تلك الصفة ، وأن كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم . ولعمري لو قدرنا على تفصي جميع الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنا منها واحد ، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها ، لوجب أن نقضي بعمومها لها ، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوبة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوباً على كل ما فيه تلك الصفة ، فهذا تكهن من المتحكم به ،

١ : ابن سينا : النجاة ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ م ، القسم الأول في المنطق ، ص ٥٨ .

وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب " ^١ وهنا نجد ابن حزم يثير مسألة منطقية في المعرفة تتعلق باستحالة تقصي جميع جزئيات الظاهرة حتى يتسنى لنا تعميم الحكم أي الوصول إلى حكم عام بشأنها ، وهو ما رفضه المناطقة المحدثين لما هو معروف بالاستقراء التام، ووصفوه في حالة التمكن من إحصاء جميع الجزئيات، بأنه تحصيلي لا يفيد جديداً ، أما تقري بعض الجزئيات والانتقال منها إلى حكم عام يُعمّم ويُعم غيرها لوجود التشابه، فهذا ما يرفضه ابن حزم وبشدة — وهذا هو القياس الفقهي — ويصفه بأنه تكهن من المتحكم ، وتخرّص ، وتسهّل في الكذب ، وقضاء بغير علم إذ في ذلك جرأة تتمثل في الانتقال من الحكم على المعلوم إلى الحكم على المجهول ، وتلك مسألة أخرى تتعلق بالاستقراء الناقص كأسلوب في البحث العلمي الذي تتمثل في ملاحظة بعض الوقائع والانتقال منها إلى حكم عام يشملها ويشمل الوقائع المشابهة لها والتي لم تقع تحت البحث .

وتلك الطفرة التي بواسطتها تنتقل بها إلى المجهول ، يؤكد ابن حزم أنها لا تؤدي إلى نتائج يقينية بل فيها من التكهن ، أي أنها احتمالية لأننا والحالة هذه نحكم على ما لم نشاهده ، والحل برأيه يتمثل في أنه " ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين ، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه . فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك " ^٢ ويستفاد من ذلك أن المعرفة التي نُحصّلها بالاستقراء إنما هي معرفة احتمالية لا يقينية ، وتلك حقيقة يقرها العلم الحديث ، ولكن فات ابن حزم هنا أن المعرفة في مجال الطبيعة ، وكشف أسرارها من المستحيل أن يتم دفعة واحدة ، وتاريخ العلم يؤكد أن معرفة قوانين الطبيعة تتم بصورة مرحلية متدرجة تساهم فيها عدة أمور منها ما يتعلق بالملكة العقلية المميّزة ، ومنها ما يتعلق بالأجهزة المتوفرة ومدى

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج:٤، ص ٢٩٦.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٩٩.

دقتها ، علاوة على النتائج والنظريات العلمية السابقة ، ما يؤكد صفة الاتصال في التفكير العلمي أو ما يعرف بالتراكمية ، ويمكن التماس قبول وجهه نظر ابن حزم بالنسبة للاستقراء العلمي فيمل يتعلق بالشريعيات وفي ذلك يقول : "وأعلم أن قوماً غلطوا أيضاً في هذا النوع غلطاً لم يخرجوا به من هذا المنتشب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه فسموا فعلهم في هذا الباب باسم آخر وهو أن سموه " الاستدلال بالشاهد على الغائب " وبالحقيقة لو حَصَلُوا البحث لعلّموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق " ^١ ويلاحظ أن ابن حزم يقصد " بالغائب " هنا هو الغائب عن الحواس من الموجودات المعلومة ، فهو برأيه ليس غائباً عن العقل؛ لأن العقل شاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس ، ولا فرق ، ويدلل على ذلك بقوله : " إذا أيقن المرء أن الحواس موصلاتُ إلى النفس وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات ، إذا صحّ عقلها من الآفات ، وبأن تنفرغ من كل ما يشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلّها عليه ، لم يجد المرء حينئذٍ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهد بعقله دون حواسه ، فلا غائب من المعلومات أصلاً ، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة " ^٢ فالمستقبلات الحسية المنتشرة في المحيط الجسمي وأعضاء الحس هي موصلات للنفس ونوافذها على العالم الخارجي وحكم النفس في هذه المحسوسات لا يصحّ إلا بصحة العقل فلا تفاضل للحواس على العقل، ويضرب مثلاً لتوضيح ذلك فيقول : " ونحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه موقناً بأن الألوان موجودة ، كإيقان المبصر لها ولا فرق ، وكذلك يقيننا بوجود الفيل وإن كنا لم نره قط كيقين من رآه ولا فرق ، وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط ، وأما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك . وكذلك نحن إنما يَفْضُلْنَا من رأى الفيل بالكيفية فقط ، وإنما صحة وجوده فلا فضل له علينا في المعرفة بأنه حق .

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

ونحن وإذ كنا لم نشاهد — ولا أخبرنا من شاهد — ولا بلغنا أن في الناس اليوم إنساناً يرفع من الأرض ستمائة رطل ، فلسنا ننكر وجوده ، إن وجد ، كإنكارنا وجود إنسان يرفع ستة آلاف رطل من الأرض ، وكلاهما لم نشاهده ولم نشاهد مثله . فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً ، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ، ينفرد بحكم ما يتيقنه فيها بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها في الحكم الأول^١ وهنا يبرز لنا ابن حزم أن لا معنى مطلقاً للحديث عن الاستدلال بالشاهد على الغائب إذ لا منفعة باستواء لمشاهدات فيما لم توجهه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات كما يرفض استخدام العلة في الشرائع إذ يقول : " فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل ، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر ، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به . فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه ، وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا موجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط^٢ وعليه فلا علة برأي ابن حزم إلا في الطبيعيات ، ومن ثم يصف ابن حزم محاولة الفقهاء في تسمية استقراءهم " قياساً " بأنها حيلة ضعيفة مذمومة إذ أنهم يحكمون فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما ، أي إجراء للعلة في المعلول^٣ . يستفاد مما سبق أن رفض ابن حزم للقياس الفقهي مرتبط بموقفه من الاستقراء الناقص لعدم جدواه في الوصول إلى حكم كلي عام مقطوع به . والواضح أيضاً أن ابن حزم من خلال كتابه التقريب يسعى إلى تأسيس الفقه على دعائم عقلية منطقية لا بالبرهنة على صحة الأصل (أي مصادر التشريع) وإنما لإثبات صحة رد الفرع إلى الأصل^٤ فنجده يعرض لأمثلة شرعية فيتحرى فيها دقة القواعد المنطقية ، وفي

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٣٠٠ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

٣ : المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

٤ : انظر منهج ابن حزم الظاهري في علوم الدين ، ص (٩٧) من هذا البحث .

ذات الآن ينوه إلى أن مجال الشريعة ليس هو مجال العقل فإذا كان مجال العقل عالم المحسوسات بما فيه من علل وما يترتب على ذلك من توقع عقلي فلا علة في الشرائع أصلاً بوجه من الوجوه . لذلك نجد أنه يتجنب استخدام لفظ القياس بل يستخدمه تحت لفظ آخر وهو البرهان .

د - في اقتسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب :

يلاحظ أن ابن حزم في فهمه للشريعة يستند إلى باب " الجهات " في المنطق الصوري ، والجهات أو العناصر عنده ثلاثة أقسام لا رابع لها ، إما واجب ، وإما ممكن ، وإما ممتنع^١ ويناقش ابن حزم رأي بعض المتقدمين الذين يعتبرون التقابل بين المتناقضتين (أي المختلفين في الجهتين الكمية والكيفية) الكلية الموجبة والجزئية السالبة أشد من التقابل بين المتضادتين (أي المختلفتين في جهة واحدة) الكلية الموجبة والكلية السالبة ويُعلق ابن حزم على ذلك بقوله : إن هذا خطأ وإن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى^٢ وإن قضاء هذا القائل وإن كان صادقاً في عدد وجوه الاختلاف ، فهو قضاء كاذب في شدة الاختلاف، ولو كان قد قال مكان أشد " أكثر " لكان حقاً . بل نقول : " إن التي تسمى ضدّاً ، ونحن نسميها " نفيّاً عاماً " إن شئت ، أو نقيضاً عاماً " ، أشدُّ تبايناً من الأخرى التي نسميها " نقيضاً خاصاً " أو إن شئت " نفيّاً خاصاً " لأن قائل الأولى نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذبه في كل ما حكى ، ولم يدع معنى من معاني قضيته إلا وخالفه فيها وبأينه في جميعها .

وأما الثانية فإن قائلها إنما نفى بعض ما أوجبه الآخر وأمسك عن سائر القضية فلم ينفها ولا أوجبها ولا خالفه فيها ولا وافقه ، وإنما بأينه في بعض قضيته لا في كلها ، والمباين في الجميع أشد خلاًفاً من المباين في البعض^٣ وهنا نلمس تبريراً لدى ابن حزم في اعتباره النفي العام أو

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤ ، ص ١٩٥ .

٢ : يلاحظ أن ابن حزم إنما يأخذ بالظاهر فيما يتعلق بالنصوص الدينية .

٣ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤ ، ص ٣٠٤ .

النقيض العام أشد مباينة من النفي الخاص أو النقيض الخاص ، ويزداد ذلك وضوحاً عند تحليله للتقابل بين النفي العام والإيجاب العام في العناصر أو الجهات الثلاثة على النحو التالي :

ففي عنصر الوجود : نجد أن القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة تقسمان الصدق والكذب بالضرورة إذ الموجبة أبداً صادقة حق ، والنافية أبداً كاذبة باطلة^١ بمعنى أنهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً ، ويمثل لذلك بقوله : " كل إنسان حي " فهذا حق ، ونفيه كذب إذا قلت : " لا واحد من الناس حي " ^٢.

وفي عنصر الإمكان فإذا قلنا : " كل إنسان كاتب " إذا عيننا بالقوة ، أما إذا عيننا بالفعل فالقضيتان العامتان (أي الكليتان) الموجبة والنافية كاذبتان فيه أبداً ، فـ " كل إنسان كاتب " ، " ولا واحد من الناس كاتب " فمن حيث الكتابة بالفعل فكلتاهما كذب^٣.

أما عنصر الامتناع : فالنافية أبداً صادقة مثل : " لا أحد من الناس فهاقاً " فهذا صدق ، أما الموجبة أبداً كاذبة مثل : " كل إنسان فهاق " فهذا كذب^٤ ، ويعلق على النفي الخاص والإيجاب الخاص أي [بين الجزئية السالبة والجزئية الموجبة الداخلتين تحت النفي العام أو النقيض العام] فهما يقسمان الصدق والكذب في عنصر الوجود ، وكذلك أيضاً في عنصر الامتناع ، لكنهما معاً صادقتين في عنصر الإمكان مثل : " بعض الناس كاتب " من حيث الكتابة بالفعل صادقة ، " وبعض الناس ليس كاتباً " من حيث الكتاب بالفعل أيضاً صادقة .

١ : المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

٢ : المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

٣ : المرجع السابق ، ص ٢٠٥ .

٤ : المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

أما عن الإيجاب العام أو النفي الخاص ، كذلك في الإيجاب الخاص والنفي العام ففي :

العناصر الثلاث الوجوب والامتناع والإمكان تقتسم القضايا المتقابلة الصدق أو الكذب^١ . أي لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً فإذا صدقت الواحدة كذبت الأخرى والعكس صحيح . ويلفت ابن حزم النظر إلى أن حمل صفة في عنصر الامتناع على بعض أفراد النوع بالنفي لا يعني إيجابها للبعض الآخر مثل " ليس بعض الناس هاقاً " فليس معنى ذلك أنه أوجب لسائرهم النهيق وعليه تعتبر قضية كاذبة فيقول : " وهذا كذب منهم وظن فاسد ... لأنه يخبر عن سائرهم بخبر أصلاً لا بأنهم ينهقون ، ولا بأنهم لا ينهقون ، ولا ندري لو أخبر ، أكان يخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر ، فندري حينئذ صفة خبره — لكنه الآن قد صدق في نفيه النهيق عن بعضهم صدقاً صحيحاً متيقناً .

وسكت عن سائرهم والسكوت ليس كلاماً، ومن سكت فلم يتكلم^٢ ، ومن خلال العرض السريع لإقسام القضايا الموجبات والنوافي للصدق والكذب نلتبس رداً على الاعتراض الذي ذكره الدكتور زكريا إبراهيم وهو اعتبار ابن حزم التقابل القائم بين القضيتين الكلية الموجبة والكلية السالبة أشد تبايناً من التقابل بين القضيتين الكلية الموجبة والجزئية السالبة، أو الكلية السالبة والجزئية الموجبة ، وأنه قد فات ابن حزم أن التقابل بين القضيتين المتقابلتين بالتناقض (ك م ، ج س) أو (ك س ، ج م) أقوى من التقابل بين القضيتين المتضادتين (ك م ، ك س) لأن المتقابلتين بالتناقض لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً^٣ فابن حزم لم يفته إقسام القضايا المتقابلة بالتناقض للصدق والكذب بل أوضح ذلك ثم أوجز القول فيه^٤ ولكن الرجل يبرز وجهه نظرة فيما يتعلق بشدة التباين كما سبق وأن عرضناها .

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٦ ، ولمزيد من التفاصيل راجع المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٧ .

٣ : د . زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

٤ : انظر ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

هـ - البرهان أو "الدليل العقلي" كأسلوب ضروري لطالب الحقائق :

يلاحظ أن كتاب البرهان هو الجزء الذي جمع فيه ما في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمى باليونانية "أنولوطيقيا" وما في الكتاب الرابع من كتبه في المنطق وهو المسمى باليونانية "أفوذقطيقا" لتناسب معنى الكتاين ، إذ الغرض فيهما البيان عن صور البرهان وشروطه ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق وهو المسمى "طوييقا" وهو الموضوع في الجدل ، وزاد فيه (أي في هذا الجزء) أشياء من مراتب الجدل وشروطه كثيرة مما لا غنى بالمتناظرين الطالبين للحقائق عنها ، وأضاف إليه أيضاً ما ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق وهو المسمى باليونانية "سوفسطيقا" وهو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشعوذة^١.

ويقرر ابن حزم " أن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة ، نعني بأشكال صور القرائن التي يقوم منها البرهان ، لأنه لا بد من أن يكون الحد المشترك محمولاً في المقدمة الواحدة وموضوعاً في الثانية ، أو يكون محمولاً في كل واحدة منهما ، أو يكون موضوعاً في كل واحدة منهما ، ولا سبيل في رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه البتة^٢ ، ويعلل ابن حزم تسمية الشكل الأول بهذا الاسم " لأن الشكلين الآخرين يُردان عند الحقيقة إليه^٣ والمعروف أن الشكل الرابع هو من وضع جالنيوس^٤ ، وهو المعروف لدى المناطقة المسلمين " بشبه الشكل الأول " وبعد تحليل ابن حزم لأشكال البرهان الثلاثة ، وإبراز شروطها وأنحائها ، عمد إلى ضرب أمثلة وإزكائها بأخرى شريعية لإظهار " فضل صناعة المنطق في كل علم^٥.

١ : المرجع السابق ، ص ٢١٨ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : المرجع السابق : ص ٢٣٠ ، ولزيد من التفاصيل انظر ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ من المصدر نفسه .

٤ : د. عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٨١ م ص ٢٠١ .

٥ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٤٠ .

أما فيما يتعلق بالاعتراض الذي ساقه الدكتور عبدالمجيد التركي^١ يقول فيه : " وهناك مثالان ساقهما العالم ر . برنشفيك ولاحظ غرائب نتائجهما الشرعية :

مثال من النحو الثالث من الشكل الثالث :

مثال شرعي

| | |
|-------------------|---|
| بعض الأعراض عدد | بعض المصلين مقبول الصلاة |
| وكل الأعراض محمول | وكل مصل فأمور باستقبال القبلة إن قدر |
| فبعض العدد محمول | فبعض المقبول صلاتهم أمور باستقبال القبلة إن قدر |

ويذهب إلى القول بأن الغريب في نتيجة المثال الشرعي هو أننا لا نفهم ألا يكون المقبول صلاته مصلياً تعريفاً. وبالتالي مأموراً باستقبال القبلة إن قدر. أي أننا لا نفهم لماذا لا يكون " كل المقبولين صلاتهم مأمورين باستقبال القبلة إن قدروا "، ثم يعلق بقوله والغرابة تزول إذا أدركنا أن ابن حزم قد خلط بين أشياء طبيعية بديهية معقولة وأخرى شرعية لا دخل للعقل فيها.

ويسوق المثال الآخر من النحو الرابع من الشكل الثالث :

مثال شرعي

| | |
|-------------------|----------------------------|
| كل جسم معدود | كل مرضعه خمس رضعات حرام |
| وبعض الجسم مركب | وبعض المرضعات خمس رضعات أم |
| فبعض المركب معدود | فبعض الأمهات حرام |

١ : د. عبدالمجيد التركي : موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو " ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية — منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ١٩٨٥ م ، ط : ٢ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .

ويُعلّق على نتيجة هذا المثال بقوله : المنتظر أن نجد في النتيجة تقريراً أن " كل الأمهات حرام " سواء أَرْضَعْنَ أم لم يَرْضَعْنَ وذلك بمقتضى أمر شرعي زائد على الطبيعة .

أما عن تقييم هذه الاعتراضات في نتيجتي المثالين السابقين يرى الباحث أن صاحب هذا الاعتراض ما كان له أن يعترض لو أنه طالع باب اقتسام القضايا : للصدق والكذب لدى ابن حزم من كتاب التقريب ، وتفهّم علاقات التقابل بين القضايا ، حينئذ ربما تراجع عن اعتراضه فالموجبة العامة في عنصر الوجوب صادقة أبداً ، والموجبة الخاصة في عنصر الوجوب صادقة أبداً .

فإذا كانت كل الأمهات حرام صادقة وجوباً فإن بعض الأمهات حرام صادقة وجوباً أيضاً وهذه تمثل علاقة التداخل بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة ، فما يحمل على حد كلي سلباً أو إيجاباً يحمل بالطريقة نفسها على أي حد مندرج تحته .

وكذلك الحال في نتيجة المثال الأول فبعض المقبول صلاحهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر ، فهي قضية جزئية موجبة وهي في عنصر الوجوب صادقة دائماً لأن كل المقبولين صلاحهم مأمورين باستقبال الكعبة إن قدروا فهي قضية كلية موجبة في عنصر الوجوب صادقة دائماً ، وإذا صدقت الكلية الموجبة في عنصر الوجوب صدقت الجزئية الموجبة المتداخلة معها في عنصر الوجوب دائماً . فلا غرابة منطقية في نتائج الأمثلة التي قدمها ابن حزم آنفاً .

وإذا كانت العمليات الفكرية مرتبطة أوثق ارتباطاً باللغة ، فما موقف ابن حزم من نشأة اللغة وعلاقتها بالمنطق ؟

١ : ابن حزم: التقريب، المرجع السابق، ج:٤، ص ٢٠٧.

الفصل الثاني

رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

(٢ - ١) تمهيد .

(٢ - ٢) إشكالية أصل و منشأ اللغة وموقف ابن حزم منها .

(٢ - ٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي .

(٢ - ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .

(٢ - ٥) نتائج الباب الثاني .

الفصل الثاني

رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق

(٢ - ١) تمهيد :

إذا كان (لالاند) يعرف اللغة بأنها " كل جملة من الإشارات يمكن أن تكون وسيلة للاتصال"^١. هذا التعريف ينقصه ، القدرة والاستطاعة على إنشاء هذه الإشارات والقصد إلى استعمالها . ذلك لأن الحيوانات تستعمل أيضاً بعض الإشارات للتعبير عن بعض الأحوال الخاصة ذات الصلة بالحاجات الحيوية ، مثل أصوات الشمبانزي ، ومثل إشارات النحل التي اكتشفها (فون فريش) ، وإذا كانت الملاحظات التشريحية والفيزيولوجية تدل على عدم وجود أي فرق بين الشمبانزي والإنسان في بنية الأعضاء الصوتية فنحن نستعمل في النطق حبالنا الصوتية وفقاً لبعض البنيات الدماغية ، وبمساعدة الرئتين ، وجميع أعضاء الفم وبمساعدة الجهاز السمعي أيضاً^٢ ، إذ الأصم بالولادة أبكم بالضرورة — والغريب أن جميع هذه الوسائل موجودة لدى القردة الراقية . فإن هذه القردة مهما تمكنت من إصدار بعض الأصوات فهي عاجزة عن الكلام.

(٢ - ٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة :

ولقد أكدت التجارب التي أجريت على صبي وقرود صغير ، وضعا في شروط متماثلة أن ، نقطة الانطلاق واحدة ، بحيث إن الصبي والقرود الصغير كانا يستعملان الوسائل نفسها ، ليستقر كل منهما في عالمه الذي كان يتضح له بالتدرج ، وبقي التنافس بينهما متعادلا فيما بين ٩ ، ١٨ شهرا ، وبعد ذلك أخذت الهوة بينهما في الاتساع إلى درجة أن المقارنة بينهما أصبحت عديمة المعنى . إذ بينما توقف تقدم القرود ، لوحظت انطلاقة جديدة انتقل بها الصبي من عالم الحيوان

١ : محمود اليعقوبي : الوجيز في الفلسفة — ص ١٩٨ ، المعهد التربوي الوطني — الجزائر ١٩٨٠ م .

٢ : المرجع السابق ، ص ١٩٩ ، ويشير ابن حزم إلى ذلك أيضا انظر ص (٩٦) من كتاب التقريب .

إلى عالم الإنسان ، عندما بلغ المرحلة التي يستطيع فيها تطويع اللغة وتطويرها ، وهذا يؤكد أن أصوات القرد المختلفة في الأوضاع المختلفة مرتبطة بالحاجات والانفعالات ، فلا يستطيع أن يفصلها عن هذه الأوضاع التي تحيد به وتلح عليه ، ولا أن يتصرف فيها من حيث هي إشارات. لأنها في أصلها إشارات موروثة تقوم بوظيفة بيولوجية بحتة بينما الإشارات الصوتية عند الإنسان علامات يتعلمها ويختارها ويصطلح عليها مع بني جنسه بكل حرية ويستطيع أن يتصرف فيها إلى ما لا نهاية له وكأن الطبيعة قصرت " لغة " الحيوان على ما به تتم حياته ، وكذلك الاحتجاج بالتدريب بواسطة المنعكس الشرطي الكلاسيكي أو الإجرائي لا مبرر له هنا ذلك ، لأن الاستجابات الشرطية مجرد ردود أفعال آلية مرتبطة بمثيرات خاصة لا تبلغ درجة اللغة التي تعمم الدلالة .

والواضح مما سبق هو أن اللغة ليست وظيفة عضوية بل هي وظيفة عقلية لا تنفصل عن التفكير، لأنها وسيلته ، ولأن الفكر هو الذي يعطيها دلالتها.

وهنا تتضح المشكلة ماثلة في منشأ اللغة ، فقد أصبحت هذه المشكلة من العضلات الفلسفية التي حفل تاريخها بالمجازبات الحادة ، وهذه المشكلة لا يمكن دراستها إلا بالرجوع إلى تاريخها ، وتاريخها مديد في العصور الماضية ، يبدأ مع الأوغريتي ، ويمر بالعصور الوسطى المسيحية والإسلامية ، ويصل دون أن ينتهي إلى رأي قاطع في عصرنا الحديث حيث أخذ البحث طابعا ميتافيزيقيا ، جعل علماء اللغة المحدثين يحجمون عن البحث في هذه الإشكالية لعدم إمكانية الوصول إلى رأي علمي قاطع فيها ، "مما حدا ذلك بالجمعية الفرنسية إلى أن تمنع بالقانون إلقاء محاضرات في هذا الموضوع"^١ . لذا نكتفي بأن نبين بعض الاتجاهات في نشأة اللغة ، وموقف ابن حزم في هذه المسألة .

١ : أنيس فريجة : محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها معهد الدراسات العربية العالمية القاهرة ، ١٩٥٥ ، ص ١٢ ، ١٣ .

أولا : الاتجاه القائل بالتواضع والاصطلاح :

١ — وقد ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة الفيلسوف اليوناني ديموكريت^١ . فقد " حدد أفلاطون رأي ديموكريت على لسان هرموجينس في الحوار الذي أعده بعنوان " قراطيلس " بما يلي : إن الاسم الذي نطلقه على الشيء هو الاسم الصحيح ، فإذا استعضنا عنه أتى الثاني صحيحا كأول نغير أسماء عبيدنا بدون أن يكون الاسم الجديد أقل حظا في الدقة من السابق ، لأن الطبيعة لا تأخذ على عاتقها أن تطلق أسماء خاصة على أشياء خاصة . التسمية وليدة التكرار والعادة عند الذين زاولوا فعلها^٢ ، وهذا الحوار يكشف عن كون الناس هم الذين تواطؤوا على اللغة .

وفي العصور الوسطى ذهبت المعتزلة إلى أن اللغات لا تدل على مدلولاتها العقلية ، ولهذا المعنى يجوز اختلافها ، ولو ثبت توقيفا من جهة الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ، ثم يخلق لنا العلم بالمدلول ، ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ، ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته ، ولو خلق لنا العلم بذاته بطـل التكليف وبطلت المحنة^٣ . وهم بذلك يؤكدون أن منطق العقل إنما يستوجب الاصطلاح على اللغة ويرفضون الرأي القائل بأن اللغة توقيف من الله عز وجل ، ولقد أشار ابن جني إلى القائلين بالتواضع والاصطلاح وهو من مؤيدي هذا الرأي فيقول : " ذهبوا إلى أن أصل اللغة لا بد فيه من المواضعة، قالوا : وذلك كأن يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا ، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعون لكل واحدة [منها] سمة ولفظا، إذا ذكر عرف ما سماه ، ليمتاز عن غيره، وليغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين ، فيكون ذلك أقرب وأحف وأسهل من

١ : علي عبد الواحد وافي — نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ص ٣٢ دار النهضة مصر للطبع والنشر .

٢ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ص ١٨ .

٣ : السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، شرح وتعليق الأساتذة : محمد أحمد جاد المولى ، ومحمد أبو الفضل ابراهيم ، وعلى محمد البحاري ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، مصر ، جـ : ١ ، ص ٢٠ .

تكلف إحضاره ، لبلوغ الغرض في إبانة حاله . بل قد يحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه ، كالفاني ، وحال اجتماع الضدين على المحل الواحد ، كيف يكون ذلك لو جاز ، وغير هذا مما هو جار في الاستحالة والبعد مجراه ، فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم ، فأومئوا إليه ، وقالوا : إنسان إنسان إنسان ، فأى وقت سمع هذا اللفظ علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوق، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك ، فقالوا يد ، عين ، رأس ، قدم أو نحو ذلك . فمتى سمعت اللفظة من هذا عرف معناها ، وهلم جرا فيما سوى هذا الاسم من الأسماء ، والأفعال والحروف ثم ذلك من بعد ذلك أن ننقل من هذه المواضع إلى غيرها^١ .

والواضح من هذا النص أن أنصار هذا الرأي يرون أن الناس هم الذين خلقوا اللغة بتواضعهم واصطلاحهم عليها ، بالتفاهم فيما بينهم على نبرات صوتية بعينها تواطؤوا عليها فكانت اصطلاحا ، ومن الذين قالوا بالتواضع والاصطلاح في العصر الحديث "جون لوك" فالإنسان اجتماعي بطبعه ، والحياة الاجتماعية تفرض على الناس التفاهم والتخاطب " فالإنسان يتواطأ مع صحبه على وضع المفردات الخاصة ، وحجة لوك في هذا ما يلي : "الكلمة تدل إلى معنى . والمعنى لا يأتي من الشيء المادي [أي الواقع الخارجي] الكلمة الدالة مع الحجر هي التي تعني ، والذي يعني في الكلمة هو الفكر ، فالفكر إذا ، عان ، والإنسان هو مصدر الفكر ... وقد لاحظ لوك أن هذه التواطؤية ذات قاعدة ، يعني أن وضع الكلمات يتطور من الحس إلى المجرد ... ومن المنظور إلى اللامنظور... ومن الخاص إلى العام"^٢ ، ومع افتراض صحة تلك الآراء القائلة بالتواضع والاصطلاح يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: ما وسيلة المتواضعين في التفاهم والاصطلاح بينهم ليقفوا على ألفاظ ذات دلالة ومعنى ؟ بالأحرى ستكون هناك إشارات

١ : أبي الفتح عثمان بن جني : الخصائص — تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت لبنان ج : ١ ص ٤٤ .

٢ : انظر : فلسفة اللغة ، كمال يوسف الحاج ، مرجع سابق ص ٢٤ ، ٢٥ .

وإيماءات معينة ، وهذه الأخيرة ستكون ذات طابع حسي تعجز عن التعبير عن معان ذات دلالات عامة . لذا فإن " ما يجعله أصحاب هذا الرأي منشأ اللغة يتوقف هو نفسه على وجودها من قبل " ^١ .

ثانيا : الاتجاه الغريزي في نشأة اللغة :

ومن أشهر من ذهب هذا المذهب " ماكس مولر ورينان " ^٢ ، وفحوى الرأي " أن الغريزة تحمل كل فرد على التعبير عن كل مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصة به ، كما أن غريزة " التعبير الطبيعي عن الانفعالات تحمل الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصة (انقباض الأسارير وانبساطها ، وقوف شعر الرأس ، الضحك ، البكاء ... إلخ) وأنها كانت متحدة عند جميع الأفراد في طبيعتها ووظائفها وما يصدر عنها ، وأنه بفضل ذلك اتحدت المفردات وتشابهت طرق التعبير عند الجماعات الإنسانية الأولى واستطاع الأفراد التفاهم فيما بينهم ، وأنه بعد نشأة اللغة الإنسانية الأولى لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة فأخذت تنقرض شيئا فشيئا حتى تلاشت ، كما انقرض لهذا السبب كثير من الغرائز الإنسانية القديمة " ^٣ ، وسند " مكس مولر " في هذا الرأي اعتماده على أدلة مستمدة من البحث في أصول الكلمات في اللغات الهندية والأوروبية ، فقد ظهر له أن مفردات هذه اللغات جميعها ترجع إلى خمسمائة أصل مشترك ، وأن هذه الأصول تمثل اللغة التي تشعبت منها هذه الفصيحة ، فهي لذلك تمثل اللغات الإنسانية في أقدم عهودها ، وتبين له من تحليل هذه الأصول أنها تدل على معان كلية ، وأنه لا تشابه مطلقا بين أصواتها وما تدل عليه من فعل أو حالة ^٤ ، واللافت للنظر أن هذا الرأي لم يحل المشكلة بل أوجد مشكلة أخرى وهي مشكلة " الغريزة الكلامية " ، بل يعتبره البعض أنه من قبيل تفسير الشيء

١ : د . علي عبد الواحد وافي : نشأة اللغة عن الإنسان والطفل ، مرجع سابق ص ٣٣ .

٢ : المرجع السابق ص ٣٥ .

٣ : المرجع السابق : ص ٣٤ .

٤ : المرجع السابق : ص ٣٥ ، ٣٦ .

بنفسه ، وبالتالي لم يفسر الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدأ الأمر لوضع أسماء معينة لمسميات خاصة بل والخطأ الأكبر في هذا هو أن الأصول الخمسمائة التي استند إليها " ملاكس مولر " تدل على معان كلية والواضح أن إدراك المعاني الكلية يتوقف على درجة عقلية راقية لا يتصور وجود مثلها في فاتحة النشأة الإنسانية^١ . والواضح مما سبق أن رأي " مولر " يؤكد أن لغة الإنسانية الأولى ليست نتاج تواضع وإصطلاح كما يذهب أنصار التواضع ، إلا أن رأي مولر في كون اللغة أمرا غريزيا لا يفسر منشأ اللغة بل يفترضها مجانا .

ثالثا : الاتجاه القائل بالمنشأ التوقيفي للغة :

ففي العصر القديم نجد في الحوار الذي أعده أفلاطون بعنوان " قراطيلس " عبر قراطيلس عن نظرية هرقليطس بما يلي :

" يوجد بالطبيعة اسم صحيح لكل كائن في الحياة إذ الكلمة ليست تسمية يطلقها البعض على الشيء بعد التواطؤ ، لكن ثمة بالطبيعة ، لليونانيين والبرابرة ، طريقة صحيحة للتدليل على الأشياء ، هي ذاتها عند كل الناس " ^٢ ، وهذا بدوره يؤكد أنه بمجرد معرفة معنى وحقيقة الاسم عرفنا حتما ماهية المسمى " وتوسعا بهذا المبدأ انتهى هرقليطس إلى القول بأن الأسماء تعطى من قوة إلهية " ^٣ ، وفي العصر الوسيط المسيحي آمن بعض علماء الدين المسيحي بحرفية ما ورد في التوراة فاعتقدوا بأن منشأ اللغة توقيفي من عند الله حيث جاء في سفر التكوين ما يلي : " وقال الرب الإله : ليس جيدا أن يكون آدم وحده ، فأصنع له معينا نظيره وجعل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها . وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها . فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع

١ : المصدر السابق : ص ٣٧ ، ٣٨ .

٢ : كمال يوسف الحاج — في فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢٨ .

٣ : المصدر السابق ، ص ١٨ .

حيوانات البرية . وأما لنفسه فلم يجد معينا نظيره . فأوقع الرب الإله سباتا على آدم فنام ، فلأخذ واحدة من أضلاعه ، وملاً مكانها لحما ، وبني الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة ، وأحضرها إلى آدم فقال آدم : هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي هذه تدعى امرأة لأفأ من امرىء أخذت " ^١ ، واستنادا إلى ذلك بدأ القديس يوحنا إنجيله قائلا : " في البدء كانت الكلمة ، والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله " ^٢ وأدى ذلك بالكثير من أساطين الفكر المسيحي أمثال سانت " أوغسطين " و " توما الأكويني " إلى اعتبار اللغة وحي من السماء . وأن منشأها توقيفي من لدن الله . ونجد امتدادا لهذا الاتجاه في العصر الحديث عند " دي بونالد " حيث يرى " أن اللغة ليست تواطؤية من خلق الإرادة البشرية ، والناس لم يتفقوا فيما بينهم على أن يكون ثمة لغة فكأن هناك لغة سابقة ، هذا التفكير السكوني لمنشأ اللغة بعيد كل البعد عن واقع الحقيقة ، لأن الإنسان لا يقدر على خلق شيء ما لم يكن لديه فكرة صريحة عنه .

ولكي يحصل على هذه الفكرة الصريحة ينبغي له أن يعبر عنها . إذا اللغة واجب وجود لمنشأ اللغة ذاتها . مما يفيد أن اللغة ليست من عمل القوى البشرية . أنها هبة من لدن الله ^٣ . ويعلق أرنلديز على كون اللغة إبداع إلهي " بقوله : فتعريف اللغة أنها فعل فاعل يجعلها تعتمد على الفاعل ، وهذا الفاعل هل يمكن أن يكون الإنسان ؟ حسب الخبرة اليومية يمكننا أن نجيب بالإثبات : فالإنسان هو الذي يتكلم ، والقضية هنا ليست قضية الكلام ، ولكن القضية قضية تكوين أو خلق أو تعليم الكلام ، فالفاعل يجب إذا أن تكون له الأسبقية بالنسبة للفعل ، ولكن

١ : العهد القديم : سفر التكوين — الإصحاح الثاني ١٨ — ٢٤ .

٢ : The New English Bible - The Gospel According To John 1 - 2 P. 809

٣ : كمال يوسف الحاج : في فلسفة اللغة ص ٢١ ، ٢٦ .

الإنسان لا يمكن أن يعيش بدون لغة قبل أن وجد هذه اللغة ، إذا فالإنسان ليس الفاعل ، وبما أنه كائن ولا يمكن أن ينتج خلقا إلهيا ، إذن يكون إله هو الذي أبدع اللغة وعلمها للإنسان^١ .

أما في العصر الوسيط الإسلامي : فقد جاء الإسلام بمعجزة البيان على مر الأزمان ، ذلك لأن القرآن معجزة النبي محمد ﷺ تحدى أهل البيان بأن يأتوا بسورة واحدة من سوره فكان ما سمي بالإعجاز : ﴿ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴾ [الإسراء: ٨٨] ، وكان من أعلام الفكر الإسلامي من قال بالتوقيف أمثال ابن فارس حيث ذهب إلى القول : بأن لغة العرب توقيف أي وحي ، ودليل ذلك قوله تعالى : ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ [البقرة: ٣١] ، وقال صاحب كتاب شرح الأسماء: لا بد من التوقيف في أصل اللغة الواحدة ، لاستحالة وقوع الاصطلاح على اللغات من غير معرفة المصطلحين بعين ما اصطالحوا عليه^٢ .

رابعا : الاتجاه القائل بالتكوين التدريجي :

ومن أنصاره " أفلاطون " الذي تراوح بين التوقيفية والتواطؤية فسار في خطى هرقليطس ، نراه يرفض أن تكون الأسماء وليدة الاتفاق العاثر ، فالاسم لا بد أن يشير إلى المسمى ، ولكي تحصل الإشارة يجب أن يكون ثمة محاكاة بينهما ولكن إذا كانت القوى الإلهية هي التي تطلق الأسماء على الأشياء (والقوة الإلهية صادقة) فمن أين يأتي الخطأ ؟ إن الألفاظ هي الجالبة للفساد، لذا ينبغي أن تنطلق من الأشياء ذاتها لا من الكلمات التي تشير إليها^٣ ، وكذلك لينتز كان أميل إلى أخذ موقف حيادي حيث رفض التواطؤية والتوقيفية على حد سواء رغبة منه في إيجاد قاعدة إيجابية لبحث اللغة كعلم صحيح ، وهذا يتطلب نهجا استقرائيا لا يتقيد قبليا

١ : Arnaldz : Grammaire Et The ologie Chez Ibn Hazm P. 43- 44 .

٢ : أحمد بن فارس: " الصحابي في فقه اللغة وستنن العرب في كلامها " تحقيق د.مصطفى الشويحي المكتبة السلفية بالقاهرة

١٩٦٣ ص ٢١ .

٣ : كمال يوسف الحاج : فلسفة اللغة ، مرجع سابق ، ص ٢١ .

بنظريات ذاتية^١، ويمكن تحديد فحوى آرائهم في أن اللغة قد نشأت أولا من الإشارات الطبيعية المقصودة، ثم من تقليد أصوات الطبيعة التي تطورت من الصعب إلى السهل بالنسبة إلى الكلمة أو التركيب أو القواعد، وأخيرا من التقليد الاجتماعي^٢، والقول بقكرة التكوين التدريجي نجدها أيضا لدى الفارابي حيث يقول: "إن الإنسان إذا احتاج أن يعرف غيره مما في ضميره أو مقصوده بضميره، استعمل الإشارة أولا في الدلالة على ما كان يريد ممن يلتمس تفهيمه إذا كان ممن يلتمس تفهيمه، بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت"^٣ ولما كانت الإشارات متولدا طبيعيا "بالفطرة في الإنسان، فإن الناس يمكنهم كل في بيئته الاجتماعية أن يستعمل تلك الإشارات والعلامات بالاتفاق للدلالة على شيء بعينه.

ويستفاد من ذلك أن القول بالتكوين التدريجي في منشأ اللغة يفترض هو الآخر إلى التواضع والاصطلاح على اللغة.

موقف ابن حزم من إشكالية منشأ اللغة.

وبعد استعراض هذه الاتجاهات الأربعة، فما موقف ابن حزم من هذه المشكلة التي تعاور على محاولة حلها الفلاسفة والعلماء منذ القدم؟ وأي من هذه الاتجاهات يؤيد ويتفق؟

دحض ابن حزم رأي القائلين بالتواضع والاصطلاح بأمرين:

الأول بحجة سمع، والثاني برهان ضروري. "فأما السمع فقول الله عز وجل ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ [البقرة ٣١، ٣٢] وأما الضروري بالبرهان فهو أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها واتفاقها،

١ : المصدر نفسه : ص ٢٧ .

٢ : محمود يعقوبي : الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني الجزائر ١٩٧٣م ، ط : ٣ ، ص ٢٠٣ .

٣ : الفارابي : كتاب الحروف — تحقيق محسن مهدي ، ص ١٣٥ بيروت ١٩٧٠ .

واختلافها وطبائعها^١ ، والملاحظة تؤكد أن المفاهيم المجردة العامة لا يستوعبها الطفل إلا مؤخرًا، أي عندما يتحرر فكره من المحسوس العيني . " إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته^٢ . فالذي اكتمل له الذهن والعلم وألم بالأشياء الموجودة في العالم ، وعرف حدودها وطبائعها آدم عليه السلام ، هبة وعطاء من الله عز وجل فهو المتعلم الذي علمه الباري بعلم من لدنه . ويستمر ابن حزم في تفنيد القول بالإصطلاح على اللغة بأن " الاصطلاح يقتضي وقتًا لم يكن موجودًا قبله ، لأنه من عمل المصطلحين ، وكل عمل لا بد من أن يكون له أول فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها ؟ فهذا من الممتنع المحال ضرورة^٣ ، ويؤكد إنكاره للتواضع والاصطلاح في نشأة اللغة بدليل برهاني آخر قائلا : " إن الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها ، أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة ، ومعرفة حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهم ، لا بد من ذلك، فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام^٤ .

واللافت للنظر أن الكلام عند ابن حزم مرتبط أوثق ارتباط بالمعرفة ، بل أن اللغة عنده هي المعرفة ، ونحن كبشر فانون ، لا نستطيع خلق هذه المعرفة ، وبما أن من المستحيل على الإنسان أن يعيش من غير معرفة، فلا بد من وجود إله خالق فاعل، وهذا يعني أن الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق اللغة (المعرفة) وعلمها للإنسان^٥ . أما عن الرأي القائل بأن الكلام فعل الطبيعة أي أن الأماكن أوجبت بالطبع على ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بها ، فقد دحض ابن حزم هذا الرأي بقوله : " إن الطبيعة لا تفعل إلا فعلا واحدا لا أفعالا مختلفة ، وتأليف الكلام اختياري متصرف

١ : ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام — أحمد شاكر ، نشر زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة القاهرة ، ج : ١ ، ص ٢٨ .

٢ : المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

٤ : المرجع السابق ص ٢٩ .

٥ : د . صلاح الدين بسيوني سلامه — الأخلاق السياسية عند ابن حزم ، مكتبة فمضة الشرق جامعة القاهرة . ص ٨٨ ، ٨٩ .

في وجوه شتى"^١، ويعلق الأستاذ سعيد الأفغاني على ذلك قائلاً: " ومعنى ذلك فيما يبدو لي أن طبيعة المكان من سهولة ووعرة، وحرارة وبرودة، وجفاف ورطوبة، وخصب وجدوبة.. كل ذلك ذو أثر في اللغة السائدة فيه ولم يرتض ابن حزم هذا المذهب^٢، والباحث لا يتفق ووجهة نظره هذه، ذلك لأن ابن حزم لم يرفض تأثير مظاهر السطح من تضاريس، ومناخ، ومواقع ومجاورة واحتكاك في لغة ساكن المكان، بل بنجده يؤكد أثر ذلك في اللغة حيث يقول ابن حزم: فمن تدبر العربية والعبرانية والسريانية أيقن أن اختلافها إنما هو من نحو ما ذكرنا، من تبديل ألفاظ الناس على طول الأزمان. واختلاف البلدان ومجاورة الأمم"^٣.

ويقول أيضاً " إن الذي وقعنا عليه وعلمناه يقينا أن السريانية والعبرانية والعربية هي لغة مضر وربيعية، لا لغة حمير لغة واحدة تبدلت بتبدل مساكن أهلها فحدث فيها "جرش"^٤ (أ) كالذي يحدث من الأندلسي إذا رام نعمة أهل القيروان، ومن القيرواني إذا رام نعمة الأندلسي ومن الخراساني إذا رام نعمتهما"^٥، والعجب أن للأستاذ سعيد الأفغاني تعليق على هذا النص ما نصه " وهذا تصوير للتطوير الدائب لحياة اللغة ليل نهار"^٦.

وفي أثر التجاور والاحتكاك على اللغة يقول ابن حزم " وهكذا في كثير من البلاد فإن به بمجاورة أهل البلدة بأمة أخرى يتبدل لغتها تبديلاً لا يخفى على من تأمله^٧، والواضح هنا أن ابن حزم لم ينكر أثر البيئة بمظاهرها المختلفة في تطور اللغة واختلافها من مكان لآخر لأسباب سيأتي عرضها لاحقاً، ولكن الذي يرفضه ولم يقبله ابن حزم هو رد منشأ اللغة إلى طبيعة الأماكن

١ : ابن حزم : الأحكام، ج:١، ص ٢٩ .

٢ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي دار الفكر بيروت ١٩٦٩، ط : ٢ ، ص ٢٢ .

٣ : ابن حزم : الأحكام ص ٣٠ .

٤ : الجرش : الحك ، ويريد احتكاك اللغات بعضها ببعض (توضيح مدلل في كتاب الاحكام ص ٣٠) .

٥ : ابن حزم : الأحكام ، جـ : ١ ص ٣٠ .

٦ : سعيد الأفغاني : نظرات في اللغة عند ابن حزم ، مرجع سابق ص ٢٦ .

٧ : ابن حزم الأحكام جـ : ١ ص ٣٠ .

إذ يقول : " وهذا محال ممتنع ، لأنه لو كانت اللغات على ما توجهه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود كل مكان إلا بلغته التي توجهها طبعه"^١ ، ويسوق ابن حزم مثلاً على ذلك قائلاً " فليس في طبع المكان أن يوجب تسمية الماء ماء دون أن يسمى باسم آخر مركب من حروف الهجاء"^٢ . ومع تأكيد ابن حزم على أن اللغة توقيف من الله عز وجل وتعليم منه تعالى فهو لا ينكر الاصطلاح وأثره في تطوير وتنويع اللغة إذ يقول : " إلا أننا لا ننكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها ، بما علموا ماهية الأشياء وكيفيةها وحدودها"^٣ ، ويؤكد ذلك في مواطن مختلفة في كتبه مستخدماً لفظة " بالاتفاق " أو متفق عليه " أو " الاصطلاح " حيث يقول " واتفق الأوائل على أن سمو المخبر عنه موضوعاً ، وعلى أن سمو الخبر " محمولاً " .. وكل هذا اصطلاح على ألفاظ يسيرة تجمع تحتها معاني كثيرة ، ليقرب الإفهام"^٤ . " فليعلم أننا إنما ننظر المعاني بالفاظ متفق عليها لتكون " قاضية على ما يغمض فهمه مما ليس من نوعها"^٥ ، وهو بذلك يؤكد أهمية العقل في الاتفاق اللغوي في العقليات الناضجة المكتملة المتطورة ، فلو كانت اللغة اصطلاحاً فلا يمكن أن يثبت هذا المصطلح إلا شعباً اكتملت قواه العقلية ، شعبٌ يزوال المنطق والعلم الكامل ، شعب يكون على قمة جميع الأشياء الموجودة في العالم ، ويكون قد عرف التعاريف ، والعلاقات التي تتجمع والعلاقات التي تتباين وطبيعتها^٦ .

وتجدر الإشارة هنا إلى رأي إمام الحرمين (الجويني رحمه الله) الذي يجمع بين الإلهام والاصطلاح في نشأة اللغة ، فكلاهما مقبول للعقل إذ يقول : " اختلف أرباب الأصول في مآخذ

١ : المرجع السابق جـ : ١ ص ٢٩ .

٢ : المصدر السابق ، الموضوع نفسه .

٣ : المصدر السابق ج : ١ ، ص ٣٠ .

٤ : ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، مرجع سابق ، ج : ٤ ، ص ١١٤ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٢٨٤ .

٦ : Arnaldz : Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm P. 40 - 44 .

اللغات ، مذاهب ذاهبون إلى أنها توقيف من الله تعالى ، وصار صائرون إلى أنها تثبت اصطلاحاً وتواطؤاً، وذهب الأستاذ أبو إسحاق في طائفة الأصحاب إلى أن القدر الذي يفهم منه قصد التواطؤ لابد أن يفرض فيه التوقيف ثم يصدر إمام الحرمين حكمة على هذا كله بقوله : "والمختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله"^١.

ولم يقطع ابن حزم باللغة التي أوقف الله عليها آدم ، هل هي اللغة السريانية أم اللغة العربية أم اللغة العبرانية ؟ إذ يقول: "ولا ندري أي لغة هي التي وقف آدم عليه السلام عليها ، أولاً إلا أننا نقطع على أنها أتم اللغات كلها ، وأبينها عبارة ، وأقلها إشكالاً ، وأشدها اختصاصاً ، وأكثرها وقوع أسماء مختلفة على المسميات كلها المختلفة من كل ما في العالم من جوهر أو عرض"^٢ ، والمرجح عند ابن حزم أن الله عز وجل أوقف آدم عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق بها الناس كلهم الآن ، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة^٣ متراوقة الأسماء على المسميات ثم صلوت لغات كثيرة إذ توزعها بنوه بعد ذلك ، وهذا هو في الأظهر عندنا والأقرب^٤.

وهذا يؤكد دور الاصطلاح والاتفاق في تطور اللغة وتنوعها واختلافها بعد أن كانت لغة واحدة ، ويؤكد بعض الباحثين عدم إنكار ابن حزم للاصطلاح^٥ باعتبار أن اللغة الأولى التي وقف عليها آدم ، وقد كانت أتم اللغات جميعاً وأبينها عبارة ... ثم صارت لغات كثيرة إذ توزعها بنوة بعد ذلك^٦ ، ولم يغفل ابن حزم أثر العوامل السياسية إلى جانب الظروف الطبيعية

١ : السيوطي: المزهرة في علوم اللغة وأنواعها ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، ط: ٣-جـ : ١: ص ٢١ .

٢ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣٠ .

٣ : يذهب ابن حزم إلى القول بأن اللغة السريانية هي اللغة الأم التي انبثقت منها اللغتان العبرية والعربية وسنده الوحيد في ذلك أن لغة إبراهيم عليه السلام هي اللغة السريانية ، ولغة إسماعيل هي العربية ، أما يعقوب فكانت لغته العبرية انظر " الأحكام "

لابن حزم مرجع سابق ص ٣٠ .

٤ : ابن حزم : الأحكام ، ص ٣١ .

٥ : سالم يفوت: ابن حزم والتفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس، مرجع سابق ، ص ١١٨ .

٦ : المرجع السابق، الموضوع نفسه.

والاجتماعية في تطور اللغة بل يذهب إلى أن العوامل السياسية لا تحدث تنوعاً في اللهجات فحسب بل تؤدي إلى موت لغة واختفائها وظهور لغة جديدة مختلفة إذ يقول : "إن اللغة يسقط أكثرها ، ويبطل بسقوط دولة أهلها ، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم ، أو بنقلهم واختلاطهم بغيرهم وإنما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم، وأما من تَلَفَت دولتهم ، وغلب عليهم عدوهم ، واشتغلوا بالخوف والحاجة والندل وخدمة أعدائهم ، فمضمون منهم موت الخواطر ، وربما كان ذلك سبباً لذهاب لغتهم ، ونسيان أنسابهم وأخبارهم، وبيود علومهم ، هذا موجود بالمشاهدة ومعلوم بالعقل ضرورة " ، وهذا يؤكد اهتمام ابن حزم بالعامل السياسي وأثره في اللغة حيث عنى به عنايته بالعوامل الاجتماعية ، فنجدته يستقرىء الواقع ويجمع مشاهداته للبيئة المجتمعية والمادية ، متفاعلاً مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية وفكرية وسياسية واقتصادية وأخلاقية ، كذلك التركيبة السكانية مختلفة العناصر لهذا المجتمع من عرب، وبربر، ومسالمة وعجم ، ومولدين ، ومستعربين ، ويهود ، وصقالبة وانعكاسات ذلك كله وتأثيره على اللغة .

مما سبق يرى الباحث أن اللغة برأي ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولا هي من فعل الطبيعة ، بل اللغة مخلوقة من طرف الله عز وجل وعطية منه لقوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة﴾ [البقرة: ٣١] فالكلام "توقيف من أمر الله عز وجل وتعليم منه تعالى". لآدم عليه السلام الذي علمه الباري بعلم من عنده ، وبالتالي فهو ينكر التواضع والاصطلاح في منشأ اللغة ، ولكنه لا ينكره في تطوير وتحسين اللغة ، مؤكداً بذلك على دور العقل في هذا التطوير .

ولم يغفل أثر البيئة ومظاهر السطح في تنوع اللهجات ، وكذلك العوامل السياسية والتي لها بالغ الأثر إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة .

١ : ابن حزم: الأحكام، ج:١، ص ٢٩.

(٢ - ٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي:

تمثل العلاقة بين اللغة والمنطق في النسق الفكري الحزمي عامة والمنطق خاصة أهمية كبرى باعتبار أن لا تفكير إلا بلغة ، ولا لغة فارغة من الفكر والمعاني ، ولذا نجد يؤكد أنه " لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ ، فلا سبيل إلى نقل موجب العقل عن موضعه من كون الأشياء على مراتبها التي رتبها عليها بارتها عز وجل ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذي رتب للعبارة عنه ، وإلا ركب الباطل وتركت الحق وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضوعه في اللغة ولا دليل يصححه أصلاً " ^١ ، واللغة باعتبارها وسيلة تفاهم بين الناس فهي إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات تستخدم كأداة لتوصل ما في نفس المتكلم لما استبانته عن الأشياء الموجودات إلى نفس المخاطب ويكون بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها ^٢ .

فبواسطة اللغة يعبر الإنسان عن أفكاره ، ومشاعره تتضح للأخرين ، فيسهل التواصل وتأخذ الحياة البشرية شكلها الاجتماعي الطبيعي ، وهذه اللغة كما يشير ابن حزم كلمات وألفاظ متفق على معانيها بين المتكلمين بهذه اللغة أو تلك فتتظم هذه الكلمات والألفاظ في عبارات وجمل ذات معايير والتي منها يتخذ المنطق موضوعه ، فنجد ابن حزم يتحرى الدقة في تحديد التراكيب اللغوية التي تمثل موضوعاً للمنطق فيصنف الأصوات إلى قسمين : منها ما يدل على معنى ، ومنها ما لا يدل على معنى ، ولما كانت المعاني محورا أساسيا للتفكير فنجده يصنف الأصوات الدالة على معنى إلى قسمين : منها ما يدل بالطبع ، ومنها ما يدل بالقصد ، والأول

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ٢٨٤.

٢ : المرجع السابق، ص ٩٦.

هو ما لسائر الحيوان والجمادات أي كل صوت يدل بطبعه على مصوته ، وأما الثاني فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم ؛ لإيصال ما استقر في نفوسهم بعضهم البعض ، وهذه هي التي عبر عنها الفيلسوف بأن سماها " الأصوات المنطقية الدالة " ^١ ، وهنا نجد ابن حزم في دقة بالغة يمايز بين الحيوان والإنسان ، فإذا كانت الأصوات الصادرة عن كل منهما تندرج تحت جنس واحد وهو الأصوات الدالة على معنى فإنها لدى الحيوان مقيدة بالغريزة التي جبل بها ، فهي بمثابة إرجاعات مركبة لا تقبل التحوير أو التبديل أو التطوير ، وعليه فإذا كان المعنى — بصورة أو بأخرى — يمثل فكرا أو تفكيرا باعتبار الصوت الدال على معنى كأصوات السنانير في دعائها أولادها وسؤالها ، وعند طلبها السفاد ، وعند التضارب ، فهي كما يقول ابن حزم : " إنما تدل على ذلك بالعادة المعهودة منا في مشاهدة تلك الأصوات ، لا إنا نفهمها كفهمنا ما نتخاطب به فيما بيننا باللغات المتفق عليها بين الأمم التي نتصرف بها في جميع مراداتنا " ^٢ ، ومهما تدرّب الحيوان غير الناطق على كلام مفهوم فليس ذلك كلاما صحيحا ولا مقصودا ولا يماثل كلام الإنسان الذي يعبر به عن أنواع العلوم والصناعات والأخبار وجميع المرادات .

ويذهب ابن حزم إلى تقسيم كلام الإنسان إلى قسمين : " مفرد ومركب ، فالمفرد لا يفيد فائدة أكثر من نفسه كقولك : رجل ، وزيد وما أشبه ذلك ، والمركب يفيد خيرا صحيحا كقولك : زيد أمير ، والإنسان حي وما أشبه ذلك ، والمركب كله ينقسم أقساما خمسة لا سادس لها وهي : إما خبر وإما استخبار ، — وهو الاستفهام — وإما نداء وإما رغبة وإما أمر . فهذه الأربعة الأخيرة لا يقع فيها صدق ولا كذب ، ولا يقوم منها برهان أول... وأما الخبر ففيه يدخل الصدق والكذب ، وفيه تقع الضرورة والإقناع ، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب ، ومن صحيحه يقوم البرهان على كل قضية في العالم ، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول ،

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ١٠٦، ١٠٧.

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

وتحتته تدخل جميع الشرائع ، وكل مؤات من الطبيعيات وغيرها اتفق الناس عليه أو اختلفوا فيه^١ ، وبهذا التصنيف يبرز ابن حزم أن البرهان أي التفكير الاستدلالي — يقوم على الجمل التقريرية — الخبرية — التي توصف دون غيرها بالصدق أو بالكذب وهي التي تشكل موضوعا للمنطق ، والجدير بالذكر أن علاقة المنطق بالنحو لها جذورها التاريخية^٢ .

ولما كان المنطق هو العلم الذي يهتم بسلامة التفكير ودقته ودراسة وسيلته وأداته وهي اللغة ، فإن قراءة ابن حزم للمنطق الأرسطي قد ارتبطت باللغة العربية أوثق ارتباط ، ولعل أهم مظاهر هذا الارتباط الوثيق يتجلى لديه في ارتباط المنطق بالنحو باعتبار أن التركيب اللغوي يخضع لقواعد بيانية ولغوية محددة تعطي للجمل اللغوية قدرتها على التعبير عن المعاني بدقة ووضوح ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ١٣٦، ١٣٧.

٢ : (أ) الغالب في الرأي أن المنطق. من الناحية التاريخية. كان مرتبنا بالنحو، حيث بدأت البذور الأولى للمنطق في أبحاث السوفسطائيين الخاصة باللغة والخطابة وبالنحو بوجه أخص، فقد أرجعوا التصور (المعنى) إلى اللفظ ، مما يسر لهم أن يجعلوا الجدل وسيلة للإنتصار على الخصم ، وفن الإقناع عندهم هو فن التفكير، ولما كان منهجهم هو الجدل الذي يطرح الموضوع على الدرس لاستخراج العيوب والحسنات والنتائج أصبح النقد عندهم عملية منطقيه هامة " إذ كان النقد عندهم وضع مقدمات وما يعارضها ثم الوصول إلى النتيجة التي يراد الوصول إليها ، وبذلك وضعوا للنقد أصولا ومبادئ... "انظر " بروتاغوراس " : محاوره لأفلاطون، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر — القاهرة ١٩٦٧م، ص١٧. ومعنى ذلك أن أبحاثهم في اللغة أدت بهم إلى المنطق

(ب) وقد عنى الرواقيون بالصلة بين المنطق واللغة في تصنيفهم للمعرفة فاقترن المنطق بالبلاغة واللغة كما أن أرسطو قد توصل إلى كثير من أبحاثه المنطقية من دراسته للغة اليونانية ، انظر المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج د . محمد عزيز نظمي سالم، مؤسسة شباب الجامعة للطباعة ، الإسكندرية ص ٤٥ .

(ج) وهذه العلاقة نستقرئها في تراثنا الإسلامي من خلال ما نقله لنا أبو حيان التوحيدي عن الجدل الذي دار بين النحويين والمناطق حول قيمة المنطق والنحو في ضبط التفكير وسلامته، وموقف أستاذه أبي سليمان السجستاني الذي اتخذ موقفا توفيقيا وسطا بين المنطق والنحو وقد أوجز هذا الموقف في عبارته " النحو منطق عربي " و " المنطق نحو عقلي " وجل نظر المنطقي في المعاني، وإن كان لا يجوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض ، وجل نظر النحوي في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر... فالنحو تحقيق المعنى باللفظ ، والمنطق تحقيق المعنى بالعقل... " انظر المقابسات لأبي حيان التوحيدي ، تحقيق حسن السندي ، دار المعارف ، سوسة ، تونس ، ط : ١ ، ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ .

وهذا بدوره يساعد على نقل الأفكار بطريقة صحيحة ، كما أن المنطق يهتم بالبحث في الفكر المعبر عنه باللغة التي تخضع لهذه القواعد .

وعليه نجد أن ابن حزم يؤكد على ضرورة انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعنى اتقاء للبس فيقول : " وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة " ^١ ، وهو بذلك يبرز أهمية توقيع الأسماء على مسمياتها بلوغا للحقيقة واليقين ، لأن حمل اللفظ على غير معناه مدعاة للبس والغموض والتناقض ، وهذا بدوره يؤكد أنه ليس بإمكان الإنسان أن يتصرف في توقيع الألفاظ في غير ما يقتضيه معناها ففي ذلك " تحكم من مدعية وإفساد للبيان الذي يقع به التفاهم " ^٢ . ويحاجج ابن حزم على ذلك بقوله : " إذا قال قائل قد وجدنا لفظا 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 ، فإن كان حكمك في إيجاب نقل ما لم تجد دليلا ينقله لأنك قد وجدت لفظا آخر منقولاً حكما صحيحا ، فقد وجدت أيضا في الأوامر منسوخا كثيرا بدليل صحيح ، فاحكم على كل أمر بأنه منسوخ لأنك قد وجدت أمورا كثيرة منسوخة ، وقد وجدت أيضا في كلام الناس كذبا كثيرا فاحكم على كل كلام بأنه كذب لأنك وجدت كذبا كثيرا وهذا إبطال للحقائق " ^٣ ، ويتضح من هذا النص أن ابن حزم يشير إلى فكرة منطقية هامة وهي أن توهم اليقين ليس يقينا فيتأدى صاحب هذا الوهم المغالط إلى تعميم حكم الجزء بالخطأ على الكل ، إذ أن الكثير المنسوخ ليس كله ، والكثير من الكذب في كلام الناس هو بعضه ، وما يثبت حملة على البعض ليس بالضرورة يثبت حملة على الكل ففي ذلك مغالطة ، ومن ثم يتضح أن الإنسان برأي ابن حزم لا يستطيع أن يتصرف في توقيع اللفظ في غير ما يقتضيه معناه . وهنا

١ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج:٤ ، ص ٢٨٢ .

٢ : المرجع السابق ، ص ٢٧٨ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

نجد ابن حزم يسير في اتجاه معاكس لاتجاه النظرية الطبيعية والاتفاقية حول أصل اللغة ، والتي تشير إلى أنه بإمكان الإنسان عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني ، فيعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولاً ، ويستعمل اللفظ في غير معناه الشائع والمتداول^١ كما أن معيار الحقيقة لدى ابن حزم ليس في اللغة وحدها أعني " اللفظ " أو الألفاظ المتداولة ، ولا في الفكر وحده (أي المعنى) بل في مطابقة اللفظ للمعنى الذي وضع له ، ولما كان ضبط اللغة وتقنينها بحاجة إلى قواعد لكي تستقيم المعاني وتتواصل الأفكار بين الناس كانت الحاجة لمسائل النحو ، ولابن حزم رأي واضح في ذلك إذ يقول : " إن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب ، فالذهن الذكي واصل بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم ، إلى فوائد هذا العلم ... فما تكلم أحد من السلف الصالح ، رضى الله عنهم ، في مسائل النحو ، لكن لما فشا جهل الناس ، باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا إشكالاً عظيماً ، ... وكذلك القول أيضاً في تواليف كتب الفقه ، فإن السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله " ^٢ .

مما سبق يتبين أن الفهم الذي هو إدراك المعاني والعلاقات بينها أسبق على علم النحو حيث إن الفهم استعداد ذهني مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقل ، فتعبر عن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ويتواصلون بها ، وما كان الصدر الأول والسلف الصالح بحاجة إلى علم النحو ، لما توفروا عليه من ذهن ذكي ، وبما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، ولكن مع تفشي الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ اضطربت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة الملحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو ليحدد قواعد التراكيب اللغوية ،

١ : د . سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب الأندلسي ، مرجع سابق ص ١١٩ .

٢ : ابن حزم : التقريب ، مرجع سابق ، ج: ٤ ، ص ٩٤ .

وتفادي الخطأ في معاني الألفاظ بواسطة التوقيع السليم للأسماء على مسمياتها ويرتفع معه الإخلال بالمعنى الذي يقتضيه اللفظ .

يضاف إلى ذلك أن ابن حزم عمد إلى إبراز فكرة الوظيفة في المنطق ، أي ممارسة التفكير المنطقي في الحياة ، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات ، ولما كانت الممارسة تقتضي طرح أمثلة تمس محور حياة الإنسان ، كما تتطلب إثارة بعض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز الدقيق بين الحق والباطل حيث يقول فيمن حصل حدود المنطق ولم يوظفه : " أنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة ، إلا تصريفها في سائر العلوم ، فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البناء فهي معطلة لديه لا معنى لها ... " ^١ . فالمنطق إذا من وجه نظر ابن حزم لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقي ومصطلحاته ومفاهيمه فقط ، بل لا بد من ممارسته في الحياة لتمييز صحيح الفكر من فاسده والوقوف على صور البرهان اليقينية سواء منها التي ترجع إلى أول العقل أو شهادة الحس أو كلاهما معا، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطات التي تموه الحقائق ، وإلا ظلت قواعد المنطق قوالب جوفاء . لذا نجد ينطلق من أن للمنطق وظيفة بيانية ، فقد استهل " كتاب الأسماء المفردة " بمقدمتين استبعد فيهما الحديث عن المقولات العشر، ففي الأولى يقول ابن حزم: " أن الأسماء التي يقع كل واحد منها على كثير، أي جماعة أشخاص فإنها تقع تحتها مسمياتها في جميع اللغات ، أولها عن آخرها ، على خمسة أوجه لا سادس لها " ^٢ .

ويحصر الأوجه الخمسة ^٣ فيما يلي :

١ — الأسماء المتواطئة : وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده معا.

مثل (حي وحي) .

١ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ج:٤، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ١٣٤.

٣ : المرجع السابق، ص ١٣٤، ١٣٥.

٢ — الأسماء المختلفة : وهي التي يكون فيها المسمى يخالف المسمى في اسمه وحده مثل قولنا: (رجل ، حمار) .

٣ — الأسماء المشتركة : ويكون فيها المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حده مثل قولنا ، نسر للطائر، ولبعض حافر الفرس ، وللنجم في السماء ، وهي سبب البلاء والمغالطات .

٤ — الأسماء المترادفة : وهي التي يكون فيها المسمى يوافق المسمى في حده ويخالفه في اسمه مثل سنور ، وضيون وهي للقط .

٥ — الأسماء المشتقة : ويكون فيها المسمى يخالف المسمى في حده وفي اسمه الذي خص نوعه به إلا أنهما يتفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتق منها إما جسمانية ، وإما نفسانية حالا كانت أو هيئة مثل قولنا ثوب أبيض ، وطائر أبيض ، وأما الأسماء المختصة فهي التي تقع على ذات المسمى وحده ويقصد بها أسماء الأعلام وهي تقع باختيار ، ولا يقصد منها الإبانة عن صفات مجتمعه في المسمى دون غيره ولا مشتقة من صفة موجودة فيه أصلا .

والواضح مما سبق اهتمام ابن حزم من البداية بضرورة تحري الدقة في انتقاء واختيار الألفاظ المعبرة عن المعاني خاصة وأن اللغة الطبيعية التي يتواصل بها الناس يقع فيها اللبس والغموض إذا وظفت الألفاظ في غير ما يقتضيه المعنى ، ونجد أن هذه هي مهمة المنطقي الحريص على تحديد المعاني وضبط التعريفات الدقيقة بهدف إقامة البراهين اليقينية وتقديم الأدلة الصحيحة الواضحة .

لذلك نجد ابن حزم يقدم تبريرا لتصديقات محددة تتمثل في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها فيبرز بذلك أهم خاصية ينفرد بها المنطق ومن أجلها جعل وهي أن المنطق ليس مجرد دراسة للتفكير المجرد ذات الطابع الميتافيزيقي بل دراسة وتقويم للتفكير انطلاقا من لغة باعتبار أن اللغة

لديه أداة توضيح وتسهيل ، تيسر على البشر بلوغ أغراضهم حيث يقول : " وإنما جعلت الأسماء عبارات ، وتمييزا بين المعاني والأشياء المطلوبات " ^١ .

كما " أن الأسماء إنما وضعت ليعبر بها عن المعاني التي علفت بها ، هذا ما لا يثبت في عقل أحد غيره وما عداه سفسطة " ^٢ ، وعليه فابن حزم يرفض استخدام اللفظ في غير معناه وفي ذلك يقول أيضا: " ننكر دعوى إخراج الألفاظ عن مفهومها بلا دليل " ^٣ ، وهو بالتالي يؤكد علاقة اللغة الوظيفية بالفكر فليست هناك وسيلة أو أداة تصون الفكر من الزلل خارج اللغة المفكر بها ، وهو هنا يخالف الفارابي الرأي حيث نلاحظ أن الفارابي يفصل الفكر عن سنده اللغوي مؤكدا ، على ضرورة النظر إلى الحروف العربية باستعمال مفاهيم اللسان اليوناني ، محمدا صناعة المنطق في القول بأنه تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تقود الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا ، أي حكم كان والتي بها تلتئم تلك الجهات والأمور ، كما يعتبره يكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد إليه أذهاننا ويعصمنا من الوقوع في الخطأ " .

(٢ - ٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم:

من المعروف لنا تاريخيا أن أقدم تصنيف للعلوم هو تصنيف أفلاطون للفلسفة باعتبارها جامعة لكل العلوم ، حيث قسمها إلى ثلاثة أقسام رئيسة :

القسم الأول : الجدل ويشمل الفلسفة النظرية من منطق وميتافيزيقيا.

القسم الثاني : ويشمل الفلسفة الطبيعية .

١ : ابن حزم: الأصول والفروع، مرجع سابق، ج:١، ص ١٨.

٢ : ابن حزم: الأحكام، مرجع سابق، ج:٢، ص ٣٦٨.

٣ : المرجع السابق، ص ٣٤٤.

القسم الثالث : يشمل الأخلاق أي العلم الذي يبحث في السلوك الإنساني ومن بعده
جاء تصنيف أرسطو : حيث نجد عند شراح أرسطو تقسيما ثنائيا للفلسفة .

فالفلسفة تنقسم عندهم إلى قسمين :

قسم نظري : غايته المعرفة المجردة ، وطلب الحقيقة لذاتها.

قسم عملي : غايته المنفعة العملية^١.

وهناك تصنيف آخر ذكره أرسطو في الميتافيزيقيا وفي نصوص أخرى من كتبه يميز فيه بين
ثلاث مجموعات من العلوم هي : العلوم النظرية والعلوم العملية ، والعلوم الشعرية^٢ ومن
تصنيفات القدماء كذلك تصنيف الأبيقوريين والرواقيين ، فالفلسفة عند الأبيقوريين هي الحكمة
العملية التي توفر السعادة للإنسان عن طريق الاستدلال والفكر ، ويضعون تقسيما ثلاثيا للفلسفة
يشمل على الأخلاق والمنطق والعلم الطبيعي ، وبذلك يجعلون المنطق قسما من أقسام الفلسفة
وليس أداة لها كما فعل أرسطو . أما الفلسفة عند الرواقيين فهي محبة الحكمة وممارستها والحكمة
في نظرهم هي معرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وهي ثلاثة أقسام : العلم الطبيعي ، الجدل (أي
المنطق) ، والأخلاق^٣.

أما لدى المسلمين فمن تصنيفاتهم ، تصنيف الكندي المتوفى في منتصف القرن الثالث
الهجري تقريبا ، حيث قسم الفلسفة باعتبارها علم كل شيء إلى علم وعمل ، والعلم هو
وظيفة القسم الناطق من النفس ، أما العمل فهو وظيفة قسمها الحي . ويذكر (ابن نباته)
من كلام الكندي في الفلسفة أن علوم الفلسفة ثلاثة :

١ : د. محمد علي أبو ريان: الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، الإسكندرية ١٩٦٨م ، ط: ٢، ص ٨٩.

٢ : انظر المرجع السابق، ص ٨٩، ٩٠.

٣ : المرجع السابق، ص ٩١.

(١) العلم الرياضي وهو أوسطها في الطبع .

(٢) علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع .

(٣) العلم الإلهي وهو أعلاها في الطبع^١ .

أما التصنيف الثاني فنجده عند الفارابي المتوفى سنة ٣٣٩ هـ ويعد الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي اعتنى بدراسة تصنيفات العلوم وأفرد لها كتابا خاصا بعنوان " إحصاء العلوم"^٢ .

وقد نال الثناء الكثير من المؤرخين المسلمين أمثال صاعد ، صاحب الطبقات ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، وابن رشد وغيرهم ، وقد انتشر تصنيفه انتشارا واسعا في الشرق والغرب على السواء ، وأصبحت له شهرة بالغة وأهمية كبيرة .

ومن بعد الفارابي جاء إخوان الصفا^١ ، وابن سينا^٢ ، الذي قسم الحكمة إلى قسمين نظري مجرد وعملي .

١ : المرجع السابق، ص ٩٢ .

٢ : يشتمل كتاب احصاء العلوم للفارابي على خمسة فصول هي :

الفصل الأول : علم اللسان ويشتمل على قسمين :

القسم الأول : خاص بالمعاجم لحفظ الفاظ الأمة

والقسم الثاني : خاص بعلم اللغة وقواعدها .

الفصل الثاني : علم المنطق وأجزائه

الفصل الثالث : علم التعاليم والرياضة

الفصل الرابع : العلم الطبيعي وأجزائه

الفصل الخامس : في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام انظر : احصاء العلوم للفارابي ، تحقيق وتقديم د . عثمان

أمين — دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩ ، ط : ٢ ، ص ٤٣ ، ٤٤ وأنظر أيضا الفلسفة ومباحثها ، د . محمد علي

أبوريان ، مرجع سابق ، ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

أما الحكمة النظرية فهي ثلاثة : العلم الطبيعي وهو الأسفل ، والعلم الرياضي وهو الأوسط والعلم الإلهي وهو الأعلى .

وتقسيم ابن سينا كما هو واضح ، هو نفس تقسيم الكندي الفيلسوف كما رأينا قبل قليل. ليس فيه جديدا نعتز عليه في تقسيمه للعلوم نجد التقسيم نفسه الموجود لدى الكندي ، أما الحكمة العملية فتضم ثلاثة أقسام: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية^٣.

أما لدى فقيه قرطبة وفيلسوفها الذي جاء بعد وفاة الفارابي بزهاء نصف قرن ، نجد رسالته في مراتب العلوم ، قسم فيها العلم إلى قسمين رئيسيين ، يتفرع عن كل قسم عدد من العلوم ، حيث يقول ابن حزم :

" فالعلوم تنقسم أقساما سبعة عند كل أمة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل أمة ، فلا بد لكل أمة من معتقد ما ، إما إثبات وإما إبطال ، وعلم أخبارها ، وعلم لغتها ، فالأمم تتمايز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها وهي علم النجوم وعلم العدد ، والطب وهو معاناة الأجسام ، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ماهي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص ، ومعرفة إلهية "^٤.

فالقسم الأول من هذه العلوم هو ما أطلق عليه ابن حزم " العلوم المميزة لكل أمة من الأمم " وقد اشتمل على ثلاثة أنواع من العلوم هي :

١ : د . محمد علي أبو ريان : الفلسفة ومباحثها ، مرجع سابق ، حيث يذكر أن اخوان الصفا قد قسموا الفلسفة إلى قسمين قسم نظري ، وآخر عملي ، ويدخلون القسم العملي كله في الإلهيات ، ويدخلون في الفلسفة السياسة النبوية وعلم الآخرة ، والمنطق في نظرهم قسم من الفلسفة وليس آله لها ، انظر ص ٩٨ ، ٩٩ من المرجع نفسه .

٢ : ابن سينا : عيون الحكمة ، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار العلم ، بيروت ١٩٨٠ ط : ٢ ، ص ١٦ ، ١٧ ، انظر أيضا الفلسفة ومباحثها د . محمد علي أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ٩٩ ، ١٠٠ .

٣ : ابن سينا: عيون الحكمة، مرجع سابق ص ١٦، ١٧.

٤ : رسالة مراتب العلوم: ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، مرجع سابق، ج:٤، ص ٧٨.

(١) علم الشريعة ، وهي لازمة لكل أمة .

(٢) علم الأخبار أي علم التاريخ .

(٣) علم الفلسفة .

وي فرع كل علم من هذه العلوم الثلاثة أصنافا من العلوم تابعة لها ومرتبطة بها .

أما عن العلوم المميزة لكل أمة ، فالقسم الأول وهو علوم الشريعة — ويقصد به الشريعة الإسلامية — باعتبارها الشريعة الحقة ، وأن كل شريعة سواها باطلة ، وي درج تحتها أربعة أنواع من العلوم هي :

أ (علم القرآن : وينقسم إلى معرفة قراءاته ومعانيه .

ب) علم الحديث : وينقسم إلى معرفة متونه ، ومعرفة رواته .

ج) علم السنة : وينقسم إلى أحكام القرآن ، وأحكام الحديث ، وما اجتمع المسلمون عليه ، وما اختلفوا فيه ، ومعرفة وجوه الدلالة ، وما صح منها وما لا يصح .

د (علم الكلام : وينقسم إلى معرفة مقالاتهم ومعرفة حججهم ، وما يصح منها بالبرهان ، وما لا يصح .

أما القسم الثاني : وهو علم الأخبار فينقسم على مراتب ، إما على الممالك أو على السنين وإما على البلاد وإما على الطبقات ، أو مثورا ، أي دون ترتيب للأخبار حسب السنين أو حسب الممالك . ويعتبر ابن حزم علم النسب جزءا من علم الخبر .

أما القسم الثالث من هذه العلوم المميزة لكل أمة فهو علم اللغة والنحو وينقسم النحو إلى مسموعه القديم ، وعلله المحدثه . أما علم اللغة فمسموع كله فقط . أما العلوم العامة لدى كل الأمم فهي برأى ابن حزم أربعة علوم^١ هي :

(١) علم النجوم ، وما يذكرونه من القضاء به — وقد انتقد ابن حزم القائلين بالقضاء به ، وذلك لتعريه من البرهان — ومن فروع هذا العلم علم الهيئة ، وغايته معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ، ومراكزها ، وأبعادها، وله منفعة في الدنيا والآخرة ، يقول ابن حزم : " ومنفعة هذا العلم إنما هو في الوقوف على إحكام الصنعة ، وعظيم حكمة الصانع ، وقدرته وقصده ، واختياره ، وهذا منفعة جليلة جدا لا سيما في الآجل"^٢ .

(٢) علم العدد ، وهو علم برهاني ، ومنفعة دنيوية فقط ، يقول ابن حزم : " وهو علم حسن، صحيح برهاني ، إلا أن المنفعة به إنما في الدنيا فقط ... وكل ما لا نفع له إلا في الدنيا فهي منفعة قليلة وتحة^٣ ، لسرعة خروجنا من هذه الدار ولامتناع البقاء فيها ، وكل ما ينقضي فكأنه لم يكن"^٤ .

ومن العلوم المرتبطة به علم المساحة ومنفعته كذلك دنيوية ومع ذلك يقول فيه " وهو علم حسن برهاني وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها من بعض ومعرفة ذلك في شيئين : أحدهما فهم صفة هيئة الأفلاك والأرض ، والثاني في رفع الأثقال والبناء ، وقسمة الأرضين ونحو ذلك إلا أن هذا القسم منفعته في الدنيا فقط "^٥ .

١ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج:٤، ص ٧٩، ٨٠.

٢ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم ، مرجع سابق جـ : ٣ ص ١٣٣ .

٣ : وتحة : بمعنى قليلة وتافهة .

٤ : ابن حزم : رسالة التوقيف على شارع النجاة ، المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

٥ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٣) علم الطب ، ومن فروعها:

أ - طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق بإصلاح الأخلاق ومداواتها ، وصرفها عن الإفراط والتقصير وإقامتها على الاعتدال .

ب - طب الأجسام وينقسم إلى معرفة الطبائع الجسمية ومعرفة تركيب الأعضاء ، ومعرفة العلل وأسبابها ، وما تعارض من الأدوية وتميز القوى من الأدوية والأغذية، وهذا النوع من الطب ينقسم إلى قسمين :

١ - عمل باليد كالجبر والبسط والكبي والقطع .

٢ - عمل في صرف قوى العلل بقوى الأدوية ، وينقسم إلى قسمين :

(أ) حفظ الصحة من المرض ، لئلا يحدث المرض ، وهو ما يعرف الآن " بالطب الوقائي "

(ب) معاناة المرض^١ .

٤ - علم الفلسفة وحدود المنطق ، وينقسم علم المنطق إلى عقلي وحسي ، أما العقلي فإلهي وطبيعي ، وأما الحسي فطبيعي فقط^٢ .

و"قد أثنى ابن حزم على هذا العلم فهو عنده علم حسن رفيع لأن فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاصه ، وجواهره وأعراضه .

وكذلك يمكننا من الوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به ، وكذلك في التمييز بين ما يظن أنه برهان وليس برهاناً ، ومنفعة هذا العلم في تمييز الحقائق من سواها " .

١ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، مرجع سابق، ص ٨٠ .

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه .

وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم قد أشار إلى علمين آخرين يكونان نتيجة للعلوم السابقة إذا اجتمعت أو نتيجة اجتماع علمين منها فصاعدا ، وهذان العلمان هما :

(أ) علم البلاغة .

(ب) علم العبارة أي علم تعبير الرؤيا الذي قال فيه ابن حزم " وأما علم العبارة فهو طبع في المعبر مع عون العلم عليه ، ولا يقطع بصحته إلا بعد ظهور ذلك عليه لا قبله " ^١ .

بالإضافة إلى ذلك فهو يشير إلى علم الشعر الذي يقسمه إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعانيه وأقسامه ، ووزنه ونظمه ، ويرى أن علم اللغة بحاجة إليه ، يقول في ذلك : " لا بد في اللغة والإعراب من التعلق بطرف من علم الشعر " ^٢ . هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم عامة ، جعلها في سبعة علوم ، اندرجت تحت قسمين رئيسيين هما : علوم مميزة لكل أمة ، وعلوم عامة لكل الناس وهي ما يصطلح على تسميتها بعلوم الأوائل ^٣ .

وقد اختتم ابن حزم هذا التصنيف بقوله : " فهذه الأفانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم " ^٤ ، ويشير ابن حزم إلى أن الغرض من الكون في الدنيا والمطلوب بتعليم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا ^٥ ، وعليه فكل ما يعلم برأي ابن حزم يعتبر علما فنجدته يذكر علوما حرفية مثل علم النجارة والخياطة والحياكة والفلاحة وتدبير السفن ، وأشار إليها بأنها علوم دنيوية فقط تفي بحاجات الناس في معاشهم ، في حين يعتبر الغرض من العلوم السبعة السابقة إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد فقط ، وعليه فقد

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه

٢ : المرجع السابق، ص ٨١.

٣ : ابن حزم: رسالة التوقيف على شارع النجاة، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٤ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٥ : المرجع السابق، ص ٨١، ٨٢.

استحقت التفضيل والتقديم^١. وبالرغم من الدراسات التي اشارت إلى تصنيف ابن حزم للعلوم^٢ فإن ابن حزم يؤكد في رسالته مراتب العلوم أن العلوم بعضها ببعض ، وإن كل علم يعتبر مكملًا للآخر ، لتوصل في النهاية إلى تعلم علم ما أراد الله تعالى منّا^٣ ، حيث الغرض الأساسي لتعلم العلوم إنما هو التوصل إلى الخلاص في المعاد كما اتضح سابقا .

أما من طلب العلوم بغرض التفاخر ، أو كسب المال يقول فيه ابن حزم : " ومن طلب العلم ليفخر به ، أو ليمدح به ، أو ليكسب به مالا أو جاها فبعيد عن الفلاح . لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه ، وإنما غرضه شيء آخر غير العلم ونفس الإنسان وعينه طامحتان إلى غرضه فقط "٤

وعليه فابن حزم يحدد الغرض السامي من تعلم العلوم وهو صلاح حال الإنسان في الدنيا ، وفوزه بالسعادة في الآخرة أي الصلاح في الحال والمآل .

قد يرى البعض في هذا الغرض الذي رسمه ابن حزم للعلوم مغالاة وتشددا ، ولكن بإمكان النظر في هذا الغرض نجده بمثابة تأكيد على إخلاص النية في تعلم العلوم ، إضافة إلى أن تعلمها إنما يزيد من إيمان المتعلم بخالق هذا الكون ، وهذا بدوره يبين لنا إخلاص ابن حزم وصدق رأيه وخلوه من أية مغالاة وتشدد ، وذلك لأن تقدم أي علم من العلوم وكشفه لسر من أسرار هذا

١ : المرجع السابق، ص ٨٢.

٢ : تعرض الإسباني هيرنانديز Hernandez إلى تصنيف ابن حزم للعلوم ، وقد جعل الشعر والبلاغة في قسم خاص منفصل عن علوم كل أمة والعلوم العامة ، سماة علوم مختلطة ، ولذلك جعل تصنيف ابن حزم في ثلاثة أقسام رئيسية هي : — (١) — علوم لكل أمة . (٢) معارف عامة لكل الناس . (٣) علوم مختلطة ، وقد ادرج تحتها علم الشعر وعلم البيان ، وعلم المعاني، وترجمة الأحلام وتفسيرها . انظر :

1 - M.C. Hernandez, La Filosofia Arabe, P : 167 Madrid 1963

2 - Historia De La Filosofia Espanola , Tomo 1 P : 250 Madrid 1957 .

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم: مرجع سابق، ص ٨١، ٨٢.

٤ : المرجع السابق، ص ٧٨.

الكون ، ليحثنا بلا ريب على التفكير لمعرفة خالق هذا الكون وعالم أسرارهِ ، ومن ثم الإيمان به ، وذلك هو الرصيد الوحيد لخلاص الإنسان في المعاد والفوز في الدار الآخرة ، وإن في قوله تعالى ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَا لَهْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ " [فصلت: ٥٣] . لأوضح دعوة للإيمان بالله والإقرار بأنه الحق الخالق الوحيد المدبر لهذا الكون بعد أن تنكشف لنا آثار قوته وقدرته من خلال كشف العلوم لأسرار هذا الكون .

يستفاد مما سبق سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم ومبلغ إجلاله وتمسكه بالشرعية الإسلامية التي أبطل كل شريعة سواها ، حتى أصبح المعيار الأساسي لقيمة أي علم هو مقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة لهذه الشريعة فهي المنقذ لنا في المعاد .

هذا الاهتمام الكبير بعلوم الآخرة عند ابن حزم ورأيه في تعلق العلوم بعضها ببعض ، نجد له نظيراً عند الإمام الغزالي رحمه الله ، الذي يقول بأن الفائزين المقربين يوم القيامة هم علماء الآخرة ومن علاماتهم : " أن لا يطلب الدنيا بعلمه فإن درجات العالم أن يدرك حقارة الدنيا وحسنها وكدورتها وانصرامها وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ويعلم أنهما متضادتان ... وأنها ككفتي الميزان مهما رجحت إحداهما خفت الأخرى ... ومن علم هذا كله ولم يؤثر الآخرة على الدنيا فهو أسير الشيطان ..."^١ .

وقد بلغ تقدير الغزالي للعلوم الموصلة للسعادة في الآخرة والتي غرضها خدمة الشريعة المنقذة في المعاد ، أن وصف العلوم التي تطلب لغيرها أي للمال والكسب ، والعلوم التي تطلب لذاتها ، فقال : " فما يطلب لذاته أشرف وأفضل مما يطلب لغيره والمطلوب لغيره : الدراهم والدنانير فإنهما حجران لا منفعة لهما ، ولولا أن الله سبحانه وتعالى يسر قضاء الحاجات بما كانا والحصباء بمثابة واحدة ، والذي يطلب لذاته : السعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى ،

١ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت، المجلد: ١، ص ٦٠.

والذي يطلب لذاته ولغيره ، كسلامة البدن ، فإن سلامة الرجل مثلا مطلوبة من حيث إنها سلامة للبدن عن الألم ومطلوبة للمشي بها ، والتوصل إلى المآرب والحاجات ، وهذا الاعتبار إذا نظرت إلى العلم رأيت له لذيذا في نفسه فيكون مطلوباً لذاته ، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها وذريعة إلى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل إليه إلا به ... فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو إذا أفضل الأعمال ...^١ .

فالغزالي إذا يلتقي مع ابن حزم في الغرض النهائي للعلوم ، وهو القرب من الله تعالى والخلوص في المعاد ، علاوة على ثمراته العاجلة في الدنيا ، ويقول الغزالي : " ذا في الآخرة وأما في الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام في الطباع ...^٢ وهو المعنى نفسه لدى ابن حزم حيث يقول : " وأيضا فإن المشتغل بعلم الشريعة محصل الأمن من السلطان والخاصة والعامّة، منصد لعلو الحال في الدنيا والصلاح فيها ، ومن خالفها محصل للمخالفة للسلطان والخاصة والعامّة متعرض للبلاء في دمه وحاله وماله ، فلا أضعف حالا ولا أسوأ تميزا ولا أضعف عيشا ممن لا يقر بالمعاد ولا يعرف إلا هذه الدار " ^٣ .

بالإضافة إلى ذلك فإننا نجد عند الغزالي إشارات تدل على أن العلوم متعلق بعضها ببعض ، وأن تعلم الشريعة المقربة من الله تعالى ، لن يتوصل إليها إلا بالاستعانة بالعلوم الأخرى ، وبناء عليه فقد قسم العلوم الشرعية إلى أصول وفروع ومقدمات ومتممات^٤ .

أما الأصول فهي أربعة : كتاب الله — عز وجل — ، وسنة رسوله ﷺ ، وإجماع الأمة وآثار الصحابة . أما الفروع فهو ما فيها من هذه الأصول لا بموجب ألفاظها بل بمعان تنبه لها العقول فاتسع بسببها الفهم حتى فهم من اللفظ الملفوظ لغيره ، وهذا على ضربين : أحدهما يتعلق بمصالح

١ : المرجع السابق: الموضوع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١٢ .

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج:٤، ص ٨٦.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المجلد: ١، ص ١٦، ١٧ .

الدنيا وهو في كتب الفقه ، والثاني : ما يتعلق بمصالح الآخرة وهو علم أصول القلب الآخرة وهو علم أحوال القلب .

"أما المقدمات ، فهي علم النحو واللغة ، يقول فيهما : " فإنهما آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما ، ولكن يلزم الغوص فيهما بسبب الشرع ، إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب " ١ .

أما المتممات ، فهي في القرآن تتعلق باللفظ وتعلم القراءات ومخارج الحروف ، والتفسير ، ومعرفة الناسخ والعام والخاص ، وأما في الآثار والأخبار فإن ذلك يتطلب العلم بالرجال وأسمائهم وأنسابهم وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بعدالة الرواة ليميز الحديث المسند من غير المسند ، وهذا بطبيعة الحال لا يعرف إلا عن طريق علم الأخبار وعلم النسب .

أما العلوم غير الشرعية كالحساب والطب ضرورية كذلك ، ويرى فيها فرض كفاية يجب تعلمها . فالطب علم لا يستغنى عنه إذ هو ضروري في حاجة بقاء الأبدان وحفظها من الأمراض ، مما يساعد على الاستمرار في العمل المتواصل للتوصل إلى المآرب والحاجات السامية ، وهي القرب من الله والوصول إليه ، وأما الحساب فهو ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والموارث وغيرها " ٢ . فالغرض النهائي للعلوم عند ابن حزم والغزالي يتمثل في تجاوز الأغراض الدنيوية إلى الغرض الأسمى النهائي وهو خدمة الشريعة الموصلة إلى التقرب من الله عز وجل .

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاهتمام الكبير بالشريعة عند ابن حزم لا يعني أنه يقلل من قيمة سائر العلوم الأخرى ، بل أنه يشدد في الحض على تعلمها ، وإذ لم يستطع المرء الإحاطة بجميعها " فليضرب في جميعها بسهم ما وإن قل " ٣ ، وقد وصف من قصد بعلمه ذم العلوم بالخسة

١ : المرجع السابق، ص ١٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٦ .

٣ : ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، رسائل ابن حزم، مرجع سابق ص ٨٢ .

ناقص الحال ، بعيدا عن الحقيقة^١ ، غير أنه يشترط على طالب أي علم من العلوم ، أن يتخذ من عمله وسيلة لخدمة علم الشريعة بالإضافة إلى فوائدها الدنيوية ، فيقول : " وأما من أخذ من كل علم ما هو محتاج إليه واستعمل ما علم كما يجب فلا أحد أفضل منه ، لأنه قد حصل على عز النفس وغناها في العاجل وعلى الفوز في الآجل^٢ ، وبناء عليه طلب العلوم لو لم يكن الغرض منه النجاة في الآخرة فلا قيمة له ولا فائدة منه ، يقول في ذلك أيضا : " وجملة الأمر أنه لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلوم معنى لأنه تعب ، وقاطع عن لذات الدنيا المتعجلة من المشارب والمآكل والملاهي والسفاه والإعلاء واتباع الهوى ، فلو لم يكن آخر يؤدي إليها طلب العلوم ، لما كان أحد أسوأ حالا من المشتغل بالعلم^٣ . مما تقدم يتبين لنا أن ابن حزم يؤكد وثيقة العلاقة بين العلوم بعضها ببعض وهو بذلك يقدم لنا نموذجا للثقافة المتكاملة — كما يتصورها — النافعة لصاحبها في الحال والمآل .

وقد رأينا من خلال بيانه لعلاقة العلوم بعضها ببعض أن طالب الشريعة لا بد له من تعلم علوم كثيرة تساعده على فهمها والعمل بموجبها ؛ ليكون من الفائزين في الآخرة ، فعلى المرء الجد والاجتهاد في دنياه حتى يفوز بالقرب من الله علاوة على العزة في الدار العاجلة ، وكما قال الإمام الغزالي : " فإن الدنيا مزرعة الآخرة ، وهي الآلة الموصلة إلى الله — عز وجل — لمن اتخذها آله ، ومتزلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا^٤ .

(٢ — ٥) نتائج الباب الثاني

يستفاد مما سبق أن ابن حزم درس علوم الشريعة في سن مبكرة ، وصاحب ذلك دراسته لعلوم الأوائل — الفلسفة والمنطق — ولكن ما تلقاه من درس وقراءة للمنطق على يد أساتذته لم

١ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٢ : المرجع السابق، ص ٨٩.

٣ : المرجع السابق، ص ٩٠.

٤ : أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، المجلد: ١، ص ١٢.

يكن مجرد تلق بل أخذت قريحته تفرز الآراء ، وتمايز بين المفاهيم والمعارف والمصطلحات المنطقية؛ فألف كتابه التقريب لحد المنطق بغرض شرح ما غمض في ترجمة الأولين ، واختصر ما ليس لطالب الحقائق بحاجة إليه ، وجمع أشياء متفرقة هي ضرورية لإقامة البرهان دونما أن يحذف منه شيئاً وهو في ثنايا ذلك يفصح عن نيته في أنه لم يكن متتبعا لفكر أرسطو في نشأته وتطوره، ولم يتهمه بالنقص أو بالخطأ ، كما أنه ليس بواضع لعلم جديد ، وإنما بنجده — كلما دعت الحاجة للتأييد يذكر صاحب هذا العلم الذى عليه المعتمد فيه أى " أرسطو " ، وتمثلت دوافع ابن حزم في إعادة قراءة منطق أرسطو في ثلاثة دوافع دينية أصولية ، وأخرى جدلية ، وثالثة تعليمية. فنجده ليس مقلدا لأحد وإنما يعرض في كتابه التقريب رأيه بحسب إدراكه لمنطق أرسطو في ضوء ما منحه الله — عزوجل — من قوة الفهم والتصرف ، حسب مقتضيات اللغة التى يفكر بها لغة القرآن الكريم ، ومن ثم فقد خالف ابن حزم أرسطو في توظيف بعض المصطلحات المنطقية وتحديد مفهومها مثل الجوهر فقد اتضح لنا موقف أرسطو المبهم من فكرة الجوهر ، بينما حدد ابن حزم في وضوح معنى الجوهر في نسقه الفكري ، فالجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، ومن ثم يرفض أن يطلق لفظ الجوهر على الواحد الأحد .

كما اتضح لنا من خلال البحث في هذا الجزء أن ما وجه لابن حزم من اعتراضات في بعض مسائل المنطق لا أساس لها من الصحة ولو صح لأصحابها أن فهموا رؤية ابن حزم وفكره لتراجعوا عن آرائهم .

كما اتضح أن اهتمام ابن حزم بالمنطق لم يكن مجرد الإعجاب بعلم برهاني ؛ وإنما عمداً إلى إبراز فكرة الوظيفية في المنطق أى ممارسة التفكير المنطقى في الحياة ، وكما يجب أن يمارس في شتى المجالات ، وهذه الفكرة تقتضى طرح الأمثلة التى تمس محور الحياة ، وتتطلب إثارة بعض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز الدقيق بين الحق والباطل ، فمن عرف حدود المنطق ولم يوظفه مثله كمثل من جمع آلة البناء ولم يصرفها في البناء فهى معطلة لديه لا معنى لها .

فالمنطق لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقي ، وإمام بمصطلحاته ، بل و أيضا الوقوف على صور البرهان اليقينية، إضافة إلى تعرف أساليب المغالطات التي تموه الحقائق .

هذا وقد اتضح أيضا أن اللغة برأى ابن حزم ليست من اختراع الإنسان ، ولاهى من فعل الطبيعة ، بل اللغة مخلوقة من طرف الله — عزوجل — وعطية منه لقوله تعالى : ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ [البقرة: ٣١] فالكلام توقيف من أمر الله — عزوجل — وتعليم منه تعالى لآدم عليه السلام الذى علمه البارى من لدنه . وبالتالي فابن حزم ينكر التواضع والاصطلاح فى منشأ اللغة ، ولكنه لا ينكره فى تطوير وتحسين اللغة مؤكداً بذلك على دور العقل فى هذا التطوير . كما أنه لم ينكر أثر البيئة ومظاهر السطح فى تنوع اللهجات ، مع تأكيده على العوامل السياسية وأثرها البالغ ، إذ قد تؤدي إلى اختفاء لغة وظهور أخرى جديدة . علاوة على تأكيده لوثاقـة العلاقة بين اللغة والمنطق باعتبار أن البرهان — أى التفكير الاستدلالي — يقوم على الجمل التقريرية — الخبرية — التى توصف دون غيرها بالصدق أو الكذب ، وهى التى تشكل موضوعا للمنطق . وإذا كان علم النحو يهتم بالقواعد التى تضمن سلامة التعبير ، والمنطق يهتم بالمبادئ التى تضمن سلامة التفكير ، فلا غناء لأحدهما عن الآخر باعتبار أن لا لغة بدون فكر ولا فكر خارج لغة، إلا أن ابن حزم يؤكد أن إدراك العلاقات (أى التمييز) أسبق على علم النحو ، حيث إن الفهم استعداد ذهني مكنه الله فينا ، فالنفس تفهم ما أدركته حواسها بتوسط العقل ، فتعبر عن هذا الفهم بلغة متفق عليها بين الناس ، إذ أن الصدر الأول والسلف الصالح ما كانوا بحاجة الى علم النحو، برأى ابن حزم وذلك لما توفروا عليه من ذهن ذكي ، وبما أبانهم الله به من فضل ومشاهدة النبوة ، ومع تفشي الجهل باختلاف حركات النطق بالألفاظ ، اضطربت اللغة وتباينت المعاني فكانت الحاجة الملحة والمبرر الضروري لميلاد علم النحو، ليحدد قواعد التراكيب اللغوية وتفادي الخطأ فى معاني الألفاظ .

الباب الثالث

موقف ابن حزم من الأخلاق

الفصل الأول : أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

- (١ - ١) تمهيد .
- (٢ - ١) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .
- (٣ - ١) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .
- (٤ - ١) روافد التحليل الخلقى لدى ابن حزم .
- (٥ - ١) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق .

الفصل الثاني : الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم .

- (١ - ٢) تمهيد .
- (٢ - ٢) تعريف الفضيلة .
- (٣ - ٢) شروط الفضيلة الخلقية .
- (٤ - ٢) أصول الفضائل لدى ابن حزم .
- (٥ - ٢) نتائج الباب الثالث .

الفصل الأول

أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

(١ — ١) تمهيد .

(٢ — ١) الأخلاق الإسلامية وخصائصها .

(٣ — ١) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي .

(٤ — ١) روافد التحليل الخلقى لدى ابن حزم .

(٥ — ١) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق .

الفصل الأول

أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم

(١ - ١) تمهيد :

الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية. أما عن مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام يقول الدكتور محمد عبدالله دراز رحمه الله : " يستند أي مذهب أخلاقي جدير بهذا الاسم - في نهاية الأمر - على فكرة الإلزام فهو القاعدة الأساسية والمدار ، والعنصر النووي الذي يدور حوله كل النظام الأخلاقي ، والذي يؤدي فقده إلى سحق جوهر الحكمة العملية ذاته ، وفناء ماهيتها ، ذلك أنه إذا لم يعد هناك إلزام فلن تكون هناك مسؤولية ، وإذا عدمت المسؤولية ، فلا يمكن أن تعود العدالة ، وحينئذ تتفشى الفوضى ، ويفسد النظام ، وتعم الهمجية ، لا في مجال الواقع فحسب ، بل في مجال القانون أيضا ، وطبقا لما يسمى بالمبدأ الأخلاقي " ^١ .

(١ - ٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها :

والإلزام في الأخلاق الإسلامية مسلم به لأنها تقوم على العقيدة وعليه يمكن تحديد مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام متمثلة في القرآن الكريم ، والسنة النبوية .

١ - القرآن الكريم :

فكما أنه مصدر للأحكام الشرعية فهو مصدر لمكارم الأخلاق ، حيث يبين الخير والشر ، ويبين الفضيلة والرذيلة والسبل التي تفضي إلى كل منهما ، كما يبين العواقب المترتبة على ذلك ،

١ : انظر كتابه : دستور الأخلاق في القرآن الكريم ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن تعريب وتحقيق وتعليق د . عبد الصبور شاهين ، مراجعة د . السيد محمد بدوي ، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٧٣ م ، ص ٢١ .

وورد فيه من أصول الأخلاق والفضائل والتعاليم الخلقية ، والوصايا الحكيمة الخير الكثير . ومن هذا قوله — عز وجل — ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما ، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ [الإسراء: ٢٣-٢٤] إلى قوله — عز وجل — ﴿ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا﴾ [الإسراء: ٣٧] .

فهذه الآيات قد تضمنت كثيرا من الأوامر والنواهي ، وتناولت الالتزام بمحاسن الأخلاق وتنتهى عن مساوئها ، وتبين آثارها.. كما تناولت الجوانب الأخلاقية صريحة ومباشرة ، ومثل هذا يقال فيما ورد في سورة لقمان من قوله — عز وجل — ﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾ [لقمان: ١٣] إلى قوله سبحانه وتعالى : ﴿واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾ [لقمان: ١٩] .

ومن هذا ما ورد في سورة الحجرات ﴿يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون إن الذين يغضون أصواتهم عند رسول الله أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى ، لهم مغفرة وأجر عظيم﴾ [الحجرات: ٢-٣] . إذ فيها تأديب مباشر من رب العالمين لعباده المؤمنين ، وتعليل قوي يثبت جانب الإلزام الأخلاقي . وفي الآية الثانية تأديب وتربية بالإيحاء يقوي جانب الالتزام بهذه الأخلاق . ومثل هذا يقال في بقية آيات سورة الحجرات التي تناولت النواحي الأخلاقية من قوله — عز وجل — ﴿يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم ..﴾ [الحجرات: ١١] إلى قوله — عز وجل — ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضا ، أوجب أحدكم أن ياكل لحم أخيه ميتا فكرهتموه، واتقوا الله، إن الله تواب رحيم﴾ [الحجرات: ١٢] .

وتأتي الآية ﴿يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه﴾ [الحج: ٥] تقريراً وتعليلاً لكل ما سبق ، وبياناً لأكرم الخلق عند الله ، لتدفع بالمؤمنين إلى الالتزام بالأخلاق الحميدة . ولن نجد على الإطلاق أقوى من هذا الإلزام المبني على العقيدة ، وهناك آيات كثيرة تتناول الأخلاق الحميدة وتنتهي عن الأخلاق السيئة تصريحاً وتلميحاً ، بأساليب متعددة ترك أثرها في الجانب الوجداني والسلوكي عند المسلم.

٢ - السنة النبوية

وقد ثبت عن الرسول ﷺ في باب الأخلاق والآداب والفضائل أحاديث كثيرة جداً ، وقد أفرد المصنفون الأوائل في مصنفاتهم كتباً خاصة في هذا الموضوع تحت عنوان (الأدب) و (البر والصلة) و (الترغيب في محاسن الأخلاق) و (الترهيب من مساوئ الأخلاق) . ونحو هذا ، ومنهم من أفرد مصنفات خاصة بالأخلاق ومداواة النفوس .

ومما ورد عن رسول الله ﷺ في الأخلاق ما رواه عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ: "عليكم بالصدق ، فإن الصدق يهدي إلى البر ، وإن البر يهدي إلى الجنة ، وما يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عنه الله صديقاً، وإياكم والكذب فإن الكذب يهدي إلى الفجور، وإن الفجور يهدي إلى النار ، وما يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً " أخرجه مسلم . متفق عليه . ومن هذا قوله ﷺ: " إذا كنتم ثلاثة فلا يتناجى اثنان دون الآخر حتى تختلطوا بالناس من أجل ذلك يحزنه " أخرجه الشيخان .

وأسلوب الرسول ﷺ في التوجيه الأخلاقي متنوع ، تارة على سبيل الأمر والنهي ، وأخرى على سبيل الإخبار ، وحيناً على سبيل الثناء .. بما أوتي من روعة البيان ، وحسن الخطاب ، وجوامع الكلم^١ .

١ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي - جامعة الإمارات ١٩٩٦ م ص ٥٩.

من هذا عن أبي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله ﷺ : " ما نقصت صدقة من مال وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله " أخرجه مسلم .

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قدم وفد عبدالقيس على رسول الله ﷺ فقال : " مرحبا بالقوم غير خزايا ولا ندامى " ، وقال الرسول ﷺ لأشج عبدالقيس : " إن فيك خصلتين يجبهما الله : الحلم والأناة " أخرجه مسلم .

ومن هذا بيانه ﷺ لفضائل بعض أصحابه ، وثناؤه عليهم منه ، بما لا يخشى عليهم ، وإذا أمنت فنتهم في مثل هذا المدح كقوله ﷺ " نعم عبدالله خالد بن الوليد سيف من سيوف الله " أخرجه الترمذي . وقوله في حمزة رضي الله عنه " حمزة أسد الله وأسد رسوله " أخرجه الطبراني في الكبير . وقوله ﷺ لكل أمة أمين ، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة^١ . ونحو هذا مما ذكره في الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين^٢ ، ومن هذا قوله ﷺ " خير نساء ركن الإبل نساء قريش " أحناه على ولد في صغره ، وأرعاه على زوج في ذات يده " أخرجه أحمد والشيخان . وما أبلغ قول الرسول ﷺ " إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ، ولكن يسعون منكم بسط الوجه وحسن الخلق " أخرجه أبو يعلى وصححه الحكم^٣ .

خصائص الأخلاق الإسلامية

تتصف الأخلاق الإسلامية بالبساطة والوضوح والثبات ، وبأنها موافقة للعقل والفتوة ، عامة ، شاملة ، وواقعية .

-
- ١ : هذا المشهور على الألسنة وأصله — أخرجه الشيخان والترمذي ، انظر جمع الفوائد ، ج : ٢ ، ص ٥٢٨ .
 - ٢ : انظر جمع الفوائد : من جامع الأصول وجمع الزوائد ، للإمام محمد بن محمد بن سليمان ، بنك فيصل الطبعة الأولى ج : ٢ ، ص ٥٠٠ — ٥٩٥ .
 - ٣ : انظر بلوغ المرام من سبل السلام ، للإمام محمد بن اسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير ، شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام للحافظ بن العسقلاني ، تحقيق ومراجعة جماعة من الأجلاء ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت لبنان ، ج : ١ ، ص ٢١١ .

١ - البساطة

الأخلاق الإسلامية قائمة على العقيدة ، والعقيدة قائمة على التوحيد ، والتوحيد بسيط لا تعقيد فيه ، فطبيعي أن تعكس صفة العقيدة هذه على ما ينبثق منها أو يقوم عليها من مكارم الأخلاق ، وآداب السلوك .

فكل مسلم يستطيع أن يتخلق بالأخلاق الإسلامية في جميع أحواله فلا يحتاج إلى وسيط أو دليل ، إذ دليلاً كتاب الله وسنة رسوله وأسوته النبي ﷺ .

فماذا يحتاج المسلم لتطبيق قوله ﷺ " قل آمنت بالله ثم استقم " إلى أكثر من العزيمة والاعتدال في سلوكه ، من غير التواء أو انحراف مما يقتضى التعقيد

ومثل هذا يقال في تنفيذ قوله ﷺ " الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك " ، لا يحتاج الأمر إلى رقيب خارجي أو مساعد وكل ما في الأمر مراقبة الله - عز وجل - في السر والعلن ، وهذه منوطة باليقظة الدائمة والعزيمة الماضية .

يستفاد من ذلك أن البساطة في الأخلاق الإسلامية هي البعد عن التكلف والتعقيد . فيكفي المسلم التخلق بما في قوله - عز وجل - " واخفض لهما جناح الذل من الرحمة ، وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا " [الإسراء: ٢٤] وذلك بترك التكبر والغلظة في القول والعمل ، والتزام اللين والرفقة بالوالدين والدعاء لهما وما أيسر هذا وأبسطة .

٢ - الوضوح:

من خصائص الأخلاق الإسلامية أنها واضحة بينة ، تدور بين الأمر والنهي ، أي بين الفعل والترك ، فالنصوص القرآنية ، والأحاديث النبوية التي تناولت الجوانب الأخلاقية جلية واضحة ، لا لبس فيها ولا خفاء ولا غموض يدرك دلالاتها من أوتي بسطة في العلم ومن لم يؤت . فمن لا يدرك دلالة قوله عز وجل - ﴿ولا تقربوا الزنا إنه فاحشة وساء سبيلاً﴾ [الإسراء: ٣٢] يبقى

الحد الأدنى من دلالاته واضحا للجميع ، مع التفاوت بين طرفي أو جانبي هذا الإدراك لمفهوم الزنا الواسع والضيق . ومع هذا لا يختلف اثنان في كونه فحشا وطريقا سيئا مردولا ، لا بد من اجتنابه ، والبعد عن كل ما يفضي إليه . وبالتالي لا يمكن أن يقع فيه اختلاف بين محرم ومحلل .

٣ - الثبات:

والأخلاق الإسلامية ليست مرتبطة بمنفعة فردية ومن ثم فهي ثابتة لا تقبل التغيير أو التبديل، لأنها قائمة على العقيدة الراسخة الثابتة ، فالصدق والأمانة والوفاء بالعهد والسخاء من مكارم الأخلاق ، التي جاء بها الأنبياء والرسل ، من لدن آدم عليه السلام إلى خاتم المرسلين محمد ﷺ، لا يتطور مفهوم واحد منها ولا يتبدل باختلاف الزمان أو المكان والأحوال والأطوار .

فيبقى الصدق ما طابق الواقع ، والكذب ما خالفه ، من غابر الزمان إلى يومنا هذا ، وفي شرق الدنيا وغربها ، بالنسبة للأمير والحقير ، والغني والفقير ، والحليم والغضبان والشجاع والجبان .

٤ - موافقة للعقل:

لقد أحل الإسلام العقل الإنساني محله اللائق ، ودعا للنظر والتفكير والاعتبار ، فمن الطبيعي أن تكون الأخلاق الإسلامية موافقة للعقول السليمة ، ليس فيها ما يناقضها ، فما من عاقل ينتهي به تفكيره إلى مدح البخل وذم الجود ، أو النيل من الأمين والثناء على الخائن ، أو انتقاص الحليم وتشجيع الأرعن والإشادة به . وهذا لا يعني أن العقل قيم على الدين بل ينصاع إليه ويوافقه .

٥ - موافقة للفطرة:

الإسلام دين الفطرة . عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ، أو ينصرانه ، أو يمجسانه ، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء ، هل

تحسون فيها من جدعاء؟ ثم يقول أبو هريرة اقرؤوا إن شئتم : " فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم"^١.

والأخلاق الإسلامية من الدين ، فلا بد أنها متصفة بصفاته ، فهي متفقة مع الفطرة الإنسانية السليمة . فالفطرة السليمة تميل إلى مكارم الأخلاق ، وتكره سيئها وتمجده ، فالأخلاق الإسلامية منسجمة مع الفطرة موافقة لها ، ليس فيها ما يعارضها ، فإذا انخرقت الفطرة لعوامل خارجية انسلخت عن مكارم الأخلاق وانزلت في مناهات سيئها^٢.

٦ — الشمولية:

إن التعاليم الأخلاقية مبثوثة في جميع جوانب الإسلام وإن نظام الأخلاق ليس نظاما جزئيا من نظام الإسلام ، بل هو حلته في جميع ظواهره وبواطنه ، والنظام الأخلاقي من الإسلام بمنزله عروق الدم من الجسد ، متداخلة في جميع أنسجته ، تداخل التوجيهات الأخلاقية في جميع أحكامه . ومع كل هذا بوسعنا أن نحددها من حيث التطبيق في الميادين الآتية :

- ١ — أخلاق الفرد : بواسطتها تنتظم سريرة الفرد وسلوكه .
- ٢ — أخلاق الجماعة : بواسطتها تنتظم حياة الأسرة ويتحقق تجانسها الاجتماعي.
- ٣ — أخلاق المجتمع : بواسطتها تنتظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع .
- ٤ — أخلاق الرعية : بواسطتها تنتظم أمور الحكم والرعية . أي أخلاق الدولة .
- ٥ — أخلاق دينية : بواسطتها تنتظم الواجبات نحو الله — عز وجل — والتحلي بها ، وترتقي بالمسلم إلى أعلى درجات الفضيلة وتفصيل هذا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ، وفي أمهات الكتب الإسلامية قديمها وحديثها ، التي عرضت لهذا الموضوع .

١ : أخرجه أصحاب الكتب الستة : واللفظ للبخاري ، الآية هي ٣٠ من سورة الروم .
٢ : الفكر الإسلامي، إعداد وتحرير لجنة من أساتذة الفكر الإسلامي بجامعة الإمارات ط: ١، ١٩٩٦م.

٧ - النظرة الواقعية :

الأخلاق الإسلامية تقدم منهجا واقعيا علميا يضاهي أحدث المناهج الأخلاقية . فهي قد نزلت كما نزلت الشريعة الإسلامية بعامة بحسب الوقائع والأحداث ، والفارق بين المنهج الإسلامي في الأخلاق والمناهج الأخلاقية الحديثة ، هو أن منهج الأخلاق الإسلامية له دعائمها الثابتة المتمثلة في القرآن والسنة وكذلك الغاية العليا وهذا ما تفتقر إليه المناهج الأخلاقية الحديثة .

فهذه المناهج العلمية المستحدثة كما هو معروف ترفض القيم النهائية التي تعتصم بها الأخلاق والتي لا بد من أن تعتصم بها ، سواء من ناحية المبدأ ، أو من ناحية الغاية .

أما الأخلاق الإسلامية فهي — كما قدمنا ، مستمدة من الكتاب والسنة كمصدر ثابت — وتستهدف التخلق بأخلاق القرآن كغاية عليا ، ومع ذلك فهي مع ارتباطها بالقيم الإسلامية الخالدة . ترتبط من حيث التوجيه والتربية والصياغة بالواقع .

ومن هنا فإن المنهج الأخلاقي الإسلامي منهج جامع بين الثبات والتطور، ويجد فيه أصحاب المنهج العلمي الحديث ريادة توفر لهم النظرة العلمية وتحميهم من ضلال الإلحاد في الوقت نفسه .

(١ - ٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي:

من المقطوع به في تاريخ الفلسفة الإسلامية أنه بالرغم من توفر مصادر الفكر العربي الإسلامي إلا أن فلاسفة الإسلام تأثروا بأراء الحكميين اليونانيين في مسائل فكرية عديدة ففي مجال الأخلاق نلمس رحيق هذا التأثير لدى بعض مفكري الإسلام^١، ولكن روح التأثير هذه لم تطمس

١ : إذ نجد أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي توفي ٢٥٦ هـ - قد أخذ نظرية النفس عن أفلاطون وأرسطو وغيرهم ، انظر رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٧٢ ونظرية النفس لدى أفلاطون هي أساس نظريته في الفضائل ، علاوة على أخذ الكندي بنظرية الوسط الأرسطية في الأخلاق — انظر التفكير الفلسفي د . عبدالحليم محمود ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤ ، ط : ١ ، ص ٣٢٠ .

حقيقة الأصالة الإسلامية ، إذ بدخول الإسلام إلى المجتمعات الجديدة مع الفتح الإسلامي لم يكن مجرد قضاء على قليل من عادات بربرية وحشية ، بل كان انقلابا جذريا كاملا لمثل الحياة التي كانت من قبل^١ .

فالأخلاق الإسلامية تتمايز عن تلك التي تبنتها الأديان الأخرى والفلسفات المختلفة في أن الأخلاق الإسلامية لم تكن غايتها اللذة — وإن لم تنكرها — ولا السعادة الدنيوية — وإن لم تنكر مشروعيتها — بل فردوس الآخرة بوساطة السلوك الخلقى القويم الذي يحقق المنفعة العامة

— أما أبي نصر الفارابي فقد اهتم بالفلسفة الاجتماعية والتي حرص لها عدة مؤلفات من بينها " آراء أهل المدينة الفاضلة " و " تحصيل السعادة " و " السياسة المدنية " . وفيها ربط بين الحياة الاجتماعية الناجحة ، وبين الاعتقاد في وجود الله ، والعمل الأخلاقي الصالح وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية معتمدا على النهج اليوناني ، انظر تاريخ الفلسفة في الإسلام د . عبد الحليم محمود ، ص ٣٤٩ ، إضافة إلى أنه فسر قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطو ، انظر الفهرست ، ص ٢٦٣ ، كما نلاحظ تأثيره بيوتويا أفلاطون في المدينة الفاضلة وقد قال عنه " ابن تيمية " : " إنه وتلامذته " فراخ اليونان " انظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د . علي سامي النشار ط : ٤ ، جـ : ١ ، ص ١٥٥ إذ كانت معظم جهود الفارابي متجهة إلى تجديد بحوث الفلسفة اليونانية انظر : المدينة الفاضلة للفارابي د . علي عبد الواحد وافي ، عالم الكتب القاهرة ١٩٧٣ م ، ص ١٠ .

أما عن أحمد ابن مسكويه المتوفى ٤٢١ هـ — صاحب كتاب " تهذيب الأخلاق " فنجد أنه لم يأتي بجديد لم يأخذه عن فلاسفة الإغريق وبخاصة عن أفلاطون وأرسطو انظر : " فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية " د . محمد يوسف موسى مؤسسة الخانجي القاهرة ١٩٦٣ م ط : ٣ ، ص ١١٦ . فكان من مجددي فلسفة اليونان مع الحرص قدر الإمكان على موافقة الشريعة الإسلامية وإن كان في رأي " دي بور " لم يفلح — من حيث التفاصيل — في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه ، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية ، انظر : الأخلاق عند الغزالي د . زكي مبارك ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر القاهرة ، ص ٥٨ .

أما أخوان الصفا فيعتبرهم المستشرق " كارادي فو " من أهم الأخلاقيين العرب : انظر دائرة المعارف الإسلامية مرجع سابق جـ : ٤ ، ص ١٨٣ بينما " دي بور " يبرز حملتهم على المجتمع والأديان أنها كانت من غير أدنى احتياط وأهم نزعوا إلى التلفيق ، إذ يعتبروا الإنسان الكامل الخلق " فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الآداب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنهج انظر : " دي بور " تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ١٩٣٨ م ، ص ١١٥ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ويصف القفطي رسائلهم بأنها مليئة بـ " خرافات وكتابات وتلفيقات " انظر القفطي أخبار الحكماء مرجع سابق ، ص ٦٠ ، وتميزوا باخفاقهم الدريع في التوفيق بين الفلسفة والشريعة انظر المرجع السابق الموضع نفسه .

١ : توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراري — القاهرة ١٩٤٧ م ، ص ٦١ .

الدينيوية مع الموازنة بين مطالب الروح ومطالب الجسد ونبذ الأنانية والتفرقة . ومن ثم لم يكن تأثر فلاسفة الإسلام بالفكر اليوناني يبطل توفر المسلمين على ينبوع الأخلاق والفضائل [القرآن والسنة النبوية الشريفة] وأن ما أفرزته قرائحهم لم تكن تُسناً مكررة لفكر اليونان في لغة عربية كما يعتقد بعض المستشرقين والمؤرخين العرب^١. فإذا كان بعض فلاسفة الإسلام قد بهرهم فكر اليونان الأخلاقي ، وغشّت الفلسفة اليونانية على أبصارهم في فهم القرآن^٢. فاقتبسوا عنها^٣. فإن الأخلاق الإسلامية (العقيدية والاجتماعية) تؤكد أن أحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي أحكامهم، ولا أخلاقياتنا هي أخلاقياتهم^٤، ولكن ذلك لا ينفي حقيقة لا جدال فيها وهي أن بعض ما جاء به العقل اليوناني في صنوف المعارف المختلفة لجدير بالتقدير والاحترام وهو ما أكده ابن حزم في حديثه عن كتب الأوائل في الفلسفة والمنطق، واشترط أن لا تُقرأ بعقول مدخولة^٥ " إذ لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها ، وهم من غير أهلها فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون ، ويفسدون ويقدرّون أنهم صالحون^٦، وهو في تجربته الأخلاقية لا ينكر اطلاعه لكتب الأوائل إذ يقول : " واطلاعي على ما قالت الأنبياء — صلوات الله عليهم — والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس، أعانني على مداواتها ، حتى أعان الله — عز وجل — على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه^٧. ولكن لا يعني ذلك أن علاوة على معطيات البيئة الأندلسية ، والدليل على ذلك ما ذكره ابن حزم في فاتحة كتاب

١ : د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٨ - ٢٦.

٢ : محمد إقبال : تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ١٤٦ ، ١٥١ .

٣ : د. زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي، مرجع سابق، ص ٥٨.

٤ : د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، التصدير "ب".

٥ : انظر ص (١١٨-١١٩) من هذا البحث .

٦ : ابن حزم : الأخلاق والسير في مداواة النفوس " تحقيق وتقديم وتعليق د. الطاهر أحمد مكسي دار المعارف — القاهرة ١٩٩٢م، ط : ٢ ، ص ١٠٧ ، ١٠٨ .

٧ : المرجع السابق : الموضع نفسه .

الأخلاق والسير الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني — عزَّ وجلَّ — من التهمم بتصارييف الزمان والإشراف على أحواله حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكر فيه ، على جميع اللذات التي تميل إليها النفوس ^١ ، واللافت للنظر أن العقل لدى ابن حزم أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل ^٢ ومن ثم نجد أن العقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لدى ابن حزم ، ولكن ليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع ، ذلك لأن " من قوى تمييزه ، واتسع علمه وحسن عمله مغتبط بأوامر الشرع وحدوده باعتبار أن حدَّ العقل عنده " استعمال الطاعات والفضائل ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والردائل ، وقد نص الله تعالى في غير موضع من كتابه على أن من عصاه لا يعقل ، قال الله تعالى حاكياً عن قوم: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ [المك: ١٠] . ثم قال تعالى مصدقاً لهم : ﴿فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير﴾ [المك: ١١] وحدُّ الحُمتِّ استعمال المعاصي والردائل ^٣ ، وعليه فمن لم يمتلك التمييز الصحيح في معرفة الفضائل لممارسة السلوك الفاضل عليه أن يتبع الأوامر الدينية مؤكداً ذلك بقوله " من جهل معرفة الفضائل فليعتمد على ما أمر الله ورسوله ﷺ فإنه يحتوي على جميع الفضائل ^٤ . فالعقل إذن هو محك النظر في تمييز الفضائل من الردائل وتوجيه صاحبه إلى اتباع ما يصلح أمور دينه ودنياه ، ويؤكد على قيمة العقل في حالة نضجه وكماله إذ يكون أهلاً لاكتشاف الجديد في العلوم ، وهو أمر يزيده جودة وتصفية من كل آفة وفي ذلك يقول : " العلوم الغامضة تزيد العقل القوي جودة وتصفية من كل آفة ويهلك ذا العقل الضعيف . ومن

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٨٣ ، ٨٤ .

٢ : المرجع السابق : ص ١٨٣ .

٣ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٤ : المرجع السابق، ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصري وأفلاطون الأثيني ، وبزر جمهر الفارسي^١ .

فكثرة الاطلاع ومداومة البحث تساعد المرء على اكتشاف المزيد من المعارف ، وهي من حصال ابن حزم إذ يدل ما سبق على سعة اطلاعه على ما كتب علماء الأخلاق سواء أكانوا من المسلمين أو غير المسلمين مثل الحسن البصري وأفلاطون وبزرجمهر^٢ وقد استطاع ابن حزم بتحصيله لعلوم القرآن والحديث ، وكذلك السير والتراجم والملل والنحل وفقه اللغة والتاريخ والفلسفة والمنطق ، أن يوظفها في مجال الأخلاق ميرزاً أدواء الأخلاق الفاسدة ومداواتها ، سعياً لمعالجة النقائص الخلقية والتفكيك الخُلقي الذي أصاب المجتمع الأندلسي في عصره ، بسبب الأحداث السياسية من جهة ومواقف الفقهاء من الفلسفة وعلومها ، علاوة على ابتلاء المجتمع بذوي النفوس المريضة التي تحول دون ظهور الحق، والأهواء الفاسدة التي تنشر الضباب على العقول ، وتمنع من التفكير الصحيح^٣ .

واللافت للنظر مسابقة ابن حزم لأفلاطون في تقسيمه للنفس إلى ثلاثة قوى : النفس الناطقة، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، والمعهود في ابن حزم أنه لا يرفض رأياً يجده صواباً تؤكد براهين راجعة من قُرب أو من بُعد إلى شاهده الحس وأوائل العقل^٤ . إلا أن مسابرة أفلاطون في تقسيمه للنفس لا يعني التأثير والتقليد فمفهوم النفس لدى ابن حزم مغاير تماماً للمفهوم الأفلاطوني لها ، علاوة على رفض ابن حزم التام لفكرة الجواهر المتيائية أو الأفكار المثالية ، إضافة إلى أن العقل الذي هو التمييز والنطق ، والشهوة ، والغضب ، والحمق كلها لدى ابن حزم أعراض مضافة إلى النفس ، باعتبار أن النفس عنده جوهر جسماني بسيط قائم بنفسه

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : الصحيح في العرض التاريخي، أفلاطون أولاً ثم يليه بزرجمهر، ثم الحسن البصري.

٣ : عبد الطيف شراره : ابن حزم رائد التفكير العلمي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر، بيروت ، ص ١٠١ .

٤ : انظر ص ١٢٧ وما بعدها من هذا البحث .

حامل لأعراضه^١ ، فالنفس قائمة بنفسها تقبل العلم والجهل والشجاعة والجبن والتزاهة والطمع ، وسائر المتضادات من أخلاقها التي هي كفياتها^٢ ، وليست ماهية أو صورة مفارقة ، وإن كانا يتفقا على عنصرها السماوي الإلهي^٣ .

أما عن مسألة قوى النفس والتي هي أعراض فيها بالمفهوم الحزمي فهي ضرورية لاستمرار الحياة وحفظ النوع ، فالقوة الشهوانية وظيفتها الاشتهاء لكل ما من شأنه أن يحافظ على بقاء النوع واستمراره ، والقوة الغضبية وظيفتها الدفاع عن البقاء ، وبها يترع الفرد عن ما يجلب له الضرر والآلام ، وبها يستحوذ على ما يجلب له اللذة والمنفعة ، والنفس الناطقة وظيفتها اجتناب المعاصي والردائل واستعمال الطاعات والفضائل .

وفي هذا السياق لم يأت بجديد وإنما حاول تفسير الآية الكريمة التي تُذكر الإنسان بمخاطر اتباع الهوى ، والميل إلى القوى الشهوية التي تمثل حداً مشتركاً بينه وبين غيره من الحيوان ، منبهاً على ضرورة اللجوء إلى توظيف العقل الذي به يتميز ويجانب سائر المخلوقات ، للتحلي بالمخلوق القويم ، وفي هذا السياق يحل أيضاً قول رسول الله ﷺ للذي استوصاه : لا تغضب " ، وأمره — عليه السلام — أن يجب المرء لغيره ما يجب لنفسه ، جامعان لكل فضيلة ، لأن في نهيه عن الغضب ردُّع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها ، وفي أمره عليه السلام أن يجب المرء لغيره ما يجب لنفسه ردُّع النفس عن القوة الشهوانية ، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفوس الناطقة^٤ . كما نجد بينه كل من أراد أن يتحلى بالمخلوق القويم ، ويفوز بالآخرة ، أن يقتدي بشخص الرسول الكريم ﷺ إذ يقول : " فمن أراد خير الآخرة ، وحكمة الدنيا ، وعدل السيرة ، والاحتواء على محاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها ،

١ : راجع ص ١٦٤ وما بعدها من هذا البحث .

٢ : ابن حزم: التقريب، مرجع سابق، ص ١٤٥ .

٣ : باعتبار أن النفس أتت من عالم السماء أو الملائ الأعلى أي العالم الإلهي لدى أفلاطون.

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٩ .

فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ، وليستعمل أخلاقه وسيره، ما أمكنه، أعاننا الله على الإتساء به،
بمنه آمين^١.

وإذا كانت فلسفة أفلاطون الأخلاقية تقوم على نظريته في ثنائية النفس والبدن والمتمثلة في أن النفس كانت لها حياة سابقة، في عالم الآلهة والحقائق وهو عنده "عالم المثل"، ثم عوقبت لسبب ما، فحلت في الجسد في عالمنا الأرضي الذي يعتبره عالم الخيالات، وأصبح الجسد بمثابة الغلالة التي تحول بين النفس والفضائل، فكانت مقولته الشهيرة: "البدن سجن النفس" وهذا المفهوم أدى به إلى الأخذ بالرأي السقراطي القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما في ذات الإنسان بواسطة الحوار فكان لذلك أثره على أسلوب أفلاطون في كتاباته فغلب عليه طابع المحاورات. وبناءً على ما سبق يذهب أفلاطون إلى أن من واجب الإنسان لكي يحيا حياة سليمة فاضلة أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة، وأن يرضى من ذلك بما يحقق استمرار الحياة، وأن يوجه اهتمامه إلى النفس يزكّيها ويطهرها، وذلك لن يتحقق إلا بتوجيهها إلى تحصيل المعرفة والحكمة، وهذا المنهج قد يجعل النفس تتحرر من سجنها - الجسد - في هذه الحياة فيتحقق لها الاتصال بعالم المثل، وتحيا حياة الفضيلة الشبيهة بتلك الحياة الأولى التي ستكون بعد الموت أي الحياة المنزهة عن الشهوات والغرائز. وفي ذلك يقول أفلاطون: "أليس التطهير بالذات هو ما تقول به السنة القديمة حقاً؟ أي وضع النفس بعيداً عن الجسد بقدر الإمكان وتعويدها على أن ترجع إلى نفسها متخلصة من كل وجهة من وجهات الجسد، وأن تعيش ما استطاعت، منفردة في نفسها، منفصلة عن الجسد كما لو كانت قد تحللت من قيوده"^٢، ووفقاً لذلك فإن خير النفس وفضيلتها لدى أفلاطون في خلاصها من الجسد ومن ثم "اقتضت حياة الفضيلة الانصراف من عالم الحس وشؤونه إلى هدوء

١ : المرجع السابق، ص ١٠٩.

٢ : أفلاطون : الأصول الأفلاطونية - فيدون ، ترجمة وتعليق د. لجيب بلدي ، د . علي سامي النشار ، عباس الشريبي ، منشأة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ ، ط : ١ ، ص ٣٨ .

التأمل الفلسفي ، وإذا صح كانت الفلسفة — أي معرفة المثل — هي المقدم الوحيد للخير الأقصى^١.

هذا الطابع التجريدي في الأخلاق والقواعد الخلقية ، الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان ، ووجد طريقه لدى البعض فأخذوا به ، ورددوا مثله ، لا نجد لدى ابن حزم ، فما عرضه ابن حزم من آراء يترجم ملامح الحياة كما رآها وعاشها في نفسه وفي الآخرين ، مرتبطة بالواقع المعاش بكل معطياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعقائدية على وجه الخصوص . ولم تكن وليدة قراءات أو تأملات مجردة ، ومن ثم جاءت أفكاره برمتها تبرز استقلالية شخصيته كمفكر أصيل ينبذ التبعية في الفكر ويمقت التقليد. وهذا الموقف الحزمي من تصور أفلاطون للعلاقة بين النفس والجسد نجد نظيره لدى أرسطو ، حيث إن تلك النظرة الأفلاطونية لهذه العلاقة لا نجد لها صدى في نسق أرسطو الأخلاقي ، بل جاءت آراء أرسطو مخالفة لأستاذه أفلاطون وخاصة في دعوته إلى الزهد ، وإماتة الشهوات بهدف تحقيق اتصال النفس بعالم الملائ الأعلى ، كما أنه رفض رأي سقراط الذي يعتبر الإنسان مفطوراً على الخير ، وأن الفضيلة "علم لا يُعلم" فهي في نظر — سقراط — علم لأنها ذات أصول وقواعد ثابتة لا تتغير ، كامنة في النفس لا تحتاج لكي نتعلمها إلا إلى استفتاء الضمير ، وإعمال العقل في التمييز بين ما ينبغي أن نفعله ، وبين ما لا يصح أن نفعله في موقف معين ، إضافة إلى رفضه — أي أرسطو — للموقف السوفسطائي الذي يؤكد نسبة الفضيلة واختلافها من شخص لآخر ، واتجه إلى استقرار الواقع الأخلاقي كما يعيشه الناس ، وكما يفهمونه ، ثم يحاول إيجاد السبيل إلى الارتقاء بالسلوك الإنساني حتى يصل به إلى ما ينبغي أن يكون عليه في كل زمان ومكان . وإذا كان أفلاطون قد اعتبر البدن سجناً للنفس فإن أرسطو يعتبر العلاقة بين النفس والجسد تلازم تشبه علاقة المادة بالصورة ، وعليه فإنه لا يمكن أن يكون هناك ثمة فعل نفسي إلا وله أثر جسدي ، وبالرغم من تأكيده لعلاقة التلازم بين النفس والجسد ، وأن خير الإنسان والمجتمع إنما يجسد بالسعادة

١ : المرجع السابق ، ص ٣٩ .

المرتبطة بالنفس والجسد معاً إذ في تحديده للخير يقول : " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوق خيراً ما ، فما الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل ، فنقول : إنه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم ، وذلك أن الكثير من الناس والحذاق منهم يسمونه السعادة ، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة " ^١ .

واللافت للنظر هنا هو أن أرسطو يعطي الأولوية لفعل الخير وسلوك الفضيلة للنفس ، باعتبار جانب الإدراك العقلي الذي تميز به على سائر المخلوقات ، وهو عنده أرقى قوى النفس ، إذ الإنسان في رأيه فاضل بطبيعته العاقلة ، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا يؤتي الإنسان الرذيلة ؟ إن الإتيان بالرذائل في رأى أرسطو هو نتيجة تعطيل قيادة العقل ، إذ الإدراك العقلي يجب أن تكون له القيادة المتواصلة الفعل حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان من تصرفات " فالخير الذي يخص الإنسان هو فعل للنفس على ما توجب الفضيلة ، فإن كانت الفضائل كثيرة ، فهو فعل ما يوجب أفضلها وأكملها ، وإنما يكون هذا الفعل في السيرة الكاملة ، لأن خطأً واحداً لا ينذر بالربيع ، ولا يوماً واحداً معتدل الهواء ينذر بذلك " ^٢ .

والإنسان الفاضل هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف ، ليصبوا إلى الخير دائماً ، وذاك أمر لا يتحقق إلا للإنسان الذي اتصف بالسعادة إذ أن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيداً طوال حياته كلها ؛ لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " ^٣ .

١ : ارسطوطاليس : الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقديم د. عبدالرحمن بدوي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ،

١٩٧٩ م ، ط : ١ ، ص ٥٧ .

٢ : ارسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٦٨ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

ذلك الإنسان الذي يعرف الفضيلة ويأتيها في سلوكه وهو الذي يترفع في حالات الشدة كما في حالات الرخاء ، باعتبار أن " الرجل الفاضل حقاً والعاقل يتحمل كل تقلبات الحظّ بهدوء ويستفيد من الظروف ابتغاء أن يفعل بأكبر قدر ممكن من النبل"^١ .

يستفاد مما سبق أن ابن حزم يلتقى مع أرسطو في استقراء الواقع الأخلاقي كما يعيشه الناس في دراسته للأخلاق ويتحرى كيف يمارس الناس الفضائل في حياتهم ، وكيف يميزونها عن الرذائل^٢ ثم يرتقي بالسلوك إلى ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك . مع فارق وهو أن ابن حزم لم يطلق العنان للتأملات العقلية (أي الفضيلة النظرية) بالمفهوم الأرسطي والتي يعتبرها أسمى الفضائل، ومن ثم لم يكن يُنصب نفسه — أي ابن حزم — مُشرّع لقوانين ومبادئ أخلاقية ، فإذا كان أرسطو لم يكن الحظّ حليفه في كونه لم يتوفر على النص الديني المُترل ، فالأمر يختلف لدى ابن حزم فسلطة العقل مقيدة بحدود ما جاء به الشرع وإذا كان إنسان الفضيلة عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما ذهب سقراط بل يجب أن تتجسد أفكاره الفاضلة في أفعاله الفاضلة ، فالأمر نفسه أكدّه ابن حزم في طلب الفضائل ، وفي منفعة العلم ، والاعتناء في السلوك بمحمد رسول الله ﷺ ، واللافت للنظر أن أرسطو في حديثه عن النفس وأهميتها في تحصيل الفضائل نجدّه يساير أستاذه أفلاطون في كون الإنسان الفاضل بنفسه وليس بيدنه أذ يقول : " لست أعني بالفضيلة الإنسانية فضيلة الجسد ، بل فضيلة النفس ونحن نقول إن السعادة أفضل للنفس ، فواجب على صاحب تدبير المدن أن ينظر في أمر تدبير النفس ... وأن يعلم أحوال

١ : المرجع السابق : ص ٧٧ .

٢ : ومن بين الأمثلة التي استقرأها ابن حزم من الواقع الذي عايشه وهي كثيرة جداً ويعرضها إما بصورة شاهد عصر أو في صورة نصائح نذكر منها قوله : " أول من يزهد في الغادر من غدر له الغادر ، وأول من يمقت شاهد الزور من شهد له به ، وأول من تمون الزانية في عينه الذي زنى بها ، ما رأينا شيئاً فسد فعاد إلى صحته إلا بعد لأي (أي إبطاء) ، فكيف بدماع يتوالى عليه إفساد السكر كل ليلة ، وإن عقلاً زين لصاحبه تعجيل إفساده كل ليلة لعقل ينبغي أن يُتهم " لمزيد من التفصيل انظر الأخلاق والسير ، ابن حزم ، مرجع سابق ، ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ .

النفس كيف هي " ^١ . وهذا يعني أن النفس لدى أرسطو هي المدبرة للفضيلة الإنسانية ، ويصبح الخير الأسمى الذي هو سعادة النفس لا تلبيه رغبات الجسد .

ومن ثم تكون الفضائل والقيم نتاج أفعال النفس العاقلة سواء فيما يتعلق بالحكمة النظرية أو بالممارسة في الواقع المعاش ، وبهذا المعنى يكون عماد الحكمة النظرية لدى أرسطو التأمل والفهم والتعقل ، أما الفضائل الخلقية فعمادها الحرية والعفة .

ولما كانت حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل إنسان ، فإنه يتعين أحياناً الاكتفاء كما يذهب أرسطو " باختضاع تصرفات الإنسان لأحكام العقل ، وذلك يستلزم تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءاً من عادات الإنسان ، إذ ليس الكريم هو الذي يجود بما عنده مرة ، ولكن من تعود الجود حتى يصبح من طبعه ^٢ ، وعلى هذا الأساس يحدد أرسطو سعادة الإنسان في عمل النفس الناطقة بحسب كما لها ^٣ ، وهنا يلتقي ابن حزم أيضاً مع المعلم الأول ، إذ الإنسان الفاضل برأي ابن حزم هو الذي يكثر من الفضائل وأعمال البر وفي ذلك يقول : " ينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال البر ، التي يستحق من هي فيه الذكر الجميل ، والثناء الحسن ، والمدح وحميد الصفة ، فهي التي تُقربه من بارئه تعالى وتجعله مذكوراً عنده — عز وجل — الذكر الذي ينفعه ، ويحصل بقاء فائدته ، ولا يبيد أبد الأبد ^٤ .

وإذا كان أرسطو قد خالف أستاذه أفلاطون وكذلك سقراط في أن الفضيلة ليست كامنة في النفس ، وإنما تكتسب وتستفاد بالمران للأعمال الفاضلة ، وممارستها كلما واثنا الفرصة لذلك، فإن الاكتساب يقتضي أن يكون فينا الاستعدادات والملكات التي تمكننا من تحصيلها ، وفي

١ : أرسطو طاليس: الأخلاق، مرجع سابق، ص ٨١.

٢ : د . السيد محمد بدوي ، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ م، ص ٥٤ .

٣ : د . محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية ، مقدمات ، ومذاهب ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٣ م، ص ١٤٢ .

٤ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

ذلك يقول أرسطو : " فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده ، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع ، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها ، وإن العادة لتنميتها وتمهتها فينا " ^١ ، فالفضيلة على هذا النحو كيفية للفاعل ، لأنها ملكة واستعداد قائم بنفسه ، كما أنها كيفية للفعل ، لأن الفعل لا يكون فاضلاً إلا إذا اتصف بها ^٢ فالأخلاق لدى أرسطو ليست علماً نظرياً يتعلق بالظواهر الأخلاقية فحسب ، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها ، فالمعرفة النظرية وحدها لا تكفي بل لابد من التطبيق ، وهو ما دفع أرسطو إلى إضافة الأخلاق لموضوعات الفلسفة العملية ، وفي هذا المقام يلتقي ابن حزم أيضاً مع أرسطو في كون الفضيلة مكتسبة إذ يقول : " فُرض على الناس تَعَلُّمُ الخير ، والعمل به ، فمن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معاً " ^٣ ، ويقول أيضاً : " ليتفكر الإنسان في مَنْ ذُكِرَ بخير أو بشر ، هل يزيده ذلك عند الله — عز وجل — درجةً أو يكسبه فضيلة لم يكن حازها بفعله أيام حياته ^٤؟ ، والمستفاد من ذلك أن الفضائل برأي ابن حزم تكتسب بالمران والتربية والتعليم ، ولكن القدرة والاستطاعة والمثابرة في اكتسابها إنما هو بتأييد من الله عز وجل ، " واعلم بأنك إن تعلمت كيفية تركيب الطبائع ، وتولد الأخلاق ، من استخراج عناصرها المحمولة في النفس ، فستقف من ذلك وقوف يقين على أن فضائلك لا خصلة لك فيها ، وأنها مَنحٌ من الله تعالى ، لو منحها غيرك لكان مثلك ، وأنت لو وكَّلتَ إلى نفسك لعجزت وهلكت ، فاجعل بدل عجبك بها شكراً لوأهبك إياها ، وإشفاقاً من زوالها ^٥ ، ولما كانت الفضائل برأي أرسطو ليست فينا بالطبع ، فهي عنده قابلة للتكوّن والفساد ، وفي ذلك يقول : " كل فضيلة أيا كانت تتكوّن وتفسد بالوسائل عينها وبالأسباب عينها ، كما يتكوّن

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك ٢ ب ١ ف ٢ ، ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

٢ : د . محمد بيصار ، الفلسفة اليونانية ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٤ : المرجع السابق : ص ٢٤٩ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ .

الإنسان ويفشل في كل الفنون سواء بسواء باطلاق " ^١ ، وهو وما يتفق معه فيه ابن حزم إذ يقول: " فقد تتغير الأخلاق الحميدة بالمرض ، وبالفقر ، وبالخوف ، وبالغضب ، وبالهـرم ، وأرحم من منع ما منحت ، ولا تتعرض لزوال ما بك من النعم بالتعاصي على واهبها تعالى ، وبأن تجعل نفسك فيما وهبك خصلة أو حقاً ، فتقدر أنك استغنيت عن عصمته ، فتهلك عاجلاً وآجلاً " ^٢ . وهذا يدل ابن حزم على أن الفضائل ليست كامنة في النفس ثابتة لا تتغير بل تكتسب بالمران والتربية وبتأييد من الله — عز وجل — و أنها قابلة للتغيير والتبديل ، ويسوق مثلاً عايشه هو يدل به على تبدل الخلق بقوله : " ولقد أصابني علة شديدة ، ولدت عليّ ربواً في الطحال شديداً ، فولد ذلك عليّ من الضجر وضيق الخلق ، وقلة الصبر والترك ، أمراً حاسبت نفسي فيه ، إذ أنكرت تبدل خلقي ، واشتد عجبني من مفارقتي لطبعي " ^٣ ، والمستفاد من ذلك أن الفضائل في نسق ابن حزم الأخلاقي أعراض محمولة في النفس ثابتة نسبياً ، فقد تذهب عنها لمرض ، أو لفقر ، أو لخوف ، أو لغضب ، أو لتقدم في السن " فأشد الأشياء على الناس الخوف ، والهـم ، والمرض ، والفقر ، وأشدّها كلها إيلاماً للنفس الهـم ، للفقـد من المحبـوب ، وتوقـع المكروه ، ثم المرض ، ثم الخوف ، ثم الفقر " ^٤ . ويقول أيضاً : " إن الفقر يُستعجل ليُطرد به الخوف ، فيبذل المرء ماله كله ليأمن ، والخوف والفقر يُستعجلان ليُطرد بهما ألم المرض ، فيقرر الإنسان في طلب الصحة ، ويبذل ماله فيها إذا أشفق من الموت ، ويودُّ عند تيقُّنه به لو بذل ماله كله ويسلم ويفيق .

والخوف يُستسهل ليُطرد به الهـم ، فيغرر المرء بنفسه ليُطرد عنها الهـم ، وأشد الأمراض كلها ألماً وجعاً ملازم في عضو ما بعينه ، أما النفوس الكريمة فالذي عندها أشدُّ من كل ما ذكرنا ،

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك ٢ ب ١ ف ٦ ، ص ٢٢٧ .

٢ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢١٠ ، ٢١١ .

٤ : المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

وهو أسهل المخوفات عند ذوي النفوس اللئيمة^١، وبذلك يؤكد ابن حزم أن الناس ذوو طبائع مختلفة ومن ثم يختلفون في إدراكهم للحياة . يضاف إلى ذلك أن ابن حزم توصل بوساطة استقراءاته ومشاهداته إلى أن تحلي بعض الناس بالخلق الكريم إنما هو موهبة من الله — عز وجل — إذ يقول : " وقد رأيت من غمار العامة من يجري من الاعتدال ، وحميد الأخلاق ، إلى ما لا يتقدمه فيه حكيم عالم راضٍ لنفسه ، ولكنه قليل جداً . ورأيت ممن طالع العلوم ، وعرف عهود الأنبياء عليهم السلام ، ووصايا الحكماء ، وهو لا يتقدمه في خبث السيرة ، وفساد العلانية والسريرة شيرار الخلق ، وهذا كثير جداً ، فعلمت أنهما مواهب وحرمان من الله تعالى"^٢ .

(١ — ٤) روافد التحليل الخلفي لدى ابن حزم :

يقول ابن حزم : " لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك إلا في ذات الله — عز وجل — وفي دعاء إلى الحق ، وفي حماية الحريم ، وفي دفع هوانٍ لم يوجبه عليك خالقك تعالى ، وفي نصرٍ مظلومٍ ، وبأذل نفسه في عرض دنيا كبائع الياقوت بالحصي"^٣ ، ويقول : " كانت في عيوب ، فلم أزل بالرياضة ، واطلاعي على ما قالت الأنبياء — صلوات الله عليهم ، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس ، أعاني مداواتها حتى أعان الله — عز وجل — على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه ، وتمام العدل ، ورياضة النفس ، والتصرف بأزمّة الحقائق ، وهو الإقرار بما ليتعظ بذلك متعظاً يوماً إن شاء الله"^٤ . " وإني لا أبالي فيما اعتقده حقاً عن مخالفة من مخالفته ، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض ، وإني لا

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ١١٢ .

٣ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٣ .

٤ : المرجع السابق، ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيهم الذي قد تعودوه لغير معنى ، فهذه الخصلة عندي من أكبر فضائلي التي لا مثيل لها^١ .

يستفاد من هذه الأقوال : أن ابن حزم يرسم أسلوبه في دراسته للأخلاق محدد الداء ، واصفاً له الدواء ، ويعلن في جرأة أنه لا يبالي بمخالفة من يخالفه فيما يعتقد أنه حق لا يتعارض مع مصادر الإلزام الأخلاقية الإسلامية ، ويمكن استخلاص روافد منهجه في ثلاث هي :

١ - القرآن والسنة .

٢ - العلوم الفلسفية التي عرفتها الأندلس ، اليونانية منها والهندية والفارسية والتي ترجمت إلى اللغة العربية. وكذلك ألوان العلوم والثقافة في المشرق العربي ، علاوة على دراية ابن حزم باللغة اللاتينية ، والأعجمية، وإلمامه بالملل والأهواء والنحل .

٣ - معاشته للتجربة الأخلاقية والمتمثلة في مشاهداته الحيوية وتجاربه الخاصة التي قامت على الاستقراء والتتبع .

(١ - ٥) غرض ابن حزم في دراسته للأخلاق :

الثابت من دراسة ابن حزم للأخلاق إبراز جانبين أساسيين يمثلان محور علم الأخلاق بالمفهوم الحديث وهما جانب نظري ، وآخر عملي . أما بالنسبة للجانب النظري فيتعلق بتحديد أصول الفضائل وأنواعها والجانب العملي يتعلق بقواعد تطبيق وممارسة تلك الفضائل . والغرض منهما هو معرفة الفضائل وترجمتها في السلوك ، علاوة على إصلاح الأخلاق الفاسدة ومداواة علل النفوس^٢ .

١ : المرجع السابق، ص ١٣٥ .

٢ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٨٥ .

يقول ابن حزم : " وإنما يحكم في الشئيين من عرفهما ، لا من عرف أحدهما ولم يعرف الآخر^١ . والمعرفة هنا تتضمن الجانبين النظري التأملي والعملي التطبيقي " فإذا تعقبت الأمور كلها فسدت عليك ، وانتهيت في آخر فكرتك باضمحلال جميع أحوال الدنيا إلى أن الحقيقة إنما هي العمل للآخرة فقط ، لأن كل أمل ظفرت به فعقباه حزن ، إما بذهابه عنك ، وإما بذهابك عنه ، ولا بد من أحد هذين الشئيين ، إلا العمل لله — عزوجل — فعقباه على كل حال سرور في عاجل وآجل . أما العاجل فقللة الهم بما يهّم به الناس ، وأنتك به معظم من الصديق والعدو ، وأما في الآجل فالجنة^٢ .

فابن حزم المتأمل في أصول الفضائل صاحب المشاهدات الحياتية والتجارب الخاصة والمستقرىء لظواهر الأخلاق المجتمعية في بيئته يحدد — بعد تمحيص وتأيد بالمشاهدة — غرضاً واحداً يستوي في استحسانه جميع الناس ، ويسعون مساعي مختلفة في طلبه كل بحسب طاقته إذ يقول : " تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه ، وفي طلبه ، فلم أجده إلا واحداً ، وهو طرد الهم ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في إحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ، وتباين هممهم ، لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهم ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فممن مخطئ وجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مُصيب وهو الأقل من الناس ، في الأقل من أموره ، فطرد الهم مذهب قد اتفقت الأمم كلها منذ خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى علم الابتداء ويعاقبه عالم الحساب^٣ " فالقاعدة العامة التي يستخلصها ابن حزم هنا هي اشتراك جميع الناس في غرض واحد وهو طرد الهم ، ويقدم من الأدلة ما يؤكد صحتها — وفي ذات الآن يكشف عن درايته بطبيعة النفس البشرية مستفيداً من تجارب الآخرين الحياتية — فيصنف الناس

١ : المرجع السابق، ص ٨٧ .

٢ : ابن حزم: المرجع السابق، ص ٨٧ .

٣ : المرجع السابق، ص ٨٧ ، ٨٨ .

حسب ما يُؤثرُ كل منهم " فمن الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة، وفي الناس من أهل الشرِّ من لا يريد الخير ، ولا الأمن ، ولا الحق ، وفي الناس من يؤثر الخمول بهواه وإرادته على بُعدِ الصيت. وفي الناس من لا يريد المال ، ويؤثر عدمه على وجوده ككثير من الأنبياء عليهم السلام، ومن تلاهم من الزهاد والفلاسفة ، وفي الناس من يبغض اللذات بطبعه ، ويستنقص طالبها ، ... وفي الناس من يؤثر الجهل على العلم ، كأكثر من ترى من العامة وهذه هي أغراض الناس التي لا غرض لهم سواها " ١ .

والمستفاد من ذلك التصنيف أن لا واحد من الناس يستحسن الهمَّ . فمهما تعددت مطالب الناس وتباينت سواء في اقتناء المال أو الصيت أو اللذات أو العلم إلخ ... فإنما هي لطرْد الهمِّ . ولم يتوقف ابن حزم عند هذا الاستنتاج الصادق ، وإنما يحدد أسلوب العلاج والذي ينتهي إلى مطلب واحد محدد وهو العمل للآخرة إذ يقول : " وجدت العمل للآخرة سالماً من كل عيب ، خالصاً من كلِّ كَدْرٍ موصلاً إلى طرد الهمِّ على الحقيقة " ٢ .

ويدل على ذلك أيضاً باستقرائه للواقع ومشاهداته فيقول : " ووجدت العامل للآخرة إن أمثجن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يُسر ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينالُ به عونٌ له على ما يطلب ، وزائدٌ في الغرض الذي إياه يقصد ، ووجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتم ، إذ ليس مؤاخذاً بذلك ، فهو غير مؤثر فيما يطلب . ورأيته إن قُصِدَ بالأذى سرُّ ، وإن نكبته نكبة سرُّ — وإن تعب فيما يسلك فيه سرُّ ، فهو في سرورٍ مُتَّصلٍ أبداً ، وغيره بخلاف ذلك " ٣ ، وقد يُخيل للذهن أن ما جاء في هذا النص السابق إنما هو نتاج تجربة شخصية بالقياس إلى ما مر به ابن حزم .

١ : المرجع السابق، ص ٨٨ ، ٨٩ .

٢ : المرجع السابق، ص ٩٢ .

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٢ ، ٩٣ .

إلا أن الاستفادة من ذلك هو أن ابن حزم يسعى إلى تقنين ضابط موضوعي للفضيلة الخلقية وفق مشاهداته واستقراءاته للواقع المعاش ويمكن تحديد ذلك الضابط في محورين :

الأول : طرد الهم : وهو مذهب قد اتفقت عليه الأمم كلها إذ ليس في العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهم ، ولا يريد طرده عن نفسه .

الثاني: التوجه إلى الله عز وجل: وذلك بالعمل للآخرة فمطلوب النفس البشرية واحد وهو طرد الهم وليس له إلا طريق واحد وهو العمل لله تعالى^١ .

ولما كان طرد الهم يحقق منفعة وسعادة لصاحبه فهذا المحور يذكرنا بمذهب المنفعة لدى أبيقور المتوفى ٢٧٠ ق م^٢ . إلا أن مفهوم المنفعة في نسق ابن حزم الأخلاقي يباين طبيعتها لدى أبيقور، فإذا كان التشابه ظاهرياً ولفظياً مع أبيقور ، إلا أن المذهبين يختلفان اختلافاً جوهرياً باعتبار أن المنفعة لدى أبيقور غاية ، أما لدى ابن حزم فهي وسيلة لتحقيق غاية ، وإذا كان معيار الخير والشر هو المنفعة فإن الفعل الذي يعود بالنفع على صاحبه فهو خير، والفعل الذي فيه ألم لصاحبه فهو شر ، ولكن أي المنافع التي تمثل الخير كله لدى ابن حزم ؟ إنها المنافع المعنوية للفوز بالآخرة إذ يقول : " رأيت أكثر الناس ، إلا من عصم الله تعالى وقليل ما هم ، يتعجلون الشقاء والهم والتعب لأنفسهم في الدنيا ، ويحتقرون عظم الإثم الموجب للنار في الآخرة ، بما لا يحظون معه بنفع أصلاً ، من نيات خبيثة يضربون عليها ، من تمنى الغلاء المهلك للناس وللصغار ، ومن لا ذنب له ، وتمنى أشدَّ البلاء لمن يكرهونه ، وقد علموا يقيناً أن تلك النيات الفاسدة لا تعجلُ

١ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩٣ .

٢ : إذ أن مقياس الخير عند أبيقور اللذة ومفارقة الألم ، ... والأصل في كل فعل أخلاقي أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم... ويصنف أبيقور اللذة إلى ثلاثة أنواع ، وفي رأيه أن الحكيم هو الذي يتعلق بالنوع الأول منها فقط وهي الناجمة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحي ، انظر موسوعة الفلسفة ، د . عبدالرحمن بدوي مرجع سابق ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ، وانظر أيضاً مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، د . توفيق الطويل مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٥٣م ، ط : ١ ، ص ٢٢ .

وعليه فإن منهج الإنسان في سلوكه يحدد مستقبله الدنيوي والأخروي حسب توجهاته لطرده لهم فإما بفعل فاضل يجانب به الرذائل فيحقق له السعادة ، وإما بسلوك تأنس نفسه فيه بالرذائل فيجانب به الفضائل والطاعات فيحقق له الشقاء.

وعليه يُعرّف ابن حزم السعيد والشقي من الناس فيقول : " السعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات ونفرت من الرذائل والمعاصي ، والشقي من أنست نفسه بالرذائل والمعاصي ونفرت من الفضائل والطاعات^١ . وبهذا المعنى تكون السعادة الحقيقية كما يرى الإمام الغزالي هي السعادة الأخروية^٢ .

فالمنافع المعنوية هي المقياس ، فجلبها خير ودفعتها شر ، ولما كان دفع الآلام المعنوية خيراً ، وحبها شر ، فإن الثابت أن دفع الهم من المنافع المعنوية ، باعتبار ان الهم من الآلام النفسية وهو شر ، فدفعه خير.

والمستفاد أيضاً من تعريفه للسعيد والشقي . بجانبه للفيلسوف اليوناني أبيقور إذ ينطلق من التسليم بضرورة الالتزام بالأخلاق الإسلامية ، فمن أطاع ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ فقد نهج سبيل الفضائل وفاز بالسعادة ، ومن عصى وجحد أمر الله تعالى جلب لنفسه الشقاء وضل سواء السبيل فالإتجاه إلى الله تعالى هو النهج القويم لدفع الهم ، وأن الفضائل كلها لا تستحق اسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً في اتجاهها .

وهذا بدوره يؤكد أن ابن حزم لم يُطلق العنان لتأملاته وفكره الوضعي بعيداً عن قواعد الأخلاق الإسلامية ، فهو يعلم أن الإنسان تتنازع الأهواء والرغبات الحسية وله فيها ما لسائر المخلوقات ، وبالانقياد لها ينحط عن مكانته السامية ، وبمجانبتها لها بالحكمة والتمييز السليم ينجو ويحقق غايته في التزام المثل العليا المستندة إلى ما شرّعه الله عز وجل ، ويأتي في هذا

١ : المرجع السابق، ص ٩٦.

٢ : مابوت: مقدمة في الأخلاق، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٧م، ص ٧٦.

المقام قول الله تعالى ﴿وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى﴾ [سورة النازعات: ٤٠، ٤١]، وهو "رأي جامع لكل فضيلة ، لأن نهى النفس عن الهوى هو ردعها عن الطبع الغضبي، وعن الطبع الشهواني ، لأن كليهما واقع تحت موجب الهوى ، فلم يبق إلا استعمال النفس للنطق الموضوع فيها ، الذي به بانت عن البهائم والحشرات والسباع^١، ولكن تمييز النفس للفضائل ومعرفتها إيها لدى ابن حزم لا يعني فتح الباب أمام مقياس فردي للقواعد الأخلاقية كما هو الحال لدى السوفسطائيين^٢. بل معرفة النفس للفضائل عنده ضمن إطار ما يقرره الشرع ، علاوة على أن مجرد معرفة الفضائل لا يكفي لكي يكون الفرد على خلق بل لا بد من الممارسة — إذ الدين المعاملة — وهو هنا وإن كان يلتقي مع سقراط في كون الفضيلة هي المعرفة والتمييز ، وبوساطتها تتحقق سعادة الإنسان ، وأن هذه السعادة لا تأتي صدفة بل هي تحقيق بالعلم والفضيلة ، إذ أن "منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة، وهو أنه يعلم حسن الفضائل فيأتيها ولو في الندرة، ويعلم قبح الرذائل فيتجنبها ولو في الندرة"^٣، فإن ابن حزم لا يذهب مذهب سقراط في رد الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطى الزمان والمكان^٤. فإذا كان سقراط أول من توخى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشريرتها^٥، وتأدى بذلك إلى الاعتقاد بأن للخير أصلا ثابتا في نفس الإنسان ، وهو الضمير عنده الذي يمثل دور الضابط والرقيب لأفعاله ، والذي تزداد فاعليته كلما زادت معارف الإنسان فإن معرفة ابن حزم لطبيعة النفس البشرية وفهمه لأعماقها أدق — اعتمادا على النص القرآني — والسنة النبوية ، إضافة إلى أن استقراراته ومشاهداته — أعم وأشمل فالمرء لا يكون فاضلا حقا إلا إذا أتى الفضيلة عن علم ، وليس معنى ذلك في مفهوم ابن حزم أن يتوقف المرء

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٩٨.

٢ : د . عبدالرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، جـ : ١ ، ص ٥٨٧ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ص ، ١١١ .

٤ : د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٦٧ م ، ص ٣٤ .

٥ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

عن فعل الخير حتى يعلمه ، فإن علم أنه خير فعله ، علاوة أن الكثير مما يأتون الرذائل على معرفة تامة باضادها وهي الفضائل ، فالمعرفة وحدها لا تكفي لكي يكون الإنسان فاضلا فمن " طلب الفضائل لم يساير إلا أهلها ، ولم يرافق في تلك الطريق إلا أكرم صديق ، من أهل المواسلة والبر والصدق وكرم العشيرة ، والصبر والوفاء والأمانة والحلم وصفاء الضمائر وصحة المودة ، ومن طلب الجاه والمال واللذات لم يساير إلا أمثال الكلاب الكلبة ، والثعالب الخلبة ، ولم يرافق في تلك الطريق إلا كل عدو المعتقد ، خبيث الطبيعة " ^١ ، والمستفاد من ذلك أن ابن حزم جانب سقراط في هذا المقام إذ نجد سقراط قد أهمل الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية ^٢ ، بينما نلاحظ تأكيد ابن حزم على جانب الممارسة والتطبيق باعتبار أن سيادة الفضائل والقواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. فالعمل الفاضل لا بد وأن يصدر عن معرفة وتعقل ، فالمعرفة بالفضائل فقط لا قيمة لها ما لم تجسد في سلوك فاضل . وعليه فالأساس في الالتزام بأخلاق الخير لدى ابن حزم أن يعرف الإنسان نفسه حقيق المعرفة ، لأن معرفة الإنسان لنفسه تجعله قادرا على أن يوازن بين ما يريد وبين ما هو مفروض عليه ، طيب السرية ، فمعرفة المرء لنفسه تحول دون تجاوزاته لحرقات الآخرين وحقوقهم ، أو الإساءة إليهم ، " فمن أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم ، ومن كافأ من أساء إليه منهم فهو مثلهم ، ومن لم يكافئهم بإساءتهم فهو سيدهم ، وخيرهم ، وأفضلهم " ^٣ ، وعليه فمعرفة المرء لذاته تحمله على تقويم سلوكه وإصلاح عيوبه قبل أن ينصب نفسه ناصحا ومرشدا للآخرين ، أما من تغافل عن عيوبه ، وانشغل بعيوب غيره فهو أسقط الناس وأوضاعهم وفي ذلك يقول ابن حزم : " من خفيت عليه عيوب نفسه فقد سقط ، وصار من السخف والضعة والرذيلة والخسة وضعف التمييز والعقل وقلة الفهم " ^٤ ، ويقول : " طوبى لمن علم من عيوب نفسه أكثر مما يعلم الناس

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١١٠ .

٢ : د . محمد يوسف موسى : تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣ ، ص ٧٠ ، ٧١ .

٣ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

٤ : ابن حزم : المرجع سابق ، ص ١٣٥ .

منها^١. وبحسب طبائعهم تختلف سلوكياتهم ، وهذه الأخيرة يمكن لها أن تتبدل للأفضل باعتياد حميد العادات والتحلي بجميل الصفات ، والعكس صحيح . " فالحكيم لا تنفعه حكيمته عند الخبيث الطبع ، بل يظنه خبيثا مثله " ^٢، ويقول : في ذوي الطبائع الردية : " شاهدت أقواما ذوي طبائع ردية ، وقد تصور في أنفسهم الخبيثة أن الناس كلهم على مثل طبائعهم ، لا يصدقون أصلا بأن أحدا هو سالم من رذائلهم بوجه من الوجوه ، وهذا أسوأ ما يكون من فساد الطبع ، والبعد عن الفضل والخير " ^٣ إلا أنه يؤكد أن الطبع كثيرا ما يغلب التطبع فيصعب على المرء أن يتحلى بضده، " فمن كانت هذه صفته (أي الطبع الردي) لا ترجى لها معافاة أبدا " ^٤، وهكذا نجد أن فكر ابن حزم الأخلاقي لم يكن فكرا هامشيا ، بل يفصح عن مفكر خبير بأعماق النفس البشرية وما تطويه من مشاعر وأحاسيس ، فإذا به يرد الحوادث النفسية إلى بواعثها ، عند تحليله للظواهر الأخلاقية فيكشف عن النوااميس النفسية التي توجه الإنسان في عواطفه وفي تصوراتـه للقيم الأخلاقية إذ يقول : " من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستخفة " ^٥ وفي وصفه للمعجبين بأنفسهم يقول : " ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس فما وجدت أن زاد علي أن قال لي : أنا حر لست عبدا لأحد فقلت له : أكثر ما تراه يشاركك في هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك .. فلم أجد عنده زيادة ، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت في ذلك سنين لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب .. فلم أزل أختبر ما تنطوي عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ، ومن مراميتهم في كلامهم فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقل وتمييز رأي أصيل ، ولو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعا ، ولأداروا الممالك الرفيعة ، ولبان

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٢٨ .

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

٤ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

٥ : المرجع السابق، ص ٢٣٣.

فضلهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فمن هنا تسرب التيه إليهم وسرى العجب فيهم"^١ .

وفي تقييم السلوك الأخلاقي يذهب إلى أنه " لا عيب على من مال بطبعه إلى بعض القبائح، ولو أنه أشد العيوب ، وأعظم الرذائل ، ما لم يظهره بقول أو فعل ، بل يكاد يكون أحمد ممن أعانه طبعه على الفضائل ، ولا يكون مغالبة الطبع الفاسد إلا عن قوة عقل فاضل"^٢ ، ومعنى ذلك أن السلوك القبيح الكامن — مع أنه من أعظم الرذائل — إلا أنه لا يعاب مقارنة بالأداء ، إذ لا يمكن المحاسبة على سلوك لم يظهره صاحبه ويكون والحالة هذه الميل بطبعه إلى القبائح ولا يظهرها أفضل ممن أعانه طبعه على الفضائل لأنه استطاع أن يكبح جماح طبعه في إخفاء سلوكه ، وفي تحليله للأنماط السلوكية الأخلاقية ودراسته لبواعث السلوك الأخلاقي ، يبرز حقيقة لا جدال فيها وهي أن التغيرات الجسمية المصاحبة للانفعالات واحدة سواء كانت هذه الانفعالات سلبية أو إيجابية إذ يقول : " لو قال قائل : إن في الطبائع كرية ، لأن أطراف الأضداد تلتقي ، لم يبعد عن الصدق، وقد نجد نتائج الأضداد تتساوى ، فنجد المرء يبكي من الفرح ومن الحزن ، ونجد فرط المودة يلتقي مع فرط البغضة في تتبع العثرات ، وقد يكون ذلك سببا للقطيعة عند عدم الصبر والإنصاف"^٣ ، وهو ما أوضحته تجارب "كانون" حيث أثبت أن هرمون "الإبينفرين" يحدث التغيرات نفسها المصاحبة للإنفعال دون احساس بالانفعال مدلا بذلك على خطأ نظرية "وليام جيمس" في تفسير الانفعال والذي كان يعتقد أن احساسنا بالتغيرات الجسمية هي سبب الانفعال، ومن ثم يكون لكل انفعال تغيرات جسمية خاصة به^٤ ، وفي ثنايا تحليله لتلك الأنماط الخلقية يبرز مراتب النصيحة ، ومتى يتأكد أثرها ويمتدح ومتى يذم ،

١ : المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٠.

٣ : ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

٤ : د . علي ماضي : النفس البشرية ، تكوينها ، واضطراباتها ، وعلاجها ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ص

. ٢٥١ ، ٢٥٢ .

وكانه بذلك يقدم أسلوبا لمعالجة الأخلاق الفاسدة إذ يقول : " النصيحة مرتان : فالأولى فرض وديانة ، والثانية تنبيه وتذكر ، وأما الثالثة فتوييخ وتقريع ، وليس وراء ذلك إلا التركل واللطم ، اللهم إلا في معاني الديانة ، فواجب على المرء أن يزيد النصح فيها رضى المنصوح أو سخط ، تأذى الناصح بذلك أو لم يتأذى... وإذا نصحت فانصح سرا لا جهرا ، وبتعريض لا تصريح ، إلا أن يفهم المنصوح تعريضك فلا بد من التصريح ، ولا تنصح على شرط القبول منك ، فإن تعديت هذه الوجوه فأنت ظالم لا ناصح ، وطالب طاعة وملك لا مؤدي حق أمانة وأخوة ، وليس هذا حكم ولا حكم الصداقة ، لكن حكم الأمير مع رعيته والسيد مع عبده^١ .

واللافت للنظر أن ابن حزم في تحليل للأنماط السلوكية الأخلاقية يفسر ويعلل ثم يعلق في عبارات شديدة الإيجاز في صورة حكم وأمثال، والغرض منها الموعظة الحسنة بملخص النتائج التي توصل إليها من تحليلاته وتجاربه ومن ذلك: " الناس فيما يعانونه ، كالماشي في الفلاة ، كلما قطع أرضا بدت له أرضون ، وكلما قضى المرء سببا حدثت له أسباب^٢ " ويقول : " أحرص على أن توصف بسلامة الجانب ، وتحفظ من أن توصف بالدهاء فيكثر المتحفظون منك ، حتى ربما أضرت ذلك بك ، وربما قتلك ... وطن نفسك على ماتكره ، يقل همك إذا أتاك ويعظم سرورك ويتضاعف إذا أتاك ما تحب مما لم تكن قدرته ، إذا تكاثرت الهموم سقطت كلها..^٣ " "السعيد كل السعيد في دنياه من لم يضطره الزمان إلى اختبار الإخوان^٤ " " كثرة الريب تعلم صاحبها الكذب ، لكثرة ضرورته إلى الاعتذار بالكذب ، فيضري عليه ويستسهله^٥ .

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٥٤ .

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، المرجع السابق ، ص ١٩١ .

٣ : المرجع السابق ، ص ١١٣ .

٤ : المرجع السابق ، ص ١١٤ .

٥ : المرجع السابق ، ص ٢٣٦ .

الفصل الثاني

الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم

(٢ - ١) تمهيد

(٢ - ٢) تعريف الفضيلة .

(٢ - ٣) شروط الفضيلة الخلقية .

(٢ - ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم .

الفصل الثاني

الفضائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم

(٢ - ١) تمهيد :

إن الفضيلة في الإسلام تستند في مفهومها إلى مفهوم العدل في الإسلام ، وإذا كان العدل في الإسلام يعني أن ينال كل امرئ ثمار جهده ، وأن يتحمل كل امرئ مسؤولية أخطائه ، تكون الفضيلة وفقا لهذا المعنى أن يمنح المرء غيره شيئا من ثمار عمله ، أو أن يتحمل عنه بعض تبعه فعله ، وفي هذا المعنى يقول الأصفهاني : " العدل فعل ما يجب ، والتفضل الزيادة على ما يجب " ^١ ، وعليه فإن إيجابية الفضيلة كفعل خير تتمثل في كون هذا الفعل يتخطى حدود ما يوجبه العدل من حقوق الآخرين ، ويتجاوزه ويضيف إليه ، ولكن العمل مهما كانت صورته وأبعاده لن يكون فاضلا إلا إذا استوفى شروط الفضيلة . وقبل تعرف شروط الفضيلة نعرض لبعض تعريفات الفضيلة .

(٢ - ٢) تعريف الفضيلة :

الفضيلة في المفهوم الأرسطي هي فعل مكتسب تجعل الإنسان صالحا خيرا " فالفضيلة في الإنسان تكون هي تلك الكيفية الأخلاقية التي تصيره رجلا صالحا ، رجل خير ، والفضل لها في أنه يعرف أن يؤدي العمل الخاص به " ^٢ . و يعرف لالاند الفضيلة في معجمه بأنها ، " الاستعداد الراسخ لإنجاز نوع معين من الأفعال الأخلاقية ، ويعرفها القديس توما بقوله : إنها صفة طيبة للنفس بما تستقيم الحياة ولايسىء أحد استخدامها " ^٣ فالفضيلة اليونانية هي أن يؤدي المرء

١ : الأصفهاني " الحسين بن محمد بن محمد بن الفضل الراغب " : الذريعة إلى مكارم الشريعة، المطبعة الشرقية ، مصر ١٩٠٤ م ، ط : ١ ، ص ٢٠ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٣ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات - الكويت ١٩٧٥ م ط : ٢ ، ص ١٤٣ .

العمل الخاص به ، وهي تلك الأعمال الصالحة الخيرة ، ويظهر ذلك في قوله : " أما الفضائل فإننا نكتسبها إذا استعملناه أولاً ، كالحال في سائر الصناعات لأن الأشياء التي ينبغي أن نعملها إذا تعلمناها ، هنا إذا عملناها تعلمناها ، مثال ذلك إذا بنينا صرنا بنائين ، وإذا ضربنا العود صرنا ضرابين للعود ، وإذا فعلنا أمور العدل صرنا عادلين ، وإذا فعلنا أمور العفة صرنا أعفاء ، وإذا فعلنا أمور الشجاعة صرنا شجعاء"^١ ، والفضيلة عنده ليست إسرافاً في قمع الجسد لصالح النفس ، وليست ميلاً إلى اللذات الحسية والمنفعة الخاصة ، فالإفراط والتفريط فيهما خروج عن طريق الفضيلة ، والإقلال أو الإكثار لا يوصلان إلى السعادة بل الفضيلة توسط واعتدال . يقول أرسطو : " الفضيلة استعداد مكتسب وراسخ للفعل الإرادي التأملي ، وفقاً لوسط عادل يتحدد بالنسبة إلينا، وكما يحدده العقل"^٢ ، وعليه فالفضيلة لدى أرسطو ليست إسرافاً في قمع مطالب الجسد لحساب النفس وليست ميلاً كلياً إلى اللذات الحسية والمنفعة الشخصية فالمبالغة والتقصير يتضمن كل منهما الخروج عن حد الفضيلة الذي هو التوسط والاعتدال ، فالفضيلة إذن بهذا المعنى هي ضبط للانفعالات بغرض تحقيق الاتزان في السلوك ، أي ضبط أفعال الإنسان لتحقيق الاعتدال ، وكلاهما يؤدي إلى الوسطية إذ " الفضيلة لها علاقة بالانفعالات ، والأفعال التي فيها خطأ ، والنقصان موضوع للذم، بينما الوسط موضوع للمدح والنجاح ... فالفضيلة إذن نوع من التوسط ، بمعنى أنها تستهدف الوسط"^٣ ، وجوهر الوسط العدل الأرسطي لا يمكن فهمه إلا إذا أخذنا في الاعتبار نظرة أرسطو للنفس الإنسانية حيث يميز فيها بين جزئين جزء عقلائي ، وآخر غير عقلائي ففي تعليق على نظرية النفس يقول : " إننا سنأخذ عنها التمييز بين جزئي النفس، أحدهما ذو عقل والآخر محروم منه ..."^٤ ، وبناء على ذلك نجد في تحليله للفضائل يصنفها

١ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٨٦ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤ م ، ق ٦ ص ٢٦ .

٣ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، مرجع سابق ، ص ٩٦ .

٤ : أرسطو : الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك أ ب ١١ ث ١١ ، ص ٢٢١ .

إلى صنفين الفضائل الأخلاقية الحياتية أو العملية التي لا تتحقق إلا بتوجيه الجزء العاقل للجزء الشهواني غير العاقل حتى يعيش الإنسان حياة اجتماعية خيرة وسعيدة ، والفضيلة النظرية وهي فضيلة العقل الإنساني بما هو كذلك ، إذ أن وظيفة العقل ليست فقط في ضبط سلوكياتنا في الحياة العملية ، بل ليؤدي أيضا وظيفة التأمل والتفكير ، والتي هي له خاصة .

يستفاد من ذلك أيضا أنه إذا كان مبدأ الوسط العدل^١ هو الذي لا يعاب بإفراط أو تفريط فليس الغرض منه تطبيقه إلا لتحقيق الفضائل الأخلاقية وليس لتحقيق الفضيلة النظرية التي هي فضيلة الحكمة " فالخير في الطب : الصحة ، وفي تدبير الحرب : الظفر ، وفي صناعة البناء : البيت . وهو في كل واحد من الأشياء غيره في آخر ، وهو الغاية المقصودة في كل فعل واختيار... فيجب من ذلك إن كان هنا شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تفعل ، فهو الخير الذي ينبغي أن يفعل " ^٢ ، وفي كل ذلك يجب أن يكون للإدراك العقلي القيادة المتواصلة حتى تكون الفضيلة سمة عامة لكل ما يصدر عن الإنسان فإن " الثبات الذي ننشده ينتسب إلى الإنسان السعيد ، الذي سيظل سعيدا طوال حياته كلها ، لأنه سيقوم بأفعال وتأملات موافقة للفضيلة " ^٣ فالإنسان الذي يقترن عنده الفكر الفاضل بالفعل الفاضل هو الذي يترفع في حالات الشدة ، كما في حالات الرخاء ، وإذا كان الوسط العدل يمكن تكميته في الرياضيات وتحديد بدقه فهو ليس كذلك في مجال الأخلاق ، بل يبقى وسطا تقديريا لأنه يصعب أن يكون حسايبا بالنسبة للإنسان ، ويكون الوسط العدل وفق هذا المعنى هو أن يفعل الإنسان ما يجب أن يفعله ، مع الذين يجب أن يفعله معهم ، وفي الظروف والمناسبات التي يجب أن يفعله فيها ، ومن أجل الغاية التي يجب أن يفعله من أجلها^٤ . وعليه فإذا كانت أفعال الإنسان ينبغي أن تتجه نحو تحقيق

١ : يلاحظ أن أرسطو يستخدم مبدأ الوسط في تعبيرات متعددة منها الوسط الحكيم ، الوسط الحق ، الوسط القيسم — انظر

المرجع السابق الكتاب الثاني الأبواب الخامس والسادس والسابع ص ، ص ٢٤٠ — ٢٦٠ .

٢ : أرسطوطاليس : الأخلاق ، تحقيق د . عبدالرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ٦٥ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٧٦ .

٤ : د . عبدالرحمن بدوي : الأخلاق النظرية ، مرجع سابق ، ص ١٤٨ .

الكمال ، والكمال يفسده الإفراط والتفريط ، فإن طلب الكمال يمكن للإنسان أن يحققه إذا التزم " الوسط الذي لا يعاب لا بالإفراط ولا بالتفريط ، وهذا المقدار المتساوي بعيد أن يكون واحدا بالنسبة لجميع الناس ولا هو بعينه بالنسبة للجميع " ^١ ، وأرسطو لا يذهب إلى إقرار الوسط في جميع الأفعال إذ أن هناك أفعال هي شر ورذيلة في ذاتها كالفسجور ، والحسد ، والزنا ، والسرقه ، والقتل ، وكلها أفعال قبيحة ، وفي ذلك يقول أرسطو : " إن كل فعل وكل انفعال بلا تمييز ليس قابلا لهذا الوسط ، فمن الأفعال ومن الانفعالات ما يعلق معنى الشر والرذيلة حين يذكر اسمه : مثل السوء أو قابلية التلذذ بمصاب الغير ، والفسجور والحسد ، وفي الأفعال الزنا والسرقه والقتل ، لأن كل هذه الأشياء وكل ما يجانسها مقطوع بأنها خبيثة وجنائية بمجرد السمة القبيحة التي هي موسومة بها فقط ، لا بسبب إفراطها ولا بسبب تفريطها ، فليس البتة حينئذ في هذه الأشياء سبيل إلى حسن الفعل ، فإنه لا يمكن فيها إلا اقرار آثام . وليس في الأحوال من هذا النوع محل للبحث فيما هو خير وما هو ليس بخير مثلا في الزنا إذا كان ارتكبه كما ينبغي ، ومع المرأة الفلانية ، وفي الظروف الفلانية ، وبأي طريقة ، فإنه بوجه عام مفارقة أي واحد من هذه الأشياء خيانة " ^٢ ، ومعنى ذلك ليس لمثل هذه الأفعال الآثمة وسط ولا إفراط ولا تفريط ، ذلك " لأنه ليس ممكنا أن يوجد وسط للإفراط ولا للتفريط ، كما أنه لا يمكن أن يوجد إفراط ولا تفريط للوسط " ^٣ ، واللافت للنظر أن أرسطو في ثنايا تحليلاته للفضائل الأخلاقية العلمية أشار إلى بعض الاستثناءات متمثلة في أن بعض من الفضائل الأخلاقية لا يمكن تحليلها من خلال مفهوم الوسط وهي الفضائل التي لها أضداد مثل الصداقة ، والعدالة ، والأمانة ، فصداقة الفضيلة تختلف عن الصداقة المزيفة مثل صداقة اللذة أو صداقة المنفعة ، كما أن فضيلة العدالة لا يجوز أن تكون وسط بين مردولين ؛ لأن العدالة ضد الظلم وفي المقابل هناك

١ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ص ٢٤٤ .

٢ : أرسطوطاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مرجع سابق ، ك م ب ٦ ف ١٩ ، ص ٢٤٨ .

٣ : المرجع السابق : الموضوع نفسه .

رذائل لا يجوز أن نضعها كأطراف لفضائل مثل السرقة والزنا والقتل ، فهي رذائل وفق طبيعتها الشريرة بينما الفضائل التي ليس لها أضرار هي التي يجوز تحري الوسط العدل فيها مثل فضيلة الشجاعة ، فهي وسط بين مردولين هما الجبن والتهور ، وكذلك فضيلة الكرم فهي وسط بين مردولين هما البخل والإسراف . وعليه فإن الفضيلة أمر خاص بالإنسان ، ترتبط بالجزء المميز له عن سائر المخلوقات وهو الجزء العاقل فيه ، باعتبار أن الإنسان لدى أرسطو كائن أخلاقي بطبيعته العاقلة والفضيلة أمر ضروري للفرد والجماعة وهي بشكل أساسي على ما تدبره لها النفس العاقلة .

إذا الفضيلة الإنسانية لديه هي " فضيلة النفس لا فضيلة البدن^١ . وبذلك تصبح السعادة التي هي غاية فعل الخير ، هي السعادة النفسية ، وتكون الفضائل والقيم الأخلاقية أموراً تتعلق بنتائج أفعال النفس العاقلة في كل حالاتها سواء ارتبطت بالحكمة النظرية أو بممارسة الفضائل العملية وعليه يمكن القول بأن الفضائل الفكرية لديه عمادها الحكمة والفهم والعقل ، والفضائل الخلقية عمادها الحرية والعفة .

بعد هذا العرض لجوهر الوسط العدل وأقسام الفضائل لدى أرسطو نجد هذا الضابط الوسطي لمفهوم الفضيلة هو نفسه لدى ابن حزم عند تحليله للفضائل إذ يقول : " الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة بينهما محمودة ، حاشا العقل فإنه لا إفراط فيه^٢ .

فنجده يحذر من الإفراط أو التفريط في الفعل فيقول : " إياك والامتداح فإن كل من يسمعك لا يصدقك ، وإن كنت صادقاً ، بل يجعل ما سمع منك من ذلك في أول معايك . وإياك ومدح أحد في وجهه ، فإنه فعل أهل الملق . وإياك وذم أحد لا بحضرتة ولا في مغيبه ، فلك في إصلاح

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، مرجع سابق ص ٢٢٠ .

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٢ .

نفسك شغل . وإياك والتفاقر ، فإنك لا تحصل من ذلك إلا على تكذيبك ، أو احتقار من يسمعك ... وإياك ووصف نفسك باليسار ، فإنك لا تزيد على إطماع السامع فيما عندك...^١ .

وكذلك الاستهانة نوع من أنواع الخيانة ، إذ قد يخونك من لا يستهين بك ، ومن استهان بك فقد خانك الإنصاف ، فكل مستهين خائن ، وليس كل خائن مستهيناً^٢ وأيضاً "حالان يحسن فيهما ما يقبح في غيرهما، وهما : المعاتبة والاعتذار ، فإنه يحسن فيهما تعديد الأيادي ، وذكر الإحسان ، وذلك غاية القبح في ماعدا هاتين الحالتين^٣ ويلاحظ في ذلك أن سبب الاستهانة هي انعدام العقل والتمييز ، " وبالجملة فكلما نقص العقل توهم صاحبه أنه أوفر النلس عقلا ، وأكمل تمييزاً ..^٤ .

ومن ثم نجد ان ابن حزم يؤكد على أهمية العقل في الفعل الفاضل، اذ يقول : "والمطلوب في كل ذلك العقل ، اذ العاقل هو من لا يفارق ما أوجب تمييزه^٥ . " رب مخوف كان التحرز منه سبب وقوعه ، ورب سر كانت المبالغة في طيه سبب انتشاره^٦ والسبب في ذلك كله برأيه كما يقول : " هو الإفراط الخارج عن حد الاعتدال^٧ .

١ : المرجع السابق، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

٢ : المرجع السابق، ص ٢٢٩ .

٣ : المرجع السابق، ص ٢٣٠ .

٤ : المرجع السابق، ص ٢٢٥ .

٥ : المرجع السابق، ص ٢٢٧ .

٦ : المرجع السابق، ص ٢٣٢ .

٧ : المرجع السابق، الموضوع نفسه .

(٢ - ٣) شروط الفضيلة الخلقية :

لابد للعمل الفاضل من شروط تكون بمثابة مخطط لتوضيح حدود الفعل الفاضل ، وتأمين لما نروم القيام به من أفعال وهذه الشروط يمكن تحديدها فيما يلي :

١ - الإيمان بالله والافتداء برسوله الكريم :

من المقطوع به أن القيمة الأخروية هي الغاية القصوى لعمل المسلم ، والأساس في ذلك هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فالإيمان بالله هو العروة الوثقى ، إذ لا عمل يقبل من المسلم إلا به، قال تعالى : ﴿ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [المائدة:٥] ، ويقول عز وجل : ﴿ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى ، وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا﴾ [النساء:١٢٤] فأى عمل صالح لا تكون له قيمة أخروية إلا إذا استوفى صاحبه شرط الإيمان بالله . وقد سئل النبي ﷺ عن ابن جدعان وما كان يفعل في الجاهلية من صلة الرحم، وحسن الجوار، وقرى الضيف، هل ينفعه؟ فقال : " لا لأنه لم يقل يوما رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين " ^١ فأى عمل فاضل لا قيمة له مع افتقاد فاعله شرط الإيمان بالله . فالسبيل الموصلة على الحقيقة لطرد الهم هي التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة ^٢ ، فالعمل لله تعالى هو الطريق الصحيح للفوز بالآخرة ، وصاحبه كما يقرر ابن حزم " إن امتحن بمكروه في تلك السبيل لم يهتم ، بل يسر ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال به عون له على ما يطلب ، وزائد في الغرض الذي إياه يقصد " ^٣ ، وعليه فلا يجب أن ييذل الإنسان نفسه إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق " ^١ ،

١ : ابن قيم الجوزية : إعلام الموقعين عن رب العالمين ، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ١٩٦٨، ج:٤، ص ٣٢٠ .

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٩٠ .

٣ : المرجع السابق ، ص ٩٢ .

إلا فيما هو أعلى منها ، وليس ذلك " إلا في ذات الله عز وجل ، وفي دعاء إلى الحق " ١ ، " ومن أراد خير الآخرة ، وحكمة الدنيا وعدل السيرة ، والاحتواء بمحاسن الأخلاق كلها ، واستحقاق الفضائل بأسرها ، فليقتد بمحمد رسول الله ﷺ وليستعمل أخلاقه وسيره ، ما أمكنه " ٢ . فالإيمان بالله عز وجل شرط ضروري للفعل الفاضل الخير الذي يسعى به صاحبه للفوز بالآخرة " فهو تعالى الذي شق لنا الأبصار الناظرة ، وفتق لنا الآذان السامعة ، ومنحنا الحواس الفاضلة ، ورزقنا النطق والتمييز اللذين بها أستأهلنا أن يخاطبنا ، وسخر لنا ما في السموات وما في الأرض من الكواكب والعناصر ، ولم يفضل علينا من خلقه شيئا غير الملائكة المقدسين ، الذين هم عمار السموات فقط ... " ٣ فشكر المنعم فرض وواجب .

٢ - الوعي والتمييز :

إن الله عز وجل قد خص الإنسان بخاصية حرم منها غيره إلا الملائكة وهي " التمييز " ، فيجب على الإنسان أن يوظفها فيما يقربه إلى الله عز وجل فالعاقل إنما يغتبط بتقدمه في الفضيلة التي أبانها الله تعالى بها عن السباع والبهائم والجمادات ، وهي التمييز الذي يشارك فيه الملائكة " ٤ وهذا الاستعداد الذي أودعه الله عز وجل في النفس الإنسانية به تميز الخير عن الشر ، والفضائل عن الرذائل ، وهو العقل ويجده ابن حزم بقوله : " حد العقل استعمال الطاعات والفضائل ، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل " ٥ .

فالسعيد من أنست نفسه بالفضائل والطاعات وأما الذي يسر بشجاعة أو قوة جسميه أو سرعة عدوة ولم يضعها في موضعها لله عز وجل فليعلم أن من الحيوان ما يفوقه في هذه

١ : المرجع السابق، ص ٩٣ .

٢ : المرجع السابق، ص ١٠٩ .

٣ : المرجع السابق، ص ٢٥١ .

٤ : المرجع السابق، ص ٩٧ .

٥ : المرجع السابق، ص ١٨٣ .

الصفات^١ " لكن من قوى تمييزه واتسع علمه ، وحسن عمله ، فليغتبط بذلك ، فإنه لا يتقدمه في هذه الوجوه إلا الملائكة وخيار الناس"^٢ ، ويؤكد ابن حزم أن " الحمق ضد العقل"^٣ . إذ لا واسطة بينهما ، وكذلك الجنون ضد العقل ولا واسطة بينهما وفي ذلك يقول : " وضد الجنون تمييز الأشياء ، ووجوه القوة على التصرف في المعارف والصناعات ، وهذا الذي يسميه الأوائل النطق"^٤ ، ولا واسطة بينهما"^٥ وهنا يلتقي مع أرسطو في أن لا وسط بين العقل والحمق أو العقل والجنون باعتبار أن كل من الحمق والجنون ضد العقل ، وعليه فإن العقل الذي هو قوة التمييز شرط ضروري لأن يأتي الإنسان الفضائل وأعمال البر ويداوم في آدائها ، وينبغي أن يرغب الإنسان العاقل في الاستكثار من الفضائل وأعمال البر ، التي يستحق من هي فيه الذكر الجميل ، والثناء الحسن ، والمدح وحميد الصفة ، فهي التي تقربه من بارئه تعالى وتجعله مذكورا عنده عز وجل الذكر الذي ينفعه ، ويحصل على بقاء فائدته"^٦ . فالعقل أساس الأخلاق لدى ابن حزم ، ولا بد لصاحبه أن يتحلى بالعلم والمعرفة إذ للعلم حصته في كل فضيلة ، وللجهل حصته في كل رذيلة وفي ذلك يقول ابن حزم :

إنما العقل أساس فوقه الأخلاق سور
فحلى العقل بالعلم وإلا فهو بسور

١ : المرجع السابق، ص ٩٨ .

٢ : المرجع السابق، الموضع نفسه .

٣ : المرجع السابق، ص ١٨٤ .

٤ : والنطق لدى الأوائل في لغتهم يعني التفكير والتعقل إضافة إلى التكلم .

٥ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٤ .

٦ : المرجع السابق، ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

جاهل الأشياء أعمى لا ير كيف يدور^١

٣ - حرية الاختيار :

الحرية في معناها الاشتقاقي تعني انعدام القسر والإلزام ، وطبقا لهذا المعنى فإن الإنسان الحر هو من لا تتحكم في حركته أية بواعث داخلية كانت أم خارجية.

أما الحرية بمفهومها الفلسفي تعني اختيار الفعل عن روية وتدبر مع القدرة والاستطاعة على القيام بالفعل أو عدم القيام به . والحرية بهذا المعنى تتضمن وجهين " حرية الاختيار " وهي الاختيار الإداري لدى الإنسان أي قلب المشكلة على وجوهها المختلفة - وجوه الفعل أو الترك - ثم ينتهي إلى رأي يبرمه وقرار ينفذه ، عندئذ تأتي مرحلة القيام بالفعل وهي "حرية الفعل" أي تنفيذ القرار ، إما بالقيام بالفعل أو الامتناع عنه ، وبالرغم من تمايز وجهي الحرية إلا أنهما متلازمان إذ الحرية لا تتم إلا بهما .

كذلك الحرية في الإسلام لا تنتفي بإثبات إرادة الله النافذة ، ولا بتوكيد علمه السابق الشامل، ولا تنتفي بضغط الميول الفطرية أو تأثيرات البيئة المادية والاجتماعية والثقافية . وابن حزم يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل بالأدلة قول من يقول بالجبر ، مستندا في ذلك إلى النص القرآني ، وشاهدة الحس ، واللغة ، فأما النص مثل قوله تعالى : ﴿جزاء بما كنتم تعملون﴾ [سورة الواقعة: ٢٤] ، وقوله تعالى : ﴿لم تقولون ما لاتفعلون﴾ [سورة الصف: ٢] ، فنص قول الله سبحانه وتعالى يبطل قول من يقول بالجبر ، حيث نص سبحانه وتعالى على أننا نعمل ونفعل ونصنع واسناد ذلك إلى المكلف ، وأما الحس ، فبشهادة الحواس ، وبضرورة الفعل وبديهياته كل هذا يؤيد القول بالحرية ويقرر مبدأ الاختيار ويبطل قول من يقول بالجبر ويدلل على ذلك بقوله : " فلقد علمنا علما لا يخالجه الشك أن بين صحيح الجوارح وبين من لا صحة

١ : المرجع السابق، ص ٢٣٩.

لجوارحه فرقا لائحاً لجوارحه ، لأن صحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختاراً لها دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه ، لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلاً ولا بيان أئين ممن هذا الفرق ، والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده . فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبراً^١ .

ويذهب ابن حزم إلى أن ألفاظ الاستطاعة والقدرة تفصح عن معنى واحد وهو صفة من يصدر عنه الفعل باختياره أو يتركه باختياره وهذا الاختيار الإنساني يباينه الاختيار الإلهي إذ يقول : " الفرق بين الفعل الواقع من الله — عز وجل — والفعل الواقع منا ، هو أن الله تعالى اخترعه ، وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية ، وفعل عز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه ، وفعل تعالى بغير علة .

وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه عز وجل خلقه فينا ، وخلق اختيارنا له ، وأظهره عز وجل فينا محمولاً لاكتساب منفعة ، أو لرفع مضرة ولم نختعه نحن^٢ ، والاستطاعة برأي ابن حزم من الناحية اللغوية صفة في المستطيع ، والمستطيع قد يكون مستطيعاً ثم تراه غير مستطيع لعله طرأت على أعضائه ... ومن ثم فإن الاستطاعة عرض من الأعراض يقبل الأشد والأضعف ، وضد الاستطاعة العجز ، فهما ضدان يتقاسمان طرفي البعد كالعلم والجهل ، وينكر ابن حزم أن تكون الاستطاعة أداة للفعل ، لأنه قد توجد الاستطاعة ولكن اعتلال الجوارح يحول دون وقوع الفعل وعليه فإن ابن حزم يشترط لتحقيق الاستطاعة على الفعل شرطان هما :

صحة الجوارح ، وارتفاع الموانع ، وهذان الشرطان يكونان قبل الفعل^٣ ، ولكي يتم الفعل ويبلغ كماله لا بد من العون والتوفيق والتأييد الإلهي ويدل على ذلك بقوله : " إن القوة التي

١ : ابن حزم: الفصل، المجلد، ٢، ج:٣، ص ٢٣.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٢، ج:٣، ص ٢٥، وانظر المجلد: ٣، ج:٥، ص ٦٠.

٣ : المرجع السابق، المجلد: ٢، ج:٣، ص ٣٠.

ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأيدا ، والقوة التي ترد من الله تعالى فيفعل العبد بها الشر تسمى بالإجماع خذلانا . والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عوننا أو قوة أو حولا . وتبين من صحة هذا قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا بالله . والقوة لا يكون لأحد البتة فعل إلا بها ، فصح أنه لا حول ولا قوة لأحد إلا بالله العلي العظيم^١ .

يستفاد مما سبق أن تمام الحرية بوجهيها — حرية الاختيار وحرية الفعل — لا تتحقق إلا بالاستطاعة التي منحها الله للعبد ، وزوال العوائق عنها، أي التوفيق الإلهي لما يروم العبد فعله . وعليه فأفعال العباد محدودة بالقوة والاستطاعة التي منحها الله — عز وجل — للعباد ، وموافقة الأسباب المسخرة لنا من قبله تعالى في الكون ، أي التأيد الإلهي لأفعالنا^٢ . ولما كانت الأسباب المسخرة (ظواهر الكون كافة) تسير على نظام محدود ، وترتيب منضود بحسب ما قدره الله سبحانه وتعالى ، وأفعالنا التي نروم فعلها مرتبطة بموافقة هذه الأسباب لها ، فإن أفعالنا الإرادية هي الأخرى محدودة ، وعليه فالحرية لدى ابن حزم حرية ملتزمة ، ويبرهن على أن الله عز وجل مخترع لأفعال العباد وكذلك الإرادة والمعرفة في النفوس مستندا الى النص القرآني حيث نجد أنه يؤكد أن الخلق كله جواهر وأعراض ولا يعقل إن يفعل الجواهر أحد سوى الله تعالى ، وعلى ذلك فلم تبق إلا الأعراض فلو كان الله عز وجل خلق بعض الأعراض وخلق الناس البعض الآخر لأصبحوا في هذه الحالة شركاء لله في الخلق وهذا برأي ابن حزم شرك بالله ، وعليه فإنه قد وضح وضوحا جليا أن الخالق للعالم ولكل ما فيه من جواهر وأعراض هو الله، والخلق هو الاختراع، فالله مخترع أفعالنا كسائر الأعراض سواء بسواء^٣ ، فكل أفعال العباد لدى ابن حزم ،

١ : ابن حزم: المرجع السابق، الموضع نفسه.

٢ : وهذا يذكرنا برأي الأشاعرة في هذا المجال ، وكذلك نجد مسامرة ابن رشد لرأي ابن حزم باعتبار أن للعقل الإنساني برأي ابن رشد مجال محدود يحسن التفكير فيه (عالم الظواهر) إذا تجاوزته تعرض للضلال .

٣ : المرجع السابق : المجلد : ٢ ، ج : ٣ ، ص ٥٦ .

مخلوقة خلقها الله عز وجل، وخلق أيضا الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس عباده مصداقا لقوله تعالى: ﴿خلق كل شيء﴾ [سورة الرعد: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿خلق السموات والأرض وما بينهما﴾ [الفرقان: ٥٩] وعليه فإن الله عز وجل خلق الكون، ومبدع كل شيء فيه، فهو تعالى خالق كل شيء سواه لا خالق سواه^١ وإن العبد لا يقدر إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيه القوة على فعله ويؤكد ذلك بقوله: "ومن عرف تراكيب الأخلاق الحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلق الله عز وجل فيه، فنجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ، والبليد لا يقدر على الحفظ، والفهيم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والتزيه النفس لا يقدر على الحسد، والحريص لا يقدر على ترك الحرص، والبخيل لا يقدر على البذل، والجبان لا يقدر على الشجاعة، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب كذلك يوجدون من طفولتهم، والسيء الخلق لا يقدر على الحلم، والحلي لا يقدر على القحة، والوقح لا يقدر على الحياء، والغبي لا يقدر على البيان، والطيش لا يقدر على الصبر، والغضوب لا يقدر على الحلم، والصبور لا يقدر على الطيش، والحليم لا يقدر على عزة النفس، وهكذا في كل شيء، فصح أنه لا يقدر أحد إلا على ما يفعل بما يتم الله تعالى فيهم القوة على فعله، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البنية وعدم المانع"^٢.

يستفاد من ذلك أن المدار في توجيه العبد إلى جانب ما توفر عليه من الاستطاعة التي أودعها الباري في نفسه وزوال العوائق عنها هو إرادة الله تعالى وتوفيقه للعبد، فكل ميسر لما خلق له فمن أخذ في أسباب الهداية وسار في طريقها وفقه الله تعالى، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لا يوفقه، فيكون الخذلان ويكون الضلال، والتوفيق والخذلان والهداية من الله^٣.

١ : ابن حزم: المحلى، مرجع سابق، ج: ١، ص ٤٩.

٢ : ابن حزم: الفصل، المجلد: ٢، ج: ٣، ص ٤٢، ٤٣.

٣ : محمد أبو زهرة: ابن حزم، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

النية :

والنية الطيبة الحسنة شرط لازم وضروري للفعل الأخلاقي باعتبار أن النية تمثل مناط المسؤولية الأخلاقية في الإسلام ، فلا قيمة خلقية لأي فعل خلا من النية وفي ذلك يقول ابن قدامة المقدسي: " العمل بغير نية عناء ، والنية بغير إخلاص رياء ، والإخلاص من غير تحقيق هباء"^١ فإخلاص النية في الفعل يشكل جوهر الفضيلة الخلقية ، إذ الفضائل الأخلاقية من عدل وصدق وعفو وأمانة وغيرها لا بد وأن يسبقها عقد النية في أدائها طاعة لله، ويقول ابن القيم: " المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات، والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالا أو حراما ، وصحيحا أو فاسدا ، وطاعة أو معصية ، كما أن القصد في العبادة يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة ، أو صحيحة أو فاسدة"^٢ وهذا بدوره يؤكد شرط القيمة والفضل في الفعل وكذلك وجوب نية الامتثال لأوامر الله عز وجل وهذا يعني أن المسلم ملزم بالعمل للآخرة وحدها ، بل أن الله عز وجل يأمر المسلم بالسعي في مناكب الأرض والعمل لإسعاد الآخرين ، وهذا العمل الدنيوي هو في الإسلام عمل لله بشرط أن يتم بإخلاص النية في طاعة الله — عز وجل — وعن الإخلاص كما يحدده الإمام أبو حامد الغزالي هو إستواء السريرة والعلانية^٣ بمعنى تطابق ما يظهره الفرد في سلوكه لما يبطنه أي إخلاص العمل لله عز وجل ويحدده ابن القيم بأنه " تجريد القصد طاعة للمعبود"^٤ وفيه يقول طاش كبرى زاده: " الإخلاص هو : النية بشرط كون الباعث واحدا فقط . فمن تصدق وغرضه محض

١ : ابن قدامة المقدسي " أحمد بن محمد بن عبد الرحمن " : مختصر منهاج القاصدين ، دمشق ، المكتب الإسلامي ، ط : ٣ ،

١٣٨٩ هـ ، ص ٣٧٧ .

٢ : إعلام الموقعين : مرجع سابق ، ج : ٣ ، ص ١٠٨ .

٣ : الإمام أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ، تحقيق د . بدوي طبانه ، البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٧ ج : ٤ ، ص ٤٨٥ .

٤ : ابن القيم : إعلام الموقعين ، مرجع سابق ، ج : ٢ ، ص ١٦٣ .

التقرب إلى الله تعالى فهو مخلص^١ وإذا كانت النية المخلصة شرط ضروري للفعل الفاضل فليس صعبا أن يبلغ الإنسان درجة الإخلاص في النية لتحقيق الفعل الفاضل ، والإخلاص المقصود هنا هو الإخلاص الإنساني المقيد بقدرة الإنسان الواعية وطبيعته التي جبل عليها ، والإسلام لا يوقف القيمة الأخلاقية في الفعل على الإخلاص في صورته المثالية^٢ لقوله تعالى : ﴿ لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٦] ومن ثم نجد جمهور الفقهاء والأصوليين والمفسرين ينكرون التشدد في طلب إخلاص النية ، إذ أن استهداف المسلم للحاجات الدنيوية والسعادة الأخروية ، لا يجرح الإخلاص بشرط أن لا يكون الباعث الدنيوي هو المحرك الأساسي^٣ ومن ثم نجد أن إخلاص النية في التوجه إلى الفعل وإتيانه شرط لازم وضروري من شروط الفضيلة ، وهو أمر يؤكدُه ابن حزم في حديثه عن العجب إذ يقول : " والعجب أصل يتفرع عنه التية والزهو ، والكبر ، والنخوة ، والتعالي ، وأقل مراتب العجب أن تراه يتوفر عن الضحك في مواضع الضحك ، وعن خفة الحركات ، وعن الكلام ، إلا فيما لا بد منه من أمور دنياه ، وعيب هذا أقل من عيب غيره، ولو فعل هذه الأفعال على سبيل الاقتصار على الواجبات ، وترك الفضول ، لكان بذلك فضلا موجبا لحمدهم . ولكن ، إنما يفعلون ذلك احتقارا للناس ، وإعجابا بأنفسهم، فحصل لهم بذلك استحقاق الذم ، وإنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى . حتى إذا زاد الأمر ولم يكن هناك تمييز عجب عن توفية العجب حقه ، ولا عقل جيد ، حدث من ذلك ظهور الاستخفاف بالناس ، واحتقارهم بالكلام وفي المعاملة"^٤ ومن ثم يتضح أن النية تمثل مدار الفعل الأخلاقي الفاضل .

١ : طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكري ، عبدالوهاب أبوالنور دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ م ، ج ٣ : ص ٥٣٢ .

٢ : نجدها عند كانط حيث لا قيمة أخلاقية لفعل إلا إذا كان مطابقا للواجب .

٣ : د . أحمد عبدالرحمن إبراهيم : الفضائل الخلقية في الإسلام دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ١٩٨٩ م ، ط : ١ ، ص ٥٠ .

٤ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

الغيرية المترهمة عن الغرض :

الغير على الحقيقة بالنسبة لنا هم الغرباء عنا أي أولئك الذين لا تربطنا بهم صلة قرابة ، ذلك لأن واجباتنا تجاه الأقارب على اختلاف درجاتهم تكون في إطار قضاء الدين ، إذ لا يجوز للمسلم أن يخل بواجباته تجاه الآباء والأبناء والأزواج من أجل القيام بأمور الغرباء ، ومن ثم واجبات الفرد تجاه والديه واجب ديني — محدود الفضيلة — يستدل من ذلك أن الأعمال الأكثر وجوباً هي أقل الأعمال فضلاً ، وعليه فإن العبادات ، والعادات الحسنة والمهارات العقلية والمهنية لاتعد فضائل خلقية لأنها تستهدف نعيم الآخرة ، والنفع الدنيوي بالنسبة للفرد ذاته ، بينما تتميز الفضيلة الخلقية عن العبادات بالغيرية أو الإيثارية، وليس ذلك تقيلاً من قيمة العبادات الدينية، إذ العبادات تمثل أعظم قيمة عند الله عن كثير من الفضائل الخلقية والمراد بالغيرية كشرط للفعل الفاضل هو أن صاحب الفعل لا ينتظر عائداً أو نفعا عن ذلك الفعل ، فرد الأمانة أو إكرام الغير أو الشجاعة في دفع مضرة عنه ، دون انتظار منفعة مادية تضيف على الفعل صفة الأخلاق ، وفي ذلك يقول ابن سينا " الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض ..."^١ فالكرم إذا أقدم على فعل الكرم لغرض ما ، يفقد الفعل قيمة الكرم الأخلاقية، ولا يعد فعلاً فاضلاً، وعن الكرم يقول إن حزم: "وحد الكرم أن تعطي من نفسك الحق طائعا ، وتتجافى عن حقك لغيرك قادرا ، وهو فضل أيضا ، وكل جود كرم وفضل ، وليس كل كرم وفضل جودا ، فالفضل أعم ، والجود أخص ، إذ الحلم فضل وليس جودا ، والفرض فرض زدت عليه نافلة"^٢ ومعنى ذلك أن الفعل الفاضل بعد أن يكتسبه صاحبه ويتعوده يصدر عن تلقائية كما لو كان طبعاً فيه ، وعليه فالكرم يصدر

١ : ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، ث س : ٣ ، ٤ ، ص ٥٥٥ .

٢ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ١٢٩ .

عنه الفعل الكريم تلقائيا دون إكراه أو انتظار منفعة ، أي أن الفعل الفاضل هو الفعل المتره عن الغرض ، ويوجز القول في تصنيف الأفعال التي تحمل صفة الكرم إذ ليست جميعها تعتبر جودا لأن من الأفعال التي ظاهرها الكرم قد تقع صدفة ، أو بغرض تحقيق نفع ، فتخرج بذلك الفعل عن إطار فضل الكرم وقيمه الأخلاقية ، قال تعالى : ﴿وسيجنبها الأتقى . الذي يؤتي ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى﴾ [الليل: ١٧-٢١] ولا يقف الأمر عند حد معرفة الفضيلة ، وتعلم الخير بل لابد من الممارسة والتطبيق ، وفي ذلك يقول ابن حزم : " فرض على الناس تعلم الخير ، والعمل به فمن جمع الأمرين فقد استوفى الفضيلتين معا ، ومن علمه ولم يعمل به فقد أحسن في التعليم ، وأساء في ترك العمل به ، فخلط عملا صالحا وآخر سيئا ، وهو خير من آخر لم يعلمه ، ولم يعمل به ، وهذا الذي لا خير فيه أمثل حالا ، وأقل ذما ، من آخر ينهى عن تعلم الخير ، ويصد عنه^١ ، وهنا يحدد ابن حزم أربعة مستويات لتعلم الخير والعمل به على النحو التالي : —

- ١- " الذي تعلم الخير ويعمل به " وهو الإنسان الفاضل الذي جمع الفضيلتين فضيلة العلم بالخير وفضيلة العمل به .
- ٢- " الذي تعلم الخير ولم يعمل به " هو الإنسان الذي عرف معنى الخير ولكنه لا يأتيه في سلوكه .
- ٣- " الذي لم يعلم الخير فلم يفعله " وهو الإنسان الذي يجهل معنى الخير ومن ثم لا يأتيه في سلوكه .
- ٤- " الذي علم الخير ونهى عنه " وهو الإنسان الذي عرف الخير ويصد عنه^٢ .

١ : ابن حزم : الأخلاق والسير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٧ .

٢ : وهذا التقسيم يذكرنا بالتصور الإسلامي للمجتمع المثالي لدى الفارابي في المدينة الفاضلة .

ويفاضل ابن حزم بين المستويات الأربعة فأعلاها وأرفعها منزلة هو المستوى الأول لأنه يجمع بين العلم بالفضيلة والتطبيق في السلوك ، بينما المستوى الثاني وإن كان يسوءه عدم التطبيق والممارسة فصاحبه قد خلط عملاً صالحاً بآخر سيئاً فإنه مع ذلك أفضل من المستوى الثالث الذي لم يتعلم الفضيلة أي يجهلها ، ومن ثم لا يأتيها في سلوكه ، وهذا بدوره يؤكد أن العلم فضيلة لدى ابن حزم والجهل رذيلة ، وهو يلتقي في ذلك مع سقراط ، مع فارق وهو أن ابن حزم لم يطلق العنان لتأملاته العقلية ، وبذلك لا صورية في الأخلاق لدى ابن حزم إلا أن صاحب المستوى الثالث أفضل عند ابن حزم من المستوى الرابع الذي تعلم الخير وعرفه ولكنه يصد عنه ويمنع الغير من إتيانه . يستفاد مما سبق أن الفضيلة لكي تتحقق لا بد من توفر جميع الشروط الإيمان بالله ، والوعي والتمييز ، وحرية الإرادة ، والنية ، والغيرية المترهة عن الغرض ، مع ممارسة كل ذلك بأن يترجم المرء في سلوكه .

(٢ - ٤) أصول الفضائل لدى ابن حزم :

يرجع ابن حزم الفضائل كلها إلى أصول أربعة^١ عنها تتركب كل فضيلة وهذه الأصول هي : العدل ، الفهم ، النجدة ، الجود .

وقد جمع هذه الأصول في أبيات ثلاثة من الشعر فقال :

| | |
|---------------------------|-------------------------------------|
| زمام جميع الفضائل عدل | وفهم وجود وبأس |
| فمن حازها ركبت غيرها | فمن حازها فهو في الناس رأس |
| كذا الرأس فيه الأمور التي | ياحساسها يكشف الالتباس ^٢ |

١ : ابن حزم: الأخلاق والسير، مرجع سابق، ص ١٨٦.

٢ : المرجع السابق، ص ٢٣٩، ٢٤٠.

كما يحدد أصول الرذائل في أربعة^١ هي أضاد لأصول الفضائل ، وهي : الجور ، الجهل ، الجبن ، الشح .

وبناء عليه فإن تركيب كل فضيلة أو رذيلة لا يخرج عن تلك الأصول مهما قربت أو بعدت .

ويدلل على ذلك بأمثلة كثيرة يرد فيها الكثير من هذه الفضائل إلى تلك الأصول الأربعة ، من ذلك يقول في الوفاء : " الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة ، لأن الوفي رأى من الجود ألا يعارض من وثق به ، أو من أحسن إليه ، فعدل في ذلك ورأى أن يسمح بعاجل يقتضيه له عدم الوفاء من الحظ فجاد في ذلك ورأى أن يتجلد لما يتوقع من عاقبة الوفاء فشجع في ذلك^٢ .

وكذلك : الأمانة والعفة نوعان من أنواع العدل والجود والتزاهة في النفس فضيلة تركبت من النجدة والجود وكذلك الصبر ، والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ، والقناعة مركبة من الجود والعدل ، والحرص متولد عن الطمع^٣ ، ويشير ابن حزم إلى العديد من الرذائل المتولدة عن الحرص فيقول : " يتولد من الحرص رذائل عظيمة ، منها : الذل ، والسرقة ، والغضب ، والزنا ، والقتل ، والعشق ، والههم بالفقر والحرص هو إظهار ما استكن في النفس من الطمع^٤ ، وكذلك الأمر في الرذائل ، حيث يرجع ابن حزم كل رذيلة إلى أخرى حتى يصل في النهاية إلى واحد من أصول الرذائل الأربعة أو أكثر ، فيقول مثلا في تحليله لرذيلة الكذب " لا شيء أقبح من الكذب ، وما ظنك بعيب يكون الكفر نوعا من أنواعه ، فكل كفر كذب ، فالكذب جنس

١ : المرجع السابق، ص ١٨٦ .

٢ : المرجع السابق، الموضوع نفسه .

٣ : المرجع السابق، ص ١٨٧ .

٤ : المرجع السابق، الموضوع نفسه .

الكفر، والكفر نوع تحته . الكذب متولد من الجور والجبين والجهل، لأن الجبن يولد مهانة النفس، والكذب مهين للنفس بعيد عن عزتها المحمودة"^١.

مما سبق يتضح أن كل القيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتوالد عن أصول أربعة وتتطوي تحتها، وكذلك الرذائل تنطوي تحت أصول أربعة، واللافت للنظر تداخل الفضائل مما يؤكد العلاقة الوثيقة بينها جميعا، وكذلك الحال بالنسبة للرذائل، وهو ما أكده ابن حزم عند تصنيفه للعلوم حيث وثاقه العلاقة بينها جميعا، حيث لا علم ولا فهم بدون عدل ولا عدل بدون جود، ولا جود بدون نجدة، بمعنى أن الحائز على أصل من تلك الأصول لا بد بالضرورة أن يكون حائزا على الأصول الثلاثة الأخرى نظرا للتلازم الحاصل بينها.

بالإضافة إلى ذلك تجدر الإشارة إلى أن ابن حزم — كعادته — يضيف على هذه الأصول الصبغة الدينية، فيعلن بأن هذه الأصول تبقى ناقصة، ولا تكتمل إذا لم تتوج بالتقوى والإيمان، فيقول شعرا:

| | |
|---------------------------|--------------------|
| جـاهـل الأـشـياء أعمى | لا يرى حيث يدور |
| وتـمـام العـلـم بـالـعدـل | وإلا فهو بـور |
| وتـمـام العـدـل بـالـجـود | وإلا فيجـور |
| مـلـاك الجـود بـالـنـجـدة | والجـبـن غـرور |
| عـف إن كـنت غـيـورا | مـا زنا قـط غـيـور |
| وكمـال الكـل بـالـتـقوى | وقـول الحـق نـور |

١ : المرجع السابق، ص ١٨٨.

ذي أصول الفضائل عنها حدثت بعد البذور

يستفاد مما سبق أن رؤية ابن حزم للفضائل تختلف عن رؤية أفلاطون وإن كان قد يبدو للوهلة الأولى من أثر لتلك الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية على النسق الحزمي في الأخلاق حيث إن ابن حزم يستمد أصول الفضائل من مصادرها الثابتة للقيم العربية القديمة التي اشتهرت بها القبائل العربية على مر السنين ، وأقرتها الشريعة الإسلامية وكذلك يذهب ابن حزم إلى ما يخالف به أفلاطون ، في أن الفرد الذي جهل معرفة الفضائل أن يأتمر في ذلك بالكتاب العزيز ، والسنة النبوية الشريفة إذ يقول : " من جهل معرفة الفضائل ، فليعتمد على ما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ ، فإنه يحتوي على جميع الفضائل " ^١ أما أفلاطون فإنه يبيّن تلك الفضائل على أسس فلسفية نفسية ، حيث يرى أن في الفرد ثلاثة عناصر هي العقلي والغضبي والشهوي ، يقابلها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون فالفرد الحكيم حكيم بفضيلة الحكمة في عنصره العقلي ، وشجاع بفضيلة الشجاعة في عنصره الحماسي أي الغضبي ، وعفيف حين يسود عنصره العقلي مع القبول التام من جانب العنصرين الآخرين ، وأخيرا العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حين تقوم كل هذه الثلاث بعملها الخاص غير متداخلة في عمل غيرها ^٢.

فأصول الفضائل الأربعة عند أفلاطون هي الحكمة والشجاعة والعفة وأخيرا فضيلة العدل التي لا توجد إلا إذا توفرت الفضائل الثلاث الأخرى وتوازنت فيما بينها ، وهكذا يكون ابن حزم قد استقل برأيه في الفضائل دون النقل أو التقليد لأخلاق اليونان ، التي نبجدها واضحة في فلسفة غيره من المفكرين العرب ، كأبن مسكويه مثلا الذي سار على نفس النهج الأفلاطوني في

١ : المرجع السابق، ص ١٦٣.

٢ : انظر جمهورية أفلاطون ، ترجمة حنا خباز - دار الأندلس للطباعة والنشر - بيروت ، ص ١٧٨ ، ١٧٩

تصنيفه للفضائل الأخلاقية فجاءت على الترتيب الأفلاطوني الحكمة والشجاعة ثم العفة ، فالعدالة التي اعتبرها أهم الفضائل ، بل هي أم الفضائل^١ .

نخلص من ذلك بنتيجة يمكن معها القول بأن ابن حزم صاحب رؤية في الفضائل والقيم الأخلاقية استقل بها عن الفلسفات اليونانية في الأخلاق استقاها من واقع العادات والتقاليد العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية ، حيث كانت تلك الأصول معايير تقاس بها أصالة القبيلة ومترلتها بين القبائل .

ونظرا لسيطرة الروح الدينية على تفكير ابن حزم في كل نواحي الفكر التي تطرق إليها ، فقد جعل من هذه الفضائل وسائل تقرب صاحبها من واهب الفضائل سبحانه وتعالى . يقول في آفة العجب بهذا المعنى : " وإذا فكر العاقل في أن فضل آبائه لا يقربه من ربه تعالى ، ولا يكسبه وجاهة لم يحزها هو بسعيه أو بفضله ، في نفسه ولا ماله ، فأى معنى للإعجاب بما لا منفعة فيه ، وهل المعجب بتلك إلا كالمعجب بمال جاره وبجاه غيره^٢ .

١ : أبو علي أحمد محمد مسكويه : تهذيب الأخلاق .. تحقيق د. قسطنطين زريق ، منشورات الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٦٦ م

ص ١٨ — ٢٧ عن الفضائل الثلاث الأولى ، وانظر ص ١١٢ — ١٣٣ عن فضيلة العدالة .

٢ : رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل .. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، مرجع سابق ، ج: ١ ،

ص ١٥٦

نتائج الباب الثالث

يتضح مما سبق أن الأخلاق الإسلامية تقوم على مجموعة من الأوامر والنواهي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية اعتماداً على مصادر الإلزام في الأخلاق الإسلامية وهي :

القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وبإمعان النظر في الأخلاق الإسلامية نلتبس فيها عدة خصائص تحددت في البساطة ، والوضوح ، والثبات ، وموافقة العقل ، والفطرة الإنسانية إضافة إلى كونها عامة وشاملة ، قابلة للتطبيق ، كما اتضح أن التأثيرات اليونانية وجدت طريقها لدى مفكري الإسلام في مجال الأخلاق إلا أن ابن حزم لم يكن مقلداً ناقلاً عن الآخرين فهو يصرح بأنه طالع وقرأ للأقدمين ولكنه استقل برؤية حزمية واضحة ، ومنهج علمي نقدي أفصح عن عقلانية تجريبية سندها النصوص القرآنية والسنة النبوية الشريفة ، معلناً أن العقل أساس في تمييز الفضائل وتحصيلها ، وهذا الحد ينطوي على اجتناب المعاصي والردائل.

وعليه فالعقل الخالي من كل آفة ، القادر على العلم والمعرفة والتهذيب يمثل ضابطاً أخلاقياً لديه ، وليس معنى ذلك أنه يطلق العنان للعقل وإنما العقل في النسق الحزمي لا يتعدى حدود الشرع ، واللافت للنظر أن ابن حزم لا يرفض رأياً لا يتعارض مع مصادر التشريع في تحديد الفضائل الأخلاقية ، علاوة على كون الفضيلة لديه تُكتسب بالتعليم والمران ، وأنها (أي الفضائل) ليست مقتصرة على فئة دون أخرى بل يستطيعها المتعلم والعامي على السواء أما بالتعليم لمن يستطيع ذلك أو بالافتداء بالرسول الكريم ﷺ.

ويلاحظ أيضاً أن ابن حزم انفرد بتصنيف للفضائل تميز به عن تصنيف أفلاطون في كونها مرتبطة بالقيم العربية التي اشتهرت بها القبائل العربية علاوة على مزجها بالعقيدة الإسلامية .

ومن ثم يعد ابن حزم شخصية متعددة النشاطات فهو شاعر ، ومفكر ، ومن علماء التوحيد ، ومؤرخ ، وناقد للمذاهب الدينية والمدارس الفلسفية واللاهوتية ، كما أنه باحث في الأخلاقيات^١ .

١ : هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروه، وحسين قبيس ، مراجعة الإمام موسى الصدر ، والأمير عارف تامر، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٨ م، ط : ١ ، ص ٣٣٦ .

خاتمة الدراسة

أظهرت هذه الدراسة كيف تفاعل ابن حزم مع أحداث مجتمعه ووقائعه بما فيه من متناقضات عقائدية ، وفكرية ، وسياسية ، واجتماعية ، واقتصادية ، وأخلاقية ، فأثار ذلك المجتمع كوامن الفكر فيه فجعل منه الفقيه ، والمتكلم ، والفيلسوف ، والمؤرخ ، والأديب ، والشاعر ، والكاتب في الحب والأخلاق . ولقد توصلت من خلال هذه الدراسة إلى عدة نتائج هي : —

١ — إن شخصية ابن حزم الجماعة المحيط ، المتعمق في دينه ، والمعتز بثقافته الإسلامية ، والمجادل الجريء ، والخصم اللدود للمؤولين من اليهود والنصارى في عصره في كتابه " الفصل " ، والمعبر عن نفسه كفقيه في كتابه " الإحكام ، والمحلى " ، والمنطقي المتعمق في اللغة في كتابه " التقريب " ، يؤكد أنه مسلم قرشي بالولادة ، عربي على حال لسانه ، فارسي بالجنس ، أندلسي المولد والمات .

٢ — إن حدة الطبع في شخصيته ترجع في المقام الأول إلى الظروف والأحداث السياسية والنماذج الثقافية المتباينة ، والتي تمخضت عن التركيبة المجتمعية المتناقضة في عصره ، إضافة إلى جمود الفقهاء ، مقلدين رافضين للاجتهاد ، علاوة على إصابته بمرض في الطحال ، فولد عليه من الضجر وضيق الخلق ، وقلة الصبر والترق أمرا كان يحاسب نفسه عليه .

٣ — أما عن آثاره الفكرية فقد تم حصرها في (١٢٣) مؤلفا له في مختلف مجالات المعرفة من فلسفة ، ومنطق ، وفقه ، وتاريخ ، ونسب ، وسياسة ، ولغة ، وطب ، وأخلاق ، وغيرها منها (٨٣) مصنفا مختلفة ما تزال في عداد المخطوطات التي لم تحقق ، أو أنها فقدت ، ومن بين المخطوطات التي لم تحقق كتاب " كشف الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس " ، وقد

ذكره ابن بسام في الذخيرة ، وأشار إليه ابن حزم في كتابه المحلى باسم " الإعراب في كشف الالتباس " ، وقد عثر الباحث على الجزء الثاني منه بدار جمعه الماجد للتراث ، قسم المخطوطات بالشارقة ، ومرفق صورة للصفحة الأولى والثانية منه طي هذا البحث .

٤ — أما عن دوافع ابن حزم لأن يكون ظاهريا أمكن تحديدها فيما يلي :

أ — العودة بالفقه إلى مصادره الأساسية .

ب — موقف الأمراء من الفقهاء التقليديين حيث استشعروا مدى نفوذهم فمالوا إلى مهادنتهم والابتعاد عن مواجهتهم ، علاوة على ظهور حركة أهل الحديث الراضية للتواكل والتقاعس الذي تفشى بين الفقهاء ، وكانت بمثابة دعوة صريحة للاجتهد المتمثل في رد الاعتبار للأصول إلى جانب الفروع .

ج — الجدل مع أهل الديانات والعقائد الأخرى . فكانت ظاهرية ابن حزم في حقيقتها ثورة فكرية لتصحيح منهج الفقه وتخليصه من التزعات الوضولية التي غلبت عليه — والعودة به إلى مساره الصحيح — إضافة إلى المتهمجين على العقيدة الإسلامية من اليهود والنصارى ، ولا يتسنى ذلك للفقيه إلا بالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله .

٥ — أبرزت الدراسة دعائم المنهج الظاهري الحزمي في علوم الدين ومصادره في أربع هي :

أ — القرآن الكريم .

ب — السنة النبوية الشريفة .

ج — إجماع الصحابة رضي الله عنهم .

د — دليل مستمد من المصادر الثلاثة السابقة لا يحتمل إلا وجها واحدا . أما عن حقيقة الدليل رابع هذه المصادر فهو ما يلزم منطقيا من دلالة اللفظ في إطار مضمون النص اتساقا ولزوما ، وهو ليس قياسا فقهيًا بل هو بمثابة إضفاء المعقولية على النص ؛ لإخراج ما هو مضمّر فيه اعتمادا على أوائل العقل . وهو والحالة هذه، برهان ضروري لا يضيف جديدا إلى الشرع، والدليل لدى ابن حزم على نوعين :

أ — دليل مأخوذ من النص . ب — دليل مأخوذ من إجماع متيقن .

وقد تناولنا الدليل (المصدر الرابع) بالتحليل ، فاتضح أنه يختلف كل الاختلاف عن القياس التعليلي الفقهي ، وكذلك يفسح المجال للاجتهاد لمن توفرت لديهم أدوات الاجتهاد ، ومن ثم أوضحت الدراسة أن ابن حزم إذا كان يمقت التقليد ويرفضه ، فهو يرى ان من اتفق له معرفة الحق بمعنى اعتقاده من جهة التقليد ، فهو من أهل الحق عند الله عز وجل ، وإن كان مذموما في تقليده لا في اعتقاده الحق ، أى مصيبا في اعتقاده الحق ، مسيئا في تقليده معتمدا في ذلك على الكثير من الأدلة السمعية التي تؤكد ذم التقليد إذا وافق الباطل فقط . وأما إذا وافق الحق فقد قال الله عز وجل : ﴿والذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان ، أحقنا بهم ذريتهم﴾ [الطور: ٢١] فقد أمر الله تعالى باتباع ما أجمع عليه أولوا الأمر منا بخلاف أولي الأمر الذين اختلفوا . فالقلد مذموم في تقليده، فإن أصاب الحق بتوفيق الله عز وجل له ، فهو من أهل الحق .

كذلك اتضح أن ابن حزم لا يرفض التأويل الذي يشهد بصحته القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، أو إجماع متيقن، أو ضرورة حس ، أما من يدعي تأويلا بلا برهان ، فقد ادعى ما لا يصح ، ودعواه باطلة . فتلك دعوة صريحة تتضمن رفض الانغلاق والتمحور حول المدونات والمختصرات .

٦— أما في الفلسفة فنجد ابن حزم يعلن في جرأة ووضوح أنه لا ينكر على الأوائل علومهم — الفلسفة والمنطق — ، بل عاب على الذين يعدونها هديانا لا يفهم ، وهراء من القول بأنهم

طالعوها بعقول مدخولة ، فلم يفهموها ، فوصفوها بأنها كتب إلحاد، وهم أبعد الناس عنها. والعلوم الفلسفية برأيه لا تنافي الشريعة ، وخاصة المنطق الذي يعتبره أداة لتقويم الآراء الشرعية وتبويبها . وعليه أبرزت الدراسة منهج ابن حزم في المعرفة، فقد اتضح أن المعارف الأوائل لدى ابن حزم قسمان :

القسم الأول منها : يتضمن نوعان من المعارف :

أ — ما عرفه الإنسان بفطرته ، وهي استعدادات في النفس تتمثل في العلم بالبد依يات وتتسم بما يلي : —

١ — إنها واضحة بذاتها لا يطلب عليها دليل .

٢ — وهي ضرورات أوقعها الله في النفس ، لذا فهي سابقة على التجربة .

٣ — معيار المعرفة اليقينية .

ب — ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل أي المعرفة الحسية ، وتتسم بما يلي : —

١ — مصدرها الحواس ، نوافذ النفس على العالم الخارجي .

٢ — معيار صدقها هو عدم تناقضها وبدييات العقل .

القسم الثاني :

هو المعرفة البرهانية المأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل والحس معا . وعليه نجد ان ابن حزم لم يخرج عن منهجه الظاهري وهو يتناول موضوع "الإبستمولوجيا" أو المعرفة ، اذ وجدناه لا يبطل العقل في معرفة الحق ، فمع وجوب اتباع رسول الله ﷺ في التوحيد ، وصحة النبوة ، وجميع الشرائع ، يقرر أن من سكنت نفسه إلى قول الرسول ﷺ ولم تنازعه إلى دليل

وأخذ به فقد وفق للخير والهدى ، ومن نازعته نفسه ، ولم تقنع إلا ببرهان فله أن يبحث ، وينظر ، ويستدل . ويجب على أولي الأمر العارفين للحق البيان له ، والمحااجة ، والمجادلة والتي هي أحسن ، وإقامة البرهان عليه . فالمعرفة عنده لا تكون إلا ببرهان يشهد بصحته النص القرآني ، أو السنة النبوية ، أو الإجماع المتيقن — إذا كان الأمر يتعلق بالعقيدة والاعتقاد — أو برهان يرجع الى أوائل العقل وشاهدة الحس في مجال الطبيعيات على أن لا يتعارض والحق القرآني، واللافت للنظر هنا أن ابن حزم وإن كان يرفض التعليل في الشرع فهو لا ينكره في الأمور الحسية.

وفي القضايا الفلسفية الكبرى قدم أربعة براهين بها يؤكد وحدانية الخالق عز وجل وهي على التوالي :

أ — دليل الحركة والزمن . إذ الجوهر عنده جسم قائم بنفسه حامل لأعراضه ، والله عز وجل ، ليس حاملا ولا محمولا ، إذن فالله تعالى ليس بجسم ، ولما كان الزمان هو مدة بقاء الجسم ساكنا أو متحركا إذن فالله عز وجل لا زمان له تعالى ولا مدة .

ب — دليل العدد والمعدود . إذ العدد لا يقع إلا على الجسم من حيث مساحته وعدد أجزائه بعد انقسامها، وكذلك يقع العدد على السطح والخط، والله عز وجل ليس شيئا من ذلك.

ج — دليل محدث العالم غير العالم بالضرورة . وبوساطته يؤكد أن ليس غير العالم إلا مبتدئ العالم ومحدثه .

د — دليل محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال . وبه يؤكد أيضا أنه تعالى بخلاف خلقه من جميع الوجوه وأنه واحد لم يزل . مؤكدا على أن القول بالعلة نفي للتوحيد ، وكذلك التجسيم والتشبيه .

وفي مسألة الصفات يؤكد أن الصفة والموصوف ، أمران يتعلقان بالمحسوس ، ولا يصح الحديث عنهما إلا في المشاهد المحسوس ، والله عز وجل لا يصح عليه ذلك .

وفي مسألة حدوث العالم ، حصر اعتراضات أربعة للقائلين بحدوث العالم ، ثم نقض كل منها، ثم قدم خمسة براهين عقلية على حدوث العالم وهي :

أ — برهان تناهي الزمان .

ب — برهان الوجود بالفعل محصور بالطبيعة والعدد .

ج — برهان ما لا نهاية له لا سبيل إلى نهاية الزيادة فيه .

د — برهان ما له نهاية محصور بالعدد والطبيعة، وهو شبيه بالبرهان الثاني

هـ — برهان كل محصور بالعدد والطبيعة له أول بالضرورة .

وفي مسألة النفس : فالنفس في منظور ابن حزم جوهر ولما كان الجوهر عنده جسما فإن النفس جسم ، ذات طبيعة بسيطة ، تتحرك بطبيعتها إلى أعلى فيخف معها الجسم الذي تحل فيه ، وبمفارقتها إياه ، يثقل ويهبط بطبعه ، وقدم أربعة براهين على جسمية النفس ، متمثلة في :

أ — دليل العلم .

ب — دليل المكان .

ج — دليل وقوع النفس تحت الجنس .

د — دليل أن للنفس موضوع مأخوذ من جنسها وفصل يميزها عن غيرها .

محددا خصائص النفس بما يلي :

أ — الخفة وطلب العلو .

ب — قابلة للتجزئة والانقسام .

ج — العلم .

د — العقل .

هـ — حاسة لا محسوسة .

و — الحياة والخلود .

٧ — والمنطق لدى ابن حزم ضروري لكل العلوم فهو عنده المعيار على كل علم وتمثلت

دواعي تأليف ابن حزم لكتاب التقريب في ثلاث :

أ — دوافع دينية أصولية .

ب — دوافع جدلية .

ج — دوافع تعليمية .

٨ — إعلان ابن حزم صراحة أنه لم يكن مقلدا لأرسطو ، ولا لأحد غيره وهو بذلك ليس

مبتدعا لمنطق جديد ، بل يعرض كتب أرسطو برؤية حزمية وأسلوب يترجم روح النقد البناءة

لديه ، فخالفه في بعض المسائل مثل فكرة الجوهر ، وسائره في أخرى لا تتعارض والعقيدة

الإسلامية ، وانبه إلى أن القياس الفقهي التعليلي هو الاستقراء الأرسطي ، وأبرز لنا موقفه

الرافض لهذا الأسلوب في رد الفروع إلى الأصول .

٩ — وبتمحيص النظر في بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم في كتابه

التقريب وأمكن الرد عليها — لا انحياز لابن حزم — إنصافا للحق .

- ١٠ — اعتماد ابن حزم على دليلين أحدهما سمعي والثاني برهاني عقلي في إثبات أن اللغة توقيف من الله عز وجل ، وهو مع ذلك لا ينكر التواضع والاصطلاح ، لا في نشأة اللغة ، بل في نموها وتطورها ، دون أن يغفل دور العوامل البيئية ، والسياسية في ازدهار اللغة أو انقراضها .
- ١١ — أكد ابن حزم وثيقة العلاقة بين اللغة والمنطق ، مبرزاً ضرورة انتقاء الألفاظ المعبرة عن المعاني اتقاء للبس والغموض .

١٢ — أوضحت الدراسة أن ابن حزم لا ينكر على الأوائل علومهم ، ومن ثم فهو يأخذ عنهم ما لا يتعارض والعقيدة الإسلامية ، ففي مجال الأخلاق يشير إلى قوى النفس لدى أفلاطون ويسايره فيها ، ولكنه يخالفه في أصول الفضائل . ويلتقي مع أرسطو في الضابط الوسطي للفضائل الأخلاقية ، لكنه لا يطلق لنفسه العنان في تأملات نظرية ؛ لأن مرجعه الأساسي في ذلك وفي شتى نواحي المعرفة القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وإن كان قد ساير أرسطو في أهمية العقل والتميز في التحلي بالسلوك الفاضل ، وأن الفضيلة تكتسب بالتعليم والمران ، إلا أنه لم يقصر الفعل الفاضل على فئة معينة من فئات المجتمع ، بل كل فرد يمكنه اكتسابها ، وأما بالنسبة للعامي الذي لم يتمكن من ذلك ، فله أن يقتدي بالرسول ﷺ ، فيكون بإمكانه أن يعرف الفضيلة وأن يمارسها ويداوم على ممارستها تعلماً أو اقتداءً بالرسول الكريم ﷺ .

مصادر ومراجع الدراسة

أولاً : المصادر الدينية

القرآن الكريم

الأحاديث النبوية :

مسند أحمد . الإمام " أحمد بن محمد بن حنبل " شرح أحمد محمد شاكر ، دار المعارف مصر ، ١٣٧٧هـ ، ١٩٥٨م .

سنن الترمذي : الإمام " محمد بن عيسى الترمذي " ، طبع ونشر مصطفى الحسين ، الباسي الحلبي، مصر ١٣٩٨هـ ، ط : ٢ .

صحيح مسلم : للإمام الحسين مسلم بن الحجاج بن القيشري النيسابوري ، نظارة المعارف ١٣٢٩هـ .

العهد القديم :

دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط ١٩٨٩م سفر التكوين ، الإصحاح الثاني .

ثانيا : مصادر ابن حزم

ابن حزم :

" أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي " : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـ : ٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

الإحكام في أصول الأحكام ، تحقيق أحمد شاكر ، مطبعة العاصمة ، القاهرة بدون تاريخ .

ابن حزم :

الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، تحقيق وتقديم وتعليق د . الطاهر أحمد مكّي ، الطبعة الثانية، دار المعارف ، القاهرة ١٩٩٢ م .

ابن حزم :

الأصول والفروع ، نشر دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، جـ : ١ ، ٢ ، بيروت ١٩٨٤ م .

ابن حزم :

المحلى بالآثار ، تحقيق د . عبد الغفار سليمان البنداري ، جـ : ١ ، دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٨ م .

ابن حزم :

المفاضلة بين الصحابة ، تحقيق سعيد الأفغاني ، الطبعة الثانية ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٦٩م .

ابن حزم :

ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، والتحقيق سعيد الأفغاني ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٦٠م .

ابن حزم :

النبد في أصول الفقه الظاهري ، تحقيق وتعليق محمد صبحي حسن حلاق ، الطبعة الأولى ، دار ابن حزم ، بيروت ١٩٩٣م .

ابن حزم :

ديوان ابن حزم ، نشر د . إحسان عباس ضمن كتاب " تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة " ، الطبعة الأولى ، دار الثقافة العربية ، بيروت ١٩٦٠م .

ابن حزم :

رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، ج ٣ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر : بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة الرد على الكندي الفيلسوف ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، ج ٤ : ٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧م .

ابن حزم :

رسالة طوق الحمامة في الألفة والإلاف — تحقيق د. الطاهر أحمد مكي ، الطبعة الخامسة ، دارالمعارف ، القاهرة ١٩٩٣ م.

ابن حزم :

رسالة طوق الحمامة : ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية، جـ : ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٨ م.

ابن حزم :

رسالة في الرد على ابن النغريلة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم :

رسالة في ذكر أوقات الأمراء وأيامهم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية جـ : ٣ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ م.

ابن حزم :

رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، جـ : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة في مداواة النفوس ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية، جـ : ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د. إحسان عباس ، الطبعة الثانية، ج : ٤ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

رسالتان له أجاب فيهما عن سؤال تعنيف ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ، تحقيق د . إحسان عباس ، الطبعة الثانية ، ج : ٣ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٨٧ .

ابن حزم :

الفصل في الملل والأهواء والنحل ، المجلدات : ١، ٢، ٣، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦ م.

ثالثا : المراجع

ابن بسام الشنتريني :

الدخيرة في محاسن أهل الجزيرة ، القسم الأول ، المجلد الأول ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٩ م.

ابن بشكوال :

خلف بن عبدالمملك — كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٩٥ م.

ابن تيمية :

" تقي الدين أحمد" الرد على المنطقيين ، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد عبد الستار نصار ، د. عماد خفاجي ، الناشر مكتبة الأزهر : ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ابن حجر العسقلاني :

" شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي" : لسان الميزان ، الطبعة الثانية، المجلد: ٤ ، ط: ٢ منشورات مؤسسة الأعلمی بیروت ١٩٧١ م.

ابن حيان :

المقتبس في تاريخ الأندلس ، تحقيق عبد الرحمن علي حجي ، نشر دار الثقافة ، بيروت ١٩٨٣ م.

ابن الخطيب " لسان الدين "

الإحاطة في أخبار غرناطة — تحقيق د . عبد الله عنان، الطبعة الأولى ، ج : ١ ، القاهرة ، بدون تاريخ .

ابن خلدون :

"أبو زيد عبد الرحمن بن محمد" مقدمة ابن خلدون، الطبعة الخامسة ، دار القلم بيروت ١٩٨٤م.

ابن خلدون :

كتاب العبر ، " المقدمة " ، دار الكتاب اللبناني للطباعة ، المجلد: ٤ ، بيروت ١٩٧٧م.

ابن خلكان :

" أبو العباس شمس الدين أحمد " .وفيات الأعيان وأبناء الزمان ، ج : ٣ ، نشر د.إحسان عباس، بيروت ، بدون تاريخ .

ابن خير :

" أبو بكر بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الإشبيلي " فهرسة " وقف على نسخها في خزانة الاسكوريال الشيخ فرنسشكه قداره زادين ، ط: ٢ ، مطبعة قومش بسرقسطة ١٩٨٣ م.

ابن رشد :

"أبو الوليد محمد بن أحمد " تلخيص ما بعد الطبيعة ، تحقيق د. عثمان أمين ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٥٨م.

ابن رشد :

نص تلخيص منطق أرسطو ، كتاب قاطيغوراس ، وباري أرمنياس ، أو كتاب المقولات
والعبارة، دراسة وتحقيق د . جيارر جهامي ، الطبعة الأولى ، دار الفكر اللبناني ، بيروت
١٩٩٢ م.

ابن سعيد :

المغرب في حلى المغرب ، نشر شوقي ضيف ، جـ : ١ القاهرة ١٩٨٠ م.

ابن سينا :

" أبو علي حسين بن عبد الله " الإشارات والتنبيهات ، دار المعارف ، مصر ، بدون تاريخ .

ابن سينا :

النجاة ، القسم الأول في المنطق ، طبعة القاهرة ١٩٣٨ .

ابن سينا :

عيون الحكمة ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، دار القلم
بيروت ١٩٨٠ م.

ابن عذاري المراكشي :

" أبو عبد الله محمد " البيان المغرب في أخبار المغرب ، تحقيق ومراجعة ح . س . كولان و
أ. بروفنسال ، الطبعة الثالثة ، جـ : ٢ ، بيروت ١٩٨٣ م.

ابن العماد :

" أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي " : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، المجلد: ٢ ، ج: ٤،٣ ، القاهرة بدون تاريخ.

ابن الفرضي :

" أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدي " : تاريخ علماء الأندلس ، القسم الثاني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

ابن قدامة المقدسي :

" أحمد بن محمد بن عبد الرحمن " : مختصر منهاج القاصدين ، دمشق ، الطبعة الثالثة ، المكتب الإسلامي ١٣٨٩ هـ .

ابن القيم الجوزية :

إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج : ٤ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٦٨ م .

ابن كثير :

عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ، البداية والنهاية في التاريخ ، ج : ١٢ ، مطبعة السعادة ، مصر ، بدون تاريخ .

ابن مسكويه :

" أبو علي أحمد بن محمد " : تهذيب الأخلاق ، تحقيق د . قسطنطين زريق ، منشورات الجامعة الأمريكية ، بيروت ١٩٦٦ م .

ابن النديم :

" أبو الفرج شهاب بن يعقوب " الفهرسة ، تحقيق رضا تجدد ، طهران ١٩٧١ .

أبو الفتح عثمان بن جني :

الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، جـ : ١ ، دار الهدى للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

أبو حيان التوحيدي :

المقابسات ، تحقيق حسن السندوي ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، سوسة ، تونس . ١٩٩٤م .

د. إبراهيم حريه :

ابن حزم والقيمة العلمية لنقده لليهودية والنصرانية ، رسالة دكتوراة ، كلية أصول الدين — جامعة القاهرة ١٩٩٤م .

أحمد بن فارس :

الصحابي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها ، تحقيق د . مصطفى الشويحي ، المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم :

الفضائل الخلقية في الإسلام ، الطبعة الأولى ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة . ١٩٨٩م .

د. أحمد مختار العبادي :

تاريخ المغرب والأندلس ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية بدون تاريخ .

أرسطو :

الأخلاق ، ترجمة إسحاق بن حنين ، تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوي ، الطبعة الأولى ، وكالة المطبوعات الكويت ، ١٩٧٩ م .

أرسطو :

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، ترجمة أحمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتاب المصرية ، القاهرة ١٩٢٤ م .

أرسطو :

كتاب المقولات ، نقل إسحاق بن حنين ، ضمن منطق أرسطو ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي ، جـ : ١ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٠ م

أرسطو :

" منطق أرسطو " حقه وقدم له د . عبد الرحمن بدوي ، جـ : ٢ ، وكالة المطبوعات الكويت ، بدون تاريخ .

الأصفهاني :

" الحسين بن محمد بن المفضل الراغب " الذريعة إلى مكارم الشريعة ، الطبعة الأولى ، المطبعة الشرقية ، مصر ١٣٢٤ هـ .

أفلاطون :

الأصول الأفلاطونية ، فيدون ، ترجمة وتعليق د. نجيب بلدي ، د.علي سامي النشار ، عباس الشربيني ، الطبعة الأولى ، منشأة دار المعارف الإسكندرية ١٩٦١ م .

أفلاطون :

(الجمهورية) ترجمة حنا خباز ، دار الأندلس للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

آنخل جنثالث بالنشيا :

تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة د. حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية بالظاهر ، بدون تاريخ .

د. أنيس فريجة :

محاضرات في اللهجات وأسلوب دراستها ، معهد الدراسات العربية العالمية ١٩٥٥ م .

برتراند راسل :

مشاكل الفلسفة ، ترجمة عبد العزيز البسام ، محمد إبراهيم محمد ، ط : ٢ ، دار القلم بيروت بدون تاريخ .

بروتاغوراس :

"محاورة لأفلاطون" ترجمة محمد كمال الدين على يوسف ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ م .

توماس أرنولد :

الدعوة إلى الإسلام ، ترجمة د . حسن إبراهيم حسن ، د . عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراري ، القاهرة ١٩٤٧ م.

د. توفيق الطويل:

الفلسفة الخلقية ، دار النهضة العربية — القاهرة ١٩٦٧ .

د. توفيق الطويل :

مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٣ م.

د. جعفر آل ياسين :

المنطق السينوي "عرض ودراسة للنظرية المنطقية عند ابن سينا " ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، بدون تاريخ.

د. جميل صليبا :

من أفلاطون إلى ابن سينا ، الطبعة الثانية ، دمشق بدون تاريخ .

د. حسين مؤنس :

فجر الأندلس ، الطبعة الثانية ، الدار السعودية للنشر ١٩٨٥ م.

دي بور :

تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة ، القاهرة ١٩٤٨ .

الذهبي :

" شمس الدين " تذكرة الحفاظ ، مجلد ٣ ، مطبعة دار المعارف النظامية ، حيدر آباد الدكن ، الهند ، بدون تاريخ.

د. رفيق العجم :

المنطق عند الفارابي ، جـ : ٢ ، دار المشرق ، بيروت ١٩٨٥ م.

رينهوت دوزي :

ملوك الطوائف ، ترجمة كامل الكيلاني ، الطبعة الأولى ، مطبعة عينسى الباي الحلبي ، القاهرة ١٩٣٣ م.

د. زكريا إبراهيم :

ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، بدون تاريخ.

د. زكي مبارك :

الأخلاق عند الغزالي ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. سالم يفوت :

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس ، الطبعة الأولى ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ١٩٨٦ م.

سانتشت البرنس :

ابن حزم ، قمة إسبانية ، ترجمة وتحرير د. الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، ط : ٣ ، القاهرة ١٩٩٣ م.

سعيد الأفغاني :

نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي ، محاضرة القيت في مهرجان ابن حزم والشعر العربي في مدينة قرطبة ، بمناسبة مرور تسعمائة عام على وفاة ابن حزم، دار الفكر ، بيروت ١٩٦٩ م.

سعيد الأفغاني :

ابن حزم الأندلسي ورسائله في المفاضلة بين الصحابة، دمشق ١٩٤٨ م.

د. السيد عبد العزيز سالم :

تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٨ م.

د. السيد محمد بدوي :

الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٨٠ .

السيوطي :

المزهر في علوم اللغة وأنواعها ، الطبعة الثالثة ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، بدون تاريخ.

الشافعي :

الإمام " محمد بن إدريس " الرسالة إعداد ودراسة محمد نبيل غنيم ، مراجعة عبدالصبور شاهين ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ١٩٨٨ م.

شكيب أرسلان :

الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية ، دار الفكر العربي ، الناشر دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة بدون تاريخ .

د. شوقي ضيف :

نقط العروس في تواريخ الخلفاء ، مجلة كلية الآداب ، جامعة القاهرة ١٩٥١ م.

الشهرستاني :

" محمد بن عبد الكريم " الملل والنحل ، على هامش كتاب الفصل لابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ١٩٨٦ م.

صاعد الأندلسي :

طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ، بيروت ١٩١٢ م.

د. صلاح الدين بسيوني رسلان :

الأخلاق والسياسة عن ابن حزم ، الناشر مكتبة نهضة الشرق ، جامعة القاهرة ، بدون تاريخ.

طاش كبرى زادة :

مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، تحقيق كامل بكر ، عبد الوهاب أبو النور ، ج ٣ : ٣ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة ١٩٧٠ م.

د. طه حسين :

ألوان ، دار المعارف ، القاهرة بدون تاريخ .

د. طيب تيزيني :

مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ، الطبعة الخامسة ، دار دمشق ، بدون تاريخ.

د. عبد الحلیم محمود :

التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الأولى دار الكتاب اللبناني ، بيروت ١٩٧٤م.

عبد الرحمن الشرقاوي :

أئمة الفقه في الإسلام ، الإمام ابن حزم ، أديب الفقهاء، القاهرة ، بدون تاريخ .

د. عبد الرحمن بدوي :

الأخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات، الكويت ، ١٩٧٥ م.

د. عبد الرحمن علي الحجي :

التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي وحتى سقوط غرناطة ، الطبعة الأولى ، دار الاعتصام،
القاهرة ١٩٨٣م.

عبد اللطيف شرارة :

ابن حزم رائد الفكر العلمي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، بدون
تاريخ .

د. عبد المجيد التركي :

موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو ، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة
اليونانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ١٩٨٥ م.

عبد الواحد المراكشي :

المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد سعيد العريان والعلمي ، الدار البيضاء

١٩٧٨م.

د. عمر فروخ :

تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٢ م.

د. علي سامي النشار :

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٩ م.

د. علي عبد المعطي محمد :

لبينتز فيلسوف الذرة الروحية ، الطبعة الرابعة ، جـ : ١ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية

١٩٨٥ .

د. علي عبد الواحد وافي :

المدينة الفاضلة للفارابي ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٧٣ م.

د. علي عبد الواحد وافي :

نشأة اللغة عند الإنسان والطفل ، الطبعة الأولى ، دار النهضة للطباعة والنشر ، مصر .

د. علي ماضي :

النفس البشرية ، تكوينها واضطراباتها ، وعلاجها ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،

بيروت ، بدون تاريخ.

الغزالي (أبو حامد) :

إحياء علوم الدين ، دار المعارف للطباعة والنشر ، مجلد : ١ ، بيروت ، بدون تاريخ.

الفارابي :

" أبو نصر محمد بن طرخان " آراء أهل المدينة الفاضلة ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ م.

الفارابي :

كتاب الحروف ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ م.

الفتح بن خاقان :

كتاب مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، نشر محمد شوابكة ،
بيروت ١٩٨٣ م.

القاضي عياض :

ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، تحقيق د . أحمد بكير محمود ،
المجلد الثاني ، ج : ٤ ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٧ م.

القفطي :

الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف القفطي : أخبار العلماء
بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، بدون تاريخ.

القلقشندي :

نهاية الإرب في أنساب العرب ، تحقيق إبراهيم الإبياري ، نشر دار الكتب الإسلامية القاهرة
١٩٨٠ م.

كمال يوسف الحاج :

فلسفة اللغة ، دار النهضة للنشر ، بيروت ، بدون تاريخ .

ليفى بروفنسال :

حضارة العرب في الأندلس ، ترجمة دوقان قرقوط ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت بدون تاريخ .

مابوت :

مقدمة في الأخلاق ، ترجمة د. ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٧ م

د. ماجد فخري :

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة د. كمال اليازجي ، الجامعة الأمريكية ، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤م.

د. ماهر عبد القادر محمد علي :

فلسفة العلوم " الميثودولوجيا " ، الطبعة الأولى ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٩٧م.

محمد بن محمد بن سليمان : (الإمام)

جمع الفوائد من جامع الأصول وجمع الزوائد ، الطبعة الأولى ، بنك فيصل ، بدون تاريخ .

محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمير : (الإمام)

بلوغ المرام من سبل السلام ، شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام ، للحافظ بن العسقلاني ، تحقيق ومراجعة جماعة من الأدباء ، ج: ١ ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .

محمد أبو زهرة :

ابن حزم حياته وعصره ، آراؤه وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة إيداع ١٩٧٨ .

محمد أبو زهرة :

تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج : ٢ ، دار الفكر العربي، بدون تاريخ .

محمد إقبال :

تجديد الفكر الديني في الإسلام ، تعريب عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة القاهرة
١٩٥٥ م.

د. محمد ثابت الفندي :

مع الفيلسوف ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٨ م.

د. محمد جلال شرف :

الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٩ م.

د. محمد عبد الرحمن مرحبا :

الموجز في تاريخ العلوم عند العرب ، الطبعة الثانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت
١٩٨١ م.

د. محمد عبد الرحمن مرحبا :

مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٠ م.

د. محمد عبدالله دراز :

دستور الأخلاق في القرآن ، دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ، تعريب وتحقيق
وتعليق د. عبد الصبور شاهين ، مراجعة د. السيد محمد بدوي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت
١٩٧٣ م.

د. محمد عزيز نظمي :

المنطق الحديث وفلسفة العلوم والمناهج ، الطبعة الثانية ، مؤسسة شباب الجامعة ،
الإسكندرية ١٩٧٣ م.

د. محمد علي أبو ريان :

تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٣ م.

د. محمد علي أبو ريان :

الفلسفة ومباحثها ، دار المعارف ، الإسكندرية ١٩٦٨ م.

د. محمد محمد قاسم :

كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية

١٩٩٥ م.

محمد لطفي جمعة :

تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب ، المكتبة العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

د. محمد مفتاح :

التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري أطروحة ، كلية الآداب ، الرباط بدون تاريخ.

د. محمد يوسف موسى :

فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة اليونانية ، الطبعة الثالثة ، مؤسسة الخانجي ، القاهرة ١٩٦٣.

د. محمد يوسف موسى :

تاريخ الأخلاق ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ١٩٥٣ م.

محمود يعقوبي :

الوجيز في الفلسفة ، المعهد التربوي الوطني ، الجزائر ١٩٨٠ م.

د. محمود زيدان :

نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٩ م.

د. محمود قاسم :

نظرية المعرفة عند ابن رشد ، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ .

نيقوماخوس الجاراسيني :

المدخل إلى علم العدد ، ترجمة ثابت بن قرّة ، صححه ونشره الأب كونش الياسوعي ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ م.

ياقوت :

معجم الأدياء ، المجلد : ١١ ، ١٢ ، الطبعة الثالثة ، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت

١٩٨٠م.

رابعاً : المعاجم والموسوعات ودوائر المعارف

١ . المعجم الوسيط :

دار الدعوة ، ١٩٨٩ م .

٢ . دائرة المعارف الإسلامية :

أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين في العالم ، النسخة العربية، ترجمة وتعليق د. محمد ثابت الفندي، إعداد إبراهيم خورشيد ، أحمد الشنشتاوي ، د عبد الحميد يونس ، الطبعة الأولى ، جـ : ١ ، دار الشعب ، القاهرة ١٩٦٦ م .

٣ . موسوعة الفلسفة :

د. عبد الرحمن بدوي — الطبعة الأولى ، جـ : ٢،١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٤ م .

٤ . الموسوعة الفلسفية المختصرة :

نقلها من الإنجليزية فؤاد كامل ، جلال العشري، عبد الرحمن الصادق — مراجعة د . زكي نجيب محمود.

المراجع الأجنبية

1. Assin palacios (M) : Aben Hasam de Cordoba . Ysu historiacritica de les ideas riligiosas, Five volume . Madrid 1927-1932 .
2. Arnoldz(ROGER) : Grammaire ET theologie chez ibn Hazm de Cordoba. Essai sur la structure et les conditions de la pensee Musulanane .
3. M.C. Hernandez : La filosofia Arabe - madrid 1963 .
Historia De la filosofia , Tomo11 . 1957
4. Corbin (Henri) : Histoira de la philosophie Islamique - Jalfinard 1964 .
ترجمه إلى العربية نصير مروة ، وحسن قبيس ، راجعة
وقدم له موسى الصدر ، وعارف تامر، بيروت ١٩٦٦ م .
5. De Boer : History of philosophy in Islam, London 1933 .
ترجمه إلى العربية د . محمد عبد الهادي أبو ريذة ، تحت
عنوان تاريخ الفلسفة في الإسلام ، مطبعة لجنة التأليف
والترجمة القاهرة ١٩٣٨ .
6. R. Dozy : de andalousie par les Almoravides
(711- 1110) Nouvelle edition Revue et muse a jour par
E.Levi-provencal-Tome11 - 1932 .
7. Goldziher : Die Zahirten 1884 , Transtated and Edited by Waf gong
Behn leiden 1971 .
8. Majid Fakhry : A history of Islamic philosophy, second Edition ,
longman London 1983 .
Columbia University Press New York 1983 .
ترجمه الى العربية د . كمال اليازجي ، بعنوان تاريخ

الفلسفة الإسلامية ، الجامعة الأمريكية الدار المتحدة للنشر،

بيروت ١٩٧٤ .

**9 . The New English
Bible .**

Printed in Great Britain at The University
Press , Oxford , By David Stanford Printer
To The University .

الفهرس

| الصفحة | الموضوع |
|--------|--|
| ٥ | * توجه ودعاء |
| ٧ | * الإهداء |
| ٩ | * تقديم وتحليل |
| ١٣ | * المقدمة |
| ١٨ | الباب الأول |
| | ابن حزم وموقفه من الفلسفة |
| ٢٠ | الفصل الأول : ابن حزم : مولده وأصله ، ونشأته وعصره . |
| ٢٢ | (١) تمهيد . |
| ٢٣ | (٢) مولده وأصله . |
| ٢٨ | (٣) نشأته وعصره . |
| ٥٠ | (٤) شيوخه وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته . |
| ٧٥ | (٥) حدة الطبع في ابن حزم وأسبابها . |
| ٨٢ | الفصل الثاني : ظاهرية ابن حزم والتفكير الفلسفي |
| ٨٤ | (١) تمهيد . |
| ٨٥ | (٢) دواعي ابن حزم لأن يكون ظاهرياً |
| ١٠٠ | (٣) المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة |

- ١٤٣ (٤) المفاهيم الكبرى : الله ، النفس الإنسانية ،
العالم ، من منظور ابن حزم
- ١٩١ (٥) نتائج الباب الأول
- ١٩٤ **الباب الثاني**
ابن حزم وموقفه من المنطق
- ١٩٦ **الفصل الأول : رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو .**
- ١٩٨ (١) تمهيد .
- ١٩٩ (٢) مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي .
- ٢٠١ (٣) مصادر ابن حزم في دراسته للمنطق .
- ٢٠٤ (٤) دوافع ابن حزم لإعادة قراءة منطق أرسطو .
- ٢١١ (٥) بعض الاعتراضات التي أخذت على ابن حزم
في كتابه "التقريب" وتقييمها في ضوء تصوره
لمنطق أرسطو .
- ٢٥٨ **الفصل الثاني : رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق .**
- ٢٦٠ (١) تمهيد .
- ٢٦٠ (٢) إشكالية أصل ومنشأ اللغة وموقف ابن
حزم منها .
- ٢٧٤ (٣) علاقة اللغة بالمنطق في النسق الحزمي .
- ٢٨١ (٤) تصنيف العلوم ومراتبها لدى ابن حزم .
- ٢٩٣ (٥) نتائج الباب الثاني .

| | | |
|-----|---|----------------|
| ٢٩٧ | موقف ابن حزم من الأخلاق. | الباب الثالث: |
| ٢٩٩ | أسس الفلسفة الأخلاقية لدى ابن حزم. | الفصل الأول : |
| ٣٠١ | (١) تمهيد . | |
| ٣٠١ | (٢) الأخلاق الإسلامية وخصائصها. | |
| ٣٠٨ | (٣) التأثيرات اليونانية في الفكر الأخلاقي الإسلامي. | |
| ٣٢١ | (٤) روافد التحليل الخلفي لدى ابن حزم. | |
| ٣٢٢ | (٥) غرض ابن حزم من دراسته للأخلاق. | |
| ٣٣٢ | الفصائل الخلقية الأساسية لدى ابن حزم. | الفصل الثاني : |
| ٣٣٤ | (١) تمهيد . | |
| ٣٣٤ | (٢) تعريف الفضيلة. | |
| ٣٤٠ | (٣) شروط الفضيلة الخلقية. | |
| ٣٥١ | (٤) أصول الفصائل لدى ابن حزم. | |
| ٣٥٦ | (٥) نتائج الباب الثالث. | |
| ٣٥٨ | * خاتمة الدراسة. | |
| ٣٦٦ | * مصادر ومراجع الدراسة. | |
| ٣٩١ | * المراجع الأجنبية. | |

هذا الكتاب

يُلقي فيه مؤلفه الضوء على شخصية «ابن حزم» العالم المتمسك بعقيدته، المتحمس لمنهجه الظاهري ضد خصومه، المخلص لفكره دون تعصب، المؤمن بدور العقل في المعرفة لأن «مَنْ أَبْطَلَ الْعَقْلَ فَقَدْ أَبْطَلَ التَّوْحِيدَ؛ إِذْ لَوْلَا الْعَقْلُ لَمْ يُعْرِفِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ».

إنه العالم المناصر للحرية في التفكير، المتميز بأسلوبه الجدلي في مناقشة معارضيهِ؛ فلا يؤوّل كالباطنية، ولا يقيس كالحنفية، ولا يكتفي ولا يروي، ولا يغمغم؛ بل يمشي قُدماً واضحاً صريحاً، لا يحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى، ولا يدعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها، وأوردها بمروي متسلسل الإسناد.

02575306

Bibliotheca Alexandrina



منشورات المجمع الثقافي

Cultural Foundation Publications

أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة - ص.ب: 2380 - هاتف: 6215300

Abu Dhabi - U.A.E. - P.O. Box:2380 - Tel. 6215300 Cultural Foundation

Email: nlibrary@ns1.cultural.org.ae

<http://www.cultural.org.ae>

السعر 32 درهماً

خطوط الفنان محمد مندي
التصميم مصطفى عبد المجيد