مجلة المختار للعلوم الإنسانية 29 (1): 76-95، 2018

Research Article

Open Access

ابن حزم وآراؤه حول القياس عند المتكلمين

رجب على يونس العقيلي

Doi: https://doi.org/10.54172/vhhc9g53

المستخلص : ترتبط البحوث في القياس عند مفكري الإسلام بالتأمل في الآيات القرآنية، حيث تبرز معاني الحق والضلال والعدل والشرائع. أثر المنطق الأرسطي والترجمة في تطور القياس لدى المسلمين، وتمزج العرب المسلمون بين منطق أرسطو وأسس الحضارة الإسلامية وكشفوا عن جوانب الضعف في هذا المنطق. يعد قياس الغائب على الشاهد إضافة هامة نقدمها المفكرون الإسلاميون للقياس المنطقي، حيث استدلوا به على قضايا مثل البعث والحياة الآخرة والثواب والعقاب. رغم انتشاره في المدارس الكلامية، تعرض هذا الدليل للنقد من قبل العديد من المفكرين. تتناول هذه الدراسة موقف ابن حزم من هذا الدليل وآرائه المختلفة وحججه المؤكدة على فساده. تهدف الدراسة إلى بيان موقف علماء الكلام من القياس، وتسليط الضوء على أهم القضايا التي شغلت تفكيرهم ومنهجهم في الاستدلال، وكيفية نقد ابن حزم للقياس عند المتكلمين. تعتمد الدراسة على المنهج التاريخي والتحليلي والمقارن لفهم العصر وتحليل النصوص ومقارنة آراء السابقين واللاحقين لابن حزم.

الكلمات المفتاحية: القياس، المفكرون الإسلاميون، البعث، الحياة الآخرة، ابن حزم

Ibn Hazm and his opinions on Measurement among Theologians

Rajab Ali Younes Al-Aqeeli

Abstract: Research in measurement among Islamic thinkers is connected to contemplation of Quranic verses, where the meanings of truth, error, justice, and legislation are highlighted. The influence of Aristotelian logic and translation on the development of measurement among Muslims, as Arab Muslims blend Aristotelian logic with the foundations of Islamic civilization and reveal weaknesses in this logic. The notion of "measure the absent based on the present" is an important addition presented by Islamic thinkers to logical measurement, as they use it to argue for issues such as resurrection, the afterlife, rewards, and punishments. Despite its prevalence in theological schools, this evidence has been criticized by many thinkers. This study examines Ibn Hazm's position on this evidence, his different opinions, and his strong arguments against it. The study aims to clarify the stance of theologians on measurement and shed light on the key issues that occupied their thoughts and methodologies in reasoning, as well as Ibn Hazm's critique of measurement among theologians. The study relies on a historical, analytical, and comparative approach to understand the era, analyze texts, and compare the opinions of predecessors and successors of Ibn Hazm.

Keywords: Measurement, Islamic thinkers, resurrection, the afterlife, Ibn Hazm.

The Author(s) 2023. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) , which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium ,provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

تمهيد

في الحقيقة أن البحث في القياس عند مفكري الاسلام ارتبط ارتباطا قويا بالتأمل والنظر في الآيات القرآنية الكريمة والتي تتصل اتصالا مباشرا بمبحث الحق الذى يرتبط بشكل مباشر بالبحث في القياس بأنواعه وابعاده _ على سبيل المثال لا الحصر ، قال تعالى(وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا) سورة الإسراء الآية 81،وقوله تعالى (وإذا يعدكم الله إحدى الطآئفتين أنها لكم وتودون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلمته ويقطع دابر الكفرين) سورة الانفال الآية 5.

يظهر من خلال هذه الآيات أن الحق مقابل الباطل والضلال والكذب ، بل يأتي موازيا للحكمة والعدل والشرائع ، فكل هذه المعاني والدلالات تبين لنا المجالات المتنوعة للبحث في الحق ، ومدى ارتباطها بالبحث في القياس عند المسلمين ، وايضا لا يمكن أن نتجاهل المنطق والقياس الأرسطي واثره في تطور القياس عند المفكرين المسلمين ، حيث اتجهت جهود المسلمين عندما بدأت حركة الترجمة الى نقل البحوث المنطقية ، وذلك لان المنطق كان ضروريا في مجال مساعدة اهل الجدل من علماء الكلام في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم ، سواء كان الخصوم من اتباع الفرق الاسلامية الاخرى التي تختلف معهم في الرأي ، او كان الخصوم من غير المسلمين أو الخارجين على الدين .

ولكن العرب المسلمين لم يقفوا عند حدود تأثرهم بمنطق ارسطو ، بل مزجوا بينه وبين اسس الحضارة الاسلامية العربية من جهة بالإضافة إلي كشفهم كثير من جوانب الضعف في هذا المنطق ، كما كشف لنا ذلك الامام ابن تيمية(ت728هـ) من خلال مؤلفه (الرد على المنطقيين) وما ذكره ايضا جلال الدين السيوطي(ت 911هـ) في كتابه (صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام) .

ويعد دليل قياس الغائب على الشاهد من الاضافات الهامة التي اضافها مفكرو الإسلام للقياس المنطقي ، حيث بحث المتكلمين ممن تبنوا هذا الدليل كثير من القضايا مثل مشكلة البعث ، والحياة الاخرة ، والثواب والعقاب في الاخرة مستندين في ذلك على العديد من الآيات القرآنية ، فالاستدلال عندهم هو عملية قياس بين ما هو شاهد وما هو غائب ، بين ذات الله وذات الإنسان حيث يقوم هذا القياس على النظر في الاشياء المشاهدة ، وقياس الغائب عليها والنتيجة هي الوصول إلى المطلوب .

وبالرغم من انتشار هذا المنهج من الاستدلال في المدارس الكلامية المختلفة خاصة عند الاشاعرة والمعتزلة إلا إنه تعرض للنقد والتحليل من مصادر متعددة ومن اهم الذين قدموا نقد لهذا الدليل سيف الدين الآمدي الاشعري (ت 631هـ)، وابن حزم (ت456هـ) ، وابوحامد الغزالي(ت 505 هـ) ، والفيلسوف ابن رشد (ت 595هـ) ، وابن تومرت (ت1128م)، وغيرهم موضحين و منبهين على ضرورة التفرقة بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

وقد اثرت هنا أن اخصص هذا البحث لتناول موقف أحد الرافضين لهذا الدليل بالبحث والتفصيل متناولا اراءه المختلفة وحججه التي توكد فساد هذا الدليل فجاءت الدراسة لتحمل عنوان (ابن حزم وآراؤه حول القياس عند المتكلمين).

وقد حاولت في هذه الدراسة بيان موقف علماء الكلام من القياس خاصة عند الاشاعرة والمعتزلة ، وكذلك أهم القضايا التي شغلت تفكيرهم ومنهجهم في الاستدلال ، اعنى موقفهم من دليل (قياس الشاهد على الغائب) موضحا الكيفية التي استطاع ابن حزم من خلالها نقد القياس عند المتكلمين

وقد استعنت بمجموعة من المناهج في هذه الدراسة منها المنهج التاريخي لفهم العصر الذى عاش فيه هذا الفيلسوف ،وكذلك المنهج التحليلي لتحليل النصوص والوقوف عليها ، كذلك المنهج المقارن والذى اتمكن من خلاله مقارنة آراء ابن حزم بالسابقين عليه ، وكذلك اللاحقين للوصول الى ما قدمه ابن حزم من افكار نقدية جديدة .

اولا : حياته ومؤلفاته :

ابن حزم هو على بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي – وكنيته ابو محمد ، ولد بقرطبة عام (384هـ) في منية المغيرة في الجانب الشرقي بالقرب من مدينة الزاهرة مقر حكم المنصور ، ولقد ذهب اغلب من ترجموا لابن حزم الى التأكيد على اصله الفارسي[1] ، نسبة الى جده خلف بن معدان بن يزيد بن ابى سفيان بن حرب الذى ولاه أبوبكر امرة الجيش الأول الذى ذهب لفتح الشام [2].

و عاش ابن حزم في عصر سمي بعصر الفتنة ، زاخر بالأحداث السياسية ، من تفكك وانحلال الدولة الأموية إلي طوائف وولايات صغير تزعم كل منها لنفسها الاستقلال ، مما جعله يأسف لمصير الدولة

الإسلامية بالأندلس ،خصوصا وقد أصبح المسلمون يدفعون الاتاوات للطاغية الأجنبي ، إذ نجده يقوله :" إن ذهني متقلب ، وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار ، والجلاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام وذهاب الوفر ... والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ... ومدافعة الدهر ، وانتطار الأقدار لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه " [3].

و هذا ما جعل معظم الباحثون يرجعون ما اتسمت به نفس ابن حزم من صلابة وصرامة إلي تلك الظروف السياسية القاسية التي عاش في كنفها ، خاصة انه نشأ من أسرة لها في السياسة شأن ، فكان من الطبيعي أن تتأثر حياته بالتقلبات السياسية التي طرأت علي مسقط رأسه قرطبة[4].

كان ابوه وزيرا جليلا كبير الشأن ببلاد الأندلس في عهد المنصور محمد بن أبي عامر ، وبالتالي نشأ ابن حزم في النعيم والجاه والأبهة ، بل تقلد منصب الوزير في عهد المستظهر بالله عبد الرحمن بن هاشم ،و بالتالي اجتمع له من أسباب الغنى والمنصب والرياسة ما كان حريا بأن يخلق منه عظيما من عظماء قومه ، ولكنه انصرف عن الوزارة ومطامح المجد وزهد في الدنيا في سبيل حب العلم والسعي وراء الحق[5] ، يقول صاعد الأندلسي :" إن ابن حزم بعد أن هجر السياسة أقبل علي قراءة العلوم ، وتقييد الآثار والسنن ... "[6] .

و يشير ابن حزم في مواضع كثيرة من مؤلفاته بأن الغرض والمطلوب بتعلم العلوم إنما هو تعلم علم ما أراد الله تعالى منا ، وهو التوصل إلي الخلاص في المعاد[7] ، وأن العلوم مرتبطة بعضها ببعض ، وإن كل علم يعتبر مكملا للآخر ، أما من طلب العلوم بغرض التفاخر ، أو كسب المال يقول فيه :" ومن طلب العلم ليفتخر به ، أو ليمدح به ، أو ليكسب به مالا أو جاها فبعيد عن الفلاح ، لأنه ليس له غرض في التحقيق فيه، وإنما غرضه شيء آخر غير العلم ونفس الإنسان وعينه طامحتان إلي غرضه فقط "[8].

وبالتالي كان ابن حزم ولازال أحد اعلام الفكر الفلسفي الإسلامي الذين ساهموا في الثقافة الإسلامية الأصيلة أيما اسهام ، وشاركوا في الحياة العقلية ، والتراث الإنساني مشاركة تستحق الإكبار والإعظام ،وضربوا في باب الحرص علي العلم والمعرفة ، وتحمل المشاق في سبيلهما مثلا عليا تعتبر مفخرة من مفاخر المسلمين والعرب ، كان يتصف بالذكاء والحفظ ، وسعة الدائرة في العلوم ، فلم يقتصر علمه علي الحديث وحفظه ، والفقه واستنباط الأحكام كما هو الشأن في كثير من علوم الحديث والفقه ، ولكنه تفنن في علوم أخرى كالمنطق ، والفلسفة ، وعلوم اللغة ، والبلاغة ، والأدب ، والمعرفة بالسير والأخبار ، حتى قال تلميذه أبو عبد الله

الحميدي : " ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ ، وكرم النفس والتدين ، وما رأيت من يقول الشعر علي البديهة أسرع منه "[9].

فأخذ العلم عن كثير من الشيوخ منهم أبو عمر أحمد بن الحسين ، ويحي بن مسعود ، وحمام ابن أحمد القاضي ، وغيرهم [10] ، وأخذ المنطق علي يد أبي عبد الله المذحجي الطبيب إذ يقول:" قرأت حدود المنطق علي أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب المعروف بابن الكتاني ، وما رأيت ذهنا أحد منه في هذا الشأن ، و لا أكثر تصريفا له منه "[11].

وبالتالي ترك لنا ثروة من المؤلفات في الحديث ، والفقه ، واصوله ، والسيرة النبوية ، والملل والنحل ، والاخلاق ، والمنطق ، ونحوها، مما يشهد للعقلية الإسلامية والعربية بالخصوبة ، والإنتاج ، والابتكار ، ومن اهم مصنفاته التي تزخر بها المكتبة العربية ما يأتي :-

1- كتاب " المجلى " في الفقه على مذهبه واجتهاده ، وطريقته في الاستنباط ذكر فيه الفين وثلاثمائة وثماني مسألة ، وقد طبع في حوالى احد عشر جزاء كبيرا في مصر عام 1349 هـ

2- كتاب الاحكام في اصول الاحكام وهو كتاب في اصول الفقه نهج فيه منهج التقصي والاستيعاب في ايراد الحجج وبسط القول في الاستدلال .

3- الايصال في فهم الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه والحجة لكل طائفة وعليها

4- الفصل في الملل والنحل وهو يعتبر من المراجع القيمة في تاريخ النحل والأديان والفرق والمذاهب وهو يدل علي سعة علم ابن حزم ومعرفته بالمذاهب والفرق الإسلامية .

5- الالتباس لما بين الظاهرية وأصحاب القياس

6- التقريب لحد المنطق و المدخل إليه

7- كتاب الصداع في الرد علي من قال بالتقليد [12].

هكذا كانت حياة ابن حزم الأندلسي نموذجا لحياة العالم النزيه الذي يطلب العلم للعلم ، لا للمال والجاه ، أو للشهرة والمجد ، أليس هو الذي يقول :" لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ولذة

المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الأكل بأكله ، والشارب بشربه ..واللاعب بلعبه "[13] ، وبعد هده الحياة الحافلة بالعلم والتأليف المليئة بالاضطهاد توفي سنة 456هـ غب الأندلس في قرية لبلة.

ثانيا : منهجه:-

انتبه ابن حزم إلي أهمية المنهج ، ذلك الانتباه الذي اهتم به الفكر الأوروبي بعد قرون [14]، حيث يرى أن طالب المعرفة لا يستطيع بغير منهجية سليمة أن يتوصل إلي نسق من الحقائق توافق العقل والمنطق ، وهو وأن استفاد من مقومات منهجية من مفكرين آخرين سابقين عليه ، إلا أنه طبق منهجه العلمي بعناية ، فقدم عملا نقديا من الدرجة الأولى للآراء السابقة عليه، مما اتاح له فرصة أن يصوب في القواعد المنهجية ، وأن يعدل فيه ، وأن يحذف ، أو يضيف ما يراه أكثر صوابا .

و ابن حزم اشتهر بالاتجاه الظاهري ، ويرجع ذلك إلى مؤسسه الامام داوود بن على ابن خلف الاصفهاني *202هـ ، وكما اسلفنا القول أن ابن حزم اشتغل بالحديث والفقه حتى برع فيهما ،وان كانت دراسته للحديث تسبق دراسته للفقه ،وذلك لأن العادة التي كانت سائدة في العالم الإسلامي في ذلك الوقت الابتداء بحفظ القرآن ثم حفظ السنة، لأنهما أصل العلم ومرجع الأدلة، ثم يكون بعد دلك طلب الفقه والاجتهاد في الاستنباط، لأن الدراسة الفقهية تحتاج إلي إعمال فكر وروية، وبذل الجهد في استخراج الأدلة والموازنة بينها.

وقد ذكر المهتمون بتاريخ حياته أنه ابتدأ بدراسة المذهب المالكي ، ثم انتقل إلي المذهب الشافعي ،إلا انه انتهي به المطاف إلي المذهب الظاهري واستقر عليه ،وليس هذا فحسب بل دافع عنه دفاعا مجيدا، متلقيا ذلك علي يد بعض شيوخ الظاهرية ، أمثال أبي الخيار مسعود بن سليمان (426ت هـ)

كما استفاد من الكتب المؤلفة في هذا المذهب مثل ما كتبه منذر بن سعيد قاضي قرطبة ، فقد كان ظاهري المذهب ، ألف كتابا دافع فيه عن المذهب الظاهري، حيث ذكر أحد المترجمين ذلك بقوله:" كان منذر ابن سعيد متفننا في ضروب العلم وغلب عليه التفقه بمذهب أبي سليمان داود .. المعروف بالظاهري، فكان منذر يؤثر مذهبه ، ويجمع كتبه ، ويحتج لمقالته ويأخذ به في نفسه وذويه ..."[15].

فابن حزم درس الفقه دراسة مقارنة علي أوسع مدى ، والظاهر أنه اكتسب القوة الجدلية ، والقدرة علي الاحتجاج للآراء أو عليها ، مما قرأه في كتب الإمام الشافعي ، وما قرأه أيضا في كتب أصحاب أبي حنيفة ،

وما أثاره فقهاء هذين المذهبين من مجادلات طويلة بينهما ، وكثير ما يرد علي أصحاب المذاهب بما اصطلحوا عليه من قواعد وأصول حتي القياس وإن كان لا يقول به [16].

وبالتالي أشهر ابن حزم يقينه وفق خطه دون فصولها ، فقال :" كتبنا كتابنا الموسوم بالتقريب ، وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة ، وأنواع البرهان .. وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان .. فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل ، وكتبنا أيضا كتابنا الموسوم بالفضل ، مبيننا فيه صواب ما أختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي اثبتنا جملها في التقريب ... ثم جمعنا في ديواننا هذا (الإحكام) ، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله – تعالى – منا فيما كلفنا من العبادات ، والحكم بين الناس والبراهين " [17] .

ولقد عمل علي نظريته الظاهرية هذه في باقي مؤلفاته ، وفي كل منحى من مناحي المعرفة : كالديانات ، والفلسفة ، والآداب ، واللغة ، والتاريخ ، مما جعل فكره منظومة واحدة ، متماسكة الرؤى والأهداف ، ومن هنا يمكن وصفها بأنها " لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية "[18].

وبذلك رسم لنفسه منهجا في علوم الدين وهو نفسه الذي التزم به في المعرفة ، منهجا يترجم روح النقد البناء لديه ، ففي منهجه الظاهري لم يكن مقلدا لأحد ، بل جاءت آراؤه عن رؤية مميزة خالصة في شتى المسائل العقائدية والمعرفية ، فعند تفنيد رأي ما ، في مسألة ما يعرض الرأي ويتبعه ببرهان علي صحة النقيض ، ويفسح المجال أمام الرأي المخالف بشرط أن يكون ببرهان يقيني[19].

وهذا ما تؤكده لنا مواقفه الكلامية بأنه علي استعداد للتنازل عن رأيه في المقابل رأي يستند إلي دليل عقلي يرجع إلي مقدمات يقينية ، حيث ذكر واقعة تؤكد نزاهته العلمية في البحث وعدم التعصب للرأي وتكشف عن روح الموضوعية في تحري الحق ،إذ يقول : " إني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة ، فعلوته فيها لبكوء كان في لسانه ، وانفصل المجلس علي أني ظاهر ، فلما اتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء ، فتطلبتها في بعض الكتب فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي ،وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك ، ثم رآني قد علمت علي المكان من الكتاب ، فقال لي ما تريد ؟ فقلت : أريد حمل هذا الكتاب وعرضه علي فلان ، واعلمه بأنه محق وأني كنت المبطل وأني راجع إلي قوله ، فهجم عليه من ذلك أمر مبهت وقال لي : وتسمح نفسك بهذا ؟ فقلت له : ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلي غد "[20].

وتتمثل أصول مذهب ابن حزم الظاهري في الاعتماد عند الاستدلال للأحكام علي : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، والإجماع ، أما القياس ، والقول بالرأي والاجتهاد فهما باطلان عنده ، اذ لم يعتمد علي نصوص القرآن والسنة معللة بحيث تعرف علتها ويقاس عليها غيرها ، كما هو الشأن في منهاج الأئمة الأربعة ، فهم يدرسون النصوص ويتعرفون الأحكام منها ، ولا يكتفون بذلك بل يتعرفون علي علة الحكم ، ثم يعممون الحكم الذي ورد به النص في كل موضع تحققت فيه العلة ، وهو ما يعرف بالقياس الفقهي ،وهو إعطاء حكم أصل لفرع لعلة مشتركة بينهما ، والقياس أو الأخذ بالرأي والاجتهاد المستوفي لشروطه التي نص عليها العلماء جعله الفقهاء الأربعة الأصل الرابع من أصول الاستدلال علي الأحكام ، لذلك حمل ابن حزم علي القائلين بالقياس والاجتهاد حمالات شعواء ، ولم تقتصر مخالفته للأئمة علي الأصول بل خالفهم في كثير من الفروع .

والظاهرية وإن لم يقولوا بالقياس ، يزيدون علي الأصول الثلاثة : الدليل والاستصحاب ، فقد اشار ابن حزم في إحدى مؤلفاته، بأن الدليل ليس هو القياس وخطاء من يقول ذلك ، وأن القول بالدليل ليس فيه خروج عن النص والإجماع ،لأن الدليل هو أمر مأخوذ من الإجماع أو النص [21].

وقد قسم الدليل إلي سبعة أقسام ، وضرب الأمثلة لها ، ونكتفي هنا بقسم ومثاله منها قال : القسم الأول : أن يكون النص مشتملا علي مقدمتين ، وتركت النتيجة ولم ينص عليها فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل ، ويضرب لذلك مثلا وهو قول النبي (صلى الله عليه وسلم) "كل مسكر خمر ، وكل خمر حرام " فهاتان مقدمتان ينتج عنهما حقا : أن كل مسكر حرام ، فهو لا يعتبر تحريم كل مسكر غير المنصوص عليه من أنواع الخمور أخدا بالقياس ، بل يعتبره من تطبيق ذلك النص ، وهذه النتيجة ، وإن لم يصرح بها النبي ، فهي مفهومة من النص لأن النتائج دائما مطويات في المقدمات [22].

هذا هو منهجه في الدين والمعرفة ، الذي اشار إليه أحد المستشرقين الاسبان بقوله :" أما مذهبه الفقهي (الظاهري) الذي يقوم علي التفسير الحرفي للقرآن ، فلم يجد عند فقهاء عصره قبولا ، بل تعقبوه في عنف وضيقوا عليه الخناق ، ولكن ابن حزم كان قد بعث فيه الحيوية ما مكن له البقاء دهرا طويلا ، رغم انكار الفقهاء له ..." [23].

وكان في وسع هذه المنهجية أن تنعطف بالفكر اليوناني والإسلامي معا نحو توجهات جديدة لو فهمت حق الفهم ، وأن تختزل زمنا كبيرا لنقل المستوى المعرفي الفلسفي إلي مشارف العصر الحاضر أو دونه بقليل ، لكن

شيء من ذلك لم يتحقق على الوجه الذي كان يجب أن يتحقق، بيد أن فكر ابن حزم دفع – نسبيا– بكثير من الاتجاهات السائدة في عصره والاتجاهات اللاحقة إلي ارتياد آفاق جديدة مما ترددت أصداؤه فيما بعد ، وحينا بعد حين عند (ابن رشد) ،و (الغزالي)، و (ابن خلدون) ،وغيرهم ، فقد أثر في بعض توجهاتهم بشكل واضح ، على الرغم من أنه لم يلق العناية الكافية التي تمكن من فهمه حق الفهم ، والإحاطة بفكره الدقيق لإستثماره على الوجه الأمثل [24] .

ثالثا : قياس الشاهد على الغائب عند ابن حزم :-

يعد قياس الغائب على الشاهد احد مكونات العقل الاعتزالي كما انه يعد على رأس مناهج الاستدلال عند المعتزلة ، وليس من الغلو القول ان اكثر المناهج استخداما واوسعها شهرة وانتشارا بين المتكلمين ، ولا سيما المعتزلة ، ظننا منهم أنه يوصل إلى المعرفة الصحيحة ، ومن المؤكد ان الوصول الى حقيقة هذا القياس والوقوف على اسسه سيتيح لنا الكشف عن جوانب الفكر عند فيلسوفنا ابن حزم ذلك العقل الذى كان عنده احد الركائز الاساسية في المعرفة الانسانية .

وفي الحقيقة أن الكثير من المتكلمين انتقدوا هذا الدليل واعتبروه غير يقيني ولا يفيد إلا الظن ، وقد كان ابن حزم من الفريق الذى انتقد هذا الدليل كما نتبين بالتقصي من خلال هذا البحث .

أن القياس بمعناه العام هو اعطاء شيء لشيء اخر لاشتراكهما في علته [25]، أو عرف ايضا بانه إذا وجب الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما فيجب القضاء على ان من وصف بتلك الصفة في الغائب ، فحكمه في انه مستحق لتلك العلة ، حكم مستحقها في الشاهد ، وهو بهذا المعنى مفهوم اصولي جرى عليه العمل لدى اكثر الائمة المجتهدين في استناط الاحكام الفقهية العملية ، لكنه انتقل بعد ذلك فيما يبدوا الى علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الاحكام المتعلقة بالله – تعالى – لوجود نظائر لها في الواقع ، وهذا هو معنى قياس الشاهد على الغائب [26].

والناظر الى التعريف السابق يجد أنه عملية ذهنية تقوم على اركان اربعة ، وأي نقص في ركن او خلل فيه يؤدى الى سقوط هذا القياس ، وهذه الاركان هي الغائب ، المقيس ، الشاهد ، المقيس عليه ، والحكم .ويمكن ان نتناول هذه الاصول بشيء من التفصيل :-

1- الشاهد : هو المقيس عليه ، وهو الاصل الذى ينقل الحكم منه الى الغائب / المقيس ، وذلك بعد معرفة الخصائص المشتركة بينهما من قبل القائس ، والشاهد هو افعال الانسان وهى أصل لهذا القياس ، بينما الغائب مفتقر الى الحكم ولا بد من البيان ان الشاهد ليس هو الإنسان دائما كما أن الشاهد ليس مقصورا على ما نشاهده ، فهو اعم مما يقع تحت المشاهدة " الرؤية " فكل ما هو معلوم لنا يمكن أن نسميه شاهدا سواء اكان خاضعا لحاسة من حواسنا الخمس ام كان معلوما لنا عن طريق الاكتساب كالعلم المستفاد من التجربة ، أو عن طريق الاضطرار ، كعلم الانسان بما في نفسه .

2- الغائب : هو المقيس الذى يحمل على المقيس عليه / الأصل ومن ثم يأخذ حكمه فهو بمثابة الفرع وكونه فرعا ليس تقليلا من شأنه ، كما أن الشاهد كون اصلا ليس رفعة من مكانته ، وانما اعتبر فرعا باعتبار خلوه من الحكم ، وخلاصة ذلك فان الغائب ليس هو الغائب عن حواسنا فهو اعم من ذلك أنه كل ما غاب عنا معرفته ، فقد يكون امام ابصارنا لكن مع ذلك نجهله ، نجهل علله والقوانين المتحكمة فيه ، فهو غائب عنا بهذا المعنى

3- العلة الجامعة : هي الرابطة بين الشاهد " المقيس " عليه والغائب " المقيس " ، وهذه العلة هي المعنى الذى يقتضى الحكم وتعنى الاتفاق والأحكام الموجود في صنعة العالم الذى هو الشاهد ، وهذا الاتفاق والأحكام هو الذى جلب الوصف " الحكم " للإنسان بانه عالم فالعالم في الوصف والحكم الذى لحق بالإنسان استنادا الى العلة فوجودها وجود لهذا الوصف وفقدها فقد له.

4- الحاق الحكم بالغائب من خلال الشاهد ليس مقصورا على العلة ، بل هناك اربعة جوامع تجمع بين الغائب والشاهد عند المتكلمين كما يقول الغزالي المتوفى عام 505 هـ

5- " وجه الجمع الصحيح بين الغائب والشاهد اربع : جمع لعلة ، كقولهم العلم علة كون الذات عالمة فليكن كذلك في الغائب ، وجمع بالحقيقة ، كقولهم حقيقة كونه عالما قيام العلم به ، والجمع بالشرط كقولهم الحياة شرط العلم شاهدا فكذا غائبا ، والجمع بالدليل العقلي كقولهم رسم الخط المنظوم واتقانه دليل على علم المتقن شاهدا فكذا غائبا .

وقد استخدمت المعتزلة – علي سبيل المثال – هذه الجوامع الاربعة ، حيث اثبتت المعتزلة كل الصفات الالهية لله عز وجل اي كونه قادرا ، عالما ، مريدا ، سميعا، بصيرا استنادا الى الجمع بالدليل ، وذلك من خلال قياس الغائب على الشاهد واستنادا الى الجمع بالعلة اثبتت المعتزلة العدل الالهي ، وقد استند المعتزلة ايضا الى مسألة التحسين والتقبيح لله تعالى استنادا الى دليل الشاهد على الغائب ، وكذلك مسالة الصلاح والاصلح وكثير من المسائل التي تفرعت عن هذا مستندة جميعا الى هذا الدليل .

ومع ذلك فان القياس الفقهي مشروع ومبرر تماما ما دام الاصل والفرع مشتركين في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم مستندين في ذلك الى ما يعرف بمسالك العلة ، اما بالنسبة للمسائل الالهية ، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف يعمهما ، وهل يجوز للعقل ان يطبق المقولات الانسانية على ذات الله تعالى وما يتصل بها من صفات او افعال ؟

تلك هي المشكلة التي تناولها ابن حزم وبين فسادها خاصة في المسائل الكلامية المتعلقة بالله وصفاته بالرغم من نجاح استخدام هذا القياس في المسائل الفقهية ، والخطأ هنا الذي لم ينتبه إليه الكثير من المتكلمين ممن استخدموا هذا المنهج هو غياب عنهم قاعدة عامة في الاستدلال وهى ان كل منهج يجب ان يتناسب مع الموضوع وطبيعة العلم الذى يطبق فيه وشتان بين الموضوعين الأول موضوعه الوقائع المادية اعنى عالم الشهادة ، والموضوع الثاني الحقائق الغيبية وهو عالم الغيب ، يقول الجرجاني في ذلك " وانما يسلكونه اذا حاولوا اثبات حكم لله سبحانه وتعالى – فيقسمونه على الممكنات قياسا فقهيا ، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى " [27].

وقد شاع استخدام دليل الغائب على الشاهد لدى مختلف المدارس الكلامية ، فالحشوية القائلون بأن الله جسم يعتمدون على ان كل موجود في الشاهد فهو كذلك [28] ،والمعتزلة المشهورون – بالتنزيه – اخذوا به فيما يتعلق بافعال الله تعالى ، فحكموا بحدوثها [29] ، واوجبوا عليه بعض الامور طبقا لقواعد التحسين والتقبيح الانسانية [30] ، وقياسا على حال الانسان ، ونفوا خلقه للشرور لنفس هذا السبب ، بل ربما استخدموها في مسائل الصفات ايضا ، ومما يؤكد ذلك ما ذهب اليه احد شيوخهم وهو القاضي عبد الجبار (ت 415هـ) في استدلاله على كون الله قادرا حيث يقول :" واما الذى يدل على ان صحة الفعل دلالة على كونه قادرا ، فهو ان نرى في الشاهد جملتين :

احدهما صح منه الفعل كالواحد منا ، والاخرى تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف . فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الا صفة ترجع الى الجملة ، وهى كونه قادرا ، وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى لأن طرق الادلة لا تختلف شاهد وغائبا [31].

وواضح هنا أن القاضي يستخدم قياس الغائب على الشاهد بجامع الدليل ويتفق الكثير من الاشاعرة على استخدام هذا الدليل ايضا متفقين بذلك مع المعتزلة إلا انهم يختلفون معهم في انهم يقللون من استخدامه بالنسبة لأفعال الله [32] .

وكما نعلم أن القياس هو إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في علته ، جري عليه العمل لدي أكثر الأئمة في استنباط الأحكام الفقهية العملية، لكنه انتقل بعد ذلك إلي علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام المتعلقة بالله سبحانه وتعالى لوجود نظائر لها في الواقع [33].

واذا كان القياس الفقهي مشروع ومبرر تماما وذلك لأن الأصل والفرع مشتركين في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، والوسيلة التي يتم بها التحقق من هذا الوصف فيهما (الشاهد والغائب) هي العلة ، فكيف يمكن لنا التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف يعمهما، أو في حكم يترتب علي ذلك بالنسبة للمسائل الإلهية ؟ وهل يجوز للعقل أن يطبق المقولات الإنسانية علي ذات الله تعالى وما يتصل بها من صفات أو أفعال ؟تلك هي أزمة القياس الكلامي.

ومن بين المنتقدين للقياس – كما اشرت في موضع سابق – سيف الدين الآمدي حيث اشار في كتابه (الأبكار)،– وأن كان يقبله في صورته الفقهية المعروفة بقياس التمثيل – بأن المتكلمون يستخدمون القياس للاستدلال (قياس الغائب علي الشاهد) ،وهو لا يفيد إلا الظن، وذلك إذا أمكن معرفة الجامع بين الواقعتين ، أما إذا تعذر معرفة الجامع – كما هي الحال فيما بين الغائب والشاهد– " فالجمع تحكم محض ،ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذلك أن يعترف بصحة حكم من حكم بأن جميع الآدميين سودان، إذ لم يشاهد إلا الزنوج ، وأن جميعهم لا يموتون ، إد لم يشاهد ميتا ، ولا سمع به، و لا يخفي ما معه من جهالة"[34].

وهكذا يشكك الآمدي في قيمة هذا القياس أيا كان الجامع بالحد أو بالدليل أو بالشرط أو بالعلة بين الغائب والشاهد.

رابعا: ابن حزم وموقفه من هذا الدليل ونقده للسابقين عليه

ـ اعتمد ابن حز م في ردوده علي الفرق الإسلامية من متكلمين وفقهاء علي مصدرين : أولها المبادئ العقلية المقررة في أوائل الحس وبدائه العقل ، وثانيهما النصوص ، ولهذا يرفض منذ البداية شتى النظريات القائلة بالتأويل أو القياس أو التعليل ، مؤكدا أن :" دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه ،وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه ...وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا ، فهي دعاوي ومخارق ... وما كان عند الرسول عليه السلام سر و لا رمز ولا باطن ، غير ما دعي الناس كلهم إليه ..." [35].

ومن اهم المسائل التي شغلت اهتمام ابن حزم هي مسألة التوحيد ونفي التشبيه – خاصة– وأن هناك من المتكلمين وهم المشبهة ، أو الحشوية ، ترى بأن الله تعالى جسم ، وحجتهم في ذلك أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض ، فلما بطل أن يكون الله تعالى عرضا ، ثبت أنه جسم، هذا إلي أن الفعل لا يصح إلا من جسم ، والبارئ تعالى فاعل ، فهو جسم .

وابن حزم يرد علي هذه الحجج بأن ادعاءهم بأنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض قسمة ناقصة ، وانما الصواب أن يقال أنه لا يوجد في العالم سوى جسم أو عرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له ، ولو كان محدثها جسما أو عرضا ، لاقتضى بالضرورة فاعلا فعله ، إذا فقد لزم ألا يكون فاعل الجسم والعرض جسما و لا عرضا ، " ولو كان الباري–تعالى عن الحادهم – جسما ، لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره ، وهذا ابطال التوحيد ، وايجاب الشرك "[36].

وأما الالفاظ الموهمة بالتشبيه التي ورد ذكرها في كثير من الآيات القرآنية ، كذكر اليد ، واليدين ، ووالعين ، والوجه ، والجنب ، فان ابن حزم لا يرى داعيا لتأويلها على غير ظاهرها ، كما فعل البعض – علي سبيل المثال لا الحصر – حينما قال ان المراد باليد القوة و السلطان ، والمراد بالوجه الذات العلية ، بل هو يذهب إلي أن كل تلك الألفاظ الموهمة بالتشبيه هي مجاز ظاهر يفهمه كل عربي ، دون حاجة إلي أدنى تأويل [37]. ،وبالتالي كان ينادي بضرورة حمل الآيات القرآنية علي ظاهرها ، ما لم يمنع من حملها علي ظاهرها نص آخر أو اجماع أو ضرورة حس .

كذلك انتقد ابن حزم استدلال كل من الاشاعرة والمعتزلة المتمثل في قياس الغائب علي الشاهد خاصة في مجال الافعال والصفات الالهية يقول ابن حزم " وهذا أي ايجاب شيء على الله " مذهب يلزم كل من قال : لما كان الحى في الشاهد لا يكون الا بحياة وجب ان يكون الباري تعالى حيا بحياة ، وجب أن يكون

الباري تعالى حيا بحياة ، وليس بين القولين فرق ، وكلاهما لازم لمن التزم بأحدهما وكلاهما ضلال وخطأ ..... واما اجراؤهم الحكم على الباري بمثل ما نحكم به على بعضنا فضلال بين "[38] .

يتبين لنا هنا ان الامام ابن حزم يكشف لنا عن فساد الاصل الذى يستند عليه هؤلاء سواء طبق هذا الدليل على افعال الله او صفاته تعالى ، بل نجده يذهب إلي ابعد من ذلك عندما يقرر أن اطلاق لفظ الصفات لله تعالى محال لا يجوز ، لأن الله عز وجل لم ينص قط في كلامه المنزل علي لفظة الصفات ، ولا علي لفظ الصفة ، كما أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم ينسب إلي الله يوما صفة أو صفات ، و لا جاء ذلك علي لسان واحد من الصحابة ، " وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة .. وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ... فهي وهلة من فاضل ، وزلة من عالم ،وانما الحق في الدين ما جاء عن الله نصا أو عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كذلك ، أو صح اجماع الأمة كلها عليه ، وما عدا هذا فضلال ، وكل محدثة بدعة "[39].

فان قيل أن كتاب الله يقول عنه تعالى وتبارك أنه العليم ، الحكيم ، الرحيم ، القدير ، المريد ، السميع ، البصير ...الخ ، كان رد ابن حزم علي ذلك أن كل هذه أسماء لله تعالى ، وليست نعوتا أ صفات ، يقول في ذلك :" ... وكل هذه فإنما هي لله عز وجل أسماء بنص القرآن ونص السنة والاجماع من جميع أهل الإسلام ، قال تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون)"[40].

فلا معني مطلقا عند ابن حزم للحديث عن الاستدلال بالشاهد علي الغائب استنادا علي استواء المشاهدات ما لم توجبه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات ، إذ يقول :" ليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا ، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء ، ينفرد بحكم ما بتيقنه فيها بموجب أن نحكم علي سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها في الحكم الأول "[41].

كذلك نجد ابن حزم يؤكد بان لا علة إلا في الطبيعيات ، واصفا محاولة الفقهاء في تسمية استقرائهم قياسا بأنها حيلة ضعيفة مذمومة ، إذ أنهم يحكمون فيما لم يرد فيه نص بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشباهما في بعض أوصافهما أي اجراء للعلة في المعلول ، " فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه و لا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل ، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليل آخر ، و لا إيجاب عمل وترك إيجاب آخر ، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به ، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب

شيئا أصلا و لا يمنعه ، وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا موجبها معها فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط "[42].

هنا نلاحظ أن ابن حزم يتسم بالصرامة والشده في التمسك بحرفية النصوص وبمنطوق الآيات والأحاديث ، بحجة أنه لا يحل لنا أن نشرع في الدين ما لم يأذن به الله ، أن أي رأي قد ننتهي إليه بالاستنباط أو القياس لا يمكن أن يكون هو حكم الله ، حتى عندما اعترض أصحاب القياس – على سبيل المثال لا الحصر – بقولهم ان الله نفسه تعالى يقول (فاعتبروا يا أولى الأبصار) ؛ وماذا عسى أن يكون الاعتبار ان لم يكن هو القياس ؟ نجد ابن حزم يرد علي هذا الاعتراض فيقول ان أحدا لم يفهم قط أن معنى (اعتبروا) (قيسوا) ، خصوصا وأن الآية قد جاءت بعقب قوله : (يخربون بيوتهم) ...فلو كان معناه (قيسوا) ، لكان أمرا لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم ! ومعنى الاعتبار في اللغة والقرآن التعجب ، قال الله تعالى :(لقد كان في قصصهم عبرة) ، أي تعجب .. لا قياسا [43].

يفهم مما سبق أن ابن حزم بالإضافة لرفضه لمنهج المتكلمين يرفض ايضا القياس الفقهي ، وهذا مرتبط بموقفه من الاستقراء الناقص الذي بواسطته ننتقل إلي مجهول ، وذلك لعدم جدواه في الوصول إلي حكم كلي عام يقيني مقطوع به ، إذ يقول :" ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل ، ويقر بما شاهد وأحس ، وبما قام عليه برهان ، وأن لا يسكن إلي الاستقراء أصلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه ، فإن لم يقدر فلا يقطع بالحكم علي ما لم يشاهد و لا يحكم إلا علي ما أدرك دون ما لم يدرك "[44].

اذا ابن حزم يسعى إلي تأسيس الفقه علي دعائم عقلية منطقية لا بالبرهنة علي صحة الأصل ، وإنما لإثبات صحة رد الفرع إلي الأصل فنجده كثيرا ما يعرض أمثلة شرعية فيتحرى فيها دقة القواعد المنطقية ، وفي ذات الوقت ينوه إلي أن مجال الشريعة ليس هو مجال العقل ، فإذا كان مجال العقل عالم المحسوسات بما فيه من علل وما يترتب علي ذلك من توقع عقلي فلا علة في الشرائع بوجه من الوجوه ، لذلك يتجنب استخدام لفظ القياس ، بل يستخدمه تحت لفظ آخر وهو البرهان .

وبالتالي حاول ابن حزم ابراز فكرة الوظيفة في المنطق ، بمعنى ممارسة التفكير النطقي في الحياة ، بل ويمارس في جميع المجالات ، ولما كانت الممارسة تقتضي طرح أمثلة محورها حياة الإنسان ، كما تتطلب إثارة

بعض المشكلات المنطقية بغرض الفهم والتمييز الدقيق بين الحق والباطل ، حيث يقول فيمن حصل حدود المنطق ولم يوظفه : " أنكم لم تحصلوا إلا علي العلوم التي لا منفعة لها و لا فائدة ، إلا تصريفها في سائر العلوم ، فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البنيان ، فهي معطلة لديه لا معنى لها ..."[45].

فالمنطق إذا من وجه نظر ابن حزم لم يكن مجرد معرفة لقواعد التفكير المنطقي ، ومصطلحاته ، ومفاهيمه فقط ، بل لابد من ممارسته في الحياة لتمييز صحيح الفكر من فاسده ، والوقوف علي صور البرهان اليقينية سواء منها التي ترجع إلي أول العقل أو شهادة الحس أو كلاهما معا ، إضافة إلي تعرف أساليب المغالطات التي تتوه الحقائق ، وإلا ظلت قواعد المنطق قوالب جوفاء لا معنى لها .

من ثم فتح ابن حزم السبيل أمام متكلمين آخرين من أمثال ابن تيمية ، والغزالي ، وغيرهم ، فقد وجد هؤلاء عند هذا المفكر والفيلسوف العربي الكبير منهجا كلاميا مشروعا ، وفهما عربيا سليما ، فساروا علي منهجه أحيانا ، وافترقوا عنه أحيانا أخرى ، واعترفوا له بالفضل علي كل حال .

قائمة الهوامش

1- وهذا الاصل الفارسي لا يوافق عليه بعض الدارسين العرب لابن حزم حيث اكدوا على انه قمة اسبانية وما يؤكد ذلك في نظرهم ما ورد في كتاب طوق الحمامة . وديع واصف مصطفى : ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والاخلاق ، المجمع الثقافي أبو ضبي، الامارات العربية المتحدة ، 2000 , ص 24.

2- ابن خلكان (ابو العباس شمس الدين احمد): وفيات الاعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق احسان عباس ، دار صادر ، بيروت ،1972 ، ص325 . وانظر ابن العماد العكري : شذرات الذهب في اخبار من ذهب، جـ2 ، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ، دار ابن كثير ، القاهرة ، 1986، ص 299 . وانظر صاعد الاندلسي : طبقات الأمم ، تحقيق لويس شيخو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ط1 , 1330، ص 76. وانظر ابن كثير : البداية والنهاية ، جـ12 ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ،1998، ص 91-92.

3- ابن حزم : طوق الحمامة في الألفة والألاف ، (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ1) ، تحقيق إحسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1987م، ص 309- 310 .

4- زكريا إبراهيم : ابن حزم الأندلسي – (أعلام العرب 55) ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ص22.

5- المرجع السابق ، ص ص 3،4.

6- صاعد الأندلسي : طبقات الأمم ، ص 99 .

7- ابن حزم : رسالة التوقيف علي شارع النجاة (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ3)، تحقيق احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط2، 1987، ص139.

8- ابن حزم : رسالة مراتب العلوم(ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ4) ، تحقيق احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط2، 1987، ص63.

9- ابن خلكان: وفيات الأعيان : جـ2، ص22 . ايضا ابن كثير : البداية ونهاية ، ص19.

10- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ2، ص22.

11- احسان عباس : مقدمة رسائل ابن حزم ، جـ4، ص39، وانظر ايضا ،ابن حزم : الأصول والفروع ، تحقيق عبد الحق التركماني ، مركز البحوث الإسلامية في السويد ، دار ابن حزم ، بيروت ، 2011، ص19.

12- ابن خلكان : وفيات الأعيان ، جـ2، ص 21 ،22.

13- ابن حزم : رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ1)، تحقيق احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1987 ، ص 335 .

*كان في أول أمره شافعيا يأخذ بمنهج الإمام الشافعي في الاستدلال ثم تركه وأخذ بظواهر القرآن والسنة والإجماع و أبطال القياس ولم يأخذ به ،انتشر المذهب الظاهري على يديه في المشرق وانتشر على يد تلاميذه من بعده حتى قيل إنه كان يعد رابع المذاهب في القرن الرابع الهجري وهي الحنفي ، والمالكي ، والشافعي ،إلي ان حل محله المذهب الحنبلي ، ثم انتقل المذهب الظاهري إلي الاندلس حيث وجد أرضا صالحة ولم يلبث ان بلغ الازدهار علي يد ابن حزم الذي يعتبر بحق المؤسس الثاني لهذا المذهب انظر محمد أبي زهرة: ابن حزم(حياته وعصره ، وآراؤه وفقه)، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1978، ص 262.

14- أنور خالد قسيم الزعبي : ابن حزم الأندلسي ، (نظرية المعرفة ومناهج البحث) ، منشورات وزارة الثقافة ، المملكة الأردنية الهاشمية ، عمان ، 1995، ص10 .

15- محمد أبي زهرة: أبن حزم (حياته وعصره ، آراؤه وفقهه) ، ص282

16- مقال محمد محمد أبو شهبه : الإمام ابن حزم ، (مجلة الأزهر) ، ص290.

17- وديع واصف مصطفى : ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق ، ، ص 213 .

18- محمد عابد الجابري : بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط3 ، 1990م، ص 548.

19- ابن حزم الأندلس :الإحكام في أصول الأحكام ،جـ1،تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب ، بيروت ، 1987م،ص12.

20- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي جـ4) تحقيق احسان عباس ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1987، ص337-338.

21- ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، جـ5،ص107،106 .

22- محمد أبي زهرة : ابن حزم ، ص 366-364.

23- آنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، 1955، ص 14.

24- أنور خالد قسيم الزعبي : ابن حزم الأندلسي ، ص 36.

25- حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكلامية . القاهرة ، مطبعة دار السلام ، ص 141.

26- المرجع السابق ، ص 141 وما بعدها .

27- الايجي : شرح المواقف جـ 2 ، ص30.

28- سيف الدين الآمدى : أبكار الأفكار في أصول الدين ،جـ1، تحقيق محمد احمد المهدى ، دار الكتب والوثائق القومية ، القاهرة ، 3004 ، ص 28.

29- محمد محمود قاسم: مقدمة مناهج الادلة ، ص 48- 50.

30- انظر القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، جـ11، ص 61 .

31- القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، 1998، ص 151وما بعدها.

32- سيف الدين الآمدي : الاحكام في اصول الاحكام ، جـ1، تحقيق سيد الجميلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1404هـ ، ص5.

33- حسن الشافعي : الآمدي وآراؤه الكلامية ،ص141.

34- سيف الدين الآمدي :ابكار الأفكار في أصول الدين ، جـ1، ص 39 .

35- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ،جـ2، دار المعرفة للطباعة والنشر ،بيروت ، 1395هـ ، ص111.

36- المصدر السابق ، ص117.

37- محمد أبو زهرة : ابن حزم ، ص224.

38- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ،جـ 3. ص 98.

39- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، جـ 2 ، ص 121.

40- المصدر السابق ، ص150،151 .

41- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، ص300.

42- المصدر السابق ، ص 303 .

43- ابن حزم : ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل ، تحقيق سعيد الأفغاني ، دار الفكر بيروت ، لبنان ، ط 2 ، 1969م ، ص30.

44- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه ، ص 299.

45- المصدر السابق ، ص 89 .