وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة بعنوان:

مكانة العقل عند –ابن حزم–

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر تخصص فلسفة عامة

إعداد الطالبة:

➢ بكري مسعودة

إشراف:

د. عبد المجيد مسالتي

السنة الجامعية:2019– 2020.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

إنّ الحمد والمنّة لله وحده لا شريك له، الذّي وفّقني وأعاني على إتمام هذا العمل، والصّلاة والسّلام على عبده ورسوله محمّد، أفضل الرّسل، وخاتم النّبيّين، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، وصلّى بصلاته إلى يوم الدّين، أمّا بعد:

أتقدّم بأسمى معاني الشّكر والتّقدير، ووافر الامتنان إلى الأستاذ الفاضل: الدّكتور "عبد المجيد مسالتي" الّذي تكرّم علينا بقبول إشرافه على هذه المذكّرة، والّذي لم يبخل علينا بمعلوماته الوفيرة، ونصائحه القيّمة، وتوجيهاته المفيدة، وملاحظاته البنّاءة، فبارك الله فيه وتقبّل منه العمل الصالح، وجعله في ميزان حسناته، ورزقه الصّحة والعافية، وأمدّه بطول العمر.

كما أتقدّم بالشّكر إلى كلّ أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة، وإلى كلّ من أعانني

وساهم من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل المتواضع، من أساتذة، وزملاء، وأهل فبارك الله فيهم جميعا.

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي الكريمين اللّذين أوصاني ربّي بالإحسان إليهما، وهذا أقلّ الإحسان...، إلى أبي العزيز الّذي لم يبخل عليَّ يوماً بأيّ شيء، وإلى أمّي الغالية الّتي زوّدتني بمحبّتها ودعائها.

كما أهديه إلى إخوتي كلٌ باسمه، وإلى كلّ أفراد عائلتي بكلّ فروعها من أعمام، وأخوال وبنيهم، وإلى جميع أصدقائي وزملائي، وكلّ طلاّب العلم.

وإلى كلّ من علّمني حرفاً من معلّمين وأساتذة في كلّ مشواري الدّراسيّ من الابتدائي إلى الجامعة.

مـــقدمة

مقدمة:

العقل هو الميزة الّتي انفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، حيث يعتبر أداة هامّة لإنتاج المعرفة وبلوغ الحقائق، وهو منشأ الفكر الّذي يمكّنه من الإدراك والتّمييز بين الخير والشّرّ، والحقّ والباطل، فكان ذلك سبباً في توجيه الاهتمام للعقل في الفكر الفلسفيّ عامّة، والفكر الإسلاميّ خاصّة، حيث اشتغل الإنسان منذ نشأته بالتّفكّر والتّساؤل عن هويته، ووجوده، وغايته، فلا يكاد يخلو بحث في تاريخ الفكر الفلسفيّ من موضوع العقل، باعتباره أداة للتّفكير والعلم ووسيلة للمعرفة.

إنّ البحث في العقل يعود إلى بدايات الفلسفة مع الفلاسفة اليونان، حيث ارتكزت فلسفاتهم بشكل أساسيّ على العقل، فهو مصدر المعرفة حسب "أفلاطون"، وأما "أرسطو" فقد استطاع حلّ المسائل الفلسفيّة بالعقل، فوضع علم المنطق، وهو مجموعة القوانين الّتي تُقَوِّم العقل وتجنّبه الوقوع في الخطأ.

أمّا قضيّة العقل في الفلسفة الإسلاميّة فقد احتلّت مكانة بارزة، شأنها شأن الفلسفات الأخرى، حيث اهتمّت بمباحث العقل اهتماماً كبيراً، وعالجت مدى ارتباطه وتأثيره على الجوانب الفكريّة والدّينيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة، فبرز العديد من الفلاسفة المسلمين بآرائهم وتصوراتهم حول العقل، فتطرّقوا لهذه القضيّة بالدّراسة والتّحليل.

ومن بينهم فقيه قرطبة "ابن حزم الأندلسيّ"، الّذي يعدّ واحداً من أعلام الحضارة الإسلاميّة بوجه عام، ومن أبرز علماء الأندلس على نحو خاص، وقد تجلّت في شخصيّته تلك الظّاهرة الموسوعيّة، الّتي كانت سمة واضحة لدى معظم العلماء المسلمين، حيث كتب في أصول الفقه والتّاريخ والمنطق، والفلسفة، فهو الشّاعر والأديب، والفيلسوف، والمؤرّخ، والنّاقد للمذاهب الدّينيّة والمدارس الفلسفيّة، والباحث في التّشريع وأصول الفقه، وفي العقل والعقلانيّة

مبرزاً دور العقل في الوصول إلى الحقيقة، بما فيها الحقائق الإسلاميّة، وهو يدعو إلى دعمها بالأسس العقليّة النّافعة، لذلك كان موضوع بحثي حول مكانة العقل عند "ابن حزم".

وعلى أساس ما سبق يمكن صياغة الإشكاليّة الأساسيّة كالتّالي:

-هل كان للعقل حضور في الفكر الحزمي؟

-وما هي منزلته عند "ابن حزم" ؟

تفرّعت عن هذه الإشكاليّة بعض المشكلات المتمثّلة فيما يلي:

-هل جاء" ابن حزم" بأفكار فلسفيّة حتّى يعدّ فيلسوفاً؟ – وما هي الظّاهريّة لغةً واصطلاحاً؟ – وكيف كان تاريخها في المشرق والمغرب الإسلاميين؟ -وما مضمون الظّاهريّة عند "ابن حزم"، وما هي الخصائص العامّة الّتي تتميّز بها ظاهريّته؟ وهل يختلف فيها عن سابقه؟ – وما الأسباب الّتي جعلت منه ظاهريّاً؟ -وكيف أصبحت الظّاهريّة مع "ابن حزم" منهجاً طبّقه في العلوم سواء الشّرعيّة منها أو العلوم العلميّة الأخرى؟ وفي إطار الحديث عن مكانة العقل، -هل كان للعقل دور في المنهج الظاهريّ عند "ابن حزم"؟

– وعلى أيّ أساس أقام "ابن حزم" نظريّته في المعرفة؟ وهل المعرفة ممكنة؟ وإذا كانت كذلك، فما هي المعرفة؟ وفيم تتمثّل أقسام ومصادر المعرفة؟ – وما مفهوم العقل في اللّغة والاصطلاح؟ وما هو العقل في نظر "ابن حزم"، وما هي أنواعه؟ -وما حقيقة المنهج العقليّ عند "ابن حزم"، وما هيّ الأسس الّتي يقوم عليها؟ وإذا كان "ابن حزم" يؤمن بالعقل، فهل حدّد للعقل حدودا؟ وإذا كان كذلك فما حدّ العقل حسبه؟

-وكيف كان التّصنيف الّذي قدّمه "ابن حزم" للعلوم؟ وعلى أيّ أساس حكم على العلوم بالقبول أو الرّفض؟ – وما موقف "ابن حزم" من الفلسفة؟ وما المنطق؟ وما موقفه من علوم الكلام بما أنّها علوم عقليّة؟ – وما موقفه من العلوم الشّرعيّة؟ وما هي أبرز آرائه ومواقفه

من المسائل الفقهيّة، كالقياس والتّعليل والرّأي؟ وما المجال الّذي حدّده للعقل فيها؟ ومن خلال التّساؤلات السّابقة تطرح مسألة العلاقة بين العقل والنّقل نفسها، فما هي العلاقة الّتي تربط بين العقل والنّقل من وجهة نظر "ابن حزم" يا ترى؟

وللإجابة عن إشكاليّة هذا البحث، فقد قُسّم إلى: مقدّمة، وثلاثة فصول، وخاتمة كما هو موضّح في الخطّة التّاليّة:

المقدّمة: حاولت الإحاطة بموضوع البحث، مع ذكر الإشكاليّة الأساسيّة الّتي يطرحها هذا البحث، وعلى أساسها بنيت خطّة البحث، وحدّدت المنهج المتّبع، ودوافع اختيار الموضوع، مع ذكر الصّعوبات الّتي واجهتني.

الفصل الأوّل: تحت عنوان فلسفة "ابن حزم" والمنهج الظّاهريّ، وقسّمته إلى مباحث:

المبحث الأوّل: "ابن حزم" الفيلسوف، تحدّثت فيه عن النّزعة الموسوعيّة "لابن حزم"، حيث اشتهر في عدّة مجالات من بينها، أنّه فقيه وفيلسوف.

أمّا المبحث الثّاني: فهو المنهج الظّاهريّ عند "ابن حزم"، فقد حاولت في البدايّة التّعريف بالظّاهريّة لغةً واصطلاحاً، ثمّ قمت بعرض الأصول التّاريخيّة للظّاهريّة منذ بدايتها في المشرق إلى غايّة وصولها "لابن حزم" في الأندلس، حتّى الحديث عن الظّاهريّة الحزميّة وأسبابها، وما الّذي جعلها منهجيّة معه بعد أن كانت مذهبا، أمّا المبحث الثّالث: فهو المنهج الظّاهريّ في علوم الدّين والمعرفة حسب "ابن حزم"، تطرّقت فيه إلى تطبيقات هذا المنهج في العلوم الشّرعيّة والعلوم المعرفيّة الأخرى (التّاريخ، واللّغة، والأخلاق)، أمّا المبحث الرّابع والأخير: فهو نصيب العقل من الظّاهريّة.

الفصل الثّاني: نظريّة المعرفة والعقل عند "ابن حزم"، وقد اشتمل على أربعة مباحث أيضاً وهي كالتّالي: المبحث الأوّل: نظريّة المعرفة عند" ابن حزم"، تناولت فيه إثبات وجود

وإمكانيّة المعرفة وماهيّتها، ثمّ أقسام المعرفة عند "ابن حزم" وطرقها ومصادرها، أمّا المبحث الثّاني: فتناولت فيه ماهيّة العقل عند "ابن حزم" الّذي تضمّن تعريف العقل لغةً واصطلاحاً، وبعد ذلك العقل عند" ابن حزم". أمّا المبحث الثّالث: فتضمّن المنهج العقليّ عند "ابن حزم"، ماهيّته والأسس الّتي يقوم عليها. وأخيراً المبحث الرّابع: والّذي يدور حول محدوديّة العقل من وجهة نظر "ابن حزم".

الفصل الثّالث: مجال العقل في العلوم الفلسفيّة والعلوم الشّرعيّة عند "ابن حزم"، وفيه أربعة مباحث: المبحث الأوّل: تصنيف العلوم لدى "ابن حزم"، المبحث الثّاني: كان الحديث فيه عن موقف "ابن حزم" من العلوم الفلسفيّة، الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام وأمّا المبحث الثّالث: فاحتوى على موقف "ابن حزم" من العلوم الشرعيّة، وقد حاولت تحديد رأيه منها، كالتّقليد والتّقليل والقياس وغيرها، وختمت بالحديث عن علاقة العقل بالنّقل في المبحث الرّابع.

الخاتمة: حاولت فيها إبراز أهمّ النّتائج المستخلصة من هذا البحث.

ولمناقشة هذه الفصول كلّها والمباحث قمنا بإتباع المناهج التّاليّة: المنهج التّاريخيّ: واستعنت به في تتبّع المحطات التّاريخيّة للظّاهريّة. المنهج الوصفيّ: من خلال التّعريف بالمفاهيم الأساسيّة في البحث. المنهج التّحليليّ: وقد اجتهدت فيه بجمع أقوال الإمام "ابن حزم"، ومحاولة تحليلها بغرض الوصول إلى الغايات والمقاصد منها، وكذلك الوقوف على أهمّ الدّوافع والأسس الّتي جعلته يؤمن بالعقل ويمنحه منزلة مهمّة في فكره.

ولا شكّ أنّ لكلّ بحث صعوبات تعتريه، ومن بين الصعوبات الّتي واجهتني أذكر:
صعوبة تحليل المادّة العلميّة المستخرجة من كلام "ابن حزم"، ولأنّه كان صاحب نزعة موسوعيّة، يصعب اصطياد أفكاره عن العقل في مؤلّف واحد، لذا كان لا بدّ لنا من الرّجوع إلى كافّة مؤلّفاته، مع قلّة الدّراسات الفلسفيّة في مجال العقل حول الفيلسوف "ابن حزم"،

باعتبار أنّ الدّراسات الّتي قدّمت ركّزت على الجانب الدّينيّ والفقهيّ عنده، بالإضافة إلى غزارة المصادر والمراجع الّتي صَعَّبَت عليّ عمليّة الانتقاء منها، ولكن رغم ذلك تمكّنّا من إتمام هذا العمل المتواضع- ولله الحمد-.

لقد تمّ اختيار هذا الموضوع للأسباب التّاليّة: الميل إلى دراسة الفلسفة الإسلاميّة، والرّغبة في الإطّلاع على إنجازات الفكر الإسلاميّ عامّة، والتّعرف على فكر "ابن حزم" خاصّة، بغية إبراز الدّور المهمّ الّذي لعبه فلاسفة الفكر الإسلاميّ، وما قدّموا من إنتاج فلسفيّ وعلميّ في المجالات كلّها لا يمكن إنكاره، كما أنّ النّظرة الشّائعة عن "ابن حزم"، أنّه عدوّ للفلسفة والعقل باعتبار أنّه ظاهريّ المذهب، إلاّ أنّه سيتّضح من خلال البحث أنّه خلاف ذلك.

وعليه فقد تنوّعت عندي المصادر والمراجع الّتي اعتمدت عليها في إعداد هذا البحث المتواضع، حيث إنّني اعتمدت على كتب "ابن حزم" المتنوّعة، ككتاب "الفصل في الملل والأهواء والنّحل"، و"المحلى"، و"الأحكام في أصول الأحكام"، وبعض رسائله الأخرى، أمّا المراجع المهمّة والمعتمدة بكثرة في البحث، نذكر منها كتاب "ابن حزم حياته وعصره وآراؤه وفقهه" "لمحمّد أبو زهرة"، وكتاب "ظاهريّة ابن حزم" لصاحبه "أنور الزّغبي" وغيرها من المراجع والكتب.

وفي الأخير فإنّ هذا العمل المتواضع لا يخلو من الأخطاء شأنه ككلّ أعمال البشر، فما كان فيه من الصّواب فمن الله وحده-عزّ وجلّ-، وما كان فيه من الخطأ والنّقص فمنّي، واللّه المستعان لقوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ فنسأل الله -تعالى- الصّواب والسّداد، والتّوفيق.

الفصل الأول

فلسفة ابن حزم والمنهج الظاهري

المبحث الأول: ابن حزم الفيلسوف

النزعة الموسوعية عند ابن حزم

فلسفة ابن حزم

المبحث الثاني: المنهج الظاهري عند ابن حزم

تعريف الظاهرية

الأصول التاريخية للظاهرية

- المذهب الظاهري في المشرق الإسلامي

- المذهب الظاهري في المغرب و الأندلس

ظاهرية ابن حزم

- أسباب ظاهرية ابن حزم

- الظاهرية من المذهبية إلى المنهجية

المبحث الثالث: المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة

المنهج الظاهري في علوم الدين

- مصادر التشريع عند ابن حزم

المنهج الظاهري في علوم المعرفة

- التاريخ

- الأخلاق

- اللغة

المبحث الرابع: نصيب العقل من الظاهرية

المبحث الأوّل: "ابن حزم" الفيلسوف

إنّ الحديث عن "ابن حزم الأندلسيّ"، هو حديثٌ عن أشهر الشّخصيّات الإسلاميّة الّتي عرفها الفكر الإسلاميّ في إحدى مراحله الّتي كانت في أوجّ الازدهار والعطاء العلميّ والفلسفيّ في بلاد المغرب والأندلس. إذ يعتبر أحد أكبر فلاسفته، حيث عُرف بفلسفته المتميّزة الّتي تناول من خلالها مسائل فلسفيّة عديدة، منتهجاً في ذلك منهجه الظّاهريّ الّذي عرف به وارتبط باسمه وأصبح يعرف "بابن حزم" الظّاهريّ، والّذي اعتمده منهجاً في مجال العلوم المعرفيّة والدينيّة على السّواء.

النّزعة الموسوعيّة عند ابن حزم:

"ابن حزم الأندلسيّ"[1] واحدٌ من أهمّ العلماء والفلاسفة في تاريخ الحضارة الإسلاميّة، "نشأ في اسبانيا ما بين القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد، وهو "ابن حزم" الشّاعر والمفكّر والمؤرّخ والنّاقد للمذاهب الدينيّة، والباحث في الأخلاقيّات وفي التّشريع"[2] وهو فيلسوف موسوعيّ بامتياز. فقد وصف "ابن حيان"[3] نزعته الموسوعيّة قائلا:« إنّه حاصل لواء من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلّق بأذيال الأدب، مع المشاركة في كثير من أنواع التّعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة»[4]، وهذا ما يدلّ على أنّ

---

[1] ابن حزم هو أبو محمّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم عالم وشاعر وفيلسوف عربي من الأندلس، ولد في قرطبة (994م/383هـ) كان فقيهاً ومنطقياً ومتكلّماً ومؤرّخاً وشاعراً في آنٍ واحد وكان ابن وزير لدى بني أميّة، شغل هو أيضاً بعض المناصب السّياسيّة منها في الوزارة وقد اعتنق مذهب داود الفقهي الظاهريّ وكان الممثّل الرئيسيّ للفرقة الظّاهريّة في الأندلس الّتي لا تقبل إلاّ بظاهر القرآن والسّنّة مصدراً للفقه./جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطّليعة بيروت، لبنان، ط3، 2006، ص21.

[2] هنري كوربان، تاريخ الحضارة الإسلاميّة، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، تق ومر: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998، ص336.

[3] ابن حيان هو علي بن محمّد ابن حيّان التّوحيدي فيلسوف صوفي وأديب كتب في شتّى العلوم ولد في (310هـ/923م) نيسابور توفّي سنة (399هـ/1009م)./ جورج طرابيشي: معجم الفلاسفة، ص240.

[4] ابن بسام الشّنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تع: إحسان عبّاس، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، د ط، 1997، ص167.

"ابن حزم" كان موسوعة في حدّ ذاته. وأمّا "الحميدي"[1] فقد قال فيه:« كان "أبو محمّد–ابن حزم الأندلسيّ"–عالماً بعلوم الحديث، وفقيها مستنبطًا للأحكام من الكتاب والسّنّة، متقناً في علوم جمّة»[2]، وأمّا "صاعد"[3] فقال:« "ابن حزم" أجمعُ أهل الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام وأوسعُهم معرفة مع توسّع في علم اللّسان والبلاغة والشّعر والسّيّر والأخبار»[4]، ووصفه في هذا الصّدد أيضا "ابن بسّام"[5] في قوله:« كان كالبحر لا تكن غواربه ولا يروي شاربه[6]» ومن خلال كلّ ما قيل عن الفيلسوف "ابن حزم الأندلسيّ"، يمكن اعتباره من بين فلاسفة الإسلام الأكثر إنتاجاً وتأليفاً في شتّى المجالات المعرفيّة، حيث غطّت مؤلفاته حقولاً معرفيّة كثيرة ،فكان يرمي بهذا في نظره إلى تحقيق إصلاح شامل دينيّ وعقليّ وأخلاقيّ وسياسيّ.

ممّا يدلّ على أنّ "ابن حزم" كانت له مساهمات فكريّة في عديد الميادين، "فكان أديباً، ومؤرّخاً، ومحدّثاً، ومفسّراً، وفقيهاً، ومتكّلما"[7]، كَتب كتباً كثيرة ومتنوّعة في الفلسفة والمنطق[8]

---

[1] الحميدي هو أبو عبد الله بن أبي نصر محمّد الحميدي هو تلميذ ابن حزم الفقيه الظّاهري ولد في (420هـ/1029م) صاحب كتاب جذوة المقتبس وكتاب الجمع بين الصّحيحين في الفقه توفي في(488هـ/1095م)، وديع واصف مصطفى؛ ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثّقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتّحدة، د ط، 2000، ص52.

[2] جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تح: بشّار عواد ومعروف ومحمّد بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، ط1، 2008، ص 449.

[3] صاعد هو صاعد بن أحمد بن عبد الرّحمان بن محمّد بن صاعد التّغلي القرطبي ولد(430هـ/1029م) توفي (462هـ/1070م) محمّد بكري: طبقات الأمم أبو القاسم صاعد الأندلسي، مجلة الكلمة الإلكترونيّة، العدد156، 2020/04/07، 12سا و15د.

[4] وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، ص58 "نقلا عن الخطيب: نفح الطيب من غصن الأندلس الرّطيب".

[5] ابن بسام الشّنتريني أحد أدباء ومؤرّخي الأندلس ولد (477هـ/1048م) توفّي (542هـ/1147م). / دار الإفتاء المصريّة هذا ديننا، ابن بسام الشّنتريني والحفاظ على تراث الأندلس، 2020/04/02، 14سا و25د.

[6] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عبّاس دار الثّقافة، بيروت لبنان، د ط، 1997، ص 167.

[7] إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة، منهجه وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2003، ج2، ص33.

[8] المنطق آلة قانونيّة تعصم مراعاتها الذّهن عن الخطأ في الفكر، هو علم عمليّ آليّ كما أنّ الحكمة علم نظريّ غير آلي./مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، د ط، 2007، ص623.

والفقه[1] والتّاريخ والأدب واللّغة والأخلاق والسّياسة، وهذا ما يبيّن سعة اطّلاعه على شتّى العلوم والفلسفات، بما فيها الفلسفات السّابقة عنه، والإنتاج الفكريّ والفلسفيّ المعاصر له أيضاً.

فلسفة ابن حزم:

ولكن ما يثير الاهتمام أكثر من نواحي تفكيره ما تعلّق بالفلسفة، حيث كانت له نظريّات قيّمة، لاسيّما في نظريّة المعرفة ومنهجه العقليّ، وتطبيقاته على مختلف فلسفاته الأخلاقيّة والتاريخيّة واللّغويّة ... وغيرها، من المجالات المعرفيّة. كما اهتمّ أيضا بالفلسفات القديمة بما فيها منطق "أرسطو"[2] وغيرها من الفلسفة اليونانيّة.

"فكان اشتغاله بدراسة الفلسفة والمنطق قد بدأ في مرحلة مبكّرة من مراحل تطوّر فكره"[3]، وقد "غلبت على شخصيّته صفة الفيلسوف"[4] .

هذا ما مَكّنه من إيجاد نظام فلسفيّ يتميّز بالنّقديّة[5] والعقلانيّة[6] في تلك الفترة الزمنيّة من تاريخ الحضارة الإسلاميّة فمهّد به لما جاء بعده من الفلسفات، "منَهياً –بهذا النّظام الفلسفيّ– أعظم ما عرفه فلاسفة العصور الحديثة[7]".

---

[1] الفقه هو فقه الشّيء وكلّ ما يحصل بفلسفته وفهمه والوقوف على ما يسير عليه من قوانين، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 464.

[2] أرسطو طاليس فيلسوف ولد في اسطاغيرا 384 ق.م و توفّي 322 ق.م وهو أعظم نوابغ النّظر العقليّ في تاريخ الفكر اليونانيّ./جورج طرابيشي، المعجم الفلاسفة، ص 52.

[3] زكرياء إبراهيم، ابن حزم الأندلسي، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص105.

[4] المرجع نفسه، ص100.

[5] النّقديّة نقصد بها فكره النّقديّ أي الفكر الّذي لا يسلّم بأيّ تقرير دون التّساؤل أوّل الأمر عن قيمة هذا التّقرير سواء من حيث المضمون أو المصدر، أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001، مج1، ص238.

[6] عقلانيّة سمة ما هو عقليّ ما ينسب إلى العقل أو ما يتطابق معه أي (المبادئ العقليّة)، اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، مج1، ص1173.

[7] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون، دار العلم، بيروت، لبنان، ط4، 1983، ص596.

وانطلاقا ممّا سبق ذكره فإنّ "ابن حزم" ذو نزعة موسوعيّة وإنتاج غزير، حيث أضاف مجموعة قيّمة من الكتب إلى رصيد المكتبة العربيّة الإسلاميّة ومن أهمّ مؤلّفاته: "التّقريب إلى حدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة".

"الفصل في الملل والأهواء والنّحل".

"رسالة الرّدّ على الكندي الفيلسوف".

"الأحكام في أصول الأحكام".

"إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتّقليد والتّعليل".

"طوق الحمامة".

"المحلّى".

"رسالة مراتب العلوم".

وغيرها من الكتب الكثيرة في مجال الفقه والأخلاق والتّاريخ واللّغة ومقارنة الأديان والتّربيّة، إلاّ أنّ النّزعة العقليّة والمنهج الظّاهريّ يبقى السّمة الغالبة على فكر "ابن حزم" وتغلب على معظم مؤلّفاته.

ومع وجود هذا الطّابع العقليّ في فلسفة "ابن حزم" إلاّ أنّ هناك من يرى أنّه" لم يشأ أن ينشيء فلسفة عقليّة انطلاقا من كونه ظاهريّ المذهب"[1]، وقد كان ذلك بادياً في كتاباته.

وهذا ما جعل الكثير يحكم على أفكاره بالتّناقض، ويذهب في هذا "عمر فروخ" إلى "أنّ في فكر "ابن حزم" شيئاً من التّناقض"[2].

[1] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون، ص596.

[2] المرجع نفسه، ص596.

وبما "أنّ جملة الخطوات والإجراءات المنهجيّة هي لبّ الفلسفة والعلم وعمادهما فبمقدار نجاح الفيلسوف في توفير الخطوات والإجراءات بمقدار ما تتطوّر الحضارة وتتسامى"[1] ولهذا "فإنّ "ابن حزم" قد أدرك مأزق الثّقافة الإنسانيّة في عصره، خاصّة الحضارة الإسلاميّة العربيّة وهو يتمثّل في الآليات الّتي بإمكانها أن تفرز ما هو حقّ ممّا هو باطل وتطوّر المعرفة، هذا ما أشغله بالعقلانيّة وذلك بتخلّيص العقل من الخلط"[2].

ولهذا فهو ليس بتناقض أصلا، بل تكامل بين العقلانيّة والظّاهريّة عند "ابن حزم"، وكان له هدف في اعتماده على كليهما.

لأنّ في بداية الأمر وعند الاطّلاع على أفكار "ابن حزم" يبدو من الوهلة الأولى أنّ هناك تضاربا في فكره بين أن تكون فلسفته عقليّة وهو من أتباع المذهب الظّاهريّ، إلاّ أنّ بعد الغوص أكثر في ثنايا فلسفته من جوانبها كلّها، ندرك مدى تميّز فكره وارتباط أفكاره، وفي هذا يقول "أنور الزّغبي": إنّ فكر "ابن حزم" قد تعرّض لسوء فهم وقصور إحاطة من غالبيّة مَن عالجوه قديماً وحديثاً بسبب نكهته اللّامألوفة واللّاذعة، ولأنّ جهده العظيم لم يتوفّر له جهد يوازيه ويواكبه ليتمكّن من الإحاطة بما فيه من أصالة وعمق وشمول"[3] ولهذا سأحاول التّفصيل أكثر في هذه الفكرة في المباحث المواليّة بدراسة تحليليّة أتعرّض فيها لحقيقة المنهج الظّاهريّ عند "ابن حزم" وأوضّح علاقته بالعقل.

المبحث الثاني: المنهج الظاهري عند ابن حزم

في البداية وقبل خوضنا في ظاهرية "ابن حزم"، لابد من أن نعرف معنى الظاهرية وما المقصود بهذا الاتّجاه الفقهيّ الإسلاميّ، ومعرفة تاريخه منذ بدايته وذكر أهمّ مؤسّسيه

[1] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم الأندلسيّ نظريّة المعرفة ومناهج البحث، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، عمان، الأردن، د ط، 1996، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص 17.

[3] المرجع نفسه، ص 14.

وأتباعه في المشرق والمغرب، وكيفيّة انتقاله إلى الأندلس وصولا إلى "ابن حزم الظّاهريّ". فما هي الظّاهريّة؟ وكيف نشأت، وأصبحت ظاهريّة منهجيّة مع "ابن حزم"؟

تعريف الظّاهريّة:

الظّاهريّة لغةً: من الظّاهر والظّاهر هو((ما يبدو من الشّيء المقابل لما هو عليه في ذاته ويختلف عن الخداع بصدقه الموضوعيّ أو المنطقيّ ويقابل الواقع وهو المتحقّق فعلا في الأعيان))[1].

اصطلاحاً: الظّاهريّة هي((لقب لجماعة إسلاميّة تنسب إلى مدرسة الفقه الإسلاميّ أسّسها "داود بن علي بن خلف"[2] سمّيت كذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسّنّة وإعراضها عن التّأويل))[3]. أي أنّ هذه الجماعة الإسلاميّة قد امتازت عن سائر المذاهب الأخرى بأخذها بظاهر النّصوص وهذا ٱلذي أكسبهم اسم الظّاهريّة.

"والظّاهريّة هم الفقهاء المنسوبون إلى القول بالظّاهر، والظّاهريّة من الفلاسفة هم المنكرون لمعنى الجوهر[4]، القائلون أنّ الوجود الحقيقيّ مؤلّف من الظّواهر. فكلّ ظاهرة عندهم مركّبة من ظواهر أخرى، أو داخلة في تركيب ظواهر أخر"[5]. كما يعرّفها "ابن خلدون"[6] في مقدّمته ((انّه المذهب الّذي أنكر القياس فقد أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به.

---

[1] إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، مصر، د ط، 1983، ص114.

[2] علي بن خلف الأصبهاني هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني الظّاهريّ ولد (200هـ/815م) توفي (270هـ/883م) يعتبر مؤسّس وإمام أهل الظّاهر./المعرفة: داود بن علي بن خلف الظّاهري، 2020/04/05، 01سا و20د.

[3] مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم الاصطلاحات والألقاب التّاريخيّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1996، ص 313.

[4] الجوهر هو الموجود القائم بنفسه حديثا كان أو قديما ويقابله العرض./جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، د ط، 1972، ج1، ص424.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص31.

[6] ابن خلدون أبو زيد عبد الرّحمان بن محمّد ابن خلدون ولد (732هـ/1332م) اشتهر بكتابة المقدّمة وهو مدخل لكتابة الكبير: أيّام العرب والعجم والبربر وهو فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرّخ توفّي(808هـ/1406م)./ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص22.

وهم الظّاهرية وجعلوا المدارك منحصرة في النّصوص والإجماع وكان إمام هذا المذهب "داود بن عليّ" وابنه وأصحابها))[1].

الأصول التّاريخية للظّاهريّة:

المذهب الظّاهريّ في المشرق الإسلاميّ: كما سبق وأن ذكرنا في التّعريف أنّ المذهب الظّاهريّ ينسب إلى الإمام الفقيه "داود بن عليّ بن خلف الأصبهانيّ" حيث ذكر في الكتب الإسلاميّة بأنّ(أوّل من قال بالظّاهر هو "أبو سليمان داود بن عليّ بن خلف")[2].

ويقوم هذا المذهب على "إنكار القياس ويرى أنّ في القرآن والحديث ما يكفي لبيان الأحكام، فهو يتمسّك بظاهر الكتاب والسّنّة ومن ثمّ لقّب صاحبه بالظّاهريّ"[3].

لهذا عُرف "داود" بالظّاهريّ، تفسير ذلك هو قوله بالظّاهر أي الاعتماد على ظاهر النّص من الكتاب والسّنّة، وإلغاء ما سوى ذلك استنادا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾[4] ولقد" ألّف "داود" كتبا كثيرة في مذهبه كما اشتملت على أرائه في فروع مسائل فقهيّة عرضت عليه فأبدى رأيه فيها بناء على الأصول الّتي قرّرها في مذهبه"[5].

[1] عتوتي زهية، جدل أندلسيّة ابن حزم وحزميّة الأندلس، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، ص4." نقلا عن ابن خلدون، المقدّمة".

[2] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم الأندلسيّ عصره ومنهجه وفكره التّربويّ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ص63.

[3] المرجع نفسه، ص63.

[4] سورة الشّورى: الآية 10.

[5] محمّد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه دار الفكر العربيّ، القاهرة، د ط، 1956، ص261.

وعلى هذا "انتشر القول بالظّاهر في بلاد المشرق في القرنين الثّالث والرّابع الهجريّ. وكان رابع مذهب في الشّرق، وكان الثّلاثة الّتي هو رابعها مذهب "الشافعيّ"[1] وأبا "حنيفة"[2] و"مالك"[3].[4]

وكان "داود" يجاهر بآرائه غير متقيّد بما يقوله الجمهور وكان يعقد مجالس للمناظرة داعيا إلى فكره متّجهاً بنظره إلى الكتاب والسّنّة"[5]

عرف أيضا" بإنكاره للقياس، خالف في ذلك جميع الفقهاء حتّى أئمة السّنّة مثل الإمام "أحمد ابن حنبل"[6] وغيره من أئمّة الفقه والحديث".[7]

وكان لمذهب "داود الظّاهريّ" انتشار في الشّرق إلى "أن جاء في القرن الخامس الهجريّ القاضي "ابن أبي يعلى"[8]. وجعل المذهب الحنبليّ يحلّ محل المذهب الظّاهريّ".[9] إلّا أنّ ذلك لم ينهِ وجود هذا المذهب بشكل نهائيّ بل عاد وبقوّة في الأندلس مع جملة من علمائها وفقهائها خاصّة الإمام "ابن حزم" الظّاهريّ.

---

[1] الشّافعيّ هو أبو عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعيّ ولد(150هـ/767م) توفّي (204هـ/820م)من الأئمّة الأربعة عند أهل السّنّة والجماعة صاحب المذهب الشافعيّ. ومؤسّس علم الأصول الديوان، الإمام الشّافعي، 2020/04/02، 14سا 45 د.

[2] أبو حنيفة النّعمان بن ثابت فقيه عربيّ وإمام المذهب الحنفي أحد مذاهب الأربعة الكبرى في الإسلام ولد في عام (80هـ/699م) وتوفي (150هـ/767م). /جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص37.

[3] مالك هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث ولد(93هـ/712م) توفّي (179هـ/795م)، سعيد بن عبد الله الحميد، حياة الإمام مالك بن أنس موقع الدّكتور سعيد بن عبد الله الحميد، 2020/04/08، 12سا 15د.

[4] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص261.

[5] المرجع نفسه، ص260.

[6] ابن حنبل أحمد بن محمّد فقيه عربيّ توفّي سنة (241هـ/855م) أحد أئمّة المسلمين الأربعة الكبار قال بالنّقل ورفض الرّأي والاجتهاد./جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص12.

[7] محمّد أبو زهرة ، ابن حزم، ص259.

[8] أبو يعلى هو مهد بن الحسين بن محمّد بن خلف أبو يعلى الحنبلي ولد (380هـ/990م) توفّي (458هـ/1046م). أريج الجابريّ، القاضي أبو يعلى الفرّاء، الملتقى الفقهيّ، 2020/04/05، 10ساو15د.

[9] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص261-262.

المذهب الظّاهريّ في المغرب(الأندلس):

كانت" بداية المذهب في المغرب والأندلس مع طائفة من علماء قرطبة في القرن الثّالث الهجريّ، الذّين سافروا إلى بلاد المشرق لتلقّي العلم ومنهم من التقى "بداود بن خلف" وغيره"[1] حيث كانت "آراؤهم تنحو نحو الظّاهر رغم بعض التّحفّظ وعدم المظاهرة به علناً وهؤلاء هم: "أبقى بن مخلد"[2] و"ابن وضاح"[3] انتقلا إلى المشرق و"داود" حي، أما "قاسم بن أصبغ"[4] فكان تلميذهما ونهج نهجهما "[5].

ومنه يمكن القول أنّ بداية انتقال المذهب من المشرق إلى المغرب كانت نتيجة ارتحال عدد من علماء المغرب إلى المشرق فاقتبسوا الظّاهريّة من المشرقين وزرعوا بذورها في الأندلس.

وبعد ذلك (جاء شيوخ تخصّصوا في دراسة الفقه الظّاهريّ، والّذين تلّقى عنهم "ابن حزم" مباشرة وتتلمذ على أيديهم أمثال "مسعود بن سليمان بن مفلت[6] ") [7]ويمكن ذكر أهمّ هؤلاء الفقهاء الّذين ساهموا في تأسّيس مدرسة الفقه الظّاهريّ بالأندلس وهم كالتّالي: المؤسّس الأوّل: ("عبد الله بن محمّد بن قاسم بن هلال القيسي"[8] من فقهاء قرطبة الّذي رحل إلى

---

[1] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص262.

[2] بقى بن مخلد هو أبو عبد الرّحمان بقي بن مخلد القرطبيّ الأندلسيّ كان محدّثا ومفسّرا ولد (201هـ/816م) توفّي (276هـ/879م)، أحمد مراد، بقى بن مخلد محدّث الأندلس، الاتّحاد، صحيفة الكترونيّة 2020/04/05، 10سا و06د.

[3] ابن وضّاح هو أبو عبد الله محمّد بن وضّاح بن بزيع المرواني القرطبيّ (199هـ-815م) توفّي(286هـ- 899 م)، المكتبة الشاملة، ابن وضّاح القرطبيّ، 2020/04/05، 11سا و36د.

[4] ابن أصبغ هو أحمد بن قاسم بن محمّد بن أصبغ القرطبيّ المحدث ولد (252هـ/866م) توفّي (345هـ/959م)، موقع موسوعة الحديث، قاسم بن أصبغ، 2020/04/05، 05سا و11د.

[5] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص262-263.

[6] مسعود بن سليمان بن مفلت الشّنتريني القرطبي أديب وزاهد توفّي عام(421هـ/1030)، أحمد عيسى يوسف: الظّاهر عند ابن حزم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص51.

[7] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم الأندلسي، ص75.

[8] قاسم بن هلال القيسي كان له في الفقه والأدب توفّي (458هـ/1066م). /شكيب أرسلان: الحلل السّندسيّة في الأخبار والآثار الأندلسيّة، كتاب ktab.net، د ط، د ت، ص22.

الشّرق ودخل العراق ونقل كتب "داود بن عليّ الأصبهانيّ" وعمل على نشرها بالأندلس ونشر المذهب الظّاهريّ فيها)[1].

المؤسّس الثّاني: "منذر بن سعيد البلوطي"[2] كان عالماً وفقيهاً وأديباً بليغاً حاضر الجواب ثابت الحجّة وهكذا وصفته الكتب ووصفه "ابن حزم الظّاهريّ" الّذي قال عنه: (كان أخطب النّاس وأعلمهم بكلّ فنّ وأروعهم وأكثرهم هزلاً ودعابة)[3].

المؤسّس الثّالث: "مسعود بن سليمان بن مفلت" شيخ "ابن حزم" كان أشدّ الظّاهريّة شكيمة في نشر المذهب الظّاهريّ، وجلس لتدريس هذا المذهب في المجلس الجامع بقرطبة مع تلميذه "ابن حزم" وكان لكلّ منهما مجلس في الجامع يجلس فيه ليتفقّه منه العامّة ممّن يرغب"[4]. هؤلاء الثلّاثة هم من أبرز الشّخصيات الّتي أثرت بطريقة أو بأخرى في نشر الظّاهريّة، في بلاد الأندلس وإرساء معالمها حتّى وصلت "لابن حزم".

ظاهريّة ابن حزم:

يقول "أبو زهرة": (لقد كان المذهب الظّاهريّ في أشدّ الحاجة إلى شخصيّة قويّة مثل "ابن حزم"، لأنّ القاضي "ابن أبي يعلى" في الشّرق بشخصيّته استطاع أن يحلّ المذهب الحنبليّ في الشّرق محلّ المذهب الظّاهريّ، فعوّض الله هذا المذهب بأن قضت إرادته أن يقف "ابن حزم" لنصرته ونشره وتأيّيده)[5] "فابن حزم" لعب دورا مهمّا في إعادة إحياء هذا المذهب مع التّجديد فيه. كما أنّ "ابن حزم" (عاصر أحد أصحاب المذهب الظّاهريّ في

[1] عتوتي زهيّة، جدل أندلسيّة ابن حزم و حزميّة الأندلس، ص5.

[2] منذر البلوطي: هو أبو الحكم المنذر بن سعيد البلوطي الأندلسي ولد (265هـ/879م) توفّي (355هـ/966م) الاتّحاد، المنذر بن سعيد البلوطي معلم الملوك ورواية الحقّ، 2020/04/05، 04سا و55د.

[3] ابن حزم طوق الحمامة في الألفة والإلاف، مكتبة عرفة، دمشق، د ط، د ت، ص42.

[4] طالب حفيظة، تخريج الفروع على الأصول في المذهب الظّاهري ابن حزم نموذجا، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف يوسي الهواري كليّة العلوم الإنسانيّة والحضارة الإسلاميّة قسم العلوم الإسلاميّة جامعة وهران، 2012/2011، ص 24.

[5] ابن حزم، ص267.

الأندلس، وهو "سليمان بن مخلد" وأخذ عنه على ما يظهر القول بالظّاهر حتّى صار فيه إماما)[1] حيث تأثّر به وتلقّى عنه العلم وبالأخصّ ما تعلّق بالمذهب الظّاهريّ حيث زرع في نفس "ابن حزم" النّزعة الظّاهريّة.

وفي هذا يقول "ابن حزم": « وكان بالأندلس ممّن له أيضا شيئا من الاختيار "يحي بن يحي"[2]و"عبد الملك بن حبيب"[3]و"بقي بن مخلد" و"قاسم بن محمّد"–المعروف بصاحب الواثق– يحفظ لهم فتاوى يسيرة، وكذلك "أسلم بن عبد العزيز القاضي"[4]و"منذر ابن سعيد"»[5] الّذين بفضلهم انتهى المذهب الظّاهريّ إلى "ابن حزم" إمام الظّاهريّة بالمغرب الإسلاميّ.

لأنّ "ابن حزم" قد وجد في آرائهم خير تعبير عن المذهب الظّاهريّ فأخذ على عاتقه مواصلة الجهد الّذي بذله ونصّب نفسه مدافعا عن الفقه الظّاهريّ في بلاد الأندلس[6].

غير أنّ الظّاهريّة لم تمنع "ابن حزم" من دراسة المذاهب الأخرى، حيث دخل في المذهب الشّافعيّ وتركه ودخل في المذهب المالكيّ، وجمع في ذهنه عنهما بعض السّلبيّات الّتي لم يجدها عند أهل الظّاهر، وقد كبر ذلك في نفسه ممّا جعله مصمّما على أن يختص لنفسه في الاجتهاد منهج أهل الظّاهر فيما بعد[7].

---

[1] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسيّ وجهوده في البحث التّاريخي والحضاري، الزّهراء الإعلام العربي، القاهرة، مصر، ط2، 1988، ص87.

[2] يحيى بن يحيى اللّيثي من أهل قرطبة الأندلسي وهو فقيه ولد (152هـ/769م) توفّي (234هـ/848م)./إسلام ويب، يحيى بن يحيى بن كثير، 2020/04/05، 09سا و50د.

[3] عبد الملك حبيب هو أبو مروان عبد الملك بن حبيب بن سليمان القرطبي من أكبر فقهاء المالكيّة في الأندلس ولد (174هـ/790م) توفّي(238هـ/853م)، أبي عبد المعزّ محمّد علي، عبد الملك بن حبيب، فركوس، 2020/04/05، 10سا و22د.

[4] أسلم بن عبد العزيز القاضي هو حافظ للفقه توفّي (307هـ/919م)، الحميدي: جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص329 .

[5] الأحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمّد شاكر، تق: إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج5، ص120.

[6] زكرياء إبراهيم، ابن حزم الأندلسي، ص181.

[7] طالب حفيظة، تخريج الفروع على الأصول في المذهب الظّاهري، ص27.

ممّا يدلّ على أنّ "ابن حزم" لم يبدأ ظاهريّا بل درس كلّ المذاهب وأخذ بِها لفترات، حتّى أدرك مواطن الخطأ فيها، إلى أنْ استقرّ عند أصحاب الظّاهريّة؛ أي أنّه دخلها على قناعة ودراية مسبقة وليس إتّباعا فقط وهذا ما يفسّر قوّة دفاعه عن الظّاهريّة متميّزا بذلك عن غيره.

حتّى أنّ المذهب الظّاهريّ اقترن في حياة النّاس باسم "أبي محمّد بن حزم" أكثر من اقترانه باسم "داود بن علي الأصبهانيّ"[1] وكان "ابن حزم" يفتخر بظاهريّته وهو يقول في شعره: ألم تر أنّي ظاهري *** وأنّني على ما بدا يقوم دليل"[2].

ويبيّن "ابن حزم" في الجزء الأوّل من الأحكام في أصول الأحكام«أنّ ظاهر اللّفظ من ناحية اللّغة لا يصرف اللّفظ عن معناه اللّغويّ، إلاّ بنصّ آخر أو إجماع فإنّ نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وُضع له في اللّغة إلى معنى آخر إجماع فحكم ذلك النّقل أنّه باطل ويعتبر تبديلا لكلام الله عزّ وجلّ»[3]، وهذا يدلّ على أنّ أهل الظّاهر قد أعلوا من شأن النّص والظّاهر منه. لهذا بعد استكمال "ابن حزم" لدراساته الفقهيّة بدأ يدعو إلى الأخذ بالظّاهر ونبذ التّمذهب وحجّته في ذلك الآية الكريمة:

قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ. إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[4].

وقوله تعالى :﴿ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾[5].

[1] محمّد عبد الله أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظّاهري إمام الأندلس، دار القلم، دمشق، ط1، 1995، ص35.

[2] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، تح: محمّد زاهر بن حسن الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص7.

[3] ص 142.

[4] سورة البقرة: الآية 159.

[5] سورة آل عمران: الآية 187.

أسباب ظاهريّة ابن حزم:

لا شكّ أنَ تحوّل "ابن حزم" إلى المذهب الظّاهريّ، له أسباب واختياره للظّاهريّة كان نتيجة تأثير ظروفٍ فكريّةٍ وتاريخيّةٍ، نذكر منها:

-"اختلاف العلماء وتعدّد الآراء وتضاربها في بعض الأحيان بصورة يحار معها العقل، ولا يعرف وجه الحقّ فيها؛ ولذلك تفرّق النّاس وتعدّدت آراؤهم لدرجة أنّه ضاق صدر ابن حزم ورأى فيها لونا من الفوضى التّشريعيّة.

- وسبب هذا الاختلاف يراه "ابن حزم" راجعا إلى تعدّد مصادر التّشريع، الّتي أُقحمت على الأصلين الشّريفين القرآن والسّنّة؛ كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها الّتي رفضها ابن حزم وقدّم حججاً في إبطالها.

-الفساد الخلقيّ والنّفاق الاجتماعيّ الّذي كان خلقا لكثير من دعاة الفقه في عصره، الّذين صنعوا الحكّام وسوّغوا لهم ظلمهم وانحرافهم، ابتغاء عرض الدّنيا فأوّلوا النّصوص وحرّفوا الكلام عن مواضعه، بالقياس والاستحسان وغيرها من الطّرق الّتي استطاعوا من خلالها تحقيق ذلك"[1]، وقد ساعدهم في ذلك الانحلال والفوضى الأخلاقيّة والاجتماعيّة. " فأصبح الفقهاء أكبر عضد لأمراء الطوائف في تبرير طغيانهم وظلمهم وانحرافهم، ابتزازاً بأموالهم وسعيا وراء المناصب عندهم (...) واحتضانهم لأمراء الطغاة "، [2] فكان على "ابن حزم" أن يواجه هؤلاء المتطاولين على الدّين والّذين يستغلّون مناصبهم ويستخدمون الدّين لخدمة مصالحهم فجاءت ظاهريّته ردّاً على أُولئك الفقهاء. إضافة إلى تلك الخصومة والفرقة التي نشأت بين أتباع المذاهب، كلّ يريد نصر مذهبه والدّفاع عن رأي صاحبه، ويصبح ولاء المقلّد لأحد هذه المذاهب للإمام الّذي يعتنق مذهبه أكثر من ولائه للنّبيّ- ε- رأى "ابن حزم"

[1] محمود علي حمامة، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1983، ص159-161.
[2] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي، ص87-88.

كيف يكون انقياد أتباع المذاهب، ومقدار عداوتهم لمن يقول بغير رأيهم ويسير على غير سننهم ولو كان معه الحجّة والبرهان[1] فيما ذهب إليه".[2]

ودليل ذلك؛ العداء الّذي أقامته المالكيّة على "ابن حزم" عندما خالف مذهبهم إلى الشافعيّة ثمّ إلى أهل الظّاهر. "لأنّ المذهب الظّاهريّ هو المذهب الّذي يوجب الاجتهاد ويمنع التّلاعب بالنّصوص ويحقّق به غرضه من أقرب الطرق[3].

-"الإحاطة العلميّة "لابن حزم" واطّلاعه الواسع على كتب السّنن والآثار، ومعرفته الدّقيقة بأقوال الفقهاء وأرائهم واقتناعه ببطلان التّقليد وبأنّ أتّباع مذهب معيّن في كلّ ما يقوله بدعة، ويرى في التّمذهب بمذهب معيّن بدعة لم يَعرفها أحد من القرون الفاضلة – عهد الصّحابة – (...) وإنّما حدثت في القرن الرّابع الهجريّ"[4] وهذا يدلّ على تأثّره بعلم، حيث أنّ "ابن حزم" صرّح أنّ أصحاب الظّاهر هم من أهل الحديث (أهل الظّاهر محدثون)[5] ومهما كانت الأسباب الّتي جعلت من "ابن حزم" يختار الظّاهريّة على سائر المذاهب الأخرى، إلاّ أنّ ما يهمّ من ظاهريّته الطّابع المنهجي فيها، حيث جعل منها منهجاً لعلوم الفقه وعلوم أخرى.

الظّاهريّة من المذهبيّة إلى المنهجيّة:

يعتبر "ابن حزم" المؤسّس الثّاني للمنهج الظّاهريّ من خلال كتبه باعتبارها المرجع الوحيد الباقي للتّعرف على أراء أهل الظّاهر، حتّى قيل" من أراد الاطّلاع على مذهب "داود"

[1] البرهان هو الحجّة الفاصلة البيّنة يقال برهن يبرهن برهنة وهو الحجّة والدّليل، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص206.

[2] محمود عليّ حمامة، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 162.

[3] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسيّ، ص89.

[4] محمود عليّ حمامة، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 162-164.

[5] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم الأندلسي، ص67.

فعليه بكتب "ابن حزم" الظّاهريّ، وكتب شيخ الإسلام "ابن تيميّة"[1] "الحنبلي"، [2] لذالك يعدّ "ابن حزم" من أشد الدّعاة للمنهج الظّاهريّ.

إلاّ أنّ "ابن حزم" حين أخذ بالظّاهر" لم يكن فيه كشأن تابعي المذاهب وإنّما خالف فيه "داود" في كثير من المسائل بحيث يمكن القول بأنّ ظاهريّته منهجيّة لا مذهبيّة. ولأنّ نظرة "ابن حزم" نظرة خاصّة، جعلت الكثير يسمّون اجتهاده الفقهيّ بالمذهب الحزميّ أو الحزمية[3]، وهذا يدّل على أنّ ابن حزم لم يكن مقلّداً لأحد، بل حتّى أنّ المذهب الظّاهريّ أصبح منهجا معه.

لذلك يصرّح ابن حزم قائلا:« ولا يجهل علينا جاهل فيظنّ أنّنا متّبعون مذهب الإمام أبي سليمان داود بن علي، إنّما أبو سليمان شيخ من شيوخي ومعلّم من معلّمينا، إن أصاب الحقّ فنحن معه أتباعاً للحقّ، وإن أخطأ اعتذرنا له واتّبعنا الحقّ حيث فهمناه وبالله التّوفيق[4]». وفي هذا القول اعتذر ابن حزم لشيخه وجاء مجدّدا للظّاهريّة، معترفا بفضل معلّميه، وأنّ الحقّ هو غايته، فإن كان على حقّ فهو معه، وإن لم يكن على حقّ فهو يسعى للوصول إليه. لذلك " ففكرة المنهجيّة تبدو صحيحة مع ابن حزم أكثر من المذهبيّة فمنهجه قائم على عدم التّقليد وعدم الأخذ بالقياس".[5] ومن خلال ما سبق ذكره، فانّ ظاهريّة ابن حزم تترجم عن رؤية جديدة تختلف عن سابقتها عندما حاول الخروج عن قواعد المذهبيّة إلى

---

[1] ابن تيميّة: فقيه حنبلي وإمام سلفي ولد في(661هـ/1263م) ومات في دمشق (728هـ/1328م) كان من ألدّ خصوم للفلاسفة والمتكلّمين والمتصوّفة./جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص13.

[2] عبد الباقي السّيد؛ أقوال العلماء في الظّاهريّة وأعلامها ورجالها، المنتدى الرسمي للدكتور عبد الباقي السّيد عبد الهادي، 13/04/11،2020سا و32د."نقلا عن سعيد الأفغاني، ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصّحابة".

[3] حسان محمّد حسان، ابن حزم الأندلسي، ص89.

[4] ابن خليل، تع: محمّد بن إبراهيم التّميمي ابن تميم الظّاهري، المورد الأحلى في اختصار المحلى لابن حزم والقدح المعلى في إكمال المحلى، نشر محمّد إبراهيم الكتاني، د ط، د ت، ص21. "نقلا عن ابن حزم".

[5] حسان محمّد حسان، ابن حزم الأندلسي، ص87.

رحاب المنهج[1]، وأعطى لكلّ مسلم حقّ الاجتهاد مع رفضٍ للقياس والتّقليد، وهي ظاهريّة متميّزة تستلهم المنهج وتنفلت من أسر مذهبيّة مغلقة.

المبحث الثّالث: المنهج الظّاهريّ في علوم الدّين والمعرفة

جاء المنهج الظّاهريّ لتحقيق إصلاح شامل؛ يشمل كلّ المجالات الدّينيّة والسّياسيّ والاجتماعيّة والأخلاقيّة...وغيرها، فلم يقتصر منهجه على الفقه فقط، بل أنّ هذا الأخير كان بداية لكلّ إصلاح حيث امتدّت نظرته الظّاهريّة إلى علومٍ كثيرة كالأخلاق، والتّاريخ، واللّغة، والأدب، وعلم النّفس، وعديد العلوم الأخرى لكنّ التّساؤل هنا كيف طبّق "ابن حزم" ظاهريّته على علوم الدّين والعلوم المعرفيّة الأخرى؟

المنهج الظّاهري في علوم الدّين:

الظّاهريّة مذهب من المذاهب الفقهيّة الإسلاميّة الّذي يأخذ الشّريعة بظواهر النّصوص من القرآن والسّنّة. لذا فإنّ "ابن حزم" في مجال البحث الدّيني لا يخرج عن هذه الرّؤية ويذهب إلى القول بالظّاهر بل يقول: «وأصل مذهبنا أنّ الأخذ بظاهر القرآن والحديث الصّحيح حقّ ونحن على يقين من أنّنا مصيبون في ذلك وفي كلّ قول أدانا إليه أخذنا بظاهر القرآن والحديث الصّحيح»[2].

ويضيف قائلا:« واعلموا أنّ دين الله ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّه برهان لا مسامحة فيه، واتّهموا كلّ من يدعو إلى أن يتبع بلا برهان (...)،وكلّ من ادّعى للدّيانة سرّا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أنّ رسول الله – ε –لم يكتم من الشّريعة كلمة فما

[1] منهج هو الطّريق الواضح التّعبير عن الشيء طبقا لمبادئ معيّنة وبنظام معيّن وبغية الوصول إلى غاية معيّنة، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص628.

[2] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج5، ص81.

فوقها (...)، ولا كان عنده –عليه السّلام– سرّ ولا رمز ولا باطن»[1]، ومن خلال أقواله يؤكّد "ابن حزم" على ضرورة الأخذ بظاهر النّص، لأنّ شريعتنا كاملة لا نقص فيها، وواضحة لا سرّ فيها، ومن قال بغير ذلك فقد خالف دينه وحاد عن الحقّ، ثمّ يبيّن "ابن حزم" المصادر الّتي تعود إليها الشّريعة الإسلاميّة في الفقه قائلا: «لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الدّيانة أصلا إلاّ من أحد هذه الوجوه الأربعة :–القرآن والسّنّة والإجماع والدّليل–، وكلّها راجعة إلى النّص.»[2]

ثمّ يعود ليوضّح هذه المصادر بالتّفصيل في قوله:« لا يعرف شيء من الشّرائع إلاّ منها، وإنّها أربعة: وهي نصّ القرآن، ونصّ كلام الرّسول –ε–الّذي إنّما هو على الله تعالى ممّا صحّ عنه –عليه السّلام –نقل الثّقات أو التّواتر، وإجماع جميع علماء الأمّة، أو دليل منها لا يحتمل إلاّ وجه وأحد»[3]، وهنا يمكننا القول أنّ مصادر التّشريع عند "ابن حزم" تتمثّل في الكتاب وهو القرآن الكريم، والسّنّة، وإجماع الصحابة والدّليل.

مصادر التّشريع عند ابن حزم:

القرآن: هو مصدر هذه المصادر لأنّه المعجزة الكبرى الّتي ثبتت بها الرّسالة المحمّديّة وأنّ كلّ ما اشتمل عليه هو من عند الله وأنّ في هذا القرآن بيان بأنّ السّنّة حجّة يجب الأخذ بها وإتّباعها، وهو الّذي أثبت حجّيّة الإجماع، وأمّا ما أثبت أنّه دليل لهذه العناصر الثّلاثة يكون حجّة أيضاً[4] .

فالقرآن عند "ابن حزم" هو أصل الشّريعة وأصل لكلّ أصل آخر لقوله«ووجدنا في القرآن إلزامنا الطّاعة لما أمرنا به ربّنا تعالى فيه، ولما أمرنا به نبيّه–ε–، وما نقله عنه الثّقات أو

[1] ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرّحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ج2، ص 274–275.

[2] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 68–69.

[3] المرجع نفسه، ص 71.

[4] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص279.

جاء عنه بتواتر أجمع عليه جميع علماء المسلمين على نقله عنه –عليه السّلام– فوجدنا تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثّلاث في وجوب طاعتها علينا، فنظرنا فيها فوجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنّه وجه رابع إلاّ أنّه غير خارج عن الأصول الثّلاثة الّتي ذكرنا»[1]. ومنه فالقرآن أصل لكلّ الأصول في الإسلام، وأنّ السّنّة والإجماع جاء إثباتهما صريحا في النّص القرآنيّ، كما يؤكّد "ابن حزم" على بيان القرآن ووضوحه وهذا يلزمنا الأخذ بظاهره. لقوله تعالى: ﴿ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ﴾[2]

﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾[3].

لذا يؤكّد "ابن حزم" أنّ القرآن بيّنٌ واضحٌ بذاته.

السّنّة: هي إحدى مصادر التّشريع، تأتي في الّرتبة الثّانية بعد القرآن الكريم، "وهي متمّمةٌ للقرآن في بيان هذه الشّريعة (...) ومع ذلك تستمدّ قوّتها من القرآن الكريم وهو الّذي أثبت حجّيتها"[4] ويبيّن ابن حزم أنّ الوحي من الله ينقسم إلى قسمين:(القرآن الكريم– والسّنّة المباركة).

ويقول:« إنّ الوحي ينقسم من الله –عزّ وجلّ –إلى رسوله إلى قسمين. أحدهما: وحي متلو مؤلّف تألّيفا معجز النّظام، والثّاني: وحي مروي منقول غير مؤلّف ولا معجز النّظام ولا متلو، ولكنّه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله –ε–، وهو المبيّن عن الله –عزّ وجلّ –مراده(...) ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثّاني. كما أوجب طاعة القسم

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص68.

[2] سورة النّساء: الآية 176.

[3] سورة النّحل: الآية 89.

[4] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص288–289.

الأوّل الّذي هو القرآن ولا فرق»[1]. ويستدلّ في ذلك على قوله تعالى﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾[2].

وقوله﴿ ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾[3].

وتنقسم السّنّة إلى ثلاثة أقسام: قول، وفعل، وتقرير. **أمّا القول:** فهو" الحديث المنقول عن رسول الله –ε – مثل الأحاديث الكثيرة "[4] أي ما روي عن رسول الله –ε–.

وأمّا الفعل: "فهو مثل صلاته–ε–، واعتكافه ونحو ذلك فإنّ هذه سنّة(...)، لأنّها صادرة عن وحي أوحى الله –سبحانه وتعالى– به إليه ويجب اتّباعها."[5]

لقوله–ε–: ﴿ خذوا عنّي مناسككم ﴾[6].

﴿ صلّوا كما رأيتموني أصلّي ﴾[7].

وأمّا التّقرير: فهو أن يفعل أحد الصّحابة فعلا، فيقرّه النّبي – ε –كما أقرّ فعل "عمرو بن العاص" عندما تيمّم من الجنابة، وقد وجد الماء بارداً لا يطيقه الجسم، ولا نار تدفئه، فتيمّم"[8]. قال "ابن حزم"« السّنن تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قول من النّبيّ –ε–، أو فعل منه – عليه السّلام–، أو شيء رآه وعلمه فأقرّه ولم ينكره»[9].

---

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص97 .

[2] سورة النّجم: الآية 3 .

[3] سورة الأنفال: الآية 20.

[4] محمّد أبو زهرة ، ابن حزم، ص290.

[5] المرجع نفسه، ص290 .

[6] النّووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1997، ج2، ص82.

[7] صحيح البخاري، محمّد أبو عبد الله البخاري، رقم631، باب الأذان للمسافر، 14220، ج1، ص129.

[8] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص291 .

[9] الأحكام في أصول الأحكام ، ج2، ص 6.

وقد قسّم "ابن حزم" السّنّة على هذا التّقسيم، ولكنّه ذهب إلى أنّ الواجب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط. وأمّا أفعاله فحكمها القدوة، وليست واجباً، وأمّا إقراره فحكمه الإباحة وذلك في قوله: « فحكم أوامره-عليه السّلام- الفرض والوجوب (...) وحكم فعله -عليه السّلام- الائتساء به فيه، وليس واجبًا (...) وأمّا إقراره -عليه السّلام - على ما علم وترك إنكاره إيّاه، فإنّما هو مبيح لذلك الشّيء فقط، وغير موجب له، ولا نادب إليه[1]».

ومنه فإنّ نصوص القرآن والسّنّة هي عماد الفقه الظّاهريّ وتأخذ على ظاهرها عند "ابن حزم".

الإجماع: هو المصدر الثّالث لمصادر التّشريع "وهو فيما نقلته الأمّة كلّها عصرا بعد عصر، كالإيمان وأصل الصّلوات المفروضة، وأوقاتها، وعدد ركعاتها، والصّيام وشهره ووقته، والحجّ ووقته وركنه، وهكذا من كلّ ما علم من الدّين بالضّرورة "[2].

هذا ما يدلّ عليه كلام "ابن حزم" في معنى الإجماع وذلك في قوله: « أنّ أحكام الدّين لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما، إمّا وحي مثبت في المصحف وهو القرآن، وإمّا وحي غير مثبت في المصحف، وهو بيان رسول الله -ε- »[3]. فهو يبيّن أنّ مصدر الإجماع من نصّ الكتاب والسّنّة. يضيف قائلا: « ثمّ ينقسم كلّ ذلك إلى ثلاثة أقسام لا رابع لها، إمّا شيء نقلته الأمّة كلّها عصرا بعصر، كالإيمان والصّلوات والصّيام ونحو ذلك، وهذا هو الإجماع. وليس من هذا القسم شيء لم يجمع عليه، وإمّا شيء نقل نقل تواتر كافّة عن كافّة من عندنا كذلك إلى رسول الله -ε - كثير من السّنن، (...) وإمّا شيء نقله الثّقة عن الثّقة

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج2، ص6.

[2] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص349 .

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص141-142.

كذلك مبلغا إلى رسول الله ε، فمنه ما أجمع على القول به، ومنه ما اختلف فيه، فهذا معنى الإجماع الّذي لا إجماع في الدّيانة غيره» [1].

يستدلّ "ابن حزم" في إثبات صحّة الإجماع كمصدر تشريعيّ لقوله تعالى:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾[2].

إنّ طاعة الله بالقرآن والرّسول بسنّته وأولي الأمر، هو إجماع العلماء إلاّ أنّ هذا الإجماع حسب "ابن حزم" يستند إلى النّصّ أي: القرآن والسّنّة وذلك في قوله: « لا إجماع إلاّ عن نص[3]» .

وأنّه لا يمكن تصوّر إجماع من دون نصّ، وكلّ من يقول بذلك فقوله باطل حسب "ابن حزم" لقوله: « وكلّ من ادّعى إجماعاً على غير هذه الوجوه كلّفناه بتصحيح دعواه»[4] استناداً لقوله تعالى:

﴿ ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۗ قَلِيلٗا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾[5].

وقوله أيضاً: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[6]

ويقول "أبو زهرة" : (أنّ الإجماع في نظر "ابن حزم" لا يمكن إلاّ أن يكون عن نصّ بل ما هو أقوى من النّصّ وهو التّوقيف[7]، والتّعليم من رسول الله –ε– ولذا ينقض كلّ قول يؤدّي إلى أن يكون إجماعا من غير نصّ، فسند الإجماع دائما عند "ابن حزم" يقوم على

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 142.

[2] سورة النّساء: الآية 59.

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج4، ص 136.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص 136.

[5] سورة الأعراف: الآية 3.

[6] سورة المائدة: الآية 3.

[7] التّوقيف: هو أنّه لا يجوز التّعبّد لله تعالى بعبادة إلاّ إذا كانت قد ثبتت في النّصوص الشّرعية (الكتاب والسّنّة)/ محمّد صالح المنجد، معنى قولهم العبادات التّوقيفيّة، الإسلام سؤال مع جواب، 2020/04/10، 15سا و45د.

النّصّ)[1]. (فكلّ إجماع لابدّ أن يشتقّ ممّا نزل في عهد الرّسول وإلاّ لم يكن الدّين قد كمل في عهد الرّسول – ε –مع أنّ الله قد أخبر بكماله)[2].

يقول "ابن حزم":« من طريق النّظر الضّروري الرّاجع إلى العقل والمشاهدة والحسّ، إنّنا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على مالا نصّ فيه» [3]. وفي نصٍّ آخر له يقول أيضاً: « إنّ اليقين قد صحّ بأنّ النّاس مختلفون في اختيارهم وآرائهم وطبائعهم(...) متباينون تبايناً شديداً (...)، ومن المحال اتّفاق هؤلاء كلّهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً(...) فبطل أن يصحّ إجماع على غير توقّيف، وهذا برهان قاطع وضروريّ»[4]. أي أنّه لا يعقل أن يجمع المسلمون بعد الرسول – ε –على أمر دون إرجاعه للنّصّ.

الـدّليل: هو المصدر الرّابع من مصادر الّتشريع الّتي قال بها "ابن حزم"، و" ادّعى بعض العلماء والفقهاء المخالفون "لابن حزم" والظّاهريّة أنّ الدّليل هو نفسه القياس، وأنّ قولهم بالدّليل فيه خروج عن النّصّ"[5]، ويبيّن "ابن حزم" أنّ الدّليل هو أمر مأخوذ من الإجماع أو النّصّ؛ فهو لا يخرج عنهما ويختلف عن القياس.

وهو يقول: « ظنّ قوم بجهلهم أنّ قولنا بالدّليل خروج منّا عن الّنصّ والإجماع، وظنّ آخرون أنّ القياس والدّليل واحد، فأخطأوا في ظنّهم أفحش خطأ؛ ونحن إن شاء الله –عزّ وجلّ – نبيّن الدّليل الّذي نقول به بياناً يرفع الإشكال جملة، فنقول –وبالله تعالى التّوفيق–: الدّليل مأخوذ من النّص ومن الإجماع» [6].

---

[1] ابن حزم، ص353.

[2] محمّد أبو زهرة، ص354.

[3] الأحكام في أصول الأحكام، ج4، ص137.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص 138.

[5] محمّد أبو زهرة، ابن حزم، ص358.

[6] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج5، ص 105–106.

ويقسّم "ابن حزم" الدّليل إلى أقسام وهي:

-"الدّليل المأخوذ من النّص؛ وهذا الدّليل يمثّل برهاناً عقليّاً، وذلك لإثبات أنّ الفّرع متضمّن في الأصل.

-الدّليل المأخوذ من الإجماع؛ وهو أربعة أقسام، كلّها أنواع من أنواع الإجماع وداخلة تحت الإجماع وغير خارجة عنه[1]". ومنه فإنّ الدّليل مصدر من مصادر التّشريع يختلف كلّ الاختلاف عن القياس وهو من النّصّ والى النّصّ.

المنهج الظّاهريّ في علوم المعرفة:

أوّلا: التّاريخ: اهتمّ "ابن حزم" بالدّراسات التّاريخيّة لأهميّة هذا العلم، باعتباره أحد العلوم الأساسيّة الّتي تعتمد عليها كلّ أمّة من الأمم، وهذا ما سأتطرّق إليه في الفصل الثّالث في الحديث عن مراتب العلوم.

واعتمد "ابن حزم" في علم التّاريخ على منهج النّقل والأثر، لأنّ "ابن حزم" جعل من التّاريخ امتدادً لعلم الحديث[2]". فتطبيق "ابن حزم" لنظرته الظّاهريّة في علم التّاريخ راجع إلى انتمائه إلى مدرسة الحديث في توثيق الخبر. ونجد ذلك في إحدى دراساته التّاريخيّة، حيث مزج فيها بين منهجيْ الظّاهريّة الّذي يعتمد على النّقل، والمنهج التّاريخيّ في رسالة "حجّة الوداع"[3] فهو كتاب في الحديث والتّاريخ معا"[4].

ويتبيّن لنا هناك الصّلة بين علمي التّاريخ وعلم الحديث. وإذا كان لعلم الحديث صلة وثيقة بعلم التّاريخ، فذلك لأنّ هذا الأخير انبثاقٌ من الأوّل، وامتداد له في الهدف والمنهج،

[1] وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص 110-111.

[2] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي، ص123.

[3] حجّة الوداع: رسالة من رسائل ابن حزم يعرض فيها تفاصيل حجّة الوداع للرّسول-ε- ويبيّن أركانها. حقّق وقدّم له وعلّق عليه أبو صهيب الكرمي نشره بيت الأفكار الدّولية للنشر والتّوزيع، 1998.

[4] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي، ص161.

ولذلك كان "ابن حزم" يطلق على علم التّاريخ "علم الخبر أو الأخبار"[1] لأنّ التّاريخ نستعين به في رواية الحديث وتفسير القرآن الكريم وسيرة الرّسول-ε-. (السّيرة تحتلّ المكانة التّالية للقرآن أنّها مكانة الحديث الّذي منه سيرة الرّسول -ε-الجامعة لكلّ الفضائل المحمودة في الدّنيا والموصلة إلى الآخرة ولابدّ مع هذه السّيرة من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة)[2] فالسّنّة تعتبر تاريخاً في حدّ ذاتها. والملاحظ هنا أنّ النّزعة الظّاهريّة الّتي صنّفت الكتاب والسّنّة كمصادر أولى في المجال الدّينيّ طبّق "ابن حزم" هذه النّظرة في التّاريخ لاعتبارها مصدراً لكلّ علم، وذلك تشريف منه للشّريعة الإسلاميّة كونها أكمل الشّرائع الّتي عرفتها الإنسانيّة. ومع هذا التّفضيل للدّين الإسلاميّ ومصادره ودعوته لدراسة تاريخه إلاّ أنّه لا يلغي دراسة التّاريخ العام للأمم والسّيّر والأخبار الأخرى.

الأخلاق: تمسّك ابن حزم أيضا بتطبيق الظّاهريّة على علم الأخلاق كما في علم التّاريخ وغيرها من العلوم، فذهب في إثباته للقيّم الأخلاقيّة الإسلاميّة على صحّتها قائلاً:« فلم أزل بالرّياضة واطّلاعي على ما قالت الأنبياء-صلوات الله عليهم-، وأفاضل من الحكماء المتأخّرين والمتقدّمين في الأخلاق وفي آداب النّفس، أعان مداواتها حتّى أعان الله عزّ وجلّ على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه» [3].

ويضيف قائلا: « من أراد خير الآخرة وحكمة الدّنيا وعدل السّيرة والاحتواء على محاسن الأخلاق كلّها واستحقاق الفضائل بأسرها، فليقتد بمحمّد رسول الله – ρ – وليستعمل أخلاقه وسيرته ما أمكنه، أعاننا الله على الاتساء به [4]».

[1] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي، ص162.

[2] عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي المرجع نفسه، ص130.

[3] ابن حزم، رسالة في مداواة النّفوس ضمن رسائل ابن حزم، تح: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ج1، ص 353-354.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص3.

مؤكّداً من خلال هذا النّصّ على ضرورة الاقتداء برسول الله – ε – وسننه فهي معيار لتقيّيم أخلاق المسلم حتّى يصحّح سلوكه، فإذا كان القرآن هو الجانب النّظري للأخلاق فإنّ رسول الله – ε –هو الجانب العمليّ منها بأفعاله وأقواله، ولقد وصف الله خلقه بالعظمة في كتابه العزيز في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾[1] ويقول "ابن حزم": « هو القدوة في كلّ خير، والّذي أثنى الله تعالى على خلقه، والّذي جمع الله – تعالى –فيه أشتات الفضائل شمائلها وأبعده من كلّ نقص» [2].

ومن خلال ما سبق ندرك أنّ فلسفته الأخلاقيّة تصدر عن مرجعين أساسيّين هما القرآن والسّنّة. فهما" قاعدتان لكلّ حياة إنسانيّة حقيقيّة، وأنّ اللّجوء إلى الله –تعالى –هو الملاذ الوحيد للخلاص من الرّذائل"[3]. حيث يقول: « وإذا تيقّنا أنّ الدّنيا ليست دار قرار، ولكنّها دار ابتلاء واختبار ومجاز إلى دار الخلود، وصحّ بذلك أنّه لا فائدة في الدّنيا ولا في الكون إلاّ العلم بما أمر به –عزّ وجلّ –وتعليمه أهل الجهل» [4].

كما أنّ في رسالته "الأخلاق والسّيّر في مداواة النّفوس" يمزج بين مجال الأخلاق وعلم النّفس، فحدّد "ابن حزم" أهدافه في هذه الرّسالة وهي إصلاح ما فسد من أخلاق النّاس، وإصلاح الأوضاع الاجتماعيّة والسّياسيّة والفكريّة الّتي عرفها مجتمعه. يقول أيضا: « لا مروءة لمن لا دين له» [5].

استنادا لقوله –ε–(كرم المؤمن تقواه، ودينه حسبه، ومروءته خلقه)[6]. وهذا يدلّ على أهميّة الدّين والشّرائع الإسلاميّة الّتي حدّدت القيّم الأخلاقيّة الّتي يجب العمل بها.

---

[1] سورة القلم: الآية 4.

[2] ابن حزم، رسالة في مداواة النّفوس ضمن رسائل ابن حزم، ج1 ص 328–329.

[3] عبد الكريم خليفة، رسالة في فلسفة الأخلاق، الأخلاق والسيّر في مداواة النّفوس للإمام ابن حزم الأندلسيّ، 2009،ص3.

[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص6–7.

[5] ابن حزم، رسالة في مداواة النّفوس ضمن رسائل ابن حزم، ج1، ص338.

[6] مالك بن أنس، الموطأ، كتاب الجهاد، باب ما تكون فيه الشّهادة، رقم الحديث30، ص463.

اللّغة: اللّغة عند "ابن حزم" هي:" ألفاظ يعبّر بها عن السّمات وعن المعاني[1] المراد إفهامها، ولكلّ أمّة لغتها"[2].

قال –عزّ وجلّ–:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[3].

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ ﴾[4].

أي أنّ "ابن حزم" يستنبط تعريفه للّغة من القرآن؛ وهذا ما يدلّ على وجود نظرته الظّاهريّة في مجال اللّغة، فالقرآن الكريم هو أساس اللّغة وفي الفكر الحزميّ ككلّ. فتحدّث في كتابه "الأحكام في أصول الأحكام "عن مسألة أصل اللّغة، وذهب فيه بأنّ اللّغة توقيفيّة حيث يقول:« الصّحيح من ذلك أصل الكلام توقيف من الله –عزّ وجلّ – بحجّة سمع وبرهان ضروري[5]» .

لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾[6].

فهو" يرى أنّ اللّغة مخلوقة من طرف الله عزّ وجلّ وتوقيف منه، علّمها "آدم" عليه السّلام، وهو يتبنّى النّظرة الظّاهريّة في اللّغة إذ يرى أنّ الأسماء موقوفة للتّعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه وعلى صفاته وما تسمح به من معان"[7].

---

[1] جمع المعاني معنى: هو الشّيء الّذي تدركه النّفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظّاهر، مرا وهبة، المعجم الفلسفي، ص608.

[2] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص21.

[3] سورة إبراهيم: الآية 4.

[4] سورة إبراهيم: الآية 5.

[5] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 29.

[6] سورة البقرة الآية 30.

[7] أنور الزعبي، ظاهريّة ابن حزم، ص116.

لذلك يقول: « حمل الكلام على ظاهره الّذي وضع له في اللّغة فرض لا يجوز تعديله إلا بنصّ أو إجماع، لأنّ من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلّها والشّرائع كلّها والمعقول كلّه»[1].

ولأنّ "ابن حزم" يعود إلى كتاب الله ويستدلُّ به في كلّ شيء، ويأخذ الأدلّة بظاهر ألفاظها في المسائل الّتي يتعرّض لها في شتّى العلوم ولا يقتصر ذلك على المجال الدّينيّ فقط، فهو ظاهريّ في فكره وحياته وفقهه وتاريخه ودراسته لفلسفة اللّغة والأخلاق.

المبحث الرّابع: نصيب العقل من الظّاهريّة

إنّ منهج "ابن حزم" في فهم النّقل؛ هو الأخذ بظواهر النّصوص دون الغوص فيها حتّى لا تتغيّر المعاني المراد منها، وهذا يُوهِم القارئ لأفكاره، فهو لا يفتح المجال للعقل إطلاقاً باعتباره ظاهريّاً، لكنّه يعتمد على العقل، بل ويؤكّد على دوره في فهم هذه النّصوص. وعليه فإلى أيّ مدى اعتمد "ابن حزم" في منهجه الظّاهريّ على العقل؟

رغم ما تضمّنته الظّاهريّة من الدّعوة إلى التمسّك بظاهر اللّغة، إلاّ أنّها لا تنفي وجود الجانب العقلي، " فإلى جانب النّص والإجماع هناك حيّز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتّمييز المنصبتين على النّص، واللّتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج؛ أي الانتقال التّدريجي من المقدّمات إلى النّتائج واللّزوم المنطقيّ، لا الحمل الظّنّي الّذي يؤسّسه القياس الأصولي"[2].

[1] الفصل في الملل والأهواء والنّحل، ج3، ص9.

[2] سالم يفوت، ابن حزم الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثّقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص 125.

لذا " فمدار الدّليل أو العقل هنا، محدّد بمفهوم النّص وباستنتاج ما هو متضمّن في المقدّمات، ممّا يجعل النّتائج المستخرجة تتّسم باليقين[1]، وتتحلّى بضبط يجعلها لا تتعدّى حدود الشّرع واللّفظ"[2].

إذن فدور العقل ينصبّ على فهم النّص بالاستنتاج لا الظّنّ[3]، وتخمين وإضافة ما هو غير موجود فيه. يقول "ابن حزم":« النّصّ معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل»[4]. إنّ الدّليل من خلال قوله بمثابة إضافة المعقوليّة على النّصّ لإخراج ما هو مضمر فيه اعتمادا على أوائل العقل. (وهو يمثّل برهانا ضروريّا لا يضيف جديدا إلى الشّرع وذلك بخلاف القياس)[5]؛ لهذا يرفض "ابن حزم" القياس والاستحسان والتّقليد (فلا يحلّ لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان)[6].

فقد" كان يهدف إلى جعل الشّريعة معقولة بشكل كاف لأنّ مخالفة العقل عنده يترتّب عليه أخطر النتائج "[7].

وذلك في قوله: « ولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس ولا عرفنا الله –عزّ وجلّ –ومن كذّب عقله فقد كذّب الّذي لولاه لم يعرف ربّه[8]» وقد أكدّ هنا "ابن حزم" على قيمة العقل، فهو يميّز بين النّظر العقليّ الصّحيح وبين ما يظنّه النّاس عقلا. لأنّه (لا يعتبر العقل يبيح شيئا أو يحظره، وإنّما هو تمييز الموجودات على ما هي عليه وفهم الخطاب الشّرعيّ فقط(...)

[1] اليقين: منطقيّا كلّ معرفة لا تقبل الشّكّ، مراد وهبة، المعجم الفلسفيّ، ص691.

[2] سالم يفوت، ابن حزم الفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص125.

[3] الظّنّ ظنّ الشّيء ظنّاً اعتقاده بغير يقين./جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج2، ص34.

[4] الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 69.

[5] وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص 110.

[6] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص86.

[7] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص30.

[8] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص314.

فالشّرعيّات تقتصر على السّماع، سماع النّصّ واستثماره استثماراً لا يتجاوز ظاهره، فلا تعليل ولا قياس)[1].

يقول "ابن حزم":« العقل لا يوجب على البارئ تعالى حكماً، بل البارئ تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن ومرتب له، وفيه ما قد رتّب ممّا لو شاء أن يخترعه ويرتّبه على خلاف ذلك الفعل. وإنّما العقل مفهم عن الله تعالى مراده، ومميّز الأشياء الّتي قد رتّبها البارئ تعالى على ما هي عليه[2]». ومن هنا فإنّ الدّليل باعتباره برهان عقليّ يتبيّن أنّ "ابن حزم" قد أعطى للعقل مجالا من خلال فهمنا للنّصوص وفتح باب الاجتهاد لمن يحقّ له ذلك.

" فأقرّ "ابن حزم" بالاجتهاد لمن توفّرت لديهم أدوات الاجتهاد، أمّا العاميّ فيحدّد له الخطوات الّتي بها يرتقي إلى معرفة الحقّ وذلك بأن يسأل المفتي"[3].

"لأنّ الله سبحانه وتعالى بلّغ ما أراد، وأوجب ما أراد، ونهى عمّا أراد، وبالتّالي سكت عمّا لم يرد، وعليه فلا موجب لأحد أن يخرج عن النّص الشّرعيّ بالزّيادة أو بالنّقصان، بل أن يتفهّمه في ضوء العقلانيّة المقنّنة "[4].

("فابن حزم" لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبته القرآن حتّى لا يضلّ، فعلى المؤمن أن يؤمن بما جاء به الدّين ويأخذ بظاهر النّصوص فيه كما يأخذ بظواهر النّصوص في الفروع)[5].

إذن "ابن حزم" يستخدم العقل في إثبات ما جاء في القرآن والسّنّة، وإثبات ما يمكن إثباته، فقدرة العقل محدودة في الإدراك.

[1] سالم يفوت، ابن حزم الفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص121.

[2] الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 69.

[3] وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص116.

[4] أنور الزغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص154.

[5] المرجع نفسه، ص 214.

الفصل الثاني

نظرية المعرفة والعقل عند ابن حزم

الفصل الثاني: نظرية المعرفة والعقل عند ابن حزم

المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن حزم

إثبات وجود وإمكانية المعرفة وتحديد ماهيتها

أقسام المعرفة

طرق ومصادر المعرفة

المبحث الثاني: ماهية العقل عند ابن حزم

تعريف العقل:

-لغة

-اصطلاحا

العقل عند ابن حزم

المبحث الثالث: المنهج العقلي لدى ابن حزم

ماهية المنهج العقلي عند ابن حزم

أسس المنهج العقلي عند ابن حزم

- الحواس
- العقل
- البديهيات
- الخبر المتواتر
- التجربة والاستقراء

المبحث الرابع: محدودية العقل من وجهة ابن حزم.

المبحث الأوّل: نظريّة المعرفة عند ابن حزم

إنّ مشكلة المعرفة من أهمّ المسائل الّتي دارت حولها آراء وبحوث الفلاسفة والباحثين قديماً وحديثاً، لارتباطها بكلّ المعارف الإنسانيّة، ممّا أكسبها مكانة مهمّة في الفكر الفلسفيّ بصفة عامّة، والإسلاميّ بصفة خاصّة .ويعدّ "ابن حزم" من بين هؤلاء الّذين اهتمّوا بهذا الجانب، محاولاً تطوير المعرفة والبحث في مصادرها مركّزاً على العقل، وذلك بتخليصه من شوائبه من خلال تحديد الأدوات الّتي يتحصّل بها على المعارف اليقينيّة. وبما أنّ العقل من أدوات تحصيل المعارف، فلا بدّ من معرفة مدى فاعليّته وبيان حدوده، لذا سنكشف في هذا المبحث عن نظريّة المعرفة عند "ابن حزم" ومنهجه العقليّ ومقوّماته الأساسيّة، ثمّ الوقوف على حدود العقل.

تعتبر نظريّة المعرفة[1] جانبا من أهمّ الجوانب الّتي تناولها "ابن حزم" في بحثه الفلسفيّ، حيث تعرّض لها في كثير من مصنّفاته، ككتابه الفصل في الملل والأهواء والنّحل، وكتاب "التّقريب لحدّ المنطق"، وكتاب "الأحكام في أصول الأحكام". حيث احتلّت مكانة مهمّة في فكره لأنّها تعالج مسألة اليقين والبحث عن الحقيقة، وهنا نتساءل، كيف تتحدّد نظريّته في المعرفة ؟

[1] نظريّة المعرفة: هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي البحث في المشكلات الفلسفيّة النّاشئة عن العلاقة بين الذّات المدركة والموضوع المدرك، أو بين العارف والمعروف، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 478.

إثبات وجود وإمكانيّة المعرفة وتحدّيد ماهيّتها:

يقرّ "ابن حزم" بإمكانيّة المعرفة[1]، فهي موجودة وممكنة، وفي هذا الصّدد يردّ على المشكّكين فيها، ومنهم "السفسطائيّين"[2]، قائلا فيهم :(مبطلو الحقائق)[3] ، وهو يصنّف هؤلاء الشّكاك إلى أصناف قائلا: (فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكّوا فيه، وصنف منهم قالوا :هي حقّ عند من هي عنده حقّ[4]، وهي باطل[5] عند من هي عنده باطل)[6]، ويبطل "ابن حزم" قول كلّ من يشكّ في وجود الحقائق في قوله: (أشكّكم موجود صحيح ممكن، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضا حقيقة ما، وإن قالوا هو غير موجود نفوا الشّكّ[7] وأبطلوه)[8] ويردّ على "السفسطائيّين" خصوصا في قوله: (أن يقال لهم: قولكم أنّه لا حقيقة للأشياء أحقّ هو، أم هو باطل؟ فإن قالوا هو حقّ، أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقّا، أقرّوا ببطلان قولهم وكفّوا خصومهم أمرهم)[9] لأنّ "ابن حزم" يرفض الشّكّ المطلق الّذي يقول به الشّكّاك.

---

[1] المعرفة: عرف الشّيء أدركه بالحواس أو بغيرها، والمعرفة إدراك الأشياء وتصوّرها، المرجع نفسه، ص392.

[2] السفسطائيّون: هم تلك المدرسة القديمة الّتي عارضها سقراط وكشف عن مغالطاتها، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص99.

[3] ابن حزم، الفصل، ج1، ص43.

[4] الحقّ :هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب (...) ويقابله الباطل. الجرجاني؛ كتاب التّعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، دط، 1985، ص94.

[5] الباطل: هو الّذي لا يكون صحيحاً بأصله، ما لا يعتدّ به، وما لا يفيد شيئاً، المرجع نفسه، ص43.

[6] ابن حزم، الفصل، ج1، ص43.

[7] الشّكّ: الشّكّ هو التّردّد بين نقيضين لا يرجّح العقل أحدهما على الآخر، ويرجع تردّد العقل بين الحكمين إلى عجزه عن التّحليل، أو إلى قناعته بالجهل، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص705.

[8] ابن حزم، الفصل، ج1، ص44.

[9] المصدر نفسه، ج1، ص44.

وأنّ نفي الحقائق حسبه "مكابرة للعقل والحسّ"[1] إلاّ أنّه لا يرفضه بشكلٍ كلّيّ، فهو يؤمن بالشّكّ الّذي يوصلنا إلى اليقين الّذي يقال عنه بالشّكّ المنهجيّ[2] وليس شكّا من أجل الشّكّ فقط كما يفعل الشّكّاك، وذلك في قوله: (الشّكّ فيها ممكن حتّى يقوم البرهان على صحّة الصّحيح منها)[3]. وهذا يبيّن مدى اقتناعه بإمكانيّة تحصيل المعارف اليقينيّة.

فحدّد "ابن حزم" مفهوم المعرفة في قوله: (وحدّ العلم بالشّيء هو المعرفة به أن تقول: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشّيء على ما هو عليه وتيّقنه به وارتفاع الشّكوك عنه)[4]. قوله هذا يدلّ على أنّ المعرفة والعلم[5] شيء واحد.

أقســـام المعرفـــة:

ولأنّ نظريّة المعرفة تبحث في السّبل الّتي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود[6] وحقيقة الموجودات"[7]، ينطلق "ابن حزم" في تقسيمه للمعارف من نظرته للموجودات.

فهو يقسّم الوجود إلى: (وجود حسّيّ، ووجود عقليّ)، لذلك فإنّ الأشياء المدركة تنقسم إلى:

- الكليّة، ويختصّ بإدراكها العقل.

---

[1] ابن حزم الفصل، ج1، ص44.

[2] الشّكّ المنهجيّ: مرحلة أساسيّة من مراحل منهج البحث في الفلسفة، وقوامها تمحيص المعاني والأحكام تمحيصا تامّاً بحيث لا يقبل منها إلاّ ما ثبت يقينه. / إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، ص103.

[3] ابن حزم، رسائل التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص322.

[4] ابن حزم، الفصل، ج5، ص242.

[5] العلم: مرادف للمعرفة، إلاّ أنّه يتميّز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتّعميم، وقد يقال: أنّ مفهوم العلم أخصّ من مفهوم المعرفة، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص99.

[6] الوجود: مقابل العدم إنّ الوجود هو كون الشّيء حاصل في التّجربة، إمّا حصولا فعليّا فيكون موضوع إدراك حسيّ، أو وجدانيّ، وإمّا حصولا تصوريّا ، فيكون موضوع استدلال عقليّ وإنّ الوجود هو الحقيقة الواقعيّة الدائّمة، أو الحقيقة الّتي نعيش فيها، وهو بهذا المعنى مقابل للحقيقة المجرّدة، والحقيقة النّظريّة. /جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، ص559.

[7] عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر بيروت لبنان، د ط، د ت، ص107.

– الجزئيّة، وتختصّ بإدراكها الحواس."[1]

ولهذا يقول "ابن حزم":(إنّ الحواس تجد الأشخاص، وإنّ العقل يجد المعاني)[2] ومن خلال تفسيره للوجود فإنّ "ابن حزم" يثبت إمكانيّة الحصول على المعرفة، حيث أنّ الذّات العارفة يمكنها معرفة الموجودات المدركة في هذا العالم الخارجيّ، من خلال طرق ووسائل سيتمّ تحديدها فيما بعد، لذا فهو يذهب في تقسيم المعرفة إلى قسمين وذلك انطلاقاً من قوله: (اعلم أنّ معرفة كلّ عارف منّا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم ينقسم إلى قسمين)[3].

القســم الأوّل:

– المعرفة بالبديهيّات، أو أوائل العقل: أي ما يسمّى بالمعرفة الفطريّة وهو يقول: (ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقه، المفضّلة بالمنطق الّذي هو التّمييز والتّصرّف، والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأوّل عقله مثل معرفته أنّ الكلّ أكثر من الجزء(...)، وأن نصفي العدد مساويات لجميعه)[4].

العقل بين هذه الحواس المدركة، والشّيء المدرك. يقول "ابن حزم":(هو ما عرفه الإنسان بحسّه المؤدّي إلى النّفس بتوسّط العقل، كمعرفة أنّ النّار حارة، والثّلج بارد(...) وغيرها من الأمثلة الّتي يقدّمها ابن حزم في حديثه عن أقسام المعارف)[5]، ثمّ يقول أنّ كلا القسمين: (لا يدري أحد كيف وقعت له صحّة معرفته بذلك، وكان بين أوّل أوقات فهمه وتمييزه، وعوّد نفسه إلى ابتداء ذكرها، وبين معرفته بصحّة ما ذكرنا زمان أصلاً، لا طويلا ولا قصيرا، لا

[1] محمّد السّيد الجليند، العقلانيّة في منهج ابن حزم، ص174.
[2] ابن حزم، رسائل التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص365.
[3] المصدر نفسه، ج4، ص285.
[4] المصدر نفسه، ج4، ص285.
[5] المصدر نفسه، ج4، ص285.

قليلا ولا كثيرا، ولا مهلة البتّة، وإنّما هو فعل الله–عزّ وجلّ–في النّفس، وهي مضطرّة إلى فعل ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيداً البتّة)[1]

فهي معرفة واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان، وهي ضروريّة أوقعها الله في الّنفس، حيث يضيف قائلا: (وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحّتهما دليل، ولا يكلّف ذلك غيره إلاّ عديم عقل، وافر جهل، أو مشتبه بهما (...)، بل من هذين القسمين تقوم الدّلائل كلّها وإليهما)[2]، فالإنسان يحصل على هذه المعرفة ببداهة، وفي نظره إذا لا ينبغي لأحد أن يطلب دليلا على صحّتها، فهي صادقة في ذاتها، وهي أصل لجميع المعارف الأخرى ومنها نبرهن على الحقائق الأخرى، لأنّنا ندرك من خلالها الأمور الكلّيّة كما سبق الذّكر.

القســم الثّانــي:

وهي المعرفة النّظريّة، أو البرهانيّة المأخوذة من مقدّمات ترجع إلى العقل والحسّ معاً لذلك يقول: (وأمّا الثّاني(...) يعرف بالمقدّمات المنتجة على الصّفات الّتي حدّدنا من أنّها راجعة إلى العقل والحسّ، إمّا عن قرب، وإمّا عن بعد)[3]، وهي معرفة تأخذ النّوع الأوّل كمقدّمات تنطلق فيها للبرهنة على صحّة نتائجها، كما يقول أيضا:(في هذا القسم تدخل صحّة العلم بالتّوحيد، والتّربويّة، والأوليّة، والاختراع، والنّبوّة، وما أتت به من الشّرائع والأحكام والعبادات(...)، لأنّه إذا صحّ التّوحيد وصحّت النّبوءة، صحّ وجوب الائتمار لها)، كما يضيف في هذا القسم علوما أخرى في قوله: (وفي هذا القسم أيضا تدخل صحّة الكلام في الطّبيعيّات، وقوانين الطّبّ، ووجود المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة)[4] إذا العلم بكلّ هذه العلوم ليس فطريّا بل ناتج عن مقدّمات أوّليّة ضروريّة تنتج منها نتائج ضروريّة صحيحة، لذلك فهي معرفة نظريّة.

[1] ابن حزم، رسائل التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص286.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص287.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص288.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص288.

انطلاقاً ممّا سبق فإنّ "ابن حزم" يفصل في سؤال، هل المعارف فطريّة، أم أنّها مكتسبة؟ وذلك في كتابه "الأصول والفروع" حيث قال:(اختلف النّاس في المعارف بما تكون فقالت طائفة: المعارف كلّها باضطرار فطريّ، وذهبت طائفة أخرى: إلى أنّها كلّها اكتساب، وذهبت طائفة إلى أنّ بعضها اكتساب، وبعضها اضطرار.)[1] و"ابن حزم" ذهب في رأيه إلى أنّ المعارف منها ما هو فطريّ، وما هو مكتسب، ويتّضح ذلك في قوله: (فالمعارف على هذا الوجه اضطراريّات، سواء أ كانت ممّا يشاهد بالحسّ، أو ممّا يدرك بمقدّمات صحاح تشهد له الحواس، والاستدلال عليها اكتساب، ومعرفتها اضطرار.

هذا فيما يحتاج إلى استدلال عليها، وأمّا ما كان مدركاً بأوائل العقل وبالحسّ؛ فلا استدلال عليها، بل منها ما يصحّح الاستدلال على ما بعدها والاضطرار فعل الله–تعالى–لا فعل العبد)[2] وهذا يتّضح من قوله أنّ المعرفة بالحواس والعقل ضروريّة، فهما مصدران أساسيّان في اكتساب كلّ معرفة، كما أنّهما ليسا في حاجّة إلى دليل عليهما، بل لا يطلب عليهما الأدلّة، لأنّ الأدلّة كلّها تقوم على هذين الصّنفين، والاضطرار فعل الله في النّفس، ويبدأ الاكتساب عندما تحتاج تلك المعارف إلى الاستدلال أي: البرهنة عليها وهذا ما كان واضحا في تقسيمه للمعارف.

طرق ومصادر المعرفة:

في بداية الأمر يؤكّد "ابن حزم" على أنّ الإنسان يولد وهو لا يعرف شيئا، وذلك في قوله:(إنّ الإنسان يخرج إلى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة في قوله: من يقول، أنّها كانت من قبل ذاكرة، أو لا ذكر لها البتّة(...)لا ذكر للطفل حين ولادته، ولا تميّيز إلاّ ما لسائر الحيوان من الحسّ والحركة الإرادية فقط.)[3] وهذا يدلّ على أنّ الإنسان يخرج إلى هذه

[1] ابن حزم، تر عبد الحقّ التّركماني، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ج4، ص211.

[2] ابن حزم، الأصول والفروع، ص211.

[3] ابن حزم، الفصل، ج1، ص40.

الدّنيا وهو لا يعرف شيئا مستنداً لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾[1]، (إنّ المرء يخرج إلى الدّنيا لا معرفة له بشيء، ولا بحركاته، إلاّ حركات طبيعيّة، كأخذ الصَّبيّ الثَّدي حين ولادته، فهذا فعل الطّبع، وليس هذا من باب المعرفة بشيءٍ، حتّى إذا عقل وقويتْ نفسه النَّاطقة بجفاف رطوباته وميَّز الأمور حدث له علم التَّفكُّر، واستعمال الحواس في الاستدلال والفهم بما يرى وما يخبر به، وما شاهده بحواسه، فطريقه إلى بعض المعارف هو اكتساب في أوَّلها)[2] لأنّ في نظره أنّ تلك الحركات الّتي يقوم بها الإنسان في مراحله الأولى ليست بمعرفة، بل هي راجعة إلى الطّبع والغريزة الإنسانيّة الّتي فطر عليها، وإنّما المعرفة هي من نتاج العقل والحواس والفهم حين يبلغ الإنسان المرحلة الّتي يعمل فيها على عقله وحواسه، لأنّ المصادر الّتي تنبع منها المعارف الإنسانيّة لا تخرج عن العقل والحسّ، وذلك في قوله: (طرق المعارف معروفة محصورة، وهي الحواس والعقل اللّذان ركّبهما الله في المتعبّدين من الحيوان، وهم الملائكة والجنّ، ومن وضع من ذلك فيه شيء من الإنس ثمّ ما أمر الله –تعالى– بمعرفته ومعرفة حكمه، وما جاء من عنده –عزّ وجلّ– وهو: القرآن والسّنّة فقط، وهذه كلّها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها).[3] إذا طرق المعرفة هي:(إمّا بشهادة الحواس وأول العقل، وإمّا ببرهان راجع من قريب أو من بعيد إلى العقل والحواس، وإمّا باتّفاق وقع له { أي الإنسان } في مصادفة اعتقاد الحقّ خاصّة بتصديق ما افترض الله –عزّ وجلّ –عليه إتّباعه خاصّة دون استدلال).[4] إلاّ أنّ النّصوص الدّينيّة واللّغة لا تدخل في نظريّة المعرفة (من النّاحية الفلسفيّة العقليّة)[5]، وإنّما هي من طرق المعرفة المقبولة بلا برهان. لذلك يقول "ابن حزم" : (علينا أن نصدّق بكلّ ما ورد في القرآن الكريم، وفي الأحاديث الموثّقة من غير طلب استدلال، لأنّه لمّا صحّ لنا أنّ هذا الكتاب من عند

[1] سورة النّحل: الآية 78.

[2] ابن حزم، الأصول والفروع، ج4، ص211.

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج7، ص92.

[4] عمر فروخ، بحوث ومقارنات، ص110.

[5] المرجع نفسه، ص108.

الله، وأنّ نبوّة محمّد– ρ– حقّ، وجب أن نؤمن بكلّ ما جاء منهما ونحن مضطرّون إلى التّصديق به[1]، كما أنّ اللّغة إحدى طرق المعرفة الّتي قال بها "ابن حزم"، وذلك عائد إلى منهجه الظّاهريّ، لأنّ الكلمات حسبه تحمل معاني، لذلك أولى لها أهميّة في نظريّة المعرفة)[2] فالمعاني مقبولة في اللّغة عن طريق الاكتساب والعادة، وأمّا النّصوص الدّينيّة فمقبولة بالإيمان والتّسليم"[3] أي: أنّها لا تمثّل الجانب الفلسفيّ في نظريّة المعرفة باعتبارها معارف مرتّبة جاهزة من الله –سبحانه–، ولا يُحصّلها الإنسان من نفسه، أو يبحث فيها وهي صادقة بالضّرورة. ولأنّنا نقبل هذه النّصوص بالتّصديق والإيمان، وكما أنّ اللّغة توفيقيّة أي: أنّها من عند الله، لذلك فهي أمور تقبل بلا برهان.

الحسّ والعقل: هنا نأتي إلى نظريّة المعرفة الصّحيحة الّتي قصدها "ابن حزم" في فلسفته حيث يرى أنّ كلّ ما عرف بأوّل العقل، أو ببداهة العقل، أو بالحسّ السّليم، فإنّما يعرف بالضّرورة[4] من غير اختيار ولا حاجة إلى برهان[5]. لذا نجد أنّ ابن حزم يؤكّد على مصدري العقل والحواس في أقواله مثلا:

- "بضرورة العقل، وببداهة العقل" .[6]
-" من مدركات العقل والحواس"، "يشهد لها العقل والحسّ".[7]
-بضرورة العقل والحسّ".[8]

---

[1] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص164. "نقلا عن ابن حزم"

[2] عمر فروخ، بحوث ومقارنات، ص108.

[3] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص 163.

[4] الضّرورة: صفة ما هو ضروريّ، وهي إحدى مقولات كانت: هناك ضرورة منطقيّة يقتضيها مبدأ عدم التّناقض، وضرورة تجريبيّة، أو ضرورة الأمر الواقع وهما يستحيل عدم حصوله إذا ما توافرت شروطه وظروفه، الضّرورة الأخلاقيّة وهي ضرورة نظام مثاليّ لما ينبغي أن يكون، إبراهيم مدكور المعجم الفلسفي، ص109.

[5] عمر فروخ، بحوث ومقارنات، ص110.

[6] الفصل، ج1، ص41، 95.

[7] الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص66.

[8] الفصل، ج1، ص150.

ومن هنا يتبيّن أنّ "ابن حزم" يجمع بين الحسّ والعقل في إنتاج المعارف، فمصادر المعرفة هي الحواس والعقل، والبرهان الرجع من قريب أومن بعيد على شهادة الحسّ والعقل لذلك يرجع ويذكر ذلك في قوله: (ينبغي لكلّ طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل، ويقّر بما شاهد وأحسّ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين)[1] وأيضا في قوله :(إنّه لا طريق إلى العلم أصلاً إلاّ من وجهين أحدهما: ما أوجبته بديهة[2] العقل وأوائل الحسّ، والثّاني مقدّمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحسّ)[3]. فالأوائل الحسّيّة والعقليّة تشكّل دائماً مرجعيّة وأساساً لكلّ معرفة في النّسق المعرفيّ الحزميّ. فالله أمر الإنسان باستعمال دلائل الحواس والعقل، وذمّ من لم ينتفع بما أعطاه منهما (الحواس والعقل) لقوله: وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ[4]. أمّا البرهان فهو المقدّمات [التّجريبيّة والإخباريّة] المنتجة الرّاجعة إلى الحسّ والعقل إمّا من قرب وإمّا من بعد، ويضمّ السّمعيّات كالتّوحيد والرّبوبيّة، وما وردت به الشّرائع والطّبيعيّات والنّفس والرّياضيّات[5]، وغيرها من المعارف السّابقة الذّكر في أقسام المعرفة. وإن كانت المعرفة هنا مكتسبة، فإنّه لا يصل إلى اكتسابها إلاّ بإرادة الله، وهي أيضا من خلق الله –تعالى–لقوله:[وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ.[6]].

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص299.

[2] البديهيّة: قضية أوّليّة صادقة بذاتها يجزم بها العقل من دون برهان. وجمعها بديهيّات، كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج1، ص202.

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص65.

[4] سورة الملك: الآية11.

[5] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص288.

[6] سورة البقرة: الآية 255.

ومن خلال كلّ ما سبق يمكن القول أنّ "ابن حزم" حصر موضوعات المعرفة في قسمين وهما كالتّالي:

القســـم الأوّل:

-أوائل العقل، أو البديهيّات العقليّة.

-أوائل الحسّ، أو الكيفيّات الحسّيّة.

القســـم الثّانـــي:

وهو مؤسّس على الأوّل

- المقدّمات التّجريبيّة الرّاجعة إلى ما صحّحته المشاهدات والتّجارب، وهي ضروريّة بموجبها، وباتّساقها مع الأوائل.

-المقدّمات الإخباريّة: وتضمّ القضايا التّاريخيّة، والدّينيّة الّتي تمّ التّحقّق من صدقها، ولها ضرورتها الخاصّة، وتتّسق مع ما سبق. النتائج اللاّزمة بالاستدلال المنطقي الصّحيح عن مقدّمات القسمين الأوّل والثّاني، وهي ضروريّة ضرورة منطقيّة."[1] إذاً تتلخّص في الأوائل العقليّة والحسّيّة، وهي المصدر لكلّ معرفة، والمقدّمات(التّجريبيّة والإخباريّة) النّاتجة عنهما. ويمكن القول هنا أنّ مردّ المعرفة الحقيقيّ إنّما هو إلى الحواس السّليمة، وبداهة العقل أي: أنّ الموقف المعرفيّ عنده يجعل العلم عملاً عقليّاً يعتمد على أسس ومعطيّات موضوعيّة من العالم الخارجيّ، معطاة في نصّ أو خبر أو معطيّات حسّيّة، وبهذا يكون "ابن حزم" قد حلّ مشكلة نظريّة المعرفة، بمحاولة تأسّيسه للمعرفة على العقل والحسّ معاً. تلك المشكلة الّتي زعم مؤرّخو الفلسفة الأوروبيّة أنّ حلّها كان نتاج عبقريّة الفيلسوف الألمانيّ "كانت"[2]. حيث أنّ ("ابن حزم" المسلم الّذي جاء قبل كانت الألمانيّ بسبعة قرون، قد وقف أمام المشكلة الّتي وقف أمامها "كانت" فيما بعد-حيث كان حلّه لها أن- تكون المعرفة(...) بالحواس السّليمة،

[1] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص67.

[2] عمر فروخ؛ تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون، ص596.

بأوّل العقل، أو ببديهة العقل، ببرهان راجح من قريب أو من بعيد إلى شهادة الحواس أقرب إلى التّعبير الصّحيح عن سبل المعرفة من الحدود الّتي قال بها "كانت"، وإذا كان "ابن حزم" قد قصّر عن "كانت" في الشّرح والتّفصيل وفي السّياق النّظري، فإنّه لم يقصّر في العبقريّة المبدعة والبصيرة النّفّاذة)[1].

ولعلّ الحديث عن نظريّة المعرفة عند "ابن حزم" تسوقنا بالضّرورة إلى الحديث عن أهمّ مصادر المعرفة الّذي أولاه ابن حزم أهميّة في نظريّته، ألا وهو العقل وهو الموضوع الأساسيّ الّذي يتمحور عليه البحث.

المبحث الثّاني: ماهيّة العقل عند ابن حزم.

يعتبر العقل من أهمّ المصادر المعرفيّة الّتي قامت عليها نظريّة المعرفة عند "ابن حزم"، وقد ركّز على العقل وأولاه عناية بالغة، حتّى أنّه أفرد في الحديث عنه، وعن حججه لما له من دورٍ مهمّ في تحصيل المعرفة، لذلك أحلنا الحديث عنها إلى العقل ومنه وجب إذاً تحديد ماهيّة العقل عند ابن حزم. ولكن قبل خوضنا في هذا، لابدّ من التّعرّف على العقل في مفهومه العام. فما هو العقل لغةً واصطلاحاً؟ وما هو العقل في الفكر الحزميّ؟ وما هي أنواعه؟

تعريــف العقــل:

لغــةً: جاء في لسان العرب أنّ معنى العقل في اللّغة:(عقل الشّيء فهمه، كما يمنع العقال عن النّاقة عن الشّهود، ورجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه ومأخوذ من عقلت الشّيء إذا جمعت حقّ أمّة، والعاقل هو الّذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها، وقيل: العقل هو التّميّيز الّذي تميّز به الإنسان عن سائر الحيوانات)[2].

[1] عمر فرّوخ، ابن حزم الكبير، ص 178- 179.

[2] ابن منظور، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط 2، 1992، ص 458-459.

العقل في اللّغة "هو الحجر والنّهي وقد سمي بذلك تشبيها بعقل النّاقة لأنّه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السّبيل كما يمنع العقال النّاقة من الشّرود".[1]

اصطلاحاً:

لقد تعدّدت التّعريفات الاصطلاحيّة للعقل فمنها:

1- تعريف" إبراهيم مدكور" ما يميّز به الحقّ من الباطل والصّواب من الخطأ.

ويطلق على أهميّة صوّر العمليّات الذّهنيّة بعامّة، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصّة".[2]

2- العقل جوهر مجرّد من المادّة في ذاته مقارنة لها في فعله، وهي النّفس النّاطقة الّتي يشير إليها كلّ أحد بقوله أنا.

وقيل: العقل جوهر روحانيّ خلقه الله –تعالى– متعلّقا ببدن الإنسان.

وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحقّ والباطل.

وقيل: العقل جوهر مجرّد عن المادّة يتعلّق بالبدن تعلّق التّدبير والتّصّرف".

وقيل: العقل قوّة للنّفس النّاطقة.

العقل ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل محلّه الرّأس، وقيل محلّه القلب".[3]

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج2، ص74.

[2] المعجم الفلسفي، ص121.

[3] الجرجاني، كتاب التّعريفات، ص157.

و"العقل هو ملكة إدراك ما هو كلّي[1] وضروري[2] سواء أكان ماهيّة، أو قيمة (...)أي ملكة الرّبط بين الأفكار وفقا لمبادئ كلّيّة "[3].

فهو قوّة الإصابة في الحكم أي تمييز الباطل والخير من الشّرّ، والحسن من القبيح ومنها: مجموع المبادئ القبليّة المنظّمة للمعرفة، كمبدأ عدم التّناقض[4]، ومبدأ السّببيّة[5] ومبدأ الغائيّة.[6] وتتميّز هذه المبادئ بضرورتها وكلّيّتها واستقلالها عن التّجربة. كما أنّه قوّة طبيعيّة للّنفس متهيّئة لتحصيل المعرفة العلميّة.[7] ولعلّ هذا التّعريف للعقل بأنّه قوّة نفسيّة هو الأقرب من بين هذه التّعريفات لرؤية الحزميّة للعقل.

العقل عند ابن حزم:

أكّد "أبو محمّد" في مواضع متعدّدة على أنّ العقل فعل النّفس، وقوّة من قواها، وهو محور ومرتكز لتحصيل المعرفة، وتصحيح الأخطاء في قوله: (العقل مخلوق، محدث خلقه الله –تعالى– بعد أن لم يكن، وإنّما هو قوّة من قوى النّفس، عرض محمول فيها أحدثه الله –تعالى–)[8] ومن خلال هذا فهو يؤكّد أيضا على أنّه عرض وليس جوهرا كما يُعرّفه البعض.

---

[1] كلّيّ: هو المنسوب إلى الكلّ ويرادفه العام، تقول: العلم الكلّيّ أي :العلم الشّامل لكلّ شيء جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص238.

[2] ضروريّ: في اللّغة كلّ ما تمسّ الحاجة إليه، وهو خلاف الكمالي. أمّا اصطلاحاً :فهو الأمر الدّائم الوجود، أو الأمر الّذي لا يمكن تصوّر عدمه، المرجع نفسه، ج1، ص759.

[3] عبد الرّحمان بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج2، ص72.

[4] مبدأ عدم التّناقض: هو أنّه لا يمكن أن يكون الشّيء في آن واحد موجودا وغير موجود، إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص166.

[5] مبدأ السّببيّة: من مبادئ الفكر الأساسيّة وصيغته لكلّ ظاهرة سبب جميل صليبا؛ المعجم الفلسفيّ، ج2 ص345.

[6] مبدأ الغائيّة: هو مبدأ بديهيّ يدرك مباشرة بالعيان دون حاجة إلى برهان، يعبّر عنه في الفلسفة بالصّيغة: كلّ فاعل يفعل من أجل غاية، عبد الرّحمان بدوي، ج2، ص79.

[7] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج2، ص85–87.

[8] ابن حزم، الفصل، ج2، ص371.

فهو يرفض فكرة الجوهر في قوله: (وأمّا العقل فلا خلاف بين أحد له حسّ سليم في أنّه عرض محمول في النّفس.)[1].

ودليل ذلك في قوله: (برهان ذلك أنّه يقبل الأشدّ والأضعف فنقول: عقل أقوى من عقل، وأضعف من عقل، وله ضدّ وهو الحمق)[2]، فنقول: عقل أقوى من عقل، أو أضعف من عقل، أو أنّ ضدّه هو الجنون.

ولو كان جوهرا لما كان له ضدّ، وبما أنّه قوّة نفسيّة "فابن حزم" يؤكّد على أنّ مكان العقل في القلب استناداً لقوله تعالى:[إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيد][3]، يفسّر ذلك في قوله: (أراد بذلك العقل، وأمّا المضغة المسمّاة قلباً فهي لكلّ أحد متذكّر وغير متذكّر، ولكن لمّا لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له.)[4] ويستشهد بالآية الكريمة: [أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَتَكُونَ لَهُمۡ قُلُوب يَعۡقِلُونَ بِهَآ][5]، وهذا ما يفسّر رؤيته للعقل.

يقول "ابن حزم": (إنّ الله –عزّ وجلّ– ركّب في النّفس الإنسانيّة قوى مختلفة)[6] والعقل عنده هو أحد هذه القوى النّفسيّة ونجده في ذلك يقول: (واعلم أنّ العقل والحسّ[7] والظّنّ والتّخيّل[8] قوى من قوى النّفس، وأمّا الفكر فهو حكم النّفس فيما أدّت إليها هذه القوى)[9].

---

[1] ابن حزم، الفصل، ج2، ص198.

[2] المصدر نفسه، ج5، ص198–199.

[3] سورة ق: الآية37.

[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص5.

[5] سورة الحجّ: الآية46.

[6] الأحكام في أصول الأحكام، ج1 ص4.

[7] الحسّ: الحسّ عند جمهور الفلاسفة هو الإدراك بإحدى الحواس، أو الوظيفة الفيزيولوجية الّتي تدرك أنواعاً مختلفة من الإحساس، والفرق بين الحسّ والإحساس، أنّ الأوّل قوّة أو ملكة والثّاني ظاهرة لا غير، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص467.

[8] التّخيّل: هو تأليف صور ذهنيّة تحاكي ظواهر الطّبيعة، وإن لم تعبّر عن شيء حقيقيّ موجود، إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص41.

[9] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص315.

لذا فالعقل متعلّق بالنّفس ومتحكّم في كلّ تلك القوى المذكورة، وإنّ العقل عند "ابن حزم" يمارس سلطته وحكمه على قوى النّفس الأخرى بما فيها الحواس، فهي تابعة له، وهو يستدلّ بالقرآن في إثبات ذلك، فيقول: (فأخبر الله –عزّ وجلّ– أنّ الحواس تبع للعقل، وأنّ ذا العقل الّذي يغلب هواه عليه لا ينتفع بما أدركت حواسه، لقوله تعالى: [فَإِنَّهَا لَا تَعۡمَى ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَلَٰكِن تَعۡمَى ٱلۡقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ][1])[2] هذا في ما يخصّ الحسّ، أمّا الظّنّ فقال فيه:(فأمّا الظّنّ فأكذب دليل لأنّه يصوّر لك الرّجل الضّخم المتسلّح شجاعاً، ولعّله في غاية الجبن، (...) قال– تعالى–:[إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ][3] وروي عن رسول الله –ρ –أنّه قال: الظّنّ أكذب الحديث[4])[5] ثمّ تابع حديثه عن هذه القوى قائلا:(أمّا التّخيّل فقد تسمع صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً حيث لا شخص.

لقوله–تعالى–:[يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ][6])[7].

إذاً فالعقل يكون بهذا معيارا للحكم على القوى الّتي نكسب من خلالها المعرفة، وهي الحسّ والظّنّ والتّخيّل، فالعقل قوّة تميّز بها الّنفس الأشياء. وذلك واضح في قوله: (وصحّ أنّ العقل إنّما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودات)[8].

---

[1] سورة الحجّ: الآية 46.

[2] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص315.

[3] سورة الحجرات: الآية 12.

[4] رواه أبو هريرة محدّث البخاري صحيح البخاري، ص5143

[5] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص315–316.

[6] سورة طه: الآية 66.

[7] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4 ص316.

[8] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص26

لذلك هو القوّة الّتي يوثق بها (وليس في القوى الّتي ذكرنا شيء يوثق به أبدا على كلّ حال غير العقل، فيه تميّز مدركات الحواس السّليمة والدّاخلة بالمرض وشبهه)[1] لذلك فإنّ المعرفة العقليّة عنده أتمّ وأكمل.

وبيّن "أبو محمّد" حقيقة العقل في قوله: (إنّ حقيقة العقل إنّما هي تمييّز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها الّتي هي جارية على ما هي عليه فقط)[2] "فابن حزم" يشترط العقل لقيام المعرفة الصّحيحة، فهو الّذي يضفي عليها صفة التّجريد[3] والمعقوليّة[4] (العقل قوّة تميّز بها النّفس جميع الموجودات على مراتبها وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقيّة لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها(...) وهذا التّمييّز هو حدّ إدراك العقل الّذي لا إدراك له غيره)[5] وفي موضع آخر حدّ العقل هو استعمال الطّاعات وذلك واضح في قوله:(أمّا حدّ منفعة العقل، فهي استعمال الطّاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرّذائل)[6] ويتّضح من حديثه عن العقل أنّ هذا الأخير به جانب معرفيّ (نظريّ)، وجانب أخلاقيّ(عمليّ).

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص315.

[2] الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28.

[3] التّجريد: هو عمليّة ذهنيّة يسير فيها الذّهن من الجزئيّات والأفراد إلى الكلّيّات والأصناف، إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص39.

[4] المعقوليّة: مبدأ المعقوليّة وهو الإيمان بمعقوليّة كلّ شيء، ومعنى ذلك أنّه يمكن إرجاع كلّ ما هو موجود إلى قوانين العقل الأساسيّة سواء أكان هذا العقل عقلاً إنسانيّاً، أم عقلاً أعلى من العقل الإنسانيّ، جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 396.

[5] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص318.

[6] المصدر نفسه، ج4، ص318.

وعلى هذا النّحو قسّم "ابن حزم" العقل إلى نوعين فهو يرتبط: أوّلاً بالتّمييز، [1]والفهم، [2] والتّعقّل[3] ، والإدراك[4] وثانياً بالفضيلة[5] وهو نوعان:

-العقل المميّز: ووظيفته تمييز الأشياء المدركة بالحواس والفهم، وحدود هذا العقل معرفة صحّة الدّيانة، وصحّة العمل الموصلين إلى الفوز بالآخرة، وصحّة العلم.

-العقل الفاضل: ووظيفته استعمال الطّاعات واجتناب المعاصي؛ فهو استعمال ما ميّز الإنسان فضله.

مخطّط توضيحيّ:

أنواع العقل

العقل قوّة نفسيّة

التّمييز	الفهم	التّعقّل	الإدراك	الفضيلة

العقل المميّز		العقل الفاضل	
الحواس	الفهم	استعمال الطّاعات	اجتناب المعاصي[6]

إذًا فالعقل الّذي يقصده "ابن حزم" هو: "العقل الّذي يقوم بالتّمييز، والفهم، والمعرفة وليس طلق العقل؛ ولكنّه عقل المكلّف المسلم الّذي به يعرف حدّ الأشياء النّافعة والضّارّة في الدّنيا والآخرة، وهو العقل عن الله -تعالى- بطاعته والامتثال لأمره."[7]

---

[1] التّمييز: هو التّفرقة بين الأشياء أو الأفكار عددياً أو نوعياً، مراد وهبه؛ المعجم الفلسفي، ص215.

[2] الفهم: تصوّر المعنى من لفظ المخاطب، الجرجاني؛ كتاب التّعريفات، ص176.

[3] التّعقّل: لغةً: تكلّف؛ العقل، واصطلاحاً فعل العقل أي: تلتفت النّفس إلى ذاتها وتنظر في فكرة من الأفكار الّتي لديها، ويقابله التّخيّل، مراد وهبه؛ المعجم الفلسفي، ص200.

[4] الإدراك: هو حصول الصّورة عند النّفس النّاطقة. /الجرجاني؛ كتاب التّعريفات، ص14.

[5] الفضيلة: هي استعداد دائم لفعل الخير وقد يكون فطريّا، ولكن العادة والاكتساب فيه شأن كبير، إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص136.

[6] صالح سلامة محمود بركات، الفكر التّربويّ لدى ابن حزم في ضوء نظرته إلى الطّبيعة الإنسانيّة وتطبيقاته التّربويّة، جامعة البلقاء التّطبيقيّة الأردن، ص84.

[7] أحمد طاهر عبد الرّحمان النّقيب؛ منهج المدرسة الظّاهرية في تفسير النّصوص الدّينيّة دراسة في تراث ابن حزم، تق محمّد خير البقاعي، دار ابن حزم للنّشر والتّوزيع، د ط، د ت، ص33.

المبحث الثّالث: المنهج العقليّ لدى ابن حزم

إنّ المنهج أداة مهمّة، يعتمدها كلّ فيلسوف أو عالم حتّى يتمكّن من الوصول إلى الحقائق، لذلك لا يمكن تتبّع فكر أيّ فيلسوف دون التّطرّق لمنهجه، أو المنهجيّة الّتي كان يعتمدها في تأسيس أفكاره ومعارفه، ممّا يلزم التّطرّق في هذا المبحث إلى منهج "ابن حزم" العقليّ، وإلى جملة الأسس الّتي اعتمدها في منهجه العقلي؟

ماهيّة المنهج العقليّ عند ابن حزم: عبّر "ابن حزم" عن هذا المنهج في قوله :(لابدّ لطالب الحقائق من أن يسمع حجّة كلّ قائل، فإذا ظهر البرهان ألزمه الانقياد والرّجوع إليه، وإلاّ فهو فاسق، والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر، فالحقّ لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن ذلك أصلاً، والحقّ مبيّن في الملل بموجب العقل والبراهين الرّاجعة إلى الحسّ والضّرورة).[1]

إنّ المنهج العقليّ من منظور "ابن حزم" هو: (التّأمّل[2] في الطّريقة الّتي حصلت بها المعرفة العلميّة، وتحديد القواعد والقوانين الّتي سار عليها، ثمّ تعميم هذه القواعد كمنهج للبحث في المستقبل، فالمنهج العقليّ منهج يولّد العلم باستحالة المستحيلات، وإمكانيّة الجائزات، ووجوب الواجبات، حيث ينتقل الباحث من بديهيّات ومقدّمات أوّليّة إلى نتائج نستلزمها بالضّرورة دون حاجة إلى التّجربة، وإنّما يعتمد المنهج العقليّ على الاستنباط ويسمّى المنهج العقليّ بالمنهج الاستنباطيّ)[3]. اعتمد "ابن حزم" المنهج العقليّ: " في مناقشاته للخارجين عن الإسلام كاليهود، والنّصارى، وغيرهم من الفلاسفة. فقد يعتمد على العقل المجرّد، وردّ المقدّمات مسلسلة إلى البداهة الّتي تقرّها العقول المستقيمة(...) وقد كان مع ذلك المنهاج العقليّ المستقيم يعتمد على الإقحام والإلزام ببيان التّناقض في أقوالهم، والرّدّ

[1] ابن حزم، رسالة التّخليص لوجوه التّخليص، ضمن الرّسائل، ج4، ص114.

[2] التّأمّل: تفكير عميق في موضوع معيّن يحاول أن يستخرج جوانبه العامّة. /إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص37.

[3] نور الدّين عاشور الدّوكالي، المنهج العقلي ابن حزم الأندلس، مجلة الجامعة الأسمريّة، مج 32، ع1، جوان 2018، الجامعة الأسمريّة الإسلاميّة كلّيّة الآداب، ص265.

عليهم من كتبهم، أو ممّا يقرّره علماؤهم".[1] فقد اعتمد على بديهيّات العقل، وشواهد الحسّ الّتي لا يختلف النّاس جميعاً حولها للرّدّ عليهم "في الدّراسات الخلقيّة، وأحوال النّفوس وأمراضها(...)فقد كان يعتمد على العقل والاستقراء، (...)" فابن حزم" كان في هذه الدّراسة مستقرياً متتبّعاً، ورابطاً بعقله بين الأجزاء المتناثرة، ومكوّناً منها حكماً خلقيّاً ودواء نفسيّاً."[2]

وكان يتبعه أحياناً في مناقشة مخالفيه من الفرق المختلفة، إذا كانت هذه الفرق تعتمد على العقل في مناقشاتها ودراساتها، "كالمعتزلة"[3] وتلاميذهم، والأشاعرة[4] الماتردية[5]" [6] وعليه فقد استخدم المنهج العقليّ أثناء مناقشته للفرق الإسلاميّة. وخاصّة الّذين يستدلّون بالعقل ويعتمدون عليه، ومن أبرزهم "المعتزلة" الّذين اشتهروا بتقديسهم للعقل.

أسس المنهج العقليّ عند ابن حزم:

يقوم المنهج العقليّ عند "ابن حزم" على جملة من الأسس، وهي كالتّالي: "الحواس، والعقل، والخبر المتواتر، والتّجربة والاستقراء"

الحواس: يؤكّد "ابن حزم" على أهميّة الحواس في تحصيل المعرفة، فالإنسان يستخدم حواسه لكونها نوافذ يطلّ منها على العالم الخارجيّ الواقعيّ، ويعرف بها مختلف الأشياء المحسوسة.

---

[1] أبو زهرة؛ ابن حزم، ص152.

[2] المرجع نفسه، ص152-153.

[3] المعتزلة: هم فرقة من الفرق الكلاميّة الّتي كان ظهورها في بداية القرن الثّاني عشر الهجريّ، وكان ظهورها لأوّل مرّة في البصرة جنوب العراق، اشتهرت في العصر العباسيّ، وقامت على العقل فقدّموه على النّص وجعلوه أساساً في بناء العقيدة، من أشهر زعمائها القاضي عبد الجبّار الجاحظ، محمّد شودب. من هم المعتزلة، سطور، 2020/08/01، 12سا و05 د.

[4] الأشاعرة: هي فرقة أخذت اسمها من الإمام أبي الحسن الأشعريّ، وهو إمام ينتمي إلى هذه الفرقة، وهم يمجّدونه ويتّبعون سيرة حياته بالتّفصيل./ المرجع نفسه 2020/08/01، 12سا و30 د.

[5] الماتريديّة: هي فرقة من الفرق الكلاميّة الّتي يرجع سبب تسمّيتها إلى أبي منصور الماتريديّ، واعتمدوا على المذهب الحنفيّ في الفقه والكلام، وهم يؤيّدون العقل في تلقي الإلهيّات والنبوءات، المرجع نفسه، 2020/08/01، 12سا و35 د.

[6] أبو زهرة؛ ابن حزم، ص153.

ومعيار اليقين فيها عائد إلى أوائل العقل على اعتبار أنّ الحواس تابعة لحكم العقل وسلطته. لذا يقول: (الحواس موصلات إلى النّفس، والنّفس هي الحاسّة المدركة من قبل هذه الحواس المؤدّية إليها. وهذه الحواس بالنّسبة إلى النّفس كالأبواب والأزّقة والمنافذ والطّرق، ودليل ذلك إذا عرض لها عارض أو شغلها شاغل بطلت الحواس كلّها مع كون الحواس سليمة)[1] وشهادة الحواس صحيحة وما تنقله من انطباعات حسّيّة إلى النّفس، تكون صادقة، كعلم الحواس: (بأنّ الرّائحة الطّيّبة مقبولة من طبعها، والرّائحة الرّديئة نافرة لطبعها، وكعلمها أنّ الأحمر مخالف للأخضر، وللأصفر(...)وكالفرق بين الخشن والأملس، (...) والحّار، والبارد والدافئ، وكالفرق بين الحلو والحامض، والمرّ والمالح(...)وكالفرق بين الصوت الحادّ والغليظ والرّقيق، والمطرب والمفزع فهذه مدركات الحواس لمحسوساتها[2]. أي: تمييزها للرّائحة الكريهة وعلمها أو معرفتها باختلاف الألوان، والأطعمة، والأصوات، ونحو ذلك.

فالحواس الخمسة، هي الّتي تمدّنا ببعض المعارف، وبها ندرك العالم الخارجيّ، إلاّ أنّ الإدراك الحسّيّ لا يرتقي إلى مستوى اليقين، إلاّ إذا توسّط العقل وتدخّل حتّى يتمّ قبولها من قبل النّفس، كما سبق الذّكر بأنّ قوى النّفس كلّها يتحكّم فيها، وهو الخاصّيّة الإنسانيّة الّتي تُميّز الإنسان عن الحيوان. فيقول: (مشاركة العقل للحواس في جميع مدركاتها وانفراده دونها بأشياء كثيرة، فلولا العقل ما عرفنا الغائب عن الحواس.)[3]

إنّ الحسّ عند "أبي محمّد" يمكن أن يقع في الخطأ، وذلك بسبب آفة في العضو الحاسّ، وليس لخلل في الموضوع المحسوس، وعلى هذا فلا يجب بناء الأحكام العقليّة على ما تقدّمه الحواس في جميع الأحوال، لأنّ (إدراك النّفس من قبل الحواس فيه للجسد شركة)[4].

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص157.

[2] ابن حزم، الفصل، ج1، ص39.

[3] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص314.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص 312.

لهذا فهي لا تدرك الكلّيّات لأنّها لا تفارق المادّة[1]. ويشير "ابن حزم" أيضاً أنّ الحواس يصيبها الخطأ، ويعتريها النّقص، فتضلّلنا وتخدعنا أحيانا، فهو(يقرّ بأنّ الحواس غير متكافئة بين البشر، من أجل ذلك كان أفراد النّاس مختلفين فيما يحسّونه أو يرونه أو يسمعونه)[2] لذلك يقول: (اعلم أنّ الحواس السّليمة قد تقصر عن كثير من مدركاتها وقد تضعف عنها وقد تخطئ، ثمّ لا يلبث أن يستبين للنّفس غلطها وتقصيرها، وما خفي عنها وتدركه إدراكاً تامّاً على حقيقته)[3]، ولذا كان من الضّروريّ أن يتدخل العقل لينظّم ويضبط ويدقّق في ما تنقله الحواس، لأنّ الحواس قد تدرك الأشياء بنفسها، وقد تدركها بتوسّط العقل.

ويقول أيضا: (إلاّ أنّ الحسّ قصر عن إدراكه لتأخّر إدراك الحسّ عن إدراك العقل، وأنّه لا يدرك إلاّ ما ظهر ظهوراً قويّاً وقد يخفى عليه كثير من الحقائق)[4] ويكمن دور العقل هنا، في ضبط ونقد وتصحيح وتمحيص تلك المعارف الّتي تحصّل عليها الإنسان بحواسه؛ لهذا يفضّل ابن حزم إدراك العقل على الحواس.

العقل: رغم إشادته بالحواس كمصدر أساسيّ من مصادر المعرفة، إلاّ أنّه يفضّل العقل عليها، ويخضعها لسلطانه لكونها قد تخطئ، فيقوم العقل حينذاك بتصويبها، لذلك أكّد عليه وبيّن أهميّته باعتباره الميزة الّتي انفرد بها الإنسان على سائر المخلوقات قائلا:

(العقل قوّة أفرد الباري –تعالى– بها النّفس، ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد)[5].

فالعقل وعاء يحتوي المعطيات الحسّية ليترجمها إلى معقولات[6].

---

[1] المادّة: ما يتكوّن به الشّيء كالرّخام الّذي يصنع منه التّمثال، وتقابل بين المادّة والصّورة في المحسوسات؛ كمادّة الجسم وصورته، وفي المعقولات كمادّة الاستدلال وصورته. / إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي ، ص163.

[2] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص 176.

[3] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص312.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص313.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص312.

[6] المعقولات: المعقول هو مالا يمكن معرفته إلاّ بالإدراك العقليّ، ويقابل المحسوس، إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص187.

ولذا فهو شرط لازم لقيام المعرفة الصّحيحة. حيث من خصائصه التّمييّز (تمييّز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها الّتي هي جاريّة على ما هي عليه فقط)[1] فندرك صحّة الأشياء من حولنا (لولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحّة شيء)[2] (وإلى العقل نرجع في معرفة صحّة الدّيانة وصحّة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة والسّلامة الأبديّة وبه نعرف حقيقة العلم ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد)[3].

كما أنّ للعقل قدرة في معرفة القيّم[4] والتّمييّز بين الخير[5] والشّر[6].

ممّا يؤكّد عليه "ابن حزم" في الجانب الوظيفيّ للعقل وارتباطه بالأخلاق (العقل هو استعمال الطّاعات والفضائل، لأنّه استعمال ما أوجب التّمييّز فضله، فكلّ عاقل مميّز، وليس كلّ مميّز عاقلا)[7] وأنّ العقل هو وحده المعيار الصّحيح للتّمييّز بين الحقّ والباطل، فقد أعطى "ابن حزم" للعقل مكانة مهمّة في منهجه، لذا نجد أنّ كتبه حافلة بذلك، غير أنّه لا يقلّل من شأن الحواس ودورها في عمليّة تحصيل المعارف، لأنّ (ابن حزم فيلسوف يؤمن بالعقل غير المنفصل عن الحسّ، ويستند إليه في أحكامه، ويعتبره أداة قادرة على بلوغ اليقين والإصلاح)[8].

---

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28.

[2] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص287.

[3] المصدر نفسه، ص314.

[4] القيّم: من حقّ وخير وجمال تكون: صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (في المعرفة)، وفي الأفعال (في الأخلاق)، والأشياء (في الفنون) (...). والقيّم ضربان: ذاتيّة تخصّ الشّيء لذاته، وتكون صفات كامنة فيه ، أو غير ذاتيّة خارجة عن طبيعة الشّيء ولا تدخل في ماهيّته. / إبراهيم مدكور؛ المعجم الفلسفي، ص151.

[5] الخير: الخير ضدّ الشّرّ، ويراد به عامّة كلّ ما يبعث على الرّضا والاستحسان لكماله في نوعه ، أو لملاءمته ، أو لفائدته، أو لاتفاقه مع الأوامر الإلهيّة، والخير والشّرّ من المعايير الكبرى للقيّم الأخلاقيّة. / المرجع نفسه، ص82.

[6] الشّرّ: كلّ ما كان موضوعا للاستهجان أو الذّمّ فترفضه الإدارة الحرّة ونحاول التّخلّص منه، ويقابل الخير، والشّرّ على ثلاثة أنواع: طبيعيّ كالمرض، أخلاقيّ كالكذب، ميتافيزيقيّ وهو نقصان كلّ شيء عن كماله، المرجع نفسه، ص102.

[7] ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلّمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص412.

[8] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص45.

البديهيّات: و هي الحاسّة السّادسة أو "الإدراك السّادس"، وتفسير ذلك انطلاقا من أنّ" "ابن حزم" يرى أنّ للإنسان ستّ حواس حيث، أنّ النّفس تدرك المحسوسات[1] بالحواس الخمس، والحاسّة السّادسة هي إدراك النّفس بالبديهيّات أي: إدراك الإنسان العاقل لبعض الأمور ببداهة دون حاجة للبرهنة عليها"[2]، وهو علم النّفس، أي (علمها– النّفس– بالبديهيّات، فمن ذلك علمها بأنّ الجزء أقلّ من الكلّ.)[3] وضرب مثالاً على ذلك؛ ليؤكّد على صحّة وجودها فقال:(فإنّ الصّبيّ الصّغير في أوّل تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثالثة سرّ، وهذا علم منه بأنّ الكلّ أكثر من الجزء(...) من ذلك علمه –الصّبي– بأنّه لا يجتمع المتضادّان فإنّك إذا أوقفته قسراً بكى ونازع إلى القعود، علما منه بأنّه لا يكون قائما قاعدا معاً(...)، وليس يدري أحد كيف وقع له العلم بهذه الأشياء.)[4] إذا هي قوّة فطريّة يتميّز بها الإنسان وهي مشتركة لدى جميع النّاس، (هذا كلّه مشاهد من جميع النّاس في مبدأ نشأتهم).[5] يقول "ابن حزم" أيضاً: (فهذه أوائل العقل الّتي لا يختلف فيها ذو عقل(...) فصحّ أنّها ضرورات أوقعها الله في النّفس ولا سبيل إلى الاستدلال[6] البتّة إلاّ من هذه المقدّمات، ولا يصحّ شيء إلاّ بالرّدّ عليها فما شهدت له مقدّمة من هذه المقدّمات بالصّحّة فهو صحيح متيّقن، وما لم تشهد له بالصحّة فهو باطل ساقط)[7]، لذا فأوائل العقل هي مقياس ضروريّ للتّمييز بين للحقّ والباطل. كما أنّ: (هذه المقدّمات الصّحاح، الّتي ذكرنا هي الّتي لا شكّ فيها، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلاّ مجنونٌ، أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء(...) إلاّ من غالط حسّه،

---

[1] المحسوسات: المحسوس ما يدرك بالحواس، يرادفه الحسّي، ويقابله المعقول، وجمعه محسوسات /جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص356.

[2] عمر فروخ، بحوث ومقارنات، ص112.

[3] ابن حزم، الفصل، ج1، ص40.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص40.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص41.

[6] الاستدلال: فعل الذّهن الّذي يلمح (علاقة مبدأ ونتيجة) بين قضيّة وأخرى أو بين عدّة قضايا وينتهي إلى الحكم بالصّدق أو بالكذب أو إلى حكم بالضّرورة أو الاحتمال ، وهو استنباطيّ و استقرائيّ، مباشر وغير مباشر./ إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي ص11.

[7] ابن حزم، الفصل، ج1، ص41–42.

وكابر عقله.)[1] فهي ضروريّة لا نحتاج لثباتها إلى أيّ برهان، وهي تُعدّ من الأمور الّتي يعرفها الإنسان بفطرته.

ولهذا فليس من المعقول أن يشكّ في صحّتها، إلاّ من به آفة بحواسه أو عقله وهذا ما أكّده "ابن حزم": (ولا يشكّ ذو تميّيز صحيح في أنّ هذه الأشياء كلّها صحاح لا امتراء فيها، وإنّما يشكّ فيها بعد صحّة علمه بها من دخلت عقله آفة وفسد وتميّيزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة فكان أيضاً آفة دخلت على تميّيزه كالآفة الدّاخلة على من به هيجان الصّفراء، فيجد العسل مرّاً (...) وكسائر الآفات الدّاخلة على الحواس)[2]، فأيّ آفة تدخل على العقل قد توقعه في الخطأ، وتجعله يضلّ عن الوصول إلى هذه البديهيّات، وأحيانًا تجعله ينكر هذه المقدّمات".[3] كما(أنّ البشر ليسوا متساوين في سرعة الإدراك وصحّة الفهم، ثمّ إنّ المقدّمات نفسها قد تكون قريبة فيسهل فهم ما تدلّ عليه، وقد تكون بعيدة فيصعب فهم ما تدلّ عليه، مثل الأعداد إذا زادت كثيرا صعب العمل بها، وجاز وقوع الخطأ فيها).[4] إذاً فأسباب الوقوع في الخطأ راجعة إمّا لنقص في الإدراك بسبب آفة دخلت على الحواس، وإمّا للعقل، وإمّا لمكابرة و إنكار لصحّة هذه المقدّمات.

الخبر المتواتر: يعدّ الخبر أحد الأسس الّتي اعتمد عليها ابن حزم في منهجه، فهو من أهمّ طرق تحصيل المعارف، حيث يبيّن صحّته من خلال الضّرورة والطّبيعة؛ وهو يقول: (وقد تكلّمنا في كتاب الفصل عن ذلك وبيّنا أنّ البرهان قائم على صحّته، وبيّنا كيفيته، وأنّ الضّرورة والطّبيعة توجبان قبوله)[5] ومن خلال الخبر نعرف أنّ هناك بلدانا، وأنّ هناك ملوكا وأنبياء ... وغيرها من الأمور الّتي يمكن معرفتها أي: (أنّ به عرفنا ما لم نشاهد من البلاد،

[1] ابن حزم، الفصل، ج1، ص41.

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 41.

[3] نور الدّين عاشور الدّوكالي، المنهج العقليّ عند ابن حزم الأندلسي، ص285.

[4] عمر فرّوخ، ابن حزم الكبير، ص169.

[5] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص104.

ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع).[1] فكلّ هذه الأشياء عرفناها عن طريق الخبر المتواتر، وهي من الأمور البديهيّة التي تعرف بالضّرورة ولا يمكن إنكارها، (ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس، ولا فرق، ولزمه أن لا يصدّق بأنّه كان قبله زمان، ولا أنّ أباه وأمّه كانا قبله، ولا أنّه مولود من امرأة).[2] ويُعدّ الخبر المتواتر من الأمور البديهيّة كعلم الإنسان بأبيه وأمّه، لأنّه (يقرّر أنّ الخبر المتواتر يفيد العلم بالضّرورة والبداهة)[3]، إلاّ أنّ النّاس اختلفوا في تحديد عدد نقلة الخبر، وفي هذا يقول "ابن حزم": (وقد اختلف النّاس في مقدار عدد النّقلة للخبر الّذي ذكرنا، فطائفة قالت: لا يُقبل الخبر إلّا من جميع أهل المشرق والمغرب، وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من عدٍد لا نُحصيه نحن، وقالت طائفة: لا يُقبل من أقلّ من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلًا، عدد أهل بدر، وقالت طائفة: لا يقبل إلاّ من سبعين، وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من خمسين عدد القسامة، وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من أربعين لأنّه العدد الّذي لمّا بلغه المسلمون أظهروا الدّين)[4] و(قالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من خمسة، وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من أربعة، وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من ثلاثة، لقول رسول الله –ρ–:حتّى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه، أنّه قد نزل به جائحة[5] وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من اثنين.)[6] وبعد أن ذكر لنا "ابن حزم" كلّ هذه الأقوال الّتي اختلف فيها العلماء، يقول:(وهذه كلّها أقوال باطلة بلا برهان)[7]، ويذهب إلى إبطال أقوالهم ثمّ يجيب عن سؤال: ما حدّ الخبر الّذي يوجب الضّرورة؟ (...) إنّ الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين، قد يجوز عليه تعمّد الكذب، يعلم ذلك بضرورة الحسّ، وقد يجوز على جماعة كثيرة أن يتواطئوا على كذبة إذا اجتمعوا، ورغّبوا أو رهّبوا، ولكنّ ذلك لا

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص104.
[2] المصدر نفسه، ص104.
[3] أبو زهرة، ابن حزم، ص298.
[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام ، ج1، ص104–105.
[5] الرّاوي قبيصة بن مخارق المحدّث أبو داوود سنن أبي داوود ص1640
[6] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص105.
[7] المصدر نفسه، ج1، ص105.

يخفى من قبلهم، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب بخبرهم إذا تفرّقوا، ولابدّ من ذلك، ولكنّنا نقول: إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقّنا أنّهما لم يلتقيا ولا دسسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به، ولا رهبة منه، ولا يعلم أحدهما بالآخر، فحدّث كلّ واحد منهما مفترقًا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتّفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كلّ واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنّها شاهدت، فهو خبر صدق يضطرّ بلا شكّ من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه. وهذا الّذي قلنا يعلمه حسّا من تدبّره ورعاه فيما يردّه كلّ يوم من أخبار زمانه من موت، أو ولادة، أو نكاح أو عزل، أو ولاية أو واقعة، وغير ذلك، وإنّما خفي عليه ما ذكرنا على من خفي عليه لقلّة مراعاة من يمرّ به، ولو أنّك تكلّف إنساناً واحداً اخترع حديثا طويلا كاذبا لقدر عليه. يعلم ذلك بضرورة المشاهدة، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان، وكلّفت كلّ واحد منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتّفقا فيه من أوّله إلى آخره.[1]

هو إذا لا يتصوّر الخبر في أقلّ من اثنين لأنّ الواحد من غير الأنبياء المعصومين قد يتعمّد الكذب، كما أنّ جماعة قد تتّفق أيضا على الكذب، لذا فإنّه لا يهتمّ بالعدد (ينظر "ابن حزم" في التّواتر إلى معناه لا إلى عدده).[2] "فابن حزم" يرى (أنّ العبرة في خبر التّواتر هي الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب، وأنّ "ابن حزم" لا يهتمّ بالعدد في الخبر المتواتر، وفي رأيه أنّ الخبر الّذي يرويه اثنان لم يلتقيا هو خبر متواتر وقد يقع الخطأ في العدد الكبير من الرّواة إذا التقوا، واتّفقوا على خبر معيّن تحت تأثير رغبة دفعتهم إلى ذلك الاختلاف، أو رهبة حملتهم إلى التّواطؤ على الكذب.)[3].

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص107-108.

[2] أبو زهرة، ابن حزم، ص296.

[3] المرجع نفسه، ص296-297.

وقد يصحّ الخبر من الواحد وفي هذا يقول "ابن حزم": (وقد يضطّر خبر الواحد إلى العلم بصحّته، إلاّ أنّ اضطراره ليس بمطّرد ولا في كلّ وقت، ولكن على قدر ما يتهيأ)[1] ولقد فصّل في كلّ هذا أكثر في كتبه الأحكام والفصل.

الاستقراء والتّجربة:

إنّ ضرورة المعرفة التّجريبيّة، مستمدّة من كونها ثابتة مطّردة وقوانين الطّبيعة ثابتة لا تبديل فيها"[2]. وإنّ في هذا الكون قوانين وأنظمة لا تتغيّر إلاّ بإرادته، فهو يقول: (إنّ الأمور إنّما هي على ما رتّبها الله –عزّ وجلّ–، وعلى ما توجد عليه لا على قضاياكم المخالفة للحسّ، وإنّما العمدة هاهنا على ما شهدت به أوائل العقول والحواس، من أنّ الأشياء إنّما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها الّتي منها تقوم حدودها و بها تختلف في اللّغات أسماؤها)[3] ويقدّم مثلاً على ذلك: (للماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سمّي ماء وكان ماء، فإذا عدمت منه لم يسمّ ماء ولم يكن ماء، وهكذا كلّ ما في العالم ولا نحاشي شيئاً أصلاً.)[4] فالطّبائع الّتي خلقها الله في هذا الكون لا تتغيّر.

فالطّبيعة عنده هي: (القوّة الّتي تكون في الشّيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشّيء على ما هي عليه)[5] ولمعرفتنا لهذه الكيفيّات لابدّ من التّجربة[6] والمشاهدة، لذلك يرى "ابن حزم" أنّه يمكن الاعتماد على المشاهدات والتّجارب في إنتاج مقدّمات حقّة، ومن هنا يربط المشاهدات والتّجارب بالأوائل العقليّة والحسّيّة."[7] وفي هذا يقول:

---

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص108.

[2] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص93–94.

[3] ابن حزم، الفصل، ج5، ص187.

[4] المصدر نفسه، ص187.

[5] المصدر نفسه، ج1، ص58.

[6] التّجربة: هي خبرة يكتسبها الإنسان عمليّاً و نظريّاً، وهي التّدخل في مجرى الظّواهر للكشف عن فرض من الفروض، أو للتّحقّق من صحّته، وهي جزء من المنهج التّجريبيّ 1، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفيّ، ص38.

[7] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص91.

(فما كان من تلك التّجارب ظاهر إلاّ الحسّ كالمدّ والجزر الحادثين عند طلوع القمر، وأفوله وامتلائه ونقصانه، وكتأثيره في الدّماغ والدّم والشّعر، وكتأثير الشّمس في العطش(...) وسائر ما يوجد حسّاً فهو حقّ لا يدفعه ذو حسّ سليم، فكلّ ذلك خلق الله –عزّ وجلّ– فهو خلق القوّيّ، وما تولّد منها، وما يوجد بها، وأمّا ما كان من التّجارب خارجاً عمّا ذكرنا، فهي دعاوى لا تصحّ لوجوه أحدها أنّ التّجربة لا تصحّ إلاّ بتكرار كثير موثوق بدوامة تضطرّ النّفوس إلى الإقرار به.)[1]

أمّا عن الاستقراء[2] فقد ميّز "ابن حزم" بين نوعين، التّام والنّاقص؛ فالتّام هو الّذي نحصي فيه كلّ عناصر التّجربة، ويقول "ابن حزم" في ذلك:(لو قدرنا على تقصّي جميع الأشخاص أوّلها عن آخرها حتّى نحيط علما بأنّه لم يشذّ عنّا منها واحد، لوجدنا هذه الصّفة عامّة لجميعها، ولوجب أن نقضي بعمومها لها(...) نحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجد أيضا في الحكم منصوصاً على كلّ ما فيه تلك الصّفة، فهذا تكهّن من المتحكّم به).[3]

ويميّز بين نوعين من الاستقراء النّاقص، أحدهما محمود والآخر مذموم: (وصف الموصوف بالصّفة ينقسم إلى قسمين: أحدهما صفة لابدّ للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أنّ كلّ ذي روح، وكلّ متنفّس ذو آلة يتنفّس بها (...) فهذا قسم قائم على العقل معلوم ضرورة ، ولا محيد عنه(...)، والقسم الثّاني صفة قد توجد لازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضرّه كالمرارة، فإنّك إن تقرّيت أكثر أصناف الحيوان، وجدتها فيه، إلاّ الجمل فلا مرارة

[1] ابن حزم، الفصل، ج5، ص149.

[2] الاستقراء: الحكم على الكلّي بما يوجد في جزئيّاته جميعها، وهو الاستقراء الصّوري الّذي ذهب إليه أرسطو وحده وسمّاه، أو الحكم على الكلّي بما يوجد في بعض أجزائه، وهو الاستقراء القائم على التّعميم. وعلى الأخير اعتمد المنهج التّجريبيّ، فهو ينتقل من الواقعة إلى القانون، وممّا عرف في زمان أو مكان معيّن إلى ما هو صادق دائما في كلّ مكان، إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، ص12.

[3] ابن حزم، الفصل، ج4، ص296.

له.)[1] أي أنّ الاستقراء الّذي رفضه ابن حزم هو الخروج عن أفراد النّوع الواحد وهذا لا يقبله العقل.

(الاستقراء النّاقص يتأسّس على ضرورة عقليّة، قوامها الحكم بتماثل أفراد النّوع الواحد. بذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم، ومع أنّ هذا الحكم احتماليّ، إلاّ أنّه يُعتمد؛ لأنّ العقل عين شروطه بموجب الأوائل، ومثال هذا النّوع: الاستقراء ضمن دائرة الشّبيه التّام، أو استقراء أجزاء النّوع الواحد، أمّا الاستقراء الّذي يجمع أنواعا عدّة، فليس وجود بعض الشّبه بين أفراده وأنواعه بمقتضى الاشتراك في الحكم)[2]. وهنا يمكن القول أنّ القضايا التّجريبيّة والاستقرائيّة قضايا يقينيّة، لأنّها ثابتة لا تتغيّر إلاّ بإرادة الله. ومن خلال هذا يتّضح أنّ "ابن حزم" قد اهتمّ بالجانب المنهجيّ، لأنّ في نظره يستطيع الإنسان الوصول إلى الحقيقة بشرط أن يتبّع المنهج الصّحيح، "لأنّه أدرك أنّ المشكلة تتمثّل في الآليّة الّتي بوسعها الفرز بين ما هو حقّ وما هو باطل، فقدّم منهجيّته من أجل تخليص العقل من الخلط والوقوع في الأخطاء، فوجدها في الأوائل الحسّيّة والعقليّة الّتي اعتمدها منطلقاً وأساساً.[3] "

هذا ما أشغله بالعقلانيّة، وهي عقلانيّة تجمع بين الحسّ والعقل، كما أنّها تحاول تسيّير العقل في مساره الصّحيح دون التّعدي عمّا ليس له، أو التّقصير فيما له.

[1] ابن حزم، الفصل، ج4، ص296-297.

[2] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص96.

[3] المرجع نفسه، ص17.

المبحث الرّابع: محدوديّة العقل من وجهة ابن حزم

لقد أدرك ابن حزم دور العقل في تحصيل المعارف، وبلوغ الحقائق اليقينيّة، وبين أهميّته كمصدر أساسيّ في نظريّة المعرفة، إلاّ أنّه لم يكن ممّن لا يعترفون بأيّ مصدر غيره؛ فتعصّبوا للعقل، وأقصوا غيره من الطّرق والأساليب في تحصيل المعرفة، حيث أنّه لم يبالغ في عقلانيّته، وأقامها على العقل والحسّ معاً، فلكلّ منهما دوره، لا يزيد عنه ولا ينقص، ولأنّ للعقل حدودا باعتباره عرض وليس جوهرا، فما محدوديّة العقل في الفكر الحزمي؟

(للعقل قانونه عند "ابن حزم" الّذي يكشف عن محدوديّة قدرته، بل أنّه ليس جوهراً، ممّا يُبقي دائرة العقلانيّة مغلقة أمام التّجاوزات اللاّمسوّغة، المفتوحة أمام إعمال العقل برهانيّاً.)[1] لأنّه اعتبر(العقل عرضاً من أعراض النّفس وليس جوهراً، ممّا أشغله بتحديد العقلانيّة وتقنينها على هذا الأساس، وأيضاً عدم الإقرار بعقول كلّيّة أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسّيّة والعقليّة، ممارسة النّقد والتّحليل.)[2] إذاً رفض "ابن حزم" فكرة الجوهر وحصر المعرفة الإنسانيّة في الكيفيّات، وهذا ما مميّزه عن غيره في ففهمه للعقل، لأنّه هنالك من أضاف للعقل ما ليس فيه، ومن أنقص عنه ما فيه. وهو يقول في هذا:(هما طرفان: أحدهما، أفرط فخرج عن حكم العقل، والثّاني قصّر فخرج عن حكم العقل، ومن ادّعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق.)[3] إذاً هاتان الفرقتان حسب "ابن حزم": (إحداهما الّتي تبطل حجج العقل جملة، والثّانية الّتي تستدرك بعقولها على خالقها –عّز وجلّ–.)[4]، وهذا يدلّ على موقفه من العقل حيث لا إفراط فيه ولا تفريط، إذن عقلانيّة ابن حزم كانت ثورة ضدّ كلّ من أعطى العقل دورا أكبر ممّا يستحق، والثّاني من قام بإهمال دور العقل

[1] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم ، ص46.

[2] المرجع نفسه، ص51.

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص28.

وتجميده. (العقل قوّة تميّز بها النّفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقيّة لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل، ويتلوه في ذلك الحواس سواء بسواء).[1] وهذا القول إنّما يدلّ على محدوديّة العقل، واقتصاره على إدراك الكيفيّات والعالم الخارجيّ كما هو عليه، وهو لا يعمل وحده، بل تعمل معه القوى النّفسيّة الأخرى كالحواس وغيرها لإتمام وظيفته. يقول "ابن حزم": (أليس العقل قوّة من النّفس، داخلاً تحت الكيفيّة على الحقيقة، أو تحت الجوهر(...) إنّما يُؤْثِرُ العقل ما هو من شكله في باب الكيفيّات، فيميّز بين خطئها وصوابها ويعرف أحوالها ومراتبها.)[2] لأنّ (العقل في الحقيقة ليس سوى عيان وتميّيز، ومن ثمّ نفاضل بين الأشياء والأفعال، ويحتاج في أداء عمله إلى كيفيّات حسّيّة ومبادئ عقليّة يسمّيها "ابن حزم" بالأوائل.)[3] فيعمل العقل في مجال الظّواهر الخارجيّة الّتي يمكن له إدراكها، وقد تغيب عنه ظواهرٌ فوق قدرته كالأمور الغيبيّة.

وفي الأخير صحيح أنّ "ابن حزم" قد أشاد بقدرة العقل وأهميته، إلاّ أنّ هنالك أمورا يعجز العقل عن إدراكها، وفي الفصل الموالي سيتمّ التّفصيل في هذا من خلال التّطرّق لدور العقل في كلّ المستويّات المعرفيّة وسائر أنواع المعارف، وذلك لمعرفة مجال استخدام العقل فيها.

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص318.

[2] ابن حزم، الفصل، ج1، ص96.

[3] أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم، ص55-56.

الفصل الثّالث

مجال العقل في العلوم الفلسفيّة والعلوم الشّرعيّة عند ابن حزم

الفصل الثّالث: مجال العقل في العلوم الفلسفيّة، والعلوم الشّرعيّة عند ابن حزم:

المبحث الأوّل: تصنيف العلوم لدى ابن حزم:

-علم الشّريعة .

-علم اللّغة .

-علم الأخبار .

-علم النّجوم.

-علم العدد .

-علم الطّبّ .

-الفلسفة.

المبحث الثّاني: موقف ابن حزم من العلوم الفلسفيّة:

-الفلسفة.

-المنطق.

-علم الكلام.

-**المبحث الثّالث: موقف ابن حزم من العلوم الشّرعيّة .**

-التّقليد .

-التّعليل .

-القياس .

-التّأويل .

- الرّأي والاستحسان .

المبحث الرّابع: علاقة العقل والنّقل كما تبدو لابن حزم

المبحث الأوّل: تصنيف العلوم لدى ابن حزم

لقد سبق الذّكر أنّ "ابن حزم" لا يقبل استخدام العقل في غير مجاله وبلا ضوابط، والّتي لا تستفيد منه العلوم والمعارف، هذه الأخيرة الّتي يضع لها "ابن حزم" تصنيفاً ليرتّبها ويحدّد المقبول منها والمرفوض من قبل العقل، ليتبيّن من خلال ذلك مكانة العقل في كلّ علم، خاصّة العلوم الشّرعيّة منها باعتباره فقيها، والعلوم الفلسفيّة الّتي كانت مرفوضة في عصره، لذلك لزم بالضّرورة معرفة موقف "ابن حزم" من هذه العلوم، حتّى تتّضح العلاقة الّتي تربط العقل بالشّريعة، والّتي أساسها ومصدرها النّقل.

إنّ تصنيف العلوم من الموضوعات والمسائل الّتي اهتمّ بها الفلاسفة، حيث عرضوا وجهات نظرهم في كيفيّة تقسيم العلوم وتصنيفها، وقد اهتمّ "ابن حزم" بالعلوم وبيان مراتبها وتصنيفها كغيره من الفلاسفة، كما أشار إلى أنواع العلوم وذلك في رسالته مراتب العلوم، موضّحاً فيها ما هو مقبول منها، وما هو مرفوض. فما هو التّصنيف الّذي قدّمه "ابن حزم" للعلوم؟

قسّم "ابن حزم" العلوم إلى سبعة أقسام:

قائلا:(العلوم تنقسم إلى أقسام سبعة عند كلّ أمّة، وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان وهي: علم الشّريعة لكلّ أمّة، فلابدّ لكلّ أمّة من معتقد[1] ما، إمّا إثبات، وإمّا إبطال، وعلم أخبارها، وعلم لغتها، فالأمم تتميّز في هذه العلوم الثّلاثة)[2]، وهذه العلوم الثّلاثة (تختلف من مجتمع إلى آخر، لاختلاف الثّقافة بعناصرها المختلفة)[3].

[1] معتقد: هو مفرد كلمة معتقدات ونقصد بها المعتقدات الدّينيّة، وهي الثّوابت الّتي يعتنقها الإنسان، ويعيش حياته وفقاً لمبادئها، بغضّ النّظر عن نوع الدّيانة الّتي يدين بها، محمّد شودب، مفهوم المعتقدات الدّينيّة، سطور، 16-08-2020، سا15 و27 د.

[2] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص78.

[3] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم عصره وفكره التّربويّ، ص120.

ثم تليها أربعة علوم أخرى في قوله:(والعلوم الأربعة الباقيّة تتّفق فيها الأمم كلّها، وهي علم النّجوم، وعلم العدد والطّب، وهو معاناة الأجسام، وعلم الفلسفة وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص، ومعرفة الإلهيّة.)[1].

وكلّ علم من هذه العلوم السّبعة ينقسم هو بدوره إلى أقسام:

1-علم الشّريعة: يقول فيها أنّ كلّ الشّرائع باطلة سوى الإسلام؛ في قوله:(قد بيّنّا أنّ كلّ شريعة سوى الإسلام باطلة، فالواجب الاقتصار على شريعة الحقّ)[2] ولأنّ الإسلام دين الحقّ، قسّم علم الشّريعة على هذا الأساس.

يقول: (علم شريعة الإسلام ينقسم إلى أقسام أربعة: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الفقه، وعلم الكلام)[3]. ويكمل قوله: (فعلم القرآن: ينقسم إلى معرفة قراءته ومعانيه، وعلم الحديث: ينقسم إلى معرفة متونه ومعرفة رواته، وعلم الفقه: ينقسم إلى أحكام القرآن، وأحكام الحديث، وما أجمع المسلمون عليه وما اختلفوا فيه، ومعرفة وجوه الدّلالة وما صحّ منها وما لم يصحّ، وعلم الكلام[4]: ينقسم إلى معرفة مقالاتهم، ومعرفة حججهم، وما يصحّ منها بالبرهان، وما لا يصحّ)[5]. هذه هي العلوم الّتي تندرج تحت علم الشّريعة الإسلاميّة. وما يلاحظ في تقسيمه هو وجود علم الكلام، ولهذا فلابدّ من معرفة موقفه منه بالتّفصيل أكثر، وهذا كما يوضّح فيما بعد.

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص78.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص78.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص78-79.

[4] علم الكلام: علم باحث عن الأعراض الذّاتيّة للموجود من حيث هو على قاعدة الإسلام الجرجاني، كتاب التّعريفات، ص162.

[5] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص79.

2-علم اللّغة: يُقسّم علوم اللّغة إلى: علم النّحو واللّغة، في قوله:(وعلم النّحو ينقسم إلى: مسموعه القديم وعلله الحديثة، وعلم اللّغة: مسموع كلّه فقط)[1]. وهو يخصّ بقوله اللّغة العربيّة.

3-علم الأخبار: ويقصد به التّاريخ، فيقول:(وعلم الأخبار يقسّم إلى مراتب: إمّا على الممالك، أو على السّنين، وإمّا على الطّبقات، أو على منثور. وأصحّ التّواريخ عندنا تاريخ الملّة الإسلاميّة، ومبدؤها وفتوحاتها، وأخبار خلفائها وملوكها والمنتزين عليهم وعلماؤهم وسائر ما انتظم بذلك)[2]. وهو يفضّل التّاريخ الإسلاميّ من بين كلّ تواريخ الأمم الأخرى، ويعتبره أصحّها.

ثم يكمل حديثه عن الأمم الأخرى، محدّداً ما يصحّ منها وما يبطل قائلاً: (وأمّا تاريخ بني إسرائيل فأكثره صحيح، وفي بعضه دخل، وإنّما يصحّ منه أخبارهم مذ صاروا بالشّام إلى أن خرجوا عنها الخرجة الأخيرة، لا ما قبل ذلك، وأخبار الرّوم إنّما تصحّ من عهد "الاسكندر" لا ما قبل ذلك، وأخبار التّرك والخزر، وسائر أمم الشّمال وأمم السّودان، فلا علوم لهذه الأمم، ولا تأليف ولا تواريخ. ولم تبلغنا أخبار الهند والصّين كما نريد، إلاّ أنّهما أمَّتا علم وضبط وتأليف وجمع)[3]. كما ينفي أخبار شعوب أخرى كالفرس واليمانيّين في قوله: (وأمّا الأمم الدّائرة من القبط واليمانيّين والسّريانيين والاشمانين وعمان ومأرب، وسائر الأمم، فقد بادت أخبارهم جملة، فلم يبق منها إلاّ أكاذيب وخرافات. وأمّا الفرس فلا يصحّ شيء من أخبارهم إلاّ ما كان من عهد دارا بن درا فقط، وأصحّ أخبارهم ما كان من عهد "أزدشير بن بابك"

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص79.

[2] المصدر نفسه، ص79.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص79.

فقط)[1]. وعلم الأنساب يضاف إلى علوم التّاريخ والأخبار:(وعلم النّسب جزء من علم الخبر)[2].

وفي الأخير يوصي طالب العلم أن يأخذ بما صحّ منها فقط، في نصّه هذا: (فالطالب للأخبار ينبغي له ألاّ يشتغل إلاّ بما أعلمناه بصحّته، ولا ينبغي له قطع وقته بما لا يجدي عليه نفعاً، لا بما أخبرناه ببطلانه، فقد كفيناه التّعب في ذلك وإن أحبّ التّعب وقف على ما وقفنا عليه من ذلك)[3].

4-علم النّجوم: يقسّمه إلى: (معرفة علم الهيئة والتّعديل ببرهانه، ثمّ الّذي يذكرونه من الفضاء)[4] إذاً هذا العلم يضمّ علم الهيئة، و"ابن حزم" (ينكر علم أحكام النّجوم، ومنع تحويله لبرنامج تعليميّ بعكس علم الهيئة الّذي اعتبره نافعا في تصريف حياة الإنسان من جهة، وفي التّعرف على بديع خلق الله من كواكب ونجوم)[5].

5-علم العدد: (وعلم العدد ينقسم: إلى ضبط قوانينه ثمّ برهانه، ثمّ العمل بذلك في المساحات، وغير ذلك)[6].

6-علم الطّبّ: يقسّم "ابن حزم" علم الطّبّ إلى قسمين: طبّ النّفس، وطبّ الجسم.

(طبّ النّفس، وهو نتيجة علم المنطق وإصلاح الأخلاق ومداواتها وصرفها عن الإفراط والتّقصير وإقامتها على الاعتدال)[7]؛ إذاً هو طبّ نفسيّ، الهدف منه مداواة النّفوس وتهذيبها، حتىّ تعتدل في سلوكها، فلا إفراط ولا تفريط. (وطبّ الأجسام ينقسم إلى: معرفة الطّبائع

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص79.
[2] المصدر نفسه، ج4، ص79.
[3] المصدر نفسه، ج4، ص79-80.
[4] المصدر نفسه، ج4، ص80.
[5] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم عصره وفكره التّربويّ، ص121.
[6] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص80.
[7] المصدر نفسه، ج4، ص80.

الجسميّة، ومعرفة تركيب الأعضاء، ومعرفة العلل وأسبابها، وما تعرض له من الأدوية وتميّيز القويّ من الأدوية والأغذيّة)[1].

ويفصّل أكثر في قوله: (وينقسم أيضاً إلى قسمين: عمل بيد كالجبر، والبطّ، والكيّ، والقّطع، وعمل في صرف قوى العلل بقوى الأدويّة، وينقسم أيضاً إلى قسمين: حفظ الصّحّة لئلاّ يحدث المرض، ثمّ معاناة المريض)[2]. وهنا يقصد جانب الوقاية والعلاج، وطرق العلاج أيضاُ طريقة الجراحة، كالجبر، وغيرها من العمليّات العلاجيّة، أو بأخذ أدوية وعقاقير.

7-الفلسفة: شمل تصنيف "ابن حزم" لعلوم الفلسفة والمنطق (فأدخل فروعاً اعتبرت من وجهة نظر الكثيرين ضلالا وخداعا، فالفلسفة والمنطق أدخلهما ضمن تصنيفه)[3].

مضيفا لهذه العلوم السّبعة مجموعة من العلوم الأخرى وهي: الشّعر، والبلاغة، وعلم العبارة، وأمّا علم الشّعر: فيقسّم إلى روايته ومعانيه ومحاسنه ومعايبه، وأقسامه ووزنه ونظمه. وها هنا إنّما يكونان نتيجة العلوم الّتي ذكرنا إذا اجتمعت، أو نتيجة اجتماع علمين منهما فصاعداً، وهما علم البلاغة، وعلم العبارة(. . .)،

فهذه الفنون هي الّتي يطلق عليها في قديم الدّهر، وحديثه اسم العلم والعلوم.)[4] كما يدخل التّجارة والخياطة والفلاحة، باعتبارها علوما لأنّ حسبه كلّ(ما عُلِمَ فهو علم)[5] لذلك يقول: (فيدخل في ذلك علم التّجارة، والخياطة، والحياكة، وتدبير السّفن، وفلاحة الأرض، وتدبير الشّجر ومعاناتها وغرسها، والبناء، وغير ذلك)[6] إلاّ أنّها علوم لا ترقى إلى مستوى العلوم السّابقة الذّكر. لأنّ هذه العلوم حسبه (هي للدّنيا خاصّة، في ما للنّاس إليه حاجة في

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص80.
[2] المصدر نفسه، ص80.
[3] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم عصره وفكره التّربويّ، ص122.
[4] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص80.
[5] المصدر نفسه، ج4، ص81.
[6] المصدر نفسه، ج4، ص81.

معايشهم. أمّا العلوم أخرى فالغرض منها التّوصّل إلى الخلاص في المعاد فقط، فلذلك استحقت التّقديم والتّفضيل)[1] .

وهذه العلوم كلّها ليست منفصلة، وإنّما هي في نظره متكاملة، (والعلوم الّتي ذكرنا يتعلّق بعضها ببعض ولا يستغني منها علم عن غيره.)[2] .

وأمّا العلوم غير النّافعة لديه والّتي يرفضها العقل والشّرع، فهي أربعة علوم فمن ذلك:(علم السّحر، وعلم الطّلسمات (...)، وعلم الموسيقى(...) فاعلموا –أسعدكم الله بتوفيقه– أنّ من رأيتموه يدّعي علم الموسيقى، واللّحون، وعلم الطّلسمات، فإنّه ممخرق كذّاب، مشعوذ وقح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء)[3]. فقد رفض هذه العلوم وكلّ علم يحيد الإنسان عن الطّريق الحقّ، ويبعده عن الله، فهو يركّز على الشّريعة من بين كلّ العلوم، لأنّ كلّ علم نافع هو ما فيه صلاح لحال الإنسان في الدّنيا، والآخرة لذلك يقول: (والمطلوب بتعلّم العلوم، إنّما هو تعلّم علم ما أراد الله –تعالى–منّا (...)وما به أخبر عنه(...)، وهو المعرفة بالشّريعة والإعلان لها، والعمل بموجبها، فلا سبيل إلى صحّة المعرفة بها، واستحقاق حقيقتها، إلاّ بمعرفة أحكام الله –عزّ وجلّ– وعهوده إلينا في كتابه المنزّل، (...)، ولابدّ أن يعرف من الحساب ما يعرف به القبلة، والزّوال إلى أوقات الصّلوات(...)، وقسمة المواريث والغنائم، فإنّ تحقيق ذلك فرض لابّد منه)[4] فكلّ العلوم في خدمة الشّريعة. لأنّ (العلم إذا لم يستعمله صاحبه، فهو أسوأ حالا من الجاهل، وعلمه حجّة زائدة عليه)[5] ولكنّ سيطرة الرّوح الدّينيّة على فكر ابن حزم، وتمسّكه بالشّريعة، ووضعها كمعيار أساسيّ لتحديد قيمة أيّ علم، بمقدار ما يقدّمه ذاك العلم، راجع لانتمائه لهذا الدّين

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص81.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص81.

[3] المصدر نفسه، ج4، ص61–62.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص81–82.

[5] المصدر نفسه، ج4، ص339.

ولا ننسى أنّه فقيه وعالم ورجل دين قبل أن يكون فيلسوفا. غير أنّ هذا لا يعني أنّ "ابن حزم" يرفض العلوم الأخرى، بل إنّه يحثّ على تعلّمها خدمةً للشّريعة الإسلاميّة.

ومنه يتبّين أنّ "ابن حزم" أقام تصنيفه على أساس قسمة ثنائية، بين قسم نافع يقبله العقل والشّرع، وقسم ثان مذموم يرفضه العقل والشّرع.

ويتلخّص من كلّ ما سبق أنّ تصنيف "ابن حزم" للعلوم؛ يدلّ على سعة إطّلاعه ونظرته الفلسفيّة، لاهتمامه بفلسفة العلوم وتاريخها وتصنيفها. حيث (أكّد على ضرورة التّكامل بين العلوم، فهي تتكامل مع بعضها، وكلّ منها يحتاج إلى الآخر، وجميعها تسعى لسعادة المسلم في دنياه وآخرته، وتكشف بديع صنع الله وعظيم خلقه)[1]. غير أنّه بيّن الحدّ الّذي ينبغي لطالب العلم أن يبحث فيه، وما هو نافع من علوم، وما لا جدوى منه. لأنّ قدرته وعقله لا تمكّنه من الإحاطة بكلّ العلوم.

المبحث الثّاني: موقف ابن حزم من العلوم الفلسفيّة:

تباينت مواقف الفلاسفة والعلماء المسلمين حول الفلسفة وعلومها، بين موقف رافض لها يعتقد أصحابه أنّ الفكر الإسلاميّ هو في غنى عن أيّ فكر دخيل، حكموا على كلّ دارس لهذه العلوم بالزّندقة والكفر، وموقف قابل لهذه العلوم وهم جمهور الفلاسفة المشائيّين باعتبار أنّ تلك العلوم من نتاج العقل الإنسانيّ، ولا تخصّ حضارة دون أخرى، وهي ذات طابع عام تقبل بكلّ ما فيها، وكان بين الموقفين موقف بين الرّفض والقبول، وذلك بانتقاء ما يتلاءم مع البيئة الإسلاميّة وما تزخر به من الأصول الشّرعيّة، والتّراث الخاصّ بها. ومن هذا كلّه يا ترى ما موقف "ابن حزم" من الفلسفة وعلومها بما فيها المنطق؟ وما موقفه من علم الكلام؟ باعتبار أنّ هذه العلوم تعتمد على العقل بالدّرجة الأولى، وما مدى استخدامه فيها؟

[1] حسّان محمّد حسّان، ابن حزم عصره وفكره التّربويّ، ص122.

الفلسفة:

عند تقسيم "ابن حزم" للعلوم وتصنيفه لها، ذكر الفلسفة بين العلوم السّبعة الّتي تتّفق كلّ الأمم عليها، وكأنّه يشير بهذا إلى أنّها نقطة التقاء الفكر الإنسانيّ كلّه وتوحّده عليها. فهو يقول أنّها: (هي معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها، من أعلى الأجناس إلى الأشخاص معرفة الإلهية)[1]. وفي تعريفه للفلسفة قال: (الفلسفة على الحقيقة إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلّمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النّفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السّيرة المؤدّيّة إلى سلامتها في المعاد –في الآخرة– وحسن السّياسة للمنزل والرّعيّة، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشّريعة)[2] فهو يثني على الفلسفة ويعدّها علماً نافعاً كما يرى، أنّ الفلسفة والشّريعة يلتقيان من حيث الغايّة منهما وهي إصلاح النّفس.

يتبيّن من خلال التّعريف أنّ للفلسفة جانبين: (جانب نظريّ تعلميّ لمعرفة الفضائل والخصائل، وإن لم يشر له بصريح اللّفظ، وجانب عمليّ يتمثّل في تطبيق هذه الفضائل وتمثّلها في الحياة العمليّة، وتدبّر شؤون الرّعيّة، وهو ما يؤدّي بالنّفس إلى صلاحها في الدّنيا والآخرة)[3]. فالفلسفة هي من منظور "ابن حزم" نظريّة وعمليّة.

والنّتيجة هنا أنّ "ابن حزم" لا ينكر علوم الأوائل فهو(يعلن في جرأة ووضوح أنّه لا ينكر على الأوائل علومهم ومؤلفاتهم، بل عاب على الّذين يعدّونها هذياناً لا يفهم، وهراء من القول أنّهم طالعوها بعقول مدخولة فلم يفهموها، بل وسمّوا أنفسهم بفهمها فوصفوها بأنّها كتب إلحاد، وهم أبعد النّاس عنها)[4]. ويقول "ابن حزم": (رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيّام عنفوان طلبنا، وقبل تمكّن قوانا في المعارف، وأوّل مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة

[1] ابن حزم، مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص78.

[2] ابن حزم، الفصل، ج1، ص171.

[3] وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص120.

[4] المرجع نفسه، ص 121.

كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أنّ الفلسفة وحدود المنطق منافيّة للشّريعة)[1].

وتنقسم مواقف النّاس من الفلسفة إلى أربعة أقسام: (فإنّا رأينا النّاس فيها على ضروب أربعة: ثلاثة منها خطأ(...)والرّابع حقّ مهجور وصواب مغمور، وعلم مظلوم، ونصر المظلوم فرض وأجر)[2].

الضّرب الأوّل: (قوم حكموا على تلك الكتب بأنّها محتويّة على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة(...)-يصدق فيهم- قوله تعالى:﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ[3]﴾[4].

الضّرب الثّاني: (قوم يعدّون هذه الكتب هذياناً لا يفهم، وهراء من القول وهذاراً من المنطق، وبالجملة أكثر النّاس سراعًا إلى معاداة ما جهلوه وذمّ ما لم يعلموه، وهم كما قال الصّادق -عليه السلام-: النّاس كإبل مائة، لا تجد فيها راحلة[5])[6] الضّرب الثّالث: (قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة وأهواء مؤلوفة وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم بحبّ الاستخفاف واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشّرائع وقبلوا قول الجاهل إنّها كتب إلحاد، فمرّوا عليها مروراً لم يفهموها، ولا تدبّروها، ولا عقلوها فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد النّاس عنها وأنآهم عن درايتها)[7].

---

[1] من تقديم مقدّم كتاب ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج4، ص43.

[2] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص 98.

[3] سورة آل عمران: الآية 66.

[4] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص 98.

[5] عن أبي هريرة ، الذّهبي، ميزان الاعتدال، ج1، ص346.

[6] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص 99.

[7] المصدر نفسه، ج4، ص 99.

الضّرب الرّابع: (قوم نظروا فيها بأذهان صافيّة، وأفكار نقيّة من الميل، وعقول سليمة فاستناروا بها ووقفوا على أغراضها فاهتدوا بمنارها، وثبت التّوحيد عندهم ببراهين ضروريّة لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات وتأثير الخالق فيها وتدبيره إيّاها). فكانت علوم الأوائل نافعة لهم (ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرّفيق الصّالح والخفير النّاصح والصّديق المخلص(...)، فلم يسلكوا شِعَباً من شعاب العلوم إلاّ ووجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنيّة من ثنايا المعارف إلاّ أحسّوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألفوها تفتح لهم كلّ مستغرق، وتليح إليهم كلّ غامض في جميع العلوم.)[1] هذا الصّنف من النّاس هو الّذي أدرك قيمة الفلسفة حسب "ابن حزم".

وبهذا فإنّ "ابن حزم" لا ينكر علوم الأوائل والّتي تتمثّل في: (الفلسفة وحدود المنطق الّتي تكلّم فيها "أفلاطون"[2] وتلميذه "أرسطوطاليس" و"الإسكندر"[3] ومن قفا قفوهم، وهذا علم حسن رفيع لأنّه فيه معرفة العالم كلّه، بكلّ ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الّذي لا يصحّ شيء إلاّ به، وتمييزه ممّا يظنّ من جهل أنه برهان، وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمةٌ في تمييز الحقائق ممّا سواها)[4] .

كما أنّها قد تنفع صاحبها وقد تهلكه، وذلك حسب فهمه لها في قوله: (هذه الكتب كالدّواء القويّ، إن تناوله ذو الصّحة المستحكمة، والطّبيعة السّالمة، والتّركيب الوثيق، والمزاج الجيّد، انتفع به وصفى بنيّته، وأذهب أخلاطه وقوّى حواسه، وعدل كيفيّاته، وإن تناوله العليل

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص 100.

[2] أفلاطون فيلسوف يونانيّ من أعظم فلاسفة العصور القديمة ولد 427 ق م وهو مؤسّس الأكاديميّة ، وكان أستاذ أرسطو، امتازت فلسفته بالمثاليّة. /جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص71.

[3] الإسكندر الأكبر أو المقدونيّ كان ملكاً لمقدونيا في الفترة ما بين (336-323 ق م) تتلمذ على يد أرسطو وأخذ من علوم الفلسفة توفي في(323ق م) وعمره 32 عاما فقط. /هبة زايد، أهمّ أعمال الاسكندر الأكبر، موضوع، 2020/09/10، 11سا و27د.

[4] ابن حزم، رسالة التّوقيف على شارع النّجاة باختصار الطّريق، ج3، ص131.

المضطرب المزاج، الواهي التّركيب، أتى عليه وزاده بلاء وربّما أهلكه وقتله)[1]. وكذلك (إذا تناولها ذو العقل الذّكيّ، والفهم القويّ، لم يعدم أين تقلب وكيف تصرف منها نفعاً جليلاً وهدياً منيراً، وبياناً لائحاً ونجاحاً في كلّ علم تناوله، وخيراً في دينه ودنياه، وإن أخذها ذو العقل السّخيف أبطلته، أو ذو الفهم الكليل بلّدته وحيّرته، فليتناول كلّ امرئ حسب طاقته، وما توفيقنا إلاّ بالله –عزّ وجلّ–.)[2] لأنّ من يعادي الفلسفة، فه وجاهل بالدّين حسبه، لأنّه يلغي إعمال العقل الّذي حثّت الشّريعة نفسها على إعماله، وأمّا من ينكرون حقائق الشّريعة، ويأخذون بالفلسفة يقول فيهم: (فيقال لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه، وهو ينكر الشّريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها، أليس بإجماع من الفلاسفة مبيّنة للفضائل والرّذائل؟ موقفة على البراهين المفرّقة بين الحقّ والباطل؟ فلا بدّ من بلى ضرورة(...) فيقال لهم: فهل صلاح العالم(...)إلاّ بالشّرائع)[3].

لأنّ الحقيقة حسب "ابن حزم" موجودة في الدّين والفلسفة، فلم يكن لا مع من ينكر الفلسفة على حساب الدّين، ولا مع من يأخذ بالفلسفة ويعادي الدّين، صحيح أنّه أدرك أهميّة الفلسفة إلاّ أنّه لابدّ من وجود الشّريعة، فيغلّبها على كلّ العلوم، ومنه ندرك وجود علاقة بين الفلسفة والشّريعة.

فقد اهتمّ "ابن حزم" بمسألة العلاقة بين الفلسفة والشّريعة كغيره من فلاسفة الإسلام، حيث يرى أنّه (لابدّ من توظيف الفلسفة والمنطق في خدمة الشّريعة بغرض فهمها، والتّمكّن من البراهين الصّحيحة الّتي بواسطتها نثبت سلامة ووضوح ردّ الفروع إلى الأصول)[4].

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص 101.

[2] المصدر نفسه، ج4، ص 101.

[3] ابن حزم، الفصل، ج1، ص171.

[4] وديع واصف مصطفى، ابن حزم، ص121.

وهو يتبنى موقفا نقديّا في هذه المسألة، حيث جمع بين المنع والإيجاب، فليس هناك تعارض مطلق بين الفلسفة والشّريعة، بل هناك أوجه اتّفاق وأوجه اختلاف، ففي حالة الاختلاف يكون الرّفض، أمّا في حالة الاتّفاق فيكون القبول، أي أنّ العلوم الفلسفيّة لا تنافي الشّريعة حسبه، وهو يأخذ بالفلسفة مع ارتباطه الوثيق بالبيئة الدّينيّة والاجتماعيّة الّتي ينتمي إليها.

المنطق:

إضافةً إلى اهتمامه بالفلسفة اهتمّ "ابن حزم" بالمنطق الأرسطيّ، حيث كان يصرّح بأهميّته في شتّى العلوم، هذا ما جعله يقول أنّ المنطق هو: (العبارة عن كلّ علم)[1] فمدح "ابن حزم" المنطق واعتبره (الدّرجة الأولى في سلَّم الفلسفة: أي الباب الّذي يدخل منه إليها)[2]، لهذا حاول شرحه وتبسيطه في كتابه "التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة"، ليجعل منه علماً يتسنّى للجميع فهمه ودراسته سواء العامّ منهم أو الخاصّ. (فتقرّبنا إلى الله –عزّ وجلّ– بأن نورد معاني هذه الكتب بألفاظٍ سهلة بسطة يستوي– إن شاء الله – في فهمها العامي والعالم حسب إدراكنا وما منحنا خالقنا –تبارك وتعالى– من القوّة والتّصرّف)[3]. ودافع عنه في قوله:(فإن قال جاهل: فهل تكلّم أحد من السّلف الصّالح عن هذا؟ قيل له: إنّ هذا العلم مستقرّ في نفس كلّ ذي لبّ، فالذّهن الذّكيّ واصل بما مكّنه الله –تعالى– فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم)[4]. لأنّ المنطق في الأصل وسيلة نتوصّل بها إلى الحكم على أمر من الأمور، ولا ريب في أنّ للعقل جانباً كبيراً في المنطق"[5] أي الوسيلة الّتي يميّز الإنسان من خلالها الحقائق ويدرك ما كان منها حقّاً وما كان باطلاً.

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص202.

[2] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص161.

[3] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص100.

[4] المصدر نفسه، ج4، ص94.

[5] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص179.

لدرجة أنّه جعل منه شرطا أساسيّا، ومدخلا لا بدّ منه قبل الخوض في فهم كلام الله وسنّة نبيّه، وهذا في قوله:(وليعلم من قرأ كتابنا هذا أنّ منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل في كلّ علم، فمنفعتها في كتاب الله –عزّ وجل، وحديث نبيّه– ρ– وفي فتوى الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة(...)وليعلم العالمون أنّ من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربّه –تعالى– وعن النّبيّ–ρ–، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين، لجهله بحدود الكلام، وتقديم المقدّمات، وإنتاجها النّتائج الّتي يقوم بها البرهان)[1].

حيث كان يضرب الأمثلة في المنطق من الشّريعة أي من الفقه، بالرّغم من أنّ المنطق من العلوم العقليّة، والفقه من العلوم النّقليّة، واعتبر البعض أنّ هذه مبالغة منه لم يصرّح بها الفلاسفة أنفسهم.

(وهذه كلّها كتب سالمة، دالّة على توحيد الباري –عزّ وجلّ–، وقدرته، وعظمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، وعظم منفعة هذه الكتب الّتي ذكرنا في الحدود في مسائل الأحكام الشّرعية فيها يعرف كيفيّة الوصول في الاستنباط، والخاصّ، والعامّ، والمجمل، والمفسّر، وبالألفاظ بعضها على بعض، ثمّ تقديم المقدّمات المتّفق عليها، وإنتاج النتائج، وضرب الحدود الّتي ما شذّ عنها كان خارجاً عن الصّحة، ودليل الخطأ، وغير ذلك ممّا لا غنى للفقيه المجتهد لدينه، ولأهل ملّته عنه)[2]. صحيح أنّ كتب المنطق مفيدة في مجال الشّرعيّات إلاّ أنّ الفقيه لا بدّ أن لا يحيد عن دينه وأصوله، لأنّ الدخول في الفلسفة والمنطق دون علم شرعيّ أصيل سبب للضلال.

لذلك كان يتجنّب أيضاً أنّ يأخذ من المنطق ما كان مناقضاً لمذهبه الظّاهريّ، لأنّه لم يقبل بالقياس المنطقيّ كي لا يضطرّهُ هذا إلى القبول بالقياس الفقهيّ". [3]

[1] ابن حزم، التّقريب لحدّ المنطق ضمن الرّسائل، ج4، ص102.

[2] ابن حزم، الأصول والفروع، ص174.

[3] عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص181.

لذا يمكن إدراك أنّ "ابن حزم" لم يعمل على فهم المنطق وتبسيطه فقط، بل حاول تصحيح بعض ما فيه بهدف اعتماده في الفقه كمنهجيّة برهانيّة تقوم على القطع واليقين، لأنّ العلم بالمنطق هو علم بأساليب البرهان الّتي تساعد الفقيه في التّمييّز بين صحيح الآراء وفاسدها، (لا بدّ لطالب الحقائق من أنّ يسمع حجّة كلّ قائل، فإذا ظهر البرهان، لزمه الانقياد والرجوع إليه، وإلاّ فهو فاسق والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر، فالحقّ لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن ذلك أصلاً، فلا بدّ لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدّي إلى معرفة البرهان)[1] لذلك استعان" ابن حزم" به كأداة لتقويم الآراء الشّرعية من قبل الفرق الكلاميّة هذا من ناحيّة، ومن ناحيّة أخرى مواجهة أعداء العقيدة وهم أصحاب الملل الأخرى، والّتي كان غرضهم النّيل من الشّريعة الإسلاميّة.

علم الكلام:

احتلّ علم الكلام فضاءً شاسعاً ومهمّاً، داخل الحياة الفكريّة والثّقافيّة الإسلاميّة، وهو العلم الّذي يبحث في قضايا متعلّقة بأصول الشّريعة، والفقه، والنّبوّة، والقضيّة الجوهريّة هي عقيدة التّوحيد الّتي قام من أجلها علم الكلام، وقال "ابن حزم" أنّ التّوحيد هو: (أوّل ما يلزم كلّ أحد، ولا يصحّ الإسلام إلاّ به أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص، لا يكون لشيء من الشّكّ فيه أثر، وينطق بلسانه ولابدّ أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله)[2]، وجاء علم الكلام للدّفاع عن هذه العقيدة بالبراهين العقليّة، وذلك لإثبات صحّتها من جهة، وبيان فساد وبطلان العقائد الأخرى غير الإسلام من جهة أخرى. وكانت كلّ الفرق الكلاميّة تحاول عرض معتقداتها، و"ابن حزم" كان فقيها اختار الطّريقة الظّاهريّة كمنهاج للاجتهاد في الفقه، (فكانت دراساته الفقهيّة الّتي يجادل فيها المسلمين يغلب عليها المنهاج الأثريّ وذلك بنصوص الكتاب والسّنّة، إلاّ إذا تصدّى للّذين يقولون بالقياس أو العقل كالمعتزلة، وذلك

[1] ابن حزم، رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف ضمن الرّسائل، ج3، ص97.

[2] ابن حزم، المحلّى، تح أحمد محمّد شاكر، مطبعة النّهضة، مصر، د ط، د ت، ج1، ص2-3.

بأساليب البرهان الّذي يستمدّ قوّة الاستدلال فيه من الأحكام العقليّة)[1] (أمّا غير المسلمين فنجده يعتمد على العقل المجرّد في مناقشته "لليهود" و"النّصارى" اعتمد على بديهيّات العقول الّتي تردّ إليها المقدّمات المنطقيّة والعقليّة، ثمّ يثبت بطلان عقائدهم بالأدلّة العقليّة، بل ينتقل إلى الهجوم فيحلّل نصوص التّوراة تحليل الخبير العالم بموارد هذه النّصوص ومصادرها، ويشرح أخبارهم وأحوالهم في استقصاء دقيق عام)[2]. إذاً فإنّ "لابن حزم" منهجين: عقليّ وإسلاميّ.

أمّا موقفه من علم الكلام والمتكلّمين، فهو يدعو إلى الابتعاد عن طريقهم حتّى أنّه ينعّت المتكلّمين بأقبح الأوصاف: (ولا تُحسِنَنَّ ظنَّك بكلّ ما تجده لأولئك المهذرين السفسطائيّين على الحقيقة، المتَّسمين بالمتكلّمين الّذين يأتونك بألف كلمة من هذرهم، ينْسي آخرها أوّلها، وليست إلاّ الهذيان والتّخليط، وقضايا فاسدة بلا برهان بعضها ينقض بعضا)[3]، ويصرّح "ابن حزم" أنّ موقفه هذا لم يكن عبثاً، أو عن جهل بل يؤكّد على أنّ حكمه هذا جاء بعد إتقان هذا العلم ومعرفة طرقه كما أنّه على درايّة تامّة بأفكار المتكلّمين، وعلى اطّلاع جيّد عليها، (وإنّي –ولله الحمد– لست بمبخوس الحظّ من هذا العلم، أعني: علم أهل الكلام وطريقهم في الاستدلال، فيظنّ ظانّ أنّي إنّما قلت ما قلت عداوة لعلم جهلته)[4] وعلى النّقيض من ذلك نجده يقرّ بضرورة علم الكلام، وأنّه أحد العلوم الشّرعيّة، وهذا ما سبق ذكره في تصنيف العلوم، (علم الكلام ينقسم إلى: معرفة مقالاتهم، ومعرفة حججهم وما يصحّ منها بالبرهان وما لا يصحّ)[5] أيضاً: (الله –تعالى –حضّ على الاستدلال كما قلنا، ولم يفرضه(...)

[1] أبو زهرة، ابن حزم، ص144.

[2] المرجع نفسه، ص144، 186

[3] ابن حزم، رسالة التّلخيص لوجوه التّخليص ضمن الرّسائل، ج3، ص 194.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص191.

[5] ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص79.

وأوجب علينا مناظرة المعاندين بالبراهين)[1]. وهنا يرجع ليبيّن أهميّة الكلام، وأنّه أمر ضروريّ للدّفاع عن عقيدة الإسلام.

إلاّ أنّ هذا التّباين في موقف "ابن حزم" أحياناً يمدح، وأحياناً أخرى يذمّ فيها المتكلّمين يرجعه أحد الباحثين إلى أنّ: (نقده للمتكلّمين ولأسلوبهم، صادر عن دوافع سياسيّة وإيديولوجيّة، لكنّه وبكيفيّة موازية، صادر عن إيمانه بأنّ الطريق الّذي يتّبعونه طريق غير برهانيّ، لا يتعدّى دائرة الجدل الّذي لا يحافظ للّدين على هويّته وصفائه الأصليّ، ولا يرقى لمستوى البرهان الحقيقيّ.)[2] ومنه فالهدف من الجدال ليس إفحام الخصم فقط، بل الهدف منه هو بلوغ الحقائق.

إلاّ أنّه لا يمكن تقديم إجابة نهائيّة لموقف "ابن حزم" من علم الكلام وأهله، وبذلك يشكّل ازدواجيّة في رأيه بين الرّفض والقبول، غير أنّ رفضه كان لأسباب ولم يكن رفضاً كليّاً. وأنّ ما يجعله ينبذ علم الكلام، أنّ المتكلّمين هم من جعلوا منه ساحة للجدال والخصام، وتكفيرهم لبعضهم البعض، وكلّ الفرق تدّعي أنّها الفرقة النّاجيّة. (إنّ هؤلاء القوم ليسوا من أهل الفقه ولا من أهل الكلام، ولا يحسنون شيئاً غير التّناغي، والقول الفاسد ونحوما أوردنا من كلامهم آنفا، وطريقة الفقه والكلام الصّحيح إنّما هي اتّباع القرآن والسّنن فقط، وما عدا ذلك فباطل لا يجوز اتّباعه وبالله التّوفيق)[3] إذا وجه "ابن حزم" نقده للمتكلّمين محاولة لتجديد هذا العلم، وإعادة تركيبه على البرهان، وأصوله الفقهيّة الصّحيحة، لأنّهم اعتمدوا على المغالطات والسفسطة والشّغب[4] بغية التّغلّب على الخصم، وليست الغايّة إحقاق الحقائق، والانتصار لدين الله الحقّ.

[1] ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص 198.

[2] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص412.

[3] ابن حزم، رسالة التّلخيص لوجوه التّخليص ضمن الرّسائل، ج3، ص76.

[4] الشّغب: تمويه بحجّة باطل، ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص414.

المبحث الثّالث: موقف ابن حزم من العلوم الشّرعية:

لقد سبق الإشارة إلى أنّ ظاهريّة "ابن حزم" تنتمي إلى أهل الحديث والحركة السّلفيّة، الّتي تدعو للإصلاح، بردّ الاعتبار للاجتهاد والعودة إلى الأصول، والتمسّك بظاهر النّصّ ومحاربة التّقليد، ويعدّ هذا أحد جوانبها مضيفا لها جانبا ميّزها عن غيرها، وهو إعطاؤها قيمة للعقل ومبادئه الأساسيّة الّتي تستند عليها المعرفة البرهانيّة العقليّة والتّجريبيّة، وذلك لفهم الدّين ومحاربة الشّغب في علوم الشّريعة حسب "ابن حزم"، لذا يمكننا التّساؤل: ما موقف ابن حزم من هذه العلوم؟ وما مجال العقل فيها؟

الشّريعة هي: (ما شرّعه الله –تعالى– على لسان نبيّه– ρ– في الدّيانة وعلى ألسنة الأنبياء –عليهم السلام– قبله، والحكم منها للناسخ)[1] أي الأحكام الّتي أنزلها الله والمتعلّقة بأفعال النّاس. وهي (مجموعة الأحكام الإلهيّة المتعلّقة بأفعال المكلّفين: من فرائض وحدود وأمر ونهي، ومن معاني الشّريعة أيضاً الطّريق الوّاضح الّذي يجب سلوكه، أو السّبيل الّذي على المؤمنين اتّباعه)[2] والسّنة شيء واحد في قوله: (والسّنة هي الشّريعة نفسها، وهي في أصل اللّغة وجه الشّيء وظاهره(...)، وأقسام السّنة في الشّريعة فرض أو ندب[3]أو إباحة[4]، أو كراهة[5] أو تحريم، كلّ ذلك قد سنّه رسول الله– ρ–عن الله –عزّ وجلّ–)[6]، لأنّ مصادر المعرفة الشّرعيّة لا تخرج عن الكتاب والسّنّة، كما سبق ذكرها في الفصل الأوّل في مصادر التّشريع، فلا مجال للعقل فيها وذلك في قوله: (وقالوا أن أصحاب الظّاهر يبطلون حجج العقول ! وكذبوا، بل نحن المثبتون لحجج العقول على الحقيقة، وهم مبطلون لها حقاً، لأنّ

[1]ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص46.

[2]سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص 117.

[3]والنّدب: الحضُّ على فعل شيء ما والتّرغيبُ فيه من غير إيجاب للفعل، وهو المستحسن والمسّتحب والاختيار، وذلك في أفعال الخير كلّها، ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص415.

[4]الإباحة: وهي الحلال واسطة بين هذين، وهوما ليس محظوظا على تركه ولا على فعله كسائر الحركات كلّها، ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص415.

[5] الكراهة: الحضُّ على ترك شيءٍ ما من غير إيجاب للتّرك، المصدر نفسه، ج4، ص415.

[6] ابن حزم، الفصل، ج5، ص43.

العقل يشهد أنّه لا يحرّم دون الله –تعالى–، ولا يوجب دون الله– تعالى– شريعة، وإنّما يفهم ما خاطب الله –تعالى– به حامله، ويعرف الأشياء على ما خلقها الله –تعالى– عليه فقط، وهم يحرّمون بعقولهم ويشرّعون الشّرائع بعقولهم، بغير نصّ من الله– تعالى–، ولا من رسوله–ρ –ولا إجماع من الأمّة فهذا هو إبطال حجج العقول على الحقيقة)[1]، إذاً فالعقل مجاله الاجتهاد[2] في فهم نصوص الشّريعة فقط.

وذلك باعتبار أن شريعة الله كاملة لا نقص فيها، فلا يمكن لأحد أن يحلّل أ ويحرّم إلاّ بنص، وذلك بدليل الآية الكريمة: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾[3] إذاً فلا زيادة فيه ولا نقصان. لذلك فإن (من ادّعى أنّ العقل يحلّل ويحرّم، أو أنّ العقل يوجد عللا موجبة لكون ما أظهر الله الخالق– تعالى– في هذا العالم من جميع أفاعليه الموجودة فيه من الشّرائع وغير الشّرائع، فهو بمنزلة من أبطل موجب العقل جملة)[4] لأنّ الإنسان كائن مخلوق، لذا فهو عاجز عن أن يحكم بشيء ما في مجال الشّريعة، إلاّ اعتماداً على الشّريعة نفسها. (فليس في وسع أحد أن يعلم شيئا من الدّين إلاّ بتعليم الله –تعالى– إيّاه على لسان رسول الله –ρ –، فالقياس والتّعليل، والاستصلاح، والاستحسان، والتّأويل، باطلة جميعها إلاّ أن يوجب القول بها نصّ)[5] هذا ما يدعو إلى التّطرّق لموقفه من التّقليد والتّعليل والقياس والتّأويل والرّأي والاستحسان.

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج7، ص198.

[2] الاجتهاد: بلوغ الجهد في طلب الحقّ وإجهاد النّفس في تفتيشه في مواضع طلبه. /ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص416.

[3] سورة المائدة: الآية 3.

[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28.

[5] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص117.

التّقليد: يرى "ابن حزم" أنّ التّقليد[1] بدعة[2]، وهو ممنوع في مجال الشّريعة بأيّ شكل من الأشكال، خاصّة الّذين يقلّدون أئمتهم أصحاب المذاهب، ويتّبعونهم في كلّ ما يقولون به في أمور الدّين، وكأنّهم لا يخطئون. وعذرهم في هذا يقول "ابن حزم": (لا نقدر على الاجتهاد، -يردّ عليهم- كذبوا وما يعجز أحد عن أن يسأل عن حكم الله وحكم رسوله، والبحث عن السّند والنّاسخ والمنسوخ، فإن عجز عن ذلك لزمه الانقياد لما بلغه من القرآن وعن- ρ-)[3]. فصرّح أن (التّقليد حرام، ولا يحلّ لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان.)[4] وفي موقفه هذا يستدلّ بقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ ﴾[5] .

وهو في موقفه هذا يشمل كلّ النّاس، ولا يلغي أحداً فهو يساوي في حكمه هذا بين الرّجل العادي والعالم.

(فالعاميّ والعالم في ذلك سواء، وعلى كلّ أحد حظّه الّذي يقدر عليه من الاجتهاد.)[6]

فهو يؤكّد أنّ من يمتلك القدرة على الاجتهاد لا يصحّ له أن يقلّد إماماً من غير دليل، أمّا من أجاز التّقليد للعاميّ بحجّة جهله فردّ عليه "ابن حزم" قائلا:

---

[1] التّقليد: قَبولُ قولِ كلِّ من لم يَقُمْ على قبول قوله برهان، ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص414.

[2] بدعة: هي كلّ ما قيل أو فُعِلَ ممّا ليس له أصل في ما نسب إليه، وهو في الدّين كلّ ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله- ρ-، إلاّ أنّ منها ما يؤجر عليه صاحبه، ويعذر فيما قصد به الخير، ومنها ما يكون مذموماً ولا يعذر صاحبه ، وهو ما قامت الحجّة على فساده، المصدر نفسه، ج4، ص410.

[3] ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتّقليد والتّعليل، تح سعيد الأفغانيّ، مطبعة جامعة دمشق، د ط، 1960، ص53.

[4] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، تع محمّد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجيّ، بالقاهرة، ط1، 2010، ص86.

[5] سورة الأعراف: الآية 3.

[6] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص88.

(نقول لمن أجاز التّقليد للعاميّ: أخبرنا من تقلّد؟ فإن قال: عالم مصر، قلنا: فإن كان في مصر عالمان مختلفان فكيف يصنع، أيأخذ أيّهما شاء؟ فهذا دين جديد، وحاشا لله أن يكون حكمان مختلفان في مسألة واحدة حرام وحلال معا من عند الله –تعالى–. ثمّ العجب كلّه أن يكون فرضا للعاميّ الّذي مقامه بالأندلس تقليد مالك، وباليمن تقليد الشّافعيّ، وبخراسان تقليد أبي حنيفة وفتاواهم متضادّة، أهذا دين الله؟ –تعالى– منه، فو الله ما أمرنا الله –تعالى– بهذا قط، بل الدّين واحد، وحكم الله واحد)[1] لقوله –تعالى–: ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[2].

لذلك فعلى العاميّ الاجتهاد، وذلك بالسّؤال وطلب الدّليل من أهل العلم والفقهاء: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾[3] قيل لهم: ليس أهل الذّكر واحد بعينه،

فالكذب على الله لا يجوز، وإنّما نسأل أهل الذّكر ليخبرونا بما عندهم من أوامر الله –تعالى– الواردة على لسان رسوله– ρ–، لا عن شرع يشرّعوه لنا)[4] إذاً لا يطلب "ابن حزم" من العاميّ الخوض فيما هو فوق طاقته، بل حسب قدرته في الاجتهاد وطلب الفتوى، والمراد من سؤال أهل الذّكر أن يعلّموه حكم الله لا حكم الإمام.

ثمّ لخّص موقفه في قوله:(وإنّما افترض الله –تعالى– علينا اتّباع رسوله محمّد– ρ–، فمن اتّبعه وأقرّ به مصدّقا بقلبه ولسانه، فقد وفّق وهو مؤمن حقّا باستدلال كان أو بغير استدلال، إذ لم يكلّف الله غير ذلك)[5].

[1] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص89.

[2] سورة النّساء: الآية 82.

[3] سورة الأنبياء:الآية7.

[4] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص88.

[5] المصدر نفسه، ص90.

التّعليل: (التّعليل هو إجراء صفة الأصل[1] في فروعه[2])[3] غير أنّ "ابن حزم" لا يقول بالفروع، لأنّ أحكام الشّريعة كلّها أصول حسبه (فبطل ما موّهوا به من تقسيمهم الشّريعة على فروع وأصول، وصحّ أنّ جميع أحكام الشّريعة كلّها سواء وأصول، ولا يوجد شيء منها إلاّ عن قرآن أو عن الرّسول- ρ- أو عن إجماع)[4]. فأَبطل قولهم بالتّعليل وبَيَّن فساده، ويعرف "ابن حزم" العلّة بأنّها:(اسم لكلّ صفة توجب أمرا ما إيجابيّاً ضروريّاً، والعلّة لا تفارق المعلول البتّة، ككون النّار علّة الإحراق، والثّلج علّة التّبريد، الّذي لا يوجد أحدهما دون الثّاني أصلا، وليس أحدهما قبل الثّاني أصلا ولا بعده.)[5] فبطل قول كلّ من قال بعلل في الدّين(إنّ الله – تعالى- يفعل ما يشاء لا لعلّة أصلا بوجه من الوجوه، بهذا البرهان الضّروريّ لا انفكاك عنه، و-بالله التوفيق-)[6]. مستدلاً بحديث الرّسول- ρ -(أعظم النّاس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرّم فحرّم من أجل مسألته)[7] وقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[8] وهذه أدلّة كافيّة لإثبات نفي التّعليل، إلاّ أنّه لا يبطله كليّاً، بل (يبطل "ابن حزم" التّعليل المراد به استخراج علّة للحكم الّذي جاء به النّصّ، أي الإخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه، أمّا إذا كان اعتماداً على النّصّ فلا يبطله)[9] وما ينبغي قوله هو أنّ لا علّة في أحكام الشّريعة لأنّها من الله، لذلك لا يُسأل عن أفعال الله، إلاّ إذا صرّح هو بنفسه عنها في نصّ. فهو يقول: (فصحّ أنّه لا يحلّ لأحد تعليل الدّين، ولا القول بأنّ هذا سبب هذا الحكم،

---

[1] الأصل: ما أُدْرِكَ بأوّلِ العقل والحواس، ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلّمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص414.

[2] الفروع: كلّ ما عرف بمقدّمةٍ راجعة إلى ذلك من قُرْبٍ أومن بُعْدٍ، وقد يكون ذلك الفرع أصلاً لما أنتج منه، المصدر نفسه، ج4، ص 414.

[3] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج8، ص115.

[4] المصدر نفسه، ج8، ص115.

[5] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج8، ص99.

[6] المصدر نفسه، ج8، ص 98.

[7] رواه البخاري ومسلم، الألباني، تحريم آلات الطّرب، ص34.

[8] سورة الأنبياء: الآية 23.

[9] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص116.

إلاّ أن يأتي به نصّ فقط)[1]. لأنّ (كلّ شيء نصّ الله –تعالى– ورسوله– ρ –فهو حقّ، وكلّ ما زادوه بآرائهم ممّا ليس في كتاب الله– تعالى– ولا في سنّة رسوله –ρ– فهو باطل وإفك)[2]. فالأصل في الأحكام عند ابن حزم عدم تعليلها كما أنّه يقبل فقط التّعليل المنصوص عليه. يضيف قائلاً: (ليس منها–الشّرائع–شيء لسبب إلاّ ما نصّ منها أنّه لسبب، وما عدا ذلك فإنّما هو شيء أراده الله– تعالى– الّذي يفعل ما يشاء، ولا نحرّم ولا نحلّل، ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلاّ ما قال ربّنا –عزّ وجلّ–، ونبيّنا –ρ– ولا نتعدّى ما قالا، ولا نترك شيئا منه، وهذا هو الدّين المحض.)[3] لهذا فإنّ أفعال الله وأحكامه لا يجوز فيها التّساؤل، أي عدم البحث في الأسباب والغايّات الّتي أرادها الله –تعالى– وراء تشريعه لحكم ما، إلاّ ما جاء به النّصّ.

القياس: يعارض "ابن حزم" القياس الّذي قال به الأصوليّون وهو(أن تحكم لشيء بالحكم في مثله لاتّفاقهما في العلّة الموجبة للحكم أو لشبهه به في بعض صفاته)[4] أي: أن تَحْكُم في أمر لم يأت به نصّ، بما جاء به نصّ في غيره، وذلك لاتّفاقهما في العلّة، فيرى "ابن حزم" أنّ القياس باطل في دين الله ولا يجوز الأخذ به في قوله: (ولا يحلّ الحكم بالقياس في الدّين، والقول به باطل مقطوع على بطلانه عند الله –تعالى–)[5]، مستدلاً بالآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[6] فحرّم الله أن نقول عليه ما لا نعلم، وما لم تأت به الشّريعة في الكتاب والسّنّة. ويضيف بعض الآيات الأخرى الدّالّةِ أيضاً على

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج8، ص92.
[2] المصدر نفسه، ج8، ص92.
[3] المصدر نفسه، ج8، ص102.
[4] ابن حزم، النّبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص77.
[5] المصدر نفسه، ص72.
[6] سورة الأعراف: الآية 33.

بطلان القياس كقوله –عزّ وجلّ–: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾[1] لأنّ ذلك يعتبر إضافة لشرع الله، ودين الله كامل ليس بحاجة إلى أيّ زيادة فيه. قال– تعالى–: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾[2] .

وهنا يريد "ابن حزم" أن يقول:(فقد صحّ أنّ القول بالقياس والتّعليل باطل وكذب، والقول على الله –تعالى– بغير علم، حرام لا يحلّ البتّة، لأنّه إمّا قطع على الله –تعالى– بالظّنّ الكاذب المحرّم، وإمّا شرع في الدّين ما لم يأذن به الله– تعالى–، وكلا الأمرين باطل بلا شكّ)[3] نفى "ابن حزم" بهذا حجّيّة القياس، وخاصّة مقولة التّشابه أو العلّة.

التّأويل: يرى "ابن حزم" أنّ التّأويل هو:(نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللّغة إلى معنى أخر، فإن كان نقله قد صحّ ببرهان وكان ناقله واجب طاعة فهو حقّ، وإن كان نقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النّقل بأنّه باطل)[4]، من خلال تعريفه للتّأويل يتّضح أنّ هناك نوعين من التّأويل، أحدهما مقبول وهو نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره وعمّا وضع له في اللّغة إلى معنى آخر ببرهان، وآخر مرفوض وهو نقل اللّفظ عمّا اقتضاه ظاهره، وعمّا وضع له في اللّغة إلى معنى آخر بغير برهان. يقول: (وأمّا ترك الأخذ بالتّأويل، فلا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما: إمّا تأويل يشهد بصحّته القرآن، أو السّنة الصّحيحة، أو الإجماع، فيه نقول إذا وجدناه، وإمّا تأويل دعوى لا يشهد بصحّته نصّ قرآن، ولا إجماع، فهذا ننكره وندفعه ونبرأ من الله– تعالى– منه.)[5].

لهذا يؤكّد على ضرورة عدم صرف المعنى عن ظاهره إلاّ بثلاثة حالات: –بنصّ آخر أي: من القرآن والحديث –بإجماع متيقّن –بضرورة الحسّ، وإلاّ كان ذلك تحريفا لكلام الله –

[1] سورة الشّورى: الآية21.

[2] سورة الأنعام: الآية38.

[3] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص79.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص42.

[5] ابن حزم، رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف ضمن الرّسائل، ج3، ص80.

عزّ وجلّ- فهو يقول في المجاز: (كلّ ما نقله الله -تعالى- أو رسوله-ρ- عن موضعه في اللّغة إلى مسمّى آخر، ومعنى ثانٍ ولا يقبل من أحد في شيء من النّصوص أنّه مجاز إلاّ ببرهان يأتي به من نصّ آخر، أو إجماع متيقّن، أو ضرورة حسٍّ)[1] منه لا يحلّ لأحد أن يحرّف كلام الله ورسوله -ρ-.

و"ابن حزم" يرفض تأويل النّصوص وعدم الالتزام بظاهرها، لأنّ ذلك يؤدّي إلى الخروج عن معناها الصّحيح ويفرّق الأمّة، ويضعفها بالبعد عمّا شرّع الله -عزّ وجلّ-. (نحن لا نقول بالتّأويل أصلا، إلاّ أن يوجب القول به نصّ آخر، أو إجماع، أو ضرورة حسّ، ولا مزيد. وإلاّ فمن ادّعى تأويلاً بلا برهان، فقد ادّعى ما لا يصحّ، فدعواه باطلة ولا يحلّ أن يقال: إنّ الله- تعالى- لم يرد بهذه الآية إلاّ معنى كذا، وأنّ الرّسول- ρ -لم يرد بهذا القول إلاّ معنى كذا، من غير أن يأتي بنصّ أو إجماع بذلك)[2]، يستفاد ممّا سبق أنّ التّأويل الّذي هو نتاج العقل، إذا كانت مقدّماته نصّ القرآن، أو السّنّة، أو الإجماع متيقّن، فهو تأويل يأخذ به "ابن حزم"، أمّا دون ذلك فهو مرفوض، كما يؤكّد أنّ كتاب الله بيّن وواضح بذاته.

الرّأي والاستحسان: الرّأي هو(الحكم في الّدين بغير نصّ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التّحليل أو التّحريم)[3] ويرى ابن حزم أنّ الرّأي مرفوض هو الآخر في الدّين، فلا يجتهد المفتي برأيه ويدّعى أنّ ذلك حكم الله، (لأنّ من أفتى بالرّأي فقد أفتى بغير علم، ولا علم في الدّين إلاّ بالقرآن والحديث.)[4] استناداً لقول رسول الله -ρ-: إنّ الله لا ينزع العلم بعد أن أعطا كموه انتزاعاً، ولكن ينزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهّال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلّون ويُضلّون[5].

---

[1] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص48.

[2] ابن حزم، رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف ضمن الرّسائل، ج3، ص 100.

[3] أبو زهرة، ابن حزم، ص382.

[4] ابن حزم، ملخّص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتّقليد والتّعليل، ص56.

[5] صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، الباب 7، ص429.

لذلك لخّص موقفه في قوله: (لا يحلّ لأحد الحكم بالرّأي)[1].

وقالوا بالاستحسان[2] أيضاً بحجّة قول الله- تعالى-: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾[3] فردّ عليهم "ابن حزم" (هذا الاحتجاج عليهم لا لهم: لأنّ الله -تعالى- لم يقل فيتّبعون ما استحسنوا بل قال -عزّ وجلّ: (فيتّبعون أحسنه)، وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله- ρ-هذا هو الإجماع المتيقّن، من كلّ مسلم، ومن قال غير هذا فهو غير مسلم)[4] لأنّ (الحقّ حقّ، وإن استقبحه النّاس، والباطل باطل، وإن استحسنه النّاس، فصحّ أنّ الاستحسان شهوة وإتباع للهوى والضّلال)[5].

وهذا يعني أنّ الاستحسان يؤدّي إلى الاختلاف، وذلك بأنّ الفقيه قد يستحسن أمراً ولا يستحسنه غيره.

بعد التّعرّض لموقف" ابن حزم" نلخص موقفه من كلّ ما سبق: (لا يجوز الحكم البتّة في شيء من الأشياء كلّها إلاّ بنصّ كلام الله -تعالى-، أونصّ كلام النّبيّ- ρ-، أوبما صحّ عنه- ρ-من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمّة كلّها (...)أوبدليل من النّصّ، أومن الإجماع المذكور الّذي لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله -ρ -ولابدّ، لا يجوز غير ذلك أصلا)[6] ونستطيع القول بشكل عام أنّ "ابن حزم" لا يتصوّر أيّ من تلك الأساليب في مجال الشّرعيّات، إلاّ بنصّ، وإلاّ فهي مرفوضة كلّها، ووظيفة العقل في الشّرعيّات تقتصر على ظاهر النّصّ والفهم له. فيفتح الباب للاجتهاد في ظلّ العودة إلى الأصول دائما، ويدعو إلى ضرورة تأسيس الاجتهاد على

---

[1] ابن حزم، النبذ في أصول الفقه الظّاهريّ، ص66.

[2] الاستحسان: ما اشتهته النّفس ووافقها، ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلّمين في الأصول ضمن الرّسائل، ج4، ص416.

[3] سورة الزّمر: الآية 18.

[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج6، ص17.

[5] المصدر نفسه، ج6، ص17.

[6] المصدر نفسه، ج6، ص55-56.

دعائم قويّة، وذلك بأن لا ينحرف على النّصّ. (الاجتهاد هو طلب حكم الله من القرآن والسّنّة فقط، وقد أيقنّا أنّ ما لم ينصّ الله ولا رسوله عليه فإنّه غير لازم لنا)[1] وذلك لأنّ الحلال هو ما حلّل الله، والحرام ما حرّم الله، فلا يجوز الأخذ بالقياس والتّعليل والرّأي وغيرها من الأمور الّتي لا تستند لدليل ولأصول التّشريع.

المبحث الرّابع: علاقة العقل والنّقل كما تبدو لابن حزم

شكّلت مسألة العلاقة بين العقل والنّقل جدلاً كبيراً بين الفقهاء في تاريخ الفكر الإسلاميّ، وذلك بين أهل الرّأي والقياس، وأهل الحديث أو السّلفيّة، إلاّ أنّ الخلاف القائم بين الطّرفين لم يكن في إثبات حجيّة العقل أو النّقل، فكلاهما يتّفقان في حجّتيهما، بل كان الخلاف والجدال يكمن في الاختلاف حول الأهميّة والأسبقيّة، فأحدهما يقدّم المنقول على المعقول، وذلك بالاعتماد الكليّ على النّصّ وإقصاء دور العقل كليّا، والآخر يفسح المجال أمام الرّأي والاجتهاد، ممّا يعطي العقل صلاحيّات أكثر في مجال الفقه والتّشريع على حساب النّقل، وذلك بتقديم المعقول على المنقول، والمراد من طرح هذه المشكلة التّطرق لموقف "ابن حزم" من هذه المسألة. لذا هل كان موقفه ينتمي لأحد الموقفين؟ أم أنّ له وجهة نظر أخرى في العلاقة بين العقل والنّقل؟

الإسلام يكرّم العقل ويدعو إلى إعماله واحترامه لأنّه مناط التّكليف، كما أنّ معرفة الله وتوحيده تكون بالعقل، ومن فقد العقل زال عنه التّكليف كالطّفل والمجنون مثلاً، كما أنّ العقل هو أحد مقاصد الشّريعة الخمسة الّتي وجب الحفاظ عليها، وفرضت الشّريعة عقوبات على من يعتدي عليها. كما أنّ القرآن يوجب صحّة العقول، وفيه دعوى للنّظر والتّفكير، وذكر في ذلك آيات من الذّكر الحكيم:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[2].

[1] ابن حزم، ملخّص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتّقليد والتّعليل، ص41-42.

[2] سورة آل عمران: الآية 190.

﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[1] .

﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2] .

﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾[3].

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[4] .

وغيرها من الآيات الكثيرة، فلا تكاد تخلو سورة من سور القرآن الكريم، من الدّعوة إلى إعمال العقل واستخدامه للوصول إلى معرفة وإدراك عظمة الله –تبارك وتعالى– يقول "ابن حزم" (إنّما يخاطب الله بالحجّة من يعقلها.)[5] فيدعو فيها أصحاب العقول السّليمة إلى إعمال العقل فيما يعرفه بدينه وعظمة خالقه.

فضلاً عن ذلك فإنّ العقل يوصل إلى الإيمان، فلإدراك المعرفة الدّينيّة نستخدم البراهين العقليّة، ولهذا قال" ابن حزم" (بقضيّة العقول وبديهيّتها عرفنا الأشياء على ما هي عليه، ومنها عرفنا الله –عزّ وجلّ– وصحّة النّبوات، وهي الّتي لا يصحّ شيء إلاّ بموجبها، فما عرف بالعقل وجوبه، فهو واجب بيننا، وما عرف بالعقل أنّه محال، فهو محال في العالم، وما وجد في العقل إمكانه، فجائز أن يوجد وجائز أن ألاّ يوجد)[6] ليس معنى هذا أنّ العقل وحده هو الأداة الحاكمة في مجال الدّين لأنّ هناك أمورا فوق قدرته، ولا يمكن للعقل الوصول إليها، لذا وعلى الرّغم من كلّ هذا المدح والتّفضيل للعقل، إلاّ أنّ "ابن حزم" يقول في الّذين حمّلوا العقل فوق طاقته وزعموا قدرته على التّحليل والتّحريم، بل أنّ الشّرع وحده لا العقل هو الذي يوجب ما كان حلالا وما كان حراما. لأنّ (العقل قوةّ من القوى تحتمل الأشدّ

[1] سورة الغاشية: الآية 17.

[2] سورة النّحل: الآية 12.

[3] سورة النّحل: الآية 13.

[4] سورة الذّاريات: الآية 21.

[5] ابن حزم، الفصل، ج1، ص149.

[6] المصدر نفسه،ج1، ص150.

والأضعف، وهو يميّز الفضائل والرّذائل، ومعرفة الحقّ من الباطل، واستعمال ما يحسن بعينه في دار البقاء، ويحصل معه على حسن السّياسة والنّفس)[1].

كما أنّ القرآن هو مصدر للأحكام الشّرعيّة، والفصل في الحرام والحلال، وهو مصدر للقيّم أيضا، حيث يبيّن الخير والشّرّ، والفضيلة والرّذيلة، كما هو في السّنّة أيضاً، ومن صفات منظومة القيّم الأخلاقيّة الّتي جاء بها الإسلام أنّها: (موافقة للعقل وللفطرة فما من عاقل ينتهي به تفكيره إلى مدح البخل وذمّ الجود، أوالنّيل من الأمين والثّناء على الخائن، إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ العقل قيّم على الدّين، بل ينصاع إليه ويوافقه.)[2] فالأخلاق الإسلاميّة موافقة للعقول السّليمة، وليس فيها ما يناقضها، لذلك جعل "ابن حزم" حدّ العقل هو استعمال الطّاعات والفضائل، واجتناب الرّذائل والمعاصي، لأنّ العاقل(إنّما يغتبط بتقدّمه في الفضيلة الّتي أبانه الله بها عن السّباع والبهائم والجمادات، وهي التّميّيز الّذي يشارك فيه الملائكة)[3] فهو الميزة الّتي أودعها الله –تعالى– في النّفس الإنسانيّة للتّميّيز بين الخير والشّرّ. واصفاً العقل في إحدى أبياته الشّعريّة:

إنّما العقل أساس *** فوقه الأخلاق سور.

فتحلّ العقل بالعلم *** وإلاّ فهو بور.

جاهل الأشياء أعمى*** لا يرى كيف يدور[4].

إلاّ أنه لا يطلق العنان للعقل فيتعدّى حدود الشّرع، لأنّ المعصية هي خروج عن المعقول لقوله –تعالى–: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[1] لذلك فالعقل هو تميّيز وانقياد.

[1] ابن حزم، الأصول والفروع، ص88.

[2] وديع واصف مصطفى، ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، ص306.

[3] ابن حزم، رسالة في مداواة النّفوس ضمن الرّسائل، ج1، ص340.

[4] المصدر نفسه، ج1، ص380.

وقد ناقش "ابن حزم" الّذين يقولون بالنّقل وحده في قوله: (أخبرنا الخبر كلّه حقّ؟ أم كلّه باطل، أم منه حقّ ومنه باطل، فإن قال هو باطل كان قد أبطل ما ذكر أنّه لا يعلم شيء إلاّ به، وفي هذا إبطال قوله وإبطال جميع العلم، إن قال حقّا كلّه، عورض بأخبار مبطلة لمذهبه، فلزمه ترك مذهبه لذلك، أو اعتقاد الشّيء وضدّه في وقت واحد، وذلك ما لا سبيل إليه، وكلّ مذهب أدّى إلى المحال وإلى الباطل فهو باطل ضرورة.)[2] ليجيب ابن حزم عن هذا السؤال: (فلم يبق إلاّ أنّ من الخبر حقّ وباطل، فإذا كان باطلا بطل أن يعلم صحّة الخبر بنفسه، إذ لا فرق بين صورة الحقّ منه وصورة الباطل، فلابدّ من دليل يفرّق بينهما، وليس ذلك إلاّ لحجّة العقل المفرّقة بين الحقّ والباطل.)[3] فهم حصروا اهتمامهم بعلوم النّقل، دون علوم العقل والبرهان الّتي يمكن استغلالها فيما فيه منفعة للشّريعة، وخاصّة المنطق فهو أداة في خدمة العلوم بما فيها العلوم الشّرعيّة في التّمييّز بين الحقّ والباطل . لذلك دعا إلى استغلال العلوم العقليّة لخدمة الدّين وذلك في قوله: (إنّكم لم تحصلوا إلاّ على العلوم الّتي لا منفعة لها، ولا فائدة إلاّ تصريفها في سائر العلوم، فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البنيان، فهي معطّلة لديه لا معنى لها)[4].

غير أنّ ترحيبه هذا بالعلوم العقليّة ليس مطلقا، بل يحدّد له حدودا وخطوطا تفصل بين المعقول من العلوم واللّامعقول، هذا ما سبق الحديث عنه في تصنيفه للعلوم، فهو يقبل بالعلوم الّتي توافق العقل والحسّ وتنسجم في آن واحد مع النّقل، لأنّ كلّ ما هو معقول عقلا، هو معقول شرعا. فصرّح "ابن حزم" أنّ لا تضادّ بين المعقول والمنقول، فلكلّ منهما مهام وأدوار يؤدّيها في مجالها، ولا تعارض بينهما ودليل ذلك أنّ:(كلّ ما قاله الله –تعالى– حقّ ليس منه شيء منافياً للمعقول، بل هو كلّه، قبل أن يخبرنا به –تعالى– في حدّ الإمكان

[1] سورة يونس: الآية 100.

[2] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص18.

[3] المصدر نفسه، ج1، ص18.

[4] ابن حزم، رسالة في مراتب العلوم ضمن الرّسائل، ج4، ص89.

عندنا، ثمّ إذا أخبر به –عزّ وجلّ– صار واجباً حقّاً ويقيناً)[1] فالشّرع حقّ، والعقل حقّ، والحقّ ليس ضدّه الحقّ. وبما أنّ ما جاء به النّقل لا ينافي ما يتوصّل إليه الإنسان بعقله (العقل لا يوجب على الباري –تعالى– حكماً، بل الباري –تعالى– خالق العقل بعد أن لم يكن، ومرتّب له، وفيه ما قد رتّب ممّا لوشاء أن يخترعه ويرتّبه على خلاف ذلك لفعل، وإنّما العقل مفهوم عن الله –تعالى– مراده، ومميّز للأشياء الّتي قد رتّبها الباري –تعالى– على ما هي عليه فقط)[2]. يستخدم العقل في إثبات ما جاء في القرآن والسّنّة إذا كان في طاقة العقل إدراكه، ولكنّه لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبته النّقل حتّى لا يتيه ويضلّ، وهذا ما لوحظ من خلال تصنيفه للعلوم، فكان(ترتيبا دائريا مغلقا، يميّز بين ما هو معقول شرعاً وعقلا وهو البيان والبرهان، وما هولا معقولا عقلا وشرعا وهو اللّاعلم، لم يكن تنازليّا أو تصاعديّا تفقد فيه العلوم الموجودة في الأسفل قيمتها بدرجة ابتعادها عن العلوم الأولى، ولا تقابليّا تناظريّا يقسّم العلوم إلى علوم النقل والعقل، كلّ واحد منهما في جهة مع محاولة التّوفيق بينهما.)[3] فهو يربط بين العلوم العقليّة والنّقليّة، في علاقة تتّسم بالوحدة والتّكامل، يكون فيها العقل في اتّفاق دائم مع النّقل، كما أنّها تسمح للعقل أن يؤسّس للنّقل ودعمه، مع المحافظة على كيان كلّ منهما منفصل عن الآخر.

وهنا تتّضح الوظيفة الّتي وجد من أجلها العقل فيما تعلّق بالنّقل وهي: (فهم عن الله والإقرار بأنّه – تعالى– يفعل ما يشاء، ولوشاء أن يحرّم ما أحلّ، أو يحلّ ما حرّم، لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضاً علينا الانقياد لكلّ ذلك ولا مزيد.)[4] فدور العقل هو الفهم واستنباط الحقائق طالما كان ذلك لا يتعارض مع القرآن والسّنّة، ولا مع ضرورة الحسّ والعقل.

[1] ابن حزم، الفصل، ج2، ص166.

[2] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص69.

[3] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص235–236.

[4] ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص29.

فكانت ظاهريّة ابن حزم ثورة في المنقول ترمي إلى الدّفاع عنه، وإلى بنائه على العقل، وثورة في المعقول، ترمي إلى إقصاء بعض الأشكال المعرفية المرتديّة زيّ المعقول. ثورة في المنقول: (من خلال المناداة بوجوب أخذ الحقائق الدّينيّة بظاهرها، دون صرفها عنه بلا دليل، واعتبار حقائق الشّرع سبيلا من سبل العلم، لا يمكن التّوصل إليها بالاستدلال، كما لا يعتبر اتّباعها تقليداً، بل اعتقادا لها على ما هي عليه)[1] وثورة في المعقول: (من خلال الرّجوع إلى "أرسطو"، سواء في المنطق أو الفيزياء أو الفلسفة من أجل كشف البطانات الميتافيزيقيّة المتسرّبة إلى المعقول، لأنّ الرّجوع إلى "أرسطو" هو الرجوع إلى العلم، إلى المعقول في صفائه الخالي من الشّوائب، والاستناد إليه في التّصدي للخرافات، لأنّها لا تعادي المعقول فقط، بل تناهض المنقول أيضا وتحرّفه)[2]. و(الدّعوة إلى العودة إلى الأصول حتّى في مجال الفلسفة، لاسيّما الأصل الأوّل "أرسطو" الّذي يجب الرجوع إليه خاليا من الشّوائب، قصد التّصدّي للتّحريفات)[3] و(الرّجوع بالشّريعة إلى الأصول وإقامة الفقه على القطعيّات بدل الظّنيّات، وهي الثّورة المنهجيّة الّتي اتّسمت بنبذ التّقليد والدّعوة إلى الاجتهاد والتّأصيل في إطار النّصّ قصد المحافظة على هويّته)[4].

وهكذا باختصار يمكن القول إنّ الفكر الحزميّ يقيم وحدة بين المنقول والمعقول، على أساس حماية الشّريعة بالعقل وفقا لمبادئ العقل وأسسه، دون الإخلال بأصول الشّريعة ودعم المنقول بالمعقول، كما أنّه حدّد وميّز بين ما للنّقل وما للعقل، وما يصلح في هذا، وما يصلح في ذاك.

[1] سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفيّ بالمغرب والأندلس، ص441.

[2] المرجع نفسه، ص441.

[3] المرجع نفسه، ص 443.

[4] المرجع نفسه، ص 445.

خاتمة

خاتمة:

وفي ختام هذا البحث المتواضع نستخلص جملة من النّتائج، وهي كالتّالي:

أنّ "ابن حزم" يعدّ من أكثر علماء الإسلام تأليفاً وتصنيفًا، فقد خلّف وراءه مكتبة موسوعيّة ضخمة ضمّت مؤلفاته الّتي تنوّعت فيها المعارف، وشملت عديد العلوم كعلم الشّريعة، والعلوم الفلسفيّة، واللّغويّة، والتّاريخيّة، والأخلاقيّة، والطّبيّة، مثل كتاب "الفصل"، و"الأحكام" ورسائله الّتي شملت عديد الميادين كرسالته في "مراتب العلوم"، "التّقريب لحدّ المنطق"، "مداواة النّفوس" وغيرها.

كما أنّ شهرته في الفقه وعلوم الدّين غطّت على فلسفته خاصّة العقليّة منها، لأنّ "ابن حزم" في مجال الفكر الفلسفيّ، ابتكر نظاما فلسفيّا بنظريّته الفذّة في المعرفة، الّتي ضاهى بها أفكار كبار الفلاسفة قديما وحديثا، وأتى فيها بحلّ واحد من أهمّ المشكلات الّتي عرفها تاريخ المعرفة الإنسانيّة.

كانت ظاهريّة "ابن حزم" ثورة فكريّة لتصحيح منهج الفقه والعودة به إلى مساره الصّحيح، وذلك بالدّعوة إلى التّمسّك بكتاب الله وسنّة نبيّه، وإجماع الصّحابة، مضيفاً إليها الدّليل، وهي المصادر الأساسيّة للتّشريع الإسلاميّ.

اتّسم المنهج الظّاهريّ الحزميّ في علوم الدّين بعدة سمات منها: وجوب التّمسّك بالنّصّ القرآنيّ، ووجوب الالتزام بالسّنّة النّبويّة الموثوق بها، والإقرار بإجماع الصّحابة، وكذلك الأخذ بالدّليل، وهو البرهان العقليّ لإثبات ردّ الفرع إلى الأصل اعتمادا على الأصول في الشّريعة، وفي مجال المعرفة، نجد المنهج الظّاهريّ يبرز مكانته، بحيث نجد ابن حزم يؤكّد على ضرورة عدم الاتّباع والتّقليد الأعمى، إلاّ بعد مناقشة الرّأي والتّأكّد من سلامته وصحّته بالبرهان، وذلك بالرّجوع إلى شهادة الحسّ وأوّل العقل، وهي بمثابة مبادئ ضروريّة،

ومقدّمات أولى تبدأ منها المعرفة العلميّة، وقد ركّزنا بالخصوص على علم الأخلاق، وعلم الخبر أو التّاريخ، وعلم اللّغة.

وبما أنّ العقل سبيل للإدراك والتّمييز والتّمحيص، فهو وسيلة الإنسان إلى إدراك فحوى الوحي، فكان له نصيب في ظاهريّة "ابن حزم" فوضعه موضع الفهم والإتباع بما يحقّق للوحي مقاصده.

أمّا في نظريّة المعرفة فقد حدّد "ابن حزم" طرق المعرفة، وهي في مجملها أربعة:

- النّصوص الدّينيّة كما هي في القرآن والأحاديث النّبويّة.
- اللّغة وما تحمله من المعاني المتّفق عليها عند العرب.
- الحسّ السّليم وبديهيّة العقل.
- الاكتساب ونقل التّواتر.

لذا امتازت رؤيته المعرفيّة بأنّها فلسفيّة نقديّة استطاعت أن توظّف كلّ مصدر من مصادر المعرفة في مكانه.

والعقل شكّل محور النّقاش هنا، لذا كشف عن الجانب الوظيفيّ له سواء من النّاحيّة النّظريّة أو العمليّة في الفهم والتّمييز، وفي الأخلاق، وهو ليس جوهرا، بل هو عرض وقوّة نفسيّة تتحكّم في القوّة كلّها الّتي تحصل بها النّفس على المعارف، فلولا توسّط العقل بين الحواس وإدراك النّفس لما صحّ إدراك شيء منها.

ومنه فإدراك الحقائق يكون بالاعتماد على أسس المنهج العقليّ الّتي حدّدها "ابن حزم"، وهي العقل والحواس، ثمّ يؤكّد على أنّ البديهيّات هي الأساس الّذي تقوم عليه المعرفة الإنسانيّة، فهي المنطلقات الّتي ترجع إليها كلّ المعارف الأخرى حيث تبنى على الأسس الحسّيّة والعقليّة، كما أنّها لا تحتاج إلى برهان لإثبات صحّتها، وهي القاسم المشترك بين

البشر، لأنّ النّفس الإنسانيّة فطرت عليها، كما تدخل المعرفة بالتّواتر والخبر في منهج "ابن حزم" العقليّ ، مضيفا إليها التّجريب والاستقراء.

وانتهى "ابن حزم" إلى أنّ الإسلام الصّحيح هو أن نعطي للعقل دوره ومكانته الصّحيحة، واستعماله في وظيفته الّتي خلق لها دون تقديس له، أو رفعه فوق منزلته الشّرعيّة، أي من غير إفراط ولا تفريط مؤكّداً على محدوديّة العقل.

أمّا تصنيف "ابن حزم" للعلوم فجاء في رسالته "مراتب العلوم"، حيث قسّم العلوم إلى سبعة أقسام منها، علوم تختلف باختلاف المجتمعات وثقافاتها، وهي ثلاثة علوم: الشّريعة، واللّغة، والتّاريخ. أمّا العلوم الّتي تشترك فيها البشريّة كلّها فهي: علم النّجوم، وعلم الطّبّ، وعلم العدد، والفلسفة، كما ميّز بين العلوم الّتي يقبلها الشّرع والعقل والعلوم المرفوضة عقلاً وشرعاً.

ومن خلال التّصنيف تبيّن أنّ "ابن حزم" ينتمي إلى العلماء المسلمين الّذين لم يرفضوا الفلسفة الّتي لها فوائد كثيرة، فلا بدّ من دراستها، خاصّة علم المنطق الّذي اعتبره آلة عقليّة تفهم بها كلّ العلوم، بما فيها العلوم الشّرعيّة، لذلك دافع عنها، وبيّن لكلّ الرّافضين لها بحجّة تناقضها والدّين، وأنّنا لا نرفضها كليّاً، ولا نقبلها كليّاً، بل نأخذ منها ما هو نافع يتماشى والشّريعة الإسلاميّة.

وأمّا علم الشّريعة، فله أهميّة أكثر من بين كلّ تلك العلوم عند "ابن حزم"، لأنّ فائدتها في الدّنيا والآخرة، والشّريعة الإسلاميّة هي أصحّ الشّرائع، لذا قام بالدّفاع عن الشّريعة والعقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، مع بيان فساد شرائع أصحاب الملل الأخرى، أمّا في الفقه الإسلاميّ فكانت ظاهريّة "ابن حزم" تدعو إلى إعمال العقل برهانيّا في مجال الشّرعيّات، ومواجهة كلّ التّجاوزات والشّغب كالقياس، والتّعليل، والتّقليد وغيرها من الأساليب الّتي قال بها الفقهاء والمتكلّمين، وفتح باب الاجتهاد أمام العقل، والّذي هو عمل عقليّ لفهم الخطاب الدّينيّ وفقط، ومن استعمل عقله ليفهم ما جاء من النّصوص دون الخروج عن كلام الله

ورسوله، فهو المجتهد المأجور، وما لم نفهمه، ولم تستطع عقولنا بلوغه، وقصرت عن فهمه آمنّا به وصدّقناه.

لتتّضح في الأخير علاقة النّقل بالعقل من منظور "ابن حزم"، فليس في النّقل شيء يخالف العقل السّليم، بل العقل موافق لما جاء في النّقل، لأنّ الله ميّز الإنسان بالعقل الّذي هو منشأ الفكر، والّذي جعله مؤهّلاً لتلقي الخطاب الإلهي، وليميّز به بين ما ينفعه وما يضرّه، وأمره باستعماله كآلة للتّفكّر والتّدبّر، ودليل ذلك في القرآن الكريم.

فذمّ الّذين عطّلوا عقولهم، فلم تقم بوظائفها كما ينبغي، لأنّ العقل وسيلة لمعرفة الله – تعالى– والاستدلال على وجوده، وصدّق نبوّة الأنبياء، فلقد أمر الله– تعالى– الإنسان بالنّظر في هذا الكون، وما فيه من مخلوقات، وهذه الدّعوة للإنسان ليتفكّر في نفسه وفي هذا الكون من أجل أن يهتدي إلى حقائق الأشياء، وليتوصّل من خلال ذلك إلى معرفة عظمة الخالق وكمال قدرته، ومن ثمّ يقوده إلى الإيمان بالله –سبحانه وتعالى–.

لكنّ هذا لا يعني التّعدّي على حدود الشّرع لذلك أقام ثورة على التّقليد والقّياس وكلّ أشكال الشّغب، والهدف منه العودة إلى الاجتهاد، وإلى الأصل المتمثّل في النّصوص الدّينيّة مع تصحيح النّهج العقليّ في ردّ الفروع إلى الأصول، وإنّ العقل لا يهتدي إلاّ بالشّرع، والشّرع لا يبيّن إلاّ بالعقل، فالاعتماد على العقل وحده يؤدّي إلى الانحراف والضّلال.

فرفع مكانة العقل، لأنّ أصحاب العقول السّليمة هم الّذين يميّزون بعقولهم بين الحسن والقبيح من الأقوال والأفعال، ويهتدون بكتاب الله وسنّة نبيّه بالانقياد لما جاء فيها وفهمها، وذلك بحسن استخدامهم لعقولهم، فالعقل هو الأساس في فهم الأحكام الشّرعيّة، والموجّه لكيفيّة تطبيقها في الواقع والحياة.

قائمة المصادر

والمراجع

أولا: المصادر

-القرآن الكريم

-الحديث النبوي الشريف

مؤلفات ابن حزم:

1)الأحكام في أصول الأحكام، تح: أحمد محمّد شاكر، تق: إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د ط، د ت، ج1، ج2، ج4، ج5، ج7، ج8.

2)الأصول والفروع، تر عبد الحقّ التّركماني، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

3)الفصل في الملل والأهواء والنّحل، تح: محمّد إبراهيم نصر وعبد الرّحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ج1، ج2، ج3، ج4، ج5.

4)المحلى، تح: أحمد محمد شاكر، مطبعة النهضة، مصر ، د ط، د ت، ج1.

5)النبذ في أصول الفقه الظاهري، تع محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط1، 2010.

6)حجة الوداع، تق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، د ط، 1998.

7)رسائل ابن حزم، تح: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان،ج1.

-طوق الحمامة في الألفة والألاف

-رسالة في مداواة النّفوس

8)رسائل ابن حزم، تح: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ج3.

-رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف

-رسالة التّخليص لوجوه التّخليص

-رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق

10) رسائل ابن حزم، تح: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ج4.

-مراتب العلوم

-التّقريب لحدّ المنطق

-تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول

9)ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تح: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، د ط، 1960.

ثانيا: المراجع

1)إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلاميّة، منهجه وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، 2003، ج2.

2)ابن بسام الشّنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تع: إحسان عبّاس، دار الثّقافة، بيروت، لبنان، د ط ، 1997.

3) ابن خليل، المورد الأحلى في اختصار المحلى لابن حزم والقدح المعلى في إكمال المحلى، تع: محمّد بن إبراهيم التّميمي ابن تميم الظّاهري، نشره محمّد إبراهيم الكتاني، د ط، د ت.

4) أحمد عيسى يوسف: الظّاهر عند ابن حزم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، دط، دت.

5) الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تح: بشّار عواد ومعروف ومحمّد بشّار عوّاد، دار الغرب الإسلاميّ، تونس، ط1، 2008.

6)أنور الزّغبي، ظاهريّة ابن حزم الأندلسيّ نظريّة المعرفة ومناهج البحث، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، عمان، الأردن، د ط، 1996.

7)حسّان محمّد حسّان، ابن حزم الأندلسيّ عصره ومنهجه وفكره التّربويّ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

8)زكرياء إبراهيم، ابن حزم الأندلسي، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، القاهرة، مصر، د ط، د ت.

9) سالم يفوت، ابن حزم الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثّقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 1986.

10)شكيب أرسلان، الحلل السّندسيّة في الأخبار والآثار الأندلسيّة، كتاب ktab.net، د ط، د ت.

11)عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسيّ وجهوده في البحث التّاريخي والحضاري، الزّهراء الإعلام العربي، القاهرة، مصر، ط2، 1988.

12)عبد الكريم خليفة، رسالة في فلسفة الأخلاق، الأخلاق والسيّر في مداواة النّفوس للإمام ابن حزم الأندلسيّ، د ط، 2009.

13)عمر فروخ، تاريخ الفكر العربيّ إلى أيّام ابن خلدون، دار العلم، بيروت، لبنان، ط4، 1983.

14) عمر فروخ، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

15)عمر فروخ، ابن حزم الكبير، دار لبنان لطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980.

16)محمّد أبو زهرة، ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه دار الفكر العربيّ، القاهرة، د ط، 1956.

17)محمّد عبد الله أبو صعيليك، الإمام ابن حزم الظّاهري إمام الأندلس، دار القلم، دمشق، ط1، 1995.

18)محمود علي حمامة، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط1، 1983.

19)هنري كوربان، تاريخ الحضارة الإسلاميّة، تر: نصير مروة وحسن قبيسي، تق ومر: موسى الصدر وعارف تامر، عويدات للنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

20)وديع واصف مصطفى؛ ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق، المجمع الثّقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتّحدة، د ط، 2000.

ثالثا: الموسوعات والمعاجم

1)إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، مصر، د ط، 1983.

2)ابن منظور، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط2، 1992.

3)الجرجاني؛ كتاب التّعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، د ط، 1985.

4)أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، تع: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط1، 2001، مج1.

5)جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللّبنانيّ، بيروت، لبنان، د ط، ج1، ج2 1972.

6)جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطّليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2006.

7)عبد الرّحمان بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، لبنان، ط1، ج2، 1984.

8)مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، مصر، د ط، 2007.

9)مصطفى عبد الكريم الخطيب، معجم الاصطلاحات والألقاب التّاريخيّة، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط 1، 1996.

رابعا: المجلات

1)صالح سلامة محمود بركات، الفكر التّربويّ لدى ابن حزم في ضوء نظرته إلى الطّبيعة الإنسانيّة وتطبيقاته التّربويّة، جامعة البلقاء التّطبيقيّة الأردن.

2)عتوتي زهية، جدل أندلسيّة ابن حزم وحزميّة الأندلس، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم.

3)محمّد السّيد الجليند، العقلانيّة في منهج ابن حزم.

4)محمّد بكري: طبقات الأمم أبو القاسم صاعد الأندلسي، مجلة الكلمة الإلكترونيّة، العدد156.

5)نور الدّين عاشور الدّوكالي، المنهج العقلي ابن حزم الأندلس، مجلة الجامعة الأسمريّة، مج 32، ع1، جوان 2018، الجامعة الأسمريّة الإسلاميّة كلّيّة الآداب.

خامسا: الرسائل والأطروحات

1) طالب حفيظة، تخريج الفروع على الأصول في المذهب الظّاهري ابن حزم نموذجا، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله، إشراف يوسي الهواري كليّة العلوم الإنسانيّة والحضارة الإسلاميّة قسم العلوم الإسلاميّة جامعة وهران، 2011 / 2012.

سادسا: الويبوغرافيا

1)دار الإفتاء المصريّة هذا ديننا، ابن بسام الشّنتريني والحفاظ على تراث الأندلس.
www.dar-alifta.org/

2)المعرفة: داود بن علي بن خلف الظّاهري./https://m.marefa.org /

3)الديوان، الإمام الشّافعي./https://www.aldiwan.net /

4)سعيد بن عبد الله الحميد، حياة الإمام مالك بن أنس موقع الدّكتور سعيد بن عبد الله الحميد./https://www.alukah.net /

5)أريج الجابريّ، القاضي أبو يعلى الفرّاء، الملتقى الفقهيّ:
https://www.ataat.com.sa/

6)أحمد مراد، بقى بن مخلد محدّث الأندلس، الاتّحاد، صحيفة الكترونيّة:
https://www-alittihad-ae.cdn.ampproject.org

7)المكتبة الشاملة، ابن وضّاح القرطبيّ.//https://shamela.ws

8)موقع موسوعة الحديث، قاسم بن أصبغ./http://hadith.islam-db.com/

9)الاتّحاد، المنذر بن سعيد البلوطي معلم الملوك ورواية الحقّ./

https://www.alittihad.ae

10)إسلام ويب، يحيى بن يحيى بن كثير./https://islamweb.com

11)أبي عبد المعزّ محمّد علي، عبد الملك بن حبيب، فركوس./https://ferkous.com /

12)عبد الباقي السّيد؛ أقوال العلماء في الظّاهريّة وأعلامها ورجالها، المنتدى الرسمي للدكتور عبد الباقي السّيد عبد الهادي ./https://alhadyalzahry.yoo7.com

13)محمّد صالح المنجد، معنى قولهم العبادات التّوقيفيّة، الإسلام سؤال مع جواب./ /https://islamqa-info.cdn.ampproject.org

14) محمّد شودب. من هم المعتزلة، سطور./ مفهوم المعتقدات الدينية./ /https://sotor.com

15)هبة زايد، أهم أعمال الإسكندر الأكبر، موضوع./https://mawdoo3.com

فهرس

الآيات القرآنية

السورة	نص الآية القرآنية	رقم الآية	الصفحة
البقرة	﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ ﴾	30	33
	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ..﴾	159	19
	﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾	255	48
آل عمران	﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾	187	19
	﴿هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾	66	81
	﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾	190	99
النّحل	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾	89	25
	﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾	78	46
النّجم	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى﴾	3	26
الأنفال	﴿ياأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾	20	26
سورة النّساء	﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا﴾	176	25
	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾	59	28
	﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾	82	92
الأعراف	﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم...﴾	3	28
	﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾	33	94
المائدة	﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾	3	28
القلم	﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾	4	32
إبراهيم	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾	4	33
	﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ ﴾	5	33
النحل	﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾	78	46
	﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾	12	99
	﴿وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾	13	99
الملك	﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾	11	48
سورة ق	﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيد﴾	37	53

الحج	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُور﴾ ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ﴾	46	54 53
الحجرات	﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾	12	54
سورة طه	﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾	66	54
الأنبياء	﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	7 23	92 93
الشورى	﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾	21	94
الأنعام	﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	38	95
الزمر	﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	18	97
الغاشية	﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾	17	99
الذاريات	﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾	21	99
يونس	﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾	100	101

فهرس

الأحاديث النبوية الشريفة

الحديث النبوي الشريف	الراوي	الصفحة

﴿ خذوا عنّي مناسككم ﴾	النووي	26
﴿ صلّوا كما رأيتموني أصلّي ﴾	البخاري	26
﴿ كرم المؤمن تقواه، ودينه حسبه، ومروءته خلقه ﴾	مالك ابن أنس	32
﴿ الظّنّ أكذب الحديث﴾	بخاري	54
﴿حتّى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه، أنّه قد نزل به جائحة وقالت طائفة: لا يُقبل إلاّ من اثنين﴾	أبي داوود	64
﴿الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة﴾	الذّهبي	81
﴿ أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته﴾	البخاري ومسلم	93
﴿إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطا كموه انتزاعاً، ولكن ينزعه منكم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويُضلون﴾	البخاري	96

فهرس الأعلام

اسم العلم	الصفحة
ابن حيان	08
الحميدي	09
صاعد	11
ابن بسام الشّنتريني	11
أرسطو طاليس	12
علي بن خلف الأصبهاني	14
ابن خلدون	13
الشّافعيّ	18-92
أبو حنيفة النّعمان	15
مالك	15-18-21-75-92
ابن حنبل أحمد	15
أبو يعلى	15
بقى بن مخلد	16
ابن وضّاح	16
ابن أصبغ	16
مسعود بن سليمان بن مفلت الشّنتريني القرطبي	16
منذر البلوطي	17
يحيى بن يحيى اللّيثي	18
عبد الملك حبيب	18
أسلم بن عبد العزيز القاضي	18
ابن تيميّة	22
أفلاطون	82
الإسكندر الأكبر أو (المقدوني)	82

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
– شكر وعرفان	
– إهداء	
– مقدمة	أ – هـ
الفصل الأول: فلسفة ابن حزم والمنهج الظاهري	
المبحث الأول: ابن حزم الفيلسوف	08
المبحث الثاني: المنهج الظاهري عند ابن حزم	12
المبحث الثالث: المنهج الظاهري في علوم الدين والمعرفة	23
المبحث الرابع: نصيب العقل من الظاهرية	34
الفصل الثاني : نظرية المعرفة والعقل عند ابن حزم	
المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن حزم	40
المبحث الثاني: ماهية العقل عند ابن حزم	50
المبحث الثالث: المنهج العقلي لدى ابن حزم	57
المبحث الرابع: محدودية العقل من وجهة ابن حزم	69
الفصل الثالث: مجال العقل في العلوم الفلسفيّة ، والعلوم الشّرعيّة عند ابن حزم	
المبحث الأول: تصنيف العلوم لدى ابن حزم	73
المبحث الثاني: موقف ابن حزم من العلوم الفلسفيّة	79
المبحث الثالث: موقف ابن حزم من العلوم الشّرعيّة	79
المبحث الرّابع: علاقة العقل والنّقل كما تبدو لابن حزم	98
خاتمة	106
قائمة المصادر والمراجع	111
فهرس الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة والأعلام والموضوعات	118

تم بحمد الله