

ابن حزم الأندلسي ونقد الميثودولوجيات الإسلامية الأبرهانية



شرف الدين عبد الحميد أمين
باحث مصري

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الملخص:

يقدم هذا البحثُ المحاولةَ النقديةَ المهمةَ للفيلسوف والفقيه الظاهري ابن حزم الأندلسي للميثودولوجيا السائدة في العالم الإسلامي قبله، والتي كُتِبَ لها أن تسود حتى وقتنا الحاضر. لقد قام ابن حزم بتقديم نقدٍ إبتمولوجي وميثودولجي لخمسة مناهج رئيسة هي:

أولاً: ميثودولوجيا القياس الفقهي

ثانياً: ميثودولوجيا الجدل الكلامي

ثالثاً: ميثودولوجيا المعرفة الصوفية

رابعاً: ميثودولوجيا الإمامة الشيعية

خامساً: الميثودولوجيا النقلية التاريخية

لقد رأى ابن حزم أنّ هذه المناهج الشائعة هي مناهج «لا برهانية» و«لا يقينية»؛ ميثودولوجيات غير مؤهلة - بحكم طبيعتها اللابرهانية - أن تنتشل الأمة من تردّيها المخزي. لقد قدم ابن حزم - في رأيه - أول محاولة نقدية عميقة للمناهجيات الإسلامية مقدماً بديلاً منهجياً «ميثودولوجيا برهانية بديلة» يُبني عليها الفكرُ كلّهُ: عقيدةً وشرعيةً، أصولاً وفروعاً على اليقين لا على الظن. ما يمكن مقارنته، ومن ثم تطويره، بمنهجيات ازدهرت في الغرب؛ كعقلانية ديكارت ونقدية كانط وظاهريات هوسرل.

ما قدّمه ابن حزم يمكن أن أسمّيه بـ«المنطق الظاهري» أو «فلسفة النص»، وهو منهج ينقل الميثودولوجيا «من منهج الجدل إلى منهج البرهان»، ويقوم أساساً على البرهان الأرسطي، كما شرحه في كتابه «التقريب لحد المنطق»، وكما لخصه هو في مقدّمة كتبه الموسوعية مثل «الإحكام» و«الفصل»، والأهم ما أنجزه من «تطبيقات منهجية برهانية» في كافة فروع المعرفة: الفقهية والفلسفية والنفسية والتاريخية، وهي تطبيقات لم ينجح في إنجازها - على أرض الواقع - فلاسفة أكثر شهرة من ابن حزم كابن خلدون وابن رشد! ما يمثل وجهاً آخر من وجوه الأزمة المنهجية والفلسفية التي يعيشها فكرنا المعاصر. ولأنّ الموضوع لا يحتمله بحث صغير، فإنني أكتفي هنا - مؤقتاً - بتقديم الجانب النقدي للميثودولوجيا الإسلامية، وهو ما يمثل «الجانب النقدي السلبي» في المنهجية الحزمية الظاهرية التي لم يقدّر لها إلا قلة نادرة من مفكرينا المعاصرين كالمفكر المغربي البارز محمد عابد الجابري. على أن يبقى الجانب البنائي التأسيسي للميثودولوجيا الظاهرية البديلة التي يطرحها ابن حزم ضمن مؤلف أو بحث قائم بذاته.

تمهيد

إنّ دراسة المناهج الفكرية وأصولها عند كبار مفكرينا لهي خطوة ضرورية نحو تجديد الفكر الإسلامي المعاصر؛ حيث يتم القيام بتفكيك الأبنية الأصولية لهذا الفكر؛ وإن دراسة المفكرين الأصوليين الذين قاموا بمثل هذه المحاولة - محاولة تحليل الأصول ونقدها - مثل محاولة ابن حزم، هي الخطوة الأولى قبل أية خطوة أخرى لأية محاولة تنتشد تغيير الواقع المتردي للفكر الإسلامي العربي المعاصر.

يمكن تصنيف الميثودولوجيات/ المناهج التي كانت قبل ابن حزم، والتي كان له منها موقف فكري نقدي في خمسة مناهج رئيسة هي:

- أولاً: ميثودولوجيا القياس الفقهي
 - ثانياً: ميثودولوجيا الجدل الكلامي
 - ثالثاً: ميثودولوجيا المعرفة الصوفية
 - رابعاً: ميثودولوجيا الإمامة الشيعية
 - خامساً: الميثودولوجيا النقلية التاريخية
- وفي ما يأتي نعطي:

أ- نبذة مختصرة عن كلّ ميثودولوجيا؛

ب- ثم بيان لا برهانيّتها، وأنها مناهج ظنيّة تؤسس للخلاف، وفرقة الأمة لا اتحادها ووحدتها؛

ثم نختم باستخلاص نتائج هذا البحث.

أولاً: ميثودولوجيا القياسي الفقهي

سأتناول في نقطتين بيان ابن حزم لمنهج الفقيه ولا برهانيته، وذلك على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا القياس الفقهي

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الفقيه

أ- ميثودولوجيا القياس الفقهي

أسس محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ) علم أصول الفقه، وقد ظلت القواعد التي أرساها بمنأى عن أي تعديل جوهري خصوصاً القياس الذي يساوي الشافعي بينه وبين الاجتهاد: «فكل ما ينزل بمسلم، ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة. وعليه إذا كان فيه بعينه حكم: اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحد فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»⁽¹⁾.

● **القياس والقيس:** مصدران بمعنى قدر، ومنه سمي «أمرؤ القيس» لاعتبار الأمور برأيه؛ فالأصل في القياس لغة: هو التقدير، أي معرفة قدر الشيء⁽²⁾.

ويعرّف القياس اصطلاحاً بأنه: إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه الشرعي لاشتراكهما في علة الحكم، ومعنى ذلك أن يحكم للمسكوت عنه بحكم المنصوص عليه⁽³⁾.

وينقسم القياس إلى أنواع منها:

● **قياس المفهوم أو المعنى؛** مثل قياس رقبة الظهر على رقبة القتل.

● **قياس العلة؛** كالعلة الجامعة بين النبيذ والخمر، وهي الإسكار.

● **قياس الشبه؛** مثل العبد يشبه البهائم، لأنه سلعة متملكة ويشبه الأحرار في الصورة الآدمية⁽⁴⁾.

ويُقسّم القياس أيضاً إلى:

1- الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص 477

2- د. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1 دار الفكر، دمشق، 1986م، ص 601

3- ابن حزم: النبذ في أصول الفقه، تحقيق د/أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1981م، ص 70

4- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج 7، الطبعة الثانية، تقديم د/ إحسان عباس، دار الآفاق، الجديدة، بيروت، 1983، ص 200

● **قياس الأولى؛** وهو أن قالوا: إذا حكم في أمر كذا بحكم كذا، فأمر كذا أولى بذلك الحكم، وذلك مثل قول أصحاب الشافعي: إذا كانت الكفارة واجبة في القتل الخطأ وفي اليمين التي ليست غموساً فقاتل العمد، وحالف اليمين الغموس أولى بذلك وأحوج إلى الكفارة.

● **قياس المثل؛** وهو نحو قول أبي حنيفة ومالك: إذا كان الواطئ في نهار رمضان عمداً تلزمه الكفارة، فالمتعمد للأكل مثله في ذلك.

● **قياس الأدنى؛** كقول الشافعي: إذا كان مس الذكر ينقض الوضوء، فمس الدبر الذي هو عورة مثله كذلك⁽⁵⁾.

ولابد في كل قياس، من أصل وفرع وعلّة وحكم⁽⁶⁾؛ وهذه تمثل أجزاء القياس الأربعة. مثال: تحريم النبيذ قياساً على الخمر لعلّة الإسكار:

● **الأصل:** وهو ما بُني عليه غيره (الخمر).

● **الفرع:** وهو ما بُني على غيره (النبيذ).

● **العلّة:** وهي الوصف الظاهر المنضبط للمعرف للحكم الذي بُني عليه الحكم وجوداً وعدماً؛ أي الوصف الجامع بين الأصل والفرع (الإسكار).

● **حكم الأصل:** أي الحكم الذي يراد تعديته من الأصل إلى الفرع (التحريم).

مسالك العلّة: لقد وضع الفقهاء منهجاً للتعليل - الآلية التي يقوم عليها القياس الأصولي - وهو ما أطلقوا عليه اسم «مسالك العلّة»، وهي القوانين التي يتحقق بها من وجود الجامع بين الأصل والفرع، وما يهمنها هو الجانب المنهجي في المسالك العقلية، والتي يمكن بلورتها في أربعة مسالك رئيسية:

المسلك الأول: السبر والتقسيم

السبر لغة هو «الإظهار» و«البحث»، ومعناه حصر جميع الأوصاف لبيان أن بينهما وصفاً يصلح علّة، مثال ذلك: تعليل الولاية على البكر الصغيرة بـ«الصغر» أو «البكارة»، أو أنّ علّة الربا في «البر»، إما «الطعم» أو «الكيل» أو «الاقتيات»؛ فالفقيه يقوم باختيار الأوصاف التي يحصرها وينظر: هل تصلح علّة أم لا؟

5- ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج 7، ص ص 54-55

6- الغزالي: المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص 280

وتُعدّ هذه العملية قياساً شرطياً منفصلاً.

المسلك الثاني: الطرد

وهو مقارنة الوصف للحكم في الوجود دون العدم. والطرد هو نفسه قانون التلازم في الوقوع عند «جون ستيوارت مل»⁽⁷⁾.

المسلك الثالث: الدوران

ويعني دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً، ويعبر عنه الأصوليون بـ«الجريان» أو «الطرد والعكس»، وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه، فيعلم أنّ ذلك الوصف علة ذلك الحكم.

وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع والتخلف عند مل⁽⁸⁾.

المسلك الرابع: تنقيح المناط

التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز، فإذا قيل كلام مُنقَح؛ أي لا حشو فيه. **والمناط:** هو العلة، والمناط في الأصل: اسم مكان النوط، من ناطه به إذا علقه وربطه به، وأطلق على العلة لأنّ الشارع ناط الحكم بها وعلقه عليها؛ فتتقح المناط يعني: تهذيب العلة مما لحق بها مما ليس بعلة. وتنقيح المناط يشبه الطريقة الحديثة في إثبات الفرض عند المحدثين، وهي طريقة الحذف⁽⁹⁾.

كانت تلك هي أهم معالم «منهج الفقيه»، وهو المنهج الذي جرى عليه العمل لدى كافة المجتهدين، وقد رفض ابن حزم اعتباره طريقاً يقينياً لاستنباط الأحكام الشرعية ووجه له الانتقادات من الناحية المنطقية والشرعية.

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الفقيه

يعكس المنهج الظاهري عند ابن حزم القيمة الأداتية للعقل في المعرفة والاستدلال، سواء في مجال الفلسفة أم غيرها؛ وذلك لأنّ ابن حزم حاول تأسيس فلسفته على البرهان الذي يقوم على بديهيات العقل وأوائل الحسّ، ويساهم في تحصيل اليقين.

7- د. على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1974م، ص 97

8- نفسه، ص 100

9- نفسه، ص 102

بناء على ما تقدم، جاء نقد ابن حزم للمناهج الأبرهانية، وعلى رأسها القياس الفقهي، حيث يرتضي الفقهاء قيام الأحكام الشرعية على الظن، ولا يشترطون اليقين إلا في الأمور النظرية فقط. ويرفض ابن حزم التفرقة بين الشريعة والعقيدة، بين النظر والعمل، ويوجب قيام الأحكام الفقهية على اليقين لا الظن، ولذلك ينقد كل طريق ظنية لإصدار أي حكم تشريعي.

يؤسس ابن حزم نقده على قواعد المنطق الظاهري الذي ارتضاه منهجاً عاماً للفكر، وكذلك على النصوص، وفي ذلك يقول ابن حزم: «نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل⁽¹⁰⁾» ويهمننا هنا فقط نقده العقلي لمنهج الفقيه:

القياس برهان فاسد: من الناحية المنطقية، يعدّ ابن حزم القياس الفقهي ضمن «البراهين الفاسدة⁽¹¹⁾»، ويقرّر أنّ ما أسماه الفقهاء بـ «القياس الفقهي» هو نفسه ما أسماه الأوائل بـ «الاستقراء».

يرى ابن حزم أنّ معنى هذا اللفظ هو أن: «تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوعٌ واحد أو جنس واحد، أو بحكم واحد، فنجد كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كلّ نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو كلّ نوع مما تحت الجنس، أو كل واحد من المحكوم فيه، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضى العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموجود، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد، وكذلك لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكل شيء مما فيه تلك الصفة فيقطع قوم، من أجل ما ذكرنا، على أنّ كل أشخاص ذلك النوع، وإن غابت عنهم ففيها تلك الصفة، وأنّ كلّ ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم فيه بذلك الحكم⁽¹²⁾».

ينتهي ابن حزم من ذلك إلى أن القياس الفقهي غير برهاني وغير يقيني، وأنه تخمين وظن في حين أنه: «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل ويقرّ بما شاهد وأحسّ، وبما قام عليه برهان وأن لا يسكن إلى الاستقراء (أي القياس الفقهي) أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك⁽¹³⁾».

10- ابن حزم: المحلى، ج1، طبعة مقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ودار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ، ص 58

11- ابن حزم: التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م، ص 296

12- نفس المصدر والصفحة.

13- ابن حزم: التقريب، ص 299

على ذلك يكون القياس في نظر ابن حزم: «تَكْهَنُا من المتحكم به... وقضاء بغير علم غَرَّ كثيراً من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم أَلْفُ أَلْفٍ من الناس»⁽¹⁶⁾.

● الاستقراء في الطبيعة وفي الشريعة

ينكر ابن حزم القياس الفقهي أو الاستقراء الناقص في الأحكام التشريعية لطبيته، فهل معنى ذلك أن ابن حزم ينكر الاستقراء في الطبيعة، ومن ثم يرفض التجربة، وهو الذي أقام نظرية للمعرفة على أساس الحس والعقل؟

الواقع أن ابن حزم لا يرفض القياس أو الاستقراء الناقص إلا في الأحكام الشرعية فقط، أما مبدأ القياس كمنهج علمي وطريق من طرق البحث التجريبي، فلم ينكره ابن حزم بل يأخذ به وينبّه إلى ضرورة الأخذ به والاعتماد عليه في البحث والتجربة⁽¹⁷⁾؛ وذلك لأن الأمر في مجال الطبيعة يختلف عنه في مجال الشريعة وعالم الغيب لأن - حسب نظرية ابن حزم - «الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو مشاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق»⁽¹⁸⁾.

لعل ابن حزم يكون أول فقيه يلحظ هذا الفارق الفاصل في الاستقراء الناقص حين يطبق في الشريعة وحين يطبق في الطبيعة، بل ويحكم ابن حزم بأن الاستقراء في الطبيعة لا يكون ظنيًا بل يقينيًا، في حين هو ظني غير يقيني عندما يطبق في المجال التشريعي؛ ففي مجال الطبيعة يرى ابن حزم أن الطبيعيات يصح فيها الاستقراء، لأن حوادثها تقوم على الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب. فالطبيعة متجانسة وواحدة، وهو ما يسمح فيها بالاستقراء والانتقال من الخاص إلى العام ف: «كل شيء رخو لاقى شيئاً صلباً ملاقة شديدة صدم، فإن الصلب يؤثر في الرخو ضرورة؛ إما بتفريق أجزائه، وإما بإحالاته عن شكله ليس من أجل أننا شاهدنا ذلك في أجسام معدودة لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك»⁽¹⁹⁾.

هذا النوع من الاستقراء الطبيعي عند ابن حزم هو ما يطلق عليه حديثاً اسم «الاستقراء الحدسي»، حيث يمكننا أن نصل بالحدس العقلي المباشر إلى الأحكام العامة الضرورية التي تجد من الجزئيات الحسية ما يؤيدها لا ما يبررها؛ ولم يطلق أرسطو اسم «الاستقراء» على هذا الفعل العقلي الذي ربما رأى القانون

16- ابن حزم: التقريب، ص 299

17- د. محمد السيد الجليليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مطبعة التقدّم، القاهرة، 1986م، ص 114

18- ابن حزم: التقريب، ص 300: 299

19- ابن حزم: التقريب، ص 301

العام النظر إلى جزئية واحدة منه، إذا كانت هذه الجزئية الواحدة تكفي العقل أن يدرك الرابطة الضرورية بين الصفات⁽²⁰⁾.

تطبيقات ابن حزم لمنهج الاستقراء

يطبق ابن حزم المنهج الاستقرائي على دراسات عديدة:

● فقد جمع في دراسته **للحبّ البشري** في كتابه «**طوق الحمامة**» بين الاستقراء التجريبي والملاحظة المباشرة وغير المباشرة والاستبطان؛ فجاءت تحليلاته متممة بالعمق والغوص في النفس البشرية⁽²¹⁾. بالإضافة إلى هذا، فإن ابن حزم يستخدم منهجاً توثيقياً في أبحاثه النفسية؛ وهذا التوثيق يقتضي منه إيراد الأخبار المتعددة، لكي يحصل اليقين وتصير الاستنتاجات قطعية ومعضدة بالوثائق اللازمة⁽²²⁾.

● في كتابه «**الأخلاق والسير**»، يستقرئ ابن حزم الوقائع الأخلاقية لينتهي إلى أنّ الغاية العليا للأخلاق هي: «**طرد الهم**»، وهو مصطلح مبتكر ونظرية أخلاقية جديدة يطالعنا بها ابن حزم مؤكداً أنّ هذا هو الغرض والهدف الأسمى للحياة الخلقية، وهو يؤكد أنّ هذه الفكرة «**طرد الهم**» ليست فكرةً نظرية مجردة، وإنما تستند إلى خبرته الطويلة بما في الحياة من تجارب، حيث إنّ طرد الهمّ مذهب قد اتفقت الأمم كلّها عليه. وكل غرض غيره - كما يذهب ابن حزم - ففي الناس من لا يستحسنه⁽²³⁾.

● وفي الكتاب السابق، وبالمنهج نفسه يقدم ابن حزم فصلاً - على قصره وإجماله - يُعدّ إضافة - كما يقول الطاهر مكي - بالغة الأهمية، عظيمة القيمة إلى تاريخ الأفكار الجمالية مبيناً الخصائص الجوهرية للجمال، والثابت والمتغير فيه ومواطنه ودرجاته⁽²⁴⁾.

«**ما غاب عن الحواس لا يغيب عن العقل**» هي نظرية فريدة يفرّق بها ابن حزم بين الطبيعة والشريعة فيجيز الاستقراء في الأولى ويأباه في الأخيرة.

20- د. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951م، ص 393

21- د. السيد علي شتا: علم الاجتماع الظاهري عند ابن حزم، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2001م ص 14، وللمؤلف نفسه انظر: علم النفس الظاهري عند ابن حزم، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2001م

22- د. محمد محمد بنيعيش: التوثيق الميداني عند ابن حزم الأندلسي، بحث منشور في مجلة "عالم الفكر"، مجلد 21، عدد 3 الكويت، 1993م، ص 278

23- د. عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلسي، دار الثقافة العربية القاهرة 1993م، ص 185. وأيضاً: ابن حزم: الأخلاق والسير، تحقيق د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف القاهرة، 1992، ص ص 87، 88

24- د. الطاهر أحمد مكي: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن حزم: الأخلاق والسير، ص 70، وأيضاً: ابن حزم: الأخلاق والسير، ص ص 178، 179

● التماثل في الطبيعة وفي الشريعة

يواجه ابن حزم أصحاب القياس وينقض قولهم بأنه يجب أن نحكم على الأشياء المتماثلة بحكم مماثل واعتبروا أن ذلك من بدهيات العقل، ويقولون: «إن أصحاب الظاهر ينكرون التماثل ثم جعلوا يأتون بآيات وأحاديث ومشاهدات فيها تماثل أشياء». فيقول ابن حزم ردًا على هؤلاء: «ما أنكرنا قط تماثل الأشياء وإنما أنكرنا أن نحكم للمتماثلات في صفاتها من أجل ذلك بتحريم أو إيجاب أو تحليل دون نص أو إجماع.. فهذا الذي أبطلنا»⁽²⁵⁾.

ويرى ابن حزم أن حكم العقل يقضى بأن نحكم للشيء بحكم نظيره في النوع أو الجنس فهذا هو حكم المتماثلات فإذا حكم الله تعالى في ربا «البر» مثلاً فإن هذا الحكم يسري على كل «بر»، أما أن نمدد حكم «البر» إلي «التين» مثلاً فنحكم «للتين» بحكم «البر» بناء على أن «التين» يماثل «البر» إما في «الطعم» أو «الكيل» أو «الادخار»، حسب اختلاف الفقهاء في العلة التي تجمع بين «البر» و«التين»، فهذا - في رأي ابن حزم - ليس حكم العقل، أو حكم تماثل أو نظير، بل على العكس هو حكم للشيء بما ليس نظيراً وإنما لمجرد المشابهة، وفي ذلك يقول ابن حزم: «إنّ العقول تقتضى أن يحكم للشيء بحكم نظيره.. أما نظيره في النوعية أو الجنس فنعم، وأما ما أقحموه بأرائهم بما لا برهان لهم أنه مراد الله تعالى فلا. وهكذا نقول في الشريعة؛ لأنه إذا حكم الله عز وجل في «البر» كان ذلك في كل «بر»، وإذا حكم الله في «الزاني» كان هذا في كل «زان»؛ وهكذا في كل شيء وإلا فما اقتضت العقول قط، ولا الشريعة، في أن «للتين» حكم «البر»، وأن «للجوز» حكم «التين»، بل هذا هو الحكم للشيء بحكم ما ليس نظيراً⁽²⁶⁾.

يذهب ابن حزم إلى ما ذهب إليه أبو نصر الفارابي من قبل في كتابه «القياس الصغير على طريقة المتكلمين»، من أن الاستدلال بالشاهد على الغائب أو إجراء العلة في المعلول مما يصح في الإبطال لا في الإثبات، فيقول الفارابي: «إنّ طرد ما توجه العلة من الحكم في المعلولات ليس ينتفع به في تصحيح الحكم للعلة المفروضة، لكن إنما ينتفع به في الإبطال فقط»⁽²⁷⁾، وفي ذلك يقول ابن حزم أيضاً: «إنّ هذا الشيء الذي سمّوه استدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء العلة في المعلول، إنّما يصحّ به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته؛ لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام، فلا شك في اختلافها؛ بل معرفتنا باختلافها علم ضروري، ولذلك نكون حينئذ غير قاطعين على أن حكم ما غاب عن حواسنا من تلك

25- ابن حزم: الإحكام ج7، ص ص 198، 197

26- ابن حزم: النذب في أصول الفقه ص 67

27- الفارابي: المنطق عند الفارابي، ج2، ط1، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1986م، ص 48

الأشياء الغائبة التي تساوى هذه الحاضرة، وهي الصفة التي استوت هذه الحاضرة كلها فيها، لا على أنه موافق لحكم هذه الحاضرة، ولا على إنه مخالف»⁽²⁸⁾.

أغلب الظن، أنّ ابن حزم اطلع على آراء الفارابي بطريق مباشر أو غير مباشر، كما يتبين من النقد الداخلي للنصوص ومقارنتها⁽²⁹⁾.

● نقد آلية المنهج الفقهي: التعليل

للتعليل أهمية بالغة عند جمهور الفقهاء، فإنّ التعليل هو الذي فتح عينَ الفقه، بل إنّ التعليل هو الفقه، وإنّ الذين يغلقون باب التعليل يغلقون من ثم باب الفقه⁽³⁰⁾. واستخراج علة الحكم هو آلية القياس الكبرى ودعامته المنهجية الأساس، فإذا بطلت هذه العملية أو تبين ظنيتها وعدم يقينها، فإنّ هذا كافٍ وحده لهدم القياس الذي يقوم عليها، ويتأسس بها ولا وجود له بدونها وهذا ما يحاول ابن حزم القيام به.

يعتقد ابن حزم أنّ «إجراء العلة في المعلول» يدخل ضمن «البراهين الفاسدة»، ويبنّي اعتقاده هذا على الأسس الآتية:

أولاً: تلازم العلة والمعلول

يذهب ابن حزم إلى أنه لا سبيل إلى أن توجد أبداً علة إلا ومعلولها معها ملازم لها - وهذا هو معنى العلة - فإذا كانت علة، فما الداعي لإجرائها في معلولها، وإذا لم يكن معلولها ملازم لها، لم تكن علة على الحقيقة⁽³¹⁾.

ثانياً: إنّ العلة من باب الإضافة

وعلى ذلك، لا يجوز أن يسبق العلة المعلول أصلاً، ولو سبقته لوجدت وقتاً غير موجبة له؛ ولو كان ذلك لم تكن علة له، إذ العلة ليست شيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجود ما يجب بوجودها⁽³²⁾. فالعلة والمعلول من باب «الإضافة»، وعلى ذلك فهما متلازمان.

28- ابن حزم: التقريب، ص 302

29- د. عمّار الطالبي: كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل، تحقيق وتقديم، بحث ضمن كتاب "نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور" إشراف وتصدير د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976م، ص 91.

30- محمد أبو زهرة: ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1978م، ص 405

31- ابن حزم: التقريب، ص 302

32- ابن حزم: التقريب، ص 183

ثالثاً: وجوب التفرقة بين السبب والعلّة

لا ينكر ابن حزم وجود أسباب معقولة لبعض أحكام الشريعة⁽³³⁾، ويفرق بين العلة والسبب ويفهم العلة فهما أرسطياً: «فالعلّة»: اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً والعلّة: لا تفارق المعلول البتّة؛ ككون النار علّة الإحراق، والتلج علة التبريد، وأمّا السبب: فهو كل أمر فعل المختار فعلاً من أجله لو شاء لم يفعله كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، ولو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر وليس السبب موجباً للشيء المسبب منه ضرورة، وهو قبل الفعل المتسبب منه ولا بدّ⁽³⁴⁾.

على ذلك يندد ابن حزم بهؤلاء الذين يخلطون الأسماء ويوقعون اسماً واحداً على معانٍ كثيرة فيقع البلاء والإشكال⁽³⁵⁾.

رابعاً: ليس في الشريعة علّة أصلاً

يرى ابن حزم أن الله تعالى: «يفعل ما يشاء لا لعلّة أصلاً»⁽³⁶⁾، وعلى ذلك فليس في الشرائع علة ولا شيء يوجبها أصلاً⁽³⁷⁾، إلاّ الأوامر الإلهية فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر.

خامساً: الأوامر الإلهية أسباب لما وردت به

فالأوامر الإلهية ليست عللاً، وإنما هي أسباب لما أمرت به، وعلى ذلك فإذا لم ترد الأوامر الإلهية، فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه.

إنّ ابن حزم يخالف بهذا مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين.

سادساً: الأسباب المعقولة منصوص عليها

وإذا كان ابن حزم يعترف بوجود أسباب معقولة في الشريعة وينكر العلل، فإنّه مع ذلك لا يرى الشريعة كلّها أسباباً معقولة إلا ما نصّ عليه منها أنّه سبب معقول مثل: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي

33- ابن حزم: الإحكام ج 8 ص 99

34- ابن حزم: الإحكام ج 8، 100: 99

35- ابن حزم: الإحكام، ص 101

36- ابن حزم: الإحكام، ص 98

37- ابن حزم: التقريب، ص 303

الأَلْبَابِ⁽³⁸⁾»، وما عدا ذلك مثل: أن تكون صلاة الظهر أربع ركعات وليس ثلاث أو خمس إلخ، فإنما هو شيء أراد الله الذي يفعل ما يشاء⁽³⁹⁾.

● العلة في الطبيعة

إذا كان ابن حزم ينكر التعليل في الشريعة، فهل ينكر التعليل في الطبيعة وينكر السببية - كما فعل الغزالي والأشاعرة الذين رفضوا التعليل في الطبيعة وقبلوه في الشريعة؟

لم ينكر ابن حزم العلة الطبيعية، ويذهب إلى أنه: «إذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا ومعلولها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط؛ وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى، فيقع التلبس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين⁽⁴⁰⁾».

على ذلك يرى ابن حزم أن النظام في العالم ذو قوانين ثابتة ومطرّدة لا تتخلف، وأنّ هذا النظام يستحيل خرقه - كما يذهب إلى ذلك معظم الصوفية والمتكلمين وأهل السنة - لا من صالح ولا ولي ولا ذي كرامة، لأنّ ذلك: «ممتنع في العقل ولو كان ذلك ممكناً لاستوى الممتنع والممكن والواجب، وبطلت الحقائق كلها⁽⁴¹⁾».

إنّه «منطق الجهات» أو «منطق العناصر»، على حد تعبير ابن حزم الذي يفرّق بين «الممتنع» و«الممكن» في حين يسوّي الآخرون بينهما.

● على ذلك يرى ابن حزم أنّ كلام الهدد والنملة لسليمان عليه السلام ليس إلا مجرد معجزتين أو آيتين له، وليس فيهما أي دليل على أنّ الحيوانات تعقل أو أن نظام العالم قد اختل⁽⁴²⁾.

● كذلك يستنكر ابن حزم أن يتكلم الشيطان على لسان المصروع، ويرى أنّ ذلك من: «مخاريق العزّامين»، ولا يجوز إلا في عقول «ضعفاء العجائز»، ويتعوّذ بالله من الخذلان ومن التصديق بالخرافات.

38- سورة البقرة، آية 179

39- ابن حزم: الإحكام ج 8، ص 101

40- ابن حزم: التقريب، ص 303

41- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، 1985م، ص 100

42- ابن حزم: الفصل، ج 5، ص 152

● يفسّر ابن حزم حديث: «أنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» تفسيراً لغوياً بيانياً ظاهرياً يقوم على اعتبار أنّ المفهوم والمعهود من كلام العرب أن يقال: «جريت من فلان مجرى الدم»؛ أي إذا اتصل هواء بهواري وتوثقت مودّتنا⁽⁴³⁾ لا أنّ الشيطان يدخل بالفعل في أوردة الإنسان.

● بهذه العقلانية - على حد تعبير الدكتور محمد عابد الجابري - يحاول ابن حزم تجريد العلوم الطبيعية من شوائب الهرمسية والأفلاطونية المحدثّة، ويردّ على الأطروحة التي دافع عنها الفارابي وابن سينا بالحاح، والتي تقول: «لما كنا نعقل وكانت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل منا»⁽⁴⁴⁾.

● كذلك يردّ على المنجمين، ويخلص علم الفلك من الخرافات، ويبطل مقولة المنجمين من أنهم يعرفون المستقبل بالرجوع إلى الكواكب، وأنهم يعرفون ذلك بالتجارب، فيقول إنه لا سبيل إلى ضبط تجربة مثل هذه إلا بتداول أقوام متعاقبين لرصد تلك النصب، وليس لأصحاب النجوم في دعواهم دليل إلّا: «اسمع واسكت وصدّق الأمير»⁽⁴⁵⁾.

● أيضاً يندد ابن حزم بإمكان قلب الطبايع والأعيان من طرف السحرة كقلب الإنسان حيواناً، أو قلب النحاس ذهباً.. إلخ. وأمّا التأثيرات التي تنسب إلى السحر والطلسمات، فيقول عنها ابن حزم إنها ليست استحالة طبيعة أو قلب عين، ولكنها: «قوى ركبها الله عز وجل كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر»؛ وذلك ليتمكن ابن حزم من وضع الفروق الفاصلة بين المعجزة والسحر: «فلا تبديل لما رتبّه الله تعالى مما أجرى عليه خلّاقه»⁽⁴⁶⁾.

● أمّا الأحاديث المأثورة من أنّ الحجر له لسان وشفتان والكعبة كذلك، وأنّ الجبال تطاولت أو خشع جبل كذا «فخرافات موضوعة».

● يخالف ابن حزم الأقوال التي تشير إلى أنّ النيل وجيحون ودجلة والفرات تنبع من الجنة، ويتهم على قائلها، ويبيّن أنّ لهذه الأنهار منابع معروفة في الأرض على ما هو موضّح في كتب الجغرافيا⁽⁴⁷⁾.

43- ابن حزم: رسالة في حكم من قال إنّ أرواح أهل الشقاء معذّبة إلى يوم الدين، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 3، ط2، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م، ص 228

44- د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م، ص 307 وأيضاً: ابن حزم: الأصول والفروع، ص 308

45- ابن حزم: مراتب العلوم، تحقيق د. إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م، ص 17: 70

46- ابن حزم: الفصل ج1، ص 156

47- ابن حزم: الفصل ج1، ص 158

وفي كل ذلك، لا يأخذ ابن حزم رأياً إلا بعد أن يمحصه ويسلط عليه العقل والبرهان، فإن أجازة العقل وأمكن البرهنة عليه يأخذ به، وإلا فهو غير مقبول لديه⁽⁴⁸⁾.

على ذلك يفرق ابن حزم تفرقة حاسمة بين العلة في الطبيعة والعلة في الشريعة، فيدافع عن الأسباب والقوانين الطبيعية ويدافع عن العلم الطبيعي كما سيفعل بعده - ضد الغزالي والأشاعرة - ابن رشد ولكن ابن حزم - عكس ابن رشد - يرفض أن يكون في التشريع أية علة، في حين يوافق ابن رشد عامة الفقهاء على وجود العلة في الشريعة غير مفرق بين العلة في الطبيعة ومعناها في الشريعة.

● العلة في اللغة

العلاقة وثيقة بين اللغة والمنطق والجدل عند ابن حزم؛ فالمنطق هو أداة التفكير السليم، وغاية الجدل هي الوصول إلى الحقيقة، وأساس الحقيقة لا يظهر إلا في اللغة. ومن هنا كانت اللغة عند ابن حزم هي المحك الأول للحق والباطل، وهي أداة العلم وأفضل وسيلة، لفهم النصوص الدينية والتفقه فيها⁽⁴⁹⁾.

هاهنا أحاول توضيح العلاقة بين اللغة والشريعة وعلاقتهما معا بآلية التعليل. إن اللغة عند ابن حزم مجرد رموز اتفاقية - رغم أصلها الإلهي - وهي ذات وظيفة تعبيرية ودلالية ظاهرة، فاللغة: «ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها ولكل أمة لغتهم»، واللفظ: «هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والحلق والرئة على تأليف محدود. وهذا أيضا هو الكلام نفسه⁽⁵⁰⁾»، وقد وضعت الألفاظ: «ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقه المتكلم عليه، فمن أحوالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الإفساد»، لأن: «اللغات ليست شيئا غير الألفاظ المركبة عن المعاني، المبيّنة عن مسمياتها⁽⁵¹⁾». وعلى ذلك، يكون: «لكل مسمى من عرض أو جسم يختص به، يتبين ممّا سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، وليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان هناك تفاهم أصلاً، ولبطل خطاب الله تعالى لنا. وقد قال الله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ⁽⁵²⁾» ولو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به لما صح البيان أبداً؛ لأنّ تخليط المعاني هو الأشكال نفسه⁽⁵³⁾».

48- قدي طوقان: ابن حزم مجموعة من المواهب والعقريات، ضمن كتابه: العلوم عند العرب، مكتبة مصر 1979، ص 172

49- د. صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1985م، ص 65

50- ابن حزم: الإحكام، ج 1، ص 46

51- ابن حزم: الإحكام، ج 3، ص 39

52- سورة: إبراهيم، من الآية 4

53- ابن حزم: الأحكام ج 3، ص 3

مما يدل أيضاً على العلاقة الوثيقة بين اللغة والشريعة عند ابن حزم هو موقفه من التعليل في كليهما؛ فإن كان ابن حزم يرفض التعليل في الشريعة، فإنه يرفضه كذلك في اللغة - التي تقوم عليها الشريعة - ولم يأخذ ابن حزم إلا بالظاهر في كليهما معا.

الفقهاء والنحويون - في رأي ابن حزم - يتبعون نفس الآلية الفاسدة المتناقضة: التعليل؛ فالتعليل في الشريعة، بمعنى إجراء العلة في المعلول، في الاستقراء الناقص أو القياس الفقهي، قد تناقض فيه: «قوم كثيرون فحرموا وأحلوا وتحكموا في دين الله تعالى وذلك مثل حكمهم بأن «الكيل» علة التحريم في الربا، وحكم آخرون: أن «الادخار» هو علة التحريم في الربا، وقال آخرون: «الأكل» هو علة التحريم في الربا⁽⁶¹⁾».

● التعليل في النحو واللغة

ما ينطبق على التعليل في الشريعة ينطبق كذلك على التعليل في النحو واللغة، لأنه يتبع نفس الآلية المنهجية: إجراء العلة في المعلول، وقياس الغائب على الشاهد: «فهذا ما يستعمله النحويون في عللهم الفاسدة المتناقضة، لأن قولهم كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط؛ ولا كانت العرب عليه مدة ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك «وعلى ذلك فالحق - في رأي ابن حزم - هو أنه: «هكذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها⁽⁶²⁾» ومن ثم فالقياس في اللغة كما هو في الشريعة باطل.

وسيمثل هذا الاتجاه اللغوي الحزمي ثورةً على سيبويه ونحاة المشرق جميعاً حين يطور «ابن مضاء القرطبي»، قاضي قضاة دولة الموحدين (ت 592 هـ)، في كتابه «الرد على النحاة» هذا الاتجاه الظاهري في اللغة عند ابن حزم، والذي يؤكد على رفض التعليل والقياس في اللغة إلى جانب رفض نظرية العامل في النحو، وبذلك ينهج ابن مضاء السبيل لمن يريد أن يصنف «كتاب النحو العربي» تصنيفاً جديداً يقوم على اليسر والسهولة⁽⁶³⁾.

إن هدف المنهج الظاهري هو الوصول إلى اليقين، وعلى ذلك يتعين - في رأي ابن حزم - طرح التعليل والقياس من اللغة والشريعة معا، لأن التعليل والقياس ظنّ وتخمين، ونتيجة لذلك يجب - إذا أردنا أن نصل إلى التأكيد المطلق - أن تكون هناك لغة تكون هي المحك الأول للحق والباطل، يجب أن تكون هذه

61- ابن حزم التقریب، ص ص 305، 306

62- ابن حزم التقریب، ص 302

63- د. شوقي ضيف: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن مضاء القرطبي: الرد على النحاة، ط 2 دار المعارف، القاهرة، 1988، ص 9

اللغة واضحة دون إبهام (بمعنى: أن تكون ظاهرة)، وعلى ذلك يتعين أخذ النصوص بظاهرها لماذا؟ لأن خلاصة اللغة الميتافيزيقية والدينية عند ابن حزم تكمن - كما يقول أرنالديز - في المعنى الظاهر⁽⁶⁴⁾.

هكذا ينفض ابن حزم منهج القياس والتعليل من الناحية العقلية: إبيستمولوجيا وإيديولوجيا، فلا هو منهج يقيني ولا أمر الله به أو رسوله.

ثانيًا: ميثودولوجيا الجدل الكلامي

سأتناول منهج المتكلمين، أو ميثودولوجيا الجدل الكلامي، في نقطتين على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا الجدل الكلامي

ب- لا برهانية الميثودولوجيا الكلامية

أ- ميثودولوجيا الجدل الكلامي

القياس الجدلي نوع من أنواع القياس؛ والقياس - حسب أرسطو - قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوع شيء آخر غيرها من الاضطرار - فالبرهان: هو القياس الذي يكون من مقدمات صادقة وأولية، والقياس الجدلي: هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة⁽⁶⁵⁾، والمقدمات الذائعة: هي التي يظنّها جميع الناس أو أكثرهم⁽⁶⁶⁾.

لقد انتقل القياس الفقهي إلى علم الكلام، ليكون طريقًا لإثبات الأحكام الاعتقادية بالله تعالى، وصفاته، وأفعاله، بناء على وجود نظائر لها في الواقع المشاهد، وهو ما يعرف باسم «قياس الغائب على الشاهد»⁽⁶⁷⁾.

ويتفق القياسان: الفقهي والكلامي من حيث أجزأؤهما:

● «فالمقيس عليه» عند المتكلمين هو «الأصل» عند الأصوليين.

● «المقيس» هو «الفرع».

64- د. صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص 74

65- أرسطو: منطق أرسطو ج 2 تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، 1980م ص 489

66- أرسطو: منطق أرسطو، ص 490

67- د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، الطبعة الثانية، مكتبة وهبه، القاهرة، 1991م ص 175

● «الجامع» بين الأصل والفرع أو بين الشاهد والغائب هو «العلة» عند الأصوليين.

● «الحكم»، وهو ما يراد تعديته من الأصل إلى الفرع أو من الشاهد إلى الغائب.

لقد حصر المتكلمون الجامع بين الشاهد والغائب في أربعة:

● **العلة:** وهذا نحو ما نحكم به من أن كون العالم عالماً شاهداً، معلل بالعلم.

● الشرط: وهو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً.

● **الحقيقة:** نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم.

● **الدليل:** إذا دلّ على مدلول عقلاً، كدلالة الإحداث على المحدث.

وأقوى أنواع الجامع في قياس الغائب على الشاهد هو الجمع بالعلة. فإذا كانت العالمية شاهداً في من له العلم (الإنسان) معللة، وجب أن تكون كذلك في الغائب (الله تعالى)، وحاصل هذا الجمع: إنّ العلة العقلية تتلازم مع معلولها، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر؛ فلو جاز لنا تقدير العالم عالماً دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتّصف محله بكونه عالماً وهذا محال. وعلى هذا الأساس، أثبتت الصفاتية للغائب الإرادة والكلام وغيرها من الصفات⁽⁶⁸⁾.

ذلك هو المنهج الذي انتهجه المتكلمون في أبحاثهم الكلامية، والآلية التي يقوم عليها هي «قياس الغائب» الله تعالى، على «الشاهد» الإنسان.

ب- لا برهانية الميثودولوجيا الكلامية

ما ينطبق على القياس عند علماء أصول الفقه ينطبق على القياس عند علماء أصول الدين؛ فكلاهما تحكمه الآلية نفسها، وأنّ علماء الكلام غلطوا أيضًا حين سمّوا قياسهم باسم آخر، وهو أن سمّوه: «الاستدلال بالشاهد على الغائب»⁽⁶⁹⁾.

ينتقد ابن حزم الفقهاء والمتكلمين متّهما إِيّاهم بأنهم أوقعوا اسم «القياس» على «الاستقراء الناقص»، وأنهم: «تحيلوا حيلةً ضعيفةً فسمّوا تحكمهم بالاستقراء قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء

68- الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق د/ علي سامي النشار، الإسكندرية 1969، ص 629

69- الجويني: الشامل، ص 629

آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما «قياساً» و«استدلالاً» و«إجراءً للعلة في المعلول»؛ فأرادوا تصحيح الباطل بأن سموه باسم أوقعه غيرهم على الحق».

ويقصد ابن حزم بذلك الاسم «القياس الأرسطي» ولهذا استبدل ابن حزم لفظ «السلجسموس»، الاسم اليوناني نفسه، ولفظ «الجامعة»، تعريباً للفظ اليوناني «بلفظ القياس الأرسطي، وذلك ليسحب عن القياس الفقهي كل قيمة علمية أو معرفية. وحتى لا تختلط الأسماء بين القياس الأرسطي (البرهان) والقياس الفقهي (الاستقراء الناقص).

● نقد آلية ميثودولوجيا المتكلمين: قياس الغائب على الشاهد

يرفض ابن حزم منهج الجدل الكلامي، وينتقد الآلية التي يقوم عليها المنهج الجدلي: قياس الغائب على الشاهد:

ينقد ابن حزم «استدلال الغائب على الشاهد» ويعده استدلالاً فاسداً. ويندد ابن حزم بالمعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين الذين يأخذون بهذا القياس، فسواء طبق فيما يتصل بأفعال الله، أو بصفاته، نكون إزاء تطبيق الاعتبارات الإنسانية على الله تعالى⁽⁷⁰⁾.

لقد تعرض قياس الغائب على الشاهد لبعض الانتقادات التي بينت ضعفه وعدم يقينه، والتي تتخلص في ما يأتي:

● إن الجمع بالعلة باطل، لأنه لا علة ولا معلول لدى الأشاعرة.

● إن الجمع بالحقبة باطل؛ لأن العلم الحادث مخالف للعلم القديم، فكيف يجتمعان حقيقة واحدة؟

● إنه قياس لا يفيد اليقين⁽⁷¹⁾.

تأويل فكرة الشاهد والغائب

أما ابن حزم، فإنه يقدم تفسيراً أصيلاً لفكرة الغائب والشاهد، حيث يذهب إلى أن: «الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل»، بل هو مشاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق لا غائب من المعلومات أصلاً؛ إذا غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة⁽⁷²⁾. ويضرب ابن حزم بعض الأمثلة لتقريب

70- د. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 180

71- د. علي سامي النشار: مناهج البحث، ص 102- 105

72- ابن حزم: التقريب، ص 299

فكرته منها: «أنّ الأعمى يوقن بوجود اللون مثل البصير، وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط، وأما في اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في تيقن العلم بذلك»⁽⁷³⁾، فإذا أيقن المرء أنّ الحواس موصلات إلى النفس، وإنّ النفس إنما يصح حكمها في المحسوسات إذا صحت سلامتها من الآفات «لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسّه فضلاً على ما يشاهد بعقله دون حواسه»⁽⁷⁴⁾.

ومؤدّى كلام ابن حزم أنّ الله ليس غائباً عن العقل حتّى نقيسه على الشاهد «الإنسان» فضلاً عن عدم إمكانية قياس الغيبات على الطبيعيات أو فهم الحقيقة الإلهية على غرار الواقعة الطبيعية «فالله» يختلف تماماً عن «مخلوقاته». والبديل الذي يطرحه ابن حزم هو تطبيق المنهج الظاهري والفصل بين الطبيعة وما فوقها والأخذ بالظاهر في مسألة الصفات وغيرها من المسائل الكلامية، وهو الموقف الذي دافع عنه السلف وانتصر له ابن رشد فيما بعد⁽⁷⁵⁾.

ثالثاً: ميثودولوجيا المعرفة الصوفية

سيوجّه ابن حزم نقداً واحداً لكل من ميثودولوجيا الصوفية والشيعة معاً، لذا أعرض لموجز هذه المنهجيات ثم بيان لا برهنتها. ولنعرّض أولاً لميثودولوجيا المعرفة الصوفية، في نقطتين على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا الإلهام

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الإلهام

وذلك على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا الإلهام

يقوم المنهج لدى الصوفية على فكرة الإلهام، والإلهام لغة: الإعلام مطلقاً، واصطلاحاً: هو ما يلقي في الروح بطريق الفيض أو ما وقع في القلب من علم⁽⁷⁶⁾. ويعتبر الصوفية أنّ الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة هو طريق الإلهام لا طريق العقل أو الحواس⁽⁷⁷⁾.

73- ابن حزم: التقريب، ص 300

74- ابن حزم: التقريب، ص 299

75- د. سالم يفوت: ابن حزم، ص 326

76- الجرجاني: التعريفات، تحقيق د/ عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، القاهرة 1991م، ص 44

77- الغزالي: المنقذ من الضلال، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس بدون تاريخ، ص 6، وما بعدها.

يرى الصوفية في نظرتهم الإستمولوجية: أنّ العلوم تارة تهجم على القلب كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعليم.

والأول يسمّى: إلهاماً، ويختص به الأولياء والأصفياء.

الثاني يسمّى: استدلالاً، ويختص به العلماء.

والفرق بين علوم الأولياء والأنبياء، وبين علوم الحكماء والعلماء هو هذا: وهو أنّ علوم الأولياء تأتي من داخل القلب، من الباب المفتوح إلي عالم الملكوت، وعلم الحكماء يأتي من أبواب الحواس المفتوحة إلي عالم الملك⁽⁷⁸⁾.

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الإلهام

إذا كانت الصوفية ترى في الإلهام مصدراً إستمولوجياً تستمد منه معارفها، فإنّ ابن حزم يرفض ميثودولوجيا الصوفية لأسباب الآتية:

الأول: عدم توفر إمكانية التحقق

فالإلهام طريق خاصّة، لا يمكن التحقق من صدق المعارف التي يتوصّل إليها، لأنّ الإلهام «شيء يقع في النفوس بلا دليل ولا استدلال⁽⁷⁹⁾».

الثاني: ذاتية الإلهام

إذ يحتاج لوجود خاصية معينة في الذات العارف. أمّا البرهان، فكل «من في المشرق والمغرب إذا سُئل عما ذكرنا أننا عرفناه بأوائل العقل أخبر بمثل ما نخبر به سواء بسواء، وإنّ المدّعين للإلهام ولإدراك ما لا يدركه غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاماً أو إدراكاً⁽⁸⁰⁾».

78- الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، تحقيق الشحات الطحان، وعبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، المنصورة 1996 م، ص 27

79- ابن حزم: تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج4 تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م، ص 414

80- ابن حزم: الإحكام، ج 1، ص 17

الثالث: الإلهام دعوة مجردة من الدليل

ما لا دليل عليه عند ابن حزم فهو باطل، وفي ذلك يقول ابن حزم: «ولو أعطى كل امرئ بدعواه المعرّة لما ثبت حق ولا بطل باطل». وبعبارة أخرى، قد يكون الإلهام مجرد وساوس نفسية «فلا بدّ من حاكم يميز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا للعقل الذي لا تتعارض دلائله⁽⁸¹⁾».

رابعاً: ميثودولوجيا الإمامة الشيعية

يقوم المذهب الإبستمولوجي لدى الشيعة على الإلهام أيضاً، ولكن الصوفية جعلوه عامّاً لأوليائهم وأصفائهم، في حين يقصره الشيعة على إمامهم المعصوم فقط. وفي نقطتين أوجز بيان الميثودولوجيا الإمامية ثم بيان لا برهانيتهما:

أ- ميثودولوجيا الإمامة

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الإمامة

وذلك على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا الإمامة

لقد انتقد متكلمو الشيعة طريق المتصوّفة، على الرغم من اشتراكهم في ذات الأساس المعرفي، من حيث تجلياتهم، حسب اختلاف درجاتهم، ولاختلاط الوهم والخيال لدى الصوفية بالكشف والشهود. أمّا العلم الحق في نظر الشيعة، فهو: علم الأنبياء والأوصياء (الأئمة المعصومون)، وذلك العلم الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم - لا يعتريه الخطأ ولا السهو ولا النسيان، فهو علم لدنيّ شهودي صادر عن الوحي والحدس والإلهام⁽⁸²⁾.

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الإمامة

يسوّي ابن حزم بين العرفان الصوفي والشيوعي، ولا يفرّق في نقده بينهما. لكن من معالم الخطاب الإبستمولوجي عند الشيعة أنّ الإمام المعصوم هو مصدر معرفة الحقيقة بصفة عامة والدين بصفة خاصة؛

81- ابن حزم: الإحكام، ج 1، ص 17

82- د. أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية، دار المعارف، القاهرة 1969 م، ص 145

فله السلطان الكامل في التقنين وكل ما يقوله من الشرع⁽⁸³⁾، وهو مصدر المعرفة ومصدر الوجود ولا يقبل الله أعمال العباد إلا بمعرفته⁽⁸⁴⁾، وبوراثته العلم النبوي يسمو على البشر⁽⁸⁵⁾.

وقد أبطل ابن حزم هذه الدعوى بناء على **عدم امتلاكنا لوسائل التحقق منها**، فهذه الدعوى تثبت، إما ببرهان أو بإلهام أو بقوله مجرداً؛ فإن قالوا ببرهان كلفوا بأن يأتوا به ولا سبيل لهم إليه، وإن قالوا بمعجزة ادعوا البهتان، وإن قالوا بالإلهام رد عليهم ابن حزم بما رد به على الصوفية؛ وإن قالوا بقول الإمام مجرداً عن أي دليل إثباتي سئلوا عن الفرق بين قولهم وقول خصومهم في إبطال مذهبهم دون دليل «ولا سبيل إلي وجه خامس أصلاً»⁽⁸⁶⁾.

إن ابن حزم بهدمه لعقيدة الإمام يكون قد هدم الأساس المعرفي الذي تقوم عليه العقيدة الشيعية، حيث إن عقيدة الإمام تعدّ هي حجر الزاوية في المذهب الشيعي؛ فالعصمة والرجعة والبداء والتقية تدور حول الإمامة هي جوهر العقيدة وأساس المذهب⁽⁸⁷⁾.

خامساً: الميثودولوجيا الثقيلة التاريخية

في نقطتين كذلك، أوجز الكلام عن ميثودولوجيا التاريخ الإسلامي:

أ- ميثودولوجيا الخبر

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الخبر

على النحو الآتي:

أ- ميثودولوجيا الخبر

منهج «الخبر» أو «النقل» أو «**منهج الإسناد**» هو المنهج الذي يطبّقه المؤرّخون - منذ الطبري ومدرسته إلى أيام ابن الفريسي في الأندلس - في علمهم التاريخي المستمد من علم الحديث. ويعتبر أصحاب هذا المنهج أنّ الخبر أو النقل يكفي وحده في صحة الرواية التاريخية دون إعمال العقل في المتن المروى

83- محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص 17

84- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1996م، ص 225

85- د. علي الجندي: نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء، القاهرة 1991م، ص 25

86- ابن حزم: الإحكام، ج 1، ص 17

87- د. أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة، ص 28

ودون عرضه على بدهيات الحس وأوليات العقل⁽⁸⁸⁾.

لعل «محمد بن جرير الطبري» (ت 310هـ)، يُعدّ خير من عبّر عن هذا المنهج، وذلك في مقدّمة كتابه «تاريخ الرسل والملوك»، حيث يذكر ابن جرير أنّ مدار اعتماده في كل ما أورده من روايات وأخبار وآثار كان على النقل: «دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس». وعلى ذلك، فإذا كان هناك خبر «قد يستنكره قارئه من أجل أنه لم يعرف له وجهاً في الصحة، ولا معنى في الحقيقة»، فإن الطبري يخبر هذا القارئ أنّ هذا الخبر: «لم يؤت من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقله إلينا؛ وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا»⁽⁸⁹⁾.

على ذلك يكون منهج «العهدّة على الراوي» هو المنهج الذي أسّسه الطبري، وسارت على منهجه هذه مدرسة تابعت خطاه، فملأت كتب التاريخ خرافاتٍ وأساطيرٍ وإسرائيلياتٍ، والتي تسرّب شيء كثير منها إلى الحديث وإلى التفسير وغيرهما من العلوم الإسلامية التي تقوم على الخبر والنقل ومجرّد الإسناد، ولم يكن همّ هذه المدرسة فحص المحتوى أو المضمون فحصاً عقلياً نقدياً يفرّق بين الحق والباطل من الأخبار والمرويات.

ب- لا برهانية ميثودولوجيا الخبر

يرفض ابن حزم دعوى الخبر، ومن ثم يرفض أن يكون النقل - دون استناد إلى قواعد العقل التي تبين صدقه من كذبه - كافياً للوصول إلى اليقين⁽⁹⁰⁾. ويرى ابن حزم أنّ النقل لا يكفي وحده في صحة الرواية التاريخية، ومن ثم يؤكد على ضرورة نقد الرواية التاريخية من ناحيتين:

النقد الخارجي (نقد السند).

النقد الداخلي (نقد المتن).

88- د/عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الطبعة الثانية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988م ص 163

89- الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، الطبعة الخامسة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1987م، ص ص 7، 8

90- ابن حزم: الإحكام ج 1، ص 18

وإذا كان الطبري ومدرسته قد اكتفت بتوثيق الرواية التاريخية، فإن ابن حزم يعرض للمتن المروى على بدهيات الحسّ وأوليات العقل⁽⁹¹⁾. فكان بذلك المؤرخ الواقعي الذي لم يكن يعتدّ إلاّ بشهادة الحسّ والعقل⁽⁹²⁾.

وبالإضافة إلى النقد الداخلي والنقد الخارجي، يعتمد ابن حزم أيضاً على كل «العلوم المساعدة»⁽⁹³⁾، في مجال بحثه مثل: إجادة الحساب، الإلمام الدقيق بالتاريخ والجغرافيا وعلم الفلك إلخ، بل ويعد ابن حزم مبتكراً لمبدأ «طبائع العمران» وتطبيقه على حوادث الماضي، وهو المبدأ الذي عرضه ابن خلدون فيما بعد في مقدّمته، وعدّه كثيرون فتحاً علمياً جديداً⁽⁹⁴⁾.

وإذا كان بعض الباحثين قد لاحظ أنّ ثمة بونا كبيراً بين «النظرية» التي دونها ابن خلدون في «منهج البحث التاريخي» وبين «التاريخ» الذي كتبه ابن خلدون ولم يرتفع فيه إلى مستوى النظرية التي وضعها ودعا إليها وإلى اتباعها عند دراسة التاريخ، فإن ابن حزم قد تجاوز هذا التناقض⁽⁹⁵⁾، حيث يتبع منهجاً قد لا يجد الباحث اختلافاً كبيراً بينه وبين منهج النقد التاريخي الحديث، فقد كان على وعي بخطوات المنهج وطريقة تطبيقها على المادة التي كانت بين يديه⁽⁹⁶⁾.

على ذلك يؤسس ابن حزم منهج «النقد التاريخي» أو «علم التاريخ»، وهو العلم الذي يدرس صحة الكلام في التاريخ وطرق ضبطه ووسائل نقله شفهيّاً كما حدث في علم الحديث أو كتابة كما حدث في علوم القرآن⁽⁹⁷⁾، وهذا هو ما ركّز عليه ابن حزم في أوّل «الفصل» في مناهج النقد عند المسلمين وقد طبّقها على باقي الكتب المقدسة، مثل التوراة والإنجيل⁽⁹⁸⁾.

فإذا قد بطلت كل طريق في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أنّ الخبر لا يعلم صحته بنفسه، فإن ابن حزم يقرّر أنّ المرجوع إليه هو: «حجج العقول وموجباتها»⁽⁹⁹⁾.

91- د. عبد الحليم عويس: ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، ص 163

92- د. زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسي المفكر الموسوعي الظاهري، سلسلة أعلام العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة 1966م، ص 231

93- عن العلوم المساعدة انظر: لانجلوا واسبينوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية ضمن كتاب "النقد التاريخي" ترجمة د. عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت 1981م، ص 27 وما بعدها.

94- د. حامد طاهر: منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، ضمن كتابه "منهج البحث بين النظرية والتطبيق"، دار النصر للتوزيع والنشر بجامعة القاهرة، 1994، ص 164. وأيضاً: ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت 1984م، ص 9، وما بعدها.

95- د. عبدالحليم عويس: ابن حزم وجهوده، ص 195

96- د. حامد طاهر: منهج النقد التاريخي عند ابن حزم، ص 141

97- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المقدمات النظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي، بيروت 1988م، ص 55

98- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، هامش ص 55

99- ابن حزم: الأحكام، ج1، ص 27

متشدة تضيق من مجال العقل كما يعتقد، بل «بنزعة نقدية عقلانية» تتمسك بالنص، وبالنص وحده، فيما ورد فيه نص، وهو قليل محصور. أما الباقي، وهو غير محصور، فمتروك للعقل⁽¹⁰²⁾.

● لم يكن الظن عند الفقهاء يوجد إلا في العمليات أي في الفقه، أما النظر فليس فيه إلا اليقين.. والأمثل بطبيعة الحال - كما يقول حسن حنفي - هو اليقين في النظر وفي العمل على السواء⁽¹⁰³⁾، وهذا ما يستهدفه المنهج الظاهري الحزمي: يقين العمل ويقين النظر معاً أي اليقين: الغاية والهدف في الفقه وفي الكلام والفلسفة أيضاً.

● ومن خلال هذا المنهج الظاهري، يمكن أن نتبين مكانة صاحبه - ابن حزم - من تاريخ الفلسفة؛ فحينما أقام ابن رشد - وهو أكبر فيلسوف عربي - هجومه على سائر الطوائف في عصره: الحشوية، والأشاعرة، والمعتزلة، والصوفية - على أساس أن القياس عندهم كان إما جديلاً أو خطابياً، نراه قد لجأ بدوره إلى مثل هذا القياس نفسه⁽¹⁰⁴⁾، بل وما كان «تهافت التهافت» الذي يدلّ مسمّاه على فحواه، والذي ردّ فيه القول بتهافت الفلاسفة للغزالي إلا مظهر جليّ للمسلك الجدلي الرشدي⁽¹⁰⁵⁾، وفي الفكر الفقهي طرح البرهان الأرسطي جانباً وارتضى القياس الفقهي. أما ابن حزم، فقد استبدل - وهو الفقيه - البرهان الظاهري بالقياس الفقهي.

● أخيراً، لقد أضاف ابن حزم إضافة ذات أهمية قصوى لعلم الأصول: أصول الفقه، وأصول الدين، ولل فكر المنهجي عموماً، ولقد تمثلت هذه الإضافة في الأخذ بالظاهر الذي هو المعنى المرادف لليقين والوضوح، فانتقل بالمنهج نقلة تاريخية لو قدر لها أن تتطور لربّما تغيّر وجه الفكر الإسلامي؛ فها هنا منهج يجمع بين اليقين في النظر والعمل من خلال نسق مفتوح لا مغلق، ويجمع بين العقل والتجربة، بين الاستنباط والاستقراء، بين المعرفة عن طريق الحسّ والعقل، والمعرفة عن طريق النص والوحي، ويعطى لكل مجاله القانوني ولكل دوره الظاهري، وهو منهج يتميز بالأصالة والطرافة معاً؛ وهل التفكير الفلسفي شيء آخر غير الأصالة في الرأي والطرافة في التفكير؟ وهذا بالضبط ما يفتقر إليه فكرنا العربي المعاصر، وهو فكر لا يزال قائماً على ميثودولوجيات لا برهانية، ربّما أدّت دورها التاريخي قديماً، ولكنها تجمدت وأصابها الشلل والكساح التام في عصرنا الحاضر. لذا وجب نقدها وتفكيكها والسعي إلى اتباع منهجية جديدة، يمكن أن نبداها من التراث أيضاً، من ابن حزم، ولكن بشرط أن نطوّر لها وفقاً لظروف عصرنا، فنعيد البرهان إلى الشريعة والعقيدة وننقل ميثودولوجيا الفقيه والمتكلم من الشريعة والعقيدة إلى الطبيعة، فرّبما بدأنا عصر نهضة علمية جديد.

102- د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط3، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، 1993م، ص 528

103- د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص 105

104- د. زكي نجيب محمود: ابن رشد في تيار الفكر العربي، ص 4

105- د. أحمد محمود صبحي: هل أحكام الفلسفة برهانية، بحث ضمن كتاب "الفيلسوف بن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي، بإشراف وتصدير د. عاطف محمد العراقي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1993م، ص 76

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن الأندلسي: الأخلاق والسير، تحقيق د. الطاهر أحمد مكي، دار المعارف القاهرة، 1992، ص 87: 88
2.: الإحكام في أصول الأحكام، ج 7، الطبعة الثانية، تقديم د/ إحسان عباس، دار الآفاق. الجديدة، بيروت، 1983.
3.: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1983م.
4.: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 5، تحقيق د. محمد إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجبل بيروت، 1985.
5.: المَحَلَّى، ج 1، طبعة مقابلة على النسخة التي حققها الشيخ أحمد محمد شاكر، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ودار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.
6.: التَّبَذُّ في أصول الفقه، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1981م.
7.: تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 4 تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م.
8.: مراتب العلوم، تحقيق د. إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1983م.
9.: رسالة في حكم من قال إنّ أرواح أهل الشقاء معدّبة إلي يوم الدين، رسائل ابن حزم الأندلسي، ج 3، 2ط، تحقيق د. إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1987م.
10. ابن خلدون: المقدمة، الطبعة الخامسة، دار العلم للملايين، بيروت، 1984م.
11. الجرجاني: التعريفات، تحقيق د/ عبد المنعم الحفني، دار الرشد، القاهرة 1991م.
12. الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق د/ علي سامي النشار، الإسكندرية 1969م.
13. أحمد محمود صبحي: نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار المعارف، القاهرة، 1969م.
14.: هل أحكام الفلسفة برهانية، بحث ضمن كتاب «الفيلسوف بن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي»، بإشراف وتصدير د. عاطف محمد العراقي، المجلس الأعلى للثقافة القاهرة، 1993م.
15. أرسطو: منطق أرسطو ج 2 تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت، 1980م.
16. إبراهيم: ابن حزم الأندلسي المفكر الموسوعي الظاهري، سلسلة أعلام العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966م.
17. الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
18. الطبري: تاريخ الرسل والملوك، ج 1، الطبعة الخامسة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1987م.

19. الفارابي: المنطق عند الفارابي، ج2، ط1، تحقيق د. رفيق العجم، دار المشرق، بيروت 1986م.
20. الغزالي: إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، تحقيق الشحات الطحان، وعبد الله المنشاوي، مكتبة الإيمان، المنصورة، 1996م.
21.: المستقصى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
22.: المنقذ من الضلال، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس بدون تاريخ.
23. برتراند راسل: مقدمة «رسالة منطقية فلسفية لفتجنشتين»، ترجمة د/عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1968م.
24. حامد طاهر: منهج البحث بين النظرية والتطبيق، دار النصر للتوزيع والنشر بجامعة القاهرة، 1994م.
25. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، ج1، المقدمات النظرية، دار التنوير للطباعة والنشر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1988م.
26. حسن محمود الشافعي: المدخل إلى دراسة علم الكلام، الطبعة الثانية، مكتبة وهبه، القاهرة، 1991م.
27. زكريا شتا: علم الاجتماع الظاهري عند ابن حزم، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2001م.
28.: علم النفس الظاهري عند ابن حزم، المكتبة المصرية، الإسكندرية، 2001م.
29. زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1951م.
30. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1986م.
31. شوقي ضيف: مقدمة تحقيقه لكتاب ابن مضاء القرطبي: الرد على النحاة، ط2 دار المعارف، القاهرة، 1988م.
32. صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، 1985م.
33. قدري طوقان: ابن حزم مجموعة من المواهب والعبقريات، ضمن كتابه: العلوم عند العرب، مكتبة مصر 1979م.
34. عبد الحليم عويس: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، الطبعة الثانية، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988م.
35. عبد الرحمن بدوي مذاهب الإسلاميين، ج1، ط3 دار العلم للملايين، بيروت، 1983م.
36. عبد المقصود عبد الغني، دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلسي، دار الثقافة العربية القاهرة 1993م.
37. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1974م.
38. عمّار الطالبي: كلام أبي نصر الفارابي في تفسير كتاب المدخل، تحقيق وتقديم، بحث ضمن كتاب «نصوص فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مذكور» إشراف وتصدير د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1976م.
39. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج2، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، 1996م.
40. علي الجندي: نظرية الإمامة بين الشيعة والمتصوفة، مكتبة الزهراء، القاهرة 1991م.

41. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، ط3، المركز الثقافي العربي بيروت، الدار البيضاء، 1993م.
42. محمد أبو زهرة: ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1978م.
43.: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.
44. محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مطبعة التقدم، القاهرة، 1986م.
45. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991م.
46. محمد منتصر الكتاني: معجم فقه ابن حزم الظاهري، مكتبة السنة، القاهرة، 1994م.
47. محمد محمد بنيعيش: التوثيق الميداني عند ابن حزم الأندلسي، بحث منشور في مجلة «عالم الفكر»، مجلد 21، عدد 3 الكويت، 1993م.
48. وهبة الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي، ج1 دار الفكر، دمشق، 1986م.
49. Goldziher: The Zahiris, Their doctrine and Their History: A Contribution to the History of Islamic Theology, Translated and edited by Wellfgng, Brill, Leiden, 1971

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without 3orders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com