مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 12 / العـدد: 02 (2024)، ص: 591- 607-

البعد الحجاجي للسؤال الفلسفي عند ابن حزم الأندلسي

The argumentative dimension of the philosophical question according to Ibn Hazm Al-Andalus

أسماء عامر[1]، موسى فتاحين[2]

[1] مخبر التربية والابستمولوجيا، جامعة الجيلالي بونعامة/ خميس مليانة (الجزائر)، asma.ameur@univ-dbkm.dz

[2] جامعة الجيلالي بونعامة/ خميس مليانة (الجزائر)

m.fatahine@univ-dbkm.dz

تاريخ الاستلام: 2024/02/15 تاريخ القبول: 2024/05/19 تاريخ النشر: 2024/06/01

ملخص:

ينبع السؤال الفلسفي من النفوس التواقة للغوص في بحر المعرفة، يتميز باتساع مجالاته يبحث عن جوهر الحقيقة، غرضه فك الغموض والإبهام الذي يواجه الإنسان في الوجود، فهو يعتبر نقطة انطلاق هامة في أبحاثهم الواسعة، وينبغي الإشارة لأن أول من طرح ذلك السؤال الفيلسوف اليوناني سقراط بغية توليد المعرفة ومحاربة الجهل،ثم تأثر به باقي المفكرين عبر العصور ومن بينهم المفكر الموسوعي ابن حزم الأندلسي.

حاولنا من خلال مقالنا هذا الحديث عن كيفية توظيف ابن حزم للسؤال الفلسفي ودوره الفعال في بناء نظريته المعرفية المتكاملة.

كلمات مفتاحية: السؤال الفلسفي، نظرية معرفة، فلسفة الأخلاق، المنطق، سؤال المنهج.

Abstract:

The philosophical question stems from the souls eager to dive into the sea of knowledge, characterized by the breadth of

its fields looking for the essence of the truth, its purpose is to decipher the mystery and ambiguity that faces man in existence, it is an important starting point in their extensive research, and it should be noted that the first to ask that question is the Greek philosopher Socrates in order to generate knowledge and fight ignorance, and then influenced by the rest of the thinkers through the ages, including the encyclopedic thinker Ibn Hazm Andalusian.

we tried through our article this talk about how Ibn Hazm employs the philosophical question and its effective role In the construction of his integrated cognitive theory

Keywords: philosophical question, epistemology, philosophy of ethics, logic, method question.

***المؤلف المرسل:** أسماء عامر

1. مقدمة

كانت الفلسفة اليونانية العامل الخارجي الذي تأثر به المسلمون، ومن دراستهم لتلك الفلسفة انطلقوا في بناء فكرهم الفلسفي الإسلامي، حيث برعوا في ترجمة أمهات الكتب اليونانية خاصة ما تعلق الأمر بكتب المنطق، كما أجادوا شرحها وتقريب مدلولها للواقع، ويجدر بنا الإشارة إلى أنهم قاموا بغربلة ما جاء فيها لتتوافق مع تعاليم الدين والعقيدة الإسلامية،مستدلين ببعض الآيات الكريمة التي جاءت في صيغة استفهام، وكان الغرض منها الدعوة لإعمال العقل في طلب العلم والمعرفة كقوله تعالى: ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت .... ﴾ (سورة الغاشية، الآيات، صفحة 17، 18، 19، 20).

نجد هذا الطرح واضحا في فلسفة ابن حزم الأندلسي (994م/1064م) الذي كان من بين العلماء المسلمين الذين اجتهدوا في المزاوجة بين النقل والعقل ودافعوا عن موقفهم هذا دفاعا بكل ما توافر لهم من إمكانيات وسبل، وهذا كله درءا للباطل ونصرة للحق، وليس لبلوغ منافع وغايات شخصية.

كيف وظف ابن حزم آليات الحجاج في فكره الفلسفي؟

2 إرهاصات الطرح الفلسفي عند ابن حزم:

تعتبر الحقيقة المطلقة عند المسلمين هي وجود الله تعالى، و أن الوحي المنزل على أنبيائه كافة وعلى الرسول محمد صل الله عليه وسلم هو جوهر الإسلام و منبع الثقافة الإنسانية و الفلسفية فيه، أكد ابن حزم على هذه الحقيقة في كل مؤلفاته، غير أنّ الحاجة دفعته إلى الاحتكام لسلطان العقل واللجوء إلى التساؤل الفلسفي خاصة بعد ظهور بعض المسائل والإشكاليات الدينية التي لم تكن موجودة قبلا فى الساحة الإسلامية.

تميز ابن حزم بذكاء منقطع النظير، إلى جانب ولعه بقراءة الكتب والإطلاع على مختلف العلوم الدينية، قرأ كتب الفلسفة وبالخصوص المنطق، وتتلمذ على يد كبار المناطقة في الأندلس من بينهم: "أبو عبد الله ابن الكتّاني (951م/1029م) و ثابت الجرجاني(350هـ/431هـ)"، العلم و الآلة التي تأثر به ووظّفه في مناظراته، واستقى منه أسلوب البرهنة والمحجاجة، مما أكسبه قوة المواجهة والجدال، دون الخروج عن الثقافة الإسلامية التي نشأ عليها.

إن غزارة علم ابن حزم وسعة رصيده المعرفي في مختلف المجالات والعلوم كانت سببا مباشرا في تولد الجانب الإشكالي في فكره، فكان شغله الشاغل الانتصار للحق، لهذا كان يرفض التقليد ويشجع على الإبداع والتسلح بقوة العقل في الوصول للحقائق الدينية والدنيوية.

تبنى ابن حزم الأسلوب البرهاني تارة والحجاجي كسند للتأسيس المعرفي لخدمة المنقول تارة أخرى، مع دعم القدرات العقلية للمتلقي دون إفراط ولا تفريط، فقد هاجم بعض الفلاسفة والمتكلمون الذين أفرطوا في الاعتماد على التفسير العقلي، وأيضا انتقد من شكّكوا في قدرة العقل على التحليل و الإبداع، فاكتفوا بتقليد غيرهم من الأوائل، واهتموا بثلاث أمور: " بألفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها،...، وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها،...، وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب... اعتقدوا أن دين الله لا يقوم عليه دليل" (الأندلسي، 1996، ص 324، 325)، يوضح ابن حزم في هذا القول العيوب والأخطاء

الّتي يقع فيها الفلاسفة والمتكلمون حينما يتكلمون عن المعرفة ويرغبون في بلوغ الحقائق، ففريق منهم ينقل الأشياء عن جهل، دون علم ولا دراية عن معانيها العميقة، ويكتفون بنقل الظاهر، دون البحث في أصولها العميقة، فمعرفتهم باطلة وناقصة، وفريق آخر لا يقدمون الحجج والبراهين على ما يقولون من معارف وحقائق، فجلهم يتبع الظن، لأنّهم لا برهان لهم على صحة ما يقولون، ولا يقدمون تبريرات وتفسيرات عن أصل معارفهم، ومعرفتهم باطلة كذلك، وفريق ثالث ينقلون معارف وحقائق ضعيفة السند مغلوطة الرواية، يغلفها الكذب والخرافات، فهي نتيجة تواتر ضعيفي النفوس ومرضى العقول الّذين يريدون دحض الحق ونصرة الباطل، ومعرفتهم داحضة، وحقائقهم زائفة.

3- الأبعاد الحجاجية للسؤال الفلسفي عند ابن حزم:

كان لابن حزم أسلوب خاص في طرح الأسئلة الفلسفية، وذلك راجع لتشبعه بعلم أصول الفقه ومقارنة الشرائع وطريقة تفكيره، فانطوت أسئلته بذلك عن غايات وأهداف سامية سعى إلى تحقيقها بغية دحض الباطل وإعلاء كلمة الحق، نحاول في الأسطر التالية تلخيص أهم الإشكالات التي اشتغل عليها ونظر لها تنظيرا علميا ومعرفية.

أ/ إجرائية المنطق عند ابن حزم: لقد كان المنطق علما دخيلا على أهل الأندلس، ولهذا تباينت الآراء وتضاربت الردود حوله وانقسمت إلى أربعة مواقف حسب ما ذكر ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق:

1- " قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة " (الأندلسي، 2007، ص 231) يرى ابن حزم أنه من الجهل القول بما لا برهان لديهم حوله، وإن مثل هذا الحكم المسبق ما هو إلا نتاج التقليد الأعمى للأئمة و الفقهاء، ولهذا كان يحارب التقليد في أغلب مؤلفاته .

2- " قوم يعدون هذه الكتب هذيانا لا يفهم، وهراء القول، وهذرا من المنطق " (الأندلسي،2007، ص 232) وهؤلاء هم علماء الفقه والحديث المحدثون الذين عجزوا عن فهم الأسلوب الذي كتب به علم المنطق الأمر الذي أدى إلى عدم فهم ما جاء فيه، واعتبرهم ابن حزم من أنصار التأويل الذين خاضوا في المعاني وحاولوا

التوغل فيها، ولكن من دون جدوى بل هذا الأمر جعلهم يبتعدون عن الأصل و الحقيقة البارزة للجميع.

3- " قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة، و أهواء مؤوفة، و بصائر غير سليمة،...و قبلوا قول الجهال: إنها كتب إلحاد، فمروا عليها مرّا لم يفهموه.. فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد الناس عنها " (الأندلسي، 2007، ص 232) أكد ابن حزم أن هذا النوع من القراء اطلعوا على المنطق بكل تفاصيله، ولكن نظرتهم المسبقة المعادية له جعلتهم لا يهتدون للأفكار الايجابية والعلوم السليمة التي جاء بها .

4-" قوم نظروا فيها بأذهان صافية، و أفكار نقية من الميل، وعقول سليمة، فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، و ثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها...ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح..." (الأندلسي، 2007، ص 232، 233) هؤلاء أنصار المنطق والذين نجحوا في تكييفه و الاستعانة به في إدراك الموضوعات التي يبحثون فيها سواء أكانت دينية أو دنيوية .

قام ابن حزم بتطويع قواعد المنطق وحدوده لخدمة الشريعة الإسلامية، وخدمة اللغة العربية، فلم تعد وظيفة المنطق تقتصر على ضمان سلامة الذهن من الوقوع في الخطأ والتناقض كما حددها المعلم الأول أرسطو، بل تعددت وظائفه عند ابن حزم، حيث أصبح المنطق وسيلة لربط الأسماء بمسمياتها وتصويب أخطاء اللغة وتناقضات الخطاب، كما جعله وسيلة لفهم لغة الخطاب القرآني والحديث النبوي الشفوي والوصول إلى المعاني الصحيحة فيهما، والإطلاع على بينتهما وتركيبهما اللغوي، ومعرفة أسرار ذلك التركيب الإعجازي، فائدة علم المنطق عامة: " يفتح لهم كلّ مستغلق، ويليح كل غامض في جميع العلوم" (الأندلسي، 2007، ص 253)، كما أدخل ابن المنطق في علم أصول الفقه، وكتبه شاهدة على هذا التطويع، فلقد تكلم على أهمية الدلالة اللغوية التي تنتجها الأسماء والجمل في كتابه " التقريب لحد المنطق، كما تطرق في كتابه "الأحكام" إلى إبراز الدلالة اللغوية التي تنتجها النصوص المتعالقة فيما بينها، إذا قام ابن حزم بقراءة كتب أرسطو المنطقية، ثم عمل على تكييفه وبنائه وفق منهجه الظاهري، وعلى هذا كان منطق ابن الحزم بيانيا ظاهريا ينطوي على غايتين ضروريتين وهما خدمة الشرع وتوظيفه بما يتوافق معه، ويهدف

أيضا إلى خدمة الناس من خلال ضمان حدوث التواصل بينهم، وإصلاح دربهم وحياتهم، بالإضافة إلى ذلك تقويم سلوكهم وتوجيهه بما يتماشى مع ما جاء في الدين الإسلامي، حيث " يضع ابن حزم في "التقريب لحد المنطق" أصولا تشكل منطلقا إلى فهم جديد للعقلانية، ومع أن "التقريب" كما يوحي عنوانه، وكما يصرح ابن حزم - يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلا أنه يتجاوز -في الواقع- هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية" (الزغبي، 1995، ص 45).

يؤكد ابن حزم أن كتابه " التقريب" هو كتاب توضيحي وتعليمي يستطيع القارئ من خلاله التمييز بين صحيح الفكر من خاطئة وبين الحلال والحرام بكل سهولة، وكذا بمقدوره تعلم طرق الاستدلال والبرهان، حيث يقول: "فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب "التقريب" وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان وبينا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه ورجونا بذلك الأجر من الله عز وجل، فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل" (الأندلسي، 1983، ص 08).

ب/ سؤال المعرفة وبعده الحجاجي عند ابن حزم: تسعى نظرية المعرفة إلى إدراك حقيقة الكون والوجود، فغايتها فهم كل ما هو معقول وحسي في الوجود وتسهيل إدراكه لإنسان، وعليه كان لكل فيلسوف نظرية تقوم على منطلقات خاصة به، الأمر ينطبق كذلك على ابن حزم، الذي اهتم بالتأسيس لنظرية المعرفة أساسها التوفيق بين العقل والنقل مع ضبط دور كل منهما وتحديد كيفية توظيفهما لفهم المسلم لما يدور حوله، فهل نجح ابن حزم في الجمع بين الحقائق الشرعية المستندة على الوحي وبين الحقائق الفلسفية المبنية على التخمين؟ هل المعرفة لديه تنطلق من الشك للوصول إلى اليقين أم العكس؟

لا يفرق بن حزم بين المعرفة والعلم، فهو يعتبرهما شيئًا واحد، وهذا ما نلمسه في قوله: " اعلم أنّ معرفة كل عارف منّا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم" (الأندلسي،

2007، ص 539) يتضح جليا من هذا القول أن بن حزم لا يميز بين ما يعرفه الإنسان (المعرفة) وما يعلمه ويتعلمه (العلم) فهو يعتبرهما شيئا واحد.

يقسم بن حزم المعرفة إلى قسمين أساسين هما: المعرفة الفطرية وهي معرفة بديهية مصدرها العقل والحواس، وهي معرفة بسيطة سهلة الإدراك، وما يميزها أنها مشتركة عند جميع الناس، ولهذا اعتبرها ابن حزم معرفة أصلية من شأنها الوصول إلى اليقين المطلق في إيراد الحقائق، حيث يقول في هذا الصدد: " أحدهما: ما عرفه الإنسان بفطرته، وموجب خِلقته المفضلة بالنطق – الذي هو التمييز- والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكبر من الجزء ... والقسم الثاني من - هذا القسم الأول-: هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل، كمعرفته أن النار حارة، وأنّ الثلج بارد" (الأندلسي، 2007، ص 539)، إذا النوع الأول من المعرفة هو ما يعرفه الإنسان بعقله وحواسه، وهي معرفة بديهية لا تحتاج إلى برهان كمعرفتنا أن الكل أكبر من الجزء، لأن معرفة هذا تتم بواسطة ملكة العقل وهي ملكة فطرية زودها الله بالعديد من المعارف البديهية البسيطة، كما تتم هذه المعرفة البديهية البسيطة بواسطة الحس، فحواسنا تزودنا بالعديد من المعارف البسيطة، كمعرفتنا أن النار حارة تحرق، وقد عرفنا بواسطة تجربتنا الحسية التي زودتنا بهذه المعرفة، ولكن مع شرط بسيط وهو أن يتدخل العقل ليحلل لنا هذه المعرفة الحسية ويعمل على تهذيبها وتبسيطها وتثبيتها، إذ تتظافر قوة الحس مع الاستنتاج والاستدلال العقلي السليم لتكوين المعرفة، " فيحدث الله تعالى فيه قوة على التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال" (الأندلسي، 1996، ص 241) فما يدركه الإنسان بحواسه وعقله يصبح أمرا بديهيا قطعيا لا يحتاج لأي برهان، " وحد العلم بالشيء هو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به و ارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس و أول العقل و إما ببرهان راجع من قرب أو بعد من شهادة الحواس و أول العقل، وإما باتفاق وقع له في مصادفة الحق " (الأندلسي، 1996، ص 242) ، ومعنى هذا أن معرفة حقيقة الشيء وجوهره هي نفي الشك عنه بأدلة قطعية لا تحتاج لبرهان، ويتم هذا حسب بن حزم

إما عن طريق العقل أو بواسطة شهادة الحواس، لأنها ملكتان فطريتان في الإنسان زوده الله بهما ليكونا له عونا في سبيل بلوغه المعرفة والحقيقة، كما يمكن أن تتم المعرفة بواسطة الاتفاق، فمن خلال النظر لكتب ابن حزم وخاصة كتابيه "الفصل في الملل والنحل والإحكام في أصول الأحكام"، نجده قد أجاب على أحد المحاور الأساسية في نظرية المعرفة، بل وهي أحد أكبر إشكالاتها والمتمثلة في المعرفة الفطرية وبداهة الحس.

أما النوع الثاني من المعارف حسب بن حزم فهو مرتبط بالنوع الأول، إذ ينتج عن المقدمات المنبثقة عن العقل والحواس، حيث يقول في هذا الشأن: " وأما الثاني الذي ذكرت لك آنفا أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس، إما من قرب أو من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة، وما أتت به الشرائع، والأحكام، والعبادات ... وفي هذا القسم – أيضا- تدخل صحة الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة والقوى والمزاج، وأكثر مراتب العدد والهندسة" (الأندلسي، 2007، ص 242) هذا النوع الثاني من المعرفة حسب تقسيم ابن حزم يتميز بأنه نوع حجاجي ينطلق من المقدمات التي يوفرها العقل والحواس ليولد منها معارف جديدة، أو يتم من خلالها التأكد من صحة بعض المعارف في مجالات عديدة دينية أو دنيوية، كالمعارف في علم التوحيد والربوبية والطب والهندسة وغيرها، وعليه فهذا النوع من المعارف يتميز بطابع جدالي فهو يسلك مسلك التدليل ويستند على قوة البرهان والحجة، وهنا يتبدى لنا المنحى الحجاجي في السؤال الفلسفي عند ابن حزم في ما يتعلق بنظرية المعرفة عنده.

يتجلى البعد الحجاجي في سؤال المعرفة عند حزم من خلال رده على السوفسطائيين المنكرين لحقائق الأشياء، حيث يقول في رده على تشكيكهم في قدرة الحواس: " وكل هذا لا معنى له، لأن الخطاب، وتعاطي المعرفة إنما يكون مع ظاهر المعرفة، وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل للنائم، وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجرى على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة، وكونها أبدا على صفحة واحدة ما في اليقظة، وكذلك يشهد الحس أيضا بأن تبدل

المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس" (الأندلسي، 1996، ص 43)، يتضح من هذا القول المسلك الحجاجي الذي اتخذه ابن حزم للرد على مزاعم وشكوك السوفسطائيين في إنكارهم لقدرة الحواس على توليد المعرفة، حيث يرى أن العيب ليس في الأشياء المحسوسة لأنها ثابتة، بل إن العيب موجود في حواس الإنسان الحاس هي التي نقلت له حقائق الأشياء مشوهة، ومن ثم صحت نتيجة القياس الاستثنائي المتصل من الشكل الثاني:

لو كانت الحقيقة حسية لوصل إليها الإنسان

لكن الحقيقة مرتبطة بالحواس

إذن يصل إليها الإنسان

وبالتالي فإنّ الحواس السليمة ستدرك الأشياء على حقيقتها دون تزييف ولا تشويه، وتبعا لهذا ستكون قادرة على بلوغ الحقائق وبناء المعارف، فهي كالعقل سبيل من سبل بلوغ الحق وبناء المعرفة لا تقل مكانتها عن مكانته ولا دورها على دوره سوى أن العقل له بعض القدرات التي تميزه الحواس تجعل مرتبته أعلى منها، كالقدرة على التمييز والفهم والتحليل.

يواصل ابن حزم جداله ورده للسوفسطائيين حيث ينتقل هذه المرة إلى إنكار قولهم أنه لا حقيقة الأشياء حيث يقول في هذا الصدد: " ويكفي من الرد عليهم: أن يقال لهم: "قولكم لا حقيقة للأشياء"، أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا "هو" حق أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس "هو" حقا، أقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم. ويقال للشكاك منهم: - وبالله تعالى التوفيق- أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منا أثبتوا أيضا حقيقة ما، وإن قالوا: هو غير موجود نفوا الشك وأبطلوه. وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها" (الأندلسي، 1996، ص 44)، يتضح جليا المسلك الحجاجي الذي نهجه ابن حزم في رده على السوفساطئيين في مسألة إنكارهم للحقائق الأشياء، حيث اعتمد على العقل والأساليب المنطقية، حيث طرح عليهم سؤال مفاده هل قولهم بأن لا حقيقة للأشياء قول صحيح أو خاطئ، فإن قالوا هو صحيح ومؤكد فقد أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا عكس ذلك فقد أقروا بكذبهم وبطلان إدعائهم، ثم طرح عليهم

سؤالا آخر يتعلق بشكهم في الحواس وفي أنه لا حقيقة للأشياء أهو قول صحيح أم قول باطل، فإن قالوا أنه صحيح فقد أثبتوا حقيقة ما، وإن كان جوابهم لا هو باطل وغير صحيح فقد شهدوا على أنفسهم بالكذب وبالتالي يقوض ادعائهم لأنه باطل وفي كلتا الحالتين قولهم باطل، لأن إبطال الشك ورفعه إثبات للحقيقة، وفي نفس الوقت عدم القدرة على إبطال الحقائق هو تثبيت لها، ومنه فإن نتيجة القياس الشرطي المنفصل التالي صادقة:

إما أن تكون الأشياء حقيقية وإما أن تكون غير حقيقية

ولكنها ليست نسبية

إذن فالأشياء حقيقية

أهم ما ميز منهج ابن حزم هو التدرج الحجاجي، نلاحظ أنه انتقل في نقد السفسطائيين ومحاججتهم بالتدرج من فكرة لأخرى ومن البسيط إلى الصعب، وهذا الأسلوب يدل على مدى براعة ابن حزم في توظيف المنطق واستخدامه.

ت/ سؤال منهجية المعرفة عند ابن حزم: لما احتك المسلمون بالثقافة الغربية اطلعوا على المناهج الفلسفية وأعجبوا بها ومن ثم حاولوا وضع مناهج تخدم الفكر الإسلامي، ولكن سرعان ما ظهرت لديهم إشكالية المناهج، فعد اتحاد العقول الإسلامية على سبيل واحد أحدث تأزم في المناهج، واكتشفوا أنّ مناهجهم باتت غير منتجة وغير وظيفية، وهنا حاول الكثير منهم إبداع مناهج جديدة، فسعوا إلى وضع منهج لا يتعارض مع المعرفة الإسلامية التي تجمع بين الوحي الإلهي و العقل الإنساني، ومن هذه المساعي نجد محاولة ابن حزم الذي تقلب بين المذاهب الإسلامية واطلع على جميع الأحوال والعلوم التي جاءت قبل وأثناء حياته، ليخلص بعد ذلك إلى وضع المنهج الظاهري، " قامت ظاهريته على فهم المناهج التي كانت سائدة قبله وفي عصره، ساهم في تشييد مناهج جديدة لا تزال تعتبر إلى يومنا هذا ميادين مستحدثة وفتية مثل التحليل الظاهري و التحليل اللغوي، و أراد لهذه المناهج أن تكون أساس البناء الثقافي للأمة " (الزغبي، 1995، ص 19).

ومن ثم كان سؤال المنهج من الأسئلة الفلسفية الحاضرة في مشروعه المعرفي، بحيث قام منهجه هذا على النص الديني القرآن والسنة أو الوحي (مركزية النص) أولا

وقبل كل شيء، رافضا لكل إضافة بشرية حول النصوص الظاهرة المعنى، لأن الدين الإسلامي رسالة متكاملة لا تحتاج للتأويل مصداقا للآية الكريمة: ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي و رضيت لكم الإسلام دينا﴾ (البقرة، الآية، 03).

لقد ساهم المنهج الظاهري عند ابن حزم في معالجة النصوص الدينية وفهمها فهما مباشرا دون تفسير أو تأويل، و أضفى عليه أسلوبه الخاص و أنتج ألفاظا خاصة، جمع فيه بين العقل والنقل، لينتج مذهبا متكاملا صالحا لكل زمان ومكان " إننا إذا نظرنا إلى ظاهرية ابن حزم من الزاوية الإبستمولوجية المحضة، فإننا نجدها مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد، وحيث أن المشاريع الفكرية الكبرى التي تعتمد على النقد و تهدف إلى التغيير، لا تموت بموت أصحابها، بل هي تحتاج إلى بعض الوقت، إلى اللحظة التاريخية المناسبة: وظاهرية ابن حزم كانت من هذا النوع من المشاريع " (الجابري، د.ت، ص 188- 194)

و أهم ما ميز نظرية المعرفة عند ابن حزم هو قيامها على النزعة النقدية، قام بدراسة التراث الإسلامي القديم ومختلف المعارف العقلية والتاريخية والدينية...، ومارس عليها نقدا عميقا وهدما لبعض الأفكار غير المنتجة وتقديم الأفكار البديلة التي يراها تخدم منطق العقل والشرع، وهذا ما يؤكده القول التالي: "بلور ابن حزم الأسس الأولى للمنهج النقدي التي برزت ملامحه في المؤلفات الكلامية والفلسفية، وكذا الفقهية في صيغ جدالية،...لنؤكد أن ابن حزم ومنهجه النقدي، كان تمهيدا لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها، و أنّ ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام" (يافوت، 1976، ص 13)، كانت غاية ابن حزم من ذلك النقد اكتساب الآليات البناءة المنتجة للأفكار، ولهذا كان يعتمد على فكره الموسوعي وهو يدرس النصوص، بحيث يستحضر مجمل المعرفة الإنسانية سواء ما تعلق الأمر بعلم التاريخ، الرياضيات، المنطق، الجغرافيا، علم الأخبار، تراجم السير... وغيرها من العلوم والمعارف، إلى جانب الاعتماد على منهج الظاهري وعلى قواعد العقل و الاجتهاد في طلب العلم آملا من خلال ذلك الوصول إلى اليقين القطعي.

حاول ابن حزم من خلال نزعته النقدية فتح المجال لدراسة التراث الإسلامي والتحرر من التحجّر الذهني والمذهبي، لهذا حارب النظرة الدوغمائية التي كانت سائدة في زمانه والتي كانت تقيد دراسة المذاهب وتتحكم فيها بعض الأطراف، وقد عان ابن حزم الويلات والتهميش والنفي بسبب هذا الطرح وسعيه للدفاع عنه، " إن التزامه لمذهب فقهي و معارضة التقليد المذهبي لفقهاء الأندلس زاد حاله سوءا وجعله مضطرا للتنقل والترحال الدائم " (البشري، 1985/ 1986، ص 271).

ث/ سؤال الأخلاق عند ابن حزم وبعده الحجاجي: انطلق ابن حزم بالتساؤلات التالية: أليست الفلسفة بإجماع الجميع من الفلاسفة مبنية للفضائل من الرذائل؟ موفقة بين الحق والباطل؟

" الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل و الرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا مالا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة" (الأندلسي، 1996، ص 171)

ومن ثم كان سؤال الأخلاق كان حاضرا بقوة في فلسفة ابن حزم الأندلسي، بحيث وضع نظرية أخلاقية متكاملة جمعت بين الدين والعقل و منهجه الظاهري في البحث عن الفضيلة و الرذيلة، وعن أصل الخير والشر في كتابه " الأخلاق وسير النبلاء"، بحيث لخص في هذا المؤلف عصارة تجاربه الطويلة في الحياة بحلوها ومرها، فهم النفوس البشرية وما تفيض به من مشاعر، محاولا تصنيفها حسب كل حالة وتوضيح الاختلاف بينها وشرحها شرحا مستفيضا.

إنّ الفكر بقدراته يمثل القوة النّفسية في الإنسان، أما " العقل والحس والظن والتخيّل قوى من قوى النفس، أما الفكر هو حكم النفس فيما أدت هذه " (الأندلسي، 1983، ص 315) ، ومع ذلك جعل ابن حزم العقل أولى من الباقي واعتبره المقياس الجوهري للقيم الخلقية باعتباره ملكة فطرية يستطيع الإنسان من خلاله التميز بين الصواب والخطأ بين الفضيلة والرذيلة، ولهذا كان " العقل عند ابن حزم

أساس الأخلاق، ولابد لصاحب العقل من أن يتحلى بالعلم" (رسلان، 1978، ص 232)

وميز بين أنواع العقل، عقل مدرك ومميز للحقائق الحسية، وعقل مدرك للحقائق الصادرة عن الوحي الإلهي "في العقل عللا موجبة لجزئيات الشرائع، لأنه ليس في العقل إلا وجوب الائتمار للأول الخالق" (الأندلسي، 1983، ص 317)، وأفضلهم العقل الناضج الذي يدرك الفضيلة ويتجنب المعاصي والرذيلة .

عنت الدراسات الأخلاقية عند ابن حزم بمداواة نفوس البشر و بسبل تحقيق السعادة لهم وطرد الهم عنهم، إذا كانت السعادة في الفلسفة اليونانية مرتبطة باللذات الغريزية فإنها عند المسلمين مرتبطة بمدى قرب المخلوق إلى خالقه، بحيث " أن طرد الهم لا يكون إلا بالتوجه إلى الله عزّ وجل بالعمل للآخرة،...،السعيد من آنست نفسه بالفضائل والطاعات، ونفرت من الرذائل و المعاصي" (الأندلسي، 1987، ص 337- 339)

اهتم ابن حزم بالتنظير للقيم الأخلاقية الإسلامية الحميدة وما ميز نظريته هي ربطها بالواقع، لم يرغب الحديث عن أخلاق مثالية أو متعالية يصعب على العقل والحس إدراكها.

يتجلى المسلك الحجاجي في التنظير الأخلاقي عند ابن حزم من خلال الجمع بين ما جاء في الشريعة الإسلامية وبين ما جادت به قريحة الفلاسفة اليونان وفي مقدمتهم أفلاطون، وهذا ما نلمسه في قوله:

" قول رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي استوصاه: " لا تغضب"، وأمره، عليه السلام، أن يحب لغيره ما يحب لنفسه، جامعان لكل فضيلة، لأن في نهيه عن الغضب ردع النفس ذات القوة الغضبية عن هواها وفي أمره عليه السلام بأن يحب المرء لغيره ما يحب لنفسه ردع النفوس عن القوة الشهوانية، وجمع لأزمة العدل الذي هو فائدة النطق الموضوع في النفس الناطقة" (الأندلسي، 1987، ص 341)، يظهر جليا في هذا القول المسلك الحجاجي الذي انتهجه ابن حزم في تأصيله للفضائل الأخلاقية من خلال المزاوجة بين ما ورد في الشريعة الإسلامية وبين ما جاد به العقل الفلسفي اليوناني، حيث مزج بين أوامر النبي صلى الله عليه وسلم وبين التقسيم

الأفلاطوني للنفس، حيث رأى أن أمر النبي عليه الصلاة والسلام بتجنب الغضب ما هو إلا تهذيب للنفس الغضبية كما أسماها أفلاطون والتي من صفاتها الغضب والشجاعة والتي تمتاز بها طبقة الجنود، وكذا لما أمرنا نبينا الكريم بأن نحب لغيرنا ما نحب لأنفسنا فهو أمر بأن نتجنب الطمع والجشع والأنانية التي تختص بها النفس الشهوانية كما سماها أفلاطون والتي تتصف بها طبقة العامة، وفي الأخير جاء أمر النبي بإقرار العدل والتحلي بالحكمة والصبر ليتوافق مع النفس العاقلة كما أسماها أفلاطون والتي هي من شيم الفلاسفة والحكماء الذين يغلبون العقل عن الحواس والعاطفة، فهذه الأوامر النبوية حسب ابن حزم هي أصل كل الفضائل الأخلاقية، وبها فقط يكون الإنسان فاضلا، وذلك راجع لسيطرته على القوى الغضبية والشهوانية التي تنازعان نفسه وأولى القوى العاقلة الموجودة في نفسه تدبير أموره وتحصيل الفضائل والخير، وابن حزم بهذا قد جمع بين البرهان الديني المستمد من السنة النبوية والبرهان العقلي والمنطقي والفلسفي المستمد من التقسيم الأفلاطوني للنفس البشرية في حجاجه وتدليله على أصل الفضائل الأخلاقية وفي تأسيسه لفكره الأخلاقي برمته.

ج/ السياسة في فكر ابن حزم: كانت الحياة السياسية في الأندلس مليئة بالانقسامات و الفتن، التي كان لابن الحزم نصيب وافر منها فقد عايش أغلب تلك الأحداث وتأثر بها، ليس في توليه الوزارة أكثر من مرة فحسب، و لكن في تبدل حاله و تعرضه للاعتقال و التغريب و النفي، فالدارس لحياة ابن حزم في فترة ملوك الطوائف يجد أنه لم يعرف الاستقرار بل كانت حياته أكثر شقاءا، وبعد كل تلك الأحداث المتعاقبة التي عايشها اعتزل السياسة ليكمل ما تبقى من عمره في طلب العلم والمعرفة والدفاع عن الإسلام والرد على أهل الكتاب، كما اهتم بوضع نظرية سياسية انطلاقا من تجاربه الحية وتوظيف خبرته في بناء فكر سياسي من شأنه تحقيق الاستقرار، "أهم القضايا التي تناولها بالنقد والتحليل: آراء الخوارج في الحكم ومرتكب الجريمة، آراء السنة والشيعة، الإمامة، نظام الخلافة، وما يتعلق به من ولاية وقضاء وحقوق والواجبات" (كساب، 2010، ص 62).

ولما كانت مسألة الإمامة قضية مهمة في مسار الفكر السياسي الإسلامي قام ابن حزم بمراجعتها بنظرة النقد والتمحيص، اتفق مع الفرق في أمور واختلف عنهم في أمور أخرى خاصة في شروط اختيار الإمامة، فنجده يرد على الخوارج بالحجج الشرعية والعقلية، لأنهم قالوا بإمكانية مبايعة إمامين معا، ولا ضرر في ذلك، فأجاب قائلا:"لا يصح اختيار إمامين في وقت واحد،...، فلو جاز أن يكون في العالم إمامان لجاز أن يكون فيه ثلاثة و أربعة" (الأندلسي، 1996، ص 150، 151)، إن الدليل الذي قدمه أصحاب الرأي كان فاسدا، لأن في القرآن والسنة آيات تحرم اختيار أكثر من إمام بل وتشير إلى وجوب قتل أحدهما إن وقع الأمر، أما من الناحية المنطقية فأنه:

إذا تولى الإمامة أكثر من حاكم انتشرت الفتن والتفرقة

لكنه لا يمكن أن يصل للإمامة إلا واحد

إذا غابت الفتن والتفرقة

د/ الحب والجمال في فلسفة ابن حزم: كتب ابن حزم الظاهري رسالة في دراسة الحب، وإن كانت هذه المبادرة خطوة جريئة منه كونه تطرق لموضوع كان غير متداول في المجتمع الأندلسي، هدف من خلالها تقويم الميول والأهواء والسمو بفلسفة العشق وتجريدها من معناها الشهواني الغريزي، ولهذا نجده يربط صفات المتحابين بالقيم الأخلاقية والدينية، وينتقد السلوكات لا أخلاقية المنافية للشرع.

كانت منهجية الكتاب منظمة جمعت بين العقل والنقل و بين مراعاة المشاعر الإنسانية كفطرة وبين ضبط هذه المشاعر بما تحدده الأحكام الشرعية ولهذا نجد في الكتاب استدلال بآيات كريمة وأحاديث نبوية تدعم الموقف.

جاء كتاب طوق الحمامة على ثلاثين بابا في كل باب روى قصص وحكايات لأصدقائه و المقربين إليه، تحدث فيها عن أحوال العشق، صفاته، ظروفه وأحواله ومعانيه و أعراضه لدى الرجل من جهة وللمرأة من جهة أخرى، معتمدا في ذلك المنطق والتحليل إلى جانب الاستقراء والسرد لما رآه وعايشه من أحوال نفسية في المجتمع الأندلسي، ومن ثم كانت دراسته تشخيص متكامل لظاهرة الحب، "صنفت رسالة في صفة الحب ومعانيه وأسبابه و أعراضه، وما يقع فيه وله على سبيل

الحقيقة لا متزيّدا ولا مفننا، ولكن موردا لما يحضرني على وجهه وبحسب وقوعه" (الأندلسي، 1950، ص2)

كان طوق الحمامة خلاصة تجارب ابن حزم النفسية والروحية،" إن ذلك الكتاب دراسة نفسية وواقعية، واقعية روح أكثر منها واقعية أشياء خالصة، واقعية عميقة " (مكي، 1977، صفحة 16)

ما ميز نظرية الحب عند ابن حزم أنه انطلق من واقعه تجاربه الحقيقية، لم يتبنى نظرية الحب المثالية الأفلاطونية، ولم يتأثر بنظرية التجريد للحب، وإنما فضل الحديث عن وقائع حياة مجربة، لهذا نجده يسرد أغلب قصص الحب التي وقع عليها و شاهدها بين جدران القصر.

نجده في طوق الحمامة يروي قصصا عن الحب منقولة عن لسان أصحابها، ومنها استخلص مفاهيم خاصة بنى بها نظريته في الحب، أهمها مفهوم الاستحسان وهو مقياس الجمال عند كل شخص، فيميل إلى صفات الطرف الذي يهواه دون قصد، فترغب عيناه فيما وقع عليه فعل الاستحسان وتستهجن الباقي "ما فارقهم استحسان الصفات، وإني لا أعرف من كان في جيد حبيبه بعض الوقص فما استحسن أغيد ولا غيداء بعده، وأعرف من كان أول علاقته بجارية قصيرة فما أحب الطويلة بعدها، وأخبرك عني أني أحببت جارية شقراء فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر" (الأندلسي، 2016، ص 37، 38) ، لكن الاستحسان عند ابن الحزم ميل وعاطفة منبعه نفسي روحي وانتقد من جعله جسدي غريزي، هذا ما يوضحه القياس الحملي (الشكل الأول) التالي:

كل هوى حب

كل استحسان هوى

كل استحسان حب

4. خاتمة

من تحليلنا السابق خلصنا إلى أن سعة إطلاع ابن حزم وثراء حمولته الثقافية والمعرفية، مكنه هذا الأمر من حيازة وفهم العديد من العلوم والمعارف فكان بحق رجل دين بامتياز، وكان في نفس الوقت فيلسوفا ومؤرخا وسياسيا ورجل أخلاق، وهذا ما ساعده على أن يكون رجلا جدليا يناظر ويحاجج مختلف الناس من فلاسفة وعلماء ومؤرخين ورجل دين وقساوسة وينتصر عليهم بقوة الحجة والبرهان.

- إن الحجاج عند ابن حزم لم يكن حجاجا من أجل الترف بل كان ذا غاية سامية، فقد أراد من خلاله الدفاع عن الدين الإسلامي من المحرفين والمزيفين وإعلاء للعقيدة الإسلامية السمحاء، وإبطال للأكاذيب والخرافات التي روج لها القساوسة والرهبان، كما أن غاية الحجاج عند ابن حزم هي إعلاء الحق وإظهار الحقائق وإبطال الأكاذيب فكل العلوم والمعارف الدينية والدنيوية.

- لقد اعتمد ابن حزم في مناظراته وحجاجه لمختلف الأطياف على قوة الحجة ووضوح الدليل حتى لا يدع لمناظره أية فرصة للانتصار، فكان عنيفا في جداله يفحم خصومه بقوة أدلته، وكان يعتمد في ذلك على القرآن والسنة النبوية مع خصومه الذين يدينون بالدين الإسلامي الذين كان ترتابهم الشكوك في العديد من المسائل من أصحاب الفرق الإسلامية المختلفة، وكان يعتمد كذلك على العقل والحواس والمنطق والفلسفة في مناظرته لخصومه الذين لا يدينون بالدين الإسلامي من قساوسة ورهبان وفلاسفة، وعليه فقد جمع بين النقل والعقل في حجاجه.

- تجلى الحجاج في كل مناحي التفكير الفلسفي عند ابن حزم، فلقد وظفه في كل مشروعه الفلسفي فنجده يحاجج في المعرفة والأخلاق والسياسة والحب، وهذا كله راجع إلى شغف ابن حزم بإظهار الحقائق وإعلاء الحق ودحض الأباطيل والأكاذيب.

5. قائمة المراجع:

1. ابن حزم الأندلسي. (1950). *طوق الحمامة في الألفة والألاف*. (حسن كامل الصيرفي و ابراهيم الأبياري، المحرر)
2. ابن حزم الأندلسي. (1983). *الإحكام في أصول الأحكام* (الإصدار 1). (أحمد محمد شكار، المحرر) بيروت: دار الآفاق الجديدة.
3. ابن حزم الأندلسي. (1983). *الرسائل* (الجزء 4). (حسان عباس، المحرر) بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
4. ابن حزم الأندلسي. (1987). *رسائل ابن حزم* (الإصدار 1، الجزء 1). (احسان عباس، المحرر) بيروت: المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر.
5. ابن حزم الأندلسي. (1996). *الفصل في الملل والأهواء والنحل* (الإصدار 2، الجزء 02). (محمد ابراهيم نصير وعبد الرحمن عميرة، المحرر) بيروت: دار الجيل.
6. ابن حزم الأندلسي. (2007). *التقريب لحد المنطق والمدخل إليه* (الجزء 1). (عبد الحق بن ملاحقي التركماني، المحرر) بيروت، لبنان: دار ابن جزم للطباعة والنشر والتوزيع.
7. ابن حزم الأندلسي. (2016). *طوق الحمامة في الألفة والألاف* (الإصدار 1). القاهرة، مصر: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
8. *البقرة، الآية*.03.
9. أنور خالد قسيم الزغبي. (1995). *ظاهرية ابن حزم "نظرية المعرفة ومناهج البحث"*. الأردن: دار البشير للنشر والتوزيع.
10. أنور خالد قسيم الزغبي. (1995). *ظاهرية ابن حزم الأندلسي* (الإصدار 1). عمان: وزارة الثقافة.

11. سالم يافوت. (1976). *ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس* (الإصدار 1). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

12. سعد عبد الله البشري. (1985/ 1986). *الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الاندلس 422هـ- 488هـ/ 1030/ 1095م*. السعودية: جامعة أم القرى.

13. *سورة الغاشة، الآيات*.17، 18، 19، 20.

14. صلاح الدين بسيوني رسلان. (1978). *الأخلاق والسياسة عند ابن حزم*. القاهرة: مكتبة نهضة الشرق.

15. طاهر مكي. (1977). *دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة* (الإصدار 2). القاهرة: مكتبة وهبة.

16. عبد الحليم عويس، ووليد عبد المجيد كساب،. (2010). *الفكر السياسي بين ابن حزم و أبي حامد الغزالي* (الإصدار 1). مصر: دار الكلمة للنشر والتوزيع.

17. محمد عابد الجابري. (د.ت). *التراث والحداثة* (الإصدار 1). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.