الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف – المسيلة

قسم التاريخ – كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في تاريخ الغرب الإسلامي في العصر الوسيط

الموسومة بـ:

المعابر المنهجية والمعرفية بين إبن حزم وإبن خلدون

إعداد الطالب: ياسين سعيداني.

إشراف الأستاذ الدكتور/ الطاهر بونابي

لجنة المناقشة			
الإسم واللقب	**الرتبة**	**الصفة**	**الجامعة الأصلية**
محمد موشموش	أ م أ	رئيسا	جامعة مسيلة
الطاهر بونابي	أ م أ	مشرفا	جامعة مسيلة
طارق بن زاوي	أ م أ	عضوا	جامعة مسيلة

الموسم الجامعي: 1441-1442هـ/2019-2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــــداء

إلى الفاضل المحترم الدكتور الطاهر بونابي أستاذي ومشرفي في هذا العمل

ودليلي في خطاه، نفع الله بعلمه وختم بالصالحات أعماله.

وإلى جميع اساتذتي جزا الله الجميع كل خير.

فلو إرادة المرء كان، لكان منى كل واحد ان يكون أفضل الناس.

والفهم والعناية مقسومان كقسمة المال والحال،

والحظ مقسوم فاجمل في الطلب.

إبن حزم الأندلسي.

مقدمة:

تعتبر قضية المعارف من المواضيع المتشعبة التي تناولها كثير من علماء الإسلام من فلاسفة وفقهاء ومفكرين، والتباين في رؤاهم وتصوراتهم وقواعد مناهجهم شغلت كثير من الدارسين، ذلك للاعتبارات الذاتية للمعرفة حيث تشكل جسرا مع الاخرين، والناس منها عارف وغير عارف، بين الانسان الذي يستعمل ذهنه بالفكرة، وتبدأ المعرفة عنده باعتبارات ما يحيط به، فيجول ذهنه بأفكار وتجول في ذهنه أفكار. هذه الأفكار تتجلى في التعامل مع الاخر بحسب ما يتكون عنده من معاني ومقاييس وقناعات ومن خلالها يكون الموقف وفق رؤية معينة. ومن بين الذين تطرقوا لمسألة المعارف ومناهجها أعلامنا المعنيين في هذا البحث وهم أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي(ت456هـ/1064م)، وعبدالرحمن ابن خلدون(ت808هـ/1405م)، وتناولها القدماء من بعدهم وخاضوا في الشرح والتأليف في المسائل المنهجية الذي سلكها علمائنا المذكورين أنفا، كما تناولتها الدراسات الإستشراقية، والدراسات التي انجزها الباحثون العرب، ولو أشرنا الى هاته الدراسات فهي ليست بالشيء القليل.

إلا أن هذه الدراسات رغم إشارتها لأفكار ابن حزم في كتابات ابن خلدون، بالإضافة إلى تطرقها الى ظاهرية إبن خلدون في العبادات على حد قول احد الباحثين، فإن أغلب هذه الدراسات ركزت على جانب المنهج النقدي في معالجة النصوص، كما تطرقت لتمسك الرجلين بالتراث الديني والثقافي الإسلامي، واشتغالهم بالموضوعات التي تهم المجتمع في الغرب الاسلامي، وهذه المقارنات التي تنتهي بالمعرفة التاريخية عند ابن خلدون لا يمكن لنا الوقوف على مساهمة الرجلين في مسار الحركة الفكرية في تاريخ العلوم الإنسانية إلا بالبحث في الاختلاف الجوهري للرؤى والتصورات التي انطلق منها كل على حدا في الكيفية.

بالإضافة الى أن نظرية المعرفة لدى ابن خلدون "لم تحظى بالدراسة التي تستحقها بل هي على العكس من ذلك جعلت عدد من الباحثين يصرف النظر عنها، للتناقضات التي تجمع بين المعقول واللامعقول في تفكيره على حد قول سعيد الغانمي[1]. وتأتي دراستي من أجل الخوض في هذه القضايا المغفلة بناءا على:

– التنظير لمسألة المعرفة عند ابن حزم وهي محطة يتطلب الوقوف عندها، بينما ابن خلدون فقد خاض في موضوعاتها ومبادئها، ذلك أن المسائل هي القضايا التي يطلب بيانها في العلوم وهي في الأغلب نظريات، وقد تكون ضرورية فتورد في العلم...لاحتياجها إلى تنبيه يزيل عنها خفائها، قيل ذلك في شرح المواقف، وبعض حواشي تهذيب المنطق، وقال المحقق التفتازاني: المسألة لا تكون إلا نظرية، وهذا مما لا اختلاف فيه لأحد وما قيل من احتمال كونها غير كسبية فهو ظاهر. أما الموضوع والمبادئ فعدت من الأجزاء لشدة اتصالهم بالمسائل التي هي المقصودة في العلم [2].

– المعايير التي اتخذها ابن حزم وابن خلدون في تصنيف العلوم، حيث ان الدراسات التي تناولت الموضوع تطرقت اليه من خلال المقارنة مع من سبقهم أو لحقهم.

– كما تطرقت إلى الاختلاف الجوهري بين ابن حزم وابن خلدون المتمثل في مصادر المعرفة ومعطياتها، ذلك ان ابن خلدون يقسم العالم البشري الى أربعة اطوار تختلف فيها الحقائق على

1– سعيد الغانمي: نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون، مجلة افاق الثقافة والتراث، العدد20–21، دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث – الامارات العربية المتحدة،1افريل1988. ص24.

2– صديق بن حسن القنوجي(ت1307ه/1889م): ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ج1، اعداد: عبد الجبار زكار، ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا، 1978. ص80.

حد قوله، وقد ابنا ذلك في مظاهر الاختلاف في المعايير، كما أشرت للمرجعية التي جعلت ابن خلدون يقسم علوم الشريعة الى صنفين، وهذا مالا تذكره الدراسات التي تناولت الموضوع.

– التطرق للأطوار التعليمية ومناهجها ومقرراتها ودعائم البحث العلمي الذي أسس لها ابن حزم، وفي تقديري يعد هذا المحور من أهم الضوابط التي اتخذها ابن حزم في تصنيف العلوم. ذلك ان ابن حزم ساهم في التأسيس لمنهج التدرج العلمي والمراحل التي يمر بها الطالب في هذه الاطوار التعليمية، بل أرخ للعلوم من خلال الترابط الذي بينها واحتياجها لبعضها بعض، بناءا على ابستيمولوجية انفردت بالتمييز العبقري، هذا التمييز الذي يتفاوت فيه الناس بحسب طاقتهم التي جعلها الله فيهم، ليس كإبن خلدون الذي يرى في العقل أنواع تختلف حقائق عوالمها عن بعضها، وعلى اثره نحا منحى أخر في تأريخه للعلوم. ويمكن لنا الوقوف على هذا المحور من خلال قراءة وتحليل في رسالة مراتب العلوم، واستقراء في مقدمة ابن خلدون.

وبناء على هذا هذا نتساءل؟ كيف نفسر الأبستمولوجيا الظاهرية والخلدونية؟ وإذا كانت الأبستمولوجيا بمفهومها الإنجليزي تعني نظرية المعرفة وبالمفهوم الفرنسي تعني فلسفة العلوم. ماهي المرتكزات الذي استند إليها علمائنا؟ وما الذي قدموه للحضارة الإسلامية؟ وما مدى استفادة علم التاريخ من فكرهم؟ وإذا كان أثرهم لحد كتابة هذه الاسطر منتشر بين الدراسات الاكاديمية يتناوله الباحثين والنقاد بالدرس والتأليف، ماهي العوامل التي أثرت في علمائنا فأنتجوا وابدعوا وأفرزوا هذا الفكر، حين تغرب شمسه يلوح في الأفق بدره؟

(1) المصادر:

من بين الكتابات التي خاضت في الموضوع نذكر ابي الريحان محمد بن احمد البيروني الخوارزمي(ت440هـ/1048م) له الأثار الباقية من القرون الخالية. ابي القاسم صاعد بن احمد بن صاعد الاندلسي(ت462هـ/1069م) في طبقات الأمم. ابي عبدالله محمد بن فتوح بن

عبدالله الحميدي (ت488هـ/1095م) له جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس. ابي الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت542هـ/1147م) الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. ابن العربي ابي بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد المعافري الاشبيلي المالكي(ت543هـ/1148م) له العواصم من القواصم. جمال الدين ابي الحسن علي بن يوسف القفطي(646هـ/1248م) إخبار العلماء بأخبار الحكماء. ابن قيم الجوزية(ت751هـ/1350م) له مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة. وغير هؤلاء مما أتيح لنا الوقوف على بعض من نصوصها استعنا بهم في بحثنا هذا.

(2) الدراسات الاستشراقية:

بالنسبة للدراسات الاستشراقية التي تطرقت للموضوع نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرانز روزنتال له مؤلف بعنوان علم التاريخ عند المسلمين. ومرغوليوث له دراسات عن المؤرخين العرب.

(3) اما المراجع العربية فهي كثيرة جدا تناولت بالدراسة أفكار علمائنا وقضية المعرفة والمنهج، وهي دراسات تنوعت مابين العمق والرصانة، وغيرها. وقفنا من خلالها على عدة محطات من تاريخ الفكر الإسلامي. منها:

كتاب طه عبدالرحمن، تحديد المنهج في تقويم التراث. علي القريشي، توطين العلوم في الجامعات العربية والإسلامية رؤية مشروع . عبدالحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون. محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي). الحسان شهيد، منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ: الشاطبي وابن خلدون أنموذجا.

شرف الدين عبدالحميد امين: ابن حزم الاندلسي ونقد الميتودولوجيات الإسلامية اللابرهانية

ب/ المنهج: اتبعت في دراستي هذه المنهج التاريخي للوقوف على المادة من أصولها، ووثقت كل ماله علاقة بالموضوع في حدود المادة المتوفرة مراعاة للأمانة العلمية ووصايا اهل الاختصاص والخبرة، كما تتبعت مواضع الاختلاف بين الرجلين وتركت التشابه للدراسات السابقة في الموضوع. وبعد استقراء النصوص خضت فيها بالتحليل والمقارنة والاستنباط والنقد والإحصاء.

ج/ الصعوبات: بالنسبة للصعوبات فهي تتزايد كل ما يتعلق الامر في البحث عن الجوانب المغفلة وهذا يتطلب الوقت والجهد والصبر، ورغم المدة التي حتمتها الظروف وأجلت تاريخ تحديد الفترة الممنوحة من طرف المؤسسة الوصية. الا ان هذه الظروف بسبب جائحة كورونا التي عطلت كل الأنشطة، وقد اصبح فيها المرء وأمسى كالأسير في تفكيره ونفحته، ورغم التكنلوجية وما وفرته من خدمات يستأنس بها الطالب الا ان فقدان أخي وعضدي رحمه الله حين شروعي في هذا العمل كان له الأثر في تأجيله والعودة اليه من جديد، ولا اعتراض على قدر الله والعبد بطبعه ضعيف.

وقد استفتحت الموضوع بمقدمة بينت فيها أهمية الموضوع إشكاليته والمنهج الذي اتبعته، والحقته بعرض لأهم المصادر والمراجع التي اعتمدتها، ثم قسمت البحث الى ثلاثة فصول.

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية وأثرها في التوجهات الدينية والفلسفية عند ابن حزم وابن خلدون. عالجت في هذا الفصل المؤثرات الحضارية ومدى انعكاسها على فكر ابن حزم وابن خلدون. ذلك انه في نهاية العقد الأخير من القرن الرابع الهجري وطوال القرن الخامس الهجري بالأندلس حدثت فيه تقلبات سياسية، وغيره من الظواهر التي ألحقت ضررا بالمجتمع وفسادا في الدين، حيث بسقوط الخلافة الاموية تبدل الحال جملة كما يقول ابن حزم ومثله في عصر ابن خلدون الصراع على السلطة بالإضافة الى الكوارث الطبيعية

التي من خلالها فقد الأول أخوه والثاني والديه بسبب الطاعون الجارف الذي ضرب الاندلس مطلع القرن الخامس وبلاد المغرب في منتصف القرن الثامن الهجريين.

الفصل الثاني: تطرقت فيه الى المعابر المنهجية من ابن حزم الى ابن خلدون. عرجت من خلاله في تقديري الى المعايير التي اتخذها ابن حزم في تصنيفه للعلوم. ومظاهر الاختلاف بينهم. ووضحت تصنيف العلوم في رسوم بيانية وعلقت عليها في موضعها شارحا لأسباب التقديم والتأخير والاساس الذي اتخذه اعلامنا في التصنيف.

الفصل الثالث يشتمل على: توظيف المعارف في العلوم الاجتماعية والعقلية والدينية عند ابن حزم وابن خلدون. عالجت فيه بالتحليل قضية المعرفة بين الضرورة والاكتساب عند ابن حزم، كما اشرت الى ابرز دعائم البحث العلمي وتحصيل المعارف، وأهمية علم التاريخ والطرق الموصلة الى التثبت من الخبر. بالإضافة الى الحديث عن المنهج التعليمي ومقرراته التي انفرد به ابن حزم في عصره من خلال قراءة وتحليل في رسالة مراتب العلوم. وهو تأريخ للنشاط التعليمي في عصره، من خلاله سنقف على منهج التدرج في العلوم كما يتبين لنا مدى اهميتها في احتياجها لبعضها بعض والترابط المتكامل بينها وهو منهج مبني على الانتقاء والترتيب اتخذه ابن حزم، مع مراعاة جميع الجوانب التي تتعلق بالمرء في أحواله، منذ بداية تكوينه الى ان يستقل بنفسه في البحث والتأليف، وختمت هذا الفصل بمعطيات المعرفة عند ابن خلدون.

أما الخاتمة فتضمنت اهم النتائج التي توصلت اليها في هذا البحث، وقد اقتصرت فيها على النتائج التي تتعلق بالقضايا المغفلة التي تطرقت اليها وفيما اشترك فيه الرجلان من معايير.

د/ نقد وتحليل لاهم مصادر ومراجع البحث:

لا يخفى على المتتبع لمثل هذه المواضيع المصادر والمراجع المعتمدة، ولو بتصورها للوهلة

الاولى، وعليه فإن رسالة مراتب العلوم ورسالة الكلام في المعارف و باب العلوم واصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه... من مقدمة ابن خلدون كانت هي المحاور الأساسية التي انطلقت منها في بناء الموضوع، لذلك اقتصرت في بحثي على ذات التخصص والاهم من المصادر والمراجع في معالجة الموضوع وهي:

– رسالة في مراتب العلوم ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي(ت456هـ/1064م) من الجزء الرابع، وهي رسالة لطيفة وقفنا من خلالها على النشاط العلمي في الاندلس وما وصلت اليه الاندلس من رقي الفكر في القرن الخامس، كما تحيلنا الى التصنيف المبتكر لابن حزم التي لم يسبقه اليه احد، ورغم النمط المتداول في التقسيم إلا ان ابن حزم لم يفصل بين العقل والنقل إلا شكليا وهذا الذي وجدناه من الجوانب المغفلة والناظر فيها ستنفذ له الأسباب التي أدت بابن حزم الى الطريقة التي صنف بها العلوم من خلال المناهج التعليمية ومنهج التدرج في الطلب وهذه القاعدة الذي أسس لها لم يكن فيها ابن حزم أستاذا فقيها يريد بذلك ارجاع الأشياء الى مواضعها وفقط، بل مؤرخا في ذلك وحكيم.

– رسالة الكلام في المعارف ضمن كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل من الجزء الخامس لابن حزم الاندلسي. تعتبر هذه الرسالة المسألة الرئيسية في التنظير للمعرفة وما جاد به فكر ابن حزم من ذكاء الفهم تميز به عن غيره، وجاءت مختصرة مبينة للحقائق، مبنية على حجج وبراهين بأسلوب سهل مفهوم غير معقد، بين فيها الاستحالة من الإمكان، وماهو ضروري من المعرفة سواء من المعطيات المباشرة او ما يخضع لحجج العقول والبراهين، كما استبعد فيها المعرفة بالاكتساب ما دامت تخضع للاستدلال الذي يتعارض مع أمور الوحي وصدق الخبر فيه، كما أوضح فيها طرق الخبر ومناهجه واستفادة علم التاريخ من هذا المنهج، ليس كإبن خلدون الذي يعد الاختلاج من دلائل المعرفة عنده، بالإضافة الى دلائل أخرى يعتمدها في معارفه سنتطرق اليها في موضعها.

– رسائل ابن حزم بأجزائه الأربعة، افادتني في فهم أسلوب ابن حزم في اللغة، ورغم تنوع النصوص فيها من سياسية واجتماعية ودينية وأدبية وعلمية، فإنها لا تخرج عن المحور الذي يعالج من خلاله ابن حزم كل قضية، كما وقفت من خلالها على الأوضاع الحضارية وحال الاندلس في القرن الخامس.وله أيضا كتاب الفصل في الملل والاهواء والنحل وقفت منه على الجزء الأول والثاني والخامس، وله المحلى في شرح المجلى وقفت على الجزء الاول، والأول من كتاب الإحكام في أصول الأحكام. ورغم المعلومات الغزيرة التي حوتها هذه المصنفات، والعبارات المختصرة الثقيلة إلا انها نبهتني الى شيئ مهم وهو الإحالة الى بعضها بعض بأسلوب متماسك ونسق مترابط لا يخل بالعبارة مع وضوح الإشارة، وإن دل على شيء انما يدل على قدسية اللغة عند ابن حزم التي من خلالها نفهم الحقائق، وكل هذه النصوص بين مؤلفاته المذكورة وغيرها عالجها بمناهج متعددة، تدور في مجملها حول محور رئيسي واحد وهو القاعدة عند ابن حزم.

– عبدالرحمن بن خلدون(ت808هـ/1405م): المقدمة. رغم الأسلوب الصعب الذي تميزت به المقدمة وذلك لتداخل المواضيع ببعضها بعض مما يصعب فرزها ويؤجل مراد الطالب فيها الا بعد القراءة المتكررة، إلا أن الباحث يقف من خلالها على عدة قضايا مهمة ومسائل تطرق لها العالم ابن خلدون، فمحور العلوم واصنافها والعلم وطرقه الذي من خلاله عرفنا مسار الحركة العلمية في الحضارة الإسلامية لا يخلو من الإشارة الى تطور هذه العلوم والحادث فيها حتى عصر ابن خلدون. كما افادتنا المقدمة بمصادر ابن خلدون المعرفية ، والذي كان يحتكم لها ابن خلدون في تصنيفه للعلوم. كما لا تخلو المقدمة من أثر الأمثلة البرهانية عند ابن حزم خاصة فيما يتعلق بالحجج والبراهين في العبارات المألوفة، كعلمنا ان اليوم قبل الغد، وأن في البطن أمعاء وكبد وطحال، وغيرها من هذه الضروريات التي لم يوظفها ابن خلدون الا تقليدا، وهي من الجوانب التي كانت مغفلة في حدود اطلاعي.

– وله أيضا كتابه المشهور بالعبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، وقفت من خلال جزئه السابع على حياة ابن خلدون منذ نشأته وتكوينه وممارسته لنشاطات عدة، كما استنبطت من خلاله الأثر في توجيه أفكاره المتمثل في الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، بالإضافة الى توجهه الشخصي.

– علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (816هـ/1413م) له معجم التعريفات. افادني هذا المعجم في حل إشكالات مفاهيم ومصطلحات علمية وهو في غاية الدقة.

– صديق بن حسن القنوجي(ت1307هـ/1889م) له ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم. أفادني في الشرح والتعليق.

المراجع:

عبدالرحمن بدوي له كتاب مذاهب الإسلاميين(المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية). وقفت من خلاله على تعليق بدوي على موقف الاشعرية من العلم والمعرفة، وهي عقيدة ابن خلدون.

عبدالله العروي: نقد المفاهيم. وقفت من خلال هذا المرجع على ظاهرية ابن خلدون عند العروي فيما يتعلق بالعبادات والأمور الغيبية، ولا ندري ان كان يقصد بها أمور الوحي ويعني الكتاب والسنة، أو شيء اخر من الغيبيات التي تحصل في الولاية التي يتحدث عنها ابن خلدون في مقدمته، ومهما تكن افتراضات، فالتمويه بادي.

– أنور خالد الزغبي: ظاهرية ابن حزم الاندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث). رغم الدراسة الجادة في هذه المرجع فقد انعكس عليا أن انتبهت من خلاله الى الجوانب المغفلة.
– عبد السلام سعد، ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين. هذه الاطروحة بدورها ساعدتني في

الإطلاع على الكثير من القضايا التي عالجها ابن حزم، لكن مردها ان الحس هو المعطى الاولي للمعرفة واغفالها لجانب العقل والتفريق بينهم وخلصت للانفكاك بينهم لم يكن لها حظ في تقديرها، حيث اغفلت الترابط بين الحس العقل واولية العقل عن الحس عند ابن حزم، وهذا من الجوانب المغفلة التي تطرقنا اليها في بحثنا.

– الطاهر بونابي، المعرفة التاريخية عند ابن حزم الاندلسي من خلال تأريخه للأديان السماوية(اليهودية والمسيحية، أنموذجا)، وقفت من خلال هذه الدراسة على مدى احتواء ابن خلدون لأفكار ابن حزم والتي يتكلم عنها كثير من الباحثين وقل ان يشير ابن خلدون في كتابته لابن حزم.

بطرس البستاني، قطر المحيط. ساعدني في فهم كثير من دلالة الالفاظ الدائرة بين الناس ومعانيها بين الجمل. وغير هذا من المصادر والمراجع والدراسات السابقة والمعاجم والقواميس، التي وظفتها في هذا البحث.

وفي الأخير لا يسعني الا ان أتقدم بجزيل الشكر للوالدين الكريمين على جميل عطائهم وحبهم لي ، واسأل الله أن يرحمهما في الدنيا والأخرة كما رباني صغيرا.

وماتوفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه انيب.

بوسعادة : فجر يوم 30 سبتمبر 2020.

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية واثرها في التوجهات الدينية والفلسفية عند ابن حزم وابن خلدون.

أ/ المؤثر السياسي.

ب/ المؤثر الاجتماعي.

ج/ المؤثر الثقافي والديني.

إن مبدأ وحدة المعرفة هو مبدأ إسلامي بامتياز وانه يتعين انطلاقا من هذا المبدأ ان نتعامل مع العلوم المختلفة بصفتها نظاما كليا حتى في حالة التعاطي مع تخصص محدد. ففي دراستنا للشخصية العربية مثلا لابد من استحضار الجوانب التاريخية والاجتماعية والدينية والأدبية، لأنه لا يمكن فهم هذه الشخصية وتغيراتها الا في اطار التعرض لكل تلك الجوانب التي تعالجها علوم التاريخ والاجتماع والدين والادب وغيرها. وبناء على هذا لابد من القول ان أي علم من العلوم الإنسانية وهو يعالج ظاهرة نوعية لا يسعه الا إبقاء النظر مفتوحا على سائر الظواهر الأخرى"[1].

يقول إبراهيم الابياري: "التقت في ابن حزم طبيعتان احداهما موروثة والأخرى مكتسبة، وقد مكنت الموروثة–النسب– للمكسوبة–البيئة– ان تستشري فكان من هذا المزاج ابن حزم الناقد الحر الجريء، ذو الأسلوب الجديد، وصاحب النهج المبتدع"[2]. واذا سلمنا بهذا القول، ماهي هذه الأمور المكتسبة؟ وما مدى تأثيرها على فكر ابن حزم؟ وهل كان لها الأثر في توجه ابن خلدون في فلسفته للعلوم أو ما يصطلح عليه بالابستمولوجية[2] الخلدونية؟

1- علي القريشي: توطين العلوم في الجامعات العربية والإسلامية رؤية مشروع، كتاب الامة، ط1، سلسلة تصدر عن وقفية الشيخ علي بن عبدالله ال ثاني للمعلومات والدراسات، ع125، قطر، 2008، ص201–202.

2- أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي(ت456هـ): طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق وتقديم: حسن كامل الصيرفي و إبراهيم الابياري، د ن، القاهرة– مصر، 1950، ص و.

3- الابستمولوجيا لفظ مركب من لفظين: احدهما ابستيما(Epistemé) ، وهو العلم، والأخر لوغوس (Logos) وهو النظرية أو الدراسة. فمعنى الابستيمولوجية اذا نظرية العلوم، او فلسفة العلوم، أعني دراسة مبادئ العلوم، وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل الى ابراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية. فالابستمولوجيا تختلف اذا عن دراسة طرق العلوم من جهة وعن دراسة تركيب القوانين العلمية من جهة ثانية. الأولى قسم من المنطق التطبيقي، والثاني قسم من فلسفة

التطور. والابستمولوجية في معناها الإنجليزي مرادف لنظرية المعرفة. اما الفرنسي فمختلف عنه، يطلقونه فلاسفتهم عن فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي، وبعضهم يوسع معناها ويطلقونه عن سيكولوجية العلوم. ومرد ذلك ان دراسة تطور=

أ/ المؤثر السياسي.

"لقد كان لتعليم التاريخ مكانة خاصة في تربية أولاد الامراء، وكان كل رجل طموح يوحي بتعليم التاريخ وتدارس السيرة وتجارب الأمم كما ان دراسة التاريخ كانت خير وسيلة لتعليم الحكمة السياسية لمن يؤمل ان يكونوا حكاما في المستقبل"[1]. وعلى اثر هذا القول نتساءل إذا كان فعلا ابن حزم له طموح سياسي؟ أو انه استفاد من تجربة الحكم السائد[2] في عصره واثرت في فكره لتجعل منه عالما يقوم بثورة فكرية قل نظيرها في التاريخ الإسلامي؟ ومهما تكن من فرضيات، فان ابن حزم[3] استقبل شبابه بفتنة قلبت موازين الحياة السياسية، وحول هذه الفتنة يقول ابن حيان: "هذه الفتنة البربرية الشنعاء المدلهمة المفرقة للجماعة الهادمة للملكة المؤثلة المغربة الشأو على جميع ما مضى من الفتن الإسلامية ففاضت اهوالها تعاظما ادلهني عن تقييدها ووهمني الا مخلص منها، فعطلت التاريخ الى ان خلا صدر منها نفس الخناق وبلل الرماق"[4].

= العلوم لا تنفصل عن نقدها المنطقي، ولا عن مضمونها الحسي المشخص. جميل صليبا: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنكليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، 1982.، ص 33.

1– فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ط2، ترجمة: صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت –لبنان، 1983،ص69.

2– للمزيد حول الوضع السياسي ينظر ابن حزم: رسائل ابن حزم الاندلسي، ج2، ط1، تحقيق: احسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت– لبنان،1983، ص196–208.

3– تقلبت الأحوال بابن حزم تقلبا جائرا في الفتنة. كان عمره حين انتقل ابوه من دورهم الجديدة بالجانب الشرقي في ربض الزهراء، حوالي خمسة عشر عاما وتسعة اشهر وفي ذي القعدة من سنة اربعمائة توفي والده، وقبلها بنحو عام توفي اخوه

أبو بكر في الطاعون، وتوالت عليهم النكبات والاعتقال والمصادرة ثم احتل جند البربر منازل اهله فاضطر للخروج عن قرطبة اول المحرم سنة 404هـ. فذهبالى المرية يطلبالاستقرار فيها. للمزيد ينظر ابن حزم: رسائل ابن حزم،ج1،ص38.

4- ابي الحسن علي بن بسام الشنتريني(ت542هـ/1047م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق1، م2، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، 1997، ص576.

فهذا الوصف للفتنة ممن عاصرها كفيل بان نستحضر في اذهاننا حجم المصيبة ، يكفي ان نفهم منها انها أوقفت كل شيء متعلق بالحضارة، أو ماهو في مسار حركة التاريخ فعم الجمود وتغير الحال جملة، وهو صراع على السلطة ليس إلا. ونظيف هنا نص اخر وهو رد لابن حزم[1] استفسر فيه بعض الناس حول الفتنة، يقول : "واما ما سئلتم عنه من امر هذه الفتنة، وملابسة الناس بها مع ماظهر من تربص بعضهم ببعض، فهذا امر امتحنا به نسال الله السلامة، وهي فتنة سواد اهلكت الأديان الا من وقى الله تعالى من وجوه كثيرة يطول لها الخطاب، وعمدة ذلك ان كل مدبر مدينة او حصن في شيء من اندلسنا هذه أولها عن اخرها محارب لله تعالى ورسوله ساع في الأرض بفساد للذي ترونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك ضارهم واباحتهم لجندهم وقطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها"[2].

فضياع الدين بسبب هذه الفتنة والظلم من طرف الحكام لم يتقبله ابن حزم، فأثر فيه ايما تأثير ويصف تصرفاتهم واستعانتهم باليهود. فيقول: "ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين مسلطون اليهود على قوارع طرق المسلمين في اخذ الجزية والضريبة من اهل الإسلام، معتذرون بضرورة لا تبيح ما حرم الله، غرضهم فيها استخدام نفاذ امرهم وتنهيهم فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون الى الفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع المزينون لأهل الشر شرهم الناصرون لهم على فسقهم فالمخلص لنا فيها الإمساك

1- اثناء اقامته بألمرية اتهمه سليمان المستعين بالله الاموي(ت407هـ/1016م) بالتواطؤ مع الامويين ونفي بعد اعتقال دام عدة شهور وفي بلنسية اتصل بعبد الرحمن الرابع الاموي الذي استطاع ان يحتفظ بخلافته فترة من الزمن هناك فلما

كانت سنة (409هـ/ 1018م)، تمكن ابن حزم من العودة الى مسقط راسه حيث وزر لعبدالرحمن الخامس الخليفة الاموي خمسة أسابيع بين سنتي (414هـ/1023م و 415هـ/1024م)، وفي سنة (418هـ/1027م) نجده في شاطبة حيث اختتم صفحة شبابه برسالته في الحب الإنساني. للمزيد ينظر ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج1، تحقيق: محمد إبراهيم نصير وعبدالرحمن عميرة ، دار الجيل، بيروت– لبنان، د ت.، ص4.

2– ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج3، ص173. 17

للألسنة جملة واحدة الا عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر"[1].

يتبين ان مهاجمة ابن حزم لبعض فقهاء عصره سببه ان هؤلاء الفقهاء لم ينهوا الحكام عن ظلمهم. لأنه وجد "استهتار بأمور الشريعة من طرف ملوك الطوائف وانشغال بمصالحهم الدنيوية"[2] فزاد يقينه بطريقه. فانبرى شغفه وطموحه العلمي في التصدي لما طرأ على الدين والامة الاسلامية. ولم يكن يعارض من فراغ بل لجأ للقراءة والبحث وتفرغ لهم، فحمل لواء العلم وتسلح بالحجة في الرد على خصومه، فجال وصال في بلاد الاندلس من اجل احقاق الحق وابطال الباطل. ولا تفوتنا الإشارة الى ان انقسام الاندلس الى امارات أدى الى انتشار الفكر في انحاء الاندلس، غير ان هذا اخذ اتجاها اخر، حيث كان حكام الولايات يرغبون في إضفاء مظاهر الملوك على انفسهم وبلاطتهم لذا كانوا يسعون الى اصطناع العلماء ضمن حاشيتهم كذريعة شرعية ينالون على اثرها مبتغاهم وقد وصفهم ابن حزم كما ذكرنا آنفا. وقد تنافس هؤلاء الحكام في اقتناء الكتب والمخطوطات النادرة والنفيسة وتزيين قصورهم بها، وسعوا في البحث عنها في سائر انحاء العالم الإسلامي، فنتج عن ذلك نشاط في الحركة الفكرية أدى الى بروز العالم و الناقد الحر ابن حزم.

أما بالنسبة لابن خلدون، فقد تقلد مناصب سياسية في ريعان شبابه ممزوجة بين النفحة المتمثلة في حبه للاطلاع وشغفه بالعلم، والكره المتمثل في التناحر ببلاد المغرب الإسلامي الذي كان شاهدا عليه، بين السلاطين والامراء على الحكم، ومحاولة الاستيلاء وانفكاك الملك من بعضهم بعض، فهذه الوقائع كان لها الأثر في توجيه ابن خلدون في مساره العلمي، أو

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:3، ص173.

2- الطاهر بونابي: المعرفة التاريخية عند ابن حزم الاندلسي من خلال تأريخه للأديان السماوية(اليهودية والمسيحية، أنموذجا)، مجلة المواقف للبحوث والدارسات في المجتمع والتاريخ، العدد:1، منشورات جامعة مصطفى اسطمبولي- معسكر، الجزائر، جانفي – ديسمبر 2007. ص110-111.

على الأقل جعلت منه انسانا يفكر فيما يجري في هذا العالم وكيف الانفكاك من هذه المحن الحاصلة في الدولة الواحدة، واسبابها؟ وماهي الأمور المتحكمة فيها؟ فأول ارتباطه بالسياسة، ليس لنا غير قوله من خلال حديثه عن شيخه أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الأبلي(ت757هـ)، يقول ابن خلدون بخصوص هذا الارتباط : " لما استدعاه السلطان أبو عنان واستدعاني أبو محمد بن تافركين المستبد على الدولة يومئذ بتونس الى كتابة العلامة على السلطان ابي إسحاق، مذ نهض اليه من قسنطينة صاحبها أبو زيد حافد السلطان ابي يحي في عساكره ومعه العرب أولاد مهلهل الذين من افريقية لما اصابني من الإستيحاش لذهاب اشياخي وعطلاني عن طلب العلم"[1]. "ثم استعملني السلطان أبي عنان على الكتابة والتوقيع بين يديه على كره مني. اذ كنت لم اعهد مثله لسلفي، وكان ذلك سنة ست وخمسين وسبعمائة وامتحنت فيها وحبست لسنتين مابين عامي سبع وخمسين وتسع وخمسين وسبعمائة"[2].

وهذه المرحلة وهو في ريعان شبابه هي مليئة بالأحداث التي تترك اثرا في صاحبها وهو معاين لوقائعها وهي: حروب بين دويلات وامارات بلاد المغرب الإسلامي: (افريقية، تونس، قسنطينة، بجاية، بسكرة، المدية، تلمسان، فاس، وغيرهم[3]). خاض من خلالها تجربة سياسية في بلاد الغرب الاسلامي متنقلا بين اماراتها ومجتمعاتها، "لينتقل عام اربع وثمانين وسبعمائة الى المشرق[4]"،

1- عبد الرحمن ابن خلدون(ت808هـ/1405م): العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر،ج7، ضبط ومراجعة: خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1981، ص532-533.

2- نفسه، ص534.

3- بخصوص الحروب بين الامارات المتناحرة في أيام ابن خلدون ينظر ابن خلدون، المصدر نفسه، ج7، ص533-538.

4- نفسه، ص684.

ويتقلد منصب "القضاء في مصر عام ست وثمانين وسبعمائة"[1] وفي مدة اقامته خاض غمار السياسة وتدارس العلم وامتهن التعليم فصقلت مواهبه وأفرز فكره.

الملاحظ على علمائنا المعنيين في هذه الورقة وهم في مطلع شبابهم، معاصرتهم لحوادث سياسية تتشابه في الصراع في بلاد المغرب والاندلس رغم الفارق الزمني بينهم الأول في القرن الخامس والثاني في القرن الثامن الهجريين وهو الصراع على الحكم.

1- ابن خلدون: العبر، ج7، ص653.

ب/ المؤثر الاجتماعي .

يحدثنا ابن حزم عن الحالة الاجتماعية السائدة في زمانه بسبب الفتنة والنتائج المترتبة عنها و لا تخلو الصورة التي نقلها لنا ابن حزم من تأثره الواضح لما وصل عليه حال المجتمع الأندلسي، ومن خلال رده على استفسار الناس منه على جانب من جوانب الحياة اليومية السائدة آنذاك يقول: "واما ما سألتم عنه من وجه السلامة في المطعم والملبس والمكسب، فهيهات أيها الاخوة ان هذا لمن الصعب ما بحثتم عنه واوجعه للقلوب وألمه للنفوس، وجوابكم في هذا ان الطريق هاهنا طريقان: طريق الورع، فمن سلكه فالأمر والله ضيق حرج، وبرهان ذلك اني لا اعلم لا انا ولا غيري بالأندلس درهما حلالا، ولا دينار طيبا يقطع على انه حلال، حاشا ما يستخرج من واد لاردة من ذهب"[1].

تشير لنا هذه الفقرة الى رجوع الناس لتدبير ابن حزم لهم، كما توقفنا على مكانته في المجتمع الاندلسي. ويضيف ابن حزم قائلا بخصوص هذا الوضع: "فان الذي ينزل بأيديهم يعني ايدي المستخرجين له بعد ما تؤخذ منهم ظلما فهو كما النهر في الحل والطيب، حتى اذا ضربت الدراهم وسكبت الدنانير فاعملوا انها تقع في ايدي الرعية فيما يبتغونه من الناس من الاقوات التي لا تؤخذ الا منهم. فما يستقوى حتى يؤدوه بالعنف ظلما وعدوانا بقطيع مضروب على جماجمهم كجزية اليهود والنصارى فيحصل ذلك المال المأخوذ منهم بغير حق عند المتغلب عليهم وقد حاز نارا"[2].

وفي هذا المعنى يعلق احمد عمر المحمصاني قائلا: "وهو احد الافراد –يعني ابن حزم– الذين وقفوا انفسهم على نشر العلم وتحصيله مع الجهر بالحق وافادة الناس ولم يبال بما اعترضه

1– ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج3، 174.

2– نفسه.

من الموانع في هذا السبيل"[1].

ويسترسل ابن حزم قائلا فيما آلت اليه الأمور: "فيعطيه لمن اختصه لنفسه من الجند الذين استظهرهم على تقوية امره وتمشية دولته، والقمع لمن خالفه والغارة على رعية من خرج على طاعته او رعية من دعاه الى طاعته، فيتضاعف حر النار فيعامل بها الجند التجار والصناع، فحصلت بأيدي التجار عقارب وحيات وافاعي، ويبتاع بها التجار من الرعية، فهكذا الدنانيروالدراهم هذا مالا مدفع فيه لأحد ومن انكر ما قلنا بلسانه فحسبه قلبه يعرفه معرفة ضرورية كعلمه ان دون اليوم غدا، فاذا فاتنا الخلاص فلا يفوتنا الاعتراف والندم والاستغفار"[2].

هذا الرد من ابن حزم يعطينا صورة على عظم المصيبة[3].

ويقول عبداللطيف شرارة: "كانت المشكلة الكبرى التي واجهها ابن حزم في مجتمعه، اعني ذلك الانحلال السياسي وما واكبه من تراخ في الاخلاق وفوضى في العقائد والاتجاهات وتنازع على المناصب والرئاسات كانت تتضح لعينه وجوهها، مذ اخذ على عاتقه حلها وشمر عن ساعده لوضع الأمور في نصابها، فوجد ان الشعر واحاديث الالفة والالاف لا تردع غاويا عن غيه ولا ترجع حقا لأهله ولا ترد مظلمة او تزهق باطلا. حتى اذا خاض في معمعان الجدل

1– ابن حزم: الاخلاق والسير في مدواة النفوس، اعتنى بتصحيحه: احمد عمر المحمصاني الازهري، مطبعة السعادة، مصر، دت، ص3.

2– ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج3، 174.

3- يقول ابن حزم: قام سليمان بن الحكم المستعين يوم الجمعة لست خلون من شوال سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وتلقب بالمستعين بالله، ثم دخل قرطبة في ربيع الاخر سنة اربعمائة وتلقب حينئذ بالظافر بحول الله مضافا الى المستعين ثم خرج عنها في شوال سنة اربعمائة فلم يزل يجول بعساكر البربر في بلاد الاندلس، يفسد وينهب ويقفر المدائن والقرى بالسيف والغارة، لا تبقي البربر معه على صغير ولا كبير ولا امرأة الى ان دخل قرطبة في صدر شوال سنة ثلاث واربعمائة. للمزيد حول الفتنة ينظر ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج2، ص197 ومابعدها.

الفقهي ودرس الاحكام واصولها وبين ما حسبه فاسدا في تفكير ارباب المذاهب وطرائق اهل الدين المختلفة"[1].

بالنسبة لابن خلدون، فقد خاض تجربة اجتماعية لا تقل شأنا عن سابقه، بل حمل على عاتقه حلها وراح يعالج قضاياها، وابتدأ حيث انتهى ابن حزم وما ربط ابن خلدون عصره واحواله بالقرن الخامس الهجري الا إشارة نفهمها من ذلك على تأثرهم الواضح. وفيه يقول: "واما لهذا العهد وهو اخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر اهله على القدم بما طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم"[2] هذا الى "ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحتق الأمم وذهب باهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من طلالها وقل من حدها واوهن من سلطانها وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أموالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الامصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن"[3].

1- عبداللطيف شرارة: ابن حزم: رائد الفكر العلمي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، دت، ص77.

2- عبدالرحمن بن خلدون(ت808هـ/1406م): المقدمة ، ضبط ومراجعة: خليل شحاذة وسهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2001، ص42.

3- نفسه، ص43.

ج/ المؤثر الثقافي والديني.

لو نبحث عن خلفية تكوين ابن حزم في بدايته[1]، فإنها لا تخلوا من حياة الملوك وأبناء الوزراء، وفي ذلك يقول من اهتم بشأنه: " فقد نشأ في قصور الامراء وتربى على موائد الوزراء وفتح عينيه على جهابذة الفكر والادب فنهل من ينابيعهم وقطف من بساتينهم وعرف في مقاعد الدرس شوراد اللغة واسرار الشريعة وفقه الحياة ولقد اختار له والده مجموعة خيرة من

1- تناول كثير من المهتمين بدراسة فكر ابن حزم(ت456هـ/1064م)، حياته وتعليمه وغيرهم مما يتعلق بشخصه وانتاجه العلمي. ونقلوا لنا الكثير من النصوص التي تحدثت عنه – اللاحق ينقل عن السابق- وبعض من هذه الأخبار نجد انها ترجع لمصدر واحد في بعض الأحيان، وهذا مالفت انتباهنا، وبعث فينا التحقق من بعض الروايات التي خصت ابن حزم، خاصة فيما يتعلق ببداية تعلمه، فهناك من الروايات يرد فيها خبر تعلم ابن حزم بعد سن ستة وعشرين من عمره. وقد عالج هذه القضية بعض من الباحثين، وان حاولوا الفصل فيها لكننا لم نطمئن للحقيقة التي بسطوها نظرا للشك الذي يراودنا. وأول نص نقف عليه في استطاعة بحثنا يتحدث عن بداية تعلم وتفقه ابن حزم هو نص لياقوت الحموي يقول فيه: "قرأت بخط ابي بكر محمد بن طرخان بن يلتكين بن بجكم(ت513هـ/1119م)... وقال لي أبو محمد ابن العربي: أن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة وجده سعيد ولد بأونبة، ثم انتقل الى قرطبة وولي فيها الوزارة ابنه احمد، ثم ابنه علي الامام، واقام في الوزارة من وقت بلوغه الى انتهاء سنة ستة وعشرين سنة، وقال انني بلغت هذا السن وانا لا ادري كيف اجبر صلاة من الصلوات. للمزيد ينظر ياقوت الحموي(622هـ/1225م): معجم الادباء، ج4، ط1، تحقيق: احسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1993، ص1652 .

وابن طرخان هذا الذي قرأ من خطه الحموي ذكره الصفدي، قال: هو ابن بجكم التركي محمد بن طرخان بن يلتكين بن بجكم، كان خطه مليحا ونقله صحيحا وكان صالحا عابدا امينا صدوقا. توفي سنة ثلاث عشر وخمسمائة. ينظر الصفدي، صلاح الدين خليل أبيك(ت764هـ/1362م):الوافي بالوفيات، ج3، ط1، تحقيق: احمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 2000، ص141. وقال الذهبي كان ثقة كثير العبادة مستجاب الدعوة. روى عنه أبو بكر ابن العربي الاندلسي وأبو مسعود عبدالجليل كوتاه والتيلفي، وجماعة. للمزيد ينظر شمس الدين

احمد بن احمد بن عثمان الذهبي(ت748هـ/1374م): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج11، ط1، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت–لبنان، 2003،ص210.

ويضيف ياقوت الحموي قائلا: قال: ابن طرخان: قال لي الوزير ابو محمد بن العربي اخبرني الشيخ الامام أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم ان سبب تعلمه الفقه انه شهد جنازة لرجل كبير من اخوان ابيه، فدخل المسجد قبل صلاة العصر والحفل فيه، فجلس ولم يركع، فقال له استاذه بإشارة أن قم فصل تحية المسجد فلم يفهم، فقال له بعض المجاورين له: أبلغت هذه السن ولا تعلم ان تحية المسجد واجبة، وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاما، قال: فقمت وركعت وفهمت اذن إشارة الأستاذ إلي بذلك. ياقوت الحموي: نفسه. والوزير أبو محمد بن العربي هذا ذكره ابن بشكوال، قال: هو عبدالله بن محمد

بن احمد بن العربي المعافري من اهل اشبيلية، يكنى أبا محمد. وهو والد شيخنا القاضي الامام ابي بكر بن العربي.=

رجالات الإسلام وعمالقة الادب وكان ثمرة ذلك تكوين ابن حزم فقيه الإسلام وشيخ العلماء"[1].

فهذه الحالة ان دلت انما تدل على ماوصلت اليه الاندلس من علوم وفكر رجالاته والاعتناء به وليس احسن وصف لهذه الثقافة من قول ابن صاعد الاندلسي : " لما مضى صدر من المائة الرابعة انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبدالرحمن الناصر لدين الله وذلك في أيام ابيه الى العناية بالعلوم والى الثبار أهلها واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة وجمع منها بقية أيام ابيه ثم في مدة ملكه من بعده ماكاد يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الازمان الطويلة"[2].

فمن خلال هذه العلوم التي وردت على بلاد الاندلس نشطت الحركة الفكرية واهتم الناس بها

= ببلده من ابي عبدالله محمد بن احمد بن منظور ومن القاضي ابي بكر بن منظور وابي محمد بن خزرج، وسمع بقرطبة من ابي عبدالله محمد بن عتاب الفقيه، وابي مروان عبدالملك بن سراج واجاز له أبو عمر بن عبدالبر مارواه. رحل الى المشرق مع ابنه ابي بكر في صدر سنة خمس وثمانين وحج وسمع بالشام والعراق والحجاز وسمع من شيوخ عدة وشارك ابنه في السماع هنالك وكتب بخطه علما كثيرا ورواه. للمزيد ينظر ابن بشكوال(ت578هـ/1182م): الصلة، ج2، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989،ص438–439.

وقال الضبي: كان باشبيلية بدرا في فلكها وصدرا في مجلس ملكها، واصطفاه ملكها ابن عباد واصطفى المأمون لابن ابي داوود هكذا قال فيه الفتح في كتاب المطمح له. للمزيد ينظر الظبي(ت599هـ/1203م): بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس، ج2، ط1، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب اللبناني–بيروت،1989،ص436.

وقال ابن خلكان: توفي بمصر منصرفا عن المشرق في السفرة الأخيرة التي كان ولده في صحبته –يعني القاضي ابوبكر بن العربي– وذلك في المحرم سنة ثلاث وتسعين واربعمائة، ومولده سنة خمس وثلاثين واربعمائة، وكان من اهل الادب

الواسعة والبراعة والكتابة رحمه الله. للمزيد ينظر ابن خلكان(681هـ/1282م): وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت–لبنان،1978،ص297.

وحول أستاذ ابن حزم المذكور في نص ياقوت الحموي، يقول محمد المنوني: ومن القريب جدا ان يكون هذا هو احمد بن محمد بن عبدالوارث القرطبي(ت402هـ/1011م) معلمه مستندا في ذلك على قول الحميدي، قال: اخبرني أبو محمد علي بن احمد انه كان معلمه. ينظر مقال محمد المنوني: شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته، مجلة المناهل،ع7، الرباط–المغرب، 1 نوفمبر 1976، ص243.

1- ابن حزم، الفصل في الملل، ج1، ص7.

2- ابن صاعد الاندلسي(462هـ/1070م): طبقات الأمم، نشره : الاب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت–لبنان،1912، ص65–66.

وتناولوها بالدرس والتحقيق. "وفي أيام ابن حزم كثر اشتغال الناس بعلم الفلك والنجوم، ونسب اليهم بعضهم أمور تتعلق بحياة الانسان ومصيره، ووهبوها النطق والقدرة والتدبير ولم يجد هؤلاء الملحدون من علماء الدين في عصره من تمكنه ثقافته وعلمه من الرد عليهم وتفنيد حججهم... فرأى أبو محمد ان من عظيم الاجر ان يتصدى لهذه الفئة"[1]. وعلى هذا الأساس أراد ابن حزم[2] ان يبين هذه العلوم، حقيقتها من باطلها فاعتنى بها ايما عناية وصنفها وبين علاقتها ببعضها بعض، وبهذا يكون قد أرخ لعلوم عصره وماهو متداول بين الناس في زمانه وما رسالة مراتب العلوم الا شاهد على ذلك.

1- ابن حزم: الفصل في الملل، ج2، ص9.

2- يضيف ياقوت الحموي بخصوص تفقه ابن حزم قال – يعني ابن حزم–: "فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة الى المسجد مشاركة للأحياء من أقرباء الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع، فقيل لي اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة، فانصرفت عن الميت وقد خزيت، ولحقني ماهانت علي به نفسي، وقلت للأستاذ، دلني على دار الشيخ الفقيه المشاور ابي عبد الله ابن دحون، فدلني فقصدته من ذلك المشهد واعلمته بما جرى فيه، وسألته الابتداء بقراءة العلم واسترشدته فدلني على كتاب الموطأ لمالك بن أنس رضي الله عنه. ياقوت الحموي: المصدر السابق، ص1653.

وللإشارة لم نطلع على هذا النص لابن طرخان الذي نقله الحموي، ولم نتعرف عليه الا من خلال ما قرأه ياقوت الحموي من خط ابن طرخان. ولا نعرف له أقدم مصدر لعصر ابن طرخان غير معجم الأدباء؟ وهذه الفقرات من النص الذي بين أيدينا نجدها منقولة حرفيا عند الذهبي في السير. وهذا ما يجعلنا نتساءل على من اعتمد الذهبي في نقل هذه الرواية؟ للمزيد ينظر الذهبي(748هـ/1374م): سير اعلام النبلاء، ج18، ط11، تحقيق وتخريج: شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، 1996، ص199.

لكن هل فعلا بدأ ابن حزم تحصيله العلم في سن ست عشر من عمره؟ كما ذهب الى ذلك محمد المنوني وفي اعتقاده ان رواية عبد الله بن العربي منيت بتصحيف بخصوص سن ابن حزم وبدلت ست عشر بستة وعشرين، وحجته في ذلك بان "مولده يرجع لعام 384هـ على حين انه ابتدأ من عام 399هـ/1008م في السماع على استاذه ابن الجسور، ثم كان يأخذ عن ابن الفرضي قبل وفاته أواخر 303هـ/959م، بينما كان يدرس على ابن الخراز عام 401هـ/1010م. فهذه اربع مقارنات على حد قوله، يستنتج منها بطريقة ثابتة ان المترجم في هذه الفترة كانت سنه دون العشرين. ويرجح المنوني ان تكون بداية تحصيل ابن حزم الى عام 397هـ/1006م او حواليه. ينظر محمد المنوني: المرجع السابق، ص246–250. لكن سالم يفوت يقول عن الرواية "انها محرفة اريد بها الغمز والحط من قدر ابن حزم بإظهار جهله، وهو في سن الشباب بأبسط العبادات واحكامها، غير انها مع ذلك قد تكون صحيحة شريطة ان نعتبرها لا تدل على جهل، بل عن موقف مبدئي. خصوصا وان ابن حزم ينتقد في المحلى من يمنعون من الركعتين قبل المغرب. للمزيد ينظر سالم يافوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء–المغرب، 1986،ص 47.=

فالمنطلق الديني لابن حزم جعل من التاريخ أهمية بالغة لديه، لذا اهتم بالعلوم وحاول ان يضعها للقارئ فيما هي عليه بدون لبس فيها.

= اذا كان ماذهب اليه محمد المنوني في تحليله مقنع، وان التاريخ به تصحيف، وكثير ما تقع هذه الأخطاء ويرجع ذلك لعدم وضوح الخط. فان سالم يفوت ذهب بنا الى القصد من الرواية هو الحط من قيمة الرجل والدس عليه. وهذا ليس غريب في اعتقادنا ان يطعن في مثل أبو محمد علي، وغيره. فقد وجدنا ذلك متداولا بين الناس، غير ان سالم يافوت يضع شرط كما تقدم لسنا اهلا للخوض فيه فلنتركه لأهله. وللنظر للرواية من زاوية أخرى.

ينفذ الى ذهننا اذا اخذنا بسند ابن طرخان ترجيح ماذهب اليه المنوني، واذا اخذنا بقول سالم يافوت. نشكك في اصل الرواية، من هو صاحبها؟ هل هو ياقوت الحموي[1]؟ ام ابن طرخان؟ أم هو أبو محمد عبدالله بن العربي المعافري (ت493هـ/1099م)؟ أم شخص نجهله؟ وبالإضافة الى الفقرات التي ذكرنا نضيف فقرة من نص الحموي عن ابن طرخان قال: "وقال لي الوزير أبو محمد بن العربي: صحبت الشيخ الامام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل. ياقوت الحموي: المصدر السابق، ص1653. ونفس الرواية عند الذهبي، ينظر الذهبي: سير اعلام النبلاء، ج18ً، ص199.

لكن هل صحيح ناول أبو محمد بن العربي الخبر لابن طرخان ؟ فالرجلان لم يطعن فيهم احد فكل من ذكرهم فقد اثنى عليهم. فأبو محمد عبد الله بن العربي لم يصلنا عنه الا البراعة في الكتابة ورواية العلم، أما إبن طرخان فثقة ذكره جملة من الاخيار شهدوا بصدقه كما تقدم .

من خلال هذا يتبين ان سند ابن طرخان ثقة خاصة اذا عرفنا مكانته عند كوكبة من علماء الامة من المحدثين والفقهاء والمؤرخين واقوالهم في معناها واحد عن الرجلين. أما بالنسبة لياقوت الحموي فاختلفت فيه الاقوال، لكننا ذكرنا منهم من اتفقوا في المعنى. ولم نطلع على اكثر من هذه المصادر الا فيما ذكره المحققين في هوامشهم في إشارة الى مصادر أخرى تناولت ترجمة ياقوت الحموي. وهذه الأقوال التي نقلت الينا تبعث فينا الشك ونتساءل: هل فعلا قرأ ياقوت الحموي نص بخط ابن طرخان؟ او انه اخترع رواية ونسبها لابو محمد ابن العربي عن طريق ابن طرخان؟ أليس ياقوت الحموي هو الذي تجرأ على ذكر علي بن ابي طالب بما لا يسوغ فثار عليه الناس وكادوا يقتلونه؟ وياقوت الحموي كما يذكره جملة العلماء: هو ياقوت بن عبدالله، شهاب الدين الرومي الحموي البغدادي. ابتاعه وهو صغير عسكر الحموي التاجر ببغداد

وعلمه الخط فلما كبر قرأ النحو واللغة، وشغله مولاه بالأسفار في التجارة ثم جرت بينه وبين مولاه أمور اوجبت عتقه وابعاده عنه فاشتغل بالنسخ بالأجرة، فحصل له الاطلاع ومعرفة وكان من الاذكياء ثم أعطاه مولاه بضاعة فسافر له الى كيش، ثم مات مولاه، وحصل شيئا كان مسافر به. وكان منحرفا، فانه طالع كتب الخوارج فوقر في ذهنه شيئ. للمزيد ينظر الذهبي: تاريخ الإسلام، ج13، ص 823. وقال ابن العماد: ذكر علي بن ابي طالب فثار عليه الناس ثورة كادوا يقتلونه فسلم منهم وخرج من دمشق منهزما بعد ان بلغت القصة الى والي البلد فطلب فلم يقدر عليه ووصل الى حلب خائفا يترقب وخرج منها الى الموصل ثم انتقل الى اربل وسلك منها الى خراسان ووصل الى خوارزم فصادف خروج التتار...ثم انتقل الى سنجار وارتحل الى حلب واقام بها. وكان قد تتبع التواريخ وله عدة مؤلفات ، وكانت له همة عالية في تحصيل المعارف. للمزيد ينظر ابن العماد شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي الدمشقي(ت1089هـ/1678م): شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ج7، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمد الارناؤط، دار ابن كثير، دمشق- سوريا،1991،ص214. ويضيف ابن العماد نقلا عن ابن خلكان وكانت ولادته في سنة اربع وسبعين وخمسمائة ببلاد الروم وتوفي يوم الاحد =

ويقول في كتاب الفصل: "وهكذا القول في العلوم ولا فرق ولسنا نعني بهذا ابتداء جمعها في الكتب لان هذا امر لا متونة فيه... انما نعني ابتداء مئونة اللغة والكلام بها، وابتداء معرفة الهيئة وتعلمها وابتداء تعلم اشخاص الامراض وانواعها وقوى العقاقير والمعاناة بها، وابتداء معرفة الصناعات، فصح بذلك انه لا بد من وحي الله تعالى في كل ذلك"[1].

"وقد تميزت المنهجية النقدية عند ابن حزم بنقد الأساس الابستيمولوجي الذي قام عليه الحقل

= العشرين من رمضان في الخان بظاهر مدينة حلب، وقد أوقف كتبه على مسجد الزبيدي بدرب دينار ببغداد وسلمها للشيخ عزالدين بن الاثير صاحب التاريخ الكبير. ولما تميز ياقوت واشتهر سمى نفسه يعقوب ولقد سمعت الناس بعد موته يثنون عليه ويذكرون فضله وادبه ولم يقدر لي الاجتماع به. ابن العماد: المصدر السابق.

يبدوا من خلال ماسبق أن إشاعة بداية تعلم وتفقه ابن حزم في سن ستة وعشرين سنة، بعيد من الصحة، حيث لو تعرفنا على مجاور ابن حزم في المسجد قبل صلاة العصر وكيف عرف سنه لكان دليلا لنا في صحة الرواية ؟ وهل هو نفس الشخص الذي اجلس ابن حزم اثناء صلاته بعد صلاة العصر؟ بالإضافة اذا كان رفيقه استاذه في الجنازة هنا هو احمد بن محمد بن عبدالوارث القرطبي (ت402هـ/1011م)، فهنا لم يبلغ ابن حزم سن ثماني عشر سنة. لكن الذي جعلنا نخوض في الرواية هو الذهبي الذي نقلها كما جاءت، ومنهجه فيها منهج العهدة على الراوي، حيث لم يثبتها ولم ينفيها.

هذا الذي أشرفنا عليه من خلال عرض هذه النصوص وما استنبطناه منها. يقول أبو محمد علي بن حزم: وهي ضرورة تقع في نفس الباحث عن الخبر المشرف على وجوه نقله، إذا تتبعها المرء من نفسه في كل ما يمر به من أحوال دنياه وأهل زمانه. ابن حزم: مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ط2، دار ابن حزم، بيروت- لبنان،2014، ص33.

ويقول محب الدين الخطيب: ومعيار الاخبار في تاريخ كل أمة الوثوق من مصادرها، والنظر في ملائمتها لسجايا الأشخاص المنسوبة اليهم، واخبار التاريخ الإسلامي نقلت عن شهود عيان ذكروها لمن جاءوا بعدهم، وهؤلاء رووها لمن

بعدهم. وقد اندس في هؤلاء الرواة أناس من أصحاب الأغراض زوروا اخبارا على لسان أخرين وروجوها في الكتب إما تقربا لبعض أهل الدنيا، أو تعصبا لنزعة يحسبونها من الدين. للمزيد ينظر ابن العربي، ابي بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد المعافري الاشبيلي المالكي(ت543هـ/1048م): العواصم من القواصم، تحقيق: محمود مهدي الاستانبولي والشيخ محب الدين الخطيب، ط:6، منشورات مكتبة السنة، القاهرة– مصر، 1412هـ، ص75.

نحن نجهل واضع الرواية حقيقة، لكنه لا يخفى علينا الالتباس الواقع فيها، والتناقض الصريح عند النظر فيها والتحقق منه، ولا ندري على أي وجه سلكوا هذا الطريق، لكن طريق النجاح توفيق من الله وقصد من طالبه. يقول ابن حزم: وهؤلاء لم يتعنوا من تثقيف الأثار، ومعرفة صحيحها من سقيمها. ابن حزم: مراتب الاجماع، ص30. ويقول في موضع اخر: ومن طلب العلم ليفخر به او ليمدح به او ليكتسب به مالا او جاها، فبعيد عن الفلاح لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه. ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص 78.

1- ابن حزم: الفصل في الملل، ج1، ص141.

المعرفي البياني بل العرفاني والبرهاني أيضا ومن هنا يمكن وصفها بانها لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية"[1].

وهذا النقد الذي يتكلم عنه الباحث في اعتقادنا هو محاولة ابن حزم رد الأمور الى نصابها وإزلة الشوائب التي دخلت على العلوم وافسدت حقيقتها، فنتج عن ذلك تأريخ للعلوم ونظرة معرفية مبنية على أساس بياني يخضع لقواعد واسس لا تخرج عن اطارها العلمي الشرعي.

يقول فرانز روزنتال: "اننا نجد بوضوح الأهمية الكبرى لعلم التاريخ في الإسلام اذ ساعدت على شدة التمسك بالتراث الديني والثقافي الإسلامي، وعلى قوة الحماسة في حياة الفرد في فترة من العمر تكون فيه المؤثرات الفكرية الأخرى اقل اثرا"[2].

وان صح هذا بتمييزنا الضعيف فإنما يصح من باب واحد. ومثال ذلك ان ابن حزم لما اطلع على تلك العلوم المتداولة في عصره، لم تؤثر فيه ولم تغريه الحجج المبنية على أساس الاقناع، وانما راح يناقشها ويعالجها بمناهج متعددة، تدور في اطارها العام حول محور واحد هو عبقرية التمييز وفهم عميق للكلام هذا العمق الظاهر عنده في اللغة وفي تطابق الأسماء على مسمياتها. فبين حقيقتها من باطلها، وما هو مباح منها، فكان المؤرخ ذو الشخصية الصارمة الشغوف بالعلم ومعرفة معانيه، ومدارك المعرفة الآنية والسابقة منها واللاحقة.

وبخصوص الالفاظ يقول ابن حزم: "وقد علمنا ضرورة ان الالفاظ انما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن احالها فقد قصد ابطال الحقائق جملة وهذا غاية الافساد، وبالله تعالى التوفيق"[3].

1- أنور خالد الزغبي: ظاهرية ابن حزم الاندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، المملكة الأردنية الهاشمية- عمان، 1996، ص40.

2- فرانز روزنتال: المرجع السابق، ص 68-69.

3- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق: احمد محمد شاكر، د ن، د ب، د ت، ص58.

هذه المرتبة الذي وصل اليها ابن حزم لم يكن محتاج فيها الى رحلة الى بغداد او خراسان، ليستفيد من علم الكلام وما جادت به قرائح علماء الإسلام بل رحل به فكره لأبعد من هذا. ليقول متواضعا بين اترابه: "فإذا قد بطلت كل طريق في الوصول الى الحقائق من الالهام والتقليد، وثبت ان الخبر لا يعلم صحته بنفسه ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه الا بدليل من غيره، فقد صح ان المرجوع اليه حجج العقول وموجباتها، وصح ان العقل انما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتميز المحال منها"[1]. والدليل لا يمكن الوصول اليه الا من خلال وضعه في الجملة فهي الطريق الموصله اليه، و في هذا يقول: "وغبط من تعلم الحكمة وعلمها، فنظر بعون الله خالقنا تعالى لنا في هذه الطريق الفاضلة التي هي ثمرة بقائنا في هذه الدنيا، فوجدناها على وجوه كثيرة، فمن اوكدها واحسنها مغبة بيان الدين واعتقاده والعمل به الذي الزمنا إياه خالقنا عزوجل، على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، وشرح الجمل التي تجمع أصناف احكامه والعبادات الواردة فيه. فان بمعرفة العقدة من عقد تلك الجمل يلوح الحق في ألوف من المسائل غلط فيها ألوف من الناس"[2].

إذا فالحكمة والتمييز والمنطق كلها تدل على معنى واحد في فكر ابن حزم وهو البيان الذي لا يتم الا بمعرفة اللغة، وحول هذا يقول: "ومنها قوة التمييز الذي سماها الأوائل المنطق فجعل لها خالقها بهذه القوة سبيلا الى فهم خطابه عزوجل وإلى معرفة الأشياء على ماهي عليه، والى امكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل فبها تكون معرفة الحق من الباطل"[3].

1- ابن حزم: الإحكام ، ج1، ص27-28.

2- نفسه، ص7-8.

3- نفسه، ص4.

وبخصوص هذا الطريق الذي نهجه ابن حزم يقول طه عبد الرحمن: "عمد ابن حزم الى حذف كل مايطول العبارة ويخل بالبلاغة وكل ما يبعد الفكر ويخل بالعقيدة، فلابد ان يكون قد بلغ مبلغا لا يضاهي في اختصار المنقول المنطقي، لذا نميل الى انزاله منزلة النموذج الأمثل لممارسة التقريب الاختصاري الذي توجبه مقتضيات الأصل اللغوي من أصول التداول الإسلامي العربي"[1]. فحقيقة العقل عند ابن حزم هي: "تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية"[2]. وهذا ما يدحض قول القائل: "ان مرد المعرفة عند ابن حزم انما هو الحس، وحتى العقل انه لا يستطيع ان يميز الأشياء تمييزا صحيحا الا اذا كانت الحواس سليمة"[3]. ويظهر ذلك جليا في قول ابن حزم : "وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة ادراك الحواس ولا صحة ادراك العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواس، ولولاه ما علمنا أصلا. كما ان حواس المجنون المطبق والمغشى عليه لا يكاد ينتفع بها"[4].

فهذا الاستثناء هو دليل على الترابط والإحتياج الضروري ما بين الحس والعقل، بل ان ابن حزم يقدم مدارك العقل على الحس في أوائل المعارف، وعدم إنفكاكهم عن بعضهم، وان كان

هناك أفة فهي في الحس على حد قوله: "هذا الشيء يوجد حسا كما ترى وقد يدخل أيضا على الحواس فيرى المرء بعينه شخصا فربما ضنه زيدا وكابر عليه حتى اذا تثبت فيه علم انه عمرو"[5].

1- طه عبدالرحمن ، تحديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب، بيروت- لبنان، د ت، ص339.

2- ابن حزم: الإحكام، ج1، ص28.

3- عبد السلام سعد: ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الاطروحة في الدكتوراه في الفلسفة،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة الجزائر،2008-2009، ص215.

4- ابن حزم: الإحكام، ج1، ص15.

5- نفسه.

ويؤكد على ذلك في موضع اخر ويقول: "وقد علمنا بضرورة الحس ان الله تعالى انما خص بالنطق الذي هو التصرف في العلوم ومعرفة الأشياء على ماهي عليه والتصرف في الصناعات على اختلافها الانسان خاصة. واضفنا اليهم بالخبر الصادق مجرد الجن، واضفنا بالخبر الصادق وببراهين أيضا ضرورية الملائكة... فعلمنا بضرورة العقل ان الله تعالى لا يخاطب بالشرائع الا من يعقلها ويعرف المراد بها"[1].

فهذا الترابط وعدم انفكاك الحس عن العقل، مثله بالقياس يظهر من خلال مصنفات ابن حزم التي لا تخلو من الإحالة لبعضها البعض، وفي ذلك يقول: "فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب التقريب، وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يضن انه برهان وليس ببرهان...فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل وكتبنا أيضا كتابنا المرسوم بالفصل فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي اثبتنا جملة في كتاب التقريب... ثم

جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عزوجل فيما كلفنا من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي احكمناها في الكتاب المذكور آنفا"[2].

فهذا المنطلق الديني لابن حزم جعل منه يشعر بمسؤولية اتجاهه وما يصلح به الراعي والرعية فنظر وأثر وآثر واحدث ثورة فكرية قاصدا بها تبيان الحقائق، واعانه عليها حبه للعلم والتطلع فيه، كما يقول احدهم: "كانت الرغبة في العلم والإفادة منه شغل ابن حزم الشاغل، وأعباء الوزارة صارفة...ولم تكن تلك ذات نفس ابن حزم، فالرجل كان عالما قبل ان يكون وزيرا، مقبلا على الاستزادة من العلم، مشغوفا بالنظر فيه والتأليف عنه حريصا على ان تشيع له اراؤه

1- ابن حزم: الفصل في الملل، ج1، ص 149-150.

2- ابن حزم: الإحكام، ج1، ص8.

وتخلد نظراته.. وانصرف على جاه الحكم الى جاه العلم يكتب ويناضر ويحاج"[1].

هذه الدعوة للعلم لم يكن ابن حزم ليربطها بأمور الدنيا، الا فيما يصلح للمرء في اوله واخراه ولم يكن ليكابر بها او يدعي انه الأفضل، فمبدئه لا يسمح له بذلك ويقينه به ظاهرا من خلال تواضعه في قوله: "ووجدناه تعالى قد علمنا في هذه الآيات وجوه الانصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة وهو انه من اتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف الى قوله، وهكذا نقول نحن اتباعا لربنا عزوجل بعد صحة مذاهبنا لا شكا فيها ولا خوف منا، ان يأتينا احد بما يفسدها ولكن ثقة منا بانه لا يأتي احد بما يعارضها به ابدا لأننا ولله الحمد اهل التلخيص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحجة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وفقنا ولله الحمد على ما أثلج اليقين"[2].

هذه الثقة والتواضع تفند مرة أخرى من قال ان "ابن حزم عنيف في نقده طويل اللسان سليطه يصل به أحيانا الى البذاءة والاقذاع"[3]. كما تحيلنا ان ابن حزم على دراية بآداب المناظرة

وابجديات الجدال في اطارهما الإسلامي. وبالإضافة الى ماسبق يقول ابن حزم :" قال الله تعالى: (ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي احسن الا الذين ظلموا منهم)[4] فامر عزوجل كما ترى بإيجاب المناظرة في رفق وبالأنصاف في الجدال وترك التعسف والبذاء والاستطالة الا على من بدأ بشئ من ذلك فيعارض حينئذ بما ينبغي"[5].

يقول الطاهر بونابي: "ان الطريق الذي سلكه ابن حزم تنوع بين سياسي وديني وذاتي نابع من

1- ابن حزم: طوق الحمامة في الالفة والالاف، ص أ ب.

2- ابن حزم: الإحكام، ج1، ص20.

3- محمد محفوظ: بين ابن حزم وابن خلدون، مجلة الفكر التونسية، العدد1،4 يناير1963، ص345.

4- سورة العنكبوت، الاية 46.

5- ابن حزم: الاحكام، ج1، ص21.

أوضاع عصره وشؤون محيطه إضافة الى قدراته العلمية التي خولت له المساهمة في كل علم بطرف"[1].

"ولما كان التاريخ من اهم فروع المعرفة الإنسانية بل هو المعرفة او العلم الذي يظهر الإنسانية على حقيقتها، فقد خص بنصيب كبير من الاهتمام وقد دفعتهم عوامل كثيرة الى الاهتمام به منها تقاليدهم القديمة التي تهتم بالنسب والمفاخرات ومنها دعوة القران الكريم الى الاهتمام بأحوال الماضين ومنها مكانة رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة بين الناس ومنها ان العرب بطبيعتهم محافظون يهتمون بالسنن والتقاليد ويعملون على مراعاتها"[2].

ولم يخفا هذا على ابن حزم، فكانت دعوته صريحة للعلم، فقد وضح مسائله وبين طرقه، وما ينتفع به المرء، بل دافع عن دعوته وأرخ لها واستمات عليها.

وبذلك "يعتبر ابن حزم بشهادة من عاصره مؤرخا محترفا...وهذا ما يدحض التوجه القائل بان التاريخ لا يحتل سوى حيزا ضيقا في كتاباته"[1]. على حد قول الطاهر بونابي الذي يرى ان

ابن حزم قد "سهل على المؤرخين الكثير من القضايا المنهجية، ومن اهم المستفيدين من هذا الجهد الحزمي في القرن8هـ/14م المؤرخ العالم عبدالرحمن بن خلدون(ت808هـ/1405م) الذي اقتفى اثار ابن حزم حذو النعل بالنعل فوظف عنه الكثير من القضايا المنهجية واهمها التنبيه الى الأوهام والاخطاء التي يقع فيها المؤرخون عادة تحت طائلة النقل دون تمحيص نظرا لاعتمادهم على مجرد النقل غثا وسمينا"[2]. كما يقول ابن خلدون: "لم يعرضوها على

1- الطاهر بونابي: المعرفة التاريخية ، ص110-111.

2- فرانز روزنتال، المرجع السابق، ص ب.

3- الطاهر بونابي: المعرفة التاريخية، ص114.

4- نفسه، ص120.

أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة... فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط سيما في إحصاء الاعداد والأموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات، اذ هي مضنة الكذب، ومطية الهذر، ولا بد من ردها على الأصول وعرضها على القواعد"[1].

وعلى اثر ذكر ابن خلدون "ونحن نتحدث عن خلفيته الثقافية، نقول انه منذ البداية ركز على الفكر الديني الإسلامي"[2]. "وكبقية افراد اسرته كان مولعا بالعلم، ومعروفا بنشاطه في ميادين الفكر المختلفة، وان اهتمامه بأمور السياسة لم يكن كبيرا وقد كان للبحبوحة ويسر العيش اللذين كانت تنعم بهم اسرته الفضل في تعرفه على رجالات الدولة والفكر الذين كانوا يترددون على مجالس الاسرة"[3].

وحول هذا يقول ابن خلدون: "وكان والدي مقدما في صناعة العربية وله بصر بالشعر وفنونه، عهدي باهل البلد يتحاكمون اليه فيه ويعرضون حوكهم عليه، وهلك في الطاعون الجارف سنة تسع واربعين وسبعمائة"[4].

ويقول عن نشأته وبداية تكوينه: "اما نشأتي فاني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنين وثلاثين وسبعمائة وربيت في حجر والدي رحمه الله الى ان ايفعت وقرات القران العظيم على الأستاذ ابي عبد الله محمد بن سعد بن نزال الانصاري اصله من جالبة بلد الاندلس من اعمال بلنسية، اخذ عن مشيخة بلنسية واعمالها، وتعلمت صناعة العربية على والدي وغيره من أساتذة تونس، واخذت الفقه بها على جماعة منهم أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحياني وأبو القاسم محمد

1- ابن خلدون: المقدمة، ص13.

2- نبيه عاقل: ابن خلدون، وقفة مع بعض من حياته وفكره، كلية الاداب- جامعة دمشق، دراسات تاريخية مهداة الى عبدالعزيز الدوري، د ن، د ب، د ت، ص 353.

3- نفسه، 352-353.

4- ابن خلدون: العبر، ج7، ص510.

القصير، وقرأت عليه كتاب التهذيب لابي القاسم البراذعي وهو مختصر المدونة في الفقه المالكي، وتفقهت عليه ومنهم شيخ العلوم العقلية أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الأبلي أصله من تلمسان، قرأ كتب التعليم وحذق فيها، اخذت عنه العلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك"[1]. "كان الآبلي بين العلماء الذين رافقو الحاكم المريني أبا الحسن الى تونس في عام 748هـ/1347م وقد التقى هناك بوالد ابن خلدون وتوثقت الصلة بينهم، كان عمر ابن خلدون انذاك ستة عشر سنة وكان يحضر حلقاته"[2]، ولم يمض عام حتى حل الوباء فكان والده ووالدته وعدد من اقربائه ضمن الضحايا[3]، الامر الذي وثق الصلة بينه وبين الابلي فلازمه خلال السنوات الثلاث التالية، وقد درس ابن خلدون على الآبلي الرياضيات والمنطق وسواه من علوم الحكمة ويبدو ان الآبلي كان يدرس طلابه فلسفة ابن سينا والرازي وابن رشد، كما درس عليه ابن خلدون فلسفة نصير

الدين الطوسي، وتدل هذه الافاق الواسعة الذي جال خلالها ابن خلدون والموضوعات التي شغلته على ان اهتمامه كان منصبا على قضية التعارض والفصام بين الفكر السني والفكر الفلسفي في موضوع الانسان والمجتمع"[4].وممن اثر في ابن خلدون صاحبه أبو القاسم بن يوسف بن رضوان المالقي، يقول: "اغتبطت به ولم اتخذه شيخا لمقاربة السن وكان من مفاخر

1- ابن خلدون: العبر، ج7، ص511-514.

2- نبيه عاقل: المرجع السابق، ص355.

3- يقول ابن خلون: فلما كانت دولة السلطان ابي سالم جعل العلامة لعلي بن محمد بن مسعود صاحب ديوان العساكر والانشاء والتوقيع. والسر لمؤلف الكتاب عبدالرحمن بن خلدون، ثم هلك أبو سالم سنة اثنتين وستين وسبعمائة واستبد الوزير عمر بن عبدالله على من كفله من أبنائه. ثم كانت واقعة العرب على السلطان بالقيروان فاتح تسع واربعين وسبعمائة، ثم جاء الطاعون الجارف فطوى البساط بما فيه. للمزيد حول هذا ينظر ابن خلدون: العبر، ج7، ص515،525.

4- نبيه عاقل، المرجع السابق، ص355.

المغرب في براعة الخط وكثرة علمه وحسن سمته واجادته في فقه الوثائق والبلاغة في الترسيل عن السلطان، وقدم لبيتهم رفقة السلطان ابي الحسن"[1]. هذه البدايات الأولى من عمر ابن خلدون أهلته ليخوض غمار السياسة في عمر مبكر ويطلع على اسرارها بمرافقة منتحليها، وقد "ساهمت بقسط كبير في تشكيل تفكيره وتوجيه رؤاه وتحديد اشكاليته في مجتمع قبلي، مجتمع المغرب الإسلامي، حيث كانت العصبية القبلية تشكل بالفعل الاطار التنظيمي الوحيد والفعال، الذي يتم بواسطته ومن خلاله التعبير عن التناقضات الاجتماعية والطموحات السياسية"[2].

ومن البديهي الذي لا يحتاج الى دليل ملموس كما يقول عبدالحليم عويس: ان ابن خلدون لم يكن في اطاره العلمي والفكري منفصلا عن الأرضية الإسلامية الثقافية والحضارية بصفة عامة وعن رموز الحضارة الإسلامية الذين سبقوه واحسنوا التعبير عن الحقائق الإسلامية بصفة خاصة"[3]. وحول هذا يقول المستشرق مارغوليوث: "وليست مقدمة قاصرة على التأملات

الفلسفية بل يعطينا موجزا مفيدا بالموضوعات التي شغلت اهتمام المسلمين خارج السياسة مبينا انه يرى ان وظيفة التاريخ تتعدى المادة التي منحت أصحاب الحوليات وموضوعاتهم الرئيسية ومنها الادب والتطور الفقهي والعلمي واصول الفرق وما اشبه"[4]. يقول عبدالحليم عويس: "من الروافد التراثية التي نهل منها ابن خلدون، ووجهته توجيها مباشرا وتأثر بها تأثرا لا يمكن اغفاله هو ابومحمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى سنة 456هـ/1064م.

1- ابن خلدون: العبر، ج7، ص514.

2- محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، 1993.، ص328-329.

3- عبدالحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، سلسلة كتاب الامة، ط:، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع50، قطر، 1996. ص86

4- مارغوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة – مصر، 2010، ص170.

ويمكن القول ان ابن خلدون الذي تتلمذ في علم الانساب على ابن حزم قد تتلمذ أيضا على ابن حزم في نقد الرواية وبيان ما بها من جانب اسطوري "ميثولوجي" وبيان تناقضها مع قواعد العقل ومع الحقائق المشاهدة ومع الحقائق الجغرافية"[1].

يقول ابن خلدون: "ان التاريخ انما هو ذكر الاخبار الخاصة بعصر او جيل فأما ذكر الأحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثره مقاصده وتتبين به اخباره وقد كان الناس يقودونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب شرح فيه أحوال الأمم والافاق لعهده في عصر الثلاثين والثلاثمائة غربا وشرقا، وذكر نحلهم وعوائدهم ووصف البلدان والجبال والبحار والممالك والدول وفرق شعوب العرب والعجم فصار اماما للمؤرخين يرجعون اليه واصلا يعولون في تحقيق الكثير من اخبارهم عليه ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك"[2].

هذا المرجع لابن خلدون، ما هو إلا الأثر الذي سلكه والاطار الذي يدور فيه الفكر في التاريخ الإسلامي، لمعرفة الحقائق، ليخلص بقوانين مبنية على قواعد وأسس يسير عليها المؤرخ. هذه المرجعيات العامة التي يطلق عنها ابن خلدون كلمة "الأس" وهي الظواهر المحيطة بفترة زمنية معينة في مكان ما،(الظواهر الحضارية).

ونجد مصطلح "الأس" هذا كذلك عند البيروني(440هـ) في الأثار الباقية، قوله لما سأله احد الادباء عن التواريخ التي تستعملها الأمم، والاختلاف الواقع في الاصول التي هي مبادئها، فاستصعب امرها وبعد مآخذها –يقصد بمآخذها سعة الاطلاع–، ويقول: "إن اقرب الأسباب المؤدية الى ما سئلت عنه هو معرفة اخبار الأمم السالفة، وانباء القرون الماضية، لان اكثرها أحوال عنهم ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم، ولا سبيل الى التوسل الى ذلك من جهة

1- عبدالحليم عويس: المرجع السابق، ص83-84.

2- ابن خلدون: المقدمة ، ص42.

الاستدلال بالمعقولات، والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب، والملل وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك، وتصير ماهم فيه "أسا" ينبني عليه بعدهم، ثم قياس اقاويلهم واراءهم في اثبات ذلك بعضها ببعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المردئة لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق وهي كالعادة المألوفة والتعصب والتظافر واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة واشباه ذلك"[1].

هذا المنهج الذي سلكه البيروني(ت440هـ/1048م)، فقد سلكه كذلك ابن خلدون، لكن هل يعني هذا ان ابن خلدون اخذ هذه القاعدة عن البيروني؟ وهل هذا التصور الذي طرحه البيروني هو وليد فكره أم غيره؟ ومهما تكن من افتراضات، فان الذي لا شك فيه ان هذا الفكر هو المشاع في الحضارة الإسلامية، تأسست بداياته بالنسبة لعلم التاريخ في الاعتماد على منهج علماء الحديث في تمحيص الخبر، والمستفيد هو علم التاريخ.

هذه الثقافة التي نهل منها ابن خلدون هي مسار الحركة الفكرية في الحضارة الإسلامية، واذا تناول ابن خلدون شيء منها في بلاد المشرق فان ابن حزم انتج وابدع في بلاد المغرب، وقد استفاد منه ابن خلدون ايما استفادة كم يذكر ذلك كثير من الباحثين، أو كما يقول الطاهر بونابي: "لا غرابة ان ما كان جنينيا عند ابن حزم على مستوى المعرفة التاريخية ومبثوثا في كل مؤلفاته قد استطاع ابن خلدون في القرن8هـ/14م ان يصنع له اطار في مقدمته مع كثير من التحسينات والاضافات"[2].

فبالإضافة الى الظروف التي مر بها ابن خلدون والتجارب التي استفادها منها كل هذا امتزج بفكره وثقافته، فكان المؤرخ الذي جمع بين افكار المتقدمين والمتأخرين، ليستفيد منه المحدثين،

1- ابي الريحان محمد بن احمد البيروني الخوارزمي(440هـ/1048م): الاثار الباقية من القرون الخالية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر،2008، ص4-5.

2- الطاهر بونابي: المعرفة التاريخية، ص123.

فكان همزة الوصل في نقل التراث والمحافظة عليه، فاختصر فيه التلخيص واختار منه النفيس وبين منهجه فيه بقوله: "سالكا سبيل الاختصار والتلخيص مقتديا بالمرام السهل من العويص داخلا من باب الأسباب على العموم الى الاخبار الى الخصوص، فاستوعب اخبار الخليقة استيعابا وذلك من الحكم النافرة صعابا وأعطى لحوادث الدول عللا واسبابا، فاصبح للحكمة صوانا، وللتاريخ جرابا".

كما أضاف ابن خلدون مآخذ أخرى تمثلت في كتابه العبر، وهو على طريقة المتقدمين والفضل الأكبر لابن خلدون تدوينه لتاريخ بلاد المغرب، ليكون مأخذا للمؤرخين ومرجعا يعولون عليه.

1- ابن خلدون: المقدمة، ص10.

الفصل الثاني: المعابر المنهجية من ابن حزم الى ابن خلدون من خلال تصنيفهما للعلوم.

أ/ تصنيف العلـوم عند ابن حزم.

ب/ مظاهر الاختلاف في التصنيف بين ابن حزم وابن خلدون.

أ/ تصنيف العلـوم عند ابن حزم.

ينطلق ابن حزم في تصنيفه للعلوم من تصور واضح وسهل لا يخرج عن الاطار الإسلامي، فبعد ان يشير لنا بالمنهج التعليمي في كل مرحلة، وما يكون عليه المرء من التدرج في طلب العلوم، ويبين احتياجها لبعضها بعض، يقسم ابن حزم العلوم الى "اقسام سبعة عند كل امة وفي كل زمان وفي كل مكان، ثلاثة منها عند كل امة وهي: علم شريعتها، وعلم اخبارها، وعلم لغتها. وأربعة تتفق فيها الأمم كلها، وهي: علم النجوم، وعلم العدد والطب، وعلم الفلسفة"[1].ونفهم من هذا أن هذه العلوم مشتركة بين الناس في القديم وضلت مستمرة وفي تطور جيل بعد الى يوم الناس هذا وفيها الناس بين مبدع ومنتج على حسب طاقة البشر، وما ميز الله به الناس من فهم وذكاء، وضلت كذلك الشرائع تتنزل على الأنبياء والرسل وبدورهم يعلمونها للناس لينالوا بها سعادة الدارين حتى ظهور رسالة الإسلام فنسخت ما قبلها، وكان

الرسول محمد صلى الله عليه وسلم معلم الناس فيها اجمعين. وإنما خصص ابن حزم العلوم الثلاثة الأولى لأنها تنسخ ما قبلها والهدف الأسمى فيها مشترك، فعندما يقول ابن حزم عند كل أمة، ويقول تتفق فيها الأمم كلها، فإن هذا الاتفاق الحاصل هو العلوم والصناعات التي لا تتنافى مع الشرائع في الحضارات والناس محتاجة لها في معاشهم، ولم يكن للبشر من قبل معرفة بها، وللضرورة نعيد كلام ابن حزم في هذا المعنى، قوله في الفصل والملل: "وهكذا القول في العلوم ولا فرق ولسنا نعني بهذا ابتداء جمعها في الكتب لان هذا أمر لا متونة فيه...انما نعني ابتداء مئونة اللغة والكلام بها، وابتداء معرفة الهيئة وتعلمها وابتداء تعلم اشخاص الامراض وانواعها وقوى العقاقير والمعاناة[2] بها، وابتداء معرفة الصناعات فصح بذلك

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:4، ص78.

2- عنى الامر لفلان يعني عنيا(يأتي) حدث ونزل، وعنى فيه الاكل نجع. والأرض بالنبات اظهرته. وعنى بالقول كذا عنيا وعناية أراده وقصده. وعناه الامر عناية وعناية وعنيا عرض له وشغله واهمه. والكتاب عنونه. وعاناه معاناة قاساه=

انه لا بد من وحي الله تعالى في كل ذلك"[1]. وعند قوله أقساما سبعة، فهذا التقسيم الكلي، أراد به التعرض الجزئي لكل علم على حدا لمناقشة مواضيعه، وتبيين ارتباط العلوم في مواضع الالتقاء عند حاجتها لبعضها بعض. وفي هذا المعنى يقول: "فالعلوم كلها متعلق بعضها ببعض، كما بينا من قبل محتاج بعضها الى بعض"[2].

واثناء شرحه لهذه العلوم يتجنب ابن حزم مصطلح الفلسفة، حيث في ترتيبه للعلوم يذكر علم المنطق وفي تقديري ذكرها في الأولى لزوما لما هو متعارف عليه من علوم في عصره، لينبه القارئ بعدم وجودها في الترتيب ثانية، ويحيلنا بذلك الى المنطق الذي أراد به الحكمة والبيان والتمييز بين الأشياء. لذا عمدنا في الرسم البياني الى وضع العلوم التي قام بشرحها ويذكرها

بالترتيب، بالإضافة الى انه يشرح علم الشعر ويضعه في المرتبة بعد علم الطب، وعليه وضعنا

= وعالجه واعتنى بالأمر اعتناء اهتم به واحتفل. المعنى ما يقصد بشيء نقل العام الى الخاص. وقيل المعنى هو الصورة الذهنية من حيث تقصد من اللفظ. وقيل اللفظ اذا وضع بإزاء الشيء فذلك الشيء من حيث يدل عليه اللفظ يسمى مدلولا ومن حيث يعني باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه الشيء يسمى مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمى ج معان. للمزيد ينظر بطرس البستاني: قطر المحيط،ج2، مكتبة لبنان– ساحة رياض الصلح– بيروت، نسخة طبق الأصل عن طبعة 1869، ص1461–1465.

فمن خلال هذا الشرح نفهم ان كلمة معاناة في هذه الموضع تعني العمل بالعقاقير. وعندما نقول معاناة الطبيب بجسد المريض، ففي هذا الموضع تعني اشتغال الطبيب واهتمامه بالمريض أي فحصه . وكثير مما يضن انها خطأ مطبعي خاصة من المبتدئين، إذ يتبادر لذهن القارئ انها تعني الاشتغال بالأشياء الشاقة، وربما يريد إصلاحها لأنها خطأ مطبعي في اعتقاده، أو يريد تصحيحها لان القارئ نطقها خطأ والحقيقة أنه افسد المعنى. كما للوراق في معاناة التجليد، أو يعاني تجليد الكتب، ليس بالضرورة انها ارهقته الصناعة واتعبته، وانما الاشتغال بتجليد الكتب والتفنن فيها. وموضع الكلمة داخل الجملة عني به إبن حزم عناية فريدة قل نظيرها في التاريخ الاسلامي.

1– ابن حزم: الفصل في الملل، ج1، ص141.

2– ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:4، ص90

علم الشعر ضمن العلوم العقلية، وقد بينا ذلك في الشكل البياني محافظة على ما جاء في نص ابن حزم بالتدرج في الشرح، حتى لا نتصرف فيه، ونخل بما أراده ابن حزم، وقد يتبادر الينا ان علم الشعر من العلوم النقلية، صحيح هو من الأدبيات، لكن الشعر هو انتاج المرء وابداعه، يهتدي اليه بفكره، وعلى حسب مزاجه في مواضيعه ويشترك فيه المسلم وغير المسلم. بالإضافة الى ملكة العرب فيه قبل الإسلام، واشتراك الأمم فيه واتفاقها.

والعلوم التي كانت متداولة في عصر ابن حزم، يبين لنا ما هو حقيقي منها محتاج اليه المرء في اجله وعاجله وهو حق، أو باطل ويبين بطلانه وينهى عن ممارسته. والعلوم التي أسقطها ابن حزم من تصنيفه هي التي بين بطلانها، ويذكرها بعض الباحثين في خانة العلوم المذمومة

كالسحر والكيمياء والقضاء و النجوم، في حين ابن حزم يبطل القضاء بالنجوم وهو فرع من علم النجوم، انما يكره لمنتحله صحبة السلطان به أي علم النجوم ، ومثله علم الطب اذا صحب منتحله السلطان، وفيه يقول: "ان اتبع اهوائهم غشهم وان نصحهم استثقلوه"[1]ويبطل علم الكيمياء والقضاء بالنجوم، وفيهم يقول: وبالجملة تجارب وإذ هي كذلك فباطل بلا شك[2]. اما السحر فبطل مع القضاء بالنجوم. أما ما ذكر اجتنابه وذمه صراحة فهو اضرب من الشعر وهي أربعة: "الأغزال والرقيق، التصعلك، التغرب، الهجاء. ونوع من الشعر عنده من "المباح المكروه فإباحته لذكر فضائل الموت، وكراهته لان فيه الكذب. ولا خير في الكذب"[3]. أما علم البلاغة الناتج عن علم الشعر، فيقول فيه: "فإن صرفه صاحبه الى الله عزوجل والى تبيين الحقائق وتعلم الجهال فهي فضيلة، واما ان صرفه في ضد ذلك خسرت صفقته"[4].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:4، ص72.

2- نفسه، ص70.

3- نفسه، ص67-68.

4- نفسه، ص 80.

يقول ابن حزم: "فهذه الافانين هي التي يطلق عليها في قديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم وعند التحقيق وصحة النظر فكل ماعلم فهو علم، فيدخل في ذلك علم التجارة والخياطة والحياكة وتدبير السفن وفلاحة الأرض وتدبير الشجر ومعاناتها وغرسها والبناء وغير ذلك، وهذه للدنيا وحاجة الناس اليها في معاشهم. أما العلوم التي قدمنا الغرض منها التوصل الى الخلاص في المعاد فقط فلذلك استحقت التقديم والتفضيل"[1]. وهكذا نجد ابن حزم كما ذكرنا تصنيفه مبني على التماسك والترابط أكثر منه على القسمة، وليس على الفصل بينهم بخلاف ابن خلدون الذي يرجع العلوم العقلية الى فكر الانسان، فحتى الشعر الذي ذكره ابن حزم في العلوم العقلية لأنه حقيقة يهتدي اليه الانسان بفكره نجده عند ابن خلدون ضمن العلوم النقلية.

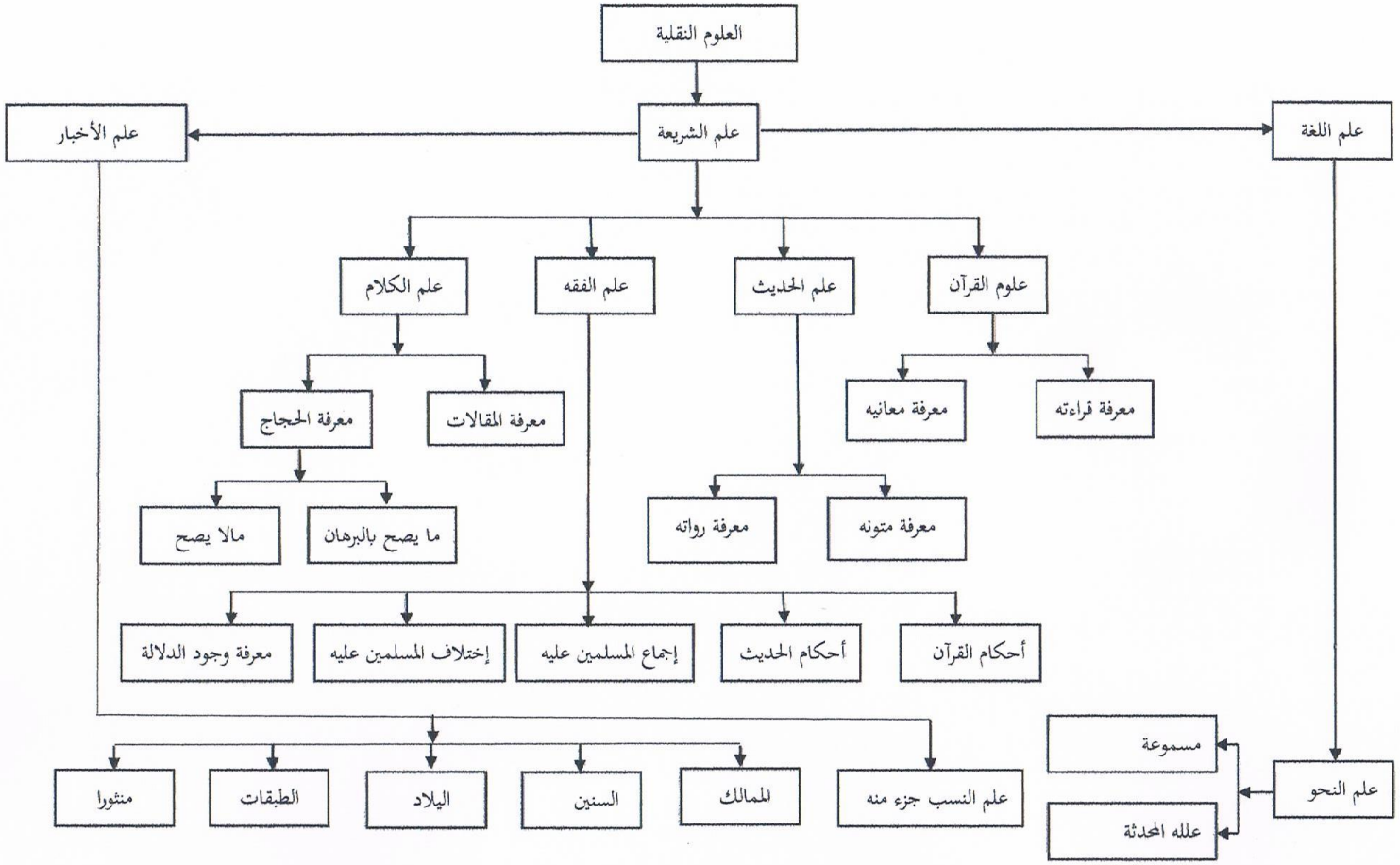
يقول ابن قيم الجوزية: "المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم وهي ضد دعوة الرسل"[2].

وفيمايلي رسوم بيانية للعلوم العقلية والنقلية في تصنيف ابن حزم الأندلسي:

- الشكل رقم1: رسم بياني يوضح رؤوس العلوم النقلية التي ضبطها ابن حزم وما نتج عنها من فنون.
- الشكل رقم2: رسم بياني يوضح العلوم العقلية المتداولة في عصر ابن حزم.

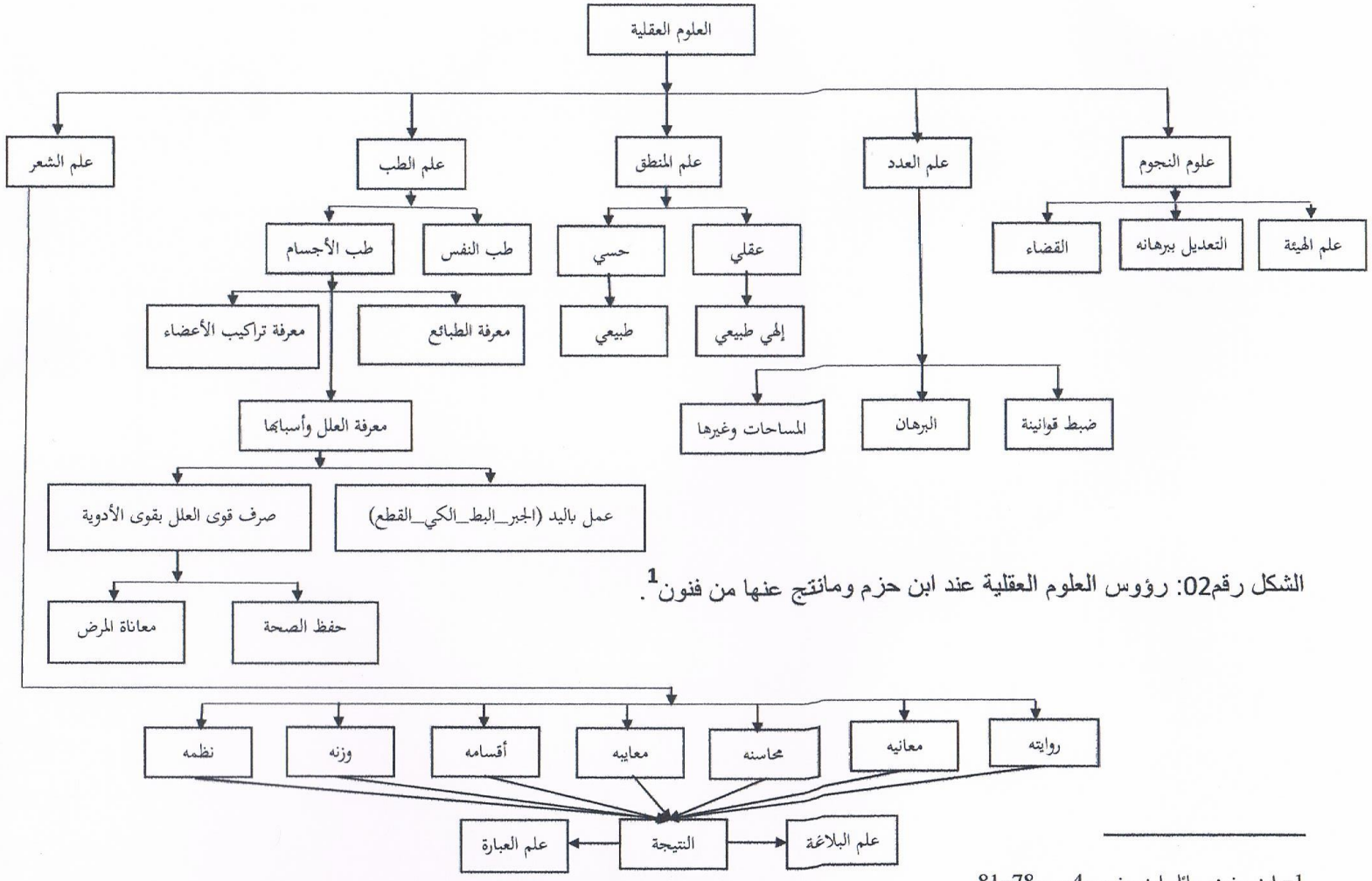
1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:4، ص81.

2- ابن قيم الجوزية(ت751هـ): مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج2، تخريج وتعليق: الحسن بن عبدالرحمن العلوي، مكتبة أصول السلف، الرياض- المملكة العربية السعودية، 2004، ص544.



الشكل رقم: 01. رسم بياني يوضح رؤوس العلوم النقلية المتداولة في عصر ابن حزم ومانتج عنها من فنون[1].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص78-80.



الشكل رقم02: رؤوس العلوم العقلية عند ابن حزم ومانتج عنها من فنون[1].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص78-81.

ب/ مظاهر الاختلاف في التصنيف بين ابن حزم وابن خلدون.

رغم الأهمية والتأسيس الذي ابداه ابن خلدون لعلم التاريخ، إلا انه اسقطه من تصنيفه وانفرد به لوحده وعده من العلوم الحكمية، وهو اختلاف جوهري مع ابن حزم الذي اعتنى بعلم الأخبار وضمنه كأساسي مع العلوم الشرعية، وكان من السباقين في ترتيبه وكيفية كتابته وتفسيره. لكن فضل ابن خلدون في التأريخ لعلوم عصره وتبيان مسارها التاريخي وتطورها، كما تكلم عنها جملة وعلى نهج ابن حزم تطرق لحقيقتها و بطلانها و منفعتها ومضرتها، لكن لا يخفى الاختلاف في المنهج الذي عالج به كل واحد منهم قضية التعاطي مع العلوم والمعارف. ويرجع ذلك أولا ان ابن حزم قصد الغاية من كل علم وبين احتياج بعضها لبعض واختصر الكلام فيها. في اطار المنهج التعليمي الذي أسس له.

أما ابن خلدون فقد استرسل في الشرح والتحليل ولم يبين حاجة هذه العلوم لبعضها بعض، وإنما أراد القول انها تكون وتكثر بوجود الاجتماع الإنساني. وقد أشار ابن حزم في مثل هذا بقوله: سمعت شيخنا أبا الحسن، يقول لي ولغيري، ان من العجب من يبقى في هذا العالم دون معاونة لنوعه على مصلحة، أما يرى الحراث يحرث له، والطحان يطحن له، والنساج ينسج له... وسائر الناس كل متول شغلا، له فيه مصلحة وبه اليه ضرورة؟ أفما يستحي ان يكون عيالا على كل العالم لا يعين هو أيضا بشيئ من المصلحة؟..."[1]. بالإضافة الى الفارق الزمني وتطور بعض العلوم وما نتج عنها من فنون وما هو محدث منها كعلم التصوف الذي عارضه ابن حزم في مهده، كما ابطل دعوة الالهام[2] وفيها يقول ابن حزم: "فإذا قد بطلت كل

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج:4، ص83.

2- الالهام: مايلقى في الروع بطريقة الفيض، وقيل الالهام ماوقع في القلب من علم وهو يدعوا الى العمل من غير استدلال بآية ولا نظر في حجة، وهو ليس بحجة عند العلماء الا عند الصوفيين. والفرق بينه وبين الاعلام ان الالهام أخص من الاعلام، لانه قد يكون بطريق الكسب وقد يكون بطريق التنبيه. للمزيد ينظرعلي بن محمد السيد الشريف الجرجاني (ت816هـ/1413م): معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة- مصر، 2004. ص32.

طريق في الوصول الى الحقائق من الإلهام[1] والتقليد، وثبت ان الخبر لا يعلم صحته ولا يتميز حقه من كذبه وواجبه من غير واجبه الا بدليل من غيره فقد صح ان المرجوع اليه حجج العقول وموجباتها"[2] وهي أوليات الحس والعقل والخبر الصادق والبرهان عند ابن حزم كما تقدم ذكره. أما ابن خلدون فيعتمد على الاقناع في كثير من المواضع، بل إن الالهام من مصادر المعرفة على حد قوله، ففي معرض حديثه عن الموبذان وانوشراون في سياسة الملك وكيف سيفسر كلامهم في فصل الدول والملك يقول:"...وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم ارسطو ولا إفادة موبذان.."[3] وفي موضع أخر من خلال نقده لكتاب سراج الملوك ، يقول: "وقد حوم القاضي ابوبكر الطرطوشي...ونحن الهمنا الله الى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره"[4]. فهذا النقد من ابن خلدون يفتقد للبرهان مقارن بابن حزم ويتجه نحو إقناع القارئ. وقد وصفه فرانز روزنتال من خلال هذه الفقرة بالمتواضع ويقصد شخصه وليس فكره. ونضيف هنا قول اخر لابن خلدون لنترك للقارئ يستنتج، يقول: "إن الالفاظ اللغوية انما يفهم منها المعاني التي وضعها العرب لها، فإذا استحال إسناد الخبر الى

1- يقول ابن حزم: والالهام علم يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال ولا إقناع ولا تقليد وهو لايكون الا إما فعل الطبيعة من الحي غير الناطق ومن بعض الناطقين أيضا كنسج العنكبوت وبناء النحل وما أشبه ذلك وأخذ الصبي الثدي وما أشبه ذلك، أو اول معرفة النفس قبل أوان استدلالها لنا كعلمنا ان الكل اكثر من الجزء وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل. للمزيد ينظر ابن حزم: الاحكام، ج1، ص40. ويقول في موضع أخر: الالهام دعوة مجردة من الدليل ولو أعطر كل أمرئ يدعواه المعراة لما ثبت حق وبطل باطل ولا استقر ملك احد على مال، ولا انتصف من ظالم، ولا صحت ديانة احد ابدا. لأنه لا يعجز أحد عن أن يقول ألهمت ان دم فلان حلال وان ماله مباح لي أخذه وان زوجه مباح لي وطأها وهذا لا ينفك منه. وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز ان تكون حقا، وأشياء متضادة يكذب بعضها بعضا، فلا بد من حاكم يميز الحق منها بالباطل وليس ذلك الا العقل الذي لا تتعارض دلائله، وقد بينا ذلك في كتاب التقريب. نفسه،17.

2- نفسه، ص17.

3- ابن خلدون: المقدمة، ص51-52.

4- نفسه، ص52.

مخبر عنه جهلنا مدلول الكلام حينئذ، وإن جاءنا من عندالله فوضنا علمه اليه ولا نشغل انفسنا بمدلول نلتمسه فلا سبيل لنا الى ذلك"[1].

نفهم من كلام ابن خلدون انه اذا لم يكن هناك دليل الذي هو الشخص المخبر فوض أمره الى الله، ولا يتحقق في الخبر اذا كان صادق او كاذب، فحتى الاستحالة التي ذكرها قد سقطت وكل شيئ عنده إذا في الإمكان. أليست هذه دعوة إلهام؟ بينما ابن حزم عنده قول اخر بخصوص الالفاظ، يقول: "وقد علمنا ضرورة ان الألفاظ انما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن احالها فقد قصد ابطال الحقائق جملة وهذا غاية الافساد وبالله تعالى التوفيق"[2]. وعلى هذا الأساس دفع بابن حزم ان يصنف اللغة من العلوم الاساسية من مجموع الثلاثة الشرعية في الحضارة الإسلامية. بل اللغة عنده وقفية، كما تقدم ذكره. يقول احد الباحثين: "وأساس الحقيقة لا يظهر الا في اللغة، ومن هنا كانت اللغة عند ابن حزم هي المحك الأول للحق والباطل"[3].

ومرد هذه المناهج الى رؤى وتصورات عقائدية، يمكن لنا الوقوف عليها من خلال قول كل واحد من علمائنا المعنيين في هذا البحث، يقول ابن خلدون: "أما الظواهر الخفية الأدلة والدلالة، كالوحي والملائكة والروح والجن، والبرزخ وأحوال القيامة والدجال والفتن والشروط وسائر ماهو متعذر على الفهم أو مخالف للعادات فان حملناه على ما يذهب اليه الأشعرية في تفاصيله، وهم أهل السنة"[4].

1- ابن خلدون: المقدمة، ص601.

2- ابن حزم: الاحكام، ج1، ص58.

3- شرف الدين عبدالحميد امين: ابن حزم الاندلسي ونقد الميتودولوجيات الإسلامية اللابرهانية، قسم الدراسات الدينية- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المملكة المغربية، 2018، ص16.

4- ابن خلدون: المقدمة، ص606-607.

وفي باب الكلام في المعارف يقول ابن حزم: "وأما علم الله تعالى فليس محدودا أصلا، ولا يجمعه مع علم الخلق حد ولا جنس ولا شيء أصلا، وذهب الاشعرية الى ان علم الله تعالى واقع مع علمنا تحت حد واحد"[1].

وجاء في كتاب مذاهب الاسلاميين قول الاشعرية: " العلم هو معرفة المعلوم على ماهو عليه » ، يعلق عبدالرحمن بدوي على هذه العبارة قائلا: وهو تعريف جامع مانع، ولم يقل معرفة الشيء، لان العلم يشمل الشيء وما ليس بشيء، اذ المعدوم معلوم، وهو ليس بشئ. لهذا قال: معرفة المعلوم حتى يشمل المعرفة بالموجود والمعدوم معا"[2].

استحضرنا هذه الأقوال لأنها تفرض نفسها في هذا الباب الذي يتعلق بعلمائنا في رؤيتهم وتصورهم، فإذا كان ابن حزم صارم لا يقبل الا الدليل في حقيقة المعارف والبرهان عليها وهذه ظاهريته، أو كما يقول احد الباحثين: "منهج يجمع بين اليقين في النظر والعمل من خلال نسق مفتوح لا مغلق، ويجمع بين العقل والتجربة بين الاستنباط والاستقراء بين المعرفة عن طريق الحس والعقل، والمعرفة عن طريق النص والوحي"[3]. فان ابن خلدون كثير ما يسلم لقضية بدون النظر في حقيقتها كما انها كما اشرنا يتفتقد للبرهان، وعليه كما يقول عبدالله العروي: "يجب الانطلاق من الوضع الذي يحتم استعمال هذه الكلمة او تلك، يجب التحويم حول الموضوع من عدة مراقب حتى يتبين المقصود من استعمال هذه المفردة وليس غيرها"[4].

"لقد كان عصر ابن خلدون يعج بأنواع من المعارف المتداخلة والمتنافرة منها ماينتسب الى

1- ابن حزم، الفصل في الملل، ج:5، ص242.

2- عبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين(المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية)، دار العلم للملايين، بيروت –لبنان، 1997،ص596.

3- شرف الدين عبدالحميد امين: المرجع السابق، ص9.

4- عبدالله العروي: نقد المفاهيم، ط1، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء–المغرب، 2018، ص66.

الدين ومنها ما ينتسب لقدرة خارقة للعادة تتحدى العقل، وتتجاوز النقل، ومعارف غير منظمة ولا مؤطرة في اطار معرفي عام"[1]. لكن هذا التداخل، وعدم التنظيم ليس خلل. "إذا سلمنا بفكرة ان المعارف والعلوم ترتبط ببعضها وتتكامل في عمليات كشف الحقائق...فإن نظرية المعرفة الإسلامية لا تستبعد الحدس والتذوق الروحي كمصادر للكشف ولو على صعيد الأفراد في أقل تقدير"[2]. وقد افرز ابن خلدون هذه العلوم وأرخ لما هو متداول في عصره، سواء في بلاد المغرب او غيره من بلدان العالم، وبين حقيقتها من باطلها كما فعل ابن حزم، غير ان تطور العلوم نتج عنه فنون أخرى وهي كثيرة سنبينها بعد قول ابن خلدون فيها: "إعلم ان العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الامصار تحصيلا وتعليما هي على صنفين:

- ✓ صنف طبيعي للإنسان يهتدي اليه بفكره: وهو العلوم الحكمية والفلسفية(العلوم العقلية).
- ✓ وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه: وكلها مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل (العلوم النقلية)"[3].

وعلى هذا الأساس وضعت رؤوس العلوم في الصنف الذي تنتمي اليه. فالعلوم النقلية بعد تفكيك نصها، اعدت تكريبه في رسم بياني عام لمجمل العلوم النقلية. فتطلب عن ذلك اشكال أخرى لكل رأس من هذه العلوم لتبيين الناتج عنها من فروع وفنون عند ابن خلدون، أما العلوم العقلية التي جاءت أول الترتيب في نص ابن خلدون، ونظرا للاسلوب المتداخل في شرحها فمن الصعوبة ما حصل في تفكيكها وإعادة تركيبها واجتهدت في توضيحها في رم بياني ليقف من خلالها القارئ على ماكان متداول من علوم في عصره وأرخ له. وجاء ترتيبها كالتالي:

- ✓ الشكل رقم 03: رؤوس العلوم العقلية ومانتج عنها من فروع وفنون.

1- محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص301.

2- علي القريشي: المرجع السابق، ص199-200.

3- ابن خلدون: المقدمة، ص 549-550.

- ✓ الشكل رقم 04: رسم بياني عام لرؤوس العلوم النقلية المتداولة في عصر ابن خلدون.
- ✓ الشكل رقم 05: رسم بياني لفنون علوم القرآن.
- ✓ الشكل رقم 06: رسم بياني لفنون علم الحديث.
- ✓ الشكل رقم 07: رسم بياني يوضح الناتج من فنون عن علم الفقه وتطور في المذاهب وانتشارها.
- ✓ الشكل رقم 08: رسم بياني يوضح فرع علم الفرائض ومانتج عنه من فنون.
- ✓ الشكل رقم 09: رسم بياني لعلم أصول الفقه ومانتج عنه من فنون.
- ✓ الشكل رقم 10: يبين تطور علم التصوف واسراره إلى عهد ابن خلدون.

كنت قد قدمت رسم العلوم العقلية على النقلية في تصنيف ابن خلدون بناءا على ترتيبه وتدرجه في معرض حديثه عليها، ليس كإبن حزم الذي قدم العلوم النقلية على العقلية، بعد ضبطها كليا في قسم واحد، ونرى ان هذا الاختلاف يخضع لمعايير يمكن القول عليها:

ان ابن حزم يرى في العلوم النقلية هي العلوم الحقيقية الموصلة الى النجاة في الدنيا والاخرة، كما يرى انها علوم وحيانية وقفية ناسخة لما سبقها. سواء في الكتاب والسنة او اللغة، او الخبر الصادق عن رسول الله صلى الله عليه، "فصح بذلك تقديمها وتفضيلها"[1].

اما العلوم العقلية فهي مساعدة لها، ومحتاج اليها الانسان في اجتماعه، وبيان احتياجها "كالطب محتاج اليه في الشرع لمعرفة العيوب التي تجب التكليف كعاهة المجنون المتملكة وقوام الأفات والادواء، فلابد من معرفة العلل ومدواتها. والدعاء الى الله عزوجل واجب، ولا سبيل اليه الا بالخط والبلاغة، ومعرفة ماتستجلب به القلوب من حسن اللفظ، وبيان المعنى، ولا يكون هذا الا بالمعرفة الشرعية وباللغة وبالإعراب وبالفصاحة وحكم المنظوم والمنثور"[2].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص81.

2- نفسه، ص82-83.

وهذا الاستجلاب الذي يتحدث عنه ابن حزم هو الطب النفسي، وقد أبنا موضعه في رسم العلوم العقلية بناء على تصنيفه، كما أضفنا في هذا الرسم علم الشعر ومعيار ذلك فيما سبق من حكم المنظوم والمنثور الذي ذكرنا آنفا. فلا يخفى على الناظر هذا الترابط في التصنيق، وقد يتساءل احدهم ماعلاقة الطب باللغة؟ وان الشعر من الفنون الأدبية ويتبادر لنا انه من صنف العلوم النقلية، لكن عند التثبت والنظر نجد ان العلوم مرتبط بعضها ببعض ومحتاج اليها المرء في حياته وكما ذكرنا انها من انتاج البشر وابداعهم، فصح انه يهتدي اليها الانسان بفكره على حد قول ابن خلدون في العلوم العقلية. وجملة القول عن المعيار الذي اتخذه ابن حزم هو الاجتهاد في الدين الذي من خلاله سعى إلى رد الأشياء وضبطها في مواضعها وراجع ذلك لتفكيره العميق وتمييزه العبقري، وبذلك يكون قد ساهم في التأريخ للعلوم بنظرية معرفية(الابستمولوجيا) سابقة في تاريخ العلوم الإنسانية. وهي وزبدة الفكر الاندلسي في القرن الخامس هجري الحادي عشر ميلادي.

أما ابن خلدون فبالإضافة الى المنطلق العقدي فلا يخفى في تصنيفه ماطرأ على العلوم من اصطلاحات الناس لها، وبذلك فتصنيفه خاضع فيما هو متعارف عليه بين الناس ذاكر لذلك جملة ومبينا المسار التاريخي للعلوم، وهذا التصنيف الخلدوني مبني على الحاق الفروع من مسائلها بالأصول، ويرجع ذلك الى القياس الذي يبطله ابن حزم، غير ان ابن خلدون انفرد بتصنيف لم نجده عند غيره في حد اطلاعنا وهو انه في معرض حديثه عن علم التصوف يقسم علم الشريعة الى صنفين:

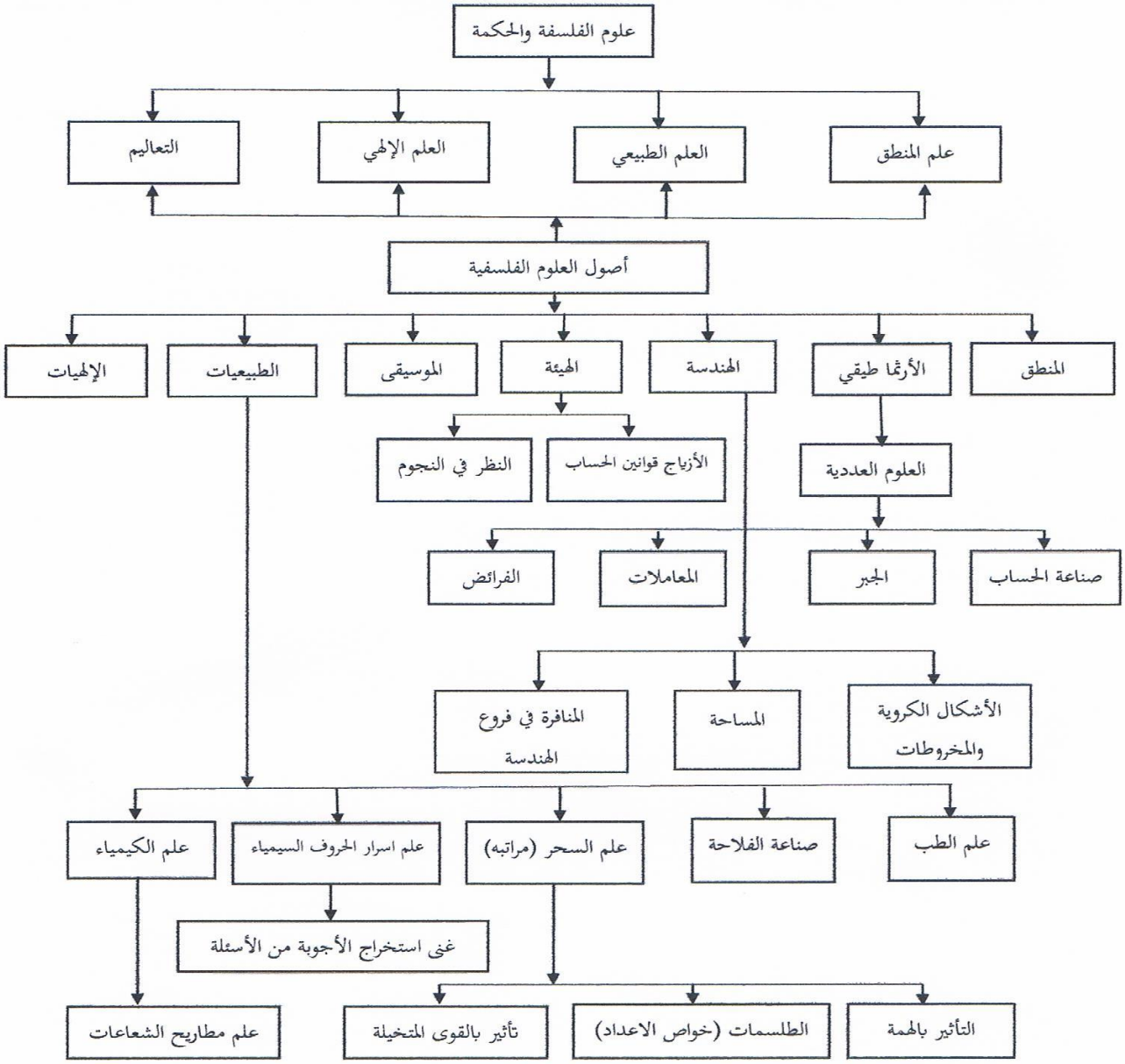
- صنف مخصوص بالفقهاء واهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات.
- وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق الى ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك(علم التصوف).

فعلم التصوف الحادث في الامة يعده ابن خلدون علما مستقلا ويوازنه بعلم الفقه ويحتكم بدوره الى أصول وقواعد، بل على اثره يقسم علم الشريعة الى صنفين، ومرجع ذلك عند ابن خلدون انه مؤرخا لما يدور بين الناس في شتى المجالات، بالإضافة الى الدور الكبير الذي قام به صوفية بلاد المغرب في نشر فكرهم، "حيث كان لهم حظ وافر في مجالات العلوم النقلية والعقلية، فتعددت اسهامات الفرد الواحد منهم في العديد من العلوم تدريسا وتأليفا، لذا نجد أسمائهم يتكرر ذكرها في ميادين علمية مختلفة"[1]. فتعدد التيارات الصوفية وتنوعها، والنشاط الفكري فيما بينها في المشرق والمغرب، وتصدرهم لمجالس العلم والتربية الاجتماعية، جعل من ابن خلدون يضعه في هذه المرتبة.

ورغم تتلمذ ابن خلدون في علم الانساب على ابن حزم كما يقول عبد الحليم عويس، وبالإضافة الى توجيه ابن حزم لابن خلدون في تقديري، واحالته الى كتب التاريخ العام كالمسعودي وغيره الذي نحا نحوه في تاريخه المشهور بالعبر، الا ان الاختلاف الجوهري يبقى ظاهرا بين المجتهد والمقلد، ذلك ان فلسفة العلوم (الأبستمولوجيا) الخلدونية تفتقد للحجة والبرهان الذي يتمتع به ابن حزم، وتستند إلى إقناع القارئ في مواضع كثيرة من المقدمة. حيث ان ابن خلدون عند توظيفه لمثل هذه الحجج والبراهين في مسألة ما نجدها عند ابن حزم.

وفيمايلي الرسوم البيانية في تصنيف العلوم عند ابن خلدون.

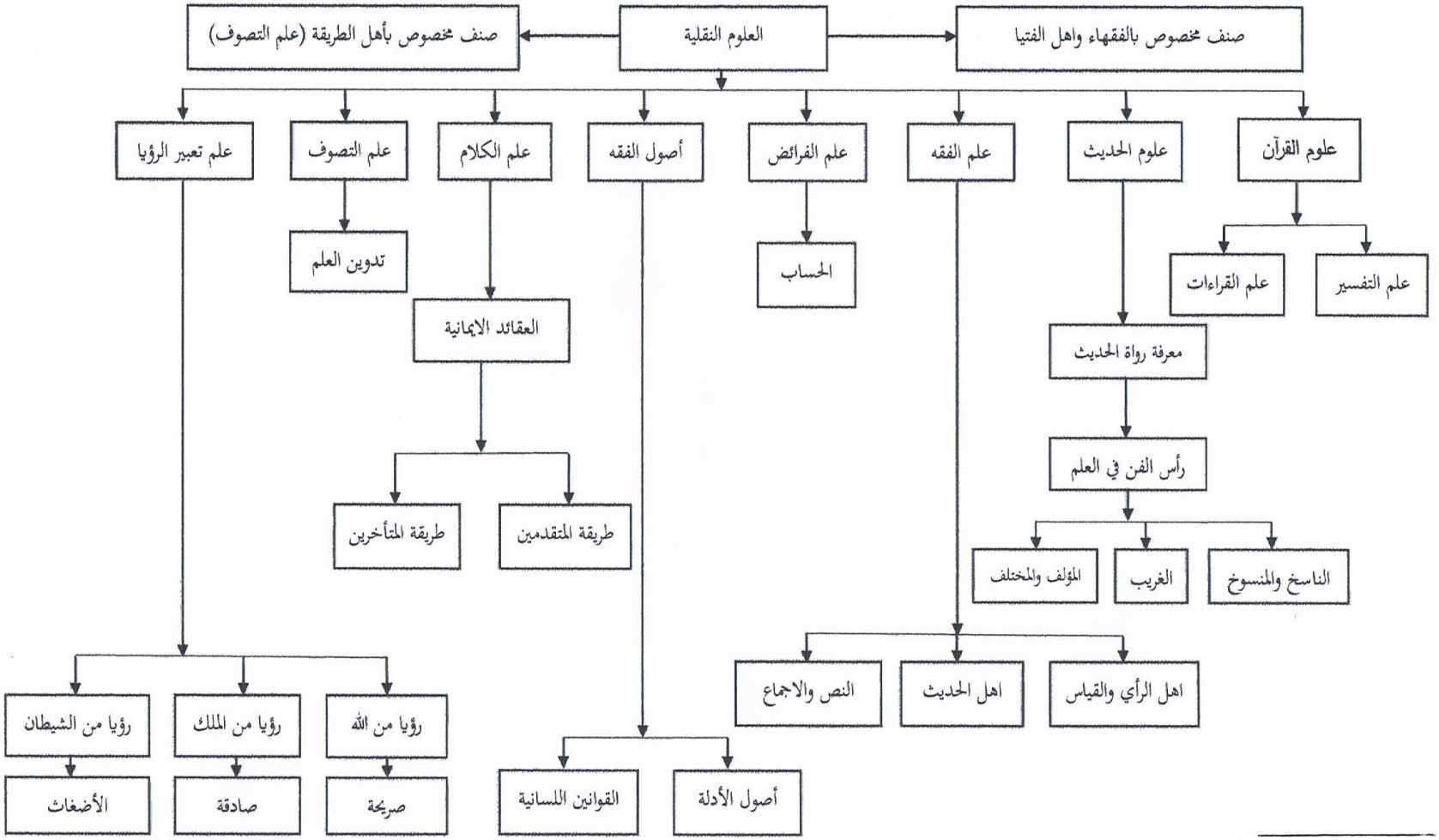
1- الطاهر بونابي: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6و7 الهجريين/12و13 الميلاديين، نشاته-تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع-عين مليلة، الجزائر، 2004، ص238.



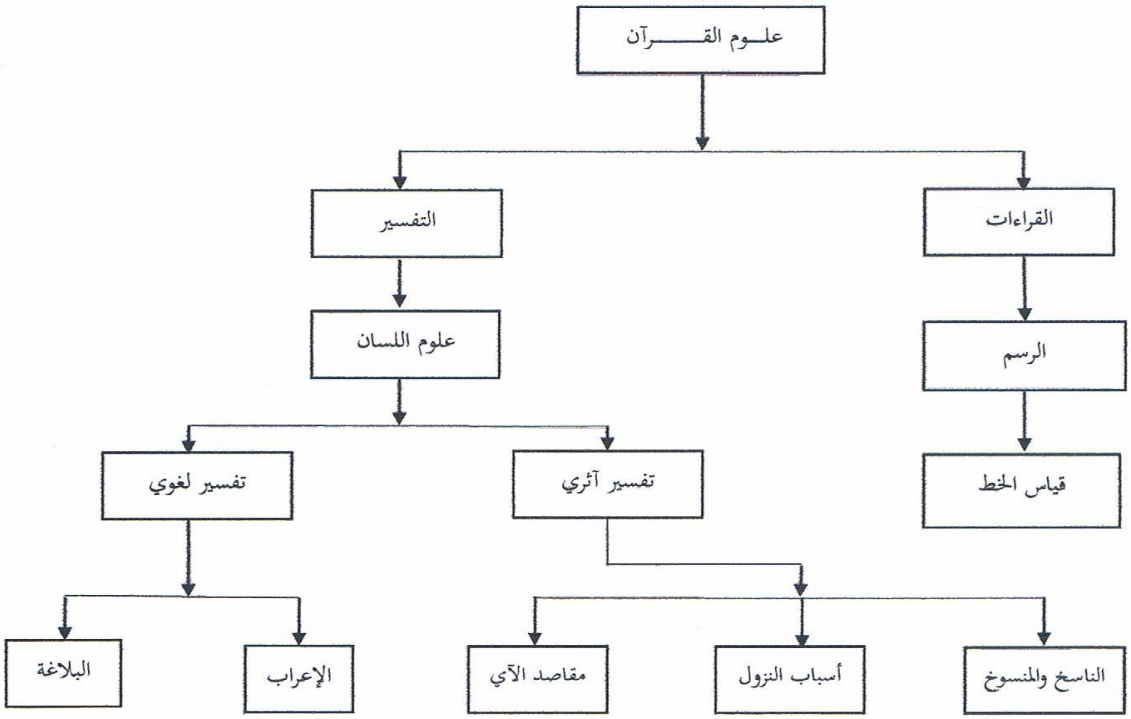
الشكل رقم3: رؤوس العلوم العقلية ومانتج عنها من فروع وفنون[1].

1- ابن خلدون: المقدمة، ص 629،549-630، 633-642، 649-668.

الشكل رقم 4: رسم بياني عام لرؤوس العلوم النقلية المتداولة في عصر ابن خلدون[1].

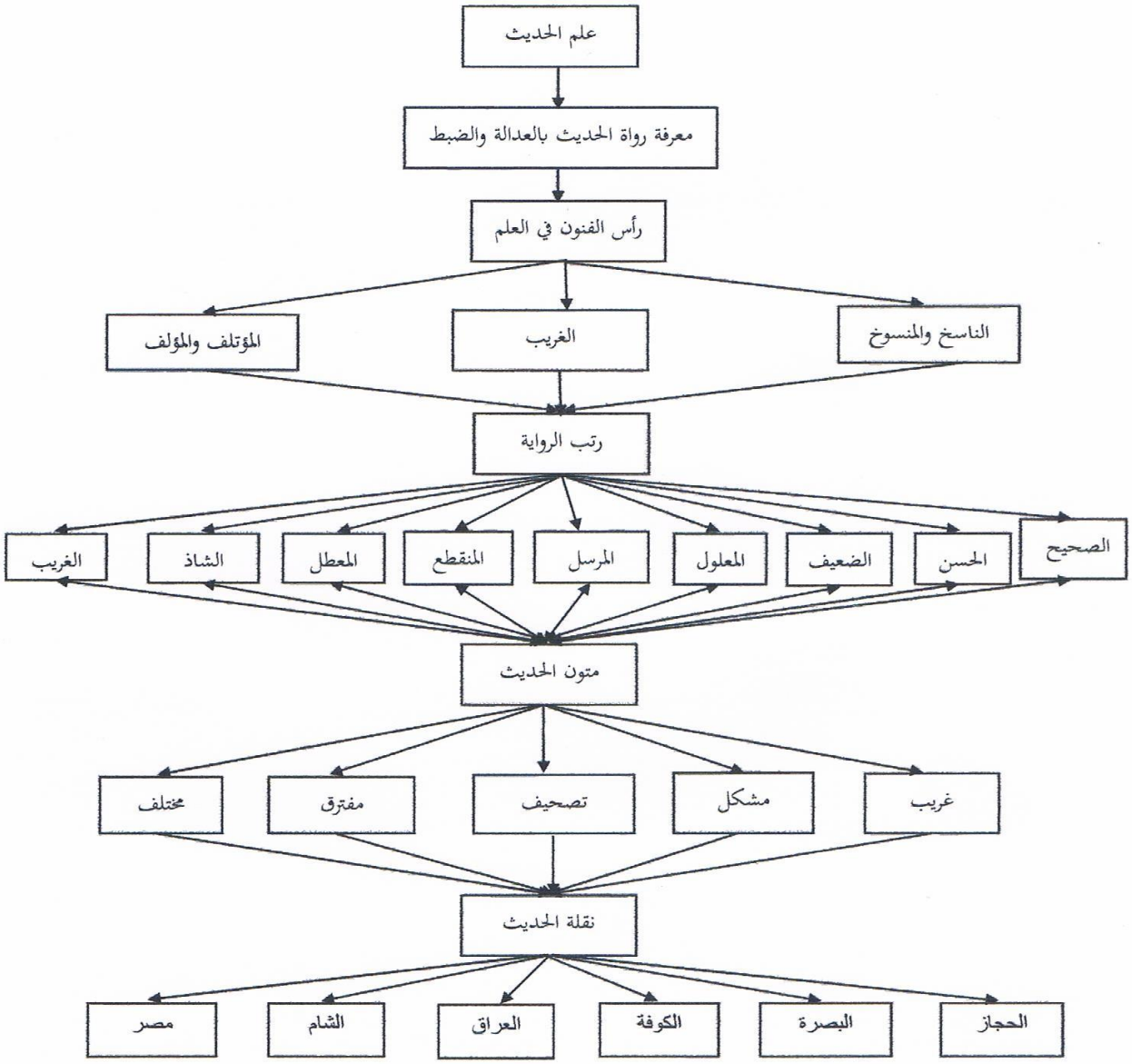


1- ابن خلدون: المقدمة، ص 549-557، 563، 564-568، 571-574، 576-579، 580، 611-625، 628.



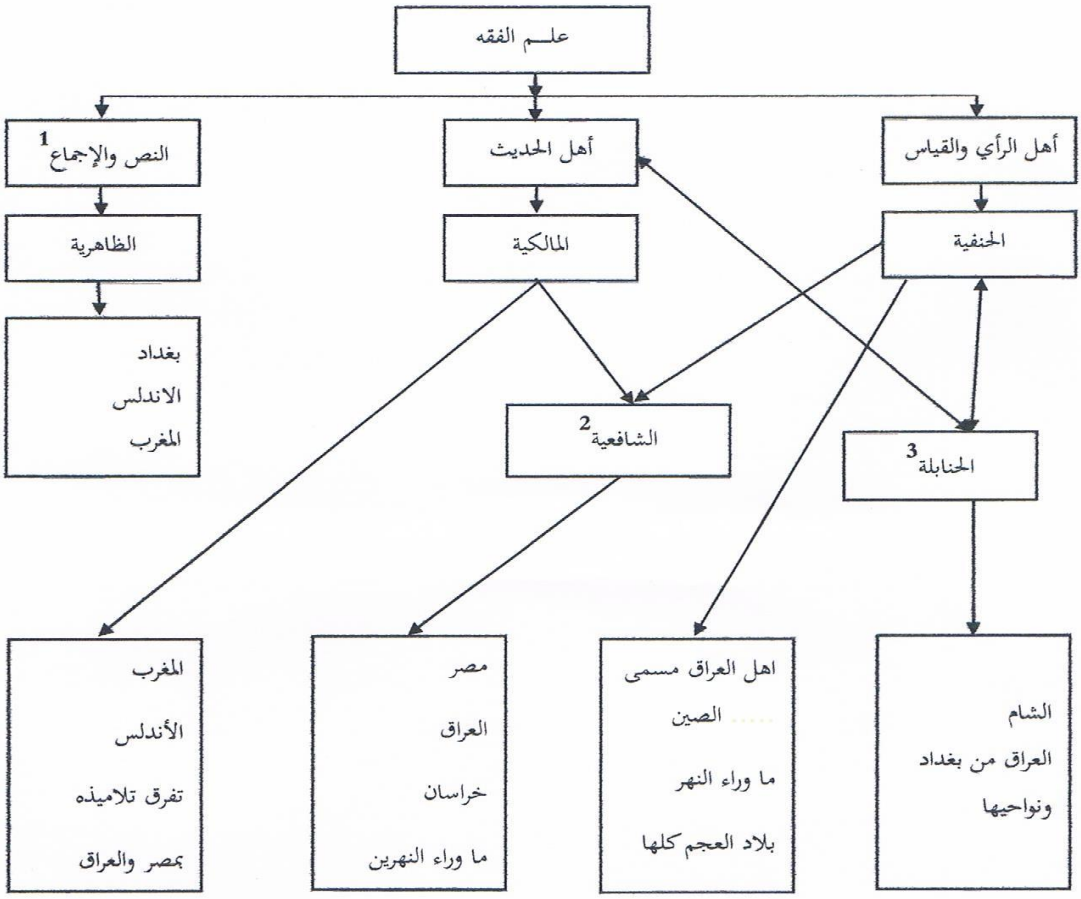
الشكل رقم: 05 رسم بياني لفنون علوم القرآن[1].

1- ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 553-555.



الشكل رقم06: رسم بياني لفنون علم الحديث[1].

1- ابن خلدون: المقدمة، ص557-661.



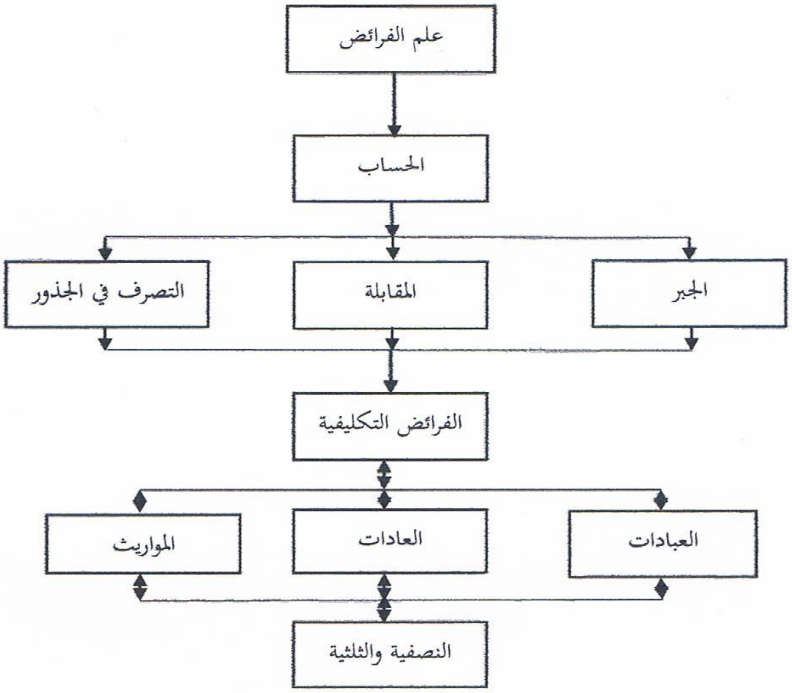
الشكل رقم: 07 رسم بياني يوضح الناتج من فنون عن علم الفقه وتطور في المذاهب وانتشارها[4].

1- لا يعني في هذا الشكل أن النص والاجماع يخص الظاهرية وحدهم، وإنما اختصوا به كأصل للأدلة الشرعية وانفردوا بذلك. ولا يعني انهم ليس منهم من اهل الحديث، لكنهم ليس من اهل الراي والقياس. كما لا يعني الشكل ان المالكية ليس من اهل الرأي القياس وان الحنفية ليس منهم من اهل الحديث.

2- مزج محمد بن ادريس المطلبي الشافعي(ت204هـ/820م) طريقة اهل الحجاز وامامهم فيها مالك بن انس الاصبحي(ت179هـ/795م)، بطريقة اهل العراق وامامهم أبو حنيفة النعمان بن ثابت(ت150هـ/767م)، واختص بمذهب. للمزيد ينظر ابن خلدون: المقدمة، ص566.

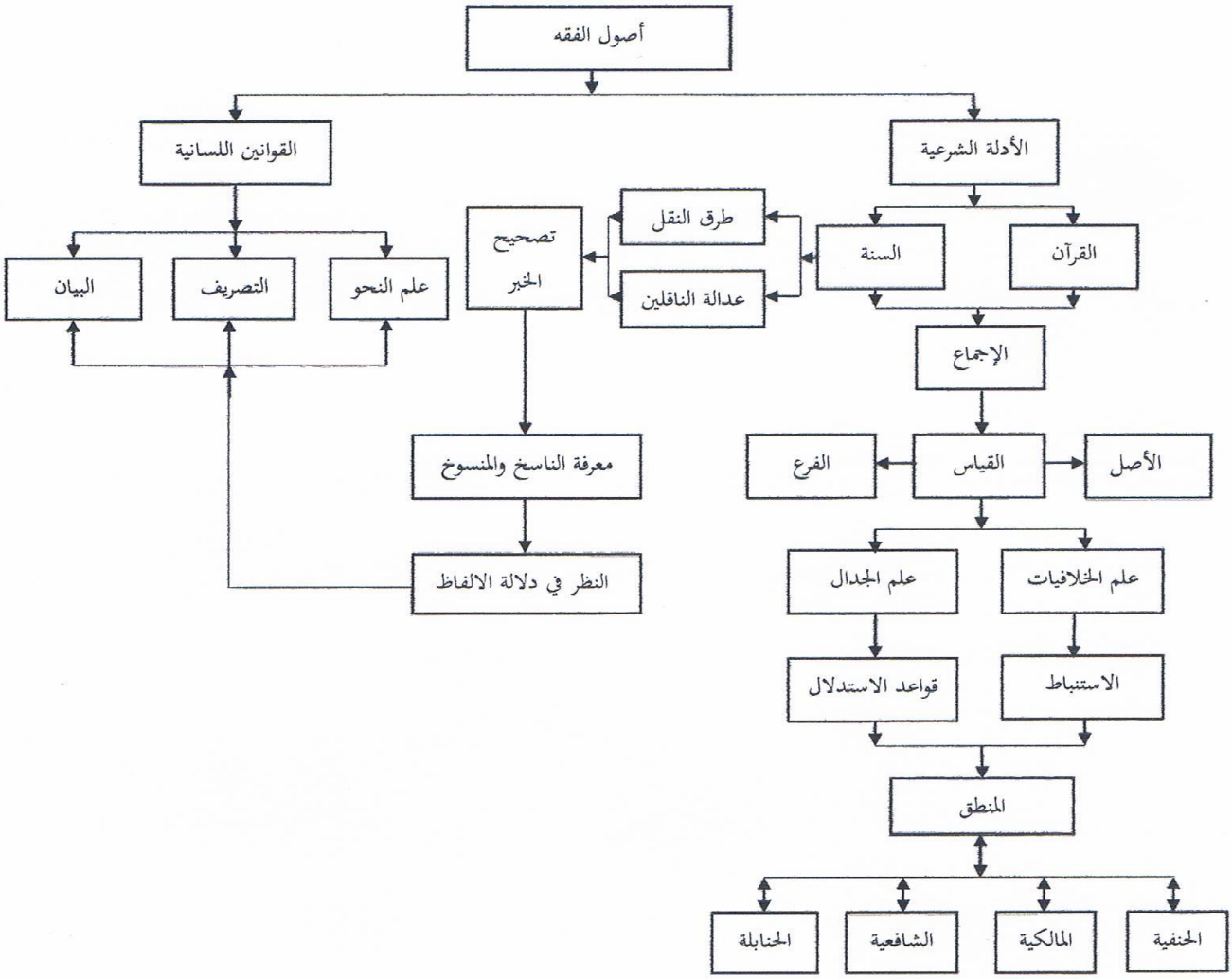
3- الامام احمد بن حنبل(ت241هـ/855م)، مع انه كان من علية المحدثين، فقد درس أصحابه على أصحاب الامام ابي حنيفة، واختصوا بمذهب. ابن خلدون: المقدمة، ص566.

4- ابن خلدون: المقدمة، ص 564-568.



الشكل رقم08: رسم بياني يوضح فنون علم الفرائض[1].

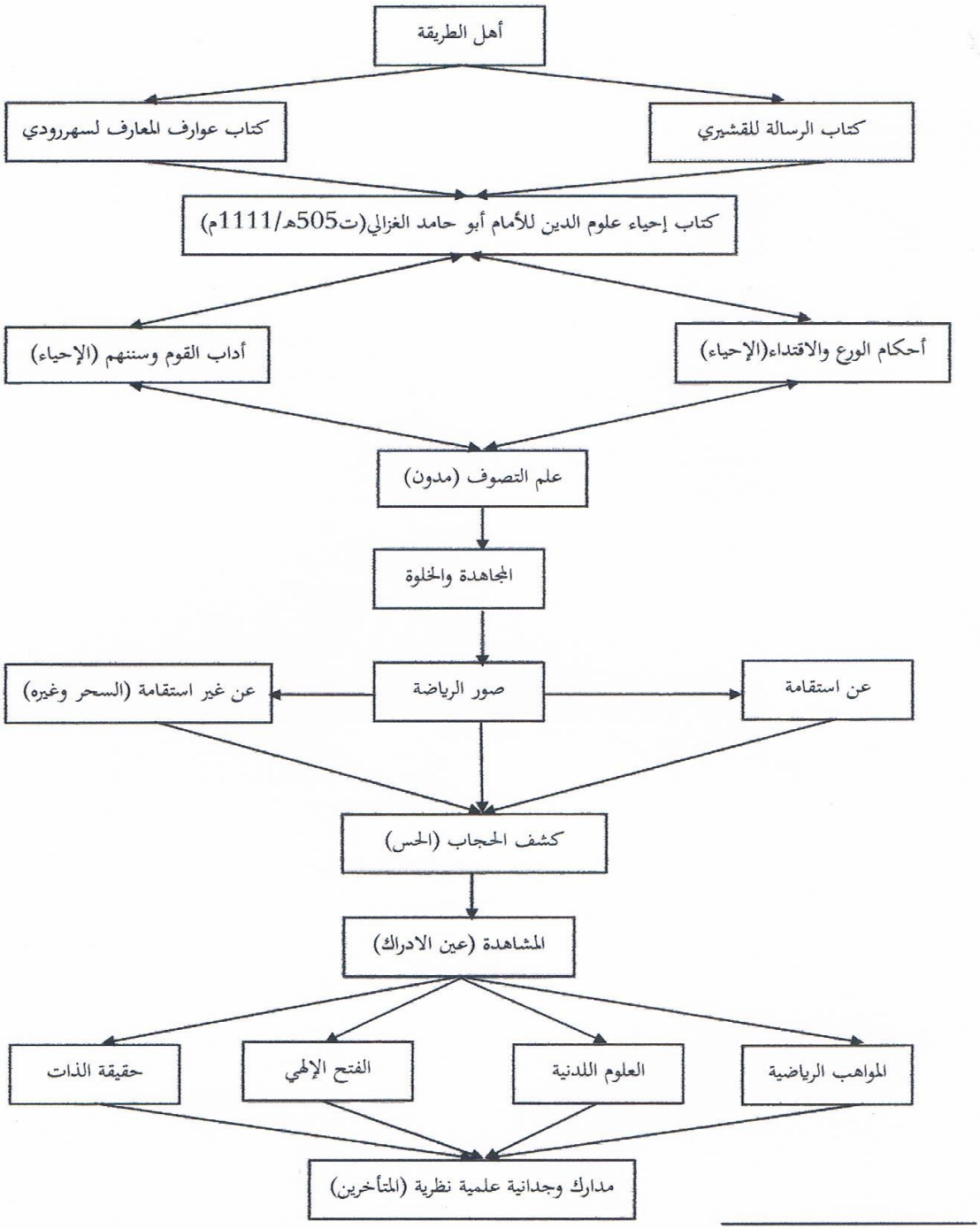
1- ابن خلدون: المقدمة، ص571-572.



الشكل رقم09: رسم بياني لعلم أصول الفقه ومانتج عنه من فنون[1].

1- ابن خلدون: المقدمة، ص 573-579.

الشكل رقم10: يبين تطور علم التصوف واسراره[1] في عهد ابن خلدون.



1- ابن خلدون: المقدمة، ص611-624.

الفصل الثالث: توظيف المعارف في العلوم الاجتماعية والعقلية والدينية عند ابن حزم وابن خلدون.

أ/ المعرفة بين الضرورة والاكتساب عند ابن حزم.

ب/ دعائم البحث العلمي وتحصيل المعارف.

ج/ الطريق إلى الخبر وأهمية التاريخ.

د/ قراءة وتحليل في رسالة مراتب العلوم.

هـ/ معطيات المعرفة عند إبن خلدون.

أ/ المعرفة بين الضرورة والاكتساب عند ابن حزم.

اللافت للنظر عند قراءة نص رسالة المعارف لابن حزم اننا نكتشف المنهج الذي عالج به قضية ما، حيث لا يفصل في مسألة الا وقد ناقش موضوعها من عدة جوانب وقلما نجد عند غيره مثل هكذا مناقشة لموضوع ما، إذ "كل منهج يصدر عن رؤية ولابد، إما صراحة وإما ضمنا والوعي بأبعاد الرؤية شرط ضروري لاستعمال المنهج استعمالا سليما مثمرا. الرؤية تؤطر المنهج تحدد له افقه وابعاده والمنهج يغني الرؤية ويصححها"[1]. وعليه فانا نظرة ابن حزم مبنية على التمييز الذي ابانه العقل. يقول طه عبدالرحمن: "اذا كان البيان يفيد التمييز وكان الوجود يميز والعقل يميز، فإن موضوع علم البيان يصير هو النظر في العلاقات بين الفروق التي يدركها العقل في الموجودات او"المسميات" وبين المعاني التي تحملها الأسماء سواء كانت منطوقة او مشار اليها بالكتابة او بغيرها، وهذا بالذات مدلول عباراته التي ما فتئ يكررها ابن حزم، وهي معرفة فروق وقوع المسميات تحت الأسماء"[2]. ويذهب طه عبدالرحمن ان ابن حزم "ينزل تعريفه للبيان منزلة تعريفه للمنطق، ويجعل اللفظان مترادفان"[3].

واذا نطرنا في قول ابن حزم فليس بعيدا ماذهب اليه طه عبدالرحمن، يقول ابن حزم: "والنطق عندنا هو التصرف في العلوم والصناعات ومعرفة الأشياء على ماهي عليه، فلو كان ذلك النطق بخلاف هذا لكان ليس معرفة للأشياء على ماهي عليه ولا تصرفا في العلوم والصناعات، فهو اذا ليس نطقا"[4]. "فموضوع البيان هو ادراك الفروق في الأشياء واستخراج

1- محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص26.

2- طه عبدالرحمن: المرجع السابق، ص333.

3- نفسه، ص 334.

4- ابن حزم: الفصل في الملل: ج1، ص151.

وجوه التباين بينهما، كما انه حدد لفظ النطق بكونه يدل على معنى التمييز، والنطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام ولكنه التمييز للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور"[1]. وهكذا نجد ابن حزم في موضوع المعارف يذكر تباين الناس وآرائهم قبل استنتاجاته ويعبر على ذلك بقوله: "اختلف الناس في المعارف فقال قائلون: المعارف كلها باضطرار اليها، وقال اخرون المعارف كلها باكتساب لها، وقال اخرون بعضها باكتساب وبعضها باضطرار"[2] .

فهذه المقارنة الأولية بين أقوال من تقدموه أو عاصروه، وقبل ان يتطرق ابن حزم في تحليل موضوعه يمهد له بطريقته ويطمئن طالبه بقوله: "والصحيح في هذا الباب ان الانسان يخرج الى الدنيا غفلا، لا معرفة له بشيئ"[3]. كما قال عزوجل:(اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيء)[4] "وقبل ان يبدأ الانسان بالتمييز تكون حركاته كلها طبيعية حتى يحدث الله لها التفكير والاستدلال والفهم"[5].

ويرى ابن حزم ان المعارف اضطرارية ولم يركن لاكتسابها لأنها خاضعة للاستدلال في بعض الأحيان، ويعلق على ذلك بقوله: "حتى اذا كبر وعقل وتقوت نفسه الناطقة، وأنست بما صارت فيه وسكتت اليه، وبدأت رطوباته تجف بدأت بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها، فيحدث

1- طه عبد الرحمن: المرجع السابق، ص333.

2- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص241.

3- نفسه.

4- سورة النحل، الاية78.

5- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص241.

الله تعالى لها قوة على التفكير، واستعمال الحواس في الاستدلال، واحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تميز به، فطريقه الى بعض المعارف اكتساب في اول توصله اليها لأنه بأول فهمه ومعرفته عرف ان الكل اكثر من الجزء، وان جسما واحدا لا يكون في مكانين وانه لا يكون قاعدا قائما معا"[1].

ويضيف ابن حزم حول استقرار المعنى عند الفرد فيما عرفه، حتى وان عجز في التعبير عنه، وفيه يقول: "وهو ان لم يحسن العبارة عن ذلك فان احواله كلها تقتضي تيقنه لكل ما ذكرنا وعرف أولا صحة ما ادرك بحواسه ثم انتجت له بعد ذلك سائر المعارف بمقدمات راجعة الى ما ذكرنا من قرب او من بعد، فكل ما ثبت عندنا ببرهان وان كان بعيد الرجوع الى ما ذكرنا فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده ان يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فاذ لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار"[2]. ولم يغفل ابن حزم في تقديم الحجة في تشكيكه للمعرفة المكتسبة وغير مستقرة عنده بقوله: "إذ ما لم يعرف بيقين فإنما عرف بضن وما عرف ضنا فليس علما ولا معرفة، هذا ما لا شك فيه، إلا أن يتطرق الى طلب برهان بطلب هذا الطلب هو الاستدلال، ولو شاء ألا يستدل لقدر على ذلك، فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط. واما ما كان مدركا بأول العقل وبالحواس فليس عليه استدلال أصلا، بل من قبل هذه الجهات يبتدئ كل احد بالاستدلال وبالرد الى ذلك فيصح استدلاله او يبطل"[3].

ويؤكد لنا مرة أخرى ان المعرفة اضطرارية، لان ما شهدت له الحواس وأول العقل والبرهان لا تستطيع ان تنفيه النفس، ويقرر ذلك بقوله: وحد العلم بالشيء هو المعرفة به ان نقول: "العلم

1- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص241.

2- نفسه.

3- نفسه، ص241-242.

والمعرفة[1] اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك اما بشهادة الحواس وأول العقل واما ببرهان راجع من قرب او بعد الى شهادة الحواس وأول العقل، واما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عزوجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال"[2]. وينفي ابن حزم ان المعرفة بالاستدلال موصلة الى الحقيقة، ويستثني ما رفضته النفس شرط طلب البرهان للمعرفة ويحتج بقوله: "فقد صح ان الاستدلال لا معنى له، وانما المدار على اليقين والعقد فقط، وانما يضطر الى الاستدلال من نازعته نفسه اليه، ولم يسكن قلبه الى اعتقاده مالم يعرف برهانه فهذا يلزمه طلب البرهان حينئذ"[3].

ويدافع ابن حزم على فكرته بان المعرفة اضطرارية بطرح بأسئلته النقدية ويرد بالحجة الدامغة التي ليس معها شك، ويقول: "فان قال قائل فاذا العلم كله باضطرار والاضطرار فعل الله تعالى في النفوس، فكيف يؤجر الانسان او يعذب على فعل الله تعالى فيه؟ قلنا: نعم، لا شيء في العالم الا خلق الله تعالى، وقد صح البرهان بذلك على ما اوردنا في كلامنا في خلق الأفعال في ديواننا هذا، والحمد لله، وما جاء قط نص ولا برهان عقل بالمنع من ان يعذبنا الله تعالى ويأجرنا على ما خلق فينا، والله تعالى يفعل ما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"[4].

1- المعرفة: هي ما وضع ليدل على شيء بعينه وهي المضمرات والاعلام والمبهمات وما عرف باللام والمضاف الى احدهما. والمعرفة أيضا ادراك الشيء على ماهو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعلم دون العارف. للمزيد ينظر الجرجاني: المصدر السابق، ص185.

2- الاستدلال: هو تقرير الدليل لإثبات المدلول سواء كان ذلك من الأثر الى المؤثر فيسمى استدلالا إنيا، او بالعكس ويسمى استدلالا لميا، او من احد الاثرين الى الاخر. نفسه، ص18.

3- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص 251.

4- نفسه.

ولم يغفل ابن حزم في حديثه عن المعارف بخصوص اسم الضرورة[1]. والاضطرار، حيث لا يترك مجال لخصومه ولا ثغرة الا وسدها، وكعادته في طريقته النقدية والروح العلمية العالية التي تتمثل في طرح الأسئلة والرد عليها، حيث يقول: "فان قال قائل كيف اجزتم ها هنا اطلاق اسم الضرورة والاضطرار، ومنعتم من ذلك في أفعال الفاعلين عند ذكركم الاستطاعة وخلق الله تعالى أفعال العباد، وكذلك عندكم خلق الله عزوجل عباده"[2]؟ ويرد ابن حزم على هذه الأسئلة التي استقرت عنده انها منفذ لخصومه، ولا ندعي انه يعلم مافي سرهم، لكنه على علم فيما يعتقد خصومه، وهي دليل على اطلاعه الواسع وذكائه وفطنته، كيف لا؟ وهو القائل في رده: "قلنا ان الفرق بين الامرين في ذلك لائح، وهو ان الفاعل متوهم منه ترك فعله او اختار تركه وممكن منه ذلك، وليس ممكنا منه اعتقاد خلاف ما تيقنه بان يرفع عن نفسه تحقيق ما عرف انه حق، فلهذا اوقعنا ها هنا اسم الاضطرار ومنعنا من هنالك وبالله تعالى نتأيد"[3].

ويؤكد ابن حزم مرة أخرى ان ما عرفته النفس لا يمكن نفيها له، اما الاستطاعة فهي من باب الاختيار وفي هذا المعنى يقول: "اما الاختيار فهو الذي ان شاء المرء فعله وان شاء تركه"[4].

ويختم ابن حزم كلامه في المعارف[5] عن اهمية العقل وقدرة الله في الانسان، حيث ان اوليات العقل هي التي تبعث استقرار الأمور في انفسنا وبناءا عليها يمكن للمرء الإنتاج والابداع وتقديم

1- الضرورة مشتقة من الضرر، وهو النازل مما لا مدفع له. الجرجاني، المصدر السابق ، ص117.

2- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص252.

3- نفسه.

4- نفسه، ص246.

5- جاء في توطين العلوم ان المعرفة بصفتها فاعلية ذهنية ومنتجا عقليا هي من الأمور المركبة التي يتداخل فيها النسبي بالمطلق والخاص بالعام، والذاتي بالموضوعي والوهم بالحقيقة، والزيف بالصدق، حتى مايستنبط منها في ضوء النصوص الدينية الصحيحة، هو ليس بمنأى عن تلك الإشكاليات، لهذا تضل المعرفة بمجملها بحاجة الى المراجعة =

البرهان، وفيه يقول: "ان صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ولم يكن بين اول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة ألبته، ففي اول أوقات فهمنا علمنا ان الكل اكثر من الجزء وان كل شخص فهو غير الشخص الاخر، وان الشيء لا يكون قائما قاعدا في حال واحدة، وان الطويل امد من القصير وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس، وكلما لم يكن بين اول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا زمان، فلا وقت للاستدلال فيه"[1].

ويؤكد ابن حزم كما ذكرنا على قدرة الله تعالى فينا، مما يوحي لنا ان المعرفة اضطرارية كما ذهب الى ذلك على حد قوله: "ولا يدري احد كيف وقع له ذلك الا انه فعل الله عزوجل في النفوس فقط، ثم من هذا المعرفة انتجنا جميع الدلائل"[2]. والدليل هنا هو الطريق الرابع في منهج ابن حزم بعد الكتاب والسنة واوليات العقل والحس. فمنهج ابن حزم اذا في استقباله للمعارف والبحث عن الحقيقة هو منهج برهاني مصدره بالدرجة الأولى الكتاب والسنة والخبر الصادق عنها، والدليل[3] عند ابن حزم يتميز بالصرامة وعدم المسامحة.

= والتقويم. للمزيد ينظر علي القريشي: المرجع السابق، ص29. وقيل في المعجم الفلسفي، ان للمعرفة التامة صورتان: احداهما ذاتية، وهي التي يتم بها تصور الشيء تصورا واضحا دون غموض او التباس، والأخرى موضوعية، وهي التي يكون فيها تصور الشيء مطابقا لما هو عليه في الحقيقة. وكثيرا مايراد بالمعرفة مضمونها ونتيجتها لا الفعل الذهني الذي تتم به ومنهم قولهم المعارف الانسانية ... وجملة القول ان المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول: هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية. والثاني: اطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصول صورة الشيء في الذهن. للمزيد ينظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنكليزية واللاتينية، ج:2، دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، 1982،ص 393.

1- ابن حزم: الإحكام، ج:1، ص16.

2- نفسه.

3- يقول ابن حزم: والدليل قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف به المسمى وعبارة يتبين بها المراد كرجل دلك على الطريق تريد قصده فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت وقد يسمى المرء الدال دليلا أيضا. والاستدلال هو طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه او من قبل انسان يعلم. ينظر ابن حزم: الإحكام، ج1، ص39.

فهذه رسالة في المعارف عالج فيها ابن حزم معطيات المعرفة[1] من جميع نواحيها والطرق الموصلة الى الحقيقة في ذلك، وهي أوليات العقل والحس، والبرهان شرط شهادة الحواس والعقل، والخبر الصادق الواقع مصادفة في اعتقاد الحق. منذ ولادته مرورا بما فطره الله عليه حتى يبدأ بالتمييز بين الأشياء، اختصر فيها العبارة وادى فيها المعنى، بناء على تجربته وما جاد به فكره، يقول احسان عباس: "فانا لا اعرف كاتبا بين مفكري العربية يضع بين يديه أطروحة ما، ثم يعالجها في استيفاء شمولي ومنهجية صارمة كما يفعل ابن حزم، يستوي في ذلك كتبه ذات المجلدات العديدة ورسائله المطولة وغير المطولة"[2].

يقول أنور خالد الزغبي: "هكذا كان ابن حزم وفيا لعقلانيته الظاهرية مما يضعه عمليا بخلاف غيره في موقف غير المتنكر لحقائق الحس والعقل، ويجعل من عمله عملا أكثر نفاذا وعمقا من غيره في هذا المجال، اذ انه توجه توجه المستوثق المتيقن من مرجعية لا مجال لإنكارها او الشك فيها، ولم يفرط كما أفرط البعض فزادوا في العقل ماليس فيه ولم يقصر كما قصر البعض فاخرجوا من العقل ما فيه"[3]. قال ابن حزم: "ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن اخرج منه ما فيه ولا فرق... وقد بينا ان حقيقة العقل انما هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية"[4].

1- المعطى: مايكون حاضرا في الذهن قبل تناوله بالمعالجة ويرادفه المباشر، والأول ويقابله المستنبط والمركب. معطيات المعرفة هي عناصرها الحاصلة لنا مباشرة بواسطة الحواس او بواسطة العقل. ومعطيات العلم او البحث التجريبي هي الوقائع التي تبنى عليها مسائله، والمبادئ المسلمة التي تعالج بها الوقائع. ومعطيات الشعور المباشرة عند برغسون هي الأحوال النفسية التي نطلع عليها بالحدس كالزمان والحرية. ينظر جميل صليبا، المرجع السابق، ص394-395.

2- ابن حزم: الاحكام، ج1، ص ج.

3- أنور خالد الزغبي: المرجع السابق، ص23.

4- ابن حزم: الاحكام، ج1، ص28.

ب/ دعائم البحث العلمي وتحصيل المعارف.

ومن أسباب تحصيل العلم أمور ينبغي ان يتقيد بها الطالب، فالحدوث بالأسباب، ومنها: القصد في العلم، الذكاء، الفهم، البحث وذكر وصبر، عدم الاستسلام للنفس، انفاق المال عليه، الاستكثار من الكتب، عدم الاعتماد على الحفظ، حضور مجالس العلم، تقدير واجلال العلماء، التواضع في حضرة العلماء، تقييد وجمع الملاحظات، صحبة دواته له مع الكتب، سكن حاضرة فيها العلم، حضور المناظرات، لا يكتفي بعلم واحد مع السماع من عدة علماء. وفي ذلك يقول ابن حزم: "ودعائم العلم مشهورة مستحكمة يؤثر بها العلم على سائر اعراض الدنيا من اللذات والمال والصون، ثم قصد الى عين العلم، ليخرج به عن جملة اشباه البهائم فقط، لا ليجعله مكتسبه ولا ليمدح به، وذكاء وفهم وذكر وصبر على كل ذلك، والتعب فيه وانفاق المال عليه والاستكثار من الكتب... ولا سبيل الى حفظ المرء لجميع علمه... فالكتب نعم الخازنة له اذا طلب ولولا الكتب لضاعت العلوم ولم توجد، وهذا خطأ ممن ذم الاكثار منها، ولو اخذ برأيه لتلفت العلوم ولجاذبهم الجهال فيها وادعوا ما شاءوا، فلولا شهادة الكتب لاستوت دعوى العالم والجاهل[1]. ويضيف ابن حزم بخصوص دعائم العلم ويقول: وسقوط الأنفة في التكرر على العلماء، وتقييد ما يسمع وجمعه، وملازمته المحبرة والكتب يده وكمه، وسكن حاضرة فيها العلم، ولقاء المتنازعين وحضور المتناظرين، فبهذا تلوح الحقائق، فليس من تكلم عن نفسه وما يعتقد كمن تكلم عن غيره، ليس الثكلى كالنائحة المستأجرة[2].

وعلى هذا النحو نجد ابن حزم يبتعد عن الذاتية والميول الشخصية والموالاة والمداهنة في العلم فالعلم ينبغي ان يطلبه صاحبه قاصدا به وجه الله تعالى لا سواه.

ولا يكون حبيس اهواءه والتعصب لها ولا يكتفي بالسماع من أستاذ واحد حتى يستطيع تحصيل

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص77.

2- نفسه.

الفائدة، وليضرب بسهم في العلوم كلها في غير تخصصه لانها تساعده في التوصل الى الحقيقة، نظرا لتعلق العلوم بعضها ببعض كما ذكرنا، وفي ذلك يقول ابن حزم: ومن لم يسمع الا من عالم واحد اوشك ان لا يحصل على طائل، وكان كمن يشرب من بئر واحدة ولعله اختار الملح المكدر وقد ترك العذب، ومع اعتراك الاقران ومعارضتهم يلوح الباطل من الحق ولا بد، فمن طلبه كما ذكرنا اوشك ان ينجح مطلبه وان لا يخفق سعيه وان يحصل في المدة اليسيرة على الفائدة العظيمة[1]. ويصف لنا ابن حزم حال من يكتفي بعلم واحد ويستغني عن البقية بقوله: ومن اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره اوشك ان يكون ضحكة وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه اكثر مما ادرك منه لتعلق العلوم ببعضها البعض كما ذكرنا، وانها درج بعضها الى بعض كما وصفنا، ومن طلب الاحتواء على كل علم اوشك ان ينقطع ويخسر ولا يحصل على شيئ، كان كالمحضر الى غير غاية، اذ العمر يقصر عن ذلك، وليأخذ من كل علم بنصيب، ومقدار ذلك معرفته بأعراض ذلك العلم فقط ثم يأخذ مما به ضرورة الى ما لابد له منه كما وصفنا[2]. فلسان ابن حزم يقول انه من الضروري التعرض للعلوم لأنها تساعده على التخصص الذي أراده الطالب فيما يميل اليه بطبعه وقلبه، ويستكثر منه ويجتهد فيه، وقد يتخصص في علم ثان وثالث على قدر طاقته في الطلب، ويطلب التيسير من الله، وبخصوص طلب التخصص يقول ابن حزم: ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه وبقلبه وبحيلته فيستكثر منه ما امكنه فربما كان ذلك منه في علمين او ثلاثة او اكثر على قدر ذكاء فهمه وقوة طبعه وحضور خاطره واكبابه على الطلب وكل ذلك بتيسير الله تعالى، فلو إرادة المرء كان، لكان منى كل واحد ان يكون افضل الناس والفهم والعناية مقسومان كقسمة المال والحال، والحظ مقسوم فاجمل في الطلب[3].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص77.

2- نفسه.

3- نفسه، ص78.

ومنهج التكوين العلمي هذا، الذي أرخ له ابن حزم، في تحصيل المعارف، والتمكن من العلوم. في الحقيقة ما هو الا تجربة خاضها ابن حزم في تكوينه العلمي المبكر في حاضرة من اهم حواضر العالم آنذاك وهي قرطبة الفردوس المفقود متنقلا بين جامعاتها، في الاخذ والعطاء والتدريس والتأليف. مستعينا في ذلك بالعلوم التي كان يتعاطها الناس آنذاك. وكان فيها ناظرا محققا مستخلصا منها ما ينفع وما يضر وما يؤخذ وما يترك، وقد قسم العلوم المتداولة في عصره، وصنفها ووضح علاقتها ببعضها بعض، وقال فيها: "فالعلوم تنقسم اقساما سبعة عند كل امة وفي كل زمان وفي كل مكان، وهي علم شريعة كل امة، فلابد لكل امة من معتقد ما، اما اثبات واما ابطال، وعلم اخبارها وعلم لغتها، فالأمم تتميز في هذه العلوم الثلاثة، والعلوم الأربعة الباقية تتفق فيها الأمم كلها، وهي علم النجوم وعلم العدد والطب، وهو "معاناة"[1] الاجسام، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ماهي عليه من حدودها من اعلى الاجناس الى الأشخاص ومعرفة إلاهية"[2]. فالعلوم الثلاثة الأولى عند ابن حزم هي علوم وحيانية لأنها تتعلق ما جاء به الشارع وهو النبي المرسل من الله سواء بالكتاب المنزل كالقرآن الذي هو كلام الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه

1- عنى الامر لفلان يعني عنيا(يأتي) حدث ونزل، وعنى فيه الاكل نجع. والأرض بالنبات اظهرته. وعنى بالقول كذا عنيا وعناية أراده وقصده. وعناه الامر عناية وعناية وعنيا عرض له وشغله واهمه (بفتح العين الأولى والثانية وكسر الثالثة وضم الرابعة). والكتاب عنونه. وعناه معاناة قاساه وعالجه. واعتنى بالأمر اعتناء اهتم به واحتفل. المعنى مايقصد بشيئ نقل العام الى الخاص. وقيل المعنى هو الصورة الذهنية من حيث تقصد من اللفظ. وقيل اللفظ اذا وضع بإزاء الشيئ فذلك الشيئ من حيث يدل عليه اللفظ يسمى مدلولا ومن حيث يعني باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه الشيئ يسمى مفهوما ومن حيث كون الموضوع له اسما يسمى مسمى ج معان. للمزيد ينظر بطرس البستاني: المرجع السابق، ص1461-1462.

فمن خلال هذا الشرح نفهم ان كلمة معاناة ليست تعني بالضرورة معاناة المريض من ألمه، ففي هذا الموضع تعني اشتغال الطبيب واهتمامه بالمريض. كما للوراق من معاناة في تجليد الكتب واشتغاله بها، فكما تعني المعاناة الألم كذلك تعني اللذة والنفحة على حسب موضعها في الجملة.

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص78.

وسلم، والخبر عنه والتحقيق فيه، واللغة التي نزل بها القرآن، ويرى ابن حزم ان اللغة وقفية[1]. وللخبر عند ابن حزم أهمية ليس كغيره من العلوم فهو المؤدي للحقيقة والمخلص من الاهوال في الدنيا والاخرة، فالحقيقة عند ابن حزم هي المعرفة بالشريعة ومعرفة ما وصانا به محمد صلى الله عليه وسلم، ولا يتم ذلك الا بمعرفة اللغة وتتبع الخبر والتحقيق فيه، وفي هذا يقول: قد أبنا ان غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم انما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا، وما به اخبر عنا... وهو المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها... ولا سبيل الى صحة المعرفة بها واستحقاق حقيقتها الا بمعرفة احكام الله عزوجل وعهوده الينا في كتابه المنزل، وبمعرفة ما وصانا به محمد صلى الله عليه وسلم، وبلغه الينا، ويمكن توضيح هذا التصنيف الذي جاء به ابن حزم من خلال اشكال بيانية، نوضح فيها العلوم المتداولة في عصره و مدى علاقتها ببعضها بعض، والناتج عن هذه العلوم من معارف جديدة، وفروع كل علم وارتباطها فيما بينها[2]، يقول ابن حزم: "والعلوم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض ولا يستغني منها علم عن غيره"[3].

ويسترسل ابن حزم في توضيح الطريق التي من خلالها نتعرف على الحقيقة بقوله: "ولا يوصل

1- يقول ابن حزم: اكثر الناس في هذا والصحيح من ذلك ان اصل الكلام توقيف من الله عزوجل بحجة سمع وبرهان ضروري، فأما السمع فقول الله عزوجل: " وعلم ادم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة" سورة البقرة، الآية 30. ولما الضروري بالبرهان فهم ان الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز ان يصطلح عليه الاقوام قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم، وعرفوا حدودها واتفاقها واختلافها وطبائعها...والاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجودا قبله لأنه من عمل المصطلحين، وكل عمل لابد من ان يكون له اول فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها، فهذا من الممتنع المحال ضرورة. ينظر ابن حزم، الإحكام، ج1، ص30 ومابعدها..

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص81-82.

3- نفسه، ص81.

الى هذا الا بمعرفة الناقلين لتلك الوصايا وازمانهم واسمائهم وانسابهم للفرق بين ما اتفقت فيه الأسماء وبمعرفة المقبولين من غيرهم ومعرفة من لقوا فحدثوا عنه ممن لم يلقوا فبلغهم عنهم"[1].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص82.

ج/ الطريق الى الخبر وأهمية التاريخ.

بعد ما تبين ان المعرفة عند ابن حزم اضطرارية يوضح لنا طرقها في التوصل على حقيقة الخبر، يقول القفطي: " واقبل ابن حزم على قراءة العلوم وتقييد الاثار والسنن وعني بعلم المنطق والف فيه كتابا سماه كتاب التقريب لحدود المنطق بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه امثلة فقهية وجوامع شرعية وخالف ارسطو طاليس واضع هذا العلم "[1].

وهنا يمكن القول عن استفادة علم التاريخ من فكر ابن حزم، ويورد لنا عناصر نثبتها هنا وهي:

- **طريق البرهان[2]شرط صفاء العقل:** وفي هذا البند ليس لنا تعبير عليه الا ما استقر عندنا من خلال قول ابن حزم في هذه الفقرة التي يقول فيها: "لا يدرك الحق من طريق البرهان الا من صفا عقله ونفسه من الشواغل التي قدمنا، ونظر من الأقوال كلها نظرا واحدا، واستوت عنده جميع الاقوال، ثم نظر فيها طالبا لما شهدت بها البراهين الراجعة رجوعا صحيحا غير مموه، لكن ضروريا الى مقدمات مأخوذة من أوائل العقل والحواس غير متسامح في شيء من ذلك، فهذا مضمون له بعون الله عزوجل الوقوف على الحقائق والخلاص من ظلمة الجهل وبالله تعالى التوفيق"[1].

1- جمال الدين ابي الحسن علي بن يوسف القفطي(ت646هـ/1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق: إبراهيم شمس الدين، ط:1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2005، ص179.

2- البرهان هو الحجة الفاصلة البينة، يقال برهن يبرهن برهنة، اذا جاء بحجة قاطعة للدد الخصم، وبرهن بمعنى بين، وبرهن عليه اقام الحجة، وفي الحديث: الصدق برهان، البرهان هنا الحجة والدليل. والبرهان عند الأصوليين ما فصل الحق عن الباطل، وميز الصحيح من الفاسد. جميل صليبا، المرجع السابق الذكر، ص206. وفي معجم التعريفات، قال الجرجاني: هو القياس المؤلف من اليقينيات، سواء كانت ابتداء وهي الضروريات، او بواسطة وهي النظريات، والحد الأوسط فيه لابد ان يكون علة لنسبة الأكبر الى الأصغر، فان كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضا فهو برهان لمي او إني. للمزيد ينظر الجرجاني: المصدر السابق، ص40. والبرهان عند ابن حزم هو: كل قضية أو قضايا دلت على حقيقة حكم الشيء. للمزيد ينظر ابن حزم: الإحكام، ج1، ص39.

3- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص251.

نقل الاثنان شرط عدم لقائهم: يعتبر هذا البند عند ابن حزم من اهم الشروط الموصلة الى الحقيقة كيف لا؟ وقد أدى الخبر اثنين لم يلتقيا ولا تعارفا، والمعنى في خبرهم واحد، وفيه يقول : "واما ما نقله اثنان فصاعدا نوقن انهما لم يجتمعا ولا تساورا فاخبر بخبر واحد راجع الى ما ادرك بالحواس من أي شيء كان، فهو حق بلا شك مقطوع على عينه والنفس مضطرة الى تصديقه، وهذا احد اقل الكافة واولها من أي شيء كان، فهو اذ لا يمكن ألبتة إيقاف اثنين في توليد حديث واحد، لا يختلفان فيه عن غير تواطأ"[1].

الخبر الواحد: قال أبو محمد: "وقد يضطر خبر الواحد في بعض الأوقات الى التصديق، يعرف ذلك من تدبر أمور نفسه، كمنذر بموت انسان لدفنه، وكرسالة من عند سلطان يأتي بها بريد...وهذا لا ينضبط بأكثر مما نسمع، ومن راعى هذا المعنى لم يمضي له يوم واحد قطعا حتى نشاهد في منزله وخارج منزله من خبر واحد ما نضطر الى تصديقه ولابد كثيرا جدا"[2].

وبخصوص الخبر الواحد في الشريعة فله رأي كذلك يقول فيه: "واما في الشريعة فخبر الواحد الثقة موجب للعلم وبرهان تشريعي قد ذكرناه في كتابنا في الاحكام في أصول الاحكام، وقد ادعى المخالفون ان ما اتفقت عليه امتنا بآرائها فهي معصومة بخلاف الأمم، ولا برهان على هذا"[3]. .

يقول روزنتال: "لقد كان التعبيران الفنيان اللذان استعملا عادة للتعبير عن فكرة التاريخ بالعربية هما علم الاخبار والتاريخ، وكانت كلمة الاخبار، وهي صيغة الجمع لكلمة خبر هي الأكثر شيوعا واصل خبر غير واضح وليس لدينا من دليل يرجع كون اصل الكلمة في اللغة العربية

1- ابن حزم: الفصل في الملل، ج5، ص251.

2- نفسه، ص251-252.

3- نفسه، ص 252.

كما ان ادلة اللغات السامية الأخرى لا تمكن من اتخاذ قرار حاسم"[1]. "وللتاريخ مكانة هامة في نظر ابن حزم فهو يقف مع القائلين بان التاريخ علم ذو خصائص وغايات متميزة مثل المسعودي واخوان الصفا والخوارزمي[2] وغيرهم. وينفرد ابن حزم بتصوره الخاص للعلوم وموقع التاريخ بينها، فهو يرى ان العلوم سبعة عند كل امة وهي علم شريعتها وعلم اخبارها وعلم لغتها وفيما تتميز كل امة ثم علم النجوم وعلم العدد وعلم الطب وعلم الفلسفة وفيها تتفق الأمم كلها"[3].

فعلم التاريخ يعد من العلوم النقلية في تصنيف ابن حزم، بل يرى انه من مصادر المعرفة الموصلة الى الحقيقة ، فالتاريخ عند ابن حزم هو حجة العلم. يقول روزنتال: "ان التأليف في كتابة تاريخ امة او فترة خاصة لا يعني الا شيئا واحدا هو: إظهار تطور الفكرة التاريخية لدى مؤرخي تلك الفترة او الأمة وتطور معالجتهم العلمية، وكذلك وصف أصول صور التعبير الادبي ونموها او انحطاطها تلك الصور التي استعملت لعرض المادة التاريخية"[4].

ويقسم ابن حزم علم الاخبار على مراتب فهو "اما ان يدور على الممالك او على السنين واما على البلاد واما على الطبقات او منثورا، ثم يتحدث عن التاريخ بحسب الأمم ونجده يستفيض

1- فرانز روزنتال: المرجع السابق، ص13.

الخوارزمي محمد بن عبدالله، الذي لا ينبغي الخلط بينه وبين العالم الرياضي الشهير الف حوالي سنة 976م كتابه مفاتيح العلوم وقد قصد به تبسيط المصطلحات الخاصة بكل علم، وقد ضمنه تصنيفا للعلوم على النحو التالي: العلوم الشرعية: وتشمل الفقه والكلام والنحو وادب الكاتب والشعر والنثر والتاريخ الذي يسميه الاخبار. وعلوم العجم: وهي عنده العلوم التي تشملها الفلسفة ويقسمها كما فعل ارسطو قسمين: العلوم النظرية والعلوم العملية. للمزيد ينظر علي اومليل: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط3، دارالتنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، 1985، ص52-53.

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج2، ص8-9.

3- فرانز روزنتال: المرجع السابق، ص9.

ذكر الأمم المختلفة مميزا بين التواريخ المتصلة بها، ويرى ان اصح التواريخ هو التاريخ الإسلامي. والملل التي سبقت الإسلام فيها من هو صحيح مختلط بكذب"[1].

اما علم النسب فانه يعده جزءا من علم الخبر وهو يدافع بقوة عن هذا الجزء ويرد قول من قال: علم النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر وبين منافعه المتعددة. قال البيروني: "الاعادي ابدا مولعون بالطعن في الانساب، والثلب في الاعراض، والوقع في الافاعيل والاثار، كما ان الاولياء والمتشيعين مولعون بتحسين القبيح وسد الخلل، وإظهار الجميل والنسبة الى المحاسن"[2]. واهتمام ابن حزم بعلم النسب والدفاع عنه في اعتقادنا ليس الا دفاعا عن الدين لأنه يرى انه لا تصح الامامة الا في النسب القرشي، و"قد اتخذها الكثير للوصول الى مبتغاهم وبذلوا فيها الأموال، ولما وصلوا للحكم ارغموا الناس بالقوة للاعتراف بنسبهم الكاذب. كما بذلها عبيدالله بن الحسن بن احمد بن عبيدالله بن ميمون القداح لنقباء العلوية لما كذبوا اعتزاءه اليهم أيام خروجه بالمغرب حتى ارضاهم واسكتهم، ثم لايخفى ذلك على محق وان اشتهر الحال المموه وانتشر وصار لأولاده يد تمنع"[3].

ويحدد ابن حزم الغايات التي يمكن ان يحققها الاطلاع على تواريخ الأمم بمايلي:

"– التزهيد في الدنيا – القدوة الحسنة – العبرة بالفناء –تمييز الصواب من الخطأ في الأخبار – المتعة والرياضة والنشاط. وقد توفرت لابن حزم اكثر الوسائل التي تلزم المؤرخ وفي مقدمتها سعة الاطلاع على المؤلفات التاريخية ومناهجها المختلفة ومنازعها المتعددة"[4].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج2، ص9.

2- البيروني: المصدر السابق، ص44.

3- نفسه، ص46.

4- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج2، ص10.

د/ قراءة وتحليل في رسالة مراتب العلوم.

يرى ابن حزم أن أعظم نعمة على الإنسان حباه الله بها هي العقل، فلا بد أن يستعمله فيما ينتفع به، لأنه أمانة منجية وسعادة في الدارين، قال ابن حزم: "إن الله كرم بني ادم وفضلهم على كثير ممن خلق وخصهم على سائر خليقته بالتمييز الذي مكنهم به من التصرف في العلوم والصناعات، فواجب على المرء ألا يضيع وديعة خالقه عنده، وان لا يهمل عطية باريه لديه، بل فرض عليه أن يصونها باستعمالها فيما له خلق، وان يحوطها في تصريفها فيما دعي إليه"[1].

فالتمييز لا يكون إلا بالعقل، وبهذا نجد ابن حزم في دعوة صريحة إلى التعلم، لأنه حصن للعقل الذي به يعبد الله، قال تعالى:(وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)[2]. ولهذا نجده يطلب المعرفة من عدة مشارب للوصول الى الغاية، وذلك بالاطلاع على مختلف العلوم، لكن ابن حزم له جميل الفضل أن نبهنا واختصر لنا الطريق فيما يمكن الإفادة منه من هذه العلوم، وفي ذلك يقول: "إن السالفين قبلنا كانت لهم علوم يواظبون على تعليمها ويورثها الماضي منهم الأتي ثم من تلك العلوم مابقي وبقيت الحاجة إليه ومنها مادرس رسمه ودثرت أعلامه وانبت جملة فلم يبقى إلا اسمه"[3]. وفي هذا يحتكم الى الامر الدائر بين الناس في تعداد العلوم في زمانه، كما يقول احسان عباس[4]. وينهى ابن حزم عن العلوم التي تؤدي إلى الكذب والوقاحة واكل أموال الناس بالباطل والتي تؤدي إلى هلاك صاحبها لا محالة، وليس أحسن من تعبيره، قال: "اعلموا أسعدكم الله بتوفيقه أن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون وعلم الطلسمات فانه ممحرق كذاب ومشعوذ وقاح. وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء فانه قد أضاف

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص61.

2- سورة الذاريات، الآية 56.

3- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص61-62.

4- نفسه، ص23.

إلى هذه الصفات الذميمة، التي ذكرنا استئكال أموال الناس واستحلال التدليس في النقود وظلم من يعامل ذلك والتغرير بروحه وبشرفه في جنب ما يعاني من هذه الرذيلة"[1]. ويعطينا ابن حزم دليلا واضحا على أن بعض من هذه الصنائع معدومة[2] وان أصحابها يتملكهم الوهم والغرور. ويحيلنا الى قضية مهمة تظهر من خلال منهجه هذا وهو منهج التدرج في العلوم، حيث لا يمكن ان يقدم علم على علم، كتقديم الثاني على الأول او الثالث على الثاني وهكذا.. كما سنبين لاحقا، ويراعي فيها الطالب الأرقى فالأرقى والأجدى فالأجدى، فان من طلب العلى بدون هذا النهج كمن طلب الصعود لغرفة عالية بدون سلم، ويعبر على ذلك ابن حزم بقوله: "وانما الواجب ان يتهمم المرء بالعلوم الممكن تعليمها التي قد ينتفع بها في الوقت، وان يؤثر

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص62.

2- يقول ابن حزم: أما هذه العلم الذي يدعونه من قلب الجوهر الفلز فلم يزل عدما غير موجود وباطلا لم يتحقق ساعة من الدهر إذ من المحال الممتنع قلب نوع إلى نوع ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهبا أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاسا، ومن قلب إنسان إلى أن يصير حمارا أو قلب حمارا إلى أن يصير إنسانا، وهكذا سائر الأنواع كلها وهذا ممتنع البتة. ينظر ابن حزم المصدر نفسه . ويقول في موضع أخر: ولوكان للبرهان برهان لكان هذا بلا نهاية ولم يكن لشيء وجود البتة، لان مالا ينتهي إلى علم الأوائل فليس بمعلوم، فلا يكون علم البتة. للمزيد ينظر ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص366.

يقول محمد لطفي جمعة: وقد نهى الكندي عن الاشتغال للحصول على الذهب، وذم ذلك وقد سبق ابن سينا في هذا السبيل، لان ابن سينا ختم كتبه بالكيمياء فاغتر بها غيره ومنهم عبد اللطيف البغدادي الذي لم يبقي لابن سينا كرامة، لأنه غرر به واستهواه بكتبه للاشتغال بالصنعة في بعض مسائل التوحيد. للمزيد ينظر محمد لطفي جمعة: تاريخ الفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، سلسلة احياء التراث العربي، التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، دار العلم والمعرفة القاهرة- مصر، 2018، ص 29.

ونفهم من نقل محمد لطفي جمعة ان رسالة ابن حزم في الرد على الكندي ليس الغرض منها الجدال في ابطال تحويل جنس الى جنس اخر، وانما هدف ابن حزم فيها غير هذا، مادام الكندي يبطل كذلك هذه الصنعة.

لكن لماذا يتساءل احسان عباس حول رسالة الرد على الكندي الفيلسوف حول نسبتها لابن حزم؟ ذكرها في تصديره لرسائل ابن حزم في الجزء الرابع رغم انه ضمنها مع مجموع الرسائل فموضع ينفي وأخر يؤكد ومرة يترك للباحث من بعده النظر فيها.

منها بالتقديم ما لا يتوصل الى سائره الا به ثم الأهم فالأهم والانفع فالأنفع، فان رام الارتقاء الى ارفع العلوم دون معاناة مالا يتوصل اليه الا به كمن رام الصعود الى علبة مفتحة مظلمة انيقة البناء دون ان يتكلف التنقل اليها في الدوح والمراقي التي لا سبيل الى تللك العلبة الا بها"[1].

ويلح ابن حزم على عدم تكليف النفس في طلب العلم لأجل كسب المال او حفظ الصحة ومن سلك هذا الطريق، فيرى ان الجاهل افضل منه ويعطينا ملخص من تجربته عن وعورة هذا الطريق بقوله: "فالشغل بطلب العلم ليكون سببا الى كسب المال والتعب فيه بهذه النية عناء وضلال وفاعله قد جمع بين عيبين عظيمين: احدهما ترك اخصر الطريقتين الى مطلوبه واسهلها في التوصل الى غرضه وركب اوعرهما مسلكا واطولهما تعبا واقلهما فائدة وابعدهما منفعة، والوجه الثاني انه استعمل الفضيلة التامة التي بان بها عن الحشرات والبهائم في اقتناء حجارة لا يدري متى تدعه او يدعها... فان حال الجاهل الخامل افضل من حال العالم كما ذكرنا"[2].

ويختم ابن حزم في هذا التمهيد لرسالة مراتب العلوم. ان يكون طلب العلم خالصا لوجه الله تعالى وان لا يشرك فيه شيء حتى يتيسر لصاحبه الراحة الأبدية ويكون بذلك أدى الأمانة باستعمال عقله[3] فيما يرضي الله وترك مالا ينفعه في الدار الاخرة، وقد أدى لنا المعنى بقوله: "فأفضل العلوم ما أدى الى الخلاص في دار الخلود ووصل الى الفوز في دار البقاء، فطالب

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص62.

2- نفسه.

3- يقول ابن حزم: ومعرفتنا بأن العقل لا يحكم به على خالقه، لكن نفهم به أوامره تعالى، نميز به حقائق ماخلق فقط. ينظر ابن حزم: الفصل في الملل، ج:2، ص360.

هذه العلوم لهذه النية هو المستعيض بتعب يسير وراحة ابدية، وهو ذو الصفة الرابحة والسعي المنجح الذي بذل قليلا واستحق كثيرا وأعطى تافها واخذ عظيما، وهو الذي عرف ما لا يبقى معه فزهد فيه وميز ما لا يزايله فسعى فيه"[1].

ومنهج ابن حزم في التعاطي مع العلوم هو التلقين والممارسة ولا يكون ذلك الا من خلال ثلاث خصال، وهي السماع والقراءة والكتابة، ويقرر ذلك بقوله: "وباليقين[2] يدري كل ذي لب سليم انه لا يتوصل الى العلوم الا بطلب ولا يكون الطلب الا بالسماع وقراءة وكتاب، لا بد من هذه الثلاث خصال والا فلاسبيل دونهما الى شيء من العلوم البتة"[3].

وهذا الشرط هو المؤدي الى مراد الطالب الذي استقرت عنده هذه الخصال فتتكون له صورة في كيفية نيل مبتغاه ويميز بين العلوم ويعرف ما يطلبه منها، الأول فالثاني فالثالث الى اخره.. ويعرف الضروري منها والحاجة الذي يفتقر اليها من العلوم وان لا يصرفه في غير فائدة، فينال الصفات الذميمة في الدنيا والخسران في الاخرة، يقول ابن حزم: "فإذا كان كذلك فلنتكلم بعون الله تعالى على وجه التوصل الى العلوم وبيان افضلها صفة واعلاها قدرا، والذي بالناس اليه الضرورة الماسة، والفاقة الشديدة، والحد الذي لا يجزء منه دونه، والنهاية التي لا وراء لها منه"[4].

لكن ماذا يقصد ابن حزم بهذه العبارات الأربع الأخيرة؟ أوقفتنا هذه العبارات ضرورة لما تعنيه من خطوات يمر بها الصبي في منهج التعليم عند ابن حزم، وهي تدخل في اطار الاطوار

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص64-65.

2- اليقين: في اللغة: العلم الذي لاشك معه. وفي الاصطلاح: اعتقاد الشيء بانه كذا مع اعتقاد انه لا يمكن الا كذا مطابقا للواقع غير ممكن الزوال. للمزيد ينظر الجرجاني : المصدر السابق، ص217.

3- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص65.

4- نفسه.

التعليمية التي يراها ابن حزم نبينها في الأتي:

- منهج التعليم في الطور الأول (المرحلة الابتدائية بالقياس).

يرى ابن حزم ان تعليم الولدان يحتاج الى أمور في بداية تعلمهم وهي واجبة، ولا يمكن ان يفتقد لشيء منها حتى يستطيع المرور الى الطور الثاني، ومن هذه الأمور وضع لنا اربع مصطلحات يمكن من خلالها تقديم الدروس الواجبة للصبيان وهي كالغذاء الروحي المكمل لنشاط الصبي في هذا الطور، ونشرع في حل شيفرة هذه المصطلحات من خلال الاستعانة بنص ابن حزم نفسه في رسالة مراتب العلوم وذلك بتفكيك النص وإعادة تركيبه حتى يفهم المعنى من هذه المصطلحات وهي:

✓ **الضرورة الماسة:** وهي الخطوة الأولى في هذا الطور، وفي مقدمتها تعليم اللغة للمخاطبة في نحو خمس سنين، وعلى المؤدب ان يعلمهم تعليم الخط وتأليف الكلمات من الحروف، يقول ابن حزم: "فالواجب على من ساس صغار ولدانه وغيرهم ان يبدأ منذ اول اشتدادهم وفهمهم ما يخاطبون به، وقوتهم على رجع الجواب، وذلك يكون في خمس سنين او نحوها من مولد الصبي"[1].

✓ **الفاقة[2] الشديدة:** وهي الخطوة الثانية، وقد يكون الصبي درب على المخاطبة والخط واستطاع تأليف الكلمات فتكون حاجته للدراسة والقراءة فيمر للدرجة الثانية، يقول ابن حزم: "فيسلمهم الى مؤدب في تعليم الخط وتأليف الكلمات من الحروف، فاذا درب الغلام في ذلك درس وقرأ"[3].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص65.

2- الفاقة: الفقر، الحاجة. دقعته الفاقة الى السرقة. ينظر احمد العابد واخرون: المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتعلميها، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – لاروس، دب، دت، ص956.

3- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص65.

✓**الحد الذي لا يجزء منه ما دونه:** وهو الخطوة الثالثة، وضروري ان يتوصل فيه الصبي الى كتابة حروف الهجاء واضحة ليس فيها خطأ، وهي مهمة المعلم، وواجب عليه أن يؤديها على أكمل وجه، حتى يتمكن الصبي من إقامة خطه، وتكون حروفه مقروءة، ويبين لنا ابن حزم هذه المرحلة بقوله: "والحد الذي لا ينبغي ان يقتصر المعلم على اقل منه ان يكون الخط قائم الحروف بينا صحيح التأليف الذي هو الهجاء، فإن الخط ان لم يكن هكذا لم يقرأ الا بتعب شديد"[1].

✓**النهاية التي لا وراء لها منه:** وهي الخطوة الرابعة في تعليم الولدان في هذا الطور، وهي حد تعليم الكتاب ويرى ابن حزم ان الاستزادة في حسن الخط لافت للسلطان وقد يؤدي بصاحبه الى الخسران، ولكل زمان حال، وصاحب هذه الحال يصفها ويشبهها ابن حزم بما يلي: "وأما التزيد في حسن الخط فليس هو فضيلة بل لعله داعية الى التعلق بالسلطان، فيفنى دهره اما في ظلم الناس، واما في تسويد القراطيس بتواقيع بعيدة من الحق مشحونة بالكذب والباطل، فيضيع زمانه باطلا. وتخسر صفقته ويندم حيث لا ينفع ندم وكان كإنسان ملك مسكا كثيرا فترك ان يصرفه في التطيب به ومداواة النفوس بريحه فغوته واقبل يطيب به البهائم ويصبه في الطريق حتى فنى في غير فائدة"[2].

ويحرص ابن حزم على مؤدب الصبيان ان لا ينتهي من هذا الطور في تعليم الولدان، حتى يكون الصبي قد مهر في القراءة ويتمكن فيها ولا يغفل على تحفيظه القرآن لأنه يساعده على التدرب في القراءة ورسوخها من خلال التلاوة، فيجد الغلام لاحقا ان له زاد يمكنه من دراسة النحو واللغة. ويؤكد ابن حزم على هذا الحد بقوله: "وحد تعلم القراءة ان يمهر في القراءة لكل

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص 65.

2- نفسه.

كتاب يخرج من يده بلغته التي يخاطب بها صقعه"[1]، ويضيف قائلا "وينفذ فيه ويحفظ مع ذلك القرآن، فانه يجمع بذلك وجوها كثيرة عظيمة، احدهما التدرب في القراءة له وتمرين اللسان على تلاوته فيحصل من ذلك حدا الى ما يحصل عنده من عهود الفاضلة ووصاياه الكريمة، فيجدها عدة عنده مدخرة لديه قبل حاجته اليها يوم حاجته اليها"[2]

- منهج التعليم في الطور الثاني (مرحلة الإكمالي والثانوي بالقياس).

ينتقل بنا ابن حزم الى الطور الثاني والمقررة فيه علم النحو واللغة، ويبين لنا اهداف التعليم والمعارف المكتسبة منه، وذلك من خلال حاجة القراءة الى النحو ليفهم الغرض من الألفاظ المؤدية الى المعنى، ويبين لنا ذلك بقوله: "فإذا نفذ في الكتابة والقراءة فلينتقل الى علم النحو واللغة معا"[3].

ويحيلنا ابن حزم للتدرب على هذين العلمين الى كتابين احدهما كتاب الزبيدي في اللغة ومثله في الطريقة لابن السراج ، وهي أوضاع يستفيد منها الطالب اذا اشتغل بالاهم فيها مبتعدا عن الفضول لان الغاية من هذا العلم هي المخاطبة وما يحتاجه الطالب في قراءة العلوم المجموعة في الكتب، ويرسم لنا ابن حزم صورة في هذا بقوله: "وأقل مايجزء من النحو كتاب الواضح للزبيدي او ما نحى نحوه كالموجز لابن السراج وما اشبه هذه الأوضاع الحقيقية، واما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة به. بل هي مشغلة عن الاوكد ومقطعة دون الاوجب والاهم... واما الغرض من هذا العلم فهي المخاطبة وما المرء حاجة اليه في قراءة الكتب المجموعة في

1- صقعه: يصقعه صعقا. هو الضرب بالراحة على مقدم الراس، ج صقع، والمصقع البليغ او العالي الصوت او من لا يرتج عليه في كلامه. يقال خطيب مصقع، جمع مصاعق. بطرس البستاني، قطر المحيط، ج1، 1142-1143. وفي العجم العربي، بليغ يتفنن في مذاهب القول "خطيب مصقع". ينظر احمد العابد، المرجع السابق، ص742.

2- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص66.

3- نفسه.

العلوم فقط"[1].

أما بالنسبة لعلم اللغة فيعدد لنا ابن حزم مجموعة من الكتب يجعل في مقدمتهم كتابان كفيلان لبلوغ الغاية احدهما الغريب المصنف، والثاني مختصر العين يعاين بهما المشهور من الألفاظ وغيره يتخذه زادا يستعين به، ونشير الى ما قرره ابن حزم في منهجه: "والذي يجزء من علم اللغة كتابان: احدهما الغريب المصنف لابي عبيد. والثاني مختصر العين[2]للزبيدي،ليقف على المستعمل بهما، ويكون ماعدا المستعمل منهما عدة لحاجة ان عنت يوما ما في لفظ مستغلق فيما يقرأ من الكتب"[3]. ويسترسل قائلا: "فان اوغل في علوم اللغة حتى يحكم خلق الانسان لثابت والفرق له، والمذكر والمؤنث لابن الانباري، والممدود والمقصور والمهموز لابي علي القالي، والنبات لابي حنيفة احمد بن داوود الدينوري، وما اشبه ذلك فحسن بخلاف ما قلنا في علل النحو. ذلك لان الطالب محتاج الى فهم المعنى من العبارة ولا يتم ذلك الا من خلال النحو"[4]. واللغة وضعها صحيح لأنها حقيقة ولا يمكن التوصل الى المراد من المعاني الا بالوضع الذي هي عليه، وفي ذلك يقول: "اللغة كلها حقيقة وذات أوضاع صحاح وعبارات عن المعاني ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكان ابلغ للفهم واجلى للشك واقرب للبيان الا ان الاقتصار على المقدار الجاري مما ذكرنا والانصراف

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص66.

2- هو كتاب العين للخامل بن احمد الفراهيدي. اختصره ابوبكر الزبيدي لهشام المؤيد في المائة الرابعة من الهجرة. اعتمد فيه ترتيب المخارج، فبدأ بحروف الحلق ثم بعده من حروف الحنك ثم الاضراس ثم الشفه وجعل حروف العلة اخرا وهي الهوائية، وبدأ من حروف الحلق بالعين لأنه الأقصر منها، فلذلك سمي كتابه بالعين، وهو عمل المتقدمين. للمزيد ينظر ابن خلدون: المقدمة ، ص756-757.

3- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص66-67.

4- نفسه.

الى الأهم والأوكد من سائر العلوم أولى"[1].

وينبهنا ابن حزم الى تحصين النفس بشيء من الشعر، لأنه يعين على الفطنة ومنه شعر الحكمة والخير، وفيه يقول : "وإن كان مع ما ذكرنا رواية شيء من الشعر فلا يكن الا من الاشعار التي فيها الحكم والخير كشعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، وعبد الله بن رواحة رضي الله عنهم وكشعر صالح بن عبدالقدوس ونحو ذلك فإنها نعم العون على تنبيه النفس"[2].

كما يسقط من مقررته هاته بعض من الشعر ويعدد لنا أربعة اضرب منه، يذكرها هاهنا بقوله: "وينبغي ان يتجنب من الشعر أربعة اضرب احدهما: الاغزال والرقيق. والضرب الثاني: الاشعار المقولة في التصعلك وذكر الحروب كشعر عنترة وعروة بن الورد وسعد بن ناشب وما هنالك. والضرب الثالث: اشعار التغرب وصفات المفاوز والبيد والمهامة. والضرب الرابع: الهجاء، فان هذا الضرب افسد الضروب لطالبه"[3].

وعند ابن حزم صنفان من الشعر لم ينهى عنهم ولم يحض عليهم، وهم عنده من المباح المكروه ويذكرهم بقوله: "ثم صنفان من الشعر لا ينهى عنهما نهيا تاما، ولا يحض عليهما بل هما عندنا من المباح المكروه وهما: المدح والرثاء، فأما اباحتهما فلأن فيهما ذكر فضائل الموت والممدوح، وهذا يقتض للراوي ذلك الشعر الرغبة في مثل ذلك الحال. واما كراهتنا لهما فان اكثر ما في هذين النوعين الكذب ولا خير في الكذب"[4]. وبالجملة فان ابن حزم يرى ان الزيادة والتعلق بالشعر ليس فيه منفعة وذمه له على علم، كيف لا؟ وهو الذي يذكره غير واحد انه يقول الشعر بالبديهة والوقوف على معانيه وفنونه ومحاسنه ومعانيه واقسامه، وليس

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص66-67.

2- نفسه.

3- نفسه، ص68.

4- نفسه.

لنا غير قوله الذي جاء فيه: "ان الاكثار من رواية الشعر هو كسب غير محمود لأنه من طريق الباطل والفضول لا من طريق الحق والفضائل ولا يظن ظان ان هذا علم جهلناه فذممناه. فقد علم من داخلنا او بلغه امرنا كيف توسعنا في رواية الاشعار، وكيف تمكنا من الإشراف على معانيها، وكيف وقوفنا على افانين الشعر ومحاسنه ومعانيه واقسامه، وكيف قوتنا على صناعته وكيف تأتي مقاصده ومقطوعه لنا وكيف سهولة نظمه علينا في الاطالة فيه والتقصير ولكن الحق أولى بما قيل"[1]. وهكذا نجد ابن حزم يتجنب ما لا يرضي الله في كل حركة وسكون، كما يوحي في معرض حديثه بحفظ الصحة من خلال ما يصلح لسلامتها وترويض النفس وحثها على ما فيه منفعة في الأولى والاخرة. وبعد ما بين ابن حزم للطالب هذا العلم كيف يطلبه، وقدم لنا فيه معرفة وابان في طريقتها ينتقل بنا الى الخطوة الثانية مع علم العدد والمطلوب فيه والغرض منه حتى يحصل عنده حقيقة الكون والتفكر في آيات الله مستعينا بذلك الطالب بكتب أوردها ابن حزم بقوله: "فإن بلغ المرء من النحو واللغة الى الحد الذي ذكرنا فلينتقل الى علم العدد فليحكم الضرب والقسم والجمع والطرح والتسمية وليأخذ طرفا من المساحة وليشرف على الارثماطيقي – وهو علم طبيعة العدد– وليقرأ كتاب اقليدس قراءة متفهم له، واقف على اغراضه عارف بمعانيه فانه علم رفيع به يتوصل الى معرفة نصبة الأرض ومساحتها وتركيب الافلاك ودورانها ومراكزها وابعادها والوقوف على براهين كل ذلك، وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج"[2]. والغاية من هذا عند ابن حزم هو تنبيه طالب العلم على التفكر في آيات الله، وان لا يغفل بان هذا كله صنع الله عزوجل والوقوف على ذلك بتمييزه في فهم ما هو عليه الكون.

1– ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4 ، ص68.

2– نفسه.

ويحيلنا كذلك الى كتاب المجسطي والتي من خلاله يمكننا التعرف على بعض العلوم ومقدماتها سخرها الله في خدمة الانسان، وفي ذلك يقول: "فهذا علم رفيع يقف به المرء على حقيقة تناهي الجرم العالم وعلى اثار صنعة الباري في العالم، فلا يبقى له الا مشاهدة الصانع فقط واما الصنعة والإدارة والتركيب فقد شاهد كل ذلك بوقوفه على ماذكرنا"[1]. "وبمطالعته كتاب المجسطي يعرف الكسوفات وعروض البلاد واطوالها والاوقات وزيادة الليل والنهار والمد والجزر ومنازل الشمس والقمر والدراري واما الايغال في المساحة فمنفعته في جلب المياه ورفع الاثقال وهندسة البناء وإقامة الآلات الحكمية"[2]. وينفي ابن حزم العمل بقضاء النجوم ويرى انه ليس فيه منفعة ويطلب صاحبه شيئ معدوم بل لا معنى له ويبين باطله من خلال مطالعته له طلبا للحقيقة، وفي ذلك يقول: "ولا يحصى كم شهدنا لهم من القضايا المحققة المتفق عليها من اهل الاحسان لهذا العلم على ما في كتبهم، فما صدق منها شيء الا الأقل النزر الذي لا يصدق بالتقدير اكثر منه... فانهم لا يأتون على ذلك لا ببرهان ولا بإقناع ولا بشغب وانما اسمع واسكت وصدق الأمير"[3].

وعليه فان احكام النجوم لا تعد من العلوم عند ابن حزم، اما لمعرفة الغرض منه من مشتغليه فلا يعرف اكثر من انه لا فائدة منه، ويعبر على ذلك ابن حزم بقوله: "وما كان هذا سبيله فلا ينبغي ان يشتغل به عاقل اشتغال معتد به علما، الا انه لا ينبغي لطالب الحقائق ان يخلو من النظر فيه ليعرف اغراضهم... ويزيل عن نفسه الهم اذا عرف انه لا فائدة فيه"[4].

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص69.

2- نفسه.

3- نفسه، ص74.

4- نفسه.

- منهج التكوين في الطور الثالث(مرحلة التخصص والبحث العلمي).

بعد الذي تقدم من العلوم وبلوغ الطالب فيها والتمكن منها، يتطرق ابن حزم تدريجيا في هذا الطور والذي يشير قياسا بالوقت الراهن الى مرحلة التكوين الجامعي، ذلك اننا نجد فيه اكتساب اكبر للمعارف وعمق في التعرض للعلوم وبذلك يجد الطالب نفسه على اطلاع واسع ليكتسب بذلك ثقافة تاريخية تعينه على فهم الحقائق وتمحيص الاخبار، وأول مايشير اليه ابن حزم وينظر فيه الطالب هو علم المنطق للوقوف على الحقائق التي لا يتم تمييزها الا به. وفي ذلك يقول: "فاذا بلغ الانسان حيث ذكرنا، اخذ في النظر في حدود المنطق وعلم الاجناس والانواع والاسماء المفردة، والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف المرء مالبرهان وما الشغب؟ وكيف التحفظ مما يظن انه برهان وليس ببرهان فبهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الاباطيل تمييزا لا يبقى معه ريب"[1].

ولا يخلو طرح ابن حزم في حديثه من التنبيه الى التفكر في آيات الله في الكون والانسان وكل الحيوان، ليكون فيها المرء منصفا مع نفسه وغيره، حيث يشير لنا الى النظر في الطبيعيات وتغير الأحوال وغيرها ويعبر على ذلك بقوله: "وينظر في الطبيعيات وعوارض الجو، وتركيب العناصر، وفي الحيوان والنبات والمعادن، ويقرأ كتب التشريح ليقف على محكم الصنعة، وتأثير الصانع وتأليف الأعضاء واختيار المدبر وحكمته وقدرته"[2]. وذلك باستعمال العقل في فهم ماهو عليه صنع الله. ويسترسل ابن حزم في حديثه عن الترغيب للأخرة في وذلك بالاطلاع على اخبار الماضين وقصصهم وليكن فيها الطالب طالبا محققا لا طالب يقرأ ويمر. لأخذ العبرة والاقتداء بالصالحين وتجنب عمل المفسدين، ولا يكون ذلك الا بعد ان يكون متحكما فيما بلغه من العلوم، فالأخبار والتواريخ في نظر ابن حزم لا يمكن التطرق اليها الا

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص72.

2- نفسه.

بعد التمكن من المنطق والا كيف نفسر هذا التدرج؟

فمطالعة الاخبار وقراءة التواريخ لا يغفل عنها المبتدئ بالنظر في العلوم على حد ابن حزم في قوله: "فاذا احكم ذلك من خلال ابتدائه بالنظر في العلوم فلا يكن منه اغفال لمطالعة اخبار الأمم السالفة والخالفة، وقراءة التواريخ القديمة والحديثة ليقف من ذلك على فناء الممالك المذكورة وخراب البلاد المعمورة ودثور المدائن المشهورة التي طالما حصنت واحكمت مبانيها، وذهاب من كان فيها وانقطاعهم وتقلب الدنيا باهلها"[1].

وينصح ابن حزم على التيقن من الخبر في حالة دفاع النصوص عن بعضها ولينظر المسافة بين حامليها مما يقطع الشك ان مؤلفيها لم يلتقوا حتى يتم الاتفاق على النص الواحد سواء لتأكيد خبر او نفيه، وانما المراد بهذا ان يكون الخبر واحد في معناه فتتأكد من صحته مع تفاوت ازمانهم والتباين فيما يصبون اليه واختلاف اديانهم وتفرق مذاهبهم وليقارن ذلك حتى يتأكد انه حق لا شك فيه. فالتاريخ حجة العلم في طلب الحقيقة او لنقل ان العلم يستند الى التاريخ كحجة في طلب الحقائق، وفي ذلك يقول ابن حزم: ويوفي على تيقن النصح منها لما يرى من تناصر التواريخ على تباعد اقطار حامليها وتفاوت ازمانهم وتباين هممهم واختلاف اديانهم وتفرق مذاهبهم على نقل قصة ما، فيوقن انها حق لا شك فيه ويسمع بخلاف نقلهم في قصة ما، فيدري انها مضطربة"[2]. وبهذا يكون التاريخ في فكر ابن حزم ضروري للعلوم في طلبها فهو كالمقدمة لجميعها، وفي ذلك يقول: "فاذا احكم ما ذكرنا فأولى الأشياء به معرفة ماله خرج الى هذا العالم، وما اليه يرجع اذا خرج من هذا العالم، وبيان ذلك انقضاء أيام سفره فإنها قليلة جدا، فلا شيء اوكد عليه من هذا، لان ماعدا ذلك من بؤس ونعيم ولذة ومال ورياسة وفقر وخمول ونكد

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص72.

2- نفسه.

فمنقص كله في اسرع وقت لسنا نقول بالموت الذي لا بد منه فقط، بل بالهرم وعوارض الدهر الذي لا يؤتمن تقلبه باهله قبل كر الطرف[1].

من خلال هذا نجد ابن حزم يخاطب الناس ويدعوهم للقراءة لان في الاخبار والتواريخ ثقافة قل ان تجدها مجتمعة في علم من العلوم فالتاريخ مادة شاملة تحضى بنصيب من جميع العلوم.

فهذا الطلب للمعارف للوصول الى الحقيقة كان ابن حزم على اطلاع بها، والا كيف نفسر النص الذي ذكرنا؟ وهو قول ابن حزم في عدم الاغفال عن مطالعة اخبار الأمم السابقة وقراءة التواريخ القديمة والحديثة، فاذا كانت المطالعة للعامة لأخذ العبرة والتفكر في آيات الله، فان القراءة للخاصة وهي السبيل التي تؤدي الى الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وحث على ذلك النص القرآني، وهنا يختم ابن حزم هذا التدرج في طلب المعارف في إشارة الى المنهج العلمي[2] في التاريخ وهو منهج علماء الإسلام من أهل الحديث وهو منهج لا يوجد مثله في الأمم السابقة بل هو معدوم على حد تعبيره: وهذه الطريق التي وصفنا مؤدية الى الإقرار بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وموجبة لطلبنا في القرآن من عهود الله تعالى وطلب عهوده عليه السلام، وتمييز ما يصح مما لا يصح منها والاخذ لكل ذلك والتمسك به، فان هذا معدوم في جميع الملل حاشا ملة الإسلام لان ملة من عبد الاوثان او دان بقول البراهمة المبطلين للنبوات فانه لا سبيل الى اثبات شريعة لهم، اذ قد اعدموا المثبت الشارع واعدموا الطريق الموصلة

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص72-73.

2- يقول الحسان شهيد: تتميز العلوم في المجال التداولي الإسلامي بتقاطعاتها الكثيرة وتشابكاتها المعقدة اذ يندر ان يجد المطلع على احد تصانيفها على باب مستقل دون ان يلحظ ذلك الحظورالفعلي لعلوم أخرى وهذا سر فضول الدراسات العلمية في فقه=الأسس المعرفية للعلوم وفهم تطورها عبر السياق التاريخي بل ان ذلك التكامل المعرفي لا يطول جانبا واحدا فحسب بل يطول كل الجوانب والمسائل بما فيها:

- العلمية والموضوعية، حيث لا يصعب على المفسر في التفسير الاستغناء عن علم الحديث واصوله او التاريخ او أصول=

اليه فبقى الناس على قولهم سدى لا زاجر لهم عن ظلم ولا عن فاحشة[1].

=الفقه او السيرة او غير ذلك.

- أو المنهجية الالية: اذا اشتغلت اغلب العلوم الإسلامية في مجالاتها المعرفية على اليات منهجية وقواعد ومسالك في انتاج الخطاب العلمي يجمعها قواعد الاستقراء والقياس والاستنباط.
- او المقصدية الغائية، لان العلوم في الفكر الإسلامي انما أنشئت لغاية التعبد وتيسيره بل ان العلم احد الواجبات، فالعلوم واجبة من حيث لا يتم الواجب الا بها، فاخذت حكم الواجب وذلك هو مجرى كل العلوم بالاعتبار المسترك وهذا يعود بالأساس الى الأصل المشترك الذي تنطلق منه هذه العلوم كلها. وهو نصوص الوحي القرآني والحديثي، فكان من الضروري انتهاؤها الى هدمة مقصد واحد مشترك. للمزيد ينظر الحسان شهيد: منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ: الشاطبي وابن خلدون أنموذجا، كتاب الامة، سلسلة إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، ع 142، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،2011، ص23-24.

1- ابن حزم: رسائل ابن حزم، ج4، ص74.

هـ/ معطيات المعرفة عند ابن خلدون.

في هذا المحور من العلوم واصنافها والتعليم وطرقه، يتطرق ابن خلدون الى كيفية الاهتداء الى المعرفة، وتحصيل العلوم، وهو إن تحدث بالعموم فيه فقد ترك الخصوص لأهل النظر فيه كما ذكر ذلك في بداية مقدمته، يقول ابن خلدون: "فالمقدمة في الفكر الإنساني الذي يتميز به البشر عن الحيوانات واهتدى به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والنظر في معبوده، وما جاءت به الرسل من عنده فصار جميع الحيوانات في طاعته وملك قدرته وفضله به على كثير خلقه"[1].

فهذه الأهمية لعقل الانسان عند ابن خلدون لا تخلوا من المنطلق الإسلامي وتكريم الله للبشر به، فهو الذي يمكن به الاستدلال والرجوع اليه في الاهتداء الى الاشياء، ويعبر على ذلك ابن خلدون بقوله: "وذلك ان الانسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحس والحركة والغذاء والكن وغير ذلك، وانما تميز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيأ لذلك التعاون وقبول ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به واتباع صلاح اخراه، فهو منكر في ذلك كله دائما لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين بل اختلاج[2]الفكر اسرع من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم وما قدمناه من الصنائع"[3]. فهذا الاختلاج في اعتقادنا من مدارك الحس عند ابن خلدون.

1- ابن خلدون: المقدمة، ص 542.

2- اختلج يختلج اختلاجا: في صدره كذا: خطر مع شك. خالجة ج خوالج: فكرة واحساس، كشف عن خالجة نفسه. هم وشغل. الادب الحي غني بالصور والخوالج التي تعرفنا بالحياة. خلجة ج خلجات: ما يتخالج في الصدر ويتوارد، لا تخف خلجات نفسك. للمزيد ينظر احمد العابد واخرون: المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتعلميها، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – لاروس، دب، دت،، ص412-413.

وهذا المعطى الاولي المباشر يستقبله العقل على قدر طاقة الانسان وطبيعته التي فطر عليها فيطلب ما هو جديد من المعرفة فيستعين في التحصيل على من سبقه. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "ثم لأجل هذا الفكر وما جبل عليه الانسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطباع فيكون الفكر راغبا في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات فيرجع الى من سبقه بعلم او زاد عليه بمعرفة او ادراك، أو أخذه ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه فيلقن ذلك عنهم ويحرص على اخذه وعلمه"[1]. فالمعارف عند ابن خلدون سابقة، وليس للمرء فيها ابداع او انتاج في اول معرفته بها، فعلى الانسان التحصيل فقط في اول طلبه، حتى يهتدي اليها بفكره ويتمرن عليها وترسخ عنده، وفي هذا يقول: "ثم ان فكره ونظره يتوجه الى واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحدا بعد اخر ويتمرن على ذلك حتى يصير الحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة[1]له فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علما مخصوصا"[2].

من خلال هذا يتبين ان ابن خلدون يتكلم عن العلم المدون جملة سواء علم الله الذي انزله على انبيائه ورسله وعلموه بدورهم للناس او علوم البشر التي تفرعت من أصولها وانتجها المرء ولا يكلف المرء فيها نفسه برهانا، وانما يتعاطاها جيل بعد جيل من اهل المعرفة. وحول هذا يقول: وتتشوق نفوس اهل الجيل الناشئ الى تحصيل ذلك، فيفزعون الى معرفته ويجيئ التعليم من هذا، فقد تبين بذلك ان العلم والتعليم طبيعي في البشر. والله اعلم[2].

1- ابن خلدون: المقدمة، ص543.

2- الملكة: صفة راسخة في النفس، او استعداد عقلي خاص لتناول اعمال معينة بحذق ومهارة مثل الملكة العددية، والملكة اللغوية، ويرادفها القوة، والقدرة، والاستعداد الدائم، وتحقيق ذلك. جميل صليبا، المرجع السابق، ص420.

3- ابن خلدون: المقدمة، ص543.

4- نفسه.

يقول القنوجي: "اعلم ان الموضوع في علم لا يطلب بالبرهان لان المطلوب في كل علم هي الاعراض الذاتية الموضوعة، والشيء لا يكون عرضيا ذاتيا لنفسه بل يكون اما بينا بنفسه او مبرهنا عليه في علم اخر فوقه، بحيث يكون موضوع هذا العلم عرضا ذاتيا لموضوعه الى ان ينتهي الى العلم الأعلى الذي موضوعه الموجود، لكن يجب تصور الموضوع في ذلك العلم والتصديق بهيئته بوجه ما، فكون علم او تحته مرجعه الى ما ذكرنا فافهم"[1].

يقسم ابن خلدون العالم البشري الى اطوار وكل طور له خاصيته ومداركه، وحول هذا يقول: "اعلم ان العالم البشري اشرف العوالم من الموجودات وارفعها، وهو وان اتحدت حقيقته الإنسانية فيه فله اطوار يخالف كل واحد منها الاخر بأحوال تختص به حتى كأن الحقائق فيها مختلفة"[2]. والذي يهمنا من هذه الاطوار هو الطور الأول من جملة الأربعة يقول فيه ابن خلدون : "وهو عالمه الجسماني بحسه الظاهر وفكره المعاشي وسائر تصرفاته التي أعطاه إياها وجوده الحاضر. ومداركه فيه واضحة جلية قال الله تعالى: (والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة)[3] فبهذه المدارك يستولي على ملكات المعارف ويستكمل حقيقة انسانيته ويوفي حق العبادة المفضية به الى النجاة"[4].

فهذه المقدمة في الفكر الإنساني عند ابن خلدون هي مدخل لموضوع المعارف تتوقف على بداية تحصيل الانسان للعلوم وكيفية ممارستها والاهتداء لحقيقتها والرجوع فيها كله الى الحس والعقل في تقبلها و تمييزها والوقوف عليها بان العلم كله مرجعه الى الله.

1- القنوجي: المصدر السابق، ص47.

2- ابن خلدون: المقدمة، ص607.

3- سورة النحل، الاية 78.

4- ابن خلدون: المقدمة، ص 607-608.

يقول ابن خلدون: "قد بينا اول هذه الفصول ان الانسان من جنس الحيوانات وان الله تعالى ميزه عنها بالفكر الذي جعل له يوقع به افعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، او يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه وهو العقل التجريبي، او يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ماهي عليه وهو العقل النظري، وهذا الفكر انما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز فهو قبل التمييز خلو من العلم بالجملة"[1].

يرى سعيد الغانمي بخصوص هذه الأنواع من العقل ان لكل منها مجال لفاعليتها، "فالعقل التمييزي مجاله العالم الحسي، والتجريبي مجاله العالم النفسي والرمزي، والنظري مجاله العالم الروحاني والملائكي"[2]. ومن خلاله نفهم ان الالهام والاختلاج[3] من معطيات المعرفة عند ابن خلدون غير ان مجال فاعليتهم لا تنتمي الى العالم الحسي مادام ظاهر على حد قول ابن خلدون.

1- ابن خلدون: المقدمة، ص599.

2- سعيد الغانمي: المرجع السابق، ص27.

3- الاختلاج عند القدماء هو التنبؤ بالمستقبل من خلال حركة أعضاء الجسم، فكل حركة منها تشير بحدوث أمر سواء كان خير أو شر. وأول ما وصلنا ممن كتب في هذا العلم في حدود اطلاعي هو التابعي الكبير أبو بكر محمد بن سيرين البصري(ت110هـ/728م)، لكن يبقى التحقق من صحة العنوان ونسبته لمحمد بن سيرين. للمزيد ينظر مجهول المؤلف: مخطوط مجموع به: أحكام الاختلاج لابن سيرين، ورسالة في مآل الانسان في الدنيا وما يؤول امره، رسالة في توسل اهل غرناطة بعد اليأس من رد الجواب من عند السلطان الأعظم، رسائل طرق صوفية، به مسائل فقهية قصيرة متنوعة، رسالة في قصة دعاء الطير، رسالة في قصة الحجاج بن يوسف الثقفي مع الصبي، به رسالة في الفلك، وكذلك رسالة في ذكر المنجور على محصل المقاصد الاعتقادية لابن زكري، المكتبة الالكترونية لجمعية حماية التراث لمدينة بوسعادة- المسيلة- الجزائر، مشروع المخطوطات المتوسطية – مركز حفظ الكتاب سابقا- آرل، فرنسا، 2011-2013.

خاتمة.

من جميع ماسبق بحثه نستنتج أن مصنفات ابن حزم لا تخلو من الإحالة لبعضها البعض، فموضع يقول فيه وقد بينا ذلك في كتابنا الموسوم بالفصل، ومرة يشير الى الديوان نفسه ومثله في كتبه التي اطلعنا عليها في حدود امكاننا، لكن الغالب عليها انها لا تخلو من الإشارة الى كتاب التقريب لحدود المنطق خاصة فيما يتعلق بالحجج والبراهين، بل بنى عليه جميع معارفه، حيث لا يتقدم خطوة الا وكان الاطار الذي يدور فيه. وهو خلاصة فكره التي توصل اليه وطريقه لفهم الحقائق، وهي مرتبة قل من وصل اليها في حركة الفكر في التاريخ الإنساني. فأضاف بذلك للتاريخ الإسلامي انتاجا ابدعه وقصد فيه لمن بعده ليكون أساسا يرجع اليه في معرفة الحقائق.

- تعددت المناهج عند ابن حزم على حسب مسائلها لكنها لم تخرج عن سكتها، هذه السكة ان جاز لنا التعبير عنها نقول انه المنهج البياني العام، حيث لا يخلوا كلام ابن حزم في استنباط معنى من اللفظ، او تقديم برهان او دحض قول، أو ابطال رأي، أو دفاعا عنه، إلا وأشار الى كتابه التقريب لحدود المنطق فكل مصنفاته تدور حول محور التبيان. اقتداء بقوله تعالى: "تبيانا لكل شيء"[1] ; والمرجع لهذا البيان هو فهم اللغة.
- تميز منهج ابن خلدون في مقدمته بالخلل في بعض الأحيان، بأسلوب متداخل في كتابته مما يعسر علينا الفهم بعد العناء.
- يعتبر العالم عبد الرحمن ابن خلدون همزة الوصل بين من سبقه ولحقه في التأريخ واحياء التراث الإسلامي فبالإضافة الى تأريخه لبلاد المغرب الإسلامي خاصة والعالم عامة، فمقدمته هي قانون لفهم هذا التاريخ وتفسيره. والاستعانة به في بحوثنا العلمية.

1- سورة النحل، الآية 89.

- ساهم ابن حزم مساهمة قل نظيرها في الحركة الفكرية للحضارة الإسلامية، وبذلك يكون قد ارخ للمعارف والعلوم فأعطى لحركة التأريخ نقلة نوعية وأسس لقاعدة معرفية، كان لها الأثر البالغ وثقافة انتهجها كثير من فلاسفة ومؤرخي الإسلام والغرب، ولا يخلوا هذا الأثر في كتابات ابن خلدون. في حين كان للمنطلق العقدي رؤى وتصورات أخرى، في إطاره عالج فقهائنا المفاهيم المعرفية في مجال من مجالات التاريخ، بمناهج علمية ضلت قاعدة يستند إليها البحث في العلوم الإنسانية.
- كما لا يخفى أثر منهج علماء الحديث الشريف عند ابن خلدون كسابقه ابن حزم.
- كان للظواهر الحضارية والطبيعية الأثر البالغ، سواء بقولبة علمائنا في احتواء فكرهم أو بتمردهم عليها، فالفكر الذي يميز لا يخلوا من هذه النظرة وحريتها، وإن سلموا للطبيعة فإن إبن خلدون هجر متجها الى المشرق، وليس لنا تفسير في خلوته بقلعة سلامة ، الا اعتزاله مرة ثانية لميادان السياسة فكان لشآبيب فكر كتابة المقدمة أثر الزهد والمجاهدة. ويعطينا ابن حزم صورة على ما وصل اليه العلماء، وتعرضهم للأذى، فرغم زهد الناس في العلم الا ان اهله لم يسلموا من الدسائس، والنيل منهم.
- مهما يكن من رؤى وتصورات ومناهج عند إبن حزم وإبن خلدون، فإنها تعود بالدرجة الأولى في الوقوف على مسار التطور التاريخي للحركة الفكرية في العالم الإسلامي عامة وعلى بلاد الغرب الإسلامي خاصة، وعلى المعارف جملة واستفادة علم التاريخ منها ، في وضع قواعد واسس يعود اليها المؤرخ. فالتاريخ يستمد حركته من خلال هذه المحطات وبالتالي هي الحجة الذي يستند اليها البحث العلمي.
- لو نتتبع نصوص مقدمة إبن خلدون نجدها لا تخلو من ما تحدث عنه ابن حزم بخصوص الطريق الذي يسلكه المؤرخ في البحث عن الحقيقة، سواء في تمحيص الرواية، أو الأسباب المؤدية الى الكذب ومغالطه مع اشارتهما للأشياء الذي يتجنبها الباحث كالتشيعات للأراء، مع حرصها على الموضوعية في البحث التاريخي.

- تميز ابن حزم وابن خلدون بالعبقرية في التفكير، يكفي انهم قاموا بالتنظير لعدة قضايا معرفية تعود بالدرجة الأولى في خدمة العلم والانسان، فأرخو للعلوم والمعارف، وانتهجوا مبدأ واحد في حقيقتها وبطلانها، وإذا كان الأول قام بضبط العلوم في أصولها وقوننتها وبين علاقتها الضرورية ببعضها سواء في احتياج الناس اليها أو من خلال المناهج التعليمية الذي قررها، فان الثاني اسهب فيها بالشرح والتحليل، وبين مسارها التاريخي، فكان مدركا لما يحتاجه المرء من معرفة هذه العلوم، وعليه صنف كل منهما العلوم المتداولة في التاريخ، فساهم ابن حزم بفكره وبعد نظره مساهمة لم يكن من ابن خلدون الا ان يقف ناضرا فيها، فقدموا بذلك روحا للمعرفة التاريخية .

قائمة المصادر والمراجع

القرأن الكريم.

المصادر المخطوطة:

1- مجهول المؤلف: مخطوط مجموع به أحكام الاختلاج لابن سيرين، ورسالة في مآل الانسان في الدنيا وما يؤول امره، رسالة في توسل اهل غرناطة بعد اليأس من رد الجواب من عند السلطان الأعظم، رسائل لأوراد طرق صوفية، به مسائل فقهية قصيرة متنوعة، رسالة في قصة دعاء الطير، رسالة في قصة الحجاج بن يوسف الثقفي مع الصبي، به رسالة في الفلك، رسالة في ذكر المنجور على محصل المقاصد الاعتقادية لابن زكري، المكتبة الالكترونية لجمعية حماية التراث لمدينة بوسعادة- المسيلة- الجزائر، مشروع المخطوطات المتوسطية – مركز حفظ الكتاب سابقا- آرل، فرنسا، 2011-2013.

المصادر المطبوعة:

2- البيروني: ابي الريحان محمد بن احمد الخوارزمي(440هـ/1048م): الاثار الباقية من القرون الخالية، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة – مصر،2008.

3- ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبدالملك بن مسعود بن موسى الخزرجي الانصاري(ت578هـ/1182م): الصلة، ج2، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989.

4- إبن حزم: أبو محمد علي بن احمد بن سعيد الاندلسي(ت456هـ/1064م): الإحكام في أصول الأحكام، ج1، تحقيق: احمد محمد شاكر، د ن، د ب، د ت.

5- ابن حزم: الاخلاق والسير في مدواة النفوس، اعتنى بتصحيحه: احمد عمر المحمصاني الازهري، مطبعة السعادة، مصر، دت.

6- ابن حزم، طوق الحمامة في الالفة والالاف، تحقيق وتقديم: حسن كامل الصيرفي و إبراهيم الابياري، د ن، القاهرة- مصر، 1950.

7- ابن حزم: مراتب الاجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، ط2، دار ابن حزم، بيروت- لبنان،2014.

8- ابن حزم: الفصل في الملل والاهواء والنحل، تحقيق: محمد إبراهيم نصير وعبدالرحمن عميرة،ج1، ج2، ج5، دار الجيل، بيروت- لبنان، د ت.

9- إبن حزم: رسائل ابن حزم الاندلسي، تحقيق: احسان عباس، ج1،ج2،ج3، ج4، ط:1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان،1983.

10- الحموي: شهاب الدين ابوعبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي(ت622هـ/1225م): معجم الادباء، ج4، ط1، تحقيق: احسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 1993.

11- ابن خلكان: ابي العباس شمس الدين احمد بن محمد بن ابي بكر (681هـ/1282م): وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، ج4، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت-لبنان،1978.

12- ابن العماد: شهاب الدين ابي الفلاح عبد الحي الدمشقي(ت1089هـ/1678م): شذرات الذهب في اخبار من ذهب، ج7، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط ومحمد الارناؤط، دار ابن كثير، دمشق-سوريا، بيروت -لبنان، 1991.

13- ابن العربي: ابي بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد المعافري الاشبيلي المالكي(ت543هـ/1048م)، العواصم من القواصم، تحقيق: محمود مهدي الاستانبولي والشيخ محب الدين الخطيب، ط:6، منشورات مكتبة السنة، القاهرة- مصر، 1412هـ/1991م

14- ابن صاعد: ابي القاسم صاعد بن احمد الاندلسي(ت462هـ/1070م): طبقات الأمم، نشره : الاب لويس شيخو اليسوعي، الطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت- لبنان،1912.

15- الصفدي: صلاح الدين خليل أبيك(ت764هـ/1362م)،الوافي بالوفيات، ج3، ط1، تحقيق: احمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث العربي، بيروت-لبنان، 2000.

16- ابن قيم الجوزية: أبو عبدالله شمس الدين الزرعي(ت751هـ/1350م): مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج2، تخريج وتعليق: الحسن بن عبدالرحمن العلوي، مكتبة أصول السلف، الرياض- المملكة العربية السعودية، 2004.

17- القنوجي: صديق بن حسن (ت1307هـ/1889م): ابجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، ج1، اعداد: عبد الجبار زكار، ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق – سوريا، 1978.

18- القفطي: جمال الدين ابي الحسن علي بن يوسف (ت646هـ/1248م): إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تعليق: إبراهيم شمس الدين، ط:1، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2005.

19- الشنتريني: ابي الحسن علي بن بسام (ت542هـ/1147م): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ق1، م2، تحقيق: احسان عباس، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، 1997.

20- ابن خلدون عبد الرحمن (ت808هـ/1406م): المقدمة ، ضبط ومراجعة: خليل شحاذة وسهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، 2001.

21- ابن خلدون عبد الرحمن (808هـ/1406م): العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ج7، ضبط ومراجعة: خليل شحادة وسهيل زكار، دار الفكرللطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، 1981.

22- الذهبي: شمس الدين احمد بن احمد بن عثمان(ت748هـ/1374م): سير اعلام النبلاء، ج18، ط11، تحقيق وتخريج: شعيب الارناؤوط ومحمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 1996.

23- الذهبي: شمس الدين احمد بن احمد بن عثمان (ت748هـ/1374م): تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ج11،ج13، ط1، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، 2003.

24- الظبي: احمد بن يحي بن احمد بن عميرة(ت599هـ/1203م): بغية الملتمس في تاريخ رجال اهل الاندلس، ج2، ط1، تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب اللبناني- بيروت،1989.

المراجع العربية:

25- أومليل علي: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون، ط3، دارالتنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، 1985.

26- أنور خالد الزغبي: ظاهرية ابن حزم الاندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، المملكة الأردنية الهاشمية- عمان، 1996.

27- بدوي عبدالرحمن: مذاهب الإسلاميين(المعتزلة، الأشاعرة، الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية)، دار العلم للملايين، بيروت –لبنان، 1997.

28- طه عبد الرحمن: تحديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، بيروت –لبنان، دت.

29- محمد لطفي جمعة: تاريخ الفلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، سلسلة احياء التراث العربي، التقوى للطباعة والنشر والتوزيع، دار العلم والمعرفة القاهرة- مصر، 2018.

30- محمد عابد الجابري: نحن والتراث (قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي)، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان، الدار البيضاء- المغرب، 1993.

31- عويس عبدالحليم: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، سلسلة كتاب الامة، ط:، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع50، قطر، 1996.

32- العروي عبدالله: نقد المفاهيم، ط1، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء-المغرب، 2018.

33- القريشي علي ، توطين العلوم في الجامعات العربية والإسلامية رؤية مشروع، كتاب الامة، ط:1، سلسلة تصدر عن وقفية الشيخ علي بن عبدالله ال ثاني للمعلومات والدراسات، ع:125، قطر، 2008.

34- شهيد الحسان: منهج النظر المعرفي بين أصول الفقه والتاريخ: الشاطبي وابن خلدون أنموذجا، كتاب الامة، سلسلة إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، ع 142، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر،2011.

35- شرارة عبداللطيف: ابن حزم: رائد الفكر العلمي، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، دت.

المراجع المعربة:

36- مارغوليوث: دراسات عن المؤرخين العرب، ترجمة حسين نصار، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة – مصر، 2010.

37- روزنتال فرانز: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح احمد العلي، ط:2، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -لبنان، 1983.

الرسائل جامعية

38- بونابي الطاهر: التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7 الهجريين/12و13 الميلاديين، نشاته-تياراته- دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي، دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع-عين مليلة، الجزائر، 2004.

39- يافوت سالم: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1986.

40- سعد عبد السلام: ابن حزم بين الفلاسفة والمتكلمين، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الاطروحة في الدكتوراه في الفلسفة،كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة الجزائر،2008-2009.

الدوريات:

41- بونابي الطاهر: المعرفة التاريخية عند ابن حزم الاندلسي من خلال تأريخه للأديان السماوية(اليهودية والمسيحية، أنموذجا)، مجلة المواقف للبحوث والدارسات في المجتمع والتاريخ، العدد:1، منشورات جامعة مصطفى اسطمبولي- معسكر، الجزائر، جانفي – ديسمبر 2007.

42- محفوظ محمد: بين ابن حزم وابن خلدون، مجلة الفكر التونسية، العدد1،4 يناير 1963.

43- المنوني محمد: شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته، مجلة المناهل،ع7، الرباط- المغرب، 1 نوفمبر 1976.

44- عاقل نبيه: ابن خلدون، وقفة مع بعض من حياته وفكره، كلية الاداب- جامعة دمشق، دراسات تاريخية مهداة الى عبدالعزيز الدوري، د ن، د ب، د ت،

45- شرف الدين عبدالحميد امين: ابن حزم الاندلسي ونقد الميتودولوجيات الإسلامية اللابرهانية، قسم الدراسات الدينية- مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط- المملكة المغربية، 2018.

46- الغانمي سعيد: نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون، مجلة افاق الثقافة والتراث، العدد20-21، دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث – الامارات العربية المتحدة،1افريل1988.

المعاجم والقواميس:

47- الجرجاني علي بن محمد السيد الشريف(816هـ/1413م): معجم التعريفات، تحقيق:

108

محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة- مصر، 2004.

48- البستاني بطرس: قطر المحيط،ج2، مكتبة لبنان- ساحة رياض الصلح- بيروت، نسخة طبق الأصل عن طبعة 1869.

49- العابد احمد واخرون: المعجم العربي الأساسي للناطقين بالعربية ومتعلميها، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم – لاروس، دب، دت،

50- صليبا جميل: المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والإنكليزية واللاتينية، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.

فهرس الموضوعات

مقدمة.

.....4-13

الفصل الأول: الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية واثرها في التوجهات الدينية والفلسفية عند ابن حزم وابن خلدون.....14-40

أ/ المؤثر السياسي.....15-20

ب/ المؤثر الاجتماعي.....21-23

ج/ المؤثر الثقافي والديني.....24-40

الفصل الثاني: المعابر المنهجية من ابن حزم الى ابن خلدون من خلال تصنيفهما للعلوم.....41-63

أ/ تصنيف العلوم عند ابن حزم.....42-47

ب/ مظاهر الاختلاف في التصنيف بين ابن حزم وابن خلدون.....48-63

الفصل الثالث: توظيف المعارف في العلوم الاجتماعية والعقلية والدينية عند ابن حزم وابن خلدون.....64-99

أ/ المعرفة بين الضرورة والاكتساب عند ابن حزم.....65-71

ب/ دعائم البحث العلمي وتحصيل المعارف.....72-76

ج/ الطريق الى الخبر وأهمية التاريخ عند ابن حزم.....77-80

د/ قراءة وتحليل في رسالة مراتب العلوم.....81-95

هـ/ معطيات المعرفة عند ابن خلدون.....96-99

الخاتمة.....100-102

قائمة المصادر والمراجع.....103-109