

العنوان:	جدلية النقل والعقل عند ابن حزم
المؤلف الرئيسي:	السويسسي، عز الدين
مؤلفين آخرين:	البوعزيزي، محمد العربي(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1995
موقع:	تونس
الصفحات:	1 - 185
رقم MD:	857665
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة الزيتونة
الكلية:	المعهد الأعلى لأصول الدين
الدولة:	تونس
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/857665

لإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

السويسبي، عز الدين، و البوعزيزي، محمد العربي. (1995). جدلية النقل والعقل عند ابن حزم (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الزيتونة، تونس. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

إسلوب MLA

السويسبي، عز الدين، و محمد العربي البوعزيزي. "جدلية النقل والعقل عند ابن حزم" رسالة ماجستير. جامعة الزيتونة، تونس، 1995. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

الفصل الثاني :

قضية المعرفة عند ابن حزم

الفصل الثاني :

قضية المعرفة عند ابن حزم

إن الدارس لمؤلفات ابن حزم دراسة معمقة يجده يتقيد في مجادلاته الكلامية والفقهية بموازين مضبوطة ومعايير دقيقة تجمع بين العمل بمأثور النقل وتحكيم سلطان العقل فيه، وبين الثقة في العقل والعمل بمقاييسه التي يشترط التزامها على مناظرته من علماء الإسلام وأصحاب الملل والنحل. هذه الموازين تكشف عن تقاطع جذري بين النقل والعقل ، في مستوى المنهج الفكري، واتحاد بين الدين والفلسفة في طريقة البحث عن الحقائق ومعالجة مشكلاتها المعقدة.

ويمكن تلمس هذه المعادلة بعد النظر في قضية المعرفة عند ابن حزم إذ سلك فيها مسلك المشائين في توفيقهم بين صحيح المنقول وصريح المعقول وإبرازهم لأهمية التعاليم العقلية والمقدسات المنطقية في إثراء نصوص الشرع وتثبيت معانيها.

أولا : إثبات الحقائق والرد على مبطلها

يؤمن ابن حزم بوجود الحقيقة وبفاعلية القوى البشرية في تحصيلها ويشدد النكير على السفسطينيين وهم الريبون ومنكرو الحقائق ويجعلهم أول رؤوس الفرق المخالفة للإسلام وذلك لأنهم بإبطالهم الحقائق أنكروا الشرائع وكذبوا بالوحي والنبوة وجحدوا الصانع والصنعة وركنوا إلى العناد والشغب والريبية.

وعمدة ما اعترض به السفسطينيون اختلاف الحواس في المحسوسات وافتراق الناس في التصديق والإعتقاد. وهذا شغب وتمويه فإن الحس يشهد "بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في الحاس له لا في المحسوس"⁵²

كما أن الشيء لا يكون حقا باعتقاد من اعتقد أنه حق ولا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل وإنما يكون الشيء حقا بكونه موجودا ثابتا سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته وهذا عين المحال⁵³.

⁵² : ابن حزم "الفصل في الملل والأهواء والنحل" 8/1

⁵³ : م . ن 9/1

وقد ذهب قوم إلى القول بتكافئ الأدلة ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة حتى يلوح الحق من الباطل ظاهرا بينما لا إشكال فيه بل دلائل كل مقالة مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض⁵⁴.

وقد ساق ابن حزم أصول هذه الطائفة ومعاندها ثم نقض كل ما موهوا به بالبراهين الواضحة وبلا كثير كلفة. وأشهر ما تمسكوا به عقدة تغالب المتناظرين حيث قالوا: "وجدنا أهل الديانات والآراء والمقالات كل طائفة تناظر الأخرى فتتصاف منها وربما غلبت هذه في مجلس ثم غلبتها الأخرى في مجلس آخر. فهم في ذلك كالمتحاربين يكون الظفر سجلا بينهم فصيح أنه ليس هنا قول ظاهر الغلبة ولو كان ذلك لما أشكل على أحد ولا اختلف الناس فيه. قالوا ومن المحال أن يبدو الحق إلى الناس ظاهرا فيعاندوه.

وليس في ذلك حجة على ما ادعوه من تكافئ الأدلة، وإنما نحتج بها ويغضب منها أهل المحرفة والجهال وأهل الصباح والتهويل والتشنيع القانعون بأن يقال غلب فلان فلانا وأن فلانا النظر جدال ولا يبالون بتحقيق حقيقة ولا إبطال باطل⁵⁵."

لقد أشار ابن حزم برده هذا إلى أهل بلاده الذين لم ينصفوه في مناظرته لأبي الوليد الباجي وادعوا أن هذا الأخير غلبه "وشهر باطله". وبصرف النظر عن صحة هذا الإدعاء، فإن ابن حزم أراد أن يحول وجهة المناظرات التي نشطت في عصره، من رغبة الإفحام والتبكيث الذين هما من آثار التقليد والتعصب إلى مبدأ المشاركة في البحث عن الحقيقة بتفحص الأدلة وتمحيصها وضرب الرأي بالرأي حتى يبدو الحق واضحا جليا، "وقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفى الحق في الدين على جميع المسلمين بل لابد أن تقع طائفة من العلماء على صحة حكمه بيقين لأن الدين مضمون ببيانه ورفع الإشكال عنه بقوله تعالى: "تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ" وبقوله تعالى: "تَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ"⁵⁶.

وينكر ابن حزم على من دس إليه كتابا يعيبه فيه أنه نبغ في آخر الزمان وفي ذنب الدنيا والبعث عن القرون الممدوحة، وفي وقت قلة العلم وكثرة الجهل، وإنه من المحال - تبعا لذلك - أن يوافق باجتهاده الحق والصواب، فبين له ابن حزم في "رسالة الرد على الهانف من بعد" أن الحق أماننا وليس حكرا على المتقدمين والأوائل وإن كانوا سبقوا إليه وبادروا بالتنبيه

54 : "الفصل 119/5

55 : انظر تمام مناقشة ابن حزم لهذه الطائفة في الفصل 119/5 - 136

56 : النحل : 19/16

57 : النحل : 44/16، ابن حزم "الإحكام في أصول الأحكام" 137/8

عليه من خلال ما نهجوا من طرق المعرفة وضبطوا من شروط تحصيلها. "قال علي فأما قوله إننا في آخر الزمان، فنعم، .. ولكن الله تعالى، وله الحمد، علمنا من فضله كثيرا ويسرنا لتأليف طريق الصحابة والتابعين وأهل القرون الممدوحة، ثم من بعدهم لأئمة المسلمين وأعلام المحدثين، ووقفنا لاتباعهم والتمسك بطريقتهم إذ أعماك عن ذلك، وهدانا إلى طلب السنة إذ أضلك عنها"⁵⁸.

فابن حزم يقر بالحقائق ويوجب تعاطي المعرفة والسعي إلى تحصيلها، ويدعو إلى "أخذ الحق ممن أتى به وإن كان لا خير فيه وممن يجب بغضه وإبعاده"⁵⁹، وهو يضرب المثل بنفسه فيبين أن غرضه من مناظراته ومرمى قصده هو طلب الحقيقة والإشتغال بتبيينها للناس حيث يقول "ونحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل والحس... ونشتغل بما يلزمنا من تبين الحقائق لطلابها"⁶⁰.

أجل إن البحث عن الحق والموضوعية هو -أبدا- الهاجس الذي يراود ابن حزم في شتى ما يعالجه من المسائل فهو يبدو صارما في أخذ الأدلة وثابتا عليها إن صحت ولا يلتفت إلى أي دليل فيه شبهة باطل وضلال، ويقول: "اعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة وإنما هو حق أو باطل، لا يجوز أن يكون الشيء حقا باطلا، ولا باطلا حقا، ولا باطلا لا حقا، فإذا بطل هذان القسمان ببديهة العقل ضرورة ثبت القسم الثالث إذ لم يبق قسم سواه وهو إما حق وإما باطل ولذلك قال تعالى "فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ"⁶¹.

ولعل من أبرز جوانب شخصية ابن حزم المستقلة، صلابته في الحق الذي بدا له وعدم اكترائه بمن يخالفه ولئن كان هذا ناتجا عن اعتقاده القيام على اليقين والبتات، فإنه صار من أهم أسباب تألب العامة عليه أعني عنفه اللفظي الذي هو من نتائج اعتزازه بالحق الذي يحمله فهو يقول: "ولا يضر الحق جهل من جهل ولا اختلاف من اختلف فيه"⁶² ويقول أيضا: "لا يزيد النص مرتبة في وجوب الإتياع أن يجمع الناس عليه، ولا يوهن وجوب إتياعه اختلاف الناس فيه، بل الحق حق وإن اختلف فيه، وإن الباطل باطل وإن كثر القائلون به"⁶³.

58 : ابن حزم "رسالة في الرد على الهاتف من بعد" ص 12 - 13 وانظر التقريب ص 3

59 : "الإحكام في أصول الأحكام" 185/4

60 : التقريب ص 89

61 : يونيس : 32/10، التقريب ص 171

62 : الإحكام 124/4

63 : م . ن . 141/4

ويؤكد ابن حزم في مواضع كثيرة جواز أن يكون الحق مع القلة وأن يتواطأ الأكثرون على الباطل ومن ثم وجب أن نثبت على الحق ونروض أنفسنا على قلة المبالاة بما دونه "ولم نبال بمن خالفنا فيه ولا استوحشنا منه، كثروا أو قلوا صغروا أو جلوا، ولم ننكث بمن وافقنا فيه كائننا من كان من قديم أو حديث أو قليل أو كثير، وليس بمن كان معه الله ورسوله صلى الله عليه وسلم قلة ولا ذلة ولا وحشة إلى أحد ولا فاقة إلى وفور عدد"⁶⁴.

ويرى ابن حزم أن تحصيل المعارف لا يتحقق إلا بارتقاء أسباب كثيرة وتوفير شروط عديدة ترجع إلى قسمين أحدهما شرعي والثاني عقلي.

أما القسم الشرعي "فأوله الإطلاع على القرآن ومعانيه ورواية ألفاظه وأحكامه وحديث النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته الجامعة لجميع الفضائل المحموده في الدنيا والموصلة إلى الخطوة في الآخرة"⁶⁵ ثم الإشراف على الديانات والنحل والمذاهب والاختيارات وقراءة كتب المختلفين والضالين من أهل الدهر والثوية والتثليث.

وأما القسم الثاني للوقوف على الحقائق فلا يحصل إلا بشدة البحث وكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال في المسألة، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج والنظر فيها والتفتيش ومطالعة الأخبار القديمة والحديثة والإشراف على قسم البلاه ومعرفة الهيئة والوقوف على اللغة⁶⁶ مع التحفظ والتحري وملازمة الحذر والتحوط والتجرد من الأهواء والتحرر من ربة التقاليد وسائر الأصول الخاطئة للمعرفة.

فإذا تحقق كل ذلك، صحت المعرفة في الشريعة والطبيعة، وأمكن الارتقاء بها إلى أشرف درجات العلم⁶⁷ وهي الدرجة التي تنادف مع الحقيقة ويحصل بها القطع واليقين وتتضاد مع الشغب والباطل والتمويه.

⁶⁴ : الإحكام 154/3 ويقول في موضع آخر من نفس المرجع : "أكون والله مع القرآن أخيب متمسكا به واموت

إن شاء الله متمسكا به ولا أبالي بمن سلك غير طريق القرآن ولو أنهم جميع أهل الأرض غيري." 185/4

وانظر التقريب ص 193-194، 197.

⁶⁵ : التقريب ص 198

⁶⁶ : م . ن

ثانيا : النقل والعقل في أدوات المعرفة

ليست المعارف عند ابن حزم على درجة واحدة من الصحة والثبوت وإنما تختلف في ذلك بحسب، تترواح أصولها ومصادرها، وأعلامها مرتبة المعارف الإضرارية وهي جملة الحقائق التي قامت البراهين والدلائل على صحتها والقطع بها وخلوصها من الكذب والظن فتصدق عليها صفة الضرورة ونضطر إلى تصديقها بلا تردد، يقول ابن حزم: "وأما كل ما علمه المرء ببرهان صحيح فهو مضطر إلى علمه به لأنه لا مجال للشك فيه عنده وهذه صفة الضرورة"⁶⁷.

وكثيرا ما يصف ابن حزم الأدلة النقلية والأدلة العقلية بأنها براهين ضرورية ويكون ذلك في الغالب مباشرة إثر استعراض آراء العلماء في المسألة حيث يختار الرأي الأخير ويصوغ ذلك بقوله: "وهذا هو الصحيح" أو بقوله "وهذا الذي لا يجوز غيره لبرهانين ضروريين.." ثم يسوق دليلا من النقل وآخر من العقل، وقد يقتصر على أدلة من النصوص أو على براهين من موجبات العقول ويصف هذه الدلائل جميعا بأنها ضرورية.

وإلى جانب المعارف الإضرارية يحتج ابن حزم ببعض المعارف الثانوية التي يسوقها على سبيل الاستئناس ويعرض أحيانا إلى أنواع المعارف الموهومة ليحذر من الغلط الكامن فيها ولينبه على أن المسامحة في طلب الحق لا تجوز.

وسنأخذ في ذكر ما يندرج ضمن هذه الأصناف من المعارف وتشخيصها بالأمثلة المختلفة وذلك باعتماد مسلكي النقل والعقل.

أ- المسالك النقلية للمعرفة

تضم المسالك النقلية للمعرفة أساسا المعرفة الوحيية التي يحصرها ابن حزم في القرآن والسنة إذ كلاهما يتحقق فيه الوحي ويلحق بالسنة الإجماع بشرط أن يكون متيقنا وأن ينعقد عن توقيف من النبي صلى الله عليه وسلم. وسنبسط الكلام عن هذه الأصول الثلاثة عند معالجة أدلة الأحكام المعتمدة عند ابن حزم.⁶⁸

ومن الطرق النقلية كذلك اللغة وهي في رأي ابن حزم توقيف من الله عز وجل وإن ما سمع من العرب بنقل النقات المقبولين يعد مرجعا صحيحا وسندا مقبولا.

⁶⁷ : الفصل 113/5

⁶⁸ : انظر الأدلة النقلية للأحكام في الفصل الرابع ص 106 - 110

من أجل ذلك حرص في الباب الخامس من كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" على تحديد معاني الألفاظ الإصطلاحية الدائرة بين أهل النظر، ومعاني الحروف التي تتكرر في النصوص وذلك تغرة أن يكثر الشغب والخطأ في المعاني بإيقاع الأسماء على غير مسمياتها فتعظم المضرة وتخفى الحقيقة.

ومن تطبيقات هذه المسلك ما يراه ابن حزم من أنه لا شيء من أفعاله عليه الصلاة والسلام واجبه وإنما يندب التأسى به ضرورة أن الإتيان الوارد في الآية الكريمة "فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ" النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون⁶⁹ لا يفهم منه محاكاة الفعل في اللغة أصلاً وإنما يقتضي الإمتثال لأمره عليه السلام والطاعة لماعلم عن الله عز وجل⁷⁰.

وبالإضافة إلى المعرفتين الوحيية واللغوية التي يوردهما على سبيل الاعتضاد، يسوق ابن حزم حشداً من الأدلة النقلية الأخرى على سبيل الاستئناس والإطمئنان، وهي مسالك ثانوية تضم الأقوال المأثورة والأخبار المنقولة من بينها :

- المأثور من كلام الصالحين : من ذلك احتجاجه على قوله في ماهية الحب إنه استحسان روحاني وامتزاج نفساني بنص مروي عن أحد الصالحين : "أرواح المؤمنين تتعارف"⁷¹.

- صحف أهل الكتاب وسير النبيين : فرغم معارضته لليهود والنصارى في ادعائهم صحة الكتب المقدسة التي بين أيديهم، كان ابن حزم كثيراً ما يقبض منها قبضة يمثل بها على آرائه الكلامية والأخلاقية مثل استشاده في الباب الأول من "طوق الحمامة" ببعض أخبار يعقوب عليه السلام كما وردت في السفر الأول من التوراة.

- أقوال الشعراء والكتاب : وهو يخص بالشعر شعر الحكمة دون أشعار الغزل والهجاء والتغريب والتصلع وكثيراً ما يحتج بنظم شعراء أهل الكلام لاسيما النظام (ت 223 هـ) رأس المعتزلة.

- الأخبار المنقولة بالمشافهة والكتابة : إلترزم ابن حزم في رسالته "طوق الحمامة" ذكر ما صح عنده بنقل الثقات دون أخبار الأعراب والمتقدمين وقد كثر النقل عنهم في زمانه غير أنه أورد بعض أخبارهم في باب الإذاعة في الحب وفي باب الحب من الرسالة المذكورة.

69 : الأعراف : 158/7

70 : الإحكام 45/4

71 : طوق الحمامة ص 19

ويهتم ابن حزم بأفات المعرفة العقلية فيذكر من بينها الإلهام وقول الإمام والتقليد فيبين أن الإلهام لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي لأنه قد يتعارض إذ لا ضابط له ولأن الدين قد كمل وتناهى وما كان كذلك فلا مزيد عليه.

ومن ثم يأخذ ابن حزم على بعض الصوفية دعواهم أن المعارف تقع اضطراراً للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله تعالى بشرط التقوى (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ)⁷² كما يحمل على بعض العلماء الذين تساهلوا في الأخذ بالإلهام وقالوا "إلهام خاطر الحق حق ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه عارض آخر"⁷³ فإن كل معرفة تجيء من هذا الطريق تظل مجردة من الدليل "ولو أعطى كل بدعواه المعرفة لما ثبت حق ولا بطل باطل ولا استقر ملك أحد على مال ولا انتصف من ظالم لأنه لا يعجز أحد عن أن يقول ألهمت أن دم فلان حلال وأن ماله مباح لي أخذه،، وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقاً."⁷⁴

وبهذا يرد ابن حزم على القائلين بالعصمة فإنهم لا يعرفون برهاناً على صحة قول الإمام من معجزة ولا من حجة ضرورية أخرى شأنهم في ذلك شأن المقلد غيره عن غير دليل يوجب عليه ذلك ويمنعه من اتباع عالم آخر سوى الظن في رجحان فكر العالم على المقلد دون أن يتتبع هذا الأخير جميع العلماء الذين صحت عنهم الفتيا.

ب- المسالك العقلية للمعرفة

أفرد ابن حزم الباب الثالث من كتابه "الإحكام" في إثبات حجج العقول وفي الرد على من قال لا يدرك شيء إلا من طريق الخبر. حيث يقول: "أخبرنا الخبر كله حق، أم كله باطل أم منه حق وباطل فإن قال هو باطل كله كان قد أبطل ما ذكرناه لا يعلم شيء إلا به وفي هذا إبطال قوله وإبطال جميع العلم وإن قال حق كله عورض بأخبار مبطله لمذهبه. فلم يبق إلا أن من الخبر حقاً وباطلاً فإذا كان كذلك بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل فلا بد من دليل يفرق بينهما وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل"⁷⁵

⁷² : البقرة : 282/2

⁷³ : الشوكاني "إرشاد الفحول" ص 248

⁷⁴ : الإحكام ص 17/4

⁷⁵ : م.ن ص 18/1

ليس غريباً أن يحتل العقل مكاناً متميزاً عند ابن حزم إذ هو يحده بأنه "استعمال الطاعات والفضائل"⁷⁶ ويوازي بين مفهومه وبين مفهومي العبادة والطاعة ويرى أن مهمته في الشريعة مقصورة على توثيق العلاقة بين العبد والمعبود ولهذا يقول ابن حزم "العاقل من أطاع الله تعالى"⁷⁷.

أما في الطبيعة فتتمثل وظيفة العقل في "تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه"⁷⁸.

ويرى ابن حزم أن العقل نعمة امتن بها الباري تعالى على الملائكة والجن والإنسان، وإنه تعالى خص النوع الإنسي بالبيان الذي بان به عن سائر النفوس الحية فمن جهل مقدار هذه النعمة النفيسة ولم يعرف موقعها لديه لم يكن بفضل البهائم إلا في الصورة "ولم يخب خيبة يسيرة بل جليلة جداً"⁷⁹.

فالإنسان مدعو بحكم تركيبته الكونية أن يصرف قواه فيما جعلت له، ولا يكون نشازاً في لحن الوجود الذي تعمل عناصره وفق نظام آلي محكم ونسق إلهي مبدع لا يتخلف فيه كل عنصر عن أداء دوره في تحقيق التوازن في الطبيعة والنظام في الكون. قال تعالى "لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون"⁸⁰.

والإنسان خص بفضل النظر والإستبصار وهب عقلاً سليماً ثاقباً متى حكمه فاز بالحظ الأعلى وحاز القسم الأسنى إن شاء الله تعالى وحشر مع أصحاب اليمين وأهل الفضل والصلاح هذا في أخراه أما في دنياه فاستقامة أمور عيشه وانتظام أسباب معاشه ومعاش غيره واستمرار الكون في حركته الدائمة وأسبابه المطردة التي تدين للباري تعالى مبدعها تصریفها وتيسيرها وتدين للإنسان الجسور خوض الشعاب التي تكتنفها ومغالبة الصعاب التي

⁷⁶ : ابن حزم "رسالة الأخلاق والسير" ص 58

⁷⁷ : الإحكام 5/1 ويستدل ابن حزم على ذلك بقوله تعالى حاكياً على قوم "وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا

فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ" (الملك: 10/67) ثم قال مصداقاً لهم: "فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقاً لأَصْحَابِ السَّعِيرِ" (الملك

: 10/67) "رسالة الأخلاق" ص 58 ويقول في موضع آخر من نفس الرسالة: "العاقل لا يرى لنفسه ثمناً

إلا الجنة" ص 19

⁷⁸ : الإحكام 27/1

⁷⁹ : التقریب ص 3

⁸⁰ : يس: 40/36

تحفها "فواجب على المرء أن لا يضيع ودیعة خالقه عنده وأن لا يهمل عطیة باریة لديه بل فرض علیه أن یصونها باستعمالها فیما له خلق وأن یحوطها فی تصریفها فیما دعی إلیه"⁸¹ ومن المسالك العقلیة التي یعتمدها ابن حزم :

1- المعرفة الأولى

تضم المعرفة الأولى أوائل الحس وبديهة العقل.

- أوائل الحس :

فی نظر ابن حزم یرج الإنسان إلی الدنیا لیس عاقلاً ولا معرفة له بشيء كما قال عز وجل "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً"⁸² حتی إذا كبر وتقوى وبدأت نفسه بتمیيز الأمور أحدث الله له قوة استعمال الحواس التي تقع تحتها کیفیات الجسمانیة. كعلمها أن الرائحة الطیبة مقبولة من طبعها والرائحة الرديئة منفرة لطبعها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر، وكالفرق بین الخشن والأملس، والحر والبارد والدافئ وكالفرق بین الحلو والحامض والمر والمالح، وكالفرق بین الصوت الحاد والغلیظ والرفیق والمطرب والمفزع. فهذه ادراكات الحواس لمحسوساتها.⁸³

فلایدری أحد کیف وقعت له صحة معرفة بذلك ولاكان بین أول أوقات فهمه وتمیيزه و بین معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلاً لا طویل ولا قصیر ولا قلیل ولا كثير ولا مهلة وإنما هو فعل الله عز وجل فی النفس وهي مضطرة إلی فعل ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيداً البتة⁸⁴.

- البديهیات أو "علم النفس" :

إنه بموجب الخلقة البشريّة المفضلة بالنطق الذي هو التمیيز والتصرف، تضطر كل نفس إلی فهم ما أدركته بحواسها الخمس ثم إلی معرفة البديهیات التي تمثل أولى معارف العقل، وتحدث عند الطفل حينما تتقوى نفسه الناطقة وتبدأ بتمیيز الأمور فی الدار التي صارت فیها "من ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل فإن الصبي فی أول تمیيزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثلاثة سر، وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء، وإن كان لا یقتبه

81 : ابن حزم "رسالة مراتب العلوم" ص 59.

82 : النحل : 78/16

83 : الفصل 5/1

84 : التقريب ص 156

لتحديد ما يعرف من ذلك. ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان، فإنك إذا أوقفته قسرا بكى، ونزع إلى القعود، علما منه بأنه لا يكون قائما قاعدا معا. ويعرف للأشياء طبائع وماهية⁸⁵ تقف عندها ولا تتجاوزها فتراه إذا رأى شيئا لا يعرفه قال أي شيء هذا فإذا شرح له سكت. ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل فإنه إذا رأى شيئا قال من عمل هذا ولا ينقطع البتة بأنه انعمل دون عامل⁸⁵

فهذه ضرورات أوقعها الله في النفس لا سبيل إلى أن يطلب عليها دليل ولا يكلف ذلك غيره إلا عديم عقل ووافر جهل أو متشبه بهما⁸⁶ لأن صحة ما أوجب العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة. فلا وقت للاستدلال فيه ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط⁸⁷ بل من قبل هذه الضرورات يبتدئ كل أحد بالاستدلال.

2- المعرفة التالية :

تتألف المعرفة التالية من القضايا التي تكون مقدماتها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد ومنفعة هذا النوع من المعارف لا تقتصر على فن من الفنون بل تتخلل جميع الصنائع والعلوم وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الإتيان لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اعتقاد صحتها والالتزام لها⁸⁸.

ويشترط ابن حزم في مقدمات العلوم المقصودة بالطلب أن تكون صحيحة ويؤكد أن كل مقدمة تخالف "علم النفس" ومدرجات الحس فهي شغوية وإن كل خطأ حصل في التفكير فإن العقل منه براء وإنما منشأ ذلك معاكسة البديهيات نتيجة لكثرة المقدمات وضلالة الإنسان في الربط بينها.

ولهذا السبب أفرد ابن حزم الباب الأخير من كتابه "التقريب لحد المنطق" في كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس وهي مقدمات تجمع بين المنقول والمعقول كما يظهر في هذه

⁸⁵ : الفصل 5/1-6 وانظر التقريب ص 156

⁸⁶ : التقريب ص 157

⁸⁷ : الأحكام 16/1

⁸⁸ : التقريب ص 158

الأمثلة : "وأما علم المذاهب فما كان منها خارجا عن الملة الإسلامية فيرجع فيه إلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس.. وأما علم اللغة فإلى ما سمع من العرب بنقل الثقافات المقبولين أن هذه لغتهم.. وأما علم الطب فإلى مقدمات صحتها التجربة.. وأما علم الفتن فإلى مقدمات مأخوذة من القرآن والحديث والإجماع." ⁸⁹

تظافر النقل والعقل في صرف الألفاظ عن موضوعاتها

يبطل ابن حزم دعوى صرف اللفظ عن معهوده في اللغة بلا دليل ويجيز في مقابل ذلك نقل الأسماء عن مسمياتها والألفاظ عن موضوعاتها في الشرع واللغة بشرط توفر البراهين الضرورية "من نص أو إجماع أو ضرورة طبيعة" ⁹⁰. كما دل النص على نقل اسم الأب إلى العم في قوله تعالى حاكيا على القائلين: "تعبدُ إلهك وإله آبائك إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ" ⁹¹ وإنما كان إسماعيلَ عمًّا لا أبًا ⁹² وأما من جهة العقل فمثل "قول الناس في معهود خطابهم" فسد الناس "وإنما المراد بعضهم وهذا يعلم ببديهة العقل لأن الناس لا يفسدون كلهم إلا بذهاب الفضائل جملة والفضائل أنواع.. ولا سبيل إلى عدم نوع بأسره جملة حتى لا يوجد في العالم أصلا" ⁹³. ونحو هذا في الشريعة قوله تعالى "قل كونوا حجارةً أو حديدًا" ⁹⁴ علمنا بضرورة العقل أنه أمر تعجيز لأنه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديدا ولو كان أمر تكوين لكانوا كذلك" ⁹⁵. وعلى هذا الأساس يقبل ابن حزم المجاز ويكذب دعوى من قال إنه كذب وذريعة إلى النسخ بالعقل. ومثال المجاز قوله تعالى "فوجدنا فيها جدارا يريد أن ينقض" ⁹⁶ فأوقع الميل على

⁸⁹ : التقريب ص 202

⁹⁰ : الإحكام 81/3، 27/4

⁹¹ : البقرة : 133/2

⁹² : الإحكام 137/3

⁹³ : التقريب ص 151

⁹⁴ : الإسراء : 50/17

⁹⁵ : الإحكام 137/3

⁹⁶ : الكهف : 77/18

الإرادة المعهودة في اللغة التي لا تكون إلا بضمير لحي "وقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له"⁹⁷.

ويتبع هذا المسلك التخصيص بالحس فإذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم ومنه قوله تعالى على لسان ملكة سبأ: "وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ"⁹⁸ مع أنها لم تؤت الأشياء التي من جملتها ما كان في يد سليمان⁹⁹. ويمثل ابن حزم على ذلك بقول القائل: "الماء للعطشان حياة"¹⁰⁰ وإنما يريد بعض الحياة وهذا يعلم بالحس لأن ماء البحور والمياه المرة ليست حياة للعطشان¹⁰⁰.

بالاعتماد على هذه الدلائل العقلية والعقلية تنقل الأسماء عن أصلها في المبادي والمعاهد ومن وجوه ذلك تخصيص العام ببعض ما يقتضيه ونقل الأمر عن الوجوب إلى سائر وجوهه وعن الفور والبدار إلى المهلة فيه وعن أصله في اللغة إلى تعليقه على شيء آخر في الشرع كنقل لفظ "الصلاة" من الدعاء المجرد إلى حركات محدودة في أوقات معلومة.. كما يسوغ رفع الحكم عن المكلف بعد التعبد به وهذا هو النسخ.

كل هذا دليل يكذب ما شاع من أن فكر ابن حزم يقوم على ظاهرية مطلقة تعطل العقل وتخدم جذوة التفكير إذ إنه ههنا يعلن خروجه عن الظاهر وتمسكه بموجب العقل. ولا عجب فهو يرى أن هذه الوديعة إنما وضعت للتفاهم وإذا لم تستعمل فيما جعلت له "بطلت فضيلتنا على البهائم إذ لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات وينبغي للعاقل أن لا يرضى لنفسه بكل كلام أداه إلى إبطال التفاهم فإن ذلك خروج عن ثقاف العقل، وهزؤ بنعم الأول الواحد المتفضل علينا بهذه القوة العظيمة التي بها استحققنا أن يخاطبنا"¹⁰¹.

97 : الإحكام 30/4

98 : النمل 23/27

99 : الشوكاني "إرشاء الفحول" ص 157

100 : التقريب ص 151، والملاحظ أن ابن حزم لم يفرق بين دليل العقل ودليل الحس وكذلك نازع العبدري

(ت 524 هـ) في تفريق العلماء بين هذين الدليلين الذين عدوهما من المخصصات المنفصلة. وحجة العبدري

أن "أصل العلوم كلها الحس" إرشاد الفحول" ص 157

101 : التقريب ص 151

يعتمد ابن حزم على الجدل والمناظرة ويدعو إلى تعاطيها ويسلك مسلكهما في كتاباته ومحاوراته. ويقسم الجدل إلى قسمين : قسم محمود وآخر مذموم. أما القسم المحمود فهو المجادلة بالحق بطلب الصواب ونصره وإزهاق الباطل ودمغه وهتك أقوال أهل الشغب وصرفهم إلى موجب الحجج الصاعدة والبراهين الظاهرة. وأما القسم المذموم من الجدل فهو على وجهين أحدهما من جادل بغير علم والثاني من جادل وخاصم ناصرا للباطل منازعا في الحق بعد ظهوره وهذا هو اللدد الذي قال فيه عليه السلام : "أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم"¹⁰².

ويظهر المنحى الجدلي عند ابن حزم في المرتبة التي يوليها للبرهان فهو يلوم من ظهر إليه برهان فتمادى على الباطل ولم يرجع إلى موجب البرهان ويلوم من يسارع إلى قبول ما يسمع بلا حجة ويحذر من الإغترار بكثرة صواب الواحد فنقبل له قوله واحدة بلا برهان.

وإنه لهذا السبب لا يكتفي بدليل واحد يرد به على خصمه بل يسوق حشدا من الأدلة ويقول : "والتكثير من الأدلة قوة وليس يعد عجزا إلا جاهل منقطع"¹⁰³.

كما يدعو إلى التحقق من سلامة البيان من النقص والإشكال، ويعود بالقضايا إلى أصولها ويفرعا إلى احتمالاتها الضرورية ثم يحمل خصمه على واحد منها ويضيق الحجج عليه فإذا أفسد ما اعترض به وأبطل احتماله الذي اختاره ألزمه ابن حزم حجته وما بنى عليها وحكم على خصمه بالدعوى المجردة.

ويضع ابن حزم شروطا وآدابا يلزم خصومه الوقوف عند حدها لئلا يقع ما يفوت المطلوب من المناظرة مما يلجأ إليه أهل الشغب عند انقطاع الحيل بأيديهم وعدمهم شيئا ينصرون به أخطاءهم.

فمن شروط المناظرة تحقق الحرية والأمن من المخاوف يقول ابن حزم : "إنما المناظرة مع الأمن إلا من بذل نفسه لله تعالى"¹⁰⁴.

102 : أخرجه البخاري في كتاب الأحكام باب الألد الخصم، 91/9

103 : الأقريب ص 192

104 : م . ن ص 187

ومن شروطها وآدابها أن لا ينطق بينهم ثالث بكلمة إلا أن يرى حيفا ظاهرا فيشهد به، وأن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى يتمه، وأن لا يطول الكلام منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر على البيان الموعب فإن أخطأ أحدهما وأراد الإقالة فذلك له وواجب على الآخر أن يقلله وكذلك إن رأى حجة فاسدة فأراد تركها وأخذ غيرها فذلك له وهو محسن في ذلك وليس في ذلك انقطاع في القول¹⁰⁵.

ويهتم ابن حزم بالسؤال فيدعو إلى وضعه موضعه في المناظرة ويرى أن من لم يفعل ذلك كان محجوجا وصار مغلوبا على يد خصمه. ومثال ذلك السؤال بـ (هل) الذي يقتضي جوابا "بلا" أو "نعم" والسؤال بـ (ما) الذي يقتضي جوابا بالحد أو الرسم.

وبالجملة فإن مذهب ابن حزم في المناظرة هدفه بلوغ الإنصاف والعدل وإصابة الحق والصواب دون بغية الغلب والفليح والمحاجة كما ذهب إلى ذلك أبو زهرة حيث ادعى أن ابن حزم يتعصب لفكرته وينظر من عل إلى غيره وينظر إلى آراء نفسه نظرة إكبار¹⁰⁶ وهذا يكذب ما قاله ابن حزم عن نفسه "ونحن إنما ننظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل والحس.. ونشتغل بما يلزمنا من تبیین الحقائق لطلابها"¹⁰⁷.

4- علوم الأوائل :

- المنطق :

درس ابن حزم أشكال التفكير وحرص على تجديد مذهب أهل الظاهر وإقامته على منهج عقلي يستجيب لقواعد التفكير السليم، فوجد طلبته في المنطق الذي عرف بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. ويعد ابن حزم من الفقهاء القليبين الذين أقبلوا على هذا العلم الحكمي إذ لم يعرف عن غيره سوى الحذر منه أو الرفض له. لذلك يؤكد ابن حزم أن هؤلاء قرؤوا كتب المنطق بعقول مدخولة وبصائر غير سليمة فلم يقفوا على معانيها وسارعوا إلى معاداة ما جهلوه ودم ما لم يعلموه. فانتدب لإفهام من جهل هذا العلم وتبرئة ساحة المشتغلين به مما قرفهم به بعض العلماء غير المحققين من الضلال والإلحاد.¹⁰⁸

¹⁰⁵ : التقريب ص 186

¹⁰⁶ : أبو زهرة "ابن حزم" ص 207

¹⁰⁷ : التقريب ص 89

¹⁰⁸ : انظر سبب رفض بعض المسلمين للمنطق في كتاب محمد الجايند "نظرية المنطق" ص 53-55-67-75

لما كان الناس يتفاوتون في درجة التفكير، وكان فيهم العالم والجاهل والنبیه والغافل والذكي والغبي. فإن الإنسان مدعو أن يلقط الحكمة أينما وجدها وأن لا يتعلل بأن أصحابها من الأمم القاصية عنا والمباينة لنا في الملة لأن العقل قسمة مشتركة بين البشر وإن حدوده واحدة عند المنصفين والحكماء.

وقد وجدنا "من سلف من الحكماء جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء... ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء وما يصح من ذلك وما لا يصح، وثقفوا هذه الأمور فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكال فنفع الله بها منفعة عظيمة، قربت بعيداً وسهلت صعباً وذلك عزيز في إرادة الحقائق. فمنها كتب أرسططاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق.."¹⁰⁹

وفائدة علم المنطق عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها، وعليه التعويل في معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهاناً..¹¹⁰ وأما في علوم الشريعة فإنه السبيل إلى "فهم الأشياء التي نص عليها الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما تحتوي عليها من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج منها من المسميات"¹¹¹

إذن فمفيدة هذه الكتب جسيمة لا تتحصر في علم ولا تقف عند مسائل الطبيعة ومشكلات الفلاسفة بل إنها تتخلل كذلك كل العلوم الشرعية وجميع المباحث العملية والنظرية يقول ابن حزم: "العلوم الغامضة كالدواء القوي يصلح الأجساد القوية ويهلك الأجساد الضعيفة، وكذلك العلوم الغامضة تزيد العقل القوي جودة وتصفية من كل آفة وتهلك العقل الضعيف".¹¹²

من أجل ذلك صنف ابن حزم كتابه "التقريب" لإفهام من جهل مقدار علم المنطق وشرح ما استغلق منه وإثبات عدم التنافي بينه وبين الشريعة وتبرئة ساحة المشتغلين به مما

109 : التقريب ص 6

110 : ابن حزم "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق" ص 43

111 : التقريب ص 9

112 : رسالة الأخلاق والعير في مداواة النفوس ص 23

قرّفهم به طوائف من الخاسرين قطعوا بظنونهم الفاسدة أن تلك الكتب محتوية على الكفر وناصره للإلحاد.

فإثبات هذا العلم وإيجاب تعاطيه فيه تأكيد للمعرفة وإثبات للحقائق التي يجرؤ بعض الفلاسفة على نفيها وإبطالها إذ إن هذا العلم يؤسس المعرفة في أعلى درجاتها وهي الدرجة العلمية التي ترتبط بمقاييس مضبوطة وحدود صارمة لا تقبل الشك والتردد.

- الفلسفة :

كان ابن حزم متقننا في علوم الأوائل ومتبحرا في كتبهم ولذلك كان كثيرا ما يؤيد آراءه في العقيدة والشريعة وأحوال النفس وقضايا المنطق بشواهد من تراث الفلاسفة مثل اقتباسه من أفلاطون قوله: "كل ما وقعت حركته تحت الزمان محدود ومعدود"¹¹³.

تعاقد الدين والفلسفة

لا يميز ابن حزم بين الدين والفلسفة من الناحية الغائية، ولا يرى مانعا من إثبات الشرائع على مقتضى أصول الفلاسفة ومعادهم وذلك لأن الفلسفة بإجماع من الفلاسفة مبنية للفضائل من الرذائل والغرض المقصود بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة¹¹⁴.

كما لا يميز ابن حزم بين الدين والفلسفة من حيث الموضوع فهما يهتمان بنفس الشيء وإن اختلفت أسماؤه عند كل منهما إذ الفلسفة تشارك الدين في البحث عن الألوهية وخرق حجب الغيب، لهذا عد الفلاسفة الإلهيات من أشرف مراتب الفلسفة يقول الكندي (ت 252 هـ): "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"¹¹⁵

¹¹³ : ابن حزم "رسالة التلخيص لوجوه التلخيص" ص 219

¹¹⁴ : الفصل 94/1 يقول ابن رشد (ت 595 هـ) في هذا المعنى "إن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مغزا لهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه" فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" ص 6

¹¹⁵ : الكندي "كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى" ضمن رسائل الكندي الفلسفية" ص 98.

ويؤكد ابن حزم هذه المعادلة بين الدين والفلسفة من وجهين :

أحدهما : استدلاله بالفلسفة على عقيدة التوحيد حيث يقول : "إن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلية"¹¹⁶.

والوجه الثاني : إثباته صحة الشريعة على ما توجبه أصول الفلاسفة، فقد اتفق هؤلاء على أن صلاح العالم بشيئين أحدهما ظاهر وهو الاستعداد للعدو، والثاني باطن ويتمثل في مداواة النفوس واستعمالها للفضائل وكفها عن الرذائل وهذا لا يحصل بغير شرائع زاجرة، ولا تخلو تلك الشرائع من أحد وجهين إما أن تكون صحاحا من عند الله، وإما أن تكون موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء. فإن كانت موضوعة كما يقولون فقد ألزموا الناس كذبا، وصار الصدق باطلا، وصار الكذب الذي هو أرذل الرذائل لا يتم صلاح العالم إلا به وهذا مناقض لكلام الفلاسفة والشرائع في الأخلاق. وليس ما وضعه واضع بأحق بأن يتبع مما وضعه آخر وقد علمنا بموجب العقل وضرورته أن الحق لا يكون من الأقوال المختلفة والمتناقضة إلا في واحد وسائرهما باطل.

فبطل هذا القسم وثبت غيره وهو أن الشرائع صحاح من عند الله تعالى. ويجب أن تكون شريعة واحدة حقة إذ إن كل شريعة من الشرائع تكذب سائرهما وتكفر، وتضادها في أحكامهما وتوجب ما لا توجب¹¹⁷.

إلا أن ابن حزم وإن كان يقر بمنفعة الفلسفة "ويدافع عنها دفاعا عن النفس"¹¹⁸، فإنه يدعو إلى التحفظ مما قد يقع فيه الفلاسفة من الضلالات والخلافات التي تعج بها كتبهم "فبعضهم يثبت حدوث العالم كسقراط (429 - 399 ق م) وأفلاطون (423 - 347 ق م) وبعضهم يثبت أنه لم يزل وأنه له فاعل لم يزل يخلق، وهذا قول ينسب إلى أرسطاطليس، وبعضهم يثبت النبوة والمعاد والجزاء في المعاد والملائكة كأفلاطون وصاحب كليلة ودمنة من فلاسفة الهند، وبعضهم يقول بتناسخ الأرواح كصاحب كتاب سندباد من فلاسفة الهند"¹¹⁹.

يرجع ابن حزم هذه الضلالات والاختلافات إلى اعتماد أصحابها على العقل التشريعي وتناول قضايا الإلهيات والطبيعيات في حل من نصوص الشرع، وكثيرا ما يبين قصور العقل البشري عن إدراك المغيبات وعجزه عن إيجاب شيء أو تحليله في قضايا الشرع، أو تأكيده

¹¹⁶ : رسالة الرد على الهاتف من بعد ص 190

¹¹⁷ : الفصل 94/1-95 بتصرف

¹¹⁸ : سالم يفوت "ابن حزم والفكر الفاسفي" ص 99

¹¹⁹ : ابن حزم "رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق" ص 54-55

ونفيه في قضايا الإيمان، لهذا السبب ينهى عن النظر في كتب الفلاسفة "لمن لا يعرف الله معرفة تامة، (لأنها) تهلكه وتكفره وتخسر آخرته وتوجب عليه عذاب الأبد السرمد"¹²⁰.

والمهم أن ابن حزم لا يدعو إلى إحداث قطيعة بين الدين والفلسفة كما ذهب إلى ذلك الباحث سالم يفوت حين تعرض لنقد ابن حزم لفلسفة الكندي فقال "إن فقيها يأخذ على الكندي محاولة دمج الفلسفة في الدين واعتماد مناهجها في دعم حقائقه وضم الدين للفلسفة، وهو أمر لا يصح لأن ما يؤخذ بالنقل لا يمكن أخذه أيضا بالعقل"¹²¹.

لنتوقف هنا قليلا لنبين أن الفكر الحزمي لم يرقم على أساس تجاوز الدمج بين الدين والفلسفة والمحافظة على هوية كل منهما، وإنما هو يقوم على تغليب الدين لا على شكل استجابة عمياء لتعاليمه ولكن تحصيلًا للمنفعة المعلقة به وهي الخلاص في المعاد وحسن السياسة في الدنيا، واقتناعًا بامتياز علم ما جاءت به النبوة عن علوم الأوائل وتوقيا من الخلافات الفجة التي تورط فيها الفلاسفة لتقتهم المفرطة في العقول وإهمالهم تعاليم الشرائع.

لهذا ينعت ابن حزم الكندي بـ"المتشاغل عن نور النبوة التي أبانت الألفاظ مع المعاني بوحى الله ونوره"¹²².

ونجد من الأمثلة التي ساقها الباحث سالم يفوت في ادعائه هاجس الفصل بين الفلسفة والدين اعتراض ابن حزم على تسمية الله علة للعالم. وهي فضلا عن أنها تسمية لله بغير أسمائه التي سمى بها نفسه، تتضمن معنى الضرورة لاقترانها بالمعلول من باب الإضافة بل الله مبدع العلة وجامعها مع المعلول غني عن كل شيء لا تأخذه استحالة ولا تجري عليه إضافة ولا ينكث بعد وحدانية "قال يعقوب بن اسحاق : إنه علة فنقض توحيده وهدم بناءه وكذب نفسه في المقدمات التي برهنها في بدء أقاويله، وزلت قدمه فهوى، فلا نقول في الياري إنه علة لأننا نوهم السامع أنه من جهة المعلول وجب أن نسميه بعلة إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول ولا المعلول معلول إلا لعلة بالقول إلى مضاف اضطرارا، فتوهم إذن السامع أن خالفه مضاف إلى كل معلول بغير إطلاق تعالى ربنا عن ذلك وتقديس"¹²³.

120 : رسالة الرد على الكندي ص 214

121 : ابن حزم والفكر لفسفي ص 295 ويقول الباحث سالم يفوت في موضع آخر من كتابه : "إن المنحى العام الذي سارت فيه فلسفة ابن حزم هو المنحى الداعي إلى ضرورة فصل الدين عن الفلسفة والنقل عن العقل" ص 296

122 : الرد على الكندي ص 203

123 : م . ن . ص 195

إن اعتراض ابن حزم على الكندي¹²⁴ دمج المفاهيم الفلسفية في الدين كتسمية الله بالعلّة وتسميته بالحق على نحو أفلوطيني (203م - 269م) والقول بالإنسية كذات زائدة للفاعل وواسطة بينه وبين المفعولات، والقول بالإله أن بالنسبة إلى العالم، لا يفهم منه إطلاقاً إقصاء الفلسفة عن حظيرة الدين وإنما معناه رفض المصطلحات الفلسفية التي لا تتسجم مع الحقائق الدينية كالتوحيد والتنزيه والقول بحدوث العالم، ونحن لا نعدم لدى ابن حزم دعوة إلى الإشتغال بالفلسفة والانتفاع بها في الحجاج على العقائد الإسلامية ولكنه يدعو إلى التحفظ من أن التراث اليوناني وإن كان له السبق في تأسيس المنطق والرياضيات، فإن ذلك لا يعني البتة عصمة العقل الإغريقي ورجاحة فكره وسحب تفوقه في هذين المجالين على مجال الحكمة وهو من جنس مجال الدين.

فضلا عن ذلك فإن تراث الحكيمين "تناولته عقلية الرومان في روما وعقلية المصريين في الإسكندرية وعقلية الفينيقيين والساميين في متاريس الشرق الأدنى"¹²⁴ ومن غير شك كان لذلك أثر في الإضافة إلى آراء الحكيمين وإضافتها ثوب الدين السماوي ولا عجب فإن العقلانيات الشرقية كانت ترتد في معظمها إلى ديانات سماوية أو إلى بعض آثارها.

حقا إن الإطلاع على آراء ابن حزم الكلامية يكشف عن مدى تأثره بالمعلم الأول وحرصه على اتخاذ سلطة ومرجعا وسندا لاسيما وقد كان اثنيينا يقر بنوعين من الوجود أحدهما أشرف من الآخر، ولكن ابن حزم كان يراه من القائلين بأن العالم لم يزل وفاعله لم يزل مثله¹²⁵ وكان يدرك ما دخل على فلسفته من تراث الفيضيين والغنوصيين لذلك أبدى احترازه من "تراث الفلاسفة" ومن "تاريخ الفلسفة" من حيث هو تراكمات لأنساق فكرية متضاربة لا يسلم المشرف عليها والغارف منها من الضلالة والهلكة .

فابن حزم يدعو إلى التفلسف كممارسة للتفكير وتمثل للمعايير المنطقية والفلسفية في البحث ولا يدعو إلى ترديد أقوال السابقين دون تبصر ونظراً وقبول مقولاتهم ومقالاتهم بمعزل عن المرجعية الدينية لهذا يعود الباحث سالم يفوت ليبين أنه "لا ينبغي الاعتقاد أن هيمنة الطابع الجدالي الطاعني على ردود فقيها على الكندي أو غيره، تسجل موقفاً ما ضد الفلسفة، بل إنه ضد فلسفة بعينها تحرف الدين والفلسفة معا بدمجهما، وتحرف أرسطو عندما تدمجه بأفلوطين إنه موقف داخل الفلسفة."¹²⁶

124 : محمد البهي "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ص 223

125 : رسالة التوقيف ص 54

126 : سالم يفوت "ابن حزم والفكر الفلسفي" ص 311-312

إذن لا وجه للإشتغال بالفلسفة بغير الإبتداء بعلم الشريعة ولا يسلم من افتتح عنفوان فهمه بطلب الفلسفة من أن تنزل قدمه فيهوى في بعض موالج الشيطان ومداخله الخفية. ويذكر ابن حزم أن قوما من ضعفة المسلمين ابتدؤوا دخولهم إلى المعارف بطلب علوم الأوائل، فطالعوا شيئا من كتبهم وما مازجها من آراء وثنية ودهرية كالقضاء بالنجوم، والقول عن العالم بالأزل وتصور الخالق على هيئة المخلوق، فقبلوا ذلك قبولا مستويا وحملوه على ظهورهم محملا واحدا، فضرب الشيطان خيامه بأرضهم، وتمكن منهم، وحل فيهم حيث أحب. وقد صادف أنهم بين مؤمنين لا بصر لهم بعلم النبوة، فتدخلهم العجب والزهو وظنوا أنهم على شيء وأنهم يحسنون صنعا. ولم يعبؤوا بعلم الديانة ولا اهتبلوا بتحذير الشارع، واستنقلوا التكاليف فطردوها، وآثروا اللذات فركبوها "حتى خرجوا من جملة المؤمنين بعد أن غدوا بلبان الإسلام ونشؤوا في حجور أهله". وآخرين من دونهم ابتدؤوا طلبهم بتعلم الحديث وأعرضوا عن التفقه في الدين "وأطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة" وأن تعاليمه توجب الإذعان "ولم يكن عندهم أكثر من قولهم نهينا عن الجدال" وكانوا قد عابوا كتب الأوائل ولم يطالعوها "فكان كلام هذه الطائفة مغريا للطائفة الأولى بكفرها ومغبطا لهم لشركهم"¹²⁷.

وبهذا نعلم أن ابن حزم يقر بجدلية بين الدين والفلسفة وأنه لا مناص لإدراك الحقائق بغير إقامة هذه المعادلة وتحقيق التكامل بين المناهج الديني والمنهاج الفلسفي، والإقرار بأهمية الفلسفة في تبسيط الحقائق الدينية وتأكيداتها وتحسينها دون تعكير مواردها الصافية. هذا ما تنبه إليه ابن حزم فقيه قرطبة وسيوضحه فيلسوفها وذلك حين يقول: "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجواهر والغريزة".¹²⁸

¹²⁷ : الفصل 95-92/2 بتصرف

¹²⁸ : فصل المقال ص 27

ثالثا : مراتب المعرفة

تأكد لنا من خلال تتبع أدوات المعرفة عند ابن حزم أهمية المنحى العقلائي في فكره ويتركز اهتمامنا الآن على مرتبة العقل بين بقية أصول المعارف لا سيما النص والحس.

- فضل قوة ادراك العقل على ادراك الحس

يميز ابن حزم بين نوعين من الوجود : وجود حسي وآخر عقلي فالوجود الحسي يعني وجود الأشياء في حواس الذات العارفة والوجود العقلي يختص بوجود المعاني الكلية العامة المطلقة في النفس بلا توسط الحواس¹²⁹ ومن ثم فإن "الحواس تجد الأشخاص والعقل يجد المعاني"¹³⁰.

والحواس تبع للعقل لأن السليمة منها وإن كانت إلى النفس "كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق"، فإنها قد تقصر عن كثير من مدركاتها وتخطئ "فإنك ترى الإنسان من بعيد صغير الجرم جدا كأنه صبي وأنت لا تشك بعقلك أنه أكبر مما تراه"¹³¹ فالعقل لا يخون أبدا بل يشارك الحواس في جميع مدركاتها وينفرد دونها بأشياء كثيرة لا سيما معرفة الله عز وجل¹³².

ولنأخذ مثالا لذلك حاسة البصر فإن ما يقع تحتها "ينقسم قسمين أحدهما ما يدرك بالانظر بالعين مجردا فقط وليس ذلك شيئا غير الألوان والثاني ما أدركته النفس بتوسط العقل والعلم.. فإنك لما رأيت اللون قد انتهى بتناهيته من كل جهة علمت كيفية شكل ذلك الجرم، وكذلك لما رأيت اللون منتقلا من مكان إلى مكان علمت أن الحامل له منتقل ناقل له¹³³ وهكذا القول مع بقية الحواس، فإننا ندرك بتوسط العقل معاني الكلام المسموع، ومائية الشيء المشموم كمعرفتنا للمسكر بتمييز رائحته، وندرك بتوسط العقل أيضا مائية المذوقات في الظلام ومائية الملموسات في الظلام أيضا. فإن جميع ذلك وإن كان لا يتحقق إلا عن طريق

129 : محمد السيد الجليند "نظرية المعرفة بين فلاسفة الإسلام واليونان" ص 223 بتصرف

130 : ابن حزم "رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" ص 196

131 : التقريب ص 176

132 : وذلك أن العقل لا ينكر وجود ما غاب عن الحواس ولهذا قيل "عدم الإحساس لا يعني عدم الوجود"

"علمنا أن الفيل موجود ولم نره... وعرفنا أن لنا خالقا واحدا لم يزل ما عداه محدث كثيرة ذائق لم يكن ثم

كان وبها عرفنا صادق المرسلين.. م . ن ص 157

133 : م . ن ص 55

الحواس فإنه لا يحصل كذلك إلا بتوسط العقل "فقد صحح كما ترى أن العقل يشارك جميع الحواس فيما تدركه وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة وإدراك أشياء جملة".¹³⁴

- تحكم النص في العقل ونقد العقل التشريعي

يرى ابن حزم أن حقيقة العقل في الطبيعة هي تمييز المدركات ومعرفة صفات الأشياء والموجودات، وفي الشريعة "التهم عن الله تعالى لأوامره ووجوب الإلتزام له فقط في أي شيء أمر به ولو بأنواع قتل أنفسنا، ووجوب ترك التعدي إلى ما يخاف العذاب على تعديه، والإقرار بأن الله تعالى يفعل ما يشاء ولو شاء أن يحرم ما أحل أو يحل ما حرم لكان ذلك له تعالى ولو فعله لكان فرضا علينا الإلتزام لكل ذلك ولا مزيد"¹³⁵

فحد العقل في الشرع أنه لا يحل ولا يحرم ولا يستدرك به على الخالق في أشياء لم يحكم فيها الله بزعم بعضهم ومعنى الإستدراك في المنظور الحزمي التقدم بين يدي الله ورسوله بمخالفة الصحيح من النصوص والصريح والركون إلى الرأي المجرد القائم على الهوى والظن والمفتقر إلى القطع والبرهان.

ومن حدود العقل كذلك في نظر ابن حزم أنه لا يجد عللا موجبة لجزئيات الشرائع فإنه ليس فيه "علة موجبة لتحريم لحم الخنزير وإباحة لحم التيس أو لإيجاب الصلاة بعد زوال الشمس والمنع منها حين طلوعها أو أن يمسح على الرأس في الوضوء دون العنق أو أن يحدث المرء من أسفله فيغسل أعلاه"¹³⁶...

وفي هذا السياق يبطل ابن حزم دعوى أن التعبير بالمشتق مشعر بالعلية فيبين أن الاشتقاق لا يصح في أسماء الأعلام والأجناس والأنواع والصفات وإنما هو محصور في "اختراع اسم لشيء مأخوذ من صفة فيه كتسمية الأبيض من البياض والمصلى من الصلاة وما أشبه ذلك ونقول لمن أجاز اشتقاق الأسماء فقال : إنما سميت الخابية خابية لأنها تخبي ما فيها إنه يلزمك في هذا وجهان أحدهما : أن تسمي رأسك خابية لأن دماغك مخبوء فيها.

134 : التقريب ص 58

135 : الإحكام 29/1، التقريب ص 179. ويبنى ابن حزم هذا الرأي على اعتبار أن العقل يقضي "بإيجاب الخلق، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت براهينه، ووجوب طاعة من توعد بالنار" الإحكام 27/1.

136 : التقريب ص 179، الإحكام 28/1. والأمثلة التي ساقها ابن حزم تندرج ضمن الواجب بدون سبب.

والوجه الثاني : أن يقال : إن اشتقت الخابية من الخبء فمن أي شيء اشتقت الخبء ، وهذا يقتضي الدور الذي لا ينفك منه¹³⁷.

فثبت بما قد مناه من حدود العقل ونفي القول بالعلل في الدين أن ابن حزم رفض العقل التشريعي وأعاد صياغة العلاقة بين النص والعقل فبين أن هذا الأخير لا يستقل بالتشريع ولا يعقب به على حكم الله وكلماته وإنما هو مفهم عن الله تعالى مراده ومولد للمعاني الكامنة في الألفاظ وفي علاقات بعضها ببعض.

ومن هنا فإن العقل لا يستخدم في الشريعة إلا بمعينة النقل وبتأييد منه فإن استقل عنه لم يصب وجهة الصواب ويضل في بعض شعاب المعرفة ولا يحصل صاحبه على طائل منه إلا الظن الذي ظنه والذي هو ليس أحق ولا أولى من ظن غيره. يقول ابن حزم : "واعلم أنه لا يمكن أحدا منهم أن يدعي علة في شيء من الأحكام إلا أمكن لخصمه أن يأتي بعلة أخرى يدعي أن ذلك الحكم إنما وجب لها وهذا ما لا مخلص لهم منه¹³⁸

137 : الإحكام 94/8. ومثال برهان الدور أن يقول القائل : الدليل على أن كون القصد في الأمور موجود أن الإفراط موجود فيقال له : وما الدليل على أن الإفراط موجود ، فيقول لما كان القصد موجودا وجب أن الإفراط موجود. فقام من هذا الكلام : لما كان الإفراط موجودا كان الإفراط موجودا، وهذا فاسد في الرتبة وهو أن يستشهد على الشيء بنفسه وإنما الصواب أن يستشهد على جهول بمتيقن. (التقريب ص 162).

138 : الإحكام 97/9

رابعاً : النقل والعقل في عملية التعلم

لضمان أوفر حظوظ النجاح لعملية التنشئة وتحقيق الفاعلية المرجوة منها، أفرد ابن حزم "رسالة في مراتب العلوم" أوضح فيها مذهبه في تربية الصبيان وبسط فيها طريقته في إدماجهم ضمن المجموعة. تتلخص هذه الطريقة في تقديم الكتابة والقراءة وحفظ القرآن على النحو واللغة ثم الإيغال في علوم الأوائل كالعند والمنطق والهيئة. ثم النظر في التواريخ والإشراف على تجارب السابقين والوقوف على المواعظ والدروس المستخلصة منها. وهي طريقة مؤدية إلى اعتناق الإسلام ونبذ الملل والشرائع المخالفة له، وتتفق مع سائر مذاهب الأمصار الإسلامية في تقديم "دراسة القرآن إيثارة للتبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم، فيفوته القرآن".¹³⁹

كما تعكس طريقة ابن حزم مذهب الأندلسيين في عدم اقتصرهم على تعليم القرآن بل "يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل وأخذهم بقوانين العربية وحفظها وتجويد الخط والكتاب"¹⁴⁰ وقد أفادهم تفننهم في التعليم "ومدارسة العربية من أول العمر حصول ملكة صاروا بها أعرف في اللسان العربي" بخلاف أهل إفريقية والمغرب فيما قصورهم على تعليم القرآن كان حظهم "الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام"¹⁴¹ وقصور ملكتهم عن البلاغة.

إلا أن طريقة ابن حزم تتميز عن طريقة الأندلسيين وسائر الطرق الإسلامية في التعليم بميزتين :

أولاً : الأهمية التي تحظى بها علوم الأوائل في عملية التعلم. فابن حزم ينكر أن تكون هذه العلوم ذريعة ضلال وإلحاد كما جرى ذلك على ألسنة العوام وإنما يرى ذلك "من لم يطالع هذه الكتب ولم يعول عليها"¹⁴² ذلك بأنها هي السبيل الموصلة إلى معرفة الخالق والوقوف على آثار الصنعة وإصابة الحق في المعتقد يقول ابن حزم "وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته"¹⁴³.

139 : ابن خلدون "المقدمة" 1253/3

140 : م . ن 1250/3

141 : م . ن 1252/3

142 : انظر رسالته "الرد على الهاتف من بعد" ص 10

143 : الفصل 95/2

ويقول حسن علم الهيئة: "هو ¹⁴⁴علم برهاني حسي حسن وهو معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها . ومنفعة هذا العلم إنما هي الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع وقدرته وقصده واختياره وهذه منفعة جلية جدا ولا سيما في الآجل¹⁴⁴ ويقول في "الفصل": "وأما معرفة قطع (النجوم) في أفلاكها وأناء ذلك ومطالعها وأبعادها وارتفاعاتها واختلاف مراكز أفلاكها فعلم حسن صحيح رفيع يشرف به الناظر فيه على عظيم قدرة الله عز وجل وعلى يقين تأثيره وصنعتة واختراعه تعالى للعالم بما فيه وفيه الذي يضطر كل ذلك إلى الإقرار بالخالق ولا يستغنى عن ذلك في معرفة القبلة وأوقات الصلاة، ورؤية الأهلّة، ومعرفة الكسوفين، قال تعالى "والقمر قدّرناه منازل¹⁴⁵ وقال أيضا "لتعلموا عدد السنين والحساب"¹⁴⁶. أما علم العدد والمساحة والإرتماطقي -وهو علم طبيعة العدد- فهي علوم نافعة يتوصل بها إلى معرفة نصب الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودورانها ومراكزها وأبعادها والوقوف على براهين كل ذلك وعلى دوران الكواكب وقطعها في البروج فهذا علم رفيع جدا يقف به المرء على حقيقة تناهي جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم فلا يبقى إلا مشاهدة الصانع فقط¹⁴⁷"

وكذلك كتب التشريح فإنها نافعة للوقوف على "محكم الصنعة وتأثير الصانع وتأليف الأعضاء واختيار المدبر وحكمته وقدرته¹⁴⁸"

وأما النظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج، فإن منفعتة جسيمة في التحفظ مما يظن أنه برهان مما يتمسك به المغالطون من وجوه الشغب والسفسطة.

والتحويل على كتب الأوائل في الفلسفة والإلهيات مما يقيم الحقائق الإيمانية على قواطع الأدلة البرهانية ويحصنها من الاستدلالات العقلية الفاسدة التي يتعلق بها المخالفون ممن ساروا على نحلة الحكماء.

ثانيا : تنقسم العلوم أقساما عديدة بحسب اعتبارات مختلفة فمنها العلوم النقلية كسائر علوم الشريعة، والعقلية كأغلب علوم الأوائل، ومنها العلوم الباقية التي بقيت الحاجة إليها والمواظبة

144 : رسالة التوقيف ص 45

145 : يس : 39/36

146 : يونس : 5/10، الفصل 37/5

147 : رسالة مراتب العلوم ص 67

148 م . ن ص 71

على تعلمها، وأخرى درست رسومها ونشرت أعلامها كعلوم السحر والطلاسمات، ومنها العلوم التي تتميز فيها الأمم كعلم شريعته وأخبارها ولغتها وعلوم أخرى تتفق فيها الأمم كلها كعلم النجوم والعدد والطب والفلسفة، ومنها العلوم الصحيحة التي ثبتت منفعتها كأغلب العلوم المتداولة، وأخرى ممتدة كالقضاء بالنجوم والكواكب والكيمياء فإنها لم تزل عدما غير موجود وباطلا لم يتحقق ساعة من الدهر¹⁴⁹، ومع ذلك فإن جميع هذه العلوم يتعلق بعضها ببعض ويفتقر بعضها إلى بعض لا سيما علوم الشريعة فإن المشتغل بها يحتاج إلى تعلم علوم الأوائل وبعض علوم العربية والطبيعة... فالمؤمن يحتاج إلى أن يضرب بسهمه في علوم الشريعة ليحتكم إليها ويعلن العمل بها، فلا غنى له عن تعلم علوم القرآن والسنة واللغة... والتعلق بطرف من علم الشعر ولا بد من المعرفة بالنسب بما يدري المرء من تجوز الإمامة ممن لا تجوز فيهم.. ولا بد أن يعرف من الحساب ما يعرف به القبلة والزوال إلى أوقات الصلوات ولا يوقف على ذلك إلا بمعرفة الهيئة، ولا يعرف حقيقة البرهان في ذلك إلا من وقف على حدود الكلام. ولا بد أن يعرف من الحساب أيضا كيف قسمة المواريث والغنائم. أما القضاء بالنجوم فلا يعرف بطلانه إلا من أشرف عليه ولا يعرف الخطأ والصواب إلا بمعرفتها معا وهذا وجه تعلق العلوم بعضها ببعض وافتقار بعضها إلى بعض¹⁵⁰.

من أجل ذلك ذم ابن حزم قوما من الخاسرين اكتفوا ببعض علوم الشريعة وأزروا على سائر العلوم وضيعوها، وقوما آخرين "طلبوا علوم العرب فأزروا على سائر العلوم" وكانوا غائبين عن علوم الشريعة التي لا خلاص إلا بها، وآخرين من دونهم "طلبوا بعض علوم الأوائل واتخذوا سائر العلوم سخريا¹⁵¹" إذ إن العلوم وإن كانت متفاوتة في النفع لا يستغني بعضها عن بعض فعلى طالب العلم أن يأخذ من كل فن بحظ ويضرب في كل علم بسهم ومن كانت هذه حاله فلا أحد أفضل منه.

والحاصل أن مذهب ابن حزم في التعلم يكشف عن جدلية قائمة بين علوم الشرع وعلوم العقل تقطع مع المذاهب الأخرى التي أصفقت على إقصاء علوم الأوائل والتضييق على الولدان في المعرفة وإخماد جذوة الفكر وملكة النقد لديهم وحشدهم في دوامة التقليد والإتباع وكبت طاقاتهم الفكرية وسد آفاقهم المعرفية. هذا ما يسمح لنا باكتشاف مذهب جديد.

149 : رسالة مراتب العلوم ص 60

150 : م . ن 80-81

151 : انظر م . ن ص 77-79 والفصل 2/97-92

في العقيدة يعالج مشكلاتها على ضوء مفاهيم مبتكرة وعن طريق أدوات بحث جديدة لا شك
أنها تهدف إلى إحكام المعتقد وتمثينه وإذكاء روح الفكر والتأمل لدى الفرد بإعادة الاعتبار
لإنسانيته وتأسيس كيانه وسط هذا العالم الذي تتصارع فيه مختلف القوى والمذاهب لفرض
مشيئتها.