المنهج الظاهرى عند ابن حزم

(رؤية نقدية)

دكتور

ناصر هاشم محمد

مدرس المنطق – بقسم الفلسفة

كلية الآداب بقنا

جامعة جنوب الوادى

المنهج الظاهرى عند ابن حزم
(رؤية نقدية)

تمهيد :

عاش ابن حزم فى عصر كان أبرز سماته وأهمها هو التناقض ، أنه عصر جمع بين العلماء الذين جمعوا الثقافات المتعددة وألفوا الكتب القيمة أمثال ابن عبد البر (٢٣٨هـ-٩٤٠م) ، وأبو الوليد الباجى (٤٧٤هـ١٠٨٥م) ، ومروان بن حيان ٤٦٩هـ-١٠٨٠م) وغيرهم من الذين اشتهروا بسعة الأفق وكثرة المعارف وأصالتها ، وبجانب هؤلاء العلماء كان صنف آخر من العلماء الذين سعوا إلى جمع الأموال وأشباع شهواتهم وإرضاء الحكام وموالتهم بكل شىء[1] ، وهذا التناقض جعل الحاجة لعلماء مخلصين وأصحاب فكر متفتح يعمل على تأسيس المبادىء الدينية والإنسانية على السواء ، وكان ابن حزم على رأس هؤلاء العلماء المخلصين أصحاب الجرأة فى إعلان الحق والزود عن الدين ، كما كان من المفكرين أصحاب الأسلوب الواضح والمتميز فى عرض الفكرة وتحليلها وبيان أغراضها ، ومن أصحاب المنهج المحدد الخطوات والأهداف ذلك المنهج هو المنهج الظاهرى الذى يقوم على عدم التأويل الباطنى ، والاكتفاء بالمعنى الظاهرى للكلمة ، وقد حرص ابن حزم على تطبيق قواعد هذا المنهج على كل ما قام بدراسته من علوم ومعارف خاصة اللغة وأصول الفقه ومقارنة الأيان ، ومن هنا جاء اختيارنا لتطبيقات منهجه الظاهرى على هذه العلوم بالذات لأنها أكثر العلوم التى أبدع فيها وأعمل فيها فكره وقريحته ، كما أنها أكثر العلوم التى جلبت عليه الهجوم والانتقادات من قبل مخالفيه ، ذلك لأنه كما سنرى تناقض فيها مع منهجه الظاهرى

---

(١) الحميدى : جذوة المقتبس ، الدار القومية للنشر ، ١٩٦٦ ، ص ٣٠٧ .

ابن حزم : هو أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم . أصل آبائه من إقليم الزاوية من أمال «أونبة» ومن كورة لبه من غرب الأندلس ، أصله من فارس وجده الأقصى اسمه يزيد مولى يزيد بن أبى سفيان ، ولد ابن حزم فى الشرقى من قرطبة (٣٨٤هـ-٩٤٤م) - انظر : الحميدى جذوة المقتبس ص٣٠٨ .

الذى أعلنه ودافع عنه بل وانتهى به تعصبه إلى هذا المنهج إلى إنكاره بعض القواعد الشرعية التى يجمع عليها سائر علماء الأمة ، وسيكون غرضنا من هذا البحث أن نقف وقفة نقدية موضوعية مع كل ما قاله ابن حزم من آراء وأفكار فى هذه المجالات الثلاثة (اللغة - أصول الفقه - مقارنة الأديان) ، وسبيلنا إلى بلوغ هذه الغاية هو المنهج التحليلى النقدى ، أى أننا سنقوم بعرض الفكرة وتحليلها ثم نعرض لأوجه النقص فيها من خلال رجوعنا إلى الأصول الراسخة التى أجمع عليها علماء الأمة .

وفى البداية نقول لقد درس ابن حزم الفقه والأصول ومقارنة الأديان وعلوم اللغة وآدابها شعرًا ونثرًا ، والنحو والمنطق والفلسفة والتاريخ والفلك والرياضيات ، واعتمد فى دراسته لكل هذه العلوم والمعارف على أسس ودعائم منهجه الظاهرى الذى طبقه على كل ما درسه من علوم ، وقد امتاز إنتاجه العلمى بالتنوع والتعدد والأصالة والإجادة فى كل فرع من فروع المعرفة للدرجة التى جعلت من الصعب المفاضلة بين علم وآخر ، وهو ما جعل المؤرخين يلقبونه بالفليسوف والفقيه والمتكلم والأديب والمؤرخ وصاحب المنهج والفكر العلمى الصحيح ، وهو ما ستكشف عنه بوضوح دراستنا لنظرية المعرفة ، التى يمكن من خلالها أن نحدد أدواته ومصادره المعرفية التى شكلت تكوينه الفكرى والثقافى .

أولاً: نظرية المعرفة عند ابن حزم:

من المعروف أن نظرية المعرفة هى لب الفلسفة وجوهرها وأقدم مباحثها ، وهى تعنى بالبحث فى إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته ، هلى فى وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته ، أم أن قدرته على معرفة الأشياء مثار للشك ؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعًا للشك فما حدود هذه المعرفة ؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع المعرفة وما أدواتها ؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس ؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها ؟ وما هى علاقة الأشياء المدركة بالقوى التى تدركها[1] وقد أضاف ابن حزم لموضوعات ومحاور نظرية المعرفة محاور جديدة مصل طرق الاستدلال المختلفة ،

(١) توفيق الطويل : أسس الفلسفة ، مكتبة النهضة المصرية ، صنة ١٩٨٠ ، ص٨٨ .

والبراهين الفاسدة وصفاتها والعوامل التى تؤدى إلى الوقوع فى الخطأ ، الجدل والمناظرة وآدابها وشروطها وغايتها ، تصنيف العلوم .

أدوات المعرفة عند ابن حزم

١- العقل :

جعل ابن حزم للعقل المكانة الأساسية فى منهجه كالعلمى فقد استخدمه فى نقد بعض النظريات العلمية السائدة فى عصره ، واستخدمه فى إدراك الأشياء التى تعجز عن إدراكها الحواس كالغيبيات فيقول «لولا العقل ما عرفنا الغائبة عن الحواس ولا عرفنا الله سبحانه وتعالى[١] ، وبالعقل تعرف النفس كيف تميز جميع الموجودات على مراتبها وتشاهد بها ما مر عليها من صفاتها الحقيقية وبه يميز الإنسان بين الأشياء المختلفة ، ويضع المعايير والقوانين الأخلاقية ، وبه يستنبط الأحكام الشرعية ، وبه تعمم النتائج المستخلصة من استقراء الجزئيات بالنسبة للعلوم الطبيعية والشرعية .

ومن النظريات العلمية التى كانت سائدة فى عصره واستطاع ابن حزم انتقادها بعمق فكره وأصالته استدلاله على كروية الأرض ، و الذى استنتجه من خلال فهمه لظاهر الآية الكريمة «يكور الليل على النهار ، ويكور النهار على الليل»[٢] ويقول «البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها»[٣] .

ومن هذه النظريات أيضًا القول بوجود جزء لا يتجزأ «فيقول ابن حزم منكرًا هذه النظرية ليس فى العالم جزء لا يتجزأ ، وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جزء أيضًا وإن رق أبدًا»[٤] .

---

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأدلة العامية والأمثلة الفقهية تحقيق : د. إحسان عباس ، منشورات دار الحياة ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص١٧٧-١٧٨ .

(٢) سورة الزمر : ٣٩ .

(٣) ابن حزم الأصول والفروع ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٤ ص٤٠ .

(٤) المصدر السابق .

أيضًا استخدم ابن حزم العقل فى الرد على القائلين بالمصادفة وهو ذلك القول الذى يتعارض مع الفطرة السليمة وبديهية العقل ويستدل فى إنكاره بعملية الخلق التى نرى الإنسان عليها فيقول «تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المحدبة فى المقعرة ، وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعروق . صناعة لا شك فيها لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط»[١] .

ووفقًا لمنهجه الظاهرى يحصر ابن حزم عمل العقل فيما إجازته اللغة ثم يكون دوره فى تعيين أحد هذه المعانى الجائزة بالقطع أو الترجيح إذا وجد محالاً فى الأخذ بها جميعًا ، وليس للعقل هنا اقتراح أو إضافة وإنما عمله الاستنباط الحتمى أو الراجح لفهم الشرع على ما هو عليه ، ووسائل العقل هى مألوف الشرع وقطعياته التى تكونت بنصوص لا احتمال فى دلالاتها ، وقوانين لغة العرب وضرورات الحس ومبادىء العقل الفطرية ، والعقل إذا صرف النص عن ظاهرة إلى معنى آخر لضرورة برهانية أخرى فليس له ذلك إلا بما تجيزه اللغة فكلمة يضع فى اللغة لها معنى راجح هو الإسقاط ومعنى مرجوح هو الإيجاب ، والعقل يحتم المراد من النص إذا لم يجد احتمالاً راجحًا غير هذا المراد[٢] .

إن الأخذ بالظاهر هو الأخذ بمدلول الكلمة لغة ، وحملها على عمومها الزمانى إن كانت عن زمن غير محدد ولم يقم برهان آخر بتحديد الزمان ، وحملها على عمومها المكانى إن كانت عن مكان غير محدد ولم يقم برهان آخر على التحديد ، وحملها على عموم العدد إن لم يقم برهان آخر بتحديد العدد ، وحملها على مقتضى الطلب لغة وهو الوجود إن لم يقم برهان آخر يصرفها عن الوجوب ، وبناء على هذه البديهيات كان أصل الخطاب العموم والوجوب والفور إلا ببرهان آخر أو قرينة متعينة أو راجحة تصحب سياق الخطاب[٣] .

---

(١) ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل ،تحقيق د. عبد الرحمن خليفة ، مكتبة السلام العالمية ، بيروت ، طبعة أولى ، الجزء الأول ، ص٢٢ : ٢٣ .

(٢) ابن حزم : المحلى - دار التراث ، الجزء الخامس ، ص٣٢٥ : ٣٣٥ ، بدون .

(٣) أبى عبد الرحمن بن عقيل : ابن حزم خلال ألف عام ، مطابع الفرزدق التجارية - الرياض - السعودية الطبعة لأولى السفر الرابع ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، ص٧٣ .

ثانيا - الحواس :

وضعها فى المرتبة الثانية بين أدوات المعرفة لأنها عنده لا يمكن الوثوق بها وحدها مستقلة عن العقل لأنها تنخدع وبخداعها تقع المغالطة والوهم ، كما أنها نسبية ومتغيرة وقاصرة فى أغلب الأحيان فيقول «إنك ترى الإنسان من بعيد صغير الحجم جدًا كأنه صبى ، وأنت لاتشك بعقلك أنه أكبر مما تراه»[١] ، وهو ما يسميه علماء النفس بالخداع الإدراكى الذى يقع للحاسة ولا يقع للعقل لأن العقل يدرك الأشياء إدراكًا ثابتًا مهما اختلفت أو تنوعت الزوايا والمسافات التى ينظر منها الإنسان للأشياء ، ورغم تقليل ابن حزم من قيمة الحواس إلا أنه لم ينكرها لأنها للنفس كالنوافذ والأبواب التى نتعرف بها على العالم الخارجى ، وبها ترتبط معظم العلوم والمعارف حتى يمكن القول بأن من قد حسًا فقد علمًا[٢] .

طرق الاستدلال

عرف ابن حزم الاستدلال بأنه طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل معلم ، وقد فرق بين الاستدلال والدليل لأنه «قد يستدل من لا يقع على الدليل ، وقد يوجد الاستدلال وهو طلب ممن لا يجد ما يطلب ، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه : أما بأن يطالعه فى كتاب أو يخبره به مخبر ، أو يثوب إلى ذهنه دفعة ، فصح أن الاستدلال غير الدليل[٣] .

١- « الاستقراء »

جمع ابن حزم فى دراسته العلمية والدينية بين المنهج الاستقرائى التجريبى والمنهج الاستنباطى القائم على استنباط الأحكام من ظاهر النصوص ، ففى استدلاله على وجود

(١) ابن حزم الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، تحقيق د. عبد الرحمن خليفة ، مكتبة السلام العالمية ، بيروت - لبنان - الجزء الأول ص٦ ، ب . ط .

(٢) الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين ، تحقيق وتقديم د. ألبير نصرى نادر ، دار المشرق ١٩٨٥ ص٩٩ .

(٣) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، تحقيق د. أحمد محمد شاكر ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الجزء الخامس ١٩٨٣ ص١٠٥ : ١٠٨ .

الله نجد أنه التزم طريقان لا ثالث لهما أثبت من خلالهما قدرته على الاستدلال والبرهنة العقلية المنطقية .

الطريق الأول : طريق حدوث العالم فقال فى إثبات حدوث العالم بعدة براهين .

البرهان الأول : «العالم عبارة عن أشخاص بأعراضها وأزمانها والمشاهد بالحس والعيان تناهى كل ما فى العالم من الأشخاص بأعراضها وأزمانها»[1] .

البرهان الثانى : وهو برهان رياضى يثبت من خلاله أن العالم محدث لأنه يمكمن حصر حوجوداته فيقول : «العالم موجود بالفعل وكل موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته»[2] .

البرهان الثالث : وهو برهان طبيعى يقوم على ثبوت أن للزمان أولاً وأجزاء فنهاية ، لأن الزمان «هو مدة بقاء الجرم ساكنًا أو متحركًا ولو فارقه لم يكن الجرم موجودًا ، ولا كان الزمان أيضًا موجودًا وكلاهما موجود ذو أول»[3] .

البرهان الرابع : وهو برهان عقلى يقوم على أن ما لا أول له ولا نهاية لا يقع عليه العد والإحصاء ، وقد أحص العدد والطبيعة كل ما خلا من العالم حتى بلغ إلينا وحيث ثبت هذا فالإحصاء منا إلى أوليه العالم صحيح موجود بلا شك وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة»[4] .

الطريق الثانى : وهو طريق الاستدلال بما فى الفلك من الآثار وما فى المخلوقات من الدقة والإتقان والتوافق والاختلاف فيقول «إن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقله زمانية وحركة دورية فى كون كل جزء من أجزاؤه فى مكان الذى يليه والأثر مع المؤثر من باب المضاف ، فوجب بذلك أنه لابد أنه لابد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها»[5] .

---

(١) ابن حزم : الفصل - ج - ص١٤ : ١٥ .

(٢) المصدر السابق ص١٥ .

(٣) المصدر السابق ، ص١٦ - ١٧ .

(٤) المصدر السابق ، ص١٨ .

(٥) ابن حزم : الفصل ، ج١ ، ص٢١ .

إن تطبيق ابن حزم الاستدلال على ما فى الكون شبيه بما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان عن استدلالهم على وجود الله ، فقد توصل أفلاطون عند ربطه بين العلة ومعلولها أو بين العقل والمادة إلى استنتاج ظاهرتين أساسيتين فى هذا الوجود هما :

١- الحركة الجارية فى هذا الوجود .

٢- النظام البادىء في كل جزء من أجزائه .

ومن هنا استدل على وجود الله تعالى . حيث قال عن دلالة الحركة : إن الحركات سبع ، حركة دائرية ، وحركة من اليمين إلى اليسار وبالعكس ، ومن أمام إلى خلف وبالعكس ومن ألى إلى إسفل وبالعكس .

والأولى هى التى تخص العالم وهى منظمة لا يستطيعها العالم بذاته فهى معلولة لعلة عاقلة هى الله ، والست الباقية طبيعته ، ومنع العالم من أن يجرى بها لأنها لا تضمن له العناية والنظام[١] .

لهذا جاءت نظريته فى المعرفة مزيجًا من الفطرة والتجربة والبديهية والحس فالعلم بالضرورة أو بالعقل راجع إلى الحس فالإنسان يعرف أشياء بالبديهة أو الفطرة ويصقل علمه بالحواس وهو ما يختزنه بإدراكه الحسى فى زمن سابق .

إن امتزاج العلم بالإيمان عنده يتوقف على أن الإنسان لابد أن يؤمن بأن ، الطبيعة تحكمها قوانين ثابتة هى من خلق الله سبحانه وتعالى ولايمكن تبدلها عند ذى عقل[٢] .

فالأشياء محكومة بنواميس كونية فطرها الله تعالى عليها ويفرق ابن حزم بين طبائع الأشياء والعادات أو الأعراض التى تتصف بها هذه الأشياء لأن العادات والأعراض من الممكن تصور الأشياء بدونها - أما الطبائع فهى سنن ثابتة لاتتبدل إلا بأمر الله عن طريق المعجزة التى هى خرق للطبائع والسنن ، وبذلك يكون من الأوهام العلمية تصور إمكانية تحويل المعادل وقلبها ذهبًا كما كان يتصور بعض القدماء فيقول «من المحال قلب نوع إلى نوع»[٣] .

(١) انظر د. يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص٨١ وما بعدها .

(٢) ابن حزم : الفصل -ج٥ ، ص١٦ .

(٣) ابن حزم : رسالة مراتب الإجماع ، تحقيق د. إحسان عباس ، القاهرة ص٦ ب . ط .

. ويأتى قانون السببية على رأس القوانين الكونية التى تحكم الأشياء عند ابن حزم ، والتى أثبت العلم الحديث أنها ليست سببية وهو ما سبق إليه الأشاعرة أيضًا عندما رأوا بجواز تخلف المسببات عن أسبابها الطبيعية وقالوا بإمكانية وقوع حوادث ناقصة للعادة ، سواء كانت معجزات أو غير معجزات .

وعند ابن حزم نجد أن علاقة السببية أو العلية لاتكون إلا فى مجال الطبيعيات لأنه يذكرها فى مجال الشرعيات وفقًا لمنهجه الظاهرى ويرى أن إنكارها فى الطبيعيات هو إنكار لوجود تأثيرات طبيعية فى الأشياء وإنكار لصفات وخواص الأشياء .

ويفرق ابن حزم بين مصطلح العادة ومصطلح الطبيعة ، «فالعادة فى لغة العرب هى فى أكثر استعمال الإنسان مما لايؤمن تركه إياه ولا ينكر زواله عنه ، بل ممكن وجود غيره»[1] كما أنه يرى أن إنكار السببية فى الطبيعيات يؤدى إلى حدوث الخلط واللبس والغموض كما أنه لن يكون فى إمكان أحد أن يشرح الأطراد فى تتابع الحوادث .

والاستقراء عند ابن حزم يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسين بهدف الكشف عن عللها ومعلولاتها عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقًا للواقع الحسى ، وقوام هذا هو الملاحظة والتجربة المقصودة ومتى عرفت الظروف التى توجب وقوع الظاهرة أمكن التنبؤ بحدوثها ابتنادًا إلى العلاقة الحتمية التى تربط بين الظاهرة وعلتها وبذلك يصبح غاية الاستقراء هى الوصول إلى القوانين العامة التى تفسر الظواهر وهذه القوانين لاتعبر عن معرفة يقينية ثابتة كما هى بالنسبة للمنطق والرياضيات ، إنما هى قوانين احتمالية نسبية تنتهى إلى التعميم وهذا التعميم له مبرران :

الأول :

اعتقادنا بأن لكل ظاهرة علة توجب وقوعها ، ولكل عدة معلول ينشأ عنها ، وهذا هو قانون العلية العام .

الثانى :

اعتقادنا بأن ظواهر الطبيعة تجرى على غرار واحد ، وتسير على نسق لا يتغير وهذا

(١) ابن حزم ، الفصل ، جـ٥ ، ص١٦ .

التعميم الذى يحاول ابن حزم بلوغه وهو ما حرص على بلوغه أيضًا العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين ، أمثال برتراند راسل الذى يقول معبرًا عن ذلك المعنى «إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفى لقيام العلم ، لأن العلم لايستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التى تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاتها»(١) .

٣- الاستفهام التقريرى :

ويقصد به الاستفهام عن المقدمات البينة البرهانية التى لايمكن لأحد أن يجحدها ، ومن أمثلتها فى القرآن الكريم قوله عز وجل «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ، بلى وهو الخلاق العليم»(٢)

إن هذه الطريقة فى الاستدلال تقوم على القضايا التى تمثل حالة جزئية من حالات الإدراك الحسى ، فتكون هذه الحالة الإدراكية الحسية نفسها هى شاهد صدقها ، بحيث لايطلب على صدقها دليل آخر من قضية أخرى ، ويستحيل إثبات نقيضها»(٣) .

٣- مجاراة الخصم :

أى إبداء الموافقة المبدئية على المقدمات الفاسدة التى يحتج بها الخصم حتى نكشف له عن فساد إنتاجها وأنها تنتهى به إلى المحال يقول «وكثيراً ما نلزم نحن فى الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تعود بهم إلى التناقض ، أو إلى ما يلتزمونه فيلوح بذلك فساد مقالهم»(٤) .

ويقصد به رد كلام الخصم من فحوى كلامه ، وهو ما يتضح فى محاولاته الكثيرة

---

(١) Brtrand Russell,An autline of philosophy, Gearje Allan Unwin, London . 1927, p - 58 .

(٢) سورة يس : ٨١ .

(٣) Russell, B., Meaning And Truth, Georg Allen An Inquiry Into & Unwin, 1940 , p. 139 .

(٤) ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص ١٦١ .

مع أهل الأديان والعقائد المخالفة التى كان يبطلها معتمدًا على هدم قوله فهو لا يقيم وزنًا لرأى يخلو من الدليل ، فالبرهان الصحيح هو الفيصل بين الحق والباطل .

وهذه الطريقة قريبة الشبه بطريقة سقراط فى التهكم والتوليد التى كان يظهر فيها لخصمه الاستسلام فى البداية ثم يطرح الأسئلة عليه ويتركه يستخرج ما بداخله من أفكار وتصورات ثم يبين له فساد هذه الأفكار والتصورات .

وهو باب من أبواب الجدل يتخذه المجادل حجة لإبطال كلام خصمه بأن يذكر أقسام الموضوع المجادل فيه ، ويبين أنه ليس من خواص واحد منها ما يوجب الدعوى التى يدعيها الخصم .

كما يعتمد على حصر الأوصاف للموضوع الذى يجادل فيه ، ثم يبين أنه ليس فى أحد هذه الأوصاف خاصة تسوغ قبول الدعوة فيه فتبطل دعوى ا لخصم عن طريق هذا الحصر المنطقى للموضوع ، وهذه الطريقة يسميها المناطقة بالقسمة والتصنيف ، وهى تقوم على تقسيم الموجودات إلى أجناس وأنواع ثم تقسيم الأجناس إلى أنواع ، وتقسيم الأنواع إلى أفراد ، وكل قسمة يجب أن يكون لها أساس واحد يسمى أساس التقسيم[1] ، لقد جعل ابن حزم معرفة أصول ومبادئها من الواجبات الضرورية للعالم فيقول «المنفعة بمعرفة قسمة الأشياء تحت الأجناس ، ثم تحت الأنواع عظيمة فيما جاء فى القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ فى جميع الديانة لا يستغنى عن معرفة ذلك عالم مدين أصلاً»[2] ويقول فى موضع آخر «كل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه ، ثم تحت تلك الأنواع من أشخاصها : فذلك الحكم الوارد على الجملة الأولى التى هى جنس لما تحتها لازم لجميع تلك الأشخاص الواقعة تحت تلك الأنواع ، فمن علم رتبة الأجناس والأنواع وأنها ليست شيئًا غير أشخصها : علم أن ذلك الحكم منصوص على كل شخص يقع تحت تلك الجملة»[3] .

---

(١) Welton, Intermediate Logic, Tutariol, Press, London, 1922, p. 40 .

(٢) ابن حزم : النصائح المنجية والفضائح المخزية ، مخطوط الخزانة العامة بالرباط ، المغرب ونقلاً عن د. أبى عبد الرحمن بن عقيل ، نوادر الإمام ابن حزم ، السفر الثانى ، ط أولى ، مطابع الفرزدق التجارية ، الرياض ، السعودية ص٦٦ .

(٣) المرجع السابق .

أما التصنيف فهو يقوم على وضع الأشياء فى أصناف مرتبة بحيث يسهل مرفتها وتمييزها ، ويمكن من خلاله رد الكثرة إلى وحدة ونظام موحد يجمعها[١] .

٤- البراهين الفاسدة :

وحددها ابن حزم فى ثلاثة أنواع على النحو التالى :

أ- برهان الدور :

ويقوم هذا البرهان على الاستشهاد على الشىء بنفسه وهو مثل بيان المجهول بمجهول آخر مثل قوله الإنسان ، قال له آخر ما صفة الفيل ؟ فيقول له ما صفة الخنزير ؟ والسائل لا يعرف صفة الخنزير ، فيقول له ما صفة الخنزير فيقول له صفة الفيل ؟[٢] .

إن الصواب هو أن نستشهد عل يالمجهول بما هو معلوم ، وإذا كان الشىء مجهولاً فهو ليس معلومًا هند الذى هو عنده مجهول ، أما إذا كان الشىء متيقنًا معلومًا ، فالمتيقن عنده لا يحتاج فيه إلى برهان .

ب- الاستدلال بالمعلول على العلة :

كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النار بالدخان الذى هو متولد عن النار وعن فعلها ، والعلة أظهر فى العقول من المعلول[٣] .

جـ- الاستدلال بالشاهد على الغائب :

وهو ما رفضه ابن حزم بشدة لأن الغائب عنده هو الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ! وليس غائبًا عن الع قل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق ، فيقول «فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا غاب العقل»[٤] .

---

(١) Latta & Macbeath , The Elemante Of Logic, Macmillan & Co London, 1947, p. 153 .

(٢) ابن حزم : التقريب ، ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٦٦ .

(٤) نفسه .

أى أن تيقّن الشيْء على ما هو عليه هو البرهان على وجوده ، ويكون ذلك انطلاقًا من الحس والبديهة والعقل فيقول «نحن نجد الأعمى الذى ولد أكمه ، موقنًا بأن الألوان موجودة كإيقان المبصر لها . . . وإنما افتراق الأعمى والبصير فى كيفية الألوان فقط ، وأما فى أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما فى يقين العلم»[1] .

ويرى ابن حزم بأن هناك عاملان يؤديان إلى الوقوع فى الخطأ عند التفكير والاستدلال وهما :

١- طول المقدمات وكثرتها حتى يصعب ردها إلى البديهيات العقلية ، مثل المقدمات الحسابية ، فطول المقدمات يؤدى غالبًا إلى اختلافا النتائج ، فيقول «قد تطول المقدمات وتكثر حتى يصعب ردها إلى البديهيات ومثال ذلك فى الحساب فإنه كلما كثرت أرقمه كانت الحسبة مظنة الخطأ واختلاف النتائج»[2] ، ولمعالجة هذا الخطأ لابد من اللجوء إلى التصنيف والتقسيم وهو المطلب الذى تنادى به الاتجاهات المنطقية والعلمية الحديثة ، لأنه لما كان لكل شىء صفاته الجوهرية التى تخصه وتميزه عن غيره لذلك فلابد من عمل استقراء للأشياء التى تتشابه فى صفاتها ووضعها فى فئة واحدة ومجموعة واحدة يمثل كل شىء منها أحد أعضائها . كما ذكرنا سالفًا .

٢- التعصب لرأى واتباع الهوى وهو ما يسمى بالذاتية ومعالجته تكون بتحرى الموضوعية و النزاهة العلمية والبعد عن الميول الأهواء والرغبات والتقليد والجمع بين المتناقضات «فالشىء لا يكون حقًا وباطلاً فى آن واحد»[3] .

الجدل والمناظرة

وقد وضع ابن حزم للجدل والمناظرة مجموعة من القواعد والمبادىء التى تنظمها حتى لا تخرج عن دائرة المنطق والفكر المستقيم ، وقد أسماه بعلم الجدل ، أو على أدب

(١) نفسه .

(٢) انظر ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - جـ١ ، ص٧ وما بعدها .

(٣) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، جـ١ ، ص١٤ .

البحث ، والمناظرة ، وساعده فى ذلك قوة حجته وحافظته القوية وبديهيته الحاضرة ، وسعة اطلاعه على كتب الشريعة والفلسفة واللغة .

وقد اختلف ابن حزم مع أرسطو فى تحديد غاية الجدل اختلافًا صريحًا فى الغاية أو الوظيفة التى يجب أن يحققها المجادل ، فالجدل عند أرسطو له ثلاث غايات محددة هى المران - النقاش - العلم الفلسفى ، والقيمة الكبرى للجدل هى فى معرفة المبادىء الأولى والقواعد الصحيحة التى يجب أن يؤسس عليها أى علم أو معرفة صحيحة ، أما ابن حزم فيتفق مع أرسطو فى الغاية الأولى والثانية لكنه يختلف معه فى الأخيرة لأن الجدل عنده لابد أن يكون هدفه إحقاق الحق وإقامة الحجة وهذا هو الجدال الذى يمدحه الشارع ويأمر به ، فيقول «قد علمنا الله تعالى فى هذه الآيات الإنصاف الذى هو غاية العدل فى المناظرة وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصاف إلى قوله»[1] .

ويعيب ابن حزم على الذين ينكرون الجدل بكل أنواعه والذين يستدلون إلى قوله تعالى «لاحجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وبينكم»[2] .

فالمقصود من هذه الآية هو الجدل المذموم وهو ما يكون من المجادل بعد ظهور الحق وبعد ظهور الدليل الذى يؤيد الدعوى البرهان الذى يؤازرها فيقول :

«ولو أعطى كل امرىء بدعواه المعراة لما ثبت الحق ولا بطل باطل ، ولا استقر ملك أحد على مال ، ولا انتصف من ظالم ولاصحت ديانة أحد أبدًا»[3] .

واعتبر ابن حزم أن الجدل الفاسد الهدام هو الذى يؤدى إلى ضياع الحقائق وحدوث اللبس وإيجاب ما لا يجب ، أو إسقاط قسم من الأقسام أى عدم حصر كل الفئات أو الأقسام - أو زيادة قسم فاسد من الأقسام - أو الوقوع فى الخطأ الناتج عن اشتباه الأسماء مثل استخدام الألفاظ المترادفة أو المشتركة ، أى أن ابن حزم قسم الجدل إلى قسمين :

الأول : جدل ممدوح مأمور به واجب الأداء لمن يكون قادراً على إحقاقًا للحق وإقامة الحجة .

---

(١) المصدر السابق ٢٠ .

(٢) سورة الشورى : ١٥ .

(٣) ابن حزم : التقريب ، ص ١٩٣ - ١٩٤ .

الثانى : جدل مذموم وهو الذى يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد ظهور الدليل واستقامة الحجة .

وقد ابن حزم للجدل شروطًا تنم عن روحه العلمية وأصالته الفكرية التى أن دققنا النظر فيها سنجد أنها نفس الشروط التى تنادى بها الاتجاهات الفكرية والعلمية الحديثة فنراه يقول : «لا تقنع بغفلة خصمك فى كلا ما يمكن أن يصح قوله ، فإن وجدت حقًا برهان فارجع إليه ولا تتردد»[١] .

كما طالب المجادل التسليم بالقضايا والأمور التى تعتبر من المسلمات الأولى «فالجدل فى البديهيات والمسلمات وإنكارها ليس من شأن صالب الحق .

كما اشترط على المجادل ألا يرد الخطأ بخطأ مثله لأنه سيؤدى إلى المغالطة «مثل أن يقول السائل للمسئول أنت تقود كذا ، أو لم تقول كذا فيقول المجيب وأنت أيضًا تقول كذا أو لأنك أنت أيضًا تقول كذا»[٢] .

وأخيرًا يعتبر ابن حزم الجدل المحمود من الأمور الشرعية التى يأثم تاركها ويحتج بحديث النبى ﷺ الذى يقول فيه «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم» . وقد كان يعيب ابن حزم فى جدله شيئان .

الأول : أنه لا يشك فى آراءه بأى نوع من الشك وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقًا عند خصومه فهو يجادل وقد سبق الجدل إيمان بأنه لا حجة لغيره .

الثانى : اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه ، أى أن ابن حزم لم يكن فى جدله أو مناظرته ينظر إلى المساءلة نظرة موضوعية يطرح فيها أفكاره لكى يصل إلى الحق فى القضية مع من يجادل ، إنما كان ينظر دائمًا النظرة الجانبية المتحيزة وهو ماجعل بعض العلماء ينفرون منه ومن مجادلته[٣] .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ص١٩٠ .

(٣) أبو زهرة ابن حزم الأندلسى ، دار الفكر العربى ، ص٢٠٦ : ٢٠٧ ، د : ت .

٧- تصنيف العلوم عند ابن حزم :

صنف ابن حزم العلـوم وقسمها حسب الأهمية الخاصة بكل عـلم من العلوم ودرجة الحاجة إليـه عند كل إنسان ، وهو الأمـر الذى يعكس احترامـه الشديد للعقـل البشرى وحرصه على وضعه فى المرتبة الأولى بين أدوات المعرفة .

القسم الأول :

هو العلوم العامة التى تتفق عليهـا كل الأمم وهى العلوم الأساسية التى لاغنى عنها لأى مجتمع من المجتمـعات وعلى رأسها علم الشريعة ، وعلم الـلغة ، وعلم الأخبار ، ثم قسم علوم الشريعة الإسلامية إلى خمسة أقسام هى علوم القرآن وعلم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم الكلام ، وعلوم اللغة وتشمل النحو واللغة .

القسم الثانى :

العلوم الخاصة التى تتفق فيها جميع الأمم أيضًا وهى علوم النجوم - وعلم العدد - وعلم الطب والفلسفة . ويضم علم النجوم علم الهيئة وعلم أحكام النجوم ، فيقول «أما علم النجوم فينقسم إلى قسمين : **إحداهما** علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب والشمس والقمـر والسماوات وأقسام الـفلك ومراكزهـا ، وهذا القسم مـقدماته راجعة إلـى العدد والهندسة وأوائل العقل والحس[١] .

والقسم الثانى : القضايا الـكائنة بنصب انتـقال الكواكب والشمس والـقمر فى البروج ومقابلة بعضها بعضا ، فإن صححت التجربة شيئًا من ذلك صدق ، وإلا فليس هناك إلا أقـوال عن قوم متقدمـين فقط»[٢] ، وقد رفـض ابن جزم علـم أحكام النـجوم واعتبره شكل من أشكال ا لـكهانة والتنجيم ، كما جعل مقدمات عـلم العدد والهندسة من القضـايا الأولية أو البديهيـة «وأما علم العدد والهنـدسة فمقدماته من أوائـل العقل كلها»[٣] .

---

(١) ابن حزم : التقريب ، ص٢٠٢ : ٢٠٣ .

(٢) المصدر السابق : ص٢٠٣ .

(٣) المصدر نفسه : .

وكان ابن حزم يرى أن لعلم العدد وظيفة عقائدية بجانب وظيفة الرياضية فهو على حد قوله «يعطى للمرء دلائل أخرى على وحدانية الله وخلقه للعالم مثلاً معرفة أن الواحد أصل جميع الأعداد الأخرى التالية له لأنها تتركب منه وتترتب عليه»[1] .

أما علم الهيئة فهو عنده برهانى وفائدته معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون ، ولقد دافع ابن حزم عن دراسة الكواكب والفلك لمنفعتها العظيمة لأنها تجعلنا نتفكر فى خلق السماوات والأرض ونصل إلى معرفة الخالق .

وللرد على القائلين بأنها تدبر أو تعقل يقول «.. أمرنا أيضًا بالتفكر فى خلق السماوات والأرض ولا يصح الاعتبار فى خلقهما إلا بمعرفة هيئتها وانتقال الكواكب فى أفلاكها»[2] .

كما قسم الطب إلى قسمين :

أ- الطب النفسى :

وهو يتصل بالمنطق والأخلاق وحدفه هو تهذيب النفس وتعويدها على الاعتدال بعيدًا عن الإفراط والتفريط .

ب- الطب الجسمانى - وهو قسمين

١- الطب الوقائى .

٢- الطب العلاجى وهو نوعان :

- العلاج بالأدوية والعلاج بالجراحة[3] .

لقد اعتبر ابن حزم أن كل العلوم لا تخالف الشرع لأن أساسها البرهان والعقل ،

---

(١) ابن حزم : رسالة التوقيف ، ضمن رسائل ابن حزم ، تحقيق د. إحسان عباس ، القاهرة ، ص٤١ ، . د : ت .

(٢) ابن حزم : رسالة مراتب العلوم ، ص٧٠ .

(٣) انظر ابن حزم : رسالة مراتب العلوم ص٧٠ .

ودعى إلى ضرورة دراسة علم النجوم - ليس لأنه علم بل لنستطيع كشف انحراف أصحابه وضلالهم وللتأكد من عدم فائدته فيقول «لا ينبغى لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه ليعرف أغراضهم ويريح نفسه من تطلعها إلى الوقوف عليها وليفيق من دعاويهم ، ويزيل عن نفسه الهم إذا عرف أنه لا فائدة فيه»[١] .

ويستبعد ابن حزم من العلوم كل ما لا يمكن تصديقه أى كل ما هو خرافى وغير متوافق مع بداهة الحس ، وأوليات العقل مثل الادعاء بأن بعض المخلوقات تدبر أخرى ، فهذا القول فيه خروج عن المعقول الذى يقره العلم ، ومناقض لنظرية الطبائع ، وتسلسل الأسباب والمسببات وقوانين الحركة ، كما يؤمن ابن حزم بتكامل العلوم ووحدتها فالعلوم العقلية مكملة للعلوم الشرعية ولا غنى عنها ، وجعل تعلمها فرض كفاية ، بل أن هذه العلوم العقلية تساعدنا فى إقامة الشرائع الدينية فعلم العدد والحساب والمساحة على سبيل المثال يفيدنا فيما يتعلق بالعبادات والتوحيد عن طريق حساب المواقيت لأداء الصلاة فى وقتها ، ومن الهيئة أيضًا تعرف القبلة والزوال .

المنهج الظاهرى وتطبيقاته فى دراسة اللغة

يقوم منهج ابن حزم فى دراسة اللغة على الاهتمام بالمعانى أكثر من الاهتمام بالألفاظ ، فالألفاظ ما هو إلا القالب الذى نصب فيه المعنى ، وهو الوسيلة الأساسية لنقل الأفكار وتحديدها وتميزها ، فيقول «الذى لا يدل على معنى لا وجه للاشتغال به لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها ، وطلب ما هذه صفته عناء ليس من أفعال أهل العقول»[٢] وهذا الاهتمام بالمعنى لا يعنى إطلاقًا أنه يقلل من قيمة الألفاظ ، فلولا الألفاظ ما أمكن تقسيم أو تصنيف أو تركيب أو تحليل المعانى وحديثًا قالوا أن إمكانية التفكير أولاً وأخيرًا تستند إلى اللغة وألفاظها التى تستخدم فى إبراز عناصر الفكر ، وفرض وجود إنسان دون لغة معناه فرض وجود إنسان دون فكر[٣] .

(١) المصدر السابق .

(٢) ابن حزم : التقريب ، ص٥٩ .

(٣) Steven, dman, Words and Langouge , New York, 1975. P.21

كما يقوم منهج البحث اللغوى عند ابـن حزم على عدم الفصل بين الفكر واللغة أو بين المنطق واللغة . فالـتفكير المنطقى لابد أن يخضع لمجموعة عـمليات لغوية ، كما أن المنطق يـضع لنا القواعد الواجـب اتباعا فى التعـبير عن الفكر ، لهـذا نجد أن ابن حزم يأخذ على الأوائل اعتبارهم الإضافة ، مجـردة ولا ترتبط بمضامين فيقول «أن الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت إحداهما إلا بثبات الآخر وأن ضم كل واحد منهما إلى صاحبه نتج معنى ثالثًا غيرهما ، فجعلوا المعنـى رأسًا من رؤوس المقولات وهو الإضافة فتكلموا عليه مجردًا وأن كان لا يتجرد[١] .

وقد فرق ابـن حزم بين موضـوع المنطق ومـوضوع علم الـلغة ، فاهـتمام اللـغوى بالألفاظ يكون اهتمامًا جوهريًا ، بينما اهتـمام المنطقى بها يكون عرضى ، أى أنه يسير فى الاتجاه الأرسطـى الذى يقوم على عدم الـفصل بين الفكر واللـغة ويعتبر أن التـفكير المنطقى يقوم على مـجموعة من العمليات اللغوية وهو ما يتجـلى بوضوح فى حديثه عن المقولات وفى حديثه عن قضية الدلالة ، فـقد اهتم بدراسة الألفاظ ودلالتها وكان المحور الأساسى الذى تدور حولـه دراسته هو صلة الألفاظ ودالتهـا وكان المحور الأساسى الذى تدور حوله دراسته هو صلة الألفاظ بالمعانى ، واعتبر المنطق هو دراسة للألفاظ من حيث دلالتها عل يالمعانـى وغايته هى الوصول إلى البراهين الصحيحة الـتى هى بدورها تتألف من كيانـات لغوية أو عبارات يمكـن تحليلها إلـى ألفاظ وكلمات وحدود ، وهـو المفهوم الذى دعا إليه أبو البركات البغدادى (٤٦٣هـ) بعد ابن حزم حين أنكر أن يكون موضوع المنطق هو نـفسه موضوع علم اللـغة لأن اهتمام اللغوى بـالألفاظ اهتمام جوهرى بـينما اهتمام المنطقى بها اهتمام عرضى فيقول البغدادى «إن دخول الألفاظ فى أجزاء المنطق إنما هو دخول بالعرض لا بذات كما هو الحال فى الجدل والخطابة والسفسطة والشعر»[٢] .

إن وظيفة اللغة عند ابن حزم هى الـتفاهم ، والألفاظ ما هى إلا إشارات تعرف من خلالها المسميات (الموجودات) التى تشير إليها هذه الأسماء ، لهذا فالمسميات واحدة حتى وإن اختلفت الأسماء ، فالاسم ليس اسمًا مـن صنع نفسه إنما صار اسم لأنه أريد به أن يكون اسمًا ولا يكون دالاً إلا إذا أريد به الدلالة .

(١) ابن حزم : التقريب لحد المنطق ، ص٥٩ .

(٢) أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة ، حيدر آباد ، الدكن ، ص٦ : ٨ ، د : ت .

إن الخاصية الأولى للبحث اللغوى عند ابن حزم هى عدم تحميل اللغة من المعانى التى لا تحتملها «من أحال شيئًا من الألفاظ اللغوية عن موضوعها فى اللغة بغير نص محتمل لها ولا إجماع من الشريعة فقد فارق حكم أهل العقول والحياد وصار فى نصاب من لا يتكلم معه»[١] .

لقد جعل ابن حزم اللغة العربية لغة تلقائية وضعت كل لفظة فيها لمسمى معين ، وإطلاقها على غير ما وضعت له يخرج المعنى من المعلوم إلى المجهول وهذا الزعم جعله يعتبر البلاغة نوعًا من المبالغة وتشويه الحقائق ومخادعة سامعها وقارئها علاوة على صعوبة تعلمها فيقول «عم الدنيا من البلغاء الذين يتخللون بألسنتهم تخلل الناقر ويطيلون فى المعنى التافه إظهارًا لاقتدارهم على الكلام جماعات لا بصائر لهم فى دين الإسلام[٢] .

من المؤكد أن هذا الاتجاه يتفق تمامًا مع منهجه الظاهرى الذى يرى بضرورة وقوع الاسم على مسماه ولا يتعداه ، ويرفض الكناية والمجاز والإطناب والتشبيه لأنها عنده ضرورب من الكذب .

وانطلاقًا من منهجه الظاهرى جعل اللغة توقيف من الله سبحانه وتعالى وليست اصطلاحًا اصطلح عليه الناس لأنها لو كانت اتفاقية اصطلاحية «لوضعها قومًا وقفوا على الموجودات التى فى العالم أجمع»[٣] ، ولهذا نراه يعيب على الذين يجعلون الاسم غير المسمى فيقول : «إن كان يعنى بالاسم حروف الهجاء القائمة فى النفس أو الصوت المسموع أو الشكل المخطوط فكل هذا غير المسمى ، إذ قد يفن وجودها والمسمى كقائم بحسبه ، وإن كان يعنى المعنى المفهوم منها فهو المسمى بعينه»[٤] ، وقد ترتب على هذا الاتجاه التوفيقى إنكار ابن حزم الاجتهاد والتصرف فى اللغة رغم أنها ظاهرة إنسانية عامة وهو المعنى الذى أكد الفارابى على عكسه بقوله «يستعمل اللفظ فى غير معناه الشائع والمتداول»[٥] ، وعلى ذلك نجد أنفسنا أمام معانى وألفاظ خاصة بالجمهور أو العامة ألفاظ أخرى خاصة بالفلاسفة والعلماء .

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ، ص٣٩ .
(٢) المصدر السابق جـ١ ، ص١٠٦ .
(٣) ابن حزم : الإحكام ، جـ١ ، ص٢٨ .
(٤) ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ١ ، ص١٠٩ .
(٥) الفارابى : الحروف ، تحقيقد. محسن مهدى ، بيروت ، لبنان ١٩٧٠ ، ١٤١ .

دلالة الألفاظ عند ابن حزم

قسم ابن حزم الألفاظ من حيث دلالتها تقسيمًا غريبًا خالف فيه كل الفقهاء وعلماء اللغة الذين قسموا الألفاظ من حيث دلالتها إلى ثلاثة أقسام هى (الخاص - العام - العام - المخصوص) .

أما ابن حزم فقد قبل منها اثنين هما الخاص والعام ورفض القسم الثالث وهو العام المخصوص ، وكان رفضه للقسم الثالث نابعًا من منهجه الظاهرى القائم على ضرورة أن يقع الاسم على مسماه ويطابقه .

القسم الأول :

خاص يراد به الخصوص ، وهذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه كزيد وعمرو[1] ، وهو ما وضع لمعلوم واحد كزيد أو متعدد كإنسان ولكنه غير مستغرق لما يصلح بوضع واحد ، وحكمه :

أنه يوجب تناول الحكم لما وضع له قطعًا[2] .

وذهب بعض الأصوليون إلى تقسيم الخاص إلى قسمين :

الخاص الحقيقى وهو ما وضع لمعنى واحد ذى مسمى واحد مثل زيد وعمرو .

الخاص الاعتبارى وهو ما وضع لمعنى واحد بالنوع وما كانت مسمياته متعددة محصورة مثل انسان[3] .

القسم الثانى :

وعرفه ابن حزم بأن العام ما يكون اسمًا لجنس كقوله تعالى ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ

(١) ابن حزم : الإحكام ، جـ٣ ، ص١٢٨ .

(٢) الكراماستى : الوجيز فى أصول الفقه ، تحقيق د. أحمد حجازى السقا ، المكتب الثقافى ، مصر، ط١ ١٩٩٠ ، ص١٠ .

(٣) الميهوى : نور الأنوار شرح المنار فى أصول الفقه ، مطبعة محمد على صبيح ، القاهرة ، ص١٢٨ د : ت .

﴿ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ﴾[1] . فكلمة حى اسم عام لجنس يعم أنواعًا كثيرة ، ومن ألفاظ العموم ما يكون اسمًا لنوع ما كقوله تعالى ﴿ والْخيل والْبغال والْحمير ﴾[2] .

ومن العام ما يقع لأجل صفة كقوله تعالى ﴿ ولِذي الْقُرْبى ﴾[3] .

والألفاظ الموضوعة للعموم هى أسماء الأجناس ، المعرفة بتعريف اللام الاستغراقية أو بتعريف الإضافة للاستغراق ، ويقول الآمدى هنا «جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل - ما - وأى - ومتى - وأين - وكم - وكيف ونحوه ومؤكداتها مثل : كل ، وجميع ، فإنها للعموم[4] .

إن العام هو ما يكون مستغرقًا لجميع ما يصلح له فهو حمل اللفظ على كل ما اقتضاه فى اللغة .

القسم الثالث :- العام المخصوص

وعرفه ابن حزم بأنه «عموم دل نص القرآن والسنة على أنه قد استثنى منه شىء ، فخرج ذلك المستثنى مخصوصًا من الحكم الوارد بذلك اللفظ»[5] .

كما يقول «اللفظ العام الذى أريد به الخصوص مثل قوله (ص) «الأئمة من قريش»[6] ، فهذا عموم لكل كقريض ، إلا من خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان فإذا كان جوهر دلالة العام هى الإحاطة والشمول بحيث يتناول الحكم المسند إليه كل أفراده ، فإن كثيرًا من المقامات والقرائن قد تفرد تمييز بعض أفراد العام بالحكم وتخصيصهم به .

إن العام الذى يدخله الخصوص فيجمع بين العموم والخصوص مثل قوله تعالى «ما

---

(١) سورة الأنبياء : ٣٠ .

(٢) سورة النحل : ٨ .

(٣) سورة الأنفال .

(٤) الآمدى : الإحكام ، جـ٢ ، ص٢٩٨ .

(٥) ابن حزم : الإحكام ، ج٣١ ، ص١٢٩ .

(٦) د. محمد السعيد بن بسيونى : موسوعة أطراف الحديث ، دار الفكر ، ١٩٩٤ ، المجلد الرابع ، ص٢٠٢ .

كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ﴿ **ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه** ﴾[1] ، إن اللفظ العام لا يحمل دلالة الخاص إلا بدليل «الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر ، ولكن إن جاءنا دليل يوجب يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ»[2] ويقول الشافعى فى دلالة الآية السابقة «وهذا فى معنى الآية قبلها وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال ، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس : أطاق الجهاد أن لم يطقه ، ففى هذه الآية الخصوص والعموم[3] .

إن العام الذى أيد به الخاص يطلق فيه العام ويراد به بعض ما تناوله ، فهو مجاز قطعًا لأنه استعمال اللفظ فى بعض مدلوله وبعض الشىء غيره .

لقد حرص ابن حزم على عدم نقل اللفظ عن معناه الذ وضح له . وإذا كانت بعض الكلمات لابد أن تنقل عن معناها كالصلاة والزكاة والصيام والحج والربا وغير ذلك ، فذلك عنده لا يعد مجازًا ك، بل هى تسمية صحيحة واسم حقيقى لازم مرتب حيث وضعه الله ، والكلمة التى تنقل من معناها وموضوعاتها إلى معنى آخر فهذا من عند الله وليس لاصطلاح أو اتفاق الأفراد «وليست الأسماء موضوعة على المسميات إلا بتوقيف»[4] .

لقد خالف ابن حزم أغلب علماء اللغة والأصوليين الذين ذهبوا إلى القول بضرورة أن تكون اللغة توفيق واصطلاح حتى يتسنى استعمال اللفظ بأكثر من دلالة لأن المعانى أكثر من الألفاظ وليس العكس .

وأخيرًا تقول أن ابن حزم حرص على تأسيس منهجه العلمى على البراهين الصحيحة من خلال اهتمامه بالمفردات والقضايا كما حرص على تحديد المعانى تحديدًا قاطعًا جازمًا يزيل عنها المشابهة والمشاركة التى كان يرى أنها تؤدى إلى الوقوع فى اللبس والغموض والخطأ ، كما حرص على تحديد العلاقة بين الأفكار والألفاظ والمعانى والجمل .

---

(١) سورة التوبة : ١٢٠ .

(٢) ابن حزم : الإحكام ، ج٣١ ، ص٩٨ .

(٣) الشافعى : الرسالة ، شرح وتصحصح د. أحمد شاكر ، ط٢ ، القاهرة ١٣٩٩هـ ، ص٥٤ .

(٤) ابن حزم : الإحكام - جـ٤ ، ص ٢٩ .

المنهج الظاهري وتبطبقات فى أصول الفقه

على أصول الفقه فهو ذلك العلم الذى يحدد المناهج التى ينتهجها الأئمة المجتهدون فى استنباطهم ، وتعرف الأحكام الشرعية من النصوص ، والبناء عليها باستخراج العلل التى تبنى هذه الأحكام ، كما يقوم على أصول الفقه بترتيب الأدلة حسب قوتها فيقدم القرآن على السنة ، والسنة على الإجماع والقياس .

ومن المعروف أن الفقيه والأصولى يتواردان على الأدلة ، لكنهما يختلفان فى ورود كل منهما فإذا كان الفقيه يرد على الأدلة ليستخرج منها الأحكام الجزئية العملية ، فإن الأصولى يرد على الأدلة من حيث طريق الاستنباط منها وبيان مراتب حجتها ، وبيان ما يعرض لها من أحوال وبيان الظنى والقطعى ، والمناهج التى يسير عليها عند تعارض ظواهر النصوص ثم يبين تفاوت دلالة العبارات المختلفة مثل العام والخاص .

أى أن وظيفة الأصولى هى البحث عن القواعد الكلية وتقديرها بأدلة شرعية ، ووظيفة الفقيه هى استنباط الأحكام الجزئية من الأدلة الشرعية باستخدام تلك القواعد الكلية ، والقائم بالوظيفتين أصولى وفقيه ، فلا مانع من الجمع بينهما[1] .

ويمكن القول بأن ابن حزم قد جمع بين صفة الفقيه وصفة الأصولى فقد بدأ حياته بدراسة الفقه المالكى ، ثم انتقل بعد ذلك لاتباع المذهب الشافعى ثم ما لبث أن انتقل إلى المذهب الظاهرى الذى وجد فيه ضالته المنضودة لأنه يتوافق مع نزعته إلى التحرر وعدم التقيد ، وقد دفعه لاعتناق هذا المذهب عدة عوامل ترتبط باتجاهه الفكرى وطريقته أو منهجه فى البحث فى المسائل العقلية وأهم هذه العوامل هى :

١- رفضه للتقليد والتقوقع داخل مذهب بعينه ، وحرصه على الاجتهاد وطلب السنن النبوية ، فيقول «التقليد هو قبول قول كل من لم يقم على قبول قوله برهان»[2] .

ويقول أيضًا «فإن أتونا فى تقليد رجل بعينه بنص على إيجاب تقليده ، أو بإجماع على إيجاب تقليده : صرنا إليه واتبعناهم ، ولم يكن ذلك تقليدًا حينئذ ، لأن البرهان كان يكون حينئذ قد قام على وجوب اتباعه»[3] .

(١) د. على حسب الله ، أصول التشريع الإسلامى ، دار المعارف ، ١٩٨٥ ، ص٥ .

(٢) ابن حزم : الإحكام ، جـ٦ ، ص ٦٤ .

(٣) المصدر السابق .

٢- تأثره بالأحداث السياسية السائدة فى عصره والتى أدت إلى إشاعة الفوضى والتفكك والفرقة بين الناس .

٣- حرصه على اعتناق مذهب لا يعتمد على أقوال البشر ويكفل حرية الاجتهاد ولا يفرق بين الأئمة المجتهدين :

٤- اعتقاده بأن التعددية فى مصادر التشريع التى أقحمت على القرآن والسنة مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة هى التى أشاعت الفرقة والاختلاف بين المسلمين .

إن المذهب الظاهرى الفقهى كما جاء عند ابن حزم يقوم على الالتزام بظاهر اللفظ من ناحية اللغة ، فلا يصرف اللفظ عن معناه اللغوى إلا بنص آخر أو إجماع ، ونقل اللفظ عما اقتضاه باطل ويُعد تبديلاً لكلام الله عز وجل ويرى بعض الباحثين ، إن الظاهر عند ابن حزم نوعان :

الأول : ظاهر عقلى : وهو ما لا يحتمل العقل غيره من القضايا .

الثانى : ظاهر نصى : وهو قسمان : نص بالاسم كالنص على أن للأم الثلث إذا لم يكن وارث غير الأبوين .

ونص بالمعنى كالنص على أن للأب الباقى إذا لم يكن وارث غير الأبوين ، والنص بالمعنى هو الدليل ،وهو لوازم اللغة والعقل[١] .

لقد اعتبر ابن حزم أن مهمة العقل ليست هى تعليل النصوص وتأويلها ، بل هى الوصول إلى الدليل ، وهى ليست شيئًا خارجًا على النصوص ، إنما هو مولدًا منها ومفهوم من دلالتها ، والوصول إليه لا يكون باستخراج علة النص بل يفهم النص فى ذاته فهمًا لا يحيد عن المعانى الواردة فيه ، والدليل عند ابن حزم ليس هو المقياس الفقهى الذى يقوم على ربط جزء بجزء ، أو فرع بأصل برباط العلة ، بل هو قياس استنتاجى أساسه هو اللزوم المنطقى أى أنه يبنى على اعتبارات استنتاجية منطقية ، والدليل قد يكون برهان وقد يكون اسمًا يعرف به المسمى وعبارةً يتبين بها المراد ، والدليل عند ابن حزم إما أن يكون مأخوذًا من النص أو من أنواع الإجماع ، والدليل

(١) أبى عبد الرحمن بن عقيل : نوادر الإمام ابن حزم ، السفر الثانى ، ص٢٥٦ .

المأخوذ من الإجماع قسمه ابن حزم إلى أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع وداخله تحت الإجماع وغير خارجة عنه وهى : «استصحاب الحال : وأقل ما قيل ، وإجماعهم على ترك قوله ما ، وإجماعهم على أن حكم المسملين سواء ، وإن اختلفوا فى حكم كل واحدة منها»[١] .

أما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم عنده إلى سبعة أقسام كلها واقع تحت النص .

وتجدر الإشارة إلى أن الدليل عند الفقهاء والأصوليين ليس هو الدليل عند المناطقة ، لأن الدليل الفقهى والأصولى إنما يتم التوصل إليه بصحيح النظر إلى مطلوب خبرى ، وعند المناطقة هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت ثبت عنها لذاتها قول آخر وإذا كان الاستدلال عل يالأحكام الشرعية يكون بتأليف أدلة منطقية ، إلا أن موادها تكون من الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية مثلاً : كل مأمور به واجب ، فالصلاة واجبة . أو يقال : إذا كانت الصلاة مأمور بها كانت واجبة ، وهى بها فى قوله تعالى : (أقيموا الصلاة) ، فهى واجبة فـ (أقيموا الصلاة) فى الأسلوب الأول - وهو دليل ملازمة الشرطية فى الأسلوب الثانى - قاعدة أصولية ، والمؤلف من كل ذلك فى الأسلوبين دليل منطقى[٢] .

ونعود لأقسام الدليل المأخوذ من النص عند ابن حزم وسنجد أنه قد قسمه إلى سبعة أقسام حرص من خلالها على إبراز قيمة المنطق فى مجال الشرعيات .

القسم الأول :

الدليل الشرطى : وهو الدليل المعلق بصفة ، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط[٣] ، مثل قوله تعالى : ﴿ **إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف** ﴾[٤] .

---

(١) ابن حزم : الإحكام ، جـ٥ ، ص١٠٥ : ١٠٨ .

(٢) ابن حزم : الإحكام ، جـ٥ ، ص١٠٨ .

(٣) المصدر السابق جـ٥ ، ص١٠٧ .

(٤) سورة الأنفال : ٣٨ .

القسم الثانى :

وهو أن يشتمل النص على مقدمتين ، ولا ينص على نتيجتهما مثل كل مسكر خمر ، كل خمر حرام[١] ، والنتيجة هنا متضمنة فى النص «المقدمات» وهو قياس منطقى لا قياس فقهى .

القسم الثالث :

لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر وهو كما يسمى بالمتلائمات ، ويعنى أن يكون المعنى الذى يدل عليه اللفظ متضمنًا فى ذاته نفى معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذى اشتمل عليه اللفظ مثل قوله تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف ولا تنهرهم** ﴾[٢] فإن ذلك يتضمن أيضًا النهى عن الضرب[٣] .

القسم الرابع :

أن يكون الشىء غير منصوص على حكم ، فيقال الشىء إما أن يكون حرامًا ، وإما أن يكون حلالاً فإن لم يكن لا هذا ولا ذاك فهو مباح[٤] .

القسم الخامس :

وقد سماه بالقضايا المتدرجة أو المتعدية مثل أبو بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان وهو قياس اساسه تعدية الحكم تعدية منطقية تكون مفهومة من المقدمتين[٥] .

القسم السادس :

وهو ما يسمى بعكس القضايا كأن نقول كل مسكر حرام فينعكس إلى بعض الحرام

---

(١) المصدر السابق .

(٢) سورة الإسراء : ٢٣ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) ابن حزم : الإحكام ، جـ٥ ، ص١٠٨ .

(٥) المصدر السابق ص١٠٨ .

مسكر[١] ، ويقوم هذا العكس على قلب المحمول موضوعًا ، والموضوع محمولاً ، وهو من دلالة النص ، والعكس هو أحد أنواع الاستدلال المباشر القائم على التقابل بين القضايا الحملية والتى يمكن عكسها عكسًا مستويًا ما عدا الجزئيدة السالبة لعدم مراعاتها شروط العكس كشرط الاستغراق .

القسم السابع :

وهو لفظ ينطوى على معان كثيرة مقترنة له تفهم منه مثل قولنا زيد يكتب ، فهذا يعنى أنه ذو جوارح سليمة وأنه ذو آلات يستعملها فى ذلك وهو ما يسمى بدلالة لوازم المعنى[٢] وبالنظر إلى الأقسام السبعة للدليل عند ابن حزم نجد أنها جميعًا واقعة تحت النص لأنها معانى ومفهومات مستخلصة منه وهو غير العلة لأن العلة لا تسمى دليلاً[٣] ، والدليل لا يسمى علة ، فالعلة هى كل ما أوجب حكمًا لم يوجد قط إحداهما خاليًا من الآخر ، كما أن الدليل يختلف عل يالاستدلال وهو طلب الدليل فمن لا يجد ما يطلب ، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لايطلبه[٤] ولما كان القياس الفقهى يقوم أساسًا على العلة لذلك رفضه ابن حزم لأنه لا يتفق مع ظاهريته التى جعلت المدارك كلها منحصرة فى النصوص وردود القياس الجلى والعلة المنصوصة إلى النص على حد قول ابن خلدون ، كما رفضت الظاهرية قاعدة الشبيه لأن «الشبه لا يكون إلا فى بعض الصفات»[٥] وذهب الغزالى إلى أن الظاهرية رفضت القياس الفقهى لأنه عندهم مبنى على أمور ظنية من استنباط علة الأصل وتحققها فى الفرع ، وهذه الأمور تختلف فيها الأنظار فتختلف الأحكام ، ويكون فى الواقعة الواحدة أحكامًا متعددة ومختلفة فتتفرق الأمة ، «لا يحل الحكم بالقياس فى الدين والقول به باطل مقطوع على بطلانه عن الله تعالى»[٦] .

---

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) نفسه .

(٤) نفسه .

(٥) ابن خلدون : المقدمة ، دار الكتاب العربى ، القاهرة ، ص٤٤٦ ، د : ت .

(٦) ابن حزم النبذ فى أصول الفقه ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، دار الرعاية الإسلامية ، ص٤٤ ، د : ت .

يستند ابن حزم في إبطاله للقياس الفقهى على قوله تعالى ﴿ **وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا** ﴾[1] ، وقوله تعالى ﴿ **وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** ﴾[2]، ويستنتج ابن حزم من الآيات أن الله تعالى حرم أن نقول عليه ما لم نعلم وما لم يعلمنا «فلما نجد الله أمر بالقياس بالقياس ولا علمنا إياه ، علمنا أنه باطلاً لا يحل القول به فى الدين» ؟[3] ، ويسأل ابن حزم القائلين بالقياس فيقول «فى أى شىء يحتاج إلى القياس ، أم فى ما جاء به النص والحكم من الله تعالى ولا من رسوله عليه السلام ولا سبيل إلى ثالث»[4] ، أما القائلين بأن القياس إنما يكون فيما لا نص فيه فيرد عليهم محتجًا بقوله تعالى ﴿ **مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ** ﴾[5] وقوله تعالى ﴿تبيانًا لكل شىء﴾[6] ، يرى ابن حزم أن هذه الآيات هى أدلة قاطعة على بطلان القياس كما ينكر قولهم بأن القياس هو الحكم لشىء بالحكم فى مثله لاتفاقهما فى العلة الموجبة للحكم ، فهو ينكر قولهم بالعلة لأن النص القرآنى لم ينص على أنها علة كما لم يأتى على لسان النبى ﷺ بأنها علة الحكم ، كما يعيب عليهم قولهم أنها علة لغالب الظن ويقول كيف هذا ولله تعالى يقول ﴿ **إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا** ﴾[7] ، ويقول رسول الله ﷺ «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» ، كما يحتج ابن حزم فى إنكاره للعلة بأن العلل تكمون مختلفة فيما بينهم فمن يقطع لنا بأن هذه العلة توافق مراد الله تعالى دون غيرها من العلل ، وهكذا يبطل القول بالقياس والتعليل فى الشرعيات عند ابن حزم .

فالقياس عنده دليل طنى فى كل مراحله إذ يحتمل أن يرى المجتهد حكم الأصل معللاً وهو فى الواقع غير معلل ، أو يراه معللاً بعلة وهو معلل به مع وصف آخر غاب عنه أو أهمله[8] فى الواقع أن الظاهرية وعلى رأسها ابن حزم جانبهم الصواب عندما

(١) سورة النحل : ٧٨ .

(٢) سورة البقرة : ١٥١ .

(٣) ابن حزم : النبذ فى أصول الفقه ، ص٤٧ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) سورة الأنعام : ٣٨ .

(٦) سورة الأنعام :

(٧) سورة النجم : ٢٨ .

(٨) الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه - مطبعة بولاق ط أولى ١٣٢٤هـ جـ٢ ، ص ٢٧٩ .

رفضوا القياس الفقهى بحجة أنه ظنى أو مبنى على استخراج العلة فيما لا نص فيه لأن الأدلة الرعية إذا كانت نوعان نقلى وعقلى فإن الأدلة العقلية الاجتهادية وعلى رأسها القياس لا تعتبر شرعًا إلا إذا استندت إلى النقل ، وبذلك تكون الأدلة النقلية هى الأصل فى الاستدلال فيها يستدل على الأحكام الجزئية الفرعية ، ربها أيضًا يستدل على القواعد الكلية التى تستند إليها الأحكام الفرعية ، ومرجع الأدلة كلها - نقلية أو عقلية هو الكتاب والسنة المطهرة[1] أن التطبيق الحرفى والالتزام المطلق بالمنهج الظاهرى جعل ابن حزم يحيد عن الصواب وينكر أصلاً هامًا من أصول التشريع الإسلامى الصحيح ألا وهو القياس ، وهو الأمر الذى جلب عليه هجوم خصومه بل وجعل غالبية فقهاء الإسلام وعلمائه وجمهور العامة يحجمون عن اتباع مذهبه الظاهرى وينظرون إليه باعتباره مذهبًا ناقصًا .

وفيما يلى نعرض لأهم الأدلة التى ساقها ابن القيم فى دفاعه عن القول بالتعليل فى مجال الشرعيات والتى تعد بمثابة دحض وتفنيد لكل ما قاله ابن حزم فى إنكاره للقياس والتعليل فى الشرعيات .

الدليل الأول : إن الله تعالى أخبرنا فى كتابه العزيز أنه فعل كذا لكذا مثل قوله تعالى ﴿ **وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه** ﴾[2] .

الدليل الثانى : الذى يسوقه ابن القيم وهو دليل لغوى ولفظى وهو يستند على «إتيان الله تبارك وتعالى بكلمة (كى) ، وهى صريحة فى التعليل مثل قوله تعالى ﴿ **ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم** ﴾[3] فى هذه الآية الكريمة ذكر سبحانه وتعالى علة قسمة الفىء وهى منع الأغنياء من تداوله بينهم دون الفقراء[4] .

الدليل الثالث : وهو دليل لفظى أيضًا وهو إتيان الله تبارك وتعالى بلفظه

(١) د. على حسب الله : أصول التشريع الإسلامى ، ص ١٥ : ١٦ .

(٢) سورة البقرة : ١٤٣ .

(٣) سورة الحشر : ٧ .

(٤) ابن القيم الجوزية : شفاء العليل ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرمة ، ص ٤٠٧ ، د : ث .

(لعل) بعد إخبار الله أوامره ، وهى فى كلام الله تعالى للتعليل المحض ولا تصح للترجي حيث لا يصح ذلك على الله تعالى مثل قوله تعالى ﴿ **اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون** ﴾[1] .

وقوله تعالى : ﴿ **إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون** ﴾[2] .

الدليل الرابع : وهو دليل منطقى يقوم على إنكار عدم الغاية والعبثية فى فعل الخالق سبحانه وتعالى وهو واضح من قوله تعالى ﴿ **أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا** ﴾[3] .

وقوله تعالى ﴿ **وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين** ﴾[4] .

الدليل الخامس : وهو دليل إعجازى يقوم على إثبات القدرة والعلم المطلق للخالق سبحانه تعالى وهو ما نراه فى جوابه سبحانه وتعالى بقوله : ﴿ **إني أعلم ما لا تعلمون** ﴾[5] ، حين قال لهم ﴿ **إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك** ﴾[6] يقول ابن القيم معلقًا على ذلك «لو كان فعله مجردًا عن الحكم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم به إن سألوا هذا السؤال ولم يصح جوابهم بتفرده بعلم ما لا يعلمونه من الحكم والمصالح التى فى خلق هذه الخليفة»[7] .

الدليل السادس : وهو إكمال للدليل السابق ويقوم على إثبات القدرة والتدبير المطلق للخلق سبحانه وتعالى ، فيقول ابن القيم «إن الفعل لغير علة وغاية مطلوبة ، إما أن يكون المانع يمنع من إرادة تلك الغاية وقصدها ، أو لاستلزامه نقصًا ومنافاته كمالاً ، ولا مانع يمنع الرب تبارك وتعالى من فعل ما يريد»[8] .

---

(١) سورة البقرة : ٢١ .

(٢) سورة يوسف : ٢ .

(٣) سورة المؤمنون : ١١٥ .

(٤) سورة الدخان : ٣٨ .

(٥) سورة البقرة : ٣٠ .

(٦) نفس الآية .

(٧) ابن القيم : شفاء العليل ، ص ٤٢٧ .

(٨) المصدر السابق .

أما استلزامه النقص فيدرك فى أول العقل أن من يفعل لحكمة وغاية يحمد عليها أكمل ممن يفعل لا بشىء البتة ، ويقول ابن القيم «إن الفعل لغاية لا يستلزم النقص إلا إذا كان الفاعل لايقدر على الفعل»[١] .

إن ذهاب ابن حزم إلى نفى التعليل وإبطاله فى الشرعيات يتناقض تمامًا مع منهجه ومذهبه الظاهرى الذى يقوم على الأخذ بظواهر النصوص ، فالله سبحانه وتعالى ذكر لنا فى مواضع كثيرة أنه فعل كذا من الأفعال لكذا من الأغراض والغايات وذلك دليل ظاهر على تعليل أفعاله سبحانه وتعالى ، ولو التزم ابن حزم بظاهريته لكان عليه حتمًا الإقرار بتعليل أفعال الله .

ومما احتج به ابن حزم فى إنكاره تعليل أفعال الله أن الخلق هم الذين لا يقع الفعل منهم إلا لعلة ، والله خلاف خلقه ، وهذا القول غير صحيح لأن الخلق يقع منهم الفعل لعلة ولغير علة ، فمثلاً تصرفات من يكون فى غيبوبة وفاقدًا للوعى تكون لغير علة .

وهنا يقول الإمام محمد عبده «أن الذى يفعل من الخلق لعلة أكمل ممن يفعل لغير علة ، . . . وأن كل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق به»[٢] .

ومما احتج به ابن حزم فى عدم تعليل الأفعال الإلهية زعمه بأن التعليل يعنى سؤالاً له سبحانه عما يفعل ، وهذا الزعم غير صحيح لأن كل أفعال الله تأتى عن تمام الحكمة والرحمة والمصلحة . وهنا يقول ابن تيميه «قولهم لا يقال فى أفعاله» لم «لاينفى ثبوت الحكمة التى تكون مقصودة له فى نفس الأمر ، ولا كونه مريدًا لها قاصدًا ، وإن كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاة التعليل ومثبتيه»[٣] .

موقف ابن حزم من الإجماع :

اعتبر ابن حزم لإجماع من القواعد الأساسية التى لابد من الرجوع إليها ، وحجة يكفر من حاد عنها شأنه فى ذلك شن الغالبية العظمى من فقهاء الإسلام .

---

(١) نفسه .

(٢) الإمام محمد عبده : رسالة التوحيد ، دار الفكر العربى ، ص٣٣ : ٣٤ ، ب : ط .

(٣) ابن تيمية : بيان تلبيس الجهمية فى تأسيس بدعهم الكلامية (أو نقض تأسيس الجهمية) .

عرف ابن حزم الإجماع بأنه «ما يقتسم طرفى الأقوال فى الأغلب والأكثر من المسائل ، وبين هذين الطرفين وسائط فيها كثر التنازع وفى بحرها سبح المخالفون»[1] .

وقد قسم ابن حزم الإجماع إلى قسمين :

الأول : الإجماع اللازم وهو ما اتفق جميع العلماء على وجوبه أو على تحريمه أو على أنه مباح لا حرام ولا واجب .

الثانى : الإجماع المجازى وهو ما اتفق العلماء على أن من فعله أو اجتنبه فقد أدى ما عليك من فعل أو اجتناب أو لم يأثم[2] .

والإجماع الصحيح عنده يستند إلى شرطين أساسين ، يتفقان تمامًا مع منهجه الظاهرى وهما :

أولا :

لابد أن يستند إلى برهان سمعى وعقلى ويسميه بإجماع المحققين فيقول : «أن يختلف العلماء فى مسألة ما فيبيحها قوم ويخطرها آخرون ، أو يوجبها قوم ولا يوجبنها آخرون فلابد أن يكون الحق فى قول أحدهم وسائرهم مبطلون»[3] .

ثانيا :

ليست الأكثرية دليلاً على الإجماع الصحيح الحق أو اعتبار الناس ما لا عرفون فيه خلافًا إجماعًا ، أو اعتبارهم قول الصاحبى المشهور غير المخالف من الصحابة إجماعًا .

لقد رفض ابن حزم بعض وجوه الإجماع كالذى لا يستند إلى نص أو يكنون مخالفًا لما جاء بها النص ، أو يكون إجماعًا على شىء منصوص ، فالإجماع غير المنصوص مستحيل لاختلاف تفكير الناس وطرقهم المختلفة فى استخراج العلل ، وقد أدى رفضه لبعض وجوه الإجماع إلى رفضه للاستحسان بكل أشكاله لأنه يعتبره ضرب

(١) ابن حزم : رسالة مراتب العلوم ، ص٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) ابن حزم ك الإحكام ، جـ٦ ، ص٩ .

من الهوى ولا يعتمد على الدليل الشرعى الثابت ، ونرى فى ذلك مغالطة من جانب ابن حزم لأن هناك نوع من الاستحسان يستند إلى دليل شرعى ثابت من الكتاب والسنة وهذاهو الاستحسان الصحيح المعتبر كأحد مصادر التشريع الإسلامى الصحيح .

معالم المنهج الفقهى الظاهرى عند ابن حزم :

ومن كل ما سبق نستطيع القول بأن المعالم الأساسية للمنهج الفقهى الظاهرى تكون على النحو التالى :

١- الالتزام التام والمطلق بالمعنى الظاهر لألفاظ النص .

٢- ذم التقليد دون برهان على صحة ما يفعله المقلد .

٣- الاعتماد على نوع واحد من الأدلة الشرعية وهو الدليل المستخرج من النص .

٤- رفض التعليل فى الشريعة لأنها تعبدية .

٥- عدم اعتبار الكثرة حجة أو دليلاً على صحة الإجماع .

الانتقادات الموجهة للمذهب والمنهج الظاهرى كما جاء عند ابن حزم :

١- اعتماد هذا المذهب على النصوص (القرآن والسنة) اعتمادًا مطلقًا أدى بهم إلى الوقوع فى التناقض لأنهم كانوا يرون أن ما لا يوجد به نص أو إجماع فهو على استصحاب الحال أى على الإباحة .

٢- التشدد فى تطبيق قواعد هذا المذهب جعلهم يغفلون عن مراعاة الجزئيات والظروف المحيطة به ، فكان عليه أن يعرف مراد الشارع من النص عند الاجتهاد ، وهو ما قد يعجز اللفظ أحيانًا عنه ، ويحتاج من الفقيه إلى قرائن أخرى غير اللفظ .

ورغم هذه الانتقادات لا يمكن إنكار أن الظاهرية لم تكن مذهبًا فقهيًا مقيدًا بقدر ما كانت منهجًا فكريًا وليد ا لإبداع والابتكار ومذهبًا قائمًا على التحرر الفكرى ورفض التبعية لغير الأصول ، وهو ما امتد أثره إلى كل مجالات الحياة .

المنهج الظاهرى وتطبيقاته فى مقارنة الأديان

كان ابن حزم من أوائل العلماء الذين وضعوا القواعد المنهجية لدراسة الملل والأهواء والنحل ومقارنتها ، قبل ظهور علم مقارنة الأديان بصورته الجديد عند العربيين بقرون عدة ، وقد كان الظهور الأول لهذا العلم فى أرض الإسلام بفضل تسامح المسلمين مع أهل الملل والنحل والمخالفة للإسلام ، وإيمان المسلمين بحقهم فى البقاء ، إلا أن الكتابات الإسلامية الأولى فى هذا العلم لم ترق إلى مستوى الدراسة النقدية التى يمكن التى يمكن أن تسير وفق منهج وقواعد محددة ، وقد كان أشهر المؤلفات التى ظهرت آنذاك هى كتاب «الآراء والديانات للنوبختى ٢٠٢هـ ، وكتاب مقالات الإسلاميين للاشعرى ٣٣٠هـ ، وكتاب درك البغية فى وصف الأديان والعبادات للمسيحى ٤٢٠هـ ، وكتاب الفرق بين الفرق للبغدادى ٤٢٩ ، وكتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أومرذولة لأبى الريحان البيرونى ٤٤٠هـ ، وكتاب التبصير للأسفراينى ٤٧١هـ وكتاب الملل والنحل للشهرستانى ٥٢٨هـ ، وغير ذلك من الكتب الإسلامية التى لم ترق ى مستواها المنهجى وتصنيفها العلمى على مستوى كتاب ابن حزم فى مقارنة الأديان والمعروف «الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، والذى وصفه المؤرخين والباحثين بأنه أفضل وأدق ما ألف فى هذا المجال ، وأنه أول دراسة عملية تقوم على منهج محدد يقوم على قواعد الاستقصاء والتتبع والتحقيق والمقارنة الموضوعية والتبويب والتصنيف والاستنباط . وانتظام التفكير ، وسعة الاطلاع ، وأنه بحق أعظم موسوعة علمية كتبت فى هذا العلم[1] وقد عرض ابن حزم للأسباب التى دفعته لتأليف كتابه الفصل والتى تتمثل فى الدفاع عن الدين الإسلامى ضد مخالفيه والرد على كتابات السابقين عليه فى هذا المجال ، والتى احتوت على الكثير من العيوب والمغالطات الشنيعة والأكاذيب المصطنعة ، ورغبته فى إخراج موسوعة علمية تقوم على منهج دقيق وخطوات محددة ومنظمة ، فيقول «إن الذين كتبوا قبله بعضهم أطال وهجر واستعمل الأغاليط والشغب وبعضهم حذف وقصر وقلل وأضرب عن كثير من الحجج القوية لأصحاب الحقائق فكان فى ذلك غير منصف لنفسه وهو ظالم لخصمه»[2] .

---

(١) د. عبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده في البحث التاريخى والحضارى ، دار الاعتصام - سنة ١٩٧٩ ص ٣٣٤ .

(٢) ابن حزم : الفصل ، جـ١ ، ص٩ .

وقد تميزت طريقة ابن حزم فى مقارنة الأديان بتخصيص كتاب[1] لكل دين أو ملة ناقشها ، فكان يعرض لكل مباحث هذا لدين العقائدية منها والتشريعية ، ثم يقوم بمقارنتها بغيرها ، كما تيمزت دراسته للأديان بالاعتماد على الفهم الظاهرى لدلالة اللغة، ورفض التأويل واعتباره نوعًا من التضليل والخداع ، كما كان يطبق الأحكام العامة والقواعد النقدية بلا استثناء فيها ، وكان كثيرًا ما يلجأ إلى حصر الظواهر فيها مجتمعة مثل جمعة للآراء الضالة التى قال بها أصحاب الرق والمذاهب المختلفة فى موضوع الأركان الخمسة للعقيدة القويمةج تحت خمسة أبواب هى {التوحيد - القدر - الجبر والاختيار - الإيمان (العقيدة) - الوعد والوعيد (الحياة الأخرى) - الإمامة} . ، كما كان يعتمد على الإحصاء ويعتبره شرطًا أساسيًا من شروط الاجتهاد ، فكان يقوم بإحصاء النصوص ويوثقها ، ويرى أن فى التوثيق يكون العمل الاجتهادى يقينًا عند المجتهد .

القواعد المنهجية :

حدد ابن حزم لمنهجه فى دراسة الأديان مجموعة من القواعد التى لا غنى لكل باحث فى هذا المجال من مراعاتها والحرص عليها وهى :

١- إن كل كتاب دون فيه الكذب فهو باطل موضوع ليس من عند الله عز وجل فظهر من فساد أو دين المجوس كالذى ظهر من فساد دين اليهود والنصارى سواء بسواء[2] .

٢- عدم الاعتراف بالكثرة لأنها قد تؤسس على باطل «فالحق حق صدقه الناس أو كذبوه ، والباطل باطل صدقه الناس أو كذبوه ولا يزيد الحق درجة فى أنه حق إطباق الناس كلهم على تصديقه[3] .

٣- التركيز على العقائد فى مناقشة أصحاب الملل النحل المخالفة لهذا يقول «ليس من الاشتغال بالأحكام الشرعية يوجبه العقل أو يمنعه بل كلها من الممكن ، فإذا قامت

(١) د. عبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده فى البحث التاريخى والحضارى ، ص ٣٤٠ .
(٢) ابن حزم : الفصل - جـ١ ، ص ١١٦ .
(٣) المصدر السابق : ص ١١٣ .

البراهين الضرورية على قبول الأمر بها ووجوبّ طاعته وجب قبول كلا ما آتى به كائنًا ما كان من الأعمال»[١] .

٤- نقد الكتب المقدسة السابقة «كل كتاب وشريعة مقصورين على رجال من أهلها ، وكانا محظورين على سواهما فالتبديل والتحريف مضمون فيهما»[٢] .

٥- استخدام الأساليب الجدلية المستمدة من المنطق مثل الاعتراف ببداهة الحس وبداهة العقل والمقدمات الصحيحة ، فيقول «لا سبيل الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات ، أى البديهيات ، ولا يصح شيء إلا بالرد إليها»[٣] .

٦- اعتمد ابن حزم على العقل المجرد فى مناقشة للفلاسفة مثل إبطاله قولهم بأن العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول أو فى مناقشته للفرق الكلامية كالمعتزلة فى قولهم بإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته تعالى ، وكان يعتمد على النصوص والآار وقواعد الاستنباط عندما يناقش الفقهاء[٤] .

أخطاء السابقين كما حددها ابن حزم :

حدد ابن حزم أهم الوجوه التى غلط بها علماء الأديان وقسمها إلى سبعة أقسام هى «شرائع الأنبياء السالفين ، الاحتياط ، الاستحسان ، والتقليد ، والرأى ودليل الخطاب ، والقياس»[٥] .

وقد اعتمد فى إثباته لخطأ المحتجين على مبدأ بين أساسين هما :

الأول : تعريف المصطلح حتى لا تقع الخلاف حول المفاهيم .

الثانى : هدم لما يعتقده من يأخذون بتلك المبادىء السبعة التى ذكرها .

أما عن أسلوبه فى عرض العقائد والملل والنحل ونقدها فقد تميز بالخصائص التالية :

---

(١) نفسه .

(٢) نفسه .

(٣) ابن حزم : الفصل ، جـ١ ، ص ٧ .

(٤) أبو زهرة - ابن حزم ، ص ٢٠٧ : ٢٠٨ .

(٥) ابن حزم : الإحكام - جـ٥ ، ص ١٦٠ .

١- الدقة والضبط فى سرد العقائد الأخرى بموضوعية كاملة مع خصومه .

٢- اتسم بالشمولية فقد عرض لكل المذاهب والفرق بدءًا بالسوفسطائيين ، وحتى الفرق الكلامية الإسلامية فى عصره حتى قيل عنه «إنه أكثر أهل الأرض بحثًا مستقصيًا وجمعًا فى الديانات والنبوات والكتب السماوية»[١] .

٣- اعتمد على التقرير والنقد التفنيد لكل الآراء المخالفة فكان يحلل الفكرة من كل جوانبها ثم يناقش أصحابها ويشهد لهم أو عليهم .

٤- كان يمتلك قدرة هائلة على الحجاج واستخراج البراهين الصحيحة التى تفحم الخصم وتجعله لا يقدر على مواجهته .

٥- رفض الخرافات وبعض القصص التى روتها العقائد السالفة مثل رفضه للملحدين الذين قالوا «إن الأرض على حوت ، والحوت على قرن ثور ، والثور على صخرة والصخرة على عاتق ملك ، والملك على الظلمة على ما لا يعلمه إلا الله»[٢] .

٦- كانت لديه قدره هائلة على التصنيف والتبويب وفق قواعد ومعايير ثابتة ، لذا نراه يقسم أهل العقائد حسب معتقداتهم إلى سماوية وأرضية وإلى نقلية أو فلسفية ، خرافية أو واقعية .

إلى ستة أقسام :

الأول:

مبطلوا الحقائق والبراهين «السوفسطائيين» وقد قسمهم إلى ثلاثة أصناف : فقال «صنف منهم نفوا الحقائق جملة ، وصنف شكوا فيها ، وصنف منهم يقول هى حق عند من هى عنده حق وهى باطل عند من هى عنده باطل»[٣] .

---

(١) د. عبد الرحمن خليفة : مقدمة كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسى ، ص٥ .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ١ ، ص ٧١ .

(٣) المصدر السابق جـ٢ ، ص ١٥٢ .

الثانى :

فرق النصارى ، وقسمهم إلى : الفرق الملحدة ومنها البربرانية» وهم يقولون أن عيسى وأمه إلهان من دون الله عز وجل»[١] .

الملكانية :

وهم يقولون «أن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب أب ، وإبن ، وروح القدس كلها لم تزل ، وأن عيسى عليه السلام إله تام كله وإنسان تام كله ليس أحدهما غير الآخر ، وأن الإنسان منه هو الذى صلب وقتل»[٢] .

اليعقوبية :

وهم يقولون «أن المسيح هو الله تعالى نفسه وأن الله تعالى من عظيم كفرهم مات وصلب وقتل ، وأن العالم بقى ثلاثة أيام بلا مدبر والفلك بلا مدبر ، ثم قام ورجع كما كان ، وأن الله تعالى عاد محدثًا وأن المحدث عاد قديمًا»[٣] .

ويقول ابن حزم عن هذه الفرقة «هم فرقة نافرة العقل والحس منافرة وحشية تامة لأن الاستحالة نقلة والنقلة والاستحالة لا يوصف بها الأول الذى لم يزل تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا ، ولو كان كذلك لكان مخلوقًا»[٤] .

وفى معرض رده على بعض النصارى يزعمون أن المسيح ابن الله بمعنى أنه علم الله ، وزغعمهم بأن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية يقول ابن حزم «إن الإنجيل الذى كان فيه الأب والإبن وروح القدس لا يختلف أحدًا من الناس فى أنه إنما نقل عن اللغة العبرانية إلى السريانية وغيرها ، فعبر عن تلك الألفاظ العبرانية وبها كان فيه ذكر الأب والإبن وروح القدس ، وليس فى اللغة العبرانية شىء مما ذكر وداعى»[٥] .

الثالث : منكرى النبوات والملائكة «البراهمة» .

---

(١) ابن حزم : الفصل ، جـ١ ، ص ٤٧ : ٤٨ .
(٢) المصدر السابق .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه .
(٥) ابن حزم : الفصل جـ١ ، ص ٥٠ .

ويثبت ابن حزم فى رده على منكرى النبوات بأنه من المحال القول بأن كلا الخلائق خلقوا ويخلقوا عالمين بالعلوم والصناعات متكلمين باللغة ومتصرفين فيها دون وحى وإعلام أو توقيف من الله تعالى عن طريق أنبيائه فيقول : «لو كان إخراج الله تعالى لكل ما فى العالم من العلوم والعلماء بها ، والصناعات والصانعين لها دفعة واحدة ، لكان ذلك بضرورة العقل وأوله لا يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما : إما أن يكون ذلك بوحى إعلام وتوقيف منه تعالى ، وإما بطبع مركب فيهم يقتضى لهم ما علموا من ذلك وما صنعوا ، فإن كان بوحى وإعلام وتوقيف فقد صحت النبوة لجميعهم إذ ليست النبوة معنى غير هذا»[1] .

الرابع : منكرى الشرائع .

الخامس : اليهود .

قسم ابن حزم اليهود حسب عقائدهم إلى خمس فرق :

الأولى : السامرية ويقول عنهم «هم يبطلون كل نبوة كانت بعد اليوشع بن نون سوى موسى عليه السلام»[2] .

الثانية : أصحاب عانان ويسمونهم اليهود بالقرائن أو المنن ويقول عنهم «هم قوم يقولون بشرائع التوراة وكتب الأنبياء ، ويتبرأون من أقاويل الأحبار ويكذبوهم»[3] .

الثالثة : الربانيون ويقول عنهم «هم القائلون بمذاهب الأحبار وأقاويلهم وهم جمهور اليهود[4] .

الرابعة : الصدوقية «نسبوا إلى رجل منهم يسمى صدوقاهم وهم القائلون : عزيز ابن الله ، تعالى الله عن ذلك»[5] .

---

(١) المصدر السابق ص ٥٢ : ٥٥ .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ١ ، ص ٥٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه .

الخامسة : العيسوية : «وهم أصحاب أبى عيسى الأصبهانى وهم يقولون بنبوة محمد عيسى صلى الله عليهما وسلم»[١] .

ثم يقسم ابن حزم اليهود حسب شريعتهم إلى قسمين :

الأول : قسم أبطل النسخ ولم يوجبه البتة .

الثانى : قسم أجازه إلا أنه قال لم يقع فعمده حجة من أبطله منهم أن قالوا : إن الله عز وجل يستحيل منه أن يأمر بالأر ثم ينهى عنه[٢] .

لقد استطاع ابن حزم أن يحلل نصوص التوراة تحليل العالم الخبير بموارد هذه النصوص ومصادرها كما استطاع أن يستقصى أخبارهم وأحوالهم بدقة شديدة تدل بوضوح على قدرته الفائقة على الاستقراء والتصنيف والتبويب .

السادس : الفرق الإسلامية لبيان أكثرها خروجًا على الإسلام مثل الشيعة والخوارج والمعتزلة ، والتزم بمنهجه الظاهرى فى دراسته لفرق المتكلمين ، وجاءت آرائه تحمل الطابع العقلى فعلى سبيل المثال فى قضية التوحيد يحرص على نفى التشبيه ونفى الجسمية والعرضية والزمانية و المكانية والحركة ، ففى نفى الجسمية يقول «أنه لم يأت نص بتسميته . تعالى جسمًا ، ولم يقم البرهان بتسميته بذلك بل البرهان مانع منه»[٣] .

وفى نفى الزمانية يثبت أن الزمان متناه وهو ما لا يليق بذات الله تعالى فيقول «أن ما وقع من الزمان إلى يومنا هذا ماو لما من يومنا إلى ما وقع من الزمان معكوسًا ، وواجب فيه الزيادة بما يأتى من الزمان ، والمساوى لا يقع إلا فى ذى نهاية ، فالزمان متناه ضرورة»[٤] .

وفى نفى الحركة يقول «أن الضرورة توجب أكل متحرك فذو حركة وأن الحركة لمتحرك بها ، وهذا من باب الإضافة ، فلو كان متحركًا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل»[٥] .

---

(١) نفسه .

(٢) ابن حزم : الأصول والفروع ، جـ١ ، ص ٥٦ .

(٣) ابن حزم : الفصل ، جـ٢ ، ص ١١٨ .

(٤) المصدر السابق جـ١ ، ص ١٥ .

(٥) المصدر السابق جـ٢ ، ص ١١٩ .

ومما سبق يتضح لنا قدرة ابن حزم الفائقة على التقسيم والتصنيف ، وقدرته على الالتزام المطلق بمنهج محدد الخطوات هو المنهج الظاهرى القائم على الفهم الظاهرى للنصوص والألفاظ ، كما يتضح لنا قدرته عل يالتحليل العقلى المجحرد لكل عقيدة أو ملة من الملل ولكل فرقة من فرق المتكلمين ، كما ظهرت لنا بوضوح قدرته على النقد والتفنيد والتكذيب للعقائد المخالفة للإسلام ، وجاء منهجه بعيدًا عن الاستطراد والإخلال والتعقيد ، واعتمد فيه على إيراد الأدلة والبراهين المستنتجة من المقدمات الحسية والعقلية ، لذلك اعتبره بعض الباحثين أول باحث يخضع الأديان كلها لمنهج واحد هو المنهج الظاهرى .

كل هذه السمات التى اتسم بها أسلوب ابن حزم فى دراسة الأديان ومقارنتها جعلت المستشرق الأسبانى آسين بلاسيوس يقول عن كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل «إننا لا نجد بين أسدينا وثيقة هى أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب الفصل لابن حزم»[1] .

الانتقادات الموجهة لمنهج ابن حزم فى مقارنة الأديان :

على الرغم من السمات التى اتسم بها منهج ابن حزم فى دراسة مقارنة الأديان إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الثغرات أو العيوب فى ذلك المنهج ولعل أبرزها تعصبه الشديد لمذهبه للحد الذى جعله يعتبر الظاهر بين هم فقط أهل البحث والنظر والاستدلال وجعله أيضًا يرفض آراد مخالفيه حتى لو كانت منطقية ومقنعة كما استمت آراءه بالعنف والجرأة التى جعلت بعض معاصرين يقول بأن سيف الحجاج ولسان ابن حزم شقيقان ومن المؤكد أن هذه الجرأة وهذا الصنف مرجعه الأصلى إلى حبه الشديد لدينه وإخلاصه الشديد له .

أما عن أهم الانتقادات التى وجهت لابن حزم ومنهجه الظاهرى فى دراسة الأديان فهى على النحو التالى :

(١) بالانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى - دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ص ٢٢٨ .

اولا:

أعتقد ان حزم أنه وسائر الظاهريين هم فقط أهل البحث والنظر واستخلاص الحقائق وتصحيح الحجج والبراهين .

ثانيا:

هذه الثقة المفرطة فى قدرته الاستدلالية جعلته يتعصب لرأيه ولا يعترف بغيره مهما كانت قناعته به ووجاهته مما جعل آرائه تفتقد للموضوعية ، ولهذا اتسمت مناظراته بالجرأة التى تصل إلى حد العنف .

ثالثا:

فى دفاعه عن التوحيد نجد أنه رغم حرصه الشديد على تنزيه الخالق سبحانه وتعالى إلا أنه من خلال حرصه الشديد على الالتزام بالظاهر نفى عن الله سبحانه وتعالى ما لم ينفه عن نفسه ، ولم ينفه عن رسوله ﷺ ولا صحابته .

والذى يذهب إليه سلف الأمة وأئمتها فى الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية هو عدم إطلاق هذه الألفاظ نفيًا أو إثباتًا لأنه بدعة ، لما فى إثباتها ونفيها من التلبيس والإبهام .

خاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمنهج البحث العلمى الذى استخدمه ابن حزم فى دراسته للغة وأصول الفقه ، ومقارنة الأديان ومن قبله عرض نظريته المعرفية ونستطيع القول ، بأن ابن حزم ذلك الفقيه ولأصولى والمتكلم والفيلسوف جمع فى منهجه بين العقل والحواس لهذا تكاملت نظريته المعرفية ، فقد اعتمد على العقل فى نقده لبعض النظريات العلمية السائدة فى عصره ، واعتمد عليه فى استنباط الأحكام الشرعية ، والوصول إلى المعايير والمبادىء الأخلاقية ، ولقد كان ابن حزم يتمتع بعقلية نقادة ، وقدرة فائقة على الرد والتحليل والتفنيد والتبويب والتصنيف كما رأينا فى تصنيفه للفرق والعقائد التى كان يجادل أهلها والتى بنى ع ليها كتابه الشهير «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» ،

كما جاء أسلوبه فى البحث بعيدًا عن التعقيد والاستطراد ، وحرص عل يالتمسك بالأدلة والبراهين المستنتجة من مقدمات حسية وعقلية .

- حدد ابن حزم طرق الاستدلال الصحيح فى الاستفهام التقريرى ومجاراة الخصم والسبر والتقسيم .
- كما حدد ابن حزم مجموعة من الشروط والقواعد الذقيقة فى الجدل والمناظرة حتى تحقق أغراضها وتحقق الحق وتبطل الباطل .
- صنف ابن حزم العلوم حسب حاجتنا إليها ، وحسب درجة الأهمية التى يحتلها كل علم من العلوم فوضع العلوم الشرعية وعلوم اللغة فى المرتبة الأولى ، ثم جعل علوم النجوم والعدد والطب والفلسفة فى المرتبة الثانية .
- استبعد من العلوم كل ما يقوم على أساس خرافى أو غير عقلى ومنطقى .
- دعى ابن حزم إلى الحرية المذهبية ورفض التقليد والتقليد بمذهب معين ، وجاء منهجه نقليًا خالصًا أى قائمًا على السنن والمصادر التشريعية الأصلية ، لهذا رأيناه يرفض القياس الفقهى القائم على استخراج العلة ، واعتمد على الدليل أى القياس المنطقى الاستنتاجى الذى يقوم على أساس اللزوم .
- طالب ابن حزم بالاعماد على العقل عند مناظرة أصحاب العقائد المخالفة ، واستخدام الأساليب الجدلية المستمدة من المنطق ، كما طالب بتحديد المصطلحات وتوحيد المفاهيم عند المناظرة .

حرص الظاهريين وعلى رأسهم ابن حزم على تقنين ما يعرف من الشرع ، فهم يأخذون قوانينهم وقواعدهم من نصوص الشرع ولا تكون القاعدة عندهم حتى تكون ضرورة شرعية رست بنصوص قطعية الدلالة والثبوت لا يدخلها أى احتمال راجح ، وآحاد النصوص يحملونها على دلالتها الخاصة بها إذا لم تعارض قاعدة شرعية ، فإن عارضت قاعدة شرعية ردوها إلى القاعدة بعد أن يردهم إلى هذه القاعدة حمل لغوى تجيزه لغة العرب ، وإنما ردوا إلى القاعدة لأنها دلالة نصوص متكاثرة قطعية ، أى أن الظاهريين وعلى رأسهم ابن حزم لا يتجاوزون النصوص الشرعية إلى قوانين ثابتة ولا يعكسون القضية .

ورغم كل هذه السمات العظيمة التى استم بها فكر ابن حزم ومنهجه الظاهرى فانه

وقع فى عدة أخطاء ومغالطات لايمكن إنكارها أو تجاهلها ، لذلك يكون من الضرورى أن نتعرض لها بالنقض والتحليل وهى ع لى النحو التالى :

أولا:

إذا كان داود بن على الأصبهانى المؤسس الأول للظاهرية ينفى القياس الخفى ويقول بالقياس الجلى ، فإن ابن حزم ينفى القياس تمامًا وينكره فى الشرعيات ، ويستند فى ذلك حسبما يقول على الكاتب والسنة والإجماع المشروط والمعقول ، ووجه الدلالة أن الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفًا عن أمور لا يقطع بوجودها فلا يجوز العمل به ، كما أن القياس شرطه عند القائلين به فقدان النس ، والقياس ظنى فلا يغنى شيئًا ، كما يحتج ابن حزم بقول النبى ﷺ «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها ، وحد حدودًا فلا تعتدوها . . إلخ» ، وأستنبط من ذلك أنه لايجوز أن نبحث عما سكت عنه النبى ﷺ .

ويستند ابن حزم فى تحريمه الإجماع بقول أبى بكر الصديق رضى الله عنه «أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى إذا قلت فى كتاب الله برأى وقول عمر رضي الله عنه «إياكم وأصحاب الرأى فأنهم أعداء السنن» ، وقوله أيضًا «إياكم والمكايلة . قيل وما المكايلة ؟ قال المقايسة» .

أما المعقول الذى يحتج به ابن حزم قوله أن القياس يؤدى إلى الخلاف والنزاع بين المجتهدين ، فأنه إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر جرى الخلاف حتمًا أيضًا قوله «أن الشرع فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وأثبت أحكامًا لا مجال للعقل فيها وذلك كله فى القياس لأن مدار القياس على إبداء المعنى وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها فى ذلك المعنى .

أخذ ابن حزم كم رأينا فى الرد على مخالفية وفى تفنيد حججهم وإبطال دعواهم من خلال منهجه ومذهبه الظاهرى وكان فى كل ذلك يتمسك برأيه ويتعصب له حتى انتهى إى إنكار التعليل والقياس والرأى وهو ما خالف به سائر علماء الأمة فالقياس كما نعلم ثبت حجيته شرعًا وقال به النبى ﷺ وقال به أهل الاجتهاد من الأئمة وعمل به الصحابة والتابعون وتابعوهم وكل علماء الأمة ما عدا الظاهرية .

وهنا نتساءل هل القياس فعلاً هو الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع ؟ .

وكيف يحرمه ابن حزم وهو أفضل أشكال الاجتهاد ؟

لقد وقع ابن حزم فى تناقض شديد مع نفسه لأنه يدعى أنه صاحب اللامذهبية وأن المجتهد المخطىء خير من المقلد ولو أصاب ، كما وقع فى التناقض عندما أعلن أنه من ألد أعداء الرأى وهو يستخدم رأيه فى تحريم القياس ، لأنه حتى وإن احتج ببعض الآيات والأحاديث فإنه لم يفهم هذه النصوص فهمًا صحيحًا ويؤلها حسب رؤيته الذاتية التى تتفق مع منهجه الظاهرى .

من التناقض أيضًا أن ابن حزم يحرص على الجدال ويدعو إليه ويضع له الآداب والشروط مثل الرفق والبيان والتزام الحق وامتلاك الدليل ، كيف ذلك وهو يرمى كل من خالفه رأيه بالكذب والافتراء والجهل .

جعل ابن حزم المنطق الأرسطاطاليسى المعيار والميزان للأمور والمسائل الشرعية ، وكما نعلم أ هذا المنطق اتسم بالصورية الجوفاء الصعبة فى تطبيقها فى معظم مسائله وعلى رأسها القياس .

من التناقض أيضًا أن نقول كيف ينكر ابن حزم البلاغة ويعتبرها مبالغة وتشويه للحقائق ومخادعة لسامعها وقارئها ، ويقول بأن أمهر الناس فى هذا الفن أقدرهم على التشويه وأشدهم كذبًا ، لأن كل كلمة فى اللغة إنما وضعت لما تدل عليه لهذا أنكر الكناية والمجاز والإطناب والتشبيه ، ورغم هذا الإنكار نجده يستخدم المحسنات البديعية والمجحازات والكنايات والتشبيه فى كتابه الشهير (طوق الحمامة) .

المراجع العربية

أولا : المصادر

١- الآمدى «سيف الدين : الإحكام فى أصول الأحكام دار الحديث - مصر - بدون تاريخ طبع

٢- ابن القيم الجوزية : شفاء العليل مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - بدون

٣- ابن تيمية : بيان تلبيس الجهيمة فى تأسيس بدعهم الكلامية أو نقص تأسيس الجهيمة تصحيح وتكميل : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم الطبعة الأولى - مطبعة الحكومة - مكة المكرمة ١٣٩١ هـ

٤- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل «سلسلة تقريب التراث» إعداد ودراسة د. محمد السيد ا لجليند إشراف ومواجعة د. عبد الصبور شاهين الطبعة الأولى - مركز الأهرام للترجمة والنشر ١٤٠٩هـ - ١٩٩٨م .

٥- ابن حزم الأندلسى : الأحكام فى أصول الأحكام تحقيق د. أحمد محمد شاكر - دار الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان ١٩٨٣ .

٦- ابن حزم الأندلسى : الأصول والفروع دار العلم للملايين - بيروت - لبنان - ط أولى - ١٩٨٤ .

٧- ابن حزم الأندلسى : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأمثلة العامية والأدلة الفقهية تحقيق د. إحسان عباس - منشورات دار الحياة بيروت ١٩٥٩

٨- ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والأهواء والنحل تحقيق د. عبد الرحمن خليفة - مكتبة السلام العالمية

٩- ابن حزم الأندلسى - المحلى - تحقيق د. أحمد محمد شاكر - دار التراث - القاهرة بدون

١٠- ابن حزم الأندلسى : النبذ فى أصول الفقه الظاهرى تعليق وتحقيق الشيخ - محمد زاهد بن الحسن الكوثرى مراجعة السيد عزت القطار - دار الرعاية الإسلامية بدون تاريخ طبع .

١١- ابن حزم الأندلسى : النبذة الكافية فى أحكام أصول الدين - تحقيق د. محمد أحمد عبد العزيز - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٩٨٥ .

١٢- ابن حزم الأندلسى : رسالة التوقيف «ضمن رسائل ابن حزم» تحقيق د. إحسان عباس - القاهرة - بدون

١٣- ابن حزم الأندلسى : رسالة مراتب الإجماع «ضمن رسائل ابن حزم» تحقيق د. إحسان عباس - القاهرة بدون

١٤- ابن حزم الأندلسى : رسالة مراتب العلوم «ضمن رسائل ابن حزم» تحقيق د. إحسان عباس - القاهرة - بدون

١٥- ابن حزم الأندلسى : المقدمة دار الكتاب العربى - القاهرة - بدون

١٦- أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة حيدر أباد - الدكن - بدون

١٧- أبى الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه ضبط - خليل المنيسى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣

١٨- الحميدى : جذوة المقتبس الدار القومية للنشر - مصر - ١٩٦٦

١٩- السبكى : الأبهاج فى شرح المنهاج تحقيق د. شعبان إسماعيل - نشر الكليات الأزهرية ١٤٠١هـ

٢٠- الشافعى : الرسالة شرح وتصحيح د. أحمد شاكر - الطبعة الثانية - القاهرة ١٣٩٩ هـ

٢١- الغزالى : المستصفى فى أصول الفقه الطبعة الأولى - مطبعة بولاق ١٣٢٤هـ

٢٢- الفارابى : الحروف تحقيق د. محسن مهدى - بيروت ١٩٧٠

٢٣- الكرماستى : الوجيز فى أصول الفقه تحقيق د. أحمد حجازى السقا - المكتب الثقافى - مصر طبعة أولى - ١٩٩٠

٢٤- الميهوى : نور الأنوار شرح المنار فى أصول الفقه - مطبعة محمد على صبيح - القاهرة - بدون

ثانيا: المراجع العربية

٢٥- أبى عبد الرحمن بن عقيل : نوادر الإمام ابن حزم كطابع الفرزدق التجارية - الرياض - السعودية الطبعة الأولى - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م

٢٦- بالانثيا : تاريخ الفكر الأندلسى ترجمة د. حسن مؤنس - طبعة القاهرة - ١٩٥٥

٢٧- د. توفيق الطويل : أسس الفلسفة مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٠ .

٢٨- د. عبد الحليم عويس : ابن حزم وجهوده فى البحث التاريخى الحضارة دار الاعتصام - ١٩٧٩

٢٩- د. على حسب الله : أصول التشريع الإسلامى دار المعارف - مصر - ١٩٨٥

٣٠- محمد عبده : رسالة التوحيد - دار الفكر العربى - بدون

٣١- د. محمد توفيق : دلالة الألفاظ عند الأصوليين مطبعة الأمانة - الطبعة الأولى - ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م

٣٢- لودفيج ڤتجنشتين : رسالة منطقية فلسفية ، ترجمة د. عزمى إسلام - مراجعة د. زكى نجيب محمود مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٨ .

ثالثاً: المراجع الأجنبية :

1- Brtrand Russell, An Outline Of Philosophy, Gearge Allan & Unwin, London, 1927 .

2- Brtrand Russell, Meaning and Truth Gearg Allen & Unwin, 1940 .

3- Jevons, Elementry Lesson Of Logic, macmillan and Co London, 1947 .

4- Langr, S . , Introduction To Logic, New York and Ed .

5- Latta and Macbeath, The Elements Of Logic, Macmillan Press , London, 1934 .

6- Lewis, G, i. , Asurvey Of Symbolic , Logic , New York . 1960 .

7- Staven , Dman , Word and Longouge , New York . 1975 .

8- Welton , Antrmadiate Logic, Univesrsity Tutarial Press London, 1922 .