

المنهج الظاهري عند ابن حزم

(رؤية نقدية)

دكتور

ناصر هاشم محمد

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب

جامعة أسيوط

المنهج الظاهري عند ابن حزم (رؤية نقدية)

تمهيد:

عاش ابن حزم في عصر كان أبرز سماته وأهمها هو التناقض، أنه عصر جمع بين العلماء الذين جمعوا الثقافات المتعددة، وألفوا الكتب القيمة (238هـ - 940م) وابو الوليد الباجي (474-1085م)، ومروان بن حيان (469هـ - 1080م) غيرهم من الذين اشتهروا بسعة الأفق كثرة المعارف وأصالتها، وبجانب العلماء كان صنف آخر من العلماء الذين سعوا إلى جمع الأموال وإشباع وإرضاء الحكام وموالاتهم بكل شيء⁽¹⁾، وهذا التناقض جعل الحاجة لعلماء وأصحاب فكر متفتح يعمل على تأسيس المبادئ الدينية والإنسانية على حزم على رأس هؤلاء العلماء المخلصين أصحاب الجرأة في إعلان الحق الدين، كما كان من المفكرين أصحاب الأسلوب الواضح والتميز في عرض وتحليلها وبيان أغراضها، ومن أصحاب المنهج المحدد الخطوات والأهداف هو المنهج الظاهري الذي يقوم على عدم التأويل الباطني، والاكتفاء للكلمة، وقد حرص ابن حزم على تطبيق قواعد هذا المنهج على كل ما قام علوم ومعارف خاصة اللغة وأصول الفقه ومقارنة الأديان، ومن هنا جاء اختيارنا

(1) الحميدي: جذوة المقتبس، الدار القومية للنشر/ 1996م، ص307.

ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم. أصل آبائه من إقليم الزاوية من أمال "أو نبة" ومن كورة ليه غرب الأندلس، أصله من فارس وجده الأقصى أسمه يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان، ولد ابن حزم في الشرقي من قرطبة (384هـ - 944م) - أنظر: الحميدي جذوة المقتبس ص308.

لتطبيقات منهجه الظاهري على هذه العلوم بالذات لأنها أكثر العلوم التي فيها فكرة وقريحته، كما أنها أكثر العلوم التي جلبت عليه الهجوم مخالفه، وذلك لأنه كما سنرى تناقض فيها مع منهجه الظاهري الذي أعلنه وانتهى به تعصبه إلى هذا المنهج إلى إنكاره بعض القواعد الشرعية سائر علماء الأمة، وسيكون غرضنا من هذا المقال أن نقف وقفة نقدية موضوعية ما قاله ابن حزم من آراء وأفكار خاصة في هذه المجالات الثلاثة (اللغة - أصول - مقارنة الأديان)، وسبيلنا إلى بلوغ هذه الغاية هو المنهج التحليلي بعرض الفكرة وتحليلها ثم نعرض لأوجه النقص فيها من خلال رجوعنا إلى الراسخة التي أجمع عليها علماء الأمة.

وفي البداية نقول لقد درس ابن حزم الفقه والأصول ومقارنة وآدابها شعراً ونثراً، والنحو والمنطق والفلسفة والتاريخ والفلك دراسته لكل هذه العلوم والمعارف على أسس ودعائم منهجه الظاهري الذي كل ما درسه من علوم، وقد امتاز إنتاجه العلمي بالتنوع والتعدد والأصالة كل فرع من فروع المعرفة للدرجة التي جعلت من الصعب المفاضلة بين علم وهو ما جعل المؤرخين يلقبونه بالفيلسوف والفقيه والمتكلم والأديب المنهج والفكر العلمي الصحيح، وهو ما ستكشف عنه بوضوح نظريته في يمكن من خلالها أن نحدد أدواته ومصادره المعرفية التي شكلت تكوينه أولاً: نظرية المعرفة عند ابن حزم:

من المعروف أن نظرية المعرفة هي لب الفلسفة وجوهرها وأهم مباحثها، تعني بالبحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفته، هل في وسع يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته، أم أن قدرته الأشياء مثار للشك؟ وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنة وليست موضعاً للشك فما هذه المعرفة؟ أهى احتمالية ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبة الاحتمال إلى درجة

ما منابع المعرفة وما أدواتها؟ أهى العقل أم الحس أم الحدس؟ ثم ما طبيعة وحقيقتها؟ وما هى علاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها⁽¹⁾ وقد أضاف لموضوعات ومحاور نظريته المعرفة محاور جديدة مثل طرق الاستدلال والبراهين الفاسدة وصفاتها، والعوامل التي تؤدي إلى الوقوع في والمناظرة وآدابها وشروطها وغايتها، وتصنيف العلوم.

أدوات المعرفة عند ابن حزم:

1- العقل:

جعل ابن حزم للعقل المكانة الأساسية في منهجه العلمي فقد بعض النظريات العلمية السائدة في عصره، واستخدمه في إدراك إدراكها الحواس كالغيبات فيقول "لولا العقل ما عرفنا الغائبة عن سبحانه وتعالى"⁽²⁾، وبالعقل تعرف النفس كيف تميز جميع الموجودات وتشاهد بها ما مر عليها من صفاتها الحقيقية وبه يميز الإنسان بين الأشياء ويضع المعايير والقوانين الأخلاقية، وبه يستنبط الأحكام الشرعية، وبه المستخلصة من استقراء الجزئيات بالنسبة للعلوم الطبيعية والشرعية.

ومن النظريات العلمية التي كانت سائدة في عصره واستطاع ابن العقلي انتقادها بعمق فكره وأصالته استدلاله على كروية الأرض، والذي خلال فهمه لظاهر الآية الكريمة ﴿وَيَكْوَرُ النَّهَارَ عَلَى أَيْلٍ﴾⁽³⁾ ويقول "البراهين من والسنة قد جاءت بتكوينها"⁽⁴⁾.

ومن هذه النظريات أيضاً القول بوجود جزء لا يتجزأ فيقول ابن حزم منكرًا هذه النظريات ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وإن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جزء أيضاً وإن رق أبداً"⁽⁵⁾.

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، سنة 1980م، ص188.

(2) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأدلة العامة والأمثلة الفقهية تحقيق: د. إحسان عباس، منشورات دار الحياة، بيروت، 1959م، ص177 - 178.

(3) سورة الزمر: آية 39.

(4) ابن حزم الأصول والفروع، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984م، ص40.

(5) المصدر السابق.

أيضاً استخدام ابن حزم العقل في الرد على القائلين بالمصادفة وهو ذلك القول الذي يتعارض مع الفطرة السليمة وبديهية العقل ويستدل في إنكاره بعملية الخلق التي ترى الإنسان عليها فيقول "تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المحدبة في المقعرة، وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعروق، صناعة لا شك فيها لا ينقصها، إلا رؤية الصانع فقط"⁽¹⁾.

ووفقاً لمنهجه الظاهري يحصر ابن حزم عمل العقل فيما إجازته اللغة ثم يكون دوره في تعيين أحد هذه المعاني الجائزة بالقطع أو الترجيح إذا وجد حالاً في الأخذ بها جميعاً، وليس للعقل هنا اقتراح أو إضافة وإنما عمله الاستنباط الحتمي أو الراجح لفهم الشرع على ما هو عليه، ووسائل العقل هي مألوف الشرع وقطعياته التي تكونت بنصوص لا احتمال في دلالاتها، وقوانين لغة العرب وضرورات الحس ومبادئ العقل الفطرية، والعقل إذا صرف النص عن ظاهرة إلى معنى آخر لضرورة برهانيه أخرى فليس له ذلك إلا بما تجيزه اللغة فكلمة يضع في اللغة لها معنى راجح احتمالاً راجحاً غير هذا المراد⁽²⁾.

إن الأخذ بالظاهر هو الأخذ بمدلول الكلمة لغة، وحملها على عمومها الزماني إن كانت عن زمن غير محدد ولم يقم برهان آخر بتحديد الزمان، وحملها على عمومها المكاني إن كانت عن مكان غير محدد ولم يقم برهان آخر على التحديد، وحملها على عموم العدد إن لم يقم برهان آخر بتحديد العدد، وحملها على مقتضى الطلب لغة وهو الوجوب إن لم يقم برهان آخر يصرفها عن الوجوب، وبناء على هذه البديهيات كان أصل الخطاب العموم والوجوب والفور إلا ببرهان آخر أو قرينة متعينة أو راجحة تصحب سياق الخطاب⁽³⁾.

ثانياً الحواس:

وضعها ابن حزم في المرتبة الثانية بين أدوات المعرفة لأنها عنده لا يمكن الوثوق بها وحدها مستقلة عن العقل لأنها تتخذ وبخداعها تقع المغالطة والوهم، كما أنها نسبية ومتغيرة وقاصرة في أغلب الأحيان فيقول "إنك ترى الإنسان من بعيد صغير الحجم، جداً كأنه صبي،

(1) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. عبد الرحمن خليفة، مكتبة السلام العالمية، بيروت، طبعة أولى، الجزء الأول، ص22: 23.

(2) ابن حزم: المحلي - دار التراث، الجزء الخامس، ص325: 335، بدون.

(3) أبي عبد الرحمن بن عقيل: ابن حزم خلال ألف عام، مطابع الفرزدق التجارية - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى السفر الرابع، 1404هـ - 1984م، ص73.

وأنت لا تشك بعقلك أنه أكبر مما تراه"⁽¹⁾، وهو ما يسميه علماء النفس بالخداع الإدراكي الذي يقع للحاسة ولا يقع للعقل لأن العقل يدرك الأشياء إدراكاً ثابتاً مهما اختلفت أو تنوعت الزوايا والمسافات التي ينظر منها الإنسان للأشياء، ورغم تقليل ابن حزم من قيمة الحواس إلا أنه لم ينكرها لأنها للنفس كالنوافذ والأبواب التي نتعرف بها على العالم الخارجي، وبها ترتبط العلوم والمعارف حتى يمكن القول بأن من قد حساً فقد علماً⁽²⁾.

طرق الاستدلال:

عرف ابن حزم الاستدلال بأنه طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل معلم، وقد فرق بين الاستدلال والدليل لأنه "قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال وهو طلب ممن لا يجد ما يطلب، وقد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه: أما بأن يطالعه في كتاب أو يخبره به مخبر، أو يثوب إلي ذهنه دفعة، فصح أن الاستدلال غير الدليل"⁽³⁾.

1- الاستقراء

جمع ابن حزم في دراسته العلمية والدينية بين المنهج الاستقرائي التجريبي والمنهج الاستنباطي القائم على استنباط الأحكام من ظاهر النصوص، ففي استدلاله على وجود الله نجد أنه التزم طريقان لا ثالث لهما أثبت من خلالهما قدرته على الاستدلال والبرهنة العقلية المنطقية.

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

البرهان الأول: "العالم عبارة عن أشخاص بأعراضها وأزمانها والمشاهد بالحس والعيان تنتهي كل ما في العالم من الأشخاص بأعراضها وأزمانها"⁽⁴⁾.

البرهان الثاني: وهو برهان رياضي يثبت من خلاله أن العالم محدث لأنه يمكن حصر موجوداته فيقول: "العالم موجود بالفعل وكل موجود بالفعل فقد حصره العد وأحصته طبيعته"⁽⁵⁾.

(1) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. عبد الرحمن خليفة، مكتبة السلام العالمية، بيروت - لبنان - الجزء الأول، ص 6، ب.ط.

(2) الفارابي: الجمع بين رأي الحكيمين، تحقيق وتقديم د. ألبير نصري نادر، دار المشرق 1985م، ص 99.

(3) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الجزء الخامس، 1983م، ص 105: 108.

(4) ابن حزم: الفصل - ج - ص 4: 15.

(5) المصدر السابق: ص 15.

البرهان الثالث: وهو برهان طبيعي يقوم على ثبوت أن للزمان أولاً وأجزاء فنهاية، لأن الزمان "هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً ولو فارقة لم يكن الجرم موجوداً، ولا كان الزمان أيضاً موجوداً وكلاهما موجود ذو أول"⁽¹⁾.

البرهان الرابع: وهو برهان عقلي يقوم على أن ما لا أول له ولا نهاية لا يقع عليه العد والإحصاء، وقد أحص العدد والطبيعة كل ما خلا من العالم حتى بلغ إلينا وحيث ثبت هذا فالإحصاء منا إلي أوليه العالم صحيح موجود بلا شك وإذ ذلك كذلك فالعالم أول ضرورة"⁽²⁾.

الطريق الثاني: وهو طريق الاستدلال بما في الفلك من الآثار وما في المخلوقات من الدقة والإتقان والتوافق والاختلاف فيقول "إن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون كل جزء من أجزائه في مكانه الذي يليه والأثر مع المؤثر من باب المضاف، فوجب بذلك أنه لابد لهذه الآثار الظاهرة مع مؤثر أثرها"⁽³⁾.

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

1- الحركة الجارية في هذا الوجود.

2- النظام البادئ في كل جزء من أجزائه.

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

والأولى هي التي تخص العالم وهي منظومة لا يستطيعها العالم بذاته فهي معلولة لعلة عاقلة هي الله، والست الباقية طبيعته، ومنع العالم من أن يجري بها لأنها لا تضمن له العناية والنظام"⁽⁴⁾.

لهذا جاءت نظريته في المعرفة مزيجاً من الفطرة والتجربة والبديهية والحس فالعلم بالضرورة أو بالعقل راجع إلي الحس فالإنسان يعرف أشياء بالبديهية أو الفطرة ويصقل علمه بالحواس وهو ما يختزنه بإدراكه الحسي في زمن سابق.

(1) المصدر السابق: ص 16: 17.

(2) المصدر السابق: ص 18.

(3) ابن حزم: الفصل - ج 1 - ص 21.

(4) أنظر د. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 8، وما بعدها.

إن امتزاج العلم بالإيمان عنده يتوقف على أن الإنسان لابد أن يؤمن بأن، الطبيعة تحكمها قوانين ثابتة هي من خلق الله سبحانه وتعالى ولا يمكن تبديلها عند ذي عقل⁽¹⁾.

فالأشياء محكومة بنواميس كونية فطرها الله تعالى عليها ويفرق ابن حزم بين طبائع الأشياء والعادات أو الأعراض التي تتصف بها هذه الأشياء لأن العادات والأعراض من الممكن تصور الأشياء بدونها - أما الطبائع فهي سنن ثابتة لا تتبدل إلا بأمر الله عن طريق المعجزة التي هي خرق للطبائع والسنن، وبذلك يكون من الأوهام العلمية تصور إمكانية تحويل المعادن فيها وقلبها ذهباً كما كان يتصور بعض القدماء فيقول "من المحال قلب نوع إلى نوع"⁽²⁾.

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

وعند ابن حزم نجد أن علاقة السببية أو العلية لا تكون في مجال الطبيعيات لأنه ينكرها في مجال الشرعيات وفقاً لمنهجه الظاهري ويرى أن إنكارها في الطبيعيات هو إنكار لوجود تأثيرات طبيعية في الأشياء وإنكار لصفات وخواص الأشياء.

يفرق ابن حزم بين مصطلح العادة ومصطلح الطبيعة، "فالعادة في لغة العرب هي في أكثر استعمال الإنسان مما لا يؤمن تركه إياه ولا ينكر زواله عنه، بل ممكن وجود غيره"⁽³⁾ كما أنه يرى أن إنكار السببية في الطبيعيات يؤدي إلى حدوث الخلط واللبس والغموض كما أنه لن يكون في إمكان أحد أن يشرح الاطراد في تتابع الحوادث⁽⁴⁾.

والاستقراء عند ابن حزم يراد به فحص مجموعة من الظواهر الحسية بهدف الكشف عن عللها ومعلولاتها عن طريق وصفها وتقرير حالتها وفقاً للواقع الحسي، وقوام هذا هو الملاحظة والتجربة المقصودة ومتى عرفت الظروف التي توجب وقوع الظاهر وعلتها وبذلك يصبح غاية الاستقراء هي الوصول إلى القوانين العامة التي تفسر الظواهر وهذه القوانين لا تعبر عن معرفة يقينية ثابتة كما هي بالنسبة للمنطق والرياضيات، إنما هي قوانين احتمالية نسبية تنتهي إلى التعميم وهذا التعميم له مبرران.

الأول:

(1) ابن حزم: الفصل - ج5، ص16.

(2) ابن حزم: رسالة مراتب الإجماع، تحقيق د. إحسان عباس، القاهرة ص6ب، ط.

(3) ابن حزم: الفصل - ج، ص4: 15.

(4) ابن حزم: الفصل - ج5، ص16.

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

الثاني:

اعتقادنا بأن لكل ظواهر الطبيعة على غرار واحد، وتسير على نسق لا يتغير وهذا التعميم الذي يحاول ابن حزم بلوغه وهو ما حرص على بلوغه أيضاً العلماء والفلاسفة المحدثين والمعاصرين، أمثال برتراند راسل الذي يقول معبراً عن ذلك المعنى.

1- "إن العلم وإن كان يبدأ بدراسة الوقائع الجزئية إلا أن معرفتنا التجريبية بهذه الوقائع لا تكفي لقيام العلم، لأن العلم لا يستقيم إلا إذا كشفنا عن القوانين العامة التي تكون هذه الوقائع الجزئية تطبيقاتها"⁽¹⁾.

2- الاستفهام التقريري:

ويقصد به الاستفهام عن المقدمات البينة البرهانية التي لا يمكن لأحد أن يجحدها ومن أمثلتها في القرآن الكريم قوله ﷻ: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾⁽²⁾.

إن هذه الطريقة في الاستدلال تقوم على القضايا التي تمثل الإدراك الحسي، فتكون هذه الحالات الإدراكية الحسية نفسها هي شاهد يطلب على صدقها دليل آخر من قضية أخرى، ويستحيل إثبات نقيضها"⁽³⁾.

3- مجازاة الخصم:

أي إبداء الموافقة المبدئية على المقدمات الفاسدة التي يحتج نكشف له عن فساد إنتاجها وأنها تنتهي به إلى المحال بقول "وكثير ما نلزم نحن الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدماتهم تعود بهم إلى يلتزمونه فيلوح بذلك فساد مقالهم"⁽⁴⁾.

(1) Bertrand Russell, An outline of philosophy, George Allan Unwin, London. 1927, p-58.

(2) سورة يس: آية 81.

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

(4) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص16.

ويقصد به رد كلام الخصم من فحوى كلامه، وهو ما يتضح في محاولاته مع أهل الأديان والعقائد المخالفة التي كان يبطلها معتمداً على هدم لرأي يخلو من الدليل، فالبرهان الصحيح هو الفیصل بین الحق وهذه الطريقة قريبة الشبه بطريقة سقراط في التهم لخصمه الاستسلام في البداية ثم يطرح الأسئلة علي ويتركه يستخرج ما وتصورات ثم يبين له فساد هذه الأفكار والتصورات.

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

كما يعتمد على حصر الأوصاف للموضوع الذي يجادل فيه، ثم يبين أنه أحد هذه الأوصاف خاصة تسوغ قبول الدعوة فيه فتبطل دعوى الخصم عن الحصر المنطقي للموضوع، وهذه الطريقة يسميها المناطقه بالقسمة تقوم على تقسيم الموجودات إلي أجناس وأنواع ثم تقسيم الأجناس إلي الأنواع إلي أفراد، وكل قسمة يجب أن يكون لها أساس واحد يسمى أساس جعل ابن حزم معرفة أصول ومبادئها من الواجبات الضرورية للعالم فيقول بمعرفة قسمة الأشياء تحت الأجناس، ثم تحت الأنواع عظيمة فيما جاء في القرآن الثابتة عن رسول الله ﷺ في جميع الديانة لا يستغني عن معرفة ذلك عالم ويقول في موضع آخر "كل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه، ثم تحت تلك أشخاصها: فذلك الحكم الوارد على الجملة الأولى التي هي جنس لما تحتها تلك الأشخاص الواقعة تحت تلك الأنواع، فمن علم رتبة الأجناس والأنواع شيئاً غير أشخاصها: علم أن ذلك الحكم المنصوص على كل شخص يقع تحت الجميلة⁽³⁾.

(1) Walton, Intermediate Logic, Tutorial, Press, London, 1922,p.40.

(2) ابن حزم: النوائج المنجية والفضائح المخزية، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، المغرب ونقلاً عن د. أبي عبد الرحمن بن عقيل، نوادر الإمام ابن حزم، السفر الثاني، ط أولى، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض السعودية، ص66.

(3) المرجع السابق.

أما التصنيف فهو يقوم على وضع الأشياء في أصناف مرتبة بحيث وتميزها، يمكن من خلاله الرد الكثرة إلى وحدة ونظام موحد يجمعها⁽¹⁾.

4- البراهين الفاسدة:

وحدها ابن حزم في ثلاثة أنواع على النحو التالي:

أ- برهان الدور:

ويقوم هذا البرهان على الاستشهاد على الشيء بنفسه وهو مثل بيان بمجهول آخر مثل قوله الإنسان، قال له آخر ما صفة الفيل؟ فيقول له ما صفة والسائل لا يعرف صفة الخنزير، فيقول له ما صفة الخنزير فيقول له إن الصواب هو أن نستشهد على المجهول بما هو معلوم، وإذا كان الشيء فهو ليس معلوماً عند الذي هو عنده مجهول، أما إذا كان الشيء متيقناً معلوماً، عنده لا يحتاج فيه إلى برهان.

ب- الاستدلال بالمعلول على العلة:

كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النار بالدخان الذي هو متولد فعلها، والعلة أظهر في العقول من المعلول⁽³⁾.

ت- الاستدلال بالشاهد على الغائب:

وهو ما رفضه ابن حزم بشدة لأن الغائب عنده عن الحواس من الأشياء وليس غائباً عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق، غائب من المعلومات أصلاً إذا غاب العقل⁽⁴⁾.

أي أن تيقن الشيء على ما هو عليه هو البرهان على وجوده، ويكون ذلك من الحس والبديهة والعقل فيقول "نحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه، موقناً بوجوده كإيقان المبصر لها ... وإنما افتراق الأعمى والبصير في كيفية وأما في اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم⁽⁵⁾.

(1) Latté & Macbeth, The Element Of Logic, Macmillan & Co London. 1947, p.153.

(2) ابن حزم: التقريب، ص 162: 163.

(3) المصدر السابق: ص 166.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

ويرى ابن حزم بأن هناك عاملان يؤديان إلي الوقوع في الخطأ عند والاستدلال وهما:

1- طول المقدمات وكثرتها حتى يصعب ردها إلي البديهيات العقلية، مثل الحسابية، فطول المقدمات يؤدي غالباً إلي اختلاف النتائج، وتكثر حتى يصعب ردها إلي البديهيات ومثال ذلك في الحساب فإنه كلما كثرت أرقامه كانت الحسبة مظنة الخطأ واختلاف النتائج⁽¹⁾، ولمعالجة هذا اللجوء إلي التصنيف والتقسيم وهو المطلب الذي تنادي به العلمية والحديث، لأنه لما كان لكل شيء صفاته الجوهرية التي تخصه غيره لذلك فلا بد من عمل استقراء للأشياء التي تتشابه في صفاتها واحدة ومجموعة واحد يمثل كل شيء منها أحد أعضائها. كما ذكرنا سالفاً.

2- التعصب لرأي وأتباع الهوى وهو ما يسمى بالذاتية ومعالجتها تكون بتحري الموضوعية والنزاهة العلمية والبعد عن الميول الأهواء والرغبات بين المتناقضات "فالشيء لا يكون حقاً وباطلاً في آن واحد"⁽²⁾.

الجدل والمناظرة:

وقد وضع ابن حزم للجدل والمناظرة مجموعة من القواعد والمبادئ حتى لا تخرج عن دائرة المنطق والفكر المستقيم، وقد أسماه بعلم البحث، والمناظرة، وساعده في ذلك قوة حجته وحافظته القوية وبديهية إطلاعه على كتب الشريعة والفلسفة واللغة.

وقد اختلف ابن حزم مع أرسطو في تحديد غاية الجدل اختلافاً أو الوظيفة التي يجب أن يحققها المجادل، فالجدل عند أرسطو له ثلاث المراتب - النقاش - العلم الفلسفي، والقيمة الكبرى للجدل هي في القواعد الصحيحة التي يجب أن يؤسس عليها أي علم أو معرفة صحيحة، أما فيتنفق مع أرسطو في الغاية الأولى والثانية لكنه يختلف معه في لابد أن يكون هدفه إحقاق الحق وإقامة الحجة وهذا هو الجدل الذي

(1) أنظر ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص7 وما بعدها.

(2) المرجع السابق.

به، فيقول "قد علمنا الله تعالى في هذه الآيات الإنصاف الذي هو غاية وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الإنصات إلى قوله" (1).

ويعيب ابن حزم على الذين ينكرون الجدل بكل أنواعه والذين تعالى: ﴿لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ (2).

فالمقصود من هذه الآيات هو الجدل المذموم وهو ما يكون من المجادل بعد الحق وبعد ظهور الدليل الذي يؤيد الدعوي بالبرهان يؤازرها فيقول:

ولو أعطى كل أمريء بدعواه المعرة لما ثبت الحق، ولا بطل ملك أحد على مال، ولا أنتصف من ظالم ولا صحت ديانة أحد أبداً (3).

واعتبر ابن حزم أن الجدل الفاسدة الهدام هو الذي يؤدي إلى وحدوث اللبس وإيجاب ما لا يجب، أو إسقاط قسم من الأقسام أي عدم حصر كل أو الأقسام - أو زيادة قسم فاسد من الأقسام - أو الوقوع في الخطأ الناتج الأسماء مثل استخدام الألفاظ المترادفة أو المشتركة، أي أن ابن حزم قسم قسامين:

الأول: جدل ممدوح مأمور له واجب الأداء لمن يكون قادراً على إحقاق للحق الحجة.

الثاني: جدول مذموم وهو الذي يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة، أو ظهور الدليل واستقامة الحجة.

وقد ابن حزم للجدل شروطاً تنم عن روحه العلمية وأصالته الفكرية النظر فيها سنجد أنها نفس الشروط التي تنادي بها الاتجاهات الفكرية فنراه يقول: "لا تقنع بغفلة خصمك في كلا ما يمكن أن يصح قوله، فإن وجدت حقاً فأرجع إليه لا تتردد" (4).

كما طالب المجادل التسليم بالقضايا والأمور التي تعتبر من "الجدل في البديهيات والمسلمات وإنكارها ليس من شأن طالب الحق.

(1) المرجع السابق.

(2) سورة الشورى: آية 15.

(3) ابن حزم: التقريب، ص 193: 194.

(4) المصدر السابق.

كما اشترط على المجادل ألا يرد الخطأ بخطأ مثله لأنه سيؤدي إلي أن يقول السائل للمسئول أنت تقول كذا، أو لم تقول كذا فيقول المجيب كذا أو لأنك أنت أيضاً تقول كذا⁽¹⁾.

وأخيراً يعتبر ابن حزم الجدل المحمود من الأمور الشرعية التي ويحتج بحديث النبي ﷺ الذي يقول فيه "جاهدوا المشركين بأموالكم كان يعيب ابن حزم في جدله شينان.

الأول: أنه لا يشك في آراءه بأي نوع من الشك وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقاً خصومه فهو يجادل وقد سبق الجدل إيماناً بأنه لا حجة لغيره.

الثاني: اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه، أي أن ابن حزم لم يكن في مناظرته ينظر إلي المسائلة نظرة موضوعية يطرح فيها أفكاره لكي في القضية مع من يجادل، إنما كان ينظر دائماً النظرة الجانبية جعل بعض العلماء ينفرون منه ومن مجادلته⁽²⁾.

7- تصنيف العلوم عند ابن حزم:

صنف ابن حزم العلوم وقسمها حسب الأهمية الخاصة بكل علم من العلوم الحاجة إليه عند كل إنسان، وهو الأمر الذي يعكس احترامه الشديد وحرصه على وضعه في المرتبة الأولى بين أدوات المعرفة. القسم الأول:

هو العلوم العامة التي تتفق عليها كل الأمم وهي العلوم عنها لأي مجتمع من المجتمعات وعلى رأسها علم الشريعة، وعلم اللغة، وعلم ثم قسم علوم الشريعة الإسلامية إلي خمسة أقسام هي علوم القرآن وعلم الفقه، وعلم الكلام، وعلوم اللغة وتشمل النحو واللغة. القسم الثاني:

العلوم الخاصة التي تتفق فيها جميع الأمم أيضاً وهي علوم - وعلم الطب والفلسفة. ويضم علم النجوم علم الهيئة وعلم أحكام النجوم فينقسم إلي قسمين: إحداهما علم هيئة الأفلاك وقطع الكواكب

(1) المصدر السابق: ص 190.

(2) أبو زهرة ابن حزم الأندلسي: دار الفكر العربي، ص 206: 207، د: ث.

والسماوات وأقسام الفلك ومراكزها، وهذا القسم مقدماته راجعة إلي العدد وأوائل العقل والحس⁽¹⁾.

والثاني: "القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب والشمس والقمر ومقابلة بعضها بعضاً، فإن صحت التجربة شيئاً من ذلك صدق، وإلا فليس هناك أقوال عن قوم متقدمين فقط"⁽²⁾، وقد رفض ابن حزم علم أحكام النجوم أشكال الكهانة والتنجيم، كما جعل مقدمات علم العدد والهندسة من البديهية "وأما علم العدد والهندسة فمقدمات من أوائل العقل كلها"⁽³⁾.

وكان ابن حزم يرى أن لعلم العدد وظيفة عقائدية بجانب وظيفته على حد قوله "يعطى للمرء دلائل أخرى على وحدانية الله وخلق الله للعالم مثلاً الواحد أصل جميع الأعداد الأخرى التالية له لأنها تتركب منه وتترتب أما علم الهيئة فهو عند برهاني وفائدته معرفة الأفلاك ومدارها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون، ولقد دفع ابن حزم عن دراسة الكواكب والفلك لمنفعتها العظيمة لأنها تجعلنا نتفكر في خلق السماوات إلي معرفة الخالق.

وللرد على القائلين بأنها تدبر أو تعقل يقول: "...أمرنا أيضاً السماوات والأرضة ولا يصح الاعتبار في خلقهما إلا بمعرفة هيئتها وانتقال أفلاكها"⁽⁵⁾.

كما قسم الطب إلي قسمين:

أ - الطب النفسي:

وهو يتصل بالمنطق والأخلاق وهدفه تهذيب النفس وتعويدها على عن الإفراط والتفريط.

ب - الطب الجسماني - وهو قسمين:

(1) ابن حزم: التقريب، ص، 202: 203.

(2) المصدر السابق: ص 203.

(3) المصدر نفسه.

(4) ابن حزم: رسالة التوقيف، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق د. إحسان عباس، القاهرة، ص 41، د:ت.

(5) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص 70.

1- الطب الوقائي.

2- الطب العلاجي وهو نوعان:

- العلاج بالأدوية - والعلاج بالجراحة⁽¹⁾.

لقد اعتبر ابن حزم أن كل العلوم لا تخالف لا الشرع لأن أساسها ودعي إلي ضرورة دراسة علم النجوم - ليس لأنه علم بل لنستطيع كشف أصحابه وضلالهم وللتأكد من عدمه فائدته فيقول: "لا ينبغي لطالب النظر فيه ليعرف أغراضهم ويربح نفسه من تطلعها إلي الوقوف عليها دعاويهم، ويزيل عن نفسه الهم إذا عرف أنه لا فائدة فيه"⁽²⁾.

ويستبعد ابن حزم من العلوم كل ما لا يمكن تصديقه أي كل ما هو خرافي متوافق مع بداهة الحس، وأوليات العقل مثل الادعاء بأن بعض المخلوقات فهذا القول فيه خروج عن المعقول الذي يقره العلم، ومناقض لنظرية الأسباب والمسببات وقوانين الحركة، كما يؤمن ابن حزم بتكامل العلوم ووحدتها العقلية مكملة للعلوم الشرعية ولا غني عنها، وجعل تعلمها فرض كفاية، بل العلوم العقلية تساعدنا في إقامة الشرائع الدينية فعلم العدد المثال يفيدنا فيما يتعلق بالعبادات والتوحيد عن طريق حساب وقتها، ومن الهيئة أيضاً تعرف القبلة والزوال.

المنهج الظاهري وتطبيقاته في دراسة اللغة

يقوم منهج ابن حزم في دراسة اللغة على الاهتمام بالمعاني أكثر من بالألفاظ فاللفظ ما هو إلا القالب الذي نصب فيه المعنى، وهو الوسيلة الأفكار وتحديدها وتميزها، فيقول: "الذي لا يدل على معنى لا وجه للأشغال به يحصل لنا منه فائدة نفهمها، وطلب ما هذه صفته عناء ليس من أفعال أهل وهذا الاهتمام بالمعنى لا يعنى إطلاقاً أنه يقلل من قيمة الألفاظ، فلولا تقسيم أو تصنيف أو تركيب أو تحليل المعاني وحديثاً قالوا أن إمكانية

(1) أنظر ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص 70.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن حزم: التقريب، ص 59.

تستند إلى اللغة وألفاظها التي تستخدم في إبراز عناصر الفكر، وفرض لغة معناه فرض وجود إنسان دون فكر⁽¹⁾.

كما يقوم منهج البحث اللغوي عند ابن حزم على عدم الفصل بين بين المنطق واللغة. فالتفكير المنطقي لا بد أن يخضع لمجموعة عمليات المنطق يضع لنا القواعد الواجب اتباعها في التعبير عن الفكر، على الأوائل اعتبارهم الإضافة، مجردة ولا ترتبط بمضامين فيقول: "أن شيئاً لا يثبت إحداها إلا بثبات الآخر وأن ضم كل واحد منهما إلى صاحبه نتج ثالثاً غيرهما، فجعلوا المعنى رأساً من رؤوس المقولات وهو الإضافة فتكلموا عليه مجرداً وأن كان لا يتجرد⁽²⁾".

وقد فرق ابن حزم بين موضوع المنطق وموضوع علم اللغة، فاهتمام بالألفاظ يكون اهتماماً جوهرياً، بينما اهتمام المنطقي بها يكون عرضي، أي أنه الاتجاه الأرسطي الذي يقوم على عدم الفصل بين الفكر واللغة يقوم على مجموعة من العمليات اللغوية وهو ما يتجلى بوضوح في حديثه عن وفي حديثه عن قضية الدلالة، فقد اهتم بدراسة الألفاظ ودلالاتها وكان الذي تدور حوله دراسته هو صلة الألفاظ ودلالاتها وكان المحور الأساسي دراسته هو صلة الألفاظ بالمعاني، واعتبر المنطق هو دراسة للألفاظ من على المعاني وغايته هي الوصول إلى البراهين الصحيحة التي هي بدورها كيانات لغوية أو عبارات يمكن تحليلها إلى ألفاظ وكلمات وحدود، وهو المفهوم إليه أبو البركات البغدادي (463هـ) بعد ابن حزم أنكر أن يكون موضوع نفسه موضوع علم اللغة لأن اهتمام اللغوي بالألفاظ اهتمام جوهري بينما بها اهتمام عرضي فيقول البغدادي "إن دخول الألفاظ في أجزاء بالعرض لا بذات كما هو الحال في الجدل والخطابة والسفسطة إن وظيفة اللغة عند ابن حزم هي التفاهم، والألفاظ ما هي إلا خلالها المسميات (الموجودات) التي تشير إليها هذه الأسماء، لهذا

(1) Steven, dman. Words and Language. New York, 1975. p21

(2) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ص59.

(3) أبو البركات البغدادي: المعبر في الحكمة، حيدر آباد، ص6: 8، د: ت.

وإن اختلفت الأسماء، فالاسم ليس اسماً من صنع نفسه إنما صار اسماً لأنه أريد به يكون اسماً ولا يكون دالاً إلا إذا أريد به الدلالة.

إن الخاصية الأولى للبحث اللغوي عند ابن حزم هي عدم تحميل التي لا تتحملها "من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة محتمل لها ولا إجماع من الشريعة فقد فارق حكم أهل العقول والحياد وصار من لا يتكلم معه"⁽¹⁾.

لقد جعل ابن حزم اللغة العربية لغة تلقائية وضعت كل لفظ وإطلاقها على غير ما وضعت له يخرج المعنى من المعلوم إلي المجهول جعله يعتبر البلاغة نوعاً من المبالغة وتشويه الحقائق ومخادعة سامعها على صعوبة تعلمها فيقول "عم الدنيا من البلغاء الذين يتخللون بالسنتهم ويطيّلون في المعنى التافه إظهار لاقتدارهم على الكلام جماعات لا بصائر الإسلام"⁽²⁾.

من المؤكد أن هذا الاتجاه يتفق تماماً مع منهجه الظاهري الذي يرى الاسم على مسماه ولا يتعداه، ويرفض الكناية والمجاز والإطناب والتشبيه ضروب من الكذب.

وانطلاقاً من منهجه الظاهري جعل اللغة توقيف من الله سبحانه وتعالى، اصطلاحاً أصطلح عليه الناس لأنها لو كانت اتفاقية اصطلاحية "لوضعها الموجودات التي في العالم أجمع"⁽³⁾، ولهذا نراه يعيب على الذين المسمى فيقول: "إن كان يعنى بالاسم حروف الهجاء القائمة في النفس أو المسموع أو الشكل المخطوط فكل هذا غير المسمى، إذ قد يفن وجودها بحسبه، وإن كان يعنى المعنى المفهوم منها فهو المسمى بعينه"⁽⁴⁾، وقد ترتب على الاتجاه التوفيقي إنكار ابن حزم الاجتهاد والتصرف في اللغة رغم أنها عامة وهو المعنى الذي أكد الفارابي على عكسه بقوله "يستعمل اللفظ في

(1) ابن حزم: الفصل، ج، ص 39.

(2) المصدر السابق: ج 1، ص 106.

(3) ابن حزم: الإحكام، ج 1، ص 28.

(4) ابن حزم: الأصول والفروع، ج 1، ص 109.

الشائع والمتداول"⁽¹⁾، وعلى ذلك نجد أنفسنا أمام معاني وألفاظ خاصة بألفاظ أخرى خاصة بالفلاسفة والعلماء.

دلالة الألفاظ عند ابن حزم:

قسم ابن حزم الألفاظ من حيث دلالتها تقسيماً غريباً خالف فيه كل اللغة الذين قسموا الألفاظ من حيث دلالتها إلى ثلاثة أقسام هي (الخاص المخصوص).

أما ابن حزم فقد قبل منها اثنين هما الخاص والعام ورفض القسم المخصوص، وكان رفضه للقسم الثالث نابعاً من منهجه القائم على ضرورة أن على مسماه ويطابقه.

القسم الأول:

خاص يراد به الخصوص، وهذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه وعمرو⁽²⁾، وهو ما وضع لمعلوم واحد كزيد أو متعدد كإنسان ولكنه غير مستغرق لما يصلح بوضع واحد، وحكمه:

أنه يتوجب تناول الحكم لما وضع له قطعاً⁽³⁾.

وذهب بعض الأصوليين إلى تقسيم الخاص إلى قسمين:

الخاص الحقيقي وهو ما وضع لمعنى واحد ذي مسمى واحد مثل زيد الخاص الاعتباري وهو ما وضع لمعنى واحد بالانواع وما كانت مسمياته محصورة مثل إنسان⁽⁴⁾.

القسم الثاني:

(1) الفارابي: الحروف، تحقيق/ محسن مهدي، بيروت، لبنان، 1970، 141.

(2) ابن حزم: الإحكام، ج3، ص128.

(3) الكراماسي: الوجيز في أصول الفقه، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، مصر، ط1، 1990، ص10.

(4) الميهوي: نور الأنوار شرح المنار في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ص128، د: ت.

وعرفه ابن حزم وهو العام ما يكون اسماً لجنس كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَيًّا﴾⁽¹⁾. فكلمه حي اسم عام لجنس يعم أنواعاً كثيرة، ومن ألفاظ أسماً لنوع ما كقوله تعالى: ﴿وَالْحَيْلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ﴾⁽²⁾.

ومن العام ما يقع لأجل صفة كقوله تعالى: ﴿وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾⁽³⁾.

والألفاظ الموضوعات للعموم هي أسماء الأجناس، المعرفة بتعريف الاستغراقية أو بتعريف الإضافة للاستغراق، ويقول الأمدي: "أن جميع للشرط والاستفهام مثل - ما - وأي - ومتى - وأين - وكم - ونحوه ومؤكداً لها كل ، وجميع، فإنها للعموم"⁽⁴⁾.

إن العام هو ما يكون مستغرقاً لجميع ما يصلح له فهو حمل اللفظ على اقتضاه في اللغة.

القسم الثالث: العام المخصص.

وعرفه ابن حزم بأنه "عموم دل نص القرآن والسنة على أنه قد استثنى منه فخرج ذلك المستثنى مخصوصاً من الحكم الوارد بذلك اللفظ"⁽⁵⁾.

كما يقول "اللفظ العام الذي أريد به الخصوص مثل قوله: ﷺ: قريش"⁽⁶⁾، فهذا عموم لكل قريش، إلا من خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان كان جوهر دلالة العام هو الإحاطة والشمول بحيث يتناول الحكم السند فإن كثيراً من المقامات والقرائن قد تفرد تمييز بعض أفراد العام إن العام الذي يدخله الخصوص فيجمع بين العموم والخصوص مثل ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ

(1) سورة الأنبياء: آية 30.

(2) سورة النحل: آية 8.

(3) سورة الأنفال: آية 41.

(4) الأمدي: الإحكام، ج2، ص298.

(5) ابن حزم: الإحكام، ج31، ص129.

(6) د. محمد السعيد بن بسيوني: موسوعة أطراف الحديث، دار الفكر، 1994، المجلد الرابع، ص202.

نَفْسِهِ⁽¹⁾، إن اللفظ العام لا يحمل دلالة الخاص إلا بدليل "الواجب
عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر، ولكن إن جاءنا دليل ويجب أن
عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ"⁽²⁾. ويقول الشافعي في
السابقة: "وهذا في معنى الآية قبلها وإنما أريد به من أطاق الجهاد من
لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس: أطاق الجهاد أن لم يطقه، ففي هذه
والعموم"⁽³⁾.

إن العام الذي أيد به الخاص يطلق فيه العام ويراد به بعض
قطعاً لأنه استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره.

لقد حرص ابن حزم على عدم نقل اللفظ عن معناه الذي وضع له.
بعض الكلمات لا بد أن تنقل عن معناها كالصلاة والزكاة والصيام والحج
ذلك، فذلك عنده لا يعد مجازاً، بل هي تسميه صحيحة واسم حقيقي لازم
وضعه الله، والكلمة التي تنقل من معناها وموضوعاتها إلى معنى آخر فهذا من
وليس لاصطلاح أو اتفاق الأفراد "وليست الأسماء موضوعة على المسميات إلا
بتوقيف"⁽⁴⁾.

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

وأخيراً تقول أن ابن حزم حرص على تأسيس منهجه العلمي على
الصحيحة من خلال اهتمامه بالمفردات كما حرص على تحديد المعاني
جازماً يزيل عنها المشابهة والمشاركة التي كان يرى أنها تؤدي إلى الوقوع
والغموض والخطأ، كما حرص على تحديد العلاقة بين الأفكار والألفاظ
والجمل.

المنهج الظاهري وتطبيقات في أصول الفقه

(1) سورة التوبة: آية 120.

(2) ابن حزم: الإحكام/ ج31، ص98.

(3) الشافعي: الرسالة، شرح وتصحيح د. أحمد شاكر، ط2، القاهرة 1399هـ، ص54.

(4) ابن حزم: الإحكام، ج4، ص29.

علم أصول الفقه هو ذلك العلم الذي يحدد المناهج التي في استنباطهم، وتعرف الأحكام الشرعية من النصوص، والبناء عليها التي تبني هذه الأحكام، كما يقوم علم أصول الفقه بترتيب الأدلة حسب قوتها على السنة، والسنة على الإجماع والقياس.

ومن المعروف أن الفقيه والأصولي يتواردان على الأدلة، لكنهما ورود كل منهما فإذا كان الفقيه يرد على الأدلة ليستخرج منها الأحكام فإن الأصولي يرد على الأدلة من حيث طريق الاستنباط منها وبيان مراتب ما يعرض لها من أحوال وبيان الظني والقطعي، والمناهج التي يسير ظواهر النصوص ثم يبين تفاوت دلالة العبارات المختلفة مثل العام أي أن وظيفة الأصولي هي البحث عن القواعد الكلية وتقديرها ووظيفة الفقيه هي استنباط الأحكام الجزئية من الأدلة الشرعية الكلية، والقائم بالوظيفتين أصولي وفقيه، فلا مانع من الجمع بينهما⁽¹⁾.

ويمكن القول بأن ابن حزم قد جمع بين صفة الفقيه وصفة الأصولي بدراسة الفقه المالكي، ثم أنتقل بعد ذلك لإتباع المذهب الشافعي ثم ما المذهب الظاهري الذي وجد فيه ضالته المنشودة لأنه يتوافق مع نزعتة وعدم التقيد، وقد دفعه لاعتناق هذا المذهب عدة عوامل ترتبط باتجاهه أو منهجه في البحث في المسائل العقلية وأهم هذه العوامل هي:

1- رفضه للتقليد والتفوق داخل مذهب بعينه، وحرصه على الاجتهاد وطلب النبوية، فيقول "التقليد هو قبول قول كل من لم يقم على قبول قوله ويقول أيضاً "فإن أتونا في تقليد رجل بعينه بنص على إيجاب على إيجاب تقليده: صرنا إليه واتبعناهم، ولم يكن ذلك تقليداً حينئذ، يكون حينئذ قد قام على وجوب اتباعه"⁽³⁾.

2- تأثره بالأحداث السياسية السائدة في عصره والتي أدت إلى إشاعة والفرقة بين الناس.

(1) د. علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف، 1985، ص5.

(2) ابن حزم: الإحكام، ج6، ص64.

(3) المصدر السابق.

3- حرصه على اعتناق مذهب لا يعتمد على أقوال البشر ويكفل حرية الاجتهاد يفرق بين الأئمة المجتهدين.

4- اعتقاده بأن التعددية في مصادر التشريع التي أقحمت على القرآن والاستحسان والمصالح المرسلة هي التي أشاعت الفرقة والاختلاف بين إن المذهب الظاهري الفقهي كما جاء عند ابن حزم يقوم على اللفظ من ناحية اللغة، فلا يصرف اللفظ عن معناه اللغوي إلا بنص آخر اللفظ عما اقتضاه باطل ويعد تبديلاً لكلام الله ﷻ ويرى بعض ابن حزم نوعان:

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

الثاني: ظاهر نصي: وهو قسمان: نص بالاسم كالنص على أن للأمر الثلاث يكن وارث غير الأبوين.

ونص بالمعنى كالنص على أن لأب الباقي إذا لم يكن وارث غير والنص بالمعنى هو الدليل، وهو لوازم اللغة والعقل⁽¹⁾.

لقد اعتبر ابن حزم أن مهمة العقل ليست هي تعليل النصوص الوصول إلي الدليل، وهي ليست شيئاً خارجاً على النصوص، إنما و مولداً من دلالتها، الوصول إليه لا يكون باستخراج علة النص بل يفهم النص في يحيد عن المعاني الواردة فيه، والدليل عند ابن حزم ليس هو على ربط جزء بجزء، أو فرع بأصل برباط العلة، بل هو قياس استنتاجي أساسه هو اللزوم المنطقي أي انه يبنى على اعتبارات استنتاجية منطقية، وقد يكون أسماً يعرف به المسمى وعبارة يتبين بها المراد، والدليل عند ابن يكون مأخوذاً من النص أو من أنواع الإجماع، والدليل المأخوذة من الإجماع حزم إلي أربعة أقسام كلها أنواع من الإجماع وداخله تحت الإجماع وغير خارجة هي: "استصحاب الحال: وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قوله ما، وإجماعهم على حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها"⁽²⁾.

(1) أبي عبد الرحمن بن عقيل: نوادر الإمام ابن حزم، السفر الثاني، ص 256.

(2) ابن حزم: الإحكام، ج 5، ص 105: 108.

وتجدر الإشارة إلى أن الدليل عند الفقهاء والأصوليين ليس هو المناطقه، لأن الدليل الفقهي والأصولي إنما يتم التوصل إليه خبري، وعند المناطقه هو قول مؤلف من قضايا إذا سلمت ثبت عنها لذاتها قول كان الاستدلال على الأحكام الشرعية يكون بتأليف أدلة منطقية، إلا أن الأدلة الشرعية والقواعد الأصولية مثلاً: كل مأمور به واجب، فالصلاة إذا كانت الصلاة مأمور بها كانت واجبة، وهي في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، واجبة فـ(أقيموا الصلاة) في الأسلوب الأول - وهو دليل ملازمة الشرطية الثاني - قاعدة أصولية، والمؤلف من كل ذلك في الأصوليين دليل ونعود لأقسام الدليل المأخوذ من النص عند ابن حزم وسنجد أنه قد سبعة أقسام حرص من خلالها على إبراز قيمة المنطق في مجال الشرعيات.

القسم الأول:

الدليل الشرطي: وهو الدليل المعلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق الشرط⁽²⁾، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُعَفَّرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾⁽³⁾.

القسم الثاني:

وهو أن يشتمل على مقدمتين، ولا ينص على نتيجتهما مثل كل مسكر خمر، كل خمر حرام⁽⁴⁾، والنتيجة هنا متضمنة في النص "المقدمات" وهو قياس منطقي لا فقهي.

القسم الثالث:

لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر وهو كما يسمى بالمتلائمات، ويعنى المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن

(1) ابن حزم: الإحكام، ج5، ص108.

(2) المصدر السابق: ج5، ص107.

(3) سورة الأنفال: آية 38.

(4) المصدر السابق.

المعنى الذي أشتمل اللفظ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمْ أَفٍ وَلَا نَنْهَرُهُمَا﴾⁽¹⁾، يتضمن أيضاً النهي عن الضرب⁽²⁾.

القسم الرابع:

أن يكون الشيء غير منصوص على حكم، فيقال الشيء إما أن يكون أن يكون حلالاً فإن لم يكن لا هذا ولا ذاك فهو مباح⁽³⁾.

القسم الخامس:

وقد سماه بالقضايا المتدرجة أو المتعدية مثل أبو بكر أفضل من عمر، أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان، وهو قياس أساسه الحكم تعديه منطقية تكون مفهومة من المقدمتين⁽⁴⁾.

القسم السادس:

وهو ما يسمى بعكس القضايا كأن نقول كل مسكر حرام فينعكس إلي بعض الحرام مسكر⁽⁵⁾، ويقوم هذا العكس على قلب المحمول موضوعاً، والموضوع وهو من دلالة النص، والعكس هو احد أنواع الاستدلال المباشر القائم على القضايا الحملية والتي يمكن عكسها عكساً مستويماً ما عدا الجزئية شروط العكس كشرط الاستغراق.

القسم السابع:

وهو لفظ ينطوي على معان كثيرة مقترنة له تفهم منه مثل قولنا زيد يعني أنه ذو جوارح سلمية وأنه ذو آلات يستعملها في ذلك وهو ما يسمى بدلالة المعنى⁽⁶⁾. وبالنظر إلي الأقسام السبعة للدليل عند ابن حزم نجد أنها النص لأنها معاني ومفاهيم مستخلصة منه وهو غير العلة لأن العلة لا تسمى

(1) سورة الإسراء: آية 23.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن حزم: الإحكام، ج5، ص108.

(4) المصدر السابق، ص108.

(5) نفسه.

(6) نفسه.

(7) نفسه.

والدليل لا يسمى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط إحداها الآخر، كما أن الدليل يختلف عن الاستدلال وهو طلب لا دليل فمن لا يجد يرد الدليل مهاجمة على من لا يطلبه⁽¹⁾. ولما كان القياس الفقهي يقوم لذلك رفضه ابن حزم لأنه لا يتفق مع ظاهريته التي جعلت المدارك كلها النصوص وردود القياس الجلي والعلة المنصوصه إلي النص على حد كما رفضت الظاهرية قاعدة الشبيه لأن "الشبيه لا يكون إلا في بعض الغزالي إلي أن الظاهرية رفضت القياس الفقهي لأنه عندهم مبني على استنباط على الأصل وتحققها في الفرع، وهذه الأمور تختلف فيها الأنظار الأحكام، ويكون في الواقعة الواحدة أحكاماً متعددة ومختلفة فتتفرق بالقياس في الدين والقول به باطل مقطوع على بطلانه عن الله تعالى"⁽³⁾.

يستند ابن حزم في إبطاله للقياس الفقهي على قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَمَّهَتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁾، ويستنتج ابن حزم من الآيات أن الله تعالى حرم أن نقول عليه ما لم نعلم وما لم يعلمنا أمر بالقياس ولا علمنا إياه، علمنا أنه باطلاً لا يحل القول به في حزم القائلين بالقياس فيقول: "في أي شيء يحتاج إلي القياس، أم في والحكم من الله تعالى ولا من رسوله ﷺ ولا سبيل إلي ثالث⁽⁷⁾، أما القائلين إنما يكون فيم لا نص فيه فيرد عليهم محتجاً بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ

(1) نفسه.

(2) ابن خلدون: المقدمات، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص446، د: ت.

(3) ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، دار الرعاية الإسلامية، ص44، د: ت.

(4) سورة النحل: آية 78.

(5) سورة البقرة: آية 151.

(6) ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، ص47.

(7) المصدر السابق.

(8) سورة الأنعام: آية 38.

وقوله تعالى: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾⁽¹⁾، يرى ابن حزم أن هذه الآيات هي أدلة قاطعة بطلان القياس كما ينكر قولهم بأن القياس هو الحكم لشيء بالحكم في مثله العلة الموجبة للحكم، فهو ينكر قولهم بالعلة لأن النص القرآني لم ينص لم يأتي على لسان النبي ﷺ بأنها علة الحكم، كما يعيب عليهم قولهم أنها ويقول كيف هذا والله تعالى يقول: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾⁽²⁾، ويقول رسول الله ﷺ: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث"، كما يحتج ابن إنكاره للعلة بأن العلل تكمن مختلفة فيما بينهم فمن يقطع لنا بأن هذه تعالى دون غيرها من العلل، وهكذا يبطل القول بالقياس والتعليل في حزم.

فالقياس عنده دليل ظني في كل مرحله إذ يحتمل أن يرى المجتهد معللاً وهو في الواقع غير معلل، أو يراه معللاً بعلة وهو معلل به مع وصف آخر عنه أو أهمله⁽³⁾، في الواقع أن الظاهرية وعلى رأسها ابن حزم جانبهم الصواب رفضوا القياس الفقهي بحجة أنه ظني أو مبني على استخراج العلة فيما الأدلة الشرعية إذا كانت نوعان نقلي وعقلي فإن الأدلة العقلية القياس لا تعتبر شرعاً إلا إذا استندت إلى النقل، وبذلك تكون الأدلة الاستدلال فيها يستدل على الأحكام الجزئية الفرعية، وبها أيضاً التي تستند إليها الأحكام الفرعية، ومرجع الأدلة كلها - نقلياً أو المطهرة⁽⁴⁾، أن التطبيق الحرفي والالتزام المطلق بالمنهج عن الصواب وينكر أصلاً هاماً من أصول التشريع الإسلامي الصحيح ألا وهو وهو الأمر الذي جلب عليه هجوم خصومه بل وجعل غالبية فقهاء الإسلام وعلمائه وجمهور العامة يحجمون عن إتباع مذهبه الظاهري وينظرون إليه باعتباره مذهباً

(1) سورة النحل: آية 89.

(2) سورة النجم: آية 28.

(3) الغزالي: المستصفي في أصول الفقه - مطبعة بولاق ط، أولى 1324هـ، ج2، ص279.

(4) د. علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص15: 16.

وفيما يلي نعرض لأهم الأدلة التي ساقها ابن القيم في دفاعه عن
في مجال الشرعيات والتي تعد بمثابة دحض وتفنييد لكل ما قاله ابن حزم في
للقياس والتعليل في الشرعيات.

الدليل الأول: إن الله تعالى أخبرنا في كتابه العزيز أنه فعل كذا وكذا مثل قوله
﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾⁽¹⁾.

الدليل الثاني: الذي يسوقه ابن القيم وهو دليل لغوي ولفظي وهو يستند
تبارك وتعالى بكلمة (كي)، وهو صريحة في التعليل مثل قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ
رَسُولُهُ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ
الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾⁽²⁾، في هذه الآية الكريمة ذكر سبحانه وتعالى على قسمه الفيء
منع الأغنياء من تداوله بينهم دون الفقراء⁽³⁾.

الدليل الثالث: وهو دليل لفظي أيضاً وهو إتيان الله تبارك وتعالى بلفظة
الله أوامره، وهي في كلامه الله تعالى للتعليل المحض ولا تصح للترجي
يصح ذلك على الله تعالى مثل قوله تعالى: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ
لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾⁽⁵⁾.

الدليل الرابع: وهو دليل منطقي يقوم على إنكار عدم الغاية والعبثية في
سبحانه وتعالى وهو واضح من قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾⁽⁶⁾.

وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِبٍ﴾⁽⁷⁾.

(1) سورة البقرة: آية 143.

(2) سورة الحشر: آية 7.

(3) ابن القيم الجوزية: شفاء العليل، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ص 407، د:ت.

(4) سورة البقرة: آية 21.

(5) سورة يوسف: آية 2.

(6) سورة المؤمنون: آية 115.

(7) سورة الدخان: آية 38.

الدليل الخامس: وهو دليل إعجازي يقوم على إثبات القدرة والعلم وتعالى وهو ما نراه في جوابه سبحانه وتعالى بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁾، قال لهم: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ سُبْحَاحٌ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾⁽²⁾، يقول ابن القيم معلقاً على ذلك "لو كان فعله عن الحكم والغايات والمصالح لكان الملائكة أعلم به إن سألوا هذا جوابهم بتفرد به علم ما لا يعلمونه من الحكم والمصالح التي في خلق الدليل السادس: وهو إكمال للدليل السابق ويقوم على إثبات القدرة سبحانه وتعالى، فيقول ابن القيم: "إن الفعل لغير غاية مطلوبة، إما يمنع من إرادة تلك الغاية وقصدها، أو لاستلزامه نقصاً ومنافاته كمالاً، ولا الرب تبارك وتعالى من فعل ما يريد"⁽⁴⁾.

أما استلزامه النقص فيدرك في أول العقل أن من يفعل لحكمه وغاية أكمل ممن يفعل لا بشيء البتة، ويقول ابن القيم: "إن الفعل لغاية لا كان الفاعل لا يقدر على الفعل"⁽⁵⁾.

إن ذهب ابن حزم إلى نفي التعليل وإبطاله في الشرعيات ومذهبه الظاهري الذي يقوم على الأخذ بظواهر النصوص، فالله سبحانه وتعالى في مواضع كثيرة أنه فعل كذا من الأفعال لكذا من الأغراض والغايات وذلك على تعليل أفعاله سبحانه وتعالى، ولو التزم ابن حزم بظاهريته لكان عليه بتعليل أفعال الله.

ومما احتج به ابن حزم في إنكاره تعليل أفعال الله أن الخلق هم منهم إلا لعلّة، والله خلاف خلقه، وهذا القول غير صحيح لأن الخلق يقع ولغير علة، فمثلاً تصرفات من يكون في غيبوبة وفاقدًا للوعي تكون لغير علة.

(1) سورة البقرة: آية 30.

(2) سورة البقرة: آية 30.

(3) ابن القيم: شفاء العليل، ص 427.

(4) المصدر السابق.

(5) نفسه.

وهنا يقول الإمام محمد عبده: "أن الذي يفعل من الخلق لعلّة أكمل علة، ... وأن كل كمال ثبت لموجود من غير استلزام نقص فالخالق تعالى أحق ومما احتج به ابن حزم في عدم تعليل الأفعال الإلهية زعمه بأن سؤالاً له سبحانه وتعالى عما يفعل، وهذا الزعم غير صحيح لأن كل أفعال الله تمام الحكمة والرحمة والمصلحة. وهنا يقول ابن تيمية: "قولهم لا يقال في ينفي ثبوت الحكمة التي تكون مقصودة له في نفس الأمر، ولا كونه مريداً لها وغن كان ذلك ينفيه من ينفيه من نفاه التعليل ومثبته"⁽²⁾.

موقف ابن حزم من الإجماع:

أعتبر ابن حزم لإجماع من القواعد الأساسية التي لا بد من الرجوع يكفر من حاد عنها شأنه في ذلك شئن الغالبية العظمى من فقهاء الإسلام.

عرف ابن حزم الإجماع بأنه: "ما يقتسم طرفي الأقوال في الأغلب المسائل، وبين هذين الطرفين وسائط فيها كثر التنازع وفي بحرهما سبج وقد قسم ابن حزم الإجماع إلى قسمين:

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

الثاني: الإجماع المجازي وهو ما اتفق العلماء على أن فعله أو اجتنبه فقد أدى من فعل أو اجتناب أو لم يأثم⁽⁴⁾.

والإجماع الصحيح عنده يستند إلى شرطين أساسيين، ويتفقان تماماً

الظاهري وهما:

أولاً:

لا بد أن يستند إلى برهان سمعي وعقلي ويسميه بإجماع المحققين يختلف العلماء في مسألة ما فيبيحها قوم ويخطرها آخرون، أو يوجبها قوم، ولا آخرون فلا بد أن يكون الحق في قول أحدهم وسائرهم مبطلون⁽¹⁾.

(1) الإمام محمد عبده: رسالة التوحيد، دار الفكر العربي، ص 33: 34، ب: ط.

(2) ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية (أو نقض تأسيس الجهمية).

(3) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ص 8.

(4) المصدر السابق.

ثانياً:

ليست الأكثرية دليلاً على الإجماع الصحيح الحق أو اعتبار الناس فيه خلافاً لإجماع، أو اعتبارهم قول الصحابي المشهور غير المخالف من إجماعاً.

لقد رفض ابن حزم بعض الإجماع كالذي لا يستند إلى نص أو يكون جاء بها النص، أو يكون إجماعاً على شيء منصوص، فالإجماع غير المنصوص مستحيل لاختلاف تفكير الناس وطرقهم المختلفة في استخراج العلل، لبعض وجوه الإجماع إلى رفضه للاستحسان بكل أشكاله لأنه يعتبره ضرب من ولا يعتمد على الدليل الشرعي الثابت، ونرى في ذلك مغالطة من جانب ابن هناك نوع من الاستحسان يستند إلى دليل شرعي ثابت من الكتاب والسنة وهذا الاستحسان الصحيح المعتبر كأحد مصادر التشريع الإسلامي الصحيح.

معالم المنهج الفقهي الظاهري عند ابن حزم:

ومن كل ما سبق نستطيع القول بأن المعالم الأساسية للمنهج

تكون على النحو التالي:

- 1- الالتزام التام والمطلق بالمعنى الظاهر لألفاظ النص.
- 2- ذم التقاليد دون غيرها على صحة ما يفعله المقلد.
- 3- الاعتماد على نوع واحد من الأدلة الشرعية وهو الدليل المستخرج من
- 4- رفض التعليل في الشريعة لأنها تعبدية.
- 5- عدم اعتبار الكثرة حجة أو دليلاً على صحة الإجماع.

الانتقادات الموجهة للمذهب والمنهج الظاهري كما جاء عند ابن حزم:

- 1- اعتماد هذا المذهب على النصوص (القرآن والسنة) اعتماداً مطلقاً الوقوع في التناقض لأنهم كانوا يرون أن ما لا يوجد به نص أو إجماع فهو استصحاب الحال أي على الإباحة.
- 2- التشدد في تطبيق قواعد هذا المذهب جعلهم يغفلون عن مراعاة المحيطة به، فكان عليه أن يعرف مراد الشارع من النص عند الاجتهاد، يعجز اللفظ أحياناً عنه، ويحتاج من الفقيه غلي قرائن أخرى غير

(1) سورة البقرة: آية 30.

ورغم هذه الانتقادات لا يمكن إنكار أن الظاهرية لم تكن مذهباً فقهياً كانت منهجاً فكرياً وليد الإبداع والابتكار ومذهباً قائماً على التحرر الفكري التبعية لغير الأصول، وهو ما أمتد أثره إلى كل مجالات الحياة.

المنهج الظاهري وتطبيقاته في مقارنة الأديان

كان ابن حزم من أوائل العلماء الذين وضعوا القواعد المنهجية والأهواء والنحل ومقارنتها، قبل ظهور علم مقارنة الأديان بصورته الجديدة بقرون عدة، وقد كان ظهور الأول لهذا العلم في أرض الإسلام بفضل تسامح مع أهل الملل والنحل والمخالفة للإسلام، وإيمان المسلمين بحقهم في الكتابات الإسلامية الأولى في هذا العلم لم ترق إلى مستوى الدراسة تسيير وفق منهج وقواعد محددة، وقد كان أشهر المؤلفات التي ظهرت آنذاك هي "الآراء والديانات للنوبختي 202هـ، وكتاب مقالات الإسلاميين للأشعري وكتاب درك البغية في وصف الأديان والعبادات للمسبحي 420هـ، وكتاب الفرق للبغدادى 429هـ، وكتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في لأبي الريحاني البيروني 440هـ، وكتاب التبصير للأسفريني 471هـ وكتاب والنحل للشهرستاني 528هـ، وغير ذلك من الكتب الإسلامية التي لم ترقى المنهجي وتصنيفها العلمي إلى مستوى كتاب ابن حزم في مقارنة الأديان "الفصل في الملل والأهواء والنحل، والذي وصفه المؤرخين والباحثين ما ألف في هذا المجال، وأنه أول دراسة عملية تقوم على منهج محدد يقوم على الاستقصاء والتتبع والتحقيق والمقارنة الموضوعية والتبويب وانتظام التفكير، وسعة الاطلاع، وأنه بحق أعظم موسوعة علمية كتبت في هذا وقد عرض ابن حزم للأسباب التي دفعته لتأليف كتابه الفصل والتي تتمثل الدين الإسلامي ضد مخالفه والرد على كتابات السابقين عليه في هذا

(1) د. عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، دار الاعتصام - سنة

1979، ص334.

احتوت على الكثير من العيوب والمغالطات الشنيعة والأكاذيب المصطنعة، إخراج موسوعة علمية تقوم على منهج دقيق وخطوات محددة ومنظمة، فيقول كتبوا قبله بعضهم أطل وهجر واستعمل الأغاليط والشغب وبعضهم حذف وقصر واضرب عن كثير من الحجج القوية لأصحاب الحقائق فكان في ذلك غير منصف وهو ظالم لخصمه⁽¹⁾.

وقد تميزت طريقة ابن حزم في مقارنة الأديان بتخصيص كتاب⁽²⁾ لكل ملة ناقشها، فكان يعرض لكل مباحث هذا الدين العقائدية منها بمقارنتها بغيرها، كما تميزت دراسته للأديان بالاعتماد على الفهم الظاهري ورفض التأويل واعتباره نوعاً من التضليل والخداع، كما كان تطبيق والقواعد النقدية بلا استثناء فيها، وكان كثيراً ما يلجأ إلي حصر مثل جمعة لآراء الضالة التي قال بها أصحاب الطرق والمذاهب المختلفة الأركان الخمسة للعقيدة القويمية تحت خمسة أبواب هي {التوحيد - القدر والاختيار - الإيمان (العقيدة) - الوعد (الحياة الأخرى) - الإمامة}، الإحصاء ويعتبره شرطاً أساسياً من شروط الاجتهاد، فكان يقوم بإحصاء ويوثقها، ويرى أن في التوثيق يكون العمل الاجتهادي يقيناً عند القواعد المنهجية:

حدد ابن حزم لمنهجه في دراسة الأديان مجموعة من القواعد التي لا باحث في هذا المجال من مراعاتها والحرص عليها وهي:

- 1- إن كل كتاب دون فيه الكذب فهو باطل موضوع ليس من عند الله ﷻ فظهر من أو دين المجوس كالذي ظهر من فساد دين اليهود والنصارى سواء
- 2- عدم الاعتراف بالكثرة لأنها قد تؤسس على باطل "فالحق حق صدقة والباطل باطل صدقه الناس أو كذبوه ولا يزيد الحق درجة في أنه حق كلم على تصديقه⁽⁴⁾.

(1) ابن حزم: الفصل، ج1، ص9.

(2) د. عبد الحليم عويس: ابن زم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ص340.

(3) ابن حزم: الفصل، ج1، ص116.

(4) المصدر السابق: ص13.

3- التركيز على العقائد في مناقشة أصحاب الملل والنحل المخالفة الأشغال بالأحكام الشرعية يوجب العقل أو يمنعه بل كلها من الممكن، البراهين الضرورية على قبول الأمر بها ووجوب طاعته وجب قبول كلا ما آتي كائناً ما كان من الأعمال⁽¹⁾.

4- نقد الكتب المقدسة السابقة "كل كتاب وشريعة مقصودين على رجال من أهلها، محظورين على سواهما فالتبديل والتحريف مضمون فيها"⁽²⁾.

5- استخدام الأساليب الجدلية المستمدة من المنطق مثل الاعتراف العقل والمقدمات الصحيحة، فيقول "لا سبيل إلي الاستدلال البتة المقدمات، أي البديهيات، ولا يصح شيء إلا بالرد إليها"⁽³⁾.

6- اعتمد ابن حزم على العقل المجرد في مناقشة للفلاسفة مثل إبطاله صدر عن الله صدور العلة عن المعلول أو في مناقشة للفرق الكلامية قولهم بإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى، وأسمائه وصفاته يعتمد على النصوص والآراء وقواعد الاستنباط عندما يناقش أخطاء السابقين كما حددها ابن حزم:

حدد ابن حزم أهم الوجوه التي غلط بها علماء الأديان وقسمها إلى "شرائع الأنبياء السالفين، الاحتياط، الاستحسان، والتقليد، والرأي والقياس"⁽⁵⁾.

وقد اعتمد في إثباته لخطأ المحتجين على مبدئين أساسيين هما:

الأول: تعريف المصطلح حتى لا يقع الخلاف حول المفاهيم.

الثاني: هدم لما يعتقده من يأخذوا بتلك المبادئ السبعة التي ذكرها.

أما عن أسلوبه في عرض العقائد والملل والنحل ونقدها فقد تمز

التالية:

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) ابن حزم: الفصل، ج1، ص7.

(4) أبو زهرة - ابن حزم: ص207، 208.

(5) ابن حزم: الأحكام، ج5، ص160.

- 1- الدقة والضبط في سرد العقائد الأخرى بموضوعية كاملة مع خصومه.
 - 2- اتسم بالشمولية فقد عرض لكل المذاهب والفرق بدءاً الكلامية الإسلامية في عصره حتى قيل عنه "إنه أكثر أهل الأرض بحثاً وجمعاً في الديانات والنبوات والكتب السماوية"⁽¹⁾.
 - 3- اعتمد على التقرير والنقد والتفنيد لكل الآراء المخالفة فكان جوانبها ثم يناقش أصحابها ويشهد لهم أو عليهم.
 - 4- كان يمتلك قدرة هائلة على الحجاج واستخراج البراهين الصحيحة وتجعله لا يقدر على مواجهته.
 - 5- رفض الخرافات وبعض القصص التي روتها العقائد السالفة مثل الذي قالوا "إن الأرض على حوت، والحوت على قرن ثور، والثور على صخرة والصخرة على عاتق ملك، والملك على الظلمة على ما لا يعلمه إلا
 - 6- كانت لديه قدرة هائلة على التصنيف والتبويب وفق قواعد ومعايير ثابتة، يقسم أهل العقائد حسب معتقداتهم غلي سماوية وأرضية وإلي نقلية أو أو واقعية.
- إلي ستة أقسام:
- الأول:
- مبطلوا الحقائق والبراهين "السفسطائيين" وقد قسمهم غلي "صنف منهم نفوا الحقائق جملة، وصنف شكوا فيها، وصنف منهم يقول هي حق هي عنده حق وهي باطل من هي عنده باطل"⁽³⁾.
- الثاني:
- فرق النصاري، وقسمهم إلي: "الفرق الملحدة ومنها البربرانية" عيسى وأمه إلهان من دون الله ﷻ"⁽⁴⁾.

(1) د. عبد الرحمن خليفة: مقدمة كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي، ص5.

(2) ابن حزم: الأصول والفروع، ج1، ص71.

(3) المصدر السابق: ج2، ص152.

(4) ابن حزم: الفصل، ج1، ص47: 48.

الملكانية:

وهم يقولون "أن الله تعالى عبارة عن ثلاثة أسباب أب، وأبن، وروح القدس كلها لم تنزل، وأن عيسى عليه السلام إله تام كله وإنسان تام كله لي ساعدهما غير الآخر، الإنسان منه هو الذي صلب وقتل"⁽¹⁾.

اليقوبية:

وهم يقولون "أن المسيح هو الله تعالى نفسه وإن الله تعالى من عظيم وصلب وقتل، وأن العالم بقي ثلاثة أيام بلا مدبر والفلك بلا، ثم قام ورجع كما كان، الله تعالى عاد محدثاً وإن المحدث عاد قديماً"⁽²⁾.

ويقول ابن حزم عن هذه الفرقة "هم الفرقة نافرة العقل والحس لأن الاستحالة نقلة والنقلة والاستحالة لا يوصف بها الأول الذي لم يزل علواً كبيراً، ولو كان كذلك لكان مخلوقاً"⁽³⁾.

وفي معرض رده على بعض النصارى يزعمون أن المسيح ابن الله بمعنى علم الله، وزعمهم بأن هذا تقتضيه اللغة اللاتينية يقول ابن حزم: "أن فيه الأب والابن وروح القدس لا يختلف أحداً من الناس في أنه إنما نقل عن العبرانية إلى السريانية وغيرها، فعبّر عن تلك الألفاظ العبرانية وبها والابن وروح القدس، وليس في اللغة العبرانية شيء مما ذكر دواعي"⁽⁴⁾.

الثالث: منكري النبوات والملائكة "البراهمة".

ويثبت ابن حزم في رده على منكري النبوات بأنه من المحال القول بأن الخلائق خلقوا ويخلقوا عالمين والصناعات متكلمين باللغة ومتصرفين فيها وإعلام أو توقيف من الله تعالى عن طريق أنبيائه فيقول: "لو كان إخراج ما في العالم من العلوم والعلماء بها، والصناعات والصانعين لها دفعة بضرورة العقل وأوله ى يخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ما عملوا من ذلك وما

(1) المصدر السابق.

(2) نفسه.

(3) ابن حزم: الأصول والفروع، ج1، ص71.

(4) ابن حزم: الأصول والفروع، ج1، ص71.

صنعوا، فإن كان بوحى وإعلام وتوقيف فقد صحت النبوة لجميعهم غداً ليست غير هذا⁽¹⁾.

الرابع:

منكري الشرائع.

الخامس:

اليهود.

قسم ابن حزم اليهود حسب عقائدهم إلى خمس فرق:

الأولى: السامرية ويقول عنهم "هم يبطلون كل نبوة كانت بعد اليوشع بن نون موسى عليه السلام"⁽²⁾.

الثانية: أصحاب عانان ويسمونهم اليهود بالقرائن أو المنن ويقول عنهم "هم قوم بشرائع التوراة وكتب الأنبياء، ويتبرؤون من أقاويل الأحبار ويكذبوهم"⁽³⁾.

الثالثة: الربانيون ويقول عنهم "هم القائلون بمذاهب الأحبار وأقاويلهم وهم اليهود"⁽⁴⁾.

الرابعة: الصدوقية "تسبوا إلى رجل منهم يسمى صدوقاً هم القائلون: عزيز ابن الله عن ذلك"⁽⁵⁾.

الخامسة: العيسوية: "وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني وهم يقولون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم"⁽⁶⁾.

ثم قسم ابن حزم اليهود حسب شريعتهم إلى قسمين:

الأول: قسم أبطل النسخ ولم يوجب البتة:

الثاني: قسم أجازة إلا أنه قال لم يقع فعده حجة من أبطله منهم أن قالوا: إن يستحيل منه أن يأمر بالأمر ثم ينهى عنه⁽¹⁾.

(1) المصدر السابق: ص 52: 55.

(2) ابن حزم: الصول والفروع، ج 1، ص 56.

(3) المصدر السابق.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

(6) نفسه.

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

السادس: الفرق الإسلامية لبيان أكثرها خروجاً على الإسلام مثل الشيعة والمعتزلة، والتزم بمنهجه الظاهري في دراسته لفرق المتكلمين، الطابع العقلي فعلى سبيل المثال في قضية التوحيد يحرص على الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة، ففي نفي يأتي بنص بتسميته. تعالى جسماً، ولم يقم البرهان بتسميته بذلك بل البرهان منه⁽²⁾.

وفي نفي الزمانية يثبت أن الزمان متناه وهو ما لا يليق بذات الله "أن ما وقع من الزمان إلى يومنا إلى ما وقع من الزمان معكوساً، وواجب فيه يأتي من الزمان، والمساوي لا يقع إلا في ذي نهاية، فالزمان متناه ضرورة"⁽³⁾.

وفي نفي الحركة يقول: "أن الضرورة توجب أكل متحرك فذو حركة وأن لمتحرك بها، وهذا من باب الإضافة، فلو كان متحركاً لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا الباطل"⁽⁴⁾.

ومما سبق يتضح لنا قدرة ابن حزم الفائقة على التقسيم الالتزام المطلق بمنهج محدد الخطوات هو المنهج الظاهري القائم للنصوص والألفاظ، كما يتضح لنا قدرته على التحليل العقلي المجرد من الملل ولكل فرقة من فرق المتكلمين، كما ظهرت لنا بوضوح قدراته على والتفنيد والتكذيب للعقائد المخالفة للإسلام، وجاء منهجه بعيداً عن والتعقيد، واعتمد فيه على إيراد الأدلة والبراهين المستنتجة من لذلك اعتبره بعض الباحثين أول باحث يخضع الأديان كلها لمنهج واحد هو الظاهري.

(1) ابن حزم: الأصول والفروع، ج1، ص56.

(2) ابن حزم: الفصل، ج2، ص118.

(3) المصدر السابق: ج1، ص15.

(4) المصدر السابق: ج2، ص119.

كل هذه السمات التي أئسم بها أسلوب ابن حزم في دراسة الأديان جعلت المستشرق الأسباني آسين بلاسيوس يقول عن كتاب الفصل في الملل والنحل "إننا لا نجد بين أسدينا وثيقة هي أغنى ولا أجدر بالثقة من كتاب حزم"⁽¹⁾.

الانتقادات الموجهة لمنهج ابن حزم في مقارنة الأديان:

على الرغم من السمات التي أئسم بها منهج ابن حزم في دراسته مقارنة إلا أن هذا لا يمنع من وجود بعض الثغرات أو العيوب في ذلك المنهج ولعل تعصبه الشديد لمذهبه للحد الذي جعله يعتبر الظاهريين هم فقط أهل والاستدلال وجعله أيضاً يرفض آراء مخالفيه حتى لو كانت منطقية ومقنعة آراءه بالعنف والجرأة التي جعلت بعض معاصرين يقول بأن سيف الحجاج حزم شقيقان ومن المؤكد أن هذه الجرأة وهذا الصنف مرجعه الأصلي إلى حبه لدينه وإخلاصه الشديد له.

أما عن أهم الانتقادات التي وجهت لابن حزم ومنهجه الظاهري في دراسة فهي على النحو التالي:

أولاً:

اعتقد ابن حزم أنه وسائر الظاهريين هم فقط أهل البحث والنظر الحقائق وتصحيح الحجج والبراهين.

ثانياً:

هذه الثقة المفرطة في قدرته الاستدلالية جعلته يتعصب لرأيه ولا مهما كانت قناعاته به ووجهته مما جعل آرائه تفتقد للموضوعية، ولهذا اتسمت بالجرأة التي تصل إلى حد العنف.

ثالثاً:

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

(1) بالانتيا: تاريخ الفكر الأندلسي - دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص 228.

والذي يذهب إليه السلف الأمة وأئمتها في الجسمية والعرضية هو عدم إطلاق هذه الألفاظ نفيًا أو إثباتًا لأنه بدعة، لما في إثباتها ونفيها والإبهام.

خاتمة

بعد هذا العرض الموجز لمنهج البحث العلمي الذي أسخدمه ابن اللغة وأصول الفقه، ومقارنة الأديان ومن قبله عرض نظريته المعرفية بأن ابن حزم هو ذلك الفقيه والأصولي والمتكلم والفيلسوف الذي جمع العقل والحواس لهذا تكاملت نظريته المعرفية، فقد أعتمد على العقل النظريات العلمية السائدة في عصره، وأعتمد عليه في استنباط الأحكام والوصول إلى المعايير والمبادئ الأخلاقية، ولقد كان ابن حزم يتمتع فائقة على الرد والتحليل والتفنيد والتبويب والتصنيف كما رأينا في التي كان يجادل أهلها والتي بنى عليها كتابه الشهير "الفصل في الملل كما جاء أسلوبه في البحث بعيداً عن التعقيد والاستطراد، وحرص على والبراهين المستنتجة من مقدمات حسية وعقلية.

- حدد ابن حزم طرق الاستدلال الصحيح في الاستفهام التقريري والسير والتقسيم.
- كما حدد ابن حزم مجموعة من الشروط والقواعد الدقيقة في الجدل تحقق أغراضها وتحقق الحق وتبطل الباطل.
- صنف ابن حزم العلوم حسب حاجتنا إليها، وحسب درجة الأهمية التي من العلوم فوضع العلوم الشرعية وعلوم اللغة في المرتبة الأولى، ثم النجوم والعدد والطب والفلسفة في المرتبة الثانية.
- استبعد من العلوم كل ما يقوم على أساس خرافي أو غير عقلي ومنطقي.
- دعى ابن حزم إلى الحرية المذهبية ورفض التقليد والتقييد بمذهب نقلياً خالصاً أي قائماً على السنن والمصادر التشريعية الأصلية، لهذا القياس الفقهي القائم على استخراج العلة، واعتمد على الاستنتاجي الذي يقوم على أساس الزوم، وهو ما عرضه للانتقادات.

- طالب ابن حزم بالاعتماد على العقل عند المناظرة أصحاب العقائد الأساليب الجدلية المستمدة من المنطق، كما طالب بتحديد المفاهيم عند المناظرة.

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

ورغم كل هذه السمات العظيمة التي أهتم بها فكر ابن حزم ومنهجه وقع في عدة أخطاء ومغالطات لا يمكن إنكارها أو تجاهلها، لذلك يكون من أن نتعرض لها بالنقض والتحليل وهي على النحو التالي:

أولاً:

إذا كان داود بن علي الأصبهاني المؤسس الأول للظاهريين ينفي ويقول بالقياس الجلي، فإن ابن حزم ينفي القياس تماماً وينكره في ذلك حسبما يقول على الكتاب والسنة والإجماع المشروط والمعقول، ووجه الحكم الثابت بالقياس غير معلوم لكونه متوقفاً عن أمور لا يقطع بوجودها فلا العمل به، كما أن القياس شرطه عند القائلين به فقدان النص، شيئاً، كما يحتج ابن حزم بقول النبي ﷺ: "إن الله فرائض فلا تضيعوها، وحد تعتدوها الخ"، وأستنبط من ذلك أنه لا يجوز أن نبحت عما سكت عنه النبي ويستند ابن حزم في تحريمه الإجماع بقول أبي بكر الصديق رضي الله عنه أي وأي أرض تقلني إذا قلت في كتاب الله برأي وقول عمر رضي الله عنهما وأصحاب الرأي أعداء السنن"، وقوله أيضاً "إياكم والمكايلة. قيل وما المكايلة؟ قال أما المعقول الذي يحتج بن ابن حزم قوله أن القياس يؤدي إلي بين المجتهدين، فإنه إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه

جرى الخلاف حتماً أيضاً قوله: "أن الشرع فرق بين المتماثلات وجمع بين
واثبت أحكاماً لا مجال للعقل فيها وذلك كله في القياس لأن مدار القياس على
وعلى إلحاق صورة بصورة أخرى تماثلها في ذلك المعنى.

أخذ ابن حزم كما رأينا في الرد على مخالفه وفي تفنيده حججهم
من خلال منهجه ومذهبه الظاهري وكان في كل ذلك يتمسك برأيه ويتعصب له حتى
انتهى إلى إنكار التعليل والقياس والرأي وهو ما خالف به سائر علماء الأمة
نعلم ثبت حجته شرعاً وقال به النبي ﷺ وقال به أهل الاجتهاد من الأئمة وعمل به
الصحابة والتابعون وتابعوهم وكل علماء الأمة ما عداه الظاهرية.

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

وكيف يحرمه ابن حزم وهو أفضل أشكال الاجتهاد؟

لقد وقع ابن حزم في تناقض شديد مع نفسه لأنه يدعى أنه صاحب
المجتهد المخطئ خير من المقلد ولو أصاب، كما وقع في التناقض عندما أعلن
أعداء الرأي وهو يستخدمه رأيه في تحريم القياس، لأنه حتى وإن أحتج ببعض
والأحاديث فإنه لم يفهم هذه النصوص فهماً صحيحاً ويؤهلها حسب رؤيته
مع منهجه الظاهري.

من التناقض أيضاً أن ابن حزم يحرص على الجدل ويدعوا إليه
والشروط مثل الرفق والبيان والتزام الحق وامتلاك الدليل، كيف
خالفه رأيه بالكذب والافتراء والجهل.

جعل ابن حزم المنطق الارسطاطاليسي المعيار والميزان
الشرعية، وكما تعلم أن هذا أتسم بالصورية الجوفاء الصعبة في تطبيقها في
وعلى رأسها القياس.

من التناقض أيضاً أن نقول كيف ينكر ابن حزم البلاغة ويعتبرها مبالغة
للحقائق ومخادعة لسامعها وقارئها، ويقول بأن أمهر الناس في هذا الفن
التشويه وأشدهم كذباً، لأن كل كلمة في اللغة إنما وضعت لما تدل عليه لهذا
والمجاز والإطناب والتشبيه، ورغم هذا الإنكار نجده يستخدم المحسنات
والمجازات والكنايات والتشبيه في كتاب الشهير (طوق الحمامة)

المراجع العربية

أولاً: المصادر

- 1- الآمدي "سيف الدين: الأحكام في أصول الأحكام دار الحديث، مصر، بدون تاريخ طبع.
- 2- ابن القيم الجوزية: شفاء العليل مطبعة الحكومة - مكة المكرمة - بدون.
- 3- ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس (تصحيح وتكميل: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى - مطبعة مكة المكرمة، 1391هـ.
- 4- ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، "سلسلة تقريب التراث" إعداد السيد الجليند، إشراف ومراجعة د. عبد الصبور شاهين، الطبعة الأولى للترجمة والنشر، 1409هـ - 1998م.
- 5- ابن حزم الأندلسي: الأحكام في أصول الأحكام، تحقيق د. أحمد محمد شاكر - الآفاق الجديدة - بيروت - لبنان - 1983م.
- 6- ابن حزم الأندلسي: الأصول والفروع، دار العلم للملايين - بيروت - أولى - 1984م.
- 7- ابن حزم الأندلسي: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالأمثلة تحقيق د. إحسان عباس - منشورات دار الحياة، بيروت، 1959م.
- 8- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق د. عبد - مكتبة السلام العالمية.
- 9- ابن حزم الأندلسي: المحلي - تحقيق د. أحمد محمد شاكر - دار التراث بدون.
- 10- ابن حزم الأندلسي: النبذة في أصول الفقه الظهري، تعليق وتحقيق زاهد بن الحسن الكوثري مراجعة السيد عزت القطار - دار الرعاية تاريخ طبع.
- 11- ابن حزم الأندلسي: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين - تحقيق د. عبد العزيز - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - 1985.

- 12- ابن حزم الأندلسي: رسالة التوقيف ضمن رسائل ابن حزم " تحقيق - القاهرة - بدون.
- 13- ابن حزم الأندلسي: رسالة مراتب الإجماع "ضمن رسائل ابن حزم" تحقيق عباس - القاهرة، بدون.
- 14- أبى حزم الأندلسي: رسالة مراتب العلوم، "ضمن رسائل ابن حزم" تحقيق د. عباس - القاهرة - بدون.
- 15- ابن حزم الأندلسي: المقدمة دار الكتب العربي - القاهرة - بدون.
- 16- أبى الحسين البصري: المعتمد فى أصول الفقه ضبط - خليل العلمية - بيروت - 1403هـ.
- 17- الحميدى: جذوة المقتبس، الدار القومية للنشر - مصر - 1966.
- 18- السبكي: الإبهاج فى شرح المنهاج، تحقيق د. شعبان إسماعيل - نشر الأزهرية، 1401هـ.
- 19- الشافعي: الرسالة شرح وتصحيح د. أحمد شاكر - الطبعة الثانية - 1399هـ.
- 20- الغزالي: المستصفى فى أصول الفقه الطبعة الأولى - مطبعة بولاق،
- 21- الفارابي: الحروف تحقيق د. محسن مهدي بيروت - 1970.
- 22- الكرماسي: الوجيز فى أصول الفقه تحقيق د. أحمد حجازي السقا - مصر، طبعة أولى - 1990.
- 23- الميهوي: نور الأنوار شرح المنار فى أصول الفقه - مطبعة محمد على القاهرة - بدون.
- ثانياً المراجع العربية
- 24- أبى عبد الرحمن بن عقيل: نوادر الإمام ابن حزم، مطابع الفرزدق الرياض - السعودية، الطبعة الأولى - 1404هـ - 1984.
- 25- بالانثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسن مؤنس - طبعة القاهرة -
- 26- د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، 1980

27-د. عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي،
الاعتصام - 1979.

28-د. علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف - مصر -

29-محمد عبده: رسالة التوحيد - دار الفكر العربي - بدون.

30-د. محمد توفيق: دلالة الألفاظ عند الأصوليين مطبعة الأمانة -
1407هـ - 1987م.

31-لودفيج فتنشتين: رسالة منطقية فلسفية، ترجمة د. عزمي إسلام -
نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968.
ثالثاً المراجع الأجنبية:

- 1- **Bertrand Russell:** An Outline Of Philosophy, George Allan & Unwin, London, 1927.
- 2- **Bertrand Russell:** Meaning and Truth George Allen & Unwin, 1940.
- 3- **Jevons:** Elementary Lesson Of Logic, Macmillan and CO London, 1947.
- 4- **Longer, S:** Introduction To Logic, New York and Ed.
- 5- **Latta And Macbeth:** The Elements Of Logic, Macmillan press, London, 1934.
- 6- **Lewis, G.i:** A survey Of Symbolic, Logic, New York. 1960.
- 7- **Steven, Dman,** Word and Longouge, New York. 1975.
- 8- **Walton,** Intermediate Logic, University Tutorial press, London. 1922.

obeikandi.com

obeikandi.com