



نسخة لا تصار

ابن حزم الاندلسي

حياته - فلسفته

٤١٧,٦٠٩٢
١٠٤٤

رسالة قدمت الى معهد الآداب الشرقية

في جامعة القديس يوسف في بيروت

لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة .

نسخة لا تصار

اشراف الدكتور

أسعد احمد علي

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
عمادة مشرفي المكتبات
المكتبة المركزية
الرياض، المملكة العربية السعودية
٥٥١٧٧

اعداد

اسماعيل مصطفى اسماعيل اليوسف

تاريخ المناقشة: ١٣٩٧هـ

((وقيل رَبِّزْدَنِي عَمًا))

((قرآن كريم))

وأُنشَرها في كلِّ بادٍ وحاضر ،
تأسُّ رجالُ ذكراها في الحاضر .
(ابن حزم)

مناي من الدنيا علمُ أبثها
دعاه إلى القرآن والسُنن التي

فوقه الأخلاق سور
والآقهُـوبـور .
(ابن حزم)

انما العقل أسامُ
فحلِّي العقل بالعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

- ١ -

ابن حزم^(١) مفكر اسلامي متفلسف ، عنى الباحثون^(٢) ، بدراسته من وجوه كثيرة : حياته ، وعصره ، وفقهه وأدبه . ومنهم من جمع كل ذلك أو معظمه فسي مجلدات كثيرة ، وأشار الى آرائه الفلسفية ، كما فعل الراهب المألمة الاسباني آسين بلاثيوس Asin Palacios باللغة الاسبانية .

ولما كان الجانب الفلسفي من آثاره الفكرية الكثيرة التي خلفها للمكتبة المرينية والسلمية ، لم يأخذ نصيبه الكافي من البعث والدراسة ، فقد ارتضيت لنفسي القيام بهذه المهمة ، وجمعت هذا الجانب من فكره موضوعا لهذا البحث .

- ٢ -

وقد جاء اختياري لهذا المفكر وفلسفته نتيجة لدراسة شاملة لكثير من الدراسات المتعلقة بمختلف جوانب الفلسفة والفلاسفة في الاسلام على تنوع مذاهبيهم . وعانيت فسي ذلك بحجة الاختيار ، وكنت كلما قررت اعتماد موضوع للبحث تبين لي أن هناك من سببني اليه ، أو أن مادته قليلة لا تقيم بحثا أكاديميا ، حتى وقع في يدي كتاب للدكتور عمر فروخ عنوانه " عبقرية العرب في السلم والفلسفة " يشير فيه بايجاز الى اهتمامات ابن حزم القرطبي ، ومدى عبقريته الفلسفية ، وخاصة رأيه في المصرفة ووسائل الوصول اليه ، وأهميتها اذا ما تورنت بأراء كبار الفلاسفة الذين بحثوا في نظرية المصرفة قديما وحديثا من عرب وغير عرب ، أغنى عن العرب : الفزالي في المشرق^(٣) ، وابن رشد في المغرب^(٤) .

(١) - ولد في قرطبة سنة ٣٨٤ هـ ، وعاش فيها . وتنتقل مختارا ومضطرا بين عدد من

المدن الأندلسية الى أن توفي سنة ٤٥٦ هـ .

(٢) - منهم على سبيل المثال انى بجانب المستشرق الاسباني آسين بلاثيوس

Asin Palacios

أ - د . زكريا ابراهيم / ابن حزم المفكر الظاهري الموسوعي .

ب - د . طه الحاجرى / ابن حزم صورة اندلسية

ج - الشيخ محمد ابو زهرة / ابن حزم حياته وفقهه .

د - د . طه حسين / مقال عن الدعب عند ابن حزم / ص ١١٨-٩٩ ضمن كتاب الوان

(٣) - انظر الحقيقة في نثر الفزالي / د . سليمان دنيا - دار احياء الكتب العربية

(٤) - انظر نظرية السرنة عند ابن رشد / د . محمود قاسم - نشر مكتبة الأنجلو المصرية

وعند مطالعتي الأوامر لبعض كتب هذا الفكر المسلم . وجدت فيها من المادّة
مادفعني برغبة جديدة إلى اختياره موضوعاً للدراسة .

- ومن أهم الأسباب التي دعيتي أيضا إلى ذلك :
- ١ - معاناته الاضطهاد ومطاردته من قبل الحكام ، والفقهاء أمثاله الذين رأوا فيه
خطرا عليهم . لخالفته آراهم ، ورفضه تقاليدهم حتى لا يكون بمنزلة التابع
من التبع ، رافعا بذلك راية الاستقلال الفكري ، مما جعلني أنظر اليه
كمدوّج للثورة على التقليد والجمود ، وكمدوّج للبحث عن لب المعرفة دون تشورها ،
مع النزوع إلى التطور طلبا للحقائق الناصحة النقيّة من كل شائبة ، ومع وعي
ناقد ، ونقد واع يستند إلى أسس متينة من حقائق العقل وحقائق الدين .
 - ٢ - ان المشهور عن ابن حزم اهتمامه بالفقه واحكام الدين على حسب المذهب الظاهري .
لذلك ، فقد جاءت الابحاث التي كتبت هذه من قبل الباحثين العرب خاصة
تدور حول آثاره الفقهية إلى جانب اهتمامهم بالناحية الأدبية ، وان تخللت
الدراسة أحيانا إشارة هنا أو هناك إلى آرائه الفلسفيّة .

ولو سلّمنا جدلا بأنه نقيه فحسب ، فإنه يجب النظر إليه على أنه فيلسوف أيضا
نظرا للصلة الوثيقة بين الفلسفة والفقه وأصول الفقه^(١) من حيث المنهج وطريقة البحث ،
والمتدّات التي تهبّس عليها الأدلّة . وبالإضافة إلى ذلك ، فقد تعرّض ابن حزم المكثّر
من الفلاسفة ورواهبهم ، فنتقد الآراء المختلفة ، وأدلى رأيه في مختلف القضايا الفلسفية
التي شغلت الفلاسفة منذ القدم كمسألة الوجود والخلق^(٢) والمعرفة اليقينيّة^(٣) وغيرها .
لهذه الأسباب مجتمعة أصبح لديّ الاقتناع الكامل بجدوى اختيار ابن حزم
وفلسفته موضوعا لدراستي .

فلما شرعت في البحث ، واطلعت على دولقات هذا المنكر الكبير ، شعرت كأنّ
محنة الاختيار قد تحوّلت إلى منحة ، وبذلك تخطيت أول عقبة من عقبات البحث الأكاديمي ،
إن تحدّدت لديّ نقطة الارتكاز الأساسية .

(١) - جاء في القاموس المحيط / الفقه بالكسر العلم بالشيء ، والفهم له ، وفي المصباح
الصير فقه الشيء فهمه ، وكل علم لشيء فهو فقه . فالفقه هو الفهم لما ظهر
أو خفي قولاً كان أو غير قول . فالفقه معرفة ، وكذلك الفلسفة فإن المعرفة
الصحيحة عمادها وغايتها .

(٢) - انظر الفصل الأول والثاني من الباب الثالث / ص ١٧٨ - ٢٢١

(٣) - انظر الفصل الثاني / الباب الثاني / ص ٦٠٥ وما بعدها .

وقد بدأت بقراءة كتب ابن حزم وآثاره ، وكل ما وصل الى يدي ما كتب عنه ،

وحول آثاره النكزية المتعددة المتنوعة .

الا أنه واجهتني عقبات ، وصعوبات أكبر من مخنة الاختيار ، وذلك أن آراء ابن حزم ، ونزعاته الفلسفية تتداخل بعضها مع بعض ، وهو لم يفرد للجانب الفلسفي بحثاً خاصاً ، فجاءت معظم آثاره تجمع بين اللغة والسياسة والتربية والفلسفة والفقه ، والأخلاق والاجتماع .

وفوق ذلك ، لم أجد أن أحداً ممن كتب عن ابن حزم من العرب قد اهتم بدراسة

الجانب الفلسفي من آثاره اهتماماً خاصاً .

وهنا وقت مرة أخرى أمام هذه العقبة الجديدة أسائل نفسي كيف ومن اين أبدأ . وما الطريقة المثلى لاستعمال المصادر والمراجع الكثيرة التي بذلت في سبيل جمعها الكثير من الوقت والجهد لإنشاء مخطط الدراسة ومعالجته بالصورة التي تفي بالضرر المطلوب من هذه الدراسة .

- ٦ -

هنا أدى الاشراف الجامعي دور التوجيه ، بوضعي أمام الصعوبة لتخطيها ،

ومواصلة السير لبلوغ الغاية .

- ٧ -

أما المصادر والمراجع التي استعنت بها في هذه الدراسة ، ونفذت معظم أبوابها

الثلاثة ، فكثيرة ومتنوعة اذ تركز منها على سبيل المثال لا الحصر : -

١ - كتب ابن حزم القرطبي . ومن أهمها :

١ - الفصل في الملل والأهواء والنحل .

٢ - طوق الحمامة في الألفة والآلاف .

٣ - الأخلاق والسير في مداواة النفوس .

٤ - رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / تحقيق الدكتور احسان عباس .

٥ - الرد على ابن النغريلة اليهودي وخمس رسائل أخرى

٦ - التشريب لحد المنطق والمدخل اليه .

ب - المراجع التي كتبت عوله أو حول آرائه ، وأهمها ما كتب عن شخصيته ، وأشعاره ، وهي كتب لم تتعد دراسة الجوانب الأدبية والفقهية ، وقد أشرت اليها آنفاً . (١)

(١) - انظر عن (يب) من المقدمة

ج - مراجع تاريخية وسياسية وجغرافية ، أفدت منها كثيرا في النصلين الاول والثاني من الباب الاول المتعلقين بعصر ابن حزم وحياته (١) .

ومن أهم هذه المراجع :

١ - نفع الطيب للذقري

٢ - جذوة المقتبس للحميدى

٣ - معجم الادباء نياقوت

٤ - أعمال الاعلام لابن الخطيب

٥ - طبقات الامم لصاعد

ومن الكتب الحديثة :

١ - تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى (عصر الخلافة) د . احمد بدر

٢ - حضارة العرب في الاندلس . ليفي بروفنسال - ترجمة ذوقان قرقوط

أما المراجع الأجنبية فأهمها :

1- Miguel Asin Palacios , Aben Hazem de Cordoba
y su historia critica de las ideas religiosas
Vol. 1, Madrid , 1927.

وهذا الكتاب يعتبر من أهم الكتب ، حيث تضمن دراسة آثار ابن حزم دراسة مطولة باللغة الإسبانية . ويفضل الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادى ابوريدة وصديقه الاستاذ الدكتور محمود مكي ، بجامعة الكويت تمكنت من الحصول على الجزء الاول منه نظرا لعدم وجوده في المكتبات العربية التي استطعت الانتفاع بها .

2- M .C. Hernandez , Historia de la Filosofía

3- M. C. Hernandez , La Filosofía Árabe

4- تاريخ الفكر الاندلسي / آنجل بالفنيا - ترجمة د . حسين مونس

- ٨ -

على ضوء ما تقدم من اسباب اختيار وبصاحب درس وهادى دراسة ، جعلت دراستي بعنوان " ابن حزم : حياته وفلسفته " .
وقد رأيت أن يكون تصميم هذه الدراسة من عنوان يدخل سميته مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة ، وكل باب تضمن ثلاثة فصول ، تنوع كل فصل منها الى عدة مباحث . ورتبت بعد الخاتمة ثبوت المراجع وفهرسا للموضوعات .

(١) - انظر / ص ١ - ٤٠

أما عنوان الرسالة ، فقد حرصت أن يكون معبراً عن التجانس القائم بين أبوابها وفصولها .

أما المقدمة ، فلتقديم الرسالة فيها ، ولتحديد أسباب اختيار الدراسة وقيمتها والصعوبات التي واجهتني أثناء إعدادها ، والمصادر والمراجع التي عُدتها ، وساهمت في بنائها .

وخصصت الباب الأول لدراسة عمر ابن حزم ، والبيئة التي نشأ فيها ، وسسيرته الشخصية ، وسميته " عمر ابن حزم وحياته " .

وقد خصصت الفصل الأول للتعرف على مختلف الأعراق السائدة في عصر ابن حزم ، بدأت بالتعرف على البيئة الطبيعية لقرطبة ، ثم الحالة السياسية فتناولت الظروف السياسية الصعبة التي أحاطت بابن حزم منذ نشأته حتى وفاته ، ثم اتبعت ذلك بالحالة الاجتماعية فالحالة الدينية ، ثم الحالة العلمية التي اتسع مسن دراستها أنما لم تتأثر بالظروف السياسية الشائقة التي سادت ذلك العصر ، نظراً لانتاج السلمي الغنير الذي أنتجته تلك الفترة . وقد اتبعت ذلك ببحث خاص عن تاريخ الفكر الأندلسي حتى عصر ابن حزم .

أما الفصل الثاني ، فجاء عن سيرة ابن حزم الشخصية ، ونشأته وحياته السياسية في ظل الظروف السائدة آنذاك .

وتحدثت في الفصل الثالث عن علمه ودرجاته ، وقد استعملته بتمهيد اتبعت به بثلاثة مباحث رئيسية جعلت الأول لبحث تحصيله للعلم ودرجاته فيه ، ثم استخلصت الصفات والمواهب التي تميز بها حتى جاء على المكتبة العربية بذلك النتاج الضخم من المؤلفات التي زاد على الأربعمائة مجلد (١) .

انتقلت بعد ذلك للتعرف على شيوخه الذين أفاد منهم وتلمذ عليهم ، ثم بينت أسباب انصرافه للعلم وتركه العدل السياسي ، وأخيراً بينت علاقته بعلماء عصره ، وأثر تلك العلاقة على حياته العلمية .

أما المبحث الثاني فهو عن مؤلفاته وأهيتها العلمية ، أتبعته ببيان أسلوبه وطريقته في التأليف .

أما المبحث الثالث فقد تحدثت فيه عن مدرسة ابن حزم الفكرية واتباعه من مؤيديه وتلاميذه .

(١) ... انظر الشهيد ص ٤٢

بعد ذلك انتقلت الى الباب الثاني بعنوانه " منهج المعرفة " بدأته بتمهيد
تصير ، جاء موضحاً للترتيب المنطقي للفصول الثلاثة المكونة لهذا الباب . وقد جعلت
النصل الأول خاصاً بالمنهج وأهميته ، وقد تفرغ منه مبحثان بيّنت في الأول معنى المنهج
لغة واصطلاحاً ، وأهميته في البحث بصفة عامة ، ومدى تشديد الفلاسفة على ضرورة وضوحه
ليوصل الى حقيقة المعرفة . وفي المبحث الثاني حاولت التعرف على المنهج الذي اتبعه
ابن حزم في علوم الدين ، ثم منهجه في البحث العقلي ، وأخيراً المنهج الذي سار
عليه في مجادلته ومناظراته .

أما النصل الثاني فقد خصصته للمعرفة ، حيث تعرفت على موضوعاتها ، وطبيعتها ،
والوسائل الموصلة اليها ، وحدودها ، وقد عقدت بعض المقارنات بين آراء ابن حزم
في هذه الموضوعات وآراء غيره من الفلاسفة والمفكرين ممن سبقوه أو جاءوا بعده .
وقد تضمن هذا الفصل كذلك مبحثين ، تعرفت في الأول على بعض مواقف ابن
حزم النقدية للمذاهب والمسائل الفلسفية . وفي المبحث الثاني بيّنت آراء ابن حزم
في تصنيف العلوم .

أما الفصل الثالث فقد أفردته للبحث في آراء ابن حزم في العلاقات الانسانية
بدأته بآرائه الاجتماعية فالترزية ، فالاخلاقية ، ثم اتبعت ذلك بمبحث خاص عن فلسفة
ابن حزم في الحب والجمال . وقد ختمت هذا الباب بنتيجة بيّنت فيها الاسس التي بنى
عليها ابن حزم معارفه ، والدعايير التي بنى عليها آراءه ، ونقد .
أما الباب الثالث وهو الأخير والأهم من الناحية الفلسفية الخالصة فقد جعلت
عنوانه : " الله ، الكون ، النفس الانسانية " . وقد بدأته بتمهيد اتبعته بثلاثة فصول
تفرغ عن كل منها عدة مباحث .

وقد بيّنت في التمهيد الاسباب التي دعيتي لتغيير ترتيب الفصول على خلاف
ما جاء في عنوان الباب ، حيث جعلت الفصل الأول خاصاً بالكون (العالم) متقدماً
بذلك على الفصل الخاص بالوجود الانهني الذي جعلته عنواناً للفصل الثاني . فرغت
عن النصل الأول عدة مباحث : الأول وعنوانه الوجود والعدم ، وقد بيّنت فيه المعنى
للنوى والاصطلاحى لفهم الوجود والعدم ، ثم رأي ابن حزم وتعرفه للوجود والعدم ،
ومآرنته بآراء غيره من شيوخ المعتزلة وردده عليهم ، ثم قارنته بآراء الفيلسوف الوجودى
المعاصر جان بول سارتر .

فالمبحث الثاني عن الزمان والمكان وحدوشهما ، وقد أوردت فيه أدلة ابن حزم
على حد وشهما وردده على من قال بأزليتهما .

أما المبحث الثالث فهو عن حدوث العالم ، وقد بينت فيه أدلة ابن حزم على حدوث العالم وفقدت لاقوال القائلين بأنه لم يزل وليس له محدث ، والقائلين بأنه لا يزال وله محدث لا يزال .

وبالجملة فقد كان هذا الفصل مقدمة ضرورية للفصل الثاني الخاص بالوجود الالهي الذي تضمن عدة مباحث أوضحت في الأول آراء ابن حزم وأدلتها على وجود الله وأنه واحد لم يزل وهو محدث العالم .

أما المبحث الثاني فعنوانه : " التوحيد ونفي التشبيه " وقد بينت فيه رأي ابن حزم في علّة الخلق ، ثم رده على المجسمين الذين قالوا بأن الله جسم - تعالى الله عن ذلك . وفي المبحث الثالث أوضحت آراء ابن حزم في خلق الله للعالم والكيفية التي خلق بها العالم ، وهل خلقه في وقت واحد أم انه لم يتوّل يخلقه في كل وقت . وقد تضمن هذا المبحث ردودا لابن حزم على القائلين بأن الله تعالى خلق العالم دفعة واحدة .

أما المبحث الرابع فهو عن الصفات الالهية ، وقد أوردت فيه رأي ابن حزم في الصفات ، وتغطئة من يطلق على الله لفظ الصفات ، حيث يعتبر إطلاقها على الله بدعة وضاللة لا يجوز الأخذ بها ، لانه تعالى لم ينص في كتابه المنزل على لفظ الصفات ولا لفظ الصفات ، ولا جاء شيء منه في كلام رسوله الكريم صلعم ، ولا في كلام أحد من الصحابة والأخبار التابعين .

وقد اخترت من هذه الصفات صفة العلم الالهي ، وأفردت له مبحثا مستقلا . أوضحت فيه رأي ابن حزم في العلم الالهي ثم علمه تعالى بالممكنات المستقبلية ، ثم علمه والزمان واخيرا علمه للعدم والمعدم .

أما الفصل الثالث وعنوانه : ((الانسان والنفس الانسانية)) فقد تضمن عدة مباحث ، الأول وفيه برهن ابن حزم على وجود النفس ، وحدد ماهيتها . وفي المبحث الثاني برهانه على أن النفس جسم كالأجسام . إلا ان لها خواص ومميزات تميزها عن الأجسام العادية ، وهذا موضوع المبحث الثالث .

أما المبحث الرابع فبينت فيه تصور ابن حزم للعلاقة بين النفس والجسد ، وكيفية ارتباطها به ردها له . وفي المبحث الخامس أوضحت رأيه في لفظ الانسان وعلى من يطلق ، على النفس دون الجسد أم على الجسد فقط أم على كليهما معا .

وتد ختمت هذا الباب بنتيجة جاءت ملخصاً مركزاً لما جاء فيه ، تلتها خاتمة الرسالة التي ضمنتها ملخصاً وتقويماً للمبحث بأبوابه الثلاثة ثم فهرساً للمصادر والمراجع التي ساهمت في مادة هذه الرسالة ، وأخيراً فهرساً للموضوعات .

أرجو أنني وقتني عملي الذي جاء مخصصاً لجهد ثلاث سنين متواصلة ،
والجزء نفسي بالشكر الدائم لمن دونوا بي إلى التوثيق من أساتذتي وأصدقائي ،
وأخص منهم استاذي الفاضل الدكتور أحمد علي المشرف على هذه الرسالة
والذي كان لكل ملاحظة من ملاحظاته أو نهيحة من نهيحاته الأثر الكبير في تشييد هذا
البحث ونشأته بمنهج علمي جاد .

وأخص بالشكر كذلك لاستاذ فاضل صاحب عام وسبق إلى الدراسات الفلسفية
في الفكر الاسلامي على اسم علمية هو الاستاذ الدكتور محمد عبد الهادي أبو ردة
الذي ساهم في الاشراف على هذه الرسالة ، فقدم لي الكثير من العون والنصح
منذ وضع مخطوط هذه الرسالة حتى اكتمال بنائها على هذه الصورة ، وله الشكر
ثانياً على ما زودني به من مصادر ومراجع عربية واجنبية من مكتبته الخاصة ، ساهمت في
بناء هذه الرسالة .

كما اشكر الامتاز الدكتور محمود بكي بجامعة الكويت الذي تفضل بشكورا بقراءة
هذه الرسالة باللب الخوي من الدكتور ابي ردة ، والذي أثار من ملاحظاته وتوجيهاته
المنهجية . واتقدم بالشكر كذلك من الدكتور الطيب التيزيني بجامعة دمشق على
ملاحظاته وإرشاداته التي جاءت بعد تراءته لهذه الرسالة وهي في مراحلها الاولى .
كما أشكر الأخوة على دكتبة حولي بالكويت لما قدموه من عون في تزويدى بالمصادر
والمراجع التي غذت منظم ابواب هذه الرسالة .

ولا يسعني كذلك إلا أن اشكر زمائتي في مكتب الطحوق التجاري السمودي في
الكويت ، سعادة الأخ الطحوق التجاري ، خليفة صالح الرهابي ، والأخ ياسين شاهزاده ،
لما لاقيته منهم من تشجيع ووعون مستمر .

أرجو أن أكون وفقيت بدراسة هذا العالم وأرائه الفلسفية التي لم تجسد
من المؤلفين العرب من يهتم بدراستها والاهتمام الذي هي جديدة به ، كما أرجو أن
أكون قد أسهمت بنصيب مما يجب علينا من أداء واجبات الخلف تجاه السلف من علماء
ومفكرين ، وتداركت بذلك شيئاً من القصور في العناية بأنآرهم ، متاركين ذلك إلى
المستشرقين الذين انصفوهم وعرفوا قدر اتأجهم العلمي (١) وأهميته على الفكر الانساني
قبل انبثاق جلدتهم .

والله الموفق

اسماعيل مصطفى يوسف

(١) انظر نسخة ٧٣ من هذه الرسالة .

الباب الاول

- الفصل الاول : بيئة ابن حزم
- الفصل الثاني : حياة ابن حزم
- الفصل الثالث : علم ابن حزم ومصنفاته .

الفصل الاول

بينينة ابن حزم

١ - البينة الطبيعية لقرطبة

تقع قرطبة مسقط رأس ابن حزم في وسط بلاد الأندلس ضمن إقليم الكتائبية احد عدة اقاليم تولى في مجموعها بلاد الأندلس (١).
وقد أجمع الرحالة والمؤرخون على أن قرطبة من مدن الأندلس، واكبرها مساحة وتسبقوا في وصف طبيعتها وما يميزها عن غيرها من باقي مدن الأندلس، حتى قيل فيها بأنها كأحد جانبي بغداد . وقد وصفها ابن حوقل الموصلي . وكان قد طرق تلك البلاد في حدود ٣٥٠ هـ بقوله: ((واعلم مدينة بالأندلس قرطبة ، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، ويقال انها كأحد جانبي بغداد ، وان لم تكن كذلك فهي قريبة منها ، وهي حصينة يسور من حجارة ولها باهان مشرعان في نفس السور الى طريق الوادي من الرصافة ، والرصافة ساكن اعالي البلد .)) (٢).
ومن اهم ما اشتهرت به قرطبة جامعها المشهور والقنطرة المعروفة بالجسر ، الذي يروى انه بني بأمر من عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه . (٣)

وقد تميزت هذه المدينة عن باقي مدن الأندلس بميزات جعلها تحتل مكان الصدارة بين المدن الأندلسية قاطبة ، حدودها بعض قلاع الأندلس بأربع ميزات ، جميعها في بيتين من الشعر فقال :

بأربع فاقت الأضار قرطبة فمن قنطرة الوادي وجامعها
هاتان تثنان والزهراء نالته والعلم اعلم شي وهو رابعها (٤)

هذا الوصف ان دل على شي فانما يدل على مدى الازدهار العمراني والاضارى والتقدم العلمي الذي وصلت اليه قرطبة مما جعلها محط انظار العلماء والمؤرخين ، ولا غروفي ذلك فقد كانت عاصمة الخلافة الاموية في الأندلس ، وجامعة لعدد كبير من العلماء والفكرين ، جاء في النفع ، ((كانت قرطبة في الدولة المروانية قبة الاسلام ، ومجتمع اعلام الانام ، بها استقر سرير الخلافة المروانية ، وفيها تمخضت خلاصة القبائل المعدية واليمانية ، واليهما كانت الرحلة في الرواية ، ان كانت مركز الكرماء ومعدن العلماء ، وهي من الأندلس بمنزلة الراس من الجسد ، ونهرها من احسن الانهار))

(١) الحلل السندسية ، شكيب ارسلان مج ١ - ص ٧٤ / منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت .

(٢) معجم البلدان / ياقوت الحموي / مج ٧ / ص ٥٣ ، طبعة ١ ، طبعة السعادة

بالقاهرة - ١٣٢٤ هـ / ١٩٠٦ م ، انظر ايضا نفع الطبيب للمقرى ، مج ١ ، ص ١٤٥ - ط ١ حاشية ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / ١٩٤٩

(٣) نفع الطبيب ، مج ١ / ص ١٤٥ . ذكر المقرى نص امر البناء عن ابن حيان فقال ، ((. . . وقام فيها بأمره على النهر الاعظم بدار ملكتها قرطبة ، الجسر الأكبر الذي لم

وقد أنفى عليها موقعها الجغرافي - في وسط بلاد الأندلس، ميزة
استراتيجية مهمة، وربما كانت من الأسباب التي حدثت بالأميين إلى اختيارها مركزاً
للخلافة الأموية، وخاصة في بداية عصر الخلافة، حيث قضى الخليفة عبد الرحمن
الناصر نصف سني^(١) خلافته في إعادة نواحي الأندلس إلى حظيرة الطاعة، مما جعله
في حاجة ماسقة إلى اتخاذ عاصمة له تمتاز بمثل هذا الموقع الحصين الذي تمتاز به قرطبة
كمدينة متوسطة للمثلث الأندلسي الذي وصفه بعض الأندلسيين بقوله: ((هي جزيرة
(أي الأندلس) ذات ثلاث أركان مثل شكل المثلث، قد أحاط بها البحر المحيط
والمتوسط، وهو خليج خارج من البحر المحيط قرب سلا من بر البربر، فالركن الأول
هو في هذا الموضع الذي فيه صنم قادس، ٠٠٠ والركن الثاني شرقي الأندلس بين
مدينة أريونة ومدينة المبرديل ٠٠ والركن الثالث هو ما بين الجنوب والغرب من حيز
جليقية حيث الجبل الموفي على البحر، وفيه الصنم العالي المشبه بصنم قادس،
وهو البلد الطالع على برطانية (٠٠٠٠))^(١)
وإختيارها عاصمة للخلافة في الأندلس، عمل الأمراء والحكام على تجديدها،
وأزدها، فاقاموا فيها الأسواق والخانات والحمامات والمنزهات، والمباني
الكبيرة، حتى صارت وكأنها عدة مدن في مدينة واحدة، ومنها الشريف الإدريسي
فقال: ((بأنها في ذاتها مدن خمس يتلو بعضها بعضاً ٠٠٠٠ وفي كل مدينة ما يكفيها
من الأسواق والفنادق والحمامات وسائر النساكات، وهي في سطح^٢ جبل
مطل عليها يسمى جبل العروس، ومدينتها الوسطى هي التي فيها باب القنطرة ٠٠))^(٢)
علاوة على موقعها الجغرافي الاستراتيجي، فهي تمتاز باعتدال مناخها وخصوبة
أرضها وكثرة مياهها، مما أدى إلى ازدهار الزراعة والمزروعات فيها على اختلاف المواسم
واعنائها. ولعل هذه الميزة كذلك كانت من الأسباب التي أغرت الأميين لإختيارها
عاصمة لمملكتهم. وقد وصفها السلطان يوسف بن السلطان عبد المؤمن ابن علي
بقوله: ((أن ملوك بني أمية حين اتخذوها حضرة مملكتهم لعل بصيرة، الديار
المنفسحة الكيرة، والشوارع المتسعة، والمباني المنخبة المشيدة، والنهر الجاري
والزوايا المعتدل، والخارج الناصر والمحرق العظيم، والشعراء الكافية، والمتوسط
بين شرقي الأندلس وغربيها))^(٣)

(١) معجم البلدان، مج ١ / ص ٣٤٧ - ٣٤٨ / انظر أيضاً نفع الأيب مع ١ / ص ١٣

x - هكذا جاءت في النص، واعتقد أنها سفح وليست سطح.

(٢) الحلل السندسية، مج ١ / ص ١٢٦

(٣) نفع الطبيب، مج ١ / ص ١٤٧

هـ هذه قرطبة بيثية ابن حزم التي ولد فيها وترعرع في
ربوعها ، وبقي يحن اليها بعد مفارقتها لها ، ويصف مراتبها وقصورها
(١)
وساتينها ، حتى وافاه الاجل بعيدا عنها .

(١) وصفها احد رؤساء اجنادها حين سألها السلطان يعقوب المنصور بن السلطان
يوسف بن عبد المؤمن ، ((ما تقول في قرطبة ؟ فخاطبه على ما يقتضيه كلام عامية
الناس بقوله : (جوفها شام وغريبها تمام وقيلتها مدام ، والجنة هي والسلام . يعني
بالشام جبال الورد ، ويعني بالقمام ما يوكل ، اشارة الى محرت الكتبانية ، ويعني بالمدام

ب - الحالة السياسية
=====

يعتبر الناصر الذي ولد فيه ابن حزم ، وهو عنصر الخلافة الأموية أكثر حضور
التاريخ الأندلسي ، واستقراراً في الداخل ، الأمر الذي جعل الحكام والأمراء
وقد تعرّضوا من المشاكل الداخلية ، ومنهم من نحو الخارج ، ومنهم من سياسة
شارجية نشطة .

فمنه ارتقى عبد الرحمن الثالث " الناصر لدين الله " العرش سنة ٣٠٠ هـ
بدأت موازين التوة بين الأماة الأموية والحصاة بن المولدين تيل لجانب الحاكم بشكل
ملحوظ ، إذ استطاع أن يكبح جماح الثائر الخطير ابن حفصون ، ويعد من امكانياته
في السمل من الحصون التي يعلتها .

فقد اتبع بعد ارتقاء العرش سياسة جدّه عبد الله القموني في نفس السنة التي
تولى فيها الحكم (٣٠٠ هـ) بمهادنة المستقلين من اصحاب السالات في الثغور
والاستمرار في حرب ابن حفصون ، ثم عدل في سياسة تبول الأتاوة من اصحاب الحصون
ولم يعد يقبل منهم إلا النزول عن حصونهم ومناطق نفوذهم ، والانتقال الى بلاطه حيث
يعملون في جيشه . وقد استشرق تنفيذ هذه المهمة من الناصر سبعة عشر عاماً ، والتفت
بعد ذلك الى خفض الثغور وتم له ذلك بعد ثمانية اعوام . وذلك عاد السائم والاستقرار يرفرف
على روج الأندلس من جديد بعد ان ((كان يخيم عليه تهديد الرهايا المولديين
بالسياسيين)) (١) ، أثناء اقامة جدّه الامير عبد اللدين بحد بن عبد الرحمن
القموني في مستهل شهر ربيع الأول سنة ٣٠٠ هـ بعد ان ملك خمسا وعشرين سنة
وخمسة عشر يوماً (٢) .

وقد استمر عهد هذا الخليفة العظيم حتى سنة ٣٥٠ هـ استداع خلال حكمه
اعادة وحدة الأندلس ، وزاد من نفوذها الخارجي ، وأقام العديد من المنشآت العمرانية .
وبعد وفاته ببيع بالخاتمة ولي عهد له ولد له الحكم ابو المطرف وكانت مدة ولايته
قصيرة جدا لارتقائه كرسي الخاتمة متأخرا ، ولذ لك فمن المرجح ان جزءا من منجزات عهد
الناصر كانت من اعمال الحكم ، أو انه كان شريكا فيها . وعلى أية حال فانه يعتبر اعظم
متم لها بدءا والده من قبله في تشجيع الثقافة وحماية الثغور ، ومخاربة الحكام الاسبان
وتبرهم واجبارهم على عقد معاهدات السلام معه ، فكان عهد هو العهد الذهبي
للأندلس . وموت الحكم عام ٣٦٦ هـ تولى الحكم ولي عهد له ولد له هشام المويدي الذي كان
من المتفرد رعايته ممارسة ادارة دولة واسعة الأرجاء متراعية الاطراف نظرا لسنه ، مما

أدى الى سراع عنيف بين جماعات من الزوا والاصحاب للفوز بالسلطة الفعلية .
(١) حفارة العرب في الأندلس ، ليفي بروفنسال / ١٦٠ - ترجمة د رفان قرقوط ، منشورات
دار مكتبة الحياة - بيروت - بدون تاريخ .

لدراسة الحالة السياسية بالتفصيل في عصر الخلافة راجع كتاب الدكتور احمد بدر : تاريخ
الأندلس في القرن الرابع الهجري - مباحث الفبا - الاديب - دمشق .
(٢) اعمال الأماة ، ابن الخطيب / ٢٨٠ - تحقيق وتعليق ليفي بروفنسال - دار النشر

وتد اسفرت هذه الصراعات على السلطه عن نوز محمد بن ابي عامر وبناصل
السلطه عتارنا لهشام بن الحكم الاسم نقط . وقد وصل الى تلك السلطه عن طريق
الحيله والخديعه والاستمانه ببعض رجالات القصر للتخلص من الهمس الاخر . حتى
سار الاندلس واستبد بحكمها بعد سلسله الانتصارات التي احرزها في السرعات المتواليه (١)
وبعد ابن ابي عامر (رجل التوسع الاموي واثم الامويين فاعليه . . قضي
ظل حكمه النعالي ترصلت سلطه اسبانيا المسلمه الى تمه مجدها في العالم الغربي) (٢)
ورثته عام ٣٩٢ هـ ورث السلطه من بعده ابنه عبد الملك المظفر انذى سار على سنين
ثنيه في الفزوه حتى لم تكذ سنه تغلو من فزوه . فكانت ايامه اعيادا دامت سبع سنين . حتى
سميت نقره حكمه بالسابع تسميها بسابع الصروس (٣) . وتوفي الى ان مات في ١٨ صفر
سنه ٣٩٦ هـ (٤) فقام بالامر من بعده اخوه عبد الرحمن

(١) انظر نفع الايب صج ١ / من ٣٧٢ - ٣٧٤ هـ انظر ايضا تاريخ ابن خلدون
التسم الاول / صج (٤) من ٢٣٨ - ٢٢٢ - دار الكتاب اللبناني - بيروت ٦٨
يقول ابن خلدون في وصف حال ابن ابي عامر وكيف ترقى الى السلطه . . لما
توفي الحكم وبويع هشام واتت به (الدويه) بعد ان قتل ليلتخذ المغيره
اسم الحكم المبرح لامره . تناول الثلث به ابن ابي عامر هذا . بعد الا . من جعفر
ابن عثمان المسنني . حاجب ابيه . وكان مولى الحكم صاحب يد يده سالم . هو من
شبان التصر يومئذ . وورثه منهم فاقى وجوه . . ثم سما لابن ابي عامر ان في
التغلب على دنم لثانته في السن . . فوكر بأهل الدوله ونسب بين رجالها
وقتل . . بعضهم ببعض . . وارضى للجند في المملكه . . وعلى مراتب الخلقه
وتبع أهل البدع . . ثم تجرد لروءاء الدوله ما عانده زواجه . . فقال عليهم
وحظهم من مراتبهم . . وتتل بعضا ببعض كل ذلك عن هشام وخطه وتويعه
حتى استأسلهم ونرى جدوعهم ولما خلا . . لحو من اولياء الخلقه
والبرشحين للرياسه . . رجح الجند فاستدعى أهل المدوه من رجال زياد والبرابره
فرتب منهم جندا واصطاع اولياء فغلب على هشام وحجره . . واستولى
على الدوله وملاذ الدنيا وتواني جوف بيته وتسمى بالواجب المنصور
ونفذ القتب والنفاربات والاوامر باسمه ولم يبق لهشام المؤيد من رسوم
الخلايفه اكثر من الدعاء على النصار وجند البرابره والماليه ورث الفزوه
بنست الى دار العرب هفمزا ستا وخمسين زوه في سائر ايام ملكه لم تتكس فيها

رأيه (. . .)
(٢) حيازه النعالي في الاندلس / ص ١٨
(٣) نفع الايب صج ١ / ص ٤٠٠ / ٤٠٢
(٤) اعمال الاعلام / ص ٨٩

الذي سار على نهج ابيه واخيه في الحجر على الخليفة هشام واستغلال الملك دوند ، بل زاد عليهم بأن امتد طمحه الى استئثاره بدأ بقي من رسوم الخلافة ، فطلب من هشام الموميد ان يوليئه عهد ، فأجابته الى طلبه ، وكتب عهد من انشاء ابي حفص بن برد (١) . وكان يروي من وراء هذا العهد نقل الخلافة من المنورية الى اليمنية ، الا ان ذلك العهد كان بمثابة الشرح للحالة الذي انشرف في سلطة بني عامر ، وناقوس الخطر الذي أيقظ الامويين والقريشيين الذين جمعوا أمرهم بعد سماعهم العهد ، منتهزين فرصة وجود عبد الرحمن بالفرز ، فوثبوا بصاحب الشرطة فقتلوه ، وخلصوا هشاما الموميد ، وبايعوا محمد بن هشام بن عبد الجبار ولقبوه بالمهدي . وما أن وصلت الانباء هذه لعبد الرحمن حتى سارع بالعودة الى قرطبة ، غير ان جنوده من البربر انفضوا من حوله ولحقوا بقرطبة وبايعوا المهدي .

وطمحا في كسب ثقة المهدي حاول البربر اظهار حسن نواياهم واخلاصهم فأوغروا بعبد الرحمن وقبض بعضهم عليه ، وقتلوه وخطلوا رأسه الى المهدي . ومقتل عبد الرحمن انتهت دولة السامريين الى الأبد كأن لم تكن بعد حكم دام زهاء ثلاثين سنة ، تلاها زوال خلافة الامويين بعد عقدين من الزمان تقريبا ، حيث أن مثل عبد الرحمن السامري واستلام المهدي الحكم كان بداية الفتن والدماء والمؤامرات الخطيرة التي وصلت الى درجة ان كل حاكم صار يستعين بخصومه في محاربة من يثور عليه بقصد تعطيم واستلام منصبه (٢) .

فقد لجأ البربر بعد ان فتك المهدي بهم ، وقتل هشام بن سليمان الذي بايعوه ، وأغناه ابا بكر (٣) ، ولجأوا الى الاستعانة بنصارى الشمال بعد أن أخطوا البيعة لسليمان بن الحكم بن سليمان بن الناصر ، الذي لقبوه بالمستعين ، وترجها معا لمحاربة الخليفة المهدي ، فاحتلوا الشنفر وواصلوا مسيرتهم حتى وصلوا الى جوار قرطبة ، وحاصروها ، الى ان دخلوها بعد أن هزب المهدي الى طليطلة سنة ٤٠٠ هـ (٤) .

الا أن المهدي استطاع بالتحالف مع النصارى من دخول قرطبة ثانية ومطساردة المستعين الذي ارتحل الى الجزيرة الخضراء في نفس السنة . غير أن وضع قرطبة السيء في الداخل ، والتفكك الضعيف بين الصقالبة اعداء البربر بين موال السامريين ودوال للاثريين أدى الى تسبيل مهمة المستعين ، حيث تمكن من دخول قرطبة مرة ثانية ، اثر قيام واشمخ السامري بقتل المهدي انتقاما منه ، باعتباره محط للحكم السامري ، وأظهار هشاما الموميد

السبي عروش الخلافة من جديد . وقد تمكن السستين
 (١) نفع الطيب ، ص ٤٠٠-٤٠٣ ، انظر ايضا أعمال الاعالم / ص ٩١
 (٢) لذويد من التفصيل عن دولة السامريين وتمكهم من السلطة راجع تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجري (تاريخ الخلافة ، للدكتور احمد بدر (ص ٢٠ - ٥١)
 (٣) نفع الطيب ، ص ٤٠٣ - يصف المقرئ مجابهة المهدي للبربر وقتله هشاما بن سليمان واخاه ابا بكر بقوله ((٥٠٠ وقرن بهم السواد الاعظم ، فتاروا بهم رازيهم وتقبض على هشام واخيه ابي بكر واحضروا بين يدي المهدي وضرب اغناقهما نه ولحق سايانقن اخيهما بجنود البربر ٥٥٥))

من دخول قرطبة سنة ٤٠٣ هـ بعد حصار استمر مدة عشر شهرا ومقاومة شديدة من اهالي قرطبة الذين خرجوا لمقاتلة البربر لفك الحصار والمشروب على المدينة .
 وبدخول المستعين قرطبة ضحك الحظ للبربر والصقالبة ، فنزلت كل قبيلة في اقطاعها ، وتقلدوا البلاد الواسعة مما اضعف من وقف المستعين وعجل في نهايته ، وسقوط حكمه ، اذ تمكن علي بن حمود بمساعدة خيران صاحب المرية من دخول قرطبة والقهر على المستعين واخيه وابنه ، وقتلهم جميعا بهشام المؤيد الذي اشيع ان محمد بن سليمان (ابن المستعين) كان قد قتله غيلة دون اذن من والده اثر دخول المستعين قرطبة في المرة الأخيرة . (١)
 وقد بويج علي بن حمود خليفة سنة ٤٠٧ هـ ، وتلقب بالناصر لدين الله واستمر حكمه مدة لا تقل عن السنتين ، تسلم بعد الحكم القاسم بن حمود ، ثم يحيى بن علي بن حمود الذي لقب بالمعتلي او المعتلي . وقد استمر حكم آل حمود حتى اوائل سنة ٤١٤ هـ ، حيث اتفق اهل قرطبة على رد الأمر لبني امية ، فبايعوا عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار في نفس السنة ، ولقبوه بالنستلمر الذي لم يستمر في الحكم اكثر من شهرين ، جاء بعده محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله امير المؤمنين الناصر لدين الله ، وتلقب بالمستكفي . وجاء بعده سنة ٤١٦ هـ يحيى بن حمود الذي خلفه اهل قرطبة ليبايع الوزير ابو محمد جهور بن محمد ، هشام بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر ، اخا المرتضى (الخليفة) . وقد بقي هشام اذا مترددا في الثغور مدة ثلاثة اعوام ، حتى استقدمه الوزير ابن جهور الى قرطبة ، ودخلها سنة ٤٢٠ هـ . ولم يدم حكمه سوى سنتين حين خلفه الجند وفر الى لا ردة سنة ٤٢٨ هـ ، وتسلم جهور ادارة شؤون المدينة . وتلك كانت نهاية الدولة الاموية واندثار سلك الخلافة في المغرب ، وبداية عهد ملوك الطوائف . (٣)

(١) اعمال الاعلام / ص ١٢٠
 (٢) ابن الرنح الطيب ، مج ١ / ص ٤٣ وما بعدها ، حيث يروي المقرئ كينا ستولى بنو حمود على السلطة فيقول : ((وكان علي بن حمود الحسني واخوه قاسم من عقب ادريس ملك فاس وما ديتها قد اجازوا على البربر من العدة الى الاندلس ، فدعوا لانفسهم واعصوب عليهم البربر ، فملكوا قرطبة سنة ٤٠٧ هـ وقتلوا المستعين ومحو ملك بني امية واتصل ذلك في خلف منهم سبع سنين ، ثم رجع الملطلي بني امية ٠٠٠) انظر ايضا تاريخ الاندلس ، د . احمد بدر / ص ٢٠٤ - ٢٢٣ ، وكذلك اعمال الاعلام / ص ١٢٨ الى صفحة ١٣٧ .

(٣) يصف المقرئ عودة الخلافة لبني امية بعد سقوط دولة الحموديين ، ثم زوال الخلافة الاموية نهائيا فيقول : ((واما قرطبة فان اهلها ٠٠٠ اتفقوا على رد الأمر لبني امية واختاروا لذلك عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار اخا المهدى وبايعوه سنة اربع عشرة واربعمائة ، ولقبوه بالمستظفر ، وقادوا بأمره ٠٠٠ ثم قام عليه لشهرين من خلافته محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله امير المؤمنين الناصر لدين الله فاتبعه ٠٠٠) انظر المستظفر ، تلقب بالمستكفي واستقل بأمر قرطبة ٠٠٠ ثم رجع الأمر

كان الاءام العنصرى والديني من سمات عصر الامارة السابق على عصر الخلافة في القرن الرابع الهجرى . - وقد كان ذلك الانقسام المحرك الاساسى لاحداث ذلك الصراع بين العرب والدوليين ، وبين المولدين والسلطنة في الثغور . - وبداية القرن الرابع الهجرى ، واستلام عبد الرحمن الثالث الامارة آلت الحركات الثائرة وعلى رأسها عمر بن حفصون (المشار اليها في المبحث السابق) الى الفشل ، مما ادى الى خضوع المولدين وغيرهم لسلطنة الخليفة الاموى في قرطبة خضوعا لم يكن دائما فقط ، وانما اصبح دائما بزوال سبب هام من اسباب انتفاض المولدين وهم امتياز الاجناد ، مما ازال بذلك كل العوائق التي كانت تقف حجر عثرة قمام اندماج العنصرين ، وانربها كتلة متجانسة اجتماعيا .

هذا التماس الاجتماعي ونكس ذلك صراع الاندلسيين مع الفاطميين ، ابلاضافة الى الكثرة النسبية لاعداد الضرباء الذين دخلوا الاندلس ، ادى - كله - الى جعل الشعوب الاندلسية شعورا واعيا وقويا . (١)

ومن السمات التي تلاحظ في هذا المجتمع المتجانس ، سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي ، وانحسار اللاتينية ضمن نطاق ضيق في صفوف كبار رجال الدين ، حتى ان قساوسة اشبيلية اثاروا بأن يترجم الكتاب المقدس الى اللغة العربية ليتمكن نصارى الاندلس من قراءة كتبهم الدينية . يروى المستشرق البولندى دوزى ذلك فيقول : ((ان اهل اسبانية هجروا اللاتينية واشتغلوا بالعربية وآدابها حتى شكوا احد اساقفتهم من انصرف قومه الى قراءة الشعر والقصص العربية ودراسة المسائل الدينية باللذة العربية ، حتى ان قراءة الكتاب المقدس باللغة اللاتينية اهملت تماما وقد رأينا احد قسوس اشبيلية ان يعالج الأمر بالحكمة ، فنقل اسفار الكتاب المقدس الى اللغة العربية ليتمكن نصارى الاندلس من قراءة كتبهم الدينية)) . (٢)

وتجدر الملاحظة ان سيادة العربية الفصحى في المجال الثقافي ، ودورها الكبير في التجانس الاجتماعي بين مختلف طوائف الاندلس ، هذا للسيادة كان يقابلها سيادة اللاتينية العامية في المجال الشعبي . ولا شك ان سيادة العامية اللاتينية لم تكن سوى انعكاسا لمدى سيطرة العنصر السكاني الاسباني في كثير من مجالات التقاليد والاحتفالات . وارتفع مثل على ذلك احتفالات الاندلسيين بعيدى رأس السنة ويسم العنصرة ، واعياد مسيحيان . وهذا بدوره يعكس مدى الترابط والتجانس الاجتماعي السائد آنذاك بالاهافة الى نفي التسلط واباحة الحريات الدينية واحترام التقاليد والاداب لكافة الطوائف المكونة للمجتمع الاندلسي .

(١) تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجرى / ص ٢٣٠

(٢) انظر ابيون الطوائف / دوزى / ص ٨١ - ٩ - ترجمة كامل كيلاني - طبعة

اولى - طبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة ١٩٢٣ .

جاء في إحدى مجموعات الفتاوى : (سئل أبو الأصبغ موسى بن محمد التطيلي عن ليلة القدر (يناير ، كانون الثاني) التي سمونها الناس الميلاء ، ويجهدون لها في الاستعداد ويحولونها كأحد الأعيان ، ويتبادون فيها صنوف الأطعمة وأنواع التحف والطرف المنوية لوجه الصلة ، ويترك الرجال والنساء أعمالهم تعديلاً للقيام ويعدون رأس السنة)) (١) . أما في المنصرة فكانوا سواء في الريف أو في المدن يجرون الخيل ، وتقوم النسوة برش بيوتهم ويخرجن ثيابهن إلى الندى بالليل ويجمعن ورق الكرنب فيما يلبسنه ، ويختسلن ذلك اليوم ويتركن العمل ، وحتى أصحاب المكاتب يأخذون الهدايا من الصبيان ويصرفونهم أيام هذه الأعياد .

وبالرغم من نهي الفقهاء عن القيام بهذه الاحتفالات بالأعياد ، حيث قاسوها على أعياد النيروز والمهرجان التي ورد النبي عنها فيما روى عن الرسول علمم والصحابة إلا أنها استمرت زمناً طويلاً ، بدليل استمرار الفقهاء في التأليف عنها والقول فيها منذ القرن الثالث وحتى السابع الهجريين ، وما يرد في أقوالهم وكتبهم من أقوال مثل ((سئل محمد بن عمر بن لباية عما يفعله الناس بالبادية يوم المنصرة . . . فاجاب : مجانين الحاضرة يفعلونه وهو خاطئ في الدين)) (٢) .

وقد تولد نتيجة لهذا المنهج الاجتماعي مجتمع متكامل من جميع النواحي ، فكانت الثقافة والنزعات أو المواهب بين أهل الأندلس متنوعة . جاء في النسخ في وصفهم : ((وأهل الأندلس عرب في الأنساب والعزّة والانفة ، وطولهم وفصاحة الألسن وحبب النفوس وأباة النيم وقلقا حتمال الذل والساحة بما في أيديهم والنزاهة عن الخشوع واتبان الدنية ، هندیون في انراط عنايتهم بالعلم ، وحبهم فيها وشبه لهم لها وروايتها ، بغداديون في زانفتهم ورفههم ورقّة اخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن منزلهم ، وجودة قرائحهم ولطافة ادبهم وحدة افكارهم ، ونفوذ خواطرهم يونانيون في استنباطهم للمعاني ومعاناتهم لشروب الخمر واختيارهم لاجناس الفواكه وتدبيرهم التركيب الشجر وتحسينهم للساتين وأنواع الخضرة وصنوف الزهر ، فهم احكم الناس لأسباب الفلاحة وهم اصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الاعمال ومقاساة النصب في تحسين الصنائع ، احدثق الناس بالفروسية وابصرهم بالطمس والشرب ان أهل الأندلس صينيون في اتقان الصنائع العلمية واحكام المهن الصورية (الآلية) تركبون في معاناة الحروب ومعالجات الآنها والنظر في مهماتها)) (٣) .

هذه صفات وخواص لجماعتهم ، ويبدو ان كل طائفة منهم قد بدا منها العمل الذي تتقنه . وتتضح قيمة واهمية تلك الصفات التي اتمسبها أهل الأندلس اذا ما عرفنا مدى الحضارة السريفة التي بلغتها تلك الشعوب التي شبهوا بها في كل نواحي الحضارة .

(١) تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري / ص ٢٢٩ نقل عن تحفة الاحباب في ماهية النبات والاعشاب / تحقيق وتعليق رينو جورج كولان / ص ١٣
 (٢) نقل عن الأندلس / مجلد ٣٥ (١٩٧٠) ص ١١٩-١٤٣
 (٣) نقل عن الأندلس / مجلد ٣٥ (١٩٧٠) ص ١١٩-١٤٣

فتشبيهم بالهنود وغيرهم من الأمم ذات الحضارة العقلية وغيرها يدل على اهتمامهم بكل جوانب العمران الانساني .

واما تفوقهم في فنون الزراعة والذروسية وفنون الحرب وتشبيهم بما وعمل اليه اليونانيون ، فحسبنا ما يقوله افلاطون على لسان سقراط مبينا اهمية الجنود والفرسان الشجبان منهم خاصة : ((حسنا وقد سبق القول بان يمتاز الجندي الشجاع على غيره بالتوسع في حرية الزواج ويتمتع بحرية خارقة في اختياره الزوجة ما امكن حتى يكثر نسله (١) واكد كهذا)) . وبالمثل حين يشبههم بالسينيين الذين عرف عنهم مدى تفوقهم في الصناعات السلمية ، اذ انهم اول من عرف البوصلة (٢)

وسالجملة فانه يندلبق على حاشرة الاندلس الكبرى ما قاله الهمذاني عن بغداد
فدى لك يا بغداد كل قبيلة من الارض حتى خطتي ودياريا
فقد طفت في شرق البلاد وغيرها وسيرت رحلي بينها وركابيا
فلم أر فيها مثل بغداد منزلا ولم أر فيها مثل دجلة واديا
ولا مثل أهلها أرق سمائلا وأعذب ألفاظا وأحلى مسانبا (٣)
ما تقدم يمكن القول بأن المجتمع الاندلسي استطاع بناء حضارة شامخة

تتبارع حضارات شعوب عريقة . كل هذا بسبب الاستقرار السياسي والأمن الداخلي وندرة الفتن التي ميّزت هذا الترة الممتدة من بداية النصف الثاني من القرن الرابع الهجري حتى قبيل نهايته . وتجدد الملاحظة ان اختفاء الانقسام العنصري والديني الذي اتسم به عصر الامارة ، قد حل محله في هذه الفترة الآمنة انقسام طبقي ساهم في بروزه التطور الاقتصادي الكبير الذي رافق تلك الفترة . فقد ازدهرت الزراعة وانتشرت المزروعات على اختلاف انواعها وتقدمت طرق ووسائل الري حتى اصبحت الاندلس ((كأنها بهتان واحد متصل)) (٤) او كما تنفى فيها ابن خفاجة :

يا أهل اندلس لله دركم ما أهل الخلد الا في دياركم
ما وثلل وأنهار وأشجار وهذه كنت لو خيرت اختار (٥)

(١) جمهورية افلاطون / ص ٢٤٨ - ترجمة حنا خباز - دار الاندلس للطباعة والنشر

بيروت .

(٢) عبقرية العرب في العلم والفلسفة / د . عمر فروخ / ص ٧٧ ، طبعة ثانية المنتبة العلمية ومطبعتها .

(٣) لمحات من تاريخ العرب ، د . نيقولا زيادة / ص ٢٠٤ - مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر - بيروت .

(٤) تاريخ الأدب الاندلسي ، د . احسان عباس / ص ٢٠ - طبعة ثانية نشر

دار الثقافة - بيروت ١٩٦٩

(٥) اعمال الاعلام ، ابن الخطيب / ص ٥

والى جانب الزراعة ازدهرت الصناعات والحرف المختلفة ، وتطورت الى درجة عالية من الاتقان كصناعة المنسوجات والخمرات والأواني النحاسية والحديدية ، وصناعة الحلبي والاسلحة والورق والسياسة . وقد بلغ عدد النساجين في قرطبة وحدها مائة وثلاثين الفا (١) وطبيعة الحال فان قسما من ناتج هذا النشاط الزراعي والتساعي كان يصب في بلاط الخليفة والحمام لكونهم من كبار المشاركين فيه لمكياتهم الواسعة من جهة ولتحصيلهم الضرائب من جهة ثانية . ذكر ابو مروان حيان بن خلفان (مبلغ جباية آخرايام المنصور اربعة آلاف الفدينار سوى رسوم المواريث بقرطبة ، وكوز الأندلس كانت تجرى على الأمانة ، وسوى مال السبي والمغانم على امتاعه في هذه المدة ، وسوى ما يتصل به السلطان من المصادرات ومثل ذلك مما لا يرجع الى قانون (١٠٠٠٠٠٠) (٢) .

وقد انعكس أثر هذا التقدم وازدياد الاموال في المباني العظيمة التي اقاموها وفي فخامة الآلات والأدوات التي اقتنوها ، وبقيت درجة الغنى والثراء في ازدياد بتقدم عصر الخلافة الى أن بلغت ذروتها في عهد ^{عبد} الملك المظفر العامري ، جاء في وصف عهده ، وما بلغه الناس من الغنى والرئاسة ، ((انصب منه الاقنبال والتأييد على دولته انصبا ما عهد مثله في دولة ، وسكن الناس منه الى عناف ونزاهة ٠٠٠ اطمئنا فيها الى جنبه في السر والعلانية ، فباحوا بالنعم واستناروا الكنوز وتناهوا في الأحوال ، وتناغوا في المكاسب وتحاسدوا في اقتناء الأصول ، وابتناء القصور ، وغالوا في الفرش والأمتعة ، واستفروا المراكب والغلمان ، وغالوا في الجوارى والقيان ، فسمت اثمان ذلك في تلك المدة وبلغت الأندلس فيها الحد الذي فاق الكمال (٣) .

هذا الثراء والرئاسة في العيش لم يكن وفقا على الخلفاء والحكام ، بل كان من نصيب وجهاء البلاد اصحاب الأنساب العربية ، وكذلك طبقة الموالي (موالي الاميين ونبلاء الوظيفة . وكان هؤلاء الاثرياء وخاصة الخلفاء يوجدون على من حولهم من حاشية بالمال بكميات ضخمة اذا قيس بما يناله البعيون .

واذا عرفنا ان هذه الحواشي كانت تقتصر على بعض فقهاء ، والكتاب والشعراء والأطباء وكبار الجند ، عرفنا ان السواد الاعظم من الناس وهم العامة قد تميزت اوضاعهم بالمسرورضك العيش نظرا لارتفاع تكاليف المعيشة وزيادة الاسعار على دخلهم مهما ارتفع ، وبناء عليه فقد برز بوضوح الانقسام الطبقي وتميزت فئات قليلة المدد على باقي سواد الامة . وربما كانت اوضاع هذه الطبقة من العامة دافعا قويا للشغب والاضطراب وإثارة الحقد والكراهية في نفوسهم للطبقات المنعمة . لذلك حاول الخلفاء التخفيف عن هذه الطبقة باستقاط المغام عنيا جزئيا او كليا . ويذكر المؤرخون نتفا من اعمال بعض الخلفاء تجاه هذه الفئة ، التي قد

(١) طوق الحماة / تحقيق فاروق سعد ، المقدمة ص ١٤ نقلا عن العرب في اسبانيا ١٢١٠ د. ا. المصنف بمصر .

تكون من اعمال الخير ابتغاء ثواب من الله ، ولكنه ايضا قد يكون فيها بعد نظر سياسي ، يقصد من ورائها التقرب للامة واتقاء لشركها ، حتى ان الجاهل ابن ابي عامر كان يستخدم العميون في صفوفها (١) تحسبا واحتياطا لما كان يتوقعه من خطر نفسي هذه الفئة المعسرة .

علاوة على هذا الانقسام الطبقي فقد تكون شعور مشترك بين جميع الطبقات - ساد في هذه الفترة - بشخصيتهم الأندلسية المتميزة عن العناصر الجديدة التي ازداد عددها كالصقالبة والبربر . أما الصقالبة فقد كانوا جماعات يرأس كل جماعة منهم واحد يدعى خليفة ، وقد بلغ عدد هؤلاء الخلفاء في عهد المنصور سبعة ، وكان بنوهم ينقل كلفهم الباطنية ، وقد ارتفع عددهم في عهد عبد الملك المظفر الى ستة وعشرين ، فضعف بذلك مؤنتهم أضعافا كثيرة . (٢)

وكذلك البربر فقد ازداد عددهم وقوى نفوذهم في المجال العسكري منذ بدأ العامريون في استخدامهم في الجندية . وقد بلغ نفوذهم ذروته في عهد عبد الرحمن شجاعول ، الابن الثاني للمنصور ابن ابي عامر ، حيث لم يكتف بنفوذهم العسكري بل تعداه الى المجال المدني . وان في طلبه من كبار رجال الدولة استبدال قلائسهم الطويلة التي كانت رمزا لمكانتهم الرفيعة في الأندلس بالعمامة البربرية لشاهد على مدى انبساط نفوذ البربر في المجالين العسكري والمدني . وهذا ما شجع على اثاره النزعة المنصرية بين الأندلسيين من جهة والصقالبة والبربر من جهة ثانية . ولما كانت الطبقة العامة وهي كبيرة العدد حانقت على البربر واثرة ضدهم بسبب التفاوت الكبير في مستوى المعيشة بين الطرفين ، حيث البربر ينعمون بعطاء كبير من الأمير عما يريحونه من الضروات ، مما جعل العامة ينظرون اليهم وكأنهم مختلسون لأموال يجب ان تعود عليهم (اي العامة) .

وهكذا تهيأت الظروف الاجتماعية لانطلاق شرارة الفتنة التي لم تنطفي نارها قبل القضاء على الدولة الصامرية ، ثم الحكم الاموي نهائيا ، ليبدأ عصر دول الطوائف . واشتداد أوار الفتنة التي امتدت من ٣٩٩ - ٤٢٢ هـ تدهورت الأحوال الاقتصادية والمالية لكثرة ما كان يصرف على النواحي العسكرية المستمرة المتلاحقة حتى ان هشاما بن محمد بن عبد الملك بلغ من الضعب والمذلة انه حين خلع من الخلافة فان ((اول ما طلبه من الشيوخ الداخلين عليه احضار كبيرة يسد بها جوع طفلة صغيرة له وكانت تشكوله الجوع ذاهلة عما احاط بها ، فتريد في همسه وسأل سراجا يتأنس به نساوه ، فابكى من كلمته اعتبارا بعمادية الدهر)) (٤)

(١) اعمال الاعلام / ص ٨٩ - (ان عبد الملك قد اجحف بالمال لانطلاق يديه في حاصله ، والتوسعة على الناس بسدسه وكثرة حركاته والتجاوز في نفقاته)
(٢) نفس المصدر / ص ١٠٣ - (وكان الجارى من اللحم على صقالبة ابن ابي عامر على طبقاتهم في الشهر وقسط المياومة سبعة وعشرين الف رطل ، والجارى على نساوه طبقاتهم على طبقاتين منه تسعة آلاف رطل)

وهكذا وصلت قرطبة الى حالة افلاس اقتصادي ساهم الى حد كبير في
 التمجيل بوضع حد للخلافة الأموية والى الأبد ، اذ اصبح السلطان عاجزا عن
 قهر كواف الناس واضامعين في السلطة ، مما حدا بالامالي باسناد الامور في قرطبة
 الى شيخ الجماعة "ابن جهور" ، جاء في النفع : ((ولما خلع هشام الاخير وافق رأى
 الجماعة بقرطبة على منح رسم الخلافة الأموية لعدم الملح في اهل بيتها وسوء الجوار
 وفناء الأموال التي يزرق منها من يقهر به السلطان كواف الناس ، اشفق الملأ على
 اسناد الامور بالحضرة الى شيخ الجماعة)) (١)

أما عن المرأة واحوالها في ذلك المجتمع ، فلا شك ان طبيعة تكوين
 المجتمع الأندلسي - من جماعات متنوعة - كان له اثر في تطوير المعاديات الاجتماعية
 والتقاليد النسائية ، اذ كانت النساء آنذاك يخرجن الى الطرقات في المدن ويراهن
 الرأي ، وقد بلغن حداً من التحرر انهن كن يتقبلن الفزل شعرا ، وتنزلن في
 شوارعهن . وان في كتاب طوق الحمامة لابن حزم أخبار كثيرات من الجوارى وغيرهن
 ممن كان لهن الاثر في الحياة الاجتماعية ، كما ان هناك اخبار اناس من افاضل القوم
 وبعضهم من العلماء وقعوا في حبائل الخرام من رؤية جارية في الطريق .
 وتجدر الاشارة الى ان هذا التحرر لم يمتد الى حد الابتذال وتجاوز القول
 والمظير ، فهذه ولادة بنت المستكفي من بني امية كانت تتول الشعر غزلا وتكتب على
 طرازها بالذهب من الجانب الأيمن :

وأمني مشيتي وأثيه تيهي

أنا والله أصلح للسائي

وعلى الجانب الأيسر :

(٢)

وأعطي قبلي من يشتهيها

وأمكن عاشقي من عفع خدي

ومع ذلك فان المقرئ يصف ولادة هذه فيقول : ((وكانت مع ذلك مشهورة
 بالصيانة والعفاف)) (٣)

وناه على ذلك يمكن القول بأن الحياة في ذلك العصر كانت خليطاً من المظاهر
 المتناقضة الكثيرة ، نالى جانب المساجد المنتشرة في انحاء قرطبة كمظهر من مظاهر
 التدين كانت تنتشر مجالس اللهو والانس في كل ناحية من نواحي قرطبة وغيرها من
 مدن الأندلس . اما مظهر التدين فيستدل عليه مما رواه المقرئ في نفعه عن عادات
 اهل قرطبة وتقاليدهم حيث يقول : ((ومن محاسنها (اي قرطبة) ظرف اللباس والتلاثر
 بالدين والنواظبة على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أواني الخمر ،
 حيثما وقع عين احد من اهلها عليها ، والتستر بانواع المنكرات والتفاخر بأسمالة
 البيت وبالندية وبالعمل)) (٤)

(١) اعمال الاعظم / ص ١٤٧

(٢) نفع الالباب / ص ٢٣٦ / ٥

وبالمقابل ، فانه يشير الى متنزهاة قرطبة ويروي نبذة عن دور الأُنس فيها ومجالس اللهو - والماجن احيانا - على سبيل الاعتبار والتبصير فيقول : ((وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم - ما قدمت جلبيه في هذا الموضع - نبذة من كلام الفتح في ذكر متنزهاة قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووصف مجالس الأُنس التي كانت بها مما تنسج له الأُنفس . . . وما قصدنا علم الله غير الاعتبار بهذه الأخبار لا الحث على الحرام وتسهيل القصد اليه والمراد والاعمال بالنيات)) (١)

ان انتشار اماكن الترفيه والأُنس في قرطبة ، لم تكن بالشئ المسترجح في ظل رغد العيش ونمو الأحوال الاقتصادية ، علاوة على طبيعة تكوين المجتمع الاندلسي من جماعات مختلفة مما كان اثر كبير على تطور عادات المجتمع والتقاليد ، ومن ثم تقبل مثل هذا المجالس والمتنزهاة والاهتمام بها الى جانب الاهتمام بشعائر الدين والتفاخر بعمران المساجد .

ويتجلى لنا رغد العيش ومبلغ العمران الذي وصلت اليه قرطبة من شعر ينسب الى الوزير ابي عامر بن شهيد من كبراء قرطبة وابناء وزرائها قاله بعد أن آلت قرطبة وما فيها من قصور ومتنزهاة الى الدمار والتخريب بأن الفتنه ، حتى صارت معتبرا لذوي الاعتبار وضد باقي الاشرار ، حيث ينسب اليه قوله :

ما في الطلول من الأُحبة مخبر	فمن الذي عن حالها نستخبر
لا تسألن سوى الفراق فانسه	ينبيك عنهم أنجدوا أم أغوروا
بهرت المخطوب على محل ديارهم	وعليهم فتغيرت وتغيروا
دارا ائال الله عشرة اهلها	فتبربروا وتغبروا وتمصروا
يا جنّة عصفت بها وبأهلها	ريح النوى فتدمرت وتدمروا . (٢)

وبقيت قرطبة على هذا الحال من الفوضى والاضطراب حتى تولى ابن جمهور السلطنة فعمل على استتباب الأمن ورفع المظالم حتى أمن أهل قرطبة ولم يعد أحد يشكو من الإغناات والمظالم التي كانت تصيبهم من قساة البربر الجائرين .

وقد بذل ابن جمهور هذا جهدا كبيرا في سبيل توفير اليسر والرخاء للناس كافة فعمل على تحسين العلاقات وتوثيقها بينه وبين المسالك المجاورة ، فكتب له النجاح في ذلك ولم ((يمض وقت لويل حتى استتب الأمن وانتشرت التجارة والصناعة وهببت اسعار المواد الغذائية وأمنت السبل ، فأمّ قرطبة طوائف كثيرة من السكان أعادوا بناء الأحياء التي دمر البربر أو أحرقوها حينما أوقعوا النهب والسلب في المدينة)) (٣)

مما لا شك فيه أن هذا المجتمع كان له اثر كبير في تفكير ابن حزم ، فقد اتخذ منه مادة للدراسة والتحليل والموازنة . وان رسالته طوق الحماية ومداواة النفوس زاخرتان بنتائج دراساته النفسية لذلك المجتمع الذي كان يمجج بالمنازع المختلفة والمنازع المتباينة والمنازعات المتشعبة . (٤)

(١) نفع الطيب ، مع ٢ / ص ١٥٤

(٢) اعمال الاعلام / ص ١٠٩

(٣) ... / ص ١٥٥

كان مذهب مالك هو المذهب المعمول به في الأندلس في زمن ابن حزم ، وقد ساد هذا المذهب المالكي في الأندلس سيادة مملقة ، وتعصب له أهل الأندلس بقوة ، بعد أن كانوا من أتباع مذهب الأوزاعي قبل ذلك . يقول المقدسي : ((أما في الأندلس فمذهب مالك وقراءة نافع ، وهم يقولون : لا نعرف الا ككتاب الله وموطأ مالك ، فإن ظهروا على حنفي او شافعي ، نفوه ، فإن عثروا على معتزلي او شيعي او نحوهما ربما قتلوه)) (١)

ويعود الفضل في انتشار مذهب مالك وتغلبه على المذاهب الأوزاعي في الأندلس في القرن الثالث الهجري (٢) الى يحيى بن يحيى الليثي المتوفي سنة ٢٢٤ هـ وكان من أشهر رواة الموطأ واحسنهم رواية ، يقول ابن حزم : ((مذهب ان انتشر في بدء أمرنا بالرياسة والسلطان ، مذهب ابي حنيفة ، فانه لما ولي القضاء ابو يوسف كانت القضاة من قبله من اقصى المشرق الى اقصى عمل افريقية فكان لا يولي الا اصحابه والنسبيين لمذهبه ، ومذهب مالك عندنا بالاندرلس فان يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول في القضاء ، وكان لا يلي قاضي في اقطار بلاد الأندلس الا بمشورته واختياره فاقبلوا على ما يرجون بلوغ اغراضهم به ، على أن يحيى لم يل قضاء قط ولا اجاب اليه ، وكان ذلك زاءدا في جلالتهم عندهم وداعيا الى قبول رأيه لديهم)) (٣)

بالاشارة الى ذلك فانك عامل آخر ساعد على انتشار المذهب المالكي ، ألا وهو تطرف مذهب الأوزاعي ، مما أدى الى تراجعهم أمام المذهب المالكي ، ونقل الواردون عليه والناقلون عنه (٤) . وهناك عامل ثالث يرد جمهور المسلمين سبب انتشار المذهب المالكي اليه ، وهو أن علماء الأندلس الذين رحلوا الى المدينة ، وصنوا عند عودتهم فضل مالك وسعة علمه وجلال قدره ، وقيل أن الامام مالك سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصف له سيرته ، فاعجبت مالكا ، فقال الامام مالك لذلك المخبر : ((نسأل الله تعالى ان يزين حرمنا بملككم ، او كلاما هذا عناء ، فنميت المسألة الى ملك الأندلس مع ما علم من جلالة مالك وديارته ، فحمل الناس على مذهبه وترك مذهب الأوزاعي ، والله تعالى اعلم)) (٥) .

(١) الحضارة الاسلامية ، آدم متر / مج ١ / ص ٣٩٤ حاشية / ترجمة د . محمد عبد الهادي ابوريدة - طبعة رابعة - مكتبة المنانجي بالقاهرة ، ودار الكتاب العربي ببيروت .

(٢) نفس المصدر / ص ٣٨٨

(٣) نفع الطيب مع ٢ / ص ٢١٨ ، انظر ترجمة يحيى الليثي في ترتيب المداير للقاضي عياض / مج ١ / ص ٥٣٥ وما بعدها .

(٤) الحضارة الاسلامية ، مع ١ / ص ٣٨٩

(٥) نفع التليب ، مع ٤ / ص ٢١٤ - ٢١٥ / من فقهاء الأندلس من رحلوا الى المشرق وسمعوا من امام مالك / محمد بن بشير القاضي ، شبظون بن عبد الله الانباري ، محمد بن يحيى السبائي . انظر ترتيب المداير وتقريب المسالك للقاضي عياض / مج ١ / ص ٤٩٢ - ٥٠٩ / تحقيق احمد بكير محمود ، منشورات

وبالجملة فقد قوى نفوذ المذهب المالكي في الأندلس وأقبل الناس عليه ،
 وأصبح في القرن الرابع الهجري المذهب الرسمي للدولة ، وعمار أتباعه رمزا للولاة
 للخليفة . فقد كان من شروط الحكم المستنصر لقبول ولاه الأمراء المخارطة ((الدخول
 في الجماعة واتباع السنة والحمل بذهب مالك بن انس امام أهل المدينة رضي الله
 عنه . . .)) (١) . وقد بلغ اعتزاز الحكم واقتناعه بهذا المذهب مبلغا كبيرا حتى
 انه اعتبر اتباعه وسيلة للنجاة والفوز بالآخرة لأنه أنقى المذاهب الفقهية ، وخلصه
 من اتباع الفرق المارقة وصاحبة البدع ، وقد عبر عن ذلك بقوله في كتابه الى الفقيه
 ابي ابراهيم : ((وكل من زاغ عن مذهب مالك فانه ممن رين على قلبه ، وزين له سوء عمله
 وقد نالنا طويلا في اخبار الفقهاء ، وقرأنا ما صنّف في اخبارهم الى يومنا هذا فلم
 نر مذاهبا من المذاهب غيره أسلم منه ، فان منهم الجهمية ، والرافضة ، والخوارج ،
 والمرجئة والشيعة ، الا مذهب مالك رحمه الله تعالى فاننا ما سمعنا احدا ممن تقلد
 مذهبه قال بشيء من هذه البدع ، فالاستمسك به نجاة ان شاء الله تعالى)) (٢) .
 بالإضافة الى ذلك فقد كلف اثنين من كبار الفقهاء الأندلسيين بمهمة جمع
 أقوال مالك باختلاف الروايات عنه ، وذكر من رواها ، وذلك لتشجيع الدراسات المالكية
 وانتشارها . اى ان الاحتمام بأقوال مالك - صاحب هذا المذهب - قد اقترب
 من الاحتمام بأقوال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم . وقد اباح الحكم للمكلفين بهذه المهمة
 خزائن كتبه على ضمانته بها . (٣)

وهكذا بلغ هذا المذهب من الانتشار والتقدير في الأندلس ما لم يبلغه مذهب
 آخر ، حتى ان الخليفة الحكم المستنصر أصبح لا يعترف بفقيه ويسمح له بارتداء زي
 الفقهاء ما لم يعفظ كتاب الفقه الأساسي لدى المالكيين في المغرب وهو المدونة (٤) .
 وقد ذكر ان المستنصر بالله أمر ونادي في أزقة قرطبة ألا يتعم رجل
 لا يحمل جامع المدونة حفلا وفقها . (٥)

نلنا لهذا التقدير والاحترام الذي حاز عليه المذهب المالكي على المستوى
 الرسمي والشعبي ، فقد اقبل الفقهاء على دراسة مذهب مالك ، وازداد اتباعه ومؤيدوه
 وما زالوا في تزايد مستمر منذ ايام يحيى بن يحيى الليثي الذي كان له شأن عظيم وحظوة
 كبيرة في عهد الأمير عبد الرحمن بن الحكم بن هشام الذي كان ((لا يرجع عن قوله ،
 ويستشير في جميع أمره وفيمن يوليه ويعزله ، فلذلك كثر القضاة في مدته)) (٦) .

(١) المقتبس ، ابن حيان ، / ص ٧٥ - تحقيق عبد الرحمن علي الحجوي / نشر وتوزيع
 دار الثقافة - بيروت .
 (٢) ترتيب المدارك / القاضي عياض / ج ١ / ص ١٢٥
 (٣) نفس المصدر / ج ٤ ، ٣ / ص ٦٣٤
 (٤) مقدمة ابن خلدون / ص ٤٥٠ - دار احياء التراث العربي - بيروت
 (٥) تاريخ الأندلس / ص ١٠٧
 ٥٣٧

بناءً على ذلك فإن كل فقيه كان يحمي عن المذهب المالكي ليتبع غيره من المذاهب الإسلامية المعروفة ، لا يلقى الإجلال والتقدير الذي كان يلقاه فقهاء المالكية ، بل إنه كان يلقى من العنت والاضطهاد والمقاطعة من قبل الفقهاء أمثاله ، ومن قبل الحكام كذلك ما يجعله في عزلة تامة ، وحسبنا الفقيه ابن حزم وما لا قاه من عنت ومقاطعة ، لقوله قول أهل الظاهر والسير على مناهجهم ، بعد أن ضاق ذرعاً من التقيد المذهبي الذي كان سائداً في عصره .

وهكذا بقي المذهب المالكي هو المعمول به في الأندلس ، ويحظى أتباعه من النشأة بالتقدير والاحترام ، وخاصة في عهد الحكم المستنصر كما تقدم . ولم يأفل نوره إلا بانقراض الدولة في قرطبة والقيروان . يقول ابن خلدون : ((وزخرت بحار المذهب المالكي في الأفق إلى انقراض دولة قرطبة والقيروان ، ثم تمسك بهما أهل المغرب بعد ذلك (٠٠٠٠) (٢))

أما عن تسدين أهل قرطبة خاصة والأندلس عامة ، وأتباعهم للأوامر والنواهي فقد رأينا في المبحث السابق مدى تمسكهم بالمناهل الدينية واهتمامهم بالمساجد ، وزخرفتها واستنكارهم للخمر وكسر أوانيها إذا وقعت أعينهم عليه ، إلى جانب انتشار النوادي والمتنزهات التي تفسح باللمو واللعب ، ومجالس الأئس السامرة بروادها . وهذا الوضع بخاصة الحال يعرّد إلى تركيبة الدمج الأندلسي المتعدد العنصر والسلالات ، مما يجعل من الصعب توحيد النفوس وجمعها على مشروب واحد وإن كان من السهل توحيد الفكر والسياسة .

(١) انظر المبحث الخاص بعلاقات ابن حزم بعلماء عصره / ص ٥٧
بدأ ابن حزم حياته الفقهية كشأن أهل الأندلس عامة وذوى المناصب منهم خاصة بدراسة المذهب المالكي ، ثم انتقل لدراسة الفقه الشافعي وقال إليه ، ثم قال بعد ذلك قول أهل الظاهر وسار على مناهجهم الذي جر عليه الاضطهاد والمقاطعة من الحكام والفتهاء أمثاله .
(٢) مقدمة ابن خلدون / ص ٤٥٠

١- الحالة العلمية في عصر ابن حزم

كان عصر ابن حزم يعتبر بحق عصر العلم بالأندلس، فبقدر الفوضى، والاضطراب السياسي الذي اتسم به ذلك العصر فقد عشت البلاد نهضة فكرية كبيرة وظهر علماء أجلاء، لم يقصروا جهدهم ودراساتهم على المذاهب الفقهية فقط، بل كان فيهم الأديب والمؤرخ، والفيلسوف، ومن هؤلاء: أبو عمر بن البربرقي ابن حزم، وأبو الوليد الباجي خصم ابن حزم العلبي، ومناظره، وغيرهم كثير من ذكرهم ابن حزم كشيخه وأساتذته له. جاء في وصف ابن حيان لمن كان من العلماء على عهد بيعة هشام بن الحكم قولهم: ((وكان على عهد بيعة هشام بن الحكم من الاعلام، منساب راسية وبحار في العلم زاخرة، واعلام، قولهم مسموع، وبرهم مشروع، واثروهم متبوع...)) (١). وقد كان لازدهار الحركة العلمية واتساعها في عهد المأمون في الشرق حتى شملت كل انواع العلوم اميونانية اثر كبير على الحركة العلمية في الأندلس، بل لقد أتت كلها في الأندلس في القرن الثالث والرابع الهجريين، فكانت المورد الصافي الذي ارتوى منه الفلاسفة المسلمون بعد ذلك في الأندلس كما بن رشد وابن باجة وغيرهم. ولا شك ان ابن حزم قد نهل من هذا ينبوع قبلهم بتدليل كتابته في الخطابة والنطق، علاوة على أن آثاره العلمية في مناقشات الفرق واصحاب الملل تنبي عن علمه بما ترجم في عصره وما قبله من عليم اليونان.

وهكذا كان هؤلاء العلماء ممن عاصروا ابن حزم الواجبة المنهية والنور المتلاشي في خضم تلك الظروف المظلمة التي سادت ذلك العصر، والتي كانت كأنها الحافز القوي لهم للابداع والابتكار ليمسحوا عن وجه ذلك العصر المظلمة الفتن والمؤمرات الدامية المتواصلة، فكانوا بذلك مثالا للجد والعمل المتواصل الذي لم يعرف اليأس طريقه اليهم، فأنهزم بذلك يطبقون معنى الحديث الشريف ((انما قامت القيامة وانت تخرس شجرة، فأكمل غرس شجرتك)) (٢).

هذا وان رسالة ابن حزم في فتايل الأندلس واهلها لتعطينا صورة واضحة عن أهمية هؤلاء العلماء الذين كوتوا للأندلس شخصية علمية رائعة مبرزة واضحة عن أهلها من تفوق البلدان القريبة من منبع العلم بالعراق، يقول ابن حزم: ((بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ونأيه عن محللة العلماء، فقد ذكرنا من تأليف اهلها ان طلب مثلها بفارس والأندلس وديار مصر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق دار هجرة الفهم وذويهم ورماد المسارف وأربابها)) (٣).

(١) اعمال الاعلام، ص ٤٨ - ٥٧

(٢) حديث شريف

(٣) تحفة، صلاح الدين المنجد / ١٩

يرجع الفضل في احياء تلك الروح العلمية التي اظلمت الأندلس حتى
برز فيها طائفة من العلماء في القرنين الثالث والرابع ، والقرن الخامس الهجري ممن
أوجدوا بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها في العراق دار لهجرة الفهم كما سماها
ابن حزم ، يرجع الى عبد الرحمن الناصر الذي تولى الحكم من عام ٣٠٠هـ الى ٣٥٠هـ
ومن بعده ولده الحكم الذي كان انصرافه للعلم وعبه للمجاهدين التي تضم العلماء يجعله
شبيها بالمأمون في المشرق ، فأحضر العلماء من المشرق وانشأ المكتاب واحضر الكتب
التي ظهرت في المشرق ، وجمع منها بأنواعها ما لم يجمعه احد من الملوك قبله ، قال
ابن حزم : ((اخبرني بكيسة الحي - وكان على خزنة العلم والكتب بدار بني
مروان : ((ان عدد الفهارس التي فيها نسية الكتب اربعة وأربعمائة فهرسة في كل فهرسة
عشرون ورقة ليس فيها الا أسماء الدواوين لا غير (١٠٠٠٠٠))) (١)

وتجدر الملاحظة الى ان اهمية هذه الكتب لم تكن بكميتها الكبيرة فقط ، انما
بنوعيتها وندرتها كذلك ، اذ ان الحكم كان يبعث في شراء الكتب الى كل الأقطار
رجالا من التجار ويبيد معهم الأموال لشراؤها ، فجلب الى الأندلس منها الكثير النادر ،
(١) وبعث الى ابي الفرج الأصفهاني الترشي المرواني الفدينارعينا ذهباً وخاطبه
يلتمس منه نسخة من كتابه الذي القه في الأغاني وما لأحد مثله ، ووصل بذلك امال
رحمه ، اذ كان قسيمه في المروانية ، ومن ولد مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين
بالمشرق ، فأرسل اليه نسخة حسنة منقحة قبل ان يطور الكتاب لأهل السراق أو
ينسخه أحد منهم)) (٢)

ويمكننا امتلاء خزائن الحكم ونوت اندر واعظم الكتب وانسها ، وغدت المنتبات
في داره بالنسأخ الذذآق والمهرة في الضبط والإجادة .
هذه الخزائن كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم يطالع فيها ويندل من معارفها
وقد حوت ما انتبهه الفكر العربي الاسلامي ، ووجدت به القرائح في الشرق والغرب
من بلاد المسلمين ، وذلك لأن هذه الكتب بقيت محفوظة في خزائن الحكم الى أيام الفتن
التي قامت في قرطبة من ٣٩٩ - ٤٠٣ هـ ، قال ابن خلدون : ((ولم تنزل هذه الكتب
بقصر قرطبة الى ان بيع كثرها في حصار البربر ، أمر باخراجها الحاجب واضح من
موالي النصور ابن ابي عامر ، ونسب ما بقي منها عند دخول البربر واقتحامهم اياها)) (٤)

(١) تاريخ ابن خلدون / ق ١ / مج ٤ / ص ٣١٦ - دار الكتاب اللبناني - بيروت

(٢) الحلة السيرة ، ابن الأثير / مج ١ / ص ٢٠١ - ٢٠٢ - تحقيق ١٩٦٨

وتعليق الدكتور حسين مؤنس / الشركة العربية للطباعة والنشر .

(٣) لم يكن اهتمام الحكم بجمع الكتب وحفظها في الخزائن للتباهي فقط ، بل كان
يقراً فيها ويعلق عليها ، جاء في النسخ : ((جمع من الكتب ما لا يوصف كثرة ونفاة
حتى قيل انها اربعمائة الف مجلد ٠٠٠ وانه قلماً يوجد كتاب في خزائنه الا وله
فيه قراءة او زاد في اي فن كان ويكتب فيه سبب مولده ووفاته ، ويأتي بعد
ذلك بغرائب لا تكاد توجد الا عنده لعنايته بهذا الشأن) انظر مج ١ / ص ٣١٧

ومن الجديد بالذكر ان هذه الكتب حينما انتزعت لم تحرق ، بل اخذها الناس واستنسخ منها الكثير ، فلم تذهب المعلومات التي نبيها بددا ، بل بقيت موردا للعلماء ومرجعا لهم ، وهذا ما يؤكد مطالعة ابن حزم لما حوته خزائن الحكم من الكتب ، ومدى استفادته منها حتى بعد نبيها .

ولما جاء ملوك الطوائف ، وكان كثير منهم من اتباع الأمويين ، فقد نهجوا نهج من ملك قبل الفتنة ، فكان منهم الكتاب والشعراء وبذلك كان وزراءهم ، فنفض الأدب والعلم في عصرهم ، وكثر الانتاج الأدبي والعلمي ، حتى كانت الأندلس روضة العلم والأدب ((فلم يضعف العلم بضعف السياسة ولم يأفل نجم العلماء كما أفل نجم السياسيين) (١) .

مما تقدم يمكن القول بأن الحركة العلمية في جميع أنحاء الأندلس وتقدمها ، لم يتوقف بانتهاه حكم عبد الرحمن الناصر وابنه العثم من بعده ، بل استمرت ونمت بفضل القواعد القوية الراسخة التي ارسوها في عهديهما لهذه الحركة ، فأثرت في الأجيال اللاحقة ، فأثمرت علماء وفلاسفة يشار إليهم بالبنان ، ولا زالت آثارهم حتى اليوم . ومنهم من امتد تأثيره الى الغرب الاوربي ، فدرست آثاره في الجامعات الغربية ، وندل من انتاجه طلاب العلوم في الغرب ، ومن هؤلاء العلماء الفلاسفة : ابن رشد وابن طفيل وابن باجة .

وقد رد المستشرق الاسباني بالنشيا تلك الظاهرة الثقافية المزدهرة في الأندلس الى عدة عوامل من أبرزها ،

١- وجود مواد وفيرة في كل فرع من فروع الدراسات ، كانت تد تجمدت واحتمرت في

عصرى الامارة والخلافة في الأندلس ، فكان العصر بمثابة فترة اعداد طويلة .

٢- مناداة العلماء ورجال الفكر مدينة قرطبة وانتشارهم في مدن الأندلس حيث حملوا

معهم ثقافتهم ، وتفرق مجموعات الكتب والمخطوطات التي كانت تضمها منتبات

قرطبة في كل ناحية .

٣- أما العامل الثالث فيرد الى ملوك الطوائف الذين أباحوا الحرية في شتى

النواحي الاجتماعية بما فيها الناحية الدينية . (٢)

فالحركة الثقافية العلمية كانت تسير جنبا الى جنب مع النهضة العمرانية والاقتصادية

لتمسحا بذلك آثار تلك الفتن المرعبة والاضطرابات الدامية التي طبعت بها تلك الفترة .

وهكذا توقفت لابن حزم اسباب المعرفة كاملة ، حيث ألزم الشيخ صخيرا ، واعلى

ما اعلى من ثمرات العلم الناضج كبيرا .

هذه كانت الاحوال العلمية في ذلك العصر ، أما عن تطور ذلك الفكر الأندلسي

وتنوعه ، فذلك ما سنبينه في الصفحات التالية ان شاء الله .

(١) ابن حزم / ابوزهرة / ص ١٠٢

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي / أنجل بالنشيا / ص ١٣

(٣) انظر المبحث الثاني من الفصل الثاني وعنوانه (نشأة ابن حزم) وكذلك المبحث

سيقتصر هذا البحث على العلوم التي أصابها تطور كبير في عصر الخلافة الأموية في الأندلس، كما سأكتفي بذكر الخطوط العريضة والرئيسية لتطور هذه العلوم دون البحث في تطورها بالتفصيل، مع التركيز قليلاً على القسم في كل منها .
فمن العلوم التي لم تدخل في هذا العصر ذروة تطورها، العلم الديني من فقه وحديث، عيشتهم السير في هذه العلوم في نفس الانبعاث منذ فترة الازدهار من عصر الأمازيغ . قال عماد الأندلس المتوفى سنة ٤٦٣هـ في طبقاته :
(ولانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم، لم يشهد عند أهلها أحد بالاعتناء به . . . ولم تنزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين وتسعين من الهجرة، فتبادت على ذلك أيضاً لا يعنى إيلها بشيء من العلم إلا بعلوم الشريعة . وعلم اللغة إلى أن توطد الملك لبني أمية بعد عهد أهلها بالفتنة، فتصرك ذوو الهم منهم لطلب العلم وتنبهوا لإشارة الحقائق) (١)

أما علوم النحو فلم يظهر فيها أي تقدم ملحوظ إلا في القرن الرابع الهجري، إذ ظهر في النحو خلال هذا العصر تأليف كثيرة وشرح ميسرة، وكان في مقدمة هؤلاء التتويين، الونفي، وأبو علي القالي، الذي قاد مع محمد بن يعقوب المنزلي الرياحي في الأندلس ((نهضة لغوية ونحوية حكيمة، ولقد فتح الرياحي، جيل بلغ ذروة الشهرة من أمثال أبي بكر بن القوطية ومحمد بن الحسن الزبيدي، صاحب كتاب طبقات النحويين وهما من تلاميذ القالي)) (٢)

أما الشعر فإنه لم يميل إلى الاسمى درجاته إلا في القرن الرابع الهجري كذلك، وهو القرن الستميز بالنهضة المتكاملة في شتى نواحي الحياة، ومن شعراء هذا العصر المجيد بن ابن فرح الحياتي المتوفى سنة ٣٦٦هـ صاحب كتاب الهدائق ولغوي الخزل أبيات من الشعر تعتبر نموذجاً في الخزل العذري عند شعراء العرب منها قوله :
وطائفة الوصال عفتعننا
وما الشيطان فيها بالطاع
بدت في الليل سافرة نبات
دياجي الليل سافرة القناع . (٣)

وقد أشار غرسيه غومس Garcia Gomez إلى تلك النهضة الشعرية في هذا العصر فقال : ((لم يميل الشعر في الأندلس إلى الكمال رسمته الجمالي إلا في القرن العاشر الميلادي الذي يقترن بقيام الخلافة الأموية الأندلسية عام ٣١٧هـ / ٩٢٦م)) (٤)

(١) طبقات الامم / صاعد بن احمد الأندلسي / ص ٧١ - ٧٢ / مطبوعة محمد محمد

مطهر / مصر - بدون تاريخ .

(٢) تاريخ الفكر الأندلسي / ص ١٨٥ - انظر أيضاً رسالة في فضل الأندلس وأهلها / ص ١٦

(٣) تاريخ الأندلسي / د . احمد بدر - ص ١٧٥

ومع ذلك فان هذا لا ينفي وجود شعراء مهيبين في عصر الامارة ، وان لم
 يتلوا في عصرهم الى ما وصل اليه شعراء عصر الخلافة من براعة وابداع وتجديد .
 فمن الشعراء الذين برزوا في ذلك العصر يحيى بن حكيم البكري الذي كان
 يقول من الشعر ، شعرا اشبه ما يكون بشعرا ابي الواس (١) ، كما برز من الأُمراء
 في القرن الثالث المتميز بوهن السلطان بالأُمير عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن
 بن الحكم (جد عبد الرحمن الناصر) وكان ذا حظ من الشعر وحسن التوقيع ، ومن شعره :
 يا مديحة العشاق ما اوجعك ويا اسير الحب ما اغضبك
 ويا رسول الميمن من لحظها بالرد والتبليغ ما اسرعك .
 ويقول في الزهد :

يا من يراعه الأجل حتى م يلهيك الأمل
 حتى م لا تخشى الردى وكأنه بك قد نزل
 اغفلت عن طلب النجاة ولا نجاة لمن غفل . (٢)

فاللغة العربية وآدابها ، خطت خطوات كبيرة من التقدم الى الامام في
 عصر الخلافة بلغت من القوة أن جعلت المستشرق بالنشأ يعزو لتلك النهضة اندثار
 الآداب اللاتينية التي كانت سائدة بين المستعربين النصارى . (٣)
 لا شك ان الفضل في هذا النهضة الأدبية يعود في الدرجة الاولى الى
 الأُمراء والحكام الذين اغدقوا الأموال الطائلة على العلماء والادباء ورفعوهم الى منازل
 الاحترام والتقدير ، طمسا في أن يكون لهم ولد ولتسم ما لدولة الخلفاء في المشرق .
 وقد اثمر تشجيعهم للعلماء والمالبي العلم ، فازدادت وفود طالبي العلوم في
 ارتياد ديار المشرق ، كما تقاطر على الأندلس علماء مشاركة يرجون فيها سوقا اشرواها
 لبنيائهم ، وقد برز من هؤلاء ابو علي القالي الذي وفد على الأندلس بدعوة من
 عبد الرحمن الناصر ، وقوبل بالنبالة والاحترام من قبل الخليفة وولي عهده الحكم . (٤)
 هذا وتجدر الاشارة الى ان هناك علونا اخرى يمكن القول انها نبضت او وصلت
 الى مرحلتها النضج في هذا العصر وظهرت فيه مؤلفات اصبحت نماذج لما تلاها ، واهم
 هذه العلوم :

العلوم الطبيعية والرياضية :

اعتمد الطب عند العرب على الطب عند اليونان بشكل رئيسي ، اذ كانت
 كتابا بقراط وجالينوس المترجمة للعربية السندج الأساسي لتعليم الطب عندهم ، لذلك
 فقد تلقوا هذه الكتب برغبة واحتمام ، وبنوا عليها نظرياتهم ومعالجاتهم ، ثم

(١) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٥٥ - ٧٨ .

(٢) اعمال الاعلام / ص ٢٦ - ٢٧ . (٣) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٥٥

(٤) نفع الطيب / ص ٤ / ص ٧٠

بالطب بعد ذلك شوطا بعيدا ، اذ لم يتوقفوا عند حدود ما اخذوه عن اليونان ((بل
نظموا هذا التراث بمجموعه مندرجا و اضافوا اليه ملاحظاتهم كما وصفوا العديد من
الأمرأغ التي لم يعرفها اليونانيون)) . (١)

أما في الأندلس فان المشتغلين بالطب لم يستوعبوه في البداية ، وكان غرض
أكثرهم من علم الطب قراءة المؤلفات في فرعه دون الكتب المصنفة في اصوله مثل كتاب
ابن ابراط وجالينوس ، وكان الناس يقولون في السب على كتاب بأيديهم من كتب النصارى
يقال له " الابريشيم " وتفسيره الجامع والمجموع . (٢)

بعد ذلك اخذوا الطب عن طبيب قدم الى الأندلس من المشرق ايام الامير
محمد بن عبد الرحمن الاوسط يقال له الحراني وقد ادخل معه محجونا كان يبيع الشرية
منه بخمسين دينارا لأوجاع الجوف . (٣)

وفي عصر الخلافة أخذ الأندلسيون يرحلون الى المشرق والى بغداد بالذات ،
وقد امدى اثنان من الأطباء مدة عشر سنوات في بغداد وهما : عزراحمدا ابنا يونس بن
احمد الحراني ، قرآ خلالها على ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة السعدي كتب جالينوس
عربيا ، وخرما ابن وسيف في علل العيين ، وعادا الى الأندلس في عهد الحكم المستنصر
بالله سنة ٣٥١هـ فالدخولما بخدمته واختصمها لنفسه دون سائر الأطباء وقته ، وقد بقي
احمد بعد موت اخيه عزرا اثرا عند الحكم الى آخر أيامه ((وكان يداوى العميين مداواة
نفسية وله في ذلك في قرطبة آثار عجيبة)) . (٤)

ومن مشاهير الأطباء في هذا الفترة من رحلوا الى المشرق محمد بن عبدون الجبلي
الذي دخل البصرة ، ومصر ، وتمهر في الطب ونبل فيه ، وعمل اثنا عشر سنة في تدبير شئون
بیمارستان البصرة وكذلك مصر . وقد رجع الى الأندلس سنة ٣٦٠هـ فخدم المستنصر
بالمه والمويد في الطب ، وذاع صيته حتى لم يعد احد من الأطباء يستطيع انكار فضله
وبراعته في الطب ، قال فيه ساعد : ((واخبرني ابو عثمان سعيد بن محمد بن البنون
الليلي (٥) أنه لم يبق في قرطبة ايام طلبه فيها من يدق بمحمد بن عبدون الجبلي
في صناعة الطب ولا يجاربه في ضبائها ومن درسته فيها واحكامه لخواصها)) . (٦)

(١) تاريخ الأندلس / د . احمد بدر / ص ١٩٣

(٢) طبقات الام / ص ٨٩

(٣) طبقات الأطباء / ابن ابي اسبيعة / ص ٤٨٦ / شرح وتحقيق د . نزار رضا ، دار
مكتبة الحياة / بيروت - ١٩٦٥ . ورد اسمه في طبقات الأطباء (يوسف الحراني)
أما ساعد فقال فيه ((رجل من اهالي عران كان يعرف بالأندلس بالحراني لم يبلغي

(٤) انظر طبقات الام / ص ٩١ / ورد اسمها في طبقات الأطباء ص ٤٨٧ (اسمه)

احمد وعمر ابنا يونس بن احمد الحراني .

(٥) البفون من اهالي الليلية رحل الى قرطبة لطلب العلم فأخذ عن سلمة بن احمد
علم العدد والهندسة ، وعن محمد بن عبدون الجبلي وغيره الطب وتوفي سنة

٤٤٤هـ

(٦) طبقات الام / ص ٩٢ - انظر ايضا طبقات الأطباء / ص ٤٩٢

ومن الأطباء المشهورين كذلك عبد الرحمن بن اسحق بن الهيثم ، صاحب
كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسئلة والمقيئة * وكان طبيبنا المنصور ابن ابي عامر .
(١) وقد اورد ابن حزم في رسالته عن فضل الاندلس ، واهلها اسم طبيب لامع
يحتبر من اشهر اطباء تلك النقرة وهو : ابو القاسم خلف الزهراوى فقال فيه :
(لقد ادركناه وشاهدناه ولئن قلنا انه لم يولد في الطب اجمع منه ولا امشى
للذول واحمل للطبائع لتصدقن)) .^(٢) ومؤلفه الرئيسي بعنوان (التصريف لمن عجز
عن التأليف) ويضم ثلاثين جزءا يسنوى السابع والعشرين منها على معجم ايجدى للأدوية
المفردة مع اعطاء المرادفات الكثيرة لكثير منها ، وقد استشهد بهذا القسم وانتبس منه
العديد من الاندلسيين في القرون التالية . وقد ظلت اجزاء من كتابه هذا تستخدم
ككتب للتدريس في المعاهد الطبية الأوروبية لأمد طويل ، يستدل على ذلك من نوارخ طب
الترجمة اللاتينية لمؤلفه والتي تحمل اسم المؤلف بشكل Aboulcasis
ان طبعت في البندقية عام ١٤٩٢ وفي بازل عام ١٥٤١ وفي اكسفورد عام ١٧٧٨ .^(٣)
وهناك اطباء آخرون ذكروهم صاعد في طبقاته ممن اهتموا بجانب الطب بعلم
المنطق والنجوم والهندسة ^(٤)

أما في مجال العلم الفلكية والرياضة فقد قفزت الأندلس بهذه العلوم قفزة
جمائلة الى الأمام في عصر الخلافة ، وانتقلت على اثرها من بلد متخلف عن المشرق الى
مركز نشط متقدم في هذه الدراسات ، يدلل ان لم يتفوق على أكثر المراكز الشرقية
نشاطا . وقد لمع في العلوم مسلمة بن احمد المجرى حيث كان امام الرياضيين
في وقته ، واعلم ممن كان قبله بعلم الافلاك ، وعني بالأرصاد (ارضاد الكواكب) وشغف
بنهم كتاب بالميسور المعروف بالمجسطي . ومن مؤلفاته الهامة كتاب اختصر فيه تعديل
الكواكب من زيح البتاني ، وعني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي ، وصرف تاريخه
الفارسي الى التاريخ العربي ووضع اوساط الكواكب فيه لا^(٥) ول تاريخ الهجرة .
وقد انجب مسلمة هذا قبل وفاته عام ٣٩٨ هـ تلاميذ نجباء اخذوا عنه وطوروا
في العصر التالي ما اخذوه ولعمرو وسيطروا في مجال العلم ، ومن اشهرهم ابو القاسم
اصبغ بن محمد بن السمع المهدى ، وقد كان متدققا بعلم العدد والهندسة ومتقدما
في علم هيئة الافلاك وحركات النجوم . ومن كتبه المدخل الى الهندسة في تفسير كتاب
اقليدس وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات وكتابه في طبيعة العدد ،

(١) طبقات الاطباء / ص ٤٩٣

(٢) انظر رسالة في فوائد الاندلس واهلها / ص ١٨

(٣) تاريخ الاندلس في القرن الرابع الهجري / ص ١٩٥

(٤) انظر طبقات الأمم / ٨٨ - ٩٥ ، انظر ايضا طبقات الاطباء / ص ٤٧٨ وما بعدها .

(٥) طبقات الأمم / ص ٧٨ - ٧٩ ، ورد اسمه في التليقات : ابو القاسم مسلمة بن احمد

المعروف بالمجرى . من مؤلفاته كتاب في تمام علم العدد وهو المعنى بالمعاملات
التي تقدم بها المعاملات المتعاقبة .

وكتابه في الآلة الحاسبة بالامطرلاب . (١)

ومن المشهورين في علم الحدد والهندسة والنجوم ايضا : ابن الصفار وابو القاسم احمد بن عبد الله بن عمر ، وله زيج مختصر على مذهب السند هند ، وكتاب في العمل بالاسطرلاب (٢) . ومن اشهر تلاميذه ابن البرغوث والواسطي ، وابن شهر وابن العطار . (٣)

علم الفلسفة :

يمكن اعتبار عهد الأمير الخامس من امراء بني امية وهو محمد بن عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن في وسط المائة الثانية من تاريخ الهجرة البداية الاولى لتعرك الناس بالاندلس للمبطلوم والتنبه لاشارات الحقائق بعد ان كانوا قبل ذلك لا يعنى احد منهم بشيء من العلم الا بعلم الشريعة وعلم اللغة . (٤) وعليه فيمكن اعتبار هذه الفترة كذلك بدايات عدهم بالفكر الفلسفي ومبادئه الذي ((تسرب في ثنايا الاعتزال والمذاهب الباطنية في صحبة العلم التطبيقية)) . (٥) وبالرغم من ظهور بعض العلماء ممن اشتدروا بعلم الفلسفة والجدل في تلك الفترة كديلمي بن يحيى المعروف بابن التيمية الذي رحل الى المشرق ، وكان محترلي النذهب ، وتوفي سنة ٣١٥ هـ (٦) بالرغم من ذلك فان طالبي العلم في هذه الفترة لم يزلوا يظهرين فيمورا غير شائع الى قريب وسط المائة الرابعة للهجرة وهي فترة ازدهار العلم كلها بما فيها علوم الاوائل من فلسفة ومنطق ، بغنل الحكيم الاستدس بالله ، وذلك لفرط حاجته للعلم وبعد همسه في اكتساب الفضائل وسمو نفسه الى التشبه بأهل الحكمة من الملوك ، فكثرت تعرك الناس في زمانه الى قراءة كتب الاوائل وتعلم مذاهبهم (٧) .

مذهب ابن مسرة وظهور الفلسفة :

رغم كل العدا للفسفة وعلم الكلام في الأندلس في عهد الامارة خامة ، فقد ظهر مذهب خاص فيه عناصر اعتزال وتصوف ، ويحتوى في طياته انكارا فلسفية ، عرف باسم امامه ابن مسرة محمد بن عبد الله الذي كان يجمع بين بعض مبادئ المتصوفة

(١) طبقات الام / ٧٩ (٢) نفس المصدر / ص ٨٠

(٣) ابن البرغوث : هو محمد بن عمر بن محمد ، توفي عام ٤٤٤ هـ . الواسطي هو الامسج عيسى بن احمد ، وقد جلس بقرطبة لتعليم علم الحدد والهندسة والفرائض . وابن شهر هو ابو الحسن مختار بن عبد الرحمن بن مختار بن شهر الرعيني ، ولي قضاة المرية عام ٤٢٧ هـ وتوفي عام ٤٣٥ هـ . ابن الخطار هو محمد بن خيرة الخطار مولى الكاتب محمد بن ابي هريرة خادم اسعيل بن ذى النون . انظر طبقات الام

(٤) طبقات الام / ص ٧١ من ٨١ - ٨٢

(٥) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٢٢٦

(٦) طبقات الام / ص ٧٤

وبين بعض اصول الاعتزال ، فلم يكن مستزليا خالصا ولا باطنيا خالصا .
فأما مبادئ الاعتزال التي كان يتول فيها فهي قوله بالاستطاعة والوعد والوعد
ورؤية الله . (١) كما كان يقول بالقدر ، يقول ابن حزم : ان ابن مسرة كان ((يرافق
المتزلة في القدر ، وكان يقول ان علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان ، وان
الله تعالى علمين احدهما حدثه جملة ، وهو علم الكتاب ، وهو علم الغيب - كعلمه
انه سيكون كهار ومؤمنون ، والقيامة والجزاء ، ونحو ذلك ، والثاني علم البنزليات وهو علم
الشهادة ، وهو كهرزيد وايمان عمرو ونحو ذلك ، فانه لا يعلم الله تعالى من ذلك
شيئا حتى يكون ، وذكر قوله تعالى (عالم الغيب والشهادة) (((١)
ان قول ابن مسرة بمبادئ الاعتزال هذه لربما يرجع الى تأثيره بميول والده
عبد الله بن مسرة بن نجيج (٢) ، الذي كان متهما بالتول بالقدر اى بخلق الانسان ،
أفعاله ، فدفعه هذا التأثير باتجاه تكري معين ، فتعمق به وبلوره في مذهب معين
يقوم على المبادئ التي اجمع عليها اهل الاعتزال من القول بقدرة الانسان على خلق انجاله
او ما يسمى بالاستطاعة ، وانفاذ الوعيد بمعنى مناقبة الله لمن يصي حسب وعيده ،
ويتزله وحدانية الله عن الشرك . (٤)
أما المبادئ الباطنية فانه بناها على آراء مسرية لأنبذ وقليس اليوناني (وهي في
الواقع ليست له بل هي بعض آراء فليون الاسكندري وافلولين) (٥)
من هذه الآراء : الجمع بين معاني صفات الله تعالى وانها كلها تؤدي الى
شيء واحد وانه ان وصف بالعلم والوجود والقدرة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه
الاسماء المختلفة ، بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكرر بوجه ما اصلا بخلاف سائر
الموجودات ، فان الوجدانيات العالمية معرضة للتكرر اما باجزائها او بمعانيها واما
بنظائرها ، وذات الباري سبحانه وتعالى متعالية عن هذا كله (((٦)

(١) تاريخ الأدب الاندلسي / د . احسان عباس / ص ٣٣

(٢) الفصل ٦ ج ه / ص ٤٠

(٣) انظر ترجمة عبد الله بن مسرة في / تاريخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس / ابن

الفرضي / ج ١ / مسلسل ٦٥٢ / ص ٢٥٥ - ٢٥٧ نشر وتصحيح عزت الحمار

١٢٧٣ / ١٩٥٤ م .

(٤) انظر تاريخ العلماء والرواة / مج ٢ / ص ٤١ - ٤٢ / مسلسل ١٢٠٤

(٥) تاريخ الأدب الاندلسي / ص ٣٤

(٦) نفس المصدر / ص ٣٤

كان ابن مسرة يرى ان الانسان مخير في افعاله ولذلك فان مصيره وبلوغه السعادة الابدية مرتبون باعماله ، وعليه فقد تقدم طريقته للسياقة بهنية على أسس من الافلاطونية العديثة ، التي اتبستها السوفيون المسلمون امثال ذي النون الاخميمي والنهرجوري ، يقول ابن الفريسي : ((كان يقول (ابن مسرة) بالاستلانة وانفساد الوعيد ، ويحرف التأويل في كثير من القرآن ، وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الاعمال ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو كلام ذي النون الاشبلي وأبي يعقوب النهرجوري)) (١) .

وقد تناولت مبادئ مذاهب ابن مسرة خلال مرحلتين من حياته ، أولهما وأواخر ايام عصر الامارة حيث اتهم بالزندقة وخرج فارا ، وتردد بالشرق مدة واشتغل اثنائها بدلائلة اهل الجدل واصحاب الكلام والمستزلة ، ثم رجع الى الاندلس في اول عصر الخلافة ، مستفيدا من التسامح الذي حل اثنائها تجاه مالم يكن النقصاء يوافقون عليه من علوم الاوائل ، وعاش هناك عيشة تتسم بالبرع والنسك ، فاختلف الناس اليه وسمموا منه . وقد ازداد اتباعه ، خاصة ان البصغري منهم اتبعه لرأيه وورعه .

وربما كان لكثرة اتباعه والصحابين بورد وترواه شفيما له لعدم ما اردته وملاحظته من قبل الحكام ومحاكمته اضافة الى تسامح الخلطاء في تلك الفترة .

وقد ظل ابن مسرة على هذه الحال حتى توفي سنة ٣١٩ هـ ، وكان عمره آنذاك خمسين سنة وثلاثة اشهر (٢) . وبذلك انتشرت افكاره اثناء حياته وبعد وفاته .

وقد بدأ اضطرار اتباع مذاهب ابن مسرة هذا في اواخر سني عبد الرحمن الناصر (٣) ، واشتد ايام المنصور ابن ابي عامر الذي عمد منذ تغلب على تدبير ملك هشام المويد بالله بن الحكم المستنير بالاندلس الى خزائن الحكم الجامعة للكتب الخاصة بالفلسفة والمنطق وعلوم الاوائل وغيرها ، وبرز ما فيها من ضروب التأليف بدعوى خسواس من اهل العلم بالدين وامرهم باخراج ما في جملتها من علوم الاوائل خارجا الكتب الخاصة بالحساب والطب وغيرها من الكتب الباحة عند اهل الاندلس ، الا ما اقلت منها ، وامر باحراقها وانفسادها وطمح بعضها في آبار القصر ، وهيل عليها التراب . وقد فعل ابن ابي عامر ذلك تعبيا الى عوام الاندلس وتبجيحا لمذهب الحكم عندهم ، ان كانت تلك العلوم مهجورة عند اسلافهم ، مذمومة بالسنة رؤسائهم (٤) .

اما اصحاب هذا المذهب فقد تولى محاربتهم في عهد ابن ابي عامر ابن زرب الذي تولى القضاء ما بين عامي ٣٦٧ - ٣٨١ هـ ، فأخذ يطلب اصحاب ابن

(١) - تاريخ السلام / ج ٢ / ص ٤١ / مسلسل ١٢٠٤

(٢) - نفس المصدر / ص ٤٧

(٣) - تاريخ الاندلس : ص ١٩١

(٤) - انظر طبقات الامم / ص ٧٥ - ٧٦

مسرة والكشف عنهم واستتابة من علم انه يعتمد بحدّ بهم ، واظهر للناس كتابا حسنا
ونصح في الرد على ابن مسرة ، وحدث ان استتاب جملة جيء بهم اليه من اتباع ابن
مسرة ، ثم خرج الى جانب المسجد الجامع الشرقي ، وقعد هناك ، فأحرق بين يديه
ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه وهم ينظرون اليه في سائر الحاضرين (١) .

وبالرغم من كل ذلك فلم يقصر على مدرسة ابن مسرة نهائيا ، اذ بقي لها اتباع
كثيرون بعد وفاته ، وقد سمع الناس يخبره في المشرق حتى ألقت الكتب هناك في الرد
عليه (٢) . وقد بلغ تساك اتباعه به مبلغ الامامة لسنة علمه وتنسكه ، روى ابن الفرضي
في تاريخه فقال : ((قال ابن ارث : الناس في ابن مسرة فرقتان ، فرقة تبلغ به الامامة
في السلم والزهد وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد ، ويخروجه
عن العلوم المعلومه بارضها الاندلس الجارية على مذاهب التقليد والتسليم)) (٣) .

وقد تجمع اتباع ابن مسره في مركزين اولهما في قرطبة حول عائلة منذر بن سعيد
البلوطي تاجي الجماعة لسيد الرحمن الناصر ، حيث كان حكم بن منذر رأس المعتزلة
بالاندلس وكبيرهم واستاذهم ، وتكلمهم ومناصرتهم ، وكذلك كان اخوه عبد الملك بن
منذر ومتهما بهذا المذهب (٤) .

اما المركز الثاني والاهم فهو مركز بيانة الذي برز فيه اسماعيل بن عبد الله
الرعييني الذي أعطى بعض بادي المذهب تفسيرات جديدة في تفهيم الجماعة ومركز
امامها فيها (٥) . وقد كان اسماعيل هذا من المجتهدين في العبادة والمنقظمين
في الزهد ، وقد كان لتفسيراته الجديدة - كما يرى ابن حزم الذي ادركه ولم يلتصق به -
لبعض بادي المذهب السري اثر سلبي على اتباعه ، اذ نشر عنه سائر المسرة وكثروه
الاقليل منهم . وما أحدثه قوله : ان الاجساد لا تبث ابدا وانما تبعث الأرواح ،
وقد لك يقول : ان الإنسان حين يموت تلقى روحه الحساب ويطير انا الى الجنة واما الى
النار ، وكان يقول ان العالم لا ينثى ابدا . وكان لا ينسب الفضل الى الله ابدا وينزهه
عن ذلك ، ويرى ان الهرث هو الذي يدبر العلم ، وينسب قوله الى ابن مسرة ويستشهد
على ذلك باقوال في كتبه . وقد استنكر ابن حزم نسبة هذه الاقوال الى كتب ابن مسرة
بقوله : (ليس فيها لسمى دليل على هذا القول) (٦) .

(١) - تاريخ قضاة الاندلس (المراقبة العليا) الباهي . عبد الله الدالقي

ص ١٨ / السكب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع / بيروت - لبنان .

(٢) - تاريخ العلما / ج ٢ / ص ٤٦ ، يقول ابن الفرضي : وقد رد عليه جماعة من
اهل المشرق منهم احمد بن محمد بن زياد الاعرابي . ولا نجد بن خالد في الرد
عليه صحيفة اخبرنا بها ابو محمد الباجي (

(٣) - نفس المصدر / ص ٤٦

(٤) - طوق الجماعة / ص ١٢١

(٥) - تاريخ الاندلس / ص ١٩١

(٦) - انظر تفسيرات الرعييني كما رواها ابن حزم في : الفصل / ج ٥ / ص ٤٠ - ٤١

الفصل الثاني

حياة ابن حزم

- أ - اسمه ، أصله ، نسبه ، مولده
- ب - نشأته
- ج - حياته السياسية

XXXXXXX

٢ - اسمه ، أصله ، نسبه ، مولده :

جاء في جذوة المتقبس للحميدى في ترجمة ابن حزم :
((هو علي بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب ابو محمد ، اصله من القرس ، وجدّه
الاقصى في الاسالم اسمه يزيد دولى يزيد بن ابي سفيان) (١) .
من هذا النص يبدو واضحا ان ابن حزم لم يكن عربي الاصل ، وان جده يزيد
كان دولى يزيد بن ابي سفيان ، وتليه فان اسالم جده يرجع الى عهد الخليفة الراشد
عمر بن الخطاب ، كما يرى الشيخ محمد ابو زهره حيث يقول : ((فانه اذا كان اهل
فارسية وولاء جده ليزيد بن ابي سفيان فان اسلامه يكون قديما ، ان يكون جده السدى
عقد الولاة كان مسلما كما هو الشأن في عهد الولاة ، وذلك ولاء الموالاة يتفق فيه اثنتان
واحد عربي مسلم والاخر اعجمي مسلم على ان يحقل الصربي عنه اذا جنى ، ويرثه اذا مات ،
ويكون منهم بدقتنى ، لذا الولاة ، وعلى ذلك يكون اسالم هذه الاسرة يرجع الى عهد
عمر بن الخطاب رضي الله عنه) (٢) .

ونما عليه فهو قرشي بالولاة فارسي بالجنس ، ولعل هذا الولاة القرشي كان
السبب في تعصبه الشديد لبني أمية ، ومما داه من عداهم ، وموالاة من والا هم . اما
اول من وفد الى الاندلس من اسرته فهو جده اعلى خلف (٣) ، وقد نزلت اسرته فسي
تربة " منتت لشيم " من اقليم الزاوية من عمل ارنبة (من كورة لبلة) من غـرب
الاندلس ، وباليها فيها جاها عريضا (٤) .

هذا هو نسب ابن حزم ، كما رواه الكثير من المؤرخين (٥) ، وقد خالفهم
ابو مروان بن حيان محاصره ، حيث شك في نسبه لفارس ، وفي اصل ولاته لبني أمية
حيث يرى انه لم يكن قبل ذلك مسروفا الا بأنه من عجم لبلة ، وان جده الادنى قد انتقل
من النصرانية الى الاسالم ، ولذ لك فهو يتمجب كيف ينسب ابن حزم الى فارس ، وهو
من عجم لبلة ، كما عهد الناس يقول ابن حيان كما روى ياقوت في معجمه :

((كان من غرائب انتارمه لفارس واتباع اهل بيته له في ذلك بعد حقبه من الدهر ،
تولى فيها ابوه الوزير المحقل في زمانه . . احمد بن سعيد بن حزم لبني أمية
اولياء نعبته ، لاعت صحة ولاية لهم عليه ، فقد عهد الناس خامل الابوة ، مولد
الارومة من عجم لبلة ، جده الادنى حديث عهد بالاسالم ، لم يتقدم لسلفه نباهة

(١) - ص ٢٩٠ / مسلسل ٢٠٨ - تحقيق محمد تاويت الدنجي - نشر عزت المطار

الحسيني ، انظر طبقات الامم . لتساعد ٨٦ /

(٢) - ابن حزم ، ياته وفتنه / محمد ابو زهره / ص ٢٦ / ٢٥

(٣) - وفيات الاعيان / ابن خلکان / مج ٣ ص ٢٢٥ / تحقيق د . احسان عباس

(٤) - طبقات الامم / ص ٨٦

(٥) - انظر ترجمة ابن حزم في : وفيات الاعيان / ص ٣٢٥ ، الذخيرة لابن البسام / ق ١

مجلد ١ ص ١٤٣ ، جذوة المتقبس للحميدى / ٢٩٠ / طبقات الامم لتساعد ص ٨٦

نابوه اعتمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية وعمده
بالخنازل الناضلة ٠٠٠ نافتى جرثومة سلف لمن نمانم ، اغنتهم عن الرسوخ في اول السابقة
فما من شرف مسوق الا عن خارجية ، ولم يكن الا كلا ولا ، حتى تغطى علي هذا رابية
لبلة ، فارتقى قلعة اعطى من ارث فارس ، فالله اعلم كيف ترتأها (((١) .
مهما يكن من شيء ، فان المسألة ليست الانتفاء البسيط ، وانما الوضع الخنارى
التماسك من حيث الاساس ، فمهما قيل عن نسبه ، فارسيا كان أو عربيا ، فان الخنسارة
العربية الاسلامية التي رسخت جذورها في الاندلس ، قد صهرت جميع الطوائف المختلفة
في بوتقة واحدة ، وانتجت عنارة واحدة هي العنارة العربية وثقافة فكرية واحدة هي
الثقافة العربية ، وقد رأينا اثر هذه الثقافة على المجتمع الاندلسي بمختلف سلالاته ، ومدى
هيمنة العربية على باقي الثقافات اللاتينية .

مولده :

ان المراجع الكثيرة التي ضمت بين صفحاتها ترجمة لحيات ابن حزم ، تجمع على
انه ولد في قرطبة عام ٣٨٤ هـ . قال ساعد ((ركب التي بخط يده انه ولد بعد صلاة
الصبح وقبل طلوع الشمس آخر يوم من شهر رمضان من سنة اربع وثمانين وثلاثمائة ٠٠٠)) (٢) .
وقد ولد لأب كان صاحب مكانة عالية في دولة بني عامر ، فكان يعطى بمعاملة خاصة وتقدير
كبير لدى المنصور ابن أبي عامر دون غيره من الوزراء لخبرته في شؤون الحكم واسلوب تعامله
مع مخدوميه واخلاصه لهم ، قال ساعد ((فكان ابوه (اى والد ابن حزم) ابو عمر
احمد بن سعيد بن حزم احد المصلحين من وزراء المنصور محمد بن عبد الله بن ابي عامر
وزرر لابنه المنظر بعده ، وكانا اللذين لدا ولتهما)) (٣) .

وقد روى العميدى في الجذوة حادثة حصلت لوالد ابن حزم مع المنصور ابن ابي
عامر في بعض مجالسه السامة ، كما حدثت بها ابن حزم نفسه ، وفي ان دلت على شيء
نانها تدل على عدى اخلاصه لبره وسية وسعة صدره وحسن درايته بسياسة التسامح مع
الحكام ، كما تدل على مبلغ ما كان يتدفع به من ثقة لدى المنصور ، ورعاية جاش وثقة نفسي
النفس . يروى العميدى على لسان ابن حزم فيقول : ((٠٠٠ عن الوزير ابي ربيعة اللسه
انه كان بين يدى المنصور ابي عامر ٠٠٠ في بعض مجالسه للعادة فرفعت اليه

(١) - معجم الادباء / ياقوت / ج ١٢ / ص ٣٥٠ / ندبمة الامون ، انظر الذخيرة

لابن البسام / قسم اول مجلد ١ / ص ١٤٣ .

(٢) - طبقات الامم / ص ٨٧ ، انظر البلة لابن بشكوال / ج ٢ / ص ٣٦٦ / نشر عسرت
المطار الحسيني ١٩٥٥ م ، انظر كذلك ترجمة حياته في الجذوة ، ووفيات الاعيان

رقعة استعطف، لام رجل بسجور. ٠٠ فإذا تراها اشتد غنبيه ٠٠ وأخذ التلم يوتسح ،
وأراد ان يكتب يصلب ، فكتب ، يطلق ، وروى الكتاب الى الوزير ، قال : فأخذ
ابوك التلم وتناول رقعة وجعل يكتب بمقتضى التوقيع الى صاحب الشرط ، فقال له ابن
ابي عامر : ما هذا الذي تكتب ؟ قال : باطلاق فلان ، قال : فحرد ، وقال : ممن
أمر بهذا ؟ فتأوله التوقيع فلما رآه قال : وهمت ، والله ليس ليبن ثم خط على ما كتب
وأراد ان يكتب يصلب فكتب يطلق ، قال : فأخذ والدك الرقعة ، فلما رأى التوقيع ،
تبادى على ما بدأ به من الأمر باطلاقه ، ونظر اليه المنصور ٠٠ فقال : ما تكتب ؟ قال :
باطلاق الرجل ، فغضب غنبا اشتد من الأول ٠٠ فنارله الرقعة فرأى خطه ، فغضب على
ما كتب وأراد ان يكتب يصب فكتب ، يطلق ، وأخذ والدك الكتاب فنظر ما وقع به ، ثم
تبادى فيما كان بدأ به فقال له : ماذا تكتب ؟ فقال : باطلاق الرجل وهذا الخط
ثالثا بذلك ، فلما رآه عجب وقال : نعم ، يطلق على رغبى ، فمن أراد الله اطلاقه
لا اقدر انا على منسه ((١) .

وبالاضافة الى منسبه الرسمي في دولة المنصور الناصر فقد كان كذلك من
اهل العلم والأدب والبلاغة ، روى الحميدى : ((سمعت ابا العباس احمد بن رشيق
يقول : كان الوزير ابو عمرو بن حزم يقول : اني لأعجب ممن يلحن في مناقبة ، أو يجي
بافظة تلتق في مكاتبة ، لأنه ينبني له اذا شك في شيء ان يتركه ويطلب غيره ، فالكلام
أوسع من هذا)) (١) . وكان حكيمًا في ثيابه ، بايضا في شعره ، سديدا في رأيه ،
ومن وصاياه لابنه ما قاله شعرا :

ان ا شئت ان تعيا غنيا فلا تكن على حالة الأ رضيت بدونها (٢)

وكانه بهذا التول كان يتنبا بما سيسير عليه حال قرطبة ، وما سيعانيه ابنه من بعده
من قهر وتشريد ومطاردة وطرد من بلده . وقد توفي رحمه الله سنة ٤٠٧ هـ (٤) .

فإذا كان هذا حال والد ابن حزم ومكانه في دولة العاميين ، ومكانته في
الأدب والثقافة فكذلك ، فان ابن حزم قد ترعرع في بيت أدب وحكمة علاوة على الجاه
والسلطان ، ولا شك ان هذا الجو الأدبي كان له أثر كبير في تنشئته ومقل مواهبه
التي تفجرت بعد ذلك بنزارة لتشر مئات المؤلفات القيمة بما سنعرف في عينه .
وانا كان ابن حزم صورة لوالده في المكانة والأدب ، فقد كان له ولد يقال
له ابو رافع ، واسمه الفنيل ، حظي هو الآخر بمكانة ممتازة ومركز مرموق ادى المتمد
بن عباد صاحب اشبيلية وغيرها من بلاد الاندلس ، وذلك بفضل بديهته العائسة
وكرهه حفظه ، وعدة ذكائه ، ودرايته الواسعة بشؤون الحكم واخبار الام والممالك
السابقة ، شأنه في ذلك شأن جدّه ، لأبيه . وقد بقي الفنيل هذا صاحباً لابن عباد

الى ان قتل معه في موقعة الزلاقة عام ٤٧٩ هـ . جاء في وفيات الاعيان ((ان المسمى
بن عباد كان قد غلب على عمه ابي طالب بن عبد الجبار بن محمد بن اسماعيل بن ابي
وهم يقتله لامر رابه منه ، فاستعمر وزراءه وقال لهم : من يعرف منم من الخلفاء الا ان
الطوائف من قتل عمه عندما هم بالقيام عليه ؟ فتقدم ابو رافع المذكور فقال : ما نبي ابيك
الله الا من عفا عن عمه بعد قيامه عليه ، وهو ابراهيم بن المهدي عم المأمون بن هارون
العباس ، فقبله المستمد بين عينيه وشكره ، ثم احضر عمه وبسطه ، واحسن اليه)) (١) .
اما وفاة ابن حزم فقد اجمع كتاب سيرته انه توفي في آخر شعبان عام ١٠١٦ هـ .
جاء في الصلة : ((قال ساعد : نقلت من خط ابنه ابي رافع ان اياه توفي رحمة الله
عشية يوم الاحد لليلتين بقتنا من شعبان سنة ست وخمسين واربعمائة ، فكان عمره
الله احدى وسبعين سنة وعشرة اشهر وتسعة وعشرون يوما)) (٢) .
وقد توفي ابن حزم مشردا بعيدا عن قرطبة في قرية من املاكه ، ورثها
آبائه ، تدعى " منت ليشم " قال ابن خلكان : ((وقد توفي رحمه الله في قرية
" منت ليشم " ، وهي من أعمال لبله وكانت ملك ابن حزم ورثها عن آبائه ، وكان
عليها)) (٣) .

(١) - مجلد ٣ / ٣٢٩

(٢) - ابن بشكوال / ج ٢ / ص ٣٩٦ . انظر طبقات الامم لباعد / ص ٨٢

جذوة المتبين / ص ٢٩١ وفيات الاعيان / ص ٣٢٩

(٣) - ورد اسم هذه القرية في طبقات الامم / ص ٨٦ " منت ليشم من اقليم الاربعة "

(٣) - وفيات الاعيان / ص ٣ / ٣٢٩

ب - نشأة ابن حزم :

نظرا للمركز الدالي والاجتماعي الذي كان يحتله والد ابن حزم ، فقد حظي بلقولة منعمة مترفة ، ونشأ نشأة اولاد كبار القوم يتنقل بين منازل والده المنتشرة في شرق قرطبة ونهرها (١) ، معاطا بالعبارة من كل جانب ، وجاءت فترة السبا وهو لا يعرف الحاجة ولا العزبان . فقد غني والده بتربيته ، ووضع عليه المربين والرتباء وقد قضى جانبها كبيرا من فترة السبا مع النساء ، حيث تربى في حجورهن ، ونشأ بين ايديهن ، ولم يعرف غيرهن ، اذ لم يجالس الرجال الا وهو في حد الشباب . وعليه فان تلقيه علوم القرآن الأولية وتسلم الاشعار كان على يد النساء اللواتي كن يحطن به من كل جانب . وقد اخبرنا ابن حزم عن تلك الفترة المنصبة من حياته فقال :

((ولقد شاهدت النساء وعلمت من اسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري ، لاني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين ايديهن ، ولم اعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال الا وانا في حد الشباب ، وعين تقييل^x وجهي ، وهن علمنني القرآن ورويتني كثيرا من الاشعار ، ودرستني في الغط ، ولم يكن وكدي واعمال ذهني من اول فهمي وانا في سن اللقولة جدا . الا تعرف اسبابهن والبحث عن اخبارهن ، وتحصيل ذلك)) (٢)

هذه البيئة النسوية المدللة المترفة عملت ولا شك على ارهاق حسه واشغال وجدانه ، فتدبعت بذ لك نفسه بحب الجمال وتفتحت حواسه على الكثير من اثار الحب ، وسيتضح ذلك في حينه (٣) .

ولكن بالرغم من هذا الوسط النعم الذي نشأ فيه ، معاطا بالحسان من كل جانب ، فقد كان مثالا للمفقة والطهر ، بفضل حرص والده في الاشراف على تربيته ، فكان لا يففل عن مراقبته وملاحظة ميوله ورغباته ، فاختر له من ملك نفسه رجلا اشتهم بالساذج والتتوي لمصاحبتة وتعليمه مواقع الاساءة وقبح المعصية ، فكان لهذا الحرير من جهة والده الاثر الكبير في تجنيبه مواقع الشر وغرس قواعد الخلق الكريم وحب الخير فسي نفسه . يقول ابن حزم محدثا عن نفسه بسراحة وجرأة فيقول :

((ومع هذا يعلم الله وكفى به عليما اني بريء الساحة سليم الاديم صحيح البشرة . . . واني اقسم بالله اجل الاقسام اني ما جللت مئزري على فرج حرام قط ، ولا يناسني ربي بكبيرة الزنا من عتاست الى يوبي هذا والله المحمود على ذلك

(١) - طوق الحمامة / ص ٢٥١ . يستدل على كثرة دور والده شرق وغرب قرطبة قوله :

(. . . ثم انتقل ابي رحمه الله من دورنا المستدثة بالجانب الشرقي في رضى الزاهرة

الى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث . . .))

(x) - في طبخة السيرفي ، جاءت " تبقل "

(٢) - طوق الحمامة / ص ١٤١

(٣) - انظر البحث الخاص بآراء ابن حزم في الحب والجمال ، الفصل الثالث من الباب الثاني .

... وكان السبب فيما نذكره اني كنت وقت تاجج نار الصبا ، ... وتمكن غرارة الفتوة
مقاورا (x) ، معظرا علي بين رقباء ورقائب . فلما ملكت نفسي وعقلت صحبت ابا علي الحسين
بن علي القاسمي في مجلس ابي القاسم عبد الرحمن بن ابي يزيد الأزدي شيخنا واستاذي
رضي الله عنه ، وكان ابو علي ، الذكور عاقلا عاملا عالما ممن تقدم في السلاح والتمسك
السحيح في الزهد في الدنيا والاجتهاد للأخرة ... فنفمني الله به كثيرا وعلمت موقع
الاساءة وقبح المعصية ... ((١) .

بناء على ذلك يمكن القول ان تلك النشأة المدللة والنعيم ورفد العيش في
قبور والده ، لم تكن عائقا ، وما نعلم له من حنور مجالس العلم والسماع من العلماء بل
انه انتقل الى هذه المجالس من عقل نفسه وبالكفا ، وقيل ان يبلغ السادسة عشرة من
السن . جاء في الجذرة عن سماعه وحنوره مجالس العلماء : ((وسمع سماعا جما وأول
سماعه من ابي عبد الله بن محمد بن الجصور قبل الاربعماية ...)) (٢) .

هذه الرواية للعديد بالانضافة الى التربية التي نشأ عليها ابن حزم من رعاية
وتعلم لعلوم القرآن الالهية على ايدي النساء في قمر ابيه ، وتبين لنا بجلاء
عدم دقة ما رواه ياتوت في منجبه على لسان ابي محمد بن السري من أن ابا محمد بن
حزم بلغ السادسة والعشرين من العمر وهو لا يدري كيف يجبر صلاة من الصلوات . جاء في
المعجم : ((ان ابا محمد بن حزم ولد بقرطبة ... واتام في الوزارة الى انتهاء سنه
ستا وعشرين سنة ... وقال اني بلغت الى هذا السن وانا لا ادري كيف اجبر صلاة
من الصلوات ...)) (٣)

فلا يمكن الاخذ بهذه الرواية وتسدق ما جاء فيها من جهل ابن حزم بالصلوات ،
وهو الذي بدأ حنور مجالس العلماء وسماع الاحاديث قبل ان يبلغ سن السادسة عشرة
بعد ، بالانضافة الى ذلك ، فان عبد الله بن حزم حين تسلم الوزارة في عهد عبد الرحمن
المستظهر الذي تولي الخلافة سنة ٤١٤ هـ (٤) كان ثلاثين عاما وليس ستا وعشرين
عند انتهائه منها كما في الرواية .

ولو سلمنا جدلا بنسجة هذه الرواية ، فبما ان كان يعلمه استاذه ومربيه السني
سحبه من عقل وملك نفسه ، أليست الصلوات الخمس وغيرها من المفاهيم الدينية والامور
الشرعية هي أقل ما يمكن ان يتعلمه التلميذ من استاذه في تلك السن ١١؟ .

x - في نليمة النيرفي جاء مقصورا . انظر عن ١٢٦

(١) طوق الحمامة / ٢٢٤ / ٢٧٥

(٢) الحميدى / ٢٩٠ ، انظر ايضا الشذوذات لابن العماد الحنبلي / ج ٣ / ٢٩٩

نشر مكتبة القدس ، وقد احدث اول سماعه سنة ٣٩٩ هـ بقوله ((... وأول سماعه
سنة وتسعين وثلاثماية ...)) . انظر ايضا بغية الملتصق / النبي / ٤٠٣

مطبعة روجس بيدينة مجريط - ١٨٨٤ .

(٣) معجم الأدباء ، ج ١٢ / ٤٧٤

(٤) انظر : ص ٨ من هذا البحث

ج - حياة ابن حزم السياسية :

بميد دخول البربر قرطبة ووفات والد ابن حزم بعد ذلك بتليل ، دخل ابن حزم مشترك الحياة السياسية ، أخذنا على عاتقه مهجة الدفاع عن الاسرة الاموية السني بدأ حكمها ينتهي وينسف منذ اوائل القرن الخامس الهجري . وهنا بدأت حياته السياسية المنظرية بعد تلك النشأة المترفة ، فلأنما قلب له الدهر ظهر الجحش ، فاضطر لمخادرة قرطبة متجها الى المرية في مطلع عام ٤٠٤ هـ (١) ، حيث واجه هناك الانتقال والنفي منها ، فتوجه برغما الى بلنسية على يد خيران صاحب المرية الذي اضطر الى سجنه ونفيه حين نزل اليه بأنه يدعو للدولة الاموية ، ويشحن الهم ويعمل على توحيد النفوس استعدادا لاستعادة العرش الاموي المنقود في قرطبة . وقد روى ابن حزم ذلك بقوله : ((٠٠٠ وفي اثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية ، اذ نقل اليه من لم يتقى الله عز وجل من البايعين - وقد انتم الله منهم - عني وعن صاحبني محمد بن اسحق انا نسبي في التيام بدعوة الدولة الاموية ، ناعتلنا عنده شهرا ثم اخرجنا على جهة التخريب ، فقدمنا الى حصن القصر ، ولتينا صاحبنا ، فاتمنا عنده شهورا ٠٠٠ ثم ركبنا البعير قاعدين بلنسية عند ظهور امير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وسائقنا بها)) (٢) .

وتبي نلى هذا الحال بعيدا عن قرطبة عتي دخلها سنة ٤٠٦ هـ (٣) ، وفي سنة ٤١٤ هـ حين تولى سديقه عبد الرحمن المستظهر الخلافة ، دخل الوزارة التسي لم يلبث فيها اكثر من شهرين بسبب مقتل المستظهر في ذي النجدة من السنة نفسها حين ((ثار عليه لشهرين من خلافته محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن امير المؤمنين الناصر لدين الله ، فاتبه النوفاء وقتك بالمستظهر وتلقب بالاستكفي)) (٤) . وقد سجن ابن حزم اثر ذلك فترة من الوقت ، ثم عفي عنه ليمود الى الوزارة مرة اخرى في عهد هشام المعتد في الفترة من ٤١٨ - ٤٢٢ هـ ، وهو تاريخ انتهت الخلافة الاموية في الاندلس والى الابد ، حيث قام الجند بخلع المعتد سنة ٤٢٢ هـ ففر الى لارندة وهلك فيها عام ٤٢٨ هـ . اثر خلع المعتد طلق ابن حزم المناسيب الوزارة ، واعتزل السياسة الى غير رجعة (٥) ، حيث بنهاية حكمه (المعتد) انتقلت الدولة الاموية من الارض وانتشر سلك الخلافة بالمغرب ، وبدأ عهد ملوك الواثق بالاندلس بعد انقراض الخلافة)) (٦) .

(١) انظر طوق الحمامة / ٢٥٢ . يقول ابن حزم (ثم نرب الدهر نرباته ، واجلينا عن منازلنا ، وتقلب علينا جند البربر ، فخرجت عن قرطبة اول الحزم سنة اربع واربعمئة ٠٠٠)

(٢) نفس المصدر / ٢٦٢

(٣) نفس المصدر : ٢٥٢

(٤) نفع الطيب / مج ١ / ص ٤١٢

(٥) ابن حزم ورسالة الدفاع بين الصحابة / د . سعيد الاففاني / ص ٢٥ الابسة

ومنا على ماتقدم فان الفترة التي عاشها ابن حزم نأنت بمثابة فترة انتقال من الحكم الاموي الى عهد ملوك الطوائف .

ومما لاشك فيه ان هذه الحقبة السياسية المشطربة من حياته ، وما واجهته في بلاد من تقلبات ، وما تمرنت له من مؤامرات ودسائس في سبيل الحكم والسلطان ، والتي عايشها بنفسه ، وعانها بكل مرافقها من ويلات ودمار ، لا بد كان لها اثر كبير فسي تفكيره واسلوب حياته فيما بعد ، خاصة وان تلك الظروف القاسية اندرته الى التنقل وكثرة الاسفار بعيدا عن الديار ، مما جعله في قلق واضراب دائمين ، وقد حدث بنفسه عما كان فيه من نياح وتلق نفسي في رسالة بعث بها الى أحد اصحابه ، يصف فيها حاله وما يعانيه من قلق وشروخ ذهن أورد لها في كتابه طوق الحمامة - والتي يرجح انه كتبها وهو في الاسر بعد مقتل الخليفة المستظهر سنة ٤١٤ هـ وبعد اعتزاله السياسة سنة ٤٢٢ هـ اثر انقراض الحكم الاموي وبداية عهد حكم الطوائف - يقول ان حزم في رسالته تلك : ((نأنت تعلم ان ذممي متقلب وبالي مهتير بما نحن فيه من نبو الديار والفساد عن الاوطان ، وتغيير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغيير الاخوان ، وفساد الاعوال . . . وذهاب الوفر . . . واقتلاع مكاسب الآباء والاجداد والخربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والياس عن الرجوع الى موضع الادل ومدافعة الدهر وانتظار الاقدار . . .)) (١) على انه رغم شكوى ابن حزم في رسالته من نقص الاموال ، فانه لم يسئل الى درجة الافلاس ، كما ان هذا الامر لم يكن له تأثير كبير كثيره من الامور الاخرى . فها هو يصف حالته المادية في موضع آخر فيقول : ((وان الذي ابقي لاكثر مما اخذ ، والذي تسرك اعظم من الذي تحييف)) (٢) .

هذه الحياة المشطربة والقلقة بعد نشأته المترفة المنعمة ، احدثت ولاشك رد فعل قوى ترك آثارا سلبية في شجاعه ، حتى ان بعض الباحثين يرى ان سرامته وعنفه فسي يجادلونه التي اتسم بها انما يرجع سببها الى الظلم الذي احاط به والمماناة النفسية التي عانها خلال تلك الفترة المسيية . يقول المستشرق الاسباني آسين بلاثيوس فسي ذلك : ((ان ابن حزم قد عانى من الوان الظلم ما انضب معين الرقة واللين في نفسه ، وشاهد من مساومات الفوضى السياسية التي ضربت على الاندلس . . . في أيامه ما نقف نفحه . . .)) (٣) .

ولكن هل انزوى ابن حزم بعد اعتزاله الحياة السياسية في ركن منمزل ، ولم يعد يهتم بكل ما يجري من احداث في مجتمعه ؟ ان رجلا مثل ابن حزم لسه خليفته السياسية الحافلة ال اولية ، ابت عليه ان يكون كذلك ، فيبقى مراقبا

(١) طوق الحمامة / ص ٣٢٣ - ٣٢٤

(٢) نفس المصدر / ص ٣٢٤

(٣) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٢١٦

وناقدا للاوضاع التي لا يرضى عنها ، وقد تجلّى موقفه هذا في ردوده الكثيرة في رسالته " التلخيص لوجه التخليص " حيث نجده يعلنها ثورة صريحة على اولئك الحكام الذين يمكنون للمذميين من المسلمين ويسلمون الحصون للروم دون قتال ، فنلا عن استهجانسه لمسلك الأمراء الذين كانوا يتسائلون في شؤون المسلمين ، ويهتدون بما يحرم الخاصة دون منافع الرعيّة .^(١)

فحياته بوجه عام كانت بمثابة مرآة تعكس احوال الاندلس في ايامه بما تخللها من متناقضات ، فمن رخاء ونعيم في نشأته ابان الحكم السامري الى اضطراب وقلق سياسي واجتماعي لا يستقر على حال بعد ذلك . وقد اعتبر غرسيه غومس حياة ابن حزم ((رمزاً على احوال الاندلس على ايامه ، كان شاباً أنيقاً ينتسب الى بيت رفيع من موالي بني أمة ، دخل ميدان السياسة وهو بعد في الع الشباب ، ثم عانى أوصاب النفسي واشترك في المؤامرات والتدبيرات فيما بعد ، ثم أصبح آخر الامر مفكراً غضب اللسان ، جواب آفاق ، ينازل الملوك والنقهاء ، ويتحدّى بجذله الحنيف آراء وعقائد متأصلة في الفقه والفلسفة والدين ، حتى لقد سقى نفسه في أحد كتبه ((رجلاً جدلياً)) بل وجدانياً جوالاً ، حتى ليصدق عليه قوله :
لم تستقر به دار ولا وطن
كأنما صيغ من رهو السحاب فلا
ولاندلساً منه تط منجمه
تزال ربح الى الافاق تدفعه .^(٢)

(١) انظر الرّا، على ابن النخيلة اليهودي / تحقيق د . احسان عباس / ص ٣٠

مكتبة دار الصربية بالقاهرة / ١٩٦٠

(٢) تاريخ الفكر الاندلسي / ص ٢٤ / ٢٥ انظر ابيات الشعر في طوق الحمامة / ص ٢٠

الفصل الثالث

علم ابن حزم

ومصنفاته

أجمع المؤرخون على فزارة علم ابن حزم القرطبي وقدرته على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة (١) ، بالإضافة الى تأليفه الكتب الكثيرة في هذا المجال مستمدا على الكتاب والسنة ، لأنه كان صارفي القياس بسبب اتباعه المذهب الظاهري الذي يأخذه بظاهر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، بعد ان انتقل اليه واعتنقه ودافع عنه بمسند ان كان شامسيا تبيل ذلك . هذا الانتقال ان دل على شيء ، فانه يدل على تركه نفسي الفقه بصورة جعلته تادرا على الاختيار والتفنيل ، فانتهج المذهب الظاهري بعد ان وجد فيه المنهاج الوحيد الذي يتمكن به من بيان احكام القرآن والسنة سائفة للواردين بينه للتاصدين من غير حاجة الى قياس وتأويل عقل بأمر شريب عنها ، وليس منها .

وما لاشك فيه ان اختياره لهذا المذهب الرافض لكل تقليد انما جاء بعد دراسة عميقة للكتب الخاصة بالمذاهب الاخرى . وقد اشرت في المبحث الخاص بالحالة الدينية كيف انتقل الى المذهب الشافعي من المالكي محجبا بشدة تمسك الشافعي بالنصوص واعتباره الفقه نصاً او حلالاً على النهر ، وشدة حملته على مالك عندما كان يفتي بالاستحسان والسباع المرسله . ولكنه لم يلبث الا قليلا حيث رأى في المذهب الظاهري ما يمسق بحريته الفكرية ويتألفه ويرج التند والتحرر النكري المتأسلة في نفسه ، حيث لا يتقيد بذهب ، بل يتقيد بالنصوص والآثار فقط .

وليس بخريب على رجل يتمتع بتلك الموهبة او النزعة الابداعية التحررية ان يؤول في كل فن من فنون الادب والعلوم حتى الطب فله فيه رسائل كما ذكر ابن ماكولا في كتاب الاكمال . (٢)

جاء في الجزء الثالث من كتاب الشذرات عن أبي عمر بن الجسور ويحيى بن سعيد بن سعيد بن يوسف بن حزم وعلمه : ((٠٠٠ وكان اليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب واللعل والنحل والسريية ، والآداب والمنطق والصغر مع السدق والديانة والحكمة والسوود والرياسة والثروة وكثرة الكتب)) (٣) .

وان في رواية تساعد في طبقات الامم عن ابن حزم وموفاته ما يميل اليه الباحث بحورة سادقة على تمكن ابن حزم في العلم ورسوخ قدمه وطول باعه في كل ميدان من

(١) انظر جذوة التبتيس / ٢٦١ يقول (كان ابو محمد حافظا للحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة))

(٢) غياث الاعيان / دمج / ٣ / الترجمة ص ٣٢٥ - ٣٣٠

(٣) الشذرات / ابن العماد الخنبلي / ص ٢٦٩ - نشر مكتبة التدس / القاهرة ١٣٥٠ هـ .

انظر كذلك / تذكرة الحفاظ / الذهبي / مج ٢ / ج ٣ / ص ١١٤٨ / طبعة دار احياء التراث العربي .

مبادئ العلوم الانسانية ، فيقول في طبقاته : ((اخبرني ابنه الفضل المكي ابا رافع ان مبلغ مؤلفاته في الفقه والحديث والاصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الادب ، والرد على المعارضين : حواريع مائة مجلد تشتمل على قريب ثمانين الف ورقة . وهذا شيء ما علمناه من احد من كان في دولة الاسلام قبله الا لابي جعفر بن جرير الطبري نانه كان اكثر اهل الاسلام تأليفا .)) (١)

وعلى هذا فقد تسمت هذا الفصل الى ثلاثة اجزاء :

الاول : علمه ، وتنلوي تحته المباحث التالية : -

١ - تعصيله للعلم ومكانته فيه

٢ - صفاته ومواهبه

٣ - شيوخه

٤ - انصراف ابن حزم للعلم واسبابه

٥ - علاقته بعلماء عصره ونتائجها

الثاني : مصنفاته ، ويندرج تحته المباحث التالية :

١ - مؤلفاته وأهميتها

٢ - أسلوبه وطريقته في التأليف

الثالث : مدرسة ابن حزم وتلاميذه .

(١) - طبقات الامم / ص ٨٧ انظر ايضاً : الشذرات ج ٣ / ص ٢٩٦

المعجب / عبد الواحد المراكشي /

تحقيق محمد سعيد السريان / ص ٤٧ / طبع لجنة احياء التراث الاسلامي ١٩٦٣

١ - تحصيل ابن حزم للملم ومكانته فيه :

من مقدمة هذا الفصل يمكن التول ان ابن حزم كان يمثل دائرة معارف كاملة ،
يشهد له بذلك خصومه قبل اسدقائه . بل ان التاريخ قبل ابن حزم لم يعرف عالما جمع
بين شروب الملم المختلفة والمتنوعة ، ماجمه ابن حزم ، فهو الكاتب الاديب ، والمحدث
المعظم الذي يجمع اشئات الحديث فيحفظها ، وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق وكان
جريئا فيها كما هو شأنه في غيرها .

فهو يخطي " ارسطو في منلقه وينهج منهاجا يخالفه ، ويتقصى التاريخ ويدونه
متحررا الحقيقة ، وهو بذلك المومخ العميق النظرة . ويكتب في أدق اجزاء التاريخ وهو
الانساب ، وما من باب من ابواب الملم الاسلامي الا خاض فيه ابن حزم خوض المسارف
بمراميه المدرك لمخازيه ، فيقبل ما يمتدده حقا ، ويرفض ويرد بمنف ما يراه باطلا .
وتتنح لنا قيمته العلمية ، وتزداد مكانته علما اذا اخذنا في الاعتبار انه لم يكن
يجهد نفسه ويسهر الليالي من أجل التلم والتسنيف العلمي رغبة منه في تحسين مركزه
الاجتماعي ومورده المالي ، ولا كان يطمع في منفعة دنيوية ، لانه كان في غنى عن ذلك كله ،
لما كان يتمتع به من جاه وسلطان وموارد مالية كثيرة ، وقد ائسح عن ذلك بنفسه حين
لاخل في محاربة مع ابي سليمان الباجي " شارح الوطأ " فرد على الباجي حين قال
له : ((انا اعظم منك همة في طلب السلم لانك طلبته وانت معان عليه تسهر بمشكاة
الذهب والفضة ، وطلبته وانا (اى الباجي) اسهر بتدليل ، فقال له ابن حزم : هذا
كلام عليك لا لك ، لانك طلبت الملم رجاء حال تريد تبديلها بمثل حالى ، ولكي للبتة
لا ارجوا الا نعمة دنيا وأخرى)) (١) .

فتحصيل ابن حزم كان لهاث اعظم من البواث المادية التي يلبها الكثيرون من
الناس . وان كتبه الكثيرة المسبوقة منها والمخطوطة اعلى طول باعه في الملم وجلده عليه
وسهره الليالي لتحصيله ، مما جعل الرواة والمؤرخين يتناقلون منقثاته وانتاجه العلمي
بكل فخر وأمانة ، حتى ان ساعد اعتبره معجزة ، وظاهرة فريدة في انتاجه العلمي الفزيرة
نمده شهبها بأبي جعفر الطبرى - اكثر اهل الاسلام تسنيقا - كما تقدم . وهو فوق ذلك
السالم بالطل والنخل في غير الاسلام كعلمه بالفرق الاسلامية ، والعلم بوجوب السرد
على غير المسلمين ، والنرق بين النرق معرفة دقيقة ، وانه ليناقشها بطريقته السريحة
الجريئة دون تقليد احد ولا يلتفت لرأى قاله عالم مهما تكن منزلته مادام يخالف ظاهر
الكتاب والسنة ولا يعتمد على سريحهما وحسبنا بكتابه الكبير " الفصل في الملل والاهواء
والنحل فهو خير شاهد على ذلك .

(١) معجم الادباء / ١٢ / ص ٢٣٦ - ٢٤٠ . انظر اينما السلة لابن بشكوال ع ٤٠٨

حيث يقول في غرضه من الملم :
مناى من الدنيا علم ابئها
دعا الى القرآن والسنة التي

وانشرها في كل باد وجانر
تأس رجال ذكرها في المحانر

فابن حزم ظاهرة علمية فريدة ، تسابق الرواة والمؤرخون في وصفها بأجمل
الوصاف ، واغدقوا عليه من عبارات التدفيم والابحلال ما لم يفد قوه على احد - وما هم
في ذلك بهالقيين - اذا عرفنا انه بدأ التأليف بعد اعتزاله السياسة سنة ٤٢٣ هـ أو قبل
ذلك بقليل على الأرجح ، وانتقل الى جوارحه سنة ٤٥٦ هـ ، بمعنى ان ذلك المسدد
النخم من الانتاج العلمي الذي بلغ الاربعائة مجلد ، جاء كله في فترة قصيرة لا تتجاوز
خمسة وثلاثين عاما ، وهي فترة قصيرة في عمر الزمن اذا ما قيست بهذا الانتاج الغزير في
كل فن من فنون العلم والأدب . يقول فيه اليسع الخافقي : ((اما محفوظ ابي محمد فبعر
عجاج وماه تجاج ، يخرج من بحره مرجان الحكم ، وينبت بنجاحه الفاف والنسيم فسي
رياحين الهمم ، لقد حفظ علوم المسلمين وارى على اهل كل دين ، وألف الملل والنحل .
كان أولا يلبس الحرير ولا يرضى من المكناة الا بالسيرير . . .)) (١)

ويقول صاحب المعجب عن عناية ابن حزم بالشعر والأدب : ((ولا يبي محمد بن حزم
بعد هذا نصيب وانف من علم النحو واللغة وقسم صالح من قرض الشعر وسناعة الخطابة)) (٢)
ويقول في هذا المجال تلميذه الحميدى : ((. . . وكان له في الآداب والشعر
نفس واسع وواع لويل وما رأيت من يقول الشعر على البديهة اسرع منه ، وشعره كثير وقد
جمعناه على حروف المعجم ، ومنه :

هل الدهر إلا ما عرفنا وادركنا فجائمه تبقى ولذا انه تبنى

اندا امكت مسرة ساعة تولت كمر الطرف واستخلفت حزنا (٢)

هذا هو ابن حزم في مقامه العلمي ، لم ينكر عليه تلك المنزلة الرفيعة احد ممن
معاصريه سواء اكانوا مخالفيين له أو موافقين .

وانا كان ذلك لك فانه يتوجب علينا ان نتحرى المهيبات والاسباب التسيبي
انتجت ذلك المالم الجليل ، وأولى هذه المهيبات والاسباب هي المواهب الشخصية
عنوان مبحثنا التالي انشاء الله .

(١) - تذكرة الحفاظ / الذهبي / طبعة ٤ / ص ١١٤٨

(٢) - المراكشي / ص ٤٧

(٣) - جذوة المقتبس / ص ٢٦١ / انظر المعجب / ص ٤٧

ان مواهب العالم هي الدعامة الاولى فطلب العلم ، وهي الوسيلة التي يرتقي بها سلم المعرفة ، ومن ام يومه الله مواهب تنزع الي العلم وطلب الحقيقة ناولى به ان يتجه الى ابواب الفكر الاخرى من صناعات واعمال حسية ، لها فضلها وثمرتها في هسنة الحياة (١) .

وابن حزم كان ممن آتاهم الله من السنات والمواهب التي مكنته من ارتقاء سلم المعرفة ، وانتاج المؤلفات الكثيرة التي تنازلتها الاجيال ، حتى اسبغت نهلا للدارسين والباحثين في اكثر من باب من ابواب العلم والفن . وقد حاولت استخلاص اهم هسنة الصفات والمواهب فحسرتها في ست صفات هي كالتالي :

١ - اولى هذه الصفات ، الحافظة التوية والقدرة على الاستيماب والبدية الحاضرة التي كثيرا ما كانت تسعفه في نزاله مع خصومه ومناظريه . ولقد كان معاصروه والمؤرخون له يمجحون من قوة حافظته وعلم احاطته وكثرة استيمابه كما تقدم . روى الذهبي حادثة حصلت مع ابن حزم تدل على قوة الحافظة وسرعة البديهة ، وسعة الاطلاع ، والقدرة على الموازنة والتفنيل بين المنفات ، يقول الذهبي في روايته :

((ذكر لابن حزم قول من يقول : " اجل المنفات الموطأ " فقال : " بل اولى الكتب بالتمظيم السحيحان وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود والمنتقى للقياسم بن أصبغ ، وصنف اللحاوي ، وسنده البرزاق ، وسند ابن ابي شيبة وسند احمد بن حنبل ، وسند ابن راهوية وسند الطيالسي ، وسند الحسن بن سفيان ، وسند عبد الله بن محمد السندی ، وسند يعقوب بن شيبة ، وسند علي بن المديني ، وسند ابن ابي غرزة ، ثم بعدها الذي فيه كلام غيره مثل منصف عبد الرزاق ومنصف ابي بكر بن شيبة ، ومنصف بتي بن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزي وكتاب ابي بكر المنذر الاكبر ، والاصغر ثم منصف حماد بن سلمه ومنصف سعيد بن منصور ومنصف وكيع ، ومنصف الفريابي ، وموطأ مالك بن انس ، وموطأ ابن ابي ذؤيب ، وموطأ ابن وهب ، وسائل احمد بن حنبل ، وفقه ابي عبيد ، وفقه ابي ثور)) (٢)

ان ذكر هذه المنفات التي تزيد على الثلاثين منفا مرتبة حسب اهميتها مع ذكر اسما اصحابها لا يستطعمه الا كل من اتصف بحافظة قوية وسعة اطلاع ومد يهسه حاشرة تسعفه في استعمار المعلومات في وقت الحاجة اليها .

(١) انظار الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ابن حزم / ص ٥١ - اللجنة الدولية لترجمة الروائع ١٩٦١ . يقول ابن حزم : (واعلم ان كثيرا من اهل الحرص يجدون في القراءة والاكباب على الدرس والطلب ، ثم لا يرزقون منه حظا ، فليعلم ذو العلم انه لو كان بالاكباب وحده لكان غيره فوقه ، فسع انه بؤنية من الله . .)

(٢) تذكرة الحفاظ / الذهبي / ج ٣ / ص ١١٥٣

٢ - اما الصفاة الثانية فهي القدرة على البلاحة وقوة التأمل ، وحرعه في الكشف عن الاسباب، فيما وراء المسببات . فلم يكن يكفي من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها . وان في دراسة ابن حزم للفرق الاسلامية ومعرفة ادلتها ، انما كان يدرس شتى البواعث النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرق تكثر وتشمع ، مع الاهتمام في الوقت نفسه بالكشف عن البواعث التي جعلتها تختار تلك الآراء ، وهذا واضح في كتابه الفصل ، في موانع كثيرة ، كما يتضح في رسالة شوق العمامة ، حيث يرد الظواهر الى بواعثها النفسية ، محاولا بذلك ان يكشف عن التراميس النفسية التي تسيّر الانسان في توافقه الانسانية نحو كل جمال . كما نجد هذه الصفة في رسالته " الاخلاق والسير في مداواة النفوس " التي هي في حد ذاتها علاج نفسي لسيوب الاخلاق ، يقول في الفوائس والرذائل : ((من العجائب ان الفرائد مستحسنة ومستثقلة ، والرذائل مستقبحة ومستحبة)) (١) وهذا القول يدل ولا شك على ما يتمتع به ابن حزم/عق وحمد : نظر ودقة بالاحظة .

٣ - السير والمثابرة والاخلاص : فبالرغم مما تعرض له من انطهاد ومطاردة ومطاطمة من الحكام والفتية وصلت الى حد احراق كعبه ، فان اليأس لم يعرف طريقا الى نفسه ، بل كان ذلك حافزا له يدافعا لمزيد من التعميل والتأليف ، بالاضافة الى تواضعه السامي ، وعدم غروره بما وصل اليه ، حيث يعتبر العجب آفة الاخلاص فيقول : ((ان اعجبت برأيك فتدكر سخطاتك ، وفي كل رأي قدرته صوابا فخرج بخلاف تدبيرك ، واصاب غيرك واخطأت انت ، فانك ان فعلت ذلك فاقبل اسوالك ان يوازن سقوط رأيك صوابه ، فتخرج لا لك ولا عليك ، والأغلب ان خطأك اكثر من صوابك ، وهكذا كل احد من الناس بعد النبيين)) (٢) .

٤ - تقديره للعلم واجلاله للعلماء ، وقراره بفنائس العلم في الدنيا والآخرة ، وان في الاقبال عليه اجماد للمشتغل به عن الراسوس والفتن والانكار الموهمة ، يقول في ذلك ، ((لو لم يكن من فائدة العلم والاشتغال به الا انه يقطع المشتغل به عن الراسوس والفتن المنسية ، وملاحج الآمال التي لا تنفيذ غير المهم وكفاية الافكار الموهمة للنفس لكان ذلك اعظم داع اليه ، فكيف واه من الفنائس ما ينطوي ذكوه)) (٣)

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص ٦٦

(٢) نفس المصدر / ص ٥٠

(٣) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق / ضمن رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / تحقيق وتعليق د . احسان عباس / ص ٢١٤ - مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد انظر ايضا الاخلاق والسير / ص ٦٧ حيث يشبه العقل بدون علم كالأبصار البور فيقول شعرا :

انما العقل اساس
فحلي العقل بالعلم
فبقه الاخلاق سور
والأفهام سور

ومن اقواله التي تدل على شغفه وما يشغره من سعادة في الدرس والتعميل
توله : ((لذة السلم بسلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهداه
انتظام من لذة الاكل يأكله والشارب بشربه ، والكاسب بكسبه ، واللاعب بلعبه والامر بأمره
...)) (١) .

٥ - طموحه وعلو همة في طلب السلم ، وهذا ما دفعه التمدد للعلوم العليا والناطقة ،
بل انه دعا القادرين لشوقه بشار هذه العلوم ، والكشف عن غمونها ، حتى انه وسد مسد
المتناعسين بتوله : ((من شغل نفسه بأدنى العلوم وترك اعلاها وهو قادر عليه كان كزراع
الذرة في الارض التي يجوز فيها البر وكفارس الشعرا * حيث يزكو النخيل والزيتون)) (٢)
٦ - أدبه في السلم وولعه في الاستزادة منه والاعراض في طلبه في سبيل مدونة الحقيقة .
ومن وناياه لحنوره مجالس العلم توله : ((اذا حضرت مجلس علم فلا يكن حضورك الا حضور
مستزيد فلما واحد ، لا حضور مستشين بما عندك ، طالبا عشرة تشتمها او غريبة تشيمها ،
فهذه افعال الازوال الذين لا يفلحون في العلم ابدا)) (٣) .

هذه هي السنات النفسية التي رديها الله لابن عزير ، فأرهدت مدارك وهياتها
لتاتي العلوم بانواعها ، فكان عالما يشهد له القاضي والداني .

ونوق هذه الدفات النفسية ، فقد اتصف بمصفات ثلاثية ست به ورفسته ، التي
مسالي الأمور ، ومن أبرز هذه الدفات : الرضاء ، والاعتزاز بالنفس من غير عجب او غيابة .
ابا الرضاء ، فقد كان ابن عزير فيها لاسد قائم وليسوخذ ولكل من اتصل به ، يقول
(لئد ننحني الله عز وجل من الرضاء لكل من يمته التي بلتية واحدة ووهمني من المحافظة
لمن يتد ، م دني ولو بمحادثة ساعة . حظا أنا له شانر وحامد ، ربه ستمد ومستزيد . وما
شيء أثقل علي من الصدر ، ولعبري ما سمعت للنسي قبلني الفكرة في اضرار من بيني
وبينه أقل ذمام وان عذابت جريته وكثرت التي ذنوبه ...)) (٤) .

ابا اعتزازه بنفسه من غير عجب ، ذلك من مدونه الاصيل ، فان نشأت عزيمتا
في توبه ، فوس في نفسه الاباء ، والاعتزاز بالنفس ، وما زادت العسوات والنكبات

(١) الاعتلاق والسير في مداواة النفوس / ص ٦٠

(٢) نفس المصدر / ص ٢١ .

x الشعرا : نزهة من الشجر كان يثبت في جبال ترطبة ، وقد استعمل من تشبهه في بناء
القنطرة بقرابة ، راجع المتقاسم لابن بيان / تحقيق عبد الرحمن العجوي / ص ٥٨٠

(٣) نفس المصدر / ص ٨٩

(٤) طوق العباداة / ص ٢٠٠

التي لقيها إلا سقلا وسقفاً وعزة وإياباً • وقد بلغت هاتان الصفتان من التأصل في نفسه
انه كان ينيق بهما ويعتبرهما سببا لنكباته وتنقيص عيشته ، فيقول شعرا :

لي خلتان إذا قاني الأسي جزعا ونفعا عيشتي واستهلكا جليدي

وفاءً نديق فما فارقت ذامقة فزال حزني عليه آخر الأبيد

وهيزة لا يحل الضيم سياحتها سماحة نيه بالأموال والوليد (١)

فالمزة والوفاء صفتان مطروعة في نفسه ، كما يقول ابن حزم ، بالإضافة الى ذلك

فمما لا شك فيه ان لنشأته المترفة المنحة ، وعدم حاجته الى عطاء الامراء وغيرهم جعله

في غنى عن الناس ، واعتز بالله ، وتبتت نفسه عززة أبية ، بالإضافة الى مواهبه العقلية

التي كان يحضر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء وفوق الامراء •

هذا وان في سر نشأة ابن حزم لدور كبير في تكييف عقيرته وانطلاق مواهبه رابداً بها ،

حتى أصبح عالماً مجيداً طارصيته في الأناق •

٣ - شيوخ ابن حزم :

ذكر ابن حزم في رسائله الكثيرة أسماء عدد من شيوخه ، وفي رسالته " طوق الحمامة " مثلاً ، نجد ، يقصر علينا أسماء كثير من شيوخه ممن تلقى عليهم الحديث .
ولعل الحديث كان أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان برواية الأشعار ، ولذلك يعد ثباته ملك عقله ونفسه ، سحب أبا علي الحسين الفاسي ، وكان عاقلاً ممن تقدم في السلاح والنسك ، وقد قال فيه ابن حزم : ((٥٠٠ وما رأيت مثله جلة علماً وعملاً ودينياً وورعاً ٥٠٠)) (١) . ولقد كان الفاسي هذا له كالرائد الذي يوجهه والدرابي الذي يهتد به ، فكان يأخذ به إلى مجلس أبي القاسم عبد الرحمن الأزدي شيخه وأستاذه المتوفى سنة ٤١٠ هـ الذي تلقى عليه الحديث والنحو اللغوية .
ولقد روى الحديث كذلك عن أبي عمر أحمد بن محمد الجسور الذي درس عليه قبل الأرممئة من الهجرة كما روى الحميدي (٢) ومن شيوخه كذلك الهذلي ، الذي قال فيه ابن حزم : ((حدثنا الهذلي في مسجد القبرية بالجانب الغربي من قرطبة سنة إحدى وأربعمئة ٥٠٠)) (٣) .
أما الفقه فقد تلقاه في أول أمره كما قال في طوق الحمامة عن عبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذي عليه مدار الفتيا في قرطبة (٤) .

كما تلقى الحديث والفقه على عبد الله الأزدي المعروف بابن النرني ، وكان فقيهاً ، عالماً بالحديث ، تولى القضاء بمدينة بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدي ، ومن مؤلفاته تاريخ علماء الأندلس . وقد كان ابن حزم من المعجبين بصدق علم شيخه هذا ، فقد كره في طوق الحمامة فقال : ((ثم أخبرني بعد ذلك بمديدة القاضي أبو الوليد يونس بن محمد المردي ٥٠٠ ان أبا بكر المصعب بن عبد الله الأزدي المعروف بابن النرني حدثهما ، وكان والد المصعب هذا قاضي بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدي ، وكان المصعب لنا صديقاً وأخاً والينا ، طلبنا الحديث على والده وسائر شيوخه المحدثين في قرطبة)) (٥) .
مما تقدم يتبين لنا ان طلب ابن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا شبَّ على حب الحديث ، فكان محدثاً حائظاً ، قبل ان يكون فقيهاً مفرعاً . ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت من انه اتجه إلى الفقه وهو في السادسة والعشرين من عمره كما تقدم (٦) . ولكن لا يعني هذا ان ابن

(١) - طوق الحمامة / ص ٢٧٥

(٢) - جذوة المنتبئ / ص ٢٩١ ، ورد اسم عبد الرحمن الأزدي في الطوق / ص ٢٦١

(٣) - طوق الحمامة / ص ٢٩٠

(٤) - نفس المصدر / ص ٢٦٤

(٥) - نفس المصدر / ص ٢٦٢ - ٢٦٣

(٦) - انظر ص ٣٧ من هذه الرسالة (المبحث الخاص بمنشأه ابن حزم)

حزن لم يكن على المام بالنته من قبل ، انما يعني ان دراسته للفقه دراسة تعمق ودراسة متعمق اليه الا بعد ذلك . وقد اتجه الي دراسة الفقه حين نبه الي انه لا يعنى الفقه الجدال فيه ، فكف عليه ، واما اراد الاخذ عن ابن دحون ارشده الي الموطأ (١) ، وهو كتاب فقه وحديث منا ، اي من جنس انشا عليه في اول امره .
ومنا عليه يمكن القول ان ابن حزم ابتدا دراسته الفقهية بدراسة المذهب المالكي ، لان النتها الذي ذكر انه اخذ عنهم كانوا مالكيين ، فابن دحون ، كان مالكا عليه مدار الفتيا في قرطبة ، وابن الترنبي كان تانيا ببلنسية ، وقد اخذ عنه الفقه والحديث قبل ان ينصرف الي الفقه انصرانا كليا .

ان دراسته للفق المالكى في مستهل دراساته الفقهية ، كان امرا طبيعيا شأنه في ذلك كشان اكثر اهل قرطبة ، بل الاندلس عامة ، وذو المناصب فيهم خاصة لكون هذا المذهب هو الرسمي والحصول به في قرطبة آنذاك .

اما الفقه الشافعي ، فان ابن حزم لم يذكر لنا من بين شيوخه الذين ذكرهم في كتبه ، من هو شافعي منهم ، وهذا يثير تساؤلا هو : هل تلقى ابن حزم هذا الفقه من بخون الكتب بعد ان ضاق ذرعا من التقييد الفقهى ام انه تلقاه عن بعض الشيوخ ؟ بالرغم من ان المذهب الشافعي لم يكن مشهورا ، الا انه لا يرد رجحان علماء من الشافعية في الاندلس ، كما وجد علماء لهم اختيار في الفقه من المذاهب الاربعه ، وسيطر عليهم مذهب معين منها . على هؤلاء العلماء كان - ولا شك - تلقى ابن حزم للفق الشافعي ، ثم الفقه المقارن ، ثم فقه الكتاب والسنة والآثار فقط .

وكان تلقيه من هؤلاء بالقراءة لهم من كتبهم ، وان كان من الممكن انه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيها ، وان لم يكتسب منه تعليما ، حيث كان في سن قد علت على التسليم عند ذلك اللقاء .

وان في رسالته التي اشاد فيها بفنل علماء الاندلس ما يدل على تلقيه فقه الشافعي من بخون الكتب ، والنته المقارن وفتحه الاثر من كتب فقهية اخرى كثيرة عكف على قراءتها ودراستها . ومن اقواله في هذا المجال ما ذكره في رسالته تلك من بيان لأهم الكتب والمؤلفات في التفسير والحديث والاحكام حيث يقول : -

((وفي تفسير التران كتاب ابي عبد الرحمن بقر بن مخلد فهو الكتاب الذي اقتطع تاحيا لا استثنى فيه انه لم يولف في الاسانم تفسير مثله ، ولا تفسير محمد بن جرير الطبرى ولا غيره . ومنها في الحديث مبنته الكبير الذي رتبته على أسماء الصحابة رضي الله عنهم ، فروى فيه الف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث كل صاحب على اصحاب الفقه وابواب الاحكام ، فهو مصنف وسند ، وما اعلم هذه الرتبة لاحد قبله

(١) انظر معجم الادباء / مج ١٢ / ص ٢٤٦ . انظر كذلك البحث التالي وعنوانه

((انقطاع ابن حزم للفق واسبابه))

مع ثقته ونبله واتقانه ، واحتفاله في الحديث ، وجوده شيوخي ، فانه روى عن مائتي رجل واربعة وثمانين رجلا ليس فيهم عشرة شعفا . . . ومنها مصنفة في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم الذي اربى فيه على مصنف ابي بكر بن ابي شيبة ومصنف عبد الرزاق بن همام ومصنف سعيد بن منصور وغيرها : وانتظم علما عظيما لم يقع في شيء من هذه ، فصار تاليف هذا الامام الفاضل قواعد الاسلام ، وكان متخيرا لا يقلد احدا ، وكان ذا خاصة من احمد بن حنبل رضي الله تعالى عنه . ومنها في احكام القرآن كتاب امية الحجاري وكان شافعي المذهب ، بعبيرا بالكلام على اختياره ، وكتاب الثاني ابي الحكم منذر بن سعيد وكان داوودي المذهب ، قويا على الانتصار له ، وكلاهما في احكام القرآن غايصة ، ولمنذر مصنفات منها كتاب " الابانة عن حقائق اصول الديانة " (١) .

من هذا النص يتضح لنا ان ابن حزم درس احوال الفقهاء المشهورين بالاختيار غير المقيد ، فدرس احوال بتي بن مخلد ، وكان متخيرا لا يتقيد بمذهب ودرس احوال امية الحجاري وكان شافعي وله اختيار ، واقوال منذر بن سعيد وكان له اختيار كذلك . وهذا يعني انه درس فقه الشافعي من كتب فقهاء الشافعية ، كابن امية ، ودرس فقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهريين مثل منذر بن سعيد .

وبذلك لم يعدم ابن حزم وسائل الاتصال بالمذهب الشافعي ولو من طريق التلقي على شيوخي في كتبهم لا في مجالسهم ومن افواههم .

ومن شيوخي في الفقه ايضا يونس بن عبد الله بن مفيث وقد اشار اليه في رسالته (البيان عن حقيقة الايمان) فقال : ((. . . وما قهر يونس بن عبد الله بن مفيث نسر الله وجهه واكرم منتليه . . .)) (٢)

ومن شيوخي كذلك مسعود بن سليمان بن مفلت المتوفي سنة ٤٢٦ هـ ، وقد كان ظاهريا يميل الى الاختيار ، ولقد قال فيه النبي : ((مسعود فقيه عالم زاهد يميل الى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره ابو محمد بن حزم وكان احد شيوخي)) (٣) .
اما الدراسات العقلية والفلسفية التي كان على علم بها ، فقد ذكر ابن حزم نفسه انه تلقى بعض ابوابها على استاذه محمد بن الحسن الطائفي بالاشافة الى اطلاعه على رسائل جمجمة وكتبها مؤلفة لسعيد بن فتحون المرقسلي ، يقول ابن حزم : ((واما الفلسفة فاني رايت فيها رسائل مجموعة وعميونا مؤلفة لسعيد بن فتحون المرقسلي المعروف بالحمار ، دالة على تمكنه من هذه الصناعة ، واما رسائل استاذنا ابي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي المشهورة ومتداولة وتامة الحسن وفائقة الجودة ، عظيمة المنفعة . . .)) (٤)

(١) رسائل الاندلس واهلها / ص ١٥ / نشر وتقديم صلاح الدين المنجد / دارالكتاب الجديد /

(٢) رسائل ابن حزم / ص ٢٣٠ / انظر ترجمته في تاريخ قضاة الاندلس / ص ٩٥

(٣) بغية الملتصق / النبي / ص ٤٥٣ / ورد ذكر مسعود ايضا في السحلي ج ١٠ صفحة ٢٦ .

(٤) رسائل الاندلس واهلها / ص ١٨ .

ومما لا شك فيه ان دراسته العقلية لم يقتصر فيها على مؤلفات الذبحي ، بل انه قرأ واجتهد وفحص ، فما كان يفتيد بشخص او مذاهب ، بل همه الوحيد معرفته العتيقة ، والتتاطب الحكمة أنى وجدها . ولعل في تأليفه في المنطق ، ونقد آراء اليونان وغيره ما يؤكد اطلاعه على كتب ارسطو المترجمة وغيرها من الكتب الفلسفية اليونانية .
نقرا وقد أورد ابن حزم في مؤلفه الفقهي (المحلى) اسما طائفة من شيوخه ،
مبشرة في أحد عشر مجلدا وهم : (١)

- ١ - احمد بن اسماعيل بن دليلاً حنري ، قاضي جزيرة ميورقة ومات قبل ٤٤٠ هـ .
- ٢ - احمد بن عمر بن انس المزري / ابن الدلائي المري ، المحدث المسند مات سنة ٤٧٨ هـ .
- ٣ - احمد بن قاسم بن محمد بن اسبخ - صاحب السنن - القرطبي المحدث ، ٤٣٠ هـ .
- ٤ - احمد بن محمد اللمنكي ، الامام المحدث والمقرئ (م سنة ٤٢٨ هـ)
- ٥ - اسماعيل بن دليم الحنري ، قاضي ميورقة (وهذا ربما كان خطأ من ناسخ أو طابع)
ان هو احمد بن اسماعيل (ولده) (٢) .
- ٦ - حمام بن احمد بن حمام القرطبي - ابو بكر الثاني المحدث ، مات سنة ٤٢١ هـ .
- ٧ - عبد الله بن ربيع التميمي المحدث اللفوي ، مات سنة ٤١٥ هـ .
- ٨ - عبد الله بن عبد الرحمن بن جحاف البلنسي ، حيدره - القاضي الفقيه ، مات
سنة ٤١٧ هـ .
- ٩ - عبد الله بن يوسف بن نامي الرهوني القرطبي المقرئ السالحي التوفي سنة ٤٣٥ هـ .
- ١٠ - عبد الرحمن عبد الله بن خالد الهمداني الوهراني ابن الخراز المحدث المسند
مات سنة ٤١١ هـ .
- ١١ - علي ابن ابراهيم التبريزي الأزدي ابن الخازن ، وارد من المشرق للاندلس وهو
عالم لفوي اديب .
- ١٢ - علي بن احمد عبّاد الانباري المحدث ، مات سنة ٤٥٦ هـ .
- ١٣ - محمد بن اسماعيل المذري ، ثاني بسرقسطة ، المحدث الفقيه ، مات ٤٥٣ هـ .
- ١٤ - محمد بن الحسن بن عبد الوارث الرازي الخراساني ، ورد من المشرق للاندلس ،
وهو محدث مسند ، وقد توفي سنة ٤٥٠ هـ .
- ١٥ - محمد بن سعيد بن محمد بن عمر بن سعيد بن ثبات الاموي القرطبي المحدث
الحافظ ، توفي سنة ٤٢٩ هـ .
- ١٦ - المهلب بن احمد بن اسيد بن أبي سفرة الاسدي ، ابو القاسم المري ، الفقيه
المحدث العالم المفتن ، شارح مولاً مالك ، وشارح صحيح البخاري ، مات سنة ٤٣٦ هـ

(١) محجم فقه ابن حزم / مع / ١ / ٧٥ - ٧٨ / لجنة موسوعة الفقه الاسلامي ،

د كلية الشريعة / جامعة دمشق - مطبعة جامعة دمشق / ١٣٨٥ هـ / ١٩٦٦ م

(٢) نفس المصدر السابق / ص ٧٦

- ١٧ - دشام بن سعيد الخير نتحون الرشقي ، وهو محدث ، مات سنة ٤٣٠ هـ .
١٨ - يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري ، امام عصره ، وفريد دهره ، وعاحب
التمانييف وتد تبادل الرواية مع ابن حزم في التلمذة والشيخة ومات سنة
٤٦٣ هـ .

هو لاء هم شيوخ ابن حزم الذين تتلمذ عليهم ، وأناد نفهم ، وقد ذكرهم
في المحلى بالاشافة الى شيخين آخرين تقدم ذكرهما في هذا المبحث وديما مسعود
بن سليمان ابو الخيار ، المتوفي سنة ٤٦٦ هـ ويونس بن عبد الله بن مغيث القرظبي
ثاني الجماعة بالاندلس المتوفي سنة ٤٦٩ هـ .

٤ - انتاج ابن حزم للعلم واسبابه :

عرفنا في الصفحات السابقة ان ابن حزم توقفت له كل اسباب العلم من شيوخ
موسميين ، ومهاهب ، وبيئة علمية تفتت تلك المواهب . ولكن هل هذه الاسباب تكفي
لتكوين عالم مجيد ومناعب انتاج نكري عزيز ؟

الحقيقة ان العلم لا ينتج ولا يثمر الا بالتفريغ والانصراف الكلي اليه ، وان العالم
لا يومتى ثمرات العلم الا اذا كانت نفسه كلها للعلم وعده ، بسبب ما يحتاجه العلم من
تأمل وعمق ونشأ واستقرار واستيعاب ، وذلك لا يكون وانفسا منمثلة بنيره .

فهناك الكثير ممن تتوافر لهم اسباب العلم التي ذكرت ولكن تشغلهم شسواغل
الحياة ومراض الدنيا وليتأتها من العلم فينصرفون عنه او لا يحطونه حقه من التفريغ .

اما ابن حزم فممن تشتمت مداركها في طفولته وهو يرى ان لا سبيل له الا سبيل
العلم ، فقد كان عيى توفي والده لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره بعد ، ومع ذلك فقد
كان ينشئ مجالس الحديث ويتلقى عن المحدثين ، حيث لم يكن له من عمل سوى
التعلم ، عاودة على انه لم يكن له رغبة في السياسة ، لانه قد شق عن الدوق لم يندق
الارارتها ، وخاصة بسبب ما آلت اليه حال ابيه ، واستمر في العلم والمعلم حتى بلغ
الثالثة والعشرين عيى نام لهماينة الامير المرتضى ثم عاد ثانية الى العلم ولم ينصرف
انبرانا كليا الى العلم الا عيى بلغ الخامسة والثلاثين من العمر او تجاوزها قليلا ،
فعاى للعلم بحله المبدع زمانا سبعة وثلاثين عاما ، انتج فيها انظام ماينتجه العالم
ناتس ، معينة . بالجملة فان عيائه كلها كانت للعلم لولا ماتت لئلا من اشتغال لتترات
تلية - بالسياسة ، وان لم يتلع ملته بالعلم اثناء عيله ، بل لعله كان يدرس خالال
تلك الفترة ، النوسى قبل الشئون ، والرجال قبل الاحوال ، ولذلك فقد اشتملت بحوثه
على تجارب نفسية تشير نمنها بعض رسائله كرسالة الاخلاق والسيرني مداواة النفوس ،
وتجدر الاشارة ان انبرانا ابن حزم للعلم سنة ٤١٤ هـ وتركه السياسة نهائيا ،
لم يكن يتسد من وراءه الفنى او تحسين مركزه الاجتماعى ، وانما كان لنفحه دنيا وآخرة ،
كما ذكره لئذ بنفسه اثناء معاورته مع الباجي .

وبالرغم من ولعه بالعلم وعرضه على حضور مجالس العلم وسمايحهم منذ اقولتسه
فان المؤرخين يروون عاى عيى له ، كانتا السبب الرئيسي في انتاعه للعلم
والتعلم كما يروون ، لشدة ماتركاء في نفسه من حزن ، واستهزاء لجهلهم
وعدم معرفة منه لاجول دينه .

اما الاولى فكانت حين دخل المسجد للمشاركة في الصلاة على جنازة فجلس دون ان يركع تحية المسجد . حتى اشار اليه استاذ ه وصريه منبها بذلك . وبعد الانصراف من الصلاة على الجنازة وتشجيعها ، دخل المسجد وركع فقيل له : هذا ليس وقت صلاة ، فأحسن بحرج شديد ، ترك في نفسه اثرا كبيرا ، مما جعله يالب من استاذ ه ان يدلّه على دار النقيه ابن دحون ، فذهب وسأله الابتداء بقراءة العلم (١) .

اما الحادثة الثانية فهي حين اعترض ابن حزم في احد مجالس الفقه على جواب سؤال سأله للخاصين في المجلس ، فنبهه احد الحاضرين بأن ذلك ليس من منتحلاته ، فترك المجلس ودخل المنزل (منزله) ثم عاد بعد اشهر الى نفس المجلس وناظر احسن مناظرة وقال فيها : ((انا اتبع الحق واجتهد ولا اتقيد بضمه ه ، روى عمر بن واجب ، قال :)) بينما نحن عند ابي بلنسية وهو يدرس المذهب ، اذ باي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه اجيب عليه ، فاعترض فيه ، فقال له بعض الحضار : ((هذا ليس من منتحلاتك)) فقام وتصد ، ودخل منزله وكف نفسه وابل فما كف ، ولما كان بعد اشهر قريبة عتق تصدنا الى ذلك النوع فناظر احسن مناظرة ، قال فيها : ((انا اتبع الحق واجتهد ، ولا اتقيد بضمه ه)) (٢) .

يستدل من الحادتين السابقتين على عدة أمور منها :

١ - تواضع ابن حزم وعدم لجوئه للمكابرة والسناد والجدل في أي قضية مالم يتأكد من علمه بها ، وهذا ما جعله يترك مجلس العلم حين قيل له : هذا ليس من منتحلاتك ، ليمكف على الدرس والتحصيل بهمة ونشاط كبيرين .

٢ - رفضه للمهزومة بدون حجة أو برهان واضح وهذا ما جعله يخرج للمناظرة بعد ان تسلح بالعلم ، وفي نفس الموضع الذي استهزى برأيه فيه ، ليناظر احسن مناظرة كما جاء في النص .

٣ - لم يحرف اليأس اربيتا الى نفسه ، بل كان تنبيهه الى جهله حافزا قويا له لدراسة العلم والتحقق فيه كما جاء في الحادثة الاولى .

٤ - كان انصرافه للعلم بعيدا عن الاغراض المادية الدنيوية ، اذ كل همّه هو الوصول الى العقيدة الناصحة النقية ، النافعة له في الدنيا والآخرة .

هذا عاشر ابن حزم للعلم ، وجاهد عن العلم ، حتى سجله العلم في سجل الخالدين .

(١) انظر معجم الادباء / ج ١٢ / ص ٢٤٢

(٢) ابن حزم ورسالة في المناظرة بين الصحابة / ص ٣٤

٥ - علاقة ابن حزم بعلماء عصره ونتائجها :

تميز ابن حزم بمزاج خطّ عنيف سيطر عليه طوال حياته ، وجرّ عليه — من الاضطهاد والمطاردة والتأليب ، والمناظرة الشبيء الكثير ، ويمزج روحه الله عدته هذه لمزج اصابه فيقول : ((لقد اصابني علةٌ عديدة ولدت في زبوني الطحال شديد) فولد ذلك علي من الضجر وضيق الخلق وقلة السبر والنزق امرأ جاشت نفسي فيه ، ان انكرت تبدل خلقي ، واشتد عجبني من مفارقتي لطبيعتي ، وصح عندي ان الطحال موضع الفرح ، واذا فسد تولد ضده)) (١) .

ورغم هذا فلم يعذره أحد من فقهاء عصره على عنفه وصرامته في المناظرة والمجادلة ، وقد بلغ من العنف والتشدد في الجدل انه كان يصم مناظريه بالضلّال ، ويتهمهم بالكفر والفسوق .

بالاضافة الى ذلك فان جترکه للذهب السائد في الاندلس واتباعه المذهب الهب الطاهري ، فقد تماالا عليه الفقهاء واضطهدوه وعذروا سلاطينهم من فتنته ، والابوا العامة عليه ، ونهروهم عن الدنونه والاخذ عنه .

وهكذا لم تترك الصراحة والصلابة في الرأي لابن حزم صديقا ولا شفيعا عند الناس ، وبالرغم من انه كان يجتهد في الرأي الاجتهاد الصائب ويأتي بالعجج التوبة المحكمة ، الا انه فان يشوه ذلك كله بعبارات التثريب والتجريح ، حتى يزهد السامع غير الكلام وشبهه . وقد وصف ابو مروان بن مكيان عنفه في مجذ لاتم ، فقال :

((وكان يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعسه وتذل بأسراره ، واستناد الى العهد الذي اخذه الله على العلماء من عباده ، ليرينته للناس ولا يتمونه . فلم يك يلتفت صدعه بما عنده بتدريص ، ولا يزيه بتدريج ، بل يصادك به معارضه ضك الجندل ، وينشقه متلقيه انشاق الخردل ، فينفر عنه التلويح ويوق بها الندوب ، حتى استهدفت الى ذقها وقتها ، فمالوا على بغضه وردوا قوله ، واجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وعذروا سلاطينهم من ننتته ونهروا نوأمهم عن الدنوا اليه ، والاخذ عنه ، فلفق البلوك يتصونه عن قريتهم وسيروونه عن بلادهم الى ان انقطع اشره بترية بلده من بادية لبله . . .)) (٢) .

بالاينافية الى عنفه ونظا عيرته ، فقد اتهم بتشيمه لامراء بني أمية واعتاده بسحة امامتهم ، وهذا ما ساعد الفقهاء في تأليب الحكام ضده ، فالتقى بذلك عليه الخاصة وانسامة بعد ان اتهم بأنه ناصبي ، قال ابن حيان :

(١) الاضائق والسير في مداواة النفوس / ٥٠ - ٥١

(٢) الذخيرة في معاصر اهل الجزيرة / ابن البسام / ق ١ - ص ١ / ١٤١

م ايسة لجنة التأليف والنشر والترجمة - القاهرة / ١٩٣٩

((وكان لما يزيد في شنائه تشييده لامراء بني أمية ماضيهم وياتيهم بالشرق والاندلس ، واعتاده لصحة أمانتهم ، وانحرانه عن سواهم من قرين حتى نسب إلى النصب لغيرهم)) (١) .

الواقع ان هذه التهمة التي السقها ابن حيان بابن حزم ، وترديدها من قبل من جاء بعده دون مناقشة أو تحقيق ، وتدعيمها بأقوال ابن حزم وثبتت بطلانها .
جاء في المحلي في رد ابن حزم على الوليد بن عتبة ، الذي قال محرراً بين بني أمية قومه وبين بني هاشم متباكياً على أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه :

ولا تنهبوه لانعل مناهبهم	بني هاشم ردوا سانح ابن اختكم
وعند علي درعه ونجائبهم	بني هاشم كيف الهواة بيننا
سواء علينا قاتلوه وسألبه	فان لم تكونوا قاتليه نانبهم
كما غدرت يوماً بكسرى مزاربه	لم تكلوه كي يكونوا مكانهم

فقد رد عليه ابن حزم مكدماً :

((عائداً لله ومحاذاً لله ، وأبى الله ان يكون عند علي سلب عثمان ودرعه ونجائبهم كما قال الوليد المذنب ، مسانداً لله ان يكون علي قتل عثمان لأن يكون مكانه ، أو لشيء من الدنيا ، وعلي اتقى الله ان يقتل عثمان وعثمان اتقى لله من ان يقتله علي)) (٢) .
ومن أقواله في الامام علي كرم الله وجهه : ((علي عليه السلام هو الامام بحقه وما ظهر منه قط إلى ان مات رضي الله عنه شيء يوجب نقض بيعته ، وما ظهر منه قط إلا العدل والجد والبر والتقوى ، ومنه علم الناس وقعة الجمل وصفين كيف قتال اهل البني ...)) (٣) .

وقال في الحسن بن علي رضي الله عنهما ، انه كان معه حين تنازله عن الخلافة ازيد من مائة الف عثمان ، يموتون دونه ، كره سفك الدماء ، فتخلى عن حقه لمعاوية ولم ينتف ببيعة معاوية إلى ان مات (٤) .
وأما الحسن والحسين ابنا علي وفاطمة رضي الله عنهم اجمعين فقتال عنهما : ((كانا يحميان عثمان يوم الدار في سبعائة من الصعابة ، وينزلتون إلى القتال دونه ، فيردعنهم تثبتاً)) (٥) .
وسعد أمن كان هذا رأيه في علي والحسن والحسين ، وآل البيت الكرام ، يقال عنه انه منحرف عن آل البيت ، ويناسبهم السداء .

(١) الذخيرة / ق / ١ / ص ١ / ١٤٢

(٢) المحلي / ص ١٠ / ص ٥١٣

(٣) جوامع السيرة / ابن حزم / ص ٣٥٥

(٤) انظر النصل / ج ٤ / ص ١٢٢

(٥) انظر الفصل / ج ٤ / ص ١٧٠

ورشم ما اسبابه من النكبات والتزريب والسجن ، واحراق الكتب وتمزيقها علانية (١) ،
تند بقي غير مرتدع ، ولم يتراجع عن موته ، قال الذهبي : ((وقد امتحن هذا الرجل
وشدد عليه وشرد عن وانه وجرت عليه امر لطول لسانه ، واستخفافه بالكبار ، ووتوعه نسي
ائمة الاجتهاد باتبع عبارة وانظ محاوره ٠٠٠)) (٢) .

وعندما بنى ثابتاً في عازفته مع الناس على هذا الاسلوب ، بالرغم من كل ما ناله
من غاب وتشريد ، ولم يزد ذلك الا منياً في سبيله وتمادى في جداله وعتنا في خطابه ،
حتى قيل انه اوتي العلم ولم يوت سياسته ، قال ابن حبان : ((واثر محاييه عند المنصف
له - جهله بسياسة العلم)) (٣) .

وللانصاف والحقيقة يجدر القول ان عتق ابن حزم في مجادلته وسلاطة لسنه التي
تال فيها ابن الطريف : ((كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج بن يوسف شقيقين)) (٤) .

هذا العنف لم يكن من اجل العنف ، ولا مكالبة من ابن حزم ، بل كان من اجل
الحقيقة السادقة والدفاع عنها بالعجة والبرهان ، فكان يجتهد براهيه وعمله غير آبه امدحه
الناس ام نوه ، اهانوه ام حاربوه ، دون خوف ، او وجل مما قد يبغبه عليه رايه من اذى حين
يكون رايه مخالفا لراى فقهاء غيره ، ورائى يكون فغضب الناس بحساب عند ابن حزم مادام
يخفي من وراء ذلك رضا الله ولو غضب الناس اجمعين ، وهو القائل : ((ان لم يكن بد
من انضاب الناس او انضاب الله عز وجل ، ولم يكن لك مندوحة عن مخالفة الخالق ، فاغضب
الناس وانهرهم ، ولا تخضب ربك ولا تناثر الحق)) (٥) . فابن حزم كان يدافع عن رايه -
وعو كما يرى دفاع عن العقيدة الاسلامية - باخلاص وثبات ، لانه في نظره الحق اليقين .
ولاشك ان من تال في هذه المرتبة من الجهاد والايمان بالعقيدة ، لم يبال بالهفوات
البسيطة التي اخذها عليه نقمها غيره ، ولقد اشار ابن حبان الى هذا المعنى حين
قال : ((كان يعدل تلمه هذا ويجادل من خالفه نيه على استرسال في طباعه ٠٠)) (٦)
ولقد كان من اسباب وقوف الفقهاء ضد ابن حزم ، لانه تال يرمي من دعوتيه
ومناظراته الكثيرة الى تحويل الناس من التقليد الى الابداع والاجتهاد بانفسهم ، آملاً
في خلق جيل غايته التجديد والابداع ، بعد ان يحرره من جمود التقليد والتبعية
الخاطلة ، والجمود الفكري ، فيها هو يخاطب العامة معاً راياهم من اقوال

(١) الذخيرة / ق / ١ / ص ١٤٣ . يقول ابن حبان عن مصنفات ابن حزم :
(٠٠) لم يزد اكثر مما عتبه بابه لتزويد الفقهاء بالادب العلم فيها ، حتى احرق بعضها
باشبيلية ، ومزقت عاتية) .

(٢) تذكرة الحفاظ / ج ٣ / ص ١١٥٤ .

(٣) الذخيرة / ق / ١ / ص ١٤٦ .

(٤) وفيات الاعيان / ج ٣ / ترجمة ابن حزم ، ص ٣٢٥ - ٣٣٠ .

(٥) الاغاني والسير في مداواة النفوس / ص ٤٧ .

(٦) انوار / ص (٥٧) من هذا المبحث .

المنتسبين الى الفقه على حد قوله نيتول : ((فلا تغالوا انفسكم ، ولا يفرنكم الفساق
والمنتسبون الى الفقه ، اللابسون جلود الننان على قلوب السباح ، المزينون لاهل الشر
شرهم ، الناصرون لهم على فسقهم . . .)) (١)

هنا نلح اشارة من ابن حزم الى ان مالم يقه من اضطراره لم يكن مرجعه الى عنفه
وسايلة لسانه في مظهراته ، بل ربما يكون عنفه بسبب تشدد فقهاء عصره الذي هبسي ،
ورغبتهم في ابتاء العامة على حالهم من التقليد واتباع اتوالهم دون مناقشة ، وقد كشف
ابن حزم علانية سر تلك الحملات التي شنّها عليه معاصروه من الفقهاء فكان لعدم اتباعه
لهم واترارهم بالأخذ بالرأى والقياس ، والتقليد ، وهذا ما يرفنه لتمسكه بالكتاب والسنة ،
وقد أوضح ذلك في قصيدة قالها يشرح فيها ما لاقى من الناس فيها يخفي به ذهابه الديني
منها :

قالوا تحفظن ان الناس قد كثر	اتوالهم واثاويل العدى محن
فقلت هل عيبهم غير اني لا	اقول بالرأى ان رأيهم فتن
وانني مولع بالنص لست السى	سواه انحو ولا نبي نصره آهن
اني لاعجب من شأنهم وشأنهم	واحسرتا انني بالناس متحن
دعوا الفضول وهبوا للبيان لكي	يدرى مقيم على الحسنى ومفتن (٢)

هكذا عانى ابن حزم من معاصريه بايمانيه كل عبقري ، مبدع ، نكران فضل ووجد
احسان ، حتى حذرتة الملوك ، وتقربت الى العامة بانظهاد .
ولكي ينقذ عن نفسه بغير الوقت ، تراه يرسل أبياتا من الشعر تفيض عزة وشهامة ،
كما تفيض شكوى من الحساد : يقول في طوق الحمامة :

((ان توما من مخالفي شرتوا بي فأساوا العتب في وجهي ، وقد فوني بأني اعهد الباطل
بحجتي تجزا منهم عن مقاومة ما اورده من نصر الحق وأهله ، وحسدا لي ، نقلت ،
ومخاطبت بقسدي بمض اخواني وكان ذا فهم ، منها :

وخذني عما موسى وعات جميعهم	ولو أنهم عيات ضال ننانض
يدى يسون ني عيبي عجائب جمسة	وقد يتضى الليث والليث رابض
ويرجون ما لا يبلغون كمثل ما	يرجى محالا في الامام الروافض (٣)

ومن سوء حظ ابن حزم وشدة بلائه ان معاداته لم تتف عند حد الفقهاء وعامة
الناس ، بل انه كان في اسرته من ناصبه العدا والعدس ، فهذا ابن عمه ابو المغيرة

(١) رسالة التلخيص لوجه التلخيص / ضمن كتاب الرد على ابن النضريلة اليهودى
لاين حزم / ص ١٧٤

(٢) نعيبة الوداع / ص ١٤٦ . انظر : ابن حزم القرطبي / آسين بلايوس
تقديم مدوح حق / دار البقعة العربية
Palacios , Aben Hazem , P. 133 (لقد بلغ تنكر النعماء وما لاثم الناس عليه وعلى

استاذ ، ابي الثيار سليمان بن مقلت المتوفى سنة ٤٢٦ هـ ان احدا من الخاصة لم
يشهد جنازة ابي الخيار ، وذلك لتخلف الفقهاء المالكيين عن ذلك بسبب تقلده
لقد ذهب داوود .

(٣) طوق الحمامة ٨ ص ٢٠١-٢٠٢ جاء في البيت الثاني في طبعة الصيرفي :

عبد الوهاب بن حزم الوزير الكاتب ، يرضن عليه بمعطفه ويخذ له ويصين الزمان عليه وكسان عليه ان يكون اول فتور به ، ارسل اليه رسالة عاتقة جانبية اضطر ابن حزم الى ان يجيبه عليها بما يلي : ((سمعت واطمعت لقوله تسالي (واعرض عن الجاهلين) واسلمت وانتقدت لتول نبية عليه الصلاة والسلام (صل من قطعك واعف عن ظلمك) ورضيت بتول الحكماء (كذاك انتصارا ممن تعرض لاذك اعراذك عنه) واقول :

تتبع سواي امرا ينتهي

سبابك ان هواك السباب

ونزهت عرضي عما يماب (١)

فاني ابيت طلاب السفاه

وهكذا حورب ابن حزم من الخاصة والعامة ، ومن الاقارب كذلك ، وقد اضطره

ذ لك الى التثقل بين شاطبة والمرية وقرطبة وبلنسية في سبيل نصرة الحق ونشر هذا الذهب (الظاهري) الذي يرى فيه محررا للتفكر ، ومثيرا للابداح .

وقد وجد ابن حزم اثناء تنقلاته جنوا ما لزمه لدعوته في جزيرة ميروقة حيث استلح ان يجذب الناس الى مذهبه ، فانتشرت نزعة الظاهرية في ارجائها في ظل حاكمها ابن رشيق المتوفى سنة ٤٤٠ هـ ، الذي كان قد دعا ابن حزم بنفسه لنشر مذهبه . وقد أدى نجاح دعوته في ميروقة الى تحرك خصومه ليسدوا عليه الطرق ، فتظافروا عليه (الفتناء) بعد موت ابن رشيق ومنهم ابو الوليد الباجي وناظروه واقحموه واخرجه منها . يتناول المقرئ : ((لما قدم الاندلس وجد لكثم ابن حزم طلاوة ، الا انه كان خارجا عن الذهب ولم يكن بالاندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت السنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه ، واتبعه على رأيه جماعة من اهل الجهل (هكذا) وحل بجزيرة ميروقة ، فرأس فيها وتبعه اهلهما ، فلما قدم ابو الوليد الباجي كلموه في ذلك فدخل اليه وناظره وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة . .)) (٢) .

هكذا قال المقرئ في ابن حزم واتباعه ، وقد رأينا فيما سبق ان الباجي كان اذا لم يجد عيبا يحمي به ابن حزم عمد الى ذكرا غناه . ومع ذلك فلننظر قول الانصاف والصدق عند ابن حزم حين عرض لذكرا خصمه الباجي حيث يتول فيه :

((لو لم يكن لاصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب الا مثل ابي الوليد الباجسي لكفاهم)) (٣) . وهذا القول من ابن حزم ، يدل على سمو نفسه وتبليها ، وصفاء سريرته ، ونقاء نفسه من الاحقاد والضغائن على خصومه ومناوئيه بالرغم من سلاطة لسانه وعنفه في مجادلتهم ، هذا المنف الذي ما كان يلجا اليه لولا مكابرتهم في قبول ما يصرى انه الحق المؤيد بالبرهان والحجة .

وبالرغم من شعور ابن حزم بالاسى والاضطراب بسبب سوء معاملة فقهاء عصره له والرجوع الذي لاقاه من الخاصة والعامة ، فانه يصرح بنفسه بان استفاد من احتكاكه

(١) الذخيرة / ابن البسام / مج ١ / ص ١٣٨

(٢) ابن حزم ورسالة في المناظرة بين السحابة / ص ١٤٠

بخصوصة ومجادلتهم له فائدة كبيرة ، حتى انه ليعتبر تواليه الكثيرة انما جاءت ثمرة لهذا الاحتكاك يتول في ذلك : ((لكل شيء فائدة)) ولقد انتفعت بسحك اهل الجبل منقمة عظيمة وهي انه توقد طبيسي واحتدم خاطرى وحبى فكرى ، وتتهيج نشاطى فكان ذلك سببا الى تواليه عظيمة النفع ، ولولا استثارتهم ساكني واتداعهم كامنى ما انهمت لتلك التواليف . . .)) (١) .

وهذا لم يلق ابن حزم من قبل أهله في الاندلس غير نكران الفضل والجحود والمباردة والانسلهاد كما تقدم . وقد علل بنفسه هذا التصرف من قبل أهله ، ومجتمعه الاندلسي في وصف دقيق لما علناه هو نفسه ، قاصدا بيان ما يلاقيه كل نابغ من علماء الاندلس من تلة اهتمام ، بل ومخاربة ، واضطهاد فيقول :

((واما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس في عالم أهله . وقرأت في الانجيل ان عيسى عليه السلام قال : لا ينفذ النبي حرمة الآ في بلده ، وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ، وهم أوفر الناس أحلاما ، وأسخم عتولا وأشدهم تثبنا . . .)) (٢) .

ما تقدم يمكن القول ان علاقات ابن حزم مع علماء عصره ، كانت في حد ذاتها مباركة متلاحقة ، لا يكاد ينفذ عن نفسه غبار معركة حتى تقوم له أخرى ، يذكيها حساده ومنافسوه الذين قال فيهم شعرا يطفح بشكوى آلامه منهم ، وتثريه الشامتين بنكبة الناس على ما عموا عن ادراكه من فضله ، من ذلك قوله :

لا تشمتمن حاسدي ان نكبة عرضت فالدهر ليس على حال يبترك
ذو الفئيل كالتبر يلقى تحت مترية طورا وطورا يرى تاجا على ملك (٣)

بعد هذا العرض لملاقاته بعلماء عصره ، لا بد من التصرف على مستغاثه الكثيرة التي انتجها في خضم هذه المعارك المتواصلة والجهاد المستمر في سبيل نصرة دعوته التي يرى فيها كل حق وحواب ، وهذا ما سنبحثه في المبحث التالي انشاء الله .

(١) الاخلاق والسير في مداواة النفوس / ص ٤٦

(٢) فضائل الاندلس وأهلها / ص ١١

(٣) معجم الادباء ، ص ١٢ / ٢٤٥ . انظر اينما الجذوة للمحمدي / ص ٢٦٢

ب - مصنفات

١ - مؤلفاته وأهمها :-

نهل ابن حزم من جميع العلوم التي كانت في متناولته ، وألف كتباً في الفلسفة والمنطق ، إلا أنه استكثر من علوم الشريعة ، لذلك جاءت أكثر مؤلفاته في الدين واحكامه .

وكما نبغ في اللغة والفلسفة والمنطق وألف فيها الكتب ، فقد نبغ في علوم الشعر والسير ، قال صاعد : كان ابن حزم اجمع أهل الاندلس قابلية بعلم الاسلام ، وأوسعهم على توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والاخبار . . . (١) وهذا يعني ان ابن حزم ألف في كل فن وكل علم من العلوم التي اطلع عليها حتى بلغت تواليه وقر بعير ، وقد احرق بعضها في اشبيلية بأمر ابن هباد ، فقال في ذلك :

فان تحرقوا القتراس لا تحرقوا الذي	تنمنه القتراس بل هو في صدرى
يسير معي حيث استتلت ركائبي	وينزل ان انزل ويدفن في قبرى
دعوني من احراق ورقى وكانغدد	وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدرى
والأ فمودوا في المكاتب بسداة	فكم دون ما تبغون لله من ستر (٢)

وفيما يلي اسماؤه كتب ورسائله التي وصلتنا والتي ورد ذكرها في كتب التراجم ، وقد جعلت هذه المؤلفات في خمس مجموعات حسب موضوعاتها وتخصصاتها ، مستأنفاً في ذلك بتبويب بروكلمان ، والمستشرق الاسباني " اسين بلاثيوس " :-

المجموعة الاولى : الفقه

١ - كتاب الايسال الى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمال شرائع الاسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والاجماع ، وقد أورد فيه اقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من ائمة المسلمين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها . وقد قرأ منه الامام ابن عربي (تلميذه) اربعة مجلدات (٣) .

٢ - كتاب المحلى في الفقه بالاثري في صحن المجلى باختصار ، وقد قال عزالدين ابن عبد السلام في اهمية هذا الكتاب : ((ما رأيت في كتب الاسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم ، والمعنى للشينح الموفق)) (٤)

وتد طبع هذا المؤلف التقيهي مرتين - كما جاء في معجم فقه ابن حزم - ، أما الطبعة الاولى فبداً بها سنة ١٣٤٧ هـ وانتهى الطبع سنة ١٣٥٢ بمصر ، وقد طبعه الشيخ محمد منير الدمشقي ، وعلق على هذه الطبعة وحققها الشيخ احمد محمد شاكر . أما الطبعة الثانية فهي تجارية اشيف فيها على الطبعة الاولى تعليقات للشيخ محمد خليل شران ، وليس لها تاريخ . (٥)

(١) الشذرات / ج ٣ / ٢٦٩ (٢) الذخيرة / ق ١ / ص ١ / ١٤٤٦

(٣) انظر تذكرة الحفاظ / ص ٣ / ١١٤٧ ، انظر ايضاً الذخيرة ص ١٤٣ .

(٤) تذكرة الحفاظ / ج ٣ / ص ١١٥٠ .

(٥) - انظر معجم فقه ابن حزم / ص ١ / ص ٨٥ - ٨٦ .

٣ - كتاب المجلى في الفقه على مذهبه واجتهاده . (تذكرة الحفاظ ٣/١١٤٧) .
٤ - كتاب الاحكام لاصول الاحكام ، وقد حققه الشيخ احمد محمد شاكر وبيع في مصر
سنة ١٣٤٥ هـ .

٥ - كتاب الاجماع ومسائله على ابواب الفقه . (وفيات الاعيان مج ٣ / ٣٢٥ - ٣٣٠)
٦ - كتاب منتقى الاجماع ، وقد ذكره الذهبي في التذكرة ، وزاد ابن البسام (ويانه
من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف) (١)

٧ - كتاب الصادع والرادع في الرد على من كفر أهل التأويل من المسلمين والرد على من
قال بالتقليد . (الذخيرة / ق ١ / مج ١ / ص ١٤٣)

٨ - كتاب ابطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد ، يعرض فيه ابن حزم نصف اصول
خسة اتبعتها بعض المذاهب الاسلامية في استخلاص الاحكام الشرعية وهي :
القياس ، والرأى والاستحسان ، والتقليد ، والتعليل . (٢)

٩ - كشف الالتباس فيما بين اصحاب النفاذ واصحاب القياس . (الذخيرة مع ١ / ص ١٤٣) .
١٠ - كتاب فهم السنن (آسين بلاثيوس ١ / ٢٥٤)

١١ - كتاب السلاة (آسين بلاثيوس : ١ / ٢٦٢) ولعله هو الكتاب الذي اشار اليه ابن
حزم في رسالته حول مسألة ان تارك الصلاة عمدا حتى يخزي وقتها لا تقبأ عليه فيما
خرج من وقته ، فقال : ((ولنا في هذه المسألة كتاب مفرد مشهور)) (٣) .

١٢ - كتاب مناسك الحج (بلاثيوس : ١ / ٢٦٣)

١٣ - كتاب حجة الوداع وقد حقق ونشر في دمشق . (٤)

١٤ - كتاب في مسألة السماع . (بلاثيوس ١ / ٢٦٥)

١٥ - كتاب النصائح النجحية من الفصائح المخزية عن اقوال اهل البدع والفرق الاربعة ،
ولابن حزم فصل في ذلك في كتابه الفصل . (الذخيرة ١ / ١ / ١٤٣)

١٦ - كتاب اليقين في التفسير على الملحد من المحتجبين عن ابيس اللحين وسائر الكافرين .
(بلاثيوس : ١ / ٢٦٥)

١٧ - رسالة في ان القرآن ليس من نوع بلاغة الناس . (بلاثيوس ١ / ٢٦٥)

١٨ - كتاب مراتب الاجماع (بروكلمان مج ١ / ص ٦٦٥)

١٩ - كتاب الاصول والفروع من كل الاثمة (بروكلمان ١ / ٦٦٥) وهذا الكتاب مخطوطة
في مكتبة شهيد علي بالاسكندرية رقم ٢٧٠٤ ويرجع تاريخ نسخه الى القرن العاشر
الهجري . وابواب هذا الكتاب في جملتها صورة اخرى لكثير من الفصول التي

(١) انظر الذخيرة مع ١ من ق ١ / ص ١٤٣

(٢)

Brockelmann ; P 695

(٣) انظر الرد على ابن النشيرة اليهودي / ص ١٣٠

(٤) حققه وقدم له مدون حقي / دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر / دمشق -
بدون تاريخ

- التي وردت في كتاب النصل في الملل والنحل : لابن حزم . (١)
- ٢٠- رسالتين له اجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سوائل تمنيف . وقد حققهما
الدكتور احسان عباس ونشرتا ضمن كتاب (الرد على ابن النفيلة اليهودي) ورسائل
اخرى لابن حزم الاندلسي .
- ٢١- مسائل اصول النقه . (بروكلمان : ٦٦٥/١)
- ٢٢- كتاب في اسماؤه الله تعالى الحسنی ، وقد اشار اليه الغزالي بقوله : ((وجدت
في اسماؤه الله تعالى كتابا لابي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه)) (٢)
- المجموعة الثانية : تب الدين والاعتقاد : -
- ٢٣- الفصل في الملل والاهواء والنحل ، وهو من اشهر كتب ابن حزم في الجدل ومصارنة
الاديان ، وهو معروف ومطبوع في خمسة اجزاء تقع في مجلدين ، وقد طبعت
الطبعة الاولى منه في القاهرة سنة ١٣١٧ هـ . وقد ذكر ابن العربي ان هذا
المؤلف يقع في ستة مجلدات وانه قرأ منه خمسة فقط (٣) ، ولعل ابن العربي يقصد
بتوله ستة مجلدات أي ستة اجزاء .
- ٢٤- النبذة الكافية في اصول احكام الدين (بروكلمان : ص ٦٦٦)
- ٢٥- رسالة التوفيق على شارح النجاة باختصار الطريق (بروكلمان ص ٦٦٦) وقد ذكره
بنفس هذا الاسم المستشرق الاسباني (ميغيل كروث ميرنانديز) في كتابه عن
تاريخ الفلسفة الاسبانية وهي بلا شك نفس الرسالة التي حققها الدكتور احسان عباس
ضمن رسائل ابن حزم " المجموعة الاولى " وعنوانها (رسالة التوقيف) وليس
التوفيق (على شارح النجاة باختصار الطريق) .
- ٢٦- اجوبة (كالأجوبة على المسائل المستخرجة من البخاري لابن عبد البر) .
جاء في كشف الظنون بعد ذكر كتاب ابن عبد البر (ولابي محمد بن حزم عذرة
اجوبة عليه) (٥) .
- ٢٧- الاستقصاء ، ورد ذكر هذه الرسالة في رسالة الزركشي (الاجابة لايراد ما استدركه
عائشة على الصحابة)) (٦)
- ٢٨- تنوير المقياس . (٧)

(١) انار مقدمة رسائل ابن حزم / د . احسان عباس / ص " أ "

(٢) نفع اليب / مج ٦ / ص ٢٨٤

(٣) انار ارشاد الأريب / معجم الادباء / مج ١٢ / ص ٢٤٧

(٤)

(٥) M. C. Hernandez. Historia De La Filosofía Española
رسالة الرفاعية بين الصحابة / ص ١٥ / 246 , Tomo . 1

(٦) ابن حزم ورسالة المناظرة بين الصحابة / ص ٥١ . نقل عن رسالة الزركشي / ص ٧٩ .
طبع المكتبة الهاشمية / دمشق .

(٧) ابن حزم ورسالة المناظرة بين الصحابة / ص ٥٤

٢٩ - رسالة في المناجاة بين الصحابة . وقد حققها الدكتور سعيد الافغاني وطبعت للمرة الاولى في دمشق سنة ١٩٤٠ ، والطبعة الثانية في بيروت عام ٦٩ وقد افرد لها ابن حزم فصلا تاما في كتابه النصل .

٣٠ - كتاب الناسخ والمنسوخ . وقد طبع في مصر بهامش تفسير الجلالين ، كما طبع ايضا على هامش تنوير المتيامن من تفسير ابن عباس للنيروز ابادي بمصر سنة ١٣٨٠ هـ .

٣١ - كتاب اظهار تبديل اليهود والنصارى للكتاب بين التوراة والانجيل ، بيان تناقض ما بأيديهم من ذلك مما لا يحتمل التأويل . (تذكرة الحناظ : ص ١١٤٢/٣ والخيرة : ق ١/١ ص ١٤٢/١)

٣٢ - الحدود (١) .

٣٣ - كتاب في شرح اسناديث الموطأ والكلام على مسائله (التذكرة : ١١٥٦/٣) .

٣٤ - كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الاسانيد والاتصار على اصحابها ، واجتلاب اكمل الناظرها واسع معانيها (التذكرة : ١١٥٦/٣) (الخيرة ١/١/١٤٣)

٣٥ - السيرة النبوية . وقد حققه الدكتور احسان عباس والدكتور ناصر الدين الأسد وراجعته اسعد محمد شاكر ، ونشر في مصر بعنوان " جوامع السيرة وخمس رسائل اخرى لابن حزم " والرسائل الخمس هي :

١ - رسالة في التراءات المشهورة في الامصار الآتية مجي التواتر .

٢ - رسالة في اسما الصحابة رواية الحديث وما لكل واحد من العدد (٢)

٣ - رسالة في تسمية من روى عنهم النبي من الصحابة ومن بعدهم على مراتبهم ني كثرة الفتيا .

٤ - جبل نقص الاسلام .

٥ - اسما الخلفاء المهديين والائمة امراء المؤمنين .

٣٦ - كتاب فيما خالف فيه المالكية اللائفة من الصحابة (٣) .

٣٧ - كتاب فيما خالف فيه ابو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد منهم .

المجموعة الثالثة : كتب التاريخ والمسير :

٣٨ - كتاب جمهورية انساب السرب ، ذكره بركلمان ص ٦٩٥ باسم جمهورية الانساب (انساب السرب) و ذكره آسين بلاثيوس ، كذلك ، وقد نشره ليفي بروفنسال في التاسعة سنة ١٩٤٨ .

٣٩ - كتاب الامامة والسياسة في قسم سير الخلفاء و مراتبها والندب الى الواجب منها .

(الخيرة : ١/١/١٤٣) وقد اورد به بركلمان باسم رسالة في الامامة . (بركلمان ص ٦٩)

(١) تهذيب التهذيب / ابن حجر العسقلاني / ص ٧/١٨٥ - ١٨٦ ، حيدر اباد ١٣٢٦ هـ

(٢) اورد ها بركلمان ص ٦٩٦ باسم اسما الصحابة والرواة وما لكل واحد منهم من الاحاديث .

(٣) الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل اخرى / التصدير ص ٥ ، وقد شار الدكتور احسان عباس الى ان الكتاب المذكور ورد ذكره في الورقة ١٨٠ من رسائل ابن حزم .

- ٤٠ - كتاب نقط العروس في تواريخ الخلفاء (بروكلمان) ص ٦٩٥ .
- ٤١ - رسالة في فنل الاندلس رذ كر علمائه . وقد عتقها ونشرها الدكتور صلاح الدين المنجد بعنوان (فنائل الاندلس وأهلها) وقد ضمنها ابن حزم ثبثا بما ألف الاندلسيون في عنوف الادب والمعلوم .
- ٤٢ - فهرست شين ابن حزم : (ذكره ابن خبير في فهرسته وقال انه قرأه على شريح بن معمر) (١) .
- ٤٣ - ذكر أوقات الامراء وأيامهم بالاندلس . (بروكلمان ص ٦٩٥) و (الجذوة ص ٦٨)
- ٤٤ - كتاب اسواق العرب (بروكلمان : ص ٦٩٥) .
- ٤٥ - طوق الحمامة في اللفة والالاف . وهذا كتاب مشهور ، وقد طبع مرات عديدة وترجم الى عدة لغات . وطبعات هذا الكتاب وفق ما أورده الاستاذ فاروق سعد هي التالية (٢) :
- اولا - الطبقات العربية :
- ١ - طبعة المستشرق D. K. Petrof الاستاذ في جامعة بطرسبرغ مع تقدمة باللغة الفرنسية وحواشي وتعليقات - ليدن ١٩١٤
- ٢ - طبعة دمشق ١٣٤٩ هـ ، ١٩٣٠ م
- ٣ - طبعة المستشرق Bercher ، بيرشر بالعربية مع الترجمة الفرنسية بالجزائر / سنة ١٩٤٩ .
- ٤ - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ (سلسلة كتب للجميع - طبعة شعبية) - مع مقدمة للدكتور فائق الجوهري :
- ٥ - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ مع مقدمة لابراهيم اليباري ، وتحقيق حسن كامل السيرفي .
- ٦ - طبعة بيروت ١٩٦٨ ، دار مكتبة الحياة .
- ٧ - طبعة بيروت ١٩٧٢ دار مكتبة الحياة - تحقيق فاروق سعد
- ثانيا - الطبقات المترجمة :
- ٨ - طبعة ترجمة نيكل الى اللغة الانكليزية ، باريس ١٩٣١
- ٩ - طبعة ترجمة ساليه الى الروسية ، موسكو / ليتنغراد / ١٩٣٣
- ١٠ - طبعة ترجمة فيسفيلر Weisweiler الى الالمانية - ليدن ١٩٤١
- ١١ - طبعة ترجمة غبريالي الى الايطالية - لاتيرزا ١٩٤٩
- ١٢ - طبعة ترجمة برشية الى الفرنسية .
- ١٣ - طبعة ترجمة غومت Garcia Gomez الى الاسبانية ١٩٥٢

(١) الرد على ابن النخيلة اليهودي ورسائل اخرى / التصدير - ص ٥

(٢) انظر طوق الحمامة / تحقيق فاروق سعد / ص ٣٢٦ - ٣٢٧

المجموعة الرابعة : الفلسفة والمنطق :

- ٤٦ - مراتب العليم وكيفية طلبها وتملّق بمنسها بيمض ، وقد أورد ه بلاثيوس في كتابه عن ابن حزم (ص ٢٤٧) باسم كتاب مراتب العليم . وهو بلا شك نفس رسالة فسي مراتب العليم التي حققتها الدكتور احسان عباس ونشرت ضمن المجموعة الاولى من كتاب " رسائل ابن حزم " التي سيأتي ذكرها بعد قليل .
- ٤٧ - كتاب التقريب لعد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، وقد أورد ه بلاثيوس في مؤلفه باسم كتاب " التقريب لحدود الكلام (١) ، وهو بلا شك نفس الكتاب ، لأن ابن حزم اشار اليه في مؤلفه الكبير " الفصل في الملل والاهواء والنحل " فقال في باب عن ماهية البراهين : ((هذا باب قد احكناه فسي كتابنا الموسوم بالتقريب في حدود الكلام)) (٢) ، وذكره في موضع آخر باسم التقريب في مائة البرهان (٣) ، وقد ذكره الحميدى في الجذوة وساعد فسي طبقات الامم . قال الحميدى : " التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ العامية والامثلة الفقهية ، فانه سلك في بيانه وازالة سوء الظن عنه ، وتكذيب المخترقين به طريقة لم يسلكها احد قبله فيما علمنا " (٤) وهذا ، التسمية التي أورد ها الحميدى في أدق التسميات واستحها ، لأنها هي بعينها مثبتة على الورقة (٥٥) من كتاب التقريب (٥) .
- اما صاعد فقال : ((فهمني بطم المنطق وألف فيه كتابا سماه التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه امثلة فقهية وجوامع شرعية ، وخالف ارسطوطاليس وانشع هذا العلم في بعض اصوله مخالف من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابة)) (٦) .
- وقد حقق هذا الكتاب ، الدكتور احسان عباس ونشر في بيروت سنة ١٩٥٩ م . وكان غرض ابن حزم من تأليفه تسهيل علم المنطق وتقريبه من العامة ، لذلك فقد سهّل الصبارة وأورد الامثلة فيه من محيط القارى .
- ٤٨ - كتاب الاخلاق (اخلاق النفس) وهو بلا شك كتاب (الاخلاق والسير في مداواة النفوس) الذي وضعه المستشرق بلاثيوس بقوله :
- ((انه اشبه بسجل يرميات دون فيه ابن حزم ملاحظات او اعترافات تتصل بسيرة حياته ، وهذه الملاحظات ترد في الكتاب دون ترتيب يقصد به الى التلميم والتربية ، ولم يراع في تنسيقها منطق ، ونحن ان نقروه نجد فيه الوقائع كما سجلها رجسلي يقط دقيق الملاحظة ، اثناء تجاربه الواسعة ، وساغها في قالب مهادى عامية . (٧) .

(١) انظر Abea Hazem, Tomo 1, P 247
 (٢) الفصل ج ١ / ٤ ، وج ٥ / ٧ (٣) الفصل ج ٥ / ١٢٨
 (٤) جذوة المنتبس / ص ٢٩١ (٥) التقريب لحد المنطق والمدخل اليه
 المقدمة للدكتور احسان عباس (ص ٧٧ ب " - تحقيق د . احسان عباس / دار مكتبة الحياة - ١٩٥٩ م

وربما يكون هذا الكتاب هو نفسه رسالة في مداراة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل التي حقتها اندكتور احسان عباس ونشرها ضمن المجموعة الاولى من رسائل ابن حزم ، عن المخطوط رقم ٢٧٠٤ بمكتبة شهيد علي بالآستانة ، المكون لكتاب الأصول والفروع . وقد نشرت هذه الرسالة وفق ما أورده الدكتور عباس ثلاث مرآت : - (١)

١ - بعناية معهد هاشم الكبي (بمصر أو دمشق) سنة ١٣٢٤ هـ .
٢ - بعناية الشيخ عمر المحمدي ، وذكر ان فيها زيادات على الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ .

٣ - طبعة الجمالية سنة ١٩١٣ ، ومعها كلمات في الاخلاق لتاسم امين .
وكتاب الاخلاق والسير ، نشر في بيروت سنة ١٩٦١ ومعها ترجمة بالفرنسية للسيدة ندى قومي . (٢)

٤٩ - كتاب التحقيق في نقض العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب . وقد ذكره ابن حزم في الفصل في عدة مواضع .

المجموعة الخامسة : رسائل ابن حزم : -

أ - نكت الاسلام . وقد نشر وترجم الى الاسبانية في غرناطة سنة ١٩١١ ، وقد ذكره ابن الصري قتال ((وقد اجابني رجل بجزء لابن حزم سماه (نكت الاسلام) فيه دواهي ، فجردت عليه نواهي (٠٠٠)) (٣) .

ب - الاعتقاد . قال فيه ابو بكر الصري اينما ((وجاء آخر برسالة الاعتقاد فنقنتها برسالة الفرة ، والامر انحصر من ان ينتقض (٠٠٠))) (٤) .

ج - مجموعة الرسائل البالغ عددها خمس عشرة رسالة ، ملحقة بالمخطوط رقم ٢٧٠٤ في مكتبة شهيد علي بالآستانة المتضمن كتاب ابن حزم (الأصول والفروع) أو (كتاب يشتدل على اصول وفروع شتى) وقد وردت تلك الرسائل وفق الترتيب التالي : (٥)

٢ - رسالة البيان عن حقيقة الايمان .

٢ - رسالة في معرفة النفس بتغيرها وجهلها بنفسها .

٣ - رسالة الدرّة في تحقيق الكلام فيما يلزم الانسان اعتقاده . وقد زاد بروكلمان

والقول به في الملة والنحلة باختصار الطريق* (بروكلمان ٦٩٦)

٤ - رسالة التوقيف على شارة النجاة باختصار الطريق .

٥ - رسالة في الرد على ابن النخيلة اليهودي

٦ - رسالة في الرد على المهاتف من بعد

٧ - رسالة في مسألة الكلب .

(١) رسائل ابن حزم / المقدمة / ص (ب)

(٢) نشرته " اللجنة الدولية لترجمة الروائع / بيروت : (١٩٦٦)

(٣) ، (٤) ، ذكره الحفاظ / ج٣ / ص ١١٤٩

(٥) انظر مقدمة رسائل ابن حزم / ص " أ " " ب "

- ٨ - رسالة في الجواب عما سئل عنه سواء تصنيف .
- ٩ - رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل .
- ١٠ - رسالة في الامامة .
- ١١ - رسالة في نال الموت وابطاله (ذكرها بروكلمان ص ٦٩٦ باسم " رفسل هل للموت آلام أم لا " .
- ١٢ - رسالة في ارواح الاشقياء . اورد ها بروكلمان ص ٦٩٦ باسم (رسالة عن حكم من قال ان ارواح اهل الشقاء معدبة الى يوم الدين) .
- ١٣ - رسالة الغناء الملهي ابداع هوام محظور .
- ١٤ - رسالة التلخيص لوجه التلخيص .
- ١٥ - رسالة في مراتب المعلم

وشير الدكتور احسان عباس الى ان مشتقات المخطوط تنتمي عند هذا الحد دون ان تتم ، إذ كان يجب ان ترد بعد الرسالة الخامسة عشرة " رسالة في الوعد والوعيد وسنان الحق في ذلك . . . من السنن والقرآن " كتبها ابن حزم الى الامير ابي الاخوص من بن محمد النجيمي صاحب المربة (١) .

د - رسالة في الرد على الكندي ، وهي مخطوطة المكتبة الأعديتية بترنس ، وتقع بعد كتاب الترتيب لحد المنطق وتشتمل الاوراق (٦٢ - ١٠٨) (٢) .

وقد حقق ونشر معظم هذه الرسائل ، على الوجه التالي :

- ١ - رسالة في الرد على الهاتغ من بعد .
 - ٢ - رسالة البيان عن حقيقة الايمان
 - ٣ - رسالة التوقيف ، على شارح النجاة باختصار الطريق
 - ٤ - رسالة مراتب السلم
 - ٥ - رسالة في الغناء الملهي ابداع هوام محظور
 - ٦ - رسالة في ألم الموت وابطاله
 - ٧ - فصل في معرفة النفس بغيرها وجعلها بنفسها (بذاتها)
 - ٨ - رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل
- هذه الرسائل الثمانية ، حقت ونشرت في كتاب اسمه " رسائل ابن حزم الاندلسي " (٣) .

(١) مقدمة رسائل ابن حزم / المجموعة الاولى / ص (ب)

(٢) مقدمة الترتيب لحد المنطق والمدخل اليه / د . احسان عباس / ص

(٣) حقيقته وشارح عليه وقدم له الدكتور احسان عباس / نشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المشق ببغداد سنة ١٩٥٤ . وقد أشار الدكتور الى تاريخ النشر في مقدمة كتاب " الرد على ابن المنزلة اليهودي - التسدير ص ٥

اما الرسائل التالية :

- ١ - الرد على ابن النخريلة اليهودي
 - ٢ - رسالة في الجواب عما سئل عنه سؤال تصنيف
 - ٣ - رسالة التلخيص لوجه التخليص
 - ٤ - رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف
- هذه الرسائل الاربعة حقتها وقدم لها الدكتور احسان عباس ، ونشرت في كتاب بعنوان " الرد على ابن النخريلة اليهودي ورسائل اخرى ، سنة ١٩٦٨ بالتاهرة .
- بالإضافة الى هذه الكتب والرسائل التي ألفها ابن حزم ، فهناك ردان له :
- الاول : الرد على ابن الافليلي في شعر المتنبي . جاء في السلة ، في ترجمة عبد الله بن احمد النباهي قوله (ابن بشكوال) : (وله رد على ابي محمد بن حزم فيما انتقدته على ابن الافليلي في شرحه لشعر المتنبي) (١)
- الثاني : رد على اسماعيل بن اسحاق في كتابه الخمس ، وقد ذكره ابن حزم في كتابه الاحكام ، قال : (ولذا عليه فيه رد هتكنا غواره فيه وفتحناه بعول الله وقوته) (٢) .
- وعناك كتاب ذكره ياتوت في معجم البلدان (بربر) سماه " الفنائح " وقال :
- ((ولهم (اى البربر) من هذا فنائح ذكر بعينها امام اهل المغرب ابو محمد على ابن احمد بن سعيد بن حزم الاندلسي في كتاب له سماه الفنائح)) (٣) .
- هذه كتب ورسائل ابن حزم الاندلسي والتي وردت في مؤلفاته ، وفي كتب التراجم المختلفة ، وقد نشر من هذه عدد غير قليل ، ودع ذلك فلا يزال قسم كبير منها مطبوعاً لم تتكشف عنه عدد المكتبات . وقد أشرت الى المطبوع منها في موضعه ، اما المخطوطة والتي لم تصل بعد فقد جمعها الدكتور احسان عباس وأثبتها في تصديره لكتاب الرد على ابن النخريلة اليهودي ، فبلغت عشرون رسالة وكتاباً ، وكلها وردت في التراجم ، وقد ثبتها نحن كتبه ورسائله في الصفحات السابقة . هذه المخطوطات من كتب ورسائل ابن حزم هي :

- ١ - رسالة في الرد والبريد
- ٢ - كتاب كشف الالتباس لما بين اصحاب الظاهر واصحاب القياس
- ٣ - كتاب الصادع والرادع
- ٤ - كتاب الجامع في صحيح الاحاديث باختيار الاسانيد .
- ٥ - كتاب شرح احاديث الموايل والكلام على مسائله
- ٦ - كتاب ايمار تبديل اليهود والنصارى للكتابيين التوراة والانجيل .

(١) السلة / ابن بشكوال / ص ٢٧٤

(٢) الرد على ابن النخريلة اليهودي / التصدير - ص ٥

(٣) نفس المصدر / ص ٥٠ . انظر معجم البلدان / ج ١ / ص ١٠٥

- ٧- كتاب المجلى في الفقه
- ٨- كتاب الايمان الى نهم كتاب الخصال .
- ٩- كتاب الامامة والسياسة
- ١٠- كتاب في اسماء الله تعالى
- ١١- فهرست شيخ ابن حزم
- ١٢- الرد على ابن الافليلي في شعر المتنبى .
- ١٣- نقض العلم الالهي للرازي
- ١٤- رد على اسماعيل بن اسحق
- ١٥- كتاب فيما خالف فيه المالكية للطائفة .
- ١٦- كتاب ان تارك الصلاة عمدا حتى يخن وقتها لا قنناء عليه فيما يخن من وقته .
- ١٧- ذكر اوتات الامراء واياهم في الاندلس .
- ١٨- الفناء
- ١٩- نكت الاسالم : اشرت في موضعها الى انه نشر وترجم الى الاسبانية سنة ١٩١١ .
- ٢٠- كتاب فيما خالف فيه ابو حنيفة ومالك والشافعي جمهور العلماء وما انفرد به كل واحد منهم .

تجدد الاشارة الى آثار ابن حزم الفكرية التي تقدم ذكرها وأشار اليها المؤرخون
في تراجمهم لابن حزم ، لا تمثل في مجموعها إلا نسبة قليلة من مجموع إنتاج ابن حزم الكامل
والذي زاد على الاربعمئة مجلد كما تقدم ذكره . هذه النسبة لا تتجاوز ال ١٥ % من
مجموع إنتاجه .

ولعل هذا النقص الكبير في مسنناته يعود الى عدة اسباب : -

١ - احراق الكثير من كتبه في اشبيلية وتمزيقها علانية كما روى ذلك ابن حبان (١) .

٢ - ضياع الكثير من مؤلفاته في النثر والشعر والآداب بصفة عامة ، إذ لم يعلننا من آثاره

في الآداب والشعر الا التليل علما بأن الحميدى ذكر انه جمع شعر ابن حزم على
حروف المجمع (٢) ، وله قصيدة طويلة بلنث ابياتها (١٤٧) بيتا أجاب بها ملك

الروم " نقتور " عن رسالته التي ارسلها الى المسلمين يهدد ويتوعد (٣) .

هذا ويمثل ابن حزم نفسه ضياع آثاره الأدبية الى اتلاف صديق له جميع ما كتبه

به من نثر وشعر (٤) . وابن حزم صادق في هذا ، لأنه اذا اخذنا في الاعتبار

ان المقاطع الصغيرة من الشعر المدونة في كتابه طوق الحمامة هي من قصائد طوال

في الاصل ، ادر كما يبلغ النباح من شعره ، والذي في طوق الحمامة يقرب من الالف

بيت من الشعر ، بمعنى ان قصائد ابن حزم كاملة لاتقل عن عشرة آلاف بيت من الشعر

في موضوع واحد هو الحب - كما تدرها الدكتور سعيد الافغاني - (٥) .

٣ - احتمال وجود مؤلفات له في غير قرطبة ألفها خلال تجواله بشرق الاندلس ونياعها (٦) .

ان أهمية مؤلفات ابن حزم لا يمكن في كثرتها فقط ، بل في نوعيتها ، وما تمننته

من موضوعات لم يسبقه احد اليها ، وان ما أورده المستشرق الإسباني بالنشيا في وصف

قيمة ابن حزم النكرية وما خلفه من إنتاج ضخيم ، لدليل سريع على بمتريه هذا العالم

ومبلغ عطائه . يقول بالنشيا : ((وهو من افاد الاعلام المحدودين في تاريخ الاندلس ،

وان المتأمل في مؤلفاته ٠٠٠ ليرى بوضوح ان ذلك الانتاج الهائل لا يمكن ان يسدر

إلا عن عنارة بلنثت عن التقدم بلنثنا عظيما ، وذلك التحليل النفسي الدقيق الذي ينجى

في كتابه طوق الحمامة وهذه الملاحظات الشخصية النافذة على الرجال واخلاقهم التي

يديرها في كتابه الخصال ، ذلك كله يتحدث عن بيئة ذات عنارة عالية ، وأما تاريخ

الاديان الذي ألته باسم النسل في الملل والنحل فقد سيز اوروا النصرانية بوضوح

(١) انظر المبحث بعنوان مسنناته / ص ٦٣

(٢) انظر / ص ٤٥ من هذا المبحث

(٣) طبقات الشافعية / السبكي / ج ٢ / ص ١٨٤ - ١٨٩ ، ط ١

(٤) طوق الحمامة / ص ٢٦٤ المصلحة الحسينية المصرية

(٥) ابن حزم ورسالة في المفاصلة بين الصحابة / القسم الاول / ص ٦٦

(٦) انظر معجم الادباء / ص ١٢ / ٢٤٣ : يتول الوزير ابو محمد بن العربي : ((ربما

كان للانام ابي محمد بن حزم شي من تواليفه في غير بلد في المدة التي تجول بها

بشرق الاندلس ، فلم اسمه ، ولي بجميع مسنناته ومسوماته اجازة منه مرات عدة)) .

قرون ، كما يقول بحسب استاذى بيجيل آسين بلاثيوس ، لأن تاريخ الأديان
لم يعرف في الغرب إلا في منتصف القرن التاسع عشر (١) .

بعد هذا العرض لدور لفات ابن حزم وأهميتها ، لا بد من التعرف على
الأسلوب أو الطريق التي اتبعتها في البحث والتأليف فنتج هذا المدد الهائل
من المؤلفات وهذا موضوع المبحث التالي انشاء الله .

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

XXXXXXXXXXXXXX

XXXXXX

(١)
(٢)
(٣)
(٤)
(٥)

٢ - طريقته في التأليف :

اتبع ابن حزم في تأليفه خطة واضحة هي اقرب ما تكون من الخطة أو المنهج الذي يسير عليه الكتاب والمؤلفون في العصر الحاضر .
فالمطلع على مؤلفاته - على كثرتها - يجد ان ايا منها لا يخلو من مقدمة يشرح فيها موضوع بحثه والدوافع التي حفزته لمثله ، وخطته في البحث والفرص الذي يرمي اليه من وراء تأليفه . علاوة على ذلك فانه يبين المصادر التي يعتمد عليها ، ويحذر من المصادر التي يرقى اليها الشك والنظن .
يقول ابن حزم في مستهل رسالته طوق العمامة التي ألفها بناء على رغبة صديقه له طلب منه تصنيف رسالة في الحب وصنائه وأسبابه وأغراضه ، مبينا المصادر التي اعتمد عليها في تأليف هذه الرسالة : ((والتزمت في كتابي هذا التوفيق عند حدك والاقصار على ما رأيت ، أوسع عندي بنقل الثقات ، ودعني من اخبار المتقدمين والاعراب نسبيهم غير سبيلنا ، وقد كثرت الاخبار عنهم ، وما مذنبني ان انبني مطية سواي ، ولا اتحلى بحلى مستمار ، والله المستفخر ، والمستعان لا رب غيره)) (١) .

وهذا ما ندعظه كذ لك في كتابه الموسوم بالفصل في الملل والاهواء والنحل حيث استعمله بمقدمة ، او بما كان يسمى بـ (خطبة الكتاب) بين فيها الاسباب التي دفعت لتأليفه ، ثم عين خطته في التأليف والفصول التي سيتكلم فيها ، والمسائل التي سيدلي برأيه فيها ويناقشها . وكذا لك الحال في رسالته في الرد على ابن التخريلسة اليهودي الذي ألف كتابا في بيان تناقض كلام الله عز وجل في التران .

يبدأ ابن حزم تلك الرسالة بشرح وافٍ لدوافع تأليفه لها فيقول ، مخبرا عن الجهد الذي بذله في سبيل الحصول على نسخة من كتاب هذا الرجل اليهودي : ((فلما اتصل بي امر هؤلاء اللعين لم ازل باحثا عن ذلك الكتاب الخسيس لا اقوم فيه بما اتدري الله عز وجل عليه من نصر دينه بلساني وضمي ، أو الذب عن ملته ببياني وعلمي . . . فانظروني القدر بنسخة رد فيها عليه رجل من المسلمين ، نانتسخت الفصول التي ذكرها ذلك الراد عن هذا الرذل الجاهل ، وبادرت الى بطلان ظنونه الفاسدة بحول الله تعالى وقوته . . .)) (٢) .

واما رسالته في المناظرة بين الصحابة ، فيبدأها كذلك بتمهيد يبين فيه معنى الدفنل والمناظرة ، وعرض الآراء المختلفة في ذلك ووجوه التناضل وانواع الفصل ، ليتخذ من ذلك غطاة بيني عليها احكامه في تفضيل شخص على آخر (٣) .

(١) التوطئة / ص ٥٤

(٢) الرد على ابن التخريلسة اليهودي / ص ٤٦ / ٤٧

(٣) انظر مقدمة الرسالة / ص ١٦٩ - ١٨٤ - تحقيق د . سعيد الافغاني .

وكما يحرص على بدء مؤلفاته بمقدمة يشرح فيها دوافع التأليف والجهد الذي بذل له ، والنرض الذي يرمي اليه ، فانه كان يحرص على انهاء الكثير من رسائله وكتبه بخاتمة يلخص فيها ما جاء في متن المؤلف ، مما يعطي المطلع على المقدمة والخاتمة فكرة واضحة عن مضمون الكتاب . وهذه الخطة هي بسينها التي يتبعها الباحثون في العصر الحاضر في ابحاثهم ومؤلفاتهم ، وفق مايسودونها (المنهجية في البحث) .
وهكذا جاءت مؤلفات ابن حزم وفق خطة مرسومة ومنهج واضح . ولا شك ان هذا الوعي المنهجي في التأليف وتلك الكيفية التي يصرح فيها بخطته في البحث تجعل التارىء لاي من مؤلفاته يحس وكأنه يقرأ " (منهج دراسة علمي لباحث مما عرقد احاط بناهج البحث الحديث وملك ناسية اولها وأساليبها) (١) .

وما تبوييد لمواضيع كتابه طوق الحمامة ، والفصل في اللل والنحل ، والتقريب لعد المنطلق وغير ذلك الانتاج هذا الوعي المنهجي . يتول في تبويب كتابه طوق الحمامة ((فجعلناها - أي الابواب - على مبادئها الى منتهاها واستحقاقها في التقدم والدرجات والوجود ، ومن اول مراتبها الى آخرها ، وجعلنا النقد الى جنب نده ، ناختلف المساق في ابواب يسيرة والله المستعان) (٢) .

هذا ويغلب على اسلوب ابن حزم الالطاب بدل الالجاز ، فهو لا يكتفي الا بالقول السهب ، وربما كرر بعض المعانيه ، ولا مانع من ان يذكّر المعنى الواحد في كتاب واحد في مواضع كثيرة ، وهذا ما نلاحظه بشكل خاص في كتابه الفصل في اللل والهواء والنحل . وسبب هذا الالطاب جاءت كتبه بيئة واضحة لا غموض فيها ولا بها لبس والمعاني شاحية مكشوفة ، قريبة . ويمكن القول انه كان لابن حزم اسلوبين في التأليف : اسلوب علمي واسلوب أدبي .

اما الاسلوب الأدبي فهو من النشر الفني الذي يقصد به السور البيانية التي تتكون منها القطعة الادبية النثرية مع جمال العبارة ، وان أوضح مثل على الاسلوب عند ابن حزم نجده في كتابه طوق الحمامة ، وفي رسائل اخرى كتبها ، وانقل فيما يلي قلعة من نثره الجميل حيث يقول في طوق الحمامة :

((تزّهت انا وجماعة من اخواني من اهل الادب والشرف الى بستان لرجل من

(١) طوق الحمامة / ٣٦٦ - المقدمة بتم فاروق سعد

(٢) نفس المصدر / التوطئة / ٥٨

اصحابنا ، فجلنا ساعة ، ثم انشئ بنا التصود الى مكان دونه يتنى ، فتمدنا نسي
رياض اريضة وارض عريضة للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بين جداول تطرد
كأباريق اللجين واطيار تفرد بالدخان تترى بما أبدعه معبد والفرىض ، وثمار مهدلة
قد نلت لأيدى وتدلّت للمتناول ، وظلال مثلة تلاحظنا الشمس من بينها فتصور بين
ايدنا كرتاج الشطرنج والثياب المدبجة ٠٠٠٠٠ ، في يوم ربيعي ذي شمس ظلييلة ،
تارة ينطيهما النهم الرقيق والذهن اللطيف وتارة تتجلى ، فهي كالغراء الخفرة والخريدة
الخجلة تتراعى لماصفها من بين الأستار ثم ينسب فيها خذرعين مرآة (١) .

وكذلك نجد في وصفه له وره بتروية بعد ان اخبره بعض الزراد بخرابها
ودمارها (٢) ، مثالا وانحا على تمكته وقد رتد على سياحة الافان باللوب فني دقيق ،
لا لبس فيه ولا غموض .

اما اسلوبه المعني ، فيمتاز بجودته من الناحية العربية ، حيث الالفاظ متأخية
ومفهومة ، والاسلوب مستقيم ، وسرى في الباب الثالث ، وعلى الاخير في الفصل الثالث
مدى استخدامه للاسلوب الرياني والطبيعي في تفسير الظواهر النفسية كما هو الحال
في تنسيه للزمان والمكان حيث استعان واستخدم التفكير الرياني .

وعندما جاء اسلوب ابن حزم العلمي وانحا ، لاغموض فيه ولا تعقيد ، وهذا

الوضوح يرجع الى الاسباب التالية :

١ - الإطناب بدل الإيجاز .

٢ - استيلاءه على المماني التي يكتبها واستينابه للموضوع ، بدنى انه يكتب كتابته
القاهم الهانم للموضوع الذي يكتب فيه .

٣ - حسن تقسيم كتابته وعسر موضوعاتها ، وتجزئتها . فهو لا يدخل في موضوع ما ليس
فيه ، ولا يدخل في جزء من موضوع ما يكون جزءا من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه ،
وانا كانت فكرة بموضوعين ذكرها في الموضوعين (٣) .

والان يجدر بنا التعرف على تلاميذ ابن حزم واتباعه ممن أعجبوا بشهيجته

وعلمه ، واتبعوا ظاهريته ، وذلك موضوع البحث التالي انشاء الله .

(١) انوار طوق العمامة / ص ٢٣١ - ٢٢٢

(٢) = = = / ص ٢٢٠ - ٢٢٣

(٣) ابن حزم / حياته وفتنه / محمد ابو زهره / ص ٢٠٨

ج - مدرسة ابن حزم وتلاميذه

بالرغم مما لاتاه ابن حزم من عنق الثقباء واضطهادهم له وتحريضهم السامة
عنده ، فقد كان له اشياع كثيرون ، وقرأ عليه ردهم من التلاميذ الذين بنفسهم وسئل
الينا ماوسل من مؤلفات ابن حزم " استاذهم " ، فكانوا بذلك الحمل مثال الوناء من
التلميذ لاستاذه .

ومن الذين اكثروا الرواية عنه جدا ، تلميذه ابو عبد الله الحميدى صاحب جذوة
المقتبس ، والاماني السادة في التاريخ ، والجمع بين الصحيحين في الفقه ((وقد كان
من المعجبين باستاذ ابن حزم ، واخذ على عاتقه نشر مذهبه بالمشرق ، ويقال انه كان
بمكة سنة ٤٤٨ هـ واخذ عنه رواية الحديث بمكة ومصر وافريقية والشام والعراق ، ثم
استوطن بغداد)) (١) .

ومن تلاميذه كذلك ابنه الفشل ابو رافع ، والامام الوزير ابو محمد ابن المرسي
الذي سحبه سبعة اعوام وثرا عليه اكثر تصنيفاته ، قال : -

((سحبت الامام ابا محمد علي بن حزم سبعة اعوام ، وسمعت منه جميع مصنفااته ،
حاشا المجلد الاخير من كتاب الفصل وهو يشتمل على ستة مجلدات من الاصل الذي
قرانا منه ، وقرانا من كتاب الايمان اربعة مجلدات من كتاب الامام ابي محمد بن حزم
سنة ٤٥٦ هـ ، ولم ينتهي من تأليفه شي سوى ما ذكرته من الناقص وما لم اتراه من كتاب
الايمان ...)) (٢) .

ومن الذين سمع عليه ودافع عن مذهبه الظاهري ، علي بن سعيد الصبدي الذي
اخذ عنه الفقه واتبع المذهب الظاهري لما حل ابن حزم جزيرة ميورقة ، وكذلك محمد بن
سريع الميبري الذي يعتبر آخر من روى عنه (٣) .

ومن بين الذين رووا عنه ، ولداه : ابو اسامة يعقوب ، وابو سليمان المنعجب .
اما اتباعه الذين امتدحهم في كتبه ورسائله ودعا لهم ، لمنافحتهم عنه ونشروا كتبهم
له ، فمنهم : القاضي ابو المطرف عبد الرحمن بن احمد بن بشر ، وابو عبد الله محمد
بن علي بن عبد الرووف الحكم ، قال فيهم : ((وما اعد مني من مخالفتي متالتي من يذود
عني ويذب عن حوزتي أشد الذب ، وانني لادعو الله لهم مدى عمري ، اولهم التانسي
ابو المطرف عبد الرحمن بن احمد بن بشر (٤) ، وابو عبد الله محمد بن علي بن عبد
الرووف الحكم - نور الله وجهيهما ، وجازاهما بأفضل سميهما ، فلتد قام لي منهما مايقوم
من الاخوة المحبين ، ثم ابو العباسي حكم بن سعيد غفر الله ذنبه ... فانه ابلى فسي

(١) ابن حزم - الفكر الظاهري الموسوي - / د . زكريا ابراهيم / ص ٥١

(٢) معجم الادبيات / مج ١٢ / ص ٢٤٢

(٣) نفس المصدر / مج ١٢ / ص ٢٥٢

(٤) توفي ابو المطرف عام ٤٢٢ هـ ، ولأه علي بن حمود القناء سنة ٤٠٧ هـ وبقي حتى

سنة ٤١٩ هـ . انار ترجمته في جذوة اليقتبس / الحميدى / رقم ٥٨٨)

جانبي أتم بلاه ، وما نشر يونس بن عبد الله بن يحيى شيخنا (١) ، نظر الله وجهه
... ولقد بلغ أبو جعفر أحمد بن عباس (٢) من ذلك الفاية التصوي ، واستثنى الأجر
الجزيل والذكر الجليل ... ثم الكاتب الفاضل ذ والمآثر المالية أبو العباس (٣)
المشغوف بالسلم ... (٤)

وذكر ابن حزم من مؤيديه والمجيبين بذهب الظاهري أبا أحمد بن عبد
الرحمن بن خلف المماقري الطليطلي المعروف بابن الحوات ، وهو الذي كتب إليه
ابن حزم رسالته (البيان عن حقيقة الايمان) ردًا على رسالة منه أورد لها عليه سديقه
أبو عبد الله محمد بن الحسن ، قال ابن حزم في مستهل رسالته له :

((... حمدت الله عز وجل على ما ذكرته فيه من حسن معتقدك لي ، فهذا
الذي يلزم بعننا لبعض ، فنحن غرباء بين المتصبيين على من سلم لهم دنياهم ليسلم
ليسلم له دينه ، ووثقت على قولك فيه ، انه لولا خوف المشغبين وما دهينا به من تروءس
الجاهلين لكتبنا أقوالك ومذاهبك وشتمتها في العالم ، ونأديت عليها كما ينأدي
على السلع)) (٥)

ولقد بلغ تمسك اتباعه بذهب والده عنه ان ألفوا فيما بينهم فرقة عرفت
بالحزمية ، وأصبحت تمثل فيما بعد مذاهبًا قائما بذاته حل محل المذهب الظاهري ،
كان من اعتنائها ممن أخذوا عنه مباشرة صاعد الطليطلي ، والنقيه المحدث ابن عبد البر ،
وأبو النجاة ، وسالم بن أحمد بن فتح القرطبي الذي ارتفع بنفسه عن طريق الدراسة
من رقاب سبيط إلى كاتب أمير ، واجتهد في إذاعة نسخ مؤلفات ابن حزم ، ولاء لك شريح
محمد بن شريح الرعيني المقرئ المحدث (٦) .

-
- (١) تونسي ابن مغيث سنة ٤٢٩ هـ ، وكان قد تولى القضاء بعد أبي المطرف .
(٢) كان كاتبًا بارعًا في النسخ ، سرورنا بعبه الشديد لجرح الكتب وبخله بها ، بلغ مرتبة
الوزارة ثم قتله باديس بن حموس سنة ٤٢٧ هـ (انظر رسالة البيان عن حقيقة
الايمان ضمن رسائل ابن حزم / ص ٢٢٣ / الحاشية)
(٣) هو أحمد بن رشيق الكاتب الذي سبق في سناعه لرسائل وشارك في سائر العلوم
ومال إلى النته والحديث . انظر : رسائل ابن حزم ٨ رسالة البيان عن حقيقة
الايمان (ص ٢٢٣) الحاشية ، انظر الترجمة في الجذوة / ص ٢٠٧
(٤) نفس المصدر السابق / ص ٢٣
(٥) نفس المصدر / ص ٢١
(٦) تاريخ الفكر الاندلسي ، ص ٢٣٨

وذلك كما كان لابن حزم خصوم فقد كان له أتباع ومویدون ، وان هم كانوا اقل من الخصوم في حياته . وهذه ولا شك سمة من سمات البقية التي جمعت مجالس السلم واقتطاب النكر بمسكرين أنصارا . وخصوما ، فملا بذلك الاندلس حركة فكرية عنيفة آثارها سلبية وايجابية .

هذا وان عيوية ابن حزم وآراءه في الظاهرية لم تنقطع ، بل بقيت مستمرة تعمل عملها بعده زينا طويلا . فلقد انفتح الباب على مسرعيه امام مذهب ابن حزم بعد قرنين من وفاته لينتشر في الاندلس من جديد ويصبح له أتباع كثيرون ، وليسبع ابن حزم من اكثر العلماء ذكرا في مجالس الرؤساء وعلى السنة العلماء . روى البراكشي في المحجب شيئا من اخبار ابن حزم فقال : ((.)) وانما اوردت هذه النبذة من اخبار هذا الرجل قاصمة للنسق لانه اشهر علماء الاندلس اليوم ، واكثرهم ذكرا في مجالس الرؤساء وعلى السنة العلماء ، وذلك له عائلته مذهب مالك بالمغرب واستبداله بعلم الظاهر ، ولم يشتهر به قبله عندنا أحد ممن علمت ، وقد كثر أهل مذهبه واتباعه عندنا بالاندلس اليوم)) (١) .

من الناحية الأخرى فقد ظهر له خصوم بعد وفاته ، فهذا الثاني ابو بكر بن العربي المتوفي سنة ٥٤٦ هـ أي بعد وفاة ابن حزم بقرن من الزمان تقريبا ، من أشد خصوم ابن حزم وانكاره ، وقد اخذ على عاتقه - كما يدعي - الكشف عن اباطيل ابن حزم ، فالف كتباً ورسائل في الرد على ابن حزم ، كرده على كتاب ابن حزم " نكت الاسالم " وقد تقدم ذلك في مبحث منقذات ابن حزم .

هكذا كان ابن حزم مدرسة في حياته ومدرسة بعد وفاته ، حمل اصحاب العلم والفكر على الرد عليه أو الانتصار له ، وهذا غاية ما يؤثره ذر رسالة سامية من الآثار .

(١) المحجب / البراكشي / ج ٦ / تحقيق محمد سعيد الصريان - طبع لجنة
احياء التراث الاسلامي ١٩٦٣ .

الباب الثاني

المعرفة

XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX

XXXXXXXXXX

XXXX

تمهيد :

انطلاقاً من التلازم الموجود بين المعرفة والمنهج الموصل اليها ، حيث لا معرفة بدون منهج ، ولما كانت غاية البحث - أى بحث - القصى هي تحرى الحقيقة في شتى مراتبها ، فقد جعلت الفصل الأول من هذا الباب خاصاً بالمنهج ، وأدرجت تحته المباحث التالية :

المبحث الأول بيّنت فيه أهمية المنهج وضرورته لكل باحث غايته الوصول الى حقيقة المعرفة ، بعد ان بينت معنى المنهج لفة واستلذا .

اما المبحث الثاني فقد حاولت فيه استجلاء المنهج الذى اتبعه ابن حزم وقصد فرّعه الى ثلاثة فروع ، خصصت الاول لمنهاجه في علوم الدين ، والثاني لمنهاجه العقلي الذى كان ينتهجه في الحالات التى ينظر فيها الى الاعتماد على العقل المجرد . اما الشرع الثالث فيدور حول منهجه الذى اتبعه في مجادلاته ومناظراته مع الفقهاء من المسلمين .

بعد ذلك انتقلت الى الفصل الثاني ، وقد خصصته للمعرفة ، بيّنت فيه طبيعة المعرفة وموضوعها ووسائلها الموصلة اليها ، ثم حددت المعرفة عند ابن حزم ، مستانسا بآراء بعض الفلاسفة والمفكرين ممن جازوا من قبله ومن بعده ، اظهرت خلاله مدى التوافق بين آراء ابن حزم وآراء غيره من الفلاسفة واختلافها عنها .

بعد ذلك استعرضت عدداً من مواقف ابن حزم النقدية ، والرسائل التى اتبعها والاسس التى بنى عليها نقده لآراء الآخرين . وقد غنمت النسل ببعض نظريته في تصنيف العلوم النارية منها والعملية .

اما الفصل الثالث فقد تنمّن اربعة مباحث :

الاول عن آراء ابن حزم/المجتمع الانساني والاسس اللازمة لقيام اى مجتمع في كل زمان ومكان ، اما الثاني فكان عن آراء ابن حزم في التقييم الاخلاقية ، اتبعته بالمبحث الثالث الخاص بآرائه التربوية ، التى بناها على اساس من الشريعة الاسلامية باعتبارها التاعدة المثلى لتربية النشء ، وخلق جيل يمكنه ان يأخذ على عاتقه بناء مجتمع تسوده الفسيلة ، وينبذ الرذيلة ، ويشيع العلمانية بين ابناءه .

اما المبحث الرابع فجاء عن آراء ابن حزم في الحب والجمال .

وغنمت الباب بنتيجة نمنتها خلاصة ماجاء فيه ، مبينا اهم ما يميز تفكير ابن حزم ، والاسس التى ارتكز عليها في بناء آرائه/المعرفة ، وآرائه في المجتمع الانساني .

الفصل الثالث

المنهج

٢ - أهمية المنهج في البحث :

من معاني المنهج في اللغة (١) الطريق ، أو الطريق الواضحة ، أو الخطة المرسومة ، ومن معاني الطريقة ، السيرة ، والمذهب ، والشريعة . وهذه المعاني تعتبر من التواعد الملزمة سواء في الدين أو الفلسفة .

ومن تعريفاته انه ((هو الطريق الواضح في التعبير عن شيء أو عمل شيء ، أو في تسليم شيء طبيعياً لمبادئ معينة ومنهاتم معينين بنسبة الوصول إلى غاية معينة)) (٢) .
وبناء عليه نانه لا بد لكل فيلسوف أو مفكر من الالتزام بتواعد منهج أو طريقة في البحث يرسمها لنفسه في سبيل الوصول إلى غايته متجنباً بذلك بذل جهود دون جدوى فيما لو سار في بحثه دون منهج واضح جلي .

وهذه الأهمية للمنهج فلن لها المنكرون والفلاسفة في القدم ، وأكدوا ضرورة الالتزام والسير وفق منهج في كل بحث يراد له النجاح . فهذا افلاطون الفيلسوف اليوناني يرجع العلة في خطأ النتائج التي ترضل إليها الفلاسفة انقداً حول اسرار الكون التي عدم اتخاذهم قبل البحث مناهج واضحة يسيرون عليها (٣) ، ((. . . ولو انهم فعلوا ذلك لحاسب كل واحد منهم نفسه امام منهجه على النجاية التي اتجه إليها . . . بل لو كان لديهم منهج للبحث لأرشدتهم انه قبل ان يبعثوا عن العالم وما هيته الأولى يجب عليهم ان يبحثوا عن المقل . . . ليسرئروا ان المقل هو الذي يعتم على كل شيء)) (٤) .

-
- (١) لسان العرب / ابن منظور / ج٣ ، ص ٢٠٦ - حرف الجيم / فصل النون / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .
- (٢) ديكارت / د . عثمان أمين / ص ٧٩ ، حاشية - طبعة ٤ - مكتبة القاهرة الحديثة .
- (٢) انظر : فيدون / افلاطون / ص ١٠٦ - ١٠٧ / ترجمة د . علي سامي النشار وعباس الشربيني - دار المعارف بمصر ١٩٦٥ . يتولى افلاطون على لسان سقراط : (. . . ولكن اذا تعلق بضمهم بالقضية في ذاتها (أي قضية التي يرجمون الطبيب إلى الموت ، مادة) نانه هو ذلك الذي ندعه جانباً . . . ثم عندما يحين الوقت لكي تفسر هذه القضية في ذاتها فانك تفسرها بالطريقة نفسها ، بان تنبع هذه المرة قضية اخرى كأساس لتلك التي من جميع القضايا ، تجد فيها عند رجوعك إلى أصلها أكبر تيمية وذلك حتى تسأل إلى نتيجة ما مرشية ، ولتلك لن تتسرف في الارتباك التي يقع فيها المجادلون لأنك لن تتحدث عن المبدأ ، وفي الوقت نفسه عن النتائج التي هو منشؤها بشرط ان تكون راغباً في اكتشاف شيء ما يكون حقيقة ، وهذا في الواقع كما يبدو هو الشيء الذي لا يتحدث عنه هؤلاء الناس بالمرّة ولا يهتمون بمطابقتها .
- (٤) المعرفة عند مفكرى المسلمين / د . محمد غالب / ص ١٦٨ - دار المصرية للتأليف والترجمة والنشر .

أما ديكارت ، فقد بلغ تمسكه بالمنهج والاهتمام به ، ان اشار على الباحث عن الحقيقة بدون منهج واضح ، المدول عن التماس هذه الحقيقة ، حتى لا يستنفذ قواه في جهود شائمة ، يقول في ذلك : ((خير للإنسان ان يعدل عن التماس الحقيقة من ان يحاول ذلك من غير منهج)) (١) .

وقبل ديكارت أكد الفزالي على الامان من الخطأ والبحث عن السلم اليقيني فقال : انما مطلوب العلم بعقائد الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ، ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المسلم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يتارنه امكان النلط والوهم ، ولا يتسع التلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارنا لليقين (٠٠٠) (((٢) .

وتجدر الملاحظة هنا ، ان المنهج ليس وقتها على الفلاسفة فقط ، بل هو ضروري لكل باحث يبحث عن الحقيقة في أي مجال كان ، حتى انه أصبح معيارا ، أو مقياسا للمبتكرة العلمية والأدبية ، ونسبعا للابداع والابتكار . يقول الأستاذ عبد الله الملايلي ((وربما كانت الطريقة أهم ما في المبتكرة ، لأنها تحفز على منهج في الفكر ، لا يلبث حتى يفدو نابعا ثابتا يمد الأحياء والأفكار بالوان جديدة ، ويغريهم بأشياء من الخلق والابتكار)) (٣) .

هذه المكانة الرفيعة التي احتلها المنهج منذ القدم في تحصيل المعرفة وهو كما تقدم العلم الحديث ، الذي تثبت كبريائه ومخترنا ان في الكون نظاما وان الاستداء الى نتائج هذا النظام وقواعده منبع المعرفة ، وان المعرفة في كل الحقول ثرة الاستداء الى النظام (٤) ، وهكذا ((تنضج قيمة المنهج كلما تقدم العلم)) كما يقول الدكتور عبد الكريم اليافي (٥) .

وتلى هذا فان العالم وما يتخلله من حركات ، لا بد يخضع لنظام محكم وتوازيين ثابتة ، وان معرفة اسرار هذه الحركات لن يتوصل اليها مالم ينكشف كنه ذلك النظام (٦) ، ((وانما عجز الملأ عن معرفة الحكمة في حركة الكون بمن فيه فلقبورهم عن اكتشاف النظام الهدفي ووقوفهم عند السببية التاسرة)) (٧) .

وانما كان الفلاسفة والمفكرون قديما وحديثا يرجعون النبل في ممارفهم اليقينية التي توصلوا اليها الى المنهج الواضح الذي ساروا عليه ، فيجدر بنا القول

(١) مقالة الطريقة ، ديكارت / ص ١١ / ترجمة د . جميل نيليا - اللجنة الدولية لترجمة

المرواح الانسانية ١٦٥٣ . يقول ديكارت ، اول شيء يجب على الفيلسوف ان يقوم به

هو في البحث عن طريقة قوية توصله الى المعرفة اليقينية

(٢) المنطق من النلال / الفزالي / ص ٦١ - تحقيق عبد الحليم محمود ١٩٥٥

(٣) معرفته والمكزون السنجاري / د . اسعد علي / ص ١ / ص ٤٨ ، دار الراءد المرسي

- بيروت ١٩٧٢ .

(٤) نفس المصدر / ص ٤٤٨

(٥) و (٦) نفس المصدر / ص ٤٤٨

(٧) نفس المصدر / ص ٤٤٩ ، نقلا عن اينشتاين / د . محمد مرعبا .

ان نوائد المنهج ليست وقتنا على الختائق الدنيوية ، بل تتعداها الى المصرف الاخروية
فهذا المنزور السنجاري - الامير الصوفي - قد وضع لنفسه منهاجا سار عليه لمعرفة الله ،
والتزم به بدقة متناهية ، حتى كان المنهج بالنسبة له ((هو المشكلة والاساس لان طلب
السلام واجب انترنه الله على كل انسان ، ولا بد لطالب العلم من سلم ولا بد للمسلم
من طريقة تعليم مهما اختلفت مراتب العلم حقيقة ومجازا ، وخصوصا في الملوم الخفية
التي هي معرفة الله . . .)) (١) .

اما ابن حزم القرطبي ، فانه يعطي المنهج الاولوية في تحصيل المعارف ، والتحقق
من صحتها وتجنب الخطا فيها . ومن اتوالة في هذا المعنى :

((واذا ورد عليك خطاب بلسان ، او هجمت على كاذم في كتاب ، فاياك ان
تتألمه مقابلة المناهضة الباعثة على المغالبة ، قبل ان تتيقن بطلانه ببرهان قاطع وايضا
فلا تتقبل عليه اقبال الصدق به المستحسن اياه قبل علمك بصدقه ببرهان قاطع فتدالم كذا
الوجهين بنفسك ، وتبعد عن ادراك الحقيقة ، ولكن اقبل عليه اقبال سالم القلب عن
التزوع عنه والتزوع اليه ، ولكن اقبال من يريد حذ نفسه في فهم ما سمع ورأى ليزيد به علما ،
وتبوله ان كان حسنا اورد ، ان كان خذا فممنون ذلك . . .)) (٢) .

فتحصيل المعارف اليقينية لا يجوز بالتلقي فقط كما لا يجوز رنزع علم لمجرد المكابرة ،
انما الواجب على طالب العلم ان يقبل عليه بهمة ، واضحا نسب عينيه هدفا واحدا وهو
معرفة الحقيقة ولا شيء غيرها . وعليه ان يتفحصها بمرض عليه من معلومات ويقبلها ليكون
تبوله لها او رفته اياها عن قناعة تامة ومعرفة يقينية بصحتها او غلطها .
انطلاقا من هذا المفهوم لاهمية المنهج ، فسنتمرف على المنهج الذي اتبعه
ابن حزم في تحصيل معارفه الدنيوية منها والاخروية ، وهذا موضوع المبحث التالي
انشاء الله .

(١) معرفة الله والمكزون السنجاري / ص ٤٩ من المجلد الاول
(٢) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن
حزم / ص ١٧٢ .

٢ - منهاجه في علوم الدين :

كان لتحول ابن حزم الى المذهب الطاهري بعد ان كان شافعيًا اثر كبير في معارفه الدينية وفتنه الاسلامي. لاخذ به بظاهر النصوص القرآنية ، والاحاديث النبوية في احكامه ، ورفضه محاولة التخلّص من تلك الاحكام لا بتأويل ولا تحليل سواء كان ذلك في السنن أم الاحكام الصلوية .

وبناءً على ذلك فقد تشدّد في رفض التقليد الى حدّ الدخ ، فطالب كل فرد من افراد الأمة بالاجتهاد كل حسب طاقته مساويًا في ذلك بين العاني والعالم ، يقول نسي ذلك : ((لا يحلّ لأحد أن يتلّد أحدا حيًا أو ميتًا ، وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته ، فمن سأل عن دينه فانما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين ، ففرض عليه ان كان اجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه في الدين فاذا دل عليه سأل ، فاذا افتاه قال له : هكذا قال الله عز وجل فان قال له نعم ، اخذ ذلك وعجل وان قال له : هذا رأيي أو هذا قياس أو هذا قول فلان أو سكت أو انتهره أو قال : لا ادري ، فلا يحل له أن يأخذ بقرئه ، ولكنه يسأل غيره ومن ادعى وجوب تقليد العاني للمفتي فقد ادعى الباطل)) (١) .

وهكذا يوجب ابن حزم على كل فرد من افراد الأمة ضرورة البحث والتأكد والمطالبة بالبرهان ، وعدم قبول ما يعرض عليه من احكام دون مناقشة أو استفسار يطعن على صحة ذلك الحكم . وابن حزم في هذا يستند الى النصوص التراتبية واجماع الامة المتيقن (٢) ، ويرى ان كل ما اختلفت فيه العلماء يتنحى بارجاعه الى احكام الترتان والسنن المسندة الى الرسول الكريم ، فيقول : ((فلا بد لمن اراد الوقوف على الحقائق في ذلك من الوقوف على ما ارجبه القرآن وسخ به الاجماع . والحق يتبين فيما اختلفت فيه العلماء بالرجوع الى ما افترض الله تعالى الرجوع اليه من احكام الترتان والسنن المسندة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم)) (٣) .

ويرد ابن حزم على التائل بان البرهان قد يمارنه برهان آخر أقوى حجة وبيانا ، بان ذلك لا يجوز لان الحق لا يمكن ان يكون شيئين مختلفين ، فيقول : ((والحق مبين في الملل والديانات بموجب النقل والبراهين الراجعة الى أول الحس والضرورة والحق يسير في العمل بالرجوع الى الترتان الذي اتفقت عليه الفرق والى الاجماع المتيقن)) (٤) .

(١) المحلى ابن حزم / ج١ / ص ٦٦-٦٧ ، ادارة المطبعة النصرية ١٣٤٧ هـ

(٢) من النصوص التراتبية قوله تعالى : ((اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا سن دنه اولياء تليًا ما تله كرون)) ٢/٧ ، اما الاجماع ((نقد صح اجماع جميع الصحابة رضي الله عنهم اولهم عن آخرهم ، واجماع جميع التابعين . . . عن الامتناع والمنع من ان يتصد منهم احد الى قول انسان منهم او يمين قبلهم فيأخذ به كله)) .

(٣) (٤) انظر ذلك في الرد على ابن النضريلة اليهودي / ص ١١٤

تدنياد ر للذهن للوعلة الاولى ان تشدد ابن حزم في رفض التقليد ومطالبته بالبرهان ، بأنه يتو النظر والاستدلال في مسرفة الشرائع ، والواقع هو غير ذلك تماما ، حيث يرى ان الله تعالى لم يفترض النظر قص في التوحيد وسنة النبوة وجميع الشرائع ، وان ما افترضه الله على الناس في الشرائع كلها هو شي واحد فقط ، وهو الائتمار لما جاء به الوحي من عند الله فقط ((فهذا الوجه فقط هو الذي افترض على الناس عقده والتول به والعمل ، واما طرق الاستدلال التي عني بها المتكلمون فما افترضها الله قط على احد)) (١) . ثم يضيف بأن القرآن الكريم لم يوجد فيه ما يوجب الاستدلال والنظر ، وانما الذي جاء بمعنى الحذر لا وجوبه ، وعليه فهو يرى ان ما جاء في قوله تعالى : ((اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق من شيء)) انما هو بمعنى الحذر لا يانظ الامر . وعلى هذا فلا ضرورة للاستدلال في التوحيد . يقول ابن حزم : ((وليس من شيء من هذا يوجب انه لا يسع لاحد اسم التوحيد وحكمه عند الله تعالى الا بان يكون اعتاده اياه من طريق الاستدلال)) (٢) .

وكذلك فإنه يرى في اخذ المرء اتوال الرسول (صلعم) ايمان ، وتسد يسق واتباع للحق وليس تقليدا ، لأن التقليد الذي حرّمه الله هو اخذ المرء قول من دون الرسول صلعم ممن لم يأمرنا الله باتباعه قط ولا بأخذ قوله (٣) . ولكن ((من اتفق له معرفة الحق بمعنى اعتاده من جهة التقليد فهو من اهل الحق عند له تعالى وان كان مذموما فسي تقليد له لاني اعتاده الحق)) (٤) . وقد شبه ابن حزم عارف الحق بمعنى الاعتاد من جهة التقليد كإنسان خرج ليسرق فوجد متاعا له قد كان سرق منه فأخذه هو مصيب نسي اعتاده الحق مسي في تقليد (٥) .

وقد نذر الفقهاء والائمة الى آراء ابن حزم في التقليد على أنه تحميل للامة كلها مسوولية معرفة الاحكام والامور الفقهية ، وعدم التقليد ، مما يؤدي ذلك الى تعطيل الامور الدينية . يقول الامام الكوثري في محرض نقده للظاهرية : ((رأى الظاهرية في التقليد فيه تعطيل المباح الدينية كلها ، يحتمل الامة على الاقبال لعانتهم به ، بل المنصوص المتوارث ان يجري العالم على ما يعلم وان يسأل غير العالم العالم (ناسألوا اهل الذكر ان كتم لاتعلمون)) (٦) .

(١) رسالة البيان عن حقيقة الايمان / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٢٥

(٢) نفس المصدر / ص ٢٦

(٣) انظر المحلى / ج ١ / ص ٦٦ تحقيق احمد محمد شاكر ، ادارة الطباعة المنيرية

١٣٤٧ هـ ، كذلك انظر النسل ج ٤ / ص ٦٠ - ٦١

(٤) رسالة البيان عن حقيقة الايمان / رسائل ابن حزم / ص ٢٦

(٥) نفس المصدر // ص ٢٦

(٦) ابن حزم / مع محمد ابو زهره / ص ٢٧٦

هل في رفض ابن حزم للتقليد ومطالبة العامة برفضه ، فيه تعطيل للمصالح ؟
 الامة الدنيوية حقا كما يقول الامام الكوثري ؟
 لقد حدد ابن حزم ما يطلبه من العامي كي لا يكون مقلدا تحديدا لا يظهر فيه
 اي تحميل للفرد العامي فوق طاقته ، ولا فيه تعطيل للمصالح الدنيوية . وقد تقدم
 نص من ابن حزم في تحديد هذه المطالب وهي ان يطالب العامي ، المفتي بان يبين
 له امر الله تعالى او امر رسوله في القضية التي يحكم له فيها . (٢) هل في مطالب العامي
 للمفتي بذلك تحميل للماي فوق طاقته وتعطيل للمصالح الدنيوية ؟ ان تمسك ابن
 حزم بالكتاب والسنة واجماع الامة كما هو واضح من النص المشار اليه انما يمثل دعوة
 وتنبيه للناس كافة بالا يتحلوا بما يصلهم من معارف دون تمحيص وتدقيق وتيقن ، بالتأكد
 من كونها مسندة بنص قرآني او حديث نبوي . بل ان في ذلك دعوة للملم والتلمس
 والتفتة في كتاب الله الكريم واحاديث الرسول صلعم .

١١٠ : تمسك ابن حزم في رفض التقليد يذكرنا بما قاله المؤلفون السنجاري المولود
 عام ٢٨٣ هـ بعد وفاة ابن حزم باكثر من قرن من الزمان ، الذي بلغ تمسكه بالكتاب
 والسنة ورفض التقليد ان اعتبر التقليد باطلا فقال / :

وه عذ من باطل التقليد
 رسول فسفر بفضل الشهيد (٢)

كن مع الحق كيف كان عيانا
 واتين شاهدا عليك به جا

وقال في بيان منهجه :

مسجد سمعي ونوادي والبصر
 كتاب طيبها نبي اندشر (٣)

دخلت باب حياة في خطة
 بسنة لاتقبل النسخ وآيات

تم يتبادر للذهن ان هناك تناقضا في آراء ابن حزم في هذا المجال ، ففي
 الوقت الذي لم يحج فيه التقليد قط في التوحيد وغيره ، يتولم موضع اخر بمقدم
 جواز النظر والاستدلال في التوحيد وصحة النبوة والشرايع .

(١) انظر : ص ٨٦ ، انظر كذلك : المحلى ، ج ١ / ص ٦٦ حيث بهم ابن حزم
 للماي الذي يسأل العالم عن دينه ليمر به بالزومه بالله به ، مينا حقه
 على العالم ، ((فاذا افناه قال له : هكذا قال الله عز وجل ورموله ؟ فان
 قال له نعم اخذ بذلك وعمل به ابدا ، وان قال له هذا رأي او هذا تجاس او
 هذا قول فلان ، وذكر له صاحبا او تابعا او فقيها قديما او حديثا ، او سكت
 او انتهره او قال له لا ادري ، فلا يحل له ان ياخذ بقوله ولكنه يسأل غيره)) .
 (٢) معرفة الله والمكزون السنجاري ، ص ١ / ص ١١٢
 (٣) نفس المصدر / ص ٦٥

ما قد يبدو من تناقض يزول اذا عرنا ان ابن حزم يحثي برفضه للتقليد
عدم جواز الاخذ بأى حكم شرعي والتحول به الا اذا كان مستندا الى آية كريمة
او حديث شريف ، اما اذا صدق بالتوحيد عن طريق الاعتقاد من غير سؤال عن آية
او حديث ، فهذا ليس بتقليد ، بل هو ايمان وتصديق واتباع للحق ، وهكذا فان
((متبع من امر الله تعالى باتباعه ليس متلدا ولا فعله تقليدا وانما المتلد من اتباع من
لم يأمره الله تعالى باتباعه)) (١) ، بالإضافة الى ذلك فان المرء اذا اتبع قول الله
عز وجل وتول رسول الله صلعم فهو غير متلد سواء وافق الحق او وهم واخطأ .
وناء عليه فانه يمكن القول ان ما يطلبه ابن حزم من العامي كي لا يكون
متلدا هو ما يسمى بالحيثيات الحكم ، او المذكرة التفسيرية .
اما الإستدلال فان ابن حزم يبيحه في حالة ما اذا لم تستقر
نفس المرء الى تصديق ما جاء به الرسول الكرم ، وبقيت تنازعه الى البرهان ، هنا عليه
ان يطلب الدلائل حتى يتيقن ايمانه ، لانه لو مات شاككا قبل ان يسمع من البرهان
ما يثلج صدره فقد مات كافرا وهو مخلص في النار ، يقول ابن حزم في معرض رده
على الثاقلين بان كل مالم يصب به دليل فهو دعوى ولا فرق بين الصادق والكاذب ،
محتجين بقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين) (٢) ،
يقول : (فان هذا ينقسم قسمين ، فمن كان من الناس تنازعه نفسه في البرهان
ولا تستقر نفسه الى تصديق ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يسمع
الدلائل ، فهذا فرض عليه طلب الدلائل لانه ان مات شاككا او جاحدا قبل ان يسمع
من البرهان ما يثلج صدره فقد مات كافرا ، وهو مخلص في النار وانما ارجينا
على من هذه صفته طلب البرهان لان فرضا عليه طلب ما فيه نجاته من الكفر ، قال
الله عز وجل (قوا أنفسكم وأئليكم نارا وتودها الناس والحجارة) فهو لا قسم
وهم الأئيل من الناس ، والتسم الثاني من استقرت نفسه الى
تصديق ما جاء به رسول الله وسكن قلبه الى الايمان ، ولم تنازعه نفسه الى طلب
دليل فهو لا يحتاجون الى برهان ولا الى تكليف استدلال) (٣)
اما من يتول بان البرهان تد يعارضه برهان اخر ، فيرد عليه بان البرهان
لا يمكن ان يعارضه برهان اخر كما ان الحق لا يكون شيئين مختلفين ، كما تقدم .
وان الحق مبين في الملل والديانات بموجب المثل والبراهين الراجعة الى اول الحس
والضرورة ، وهذه براهين لا يمكن تنقضها ، لان المعارف كلها ليست الا ثمرة
الهدىيات العقلية ، واوائل الحس ، ومقدمات راجعة الى بديهة العقل واول الحس

(١) الفصل ، ج ٤ / ص ٦١

(٢) الفصل ، ج ٤ / ص ٦٣

(٣) الفصل ج ٤ / ص ٦١ - ٦٢

يضاهي ذلك ، فان عدم الاستدلال لا يخرج الحق عن أية يكون حقا في ذاته ولا الباطل عن ان يكون باطلا في ذاته ، لان الله تعالى يخلق الايمان والفكر في قلوب عباده ، ولذلك فقد جاء ايمان عباده على طبقات عدة وهي :

فمنهم من يخلق الايمان في قلبه ضرورة كما خلق في قلوبنا معرفة ان الكل أكثر من الجزء ومنهم من خلق الايمان في قلبه ضرورة عن تصديق مخير كاستم الصحابة الذين صدقوا رسول الله في خبره ، ومنهم من خلق الايمان في قلبه ضرورة عن استدلال وبرهان بروية المعجزات او نقلها اليه ، وهذه صفة ايمان المستدلين منا ، ومنهم من خلق الايمان في قلبه بغير سبب ، وهذه صفة ايمان المحتقين من العوام وتجدر الاشارة الى ان ابن حزم يشترط على طالب البرهان ان يبين استدلاله ايمان بالله ورسوله ، والا فلا خير فيه حتى لو اصاب ما جاء به الرسول مادام غير قاصد الى اتباعه ، ولن ينتفع باصابته الحق ان لم يعبه من الطريق التي لم يجعل الله طلب الحق واخذه الآ من قبلها . (٢)

فالاستدلال العقلي يجب ان ينطلق من قاعدة ايمانية تسبته ليصبح دوره فقط في ايضاح هذه القاعدة وايراد الادلة المثبتة لها ، الدالة على صحتها .

هذا التول يسلمنا الى المبحث التالي الخاص بمنهج ابن حزم العقلي .

(١) انظر رسالة البيان عن حقيقة الايمان / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٣١-٤٠

(٢) الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٨٧

٢ - منهج ابن حزم العقلي :

يلتزم ابن حزم في مناقشاته ومناقراته بموازين عقلية ، لا يحاول الخروج عليها
او الانفلات منها ، ويحاول بالمقابل ان يجذب خصمه اليها .
هذه الموازن التي يلتزم بها في جدله العقلي قررها في كتابه التقريب لعدد
المنطق والمدخل اليه ، وذكّر ملخصاً اجزء كبير منها في كتابه الكبير (الفصل في الملل
والاهاواء والنحل) فيه التقدير الكافي للكشف على منهاج ابن حزم العقلي .
يوكد ابن حزم ان الانسان بمقتضى كونه انساناً عنده علم بالبداهيات ، وان هذه
البداهيات هي الاساس الذي قام عليه علم الانسان ، وانها مناهج الخاصة العقلية . وقد
سعى هذه البداهيات " علم النفس " لان كل نفس سليمة تعلمها بدون تسليم ولا معلم
وتؤمن بها دون تلقين ، يدلل ان الطفل يدركها ويؤمن بها ويستنكر من يقول غيرها
او يقول كلاماً يبدو له بادي الامر انه مخالف لهذه البداهيات التي استكن عليها فسي
النفس الانسانية .

من هذه البداهيات ، معرفتنا ان الجزء اقل من الكل وان الاحمر مخالف للاخضر
وان الرائحة الطيبة مقبولة بطبعها والرائحة الكريهة منافية لطبعها ، وهكذا ، وهذا
ما يدركه الطفل الصغير حتى قبل بلوغه سن التمييز ، فاذا اعطيته في اول تمييزه تمرتين
بكي نأذا زدتة الثالثة سر . وقد ذكر ابن حزم طائفة من هذه البداهيات التي استقرت في
علم الانسان فيقول :

((. . . ومن ذلك علمه (اى الطفل) بان لا يجتمع المتضادان ، فانك اذا وقتته
قسراً بكي ونزع الى القصور علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً ، ومن ذلك علمه بان
لا يكون جسم واحد في مكانين . . . ومن ذلك علمه بان لا يكون الجسمان في مكان واحد ،
فانك تراه ينازع على المكان الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسممه ذلك المكان
مع ما فيه ، فيدفع من في ذلك المكان الذي يريد ان يقعد فيه . . . واذا قلت له ناولني
ما في هذا الحائط وكان لا يدركه قال : لست ادركه ، وهذا علم منه بان الطويل زائد
على مقدار ما هو اقصر منه . . . ومنها علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد وذلك أنك اذا سألته
عن شيء لا يمر به انكر ذلك وقال لا أدري ، ومنها فرقه بين الحق والباطل . . . ومنها
علمه بأنه لا يكون شيء الا في زمان ، . . . ويعرف ان الاشياء طبائع وما هيّة تقف عندها
ولا تتجاوزها . . . ومنها علمه بأنه لا يكون فعل الا لفاعل ، فانه اذا رأى شيئاً قال : من
عمل هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل . . . وهذا كله شاهد من جميع الناس
في مبدأ نشأتهم)) (١) .

وهكذا يستمر ابن حزم في سرد هذه البديهييات التي يسميها علم النفس حتى انه اعتبر ان علم الفيب لا يمارس ، اذ قد سح ضرورة انه لا يمكن ان يحكي أحد خبرا كان با طويلا ، فلو جاء انسان بخبر وسره ، ثم جاء ثان لم يسمه ولم يسبق له ان التقى بالاول وسره كالأول تماما دون زيادة ولا نقصان صدته ، وان اختلف خبر الثاني عن الأول في واقعة واحدة لم يصدق كليهما ، يقول ابن حزم :

فكل ما نقله من الاخبار اثنان فصاعدا ففترقان قد ايتنا انهما لم يجتمعا ولا تشاعرا فلم يغتلفنا فيه ، فبالضرورة يعلم انه حق متين مقطوع به على غيره وهذا علمنا صحة موت من مات وولادة من ولد وعزل من عزل ، وولاية من ولي . . .)) (١)

هذه البديهييات ، أو أوائل العقل ، هي التي كان يرد اليها أقواله فسي مجادلاته العقلية ، لأنها الأساس التي قام عليها علم الانسان ، والميزة التي امتاز بها الانسان على سائر الحيوان .

ولكي لا يضل الانسان في تفكيره العقلي عليه أن يرد معلوماته دائما اليها ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التي لا تقبل الشك في فيها وفي سحتها .

فالبديهييات عنده بمثابة معيار السحة والخطأ ، والمقياس الدقيق الذي يميز بين الحق والباطل . أما اختلاف الفكر والعلماء حول المدارك العقلية فلا يرجع لاختلافهم في هذه البديهييات ، وإنما منشؤه بعد ما يختلفون فيه عن تلك البديهييات .

وكلما طالت المقدمات ، وكثرت صعب ردها الى البديهييات ، ومثال ذلك الحساب فإنه كلما كثرت ارقامه كانت مثلثة الخطأ واختلاف النتائج والغلط الا مع الحساب الكافي الجيد ، وإذا قلت الأرقام كانت أبعد عن الخطأ ، يقول في ذلك : ((. . . وليس ا بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة لا دقيقة ولا جلية ، ولا سبيل على ذلك ، فسح انها ضرورات اوتصها الله في النفس ، ولا سبيل الى الاستدلال البتة الا من هذه المقدمات ، ولا يسح شيء إلا بالرد اليها ، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالسحة فهو صحيح متيقن . وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط . إلا ان الرجوع اليها قد يكون من قرب ومن بعد . فما كان من قرب فهو أظهر الى كل نفس وأمكن للنسهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل فسي الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط الا للقوى الفهم والتمييز . . . وهذا مثل الاعداد ، فكما قلت الاعداد سهل جسمها ، ولم يقع فيها غلط ، حتى اذا كثرت الاعداد وكثر العمل في جسمها .

صعب ذلك حتى يتبين فيها الفلظ ، الا مع الحاسب الكافي المجيد * وكلما قسرب
من ذلك ، وبعد فهو كله حن ولا تفاضل في شيء من ذلك ولا يعارض ما يرجع
اخرى رجوعاً صحيحاً ، وهذا كله يعلم بالضرورة) (١)

من هنا كان ابن حزم يربط بين تلك البديهيات العقلية والمقدمات المنطقية
والدراسات العقلية بشكل عام ، ثم يتربطان منشأ ما يحصل من اختلاف وخطأ بين
اصحاب الافكار مع اتحادهم جميعاً في اصل هذه المقدمات المعتمدة على تلك
البديهيات ، انما يكمن في بُعد المسائل الفكرية عن هذه البديهيات بحيث يلزمها
عمل عاقل كبير لكي يرجع المفكر تضيته العقلية التي يدرسها الى تلك البديهيات
بمسئلة طويلة من المقدمات العقلية . بالاضافة الى ذلك فان الخطأ قد يأتي عن
طريق آخر غير البعد عن البديهيات ، وهو فساد الفكر وضلاله في ربط سلسلة المقدمات
بما تفصل به عن البديهيات وسبب ذلك آفة من الهوى ، او تمصّب لفكرة معينة
او تحكّم الشهوة ، تحتوّر الفكر فتضلّه وتوقعه في الخطأ ، وقد تبيل توة هذه
الآفة الى ان تؤدي الى انكار بعض هذه المقدمات ، يتول ابن حزم :

() فهذا ما أثبت العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل ، وهما هنا ايضاً اشياء
غير ما ذكرنا ، اذا فتشت وجدت ، وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره ، وليس
يدري احد كيف وقع العلم بهذه الاشياء كلها بوجه من الوجود ، ولا يشكذ وتمييز
صحيح في ان هذه الاشياء كلها صحيحة لا امترأئ فيها وانما يشك فيها بعد صحة
علمه بها من دخلت عقله آفة ، ونسب تمييزه او مال الى بعض الاراء الفاسدة ، فكان
ذلك ايضاً آفة دخلت على تمييزه كالآفة الداخلة على من به هيجان الصنراء ، فيجد
العسل مُسراً ، ومن في عينه ابتداء نزول الماء ، ففكرى خيالات لاحتمية لها ، وكسائر
الآفات الداخلة على الحواس) (٢) .

بناءً على ذلك فان على كل طالب للاحتيئة ان يتأكد من قواه ، ولا يخوض
فيما لا يتوى عليه ، وان يصفى نفسه وبهيتها ، ويحررها من كل ما يمرضه عن ارجاع
المور الى اصولها كي يصل الى الحقيته ، حيث الطريق الدومل اليها مستقيم
لا اعوجاج فيه دائماً .

هذه البديهيات العقلية لا يجوز ان يطلب عليها برهان ، كما يرى ابن حزم
حتى انه يصف من يطلب عليها دليلًا بالجنون والجهل ، باعتبار انها (البديهيات)
ضرورات اوتسها الله في النفس ولا حاجة لبرهان عليها ، يقول في ذلك ،
(. . .) فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها

(١) النبل ج ١ / ص ٧

(٢) نفس المصدر ج ١ / ص ٦

ولاسبيل الى ان يالْب عليها دليلاً الا محزون او جاهل لا يعلم حقائق الامياء
ومن الظنل اهدى منه ، وهذا امر يستوى في القرار به كبار جميع بني آدم وصغارهم
في اقطار الارض الا من غالط نفسه ، وكابر عقله . . لان الاستدلال على الشيء لا
يكون الا في زمان ولا بد ضرورة ان يعلم ذلك بأول المعتل ، لأنه قد علم بضرورة المعتل
انه لا يكون شيء بما في العالم الا في وقت وليس بين اول او ثات تمييز النفس في هذا
العالم وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دميئة ولا جلييلة ، ولا سبيل على ذلك
فسمح انها ضرورات او تعنها الله في النفس (١)

وبالرغم من تبين ابن حزم من صحة هذه البديهيات ، فإنه يتر بان الحس
يخطيء ، غير انه يرى ان الخطأ يكون لاقفة في الحاس لا في المحسوس ، ولذلك فهو
لا يتر بناء الاحكام العقلية على الحس (٢) ، لان الحس قد يخطيء ، فيرى الرائي
الواحد اثنين ، اذا كان في عينه آفة من الافات ، ومع اتراؤه باحتمال الفلأ . فسي
الحواس ، وعدم جواز التبول بشهادة الحس وحده للحتم على ذات المحسوسات ، الا
انه يرفض انكار السوفسطائية لحنائق الامياء ، ويستنكر شكهم البجرد على تلك الحقائق .
وينأ عليه فان ابن حزم يرى ان للمحسوسات اوصافاً تأثمة بها تصرف بالحس
والمعتل معاً لا بالحس وحده . يتول في ذلك ((وكذلك يشهد الحس ايضاً
بان تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحسّ انما هو لاقفة في حسّ
الحاس له لا في المحسوس ، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول ، وذلك
هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز ان يطلب عليها برهان ، اذ لو طلب على كل
برهان برهان لانتضى ذلك وجود موجودات لانهاية لها (((٣)

ويسير ابن حزم في مناقجه العقلية والتجريبية مستمداً صحتها وبتينها على
اساس ان لله تعالى سنناً في الكون والامياء التي لا تتحول ولا تتبدل الا بخارج
ومحجزة منه ، فيقول في رده على منكري الطبائع من الاشعرية : ((وكل هذه الطبائع
والعادات مخلوقة ، خلقتها الله عز وجل فرتب الطبيعة على انها لا تستحيل ابداً ، ولا
يمكن تبدلها عند كل ذى عقل كطبيعة الانسان بان يكون ممكناً له التعرف في العلم
والصناعات لم يعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بانه غير ممكن منها ذلك ، وكذا طبيعة
البر ان لا ينبت شعيماً ولا جوزاً وهكذا كل ماني العالم ، والتوم مقروء بالصفات وهي
الطبيعة نفسها) (٤)

(١) الفصل ٤ ج ١ / ص ٦٧

(٢) بالرغم من اعلاء ابن حزم اهمية كبيرة للحواس مما يثر به من اصحاب المذهب
الحي الذين يرجعون كل معرفة الى الاحساس ، حتى انهم يرون أي من فقدت
حاسة فقد ما يابلها من المحسوسات ، بالرغم من اتراؤه منهم فانه يختلف معهم
بشان الافكار النظرية التي ينكرونها اشد الانكار في حين يعتبرها ابن حزم اساس
معارفنا ، يقول الحسيون بان المعتل ((يولد كصحيفة بيضاء ، والتجارب الحسية هي
التي تخط عليها السطور ، اما الضرورة التي يتول بها العقليون فاننا ترجع الى تداعي
المعاني كما يتول هيوم او الى اكتساب النوع لها بالوراثة كما يتول سبنسر . . .)
انظر : الفلسفة وباحثها / ٥٠ محمد علي أبو ريان / ص ٢١١ دار المعارف بمصر

فالأشياء لها خواص وقوانين لازمة لها ، ولا ينكرها الا من ينكر حقائق الأشياء
وقد شدّد ابن حزم انكروا على الأشاعرة انذ بن انكروا هذه الطبائع وشبههم بالسوفسطائية
نقال مختتما كلامه عن الطبائع : ((هذه حقيقة الكلام في الصفات (اى خواص الأشياء)
وما عدا ذلك فطريق انسوفس لائية انذ بن لا يحققون حقيقة ونحوذ بالله من الخذلان)) . (١)
يستخلص مما سبق ان ابن حزم كان يسيو في منهاجه العقلي بورد المقدمات التى
ابديها العقلية التى تقرها النظرة الانسانية والتي يتساوى فيها جميع كبار بني آدم
وصغارهم الا من دخلت آفة عقله ، بالاضافة الى انه لا يقبل شهادة انحص وحدها فسي
تقدير المحسوسات .

وقد اعتمد ابن حزم هذا المنهج في معظم مناقشاته لغير المسلمين كاليهود والنصارى
وغيرهم من الفلاسفة ، ممن يعتمدون المقرر المجرد . بالاضافة الى هذا فقد اعتمد هذا
المنهج في دراساته الخلقية واحوال النفس وامراضها وطرق علاجها كما في كتابه طروق
الحمامة ورسائله في مداواة النفوس .

كذلك كان يعتمد هذا المنهج العقلي في مناقشاته مما انفه من الفرق المختلفة
التي كانت تحتد العقل في مناقشاتها ودراساتها كالمعتزلة والاشاعرة والمايريدية
مما اضطره ان يستعمل معهم نفس سلوهم لا بدالار حججهم ودعاريهم ، وهو طريق
المقل انذ بن يسلكونه كذلك في جد لهم . (٢)

بعد هذا العرض لمنهاجه العقلي العام ننتقل خطوة اخرى للمتصرف على منهاجه
الذي اتبعه في الجدل والمناقشة وكيف كان يطبقه مع مناوئيه ، وهذا هو عنوان البحث
التالى .

(١) نفس المصدر السابق / ج ٥ / ص ٨٦

(٢) انوار انصر ج ٢ / ص ١١٠ - ١١٤ ، كذلك الفصل ج ٥ / ص ١٢٨ .

لم يكن ابن حزم يجادل من أجل الجدل ، ولا يبغى الغلبة والاستعلاء بلسانه
ارقله او السيطرة على المجالس ، انما كان يبغى من وراء مجلاته طلب الحق لذات
الحق كما يراه هو ، ولذلك كثيرا ما كان يسرب عن استعداده لترك ما يقول الى غيره
ان تبين وجه الدواب فيما يقوله مخالفة ، فطالب الحق لا يجوز ان يتعصب لقوله
مادام الحق لا يكون شيئين مختلفين . فاذا برهن على شيء لا يجوز معارضة ببرهانه
آخر يقول ابن حزم :

((لايد لطالب الحقائق من ان يسمع حجة كل قائل ، فاذا أظهر البرهان لزمه
الانقياد والرجوع اليه ، والا فهو فاسق والبرهان لا يجوز ان يعارضه برهان آخر فالحق
لا يكون شيئين مختلفين ، ولا يملك ذلك اصلا ، والحق مبين في الملل والديانات بموجب
العقل والبراهين الراجعة الى اول الحس والضرورة (١) .
وبالرغم من اتصاف ابن حزم بالسف والندة في مجادلاته فقد كان ينحو ^{الى} نحو العلمي
المؤدوع في مجادلاته ، فكان يستمع الى آراء مناظريه وحججهم حتى ينتهوا ثم
يبدأ بتنفيذها ونقدها وبيان بطلانها واحدة تلو الاخرى ، فاذا ما انتهى من دحض
حججهم كلها ادلى بحججه وبراهينه على صحة آرائه في المشكلة موضوع النقاش كما
يتضح ذلك في معظم مجادلاته مع الفرق المختلفة (٢) .
ولا يخفى مناج ابن حزم الجدلي هذا ، يمكن تقسيمه الى ثلاثة مناهج فرعية
سلكتها في مجلاته وهي :

الاول : مناج خاص في مجادلاته مع غير المسلمين كاليهود والنصارى ، وكذلك مجادلاته
مع الفلاسفة ، فقد سلك في مناقشتهم ومدهجهم على الاسلام مسلكا غير مسلكه مع
علماء المسلمين من حيث اصل الاستدلال فقط ، وليس من حيث شكل المناقشة التي هي
واحدة تقريبا في كل مناقشاته . ففي مناقشته للفلاسفة كان يعتمد على العقل المجرد
معتمدا على البديهيات العقلية التي ترد اليها المقدمات العقلية ، ان على البراهين
والحجج الراجعة الى اول الحس والضرورة . وفي مناقشاته لليهود والنصارى ، فمناج
اعتماده على هذه البديهيات العقلية فقد سلك في مجادلاتهم سبيل الزام لافحامهم
وابطال دعاويهم والزامهم بنصوص من كتبهم ، حيث يبدأ بعرض دعاويهم التي يعتقدون
بها ثم يبطلها بالادلة العقلية لينقل بعدها الى الهجوم بتحليل نصوصهم التي
يعتمدون عليها في التوراة تحليل الخبير بموارد هذه النصوص ومصادرها ، وان الجزء
الاول والثاني من كتاب الفصل لى مناقشاته لاقوال الفلاسفة واليهود والنصارى وقد
سلك في مناقشاتهم المنهج المذكور (٣) .

(١) رسالتان له اجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سوال تصنيف / ضمن كتاب الرد

على ابن النضرية اليزيدي ورسائل اخرى / ص ١١٤ .

(٢) انظر مثلا / الفصل / ج ١ / ص ١٣ - ٢٤

(٣) انظر الفصل ، نفس المصدر ص ٥٠ وايضا ج ٢ / ص ٧٨ - ٩٠ ، ص ٩ - ١٩ +

ثانياً : أما مناقشاته لأقوال علماء المساميين من الفرق وأصحاب المذاهب والمقلدين لها فقد كان له منهجان : الأول مع الفرق الكلامية والثاني مع الفقهاء والمحدثين .
أما الفرق الكلامية كالمعتزلة والخوارج والشيعة والاشاعرة فقد اعتمد نفسي مناقشاتهم على العقل المجرد لتصديهم لمسائل عقلية كأرادة الإنسان بجوار ارادة الله وكصفات الله تعالى وكونها شيئاً غير الذات او كونها هي الذات شيئاً واحداً كما قال المعتزلة . فإبطال تلك الدعاوى كان يلجأ الى ردها وإبطالها بعد ان يعرضها وثبت رأيه بارجاعه الى الاصل البديهي .

جاء في رده على الاشاعرة بان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه وان لم يزل مع الله تعالى : ((هذا قول لا يحتاج في رده الى اثرم ان الله شرك مجرد وإبطال للتوحيد لانه اذا كان من الله تعالى شيء غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده بل قد صار له شريك في انه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ونسبانية محضه من انها دعوى ساقطة بلا دليل اصلا ، وما قال بهذا احد قط من اهل الاسلام قبل هذه الفرقة المحدثه بعد الثلاث مائة عام ، فهو خروج عن الاسلام وترك للاجماع اليقين^(١))) وقد بلغ استمجانته لهذا القول واستنكاره له ان قال : ((وما كنا نصدق ان من ينتمى الى الاسلام يأتي بهذا لولاًناً شهدناهم وناظرناهم ورأينا ذلك صراحاً في كتبهم ككتاب السمتاني قاضي الموصل في عصرنا هذا وهو من أكابرهم وفي كتاب المجالس للشمسرى وفي كتب لهم اخرى))^(٢)

وغير أنموذج لمجادلته مع غيره ، هو المثبت في الجزء الاول من الفصل تحت باب الكلام على من قال بأن العالم لم يزل وانه لا مدبر له ، حيث اورد اعتراضات اصحاب هذا الرأي وهم الدهرية وحججهم كاملة ثم يبدأ بنقضها واحدة تلو الاخرى ، يقول ابن حزم بعد ان حصر اعتراضات الدهرية في خمسة اعتراضات :

((فهذه المشاغب الخمس هي كل ما عول عليه القائلون بالدهر قد تقصيناها لهم ونعمن انشاء الله نبدأ بحول الله وقوته في مناظرتهم فننقضها واحداً واحداً))^(٣)

بعد انتباهه من ابطال حجج المعترضين يدلي بحجته وبرهانه على صحة رأيه في حدوث العالم بعد ان لم يكن فيقول : ((فاذا قد بطل جميع ما تعلقوا به ولم يبق لهم شئ اصلاً يعون الله وتأيدته فنحن مبتدئون بتأييده عز وجل في انيراد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكون وتحديق ان له محدثاً لم يزل لا اله الا هو))^(٤)

اما مناقشته لأقوال الفقهاء والمحدثين فانه يسلك في ذلك نهجاً آخر حيث عمل

(١) (٢) الفصل ٦ ج ٢ / ص ١٢٤ .

(٣) الفصل ج ١ / ص ١٠ .

(٤) نفس المصدر / ص ١٢ - ١٣ .

حيث عمل العقل فيها محدود ، ومستمع اعتماده على النصوص القرآنية والاحاديث النبوية والآثار وقواعد الاستنباط ، فكان يبدأ بأن ينشر أدلة خصومه ويرد عليها ثم يأتي بالدليل ثم يفنده ثم بالدليل الثاني فيفنده ، فاذا ما انتهى يدلي بحجته . ومن المناقشات التي يمكن اعتبارها نمزجاً لنيرها والتي خاض فيها النقاش مع فقهاء المسلمين ، مناقشاته حول مشكلة الاستنباط بالرأى الذي يمنعه وجمهور المسلمين يقره ، انبدأ بعرض حجة الذين يستنبطون بالرأى ، ليبين بطلانها ثم يأتي ببرهانه على صحة رأيه في عدم الاخذ بالرأى . وقد بلغ تشدده في رفض الاخذ بالرأى انه لم يحلل قراءة كتب الرأى على معنى التقليد ما فيها والتدين بها ، مستدلاً على ذلك من الآية الكريمة ((يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ، فان تنازعت في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلاً)) . (١) وبناءً عليه فهو لا يجيز ، بل يرى انه من المحرم أن يرد شيء مما اختلف فيه الى قول أحد من الصحابة لان من رد ذلك الى غير القرآن وحديث النبي عليه السلام فقد خالف ما امر به تعالى في الآية المذكورة . وقد استشهد بأحاديث عن رسول الله بهذا الشأن كقوله عليه السلام ((لا ينزع العلم انتزاعاً من قلوب الرجال ولكن ينزع بذهاب العلماء فاذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً ، فأفتوا بالرأى فضلوها واتبعوها)) . (٢) وقال عبد الله بن عمر ((لم يزل امر بني اسرائيل مستقيماً حتى نشأ فيهم ابناء سبايا الأمم فقالوا بالرأى ففلسوا واتبعوا)) . (٣)

فعملاً بأحكام القرآن والحديث النبوي الشريف متمسكاً بزمام يرفقه ابن حزم الأخذ بالرأى والقول به ، يقول في ذلك : ((فهذه صفة الرأى واعلموا رحمكم الله اني اتقول اعلاناً لا أسره ان تقليد الآراء لم يكن قط في قرن الصحابة رضي الله عنهم ولا في قرن التابعين ولا في قرن تابع التابعين ، وهذه هي القرون التي اثنى النبي عليها ، وانما حدثت هذه البدعة في القرن الرابع المذموم على لسان النبي صلى الله عليه وسلم)) . (٤)

وعليه فقد كان يرفض الاخذ بالتأويل كذلك اذا لم يشهد بصحة نص قرآني او حديث نوي او اجماع فيقول : ((اما ترك الاخذ بالتأويل فلا يخلو من احد وجهين لا ثالث لهما : اما تأويل يشهد بصحة القرآن او سنة او اجماع فيه نقول ان وجدناه واما تأويل لا يشهد بصحة نص قرآن ولا اجماع فهذا الذي ننكره ونرفضه ونبرأ الى الله تعالى منه)) . (٥)

(١) سورة النساء / ٥٩

(٢) و (٣) رسالة التلخيص لوجوه التلخيص / ضمن كتاب الرد على ابن النخيلة اليهودي

ورسائل اخرى / ص ١٦٥

(٤) نغم المصنوع / ص ١٦٦

(٥) انظر : رسالتان له اجاب فيها عن رسالتين سئل فيهما سؤال تصنيف / ضمن

الرد على ابن النخيلة اليهودي / ص ٩٤ .

اما القياس فقد انكره جملة ، وقد رد ابن حزم على من قالوا له :
(ثم انك تنهني/النذائر والتفريع والنتائج والقياس ، ثم تأتي بما هو/نواشع وذ لك انك
تخالف مسائل كثيرة عما وردت واستقرت عليه وضح السمل بها ، وتدعي انت خلافها من
طريق ظاهر الحجة ، والاتساع في اللغة والتسريف في الكلام فقد هب الى التشقيق والنتائج ،
ومن سبقك من المتقدمين العاملين بالسنة واللغة لم يكلّفوا انفسهم ما تتكلفه ولا غاعوا في
المسائل ولا احوالها عن ما وردت عليه على حسب مفهومها ومسوعها ، وتورعوا ان يقولوا :
هذه مسألة فيها لاهل الكلام تسريف ممان واحتجاج يودي الى العقل قبل ذلك ويسوّيه)) (١)
يقول في رده عليهم مؤكدا كل حجة على طريقته :

((ناول ذلك انهم انكروا نهينا عن النذائر والتفريع والنتائج والقياس فخلطوا تخليطا ،
وما نهينا قبل عن التفريع والنتائج ولا عن النذائر اذا وقعت تحت نوع واحد ، لكن نهينا
عن القياس جملة ، فجميع هؤلاء بين المختلفات جمع اهل الجهل حقا ، والتفريع هو ذكر
تعاريف المسألة التي يجمعها جملة النص ، كقول رسول الله علم (من زاد في صلاته
او نقر فليسلم ثم يسجد سجدتين) ، فنقول من صلى ستا او سبما ساهيا فقد دخل في
هذا الحديث لانه زاد في صلاته ومن زاد سجدة او سجدتين او سجدات ساهيا فقد
دخل في هذا الحديث ، لانه زاد في صلاته . . . والنتائج هو نحو قوله سلم (كل
مسكر خمر وكل خمر حرام) فانج هذا ان المسكر حرام . . . وان كل نقيح السمل اذا
اسكر خمر . . . والنظائر هي كقوله عليه السلام : ((اذا اتيلت الحينة فاتركي الصلاة))
فكل حينة فهي نذائر تلك الحينة في النوعية والحكم لان لها لزوما ، هذا كله هو
الظاهر بعينه والتسريف بعينه . اما القياس فهو غير هذا كله وانما هو ان يعكس لما لم يات به
النص كما جاء به التسريف في غيره ، كعكسهم في تحريم الجوز بالجوز متفانلا ونسيئة قياسا
على تحريم الملح بالمح والقح بالقح والتمر بالتمر متفانلا ونسيئة ، وهذا هو الباطل
الذين لا يحل التول به لانه شروح لم يأذن به الله)) (٢) .

ما تقدم رأينا ان ابن حزم سلك مع غير المسلمين والنلاسفة منهمجا وهو غير ما اتبعه
مع الفرق المختلفة من المسلمين ، أو مع علماء المسلمين من فقهاء محدثين ، إذ اعتمد
في المنهجين الاول والثاني على العقل وضرورة الحس ، بينما قل اعتماد عليهم في الثالث
(أي مع علماء المسلمين) .

وبالرغم من اقوال ابن حزم التي تدل على نزاهته وخلوه من التمتصب ، والمكابرة ،
ووضعه الحق نعب عينيه ولا شيء ، غيره همدنا لمجادلاته ، كما تقدم في أول هذا البحث
- فان الكثير من الفقهاء اخذ عليه شيق صدره وعدم سمة قلبه لقبول

(١) نفس المصدر السابق / ص ١١٨ - ١١٩

(٢) نفس المصدر السابق / ص ١١٩

كلم غيره ، ومن هؤلاء ، الشيخ محمد أبو زهرة ، الذي يرى من عيوب ابن حزم كما ذكرها في كتابه عن فقه ابن حزم ، انه يندار الى آراء نفسه نلثة اكبار في حين لا يندار الى آراء غيره بنفس النلثة ، كما ان الغرض من جدله كان نسرة آرائه ، وان كان مغلما في الايمان بهله واعتاده بانها الحق الذي لا شك فيه . وقد استدل أبو زهرة على هذه الميوب من قول ابن حزم في المناظرة وشروطها بمد ان ساق الايات التي تدل على طلب الجسد المحبود ، حيث يتول : ((قد علنا تعالى في هذه الايات وجوه الانصاف الذي هو غاية المدل في المناظرة وهو ان من أتى ببرهان ظاهر وجب الانسراف الى قوله ، وهكذا نقول نحن اتباعا لرنا عز وجل بمد صحة ذاهبنا لا شكنا فيها ولا خوفا منا ان ياتينا احد بما يفسدنا ، ولكن ثقة منا بأنه لا ياتي احد بنا يمارسها ابدا لاننا ولله الحمد اهل التخليص والبعث وقطع الممر في طلب تسحيح الحججة واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد مدلولاتها حتى وقتنا ، ولله الحمد - على ما تلج به اليقين ، وتركنا اهل الجهل والتقليد في ريسهم يترددون ، وكذ لك نقول فيما لا يصح عندنا حتى الآن ، فنقول مجددين مقربين : ان وجدنا اهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه)) (١)

يمقب الشيخ أبو زهرة على قول ابن حزم هذا بقوله : ((٠٠ ولتدل على سموية تنبير رايه ادرا ان جاءني كذبه ، اولهما ، انه لا يشك في آرائه بأي نوع من الشك ويمتقد انه لا حجة مالتقا عند خصومه ، فهو يجادل وتد سبق الجدل ايمانه بأنه لا حجة لغيره ، وهذا بلا شك نقى في جدل ابن حزم ٠٠٠ ، الأمر الثاني : الذي سمع على ابن حزم تفسير رايه الذي اختاره اعتاده بان الظاهرية اهل البعث وتخليص العقائيق وانهم قنوا الممر في تسحيح الحججة ٠٠٠)) (٢)

وانا كان لا بد من تعليق على هذا التقيب من الشيخ أبو زهرة ، فأقول بان ذلك النص من ابن حزم انما جاء مغمسيا ومتوافقا مع كل ما يدعو اليه ، وان قوله بأنه يتأكد بان احدنا لن ياتي بما يمارس آرائه ، لا يعنى الاعتزاز برايه والمكابرة وتفنيليه على آراء غيره ، خاصة اذا قرأنا قوله قبل ذلك وفي نفس النص : ((وهكذا نقول نحن اتباعا لرنا عز وجل بمد صحة ذاهبنا لا شكنا فيها ٠٠٠)) اي أنه لم يقل بتلك الآراء الا بعد تيقنه من صحتها ، وصح البرهان عليها ، أما ما لم يتأكد منه بعد فهو يملن سراحة أنه مستعد لقبول الراى الذي يرى انه اهدى مما يتبعه ، كما جاء في خاتمة النص .

(١) الاحكام في اصول الاحكام / ج ١ / ص ٢٠

(٢) اندار ابن حزم ، حياته ونقشه / الشيخ أبو زهرة / ص ١٨٨ - ١٨٩

بالاشارة الى ذلك ، فمن المعروف ان ابن حزم ما كان يعتمد رأيا وسلم بسعته
 الا معتمدا على نص قرآني او حديث نبوي او اجتماع ، وما يؤكده ويشهد له
 اول العقل وشرورة الحس . فاذا كان الامر كذلك فكيف لا يمتز بأرائه ، وهي البويدة
 بتلك الحجج التي لاتقبل الشك ولا المراجعة . وكيف يمانه تغيير رأيه والانتقال الى
 اعتناق آخر بعد ذلك ، وهو القائل ان البرهان لا يجوز ان يعارضه برهان آخر
 لأن الحق لا يتون شيئين مختلفين ، وكل ما قام عليه برهان لا يجوز تركه ، وحسبنا
 قوله في باب ادراك الحقائق : ((وكل هذا لا يدرك بالأداني الفاسدة ولا بالأهذار
 الباردة ولا بالدعاوى الكاذبة ، ولكن بدالب احكام القرآن والبصع عن الحديث
 ونبطله والاشتمال به عما لا يجدى ولا ينفي ، وحسبنا الله ونعم الوكيل)) (١)

فهكذا استطاع ابن حزم بمنهجه الذي يهدف من ورائه الحقيقة اليقينية ان يبقى
 في مأمن من الوقوع في مزالق التعصب الممقوت البعيد عن مسار الحقيقة .

وزيادة في اينجاح موقف ابن حزم من المناظرة ، ونفيا للتعصب عنه ، نقرأ قوله
 في الدين " ان يتجادلون من اجل الغلبة كما يعصل بين اهل الديانات والآراء
 والمقالات في كل طائفة حيث يقول : ((..... فصح ان تغالب
 المتناظرين لامننى له ولا يجب ان يعتمد به ولا سيوا تجادل اهل زماننا
 واما الذي يعتقد اهل التحقيق التالبيون معرفة الامور على ماهي عليه ، فهو ان
 يبحثوا فيما يطلبون معرفته على كل حجة استج بها اهل فرقة في ذلك الباب ،
 فاذا نقضوها ولم يبقوا منها شيئا تأملوها كلها حجة حجة ، فميزوا بين
 الشئبي منها والاتقاعي فالرحوها وفتشوا البرهاني فان من سلك تلك
 الطريق التي ذكرنا وميز في المبدأ ما يصر ف بأول التمييز والحواس ثم ميز ما هو
 البرهان ما ليس برهاناً ثم لم يتبل الا ما كان برهاناً راجعاً راجعاً ضرورياً الى
 ما أدرك بالحواس او ببديهة التمييز وضرورة في كل مطلوب يطلبه ، فان سارع
 الحق يلح له واشحا متازا من كل باطل واما من لم يفعل .. ولم يكن وكبده
 الا نمر المسألة الحاضرة فقط او نمر مذ هب قد ألفه قبل ان يقوده الى اعتقاده برهان
 فلم يجعل غرضه الا طلب أدلة ذلك المذهب فقط فبميد عن معرفة الحق من الباطل (٢)

من هذا النص نلمح اشارة ابن حزم الواضحة بأنه ام يعتمد مذ هبسه الظاهري
 الا بعد تيقن ووضوح برهان ومسد بحث وتدقيق لمعرفة الحق من الباطل ، وليس
 اعتقاد هوى ، وحيا في المخالفة ، بدون برهان ، لذلك فان ما اعتقده بدليل
 البرهان الراجع الى العقل والحس وهو ما لا سبيل الى نقضه وابطاله ، لأن ما برهمن
 عليه وعلى صحته بحجة صادقة لا حيلة فيها ولا شغب فلا سبيل الى نقضها .

(xx) انظر اول هذا المبحث .

(١) رسالتان له اجاب فيهما على رسالتين سئل فيهما سوال تعنيف/الرد على ابن
 النشيلة اليهودي / ١١٤٠

وتجدد الاشارة الى ان الشيخ ابو زهرة بالرغم من اعتبار ذلك التصيب ونسب
السدر والاعتزاز بالاراء عيوبها من عيوب جدل ابن حزم ، فانه يسبح بان هذا
يستبر نقيما فقط في مناظرته ومناقشته لآراء النقيها المسلمين ، أما مناقشته له نالفيه
من غير المسلمين ذلك من كمال جسده لا من نقصه ، ومن اسباب سلاسته لا من
عيوبه ، لأنه في هذا الحال يدافع عن الاسلام . (١)

ولكن هل الآراء التي اعتدتها ابن حزم عن يقين وتدبر وبرهان عتلي وحسي
ودفاعه عن هذه المعتقدات شيئا سوى الذود عن الاسلام وبيان السنن المحيطة
والتشريق بين الحق والباطل من المعتقدات ؟

الفصل الثاني

المعرفة عد ابن حزم القرطبي

- طهية المعرفة (١)
- موضوع المعرفة (٢)
- وسائل المعرفة (٣)
- حدود المعرفة وامكاناتها (٤)
- موافقه النقدية (٥)
- تصنيفه للمعلوم (٦)

١ - طبيعة المعرفة :

يحدّد ابن حزم طبيعة المعرفة او ماهيتها تحديدا دقيقا على أساس
انها والحلم إسمان واقعان على معنى واحد فيقول :-
" وحدّ العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان
واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع
الشكوك عنه ... " (١) .

ولو أننا استعرضنا تحديدات الباحثين والفلاسفة (٢) لطبيعة المعرفة
لتبين لنا دقة تحديد ابن حزم لها بالرغم من اختلاف تحديداتهم لها لفظا او معنى .
وعلى ضوء ذلك التحديد يتقسم ابن حزم معرفة كل طرف الى قسمين ، يتبع
القسم الثاني منهما القسم الاول بالضرورة ويرجع اليه ، ويتفرع عن القسم الاول نوعان
من هذه المعرفة . أما النوع الاول فهو المعرفة الهدية (او المعرفة بالفطرة)
ويطلق عليه المعرفة بأول العقل ، والنوع الثاني ، هو ما يعرفه الانسان بحسسه
المتيقن بأول العقل ١ وهذا القسم يتبعه لاحتياج الى برهان ، لان البراهين ترجح
اليه .

أما القسم الثاني فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجح الى الحقل
والحسن من قريب او بعيد ، ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتحديد والرهوية ١

(١) الفصل / ابن حزم / ج ٥ / ص ١٨٥

(٢) من تحديدات الباحثين والفلاسفة لطبيعة المعرفة :-

- (أ) انها العلاقة بين الحرف والقابل للمعرفة / انظر المعرفة عند
مفكرى المسلمين للدكتور / محمد غلاب - ص ٢٤ .
- (ب) انها مطابقة بين نظام الكون ونظام العقل ، وحدة المعرفة /
محمد كامل حسين / ص ١
- (ج) انها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي نتوسل بها الى تحصيل
العلم او البحث في المعرفة التي تم لنا اكتسابها / المعرفة /
د . محمد فتحي الشليطي / ص ٥٦ - ٥٧ .
- (د) يحدد برتراند رسل المعرفة بقوله " معرفة الشيء ماهي الا علاقة
بين العقل وذلك الشيء " انظر مشاكل الفلسفة - برتراند رسل /
ط ٢ - صفحة ١٧ ترجمة عبد العزيز البسام وآخر .
- (هـ) المعرفة ادراك الاتفاق او الاختلاف بين الاقطار . د . محمود زيدان
معارف في تاريخ الفلسفة الحديثة / جامعة بيروت العربية
١٩٦٦ / ١٩٦٧ .

يقول ابن حزم ((اعلم ان معرفة كل عارف بما يحرفه ، وهو علمه بما يحلم
 ينقسم قسمين ، احدهما اول والثاني تالي . فالاول ينقسم قسمين ، احدهما ما عرفه
 الانسان بطهرته وموجب خلته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز ، والتصرف والفرق
 بين المشاهدات ، فعرف هذا الباب بأول عقله مثل معرفة ان الكل اكثر من الجزم
 وأن من لم يولد قبلك فليس اكبر منك وأن نصفي العدد مساويان لجميعه ،
 وان كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال

فالقسم الثاني من هذا القسم الاول هو ما عرفه الانسان بحسه المودى
 الى التيقن بتوسط العقل كمعرفة أن النار حارة ، وأن الثلج بارد ، والصبر مر
 والترحلو وما اشبه ذلك . وهذا لا يدري كيف وقعت له صحة معرفته بذلك
 ولا كان بين اوقات فهمه وتمييزه وعود نفسه الى ابتداء ذكرها وبين معرفته بصحة
 ما ذكرنا زمان أصلا لا طويلا ولا قصيرا انما هو فعل الله عزوجل في النفس وهي
 مضطرة الى فعل ذلك ضرورة وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض بل
 نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة ، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة
 وفي القسم الثاني من هذين القسمين تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند
 المخبر تحقيق ضرورة ، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره
 وهذا ان القسمان لا يجوز ان يطلب على صحتها دليل ، ولا يكلف ذلك
 غيره الا عديم عقل زواجر جهل او مشتبه بهما بل من هذين القسمين تتقوم
 الدلائل كلها ، واليه ترجع جميع البراهين
 وهذه السبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقا واحدا اوليا ، خالقا حقا
 لم يزل ، وأن ما عداه محدث كثير مخلوق لم يكن ثم كان
 ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا كما
 لا يعرفه المجنون كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أرجبته
 وانتج ذلك تكذيب الربوبية والتوحيد والنبوة والشرايع ، فأما يدخل في ذلك ، وأما
 يتناقض تناقض المجنون بلسانه .

وتقدر ××× قرب هذه النتائج من هذه المعارف الاوائل يسهل بيانها
 ويتدرج بها يبعد ما يبعد بتاتها ، الا أن كل ما صح من هذه الطرائق من قريب او بعيد
 فستوفي انه حق استورا راعدا ، ولا يجوز أن يكون
 حق احد من حد آخر . ولا باطل أبطل من باطل آخره اذ ما ثبت ووجد فقد ثبت
 ووجد ، وما بطل فقد بطل ، وما خرج عن يتبين الوجود والثبوت ولم يدخل في يتبين
 البطلان فهو مشكوك فيه عند الشكاك ، وهو في ذاته ، بعد اما حد وأما باطل
 لا يجوز غير ذلك ولا يبطله ان كان حقا جهل من جهله ، او تشكك من تشكك فيه ،
 كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقا او تشكك من تشكك فيه ، فهذا جملة الكلام
 في القسم الاول .

- × في النص لمعرفة
- ×× " " معرفة
- ××× ستحطت كلمة قرب من النص

ويحلل لنا ابن حزم اسباب صدق وبتيقين بأدراكات الحواس والبداهيات وأنه لا مجال للشك في صحتها الا عند من كانت به آفة او جنون • بأنها ضرورات اوتصها الله في النفس ولا يعلم احد بوجه من الوجوه كيف وقع العلم بها • وأن كل نفس تدرك هذه المدركات ، وليس بحض النفوس دون البعض الآخر • ولما كانت كل النفوس متفقة على صحتها فلا مجال اذن لانكارها او الشك فيها • وعليه فان من يكذبها فإنه بلا شك يكذب كل ما يترتب عليها من معارف ، وبها عين راجعة اليها ضرورة • ولذلك فإن كل ما ثبت صحته بجزء من راجع من قرب او من بعد الى ضرورة العقل وأول الحس ، فمعرفة النفس به اضطرارية ولا سبيل لان انسان ان يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت له هذا الثبات والتيقن •

يقول ابن حزم في موضع آخر من الشبل حول كيفية معرفة الانسان بالبداهيات وضرورة الحواس بعد ان يؤمن ان الانسان يخرج الى الدنيا وليس له معرفة بشيء • بناء على قوله تعالى ((وانله اخرجكم من بطون امهاتكم لاتعلمون شيئا)) :-

((... حتى اذا كبر (الانسان) وعقل وتفتت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيسه وسكنت اليه وبدت رطوباته تجف بدأت بتحييز الامور في الدار التي صارت فيها ، فيحدث الله تعالى لها قوة على التذكر واستعمال الحواس في الاستدلال وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تغيب ، فتربط الى بعض المعارف اكتساب في اول توصله اليها لانه بأول فهمه ومعرفته عرف أن الكل اكثر من الجزء ... فان احواله كلها تنتضي تيقنه كل ما ذكرنا ، وعرف اولا صحة ما ادرك بحواسه ثم انتجت له بعد ذلك سائر المعارف بمقدّمات راجعة الى ما ذكرنا من قرب او بعد ، وكل ما ثبت عندنا بهرمان وأن كان بعيد الرجوع الى ما ذكرنا ، فمعرفة النفس به اضطرارية ، لانه لو رام جهده ان يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يتدر فإن هذا لا شك فيسه فالمعارف كلها بالحدس ، اذ ما لم يعرف بيقين فقد عرف بظن وما عرف ظنا فليس علما ولا معرفة • (١)

ويتبين لنا كذلك من النص السابق انه لا يجوز لأحد الحكم على شيء بأنه حق او باطل اذا لم يثبت بعد تيقنه او بطلانه ، لان الحق حق ، والباطل باطل ولا يخير من كونهما كذلك جهلنا بهما او تشككنا فيهما •

هذه مشكلة نظرية المعرفة كما عرضها ابن حزم وهي نفس المشكلة التي عرضت فعلا للفيلسوف الالماني " كانت " حينما تسأل عن المعارف التي تحتاج في ادراكها الى الحواس الخمس وعلى ذلك فأنا نعرفها عادة من غير ان نشعر اننا نحتاج الى حواسنا الخمس •

ولو شئنا الاستئناس بأراء بعض المدارس الفلسفية واللاسفة قد يما وحدينا في طبيعة المعرفة ، لتبين لنا مدى اهمية آراء ابن حزم في هذا المجال ، وبالرغم من الاختلافات بين هذه المدارس في تقريرها لطبيعة المعرفة فأنا سنجد

وأما الثاني ، فهو الذي ذكرنا لك أننا ، انه يحرف بالمقدمات المنتجة
على الصفات التي حددنا انها راجعة الى العقل والحس ، أما من قرب وأما من بعد
وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والروبية والأزلية والاختراع والنبوة ، وما
انتبه الشرائع والاحكام والعبادات

وفي هذا القسم يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ، وموجود
المعاناة والقوى ، والزواج ، واكثر مراتب العدد والهندسة .

واعلم انه لا شيء اصلا بوجه من الوجوه من غير هذين الطرفين ، فمن
لم يحصل منهما ، فهو متلد مدع علم وليس علما ، وان وافق اعتاده الحق . . . (١)

هذا النص - الطويل - من ابن حزم في تقييم معارف الانسان وتحديد
لمناحيها مضافا اليه ما ذكره من نصوص اردها في الصفحات الاولى من الجزء الاول
من كتابه الفصل ، وقد تقدم ذكرها (٢) ان دلت على شيء ، فأما تدل بادي ذي يد
على ما عدلت به بنظره السرفة من اعتراف كبير عند ابن حزم ، وهو الفقيه المشهور ،
وقد عقد لها فصلا خاصا في كتابه الفصل - عدا الملاحظات المتفرقة في فصول اخرى
متفرقة - وهو مؤلف اصلا - كما هو معلوم - للدفاع عن مذهب أهل السنة ومذهب
أهل الظاهر ، ومقارنة الأديان السماوية بصفة عامة

من قراءة هذه النصوص قراءة موضوعية ، يتمن وتدقيق نجد ان ابن حزم
يرى ان المعرفة تكون

(أ) اما بشهادة الحواس - أي بالاختبار لما تقع عليه الحواس الخمس .
وهذه هي ادراكات الحواس ، الا ان هذه الادراكات لاتصل الى
حد التيقن الا بتوسط العقل .

(ب) بالادراك السادس ، وهو العلم بالبداهيات أو بأول العقل ،
ان هذين النوعين من المعرفة يرى انها ليسا بحاجة الى دليل عليهما ،
بل لا يجوز ان يطلب عليهما برهان ، لانه يرى ان الدلائل كلها تقوم من هذين
التقسيمين والبراهين كلها ترجع اليهما ، وكل برهان لا يرجع اليهما من قرب أو بعد
فهو ليس برهان اصلا ولا يعتد به . ولذلك فان النوع الثالث هو :

(ج) برهان راجع من قرب أو بعد الى شهادة الحواس وأول العقل .
وكأن ابن حزم يريد ان يقول ان المعرفة كلها ترجع الى القسم الاول بفرعه
البداهيات والحواس ، فهما الاساس المتيقن الذي لا شك فيه . وأول البرهان فلا
يعتد به ، بل انه ليس برهان اذا لم يشهد له القسم الاول بفرعه بالصحة واليقين .

(١) التتريب لحد المعطن والمدخل اليه / ابن حزم / تحقيق د . احسان

عاس / ص ١٥٧ - ١٥٨

(٢) الفص ج ١ / ص ٥ ، ٦ ، ٧ وانظر البحث الخاص بمنهج ابن حزم العقلي
في الفصل الاول من هذا الباب .

توافقا كبيرا بين آراء ابن حزم وبين آراء كانت (١) الذي عرضت له نفس المشكلة كما تقدم
قيل قليل • وكما سجد هذا التوافق مع آراء الفيلسوف الانجليزي المعاصر برتراند رسل (٢)
حيث يرى ان ما يسميه ابن حزم بالمعرفة بأول الحقل وضرورة الحس يسميه برتراند رسل
بالمعرفة المباشرة وما يسميه ابن حزم بالخدمات المراجعة الى اول الحقل والحس
يقابلها عد برتراند رسل المعرفة بالوصف •

أما المدارس الفلسفية الأخرى فأن المعرفة عد ما تتأرجح بين الواقعي
الشارحي والحقل (٣) •

(١) يلتقي ابن حزم في اعطائه الاهمية الكبيرة للحواس والعقل معا في انتاج
المعارف من الفيلسوف كانت مثل الموقف المثالي النقدي • وهو الموقف
الذي جاء محاربا التوفيق بين المذهب التجريبي الحسي والمذهب المثالي
العقلي • فرأى كانت انه من الضروري " ان يميز بين الظواهر الأولية
السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة • وذييفة العقل في نقده للمعرفة"
انظر الفلسفة ومباحثها / د • محمد علي ابويان / ص ٢١٦

ويرى كانت كذلك ((ان التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة او موضوعية
محضة • بل تجمع بين الماهيتين • فالعقل يتقدم للتجربة مبادئ لا يمكن
أى تجربة ان تتقدمها • والتجربة الحسية تتقدم للعقل معلومات جديدة))
انظر نفس المصدر / ص ٢١٦

(٢) يقول برتراند رسل (ان هناك علاقتين بين العقل والاشياء الخارجية
يسميهما بالمعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف • وأولى تتناول ما نعرفه
عن طريق الاحساس بالاشياء الخارجية • والثانية تأتي عن طريق الاستنتاج
من امور تكون على معرفة مباشرة بها •

انظر / مشاكل الفلسفة / برتراند رسل / ط ٢ / ص ١٧
نظرية المعرفة / د • فؤاد زكريا / ص ١٣ نقلا عن مشكلة المعرفة لآير •

(أ) ينظر اصحاب الموقف الطبيعي والواقعي الساذج للمعرفة على انها
صورة لما يجري في العالم • وأن الواقعي الساذج كما يرى آير
لا يرى استعالة في أن تكون اشياء كالذرات والالكترونات مدركة مباشرة •
أما اصحاب المدرسة الواقعية النقدية فيرون أن المعرفة تتألف من
افكار بسيطة تأتي عن طريق الحواس • ومن افكار مركبة يركبها العقل
بفألية من تلك الافكار البسيطة التي تكون فكرة عن صفات الشيء •
الحارضة •

أر أن المدرستين الساذجة والنقدية متفقتان على أن المعرفة
تصدرير للواقع الخارجي •

(ب) اما اصحاب المدرسة البراجمانية النفعية فيرون أن المعرفة ليست
نسخة من اصل هو الحقيقة الخارجية بل هي بيان لما يمكن أن يكون
عليه سلوكنا في حياتنا العملية بحيث تحقق رضا النفس لا كبر عدد
ممكن من الناس • انظر / معرفة الله والمكزون التجاري / د • اسعد
علي / ص ١ / ص ٢١٢

(ج) اما اصحاب المدرسة المثالية فيرون ان وجود الاشياء هو كونها
مدركة وما لا يدرك لا وجود له وأن وجود الشيء المادي يعتمد على وجود عقل ما يدركه كما
بذلك احد ممثلي هذه المدرسة وهو الفيلسوف الايرلندي "باركلي" اما ديكارت فيرى

وتجدر الإشارة الى أن هناك تشابها كبيرا ^{للخطه} بين تقسيم ابن حزم لأنواع المعارف وبين تقسيم جون لوك الذي قسمها الى ثلاثة أقسام أيضا حسب درجة اليقين (٢) أن هذا الاختلاف بين أصحاب المدارس والمذاهب الفلسفية في طبيعة المعرفة ، وذلك التوافق الملحوظ بين أراء ابن حزم وغيره من علماء الغرب أمثال كانت الذي جاء بعده بسبعة قرون ونصف القرن • ويرتراند رسل المحاصر ، توضح لنا عبرة هذا العالم ونظرة النافذة في العلم والفلسفة والمعارف الانسانية عامة • وهذا الاختلاف بين المدارس الفلسفية حول طبيعة المعرفة يقودنا الى التعرف على موضوع المعرفة ، وهو عنوان البحث التالي :

٢ - موضوع المعرفة

كل علم من العلوم المدونة لابد فيه من أمور ثلاثة : - الموضوع ، والمسائل والبيانات • الا انه لشدة اتصال الموضوع والبيانات بالمسائل ، فقد عدت من الأجزاء ، واعتبرت المسائل هي حقيقة كل علم •

وموضوع كل علم ما يبحث فيه عوارضه الذاتية وتوضيحه أن كمال الانسان بمعرفته أعيان الموجودات من تصوراتها والتصديق بأحوالها على ما هي عليه بقدر الطائفة البشرية ولما كانت معرفتها بخصوصها متعذرة من عدم اتادتها كمالا محتدا به ، لتخيريها وتبدلها ، فقد اخذوا المفهومات الكلية الصادقة عليها ذاتية كانت او عرضية (٢) •

ولما كانت نظرية المعرفة من الموضوعات الهامة التي تهتم الفلاسفة فإن الإلمام التام بمسائل المعرفة يعتبر أول عتاد للفيلسوف ، حتى أنها أصبحت في نظر الكثيرين هي الفلسفة • بل انها تعدت حدود الفلسفة وامتدت الى ما وراء حدودها شوطا بعيدا ، حتى أن أتباع مذهب ريتشل (في علم اللاهوت) البروتستانت ذهبوا الى أن التفسير العلمي لتعليقات الدين المسيحي يتطلب نظرية في المعرفة مثل نظرية كانت اولظرة ، لانظرية (في ما بعد الطبيعة) (٣) •

فإذا كانت المعرفة تحتل هذه المنزلة الرفيعة ، فإنه لابد من التعرف على المجالات التي تبحث فيها نظرية المعرفة وموضوعاتها ، التي منها : -

- (١) ينقسم جون لوك المعارف الى ثلاثة أقسام حسب درجة اليقين •
 - (١) المعرفة الحسية ويقصد بها المعرفة البديهية
 - (٢) المعرفة البرهمانية
 - (٣) المعرفة الحسيةثم يضيف نوعا رابعا وهو الايمان والاعتقاد عن محاضرات في الفلسفة الحديثة / محمود زيدان / جامعة بيروت العربية ١٩٦٧/١٩٦٦
- (٢) كشاف اصطلاحات الفنون / محمد علي الفاروقي التهانوني - ص ١٧ تحقيق د • لطفي عبد البديع / المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر / ١٩٦٣
- (٣) انظر المدخل الى الفلسفة / رينولد كويليه - ص ٤٣ ترجمة ابو العلا عفيفي د.ه / مكتبة النهضة المصرية / ١٩٦٥.

اولا : تعريف مادة العلم بأرسل معانيها ، أى النظر فيها يمكن العلم به من الاشياء ويتصل بهذا الموضوع ٤-

(١) التفرقة بين ما هو داخل العالم المحسوس وما هو خارج عنه ، بمعنى

التفرقة بين ما ذو في حدود التجربة وما هو خارج عن حدودها .

(٢) التفرقة بين العلم البديهي والعلم المكتسب .

(٣) البحث في الشروط الواجب توافرها في الاحكام اليقينية ، أى النظر

في مادة العلم الضرورية ، ولم كان ذلك .

ثانيا : البحث فيها هو ذاتي وما هو موضوعي من المعلومات ، وينتج عن ذلك

التفرقة بين فرعين من العلوم هما العلم الطبيعي وعلم النفس .

ثالثا : ضرورة البحث في تقسيم العلم الى صورتين ومادى وهو بحث لا يقل في اهميته

عن سابقه .

رابعا : المسألة الرابعة هي البحث في معنى الوجود والتغير والنظر في نوع خاص

من انواع التغير هو النمو .

الى جانب هذه الموضوعات التي تشكل في مجموعها الأساس المنطقي لجيب العلوم الجزئية ، فإن نظرية المعرفة تبحث أيضا في مفاهيم المصطلحات التالية : المادة ، القوة ، الحياة ، البلاطة ، النقل ، كما تبعت في الدلة بين الظواهر النفسية والظواهر الطبيعية (١) .

على ضوء هذا التحديد لمواضع المعرفة ، سأحاول التمام الضوء على رأى ابن حزم في هذا المجال . ومدى توافقه مع التحديدات المذكورة من خلال نصوص ابن حزم الكثيرة التي اوردتها في كتابه ، الفصل رأينا انه ابتداء بتحديد ماهية العلم والمعرفة حيث اعتبرهما اسما وانما على معنى واحد ، وان العلم بالشيء ومعرفته لا يكون الا بتبينه واعتقاده على ما هو عليه وارتفاع الشك عنه وقد اشرت الى ذلك في البحث السابق حول طبيعة المعرفة .

وانطلاقا من ذلك نتد جعل موضوع المعرفة هو كل ما يحرفه الانسان بفطرتة وتلك هي البديهيات ، ثم بالمعرفة الحسية الآتية عن طريق الحواس الخمس وأخيرا المعرفة التي يتدرج تحتها علم الاشياء عن طريق البرهان الراجح من قرب او بعد الى اول العقل والحس .

فهو يفرق بين المعرفة الآتية عن طريق التجربة الحسية والمعرفة البديهية كما انه فرقت بين العلم بالبديهيات والعلم المكتسب الذي يأتي عن طريق الاستدلال بالبرهان فيقول في ذلك ((. . . وما عرفنا فلهم علما ولا معرفة بما لا شك فيه ، الا ان يتطرن الى طلب البرهان وهذا الطلب هو الاستدلال ، ولو شاء ان لا يستدل لتقدر على ذلك ، فهذا الطلب وحده هو الاكتساب فقط وأما ما كان مدركا بأول العقل ((ان بالبديهيات)) وبالحواس فليس عليه استدلال اصلا ، بل من قبل هذه الجهات يبتدى كل احد بالاستدلال وبالرد الى ذلك فيصبح استدلاله أو يبطل)) (٢) .

(١) انظر المدخل الى الفلسفة / ص ٤٥ - ٤٧

(٢) الفصل ج ٥ / ص ١٨٥

وهذا يعني أن ابن حزم رضع شروطا محكمة واضحة للوصول الى الاحكام اليقينية وذلك برّد المقدمات الفكرية الى القاعدة الاساسية للمعرفة والتي لا تحتاج الى برهان وهي أول العقل والحس ، التي تعتبر المرجح الاول والاخير لصدق الأحكام وبقيتها ، وقد اعتبر تلك المعلومات والمعارف التي تأتي عن طريق البرهان معلومات اضطرارية لا مجال للشك فيها فيقول :

ان المعلومات قسم واحد وهو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه ، ثم هذا ينقسم قسمين احدهما حى في ذاته قد قام البرهان على صحته والثاني لم يقم على صحته برهان . وأما ما لم يتيقن المرء صحته في ذاته فليس عالما به ولا له به علم ، وإنما هو ظان له ، وأما كل ما علمه برهان فهو مضطر الى عمله لانه لا مجال للشك فيه عنده وهذه صفة الضرورة وأما الاختيار فهو الذي ان شاء المرء فعله وان شاء تركه (١)

وقد نظر الى المعرفة بالعلوم الطبيعية ، والنفسية والكثير من مراتب العدد والهندسة ، وقوانين الطب ، والبحث في معنى الوجود ، والتوحيد بالربوبية بأنها معارف تأتي عن طريق البرهان الراجح من قرب او من بعد الى اول الحس والعقل فيقول ((وفي هذا القسم (اى المعرفة عن طريق المقدمات المنتجة على الصنات الراجعة الى العقل) تدخل صفة الربوبية ، والازلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات . . . وفي هذا القسم يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج واكثر مراتب العدد والهندسة)) (٢) .

من هذا نرى ان ابن حزم يجعل العالم كله ربما فيه ، موضوعا للمعرفة بل انه لينظر الى العلوم ما بعد الطبيعة كموضوع من مواضيع المعرفة وامكانية التحقق منها وتيقنها عن طريق الشروط التي اشترط توافرها في البراهين وذلك بارجاعها الى اول العقل والحس .

أما المدارس الفلسفية المختلفة فأب موضوعات المعرفة عدما تنقسم الى الواقعية ومثالية (٣) .

- (١) الفصل ج ٥ / ص ١٨٨
(٢) انظر الفس كما لا في صحت طبيعة المعرفة س الموجود اصلا في كتاب التشريب لحد المصطفى لابن حزم - ص ١٥٧ / ١٥٨
(٣) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢٤٤
- يرى الراضعون ان الاشياء وجود عينيا مستقلا عن الذات ، وأن المعرفة صورة متباينة لعقائق الاشياء في العالم الخارجي ، وهذه هي الصيرورة الساذجة من الذمب الرواعي .
- أما الواقعيون النقيديون ، فيرون ان الحس يدرك حقائق الاشياء الخارجية وهذه الحقائق تخضع للفحس على ضوء قوانين العلوم الطبيعية ، اى ان الكينيات التي تدركها الحواس انما تكون من عمل الذهن .
- أما المثاليون فيبنظرون الى الموجودات على انها صورة عقلية يتوقف وجودها على القوب التي تدركها بها . وهذا رأى المثاليين الذاتيين . أما المثالية الموضوعية عند افلاطون ، فترجع المعرفة الى العقل ، وموضوعات ادراكه هي المعقولات الدائمة التي تشبه في طبيعتها العقل المدرك ، وهذه الموضوعات هي المثل وان كانت ليست من صنع العقل المدرك لها . وقد سمت مثالي افلاطون هذه بالموضوعية ، نظرا لالتزام العقل المدرك بالموضوع المدرك دون تأثير فيه بل ان الموضوع هو الذي يؤثر فيه . حتى حين يرى الذاتيون ان الوجود يرجع الى الإدراك اى لا وجود لغير المدرك .

وتجدر الاشارة الى أن موضوعات المعرفة والوسائل الموصلة اليها مرتبطة
مع بعضها ارتباطا وثيقا يتمذر الفصل بينهما ، وان سمحت ظروف الدراسة
ودواعيها لهذا الفصل المنهجي ، (ان تيارات الفلسفة المعاصرة
تكاد في معظمها - تؤمن بتلازم او بتداخل ادوات المعرفة -
موضوعاتها)) (١)

هذه المنهجية التي سمحت بهذا الفصل تتودنا للتقدم خذوة أخرى نعو
البحث في الوسائل والصادر الموصلة الى المعرفة والعلم بالاشياء وذلك
موضوع البحث التالي انشاء الله .

٣ - مصادر المعرفة والوسائل الموصلة اليها

يعزو ابن حزم المعرفة الى الحواس والعقل مما ، باعتبارهما وسيلتان للمعرفة لا يجوز الب برهان عليهما ، ثم الى البرهان الراجع من قرب او من بعد السبب شهادة الحواس وأول العقل . وهناك وسيلة أخرى للمعرفة وهي المعرفة الآتية طريق الاعتقاد والايان . يقول ابن حزم بعد تعريفه للعلم والمعرفة بالشئ : ((ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد الى شهادة الحواس وأول العقل ، وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتسديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال (١)))

اذن هناك وسائل ثلاث في نظر ابن حزم هي التي تمدنا بالمعارف ، اذا استبعدنا الطريقة الرابعة التي هي الاعتقاد والايان لان تلك معرفة لا قواعد وأسس فكرية لها يمكن للشخص اتباعها ليميل الى غايته بموجبها - بل انها تؤكد بواسطة البراهين الراجعة الى شهادة الحواس وأول العقل ، كملئنا صفة التوحيد والنبوة وحدث العالم .

وناء عليه فان الحق اليقيني من الاقوال يشهد له العقل والعس ببراهين راجعة الى العقل والحواس وأما الباطل فانه ينتطح ويقف قبل أن يبلغ الى العقل والحواس . وهذا يعني ان الفرق بين الحق والباطل هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل ويقول ابن حزم : ((ثبت بيقين في الاقوال حقا وباطلا ، واذ هذا الاشك فيه فبالضرورة نعرف ان بين الحق والباطل فرقا موجودا وذلك الفسوق الذي هو البرهان ، فمن عرف البرهان عرف الحق من الباطل ، والله تعالى السى التوفيق)) (٢)

وناء عليه فان ابن حزم يترر ان كل ما اختلف فيه من غير الشريعة فان برهانه وتيقن الحق فيه من ^{الباطل} راجع رجوعا صحيحا الى الحواس ونزرة العقل ، وما لم يكن كذلك فليس بشئ ولا هو ببرهان يقول :

((ونحن نقول / كافيًا بحون الله وتوته ونو إن أول كل ما اختلف فيه من غير الشريعة ومن تصحيح حدوث السالم وأن له محدثا واحدا لم يزل ومن تصحيح النبوة ثم تصحيح نبوة محمد سلم فان براهين كل ذلك راجعة رجوعا صحيحا ضروريا الى الحواس ونزرة العقل ، فما لم يكن كذا فليس بشئ ولا هو برهان)) (٣)

والرغم من اعناء ابن حزم اهمية كبيرة للحواس كمصدر من مصادر المعرفة ، فانه يفند ادراك العقل على ادراكها . ويعتبر العقل بمثابة الرقيب الدقيق اليقظ مهتم تصحيح ما قد تخذي فيه الحواس ، فيقول :

(١) الفيل ج ٥ / ص ١٨٥

(٢) نفس المصدر / ج ٥ / ص ٢٠٦

((انك ترى الانسان من بعيد صغير الجرم جدا كأنه سبي ، وانك لا تشك في عقلك انه اكبر مما تراه ، ثم لا يلبث ان يقرب منك فتراه على قدره الذي هو عليه ، الذي لم يشك العقل قط في انه غير ذلك)) (١).

وقد تقدم في المباحث السابقة رأى ابن حزم في ادراكات الحواس وأول العقل حيث يرد ما يقع من اخنا في ادراك الاشياء الى الحواس وليس الى المحسوسات ، لأن المحسوسات ثابتة لم تتغير حقيقتها ولا يتوقف وجودها اليقيني على علمنا بها او جهلنا بها ، ولذلك فان من يشك فيها بعد صحة علمه بها انما مردّه الى آفة في عقله او حواسه (٢) .

وما تقدم يتبين لنا ان مقاله ابن حزم عن المعرفة ومكوناتها يتفق مع رأى الفيلسوف الالماني " كست " الذي ردّ المعرفة الى الخبرة الحسية والمبادئ العقلية مما حاولا بذلك التوفيق بين ذاتية باركلي وتجريبية لوك ، فكان بذلك مثالا لذهب فلسفي مستقل عن المدرسة النقدية الواقعية (٣) ، كما أسبغت سابقا في مبحث طبيعة المعرفة .

أما عن آراء المدارس الفلسفية المختلفة في هذا المجال ، فتجدر الاشارة الى انها اختلفت في تحرير وسائل المعرفة باختلافها في طبيعة المعرفة وموضوعها .
فأصحاب المذهب التجريبي ردّوا المعرفة الى الخبرة الحسية باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة كلها (٤) ، وقد قال بذلك السنسطنائيون كذلك ، واستمر هذا التيار التجريبي في الانتشار الى ان أوقفه ممارضة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

ولما جاء الرواقيون اشترطوا تدخل الارادة كي تسير الاحاسيس معرفة اما اليبقرويون فقد اعتبروا الإحساس، المنبع الاول لجميع المعارف ، وقد بلغت ثقتهم بالحواس انهم جحدوا أي دور خاص بالعقل (٥) وفي المصراع الحديث فقد كان هومزني مقدمة الداعين الى هذا المذهب الحسي ، اذ رأى ان الوجود مادة وحركة فحسب ، غير ان المحسوسات لا وجود لها على الاطلاق (٦) .

أما اصحاب المذهب العقلي فمصدر المعرفة عندهم هو العقل ، وقد وصلت الثقة بهذا المصدر الى قمته بفضل رينيه ديكارت ، الى ان جاء كانت ، وعارض امكان وصول العقل البشري الى معرفة المطلق ، وأعلن ان المعرفة لا تتأتى الا باجتماع عنصرين :

(١) دالر : التجزيب احد النبطاق والمدخل اليه بالالفاظ العامة / ص ١٧٦

(٢) انظر المبحث الخاص بنسجه العقلي .

(٣) انظر الفلسفة انواعها ومشكلاتها / هفترميد / ترجمة د . فواد

زكريا / ١٩٢٩ - ١٩٣٠ - دار نهضة مصر للنشر / القاهرة

يقول كانت / ((ان اذ هاننا تصنع الطبيعة او الواقع الفيزيائي ، ولكن حواسنا التي

تمدنا بالمادة الخام عن طريق ورود افعالها ازا الشيء ذاته . اما باركلي فيرى انه

لا يوجد شيء خارج عقولنا ، في حين يرى لوك ان هناك عالما كاملا من المسادة

موجودا وجودا مستقبلا عن اذ هاننا المدركة له .

(٤) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢١١ - ٢١٢

(٥) انظر المعرفة عند مفكرى المسلمين / د . غلاب / ص ٧٢ - ٧٦

(٦) انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢١٢

هما مادتهما الآتية من الاشياء عن طريق الحواس وسورتها الآتية عن للعقل : (١)
بالإضافة الى الحواس والعقل مصادر للمعرفة ، هناك مصدر خاص بالمتصوفين
يعرفه بـ"الربيق المنوية" ذكره هنترميد ، وهو "داه" أن المعرفة تأتي عن طريق الحواس أو
العيان المباشر بدون حجاب (٢) وآخر هو مصدر السلطة وفكرته الاساسية
(٣) ان المصدر النهائي للمعرفة هو سلطة من نوع ما كالكنيسة او الدولة
أو التراك (.....) (٣)

ما تقدم يتبين لنا اهمية اراء ابن عزم التي جمعت بين التجريبي والمثلي معا
متفقا في ذلك بل وسابقا ما جاء به كانت بعده بعدة قرون .
اما مدى ما توسلنا اليه تلك الوسائل من معارف وامكانياتها ، فذلك ما سيجيبنا
عليه المبحث التالي انشاء الله وعنوانه " حدود المعرفة وامكانياتها "

(١) المعرفة عند فيكري المسلمين / ص ٦٨

(٢) الفلسفة انواعها ومشكلاتها / هنترميد / ص ١٨٤ . هذا المصدر في رأيي
لا يعتبر وسيلة من وسائل المعرفة بالمعنى المتعارف عليه والمفهوم ، وذلك
لأنه لا يمكن اخضا للاختبار والتدقيق ، حيث ان المعرفة العدسية لاتتأني لكل
الناس ومن ثم لا يمكن اتباع منهم علمي معين له قواعد يمكن باتباعه الحصول
الى المعرفة الآتية عن طريق هذا المصدر .

(٣) نفس المصدر / ص ١٧٨

٤ - حدود المعرفة وامكانها

=====

عرفنا في المبحث السابق ان ابن حزم يردّ المعرفة الى ثلاث وسائل وهي العقل والحواس ، والبرهان الراجع اليهما من قرب أو من بعد ، إلا أنه يشترط على من يريد الوقوف على الحقائق اليقينية من خلال هذه الوسائل شروطاً يرى ضرورة الالتزام بها ومراعاتها بدقة ، وهذه الشروط هي :

- ١ - الاستعداد العقلي والنفسي ، لتقبل الحق ورفض الباطل ، وذلك بتشفية النفس والمقل من الشواغل التي قد تقف حائلاً بينه وبين ونهج الحقائق ، كالمكابرة والمناد وحب الخلبة في المناظرة .
- ٢ - التزام جانب الانصاف والعدل فيما يعرض له من اقوال ، والنذار اليها كلها بالتساوي دون تمييز بين قول وآخر ، ونفي التصب لاي منها حتى يتميز الحق من الباطل .
- ٣ - بعد ذلك ينظر في هذه الاقوال ، فما شهدت البراهين الراجعة رجوعاً صحيحاً الى مقدمات مأخوذة من اوائل العقل والحواس ، من هذه الاقوال فهو الحق ولا ريب ، وما عداه باطل .

ان من أتبع هذه الشروط فانه بلا ريب سيتخلص من جهله - كما يرى ابن حزم - ويقف على الحقائق اليقينية . وقد أوضح ذلك كله بتوليه :

((لا يدرك الحق من طريق البرهان إلا من صفى عقله ونفسه من الشواغل ونذار من الاقوال كلها نذاراً واحداً واستوت عند جميع الاقوال ، ثم نظر فيها طالباً لما شهدت البراهين الراجعة رجوعاً صحيحاً غير موهٍ ضرورياً الى مقدمات مأخوذة من اوائل العقل والحواس ، غير مسامح في شيء من ذلك ، فهذا منبوع له بمون الله عز وجل الوقوف على الحقائق والخلاص من الممة الجهل ، والله تعالى التوفيق)) (٢) .

فابن حزم ينمن لطالب العلم والمعرفة امكانية الوقوف على الحقائق مهما كانت بعيدة وغامضة ، اذا التزم السبيل الصحيح الموصل اليها وراعى الشروط الهامة المرتبطة بهذه الوسائل .

ولو رجعنا الى آراء الفلاسفة والمذاهب الفلسفية المختلفة في هذا الموضوع ، لوجدنا اختلافهم في رسم حدود المعرفة وامكانها كاختلافهم في رسم طبيعتها ومصادرها . فمنهم القائل بإمكانية المعرفة دون حدود اذا لم يكن هناك عوائق امام العقل والاشياء ، وهذا هو رأى المعتليين والتجريبيين (٢) ، اما النقديون والوهميون المتشددون فتالوا بإمكانية المعرفة شريطة ان تقف عند حدود الخبرة الانسانية ، وهذا ما حدا بهم الى نيل موضوع الميتافيزيقيا من اساسه واعتباره غير قابل للمعرفة (٣) .

(١) الفصل ٥ / ١٦٢

(٢) معرفة الله والمكزون السنجاري / مج ١ / ٢١٨

(٣) المعرفة عند مفكرى المسلمين / ٤٤ ، على رأس هو "المتشددون" اوجست كونت

وإذا كان الفريق الأول وهم السقليون والتجريبيون قد قالوا بإمكان المعرفة دون وقفها عند حد معين ، إذا لم يكن هناك عوائق ، فقد سرح بمنشهم بحجز العقل عن إمكان الوصول الى المعرفة الميتافيزيقية ، وعليه فانهم لم يحتفظوا من الميتافيزيقيا الا ((بالطباع الثابتة التي تدع نفسها تدرك بالحدس)) (١) ، وهذه الطباع هي وحدها التي يمكن ان تؤسس ميتافيزيقيا ثابتة ، أي ان حدود المعرفة عندهم هو محيط الميتافيزيقيا ، التي عندها كانت بعدم الموضوعية وبأنها لا تستحق ان تدعى علما (٢) .

أما فلاسفة المسر الحديث ، فان الفيلسوف الانكليزي المعاصر برتراند رسل يسرح بان المعرفة التي تتعلق بالكون وجملته يستحيل الوصول اليها عن طريق الميتافيزيقيا وذلك لان ما يورد من براهين منطقية على وجود اشياء واخرى على عدم إمكان وجود اشياء اخرى انها هي براهين لا تثبت للتمحيص وبالتدقيق (٣) .

مقابل ذلك هناك نفر من الشكك قالوا باستحالة معرفة الانسان اليقينية عن حقيقة العالم الذي نعيش فيه (٤) ، ومنهم فريق انكروا الحقائق جملة وهم السوفسطائيون ، فقالوا بنسبية المعرفة ، وان الانسان مقياس الاشياء جميعا ، فامتنع لديهم كل قول او معرفة ، وحجتهم في ذلك ، خداع الحواس وعدم الثقة في الادراك الحسي (٥) . وقد قسمهم علماء الكلام الى فئات ثلاث هي (٦) :

الاولى تنكر الوجود وتنفي الحقائق جملة وتقول لاشي موجود بالمرّة ، وما يظن وجوده فهو وهم وتخيل ، وقد سميت هذه الفئة بالمنادية (٧) ، لأنها تعاند البديهة والحس . اما الثانية فلا تثبت ولا تنفي ، بل تشك في كل شي ، وهذه تعرف

(١) المعرفة عند مفكرى المسلمين / ص ٥١ ، انظر ايننا الفلسفة ومباحثها / ص ٢١٠
اذ يرى ديكرت وهو فيلسوف عقلي ان المعرفة اليقينية تنسب على الافكار البسيطة او الطباع البسيطة التي تتميز بالجلالة والوضوح ، مثل : الله والنفس والامتداد والوجود والزمان والوحدة ، فهذه انكار ندرتها بالحدس ، ثم يستتبط العقل ما يلزم عنها من نتائج .

(٢) ينكر كانت قيام الميتافيزيقيا لأنها تقوم على احكام تحليلية أي ان الذهن يدور على نفسه بسند قنايها . انظر الفلسفة ومباحثها / ص ٢٠٦

(٣) مشاكل الفلسفة / ص ١٤٦

(٤) معرفة الله والمكون السنجاري / ص ١ / ٢١٨

(٥) الفلسفة ومباحثها / ص ١٩١

(٦) الفصل ، ج ١ / ص ٧٨ - ٨ / انظر ايننا معالم الفلسفة الاسلامية / محمد جواد مغنية / ص ٩٠ ط ٢ / دار القلم - بيروت .

(٧) معالم الفلسفة الاسلامية / ص ٩١

باللادرية (١) . اما النثة الثالثة فترى ان الحقائق والموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد ،
اذ هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده باطل ، اى ان المعرفة
نسبية ، والانسان هو متياس الاشياء جميعا .

وقد تعرض ابن عزم لهؤلاء الشكك بفئاتهم الثلاث ، فأبطل دعاويهم ، وأبان
زيفها وفسادها بكل يسر وسهولة ، اذ لم تثبت لتمحيصه ودقته في اختبار اقوال النير
وادلته الراجسة رجوعا سعينا الى الحسن والسقل مع مراعاة الشروط والاسس التي وضعها
لتلك البراهين كما تقدم . فبدأ نقده كعادته بأن عرض اعتراضهم فقال :

((وعمدة ما ذكر من اعتراضه فهو اختلاف الحواس في المحسوسات كادراك الميسر
من بعد عنه سفيرا ومن قرب منه كبيرا ، وتوهموه من به حتى سفرا . علو المدام مرا ، وما يرى
في الرويا مما لا يشك فيه ، وأتبعه انه حق من انه في البلاد البعيدة)) (٢) . بعد ذلك
بدأ ينقض اقوالهم وابطلها مستشهدا بالحواس والعقل التي لا يجوز طلب برهان عليها ،
فيقول لهم :

((وكل هذا لامنى له ، لأن الخطاب وتعالج المعرفة انما يكون من اهل
المعرفة ، وحسن العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل الى النائم وبين ما يدركه المستيقظ ،
اذ ليس في الرويا من استعمال الجرى على الحدود المستقرة في الاشياء المعرفة وكونها
ابدا على عفة واحدة ما في اليقظة . وكذا لك يشهد الحسن ايضا بأن تبدل المحسوس عن
سفته اللازمة له تحت الحسن انما هو لآفة في حسن الحواس له لا في المحسوس
وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز ان يطلب عليها برهان ، اذ لو طلب على كل
برهان برهان لاقتنى ذلك وجود موجودات لانهاية لها ، ووجود اشياء لانهاية لها
محال لا سبيل اليه والذي يدلب على البرهان برهانا فهو ناطق بالمحال ، لانه
لا يفعل ذلك الا وهو مثبت لبرهان ما ، ناذنا وقفنا عند البرهان الذي ثبت لزمه الاذعان
له والقول بنفي الحقائق مكابرة للسقل والحسن)) (٣) .

(١) مسالم الفلسفة الاسلامية / ص ٩١ . ربما كان اسكينوفان اول من حمل بذور الشك
في الفكر اليوناني ، ولكن ظهور الشك في ميدان الفلسفة انما يرجع بنسبة خاصة
الى تأثير كل من الايليين وهرقليطس ، وهما المرجع الاول للتيار الشكي عند
السوفسطائيين . / انظر الفلسفة ومباحثها / ص ١٩١
اما حامل لواء الشك السريع فكان بيرون (٢٧٥ ق م) وتلميذه تيمون ، رأى بيرون
انه لا يمكن حمل اى محمول على اى موزوع ، وقد أدى شكه بالحسن والعقل الى تمليق
الحكم . / انظر الفلسفة ومباحثها / ص ١٩٣

(٢) الفصل / ج ١ / ص ٨

(٣) نفس المصدر / ص ٨

بعد هذه المقدمة المنطقية التي أوضح فيها الأساس التي يجب اتباعها لمسرفة الحق من الباطل وطبيعة البرهان الذي يجب الاذعان له عند ثبوته ، يبدأ بالفئة الأولى والثانية ، فيثبت بطلان دعاويهم وزيفها برديين أو بسوئين " على الأسح " يستدل منهما انه في حالة اقرارهما لنفي انحطية أو الشك فيها فانهم يثبتون بهذا النفي حقيقة ما ، وهي حقيقة نفي الحقائق ، واذ لم يقرؤا نفي الحقيقة فانهم يثرون بذلك بطلان قولهم . يقول للفئة الأولى : ((قولكم انه لا حقيقة للأشياء . حق هو أم باطل ؟ فان قالوا هو حق اثبتوا حقيقة ما ، وان قالوا ليس هو حقا أقرؤا ببطلان قولهم وكهوا خصمهم امرهم)) (١) . اما الفئة الثانية وهم اللأدرية فيقول لهم :

((أشككم موجود صحيح منكم ام غير صحيح ولا موجود ، فان قالوا هو موجود صحيح منا اثبتوا اينما حقيقة ما ، وان قالوا هو غير موجود ، نفوا الشك وأبطلوه ، وفي ابطال الشك اثبات الحقائق أو القطع على ابطالها)) (٢) .

اما الفئة الثالثة فيقول لهم : ((. . . ان الشيء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد انه حق كما انه لا يبطل باعتقاد من اعتقد انه باطل ، وانما يكون الشيء حقا بكونه موجودا ثابتا سواء اعتقد انه حق أو اعتقد انه باطل ، ولو كان غير نذا لكان الشيء ممدوما موجودا في حال واحدة في ذاته ، وهذا عين المحال . واذ اقرؤا بأن الأشياء حق عند من هي عنده حق في جملة تلك الأشياء التي نعتقد انها حق عند من يمتقد ان الأشياء حق بطلان من قال ان الحقائق باطل ، وهم قد أقرؤا أن الأشياء حق عند من هي عنده حق وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء ، فقد أقرؤا بأن بطلان قولهم حق مع أن هذه الأقوال لا سبيل الى أن يمتقد لها ذر عقل البتة إذ حسه يشهد بخلافها)) (٣) .

يتبين لنا من ردود ابن حزم على الشكاك (٤) ، بنفائهم الثلاث مدى ايمانه واقتناعه بإمكان المعرفة اليقينية عن طريق وسائل المعرفة التي اعتمدها ، وهي الحسن والمثل والبرهان الراجع اليهما .

(١) الفصل / ج ١ / ص ٨

(٢) نفس المصدر / ص ٨

(٣) نفس المصدر / ص ٨

(٤) تحدى سقراط من قبل ، موجة الشك الهادم التي روج لها الشكاك ، فأخذ يحدد معاني الألفاظ المتداولة بين الناس تهل الدخول معهم في أية مناقشة ، حتى يقطع السبيل على مناورات السفسطائيين وتلاعيمهم بالألفاظ ، ويتناهر لمحدثه بالجهل ثم يأخذ بالاستنساخ والتساؤل مستدرجا خصمه الى الكثر حتى يوقعه في المتناقضات . انظر : معالم الفلسفة الاسلامية / ص ٨٩ ، وايضا : الفلسفة ومباحثها / ص ١٩٢ .

ان اعداء ابن حزم انسية لادراك الحواس وكيفية وجود الامياء المادية الخارجية المدرك منها وغير المدرك ، ورد له لنا يتبع من انقطاع في الامياء المدركة الى المدرك وليس الى الشيء المادى ، ان هذا يتوسه من حقيقة المذهب المادى الذى يؤمن بالتجربة الحسية كأساس للمعرفة ، ويتولى أصحابه نفس مسألة ابن حزم للشك ، فمن ان المجز عن ادراك موجود ما ليس دليل على عدم وجود هذا الموجود . (١)

هكذا نرى ان المعرفة عند ابن حزم لا تتسب عند حدود معينة اذا سلك ظاهرها السهل الصحيحة الموصلة اليها ، وراعى ما تتألبه هذه السهل من شروط ولوازم لاغنى عنها لمن يروم الحقيقة الينينية التي لاجال لذلك فيها .
والا بعد ان تعرفنا على موقف ابن حزم من امكانية المعزة وحدودها ومدى اختلاف المدارس الفلسفية في هذا الموضوع ، كأختلافهم في دابيمة المعرفة ووسائلها تشكل خلاوة اخرى للتعريف على مواقف ابن حزم الشدية وهذا موضوع البحث التالي .

(١) الفلسفة ومباحثها / ص ١٧٦

لقد تصام الماديون المحدثون بالادراك الحسي تمسكا كبيرا الى حد انهم قالوا باننا لاندرنا سوى المحسوسات ، وان المحسوس هو الحقيقة ، بمعنى انهم لم يجمعوا للعالم الخارجى وجودا مستقلا عن ادراكنا له ، ولعل هذا ما جعل برتراند رسل حين احص بهذه الحقيقة ان يلجأ الى ما أسماه بالاعتاد الفرزى ، ليقسره اعترافنا بوجود العالم الخارجى ، مودى هذا الاعتاد ان المعاديات الحسية لا توصل اليها سوى احساس كاللون والصلابة - لا توضح بحال حقيقة الوجود الخارجى المادى ، ولذلك نظر الى اعتادنا بوجود ذلك الشيء المادى واستدلنا عن احساسنا به اعتاد لا يستند الى استدلال متعبل يرجع الى اعتاد غزى يشاركنا فيه الغير ممن يدركون نفس الشيء . وهذا الادراك هو ما يسميه رسل " بالادراك المشترك او الفهم الشائع .

(Com. on Sense) انظر ، الفلسفة ومباحثها / ص ١٧٢

٥ - موافق ابن حزم النقدية

تتجلى موافق ابن حزم النقدية في معظم القضايا التي تعرض لبحثها
او التي اثارها معه نتيها عصره ، وفلاسنته ،بالاضافة الى نتده للآراء الفلسفية التي
تالها من سبنته .

وان كتابه المرسوم " بالذصل في الملل والاهواء والنحل " يحوى بين حنياته
الكثير من تلك الموافق التي ابطال بها جميع المخالفين له عن اريق الحجة والبرهان
الراجع الى المعتل والحس .

وتد أسهمت موافقه النقدية تلك اسهاما كبيرا في وضوح فلسفته واخراج ذلك
النتاج الضخم من التأليف التي تضمنت آراء ابن حزم الفلسفية والفتوية والاجتماعية
والتربوية وتد اثار بنفسه الى ما جناه من منفعة عظيمة بسبب تلك الموافق والمناظرات
التي خاضها حين ال : ((ولتد انتفعت ببحث أدلل الجهل منفعة عظيمة ،وهي
انه تولد طبيعي واحتدم خا ارى وحيي فكري وتبهج نشاطي فكان ذلك سببا الى
توايف عظيمة النفع ،ولولا استثارتهم ساكني واتتداحهم كامنني ما انهمت لتلك
التوايف (.) (١)

ان اللاتما من هذه للاهمية لمواقفه النقدية فمأس تعرض عددا من القضايا
والموافق النقدية التي ستكشف لنا عن مدى التزام ابن حزم بمنهاجه ،وتمسكه بما رآه
من وسائل موصلة الى الحرف اليقيني ،وتبين البرهان الصحيح من التويه والتمسب .
اولى هذه المواقف نتده للمنطق الارسطي ،وادخال بعض التعمديلات
عليه ،حتى انه ألف كتابا سماه (الترتيب لحد المنطق والمدخل اليه بالالفاظ
العامية والفتوية) . فبالرغم من اعجابه بالمنطق الارسطي ،الا انه عاب عليه
عددا من الامور المتسمة بالغموض والركاكة وشدة العسر على القارى المادى ،
وتد حدد صعوبتها باثنتين :

الاولى : تعتيد الترجمة ،وأيراد هذا الملم بالفاظ غير عامية (اى الفاظ فاشية
يفهمها الناس لكثرة تداولها) .

الثانية : تكمن في استعمال المنطق الارسطي ،الرموز والحروف في ضرب الامثلة وهو
شي " يصسر تناوله على عامة الناس . (٢)

تال الحميدى في الطريف التي اتبعها ابن حزم في ايضاح المنطق مخالفا بذلك النهج
الارسطي ، ((وسلك في بيانه وازالة سوء الظن عنه وتكذيب الممخترين بممارتة
لم يسلكها احد من قبله (.) (٣)

(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / رسائل ابن

ابن حزم / المجموعة الاولى / ص ١٣٧

(٢) الترتيب لحد المنطق والمدخل اليه / ص ١٠ انظر ايضا ص ٨

(٣) حكمة التمسب / ص ٢١٩

ومن الامور التي ادخلها على المنطق الارسطي :

- ١ - استماتته بالامثلة المشائعة في الحياة العامة بدلا من التمثيل بالرموز .
 - ٢ - انكار التياس والعلية في الامور الشرعية واضنا به في بيان المعرنة العلية ، والتليل من تيمة الاستترا واضافه بالرغم من الامة الكبيرة له عند ارسطو الذي يقول فيه ((اننا يانم ان نعلم الاوائل الاستترا وذلك ان الحسن اما يحصل فيها الكلي بالاستترا)) (١)
 - ٣ - عدم تنيده باراء الاوائل .
 - ٤ - استثنائه باحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها وهذا ما هو غير موجود في لغات اخرى كالينانية . (٢)
- ان التمديلات التي ادخلها ابن حزم على منطق ارسطو تتوافق ولاشك مع اسلوبه السام في التاليف المتميز بالوضوح والاطاب في الشرح وتجنب التمديد والفروض ، و على الاخص الأمر الاول .

اما الامور الثلاثة الاخرى فهي بلا شك جاءت متمشية مع مذهب ابن حزم الظاهري ومنهجته العلمي الذي يرفض التليل والتياس في الامور الفرعية خاصة .
وتجدد الاشارة الى ان ابن حزم في نقده للمنطق الارسطي ، انما كان مدافعا عنه لا رافضا له ، وكل ما في الامر انه غير طريقة الدراسة واسلوبها لكي يقرب الموضوع الى اهل عصره تصدا بين وراء ذلك ان يجعل علم المنطق علما يستفيد منه عامة الناس ، لا أن يبقى وقتا على فئة معينة ، حتى يتمكن امرء من معرفة ما البرهسان والشخب ، وكيف التحفظ مما يظن انه برهان وليس ببرهان . (٣)

وتد ابن حزم للمنطق الارسطي ، والذي هو في حقيقته ليس سوى ادخال تمديلات دقيقة على موضوعاته كما رأينا تسهيلا لدراسته ، وتوضيحا لما غرض على المائة فهمه ، لم يكن الاول والاخير ، فقد وجه من بعده الفيلسوف الفرنسي ديكار تندا لادعا للمنطق الارسطي ، حتى انه وصفه بأنه منطق عقيم لا فائدة ولا تيمة له . وقد ركز ديكار تنده على التياس عند ارسطو بشكل خاص واعتبره عاجزا عن الاتيان بحقائق جديدة ، وان من يستدل به لا يتقدم خطوة واحدة الى الامام ، وذلك لانه لا يستد ايسع اى (التياس الارسطي) ان يوضع شيئا اكثر من ان يبين لنا حقيقة من الحقائق منطقية على حقيقة اخرى ، ويمجز عجزا تاما عن ان يكشف حقيقة جديدة . وان من يستدل في امر من الامور وفقا لأتمية ذلك المنطق لا يتقدم خطوة واحدة لأنه انما يأخذ فكرة ما ثم يستخلص منها الشيء الذي كان قد وضعه فيها من قبل وضمما
(٤) (تصريحا او تضييحا)

(١) التريب لحد المنطق والمدخل اليه / ص (ك - ل) المقدمة .

(٢) نفس المصدر / ص (ك - ل)

(٣) رسالة براتب العلوم / من ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧١

(٤) ديكارت / ن . عثمان امين / ص ٨٦ حاشية .

هنا نلاحظ الفارق بين النقاد بين «نقد رافض من ديكتات يدعو الناس الى مقادامة المنطق الارسطي» و«نقد ابن حزم المسؤوب» والداعي له ولكن بطريق اسهل لتسميمه على الناس كافة «فأدخل تلك التعديلات خدمة لهدفه» وأخذ يحض الناس على النظر فيه وتعلّمه لما فيه من فوائد «وما يحويه من أسس توثق صاحبها على الدقائق كلها «فقال عن من يأخذ بهذا العلم بأنه ((يقف على الدقائق كلها ويميزها عن الأباطيل تمييزاً لا يثنى معه ريب)) (١)

ففرض ابن حزم الاساسي من دراسة المنطق هو التوقف على الحقائق وتبيين البرهان الصحيح من الشغب « وهذا الفرض نجده عند الامام الغزالي الذي ألف كتاباً هاماً في المنطق لهذه الغاية سماه (مقيار العلم في فن المنطق) فقال في مقدمة كتابه شارحاً اسباب تأليفه له :

((ان الباعث على تحرير هذا الكتاب الملتب بمقيار العلم « غرضان مهمان « أحدهما تفهيم طرق الفكر والنظر « وتنوير مسالك الأقيسة والعمير « ثان الملوم النارية لما لم تكن بالقادرة والفريرة مهذولة وموهوبة نانت لامحالة مستحيلة « المربة « وليس كل طالب يحسن الدلب ويهتدى الى طريق الدلب ولا كل سالك يهتدى الى الاستكمال «)) (٢) والباعث الثاني « الاطلاع على ما اورد عنه في كتاب تهافت الفلاسفة فاننا نأظرناهم بلغتهم « وخطبناهم على حكم اصلاحياتهم التي توادواوا عليها في المنطق « وفي هذا الكتاب تنكشف معاني الاصطلاحات « فهذا أخص الباعثين « والاول اعتمها وأهمها «)) (٣)

وقد بلغت ثقة الغزالي بهذا العلم كوسيلة ضرورية لتبيين البرهان من الشغب ومعرفة الحقيقة النتيية من كل شك ان شبه ضرورة معرفته المعرنة الحقيقة كضرورة المرض بالنسبة الى الشرفي اللغة « ولذلك يتول « ((كذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وصحيحه وسقيم الا بهذا الكتاب « فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان ولا يحاير بهذا المقيار « نأعلم انه فاسد الميار « غير بأمن انقوائل والانتوار «)) (٤)

وهكذا يتفق ابن حزم والامام الغزالي في المنطق ونسبته لتبيين البرهان من الشغب « والحقيقة من الباطل «

(١) رسالة مراتب العلوم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧١
(٢) و (٣) مقيار العلم في فن المنطق / الامام الغزالي / ص ٣٠ - ٣١ - دار
الاندلس للطباعة والنشر / بيروت ١٩٦٤
(٤) مقيار العلم / ص ٣١

اما الموتفالتدي الثاني الذي اخترته من بين موافق ابن حزم الكثيرة والموضحة
لفلسفته زعمه نده لمشكلة الخلاء والمدة التي تال بها محمد بن زكريا الطبيب بحيث
ذكرها في كتابه " العلم الالهي " الذي نقض ابن حزم ما فيه بكتاب سماه (التحقيق في
نقض كتاب العلم الالهي لمحمد بن زكريا الطبيب) .

وقد أظهر ابن حزم بنتده هذا فساد قول من تال بوجود الخلاء والمدة ، أي
المكان الذي والزمان المطلق ، وانهما غير محدثان ولا يزالان وأثبت بالبرهان انه ليس
في العالم خلاء البتة وأنه كلة كرة مصقعة لا تخلل فيها وأنه ليس وراءها خلاء لا قلاء
ولا شيء البتة وان المدة ليست للأبد ، أحدث الله الفلك بما فيه من الاجسام
السائكة المتحركة واعراضها (٠٠٠) (١)

وقد استدل على بطلان الخلاء والمدة ببراهين مستمدة من التجارب المشاهدة
التي يشهد لها الحس ، ولا يمكن لصاحب عقل سليم انكارها ، فقال في ابطال الخلاء
الذي سموه مكانا مالتا ((وأطرف شيء) انه بغير ثابتهم الذي مؤهوا به وشغبوا بايراده ،
وأرادوا اثبات الخلاء ، وهو اننا نرى الارض والاجسام الترابية من الصخور
والزئبق ونحو ذلك طابعها السائل ابدا والوسط والمركز وانهما لا يتقاربان هذا
الطبع فتصعد الا بقسر يخلبها ، ويدخل عليها كرفنا الماء والعجرتهمرا ، فإذا
رغبناهما ارتفعا ، فإذا تركناهما عادا الى طبيعتهما بالرسوب ، ونجد النار والهيواء
طبيعتهما الصعود والهبوط عن المركز والوسط ولا يفارتان هذا الطبع الا بحركة قسرا
تدخل عليهما ، ويرى ذلك عيانا ، ، فإذا زالت تلك الحركة الترسية رجعا السائل
طبيعتهما ، ، ، فليس كل هذا الا لأحد وجهين لاثالث لهما ، اما عدم الخلاء جملة
كما نتول نحن ، ، ، ، وأما اطبع الخلاء يجتذب هذه الاجسام الى نفسه كما يتول من يثبت
الخلاء ، فنظرننا في قولهم ، ، ، ، فوجدناه دعوى بلا دليل ، ثم تأملناه اخرى فوجدناه
عائدا عليهم لانه اذا اجتذبت الاجسام ولا بد فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود
والخلاء دعوى لا برهان عليها ، فسقطت وثبت عدم الخلاء ، ثم نظرنا في قولنا فوجدناه
يسلم بالمشاهدة وذلك اننا لم نجد الا بالحس ولا بتوهم السائل بالامكان مكانا يمتد خاليا
تظ دون تمكن فيه ، فصيح الملاء بالضرورة ، وبطل الخلاء ان لم يتم عليه دليل ولا وجد
تظ ((٢)

(١) الفصل / ج ٥ / ص ١٤٤

(٢) الفصل / ج ١ / ص ٢٦ - ٢٧

من احوال من تالوا بوجود الخلاء (الخلاء جازر عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا
لارسلانائليس واتباعه ، والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لا يتأسان ولا يكون
بينهما ما يمسانه ، فإنا اذا رفعا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعت واحدة
والا وقع التفكك فيها ، وفي اول زمان الارتفاع حال وسطها لان حصول الجسم هناك
لا يكون بعد مروره في الطرف ، ففعال كونه في الدار فإلم يكن في الوسط فيكون الوسط
خاليا (٠٠٠)

انظار / محصل انكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين /
فخر الدين الرازي / ص ٩٥ - ط ١ (المباحة الحسينية المصرية - ١٣٢٣ هـ

هذا البرهان من ابن حزم جاء رداً صريحاً ومباشراً على حجة التائيلين بالخلاء حين قالوا ، (ولولا ضرورة الخلاء لما بقي الماء في الهواء معلقاً في براءة الماء ولما تحرك الى فوق في الآت مثل الآلة التي يحدث بها أسر البول من صاحب أسر البول يسمى بانابيل وغيرها) (١)

أما الزمان المطلق (٢) فيرد على التائيلين به وبالخلاء كذلك ويبدل دعاويهم ببرهان ضروري احمد فيها منهم بما يدل على انه صاحب تفكير رياضي ولبيمي حيث جاء فيه ان الزمان الحقيقي والمكان المطلق ان كانا موجودان فهما ولا شك واتمان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة ، أي أن الزمان الذي يدعونه والذي نعلمه نحن (أي المسمود) واتمان جميعاً تحت جنس مسمى وكذلك المكان الذي يدعونه واتسع مع المكان الذي نعرفه وهم متحد جنس أين لا وبالضرورة يجب ان مالزم بعض ما تحت الجنس ما يوجبه له الجنس فانه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس وأذ لا شك في هذا فهما مركبان والنهائية فيهما موجودة ضرورة أذ المتولات كلها كذلك) (٣)

هذا التوقف من ابن حزم يدفعنا للتعرف على موقف آخر مرتبط بالتوقف السابق وهو رد على اصحاب الميهولي ، وعلى رأسهم محمد بن زكريا الرازي الذي قال بان (الاجسام تتألف من الاجزاء التي لا تتجزأ ومن الخلاء ، ولا اجزاء التي لا تتجزأ احجم وهي ازلية) (٤)

وتد بدأ نداء لهم بان عرض حججهم التي اعتمدا عليها بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وهي خمس حجج ، فبالنسبة بالبراهين الضرورية ثم ادلى ببراهينه على صحة تولد بان كل جزء يتجزأ وانه ليس في العالم جزء لا يتجزأ اصلاً ، يتول في ذلك () وعمدة التائيلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس مشاغبات وكلها راجعة بحول الله وقوته عليهم ، ونحن انشاء الله تعالى نذكرها كلها ونتقصى لهم كل ما هووا به ونرى بعون الله عز وجل بطلان جميعها بالبراهين الضرورية ، ثم نرى بالبراهين الصحاح صحة القول بان كل جزء فهو يتجزأ ابداً وانه ليس في العالم جزء لا يتجزأ اصلاً) (٥)

(١) تلخيص مجمل أفكار المتقدمين / نصير الدين الطوسي - بديل المحصل
(٢) يميز ابو بكر الرازي بين نوعين من المكان / المكان المطلق او الكلي ، والمكان الجزئي . والمكان الكلي لا يتعلق بتبسمكن وتد يوجد من غير متمكن ، وهو يشمل الخلاء والملاء وكذلك الزمان فانه يفرق بين الزمان والمدة بوقوع العدد على احد ، هما دون الاخر ، ولذلك قال بالزمان المطلق وهو المدة وهو القديم ، أما الزمان الثاني فهو الزمان المحصور وهو الذي يعرف بحركات الافلاك ومجسرى الشمس والكواكب ويربني عليه العدد / انظر مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان واليهود / ومعه فلسفة محمد بن زكريا الرازي / د . س بينيس ترجمة د . محمد ، عهد الهادي ابو زبدة س ٤٦ - ٥٦ مابسة لجنة التأليف والترجمة والنشر / القاهرة ١٩٤٦ /

(٣) الفصل ج ١ / ص ٢٧٤

(٤) مذهب الذرة عند المسلمين / ١ / ص ٤٠

(٥) الفصل ٥ ج ٥ / ١٦٢ - ١٦٨

ومن الحجج التي اعتمد عليها من قالوا بتدبير الهيولى وان الجزء لا يتجزأ (١) لهم : ((مثل التماجزاء الجسم ألا الله تعالى ، فلا بد من نعم ، قالوا فهل

قد ر الله على تفريق اجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التاليف ولا تحتمل تلك الاجزاء تجزى أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فان قلتم لا يقدر معجزتم ربكم تعالى وان قلتم قد ر فهذا اقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ (٢)

هذه الحجة السني وصفها ابن حزم بانها اقوى وبهمم التي شذبوا بها ، في فيها حجة عليهم لا لهم وذلك لان اجزاء العالم لم تكن تخط متفرقة فجمعها الله تعالى ، ولا كانت له اجزاء مجتمعة ثم فترتها ، لكن الله خلق العالم بكل ما فيه خلقا ابداعيا بان تال له كن فكان ، كما ان الله تعالى خلق جميع ما اراد جمعه من الاجرام التي خلقتها متفرقة ثم جمعها ، وخلق تفريقا لكل جرم من الاجرام التي خلقتها مجتمعة ثم فترتها . وقد اعتمد ابن حزم في ذلك على قوله تعالى : ((انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون)) . ولما كان الشيء يستحق على الجسم وعلى المرض فان كل جسم صغيرا او كبيرا وكل عرق في جسم اذا اراد الله خلقه قال له كن فكان . ثم يقول لهم بان ((الله تعالى قادر على ان يدخل جسم لا ينتسم ولكنهام بخلته في بنية هذا العالم ولا يخلقه ولا يخرجه ، كما ان الله تعالى قادر على ان يخلق عرضا تاما بنفسه ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لانهما مما رتبهما الله عز وجل محالا في العقول ، والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشي فينا منها ، الا انه تعالى لا يفعل كل ما يتدبر عليه ، وانما يفعل ما يشاء وما سبق في طم انه يفعله فقط . والله تعالى التوفيق))

ويستمر في تدعيم بغيره اندحامهم ، فيوجه اليهم سوء الا يوتسهم فيما لا يعرفون فيه ، فيقول لهم : ((هل يتدبر الله عز وجل على ان يتسم كل كل جزء وينقسم كل تسم من اتسام الجسم ابدا بلا نهاية أم لا ؟ فان قالوا : لا يتدبر على ذلك معجزوا ربهم حقا وكثرا وهو تولهم دون تأويل ولا الزام ، ولكنهم يخافون من اهل الاسانم فيملحون من ضاللتهم باثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملة ، وان قالوا انه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا الى الحق الذي هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة .)) (٤)

بعد ذلك وبعد ان يبطل اعتراضهم وحججهم فسي هذا المجال ، يدلي ابن حزم ببراهينه الضرورية على ان كل جزء يتجزأ وكل جسم في العالم متجزى ، محتمل للتجزئة فيقتل لهم في برهانه ، بعد ان اجبرهم على الاقرار بان الجسم

(١) يسوي الرازي السهيولى المولدة من اجزاء لا تتجزأ متفرقة ، وتبيل ان تصور بصورة الاجسام والمناصب السهيولى المطلقة . انظر مذهب الذرة / ص ٤١-٤٢ كما ان الاجسام تتألف من اجزاء من السهيولى لا تتجزأ ، ومن الخلا تتخللها ، وان كيفيات المناصب الاربعة التي هي الارض والماء والهواء والنار وكذلك كيفيات الفلك من خفة وثقل ولين وسلاية انما تنشأ عن تكتاف الاجزاء او تدخلها اى عن حجم او عن عدد اجزاء الخلا التي تتخللها . انظر مذهب الذرة / ص ٤٢-٤٣

(٢) الفصل ٥ / ص ١٦٦ (٣) الفصل ٥ / ص ١٧٥

(٤) نفس المصدر / ص ١٧٥

الذي لا يتجزأ^١ إنما هو جسم ، وله مكان في هذا العالم ، يقول لهم سائلا :
 ((أخبرونا عن الجزء الذي ذكرتم أنه لا يتجزأ على تولكم في مكانه لأنه
 يحض من أبناس الجسم ، هل الدائري منه للمشرق هو الملاقى للمغرب أم غيره ؟ ، ودليل
 المحاذي منه للسماء هو المحاذي منه للأرض أم هو غيره ؟ فإن قالوا : كل ذلك واحد
 والملاقى منه للمشرق هو الملاقى منه للمغرب والمحاذي منه للسماء هو المحاذي منه
 للأرض ، أتوا بأحدى الضامم وجعلوا جهتا المشرق منه هي جهتا المغرب وجعلوا السماء
 والأرض منه في جهة واحدة ، وهذا حتم لا يتبله إلا الموسوس ومتابرة للحيان لا يربنا
 لنفسه سام البنية ، وإن قالوا بل الملاقى من المشرق هو غير الملاقى منه للمغرب وإن
 السماء والأرض منه في جهتين متابرتين نوى واسفل صدقوا ، وهكذا جهة الجنوب والشمال ،
 فإن ذلك كذلك بلا شك فقد صح^٢ أنه ذو جهات ست متباينة وهذا إقرار منه بأنه ذو
 لجزء^١ وهذا قولهم والحمد لله رب العالمين))

ثم يأتيهم ببرنامج آخر يلزم لهم ، ويشهد له الحس والمنطق فيقول لهم :
 ((أيها الأول بجزآن لا يتجزأ كل واحد منهما وتد ضم احدهما إلى الآخر
 أم احدهما غير مضموم إلى الآخر ؟ فلا يجوز أن يتول احدا إلا أن الجزئين المضمومين
 الأول من احدهما فإن ذلك كذلك فقد صح ضرورة أن الطول موجود لكل
 جزء قالوا فيه أنه لا يتجزأ وهكذا القول في عرضهما وفي عمقهما كذلك
 وإن ذاك كذلك ضرورة نكل جزء قالوا فيه أنه لا يتجزأ فلا بد من أن يكون له طول وعرض
 وعمق وإن ذلك كذلك فهو جسم يتجزأ ولا بد))

وتد أكسد ابن حزم براهينه السابقة بأدلة رياضية لا مجال للشك فيها إلا :
 من مكابر ، لأنها من البراهين المشاهدة والتي يشهد لها الحس والمنطق . من هذه
 البراهين قوله أن المستقيم الواصل من الزاوية العليا في المربع إلى الزاوية السفلى المقابلة
 لها ينتج عنه في المربع مثلثين متساويين . وهذا المنطق - وهو ما يسمى بالترابز أو تدار
 المربع أطول من أي ضلع من أضلاع المربع ، وهو يشترط وتر لزاوية قائمة في كلا المثلثين
 المكونين للمربع . هذا القول من ابن حزم صحيح ويشهد له التجربة ، وطابق نظرية
 فيثاغورس الرياضية التي تقول : أن المربع المنشأ على وتر يساوي مجموع المربعين المنشأين
 على الضلعين الآخرين المجاورين . وبناء على ذلك فلو رتبنا مائة جزء لا تتجزأ متلاصقة
 عشرة عشرة ، بنا لضرورة نجد لها طول وعرضه ، إذ لولا ذلك لما كان الخط المار بها القاطع
 للمربع أطول من كل جهة من جهات ذلك المربع على استواء ، وموازية للخطوط الأربعة

(١) الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٧٥

(٢) نفس المصدر / ص ١٧٧

الحيطة بذلك الصريح وتساو أطول منه بلا شك . فصحح بالضرورة ان لكل جزء منها طول وعرض ، ولما كان ما له طول وعرض فهو متجزى بلا شك زهفصح اذن ان كل جزء مر عليه الخط المذكور (الوتر) قد انقسم . (١)

ومن ملاحظته كذلك : ردة على التائبين بالنجوم والذلك ، وبأنها تعقل وتسمع ، اذ لما كان ذلك التول بدون حجة او برهان فهو مردود بأول العقل . وقد استدلل على انها لا تعقل (النجوم والذلك) اصلا من كونها في حركة دائمة لا تتغير ، اى ان حركتها دائما وابدا على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ، وتلك صفة الجماد المدبر الذى لا اختيار له . ويرد على التائبين بان الافضل لا ينتارا الا لافضل الاعمال ، بمعنى ان حركة الافلاك والنجوم الدائرة انزل من السكون ، فيقول (. . .) ومن أين لكم بان الحركة انزل من السكون الاختيارى ، لاننا وجدنا الحركة حركتين : اختيارية وانظرارية ووجدنا السكون سكونين له اختياريا وانظراريا ، فلذا دليل على ان الحركة الاختيارية انزل من السكون الاختيارى (٢)

اما من قال بان النجوم والذلك اولى بالمقل منا ، ما دامت هي التي تدبرنا ونحن تعقل فيرد عليهم بقوله : (. . .) اذ ان دبرنا مجموعتان في نفس واحد احدهما الذليل بانها تدبرنا ، فهى دعوى كاذبة بلا برهان والثانية الحكم بان من تدبرنا احق بالعقل والحياة لنا ، فقد وجدنا التدبير يكون ابيحيا ويكون اختياريا ، فلو صح انها تدبرنا لكان تدبيرها طبيعيا كتدبير الغذاء لنا كتدبير الهواء والبناء لنا ، وكل ذلك ليس حيا ولا عاقلا بالمشاهدة . وقد ابطالنا الان ان يكون تدبير الكواكب لنا اختياريا بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة ورتبة واحدة لا تتقل عنها اطلاقا (٣)
اما التول بتساوي النجوم ، فبالرغم من ان ابن حزم يعرف هذا العلم بانه علم حسن صحيح لان الناظر فيه يشرف على عظيم تدركه الله عز وجل ، وعلى يتبين تأثيره ومنعته مما يضاهيه ذلك الى الاترار بالخالي ، بالاضافة الى عدم الاستخفاء عنه في معرفة التبله واوقات الصلاة ومعرفة رؤية الأئمة لفرض الصوم والنظر ، ومعرفة الكسوفين ، بالرغم من ذلك فان ابن حزم يرى ان التناهي بالنجوم والتطلع بها خطأ ، وقد قسم أهل التناهي الى تسمين : (. . .) اذ ان التناهي بانها والذلك عاقلة مميزة فاعلة مدبرة دون الله تعالى او معه وانها لم تنزل ، فهذه الطائفة كفار مشركون حائل دماؤهم وادوالهم باجتماع الامة واما من قال بانها مخلوقة وانها غير عاقلة ولكن الله عز وجل خلقها وجعلها دلائل على الكوائن ، فهذا ليس كافرا ولا مهتدعا وهذا هو الذى قلنا فيه انه خالي (٤)

(١) الفصل ٥ ، ج ٥ / ص ١٤٩

(٢) نفس المصدر / ص ١٥٨

(٣) نفس المصدر / ص ١٥٨

(٤) نفس المصدر / ص ١٥٩

نابن حزم يستنكر القول بأن الله خلفاً للنجوم لكي تكون دلائل على الكون ويخطئ من يقول بهذا فكما يستنكر القول بإمكانية القضاء بالنجوم ، ويعمل رفضه لتلك الأقوال استناداً الى ان فلئائعين به انما يحيلون على التجارب التي لا يشهد لها الحس ، وكل تجربة غير ظاهرة الى الحس لا يجوز الأخذ بها ، وهي دعوى لا تصح ((الابتكار كثير موثوق بدوامه تضطر النفوس الى الاقرار به كأنظرارنا الى الاترار بان الانسان ان يتي ثلاث ساعات تحت الماء مات ، وان ادخل يده في النار احترق ، ولا يمكن هذا في القضاء بالنجوم ، لأن النسب الدالّة عند دم على الكائنات لا تسود الا في عشرات الآف السنين لا سبيل الى ان يصح منها تجربة ٠٠٠ وهذا برهان مقطوع به على بطان دعواهم في صحة القضاء بالنجوم)) (١)

فما لا يظهر الى الحس ويشهد له فهو مردود ولا يجوز الأخذ به ، ((اما ما كان من التجارب الظاهرة الى الحس كالمند والجزر الحادئين عند طلوع القمر واستوائه وانوله وامثاله ونقدانه ٠٠٠٠ فهو حتى لا يدفعه ذو حس سليم ٠٠)) (٢)

بعد ان بين ابن حزم نساد اقوالهم وطلان دعواهم ، يدلي بسدة برا بين ينسد فيها اقوال هو لا في كثير من القضايا التي تالوا بها مثل القضاء بما يوجب الموت الطبيعي ، وما يوجب الموت الكرهى ، فيقول لهم : ((اننا نجد نوعاً وانواعاً من انواع الحيوان ، قد فشا فيها الذبح ، فليكاد يموت منها شيء الا مذبوها كالدجاج والحمام والضان والمعز والبيتر التي لا يموت منها حتف انفه الا في غاية الشدود . ونوعاً وانواعاً لا تكاد تموت الا حتف ، ونوعاً كالحمير والبغال وكثير من الاسباع وبالضرورة يدري كل احد انها قد تستوى اوقات ولادتها ، تبطل قضاؤهم بما يوجب الموت الطبيعي ، وما يوجب الموت الكرهى لا استواء جميعها في الولادات واختلافها في انواع المنايا)) (٣)

وهكذا يستمر ابن حزم في دحض اقوالهم لسببهم عن اثباتها بالحجة والبرهان ، ويبرهن صحتها بالتجربة الطاهرة للحس وعدم قدرتهم على تدقيقها . ولو كانت حقاً كما يدعون لنا قدر احد على خلافها ، يتولى ابن حزم : ((٠٠٠ والحق لا يكون في قولين متلفين ، وايضا فان المشاهدة توجب اننا نادرين على مخالفة احكامهم متى اخبرونا بها نلو كانت حقاً وحتماً ما قدر احد على خلافها ، وانما امكن خلافها فليست حقاً ٠٠ وما يخصنا شاهدنا ، وما صح عندنا بما حقتهم من التحدث في الدوائد والمنايا ، يتبين السنين ثم قضوا فينا نخطئوا ، وما تقيع حجتهم))

(١) الفصل ٤ ج ٥ / ص ١٠٦ - ١١٠
 (٢) الفصل ٣ ج ٥ / ص ١٠٠

وما تقع أصابتهم من خطئهم الا في جزء يسير ، نصح أنه تعرّن للاحقيقة فيسه
 . . . ولو أمكن تحييف تلك التجارب في كل ما ذكرنا لصنقناها وما يدون منها . . . (١)
 والموقف النقدي الأخير الذي سأعرضه لابن حزم في هذا البحث ، وهو موقفه
 من مفكرى الشرائع ، وما جاءت به من تعاليم وأوامر ونواه ، من المنتمين الى الفلسفة .
 فقد عد ابن حزم لهذا الموضوع نصلاً كاملاً في كتابه " النصل في الملل والأهواء
 والنحل " قال فيه ((تبين في هذا النصل بحول الله تعالى وتوته وجوب صحة
 الشرائع على ما توجهه أصول الفلاسفة على الحجة اولهم عن آخرهم على اختلاف أقوالهم
 في غير ذلك ان شاء الله تعالى)) (٢)

وقد بدأ نقده لهؤلاء ، فيذكرهم (منكرى الشرائع الفلاسفة) بالمعنى الحقيقي
 للفلسفة التي يدعون الانتماء اليها ، وما الغرض من دراستها ، والدور التي يناط بها
 في المجتمع ليؤكد لهم في النهاية بان ما تدعو اليه الفلسفة هو نفسه وما تدعو اليه
 الشريعة دون خلاف بين أحد من علماء الفلسفة ولابن أحد من علماء الشريعة .
 هذا الغرض المشترك هو اصلاح النفس البشرية ، ومن ثم صلاح المجتمع ، وسيادة
 الامن والطمأنينة . يتول ابن حزم : ((الفلسفة على الحجة انما معناها وثمرتها
 والغرض المتسود نحوها يتعلمها ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس ، بان تستعمل
 في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتھا في الحئاد ، وحسن السياسة
 للمنزل والرعية ، وهذا نفسه لاخيره هو الغرض من الشريعة ، وهذا ما لاخلاف فيه بين
 احد من العلماء بالفلسفة وبين احد من العلماء بالشريعة . . .)) (٣)
 وبناء على ذلك فان ابن حزم يعتبر ان آثارهم للشرائع انما هو بعد ذاته تخليهم
 عن اسس وأغراض الفلسفة ومخانيها ، بل وجهلهم بها ، ولذلك فهو يذكرهم باجماع
 الفلاسفة على ان الفلسفة انما هي مهيئة للفضائل من الرذائل ، وتوقف صوابها
 على البراهين التي تساعد في التنزيه بين الحق والباطل ، وان صلاح العالم وتمسك
 الناس بالامن والطمأنينة لا يتم الا بسيادة الشرائع التي تنهى عن التذالم والرذائل
 وتنزل الدواب بكل من يتجاوز حدودها في ظلم الناس وأرتكاب التهيح من الاعمال . (٤)

- (١) الفصل : ج ٥ / ص ١١٠ = ١١١ (٢) الفصل : ج ١ / ص ٧٤
 (٢) الفصل : ج ١ / ص ٧٤
 (٤) يحدد المظنون مزايا الفطرة الفلمنية بثمانية مزايا هي :
 ١- الرغبة الزوادة في معرفة كل الموجودات الحقيقية .
 ٢- بغض التذنب وصحة التمدي معبة مهادنة
 ٣- احتئار الذات الجسدية ٤- عدم الاكترات للمال
 ٥- سمو المدارك وحرية الفكر ٦- العدالة والدانة
 ٧- سرعة الخاطر والذاكرة الحافظة ٨- دارة موسيقية ثانوية متزنة
 انشر جمهورية المظنون ص ٢٦٣ - ترجمة حنا خباز

وهذا هو السلاح الباطن لصالح الأعيان وأما السلاح الظاهر (١) فهو التحصين بالاصوار وحمل السلاح لدفع العدو الذي يرمي الى ظلم الناس واستعبادهم وانفسادهم ولذلك يقول لهم بعد ان يفترض موافقتهم بالضرورة على أهداف الفلسفة واغراضها . ((٠٠) فهل صلاح العالم وانكشاف الناس عن القتل الذي فيه فناء الخلق والزنا الذي فيه فساد النسل وخراب الموارث ، وعن الظلم الذي فيه الضرر على الانفس والاموال وخراب الارض وعن الرذائل من البغي والحسد والكذب وسائر الرذائل الا بشرائع زاجرة للناس عن كل ذلك ؟ فلا بد من نعم ضرورة ، والا وجب الاهمال الذي فيه فساد كل ما ذكرناه . . .) (٢)

بعد تأكيد ابي حزم ضرورة الشرائع واهميتها في حفظ المجتمع وصيانتهم من الفساد ، يبين مصدر هذه الشرائع ، فيثبت بالبرهان انها من عند الله عز وجل وبهينا فساد القول بان الشرائع موضوعة من قبل الحكماء ، فيقول (لا تخلو تلك الشرائع من احد وبهين ، اما ان تكون سبحانه من عند الله عز وجل الذي هو خلق العالم ومدبره كما يقول اصحاب الشرائع ، واما ان تكون موضوعة باتفاق من افضل الصما ، لسياسة الناس بها ، ، ولكنهم عن التطالم والرذائل فان كانت موضوعة كما يقول هؤلاء فقد تبتنا ان ما الزموا به الناس من ذلك كذب لا أصل له فان ثاب ذلك فقد صار الكذب الذي هو ارنل الرذائل واعظم الشر لا يتم صلاح العالم الذي هو الخير من طلب الفضائل ، الا به ، وان ذلك كذلك فقد صار الحق باطلا والصدق رذيلة وصار الباطل حقا وصدقاً . . . وهذا اعظم ما يكون من المحال الممتنع . . .) (٣)

ويتول في موضع آخر من تنكرا ان تكون الشرائع موضوعة وبهينا فساد ويتالان هذا الادعاء : (وايضا فان كانت الشرائع موضوعة فليس ما وضعه ، واضح ما باحق بان يتبع ما وضعه وانزع آخر ، وهذا امر يعلم بالضرورة ، وعلتنا بموجب العدل ونعورفه ان الحق لا يكون من الاقوال المختلفة والمتناقضة الا في واحد دون سائرهما ، ناذ لا دليل على صحة شيء منها بحينه فقد صارت كلها باطلة وضح يقيناً ان الشرائع صحاح من عند منشى العالم ومدبره . . .) (٤) اما من يقول بان الشرائع كلها صحيحه وحق فقوله باطل والشرائع نفسها تنكبه ، (لانه لا شريعة منها الا وتكذب سائرهما وتخيرنا بانها باطل وكثر وضائل والحاد . . .) (٥)

(١) انظر الفصل ج ١ ص ٧٥

(٢) نفس المصدر ص ٧٥

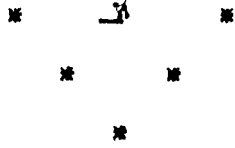
(٣) نفس المصدر / ص ٧٤

(٤) نفس المصدر ص ٧٦

(٥) نفس المصدر ص ٧٧

ما سبق تبين لنا مفهوم ابن حزم للفلسفة وأغراضها ومبادئها الحقيقية
ومدى ترسخها من الدين وتشريعاته ، وكذلك علاقتها بالحياة وبناء المجتمع السليم
ومصالح أحواله .

كما تبين لنا مدى التزام ابن حزم بمنهجه الثابت الذي رأى فيه المنهج السليم
للوصول إلى المعارف ، فتقيّد بدني موافقه النقدية ، حيث كان جُلّ اعتماده على
البراهين الراجعة إلى أول الحس وضرورة المثل التمييز الحق من الباطل
والوصول إلى المعرفة اليقينية .



٦- تصنيف ابن حزم للمعلوم

ان أقدم تصنيف للمعلوم معروف لنا تاريخيا هو تصنيف افلاطون للفلسفة باعتبارها جامعة لكل العلوم ، حيث تسمها الى اقسام رئيسية ، الجدول ويشمل الفلسفة النظرية من عناق وميتافيزيقيا ، والاسم الثاني ويشمل الفلسفة الطبيعية . اما الثالث فهو الاخلاق اى العلم الذى يبحث في السلوك الانساني . (١)

ومن بعده جاء تصنيف ارسطو الثنائي للفلسفة وهي على رأى سمرحاه تنقسم الى تسمين ، قسم نظري وآخر عملي ، اما الفلسفة النظرية فخايتها المعرفة المجردة وطالب الحقيقة لذاتها ، اما العملية فخايتها المنفعة العملية .

وبناء على تصنيف آخر ذكره ارسطو في الميتافيزيقيا وفي نصوص اخرى من كتبه يميز نيد بين ثلاث مجموعات من المعلوم هي : العلوم النظرية والمعلوم العملية ، والمعلوم الشعرية . (٢) ومن تصنيفات القدماء ذوات ، تصنيف الأبيوتوريين وللرواقيين . (٣)

اما العلماء والفلاسفة من المسلمين فمن تصنيفاتهم ، تصنيف الكندي المتوسى في منتصف القرن الثالث الهجرى تقريبا ، حيث قسم الفلسفة باعتبارها علم كل شئ الى علم وعمل . وألحاح هو وظيفة ، القسم الناطق من النفس ، واما العمل في وظيفة تسمها الحي . وتد قسم علوم الفلسفة الى ثلاث مجموعات .

(١) العلم الرياضي وهو اوسطها .

(٢) علم الطبيعيات وهو اسفلها .

(٣) العلم الالهي وهو اعلاها . (٤)

اما التصنيف الثاني فنجده عند الفارابي المتوفى سنة ٣٣٦ هـ ويعد الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذى اعتنى بدراسة تصنيفات العلوم وأقرده لها كتابا خاصا اسمه " احصاء العلوم " (٥) وقد نال الثناء الكثير من المؤرخين المسلمين امثال صاعد صاحب الطبقات ، والقنطري وابن ابي أصبينة وكذلك الفيلسوف ابن سينا ، وتلامذته ،

(١) اقلسفة وبياحتها / ص ٨٦ (٢) الفلسفة وبياحتها ص ١٠٨٦

(٣) نفس المصدر ص ٩١ (٤) نفس المصدر ص ٩٢

(٥) يشمل كتاب احصاء العلوم للفارابي على خمسة فصول هي :

الاول : علم اللسان الثاني : علم المنطق و اجزائه

الثالث : علم التعاليم والرياسة الرابع : العلم الطبيعى و اجزائه

الخامس : نبي العلم المدني و اجزائه ونبي علم الفقه وعلم التاليم

انظر : احصاء العلوم للفارابي / تحقيق وتقديم د . عثمان امين ص ٤٣

طبعة ثانية ١٩٤٦ - دار الفكر العربي - القاهرة .

وتد انتشرت تصنيفه انتشارا واسما في الشرق والغرب على السواء ، وأسبحت له شهرة بالغة وأهمية كبيرة .

ومن بعد الفارابي جاء اخوان الصفا (١) ، وابن سينا (٢) ، الذي تسم الحكمة الى تسمين نظرت مجرد وعملي . اما الحكمة النظرية فهي ثلاثة : العلم الطبيعي وهو الاسفل ، والعلم الرياضي وهو الاوسط ، والعلم الالهي وهو الاعلى ، وتسم ابن سينا كما هو واضح ، وهو نفس تسم الكندي الفيلسوف كما رأينا تهل تليل . اما الحكمة العملية فتشتمل على الاخلاق ، وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة ، أما ابن حزم الذي ولد بعد وفاة الفارابي بحوالي نصف قرن فقد ألف رسالة في مراتب العلم ، تسم فيها العلم الى تسمين رئيسيين ، يتفرع عن كل تسم عدد من العلوم . يتول ابن حزم : (نالعلوم تنقسم اتساما سبعة عند كل امة وفي كل زمان وفي كل مكان وهي : علم شريعة كل امة ، فلا بد لكل امة من معتد ما ، اما اثبات واما اب ال ، وعلم اخبارها ، وعلم لغتها ، فالام تتميز في هذه العلوم الثلاثة ، والعلوم الارسة الباقية تتفرق فيها الام كلها وهي (علم النجوم) وعلم العدد والطب وهو صناعة الاجسام ، وعلم الفلسفة ، وهي معرفة الاشياء على ما هي عليه من حدودها من اعلى الاجناس الى الاسفل ، ومعرفة الهية) (٣)

فالقسم الاول من العلوم هو ما اطلق عليه ابن حزم " العلوم المميزة لكل امة

من الام " وقد اشتمل على ثلاثة انواع من العلوم هي :

(١) علم الشريعة ، وهي لازمة لكل امة .

(٢) علم الاخبار اي علم التاريخ

(٣) علم اللغة .

ويفرع عن كل علم من هذه العلوم الثلاثة امنا من العلوم تابعة لها ومرتبطة

بها ، اما الاول وهو علم الشريعة - ويتمد به الشريعة الاسلامية - باعتبارها الشريعة

الحقيقية ، وان كل شريعة سواها باطلة فيدرج تحتها اربعة انواع من العلوم وهي

أ - علم القرآن : وينقسم الى معرفة قراءته ومعانيه .

ب - علم الحديث : وينقسم الى معرفة متنه ومعرفة روايته .

ج - علم السنة : وينقسم الى احكام القرآن واحكام الحديث وما اجمع المسلمون عليه

وما اختلفوا فيه ، ومعرفة وجوه الدلالة وما صح منها وما لا يصح .

د - علم الكلام وينقسم الى معرفة مقالاتهم ومعرفة حججهم وما يصح منها بالبرهان وما لا يصح .

(١) الفلسفة وما حشها / ر ١٨ / تقسم اخوان الصفا ، والفلسفة الى نظرية وعملية ،

وتد ادخلوا الالهيات في التسم العملي .

(٢) المصدر السابق ر ١٠٠ - ١٠١

(٣) رسالة مراتب العلوم : ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧٨

أما التسم الثاني وهو علم الأخبار فينقسم على مراتب ، إما على الممالك أو على
السنين وإما على البلاد وإما على الطبقات ، أو منشورا ، أو مختلفا دون ترتيب
لأخبار حسب السنين أو حسب الممالك .

ومن العلوم المرتبطة به ، وتعتبر جزءا منه علم النسب .

أما العلم الثالث من هذه العلوم المميزة لكل أمة فهو علم اللغة والنحو
وينقسم النحو إلى مجموعته القديم ، وظله المحدثه . أما علم اللغة فمسموع كله فقط .

التسم الثاني من العلوم معلوم عامة لكل الناس ، ويندرج تحته أربعة علوم (٢) هي :
(١) علم النجوم ، وما يذكرونه عن القضاء به . وقد اشترتني المبحث السابق

ألى نتد ابن حزم له والتائلين بالقضاء به ، و ذلك لتمريه من البرهان . ومن
فروع هذا العلم : علم الهيئة ، وغايته معرفة الافلاك ومدارها وتناهيها
ومراتبها وابعادها ، وله منفعة في الدنيا والاخرة ، يقول ابن حزم :

((ومنفعة هذا العلم انما هو في التوفيق على احكام الصنعة وعظيم حكمة الالانع .
وتدريته وتقدمه ، واختياره ، وهذه منفعة جليلة جدا لاسيما في الآجل)) (٢)

(٢) علم العدد ، وهو علم برهاني ، ومنفعته دينوية فقط ، يقول ابن حزم :
((وهو علم حسن ، صحيح برهاني ، الا ان المنفعة به انما في الدنيا فقط .
وكل بالانفع له الا في الدنيا فهي منفعة قليلة وتحتة ، لسرعة خروجنا من هذه
الدار ولامتاع البقاء فيها ، وكل ما ينتضي فكانه لم يكن)) (٣)

ومن العلوم المرتبطة به علم المساحة ومنفعته كذلك دينوية ومع ذلك يقول نيه
((وهو علم حسن برهاني ، وأمله معرفة الخطوط والاشكال بعضها من بعض
ومعرفة ذلك في شيئين : احد هما فهم صفة هيئة الافلاك والارض ، والثاني في
رفع الاشكال والبناء وتسمية الارضين ونحو ذلك)) (٤)

(٣) علم الطب ، ومن نروعه : أ - طب النفس وهو من نتيجة علم المنطق باصلاح
الاخلاق ومداواتها . ب - طب الاجسام وينقسم الى معرفة الطبائع الجسمية
ومعرفة تركيب الاعضاء ، ومعرفة العلل وأسبابها وما تمارض من الادوية وتميز
التوى من الادوية والاذنية . وهذا النوع من الطب ينقسم الى تسمين :

١ - عمل باليد كالجهر والبسط والكي والتطاع .

٢ - عمل في صرف توى الحلي يتوى الادوية .

وينقسم من ناحية اخرى الى تسمين آخرين هما :

١ - حفظ الصحة من المرض ، وهذا ما ندعوه من الوت الحاضر بالصحة
الوقائية .

٢ - معانة المرض . (٥)

(١) رسالة مراتب العلم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٧٦ انظر ايضا صفحة ٤٣ وما بعدها

(٢) رسالة التوفيق على مارج النجاة / رسائل ابن حزم / ص ٤٥

× وتحتة : بمعنى قليلة وتافهة .

(٣) نفس النجاة ص ٤٤ (٤) نفس النجاة ص ٤٤ (٥)

٤- علم الفلسفة وجماد المنطق وينتم علم المنطق الى علي وحسي ، اما
العتلي فالاهي وطبيعي ، واما الحسي فطبيعي فقط .
وتد اثنى ابن حزم على هذا العلم بتوله . () وهذا علم حسن رزيع لانه نيه
معرفة العالم كله بكل ما فيه من اجناسه الى انواعه الى اشخاص جواهره واعراضه .
والوقوف على البرهان الذي لا يصح عني ، الا به وتمييزه ما يثان انه برهان وليس برهاننا
ومنفعة هذا العلم في تمييز الحقائق من سواها ((٣))
هذا هو تصنيف ابن حزم للعلوم عامة ، جعلها في سبعة علوم ، اندرجت
تحت تسمين رئيسيين هما : علوم مميزة لكل امة وعلوم عامة لكل الناس سماها بعلوم
الاولى . (٣)

وتجدد الاشارة الى ان ابن حزم قد اشار الى علمين آخرين يكونان نتيجة
للعلوم السابقة اذا اجتمعت او نتيجة اجتماع علمين منها فصاعدا ، وهذان العلمان
هما : ١- علم البلاغة ب- علم العبارة اي علم تعبير الرويا الذي قال فيه
ابن حزم ((واما علم العبارة فهو طبع في المنبر مع عون العلم عليه ، ولا يقطع بصحته
الا بعد ظهور ذلك عليه لاقبله ((٤))

بالاضافة الى ذلك فهو يشير الى علم الشعر الذي يقسمه الى روايته ومعاينه
وساكنه ومعاينه واقسامه ، ووزنه ونظمه ، ويرى ان علم اللغة بحاجة اليه ، يتناول
في ذلك : ((لا بد في اللغة والاعراب من التعلق بطرف من علم الشعر . ((٥))
وتد اختتم ابن حزم هذا التمهيد بتوله : ((فهذه الافانين هي التي
يالن عليها في تديم الدهر وحديثه اسم العلم والعلوم ((٦))

ولما كان ابن حزم يعتبر ان كل ما علم فهو علم (٧) تد ذكر علوما حرفية
مثل علم النجارة والخيطة والحياكة والفلاحة وتدبير السفن ، وأشار اليها بانها علوم
دنيوية فقط تفي بحاجات الناس في معاشهم ، في حين يعتبر الفرض من العلوم السبعة
السابقة انما هو التوصل الى الخلاص في المعاد فقط ، وعليه تد استحدث التفصيل
والترتيب . (٨)

- (١) رسالة مراتب العلوم : رسائل ابن حزم / ص ٧٦
- (٢) رسالة التوفيق على مدارح النجاة / رسائل ابن حزم ص ٤٣
- (٤) نفس المصدر ص ٤٣
- (٤) رسالة مراتب العلوم ص ٨٠
- (٥) نفس المصدر ص ٨٢
- (٦) و (٧) نفس المصدر ص ٨٠
- (٨) نفس المصدر ص ٨١

(١) وبالرغم من تصنيف ابن حزم للمعلم فإنه يؤكد في رسالته مراتب المعلم
 تعلم العلم بعضها ببعض ، وأن كل علم يعتبر مكملاً للآخر ، لتوصل في النهاية
 إلى تعلم علم ما أراد الله تعالى منا (٢) ، حيث الغرض الأساسي لتعلم العلم إنما
 هو التوصل إلى الخلاص في المعاد كما ذكرنا .

وبناء عليه فإن ابن حزم — زم يقول فيمن يرمي من تعلم العلم المدح والنحر
 والكسب المالي والدباه ، ((ومن طلب العلم ليفخر به أو ليمدح به أو ليكتسب به مالا أو
 جاها فبعيد عن الفلاح لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه ، وإنما غرضه شيء آخر غير
 العلم)) (٣)

إن هذا الغرض السامي الذي يرسمه ابن حزم للمعلم والذي ينظر إليه باعتباره
 الهدف النبائي الواجب الاستدلال عليه من أجل ليتوافق ويتطابق مع المنهج الإيماني
 الذي تلوح ملامحه في كل مؤلفاته التي وصلتنا ، حتى جاءت كل آرائه مدبنة
 بالصبغة الإيمانية الإسلامية ، كما سنرى ذلك في الفصل الثالث من هذا الباب الخاص
 بآرائه الاجتماعية والتربوية والأخلاقية .

قد يرى البعض في هذا الغرض الذي رسمه ابن حزم للمعلم مغالاة وتشدد
 إلا أننا لو نظرنا إلى هذا الغرض باعتباره موصلاً للإيمان من خلال ما يصل إليه
 العلم من معارف ظاهرة لتبين لنا إخلاص ابن حزم وصدق رأيه وخلوه من أية مغالاة
 أو تشدد ، وذلك لأن تقدم أي علم من العلم وكشفه لسر من أسرار هذا الكون ،
 ليختنا بلا ريب على التفكير لمعركة خالق هذا الكون وعالم أسرار ، ومن ثم الإيمان به ،
 وذلك هو الرصيد الوحيد المخلص للفرد في المعاد والنور في الدار الآخرة ، وأن في
 قوله تعالى ((سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)) (٤)
 لا وضح دعوة للإيمان بالله والاقترار بأمره الحق الخالق الوحيد المدبر لهذا الكون بعد
 أن نتكشف لنا آثار قوته وقدرته من خلال كشف المعلم لأسرار هذا الكون . فبهل هناك
 غرض أسنى من هذا الغرض الذي يرسمه ابن حزم لتلك العلوم ، علما بأن هذا الإيمان
 المخلص في المعاد يعني الفرد ثماره في الدنيا العاجلة كذلك ؟

(١) تعرض الإسباني ميرناندز Hernandez إلى تصنيف ابن حزم للمعلم ، وقد جعل
 الشفر وأبلاغة في قسم خاص منفصل عن علم كل أمة والعلوم العامة ، سماه علوم منتدلة ،
 ولذلك جعل تصنيف ابن حزم في ثلاثة أقسام رئيسية هي : ١- علوم لكل أمة ،
 ٢- معارف عامة لكل الناس . ٣- علوم مختلطة ، وقد أدرج تحتها علم الشعر
 وعلم البيان ، وعلم المعاني ، وترجمة الأحلام وتفسيرها .

انظر 1-M.C. Hernandez, La Filosofía Arabe , P:168
 Madrid 1963

2- Historia De La Filosofía Espanola , Tomo 1 P:250-
 Madrid 1957. رسالة مراتب المعلم / رسائل ابن حزم / ٨١

(٣) نفس المصدر / ٧٧٠

وقد اثبت العلم الحديث ، وعلم النفس خاصة بان الايمان يعتبر من القوى الاساسية
 الراجب توفرها لمحاوثة المرء على العيش ومواجهة مشاكل الحياة المعقدة ، يقول
 الدكتور هنري س. لنك ، في كتابه " العودة الى الدين " معلقا على حوادث الانتحار
 المتزايدة في امريكا : ((٠٠٠) ومعظم حوادث الانتحار ٠٠٠ يمكن ان يقطع دابرها
 اذا اصاب هؤلاء الناس شيئا من الايمان والاطمئنان وسكينة النفس التي يبلبها الدين
 (١) .
 (١) بلبها الصلاة)) .

لا شك ان هذا الانتشف العلمي الذي جاء مؤيدا لما قاله ابن حزم ، انما
 هو مصداق ((لوعد سبق من الله في القرآن منذ اربعة عشر قرنا ما ذ وعد الله نبييه
 بان سيعلم الانسان ما لم يعلم ، سيريه علامات اللوهمية في ذات الانسان وفي الآفاق
 المحيطه به ٠٠٠ وجاء العلم وجاءت القرون وجاء الاجتياذ ، كل اولئك حتى ما يزعمونه
 من الحضارة المادية ٠٠٠٠ ليسوا الا جنودا مسوقين الى تنفيذ وعد الله لبروا آياته
 في المسوا على علامات التنظيم الالهي الدقيق (٠٠٠٠))) (٢) .

هذا وقد رسم ابن حزم صورة واضحة بين فيبا كيفية تعلق الملوم ببعضها
 وكيف ان كل علم يساعد على تعلم علم آخر ، لتكون كلها مجتمعة عاملا هاما واساسيا
 في تقديم الشريعة والالمام بحقيقتها اليقينية التي هي سبيل خلاصنا في المعاد ، فيقول :
 ((والعلم التي ذكرنا يتعلق بعضها ببعض ولا يستغني منها علم عن غيره ٠٠٠٠٠٠٠ ،
 واما اللوب بتعلم العلم انما هو تعلم علم ما اراد الله تعالى منا ٠٠٠٠٠٠٠ وهو المعرفة
 بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها ، فاذا الامر كذلك فلا سبيل الى صحة المعرفة
 بنا واستحقاق حقيقتها الا بمعرفة احكام الله عز وجل ٠٠٠ بمعرفة ما وصانا به
 محمد عليه السلام ٠٠٠ وما اجمع علماء الديانة عليه وما اختلفوا فيه ، ولا
 يوصل الى هذا الا بمعرفة الناقلين لتلك الوسايا وازمانهم واسمائهم ٠٠٠ بمعرفة
 القراءات المشهورة ليوقف بذلك على ما تتفق فيه المعاني مما تختلف ٠٠٠ وكل هذا لا يتم
 الا بمعرفة مستعمل اللغة ، ومواقع الاعراب ٠٠٠ ولا بد في اللغة والاعراب من التعلق

(١) مدرسة السناء / رفيق سنو / من ١٦٢ ، شركة الطبع والنشر اللبنانية - بيروت .

يقول الطبيب النفساني كارل يونج في كتابه (١) رجل العصرى يبحث عن روح) مؤيدا
 ما قاله لتك عن اهمية الايمان : ((استشارني في خلال الاعوام الثلاثين الماضية اشخاص
 من مختلف شعوب العالم المتحضرة ، وعالجت مئات المرضى ، فلم اجد مشكلة واحدة
 من مشكلات اولئك الذين يلغوا منتصف العمر ٠٠ لا ترجع في اساسها الى افتقارهم
 الى الايمان وخروجهم عن همالم الدين . انظر الى مدرثسه / من ١٦٢
 ويقول ايضا وليم جيمس ، (الايمان من القوى التي لا بد من توافرها لمحاوثة المرء على
 العيش ، ونقدتها ندير بالعجز عن معاناة الدنيا) انظر نفس المصدر

(٢) مدرسة السناء / من ١٢٩

بطرف من الشعر ، ولا بد من المعرفة بالنسب بما يدري المرء من تجوز الامامة من
 لا تجوز نبيهم ولا بد ان يسرف من الحساب ما يحرف به القبلية والزوال الى
 اوقات السلوات ، ولا يوقف على حقيقة ذلك الا بمعرفة علم النبيقة ولا يحرف بحقيقة البرهان
 في ذلك الا من وقف على حدود الكلام ، ولا بد في الشريعة من معرفة
 السبب التي تجب التكليف كعاهة البنون المملكة ، وقوام الآفات والادواء ، فلا بد
 من معرفة الحلل ومداراتها وهو علم الطب . والدعاء الى الله عز وجل واجب ، ولا سبيل
 اليه الا بالخط والبالغة ومعرفة ما تستجلب به القلوب من حسن اللفظ وبيان المعنى ،
 ولا يكون هذا الا بالمعرفة الشرعية وبالذمة وبالاعراب وبالفاصلة وحكم المنظم والمنثور ،
 والرويا حق وهي جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة ، فلا بد من معرفة عباراتها ،
 ولا تكون عباراتها الا بالتمكن في العلم المذكورة فمدنا وجه تعلق العلوم بعضها
 ببعض وانتقار بعضها الى بعض . (١)

ما تقدم ، ويدولنا بجليا مدى سيطرة الروح الدينية على فكر ابن حزم ، وبمبلغ
 اجلاله وتمسكه بالشرعية الاسلامية التي ابل كل شريعة سواها ، حتى اصبح المصيار
 الاساسي لقيمة اي علم هو مقدار ما يقدمه ذلك العلم من خدمة لهذه الشريعة وتوضيحها ،
 لتوحيدها المنقذ لنا في المصناد .

هذا الاهتمام الكبير بعلم الآخرة عند ابن حزم ورايه في تعلق العلوم بعضها
 ببعض ، نجد له نظيرا عند الانام الغزالي رحمه الله ، الذي يقول بأن
 المثريين يوم القيامة هم علماء الآخرة ومن علاماتهم : ((ان لا يطلب الدنيا بعلمه
 فان اقل درجات العالم ان يدرك عقارة الدنيا وخسستها وكدورتها وانصرامها وعظم الآخرة
 ودرامها وصنائعها وجمالاتها ، ويؤمن انهما متضادتان وانما كفتي
 الميزان مما رجحت احدهما خفت الاخرى ومن علم هذا كله ثم لم يؤثر الآخرة
 على الدنيا فهو اسير الشيطان)) (٢)

وقد بلغ تقدير الغزالي للعلوم الموصلة للسعادة في الآخرة والتي غرضها خدمة
 الشريعة المنقذة في المعاد ان وصف العلم التي تطلب لذاتها اي للمال والنسب ،
 والعلم التي تطلب لذاتها ، فقال : ((فما يطلب لذاته اشرف وانضل مما يطلب لغيره
 والمطلوب لغيره : الدراهم والدنانير فانما حبران لا منفعة لهما بولولا ان الله سبحانه
 وتعالى يسرقها الحاجات بيضا لكانا والحصباء بمثابة واحدة ، والذي يطلب لذاته
 فاسعادة في الآخرة ولذة النظر لوجه الله تعالى ، والذي يطلب لذاته ولا يره فكسلامة
 البدن ، فان سلامة الرجل مثلا مطلوبة من حيث انها سلامة للبدن عن الالم ومطلوبة
 المشي بها والنهول الى السآب والحاجات ، ومدنا الاعتبار اذا دارت الى العلم

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٨١ - ٨٢

(٢) اشياء علم الدين / ابو حامد الغزالي / ص ١٠٠ / ص ٦٠ - دار المعارف للطباعة والنشر - بيروت

رأيته لذيدا في نفسه فيكون المولى لذاته هـ روي دته وسيلة الى دار الآخرة وسعادتها
وذريعة الى القرب من الله تعالى ، ولا يتوصل اليه الا به ٠٠٠ ٠٠٠ نأصل السعادة
في الدنيا والآخرة هو العلم ، فهو اذن أفضل الاعمال ٠٠٠٠٠٠ (١)

فالغزالي اذن يلتقي مع ابن خنم في الغرض النهائي للعلم ، وهو القرب
من الله تعالى والخلاص في العباد ، علاوة على ثمراته العاجلة في الدنيا ، يقول الغزالي :
((اذا في الآخرة واما في الدنيا فالعز والوقار ونفوذ الحكم على الملوك ولزوم الاحترام
فـ في الباع ٠٠٠٠٠)) (٢) وهذا قريب من قول ابن خنم في ثمره العلم الدنيوية
ويصل نفس المعنى ، يقول ابن خنم : ((وايضا فان المشتغل بعلم الشريعة محصل الأمن
من السلطان والخيانة والعمامة ، متمسداً بعلوم الحال في الدنيا والسلاح فيها يوم
مآلها محصل للمخالفة للسلطان والخاصة والعمامة ٠٠٠٠٠٠)) (٣)

بالإضافة الى ذلك فاننا نجد عند الغزالي اشارات تدل على ان العلم متعلق
بعضها ببعض ، وان تعلم الشريعة المقربة من الله تعالى ، لن يتوصل اليها الا بالاستبانة
بالمعلم الاخرى ، وبناء عليه فقد قسم العلم الشرعي الى اصول وفروع ومقدمات ومتممات ،
اما الاصول فهي اربعة : كتاب اللد عز وجل ، وسنة رسولة عليه السلام ، واجتماع الامة
واتار الصحابة . اما الفروع فيوما نزم من هذه الاصول لا بموجب الناطها بل بمعان
تنبه لها العقول فأتسع بسببها العلوم حتى نضم من اللدال الملقون غيره ، وهذا على
فريقين : احدهما يتعلق بمصالح الدنيا ويحويه كتب الفقه ، والثاني ما يتعلق بمصالح
الآخرة وهو علم احوال القلب .

اما المقدمات فهي علم النحو واللغة ، يقول فيرما : ((فانما آلة لعلم كتاب
الله تعالى وسنة نبيه صلعم ، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في انفسهما ،
ولكن يلزم الشرح فيهما بسبب الـ ، ان جاءت هذه الشريعة بلغة العرب)) (٥)

اما المتممات فهي في القرآن تتعلم باللفظ وتعلم القراءات ومناهج الحروف ،
والتفسير ، ومعرفة الناسخ والنسخ والعام والخاص ، واما في الآثار والأخبار فان ذلك
يتطلب العلم بالرجال واسمائهم وانسابهم واسماء الـ احابة وهناتهم والعلم بحدالة
الرواة ليميز الحديث المسند من غير المسند ، وهذا بطبيعة الحال لا يعرف الا عن
طريق علم الاخبار وعلم النسب .

اما العلم غير الشرعية فالحساب والطب فهي ضرورة كذلك ، ويرى فيها فرض
كفاية يجب تعلمها . فالطب علم لا يستغنى عنه ان هو ضروري في حياة بقاء الابدان
وحفظها من الامراض ، مما يساعد على الاستمرار في العمل المتواصل للتوصل الى المآب

(١) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ١٢

(٢) تفسير المصدر / مج ١ / ص ١٢

(٣) رسالة مراتب السلم / رسائل ابن خنم / ص ٨٥

(٤) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ١٦ - ١٧ .

والحاجات السامية ، وهي القرب من الله والوصول اليه ، واما الحساب فهو ضروري في المعاملات وقسمة الوصايا والمواثيق وغيرها (١) .

فالغرض النبائي للعلم عند ابن حزم والغزالي يجب ان يتجاوز الاغراض الدنيوية الى الغرض الاسمي النبائي وهو خدمة الشريعة الموصلة الى الله والحقبة لنا منه سبحانه ، والسبب لنا في المتبادر .

وتدبر الاشارة الى ان هذا الاهتمام الكبير بالشريعة عند ابن حزم لا يعني انه يتلذذ من قيمة سائر العلوم الاخرى ، بل انه يشدد في الدعوى على تعلمها ، واذالم يستلح المرء الاحاطة بجميعها ، (فليشرب في جميعها بسهم ما وان قل) (٢) ، وقد وصف عمل للبعلم الدين الذي يستزىء بسائر العلوم الاخرى بأنه نقص شديد عظيم ، وان فاعل ذلك بمعزل عن الحقائق (٣) ، غير انه يشترط على طالب اي علم من العلوم ان يتخذ من علمه وسيلة لخدمة علم الشريعة بالاضافة الى فوائدها الدنيوية ، فيقول : ((واما من اخذ من كل علم ما هو محتاج اليه واستعمل ما علم كما يجب فلا اشد

افضل منه ، لانه قد حصل على عجز النفس عنها في الحاضر وعلى الفوز في الآجل .)) (٤) . وبناء عليه فان طلب العلم لولم يكن الغرض منه النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء منه اي معسنى ، يقول في ذلك ايضا : ((وجملة الأمانة لولا طلب النجاة في الآخرة لما كان لطلب شيء من العلم معنى لانه تدب ، وقيل عن لذات الدنيا المتعبدية من المشرب والمآكل والملابس فلو لم يكن آخرة يؤدى اليها طلب العلم ما كان احد اسواء حالا من المشتغل بالعلم)) (٥) .

ما تقدم يتبين لنا ان ابن حزم في رسمه الواضح للسلائق التي تربط العلم بعضها ببعض انما يتقدم لنا نموذجا للشقافة المتكاملة - كما يتصورها - النافعة لصاحبها دنيا وآخرة ، ان لما كان فرضنا فنس الكون في الدنيا هو تعلم علم ما اراد الله تعالى منا والمعرفة بالشريعة والاعلان بها والحصل بموت بنا ، فان ذلك يفرض على المرء ان يسلك كل سبيل يساعده على الوصول الى تفهم تلك الشريعة المقسرة من الله تعالى . وقد رأينا من خلال بيانه لعلاقة العلم بعضها ببعض ان طالب الشريعة لا بد له من تعلم علوم كثيرة تساعده على فهمها والحصل بموجبها ليكون من الفائزين في الآخرة . فعلى المرء الجهد والاجتهاد في دنياه حتى يفوز بالرب من الله علالة على عزة نفسي الدار الحاجلة ، وكما قال الامام الغزالي : ((فان الدنيا مزعة الآخرة ، وهي الآلية الموصلة الى الله عز وجل لمن اتخذها آلة ومنزلا لمن يتخذها مستقرا ووطنا .)) (٦) .

(١) احياء علم الدين / مج ١ / ص ١٦

(٢) رسالة مراتب العلم / رسائل ابن حزم / ص ٨٢

(٣) انظر نفس المصدر / ص ٨٢ - ٨٩

(٤) نفس المصدر / ص ٨٩

(٥) نفس المصدر / ص ٩٠

ولا يفتخر بهذا النموذج الثقافي المتكامل الذي رسمه ابن خنم ، وأقدم فيما يلي بيانا توضيحيا يبين منه ان من يسير على هذا النموذج في التحلم للوصول الى القيم الحقيقي للشريعة ، فإنه بوصوله الى مبتناه يكون قد ألم بالمراف بجميع العلوم على الاقل ، ليسمح بذلك انسانا متاملا المثانة ، عزيزا في الدنيا وفائزا في الآخرة :

الغرض النهائي للعلم هو المعرفة بعلم الشريعة ، وهذا يتطلب العلم بالتالي :

- ١- علم أحكام القرآن
 - ٢- علم وعمايا النبي ﷺ وما اجمع عليه العلماء وما اختلفوا فيه .
- وهذا من العلمان ، يستلزم العلم بهما الاحاطة بالعلوم النالية :
 - ١- علم الانساب لمعرفة الناقلين لملك الوصايا واسمائهم واسابهم وكذلك معرفة من تجاوز فيه الامامة ممن لا تجوز .
 - ٢- علم اللثة والاعراب ، لمعرفة التراثبات المشهورة الموقوفة على ما تتفق فيه المسلمين ، مما تتطلبه .
 - ٣- علم الحساب ، لمعرفة كيفية قسمة الموارث والغنائم .
 - ٤- علم الهيئة لمعرفة القبلة والزوال الى اوقات الصلاة .
 - ٥- علم الطب ، لمعرفة الصيوبات التي تنفي المصاب بها من التلذذ كمشاهدة الجنون ، ومن ثم معرفة كيفية مداواتها .
 - ٦- علم البلاغة والنظم الذي يتطلب العلم باللغة والاعراب والقصاحة وحكم المنظم والمنثور والمعرفة الشرعية ، وذلك لمعرفة الدعاء الواجب الى الله عز وجل .
- اذا كان الامر كذلك فان هذا النموذج الثقافي الذي رسمه ابن خنم لا يلب القرب من الله في العباد يعتبر سورة متكاملة للمثقف الواعي لا مورا نياها وانجراه .
ونظرا للحقائق التي تربط هذا العلم ببعضها ، وعدم قدرة الفرد التعمق فيها جميعا ، فقد اوجب عليهم ابن خنم الاخذ با اراف من كل علم حتى يتمكن من الوصول الى فهم الشريعة المتكاملة ، فإنه يوجب على الناس التعاون في هذه العلوم المنجية لهم كعناوتهم في اقامة المنزل الذي يتطلب تعاون البناء والنجار وصانع القرميد وقطاع الخشب فيقول : ((وليكن الناس فيها (اى العلوم) في تعاونهم على اقامة واجب من ذلك عليهم كالمجتمعين لاقامة منزل ، فإنه لا بد من بناء واجراء ينقنون انفسهم وينتقلون اليها من صناعات القرميد وقطاع الخشب وصناع الابواب والمصابير حتى يتم البناء وقد لابد من التعاون على ان يكون النجارة والتمرتي الى عالم النور ، وورثي الخالق اوجب راكم وبالله تعالى نتأيد)) .
وبمثل هذا القول نجد في عديد النوازل انما جعل من تلك العلوم فروض كفاية على الممارس يجب العلم بها لتعاونهم اليها ، واما من تجاوز في علم منها فيسميه تميزا .

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن خنم / ص ٨٢ - ٨٣

(٢) انبياء علم الدين / مج ١ / ص ١٦

الفصل الثالث =====

- آراء ابن حزم في العلاقات الانسانية
أ - آراء ابن حزم في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية
ب - آراء ابن حزم في الاخلاق
ج - آراء ابن حزم في التربية
د - العبد والجمال عند ابن حزم

يستدل من رسائل ابن حزم بما حوته من آراء مختلفة في تحليل المظاهر الاجتماعية السائدة على نظريته النفاذة في احوال البشر مما يمكن اعتباره صاحب آراء تيمية في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية .

فلقد اظهرت تلك الرسائل اهتمامه بالتاريخ باعتباره علما شريف الغاية لانه يوتف على احوال الماضيين من الامم في اخلاقتهم والانبياء في سيرتهم . يتول ابن حزم في كلامه على وجه التوصل الى الملموم وبيان افضلها صفة واعلاها قدرا :
(. . . ناذا احكم ذلك في خلال ابتدائه بالنظر في الملموم فلا يكون منه اغتال لمطالمة اخبار الامم السالفة والخالفة ، وتراة التواريخ القديمة والحديثة ليتف من ذلك على ثناء الممالك المذكورة وخراب البلاد المحمورة ، ووثور المدائن المشهورة التي بالمأحدثت واحكت مبانيتها . . . فيحدث له فيها بذلك زهد وتلة رغبة ، وليشرف على لغترار الملوك بها لضظيم الحشرات النازلة بهم وبخلفيهم ، وليتف على حمد المتين الأختيار للفضائل فيرغب انيها ويسمع ذمهم للردائل فيكرهها . . .) (١)

ان اجلال ابن حزم للتاريخ والحق على مطالعته لمعززة اخبار الامم السالفة للإيمان بما آلت اليه واتباع فضائلهم واجتناب رذائلهم ، ليتف مع نظر العلامة ابن خلدون واضع أسس علم الاجتماع - حيث بدأ مدمته بمدح التاريخ والثناء عليهم وتعداد فوائده حتى انه ليبدو للوهلة اولى وكان ابن حزم ثان من بين الذين مهدوا لابن خلدون اريقة لوضع علم الاجتماع ، يتول ابن خلدون في مدمته وايضا علم التاريخ بانه (فن عزيز المنهه بجم النوائد ، شريف الغاية ، اذ هو يوتقنا على احوال الماضيين في اخلاقتهم والانبياء في سيرهم . . . حتى تتم فائدة الاتتداء في ذلك لمن يرومه في احوال الدين والدنيا . . .) (٢)

وكما دعا ابن حزم الى الاهتمام بالماضي للاتماظ عند ابدى اهتمامه بالحاضر كذلك واعماله الأهمية لان الحياة بالضرورة مستمرة ، ولا يتوقف سيرها اذ لايسد للحاضر مد الاستفاد من تجارب الماضي ، نظرا للازتباط الوثيق بينهما .
هذا الاهتمام يهدو واضحا ، اذا تأملنا تتدبيره التعاون في الحياة الاجتماعية رحشه الناس على التساوم فيما بينهم حيث يقول :

((ومن السمج القبيح بقاء الانسان فارغا في مدة اقامته في هذه الدار مغنيا تلك المدة فيما غيره اولى به واحسن منه في حماة ومطالة او معسية وظلم . وقد سمعت شيخنا ابن الحسن (٣) يتول لي ولشيري (ان من المعجب من يتي في هذا العالم دون معاونة لرتبه على مصلحة . اما يرى الحراث يحرت له والطاحان يطحن له والنساج ينسج له والخياط يخيطله والجزار يجزر له والبناء ينسي له وسائر الناس كمل

(١) رسالة مراتب الملموم / من رسائل ابن حزم ص ٧١

متول شغلا له فيه مسلحة وه اليه شرورة ، انما يستعي ان يكون عيالا على كل المالم
لايمين هو ايننا بشي* من المنلحة ؟ ولقد صدق ، ولصمري ان في كلامه من الحكم
لما يستشير الهم الساكة الى ما عيئت له ، واي كلام في نوع هذا احسن من كلامه في
تعاون الناس ؟)) (١) .

ان هذه النذرة الايجابية من ابن حزم لشرورة التعاون بين الناس والتي تتفق
مع اقوال ابن خلدون (٢) ، في هذا المجال لتؤكد سحة تلك النذرة النفاذة التي كان
يتمتع بها ابن حزم ، حتى جاءت آراؤه في الحياة الاجتماعية متفقة مع آراءه من يستبصر
مؤسسا لعلم الاجتماع بدون منازع .

ومع ان ابن خلدون لم يذكر ابن حزم بين من عنوا بالتفسيرات الاجتماعية (٣) ،
فانه مع ذلك ((يظل مقدمة سالحة لذلك الصموق الشامخ في الفكر الاسلامي كما يمثله
ابن خلدون : اولا في تلك النذرة الاجلالية للتاريخ ، واعتباره علما ، وثانيا في ذلك
التقدير لمعنى التعاون في الحياة الاجتماعية ٠٠٠)) (٤) .

٢ - محور الحياة الاجتماعية (الطمع والهم)

يرى ابن حزم ان مظاهر الحياة الاجتماعية وادوارها تقوم على محور ، احد طرفيه
موجب واسمه الطمع ، والطرف الثاني سالب وهو ما يسمى بالهم .
اما الطرف الموجب وهو الطمع ، فهو الاصل في كل المظاهر الاجتماعية من حب
ولطمح بحياة مادية وغيرها ، بمعنى انه هو الوجه الداخلي للفرد ، والدافع القوي الذي
يدفعه نحو هذا الشيء ، او ذلك .

ومن الامثلة التي فسرها على مبدأ الطمع ، ظاهرة الحب ، وهي اسمى السلائق
التي تربط بين افراد المجتمع ، حيث يؤكد ابن حزم على ان الحب ، وان اختلف في
الظاهر الا انه في الاصل هو طمع المحب فيما يمكن نيله من المحبوب ، وهذا يعني ان
هذه الظاهرة الانسانية الرفيعة ليس لها وجود ايجابي في نظر ابن حزم الا عندما يدفمها
الطمع الى الوجود فتتشكل وتصبح شمالة في حياة صاحبها . يقول ابن حزم في تفسيره
اتاك الظاهرة على مبدأ الطمع :

((المحبة كلها جنس واحد ٠٠٠ وانما قدر الناس انها تختلف من اجل اختلاف
الاجراض فيها ، وانما اختلفت الاجراض من اجل اختلاف الالطام وتزايدها وضعفها وانحسارها
٠٠٠ فادنى اضاع المحبة ممن تحب الحلاوة منه والرفعة لديه والزلفة عنده ، اذ اللم
تطمع في اكثر ، وهذه غاية الطامح المحبين لله تعالى ، ثم يزيد الطمع في المحادثة
والموازرة ، وشه الشهادة الطماع المبررة

(١) رسالة راتب الملوم / ضمن رسائل ابن حزم / ص ٨٣

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون / ص ٤٦ ، حيث يقول ابن خلدون : ((٠٠٠ ولو فرنسنا
منه اقل ما يمكن فرنسه ونحو قوت يوم من الحذرة مثلا فلا يحصل الا بساخر كثيرين ،
الطمحن والمجن والطمع ، وكل واحد من هذه الاعمال يحتاج الي مواعين والآلات
لاتم الا بساعات متعددة من عداد ونجار وفاخوري ٠٠٠))

(٣) انظر رسائل ابن حزم / المقدمة الدكتور احسان عباس : يرى الدكتور عباس ان كون

في سلطانة وسديقه وذوى رحمه ، واقسى اطماع المحب ممن يحب المغالطة بالاعضاء
اذا رجا ذلك (٠٠٠٠٠) (١) .

ولكن اذا كان الطمع له كل هذه الفعالية في توجيه الحياة الاجتماعية نحو الخير ،
فيجب التنبه الى انه يكون سببا للشرايينا ، انه هو الذى يدعو صاحبه الى الذل . ويحرك
في الافراد الانانية العمياء ، حتى ليؤدى ببعض الناس الى انجاز شئونه الخاصة
قبل شئون بلده ووطنه ، وهنا ينتج عن الطمع الطرف الثانى السالب في محور الحياة
الاجتماعية وهو المَهْم . وقد عبر ابن حزم صراحة ، ان الطمع سبب الى كل هم حتى في
الاموال والأحوال بتوله : ((ولسنا نقول ان الطمع له تأثير في هذا الفن وحده (أى
الحب) ولكننا نقول ان الطمع سبب الى كل هم حتى في الاموال والأحوال ، فانا نجد
الانسان يموت جاره وخاله وسديقه وابن عمته وعمه لام وابن أخيه لام وجدته ابوامه
وابن ابنته ، فاذا لامطامع له في ماله ارتفع عنه الهم بفوته عن يده وان جمل خطره وعظم
مقداره ، فلا سبيل الى ان يمر الاهتمام بشي منه بباله ، حتى اذا مات له عيبة على بعد
أو مولى على بعد ، حدث له الطمع في ماله وحدث له من الهم والأسف والفيظ والنكرة بفوت
اليسير منه عن يده امر عظيم ، وهكذا في الأحوال ، فنجد الانسان من اهل الطبقة
المتأخرة لا يهتم لانفاذ غيره امور بلده دون امره ولا لتقريب غيره وابعادها ، حتى اذا حدث
به طمع في هذه المرتبة حدث له من الهم والنكر والفيظ أمر ربما تاده الى تلف نفسه وتلف
دنياه واشرائه ، فالدمع اسل لكل ذل وكل هم ، وهو خلق سوء ذميم . . . ولولا الطمع
ما ذل أحد لأحد (٠٠٠) (٢) .

٣ - طرد الهم وإرادة التغلب : -
=====

اذا كان الطمع هو السبب لكل هم ، فهو من ناحية أخرى المعرك الذى يدفع
صاحبه لطرد ما يعنيه من هم ، بل ان ابن حزم ليمتبر مظاهر الحياة الاجتماعية وادوارها
كلها ليست في حد ذاتها إلا محاولة لطرد الهم ، وان الناس جميعا متفتون في هذه
الغاية سواء في ذلك المتدين ومن لا دين له ، حيث ان كل انسان عمن يقوم بأمر
من الأمور إنما يفعل ذلك لطرد هم " عند " هذا الأمر . فمثلا طالب المال يكسب
في السعي طمعا منه في طرد هم الفقر والساعي الى الشهرة يجرى اليها طمعا

(١) - رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / نعيم رسائل

ابن حزم / ١٣٨٠هـ

(٢) - نفس المصدر / ١٣٩٠هـ - ١٤٠

في طرد الخفاء والخمول ، وهكذا الحال في كل أمر من أمور الحياة . يقول ابن حزم :
((تدأبت غرنا يستوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجد له إلا واحدا
وهو طرد الهم . فلما تدبرته علمت ان الناس كلهم لم يستورا في استحسانه فقط ولا في
طلبه فقط ، ولكن رأيتم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم وارانهم لا يتحركون
حركة أصلا إلا فيما يرجوه طرد هم ، ولا يتلقون بكلمة أصلا إلا فيما يمانون به ازاحتهم
عن انفسهم) (١) .

فالانسان اذن في صراع دائم من الهم (٢) ، وهو غرضهم الذي لا ينتهي إلا بانتهاء
الحياة ، لما للانسان من مطالب متواصلة في حياته يحتر عليها ويدفع اليها الطرف الايجابي
من المحور وهو محور الطمع الذي يمثل المحرك الاساسي للفرد للقيام بطرد الهم والخلاص
منه . وهنا لا بد من الاشارة الى ان الهم ليس شرا دائما ، بل هو عامل باعث ودافع
نحو الخير كذلك ، كالعاب مثلا . فكما ان الطمع يفرز الهم ، كذلك نجد ان الهم يبعث
في نفس صاحبه المزيمة للكد والسعي في طرد الهم طمعا في الحصول على شدة المحمود
والمرغوب فيه . يقول ابن حزم في هذا المعنى : ((انما طلب اللذات من طلبها
ليطرد بها عن نفسه هم فورها ، وانما طلب العلم من طلبه ليطرد عن نفسه هم الجهل . .
وانما لكل من أكل وشرب من شرب ونكح من نكح ، وليس من لبس ولبس من لبس واكتنز من
اكتنز وركب من ركب . . . ليطردوا عن انفسهم هم انداد هذه الافعال . . .) (٣) .
هنا نلاحظ عملية دياكتيك بين الطمع والهم اذ ان الطمع ينتج الهم والهم يثير
في صاحبه الدوافع القوية للعمل على طرد الهم طمعا في شدة ، أي طمع فهم فدمع فهم
فطمع وهكذا دواليك . وهنا تبرز جلوية وبنوع مقولة ارادة التغلب اذ كل طرف
من الطرفين محور الحياة الاجتماعية يدفع بالآخر مؤثرا بنوية التغلب عليه وللغوز بالنهاية .
فالطمع في المحبوب يؤدي بساحبه الى معاناة الوله والهجران ، والطمع في المال يولد
الهم بسبب ما يفوت صاحبه منه ، وهذا يعر ك ارادة التغلب لطرد الهم الحاصل طمعا
في تغيير الصورة الحالية الى شدةها وهكذا .

ولكن بالرغم من هذا الصراع المستمر بين الطمع والهم فان ابن حزم يشير الى أقصر
الطرق واسهلها لانها هذا الصراع لصالح الفرد الانساني ، بل انه يرى انه الطريق
الوحيد لطرد الهم ولا طريق غيره ، ذاك هو التوجه الى الله والعمل له فيقول :
((. . . بحثت عن سهيل موصلة - على الحقيقة - الى طرد الهم الذي هو المطلوب

(١) - نفس المصدر السابق / ص ١١٦

(٢) - سئل سيدنا علي رضي الله عنه عن اقوى جنوبا لله فقال : اقوى جنود الله عشرة :
الجبال الرواسي ثم الحديد بكسرهما والنار تذيب الحديد والماء يطفى النار
والسحاب يحمل الماء ثم الريح تدفع السحاب ، وهكذا الى ان قال : والهم وهو
اقوى جنود الله . (حديث في تلفزيون الكويت للشيخ محمد متولي الشعراوي) .

(٣) - رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والترشد في الرذائل / ص ١١٢ - ١١٨

النفيس الذي اتفق جميع انواع الانسان الجاهل منهم والعمال ، والصالح والطالح على
السمي له ، فلم اجد لنا الا بالتوجه الى الله عز وجل بالمعمل للاخرة (٠٠٠) (١) .
ويقول في موضع آخر (ناعلم انه مطلوب واحد ، وهو طرد الهم ، وليس اليه
الا طريق واحد وهو العمل لله تعالى ، فما عدا هذا فنلال وسخف) (٢) .

لاشك ان اقوال ابن عزم هذه في ايجاد حل لطرده الهم ، وانهاء الصراع الذي
لا ينتهي بين طرفي محور الحياة الاجتماعية اللذين يعطول كل منهما التغلب على الاخرة ،
انما هي نابعة من ايمانه اليقيني الذي وقر في قلبه ، فجاءت كل افكاره ونظرياته متلونة
به . بالاشارة الى ذلك فان دقة ملاحظاته وحسن فهمه لطباع الناس ومعاملاتهم قد
اسهمت ولا بد في صدق احكامه التي جاءت متوافقة مع ما يؤكد العلم الحديث ، ان ربط
ابن عزم بين فكرة طرد الهم والتوجه الى الله تعالى باعتبار انه اقصر السبل وانسبها لطرده
ذلك الهم ، فيتفق مع آراء الكثيرين من علماء النفس الممارسين الذين يرون ان الايمان هو
الدواء الوحيد والناجح لمن يعانون من الهموم والقلق النفسي (٣) .

ان نظرية ابن عزم هذه تكشف لنا عن مدى تفهمه لطباع الناس ونفاذ بصيرته
فيهم حتى ليظن الباحث ان تلك الآراء جاءت نتاج تجربة شخصية عاناها ابن عزم
بنفسه اثناء حياته المنسارية . ولعل هذا التفهم لبايع الناس وسلوكهم يتضح لنا
اكثر في قول ابن عزم ((وتأملت كل ما دون السراء وتاللت فيه ففكرت في فوجدت كل شيء
فيه سي وغير سي من طبعه ان قوى ان يخلق على غيره من الانواع هيأته ويلبسه صفاته
فترى الفاضل يود لو كان كل الناس فنسلا وترى الناقص يود لو كان كل الناس نقصا
٠٠٠ وكل ذي مذعب يود لو كان الناس موافقين له ، وترى ذلك في النصارى اذا توى
بعضها على بعض اتاله الى نوعيته (٠٠٠)) (٤)

هذه التذرات الاجتماعية الصادقة لابن عزم والتي جاءت موجهة الى الحدود
انما جاءت ونمت وترعرعت في ظل فكرته الدينية العميقة التي كانت توجهه
وتأخذ بيده في كل سبيل حتى باهت آراؤه الاجتماعية اترب منها الى الفلسفة الاخلاقية البهتة
وتذا هو عنوان البهت التالي

- (١) نفس المصدر السابق ص ١١٧
- (٢) نفس المصدر السابق ص ١١٨
- (٣) انظر مبحث تدني العلوم في الشغل الثاني من هذا الباب
- (٤) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن
عزم صفحة ١٤٦ - ١٥٠ / ان النواهر التي لاحظها ابن عزم بين النصارى
والاشياء الدعية وغير الدعية هي ما عبر عنه علماء الاجتماع الحديثون بالانسجام
الاجتماعي . وان فكرة ابن عزم ودقة ملاحظاته تدل على صدق تلك الملاحظات
وعمق تحليله للملائق الاجتماعية وتنبهه لاثارها السلبية والايجابية في المجتمع
الانساني . انظر مقدمة رسائل ابن عزم / د . احسان عباس صفحة (ز)

ب - آراء ابن حزم في الاخلاق

يرجع ابن حزم الفضائل كلها الى اصول اربعة (١) منها تركب كل فضيلة

وهذه الاصول هي :

- ١ - العدل
- ٢ - الفهم
- ٣ - النجدة (البأس)
- ٤ - الجود

وتد صاغ هذه الفضائل (الاصول) في ثلاثة ابيات من الشمرقة قال :

لزام جميع الفضائل عدل
فمن هذه ركبت غيرها
كذا الرأس فيه الامور التي
ياحساسها يكتمف الالتباس (٢)
وبالمقابل فان ابن حزم يرجع الرذائل الى اصول اربعة (٣) كذلك هي اضداد

لاصول الفضائل ، وهذه الاصول هي .

- ١ - الجور
- ٢ - الجهل
- ٣ - الجبن
- ٤ - الشح (اي البخل)

وناه عليه فان تركيب كل فضيلة او رذيلة لا يمد وتلك الاصول مهمما تمرت او بعدت
ويدلل على ذلك بأمثلة كثيرة (٤) منها : النزاهة في النفس ، اذ هي فضيلة تركيبت
من النجدة والجود ، وكذلك الصبر . اما العلم فيقول عنه . " العلم نوع مفرد من
انواع النجدة . واما التناعة فهي فضيلة مركبة من الجود والعدل ، والمداراة فضيلة مركبة
من العلم والديبر ، والصدق مركب من العدل والنجدة .

اما الوفاء فيقول فيه : ((الوفاء مركب من العدل والجود والنجدة ، لان الوفاء
راى من الجود الا يعارض من وثق به او من احسن اليه فعدل في ذلك وراى ان يسمح
بما جل يقتضيه له عدم الرناء من الحظ فجاد في ذلك وراى ان ينجده لما يتوقع من عاتبة
الوفاء فشجع على ذلك)) (٥)

(١) رسالة في مداراة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل : ضمن رسائل

ابن حزم ص ١٤٥

(٢) نفس المصدر ص ١٤٦

(٣) نفس المصدر ص ١٤٥

(٤) انظر نفس المصدر ص ١٤٦

(٥) نفس المصدر ص ١٤٥

وكذلك المرئي الرذائل ، حيث يرجع ابن حزم كل رذيلة الى اخرى حتى يصل في النهاية الى واحد من تلك الاصول الاربعة او اكثر ، فيقول مثلاً في تحليله لرذيلة الكذب (لا شوي) اتبع من الكذب ، وما ظنك بصيب يكون الكفر نوعاً من انواعه ، مثل كفر كذب ، والكذب جنس الكفر ، والنكر نوع تفرعه . الكذب متولد من الجور والجبن والجهل ، لان الجبن يولد مهانة النفس ، والكذاب مهين للنفس بعيد عن عزتها المحمودة) (١)

ويمثل ذلك ببحث اصول الحرس فيقول : ((الحرس تولد من الطمع والطمع تولد من الحمد ، والحمد متولد من الرغبة ، والرغبة متولدة عن الجور والشح والجهل ، ويتولد من الحرس رذائل عظيمة منها الذل والسرقة والخسب والزنا ، والقتل والعشق والنهم ، والنكر والمسألة بأيدي الناس)) . (٢)

ما سبق يتضح ان كل التيم الخلقية الفاضلة المعروفة في المجتمع تتولد

عن اصول اربعة وتغطى تحتها ، وكذلك الرذائل تنطوي تحت اصول اربعة .

وبالرغم من تحديد ابن حزم لهذه الاصول عددياً بحيث يبدو كل اصل منفصلاً

عن الاخر ، الا انه يرى ان هذه الاصول مكمل بعضها لبعض ، اخر يتعلق به .

وهذا يذكرنا بما بين العلوم باسنانها المختلفة من علائق حيث ان كل علم يكمل الاخر (٣)

حيث لا علم ولا فهم بدون عدل ولا عدل بدون جود ، ولا جود بدون نجدة ، وبمعنى ان العائز على اصل من تلك الاصول لا بد بالضرورة ان يكون حائزاً على الاصول الثلاثة الاخرى تارة لتلائم الحاصل بينها . بالانتماء الى ذلك تجد الامارة الى ان ابن حزم - كما دلت - يكون هذه الاصول بالسيغة الدينية ، فيملن بان هذه الاصول

تبنى ناتمة ، ولا تكمل اذا لم تتوح بالتوى والايمان ، فيقول شعراً :

جاهل الاشياء اعشى لا يرى حيث يدور

وتمام الحلم بالمد ل والانهو بسور

وتمام العدل بالجور د والافي بسور

وملاك الجود بالنجدة والجهن غرور

عق ان بنت غيور ما زنى قط غيور

وكمال الكسل بالتوى وتول الحق نور

ذى اصول الفضل عنها حدث بمد النور

(١) نفس المصدر السابق ص ١٤٦ - ١٤٧

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٤٦

(٣) انظر مبحث (تصنيف العلوم) في الفصل الثاني من هذا الباب

(٤) المصدر السابق / ص ١٤٦

ما تقدم يتبين لنا بوضوح ان ابن حزم ينسج نظرية في الفضائل تختلف
عن فضائل افلاطون وبالرغم مما تقدم يبدو للموهلة الاولى من اثر تلك الفلسفة
الاخلاقية الافلاطونية ، وذلك لان ابن حزم يستمد تلك الاصول من اصول ثابتة
لتيم عربية قديمة اشتهرت بها التباثل العربية على مرالسنين واثرت بها التبريمة
الاسلامية التي احتوت على جميع الفضائل ، فهذه هو ابن حزم يقول :

(من جهل معرزة الفضائل ، فليستمد على ما امر به الله تعالى ورسوله
(صلى الله عليه وسلم) فإنه يحتوى على جميع الفضائل) (١) اما افلاطون فإنه يبنى تلك الفضائل على
أسس فلسفية نفسية ، حيث يرى ان في الفرد ثلاثة عناصر هي العقل والغضب
والشهوى ، يتأبها في الدولة الحكام والمنفذون والمنتجون ، والفرد الحكيم حكيم بفضيلة
الحكمة في عنده العقل ، والشجاع بفضيلة الشجاعة في عنده الحماسي اي الغضب ،
وعفيف حين يسود عنده العقل مع التبول التام من جانب العنصرين الاخرين ، واخيرا
العدل ، حيث يكون الفرد عادلا حين تقوم كل هذه الثلاث بحملها الخاص غير متخلصة
في عملها غيرها . (٢)

فاصول الفضائل اربعة عند افلاطون هي الحكمة والشجاعة والصفوة واخيرا
فضيلة العدل التي لا توجد الا اذا توفرت الفضائل الثلاث الاخرى وتوازنت فيما بينها .
وهكذا يكون ابن حزم قد استل بنظرته في الفضائل دون اي تاثير بالفلسفة
اليونانية ، التي نجد بها واضحة في فلسفة غيره من المفكرين العرب ، كما بن مسكويه مثلاً
الذي سار على نفس المنهج افلاطوني في تصنيفه للفضائل الاخلاقية فجاءت بنفس
الترتيب الافلاطوني ، الحكمة والشجاعة ثم الصفة ، فالعدل التي اعتبرها اهم
الفضائل ، بل هي ام الفضائل . (٣)

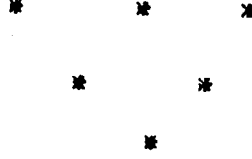
نخلص من ذلك بنتيجة يمكن معها القول بان ابن حزم صاغ نظرية في
الفضائل والتيم الاخلاقية استل بها عن الفلاسك اليونانية في الاخلاق ، واستانسا
من واقع المعاداة والتاليد العربية التي اشتهرت بها التباثل العربية ، حيث كانت
تلك الاصول معايير تناس بها اصالة القبيلة ومنزلتها بين التباثل .

ونذارا لميطرة الروح الدينية على تفكير ابن حزم في كل نواحي الفكر التي تارتق
اليها ، فقد جعل من هذه الفضائل وسائل تتسرب بها من واهب الفضائل
سبحانه وتعالى . يقول في افة العجب بهذا المعنى : واذا فكر العاتل

(١) نفس المصدر السابق - ١٦٣
(٢) انظر جمهورية افلاطون ١٧٨ - ١٧٦ ترجمة حنا خباز - دار الاندلس للطباعة
والنشر - بيروت

(٣) انظر تهذيب الاخلاق / لابي علي احمد بن محمد مسكويه / تحقيق د .
تسطنطين زرق ص ١٨ = ٢٧ عن الفضائل الثلاث الاولى ، انظر ص ١١٢
- ١٣٣ عن فضيلة العدالة .

في ان فضائل آباءه لا تترتب من ربه تعالى ولا تكسبه وجاهة لم يحزها هو
بسميه او بفضله ، في نفسه ولا ماله ، فأي معنى للاعجاب بما لا منفعة فيه ، وهل
المعجب بتلك الا كما معجب بما لا جاره وجاهه غيره . (١)



(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن

رسائل ابن حزم ١٥٦

يرسم ابن حزم في رسالة مراتب العلم مناجاة تروى لتعلم النشء منطلقاً من مبدأ خلقه له صفة دنيوية ، يوصل في النهاية الى الاقرار بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) والايان بحدوث العالم ووحداية محدثه ، فيقول في هذا الدارق التعليمي :
 ((وهذه الدارق التي وصفنا مؤديه الى الاقرار بنبوة محمد (صلى الله عليه وسلم) وموجبة لطلبنا في القرآن من عهد الله تعالى وطلب عموده عليه السلام)) (١)

هذا المنهاج يابنه ابن حزم على النشء ، من سن الخامسة عند الطفل فيرى انه يتوجب تعلم الطفل في هذه السن الخط وتأليف الكلمات من الحروف ، وهذا هو البداية ، ويستمر في هذه المرحلة حتى يتمكن من كتابة الخط الواضح المقروء بسهولة وقراءة ما يقع بين يديه من الكتب ، وتجدر الملاحظة هنا ان ابن حزم ينصح في هذه المرحلة بعدم المبالغة في تحسين الخط حتى لا يكون ذلك سبباً في تعلقه (أى الناشئ) بالسلطان ، فيضيع زمانه في ظلم الناس والصاق التهم الباطلة بهم ، يقول في ذلك ((٠٠٠)) وأما التزيد في حسن الخط فليس هو فضيلة ، بل لعله داعية الى التعلق بالسلطان فيفني دهره اما في ظلم الناس ، واما في تسويد القراطيس بتواضع بسيدة عن الحق ، مشحونة بالكذب والباطل ، فيضيع زمانه باطلاً ، ويتخسر صفتة ، ويندم حين لا ينفعه (الندم ٠٠٠) (٢)

اما المرحلة الثانية فينتقل اليها الناشئ ليتعلم علم النحو واللغة من هذه السلم فتيده في معرفة تنقل منجاء اللفظ وتنقل حركاته الذي يدل كل ذلك على اختلاف المعاني كرفع الفاعل ونصب المفعول ، وقد حدد ما ينبغي تعلمه او تعليمه للنشء في هذه المرحلة فقال ، ((٠٠٠٠)) فيقتضي من علم النحو كل ما يتصرف من مخاطبات الناس ، وكتيب المولفة)) (٣) وأما اللغة وما ينبغي تعلمه منها فيقول ((ويقتضي من اللغة المستعمل الكثير التصرف)) (٤)

وقد بلغ تأكيده على تعلم النحو الى حد أنه اعتبر من لم يتقن هذا العلم فانه يبقى غير قادر على فهم ما يقرأ من العلم بسهولة ويسر ، فيقول ، (فان جهل (أى المتعلم) هذا العلم عسر عليه علم ما يقرأ من العلم) (٥) غير انه يرى انه لا حاجة للتحقق في هذا السلم الا بقدر حاجة المرء اليه في قراءة الكتب المجرعة في السلم ، والقدر على المخاطبة وبعد ذلك ، فمن الاولى والافضل ان يشتغل

(١) رسالة مراتب العلم / رسائل ابن حزم / ص ٧٣

(٢) نفس المصدر / ص ٦٣

(٣) و (٤) و (٥) نفس المصدر / ص ٦٤

بغيره الا اذا اراد المرء ان يجعله معاشا ، وهو علم يمكن التخصص فيه —
 يقول ابن حزم ((٠٠٠)) وأما التسمي في علم النحو ففرض لا منفعة بها ، بل هي مشغلة
 عن الأوكد ومقطعة دون الأوجب والاسم ٠٠ . وأما النثر فمن هذا العلم فهي المخاطبة
 وما بالمرء حاجة اليه في قراءة الكتب المجموعة في العلم فقط ، فمن يزيد في هذا العلم
 الى أحكام كتاب سيبويه فحسن ، الا ان الاشتغال بغير هذا اولى وأفضل لانه لا منفعة
 لتزويد على المقدار الذي ذكرنا الا لمن أراد ان يجعله معاشا ، فهذا وجه فاضل ، لانه
 باب من العلم على كل حال) (١)

وأما علم اللغة فيقول فيه خلاف مقالته في النحو ، ان يستحسن الاستزادة منه
 والتفرغ فيه ، لان اللغة كما يرى ، كلما كانت اوسع بحيث يكون لكل معنى في العالم
 اسم مختصر كان ذلك ابلغ للفهم واجلي للشك ، بالرغم من تفضيله الانصراف الى علوم
 أخرى بعد ان يعلم المرء المقدار الذي يكفي من اللغة . يقول بعد ان يحدد ما يجزى
 من الكتب في علم اللغة . (٢) (فان اوتغل في علم اللغة حتى يدرك (خلق الانسان)
 ثابت ، (والفرق) له ، والمذكر والمؤنث لابن الانباري والمدود والمقصود والمهموز لأبي
 على القالي ، والنبات لأبي حنيفة احمد بن داود الدينوري وما اشبه ذلك ، فحسن
 بخلاف ما قلنا في علل النحولان اللغة كلها حقيقة وذات اوضاع وسجاس وعبارات عن المعاني
 ولو كانت اللغة اوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختصر له لكان ابلغ للفهم واجلي
 للشك وأقرب للبيان ، الا ان الانتصار على المقدار الجاري ما ذكرنا ، والانصراف الى
 الاسم والاوكد من سائر العلوم اولى) (٣)

بالإضافة الى النحو واللغة في هذه المرحلة فان ابن حزم لا يرى مانعا من رواية
 الشعر كذلك شريطة ان يقتصر ذلك على الاشعار التي فيها الحكم كشعر حسان بن ثابت
 وكسب بن مالك وعبد الله بن رواحة وكشعر مالك عبد القدوس ، وقد امتدح هذا النوع
 من الشعر فقال فيه ((٠٠ فانها نعم الحون على تنبيه النفس)) (٤)

(١) المصدر السابق / ص ٦٥
 (٢) يرى ابن حزم ان الذي يجزى من علم اللغة كتابان ، احدهما (التريب المهندف)
 لابي عبيد ، والثاني (مختصر العيين) للزيدى ليقنع على المستعمل بهما انظر
 المصدر السابق / ص ٦٥
 (٣) هو ثابت بن ابي ثابت ابو محمد اللخوي من اصحاب ابي عبيد القاسم بن سلام انظر
 المصدر السابق / ص ٦٥ الحاشية .
 (٤) (٣) المصدر السابق / ص ٦٥ .

الا انه يوصي في الوقت نفسه بوجود الاحالة بين الطلبة وبين اربعة اشرب من الشعر
في اشعار النزل والتصنل. واشعار التخريل وشعر الهجا .

وقد علل رفضه لهذه الانواع من الشعر وروية تجذب تعليمها للنشي بما يلي :
١- اما الاغزال والرقيق فاقبها تحث على الهبابة وتدعو الى الفتنة وتصرف النفس الى
الخلاعة واللذات .

٢- اما اشعار التصعلك فانها تثير النفوس وتمسح الطبيعة ، وتسهل على المرء
موارد التلف في غير حق ، وربما تؤدى بها جبهها الى ذلك نفسه في غير حق والى
خسارة الآخرة مع اثاره الفتن وتدمير الجنائيات .

٣- اما اشعار التخريل فانها تسهل التجول والتخريل وتنشأ المرء فيما ربما صعب
عليه التغلص منه بلامعنى .

٤- اما الضرب الاخير من هذه الاشعار وهو الهجا فيعتبره أفسدها جميعا لطلابه
لانه يدون على المرء الكون في حالة اهل السفة المتكسبين بالسفاهة والندالة
والخساسة ، وتمزيق الاعراض وذكر السموات وانتهاك حرم الاباء والامهات ونسي
هذا حاول الدمار في الدنيا والآخرة . (١)

ما تقدم يتضح لنا ان تقدير ابن حزم للشعر انما هو صادر عن مبدأ تربوي قائم
على تحكيم المبدأ الخلقى في تقويم الفتن ، وبناء عليه فليس بمستحسن منه ان يوصي
بتجنيل الهلبة تلك الانواع من الشعر في تلك المرحلة من مراحل التعلم وهي
مرحلة ما قبل النضج ، خاصة ، وانه يرسم هنا منهجا تربويا تعليميا يخضع
فيه كل العلم لمقاييس تربوية جادة ، لتأخذ بيد الطالب وتوصله في النهاية
الى شاطئ الامتحان .

ولعل منهجه هذا في تعليم الشعر هو ما يتبع في مناهج الدراسة حتى وقتنا
الحاضر الى حد كبير ، وقد علق الدكتور احسان عباس على رأى ابن حزم
في الشعر فقال ، ((٠٠ واذا نحن أنكرنا هذا الرأى على ابن حزم ، فما
هو الانكار نظري لاننا نتبع ما يقوله بالفعل في تدريس الشعر للطلبة تبيل
انتقالهم الى طور النضج ونجنيلهم قراءة جز كبير ما نهى عنه ابن حزم ، ولعل
هذا بعينه هو ما عناه ابن حزم في نقده للشعر لانه يرسم منهجا في التعليم ويخضع
كل العام لمقاييس تربوية) (٢)

نظلالا من هذا المفهم فقد اعتبر ابن حزم اشعار المدح والرتاء من المباح
المكروه في آن واحد ، فدما صنفان (لا ينهى عنهما نهيا تاما ، ولا يحذر

(١) انظر رسالة مراتب الملوك / رسائل ابن حزم / ص ٦٦

(٢) رسائل ابن حزم / المقدمة ص (١)

عليها بل هما عندنا من الصالح المأثور . . فاما ابحاثها فكل فيهما ذكر فضائل الموت والمدح وهذا يقتضي لراوى^x ذلك الصغر الرغبة في مثل ذلك الحال واما تراجمنا لهما فان اثرنا في هذين النوعين ، الكذب والاخير في التذب ((١) اما المرحلة الثالثة التي ينتقل اليها الطالب بعد ذلك فهي تتضمن

دراسة علم العدد مع اخذ طرف من علم المساحة . يتول ابن حزم :

((فاذا بلغ الموه من النحو واللغة الى الحد الذي ذكرنا فلينتقل الى علم العدد فليحتم الضرب والتقسيم والجمع والطرح وليأخذ درنا من علم المساحة وليشرف على الارشاد التي وهو علم طبيعة العدد - وليقرأ كتاب التليد من تراءة متفهم له ، واتف على اغراضه عارف بمفاهيمه . . .)) (٣)

وتد امدح ابن حزم هذا العلم واعتبره من العلوم المفيدة لانه يمكن بواسطته التوصل الى معرفة نسبة الارض ومساحتها وتركيب الافلاك ودورانها (٣)

وبالاضافة الى ذلك فانه علم يوتف المالم به على عظمة الباري عز وجل من خلال مشاهدته لآثار منعمته سبحانه وتعالى فيقول في ذلك : ((نهذا علم رفيع جدا يتف به المرء على حقيقة تنامي جيم المالم وعلى اثار صنعة الباري في العالم ، فلا يتي له الا مشاهدة الصانع تبارك . . .)) (٤) ، وبالمثل فانه لا ينهم عن التسمي في علم المساحة لما له من فوائد عظيمة للمجتمع فيقول (. . . واما الايمان في المساحة فمنعمته في جلب المياه ورفع الاثقال ومندسة الناء واثارة الآلات الحكيمية) (٥)

واذا تا ابن حزم يحدد تعلم المساحة وهي متصلة بعلم العدد فانسه بالمقابل ينهي عن تعلم علم آخر متصل بالعدد وهو علم النجوم واحكامها ، وتد بينت رأيي ذلك في بحث سابق تحت عنوان (واتف ابن حزم التندي)

اذا اتين الطالب مواد المراحل الثلاث السابقة يرى ابن حزم ان من الواجب عليه ان ينتقل خفاوة اخرى ليدرس حدود المنطوق وعلم الاجناس والانواع والاسماء المفردة والتمنايا والتراكن والنتائج ليصرف البرهان من الشغب وليتمك من التمييز بين المتشاك والاباطيل تمييزا لا يتي معه ريب . بالاضافة الى ذلك لا بد للذالمب من النظر في الطبيعيات وتركيب المناظر وتراءة شب التشرح (ليتف على محكم الصنعة وتأثير الصانع

(١) في النعي جاءت (للراوى)

(٢) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٦٧

(٣) و (٤) انظر نفس المصدر ص ٦٧

(٤) نفس المصدر ص ٦٧ - ٦٨

(٥) نفس المصدر ص ٦٨

وتأليفه العناء واعتيار المديرو وحكمتة وتد رتسة ((١) ، فاذا حكم ذلك فلابد له من الاطلاع على اخبار الامم السالفة والخالفه وتراء متب التاريخ لتتعاظ بما حل بالمالك التي اندثرت والملوك الذين ذهبوا (٢)

والآن وقد اتت الالب ما تضمنته المراحل الثلاث السابقة من علوم ، صار لزاما عليه الظاهر في العلوم الضرورية منها مستغلاما منها البرهان على حدوث العالم وان لمحدثا واحدا لا يزال ، وكذلك البرهان على نبوه محمد عليه السلام ، وانها ممكنة بالتوة ، يقول ابن حزم في ذلك :

((فيلزم المرء ان يثبت - اذا احكم ما ذكرنا - ان يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على : هل العالم محدث اولم يزل ، فاذا حصل له انه محدث ، وذلك قائم في احصاء الاعداد لزمانه وعدد اشخاصه ، و نظر هل له محدث او لا محدث له فاذا حصل له انه محدث لم يزل وهذا قائم من باب التفاهل في حدود المنطق ، و نظر ان المحدث واحد او اكثر من واحد ، فاذا حصل له انه واحد وهذا قائم من باب الاحصاء انثوري العدد ، و نظر ان النبوة ممكنة او واجبه او ممتنع ، فاذا حصل له انها ممكنة بالقوة ، ، نظري النبوات التي افترقت عليها الملل (٠٠٠٠) (٢)

فالغرض الاساسي والنهائي من هذا المنهج التبروي التسليمي عند ابن حزم انما هو الايمان بالله وازليته واثبات نبوه محمد عليه السلام ، وحدث العالم ، وان محدثه واحد ولا يزال ، وهذا الغرض هو الوسيلة الوحيدة للفوز في الدنيا والآخرى في الاخرة ، يقول ابن حزم وانفسا هذا المنهج او الداريت كما سماها ، ((فهذا اريق الخلاص وثمان النجاة ومجلته الفوز التي من عاج عنها الال تخيره وتردده ، وافترقت به السبل حتى يهلك خاسرا نادما ، او موتيا على النجاة بالبخت (٠٠٠٠) (٤) ولمل هذا الغرض المرسوم هو السبب في تفضيل ابن حزم تعلم اكثر من علم دون الايقال فيه على التخصص والتعمق في علم واحد فقط ، وذلك لان المطلوب ترتبط فيمضا بينها بعلاقات وثيقة ويساعد كل منها في النهاية الى ايقال المتعلم الى الهدف الاسمي وهو رضا الله والفوز في الدنيا والآخرى في الاخرة ، يروي ابن حزم في هذا المعنى حديثا - يستشهد به على صحة ارائه - عن مبيخه يونس بن عبد اللس التامسي انه سمع يحيى بن مجاهد الفزاري الزاهد يقول (نعم كنت آخذ من كل علم طرفا ، فان سماح الانسان قوما يتحدثون وهو لا يدرون ما يتولون عن

(١) المصدر السابق / ٧١
(٢) نفس المصدر / ص ٧١
(٣) نفس المصدر ص ٧٢ / ٧٣
(٤) نفس المصدر / ص ٧٣

عظيمة ، او كلاما ، هذا معناه . قال ابو محمد : ولقد صدق رحمه الله ((١))
قد يبدو للوعلة الاولى استحاله تبيين هذا المنهج التعليمي لكثرة ما يتضمنه
من علم تفوق تدرة الانسان على استيعابها والاحاطة بها ، الا ان هذه الاستحالة
سرعان ما تزول اذا عرفنا ان ابن حزم لا يالِب من الالب التعمق في كل العلوم والاحاطة
بها على سبيل التخصص ، بل العكس هو الصحيح ، اذ يحذر الالب من محاولة
الاحاطة بكل العلوم ، حتى لا يضيع في متاهات لا اول لها ولا آخر ، ولئن رغب هذا
التحذير نانه يفتح باب الاستزادة مما هو مستعد لدراسته ، يتناول في ذلك ،
((ومن اتهم على علم واحد لم يبالغ غيره او شك ان يكون نهضة ، وكل ما خفي
عليه من علمه الذي اتمر عليه اكثر مما ادرك منه ، لتلق العلوم بعضها ببعض كما ذكرنا ،
وانما درج بعضها الى بعض كما وصفنا ، ومن طلب الاحتواء على كل علم او شك ان يتابع
وينحسر ولا يحل على شيء ان العمرية تدع عن ذلك ، وليأخذ من كل علم
بنديب ، ومقدار ذلك معرفة باغراض ذلك العلم فقط ، ثم يأخذ مما به ضرورة التي
مالا يبد له منه كما وصفنا ، ثم يعتمد العلم الذي يثبت فيه بديسه ويتلوه
ومخيلته ، فيستكثر منه ما أمثله ، وربما كان ذلك منه في علمين او ثلاثة او اكثر
على قدر ذلك ، فهمه وقوة طبعه ووضوح خاضره ، واجبا به على الالب ، وكل ذلك
بتيسير الله تعالى ، فلو ارادة المرء ان يكون منى كل احد ان يكون
انتمل الناس ، والفهم والعناية متمومان كسمة المال والحال) (٢))

يفهم من هذا النسر ان ابن حزم يالِب من الطالب الالتزام بالمنهج السابق ،
ولياخذ من كل علم بمقدار معرفته باغراض ذلك العلم ، ودون حاجة للتمق في كل
العلوم والالمام بها لان ذلك من المستحيل على انسان ان يتم به طيلة العمر ، ولكن
اذا ما رأى ان الالب في نفسه الاستعداد بعد ذلك للتخصص في واحد من تلك العلوم
التي احاط باغراضها او اكثر ، فعليه ان لا يتردد ، وان يستزيد ما أمثله ويتدر ما
يساعده ذتاه ، وفهمه ، وجلده ، على المواظبة والدرس .

ان هذا المنهج الذي يرسمه ابن حزم يؤدي بالضرورة ، انشاقه الى الفوز في
الدينا والنجاح في الآخرة ، الى تثقيف الابناء ، وتآفة عامة واسعة ، تنمى مواهبهم
وتنمي شخصياتهم ، ويفتح باب التخصص في مختلف العلوم ، مما يؤهلهم في
النهاية الى بناء حضارة عريقة تادرو على الانتاج وانباء المستمر ، وهل غير
الرباب من ابنا الأمة يتدر على بناء تلك الحضارة ، يقول الدكتور احمد زكي صالح ،

(١) رسالة مراتب العلوم / رسائل ابن حزم / ص ٧١

(٢) نفس المصدر ص ٧٧

((ان ثروة الشعوب لاتتاس بما تحويه تربتها من كنوز طبيعية ، بل بمدى تقدمها
لخواص ثباتها وساعدتهم على التوفيق الصحيح كي يسهموا في انشاء حضارة • ولا يتيسر
الانتاج الا اذا ربي الشباب تربية قوامها الفهم الصحيح والامن النفسي والحرية
في غير قوضي والتذكير المنتج)) (١)

على اننا يجب ان نلاحظ ان المنهج التربوي الذي يوصي بالسير عليه في تربية
الناسخين ، وخاصة اهتمام المتعلم بالمعلم الذي يسبق فيه بالبعه وتلقه ، يبين
اساس التدريس وهو ما يوصي به علماء التربية في وقتنا الحاضر في نظرياتهم التربوية
الحديثة المتمثلة في التوجيه التعميمي لساعدة الاباء والمدرسين ((وارشاد
الفرد نحو الدراسة التي تتفق مع الاطار العام لشخصيته ، وبالتالي يتجه نحو المهنة
التي تناسب نوع تكوينه انساني العام)) (٢) دون اكراه او جبر •
ما تقدم يمكن القول ان ابن حزم رسم خطة تربية ادبية عالية غلظت
دينية متكاملة العناصر بحسب ما تتطلبه الحياة في مجتمع عربي اسلامي وتمكن
الطالب من اكتساب ثقافة واسعة تهيئه في الوجدان الى النجاح في الدنيا والفوز
في الآخرة •

(١) علم النفس التربوي / ٥٥ . احمد زكي صالح / ص ٦٣ - ايمة / ٩ مكتبة

النهضة المصرية •

(٢) نفس المصدر / ص ٥٢٢

د - الجمال والحسب

عند ابن حزم

(١) ٥٧٧

كانت الاندلس لصهد ابن حزم مرتع الجمال الاخصا الذي طبيعته
وفي اهله رجالا ونساء ، بحيث عجت بالحسان من مختلف الاجناس ، فتوالد من
تمازج الاعراق جيل جيد اُضفى على الاندلس جمالا خاصا اثرني رجالها فلطف
طباعهم ، ونطبع ادب اندلس بهذا الطابع الرقيق الجذاب .
وابن حزم منذ نعومة اظفاله نشأ مزدهرا بالحسب مصانئ النفس جياشا
المحافظة ، وقد كان بلائك لإشراف أرتى الاندلسيات ، ومن الحسان على تربيته ،
واحاطته الى حين استكمال رجولته بسيدات هن أرتى نساء مجتمعه جمالا وعلما .
كان لهذا الامرات أثر كبير على نشأته تلك ، مما عجل في تفتح قلبه فصبا ، وخفقت
وخفقت قلبه للحب ، وتمكن منه (١) وقد عبر عما يجيش به صـدره
وعن خفقان قلبه بشعر يفيض رقة وحرارة - سيأتي ذكر مقاطع منه بعد قليل - .
وتجدر الاشارة هنا الى ان رجلا نشأ تلك النشأة المدللة كإبن حزم
ليس بمستغرب عليه ان يملكه الجمال ، ويأسر لبه ، كما ان رتبته
الزينة ومثاقفه المالية في الفقه والاعلم لا تتعارضان مع انتباهه بالجمال وتديره
له وتأليفه فصولا ورسائل مستقلة فيه ، اذا أخذنا في الاعتبار ان رجال الدين والشرع
هم كغيرهم من خلق الله ، وما كانوا يوما من الايام عسي الميون ولا متبليدى الحس
بل الأخرى يتناقضهم ان تهديهم الى معجزات الله في الجمال وتحفزهم الى
تدبيرها والتمتع بنعمها ، وتكر المبدع في صنمها .
ونشأ عليه وان الاتا من نسهم ابن حزم للفقه والدين ، فأنه تصدى لمن
استهجن منه وتوجه في الحب وتديره للجمال ، مدعيا ان ذلك يتعارض مع الورع والتدين
الواجب لئن كان في رتبة ابن حزم الدينية ، فتعال ابن حزم ميثا زيف هذا
الورع الكاذب .

((واما استحسان الحسن وتمكن الحب ، فطبع لا يورثه ، ولا ينهى عنه
ان التلوب بيد مثلبها ، (٢) ولا يلزمه غير الممزة والنظر في فرق ما بين الخطأ
والسواب ، وان يمتد الصحيح باليتين ، واما المحبة فخلقة ، وانما

(١) Roger Arnaldez : Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm De Cordoue - Paris , J. Vrin , 1956 , P, 18

(٢) جاءت في النس (مثلبها)

على رتبة ابن حزم
Theologie

يملك الانسان حركات جوارحه المكتسبة ، وني ذلك اتول :

وسيان عندي نيك لاح وساك	إيلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى
وانت عليهم (يا) شريفة قانت	يقولون جانب التعاون جملة
صراحا وزني للمرائين ماقت	فقلت لهم هذا الرياء بمينه
وهل مننه في محكم الذكرا ثابت	متى جاء تحريم الهوى عن محمد
مجئني يوم البعث والوجه باهت	اذالم اوامع محرما اتني به
سواء لعمري جاهرا او مخافت	فلست ابالي في الهوى تول لائم
وهل بخبايا اللفظ يوخذ صامت (٣)	وهل يلزم الانسان الا اختياره

يفهم من هذا النص ان ابن حزم أحب حباً سامياً اضطرارياً لا اختيارياً ، وقد عرفنا بأخبار حبه في كتابه طوق الحمامة الذي قصره على الحب ودواعيه وحالاته وآثاره وعوارضه ، تلبية لرغبة صديق له طلب منه ان يصنف له رسالة في ذلك . وقد جاءت هذه الرسالة الى جانب ما فيها من الملاحظات الكثيرة الذكية من مظاهر الحب المألوفة ، مليئة بالثبوت من اللغات الى مسائل دقيقة في عاطفة الحب ، يمكن اعتبارها محاولات مبكرة من ابن حزم في علم النفس ، وقد نهى الدكتور زكريا ابراهيم الى ذلك حين قال : (.) ولئن كان ابن حزم قد تناول موضوع الحب من وجهة نظر الاديب والشاعر والنورخ اكثر مما تناول من وجهة نظر الفيلسوف ، والمحلل والباحث النفسي ، إلا ان من المؤكد مع ذلك اننا نلتقي في تضاعيف دراسته للحب بالكثير من الملاحظات النفسية

الدقيقة والاراء الفلسفية العميقة . ((٤))

وقبل ان اعرض بمنصنا من اختياراته في هذا الميدان ودراساته العميقة لمجتمعهم في الحب وتحليلاته النفسية العميقة ، لا بد من التعريف على المتايس الرئيسية للجمال عنده .

جاء في رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل في الفصل الخاص بانواع صباحة الصور ، في تعريف انواع الجمال قوله :

((الخلاوة دقة المحاسن ولطف العركات وخفة الاشارات وقبول النفس لاعراض الصورة وان لم يكن هناك صفات ظاهرة . التوام جمال كل صفة على وحدتها (٥) ورب جميل الصفات على انفراد كل صفة منها بارد الطلعة ، غير مليح ، ولا حسن ولا رائع ولا حلو . الاربعة بها الاعناء الظاهرة ، وهي ايضا الفراهة والعتق . الحسن

- (١) طوق الحمامة / ص ١١٥ - ١١٦ في بعض الطبقات علم
- (٢) في بعض الطبقات (وزي) (٢) طوق الحمامة / ص ١١٥ - ١١٦
- (٤) ابن حزم المنكر الضاهر الموسوي / ١٠ / ٢٣٢ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة التأهيرة / ١٩٦٦
- (٥) في النص (حدثها)

هو "مي" ليس له في اللغة اسم يميزه غيره ، ولكنه محسوس في النفوس باتفاني
من رآه ، وهو بارد مكسوعلى الوجه ، واشراق يستميل التلوب نحوه فتجتمع
الآراء على استحسانه ، وان لم يكن هناك صفات جميلة ، نكل من رآه راته واستحسنه
وتبله ، حتى اذا تأملت الصفات انراد الم تر طائلا ، وكانه "مي" في نفس المرء
تجده نفس الرائي ، وهذه اجمل مراتب الصباحة . ثم تختلف الالهوا بجدها
فمن يفضل للروعة ، ومن يفضل للحلاوة ، وما وجدنا احدا قط يفضل التوام
اليفيرده الملاحه اجتماع مي ، بمي ، ما ذكرنا)) (١)

هذه ما ييس الجمال عند ابن حزم ، ويتبع منها ان الجمال الحقيقي الجذاب
يكن في النواحي المسنوية الخفية أكثر منه في النواحي الحسية الظاهرة اذ
ان التوام الظاهر وجمال صناته المنفردة وخفة الحركة والرشاقة صفات ليس لها
ذلك التأثير المؤدى الى حد السشق والشفق ، وما هو يتمول من وان تجربته
الذاتية وتجربة غيره ممن يشق بهم ويعرف اسرار محبتهم .

((كنا نظن ان المشق في ذوات الحركة والحدة من النساء اكثر
فوجدنا الامر بخلاف ذلك ، وهو في الساكنة الحركات اكثر ، ما لم يكن ذلك السكون
يلها)) (٢)

بهذا وتزخر اللغة العربية بالثثير من اللفاظ التي تفيد الوانا من الجمال
مختلفة . جاء في عيون الاخبار ، ((تالت امرأة خالد بن صفوان له يوما :
ما اجملك : تال : ما تولين ذاك ، وما لي عمود الجمال ولا عطي رداؤه ولا برنسه .
تالت : ما عمود الجمال وما رداؤه وما برنسه ؟ تال : اما عمود الجمال فطول التوام
ونبي تمصر ، واما رداؤه فالبياض ، ولهمت ابيض ، واما برنسه فسواد الشعر ، وانا
اصلع ولكن لو تلت ما احلاك وما املحك) كان اولي)) (٣) فجعل الحلاوة والملاحه
صفوان .

(١) اتم المحبة عند
اما الحب عند ابن حزم وتجاربه نيه ، فأولى بنا ان نتعرف اولاً على اسم المحبة
عنده لنرى اية درجة من درجات الحب احتلها .

يقول ابن حزم في النصل الخاص برياضة النور : ((درج المحبة خمسة
اولها الاستحسان ، وتوان يتمثل الناظر صورة المنظور اليه حسنه ، او يستحسن
اخلاسه ، وهذا يدخل في باب التصادف ، ثم الاعجاب وهو رغبة الناظر في المنظور
اليفني ترسه ، ثم الالفه وهي الوحمة اليه متى غاب ، ثم الكلف وهو غلبة شمس
البال به ، وهذا النوع يسمى في باب الغزل بالمشق ، ثم الشفق وهو امتناع النهم
والاكل والشرب الا اليسير من ذلك ، وربما أدى ذلك الى المرض او السق
رسالة مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل / ضمن رسائل ابن

حزم / ص ١٤٢

(٢) نفس المصدر / ص ١٤٢

(٣) عيون الاخبار / ابن تيمية الدينوري / المجلد ٤ / ص ٢٣ - الموسسة العامة
المصنعة للتأليف والترجمة والنشر ١٦٦٣ (نسخة مطبوعة عن طبعة دار الكتب)

وكان اعظم ما حثني به سماع غنائها وايقاعها على العمود بين جماعة كبيرة من نساء اهلها ، وقد قال واصفا ايقاعها على العمود وغنائها فقال :

((٠٠٠٠ . فأخذت العمود وسوته بخفر وخجل لاعمد لي بمثله ، وان الشئ يتضاعف حسنه في عين مستحسنه ، ثم اندفعت تغني بأبيات العباس بن الاحنف حيث يقول :

انني طريت الى شمس اذا غربت كانت مفارها جوف المقاصير
شمس ممثلة في خلق جارئة كأن اعطافها طي المطامير
ليست من الانس الا في مناسبة ولا من الجن الا في التصاوير
فالوجه جوهرة والجسم عبهرة والريح عنبرة والكل من نور
كانها حين تخطو في مجاسدها تخطو على البيض اوحده القوارير .

فلعمري لكان المضراب انما يقني على قلبي ، وما نسبت ذلك اليهم ولا انساه الى يوم مفارنتي الدنيا ، وهذا اكثر ما وصلت اليه من التمكن من رؤيتها وسماع كلامها (٠٠٠٠٠٠) (١)

ولشدة ولعه بها وشغفه بها كان يخلق الاعذار لها في تمنعها ونفارها ، ويواسي نفسه بان يشبهها ببعد الهلال ، والكل يتمنى رؤيته ، ونفور النزال ، فيقول لاتلمها على النفار وضع ال
هل يكون الهلال غير بعيد وهل ما هذا لها ينكير
او يكون النزال غير نفور . (٢)

بل انه كان يفح لفرحها ، ولو عك حساب سلوه وهجره ، كما كان يهني من يحظى بتردد كلماته بين شفيتها ، فيقول مدينا ابن الاحنف لانها غنت من شعره :

منعت جمال وجهك مقلتيها ولفظك قد ظننت به عليا
اراك نذرت للرحمن صوما فلست تكلمين اليوم حيندا
وقد غنيت للعباس شعرا هنيئا ذا لعباس هنيئا
فلو يلقاك عباس لا تحس لفوز قاليا ويكم شجيتا . (٣)

ومرت بعد ذلك اعولم طويلة تخللتها احداث فرقت بين الجميع الى ان كانت جنازة لبعض اهلها فرآها بين النساء البواكي فأتارت في نفسه وجدا دفينسا وحركت ما كان ساكنا ، وذكرته بعدد قديم وحب تلبد وايام ذهب ، فاستجاب الوجد ما كان منه كامنا فلباه مجيبا بقوله :

بيكي لميت مات وهو مكرم وللحي اولى بالدموع الذوارف
فيا عجبنا من آسف الامرئ توى وما هو للمقتول ظلما بأسف . (٤)

ولم يرها بعد ذلك الا حين عاد الى قرطبة سنة ٤٠٩ حيث رآها عند بعض النساء من اهلها ، (اي بعد ست سنوات من الفراق ، لانه غادر قرطبة سنة ٤٠٤ م) ،

(١) طوق الحمامة / ص ٢٤٩ / ٢٥٠ - x في بعض الطبعات (ما ذاكم)
(٢) نفس المصدر / ص ٢٥٠ - xx في بعض الطبعات (ثانيا)
(٣) نفس المصدر / ص ٢٥٠
(٤) نفس المصدر / ص ٢٥١ .

التوسوس او الى الموت ، وليس وراء هذا منزلة في تناهي المحبة اصلا (١))
فأى درجة من درجات المحبة هذه وصل اليها ابن حزم ؟
(٢) ررح ابن حزم في المحبة

اطلعنا ابن حزم في طوق الحمامة على حوادث عدة في تاريخ قلبه حدثت ايام صباه وحدثته ، فكان لك منها أثر بليغ في نفسه واثارة عواطفه وفجيرة شبابه ، وقد سجلها وهو رجل الدولة والفتية والعالم دونما ادنى حرج ليكشف نفسيته وشخصيته بصراحة قلما أُنتم عليها من هم في وضعه .

ففي باب السلو يخبرنا عن حبه الاول ، وفيه ان الحب الاول اذا صادف قلبا خاليا يتمكن منه لدرجة ان للحب لا يلوع الا بكل ما شابه صفة محبوبه الاول ، يقول :
((وعسى اخبرك اني احببت في صباى جارية لي شقرا الشمر فما استحسنت من ذلك الوقت سودا الشعر ، ولوانه على الشمس او على صورة الحسن نفسه ، وانسي لأجد هذا في اصل تركيب من ذلك الوقت ، لا تواتيني نفسي على سواه ولا تحب غيره البتة ، وهذا العارض بعينه عرض لأبي رضي الله عنه ، وعلى ذلك جرى الى وافاه اجله (٢))
م اتبع ذلك بذكر ملاحظاته الخاصة بخلفاء بني مروان وكيف انهم شغفوا بمحبة الشقرا من النساء حتى جاء اغلبهم اشقر اشهل نزاعا الى امهاتهم ، فأيد بذلك رأيه في استحسان الانسان الصفات التي عليها محبوبه الاول .

ويخبرنا كذلك وفي نفس الباب عن ولعه بحب جارية نشأت في دارهم كانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما ولكنها لم تستجب له وبقي حبه لها متسعرا سنين طويلة ، ثم برد فجأة حين رأى محبوبته بعد غياب طويل وقد غاض جمالها لعدم تمهده ، قال ابن حزم في وصفها : ((وانني لاخبر النبي ألفت في ايام صباى الفة المحبة جارسة نشأت في دارنا وكانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما ، وكانت غاية في حسن وجهها وغلها وعفافها وطهارتها وخفرتها وديانتها ، عديمة النزول منيعة البذل ، بديعة البشر مسيلة الشر ، فقيدة الذام ، قليلة الكلام مفضوضة البصر شديدة الخذر ، نقيه من العيوب دائمة القلوب ، حلوة الاعراض ، مطبوعة الانتباه مليحة الصدود ، رزينة القعود ، كثيرة الوثار ، مستلذة التفار . . . تزدان في المنع والبخل ما لا يزدان غيرها بالسماحة والبذل مؤتوفة على الجد في امرها غير راغبة في اللهو ، على انها كانت تحسن العود احسانا خيدا ، فجنحت اليها واحببتها حبا مفرطا شديدا ، فسعيت عامين او نحوهما ان تجيئني بكلمة واسمع من فيها لفظة غير ما يقع في الحديث الظاهر الى كل سامع بما بلغ السعي فما وصلت من ذلك الي شي البتة) (٣))

(١) رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق / ضمن رسائل ابن حزم / ص ١٤١ / ١٤٢

(٢) طوق الحمامة / ص ٩٨

(٣) نفس المصدر / ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

وقد تخيرت محاسنها ، وذهبت نضارتها ، حتى انه لم يكديميزها ، يقول في ذلك : ((وما كدت ان اميزها حتى قيل لي هذه فلانة ، وقد تخير اكثر محاسنها وذهبت نضارتها غلم يبق الا البعض النبي عن الكل والخير المخبر عن الجميع ، وذلك لقله اهتبالها بنفسها وعدمها العيانة التي اغذيت بها ايام دولتنا وامتداد ظلنا ، لتبذلها في الذبح فيما لا بد لنا منه مما كانت تصان وترفع عنه قبل ذلك))
..... واني لو نلت منها اقل ورسل وانست لي بعض الأئس لخلولت طريا اولمت فرحا
ولكن هذا النفار الذي صبرني واسلاني ((١)) .

هذه الدرجة من الحب التي بلغها ابن حزم مع تلك الجارية هي ما سماها بالكلف وما يسمى بالعشق في باب النزل . ولكن كيف لمن بلغ هذه الدرجة من الحب والولع ان يسلو حبيبه ؟

يجيب ابن حزم على ذلك بتفريقه بين نوعين من السلو . اما الاول فهو سلو طبيعي وهو المسمى النسيان وصاحبه مذمم لانه يحدث عن اخلاق مذمومة .
اما النوع الثاني فهو سلو تطبعي ، وهو المسمى بالتصبر ، وهو سلو لا يذم آتية ، ولا يلام فاعله ، لانه قهر للنفس وتجرد يظهره المرء وقلبه يحتصر الما .
اما الاسباب الموجبة للسلو فكثيرة وقد حددها ابن حزم فجعلها سبعة اسباب ، ثلاثة منها اصلها من السحب ، واربعة من قبل المحبوب .

اما الثلاثة التي من المحب فهي :

١- السلل ، وقد قال فيه ((وان من كان ملووه عن ملل فليس حبه حقيقه والمتسليم به صاحب دعوى زائفة و وانما هو طالب لذة ومبادر شهوة ، والسالي من هذا الوجه ناس مذمم . (٢))

٢- الاستبدال : وعرائق من الاول وصاحبه احق بالذم .

٣- الحبييا : مركب يكون في المحب يحول بينه وبين التعرض بما يجسد ، ويطول به الامر فتقر المودة وتحدث السلو ، ((وهذا وجه ان كان السالي عنه ناسيا وليس بمنصف ، اذ منه جاء سبب الحرمان ، وان كان متصبرا فليس بلام ، اذ آثر الحيا على لذة نفسه ، وقد ورد عن رسول الله صلعم انه قال : الحيا من الايمان والبيداء من النفاق)) (٣)

اما الاسباب الاربعة التي من قبل المحبوب فهي :

١- الهجر ، يذم الناس فيه ولا يذم المتصبر .

(١) المصدر السابق / ص ٢٥٢

(٢) ، (٣) نفس المصدر / ص ٢٤٥

(١)

(٢)

(٣)

٢- نفار من المحبوب وانزوا، تاطع للاطماع، وهذا وجه صاحبه في كلا الوجهين
النسيان والتسبر، معذور وغير ملوم، اذ: لم يقع تثبت بوجوب الوفاء ولا عهد يقتضي
المحافظة ولا ساف ذمام، ولا فرط تتمادف يلام على تضييعه ونسيانه (١)

٣- جفاً يكون من المحبوب ((ولا يلام الناس لمن يحب في مثل هذا)) (٢)

٤- الفدر، وهو الذي لا يحتمله احد (ولا يلام السالي عنه على اي وجه كان
ناسيا او متصبرا، بل اللائمة لاحقة لمن صبر عليه) .

هذه هي الاسباب الموجبة للسلو، ثلاثة من المحب واربعة من قبل المحبوب،
وهناك سبب ثامن لا هو من المحب ولا من المحبوب، بل من الله سبحانه وتعالى
وهو اليأس . وفروعه ثلاثة : (١) اما موت واما بين لا يرجى معه اوبة واما عارض يدخل
على المتحابين بعلة الحباب التي من أجلها وثق المحبوب فيغيرها (٣) (٤)

فاسباب السلو ثمانية، ثلاثة من المحب، منها اثنان يلام السالي فيهما على
كل وجه، وهما الملل والاستبدال، وواحد منها يذم السالي فيه ولا يذم المتصبر
وهو الحياء . واربعة من المحبوب منها واحد يذم الناس فيه ولا يذم المتصبر الهجر
الدائم، وثلاثة لا يذم السالي فيها على اي وجه كان ناسيا او متصبرا، وهي النفار
والجفاً والفدر . اما الوجه الثامن وهو اليأس فالمتصبر فيه معذور .

وبناءً على هذا فان ابن حزم يبرى نفسه من اللوم في سلوه لمن احب، وذلك
لان سلوه لها جأ من قبلها هي لما كانت عليه من نفور، كما لم يضع بينهما عهد يقتضي
المحافظة ولا تثبت بوجوب الوفاء، بالرغم من تصبر ابن حزم وجلده وتحمله لذلك النفار
مدة طويلة .

هذا ما لاقاه ابن حزم في حبه الاول، نفار وهد باستمرار كما رأينا ما ادى به
الى السلو والتصبر . ويحدثنا عن حب آخر ملك فؤده، ووصل به الى درجة الشغف
من المحبة وهي اعلى درجات المحبة كما يقول، هذا الحب هو حبه لجارية اسمها "نعم"
وقد فجع بموتها وهو دون العشرين، فما طاب له عيش بعدها ولا وجد عنها سلوى
قال في باب البيس :

((وعني اخبرك اني احد من دهي بهذه الفادحة . . . وذلك اني كتبت اشد الناس
كلنا واعظمهم حبا بجارية لي كانت فيما خلا اسمها "نعم" امنية المتمني، وراية الحسن
خلقا وموانقة لي، . . . وكما قد تكافأنا المودة ففجعتني بها الأندار . . . وصارت ثلثة
التراب والاحجار وسني حين وفاتها دون العشرين سنة

(١) و (٢) طوى الحمامة / ص ٢٥٣

(٣) نفس المصدر / ص ٢٥٣

(٤) نفس المصدر / ص ٢٥٤ .

وكانت هي ، ورنى نى الممن ، فلتقد اتمت بعد سبعة اشهر لا اتجرّد عن
 ثيابي ولا تنترليي دعة على جمود عيني وقلة اسعادها ، وعلو ذلك فوالله
 ما سلوت حتى الآن ، ولو قيز غدا ، لاديتها بكل ما املك من تالد وطارف وممن
 اعضاء جسمي العزوة على مسارعا ضائعا ، وما طاب لي غير بعدها ولا نسيذ كرها
 ولا انست بسواها ولقد عنى حبي لها على كل ما تبلسه ، وحين ما كان بعده ، وماتت
 فيها :

مهذبة بيضاء كالشمس ان بدت وسائر ارباب الحجال نجوم
 اطارها واهواها التلب عن مستترة فبعد وقوع ظل وهو يحتم (١)
 وتد بلع هيا امره لله يدنم من الندى اند بعد موتها لم يكن ليلها نبي يتطنة
 ازمنام ، ولقد رآها في منامه فسربها عاينا السرور فقال من الشعر ما يدل على
 المنزلة التي احتلتها في قلبه :

اتى طيفناهم مخرجي بعد هداة ولليل سلطان وظل ممدد
 وعهدى بها تحت التراب مقيمة وجاءت كما تد كنت من قبل اعهد
 نعدنا كما وعد زياتنا كما قد عهدنا تبيل والهود احمد (٢)

لقد بثلاث حوادث من حوادث الحب التي انفتح لها قلب ابن حزم كان فيها
 ويا غايها الوفاء ، فقلما اعد الاخلاص ، غير خلالها فنون الحب واسبابه واعراضه
 فاطلعنا بذلك على عالم كبير من حياة ، بل تجاوز حد الترجمة لحياة ليحيى
 صورا ضريفه من ادب الاعتراف الصريح الذي تسلّ نظيره في آداب عصره .
 ولم يكتف ابن حزم بعرض تجاربنا لذاتية في الحب فقط ، بل اعد يدع ارايه
 بالاسمهاد بحوادث معيند غالبا ما يذكر اسماء الشخصيات وعواها وهي شخصيات حثيثة
 كانت معاصرة له ، وفي نادرا الاحيان يفتي بذكر الحادثة دون تسمية شخصياتها
 وان بعض الشخصيات التي ذكرها تصل الى مستوى النماذج كشخصية ابي ابي عامر
 محمد بن ابي عامر الذي ذكره في باب الهجرة من كتابة الطوق ، فاذا بنا امام
 نموذج شخصية الدون جوان باكمل صناتها ، وهذا ما لشخصية الدنجوانية
 نلاحظها عندما نطالع وصف ابن حزم لشخصية ابن عامر محمد بن عامر حيث يتول نبي
 هجر الملل :

((..... والملل من اخلاق المطبوعة في الانسان وما رأيت قط هذه
 الصفة اشد تغابا منها على ابي عامر محمد بن عامر رحمة الله وأهل هذا الطبع
 اسرع الخلق محبة واقلهم صبورا على الحبوب وعلى السكره والمد ، وانقلابهم على الود
 على قدر تسرعهم اليه ، ثلاثيق بلول ولا تشغل به نفسك ولقد كان ابن عامر
 الحدث عنه يرى الحارية فلا يصبر عنها ، ويحيين به من الاغنام والله ما يكاد ان ياتي
 عليه حتى يملكها .

(١) طوق الحمامة / ص ٢١٦ - ٢١٧

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩

ولو حال دون ذلك شوك القتاد ، فاذا ايقن بتصيرها اليه عادت المحبة نهارا
وذلك الانس شرودا والتلق اليها تلقا منها ولقد مات من محبته جواركس
علقن أوها مهن به ، ورثين له فخائنن مما أثلننه منه ، فصرن رهائن البلى وقتلتهن الوحدة (١)
وهكذا نجد اماننا صورة دقيقة معبرة للانموذج الانساني الذي حمل اسننم
(دنجوان) ، تلك الصورة التي تجسدت بعد سبعة قرون في مسرحية مولير (دون جوان)
التي رسم فيها الشخصية الدنجوانية ، ثم العديد من الاعمال الفنية التي عرفتنا عليها
من مختلف وجوهها . (٢)

ويبدو ان ابن حزم كان يرسم لهذه الشخصية قد تنبه الى الدور الذي تلعبه
الهمرة والاسم في تأثيرات الشخصية الدنجوانية على حياته وحياته غيره الساطفية التي
درجة جعلته يضيق ذرعا باسمه وشهرته ، كقوله عن ابن ابي عامر : ((لقد كان رحمه
الله يغبرني عن نفسه انه يمل اسم فھلا عن غير ذلك)) (٣)

وقد كان انموذجه الدنجواني عن ابي عامر ادق وأكمل واشمل في التفسير من انموذج
الدنجوان المنسوب الى ابن المقفع في الادب الكبير ، حيث يقول ،

((ومن البلا على المفهم بدن (اي النساء) انه لا ينفك يأجم ما عنده وتطمع عيناه الي
اليس عنده منهن ، وانما النساء اشباه وما يتزين في العيون والقلوب من فضل مجهولاتهن
على معروفاتهن باطل وخدعة ، بل كثيرا ما يرغب عنه الراغب ما عنده افضل مما تتوق اليه
نفسه منهن ومن العجب ان الرجل الذي لا بأس بلبه يرى المرأة من بعيد ملتفة
في ثيابها فيسر لها في قلبه الحمن والجمال حتى تعلق بها نفسه من غير رؤية ولا خبر
مخبر ولا يزال مشغوقا بما لم يذق حتى ولو لم يبق في الارض غير امرأة واحدة
لظن ان لها شأنا غير شأن ما ذاق)) (٤)

صحيح ان ما يعرضه ابن المقفع هو من مقومات انموذج دون جوان ، ولكن هذا مأثور
في غالبية الرجال ان لم يكن فيهم جميعا ، وبالتالي فلا يمكن سجارة الرأي القائل ان ابن
المقفع قد سبق ابن حزم الى تصوير الشخصية الدنجوانية في الأدب العربي (٥)
هذا وان في كتاب طوق الحمامة ، الى جانب ملاحظاته الذكية عن مظاهر الحب
المألوفة ، الكثير من اللفتات الى مسائل دقيقة في عاطفة الحب التي بنا مع العديد من
تأملوا الحب من بعده بالدراسة .

- (١) طوق الحمامة / ص ١٨٦
- (٢) الحب والحب العذري / ص ٥٠ صادق العظم / ص ٤٤ وما بعدها - منشورات
نزار قباني - ١٩٦٨ .
- (٣) طوق الحمامة / ص ١٨٦
- (٤) الادب الكبير والادب الصغير / ابن المقفع / ص ٨٤ / ٨٥ ، دار الفكر - مكتبة البيان
١٩٥٦ .
- (٥) طوق الحمامة / المقدمة / ص ٢٩ .

ان الدكتور طه حسين قد تناول في مقاله (في الحب) العديد من الواجهه التي التقى فيها ابن حزم مع ستندال الفرنسي *athendal* في كتابه عن الحب (١) ففي باب الكلام في ماهية الحب يقول : ((انه اتصال بين اجزاء النفوس المتسومة في هذه الخليقة في اصل عنصرها الرفيع (٠٠٠))) (٢) وهذا الاتصال انما هو ملائمة في الشكل وتشابه في الابع ، وحينين جزء من النفس الى جزء آخر ، بل هو استحسان روحاني واعتزاج نفسياني ، ولذلك يقول عن نفس المحب ((نفس المحب متخلصة عالمة يمكن ما كان يتركها في المجاورة طالبة له تامة اليه باحثة عنه مشتهية لملاذاته (المحبيب) جاذبة له ولو امكنها كالمغناطيس والحديد)) (٣) وهذا يعني ان الحب ظاهرة تتمثل بالنفوس ولا تتقبل بالاجسام الا اتصالا عارضا ، اما ستندال فهو يقسم الحب السبي اربعة انواع (٤) ، اولها الحب الجامح الذي يملك على النفس اهواءها وعواطفها وحسها ومعمورها ، والذي يندفع كالسيل لا يلو على شيء ولا يترك لصاحبه حظا من اناسة او روية او تفكير)) (٥) ، بالاضافة الى ذلك فان فترة التبلور التي شرحها ستندال مفسرا كينية تنبأ الحب ونموه وتطوره ، وكيف ان خيال المحب يضي على المحبوب كل ما يهواه ويستحسنه من صفات القوة والسمعة والهيبة والجمال والكمال والكثير من الزايل مما يجعل منها جوهرة ثمينة نادرة ، وهذه الفترة نجد صدها عند ابن حزم في قوله : ((ان الذي افرغ ذهنه في هوس من لم يتر ، لا بد له ان يخلو بفكره ان يمثل لنفسه صورة يتوهمها ، وعينا ينمينا نصب ضميره لا يمثل في حاجسه غيرنا ، قد حال بونومه نحوها)) (٦) كما يلتقي ابن حزم مع ستندال في القول بأن عملية التبلور اسرع ، واسهل لدى المرأة منها لدى الرجل لان (حب النساء في هذا اثبت من حب الرجال لضعفهن وسرعة اجابة ابائهن الى هذا الشأن (٠٠)) (٧) ثم يلحظ ابن حزم ان المعاينة التي تد تاتي بعد ذلك فتؤكد هذا النوع من الحب وتزيد من توتره او تبطله تماما وتفتني عليه بالكلية ، وهذا ما قاله ستندال ، من ان المحب حين يصل الى اعلى درجات المحبة وتزين له نفسه ان كل شيء في محبوبه جميل ، بعد ذلك لم يمتي الا ان يتقبل منهم المحب او شتاوه (٨)

الذي يمتد اليه النفس
لقد استندال

(١) انظر : كتابه ، الوان / د . طه حسين ص ٩٩ - ١١٨ ، الائمة الرابعة دار المعارف بمصر ١٩٧٠ .
 (٢) اوتى الحمامة / ص ٦١ (٤) اوتى الحمامة / ص ٦٤
 (٤) انواع الحب عند ستندال هي : الحب الجامح ، حب الترف ، الحب الجسدي حب القسور ، انظر الوان / ص ١٠٨ .
 (٥) نفس المصدر / ص ١٠٨ .
 (٦) اوتى الحمامة / ص ٨٥ (٧) نفس المصدر / ص ٨٦ .
 (٨) الوان / ص ١١٠ .

(١٠) ما يحيزهم عنهم في هذه الحجة فربما انما شرح شرح ابن

ولعل اهم ما يميز ابن حزم عن غيره من تكلوا في الحب انه حين يتكلم فيسب
 يمرض للحب والمحبين من احوال انما كان يلجا الى ايراد الشاهد في نفسه او في
 غيره ، فاطلعنا بذلك على تجارب حبسه الحية وخصائصها ، فجاه رايه ناهيا من
 الواقع بعينه او من تجربته الحسية الذاتية او تجربة الغير الواثق منها ومن صدقها
 ولذلك فانهم يتول بسرعة فناء الحب الذي ينشأ من نظرة واحدة انما يتوله عن خبرة ذاتية
 وتجربة خاصة ، وقد روى في باب من لا يحب الا مع المطاولة () واني لا طيل المحب
 من كل من يدعي انه يحب من نظرة واحدة ، ولا اكاد اصدقه ولا اجمل حبه الا نسي
 حجاب التلب فما اقدر ذلك ، وما لصق باحمائي حب قط الا مع الزمن الطويل وبعد
 ملازمة الشخص لي دهورا واخذى معه في كل جد وهزل ، وكذلك انا في السلو والتوتني
 فما نسيت ودالي تخط . . . وما ملكت شيئا قط بعد معرفتي به ولا اسرعت الى الانس
 بي شيئا . . . ولما اول لتاني به ، وما رغبت الى الاستبدال الى سبب من اسبابي مذ كنت . . .
 وما انتفعت بصيبر ولا فارقتني الاطراق والانفلاق مذ ذمت طعم فراق الاحبة . . .
 واني لتخيل المهموم في عداد الاحياء الذين الراس بين اهل الدنيا ، والله
 المحمود على كل حال لا اله الا هو ، وفي ذلك اقول شعرا منه :

محبة صدق لم تكن بنت ساعة ولا وريت حين ارتياد زنادها
 ولكن على مهل سرت وتولتت بطول امتزاج فاستر عمادها
 فلم يدن منها عزمها وانتفاضها ولم ينأ عنها مثمها وازديادها
 يومئذ ذا انا نرى كل نشاة تتم سرعيا عن قريب معادها (١)

وينبئ ابن حزم الى ان هذا الرأي لا يخالف رايه السابق بان الحب اتصال
 بين النفوس في اصل عالمها العلوي كما تتدم ، بل انه يرى ان هذا توكيد له ، فيقول :
 () فقد علمنا ان النفس في هذا العالم الادنى قد غمرتها الحجب ولحقتها الاعراض
 واحاطت بها الطبائع الارضية الكونية ، فلا يرجى ان تنال على الحقيقة الا بعد التهيؤ
 من النفس والاستعداد له ، وبعد ايمان المعرفة اليها بما يشاكلها ووافقها ، ومتابطة
 الطبائع التي خفيت بما يمايها من ابائع المصوب ، فعينئذ يتصل اتصالا صحيحا
 بلا مانع ، واما ما يقع من اول وهلة ببعض اعراض الاستحسان الجسدي واستطراف البصر
 الذي لا يجاوز الالوان وهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة . . .) (٢)

(١) طوف الحمامة / ص ٢٤

(٢) نفس المصدر / ص ٢٤ / ٢٥

ما لا شك فيه أن من كان حظه من المسوق مثل حظ ابن حزم لم يروه منه شيء كلما
سهل طلب المزيد ، لأن التلب الذي يتمكن فيه الحب الصادق ظاهرياً أبداً مستزيد
كلما روى . وقد أيد ابن حزم ذلك بقوله : ((وعني اخبرك أنني ما رويت قط من ماء
الرحم ولا زادني الا ظمناً ، وهذا حكم من تداوى برأيه ، وان رفته عنه سريعاً ، ولقد
بلغت من التمكن بمن احب ابعد الغايات التي لا يجد الانسان وراها مرمى ، فما
وجدتني الا مستزيداً ، ولقد طال بي ذلك فما احسست بسآمة ، ولا ارهقتني فترة
ولقد ضمني مجلس مع بعض من كنت احب ، فلم اجل خاطر في فنون الرمي إلا
وجدته مقصراً عن مرادى وغير شاف وجدى فقلت في ذلك المجلس : ((

وددت بأن القلب شق بمدية وادخلت فيه ثم أطبق في صدري
فأصبحت فيه لاتخلين غيري الى مقتضى يوم القيامة والحشر
تعيشين فيه ماحييت فان أغت سكنت شغاف التلب في ظلمة القبر . (١)

وبالرغم من شغف ابن حزم بمن احب كما رأينا ، وولعه الشديد به ، وتعرضه
لانواع من المحبة شغلت له وفؤاده فقد كان مثالا للعفة والطهر ونتاج السريرة ، وقد
اخبرنا عن موقف واحد وجد نفسه فيه ، لا يسلم فيه الا التليل ممن يتمتعون بإرادة قوية
وغفة أصيلة متوجة بالايان الصادق ، فقهره واه وملك له واجتاز ذلك الموقف بنجاح
كبير ، يقول ابن حزم في ذلك :

((ولقد ضمنى المبيت ليلة في بعض الايام عند امرأة من بعض معارفي مشهورة
بالصلاح والخير والحزم ومحبتها جارية من بعض قراباتها من اللاتي قد ضمنها معي النشأة
في الصبا ، ثم غبت عنها اعواماً كثيرة وكنت تركتها حين اصرت ووجدتها قد جرى على
وجهها ماء الشباب ففاض وانساب وتذجرت عليها بنابيع الملاحاة فترددت وتحيرت ، وظلمت
في سماء وجهها نجوم الحسن فاشرقت وتوقدت ، وانبعثت في خديها ازاهير الجمال
فتمت واعجت وأتت كما اقول :

خريدة صاغها الرحمن من نور جلت ملاحظتها عن كل تقدير
لوجاني علي في حسن صورتها ييم الحساب ويهم التفخ في الصور
لكنك أحظ عباد الله كلهم بالجنتين وقرب الخرد الحور

. فبت عندها ثلاث ليال متوالية ، ولم تحجب عني على جاري العادة في التربية
فلعمري لقد كان قلبي ان يصبو ويثوب اليه مرفوض الهوى ويعاوده منى الغزل ، ولقد

امتنت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفا على لبي ان يزد هيه الاستعصان وفي ذلك اقول :

لاتتبع النفس الهوى ودع التعرض للمحسن
المليس حتى لم يمسك والسمن باب للفتن (1)

ان نجاة ابن حزم من الحرام من كثرة اختلاطه بالنساء وأنسهن اليه وإفشاءهن اليه بأسرارهن واطلاعهن عليها على ما لا يتيسر لغيره لبي احدى المعائب التي لا تأتي لغيره الا في الفرط النادر (1) ولا شك ان ذلك اكسبه من الخبرة والتجارب ما اوسله الى نتائج لا يمارى فيها الانسان لا ستنادها على دراسة نفسية عميقة ملاحظة وانتباه وتأمل . يتول مثلا في وصفه للتغييرات التي تطرأ على للحب في حضرة حبيبته

تولا حين تسمعه او تقرأه تحسبه لواحد من كبار علماء النفس في عصرنا .
((وشي اصفه لك تراه عيانا وهو اني ما رأيت قط امرأة في مكان تحسب ان رجلا يراها ، او يسمع حسبا الا وحدثت حركة ناضلة كانت عنها بمعزل ، وأنت بكلام زائد كانت عنه في غيبة ، مخالفين لكلامها وحركتها قيل ذلك والرجال كذلك اذا أحسوا بالنساء))

بالإضافة الى ذلك فقد توصل بخبرته وتجاربه في الحب والمحبة ، ومخالطة النساء الى ان (1) المحبة كلها جنس واحد ، ورسمها أنها الرغبة في المحبوب وكراهية منافرة والرغبة في المعارضة منه بالمحبة ، وانما قدر للناس انها تختلف من أجل اختلاف الأغراض فيها ، وانما اختلفت الأغراض من أجل اختلاف الأطماع وتزايدها وضعفها وانحسارها

(الى ان يقول) وأقصى اطماع المحب من يجب المخالطة بالاعضاء اذا رجا ذلك . . . (4)

فأنواع الحب كلها ترجع الى اصل واحد " هو الطمع فيما يمكن نيله من المحبوب " .
هذا هو ابن حزم في حبه ونبله وسموه وانفع ، الذي أكسب الحب مقناه ، (1)

كما طرفة وهوى ، محاولا تعريفه ، ملاحظا علاماته ، باحثا في اصوله واسبابه وعارضها لصفات واعراضه . وحسبنا ما قاله دني ده روجون (2)

اعلن صراحة بأن لفظة الحب لم تكتسب معناها كماطرفة وهوى الا في الشعر المرسي الذي ذاع في القرن الحادي عشر في الاندلس وخاصة في قرطبة التي كانت مهدا لمذهب شعري نبغ فيه ابن حزم وابن قزمان ثم المعتمد الاشبلي ، فاشتهروا في العالم المرسي وامتد صيتهم الى بغداد . (5)

(1) طوق الحمامة / ص ٢٧٦ / ٢٧٢

(2) انظر طوق الحمامة / ص ٢٧٤ ، حيث يقول : (. ولقد اطلعت من سر معتقدات

الرجال والنساء في هذا على امر عظيم واصل في ذلك الى اني لم احسن قط بأحد ظنا في هذا الشأن مع غيرة شديدة ركبتي فلم أزل باحثا عن اخبارهن

كاشفا عن اسرارهن وكن تد أنسن مني بكتمان) .

(3) طوق الحمامة / ص ٢٧٢

(4) رسائل ابن حزم / نصا في أسماء الرجال

نتيجة الباب الثاني

تجلت لنا في هذا الباب بمصولة الثلاثة أموراً عدة كان لها حظ وافر من اهتمام ابن حزم ، هي بمثابة الاسماء التي بنى عليها معارفه ، ويمكن ايجازها بالتالي :

١- تشديده على أهمية المنهج الواضح والسير على هداه ، اذا ما أريد الوصول الى معرفة صادقة يقينية ، حيث لا معرفة بدون منهج .

٢- اعطاه الحوامد روا كبيراً ، وكذلك أوائل العقل كمصدرين أساسيين من مصادر المعرفة ، واعتبارهما المقياس الصادق لتبين صحة البراهين . بالإضافة الى ذلك تفضيله لادراك العقل على ادراك الحواس ، معتبره الرقيب الصادق على صحة ادراك الحواس ، وذلك ابعد نفسه عن دائرة الصراع بين التجريبيين والعقائبيين فسي مجال المعرفة ومصادرها وحدودها .

٣- التزامه بتطبيق نفس المنهج الذي اتبعه في المعرفة حين تعرض لقضايا خالفه فيها غيره من الفقهاء ، واتخاذ هذا المنهج مقياساً يمينه على تبين الصواب من الخلل كما استعان به في مجادلاته ومناقشاته مع الفرق والفلاسفة ، لتبين مدى صدق البراهين اضعفها وبطلانها دون تحيز او تعصب .

٤- هو ينحرف في فلسفته الاجتماعية والتربوية والاخلاقية نحو الدين ويتخذ من الشريعة الاسلامية مركزاً ينطلق منه في سبيل بناء مجتمع صالح ينمو ويتوسع في ظلها .

٥- أما آرائه في الحب والجمال فقد جاءت من واقع تجربته الشخصية وملاحظاته الدقيقة في النفس البشرية وما يتجاذبها من ميول ورغبات ، فسجل لنا من خلال ذلك ترجمة واضحة وافية لجانب كبير من حياته ، بل اعطانا صوراً طريفة من ادب الاعتراف الجري الذي قل نظيره في آداب عصره ، وهذا الى جانب الملاحظات الذكية عن مظاهر الحب المألوفة واللفتات النفسية الدقيقة .

والآن وبعد ان عرفنا مدى سيطرة الروح الدينية على آرائه المتعددة في الاخلاق والاجتماع والتربية والجمال والحب والعلوم عامة ، حتى كأنها جاءت ثمرة طيبة لشجرة الشريعة السميحة ، التي تستخدم لاجلها كل العلوم ، كما رأينا في مبحث تصنيفه للعلوم وتبين علاقة العلوم بعضها ببعض ، بعد هذا كله ، يجدر بنا الانتقال الى باب اوسع طالما طرقه الفلاسفة منذ التعم ولا يزالون يطرقونه ، لننظر منه على نظريات فلسفية كبرى ثلاث ، شغلت وام تزل تشغل بال الفلاسفة والمفكرين لتستجلي رأيه فيها . هذا الباب هو الثالث من بحثنا ، ويتضمن نظريات ثلاث هي :

الله - الكون - النفس الانسانية ، وهي الكونيات لمنوانسه وقد اختلفت كل نظرية فصلاً كاملاً من فصول الباب الثلاثة .

الباب الثالث

اللائحة

الكتاب

الإنسان والنفس الإنسانية

مقدمة

سنتمعرف في هذا الباب بفصوله الثلاثة على آراء ابن حزم في عدد من القضايا الفلسفية الكبرى التي تعتبر مدار بحث الفلاسفة منذ القدم ، والتي من خلالها نرى مدى اتباع ابن حزم للمنهج الذي اتبعه في معارفه كما تقدم في الباب الثاني . وقد جاء ترتيب الفصول في المتن مخالفا لترتيبها في العنوان ، حيث النصل الاول افردته لبحث آراء ابن حزم في الكون او العالم ، واثناني حول وجود الله واتباعته بالفصل الثالث وعنوانه النفس الانسانية . وقد جاء هذا الترتيب مغايرا للعنوان ، لأن ادلة ابن حزم على وجود الله ووحدايته ترتز على اثباته لحدوث العالم ، فجاء الفصل الاول الخاص بالعالم بمثابة مقدمة للفصل الثاني الخاص بوجود الله . هنا قد يخطر على البال سؤال ، هو : لماذا لم اجعل عنوان الباب مطابقا لعناوين الفصول حسب ترتيبها في المتن ، مادامت منهجية البحث تتطلب ذلك ؟ . الجواب يتلخص في نقطتين اثنتين : الاولى : ان الله تعالى هو مبتدئ العالم وما فيه ، وهو الواحد الذي ليس له ثاني ، وهو الاول الذي لم يسبقه شيء ، فاذا كان ذلك كذلك فمن الاولى من باب الاجلال والاكبار ان يذكر اسمه سبحانه او يكتب قبل اي شيء آخر . الثانية : ان وجود العالم جاء قبل وجود النفس الانسانية ، ولهذا الاعتبار الزمني ، جاء ذكر العالم في العنوان قبل ذكر النفس الانسانية . وقد جاءت مباحث الفصل الاول مترابطة بحيث ان كل مبحث يرتكز على الذي قبله . فالمبحث الاول جاء بعنوان " الوجود والعدم " حيث حددت فيه ماهية وتعريفه لغة واصطلاحاً ، ثم اتبعته بالمبحث الثاني عن الزمان والمكان ، وكل منهما ، وقد ثبت فيه رأي ابن حزم من ان الزمان محدث له بداية ونهاية ، وكذلك المكان . ولما كان الزمان والمكان من مكونات الكون ، فقد جاء المبحث الثالث ، الخاص بالكون متوافقا ، بل نتيجة للمبحث الثاني ، فثبتت يقينا ان العالم له بداية ونهاية . اما الفصل الثاني وعنوانه " الوجود الالهي " او وجود الله ، فهو يشمل على

مبحثين رئيسيين :

الاول : خاص بوجود الله ، وقد تفرع عنه ثلاثة مباحث :

الاول : محدث العالم واحد ولا يزال

الثاني : علة الخلق ونفي البسمية (التوحيد ونفي التشبيه)

الثالث : كيفية خلق الله للعالم .

الثاني : المبحث الرئيسي الثاني فهو خاص بالصفات الالهية ، وقد بينت في بدايته رأي ابن حزم بالصفات الالهية بوجه عام ، ثم بحثت اراءه في علم الله وفي علم الله

بالممكنات المستقبلية ، ثم بحث عما اذا كان العلم الالهي يخضع للزمان ، وبينت اخيرا رأى ابن حزم في علم الله للمعدم ، حيث نجد انشأه يؤكد ان مجال العلم الالهي هو الوجود الموجود ، اما العدم او اللاوجود فلا يندرج تحت هذا العلم ، لأنه ليس هناك علم بما يوصف بالعدم ، لأن المعدوم ليس شيئا ، وعلم الله تعالى ينصب على ما يوجد من الاشياء .

اما الفصل الثالث وعنوانه " الانسان والنفس الإنسانية ففيه يثبت ابن حزم وجود النفس وانها غير الجسد ، ويبطل دعاوى القائلين بوجودها على اساس انها عرض من الاعراض كسائر اعراض الجسد .

وقد اثبت في المبحث الثاني ان النفس نوع تحت جنس النفس الكلية ، وانها جسم ، الا انها تتميز عن الجسم العادي المعروف بمميزات وخصائص لا نجدها في الجسم العادي ، وهذا هو موضوع المبحث الثالث .

اما المبحث الرابع فيحدد فيه ابن حزم علاقة النفس بالجسد ، حيث يرى ان هناك ثلاثا وجه يمكن للنفس باي منها تصريف امور الجسد والسيطرة عليه .

اما المبحث الرابع والاخير فقد بينت فيه رأى ابن حزم في لفظ الانسان وعما اذا كان يطلق على النفس او على الجسد او عليهما معا .

وقد ختمت هذا الباب بنتيجة لخصت فيها ما جيل فيه من اراء لابن حزم في الوجود الالهي ، وحدوث العالم ، والنفس الإنسانية .

الفصل الاول

المعالم

١- الوجود والعدم :

الوجود والعدم كلمتان متعارضتان تنفي كل منهما الاخرى ، حيث الوجود في اللغة هو خلاف العدم ونقيضه ، والوجودى خلاف العدمي ، وجد وجودا شي من عدم ؛ كان وحصل فـهو موجود . (١)

فالعدم بالضرورة هو خلاف الوجود ، جاء في المعجم :-

((العدم الفقد وضد الوجود ، والعدم المطلق هو الذى لا يضاف الى شي ، والمقيد ما يضاف الى شي مخصوص عدم كصفة ، والعدم السابق هو المتقدم على وجود الممكن ، والعدم اللاحق هو الذى بهد وجوده ، والعدم المحض هو الذى لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ولا شاهدا ولا غائبا)) (٢)

فالوجود مصدر وهو خلاف العدم ، وناه عليه فان الوجود في اللغة

يعني ((خلاف المفقود والمعدم ، واهوما وجدته احدى الحواس الخمس او تصوره النقل او دل عليه الدليل)) (٣)

جاء في الكشاف ان الوجود لثمة اختلف في تعريفه ، ثقيل لا يعرف ، فنفس من قال لانه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تحريفا لفظيا ، ومنهم من قال لانه لا يتصور اصلا لا بدهية ولا كسبا ، وقليل يعرف لانه كسبي التصور ، وقد اورد في تعريفه عبارات ثلاث جمعها في عبارة واحدة هي :

((فالوجود ثبوت العين او ما به ينقسم الشيء الى فاعل ومنتحل والى حادث

وتقدم او ما به يمتنع ان يحلم ويخبر عنه ، والعدم ما لا يكون كذلك)) . ويقول في موضع آخر : ((العدم يقابل الوجود كما ان العدمي يقابل الوجودى)) (٥)

وجاء في التعريفات ان الموجود هو الذى يمكن ان يخبر عنه والمعدم نقيضه

وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه . (٦)

من هذه التعريفات والسماني اللغوية ما يمكن القول بان الوجود يتضمن كل ما

هو موجود من الاشياء التي خلقها الله من العدم ، وان العدم هو بالضرورة لاشي ، لانه لا يخبر عنه .

(١) المعجم في اللغة والاعلام / ص ٨٨٨ ، ط ٢ / دار الشرق - بيروت // انظر

ايضا : محيط المحيط ، مع ٢ / ص ٢٢٢٢ ، طبعة ١٨٢٠ .

(٢) محيط المحيط ، مع ٢ / ص ١٣٥٢ (٣) محيط المحيط / ص ٢٢٢٣

(٤) كشاف اصطلاحات الننون / للشيخ المولوي محمد التهانوي / مع ٦ / ص ١٤٥

(٥) نفس المصدر / مع ٤ / ص ١٠٣٩

(٦) التعريفات / على يد محمد الشريف العجاني / ص ٢٥٥ - مكتبة لبنان - بيروت

لقد تعرض ابن حزم لهذه القضية ، فجاء رأيه متفقا مع المعاني اللغوية لتلتمي
الموجود والمعدوم ، فصح عنده ان الموجود هو الشيء ، وان اللاشيء هو المعدوم .
وانطلاقا من هذا المنبر ، فقد رد اعتراضات من قالوا بان المعدوم شيء .
وابان فساد ويطلان دعاويهم ، وكساده في مجادلته ، فقد عرض حججهم اولا فقال :
وقد اختلف الناس في المعدوم اهو شيء ام لا ، فقال اهل السنة وطوائف من
المرجئة كالاشعرية وغيرهم وليس شيئا ، وقد يقول هشام بن عمرو النوطي احد شيوخ
المعتزلة (١) ، وقال سائر المعتزلة : المعدوم شيء ، وقال عبد الرزيم بن محمد بن
عمران الخياط احد شيوخ المعتزلة ، ان المعدوم جسم في حال عدمه الا انه ليس متحركا
لا ساكنا ولا مخلوقا ولا معدنا في حال عدمه . واحتج من قال بان المعدوم شيء
ان قالوا : قال الله عز وجل : ان زلزلة الساعة شيء عظيم ، فقالوا فقد أخبر الله
بزوجل بانها شيء وهي معدومة ، ومن الدليل على ان المعدوم شيء انه يخبر عنه ،
يرصف ويتمنى ، ومن المحال ان يكون ما هذه صفته ليس شيئا (٢) .

فالمعدوم عندهم يخبر عنه ويوصف ويتمنى ، وهذه مميزات الموجود كما تقدم ،
هذا يعني انه لا فرق بين الموجود والمعدوم عندهم الا في صفة الوجود ، اذا حدثت
باروجودا واذا زالت صار معدوما .

وقد نقض ابن حزم استدلالهم هذا وابان فساد مذهبهم للآية الكريمة التي
استندوا في استدلالهم اليها ، حيث ان هذه الآية - كما يرى ابن حزم - لا يتكلم
بشئها الا اذا اتبعت بقوله تعالى ، ((يوم نزلنا نزل كل مرضعة عما ارضعت ، وترى
النار سئاري وما هم بسئاري)) نصيب الدين الصحيح بان زلزلة الساعة سيكون شيئا
ظاهرا عند رؤيتها في المستقبل وليست الآن ، يقول ابن حزم : ((فانما تم الكلام عند
قوله يوم نزلنا ، فصح ان زلزلة الساعة يوم نزلنا شيء عظيم وهذا هو قولنا ، ولم يقل
تعالى قط انها الآن شيء عظيم)) (٣)

واما قولهم بان المعدوم يخبر عنه ويتمنى ويوصف (٤) ، فنقد نتضه بقوله : ((واما
قولهم ان المعدوم يخبر عنه ويوصف ويتمنى ويسمى فجهل شديد ، ووطن ناسد ، وذلك
ان قولنا في شيء يذكر انه معدوم ويخبر عنه انه معدوم ويتمنى به انما هو ان يذكر اسم
ما ، فذلك الاسم موجود بلا شك يعرف ذلك بالاسم كقولنا العنقا ثم كل اسم

(١) ذهب ابو البذيل وابو الحسين البصري (من المعتزلة) والمشاعرة الى ان المعدوم
ليس بشيء ، والى انه (قبل الوجود) نفي محض وعدم صرف وليس بشيء ولا بذات .

انظر ذلك في : الدعصل / فخر الدين الرازي / ص ٣٤ - ٤١

(٢) النصل / ج ٥ / ص ١١٣ - ١١٤

(٣) نفس المصدر / ص ١٤٤

(٤) يقول الخياط ما عند شيوخ المعتزلة : ((ان كل وصف يجوز ثبوته في حال العدم وث

فهو ثابت في حال العدم ايضا ما عدا الحركة ، لان الجسم حال عدمه لا يسمع

ان يكون متحركا)) انظر : المعتزلة / زهدى جار الله / ص ٥٨ مالاهلية للنشر والتوزيع .

وقد اتبع المعتزلة الذين قالوا بان المعدوم شيء ، لانه عندهم مرفوع للفكر ،

البرهان على ان المعدوم ليس شيئا

ينطق به ويوجد لمنفوا او مكتوبا ، نانه ضرورة لا بد له من احد وجهين اما ان يكون له مسمى واما ان يكون ليس لمسمى ، فان كان له مسمى فهو موجود وهو شيء حينئذ ، وان كان ليس لمسمى فاجبارنا بالعدم وتمنيانا للمريض بالصحة انا هو اخبار عن ذلك الاسم الموجود انه ليس له مسمى ولا تحته شيء وتسن منا لان يكون تحتهم مسمى ، فهكذا هو الامر لا كما ظننه اهل الجهل ، فسبح ان المعدوم لا يخبر عنه ولا يتمنى

واما قولهم يوصف ، فطريق عجب جدا لان معنى قول القائل يوصف اخبار بان له صفة محمولة فيه موجودة به ، فليت شعري كيف يحمل المعدوم الصفات من الحضرة والخضرة والقوة والطول والعرض ٢٤ ان هذا لعجب جدا ، فظنر نساد ما موهوا به والحمد لله رب العالمين)) .

اما برهانه على ان المعدوم ليس شيئا ولا يقع على شيء فيعتمد فيه على آيات من القرآن الكريم ، تؤكد كلها ان المعدوم ليس شيئا ، فيقول :

((. من البرهان على ان المعدوم اسم لا يقع على شيء اصلا قول الله عز وجل : وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ، وقوله تعالى : هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ، وقوله : وخلق كل شيء فقدره تقديرا ، وقال عز وجل : انا كل شيء خلقناه بقدر)) (٢) .

البرهان على ان المعدوم ليس شيئا
ان المعدوم ليس شيئا
ان المعدوم ليس شيئا
ان المعدوم ليس شيئا

هذه الآيات الكريمة توضح بجلاء ان الانسان وهو شيء موجود لم يكن شيئا قبل ان يخلق او يوجد ، اي انه كان عدما ، وهنا يقول ابن حزم موجها كلامه للقائلين بان المعدوم شيء ((فيلزمهم ولا بد ان كان المعدوم شيئا ان يكون مخلوقا بعد ، وهم يختلفون في ان المخلوق موجودا ، وقد وجد وقتا من الدهر ، فالمعدوم على هذا موجود ، وقد كان موجودا ، وهذا خلاف قولهم ، وهذا غاية البيان في ان المعدوم ليس شيئا)) (٣) .

بالاضافة الى ذلك ، ورغبة منه في تأكيد صحة برهانه ، واجبارهم على الاقرار بخطأ اقوالهم ونسأدها ، يسألهم عما اذا كان لبرذة الاشياء المحدومة عدد ام لا وعن مكانها ، اهي في العالم زمن العالم ام لا فيقول لهم : ((. ونسألهم عن الاشياء المحدومة البيا عدد ام لا عدد لها ؟ فان قالوا لا عدد لها كانوا قد القوا بالحال ان اقروا بأشياء لا عدد لها ، وان قالوا : بل لها عدد كان ذلك عجبا جدا او محالا لا خفا به ، وسألناهم عن الاولاد المعدومين من العاقر والعقيم ، كم عددهم ، ونسألهم عن الاشياء المحدومة اهي في العالم ومن العالم ام ليست في العالم ولا من العالم ؟

(١) الفصل / ج ٥ / ص ١١٤ - ١١٥

(٢) نفس المصدر / ص ١١٥

(٣) نفس المصدر / ص ١١٥

فان قالوا هي في العالم ومن العالم ، سألناهم عن مكانها ، فان حددوا لها مكانا ، سخفوا ما شاؤوا ، وان قالوا لا مكان لها قيل لهم وكيف يكون شيء في العالم لا مكان له فيه ولا حامل (١) .

هذا هو المقصود من قوله
فان قالوا هي في العالم
ومن العالم ، سألناهم
عن مكانها ، فان حددوا
لها مكانا ، سخفوا ما
شاؤوا ، وان قالوا لا
مكان لها قيل لهم
وكيف يكون شيء في
العالم لا مكان له فيه
ولا حامل (١) .

مما سبق يتضح لنا مدى استعانة ابن حزم بالقرآن واللغة في استدلالاته ، وكيف يستمد منها أدلته في دحض آراء الخير المخالفة وكما نلجج استخدامه للمنطق ليساعده في تجنب الوقوع في شباك شخب البراهين ، وليخلص في النهاية الى اثبات ان الموجود شيء ، والسديم لا شيء ، بالضرورة وهو اسم لا مسمى تحته . ولو حارلنا الاستثناس بآراء الفلاسفة في هذه القضية ، لوجدنا انهم يستبعدون (السديم) ، فالنظرة الفلسفية القديمة في اليونان ، تحسبه بثلاثمجان ، اوضحها ارسطو وهي : اللاوجود تبعا للمقولات ، واللاوجود بمعنى الباطل ، واللاوجود بوصفه القوة في مقابل الفعل . اما المعنى الاول فيقصد به السلب والثاني هو المعنى العقلي ، والثالث هو المعنى الوجودي (٢) .

وقد سار المحدثون في فهمهم للسديم على اساس المعنى الثاني ، فاللاني كانت ، قسم السديم الى اربعة اقسام او انواع هي :

- ١- السديم كتصور خال من كل موضوع .
- ٢- السديم كموضوع خال لتصور ما .
- ٣- السديم كعيان خال ليس بذى موضوع .
- ٤- السديم كموضوع خال ليس بذى تصور .

اما الاول فهو الموجود الذهني ، والثاني هو السديم المعدول ، والثالث هو الموجود الموهوم ، والرابع هو السديم السالب . وفي هذا التفسير انكار ظاهر للسديم من الناحية الوجودية وان لم يصح كانت بهذا بوضوح (٣) .

اما برجسون فقد صح بوضوح جلي حين تناول مشكلة الوجود والسديم فقال : ((ان السديم ليس بشيء ، وما هو الا تصور باطل كتصور دائرة مربعة)) (٤) .

وهكذا يتطابق رأى ابن حزم مع آراء من قبله ومن بعده من الفلاسفة في رفضهم للسديم كشيء موجود ، الا ان ابن حزم يخالف النظرة الفلسفية القائلة : ((بان السديم لا يحدث عنه شيء ولا يخلق شيء من المعدوم)) (٥) ، لان ذلك يخالف ما جاء في الآيات

(١) الفصل / ٥ / ص ١١٦

(٢) انظر : الزمان الوجودي / د . عبد الرحمن بدوي / ص ٢٢٤ مدار الثقافة

بيروت - ١٩٧٣

(٣) نفس المصدر / ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٤) نفس المصدر / ص ٢٢٥

(٥) نفس المصدر / ص ٢٢٢

القرآنية الكريمة التي أوردها ابن حزم في أدلته على ان المعدوم ليس شيئا .
وانذا كان الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى ان النظرة الدينية قد عنيت فقط بالمعدوم
اي الاشياء في حال العدم ، لا العدم نفسه كما هو الحال عند المعتزلة والاشاعرة
الذين قالوا بان المعدوم ليس بشيء ، مما اوقعهم في اشكالات عديدة (١) ، جعلتهم
غير قادرين على تفسير وتعليل ما لاحظوه هيدا جري في خلق الله الاشياء من العدم
حين قال : ((انما كان الله يخلق من العدم ، فيجب ان يكون في وسعه ان يكون على
ارتباط وصلة مع العدم ، ولكن اذا كان الله هو الله ، فلا يمكنه ان يصرّف العدم ،
اذا كان صحيحا ان المطلق يستبعد من ذاته كل نقص في الوجود)) (٢) ، بمعنى ان
الله لكي يخلق من العدم لا بد ان يكون عارفا بالعدم ومعرفة العدم تؤذن بنقص
فيه ، وما انه الكمال المطلق الخالي من كل نقص فهو اذن لا يعرف العدم .
ان هذا الاشكال الذي يرى الدكتور بدوي ان العلماء المسلمين وقعوا فيه ،
نجد له حلا واضحا عند ابن حزم ، يعلل فيه الكيفية التي يعلم الله بها العدم ، وكيفية
خلقه للاشياء من العدم ، وقد افردت لذلك مبحثا خاصا بعنوان تعلم الله والعدم في
الفصل الثاني من هذا الباب .

هذه آراء ابن حزم في الوجود والعدم ، وقد رأينا نسبة توافقها وتعارضها
مع آراء من سبقوه ومن جاؤا بعده من الفلاسفة . ولكن ما مدى تطابق آراء ابن
حزم او تعارضها مع آراء الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان بول سارتر وهو واحد ممن
تخصصوا في بحث الوجود والعدم بتوسع كبير ؟

ينفي الفرنسي سارتر وجود العدم ، كما ينكر ما يسمى بالعدم المطلق
الموجود خارج العالم ، الا انه يرى ان العدم اذا وجد فلا بد ان يسنده الوجود ،
والا تشتت برصغه عدما ، يقول في ذلك :

من
((العدم خارج العالم يفسر العدم المطلق ، لكننا اكتشفنا كثرة الموجودات
خارج العالم لها من الواقعية والتأثير كما لسائر الموجودات ، ولكنها لا تنطوي في داخلها
على لا وجود . . . والعدم ان لم يسنده الوجود يتشتت بوصفه عدما . . .
والعدم لا يمكن ان ينعدم الا على اساس من الوجود ، وانما يمكن ان يعطي عدما
فلن يكون ذلك قبل ولا بعد الوجود ولا خارج الوجود بوجه عام بل في حضور الوجود
وفي قلبه كالحشرة في الفاكه)) (٣)

(١) الزمان الوجودي / ص ٢٢٣

(٢) نفسا مصدر / ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، نقلا عن هيدجر (ما السيتافيزيقيا) ص ٤
من الترجمة الفرنسية)

(٣) الوجود والعدم / جان بول سارتر / ص ٧٦ / ترجمة د . عبد الرحمن بدوي .

الوجود لا يمكن ان يوجد باعتبار عدمه ، لأنه لا بد لما
ينعدم ان يوجد اولا ، وبالجمله فان سارتر يرى بأن العدم اذا وجد فلن يوجد الا
في حضور الوجود ، لأن العدم لا يوجد الا بانعدام الموجود ، يقول في ذلك :
(نمن الواجب ان نصح بأن الوجود وحده هو الذي يمكن ان ينعدم) لأنه مهما
يكن من شيء فلا بد لما ينعدم ان يوجد اولا ، لكن العدم ليس موجودا ، واذا كان
نستطيع التحدث عنه فذلك لأنه يملك فقط مظهر الوجود ، ووجودا مستعارا
(١) ان العدم ليس موجودا والعدم يكون كائنا ، والعدم لا ينعدم) .
واذا كان ذلك كذلك فان العدم ليس موجودا ، ولن يوجد الا بانعدام
الموجود ، وعليه فان العدم ليس شيئا لأنه كان شيئا وهو موجود قبل ان ينعدم ،
ولو كان شيئا لأصبح موجودا ولا يسمى عدما .

هنا نلاحظ بوضوح وجه الاختلاف الاساسي والجوهرى بين ابن حزم وسارتر ،
بالرغم من اتفاقهما بان العدم ليس موجودا ولا شيئا ، وهذا الاختلاف يكمن في ان
سارتر يسند العدم الى الوجود ، بمعنى ان العدم لا يكون إلا بانعدام الموجود ،
اي ان الوجود سابق على العدم ، وفي حين ان ابن حزم كما تقدم يؤكد
بأن الوجود يأتي من العدم استنادا الى ما جاء في الآيات القرآنية الكريمة ، اي ان
العدم سابق على الوجود ، لأن الوجود وجد بعد ان لم يكن شيئا ، والعدم لا شيء
لغة واصطلاحا ، وتحريفا . وهذا الاختلاف يرجع بالضرورة الى ان ابن حزم استند
في ادلته على ادلة دينية كامنة في الآيات القرآنية التي اوردها ، في حين جاء رأى
سارتر خاليا من اي روح دينية ، نجا تفسيره فلسفيا مجردا .

(١) الوجود والعدم / سارتر / ص ٧٨

ب - الزمان والمكان والخيال

تمهيد :

يعتبر مذهب ارسطو في الزمان اوضح صيغة خلقتها لنا النظرة اليونانية ، حيث عبر بطريقة منضلة شاملة ودقيقة عما قاله السابقون . وقد عرف الزمان بقوله : ((الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر))^(١) او ((عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر))^(٢) . وقد شرح ارسطو هذا التعريف فقال :

((ان الزمان ليس اذن حركة ، ولكنه لا يقوم الا من جهة ان الحركة تتضمن المقدار (او العدد) . والدليل على هذا ان العدد يسمح لنا بالتمييز بين الاكثر والاقل ، والزمان يسمح بالتمييز بين الاكثر والاقل في الحركة . فالزمان اذن نوع من العدد ، ولكن العدد يفهم بمعنىين : فهناك العدد بمعنى العدد والقياس للعدد ، وهناك العدد كوسيلة للعدد ، ووسيلة العدد والشيء المعدود متميزان)) .

اما افلاطون ، فانه وان كان لم يسن بالزمان عنايته بالمكان ، ولم يضعه في مرتبة مساوية له ، فعنده ان الزمان يظهر من مظاهر النظام في العالم ، بينما المكان اثار موجود بالضرورة منذ الازل ، مستقل عن الصانع اى انه غير مخلوق بعكس الزمان^(٤) . وهذا يعني ان الزمان عند افلاطون ليس ازليا . يقول ارسطو : ((ان جميع المفكرين منتظمون بما عدا فردا واحدا على ان الزمان لم يكن له بدء في الوجود بل كان لا يزال باستمرار . . . اما افلاطون فهو وحده الذى جعل للزمان بدءا ! لأنه يقول انه جاء الى الوجود مع الكون ، وهو يجعل لهذا (اى الكون) بدءا^(٥) . غير ان تلامذة افلاطون لا يأخذون بما فهمه ارسطو من رأى افلاطون في ازالة المزممان ، فيقولون ان افلاطون يستخدم هنا لينة الاسطورة ، وانه في الواقع ينظر الى العالم المرئي والى الزمان على انهما ازليان^(٦) .

اما المكان ، فيعرقه ارسطو بانه سطح الجسم الحاوى الملاصق للمحوى^(٧) . هذه آراء اساتذة الفلسفة اليونانية في الزمان والمكان ، فماذا يقول فلاسفة المسلمون ؟ يعتني محمد بن زكريا الرازى عناية كبيرة بهذا الموضوع ، كانت مثارا للجدل والنقاش من بعده ، وقد تعرض فيلسوفنا ابن حزم لآراء الرازى هذا في الزمان والمكان ونقدها كما سيأتي . يفرق الرازى بين نوعين من الزمان : الأول يسميه الزمان المطلق وهو قد يم ابدى ويطلق عليه اسم المدة والدهر ، والثاني الزمان المحصور وهو

(١) الزمان الوجودى / ص ٤٨ (٢) مذهب الذرة عند المسلمين / ص ٥٠

(٣) الزمان الوجودى / ص ٦١ (٤) الزمان الوجودى / ص ٥٣

(٥) الزمان الوجودى / ص ٥٤ (٦) الزمان الوجودى / ص ٥٤

(٧) مذهب الذرة عند المسلمين / ص ٤٦

الزمان المتصدر بحركات الافلاك وبمرّ الايام والليالي ، وهو محدث وليس قديما ، جاء في اعلام النبوة ((٠٠٠)) وانا اقول ان الزمان ، زمان مطلق وزمان «مصور» فالمطلق هو المدة والدهر وهو القديم وهو متحرك غير ثابت ، والمصور هو الذي يصرف بحركات الافلاك ويجرى الشمس والكواكب فالزمان المطلق من حيث الجوهر هو عين السدة والدهر ، والزمان المصور هو زمان ارسطو ، وهو الذي يسمى زمانا من غير زيادة في النسبية ((^(١))).

اما رأيه في المكان ، فهو كذلك يميز بين نوعين من المكان : المكان الكلي او المكان المطلق ، والمكان الجزئي او المكان المتناه او المصور كما سماه ابن حزم . والمكان الكلي عند الرازي غير متناه ولا يتصلق بالسام ، ولا يتصلق بالمتكّن ، وقد يوجد من غير متكّن ، وهو يشمل على الخلاه والبلاء ، ويزيد امتداده على امتداد المتكّنات فيه ، وهي لا تعدّه في جعلته لأنه غير متناه ، وكل ما لا نهاية له قديم ، فالزمان قديم . ((^(٢))).

اما الكندي فالزمان عنده ((عدد الحركات)) ،^(٣) ويعني بذلك ((مدة تعدّها الحركات))^(٤) ، وهو مبتناه من اوله لأن له بداية ومتناه من آخره ، وقد اثبت ذلك بالأدلة^(٥).

اما مفهوم الكندي للمكان ، فيقول في تعريفه : ((المكان نهايات البسم))^(٦) ويقول في موضع آخر رابطا بين المكان والمكن فيه : ((والمكان والمكن من المضاف الذي لا يسبق بنصفه بخفا))^(٧) ، أي ان الكندي يرى استحالة مكان لا يمكن فيه ، أي انه ينفي وجود الخلاه . وبناء على ما تقدم نرى ان الكندي لا يتفق مع الرازي وان اتفق منه في تعريف المدة^(٨).

هذه آراء ومناهيم القدماء من الفلاسفة اليونان وكذلك آراء بعض الفلاسفة من المسلمين الذين عنوا بعناية كبيرة بالزمان والمكان ، فماذا يقول ابن حزم في هذا المجال؟

- (١) انظر : مذهب الذرة عند المسلمين / ص ٥٣ - ٥٤
 - (٢) انظر نفس المصدر / ص ٤٦ - ٤٧
 - (٣) رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ / ص ١١٧ ، تحقيق وتقديم د . محمد عبد الزنادي ابوريدة - دار الفكر العربي / ١٩٥٠ (٤) نفس المصدر / ص ١١٧
 - (٥) انظر ادلة الكندي على تناهي الزمان في : رسائل الكندي ، ج ١ / ص ١١٦ / ١١٧
 - (٦) نفس المصدر / ص ١٦٢
 - (٧) نفس المصدر / ص ١٠٩
 - (٨) يعني الكندي بالسدة القدر الزباني المتدر عن طريق السركة ، والذي يبقى خلاله الجسم موجودا . انظر الرسائل ، ج ١ / ص ١١٩
- اما الرازي فقد فرق بين الزمان وبين السدة بوقوع السدة على احدهما دون الآخر بسبب ما يلحق الحددية من التناهي ، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له اول

يحدد ابن حزم معنى الزمان فيقول :

((الزمان المعمود عندنا هو مدة وجود الجسم ساكنا او متحركا او مدة وجود

المرض في الجسم ، ويسميه ان نقول : هو مدة وجود النلك وما فيه من الحوامل
(١) والتمولات)) .

اما المكان فيحدده بقوله :

((المكان المعمود عندنا هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته او من بعضها ،

وهو ينقسم قسمين : اما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر او الماء في الخابية ،

وما اشبه ذلك ، واما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حل فيه من الاجسام
(٢) وما اشبهه)) .

من هذا التحديد نرى ان ابن حزم يجعل الزمان لازمة من لوازم الجسم فاذا

لم يكن جسم لم يكن زمان لان الزمان مدة الجسم ساكنا كان او متحركا فان لم يكن جسم لم

تكن مدة ولا زمان ، وان وجد الجسم كانت مدة وزمان .

اما المكان فهو يحدده بمساحة ذات بداية ونهاية ، ويرى فيه لازمة من لوازم

المتمكن فيه بل يمكن القول ان المكان والتمكن فيه توأمان لا غنى للواحد عن الآخر ،

فاذا لم يوجد مكان لم يكن متمكن فيه لان المكان هو المحيط بالمتمكن فيه .

من هذا المفهوم لكل من الزمان والمكان ينطلق ابن حزم في رد حجج

القائلين بان كلا من الزمان والمكان لم يزل موجودا وان غير محدث وهما غير الزمان

والمكان المعمودين حيث سموهما الزمان المطلق والمكان المطلق ، وعلى را سرهوه^١ لا

محمد بن زكريا الرازي كما تقدم آنفا .

وقد أبطل ابن حزم دعاويهم بالبراهين الراجعة الى شهادة الحواس واول الحقل .

فاما قولهم بأزلية المان المطلق الذي يسمونه الخلاء فيبطله ويبين فساد ه حين

يسألهم عما اذا كان الخلاء قد بطل منه بحدوث الفلك ما كان منه في مكان الفلك قبل

حدوثه ، واذا لم يبطل قبل انتقال عن ذلك المكان ؟ فاذا كان جوابهم بان

لم ينتقل كان ذلك تناقضا ومحال^٢ لانه في حال قولهم بان الخلاء لم يبطل منه بحدوث

الفلك ما كان منه في مكان الفلك قبل حدوثه ، ولم ينتقل كذلك ، فابن اذن حدث

الفلك ، وقد كفن قبل حدوثه في موضعه معنى ثابت عندهم وهو الخلاء ، فاذا لم يحدث

الفلك في المكان المطلق وحدث في غيره فمعنى هذا ان هناك مكان آخر غير الذي سموه

خلاء . واذا كان الامر كذلك فيل هذا المكان الجديد في حيز

واحد مع الخلاء او مستقل عنه ، فاذا كان مشاركا للخلاء في حيز واحد فلا بد ضرورة

ان يكون الفلك قد حدث فيه ، واذا كان في حيز آخر فهم بذلك يثبتون نياية لذلك

الخلاء باعتبار ان الذي حدث فيه الفلك ليس هو ذلك الخلاء ويعني هذا ان

الخلاء متناه ولا متناه في آن واحد وهذا تناقض وتخليط .

المكان المطلق
الزمن المطلق
الزمان المطلق
المكان المطلق
الزمن المطلق
الزمان المطلق

يقول ابن حزم : ((.....)) وهم يقولون ان الزمان المطلق والمكان المطلق هما غير
ما حددهناه آنفا من الزمان والمكان ، ويقولون انهما شيان متبايران فيقال
لهم وبالله تعالي التوفيق : اخبرونا عن هذا الخلاء الذي اثبتتم وقلتم انه كان موجودا
قبل حدوث الفلك وما فيه ، هل بطل بحدوث الفلك ما كان فيه في مكان الفلك قبل ان
يحدث الفلك اولم يبطل ؟ فان قالوا لم يبطل - وبذلك اجابني بعضهم -
فبطل انتقل عن ذلك المكان بحدوث الفلك في ذلك المكان اولم ينتقل فان قالوا
لم ينتقل - وهو قولهم - قيل لهم : فاذا لم يبطل ولا انتقل فأي حدث الفلك وقد
كان في موضعه قبل حدوثه عندكم معنى ثابت قائم بنفسه موجود ، وهل حدث الفلك
في ذلك المكان المطلق الذي هو الخلاء ام في غيره ، فان كان حدث في غيره فهنا اذن
مكان اخر غير الذي سميتوه خلاء ، وهو اما مع الذي ذكرتم في حيز واحد ام هو في
حيز آخر ؟ فان كان في حيز واحد فالفلك فيه حدث ضرورة ، وقد قلتم
انه لم يحدث فيه ، فهو اذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال ، وان
كان في حيز اخر فقد اثبتتم للخلاء نهاية ، اذ الحيز الآخر الذي حدث فيه
الفلك ليس هو في ذلك الخلاء ، وهذا ينطوي فيه بالضرورة نهاية الخلاء الذي ذكرتم
فهو متناه لا متناه وهذا تناقض وتخليط ، وان بطل ان يكون غير متناه وثبت انه
متناه فهو المكان المسمود المضاف الى السكن فيه ، وهذا هو المكان الذي لا
يعرف ذو عقل سواء ، وان كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء بلا شك ولم ينتقل الخلاء
عندكم ولا بطل ، فالفلك اذن خلاء ملاء معا في مكان واحد وهذا محال وتخليط ،
فان قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه في موضع الفلك قبل حدوث الفلك اى قالوا
انتقل ، فقد اوجبوا له النهاية ضرورة ((^(١))).

ثم يقول لهم في موضع آخر ردا على قولهم بان الخلاء مكان لا يتمكن فيه ، وان
الفلك موجود في الخلاء لأن الخلاء لا نهاية له من طريق الساحة ^(٢) ؛
((.....)) فاذا كان الفلك متمكنا في الخلاء عندهم والخلاء عندهم مكان لا يتمكن
فيه ، فالخلاء اذن مكان فيه متمكن ليس فيه متمكن ، وهذا محال وتخليط -^(٣)
اما ما يدعونونه من وجود خلاء خارج الفلك فيرد عليه بقوله :
((.....)) اذا كان خارج الفلك خلاء على قولكم ، فلا يخلو من ان يكون من جنس

(١) الفصل ج ١ / ص ٢١ - ٢٢

(٢) انظر التمهيد لهذا المبحث ، حيث يقول الرازي ان المكان الكلي او المطلق
غير متناه ولا يتعلق بالعالَم ولا يتعلق بالسكن ، وقد يوجد من غير متمكن ، وهو
يشمل الخلاء والعالى ، ويزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه ، وهي لا تحده
في جبلته

(٣) الفصل ج ١ / ص ٢٢

هذا الخلاء الذي تدعون انه يجتذب الاجسام بطبيعته (١) ، او يكون من جنسه ،
 فان قالوا هو من جنسه - وهو قولهم - فقد اقرروا بان طبع هذا الخلاء
 الخالب بجميع الطبائع هو ان يجتذب المتمكنات الى نفسه فيمتلي بها حتى انه يحيل
 قوى العناصر عن طباعها فوجب ضرورة ان يكون متمكنا فيه ولا بد ، واذ كان
 هنا وذلك الخلاء عندهم لا نهاية له - فالجسم المالى له ايضا لا نهاية له . .
 . . . وقد قدّمنا البراهين الضرورية انه لا يجوز وجود جسم لا نهاية له ، فالخلاء
 باطل ، ولو كان ذلك أيضا لكان ملاء لا خلاء ، وهذا خلاف قولهم (((٢) اما اذا
 قالوا ان ذلك الخلاء (الذي خارج الفلك) هو غير جنس هذا الخلاء الذي يجتذب
 الاجسام فيرد عليهم مستفسرا : ((فبأى شيء عرفتموه ومن استدلتتم عليه وكيف
 وجب ان تسموه خلاء وهو ليس خلاء ، وهذا لا مخلص منه)) (٣) .

ليس له طبيعة أصلية
 بل هو مادة
 لا يتحرك
 بل هو مادة
 لا يتحرك
 بل هو مادة
 لا يتحرك

ما تقدم يتبين لنا ان نفي ابن حزم للخلاء وامكانية وجوده متفق مع مفهومه
 لمعنى المكان ، وعليه فالمكان مرتبط بوجود الجسم ، فحيث لا يوجد جسم لا يوجد
 مكان ، باعتبار ان المكان هو المحيط بهذا الجسم المتمكن فيه . هنا نلاحظ تطابق
 رأيه مع رأى الكندي الفيلسوف في نفيه للخلاء ، انطلاقا من مفهوم الكندي لمعنى
 المكان (٤) .

اما ابطاله لحجج من قالوا بأزلية الزمان الذي هو غير الزمان المحمود
 واطلقوا عليه الزمان المطلق ، فينتقل في براهينه لاثبات نساد حججهم من بدئية
 رياضية تنص على ان الشيء اذا اضيف اليه شيء آخر من جنسه فلا بد ان يكون اكبر من
 الشيء بمفرده قبل الاضافة ، وهذا ما لا سبيل الى انكاره لثبوته بشهادة الحس
 والعقل ، فيقول : ((هل زاد (اي الزمان) في مدة اتصاله منذ حدث الفلك الى
 يومنا هذا او لم يزد ذلك في امده ، فان قالوا لم يزد ذلك في امده كانت مكابرة لانها
 مدة متصلة بما مضافة إليها ، وعدد زائد على عدد ، فان قالوا : زاد ذلك في امده
 سئلوا : متى كانت تلك المدة أطول و اقبل الزيادة ام هي وهذه الزيادة معا ، فان قالوا
 هي والزيادة معها ، فقد اثبتوا النداية ضرورة . ان ما لا نهاية له فلا يقع فيه زيادة
 ولا تنحصر ولا يكون شيء مساويا له ولا اكثر منه ولا انقص منه ، ولا يكون هو ايضا منفصلا
 اضلا ، فلا يكون مساويا لنفسه كما هو ولا اكثر من نفسه ولا اقل منها . فان
 قالوا ليست هي والزيادة معها اطول منها قبل الزيادة فقد اثبتوا ان الشيء وغيره
 معه ليس اكثر منه وحده وهذا باطل)) (٥)

(١) انظر رد ابن حزم على دعواهم بان الخلاء يجتذب الاجسام في موضع "مواقف
 ابن حزم النقديه" في الفصل الثاني من الباب الثاني .
 (٢) الفصل ، ج ١ / ص ٢٧ (٣) الفصل ، ج ١ / ص ٢٧
 (٤) انظر التمهيد لهذا المبحث ، حيث يعرف الكندي المكان بقوله (المكان نهايات
 الجسم) .
 (٥) الفصل ، ج ١ / ص ٢٤

ثم يقول معلقا وناقضا لقولهم بأن الخلاء والزمان المطلق شيان متبايران :
(فإذا هما كذلك فبأي شيء انفصل بعضهما من بعض ، فان قالوا انفصل

ما ، وذكروا في ذلك أي شيء ذكروه ، فقد اثبتوا لهما التركيب من جنسهما
لهما ، وأيضا فجعلهم لهما شيئين ايقاع منهم للعدد عليهما ، وكل عدد فهو (١)
محصور ، وكل محصور فقد سلته الطبيعة ، وكل ما سلته الطبيعة فهو متناه ضرورة .
ثم يقول لهم ، ان الزمان والمكان غير المعهودين لا بد ان يكونا داخل الفلك
خارجه ، فاذا كانا داخل الفلك فالخلاء اذن هو الملاء والمكان اذن في المتكسر ،
في داخله وهذا محال ، والزمان اذن هو الذي لا يعرف غيره ، واما اذا انا
الفلك فهذا يوجب لزوما نهاية ابتداء ما هو خارج الفلك . (٢)

بالإضافة الى ذلك فان أي مقول من الموجودات لا بد ان يقع تحت الاجناس
لواع ، وتحت مقولات المشرك ما هي الحق الاول الواحد عز وجل الذي علم بضرورة
لائل ، فوجب خروجه عن الاجناس والمقولات . واذا كان ذلك كذلك فيجب ان
يج الزمان المطلق والمكان المطلق المذان يذكران تحت جنس الكمية والعدد ضرورة .
اما اذا قالوا بأنهما لا يقعان تحت الاجناس والانواع ، فقد نفروهما أصلا (٣)
بموهبا ، يقول ابن حزم : ((٠٠٠٠ وبالجملة شاءا ام ابوا فالخلاء والزمان المطلق
اذان يذكران ان كانا موجودين فهما واقعان تحت جنس الكمية والعدد ضرورة ،
اذا كان ذلك كذلك فهذا الزمان الذي ندرجه نحن وهم ، وذلك الزمان الذي يدعونه
واقعان تحت جنس " متى " وكذلك المكان الذي يدعونه واقعان مع المكان الذي
نرفه نحن وهم تحت جنس " اين " وبالضرورة يجب ان ما لزم بعض ما تحت الجنس
ما يوجب له الجنس فانه لازم لكل ما تحت ذلك الجنس ، وان لا شك في هذا فهما
كان والنهية فيهما موجودة ضرورة ، اذ المقولات كلها كذلك)) (٤)
تم يسألهم عن المدة (٥) التي يحتاجها المكان لوجوده فيها ضرورة ، هل
في الزمان الذي يدعونه ام هي غيره ؟ ((فان كانت هي فهو زمان للمكان ، فهو
محول في المكان ٠٠٠ وان كانت غيره فهما اذن زمان ثالث غير مدة ذلك المكان ،
في الزمان اذن ندرجه نحن وهم))

وهكذا ابطل ابن حزم ما يسمونه بالزمان المطلق والمكان المطلق الغير متناهيين
ثبت انه لا مكان ولا زمان الا الزمان والمكان المعهودين وانهما ليسا زليين ، بل
لما بداية ونهاية .

(١) الفصل ، ج ١ / ص ٢٤ (٢) انظر الفصل ، ج ١ / ص ٢٦

(٢) يقول الرازي ان السكان الكلي غير متناه ولا يتعلق بالعالم / انظر التمهيد

(٤) الفصل ، ج ١ / ص ٢٥

(٥) يعرف ابن حزم المدة فيقول : ((والمدة وهي البقاء انما هي محمولة وناعنة للباقي
بنا ضرورة)) انظر الفصل ، ج ١ / ص ٢٢

(٦) الفصل ، ج ١ / ص ٢٦

وقد استدلل ابن حزم على حدوث الزمان الممتد الذي لا زمان غيره ، وان له بداية وله نهاية بشهادة الحواس والعقل ، باعتبار ان هذا الزمان ليس في حقيقته سوى مجموع ايامه ، ولما كان اليوم له بداية وله نهاية ، والزمان ليس سوى مجموع ايامه التي هي اجزاء الزمان المكونة له ، فالزمان بالضرورة له بداية وله نهاية ، يقول ابن حزم : ((وايضا فان الزمان كله يوم ثم يوم ، وهكذا مدة وجوده وكل يوم فله مبدأ ونهاية بالمشاهدة ، فان كل جزء من اجزاء الزمان ذو مبدأ ونهاية ، والزمان ليس هو شيئا غير اجزائه التي هي ايامه ، فالزمان ذو مبدأ ونهاية ولا بد ضرورة)) (١)

اما المكان فيقول بانه ليس بالامكان وجود مكان يبقى خاليا قط دون متمكن له ، وهذا ما يشبهه الحس واول العقل ، يقول في ذلك وردا على دليلهم الذي وجدوا فيه برهاننا على وجود الخلاء ، وهو البرهان الذي بنوه على اساس ان الارض والاجسام الترابية من طباعها طلب الوسط والمركز ، والنار والهواء طبيعتهما الصعود والبعد عن المركز والوسط ، ولا يفارقان ذلك الا بحركة قسرية ، يقول :

((فليس كل هذا الا لاحد وجهين لا ثالث لهما ، إما عدم الخلاء جملة كما نقول نحن ، وإما لأن طبع الخلاء يجذب هذا الاجسام الى نفسه كما يقول من يثبت الخلاء ، فنظرنا في قولهم أن طبع الخلاء يجذب الاجسام الى نفسه فوجدناه بلا دليل فمستقل ، ثم تأملناه اخرى فوجدناه عائدا عليهم لأنه اذا اجتذبت الاجسام ولا بد فقد صار ملاء ، فالملاء حاضر موجود والخلاء دعوى بلا برهان فسقطت وثبت عدم الخلاء . ثم نظرنا في قولنا فوجدناه يعلم بالمشاهدة وذلك اننا لم نجد لا بالحس ولا بنوهم العقل بالامكان مانا يبقى خاليا قط دون متمكن ، فصعق الملاء بالضرورة وبطل الخلاء)) (٢)

ما تقدم يتبين لنا بوضوح مدى اعتماد ابن حزم على المنطق في تبين صحة البراهين من شخبيها ، ومدى التزامه بارجاع البراهين الى الحواس والعقل للتأكد من صحتها وعدم شخبيها .

والآن بعد ان تعرفنا على رأى ابن حزم في الزمان والمكان ، وان لهما بداية ونهاية ، ننتقل الى البحث التالي المتعلق بحدوث العالم وازليته .

(١) رسالة التوقيف على شان لجة باخصار الطريق / رسائل ابن حزم / ص ٤٩

(٢) الفصل ، ج ١ / ص ٢٧

مسألة حدوث العالم من المسائل التي استحوذت على اهتمام المفكرين والفلاسفة منذ القدم (1) ، وقد تار حولها جدل طويل على مرّ العصور نظرا لاتصالها بالعقائد الدينية .

وقد اعطى ابن حزم هذا المسألة ما تستحقه من الاهتمام ، فأثبت حدوث العالم بأدلة وبراهين منطقية ورياضية ، وقد تجلت في براهينه منبرجيته في التفكير حيث اعتمد على شهادت الحواس واول العقل ، كما سنرى بعد قليل .

وتجدر الإشارة الى انه كان يرمى من وراء اثبات حدوث العالم الى غرض سام رفيع ومقدس ، وهو اثبات وجود الله ووحدايته وأزليته ، ومن ثم تنزيهه عن مشابهة شيء من مخلوقاته المكونة لهذا العالم المحدث له .

وقد ووجه ابن حزم بأقوال الدهريين بأزلية العالم ، فجمع اعتراضاتهم ، كاملة فكانت خمسة اعتراضات ، فعرضها ثم ابان فسادها وبطلانها ، ليورد بعد ذلك البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن .

وفيما يلي رد على القائلين بأزلية العالم ونقضه لأقوالهم ، ثم براهينه على حدوث العالم وان له بداية ونهاية .

(1) يقول ارسطو بتقديم العالم وأزليته ، وقد جاء هذا القول نتيجة طبيعية

لقوله يقدم الهيولي والصورة . أما الهيولي فهي أزلية قديمة باعتبارها الأساس لكل تغيير يقول : ((اما بالنسبة للهيولي فانه يلاحظ انه لما كانت الهيولي هي الأساس لكل تغيير ، ان لا بد من افتراضها بالنسبة لكل تغيير ، فانها من هذه الناحية أزلية ابدية ، ولا يمكن ان يتصور فناؤها .

أما الصورة وهي التي تنشق ما هو بالقوة (الهيولي) الى موجود بالفعل ((فلا بد من القول بأن هذه الصورة منظورا اليها بالنسبة الى شيء ما من

للأشياء هي أزلية ابدية)) انظر : أرسطو / عبد الرحمن بدوي / ص 130 مكتبة النهضة المصرية 1953 - ط 3

بالإضافة الى ذلك فهو يقول بتقديم الحركة وأبديتها بمعنى عدم وجود بداية او نهاية لها . والحركة التي لا بداية لها عند ارسطو هي الحركة الدائرية

التي يتحرك بها العالم تكل . وعليه فان أزلية العالم جاءت بالضرورة نتيجة لقوله بأزلية الهيولي والصورة ، وقدم الحركة وأبديتها .

انظر قدم الحركة وأبديتها عند ارسطو : ارسطو عند العرب / عبد الرحمن بدوي / ج 1 / مكتبة النهضة المصرية سنة 1947 .

أما افلاطون فانه يؤكد القول في الطيماوس ان كل شيء يحدث لا بد له من علة فيقول : ان كل محدث يحدث ضرورة عن سبب من الاسباب ان يستعمل

قلما ان يحدث حدوث دونما سبب) ثم يتساءل بعد ذلك عن العالم او التلك برمته هل كان دائما فليس له اي مبدأ حدوث او هل ابتدأ من مبدأ ما ؟

فجيب بأنه لا بد ان يكون قد حدث لأنه منظور وملبوس وله جسم وامثال هذه الأمور كلها محسوسة . وهكذا يؤكد افلاطون ان العالم حادث . ولما كان

كل حادث لا بد له من محدث فإتعلق هذا العالم هو صانعه وأبوه .

انظر : حجة الأتاتورك / حجة البرابرة / تحقيق البيوريفو / 207207

الواقعين تحت جنس واحد ، كالحضرة والبياض تحت جنس اللون او النضيلة والرذيلتا للثمين
يجمعهما الكيفية والخلق ، ولا يكون الضدان الا عرضيين تحت جنس واحد .

بالاضافة السى ذلك ، فليس كل خلاف ضدا ، فانه وهو خلاف العرض من
كل الوجوه حاشا الحدوث ، ثم يقول لمن يقول بمثل هذا : ((هل تثبت فعلا وفعلا
على وجه من الوجوه او تنفي ان يوجد ^{فاعل} فعل البتة ؟ فان نفي الفاعل والفعل البتة
كأبر العيان لانكار الماشي والقائم والقاعد والمتحرك والساكن
وان اثبت الفعل والفاعل فيما بينا ، تميل له : هل يفصل الجسم الا الحركة والسكون ؟
فلا بد من نعم ، والحركة والكون خلاف الجسم وليس ضدا له ، اذ ليسا معه تحت
جنس واحد واحد لوصلا ، وانما يجمعهما واياه الحدوث فقط ، فلو كان كل خلاف ضدا
لكان الجسم فاعلا لظده وهو الحركة والسكون ، فصح بالضرورة انه ليس كل خلاف
ضدا ، وصح ان الفاعل يفعل خلافا ولا بد من ذلك)) .

الاعتراض الرابع : قولهم ان محدث الاشياء لا يخلو من يكون احداثا لا حراز منفعة او
دفع مضرة او طباعا او لا لشيء من ذلك وهذا غير محقول ومحال .

يرد ابن حزم عليهم ، بان احراز المنفعة او دفع المضرة فانما هي صفات يوصف
بها المخلوقون المختارون ، واما الطباع فتم فصل يوصف به المخلوقون غير المختارين ،
وهذه كلها صفات منفية عن الله تعالى لانه الخالق لكل ما دونه . اما قولهم ان الفعل
لا لشيء من ذلك ، امر غير محقول ، نيرد عليه بان اذا كانوا يقصدون بقولهم غير محقول
اي لا يعقل حسا او مشاهدة فهذا مقبول وصحيح لان ازالة الاشياء لا تعقل حسا
ومشاهدة . واما اذا كان قصدهم ان ذلك لا يعقل استدلالا فنهم بحاجة الى دليل ،
وكل دعوى مفتقرة الى دليل فهي ساقطة ، وهكذا سقط هذا الاعتراض .

وانطلاقا من نساد الاعتراض الثالث (السابق) يضيف ابن حزم ، بان الله
تعالى لما كان بالبراهين الضرورية يختلف عن جميع خلقه من جميع الوجوه ، فبالضرورة كان
فعله خالفا لجميع افعال خلقه ، وبما ان جميع خلقه لا تفعل الا طباعا او لاجتلاب
منفعة او دفع مضرة ، فوجب ان يكون فعله تعالى بخلاف ذلك .

الاعتراض الخامس : جاء فيه ان الاجسام لو كانت محدثة لكان محدثها قبل ان
يحدثها فاعلا لتركها ، وان تركها لا يغو من ان يكون جسما او عرضا ، وهذا يوجب
ان الاجسام والاعراض لم تنزل موجودة . وقد نقض ابن حزم هذا الاعتراض وابطله
حين قال ما وراءه ، ان الجسم هو الطويل العريض العميق (١) ، وترك الفعل ليس
طويلا ولا عريضا ولا عميقا . وعليه فان ترك الفعل من الله تعالى للجسم والعرض ،
ليس جسما ، والعرض هو المصنوع في الجسم ، وترك فعل الله تعالى للجسم والعرض
ليس محمولا ، فليس عرضا ، وهذا يعني ان ترك فعل الله تعالى للجسم والعرض انما

(١) يبيدوهنا وكان ابن حزم اخذ عن الكندي تعريف الجرم بانه (جوهرا طويلا عريضا

هو عدم ، وليس جسما ولا عرضا ، والعدم ليس معنى ولا هو شيئا .
بالإضافة إلى ذلك فان ترك الله تعالى للفعل ليس فعلا البتة بخلاف صفة
خلقه ، لأن الترك من المخلوق للفعل فعل ، وذلك لأن ترك المخلوق للفعل لا يكون الا
بفصل آخر منه ضرورة كترك الحركة لا يكون الا بفعل السكون ، وكتارك القيام لا يكون
الا باشتغاله بفعل آخر من قعود او غيره . وهكذا يتبين ان فعل البارئ تعالى بخلاف
فعل خلقه وان تركه للفعل ليس فعلا اصلا .

بعد ابطال ابن حزم لاعتراضات الدهريين وبيان فسادها ، اورد البراهين
الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن ، يقول ابن حزم : ((فاذ قد بطل
جميع ما تعلقوا به ولم يبق لهم شئ اصلا بمنون الله وتأيدته ، فنحن مبتدئون
بتأييده عز وجل في ايراد البراهين الضرورية على اثبات حدوث العالم بعد ان لم يكن
وتحقيق ان له معدنا لم يزل لا العالاهو)) (١)

وفيما يلي عرض لبذرة البراهين التي اوردها في الجزء الاول من كتابه الكبير

" الفصل في الملل والاهواء والنحل " :-

البرهان الاول : ويمكن تسميته " برهان الكل والجزء " :-

استخلصت هذا البرهان من مفهوم ابن حزم للكل والجزء ، حيث يقول بان الكل
ليس هو غير مجموع اجزائه ، وما ينطبق على الاجزاء كلها لا بد ان ينطبق على الكل ما
دام هو ليس شيئا غير مجموع تلك الاجزاء . ولما كانت تلك الاجزاء متناهية ولها اول ،
وهو ما يشاهد حسا وعيانا ، ان تنتهي كل شخص ظاهر بمساحته وزمان وجوده .
ولما كان الزمان متناهيا وقد ثبت ذلك بالبرهان (٢) ، حيث كل زمان يبدأ بفتاء
الزمان الذي قبله ، فالعالم اذن له اول ما دامت الاجزاء المكونة له من اشخاص
وزمان ومكان لها اول ، يقول ابن حزم :

((ان كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان ، فكل ذلك متناه ذو
اول نشاهد ذلك حسا وعيانا ، لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جوفه وآخره ،
وايضا بزمان وجوده ، وتناهي العرض المحمولة بين تناهي الشخص الحامل له ، وتناهي
الزمان موجود باستثناف ما يأتي منه بعد الماضي ان كل زمان فنهايته الآن ،
وحود الزمانين ، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء المستقبل
والعالم كله انما هو اشخاصه ومثانه وازمانها ومحملاتها واشخاصه ومكانه
وازمانها ومحملاتها ذوات اوائل فالعالم كله متناه ذو اول ولا بد . فان كانت

(١) الفصل ١٦ / ج ١ ص ١٢ - ١٣

(٢) انظر المبحث السابق من هذا الفصل .

اجزائه كلها متناهية ذات اول بالمشاهدة والعدد ، وكان هو غير ذي اول ، وقد اثبتنا بالضرورة والعقل والسرانه ليس هو شيئا غير اجزائه ، لهو ذو اول لا ذو اول وهذا محال فصح بالضرورة ان للعالم اولا ، ان كل اجزائه لها اول وليس هو شيئا غير اجزائه (١) :

البرهان الثاني : البرهان الاحصائي

وقد اطلقت عليه اسم البرهان الاحصائي لانه يقوم على ان كل ما يخضع للعدد والاحصاء فهو ذو بداية ونهاية ، ولما كان كل ما هو موجود في العالم بالفعل خاضع للعدد ومحصور به ، ومحصى بطبيعته التي (هي اي الالبيعة) قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه) ، ولما كان كل شيء محصور بحدود ومحصى بالالبيعة له نهاية وبداية ، لأن ما لا نهاية له لا يجري عليه الاحصاء ولا العنصر ، فالعالم اذن محصور بالعدد ومحصى بالالبيعة ، فهو ذو نوبداية ونهاية ، لأن العالم موجود بالفعل وهو ليس شيئا غير مكوناته من الاشياء كما في البرهان الاول ، يقول ابن حزم :

((. كل موجود بالفعل فقد حصره العدد واحصته الالبيعة وسعر

العدد واحصاء الالبيعة نهاية صحيحة ان ما لا نهاية له فلا احصاء له ولا حصر له ، والعالم موجود بالفعل وكل محصور بالعدد ومحصى بالالبيعة فهو ذو نهاية فالعالم كله ذو نهاية ، وسواء في ذلك ما وجد في مدة واحدة او مدد كثيرة ، ان ليست تلك المدد الامدة مستمارة الى جنب مدة محصاة ، فهي مركبة من مدد محصاة ، وكل مركب من اشياء فهو تلك الاشياء التي ركبتمنها ، فهي كلها محصاة كما قدمنا في الدليل الاول ، فصح من كل ذلك ان ما لانهاية له فلا سبيل الى وجوده بالفعل فعلى هذا لا يوجد شيء بحد شيء ، ابد الابد ، والاشياء كلها موجودة بعضها بحد بعضها ، فالاشياء كلها ذات نهاية)) (٣)

البرهان الثالث : ويمكن تسميته "برهان الانافاة" ، وقد اعتمد فيه على البدئية الرياضية التي تقول بان ما لا نهاية له لا يسبيل الى الزيادة فيه ، لأن معنى الزيادة هو ان تضيف الى ذي النهاية شيئا من جنسه فيزيد ذلك في مساحته او عدده ، يقول ابن حزم : ((ما لا نهاية له فلا سبيل الى الزيادة فيه ان معنى الزيادة انما هو ان تضيف

الى ذي النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده او في مساحته ، فان كان الزمان لا اول له يكون متناهيا في عدده الآن ، فان كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الازمنة منه فانه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا ، وفي شهادة الحصران كل ما وجد من الاعوام على الابد الى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتمد بالله هو اكثر من كل ما وجد من اعوام على الابد الى وقت هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم)) (٤)

(١) الفصل ١ / ص ١٣ (٢) نفس المصدر / ص ١٣

(٣) نفس المصدر / ص ١٣ - ١٤ . يقول ابن حزم ان الدليل الاول والثاني قد نبه الله تعالى عليهما وحصرهما بحجته البالغة حيث يقول : ((وكل شيء عنده بمقدار))

وكما ان الزمان له نهاية ويخضع للزيادة ، فتذلك الاشخاص ، اذ من الملاحظ حسنا والمقبول عقلا ((ان اشخاص الانس منافية الى اشخاص الخيل اكثر من اشخاص الانس مفردة عن اشخاص الخيل ، ولو كانت الاشخاص لا نهاية لها لوجب ان ما لا نهاية له اكثر مما لا نهاية له وهذا محال مستنع (١) .

ولما كان العالم ليس شيئا سوى مجموع مكوناته من اشخاص وامكنة وازمنة ، وهي متناهية عرف العالم بالضرورة متناه ذول اول .

وقد رد ابن حزم على من اراد ان يحس عليه هذا البرهان في بقاء الله عز وجل ووجودنا اياه ، بان هذا شخب وباطل لان البارى عز وجل ليس في زمان ولا لصدمة لان الزمان انما هو معرفة كل ذى الزمان وانتقاله من مكان الى مكان او مدة بقاءه ساكنا في مكان واحد (٢) ، والبارى تعالى ليس متحركا ولا ساكنا (٣) .

لقد نبه الاله تعالى على هذا الدليل وحسره - كما يقول ابن حزم - في قوله تعالى : (يزيد في الخلق ما يشاء) (٤) .

~~البرهان الرابع~~ وهو يشبه الى حد كبير البرهان الثاني الاحصائي ، وموداه ان العالم اذا كان لا اول له ولا نهاية فيستحيل احصاؤه بالعدد والطبيعة ، لانه لو احصي لكان لضماية بالضرورة ، واذا كان كذلك فان العدد والطبيعة لم ييلفا الينا ، وهذا مخالف للمواقع ، حيث ثبت لدينا يقينا ((وقوع العدد والطبيعة في كل ما خلا من العالم حتى بلغنا الينا بلا شك ، فاذن قد احصى العدد والطبيعة كل ما خلا من اوائل العالم الى ان بلغنا الينا ، فكذلك الاحصاء منا الى اولية العالم صحيح موجود ضرورة بلا شك بواز ذلك فللعالم اول ضرورة ، وبالله تعالى التوفيق)) (٥) .

~~البرهان الخامس~~ ويمكن تسميته " برهان التوالي " اذ يعلم ابن حزم على التوالي الاعداد ، بمعنى ان الثاني لا يمكن ان يأتي الا بعد وجود الاول ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، وعليه فان اجزاء العالم لو لم يكن لها اول لم يكن لها ثان ، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث ، ولو كان الامر هكذا لم يكن عدد ولا معدود .

ولما كانت جميع الاشياء الموجودة في العالم معدودة ، فوجب انما ثالث بعد ثان وثان بعد اول . اضافة الى ذلك فان الآخر والاول من باب المضاف بمعنى ان الآخر آخر للاول والاول اول للآخر ولو لم يكن اول لم يكن آخر ، يقول ابن حزم :

(١) الفصل ، ج ١ / ص ١٤

(٢) هنا نلاحظ مخالفة ابن حزم للكندى الذى يقول بان الزمان مرتبط بالركة بمعنى

انه لا زمان بلا حركة . انظر تمهيد . المبحث عن الزمان والمنان .

(٣) و (٤) الفصل ، ج ١ / ص ١٥

(٥) نفس المص - در / ص ١٦

وايشنا فالآخر والاول من باب المضاف ، فالآخر آخر للاول والاول اول للاخر ولو لم يكن اول لم يكن آخر ، ويومنا هذا بما فيه آخر لكل موجود قبله ان ما لم يأت بعد فليس شيئا ولا وقع عليه شي شيء من الاوصاف فله اول ضرورة (١) .

هذا النابيل والدليل الذي سبقه يؤكد صحتهما - كما يقول ابن حزم - قوله تعالى : واحصى كل شيء عددا (٢) .

وتجدر الإشارة هنا الى ان فكرة بندين الدليلين (الرابع والخامس) موجودة بوضوح عند المتكلمين منذ ايام المعتزلة في العصر الفلسفي الاول ، حيث استدلوا على تناسي المخلوقات بهذه الآية ، لأن الاحياء لا يكون الا لما لنهاية (٣) .

ببذرة البراهين الضرورية اثبت ابن حزم حد وشال العالم وان له بداية ونهاية ، مفسدا بذلك اعتراضات الدهريين الذين قالوا بأزليته وبأنه لا مديرة له .

واستكمالا لهذا البحث اورد رد ابن حزم على من قال بان العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل ، على اساس ان علّة فعل الباري تعالى انما هي وجوده ، وحكمته وقدرته ، وبما . . . الى لم يزل جوادا حكيما قادرا ، فالعالم لم يزل ان علتة لم تزل . وقد جاء في رد ابن حزم على هذا الاعتراض ما مؤداه :

ان هذه النتيجة التي توصلوا اليها لا تلزم الا من أقر بصحة المقدمة وهي ان للعالم علة ، ثم يقول معرفنا المفضل بانه هو المنتقل من العدم الى الوجود ، اي من ليس الي شيء وهذا هو المحدث . والمحدث هو ما لم يكن ثم كان وليس الذي لم يزل كما يقولون لأن الذي لم يكن ثم كان هو غير الذي لم يزل ، فالعالم هو غير نفسه وهذا محال . بالاضافة الى ذلك فان الذي لم يزل هو الذي لا فاعل له ولا مخرج له من عدم الى وجود ، لأن الموجود منذ الازل لا يحتاج الى من يوجد له ولا الى علة لا ييجاد . فلو كان العالم لم يزل لكان لا مخرج له ولا فاعل (٤) .

ومن اقوال ابن حزم في نفي هذا الاعتراض والتأكيد على ان الله ليس علة افعال المعلولات ما جاء في رده على الكندي الفيلسوف حين قال :

(ان الله تعالى ليس علة افعال المعلولات ولا علة المعلولات ولا علة العلة

بل هو الاحد الاول السمد مبدع العلل ، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات لاجل تلك العلل التي سبقت منه ، فوجب ان يتون الابداع من اجلها كائنا ما متقنا على ما هو عليه من التضديد والاتقان فلولا لم تكن العلل ولا المعلولات) ، ولكن ليسرعله لذلك لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة الى معلولها وفي المعلول معنى الضرورة الى علتها) (٥) .

(١) و (٢) الفصل : ج ١ / ص ١٦

(٣) راجع الانتصار للخياط / تحقيق د . البير نصري نادر / ص ١٠٠ مطبعة دار الكتب المصرية - بالتأريفة - ١٣٤٤هـ / ١٩٢٥

(٤) الفصل : ج ١ / ص ٢٠

(٥) رسالة الدد على الكندي / نسخة كتاب الدد على الكندي النسخة المسموعة ، ص ١٠٠

ما تقدم ثبت بالضرورة ان العالم محدث وله بداية ونهاية ، غير ان هذا الايمان بحدوثه يثير تساؤلا بالضرورة عن محدث هذا العالم المحدث ، اذ لا بد للمحدث من محدث ، اذ ان الحدوث بالابتداء فعل ، وكل فعل يقتضي فاعلا ضروريا ولا يمكن غير ذلك البتة . (١)

يرى ابن حزم ان محدث العالم هو بالضرورة احد ثلاثة اوجه لا رابع لها وهي :

- ١- اما ان يكون احد ذاتا .
- ٢- او حدث بدون ان يحدثه غيره ، وبغير ان يحدث هو نفسه .
- ٣- واما ان يكون احدته غيره .

يحلل ابن حزم كل وجه من هذ الوجه على انفراد ليثبت لديه بطلان الوجهين الاول والثاني واستحالتها ، وصحة الوجه الثالث بالضرورة ، وهو ان العالم اخرجته غيره عن الوجود . يقول في ذلك :

((. واذ اكان (اى العالم) ذا اول ، فلا بد ضرورة من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها وهي : اما ان يكون احد ذاته واما ان يكون حدث بغير ان يحدثه غيره ، وبغير ان يحدث هو نفسه ، واما ان يكون احدته غيره . فان كان هو احد ذاته فلا يخلو من احد اربعة اوجه لا خامس لها وهي : اما ان يكون احد ذاته وهو معدوم وهي موجودة او احد ذاته وهو موجود وهي معدومة ، او احدتهما وكلاهما موجود او احدتهما وكلاهما معدوم ، وكل هذ الاربعة الاربعة محال متمنع لا سبيل الى شي منها لأن الشئ وذاته هي هو وهو هي ، وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب ان يكون الشئ غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس واذ اكان خرج عن الوجود الى الوجود بغير ان يخرج هو ذاته او يخرجته غيره فهذا ايضا محال لأنه لا حال اولي ، بخروجه الى الوجود من حال اخرى ولا حال اصلا هناك ، فاذن لا سبيل الى خروجه ، وخروجه مشاهد متيقن ، فحال الخروج غير حال اللا خروج ، وحال الخروج هو علة كونه ، وهذا لازم في تلك الحال ، اعني ان حال الخروج يلزم في حدوثها مثل ما يلزم في حدوث العالم فان تنادى الكلام وجب بما قدمناه الا نهلية ، والا نهاية في العالم من مبدئه باطل متمنع محال . فاذن قد بطل ان يخرج العالم بنفسه وبالل ان يخرج دون ان يخرجته غيره ، فقد ثبت الوجه الثالث بالضرورة اذ لم يبق غيره البتة ، فلا بد من صحته ، وهو ان العالم اخرجته غيره عن الوجود الى الوجود)) (٢)

قال المصنف في رسالة
الاستدلال على
عدم الوجود

ثم يورد ابن حزم دليلا آخر على ان هذا العالم المحدث ، له محدث احدته ابن العدم فاستدل عليه من حركة الافلاك وما ينسب لها من نظام يوثق فيها

(١) رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الازريق / رسائل ابن حزم لاص ٤٩

يقول ابن حزم : فان الفلك بكل ما فيه ذواتا محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية
في كون كل جزء من اجزائه في مكان الذي يليه ، والاثر مع المؤثر من باب المضاف ،
فان لم يكن اثر لم يكن مؤثر ، وان لم يكن مؤثر لم يكن اثر . فوجب بذلك انه لا بد لهذه
الآثار الظاهرة من مؤثر اثر بها ، ولا سبيل الى ان يكون للفلك او شيء مما فيه هو
المؤثر ، لانه يصير هو المؤثر والمؤثر فيه . ومع ان المؤثر فيه والاثر من باب المضاف
ايضا فومعنى قولنا ان المؤثر والاثر والمؤثر فيه من باب المضاف انما هو ان الاثر والمؤثر
فيه يقتضيان مؤثرا ولا بد . ولم يرد ان الباري تعالى يقع تحت الافاق ، فلا بد ضرورة
من مؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم فصح بهذا ان العالم كله
محدث وان للمحدثا هو غيره ((١)

هذا الفاعل المحدث والمبتدى للعالم كما يرى ابن حزم هو نفسه الذي ابتداء
تعليم اللغات والصناعات ، حيث علم كل ذلك اول من احدث من نوع الانسان ومن ثم
علمها ذلك المعلم سائر نوحه ، وهذا ضروري حسي ماذ لو كانت الصناعات موجودة
في الطبيعة لكان ذلك موجودا في كل عصر وكل مكان بدون فرق يذكر (٢)
فالعالم محدث وله محدث ولا بد . ولكن هل هذا المحدث واحد
ام اكثر ؟ هذا ما سيجيبنا عليه الفصل الثاني من هذا الباب انشاء الله .

(١) الفهم ل ج ١ / ١٨٠

(٢) رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الارباق / رسائل ابن حزم / المندحة

الفصل الثاني

الوجود الالهي

١ - محدث العالم واحد لم يزل ولا يزال :-

وصلنا مع ابن حزم في الفصل السابق الى ان العالم محدث بمحدثه غيره ،
بالضرورة البرهانية . غير ان ابن حزم لم يقتنع بذلك بل اثبت بالبرهان ان
محدث هذا العالم هو واحد غير متكرر ، وقد استدل على ذلك بالبراهين الضرورية
التالية :

البرهان الاول : بما ان كل ما في العالم من اجزاء التي تكون في مجموعها ذلك العالم
تقبل الانقسام فالعالم اذن كثير وليس واحدا ، وهذا يعني ان الواحد هو غير العالم
بالضرورة ، وليس غير العالم بالضرورة كذلك الا مبتدىء العالم وهو الواحد الذي لولاه
لما وجد عدد ولا محذور . ولكن بما ان العالم وما فيه خاضع للعدد والاحصاء -
لما تقدم - فلا بد اذن من وجود هذا الواحد الذي تلاه العالم السحدث ، الذي
كونه مبتدئ بعد ان لم يكن . كذلك فان الثاني وهو العالم ما كان ليوجد لولا وجود
الاول لان وجوده يقتضي وجود الاول ، وبما ان الثاني موجود فعلا فالاول موجود
بالضرورة وهو مبتدئ العالم . يقول ابن حزم :

((لولا الواحد لم يوجد عدد ولا محذور ، ففتشنا العالم كله ، هل
نجد فيه واحدا ، فلم نجده اصلا لان كل ما في العالم فانه ينقسم ابدا فهو كثير
لا واحد . فاذن لا بد من واحد في العالم ، فالواحد هو غير العالم ، وليس غير
العالم الا مبتدئ العالم ، فهو الواحد الذي لا يتكرر ، لا واحد سواه ، فوجدنا
العالم محدثا تاليا . . . لم يكن ثم كونه مكونه الذي ابتداءه . ولا بد من اول ، اذ
لولا الاول لم يكن الثاني اصلا فوجود الثاني يقتضي ضرورة وجود الاول ولا بد ، والثاني
موجود فالاول موجود ، ففتشنا العالم كله عن اول لم يزل فلم نجده لانه كلك محدث لم
يكن ثم كونه مبتدئ ، فوجب ضرورة ان الاول غير العالم ، وليس غير العالم الا
مبتدئ العالم ومحدثه)) (١)

فالمحدث اذن هو واحد غير متكرر وغير العالم ، وبما ان العالم السحدث
متناهي له نهاية وله بداية ، فوجب ضرورة ان يكون هذا المحدث مختلف عن العالم وليس
له بداية ونهاية ، والا كان من جملة العالم ، فهو اذن ازلي بالضرورة .

البرهان الثاني ، وقد اعتمد فيه على عدة نقاط. اوصلته في النهاية الى ان

محدث العالم واحد ازلي وخلاف العالم ، وهذه النقاط هي : -

- ١- الثرة يحصرها العدد .
- ٢- كل معدود فله نهاية .
- ٣- كل ما لنهاية فهو محدد .
- ٤- كل اثنين فهما غيران ، وكل غيران فان احدهما لا يديكون مركبا من ذاته بما غير به الآخر .
- ٥- كل مركب فهو مخلوق ومدبر ويحتاج الى خالق واحد في ذاته لا تركيب فيه ، وهذا يوجب وجود محدث واحد وهو بخلاف خلقه من جميع الوجوه ، فصح انه واحد لم يزل لان الخلق كثير محدث .

يقول ابن حزم ، ((.....)) وجب ان لو كان الخالق اكثر من واحد ان يكون حصرهما العدد ، وكل معدود فذو نهاية وكل ذو نهاية محدث ، وايضا فكل اثنين فهما غيران ، وكل غيرين فقيما او في احدهما معنى صار به غير الآخر ، فعلى هذا كان يكون احدهما ولا بد مركبا من ذاته وما غير به الآخر ، وان كان مركبا فهو مخلوق مدبر ، فبطل كل ذلك وعاد الامر الى وجوب انموذج ، ولا بد انه بخلاف خلقه من جميع الوجوه والخلق كثير محدث ، فصح انه تعالى بخلاف ذلك وانه واحد لم يزل ، ان لو لم يكن كذلك لكان من جملة الحالم تعالى الله عن ذلك (((١)))

هذا البرهان لابن حزم يشبه الى حد كبير برهان الفارابي على وجود الله وانه واحد لا شريك له ، الذي استدل عليه على اساس فكرة الوجود والوجوب والامكان ، اي الوجود الواجب والوجود الممكن وانه ((معان عقلية واضحة مركزة في الذهن يدركها العقل من غير توسط معان اخرى ولا بمساعدة تبا)) (٢) ، ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على انه يجب ان يكون واحدا لا شريك له ، لانه لو كان ثم موجودان وكل منهما واجب الوجود لكانا متفقين من وجه ومباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، ولا يكون كل منهما واحدا بالذات ، اذن فالموجود الذي له غاية الكمال يجب ان يكون واحدا ، وهذا الموجود الواحد المتعين المتحقق هو الله . (٣)

البرهان الثالث ، ويمكن تسميته "برهان الجنس والنوع" حيث يرى ابن حزم ان كل ما هو اكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وكل ما هو واقع تحت جنس العدد فهو نوع من انواع العدد ، ولما كان النوع بالضرورة مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل

(١) المحلى ، ابن حزم / ج ١ / ص ٤ ، انظر كذلك الفصل ، ج ١ / ص ٣٦ / ٣٧

(٢) تاريخ الفلسفة في الالهام ، مدي بور / ص ١٩٤ ناشية ، ترجمة وتعليق د . محمد عبد الهادي ابو بيده ، ص ٤ - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة

خصته ليس في غيره ، نله اذن موضوع وهو الجنس القابل له صورته وصورة غيره ، من انواع ذلك الجنس ، وله محمول و... الصورة التي خصته دون غيره ، فهو ذو موضوع وذو محمول اى انه مركب من جنسه وفصله المركب مع المركب من باب المضاف الذى لا يثبتا عددهما الا بثبوت الآخر . واما الزائد فليس عددا لان كل ذى عدد متناه ، يقول ابن حزم : ((ان ما كان اكثر من واحد ولقع تحت جنس العدد ، وما كان واقعا تحت جنس العدد فهو نوع من انواع العدد ، وما كان نوعا فهو مركب من جنسه العام لهول غيره ، ومن فصل خصته ليس في غيره ، فلموضوع وهو الجنس القابل لصورته وصورة غيره من انواع ذلك الجنس ، ولمحمول وهو الصورة التي خصته دون غيره . . . فهو مركب من جنسه وفصله والمركب مع المركب من باب المضاف الذى لا بد لكل واحد منهما من الآخر ، فاما المركب فانما يقتضي وجود المركب من وقت تركيبه وحينئذ يسمى مركبا لا قبل ذلك ، واما الواحد فليس عددا . . .)) (١)

ويمكننا اثبات ابن حزم بالبراهين الضرورية على ان محدث العالم واحد لم يزل ، ولا يقع تحت العدد لان كل عدد فهو متناه والمحدث واحد غير متناه ، ولا يشبهه خلقاته المؤلفة للعالم والمحصورة بالعدد .

فخالق العالم المحدث واحد ولم يزل ولا يزال وهو غير المتالم الذى احدثه وكونه بعد ان لم يكن . (٢)

(١) الفصل ، ج ١ / ص ٣٦

(٢) انظر : ميرناندر ، Hernandez , La Filosofia Arabe

P. 170

حيث يقول ((ان العالم شي * فاني مخلوق ذو نياية ولابد ان يتاج الى خالق هو الله يكون كاملا متكاملا .

٢ - التوحيد ونفي التشبيه

أ - علة الخلق :-

ينفي ابن حزم ان تكون هناك علة او سبب لخلق الله تعالى للعالم بكل ما فيه من اعيان وجمادات ، وذلك لأنه لو كانت هناك علة او جبت عليه ان يخلق لكنت تلك العلة لم تنزل معه ، وهذا ابطال للتوحيد ، لأن في ذلك مشاركة لله في الأزلية ، وقد ثبت ان كل شيء سوى الله فهو ذو بداية ونهاية .

بالاضافة الى ذلك فان العلة لما كانت لا تفارق المعلول فان الخلق وهو المعلول ايضا لا يزال وهذا ما ثبت باللائحة . واما اذا كانت هذه العلة محدثة فبالضرورة تكون اما مخلوقة للمتل الى او غير مخلوقة ، فاذا كانت غير مخلوقة ، فذلك يتناقض مع كون كل شيء محدثا مخلوقا ، وان كانت مخلوقة فلا بد ان تكون مخلوقة لعلة اخرى او لغير علة ، وان كانت مخلوقة لعلة اخرى فلا بد من وجوب ذلك في العلة الثانية قوتها . . . يقول ابن حزم :

((. ان لو فعل ما فعل لعلة ، كانت تلك العلة اما لم تنزل معه واما مخلوقة

محدثة فلو كانت معه لوجب من ذلك شيان ممتنعان ، احدهما ان معه تعالى غيره ، فكأن يبطل التوحيد والثاني انه كان يجب اذا كانت علة الخلق لم تنزل ان يكون الخلق لم ينزل لأن العلة لا تفارق المعلول وايضا لو كانت هناك علة موجبة على تعالى ان يفصل ما فعل لكان مضمرا مطبوعا او مذبورا مقبورا لتلك العلة ، وهذا خروج على الإلهية . ولو كانت العلة محدثة لكانت ولا بد اما مخلوقة لمعالي واما غير مخلوقة ، فان كانت غير مخلوقة فقد اوضحنا انما وجوب كون كل شيء محدثا مخلوقا وان كانت مخلوقة وجب ولا بد ان تكون مخلوقة لعلة اخرى او لغير علة ، فان وجب ان تكون مخلوقة لعلة اخرى وجب مثل ذلك في العلة الثانية وهكذا ابدا ، وهذا يوجب محدثين لا نهاية لعددهم ، وهذا باطل)) (١)

فالقول بان اللصالي علة المخلوقات او علة افعال المخلوقات فيه ابطال للتوحيد كما يرى ابن حزم ، ولذلك فقد رد أقوال الكثيرين ممن قالوا بان الله علة العالم ، ومن هؤلاء ، الكندي الفيلسوف ، الذي رد عليه رسالة سماها " رسالة في الرد على الكندي الفيلسوف " انتقد فيها آراء الكندي في علة العالم ، حين اعتبر ان الله سبحانه وتعالى هو علة حدوث العالم ، فقال ابن حزم في مستهل رده عليه : ((لا نقول : البارئ عز وجل كما قال يعقوب ابن اسحق : انه علة ، فنقض توحيده وهدم بنائه ، وكذب نفسه في المقدمات التي برهنها في بدء اقواله ، فزلت قدمه فهو)) (٢)

(١) المحطى / ج ١ ص ٤ ، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت

(٢) الرد على ابن النخيلة اليمودي ورسائل اخرى / ص ١٩٥

وبناءً على ذلك ، فقد فسّر ابن حزم هذه القضية بقوله ، بأن الله هو مبدع
العلل ، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات ، ولولاه لما كانت العلل ولا المعلولات ،
وقد احدث العلل الاولى سبحانه لا لأجله هو لأنه غني عن ذلك ، يقول في ذلك :
((.....) والعلل الاولى هي التي تسمى بالحقيقة عللاً لأنها وضعت لتكون
معلولاتها المتهوّبة منها بفعل فاعلها عز وجل ، ولا نقول ان العلل كانت لاجل واضعها
المخرج لها من عدم لأنه الخفي عن ذلك والتمعالي عنه عز وجل ، ليس مثله شيء ، فهو
لا من أجله وجب ان يكون شيء لأنه هو لا موضوع لشيء يجب فيقال لذلك الشيء انه
من أجله كان ، كما يقال ذلك في العلل الموضوعة ، سبحانه وتعالى عن ذلك) (١)
بالإضافة الى ذلك فان تلك العلل والمعلولات احدثها الله ، ولولاه لم تكن ،
ولكنه ليس علة لذلك (لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة الى معلولها ، وفي المعلول
معنى الضرورة الى علته ، لأن العلة موضوعة للمعلول والمعلول محمول على العلة ، فهما
متجانسان متطيران متساويان غير مفترقين ولا غنيين لاحتاجة كل واحد منهما الى صاحبه ،
وليست هذه سفة الخالق الاول الذي كان قبل ان يبدع شيئاً ، غنياً عن كل شيء) (٢)
فالله تعالى اوجد العلل والمعلولات بدون ان يكون هو علة لها ، فهو المبدع
الموجد للشيء من عدم ، ولم يوجد سبحانه العلل لاحتاجة اليها لأنه الخفي عن
ذلك . وما لا شك فيه ان خلق الله للعالم لم يكن عبثاً ، بل انه خلقه لحكمة
وبارادة وقدره ورغبة منه ، فاخرج العالم من عدم الى الوجود لا لأجله هو ، بل لخدمة
المنتقر الى الله ورضاه ورحمته ، الا وهو الخلق . ولذلك فقد شرع لهم العقائد التي
عن اركانها يمكنهم معرفته والتقرب منه ، ليفوزوا برضاه ورحمته .

يقول ابن حزم في رسالته " مراتب العلوم " :

(رافقتل ما استعمل المرء في دنياه بعد اداء ما يلزمه الله تعالى في نفسه

من تعلم اعتقاده من قول وعمل ان يعلم الناس دينهم الذي له خلقوا ، فيقودهم الى
رضا الله عز وجل ، ويخرجهم بليطف خالقه من الظلمة العمياء الى النور الخالص ومن
المضيّق المهلك الى السعة الرحبة واقامة الناس على ما خلقوا له من اقامة
الدين الذي افترضه الله تعالى عليهم) (٣)

فخلق الله للخلق لم يكن عبثاً وانما لأجل ان يعبدوه ويتفهموا دينه الذي امرهم

باتباعه والانصياع لتعاليمه والانتباه بنواحيه ليفوزوا برضاه وصحبته .

وهذا لا يعني ان العبادة هي علة الخلق ، انما العبادة هي الغاية التي من
اجلها خلق الله الخلق ، وهي محدثة ، ابتدعها الله كثيرها من المحدثات ، لخدمة
الخلق ورحمته بهم لا لخدمته هو تعالى عن ذلك كثيراً .

(١) الرد على ابن النخعي اليهودي / ص ١٩٦

(٢) نفس المصدر / ص ١٩٦

(٣) رسائل ابن حزم / ص ٨٣ - ٨٤

فالعبادة ، وهي الخاية التي خلق من اجلها الخلق ، محدثا بتدعيها الله
بارادته وقد رته لتكون علة للمعلولات ، وهذا في حد ذاته تصديق لقول ابن حزم
الآنف الذكر بان الله لولا ان الله لم يكن العلة ولا المعلولات ، فهو مبتدع العمل ومبتدع
جميع المعلولات .

قاله سبحانه وتعالى ابتدع العلة الاولى وهي العبادة التي من اجلها خلق
الخلق واوجد المحدثات الاخرى في العالم ، يقول سبحانه في محكم تنزيله : ((الم
تر ان الله يسبح له من في السموات والأرض))^(١) ، ويقول كذلك : ((وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون))^(٢) ، وقد فسرا بن عباس كلمة ليعبدون (اي ليعرفون) ، جاء
في الحديث القدسي ((كنت كنزا مخفيا ، فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق ليعرفوني))^(٣) .
ومعرفقا لله لا تكون الا بعبادته ، وتسبيح الله هو في حد ذاته عبادة ، وهكذا
نجد ان العبادة هي سبب خروجنا الى الوجود من العدم ، وهذا السبب ابتدعه الله
بارادته ومحبة منه ليعرف بوليس في هذا اي قهر او مشاركة لله في ارادته او ازليته ،
ما دام هو المبدع لهذا لا سباب ومعلولاتها ، وفي ذلك دليل على ان الله تعالى لم
يخلق العلم عبثا ، بل احده لناية سامية ، وهي العبادة بارادته وعلمه دون مشاركة
لازليته ، يقول ابن حزم في معنى خروج الناس الى هذا العالم :
((ووجدنا قوما طلبوا علوم العرب فاذروا على سائر السلم كالنحو واللغة
..... فكان هؤلاء بمنزلة من ليس في يده من الطعام الا الملح وليس معه من السلاح
الا المصقلة التي يجلي بها السلاح ، وكان غائبا عن علم الشريعة التي لا معنى لخروجنا
الى هذا العالم غيرها ، ولا خلاص لنا ولا سلامة عند خروجنا من الدنيا الا بها))^(٤) .

ب - نفي التجسيم (او الجسمية) عن الله تعالى :

كما نفى ابن حزم ان يكون الله تعالى علة لخلق العالم ، فهو ينفى كذلك
ان يكون جسما ، وقد رد على القائلين بان الله جسم ، وابطل حججهم التي استندوا
اليها حين قالوا : ((انه لا يقوم في المعقول الا جسم او عرض ، فلما بطل ان يكون تعالى
عرض ، ثبت انه جسم ، وقالوا ان الفعل لا يصح الا من جسم والبارى تعالى فاعل ، فوجب
انه جسم ، واحتجوا بايات من القرآن فيها ذكر اليد واليدين والايدي والعين والوجه
والجنب ويقوله تعالى : وجاء ريك))^(٥) .

وقد استدل ابن حزم ردة عليهم بانساد هذين الاستدلاليين فقال :
((..... واما قولهم انه لا يقوم في المعقول الا جسم او عرض ، فانها قسمة

(٢) الذاريات ٥١ / ٦٥

(١) النور ، ٢٤ / ٤١

(٣) حديث قدسي .

(٤) رسالقراتبالعالم / رسائل ابن حزم / ص ٨٧

ناقصة ، وانما الصواب انه لا يوجد في العالم الا جسم او عرض ، وكلاهما يقتضي
بتلبيسته وجود محدث له . فبالضرورة نعلم انه لو كان محدثها جسما او عرضا لكان
يقتضي فاعلا فعله ولا بد ، فوجب بالضرورة ان فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا ،
وهذا برهان يضطر اليه كل ذي حس ، بضرورة العقل ولا بد ^(١) .

ثم يقول لهم ((فلو كان البارئ الى عن الحادهم جسما لاقتضى ذلك ضرورة
ان يكون له زمان ومكان هما غيره ، ولهذا ابطال للتوحيد وايجاب الشرك
معه تعالى لشيئين سواء وايجاب اشياء معه غير مخلوقة وهذا كفر)) ^(٢)
بالاضافة الى ذلك فان الجسم مؤلف طويل وعريض وعميق وهذا يقتضي مؤلفا
جامعا مخترا لأن المؤلف كله كيفما وجد يقتضي مؤلفا ضرورة . واما ان قالوا ان
الجسم غير مؤلف فهذا ما لا يعقل ولا يتشكل في النفس البتة . ^(٣)

علاوة على ذلك ، فقد استعان ابن حزم باللفظة في التفريق بين الجسم والشيء
ليثبت ان الجسم غير الشيء ، وان الذي يجب ان يقال هو : لا فرق بين قولنا شيء
وقولنا موجود وحق وحقيقة ومثبت ، فهذه كلها أسماء مترادفة ، اما لو كان الشيء والجسم
بمعنى واحد لكان العرض جسما لأنه شيء وهذا باطل . ^(٤)

واما احتجاجهم على عدم جواز القول بان الله جسم لا كالأجسام قياسا على
قولنا بان الله عز وجل حي لا كالأحياء وعليم لا كالعلماء ، وقادر لا كالقادرين عوشي
لا كالأشياء فيرد عليه بقوله :

((لولا النص الوارد بتسميته تعالى بأنه حي وقدير وعليم ما سميناه بشيء
من ذلك ، لكن الوقوف عند النص فرض ولم يأت نص بتسميته تعالى جسما ولا قام البرهان
بتسميته ، بل البرهان مانع من تسميته بذلك تعالى ، ولو اتانا نص بتسميته تعالى جسما
لوجب علينا القول بذلك ، وكنا حينئذ نقول أن لا كالأجسام كما قلنا في عليم وقدير
وحسي)) ^(٥)

وهكذا يبطل ابن حزم كل ما من شأنه أبطال التوحيد بالله وايجاب
اشياء معه مشاركة له في الأزليّة .

(١) الفصل ، ج ٢ / ص ١١

(٢) نفس المصدر / ص ١١٠

(٣) نفس المصدر / ص ١١١

(٤) نفس المصدر / ص ١١١

٢- خلقت الله للعالمين :-

يرى ابن حزم ان خلق الله عز وجل للعالم في وكل وقت زيادته في كل دقيقة ، وقد دافع عن هذا الرأي واثبته بالبرهان الصروري مبطلا بذلك حجج مندرجه من بعض اهل الكلام . وقد ابتدا برهانه باثبات ان خلق الشيء هو الشيء نفسه ، فقال : ((وايضا فان الرب سبحانه يخلق ما خلقه بلا معاينة ، فان لا شك في ذلك فقد صح يقينا انه لا واسطة بين الله تعالى وبين ما خلق ولا ثالث في الوجود غير الخالق والمخلوق . وخلق الله تعالى ما خلق حق موجود ، وهو بلا شك مخلوق ، وهو بلا شك ليس هو الخالق فهو المخلوق نفسه بيقين لا شك فيه ، ان لا ثالث لها هنا اصلا وبالله تعالي التوفيق)) (١)

بناء على تأكيده على هذه الحقيقة الثابتة وهي ان خلق الشيء هو الشيء نفسه لا غيره ، وما ان الخلق هو اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، اي ان الخلق هو الابدان ، فان خلق الله تعالى قائم في كل موجود ما دام ذلك الموجود موجودا ، وان الله تعالى اوجده ولم يكن موجودا . يقول ابن حزم في معرض ردّه على منكري قول النظام ((ان اللط الى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون ان يعده او يفنيه)) (٢) . ((وقول النظام ها هنا صحيح لاننا اذا اثبتنا ان خلق الشيء هو الشيء نفسه فخلق الله تعالى قائم في كل موجود ابدا ما دام ذلك الموجود وجودا ، وايضا نسألهم ما معنى قولكم : خلق الله تعالى امر كذا ؟ فاجوابهم ان معنى خلقه انه تعالى اخرجه من العدم الى الوجود ، فنقول لهم اليس معنى هذا القول منكم انه اوجده ولم يكن موجودا ، فمن قولهم نعم ، فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : فالخلق هو الابدان عندكم بلا شك ، فاجابونا اليس الله موجودا لكل موجود ابدا مدق وجوده ، فان انكروا ذلك احوالوا ووجبوا ان الاشياء موجودة وليس الله تعالى موجودا لنا الآن ، وهذا تناقض ، وان قالوا نعم ، فان الله تعالى موجود لكل موجود ابدا ما دام موجودا . . . لان الابدان هو الخلق نفسه ، والله تعالى موجود لكل ما يوجد في كل وقت ابدا ، وان لم يفنه قبل ذلك ، والله تعالى خالق لكل مخلوق في كل وقت وان لم يفنه قبل ذلك .)) (٣)

(١) الفصل / ج ٥ / ص ١١٢

(٢) نفس المصدر / ص ١٢٧ // انظر ايضا : المعتزلة / زهدى جارا لله / ص ١٢٧ . حيث يقول النظام : ان خلق آدم لم يتقدم على خلق ابائه ، وكذلك سائر الموجودات فقد خلقها الله دفعة واحدة ، ولكن الله امكن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من مكائنها لا من خلقها .

(٣) الفصل / ج ٥ / ص ١٢٧

ثم يدلي ابن حزم ببرهان آخر استشهد فيه آيات من القرآن الكريم تدل كلها على خلق الله للعالم في كل وقت ، ويقول :

((وبرهان آخر وهو قول الله تعالى : (ولقد خلقناكم ثم صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) . وصح البرهان بان الله تعالى خلق التراب والماء الذي يتخذى آدم وبنوه بما استحال عندهما ، وصارت فيه دماء ، واحاله الله تعالى منيا ، فثبت بهذا يقينا ان جميع اجساد العيون والنوامي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى ، فقام منها الحيوان والنوامي ، وقال عز وجل (ثم انشأناه خلقا آخر ، وقال تعالى : (وخلقنا من بعد خلقكم ، فصبح ان في كل حين يحيل الله تعالى احوال مخلوقاته فهو خلق جديد ، والله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقا مستائفا دون ان يفنيه ، وبالله تعالى التوفيق)) (١)

ما تقدم يتبين لنا ان الله تعالى يخلق العالم في كل وقت وكل حين دون ان يفنيه ويعدمه ، وان عملية الخلق هي عملية مستمرة ابداء بدون توقف .

اما القائلون بان الله تعالى خلق العالم جملة واحدة كما هو بجميع احواله بلا زمن فيرد عليهم ابن حزم مبطلا اقوالهم ومبيننا فسادها بقوله :

((..... لو كان اخراج الله تعالى لكل ما في العالم من السلم والحلما^x بنا والصناعات والماصنعين لها دفعة واحدة لكان ذلك بضرورة العقل واوله لا يدخلو من احد وجهين لا ثالث لهما : اما ان يكون ذلك بوحى اعلام وتوقيف منه تعالى ، واما بطبع مركب فيهم يقتضي لهم ما علموا من ذلك وما صنعوا ، فان كان بوحى اعلام فقد صحت النبوة لجميعهم ، ان ليست النبوة معنى غير هذا ، وهذه دعوى من قال بهذا القول بلا دليل ، وما لا دليل عليه فهو باطل لا يجوز القول به وان كان كل ذلك عن طبيعة تقديني لهم كونهم عالمين بالحلم متكلمين باللغة متصرفين في الصناعات بلا تعليم ولا توقيف ، فهذا محال ضرورة ، وممتنع في العقل وفي الطبيعة ان الطبيعة واحدة لا تختلف ، وبالضرورة ندرى انه لا يوجد احد ابداء في شيء من الازمان ولا هي مكان اصلا ياتي بعلم من العلم لم يعلمه اياه احد ، وبرهان ذلك ان البلاة التي ليست فيها العلم واكثر الصناعات كارض العقاب والسودان والبوادي التي غي خلال البدن ليس يوجد فيها ابداء احد يدري شيئا من العلم ولا من الصناعات حتى يعلمه ذلك معلوم)) (٢)

(١) الفيل ، ج ٥ / ص ١٢٢ - ١٢٨ / الآيات القرآنية بالترتيب : ١٠ / ٧

٦ / ٢٩ ، ١٤ / ٢٣

(٢) انظر في النص^x المعلوم Hernandez ، La Filosofia arabe ، P. 178

(٣) الفيل ، ج ١ / ص ٥٥

ما تقدم ، يمكن القول ان زمانية الخلق عن ابن حزم تؤيدها الدلالة التاريخية للخلق تدلان على ان العالم لم يخلق جملة واحدة ، ان من المسلم به ان العالم وما فيه من مخلوقات هو اليوم غيره بالأمس ، كما ان التطور الحصارى والتقدم العلمي الذى يشهده العالم في الوقت الحاضر كان مجهولا قبل خمسين عاما مثلا ، فلو ان العالم خلق جملة واحدة لبقى كما هو دون زيادة او نقصان .

فلكل موجود زمان معين ، وحالات خاصة لا يمكن ان يشاركه فيها احد (١)

بالاضافة الى ذلك ، فان القول بخلق الله للعالم جملة واحدة يتعارض مع قوله تعالى : ((ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة)) (٢) ، وفي هذه الآية تبريح لا لبس فيه بان خلق الله للخلق في كل وقت وليس جملة واحدة ، وهذا هو الواقع العاش منذ بدء الخليقة حتى اليوم والى قيام الساعة .

(١) معالم الفلسفة الاسلامية / محمد جواد مغنية / ص ٤٣ ، ط ٢ - دار القلم

بيروت - ١٩٧٣

(٢) الانعام / ٩٤

٤- الصفات الالهية : -

وردت في القرآن الكريم أوصاف كثيرة لله تعالى ، كالقدوم والعليم والقاهر والقادر ، والقوى والسادل وغيرها ، وكل اسم من أسماء اللطائف الحسنى (١) يدل على إحدى هذه الصفات . وبالرغم من اتفاق المتكلمين والفرق الاسلامية واجماعهم على ثبوت صفات الكمال لله سبحانه وتعالى ، فانهم اختلفوا فيما اذا كانت هذه الصفات هي عين ذاته او غيرها زائدة عليها . (٢)

وجدير بالذكر ، ان السلف لم يقولوا في الصفات شيئا ، بل يبدو انهم كانوا يعتقدون ان اسماء الله ازلية وان صفاته تعالى ازلية ، فقد كان الامام ابن حنبل يقول : انها غير مخلوقة . (٣)

غير ان ابن حنبل يخطئ من يعلق على الله لفظ الصفات ، لانه تعالى لم ينص في كلامه المنزل على لفظ الصفات ولا على لفظ الصفة ، ولا جاء شيء منه في كلام النبي صلعم ولا جاء في كلام احد من الصحابة واخبار التابعين ، وعليه فقد وصف من اطلق لفظ الصفات من متأخري الأئمة من الفقهاء ممن لم يحققوا الدالر فيها بقوله : ((فيسي وهلمة من فاضل وزلثة عالم)) (٤)

فاطلاق لفظ الصفات عند ابن حنبل بدعة وضلالة ولا يجوز الاخذ بها ، لان الحق في الدين ما ساء عن المورس لهما و اجماع الامة كلها عليه . علاوة على ذلك فان ابن حنبل يتلوهم الفكرة القائلة بأن اسماء الله تعالى كاقوى والعليم واسميع والبصير هي اسماء مشتقة من صفات ذاته . فالتكلم في الصفات عنده بدعة منكرة اخترعها المستزلة والرائضة واتبعهم قوم سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، وقد اعتمد في قوله هذا على بعض من آيات الكتاب الكريم كقوله تعالى : ((سبحانه رب العزة عما يصفون)) وكقوله تعالى : (ان هي الا أسماء سميتها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ، ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) . فعليه فقد انكر اطلاق لفظ الصفات بجملة . (٥)

(١) قال تعالى (والله اسما الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه الاعراف / ١٧٩ . وفي الحديث الشريف عن ابي هريرة عن النبي انه قال : ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة) صحيح البخارى ج ٨ / ص ١٥٩

(٢) ينحصر الخلاف في الصفات الذاتية التي تبرزها عين ثبوت الذات مثل الحياة والقدرة والعلم ، واما صفات الافعال فيرون انها زائدة على الذات وتنفك عن الذات ، وهي سادسة كصفة الخالق ، اذ ان اتصاف الله بانه خالق انما يكون بعد وجود المخلوق . فهذه الصفات مثل وقاق بينهم على انها غير الذات وزائدة عليها ، وهي خارجة عن مثل النزاع مثلها مثل الصفات المجازية " مرید ، كاره ، وغضبان منغضر وهذه الصفات المجازية منها ما يرجع الى الصفات الذاتية الثبوتية ومنها ما يرجع الى صفات الافعال . انظر : معالم الفلسفة الاسلامية / ص ١١٥ - ١١٦

(٣) المستزلة ، زهدى جارا لله / ص ٦٢

(٤) انظر الفصل / ج ٢ / ص ١١٣ -

(٥) انظر الفصول / ج ٢ / ص ١١٣ - ١١٤

وانطلاقاً من مفهوم ابن حزم للصفات ، واستنكاره كون الاسماء الالهية مشتقة من صفات ذاته تعالى ، فإنه يرد على القائلين بجواز اطلاق الصفات استناداً الى الحديث الذي روى في الرجل الذي كان يقرأ " قل هو الله احد " في كل ركعة مع اخرى ، فلما سئل عن ذلك بأمر من رسول الله صلعم ، اجاب بان هذه صفة الرحمن وانا احبها ، فاجبره الرسول عليه السلام ، بان الله يحبه . بمعنى انهم (اى الذين يقولون بجواز اطلاق الصفات) اعتبروا قول الرسول لذلك الرجل بان الله يعبه ، بعد ان اجاب بقوله عن سورة السمدة بأنها صفة الرحمن ، اعتبروا ذلك ايجاباً من الرسول وموافقة على ان لله صفات . وقد رد ابن حزم على هذا الادعاء ، الذى استندوا فيه الى ذلك الحديث فقال :

((. . . فلو صح (اى الحديث) لما كان محالفاً لقولنا لأننا انما انكرنا قول من قال ان اسما الله تعالى مشتقة من صفات ذاته ، فاطلق لذلك على العلم والقدرة والقوة والكلام انها صفات ، وعلى من اطلق ارادة وسمعا وبصرا وحياة ، واطلق انها صفات ، فهذا الذى انكرناه غاية الازكار ، وليس في الحديث المذكور ولا في غيره شيء من هذا اصلاً ، وانما فيه ان قل هو الله احد خاصة صفة الرحمن ، ولم ننكر هذا نحن ، بل هو خلاف لقولهم وحججهم عليهم . . . وفي هذا الخبر تخصيص لقوله قل هو الله احد وحدها ، وذلك ، وقل هو الله احد ، خبر عن الله تعالى بما هو الحق . فنحن نقول فيها هي صفة الرحمن لمعنى اننا خبر عنه تعالى حق . . .)) (١)

فابن حزم اذن يقول بهذه الصفة باعتبار انها خبر عن الله تعالى ، الا أنه يرفض اطلاق الصفة بالمعنى الذى يقولون به ، والتي هي اللئنة واقعة على عرضي جوهـر (٢)

هنا يبرز سؤال : ما دام السلف لم يقولوا في الصفات شيئاً فكيف نشأت هذه المسألة اذن ، ولماذا كثر فيها الخلاف والجدال ؟

يعتبر الجسد بن درهم اول من تكلم في الصفات في الاسلام ، وقد نفاها ، وقال بخلاف القرآن ، وعندما اخذ البهيم بن صفوان مقالته في نفي الصفات ، والجهم هذا هو اول من قال بنفي الصفات في الاسلام في بلاد الشرق (٣)

ولما ظهر المعتزلة اخذوا عن الجهمية قولها في نفي الصفات ، فكان واعيل بن عطاء ينفياها اصلاً لأنها تؤدى الى الشرك ، ولذلك كان يقول : (ومن اثبت معنى صفة قديمة فقد اثبت المين) (٤)

(١) انظر الفصل ٢٤ / ص ١١٣ - ١١٤ . انظر نص الحديث في صحيح البخارى ج ٩ / ص ١٤١ - دار احياء التراث العربى - لبنان

(٢) الفصل ٢ / ص ١١٤

(٣) المعتزلة / ص ٦٣

(٤) الطلل والنحل للشهرستاني / بذيل الفصل لابن حزم / ج ١ / ص ٦٩

ويرى الشهرستاني ان القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير واضح ، اذ
شرع فيه على قول ظاهر وهو الاتفاق على استعماله وجود الهيئتين قديمين اذليين ، لذلك
فان من خلفه من المعتزلة اتخذوا بتأثير الفلسفة اليونانية ^(١) ، يفسرون قول واعلم
ويؤيدونه بالبراهين العقلية ، وانتفى نظرتهم فيها الى رد جميع الصفات الى كونه
عالما قادرا ، ثم الحكم بانها صفتان ذاتيتان ، فقالوا هو عالم بذاته قادر بذاته ،
حي بذاته لا يعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ومسان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات
في القدم الذي هو احسن الوصف لشاركته في الالوهية * ^(٢)

وبناء على ذلك فقد كان اكثر المعتزلة يقولون بان الله تعالى عالم بذاته لا
يعلم زائد على ذاته ، وهكذا في سائر الصفات ، ما عدا الصلابة فانه كونه لنفسه
رايا خاصا نبيح فيه مناهج الفلاسفة ، فقال : ((ان الباري تعالى عالم بعلم وعلمه
ذاته ، قادر بقدرته ، وقدرته ذاته ، حي بحياته وحياته ذاته) ^(٣) ، وافرق بين القولين
ان الذين قالوا ان الله عالم بذاته لا يعلم زائد ، قد نفوا الصفة عن الله تعالى ، اما
القول بانه تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته فهو اثبات ذات هو بعينه صفة او اثبات صفة
هي بعينها ذات ^(٤) ، بمعنى ان علم الله هو الله وقدرته هي هو .

وقد انكر الشهرستاني على ابي الهذيل قوله هذا في الصفات فقال :
((وان اثبت ابو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهي بعينها اقانيم
النسارى او احوال ابي هاشم) ^(٥)) .

اما الاشاعرة فيقولون بان صفاته قديمة زائدة على ذاته ، وعليه فهو عالم بعلم
وقادر بقدرته ، سميع بسمع بصير ببصر ، وقد احتجوا لرأيهم هذا فقالوا :

لا يعقل السميع الا بسمع ولا يعقل البصير الا ببصر ولا يجوز ان يسمى
بصيرا الا من له بصير ولا يسمى سميعا الا من لسمع . وقد رد ابن حزم على هذا
الادعاء ونقض حججهم وابان فسادها . وما جاء في ردة عليهم قوله لهم بان القول
بانه لا يعقل السميع الا بسمع ولا يعقل البصير الا ببصر يستلزم من قائله اثبات ان
الله تعالى ذو حدقة وناظر وطباق في العين وذو اشفار واجداد ، لان المشاهد
في العالم ان العين التي ترى لا يمتنع ان تكون الا هكذا ، والا فيبي عين ذات عاهة ،
كما لا يمكن البتة ان يكون سميع الا باذان ذات صمخ ، واذا لم يثبتوا هذا فقد ابطالوا
استدلالهم ، وان اجازوا ان يكون الباري تعالى سميعا بصيرا ببصير جارحة

(١) نفى الفلاسفة اليونان ان تكون صفات الباري تعالى زائدة على الذات ، وقالوا بان
الله تعالى عليم بالذات لا يعلم زائد على ذاته ، ومن هؤلاء الفلاسفة افلوطين ،
الذي تأثر به المسلمون اكثر من تأثرهم بغيره من الفلاسفة اليونان .
انظر / المعتزلة / ص ٦٣ .
في النص الاهلية .

وهذا خلاف ما عهدوا في العالم المعقول والمعهود ، وهو ما استشهدوا به فعملهم
ان لا ينكروا قول القائل انه سميع لا يسمع ، بيير لا يبصر ، وهذا خلاف ما عهدوا في
العالم كذلك . بالاضافة الى ذلك فانه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، لانه
ليس في العالم شيء يشبهه في قياسه عليه ، قال للمتعالى ((ليس كمثل شيء وهو السميع
البيير)) ، فاللهم تعالى سميع بيير لا كشيء من البيير ، ولا السامعين مما في العالم ،
وكل سميع وبيير في العالم فهو ذو سمع وبصر ، فالله تعالى بخلاف ذلك بنس القرآن . (١)
وقد قال في جملة ردة عابدين - اى من قال ان علم الله تعالى هو غير الله
تعالى وخلافه وانه لم يزل معه - : ((اذا قلت ان علم الله تعالى شيء آخر
هو غيره وخلافه ولم يزل معه ، فماذا انكرتم على النصارى في قولها : ان الله ثالث
ثلاثة . . .)) (٢) ، وقال كذلك متمجبا : ((وما كنا نصدق من ان من ينتمي الى
الاسلام ياتي بهذا لولا اننا شاهدناهم ونازلناهم ورائنا ذلك سراجا في كتبهم
كتاب السمناني قاضي الموصل في عصرنا هذا ، وهو من اكابرهم ، وفي كتاب المجالس
للاشعري وفي كتب لوم اخرى)) (٣)

هذا هو مفهوم ابن حزم للصفات ورايه فيها ، حيث اعتبرها بدعة اخترعها
المتزلة ، ولم يقل بها السلف المالح ، وان للاقا من هذا المفهوم ننتقل الى
المبحث التالي بعنوان " العلم الالهى " وسيتضح فيه موقف ابن حزم من الصفات
بشكل اكثر جلاء من خلال ردة على الاقوال المختلفة في علم الله تعالى وازليته وحدوثه .

(١) انظر القبل ، ج ٢ / ص ١٢٨ - ١٢٩

(٢) نفس المصدر / ص ١٢٤ . هذا الرد من ابن حزم نجد له شبيها عند فخر

الدين الرازى حين قال معلقا على اقوال هؤلاء : ((ان النصارى اثبتوا ثلاثة

قدما ، واصحابنا اثبتوا تسعة)) انظر معالم الفلسفة الاسلامية / ص ١١٧

(٣) الفصل ، ج ٢ / ص ١٢٤

٥- العلم الالهي :

أ- ماهيته ،

اختلف الناس في علم الله تعالى ، فمن قائل انه مجاز لا حقيقة ، وان
معناه انما لا يجدل ، وهو لا يتم بمهور المحتزلة ، وقال سائر الناس انه حقيقة
لا مجازا . بالا فاقالى ذلك فقد اختلفوا فيما اذا كان علم الله هو ذاته او غيره وهل
هو مخلوق ام ازلي . (١)

فقال جهم ابن صفوان واسنابه ان علم الله تعالى هو غير الله وهو محدث
مخلوق ، وقال يعمر من اجل السنة ان علم الله هو غير مخلوق ولم يزل وليس هو الله
ولا هو غير الله . (٢) اما الاشعري واصحابه فمن اقواله ان علم الله تعالى هو غير الله
وخلاف الاله ، وانه مع ذلك غير مخلوق لم يزل كما تقدم في المبحث السابق .
رأى ابن حزم :

اما ابن حزم فبالرغم من اقراره وتيقنه من ان لله علما وليس هو غيره ، وان
ذاته تعالى ليستغيره ، الا انه لا يجوز ان نقول ان الله تعالى ذات ولا انه علم ولا
انه قدرة ، وذلك لانه لا يجوز ان يسمى الله تعالى ولا ان يخبر عنه الا بما سمى به
نفسه او اخبر به عن نفسه في كتابه او على لسان رسوله بلسم ، او صح به اجماع اهل
الاسلام المتيقن . (٣) وبناء على ذلك ، فقد نقد قول السلف بان علم الله هو
الله ، فقال : ((واما قول ابي الوذيل العلاف ان علم الله هو الله فانه تسمية منه
للبارى تعالى باستدلال ولا يجوز ان يخبر عن الله تعالى ولا ان يسمى باستدلال
البتة ، لانه بخلاف كل ما خلق ، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الاسماء التي
يسمى بها شيء من خلقه ولا ان يوصف بمفهوم بيا شيء من خلقه ولا ان يخبر عنه بما يخبر
به عن شيء من خلقه)) (٤)

وقد رد على من قال : اذا كان علم الله ليس هو غير الاله وكذلك قدرته وقوته
فانتم اذن تعبدون العلم والقدرة والقوة ، فقال : ((انما نعبد الاله تعالى بالعلم
الذي امرنا به لا بما سواه ولا ندعوه الا كما امرنا تعالى ، قال عز وجل : (ولله الاسماء
الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه) فنحن لا نعبد الا الله
كما امرنا ولا نقول اننا نعبد العلم لان الله تعالى لم يطلق لنا ان نطلق هذا اللفظ
ولا ان نعتقد)) (٥)

وبناء على هذا المفهوم فقد رد قول جهم بن صفوان الذي جاء فيه ان علم الله
تعالى هو غير الله وهو محدث بحجة ان علم الاله لو كان هو الاله
لكان الله علما وهذا الحاد وان كان غير الاله ولم يزل فهذا تشريك للمعالي وايجاب

(١) اثار الذيل ٥ ج ٢ ص ١١٨

(٢) نفس المصدر A ص ١١٨

(٣) (٤)

الأزليّة لخيرة^(١) ، وقد جاء في ردة : -

((من قال بحدوث العلم فانه قول عظيم جدا لأنه نص بان الله تعالى لم يعلم شيئا حتى احدث لنفسه علما ، واذا ثبت ان الله تعالى يعلم الآن الاشياء فقد انتفى عنه الجهل بها يقينا فلو كان يوما من الدهر لا يعلم شيئا منا سيكون ، فقد ثبت له الجهل به ، ولا بد من هذا ضرورة ، واثبات الجدل لله تعالى كهر بلا خلاف لأنه وعفه تعالى بالنقص ووعفه يقتضي انه الحدوث ولا بد ، وهذا باطل))^(٢) .
ويقول في افساد حججهم القائلة بان علم اله اذا كان هو الله فهذا الحاد :
((وأما قولهم لو كان هو الله لكان الله علما فهذا لا يلزم على ما نبين . . .
وجملة ذلك اننا لا نسمى الله عز وجل الا بما سمي به نفسه ولم يسم نفسه علما ولا قدرة فلا يحل لاحد ان يسميه بذلك))^(٣) .

وانطلاقا من ذلك نقد ردّ على سوء التهم : حمل ينهم من قول القائل ، الله ، كالذى يفهم من قوله عالم فقط ، فقال : ((نجزا بنا وبالله نتأيد اننا لا نفهم من قولنا قد يرعاهم اذا اردنا بذلك الله تعالى الا ما نفهم من قولنا " الله " لأن كل ذلك اسما اعلم لا مشتقة من سفة ، ولكن اذا قلنا هو الله تعالى بكل شي " عليم " ، ويعلم الخيب فانما يفهم من كل ذلك ان ما معنا له تعالى معلومات وانه لا يخفي عليه شي " ولا يفهم منه البتة ان له علما هو غيره البتة))^(٤) .

اما حججهم بان علم الله تعالى اذا كان غير الله ولم يزل - وهذا قول الاشعري -

فردنا تشريك بالله تعالى وايجاب الازلية لخيره فيوافقهم علينا ويرى نيهما اعتراضا لا يريد^(٥) .
واما قولهم باننا نقول انه تعالى عالم بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه نيرد عليه بقوله ، ((فقد كذب من قال ذلك وانك بل كل ذلك سواه وهو تعالى قادر على نفسه كما هو عالم بوا ولا فرق بين ذلك . . . ويلزم ضرورة اذا قالوا انه تعالى غير قادر على نفسه انه عاجز عن نفسه واطلاق هذا كفر صريح))^(٦) .

(١) الفصل ، ج ٢ / ص ١١٩

(٢) (٣٥) الفصل ، ج ٢ / ص ١١٩

(٤) نفس المصدر / ص ١١٩ - ١٢٠

(٥) نفس المصدر / ص ١١٩

(٦) نفس المصدر / ص ١٢٠

و هكذا ابطال الاشعري الذي قال ان علم الله لم يزل ، كما ابطال قول من
قال ان علم الالهي هو غير الله ثم جعله مخلوقا كما قال جهنم بن عفوان . و صح
عنده ان علم الله تعالى هو اللوليمر غيره الا انه لا يجوز تسميته بهذا الاسم ، لانه
سيحانه لم يسم نفسه بذلك ، وعليه فلا يحل لأحد ان يسمي الله او يخبر عنه الا بما
سمى بنفسه او اخبر به عن نفسه . و تياسا على هذا فان الصفات الالهية ليست شيئا
غير الله الا انه لا يحل لنا ان نسميه تعالى بها ما دام سيحانه لم يسم نفسه بأى منها .
وبالجملة فقد تضاربت الآراء حول موضوع العلم الالهي بين المفكرين والفلاسفة
قبيل ابن حزم وبعده .
(٢)

(١) يرى الفارابي ان هناك نوعين من العلم الالهي احدهما هو عين الذات والآخر
مترتب على النوع الاول ، والعلمان هما ما يطلق عليهما اسم العلم الاول والعلم الثاني
اما ابن سينا فيقول بان الله يدرك ذاته بذاته في حين ان علمه للاشياء الاخرى
ليس مساويا لذاته ، بل هو مفترقة على الذات الالهية .

اما ابن رشد فانه ينقد هذين القولين لأن الاخذ بهما يعني تجاهلنا للفرقة
بين العلم الالهي والعلم الانساني مما ينتهي بنا الى تطبيق حكم الشاهد على
النائب ، وهذا في رأيه مصدر جميع الاخلاء ، دينية كانت او فلسفية .
لذلك فهو لا يرى اى فرق بين الذات الالهية والعلم الالهي .
انظر ذلك في : نظرية المعرفة عند ابن رشد : د . محمود قاسم / ص ١٦٢

بـ علم الله بالممكنات المستقبلية : -

عرفنا ما تقدم ان علم الله هو الله ، وانه لا فرق بين قولنا عليم اذا اردنا بذلك الله وبين قولنا الله . وهذا يعني ان علم الله تعالى لم يزل ، وغير مخلوق ، لأن الله تعالى لم يزل وعلمه هو ولا فرق .
 واذا كان ذلك كذلك فان علمه تعالى للاشياء المستقبلية كعلمه للاشياء الموجودة لأن الممكنات المستقبلية بالنسبة اليها حاضرة في علمه المتقدم على وجودها . واذا كانت هذه الاشياء الممكنة مستقبلا لا وجود لها من وجهة النظر الانسانية ، فلا يصح ان نقيس ذلك على علم الله الذي هو الله الازلي فبالضرورة فانه لا ينطبق على الازلي ما ينطبق على الحاضر .

فعلم الله ثابت لم يتغير بتغير الزمان ، ومتقدم على سائر الموجودات . وقد ذكر ابن حزم على رأيه هذا من الاخبار التي اوردتها القرآن الكريم عما لم يكن كعلم الله تعالى بقيام الساعة وما يقوله اهل الجنة والنار قبل ان يقولوا . يقول ابن حزم : -
 ((. . . لما اخبرنا الله عز وجل بان اهل الناس لوردوا لحادوا لما تسبوا عنه واخبرنا عز وجل بانه يعلم متى تقوم الساعة واخبرنا بما يقول اهل النار والجنة قبل ان يقولوا ، وسائر ما في القرآن من الاخبار الصادقة عما لم يكن بعد ، علمنا بذلك ان علمه تعالى بلاشياء كلها متقدم لوجودها ، ولكونها ضرورة ، وعلمنا ان كلامه عز وجل لا يتناقض ولا يتدافع . . .))^(١)

وقد اوضح ابن حزم ذلك بقوله عن المراد بقوله تعالى : ((حتى تعلم المجاهدين منكم)) وسائر ما في القرآن من مثل هذا فقال : ((انما هو على ظاهره دون تكلف تأويل ، بل على المعهود بيننا كقوله تعالى : ((فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى) انما هو كعلمه على حسب ادراك المخاطب . . .))^(٢) ، اي ان علم الله بمن يباغض ومن يهبه — لا يكون الا حين جبراهه وسببه واما قبل ذلك فانما يعلم او علمهم غير مجاهدين وغير مباغضين ، وانهم سيباغضون ويسببون ((فاذا باغضوا وعلمهم حينئذ مجاهدين واما الزمان في كل هذا للمعلوم ، واما علمه تعالى ففي غير زمان وليس ما هنا تبدل علم رانما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل))^(٣)

وقد رد ابن حزم على من قال بعدم ثبات علم الله وازليته مسندا على ذلك من انه اذا قلنا ان الله تعالى لم يزل يعلم زيدا ميتا فمتى مات ، ولذلك فانه لم يعلمه ميتا حتى مات ، فقال : ((فالاجواب على هذا اننا لا نقول شيئا مما ذكر ولكننا نقول ان الله عز وجل لم يزل يعلم انه سيخلف زيدا وانه سيعيش كذا وكذا وانه سيموت

(١) الفصل ٢ / ص ١٢٠

(٢) نفس المصدر / ج ٢ / ص ١٢٠

(٣) نفس المصدر / ص ١٢٠

في وقت هذا ، فعلم الله تعالى بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد فيه
تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئاً ولا نقص منه عدماً شيئاً ، ولا أحدث له حدوث
ذلك علماً لم يكن وإنما تغاير المعلومات لا العلم ولا الحليم ولا القدرة ولا القدير .
(١٦)

ثم يبرهن على عدم جواز قياس علم الله على علم خلاقه ، وفيوضح الفرق بين
القول " متى علم الله زيداً ميتاً " والقول " متى علمت زيداً ميتاً " فيقول بأن الفرق
بين القولين واضح وبين ((لأن علمي بأن زيداً مات هو عرضي يحدث في النفس بحدوث
موت زيد وهو غير علمي بأن زيداً حي وأنه سيموت لأن علمي بأن زيداً سيموت إنما علم بأنه
ستحدث حال تقتضيه لدوته يوماً ما لا علماً بوجود الموت ، وعلمي بأن زيداً ميت علم بوجود
الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرضي مخلوق في النفس . وعلم الله تعالى ليس كذلك
لأنه ليس هو شيئاً غير الله عز وجل ولو كان علم الله محدثاً لوجب ضرورة أن يكون على حكم
سائر المحدثات)) (٢)

ثم يقول ان العلم هو كيفية عرض والعرض لا يمكن ان يقوم الا في جهة ، لذلك
فمن المحال ان يكون العلم محمولاً في غير العالم به ، وبما انه ثبت بالبرهان
حدوث كل جسم وعرضه ، فعلم الله اذن غير علمنا لأن الله سبحانه ازل في فعله ازلي ،
وبناء عليه فقد رد على من قال ان علم الله عرضي يحدث في المعلوم به قائم به
لا بالباري عز وجل ، فقال : ((بنص القرآن عامناً ان الله عز وجل عنده علم الساعة وعلم
ما لا يكون ابداً ان لو كان كذا فيكون ابداً ، اذ يقول تعالى : ولوردوا لعادوا لما
نبهوا عنه فلو كان علم الله تعالى عرضياً قائماً في المعلوم والمعلوم الذي هو
الساعة غير موجود بعد ، والعلم موجود بيقين ، فلا بد ضرورة من احد امرين . . .
اما ان يكون المعلوم موجوداً لوجود العلم به وهذا باطل بضرورة الحسن لأن المعلوم
الذي ذكرنا معدوم . . . او يكون العلم الموجود قائماً بمعلوم معدوم فيكون عرضي موجود
محمولاً في حامل معدوم وهذا تخليد وبمحال فاسد البتة)) (٣)

اذن علم الله ثابت لا يتغير ولا يتبدل ولا يستحيل ولا يزيد فيه تبدل الأحوال
التي للمعلوم شيئاً ولا ينقص عدماً منه شيئاً وان علمه تعالى متقدم لوجود الأشياء كلها .
ان ابن حزم يلتقي في ذلك مع ابن رشد وموسى بن ميمون اللذين قالوا بنفس مقولته
من ثبات علم الله وازليته وان كل تنسير او تبديل انما ينسب على المعلوم فقط . (٤)

(١) و(٢) و(٣) الفصل ، ج ٢ / ص ٢١١
(٤) انظر نظرية المصرفة عند ابن رشد / د . محمود قاسم / ص ٢٠٨ - نشر مكتبة
الانجلو سيريعة .

يقول موسى بن ميمون : ((ومن الشئق عليه انه لا يمكن ان يقرأ على الله اي علم جديد
يحيث يعلم الآن ما لم يكن يعلمه من قبل . . . ان الذي قام عليه البرهان هو ان
الله يعلم الأشياء المتكثرة بعلم واحد ، وتغير المعلومات لا يتضمن بالنسبة
الى الله تغيير العلم كما هي الحال بالمتغير المتعدد))

ج - علم الله والزمان

علمنا في المبحث السابق ان علم اللمتعالى ثابت لا يتخير ولا يتبدل لأنه ليس
هو شيئاً غير الله ، لذلك فان علمه تعالى لا يجرى عليه زمان لأن الزمان محدث من
محدثات الله تعالى .

وان ثبت ذلك بالضرورة البرهانية ، فان ابن حزم يعتبر سؤال من يسأل ،
متى علم اللزيدا ميتا ؟ سواء افسدا ، ((لأن متى سؤال عن زمان وعلم الله ليس في
زمان احلا لأنه ليس هو غير الله وانما الزمان والمكان للمعلوم فقط)) (١)

وانطلاقاً من ذلك فانه يرد على من يقول بأن علم الله حادث محتجاً بالآية
الكريمة التي يقول فيها عز وجل : ((ولا يحيطون بشي من علمه الا بما شاء . . .))
على اساس ان الحرف " من " للتبيين ، ولا يتبع الا محدث مخلوق ، ولا يحاط
الا بمخلوق محدث ، فيقول في رده عليهم : ((ان كلام الله تعالى واجب ان يحل
على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتة الى ان يأتي نفي او اجماع او ضرورة حس
على ان شيئاً منه ليس على ظاهره ، وانه قد نقل عن ظاهره الى معنى آخر ، فالانقياد
واجب علينا لما يوحيه * ذلك النص والاجماع او الضرورة وقد ثبت ضرورة
ان علم الله تعالى ليس عرضاً ولا جسماً احلا لا محمولاً فيه ولا في غيره ولا هو شي غير
البارى عز وجل ، فبالضرورة نعلم ان معنى قوله عز وجل : ((ولا يحيطون بشي من علمه))
انما المراد العلم المخلوق الذي اعلاه عباده وهو عرض في العالمين محمول فيهم ، وهو
مضاف الى الله عز وجل بمعنى الملك وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا الا ما علمنا
(٢) ((وقد نفى الله تعالى الاحاطة من الخلق به قال عز وجل : ((ولا يحيطون
به علماً)) (٣)

فما ينطبق على الله عز وجل ، ينطبق بالضرورة على علمه و لأنه هو ، ولذلك
فعلمه ازلي ، وما دام ذلك كذلك فلا يمكن ان يجرى عليه الزمان لأن الزمان محدث احده
الله عز وجل بقوته وارادته ، ونا عليه فانه لا يجوز قياس علم الله الازلي على علمنا المحدث
الانساني ، والمماثلة بينهما .

هنا نلاحظ ايضاً تشابهاً بين حزم وابن رشد الذي صح بأن الزمان لا يجرى
على العلم الالهي لأنه والذات الالهية واحد ولا فرق ،
(٤)

(١) الفصل ٢ ج ٢ / ص ١٢٢

x في النص " اوحيه " (٢) الفصل ٢ ج ٢ / ص ١٢٣

(٣) الفصل ٢ ج ٢ / ص ١٢٣

(٤) انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد / ص ٢٢٣ ، يقول ابن رشد :
(. . .) ان السؤال الذي يوجهه السرا لمعرفة اذا كان العلم الالهي قديماً ام
حادثاً سؤال اسي تحديد ، لأن تحديد المشكلة على هذا النحو يقتضي لا
محالة الى المماثلة بين العلم الالهي

د - علم الله والعهدم

يقرر ان حزم ان العلم الالهي لا يمكن ان يتخذ من المعدوم موضوعا له لان علمه تعالى لا ينسب الا على ما يوجد وما سيوجد من الاشياء ، ولما كان المعدوم ليس شيئا ((واسم لا مسمى تحته)) ، فيوجب بالضرورة لا يندرج تحت العلم الالهي . وقد قال في معرض رده على القائلين بان المعدوم يعلم :

((وقد ادعوا ان المعدوم يعلم وهذا جديل منزه بحدود الكلام لا سيما ممن اقر بان المعدوم لا شيء ، وادعى مع ذلك انه يعلم ، فالزمناهم على ذلك انهم يعلمون لاشيء ، وان الله تعالى يعلم لاشيء ، ففجسر بعضهم على ذلك فقلنا له : ان قولك علمت لاشيء وعلم الله لاشيء ملائم لقولك : لم اعلم شيئا ولقولك لم يعلم الله شيئا لا فرق بين معنى القنيتين البتة ، بل هما واحد ٠٠٠٠ وان هو كذلك فقد صح ان المعدوم لا يعلم)) (١)

ولكن هنا يبرز لنا تساؤل : اذا كان الله تعالى لا يعلم المعدوم كما يقول ابن حزم لان المعدوم لا شيء ، وما ان الاشياء قبل وجودها كانت عما كما ذكر ابن حزم بدليل الآية الكرسي ((هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا)) وقوله تعالى : ((رقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا)) ، فكيف يفسر علم الله تعالى بالمعدوم الذي لم يوجد وسيوجد ، بمعنى مثل الله سبحانه لا يعلم الاشياء التي سيوجد بها من العدم ؟

هذا التساؤل نجد له رداً واضحاً عند ابن حزم ، وهو ان الله تعالى يعلم حقيقاً لاشياء ، وما سيوجد منها على ما ستوجد عليه لان الله تعالى يخلق الاشياء بحسب علمه بها وحقائقها وسماتها ، فعلمه سابق على وجودها الفعلي ، فهو يعلم الاشياء على ما هي عليه ، وعلمه بما ستكون عليه سابق على وجودها ، اما المعدوم الذي لن يوجد فان الله يعلم بأنه ليس شيئا وسيبقى هكذا ، يقول ابن حزم :

((لم يزل الله تعالى يعلم ان ما يخلقه ابدأ الى ^x ما لا نهاية له ، فانه سيخلقه ويرتبه على الصفات التي يخلقها فيها اذا خلقه ، وانه سيكون شيئا اذا كونه ولم يزل عز وجل يعلم ان ما لم يخلق بعد فليس هو شيئا حتى يخلقه ، ولم يزل تعالى يعلم انه لاشيء معه وانه ستكون الاشياء اشياء اذا خلقها لأنه تعالى انما يعلم الاشياء على ما هي عليه لا على خلاف ما هي عليه ، لأن من علمها على خلاف ما هي عليه ، فلم يعلمها بل جهلها ، وليس هذا علما بل هو ظن كاذب وجهل)) (٢)

(١) الفصل ٥ ج ٥ / ١١٥

(٢) الفصل ٤ ج ٤ / ١١٧

x كلمة "يعلم" سقطت من النص .

xx - حذف "الى" جاء في النص "الا"

(٣) الفصل ٥ ج ٥ / ١١٧

الفصل الثالث

الانسان

والنفس الانسانية

١- وجود النفس وما هيئتها : تمهيد

النفس الانسانية من المعنويات التي تعدت عنها الفلاسفة منذ ان تفلسفوا ، وتحدث عنها علماء النفس ، واخصصوها لمناهج التحليل ، ومع ذلك تبقى محصلة هذا التفلسف وهذا لدراسات التحليلية ومنها لما دون تحديد نهائي لكونها ، هل هي كيان مادي ام معنوي ، وما علاقتها بالبدن ؟ اهي جزء منه ام مضافة اليه ومترتبة به ؟ وقد يما قال الفيلسوف الاغريقي الحكيم سقراط عبارة واحدة صغيرة الحجم كبيرة المعنى حول قضية النفس الانسانية هذه والتي عدّها قانية القنايا فقال : ((اعرف نفسك)) (١) والحق ان النفس الانسانية يبني ان تحتل المكانة الاولى في كل ما يعني الانسان معرفته .

وقد عرف بالينوس النفس بقوله : انها مزاج مجتمع متولد من تركيب اخلاط الجسد (٢) ، اما ابن سينا فقال بان النفس عارضة للجسد وهي ليست صورة لازمة له ، ولم تنشأ من امتزاج العناصر التي ينشأ عنها الجسم الانساني ، لانها جوهر جزئي مستقل بذاته . (٣)

اما ابو اليزيد الخلاف فاعتبرها عرضاً من الاعراض كسائر اعراض الجسد ، وقالت الائمة وعلى رأسهم الباقلاني بانها هي النفس المندمجة الداخلة والخارج بالتنفس ، وهي غير الروح . اما معمر بن عمرو العطار وهو احد شيوخ المعتزلة فقال بانها جوهر ليس جسماً ولا عرضاً ولا هي في مكان ، ولا تتجزأ ، وانها الفعالة المدبرة . اما اهل الاسلام والطل المقرة بالمعاد فاعتبروها جسماً بلولاعريضاً وانها ذات مكان عاقلة مميزة مدبرة للجسد . (٤)

اما الكندي الفيلسوف ، فانه يعتبر النفس في الرتبة الوسطى بين العقل الالهي وبين العالم المادي ، وعند صدر عالم الافلاك ، وان النفس الانسانية فيش من هذه النفس ، وهي من حيث ما يصدر عنها من افعال مقيدة بمزاج جسدها . اما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ، ونفس الانسان جوهر بسيط غير فان (٥)

فاذا كان هذا حال النفس عند فلاسفة الاغريق والفلاسفة من المسلمين وعلماء الكلام ، فما هو رأي ابن خزم فيرسا ، وما مدى توافقه او اختلافه معهم ؟

(١) انظر : تنوير قرآني في النفس الانسانية / د . عز الدين اسماعيل / ص ١٥٧

دار النهضة العربية للطباعة والنشر - بيروت - لبنان ١٩٧٥

(٢) الفيلسوف ، ج ٥ / ص ١٤٨

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة في الاسلام / دي بور / ترجمة د . ابو ريدة / ص ٢٥٩

(٤) الفيلسوف ، ج ٥ / ص ١٤٨

يقرّ ابن حزم بوجود النفس وانها غير الجسد الخارجة منه عند الموت ،
ويحسبها والروح اسمين لمسمى واحد ومعناها واحد (١) ، وهي ذات وجود حقيقي
في الجسد ، وهي المدبّرة له ، كما انها هي المنوط بها الفكر والذكر ، وانها فوق
الحواس الجسدية ، ولا يكون شيء في الانسان بدونها .

وقد استدلّ ابن حزم على رأيه هذا وأكّده بالنص القرآني والبرهان العقلي ،
اما النص فيقول تعالى : ((ولو ترى اذ الثالمون في غمرات الموت والملائكة
بأسطوا ايديهم ، اخرجوا انفسكم اليهم)) ، (وفصح ان النفس موجودة وانها غير الجسد
وانها الخارجة عند الموت) (٢)

اما البرهان العقلي فيقول ابن حزم : ((. . . فاننا نرى المرء اذا اراد
تصفية عقله وتبصيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذاته وافرد نفسه عن حواسها
الجسدية ، وترك استعمال الجسد جملة ، وتبرأ منه حتى انه لا يرى من يحضرته ،
ولا يسمع ما يقال امامه ، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان ، فصح ان الفكر والذكر
ليسا للجسد المتخلي منه عند ارادتها)) (٣)

واما قوله بان النفس فوق الحواس ومسيرة عليها ، فيستدل عليه بما يراه النائم
في نومه ، بحيث يرى النائم ويسمع اثناء نومه في الوقت الذي تكون حواسه السمعية والبصرية
متعطلة ، مما يدل على ان العقل السامع المبصر هو غير الحواس الجسدية ، وانما
هي النفس . يقول ابن حزم عن رؤيا النائم : ((فالذي يراه النائم ما يخرج
حقا على وجهه ، وليس ذلك الا اذا تخلت النفس عن الجسد فبقي الجسد كجسد الميت ،
ونجده يرى في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر ، وقد يبطل عمل بصره الجسدي وعمل اذنيه
الجسدي ، وعمل ذوقه الجسدي ، وكلام لسانه الجسدي ، فصح يقينا ان العقل المبصر
السامع المتكلم السامع الذائق هو شيء غير الجسد ، فصح انه المسمى نفسا ، اذ لا
شيء غير ذلك)) (٤)

فالنفس الانسانية هي المدبّرة للجسد والمهيمنة عليه ، وهي مصدر الافعال
كلها والبريدة للاشياء لا الجسد .

وعلى اساس هذا الفهم رفض ابن حزم آراء من حددوا ماهية النفس مثل
جالينوس ، والعلاف والباقلاني ، وبين فسادها وبطلانها ، كما ابطال قول ابن كيسان
الذي انكر وجود النفس جملة . (٥)

(١) انظر الفصل ، ج ٥ / ص ١٤٨

(٢) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٣) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٤) نفس المصدر / ص ١٤٨

(٥) انظر الفصل ، ج ٥ / ص ١٤٧ - ١٤٨ مقال ابن حزم : (فذكر عن ابي بكر
عبد الرحمن بن كيسان الاسم انتاء النفس جملة .

أما ردة على جالينوس فقال فيه : ((فان كل ما ذكرنا مما ابللنا به قول ابي بكر ابن كيسان ، فانه يبطل ايما قول جالينوس ، وايضا فان العناصر الاربعة التي منها تركيب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار فانها كلها موات ^x بطبيعتها ، ومن الباطل الممتنع والدمحال الذي لا يجوز البتة ان يجمع موات وموات وموات وموات فيقيم منها حيي فبطل ان تكون النفس مزاجا وباللتمعالى التوفيق)) .^(٢)

أما الباقلاني وابو الهذيل فيقول في ابطال تصورهما لما هيبة النفس : ((ولو كان ما قاله ابو الهذيل والباقلاني ومن قلدهما حقا لكان الانسان يبدل في كل ساعة الف الف روح وازيد من ثلاث مائة الف نفس ، لأن العرض عندهم لا يبقى وقتين بل يفنى ويتجدد عندهم ابدا . فروح كل حي على قولهم في كل وقت غير روحه التي كانت قبل ذلك ، وهكذا تتبدل ارواح الناس عندهم بالاختلاف ، وكذلك بيقين يشاهد كل احد ان الهواء الداخل بالتنفس يخرج هو غير الهواء الداخل بالتنفس الثاني ، فالانسان يبدل انفسا كثيرة في كل وقت ونفسه الآن غير نفسه آنفا ، وهذا حقا لا يخفاء فيه ، فبطل قول الشريطين)) .^(٣)

وقد استند ابن حزم في رفضه لأقوالهم الى ندر القرآن والمشاهدة والمخقول . يقول الله تعالى : (والملائكة باسئلا ايديهم ، اخرجوا انفسكم ، اليوم تجزون عذاب الهوان . . .)^(٤) ، وقوله تعالى : (اللميثوفى الأنفس حين موتها ، والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قبلي عليها الموت ويرسل الأخرى الى اجل مسمى) .^(٥)

فمن الآية الاولى استدل ابن حزم على ان النفس ليست عرضا ولا هواء ، اذ انه لا يمكن ان يحدب العرض ولا للهواء . واما الآية الثانية فيفهم منها ان الموت ليس للاجساد اصلا . وعلى ذلك فالعرض لا يمكن ان يتوفى فيفارق الجسم الحامل له ، ويبقى كذلك ثم يرد بعينه ويمسك بعينه ، لأن العرض يبطل بمزاييلته الحامل له . بالاشارة الى ذلك فانه لا يمكن ان يظن ذومسكعقل ان الهواء الداخل والخارج هو المتوفى عند النوم لأنه باق في حال النوم كما هو في حال اليقظة^(٦) . ان استشهاد ابن حزم برأيتين الآيتين في ابطال اقوال الباقلاني والعلاف جنبه الوقوف في تناقض مع قوله بأن الله يخلق كل شي في كل وقت .

(١) ان ما اورده ابن حزم من ادلة عقلية ونقلية على وجود النفس هو في حد ذاته ابطال لرأى ابن كيسان الذى انكر وجود النفس جملة .

(٢) الموات : وهو الشيء الميت ، او البمداد الذى لا حياة فيه .

(٣) الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٤٩

(٤) نفس المصدر / ص ١٥٠ - ١٥١

(٥) ٩٣ / ٦

(٦) ٤٢ / ٣٩

(٧) انال الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٥٠

٢- هل النفس جسم ؟

يعرف ابن حزم الجسم ، بأنه الشاغل للمكان القائم بنفسه ، أما العرش ، فهو القائم بغيره لا بنفسه عرضا ولا يشغل مكانا بل يكون الكثير منها في مكان حاملها . يقول ابن حزم : ((اننا لم نجد في العالم الا قائما بنفسه حاملا لغيره ، او قائما بغيره لا بنفسه محمولا في غيره ، ووجدنا القائم بنفسه شاغلا لمكان يملأه ، ووجدنا الذي لا يقوم بنفسه لكنه محمول في غيره لا يشغل مكانا ، بل الكثير منها في مكان حاملها القائم بنفسه فبالضرورة علمنا ان القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القائم بغيره الذي لا يشغل مكانا فاتفقنا على ان سمينا القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسما ، واتفقنا على ان سمينا ما لا يقوم بنفسه عرضا ، وهذا بيان برهاني مشاهد)) (١)

وبناء على ذلك فان ابن حزم يؤكد ان هذه القسمة لا يمكن وجود شي في العالم بخلافها ولا وجود لقسمة زائد عليها . (٢)

ولما كان ذلك كذلك فان ابن حزم يرفض ما ذهب اليه قوم من المتكلمين من ان هناك شيئا اسمه جوهر ليس جسما ولا عرضا ، وانه واحد بالذات قابل للمتبادات قائم بنفسه ، ولا يتحرك ولا له مكان ولا يتجزأ (٣) ، واعتبروا الجوهر جسما ، والجسم جوهر ، وان معناه واحد ، فقال : ((ليس في الوجود الا الخالق وخلقته وانه ليس انخلق الا جوهر حاملا لاعراضه ، واعراضا محمولة في الجوهر لا سبيل الى تعسق احدهما على الآخر . فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر وهما اسمان معناه واحد ولا مزيد ، وباللتمتع الى التوفيق)) (٤)

وانطلاقا من هذا المفهوم للجوهر والجسم عند ابن حزم نانه يرفض القول بان النفس جوهر بالمعنى الذي ذهب اليه المتكلمون ، ويرى ان النفس جسم كالجسام القائمة بنفسها الحاملة لاعراضها ، وذلك لانقسامها على الاشخاص . وقد برهن على رأيه هذا بعدة براهين منها :

البرهان الاول : يقول ابن حزم : ((فمن الدليل على ان النفس جسم من الاجسام انقسامها على الاشخاص ، فنفس زيد غير نفس عمرو ، فوكانت واحدة لا تنقسم على ما يزعم القائلون بانها جوهر لا جسم لوجب ضرورة ان تكون نفس المحب هي نفس المبتغى وهي نفس المحبوب ، وان تكون نفس الفاسق الباطل هي نفس الفاضل الحكيم العالم وهذا حقيق لا يخفاء فيه . فصح انها نفوس شيرة متغايرة الاماكن مختلفة الصفات حاملة لاعراضها ، فصح انها جسم بيقين لا شك فيه)) (٥)

(٢) نفس المصدر / ص ١٤٠

(١) الفصل ٥ / ص ١٤٠

(٤) نفس المصدر / ص ١٤٣

(٣) نفس المصدر / ص ١٤٣

(٥) نفس المصدر / ص ١٤٦

البرهان الثاني :

لما كان الطم من خواص النفس وصفاتها ولا علاقة للجسد فيه ، فان النفس لو كانت جوهرًا واحدًا لا تتجزأ لوجب ضرورة تساوي الناس في العلم والمعرفة ، ولما كان الواقع خلاف ذلك ، فقد صح ضرورة ((ان نفس كل احد غير نفس غيره ، وأن أنفس الناس اشخاص متغايرة تحت نوع نفس الانسان وان نفس الانسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي تقع تحتها انفس الحيوان ، واذ هي اشخاص متغايرة ذات امكثمتغايرة حاملة لصفات متغايرة فهي اجسام ولا يمكن غير ذلك البتة)) (١) .

سما تقدم يتضح لنا أن ابن حزم يصنف النفس الى ثلاثة مراتب هي :

١- النفس الكلية (الجنس) ويقع تحتها انفس الحيوان والانسان

٢- النفس الانسانية الكلية (نوع)

٣- انفس الناس المتغايرة .

ولكن هذا التصنيف وانقسام النفس الكلية لا يعني به ابن حزم انقساماً فعلياً حقيقياً ، انما هو انقسام بالقوة . جاء في مصدر ردة على بن قال : ((ان من خاصة الجسم ان يقبل التجزئ ، واذما تجزئ خرج منه الجزء الصغير والكبير ، ولم يكن الجزء الصغير كالجزء الكبير ، فلا يخلو حينئذ من أحد أمرين اما أن يكون كل جزء منها نفساً فيلزم من ذلك ان لا تكون النفس نفساً واحدة ، بل تكون حينئذ انفساً كثيرة مركبة ، واما ان لا يكون كل جزء منها نفساً ، فيلزم ان لا تكون كلها نفساً)) (٢) .

قال ابن حزم في ردة على هذا القول : ((. والنفس محتملة التجزئ لأنها

جسم من الأجسام ، وأما قولهم أن الجزء الصغير ليس كالكبير فان كانوا يريدون في الساحة فنعم ، وأما غير ذلك فلا . وأما قولهم أنها ان تجزأت فاما ان يكون كل جزء منها نفساً والزم من ذلك أنها مركبة فان القول الصحيح في هذا أن النفس محتملة للتجزئ بالقوة وان كان التجزئ باقسامها غير موجود بالفعل ، وهكذا القول في الفلك والكواكب ، كل ذلك محتمل للتجزئ بالقوة وليس التجزئ موجود في شيء منها بالفعل)) (٣) .

أما القول بان النفس مركبة من أنفس كثيرة ما دامت محتملة للتجزئ ، فيصنفه ابن حزم بأنه شخب فاسد ، وذلك لأن المعاني المختلفة والمسميات المتغايرة يجب أن يوقع على كل منها اسم يميزه عن غيره ، ولما كان العالم ينقسم قسمين احدهما مؤلف من طبائع مختلفة وهو ما يسمى بالقسم المركب ، والذي فيه ان كل جزء من اجزائه لا يقع عليه اسم كله كالانسان الجزئي ، فان اي عضو من اعضائه لا يسمى بمفرده انساناً

(١) الفصل ٥ / ص ١٦٤

(٢) نفس المصدر / ص ١٥٦

(٣) نفس المصدر / ص ١٥٦

والقسم الثاني مؤلف من طبيعة واحدة وهو القسم البسيط ، حيث اسم كله يقع على كل جزء من اجزائه ، كالأرض والماء والهواء ^(١) ، فكل جزء من الأرض أرض وكل جزء من النار نار وكذلك الهواء . وهذا يتطابق على النفس إذ كل جزء من النفس نفس ، وهذا لا يوجب أن تكون الأرض مؤلفة من أرضين ولا الهواء من أهوية ، ولا النفس من أنفوس ^(٢) .

فالنفس الانسانية واقعة بالضرورة تحت جنس النفس الكلية ، لأن كل ما ليس واقعا تحت جنس فهو خارج عن المقولات ، وليس في العالم شيء ^{خارج} عنها ولا في الوجود شيء خارج عنها الا خالقها ، يقول ابن حزم : ((فلا تخلو النفس من أن تكون واقعة تحت جنس أولا ، فان نانت لا واقعة تحت جنس فهي خارجة عن المقولات ، وليس في العالم شيء خارج عنها)) ^(٣) .

وبناء على ما تقدم ، فان ابن حزم يرد على من قالوا بوقوع النفس تحت جنس الجوهر ، بأن هذا الجوهر الجامع للنفس وغيرها يجب بالضرورة أن يكون له طبيعة اى له سفة محمولة فيه لا يوجد دونها ، وان لم يكن له طبيعة فهو باطل . ولما كان له طبيعة فوجب بالضرورة أن يعطى كل ما تحته طبيعة ، لأن الأعلى يعطى كل ما تحته اسمه وحدوده وعطاء صحيحا . وبما أن النفس تحت الجوهر ، فالنفس ذات طبيعة بلا شك ، ولما كانت النفس حاملة لأعراضها من الأشداد كالعلم والجهل والذكاء والبلادة والنجدة والجبن والعدل ، وكل حامل فذو مكان ، وكل ذى ملكان فهو جسم ، فالنفس جسم ، ولذلك ((فكل ما كان واقعا تحت جنس فهو نوع من أنواع ذلك ذلك الجنس ، وكل نوع مركب من جنسه الأعلى الحام له من أنواعه ومركب ايضا مع ذلك من فصله الخاص به المميز له من سائر الأنواع الواقعة معه تحت جنس واحد ، فانه موضوع وهو جنسه القابل لصورته وصورة غيره وله محمول فهو صورته التي خصته دون غيره فهو ذو موضوع ومحمول ، فهو مركب والنفس نوع للجوهر فهي مركبة من موضوع ومحمول وهي قائمة بنفسها ، فهي جسم ولا بد)) ^(٤)

(١) يقصد ابن حزم بجزء الماء كمية من الماء وليس عنصرا من العناصر السكونية للماء باجتماعها ، ذلك لأن الماء مثلا كما هو معروف كيميائيا مركب من الاكسجين والهيدروجين بنسبة ١ : ٢ وبالضرورة لا يمكن تسمية الاكسجين ماء وان كان من مكوناته .

(٢) الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٥٦ - ١٥٧

(٣) نفس المصدر / ص ١٦٥

(٤) نفس المصدر / ص ١٦٥

ان تغاير النفوس واختلافها ، وحملها لأعراضها من الاستعداد ، واعتبار العقل عرض من اعراضها على اساس انه مركز التذكر والتفكير ، فيستمر لنا تفاوت الناس في العلم (١) بحيث تكون النفس الانسانية لغروا والمتنفة بالعقل الحاملة عقلا اكبر من نفس اخرى ، عاقلة بنسبة اكبر من غيرها ، ولديها الاستعداد الغريزي للتحصيل العلمي ما يفوق نفسا اخرى .

ما تقدم تبين لنا ان ابن حزم استدل على ان النفس جسم ، وان نفس كل فرد تختلف عن نفس الفرد الآخر وتغايره (٢) ، ولها اعراض ، وانها مديرة لكل حاجات الجسد الحالة فيه ، يبراهين ضرورة حسنية عقلية لا مجال للشك في صحتها ، وقد استعان بهذا البراهين في نقض حجج الفلاسفة ومن ذهب مذاهبهم من فرق المتكلمين ممن قالوا بان النفس ليست جسما .

أما ردة على المسلمين الذين انكروا ان تكون النفس جسما فقد استعان في

ابطال قولهم بنصوص من القرآن والسنة واجماع الأمة .

أما القرآن فبقوله تعالى : ((هنالك تبلوكل نفس ما اسلفت)) ، وقوله تعالى : ((اليوم تجزى كل نفس ما كسبت لا ظلم اليوم)) (٣)

أما السنة فقول عليه الصلاة والسلام : ((ان نفس المؤمن اذا قبضت عرج بها الى السماء ، وفعل بها كذا ونفس الكافر اذا قبضت فعل بها كذا)) ، وقوله عليه السلام : انه رأى نسم بني آدم عند سماء الدنيا عن يمين آدم ويساره)) . فصح أن النفس مرئية في اماكنها . كما ان الآيات السابقة يستدل منها ان النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخلقة . (٤)

أما الاجماع ، ((فلا خلاف بين احد من أهل الاسلام في ان أنفس العباد منقولة بعد خروجها عن الأجساد الى النعيم او الى صنوف شتى وعذاب)) (٥) . فالأنفس اذن هي المعدبة او المنعمة ، ومنقولة في أماكن ، وهذه صفة الأجسام .

ولكن هل هذا ما للنفس الجسم كثيرا من الأجسام أم انها تتميز عن الأجسام المعادية المعهودة بصفات خاصة ، وخصائص معينة ؟ هذا ما سيوضحه المبحث التالي .

(١) روى في حديث طويل جاء في آخره وصف عظيم لعرش ، ان الملائكة قالت يا ربنا هل خلقت شيئا اعظم من العرش ؟ قال : نعم . قالوا : وما بلغ من قدره ؟ قال : هيئات لا يحاط بعلمه هل لكم علم بعدد الرمل ؟ قالوا : لا ، قال الله عز وجل :

فانني خلقت العقل احنافا شتى كعدد الرمل فمن الناس من اعطيت حبة ومنهم من اعطيت حبتين ومنهم من اعطيت الثلاث والاربع ، ومنهم من اعطيت قرقا ومنهم من اعطيت وسقا ، ومنهم من اعطيت اكثر من ذلك) انظر احياء علم الدين ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) يقول ابن سينا بأن لكل جسد نفس خاصة به لا تصلح الا له . انظر

تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص ٢٥٩

(٣) الفصل ٥ ج ٥ / ص ١٦٦

(٤) و (٥) نفس المصدر / ص ١٦٢

(٦) يرى الشزالي ان النفس جوهر ، وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل ، أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على ذلك ، وكذلك العقوبات الواردة في الشرع بعد المات تدل على ان النفس جوهر ، فالألم حين يحل بالجسم فلأجل النفس . وأما من حيث العقل فمن وجهين ، ووجد ان يمكن اثباته من كل جهة .

٣- خواص النفس ومميزاتها ،

من الطبيعي أن ابن حزم وضع في اعتباره حين قال بأن النفس جسم ، أنها تتميز بخصائص وصفات تميزها عن الأجسام العادية المركبة من العناصر الأربعة ، والأول كان ردة على القائلين بأن النفس مركبة من العناصر الأربعة أو متولدة منها ليس لها أي معنى ،

من هذه الخصائص التي يرى ابن حزم أنها تميز النفس عن غيرها من الأجسام ،

١- خاصية الخفة التي تفوق خفة الهواء ، وبناء على هذا الخاصية رد اعتراضات القائلين بأن النفس لو كانت جسماً لكان الجسد عند مفارقة النفس له أخف منه قبل المفارقة ، باعتبار أن الجسم إذا زيد عليه جسم آخر زاد ذلك في كميته وثقله ، إلا أن المشاهد هو العكس ، حيث يكون الجسد في حالة الوفاة ومفارقة النفس له أثقل منه قبل المفارقة ، فجاء في ردة على هذا الاعتراض أن الأجسام التي تتطلب المركز والوسط أي التي في طبيعتها أن تتحرك إلى أسفل هي وحدها التي إذا أضيف عليها جسم آخر كانت أثقل معه مما كانت قبل الزيادة ، أما التي تتحرك بطبيعتها إلى أعلى فهي بالعكس إذا أضيف جسم منها إلى جسم ثقيل خففه ، مثل ذلك الزق المنفوخ بالهواء فإنه لو أُلتي في الماء وهو منفوخ لعام زلم يرسب وإنما إذا أفرغ من الهواء وأُلقي في الماء لرسب ، بالإنابة إلى ذلك فإن الإنسان الذي يسبح في الماء يستعين بزق منفوخ بالهواء لينعده من الرسوب ، فإذا كان الحال هكذا مع الهواء فمن الطبيعي أن النفس وهي جسم علوي فلكي أخف من الهواء تخفف الجسد إذا كانت فيه ، يقول ابن حزم في ذلك : ((.....)) وأما التي تتحرك بطبيعتها علواً إذا أضيف جسم منها إلى جسم ثقيل خففه ، فإنك ترى أنك لو نفخت زقاً من جلد ثور لو أمكن حتى يمتلي هواءً ، ثم وزنته فإنك لا تجد على وزنه زيادة على مقدار وزنه لو كان فارغاً أصلاً ونحن نجد الجسم العظيم الذي إذا أشفته إلى الجسم الثقيل خففه جداً ، فإنك لو رميت الزق غير المنفوخ في الماء لرسب ، فإذا نفخته ورميت به أخف وعام ولم يرسب ، وكذلك يستعمل العائمون لأنه يرفعهم عن الماء ويمنعهم من الرسوب ، وهكذا النفس مع الجسد وهو باب واحد كلي لأن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء ، وأللب للعلو ، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه (.....) (١)

هنا نجد امتزاج آراء ابن حزم في النفس بالأراء الطبيعية .

٢- خاصية الذاكرة ، وقد تقدم ذكر هذه الخاصية حين أثبت ابن حزم بالبرهان العقلي أن الفكر والذكر ليسا من اختصاص الجسد ، بل من اختصاص ما يسمى بالنفس (٢)

(١) الفصل ، ج (٥) / ص ١٥٣ .

(٢) انظر صفحة ٢٢٣ من هذا المبحث .

٣- اما الخاصية الثالثة فهي العقل ، يقول ابن حزم : ((فصح أن العقل فعل النفس وهو عرض محمول فيبدأ ، وقوة من قواها ، فهو عرض كيفية بلا شك (١) .

ان اعتبار العقل خاصية من خواص النفس ، وقوة من قواها المميزة لها عن الاجسام يتشابه الى حد كبير مع قول الفارابي في ان النفس لا تكتمل الا بالعقل كما لا يكتمل الجسم الا بالنفس ، يقول الفارابي : ((والنفس كمال الجسم ، أما كمال النفس فهو العقل ، وما الانسان على الحقيقة الا العقل)) (٢)

٤- ومن خواصها كذلك انها مميزة ، وهذه الخاصية ناتجة بالضرورة عن العقل ، لأن وثيقة العقل ومحتل الرئيسية المعروفة هي تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل ، والتزام ما يحسن به الخيبة في دار البقاء وعالم الجزاء ، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا . (٣)

٥ . خاصية الحياة ، ان النفس لا تعدم ولا تفتى جملة ، وليس معنى الموت الذي جاء في الآيات الكريمة : ((كل نفس ذائقة الموت)) سوى فراقها للجسد فقط ((وان الموت المذكور انما التفريق بين الجسد والنفس فقط . وليس موت النفس مما يثقل أهل البئس وأهل الالحاد من انها تعدم جملة ، بل هي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى ، ولا أنها يذهب حسها وعلمها ، بل حسها بعد الموت اصح ما كان وعلمها اتم ما كان)) (٤)

هذه الخواص الخمس ذكرها ابن حزم مرتبة في جملة واحدة حين قال : ((نعم هي (اي النفس) خفيفة في غاية الخفة ذاكرة ، عاقلة ، مميزة ، حيية هذه خواصها وحدودها التي بانها عن سائر الاجسام المركبات مع سائر اعراضها المحمولة فيها من الفضائل والرذائل)) (٥)

وهناك خاصيتين امكن استخلاصهما من خلال ردوده على من انكروا القول بان

النفس جسم ، وهما :

١- حسها لكل ما دونها : وعجز الحواس عن ادراكها ، ان هي المدركة لكل المدركات المعروفة . وهذا الخاصية ناتجة بالضرورة عن خاصية الخفة واللطافة لأن الجسم كلما زاد لطافة وعمقا زادت استحالة ادراكه بالحواس . ولما كانت النفس أخف الأشياء والذلفيا ، فهي بالضرورة غير مدركة ، وكل ما دونها مدرك لها محسوس بها ، فهي حساسة لا محسوسة . يقول ابن حزم : ((ان الجسم كلما زاد لطافة وصفاء لم تقع عليه الحواس ، وهكذا حكم النفس ، وما دون النفس فاكثره محسوس للنفس ،

(١) الفصل ج ٥ / ص ١٤٦

(٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص ٢١٦

(٣) الفصل ، ج ٥ / ص ١٤٦

(٤) نفس المصدر / ص ١٦٢

لا حسن البتة إلا للنفس ولا حساس إلا هي ، فهي حساسة لا محسوسة ، ولم يجب
قط لا بعقل ولا بحس ان يكون كل احساس محسوسا (((١)

وجاء في ردة على القائلين بأن النفس لو كانت جسما لوجب ان تقع تحت جميع
الحواس او بعضها ، قوله : ((وحده مقدمة فاسدة ٠٠٠٠ لأن ما عدم اللون من اجسام
لم يدرك بالنظر كالنظر^x كالهواء كالنار في عنصرها ، وان ما عدم الرائحة لم يدرك بالشم
كالهواء والنار ، والخصى والزجاج ٠٠٠ وما عدم الطعم لم يدرك بالذوق كالهواء
والنار ٠٠٠ وما عدم المجسمة لم يدرك باللمس كالهواء الساكن . والنفس عادمة اللون
والطعم والمجسمة والرائحة ، فلا تدرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه
المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات (٠٠٠٠) (((٢)

٢- البساطة ، وعدم تركيبها كسائر الاجسام بالرغم من انها محتملة التجزئة ولكن بالقوة
وليس بالفعل . (٣)

اذا كانت هذه الخصائص السبعة للنفس الجسم هي المميّزة لها عن الجسد ،
فما هي العلاقة بينها وبين الجسد ، وعلى اية صورة ترتبط به ، وهو المركب من
العناصر الاربعة ، وكيف تصرف امره وتدبره ؟ الجواب في المبحث التالي ان شاء الله
تعالى .

(١) الفصل ، ج ٥ / ١٥٤ x : كلمة بالنظر ، في النص "بالبر"

(٢) نفس المصدر / ص ١٥٥

(٣) انظر المبحث السابق / ص ٢٢٦

لا حسن البتة إلا للنفس ولا حساس إلا هي ، فهي حساسة لا محسوسة ، ولم يجب
قط لا بعقل ولا بحس ان يكون كل احساس محسوسا)) (١)

وجاء في ردة على القائلين بأن النفس لو نانت جسما لوجب ان تقع تحت جميع
الحواس او بعضها ، قوله : ((وهذه مقدمة فاسدة ٠٠٠٠ لأن ما عدم اللون من اجسام
لم يدرك بالنظر كالهواء كالنار في عنصرها ، وان ما عدم الرائحة لم يدرك بالنشم
كالهواء والنار ، والخصى والزجاج ٠٠٠ وما عدم الطعم لم يدرك بالذوق كالهواء
والنار ٠٠٠ وما عدم المجسمة لم يدرك باللمس كالهواء الساكن . والنفس عادمة اللون
والطعم والمجسمة والرائحة ، فلا تدرك بشيء من الحواس ، بل هي المدركة لكل هذه
المدركات وهي الحساسة لكل هذه المحسوسات)) (٢)

٢- البساطة ، وعدم تركيبها كسائر الاجسام بالرغم من انها محتملة التجزئة ولكن بالقوة
وليس بالفعل . (٣)

اذا كانت هذه الخصائص السبعة للنفس الجسم هي الميزة لها عن الجسد ،
فما هي العلاقة بينها وبين الجسد ، وعلى اية صورة ترتبط به ، وهو المركب من
العناصر الاربعة ، وكيف تصرف امره وتدبره ؟ الجواب في المبحث التالي ان شاء الله
تعالى .

(١) الفصل ، ج ٥ / ١٥٤ x : كلمة بالنظر ، في النص "بالبر"

(٢) نفس المصدر / ص ١٥٥

(٣) انظر المبحث السابق / ص ٢٢٦

٤- علاقة النفس بالجسد :

يحدد ابن حزم ثلاثة اوجه لعلاقة النفس بالجسد ، ويرى ان النفس تستطيع بأى من هذه الوجوه الثلاثة تهریف شؤون الجسد والسيطرة عليه ، وهذه الواجه الثلاثة هي :-

- ١- احتواؤها للجسد من الخارج كالثوب .
- ٢- تخللها فيه من الداخل في جميع اجزائه كالماء في المدرّة .
- ٣- أن تكون في مكان واحد من الجسد ، كالقلب او الدماغ ، وتكون قواها منبثّة في جميع أنحاء الجسد .

هذا التحديد لعلاقة النفس بالجسد اورده ابن حزم خلال رده على القائلين بأن النفس لو كانت جسما محرّكا لوجب ان يكون اما حاصلا في الاعضاء واما جثيا اليها ، فان كان جاثيا اليها احتاج الى مدّة ولا بد وان كان حاصلا فيها وجب ان يبقى شي من جسم النفس في العضو الذي يقطع من الجسد والذي كان يتحرك قبل قطعه . ولكن المشاهد الواقع عكس ذلك اذ انه في حالة قطع العصبية التي بها تكون الحركة لم يبقى منها في ذلك العضو الذي كان يتحرك شي (أصلا) (١) .

يقول ابن حزم في رده على هذا القول ، ومبيننا العلاقة بين النفس والجسد : ((النفس لا تخلو من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها ، اما ان تكون مجللة لجميع الجسد من خارج كالثوب ، واما ان تكون متخللة بجميعه من داخل كالماء في المدرّة واما ان تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب او الدماغ وتكون قواها منبثّة في جميع الجسد . فأى من ذلك الوجوه كان فتحريكها لما تريد تحريكه من الجسد يكون مع ارادتها لذلك بلا زمان كادراك المبصر لما يلاقي في البعد بلا زمان (٢) ، واذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك الصنوان كانت متخللة فيه لجميع الجسد من داخل او مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذي يبطل حسّه في الوقت ، وينفصل عنه بلا زمان ، وتكون مفارقتها لذلك العضو كفارقة الهواء للأناء الذي مليء ماء . واما ان كانت النفس سائنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٢ . مثل هذا الاعتراض نجدّه عند النزالي الذي انكرا قول بأن النفس جسم ، وانها حالة في الجسد ، فيقول في برهانه الخامس على ان النفس جوهر ليس له مقدار ولا كمية وانها ليست جسما : ان النفس لو كانت جسما فلا يخلو اما ان تكون حالة في البدن او خارجة عن البدن . فاذا كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي اذا قطع منه طرف ان تنتقص . ولو كانت النفس الانسانية منطبقة في البدن لكان ضعف فعلها مع ضعف البدن (٠٠) .

انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس / ص ٣٢ .
(٢) ما قد بيدو من خيال في هذا القول يزول اذا اخذنا في الاعتبار ان ابن حزم يقول بأنه ليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها مهلة البتة لا دقيقة ولا جليّة . انظر الفصل ، ج ١ / ص ٠٧ . وقد رأينا فيما

٤- علاقة النفس بالجسد :

يحدد ابن حزم ثلاثة اوجه لعلاقة النفس بالجسد ، ويرى ان النفس تستطيع بأى من هذه الوجوه الثلاثة تهريف شؤون الجسد والسيطرة عليه ، وهذه الالوجه الثلاثة هي ، -

- ١- احتواؤها للجسد من الخارج كالثوب .
- ٢- تخللها فيه من الداخل في جميع اجزائه كالماء في المدرة .
- ٣- أن تكون في مكان واحد من الجسد ، كالقلب او الدماغ ، وتكون قواها منبثقة في جميع أنحاء الجسد .

هذا التحديد لعلاقة النفس بالجسد اورده ابن حزم خلال رده على القائلين بأن النفس لو كانت جسما محرگا لوجب ان يكون اما حاصلا في الاعضاء واما جثيا اليها ، فان كان جاثيا اليها احتاج الى مددة ولا بد وان كان حاصلا فيها وجب ان يبقى شي من جسم النفس في العضو الذى يقطع من الجسد والذي كان يتحرك قبل قطعه . ولكن المشاهد الواقع عكس ذلك انه في حالة قطع العصبية التي بها تكون الحركة لم يبق منها في ذلك العضو الذى كان يتحرك شي (أصلا) (١) .

يقول ابن حزم في رده على هذا القول ، ومبيننا العلاقة بين النفس والجسد : ((النفس لا تخلو من احد ثلاثة اوجه لا رابع لها ، اما ان تكون مجللة لجميع الجسد من خارج كالثوب ، واما ان تكون متخللة بجميعه من داخل كالماء في المدرة واما ان تكون في مكان واحد من الجسد كالقلب او الدماغ ، وتكون قواها منبثقة في جميع الجسد . فأى من هذه الوجوه كان فتحريكها لما تريد تحريكه من الجسد يكون مع ارادتها لذلك بلا زمان كادراك المبصر لما يلاقي في البعد بلا زمان (٢) ، و اذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللا لذلك العضو ان كانت متخللة فيه لجميع الجسد من داخل او مجللة له من خارج ، بل يفارق العضو الذى يبطل حسه في الوقت ، وينفصل عنه بلا زمان ، وتكون مفارقتها لذلك العضو كفارقة الهواء للاناء الذى مليء ماء . واما ان كانت النفس سائنة في موضع واحد من الجسد فلا يلزم

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٢ . مثل هذا الاعتراض نجد عند النزالي الذى انكرا قول بأن النفس جسم ، وانها حالة في الجسد ، فيقول في برهانه الخامس على ان النفس جوهر ليس له مقدار ولا كمية وانها ليست جسما : ان النفس لو كانت جسما فلا يخلو اما ان تكون حالة في البدن او خارجة عن البدن . . . فاذا كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي اذا قلع منه طرف ان تنتقص . . . ولو كانت النفس الانسانية منطبعة في البدن لكان ضعف فعلها مع ضعف البدن (٠٠) .

انظر: معارج القدس في مدارج معرفة النفس / ص ٣٢
 (٢) ما قد يبدو من خيال في هذا القول يزول اذا اخذنا في الاعتبار ان ابن حزم يقول بأنه ليس بين اول اوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين ادراكها مهلة البتة لا دقيقة ولا جلييلة) انظر الفصل ، ج ١ / ص ٠٧ وقد رأينا فيما

على هذا التمس ان يسلب من العضو المقطوع ، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعناء
كفعل حجر المتناطيس في الحديد ، وان لم يلصق به بلا زمان (٠٠٠) (((١)

بناءً على ما تقدم فان ابن حزم لم يحدد وجهها واحدا لعلاقة النفس بالجسد
دون غيره ، بل رغم عن قوله بأن هذه العلاقة تكون على وجه واحد من الوجوه الثلاثة ،
التي كل منها يمكن النفس من السيطرة على الجسد وتصرف اموره .
ولكن تجدر الاشارة الى ان ابن حزم يقول في موضع آخر بان النفس منصلة
بالجسد على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك (٢)

وبالجسـة فان النفس هي الفعالة المدبرة لكل حركات الجسد وسكناته ، ولذلك
فقد ابيحت حتى في الملامة والمثابة ، والمسؤولة المسؤولة الكاملة عن كل حركة
من حركات الجسد خيرا او شرا . وقد شبه الامام الغزالي النفس والبدن كالفارس
والفرس ، حيث الفارس هو المدبر المسيطر على الفرس ، اشارة الى ان النفس هي المدبرة
للبدن والمسؤولة عن كل حركاته ، يقول الامام الغزالي : ((٠٠٠ ان النفس كالفارس
والبدن كالفرس وتسمى الفارس اضر من عسى الفرس (٠٠٠))) (٣) .

فاذا كانت النفس بهذا الالهمية ، وتتحمل كامل المسؤولية ، فهل يا ترى
يطلق لفظ الانسان عليها وحدها أم على الجسد الذي تدبره ، ام عليهما معا ؟ ا

(١) الفهم - ج ٥ / ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) انظر الفصل ج ٥ / ص ١٦١ . جاء في رد ابن حزم على من قال ان النفس لو

كانت جسدا لوجب ان يكون اتصالها بالجسد اما على سبيل المجاورة واما على

سبيل الداخلة وهي الممازجة ، قوله : ((٠٠٠ فان النفس متصلة بالجسد على

سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك ان لا يمكن ان يكون اتصال الجسمين الا

بالمجاورة . واما الاتصال الداخلة فانما هي بين العرش والعرش والعرض والجسم (٠٠٠)))

لعله يتقن بالمجاورة اي مجللة للجسد من خارج ، بمعنى مجاورة له من كل ناحية ،

واما قوله " ولا يجوز سوى ذلك " فلعله يعني بها رفض الوجه الآخر الذي قالوا

به وهو الداخلة .

(٣) احياء علمي - بين / مج ١ / ص ٨٧

على هذا القسم ان يسلب من العضو المقطوع ، بل يكون فعلها حينئذ في تحريكها الأعناء
كفعل حجر المغناطيس في الحديد ، وان لم يلصق به بلا زمان (٠٠٠) ((١)

بناءً على ما تقدم فان ابن حزم لم يحدد وجهها واحداً للعلاقة فالنفس بالجسد
دون غيره ، بالرغم من قوله بأن هذه العلاقة تكون على وجه واحد من الوجوه الثلاثة ،
التي كل منها يمكن النفس من السيطرة على الجسد وتصرف اموره .
ولكن تجدر الاشارة الى ان ابن حزم يقول في موضع آخر بان النفس منصلة
بالجسد على سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك (٢)

وبالجملة فان النفس هي الفعالة المدبرة لكل حركات الجسد وسكناته ، ولذلك
فقد ابيحت بحق هي الملامة والمثابة ، والمسؤولة المسؤولة الكاملة عن كل حركة
من حركات الجسد خيراً او شراً . وقد شبه الامام الغزالي النفس والبدن كالفارس
والفرس ، حيث الفارس هو المدير المسيطر على الفرس ، اشارة الى ان النفس هي المدبرة
للبدن والمسؤولة عن كل حركاته ، يقول الامام الغزالي : ((٠٠٠ ان النفس كالفارس
والبدن كالفرس ، وعنى الفارس امر من عنى الفرس (٠٠٠))) (٣) .

فاذا كانت النفس بهذا الملامية ، وتتحمل كامل المسؤولية ، فهل يا ترى
يطلق لفظ الانسان عليها وحدها أم على الجسد الذي تدبره ، أم عليهما معا ؟

(١) الفصل ، ج ٥ / ص ١٥٢ - ١٥٣

(٢) انظر الفصل ، ج ٥ / ص ١٦١ . جاء في رد ابن حزم على من قال ان النفس لو

كانت جسماً لوجب ان يكون اتصالها بالجسم اما على سبيل المجاورة واما على

سبيل المداخلة وهي الممازجة ، قوله : ((٠٠٠ فان النفس منصلة بالجسم على

سبيل المجاورة ولا يجوز سوى ذلك ان لا يمكن ان يكون اتصال الجسمين الا

بالمجاورة ، واما الاتصال المداخلة فانما هي بين العرش والعرش والعرش والجسم (٠٠٠)))

لعله يقصد بالمجاورة اي مجللة للجسد من خارج ، بمعنى مجاورة له من كل ناحية ،

واما قوله " ولا يجوز سوى ذلك " فلهذه يعني بها رفض الوجه الآخر الذي قالوا

به وهو المداخلة .

(٣) احياء علوم الدين / مج ١ / ص ٨٧

٥ - الانسان :

على من يطلق هذا اللفظ ؟ على النفس المدبرة المسيطرة على الحواس
أم على الجسد المدبر ، الخاضع للنفس ، أم على النفس والجسد معا ؟
يرى ابن حزم ان هذا اللفظ يصح ان يلق على النفس دون الجسد
وعلى الجسد دون النفس ، كما يصح ان يلق عليهما معا . وقد استند في رأيه
هذا على آيات من القرآن الكريم تدل على صحة الاحتمالات الثلاثة ، دون ترجيح
اي احتمال منها على الآخر ، كما فعل غيره من المتكلمين (١) .

أما اطلاقه على الجسد دون النفس فيستدل عليه من قوله تعالى : ((خلق
الانسان من عصال كالفخار)) وقوله تعالى : ((فلينظر الانسان مه خلق ، خالق
من ماء دافق ، يخرج من بين الصلب والترائب)) ، فلفظة الانسان هنا انما تدل
على انها صفة للجسد دون النفس ، لأن الروح انما تنفخ بعد تمام خلق الجسد ا
الانساني . وقد احتج بهذه الآيات من قال بأن لفظ الانسان يقع على الجسد دون
النفس . وأما من اطلق هذا اللفظ على النفس دون الجسد فقد احتج بقوله تعالى
(ان الانسان خلق ظلوما ، اذا مسه الشر جزوعا ، واذا مسه الخير منوعا) .
فمن هذه الآية يستدل على ان النفس هي الفعالة والمميزة الحية العاطلة لهذه
الأخلاق ، اما الجسد فموات ، ولذلك نبي صاحب الحق نبي لفظ الانسان .

كلا هذين الاجتجاجين عند ابن حزم حق ، وليس استنادهما اولى بالقول
من الآخر ، ولا يجوز أن يعارض احدهما الآخر ، لأن كليهما من عند الله ، ولذلك
يقول : ((. وما كان من عند الله فليس بمختلف ، قال تعالى ، (ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) ، فاذ كل هذا ما لايات حق ، فقد ثبت ان الانسان
اسم يقع على النفس دون الجسد ، ويقع ايضا على الجسد دون النفس ، ويقع ايضا على
كليهما مجتمعين ، فنقول في الحي : هذا انسان ، وهو مشتمل على جسد وروح ،
ونقول للميت : هذا انسان وهو جسد لا نفس فيه)) (٢) .

وبناء على ذلك ، والتزاما بنصوص القرآن الكريم الصريحة ، في هذا المجال ،
فان ابن حزم يرفض قول من يقول بأن هذا اللفظ يقع على النفس والجسد معا ، لأن في
ذلك مخالفة للنصوص القرآنية السابقة التي فيها وقوع اسم الانسان على الجسد دون
النفس ، وعلى النفس دون الجسد (٣) .

(١) قال ابو الهذيل العلاف : ان لفظ الانسان يقع على الجسد دون النفس ، واحتج
بالآية الكرمة (خلق الانسان من عصال) . اما ابراهيم النظم فقال انه يقع على
النفس دون الجسد ، وذهبت دلالة الى ان يقع عليهما معا كالبلق الذي لا يقع
الا على السواد والبياض معا . انظر الفصل ، ج ٥ / ص ١٣٨

(٢) الفصل ، ج ٥ / ص ١٣٩

(٣) نفس المصدر ، / ص ١٣٩

هنا نلاحظ مدى تمسك ابن حزم بالنصوص القرآنية واعتماده عليها كأسس وقواعد ثابتة يجب التزامها وعدم تجاوزها في المجالات العلمية والفلسفية ، وهذا شيء قلما نجد عند احد من المتكلمين ممن يستدل بآيات قرآنية على افكار فلسفية او علمية .
ولكن ألا يمكن ترجيح احتمال على آخر من الاجتماعات الثلاثة في لفظة انسان التي أقرَّ ابن حزم بسحتها وجوازها كلها دون تفضيل واحد على الآخر ؟
لما كانت النفس هي المدبرة للجسد ، والحياة المصروفة لأمره ، فهي اذن الفعالة والجسد عاطل بدونها ، وموات ، وهي الأمر المتبوع والجسد تابع مأثور لا حيلة له .
هذا الوضع يعطينا اقتناعا مبدئيا بأن النفس هي صاحبة الحق في لفظ الانسان ، وقد صرح بذلك الامام الخزالي ، حين اعتبر النفس هي الانسان على الحقيقة ، وان الانسان بنفسه لا يبده (١) ، ويمثل ذلك قال الفارابي كذلك (٢)
هذه القناعة المبدئية تتأكد حين نقرا ما جاء في الآية الكريمة : ((اذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين)) (٣) ثم الآية التي تليها مباشرة ، ((فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين)) (٤)
من هاتين الآيتين الكريمتين ، يبدو لنا واضحا ان الله سبحانه وتعالى لم يأمر الملائكة بالسجود لذلك المخلوق الذي خلقه من طين الابعد ان نفخ فيه من روحه ، بمعنى ان هذا المخلوق من طين لم يصبح انسانا يستحق السجود من قبل الملائكة الا بعد ان نفخت فيه الروح ، فالسجود للروح وليس للطين الموات المكون للجسد .
((هنا يظهر لنا اي الوجودين اعلى واى الطبيعتين هي الانسان حقا)) (٥)
بالاضافة الى ذلك فان ابن حزم يؤكد - كما ذكر سابقا - ان الروح والنفس هما اسمان لمسمى واحد . وبناء على هذا فيمكن القول بأن لفظ الانسان تختص به النفس ، مادامت هي الاعلى وهي المقصودة بالتكريم حين أمر الله الملائكة بالسجود .
اما القول بأن الانسان اسم يقع على الجسد بحجة ما جاء في قوله تعالى : ((فلينظر الانسان من خلقه خلقه من ماء دافق)) (٦) فيمكن الرد عليه بأن هذه الآية الكريمة لا تعطي الدلالة على صحة قولهم ، بل هي دليل على ان لفظ الانسان انما يقع على النفس وليس الجسد الموات كما يقولون ، وذلك لأن النظر والتفكير من اختصاص النفس وليس الجسد ، ولا يعقل بل من المستحيل ان يطلب الله عز وجل من الجسد الموات التفكير في كيفية خلقه . فخطاب الأمر في هذه الآية الكريمة انما هو موجه للنفس المفكرة العاقلة وليس للجسد . ويؤكد هذا ان هذه الآية الكريمة قد نزلت ليصرف الانسان المتكبر قدره ، فيجذب من تكبره وغطرسته ، وهذه المعرفة لا تكون بدون النفس العارفة المفكرة .

(١) انظر تاريخ الفلسفة في الاسلام / ص ٣٤٨

(٢) انظر مبحث " خواص النفس ومميزتها " ص ٢٣٠

(٤) ٧٢ / ٣٨

(٣) ٧١ / ٣٨

خاتمة البحث

ومحمد ؟

فهذا بحث، قسّمه عن محمد بن عربي نبيخ في القرن الخامس الهجري و أبو محمد بن احمد بن حزم القرطبي الذي امتدت حياته من أواخر القرن الرابع الهجري حتى ما بعد منتصف القرن الخامس قضاها مناقلا جادا في البحث عن الحقيقة اليقينية ، منافحا فسي سبيل مذهبه الناهري والدعوة اليه ، جريئا في الحق لا يخشى فيه لومة لائم . غير مهال ما يمتنزه من متاعب ، وما عاناها من اضطهاد وساردة في سبيل هذه الجراءة ، مقتديا في ذلك بالآية الذرية ((لتبيننه للناس ولا تكتمونه)) (١) .

وقد صادقت آثاره الفكرية ، واستغلست منها صورة للتفكيرية السريية المبدعة التي آمنت بالعباية واثلتها بالابديع ، والتي أعت الكثير من الجهد المبدع ، مشاركة منها في تقدم الفكر الانساني وتطوره ، مما جعل الباحثين يتوقنون عنده ، وينظرون اليه والى فلسفته كظاهرة في مجال المعرفة ، تميزت بالاستقلال الفكري وعدم التبعية ، ورفضه لمن مالم يكن مويدا بالنزول الترائي الكريم أو الحديث النبوي الشريف أو الاجماع أو البرهان الشروري الراجع من قرب أو من بعد الى أول العقل وشريرة الحس . وقد جاءت هذه السورة في مقدمة ثلاثة أبواب وهذه الخاتمة .

اما الباب الأول والذي قسّمته على عمره وحياته فقد عرنا من خلاله أن حياة ابن حزم كانت تمثل فترة انتقال من الحكم الأموي الى حكم ملوك الدوائف في الأندلس ، والتي يمكن تقسيمها الى مراحل ثلاث هي :

١ - نشأة ابن حزم المدلل والمنعمة المتزنة في كنف والده الوزير ، واحادته بعناية كبيرة ساهمت الى حد كبير في عقله مواهبه وأرهاق حسه واشغال وجدانه (٢) . وقد امتدت هذه المرحلة من ولادته حتى وفاة والده سنة ٤٠٢ هـ .

٢ - المرحلة الثانية هي مرحلة عمله بالسياسة والتي بدأت منذ دخول البربر قرطبة ووفاة والده بعيد ذلك ، وقد عانى خلالها الاضطهاد والسجن والمطارد ، بسبب الظروف السياسية المذهطية والفتن المدمرة ، مما جعله يطلق السياسة الى غير رجعه سنة ٤٢٢ هـ (٣) .

(١) - ص ٣ / آل عمران ١٨٧

(٢) - انظر ص ٣٦ من هذه الرسالة

(٣) - انظر ص ٣٨ - ٤٠ / من هذه الرسالة

٣- أما المرحلة الثالثة فيمكن تسميتها مرحلة السلم والتأليف والانتاج العلمي ، وقد استمرت حتى نهاية حياته سنة ٤٥٦ هـ ، وأريت مؤلفاته خلالها على الأرمماسة مجلد شمئها ثمانون ألف ورقة (١) . وقد عانى خلالها من مقاطعة الفقهاء أمثاله ومالاة الحكام عليه ، بسبب قوله بالظاهر وتركه الذهب المالكي السائد في الأندلس . أما الباب الثاني فقد عرفنا من خلاله أنه كان مفكرا ناقدا ، وصاحب تفكير مستقل ، فقد كان ذا ثقافة فلسفية عالية تجلّت أهميتها عند بحث نظريته في المعرفة التسي جاءت متفقة مع آراء من جاء بعده من الفلاسفة بمئات السنين مثل كانت ، كما تبيسن لنا مدى تقديره للفلسفة واعتماد على المنطق ووقوفه في قواعد التي استعان بها في تبين البرهان التسخي من الشعبي والسفسطة (٢) .

بالإضافة إلى ذلك فقد كان مثالا للتحرر الفكري ، والتمسك بالتراث العربي الاسلامي (٣) كما كان ينظر إلى الشريعة الاسلامية باعتبارها القاعدة والهدف الذي جند مختلف العلوم لخدمتها (٤) .

أما الباب الثالث فقد أثبت فيه ابن حزم حدوث السلم وأن له نهاية وبداية ، وأن له محدثا أزليا واحدا وهو الله سبحانه وتعالى ، كما برهن على وجوب النفس وعدد ما عيبتها وأثبت جسميتها وأن لها مميزات وخصائص تميزها عن الجسم المادي . وبالجملة فيمكن استخلاص النتائج التالية كخلاصة لهذا البحث بأبوابه الثلاثة :

(١) كان ابن حزم ذا نظرة نافذة في العلم والفلسفة والعارف الإنسانية عامة كما اتضح ذلك من خلال بحثه في طبيعة المعرفة .

(٢) تقديمه للمنطق كمنهج ، وتسهيل قبوله ، والعمل على تعميمه ، واعتباره معيارا صادقا لتبين صحة الأقوال وقبولها أو نقيضها ورفضها (٥) .

(٣) رسم غرنا ساميا للعلوم ، وهو خدمة الشريعة المخلمة في المماد والنموز في الآخرة وهو غرض يتطابق مع منهاجه الايماني الذي تلوح ملازمه في كل مؤلفاته التي وصلتنا (٦) .

-
- (١) - تمهيد الفصل الثالث من الباب الأول ص ٤٣ .
(٢) - اندار مواقفه النقدية ص ١٢٢ - ١٢٣ .
(٣) - اندار ص ١٥٣ من الرسالة .
(٤) - اندار تصنيف العلوم ص ١٣٩ - ١٤٣ .
(٥) - اندار مواقفه النقدية ص ١٢٢ - ١٣٣ ، وانظر ردوده على اعتراضات الدهريين ص ١٩٢ .
(٦) - اندار مبحث تصنيف العلوم ص ١٣٩ - ١٤٣ .

(٤) يرسم نموذجا ثقافيا تربويا متكاملًا ينفج مساحبه في دنياه ويكون له ذخرا للفوز في الدار الآخرة .

(٥) كان يقدم الفلسفة وفي الوقت نفسه كان ناقدًا للفكر الفلسفي (١) .

(٦) كان ذا تفكير رياضي منطقي ، حيث استدل على صحة آرائه الفلسفية بالأدلة الرياضية (٢) .

(٧) امتزج آرائه في النفس بالآراء الطبيعية ، وتفسيره الظواهر النفسية بمعطيات العلم الطبيعي (٣) .

(٨) جمع بين الثقافة التقليدية والثقافة الكلامية ، والثقافة الفلسفية ، كل ذلك على أساس من أصول الإسلام ، واستدل به على الأفكار الفلسفية بأدلة قرآنية .

(٩) سيطرة العنصر الانساني النابع من السمو النفسي والروحي ، وتقديره للجمال والاحساس بالحب (٤) .

هذا هو ابن حزم القرطبي ، وتلك جوانب من فلسفته ، ان دلت على شيء ، نأمننا تسدل على سعة اطلاع وعبقورية اسلامية شامخة يتهاوى في ظلها دعاوى القائلين بان التقسدم العلمي وقف على الفكر الغربي فقط ، دون اعطاء التراث الفكري الاسلامي أى دور في بناء تلك الحضارة الفكرية الانسانية .

وان في ترجمة كتابه طوق الحمامة الذي ضمنه آراء ونظريات بناها على ملاحظاته وتجاربه الشخصية واخبار الثقات الى لناك اجنبية عديدة لشاهد على تأثير هذا الفكر وأهميته ، ودليل على استناد ابن حزم الفكري ، وعمق تحليله لأغوار النفس البشرية . وعسبنا ذلك كتابه " الفصل في الملل والأعواء والنحل " الذي عنى بدراسته المؤلف الاسباني بلاثيوس ووصفه بأنه أول دراسة لتاريخ علم الأديان المقارن بلاضمان (٥) .

لا أدعي الكمال لحملي هذا ، فهناك جوانب عديدة من فكر ابن حزم وآثاره بحاجة الى دراسة مستفيضة ومستقلة . أرجو ان اتمكن من تحقيقها مستقبلا ، منها على سبيل المثال : الجانب الذهنى من فلسفته ، والجانب النفسى كذلك .

(١) - انظر نقده للرازى في الزمان المطلق والمكان المطلق ، ١٨٧ - ١٩٠ ، ونقده للكندى ، ١٩٧ .

(٢) - انظر براهينه على حدوث العالم من ١٩٤ - ١٩٩ .

(٣) - انظر مبحث خواص النفس ومميزاتها ، ٢٢٩ .

(٤) - انظر مبحث الجمال والحب عند ابن حزم ، ١٦٦ .

(٥) - انظر / ٧٤ من هذه الرسالة .

ولما كان مجموع ما وقلنا من تواليف هذا العالم لا يتجاوز ١٥ ٪ من انتاجه
الفكري (١) ، نأني أقتح تاليف هيئات علمية متخصصة تأخذ على عاتقها مهمة جمع
المخطوطات العربية لهذا العالم وغيره من العلماء العرب ، النسبية في رد هات مختلف
مكبات العالم لاحتياها والكشف عما احتوته من افكار ونظريات ، وفي هذا فائدة مزدوجة ،
ففيها وفاء للسلف ، وخدمة للختلف من الباحثين والدارسين ، والله الموفق .

(١) - انظر ص ٣٣ من هذه الرسالة

الفهرس

- ١- فهرست المصادر والمراجع
- ٢- فهرست الموضوعات •

فهرس المصادر والمراجع

أولاً : المراجع الدينية

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- الأحاديث الشريفة ، صحيح البخارى - دار احياء التراث العربي ثانياً : مؤلفات ابن حزم : ابو محمد على بن احمد بن سعيد (متوفى ٤٥٦هـ)
- ٣- الأخلاق والسير في مداواة النفوس ، اللجنة الدولية لترجمة الروائع ١٩٦١
- ٤- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، (خمس أجزاء) / طبع محمد علي صبيح بمصر ، ١٩٦٤
- ٥- رسائل ابن حزم (المجموعة الاولى) / تحقيق د. احسان عباس ، مكتبة الخانجي بمصر .
- ٦- التريب لحد المنطق والمدخل اليه ، تحقيق : د. احسان عباس ، دار مكتبة الحياة - بيروت ١٩٥٩ .
- ٧- المحلى / تحقيق احمد شاكور ، ادارة الاباعة البيرية ١٣٤٧هـ .
- ٨- رسالة ابن حزم في فضائل الاندلس واهلها / تحقيق صلاح الدين السنحد ، دار الكتاب الجديد .
- ٩- عون الحامدة في الألفه والألاف ، تحقيق فاروق سعد ، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت .
- ١٠- الاحكام في اصول الاعظام : ط مصر ، ١٣٤٥هـ . تحقيق احمد شاكور
- ١١- الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل اخرى / تحقيق احسان عباس ، مكتبة دار المعرفة - القاهرة ، ١٩٦٠
- ١٢- ابن حزم رسالة في النفاة بين الصحابة : تحقيق د. سعيد الافغاني - دار الفكر ١٩٦٩ بيروت - الطبعة الثانية .
- ثالثاً : - مصادر ومراجع عربية قديمة :
- ابن ابي اصيبدة : موفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم بن خليفة بن يونس
- ١٣- عيون الانباء في طبقات الانبياء - تحقيق نزار رضا - منشورات دار مكتبة ابن باجة - محمد بن يحيى الحياة - بيروت
- ١٤- رسائل ابن باجة في الالهيات : تحقيق ماجد فخرى - دار النهار للنشر بيروت - ١٩٦٨
- ابن الأبارح ابو عبدالله محمد بن عبدالله ابن ابي بكر القشاعي (٥٩٥ - ٦٥٨هـ)
- ١٥- الحلة السيرا : تحقيق وتعليق د. حسين مؤنس ، الشركة العربية

- ابن البيهقي : أبو الحسن علي بن بسام الشنتوني .
١٦- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٣٩ م .
- ابن حجر - شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر المسقلاني (٨٥٢)
١٧- تهذيب التهذيب - مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية - حيدرآباد بالهند - ١٣٢٦ هـ .
- ابن بشكوال : أبو القاسم خلف عبد الملك (م ٥٧٨ هـ)
١٨- السلة في تاريخ الأندلس - نشر عزت المطار الحسيني
ابن حيان : أبو مروان حيان بن خلف بن حسين بن عيان القرظي (م ٤٦٦ هـ)
١٩- المقتبس في أنباء أهل الأندلس ، تحقيق عبد الرحمن علي الحجوي نشر وتوزيع دار الثقافة - بيروت .
- ابن الخليل : لسان الدين ابن الخليل السلطاني
٢٠- أعمال الإعلام ، تحقيق ليفي بروفنسان ، دار المكشوف - بيروت ١٩٥٦ - الطبعة الثانية .
- ابن خلدون : عبد الرحمن -
٢١- تاريخ ابن خلدون : القسم الأول ، مجلد ٤ ، دار الكتاب اللبناني بيروت - ١٩٦٨
- ٢٢- مقدمة ابن خلدون : دار أعيان التراث العربي - بيروت .
ابن خلكان : أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٠٨ - ٦٨١ هـ)
٢٣- وفيات الأعيان : تحقيق د. احسان عباس .
- ابن العماد الحنبلي : أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩ هـ)
٢٤- شذرات الذهب : نشر مكتبة القدس - ١٣٥٠ هـ / القاهرة .
- ابن الفرغسي : عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي (أبو الوليد) (ت ٤٠٣ هـ)
٢٥- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس ، نشر عزت المطار الحسيني ، القاهرة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .
- ابن مسكويه : أحمد بن محمد
٢٦- تهذيب الأخلاق : قسطنطين زريق ، الجامعة الأمريكية بيروت ١٩٦٦
ابن المقفع : عبد الله
- ٢٧- الأدب الكبير والأدب الصغير - دار الفكر - مكتبة البيان - بيروت ١٩٥٦
التهانوي : محمد علي الفاروقسي
- ٢٨- كشف اللوحات الفنون : تحقيق د. دلفي عبد البديع ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٣

- الحجاري : ابو محمد ، وعلي بن موسى ، واربعة غيرهم (صفوه بالموارثة)
- ٢٩- المغرب في حلى المغرب : تحقيق د . شوقي ضيف - دار المعارف بمصر
الحميدى : ابو عبد الله محمد بن فتوح
- ٣٠- جذوة المقتبس : تحقيق وتصحیح محمد بن تالايت الدلنجي - نشر عزت
الدار الحسيني .
- الدينوري : ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري .
- ٣١- عيون الأخبار ، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب - المؤسسة المصرية
للتأليف والترجمة والطباعة والنشر - ١٩٦٣
- الذهبي : ابو عبد الله شمس الدين
٣٢- تذكرة الحفاظ : دار احياء التراث العربي - بيروت
- الرازي : فخر الدين محمد بن عمر
- ٣٣- /محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين ،
الطبعة الحسينية المصرية - ١٣٢٣ هـ - الطبعة الاولى .
- السبكي : تاج الدين عبد الوهاب تقي الدين السبكي
- ٣٤- طبقات الشافعية الكبرى : الطبعة الحسينية المصرية - الطبعة الاولى .
- صاعد : القاضي صاعد بن احمد الاندلسي (ابو القاسم) (ت ٤٦٣ هـ)
- ٣٥- طبقات الامم ، مطبعة محمد محمد ماربمصر - بدون تاريخ
- الذهبي : احمد بن يحيى بن احمد بن عميره - (ت ٥٩٩ هـ)
- ٣٦- بنخبة الملتصق في تاريخ رجال اهل الاندلس - مطبعة روكس بمدينة
مجزيل - ١٨٨٤ م .
- البلوسسي : نصير الدين
- ٣٧- تلخيص محصل افكار المتقدمين ، بذييل المحصل للرازي .
- عياض : ابو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي (ت ٥٤٤ هـ)
- ٣٨- ترنيب الدارك وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذاهب مالک ، تحقيق احمد
بكير محمود - الجزء الاول - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت
ودار مكتبة الفكر - طرابلس بليليا .
- الفوالي : ابو حامد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ)
- ٣٩- احياء علوم الدين - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .
- ٤٠- معارج القدس في مدارج معرفة النفس / منشورات دار الآفاق الجديدة
١٩٧٥ .
- ٤١- معيار العلم في فن المناقح : دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت
١٩٦٤ .

- الكندي : يعقوب ابن اسحق
٤٣- رسائل الكندي الفلسفية : تحقيق وتقديم د . محمد عبد الوادى
ابوريدة - دار الفكر العربي - ١٩٥٠
المراكشي : عبد الواحد (ت ١٨٤٧ هـ)
٤٤- المعجب : تحقيق محمد سعيد العريان - طبع لجنة احياء التراث
اسلامي - ١٩٦٣
المقرى : احمد بن محمد المقرى التلمساني (ت ١٠٤١ هـ)
٤٥- نفع اليب - بايع محمد محي الدين عبد الحميد - الطبعة الاولى .
النباهسي : ابو الحسن بن عبد اللمن الحسن النباهي المالقي الاندلسي
٤٦- تاريخ قناة الاندلس (المرقبة العليا فيمن يستحق القناة والفتيا)
المتب التارى لطباعة والنشر والنزوح - بيروت - لبنان
ياقوت : ابو عبد الله ياقوت اللقب بشهاب الدين (٥٧٥ - ٦٢٦ هـ)
٤٧- معجم الادباء - مطبعة المأمون - مكتبة عيسى الباي الحلبي
وشركاه - الطبعة الاخيرة .
٤٨- معجم البلدان - مطبعة المعادنة بالقاهرة - الطبعة الاولى
١٩٠٦ / ١٣٢٤ هـ م
رابعاً : مصادر اجنبية مترجمة
آدم متر
٤٩- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجرى : ترجمة د . محمد عبد
الواوى ابوريدة ، المجلد الثاني - مكتبة الخانجي بالقاهرة -
دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الرابعة .
افلاطون
٥٠- جمهورية افلاطون : ترجمة حنا خباز - دار الاندلس للطباعة
والنشر - بيروت .
٥١- فيثون : ترجمة د . علي سابي النشار وعباس الشرييني - دار
المعارف ١٩٦٥ .
برتراند رسل :
٥٢- مشاكل الفلسفة : ترجمة عبد العزيز البسام ، محمد ابراهيم محمد
الطبعة الثانية .
بور : ت . ج . دى
٥٣- تاريخ الفلسفة في الاسلام : ترجمة وتحليق د . ابوريدة ، مطبعة لجنة
التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ٤٧٧ هـ / ١٩٥٧ م - طبعة ٤

دوزى

٥٤- ملوك اللوائف ونثرات في تاريخ الاسلام : ترجمة كامل كيلاني
مطبعة عيسى البايي الحلبي وشركاه - القاهرة - طبعة اولى ١٩٣٣

ديكارت : رينيه

٥٥- مقالقات اريفة - ترجمة د . جميل صليبا - اللجنة الدولية لترجمة الروائع
الانسانية ١٩٥٣

سارتر : جان بول

٥٦- الوجود والعدم : ترجمة د . عبد الرحمن بدوى - منشورات دار
الآداب - بيروت ١٩٦٦ - الطبعة الاولى .

س . بينيس

٥٧- مذاهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان واليهود ، ومعه
فلسفة محمد بن زكريا الرازى - ترجمة د . محمد عبد الهادى ابوريدة
مراجعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٤٦ .

كوليه : ازفلسد

٥٨- المدخل الى الفلسفة : ترجمة ابو العلا عفيفي - لجنة التأليف والترجمة
والنشر - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - طبعة خامسة .

ليفي برونسان

٥٩- حنارة السرب في الاندلس : ترجمة ذوقان قرقوت - منشورات دار
مكتبة الحياة - بيروت - بدون تاريخ .

هنتر ميد

٦٠- الفلسفة ، مشكلاتها وانواعها : ترجمة د . فؤاد زكريا - دار النهضة
مصر للنشر - القاهرة .

بالنشيا : آنجل

٦١- تاريخ الفكر الأندلسي : ترجمة د . حسين مؤنس - مكتبة النهضة المصرية
١٩٥٥ م .

خامسا : مصادر عربية حديثة

ابوزريان : محمد علي

٦٢- الفلسفة ومباحثها - دار المعارف بمصر ١٩٦٨ - طبعة ٢

ابوزهرة : الشيخ محمد

٦٣- ابن حزم ، حياته ، عصره ، وفقهه - مطبعة علي احمد مخيمر - ط ٢

ارسلان : شكيب : الأمير

ابراهيم ، زكريا
٦٥- ابن حزم : المفكر الفلاسفي السوسوسي - الدار المصرية للتأليف
والترجمة والنشر .

اسماعيل ، عز الدين

٦٦- نصوص قرآنية في النفس الانسانية - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٥
افخاني ، سعيد

٦٧- ابن حزم ورسالة المفاظلة بين الصحابة - دار الفكر ١٩٦٩ - بيروت مط ٢
أمين ، عثمان

٦٨- ديكرت - مكتبة القاهرة الحديثة - الطبعة الرابعة
بدر ، احمد

٦٩- تاريخ الأندلس في القرن الرابع الهجري (عصر الخلافة) ، مطابع
الف باء - الاديب - دمشق .

بدوي ، عبد الرحمن

٧٠- الزمان الوجودي - دار الثقافة - بيروت - لبنان

جارالله ، زهدى

٧١- المعتزلة - الأهمية للنشر والتوزيع

حسين ، محمد كامل

٧٢- وحدة المعرفة - مكتبة النهضة المصرية .

حسين ، طه

٧٣- الزمان (مجموعة مقالات) ، نشر دار المعارف بصر - ١٩٧٠

دنيا ، سليمان

٧٤- العقيدة في نظر الخزالي - دار احياء الكتب العربية .

زكريا ، فؤاد

٧٥- نثرية المعرفة والموقف الطبيعي للانسان - مكتبة النهضة ، مصر ١٩٦٢

زيادة ، نيقولا

٧٦- لمحات من تاريخ العرب - مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة
والنشر - بيروت .

سنو ، رفيق

٧٧- مدرسة السناء - شركة الدبج والنشر اللبنانية - بيروت ١٩٦٨

صالح : احمد زكي

٧٨ - علم النفس التربوي - مكتبة النهضة المصرية - الطبعة التاسعة

علي : احمد احمد

٧٩ - ممرزة الله والمكزون السنجاري - دار الرائد العربي - بيروت ١٩٧٢

العظم : صادق جلال

٨٠ - الحب والحب المذري - منشورات نزار قباني ١٩٦٨

غلاب : محمد

٨١ - المعرزة عند مفكرى المسلمين : الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر

فسوخ : ميسر

٨٢ - عترة العرب في العلم والفلسفة - منشورات دار المكتبة العلمية
ومطبعتها - بيروت - ١٩٥٢ - طبعة ثانية

تاسم : محمود

٨٣ - نظرية المعرفة عند ابن رشد - نشر مكتبة الأنجلو المصرية

محمود : مصطفى

٨٤ - حوار مع صديقي الملحود - مطابع روز اليوسف - ١٩٧٤ ط ١

مفنيصة : محمد جواد

٨٥ - معالم الفلسفة الاسلامية - دار اللم - بيروت ١٩٧٣

ابن حزم : ابو محمد علي احمد بن سعيد الظاهري

٨٦ - معجم فقه ابن حزم الظاهري - المجلد الاول - مطبعة جامعة

دمشق - لجنة موسوعة الفقه الاسلامي بكلية الشريعة في جامعة دمشق

١٣٨٥هـ / ١٩٦٥م

زيدان : محمود زيدان

٨٧ - محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة - جامعة بيروت العربية ١٩٦٦

سادسا : معاجم اللغوية :

ابن منظور :

٨٨ - لسان العرب المحيد - الجزء الثالث - طبعة مصورة عن

طبعته بولاق - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتاء والنشر

بستاني : بيارس

٨٩ - محيد المحيد - بيروت - ١٨٧٠ - ١٢٨٦هـ

٩٠ - المنجد في اللغة والاعتم - دار الشرق - بيروت - طبعة ٢٠

مصادر ومراجع ستقتلت سهوا
من مواضعها

عباس، احسان

٩١- تاريخ الأدب الأندلسي، نشر دار الثقافة / بيروت ١٩٦٩
الطبعة الثانية.

الجزباني، علي بن محمد الشريف

٩٢- التعريفات، مكتبة لبنان - بيروت

انلاون :

٩٣- الديمارس واكرتس؛ ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة / تحقيق البير

ريفو - منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي -

دمشق ١٩٦٨

بدوي، عبد الرحمن

٩٤- ارسالو - مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣ - الطبعة الثالثة .

٩٥- ارسالو عند العرب - دراسة ونصوص غير منشورة - مكتبة النهضة

المصرية - القاهرة ١٩٤٧

الخياط : ابو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان المستزلي

٩٦- الانتصار واراد علي ابن الراوندي الملحد - مقدمة وتعليق وتعليقات

للدكتور نيرج الاستاذ بجامعة ابساله بالسويد - مطبعة دار الكتب

المصرية بالقاهرة .

المشهرستاني : ابن الفتح محمد بن ابي التاسم عبد الكريم بن ابي بكر احمد (متوفى ٥٤٨ هـ

٩٧- الملل والنجل - بذيل الفصل لابن حزم الظاهري

ابن حزم : ابو محمد علي احمد بن سعيد

٩٨- جوامع السير و خمس رسائل اخرى - تحقيق احسان عباس وناصر

الدين الأسد - ابيهم مصر

٩٩- حجة الوداع - تحقيق ممدوح حقي - دمشق - دار اليتيمة

المصرية للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٥٦

الغزالي : ابو حامد

١٠٠- المنشد من الضلال - تحقيق عبد الحلیم محمود ١٩٥٥

سایما : مراجع اجنبیه

- 1 - Hernandez : M. Gruz , Historia De La Filosofía Española- Tomo ,1 - Madrid 1957
- 2 - Hernandez , Filosofía Árabe , Madrid ,1963
- 3- Palacios : Miguel Asin , Aben Hazem de Cordoba Y su historia crítica de las ideas religiosas , Madrid ,1927
- 4 - Arnaldez: Roger , Grammaire Et Theologie Chez Ibn Hazm De Cordoue , Librairie J . Vrin , Paris , 1956.
- 5- Brockelmann , G. Der Arabischen Litteratur, S. Band 1, Leiden , 1937.

فهرست الموضوعات

المقدمة

()

الباب الاول

عصر ابن حزم وحياته

(من ص ١ - ص ٨٠)

الفصل الاول : عصر ابن حزم :

٢	أ - البيئة الطبيعية لقرطبة
٥	ب - الحالة السياسية
١٠	ج - الحالة الاجتماعية
١٧	د - الحالة الدينية
٢٠	هـ - الاحوال العلمية
٢٣	تطور الفكر الاندلسي وتنوعه حتى عصر ابن حزم

الفصل الثاني : حياة ابن حزم

٣٢	أ - اسمه ، ابيه ، نسبه ، مولده
٣٦	ب - نشأة ابن حزم
٣٨	ج - حياة ابن حزم السياسية

الفصل الثالث : علم ابن حزم ومصنفاته

٤٢	أ - علمه
٤٢	تمهيد
٤٤	١ - تحصيل ابن حزم للعلم ومكانته فيه
٤٦	٢ - صفاته ومواهبه
٥٠	٣ - شيخ ابن حزم
٥٥	٤ - انقطاع ابن حزم للعلم واسبابه
٥٧	٥ - علاقته بعلماء عصره ونتائجها
	ب - مصنفاته
٦٣	١ - مؤلفاته وأهميتها
٧٥	٢ - طريقته في التأليف
٧٨	ج - مدرسة ابن حزم وتلاميذه

الباب الثاني

المعرفة

(٨١ - ١٧٤)

٨٢ تمهيد

الفصل الاول : المنهج ج

٨٣ أ - أهمية المنهج في البحث

ب - منهج ابن حزم الاندلسي

٨٦ ١ - منهجه في علم الدين

٩١ ٢ - منهجه العقلي

٩٦ ٣ - منهجه في الجدل

الفصل الثاني : المعرفة عند ابن حزم

١٠٥ ١ - طبيعة المعرفة

١١٠ ٢ - موضوع المعرفة

١١٤ ٣ - مصادر المعرفة والوسائل الموصلة اليها

١١٧ ٤ - حدود المعرفة ولكانها

١٢٢ ٥ - مواقف ابن حزم النقديّة

١٣٤ ٦ - تصنيف ابن حزم للمعلم

الفصل الثالث : آراء ابن حزم في العلاقات الانسانية

١٤٥ أ - آراء ابن حزم في الاجتماع والعلاقات الاجتماعية

١٥٠ ب - آراء ابن حزم في الاخلاق

١٥٤ ج - آراء ابن حزم التربويّة

١٦١ د - الجمال والحب عند ابن حزم

١٧٤ نتيجّة الباب الثاني

الباب الثالث

(١٧٥ - ٢٣٦)

الله - الكون - الانسان والنفس الانسانية

١٧٦ مقدّمة

الفصل الاول : العالم

١٧٨ أ - الوجود والعدم

١٨٤ ب - الزمان والمكان والخلاء

١٩١ ج - حدود العالم

الفصل الثاني : الوجود الالهي :

٢- التوحيد ونفي التشبيه

أ- علّة الخلق ٢٠٣

ب- نفي التجسيم (او الجسمية) عن الله تعالى ٢٠٥

٣- خلق الله للعالم ٢٠٧

٤- . الصفات الالهية ٢١٠

٥- العلم الالهي ٢١٠

أ- ماهيته ٢١٤

ب- علم الله بالمعدنات المستقبلية ٢١٧

ج- علم الله والرومان ٢١٩

د - علم الله والمسلم ٢٢٠

الفصل الثالث : الانسان والنفس الانسانية

١- وجود النفس وماهيتها ٢٢٢

٢- هل النفس اجسام ؟ ٢٢٥

٣- خواص النفس ومميزاتها ٢٢٩

٤- علاقة النفس بالجسد ٢٣٢

٥- الانسان ٢٣٤

نتيجة الباب الثالث ٢٣٦

خاتمة البحث ٢٣٧

الفهارس

١- فهرست المصادر والمراجع ٢٣٧

٢- فهرست الموضوعات ٢٣٧