



# قراءة جديدة للفلسفة الطبيعية عند ابن حزم

للباحث

الأستاذ المساعد الدكتور رواء محمود حسين

الجامعة العراقية - بغداد





## مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم: عرف عن ابن حزم أنه فقيه ظاهري وأصولي كبير، فضلاً عن أن لديه حاسة شعرية وأدبية مرهفة، مع كونه عالماً بالأديان ومقالات الفرق. لكن يبقى جانب من جوانب فكره لم تسلط عليه الأضواء بشكل كبير، ذلك هو الاتجاه الفلسفي في تفكيره. ولم تحاول دراستنا الحالية تسليط الضوء على فكره الفلسفي فحسب، بل تسعى الى الكشف عن راهنية ابن حزم الفلسفية والعلمية في واحد من أهم ميادين الفلسفة، الفلسفة الطبيعية، من خلال عرض فكر ابن حزم على المنجز الفلسفي والعلمي الراهن في مجال الطبيعيات، العلوم والفلسفة الطبيعية، ضمن رؤية فلسفية خاصة للباحث تمنح الدراسة طابع الأصالة وصفة الجديد، بحسب ما نتصور.

ومن أجل تحقيق هذه الغاية، فقد توزعت الدراسة الى مبحثين:

الأول: مدخل الى العلوم الفلسفية والطبيعية عند ابن حزم. حاولنا فيه تقديم دراسة تمهيدية لفكر ابن حزم في المجال المذكور.

الثاني: أفكار جديدة حول الفلسفة الطبيعية عند ابن حزم. حاولنا فيه دراسة عدد من العلوم الطبيعية عند ابن حزم من خلال المعطى الفلسفي والعلمي الحالي.

نأمل أن تكون دراستنا قد أدت الى الكشف عن أبعاد جديدة تمس قطاعات مهمة من الفكر الفلسفي، خصوصاً الفلسفة الاسلامية و الطبيعية، ومن الله سبحانه التوفيق.



## المبحث الأول

### مدخل الى العلوم الفلسفية و الطبيعية عند ابن حزم<sup>(١)</sup>

يتضمن هذا المبحث أفكاراً ممهدة للفكر الفلسفي والطبيعي عند ابن حزم تدور حول مفهوم الفلسفة عنده وحجية العقل ونقده للسوفسطائية، وكما يأتي :

#### أولاً: الفلسفة عند ابن حزم - المفهوم والمنهج:

لم يكن ابن حزم طارئاً على الفكر على الرغم مما يقوله الامام أبو زهرة عن مشاركاته الفلسفية، اذ يرى: ” أن الدراسات التي اشتهر بها، وكونت شخصيته العلمية هي الدراسات الإسلامية، فما ترفعه كتابته في المنطق الى مثل مقام ابن سينا والفارابي وابن رشد الذي جاء بعده، ولا الغزالي الذي دخل في الفلسفة وغاص فيها. حتى قالوا: إنه لم يستطع أن يخرج منها بعد أن دخل فيها، فابن حزم وإن كان قد دخل العلوم العقلية، فقد دخلها ليثقف عقله، لا ليكون عالماً فيها، أو ليستبحر ويكون من رجالها، فما غاص

(١) تنظر ترجمة ابن حزم عند: الذهبي: ” سير أعلام النبلاء ”، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الارناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط ١١، مؤسسة الرسالة - ناشرون، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، ١٨ / ١٨٤ - ٢١٢. ابن كثير: ” البداية والنهاية ”، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض، الاستاذ فؤاد السيد، الاستاذ مهدي ناصر الدين، الاستاذ علي عبد الساير، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، المجلد السادس (١١-١٢)، (السنوات ٢٤٩ - ٥٨٨ هـ من الهجرة النبوية)، ١٢ / ١٠١. الامام محمد أبو زهرة: ” ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه ”، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧ م، كل الكتاب. وتابع المراجع الآتية:

Louis A. Giffen, IBN Hazm and the Tawq al-Hamāma, in: Salma Khadra Jayyusi, editor, the Legacy of Muslim Spain, (the Netherlands: E.J Brill, Leiden, 1992), P. 420. Gudrun Krämer, Geschichte des Islam, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005), P. 97.

في أجزائها كابن سينا والفارابي، ولا تعمق في دراستها ليمزجها بالحقائق الاسلامية، كما فعل الغزالي وابن رشد من بعده، واذ كان قد كون له بعض الاراء في المناهج الفلسفية الخالصة فعلى هامش علومه لا في صلبها، أو مقدمة لدراساته، وليست مقصودة لذاتها، درسها على أنها ذريعة للمقصود ووسيلة اليه.<sup>(١)</sup>

فلا ابن حزم مشاركاته المهمة، كما نرى، في الفلسفة وعلم الكلام، وفلسفة الدين، وغيرها من قطاعات البحث المدرجة بشكل أو بآخر ضمن المعنى الواسع لكلمة فلسفة

(١) أبو زهرة: «ابن حزم»، ص ١٧٨. ونود الاشارة في السياق ذاته الى أن عدداً من الدراسات قد تناولت ابن حزم وفلسفته من خلال محاور عدة، فقد تناول اسماعيل مصطفى اليوسف فلسفة ابن حزم بشكل عام في رسالته للماجستير، ينظر: اسماعيل مصطفى اسماعيل اليوسف: «ابن حزم وفلسفته»، بإشراف الدكتور أسعد محمد علي، رسالة قدمت الى معهد الاداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٣٧٩ هـ، الباب الثاني: المعرفة، ص ٨١ - ١٧٤، الباب الثالث: الله، الكون، الانسان والنفس الانسانية، ص ١٧٦ - ٢٤٠. وكتب د. أحمد الحمد عن الاهليات عند ابن حزم، ينظر: د. أحمد بن ناصر الحمد: «ابن حزم وموقفه من الاهليات - عرض ونقد»، ط ١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث العلمي، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦ هـ، سلسلة من التراث الاسلامي، الكتاب التاسع والاربعون، ص ٥ - ٤٧١، وينظر أيضاً: وديع واصف مصطفى: «ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والاخلاق»، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ٢٠٠٠ م، ص ٩ - ٣٦٥. أما الجديد في بحثنا فيمكن في محاولتنا تقديم قراءة جديدة عن فلسفة ابن حزم الطبيعية تستند الى المعطيات الفلسفية والعلمية الحالية، أين أننا نحاول استكشاف راهنية ابن حزم من خلال المعطى الفلسفي والعلمي الحالي، واستناداً الى نظرتنا الفلسفية الخاصة للموضوعات ذاتها، مع التأكيد على حضور ابن حزم الفلسفي التاريخي من خلال تأكيد حضور تاريخية الفلسفة.

إسلامية.<sup>(١)</sup> وأيضاً في الفلسفة الطبيعية موضوع دراستنا الحالية.<sup>(٢)</sup>

يؤكد ابن حزم بأن الفلسفة «على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعليمها، ليس هو شيئاً غير اصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، فيقال لمن انتمى الى الفلسفة بزعمه هو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها»<sup>(٣)</sup>.

يتحدث ابن حزم في النص المتقدم عن الفلسفة من جهة موضوعها الاخلاقي مقارنةً بالمحتوى الاخلاقي للفلسفة بالبعد الاخلاقي في الدين . ومن الممكن الاشارة في هذا السياق الى أن ابن رشد قد قارن فيما بعد نفس الابعاد الاخلاقية للدين والفلسفة في كتابه: «فصل المقال». فقد أكد ابن رشد أن مقصد الشرع هو تعليم العلم الحق والعمل

(١) Hans – Michael Haufig, Islam, in: Karl E. Grözinger (Hrsg.), Religionen und Weltanschauungen, Werte, Normen, Fragen, in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus, Band 3, , (Berlin: BWV. Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, 2009), P. 149.

(٢) تجعل الفلسفة الطبيعية الطبيعة، بوصفها: ”مجموعة الاشياء المرئية المدلول عليها بكلمة ”العالم“، أساساً لمنهجها الفلسفي، ينظر: رابوبرت: ”مبادئ الفلسفة“ وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم بالكتاب، ترجمه عن الانكليزية أحمد أمين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٢٠. وعن الفلسفة الطبيعية تابع أيضاً:

Lord William Thomson Kelvin and Peter Guthrie Tait, the Elements of Natural Philosophy, (New York: Cosimo, Inc. 2007), the entire book.

(٣) ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): ”الفصل في الملل والاهواء والنحل“، تحقيق أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ، ١ / ١١٧ .

الحق. وقد عرف العلم الحق بأنه: «معرفة الله [تبارك وتعالى] وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي.»، في حين عرف العمل الحق بأنه: «امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء.»، ويسمي هذه المعرفة بالعلم العملي، ويشير أنه يتألف من قسمين: الأول: أفعال ظاهرية بدنية وهي موضوع علم الفقه، والثاني: أفعال نفسانية، مثل الصبر والشكر وغيرها من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها، وهذا العلم يسمى بالزهد وعلوم الآخرة.<sup>(١)</sup>

ويبدو لي أن نظرة الفلاسفة المسلمين للأخلاق تستند الى تأكيد القيم الأخلاقية المشتركة دينياً وفلسفياً، ابن حزم وابن رشد فيما سبق. أي أن ما موجود من أخلاق في الدين هو موجود في الفلسفة. في حين تتجه الأخلاق المعاصرة باتجاه تأكيد انفصالها عن الدين، وهذا ما تشير اليه فيلسوفة الأخلاق المعاصرة فيرجينيا هيلد، إذ تقول: «.. لكن عندما تعتمد نظرية أخلاقية على دين معين فإن قدرتها على إقناع من يعتنقون ديناً آخر ستكون ضئيلة. بالمغايرة، يمكن للنظريات الأخلاقية التي تعتمد على العقل أن تنجح في حوز الدعم في كل أنحاء العالم وكل الثقافات. إن إحدى نقاط القوة في نظريات الأخلاق السائدة كالأخلاق الكانطية والمنفعية، هي استقلالها عن الدين. فهي تناشد العقل الكلي فقط (على الرغم من أنها في الواقع تفشل بصورة مؤلمة في تحقيق هذا الهدف)»<sup>(٢)</sup> وهذا ما

(١) ابن رشد: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال"، دراسة وتحقيق د. محمد عمارة، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٥٤ - ٥٥.

(٢) فيرجينيا هيلد: "أخلاق العناية"، ترجمة أ.د. ميشيل حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٦، شوال ١٤٢٩ هـ - أكتوبر ٢٠٠٨ م، ص ٣١ - ٣٢. من المفيد الإشارة الى أن علم الاخلاق Ethics يرتبط "عموماً بمعايير السلوك التي يتحدد بموجبها الاعجاب بموقف معين أو رفضه."، أما (الأخلاق الفلسفية) أو (الفلسفة



نعتقد أن ابن حزم من خلال نظريته الاخلاقية العامة يقف ضده بشكل كبير. هذا بالإضافة الى أن الفلسفة السياسية الحديثة صارت تركز على ما يسمى بالأخلاق الاجتماعية على أساس أن الانسان اجتماعي بطبعه، وأن مقدرته على التواصل الاجتماعي تمكن في قابليته على التفكير الرمزي، مما يساعد على تخطيط وتنظيم الفعالية الاجتماعية والتي تعد كلها مقدمات ضرورية للحياة الاجتماعية. ومن ثم فمن غير الاعتراف بالاخلاق، ضمن السياق الاجتماعي الرمزي المذكور، فان قيماً اجتماعية مهمة مثل: موضوعة الذات self – justifying، تحديد أهداف المصالح المتنافسة goal above competing interests فضلاً عن السلام الاجتماعي فإن كل هذه القيم الاجتماعية وغيرها ستصبح عرضة للخطر.<sup>(١)</sup>

ويضيف ابن حزم قائلاً عن الفلسفة: «أليست الفلسفة باجماع الفلاسفة مبنية للفضائل من الرذائل؟ موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل؟ فلا بد من بلى ضرورة. فيقال له أليس الفلاسفة كلهم قد قالوا: صلاح العالم بشيئين: أحدهما باطن والآخر ظاهر؟ فالباطن: هو استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن تظالم الناس وعن القبائح. والظاهر: هو التحصين بالأسوار، واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس والافساد، ثم

---

الأخلاقية) فيركزان "بالتبادل - على قضايا "القيمة" التي تتسم بدرجة أكبر من الشمولية، ويتناولها بدرجات مختلفة من التجريد ضمن تحليل موضوع بحثها أو شرحه. "، ينظر: بيتر ادواردز: "مستقبل الاخلاق"، ضمن: أوليفر ليمان (محرر): "مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين - آفاق جديدة للفكر الانساني"، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠١، المحرم ١٤٢٥ هـ - مارس ٢٠٠٤ م، ص ٨٥. وتجدر الإشارة إلى إنه إذا انتفى التعصب الديني فالأمر أقرب إلى النجاح.

(١) Claes G. Ryn, Democracy and the Ethical Life, A Philosophy of Politics and Community, Second Edition Expanded, (US: Louisiana State University, 2001), P. 81.

أضافوا الى إصلاح النفوس بما ذكرنا إصلاح الاجساد بالطب؟ فلا بد بلى من ضرورة. فيقال لهم: فهل صلاح العالم وانكفاف الناس عن القتل الذي فيه فناء الخلق، وعن الزنى الذي فيه فساد النسل وخراب المواريث، وعن الظلم الذي فيه الضرر على الأنفس والأموال وخراب الأرض، وعن الرذائل من البغي والحسد والكذب والجبن والبخل والنميمة والغش والخيانة وسائر الرذائل إلا بشرائع زاجرة للناس عن كل ذلك؟ فلا بد من نعم ضرورة، وإلا وجب الإهمال الذي فيه فساد كل ما ذكرنا، فإذا لا بد من ذلك، ولولا ذلك لفسد العالم كله، ولفسدت العلوم كلها...»<sup>(١)</sup>.

أشار رابوبرت في مجال دراسته لعلم الأخلاق واجابته لسؤال ما البواعث التي تدفعنا الى اختيار عمل معين دون غيره في ظروف خاصة؟ ومن أين نعرف الخير والشر والى أين توصلنا هذه المعرفة؟ مجيباً: يظهر أن في الإنسان صوتاً باطنياً يلهمه بما ينبغي أن يفعل، مميّزاً له بين الحق والباطل، والنافع والضار، والأخلاقي واللاأخلاقي. يسمي هذا الصوت بالوجدان، محدداً مفهومه بأنه نوع من الشعور الباطني غير الخاضع لسلطان خارجي، وهو اما ناشئ من غريزة في الانسان، أو من المعتقدات الدينية، أو من احكام تعارف عليها الناس وقرروا العمل بها لادراكهم ما فيها من الخير والمنفعة العملية. وعلم الأخلاق بشكل مجمل، وفقاً له، يوضح لنا الحياة الأخلاقية، ويعين الوسائل لاختبار الآراء الأخلاقية التي تظهر بشكل عرف وعادات، وهو يعين على معرفة الغاية الأخيرة للحياة، ويساعدنا على النظر في النظم لإبقاء ما يصلح منها للبقاء، وإصلاح الفاسد، وترك ما لا يصلح، ويبين المقياس الاخلاقي الذي نحكم به على الأعمال. ان مقصود هذا العلم التأثير في ارادتنا وهدايتها، واستكشاف علة الحياة الأخلاقية وتقويم الاشياء

(١) ابن حزم: "الفصل"، ١ / ١١٧ - ١١٨.

على قدر اعتمادها على ارادتنا.<sup>(١)</sup>

وفي سياق عام فقد أشار هيجل الى أنه: «يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته - الله من حيث هو وجود لذاته وبذاته والانسان في علاقته به .. والحال، للفلسفة موضوع مشابه، العقل الكلي الذي هو بذاته ولذاته، الجوهر المطلق؛ فبالفلسفة يريد الروح أن يمتلك هذا الموضوع أيضاً. ويجري الروح هذه المصالحة بواسطة الخشوع والعبادة، أي بواسطة الشعور؛ لكنها الفلسفة تزيد بواسطة الفكر، المعرفة التي تفكر. ان الخشوع هو الشعور بوحدة الالهي والانساني، لكنه شعور يفكر، ففي عبارة خشوع (Andacht) يدخل الفكر (denken): فهو يدعوننا الى الافتكار، إنه توق الى الفكر، وفكر يتوق الى الخشوع، يقترب منه».<sup>(٢)</sup>

### ثانياً: حجية العقل:

راجع ابن حزم في كتابه: «الإحكام في أصول الأحكام» مسألة حجية العقل: مناقشاً من سأل عن طريقة معرفة صحة حجة العقل هل هي بحجة العقل ذاته أم بغير ذلك؟ قائلاً: ان قلتم عرفناها بحجة العقل ففي ذلك نازعناكم، وان قلتم بغير ذلك فهاتوه. ويؤكد أن هذا سؤال مبطل للحقائق كلها، مجيباً: أن صحة ما أوجبه العقل عرف بلا واسطة وبلا زمان، فلم يكن بين أول أوقات فهمنا، وبين معرفتنا بذلك مهلة نهائياً، ففي أول اوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الطويل أمد من القصير، وأن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة،

(١) أ. س. رابوبرت: "مبادئ الفلسفة" ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) هيغل: «محاضرات في تاريخ الفلسفة - مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط ٢، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م، ص ١٤٧ - ١٤٦ .

وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجه الحواس. وكلما لم يكن بين أول اوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلة ولا زمان، فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، الا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط. ثم من هذه المعرفة انتجنا جميع الدلائل<sup>(١)</sup>.

واضح أن ابن حزم يتحدث عن العلم البدهي أو الضروري الملازم للانسان، ويؤكد أن أصل هذا العلم هو الفعل الالهي في الانسان. وهذا العلم، كما يرى الشيرازي، يكون على وجه لا يمكن للانسان دفعه عن نفسه بشك أو شبهة، مثل العلم الحاصل عقب استخدام الحواس الخمسة والعلم بالاخبار المتواترة، والعلم الذاتي الناتج عن الصحة والسقم، والفرح والغم والنشاط والكسل. وبالتالي فهو يخالف العلم المكتسب الذي ينتج عن طريق التأمل والنظر، كالعلم بإثبات الصانع وحدوث العالم وصدق الرسل، ووجوب الصلاة والزكاة وغير ذلك<sup>(٢)</sup>.

(١) ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام"، حققه وراجعته لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، (الباب الثالث في اثبات حجج العقول)، ١/١٩. وقارن د. محسن عبد الحميد: «الفكر الاسلامي - تقويمه وتجديده»، ط ١، مكتبة دار الانبار، العراق، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٢ - ١٣.

(٢) أبو اسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ): «اللمع في أصول الفقه»، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محيي الدين مستو و يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، بدون تاريخ، ص ٣٠. نود الاشارة الى أن ابن حزم يشير الى ما يسمى في المنطق بالتصديق البديهي، مثل: ادراك أن الكل أعظم من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن الضدين لا يجتمعان وقد يرتفعان مثل البياض والسواد، وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان مثل القيام واللاقيام، وأخيراً مثل ادراك أن السماء فوقنا. ينظر: د. محمد رمضان عبد الله: «علم المنطق»، المجمع الرضوي العلمي، الجامعة الاسلامية - بغداد، بدون تاريخ، ص ٨ - ٩. ولاحظ عن العلم الضروري والنظري: محمد رضا المظفر: «المنطق»، ط ١، مؤسسة الرافد، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩، الجزء الأول، ص ١٧. ويشير، ص ١٨، الى أن الشيع قد يكون بديهيًا لكن الإنسان لا يلتفت اليه، ويحدد أسباب عدم توجه النفس ب: ١ - الانتباه: وهو

يؤكد ابن حزم كما تقدم أن الضروريات العقلية هي من فعل الله سبحانه في النفوس . وقريب من ذلك ما أشار إليه ديكرت فيما بعد في كتابه: «تأملات ميتافيزيقية»، عن الافكار الذاتية للانسان حول الله سبحانه وتعالى، فقد قال ما نصه: «واقصد بلفظ الله جوهرًا، لا متناهيًا، أزليًا، منزهًا عن التغير، قائمًا بذاته، محيطًا بكل علم، قادرًا على كل شيء، خلقتني أنا وخلق جميع الأشياء الموجودة، ان صح ان هناك اشياء موجودة . هذه الصفات الحسنى، بلغت من الجلال والشرف حدًا جعلني أعتقد، كلما أمعنت النظر فيها، أن الفكرة التي لدي عنها لا يمكن أن اكون وحدي مصدرها . اذن يترتب علينا أن نستنتج، من كل ما سبق، أن الله موجود . لأنه، وان كانت فكرة الجوهر هي في، وكنت أنا جوهرًا، فمن اللا ضروري ان يكون لدي فكرة الجوهر اللامتناهي، أنا الوجود المتناهي، لو لم يضعها في جوهر لامتناه حقًا».<sup>(١)</sup>

ويمكن القول بأن فلسفة ابن حزم تستند الى الحس، أي أنها فلسفة حسية<sup>(٢)</sup> في جانب

مطرده في جميع البدييات، فالغافل قد تخفى عليه أكثر البدييات وضوحًا، ٢- سلامة الذهن: وينشأ إما من نقصان طبيعي، أو مرض عارض أو تربية فاسدة، ٣- سلامة الحواس: أي الحواس الخمس، ٤- فقدان الشبهة: والشبهة: «أن يؤلف الذهن دليلاً فاسداً يناقض بديهية من البدييات ويغفل عما فيه من المغالطة، فيشك بتلك البديهية أو يعتقد بعدمها»، ٥- عملية غير عقلية لكثير من البدييات، مثل: الخبر المتواتر، والتجربة، وغير ذلك، مما لا يجعله علماً نظرياً لأنه غير مستند الى الفكر والفاعلية العقلية .

(١) رنيه ديكرت: «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الانسان تتميز من جسمه»، ترجمة الدكتور كمال الحاج، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٨، ص ١٨٨ .

(٢) يرى الحسيون أن كل معرفة سببها الادراك بالحواس، سواء كانت باطنة أم ظاهرة، ومن خلال اجتماع هذه الادراكات وتركيبها واتقانها تحصل التجارب، وجمع التجارب وترقيتها تحصل المعرفة، راجع: رابوبرت: «مبادئ الفلسفة»، ص ١١٣ . وتابع عن الفلسفة الحسية:

Platos, Theaetetus, with Introduction & Notices, Translated by: Benja-

منها، كما أنها تستند الى البديهيات العقلية. وهذا ما يؤكد ابن حزم في حديثه عن (باب مختصر جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة الى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها). وفي هذا السياق يتوصل الى نتائج يسبق بها جون لوك في مجال حديثه عن الذاكرة العقلية للطفل. فهو يقول عن الطفل: «إلا أنه قد حصل أنه لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز الا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الارادية فقط، فتراه يقبض رجليه ويمدهما، ويقلب اعضاءه حسب طاقته، ويألم إذا أحس بالبرد، أو الحر، أو الجوع، وإذا ضرب، أو قرص، وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً... فإذا قويت النفس ... فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبول من طبعها، والرائحة الرديئة منافية لطبعها...» وكل ذلك ادراك الحواس لمحسوساتها. أما الادراك السادس فهو البديهيات كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء، وأن القيام مضاد للقعود.<sup>(١)</sup>

ومن الضروري في هذا السياق الاشارة الى أن جون لوك قد تطرق إلى أفكار مقارنة في بحثه لمفهوم (التابولا رازا)، أي الصفحة البيضاء. فقد رأى لوك أن عقل الانسان يكون صفحة بيضاء عند الولادة بدون أن يضم أي أفكار.<sup>(٢)</sup> وهو ما نعتقد ان ابن

min Jowett, (US & UK; Serenity Publishers, 2009), P. 52.

(١) ابن حزم: "الفصل"، ١ / ١٥ - ١٧.

(٢) W. M. Spellman, John Locke and the Problem of Depravity, (Oxford: Clarendon Street, 1988), P. 106.

ولمزيد من التوسع في دراسة فلسفة جون لوك ونظرية المعرفة عنده، راجع كتابه: John Lock, an Essay Concerning Human Understanding, Complete and Unabridged, Collated and Annotated by Alexander Campbell Fraser, in Tow Volumes, Volume One, (Canada: General Publishing Company,

حزم، استناداً الى النص السابق، قد سبق جون لوك في الاشارة الى المفهوم ذاته. وان كان جيمس تريفييل يرى أنه نتيجة للتطور العلمي الهائل الناتج عن الاستنساخ الجيني منذ استنساخ النعجة دولي عام ١٩٩٧ م، وما نتج عن هذه الثورة العلمية من صدمة هائلة لعلماء النفس والاجتماع، وهو ما يؤيد الاعتقاد أن قدرأ كبيراً من السلوك البشري تحدده الجينات، ومن ثم فلا يولد شخص في صفحة بيضاء. وفي المقابل أيضاً لا يوجد شخص كأنه ماكينه يقدر له أن يؤدي التعليمات المثبتة في جيناته ولداً كان أو بنتاً، وبالتالي فالفاعل المعقد بين الجينات والبيئة المسؤول عن انتاج انسان كامل النضج، قد اصبح الان مجال البحث الرئيسي. ويرى تريفييل أن التقاسم بين الاثنين، البيئة والجينات في تكوين الانسان، يؤدي دوره مناصفة ٥٠ الى ٥٠.<sup>(١)</sup>

ونرى أيضاً ان ابن حزم يستند الى الفلسفة الرياضية<sup>(٢)</sup> في سياق تأكيد المسلمات

---

Unabridged and Unaltered Republication of the First Edition, 1959), the entire book.

وقارن: الان تورين: "نقد الحدائثة"، القسم الأول: "الحدائثة المظفرة"، ترجمة صياح الجهميم، منشورات الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٨ م، سلسلة دراسات فكرية (٣٩)، ص ١٧ - ٢٢. ولذلك ما دامت الصفحة البيضاء المذكورة تبقى موجودة وفاعلة ما دامت الجينات وحدها غير عاملة إلا مع البيئة، والتي تترك أثرها في هذا الفعل.

(١) جيمس تريفييل: "لماذا العلم؟"، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣٧٢)، صفر / ١٤٣١ هـ - فبراير / ٢٠١٠ م، ص ٦٣ - ٦٤. ولذلك فالإنسان، كما جاء في الحديث، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قوله: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء"، ينظر: مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ت ٢٦١ هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا تاريخ، ٤ / ٢٠٤٧، رقم الحديث ٢٦٥٨.

(٢) عن الفلسفة الرياضية تابع:

Bertrand Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, Reprint-

الدينية، مع العودة الى أصول المنهج الفلسفي العام المتمثلة بالحس والبداهة العقلية. يمكن الكشف عن هذه الأفكار في النص الطويل الآتي الذي نقتبسه عن ابن حزم فيما يتعلق بالعدد، إذ يقول: « إن خاصة العدد هو أن يوجد عدد آخر مساو له، وعدد آخر ليس مساوياً له، هذا لا يخلو منه عدد أصلاً. والمساواة: هي أن تكون أبعاضه كلها مساوية له إذا جزئت، الا ترى أن الفرد والفرد مساويان للثنتين، وأن الزوج والفرد ليسا مساويين للزوج الذي هو الاثنان، والخمسة مساوية للآثنين والثلاثة، غير مساوية للثلاثة وهكذا كل عدد في العالم؟ فهذا معنى قولنا: إن المساوي وغير المساوي هو خاصة العدد، وهذه المساواة أردنا لا غيرها، فلو كان للواحد أبعاض مساوية له لكان كثيراً بلا شك؛ لأن الواحد المطلق على الحقيقة هو الذي ليس كثيراً، هذا مما لا شك فيه عند كل حس سليم. وكل ما كان له أبعاض فهو مركب كثيراً بلا شك، فهو إذن بالضرورة ليس واحداً، فالواحد ضرورة هو الذي لا أبعاض له، فإذا لا شك فيه فالواحد الذي لا أبعاض له تساويه عدداً، وهو الذي أردنا أن نبين، وأيضاً فإن الحس وضرورة العقل يشهدان بوجود الواحد إذ لو لم يكن الواحد موجوداً لم يقدر على عدد أصلاً، إذ الواحد مبدأ العدد والمعدود الذي لا يوصل الى عدد ولا معدود الا بعد وجوده، ولو لم يوجد الواحد لما وجد في العالم عدد ولا معدود أصلاً، والعالم كله أعداد ومعدودات موجودة، فالواحد موجود ضرورة. »<sup>(١)</sup>

ويضيف ابن حزم، قائلاً: « فلما نظرنا في العالم كله نظراً طبيعياً ضرورياً لم نجد فيه

---

ed (TJ International Ltd, Padstow, Cornwall, 2004), the entire book. Herman Weyl, Philosophie der Mathematik und Nature-wissenschaft, (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 2000), the entire book.

(١) ابن حزم: "الفصل"، ١ / ٨٣ - ٨٤.



واحداً على الحقيقة البتة بوجه من الوجوه، لأن كل جرم من العالم فمقسم محتمل للتجزئة متكثر بالانقسام أبداً بلا نهاية وكل حركة فهي أيضاً منقسمة بانقسام المتحرك بها الذي هو المدة، وكذلك كل معقول، من جنس أو نوع أو فصل، وكذلك كل عرض محمول في جرم فإنه منقسم بانقسام حامله، هذا أمر يعلم بضرورة العقل والمشاهدة، وليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا، فصح ضرورة أنه ليس في العالم واحد البتة. وقد قدمنا ببرهان ضروري آنفاً أنه لا بد من وجود الواحد، فإذا لا بد من وجود الواحد، وليس هو شيء في العالم البتة، فهو إذا بالضرورة شيء غير العالم، فإذا ذلك كذلك فالضرورة التي لا يحيد عنها فهو الواحد الأول الخالق للعالم، إذ ليس يوجد بالعقل البتة شيء غير العالم ولا بوجه من الوجوه، ولا واحد سواه البتة ولا أول غيره أصلاً، ولا مخترع فاعلاً خالقاً إلا هو وحده لا شريك له»<sup>(١)</sup>

### ثالثاً: نقد السوفسطائية:

السوفسطائية هم المعلمون الجوالون Sophists في البلاد الناطقة باليونانية منتصف القرن الخامس ق.م.، والذين تباينت موضوعات تعليمهم لتشمل النحو وفن القول، وطبيعة الفضيلة وتاريخ المجتمع و الفنون والشعر والموسيقى والرياضيات والعلوم الطبيعية والفلك . كما تميزوا بالتمرس بفن الخطابة وساهموا بتطوير اسلوب النظرية الخطابية، وأسسوا لنمط عال من التعليم استمر لما يقرب من سبعين عاماً حتى حدود عام (٣٨٠ ق.م.). وقد اندرج ضمن مسمى السوفسطائية ما يقرب من ثلاثين شخصاً كان الأكثر أهمية بينهم بروتاجوراس وجورجياس وبروديقوس وانتيفون وثراسيماخوس وليكروفرون وهيباس.<sup>(٢)</sup>

(١) نفسه، ١ / ٨٣ - ٨٤.

(٢) د. محمد حسين النجم: "السوفسطائية في الفكر اليوناني"، ط ١، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٨،

اشتغل ابن حزم بنقد الاتجاهات الفلسفية المختلفة ومنها السوفسطائية، مبيناً أنهم على ثلاثة اتجاهات فكرية، الاتجاه الأول النافي للحقائق جملة، والثاني الشاك فيها، والثالث القائل بنسبية الحقيقة فهي حق عند من يعتقد أنها حق وباطل عند من يعتقد أنها كذلك. ويعزو استناد الفكرة السوفسطائية حول الحقيقة الى قولهم باختلاف الحواس في المحسوسات، فالبصر يرى البعيد صغيراً والقريب كبيراً، واختلاف الطعم لمن به حمى صفراء، وهكذا. ويؤكد ابن حزم أن كل ذلك لا معنى له، راداً على الاتجاه السوفسطائي الأول المذكور بالقول أن: «الخطاب وتعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة، وحس العقل شاهد بالفرق بين ما يخيل الى النائم، وبين ما يدركه المستيقظ، اذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة في الأشياء المعروفة، وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة، وكذلك يشهد الحس أيضاً بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس له لا في المحسوس، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول، وهذه هي البداية والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب عليها برهان إذ لو طلب على كل برهان برهان لاقتضى ذلك وجود موجودات لا نهاية لها، ووجود أشياء لا نهاية لها، ووجود أشياء لا نهاية لها محال لا سبيل اليه،... والذي يطلب على البرهان برهاناً فهو ناطق بالمحال، لأنه لا يفعل ذلك الا وهو مثبت لبرهان ما، فإذا وقف عند البرهان الذي ثبت لزمه الإذعان له. فأن كان لا يثبت برهاناً فلا وجه لطلبه ما لا يثبت له لو وجد، وبالقول بنفي الحقائق مكابرة للعقل والحس. ويكفي من الرد عليهم أن يقال لهم:

ص ٧. ولاحظ عن السوفسطائيين: وولتر ستيس: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، الفصل التاسع: «السوفسطائيون»، ص ٧٧ - ٨٩. وتابع:

John M. Dillon & Tania Gergel, the Greek Sophists, First Published, (England: Penguin Books Ltd, 2003), the entire book

«قولكم إنه لا حقيقة للأشياء»، أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا «هو حق» أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا: «ليس هو حقاً»، اقروا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم»<sup>(١)</sup>.

ويرد ابن حزم على الشكك من السوفسطائية بالسؤال الآتي: أشككم موجود أم غير موجود؟ فإن قالوا هو موجود فقد أثبتوا حقيقة من الحقائق وإن قالوا غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطاله اثبات للحقيقة. كما يرد على الفريق الثالث من السوفسطائية القائلين بنسبية الحقيقة أن الشيء لا يكون حقاً استناداً إلى الشخص المعتمد بحق ذلك الشيء، ولا يقال أنه باطل لمن اعتقد بخلاف ذلك، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً سواءً اعتقد المعتمد بأنه حق أو باطل. وإذا اقروا بأن الأشياء حق عند من يعتقد ذلك فمن جملة الأشياء التي يعتقدها ذلك الشخص بطلان القول بأن الحقائق باطلة، فهم إذاً قد أقروا بأن الأشياء حق عند من يعتقد أنها كذلك، وبطلان قولهم من جملة تلك الأشياء فقد أقروا ببطلان قولهم<sup>(٢)</sup>.

وبذلك يكون ابن حزم قد شارك المتكلمين المسلمين، التفتازاني فيما بعد، في نقد الفكر السوفسطائي اليوناني، مقدماً ملاحظاته النقدية لهذا الفكر<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن حزم: «الفصل»، ١ / ١٩ - ٢٠. وقارن ابن حزم: «الأصول والفروع»، صححه وضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٤، ص ١٥٢ - ١٥٤.

(٢) ابن حزم: «الفصل»، ١ / ٢٠.

(٣) ولمزيد من التفصيل حول النقد الإسلامي للسوفسطائية، ينظر: التفتازاني (ت ٧٩١ هـ): «شرح العقائد النسفية»، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي السقا، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، ص ١٤ - ١٥.



## المبحث الثاني

### أفكار جديدة حول الفلسفة الطبيعية عند ابن حزم

#### أولاً: الخلق الالهي للعالم:

١ - نقد أدلة الفلسفة المادية حول قدم العالم:

تعني الفلسفة المادية: ”المذهب القائل ان الظواهر المتعددة للأشياء ترجع الى أساس واحد (وهو المادة) ويرى أن العالم مجموعة مكونة من شئى واحد، ويذهب الى أن المادة أساس كل شئى، وينكر وجود روح قائمة بنفسها قد تتصل بالمادة وقد تنفصل عنها“. ويرى الماديون: ”أن ما نسميه العقل ليس الا شكلاً من أشكال المادة الدائمة التغير والتنوع، وليست المادة كتلة عديمة الحياة لا حراك بها، تأتي اليها الروح وهي منفصلة عنها فتنفخ فيها وتنتج حياة، وانما القوة ملازمة للمادة ومظهر من مظاهر المادة المتنوعة، والحياة والفكر ليستا الا صفتين غريزتين للمادة ونتيجة لامتزاج جزيئات المادة مزجاً معقداً.“<sup>(١)</sup>

(١) رابوبرت: ”مبادئ الفلسفة“، ص ٨٨. وتابع عن الفلسفة المادية:

Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism*, Preface by Stefan Kipfer, Translated by John Sturrock, First Edition, (USA: University of Minnesota Press, 2009), the entire book. Friedrich Albert Lange, *the History of Materialism and Criticism of its Present Importance*, (Britain: Kegan Paul, Trench, Trbuner & Co Ltd, 1925), the International Library of Philosophy, Founded by C. K. Ogden, the entire book, Marvin Harris, *Cultural Materialism, the Struggle for a Science of Culture*, Updated Edition, (England; Altamira Press, 2001), the entire book, Annette Kuhn and AnnMarie Wolpe, *Materialism, Women and Modes of Production*, First Published, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987), the en-

يبدأ ابن حزم نقده للدهرية أو للفلسفة المادية القائلة بأن العالم لم يزل، ببيان أدلة الماديين، ثم الرد عليها، وكما يأتي:

الدليل الأول: يقول الماديون: لا يحدث شيء الا من شيء أو في شيء.<sup>(١)</sup> ويتساءل ابن حزم: هل تدرك حقيقة الشيء عند الماديين بطريق الرؤية والمشاهدة، أو لا تدرك الا بالرؤية فقط؟ فإن قيل بغير الرؤية والمشاهدة فقد تركوا استدلالهم وثبت فساده، لأنهم اثبتوا وجود اشياء من خلال الرؤية والمشاهدة، وقد نفوا ذلك حول أشياء أخرى. وإن قالوا: لا بد لادراك الشيء من الرؤية والمشاهدة، قلنا: هل رأيت شيئاً لم يزل. فلا بد من نعم أو لا، فإن قالوا لا: فقد صدقوا وابطلوا استدلالهم، وان قالوا: نعم، فقد كابروا وادعوا ما لا سبيل اليه.

الدليل الثاني: قال الماديون: لا يخلو محدث الاجسام - الجواهر والأعراض، وهي

---

tire book, Rosalind Coward and John Ellis, Language and Materialism, Development in Semiology and the Theory of Subject, First Published, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977), the entire book, Annette Wittkau – Horgby, Materialismus, Sammlung Vandenhoeck, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998

(١) يمكن مقارنة ما تقدم بما يشير اليه انجلز عن علم الطبيعة المعاصر، اذ يقول: ”أما ما يميز على الاخص المرحلة المعينة، فهو وضع نظرة عامة أصيلة الى العالم محورها الفكرة القائلة بعدم تغير الطبيعة اطلاقاً. فان الطبيعة، وفقاً لهذه النظرة، قد بقيت على الدوام بلا تغير منذ ان ظهرت الى الوجود، وأياً كانت الطريقة التي انبثقت بها. وما ان اخذت الكواكب وتوابعها تتحرك بفعل ”الدفعة الأولى“ السرية حتى واصلت الدوران حسب الخطوط الاهليلجية المرسومة لها على مدى الدهور أو، على كل حال، حتى نهاية جميع الاشياء. وهدأت النجوم الى الابد بلا حركة في امكتتها، مبقية بعضها بعضاً في هذا الوضع بواسطة ”الجاذبية الكونية“. وبقيت الارض منذ الازل او منذ يوم خلقها (حسب وجهة النظر) كما هي دون أي تغير. ” ينظر: انجلز: ”مقدمة“ ديكالكتيك الطبيعة ”، ضمن ماركس انجلز: ”مختارات“، دار التقدم، موسكو، بلا تاريخ، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

كل ما موجود في العالم، وهو لم يزل لأن محدثه لم يزل إذ هو علة خلقه، فالعلة لا تفارق المعلول، وما لم يفارق من لم يزل فهو أيضاً لم يزل، لأنه مثله بلا شك، فالعالم لم يزل.» ويعترض ابن حزم على هذا الدليل بالقول: هذه قسمة ناقصة، لأن الصحيح أنه فعل لا لعلة، بل لأنه شاء.

الدليل الثالث: يرى الدهريون (الماديون) أن محدث الاجسام لا يخلو من أحد ثلاثة أوجه: إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه، ويلزم أن يكون محدثاً مثلها، أو خلافاً من جميع الوجوه، فمحال أن يفعلها، لأنه لا سبيل إلى أن يفعل الشيء ضده من جميع الوجوه كما لا تفعل النار التبريد، أو مثلها من بعض الوجوه وخلافاً من البعض الآخر. ويرد ابن حزم بالقول: بأن الله سبحانه خلاف هذه الوجوه جميعها. والحكم بأن الضد لا يفعل ضده فادخال فاسد، لأن الباري لا يوصف بأنه ضد خلقه، لأن التضاد «هو اقتسام الشئين طرفي البعد تحت جنس واحد، فإذا وقع أحد الضدين ارتفع الآخر.» وهذا مما لا يتصف به الباري سبحانه.

الدليل الرابع: قال الماديون: لا يخلو فعل محدث العالم إما أن يكون لاحراز منفعة، أو دفع ضرر، ومن ثم فهو محل للمنافع والمضار، وهذه صفة المحدثات، أو بالطبع، وهو موجب لما حدث معه، فالفعل لم يزل معه، فإن كان فعله لا لشيء أصلاً فهذا مما لا يعقل، وما خرج عن المعقول فمحال. وأجاب ابن حزم على هذه الاستدلالات بالقول: كل ما ذكرتموه ينطبق على المخلوقين لا على الخالق.

الدليل الخامس: يرى الماديون أن الاجسام لو كانت محدثة لكان محدثها فاعلاً لتركها، قالوا وتركها لا يخلو إما أن يكون جسماً أو عرضاً، وهذا يوجب أن تكون جميعاً لم تزل موجودة. ويرد ابن حزم، قائلاً: ان هذه قسمة فاسدة، لأن الجسم الطويل هو العريض والعميق، وترك الفعل ليس طويلاً، ولا عريضاً، ولا عميقاً، فترك الفعل من الله تعالى

للجسم والعرض ليس جسماً، والعرض هو المحمول في الجسم، وترك فعل الله سبحانه للجسم والعرض ليس جسماً ولا عرضاً وإنما هو عدم، والعدم ليس معنى ولا هو شيئاً، وترك الله سبحانه للفعل ليس فعلاً البتة خلافاً للمخلوق.<sup>(١)</sup>

٢ - أدلة حدوث العالم:

يقدم ابن حزم خمسة أدلة على حدوث العالم يسميها (البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم)، وهي كما يأتي:

الدليل الأول: كل شخص في العالم، وكل عرض في الشخص، وفي كل زمان، كل ما ذكر متناه له بداية، وهو مما يشاهد بالمعينة والحس، إذ ان تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وبزمان وجوده.

الدليل الثاني: كل موجود بالفعل فقد حصره العدد، وأحصته طبيعته. ونعني بالطبيعة: "القوة التي تكون في الشيء، فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي عليه".

الدليل الثالث: ما لا نهاية له، فلا سبيل الى الزيادة فيه، لأن معنى الزيادة إضافة شيء من جنس المتناهي اليه بما يؤدي الى الزيادة في عدده أو مساحته. إذ إن كل الزمان لا أول له يكون به متناهياً في عدده الآن، فإذن كل ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الازمنة منه فإنه لا يزيد في عدد الزمان شيئاً.

الدليل الرابع: إذا كان العالم لا أول له ولا نهاية فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة الى ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل له، إذ لو أحصى ذلك كله لكان له نهاية بالضرورة، وهو مما لا سبيل له.

الدليل الخامس: لا يوجد الوجود الثاني الا بعد الأول، ولا الثالث الا بعد الثاني،

(١) تنظر الادلة أعلاه وردود ابن حزم عليها في كتابه: "الفصل"، ١ / ٢٠ - ٢٧.



وهكذا. وبدون هذا الترتيب لم يكن ثمة عدد ولا معدود. وهكذا فإن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم هي أول وثان وثالث.<sup>(١)</sup>

**ثانياً: الخلق الالهي للزمان<sup>(٢)</sup> :**

شغلت مقولة الزمان مساحة كبيرة من مجمل الفكر الفلسفي والعلمي الانساني والعالمي تاريخياً.<sup>(٣)</sup> يؤكد ابن حزم أن الله تعالى إله وخالق كل شيء. ويبرهن على ذلك بالقول أن العالم بكل ما فيه له زمان لم ينفك عنه قط ولا يتوهم ولا يمكن أن يخلو العالم عن زمان. ويحدد مفهوم الزمان بالقول: « ومعنى الزمان هو مدة بقاء الجسم متحركاً أو

(١) ابن حزم: "الفصل"، ١ / ٢٧ - ٣٥. وللتوسع في دراسة قضية الخلق في الفكر الإسلامي، يراجع: أ. د. حسام الألوسي: "مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي"، ترجمة أ. د. باسمه جاسم الشمري، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨ م، ص ٢١ - ٤٤١.

(٢) Gwen Griffith - Dickson, the Philosophy of Religion, First Published, (London: SCM Press, 2005), P. 175.

يشير الى المناقشات الفلسفية حول أصل العالم وهل هو قديم أم حادث، ويؤكد أن ابن حزم يبين أن العالم حادث.

(٣) فيما يلي اشارة الى بعض المراجع الفلسفية حول الزمان:

Martin Heidegger, Sein und Zeit, Herausgeben von Thomas Rentsch, (Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2007), klassiker Auslegen, the entire book, Hans Reichenbach, the Philosophy of Space & Time, Translated by Maria Reichenbach and John Freund, with Introductory remarks by Rudolph Carnap, First Published, (USA: Dover Publications, 1958), the entire book, Thomas Müller, Herausgeber, Philosophie der Zeit, Neue Analytische Ansätze, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2007), the entire book, Roger McClure, the Philosophy of Time, Time before Times, First Published, (USA & Canada: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), Routledge Studies in the Twentieth - Century .Philosophy, the entire book

ساكناً ومدة وجود العرض في الجسم، وإذا الزمان في مدة فهو عدد محدود ويزيد بمروره ودوامه والزيادة لا تكون البتة الا في ذي مبدأ ونهاية من أوله الى ما زاد فيه، والعدد أيضاً ذو مبدأ ولا بد والزمان مركب بلا شك من اجزائه وكل جزء من اجزاء الزمان فهو بيقين ذو نهاية من أوله ومنتهاه، والكل ليس هو شيئاً غير اجزائه وأجزاؤه كلها ذات مبدأ فهو كله ذو مبدأ ضرورة . فلما كان الزمان لا بد له من مبدأ ضرورة وكان العالم كله لا ينفك عن زمان والزمان ذو مبدأ فما لم يتقدم ذا المبدأ فهو ذو مبدأ ولا بد، فالعالم كله جوهره وعرضه ذو مبدأ أو هو ذو مبدأ فهو محدث، والمحدث يقتضي محدثاً ضرورة اذ لا يتوهم أصلاً ولا يمكن محدث الا وله محدث فالعالم كله مخلوق وله خالق لم يزل وهو ملك كل خلق فهو اله كل ما خلق ومخترعه لا اله الا هو»<sup>(١)</sup>.

الواقع أن مناقشة ابن حزم للزمان تذكرنا بمناقشة الامام الغزالي المستفيضة للموضوع ذاته في كتابه: «تهافت الفلاسفة» . وقد ناقش الغزالي أدلة الفلاسفة في أبدية العالم والزمان والحركة، مبيناً أنهم يستندون الى أربعة أدلة هي: الأول أنهم يقولون: أن العالم معلول وعلته أبدية أزلية، فإذا المعلول مع العلة . وإذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعلى ذلك بنوا نظريتهم في منع الحدوث، وهو جار في الإنقطاع . الثاني: ان العالم إذا كان معدوماً فيكون العدم بعد الوجود، مما يسبب أن يكون له بعد، وهو ما يثبت الزمان. الثالث: إمكان الوجود لا ينقطع، وهكذا فالوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان. الرابع: إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده، لأن الممكن لا ينقلب مستحيلًا، وهو وصف

(١) ابن حزم: "المحلى شرح المجلى"، طبعت على النسخة الأصلية بتحقيق الاستاذ أحمد محمد شاكر، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، طبعة جديدة منقحة مصححة بتصحيح مكتب التحقيق بدار احياء التراث العربي، أعد فهارسها رياض عبد الله عبد الهادي، دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، بيروت - لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، ١/٩١.

إضافي، وكل حادث يفتقر كما يتصور الفلاسفة الى مادة سابقة، حتى المنعدم فهو يفتقر الى مادة ينعدم عنها، وبالتالي فالمواد والصور لا تنعدم وإنما صور المواد وأعراضها. كما يشير الغزالي الى دليلين إضافيين، الأول نسميه دليل جالينوس، والثاني: قولهم: «العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب معدم له، وما لم يكن منعدمًا ثم انعدم فلا بد وأن يكون بسبب، وذلك السبب لا يخلو إما أن يكون إرادة القديم، وهو محال لأنه إذا لم يكن مريدًا لعدمه ثم صار مريدًا فقد تغير، أو يؤدي إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال، والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم». (١)

وللايجاز سنستعرض رد الغزالي على ما أسميناه ب (دليل جالينوس)، وهذا الدليل وفقاً للغزالي يستند الى تمسك جالينوس بالقول: أنه لو كانت الشمس تقبل الإنعدام مثلاً لأدى ذلك الى ظهور ذبول فيها خلال مدة مديدة، في حين أن الأرصاد الدالة على مقدارها منذ الآف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار، ولأنها لم تذبل خلال هذه الآماد الطويلة دل على أنها لا تفسد».

ويعترض الغزالي على دليل جالينوس من وجوه، الأول بقوله: «إن كانت الشمس تفسد فلا بد وأن يلحقها ذبول، لكن التالي محال فالمقدم محال، وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل، وهذه النتيجة غير لازمة لأن المقدم غير صحيح ما لم يضاف إليه شرط آخر وهو قوله: إن كانت تفسد فلا بد وأن تذبل، فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط وهو أن نقول: إن كانت تفسد فساداً ذبولياً فلا بد وأن تذبل في طول المدة. أو يبين أنه لا فساد بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم. ولا نسلم أنه لا يفسد الشيء إلا

(١) الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): "تهافت الفلاسفة"، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، ط ٣، دار الكتب العلمية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م، ص ٧٦ - ٧٨، المسألة الثانية: في أبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة.

بالذبول، بل الذبول أحد وجوه الفساد . ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله».

أما الاعتراض الثاني على دليل جالينوس فهو كما يقول الغزالي: « أنه لو سلم له هذا وأنه لا فساد إلا بالذبول، فمن أين عرف أنه ليس يعتريه الذبول؟ وأما التفاته الى الأرصاد فمحال لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس، فلعلها في الذبول، والى الآن نقص مقدار جبال وأكثر. والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب وهذا كما أن الياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد، ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانه محسوساً، فعمل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة. وذلك لا يظهر للحس فدل أن دليله في غاية الفساد»<sup>(١)</sup>.

(١) لاحظ عرض الغزالي ونقده لدليل جالينوس في كتابه: "تهافت الفلاسفة"، ص ٧٧ - ٧٨.

### ثالثاً: العلوم الطبيعية: (١)

سننتخب من العلوم الطبيعية ما هو آت من أجل تقديم فكرة موجزة جديدة عن دراسات ابن حزم في المجال ذاته.

#### ١ - الجسم:

نرى أن فلسفة الجسم الحالية قد تغيرت كثيراً عما كانت عليه في تاريخ الفلسفة سابقاً. فالجسم قديماً هو المنظور اليه بوصفه الجسم الطبيعي، أي أنه كما يعرفه ابن حزم بأنه: "عبارة عن الطويل العريض العميق، المحتمل للقسمة ذي الجهات الست التي هي فوق وتحت ووراء، وأمام، ويمين، وشمال، وربما عدم واحد منها، وهي الفوق.." (٢) في حين عرفت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت التفرقة بين العقل والجسد، من خلال دراسة العلاقة بينهما. ومنذ ديكارت أيضاً فقد تم التركيز بشكل كبير على دراسة العقل، الامر الذي استدعى التركيز على دراسة الجسد ضمن المحور ذاته، أي الجسد/ العقل. (٣) وبعبارة

(١) نظرنا الى العلوم الطبيعية هنا عند ابن حزم من منظار فلسفي، أي العلوم الطبيعية بوصفها فلسفة طبيعية، وتجدر الاشارة الى انشغال الدرس الفلسفي المعاصر بدراسات حول الفلسفة الطبيعية الاسلامية. ينظر، على سبيل المثال لا الحصر: د. حسن مجيد العبيدي: "فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد"، دار نينوى، دمشق، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ص ٣ - ١٥٤. ود. حسن مجيد العبيدي: "نظرية المكان في الفلسفة الاسلامية - ابن سينا انموذجاً"، دار نينوى، دمشق، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م، ص ٩ - ١٨٣. النراقي (١٢٠٩ هـ - ١٧٤٩ م): "قرة العيون في الوجود والماهية"، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، ط ١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، الدراسة: ص ٩ - ٣٣، النص المحقق: ص ٣٧ - ٢٩٧.

أما عن العلوم الطبيعية عند العرب و المسلمين بوصفها تجريبية و صرفة، فتابع: عمر فروخ: "تاريخ العلوم عند العرب"، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ٩ - ٥١١. د. ياسين خليل: "العلوم الطبيعية عند العرب"، مطبعة جامعة بغداد، العراق، ١٩٨٠، ص ٩ - ٣٣٣.

(٢) ابن حزم: «الفصل»، ١ / ٣٧٣.

(٣) Mike Proudfoot, Editor, the Philosophy of Body, (USA: Blackwell)

أخرى فقد تحول البحث الفلسفي المعاصر من الجسم الطبيعي الى الجسد الانساني، وهذا ما يجعلنا نقول من خلال تقييم حالي للبحث المذكور أن دراسة ابن حزم في مجال الجسم تدور حول الجسم الطبيعي، كما كان سائداً في البحث الفلسفي الكلاسيكي.<sup>(١)</sup>

ويرى ابن حزم بأن الجسم متفق على وجوده أما الاعراض فاثباتها واضح. والاثبات أنه لا يوجد شيء في العالم الا قائماً بنفسه حاملاً لغيره، أو قائماً بغيره لا بنفسه محمولاً بغيره، وأن القائم بنفسه شاغلاً لمكان يملؤه، أما الذي لا يقوم بنفسه لكنه محمول في غيره لا يشغل مكاناً بل يكون الكثير منها في مكان حوامله القائم بنفسه، وهذا مما لا يوجد في العالم خلافاً. ومن ثم فالقائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القائم بغيره الذي لا

Publishers Ltd, 2003), P. VI.

وتابع عن ثنائية الجسد / العقل عند ديكرت كتابه: «تأملات ميتافيزيقية»، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(١) ولزيد من المتابعات حول فلسفة الجسد الحالية، تابع:

Martin Carrier, Jürgen Mittelstrass, Mind Brain Behavior, the Mind – Body Problem and the Philosophy of Psychology, (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1991), the entire book

وتابع عن الجسد، الدراسات الاتية المنشورة ضمن مجلة ” عالم الفكر ”، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو / ٢٠٠٩، ومنتخب منها ما يأتي:

١. د. حسن حنفي: ” الروح والجسد في القرآن الكريم ”، ص ٧ - ١٠.
٢. د. محمد اقبال عروي: ” مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصية) ”، ص ١١ - ٣١.
٣. د. يوسف تيبس: ” تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي الى التصور العلمي ”، ص ٣٣ - ٨٦.
٤. د. عز العرب لحكيم بناني: ” الجسم والجسد والهوية الذاتية ”، ص ٨٧ - ١٢٥.
٥. د. سيار الجميل: ” فلسفة الجسد والتفكير الانساني (رؤية عربية) ”، ص ١٢٧ - ١٥٠.
٦. د. عبد الرحمن التليلي: ” عنف على الجسد ”، ص ١٥١ - ١٦٨.

يشغل مكاناً فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه فالقائم بنفسه هو الجسم والقائم بغيره هو العرض. (١)

ويضيف ابن حزم بأن الاعراض هي التي تتوالى وتتعاقب على الجسم، مثل تعاقب الالوان الابيض والاحمر والاصفر على الجسم، كما هو مشاهد في الثمار والاصباغ. ومن الاعراض أيضاً ما يكون في الافعال من الاكل والشرب والنوم والضرب. ومن الاعراض ما يدرك بالبصر وهو اللون أو الشم كالنتن والطيب، ومنها ما يدرك بالذوق مثل الحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة، ومنها ما يدرك بالحواس مثل الحر والبرد، ومنها بالسمع مثل حسن الصوت وقبحه، ومنها ما يدرك بالعقل مثل الحركة والحمق والعدل والجور والعلم والجهل. (٢)

## ٢ - الحركات والسكون:

يشير ابن حزم الى اختلاف الأفكار حول مفهوم الحركة والسكون. فمن قائل أنه لا حركة في العالم، وأن كل ذلك سكون، ومن ذاهب الى أن الكون كله في حالة حركة وأنه لا سكون أصلاً. في حين ذهبت طائفة ثالثة الى أن ترك الحركة وترك الفعل ليس شيئاً، فيما ذهبت رابعة الى نفي الحركة والسكون معاً.

ويرد ابن حزم على المذهب القائل بنفي الحركة بأن قولهم باطل لأن السكون انما هو اقامة في المكان، وأن الحركة نقلة عن ذلك المكان وزوال عنه، ولا شك في أن الزوال عن الشيء هو غير الاقامة فيه، فوجب أن يكون لهذين المعنيين المتغيرين لكل واحد منهما اسم غير اسم الاخر، وبالتالي اتفق في اللغة أن يسمى أحدهما حركة والاخر سكوناً. ومن قال بأن السكون هو حركة فأمر لا يستحق النقاش. أما من قال بأن السكون عدم

(١) ابن حزم: "الفصل"، ٣ / ٢٤١.

(٢) نفسه، ٣ / ٢٤٢ - ٢٤٣.

الحركة والعدم ليس شيئاً، لأن عقب الحركة إقامة موجودة ظاهرة، فهي وإن كانت معها وبوجودها عدت الحركة فليس هي عدماً، كما أن القيام معنى صحيح موجود وإن كانت قد عدت معها سائر الحركات والاعمال من الاتكاء والقعود والاضطجاع. وأما من أبطل الحركة والسكون فقد اثبتهما معاً لأن كل من تحرك سكن، وهو أمر واضح ومشاهد. (١)

### ٣ - المبحث الذري:

شغلت دراسة الذرة (الجزء الذي لا يتجزأ) الفكر الاسلامي، قديماً. (٢) ولا بن حزم بحث في النظرية الذرية يمكن تلخيصه بما يسميه (الكلام في الجزء الذي ادعوا أنه لا يتجزأ). فيشير أولاً الى دعوى المتكلمين الى أن الاجسام تنحل الى أجزاء صغار ولا يمكن لها البتة أن تتجزأ، وأن تلك الاجسام جواهر لا أجسام. كما يشير الى قول النظام بأنه ما من جزء وإن دق الا ويحتل التجزؤ أبداً بلا نهاية وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ وأن كل جزء يقسم الجزء اليه فهو جسم أيضاً. ويميل ابن حزم الى أن كل جزء يتجزأ وأنه ليس في العالم أصلاً جزء لا يتجزأ. ويلخص رأيه بالقول: « نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزؤ، وهذا هو اثبات

(١) ابن حزم: "الفصل"، ١ / ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) للتوسع ينظر:

Abdurrahmân Badawî, Quelques Figures et Tèmes de la Philosophie Islamique, (Paris: Éditions G. - P. Maisonneuve et Larose, 1979), P. 88., Ulrich Rudolph, Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis Zur Gegenwart, (München: Verlag C.H. beck OHG, 2004), P. 24, Kiki Kennedy - Day, First Published, Books of Definitions in Islamic Philosophy, the Limits of Words, (USA & Canada: Routledge Curzon, 2003), P. 138



النهاية لكل جسم انقسم الجسم اليه من طريق المساحة ضرورة.»، ويضيف: «إن لكل جرم نهاية وسطحاً ينقطع تماديه عنه، وأن ينقطع به الجرم اذا جزء فهو تناه محدود، ولكنه محتمل للتجزؤ أيضاً، وكل ما جزئ فذلك الجزء هو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها، لا ما ظنوا من أن حد الجرم جزء منه هو، وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه بل هو باطل بما ذكرنا، لكن الجزء هو الملاصق للجرم بسطحه، فإذا تجزأ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق له حينئذ بسطحه، لا الذي ميز عن ملاصقته.»<sup>(١)</sup>

أما الذي دفع ابن حزم الى القول بأن الجزء يتجزأ لكي يثبت قدرة الله سبحانه على تجزئة هذا الجزء، لأنه يرى أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ يؤدي الى نتائج مخالفة لما أثبتته. وهنا نصل الى جوهر موقف ابن حزم من هذه المسألة.<sup>(٢)</sup>

ورد ذكر الذرة في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾، (يونس: ٦١). ولا نجد حاجة الى مزيد تأكيد حول نظرية ابن حزم في انقسام الذرة، أو تجزؤ الجزء الذي رأى اليونان<sup>(٣)</sup> ومن بعدهم المتكلمون المسلمون، أنه لا يتجزأ. وهو ما حدث في القرن العشرين، وما نجم عن انشطار الذرة من تقدم علمي هائل خصوصاً في مجال الطاقة النووية. وهنا تكشف راهنية ابن حزم عن سبق فلسفي - علمي يقرب من ألف عام تقريباً. فقد كشف اينشتاين في بحثه المنشور في حوليات الفيزياء عام ١٩٠٥ م،

(١) ابن حزم: "الفصل"، ٣ / ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) نفسه، ٣ / ٢٧١.

(٣) أنظر: يوسف كرم: "تاريخ الفلسفة اليونانية"، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٦، ٢٧.

والموسوم ب: « هل تتعلق عطالة الجسم بمحتواه من الطاقة ؟ »، أن: « كتلة جسم هي قياس لمحتواه من الطاقة. إذا تغيرت هذه الطاقة بمقدار ط فإن (الكتلة) تتغير بالاتجاه نفسه بمقدار يكافئ ط / ض ٠٢. »<sup>(١)</sup> وهذا ما سمي بنظرية النسبية الخاصة التي «تناول الاجسام أو المجموعات التي تتحرك بالنسبة لبعضها بسرعة ثابتة»، في حين اشتملت النسبية أيضاً ما سمي بنظرية النسبية العامة، التي أعلن عنها عام ١٩١٦ م، والتي تعالج «الاجسام والمجموعات التي تتحرك بالنسبة لبعضها بسرعة متزايدة أو متناقصة، أي تتحرك بعجلة.»<sup>(٢)</sup>

وعلى العموم نرى أن فلسفة ابن حزم الطبيعية تستند الى الطبيعة ذاتها بوصفها مركز البحث الفلسفي الطبيعي. ولعل مثل هذا المنهج الفلسفي الطبيعي هو ما أشار اليه كانت فيما بعد، إذ يقول: «وحتى في علم الطبيعة، بقدر ما يستند الى مبادئ تجريبية، تحديداً في الفيزياء بمعناها الدقيق، فإن الاجراءات العملية لاكتشاف قوانين الطبيعة الخفية، تحت اسم الفيزياء التجريبية، لا يمكنها أبداً أن تسوغ تسمية فيزياء عملية (لا تقل عن سابقتها معقولة) كجزء من الفلسفة الطبيعية. لأن المبادئ نفسها التي نجري وفقها التجارب يجب أن تستقى من معرفة الطبيعة، وبالتالي من النظرية.»<sup>(٣)</sup>

(١) جان هلاديك: "نسبية آينشتاين"، ترجمة هاني حداد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٥ م، ص ٥٩. وتابع:

Albert Einstein, Relativity, the Special and the General Theory, (New York: the Taylor & Francis e-Library, 2001), the entire book.

(٢) د. يمنى طريف الخولي: "فلسفة العلم في القرن العشرين - الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية"، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، رمضان ١٤٢١ هـ - ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٠ م، ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(٣) كانت: "نقد ملكة الحكم"، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة، أبو ظبي ومنشورات الجمل بيروت - كولونيا / ألمانيا، ٢٠٠٩، ص ٣٢.

## خاتمة

توصلت دراستنا الى النتائج الآتية:

١ - قلنا ان ابن حزم لم يكن طارئاً على الفكر الفلسفي، بل له مشاركات مهمة، كما نرى، في الفلسفة وعلم الكلام، وفلسفة الدين، وغيرها من قطاعات البحث المدرجة بشكل أو بآخر ضمن المعنى الواسع لكلمة فلسفة اسلامية، بالإضافة الى الفلسفة الطبيعية موضوع دراستنا الحالية.

٢ - في مجال فلسفة الاخلاق، لا حظنا سبباً لابن حزم على ابن رشد في بيان المحتوى الاخلاقي للدين، والمحتوى الديني للأخلاق. وهو ما اختلف به الاثنان مع فلسفة الاخلاق الحديثة والمعاصرة، القائلة بانفصال الأخلاق عن الدين والفلسفة السياسية المعاصرة التي تركز على ما يسمى بالأخلاق الاجتماعية على أساس أن الانسان اجتماعي بطبعه .

٣ - في سياق بحثه في حجية العقل، تحدث ابن حزم عن العلم البديهي أو الضروري الملازم للانسان، وأكد أن أصل هذا العلم هو الفعل الالهي في الانسان، وهو ما تحدث عنه ديكرت بعد قرون.

٤ - لا حظنا أن فلسفة ابن حزم في جانب منها هي فلسفة حسية. وفي هذا السياق لاحظنا أن ابن حزم قد سبق الفيلسوف جون لوك بقرون في الإشارة الى مفهوم (التابويلا رازا)، أو (الصفحة البيضاء).

٥ - وظف ابن حزم الفلسفة الرياضية في سياق تأكيد المسلمات الدينية، مع العودة

الى أصول المنهج الفلسفي العام المتمثلة بالحس والبداهة العقلية.

٦ - ابن حزم بنقد الفلسفة اليونانية، خصوصاً الفكر السوفسطائي.

٧ - نقد ابن حزم الفلسفة المادية بشكل مطول، مقدماً العديد من الأدلة حول حدوث العالم، متفقاً مع الاتجاه الإسلامي السائد حول المسألة ذاتها، خصوصاً مع مفكر إسلامي كبير مثل الامام الغزالي، كما فعل أيضاً في مسألة الخلق الإلهي للزمان.

٨ - لاحظنا أن فلسفة الجسم الحالية قد تغيرت كثيراً عما كانت عليه في تاريخ الفلسفة سابقاً. فالجسم قديماً هو المنظور اليه بوصفه الجسم الطبيعي، في حين تحول البحث الفلسفي المعاصر من الجسم الطبيعي الى الجسد الانساني، وهذا ما يجعلنا نقول من خلال تقييم حالي للبحث المذكور أن دراسة ابن حزم في مجال الجسم تدور حول الجسم الطبيعي، كما كان سائداً في البحث الفلسفي الكلاسيكي.

٩ - أكد ابن حزم أن الجزء الفرد يتجزأ، ليثبت أن قدرة الله سبحانه وتعالى لا يحدها شيء. نعتقد أن ابن حزم قد سبق ما تحقق في القرن العشرين، وما نجم عن انشطار الذرة من تقدم علمي هائل خصوصاً في مجال الطاقة النووية.

١٠ - نرى أن فلسفة ابن حزم الطبيعية تستند الى الطبيعة ذاتها بوصفها مركز البحث الفلسفي الطبيعي. مثل هذا المنهج الفلسفي الطبيعي هو ما أشار اليه كانت فيما بعد.

## قائمة المصادر والمراجع

### أولاً: باللغة العربية:

- ١ - الألويسي، أ. د. حسام: «مشكلة الخلق في الفكر الإسلامي»، ترجمة أ. د. باسمه جاسم الشمري، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨ م.
- ٢ - ادواردز، بيتر: «مستقبل الاخلاق»، ضمن: أوليفر ليان (محرر): «مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين - آفاق جديدة للفكر الانساني»، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة د. رمضان بسطاويسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٠١، المحرم ١٤٢٥ هـ - مارس ٢٠٠٤ م.
- ٣ - ابن حزم (ت ٤٥٦ هـ): «الفصل في الملل والاهواء والنحل»، تحقيق أحمد السيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤ - ابن حزم: «الإحكام في أصول الأحكام»، حققه وراجعته لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٥ - ابن حزم: «الأصول والفروع»، صححه وضبطه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٤.
- ٦ - ابن حزم: «المحلى شرح المجلى»، طبعت على النسخة الأصلية بتحقيق الاستاذ أحمد محمد شاكر، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، طبعة جديدة منقحة مصححة بتصحيح مكتب التحقيق بدار احياء التراث العربي، أعد فهارسها رياض عبد الله عبد الهادي، دار احياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، ط ١، بيروت - لبنان، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٧ - ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، دراسة وتحقيق د.

## قراءة جديدة للفلسفة الطبيعية عند ابن حزم

محمد عمارة، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

٨ - ابن كثير: « البداية والنهاية »، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض، الاستاذ فؤاد السيد، الاستاذ مهدي ناصر الدين، الاستاذ علي عبد الساير، ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٩ - أبو زهرة، الامام محمد: «ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه»، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧ م.

١٠ - انجلز: «مقدمة» ديالكتيك الطبيعة، ضمن ماركس انجلز: «مختارات»، دار التقدم، موسكو، بلا تاريخ.

١١ - بناني، د. عز العرب لحكيم: «الجسم والجسد والهوية الذاتية»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

١٢ - تريفيل، جيمس: «لماذا العلم؟»، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت،، سلسلة عالم المعرفة، العدد (٣٧٢)، صفر/ ١٤٣١ هـ - فبراير / ٢٠١٠ م.

١٣ - التفتازاني ( ت ٧٩١ هـ): «شرح العقائد النسفية»، تحقيق الدكتور الشيخ أحمد حجازي السقا، ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

١٤ - التليلي، د. عبد الرحمان: «عنف على الجسد»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

١٥ - تورين، الان: «نقد الحداثة»، القسم الأول: «الحداثة المظفرة»، ترجمة صياح الجهميم، منشورات الثقافة، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ١٩٩٨ م، سلسلة دراسات فكرية (٣٩).

١٦ - تيبس، د. يوسف: «تطور مفهوم الجسد: من التأمل الفلسفي الى التصور العلمي»،

قراءة جديدة للفلسفة الطبيعية عند ابن حزم

مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

١٧ - الجميل، د. سيار: «فلسفة الجسد والتفكير الانساني (رؤية عربية)»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

١٨ - الحمد، د. أحمد بن ناصر: «ابن حزم وموقفه من الاهليات - عرض ونقد»، ط ١، مركز البحث العلمي وإحياء التراث العلمي، كلية الشريعة والدراسات الاسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦ هـ، سلسلة من التراث الاسلامي، الكتاب التاسع والاربعون.

١٩ - حنفي، د. حسن: «الروح والجسد في القرآن الكريم»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

٢٠ - خليل، د. ياسين: «العلوم الطبيعية عند العرب»، مطبعة جامعة بغداد، العراق، ١٩٨٠.

٢١ - الخولي، د. اليمنى طريف: «فلسفة العلم في القرن العشرين - الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٦٤، رمضان ١٤٢١ هـ - ديسمبر / كانون الأول ٢٠٠٠ م.

٢٢ - ديكارت، رنيه: «تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفس الانسان تتميز من جسمه»، ترجمة الدكتور كمال الحاج، ط ٤، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ١٩٨٨.

٢٣ - الذهبي: «سير أعلام النبلاء»، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه شعيب الارناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، ط ١١، مؤسسة الرسالة - ناشرون، بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٤ - رابورت: «مبادئ الفلسفة» وفي آخره معجم لأشهر الفلاسفة الذين ورد ذكرهم

قراءة جديدة للفلسفة الطبيعية عند ابن حزم

بالتاب، ترجمه عن الانكليزية أحمد أمين، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢٥ - ستيس، وولتر: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٢٦ - الشيرازي، أبو اسحاق (ت ٤٧٦ هـ): «اللمع في أصول الفقه»، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محيي الدين مستو و يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، دمشق، بدون تاريخ.

٢٧ - عبد الله، د. محمد رمضان: «علم المنطق»، المجمع الرضوي العلمي، الجامعة الاسلامية - بغداد، بدون تاريخ.

٢٨ - عبد الحميد، د. محسن: «الفكر الاسلامي - تقويمه وتجديده»، ط ١، مكتبة دار الانبار، العراق، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٢٩ - العبيدي، د. حسن مجيد: «فلسفة المادة والصورة والعدم عند ابن رشد»، دار نينوى، دمشق، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٣٠ - العبيدي، د. حسن مجيد: «نظرية المكان في الفلسفة الاسلامية - ابن سينا نموذجا»، دار نينوى، دمشق، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٧ م.

٣١ - عروي، د. محمد اقبال: «مستويات حضور الجسد في الخطاب القرآني (دراسة نصية)»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، المجلد ٣٧، العدد ٤، يونيو/ ٢٠٠٩.

٣٢ - الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): «تهافت الفلاسفة»، قدم له وضبط نصه أحمد شمس الدين، ط ٣، دار الكتب العلمية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٣٣ - فروخ، عمر: «تاريخ العلوم عند العرب»، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت،



١٩٨٠م.

٣٤ - كانت: «نقد ملكة الحكم»، ترجمة سعيد الغانمي، كلمة، أبو ظبي ومنشورات الجمل بيروت - كولونيا / ألمانيا، ٢٠٠٩.

٣٥ - كرم، يوسف: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، ١٩٣٦.

٣٦ - مصطفى، وديع واصف: «ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والاخلاق»، المجمع الثقافي، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ٢٠٠٠ م.

٣٧ - المظفر، محمد رضا: «المنطق»، ط ١، مؤسسة الرافد، (بلا مكان)، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩.

٣٨ - النجم، د. محمد حسين: «السوفسطائية في الفكر اليوناني»، ط ١، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٨.

٣٩ - النراقي (١٢٠٩ هـ - ١٧٤٩ م): «قرة العيون في الوجود والماهية»، دراسة وتحقيق وتعليق د. حسن مجيد العبيدي، ط ١، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٤٠ - هلاديك، جان: «نسيبة آينشتاين»، ترجمة هاني حداد، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، الجمهورية العربية السورية، ٢٠٠٥ م.

٤١ - هيغل: «محاضرات في تاريخ الفلسفة - مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، ط ٢، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

٤٢ - هيلد، فيرجينيا: «أخلاق العناية»، ترجمة أ.د. ميشيل حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٥٦، شوال ١٤٢٩ هـ - أكتوبر ٢٠٠٨ م.

٤٣ - اليوسف، اسماعيل مصطفى اسماعيل: «ابن حزم وفلسفته»، بإشراف الدكتور أسعد محمد علي، رسالة قدمت الى معهد الاداب الشرقية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ١٣٧٩هـ.

### المراجع الاجنبية :

1. Badawi, Abdurrahmân, Quelques Figures et Tèmes de la Philosophie Islamique, (Paris: Éditions G. – P. Maisonneuve et Larose, 1979).
2. Carrier, Martin, Mittelstrass, Jürgen, Mind Brain Behavior, the Mind – Body Problem and the Philosophy of Psychology, (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1991).
3. Coward, Rosalind, and Ellis, John, Language and Materialism, Development in Semiology and the Theory of Subject, First Published, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977).
4. Dillon, John M. & Gergel, Tania, the Greek Sophists, First Published, (England: Penguin Books Ltd, 2003).
5. Einstein, Albert, Relativity, the Special and the General Theory, (New York: the Taylor & Francis e-Library, 2001).
6. Giffen, Louis, A., IBN hazm and the hawq al-hamāma, in: Salma Khadra Jayyusi, editor, the Legacy of Muslim Spain, (the Netherlands: E.J Brill, Leiden, 1992).

7. Griffith – Dickson, Gwenthe, Philosophy of Religion, First Published, (London: SCM Press, 2005).

8. Grözinger, Karl E. (Hrsg.), Religionen und Weltanschauungen, Werte, Normen, Fragen, in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus, Band 3, Islam, Hans – Michael Haußig, (Berlin: BWV. Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, 2009).

9. Harris, Marvin, Cultural Materialism, the Struggle for a Science of Culture, Updated Edition, (England; Altamira Press, 2001).

10. Haußig, Hans – Michael, Islam, in: Karl E. Grözinger (Hrsg.), Religionen und Weltanschauungen, Werte, Normen, Fragen, in Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus/Buddhismus, Esoterik und Atheismus, Band 3, (Berlin: BWV. Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, 2009).

11. Heidegger, Martin, Sein und Zeit, Herausgeben von Thomas Rentsch, (Berlin: Akademie Verlag GmbH, 2007), klassiker Auslegen.

12. Horgby, Annette Wittkau, –Materialismus, Sammlung Vandenhoeck, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998).

13. Kelvin, Lord William Thomson and Tait, Peter Guthrie, the

Elements of Natural Philosophy, (New York: Cosimo, Inc. 2007).

14. Kennedy – Day, Kiki, First Published, Books of Definitions in Islamic Philosophy, the Limits of Words, (USA & Canada: Routledge Curzon, 2003).

15. Krämer, Gudrun, Geschichte des Islam, (München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005).

16. Kuhn, Annette, and Wolpe, AnnMarie, Materialism, Women and Modes of Production, First Published, (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987).

17. Lange, Friedrich Albert, the History of Materialism and Criticism of its Present Importance, (Britain: Kegan Paul, Trench, Trbuner & Co Ltd, 1925), the International Library of Philosophy, Founded by C. K. Ogden.

18. Lefebvre, Henri, Dialectical Materialism, Preface by Stefan Kipfer, Translated by John Sturrock, First Edition, (USA: University of Minnesota Press, 2009).

19. Lock, John, an Essay Concerning Human Understanding, Complete and Unabridged, Collated and Annotated by Alexander Campbell Fraser, in Tow Volumes, Volume One, (Canada: General Publishing Company, Unabridged and Unaltered Republication of the First Edition, 1959).

20. McClure, Roger, the Philosophy of Time, Time before Times, First Published, (USA & Canada: Routledge Taylor & Francis Group, 2005), Routledge Studies in the Twentieth – Century Philosophy.

21. Müller, Thomas, Herausgeber, Philosophie der Zeit, Neue Analytische Ansätze, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2007).

22. Platos, Theaetetus, with Introduction & Notices, Translated by: Benjamin Jowett, (US & UK; Serenity Publishers, 2009).

23. Proudfoot, Mike, Editor, the Philosophy of Body, (USA: Blackwell Publishers Ltd, 2003).

24. Rudolph, Ulrich, Islamische Philosophie, Von den Anfängen bis Zur Gegenwart, (München: Verlag C.H. beck OHG, 2004).

25. Russell, Bertrand, Introduction to Mathematical Philosophy, Reprinted (TJ International Ltd, Padstow, Cornwall, 2004).

26. Reichenbach, Hans, the Philosophy of Space & Time, Translated by Maria Reichenbach and John Freund, with Introductory remarks by Rudolph Carnap, First Published, (USA: Dover Publications, 1958).

27. Ryn, Claes G., Democracy and the Ethical Life, A Philosophy of Politics and Community, Second Edition Expanded, (US:

Louisiana State University, 2001).

28. Spellman, W. M., John Locke and the Problem of Depravity, (Oxford: Clarendon Street, 1988).

29. Weyl, Herman, Philosophie der Mathematik und Nature-wissenschaft, (München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag GmbH, 2000).

مواقع انترنت:

[www.ibnhazm.net](http://www.ibnhazm.net)