المذهب الظاهري والمنطق
عند ابن حزم
د / عبد القادر الفيتوري

اهداء

هذا الكتاب الذي اريد له ذات يوم ان يكون رسالة الى العقيد معمر القذافي .. وقد قراءه بعناية تامة .. واشتاط غيضا .. أوقف الدراسة بالجامعات الليبية ذلك اليوم .. ليتحدث عبر الدائرة المغلقة مخاطبا جموع الأساتذة والطلبة .. وقد ارعد وأزبد .. وهدد وتوعد .. كل من تسول له نفسه التستر بلحاف ايدولوجية مذهبية .. دينية .. ويتطلع لاستثمارها في حشد الاتباع .. كي يقيم جسرا لامتطاء صهوة السلطة .. لقد ذهب بعيدا .. كان ذلك تسعينات القرن الماضي .. وبإمكان كل من

حضر تلك المداخلة الطويلة ان يتذكر ما قيل .. ليعرف بعد فوات الاوآن .. ما الذي استنفر القذافي ذلك اليوم ليختار مخاطبتهم بصلف .. وتتوقف الدراسة لأجله .

رحل القذافي .. بعد اربع عقود ونيف .. رسم خلالها واقع ليبيا ومستقبلها كما تراءى له .. كان القائد الاوحد .. المرشد .. والمعلم .. وصاحب الرأي الوحيد .. السديد .

اما اليوم .. وشعب ليبيا يعاني الامرين ، ولم تعد المسألة الليبية بأيدي الليبيين .. هذا الكتاب في طبعته الثانية .. اهداء .. الى قادة الدول الاسلامية التي تصدرت رسم المشهد الليبي

منذ رحيل القذافي عام 2011 م .. ولا زالت .. (تركيا .. السعودية .. الامارات .. مصر .. قطر).

والى قادة المؤسسات والحركات الاسلامية .. القابعة بزنازين القرن السابع .

فهرس المحتويات

الموضـــــــــــــــــــــــــــــوع	الصفحة
المقدمة	2
الباب الأول :حياة ابن حزم وتعليمه	8
الفصل الأول: حياة ابن حزم والخلفية السياسية والاجتماعية	10
الفصل الثاني: تعليمه وتطور تفكيره	22
الفصل الثالث : شخصية ابن حزم	43
الفصل الرابع : اهتمامات ابن حزم الفكرية وأعماله	50
الباب الثاني المذهب الظاهري	78
الفصل الأول : المذهب الظاهري نشأته في المشرق وانتقاله للأندلس	79
أ- الأصول التاريخية للمذهب الظاهري	80
ب- انتقال المذهب للأندلس	86
الفصل الثاني : المذهب الظاهري الحزمي	92
أ- نفي القياس	94
ب- أبطال التقليد	105
جـ- الدليل	111
الباب الثالث اللغة والمنطق	121
الفصل الأول : اللغة	122
أ- آراء ابن حزم اللغوية	124
ب- ملاحظات حول اللغة	129
الفصل الثاني : المنطق : نظرة عامة	138

الفصل الثالث : الأسماء المفردة	145
الفصل الرابع : الأخبار	162
الفصل الخامس : البرهان	174
أ- الاستدلال المباشر	177
ب- الاستدلال القياسي	180
جـ- القضايا والاستدلالات الشرطية	189
د- العلاقات	194
هـ- المنهج العلمي البرهاني	197
و- السفسطة	207
ز- الجدل	209
الخاتمة	215
المصادر و المراجع	221

مقـــــدمة

من الملاحظ بشكل عام أن الباحثين المهتمين بالفكر الإسلامي التجريدي يتوجهون في دراساتهم وبحوثهم إلى دراسة الإنتاج الفكري الذي تم على أيدي من قد نسميهم "الفلاسفة الرسميين" مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، وبالخصوص إلي إنتاج هؤلاء " الفلاسفة" الذي يسايرون فيه بشكل أو آخر عمل "فلاسفة"اليونان ، ليس فقط في نوع المواضيع المعالجة ، بل وفي أسلوب المعالجة وطريقة التعبير واختيار المفردات .

هذا التوجه بل أقول التفضيل من قبل الباحثين المعاصرين يعود إلى اعتبار أن هؤلاء "الفلاسفة" هم الممثلون الشرعيون "للفلسفة"الموروثة من اليونان . وحيث أن "الفلسفة"كما ورثت من اليونان تمثل في رأى عامة مؤرخي الفكر اعلي مستويات التجريد الفكري بل والعلمي ، فليس غريبا إذن أن نري هذا التحيز الواضح نحو دراسة من أسميناهم "فلاسفة"الإسلام الرسميين . وأيضا فان التركيز على هؤلاء "الفلاسفة" كلما ابتدأ باحث في دخول الفكر الإسلامي ، يعطي للدارسين فرصة تقييم منجزات المفكرين المسلمين ، وذلك بمقارنة ما تم على أيديهم من فكر وما أخذوه من مفكري اليونان، أو إنكار إنجازات المسلمين عند مقارنتهم بأعلام الفكر اليوناني . كذلك فالتركيز على "الفلاسفة" الرسميين يفتح للباحثين باباً آخراً لتقييم إنجازات المسلمين وذلك بمقارنة ما تم من فكر ضمن حضارة العرب والإسلام من ناحية ، ومدى تأثر أوروبا اللاتينية بهذا الفكر ، بل والحد الذي ساهم فيه الفكر العربي في نهضة أوروبا .

على أننا نري اتجاهاً آخراً في البحث العلمي المهتم بالفكر العربي الإسلامي يخرج عن هذا الاتجاه السابق . فهو يهتم بنوع آخر من المفكرين المسلمين لا ينتمون إلى "الفلاسفة" الرسميين ، أعني

الفقهاء ، وقد ظهر هذا الاتجاه في بحث الفكر الإسلامي لأول مرة في العالم العربي . يبدو أن أول من نادي به الشيخ مصطفي عبد الرازق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية "[1] ، وكان من أهم من تبعه في ذلك تلميذه الدكتور على سامي النشار في دراسة لنيل درجة الماجستير نشرت بعنوان "مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي" [2] . رغم مضي فترة طويلة على ظهور هذين البحثين فان هذا الاتجاه ما زال ضعيفا ، ولم يلق العناية المطلوبة والمرجوة حتى الآن .

اعتقد إن هذا الاتجاه الأخير هو من الأهمية بحيث لا يجب أن يبقي ممثلا للأقليّة القليلة ضمن الدائرة الواسعة التي تشمل الباحثين في الفكر العربي الإسلامي الآن . وذلك أن فكر الفقهاء يعتمد أولا في مادته على تقاليد وأفكار هي في أصلها إسلامية ، وتنتمي حضاريا إلى المنطقة الجغرافية التي تغطي الشرق الأوسط وشمال إفريقيا . وكذلك فهو يعتمد اللغة العربية كعنصر أساسي لا هامشي بالنسبة للفكر العربي . وعلى هذا فان من الضروري أن نري المدى الذي ذهب إليه هؤلاء المفكرون ، اعني الفقهاء ، في تفكيرهم في القانون الإسلامي وفي اللغة العربية ، وما هي الأدوات التي ارتأوا أنها ضرورية لهم من اجل فهم أفضل لموضوعاتهم . وحيث أن الأبحاث القليلة التي تمت للان في هذا الموضوع والذي اسماه هؤلاء الفقهاء "أصول الفقه" تشير إلى فكر ناضج متعدد الاهتمامات ، كان واجبا ان نستكمل فهمنا لجذورنا الفكرية لدراسة هؤلاء المفكرين المهملين نسبيا .

ليس يعني هذا الاهتمام بفكر الفقهاء إننا سندرس فكرا منعزلا. إذ لا شك أن جزاء (ولعله الجزء الكبير) من أفكارهم قد تسربت لأوروبا اللاتينية عن طريق الترجمات الشفوية أو حتى الكتابية ، وقد تم ذلك عن طريق الأندلس . هذه نقطة لم تدرس للان ، ونتمنى أن يوليها

---

[1] مصطفي عبد الرازق ، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، 1944

[2] (النشار) على سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، 1947 .

الباحثون عنايتهم . يكفي أن نقول إن بعض ما قاله المفكرون اللاتين حول اللغة يقترب كثير من آراء الفقهاء في هذا الموضوع [1] . وأيضا فان بعض الباحثين من ناحية أخري يؤكدون تأثر الفقهاء بالفكر الرواقي اليوناني بل والارسطي . وسيري القارئ من خلال هذا الكتاب شيئا من هذا الأثر .

إن أهمية الأندلس وشمال إفريقيا لا تقتصر في رأينا على مجرد كونها طريقا لانتقال الفكر العربي الإسلامي لأوروبا ولا أكثر من ذلك . فالأندلس وشمال إفريقيا (أو الغرب الإسلامي) كان لهما دورا هاما في إحياء وتطوير الفكر الإسلامي ، سواء في بداية نشأة الفكر العربي في الغرب الإسلامي ، أو عندما ابتدأت الحياة الفكرية في المشرق الإسلامي في الغروب .

هذا الموضوع أيضا لم يلق العناية الكافية من الباحثين في الفكر العربي الإسلامي . وما زال فكر المغرب الإسلامي يدرس لحد كبير باعتباره مجرد وسيلة لفهم ما نقل لأوروبا عن طريق الأندلس من حضارة العرب والمسلمين ، دون تركيز على ما تم في منطقة شمال إفريقيا والأندلس نفسيهما من إنجازات هي في حد ذاتها إضافة بارزة للفكر الإسلامي العربي .

في دراستنا التي نقترحها سنحاول أن نبدأ في سد بعض الثغرات في موضوع أصالة ونضج فكر الفقهاء ومدي ما قدمه الغرب الإسلامي للفكر العربي الإسلامي . وقد وجدت من الأنسب أن يكون بحثي محددا ، خصوصا إن الدراسات المركزة المفصلة في هذين الميدانين ما زالت قليلة جدا . وقد اخترت لذلك مفكرا وفقهيا يعد في طليعة مفكري المغرب الإسلامي ألا وهو علي بن حزم (384- 456 هـ) وكان تركيزي حول عمله في حقل المنطق بوجه خاص . لقد كان على من اجل فهم دقيق وواضح لموقف ابن حزم أن ادرس إسهامات ابن حزم في هذا الميدان في سياق مذهبه الظاهري الفقهي الذي كان بلا

[1] هذا رأي الدكتور نبيل الشهابي .

شك ماثلا ومؤثرا في تفكير ابن حزم عندما كتب في المنطق . وقد وجدت أيضا أن عمله في حقل المنطق وكذلك مذهبه الظاهري كانا وليدا ظروف الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية التي عاشها مفكرنا الاندلسي .

وقد شكلت هذه الظروف نظرة ابن حزم العامة لكل الجوانب والمواضيع الفكرية التي عرفها في وقته .

لذلك فدراستي ستكون شاملة لكل المواضيع المذكورة هذه . لقد قسمت الدراسة إلى ثلاثة أبواب :

الباب الأول وعنوانه: حياة ابن حزم واهتماماته الفكرية

يتكون من أربعة فصول . تناولت في الفصل الأول حياة ابن حزم في ظل البيئة الاجتماعية والسياسية ، بدءا من الطفولة حتى وفاته. واستعرضت الأزمات الرئيسية التي مرّ بها والدور السياسي الايجابي الذي لعبه في الحياة السياسية في عصره ، والأغراض التي كان يطمح إلى تحقيها من وراء ذلك . وفي الفصل الثاني تناولت مراحل تعليم ابن حزم ونموه الفكري وقسمتها إلى ثلاث مراحل : مرحلة التلقين والأخذ ثم المناظرة وإبداء الرأي وأخيرا التأليف والدعوة للمذهب الظاهري الذي اعتبرته احد مظاهر تجديده واستقلاله الفكري .

في الفصل الثالث وعنوانه: " شخصية ابن حزم " قمت بتحليل الجانب السيكولوجي (النفسي) لشخصية ابن حزم معتمداً في ذلك علي ما يقوله عن نفسه بالذات .

في الفصل الرابع وعنوانه: " اهتمامات ابن حزم الفكرية " رأيت انه كي نفهم سبب اهتمامات ابن حزم ببعض العلوم دون بعض لابد من تصنيف اهتماماته الفكرية حسب المواضيع المعالجة فيها . لذلك ابتدأت في هذا الفصل بالتميز بين العلوم الإسلامية أي المعروفة في العالم الإسلامي في عصر ابن حزم والعلوم اليونانية (أي الموروثة عن اليونان) . ومن خلال هذا التميز ألقيت نظرة علي الموضوعات أو العلوم التي وافق عليها ابن حزم وأهتم بالكتابة فيها ثم انتقلت إلى

الإشارة لوجهة نظره أو رأيه في العلوم التي لم يعالجها وما أوصي منها بمعالجتها .

أجمالا لقد كان اهتمامي في الباب الأول يتلخص في المحاولة للقيام بمسح شامل للجوانب المختلفة الممثلة لشخصية ابن حزم والمنازع الفكرية التي اختار الكتابة فيها ومناقشتها وتلك التي تجنبها ومدي معرفته بهذه كلها وما لكل ذلك من دلالات فكرية .

الباب الثاني وعنوانه : المذهب الظاهري . وينقسم إلي فصلين،تحدثت في الفصل الأول عن نشأة المذهب الظاهري في المشرق ومن خلال المعلومات التاريخية القليلة حاولت رسم صورة لهذا المذهب كما نشأ علي يد داود الاصفهاني . ثم شرحت كيفية انتقال المذهب إلي الأندلس وإحيائه وتطويره علي يد مفكرنا ابن حزم . لقد ذكرت في هذه المعالجة بعض الرجال الذين أثبتت المصادر التاريخية دورهم في انتقال المذهب إلي الأندلس . ولما كان اهتمامي الرئيسي بالمنطق وعلاقته بالمذهب الظاهري عند ابن حزم فقد اقتصرت الحديث في الفصل الثاني من هذا الباب أي (المذهب الظاهري الحزمي) علي ذكر الخصائص العامة للمذهب الظاهري والمناهج الاستدلالية التي يقبلها ابن حزم في مذهبه ويعمل بها . وفي هذا السياق تحدثت عن نفي ابن حزم للقياس الفقهي وعلاقته بنفيه للتقليد وأخيرا إقامته لما يسميه الدليل البرهاني .

أما الباب الثالث وعنوانه : اللغة والمنطق . فقد قسمته إلي خمس فصول . الفصل الأول يتعلق باللغة ، ويحوي آراء ابن حزم وملاحظاته حول البنية اللغوية ونظريته في اصل اللغة وعلاقة ذلك بمذهبه الظاهري .

أما بقية الفصول (الثاني والثالث والرابع والخامس) فقد قمت فيها بمسح شامل لمنطق ابن حزم من خلال كتابه الوحيد في المنطق "التقريب" .ألقيت في الفصل الثاني نظرة عامة على مفهومه للمنطق والدور الذي يريده له ابن حزم . في الفصل الثالث تحدثت عن "المقولات "أو الأسماء المفردة ، بتعبير ابن حزم ، وألحقت ذلك بمبحث

التعريف ومبحث ما بعد المقولات . في الفصل الرابع خصصت الحديث عن الأخبار أو العبارة . أما الفصل الخامس وعنوانه "البرهان " فقد تناولت فيه الاستدلالات القياسية وأشكالها والقضايا الشرطية بنوعيها المتصل والمنفصل ثم بعض الموضوعات المتعلقة بالاستدلالات الباطلة الداخلة في السفسطة والجدل ، وأخيرا ملاحظات ابستمولوجية حول العلوم ومقدماتها واليقين فيها . وفي نهاية الدراسة وضعت خاتمة قصيرة دونت فيها بعض النتائج الهامة التي خرجت بها من كل ما ذكرت .

الباب الأول
حياة ابن حزم وتعليمه

الفصل الأول:- حياة ا بن حزم والخلفية السياسية والاجتماعية
الفصل الثاني :- تعليمه وتطور تفكيره
الفصل الثالث :- شخصية ابن حزم
الفصل الرابع :- اهتمامات ابن حزم الفكرية وأعماله

الفصل الأول

حياة ابن حزم والخلفية السياسية والاجتماعية

الفصل الأول

حياة ابن حزم والخلفية السياسية والاجتماعية

اعتقد أن دراسة مفكر وأديب وفقيه كابن حزم ، في جانب من جوانب تفكيره أو في مجموعها ، دون الرجوع إلي حياته والظروف الاجتماعية والسياسية التي مر بها يفقد فكره معني هاما فيه أن لم يشوهه . أن دراسة إنتاج المفكر وأعماله الفكرية وكأنها أتت من خارج العالم الذي يعيشه الناس ، يعطي القارئ شريحة واحدة فقط من شرائح متعددة من المعاني متداخلة ومترابطة . واجب الباحث أن ينظر لهذه المعاني كلها وعلاقتها ببعض ، حتى يفهم ويستفيد من خبرة المفكر الذي يدرسه ويفيد قارئه أيضا .

ابن حزم ظاهرة فكرية ظهرت في القرن الرابع الهجري في الأندلس . كي نفهمها بدقة كان من الضروري التعرض إلي حياته والظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها والتي كان لها الأثر في نموه الفكري واختياراته الفكرية . إن دراسة المفكر في ضوء البيئة السياسية والاجتماعية التي ظهر فيها بدأت عمليا علي يد برتراند رسل في كتابه " تاريخ الفلسفة الغربية " . وعملي هنا سيكون استمرارا لهذا المدخل الجديد نسبيا في عرض الفكر وتقييمه .

لقد تناول كثير من المؤرخين لسيرة ابن حزم جوانب حياته وظروف عصره وكأنها شيء منفصل تماما عن اهتماماته الفكرية . سأحاول فيما يلي أن أبين دور حياته وظروفها السياسية والاجتماعية في اهتماماته واختياراته الفكرية .

ولد ابن حزم في بلد كان فردوس زمانه في البلاد الإسلامية – اعني الأندلس – اسمه الكامل " علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف

" [1] وكنيته أبو محمد . يقول المراكشي انه قرأ اسمه هذا بخط يده علي ظهر كتاب من تصانيفه .

اتفق معظم المؤرخين القدامى علي هذه التسمية . غير أننا نجد اختلافات كثيرة ، وبالذات عند الباحثين المحدثين . ، حول أصله العرقي . رغم أننا لا نقبل العرقية ولا نعتبرها عاملا واضحا يمكن عزله وبالتالي يمكن بيان تأثيره في سلوك الإنسان وتفكيره ، إلا أننا رأينا وجوب الإشارة لهذه النقطة نظرا لان بعض علماء الغرب جعل منها قضية عامة تتعلق بالعبقرية والشعوب التي يمكن أن توجد فيها هذه الخاصية .

رد المؤرخ الأسباني سانتشيت البرانس "في دراسة مستفيضة عبقرية ابن حزم إلي خصائص سلالته الأسبانية " [2] وقد سايره في التأكيد علي انتماء ابن حزم إلي السلالة الأسبانية دوزي ونيكلسون وجولد زيهر . [3]

يوضح المؤرخ الأسباني سانتشيت في كتابه "ابن حزم قمة أسبانيا " رأيه فيقول : "أننا نستطيع أن نفهم ابن حزم فحسب إذا وضعناه وسط سلالته الأسبانية " [4] ما يريده سانتشيت التأكيد على أن ابن حزم مفكر أوربي وان عبقريته الفكرية لن يتضح معناها إلا إذا درسناها في هذا الإطار . اعتقد أن من الواجب علي ما دمت اربط بين الفكر وظروف الحياة التي يعيشها المفكر أن انظر في هذه الدعوى ليري القارئ معي أن كان من الممكن أصلا إثبات نسب ابن حزم الأسباني الأوروبي .

---

[1] المراكشي (عبد الواحد) ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، تحقيق محمد العريان ومحمد العربي ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، 1940 ، صفحة 46

[2] الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1977 ، صفحة 9

[3] عبد الكريم خليفة ، ابن حزم الاندلسي ، بيروت ، صفحة 11

[4] الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم ، صفحة 137

في البداية نقول أن هناك اختلاف بين الباحثين - قدماء ومحدثين - حول أصله الأسباني . من خلال وجهات النظر المختلفة لديهم ، يمكننا أن نقسمهم إلي فئتين :

تؤكد الفئة الأولي علي انتماء ابن حزم إلي العجم الأسبان ويتصدرها أبو مروان ابن حيان . يقول أبن حيان " كان من غرائبه انتمائه في فارس ، وإتباع أهل بيته له في ذلك . بعد حقبه من الزمن تولي فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه ، احمد بن سعيد ابن حزم لبني أمية أولياء نعمته ، لا عن صحة ولاية لهم عليه، فقد عهده الناس خامل الأبوة ، مولده الاورمة من عجم "لبله" وجده الأدنى حديث عهد بالإسلام ... حتى تخطي علىٌ هذا على رابية "لبله"، فارتقي قلعة اصطخر من ارض فارس ، فالله اعلم كيف ترقاها .[1] هذه رواية مؤرخ قديم وهو الوحيد من القدماء الذي أكد نسبة ابن حزم للعجم الأسبان .

بالنسبة للمحدثين ، نجد الدكتور طه الحاجري يستند في كتابه "ابن حزم صورة اندلسية" على هذه الرواية ويري فيها اليقين ، اعتقادا منه أن "صناعة الأنساب وتلفيقها وتنسيقها صناعة كانت رائجة في الأندلس رواجها في العراق ، وانه ليقل أن نجد رجلا من الموالي من أهل المشرق إلا وله نسب عربي نسقت فيه الأسماء العربية اسما وراء اسم ، .. لينتقل بذلك من الضعة التي وسم بها الشعب المقهور في بلده، المغلوب على أمره ، إلى عزة الشعب الغالب الفاتح المنتصر"[2]. بناء على هذه الحجة يساير الدكتور الحاجري ابن حيان ويقول :"إن ابن حزم خرج من أسره من أهل أسبانيا الغربية ، كانت تقيم في لبله ، وكانت تدين بالنصرانية ، وظلت على نصرانيتها بعد الفتح الإسلامي أمدا غير

---

[1] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، تحقيق احسان عباس ، دار ادر ، بيروت ، ج 12 ، ص 251 .
[2] طه الحاجري ، ابن حزم صورة اندلسية ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص 14.

قصير ، حتى اعتنق حزم ، الذي يحمل اسمه وينتسب إليه صاحبنا الإسلام "[1].

أما عن الفئة الثانية فهي ترد سلالة ابن حزم إلى اصل فارسي وتؤكد ولائه لبني أمية ، وهذه الفئة تضم كافة المؤرخين القدماء ، والباحثين المحدثين خلاف سالفي الذكر . بالنسبة لآراء هذه الفئة سأهتم بوجه خاص بما أثبته الفقيه الورع الحميدي تلميذ ابن حزم في كتابه "جذوة المقتبس " والذي يقول فيه : "على بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد ، أصله من الفرس ، وجده الاقصي في الإسلام اسمه يزيد مولي ليزيد بن أبي سفيان "[2] ولعله يساير أستاذه ابن حزم فيما يقوله عن نسبه [3].

يتوالى المؤرخون في إثبات نسب ابن حزم الفارسي وولائه الأموي [4] ، وقد جمع قولهم جميعا "الاتابكي" إذ يقول : "علي بن احمد بن سعيد ، ابن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان ابن يزيد ، مولي يزيد بن أبي سفيان بن صخر بن حرب بن أمية الأموي الفارسي الأصل ثم القرطبي المعروف بابن حزم "[5] ، وزاد ابن خلكان "وجده يزيد أول من دخل الأندلس من آبائه "[6]

---

(1) المصدر السابق ، ص 17 .

(2) الحميدي (أبي عبد الله) حذوه المقتبس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1966 ، ص 308 .

(3) قال ابو محمد مفتخرا بنسبه الفارسي وولائه الأموي :

سمابي ساسان ودارا وبعدهـــم قريش العلي اعياصـــــها والعنابس

فما أخرت حرب مراتب سؤددي ولا قعدت بي عن ذري المجد فارس

(4) اثبت ذلك ابن بسام فى "الذخيرة " المجلد الاول ، القسم الاول ، ص 142 ، وابن بشكوان ، في "الصلة " ج 2 ، ص 395 ، والذهبي فى "تذكره الحفاظ "، ج 3 ، ص 407 ، وياقوت الحموي في "معجم الأدباء " ، ج 12 ، ص 236 ، والضبي فى "البغية"، ص 384 ، وابن خلكان فى "وفيات الأعيان"، ج 3 ، ص 13 ، والبغدادي في "هدية العارفين "، ج 1 ، ص 690 ، وفي المجلد الاول من دائرة المعارف الإسلامية ، ص 360 ، وفي "البداية والنهاية" لابن كثير ، ج 12 ، ص 91 .

(5) الاتابكي ، النجوم الزاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، جـ 3 ، ص 13 .

(6) ابن خالكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق احسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، 1970 ، ج 3 ، ص 13

في المحدثين يؤكد الأستاذ عبد الكريم خليفة على انه "ليس هناك ما يدعو ابن حزم للانتساب إلى الفرس دون الأسبان ، فهم جميعا من العجم وليسوا عربا ، وكان الأولون وثنيين يعبدون النار بينما كان الثانون مسيحيين ، ولا يوجد أي داعي لابن حزم يدفعه إلى أن ينتسب في الوثنيين دون المسيحيين المتدينين بدين سماوي".[1]

للأسف لم تسعفنا المصادر بمعلومات واضحة عن أم ابن حزم، ولم نجد اى إشارة لها من قبل المؤرخين . الغريب أن ابن حزم نفسه لم يذكر أمه مع انه ذكر أبيه عدة مرات . بل ذكر الكثير من النساء بأسمائهن في كتابه "طوق الحمامة " عدا عن كتابته لرسالة في "أسماء أمهات الخلفاء". هل لم يكن لأمه دور فعال في نشأته ؟ هل لم يعرفها معرفة واعية ؟ لا اعتقد بأنه غاب عن ذهن من عالج فن الحب وأنواعه ، ذكر أمه لو انه عرفها في سن وعيه . قد يجوز لنا أن نخمن بأنها شقراء الشعر من معرفتنا بميل أبيه لشقر الشعور [2]، وهو ميل نجده عند ابن حزم نفسه [3].

بخصوص قضية نسب أبيه ، لا اعتقد أن أياً من الفئتين استطاعت تثبيت رأيها بطريقة حاسمة في غيبة دليل أو أدلة تاريخية مُرضيّة تماما .

يمكنني أن استعرض نواحي القوة والضعف في رأي الفئتين في التالي :

1. يمثل كلام ابن حيان وجه نظر تاريخية فردية إذا ما قورنت بوجهة نظر باقي المؤرخين المسلمين . لكننا نعلم أن اغلب المؤرخين لا يزيد عملهم على النقل دون التمحيص . أضف لهذا أن ابن حيان متعاطف مع ابن حزم غير متحيز ضده كما هو واضح من فحوي كلامه جملة .

---

[1] عبد الكريم خليفة ، ابن حزم الاندلسي ، ص 175 .
[2] طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1975 ، 98 .
[3] نفس المصدر ، ص 98 .

2. للأسف لا يعطي ابن حيان تفسيرا للسبب الذي جعل ابن حزم يغير نسبه إن صدقنا هذه الدعوى . واضح من كلام الأستاذ عبد الكريم خليفة غياب أي سبب ديني لهذا . نضيف لهذا انه ليس هناك فيما يبدو أي إحساس بالضعة لهزيمة أسبانيا أمام جيوش المسلمين ، ومحاولة الهروب من هذا الإحساس بالانتماء للفرس ، لان جيوش الفرس هزمت أمام جيوش المسلمين . لكن يبدو من كلام ابن حزم انه ينظر بإجلال كبير لماضي فارس ، ولعله لم يجد في ماضي أسبانيا مثل هذا الذي وجده في ماضي فارس ، ومع هذا فان قارئ رسالة ابن حزم في "فضائل أهل الأندلس"[1] لا يري في كاتبها إحساسا بالضِعْة لانتسابه لأسبانيا ومحاولة الهرب لأمجاد المشرق .
3. يبدو من حديث ابن حزم في رسالة "طوق الحمامة " عن عواطفه الصدق . كذلك فهو يعتز بان أفضل خصاله الوفاء وعزة النفس [2] فلماذا يكذب في نسبه دون داعٍ ؟.
4. لا يمكن أن نأخذ كلام الدكتور طه الحاجري على انه حجة لان ابن حزم لم ينسب نفسه للعرب ، وبالتالي فكلام الدكتور الحاجري لا علاقة له بموضوعنا .
5. أليس من الجائز أن يكون كلام ابن حزم وابن حيان صادقا ؟ بمعني أن ابن حزم في أصله العرقي خليط يمثل في فرع منه فارس وفي آخر الأندلس ؟ . هذا احتمال كبير خصوصا في حضارة اندمجت فيها الشعوب بحيث تداعت العرقية الصرفة بشكل واضح .

أيا كان الأمر إن ما يمكننا أن نؤكده هو إن ابن حزم كظاهرة فكرية لا تفهم إلاّ في إطار الفكر العربي الإسلامي والحضارة العربية

---

[1] رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق احسان عباس ، الدار العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1981 ، جـ 2 .

[2] ابن حزم ، طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، ص 256.

الإسلامية . وان اختياراته الفكرية ضمن هذا الفكر وهذه الحضارة أملتها ظروف الحياة التي عاشها في الأندلس الإسلامية. هذا هو المهم وهذا ما سنشغل أنفسنا به .

ولد ابن حزم على ما يذكر صاعد "آخر يوم من شهر رمضان سنة أربع وثمانون وثلاثمائة وهو ابن اثنين وسبعين سنة إلا شهرا " [1] .نشأ في قرطبة مسقط رأسه . تتفق المصادر التاريخية على أن اصل أسرته من بلدة "منت ليشم" بإقليم"لبله" انتقلت إلى قرطبة واستقرت بها.[2] لا نعرف بالضبط تاريخ انتقالها . ولا الدافع الذي دفعها إلى التخلي عن موطنها الأصلي . هناك احتمال بأن تكون هذه الهجرة جاءت اثر هجمات النورمانديين والفِرنجة على ذلك الإقليم – في النصف الأول من القرن الثالث الهجري ، وعلى وجه التقريب في عهد الخليفة محمد بن عبد الرحمن الثاني (238-273 هـ) ، مما دعى الأسرة إلى البحث عن المكان الذي تأنس فيه الاستقرار والهدوء . ولم تجد أمامها في ذلك الوقت سوي قرطبة ، المعقل الأمين الذي بدا يتبوأ لريادة الغرب الإسلامي حضاريا .

يري بعض الباحثين المحدثين أن "حزم " هو الذي هاجر من إقليم لبله إلى قرطبة ، ويأتي هذا الاعتقاد بناء على الدور الذي يمثله "حزم" في تاريخ الأسرة مما جعلها تنتسب إليه . غير أننا نجد رواية أخري انفرد بها ياقوت نقلا عن محمد بن طرخان الذي قال : "قال لي محمد بن العربي : أن أبا محمد بن حزم ولد بقرطبة ، وجده سعيد ولد "بأونبه"ثم انتقل إلى قرطبة وولي فيها الوزارة ".[1] يدلنا

---

[1] صاعد الاندلسي ، طبقات الأمم ، نشر الأب لويس شيخو ، بيروت ، 1912 ص 75-77 .- يقصد بالجملة الأخيرة انه عاش المدة المذكورة .

[2] يقول صاعد "واصل آبائه الأولين من قرية "منت ليشم "من إقليم "الزاوية من عمل " اونبه " من "كوره" "لبله" من غرب الأندلس .وسكن هو وأباه قرطبة .ونالا فيها جاها عريضا ، طبقات الأمم ، ص 75-77 . و "لبله" اسم لمدينة ولإقليم في جنوب غرب الأندلس تقع إلى الغرب من اشبيله على مسافة خمسين كيلومترا . يمتد الإقليم حتى حدود اكشبونة في الشمال . أما "منت ليشم" أو "منتتلجم" فقد جاء ذكرها على أنها قرية صغيرة من إعمال "لبله" كانت ملكا لابن حزم .

[1] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، دار المستشرق ، بيروت ، جـ 12 ، ص 240 .

هذا على أن أسرة ابن حزم كانت تتمتع بمكانة بارزة في الحياة السياسية منذ انتقالها إلى قرطبة وان "سعيد " أول من انتقل إليها، وهو الذي بني أمجادها حيث تولي منصب الوزارة ، ربما في عهد المستنصر الأموي الذي قضي نحبه في اليوم الثاني من صفر عام 366 هـ . لقد امن الحَكم ولاية العهد لابنه الطفل هشام المؤيد ، الذي كان عمره احد عشر عاما عند وفاة الحكم . وكانت أمه صبح هي التي تشرف على أمره ، وتتمتع بالنفوذ المطلق منذ توليه الحكم . استطاع ابن أبي عامر "المنصور" احد موظفي الدولة أن يكسب عطف السيدة صبح ، فأسندت إليه بعض المناصب الهامة في القصر . وتمكن بفضل ذكائه أن يصل إلى منصب الحجابة ، وان يتولى تدبير الممالك ، بينما كان الخليفة الصوري هشام محجوبا في قصره . ليس له من الحكم سوي الرمز . أحاط المنصور نفسه بطبقة من رجال الأندلس النابهين فكان منهم الشعراء والأدباء والعلماء والفقهاء . من بينهم نجد والد الإمام أبي محمد ، احمد بن سعيد بن حزم ، الذي شغل منصب الوزارة . يصفه ابن حيان : "الوزير المعقل في زمانه ، الراجح في ميزانه ، ...، كان احد العلماء من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن أبي عامر ، ووزر لابنه المظفر من بعده "[2]

يلخص لنا ابن الابّار قصة ارتقاء المنصور العامري الحكم واستقلاله بإمارة الدولة دون الخليفة الأموي ثم دخوله التاريخ كمؤسس للدولة العامرية في الأندلس بقوله : "تصرف أول أمره في الوكالة لصبح أم هشام . والنظر في أموالها وضياعها ، ... ، ولما انقض العدو على اثر ذلك وخيف الاضطراب ، ولم يكن عند المصحفي [1] عناء و لا دفاع . ضمن محمد بن أبي عامر لصبح أم هشام سكون الحال وزوال

---

[2] المصدر السابق ، ص 250 . كذلك انظر ، ابن بسام الذخيرة ، القسم الاول ، المجلد الاول ، ص 142 .

[1] جعفر بن عثمان المصحفي ، الحاجب الأول للحَكم المستنصر ولابنه هشام المؤيد من بعده ، تمكن المنصور من الدس له وقتله حتى يرتقي مكانته .

الخوف واستقرار الملك لابنها . على أن يُمد بالأموال . فدانت له أقطار الأندلس كلها وأمنت له ، ولم يضطرب عليه منها شيء أيام حياته بحسن سياسته وعظم هيبته ، ... ، فما زال يبطش بأعدائه إلى أن صار الخليفة حينئذ – هشام بن الحكم – ليس له من الأمر غير الاسم "[2] .

لقد تمكن المنصور من الوقوف في وجه القشتاليين الذين اغتنموا فرصه موت الحكم المستنصر وقاموا بغارات متوالية على المناطق الخاضعة للدولة . ولعل هذا كان من أهم العوامل التي أدت إلى تثبيته . بعد أن اطمأن إلى استتاب الأمن والدعة في البلاد ، بدأ في تصعيد منصبه . فأمر بالدعاء له على المنابر ، ونقش اسمه على السكة ، وأصبحت الكتب والأوامر تصدر باسمه . ثم انشأ مدينة الزاهرة سنة 368 هـ على نهر قرطبة ، بعد أن حشد لها الصناع وجلب لها الآلات الجليلة ، وتوسع في مخططها ، وبالغ في رفع أسوارها . وشحنها بأسلحته وأمواله ، وخصص ما حولها لوزرائه وقواده وحجابه ، فابتنوا بها كبار الدور والقصور . لقد أصبح ابن أبي عامر سيد البلاد . رغم ذلك لم يدعو إلى نفسه بالخلافة ، خوفا من اشتعال الفتنة والثورة من الداخل ، لعدم انتمائه للبيت الأموي .

يحدثنا ابن حزم في رسالة "نقط العروس" أن المنصور فكر في أن يتسمى بالخلافة لكنه تراجع بعد المشاورة . يقول ابن حزم : "والمنصور محمد بن أبي عامر أراد ذلك وجمع للمشورة فيه قوما من خواصه فيهم ابن عياش وابن فطيس وأبي رحمه الله ، فأما ابن عياش وابن فطيس فصوبا ذلك له ، و أما أبي رحمه الله فقال لهم : إني أخاف من هذا تحريك ساكن . والأمور كلها بيدك . ومثلك لا ينافس في هذا المعني ".[1]

---

[2] ابن الابار ، الحلة السيراء ، تحقيق حسين مؤنس ، الدار العربية للطباعة والنشر، القاهرة ، 1963، ص 268 .

[1] ابن حزم ، رسالة نقط العروس ، موجودة ضمن "الرسائل"، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للنشر ، بيروت ، جـ 2 ، ص 86 .

توضح هذه القصة مدي القوي التي كان يتمتع بها عامة الناس في الحكم وتحديد شخص الخليفة . كذلك تبين القصة بُعد نظر احمد بن سعيد وفهمه الدقيق لقوة الشعب . وهذا هو ما رآه المنصور فيه على ما يبدو . إذ أن المنصور كان قد استوزره قبل سائر أصحابه في سنة 381 هـ . وبلغ من ثقته به أن كان يستخلفه على المملكة في أوقات معينة .

في عام 370 هـ انتقل المنصور إلى قصره بالزاهرة مبتعدا عن مدينة قرطبة مقر الخليفة الأموي . انتقل بانتقاله وزيره احمد بن سعيد وأسرته من دورهم القديمة الواقعة في الجانب الغربي من قرطبة إلى قصرهم الجديد بمدينة المنصور ، بعد أن أصبحت المقر الفعلي لإدارة دفة البلاد . تبين الملاحظات المتناثرة التي يوردها ابن حزم في "طوق الحمامة"مدي فخامة القصر الذي قضي فيه مراحل حياته الأولي في ذلك الوسط المترف وبين الجواري اللائي كن على حظ كبير من الثقافة الأدبية والفنية . وما يحيط بالقصر من حدائق ومشارف جميلة تطل على مدينة قرطبة بالكامل .[2] فكأن ابن حزم قد حظي بأفضل ثمرات الحضارة التي وصلت لها الأندلس حتى وقته .

لقد كانت فترة عهد الدولة العامرية (الأموية اسميا) من أزهر عهود الأندلس - لا من الناحية السياسية فقط – بل من نواحي أخري عديدة خصوصا العلمية ، حتى أصبحت الأندلس عامة وقرطبة خاصة أكبر مثابة للآثار الأدبية العربية .

لاشك أن العصر الأموي عموما يمثل عصر العرب الذهبي في الأندلس من حيث نهضة الأدب والعلوم والفنون وازدهار العمران. ففي هذا العهد بنيت المساجد والقصور والمدارس والمكتبات وأنشئت الحدائق والبساتين حتى أن قرطبة غدت تنافس بغداد في المشرق .

قال الحجاري في وصف قرطبة : "كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الإسلام ، ومجتمع أعلام الأنام ، بها أستقر سرير الخلافة المروانية ، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية واليمانية ، واليها

[2] طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، ص 222 – 249 .

كانت الرحلة في الرواية ، إذ كانت مركز الكرماء ، ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد ".[1]

وقد أشاد الكثير من المؤرخين بالمركز العلمي والحضاري الذي حظيت به قرطبة خاصة والأندلس عامة في عهد الدولة الأموية . قال ابن حزم :"اخبرني تليد الفتي ، وكان على خزانة العلوم بقصر بني مروان بالأندلس ، أن عدد الفهارس التي كانت فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، في كل فهرسة خمسون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين فقط".[2]

وسط هذه الحياة الاجتماعية المترفة ، وهذا الوسط المتحضر ، نشأ ابن حزم في قصر أبيه الوزير ضمن أفراد الطبقة الأرستقراطية التي كانت تسكن قصور الزاهرة .

استمرت فترة إمارة المنصور نحو سبعة وعشرين سنة وفي أواخر رمضان عام 392 هـ مرض مرضا شديدا أدى إلى وفاته . تولى بعده منصب الحجابة ابنه عبد الملك الملقب "بالمظفر".

بموت المنصور تنفس الناقمون عليه من الصقالبة والأسبان الصعداء ، وغمرتهم موجة الفرح ، فلقد دمر المنصور بلادهم واكتسح حصونهم ومعاقلهم وشرد جيوشهم وأذلهم وأزال سيادتهم . فظن بعضهم أن "الفرصة سنحت للتحرر من نير الحكم القائم والعودة إلى نظام الخلافة .ولكن السلطات العامرية كانت ساهرة ، فقبض في الحال على عدد من المحرضين ،.....،وأستتب الأمن لعبد الملك "[1] ، الذي ورث الكثير من صفات أبيه واجتمع الناس على حبه لعدله ، وإنسانيته، وحمايته للشرع ، وسهره على الرعية . ويذكر انه مما تقرب به إلى قلوب الناس انه اسقط سدس الجباية على جميع البلاد .

---

[1] المقري ، نفح الطيب ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، 1968 ، جـ 1 ، ص 153 .
[2] ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ، ص 100 .
[1] محمد عنان ، الدولة العامرية ، مكتبة مطبعة مصر ، القاهرة ، 1980 ن ص 115 .

ظلّ احمد بن سعيد بن حزم في منصب الوزارة الذي تقلده من أيام المنصور ، واستمرت أسرة ابن حزم على علاقتها الوطيدة مع البيت العامري ، حتى أننا نجد صاحبنا أبو محمد بن حزم ، بين مجالس المظفر الأدبية سنة 396 . يستمع في صحبه والده إلى المطارحات الشعرية والمحاورات الفكرية [2] ، يبدو من هذا أن احمد بن سعيد كان يعد ابنه الإعداد السليم فكريا باعتبار أن هذا الإعداد هو السُلّم الحقيقي للتقدم السياسي .

"حكم عبد الملك المظفر ستة أعوام وبضعة اشهر ، قضي معظمها في متابعة الغزو ،...، ولم يقع تبديل في طرق الحكم ، فكان الخليفة هشام كعهدة أيام المنصور محجوباً في قصر"[3] .

توفي المظفر في ظروف غامضة ، وأعقبه أخوه عبد الرحمن المنصور الملقب "بشنجوال"وتولي الحجابة لهشام المؤيد ، وجلس غداة وفاة أخيه بقصر الزاهرة ، غير أنه لم يرث شيئا من صفات أبيه وأخيه ، فابتعد عن الدين وطعن فيه قولاً وفعلاً ، وهمّ بالانهماك في الشرب ومتابعة المحرمات ، واشتهر بالزندقة ، فكان نحسا علي نفسه وعلى أهل الأندلس قاطبة[4] .

بدأت طلائع الثورة وأمارات التغير من قبل العامة والخاصة في الظهور وبالذات ممن ينتمون إلى بني مروان . لم يهتم عبد الرحمن هذا بما يجري حوله وما يحاك ضده بل حدثته نفسه بأن يصبح ولي عهد للخليفة هشام المؤيد . وبالفعل تمكن من إقناع الخليفة بإصدار مرسوم يتولى بموجبه عبد الرحمن منصب ولاية العهد ، وتمّ تعميم المرسوم على كافة أرجاء الأندلس. ما أن شاع الخبر في قرطبة وما حولها ، حتى بدأت الأحقاد تتوقد وتطلع البعض للعمل الفعلي ، عندها انتهز أحد أحفاد عبد الرحمن الناصر – محمد بن عبد الرحمن ابن عبد

---

[2] الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 225 .
[3] محمد عنان ، الدولة العامرية ، ص 122 .
[4] قارن محمد عنان ، الدولة العامرية ، ص 129 -130.

الجبار – الفرصة ، وقاد ثورة استولي بها على قصر الخليفة ولقب نفسه بالمهدي وقتل عبد الرحمن المنصور في اليوم الثالث من رجب 399 هـ .

بهذه الثورة بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الأندلس عامة وقرطبة خاصة – مرحلة الصراعات السياسية – بعد استقرار وهدوء استمر فترة غير قصيرة .

دالت الدولة العامرية المتخفية تحت الراية الأموية ، وسعدت قرطبة بالنصر الأموي .كانت العامة أكثر سعادة على حين تحفظت الطبقة الوسطي ولم تظهر مناصرتها للمهدي ، إذ أنها أحست بخطر هذه الثورة على مستقبلها منذ البداية . ذلك انه عندما دخل المهدي برجاله مدينة الزاهرة أمر بنقل الأشياء الثمينة فيها ، ولم يمانع في النهب والتدمير . وما أن ارتقي سدة الحكم لم تتبين فيه الفضائل المطلوبة في الحاكم ، بل كان قاسيا ، أحمقا غارقا في ملذاته "اعتمد على قوته التي تتألف من أراذل العامة واسافلهم ، وعارض بهم أجناد الدولة . أهل الدربة والحنكة ، واستوزر رجالا من الطبقة الدنيا ، وعلى هذا النحو اعتبر العامة من أهل قرطبة تولية المهدي انتصارا لهم "[1].

خشي المهدي أن يصبح اسم هشام المؤيد راية تلتقي عندها كل الجماعات التي أساء إليها . فأشاع بين الناس موت هشام وكان قد زج به في السجن ، واظهر للناس جثة ادعي أنها هشام ودفن بشهادة العامة والخاصة .

تغير مجري الحياة في قرطبة – موطن صاحبنا ابن حزم – وبدأت حياة ابن حزم تتغير فعلي اثر ثورة المهدي لقي المحنة الأولي حيث دمرت دورهم بمدينة الزاهرة ، وأقصي والده من منصبه السياسي الذي وزر فيه للمنصور ولابنه المظفر بل ولعبد الرحمن "شنجوال"على ما يبدو الذي حكم لمدة لا تزيد عن ثلاثة اشهر .

---

[1] د. السيد عبد العزيز ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، دار المعارف ، لبنان ، 1962 ، ص 348 . ثم قارن ابن عذارى "البيان المغرب" ، جـ 3 ، ص 74 ، نقلا عن شاهد عيان .

يحدثنا ابن حزم عن محنته هذه في "طوق الحمامة" فيقول : "انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة . وانتقلت أنا بانتقاله وذلك في جمادى الآخرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة "[1] اصطلي صاحبنا ابن حزم بنيران الفتنة التي أحدثها المهدي والتي لم تقف عند حد القضاء على دولة بني عامر، بل عصفت بالنظام والأمن ومزقت وحدة الأمة ، ودفعت أبناء قرطبة إلى معترك مروع من الفتن . رغم هذا يبدو أن "أبا عمر"احمد بن سعيد والد صاحبنا نال الأمان أثناء هجوم المهدي ورجاله على الزاهرة ، إذ ما نلبث قليلا حتى نجده انضم إلى جانب المهدي وظفر بتقديره ، وبلغت ثقته به أن أرسله مفاوضا عنه إلى سليمان بن هشام الناصر الذي حاصر قصر الخلافة مع بعض الجماعات الثائرة على أيام المهدي . وقد منحه ذلك شيئا من الهدوء والطمأنينة . لكن أهالي قرطبة كان لهم موقفهم من المهدي بعد أن عرفوا نواياه الاستبدادية ، واعتبروا انه السبب في كل ما حل بقرطبة من فساد ودمار منذ قيامه على هشام المؤيد وقتله له . لذا فقد نفروا منه ، وشغبوا عليه ، وتمكنوا من قتله . كانت تلك كارثة أخري لأسرة ابن حزم ، حيث ظهر هشام المؤيد حيا ، وبايعه أهالي قرطبة بالخلافة ، فدفعت الأسرة ثمن انقلابها في الولاء غالياً ، وذلك بالاعتقال والتعذيب .

يحدثنا ابن حزم عن هذه الفترة "ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته ، وامتحّنا بالاعتقال والترقيب والاغرام الفادح والاستئثار ، وارزمت الفتنة وألقت باعها وعمت الناس وخصتنا[1] ". في هذه الأثناء أطبقت على ابن حزم سلسلة من النكبات . إذ عانت قرطبة موطنه من حصار البربر ، مما أدي إلى نقص مواردها وتفشي الأمراض فيها . فكان من ضحاياها "أبو بكر بن

---

[1] طوق الحمامة ، فاروق سعد ، ص 250 .

[1] ابن حزم ن طوق الحمامة ، ص 251.

حزم "شقيق صاحبنا . وعنه يقول : "توفي أخي رحمه الله في الطاعون الواقع بقرطبة في شهر ذي القعدة سنة احدي وأربعمائة وهو ابن اثنين وعشرين سنة "[2] . ثم دهته فاجعة موت أبيه وهو يقاسى أصعب الظروف نتيجة الاضطهاد الداخلي والحصار الخارجي .قال أبو محمد "توفي أبي الوزير رحمه الله ونحن في هذه الأحوال بعد صلاة العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنين وأربعمائة" [3] ثم كانت محنته الكبرى عام 404 هـ وهو عام دخول الخليفة المستعين سليمان ابن الحكم وجنود البربر قرطبة . قال أبو محمد في وصفه للمستعين ودخوله قرطبة:"كان شؤم الأندلس وشؤم قومه وهو الذي سلط جندا من البربر ، فأخلو مدينة الزاهرة وجمهور قرطبة ،...، واخلوا ما حول قرطبة من القرى والمنازل والمدن وافنوا أهلها بالقتل والسبي "[4]

ضاقت بابن حزم الحياة في قرطبة [5] بعد قيام الفتنة واجتياح جنود البربر منازل أسرته . فهاجر إلى المرية ومكث بها ثلاث سنوات . كانت المرية آن ذاك تابعة لنفوذ العامريين إذ كان يحكمها خيران العامري الصقلبي . قال أبو محمد في ذكر انتقاله من قرطبة إلى المرية : "ضرب الدهر ضرباته واجلينا عن منازلنا وتغلب علينا جند البربر ، فخرجت عن قرطبة أول محرم سنة أربع وأربعمائة [1] وفي خبر آخر يقول :"ألقت الفتنة جرانها ووقع انتهاك جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة ونزولهم فيها،...،[2] وتقلبت بي الأمور إلي الخروج من قرطبة وسكني مدينة المرية "[3]

---

[2] المصدر السابق ، ص 260 .

[3] المصدر السابق ، ص 251

[4] ابن حزم ،جمهرة انساب العرب ،ص 101.

[5] ذكر أبو محمد انه في غمار الخطوب التي مر بها في قرطبة أن ذاك فجع بجارية له اسمها نعم كان يميل لها ميلا شديدا حتى أقام بعد وفاتها سبعة اشهر لايتجرد عن ثيابه . انظر" طوق الحمامة ، ص 252

[1] ابن حزم ، طوق الحمامة ،ص 252.

[2] ورد خطأ مكرر في تحقيق د. فاروق سعد " وكان مسكن أبي عبد الله بالجانب الشرقي ببلاط مغيث ".

أي حياة هذه التي تفتحت عليها عينه بغثة ؟ نكبات تتوالى وهو دون سن العشرين ، غادر مسقط رأسه بعد أن ذاق فيه طعم طفولة سعيدة بين القصور والجواري ومجالس أهل العلم والساسة . فارق الأهل والأصدقاء ، ووجد نفسه في مواجهة ظروف حياتية صعبة ، شردت أسرته عن دورها وسلبت أموالها ، كذلك رأى استفحال أمر النصارى وضعف أمر المسلمين واستعانتهم بعضهم على بعض بأعدائهم . كل ذلك بلا شك ترك جراحا عميقة في نفسه . يبدو انه بدأ يشعر بوجوب العمل لبلاده وقومه ودينه وأن عليه أن يحمل العبء ويخوض لجة السياسة بكل ما تستلزمه من ألوان النضال والتدبير.

بدأ ابن حزم في المرية حياة جديدة . شعر بنوع من الاستقرار والهدوء مكنه من مواصلة تعليمه . لكن باله لم يهدأ فرغم تحسره على ماض جميل ضاع إلا انه انس في نفسه القوة والقدرة على الاستمرار في الحياة .

يصف لنا ابن حزم دورهم في قرطبة متحسرا "ولقد اخبرني بعض الواردين من قرطبة وقد استخبرته عنها ، انه رأي دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها ، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها ، وغيرها البلى فصارت صحاري مجدبة بعد العمران وفيافي موحشة بعد الإنس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعاب مفزعة بعد الأمن ، ومأوي للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث ".[1] لم يطل الهدوء بابن حزم في المرية ، فقد قامت الاضطرابات من جديد بنشوب النزاع بين الأمويين في قرطبة ويمثلهم "المستعين"وبني حمود (وهم علويين كان

والصحيح أن بلاط مغيث بالجانب الغربي من قرطبة وقد ذكر ابن حزم ذلك في عدة مواضع من نفس الكتاب .

انظر في هذا الخصوص نفس الكتاب ، 227-251.من تحقيق إحسان عباس ، ثم ص 220-250. من تحقيق فاروق سعد .

[3] طوق الحمامة ،ص 261.

[1] المصدر السابق ، ص 220 .

لهم سلطان بمدينة سبتة بالمغرب) حيث انتهي أمر الخلافة لعلي بن حمود عام 407 هـ بعد تحالفه مع خيران صاحب المرية الذي كان يزعم الولاء للأمويين . لقد أصبح ابن حزم محاطا بالشبه من قبل خيران باعتباره أموي الولاء وقد ورث ذلك عن جده ، قال أبو محمد : ".... انقطعت دولة بني مروان وقتل سليمان الظافر أمير المؤمنين ، وظهرت دولة الطالبية وبويع علي بن حمود الحسني، المسمي بالناصر بالخلافة ، وتغلب علي قرطبة وتملكها واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين بأقطار الأندلس".[2] ما هي إلا فترة الاستقرار لبني حمود وحليفهم خيران في الحكم حتى امتدت يد خيران إلى ابن حزم وزج به في السجن، وبذلك ذاق من جديد المحنة ، وبعد اشهر أطلق سراحه ونفي خارج المرية . يقول أبو محمد : "وفي اثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية ، إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين – وقد انتقم الله منهم - عني وعن محمد بن إسحاق صاحبي إنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية ، فاعتقلنا عند نفسه اشهر ثم أخرجنا على وجه التغريب فصرنا إلى حصن القصر".[3] بدأ ابن حزم بعد ذلك مرحلة جديدة من حياته إذ ما أن سمع بظهور الخليفة المرتضي (عبد الحمن بن محمد الأموي)[4] في بلنسيه داعيا للحزب الأموي ، حتى سارع إلى مناصرته . قال أبو محمد : "ركبنا البحر قاصدين بلنسيه عند ظهور أمير المؤمنين المرتضي عبد الرحمن بن محمد " . وقد فوجئ ابن حزم عندما وجد أمامه في بلنسيه خيران الصقلبي إلى جانب الخليفة المرتضي يجند له الجند ويحشد له الأتباع . سار صاحبنا في الجيش الذي أعده المرتضي متجها إلى قرطبة . غير انه أثناء مرور الجيش بغرناطة نشبت الحرب مع واليها الصنهاجي (زاوي بن زيزي البربري) أدت إلى هزيمة جيش المرتضي ووقوع ابن حزم في الأسر . لقد اخفق ابن

---

[2] المصدر السابق ، ص 262 .
[3] المصدر السابق ، ص 262 .
[4] المصدر السابق ، ص 262 .

حزم في تحقيق آماله حتى بعد دخوله للتجربة الحربية فعليا . لكنه أطلق سراحه بعد فترة وجيزة . في ذلك الوقت انتهي عهد على بن حمود في قرطبة وبدأ عهد أخوه القاسم . ترامت الأخبار بعدها بشيوع الطمأنينة والدعة في قرطبة ، فاتخذ صاحبنا طريقه إلي قرطبة عام 409 هـ ، دخل قرطبة بعد أن انهارت أعز الصور الوجدانية التي كانت تشوقه إليها . فقد نعي أثناء وجوده "ببلنسيه" في وفاة اعز أصدقاء صباه "ابن الطبني". ولنترك له الحديث "دخلت أنا قرطبة في خلافة القاسم بن حمود فلم أقدم شيئا على قصد أبي عمر القاسم بن يحي التميمي اخو عبد الله رحمه الله . فسألته عن حاله وعزيته عن أخيه وما كان أولي بالتعزية عنه مني".[1]

لم تطل خلافة بني حمود في قرطبة ، فقد ضعف أمر القاسم وتسلط عليه البربر حتى احتقروه . أراد أن يعزز موقفه فاختار جنده وحُرّاسه من السودان [2]. وبدأ التضارب بين الفئتين ، وتمكن البربر من إسقاط عرشه بعد التآمر عليه بمعاونة يحي وإدريس أبناء أخيه . فترك قرطبة ، وتولي الخلافة بعده يحي المذكور . غير أن عهده كسالفه لم يكن عهد استقرار ، خصوصا بعد أن تخلي البربر عن مناصرته .

سئم أهالي قرطبة تسلط البربر وتدهور أحوال الخلافة ، واجمعوا على رد الأمر لبني أمية . ومع تصدع بناء دولة الحموديين مقابل اشتداد قوة الحزب الأموي ، نجد انه في 414 هـ انتهي عهد الحموديين وآلت الخلافة للخليفة الأموي المستظهر(عبد الرحمن بن هشام الناصري). كان المستظهر رجل علم وأدب . فأراد أن يصبغ دولته بذلك الطابع . احد مظاهر ذلك اتخاذه وزرائه من رجال العلم والأدب ، وكان من بين هؤلاء صاحبنا أبو محمد بن حزم وابن عمه عبد الوهاب بن حزم ، قال ابن حيان في شأنهما "من أكمل فتيان الزمان فهماً ومعرفةً ، ونفاذاً في العلوم الرفيعة ، فقدمهم على سائر رجاله ،

---

[1] نفس المصدر السابق ، ص 264 .

[2] الرقيق القادم من جنوب غرب إفريقيا ووسطها .

وأولاهم منتهي النفوذ والثقة"[1] غير أن الفساد الذي عم قرطبة وقف حائلا دون تحقيق المثل الرفيعة التي نادي بها المستظهر.نتج عن ذلك إثارة المشايخ الذين حقدوا على المستظهر وشهروا به . وما هي إلا فترة حتى وقعت الكارثة وقتل المستظهر سنة 414 هـ ، وتولي الخلافة بعده أموي آخر لقب نفسه بالمستكفي(محمد بن عبد الرحمن الناصري) . وقد عرف المستكفي بالبطالة والجهالة والرذالة . بذلك خابت آمال ابن حزم المتطلع إلى أمجاد الدولة الأموية الأولي .

قال الإمام أبي عبد الله الحميدي "كان المستكفي في غاية التخلف وله في ذلك أخبار يقبح ذكرها وكان متغلبا عليه طوال مدته ، لا ينفذ له أمر ، ولا عقب له "[2] . عندما شعر المستكفي باهتزاز عرشه ، سلك مسلك العنف والإرهاب والسجن خاصة مع أولئك الذين كان لهم شأن في الحكومة السابقة . وقد نال أبن حزم حظه من ذلك والقي في السجن . لكن لم يطل عهد المستكفي حيث ثار عليه أهالي قرطبة وأتيح لابن حزم أن يخرج من السجن . ويحدثنا ابن حزم عن محنته هذه المرة . قال : "إني كنت معتقلا في يد الملقب بالمسكتفي محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن الناصر في مطبق وكنت لا أؤمن قتله لأنه كان سلطانا جائرا ظالما عاديا قليل الدين كثير الجهل غير مأمون ولا متثبت ، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه وكان العيارين قد انتزوا بهذا الخاسر على المستظهر فقتله واستولي على الأمر ...."[1]

انقضت أيام الخليفة المستكفي سنة 416 هـ ، وانتابت قرطبة موجة من الفوضى والاضطرابات ، لاحاكم فيها ولا ضابط . تنبه بعض أعيان قرطبة إلى ضرورة وضع حد لإيقاف تلك الموجة "فاتفقوا بعد مدة طويلة على تقديم أبي بكر هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد

---

[1] محمد عنان ، الدولة العامرية ، ص 168 .

[2] الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 127 .

[1] ابن حزم التقريب لحد المنطق والمخل إليه ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1959 ، ص 199 .

الرحمن الناصر ، وهو اخو المرتضي .....فبايعوه في شهر ربيع الأول سنة 418 هـ ، وتلقب بالمعتد بالله "[2] وكان آخر خلفاء بني أمية .

وقد ذكر ياقوت عن صاعد (معاصر ابن حزم)[3] أن ابن حزم تقلد منصب الوزارة في عهد المعتد بالله غير أن هذا العهد كسالفه لم يمتد كثيرا .إذ عمت الفوضى وخابت آمال ابن حزم من جديد . فانصرف عن السياسة . تذكر بعض الروايات أن انصرافه هذا جاء اختيارا . ربما بعد تيقنه من أن هذه الطريقة لن تؤدي به إلى ما يطمح إليه – اعني رجوع الدولة الأموية الأولي – حتى نجده يواسي نفسه على زوال دولة بني أمية ، مؤملا بعثها من جديد :

فلا تيأسي يا نفسُ علَّ زماننا يعود بوجهٍ مُقبلٍ غير مُدبر
كما صَرَفَ الرَّحمنُ مُلكَ أُميَّة إليهم ولُوذي بالتَجَمُلِ والصَبّر[4]

غادر ابن حزم قرطبة وحط رحاله في الشاطبة احدي مدن إمارة بلنسية . غير انه لم يستقر بها بل انه ظل متنقلا بين إمارات شرق الأندلس وجنوبه الغربي . في الشاطبة نجده مشغولا بكتابه رسالة "طوق الحمامة" ردا على صديق له بالمرية . يقول في الصفحة الأولي منها "كتابك وردني من مدينة المرية إلى مسكني بحضرة شاطبة "[1] . وفي الصفحة الأخيرة من الرسالة يلخص لنا ما انتهي إليه حاله . إذ يقول : "فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مضطرب بما نحن فيه من نيؤ الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر في صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل "[2]

---

[2] المراكشي ، المعجب ، ص 57 .
[3] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، جـ 12 ، ص 237 .
[4] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص 192 .
[1] المصدر السابق ص 51 .
[2] المصدر السابق ، ص 324 .

للأسف لا تسعفنا المصادر التي بين أيدينا بما يسمح لنا أن نتابع بشكل دقيق رحلاته في مراحل حياته الأخيرة . هناك فقط بعض العبارات المتناثرة التي قد نتبين منها الأماكن التي نزل بها . قال أبو محمد : "ولقد سألني عبد الله بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة"[3] هذا الخبر يدل على انتقاله إلى القيروان بافريقية وإقامته بها ، وعقد مجالس المناظرة مع علمائها . إضافة إلى أننا نجد له مناظرات مع أبو الوليد الباجي في "جزيرة ميورقة". كذلك نعلم أن ابن حزم كان على صداقة مع واليها احمد بن رشيق .

نلتقي به أيضا في اشبيلية التي أقام بها فترة في ظل أميرها المعتضد بن عباد . لم يطل به المقام بها حيث واجهته نقمة الفقهاء وسخط السلطان ، فانتقل إلى منقطع أصله في بادية "لبله" وأقام هناك بقية حياته يطلّع ويؤلف ويبث مذهبه بين الناس . كانت لبله تابعة للمعتضد بن عباد الذي لم يجد شيئا ينال به من شخص ابن حزم فاحرق كتبه علانية في اشبيلية ، وقد وصل الخبر لابن حزم قبل وفاته فاستقبله بصدر واسع وانشد قوله :

فان تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي ... وينزل إن انزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رقٍ وكاغد ... وقولوا بعلم كي يري الناس من يدري
وإلاّ فعودوا في المكاتب بدأة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر

[3] المصدر السابق ، ص 132 .

الفصل الثاني

تعليمه وتطور تفكيره

الفصل الثاني

تعليمه وتطور تفكيره

رأينا فيما سبق حياة ابن حزم في بدايتها ، وما كانت تنعم به أسرته التي عملت بالسياسة ، وحظيت بمركز اجتماعي مرموق بين الخاصة من أهل قرطبة .في جو بيت أبيه الوزير المترف قضي ابن حزم مرحلة الطفولة تحوطه العناية من كل الجوانب . ابتدأ تعليمه بحفظ القرآن كما هو الحال بالنسبة للمتعلمين في العالم الإسلامي في وقته . لكن مع فارق إذ يقول انه حفظه في بيته عن النساء والجواري اللائي علمنّه أيضا الكتابة وجودة الخط ورواية الشعر . فكأن العلم قد أتاه من الصغر ودون جهد كبير . يقول ابن حزم : "... ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم اعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب ، وحين تفيّل وجهي ، وهن علمنني القرآن وروينني كثير من الأشعار ، ودربنني في الخط "[1] يبدو من قوله هذا أن تربيته بل وتعليمه في سن الطفولة لم يكن يدين به لوالديه كما قد نتوقع ، بل من نساء القصر وجواريه ، وانه لم يعرف مجالس الرجال إلا بعد بلوغه سن الشباب . لابد أن نذكر هنا أن كثيرا من الجواري وبالخصوص أولئك الذين نتوقع وجودهن في قصر كقصر أبيه ، كنّ على حظ من العلم وأحيانا الموهبة العلمية والفنية .

يري البعض[2] أن طريقة التعليم في الأندلس غير طريقة أهل المشرق – بالرغم من أن المغاربة والمشارقة يتفقون في أن المتعلم يبدأ بحفظ القرآن – إلا أن المشارقة يحفظون القرآن قبل أن يستطيع الصبي

---

[1] طوق الحمامة ، ص 141 .

[2] احمد أمين ، ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1969 ، جـ 3 ، ص 8 .ثم قارن ما يقوله ابن خلدون في مقدمته حيث يعقد فصلا في "تعليم الولدان واختلاف مذاهب الأمصار الاسمية في طرقة ".

فهم معناه ، ثم يتعلمون اللغة العربية بعد ذلك ، أما في الأندلس فيعلمون اللغة العربية أولا ، وبعد القدرة على فهم المعاني يحفظون القرآن . هذا الرأي يوجهنا إلى الاعتقاد بأن ابن حزم قد درس اللغة العربية أولا قبل أن يبدأ بحفظ القرآن ، أي انه حصل على الأداة الأولي للمعرفة وهي اللغة وأصبح قادر على فهم المعاني القرآنية ولو إلى حد .

إلى جانب الجواري المهتمات به وبالإشراف على تعليمه كلف أبوه الوزير من كان يراقب سلوكه ليتأكد من استقامته وعدم خروجه عن تقاليد المجتمع الإسلامي . يقول ابن حزم في سياق حديثه عن سر استقامته وعفته "كان السبب فيما ذكرته إني كنت وقت تأجج نار الصبي وشره الحداثة وتمكن غرارة الفتوة مقطورا محظرا عليّ بين رقباء ورقائب "[1] رغم أن الأب فيما يبدو لم تكن له يد في تعليمه وتثقيفه بشكل مباشر ، إلا انه كلف من قام بتوجيهه علميا ومصاحبته إلى مجالس الشيوخ والعلماء . مرة أخري نحيل القارئ إلى ما يقوله ابن حزم عن نفسه : "فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت أبا على الحسين بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الازدي شيخنا وأستاذي رضي الله عنه ، وكان أبي على المذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للآخرة ... ما رأيت مثله جملة علما وعملا ودينا وورعا ، فنفعني الله به كثيرا "[2] . يفيدنا أبن حزم في هذا النص أن المشرف على تعليمه ومصاحبته إلى مجالس العلماء كان أصله من فاس ، وان بداية تعلمه كانت على يد أبو القاسم المذكور وهو أستاذ مصري قدم إلى الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري ، وكان له مجلس مقصود بحي الرصافة بقرطبة يتدارس فيه تلاميذه علوم القرآن والحديث والنحو واللغة . يمكن أن نستنتج من هذا أن ابن حزم بعد أن عرف شيئا عن اللغة وحفظ القرآن وبعض الشعر ، بدأ يوجه إلى دراسة العلوم

---

[1] طوق الحمامة ، ص 275 .

[2] طوق الحمامة ، ص 275 . قارن ما يقوله عن أستاذه هذا في نفس المصدر ص 181 – 261 .

الإسلامية وبالذات تلك التي يقال أن تلاميذ أبي القاسم كانوا يتدارسوها في مجلسه . على أن الضبّي يذكر أن ابن حزم درس على الأستاذ المذكور كتاب التاريخ لمحمد بن جرير الطبري [1] . رغم ما يقوله ابن حزم نفسه من أن بداية سماعه للعلم كانت في مجلس أبي القاسم ، إلا أن بعض المؤرخين [2] يشير إلى أن أول سماعه كان على أبو عمر احمد بن الجسور . يذكر الضبّي وابن بشكوال أن هذه البداية كانت قبل الأربعمائة الهجرية ، بينما يحدد المقري وابن العماد تاريخها بسنة 399 هـ . على أن هؤلاء المؤرخين جميعا يرون أن ابن الجسور أول من تلقي ابن حزم العلم عنه . تشير المصادر إلى أن ابن الجسور كان حافظا للحديث أديبا شاعرا . لاشك أن دروسه مع ابن الجسور ساعدت على تنمية موهبته الشعرية والأدبية التي تشربها منذ طفولته في قصر أبيه . كذلك يبدو أن معرفته للشعر واهتمامه به كان كبيرا إذ نعلم من كلامه انه كانت له مطارحات شعرية مع زمرة أصدقائه وهم في طريقهم إلى حلقة الشيخ أبو القاسم بن أبي يزيد المصري [3] . يبدو لي أن قول ابن حزم عن نفسه اصدق ، وبالتالي يمكن القول أن بداية تلقيه للعلم كانت على يد أستاذه أبي القاسم الازدي . لا نستبعد انه في نفس الفترة التحق بمجلس ابن الجسور . ولا نعتقد أن هناك غرابة في هذا حيث أن المادة التي درّسها الأستاذين كانت مختلفة كما هو واضح . والسبب في عدم ذكر ابن حزم لابن الجسور في أول سماعه للعلم قد يكون قصر المدة التي اخذ فيها عنه ، والتي قد لا تزيد عن السنة بكثير . فابن الجسور توفي عام 401 هـ في الطاعون الذي تفشي في قرطبة في منزله "ببلاط مغيث "وهو الحي الذي كان يسكنه ابن حزم .

يبدو انه كان لابن حزم اهتمام خاص بعلم الحديث إذ يذكر انه اخذ الحديث على سائر شيوخ قرطبة المحدثين ، ومن بينهم القاضي أبو

---

[1] انظر الضبي ، بغية الملتمس ، ص 404 .

[2] انظر : المقري ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 265 ، ابن بشكوال ، الصلة ، ص 409 ، الضبي ، بغية الملتمس ، ص 403 ، ابن العماد ، شذرات الذهب ، جـ 3 ن ص 299 .

[3] طوق الحمامة ، ص 182 .

بكر عبد الله بن جحاف ، والقاضي يونس بن عبد الله ، والقاضي أبو محمد بن بنوس [1] . نعلم من كلامه انه روي عن الهمذاني (وهو عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد) في مسجد القمري بالجانب الغربي من قرطبة سنة احدي وأربعمائة [2] ، وعن أبو عمر احمد بن محمد [3] . كذلك روي ابن حزم عن عبد الله الازدي المعروف بابن الفرضي الذي كان حافظا للحديث ، رحل إلى المشرق وتثقف بعلومه ثم تقلد بعد رجوعه منصب قاضي بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدي [4] روى أيضا عن أبي سعيد مولي الحاجب جعفر في المسجد الجامع بقرطبة [5] ، وعن عبد الله بن عمر بن مضاء [6] ، وعن يحي بن عبد الرحمن بن مسعود بن وجه الجنة [7]،هؤلاء بعض من اخذ عنهم ، أما الآخرين فلم يتردد ذكرهم لديه كثيرا.

في ترجمة لسيرة ابن حزم يقول الذهبي : "سمع من أبي عمر بن احمد بن الجسور ويحي بن مسعود بن وجه الجنة ويوسف بن عبد الله القاضي وحمام بن احمد القاضي ومحمد بن سعيد بن نبات وعبد الله بن ربيع التميمي وعبد الله محمد بن عثمان وأبي عمر الطلمنكي وعبد الرحمن بن عبد الله بن خالد وعبد الله بن يوسف بن نامي وخلق سواهم"[8] .

ومن شيوخه في الأدب مسعود بن سليمان بن مفلت أبو الخيار اللغوي [1] وأبو سعيد الفتي الجعفري الذي يذكر عنه انه قرأ عليه معلقة طرفه بن العبد مشروحة [2]

---

[1] انظر ابن بشكوال ، الصلة ، جـ 2 ، ص 395 .
[2] طوق الحمامة ، ص 290 .
[3] نفس المصدر ، ص 150 .
[4] نفس المصدر ، ص 263 .
[5] نفس المصدر ، ص 292 .
[6] نفس المصدر ، ص 350 .
[7] ابن العماد ، شذرات الذهب ، جـ 3 ، ص 399 .
[8] الذهبي ، تذكره الحفاّظ ، جـ 3 ، ص 1146 .
[1] الجذوة ، ص 328 ن طوق الحمامة ، ص 241 ، ابن بشكوال ، الصلة ، ص 588.
[2] طوق الحمامة ، ص 179

وقد اتيح لابن حزم أن يعقد الصلة بابي عبد الله محمد بن الحسين المدحجي المعروف بابن الكتاني. وابن الكتاني طبيب اشتغل للمنصور العامري ولابنه المظفر. كذلك كان ابن الكتاني عالما من علماء "الفلسفة" الذين زخرت بهم قرطبة. وعن ابن الكتاني تلقي ابن حزم علوم المنطق "والفلسفة" فيما يذكر الذهبي[3]. وقد أشاد ابن حزم نفسه في "رسالة فضائل أهل الأندلس" بفائدة وقيمة رسائل أستاذه المذكور [4]. يذكر ياقوت نقلا عن محمد بن العربي أن بداية ابن حزم في دراسة الفقه كانت بقراءته لموطأ مالك علي يد الفقيه عبد الله بن دحون [5].

لم يقتصر تعليم ابن حزم في هذه الفترة علي أخذه عن الشيوخ فقط بل يظهر تأثره بزمرة الأصدقاء الذين كان يتدارس معهم ويجالسهم في حضرة الشيوخ . وقد أورد في كتابه "طوق الحمامة"الكثير من أخبارهم التي تبين مدي تأثره بهم واستفادته العلمية من رفقتهم . من هؤلاء ابن شهيد (أبو عامر احمد بن عبد الملك) الذي وزر مع ابن حزم للخليفة المستظهر ، وقد ذكره ابن حزم كثيرا وأشاد بتمكنه في علم البلاغة . ومنهم ابن الطبني (عبد الله محمد بن يحي بن الحسين التميمي). قال ابن حزم في حقه : "لم اشهد له مثلا حسنا وجمالا وخلقا وعفة وتصاونا وأدبا وفهما وحلما ووفاء وسؤددا وطهارة وكرما ودماثة وحلاوة ولباقة وإعطاء وعقلا ومروءة ودينا ودراية وحفظا للقرآن والحديث ، والنحو واللغة ، شاعرا مفلقا حسن الخط ، وبليغا مع حظ صالح من الكلام والجدل"[1] .

يمكنني أن أقول بأن حياة ابن حزم في قرطبة قبل نشوب الفتن والاضطرابات (أي قبل عام 404 هـ) تمثل مرحلة أولي في تعليمه وهي مرحلة التلقين والأخذ . يمكن لنا أن نحدد ظهور مرحلة

---

[3] الذهبي ن تذكرة الحفاظ ، جـ 3 ، ص 1147 .
[4] رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق إحسان عباس ، جـ 2 ، ص 185 .
[5] ياقوت ، معجم الأدباء ، جـ 12 ، ص 242 .
[1] طوق الحمامة ، ص 261 .

جديدة في حياة ابن حزم الفكرية وهي التي تبدأ مع بداية هجرته للمرية . وهذه هي مرحلة المناظرة وإبداء الرأي والتي تمثل مستوي اعلي في النضج الفكري وتأكيد الشخصية العلمية . ذلك أننا نحس من كلامه وما يذكره المؤرخون أن ابن حزم في هذه المرحلة يشارك بشكل ايجابي في المناظرات التي تدور في المجالس العلمية التي كان يحضرها . لا نستبعد انه حتى في المرحلة الأولي كان يشارك في المناقشات أما بالسؤال أو حتى بنوع من الاعتراض . لكنا لا نلحظ المعارضة والحجاج في المناظرات اللذان نحس بهما في الفترة الجديدة في المرية حيث بدأ ينعم ابن حزم بالهدوء والاستقرار .

لقد واصل ابن حزم في المرية إشباع تطلعاته العلمية . فاتصل بعلمائها وعقد مجالس المناظرة معهم . يحدثنا ابن حزم بأنه اتصل بإسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي[2] وهو احد رجال "الفلسفة". كان ابن حزم يجلس في دكانه مع نخبة من الأصحاب وكانت له معه علاقة صداقة وطيدة ربما كان لها اثر في معرفته أصول الدين اليهودي . كذلك كانت له مجالس مناظرة مع العالم اليهودي ابن النغرالي (اشموال بن يوسف اللاوي). عرف ابن النغرالي بذكائه وفهمه ودهائه ومكره ، قال صاعد في حقه "كان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة بالانتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند احد من أهل الأندلس"[3] . ولابن حزم رسالة في الرد على ابن النغرالي ، لعل فحواها يمثل ما كان يدور في مناظرته معه . الظاهر من كلام ابن حزم في أول الرسالة [1] أن ابن النغرالي ألف كتابا وقصد فيه بيان تناقض كلام الله عز وجل في القرآن . وقد أشار ابن حزم لموقفه العدائي وحقده ومناظرته لابن النغرالي في أكثر من موضع من كتابه "الفصل". وقد حدد تاريخ تلك المناظرات في عام 404 هـ .أي فترة مسكنه بالمرية .

---

[2] طوق الحمامة ، ص 81.

[3] صاعد الاندلسي ، طبقات الأمم ، ص 100.

[1] رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق إحسان عباس ، جـ 3 ن ص 42 .

لاشك أن هذه المجالس والمناظرات قد علمته الجدل بالممارسة . قال ابن بسام : "ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولي المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة وله مصنفات في ذلك معروفة ، من اشهرها في علل الجدل كتابه المسمي (الفصل بين أهل الآراء والنحل)"[2].

نجد له أيضا مناظرات فقهية وهو في بلنسيه بعد خروجه من المرية أي في عام 407 هـ "قال اليسع بن حزم الغافقي :- حدثني عنه عمر بن واجب قال: بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب ، إذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه جوب عليه فاعترض فيه ، فقال له بعض الحضّار: هذا العلم ليس من منتحلاتك ، فقام وقعد ودخل منزله فعكف ووكف منه وابل فما كف ، وما كان بعد اشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموقع فناظر أحسن مناظرة قال فيها : أنا اتبع الحق واجتهد ولا أتقيد بمذهب"[3].

ويحدثنا ابن حزم في كتابه "الأحكام في أصول الأحكام"عن مناظرات جرت بينه وبين فقهاء المالكية بالأندلس . قال : "وقد عارضت بنحو من هذا الكلام الليث بن حرفش العبدي في مجلس القاضي عبد الرحمن بن احمد بن بشر رحمه الله . وفي حفل عظيم من فقهاء المالكيين ، فما احد منهم أجاب بكلمة معارضة ، بل صمتوا كلهم إلا قليلا منهم أجابوني بالتصديق لقولي "[1] لقد اتخذ ابن حزم لنفسه مبدأ "نصرة الحق"الذي أصبح شعاره أيا كانت شخصية مناظره . ولعل إيمانه بنصرة الحق أعطي مناظراته طابعا خاصا . إذ نجد ابن بسام يقول في ذكره لسيرة ابن حزم : "وقد أخرجت من رسائله العميدية ، وقصائده اللبيدية ، ومما جري بينه وبين ابن عمه ما يسحر الألباب

---

[2] ابن بسام ، الذخيرة ، القسم الأول ، جـ1 ، ص 143.

[3] الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، ج 3 ، ص 1148

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، منشورات دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، 1980 ، جـ 2 ، ص 235 .

ويبهر الشعراء والكتاب "[2] . يشير المقري إلى مناظرة بين ابن حزم وأبو الوليد الباجي حيث يخاطب الباجي ابن حزم قائلا : "أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه ، تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت في السوق " فكان جواب ابن حزم "هذا الكلام عليك لا لك ، لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، وأنا طلبته ... فلم ارج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة "[3] .

على أن ياقوت يقول بأنه بعد انقضاء مناظرة بين ابن حزم والباجي "قال الفقيه أبو الوليد : تعذرني فان أكثر مطالعتي كانت علي سرج الحراس . قال ابن حزم : وتعذرني أيضا فان أكثر مطالعتي كانت على منابر الذهب والفضة . أراد أن الغني أضيع لطلب العلم من الفقر"[4] .

ربما دخل ابن حزم الكثير من المناظرات أثناء وجوده بالمرية لم يذكرها المؤرخون . ولعل سباق التناظر هذا كان وليد البيئة في المرية التي كانت تضطرب بمختلف الثقافات والتيارات الفكرية .

رغم أننا قلنا بوجود أكثر من مرحلة في حياة ابن حزم العلمية إلا أننا لا نستطيع أن نقول بوجود حدود ثابتة ودقيقة نستطيع أن نحدد بدقة قاطعة في بداية ونهاية كل منها صفة أو صفات علمية ثابتة في ابن حزم . ما نريده بقولنا بوجود مراحل في حياة ابن حزم العلمية أن هناك صفة أو صفات غالبة في كل مرحلة ، وان كل مرحلة تمثل تطورا عن المرحلة السابقة ونضجا في الفكر والشخصية العلمية .

عاد ابن حزم إلى قرطبة عام 409 هـ في نهاية عهد الخليفة القاسم بن حمود ، حيث نجده ميالا إلى العزلة . فكانت اتصالاته مقتصرة على أولئك الذين ظلوا يحتفظون لهذه المدينة بطابعها العلمي

---

[2] أبي بسام ، الذخيرة ، القسم الأول ، جـ 1 ، ص 111 . وابن عمه هو عبد الوهاب بن جزم رفيقه في وزارة المستظهر .
[3] المقري ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 358 .
[4] ياقوت ، معجم الأدباء ، جـ 12 ، ص 239 .

والأدبي أمثال صديقه ابن شهيد . يمكن أن نقول أن فترة عزلته واستقراره في هذه المرة تمثل المرحلة الثالثة من مراحل نموه الفكري: مرحلة التأليف والدعوة إلى المذهب الظاهري الذي خالف به أهل الأندلس والمغرب الآخذين بالمذهب المالكي والمتشبثين أيضا بإجماعهم على مذهب مالك .

كذلك نلاحظ تصديه للفرق الكلامية التي كانت تسود العالم الإسلامي والتي كان لها أصداء في بيئة الأندلس . إضافة لذلك نجده يهتم أيضا بالرد على الفرق والمذاهب غير الإسلامية . ولعل بعض هذه أو جلها كان موجودا بشكل أو آخر في بيئة الأندلس المنوعة المتعددة الأجناس . يكفي أن نذكر في هذا الشأن كتابه "الفصل"وهو في خمس مجلدات . ناقش فيه أراء أصحاب الفرق الكلامية والمذاهب العقلية المختلفة وبين أباطيلهم . لعلنا لا نعدو الصواب بقولنا أن المذاهب الفقهية والكلامية إضافة إلى الفرق والمذاهب غير الإسلامية كانت تعكس اتجاهات سياسية سائدة في الأندلس ، وان هذه الاتجاهات السياسية كانت تستخدم الفكر ، كما كان الفكر والمفكرين يستخدمون الانقسامات السياسية . لعل الوصول للسلطة أو توجيه صاحب السلطة نحو هدف أو غاية معينة كان هدفا من الأهداف التي سعي لها بعض حملة الفكر في الأندلس . ويبدو أن الفقهاء استغلوا صلتهم بالناس القوية ليؤكدوا على دورهم السياسي وفعاليتهم في الحياة السياسية الاندلسية . لا نستبعد أن ابن حزم أدرك هذا ولعله أدركه بوضوح اكبر هو وضوح المعايشة . لقد عايش ابن حزم الاضطرابات السياسية منذ سقوط خلافة هشام المؤيد . ولعله بموقفه المعارض ساهم في تكوين ردود فعل المعارضين من فقهاء وساسة . فنجد مثلا أن كتبه أحرقت علانية في اشبيلية ، وأصبحت المطاردة تلحقه من كل جانب أثناء تجواله بإمارات شرق الأندلس ، حتى انتهي إلى منقطع أصله ببادية لبله حيث قضي بقية أيام حياته منصرفا إلى التأليف وتدريس المذهب لمن بقي له من التلاميذ . قال ابن خلكان "كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين ، لا يكاد احد

يسلم من لسانه ، فنفرت عنه القلوب واستهدف لفقهاء وقته ، فتمالوا على بغضه وردوا قوله واجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم على الدنو إليه والأخذ عنه ، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده حتى انتهي
إلى بادية لبله وتوفي بها "[1] .

[1] ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ص 328 .

الفصل الثالث

شخصية ابن حزم

الفصل الثالث

شخصية ابن حزم

قد تكون محاولة رسم شخصية إنسان من القرن الرابع الهجري نوعا من المغامرة التي لا صلة لها بالعلم والبحث العلمي . لا نزعم أن بامكاننا أن نحدد كل جوانب شخصية ابن حزم . لكنا لا نعتقد أن محاولة نحو تحديد بعض المعالم في شخصيته غير ممكنة علميا . لحسن الحظ يحدثنا ابن حزم في بعض أعماله عن نفسه . سنستخدم هذه المادة لمعرفة شخصية الكاتب . هذا أسلوب علمي مقبول ، فالكثير مما يعرفه المحلل النفسي عن الشخص الذي يحلله يأتي من أقوال هذا الشخص . للأسف لا يعطي ابن حزم الكثير . لكنا سنستعين بهذه الأقوال وببعض ما نعرف عن حياته لنقول شيئا في الموضوع .

يربط ابن حزم بين بعض الخصائص النفسية أو السلوكية فيه وبين مرضه الجسمي. فهو يحدثنا [1] بأنه ضيق الخلق ، قليل الصبر، ضجرا ، نزقا . يعزو هذا في نفس الموضع إلى ربو الطحال . لا نستطيع أن نحدد من هنا مرضه الجسدي . ولكن واضح انه كان يشكو من علة جسدية معينة من ناحية ، وان سلوكه من ناحية أخري يتصف بالصفات المذكورة سابقا . قد يستغرب المطلع على أعماله ، وهي غزيرة وعلى مستوي فكري عالٍ ، كيف أنتج من هو عصبي ضيق الخلق كل هذا العمل عداك عن عمله السياسي ؟ لا شك أن احد أهم الدوافع نحو العمل المنتج موهبته. لابد أنها موهبة عالية جدا ساعدته على مقاومة عيوبه السلوكية أو النفسية ، التي يبدو انه لم يتمكن من التخلص منها بسبب أصلها العضوي .. لابد أن هناك مصدر آخر لطاقة إنتاجه ساعدته ومكنته من القيام بالأعمال التي قام بها إضافة لموهبته –

[1] رسالة مداواة النفوس ، وهي ضمن" رسائل ابن حزم الاندلسي " ،تحقيق إحسان عباس ، جـ 1 ، ص 391 .

اعني اعتزازه بنفسه وبموهبته – يبدو لي انه كان يحاول مستمر دون كلل على إثبات شخصيته في كل موقف . وحيث أن موهبته كانت في الجانب الفكري ، فانه توجه في هذا الإثبات لشخصيته إلى الجوانب الفكرية .هذا في رأي هو سبب رغبته الشديدة بل حبه القوي للتناظر . بالطبع يعزو هو نفسه هذه الرغبة الشديدة إلى التناظر إلى نصرة الحق [1] وأحيانا [2] رغبته في إسكات الجهّال. لكن من أين أتت كل هذه العاطفة للرد على الجهّال؟ أو لنصرة الحق ؟ قد يري البعض منا جاهلا أو جهالا يتكلمون ولا يجد في نفسه هذه العاطفة أو الرغبة القوية نحو مناظرتهم . كذلك يري الكثيرون الحق مهضوما ولا يجدون في شخصهم الطاقة للقيام نحو نصرته . في رأيي أن مصدري هذه الطاقة هما الموهبة والرغبة في إثبات الذات أو الشخصية . يؤكد ذلك عجبه الشديد [3] ومحبته في بعد الصيت والغلبة [4] والإفراط في الأنفة . بل نري في محبته للدعابة [5] ، التي هي نوع من العدوان الذي يثير غضب الممازح على حد تعبيره ، أيضا محاولة في إثبات ذاته على حساب الآخرين .

ما يهمنا هنا تأكيد إبرازه لذاته عن طريق مخالفة الآخرين في إصراره على الأخذ بمذهب الظاهر مخالفا بذلك كما قلت أهل الأندلس بل والمغرب كلهم . في هذا الموقف الأخير لابد أن العوامل الاجتماعية والسياسية لعبت دورا هاما . لكني اعتقد أن هذه العوامل الاجتماعية والسياسية (أسرته وولائها الأموي ثم الهجوم السياسي على الفقهاء) ليست تكفي وحدها لتفسر تفسيرا كاملا هذا الإصرار على الكتابة المطولة في بيان مذهب أو فقه أهل الظاهر . ذلك أننا نري من يهادن اجتماعيا وسياسيا فئة أو مجموعة من الناس لا يري رأيهم ولا يقبل

---

[1] الذهبي ، تذكرة الحفاظ ، جـ 3 ، ص 1148 .
[2] مداواة النفوس ، ص 376 .
[3] المصدر السابق ، ص 354 .
[4] نفس المصدر ، ص 354 .
[5] نفس المصدر ، ص 354.

فكرهم متحاشيا أن يهاجمهم رأسا وبقوة . هل كان ابن حزم ينظر لهجوم خصومه (سواء الفكري أو العملي)باعتباره هجوما على شخصه ومحاولة "لإفنائه" كذات ؟[1] بالطبع لا يمكنني الجزم في هذا الأمر . لكن لعل عدم الاستقرار وكارثة أسرته وانتقالها أدت إلى نوع من عدم الاستقرار في شخصيته ، كان نتيجته محاولته الايجابية في تهدئة نفسه وذاته بتأكيدها في نزاعاتها وخصوصا الفكرية . يبدو أيضا أن أمراضه الجسدية ساهمت أيضا في عدم استقراره النفسي وإحساسه بأنه مهدد وبالتالي محاولته الايجابية لتهدئة نفسه بإثباتها باستمرار . فهو يذكر مثلا إدمانه في أكل الكندر لخفقان في القلب [2] . كذلك يذكر في نفس الموضع ضعفه أمام المصائب الفادحة وإحساسه بان قلبه يتفطر وان غصة بقلبه أمر من العلقم (على حد تعبيره) تحول بينه وبين سلامة الكلام . كذلك يشير[3] إلى إصابته بعلّة في وقت ما أدت إلى ضياع ما كان يحفظ في ذاكرته من علم ومعلومات مدة عام .

قد تكون لهذه الصفة النفسية (أعني المحاولة المستمرة العنيدة لإثبات الذات) علاقة أيضا بما يذكره عن علاقاته النسائية . فهو يذكر مثلا غيرته الشديدة على النساء[4] واهتمامه الزائد بهن وبأخبارهن . لاشك أن الغيرة الزائدة عن حدود المعقول دليل على إحساس بالنقص قوي ، أو على إحساس بعدم الثقة بالنفس . هل سبب هذا فقدانه لأمه مثلا ؟ لا ندري شيئا عن أمه كما قلنا . لعله فقدها في سن صغيرة وفقد معها الإحساس بالأمان والثقة بالعالم الخارجي .

لعل هذا هو الأساس الأول وراء محاولته المستمرة في إثبات ذاته وشخصيته . ذكرنا من قبل أن ابن حزم تربي بين جواري القصر .

---

[1] لعل هذا الإحساس يفسر إفراطه في الغضب الذي يشير إليه في رسالة "مداواة النفوس "، ص 354 والذي يحاول ان يداويه كما يقول وتحمل من ذلك ثقلا شديدا كان ربما أمرضه على حد تعبيره .

[2] طوق الحمامة ، ص 79 .

[3] مداواة النفوس ، ص 388 ، قد يكون من المفيد أيضا ذكر إصابته بالرمد : انظر طوق الحمامة ص 183. رغم ان مثل هذا المرض شائع . لكن توالي الأمراض الجسدية يكون له اثر نفسي بارز كما هو معلوم .

[4] طوق الحمامة ، ص 141 .

سواء صح افتراضنا بأن ابن حزم فقد أمه في سن صغيرة جدا أم لم يصح ، فان من الواضح انه قضي طفولته مع الجواري اللائي قمن بتعليمه . لكن بدل أن تعطه الجواري الإحساس بالأمان افقدنه إياه [1] بما رآه في سلوكهن على ما يبدو . فهو في علاقاته النسائية يحاول أن يجد الطمأنينة ويثبت ذاته بطريقة تدل على المرض النفسي . فهو يقول مثلا : " وعنى أخبرك إني ما رويت قط من ماء الوصل ولا زادني إلا ظمأ " [2] . قد نفهم من هذا أن رغبته غير عادية ، وبالتالي تدل على مشكلة نفسية يحاول أن يهدأ منها بالاستمرار والتكرار . واكبر دليل على هذا المرض النفسي أو الإشكال النفسي ما يذكره عن نفسه بقوله: " وعني أخبرك إني احد من دهي بهذه الفادحة وتعجلت له هذه المصيبة ، وذلك إني كنت اشد الناس كلفا وأعظمهم حبا بجارية لي ، كانت فيما خلا اسمها نعم . وكانت أمنية المتمني وغاية الحسن خَلقا وخُلقا وموافقة لي ، وكنت أبا عذرها ، وكنا قد تكافأنا المودة ، ففجعتني بها الأقدار ، واخترمتها الليالي ومر النهار وصارت ثالثة التراب والأحجار . وسني حين وفاتها دون العشرين سنة ، وكانت هي دوني في السن ، فلقد أقمت بعدها سبعة اشهر لا أتجرد عن ثيابي ولا تفتر لي دمعة على جمود عيني وقلة إسعادها . وعلى ذلك فو الله ما سلوت حتى الآن . ولو قبل فداء لفديتها بكل ما املك من تالد وطارف وببعض أعضاء جسمي العزيزة عليّ مسارعا طائعا وما طاب لي عيش بعدها ولا نسيت ذكرها ولا أنست بسواها . ولقد عفي حبي لها على كل ما قبله ، وحرّم ما كان بعده " [3] تدل هذه القصة على ما يسمي في التحليل النفسي "بالتثبيت" . كما قلنا من قبل لا يمكننا أن نمارس التحليل النفسي على شخصية من القرن الرابع الهجري بشيء كبير من الثقة رغم أن البعض فعل ذلك من قبل . لكن لا بأس أن نتمعن في القصة السابقة فهي على الأقل تكشف

---

[1] طوق الحمامة ، ص 163 . لعل عشرة هاته الجواري هي التي ولدت فيه سؤ الظن الذي يشير إليه في رسالة مداوة النفوس ، ص 355 .
[2] طوق الحمامة ، ص 217 .
[3] طوق الحمامة ، ص 216 .

عن نفسية قلقة عاطفية تبحث عن "آخر" تثق به ويساعدها في تأكيد ذاتها والاستمرار في الحياة .

الفصل الرابع

اهتمامات ابن حزم الفكرية وأعماله

الفصل الرابع

اهتمامات ابن حزم الفكرية وأعماله

كي نتقدم في معرفة ابن حزم ، لابد وان نقوم بمسح شامل للجوانب المختلفة الممثلة لشخصيته ، ومن بينها المنازع الفكرية التي اختار الكتابة فيها ومناقشتها وتلك التي تجنبها ، ومدي معرفته بهذه كلها . كناقد افردنا الحديث فيما سلف عن مراحل تطور حياة ابن حزم ووضعناها في إطارها التاريخي ،اعتقادا منا بأنه دون فهم حياته لا يمكننا أن نفهم ونفسر اهتماماته الفكرية مسّلِمين في نفس الوقت بان ابن حزم ظاهرة معقدة لا بد كي نكشفها أن نسبرها من أكثر من جانب.

اعتقد أنني الآن في موقف يسمح لي بالدخول في مرحلة كشف إنتاجه الفكري واهتماماته العلمية . لن تكون مهمتي هنا وضع قائمة كاملة بأعمال ابن حزم . هناك جهود في هذا الاتجاه – يكفي أن نحيل القارئ إليها – قام بها الأستاذ عبد الكريم خليفة في كتابه "ابن حزم الاندلسي" ، والأستاذ سعيد الأفغاني في كتابه "ابن حزم ورسالته في المفاضلة بين الصحابة". كما وضع الأستاذ إحسان عباس في مقدمة الجزء الأول من كتابه "رسائل ابن حزم الاندلسي " قائمة قَيّمة بأعمال ابن حزم المفقودة . من مجموع هذه القوائم ومن كلام ابن حزم وآرائه في العلوم المختلفة سنحاول أن نبين الموضوعات الفكرية أو العلوم التي وافق عليها وأوصي بدراستها وكتب فيها ، وتلك التي لم يوافق عليها ولم يعالجها . في تقديمنا للموضوعات التي اهتم بها وعالجها سنشير في كل موضوع للأعمال التي نشرت . أما الأعمال غير المنشورة فلن نذكرها إلا إذا كان عنوانها يشير بوضوح إلى معالجة ابن حزم لموضوع المذهب الظاهري ذاته أو المنطق ، وهذان هما الموضوعان الرئيسيان في هذا الكتاب .

يجد قارئ ابن حزم لديه اهتماما بتقييم وتصنيف جميع العلوم المعروفة في وقته في العالم الإسلامي سواء منها العلوم الإسلامية أو علوم الأوائل ، أي الموروثة عن اليونان وغيرهم . من اجل هذا رأينا أن نركز حديثنا في هذا الفصل على نقاط ثلاث :

النقطة الأولى : العلوم المعروفة لدي المسلمين (أي في العالم الإسلامي في عصر ابن حزم) .وهذه سنقسمها إلى علوم الأوائل من ناحية ، والعلوم الإسلامية من ناحية أخري .

النقطة الثانية : الموضوعات أو العلوم التي وافق عليها ابن حزم واهتم بالكتابة فيها . سنشير ضمن كل علم أو موضوع للكتب المنشورة في الموضوع ، وأحيانا المفقودة إذا كان واضحا من عنوانها أنها تعالج نفس الموضوع الذي نحن بصدده .

النقطة الثالثة : رأي ابن حزم في العلوم التي لم يعالجها ، أيها يجب دراسته ، وأيها لا يجب وسبب ذلك في رأيه .

فيما يخص النقطة الأولي والتي تتعلق بالعلوم المعروفة في العالم الإسلامي في عصر ابن حزم ، يمكن أن نقول أن هناك اتفاق بين معظم مؤرخي الفكر – ومن بينهم ابن حزم – على تقسيم هذه العلوم إلى قسمين : علوم الأوائل (العلوم الموروثة عن اليونان وغيرهم من الأمم السابقة) وتسمي أحيانا العلوم الدخيلة ، والعلوم الإسلامية ويسميها البعض العلوم العربية وأحيانا النقلية .

أشار المستشرق الأوربي دي بور إلى هذا التصنيف مؤكدا على صحته بقوله "كان علماء المسلمين في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) يقسمون العلوم إلى : علوم عربية والى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية ، وكان من الأولي عندهم علوم اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلوم الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية . وهذا التقسيم صحيح في الجملة "[1]هذا التصنيف الذي قدمه

[1] دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة ، بيروت ، 1981 ، ص 52

دي بور لا يختلف كثيرا عن التصنيف الذي قدمه الفارابي (260-339) في رسالة "إحصاء العلوم". نجد هذا التصنيف أيضا عند ابن خلدون (732-807) الذي ربما ورثه في نهاية المطاف عن ابن حزم [1] . فقد عقد في "مقدمته"فصلا في أصناف العلوم المتداولة في الأمصار الإسلامية في عصره ، وهي على صنفين : أحدهما نقلي ويتمثل في العلوم النقلية والتي يسميها أحيانا الشرعيات، والثاني طبيعي يهتدي إليه الإنسان بتفكيره وباستخدامه لمداركه البشرية دون توجيه من الشارع [2].

إجمالا ، وعلى ضوء ما يورده مؤرخي الفكر ، يمكننا أن نقدم قائمة بالعلوم التي تندرج تحت كل صنف من الصنفين سالفي الذكر والموضوعات التي يعالجها كل علم من هذه العلوم ، حتى نستطيع أن نتوصل إلى فهم دقيق بما اهتم به ابن حزم وما أهمله وتركه جانبا . إذ في هذا ما يعيننا على تحري الأسباب التي دعته إلى الاهتمام بالبعض وإهمال البعض الآخر ، حيث سنهتدي من هذا إلى تقييم أفضل لفكره بوجه عام . يمكن حصر العلوم الإسلامية في الآتي :

- علم القرآن : وينقسم إلى علم قراءاته وإعرابه وتفسيره وأحكامه [3] .
- علم الحديث : ويهتم بمدى صحة الأحاديث المنقولة عن الرسول (صلي الله عليه وسلم) ، وذلك بالنظر في كيفية السند وأحوال الناقلين الرواة وعدالتهم ليقع الوثوق

---

[1] تجدر الإشارة هنا إلى انه بالرغم من سبق ابن حزم لابن خلدون بنحو 350سنة ، فمن ما لا شك فيه انه قد تأثر به تأثرا كبيرا وقرأ الكثير من مصنفاته ، خصوصا وأنها كانت رائجة في المغرب على عهد دولة الموحدين . وقد أشاد بهذه الناحية الكثير من الباحثين .يكفي أن نشير إلى ما يقوله الأستاذ سعيد الأفغاني في حق ابن حزم : "إن الفضل الذي ينسب لابن خلدون في تأسيسه علم الاجتماع يجب رد شيء منه ولو ضئيل إلى ابن حزم". انظر سعيد الأفغاني نظرات في اللغة لابن حزم ، دار الفكر ، دمشق ، 1973، ص 28 .

[2] ابن خلدون ،المقدمة ، تحقيق عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1965 ، ص 435.

[3] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1959 ، ص 201 .

بأخبارهم . قال ابن حزم : "وإما الحديث فيقسم قسمين : علم رواته ، وعلم أحكامه ، فأما رواته فالمرجوع إليه فيهم مقدمات منقولة عن ثقات شهدوا عليهم بالعدالة والحجة والشهادة مأخوذة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته . وإما أحكامه فإلي مفهوم ألفاظها ، والى دلالة بعضها على بعض "[1] .

- العلوم اللسانية : (علم اللغة والنحو البيان والآداب) . يري ابن حزم ويتابعه في رأيه ابن خلدون ،أن هذه العلوم لم تعرف لدي السلف على أنها علوم قائمة بذاتها لها قوانينها، لكن بسبب فساد ملكة اللسان صارت علوم يحتاج إليها ، وبالذات في فهم معاني الآيات القرآنية . قال ابن خلدون : "والقوانين اللسانية ... هي علوم النحو والتصريف والبيان وحين كان الكلام ملكة لأهله لم تكن هذه علوما ولا قوانين ولم يكن الفقه حينئذ يحتاج إليها لأنها جبلة وملكة ، فلما فسدت الملكة قيدها الجهابذة ..... وصارت علوما يحتاج إليها الفقيه في معرفة أحكام الله تعالي ". [2]
- علم الشعر : الشعر هو الكلام الموزون المقفى ، ومنه المدح والهجاء والرثاء والوصف وغيرها . وعند ابن حزم ينقسم إلى ثلاثة أقسام صناعة وطبع وبراعة . والصناعة هي "التأليف الجامع للاستعارة بالأشياء والتحليق على المعاني والكناية عنها ." والطبع هو ما "لم يقع فيه تكلف وكان لفظه عاميا".والبراعة هي "التصرف في دقيق المعاني وبعيدها والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه "[3] .

---

[1] المصدر السابق ، ص 201 .
[2] ابن خلدون ، المقدمة ، ص 454 .
[3] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص206

- علم أصول الفقه : ويهتم بمعرفة أحكام الله سبحانه وتعالي في أفعال العباد من حيث الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة ، وبطريقة استنباط هذه الأحكام من أصولها الشرعية . أي كيفية الاستنباط أو الوصول إلى معرفة الحكم في المسائل القانونية التي لم ينص عليها الشارع .
- علم المذاهب أو علم الكلام والأديان : ويهتم بإقامة الحجة العقلية على صحة العقيدة الإسلامية والرد على المنحرفين والمبتدعين . وذلك بالمناظرة والاستدلال بالعقل فيما يخص الأمور العقائدية . يري البعض أن نشأت علم الكلام جاء نتيجة الاختلاف في تفسير الآيات المتشابهة التي قام حولها الجدل والمناظرة . يبدو أيضا أن الاهتمام بالملل والنحل جاء نتيجة الاحتكاك بالشعوب المختلفة ذات الأديان المتعددة .
- علم التصوف : التصوف طريقة وجدت عند بعض السلف تقوم على أساس أن الإيمان الصحيح يتم بالعكوف على العبادة والانقطاع إلى الله سبحانه وتعالي والتوجه له في طلب المغفرة بعد الإعراض عن ملذات الدنيا وزخارفها . وكبح جماح النفس بالانفراد والابتعاد عن الخلق والزهد في ما يرغبون فيه من جاه ومال .
- علم التاريخ أو الأخبار والأنساب : قال ابن حزم "وعلم الأخبار ينقسم على مراتب " [1] أما على الممالك أو على السنين و أما على البلاد وإما علي الطبقات أو منثورا ، ...، وعلم النسب جزء من علم الخبر.

[1] "رسالة مراتب العلوم " ، ضمن" رسائل ابن حزم " ، تحقيق إحسان عباس ، المجموعة الأولي ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1980 ، ص 82 .

- علم المنطق : يعرفه ابن خلدون على انه : "قوانين يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات ، والحجج المفيدة للتصديقات"[1] يري ابن حزم بأن هذا العلم مستقر في نفس كل إنسان . وأن أولئك الذين متعهم الله بموهبة عالية في الذكاء ، لهم المقدرة في تصريف هذا العلم واستغلال فائدته في سائر العلوم ، لذا لم ينشأ هذا العلم (كعلم قائم بذاته)إلا بعد انتشار الجهل بين الناس . ذلك أن الجاهل لا يفيق لحصول هذه الملكة لديه"فالجاهل منكسع كالاعمي حتى ينبه "[2] . كما يضع هذا العلم مع علم النحو في منزلة واحدة . فهو الآخر نشأ لمّا فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني . ويعترف ابن حزم بان أول من تكلم في علم المنطق هو أرسطو طاليس فهو من العلوم الدخيلة على العالم الإسلامي أو بتعبير أدق من العلوم التي نشأت في بلاد غير بلاد الإسلام وقبل ظهوره .
- الطبيعيات : وتهتم بالبحث في الجسم الطبيعي (الطبيعة أي العالم الخارجي ، إنسان ، نبات ، معدن ، حيوان ...)من ناحية ما يلحق هذا الجسم أو يطرأ عليه من تغيرات ، وأسباب هذه التغيرات أي مبدأ الحركة فيه . يدخل "الفلاسفة"في الطبيعيات مباحث النفس باعتبارها مبدأ حركة الجسم . وأحيانا يدخل البعض علم الطب فيه ، وهو صناعة تنظر في بدن الإنسان وما يلحق به من أمراض وغايته حفظ الصحة للبدن . يقسمه ابن حزم إلى قسمين : طب النفس بالإصلاح الأخلاق ومداواتها ، وطب الأجسام : وينقسم إلى معرفة الطبائع الجسمية وتركيب الأعضاء ،

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، ص 489 .
[2] ابن حزم ، التقريب ، ص 3 .

ومعرفة العلل التي تعانيها وأسبابها واختيار الأدوية والأمزجة التي تساعد على صرف العلل .

- علم الإلهيات (الميتافيزيقا أو علم ما بعد الطبيعة)ويسمي أحيانا "الفلسفة الأولي"يعرفه ابن خلدون بأنه "علم ينظر في الوجود المطلق فأولا في الأمور العامة للجسيمات والروحانيات من الماهيات والوحدة والكثرة والوجوب والامكان وغير ذلك ثم ينظر في مبادئ الموجودات وأنها روحانيات ثم في كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها ثم في أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام"[1]

هناك أيضا مجموعة من العلوم تدخل عادة فيما يسمي العلوم العملية (باعتبار أن العلوم السابقة نظرية) هذه العلوم العملية أيضا عرفها العرب عن الأوائل (اليونان بالذات) عن طريق الشرّاح والمترجمين وهي : الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل .

- العلوم العددية وتسمي علوم التعاليم : وهي أربعة : علم المساحة (الهندسة أو علم التقدير)، وينظر في مقادير الأجسام والسطوح وأبعادها ويستفاد منه عمليا في البناء والتجارة وصناعة التماثيل وغيرها . يضاف إلى هذا العلم فرع يتبعه يسمي علم المناظر (البصريات) وهو علم يتبين به أسباب الغلط في الإدراك البصري . ثم علم العدد (الحساب)ويهتم بمعرفة خواص الإعداد من حيث التأليف ، ويتبعه مبحث يهتم باستخراج العدد المجهول من قبل المعلوم المفروض يسمي علم الجبر . ثم علم الهيئة (الفلك) ويهتم برصد حركة الأفلاك في إقبالها وإدبارها . وله فائدة عملية في معرفة الاتجاهات . ويلحق بهذا العلم فن التنجيم وهو الاستدلال بحركات الأفلاك وأوضاعها على حوادث في المستقبل . ثم أخيرا علم الموسيقي الذي يقوم هو أيضا

---

[1] المصدر السابق ، ص 495 .

علـى الرياضـيات ويهـتم بتقـدير نسـب الأصـوات والأنغـام بعضها إلى بعض وبتلاحين الغنـاء ، وبالأصـوات الطبيعيـة والصناعية وبالآلات التي تخـرج الأصـوات وكيفيـة العزف عليها .

يضاف إلى هذا كله علوم أخري تسمي علـوم الصـنعة التـي تضـاف أحيانا إلى علوم الطبيعيات . تشمل هذه الكيميـاء ، ويسمي أحيانـا (علم قلب جوهر الفلز)ويقوم علـى التجـارب العمليـة التـي تهدف إلـى تحويـل العناصـر الخسيسـة كالرصـاص والنحـاس إلـى عناصـر شـريفة كالـذهب والفضـة . ثم علـم الحيل (الميكانيكـا) ويهتم بكيفيـة استعمال الآلات فـي تحريك الأثقال . ثم علم السحر والطلمسات ويقوم على أشياء غيبية .

نتناول الآن النقطة الثانية : الموضوعات أو العلوم التي اهتم بها ابن حزم . قال ابن حزم : "العلوم الدائرة بين الناس اليوم المقصودة بالطلـب أثنـي عشـر علمـا، وينـتج منهـا علمـان زائـدان ، وهـذه الرتبـة هـي غيـر الرتبة التي كانت عند المتقدمين ، ولكن إنما نتكلم على ما ينتفع به الناس في كل زمان مما يتوصلون به إلى مطلوبهم من إدراك العلوم بحـول الله وقوته . فالعلوم التي ذكرنـا : علم القرآن ، وعلم الحديث ، وعلـم الفتيـا ، وعلم المنطق ، وعلم النحو ، وعلم اللغـة ، وعلـم الشـعر ، وعلـم الخبـر، وعلم الطب ، وعلم العدد ، وعلم الهندسة ،وعلم النجوم ، وينتج من هذه علوم العبارة ، وعلم البلاغة "[1] . واضح من هذا النص أن ابن حزم انتقي من بين العلوم المعروفة تلك التي رأي أنها نافعـة فـي كل زمـان . ولم ير ضرورة ذكر أي معرفة غير ذات نفع . وهو يؤكد في هذا النص انه يري رأيا يخالف رأى من اسماهم "المتقدمين "[2] حـول هذه النقطـة

[1] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 201 .

[2] لا يحدد ابن حزم المقصود بالمتقدمين لان هذا الاسم العام قد يشمل كل من سبقه مسلمون وغير مسلمين.

[3] . كي تتضح وجهة نظر ابن حزم حول العلوم المختلفة لابد وان نتابع ما يقوله عن العلوم واهتمامه بها كتابة .

ابن حزم مفكر عميق واسع الإطلاع . أشاد الكثير من المؤرخين بفضله في مختلف العلوم وبمواظبته على التأليف، وتنوع مجالات نشاطه .قال المراكشي في حقه: "بلغني عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين له. نحو أربعمائة مجلد ، وتشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، وهذا شيء ما علمناه لأحد من َمن كان في مدّة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ،...، ولأبي محمد بعد هذا نصيب وافر من علم النحو واللغة ،وقسم صالح من قرض الشعر وصناعة الخطابة "[1] وقد وقفنا على الكثير مما قاله المؤرخين في حق ابن حزم [2] ، فلم نجد من ينكر عليه تلك المنزلة العلمية التي تنبع من حدّة في الذكاء وسعة في الفهم ومقدرة على التأليف ، وتبحر في شتى العلوم والفنون. يصفه صاعد :"كان ابن حزم اجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام وأوسعهم معرفة ... "[3] . وقال ابن العماد : "كان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن ، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب ، والملل والنحل ، والعربية ، والآداب ، والمنطق والشعر، مع الصدق والديانة والحشمة والرئاسة والثروة وكثرة الكتب "[4]. كما أشاد ابن حيان بمشاركته في الكثير من أنواع التعاليم [5] ، وروي صاعد [6] مبلغ تأليفه ، فقال : "اخبرني أبو

---

[3] سنحاول في الفصل الذي سنعقده عن المذهب الظاهري بيان علاقة ظاهرية ابن حزم بعدم تقليده للسابقين ، بل و بنفعيته .

[1] المراكشي ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، ص 47

[2] انظر في هذا الخصوص : الحميدي ، جذوة المقتبس ص 308،ابن بسام ، الذخيرة ، القسم الأول ،المجلد الأول ، ص 140، ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، جـ 12، ص 235-252، الذهبي ، تذكرة الحفاظ ،جـ3 ،ص 1147-1152، ابن كثير ، البداية والنهاية ، جـ12، ص 91-92.

[3] ابن بشكوال، الصلة ، جـ2 ، ص 395.

[4] ابن العماد ، شذرات الذهب ، جـ3 ، ص 299

[5] ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، جـ 12 ، ص 247.

[6] المقري ، نفح الطيب ، جـ 2 ، ص 78.

رافع الفضل بن على انه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو أربعمائة مجلد ، تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ".

إذا ما نظرنا في تراث ابن حزم الفكري نجده يمثل بالفعل هذا الوصف الذي يقدمه المؤرخين . إضافة إلى تعدد مؤلفاته سنري عند ذكر أثاره ومؤلفاته ، بأنه يختلف عن أولئك الذين اتسمت حياتهم بنمط فكري واحد محدد ، فهؤلاء حتى لو كانت لهم آراء خارج هذا النمط ، فهي على هامش تفكيرهم ، وليست في صميمه. فهو شاعر أديب لا يقل عن أي كاتب من كتاب عصره ، وكتابه "طوق الحمامة" خير دليل على ذلك . إذ يكشف فيه عن النواميس النفسية التي تسير الإنسان في عواطفه ، وأحوال العشاق وما يعتريهم من الحب والإذعان ، مستشهدا لآرائه بتجارب استمدها من حياته الشخصية مرّ بها وشاهدها . وقد خصص مقاطع كثيرة من الكتاب المذكور للتحدث عن حياته . ولم يترك بابا أو موقفا يتحدث عنه إلا وأرفقه بمقاطع من إشعار له قالها فيما يناسب ذلك الموقف .

يشير ابن حزم إلى أن سبب تأليفه للكتاب المذكور كان استجابة لصديق له "بالمرية" كلفه ذلك أثناء وجوده "بالشاطبة" . يقول ابن حزم : "فان كتابك وردني من مدينة المرية إلى مسكني بحضرة شاطبة .....، وكلفتني – أعزك الله – أن أصنف لك رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه وأعراضه وما يقع فيه وله على سبيل الحقيقة لا متزايدا ولا مفتنا ولكن موردا لما يحضرني على وجهه ،وبحسب وقوعه ، فبادرت إلي مرغوبك "[1] . هذا هو السبب المباشر لتأليف ابن حزم لرسالة "طوق الحمامة ". لكن ما جاء فيها من لمسات شخصية وإنسانية يشير لسبب ابعد وهو الرغبة في التعبير الصريح عن عواطف غنية ، يري فيها اعترافا إنسانيا بما يدور في نفسه ، وواجبا في توجيه إخوانه من البشر في مجال يراه هاما ، وقد لا يراه البعض كذلك . يتأكد ذلك إذا ما نظرنا في موضوعات الرسالة المذكورة إذ قد لا نجد موضوعا

---

[1] ابن حزم ، طوق الحمامة ، ص 51 .

تحدث فيه إلا وربطه بتجارب حياتية مرّ بها هو أو شاهدها . يجب أن لا ننسي أيضا ذكر الفترة التي كتبت فيها هذه الرسالة . فآخر الأحداث التاريخية التي ورد ذكرها بالرسالة هي المعركة التي قامت بين خيران العامري والموفق أبي الحسن مجاهد ، وتلك الواقعة جرت عام 417 هـ .نفهم من هذا أن ابن حزم كتبها بعد تجاوز سن الثلاثين بقليل أي بعد معايشته لظروف وأزمات صعبة ابتداء من دخول المستعين وجنود البربر قرطبة عام 404 هـ. يدلنا هذا على أن رسالته جاءت انعكاسا أو مجاوبة للظروف . خصوصا وأننا نجده يختتمها وهو يشكو لصديقه سؤ الأحوال التي انتهي إليها: ذهاب الوفر ، والجلاء عن الأوطان ، ونكبات السلطان . لعل هذه الواقعية المتسمة بالصدق هي سبب اهتمام عدد كبير من الأدباء والمفكرين على اختلاف جنسياتهم برسالة "طوق الحمامة "التي ترجمت إلى مختلف اللغات .يتخذ أسلوب ابن حزم في الرسالة الطابع الأدبي عموما ، فنجد طابع النثر الفني في الكتابة واضحا ، إضافة إلى موضوعات الوصف . كما سجلت لنا أشعاره المدونة فيها مستوي الموهبة الشعرية التي كان يحظى بها .يمكن أن نشير هنا لأبيات نعتقد أنها ذات دلالة يذكرها المقري باعتبار أنها قيلت ارتجالا . يقول المقري : "قال ابن حزم في "طوق الحمامة" [1] انه مرّ يوما هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب "الاستيعاب" بسكة الحطابين بمدينة اشبيلية ، فلقيهما شاب حسن الوجه ، فقال أبو محمد : هذه صورة حسنة ، فقال أبو عمر : لم نر إلا الوجه ، فلعل ما سترته الثياب ليس كذلك . فقال ابن حزم ارتجالا :

وذو عدل فيما سباني حسنه	يطيل ملامي في الهوى ويقول
امن اجل وجه لاح لم تر غيره	ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له : أسرفت في اللوم فائتدي	فعندي رد لو أشاء طويل

[1] ما يورده المقري ، عن طوق الحمامة لا يوجد في النسخ المحققة لدينا . نفهم من هذا – إذا ثبتت صحته – أن رسالة طوق الحمامة الموجودة بين أيدينا بمختلف تحقيقاتها ناقصة .

الم تـــر إني ظاهري وأنني على ما أري حتى يقوم دلـيل

قال تلميذه الحميدي في حقه : "كان له في الأدب والشعر نفس واسع وباع طويل ، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه ، وشعره كثير ، وقد جمعناه على حروف المعجم "[1] ، نفهم من قول الحميدي أن لابن حزم ديوان مرتب حسب حروف اللغة . وقد قام الدكتور إحسان عباس بنشر الكثير من أشعار ابن حزم في كتابه "تاريخ الأدب الاندلسى – عصر سيادة قرطبة"[2]، وأشار إلى أن ما نشره لابن حزم من شعر ليس إلا جزءا من ديوان لابن حزم محفوظ بالمكتبة التيمورية بالقاهرة .

ليس من الغريب أن نري ابن حزم الفقيه ينصرف من حين إلى حين إلي قول الشعر أو الكتابة في الحب ، فالعرف السائد في الأندلس آنذاك يقضي بعدم التخصص في لون واحد من ألوان المعرفة ويشجع على الأخذ بطرف من كل فن ، لقد كان هذا رأي ابن حزم نفسه . إذ انه ينصح المتعلم بأن يكون على حظ في كل علم "فان سماع الإنسان قوما يتحدثون وهو لا يدري ما يقولون غمة عظيمة "[3] .

الشعر عند ابن حزم ينقسم- من ناحية مادته ونوعه – إلى ستة أقسام [4] ، يرفض ابن حزم الأربعة الأولي منها مع ذكر سبب ذلك الرفض :

1. شعر الغزل : "يسهل الفسوق ، ويهون المعاصي ، ويردي جملة ".

---

[1] الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 309.

[2] انظر : إحسان عباس ، تاريخ الأدب الاندلسي ، عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة بيروت ، 1973 ، ص 307 . ثم قارن مقال الأستاذ محمد الهادي الطرابلسي بمجلة حوليات الجامعة التونسية ، العدد التاسع ، 1972، ص 156 ، المقال بعنوان "شعر ابن حزم" أثار فيه الشكوك حول نسبة هذا الديوان بالكامل لابن حزم . وذكر أن فيه من الأشعار ما هو للمعري وليس لابن حزم .

[3] ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ص 71 .

[4] المصدر السابق ، ص 66

2. شعر التصعلك :"يثير النفوس ويهيج الطبيعة ويسهل على المرء موارد التلف في غير حق".
3. أشعار التغرب : "تسهل التحول والتغرب وتنشب المرء فيما ربما صعب عليه التخلص منه بلا معني .
4. شعر الهجاء :"افسد الضروب لطالبه" . نلاحظ هنا نوعا من التناقض في شخصية ابن حزم ، إذ أننا نجد له قصائد شعرية مطولة في الفخر والهجاء . أما الصنفين الخامس والسادس وهما المدح والرثاء فلا ينهي عنهما "لان فيهما ذكر فضائل الموت والممدوح".

يفصح ابن حزم عن رأيه في الشعر عموما فيقول : "الإكثار من رواية الشعر ، هو كسب غير محمود ، لأنه من طريق الباطل والفضول ، لا من طريق الحق والفضائل ، ولا يظن ظان إن هذا علم جهلناه فذممناه ، فقد علم من داخلنا أو بلغه امرنا كيف توسعنا في رواية الأشعار ، وكيف تمكنا من الإشراف على معانيه ، وكيف وقوفنا على أفانين الشعر ومحاسنه ، ومعانيه ، وأقسامه ، وكيف قوتنا على صناعته ، وكيف تأتي مقصده ومقطوعه لنا ، وكيف سهولة نظمه علينا في الإطالة فيه والتقصير لكن الحق أولي بما قيل"[1]

كذلك يدعو ابن حزم في رسالته "التلخيص لوجوه التخليص"[2] إلى الأخذ بنصيب من الشعر ويستشهد بان الرسول استنشد الشعر ، وأن من الشعر حكما ، وفيه عون على الاستشهاد في النحو واللغة . غير انه إذ لم يكن للإنسان علم غيره فهذا حرام .

اهتم ابن حزم أيضا بطب النفوس وتحليلها . فهو صاحب تلك التحليلات النفسية المعبرة عن فهم عميق في عبارات كاشفة وموفقة ضمنها رسالته "مداواة النفوس" التي يقدم فيها العلاج النفسي لعيوب

---

[1] المصدر السابق ، ص 67 .

[2] رسالة التلخيص لوجوه التخليص ، ضمن "رسائل ابن حزم الاندلسي "، تحقيق إحسان عباس ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، جـ3 ، ص 163.

الأخلاق وبيان الفضائل والرذائل . تقول افتتاحية الرسالة : "أما بعد . فاني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة افادنيها واهب التمييز تعالي ، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ، بما منحني عز وجل من التهمّم بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله . حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري"[1]. يتبين من هذا النص أن كتابة ابن حزم للرسالة كانت في آخر عمره . ربما بعد عودته الأخيرة إلى "لبله" ، وان ما جاء في الرسالة تسجيل لتجارب ابن حزم الذاتية طوال حياته . ربما هي آخر مؤلفاته . مضمون الرسالة يشير إلى أنها مستوحاة من واقع معاناة الحياة التي انتهي إليها المجتمع الاندلسى والتي يغلب فيها فساد الأخلاق وتدهور القيم إجمالا . لذا نجد الرسالة تقترب من التحليل النفسي إلى جانب الوعظ كالإرشاد لما ينبغي أن يكون عليه خلق إنسان يعيش في مجتمع إسلامي . كأن ابن حزم رأى من واجبه كمفكر مسئول أن يوجه أبناء العالم الإسلامي في سلوكهم الذي يجب أن يتمشى في رأيه مع تعاليم الدين الإسلامي وتقاليده ، إذ لا يفوته في بعض الأحيان أن يستشهد بالقرآن الكريم . يلاحظ قارئ الرسالة أنها في مجملها تعالج موضوع الأخلاق بغير الكيفية التي تناول بها "الفلاسفة" هذا الموضوع . يبدو أن هذا الأسلوب في معالجة الأخلاق لم يكن وليد الصدفة ، بل كان مقصودا. يقول ابن حزم : "لا يمكن البتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة "[2]. ومع هذا يمكننا أن نقول إن ابن حزم لم يكن خالي الذهن تماما من أفكار "الفلاسفة"بل تأثر ولو بمقدار قليل بالنظرية الأخلاقية لدي "فلاسفة" "اليونان "[3] ، وان أخذت آراؤه الصبغة الإسلامية .

---

[1] ابن حزم ، رسالة مداوة النفوس تحقيق إحسان عباس ، ص 333 .

[2] رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ضمن "رسائل ابن حزم الاندلسي "تحقيق إحسان عباس ، جـ 3 ، ص 134 .

[3] انظر بخصوص هذا التأثير مقال الأستاذ ناجي التكريتي "ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتابه "الأخلاق" مجلة "الحكمة" الصادرة عن قسم التفسير والاجتماع بكلية التربية جامعة الفاتح ،العدد الثاني ، ص 34-48 .

نشرت رسالة مداواة النفوس عدة مرات وتحت أسماء مختلفة :"فلسفة الأخلاق" و "الأخلاق والسير" و "كتاب الأخلاق"[1] .

كان ابن حزم أيضا مؤرخا كتب في أدق أجزاء التاريخ وهو الأنساب . فقد ضمّن كتابه "جمهرة انساب العرب " فصولا معبرة عن سعة أفق بأصل القبائل والعشائر العربية .وقد عرف ابن حزم بين معاصريه بالضبط الدقيق في تقييد التواريخ ، حتى أن تلميذه الحميدي – في كتابه "الجذوة"- عندما يروي عن أستاذه رواية ما ويجد ما يخالفها لدي غيره ، يقول : "وأبو محمد أعلم بالتواريخ" ولابن حزم عدة كتب في التاريخ والأنساب أهمها : "نقط العروس في تواريخ الخلفاء"[2] يتحدث ابن حزم في "نقط العروس" عن الخلافة وشئونها وعن الخلفاء وأحوالهم . في التاريخ أيضا له كتاب "جوامع السير"ويتعرض فيه لسيرة الرسول ونسبه ، والصحابة ، وقد حقق بعناية الدكتور إحسان عباس ، وناصر الدين الأسد ونشر بالقاهرة عام 1956 ، ملحقا بخمس رسائل أخري لابن حزم . هي "أسماء الصحابة والرواة "، وما لكل منهما من العدد ، "القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجيء التواتر" ، وله أيضا كتاب بعنوان : "أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس "[3] وهو من ضمن المؤلفات المفقودة .

للتاريخ في نظر ابن حزم مكانة هامة إذ يعتبره علم له خصائص وغايات . وفوائد عديدة ، كالإقتداء بالأخيار من السلف ، وتمييز الصواب من الخطأ في الأخبار . يقول ابن حزم : "لا ينبغي لأحد أن

---

[1] طبعت عدة طبعات ، في القاهرة سنة 1908 بعناية عمر الحمصاني ، وفي الإسكندرية بعناية مكتبة عزوز سنة 1913 ، وفي بيروت بعناية السيدة ندي توميش سنة 1961 ، وآخر تحقيق قام به الدكتور احسان عباس ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الاندلسي ، الجزء الاول ، نشر عام 1980 .

[2] نشر ثلاث مرات بعناية المستشرق "زيبولد"في مجلة الدراسات التاريخية بغرناطة سنة 1911 ، وبعناية الأستاذ شوقي ضيف بمجلة كلية الآداب ، العدد 13 ، سنة 1951 ،بالقاهرة ، وبعناية الأستاذ احسان عباس ببيروت عام 1981 .

[3] ذكره الحميدي في الجذوة ، ص 168 .

يخلو منه فلا يدري أثرا ولا ما تقوم به الحجة في الأخبار التي يضطر إلى العلم بها حقيقة "[1].

لقد كان ابن حزم واسع الإطلاع فيما يخص أخبار الأمم ، وما جاء في رسالته في" فضائل أهل الأندلس"[2] من إشارات للكتب التاريخية إلا دليل على حصوله على الوسائل التي تلزم المؤرخ في بحثه وأهمها معرفة أمهات المصادر التاريخية وجمع المعلومات والمشاهدات إلى جانب المعاناة الشخصية للأحداث وبالخصوص على مستوي اخذ القرارات المتعلقة بحياة المجتمع . يقول ابن حزم : "وقد شاهدنا الناس وبلغتنا أخبار أهل البلاد البعيدة وكثر بحثنا عما غاب عنا منها ، ووصلت إلينا التواريخ الكثيرة المجموعة في أخبار من سلف من عرب وعجم في كثير من الأمم"[3] .

لابن حزم اهتمام خاص بالملل والنحل أي بالأديان والمذاهب المتعلقة بالأديان . واضح من عمله وما ذكرناه عن حياته قوة اهتمامه بالرد على غير المسلمين . وقد أورد في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" الكثير من المعارك الكلامية مع اليهود والنصارى ، إلى جانب اهتمامه بالرد على مختلف الفرق الإسلامية كالمعتزلة ، والاشعرية ، والشيعة ، وغيرهم . يقول الأستاذ طه الحاجري : "كتاب الفصل ... عرض فيه ابن حزم المذاهب المختلفة ، إسلامية وغير إسلامية ، عرضا يبين عنها بيانا واضحا قويا ، وناقشها فيه مسألة مسألة ، مناقشة تكشف عن قوة شخصيته وكمال استقلاله "[4] . كانت الأندلس في عصره تجوب بمختلف المذاهب والثقافات ، إضافة إلى كونها مركز الفكر الإسلامي وعلوم المسلمين وآدابهم في الغرب

---

[1] ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ص 72.

[2] رسالة فضائل أهل الأندلس ، ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم الاندلسي"، تحقيق احسان عباس ، جـ3 ، ص 183 .

[3] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار المعرفة ، بيروت ، جـ1 ، ص 175 ، ترجم الكتاب إلى الأسبانية وما زال مرجعا يعتد به .

[4] طه الحاجري ، ابن حزم صورة اندلسية ، ص 168

الإسلامي . يمكن أن نقول إن عصر ابن حزم إضافة إلى انه عصر اضطراب سياسي فهو عصر صراع ديني ، أصبح فيه الدين الإسلامي مهددا من الداخل والخارج ، تهدده الانقسامات المذهبية ، وهجوم اليهود والنصارى وغيرهم بالطعن في العقيدة الإسلامية .

يقسم ابن حزم الجدل إلى محمود وغير محمود . المحمود هو ما كان غرضه نصرة الحق . غير أن طريقة إقناع الغير أو الخصم وبيان الحق أمامه تختلف باختلاف الملة والنحلة التي ينتمي لها الخصم. يقول ابن حزم: " والحق مبين في الملل بموجب العقل والبراهين الراجعة إلي أول الحس والضرورة. فلابد لمن أراد الوقوف علي الحقائق من طلب العلم المؤدي إلي معرفة البرهان، والحق يستبين في النحل بالرجوع إلي القرآن الذي اتفقت عليه الفرق، والي الإجماع المتيقن، فلابد لمن أراد الوقوف علي الحقائق في ذلك من الوقوف علي ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع ".[1]

إضافة إلي كتاب " الفصل " هناك مؤلفات كثيرة لابن حزم في علم الكلام ومجادلة أهل الأديان. نذكر منها: " رسالة في الرد علي ابن النغرالي اليهودي " قام بنشرها الدكتور إحسان عباس ببيروت سنة 1981 م ضمن مجموعة رسائل ابن حزم الاندلسي. ومن الكتب المفقودة " كتاب إظهار تبديل اليهود والنصارى للكتابين التوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم "[2]. و" كتاب الصادع والرادع علي من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد " . و "كتاب النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال

---

[1] رسالتان أجاب فيهما عن سؤال تعجيز وهي ضمن "رسائل ابن حزم الاندلسي"، تحقيق احسان عباس ، بيروت ، 1981 ، جـ3 ن ص 97

[2] ذكره الذهبي في "تذكرة الحفاظ" ، جـ 3 ، ص 1147 ، ابن بسام ، الذخيرة ، 1/1 ، ص 143 ، الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 291.

أهل البدع والفرق الأربعة المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة "[1]
.

ولابن حزم رسالة في "الرد على الكندي الفيلسوف" حققها الأستاذ إحسان عباس ونشرها بالقاهرة . والرسالة في الحقيقة رد على أراء الكندي الميتافيزيقية والمتعلقة مباشرة بالألوهية . سيتضح لنا من بعد أن ابن حزم لا يعالج الميتافيزيقا ، ولا يهتم بها ، ورده على الكندي – كما يتبين لقارئ رسالته المذكورة – رد يتمشى مع اتجاه نصوص الدين ويستند على القرآن مباشرة . هذا أسلوب يختلف عن طريقة "الفلاسفة" . لذلك يمكن أن ندخل هذه الرسالة ضمن اهتمامات ابن حزم بالمذاهب الدينية .

جادل ابن حزم الفرق الإسلامية وعارضها في الكثير من آرائها . يري ابن حزم أن سبب بطلان ما توصل إليه متكلميها هو فساد طرقهم في الاستدلال . يقول ابن حزم : "وأما طرق الاستدلال التي عني بها المتكلمون فما افترضها الله تعالي قط على احد ... واني والله الحمد لست بمبخوس الحظ في هذا العلم . اعني علم أهل الكلام وطريقتهم في الاستدلال فيظن ظان إني قلت ما قلت عداوة لعلم جهلته ، لا ، ولكن الحق لا يجوز أن يتعدى "[2].

يؤكد ابن حزم على انه متي كان الجدال والمناظرة ، إحقاقا للحق ، وإقامة للحجة الإسلامية ، فهي واجبة الأداء لمن يكون قادرا عليها . فالله يأمر "بإيجاب المناظرة في رفق وبالإنصات في الجدال وترك التعسف والبذاء والاستطالة إلا على من بدأ بشيء من ذلك فيعارض حينئذ بما ينبغي ..."[3]

---

[1] انظر تذكرة الحفاظ ، جـ3 ، ص 1152 ، الذخيرة ، 1/1 ، ص 143 ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 365 .

[2] رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ، ضمن "رسائل ابن حزم الاندلسي "، تحقيق احسان عباس بيروت ، 1981 ، جـ 3 ن ص 191 .

[3] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، منشورات دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، 1981 ، جـ 1 ، ص 19- 20 .

ابن حزم عالم بالحديث أيضا وراوية له . وقد اشرنا سابقا إلى مبلغ اهتمامه برواية الحديث في فترة مبكرة من عمره . وقد ذكر المؤرخون الكثير من كتبه في هذا المجال . للأسف يبدو أنها مفقودة بالكامل . من بين ما تردد ذكره :" كتاب الجامع في صحيح الأحاديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحها واجتلاب أكمل ألفاظها واصح معانيها "[1] ، كتاب "شرح أحاديث الموطأ "[2] و "كتاب أجوبة على صحيح البخاري"[3] . يحدثنا ابن حزم عن توسعه في رواية الحديث قائلا : "أننا حصلنا بروايتنا وضبطنا ولله الحمد كل خبر صح عن رسول الله صلي الله عليه وسلم ببرهان واضح ، وهو المشهور من المسندات والمصنفات الموعية للأخبار ، فقد جمعناها ولله الحمد ، ولا يشذ عنا خبر فيه خير أصلا "[4].

ابن حزم كما قلنا سياسي نشأ في بيت الوزارة وارتقي حتى أصبح نفسه وزيرا ، إلا انه لم يكتف بممارسة السياسة عمليا ، بل تمشيا مع اتجاهه نحو الفكر والتأمل كتب لنا أكثر من كتاب في هذا الميدان . فكما يذكر ابن بسام كتب ابن حزم كتابا عنوانه "الإمامة والسياسة"[5] . وأيضا يذكر هو في التقريب كتابه "السياسة"[6] وهو عمل مختلف عن الكتاب السابق . كذلك يشير المقري لكتابة "الإمامة والخلافة"[7] . للأسف يبدو أن هذه الكتب مفقودة وبالتالي لن يمكننا الاستفادة منها .

فوق كل ما سبق كان ابن حزم فقيها أحيا علم الكتاب والسنة وسلك فيه مسلكا خاصا يوسم بالظاهرية . له في هذا الميدان كتب كثيرة منها : "الأحكام في أصول الأحكام " وهو في ثمانية أجزاء جمعت في مجلدين بتحقيق الشيخ احمد محمد شاكر وأعيد طبعها ببيروت عام 1980

---

[1] انظر : تذكرة الحفاظ ، جـ3 ، 1252 . الذخيرة 1/1 ، ص 143 ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 365 .
[2] انظر : تذكرة الحفاظ ، جـ 3 ، ص 1152 ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 365 .
[3] انظر : احسان عباس ، "رسائل ابن حزم الاندلسي "، المجوعة الأولي ، ص 12 .
[4] ابن حزم ، رسالتان أجاب فيهما عن سؤال تعنيف ، ص 92 .
[5] ابن بسام ، الذخيرة ، 1/1 ، ص 171 .
[6] ابن حزم ، التقريب ، ص 181 .
[7] المقري ، نفح الطيب ن جـ 2 ن ص 79 .

بعناية المكتب التجاري للطباعة ، "إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل" حققه الأستاذ سعيد الأفغاني ونشر عام 1969، "النبذة الكافية في أصول المذهب الظاهري"، وطبعت بالقاهرة عام 1940 بتحقيق الأستاذ عزة العطار والأستاذ نجيب الخانجي ، " مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات " ونشر بالقاهرة عام 1957 ، و "في معرفة الناسخ والمنسوخ "وهو مطبوع على هامش تفسير الجلالين .و "حجة الوداع" قام بتحقيقها الأستاذ ممدوح حقي ونشرت بالقاهرة عام 1966 ، هذه هي المؤلفات التي تأكدنا منها وهي بين أيدينا . أما المؤلفات الغير منشورة فهي كثيرة ونتوقع أن يهتم بها الباحثون بتحقيقها ونشرها كي تكتمل موسوعة ابن حزم الفقهية الظاهرية .

من بين العلوم التي اهتم بها ابن حزم المنطق . فقد ألف فيه كتابا سماه "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية "داعيا فيه إلى مذهبه اللغوي ، منفردا فيه بالمصطلح المنطقي في مواطن عدة ، وقد استأنس فيه بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية ومما هو غير متحقق في لغة أخري كاليونانية .

في بيان الغرض من علم المنطق يقول ابن حزم "الوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به ، وتميزه مما يظن من جهل انه برهان ، وليس برهانا ، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها "[1] لذلك نجده يولي اهتماما كبيرا بهذا العلم ويضعه ضمن العلوم الأولية التي يجب أن يبدأ بها المتعلم . اعتقد إن وضع ابن حزم للمنطق في هذه المرتبة جاء نتيجة وجهة نظر سنشرحها فيما بعد ، وهي أن المنطق في نظره ليس إلا آلة لغيره من العلوم ولا يقدم لنا معلومات جديدة كما هو الحال في كل العلوم الأخرى . فهو عنده منهج فكري فقط . في هذا الصدد يقول ابن حزم : "وطائفة حصلت على علم حدود المنطق ، فنقول لهم : إنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا

[1] ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 131 .

منفعة لها ولا فائدة إلا تصريفها في سائر العلوم فانتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البنيان فهي معطلة لديه لا معني لها "[1] نفهم من هذا النص انه حظر على الاكتفاء بعلم المنطق فقط وهو محق في هذا الحظر . لأنه إذا كان المنطق علم تطبيقي كما يراه ابن حزم فلابد من تطبيقه وممارسته بحيث نميز الصحيح من الفاسد في الحجج المستخدمة في العلوم المختلفة . ولكي تتم هذه الممارسة لابد من تواجد هذه الحجج ومن المعرفة بها . أي لابد من معرفة حجج العلماء في العلوم المختلفة لنحدد صحيحها من فاسدها .

ننتقل الآن للنقطة الثالثة والأخيرة وهي العلوم التي لم يعالجها ابن حزم ورأيه فيها. لابن حزم موقف ورأي في كل العلوم المعروفة في عصره، رغم عدم اهتمامه ومعالجته لها كلها. أول العلوم التي لم يكتب فيها كتبا أو رسائل منفصلة هي النحو واللغة. يركز ابن حزم علي أهمية اللغة ووجوب تعلمها وإتقانها في فترة حياة الإنسان المبكرة باعتبارها الأداة الأولي للمعرفة.[2] يقول ابن حزم :" وأما النحو واللغة ففرض علي الكفاية ،... ، لأن الله يقول : " وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم" وانزل القرآن علي نبيه عليه السلام بلسان عربي مبين ، فمن لم يعلم النحو واللغة ، فلم يعلم اللسان الذي به يبين الله لنا ديننا وخاطبنا به ..[3] " . رغم عدم إحاطتنا بتأليف لابن حزم في هذا الميدان، إلا أننا نجد لابن حزم آراء في اصل اللغة مثلا سنذكرها فيما بعد. لكن هذه الآراء جاءت في سياق كلامه في أصول الفقه الظاهري الذي يرتكز بشكل أساسي علي فهم اللغة. كذلك فأن ما يذكره في رسالة " فضائل أهل الأندلس" يدل علي باع طويلة وخلفية واسعة في هذا الميدان.

---

[1] ابن حزم ، مراتب العلوم ، ص 89.

[2] قارن ما يقوله علي النحو واللغة في رسالة "التلخيص لوجوه التخليص" ، ص 164.

[3] المصدر السابق ، ص 162.

في كلامه عن العلوم ، وبالذات العلوم الإسلامية ، لم يشر ابن حزم إلى علم التصوف رغم أننا لم نعثر على رأي صريح لابن حزم في التصوف ، لكنا نعتقد بأنه كان يرفضه . ذكرنا من قبل اهتمام ابن حزم للجانب المنفعي في أي علم يقبله ويحظ على دراسته وتعلمه . لا يبدو أن هناك منفعة حياتية في التصوف الذي يدعو أصحابه إلى ترك الاهتمام بالدنيا ، بل وترك "الشريعة" باعتبار أن التصوف يمثل "الحقيقة" ، هل يعقل أن يكون ابن حزم الفقيه وصاحب المذهب الجديد في الفقه داعية لرفض "الشريعة" ؟ وأيضا فان الأخذ بظاهر القرآن (وهو ما تدعو إليه ظاهريته) هو بمعني ما رفض للصوفية الذين يؤولون آياته بحيث تتمشي مع معتقداتهم . بل إن تأويل الصوفية للقرآن يخرج آياته عن ظاهرها بشكل ابعد بكثير من أولئك الفقهاء الذين يبحثون عن علل خفية وراء النصوص لاستخراج أحكام شرعية جديدة . فإذا كان ابن حزم الظاهري يرفض "التعليل" بهذا المعني ، فكيف يقبل تأويل الصوفية لكلام الله ؟

يشير ابن حزم في رسالة "التوقيف على شارع النجاة " إلى مجموعة من علوم الأوائل مبديا رأيه فيها. وهذه هي :

* علم العدد ، ويعتبره من العلوم البرهانية ، وهو في مقام واحد مع علم المساحة .يقول ابن حزم : "وعلم العدد الذي تكلم فيه اندرو ماخش مؤلف كتاب الارتماطيقي في طبائع العدد ومن نحا نحوه ، وهو علم حسن صحيح برهاني . إلا أن المنفعة به إنما هي في الدنيا فقط : في قسمة الأموال على أصحابها ونحو هذا ...وعلم المساحة التي تكلم فيها جامع كتاب اقليدس ، ومن نهج نهجه علم حسن برهاني ، واصله معرفة نسب الخطوط والأشكال بعضها من بعض " .[1]

* علم الهيئة : من حيث أن ابن حزم يقسمه قسمين : علم هيئة الأفلاك وعلم التنجيم ، فهو يؤكد على أهمية الأول ، ويبطل العمل

[1] انظر : ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 132 ، ثم قارن ما يقوله في رسالة فضائل أهل الأندلس ، ص 185 .

بالثاني . فالأول علم برهاني فائدته معرفة الأفلاك ومداراتها وتقاطعها ومراكز أبعادها ومعرفة الكواكب وانتقالها وأفلاك تدويرها . أما الثاني أي القضاء بالكواكب أو التنجيم فباطل لتعريه من البرهان .[1]

* علم الطب : أيضا من العلوم البرهانية [2]، يهدف إلى مداواة الأجسام من الأمراض التي قد تصيبها . ولا يعتبره ابن حزم صناعة عامة ذلك أن أهل البوادي – حسب رأيه – لا حاجة لهم بها ، فأجسادهم تصح بلا معالجة [3] ،الجدير بالذكر أن هناك إشارات [4] . لكتب مفقودة لابن حزم في علم الطب . يبدو أنها (أو اغلبها) في الطب النبوي لا في علم الطب الذي ورث عن اليونان .

* بالنسبة لعلم الكيمياء وعلم الموسيقي ، فابن حزم يرفض هذين العلمين (إلى جانب رفضه لعلم الطلمسات) فهو يقول: "اعلموا أسعدكم الله بتوفيقه إن من رأيتموه يدعي علم الموسيقي واللحون ، وعلم الطلمسات فهو ممحرق كذاب ومشعوذ وقاح . وكذلك من وجدتمون يتعاطى علم الكيمياء فانه قد أضاف إلى هذه الصفات الذميمة التي ذكرنا استئكال أموال الناس ، واستحلال التدليس في النقود "[5]

يلاحظ الباحث في أعمال ابن حزم تجنبه (الذي يبدو لي متعمدا) علوم "الفلسفة" وهي الميتافيزيقا والطبيعيات (التي تشمل النفس) ثم علم الأخلاق وعلم السياسة (الفلسفيين) ، لا يستطيع قارئ ابن حزم والباحث المتعمق في فكره أن ينحي من فكره السؤال عن سبب هذا التجنب خصوصا وانه لا يبدو عرضيا .

---

[1] انظر : ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 133 ، ثم قارن ما يقوله في رسالة مراتب العلوم ، ص 67 ، 68 ، 82 .

[2] قارن الموازنة التي يعطيها في رسالة فضائل أهل الأندلس بين كتب مختلفة في الطب .

[3] ابن حزم ، التوقيف على شارع النجاة ، ص 133.

[4] قدم الأستاذ احسان عباس قائمة بأسماء كتب مفقودة لابن حزم في الطب والصيدلة (علم العقاقير) منها : "كتاب الأدوية المفردة "، "حد الطب" ،" رسالة في الطب النبوي"، "مقالة في شفاء الضد بالضد ". انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ، جـ1 ، ص 8-15 .

[5] ابن حزم ، مراتب العلوم ، ص 60 .

لا يمكن أن يكون ذلك راجع إلى عدم معرفته بهذه العلوم "الفلسفية"فهو يقول مثلا : "وأما الفلسفة فاني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونا مؤلفة لسعيد بن فتحون السر قسطي المعروف بالحمار ، ...، وأما رسائل أستاذي أبي عبد الله محمد بن الحسن المدحجي في ذلك فمشهورة ، متداولة ، وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة "[1]. كذلك لا نستطيع أن نطبق عليه قول المقري الذي يصف حال مزاولي علومها ويقول : "كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه "[2]. فابن حزم الذي عارض عامة الفقهاء بل وأحيانا الساسة والحكام لا يتهيب أن يعلن رأيه صريحا . كذلك فهو لا يهاب أقوال الناس ولا يعبأ بها كما نري ذلك في رسالة "مداواة النفوس" التي يعقد فيها بابا في طرح المبالاة بكلام الناس والمبالاة بكلام الخالق .[3]

ثم إن ابن حزم لم يتجنب "الفلسفة"تماما فهو يكتب في علم المنطق كما ذكرنا . كذلك لا نستطيع أن نعزو ذلك لمحدودية موهبته الفكرية . فقدرته على فهم المجردات واضحة في أعماله . فهو قد قرأ الكندي في موضوعات الميتافيزيقا وانتقده . كذلك قرأ لغيره من "فلاسفة" الأندلس . ثم انه كتب لنا كتابا في المنطق ، وليس المنطق علم يقل في التجريد عن غيره من علوم "الفلسفة" . على ذلك لا يمكن أن يكون سبب التجنب المذكور محدودية الموهبة الفكرية . ما هو إذن موقف ابن حزم بالنسبة لعلم "الفلسفة" التي ذكرنا ؟ ولماذا تجنب الكلام فيها واستثني علم المنطق ؟

نلاحظ أولا أن ابن حزم عالج الأخلاق لكنه عالجها من زاوية معينة ، اعني كفرع من فروع الدين ، أو كميدان يهتم بتوجيه السلوك طبقا للدين الإسلامي . كذلك اهتم بالسياسة . للأسف ليست لدينا –

---

[1] ابن حزم فضائل أهل الأندلس ، ص 185 .
[2] المقري ، نفح الطيب ، جـ 1 ، ص 221 .
[3] ابن حزم ، مداواة النفوس ، ص 338 .

حتى الآن – فكرة عن طريقة معالجته للأمور السياسية . لكن لا يبدو أنها الطريقة التي اتبعها "الفلاسفة" فموضوعاته السياسية إسلامية ويبدو أنها عالجها أيضا باعتبارها جزءا من ميدان متفرع عن الدين الإسلامي ، تماما كما فعل في الأخلاق . بالنسبة للنفس فهو يعالج موضوعاتها بأسلوب تحليلي توجيهي يقترب من كلامه في الأخلاق ، ويمكن اعتباره جزءا منها . بالنسبة للفيزياء لا نجد من جانبه اعتراضا على دراسة الطبيعة الخارجية ، ولعله لم يجد في كلام "الفلاسفة" حولها ما يجعله يعترض عليها . ويعتبرها مخالفة للدين الإسلامي . تبقي الميتافيزيقا وهنا نجد ابن حزم وبالذات في نقده للكندي ، انه يري الكلام فيها ينتهي إلى الكلام عن الخالق . وبالتالي فبديل الميتافيزيقا هو ما يقوله الدين الإسلامي حول هذا الموضوع.

إذن تجنب ابن حزم للعلوم "الفلسفية " المذكورة راجع (على الأقل في جانب واحد منه) إلى أنها ستدخل في العالم الإسلامي أفكارا دخيلة أجنبية حول موضوعات يعطي فيها الإسلام رأيا نجده في نصوص قرآنية كانت أم من السنة . لكن لماذا استثني علم المنطق ؟ واضح من كلامه الذي ذكرناه فيما سبق أن المنطق لا يتكلم في موضوع معين بل هو آلة ومنهج ، وبالتالي فلن تدخل عن طريقه أية أفكار دخيلة أو أجنبية غير إسلامية وبالطبع إذا نظرنا في "الفلسفة" من ناحية غرضها العلمي النهائي الذي هو تقويم سلوك الفرد وتدبير الأسرة والمجتمع بحيث لا يتعارض هذا مع الدين ، فابن حزم لا يري فيها ما يجب تجنبه . يقول ابن حزم في كتابه الفصل : "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحو تعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس ، بأن تستعمل الحقائق في دنياها والفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في الميعاد . وحسن سياستها للمنزل والرعيّة وهذا هو نفسه لا غيره الغرض من الشريعة ، وهذا ما لا خلاف فيه لأحد من العلماء بالشريعة

"[1] . ويقول أيضا : "ولا يمكن البتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة "[2] .

اعتقد أن هناك سببا آخر للتجنب المذكور يتعلق بما رآه ابن حزم من تناقضات في كلام الفلاسفة . فهو يقول : "وأيضا فإنهم في آرائهم في أديانهم يختلفون ، هذا بين في كتبهم ، فبعضهم يثبت حدوث العالم كسقراط وأفلاطون ، وبعضهم يثبت أن لم يزل وانه له فاعل لم يزل يخلق . وهذا قول ينسب إلى ارسطاطاليس ، وبعضهم يثبت النبّوة والمعاد والجزاء في المعاد والملائكة . كأفلاطون وصاحب كليلة ودمنة من فلاسفة الهند ، وبعضهم .....، فهم كغيرهم في الاختلاف ، ولا فرق ، ولا فضل ".[3]

اعتقد أن ابن حزم اهتم برفع التناقضات الفكرية في العالم الإسلامي باعتبار أن هذه التناقضات طريق الدمار للحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي . وليس حربه على الأفكار الدخيلة إلا جزءا من هذه الحملة ضد التناقض والفرقة الفكرية . وليس اختياره لمذهب الظاهر سوي الأساس الفكري والحضاري لوجهة نظره هذه . في رأيي فكر ابن حزم يجب أن ينظر له في مجموعه ومن هذه الزاوية . فهذا الفكر ليس إلا انعكاسا للحياة الاجتماعية والسياسية التي عاشها وهي حياة متقلبة مهددة من الخارج بالغزو الأجنبي ومن الداخل بالصراعات بين المسلمين أنفسهم . كي ينتهي الصراع الداخلي ويتمكن المسلمون من رد الغزو الخارجي كان لابد من التوحيد الفكري ومنع الفرقة الفكرية .

يمكن أن نفهم الآن – في رأيي - موقف ابن حزم من المنطق وعلوم الفلسفة الأخرى – اعني مبحث الميتافيزيقا والنفس والأخلاق

---

[1] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ن جـ1 ، 94 .

[2] ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 134 .

[3] ابن حزم المصدر السابق ، ص 140 . يذكرنا هذا الكلام بموقف الغزالي التالي على ابن حزم زمنا. قارن رسالة "مداواة النفوس ص 343 حيث يقول"لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به إلا انه يقطع المشتغل به عن الوساويس المضية ومطارح الآمال ، ....، لكان ذلك أعظم داع إليه" .

والسياسة وتدبير المنزل . بالنسبة للعلوم الأخيرة استبدلها ابن حزم بأبحاث مستمدة من الإسلام وبالتالي حولها إلى علوم إسلامية . بالطبع لا يعني هذا عدم اعتماده مطلقا على أفكار" الفلاسفة " حتى اليونان منهم . لكنه استخدم بعض تلك الآراء وانتقاها بحيث استطاع أن يؤلف منها ومن الأفكار الإسلامية كلا موحدا متسقا غير متناقض .

بالنسبة للمنطق فهو في ذاته نسق غير متناقض لأنه – كما هو معروف – يقوم أساسا على مبدأ عدم التناقض . وأيضا فهو في رأي ابن حزم أداة لفهم الشريعة . يقول ابن حزم : "... فان الله ركب في النفس الإنسانية قوي مختلفة ... منها قوة التميز التي سماها الأوائل المنطق ، فجعل لها خالقها بهذه القوي سبيلا إلى فهم خطابه عز وجل والى معرفة الأشياء على ما هي عليه والى إمكان التفهم الذي به ترتقي درجة الفهم ويتخلص من ظلمة الجهل ، فبها تكون معرفة الحق " [1] .

اعتقد أن استثناء ابن حزم للمنطق دون غيره من علوم الأوائل يجب أن يفهم أيضا في إطار مذهبه الفقهي ككل . يركز ابن حزم في فقهه الظاهري على إلغاء وظيفة الإمام وتعميم القدرة على الرجوع للنص . فلابد لابن حزم أن يسلح المسلم (الذي قد لا تكون له دراية بالعلم والشريعة وأساليبها) بجهاز أو آلة (مجرد آلة) تعينه على معرفة الشريعة دون تقليد الإمام . إن التقليد موقف سلبي ، أما المذهب الظاهري فهو يدعو للايجابية الفكرية . لذا لزم تسليح المسلم بجهاز يساعده في مهمته وهو المنطق . هذا من ناحية . ومن ناحية أخري إن المنطق باعتباره آلة ومنهجا لا يضيف معلومات جديدة لان قوانينه تحصيل حاصل كما يقول المناطقة المعاصرون . وبالتالي فاستخدامه لن يسمح بدخول أفكار غير تلك التي في النص الشرعي . فإذا استخدمنا هذا الجهاز استخداما سليما ، مكنّنا من الوصول إلى نتائج لا نشك في صحتها وفي نسبتها للشريعة .

---

[1] التقريب ، ص 13 .

ملخص ما ذكرنا أن ابن حزم ظاهرة فكرية ولدتها الحضارة التي أنشأها العرب في الأندلس ، ولا تفهم إلا في ضمن ذلك الإطار . كل ما تركه لنا ابن حزم من تراث فكري يمثل مشروعا فكريا متكاملا مرتبطا بعضه ببعض . ومرتبط أيضا بحياة هذا المفكر والظروف السياسية والاجتماعية التي مرّ بها . هذا المشروع يهدف إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي الذي لا يتم في رأيه إلا بالعودة إلى حياة الإسلام الأولي ، وفكر الإسلام الأول . لذا كان عمله بالسياسة منصبا على الدعوة إلى رجوع دولة بني أمية باعتبارها الدولة الوحيدة التي ارتقي فيها الإسلام إلى عصره الذهبي . لكنه عندما فشل في الوصول إلى شيء في ميدان السياسة انصرف عنها ومارسها بطريق غير مباشر على صعيد الحياة الفكرية . فاختار مذهبا فقهيا يخالف المألوف (مذهب أهل الظاهر) باعتباره يمثل أفضل تمثيل الإسلام الأول ، وباعتباره وسيلة نفي النزاع والفرقة ونبذ السلبية الفكرية .

الباب الثاني

المذهب الظاهري

الفصل الأول:- المذهب الظاهري : نشأته في المشرق وانتقالـــــه للأندلس

الفصل الثاني :- المذهب الظاهري الحزمي

الفصل الأول

المذهب الظاهري : نشأته في المشرق وانتقاله للأندلس

المذهب الظاهري : نشأته في المشرق وانتقاله للأندلس .

قد يبدو لأول وهلة أن مذهبا كالمذهب الظاهري ، بصرف النظر عن تفاصيل الآراء التي تدخل تحته ، مذهب يعادي الاجتهاد وبالتالي التفكير . وعلى هذا قد يتهم باحث في هذا المذهب بأنه في النهاية لن يصل إلى أعماق فكرية تسمح بإنتاج مجرد ومثير للقارئ الذي يتوقع إذا ما قرأ بحثا حول التفسير والمنطق أن يجد عمقا فكريا مغذيا . لكن الحقيقة أن هذا الانطباع حول المذهب خاطئ خصوصا إذا ما نظرنا إلى متضمناته الاجتماعية إضافة إلى أهميته بالنسبة للمنطق الذي هو موضوع اهتمامي بالدرجة الأولي . من اجل بيان دلالات المذهب الظاهري الفكرية وجدت لزاما علىّ أن استعرضه بشيء من التفصيل لأبيّن للقارئ ماهية هذا الاتجاه الفقهي الديني والفكري في العالم الإسلامي .

كي يكون عرضي واضحا ودقيقا وجدت أن ابدأ من البداية ، اعني بداية ظهور المذهب في الإسلام حتى ابن حزم الذي يهمني بالدرجة الأولي .

أ – الأصول التاريخية للمذهب الظاهري :

يرجع المذهب الظاهري من حيث النشأة إلى داؤد بن علي بن داؤد بن خلف الاصبهاني (202-270) المُكنَي بأبي سليمان ، أصله من أصفهان ، ومولده بالكوفة ، ومنشأه ببغداد . كان داؤد مجتهدا حافظا للحديث يروي عنه الكثير . كانت تنشئته الفقهية أول الأمر على مذهب الشافعي . وقد تأثر بفقه الشافعي من حيث الأخذ بالنصوص الشرعية واحترامها . إلا انه بالغ في هذا المنحي عندما خرج بمذهب يعتبر الشريعة نصوصا فقط لا رأي فيها ولا قياس . تفقه داؤد علي سليمان بن حرب وعمر ابن مرزوق وأبا ثور الفقيه ببغداد ، ثم رحل

إلى نيسابور فسمع من اسحق بن راهويه ، وجالس الأئمة ، وصنّف الكتب حتى انتهت إليه رئاسة العلم ببغداد بعد عودته إليها . وذكر إعجابه بالشافعي وتعصبه له حتى انه ألف كتابان في فضائل الشافعي والثناء عليه ، لعلهما كتبا في المرحلة السابقة على تحوله المذهبي الفقهي .

اجمع المؤرخين [1] لسيرة داؤد على انه أول من أوجد مذهب الظاهر ، ونفي القياس في الأحكام الشرعية وتمسك بظواهر النصوص. وقد ذكر ابن النديم [2] له كتابا عنوانه "إبطال القياس" ، كما عرف عنه إبطاله للتقليد ، ولدينا في قائمة أعماله المذكورة في الفهرست كتابا يحمل هذا العنوان أي " إبطال التقليد " .[3] هذا يعني أن داؤد يرفض الانقياد إلى مذهب فقهي معين أو لفقيه ما . بل ويدعو المسلم العادي الذي لا معرفة له بالشرع إلى الرجوع بنفسه إلى الأصول الفقهية لمعرفة أحكام الشريعة . غير أن الشكوك تدور حول نفيه للقياس جملة . قال الخطيب البغدادي في ترجمته لداؤد : "ونفي القياس في الأحكام قولا واضطر إليه فعلا فسماه دليلا [4]" ، وينقل الدكتور نبيل الشهابي عن جولد زيهر قول أبي الفداء (ت732) : "وكان داؤد لا يري القياس في الشريعة ثم اضطر إليه فعلا فسماه دليلا " [5] . للأسف لا نجد ما نعتمد عليه في تكوين رد حاسم في هذه القضية بصورة مباشرة ، ذلك بسبب ضياع أعمال داؤد بالكامل . بالرغم من هذا فانه بالامكان أن نصل إلى ترجيح نفي داؤد للقياس جملة للأسباب الآتية :

---

[1] انظر البغدادي ، تاريخ بغداد ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، جـ 8 ، ص 369 – 375 . ثم قارن : ابن العماد ، شذرات الذهب ، جـ 2 ، ص 158 . وأيضا : الاتابكي ، النجوم الزاهرة ، جـ 3 ، ص 47 ، ص 48 . وأيضا : ابن النديم ، الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، ص 216 .

[2] ابن النديم ، الفهرست ، ص 305 .

[3] ابن النديم ، الفهرست ، ص 305.

[4] البغدادي ، تاريخ بغداد ، جـ 8 ، ص 374 .

[5] انظر : د. نبيل الشهابي ، مقال بعنوان "العلة في بواكير أصول الفقه وعلم الكلام "، نشر بمجلة الدراسات الفلسفية ، جامعة الرباط ، المغرب ، العدد الثالث ، ص 57 .

1- إن صح ما بنقله جولد زيهر عن أبي الفداء فان هذا يقتضي التناقض في تاريخ أبي الفداء لفكر داؤد . ذلك انه يقول حرفيا في حق داؤد : "كان من الفقهاء المشهورين ولكن حصر نفسه بنفيه للقياس الصحيح "[1]، هذا إقرار منه بأن داؤد لم يقبل أي نوع من أنواع القياس حتى الصحيح منه . مما يجعلنا في موقف تردد في الأخذ برأي أبي الفداء .

2- إذا ما أضفنا لرواية أبي الفداء ما يذكره السبكي في كتابه "طبقات الشافعية الكبرى " فان بالامكان أن نؤكد نفي داؤد للقياس ، ذلك أن السبكي يشير إلى انه قرأ بنفسه رسالة طويلة لداؤد موجهة إلى أبي الوليد موسي بن جارود ولم يجد فيها – حسب قوله – أي لفظة تدل على قبول داؤد للقياس أو قوله بشيء منه ، بل ظاهر كلامه إنكاره للقياس جملة ، يقول السبكي أيضا في نفس الموضع : "ثم وقفت لداؤد على أوراق يسيرة سماها الأصول نقلت منها ما نصه والحكم بالقياس لا يجب والقول بالاستحسان لا يجوز"[2].

3- حقا أن ضياع أعمال داؤد يضعنا في موقف صعب للحكم في هذه القضية ، لكنّا قد نفهم من خلال القائمة التي يقدمها ابن النديم في كتابه"الفهرست"لأعمال داؤد والتي تشمل على أكثر من مائة وخمسون مؤلفا ، رفض داؤد للقياس . إذ أننا لا نري في عناوين هذه المؤلفات الضائعة ، ما يشير إلى أخذه بالقياس مطلقا . بل ونجد له كتابا بعنوان "إبطال القياس " كما قلنا .

4- يمكن أن نفسر عبارة البغدادي حول موقف داؤد من القياس والتهمة التي وجهت إليه من انه اضطر إليه فعلا فسماه دليلا ، إذا ما حددنا الاختلاف بين الدليل الذي يستخدمه

---

[1] أبو الفداء ، البداية والنهاية ، جـ 11 ، ص 47.

[2] السبكي ، طبقات الشافعية الكبرى ، دار المعرفة ، بيروت ، جـ 2 ، ص 42 .

داؤد وبين القياس الذي اخذ به بقية الأصوليين . بالرغم من أننا لا نجد شروحا ضافية حول الموضوع ، إلا أننا نجد عند الأصولي الحنفي أبو بكر الجصاص (305 -370 هـ) ما يوضح رأي داؤد في الدليل . يشير الجصاص – على ما يقوله الدكتور الشهابي – الذي اطلع على المخطوط – إلى أن المقصود بالدليل عند داؤد "الدليل الذي لا يحتمل إلا معني واحد"[1]. يعطينا الجصاص أمثلة [2] فقهية تعين على توضيح معني الدليل الذي لا يحتمل إلا معني واحدا . منها ما يذكره عن ابن عباس (المتوفى سنة 68 هـ) حيث قال بأن المرأة قد تلد بعد فترة حمل ستة اشهر ، استخرج ابن عباس هذا القول من آيتين قرآنيتين غير مختلف حول معنييهما "وحمله وفصاله ثلاثون شهر "[3] و الآية : "وفصاله في عامين "[4] بناء على هاتين الآيتين يعطي الجصاص مثالا آخر من القرآن : "فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث فان كان له إخوة فلامه السدس "[5] يقول الجصاص الآية دون جدال تدل على أن للأب الثلثين من ميراث ابنه إذا لم يكن لديه أولاد .

أن مفهوم الدليل هذا يعتمد أساسا على اللغة وما يفهم من تراكيبها دون زيادة أو تأويل يتجاوز المعاني القاموسية والتراكيب النحوية وعلم المعاني . هذا المذهب إذن يؤكد على اللغة كوسيلة تعبير وتوصيل ، كما يؤكد على الدقة في فهمها ويمنع التجاوز عن قواعدها الدقيقة . وهو في هذا يتمشى مع فهم بعض المهتمين باللغة من المعاصرين . بل نجد من "الفلاسفة"المعاصرين من يري أن تطوير

---

[1] انظر : د. نبيل الشهابي ، العلة في بواكير أصول الفقه وعلم الكلام ، ص 57 .
[2] استقينا الأمثلة من المقالة المذكورة سلفا .
[3] سورة الاحقاف ، الآية 15 .
[4] سورة لقمان ، الآية 14 .
[5] سورة النساء ، الآية 11.

اللغة بشكل غير منتظم أدي إلى غموض فكري و"فلسفي" بحيث لم تعد تراكيب اللغة الحقيقية تتضح . ومن ثم لم يعد الفكر يتضح من خلال اللغة بسبب هذا العيب . ويعتبر أن وظيفة "الفلسفة" هي توضيح هذا التركيب اللغوي الأصلي بحيث لا يتجاوزه المفكر ويسير في هداه . وان هذا السير يؤدي إلى التفكير العلمي السليم . [1]

يستحسن هنا أن نشير إلى الغموض في كلمة "معني" التي يبدو من كلام الجصاص أن داؤد استخدمها . فكلمة معني كما يستخدمها الفقهاء قد تعني المعني القاموسي كما قد تعني العلّة [2]. وحيث أن هناك من الفقهاء من رأي انه لا يمكن استخراج سوي علة واحدة (أو معني واحد) فقط من نصوص الشرع وان هذه العلّة أو هذا المعني وحده نجده في المشكلة المطلوب الحكم فيها ، فان من الممكن أن يظن البعض أن قول داؤد بالدليل الذي لا يحتمل إلا معني واحد قد يعني القياس المبني على استخراج علة واحدة وحيدة . هذا النوع من القياس لا ينسب إلى داؤد . وقد ذكره الجصاص ونسبه إلى الأصم وابن علية وبشر بن غيات المريسي [3] .

بالطبع هذا النوع من القياس يختلف عن قياس العلة عند الشافعية والحنفية والمالكية مثلا . إذ أن الأخيرين يعتقدون بإمكانية استخراج واستنباط أكثر من علة للتشريع المذكور في نص شرعي . خصوصا أن استنباط العلل عندهم يقوم على الظن وان وضعوا للظن قواعد وقوانين محددة بحيث لا يصبح هذا الظن نوعا من التخبط الفكري .

أن المشكل يكمن في أن هذه العلة أيا كانت غير منصوص عليها صراحة . و بالتالي فان استخراجها يحتاج إلى نوع من النظر والاستنباط إذ أنها لا تفهم من ظاهر النص ، بل تتطلب من المجتهد

---

[1] انظر : لدفيج فتجنشتين ، رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة عزمي إسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة 1968 م ، القضية 4,0031 ، ص 83 .

[2] انظر : نبيل الشهابي ، العلّة في بواكير أصول الفقه ، ص 58 .

[3] المصدر السابق ، ص 58 .

نوعا من التخمين والتعقل في استخراجه لها ، فهي من عمل المجتهد كما يقول البعض . وهذا هو ما أتي مذهب الظاهر لإنكاره . فمثل هذا الاستخراج أو الاستنباط سيجر الفقيه إلى البحث وراء النصوص وافتراض معاني خفية للنصوص تكمن في تلك العلل . وهذا ما يتعارض مع مبدأ الظاهر الذي يتوقف عند حرفية النصوص . وبالتالي فان كلمة "معني" التي يستخدمها الظاهرية يجب أن لا تؤخذ على أنها تعني أكثر من المعني القاموسي الذي يحفظ الفقيه من الخروج عن ظاهر النصوص ، وهذا هو في الحقيقة ما يميزهم عن غيرهم من الفقهاء الآخذين بقياس العلة.

سيتضح عند الحديث عن ابن حزم (ونحن على يقين عالٍ من انه قد اطلع على مؤلفات داؤد بالكامل واهتم بها اهتماما بالغا ، لدرجة انه أحصاها بعدد أوراقها وأنها تحتوي على ثمانية عشر ألف ورقة)[1] انه لا يستخدم هذا التعبير الذي استخدمه داؤد عند شرحه للدليل . لعله أراد بهذا أن يتفادى الإشكال الذي قد تثيره كلمة "معني" كما عبّر عنها داؤد . إذ يستخدم كلمة "وجه" بدلا من "معني" ويعرّف الدليل على انه "الذي لا يحتمل إلا وجها واحد"[2] مما يبين دقة ابن حزم ومحاولته إبعاد تهمة استخدام القياس على الظاهريين جملة .

قبل الانتهاء من الكلام عن داؤد أود أن أنبه القارئ إلى أن قائمة كتب داؤد التي يذكرها ابن النديم [1] تحتوي على عناوين كتب أو رسائل تذكرنا بمواضيع فكرية اهتم بها ابن حزم . نجد لداؤد مثلا كتابا في "الإمامة" . وكذلك يذكر ابن النديم "كتاب الطب" و "الذّب عن السنن والأحكام والأخبار " ثم "الرد على أهل الإفك " و "صفة أخلاق النبي". واضح أن الكتاب الأول يدخل في السياسة والموضوع طرقه

---

[1] قال ابن حزم : "وكان (اى داؤد) عراقيا كتب ثمانية عشر ألف ورقة " ، انظر : الذهبي ، ميزان الاعتدال ، تحقيق على محمد البخاري ، دار المعرفة ، بيروت ، جـ2 ، ص 14 .

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، منشورات دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، 1980 ، جـ1 ، ص 71 .

[1] ابن النديم ، الفهرست ، ص 303 – 305 .

ابن حزم . لكن كما ذكرنا ، لابن حزم أكثر من تأليف في هذا الباب . كذلك فان ابن حزم كتب أكثر من كتاب في الطب . بالنسبة لعلم الحديث فكما هو واضح ليس لداؤد – حسب قائمة ابن النديم – سوي كتاب واحد أما ابن حزم فله مجموعة كتب في هذا الميدان . وأيضا فان كتاب "الرد على أهل الإفك " يذكرنا بالذب عن الدين والرد على أصحاب الملل المخالفة للإسلام وابن حزم بلا شك أطول باعا في هذا المجال . أما الأخلاق فقد وضحنا اهتمامات ابن حزم بها وتعدد زوايا معالجته لها .

اذكر هذا كي أبين أن ابن حزم كمفكر لاشك أغزر ويبدو انه ابعد موهبة من داؤد وهذا مؤشر آخر يدل على أن المذهب الظاهري على يد ابن حزم قد تجاوز هذه المرحلة الأولية للظاهرية . ويؤكد على هذا المؤرخين . يقول أبو بكر بن العربي : "فلما عدت (إلى الأندلس)وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب .... ابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم انتسب إلى داؤد ، ثم خلع الكل ، واستقل بنفسه " [2]

ب- انتقال المذهب إلى الأندلس :

شاع المذهب الظاهري في المشرق وعلا شأنه في القرنين الثالث والرابع الهجري . وقد حظي بإتباع كثيرون . ذكر ابن النديم [3] بعضهم بل واشهرهم أمثال : محمد بن داؤد (ت 297) الذي سار على مذهب أبيه ودعي إليه وألف في إغراضه مؤلفات شتي منها كتاب "الزهرة" وكتب أخري كثيرة في الفقه ، وابن المغلس أبو الحسن عبد الله بن احمد بن محمد (ت 324) والذي انتهت إليه رئاسة الداوديين في وقته ، وكان عالما فاضلا مقدما عند جميع الناس ومن كتبه "المفصح" وكتاب "الولاء" ، والمنصوري أبو العباس احمد بن محمد ، والرقي أبو سعيد ، والحسن بن عبيد أبو سعيد النهرباني وله من الكتب كتاب "إبطال القياس" ، وابن الخلال المكنّي أبا الطيب وله أيضا كتاب "إبطال

---

[2] احمد أمين ن ظهر الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1968 ، جـ 3 ، ص 64 .

[3] ابن النديم ن الفهرست ، ص 306 – 307 .

القياس" و كتاب "النكت" ، وإبراهيم بن احمد بن الحسن الرباعي ، وهو أيضا من علما الداوديين المشاهير وله كتاب "الاعتبار في أبطال القياس" ، وأبو الحسن الاصفهاني الحزري ، من أفاضل المتمكنين من مذهب داؤد توفي سنة سبعين وثلاثمائة وله من الكتب "مسائل الخلاف" ، وغيرهم .

يذكر إن المذهب الظاهري في تلك الأثناء أصبح رابع المذاهب الثلاثة المالكي والشافعي والحنفي، إذا لم يكن يعرف في ذالك الوقت أكثر من مذهب أهل الرأي بالعراق . ويمثله الإمام أبو حنيفة النعمان ، ومذهب أهل الحديث بالحجاز ويمثله الإمام مالك بن انس والإمام الشافعي . يقول ابن خلدون : "انقسم الفقه فيهم إلى طريقتين، طريقة أهل الرأي والقياس وهم أهل العراق ، وطريقة أهل الحديث وهم أهل الحجاز ، وكان الحديث قليلا في العراق.... فلذلك قيل أهل الرأي ومقدم جماعاتهم الذي استقر المذهب فيه وفي أصحابه أبو حنيفة ، وأمام أهل الحجاز مالك بن انس والشافعي ، ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به وهم الظاهرية .... وكان إمام هذا المذهب داؤد بن علي وابنه واصحابهما وكانت هذه المذاهب الثلاثة هي مذاهب الجمهور المشتهرة بين الأمة "[1] يستطرد ابن خلدون مشيرا إلى انتهاء مذهب أهل الظاهر بالمشرق إذ لم يبق إلا في الكتب المجلدة ، دون ذكره للأسباب سوي مخالفة الجمهور لمنتحله واتهامه بأنه من أهل البدع إلي أن ظهر ابن حزم بالأندلس وأقام دعائم هذا المذهب من جديد . يقول ابن خلدون : "وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في حفظ الحديث وصار إلى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه باجتهاد زعمّه في أقوالهم وخالف إمامهم داؤد وتعرض للكثير من الأئمة المسلمين "[1] .

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، ص 464.

[1] المصدر السابق ، ص 447 .

يثني الإمام أبي زهرة على ما يقوله الإمام الكوثري [2] عن صاحب "أحسن التقاسيم "من أن المذهب الظاهري انتشر في المشرق حتى أصبح رابع المذاهب الأربعة في القرن الرابع الهجري . حتى جاء القاضي أبو الحسن بن أبي يعلي الذي جعل للمذهب الحنبلي مكانة زحزحت المذهب الظاهري عن مكانته وحل محله . إذا ما قارنا هذا القول بما يقول ابن حزم [3] عن أسباب انتشار المذهب المالكي بالأندلس والمذهب الحنفي بالمشرق ، والذي يرجعه إلى فضل الرياسة والسلطان بعد مجيء قضاة أفراد قاموا بذلك الدور. يمكننا التخمين بان أسباب اكتهال المذهب الظاهري بالمشرق يرجع هو الآخر إلي أسباب سياسة غامضة إضافة إلي ما ذكره صاحب " أحسن التقاسيم " عن القاضي أبو يعلي الذي دعي إلي المذهب الحنبلي في كتابه "طبقات الحنابلة"[4] .

لقي هذا المذهب حياة جديدة في الأندلس . يبدو أن أول الاندلسيين تأثرا بمذهب داؤد – على ما يذكره ابن الفرضي – هو عبد الله بن قاسم بن هلال بن يزيد بن عمران القيسي . قال ابن الفرضي في حقه : "هو قرطبي ، لقي داؤد وكتب عنه كتبه كلها وادخلها إلي الأندلس ، وكان علم داؤد الأغلب عليه "[1] توفي ابن هلال سنة اثنين وتسعين ومائتين . يفهم من هذا أن بذور الفقه الظاهري بدأت تنضج بالأندلس أثناء حياة داؤد . لا غرابة في ذلك فقد كان لدي الاندلسيين شغف بالرحلة إلى المشرق .

---

[2] أبي زهرة (محمد)، ابن حزم حياته وفقهه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص295 .ثم قارن ما يذكره الإمام الكوثري في مقدمة كتاب "النبذة" لابن حزم .

[3] المقري ، نفح الطيب ، جـ 2 ، ص 10.

[4] قارن المقري ، نفح الطيب ، جـ2 ، ص 158 حيث يقول : "واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الاوزاعي وأهل الشام منذ أول الفتح ، ففي دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل وهو ثالث الولاة بالأندلس من الأمويين انتقلت الفتوى إلى رأي مالك ابن انس وأهل المدينة ، فانتشر علم مالك وآرائه بقرطبة والأندلس جميعا والمغرب وذلك برأي الحكم واختياره ... "

[1] ابن الفرضي ، تاريخ العلماء والرواة بالأندلس ، القاهرة ، 1954 ، جـ 1 ، ص 257 . ثم قارن الحميدي ، جذوة المقتبس ، ص 246 .

قال ابن حزم في رسالة "فضائل أهل الأندلس ": "وإذا نعتنا عبد الله قاسم ابن هلال ومنذر بن سعيد لم نجار بهما إلا أبا الحسن المغلس والخلال والديباجي ورويم بن احمد ، وقد شركهم عبد الله في أبي سليمان وصحبته " . نقل هذا النص عن ابن حزم تلميذه الحميدي وأضاف إلى قول أستاذه " أبي سليمان" "يعني داؤد بن علي "[2].

من بين من كان لهم شأن في نشر المذهب الظاهري بالأندلس بقي ابن مخلد . كان فقيها مجتهدا ، حافظا للحديث غير مقلد ، أشاد ابن حزم بفضله واثني على كتابه في تفسير القرآن ، وقطع قطعا دون استثناء على انه لم يؤلف في الإسلام مثله . ذكر أبو الحسن النبهاني[3] رفض ابن مخلد لتولي القضاء بعد أن عرض عليه. رحل ابن مخلد إلى المشرق وسمع بمصر والحجاز والكوفة ودمشق ودخل بغداد وسمع بها ، وربما التقي بداؤد فهو معه في نفس العمر مولده سنة مائتين للهجرة ، ووفاته سنة ست وسبعين ومائتين . ثم عاد إلى الأندلس بعد رحلة طلب طويلة . ذكر المقري [4] إنكار أهل الرأي لما جاء به بعد أن قرأ عليه البعض مصنف ابن أبي شيبه . لذا يعتبر من السابقين الذين ادخلوا نوعا جديدا من الدراسة الفقهية بالأندلس ، أي القول بالظاهر .

كذلك من بين السابقين قاسم بن إصبع البياتي [1] : وكان بصيرا بالحديث وأخبار الرجال ، نبيلا في اللغة العربية والشعر . سمع بقرطبة من بقي بن مخلد وابن وضاح وغيرهم من المحدثين ، ثم رحل إلى المشرق سنة أربع وسبعين ومائتين ، وسمع بالقيروان وبمصر وبمكة ، ودخل بغداد على أمل أن يلتقي بداؤد لكنه لم يوفق إذ مات داؤد قبل دخول قاسم العراق بوقت يسير . أهم مصنفاته كتاب في الحديث صنفه

---

[2] ابن حزم ، رسالة فضائل أهل الأندلس ، ص 187 . ثم قارن الحميدي ، الجذوة ، ص 246 .

[3] انظر : أبو الحسن النبهاني ، تاريخ قضاة الأندلس ، المكتب التجاري للنشر ، بيروت ، ص 18 . ثم قارن : المقري ، نفح الطيب ، جـ 2 ص 518-520 . وأيضا : ابن حزم : رسالة فضائل أهل الأندلس ، ص 246 .

[4] المقري ، نفح الطيب ، جـ 2 ، ص 519 .

[1] انظر : الحميدي ن جذوة المقتبس ، ص 331 .

على غرار كتاب السنن لأبي داؤد ، وكتاب "غرائب حديث مالك بن انس " . ثم عاد إلى الأندلس بعلم وافر ساهم به في إرساء دعائم الفقه الظاهري هناك ، وتوفي سنة 340 هـ .

نذكر أيضا أبي الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت الشنتريني[2] وهو احد شيوخ ابن حزم الذين ذكر أفضالهم عليه كثيرا. كان فقيها زاهدا، ذكر عنه الحميدي ميله للقول بالظاهر. وله قولته المشهورة " ما يزال الرجل عالما مادام يطلب العلم فإذا ظن انه علم فقد جهل ". توفي سنة420.

ومن الظاهريين منذر بن سعيد البلوطي[3] كان عالما فقيها، وأديبا بليغا، وخطيبا مرتجلا، رحل إلي المشرق في طلب العلم ثم عاد إلي الأندلس وتولي القضاء بقرطبة في ربيع الأول سنة 399 هـ، ولبث قاضيا إلي أن توفي سنة 455 هـ. قال الشيخ أبو الحسن النبهاني في حقه: " وغلب عليه التفقه بمذهب أبي سليمان داؤد بن علي الاصبهاني المعروف بالظاهري، فكان يؤثر مذهبه، ويجمع كتبه، ويحتج لمقالته، ويأخذ بها لنفسه، فإذا جلس مجلس الحكومة، قضي بمذهب مالك بن انس وأصحابه، الذي عليه العمل في بلده "[4] أهم مؤلفاته كتاب" الانتباه علي استنباط الأحكام من كتاب الله" " وكتاب" الإبانة عن حقائق أصول الديانة".

يتبين لنا من خلال الدور الذي قام به هؤلاء الأفراد سالفي الذكر كيف بدأت جذور الفقه الظاهري بالأندلس . لاشك في أن غيرهم كثيرون ، هؤلاء هم فقط من أثبتت المصادر المتوفرة لدينا قيامهم بذلك الدور البارز . يكفي أن نشير هنا إلى المقري ، وهو احد مؤرخي الأندلس المشاهير ، افرد مجلدا خاصا من كتابه "نفح الطيب" لذكر تراجم أعلام الأندلس الذين رحلوا إلى المشرق في طلب العلم ،

---

(2) المصدر السابق ، ص 350 ، ثم قارن : ابن بشكوال ، الصلة ، ص 583 .
(3) انظر : المقري ، نفح الطيب ، جـ2 ، ص 16-22 ، ثم قار: الحميدي ، ص 348 .
(4) أبو الحسن النبهاني ، تاريخ قضاة الأندلس ، ص 74 .

وأحصاهم عددا بأكثر من ثلاثمائة شخص وبعضهم قام بالرحلة أيام داؤد . اعتقد أن هذا يؤيد بعض الشيء وجهة نظرنا في أن انتقال المذهب الظاهر من المشرق إلى الأندلس تم في وقت مبكر أي وداؤد لا يزال على قيد الحياة .

الفصل الثاني

المذهب الظاهري الحزمي

الفصل الثاني

المذهب الظاهري الحزمي

كاد المذهب الظاهري أن يندثر بنهاية مؤسسه الأول داؤد بن علي الاصفهاني ، ولم يبق منه سوي تلك الإشارات الطفيفة المبعثرة في كتب المصادر في الفكر الإسلامي التي لا ينتبه لها غير المتخصص . أن اهتمام ابن حزم بالظاهرية ومعالجته المفصلة والمطورة بطاقة فكرية تشهد لها كتبه الضخمة العديدة ، أعاد لأذهان مفكري الإسلام الاتجاه الظاهري في فهم الشرع وما يتبع ذلك من قضايا فكرية كلامية ولغوية ومنطقية ، بل اعتقد أن إثارة ابن حزم لهذا الموضوع وما قدمه من حجج مضادة فتح الباب لمناقشة أصولية حول مناهج الفقه عداك عن تلك المتعلقة بأصول الدين (علم الكلام) وأصول المنهج العقلي (المنطق).

كما ذكرنا سمي المذهب بالظاهري لاعتماده في معرفة الأحكام الشرعية على ظواهر النصوص الثابتة – القرآن والسنّة وحملها على ظاهرها اللغوي دون تأويل . هذا هو أساس اهتمام ابن حزم باللغة اهتماما بالغا وسبب تقديمه نظريته في اصل اللغات (التي سنشير لها فيما بعد).

يقول ابن حزم : "وظاهر القول مما يحكمه البيان ، وينطق به اللسان وتصوبه اللغة وتقيمه الحجة "[1]هذا لا يعني عدم السماح بتأويل النصوص عن ظاهرها بشكل قاطع مطلق . إن التأويل مسموح طالما تقيد بشروط "البرهان" وهي تقديم نص يحيل اللفظ في القضية موضوع المناقشة عن ظاهرها أو وجود إجماع حول هذا التأويل أو إن الضرورة الحسية (يعني الواقع الملموس) توجبه. يقول أن حزم : "القول بالتأويل

[1] ابن حزم ، "رسالتان أجاب فيهما عن سؤال تعنيف"، انظر الرسائل ، جـ 3 ، ص 74 .

خلاف الأخذ بالظاهر بلا شك ، ....، ونحن لا نقول بالتأويل أصلا إلا أن يوجب القول به نص آخر أو إجماع أو ضرورة حس"[1] .

يرفض المذهب الظاهري كافة المناهج التي قدمها فقهاء المذاهب الأخرى ، كالحنفية والشافعية والمالكية ، في استنباط الأحكام من الشريعة ، وخصوصا القياس والاستحسان والمصالح وما يتبعها من مداخل الرأي . والمذهب الظاهري يؤكد أكثر من غيره على المصادر النقلية (القرآن والسنة) إضافة إلى إجماع علماء الأمة ويحدده بإجماع الصحابة الذين عاصروا الرسول (صلي الله عليه وسلم) فقط .وحيث إن ابن حزم إمام المذهب في الغرب الإسلامي (وموضوع دراستنا) قد وقف هذا الموقف – أي موقف الرفض – من كافة المناهج السابقة الذكر ، فهو يؤكد في مناقشاته على أن الشريعة لا رأى فيها ولا قياس. وحيث أن اهتمامنا هنا ينصب على الجانب المنطقي في هذا المذهب ، رأينا أن نركز اهتمامنا في هذا الفصل على شرح حجج رفض ابن حزم للقياس ، ثم بيان المقصود عنده "بالدليل"الذي هو منهج عقلاني وان كان مخالفا للقياس الذي استخدمه بقية الفقهاء والأصوليين.

نفي القياس :

يستند الأصوليين الآخذين بمنهج القياس في دعم منهجهم هذا على وجود وقائع شرعية لم يرد فيها نص شرعي ، اى لا ذكر لها في كتاب الله ولا في سنة رسوله كما لم يقم عليها إجماع . يحدد هؤلاء الأصوليين هذه الوقائع الشرعية بأنها الوقائع الشرعية التي استجدت في حياة الإسلام بعد عصر الرسول (صلي الله عليه وسلم). بالتالي فلابد من الاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي فيها ، اى أن نحاول الاعتماد على العقل للحد الذي يمكنه أن يوصلنا إليه . وقد بينوا أن هذا الاعتماد يقوم على البحث عن قضية قانونية أو حكم قانوني مذكور في نص شرعي "يشبه"أو يشترك في العلة مع القضية القانونية موضع النظر . هذا هو القياس بنوعيه (قياس الشبه وقياس العلة)وهو أول الطرق التي يلجأ

---

[1] المصدر السابق ، ص 100 .

إليها المجتهد لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ، وهو في رأيهم – أي الأصوليين- أوضح طرق الاستنباط وأقواها .

معني القياس في اللغة التسوية . يري الأصوليين أن تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها يقوم على أساس تساوي الواقعتين . واختلفوا في هذا التساوي البعض يوجب التساوي في علة الحكم ، والبعض الآخر يوجب التشابه في الوصف .

لسنا نرغب الخوض في التفاصيل والاعتراضات التي طالما جاءت فردية فيما يخص تعريف الأصوليين للقياس ، وبالذات بعد تطور مباحث الأصول عموما عبر تاريخ الفكر الإسلامي الطويل ، نكتفي فقط بالتعريف العام الشامل الذي ينقله ابن حزم والمجمع عليه لدي طوائف الفقهاء في عصره . يقول ابن حزم : "القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع[1]" ثم يضيف اختلاف الفقهاء في الأساس الذي يبني عليه نقل الحكم من الأصل (أي محل الحكم أو المقيس عليه) إلى الفرع المقيس[2] . فأصحاب الشافعي وبعض الفقهاء من الحنفيين والمالكيين يوجبون الاتفاق في العلة التي هي علامة الحكم بين الأصل والفرع ، فمتي ثبت وجود علة حكم الأصل في الفرع حكم للفرع بحكم الأصل .

بينما تري طوائف من الفقهاء الحنفيين والمالكيين أن الاتفاق بين الأصل والفرع يكون في نوع من الشبه بينهما أو في بعض الصفات المشتركة بين الأصل والفرع ، وان هذا "التشابه"يكفي لنقل الحكم من الأصل المنصوص عليه إلى الفرع الذي لا نص فيه .

---

(1) ابن حزم ، الأحكام في أصول ، جـ 7 ، ص 53 .

(2) يطلق على "الأصل" عندهم (أي الأصوليين) تسميات عدة منها المشبه به ، ما يبني عليه غيره ، الطريق إلى الشيء ، الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به . كما يطلق على "الفرع " محل الحكم المشبه ، المشبه ، المقيس .انظر في هذا الخصوص : د.عمر مولود ، حجية القياس ، منشورات جامعة قاريونس ، بنغازي ، بدون تاريخ ، ص 91-95 .

يشير ابن حزم إلى أن القياس لم يكن معروفا في عهد الرسول (صلي الله عليه وسلم) ويحدد تاريخ حدوثه بالقرن الثاني الهجري [1] ويعتبره بدعة متأخرة . ولا يقف عند هذا الحد بل نجده في كتابه" التقريب لحد المنطق " لا يقبل حتى إطلاق لفظ القياس علي طريقة الأصوليين هذه ، ويري أنها تخضع لمنهج الاستقراء الذي لا يصح العمل به في الشرائع ، ويشير إلى أن شغبهم (أي الأصوليين) أدي بهم إلي إطلاق لفظ القياس علي أشياء لا يعتد بأحكامها ، وان لفظ القياس كما عرف عند المتقدمين – وربما يقصد المناطقة – يقع على الحق الواضح الراجع إلى مقدمات موثوق بصحتها . يقول ابن حزم : "واعلم أن المتقدمين سموا المقدمات "قياسا" . فتخيل إخواننا القياسيين حيلة سفسطائية أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة ، فسموا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياسا ، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض اوصافهما قياسا واستدلالا وإجراء للعلة في المعلول ، فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق الواضح "[2].

يبدأ ابن حزم مناقشة أصحاب القياس بتفنيده لحجتهم القائمة على إقامة الدليل الشرعي .بمعني أن احد أهم حجج أصحاب القياس في اعتمادهم على هذا المنهج أن الشرع نفسه يقرره ويحض عليه .يفند ابن حزم هذا الدليل بان يعرض على طريقته الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ارتأوا (أي الفقهاء)أنها تشير إلى أحقية القول بالقياس . ثم يقيم الحجة على بطلان قولهم من نفس الأدلة الشرعية – القرآن والسنة – سنذكر من أدلة أصحاب القياس الشرعية الكثيرة واحد منها يقوم على الآية القرآنية : "فاعتبروا يا أولي الأبصار"[3] يري القياسيين أن "الاعتبار " المقصود في هذه الآية هو القياس . وان الأمر في قوله

---

[1] ابن حزم ، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ،
[2] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 173.
[3] سورة الحشر ، الآية : 2 .

واعتبروا مشتق من العبور الذي هو المجاوزة ، والقياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع . يقول ابن حزم : "لم يفهم احد قط أن معني (اعتبروا) :(قيسوا) ولا أن معني (اعتبروا) : (احكموا للحديد والبلوط بحكم البر في الزكاة) والآية جاءت بعقب قوله : "يخربون بيوتهم ....فلو كان معناه (قيسوا) لكان أمر لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم ومعني الاعتبار في اللغة والقرآن التعجب قال تعالي : "لقد كان في قصصهم عبرة "[1]. أي (عجب)، "وان لكم في الأنعام لعبرة "أي (لعجبا) لا قياسا "[2].

لا يتصور ابن حزم وجود وقائع شرعية لا نص فيها . بل أن القرآن لم يفرط في شيء ولم يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وقد كمل الدين وما كمل واستوفي لا يقبل الزيادة ، وان أحكام الشريعة لا تخرج عن ثلاث أقسام لا رابع لها . يقول ابن حزم : "فصح أن كل ما أمر به فلا تحل مخالفته ، وكل ما نهي عنه فلا تحل مواقعته ، وكل ما لم ينه عنه ولا أمر به فمباح لا يحل إيجابه ولا تحريمه ، فلا شيء في العالم إلا وفيه شرع منصوص ، بإيجاب أو تحريم أو إباحة "[3] .

يناقش ابن حزم من أقيسة الأصوليين أولا قياس التشابه القائم علي اشتراك الأصل والفرع في صفة متشابهة . وهو يرفض هذا النوع من القياس بحجج عقلية مختلفة . يقول ابن حزم : "وقالوا (بالعقل يجب أن كل شيئين اشتبها في صفة ما فحكمها واحد فيما اشتبها فيه) قلنا نعم ، لاشك في هذا ولا في أنهما غير مشتبهين فيما لم يشتبها فيه ، فبطل أن يحكم لهما بحكم واحد"[4] معني هذا أن وجود شبه في صفة أو حتى صفات معينة بين حكم الأصل والفرع يعني بوضوح أن هناك صفات

---

[1] سورة يوسف ، الآية : 12

[2] انظر : ابن حزم ، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ص 28 ، ثم قارن : ابن حزم ، النبذة الكافية في أصول المذهب الظاهري ، ص 44 -45 ، أيضا : ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 7 ، ص 79-81 .

[3] المصدر السابق ، ص 39 .

[4] ابن حزم ، ملخص إبطال القياس ، ص39 .

أخري لا يتشابه فيها حكم الأصل والفرع . إذا لو تشابها تشابها كاملا في كل صفة مهما كانت لأصبحا شيئا واحدا ولما تساءلنا من البداية عن الحكم الشرعي في الفرع الذي هو موضوع النظر ، لو كان هناك نص شرعي يقول "متي ما حكم الله ورسوله في أمر ما ...فاحكموا فيما يشبهه في بعض صفاته بمثل ذلك الحكم "[1] ، لكنا اعتبرنا هذا مبدأ أو مقدمة برهانية تثبت قطعا صدق الحكم الشرعي في الفرع بناء على حكم الأصل . لكن لا يوجد نص كهذا . لذلك بطلت كل الأحكام القائمة على قياس الشبه . ومن ناحية أخري انه لو وجد هذا المبدأ ، "بطلت جميع أحكام الدين لأنه لا شيء خلقه إلا وكل ما في العالم يشبهه في بعض صفاته " . بالتالي لا نستبعد أن نصل إلى حكم واحد يشمل جميع الأشياء المخلوقة . يقول ابن حزم : "انه ليس في العالم شيئان إلا وبينهما شبه وافتراق ما ضروري لابد من ذلك . فان كان الشبه يوجب استواء الحكم فلنحكم لكل ما في العالم بحكم واحد في كل الأحوال من اجل اشتباهه في صفة ما ، ولم كان الاجتماع في الشبه يوجب استواء الحكم ولم يكن الافتراق في الشبه يوجب اختلاف الحكم؟ فيجب علي هذا أن لا نحكم لشيئين أصلا بحكم واحد لأجل اختلافهما في صفة ما. وكل هذا خطأ وحيرة ومؤد إلى التناقض والضلال "[2] .

يقرر ابن حزم أيضا أن التشابه بين الأشياء وارد . وان هذا التشابه لا يخلو من أمرين : إما أن يكون التشابه بينهما في كل الوجوه وهذا باطل في رأيه إذ لا يوجد في العالم شيئان يتشابهان في جميع صفاتهما . بقي أن يشتبها في بعض الوجوه ، وهذا الاشتباه الجزئي لا يكفي لان يكون برهانا على تعدي حكم أحداهما إلى الآخر إذ في هذا إغفال لباقي الوجوه التي اختلفا فيها . يقول ابن حزم : "ما هذا الشبه أفي جميع الصفات أم في بعضها دون بعض . فان قالوا : في جميع صفاتهما فهذا باطل لأنه ليس في العالم شيئان يتشابهان في جميع صفاتهما قلنا : من

---

[1] ابن حزم إبطال القياس ، ص 40 .

[2] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 183 .

أين هذا ؟ وما الفرق بينكم وبين من قصد إلى الصفات التي قستم عليها فلم يقس عليها ، وقصد إلى الصفات التي لم تقيسوا عليها فقاس هو عليها "[1] .

ما يريده ابن حزم أن قياس الشبه إضافة إلى انه لا يأخذ في الاعتبار جميع الصفات الموجودة في الأشياء ويقتصر علي بعضها ، نجده يترك الباب مفتوحا لاختيار أي صفة مشتركة أو متشابهة بين شيئين ولا يحدد لنا أيها نختار . وحيث أن باب اختيار الصفات المتشابهة مفتوح ، فان باب التأويل سيكون مفتوحا ، والتأويلات هنا لا يمكن المفاضلة بينها ، أي بيان أيها أكثر رجوحا ، لأنه ليس لدينا مبدأ نعتمد عليه في اختيار صفات الشبه بين الأشياء . لذلك تختلف الأحكام تبعا لاختلاف المجتهدين مما يؤدي إلى التفرقة والمنازعة . وكل ما يؤدي إلى ذلك لا يعقل أن يأمر به الشارع ويقره كمصدر من مصادر التشريع .

يضيف ابن حزم انه قد تتساوي في بعض الأحيان الصفات التي توجب التحريم ، والصفات التي توجب التحليل بين الأشياء ، فيقع السؤال بأيهما نأخذ ؟ يقول ابن حزم : "وأما قولهم في موازنة صفات التحليل وصفات التحريم ، فإننا نقول لهم : ...ماذا تصنعون إذا تساوت عندكم صفات التحريم وصفات التحليل ؟ فان قالوا نغلب التحريم احتياطا . قلنا لهم : ولم لم تغلبوا التحليل تيسيرا ؟ لقوله تعالي : (يريد الله بكم اليسر) وان قالوا : نغلب التحليل قيل لهم : وهلا غلبتم التحريم لقوله تعالي (وعسي أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) فيظهر بطلان قولهم وفساده . وبالجملة فليس تغليب احد الوجهين أولي من الآخر"[2].

النقطة الأساسية في إبطال ابن حزم لقياس الشبه ، انه غير مأمون أي أن احتمال وقوع الخطأ في النتيجة (حكم الفرع) وارد ، بالتالي فأحكامه غير مقطوع بصحتها ولا يعتد بها وما الأخذ بها إلا مسلك من

---

[1] ابن حزم ، النبذة ، ص 49 .

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 7 ، ص 202 .

مسالك الظن . يقول ابن حزم : " قولهم أن القياس يدخله خوف خطأ التشبيه – إقرار منهم بأنهم لا يثقون بجملة ، وهذا هو الحكم بالظن "[1] .

يناقش ابن حزم الشطر الثاني من القياس الأصولي القائم علي العلة ، ويرفضه هو الآخر ولا يقبل بالنتائج التي يتوصل إليها عن طريقه . الحقيقة أن العلة هي مدار القياس الأصولي ، وقد عرّفها الأصوليين بعدة تعريفات لا تختلف عن بعضها في الجوهر . منها أن العلة هي الباعث للشارع على شرع الحكم ، والوصف المعرف للحكم ، وبأنها الوصف المؤثر في الحكم ذاته . كما وضعوا لها شروطا ومسالك عديدة لا غاية لنا بالبحث فيها .

ما يهمنا أن القياس الأصولي القائم على العلة ينص على انه متي تحقق وجود علة في الفرع حكم للفرع بحكم الأصل . استنادا إلى انه إذا كان الشارع قد حكم في قضية ما بحكم معين فلا بد ، إذا توافرت هذه العلة في حالة قانونية معروضة للبحث ، أن يكون الحكم فيها نفس الحكم الذي قرره الشارع في نصه .

يشير الدكتور النشار [2] إلى أن هذا النوع من القياس قائم علي فكرتين أو قانونين . الأول "أن الحكم ثبت في الأصل لعلة كذا "فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار . والثاني : "القطع بان علة الأصل موجودة في الفرع فإذا ما وجدت أنتجت معلولا متشابها " استنادا إلى قانون الاطراد في وقوع الحوادث والذي ينص على أن العلة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولات متشابهة.

يقرر ابن حزم أن هذا النوع من القياس لا يحق العمل به في الشرائع فليس في الشرائع علة أصلا بأي وجه من الوجوه "ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل " [1] أما العقل فلا يوجب

---

[1] المصدر السابق ، جـ 7 ، ص 47 .

[2] النشار (علي سامي)، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، 1978 ، ص 91 .

[1] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 169 .

تحريم أو تحليل شيء ما في هذا العالم . إضافة إلى أن الادعاء بمعرفة علل النصوص الشرعية فيه تحكم على الذات الإلهية وافتراء بمعرفة أغراضها ومقاصدها وقد يعني الوصول إلى رتبتها .

للأصوليين رد علي هذا القول يتلخص في أننا كثير ما نجد في النصوص ذكرا لعلل الأحكام التي جاءت من اجلها ، فما الغرض من ذكر الشارع لها ؟ وقد وافقهم ابن حزم في أننا كثيرا ما نجد علل للنصوص مصرح بها ، غير أن هذه العلل المذكورة لا ينبغي أن تتجاوز ما ذكرت من اجله ، ولا يجب أن توضع الأحكام في غير ما نصت فيه لان في ذلك تعد لحدودها . يقول ابن حزم : "إن الشيء إذا جعله الله سببا لحكم ما في مكان ما فلا يكون سببا إلا فيه وحده على الملزوم وحده لا في غيره "[2] . أما الغرض من تصريح النصوص ببعض العلل فليس لشيء سوي الاعتبار . يقول ابن حزم : "واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالي كلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالي عليه أو رسوله (صلي الله عليه وسلم) وأما الغرض في أفعاله تعالي وشرائعه فليس هو شيئا غير ما ظهر منها فقط . والغرض في بعضها أيضا أن يعتبر بها المعتبرون "[3] .

لا ينكر ابن حزم وجود علل للأشياء ولا يعترض علي مبدأ العلّية القائل بان لكل معلول علة ، لكنه يحدد العمل بهذا المبدأ في إطار الطبيعيات أو الظواهر الكونية فقط . أما في الشرائع فلا يجوز وما هو إلا إيقاع اسم واحد علي معنيين مختلفين .

ينتقد ابن حزم أيضا قياس العلة الأصولي من جانب آخر . ففي رأيه يخضع تخريج علل النصوص إلى نوع من التخمين والظن . إذ بالامكان تخريج أكثر من علة لحكم واحد . أي أن الفقهاء قد يتمكنون من الوصول إلى أكثر من علة أدت الشارع إلى الحكم في قضية معينة . إذ قد يتصور فقيه معين إن العلة في قضية فرعية هي كذا بينما يراها آخر

---

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 8 ، ص 90.

[3] المصدر السابق ، ص 104 .

غير ذلك ، وبالتالي يربطاها بأصول مختلفة ويصلان إلى أحكام متباينة . وينتهي الأمر باختلاف بين فقهاء المسلمين حول أمور الشرع وذلك لاحتكام المجتهدين على العلة القائمة على الظن أو غالب الظن .

يقدم ابن حزم مثالا لذلك وهو تحريم استبدال البر بالبر متفاضلا في الشرع الإسلامي . فالمالكي يظن أن على التحريم انه مدخر ، والشافعي يظن العلة في التحريم انه مطعوم أي مأكول ، بينما الحنفي يظن العلة في التحريم انه مكيل. [1] يصل ابن حزم من هذا إلى "انه لا يمكن لأحد منهم أن يدعي علة في شيء من الأحكام إلا أمكن خصمه أن يأتي بعلة أخري يدعي أن ذلك الحكم إنما وجب لها "[2] . أي أن الباب مفتوحا للجميع في اختيار ما يناسبه وحسب هواه .

ظاهرية ابن حزم تضاد ما لم يقم الدليل عليه نصا ، والعلة التي يسعى إليها الفقهاء – حسب رأيه – في حد ذاتها معني خفي لا يفهم من ظاهر النص اللغوي . لذا فهو باطل في مذهبه . وفي هذا الصدد يقول : "وإنما ينكر عليهم أن يستخرجوا من كلام النبي صلي الله عليه وسلم ومن إجماع الأمة معني لا يفهم من مسموع ذلك الكلام ، ولا يقتضيه موضوعه في اللغة العربية "[3] .

نود أن نقرر قضية هامة فيما يتعلق برفض ابن حزم للقياس الأصولي بشطريه . وهي أن ابن حزم لا يعتد إلا بالشيء اليقيني ، واليقيني القائم على أساس البرهان القاطع والذي لا مدخل فيه للرأي والظن والتخمين . من هذا المنطلق نستطيع أن ندرك مرامي ابن حزم في إبطال القياس بأي شكل من أشكاله . ففي رأيه سيان أن يقوم القياس على مجرد وجود أشباه أو صفات أو علل وأسباب ، ففي نهاية الأمر ما يقوم عليه هذا القياس هو الظن أو غالب الظن وما قام على الظن لا يمت لليقين بصلة ولا يعتد بأحكامه .

---

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 7 ، ص 77 . أيضا : جـ 8 ، ص 105 .
[2] المصدر السابق ، ص 8 ، ص 104 .
[3] المصدر السابق ، جـ 6 ، ص 22 .

وليس القياس فحسب في رأيه قائم على غالب الظن ، بل يشمل هذا كافة المناهج العقلية المعتاد استخدامها لدي الفقهاء ، والتي طالما جاءت بعيدة عن نصوص القرآن والسنة لما للرأي أو الظن فيها من شأن . يصرح ابن حزم بهذه القضية في كتابه "المحلي" قائلا : "لا يحل الحكم بقياس ولا برأي ولا باستحسان ولا بقول احد ممن دون الرسول صلي الله عليه وسلم دون أن يوافق قرآنا أو سنة صحيحة لان ذلك حكم بغالب الظن "[1].

ليس من الضروري عند ابن حزم إقامة البرهان على إبطال القياس ، بل عدم وجود برهان على إثباته يكفي كبرهان لإبطال العمل به . يقول ابن حزم : "بطل كل قول بلا برهان على صحته حتى لو لم يقم برهان بإبطاله ، فلو لم يكن لنا برهان على إبطال القياس لكان عدم البرهان على إثباته برهانا في إبطاله ، لان الفرض علينا أن لا نوجب في الدين شيئا إلا ببرهان "[2] .

إجمالا حجة ابن حزم في إبطال العمل بالقياس تتلخص في انه ما دام الوقوع في الخطأ وارد عند استخدام منهج القياس الأصولي بسبب قيامه على غالب الظن ، فان كفالة عدم الوقوع في الخطأ تتطلب وجود برهان يؤكد ذلك ، ولا برهان لدي القياسيين يبين أن منهجهم هذا جازم في قضاياه أو نتائجه ، بل هم أنفسهم يقرون بان النتائج التي يتوصلون إليها في حد ذاتها ظنية الدلالة ، فلا مبرر لأقوالهم أو فتاويهم .

في اعتراضه على القياسيين يتساءل ابن حزم : "هل كان كل قياس قاسه قائس حق أم منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق أحال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا .... وإذا لم يوجد دليل على تصحيح

---

[1] ابن حزم ، المحلي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، جـ 9 ، ص 363 .
[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 8 ، ص 10 .

الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان " [1] .

المشكل يكمن في عدم القدرة علي الحسم في صحة النتائج التي يتوصل إليها الفقهاء باستخدام القياس والرأي ، مما أدي إلى خلق مجال فسيح للتنازع والاختلاف فيما بينهم تبعا لوجهات نظرهم وهو ما يرفضه ابن حزم . فدين الله واحد لا اختلاف فيه . قال تعالي : "ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " [2] . فاختلاف المجتهدين أو الفقهاء لا يعني اختلاف الحق في ذاته ، لكنه اختلاف الطرق الموصلة إليه بسبب كونها ظنية [3] .كأن ابن حزم يريد القول بأن ما نراه من اختلافات مذهبية في الإسلام ما كانت تكون لولا استخدام الفقهاء لطرق استدلالية ظنية كالقياس والرأي والتي لم تكن معروفة في عصر الرسول . هذه الطرق أدت إلى تعدد النزاعات المذهبية والاختلافات الفقهية ، ولو أن الأمور في معرفة الأحكام الشرعية ظلت على ما كانت عليه في عصر الإسلام الذهبي (عصر الرسول والصحابة) لما وجدنا هذه الاختلافات التي شتت جمع الأمة الإسلامية .

يوسع ابن حزم من نقده ليشمل ليس فقط الفقهاء الذين يؤولون الشرع باستخدام العلة ، بل وأيضا الأشخاص الذين يستغلون الاشتراك في معاني الألفاظ للتمويه ، أو ما يسميه هو "بالسفسطة" . وهو يري: " أن الآفة العظيمة إنما دخلت على الناس – وتمكن بهم أهل الشر والفسق والتخليط والسفسطة ولبسوا عليهم دينهم – من قبل اشتراك الأسماء واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها "[1] وتفاديا لهذه الآفة يدعو "إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالأسماء المختلفة ، فان وجدنا في اللغة اسما

---

[1] ابن حزم ، المحلي ، جـ1 ، ص 56 .

[2] سورة النساء ، الآية : 82 .

[3] يقول ابن حزم : "جهل من جهل الحق ليس حجة على الحق ... فليست الظنون حجة في إبطال حق ولا تحقيق باطل" جـ 2 ، ص 396 .

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 70 ، أيضا : جـ 7 ، ص 79 .

مشتركا حققنا المعاني التي تقع تحته ، وميزنا كل معني منها بحدوده التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني ، حتى يلوح البيان "[2]. واللفظ المشترك هو اللفظ الذي يشير لأشياء كثيرة مختلفة الصفات والأحكام . فعلي المتكلم أو مقدم البرهان أن يبين أثناء استخدامه للفظ المعني أو الشيء الذي يقصده ، ويخصصه عن غيره عن طريق التعريف بالحد الذي يذكر فيه صفات الشيء المميزة له عن غيره المشترك معه في اللفظ .

إبطال التقليد :

ترتبط قضية نفي القياس عند ابن حزم بقضية أخري هامة وهي نفي التقليد أي تقليد الأئمة والفقهاء من أصحاب المذاهب المختلفة أيا كانوا. يقول ابن حزم : "التقليد هو أن يفتي المفتي بمسألة لان الإمام الفلاني أفتي بها . وذلك قول في الدين بلا برهان . وقد يختلف الصحابة والتابعون والعلماء في ذلك ، فما الذي جعل بعضهم أولي بالإتباع من بعض" [3].

يتعرض ابن حزم لائمة المذاهب في دعوة يوجهها إلى الجمهور قائلا : "على أي شيء كان الناس قبل هؤلاء ؟ ثم أن هؤلاء قد نهوا عن تقليدهم"[4] وهو يستدل في إبطاله للتقليد بأدلة شرعية وعقلية عديدة. من بين الأدلة الشرعية ، قوله تعالي "اتبعوا ما انزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون "[1]. وقوله تعالي : "فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والى الرسول أن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر "[2] .

---

[2] المدر السابق ، جـ 6 ، ص 70 ، أيضا قارن : ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 173 .

[3] ابن حزم ، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، ص 6 ، أيضا قارن : ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 116 .

[4] ابن حزم ، إبطال القياس والرأي والاستحسان ... ، ص 53 .

[1] سورة الأعراف ، الآية : 3 .

[2] سورة البقرة ، الآية : 17 .

احد دعائم نفي ابن حزم للتقليد تمسكه بما جري عليه العمل في عصر الرسول والصحابة فيما يتعلق بأمور الديانة ، لذا فهو يرفض كل محاولة للتشريع بأحكام لم تكن معروفة في ذلك العصر . فلا تشريع في الدين بعد عصر الرسول صلي الله عليه وسلم لقوله تعالي : "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا "[3]، ففي هذه الآية اليقين على أن الدين قد كمل وتناهي وكل ما كمل ليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله ، وان جميع أحكام الديانة لا تؤخذ إلا من كلام الله أي القرآن وسنة رسوله محمد صلي الله عليه وسلم ، وليس لأولي الأمر منا أن يقولوا من عند أنفسهم شيئا . هم مبلغون فقط لأجيال المسلمين أحكام الله وما أتي به رسول الله صلي الله عليه وسلم عن الله تعالي [4].

يؤرخ ابن حزم لبداية ظاهرة التقليد قائلا : وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة – نعني التقليد – إنما حدثت في الناس وابتدئ بها في الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة ، ....وانه لم يكن قط في الإسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعدا علي هذه البدعة [5] .

يشير ابن حزم إلى أن تقليد إمام بعينه والأخذ بجميع أقواله وفتاويه دون دليل يصحح ذلك ، أمر لا مبرر له ، ولم يأمرنا الله به ، كما انه غير مقنع للعقل . إذ لو كلفنا التقليد لضاعت أمورنا ، لأننا لا ندري من نقلد من الفقهاء المفتين وهم يختلفون فيما بينهم . إضافة إلى أنهم غير معصومين من الخطأ ومن كان عرضة للوقوع في الخطأ فغير جائز أن يؤخذ قوله دون برهان يصححه . "فصح ... انه لا يحل إتباع فتيا صاحب ولا تابع ولا احد دونهم ، إلا أن يوجبها نص أو إجماع "[1] .

---

[3] سورة النساء ، الآية : 58 .

[4] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 1 ، ص 10.

[5] المصدر السابق ، جـ 6 ، ص : 146 ، ثم قارن : رسالة التخليص لوجوه التخليص ، ص ، 76 ، ص 167.

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 86-88 .

عندما يرفض ابن حزم التقليد فهو يرفض الاجتهاد أي أعمال العقل الموصل للظن أو غالب الظن . وهو ينكر مثل هذا الأسلوب سواء استعمله العامي أو العالم فهو في ذلك سواء . إذا واجه المسلم (عاميا كان أم عالما) مشكلة قانونية فعليه أن يلجأ بنفسه بدون معونة من احد إلى النصوص و يأخذها بظاهرها ، وهذا أمر يقيني ، أو (كما سنبين فيما بعد) أن يلجأ لدليل يقيني يؤدي به إلي الحكم الشرعي . مثل هذا الرأي سيمكن كل مسلم لا معرفة له بالفقه لأن يكون فقيها ويخول له الحق في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص الثابتة دون الرجوع لأحد ممن تقدمه أو عاصره وليس عليه إلا التقيّد بالوسائل اليقينية للوصول إلى هذا الحكم وأهمها الأخذ بظاهر النص . يشرح ابن حزم معني الاجتهاد كما يراه ويقول بأن الاجتهاد : "بلوغ الجهد في طلب دين الله عز وجل الذي أوجبه علي عباده "[2] فكل امرئ مسلم مكلف أن يعرف ما يخصه من أمر دينه . وهو إذ يدعو لذلك لا يطالب العامي بما ليس في طاقته . فمن لم يستطع القيام بدوره في فهم النصوص عليه أن يسأل أهل الذكر – وهذا ادني درجات الاجتهاد – شرط أن يطالبهم بنص القرآن والسنة المؤيد لحكمهم . فان لم يقدموا له ذلك وكان ما أفتوا به ناتج عن اجتهادهم بالرأي فلا يقبل بفتواهم . يقول ابن حزم : "العمل في الدين بما أوجبه الله تعالي فيه ، ولم يكلفنا تعالي منه إلا ما نستطيع فقط ، ويسقط عنا ما لا نستطيع ...، فعلي كل احد حظه من الاجتهاد ، ومقدار طاقته منه . فاجتهاد العامي إذا سأل العالم عن أمور دينه فأفتاه – أن يقول له : هكذا أمر الله ورسوله ؟ فان قال له : نعم ، اخذ بقوله ، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث ، وان قال له : لا ، أو قال هذا قولي ، أو قال هذا قول مالك أو ابن القاسم أو أبي حنيفة ... ، فحرام على السائل أن يأخذ بفتياه ، وفرض عليه أن يسأل غيره من العلماء [1].

---

[2] ابن حزم ، المحلي ، جـ 1 ، ص 67 ، ثم قارن : ابن حزم ، النبذة ، ص 55 .

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 152 ، ثم قارن :ابن حزم ، المحلي ، جـ 1 ، ص 66 .

يقرر ابن حزم أن المجتهد (بالمعني السابق) مأجور بما أداه إليه اجتهاده غير آثم لخطئه ، بل وأن المجتهد المخطئ أعظم أجرا من المقلد المصيب . ذلك أن إثم المقلد – في حالة عمله بفتوى خاطئة – إثمين إثم الخطأ وإثم التقليد . فالمقلد غير مأجور بإصابته لتسليمه واعتقاده بقول قبل اعتقاد الدليل عليه . أي أن الإثم واقع عليه لاعتقاده بأحكام لا يدري مصدرها ولا كيف جاءت . بينما المجتهد في إقدامه على النص الثابت وطلبه للحكم وعمله بما اعتقد فيه هو عين الصواب إذ فيه بذل الجهد الذي يسقط عنه مالا يستطيع ، فلا يكلف الله نفسا إلا قدر استطاعتها .و " كل من اعتقد في مسألة ما فهو حاكم فيها لما يعتقد ، هذا اسمه نصا لا تأويلا ، لأن الطلب غير الإصابة وقد يطلب من لا يصيب ... ويصيب من لا يطلب "[2].

فابن حزم إذ يمنع التقليد يدعو إلى الفهم الذاتي للنصوص ، على اعتبار أن القرآن جاء للناس كافة بلغة عربية واضحة صريحة . فمن كانت له معرفة باللغة جاز له أن يعود للنصوص بنفسه . فلا يسوغ للعالم أو الجاهل أن يقلد . وفي ذلك دعوة صريحة إلي شمولية التعليم وإبطال التقسيمات المذهبية . فلا وساطة بين العبد والرب وبين العامي ودين الله كما أنها دعوة إلى فقه الدراية بدلا من فقه الرواية ، والى أن يستمد المسلم الدين من منابعه الأولي بسيطا وضاء متألقاً دون تعقيد .كما قلنا في السابق إن إبطال ابن حزم للتقليد مرتبط ارتباطا كليا بإبطاله للقياس. ذلك أن المفتي في قياسه وفي بحثه عن علة للنص يقيم عليها حكمه لابد أن يخمّن معني خفيا وراء النص . وما دخل باب التخمين والظن لا يوثق به ولا يؤخذ مأخذ اليقين ولا يعتد به أصلا . وعلى هذا فان التسليم بآراء الفقهاء القائمة على هذا الأساس هو تسليم بأشياء ظنية احتمالية . فما الذي يضمن لنا أثناء تقليدنا لفقيه ما ، أن هذا الفقيه في تخمينه واجتهاده قد أصاب الحكم الذي لا يتعارض مع كلام الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم ؟ إن مجرد وجود احتمال واحد

---

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 163 .

للوقوع في الخطأ لا يعني عدم الوقوع فيه . وحيث أن طرق الاستدلال التي استخدمها الفقهاء ليست برهانية ، فهي لا تضمن عدم الوقوع في الخطأ . كل ما توصلنا إليه هذه الطرق ترجيح ظني . والظن لا يغني عن الحق في شيء . فآراء المعلّلين باطلة ، وبالتالي كان تقليدهم باطل . إذن لابد من الحذر في الاعتماد على ما يقولون به، ومطالبتهم بالدليل البرهاني عليه . يقول ابن حزم : "وبالجملة فقد يخطئ الإمام كما يخطئ غيره ، وإتباع من يجوز أن يخطئ هو الحكم بالظن وقد نهي الله تعالي عن إتباع الظن "[1] كذلك يقول ابن حزم : "فصح أن الأخذ برائيهم (أي الفقهاء) لا يجوز في الدين إلا حيث صححه رسول الله صلي الله عليه وسلم وما كان هكذا فإنما صح طاعة لرسول الله صلي الله عليه وسلم لا إتباعا لمن أشار به " [2] .

يثير الدكتور الشهابي [3] إشكالا هاما فيما يتعلق برفض الظاهرية للتقليد يتلخص في أن الظاهريين أنفسهم أصحاب مذهب ومدرسة لها فقهاؤها وأتباعها وذات تقاليد متميزة فكأن الظاهريين وقعوا دون وعي فيما أرادوا أن ينفوه . على ما يبدو هناك بالفعل نوع من التناقض ، بالذات إذا ما نظرنا إلى كتاب (المحلي في الفقه الظاهري لابن حزم) والذي يتألف من أحد عشر مجلدا ، والذي يتوسع فيه ابن حزم في طرح المسائل الفقهية ويناقشها من وجهات نظر المذاهب المختلفة. الجدير بالذكر أن الإشكال في حد ذاته قديم النشأة . فابن حزم نفسه في احدي رسائله نجده يرد على تساؤلات من هذا النوع اتهم فيه بالتناقض وبأنه يحض أصحابه على تقليده . يقول في رده مبررا موقفه : "ولا نملأ كتبنا إلا بالأمر بإتباع القرآن وسنن النبي صلي الله عليه وسلم وإجماع الأمة "[1] . هذا التبرير على ما يبدو غير مقيم للحجة الكافية

---

[1] المصدر السابق ، جـ 6 ، ص 96 .

[2] ابن حزم ، المحلي ، جـ 9 ، ص 364 .

[3] د. نبيل الشهابي ، العلة في بواكير أصول الفقه وعلم الكلام ، ص 58 .

[1] ابن حزم ، رسالة الرد علي الهاتف من بعد ، تحقيق إحسان عباس ، (ضمن مجموعة رسائل ابن حزم) ، جـ 3 ، ص 125

على نزع التناقض .ذلك أن الفقه الظاهري لا ينفي مطلقا الخروج عن النص . فكأن هناك أحكاما شرعية عند الظاهرية لن يجدها العامي مثلا الذي أوجب عليه المذهب الرجوع بنفسه للنصوص في القرآن أو السنة . وكيف يدري هذا العامي بهذا الحكم إلا بالعودة لكتب الظاهريين مثلا (إن كان هذا العامي ظاهريا) . فهو إذن مقلد في هذه الحالة .

قد يتضح موقف ابن حزم بصورة اكبر عندما نجده يبين في كتابه "الأحكام في أصول الأحكام "[2] أن دوره كفقيه ينحصر في الدعوة إلى تفهم القرآن وكلام النبي صلي الله عليه وسلم ، وإبلاغه لما بلغه عن السلف إلى ما تلاه من الخلف . حسب رأيي يظل المشكل قائما إلا إذا اعتبرنا كتب الظاهرية بمثابة الدليل المرشد للمسلم دون أن تكون ممثلة لمذهب أو رؤية جديدة للشريعة . ولعل الرجوع لكتب الظاهريين – إذا رجع عامي إليها – يشبه ما يدعو إليه ابن حزم من المطالبة بالنص الشرعي المؤيد بالبرهان لحكم أخذه العامي من عالم أو مفتي . ومثل هذه البراهين متوفرة في كتب الظاهرية علي ما يشير ابن حزم [3]. اعتقد أن صح هذا ، فلا تصدق كلمة "المذهب" علي الفقه الظاهري . لأن المذهب يقتضي رؤية وتأويل وأتباع يسيرون في هذا الطريق ولا يمكن أن يكون في الظاهرية إتباع لأن التبعية غالبا ما تقوم على التقليد .

الدليل :

يقدم ابن حزم كنوع من البرهان المطلوب في الشرائع ما يسميه بـ "الدليل" ، ويعتبره في بعض الأحيان رابع الأصول الثلاثة (نص

---

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 6 ، ص 151 .

[3] يقول : " فإذا ما قام البرهان عند المرء علي صحة قول ما ، قياما صحيحا فحقه التدين به والفتيا به " المصدر السابق ، جـ 6 ، ص 151 . يقول أيضا : "فما ندعوكم لا إلي داؤد ولا إلي أنفسنا ، وإنما ندعوكم وندعوا أنفسنا معكم إلى من يخطئ الصاحب والتابع والفقيه وكل احد دونه ، ولا يخطئ هو في ما يعلمنا من الديانة ، والي ما أتي به من عند الله تعالي من القرآن وبيانه السنة . " . لاحظ أن كتابه "المحلي" الذي يتضمن فتاوى الفقه الظاهري ورد اسمه في كتب الأصول تحت عنوان "المحلي بالآثار" ولعل هذا اسمه الأصلي .

القرآن ، ونص كلام الرسول صلي الله عليه وسلم ، وإجماع جميع علماء الأمة)التي تستقي منها الأحكام في الشريعة . غير انه يشير إلى أن هذا الدليل يبدو فقط وكأنه وجه رابع إلا انه في الحقيقة غير خارج عن الأصول الثلاثة السالفة الذكر . كما ينبه إلى اختلافه (أي الدليل) عن ما يسمي لدي الفقهاء بالعلة ، من حيث انه لا يحوي أكثر من مفهوم اللفظ . ويعرفه بدقة انه الذي لا يحتمل إلا وجها واحدا. يبين هذا الوجه أو هذه الدلالة قائلا : "الدلالة لا تخلو من أن تكون موضوعة في اللغة – التي بها خوطبنا وبها نزل القرآن – لذلك المعني بعينه ،...، وهذا هو القسم الاول من النص علي الشيء بعينه"[1] . وان خروج هذه الدلالة عن موضعها في اللغة هو محط التلبيس والتخليط الذي لا يحل أن ينسب إلى الله تعالي ولا إلى رسوله صلي الله عليه وسلم.

ينص ابن حزم على أن الدليل منه ما هو مأخوذ من النص ، ومنه ما هو مأخوذ من الإجماع :

أ- الدليل المأخوذ من النص [2] : وينقسم إلى سبعة أقسام كلها واقعة تحت النص:

1. مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في أحداهما . أي إذا أشتمل النص علي مقدمتين وتركت النتيجة لم ينص عليها فان الدليل هو استخراج هذه النتيجة من المقدمتين . يورد ابن حزم مثالا على ذلك ، قوله عليه السلام "كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام "النتيجة كل مسكر حرام . فالنتيجة هنا مأخوذة من المقدمتين (من النص) وليست حملا عليها باستخراج علة النص .

2. شرط معلق بصفة فحيث وجد الشرط وجب وجود تلك الصفة مثل قوله تعالي : "أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ". فمتي تحقق شرط الانتهاء تحقق الغفران . فهو مفهوم من اللفظ ذاته . هذا الدليل يقوم علي فهم دقيق للقضية الشرطية المكونة من مقدم وتالي . ما يريد ابن حزم

---

[1] المصدر السابق، جـ 8 ، ص 4 ، قارن : جـ 5 ، ص 108 .

[2] انظر فيما يخص هذا الجانب بالكامل : المصدر السابق ، جـ 5 ، ص 105 -108 .

أن يقولـه انـه إذا ذكـر الـنص قضـية شـرطية وتحقـق مقـدمها أي طـابق الواقع فلابد أن يتحقق تاليها أي تعميم فعل الشرط في الجملة الشرطية .
3. لفظ يفهم منه معنيً فيؤدي بلفظ آخر ، مثل قوله تعالي : "إن إبراهيم لأواه حليم " فمن هذا يفهم حتما انه غير سفيه ، أي أن المعني الذي يدل عليه اللفظ يقتضي نفي لمعني آخر لا يتلاءم مع المعني الذي اشمل عليه اللفظ .فمتي ثبت الحلم رفع السفه .
4. أقسام تبطل كلها إلا واحد فيصح ذلك الواحد . وهو من باب القضـايا الشـرطية المنفصـلة لـدي المناطقـة ، يـتم فيهـا تفصـيل القـول إلـى كافـة الوجوه التي يحتملها ثم إبطـال كافـة الوجـوه الفاسدة مـا عدا وجـه واحد يبقي هو الممثل لليقين . مثـال ذلك ، أن يكـون الشـيء غير منصـوص على حكمه فهو أما حرام فيكـون حكم فاعلـه الإثم ، وأمـا فـرض فيكـون حكم فاعلـه الثـواب، وأمـا مبـاح لا فـرض ولا تحـريم . وحيـث لا نـص بالتحريم أو الفرضية فهو مباح . أما إذا فسدت كافة الوجوه فالقول فاسد ولا نظر فيه . أو إذا استخدمنا لغة المنطق الحديث، إذا كانت لدينا قضية منفصلة مكونة من عدة أجزاء فهي تبطل أو تكون كاذبـة إذا كـذبت كل مكوناتهـا . أمـا إذا بطلـت كل المكونـات عدا واحـد منهـا فهـي صـادقة . وطريق الاستدلال في هذه الحالـة أن نتخيل لـدينا قضـية منفصـلة مكونـة من ثلاث مكونات :

أما ق أو ل أو م
لكن ق كاذبة
إذن ل أو م
لكن ل كاذبة
إذن م

5. قضايا متدرجة تقتضي الدرجة العليا فوق التـي تليهـا وان لـم "ينص"على أنها فوق التاليـة . مثـال " أبـو بكـر أفضـل مـن عمـر وعمـر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضـل مـن عثمـان دون شك . وهـي أيضـا نوع من البراهين المنطقية . وربمـا هذا النـوع هو الـذي ذهـب بـالبعض

إلى الادعاء بان الظاهرية اخذوا بالقياس والبعض الآخر قال بالقياس الجلي . هذا الخلط - حسب رأيي – يرجع إلى إطلاقهم كلمة قياس على القياس عموما ، القياس الذي يستخدمه الفقهاء والقياس عند المناطقة . وهنا تجدر الإشارة إلى أن القياس الذي يستخدمه الفقهاء قائم على استخراج علة النص ، ومتي عرفت العلة بأي مسلك من مسالكها تعدي الحكم إلى كل فرع وجدت فيه نفس العلة ولم يرد فيه نص . فهو في الحقيقة قائم على غالب الظن أو الظن باعتراف الفقهاء أنفسهم . وهو ما يرفضه الظاهريين رفضا مطلقا . بينما القياس المنطقي هو القياس اليقيني الذي لا تخرج فيه النتيجة عن مقدمات ثبت صحتها ، وفي نفس الوقت هذه النتيجة غير منصوص عليها صراحة في المقدمات . وبالتالي فالظاهرية في بحثهم عن اليقين لا يرون غضاضة في الاستفادة بطرق المنطق التي تؤدي إلى اليقين القاطع .

6. يقول ابن حزم : "كل مسكر حرام ، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر ، وهذا هو الذي تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام (عكس القضايا) وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا " واضح أن هذه القاعدة تعتمد كما يقول ابن حزم نفسه على احد قوانين عكس القضايا في المنطق الصوري . والعكس هنا يقوم على جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا . لم يفصل ابن حزم القول في عكس القضايا في كتابه "الأحكام"لكنه أشار في نهاية بيانه لأقسام الدليل عموما ، إلى كتابه في المنطق "التقريب" ففيه تفصيل للكيفية التي يتم بها استخدام الدليل فكأن كتاب "التقريب " كتاب منهجي لابد للفقيه من الاعتماد عليه للوصول إلى اليقين .

7. لفظ ينطوي على معانٍ مختلفة تعتبر لوازم له تفهم ضمنا ، مثال : قولنا زيد يكتب ، يفهم من هذا أن زيد حي وان أصابعه تتحرك وان لم يذكر ذلك نصا .

ب- الدليل المأخوذ من الإجماع : وينقسم إلى أربعة أقسام :

استصحاب الحال ، واقل ما قيل ، وإجماعهم علي ترك قولة ما ، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وان اختلفوا في حكم كل واحدة [1].

1- استصحاب الحال : وهو أن تظل الأمور على الأصل الثابت بالنصوص الذي عرفت به حتى يثبت خلافه أي حتى يقوم الدليل من النص على التغير . يقول ابن حزم : "إذا ورد نص من القرآن أو السنة في أمر ما ، على حكم ما ، ثم ادعي مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل ، من اجل انه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله ، أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلي مدعي انتقال الحكم من اجل ذلك ، أن يأتي ببرهان – من نص قرآن ، أو سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم ثابتة – على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل . فان جاء به صح قوله ، وان لم يأت به فهو مبطل فيما ادعي من ذلك . والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص " [2].

يشير ابن حزم في موضع آخر من كتابه "الأحكام "إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة . وان ادم عليه السلام رسول في الأرض . قال تعالي إذ انزله إلى الأرض "ولكم في الأرض مستقر و متاع إلى حين " فأباح تعالي الأشياء بقوله متاع لنا ثم حظر ما شاء وكل ذلك بشرع " [1] . فكل ما لم يقم عليه الدليل من النص الشرعي بالمنع أو الفرضية يظل على أصله الثابت وهو الإباحة . إذ أن ما ثبت بيقين – على رأي ابن حزم – لا يزول إلا بيقين مثله ، فلا يزول بالشك ، كما انه لا معني لتبديل الزمان أو المكان ولا لتغير الأحوال .

2- الحكم بأقل ما قيل : إذا ورد نص بإيجاب عمل ما واكتفي الفاعل بأقل ما يقع عليه الحكم يسقط عنه الفرض . مثال ذلك : من أمر بأداء صدقة فبأي شيء تصدق فقد أدي ما أمر به ولا يلزمه زيادة .

---

[1] المصدر السابق ، جـ5 ، ص 105 .
[2] المصدر السابق ، جـ 5 ، ص 2 .
[1] المصدر السابق ، جـ1 ، 59.

ينص ابن حزم على أن هذا القسم نوع من الإجماع وانه ليس من عنده بل وافق فيه غيره من السابقين الذين اخذوا به . إذ أنهم "اتفقوا على وجوب إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم ، واختلفوا فيما زاد على ذلك . فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به ، وأما الزيادة فدعوى من موجبها ... ونحن محقون في الأخذ بأقل ما قيل عند الله عز وجل بيقين لأنه أمر مجتمع عليه "[2].

3- الإجماع بأن حكم المسلمين سواء : وأساسه إذا أمر الله تعالي ورسوله صلي الله عليه وسلم بأمر فهو لازم لكل مسلم بمقتضي التسوية بين المسلمين جميعا إلا إذا صح نص بتخصيصه . ذلك أن الرسول بعث للناس كافة إلى يوم القيامة لا لأن يحكم بين أهل عصره فقط . وعلي اعتبار أن الإجماع قد انعقد على عموم الرسالة المحمدية ، فان عموم الحكم مأخوذ من الإجماع لذا سمي دليلا .

4- الإجماع علي ترك قولة ما : الإجماع الذي يرتضيه ابن حزم إجماع الصحابة . إذ يقول : "وصح بيقين لا مرية فيه أن الإجماع المفترض علينا أتباعه إنما هو إجماع الصحابة "[1]. فإذا وقع افتراق أهل العصر على أقوال كثير أو أكثر من قول واحد في موضوع ما ، فان ما لم يقولوا به فقد صح الإجماع على تركه ، بمعني إذا عرف عن الصحابة أكثر من قول في موضوع معين وهذا الموضوع يحتمل وجود أقوال أخري فما لم يعرف عن الصحابة من أقوال متروك بإجماع منهم .

يقول ابن حزم بعد انتهائه من ذكر أقسام الدليل : "هذه الأنواع كلها لا تخرج من احد قسمين : أما تفصيل جملة ، وأما عبارة عن معني واحد بألفاظ شتي ، كلغة يعبر عنها بلغة أخري "[2] وكأنه يريد أن يقول بأن الأساليب المندرجة تحت اسم "الدليل" خصوصا المنطقية منها لا

---

[2] المصدر السابق ، جـ 5 ، ص 13 .
[1] ابن حزم ، النبذة في أصول المذهب الظاهري ، ص 13 .
[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 5 ، ص 108 .

تحتوي النتيجة فيها على مضمون يزيد على ما في المقدمات [3]. أو بلغة المنطق الحديث "قضايا تحصيل حاصل" . لذلك كانت يقينية برهانية بهذا المعني من اليقين والبرهان . إذن المنطق الذي يتخيله ابن حزم مخالف لمنطق الفقهاء من أصحاب باقي المذاهب. فهو منطق يقيني برهاني لا ظنّي. وهو المنطق الذي تكون قضاياه تحصيل حاصل . هذا دون شك فهم واضح ودقيق لطبيعة المنطق قديمة وحديثه.

اعتقد ، بناء على ما سبق ذكره ، أن بالامكان تحديد بعض المعالم حول تفكير ابن حزم ونزعته الظاهرية .

لم يبدأ ابن حزم ظاهريا كما ظهر لنا من قبل ، بل أتته النزعة الظاهرية في مرحلة متطورة من حياته . ساهمت في هذا التحول عوامل سياسية واجتماعية ونفسية ، كما استقي مضمومات تفكيره من البيئة الثقافية الإسلامية . لقد بدأ ابن حزم دراساته الفقهية بدراسة الفقه المالكي [1] الذي كان شائعا في الأندلس ثم انتقل إلى دراسة الفقه الشافعي[2] وأعجب بتمسكه بالنصوص وأخيرا انتهي إلى مذهبه الذي يتقيد بظاهر النصوص فقط ولا يقبل سواها . قال ابن حزم "فألف أصحاب الحديث تواليف جمة ، وألف الحنفيون تواليف جمة ، وألف المالكيين تواليف والشافعيين تواليف ، فلم يكن عندنا تأليف طبقة من هذه أولي أن يلتفت إليه من تأليف غيرها" [3] ، ويقول أيضا : "فلعمري ما لشيوخهم ديوان مشهور في نص مذهبهم إلا وقد رأيناه والحمد لله " [4] . هذا يعني انه قد قدر له أن يدرس مذاهب الفقه المختلفة . وان

---

[3] هذا يؤكد ما سبق أن ذكرناه عن ابن حزم من انه يري بان الدين قد تم والقرآن لم يفرط في شيء . أن كل الأحكام التي نتوصل لها باستخدام الأدلة المنطقية لا يزيد مضمونها على ما تذكره الأصول الشرعية المقبولة . أن وظيفة المنطق التحليل والتحليل الصحيح هو الذي لا يتجاوز فيه مضمون النتيجة عن مضمون المقدمات .

[1] انظر : ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، ج 12 ، ص 241 ، 442 ، يذكر قصة تعلم ابن حزم للفقه وبدايته بدراسة موطأ مالك في دار الشيخ أبي عبد الله بن دحون .

[2] المصدر السابق ، ص 247 . قال أبو حيان : "كان أبو محمد حامل فنون حديث وفقه ... وما ل أو لا النظر به في الفقه إلى رأى محمد بن إدريس الشافعي .... ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر"

[3] ابن حزم ، رسالتان أجاب فيهما عن سؤال تعنيف ، ص 89.

[4] المصدر السابق ، ص 191 .

يقرأ من كتب المذاهب المعتبرة طائفة غير قليلة ، وان يمعن النظر في الأحكام الشرعية التي جاءت بها هذه المذاهب متتبعا مصادرها ومواردها . غير انه اكتشف ذلك الاختلاف والتفاوت فيما بينها مع اتحادها في الأصول التي تصدر عنها والتي لا يختلف عليها المسلمون وهي كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم . من هنا بدأت ترد عليه بعض التساؤلات عن أسباب هذا الاختلاف . وبتعرفه لطرق استنباط الأحكام في كل مذهب من تلك المذاهب استطاع أن يعزي ذلك الاختلاف إلى تحكيم هذه المذاهب للقياس والرأي القائمان على الظن وغالب الظن . فخرج عليها بمذهبه الظاهري الذي أبطل فيه هذه السبل المؤدية إلى الخلاف ودن الله واحد .

ما نعرفه عن ابن حزم انه كان طيلة حياته أموي الولاء من الناحية السياسية . كذلك عاش حياة مضطربة غير مستقرة سياسيا . وأخيرا فهو عاش في بلد يتربص فيه الفرنجة (أو الأسبان) بغزاتهم العرب .

إذا أخذنا كل هذا في الاعتبار . فلا نستبعد أن يكون اخذ ابن حزم بمذهب الظاهر جاء وليد الحياة التي عاشها [1] . فمذهب الظاهر بدعوته للأخذ الحرفي بالقرآن والسنة إنما يدعو للعودة إلى حياة الإسلام الأولي التي هي في نظر المسلمين إجمالا عصر الإسلام الذهبي وعصر الاستقرار والهدؤ الاجتماعي والثقة السياسية والحربية .

أن تهديد الأسبان ثم الانقسام الداخلي في الأندلس عنصران لا يؤديان للإحساس بالأمان والاستقرار والثقة . كذلك فانه يبدو أن مذهب الظاهر يخرج من حظيرة الفكر الإسلامي العناصر الأجنبية التي يلجأ إليها بعض مفكري الإسلام لتأويل الإسلام وتخريجه وتفريعه بطرق متعددة . هذا فيما يبدو رأي ابن حزم . أن الأخذ بمذهب الظاهر يستبعد

---

[1] قارن ما يقوله الدكتور نبيل الشهابي عن دور المذهب الظاهري وعلاقته بالبيئة الفكرية والاجتماعية في دولة الموحدين . في مقال بعنوان "النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين " نشر عام 1981 . ضمن أعمال الندوة التي أشرفت عليها جامعة محمد الخامس بالمغرب تحت عنوان "ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي"

الفكر الأجنبي كما انه يؤدي إلى التوحيد الديني السياسي . ولعله رأى أن مذهب الظاهر هو وسيلته الفكرية أو أسلوبه الفكري للتعبير عن حبه وتعاطفه مع البيت الأموي وما يمثله هذا البيت حضاريا . لابد أن أشير هنا إلى أن مذهب الظاهر يدعو إلى عدم اللجوء للائمة للأخذ عن أمام يحمل أسرار الدين . فليست هناك إمامة في المذهب الظاهري . إذ واجب كل مسلم في هذا المذهب أن يعود بنفسه "للأصول" الفقهية ليعرف الحلال من الحرام . وبالتالي ما يريده ابن حزم – المهدد بالانقسام الداخلي والغزو الأسباني باستمرار – إبطال التقسيمات المذهبية التي مزقت الوحدة الإسلامية الدينية والسياسية . أي خروجه بمذهب الظاهر جاء من إحساسه بأن الفرقة الفكرية والتكثير في الآراء والمذاهب هو الذي أدي إلى الفرقة الاجتماعية وبالتالي إلي تضعضع بنيان الأمة الإسلامية. [1] فهو يري في عمله هذا تفاديا لتلك التأويلات المغرضة للقرآن والحديث . ففي اعتقاده انه لو كانت النصوص الشرعية تتبع بحذافيرها لما أصاب الأندلس شيء مما أصابها . من اجل هذا يقف في وجه فقهاء المذاهب مبطلا دورهم .

هذا المؤشر يدل على أن ابن حزم جال في ميدان النزاعات المذهبية بروح سياسية . وان اتخاذه مذهب الظاهر الذي يرجع الحكم في المسائل الفقهية إلى الأصول (القرآن والسنة) يعد وسيلته الفكرية لتثبيت عهد تزعزع وإعادة دولة انهارت . وربما يكمن وراء اتخاذه لهذا المذهب الجديد هدف فرعي وهو محاولة ضربه للفقهاء الذين يمثلون مركز الوسيط بين العامة ورجال الساسة لما كان للفقهاء من دور في رضا العامة علي أهل الساسة أو في توجيه الرأي العام . وربما كان للفقهاء دور في تبرير ما يقوم به الساسة من أعمال . يقول ابن حزم في وصفه للفقهاء مخاطبا جمهور العامة : "لا تغالطوا أنفسكم ولا يغّرنكم الفسّاق والمنتسبون إلى الفقه ، واللابسون جلود الضأن على قلوب السباع ، المزينون لأهل الشر شرهم ، الناصرون لهم علي فسقهم

[1] قارن ، نبيل الشهابي ، المقال السابق ، ص 303 .

"[2] . هذا أيضا يبين لنا المكانة التي كانت تحظي بها العامة عند أهل الساسة . فمتي ما كسب الساسة رضا العامة اطمئنوا إلى استقرار أمورهم وتثبيت عهدهم . ولابد أن دور الفقهاء في هذا كان هاما .

واضح من كل ما ذكرنا أن ابن حزم يسير في مذهبه الظاهري بهدي آراء معينة يمكن أن نعتبرها نظرية في المعرفة هي التي أدت به إلى إنكار القياس بنوعية وإنكاره التقليد. فكأن هذه النظرية هي الأساس الذي برر به تقيده بمذهب الظاهر . يمكن أن نلخص هذه الآراء الأساسية بالاتي :

1. من اجل أن نصل إلى حكم مقبول في الدين علينا أن نراعي الكلام أو القضايا الموجودة في الكتب أو الأصول المعتمدة . وحيث أن هذه مكتوبة باللغة العربية فلابد من مراعاة أحكام اللغة حتى لا نخطئ في فهم ما نقرأ .
2. علينا إذا تجاوزنا حدود المكتوب أن لا نستخدم الفكر استخداما يؤدي بنا إلى تخمين ما يكمن وراء الأحكام المكتوبة بل علينا أن نستدل على ما لا نص مباشر فيه باستخدام البراهين العقلية وهي التي تكون مقدماتها يقينية وتصل باستدلال صحيح إلى نتائج يقينية . وهذا هو البرهان المنطقي .
3. يمكن الاستدلال على الأحكام وتجاوز ما في النص باستخدام ما يسميه ابن حزم "الدليل" وهو أما أن يكون مأخوذا من النص أو معتمدا عليه اعتمادا لا يتجاوزه من ناحية المضمون أو إجماعا .
4. المقدمات اليقينية التي يمكن الاعتماد عليها في البراهين والأدلة (عدا نصوص الشرع) هي تلك التي تقرر محسوسا أو تكون بديهة عقلية والمحسوس عين أو شخص يحس باستخدام الحواس الخمس .[1]

---

[2] ابن حزم ، رسالة التخليص لوجوه التخليص ، ص 173 .

[1] قارن : ابن حزم ، الفصل في الملل الأهواء والنحل ، جـ 1 ، ص 5-12 .

الباب الثالث
اللغة والمنطق

الفصل الأول:- اللغة

الفصل الثاني :- المنطق : نظرة عامة .

الفصل الثالث :- الأسماء المفردة .

الفصل الرابع : - الأخبار .

الفصل الخامس : - البرهان .

الفصل الأول

اللغـــــــــــة

الفصل الأول

اللغـــــــة

مقدمة :

ليس غريبا أن نعالج آراء ابن حزم في اللغة قبل أن نهم بتحليل أرائه المنطقية وأن نربط الموضوعين كما هو ظاهر من عنوان الباب . مثل هذه المعالجة وهذا الربط لا يستغربهما منطقي معاصر . ذلك إن الأبحاث اللغوية المعاصرة اعتمدت في جانب منها على آراء المناطقة . نجد ذلك واضحا تماما مثلا في تأثير اللغوي شومسكي بآراء المنطقي و "الفيلسوف" كارناب . كما اهتم أيضا المناطقة المعاصرون بما يقوله اللغويون حول بنية اللغة باعتبار أن المنطق لغة مصطنعة (بمعني أنها لم تنمو نموا طبيعيا). لقد رأى البعض إن من المستحسن أن تقارن اللغة الطبيعية التي يتكلمها ويستخدمها الناس بنجاح في مختلف الميادين ، بتلك التي قدمها المناطقة من اجل فهم أفضل للغة المتكلمة . لا ننسي أن المنطق الحديث نجح لحد كبير في إبراز بنية الرياضيات واللغة الرياضية . وقد أدي هذا النجاح إلى توسيع دائرة تطبيق المنطق فأصبح يستخدم الآن من اجل إبراز بنية لغة الفيزياء إضافة إلى غير ذلك من العلوم بل وميادين الفكر مثل القانون .

على أن لدينا دافعا آخرا هاما لهذه المعالجة ، اعني ربط اللغة والمنطق في باب واحد . ذلك أن لابن حزم - كما سنبين من بعد – آراء حول اصل اللغة متأثرة في رأيي بمذهبه الظاهري وتلعب دورا هاما في فكره الفقهي . وأيضا فان هذه الآراء الظاهرية واللغوية كان لها دورها وتأثيرها في اتجاهه المنطقي . من اجل بيان هذا كله كان لابد إن نعالج في فصل مستقل ما يقوله ابن حزم حول اللغة لتتبين آراءه حول هذا الموضوع الهام .

آراء ابن حزم اللغوية :

عني ابن حزم بقضية اللغة واهتم بها اهتماما بالغا . ورغم إننا لم نعثر على كتب مخصوصة له في هذا المجال ، إلا إن ثنايا مؤلفاته العديدة مليئة بالإشارات والتنبيهات التي تبرز هذا الاهتمام .

أول مناحي هذا الاهتمام تتمثل في ميله إلى تقديم رؤية خاصة أو نظرية في اصل اللغة وكيفية ظهروها أي نشأتها الأولي .

الواقع أن التفكير والبحث في نشأة اللغة ميدان طويل له جذور قديمة تمتد إلى عصور سابقة لعصر أبن حزم ، وقد تطورت هذه المباحث وتعددت المذاهب والنظريات حول هذا الموضوع بمرور الزمن وعبر مختلف العصور [1] . ولا داعي لنا بكل النظريات التي تناولت هذا الجانب (اصل اللغة) ، يهمنا فقط نظريتين عرض لهما ابن حزم بالمناقشة والتحليل . وربما لم يكن معروفا غيرهما في عصره .

النظرية الأولي : نظرية المواضعة والاصطلاح : يري أصحاب هذه النظرية أن اصل اللغة اصطلاح بين الناس (وهو رأى أرسطو والمشائين) ، أي أن اللغة رموز متواضع عليها بين البشر بالاتفاق فيما بينهم .

يرفض ابن حزم هذه النظرية . ويرد على قول القائلين بها بحجتين . الأولي "حجة سمع" بقوله تعالي : "وعلم آدم الأسماء كلها" فلم يترك الأمر للبشر ليتواضعوا علي شيء . والثانية "حجة برهان" حيث يقول "الاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجودا قبله لأنه من عمل المصطلحين . وكل عمل لابد من أن يكون له أول فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها . فهذا الممتنع المحال ضرورة "[1]. ذلك أن اتفاق جماعة على شيء ما يقتضي مستوي سام من التفاهم ويتطلب وجود خلفية ثقافية تسمح بوجود هذا

---

[1] راجع : د. محمد مصطفي رضوان ، نظرات في اللغة ، منشورات جامعة قاريونس ، 1976 ، ص 37-60 .

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 1 ، ص 30 .

التفاهم. وهذا يقتضي أن تكون الجماعة قد قضت وقتا طويلا قبل الوصول إلى هذا التفاهم أو الاتفاق . إضافة إلى أن الوصول إلى هذا المستوي (الاتفاق أو الاصطلاح) يتعين بالضرورة وجود كلام متقدم على زمان الاصطلاح بين المصطلحين والا فكيف تفاهموا ؟ و حتى لو افترضنا أن الاتفاق تم عن طريق الإشارة ، فهو غير مقبول لأن الإشارات نفسها حتى تفهم تستوجب وجود كلام مسبق لذلك الفهم . يقول ابن حزم "الاصطلاح على وضع لغة لا يكون إلا بكلام متقدم بين المصطلحين علي وضعها ، أو بإشارات قد اتفقوا علي فهمها ، وذلك الاتفاق علي فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة . ومعرفة حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بألفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهيم لابد من ذلك " .[2]

النظرية الثانية : وهي التي تتمثل في قول القائلين بأن الكلام فعل الطبيعة . وان الأماكن أوجبت بالطبع علي ساكنيها النطق بكل لغة نطقوا بها .

لم يرتض ابن حزم هذه النظرية . إذ في رأيه أن الواقع المشاهد في العالم من تداخل اللغات واختلافها من قطر لآخر يتناقض مع كون اللغة فعل الطبيعة . فهناك شعوب تتكلم لغة واحدة وتقطن أقطار مختلفة . كما أن هناك شعوب أخري تتكلم لغات مختلفة في قطر واحد . فلو صح ما يدعيّة أصحاب هذه النظرية لكان من الضروري أن تتمايز اللغات بين الشعوب تبعا لاختلاف طبائع الأمكنة أو الأقاليم التي يعيشون بها . يقول ابن حزم: " لو كانت اللغات علي ما توجبه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود مكان إلا بلغته التي يوجبّها طبعه وهذا يري بالعيان بطلانه لان كل مكان في الأغلب دخلت فيه لغات شتي على قدر تداخل أهل اللغات ومجاورتهم "[1]. إضافة إلى انه يستحيل أن تكون نشأة اللغة نتاج للطبيعة . لآن الطبيعة واحدة وبالتالي يجب أن يستوي جميع البشر فيما

---

[2] المصدر السابق ، جـ 1 ، ص 30 .

[1] المصدر السابق ، جـ 1 ، ص 31.

توجبه الطبيعة لهم . يقول ابن حزم : "الطبيعة لا تفعل إلا فعل واحد لا أفعال مختلفة وتأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتي"[2].

ينتهي ابن حزم من هذه النظرة النقدية إلى ترجيح رأيه حول اصل اللغة . مقررا أن اللغة توقيف من الله عز وجل استنادا منه إلى الآية القرآنية : "وعلم ادم الأسماء كلها" أي أن الله لقن ادم أسماء جميع المخلوقات ولم يترك منها شيئا . لا يجزم ابن حزم بما هي اللغة الإنسانية الأولي التي تكلمها آدم . يكتفي فقط بالقول بأنها دون شك أتم اللغات وأبينها عبارة واقلها إشكالا لكثرة وقوع الأسماء المختلفة فيها على المسميات المختلفة المتمثلة في كل ما في العالم من جواهر وأعراض .

ليس بالغريب في رأى ابن حزم ما نشاهد من تعدد لغات الشعوب مع كون اللغة التي وقف عليها آدم لغة واحدة . إذ انه لا ينكر إمكانية اصطلاح الناس على أحداث لغات شتي بعد أن كانت لغة واحدة وقفوا عليها وعلموا بها ماهية الأشياء وكيفياتها [3]. وهذا لا يتعارض مع المبدأ الذي اشرنا إليه مسبقا والذي يشترط فيه سبق التفاهم بالكلام قبل الاصطلاح علي وضع لغة معينة .

لكن لابن حزم وجهة نظر أخري يعرضها لنا في كتاب "التقريب لحد المنطق " . يري ابن حزم أن للإنسان والحيوان القدرة على إخراج أصوات مسموعة لغيره من الأناس والحيوانات . بعض هذه الأصوات ليست بذات دلالة أو معني ، وبعضها يدل على ، أو له معني ، بالطبع ، وبعضها الآخر يدل باتفاق . يناقش ابن حزم هذه الثلاثة بشيء من التفصيل :

---

[2] المصدر السابق ، جـ 1 ، ص 30 .
[3] المصدر السابق ، جـ 1 ، ص 31 .

1. الصوت الذي لا دلالة له هو "كل صوت سمعته لم تدر ما هو "[1]. هذا التعريف عام . فهو يشمل صوت مثل "اياو"الذي لم يتعارف احد من المتكلمين بالعربية على دلالته لأي معني . وكذلك يشمل كلام المجانين على حد قوله [2] لكن (كما يذكر ابن حزم في نفس المكان) ألا "يدل"كلام المجانين على اختلاف عقولهم ومرضهم العقلي ؟ أن كلام المجنون لا يدل على معني محدد ممكن للجميع فهمه ولكن لأننا نتوقع من المجنون أن يقول شيئا عند كلامه ، لاحتواء هذا الكلام على كلمات ذات دلالة ، نجد عند تركيب هذه الكلمات أنها لا تتوافق مع التراكيب المتواضعة عند العقلاء فنقول انه ليس بعاقل . إنما هو " استنتاج " عام و ليس كلامه في حد ذاته وكما هو ذا دلالة أو معني محدد .
2. لكن بعض الأصوات تكون ذات دلالة أو معني وان كانت دلالتها طبيعية [3] مثل عواء الكلب إذا رأي شخصا ، قد يستدل من يسمع الصوت من بعد أن هناك شخص مكان العواء . الحقيقة أن مثال ابن حزم هذا لا يعني أن الدلالة ضرورية في هذه الحالة لأن عواء الكلب قد يكون لسبب آخر كما هو واضح من كلام ابن حزم نفسه في نفس المكان . نفس الشيء ينطبق على مثاله الآخر المتعلق بصوت الديك الدال على السحر . علي أي حال هناك نقطة اختلاف أساسية متعلقة بمثل هذه الأصوات وهي أنها غير مركبة من مقاطع (حروف) هناك أيضا بعض الكلمات التي يستخدمها الإنسان يري البعض أنها ذات دلالة طبيعية كصوت أوراق الشجر إذا مرّ بها الريح (شش) المعبر عنه بكلمة (شجر) أو كلمة *Whisper*

---

[1] التقريب ، ص 11

[2] التقريب ، ص 11 .

[3] التقريب ، ص 12 .

الإنجليزية التي تعني "الهمس" والقريبة في صوتها من الهمس . مثل هذه الكلمات نادرة طبعا لكن ابن حزم لم يشر لها ، بل لا يبدو انه يعتقد أن هناك كلمات في لغة إنسانية تدل دلالة طبيعية . قد يكون ذلك بسبب عدائه للنظرية الطبيعية في اصل اللغة . لكنه أيضا يعادي النظرية التعاقدية وهو في كتاب " التقريب "يقبلها كما سنري . لسبب ما نجده على استعداد لان يقبل فكرة الاتفاق في الدلالة اللغوية ولا يقبل مثل هذا بالنسبة للنظرية الطبيعية .

3. قد يكون الصوت دالا لكن باتفاق أو "قصد" كما يقول ابن حزم [1] وهذا هو اللغة التي يري ابن حزم أنها خصيصة الإنسان من بين أسرة الحيوان . وهو يؤكد ذلك في رده [2] على من يري أن الصوت الخارج من الببغاء ، والذي يشبه الصوت الإنساني الذي يخرجه المتكلمون بلغة معينة ، هو صوت دال . يري ابن حزم أن هذا الصوت الذي تخرجه الببغاء ليس المقصود به إفهام معني" بل مجرد تكرار كما يكرر سائر تغريده كما عوده "[3] . يحاول بعض علماء نفس الحيوان المعاصرين أن يثبوا أن هناك نوعا من اللغة عند بعض الحيوانات وان اصواتا حيوانية معينة تكون دالة بالنسبة للحيوانات التي من نوعها . لا يستبعد ابن حزم مثل هذا الرأي تماما إذ يظهر من كلامه انه يري أن كثيرا من الحيوان يصوت بحروف ما علي رتبة ما [4] لكنه يعتقد في نفس الوقت أن هذه الأصوات ليست ككلام الإنسان المستخدم "كي يعبر به عن

---

[1] التقريب ، ص 12.
[2] التقريب ، ص 12 .
[3] التقريب ، ص 12 .
[4] التقريب ، ص 12 .

أنواع العلوم والصناعات "[1] إضافة إلى توصيل "
الأخبار وجميع المرادات "[2].

ملاحظات حول اللغة :

لا يتوقف ابن حزم في استقصاء اللغة عند هذا . فهو في كتاب "التقريب لحد المنطق" يتناول بعض الجوانب التي تدخل في النحو ، فيعرف "الاسم" بأنه "صوت موضوع باتفاق لا يدل على زمان معين وان فرقت أجزاؤه لم يدل علي شيء من معناه "[3] .

الجزء الأول من التعريف (صوت موضوع باتفاق) يسير في هدي ما ذكرنا من قبل . أن تسمية العرب لحيوان معين "بعيرا " مجرد اتفاق بينهم للدلالة علي المعني المراد وقد كان يمكن أن يتفقوا على اسم آخر .[4] أن الجزء الثاني من التعريف هام بلا شك فالأسماء "بخلاف الأفعال" لا تشير إلى زمن معين . فالاسم "محمد" يراد به الإشارة لشخص معين فقط وليس في هذه الدلالة أي نسبة للزمان[5] أما الجزء الأخير من التعريف فيقول بان جزء الاسم لا يدل على المعني الذي يدل عليه الاسم كله . لو قلنا "بعي"فهذه لا تدل على معني اسم "بعير "على أننا نري بعض الأسماء المركبة مثل "عبد الله" يدل جزؤها على معني . لكن معني "عبد" ليس هو معني "عبد الله"[6] .الحق أن التعريف وشرحه مأخوذ كله من كتاب "العبارة " لأرسطو . لكن يعقب ابن حزم علي هذا بمناقشة هامة . هي رأيه في أن الاسم غير المعني (أو غير"المسمي" على حد قوله)[7] يفيدنا ابن حزم في نفس المكان بأن هناك "من أصحابنا" (والمقصود فيما يبدو المفكرين المسلمين) من ظن أن المعني أو المسمي هو الاسم . لكن كما يقول أن التمييز ضروري بين الاثنين إذ

---

[1] التقريب ، ص 12
[2] التقريب ، ص 79 .
[3] التقريب ، ص 79 .
[4] التقريب ، ص 79 .
[5] التقريب ، ص 79 .
[6] التقريب ، ص 79 .
[7] التقريب ، ص 80 .

أننا نحتاج للتسليم بالمعني . فالحكم في القضية (أو "الخبر" كما يسميها) يقع على المعني لا الاسم . ينقل ابن حزم عن هؤلاء المفكرين احتجاجهم على رأيهم بالآية "سبح باسم ربك الأعلى" . وابن حزم يخطئهم بتفسيره للآية لأنها تعني التسبيح لله ذاته ولكن حيث أننا لا نصل إلى المعاني أو دلالات الأسماء إلا بتوسط الأسماء فنحن لن نسبح الله إلا بذكر اسمه .

كذلك يزيد على أرسطو بالرجوع إلى النحو العربي فيقول بان الاسم قد يكون معرفة ، كقولنا "غلامي " ونقصد بالتحديد شخصا معينا. كذلك فقد يكون الاسم نكرة كقولنا "رجل" الذي قد يعني أي رجل دون تحديد . تنوب عن الأسماء أحيانا الضمائر وأسماء الإشارة ، مثل "أنا" التي للمتكلم المحدد أو الخاص . وكقولنا "أنت" وهذه لحاضر . أو قولنا "هي" لمخبر عنه أو "هذا" وتشير لشيء [1]. لا جديد في هذا طبعا لكنه يزيد بأن يقول أن الضمائر وأسماء الإشارة هذه هي "غاية الخصوص واعرف المعارف "[2]. فالجزئي المحدد الواقع تحت الحس مباشرة هو في عرفه اعرف من غيره أو هو ما تكون معرفته أيقن من معرفة أي شيء آخر .

ينتقل بعد ذلك "للكلمة " ويعطي تعريف الأوائل (يعني اليونان) وهو أنها تدل على زمان معين . فقولك "صح" تشير لفعل ماضي و "يصح" لفعل مستقبل و "صحيح"لحال حاضر . هذه الدلالة على الزمان هي التي تميز الكلمة عن الاسم . إذ يتفقان في أنهما صوت موضوع باتفاق لا يدل أي جزء منه على المعني الذي يدل عليه الكل . [3] ابن حزم هنا يتابع أرسطو وتمييزه للفعل عن الاسم . على أننا نجد عند ابن حزم تفصيلا هو في بعض أجزائه مثير للبس وان أفاد في مجموعه . فهو يقول إن ما يعنيه "الفلاسفة " بالكلمة هو نفس ما يعنيه النحويون

---

[1] التقريب ، ص 80.
[2] التقريب ، ص 80 .
[3] التقريب ن ص 81

"بالنعوت" أو ما يسميه المتكلمون "بالصفات"[1]. وتعريف النحويين كما يعطيه هو أن الكلمة أو النعت "اسم مشتق من فعل مثل صح يصح فهو صحيح"[2] هل يريد أن يقول أن "صحيح" نعت أو صفة مشتقة من الفعل "صح"؟ هل اختلطت الصفة مع الفعل بالنظر في القضايا الحملية ؟ يعطي ابن حزم في نهاية مناقشته للكلمة الأمثلة "قام زيد" و "زيد صحيح" شارحا هاتين القضيتين الحمليتين بأنهما مكونتان " من اسمين أحدهما اسم مميز للمخبر عنه عن غيره وهو الموضوع ، والثاني صفة مميزة للأخبار عنه من غيره وهو المحمول " [3]. كذلك يشرح "المصدر"بأنه يكون فعلا مرة ، وصفة أخري "فالضرب" فعل "للضارب" و "الصحة"صفة "الصحيح"ويعقب بعد ذلك قائلا أن "الضارب" و "الصحيح" اسمان للمتحرك بالضرب والمبرأ من العلة على التوالي وهما موضوعان للقضية الحملية . أما ما يسميه النحويون "المصدر"اى "الضرب"و "الصحة "فهما محمولان للقضية الحملية [4] . المحمول قد يكون فعلا وقد يكون صفة بشكل عام أو صفة مشتقة من فعل ، ليس في ذلك لبس [5] . لكن يجب على المستوي النحوي أن نوضح المراد من "الفعل" و "النعت" كي نتمكن من تمييزهما لان كل منهما يخضع لشروط نحوية مختلفة .

ينتقل ابن حزم بعد ذلك ليعالج الجملة أو "القول" كما يقول . الجملة أو القول "خبر قائم بنفسه " [6] أي قضية يتم معناها من ذاتها اى من نفس ألفاظها . إن جزء الجملة أو القول يدل على شيء من معني الجملة ولا ينطبق ذلك – كما ذكرنا – على الأسماء المفردة [1] كما لو

---

[1] التقريب ، ص 80-81 .
[2] التقريب ، ص 81 .
[3] التقريب ، ص 81 .
[4] التقريب ، ص 81 .
[5] انظر ما يقوله بعد ذلك عن القضية حيث يبدأ الكلام بأن ابسط القضايا هي المكونة من اسم وصفة ويحيل القارئ على ما قاله عن "الكلمة قبل ذلك " . انظر التقريب ، ص 81 .
[6] التقريب ن ص 81 . قارن ص 82 .
[1] التقريب ، ص 81 .

قلنا"محمد نبي" فان "محمد" يعطي بعض معني الجملة . ابسط أنواع القول أو القضايا ما كان مكونا من اسم وصفة على ما ذكرت ، كقولك "زيد صحيح " . لكن بعض القضايا يحتوي على زوائد أو توابع . يقول ابن حزم إن التوابع هذه "سمتها الأوائل لواحقا وروابطا "[2] أما اللواحق فهي تزيدك بيانا أو تأكيدا ، كقولك " القوم أجمعون أتوني " أو "الشعر الطويل الجيد لفلان "[3] كذلك يعتبر "ال "التعريف من اللواحق لأنها تزيدك بيانا ، وفرق أن تقول "حسن" و "الحسن". بالنسبة للربط فهي – كما يقول – ما يسميه النحويين "الحروف" ، وهذه تربط بين اسم واسم أو اسم وصفة .[4] مثال ذلك قولك "زيد في الدار" أو "زيد وعمرو قاما" أو "زيد لم يقم" فكأن حروف الجر والعطف وحروف النفي تعتبر روابط . يضيف لهذه حروف الاستفهام ثم "سائر الحروف الموصلة للمعاني"[5] لا يشير ابن حزم لفعل الوجود *verb to be* الذي اعتبر ضمن الروابط عند اليونان باعتباره يربط الموضوع بالمحمول . وتركه له لا يخلو من دلالة لأنه يخاطب القارئ العربي الذي قد لا يفهم مراده في هذا الحال . وهو يريد لمنطقه أن يكون عربيا . وبالطبع يشير ابن حزم في كتاب "التقريب" للغات أخري غير العربية ولكن ليوضح أشياء في المنطق لا يمكن أن يدركها من يعرف العربية بمفردها . إن إهمال ذكر فعل الكينونة أمر متعمد فيما اعتقد فهو جزء من عملية التقريب التي تلجأ للألفاظ العامية لا اليونانية .

لابن حزم ملاحظات لغوية أخري حول الجمل أو القضايا وجدنا من الأنسب أن ندخلها في الكلام عن القضايا المنطقية وقد افردنا لها فصلا مستقلا .

يجب أن نشير هنا إلى نقطة أخري تمثل وجهة نظر سديدة وصائبة أثارها ابن حزم تتعلق بتأثير الظروف السياسية والعوامل

---

[2] التقريب ، ص 81 .
[3] التقريب ، ص 81.
[4] التقريب ، ص 82 .
[5] التقريب ، ص 81

الاجتماعية في ازدهار اللغة ومدى تداولها وانتشارها بين البشر . ففي رأيه إن قوة اللغة واتساعها ومدى التعامل بها ترتبط بالعامل السياسي والاجتماعي اى بقوة دولتها ونشاط أهلها . يقول ابن حزم : "فان اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط دولة أهلها ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم ، أو بنقلهم من ديارهم واختلاطهم بغيرهم . فان ما يقيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم . وأما من تلفت دولتهم ، وغلب عليهم عدوهم واشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم فمضمون منهم موت الخواطر وربما كان ذلك سببا لذهاب لغتهم".[1]

يعرف ابن حزم اللغة على أنها : "ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها"[2] وتمشيا مع مذهبه الفقهي يدعو إلى الدقة في استعمال هذه الألفاظ أو التراكيب اللغوية ، وحملها على ظاهرها اللغوي دون تأويل أو خروج بها عما وضعت له. يقول ابن حزم : "وحمل الكلام علي ظاهره الذي وضع له فرض لا يجوز تعديّه"[3] . " ومن أحال شيئا من الألفاظ اللغوية عن موضعها في اللغة بغير نص محيل لها ولا إجماع من أهل الشريعة فقد فارق أهل المعقول والحياة وصار في نصاب من لا يتكلم معه " [4]

هذه النصوص وغيرها كثير تدل على الأهمية التي يوليها ابن حزم الفقيه للغة ومدلولاتها . ولاشك أن طبيعة المذهب الظاهري تقتضي ذلك . لان بناء المذهب كان على هذه الدلالات اللغوية لنصوص التشريع . وهو رد فعل لأولئك الذين ذهب بهم القياس إلى تأويل النصوص والخروج بها عما وضعت له . فالوقوف عند النص والاعتماد عليه إنما يكون بواسطة هذه الدلالة اللغوية المتفق عليها بين

---

[1] المصدر السابق ، جـ 1 ، ص 32 . ثم قارن : ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 136 .

[2] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 1 ن ص 46 .

[3] ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ 3 ، ص 3 .

[4] المصدر السابق ، جـ 3 ، ص 27 .

أهل اللغة .وذلك مقابل الإسراف في تجاوز النصوص أو الأصول وتحميلها ما لا يحتمل والمبالغة في الاستنتاج منها.

وابن حزم إذ يقدم لنا هذا الفهم ، يشير إلى المغالطة والالتباس الواقع حول فهم الحقيقة الواحدة ، إنما جاء من قبل اشتراك الألفاظ ووقوعها على معاني مختلفة . لذا فهو يدعو إلى التبسيط والوضوح اللغوي عن طريق تحقيق المعاني وتميز كل معني عن غيره من المعاني لحدوده التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني . يقول ابن حزم : "ولو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معني في العالم اسم مختص به لكان ابلغ للفهم واجلي للشك واقرب للبيان "[1] .

وقد اهتم ابن حزم بتطبيق هذا المبدأ – أي التبسيط والوضوح – في كافة مؤلفاته . فمثلا من خلال عنوان كتابه في المنطق "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية " نستشف هذا الأسلوب . بل وان قارئ الكتاب بالفعل يشعر بحرص المؤلف على ذلك . وقد أشار ابن حزم نفسه إلى انه من ضمن الأغراض التي دعته إلى تأليف الكتاب إيراد هذا العلم (أي علم المنطق) في كتب السابقين بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال وان هدفه هو تقديم هذا العلم بألفاظ سهلة مبسطة يستوي في فهمها العامي والخاص . يقول ابن حزم : "العلم الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به ، واحتسبنا الأمر في إبدائه وتسهيله وتقريبه على كل من نظر فيه "[2] .

يبرز ذلك أيضا في مؤلفاته الفقهية . تكاد تجمع الكلمة على رأى الدكتور الأفغاني[3] على أن أجمل لغة كتبت بها الشريعة وضوحا وإشراقا هي لغة ابن حزم . وكمثال على حرصه لإعطاء كل كلمة مفهومها الخاص في ذهن القارئ ، فقد وضع في بداية كتابه "الأحكام "

---

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 1 ، ص 32 ، ثم قارن : ابن حزم ، النبذة ، ص 24 – 26 .

[2] ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 116 .

[3] د. سعيد الأفغاني ، نظرات في اللغة لابن حزم ، ص 41 .

شروحا لثلاث وتسعين كلمة ترد على ألسنة الفقهاء وتقابل القارئ أثناء إطلاعه على الكتاب .

ولا يقف ابن حزم عند تطبيقه لهذا المبدأ في العلوم التي يعالجها بل نجده يشيد بإتباع هذا المنهج في كافة العلوم الأخرى والتي لم يعالجها ويركز بالذات على علمي البلاغة والنحو لتعلقهما بالأداة التي تقدم بها العلوم .

يعرف البلاغة على أنها : "ما فهمه العامي كفهم الخاص وكان بلفظ يتنبه له العامي ...ولم يزد فيه ما ليس منه ولا حذف مما يحتاج من ذلك المطلوب شيئا ، وقرب على المخاطب به فهمه ، لوضوحه وتقريبه ما بعد ... وملاك ذلك الاختصار لمن يفهم والشرح لمن لا يفهم "[1].

وعلي ضوء هذا التعريف يصنف البلغاء إلى صنفين : صنف مائل إلى الألفاظ المعهودة عند العامة كبلاغة عمر بن بحر والجاحظ . وصنف مائل إلى الألفاظ غير المعهودة عند العامة كبلاغة الحسن البصري وسهل بن هارون . هذا التصنيف يبين أن هناك نوعين من البلاغة عنده . بلاغة الوضوح والفهم العام المشترك التي هي عنده البلاغة الحقيقية ، وبلاغة الترف اللغوي بحيث تصبح اللغة وسيلة متعة لا أداة تفاهم وتوصيل .

لما كانت اللغة في مذهب ابن حزم أداة تسهيل وتيسير وتقريب للإفهام ، فهو يؤكد على أهمية علم النحو ويحث على ضرورة الأخذ فيه بنصيب وافر يمكّن من فهم خطاب الله (القرآن)وسنة رسوله . إذ "لو سقط علم النحو لسقط فهم القرآن وفهم حديث النبي "[2] . غير انه لا يفضل التعمق في هذا العلم بأكثر من هذا القدر ، لان ذلك من باب الفضول الذي لا منفعة بها ، بل هي مشغلة عن الأوكد ، ومقطعة دون الاوجب والاهم ، ..... فمن يزيد في هذا العلم إلى أحكام كتاب سيبويه

---

[1] ابن حزم ، التقريب ، ص 204 .

[2] ابن حزم ، رسالة التوقيف على شارع النجاة ، ص 162 .

فحسن إلا أن الاشتغال بغير هذا أولي وأفضل ، لأنه لا منفعة للتزيد على هذا المقدار الذي ذكرنا إلا لمن أراد أن يجعله معاشا"[1].

يحدد القدر الذي تقتضيه الضرورة من كتب النحو قائلا : "واقل ما يجزي من النحو كتاب "الواضح" للزبيدي أو ما نحا نحوه كـ (الموجز) لابن السراج وما أشبه هذه الأوضاع الخفيفة "[2] . وفي سياق دعوة ابن حزم إلى الوضوح والابتعاد عن التعقيد واستخدام الألفاظ المألوفة ، يحمل على النحاة الذين ذهب بهم التعليل إلى الخروج بالألفاظ عن المعاني التي وضعت لها في اللغة . فهو كما يرفض التعليل في الشريعة يرفضه أيضا في علم النحو . فهو يقول : "ومثل هذا ما يستعمله النحويين في عللهم فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة . وإنما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها ، وما عدا هذا فهو ، مع انه تحكم فاسد متناقض ، فهو أيضا كاذب " [3] . وقد كان لهذا الرأي في نقد العلة النحوية صدى وتأثير عند نحوي عاش في دولة الموحدين الظاهرية المذهب . وهو احمد بن مضاء القرطبي [4].

بناء على كل ما سبق ذكره – فيما يخص آراء ابن حزم في اللغة – يمكننا التقرير بأن تأثير الحياة الاجتماعية والسياسية التي عاشها ابن حزم ، واختياره لمذهب الظاهر ، ساعدا إلى حد ما في تكوين هذه الآراء ، ولعبا دورا كبيرا في دفعه لكي يتعمق اللغة ويدلي بآراء قيمة فيها . فنظريته في اصل اللغة – في رأيي تنسجم انسجاما تاما مع مذهبه الفقهي الذي يؤثر النص على التأويل . إن الإقرار بكون اللغة توقيف من عند الله يحتم علينا أن نقرأ النصوص القرآنية التي هي كلام الله كما أنزلت ولا داعي لمحاولة الهروب وراء السطور للبحث عن علل خفية لان ذلك تصرف في كلام الله . الله هو الوحيد الذي يمتلك حق تصريف

---

[1] ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ص 64 .
[2] المصدر السابق ، ص 64 .
[3] ابن حزم ، التقريب ،ص 168 .
[4] قارن نبيل الشهابي ، النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين ، ص 305 .

الأسماء وإيقاعها على من يشاء ، فهو الخالق ، خلق اللغة ، وخلق الإنسان وأوقفه عليها ، فليس من حق هذا الإنسان نقل أي لفظ عما وضع له في اللغة خصوصا إذا كانت احد نتائج هذا البلبلة اللغوية والفكرية . وربما هذا الذي دفع ابن حزم إلي رفض منهج التعليل في النحو كما رفضه في الشريعة. لان التعليل ما هو إلا منهج وضعي تصدر النتيجة فيه عن تخمين أشخاص معينين .

يبدو لي أيضا أن ابن حزم عندما يعمد منهج التبسيط والتيسير وتقريب المعرفة إلي الأذهان عن طريق تمييز الألفاظ الواقعة على المعاني وتحديد المصطلح اللغوي، إنما يسعى إلي أهداف سامية نبيلة أنتجها واقع الحياة الاجتماعية والسياسية التي عاشها. هذه الأهداف تتمثل في الدعوة إلي شمولية التعليم ونشر الثقافة العامة بتداول العلوم بين أبناء الأمة . إضافة إلي أنها محاوله إلي جمع شتات الأمة الإسلامية حول لغة واحده وبالتالي حقيقة واحده.

الفصل الثاني

المنطـــــــــق : نظرة عامة

الفصل الثاني

المنطق: نظرة عامة

كيف يقيّم ابن حزم عمله في حقل المنطق في ضوء أنواع التأليف والكتابة الممكنة للمؤلف في رأيه ؟ ما المراد عند ابن حزم بالمنطق ، وما الدور المحدد الذي يلعبه المنطق في العلوم المختلفة في رأيه ؟ سأحصر نفسي ، في صفحات هذا الفصل ، في نطاق الإجابة على هذين السؤالين التمهيديين اللذين لا يخلوان من دلالة مباشرة على ما سبق وما يتلى ذكره .

نبدأ بالمسألة الأولي . يرتب ابن حزم الأنواع المختلفة من التأليف في الآتي[1]:

1. استخراج شيء لم يسبق لأحد قبل المؤلف استخراجه .
2. إتمام النقص في تأليف من سبق المؤلف وعاصره .
3. تصحيح أخطاء المؤلفين السابقين والمعاصرين .
4. شرح ما غمض وعسر فهمه في تأليف معين أو تأليف منوعة.
5. اختصار كتاب أو كتب أو أفكار بحيث لا يستبعد الاختصار شيئا يؤدي إلى الخلل في الفكر المراد اختصاره .
6. جمع معلومات أو أفكار متفرقة حول موضوع معين في مؤلف واحد .
7. ترتيب معلومات أو أفكار في مادة معينة كان ينقصها الترتيب.

إذا أردنا تقييم عمل في أي ميدان كان ، لابد أولا أن نحدد بالضبط المهمة التي أرادها المؤلف أو الكاتب لنفسه ضمن هذه السبعة ، التي يعتقد ابن حزم أنها تحصر كل أنواع المهمات في التأليف [2]، وان كان لا يري مانعا بالطبع أن يجمع المؤلف في

---

[1] انظر : ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص 10 .

[2] التقريب ، ص 11 .

عمل واحد بين أكثر من واحدة من هذه السبعة كما فعل هو نفسه مثلا في مؤلفه المنطقي [1] . بعد تحديد المهمة نقيمه بناء على الدرجة أو الحد الذي وفق إليه في مهمته المحددة .[2]

سؤالنا الآن ما المهمة التي أرادها ابن حزم لنفسه حين كتب في المنطق ؟ مهمته – على حد ما عبر عنها هو - [3] هي أساسا شرح ما غمض وعسر على الأذهان . لكنه أيضا يضيف مهمات أخري يقوم بها عند الحاجة لها وهي تصحيح الخطأ والاختصار وجمع المتفرق . اى انه بشكل أو آخر يريد حصر مهمته في مهمات أربعة بين السبعة المعدودة سابقا من (3-6) .

هذا ما يقوله ابن حزم ، وقد لا يري البعض داعيا لزيادة في هذا الموضوع . لكن لابد في اعتقادي أن نري بأنفسنا ومن خلال كتاباته مهمته وحدود توفيقه فيها دون أن يعني ذلك أننا نكذّب ابن حزم أو نري في تقريره محاولة للخداع . كذلك يستحسن في رأيي أن نصوغ مهمة مؤلفنا بلغة عصرية كي يكون حكمنا اقرب للفهم ولعله يكون اصدق في التقييم أيضا .

سيري القارئ فيما يلي هذه المقدمة من صفحات تحليلا وعرضا لآراء ابن حزم المنطقية ، ولن نكرر هنا ما سنقوله بتفصيل من بعد . يكفينا هنا أن نقرر تقريرا بأن عمل ابن حزم الأساسي كان "تحليلا" لكل الأفكار والموضوعات الأساسية في المنطق الارسطي . فابن حزم يبدأ من "الاورجانون" الارسطي ناظرا إليه على انه آلة نافعة في كل العلوم . يقول ابن حزم : "فلم يسلكوا شعبا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب (يقصد كتب أرسطو المنطقية الثمانية) أمامهم ومعهم ...بل ألفوها تفتح لهم كل مستغلق ، وتليح لهم كل غامض في جميع العلوم

---

[1] التقريب ، ص 10 .
[2] التقريب ، ص 11 .
[3] التقريب ، ص 10 .

"[1] من خلال كتاب "التقريب "(بل ومن خلال كتبه الأخرى "كالأحكام " و "الفصل") يتضح انه وجد في أعمال أرسطو المنطقية قوانين لتركيب القضايا والاستدلال منها علي غيرها مع براهين هذه القوانين . هذه القوانين وبراهينها تدخل ضمن نطاق القوانين الرياضية ، وبالتالي فلا مجال للنقاش فيها إلا إذا كان هناك خطأ إنساني لم ينتبه إليه أرسطو .

إن مهمة المؤلف في المنطق هي "تحليل" متضمات "الاورجانون" بحيث لا يزيد مضمون نتائج التحليل عن ما قيل في المقدمات المأخوذة من أعمال أرسطو المنطقية . هذا التحليل من وجهة النظر المعاصرة هو لب المنطق الذي يأخذه ابن حزم على انه آلة للعلوم كلها .ابن حزم إذن لا يريد أن يتجاوز الأسلوب المنطقي في المعالجة – أسلوب التحليل – عند كلامه أو تأليفه في المنطق الارسطي . هذا أسلوب أو منهج مشروع وهو منهج ينادي به منطقي معاصر كبرتراند رسل ولا يري غضاضة فيه و لا يقيّمه باعتباره "اقل" من غيره . أقول "اقل"لأن الناظر في قائمة المهمات التي وضعها ابن حزم يحس أن ترتيب المهمات هو ترتيب من حيث القيمة . فالمهمة الأولي أفضل فكريا من الثانية وهكذا . في استبعاده المهمة الأولي والثانية يضع ابن حزم مؤلفه في المرتبة من الثالثة حتى السادسة .

وأيضا فان توسيع ابن حزم لمجال تطبيق المنطق الارسطي ليشمل ليس فقط "العلوم القديمة "أي كما قلنا الموروثة من الشعوب قبل الإسلام [2] ، بل وأيضا العلوم الإسلامية "كالفقه وأصوله" ، هو في حد ذاته وفي تطبيقاته الموجودة في أعماله الفقهية وفي كتابه المنطقي[3] إضافة

---

[1] التقريب ، ص8 . قارن : التقريب ، ص 9 ، "حيث أن منفعة المنطق تشمل كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلي الله عليه وسلم في الفتيا في الحلال والحرام والواجب المباح " إضافة إلى "علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات" ، ص 11 .

[2] "كالطب والهندسة والنجوم" انظر ، التقريب ، ص 10 .

[3] بالطبع سبق ابن حزم اصوليون رأوا أهمية المنطق في الفقه مثلا وطبقوا المنطق في القضايا الشرعية ولكن لابن حزم إسهاماته هنا سواء في حجج الدفاع عن استخدام المنطق في علم كالفقه أو في المناهج المنطقية المطبقة علي قضايا شرعية معينة التي أدخلتها في باب الدليل .

وإسهام في التأليف لا محل له في قائمة المهمات السبعة التي وضعها لنا .فالقائمة في اعتقادي ليست شاملة وهي تهمل جانبا لم يذكره ابن حزم .

بالنسبة للسؤال الثاني : ما المراد عنده بالمنطق ، وما الدور المحدد الذي يلعبه المنطق في العلوم ؟ فابن حزم يعطينا فكرة عامة عن ذلك . وشرحه لهذا يدور حول مفهوم "البيان" لا اعتقد أن استخدامه لهذا المفهوم جاء عرضا . رغم عدم وجود دراسات مطولة ومفصلة حول البيان ، فان للمفهوم تاريخ طويل سواء في ميدان اللغة أو أصول الفقه أو علم الكلام[1] . اعتقد أن ابن حزم قد قصد أن يستعير هذا المفهوم من ميدان اللغة والفقه وأصوله وتوسع فيه وطبقه على موضوع المنطق [2].

يختصر ابن حزم أولا المقصود بالبيان ، ويبدو من هذا الاختصار انه يعتبر مفهوم البيان مساو لمفهوم المنهج العقلاني في الفهم والمعرفة [3]. هذا المنهج العقلاني (أو البيان) في رأيه يكون في تحديد الفروق بين الأشياء بتحديد معاني الكلمات [4] والتمييز بينها ثم في طريقة تركيب الكلمات بعضها ببعض كي نعطي معلومات عن الأشياء التي حددناها ، ثم تحديد ما يصح وما لا يصح من تراكيب القضايا بعضها ببعض اى ما يصح من الاستنتاجات المؤلفة من قضايا[5] .

كي يتم هذا "البيان " أو المنهج العقلاني في الفهم والمعرفة لابد من توافر عناصر أربعة لو لم يتوفر احدها اختل البيان [1]:

---

[1] هناك دراسة مختصرة في :

Nabil Shehaby ,"The influence of stoic logic on al – Jassas's .
Legal Theory " , in The Cultural Context of Medieval Learning , eds .
J.Murdoch and E. Sylla, Dordrecht – Boston , 1975 , pp. 61-85 .

[2] هذا مثال أخر لتوسيعه مفهومات يأخذها عن الغير ويطبقها في ميادين مغايرة مثل المنطق .

[3] التقريب ، ص 3 . يقول "فهذه الآيات (يقصد القرآنية) جامعة لوجوه البيان الذي امتن به عز وجل على الناطقين من خلقه وفضلهم به على سائر الحيوان " والآيات من مثل "ويتفكرون في خلق السموات والأرض" و "الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه البيان" و "اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ".

[4] يعرف المعني بأنه ما اتفقت عليه جميع الأمم رغم اختلافاتهم في الكلمات أو الأصوات المعبرة عن المعني . انظر: التقريب ، ص 6.

[5] انظر في هذا ، التقريب ، ص 6 .

[1] التقريب ، ص 4 ، 5 .

1. لابـد أن تكـون هنـاك أشـياء أو أعيـان موجـودة وجـودا موضـوعيا أي بصـرف النظـر عن وجـود شـخص يـدركها أو يحس بهـا ويقـرر وجودهـا . أن معرفـة هـذه الأشـياء أو الأعيـان ممكنـة ، لأنهـا موجودة وجودا موضوعيا في ذاتها وبصرف النظر عن إدراك الإنسان لها .

2. لابـد أن تـدرك هـذه الموجـودات أو الأعيـان بـأن تنتقـل أشـكالها وصفاتها إلى نفس المدرك لها . أي لابد أن نـدركها إدراكـا حسيا . هذا الإدراك ليس كادراك الحيوانات غير العاقلة للأشياء ، بل هو إدراك يتم بمعونة العقل أو "بمادة العقل "حسب تعبيره [2].

3.لابد من توافر الأصوات التي نميز فيها مقاطع معينة لو اجتمع بعضها بطريقة معينة خرج لنا صوت يدل على شيء أو هو اسم لشيء (الكلمـة المؤلفـة مـن حـروف) بحسـب اتفـاق مجموعـة مـن النـاس (المتكلمون للغة واحدة).

4.لابـد أن نعبّـر عـن هـذه المقـاطع الصـوتية (الحـروف)وتراكيبهـا الصـوتية (الكلمـات) برمـوز أو "إشـارات"مكتوبـة يتفـق نفس المجموعـة مـن النـاس (المتكلمـون لتلـك اللغـة) علـى دلالتهـا علـى الأشـياء التـي دل الصوت عليها . وميزة هذا الاتفاق الجديد علـى الكتابـة وتجـاوز الاتفـاق الصوتي أن تبقي حكمة وعلم من سبق من الأجيال . فالصوت لا يبقي بينما تظل الكتابة ولو إلـى حين . ذلك أن بالإمكـان نقل مـا خطـط بخـط جديد وهكذا .

واضح مما سبق أن الموضوعات الرئيسية التي يعالجها المنطق عند ابن حزم هي نفس الموضوعات الرئيسية الارسطية ، اعني : المقولات والتي يسميها ابن حزم الأسماء المفردة ، ثم القضايا ويسميها الأخبـار ، ثـم الاسـتدلال الـذي هـو عنـده البرهـان . إذ أضـفنا إلـى هـذا "المـدخل" (ايســاغوجي)الــذي يعــالج منــذ فورفوريــوس (مؤلــف أول مــدخل

---

[2] التقريب ، ص 4 .

اوايســاغوجي) الكليــات الخمــس والتعريــف ، نجـد أن الموضــوعات الرئيسية في التقريب هي أربعة .

فيما يلي سنقسم عرضنا إلى فصول ثلاث تعالج : الأسماء المفردة والأخبار والبرهان . بالنسبة للمدخل فهو يعالج كما قلنا الكليات الخمس وعلاقتها بالتعريف وسنأتي على ذكر هذا ضمن كلامنا عن الأسماء المفردة وبعد الانتهاء من عرض المقولات . لقد استفدنا من ما قاله عن اللغة في مدخله وأثبتناه ضمن ما قلناه عن اللغة في الفصل السابق . سيقتصر عرضنا التالي في الغالب على إبراز إسهامات ابن حزم نفسه في كل مسألة منطقية . سنتوخى في عرض المسائل ذاتها عناصر العرض الحزمية لها مع الأخذ في الاعتبار في كل حال أن يكون عرضنا عصريا.

الفصل الثالث

الأسماء المفردة

الفصل الثالث

الأسماء المفردة

لاحظنا من قبل أن "الاسم"هو احد العناصر الأساسية في القضية . لم نعالج في ذكرنا للأسماء سوي تلك التي تشير إلى شخص محدد معين أو عين مخصوصة . لقد ميّز ابن حزم من البداية [1] بين الأسماء التي تشير لشيء أو عين مخصوصة وتلك التي تشير إلى كثيرين . والأخيرة هي مثل "إنسان"أو "خيل"، وهذا الاسمان لا يشيران إلى عين مخصوصة بل يشير كل واحد إلى مجموعة من الأعيان متميزة بخصائص هي التي جعلتنا نشير لكل مجموعة باسم متفرد .موضوعنا هنا هو الأسماء التي تقال على كثيرين أو الكليات . والكليات تثير أكثر من مشكلة . هناك مشكل لغوي – منطقي من ناحية ، ومشكل منطقي من ناحية أخري ، عداك عن "الفلسفي " الذي لن نتطرق إليه هنا متبعين في ذلك طريق ابن حزم . سنبدأ بعرض المشكلة أو المشاكل قبل أن نعرف القارئ بالغرض النهائي من معالجة " الأسماء المفردة " كما يسميها ابن حزم ، ومعنى هذه التسمية الحزمية .

أولا لماذا المشكل في الكليات وليس في الأسماء التي تشير لأعيان؟ إن الميزة الأساسية للأسماء الأخيرة (التي لاحظها ابن حزم كما لاحظها " فلاسفة " المنطق أمثال رسل وفتجشتين) أنها تتحدد وتتميز بالإشارة للعين أو الشيء الذي هي اسم له . وبالتالي فلا يبدو إلى هذا الحد أي مشكل فيها . بالنسبة للكليات فهي بسبب أنها تشير لأكثر من شيء فهي تثير اللبس في أكثر من موضع يوضح ابن حزم [2] هذا المشكل (الذي

---

[1] التقريب ، ص 12 -13 .

[2] التقريب ، ص36-38 .

هو لغوى منطقي) بان يعدد أنواع الاتفاق والاختلاف بين المعاني التي تشير إليها الأسماء الكلية :

أولا : إن معنى "فرس" يتفق مع معنى "فرس" في الاسم الذي نعطيه لهما في العربية وهو "فرس" وفى التعريف فكلاهما "حساس متحرك بإرادة صهّال محدد الآذان يستعمل في الركوب متوهم منه السرعة في الجري " في هذه الحال نقول أن الاسمين "متواطئين" أو "متفقين".

ثانيا : يختلف معنى "رجل" ومعنى "حمار" في أن لهما اسمين مختلفين وكذلك فتعريفيهما مختلفان . نسمى مثل هذه الأسماء "المختلفة " .

ثالثا : يختلف معنى "نسر" (وهو الطائر) عن معنى " نسر" (حافر الفرس) في أن لكل منهما تعريف متميز وان اتفقنا في الاسم " نسر" . هذا النوع يسمى الأسماء " المشتركة " الذي يحذر منها ابن حزم في كل مناسبة وفى أكثر من كتاب .

رابعا : يتفق معنى " سنور " و "ضيون" في أن كلاهما يشيران للحيوان الذي يصيد الفئران رغم استخدامنا لأكثر من اسم للإشارة له . فهما إذن يتفقان في التعريف ويختلفان في الاسم . هذا النوع من الأسماء يسمى " المترادفة " .

خامسا : يختلف معنى " طائر " عن معنى " ثوب " في التعريف والاسم كما هو واضح . لكن قد يتفقان في صفة معينة . كاللون مثلا فيشتركان في هذه الصفة أو في "الاسم المشتق" إن الأسماء التي تشير إلى مثل هذه الصفات الغير جوهرية والمشتركة تسمي "مشتقة" .

على أن ابن حزم يحاول أيضا أن يبرز دور الكليات في بنية القضية الحملية (التي هي أساس المنطق القديم)[1] كحالة ثانية لتفادي ما قد يشكل بخصوص الكليات . قلنا من قبل أن ابسط أنواع القضايا هو المؤلف من موضوع ومحمول (القضية الحملية) هذا النوع هو المفضل

---

[1] التقريب ، ص 40-44 .

عند المناطقة القدماء في تحليلاتهم المنطقية ، وقد سار ابن حزم عند كلامه عن الكليات على منوالهم . فنجده يقسم القضايا الحملية أولا إلى تلك التي يكون الحمل فيها جوهريا والتي يكون الحمل فيها عرضيا. بالنسبة للحمل الجوهري (أو الماهوي) فهو الذي يكون فيه المحمول ممثلا لجزء من ماهية الموضوع . والحمل العرضي ما يكون فيه المحمول احد أعراض الموضوع . لو قلنا "الإنسان حي" فهذا حمل ماهوي لان الحياة جزء من ماهية الإنسان . لكنه على حد قول ابن حزم حمل جوهري عام لان "الحي" لا يكون إنسانا فقط بل هو اسم للحيوان والنبات أيضا . أحيانا يكون الحمل الماهوي "مساويا" كما يقول ابن حزم كحمل الحياة على الحي إذ لا حي بلا حياة ولا حياة بلا حي . بالنسبة للحمل العرضي فهو كقولنا "الزنجي اسود" إذ السواد عرضي وليس جزءا من ماهية الموضوع . في المثال السابق يكون الحمل العرضي "عاما" لان السواد لا يقال على الزنجي فقط بل وعلي بعض الكائنات الأخرى كالغراب . لكن الحمل العرضي يكون أحيانا "مساويا "مثل قولك "الإنسان ضحّاك"فالضحك عرضي للإنسان وهو لا يوجد إلا في الإنسان باعتبار النظرية القائلة بأن الحيوانات غير الإنسان لا تضحك . لكن الحمل العرضي يكون أيضا "اخص " كقولنا "إنسان فقيه" فالمحمول هنا يحمل علي بعض الإنسان إذ ليس كل إنسان فقيه [2].

في تمييز آخر داخل بنية القضية الحملية يحدد ابن حزم [3] مفهوم الحامل والمحمول من ناحية والناعت والمنعوت من ناحية أخري .

أما الحامل فهو الذي يتقوم بنفسه ويحمل غيره كالجوهر . والمحمول هو الذي يتقوم بغيره ويحمله غيره وهذا هو العرض .

---

[2] يعطي ابن حزم تميزا بين الحمل الممكن والحمل الواجب (التقريب ، ص 4) لكنه لا يعرف اى منهما وأمثلته توحي بانهما لا يختلفان عن الحمل العرضي والجوهري علي الترتيب .

[3] التقريب ، ص 40 ، و ص 42-44 .

بخصوص الناعت فهو الاسم الكلي الذي ينسحب على كل الأفراد الداخلين تحته . فالاسم "إنسان "ينسحب ويطلق على كل فرد أو عين له الخصائص الإنسانية . أما المنعوت فهو الأفراد أو الأعيان الذين أطلق عليهم الاسم الكلي – وعلي هذا فمن الأسماء ما هو حامل ناعت . فحين يقول تعالي "إن الإنسان خلق هلوعا "فهو يعطي قضية موضوعها "الإنسان" الذي هو جوهر أو موضوع حامل وهو يريد أن ينعت بالإنسان كل الأفراد الداخلين في هذا النوع . خصيصة الحامل الناعت انه لا يكون محمولا البتة . لأن المحمول لا يكون جوهرا [1] أما الحامل المنعوت فهو العين أو الشخص المفرد المحدد مثل "النبي محمد" والشخص المفرد في ذاته جوهرا كما سنبين ولذلك فهو حامل . وهو منعوت لان من الممكن أن نطلق عليه اسم عام ننعته به كما ننعت به غيره كقولنا "النبي محمد إنسان" . هناك أيضا أسماء محمولة ناعتة مثل "العلم" فهو صفة تطلق على مجموعة من الأشياء كالطب والفقه وبالتالي ينسحب اسم "العلم" على أكثر من شيء ، فهو ناعت . لكنه أيضا محمول لأنه يقوم بغيره ، إذ لا يقوم العلم إلا في شخص العالم الذي حصل عليه .

وأخيرا هناك المحمول المنعوت . إذ لو كان لدينا نقطة في علم النحو فهذه النقطة النحوية منعوتة . لأنها تحمل اسم العلم الذي ينسحب على كل جزء من الأجزاء فيه ، أو كل معلومة من المعلومات الداخلة في "العلم" فكما يقول ابن حزم "إن كل مسألة من مسائل الفقه تسمي فقها وعلما ، وكل قضية من قضايا الطب تسمي طبا وعلما ، وكل لفظة من اللغة تسمي لغة وعلما "[1] . هذه النقطة النحوية هي أيضا محمولة لأنها لا تقوم بنفسها أي ليست جوهرا قائما بذاته .

---

[1] لهذا السبب آثرنا من قبل أن نتكلم عن الحمل الماهوي لا الجوهري .فقد يكون المحمول جزء من ماهية شيء ما لكن لا يعني هذا انه هو نفسه جوهرا .

[1] التقريب ، ص 42 – 43 .

اعتقد أن الغرض الأساسي لكل ما نقلناه عن ابن حزم من تقسيمات وتمييزات داخل القضية الحملية هو محاولة بيان أهمية التمييز ضمن الكليات بين الجوهر والعرض ، ثم التمييز بين الحمل الماهوي والعرضي . عداك عن تمييز الكليات عن الأعيان الفردة .

كي نشرع في فهم القضية ونحلل بنيتها ثم نفهم الاستدلالات البرهانية المركبة من القضايا لابد أولا أن نشرح ونميز بين الكلمات أو "الأسماء المفردة "الداخلة في بنية القضية الحملية . هكذا يريدنا ابن حزم ان نفهم "المقولات" الارسطية . فكتاب الأسماء المفردة - كما ينبه ابن حزم في افتتاحية كلامه عن الأسماء المفردة - هو كتاب "قاطيغورياس" لأرسطو الذي يفتتح به المعلم الأول كتبه المنطقية . لكن لماذا "الأسماء المفردة " ؟ ذكرنا من قبل تعريف ابن حزم للاسم الذي يميزه عن الفعل بل والصفة . لكن ابن حزم يستخدم "الاسم"ليشير إلى الصفات . لكن كان الأولي لابن حزم أن يوضح هذا الاستخدام ويحدده تصريحا لا ضمنا . بالطبع لا بد أن يفهم ابن حزم " الأسماء" بهذا المفهوم الموسع والا فكيف نطلق لفظة "اسم" علي مقولة الوضع (أو النصبة كما يسميها) التي تشير إلي "هيئة" كالقيام والقعود. لكن هل نستبعد الأفعال أم ندخلها في هذا المعني الجديد الموسع للفظة اسم ؟ إن مقولة "الفعل" هي احدي مقولات أرسطو التي لا يغفلها ابن حزم. لكن ابن حزم يسميها "الفاعل" رغم انه في شرحه لها يتكلم عن الفعل لا الفاعل. هل يريد ابن حزم من عنوان المقولة أن يتفادى المشكلة التي تخلقها تسميته الجديدة للمقولات؟ هذا ما يبدو لي مادام لم يشر ولا مرة واحدة للفاعل أثناء شرحه للمقولة . يتبقى أن نوضح في تسمية ابن حزم وصفه للأسماء المدروسة بأنها "مفردة". يقول ابن حزم "إن الكلام ينقسم قسمين : مفرد ومركب ، فالمفرد لا يفيدك فائدة أكثر من نفسه كقولك: رجل وزيد وما أشبه ذلك ، والمركب يفيدك خبرا صحيحاً كقولك : زيد أمير"[1] . الكلام المفرد يشمل الألفاظ التي تشير إلى أعيان

[1] التقريب ، ص 38 .

أو كليات ، والكلام المركب هو القضية التي تعطي خبراً يكون صادقاً أو كاذباً . لكن نلاحظ أن التفرقة هنا لا للأسماء ((وكيف نسمي القضية اسماً؟)) بل للكلام . اعتقد أن تعبير " الأسماء المفردة " أراد به الأسماء التي أخذت منفردة أي دون النظر فيها باعتبارها عنصراً داخلاً في قضية مع اسم آخر أو مع أسماء أخرى . هذا المعنى واضح تماماً في معالجته للقضايا أو "الأخبار" . فهو يشرح عنوان الفصل : "كتاب الأخبار" بأنه "الأسماء المجموعة إلى غيرها وتسمى المركبة " [2] .

أول المقولات أو الأسماء المفردة التي يعالجها ابن حزم "الجوهر". وهو يرى أن باقي المقولات التسعة هي أعراض [3]أو هكذا يجب أن نفهمها . وكما فعل المشائين يميز بين "جواهر أول" وهي الأعيان المشخصة و "الجواهر الثانية" التي هي الأجناس والأنواع .

والجوهر حامل يقوم بنفسه ويقبل المتضادات من الأعراض . فالنفس مثلاً جوهر قائم بنفسه يقبل صفات العلم والجهل والشجاعة والجبن [4]لكن الجوهر بنفسه لا ضد له ، لأن التضاد يكون للكيفيات أو الأعراض التي تقوم فيه . فلا يمكن أن نقول أن "زيد" كجوهر يضاد "عمرا" ، لكن كل منهما جوهر قائم بنفسه مغاير للآخر . كذلك ليس في الجوهر شدة أو ضعف فليس "إنسان أضعف إنسانية من آخر" [5]. رغم أن مثاله لم يصغ الصياغة الدقيقة المرجوة ، إلا أنه يعنى منه أن "الجواهر الأول" هي التي لا تقبل من ناحية جوهريتها شدة وضعفاً . فهذا العين وذاك ، في إنسانيتها ، على نفس الدرجة .

---

[2] التقريب ص 79

[3] التقريب ص 44.

[4] التقريب ص 45 .

[5] التقريب ص 45 .

بخصوص "الكمية" [1]وهي المقولة الثانية فهي تنقسم إلى كم منفصل وكم متصل . الكم المنفصل هو كالعدد والمتصل مثل الخط والسطح . ينبه ابن حزم إلى أن العدد أيضاً يقع على الخط والسطح والجسم ((أو "الجرم")) بل يزيد قائلاً بأن العدد يقع أيضاً على المكان إذ يمكن أن نقسمه ولو نظرياً لأجزاء نعدها . وكذلك يقع على الزمان المكون من أنات تعد . كذلك يقع العدد على النغم وعلى القول حيث يمكن أن ينظر للأخير بأنه مؤلف من مجموعة من المعاني أو مجموعة من الحروف .

يتساءل ابن حزم عما إذا كان من الممكن إدخال "الكيفية" في "الكمية" أو إيقاع الكم على الكيف كما يظن البعض . باعتبار أن البياض مثلاً يكون قليلاً أو كثيراً. وابن حزم ينكر ذلك لأنه يرى أن القول بأن البياض قليل يعنى أن السطح الذي يحمل اللون ضيق. فالكم إنما يقع على السطح . بالطبع رده مقنع إذا كان موقف من ينتقدهم هو بالضبط كما يعكسه المثال الذي يعطيه ابن حزم . لكن إذا كان موقفهم هو محاولة لتكميم الكيف ، فهي بلا شك محاولة تتفق مع أسلوب الفيزياء الحديث في النظر إلى الكيفيات ، والتي تعالج رياضياً وتخضع تبعاً لذلك للعدد .

ينكر ابن حزم أن يكون للكمية ضد [2] . إذ لا نقول بان للشبر (الكم المتصل) ضد هو الفتر فهما مقياسان مختلفان لا غير . وكذلك فليس للعدد "2" ضد إلا أن يكون "-2" . والظن أن ابن حزم ومعاصريه الرياضيين لم يعرفوا أو لم يقبلوا "-2" كعدد . لكن ما القول في "الصغير" أليس هو ضد "الكبير" والاثنان مقياسان للكم ؟ رأى ابن حزم أن "الصغير "و "الكبير" يدخلان في مقولة الإضافة . لان الصغير إنما هو صغير بالإضافة أو بالنسبة لشيء أخر هو اكبر منه وليس

---

[1] التقريب ص 46 – 52 .
[2] التقريب ، ص 51 .

الصغير صغيرا في ذاته والكبير كبير في ذاته "إذ ليس في العالم شيء كبير بذاته ، ولا صغير بذاته "[1] .

كذلك لا تقبل الكمية في رأي ابن حزم الأشد والأضعف ، إذ لا نقول إن هذا العدد خمسة الذي كتبناه اشد أو اضعف في خمسيته من عدد خمسة أخر كتبناه في وقت سابق مثلا [2] والكميات كلها تخضع هي نفسها للتكميم . فأي عدد تذكره يمكن أن تحدده بأنه مساو لأعداد غيره ، كالعشرة المساوية للثمانية زائد اثنين أو أن تقول بان العشرة غير مساوية للثمانية . وعلي هذا فليس الواحد عددا ، لأننا لا نستطيع أن نحدد كمه بالرجوع إلى أي عدد أخر غير نفسه . بالطبع يمكن تكسير الواحد ونقول انه مساو لـ ½ + ½ لكن ابن حزم يري انك " إذا قسمته لم يكن واحد بل هو كسير حينئذ "[3].

ينتقل ابن حزم بعد ذلك "للكيفية"[4] ويري أنها الأحوال التي تتعاقب على كل الأشياء أو الأعيان سواء كان لها نفس (كزيد مثلا) أو كانت جمادا كالحجر . بعض هذه زائل لا يبقي كالصفرة في لون الوجه الآتي عن خوف . وبعضها يدوم كصفرة الذهب . بالطبع لا يعني دوام الكيفية أنها جوهرية فبعض الأعراض يكون لازما في رأي "الفلاسفة" [5].

يقول ابن حزم بأننا لو استثنينا الجوهر فان باقي المقولات التسع يمكن اعتبارها كيفيات [6].قد نوافق على ذلك لو فهمنا "الكيفية"بأنها "الصفة" بمعني عام . يمكننا مثلا أن نعتبر الإضافة أو النسبة صفة

---

[1] التقريب ، ص 51 .
[2] التقريب ، ص 51 .
[3] التقريب ، ص 52 .
[4] التقريب ، ص 52-58 .
[5] يقسم ابن حزم بعد ذلك (التقريب ص 54-55) بعض الكيفيات إلى "حال" ، وهو ما كان سريع الزوال كالغضب والطرب ، ثم "ملكة" وهو الراسخ مثل البخل والسخف . هذه القسمة يعطيها "الفلاسفة"عادة للكيفيات النفسية لكن ابن حزم يريدها شاملة للكيفيات النفسية والجسمية كما هو واضح من أمثلته .
[6] التقريب ، ص 52 .

للشيء . فكون هذا الكرسي علي يمين كرسي أخر مثلا صفة أو عرض له . لكن لا يعني هذا عدم وجوب التمييز بين الأعراض [1] وهذا هو أيضا موقف ابن حزم . فابن حزم يحدد المراد "بالكيفية" (التي هي المقولة الثالثة هذه) بأنها الجواب علي السؤال بكيف. [2] إذ لو سالت كيف هذا؟ لا يمكن أن يكون جوابك: أمس، أو سبعة اذرع، أو في الجامع. لكني لا أري أن هذه الطريقة في تحديد الكيف دقيقة تماما، إذ قد تجيب علي السؤال بقولك: "جالس" وهذا يدخل في "الوضع" وهي مقولة منفصلة عن "الكيف".

بعض الكيفيات جسمانية كاللون والطعم مثلا. وبعضها نفسانية كالعلم والجهل والحمق والذكر والتوهم الخ.[3] يعدد ابن حزم أنواع كل من هذه ويقسمها حسب التقسيم المعروف عند "الفلاسفة". يحدد ابن حزم خصائص الكيفية بأنها تقبل التضاد (فالأبيض ضد الأسود) كما تقبل الأشد والأضعف إذ هناك علم شديد وضعيف مثلا وهكذا.

ينتقل بعد ذلك لمقولة "الإضافة"[4] وهي في عرفه نسبة شيء إلى أخر ، أو باختصار هي العلاقة "وبالجملة فان الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت احدهما إلا بثبات الآخر ، وان ضم كل واحد منهما إلى صاحبه (نتج) معني ثالث غيرهما فجعلوا ذلك المعني رأسا من رؤوس المقولات وهو الإضافة "[5] يعطي ابن حزم تمييزا هاما بين نوعين من المضاف (الذي هو احد أطراف العلاقة)[6] فبعض المضاف يكون نظيرا "كالأخ" إذ لا يكون س أخا لـ ص إلا وكان ص أخا لـ س فالإخوة علاقة منعكسة . لكن بعض المضاف يكون غير نظير "كالأب" الذي هو

---

[1] لعل هذا التوسع في معني "الكيف" هو الذي جعل ابن حزم يقول بان عنصري القضية الحملية هما الاسم والصفة بحيث تكون الصفة جامعة للمقولات التسع .

[2] التقريب، ص 52.

[3] التقريب، ص 54 .

[4] التقريب ،ص 58-61 .

[5] التقريب ، ص 59 .

[6] التقريب ، ص 59-60 .

س مثلا فهو أب لـ ص لكن ص لا يكون أبا لـ س بل ابنه. فالأبوة علاقة غير منعكسة .

يقول ابن حزم بان "الإضافة تقع في جميع المقولات "[1] فالكم إنما هو كم لشيء ، والمكان مكاناً لمتمكن وهكذا . ثم يقول "وكذلك قالت الأوائل أن الإضافة موجودة في المقولات كلها بالعرض لا بالطبع أي أنها ليست موجودة في اقتضاء اللفظ لها "[2] . وهو يشرح ذلك ويقول أن من الخطأ القول "الطائر بالجناح طائر" فهناك من الحيوان ما له جناح ولا يطير كالنعام . كذلك نسمي حيوانا ما طائرا رغم إصابة جناحه وعدم استخدامه له. لكنا نقول "ذو الجناح بالجناح يكون ذا جناح" . وهو ينتقل من هذا ليبين خطأ من يري أن الله لكونه فاعلا فهو جسم لان الفاعل هو لأجل فعله جسم . والصواب القول أن الفاعل بالفعل فاعل . وعلى هذا فهو يخطئ من يقول أن الحي إنما هو حي بالحياة وسميع بالسمع فليس هو حي وسميع بعرض يعرض له وهو الحياة أو السمع .

يتكلم ابن حزم في الزمان وهو في رأيه نسبي أو مضاف إذ بدون الجسم (أو الجرم) لا يكون الزمان وبدون زمان لا يكون جسم [3] . بمعني أن ما يجعل للزمان حقيقة كونه زمانا لشيء ما . أول ما نعرف من الأزمنة الحاضر . هذا ما نعي به أولا ومنه نعرف الماضي وذلك حين ينقضي الحاضر ، ثم المستقبل نعرفه بناء على تجربتنا الماضية في انقضاء الآنات . وهو يعيب على اللغة العربية نقصها في تمييز الحاضر من المستقبل كما ميزت الماضي . وهو يقول بان اللغة الأعجمية ميزت الحاضر والمستقبل "بصيغتين مختلفتين وذلك أوضح في البيان والإفهام "[4]على انه يسارع ويقول "إلا أن في العربية ، إذا أردت تخليص المستقبل محضا ورفع الأشكال عنه أدخلت عليه السين

---

[1] التقريب ، ص 60 .
[2] التقريب ، ص 60 .
[3] التقريب ،ص 61 .
[4] التقريب ، ص 63 .

أو سوف فقلت سيكون أو سوف يكون فأتي المستقبل مخلصا مجردا . وان شئت زدت لفظا غير هذا وهو مثل قولك غدا أو بعد ساعة أو في ما يستأنف وما أشبه ذلك من الألفاظ "[1] .

يتحدث بعد ذلك عن مقولة "المكان ". والمكان بعضه يشكل الشيء الذي فيه (المتمكن) كالماء الذي يتشكل بشكل المكان الذي فيه . وبعضه يتشكل بشكل المتمكن كأن نضع جسما صلبا في سائل . فيأخذ السائل (المكان) شكل الجسم . وهو لا يري أن المكان مفهوم مطلق تماما "إذ المكان والمتمكن من باب الإضافة ، فلا يكون متمكن إلا في مكان ولا مكان إلا لمتمكن "[2].

وعلي هذا ينكر وجود الخلاء كما فعل أرسطو . والسبب أن الخلاء بلا متمكن ولا مكان بلا متمكن . كذلك يعتقد مثل أرسطو بتناهي المكان. ذلك انه يري بان المكان يخضع للعدد "وكل ما وقع عليه الإحصاء بالعدد والكمية فتمناه ولا بد"[3] .

يشير ابن حزم بعد ذلك باختصار للمقولات الأخرى. فهناك "النصبة"[4] وهي "هيئة المتمكن في المكان كقيامه أو قعوده"[5] ثم "الملك" وهو "ما كان من الإضافة متملكا للجوهر كالأموال وما أشبهها وهذا حقيقة الملك. وهو مركب من جوهر مع جوهر وإضافة إلا ان بعض الأوائل ادخلوا في الملك قولك: لفلان يد ورجل وبه حرارة وما أشبه ذلك، وهذا عندنا قضاء فاسد"[6]. بعد ذلك يشير "للفاعل" ويقصد به الفعل أي "تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم

---

[1] التقريب ، ص 63 .
[2] التقريب ، ص 64 .
[3] التقريب ،ص 65
[4] حول "النصبة" وطريقة نطقها انظر:
Nabil shehaby, "the influence of stoic logic on al – jassas s legal theory" pp. 67 – 70
[5] التقريب، ص 66.
[6] التقريب، ص 66.

آخـر"[1] ، ثـم "المنفعـل" وهـو" المتهيـئ لقبـول الفعـل الـذي ذكرنـا كالمحترق "[2]

التعريف :

رغم اعتراف ابن حزم بأهمية مبحث "المقولات"إلا انـه كغيره مـن المفكـرين القدماء اعتبرهـا قسمة عامـة جدا فهـو يسـميها "أجنـاس الأجناس"[1] لذلك إن شئنا تحديد شيء كي نعرفه علينا أن نحدده باللجؤ إلـى قسـمة أخـري أي بـاللجؤ إلـى مفهـوم "الجـنس " و" النـوع " و "الفصـل"و "الخاصـة"و "العـرض" أي المفهومـات التـي شـرحها فورفوريـوس فـي "ايسـاغوجي". لـيس فـي كـلام ابـن حـزم حـول هـذه الأشياء جديد ، وبعض مـا قالـه فيهـا إعـادة مـرة أخـري عند كلامـه عن المقولات . لكنه يوضح فـي حديثـه عن التعريـف خطـأ وقـع فيـه البعض من عدم فهمهم للفرق بين التعريف بالحد والتعريف بالرسم . وهو يري انك إذا أعطيت لمفهوم حدا فقد رسمته في نفس الوقت . لكن رسمك لـه لا يعني بالضرورة انك أعطيته حده أيضـا "فكل محدود مرسوم وليس كل مرسوم محدودا "[2] وهو يشرح هذا ويقول "أن كل مميز شيئا عن شيء فهو إما أن يكون تميزه بتميز يوجد من أجناس وأنواع ، فيكون حدا منبئا عن طبيعة الشيء ، مميزا له مما سواه أو يتميز بتمييز يوجد من أعراض أو من خواص ، فيكون مميزا لشـيء ممـا سـواه فقط غير منبـئ عـن طبيعتـه "[3] . فـإذا ميـزت طبيعـة الشـيء فقـد أعطيـت حـده وميزته عن غيره أي أعطيت رسمه وإذا ميزت الشـيء عن غيـره دون تحديد الطبيعة بل بإعطاء عوارض وخواص له فقد أعطيت رسمه دون

---

[1] التقريب، ص 66.
[2] التقريب ، ص 67 .
[3] التقريب ، ص 23 و 44 .
[4] التقريب ، ص 18 .
[5] التقريب ، ص 18 .

تحديد حده [1] . وهو في النهاية يشير لتعريف الأوائل للحد والرسم ويقول بأن الحد عندهم "قول وجيز دال على طبيعة الموضوع مميزا له من غيره "والرسم" قول وجيز مميز للموضوع من غيره "[2].

وكمثال للحد يعطي تعريف الإنسان بأنه الجسد القابل للون ذو النفس الناطقة الحية الميتة وهو تعريف بالجنس (الحي) والفصل (النفس الناطقة) .أما مثال الرسم فهو تعريف الإنسان انه الضحاك أو الباكي . فهذا يميز الإنسان عن غيره من الحيوان وان كان لا يحدد طبيعته وهو كونه ناطقا اى عاقلا مثلا .[3]

بالنسبة للجنس فيعرفه بأنه اللفظ الذي يجمع تحته أكثر من نوع واحد مثل "حي"الذي يجمع تحته النوع الإنساني والنبات والحيوان غير الناطق [4] ، أما النوع فهو "كل جماعة متفقة في حدها أو رسمها مختلفة بأشخاصها فقط كقولك : الملائكة والناس"[5] .

أما الفصل فهو "ما فصل طبيعة من طبيعة"[6] أو" هو الذي تتميز به الأنواع بعضها من بعض تحت جنس واحد "[7] . أما الخاصة فمثل وصفك للإنسان بأنه الضحاك . فالإنسان ضحاك بالقوة أو بالفعل لذلك فهي صفة تخصه . لكن ما الفرق بين الخاصة والفصل ؟ يجيب ابن حزم أن الفصل هو "ما لا يتوهم عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلا ببطلان ذلك الشيء فان النطق والموت أن توهم أنهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنسانا البتة ، أما الخاصة فبخلاف ذلك ، ولو توهمنا الضحك معدوما بالكل جملة واحدة ، حتى لا يعرف ما هو ، لم يبطل الإنسان "[1]. بخصوص العرض فقد شرحناه عند كلامنا عن المقولات

---

[1] التقريب ، ص 18 .
[2] التقريب ، ص 18 .
[3] التقريب ، ص 19 .
[4] التقريب ، ص 20 .
[5] التقريب ، ص 21 .
[6] التقريب ، ص 32 .
[7] التقريب ، ص 33 .
[1] التقريب ، ص 34 .

وهو "يعم أنواعا كثيرة جدا "، ومنه ما يزول ومنه ما هو بطئ الزوال ومنه ما يدوم [2]. وقد ذكرنا هذا التميز من قبل سواء بطئ الزوال ومثاله الصبا للصبي الذي يأخذ وقتا ليتحول إلى الرجولة .

ما بعد المقولات :

يطلق هذا العنوان في المنطق القديم عادة على مجموعة من الملاحظات الموجودة في كتاب "قاطيغورياس" لأرسطو والتي تأتي بعد انتهاء حديثه عن المقولات نفسها . والملاحظات التي يأتي بها ابن حزم هنا [3] مبنية على كلام أرسطو والمشائين وهي لا تخلو من إسهام نحو الوضوح اللغوي .

يشرح أولا معني "الغير" . نقول عن شيئين أنهما متغايرين إذا كان كل واحد منهما عين منفردة قائمة بذاتها . فالأعيان متغايرة من ناحية "الجوهر الأول، لكنها قد يدخل بعضها في نفس المجموعة من ناحية "الجوهر الثاني" . فالحمار والإنسان يدخلان في جنس الأحياء مثلا ، وان كان هذا الحمار الذي نشير له هنا والآن مخالف لإنسان يقف أمامنا نفس الوقت [4] . لكن لا يمنع إذا ميزنا عين معينة عن عين أخري ، وقلنا ان احدهما "غير"الآخر ، أن نجد بينهما "تماثلا " . فرغم أننا نميز هذا الدينار عن ذاك باعتبار إن كل منهما عين مخصوصة منفردة ، فإننا نجد بينهما تماثلا في اللون مثلا أو الحجم . في هذا الحال سنقول أنهما "أغيار أمثال"[5] . لكن لا يكون ذلك ضرورة . فهذا الدينار غير ذاك الدرهم لان كل منهما عين منفردة لكنا لا نجد بينهما تماثلا في صفة من الصفات الواقعية فهما إذن "أغيار خلاف"[1] . بالطبع قد نقول

---

[2] التقريب ، ص 35 .
[3] التقريب ، ص 68 -78 .
[4] انظر ما يقوله في التقريب ، ص 69 .
[5] التقريب ، ص 70 .
[1] التقريب ، ص 70 .

أنهما يتماثلان في أنهما "حادثان" بالمعني "الفلسفي" مثلا . بهذا المعني سيكون الله تعالي هو الوحيد الذي لا مثيل له .[2]

والاغيار قد تكون "أضدادا" كالسواد والبياض ، وقد تكون متنافية كالحياة والموت والحركة والسكون .[3] يعّرف ابن حزم الأضداد بأنها "كل لفظتين اقتسم معنياهما طرفي البعد وكان واقعين تحت مقولة واحدة وكان بينهما وسائط... كالسواد والبياض "[4] كذلك فالضدين لا يدركان إلا بحاسة واحدة [5] . أما المتنافية فهي" ما اقتسما أيضا طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكان إذا ارتفع احدهما وقع الآخر "[6].

يعرف أيضا "التقابل" ويقسمه إلي تقابل في القول وهو الإيجاب والسلب ، وتقابل في الطبع كتقابل الأضداد والمتناقضات (وقد ذكر من قبل) وتقابل المضاف والقنية والعدم.[7]

بخصوص المضاف فهو يقابل مضافا أخر إذا ارتبطا بعلاقة معينة فكان احدهما طرفا أول فيها والآخر طرفها الثاني .ولذلك يقول ابن حزم إن "ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر "[8] . هذا عكس التقابل بين الضدين الذين يكون ثبات أحدهما نفيا للآخر كالبياض الذي ينفي السواد . بالنسبة للقنية والعدم فهو كالبصر والعمى [9]. والقنية لا تضاف إلى العدم فلا نقول بصر العمى ، لكن العدم يضاف للقنية فنقول عمي البصر [1]. لكن هل نعتبر القنية والعدم ضدين ؟ يجيب ابن حزم بالنفي [2] لان التضاد يكون بين أشياء موجودة كالبياض والسواد .لكن العدم لا

---

[2] التقريب ، ص 70.
[3] التقريب ، ص 71 .
[4] التقريب ، ص 71 .
[5] التقريب ، ص 71 .
[6] التقريب ، ص 71 .
[7] التقريب ، ص 73 .
[8] التقريب ، ص 73 .
[9] التقريب ، ص 73 .
[1] التقريب ، ص 73 .
[2] التقريب ، ص 74 .

يكون موجودا ، فالعلاقة بين القنية والعدم علاقة بين شيء موجود وآخر معدوم .

الفصل الرابع

الأخـــــــــــبار

الفصل الرابع
الأخـــــــبار

ذكرنا أن بعض الكلام (الذي يتم معناه من لفظه) يكون مركبا. هذا الكلام المركب هو ما يمكن أن نسميه "الجملة". والجملة علي أنواع . بعضها يكون "خبرا " علي حد عبارة ابن حزم . والخبر من الجمل هو ما يقبل الصدق والكذب [1] ، أو هو قضية أن شئنا أن نخرج عن التعبير الحزمي . هذا النوع من الجمل (أي الأخبار والقضايا) هو الذي يهمنا أساسا وبصفة خاصة في نظرية الاستدلال أو "البرهان" كما يؤكد ابن حزم نفسه [2]. لكن من الجمل ما ليس خبرا أي لا يقبل الصدق والكذب . بعض هذا النوع كالأوامر (التي تهمنا في مجال الأخلاق والقانون) تعالج الآن ضمن مجال المنطق الرمزي الحديث وقد ميزها ابن حزم وشرحها .

سننظر أولا في الجمل التي لا تقبل الصدق والكذب ويقسمها ابن حزم إلي أربعة أنواع [3] :

1- أول هذا النوع من الجمل الأوامر . يري ابن حزم أن الأمر في حد ذاته لا يقبل الصدق والكذب وبالتالي لا يقوم منه برهان أي لا يمكن أن يكون مقدمة أو نتيجة في برهان إذ البراهين (بالمعني الارسطي والإسلامي) هي التي تكون مقدماتها ونتائجها قضايا تقبل الصدق والكذب . لكن ابن حزم الفقيه والمفكر الأخلاقي يدقق في موضوع الأوامر بشكل مفصل ولا يقف عند هذا الحد تجاه الأوامر . إذ من الأوامر ما ينطوي علي خبر يتضمن قضية تقبل الصدق والكذب [1].

---

[1] التقريب ، ص 38 و 82 .
[2] التقريب ، ص 38 .
[3] التقريب ، ص 38 – 40 .
[1] التقريب ، 38 .

فلو قلنا "لا تشرب الخمر" فهذا أمر قد يمكن النظر إليه علي انه يتضمن خبرا عن ضرر الخمر ، أي يتضمن القضية "الخمر ضارة" . كذلك في الرغبة كأن تقول "لابد لي من الحصول علي هذا الشيء "، فقد ننظر لهذا علي انه يتضمن خبرا وهو "هذا الشيء نافع لي ". كذلك يري ابن حزم أن الأمر قد "يجب"أي يصبح واجبا لخبر أوجبه [2] كأن نقول :" لا تتقاتلوا" بناء على القضية "العدو قادم". وكذلك قد يجب بناء علي اتفاق خصمين في جدال . فهو واجب لهم لأنهم سلموا بذلك . ما يريده ابن حزم في رأيي من الممكن أن نقدم حججا لوجوب أمر ما . أو فلنقل أن الحجاج وارد في مسائل القانون والأخلاق مثلا ، وليست الأوامر في هذين الميدانين أمور تؤخذ دائما مسلمة دون نقاش . لكن ابن حزم يستدرك ويقول "فالأمر حينئذ (يقصد في حال اعتماده علي خبر أو في حال اتفاق الخصمين) مبرهن علي صحة وجوبه وليس برهانا "[3] . لعله يقصد أن الحجج الموجبة للأمر ليست في النهاية براهين علي صدق الأمر وإنما هي حجج مؤيدة لا غير.

يقسم بعد ذلك [4] الأمر إلى أقسام . فمنه الواجب الملزم . والأمر الواجب الملزم يؤخذ كما هو ولا يمكن الخروج علي صياغته اللفظية إلا بدليل برهاني كالذي شرح من قبل . هناك أيضا أمر محضوض عليه غير ملزم ، ثم الأمر المسموح فيه ويعني به الذي يكون تركه أفضل [5] . بل من الأوامر ما يعني عدم رضي الآمر علي المأمور كقولك "افعل ما شئت" . وقد يكون الأمر وعيدا كقوله تعالي "اعملوا ما شئتم ". ومنه تهكم

---

[2] التقريب ، ص 38 .
[3] التقريب ، ص 38 .
[4] التقريب ، ص 40 .
[5] التقريب ، ص 40

كقولـه تعـالي "ذق انـك أنـت العزيـز الكـريم " . وبعض الأمـر تقريـر كقـول المعصـي "قـد نهيتـك فاصـبر واحتمـل مـا أتـاك". وبعضه تعجيز كقوله تعالي "قل كونوا حجارة أو حديدا". ومنـه دعاء كقول القائل :"ابعد ، اخسأ ". وبعضه زجر كقول القائل "اخسئوا فيها". ومنه تكوين وهذا لا يكون إلا لله الذي يقول "كن فيكن" ، وقـد يكـون تعجبـا كقـول القائـل "أحسـن بزيـد" أي مـا أحسنه .

2- النـوع الثـاني مـن الجمـل التـي لا تقبـل الصـدق والكـذب هـو السؤال أو الاستفهام . فلو سألت هل هو موجود ؟ فهذه جملـة لا نقول عنها صادقة أو كاذبة .

3- النـوع الثالـث هـو النـداء كقولـك "يـا محمد" هـذا بـالطبع لا يقبـل الصدق والكذب .

4- النوع الرابع هو الرغبة : كقولك "أريد هذا الشيء " . الغريب أن ابـن حـزم ادخـل الرغبـة فـي الأوامـر عنـد معالجتـه للأمـر وان فصلها مستقلة عند تقسيمه للجمل التي لا يقع عليها صدق أو كذب .

يتوجه ابن حزم لمعالجة الأخبار فيركز بشكل أساسي علـي القضـية الحمليـة رغـم تأكيـده بـأن القضـايا التـي تحتمـل الصـدق والكـذب تشـمل الشرطيات عدي الحمليات [1] ، ورغم تقريره بأهميـة القضـايا الشـرطية كمـا وضـحنا مـن قبـل فـي كلامنـا علـي الـدليل . لا يعنـي هـذا انـه أهمـل الشـرطيات فـي "التقريـب" إذ يـدخل ابـن حـزم الشـرطيات ضـمن كلامـه علي البرهان باعتبار أن الأسلوب الشرطي نـوع مـن الاسـتدلال . وفـي هذا كما سنبين عند كلامنا عن البرهان يتفق ابن حـزم فـي وجهـة النظـر مع المناطقة المحدثين .

[1] التقريب ، ص 39 ، يعالج ابن حزم الشرطيات في "كتاب الأخبار" التقريب ص 38 ولكن باقتضاب سنلحق هذا الجزء بما قاله في هذا الموضوع في "كتاب البرهان"

يحدد ابن حزم ابسط الحمليات بأنها القضية الاثنينية المركبة من موضوع ومحمول[1] . لكن ليست كل الحمليات علي هذا الشكل . فهناك قضايا حملية يكون لها أكثر من موضوع ومحمول واحد ، كقولك "الملك والأنس والجن أحياء" وهذه عنده ثلاث قضايا لا قضية واحدة [2] أي أنها عنده كقولك "الملك حي والأنس حي والجن حي ". لكن ابن حزم يري انه إذا تعدد المحمول وكان الموضوع واحد فالناتج قضية واحدة فقط . كقولك "نفس الإنسان حية ناطقة ميتة مشرفة علي جسد يقبل اللون منتصب القامة " ؟ [3]. لكن أليست هذه تساوي ثلاث قضايا هم "نفس الإنسان حية ، ونفس الإنسان ناطقة ، ونفس الإنسان ميتة مشرفة علي جسد يقبل اللون منتصب القامة" بل نجده هو نفسه يؤكد هذا عندما يعلق عليها قائلا بأنك لو فرقت عناصرها كانت قضايا متغايرة [4] هذا ينطبق أيضا علي القضية التي يتعدد موضوعها ويكون المحمول فيها واحدا . علي انه يقول بعد ذلك أن القضايا الحملية "الأكثر من اثنينية "[5] هي التي تزيد صفة أو زمانا مثلا كأن نقول "محمد كان أمس وزيرا" و "عمرو رجل عاقل". فهو يريد أن يقسّم القضية الحملية الواحدة إلى بسيطة ، وهي الاثنينية . ومركبة وهي التي يزيد محمولها عن اسم أو صفة واحدة في هذه الحالة سنتفق معه أن القضية "الملك والأنس والجن أحياء "مختلفة عن القضية المتعددة المحمول . بالطبع قد يكون موضوع القضية الحملية أكثر من لفظة واحدة دون أن يعني هذا أنها تدخل في نفس الفئة مع القضية السالفة الذكر . فقد نقول "زيد المنطلق كريم"[6] في هذه القضية الموضوع هو: زيد المنطلق. والمنطلق هنا مجرد تحديد لمن نريد أن نعطي صفة الكريم .فلفظة

---

[1] التقريب ، ص 84 .
[2] التقريب ، ص 83 .
[3] التقريب ، ص 83-84 .
[4] التقريب ، ص 83 -84 .
[5] التقريب ، ص 84 .
[6] التقريب ، ص 84 .

"منطلق"هي كاسم الإشارة إلى "زيد " وليست موضوعا جديدا كما في قولنا "زيد وعمرو كريمان" .

يقسم ابن حزم القضية الحملية عدة أقسام يتبع فيها التقسيم التقليدي . فالقضية الحملية قد تكون مخصوصة أو مهملة أو مسوّرة تسويرا كليا أو جزئيا . هذا هو التقسيم الأول . كذلك قد تكون موجبة أو منفية وهذا هو التقسيم الثاني . أما التقسيم الثالث فهو تقسيمها من حيث الجهة بحيث تكون واجبة أو ممكنة أو ممتنعة .

نبدأ بالتقسيم الأول . القضية الحملية المخصوصة هي التي يكون موضوعها شخص أو عين محددة أو أكثر من شخص أو عين محددين منفردين [1]. هذا يعني أنها القضية التي لا يكون موضوعها اسما كليا . يلاحظ أن ابن حزم أردف شرحه هذا قائلا بان القضية المخصوصة لا يقوم منها برهان . وهي بالتالي ليست تهمنا في نظرية الاستدلال . هذا هو موقف أرسطو أيضا . الذي يقتصر في استدلالاته في كتاب "التحليلات الأولي" علي تلك التي تكون مقدماتها قضايا حملية يكون محمولها وموضوعها اسما كليا لا شخصيا .

أما القضية المسورة فيكون سورها كليا : "كل"أو جزئيا "بعض"[2] . القضايا المسورة أو "ذوات الأسوار" هي التي منها يتكون البرهان [3] . هذا يؤكد ما ذكرناه أن القضايا التي تقبل التسوير هي عنده وحدها التي يمكن إدخالها في نظرية البرهان .

القضية المهملة لا سور لها كقولك : "الإنسان حي" [4] واضح أن القضية المهملة ليس فقط ما لا سور لها ، فالشخصية لا سور لها ، ولكن المهملة تتميز بأنها تقبل التسوير . بل يقول ابن حزم أن بعضها يمكن تحديد سوره رغم عدم وجود سور له مثل "الإنسان حي"إن هذه

---

[1] التقريب ، ص 84 .
[2] التقريب ، ص 84 -85 .
[3] التقريب ، ص 85 .
[4] التقريب ، ص 85 .

تعني "كل إنسان حي"[1] بل يعطي ابن حزم[2] طريقة لتحديد المهملات من ناحية الكلية و الجزئية وذلك بالنظر للمحمول فإذا كان عاما فموضوعها كلي ، وإذا لم يكن عاما فموضوعها جزئي . فمثلا "الأطباء محسنون " تعني "بعض الأطباء محسنون" لان المحسنون صفة جزئية . لكن قولك "الإنسان ضحاك" تعني "كل إنسان ضحاك " لان الضحاك صفة عامة . لكن ماذا يقول ابن حزم في القضية "الأنبياء محسنون"؟ هل هذه تقول "بعض الأنبياء محسنون" ؟ لا يمكن أن يقبل ابن حزم هذا في اعتقادي.

يعتقد ابن حزم أن السور الكلي لابد أن يوضع قبل الموضوع [3] فنقول "كل إنسان حي" لأنك لو قلت "الإنسان كل حي" أفاد هذا معني مغايرا عداك عن كون الأخيرة كاذبة والسابقة صادقة . أما السور الجزئي فبالامكان أن يوضع قبل المحمول فنقول "الإنسان بعض الحي" وهو يساوي قولك "بعض الإنسان حي"[4].

التقسيم الثاني للقضايا الحملية الذي يأخذ به ابن حزم هو التقسيم من ناحية الكيف أي التقسيم إلى الموجبة والسالبة . والنفي علي حد قوله هو نفي لمحمول معين مذكور في قضية على أن يكون صفة للموضوع المذكور[5] ، وهو يصر علي أن يوضع النفي أمام المحمول لا الموضوع حتى تتبين هذه النقطة . ومثاله في الواقع لا يخو من دلالة لغوية . فهو يقول [6] بأنه لا يجب أن نقول "لا زيد منطلق"بل "زيد غير منطلق" . الأولي تنفي أن يكون أي واحد ممن يحملون الاسم زيد منطلق . لكن الثانية تنفي عن زيد معين انه منطلق . لكن لو قلنا " ليس زيد منطلقا " فهذه لاشك تساوي قولنا "زيد ليس بمنطلق" . للأسف لا

---

[1] التقريب ، ص 85 .
[2] التقريب ، ص 85 ، انظر أيضا ص 107 .
[3] التقريب ، ص 85.
[4] التقريب ، ص 85 .
[5] التقريب ، ص 89 .
[6] التقريب ، ص 89 و 98 .

يوضح ابن حزم هذا الفرق بين "لا"و " ليس "والذي ينطبق في المثال الذي أتي به هو نفسه .

كما هو معروف يلتصق حرف النفي بالسور الكمي لنفي بعض أو كل ما تريده في الحكم [1]. بالنسبة للنفي الجزئي ، فالنفي يكون نفيا لصفة عن بعض النوع ويكون أما بان تنفي السور الجزئي وتقول "ليس بعض" أو تنفي السور الكلي وتقول "ليس كل" وكلاهما واحد كما يقول [2] . أما النفي الكلي العام فهو نفي لصفة عن جميع النوع فتقول "ليس واحد من الخيل ناطقا"[3] . لكن قد تنفي نفيا كليا بمعني انك تريد نفي صفة عن بعض النوع كما ذكرنا[4] .الحقيقة أن هذا مثير للبس لان السور "ليس كل" قد دخل حسب هذا التقسيم في القضية السالبة الجزئية والسالبة الكلية والأفضل كي نفصل بينهما أن نجعل لكل واحدة سورا خاصا بها حتى لو خرجنا بذلك عن اللغة العادية .

من المهم أن أشير هنا إلي فقرة هامة لابن حزم [5] حول النفي يتكلم فيها عن النفي في موقف الجدال أو المناظرة . يقول بأنك لو أردت نفي أو نقض كل ما قال الخصم في المناظرة فلابد أن يخضع نفيك أو نقضك للشروط الآتية :[6]

1- لابد أن يكون موضوع ما أوجب الخصم وما نفيت أنت واحدا . وهو يعتقد أن الكثير من النزاعات في علم الكلام صادرة عن أن الموضوع عند الموجب والنافي ليس واحدا كما لو قلنا "الموجود محدث" . فالعالم مثلا موجود وهو محدث لكن الله موجود وليس محدثا . فكأنك لو نفيت الحدوث عن

---

[1] التقريب ، ص 89-90 و 99 .
[2] التقريب ، ص 91 .
[3] التقريب ، ص 91 .
[4] التقريب ، ص 91 .
[5] التقريب ، ص 89-90 .
[6] يعطي ابن حزم ثمانية شروط ذكرنا منها فيما يلي أربعة فقط لان الأربعة الباقية تدخل في واحدة من الأربعة المذكورات هنا .

الموجود وكان قصدك الله تعالي لم يكن نفيك نقضا لمن قال الموجود محدث ويعني العالم محدث .

2- كذلك لابد أن يكون المحمول واحد عند من أوجب ومن نفي. فلو قال واحد "زيد عالم "ويقصد عالم بالنحو ونفي آخر عنه صفة العلم وكان في ذهنه علم غير النحو لم يكن كلامه نفيا لما قاله الأول .

3- لابد أن يراعي زمان الحكم أي الوقت الذي قيل فيه الحكم . فلو قال واحد "زيد كاتب"فلابد أن يحدد الزمن الذي قيل فيه الحكم لأنه قد يكون زمان لم يكن فيه زيد كاتبا فإذا نفيت عن زيد الكتابة في هذا الوقت فلا يكون ذلك نفيا للقائل بأن زيدا كاتب حيث أن هذا القول قيل في زمن مغاير .

4- أن تكون أطراف النسبة أو الإضافة في الإيجاب والنفي واحدة فلو قلت أن س والد ص فيجب أن تراعي عند النفي أن يكون نفيك لوجود هذه العلاقة بين نفس الأطراف .

القسمة الثالثة للقضايا الحملية هي من ناحية الجهة أو "العنصر" حسب تعبير ابن حزم [1] . والجهات عنده ثلاثة : الوجوب والامكان والامتناع . بالنسبة للواجب فهو يسمي في الشريعة "الفرض اللازم "، والممكن يسمي "الحلال والمباح"، والممتنع يسمي "الحرام والمحظور".

الواجب كما يقول ابن حزم هو الموجود ، أما الممكن فلم يأت بعد ، والممتنع فلا يكون ولا يظهر فهو باطل [2] .

والممكن [3] قد يكون ممكنا قريبا كإمكانية وقوع المطر إذا ما تكاثف الغيم في الشتاء . وقد يكون ممكنا بعيدا كهزيمة عدد كبير من الشجعان أمام عدد قليل من الجبناء . لكن من الممكن ما يستوي حدوثه وعدم حدوثه وهو الممكن المحض . كالشخص الواقف في البيت

---

[1] التقريب ، ص 86 – 89 و 93 – 98 .
[2] التقريب ، ص 87 .
[3] التقريب ، ص 86 .

فإمكانية بقائه كإمكانية ذهابه . في الشريعة نجد هذه الثلاثة . فهناك مباح مستحب كالصلاة ركعتين نافلة إذا فعلتها أجرت وإذا تركتها لم تأثم . ثم مباح مكروه كالأكل متكئا إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر وإذا تركته أجرت . وأخيرا مباح مستوي فهو إذا فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر مثل صبغك ثوبك أي لون شئت.

أما الممتنع فمنه نسبي (أو "ممتنع بالإضافة") . أي قد يكون ممتنعا في زمان معين وليس في زمان آخر أو في مكان معين وليس في آخر . فامتناع وجود الفيل في ارض الصقالبة – علي حد قوله – امتناع بالإضافة . لأنه قد لا يمتنع في مكان آخر . هناك أيضا الممتنع في العادة . أي أن العادة جرت بحيث يمتنع أن لا يحصل حريق إذا قربنا النار من الورق . يلاحظ هنا أن ابن حزم يسير في هدي نفي الاشاعرة لمبدأ الضرورة في الأحداث الطبيعية وقولهم بأنه ما نظنه ضرورة إنما وليد تكرار الظواهر وتكوين العادات النفسية .

وابن حزم مثل الاشاعرة يري أن معجزة الأنبياء تتكون في أنهم قد يكسرون العادة كما حصل لإبراهيم عليه السلام الذي لم يحترق عند وضعه في النار . هناك أيضا الممتنع في العقل وهو المتناقض أو ما يخالف بديهة العقل ككون الشيء موجودا وغير موجود في آن واحد ومن نفس الجهة . يضيف ابن حزم صنفا رابعا من الامتناع وهو الممتنع المطلق [1] كامتناع التغير على الله تعالي .

ينظر ابن حزم بعد ذلك في القضايا الموجهة موجبة ومنفية ليحدد متي تكون كل منها صادقة ومتي تكون كاذبة [2] .

يري ابن حزم أن (أ) الواجبة الموجبة (بالمعني العام للإيجاب) صادقة دائما أما نفيها فكاذب أبدا . و (ب) الواجبة الموجبة (بالمعني الخاص للإيجاب) صادقة أبدا ونفيها كاذب أبدا . و (جـ) الممكنة

---

[1] في النص "المنطلق" (التقريب ، ص 88)لكني اعتقد أنها علي الأرجح خطأ مطبعي أن لم يكن خطأ من المحقق .

[2] التقريب ، ص 93-98 .

الموجبة (بالمعني العام) فكاذبة أبدا ونفيها صادق أبدا . و (د) الممكنة الموجبة (بالمعني الخاص) صادقة أبدا . أما (هـ) الممتنعة الموجبة (بالمعني العام) فكاذبة أبدا ونفيها صادق أبدا . و (و) الممتنعة الموجبة (بالمعني الخاص) كاذبة أبدا ونفيها صادق أبدا .

ينهي ابن حزم كلامه في القضايا بفصل يفرده لما يسميه "الملائمات" [1] وهي القضايا المختلفة الألفاظ المتفقة المعني . وهي علي ذلك فقد تثير الإشكال بالنسبة لغير المتعلم . الغريب أن مثاله الأول ينعكس عليه . فهو يقول بان القضية "كل ما ليس لحم خنزير حلالا " تساوي في المعني وان اختلفت في اللفظ القضية " بعض ما ليس لحم خنزير ليس حلال " .

يقول ابن حزم أن هناك اتفاق في المعني بين القضيتين اللتين تقرر أن "أن من الممكن أن يكون "و "أن من الممكن أن لا يكون ". هذا بالطبع يصدق في الممكن المحض كما يسميه . كذلك هناك اتفاق في المعني واختلاف في اللفظ بين "غير ممتنع أن يكون" و "غير ممتنع أن لا يكون" و "غير واجب أن لا يكون" .

هناك أيضا اتفاق في المعني بين "واجب أن لا يكون" و "ممتنع أن يكون " و "غير ممكن أن يكون" . وأيضا بين "غير ممتنع أن يكون " و "غير ممتنع أن لا يكون ".

يعطي ابن حزم قاعدتين تتعلقا باتفاق المعني بين الموجبات والمنفيات . فالقضية الموجبة تتفق في المعني مع نفس القضية إذا ما نفيناها مرتين باعتبار أن نفي النفي إثبات . والقاعدة الثانية أن القضية الموجبة تتفق في المعني مع نفي القضية إذا نفينا سلب الصفة التي أوجبتها الموجبة . مثال ذلك قولنا "الإنسان حي" التي تتفق في المعني مع "ليس الإنسان ليس حيا" . وهو يقرر أيضا أن نفي "ممكن أن يكون" هو "لا ممكن أن يكون "وليس نفيه "ممكن أن لا يكون " . لان الأخيرة كما ذكرنا متفقة في المعني مع الأولي . كذلك يقرر بان نقيض "واجب

---

[1] التقريب ، ص 101- 104 .

أن يكون" هو "لا واجب أن يكون" وضدها "واجب أن لا يكون" . أما نقيض "ممتنع أن يكون " فهو "لا ممتنع أن يكون " و ضدها "ممتنع أن لا يكون" .

الفصل الخامس

البرهـــــــــان

الفصل الخامس

البرهـــــــــــان

يضع ابن حزم تحت هذا العنوان موضوعات الاستدلال المباشر (كعكس القضايا) ثم الاستدلالات القياسية بأشكالها وضروبها والقضايا الشرطية بنوعيها المتصل والمنفصل ، ثم بعض الموضوعات المتعلقة بالاستدلالات الباطلة الداخلة في السفسطة والجدل ، وأخيرا ملاحظات حول العلوم ومقدماتها واليقين فيها .

لقد ادخل أرسطو موضوع الاستدلال المباشر في "كتاب العبارة".و"العبارة " إضافة إلى الشروح المتعلقة به هو المكان الذي عولج فيه الاستدلال المباشر تقليديا . إن ضم الاستدلال المباشر في باب واحد مع الاستدلالات القياسية أفضل ، ما دام كلاهما يتعلق بالاستدلال . ولا فرق في المنطق الحديث بين استدلال من مقدمة واحدة أو اثنين أو أكثر .

بالنسبة للشرطيات فإننا نعلم منذ تقدم المنطق في العصر الحديث إن الاستدلالات الصورية - أي كان عدد مقدماتها طبعا – يمكن التعبير عنها في شكل صيغة شرطية بحيث تكون مقدمة أو مقدمات الاستدلال مقدم الصيغة الشرطية ، ونتيجة الاستدلال تالي الشرطية . إن صحة أو فساد استدلال ما إنما يحسم بتحويل الاستدلال إلى صيغة شرطية (متصلة حسب التعبير التقليدي) وعمل جدول صدق للصيغة . إن الصيغة الشرطية التي تكون قيم الصدق لها كلها صادقة تعبر عن قانون منطقي أو تمثل استدلالا صحيحا . إذن وضع الشرطيات في باب الاستدلال المنطقي الصوري طبيعي من وجهة نظر المنطق الحديث . بخصوص السفسطة والجدل فهذه تتعلق بما يمكن أن يسمي المنطق غير الصوري informal ولا بأس إطلاقا أن تلحق بالاستدلالات الصورية

سواء من وجهة نظر تربوية أو حتى من اجل فهم أوضح للاستدلالات الصورية . إن الكلام في مقدمات العلوم ويقينها ومراتبها موضوع يدخل في "فلسفة" العلوم ومناهجها . وليس من مانع – بل من المحبب – أن يدرس هذا الموضوع مع المنطق الصوري لاعتماد الأول على الثاني . لقد عالج أرسطو موضوع البرهان في كتاب "التحليلات الثانية"[1] . وفصله عن الاستدلالات القياسية التي عالجها في كتاب "التحليلات الأولي ".[2] إن الاستدلال الصوري في رأي أرسطو (وهو مصيب في هذا) يهتم بصحة استنتاج النتيجة من المقدمات دون النظر في صدق أو يقين المقدمات . أما البرهان فهو عنده يعني ليس فقط بصحة استدلال النتيجة من المقدمة أو المقدمات ، بل وأيضا بيقين المقدمة أو المقدمات وصدقها والتي تعتمد النتيجة عليها . باختصار البرهان يعتمد علي نظرية الاستدلال الصورية ويحاول أن يزيد عليها بأمل الوصول إلى اليقين في المعرفة [3].

ابن حزم باحث عن اليقين في المعرفة وبوجه خاص اليقين في معرفة أمور الشرع المتعلقة بحياة الناس اليومية . إذ لو تجاذبت هذه الأمور ظنون مختلفة فبالامكان أن يسيّر ظن معين حياة الناس ويؤدي بها إلى التهلكة . إذن الاستدلال ونظريته غرضها في النهاية عملي وهو المعرفة اليقينية أو "البرهانية" . لذلك اختار ابن حزم عنوان "البرهان" للباب المتعلق بالاستدلال الصوري واليقين المعرفي . فكأنه يود أن يقول أن الاستدلال الذي لا يؤدي إلي اليقين ليس مما ينبغي دراسته . والعنوان في الحقيقة يشير بشكل غير مباشر إلى رفضه للقياس الفقهي القائم علي الظن . يتفادى ابن حزم استخدام كلمة "قياس" حتى عند معالجة الاستدلالات القياسية الارسطية (التي تختلف بالطبع عن القياس الفقهي). إذ قد يؤدي ذلك إلى سؤ فهم عند من لا يعرف الفرق بين

---

[1] يشير ابن حزم لهذا الكتاب باسم "افوذقطيقا" ، التقريب ، ص 105 . ومعناه "البرهان" ، وهو الاسم الذي اتخذه ابن سيناء مثلا ليعالج موضوعات "التحليلات الثانية " .

[2] يشير ابن حزم لهذا الكتاب باسم "انولوطيقا" ،"التقريب " ، ص 105 . ومعناه "التحليل ".

[3] انظر ، "التقريب" ، ص 105-106 .

القياسين . وأيضا فانه يؤكد ما سبق ذكرته وهو أن القياس المنطقي يهمنا أساسا باعتباره "آلة" ، كي نصل لليقين المعرفي الذي لا خلاف فيه . وليس ينبغي أن نهتم به إلا لهذا الغرض .[1]

الحقيقة إن كلمة "برهان" تستخدم في المنطق الحديث بل وفي عصور الفكر المختلفة للإشارة أيضا "للاستدلال الصحيح"إذ نقول الآن بأنّا "برهّنا"علي نظرية رياضية ما إذ بينا أنها مستنتجة استنتاجا صحيحا من مقدمات اخترناها دون اهتمام منّا بما إذا كانت هذه المقدمات يقينية أم لا . كذلك فهي تطلق أيضا علي الاستدلالات الصحيحة التي يعتقد أصحابها أن مقدماتها يقينية أو الاستدلالات التي يحاول أصحابها فيها الوصول إلى المستوي المطلوب في اليقين . هذا الاستخدام المزدوج لكلمة "برهان "يثير اللبس أحيانا لذلك يستحسن الفصل بينهما . إن اليقين أمر لسنا نستطيع البت فيه وليست لدينا الوسائل حتى الآن للبت فيه . لكنا لا نلوم ابن حزم علي محاولته للوصول لليقين ، فالبحث عن اليقين أمر راود المفكرين حتى برتراند رسل . كل ما نريده هنا أن ننبه للفرق بين معنيي كلمة "برهان" معناها الذي فيه نشير إلى استدلال صوري صحيح ، ثم ذاك الذي ندل به علي استدلال صحيح وصادق النتيجة بناء علي تيقننا من صدق المقدمات . وقد استخدم ابن حزم الكلمة ليشير للاثنين بحيث تتضمن إشارته هذه إلى أن الاستدلالات الصورية إنما تهمنا لغرض ابعد وهو الوصول إلى اليقين .

الاستدلال المباشر :

يعالج ابن حزم الاستدلال المباشر [2] وطريقته في بيان صحة الاستدلال تستند علي مفهوم "العكس" أو "الانعكاس". "والانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبرا عنه موصوفا ، وتجعل المخبر عنه خبرا

---

[1] انظر ما يقوله ، ص 116 "واعلم أن الكلام الذي نتأهب لإيراده دأبا وننبهك علي الاصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه من اى علم كان " . لاحظ استخدامه للفعل "نقيس" . وان كان هذا استخدام نادر عنده .

[2] التقريب ، ص 108-113 .

موصوفا به من غير أن يتغير المعني في ذلك أصلا ، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة ، وان كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية ، وان كانت صداقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة ، وان كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة"[1] . أن الجملتين الأخيرتين تعنيان انه لو جعلنا القضية التي نود عكسها مقدمة والقضية بعد العكس نتيجة فانه إذا صدقت الأولي تكون الثانية صادقة وإذا كذبت ستكون الثانية كاذبة .

يقول ابن حزم أن الكلية السالبة تنعكس سالبة كلية مثل "لا واحد من الناس حجر "تنعكس" "لا واحد من الحجارة ناس"[2]وكما يقول أيضا [3] انه إذا انعكست الكلية الى كلية فان هذا يعني ان الكلية يمكن أن تعكس إلي جزئية ، إذ الجزئية حسب منطق أرسطو ، متضمنة أو لازمة عن الكلية . فالقضية "لا واحد من الناس حجر" تنعكس أيضا إلى "بعض الحجارة ليس إنسانا".

أما الكلية الموجبة فهي تنعكس إلى جزئية موجبة مثل قولك "كل إنسان حي" فهذه تعكس "بعض الحي إنسان"[4] .

بالنسبة للجزئية الموجبة فهي تنعكس موجبة جزئية كقولك "بعض الناس نحويون" التي تنعكس "بعض النحويين ناس"[5] .

بالنسبة للقضايا الموجهة فوضعها في العكس كالآتي [6] : الواجب يعكس في حال إيجابه [7]، الذي نجده في القضايا الكلية والجزئية الموجبة ، وهكذا : "من الواجب أن يكون بعض الناس أنبياء" تعكس "من الواجب أن يكون بعض الأنبياء أناس ".

---

[1] التقريب ، ص 108 . هذا يعني تكافؤ القضية المعكوسة والمنعكسة
[2] التقريب ، ص 109 .
[3] التقريب ، ص 109 .
[4] التقريب ، ص 109 -110 .
[5] التقريب ، ص 110 .
[6] التقريب ، ص 110-112 .
[7] التقريب ، ص 110.

في الامكان كقولنا "من الممكن أن يكون الإنسان طبيبا"(حيث المحمول اخص من الموضوع) فيعكس في الكليات الموجبة . كقولك "من الممكن أن يكون كل إنسان طبيب" تعكس "من الممكن أن يكون بعض الأطباء أناسي". في الجزئيات الموجبة تعكس الممكنة سواء كان المحمول اخص أو اعم من الموضوع . كقولنا "من الممكن أن يكون بعض الناس أطباء"تعكس "من الممكن أن يكون بعض الأطباء أناسى "ثم "من الممكن أن يكون بعض الناس سودا "تعكس "من الممكن أن يكون بعض السود أناس"[1] .

في النفي الكلي تعكس الممكنة (سواء كان المحمول اخص أو اعم من الموضوع) هكذا : "من الممكن أن لا يكون واحد من الناس اسودا أو طبيبا"وتعكس "من الممكن أن لا يكون واحد من السودان أو الأطباء إنسانا ". بالنسبة للنفي الجزئي فينعكس في حالة كون المحمول اعم من الموضوع هكذا : "من الممكن أن لا يكون بعض الناس اسود "تعكس "من الممكن أن لا يكون بعض السودان إنسانا "[2].

أخيرا في حال القضية الممتنعة [3] فتعكس في الكلية الموجبة هكذا : "من الممتنع أن يكون كل واحد من الناس حجر" تصبح "من الممتنع أن يكون كل حجر إنسان" . في الموجبة الجزئية تنعكس هكذا : "من الممتنع أن يكون بعض الإنسان حجر" تصبح "من الممتنع أن يكون بعض الحجر إنسان".

بخصوص النفي في الممتنع ففي السالبة الكلية ينعكس سالبة جزئية " :"من الممتنع أن لا يكون واحد من الإنسان حي " تعكس "من الممتنع أن لا يكون بعض الحي إنسان" . في حال السالبة الجزئية ستنعكس هكذا "من الممتنع أن لا يكون بعض الحي إنسان" تعكس "من الممتنع أن لا يكون بعض الإنسان حيا " .

---

[1] التقريب ، ص 111-112 .
[2] التقريب ، ص 112 .
[3] التقريب ، ص 112 .

الاستدلال القياسي :

يعطي ابن حزم في البداية المفردات الأولية التي اخذ بها في نظرية الاستدلال القياسي [1] القضية إذا أخذت منفردة تسمي "مقدمة" كقولنا "كل إنسان حي" . إذا اجتمعت معها مقدمة أخري أو قضية أخري تشترك معها في "حد مشترك" كقولنا "كل حي جوهر" يتكون من اجتماعهما "قرينة"[2] ، فإذا أدت القرينة إلى قضية لازمة عنها ضرورة تسمي هذه الأخيرة "نتيجة" وتسمي المقدمتان مع النتيجة "جامعة" التي تقابل عند ابن حزم الكلمة اليونانية "السلجسموس" . فمن المقدمتين السابقتين تنتج نتيجة هي كل إنسان جوهر .

يحدد ابن حزم "صور القرائن التي يكون منها البرهان " أو أشكال البرهان [3] بأنها ثلاثة فقط"ولا سبيل في مرتبة العقل إلي قسمة رابعة بوجه من الوجوه " [4]. هذه نقطة هامة . إذ من المعروف للمتصفح في كتب المنطق التقليدي أن أشكال القياس أربعة . لكن من المعروف أيضا أن "كتاب التحليلات الأولي" لأرسطو لا يذكر سوي أشكال ثلاثة . لقد عرف الغربيين عن طريق ابن رشد الشكل الرابع الذي نسبه المفكر المسلم لجاليونوس[5] واضح من عبارة ابن حزم معرفته للشكل الرابع إذ هو ينكره . السؤال في الحقيقة هو :ما دلالة هذا الإنكار ؟ للأسف لا نستطيع الإجابة علي هذا السؤال لان ابن حزم لا يزيد على ما ذكرت من نص كلامه سابقا .لكنه سؤال هام لأنه يتعلق بنوع التقاليد في دراسة المنطق التي انتقلت للغرب الإسلامي وأيها كان

---

(1) التقريب ، ص 106 ، 108 ، 113 ، 114 .

(2) بالطبع هذا يفسر تسمية بعض المناطقة المسلمين للاقيسة التي تشترك في حد أوسط بالقياس الاقتراني سواء كانت المقدمات حملية أم شرطية ، اى هناك حملي اقتراني ، وشرطي اقتراني ، انظر مثلا " ابن سيناء ، الشفاء ، القياس ، تحقيق سعيد زايد ، القاهرة ، 1964 ، ص 106 .

(3) التقريب ، ص 113 .

(4) التقريب ، ص 113 .

(5) انظر حول هذا الموضوع : Nabil Shehaby , "A Review of N. Rescher , Galen & the Syllogism " in Philosophical Books ,8 ,Leicester , 1967 .

له النفوذ الأولي وكيفية استقاء ابن رشد لمعلوماته ، ثم موقف ابن حزم من هذه التقاليد المنطقية ، وما يمثله رفضه للشكل الرابع بالشكل الذي رفضه به تاريخيا .

كي يشرح ابن حزم الأشكال الثلاثة وضروبها (أو "أسمائها" كما يقول هو) يشرح اعتمادنا في تحديد الأشكال على وضع الحد المشترك بين المقدمتين . إذ نستطيع أن نحدد من كون المحمول في المقدمة الأولي ، والموضوع في الثانية ، أن هذا شكل يختلف عن الذي فيه الحد المشترك محمولا في المقدمتين والذي فيه الحد المشترك موضوعا في الاثنين . أول الأشكال التي ذكرنا هو الشكل الأول والثاني والثالث يتبعان هذا الترتيب . وقد جعل الشكل الأول شكلا أولا "لان الشكلين الأخريين يرجعان عند الحقيقة إليه "[1]. إذا أضفنا لهذا أن المناطقة المسلمين اعتادوا وضع المقدمة الصغرى قبل الكبرى [2] فان بالامكان من النظر في الحد المشترك ووضعه كمحمول أو موضوع في أي استدلال قياسي يكون أمامنا أن نحدد إلي اى شكل من الثلاثة ينتمي [3]. قبل الإشارة لهذه الأشكال ، لابد أن نعطي قواعد الإنتاج للأشكال القياسية التي يوردها ابن حزم في كتابه [4] .

أولا : المقدمتين الجزئيتين السالبتين لا تنتجان .

---

[1] التقريب ، ص114 .

[2] يقول ابن حزم "إن بعض الأوائل وصفوا أن المقدمة الكبرى يقع فيها لفظة اعم من اللفظتين الأخريين ... وهذا أمر غير صحيح على الإطلاق" (التقريب ، ص 116) قارن ما يقوله ، ص 113 . فيما يتعلق بالحد الأكبر والأصغر فتحديدهما يكون بالنظر في النتيجة . إذ أن الأصغر موضوعها . والأكبر محمولها . لكن ابن حزم لا يشير لهذه القاعدة .

[3] يجب أن نأخذ في اعتبارنا أن أرسطو يصوغ القضية الحملية في اقيسته كما جاءت في" التحليلات الأولي "، بقوله "ب يحمل علي كل أ " بدل القول "كل أ هو ب" . ينبه ابن حزم (التقريب ص 113) إلي انه لا فرق في المعني بين قولك "الحياة في كل إنسان"و "كل إنسان حي" وهذا صحيح . لكن الأسهل أن نضع الموضوع أولا والمحمول ثانيا ما دمنا نحدد الإشكال بالرجوع إليهم ، وحتى لا يحصل ارتباك من جراء تغيير المواضع بالشكل المذكور .

[4] التقريب ، ص 113 -114 .

ثانيا : تتبع النتيجة أخس أو اقل المقدمتين (اى السلب والجزئية). فإذا كانت أحداهما سالبة كانت النتيجة سالبة ، وإذا كانت جزئية خرجت نتيجة جزئية .

ثالثا : المقدمتين الكليتين تنتجان نتيجة كلية أو جزئية ، فالجزيء منطوي تحت الكلي .

يشير ابن حزم في هذا الصياغ للمهملة والمخصوصة .[1] لقد نبه ابن حزم من قبل أن المخصوصة لا تكمم ، وبالتالي لا تدخل في نظرية الاستدلال القياسي لكنه هنا يعود ويقول أن "حكم المخصوص حكم الجزئي"[2] يري ابن حزم انه لو كانت احدي المقدمتين مهملة والأخرى مسورة ، فالنتيجة مهملة ، وان كانت احدي المقدمتين مخصوصة كانت النتيجة مخصوصة . وإذا كانت احدي المقدمتين جزئية أو مخصوصة والأخرى سالبة فالنتيجة جزئية سالبة أو مخصوصة سالبة . كقولك :

لا واحد من الناس حجر .

وزيد من الناس .

فزيد لا حجر .

في حال المقدمات الموجهة [2] ، فانه إذا كانت احدي المقدمتين ضرورية (واجبة) والثانية ممكنة فالنتيجة ممكنة . أما أن كانتا ضروريتين (واجبتين) فالنتيجة ضرورية ، وان كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة .

يعدد ابن حزم كما قلنا أشكالا ثلاثة معطيا ضروبا أربعة للأول، وأربعة للثاني ، وستة للثالث .[3] والحد المشترك في الأول – كما قلنا –

---

[5] التقريب ، ص 113-114 .

[1] التقريب ، ص 115

[2] التقريب ، ص 114 .

[3] التقريب ، ص 117-123 .

محمول في الصغرى (المقدمة الأولي) وموضوع في الكبرى وضروبه هي : [4]

الضرب الأول : كل أ ب
و كل ب جـ
النتيجة كل أ جـ

الضرب الثاني : كل أ ب
ولا واحد من ب جـ
النتيجة لا واحد من أ جـ

الضرب الثالث : بعض أ ب
وكل ب جـ
النتيجة بعض أ جـ

الضرب الرابع : بعض أ ب
ولا واحد من ب جـ
النتيجة بعض أ ليس جـ

في الشكل الثاني يكون الحد المشترك محمولا في المقدمتين وضروبه هي : الضرب الأول: كل أ ب
ولا واحد من جـ ب
النتيجة لا واحد من أ جـ

الضرب الثاني : لا واحد من أ ب
وكل جـ ب
النتيجة لا واحد من أ جـ

الضرب الثالث : بعض أ ب

---

[4] سنستخدم في تحديد الضروب الحروف بدل الألفاظ فهي أوضح في بيان بنية الشكل والضرب علي أن من الضروري التنبيه إلى أن ابن حزم استخدم إلي جانب الأمثلة العادية أمثلة "كلامية وشرعية لكل ضرب من الضروب التي عددها للرد على من يظن أن حدود المنطق منافية للشريعة "، التقريب ، ص 116 .

ولا واحد من جـ ب
النتيجة بعض أ ليس جـ
الضرب الرابع : بعض أ ليس ب
وكل جـ ب
النتيجة بعض أ ليس ب
الشكل الثالث هو الذي يكون الحد المشترك فيه موضوعا في المقدمتين وضروبه هي :
الضرب الأول : كل ب أ
وكل ب جـ
النتيجة بعض أ جـ
الضرب الثاني : كل ب أ
ولا واحد من ب جـ
النتيجة بعض ا ليس جـ
الضرب الثالث : بعض ب أ
وكل ب جـ
النتيجة بعض أ جـ
الضرب الرابع : كل ب أ
وبعض ب جـ
النتيجة بعض أ جـ .
الضرب الخامس : كل ب أ
وبعض ب ليس أ
النتيجة بعض أ ليس جـ
الضرب السادس : بعض ب أ
ولا واحد من ب جـ
النتيجة بعض أ ليس جـ
يبرهن ابن حزم علي الضرب الأول من الشكل الثاني برده إلى الضرب الثاني من الشكل الأول :

(ا) الضرب الأول من الشكل الثاني	(2) الضرب الثاني من الشكل الأول
كل إنسان حي ولا واحد من الحجارة حي النتيجة لا واحد من الناس حجر	كل إنسان حي ولا واحد من الحي حجر النتيجة ولا واحد من الإنسان حجر

يتم الرد بعكس المقدمة الثانية في (1) فينتج (2) .
أما رد الضرب الثاني من الشكل الثاني فيتم بالرد إلي الضرب الثاني من الشكل الأول .

(ا) الضرب الثاني من الشكل الثاني	(2) الضرب الثاني من الشكل الأول
لا واحد من الحجارة حي وكل إنسان حي النتيجة لا واحد من الحجارة إنسان	كل إنسان حي ولا واحد من الحي حجر النتيجة لا واحد من الإنسان حجر

يتم الرد بتغير موقع المقدمتين في (1)ثم عكس المقدمة السالبة وكذلك النتيجة التي هي سالبة أيضا في (1)فينتج (2) .

يرد الضرب الثالث من الشكل الثاني إلى الضرب الرابع من الأول :

(1) الضرب الثالث من الشكل الثاني	(2) الضرب الرابع من الشكل الأول
بعض الناس حي ولا واحد من الحجارة حي النتيجة بعض الناس ليس بحجر	بعض الناس حي ولا واحد من الأحياء حجر النتيجة بعض الناس ليس حجرا

يتم الرد بعكس المقدمة السالبة (الثانية)في (1)

يبرهن علي الضرب الرابع من الشكل الثاني ببرهان الرد إلى المحال .

الضرب الرابع من الشكل الثاني

بعض الحجارة ليس حيا

وكل إنسان حي

النتيجة بعض الحجارة ليس إنسانا .

إذا انكرت النتيجة فسيكون نقيضها حقا وهو "كل الحجارة إنسان" إذا أضفنا لها المقدمة الثانية "كل إنسان حي" نتج "كل حجر حي" وقد قلنا في المقدمة الأولي "بعض الحجارة ليس حيا". هذا تناقض .

يبرهن علي الضرب الأول من الشكل الثالث برده إلى الضرب الثالث من الشكل الأول .

(1) الضرب الأول من الشكل الثالث	(2) الضرب الثالث من الشكل الأول
كل إنسان حي وكل إنسان جوهر النتيجة بعض الأحياء جوهر	بعض الحي إنسان وكل إنسان جوهر النتيجة بعض الأحياء جوهر

يتم الرد بعكس المقدمة الأولي في (1) .

أما الضرب الثاني من الشكل الثالث فيبرهن عليه برده إلى الضرب الرابع من الشكل الأول .

(2) الضرب الرابع من الشكل الأول	(ا) الضرب الثاني من الشكل الثالث
بعض الحي إنسان ولا واحد من الإنسان حجر النتيجة بعض الأحياء ليس حجرا	كل إنسان حي ولا واحد من الإنسان حجر النتيجة بعض الأحياء ليس حجرا

يتم الرد بعكس المقدمة الأولي في (1).

أما الضرب الثالث من الشكل الثالث فيرد إلى الضرب الثالث من الشكل الأول .

(2) الضرب الثالث من الشكل الأول	(ا) الضرب الرابع من الشكل الثالث
بعض الجوهر إنسان وكل إنسان حي النتيجة بعض الجوهر حي	كل إنسان حي وبعض الإنسان جوهر النتيجة بعض الحي جوهر

يتم الرد بتغيير موضع المقدمة الثانية في (1)ثم عكسها . بعد ذلك نعكس نتيجة (1).

يبرهن علي الضرب الخامس من الشكل الثالث ببرهان الرد إلى المحال .

الضرب الخامس من الشكل الثالث .

كل إنسان حي

بعض الإنسان ليس حجرا

النتيجة بعض الحي ليس حجرا

أن كانت النتيجة باطلة فنقيضها حق وهو "كل حي حجر" لكن المقدمة الثانية تقول أن "بعض الإنسان ليس حجرا" . هذا تناقض .

يبرهن علي الضرب السادس من الشكل الثالث برده إلى الضرب الرابع من الشكل الأول .

(2) الضرب الرابع من الشكل الأول	(1) الضرب السادس من الشكل الثالث
بعض الإنسان حي ولا واحد من الأحياء حجر النتيجة بعض الإنسان ليس حجرا	بعض الحي إنسان ولا واحد من الأحياء حجر النتيجة بعض الإنسان ليس حجرا

يتم الرد بعكس المقدمة الأولي في (1)فينتج (2) .

يزيد ابن حزم بعد ذلك ضروبا ثمانية وذلك بتطبيق بعض القواعد التي سبق ذكرها :

1_ إذا نتج عن قرينة (مقدمتين) نتيجة كلية موجبة فستنتج نفس القرينة عكس النتيجة السابقة وتكون جزئية موجبة .

2_ إذا نتج عن قرينة نتيجة جزئية موجبة فستنتج نفس القرينة عكس النتيجة السابقة وتكون كلية سالبة .

بهذا سيكون لدينا ثلاث اضرب جديدة في الشكل الأول وهى :

الضرب الخامس : كل أ ب

وكل ب جـ

النتيجة بعض جـ أ

الضرب السادس : كل ا ب

ولا واحد من ب جـ

ولا واحد من جـ أ

الضرب السابع: بعض أ جـ

وكل ب جـ

النتيجة بعض جـ أ

ثم ضربان جديدان في الشكل الثاني وهما :

الضرب الخامس : كل أ ب

ولا واحد من جـ ب

النتيجة لا واحد من جـ أ

الضرب السادس : لا واحد من أ ب

وكل جـ أ

النتيجة لا واحد من جـ أ

ثم ثلاثة ضروب في الشكل الثالث وهي :

الضرب السابع : كل ب أ

وكل ب جـ

النتيجة بعض جـ أ

الضرب الثامن : بعض ب أ

وكل ب جـ

النتيجة بعض جـ أ

الضرب التاسع : كل ب أ

وبعض ب جـ

النتيجة بعض جـ أ

وبهذا يكون ابن حزم قد اعترف باثنين وعشرين ضربا صحيحا .

القضايا والاستدلالات الشرطية :

يقسم ابن حزم القضية الشرطية إلى نوعين معلقة ومقسمة . سنبدأ بالأولي "المعلقة" (وهي التي تسمي المتصلة) تأخذ الشكل "إذا كان .... فان .... " يسمي الجزء الأول منها الذي يلي "إذا كان "مباشرة "المقدم " ، والجزء الثاني الذي يلي "فان "يسمي "التالي"[1] يلاحظ أن المقدم يعبر عن شرط ومن هنا أتي اسم القضية ، وان التالي معلق بهذا الشرط ولذلك فابن حزم في محاولة نحت كلمات منطقية جديدة اختار لها هذا الاسم : "معلقة"[2]. علي أن ابن حزم أيضا ينظر للشرطية باعتبارها تعبر عن علاقة علّية أو سببية ، بحيث يكون المقدم سببا والتالي مسببا كقولك: "إذا طلعت الشمس فان النهار موجود" . لا يري ابن حزم أن من الضروري أن نستخدم فقط الحرف "إذا" لنعبر عن

---

[1] التقريب ، ص 125 .

[2] يميز ابن حزم المعلقة عن الحملية مسميا الأخيرة "قاطعة"، لان فيها جزما بان المحمول منسوب للموضوع سواء صدقت تلك النسبة أم كذبت . انظر التقريب ، ص 82 و 126 .

الشرط فهناك حروف أخري تعبر عنه مثلما يعبر عنه اللفظ السابق وهذه هي : أن ، وإذا ما ، ومتي ما ، ومهما ، وكلما[1] علي انه كان من الواجب أن يذكر أن الأخيرة (كلما) تسور الشرط تسويرا كليا مما يجعلها مختلفة عن الأخريات . كذلك لا يري ابن حزم ضرورة التزامنا بوضع المقدم أولا والتالي بعده . فقد نقول في المثال السابق : "النهار موجود إذا طلعت الشمس"[2] . يضيف ابن حزم إلى هذه الملاحظات ، ملاحظات أخري هامة ومتعلقة بهذا النوع من القضايا . احدها احتمال كون احد الأجزاء في الشرطية المعلقة (المقدم أو التالي)أو الجزئين منفيين . كقولنا في الحالة الأولي : "إذا طلعت الشمس لم يكن ليل" . و "إذا لم تطلع الشمس كان ليل" ، وفي الحالة الثانية "إذا لم تغرب الشمس لم يأت ليل "[3] . والملاحظة الثانية هو احتمال أن يكون المقدم مكونا من عدة قضايا لا قضية واحدة . مثال ذلك قولنا : "أن كان العالم محدثا وكان المحدث يقتضي محدثا فالعالم محدث"[4]. وهذا يتمشى مع ما نجده في المنطق الحديث وان كان المنطق الحديث يميز بين روابط أساسية وروابط فرعية . ففي المثال السابق سيكون الشرط رابطا أساسيا . ورابط العطف في المقدم رابطا فرعيا . إذا رمّزنا القضية السابقة فستكون :

(ق ٨ ل) ←————

---

(1) التقريب ، ص 126 . انظر أيضا ص 82 .
(2) التقريب ، ص 126 .
(3) التقريب ، ص ، 126 .
(4) التقريب ن ص 127 .

كذلك يري ابن حزم [1] انه في القضية السابقة قد يكون المقدم (وهو قضية مركبة) موجبا والتالي منفيا وبالرموز :

(ق ٨ ل) ←——— ↖———

ولا مانع بالطبع من حالة كهذه . للأسف لا يزيدنا ابن حزم في هذا الموضوع بيانا ، لكنه علي الأقل يعترف بالقضايا الشرطية المركبة ويعطي أمثلة عليها .

ينتقل ابن حزم بعد هذا ليشرح الاستدلالات المبنية علي هذا النوع من القضايا الشرطية [2]، وكلامه هنا غامض أحيانا ملتبس أخري . رغم هذا فقد أعطي استدلالات صحيحة في هذا الباب وبين فساد بعضها الآخر .

في الاستدلال الأول [3] سنقرر[4] مقدم الشرطية ونستنتج تاليها :

إذا طلعت الشمس فان النهار موجود

لكن طلعت الشمس

إذن النهار موجود

هذا استدلال صحيح وشكله بالرموز :

ق ←———— ل

ق

———————

ل

في نفس هذا الاستدلال قد يكون المقدم والتالي سالبان لكن بالطبع لن يغير هذا من صحة الاستدلال :

إذا لم تطلع الشمس فانه لن يكون نهار

لكن لم تطلع الشمس

---

[1] التقريب ، ص 128 .

[2] التقريب ، ص 125-129 .

[3] التقريب ، ص 125 .

[4] يستخدم ابن حزم التعبير "نستثني" وهو تعبير ردئ بلا شك ، لكنه شائع في المنطق الإسلامي حتى أن الاستدلالات الشرطية مثل التي سأذكرها يطلق عليها اسم "القياس الشرطي الاستثنائي" .

إذن لن يكون نهار[1].

في الاستدلال الثاني [2] نقرر نفي التالي فنستنتج نفي المقدم :

إذا طلعت الشمس فان النهار موجود .

لكن النهار غير موجود

إذن لم تطلع الشمس

وبالرموز :

ق ← ل

ل

ق

هذا الاستدلال صحيح مثل السابق وابن حزم نفسه يلخصهما قائلا "فالوجه أن تصحح أما الأول (يقصد الجزء الأول وهو المقدم) فينتج لك صحة التالي وأما أن تصحح نفي التالي فيصح لك نفي الأول "[3] . وهو يردف ذلك بقوله : "وأما أن صححت التالي أو صححت نفي الأول فانه لا يصح لك بتصحيح التالي تصحيح الأول ولا يصح لك بتصحيح نفي الأول نفي التالي ".

هذا أيضا صحيح . علي أن ابن حزم يعطي حالات شاذة ليبين أن هناك شذوذا عن القاعدة في بعض الحالات وكلامه مختلط وغير سليم .[4]

يعالج ابن حزم القسم الثاني من الشرطيات وهو الشرطي المنقسم [5] أو المنفصل كما يسميه المناطقة المسلمين . وهيكل هذا النوع هو "أما ....أو ...." يقول ابن حزم أن الحروف المستخدمة للعبارة عن هذا النوع قد تختلف لكنها جميعا تؤدي نفس المعني . والحروف التي يعطيها هي "لا يخلو من" أو "هذا ينقسم إلي كذا وكذا " أو "لا سبيل إلي

---

[1] التقريب ، ص 137 .
[2] التقريب ، ص 125 .
[3] التقريب ، ص 128 .
[4] التقريب ، 127-128 .
[5] التقريب ، ص 129-132 .

غير كذا وكذا " أو "قسم منه كذا وكذا " . هذه الحروف تشير إلى نوع معين من هذه القضايا التي تستوعب كل الإمكانيات ولا يكون منها صادقا سوي واحد فقط . اى بلغة المنطق الحديث هي التي تصدق إذ صدق احد مكوناتها فقط وتكذب إذا كذبوا جميعا أو صدقوا جميعا .

يشير ابن حزم أيضا إلى المنفصلة المركبة اى المكونة من عدة مكونات ، كقولنا "أما أن يكون الشيء واجب وأما مباح متساوي وأما مباح مستحب ، وأما مباح مكروه وأما حرام "[1] .لكن ابن حزم للأسف لا يميز بين الروابط الرئيسية والفرعية في هذه الحالة كما لم يميز من قبل في حال الشرطية المتصلة .

يعرف الشرطي المنقسم[2] بأنه الذي تستوعب أجزاؤه كل الأقسام بحيث تكون هذه الأقسام متباينة متغايرة . كما سنوضح بعد . كان عليه أن يضيف وجوب صدق احد هذه المكونات فقط إذ هذا هو النوع الوحيد الذي يعترف به .

بالنسبة للاستدلالات المركبة منه فالاستدلال الأول [3] وهو كالآتي :

أما العالم أزلي أو العالم محدث

لكن العالم أزلي

إذن العالم ليس محدثا .

وبالرموز :

ق ٧ ل

ق

ل

في الاستدلال الثاني [4] سننفي احد الأجزاء أو المكونات فينتج الآخر كقولنا :

أما العالم أزلي أو العالم محدث

---

[1] التقريب ، ص 129 .

[2] التقريب ، ص 129 .

[3] النقيب ، ص 130 .

[4] التقريب ، ص 130 .

لكن العالم ليس أزليا
إذن العالم محدث
وبالرموز :
ق ٧ ل
ق
ل
إذا كانت مكونات المنفصلة ثلاثة أو أكثر فهو يعطينا استدلالين صحيحين منهما الاستدلال الأول :[1]
أما أن يكون هذا العدد مساوي أو أكثر أو اقل من عدد آخر .
لكنه عدد مساوي للعدد الآخر .
إذن فليس العدد أكثر وليس اقل من العدد الآخر .
في الاستدلال الثاني[2] : ننفي جميع الأجزاء سوي واحد .هذا الجزء المتبقي هو الذي سنقرره كنتيجة نهائية :
أما أن يكون هذا العدد مساو أو أكثر أو اقل من عدد معين آخر .
لكن هذا العدد غير مساو وليس أكثر من العدد الآخر .
إذن هذا العدد اقل من العدد الآخر .

العلاقات :

يعطي ابن حزم [3] أمثلة لنوع آخر من الاستدلالات تتعلق بالعلاقات وهو موضوع هام ومتعلق أصلا بالرياضيات كما هو واضح حتى من بعض أمثلة ابن حزم نفسها . لكن ابن حزم لا يتكلم بالتفصيل فيها ويحاول فهمها من خلال نظرية القياس الارسطية .
احد هذه الاستدلالات هو : النرجس اشد صفرة من التفاح .
والتفاح اشد صفرة من الاترج

---

[1] التقريب ، ص 130 .
[2] التقريب ، ص 130 .
[3] التقريب ، ص 132-134.

النتيجة النرجس اشد صفرة من الاترج .
كأنه أدرك هنا أن علاقة "اشد من " هي كعلاقة "الحمل" علاقة متعدية كما يقال بلغة المنطق الحديث . وهو يري أن علاقة "يشبه" هي أيضا علاقة متعدية كقولك :
بياض زيد يشبه بياض عمرو
وبياض عمرو يشبه بياض خالد
النتيجة بياض زيد يشبه بياض خالد .

استدلالات مكونة من أكثر من مقدمتين :

يعطي ابن حزم أيضا استدلالات تزيد فيها المقدمات عن اثنين [1] مثال ذلك :
بعض الموجودات شيء لم يزل
ولا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض
والذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض
النتيجة : فهو الخالق عز وجل

للأسف لا يوضح ابن حزم صورة الاستدلال وبرهانه ويكتفي بالأمثلة ، مما يضعف كلامه في كتاب موضوعه المنطق وهو المتعلق بالاستدلالات وبراهينها.

يشير ابن حزم [2] أيضا إلى نوع من الاستدلال القياسي يعتمد على مفهوم الحد الأوسط الذي يتكرر في عدة مقدمات وهو :
إذا أفرط الأكل وجبت التخمة
وإذا وجبت التخمة ضعفت المعدة
وإذا ضعفت المعدة وجب سؤ الهضم
وإذا وجب سؤ الهضم وجب المرض
النتيجة : إفراط الأكل يوجب المرض .

---

[1] التقريب ، ص 134-135 .
[2] التقريب ، ص 136-137 .

بالرموز :

((((ق ← ل) ∧ (ل ← م)) ∧ (م ← ن)) ∧ (ن ← هـ)) ← (ق ← هـ))

ص ك ك ك ك ص ك ك ك ص ك ك ك ص ص ك ك

هذا الاستدلال صحيح كما هو موضح .

يعطي ابن حزم [1] استدلال آخر معروف في المنطق التقليدي ويتكون من سلسلة من الاقيسة تكون نتيجة القياس الأول فيها مقدمة أولي في قياس جديد وهكذا يسمى بالإنجليزية sorties :

كل معدود فذو طرفين .

وكل ذي طرفين فمنتاه

نتيجة كل معدود فمتناه

نضع هذه النتيجة مقدمة أولي في قياس جديد

كل معدود فمتناه

كل متناه فذو أجزاء

نتيجة كل معدود فذو أجزاء

نضع هذه النتيجة الجديدة مقدمة أولي في قياس ثالث

كل معدود فذو أجزاء

وكل ذي أجزاء مؤلف

نتيجة كل معدود مؤلف

ثم نأخذ النتيجة كما في السابق مقدمة أولي في قياس رابع :

كل معدود مؤلف

وكل مؤلف مقارن للتأليف.

النتيجة كل معدود مقارن للتأليف

ثم نعمل قياسا خامسا كما في السابق

كل معدود مقارن للتأليف

وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف

---

[1] التقريب ، ص 139 .

النتيجة كل معدود لم يسبق التأليف ... وهكذا .

المنهج العلمي البرهاني :

تكلمنا فيما سبق عن قوانين الاستدلال المنطقي وقد وضحنا أن الاستدلالات المنطقية الصحيحة بجميع أنواعها المذكورة سالفا تتأدي بنا إلى نتائج صادقة بالضرورة لو كنا علي يقين من صدق المقدمات . لكن المنطقي الذي ينظر فقط في صور الاستدلالات وتمييز صحيحها من فاسدها لا ينظر فيما إذا كانت المقدمات صادقة فعلا ويقينا . كل ما يهمه إبراز لزوم النتيجة عن المقدمة أو المقدمات لزوما ضروريا بحيث لو صدقت المقدمة أو المقدمات تكون النتيجة صادقة .

يهتم الباحثون في المنهج (وبالذات المنهج العلمي) منذ أرسطو بمحاولة التأكد (أن أمكن ذلك) من أن النتائج ليست فقط لازمة عن المقدمات بل التأكد من كونها صادقة . كيف ينظر ابن حزم لهذه المشكلة ؟ يبدأ مفكرنا في تحليل المنهج البرهاني بالنظر في أنواع القضايا العلمية التي لا يمكن للعاقل (حسب تعبيره) أن يداخله شك في صدقها . أو قل القضايا اليقينية الضرورية التي لا خلاف حولها .

احد أنواع هذه القضايا تلك التي تعرف بالفطرة أو "بأول العقل"[1] ، هذا النوع يمثل الأساس للعقل وبدونه او بنقضه يكون وكأنه فقد العقل والتمييز [2] مثال هذه القضايا "الكل اكبر من الجزء" و "أن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال "و "أن كل شيء صدق في نفيه فإثباته كذب وان كذب في نفيه فإثباته حق"(اى القضية أما صادقة أو كاذبة) و "أن الحق لا يكون في الشيء وضده " (قانون عدم التناقض)[3] .

النوع الثاني من القضايا اليقينية الضرورية هو تلك التي عرفت بحس مباشر بتوسط العقل ، اى الاحساسات التي صححها العقل [1] مثل

---

[1] التقريب ، ص 156 .
[2] التقريب ، ص 156 .
[3] التقريب ، ص 156 .
[1] التقريب ، ص 156 .

" أن النار حارة " و "طعم الثمر حلو" و "القار اسود" و "الحرير ليّن" يقول ابن حزم أننا لا ندري كيف وقعت لنا صحة هذه المعرفة [2] .
وأيضا فهي معرفة مباشرة بمعني انه ليس هناك فترة زمنية بين وقت حصولها ووقت معرفتنا بصحتها[3] ، اى عند حصولها يحصل اليقين بها . هذا النوع من القضايا أيضا أساس للعقل والفكر وبإنكاره يكون الإنسان وكأن "بعقله آفة شديدة "[4] .

يدخل ابن حزم ضمن هذا النوع الثاني قضايا ليست من نفس النوع وان كان يعتبرها ضرورية مثلها وهي القضايا الحسية (أي التي تصف أشياء يمكن معرفتها بالحس) التي لم نخبرها بأنفسنا ولكنا تيقنا من ضرورتها بتصحيح "النقل " اى بمعرفتنا صحة ما قاله الغير الذين خبروها . مثل "أن الفيل موجود ولم نره" و "انه قد كان موسي وعيسي ومحمد عليهم السلام" (اى القضايا التاريخية التي تيقنا منها رغم عدم اختبارنا لها حسيّا) و "أن في رأس الإنسان دماغا وفي بطنه مصرانا وفي جوفه قلبا وفي عروقه دما وإنما يرجع في ذلك إلى قول المشرحين"[5].

النوع الثالث من القضايا الضرورية هي تلك التي استنتجت بالضرورة من النوعين الأولين باستخدام الاستدلالات التي سبق شرحها [6].

واضح من هذا أن كل ما يقبله من قضايا علمية ينحصر في ميادين النظر العقلي . لكن ما هو نوع القضايا التي نجدها في العلوم الشرعية ؟ في سطور تالية يعود ابن حزم مشيرا إلى النوعين الأولين من القضايا ويضيف إليها ثالثا وهي القضايا المنصوصة في القرآن

---

[2] التقريب ، ص 156 .
[3] التقريب ، ص 156 .
[4] التقريب ، ص 156 .
[5] التقريب ، ص 157
[6] التقريب ، ص 157 . بالطبع قد نحس شيء ينبض فينا وقد نحس بأشياء في بطننا ولكن قد لا تكون لدينا معرفة حسية مباشرة بان ما ينبض هو العضلة التي يصفها الأطباء بأنها قلب ، أو أن ما نحسه في بطننا هو ما يصفه الأطباء بأنه أمعاء . هذا علي افتراض أننا لم نر جثة مشرحة .

والحديث[1] . هذه كلها هي المقدمات الأولي ومنها يتم استنتاج غيرها. فالعلوم الشرعية إذن تبدأ من نصوص القرآن والحديث وتستعين بقوانين الاستدلال المنطقية للوصول بها إلى نتائج يقينية برهانية .

هناك بعض الملاحظات بخصوص موضوع قضايا العقل والحس تدخل في الحقيقة باب الابستمولوجيا وسيكولوجية المعرفة أكثر من دخولها في المنطق . لكن حيث أن موضوعنا الآن المنهج العلمي كان لابد من الإشارة إليها خصوصا أنها – كما سيري القارئ – لا تخلو من دلالة تاريخية .

يؤكد ابن حزم في هذا السياق وجود خمس قوي للنفس تتعلق بالمعرفة وهي الحس والعقل والظن والتخيل والفكر [2] . والعقل في رأيه هو الوحيد بين هذه الذي يمكن الوثوق به في المعرفة فهو "صادق أبدا"[3] وهو أيضا الذي يصحح الإحساس[4]. أما الظن فهو اضعف هذه الخمس أو علي حد تعبيره "اكذب دليل"[5] . والتخيل أيضا كاذب[6]. لكنه كما هو واضح اعلي مرتبة عند ابن حزم من الظن . والسبب في ذلك علي ما اعتقد أننا نعلم بكذب التخيل فنحترس ، لكن في الظن لا نستطيع الحسم ومن ثم قد نخطئ ظانين أننا على صواب . لا ننسي أن هذا الظن هو طريق الاستدلال عند من يعارضهم ابن حزم من الفقهاء. بخصوص الفكر فهو "حكم النفس فيما أدته هذه القوي (يقصد الحس والعقل والظن والتخيل)"[1]. الغريب في هذا الوصف انه لا يمكننا من تمييز العقل عن الفكر بوضوح إلا إذا فهمنا أن الفكر هو الحكم الذي قد يكون صادقا أو كاذبا ، بينما حكم العقل صادق دائما . لكن كيف نميز بين الفكر والظن ؟ يبدو أن الظن ليس مجرد الحكم الذي قد يصدق أو

---

[1] التقريب ، ص 158 .
[2] التقريب ، ص 178 .
[3] التقريب ، ص 178.
[4] التقريب ، ص 178.
[5] التقريب ، ص 178.
[6] التقريب ، ص 178.
[1] التقريب ، ص 178 .

يكذب ، بل هو أيضا مشفوع باعتقاد أن الحكم اقرب للصدق منه إلى الكذب . أقول ذلك رغم قول ابن حزم انه اكذب دليل فهذا القول منه ليس في رأيئ يمثل وصفا حقيقيا للظن وابن حزم يعلم ذلك لكنها خصومته الفكرية مع الفقهاء هي التي أملت ذلك .

يتبقى الحس الذي يضعه ابن حزم كما رأينا في منزلة عالية إذا كان مصححا بالعقل . أن الحواس – حسب رأيه – قد لا تؤدي بنا في جميع الأحوال إلى معرفة يقينية . بل كثيرا ما تقصر عن الإدراك أو تضعف ما يجعل الاعتماد عليها وحدها غير مأمون الجانب ولا يؤدي إلى الإدراك الحقيقي . وفي هذا السياق يضع ابن حزم موازنة بين المعرفة الحاصلة عن طريق الحواس والمعرفة الآتية بتوسط العقل. ويغلب الثانية علي الأولي . باعتبار أن "العقل قوة افرد الباري تعالي به النفس ولم يجعل فيه شركة لشيء من الجسد "[2] ، وان إدراك العقل إدراك واحد . وهو هنا يري في الجسد انه عائق أو "كدر ثقيل"يقف حائلا دون إدراك النفس للأشياء علي حقيقتها . لهذا السبب فهو يشكك في المعارف المدركة عن طريق الحس وحده لتعلقه بالجسد . فالنفس التي تسلك طريق العقل والحواس لبلوغ المعرفة لا يمكنها أن تصل إلى غوامض الأشياء إلا بالانفراد والتخلي عن الجسد .

يبرهن علي ذلك ممثلا لكل حاسة من الحواس الخمس بمواقف تعرض لها وتبرز قصورها أمام العقل . فحاسة البصر مثلا توهمك وأنت تري إنسانا قادما من بعيد بأنه صغير الجرم "وأنت لا تشك بعقلك انه اكبر مما تراه ثم لا يلبث أن يقترب منك فتراه علي قدره الذي هو عليه الذي لم يشك العقل قط في انه عليه "[1] . كذلك في حاسة السمع فقد تسمع من بعيد صوت انهيار ويكون الصوت ضعيفا لبعد المسافة . لكنك لا تشك بعقلك في أن الصوت من قريب أضخم من ذلك كثيرا . وفي حاسة الذوق نجد المريض يدرك "طعم العسل مرا كالعلقم والعقل

---

[2] التقريب ن ص 176 .

[1] التقريب ، ص 176 .

يشهد الشهادة الصحيحة الصادقة انه حلو "[2]. وفي حاسة الشم "فان مقدار جزء من حلتيت يكون معك في البيت لا تشمه أصلا والعقل موقن أن لذلك الفلس جزءا من النتن"[3] . وفي حاسة اللمس فان الجسم لا يشعر بما قيمته حبة خردل علقت به ، في الوقت الذي يشعر بثقل الوزن في ما زاد عن ذلك وظهر وزنه ، مع أن العقل يدرك حصة حبة خردل واحدة من الوزن .[4]

كل ما سبق يمكن أن ندخله في باب "الابستمولوجيا" أو نظرية المعرفة . لكن ابن حزم يضيف بعض الملاحظات القليلة حول سيكولوجية المعرفة – اعني وصف العملية أو العمليات النفسية التي بها يتم للإنسان أن يعرف ما يريد معرفته – فهو يؤكد علي وجود أكثر من عامل قد يتدخل أثناء عملية الاستدلال أو التفكير الاستدلالي . فهناك العقل (أو فلنقل المنطق) ثم هناك الأهواء والتقليد [5] . فإذا شئنا أن تكون استدلالاتنا صحيحة ويقينية يجب أن نراعي ليس فقط قواعد الاستدلال المنطقي التي ذكرناها ، بل وان ننتبه لأننا قد ندخل أثناء الاستدلال عناصر من خارجه . هذه العناصر الدخيلة قد تمليها تقاليد معينة قريبة إلى نفس المستدل أو لعله هوي أو رغبة قد تؤدي بالاستدلال إلى غير النتيجة المرجوة . يقول ابن حزم "واعلم انه لا يدرك الأشياء علي حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها ونظر في الآراء كلها نظرا واحدا مستويا لا يميل إلى شيء منها.... ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا في هذا الديوان "[1] .

يري ابن حزم أن إتباع طريق الاستدلال لغرض الوصول إلى المعرفة يتطلب البحث . والبحث أما أن يتم في فكر الشخص المستدل اى بينه وبين ذاته ، وأما عن طريق التعلم من معلم أو خلال مناظرة أو

---

[2] التقريب ، ص 178 .
[3] التقريب ، ص 177 .
[4] التقريب ، ص 177 .
[5] التقريب ، ص 181 .
[1] التقريب ، ص 181 .

مناقشة حول مسألة ما [2] . والبحث قد يكون أما عن الأوليات أو عن أشياء يتوصل إليها بالاستدلال باستخدام الأوائل . كي يبدأ البحث لابد لنا من السؤال عن ما نبحث عنه . هناك أربعة أنواع من الأسئلة .[3]

أولها السؤال "بهل " ، كقولك : هل هذا الشيء موجود أم لا ؟ وهنا يجب أن لا تخرج الإجابة بالضرورة عن القول : نعم أو لا . فان كانت الإجابة "بلا" سقط السؤال . وان كانت "بنعم" ، يصعد التساؤل إلى المرتبة الثانية وهي السؤال "بما" إذ هو تالٍ للسؤال "بهل" وفيه يتم البحث عن جوهر الشيء أو الإفادة بخبر يحده أو يرسمه بعدما تحقق وجوده في المرتبة الأولي فان تم تحديده بتعريف صفته اللازمة ننتقل بالسؤال إلى المرتبة الثالثة وهي السؤال "بكيف" وفيه تتبين هيئة الوجود أو الحالة التي عليها الشيء . فان تحقق كل هذا ننتقل إلى المرحلة الأخيرة من السؤال وهي السؤال بـ" لم" . كقولك : "لم كان ما اثبت كما وصفت وما برهانك علي صحة ما ادعيت مما ذكرت ؟ "[4] . في هذه المرتبة ينبغي أن تطلب الدلائل حتى يتم البيان عن حقيقة الشيء المراد الاستدلال عليه ، كما ينبغي مراعاة الدقة في الإجابة من حيث إيراد لفظ الإيجاب في حالة تحقق الوجود ولفظ النفي في حالة النفي ، كما يجب أن لا يترك اى قسم من الأقسام التي يحتمل أن ينقسم إليها الشيء في حالة القسمة ، والنظر فيها جميعا واثبات صحيحها من فاسدها .

ينتقل ابن حزم إلى بيان نقطة أخري هامة وهي الكيفية التي يتم بها استخدام المنهج العلمي البرهاني في الشرائع . ينظر أولا في الألفاظ الواردة في الشرائع أو المقدمات اليقينية الشرعية علي أنها تحتمل ثلاثة وجوه : "أما قول عام كلي ذي سور أو ما يجري مجري السور من المهمل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور ، ومن الخبر الذي يفهم منه

---

[2] التقريب ، ص 182 .
[3] التقريب ، ص 182-185 .
[4] التقريب ،ص 183 .

ما يفهم من الأمر "[1] . هذه الوجوه الثلاث ينقسم كل واحد منها إلى أربعة أقسام هي : كلي اللفظ كلي المعني ، جزئي اللفظ جزئي المعني ، جزئي اللفظ كلي المعني ، وكلي اللفظ جزئي المعني . القسم الأول والثاني "جاريان علي حسب موضوعيهما في اللغة لا يحتاجان إلى دليل "[2] .أي أن الألفاظ الشرعية التي من قبيل هذين القسمين تؤخذ علي ظاهرها أو ما يفهم من معناها اللغوي دون زيادة أو نقصان .

القسم الثالث (جزئي اللفظ كلي المعني) يتمثل في الألفاظ التي جاءت جزئية غير أن المقصود منها معني كلي وليس جزئي ، اى حكمها شامل لسائر النوع الذي نصت عليه . يمثل لذلك ببعض الآيات القرآنية التي تخاطب "الذين امنوا" مع أن المراد منها ليسوا هم فقط . هذه الألفاظ – حسب رأيه – لا تؤخذ على ظاهرها أو موضعها الذي وضعت له في اللغة . بل يجب أن تنقل عن موضعها لتشمل جميع أفراد النوع الذي جاءت فيه . غير أن هذا النقل لا يتأدى في جميع الحالات ، بل يشترط وجود "الدليل" الذي أما أن يكون من نصوص أخري "آيات أخري" تقتضيه ، أو من بديهة عقل وحس . يقول ابن حزم : "ولولا تلك الألفاظ الأخر لما دخل في هذا الحكم من ليس مسمي باسم خوطب به أصلا "[1].

القسم الرابع : (كلي اللفظ جزئي المعني) يتمثل في الألفاظ التي جاءت عامة أو كلية غير أن المراد منها بعض ما تقتضيه دلالتها اللغوية . يقول ابن حزم : "أن هذا القسم والذي قبله لا يفهم معناهما من الفاظهما أصلا لكن ببرهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو حس تبين كل ذلك انه إنما أريد به بعض ما يقتضيه ذلك اللفظ "[2] . مثال ذلك قوله تعالي : "الذين قال لهم الناس أن الناس قد جمعوا لكم ". فلامتناع لقاء

---

[1] التقريب ، ص 149 .
[2] التقريب ، ص 150 .
[1] التقريب ، ص 152 .
[2] التقريب ، ص 150 .

جميع الناس لجميع الناس مخبرين لهم ، يفهم منه أن المراد في الآية هو لقاء بعض الناس لبعضهم الآخر .

ما يريده ابن حزم أثناء تطبيق منهجه العلمي في الشرائع الإقرار بقاعدتين:

الأولي: أن تؤخذ الألفاظ الشرعية علي ظاهرها اللغوي وان يشمل حكمها جميع النوع الذي وردت فيه دون زيادة أو نقصان . (كما في الألفاظ الواردة في القسم الأول والثاني) .

والثانية : تمثل استثناء في داخل القاعدة الأولي وهي أننا قد نجد أنفسنا أمام ألفاظ يمتنع أخذها على ظاهرها اللغوي لوجود ألفاظ أخري من نفس النصوص الشرعية أو بديهة عقل وحس تقتضي نقلها عن موضعها . وهنا يجب قيام البرهان علي نقلها .

ينهي ابن حزم مناقشته للمنهج العلمي البرهاني باستعراض بعض أنواع من البراهين المعروفة عند المفكرين (يونان ومسلمين) فيعترض على أنواع منها ويقبل غيرها . فهو مثلا يقبل برهان الخلف لكنه يشير إليه دون أن يعطيه اسما[3].

ويتلخص برهان الخلف في إبداء وجهة نظر ثم الاستدلال منها علي نتيجة متناقضة مما يؤدي بنا إلى إثبات بطلان وجهة النظر المقدمة . كذلك يقبل ابن حزم ما يسميه "الاستدلال بالمعلول علي العلة "[1]كالاستدلال علي وجود النار (العلة) من رؤية الدخان (المعلول)كما يقول هو . يقرر ابن حزم ضمنيا أن الاستدلال من العلة إلي المعلول أفضل حين يقول بأن "العلة اظهر في العقول من المعلول"[2]. لكن هناك مواقف لا نستطيع فيها البت مباشرة (بالعقل أو الحس) بان العلة موجودة . فنستدل عليها من ظاهرة أو شيء نعلم انه معلول لتلك العلة. هذا النوع من الاستدلال ليس برهانيا كما يظن ابن حزم . فقد يتولد

---

[3] التقريب ، ص 162-163 .

[1] التقريب ، ص 163 .

[2] التقريب ، ص 162 .

المعلول عن أكثر من علة ولا نستطيع أن نبت أيها هو العلة للحالة أو الظاهرة التي أمامنا . كل ما نستطيع أن نفعله هو اللجوء إلى الظن . وهذا طريق غير مقبول عند ابن حزم .

يعترض ابن حزم وبحق علي برهان الدور باعتبار أننا نلجأ فيه إلى الاستشهاد "بالشيء علي نفسه"[3] والصواب في البرهان أن "نستشهد على مجهول بمتيقن "[4] وهو ما نفعله في الاستدلالات المنطقية التي تكلمنا عنها في السابق . ينتقد ابن حزم أيضا الاستدلال علي المجهول من المجهول [5] . كمن يريد معرفة صفة الفيل فنشير إليه إلي صفة الخنزير حين تكون الأخيرة مجهولة عنده . كذلك يعترض ابن حزم علي "الاستقراء"[6] وهو يري أن ما سماه الأوائل (اليونان) استقراء سماه أهل ملتنا (الفقهاء) القياس [7] ويعني بذلك القياس الفقهي .

يشرح ابن حزم الاستقراء[1] . بأنه عملية نبدأ فيها من صفة نجدها في مجموعة من الموجودات كلها ، من نفس النوع أو الجنس ، فنحكم بان كل أفراد هذا النوع أو الجنس لهم هذه الصفة . المشكلة في رأي ابن حزم أننا قد نتوهم وجود تلك الصفة في كل الأفراد المشار إليهم إذ أن هذه الصفة ليست لهؤلاء الأفراد بمقتضي العقل . والسبب أننا لا نستطيع أن نتقصى "تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علما بأنه لم يشذ عنا منها واحدة "[2]. إذن لا يمكن لنا كأناس أن نحصي كل الأفراد الداخلين في نوع ما حاضرا وماضيا ومستقبلا . لكن يجب التنبيه إلى أننا في الأحكام المبنية علي العقل لا نحتاج لمثل هذا الإحصاء والسبب أن الصفة تقال علي الشيء أو الموصوف بضرورة عقلية . هذه الضرورة العقلية تغنينا عن اللجوء إلى الإحصاء والتقصي .

---

[3] التقريب ، ص 162 .
[4] التقريب ، ص 162 .
[5] التقريب ، ص 162 .
[6] التقريب ، ص 162 .
[7] التقريب ، ص 163 .
[1] التقريب ، ص 163-164 .
[2] التقريب ، ص 164 .

فبالعقل نعلم أن كل ذي روح متنفس . لكن ليست هناك ضرورة عقلية في القول بان كل حيوان فله مرارة . لكن لو أحطنا علما بأن جميع "الجزيئيات التي تحت الكل "[3] لها الصفة المذكورة (المرارة في هذا المثال) قطعنا بصدق الحكم القائل بأن " كل حيوان فله مرارة ".

يقول ابن حزم أن البعض سموا هذا النوع من الاستدلال "الاستدلال بالشاهد عن الغائب" [4]ظنّا منهم أن هذا الاستدلال غير الاستقراء . واعتراض ابن حزم علي تسمية هؤلاء هو أن الغائب قد يكون غائبا عن الحواس وليس بغائب عن العقل . في هذه الحالة لا يمكن القول بأنه غائب لأنه حاضر للعقل والحاضر للعقل حاضر للحواس ولا فرق [5] .

أما أن كان غائبا عن العقل "لم يجز أن يعلم البتة " [1] .في هذا السياق يثير ابن حزم نقطة هامة متعلقة بالاستقراء وهي انه حين لا يجد المستقرئ الصفة المطلوبة في شيء داخل النوع يعتبر هذا الشيء حالة شاذة ويمضي في تعميمه للصفة علي كل النوع باعتبار أن هذا الشيء خرج عن أصله وشد ، والشاذ لا يقاس عليه [2]. ورد ابن حزم أن هذا الشاذ لو كان داخلا فعلا في النوع أو الأصل لما شذ . وفي هذه المناسبة يشير ابن حزم للنحويين الذين يعطون للقواعد العامة شواذ باعتبار أن القاعدة كانت في الأصل كذا ثم استثقل ذلك فنقل إلى كذا [3] وهذا عنده كذب لا يجوز .

السفسطة :

---

[3] التقريب ، ص 166 .
[4] التقريب ، ص 166 . هذا النوع معروف عند الفقهاء.
[5] التقريب ، ص 166 .
[1] التقريب ، ص 166 .
[2] التقريب ،ص 168 .
[3] التقريب ، ص 168 .

لا يكتفي ابن حزم ببيان الاستدلالات أو طرق البرهان التي تقود إلى معرفة الحقائق ، بل ويكشف عن المغالطات (أو ما يسمي بالسفسطة) التي تقع في طريق تطبيق أو استخدام هذه الاستدلالات أو القوانين .

يفهم من كلام ابن حزم في بيان السفسطة أن ما يقصده المغالطة المقصودة [4]. أي التي تكون متعمدة من قبل الباحث او المستدل ويعتبرها من أسلحة المشاغبين ومن اساليبهم في تلبيس الحقائق .

يري ابن حزم أن المغالطة أو تلبيس الحقائق بالباطل قد يقع بعدة وجوه :[5]

أولا : بإيجاب ما لا يجب : مثال ذلك أن يقول القائل : لو كان الباري تعالي غير جسم لكان عرضا فلما ثبت أن الباري تعالي ليس عرضا صح انه جسم . يشير ابن حزم إلى أن هذا التقديم غير صحيح والصحيح أن يقال : لو كان الباري تعالي محدثا وكان غير جسم لكان عرضا .

ثانيا : إسقاط قسم من الأقسام التي يحتمل أن ينقسم إليها الشيء مثال ذلك : أن يقول القائل : لا يخلو اللون من أن يكون احمرا أو اخضرا أو اصفرا مسقطا بقية الألوان الأخرى .

ثالثا : إضافة قسم فاسد إلى الأقسام التي ينقسم إليها الشيء ، كقول القائل : لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا الشيء أو هو غيره ، أو لا هو هو ولا غيره .

فهذا القسم الأخير قسم فاسد لا حاجة به .

رابعا : المجئ بأقسام كلها فاسدة . كمن يقول : لا يخلو الباري تعالي من يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو لأجتلاب منفعة أو لآفة .

---

[4] يميز البعض بين الخطأ غير المقصود ويسميه "غلطا" والخطأ المقصود ويسميه "مغالطة أو اغلوطة " . غير أن ابن حزم استخدم اللفظين بمعني واحد ولا فرق . قارن : عبد الرحمن بدوي ، المنطق الصوري والرياضي ، وكالة المطبوعات ، الكويت 1977 ، ص 241 .

[5] التقريب ، ص 174-175 .

خامسا : الغلط الواقع في اشتباه الأسماء أي (اشتراك الألفاظ في المعني) وقد سبقت الإشارة إلى تنبيه ابن حزم إلى اللبس الذي قد يقع من استخدام ألفاظ مشتركة المعني .

سادسا : الغلط الواقع من اشتباه الخط . يشير ابن حزم إلى أن هذا النوع كثير الحدوث في الخط العربي لان أكثر حروفه لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط كزيد وزند وزبد . يدخل أيضا في هذا الباب الغلط الواقع من اختلاف الحركات الواقعة علي الحروف ، وكذلك الغلط الواقع في المعطوف أي معرفة حرف العطف والمعطوف عليه .

سابعا : تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر أو بطلانه ببطلان شيء آخر دون وجود برهان يؤكد علي إضافة أحداهما إلي الآخر أو يبين العلاقة التي تربط بينهما .

الجدل :

تبين لنا فيما سبق اهتمام ابن حزم بالفائدة العملية من العلوم . احد وجوه التطبيق العملي للمنطق يتم بالممارسة العملية للاستدلالات والبراهين المنطقية في الجدل أو المناظرة بين شخصين حول موضوع معين . والجدل احد الوجوه الهامة – علي رأى ابن حزم – في بيان الحقائق لما فيه من كثرة التقصي والبحث ، ذلك أن مصدر البحث فيه مشترك بين اثنين أو شخصين متناظرين .

وحد الجدل أو الجدال هو "إخبار كل واحد من المختلفين بحجته او بما يقدر انه حجته "[1] . ولما كان الجدال قائم على الاختلاف بين المتناظرين حول معرفة حقيقة معينة . فان "حكم الجدال أن لا يكون الاثنين طالبي حقيقة " [2] .لان الحقيقة واحده . فإما أن يكون أحداهما

---

[1] ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، جـ 1 ، ص 45 .

[2] ابن حزم ، التقريب ص 158.

محقا والآخر مبطلا في لفظه أو في مراده ، وأما أن يكون كلاهما مبطلا "ولا سبيل إلى أن يكونا معا محقين في الفاظهما ومعانيهما "[3].

يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين : جدل محمود ، وجدل غير محمود .

القسم الأول ما كان الغرض فيه نصرة الحق وإظهاره ، وفى العادة يكون احد المتناظرين على يقين من أمره ببرهان ، أما الآخر فمتوهم انه على حق أو يكون طالب حقيقة فقط . متي اتخذ الجدل هذه الصفة فهو مأمور به في الدين بصريح الآيات القرآنية [4].

القسم الثاني (الجدل غير المحمود) الذي يكون الغرض فيه المجاهرة بالباطل وإفساد الحقائق . والمتناظرين في هذا النوع قد يكونا مغالطين أو يكون احدهما جاهل والثاني مغالط . يرفض ابن حزم هذا النوع من الجدل . ولكي يجنب ابن حزم الناس الوقوع في جدل غير محمود يضع بعض الشروط التي يجب أن يدور الجدل في إطارها ، يتعلق بعضها بشخص المناظر والآخر بطريقة المناظرة . يمكن أن نجمل هذه الشروط في الآتي :

أولا : أن يكون لدي المتناظرين استعداد للإجابة في المسألة التي اتفقا التناظر فيها . فان سئل احدهما ولم يجب انقطعت المناظرة ووجب البدء في مناظرة أخري . غير أن هذا ليس في كل الأحوال فقد ينقطع المجيب عن الإجابة لا لجهل منه بل لخوف من ظلم يقع عليه أن أجاب . فهو هنا معذور . لان شرط المناظرة توفر الأمن ، مع أن ابن حزم يري أن من الأفضل البوح بالجواب إذا كان فيه نصرة للحق وللإسلام لأن العاقل – علي حد تعبيره – لا يري لنفسه ثمنا إلا الجنة [1].

---

[3] ابن حزم ، الأحكام ، جـ 1 ، ص45 .

[4] يستدل ابن حزم علي أحقية الجدل المحمود بقوله تعالي "ادع إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة " وقوله "قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين " وقوله "وجادلهم بالتي هي أحسن " . انظر : التقريب ، ص 186 .

[1] التقريب ، ص 187 .

ثانيا : أن يترك كل من المتناظرين لخصمه فرصة الكلام وان لا يقاطع كلامه حتى يتمه . لأن من أدب المناظرة التي أوصي بها الشرع الرفق في الحديث . كما ينبغي على المتكلم عدم الإطالة في الكلام أي أن يختصر كلامه لكن بالقدر الذي لا يقصر عن البيان المستوعب للحقائق .

ثالثا : الدقة في الإجابة ، ذلك أن نوعية السؤال تحدد نوعية الإجابة ، فمثلا إذا سأل السائل خصمه : "ما قولك في كذا ؟ فالجواب مفوض إلى المسئول يجيب بما شاء ، وأما إذا قال له : أمر كذا حق هو ؟ فلا بد أن يجيب أما بنعم أو لا "[2]. كذلك إذا سأل السائل بتقسيم فقال : ما قولك في كذا ، اكذا أو كذا ؟ مثال ما قولك في كسب الحجام أمستحب أم حرام أو مكروه ؟ فعلي المجيب أن يلتزم بأحد الأقسام المذكورة في السؤال ولا يخرج بالإجابة عنها إذا كانت الأقسام مستوفاة كلها . أما إذا كانت الأقسام غير مستوفاة فالسؤال مردود علي سائله لان فيه بيان جهله . وقد تكون الأقسام مستوفاة غير أن فيها قسم زائد . فعلي المجيب تنبيه السائل بالقسم الزائد وتحديد القسم الصحيح من بين الأقسام المستوفاة التي ذكرها السائل .

رابعا : إثبات حقيقة شيء ما يقتضي قيام البرهان بالدلائل علي صحته . من اجل ذلك فان الكثير من الأدلة يعتبر قوة وليس عجزا . يشير ابن حزم إلي أن هناك أشياء لا سبيل إلى تصويرها لأنها لا صور لها أصلا . في هذه الحالة يجب أن لا يجهد الإنسان نفسه بأكثر مما يقدر عليه . مثال ذلك إثبات مقيم البرهان "أن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم ولا في زمان ولا في مكان ... فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك " وهذا أمر غير مستطاع . مثال آخر : من أراد أن يري العرض منعزلا عن الجوهر قائما بنفسه . يري ابن حزم أن في هذا تكليف بتشكيل أشياء في النفوس يصعب تشكيلها وهذا في حد ذاته لا يقلل من قيمة البرهان إذ " لو جاز لكل من لا يتشكل في نفسه شيء أن

---

[2] التقريب ،ص 188 .

ينكره لجاز للاخشم أن ينكر الروائح والذي ولد أعمى أن ينكر الألوان " . كما لا يقلل من قيمة البرهان تقصير مقصر عن إقامة البرهان علي حق اعتقده [1].

خامسا : التزام كلا المتناظرين بالمسألة المتناظر فيها وعدم الخروج بالمناظرة إلى مسائل أخري حتى تنتهي المناظرة حول المسألة الأولي .

يضيف ابن حزم بعض الملاحظات العامة وهي في الحقيقة تمثل نصائح وتوجيهات واجب أن يلتزم بها الشخص المناظر أثناء المناظرة وتتلخص في الآتي :

1. سعة الصدر لقبول الحق الذي قام البرهان عليه . فإذا أقام الخصم البرهان علي بطلان قولك أو رأيك الذي تقدمت به فلا تتأخر بقبول رأيه والتخلي عن رأيك . يقول ابن حزم : "لا ترضي لنفسك ببقا ساعة أبيا من قبول الحق "[1].
2. إن الحقيقة واحدة . والبرهان لا يتعارض . فلا تهتم بمن "يتبجح بقدرته في الجدل فيبلغ به الجهل إلى أن يقول : إني قادر علي أن اجعل الحق باطلا والباطل حقا ... واعلم انه لا سبيل إلى ذلك لأحد و لا هو في قوة مخلوق"[2].
3. لا يجوز تصحيح الشيء بنفسه . وفي هذا السياق ينبه ابن حزم إلى أن المقدمات الأوائل (البديهيات) التي يؤخذ منها البرهان لا تدخل في هذا الباب (أي تصحيح الشيء بنفسه) لأنها لم تصحح نفسها بنفسها بل " صححتها الخلقة وانه لا يخلو ذو فهم قط من معرفة صحتها" أما إبطال الشيء بنفسه فهو أمر جائز لان الشيء متي صح انه باطل صح انه ليس حقا و "الحق الصحيح لا يبطل أصلا"[3].

---

[1] التقريب ، ص 192-193
[1] التقريب ، ص 193 .
[2] التقريب ، ص 195 .
[3] التقريب ، ص 191 .

4. التثبت في القول والإنصات إلى ما يقوله الخصم وتحقيقه أمر ضروري وبدونه لا يمكن تقصي الشغب أو المغالطة التي يوردها الخصم . يقول ابن حزم :"وتأمل مقدماتك ومقدماته وعكسك وعكسه ونتائجه ونتائجك فلا ترضي من خصمك إلا بالحق الواضح "[4] .
5. ينبغي على المناظر تجنب الكلام في اى علم من العلوم لا دراية له به أو لم يسبق له التبحر فيه ، إلا إذا كان ذلك علي سبيل الاستفهام والتزيد في المعرفة وهو هنا ملزم بالاعتراف لمن هو اعلم منه . يشير ابن حزم إلى أن عبارة الأوائل التي تقول "ليس علي السائل بيان الحقيقة " غير صحيحة . والصحيح "أن علي السائل بيان الحقيقة فإذا أبطل حكما ما فعليه أن يبين قوله "[1] .
6. متي كان غرض الباحث أو المناظر طلب الحق فعليه أن لا يبالي بكثرة خصومه أو بتعظيم الناس إياهم ، وكذلك بمدح الناس له أو ذمهم إياه [2]. فكل هذه الخصال لا تغني عن إظهار الحقائق في شيء فيجب عليه أن يروض نفسه علي قلة المبالاة بها .

يشير ابن حزم إلى أن الناس في كلامهم ينقسمون إلي ثلاثة أصناف :[3]

- الصنف الأول : "لا يبالي فيما صرف كلامه مبادرا إلى الإنكار أو التصديق أو المكابرة دون تحقيق اى الذي لا يبالي في الكلام فينكر أو يصدق أو يكابر دون اعتبار للكلام.

---

[4] التقريب ، ص 192 .
[1] التقريب ، ص 189 .
[2] التقريب ، ص 194 .
[3] التقريب ، ص 197-198 .

- الصنف الثاني :"ينصر ما عقد عليه بنيته و اعتقده بغير برهان فلا يبالي بما نصره حق أم باطل ". ويختلف هذا الصنف عن سابقه في أن هذا الصنف الثاني يعتقد بصدق آرائه التي قد يكون حصلها منذ الصغر أو بتقليد للسابقين عليه دون نظر .
- الصنف الثالث : "لا يقصدون إلا إلى نصرة الحق وقمع الباطل "وقد أشاد ابن حزم بفضل هذه الطائفة في مواقع كثيرة من مؤلفاته .

ينهي ابن حزم حديثه في الجدل وكيفيته بالإشارة إلى القاعدة الأساسية والصلبة التي يجب أن ينطلق منها المتباحثان أو المتناظران وكل من كان غرضه الوقوف علي الحقائق ، هذه القاعدة تتمثل في كثرة الإطلاع علي العلوم والتبحر فيها والنظر في الآراء والأقوال وفي طبائع الأشياء . يقول ابن حزم : "واعلم أن ما ذكرنا من الوقوف علي الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث ، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والتفتيش والإشراف علي الديانات والنحل والمذاهب والاختيارات واختلاف الناس وقراءة كتبهم ". يضيف إلى ذلك ضرورة الإطلاع علي القرآن الكريم ورواية ألفاظه ومعانيه وأحكامه وحديث النبي وسيرته ، ومطالعة الأخبار القديمة ، والوقوف علي اللغة والأخذ بنصيب وافر من علم النحو . ثم يضع للبحث في كل هذه العلوم حدان ، حد اكبر وحد اصغر . الحد الأكبر هو الذي لا يتخلى فيه الباحث عن البحث والإطلاع إلا في أوقات العبادة ، أما الحد الأصغر فهو الذي لا ينبغي لأي عاقل أن يقصر دونه ويكفي فيه استبدال أوقات الحديث الذي لا يجزي مع الآخرين بالنظر في العلوم .

بعد حديثه عن البرهان يضيف ابن حزم فصلين يسمي احدهما "كتاب البلاغة"والآخر "كتاب الشعر" لا يتجاوزا معا أربع صفحات ولا يحتويا ما ينتظر قارئه منه . واعتقادي انه يسير هنا في هدي التقليد

السكندري المتأخر الذي يضع كتابي "الخطابة" و "الشعر"الارسطيين مع كتب أرسطو المنطقية الستة اعني "المقولات" و "العبارة " و "التحليلات الأولي" و "التحليلات الثانية " و "السفسطة" و "الجدل" .

إن النقطة الايجابية الوحيدة التي أسجلها له هي إعطاؤه عنوان "البلاغة " بدل "الخطابة" لكتاب أرسطو ، إذ كلمة "بلاغة" تشير بشكل أفضل لمحتوي الكتاب الارسطي .

الخـــــــــاتمة

خاتـــــــــــمة

يمكن لي من هذا الموقع وبعد أن تناولت جميع الجوانب التي رأيت في البداية أنها لازمة وضرورية لدراستي في منطق ابن حزم ، إن اجمع نتائج دراستي في النقاط التالية :

1. إن حياة ابن حزم المضطربة غير المستقرة سياسيا وتنشئته العلمية في جو الحضارة الإسلامية السائد في الأندلس آنذاك شكّل تفكيره وبالخصوص نظرته للغة والمنطق باعتبار انه رأي ضرورة أن يأخذ الفكر الطابع النهائي اليقيني البرهاني حتى لا تتكثر الآراء ويسود التصدع بنيان الحياة الإسلامية وهو أمر كان يخافه شخصيا للأسباب السياسية والاجتماعية المذكورة . وان النظرة العرقية لابن حزم تؤدي بالباحث إلى طريق مسدود علي عكس النظرة إليه كمفكر ساهمت الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية في وقته في تشكيل فكره ومنطقه بالذات .
2. يهتم ابن حزم بالجانب المنفعي في كل علم يقبله ويحض علي دراسته . والجانب المنفعي الذي لا يتنافى مع تعاليم الشريعة الإسلامية . تركزت اهتمامات ابن حزم الفكرية علي ما يسمي بالعلوم الإسلامية سواء بالكتابة فيها أو بالحض علي تعلمها . هناك استثناء واحد لديه هو علم المنطق الذي هو علم يوناني دون شك ، غير أن هذا الاستثناء لا يخلو من دلالة فكرية ترتبط بالحياة الاجتماعية والسياسية التي عاشها وبالمذهب الفقهي الذي اختاره . فمن ناحية أن المنطق لا يتكلم في موضوع معين بل هو آلة ومنهج . وبالتالي فلن تدخل عن طريقة أفكار دخيلة أو أجنبية غير إسلامية. ومن ناحية أخري إن ابن حزم قد اهتم برفع التناقضات الفكرية في العالم الإسلامي باعتبار أن هذه

طريق دمار للحضارة الإسلامية والمجتمع الإسلامي ، وحيث أن المنطق الذي هو منهج يمثل في ذاته نسق غير متناقض لأنه – كما هو معروف – يقوم أساسا على مبدأ عدم التناقض فهو يدعو إلى ضرورة تعلمه . بل والأكثر من ذلك انه يري فيه أداة لفهم الشريعة . إضافة إلى ذلك أن إلغاء ابن حزم لوظيفة الإمام في فقهه الظاهري وتعميم القدرة علي الرجوع للنص ، أوجبت عليه أن يسلح المسلم (الذي قد لا تكون له دراية بالعلم والشريعة واسالبيها) بجهاز أو آلة تعينه علي معرفة الشريعة دون تقليد لإمام معين.

3. إن ابن حزم ظاهرة فكرية ولدتها الحضارة التي أنشأها العرب في الأندلس ولا تفهم إلا في ضمن ذلك الإطار . وإن كل ما تركه لنا من تراث فكري يمثل مشروعا فكريا متكاملا مرتبط بعضه ببعض ومرتبط أيضا بحياة هذا المفكر والظروف السياسية والاجتماعية التي مر بها . هذا المشروع يهدف إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي الذي لا يتم في رأيه إلا بالعودة إلى حياة الإسلام الأولي وفكر الإسلام الأول . لذا كان عمله بالسياسة منصبّا بالدعوة إلى رجوع دولة بني أمية باعتبارها الدولة الوحيدة التي ارتقي فيها الإسلام إلى عصره الذهبي ، لكنه عندما فشل في الوصول إلى شيء في ميدان السياسة انصرف عنها ورجع يمارسها بطريق غير مباشر علي صعيد الحياة الفكرية . فاختار مذهبا فقهيا يخالف المألوف (مذهب أهل الظاهر) باعتباره يمثل أفضل تمثيل الإسلام الأول وباعتباره وسيلة نفي النزاع والفرقة ونبذ السلبية الفكرية .
4. رغم ضياع أعمال داوود الاصفهاني الذي يعتبر المؤسس الأول للمذهب الظاهري إلا أن الفضل يرجع لابن حزم في توسيع رحاب هذا المذهب وتأييد فروعه بالبراهين والأدلة ، بل تبين لي انه تجاوز داوود في كثير من الأحيان . هذا ما تؤيده

الشواهد من أقوال المؤرخين . وقد لمسنا نوعا من هذا التجاوز ، بل والتفادي لما يوقع الغلط في الفهم ، من خلال تعريف "الدليل" – الذي اشرنا إليه مسبقا- عند كلا من داوود وابن حزم .

5. في رأي ابن حزم أن التناقضات الموجودة في المجتمع الإسلامي في عصره ما كانت تقع لولا تلك التأويلات المغرضة للنصوص الشرعية. وان هذه التأويلات جاءت نتيجة اعتماد الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية على مناهج استدلالية كالقياس والرأي والاستحسان التي هي في حد ذاتها قائمة على الظن أو غالب الظن . من اجل ذلك فهو يرفض كل هذه السبل أو المناهج ويشيد بالبحث عن اليقين في أمور الشريعة الذي في رأيه لا يتحقق بالطرق التي يسلكها بقية الفقهاء بل بالرجوع إلي النصوص الثابتة (القرآن و السنة) وما قام الدليل البرهانى (المنطقي) على صحته وكان مأخوذ منها.
6. رغم أننا لم نعثر لابن حزم على مؤلفات مخصوصة في اللغة إلا أن صياغته لنظرية في اصل اللغة (تفيد أن اصل اللغة توقيف من الله) ينسجم انسجاما تاما مع مذهبة الفقهي الذي يؤثر النص على التأويل . ذلك أن الإقرار بالتوقيف يحتم علينا أن نقرأ النصوص التي هي كلام الله كما نزلت ولا داعي لمحاولة الهروب وراء السطور للبحث عن علل خفية لان ذلك تصرف في كلام الله . الله هو الوحيد الذي يمتلك حق تصريف الأسماء وإيقاعها علي ما يشاء ، فهو الخالق . خلق اللغة ، وخلق الإنسان وأوقفه عليها ، فليس من حق هذا الإنسان نقل أي لفظ عما وضع له في اللغة خصوصا إذا كانت نتائج هذا البلبلة اللغوية و الفكرية .

كما أن دعوة ابن حزم إلى الأخذ بمنهج التبسيط وتقريب المعرفة إلى الأذهان في كافة العلوم عن طريق تميز الألفاظ

الواقعة على المعاني هي في حد ذاتها دعوة إلى أهداف سامية أنتجها واقع الحياة الاجتماعية والسياسية التي عاشها . هذه الأهداف تتمثل في الدعوة إلى شمولية التعليم ونشر الثقافة العامة من اجل جمع شتات الأمة الإسلامية حول حقيقة واحدة .

7. رغم أن ابن حزم نفسه لا ينظر إلى عملة في ميدان المنطق باعتباره إضافة عملية من الدرجة الأولى إلا أننا لو نظرنا لعمله من وجهة نظرنا نحن المعاصرين للفكر المتأثر بالمنطق الرياضي نجد أن الحدود التي رسمها لنفسه وهى ميدان التحليل المنطقي (باعتباره استنباط لمتضمنات ما نضعه كمقدمات أو قضايا أولية) هو عمل فكرى من الدرجة الأولى. ذلك أننا تعلمنا من فكر رسل مثلا ، الذي يأبى القفز "الفلسفي" في آفاق لا نستطيع فيها الوصول إلى قضايا سليمة و صحيحة والذي يرضى بمهمة التحليل فقط ، إن هذه المهمة الأخيرة ليست أمرا ثانويا كما أنها ليست عملا يقوم به ذوى الموهبة المحدودة . إضافة لتحليلاته المنطقية فان ابن حزم قد أوكل لنفسه مهمة صياغة المنطق بلغة مبسطة يفهمها عموم الناس، إضافة إلى تقديم المصطلح التقني الجديد مبتعدا عن مصطلحات المترجمين القريبة من النص اليوناني .

8. رغم أن ابن حزم قد سار في منطقة على غرار منطق أرسطو إلا أن دورة كان بارزا في الكثير من المواقف . فمثلا تحليله الرائع للأوامر . ثم معالجته للاستدلال المباشر في باب واحد مع الاستدلالات القياسية يعتبر عملا هاما يتفق مع وجهة نظر المنطق الرياضي الحديث . ذلك أن كلاهما يتعلق بالاستدلال ، ولا فرق في المنطق الحديث بين استدلال من مقدمة واحدة أو اثنين أو أكثر . أيضا نذكر على سبيل المثال موقف آخر هو إدراكه إلى أن هناك نوع من العلاقات غير الحمل كالعلاقات التي تعبر عن كيفية مثل : " اشد من " أو "يشبه " التي هي

كعلاقة " الحمل " علاقة متعدية كما يقال بلغة المنطق الحديث . نضيف إلى ذلك تطبيقاته المنطقية في حقل الفقه .

9. إن رفض ابن حزم للقياس الفقهي وتقريره للقياس المنطقي لا يعتبر عمل متناقض إطلاقا ، وان تجنبه لاستخدام كلمة " قياس " في معالجاته المنطقية جاء من شعوره باحتمال وقوع البس عند بعض الناس في فهم المقصود بالقياس الفقهي والقياس المنطقي . فكما عرفنا من قبل أن ابن حزم يهتم بتميز الألفاظ الواقعة على المعاني والألفاظ المشتركة بالذات التي كثيرا ما يقع الشغب والمغالطة في استخدامها .لذا فان تجنبه لاستخدام كلمة " قياس" في المنطق يجب أن يفهم من هذا القبيل ، هذا من ناحية ، أما الناحية الأخرى والاهم هي اختلاف الغرض الذي يؤديه كلا من القياسيين ، فالقياس الفقهي يودى إلى الظن أو غالب الظن ، بينما القياس المنطقي لا يودى إلا إلى اليقين. وهنا يجب أن نشير إلى أن الاستدلال ونظريته عموما – في نظر ابن حزم – غرضها في النهاية عملي وهو المعرفة اليقينية أو البرهانية . وهذا ما حدا به إلى أن يجمع تحت عنوان "البرهان" موضوعات الاستدلال المباشر (كعكس القضايا) ثم الاستدلالات القياسية بأشكالها وضروبها والقضايا الشرطية .

تمّ بحمـــد الله

المصادر والمراجع

المراجع

أ -المراجع العربية :

1. ابن الآبار ، الحلة السيراء ، تحقيق حسين مؤنس ، الدار العربية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1963 م .
2. ابن العماد ، شذرات الذهب ، المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، المجلد الثالث ، (بدون تاريخ) .
3. ابن الفرضي ، تاريخ العلماء والرواة بالأندلس ، القاهرة ، 1954 .
4. ابن النديم ، الفهرست ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، (بدون تاريخ).
5. ابن بسام ، الذخيرة ، تحقيق إحسان عباس ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ن 1975 .
6. ابن بشكوال ، الصلة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1966 .
7. ابن حزم ، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية ، تحقيق إحسان عباس ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1959 .
8. ابن حزم ، رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق إحسان عباس ،مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1955 .
9. ابن حزم ، رسائل ابن حزم الاندلسي ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 3 أجزاء ، 1981 .
10. ابن حزم ، الرد علي ابن النغرالي ورسائل أخري ، تحقيق إحسان عباس ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، 1960 .
11. ابن حزم ، النبذة الكافية في أصول أحكام الدين ، تحقيق عزة الحسيني ، ومحمد الخانجي ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، 1940 .

12.ابن حزم ، طوق الحمامة ، تحقيق فاروق سعد ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، 1975 .
13. ابن حزم ، المحلي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت ، 14. مجلد ، (بدون تاريخ).
15. ابن حزم ، الأحكام في أصول الأحكام ، منشورات دار الآفاق الحديثة ، بيروت ، مجلدين ،1980 .
16. ابن حزم ، إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ، دار الفكر ، دمشق ، 1973 .
17. ابن حزم ، جمهرة انساب العرب ، تحقيق عبد الواحد وافي ، لجنة البيان العربي ، القاهرة ، 1965 .
18. ابن خلدون ، المقدمة ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، المجلد الثالث ، 1970 .
19. ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، تحقيق إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ، المجلد الثالث ، 1970 .
20. ابن سيناء ، الشفاء ، القياس ، تحقيق سعيد زايد ، القاهرة ، 1964 .
21. ابن عذارى المراكشي ، البيان المغرب ، تحقيق ليفي بروفنسال ، دار الثقافة ، بيروت ، 1967 .
22. ابن كثير ، البداية والنهاية ، مكتبة المعارف ، بيروت ، 1966 .
23. أبو الحسن النبهاني ، تاريخ قضاة الأندلس ، المكتب التجاري للنشر ، بيروت ، (بدون تاريخ) .
24. (أبو زهره) محمد ، ابن حزم حياته وعصره وآرائه وفقهه ، دار الفكر ، القاهرة ، 1954 .
25. إحسان عباس ، تاريخ الأدب الاندلسي : عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة ، بيروت ، 1973 .
26. احمد أمين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1966 .

27. الاتابكي ، النجوم الزاهرة ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، المجلد الرابع (بدون تاريخ).
28. (الأفغاني) سعيد ، نظرات في اللغة لابن حزم ، دار الفكر ن دمشق ، 1973 .
29. البغدادي ، تاريخ بغداد ، منشورات دار الكتاب العربي ، بيروت ، المجلد الثامن (بدون تاريخ) .
30. البغدادي ، هدية العارفين ، منشورات المكتبة الإسلامية ، طهران ، المجلد الأول ، 1957 .
31. الحميدي (أبي عبد الله)، جذوة المقتبس ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة 1966 .
32. الذهبي، تذكرة الحفاظ ، دار المعارف الإسلامية بحيدر أباد ، الدكن، الهند ، .1968
33. الذهبي ، ميزان الاعتدال ، تحقيق علي محمد البخاري ، دار المعرفة ، بيروت ، (بدون تاريخ).
34. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى ، دار المعرفة ، بيروت ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو ، مطبعة الحلبي ، 1964 .
35. د. السيد عبد العزيز ، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس ، دار المعارف، لبنان ، 1962 .
36. الضبي ، بغية الملتمس ، مطابع روخس بمدينة مجريط ، (بدون تاريخ) .
37. الطاهر مكي ، دراسات عن ابن حزم ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1977 .
38. القرآن الكريم .
39.(المراكشي) عبد الواحد ، المعجب في تلخيص أخبار المغرب ، مطبعة الاستقامة ، القاهرة ، 1949 .
40. المقري ، نفح الطيب ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، 8 مجلدات ، 1968 .

41. (النشار) علي سامي ، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، دار المعارف ، القاهرة ، 1947 .
42. برتراند راسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ترجمة زكي نجيب محمود ، دار التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1954 .
43. دائرة المعارف الإسلامية ، القاهرة ، المجلد الأول ، 1950 .
44. دي بور ، تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة : محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة ، .1981
45. صاعد الاندلسي ، طبقات الأمم ، تحقيق الأب لويس شيخو ، بيروت ، 1912 .
46. طه الحاجري ، ابن حزم صورة اندلسية ، دار الفكر ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .
47. عبد الرحمن بدوي ، المنطق الصوري والرياضي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1977 .
49. عمر مولود ، حجية القياس ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، (بدون تاريخ) .
50. لوذ فيج فتجنشتين ، رسالة فلسفة منطقية ، ترجمة عزمي إسلام ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، 1968 .
51. محمد الهادي الطرابلسي ، شعر ابن حزم في مجلة حوليات الجامعة التونسية ، العدد التاسع ، 1972 .
52. محمد عنان ، الدولة العامرية ، مكتبة مطبعة مصر ، القاهرة ، 1980 .
53. محمد مصطفي رضوان ، نظرات في اللغة ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، 1976 .
54. مصطفي عبد الرازق ، تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، 1944 .

55. ناجي التكريتي ، "ابن حزم بين الدين والفلسفة في كتاب الأخلاق" ، مجلة الحكمة ، قسم التفسير وعلم الاجتماع ، جامعة الفاتح ، طرابلس ، ليبيا ، العدد الثاني ، أكتوبر، 1977 .
56. د. نبيل الشهابي "النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين" في أعمال الندوة التي أشرفت عليها جامعة محمد الخامس بالرباط ، المغرب ، والمنشورة بعنوان ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1981 .
57. د. نبيل الشهابي "العلة في بواكير أصول الفقه وعلم الكلام " في مجلة دراسات فلسفية وأدبية ، جامعة الرباط ، المغرب ، العدد الثالث ، 1978 .
58. ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، دار المستشرق ، بيروت ، المجلد الثاني عشر (بدون تاريخ).

ب/ المراجع الأجنبية :

1. NABIL SHEHAPY "THE INFLUENCE OF STOIC LOGIC ON AL-JA-SSAS'LEGLA THEORY ," IN THE SULTURAL , SONTEXT OF MEDIEVAL LEARNING , EDS. MURDACH & SYLLA , DORDRECHTBOSTION 1975,PP.
2. NABIL SHEHAPY"A REVIEW OF N.RESCHER , GALEN & THE SYLLOGISM " IN BHIOSOBHICAL BOOKS , 8 , LEICESTER 1967 .