المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان:	العقلانية في منهج ابن حزم
المصدر:	مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الناشر:	جامعة قطر - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
المؤلف الرئيسي:	الجليند، محمد السيد
المجلد/العدد:	ع 12
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1994
الصفحات:	165 - 196
رقم MD:	449277
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo, Open
مواضيع:	القياس، ابن حزم ، علي بن أحمد ، ت. 456 هـ.، الفكر الإسلامي، العقل، المعرفة، الجدال، أصول الفقه الإسلامي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/449277

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

الجليند، محمد السيد. (1994). العقلانية في منهج ابن حزم.مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 12، 165 - 196. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/449277

إسلوب MLA

الجليند، محمد السيد. "العقلانية في منهج ابن حزم."مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلاميةع 12 (1994): 165 - 196. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/449277

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

العقلانية في منهج ابن حزم

أ . د . محمد السيد الجليند
أستاذ ورئيس قسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

نود في هذه الدراسة الموجزة أن نتعرف على جانب من أهم الجوانب الفكرية فى تراث ابن حزم . ذلك هو الجانب العقلانى الذى اتضحت معالمه في ذلك البنـاء الفكـرى الضخم الذى خلفه لنا ذلك الإمام العظيم متمثلا في مؤلفاته العـديدة على اختـلاف مواردهـا ، ولقد طغت شهرة ابن حزم كفقيه ظاهرى صاحب مذهب ينتمى إليه ويقترن اسمه به . فلا يكاد يذكر المذهب الظاهرى أو مصطلح الظاهرية أو أهل الظاهر إلا ويرد على الذهن مباشرة ابن حزم كعلم من اعلامه المبرزين فيه ، ولعل من هنا كانت معظم البحوث والدراسات حول ابن حزم تتناول آراءه الفقهية أو الأصولية والكلامية بالدرس والتمحيص ما بين مؤيد أو معارض ، بحيث طغت هذه الجوانب على جوانب أخرى في حياة ابن حزم لا تقل فى أهميتها عن تلك التي اهتم بها الدارسون وركزوا عليها في بحوثهم .

شخصية ابن حزم من ذلك النمط الموسوعى الذى يذخر به تاريخنا الفكرى فلا يكـاد يخلو فرع من فروع ثقافتنا الإسلامية إلا وأسهم فيه ابن حزم بعمل جليل الشأن يعرفه المختصون به فقد تلتقى به فى معظم هذه المجالات مؤلفاً أو ناقداً أو صاحب نظرية يتفرد بها ، يعرف ذلك من يعرفه ويجهله من يجهله . ان شهرة ابن حزم كفقيه ظاهرى جعلت بعض الباحثين يضع ابن حزم فى مصاف ذلـك النمط من العلماء الـذين يستبعدون العقل وأحكامه من دائرة اهتمامهم ويكتفون في مذهبهم على مجرد النقل عن القدماء دون تفرقه بين أقواله وأقوال غيره ممن يجوز عليهم الخطأ في الفهم والاجتهاد . وربما ساعد على ذلك ما عرف عن ابن حزم من رفضه للقياس كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي ونقد الفقهاء له .

وسوف نركز هنا على دور العقل في بناء المنهج الفكري لابن حزم كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية .

١ ـ العقل وقوى النفس

ويبـدأ ابن حزم بتحديد مفهوم العقل ومكانته بين قوى النفس الإدراكية الأخرى ودور كل منها في تحصيل المعرفة ، فيجعل من العقل حاكما على هذه القوى الإدراكية ، وهى مؤتمرة بأمره ، محكومة بقوانينه ، سواء منها ما كان منتميا إلى القوى الإدراكية الظاهرة كالحواس ، أو الباطنة كالمخيلة والقوى المتوهمة ،

فهو فيها بمثابة الملك المتوج من الرعية والقائد للجند وهى منه بمثابة الجنود أو الفعلة الخاضعين لسلطانه . وإنما كان العقل بهذه المنزلة لأنه « . . قوة أفرد البارى تعالى بها النفس الإنسانية »[1] ولم يجعل الله فيه شركه من الجسد[2] فيأتى ادراكه للأشياء إدراكاً تاماً خالياً من شوائب المادة وأدرانها فلم يكن في ادراكه للأشياء متأثرا بكدر الحواس وثقل المحسوسات عكس القوى الإدراكية الأخرى التى لا تدرك إلا وهى ملازمة للمحسوسات ولا تخلو منها أبدا ومن هنا يكون ادراكها للأشياء منقوصا وفى مرتبة أدنى من الإدراك العقلى لها .

ويبني ابن حزم موقفه من العقل وتفضيله على سائر القوى الأخرى على هذه الخاصية التي انفرد بها العقل وحده . . حيث لم يجعل الله فيه شركة من الجسد . . بينما جعل للجسد شركة فى جميع القوى الأخرى . ومن هنا تظهر الفوارق واضحة بين أداء العقل لعملية الإدراك وأداء غيره . ومن هذه النقطة يضع لنا سلسلة من المقارنات التي توضح أهم الفوارق بين إدراك العقل وغيره من جهات عديدة ، ومن المفيد هنا أن نشير على عَجَل إلى أن موقف ابن حزم هنا قد وجدناه مفصلا عند مفكر من فلاسفة المشرق له باعه الطويل في ذلك المجال وهو الإمام الغزالي ، حيث وجدنا عنده ذلك لموقف اكثر تفصيلا فى المقارنة بين إدراك العقل وإدراك الحواس الأخرى مع إشارته المتكررة إلى الفوارق بين الإدراكين بطريقة تشبه إلى حد كبير ما وجدناه عند ابن حزم . وهذا يدعونا إلى التساؤل هل قرأ الغزالى تراث ابن حزم . وهل أخذ عنه . أم ان القضية يمكن اعتبارها من الهموم التى تطرح نفسها على اذهان المفكرين من ارسطو الى ابن حزم مرورا بالفارابي وابن سينا ؟ هذه اسئلة تحتاج الإجابة عنها إلى دراسة مستقلة . فالرجلان لم يلتقيا ولم يتعاصراً زمناً كافياً يمكن لأحدهما الأخذ عن الآخر والفارق الزمني بينهما لا يسمح بانتقال تراث ابن حزم وهو من فلاسفة المغرب إلى الشرق الإسلامي فى هذه الفترة القصيرة . . مهما يكن من امر فإن الشبة واضح بين الموقفين مما يدعونا إلى الإشارة إليه لعل بعض الباحثين يتناول هذه النقطة بالدراسة والتمحيص خاصة مانبه إليه الغزالي من هذه الفوارق في كتابه المنفذ من الضلال الذى سجل فيه تجربته مع الحواس كلها ومنها العقل واشار إلى أهمية

(١) رسالة الرد على الكندى ٤/٣٦٠ رسائل ابن حزم وراجع مقدمة الجزء الرابع من الرسائل ص ٥١ وما بعدها .

(٢) انظر الرسائل ١/١٨ .

العقل فى التقاط صور المعارف من هنا وهناك بقدر واحد وبمستوى واحد لا فرق فى ذلك بين قريب وبعيد ولا بين غامض وواضح حيث لا تفاضل فى الادراك العقلى أصلا بين وجود ووجود عكس الحواس[٣] ويبلغ الشبه بين الموقفين حدا يجعل الأمثلة المضروبة للتوضيح والشرح تكاد تكون واحدة . ومن أهم ما أشار إليه ابن حزم فى ذلك .

(أ) ان الحواس مهما كانت سليمة صحيحة من الآفات والعلل فإنها لا تفارق المادة ولا تتخلص من كدرها ولذلك يأتى ادراكها للأشياء متأثراً بها مشوبا بنقصها معلولا بكدرها وقد تقصر في بعض الأحيان عن الإدراك بالكلية . وقد تدرك الأشياء على غير ما هى عليه ـ كما يدرك العليل طعم العسل مراً ـ بل قد تدركه كما يبدو لها كما يظهر البعيد أمام العين صغيرا ، وهذا واقع ومشاهد يدركه كل منا من نفسه[٤] ثم لا تلبث النفس ان تستبين خطأ الحواس وتقف على تقصيرها فتدرك ما خفى منها على حقيقيته إدراكاً تاما غير مشوب بنقص .

(ب) أما العقل فيتميز بانه يدرك الأمور كلها إدراكاً واحداً مستوياً لأنه قوة أفرد البارى تعالى النفس بها . ولم يجعل فيه شركة من الجسد عكس إدراك النفس من قبيل الحواس فإن للجسد شركة فيه ،وهذا سر تقصير الحواس وخطئها فى الإدراك ، لأن الجسد كدر ثقيل بطبعه وهذا ينعكس أثره على إدراك الحواس فيقع التقصير أو الضعف عن الإدراك بالكلية أما إذا أدركت النفس من قبل العقل ولم تغلب عليها شهوات الجسد ولا كدر المادة أو سائر أخلاطها المذمومة فإن إدراكها يكون تاماً وصافياً غير مشوب بنقص أو تقصير ، فانت ترى الإنسان من بعيد صغير الحجم جداً كأنه صبى ولكن لا يشك عقلك ان حقيقته أكبر مما تراه ثم لا يلبث إن يقترب منك فتراه على قدره الذى هو عليه والذى لا يشك عقلك في انه هو عليه .

فيتأكد عندك الفرق بين ادراك العقل والحواس ، والشىء إذا بعد جدا عن الحاسة قد يبطل ادراكها له كلية وقد يضعف حتى إذا قرب منك فتستبين ما كنت تجهل فتسمع صوته وترى صورته ، والعقل فى كل ذلك لا يشك فى ان له صوتا وصورة ، حتى لو لم تسمع صوته ولم تر صورته .

---

(٣) راجع المنقذ من الضلال للغزالي بتحقيق المرحوم الشيخ عبدالحليم محمود ، المقدمة ، ص ٩٣ وما بعدها .

(٤) رسائل ابن حزم ص ١٩٠ .

والحواس لا ترى الأرض متحركة وانما تراها ساكنة أبدا بينما يوقن العقل أنها تتحرك وتدور حول الشمس .

(جـ) العقـل يختص بادراك المعـانى الكلية كالأجنـاس والأنواع والمعاني المجردة والمعاني الأخلاقية كالوفاء والعدل والصدق ويدرك الفرق بين المتضادات والمتناقضات وهذه كلها أمور تعجز الحواس عن إدراكها ، لأن الحواس لا تدرك إلا الأفراد والجزئيات[٥] فقط بينما تعجز تماماً عن إدراك المعاني والكليات .

(د) وفضلا عن كل ذلك فإن العقل يشارك جميع الحواس فى كل مدركاتها بينما هو ينفرد فى إدراكه لأشياء كثيرة لا ترقى إليها الحواس فلولا العقل ما وقفنا على معرفة شيء مما غاب عن حواسنا ولا استعملنا القياس فى الحسيات أصلا . ولا عرفنا الله عز وجل . ومن كذب شهادة العقل فقد كذب شهادة الذى عرف به ربه ولم يحصل على حقيقة ما .

وبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذا صحيحا بأن تنظر النفس فى ضم طباع الأشياء المتآلفة بعضها إلى بعض حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه .

والحس ، والعقل ، والظن ، والتخيل قوي من قوى النفس ، وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدته إليها هذه القوى ، ذلك أنك تجد النفس إذا غاب عنها شيء مما أدركته واختزنته فإنها تطلبه وتفتش عنه فى مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا اختلط أو غاب عنه شيء فيبحث عنه فى كل مكان حتى يجده فيثوب اليه أولا يجده أصلا . وهكذا فعل النفس بواسطة الفكر فيما تختزنه من معلومات[٦] وليس في جميع قوى النفس شيء يوثق به أبداً في كل أحواله إلا العقـل ما دام موجـودا وحاضرا . ففيه تمييز مدركات الحواس الصحيحة منها والمخذولة بالمرض أو الشبهة ، كوجود المريض طعم العسل مرا بينما يشهد العقل بالشهادة الصحيحة الصادقة ان طعم العسل حلو وأن آفة الإدراك هى الحاسة المدركة .

أما الظن فهو أكذب دليل لأنه يصور لك الرجل المدجج بالسلاح شجاعا مقداما بينما هو في غاية الجبن ، ويصور لك ذميم الهيئة بليدا بينما هو فى غاية الذكاء ، وقد نبه الله على أن عمل الحواس تابع لعمل العقل فقال تعالى : « فإنها

(٥) نفس المصدر ، وانظر رسالة الرد على الكندى ٤ / ٣٦٠ ، كتاب الرهان الباب السادس عشر ٤ / ٣١٢ ، الفصل ١ / ٤ باب البراهينا لجامعة الموصلة إلى الحق .

(٦) رسالة فى قوة ادراك العقل ٤ / ٣١٤ من الرسائل لابن حزم .

لا تعمى الأبصار ولكن تعمي القلوب التى فى الصدور»[٧] كما أن صاحب العقل الذى يغلبه هواه لا يمكن له أن ينتفع بما تدركه حواسه ، ولذلك فقد نبه الرسول إلى مغبة الاخذ بالدليل الظنى فقال . . الظن أكذب الحديث[٨] .

وأما التخيل فقد يسمعك صوتا لحبيب تتوقعة أو عدو تترقبه وفي حقيقة الأمر لا صوت هناك ولا شخص كما قال تعالى : « يخيل إليهم من سحرهم أنها تسعى[٩] . فأخبر بكذب التخيل وكذب ما يبنى عليه من نتائج ، أما العقل فانه صادق أبدا من بين هذه القوى . ولذلك فقد ذم الله من أعرض عن استعمال عقله فى قوله « وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون[١٠] وكان من موجبات العقل عدم القول بغير علم ، وكان ذلك من وصايا القرآن الكريم . قال تعالى: « ولا تقف ما ليس لك به علم[١١]، وقال سبحانه أيضاً « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه»[١٢] .

وإذا كان العقل يحتل هذه المكانة فى فكر ابن حزم فإنه لا يفتأ ينبهنا إلى خطورة تحكيم العقل فى الأحكام الشرعية لأنه من الخطأ ان يستشهد المرء بعقله على تصحيح شيء ليس في العقل إلا إبطاله ، كمن يحاول عابثا ان يجد في العقل عللا موجبة لكل جزئية من جزئيات الشرائع[١٣] .

وكمن يحاول أن يجد علة موجبة لتحريم شيء منهى عنه كتحريم لحم الخنزير وإباحة لحم غيره ، أو إيجاب الصلاة بعد الزوال والمنع منها عند طلوع الشمس ، ولم كانت ركعات المغرب ثلاثا والعشاء أربعا . . وغير ذلك مما يحاول البعض البحث عن علل موجبه له أو مقتضية لمنعه وتحريمه ، فإنه ليس في العقل إلا وجوب الائتمار والانتهاء فى كل ما أمر ونهى فليس ابتداء هذاكله فى العقل أصلا ، وإنما العقل قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليها من صفاتها الحقيقية وتنفى بها عنها ما ليس فيها ، فهذه حقيقة

---

(٧) سورة الحج : ٤٦ .

(٨) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب البر) ، مسند ابن حنبل ٢/٢٤٥ ، الترغيب والترهيب للمنذرى ، الجامع الصغيرة ١/١١٦ ، كشف الخفا ١/٢١٤ .

(٩) سورة طه : ٦٦ . وراجع الرسائل ٤/٣١٦ .

(١٠) سورة يوسف : ١٠٥ .

(١١) سورة الإسراء : ٣٦ .

(١٢) رسالة فى فضل قوة الإدراك ٤/٣١٦ من الرسائل .

(١٣) سورة يونس: ٣٩ .

العقـل ، ويتلوه فى ذلك الحواس سواء بسواء ، وهذا التمييز هو إدراك العقل الذى لا ادراك غيره .

ويفرق ابن حزم بين النظر العقلى الصحيح وبين ما يدعيه الناس عقلا وهو في حقيقـة الأمر ليس من العقل فى شيء ، ذلك أن كثيراً من الناس يغلطون فيظنون ان « . . . العقل إنما هو ما نيطت به السلامة فى الدنيا ووصل به صاحبه إلى الوجاهة وتحصيل المال . فهذا كله لا يعتبر عقلا إلا اذا كان يطرق محمودة لا معصية فيها .

أما إذا كان بما يتعارف عليه الناس من كذب ومنافقه وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة ظالم على باطل فهو ضد العقل بعد نهى الله عنه الوارد علينا في كتابه بذم هذا الحال ذما صحيحا . . فكيف يكون عقلا ما يذمه العقل ويفسده وينهى عنه . . فلم يوجد العقل إلا ذاما لهذه الرذائل ولا ورد الامر من الله عز وجل الا بذمها .

وأكثر الناس يغلب عليهم هذه الحال والعاقل الفاضل نادر وقليل البتة . وقد نبه القرآن على ذلك بقوله تعالى : « وان تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله[١٤] » وقال ﷺ : الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة[١٥] ومع أن العاقل الفاضل نادر وقليل إلا أنك تجد السواد الأعظم والكثرة الغالبة يتباهون بأنهم عقـلاء ويسخـرون ويقبحـون فعـل من يحكم بالهـوى . . ويقـول بغير علم ويضللون من يقلد ويبطلون التقليد . وإذا تأملت قول واحد من هؤلاء وفعله وجدت حاله لا يخرج عن هذين الوجهين الخبيثين الذين قد شهد هو بقبحهما وخطّأ من اتبعهما . وتأمل هذا تجده حال كثير من النظّار والفقهاء وغيرهم .

وإدراك الوان المعارف على حقيقتها لا يتم للشخص العارف إلا إذا جرد نفسه تماما عن الاهواء كلها ونظر فى كل الاراء نظرا واحدا مستويا لا يميل إلى شيء منها ، وفتش داخل نفسه بعقله تفتيشا دقيقا لا يترك فيها مجالا للقول بالهوى أو التقليد . وقد نبه القرآن إلى ذلك فى كثير من آياته . .

وإذا كان ابن حزم يحرص على وضع الأحكام الشرعية فوق سلطان العقل بحيث لا يحكم العقل فيها امراً ولا نهياً حسب موقفه من القياس إلا أنه يعود

---

(١٤)

(١٥) ورد الحديث فى : مسلم (كتاب الفضائل . باب فضائل الصحابة)، الترمذى « كتاب الآداب » .

فيجعل غاية العطاء العقلى والعطاء الشرعى واحدا ، وهو العمل على هداية البشر وإنارة السبيل أمامهم ، فما كذب العقل به وحكم بإبطاله فقد ورد النهى عنه ، وما صدقه العقل وقال باستحسانه فقد ورد الامر به ، وهنا نجد اللقاء واضحا بين ابن حزم وابن رشد وابن تيمية في موقفهم من قضية العقل والشرع . فابن حزم يصرح فى كتابيه الفصل ، والتقريب بأنه لم يوجد العقل إلا ذاما لهذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل قط إلا بذمها . . وكل ما كان كذبا ومنافقة وتضييع فرض وظلم نفس ومساعدة على باطل فهو ضد العقل بعد نهى الله تعالى الوارد علينا بذم هذه الحال ذما صحيحا[١٦] .

أقسام المعرفة :

تتسم نظرة ابن حزم إلى المعرفة بالشمولية ، فهو يتحدث أحيانا عن المعرفة بحسب موضوعها . وهل هو كلى أو جزئى ، وأحياناً أخرى يتحدث عن المعرفة بحسب وسائلها ، وهل هي الحواس أو العقل ، وأحيانا عن طبيعة المعرفة وهل هى مكتسبة أم هى معرفة أولية فطرية .

وأحيانا ثالثة يتحدث عما يجب على طالب المعرفة حتى يتميز عنده موقف طالب المعرفة من موقف المجادل بالباطل بلا برهان ولا دليل .

اقسام الموجودات :

(أ) وفى البداية تجد ابن حزم يقسم الوجود إلى قسمين :

١ ـ وجود حسى : بمعنى وجود الاشياء فى حواس الذات العارفة فتتمثل الأشياء فى حواس الشخص العارف وتنطبع صورتها فيها فتؤديها الحواس إلى الحافظة . فتنطبع صورتها فى النفس وتستقر فيها بعد غياب الاشياء المعروفة عن الحواس وعن الشخص نفسه . والحس يباشر هذه الأشياء المحسوسة بلا زمان ولا مؤونة أصلا[١٧] .

وتتميز هذه الأشياء الحسية بأنها كلها ذوات هيولى ولها أجرام حتى يصح انطباع صورتها ومثلها فى النفس بعد غياب شخصها وذواتها . وحتى يصح ان

(١٦) راجع رسالة التقريب لحد المنطق ص ١٨١ ط دار العروبة سنة ١٩٦٠ م وانظر: الفصل لابن حزم المقدمة ص ٤ ، ٥ وبعدها .

(١٧) كتاب البرهان لابن حزم ، السفر الثانى ص ٢٨٥ .

يمثلها الشخص العارف لمن طلب معرفتها منه أو التعرف عليها . وهذا النوع من الوجود يختص بوجود الأفراد والذوات والأشخاص . .

٢ - وجود عقلي : وهو يختص بوجود المعانى الكلية العامة المطلقة . كوجود الأجناس والأنواع . ووجود هذه المعاني الكلية أولى وضرورى فى النفس بلا توسط الحواس ولا توسط صورة له ولا مثال . لأنه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا صوت ولا هو ملموس . فلا تناله الحوس أصلا . كما لو قال قائل إن جسم الكل ليس خارجاً منه لا خلاء ولا ملاء[١٨] فهذا شيء يجده العقل اضطراراً ، لان قولك لا خلاء ولا ملاء كما لو قال قائل « ان جسم الكل ليس خارجاً منه لا خلاء ولا ملاء فهذا شيء بجده العقل اضطرارا ، لان قولك لا خلاء ولا ملاء لا يتمثل للنفس ولا تلحقه الحواس حتى يتمثل لها بمثال . ومن طلب تمثيل ما لا يتمثل فقد عشى عنه[١٩] .

ومن هذا التقسيم نعلم أن الأشياء المدركة قسمان :

١ - كلية ويختص بادراكها العقل .

٢ - جزئية ويختص بادراكها الحواس . فالمعارف الجزئية تتناول الأفراد والذوات المشخصة . أما الاجناس والانواع والمعانى الكلية أو بمعنى اخر كل ما هو فوق الافراد والذوات فيختص بادراكها العقل .

(ب) كما تنقسم المعرفة باعتبار آخر إلى قسمين بحسب مصدرها :

١ - معرفة أولية .

٢ - معرفة تالية .

١ - فالمعارف الأولية منها ما هو فطرى يعرفه الإنسان بمقتضى فطرته وطبعه ، ومنها ما هو حسى يدركه المرء بحواسة المعروفة .

فالمعرفة الفطرية هى ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المتميزة عن جميع الخلائق بالنطق والتمييز بين الاشياء والتصرف فيها حسب طبائعها ، ومعرفة الفرق بين المشاهدات .

والإنسان يحصل على هذا النوع من المعرفة بأول عقله وبداهة نظره ، لايحتاج معها إلى تأمل ولا مقدمات ، ولا يحتاج فى تحصيلها إلى سبب سوى ارتفاع المانع واعتدال المزاج الموجب لتحصيل الضروريات . مثل معرفة ان الكل

(١٨) المصدر السابق ص ٢٨٥ - ٢٨٦ .

(١٩) رسالة الرد على الكندي ص ١٩٠ . وراجع كتاب البرهان السفر الثانى ص ٢٨٥ .

اعظم من الجزء ، وان الابن أصغر من أبيه وان نصفى العدد مساويان لجميعه ، وان كون الجسم في مكانين مختلفين في وقت واحد معا أو كونه متحركا ساكنا في وقت واحد معا محال .

وهذا النوع من المعرفة لا ينبغى لأحد أن يطلب دليلا على صحته كما لا ينبغى ان يطالب هو ايضا بدليل على صحة ما يقوله ان كان من هذا النوع . ولا يطلب دليلا على صحة هذا النوع الا سقيم ووافر الجهل أو من هو شبيه بهما .[٢٠]

وهذا النوع من المعرفة يدخل فى نوع الوجود العقلى عند ابن جزم لانه ادراك للمعـانى وليس ادراكا للذوات والافراد . فهو يدرك بالعقل وليس بالحواس .

ومن ابرز خصائص هذه المعرفة مايلى :

١ ـ انها اصل وأول لجميع انواع المعارف الأخرى ، فإليها ترجع جميع الدلائل العقلية والبراهين المنطقية وعليها تعتمد . .

٢ ـ ينبغي أن تستمد منها الصدق مقدمات البراهين اليقينية .

٣ ـ هذه المعـرفة لا سبب لوجودها إلا سلامة الفطرة واعتدال المزاج . . فهى موهوبة من الأول الواحد ومن طوله وإفاضة فضله علينا دون استحقاق منا لذلك .

٤ ـ هذه النوع يتعلق بإدراك المعانى الكلية وليس بإدارك الأفراد والجزئيات .

٢ ـ أما القسم الثاني من المعرفة الأولية : فيعنى به المعرفة الحسية ، اعنى تلك الأمـور التي تستـطيع الحـواس أن تتنـاولها وتتعرف عليها . مثل الألوان والأجـرام والأصـوات والروائح وما إلى ذلك . وإدراك هذه الأمور يتم بتعرف الحواس وبتوسط العقل بين الحاسة المدركة والشيى المدرك . مثل معرفة إن النار من خصائصها الحرارة ، وأنها تحرق ما قابلها إذا كان قابلا للاحتراق . ومثل كون الثلج ابيض وباردا ومبردا وكون القار أسود والحرير ناعم الملمس الى غير ذلك مما نستطيع التعرف عليه بواسطة حواسنا المختلفة[٢١] .

والتعرف على هذه الأشياء المحسوسة يتم للإنسان بدون أن يدري شيئاً عن كيفية وقوع المعرفة بها أو التعرف عليها ، كما لم يكن هناك معنى لوجود الزمان بين أول أوقات فهمه وتمييزه لهذه الاشياء بالتعرف عليها وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها وبين علمه بصحة هذه المعرفة ، فليس هناك زمان اصلا لا طويل ولا قصير ، ولا

---

(٢٠) البراهان . ص ٢٨٦ .

(٢١) الرد عى ابن النفريله ١٩٠ .

قليل ولا كثير ولا مهلة اصلا ، وإنما هو فعل الله عز وجل فى النفس ، والنفس مضطرة إلى تقبل هذه اللون من المعرفة بلا تردد ولا تشكك منها وذلك استجابة منها لما فطرت عليه من تقبل الحقائق واستعدادها لتحصل ذلك بلا مقدمات منها ولا اسباب تتوسط بينها وبين تحصيل هذا اللون من الحقائق . بل هى لا تجد محيداً عن تقبلها البته .

وليس هناك فرق أصلا بين إنسان وآخر فى تقبل هذا اللون من المعرفة ، بل كل نفس إذا سلمت من الموانع العائقة وكانت معتدلة المزاج على التمييز فانها تستطيع أن تحصل هذه المعرفة ، كما يحصل لديها فى نفس الوقت علم ضرورى بأن كل نفس تستطيع ان تعلم ذلك ضرورة ، ولو ان هناك إنساناً حاول ان يتشكك أو يشكك غيره فى هذه المعرفة أو يوهم أحدا بخلاف ذلك فإنه لا محالة غير قادر بل طالب لأمر مستحيل .(٢٢)

ويرى ابن حزم أن هذا اللون من المعرفة يدخل فيه العلم بالأمور التي علمناها عن طريق التواتر الصحيح ، كما يدخل فيها العلم بما جاء به النقل الصحيح عن المخبر به ، كعلمنا بأن موسى وعيسى رسولان ، وأن موسى جاء باليهودية وأن عيسى جاء بالمسيحية ، وعلمنا بأن أرسطو وسقراط كانا موجودين ، ومثل علم الجميع بأن الفيل موجود وأن الأسد حيوان مفترس وان لم يثبت رؤية ذلك عند جميع الناس . الا ان صحة العلم بهذه الأمور وما شابهها تظاهر العلم بها عند العامة والخاصة مما لا يجد المرء معه مساغا للشك فيها .

كما يدخل في ذلك أيضا العلم ببعض الأمور التى لم يتوفر للجميع التثبت منها لكن تظاهر العلم بها أيضا حتى أصبح لدى العامة من الامور البدهية ا لتى لا تحتاج إلى دليل . كعلم الرجل العامى بأن فى داخله امعاء وان فى رأسه مخاً وأن في شراسينه دما ، وقد يختلف التعبير عن هذه الأشياء من أمة إلى أمة ومن لغة إلى لغة إلا أن اختلاف الأسماء ووسائل التعبير لا يعنى بالضرورة تبدل الحقائق واختلافها أو عدمها .

وصحة العلم بهذه الأمور ضرورى عند ابن حزم ولا مجال للشك فيه ويرجع الخلاف فى ذلك الى اقوال الشراح والمفسرين .

وتشترك هذه المعرفة الحسية مع سابقتها (الفطرية) فى انها لا تحتاج فى إثبات

---

(٢٢) السابق ، وانظر البرهان ص ٢٨٦ .

صحتها إلى دليل ولا برهان ، لأن صحة العلم بهذه الاشياء ضرورى والأمور الضرورية هى اصل فى العلم بما عداها ، فمن المعرفة الفطرية والحسية أو بعبارة اخرى من المعرفة الأولية تُستمد جميع الدلائل ، وعليها تعتمد جميع البراهين ، وإن تباعدت أطراف الأدلة وتنوعت مقدمات البراهين فهي بالضرورة راجعة إلى هذه المعرفة الأولية ، كما أن هذه المعرفة هى سبيلنا إلى العلم بان لنا خالقاً واحداً أولاً لم يزل ، وإن ما عداه محدث مخلوق لم يكن ثم كان ، وبها أيضا عرفنا ان محمدا رسولا وانه صادق فيما يدعو به إلى الله . يقول ابن حزم « . . . . ولولا العقل والبرهان المركب من هذين النوعين ما عرفنا صحة شيء اصلا ، ومن كذَّب بشهادة العقل والتمييز فقد كذَّب كل ما أوجبت هذه المعارف من التعبير ، ونتج عن ذلك تكذيب بالربوبية والنبوة والشرائع .[٢٣]

وكلما ازداد المرء تحصيلا لهذه المعارف الأولية وازداد تعرفه على ألوانها ومباديها سهل عليه بيانها وتوضيحها وتوصيلها إلى الغير ، وبقدر اقلاله منها وبعده عنها وعدم تحصيله لها يعز عليه ثبوت أو إثبات بعضها ، كما عز على البعض معرفة صدق الرسل بعد ثبوت آياتهم ، وكما عز على البعض معرفة أن وجود الخالق من المعارف الأولية أو تعود الى المعرفة الأولية الضرورية[٢٤] .

وكل ما صح من هذه المعرفة من قريب أو من بعيد يستوى فى انه كله حق استواء واحدا وان كان بعضه أغمض وبعضه أظهر ، وبعضه دقيق عميق وبعضه الآخر واضح وقريب ، فهذا الاختلاف أمر نسبى يتوقف على ثقافة الشخص ومقدار تحصيله للعلوم ، فما غمض على شخص لابد بالضرورة أن يكون ظاهرا لدى شخص آخر ، وإلا لم يكن هذا الامر من قبيل المعارف الأولية ، واختلاف مستويات الشخص العارف لا يعنى اختلاف كل ما هو حق أو عدم استوائه . . فلا يجوز أن يكون هناك أصلا حق أحق من حق آخر ، كما لا يجوز ان يكون هناك باطل أبطل من باطل آخر . . لان ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد وما بطل فقد بطل . . وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك فقط ، ثم هو بعد ذلك اما حق في نفسه واما باطل وليس هناك وسط بين الحق والباطل ، وجهل الجاهل به لا يبطله ان كان حقا كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقا أو تشكك فيه .

(٢٣) فضل ادراك العقل ٤/٣١٨- ٣١٩ من الرسائل .

(٢٤) البرهان ص ٢٨٥ .

٣ ـ اما المعرفة التالية فهي قسيم المعرفة الأولية ، وهى عبارة عن المعرفة بالنتائج المأخوذة عن مقدمات مركبة من الحس والعقل معا ، وهذه المعرفة التالية لابد وان تعتمد في مقدماتها على النوعين السابقين من قريب أو من بعيد ، لان مقدمات اى برهان ما لم تكن ضرورية فإن نتائجها لا تكون ضورية يقول ابن حزم . . وفى هذا النوع تدخل صفة العلم بالتوحيد ، والربوبية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع من أوامر ونواه لأنه إذ اصح التوحيد وصحت النبوة وصح ، وجوب الائتمار لها وصحت الاوامر والنواهى وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها » . (٢٥)

ويدخل فى هذا النوع أيضا الكلام فى الطبيعيات ، وفي قوانين الطب ، ووجوه المعاناة ، والقوى ، والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة . لان العلم بهذه الامور كلها ليس أولياً ، ولا فطرياً ، وإنما يعتمد على مقدمات أولية ضرورية لينتج لنا علما ضرويا .

وهذه الطرق فى المعرفة هى وسيلتنا الوحيدة للعلم بما شأنه أن يعلم ، إذ لا يعلم شيء اصلا بوجه من الوجوه من طريق آخر غيرها ، ومن لم يصل منها إلى معرفة ما يريد معرفته فهو مقلد ومحاك لمواقف غيره مدع علما وليس هو بعالم ، وإذا صادق ووافق اعتقاده الحق فهو مبخوت واصل إلى ذلك ببخته لا ببحثه وبجَده لا بِجِده . (٢٦) .

آفة المعرفة :

يحذرنا ابن حزم من الآفات الخطيرة التى توجد فى طريق المعرفة وتطرأ على عقول الناس حين يرون أنهم يعتقدون أمورا برهانية صحيحة دون أن يعرضوها على المقدمات البرهانية ليروا هل هى يقينية أو ظنية ودون أن يمحصوها بمقياس عقلى صحيح ، ولا حجة لهم فى دعوى انها برهانية الا كونهم تلقوها عن فلان الذى يحسنون الظن به ، وقد يكون فلان تلقاها هو الآخر عن غيره دون أن يدرى أى منهم شيئا عن حقيقة ما معهم ، وإذا خاطبتهم بشأنها قاصدا بيان فساد ما معهم شغبوا عليك وتحامقوا ، ولهجوا بمنكر من القول وزور ، واتهموك بالخروج عن حدود اللياقة لأنك تسفه آراءهم التى تلقوها عن فلان وفلان ، ومن الغريب

(٢٥) نفس المصدر .
(٢٦) السابق ص ٢٨٧ وبعدها .

أنهم يتحاملون عليك لا دفاعا عن حق طلبوه وقالوا به ولكن دفاعا عن قول شيخهم لأنه شيخهم وكفى ، ولو قلت لهم ان فلانا من الناس يقول بفساد هذا الرأى ويرى ان هذا القول غير صحيح انقادوا لك وسهل جانبهم لاسيما اذا ذكرت لهم شخصا ذا وجاهة بين الناس ، فهذا نمط لا يبحث عن حقيقة وإنما يبحثون عمن ينفعهم تقليده ويرون وجوب اتباعه فهم ممن يعرفون الحق بالرجال ، وهذه آفة خطيرة تعوق سبيل الوصول إلى المعرفة الحقة ، ولذلك ينبغى ان يردع هؤلاء بما يؤثر فيهم ، لان الطبيب الحاذق ينبغى أن لا يعطى الدواء الا على مقدار تقبل بنية المريض وتحملها .

مثل هذا الموقف من ابن حزم قد يلقى لنا ضوءا على موقفه من التقليد ورفضه له . لانه يرفض القول بالتقليد رفضا قاطعا . حيث لا يجب على أحد تقليد احد أو اتباع قول غيره الا إذا كان ذلك الغير معصوما ، والعصمة لا تكون الا للرسول فقط ، لذلك لم يأمرنا الله بتقليد احد ولا اتباع قول أحد غير الرسل وليس ذلك الامر باتباعهم وتقليدهم الا لعصمتهم ورسالتهم ولم يكن لذواتهم ولن يسأل أحد يوم القيامة الا عن تقليد الرسل واتباع أقوالهم .

لذلك فإن تقيد غير الرسول آفة العالم والمتعلم ، والله يطالب كل قائل وصاحب كل معتقد بدليل على صحة قوله ومعتقده بقوله تعالى : « هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »[٢٧] . . وفى مثل هذا الموقف لا يصح الاحتجاج بقول بعضهم . . إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا . .[٢٨] .

طلب الحقائق بين الجدال والمناظرة :

بين ابن حزم أن الوصول الى الحقائق واكتشافها لا يتم الا بعد طول المعاناة وادامة الفكرة وكثرة النظر والمباحثة . وقد يكون الفكر والتأمل من واحد كما قد يكون عن تذكر ومدارسة بين طرفين ، والواحد يديم نظره واعمال فكره وعقله فى موضوعه ، كما تتم المذاكرة والمدارسة بين الطرفين اما من عالم إلى متعلم ، واما بين متناظرين متباحثين ، فإذا كان طلب الحقائق من شخص واحد . فهذا شأنه حسن استخدام حواسه الموصلة إلى النفس معارفها بتوسط العقل بينهما ، أما إذا

(٢٧) سورة النمل: ٦٤ وانظر موقف ابن حزم من التقليد فى المحلى ٨٧- ٨٨ .

(٢٨) سورة الاحزاب: ٦٦ وراجع فى هذه القضية في الرسائل ٤/٢٩٦ - ٣٠٤ باب ذكر أشياء عدها قومن من البرهان وهى فاسدة .

كان ذلك بين طرفين فيتم إما بطريق السؤال وجوابه كما بين العالم والمتعلم ، وإما بطريق المناظرة المحمودة إذا كان ذلك بين متباحثين ، وللسؤال عن الحقائق منهجه ، كما ان للمناظرة المحمودة منهجها أيضا .

(أ) مستويات السؤال عن الحقيقة :

فالسؤال الذى يتم بين العالم والمتعلم أو بين المتناظرين له مراتب أربعة ـ ولكل مرتبة منها جواب خاص .

١ ـ فأولها السؤال بهل . وهل يسأل بها الطالب عن الوجود والعدم ، والحق والباطل ؛ فتقول مثلا هل هذا الشيء موجود أولا ؟ وهل هذا الرأى حق أو باطل ، وهل حدث هذا الفعل أولا ؟ ولابد فى الاجابة عن السؤال بهل ان تكون بنعم أولا . فان أجاب بلا أو بلا ادرى سقط السؤال عنه على كل حال . لان المسئول عنه ان كان مما يدرك بالعقل أو الحواس فالكلام مع من لا يعرف ذلك عناء بلا فائدة ومضيعة للوقت . وان كان مما يدرك بالمقدمات فالكلام معه حينئذ ساقط أيضا لأنه مغلوب على عقله ، وهو قد صدق فى الإخبار عن نفسه حيث قال لا أدري . ولا سبيل لأحد أن يقول له لم لم تدر . لأنه حين أخبر عن نفسه أنه لا يدري كان قائماً بحق نفسه عليه حيث لم يصدق بشيء لم يقم عنده دليل عليه .[٢٩]

وإن أجاب بنعم . وصحح ما سئل عنه جاز لسائله أن ينتقل معه إلى المرتبة الثانية .

٢ ـ وهى السؤال « بما » ولا يصح السؤال بما إلا بعد السؤال بهل ، أو بعد أن يكون السائل عالماً ومتحققاً من الإجابة عنها . فالسؤال بما تال للسؤال «بهل» فيقال ما هو ؟ بمعنى ما حقيقته وما جوهره وكنهه أو ما حده وما رسمه . أو ماهى الصفات اللازمة له التى لا يتحقق وجوده فى الخارج إلا بها ؟ . وإذا تحقق من ذلك ينتقل الى المرتبة الثالثة .

٣ ـ وهى السؤال « بكيف » فيقال : هو . كيف هيئته ووجوده فإذا تم ذلك ينتقل الى المرتبة الرابعة .[٣٠] .

٤ ـ وهى السؤال « بلمَ » فيقال لِم كَان هذا الشيء وما دليلك على صحة

(٢٩) كتاب البرهان الباب السابع عشر ٤/٣٢٠ من الرسائل .
(٣٠) نفس المصدر ص ٣٢٠ .

قولك ؟ . وفى هذه المرتبة الرابعة يقع الاعتراض بين المتناظرين ويحتاج الأمر إلى طلب الأدلة وإبانتها . ومثال ذلك فى المراتب الأربعة السابقة أن يقال : هل يوجد كسوف قمرى أم لا ؟ فيقال نعم هو موجود. فإذا قيل ما هو الكسوف القمري ؟: قيل فى الجواب ، هو ذهاب النور عن القمر لاعتراض الأرض بينه وبين الشمس التى منها يستمد نوره ، فإذا قيل : كيف تعترض الأرض بين القمر والشمس ؟ قيل فى الجواب أن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التى فيها القمر مع تقاطع فلكيهما .

فإذا قبل لم كان ذلك ؟ قيل فى الجواب : إن ذلك راجع إلى هيئة الفلك وانتقال الشمس فى بروجها المختلفة وقطعها وانتقال القمر ومدة قطعه مما يعلمه اهل الاختصاص .[٣١] .

ولا يجوز أن يقدم مرتبة تالية من هذه المراتب على أخرى سابقة لها .

وإذا كان السؤال بما وبكيف وبلم فان المسئول مخير فى الجواب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى السؤال .

غير انه إن كان السؤال بما فيلزم فى الجواب أن يكون بذكر حد الشيء المسئول عنه أو رسمه ، فإذا قيل ما الإنسان ؟ فيقال في جوابه حيوان ناطق ، أو حيوان ضاحك أو كائن ضاحك .

وإذا كان السؤال بكيف فتكون الإجابة بذكر الأحوال العامة له ولغيره ، او الأحوال الخاصة والشائعة فى نوعه أو ما يختص به دون غيره إن كان المسئول عنه فرداً .

وإذا كان السؤال بلم فتكون الإجابة ببيان العلة الموجبة لوجود الشيء سواء كانت علة فاعلة أو علة غائية ، وينبغى أن تكون العلة لازمة للشيء لزوم العلة لمعلولها كلزوم الموت للقتل مثلا . . وينبغى فى كل ذلك أن توضع الأسماء علامة لمسمياتها بلا تجوز ، وان توضع حروف النفي ، وتذكر الأوصاف اللازمة والعارضة كل فى موضعها الصحيح فى الاجابة حتى تكون الإجابة ، نصاً فى السؤال المطلوب بيانه .

أقسام المناظرة وآدابها :

من طبيعة الجدال ان يكون بين خصمين أوطرفين لا يكونان معا على حق

(٣١) السابق .

وقد يكون احدهما طالبا للحقيقة وعلى يقين من امره بينما يكون الأخر متوهما انه على حق مثبتا لنفسه ما ليس له . خادعا نفسه مغالطا لعقله . وقد يكون المحق منهما حريصا على توصيل الحق للطرف الآخر ليحل له شكا أو يزيل عنه شبهة . وتنقسم المناظرة بحسب موقف طرفيها إلى قسمين :

١ ـ مناظرة محمودة : وذلك بأن يكون أحد الطرفين موقنا والثاني طالبا للحقيقة باحثا عنها ، فإذا كان الطرفان حالهما كذلك فتلك مناظرة فاضلة محمودة العاقبة يوشك أن تنتهى بطرفيها إلى خير عظيم وهى داخلة فى عموم قوله تعالى : « وجاد لهم بالتى هى أحسن » وقوله ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة[٣٢] ولم يذم هذه المناظرة عاقل عارف بطريقة البرهان اصلا .[٣٣] .

٢ ـ أما المناظرة المذمومة فهى التى يكون طرفاها غالطين أو مغالطين ، أو أحدهما جاهلاً دعياً والثاني غالطاً أو مغالطاً ، فتلك مناظرة . يكثر فيها الشغب ويشتد فيها الغضب ويكثر الابتعاد عن الحق ، وضررها اكثر من نفعها ، وقد يسارع فيها الجاهل إلى قبول ما سمعه دون أن يطلب عليه برهانا صحيحا فيهلك باعتقاده . ومثل هذه المناظرة داخله فى عموم قوله تعالى : وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق[٣٤] . وهناك آداب عامة ينبغى للمناظر أن يتحلى بها .[٣٥]

ومن حق أحد الطرفين على الاخر أن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى ينهيه وإلا يبطل إحدهما الكلام فيما لا فائدة منه فى موضوع المناظرة ، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الاقاله مما قاله فله ذلك على صاحبه ، لان من الإنصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ من حقه على مناظره أن يجيبه على ذلك وإن منعه الآخر كان ظالما للحق ولنفسه لان الرجوع إلى الحق فضيلة والعون على الفضيلة فضيلة ، كذلك إن رأى حجة فاسدة واراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك . والمانع من ذلك جاهل بأصول المناظرة . وواجب على كلا الطرفين أن يتفقا على أمر يفتتحان به المناظرة حتى لا يبدأ كلامهما من فراغ .

---

(٣٢) سورة النحل : ١٢٥ .

(٣٣)الرسائل ٤/ ٣٢٥ باب الكلام فى رتب المناظرة .

(٣٤) سورة غافر: ٥ .

(٣٥) الرسائل ٤/ ٣٢٥ .

ويوضح ابن حزم طريقته التي يأخذ بها في مناظرة خصمه فيقول : « إن طريقتنا في ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون سائلاً أو مسئولاً ، فإيهما تخير أجبناه ، فإن رد الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل . . حسماً للأعذار . . . وتوفية لمطالبهم . . . وليكون ذلك أقوى في قطع معالقهم .

ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة فيكون بذلك قد انقطعت مناظرته التي ابتدأها ، ويحاول ابن حزم أن يضع بعض الشروط أو الآداب التي يراها ضرورية للمناظرة الجيدة التي يهدف طرفاها إلى الحقيقة بحثاً وسيراً وراءها . . ومن أهم هذه الشروط .

١ - عدم معارضة الخطأ بالخطأ : ويمثل لذلك ابن حزم بكثير من معارضات المتكلمين والفرق المختلفة فإنهم يعارضون أقوال خصومهم الباطلة بأقوال أخرى باطلة لابحثاً عن حق ولكن دحضا لخصمه . وهذا خطأ فاحش وعار عظيم في حق من يدعى العلم والمعرفة .

كما لا يجوز الاقتداء بالقول الخطأ أو القول الذي يلزم عنه اعتقاد خطأ مثل أن يقول المعتزلي للأشعري . لم قلت إن الله خالق الشر ؟ فقال الأشعري . لأنك تقول معي أن الله خالق جميع العالم جواهره وأعراضه . والشر عرض فيكون الله خالقا للشر . فمثل هذه المعارضة تبدو صحيحة في ظاهرها إلا أن المناظر جعل عله قوله ودليله ما يقوله خصمه . فلزم على ذلك أنه لولا قول الخصم بذلك لم يقل هو بما قال به . وهذا خطأ وإنما الصواب أن يقول علة قولي قيام البرهان أن الله خالق الجواهر والأعراض . ثم يستمر في تأييد حجة .

٢ - إلا يلجأ أحد المتناظرين إلى تصحيح رأيه برأيه هو . أو أن يصحح الشيء بنفسه . ولا يحتج أحد هنا بأن المعرفة الأولية التي يؤخذ منها البرهان قد صححت بنفسها . لأن هذه المعارف الأولية قد صححتها طبيعة الخلقة وإنه لم يخل ذو فهم قط من معرفة صحتها . والنظر الذي تصح به الأشياء هو محاولة ردها إلى المقدمات الأوائل التي قضى الطبع أو العقل بصحتها . فما عاد من الأشياء إلى مقدماته الأولية وحكم بصحته كان صحيحاً وكان النظر المؤدي إلى ذلك نظراً صحيحاً تصح به الأشياء ، ومن ظهر له البرهان فتمادي في باطله ولم يرجع إلى الحق فهو معاند لا مناظر ، مكابر لا طالب حقيقه . وومن سارع إلى اعتقاد كل ما سمع بلا برهان فليس ، بباحث

عن حق ، وإنما هو كحاطب ليل يتلقف كل ما يلقاه . وكثرة أدلة المناظر دليل على قوة حقه ، وينبغي أن يلتزم المناظر بكل ما يطالب خصمه به ، وأن يكون السؤال بينا سليماً من النقص والإشكال ، ولا يجوز إدخال ماليس من المناظرة فيها . . وتأمل مقدمات خصمك ومقدماتك ، وعكسك وعسكه ، ونتائجه ونتائجك ، فلا ترض لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح ، ولا تحاول أن ترضيه بما لا ترضى به منه[٣٦] .

٣ - أن يكون هدف الطرفين نصرة الحق وتبيانه :

لأنه ليس على المر ، أن يعمل إلا لنصرة الحق له أو لمناظره ، وليس على أحد منهما أن يصور لحواسه أو حواس خصمه ، أو يمثل لنفسه أو لنفس خصمه ما لا يمكن تصويره ولا سبيل إلى تصوره كمن حاول أن يثبت أن الأول سبحانه لا جوهراً ولا عرضاً ولا جسماً ولا في زمان ولا في مكان ، ولا حاملاً ولا محمولاً ، ولا داخل العالم ولا خارجه ، وكمن حاول أن يقول عن صفاته تعالى إنها لا هي هو ، ولا هي غيره . فإن الأمر في ذلك - كما يقول ابن حزم - يشبه الأعمى الذي يكلف بصيراً أن يصور له الألوان . فهذا مالا سبيل للبصير إلى تصويره ولا سبيل للأعمى إلى تصوره . وهذا تكلف فاسد لا عيب على أحد في العجز عنه .

٤ - يجب على المناظر أن يثبت ما اثبته البرهان ، وينفى ما ينفيه البرهان ، ويتوقف فيما لم يثبته ولم ينفيه البرهان حتى يلوح له الحق فيه ، ولا ينتظر من خصمه أن يقر له بلسانه لانه ربما كان معاندا ، وليس عليه قسر الألسنة إلى الاقرار بالحق ولكن عليه أن يقسر النفوس إلى الاعتقاد والإقرار بالحق . وكثيراً ما تعتقد النفس ولكن ينكر اللسان فإذا أقام المناظر البرهان الصحيح فقد آمن جانب خصمه من معارضته ببرهان ، لأن البرهان لا يعارض البرهان ، وكذلك إن كان ما يعتقده حقا فى نفسه لكن قصر عن إقامة البرهان على صحته ، فإن ذلك لا يضر الحق وإن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظره لأن كل ما هو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلا إنكار المعاند له .[٣٧] .

٥ - يجب على كل مناظر أن يعتصم بالحق ويعود اليه بعدما يتبين له وإن كان

---

(٣٦) الرسائل ٤/١١٦ ، وانظر كتاب البرهان ص ٣٣ .

(٣٧) الرسائل ٤/٣٣٢- ٣٣٣ .

الحق على لسان خصمه ومناظره فإن ذلك لا يقلل من شأنه فى عين خصمه ، ولا يجوز له أن يتردد فى ذلك ولا يرضى لنفسه أن يظل ساعة آبيا عن قبول الحق رافضاً له ، فإن ذلك أضر على قلبه من عوده إلى قول صاحبه مادام حقا ، ولا يقنع المناظر بغفلة خصمه فى كل ما يمكن أن يصح قوله فإن وجد حقا ببرهان فليرجع اليه ، ولا يغر المناظر ذهاب خصمه عنه ، فلعل غيره من أهل تلك المقالة يتفطن لما غاب عنه .

ويقدم ابن حزم وصاياه الى المتناظرين فيقول « . . لا تبال إن قيل عنك إنك مبطل فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين والأنبياء اكرم أسوة . . فإن كثيراً منهم قتل دفعا لحقه ونسبا لباطل اليه ، ولا تستوحش مع الحق إلى احد . فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه ، ولا تبال بكثرة خصومك . ولا بقدم أزمانهم ، ولا بتعظيم الناس اياهم ولا بعدتهم ، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولى بالتعظيم . . وإن شئت فتأمل أهل كل ملة فإنك تجدهم مطبقين على تعظيم أسلافهم . . وذم أسلاف مخالفيهم . . وتأمل كل قول . فقد كان القائلون به فى أول أمره قليلا . واكثر ذلك يرجع إلى واحد ثم . يكثر اتباعه وفتش كل قول قديم تجده قد كان ابن ساعة بعد ان لم يكن » . ولا تبال أيضا بقول الفاضل ان لم يؤيده البرهان ، فإن الفاضل قد يخطىء ما لم يكن معصوماً ، ولو أن الفاضل لاح له خطأه لرجع عنه ، وأن لم يرجع عنه لم يكن فاضلا .[٣٨]

٦ ـ التحلى بالإنصاف الذى لا يعد له شيء . لان ذلك يكسب المتناظرين اطيب الذكر وحسن الثناء ، فلا يهتم المناظر بإيهام نفسه أنه غالب أو يوهم لما معه بغلبته ، بينما هو فى حقيقة أمره مغلوب ، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همة ، ومن كان هذه صفته فهو مغرور يمنى نفسه بما لا يتحصل عليه ، ومن سوء ما يعرض للمناظر فى هذا السبيل ان يلوح له البرهان فيعرض عنه إلى ما ألفه واعتاده من قول سلفه ومن يحسن الظن بهم ، فيقول لابد ها هنا من حجة وبرهان تعارض هذا البرهان وإن خفيت عنى . فهذا قد غلب على يقينه ، وصدق ما لم يصح عنده ، وكذب ما صح .

٧ ـ الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب ، فيجعل مجيء القول على لسان فلان

---

(٣٨) نفس المصدر .

دليل صدقه . ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس ، وقد ذمها القرآن في غير آية ولو كان محمودا ، وكثيرا ما يغتر المرء بكثرة صواب الواحد من أسلافه فيقبل بعض أقواله بلا برهان ، فقد يقع فى خلال صوابه ما هو اوضح وأبين من كثير مما اصاب فيه ولكل عالم هفوة . ولقد اغتر كثيرون بكثرة الحق فى اقوال اليونانيين الرياضية والطبيعية فظنوا ان أقوالهم فى الالهيات صحيحة كسابقتها فضلوا بذلك وأضلوا .[٣٩]

٨ - تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة لذاتها .

.ذلك - أن المعاند لا يرضى من مناظره بدليل ولا برهان ، وإنما هو دائب على المضادة والمخالفة والصياح وكثرة الشغب ، فلا ينبغى أن يعنى نفسه به ، ولو أمكن صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن ، فإن لم يمكن فبالزجر ، فإن كان ممتنع الجانب فليتجنب كما يتجب المجنون لأن اذاه أكثر من نفعه .[٤٠]

٩ - عدم الثناء بذكر محاسن النفس .

ذلك أن مدح الإنسان نفسه مدعاة لقدح الغير فيه ، وترك ذلك للغير أولى لأنه منه أحسن ، ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه فى عين غيره حتى يعرف ما عنده ولا . لانه ربما يفاجىء الحضور بما لا يتوقع منه ولا يحتسبه مناظره ، ومادح نفسه مغرور ان كان كما قال عن نفسه فما بالك أن لم يكن كذلك ، وملاك هذه الأمور كلها . . أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو قدحهم فيه ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه قط .

ولابد لطالب الحقائق أن يسمع حجة كل قائل ، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه والا فهو فاسق ، والبرهان لا يعارضه برهان آخر لان الحق لا يكون فى شيئين مختلفين أو متنافين ولا يمكن ذلك اصلا .[٤١]

وإذا كان المتناظران مختلفى المله فان الحق بين فى الملل والديانات بالعقل والبرهان الذى يعتمد على المعرفة الأولية حسية كانت أو ضرورية ، فلابد لمن اراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدى إلى معرفة البرهان ليصح له ما يقوله .

وإذا كان المتناظران مختلفى النحلة متفقى الملة كالفرق المختلفة ، فإن معرفة

---

(٣٩) رسالة التلخيص لوجوب التخليص ١١٤ وبعدها وراجع الكلام فى رتب المناظرة ٤/٣٣٤ من الرسائل .

(٤٠) المصدر السابق ص ٣٣٧ .

(٤١) نفسه ص ٣٤٠ .

الحق فى ذلك يسيرة بالرجوع إلى القرآن الذى اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن ، ولابد لمن طلب الحقائق فى ذلك من الوقوف على ما اوجبه القرآن وصح به الاجماع .[٤٢]

هذه أهم الشروط والآداب التى يراها ابن حزم ضرورية لتكون دليلا على جودة المناظرة ومنهاجا بين المتناظرين . وإذا خلت المناظرة من هذه الشروط أو من بعضها كانت جدالا بلا فائدة ينبغى عندها قطع المناظرة .

ثم يضع ابن حزم أمورا ينبغى قطع المناظرة لأجلها حتى لا يعبث أحد بمبادىء البرهان وأوائله، من هذه الأمور .

١ ـ ان يقصد أحد المتناطرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه كأن يحيل في جواب ما يسأل عنه على انه ممتنع غير ممكن .

٢ ـ أن يستعمل فى مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالى بتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه كان يحكم بحكم ثم ينقضه .

٣ ـ الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال على سبيل التخليط لا على سبيل الترك والإبانة .

٤ ـ أن يستعمل كلاماً مستغلقاً يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذرا وتمويها على السامع . وقد يستعمل فى ذلك الفاظاً وعبارات لا يفهمها هو فكيف نتوقع منه أن يفهمها لغيره .

٥ ـ أن يحرج خصمه بان يلجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة .

٦ ـ الإيهام بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطيب والاستمهال وربما بالسبة والتكفير واللعن والسفه والقذف .

اقسام الناس بالنسبة للمناظرة

وينتقل ابن حزم الى موقف آخر فيقسم الناس حسب موقفهم فى المناظرة إلى أقسام ثلاثة :

١ ـ قسم لا يعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه . فى الإنكار للحقائق أو في التصديق بها ، في المكابرة والعناد دون تحقيق أو الاستيضاع والأبانة ، فإذا سألت صاحب هذا القول إلى أي رأيٍ يميل وبأى قول يأخذ أو ينصر لا يعرف . .

---

(٤٢) نفسه ص ٣٤١ .

يقـول ابن حزم : وهذا هو الأغلب فى زماننا وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جودا وعطاء بالكلام الذى يبين به عن فساد قوله وباطل عقده بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق .

٢ ـ قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقد . لكن بغير برهان ، ولا يبالى بما نصره احق هو أو باطل ومحال . ولو فتشت معتقده وبرهانه على صحته لم تجده على شيء إلا الفـا أو تقليدا أو شهـرة واتبـاع هوى دون تحر للحق ولا مجانبة للباطل . وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول .

٣ ـ وصنف ثالث لا يقصدون الا نصرة الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليلون جدا يقول ابن حزم « ولا اعلم فى الموجودات شيئا أقل منهم » .

عـدة البـاحـث

وهذا الصنف الثالث - طالب الحقيقة لا غيره - ينبغى أن يزود نفسه بما يستطيع من ألوان المعارف المختلفة فلا يقتصر على معرفة فرع دون آخر ، ولا مذهب دون آخـر ، وعليه أن يبـدأ ذلك بالاطلاع على القرآن الكريم ومعرفة معانيه ، ورواية ألفاظه ومعرفة أحكامه ، ثم حديث الرسول ﷺ ومعرفة سيرته الجامعة لكل الفضائل ، ولابد مع ذلك من مطالعة الإخبار القديمة والحديثة ، ومعرفة علوم الهيئة واقسام البلاد ، ولا يستغنى الباحث فى كل ذلك عن معرفة اللغة والمستعمل منها والمتروك ، ولابد من مطالعة النحو ، ويكفيه فى ذلك ما يصـل به إلى اختلاف المعانى بما يقف عليه من اختلاف الحركات فى الالفاظ ومواضع الاعراب ، ويرى ابن حزم ان معرفة هذه العلوم فرض كفايه . وقد يكون العلم بها فرض عين فى بعض الأحوال ، ومع بعض الناس فمن لم يعلم النحو واللغة لم يكن عنده علم باللسان الذى نزل القرآن الكريم ، ولو سقط علم النحو من الجميع لسقط فهم القرآن وفهم الحديث ، ولا يوثق بعلم الفقيه او المتكلم إذا كان جاهلا بعلم النحو ومسائله وحرام عليه أن يفتى . . . وحرام على المسلمـين ان يستفتوه . إذ كيف يفتى في الطهاره من لا يعلم الصعيد فى لغة العرب ، أم كيف يفتى فى أمور الدين من لا يعلم خفض اللام أو رفعها فى قوله تعالى : « إن الله برىء من المشركين ورسوله »[٤٣] .

وعلم الحسـاب والـطب والهيئـة ومعرفة قوانين الاشياء من العلوم النافعة

---

(٤٣) الرسائل ١١٤ من ط دار العروبة .

للمسلمين ، فمن طلبها لينفع بها الناس فهو مأجور ، وتعلم هذه الاشياء بالقدر الذى يحتاج إليه المسلمون فرض على من يلزمه ، وقد يكون فرض عين على اهل الاختصاص ، كما قال الله تعالى : « فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم »[٤٤] إذ لو كان الجميع جاهلا بهذه العلوم لضاع كثير من أمور الدين كحساب الوصايا ، والفرائض والمواريث ، أما من طلب هذه العلوم ليعين بها ظالما فهو آثم فى قصده .

وهناك حد أدنى فى طلب المعرفة لابد منه لكل باحث ولا يجوز لعاقل ان يقصر دونه ، وهو أن يشغل وقته فى غير أوقات الفرائض والنظر فى أمور معاشه فيجعله لتعلم هذه العلوم ، وترويض طبعه على العدل فى شغل أوقاته لان ذلك رأس كل فضيلة .[٤٥] .

موقف ابن حزم من القياس :

عرف عن ابن حزم إنكاره الشديد لمبدأ الأخذ بالقياس فى الأحكام الشرعية وأدلتها الفقهية ، وكان هذا الموقف من ابن حزم ولا يزال مثار دهشة الباحثين والعلماء ، إذ كيف يسوغ لعالم فذ صاحب عبقرية ممتازة مثل ابن حزم أن ينكر الأخذ بالقياس كدليل شرعى يؤخذ به فى استباط الاحكام الفقهية والعمل بها .[٤٦] .

ولكن الذى يقرأ تراث ابن حزم ويتفهم موقفه من رفض القياس ويعرف وجهة نظره قد لا تعتريه هذه الدهشة عند سماع رأيه . وخاصة إذا علمنا ان ابن حزم لا يقول بحل ولا حرمة الا بنص صريح من كتاب أو سنة .

وينبغى ان نوضح هنا سلفا ان ابن حزم لا يرفض الاخذ بالقياس الا فى الاحكام الشرعية فقط ، أما مبدأ القياس كمنهج علمى وطريق من طرق البحث فهذا لم ينكره ابن حزم بل أخذ به ونبه إلى ضرورة الاخذ به والاعتماد عليه فى البحث .

والفرق كبير بين الأخذ به كمنهج يقينى في البحث ورفضه فى مجال الاحكام الشرعية لانه ظنى لا يقيني وتحكم بلا دليل . فالقول بان هذا واجب وهذا محظور

---

(٤٤) سورة التوبة : ٣ .

(٤٥) سورة التوبة ١٢٢ .

(٤٦) رسالة التلخيص ص ١٦٠ من ط دار العروبة .

لابد فيه من نص يقينى يصلنا عن الشارع الأول الذى بيده فقط القول بان هذا حلال وهذا حرام . أما القول بجواز هذا قياسا على ذلك ، والقول بحرمة هذا قياسا على ذاك فإن ذلك قد أوقع الفقهاء فى كثير من الاخطاء التى ما كان اغناهم عنها لو انهم اعتصموا بالنص الصريح . ولنبدأ الطريق من أوله .

يربط ابن حزم بين منهجين من أهم مناهج البحث العلمى وهما القياس والاستقراء، وإذا كان الاستقراء هو تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى حكم كلى عام فالقياس هو تطبيق هذا الحكم العام الكلى على حالات جزئية اخرى مشابهة . فالاستقراء فى نظر ابن حزم هو المقدمة الضرورية لصحة الاخذ بمبدأ القياس .

فكل قياس لابد أن يكون مسبوقا باستقراء لجميع الافراد التى يعمها الحكم الواحد . ويقترب شرح ابن حزم لمعنى الاستقراء الى حد كبير من المعنى المعاصر لهذا المبدأ وان اختلف عنهم فى التعبير واللفظ . فمعنى الاستقراء عنده « ان تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد ، وجنس واحد وتحكم فيها بحكم واحد ، فتجد فى كل شخص من اشخاص ذلك النوع . أو فى كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس ، وهـذه خصائص الاستقراء الكامل الذى يؤدى إلى حكم عام صادق على كل الأفراد ، ما غاب منها عن ذهن الباحث وما حضر امام عقله وفكره ، غير انك إذا تأملت الموقف بعقلك واعملت فيه فكرك سوف تجد ان حقيقة الامر خلاف ما يصل إليه الباحث ، لأنه لكى يكون الحكم صادقاً لابد أن تكون تلك الصفة المعينة والمشتركة بين افراد النوع الواحد هى مما يقتضى العقل وجودها فى جميع تلك الافراد ، أو ان وجودها مما تقتضيه طبيعة تلك الافراد ذاتها . وكيف يتم لباحث ان يصل إلى معرفة ذلك على سبيل اليقين . ولو تفحصنا الاشياء التى قال فيها الفقهاء بالقياس لوجدنا أن معظمها ليس مما يقتضى العقل وجود الصفة المشتركة فى كل أفراد نوعه ، ولا مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد[٤٧] .

وقد يظن البعض أن طبيعة الأفراد لو كانت مقتضية وجود تلك الصفة فإنها تؤخذ بالضرورة ، وقد يجزم آخرون من أجل ان كل افراد ذلك النوع وان غابت عنهم فوجود تلك الصفة لازم لها ضرورة ، ثم يبنون على ذلك حكما آخر فيقولون

---

(٤٧) انظر موقف ابن حزم بالتفصيل فى المحلى ١ /٧٣ - ٨٤ .

ان كل ما لازمته هذه الصفة فمحكوم فيه بحكم واحد ، يقول ابن حزم « . . وقد سلك هذا المسلك كثير من الفقهاء فقاسوا امورا لم يروها ولم ينزل فيها حكم صريح على أمور اخرى قد تختلف في حقيقتها عن الامر الأول الذى نزل فيه الحكم والذى قاسوه ويقولون فيهما بحكم واحد ويستعملون فى ذلك الفاظا لا مضمـون لها وغـرهم مجرد التشابه الظاهرى في بعض الصفات فظنوا خطأ ان التشابه فى بعض الصفات يقتضى التشابة فى جميعها فجمعها حكم واحد . .

وهذا في نظر ابن حزم تكهن وتحكم وتخرص وتسهل في الكذب ، وقضاء بغير علم ، وغرر بالناس وبالنفس ، والحكم الشرعى لابد أن يكون يقينيا ، وقـائما على يقين ، ولكن من الذى يستطيع الادعاء أنه قد أحاط علما بجميع الافراد وانها جميعها تماثل ـ ولا تشابه ـ فى حقيقتها ذلك الفرد الذى نزل فيه الحكم ومنها وجب ان تقاس عليه . . ولعمرى لو قدرنا على تقصى تلك الاشخاص أولها عن آخرها حتى تحيط علماً بها جميعا وبأنه لم يشذ عنها واحدة فوجدنا هذه الصفة عامـة لجميعهـا لوجب أن نقضى بعمـومهـا لها . وكـذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، أما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضا فى الحكم منصوصا على كل ما فيه تلك الصفة فهذا تكهن وتخرص وقضاء بغير علم»[٤٨] .

ولما أجاز العلماء لأنفسهم الأخذ بمبدأ القياس فى مسائل الفروع تساهلوا وأباحوا لانفسهم القول به فى أصول الدين ، فأخطأوا فى كلا الموقفين خطأ عظيما وخاصة عند علماء الكلام حين اخذوا بمبدأ قياس الغائب على الشاهد فى أصول الدين . فإن بعض المتكلمين تتبعوا الفاعل فى عالم الشهادة فلم يجدوه إلا جسما فقطعوا ان الفاعل الأول ـ تعالى عن قولهم - جسم ، لأنهم لم يشهدوا فاعلا إلا جسما ، وقالوا إن الفاعل الغائب كالفاعل المشاهد . وهذه دعوى مجردة لا دليل عليهـا الا القـول بقياس الغائب على الشاهد ، وهى من جانب آخر منقوضة

---

(٤٨) يمكن الرجوع لمعرفة موقف ابن حزم بالتفصيل فى هذه القضية إلى ماكتبه تفصيلا عن القياس فى : كتاب البرهان ص ٢٩٦ ـ ٣١٢ من الجزء الرابع من الرسائل ، وقد يختلف القارىء مع ابن حزم فى رفضه للأخذ بالقياس كمصدر من مصادر التشريع وأنه باب واسع من ابواب والاجتهاد فى مسائل الفروع الفقهية ، لكن ذلك لا يمنع المرء من الاعجاب بمنهج ابن حزم فى مناقشة المبدأ أصلا والقول به تحليلا أو تحريما ، وكفاه فى ذلك قوله « إنك تقول على الله بغير علم » .

ومردودة عليهم ، لانهم لم يشاهدوا فى عالم الشهادة فاعلا إلا وهو محدث مركب من العناصر القابلة للاستحالة والتغير والتبدل ، وكل فاعل شاهدوا كائن بعد أن لم يكن ، ولو كان الأخذ بالقياس صحيحا لوجب عليهم ان يقطعوا بأن « . . . الواحد الأول محدث مركب من رطوبات متسحيلة ومن ولادة . . كائن بعد ان لم يكن قابل للتغير والتبدل طردا لقياسهم ، والا فقد أبطلوا القول بالقياس ، وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك فى الاول سبحانه ، فكيف يأخذون بقول يؤدى إلى أقوال يحكمون بكفر قائلها ؟ أليس ذلك تخبطا وجهلا بحقائق الاشياء .[٤٩]

ومن عظيم ما جره القول بالقياس من اخطاء فاحشة ما لجأ اليه علماء الكلام فى موقفهم من الصفات الأهية ومباحثها . فلقد نظر جماعة من المتكلمين فى عالم الشهادة فوجدوا ان كل موصوف فى العالم قد استحق ذلك الاسم المستعمل فى حقه لوجود تلك الصفة فيه التى اشتق له اسمه منها . فقطعوا بان كل موصوف ينبغى ان يكون كذلك وطبقوا هذه القاعدة على عالم الغيب فيما يختص بالصفات الالهية فقالوا ان الله سميع وبصير ، وانه حي ومريد فهو ذو حياة واردة ، ولو انصف هؤلاء انفسهم وبحثوا لوجدوا يقينا انهم لا يرون فى عالم الشهادة موصوفا بصفة من تلك الصفات الا وكانت هذه الصفات عرضا فيه محمولة له وهو موضوع لها . وأن الصفات والأعراض عموما لا يحملها إلا جوهر ، فيلزم على قياسهم إذا لم يكن فى عالم الشهادة موصوفاً إلا وهو جوهر عرضا ان يقولوا « . . ان الأول الذى ليس كمثله شيء جوهر يحمل الاعراض ـ ولم يفارقها قط . .[٥٠] وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك فى الحق سبحانه . بل يبيحون دمه . وهناك من الاخطاء الأخرى الكثير التى نتجت عن قياس الغائب على الشاهد .

وهذا كان سببا فى رفض ابن حزم لمبدأ القول بالقياس وكثيراً ما كان ينبه إلى ذلك ومن هناك وجب على كل طالب حقيقة ان يقر بما اوجبه العقل ويقر بما شاهد وبما قام عليه الدليل والبرهان والا يسكن إلى القياس اصلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التى تندرج تحت الكل الذى يحكم فيه ، فإن لم يقدر على الإحاطة بجميع الفراد فلا يقطع فى الحكم على ما لم يشاهد ولا يحكم الا على ما ادركه دون ما لم يدركه »[٥١] .

---

(٤٩) رسالة التقريب لحد المنطق ص ١٦٦ .

(٥٠) كتاب البرهان ٤/ ٣٩٦ من الرسائل .

(٥١) رسالة التقريب ص ١٦٦ .

وخطر الاخذ بالقياس فى الأحكام الفقهية عند ابن حزم لا يقل عنه فى اصول الدين ، لانه إذا كان القياس فى اصول الدين قولا على الله بغير علم ، فإن القول في مسائل الاحكام قول عن الله بغير علم ، وتزداد خطورة القول بالقياس حين يكون القول به متصلا بامر يتعلق بمصالح العباد وامور دنياهم . فقد يقولون فى ذلك بجواز ما هو فى اصله محظور قياسا منهم على شيء آخر نزل بشأنه حكم . ويكون الشيء فى حقيقته محظورا لعلة غائبة عنهم ، فيحلون بذلك ما اصلة حرام وقد يحدث العكس فيحرمون شيئا قياسا على شيء آخر مع ان هذا الشيء فى اصله قد يكون مباحا ، وتدبر هذا الامر فى الأحكام الشرعية مفيد جدا ، فلقد غر مبدأ القياس كثيراً من العلماء ومن ائمة الفضلاء الذين اخطاوا وتابعهم فى خطئهم الوف من المقلدين . فترك الأخذ بالقياس يجعل المرء على يقين مما يقول ، فلا يقول بتحليل هذا ولا بتحريم ذاك الا على ما اتاه عن الله الحكم عليه ، وأما ما لم يرد فيه نص فالامساك عنه اسلم « . . فما لم تجد فيه نصا فامسك عنه ولا تقطع عليه ، فإنه غير داخل فى حكم ما وجدت فيه نصا فامسك عنه . لان القياس فى الاحكام تحكم على الخالق ، واخبار عنه بأنه أحل أو حرم هذا بلا حكم وارد منه لكن بشهوات النفس واتباع الهوى ، وقد طلب منا عز وجل الدليل والبرهان على كل ما نقول ونعتقد . والبرهان فى الاحكم الشرعية ليس إلا ورود الحكم عنه سبحانه .

والمسامحة فى طلب الحقائق لا تجوز البته ، لأن الأمر إما حق وإما باطل وإما حلال وإما حرام ولابد على كل قول منهما برهان ودليل .

ونكتة الامر فى ذلك عند ابن حزم انه لا يوجد عنده علة اصلا للتحريم او التحليل ألا ورود الامر والنهى من الشارع ، فلا يوجد هناك علة عقلية بوجه من الوجوه موجبة للقول بتحريم هذا وتحليل ذاك ، ومجرد ورود الامر والنهى هو العلة الموجب للقول بان هذا حلال وهذا حرام ، ومن هناك كانت الاوامر اسبابا موجبة وليس وراءها علة عقلية « . . فإذا لم ترد الاوامر فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه » . .[٥٢]

ومن هنا وجب التوقف عند حدود الأوامر والنواهى وامتنع الاخذ بالقياس . ويلتقى ابن حزم مع الاشاعرة فى جعلهم ورود الامر والنهى علة موجبة للاحكام الشرعية ورفضهم فكرة تعليل الأحكام .

(٥٢) نفس المصدر وانظر كتاب البرهان ٤/٣٩٨ من الرسائل وبعدها .

وهكذا يرفض ابن حزم الاخذ بالقياس فى مجال الاحكام الفقهية واصول العقائد رفضا قاطعا نظرا لم يترتب عليه من اخطاء تتعلق بمجال غيبى لا سبيل لنا إلى ادراك حقائقه إلا ورود النص عن الله سبحانه .

غير ان الامر يختلف تماما إذا كان ابن حزم يتحث عن القياس فى مجال الحسبات والمعارف التجريبية ، ذلك ان الامر يختلف فى مجال الحسابات عنه في مجال الغيبيات والاحكام الشرعية ، ذلك ان كل ما غاب عن الحواس فى عالم الشهادة فليس بغائب عن العقل ابدا ، بل العقل شاهد له ، وشاهد فيه كشهود ما ادركته الحواس تماما ولا فرق ، فالحواس توصل كل ما أدركته الى النفس بواسطة العقل ولولا توسط العقل ببين الحواس وإدراك النفس لما صح منها ادراك شيء أصلا ، فحكم النفس فى المحسوسات لا يصح إلا إذا صح عقلها من الأفات وإذا كان الامر كذلك فلا يكون هناك فضل لما ندركه بحواسنا على ما نشاهده بعقولنا منها دون حواسنا ، لانه « . . لا غائب عن العقل اصلا من المعلومات المحسوسة ، وإذا ما غاب شيء عن العقل لم يجز أن يعلم البتة » . ومما يوضع ذلك ان الاعمى الذى ولد اكمه نجده موقنا ومؤمنا بوجود الالوان كإيمان المبصر بها ولا فرق ، ويفترق الاعمى عن البصير فى العلم بذلك .

وكذلك من لم ير الفيل قط فانه موقن بوجوده كايقان من رآه وشاهده لكن يفترقان فى العلم بصورة الفيل وكيفييه . ولذلك فلا يوجد أحد يمارى ويشك في وجود الفيل وان كان هو لم يره . وإذا علمنا بوجود أشياء كثيرة محسوسة تشترك فى بعض الصفات ثم وجدنا بعضها ينفرد بحكم خاص فليس يسوغ لنا ان نعمم هذا الحكم الخاص على جميع الافراد لمجرد الاشتراك في بعض الصفات . وهذه دعوى سمجة وتحكم فاحش بلا مبرر ولا دليل ، وإنما يلزم ذلك إذا اقتضت طبيعة الافراد وجود تلك الصفةوعلمنا وجوب ذلك بعقولنا ، فإذا كان الأمر كذلك حكمنا ضرورة على ما لم نشاهده من أفراد الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها . وذلك مثل علمنا باقتضاء طبيعة كل جسم متحرك أن يكون ذاكمية ، واقتضاء طبيعة نوع الإنسان إلا يتولد منه بغل ، ومعرفتنا بهذه الأمور يصح ان يقاس عليها غيرها مما يقتضي طبيعة الاشياء وجود الصفة المشتركة فى كل الافراد منها ، ومن هنا كان علمنا بان جسم الفلك متناه ليس أقل من علمنا بان كل جسم متناهى الأقطار ، وسبب ذلك أن الوجه الذى صح به عندنا ان اجسامنا متناهية الأقطار هو نفس الوجه الذى صح به ان جسم الفلك متناه . ولما كانت

طبيعة الأجسام توجب الضرورة تناهى اقطارها وكان الوجه الذى عرفنا به ذلك واحدا فيما شاهدنا وما لم نشاهده صح القياس فى ذلك .

كذلك لو علمنا ان جسما صلبا سقط فوق جسم رخو ، لكن طبيعة العقل تقضى بذلك ضرورة حتى لو لم نشاهد حدوث هذه الواقعة ، كما أن طبيعة الأجسام فى المثال الأول اقتضت تناهى اقطارها ، ففى هذين المثالين وفى امثالها فقط يسوغ لنا القول بالقياس ، حيث ان طبيعة العقل وطبيعة الاشياء يحتمان القول بذلك بالضرورة ، أما مالا تقتضيه طبيعة الأشياء ولا يحكم به طبيعة العقل ولا تنفيه فإنا ان وجدناه صدقنا به وان لم نجده لم نمنع منه[٥٣] .

وإنما صح الاخذ بالقياس فى المثالين السابقين وما شاكلهما لأن للعقل مدخلا فى الحكم فى مثل هذه الأشياء بما تقتضية طبيعته ، أما فى امور الغيبيات وفى امور الشريعة . . فليس فى العقل ما يوجب تحريم شىء مما فى العالم ولا تحليل آخر ، ولا إيجاب عمل وترك اخر ، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به ، فإذا لم ترد الاوامر فلا سبب بوجب شيئا اصلا ولا يمنعه ، والقول بالقياس فى أمور غائبة عن العقل أصلا تحكم وادعاء وقول على الله بغير علم ، وإنما اتباع للهوى وشهوات النفس ، وقد نهانا الله عن كلا الأمرين فلا نتجاوز ما أمر به ، والخطا فى الشرائع اشد ضررا وفسادا فى الدنيا وأسوأ عاقبة فى الاخرة ، والنظر فى ذلك احق واولى بالتحرى والدقة وترك المسامحة وان لا يقول أحد فيها إلا بما اوجبته مقدمات موجودة ومقررة فى أوائل العقل والحس ، وقد ضل كثيرون بسبب أخدهم بالقياس فلبسوا على الناس إيمانهم وقالوا بإيجاب أمور هى فى حقيقة الامر غير واجبة كقولهم لو كان البارى غير جسم لكان عرضا فلماثبت انه ليس عرضا دل ذلك على انه جسم . وهذا قياس فاسد لان القائل به علق كونه غير جسم على كونه ليس عرضا وهذا لا يجب ـ وكقياسهم الفاعل فى الغائب على الفاعل فى الشاهد فقالوا لا يخلو البارى تعالى ان يكون فعل الاشياء لدفع مضرة أو جلب منفعة لاننا لم نر فاعلا فى الشاهد إلا كذلك . ولاشك ان هذه كلها مور أفاسدة ولا يصح فيها القياس بحال ما .

هذه نظرة سريعة على بعض مواقف ابن حزم وادراكه لاهمية العقل وأحكامه والأخذ بمعايره فى بنائه الفكرى العام لمذهبة أردنا بذلك تنبيه الدارسين إلى

(٥٣) السابق ص ١٦٦ ـ ١٦٧ ، والبرهان ٣٩٨/٤ .

(٥٤) التقريب ص ١٦٩ . وبعدها .

استجلاء هذه المواقف بشيء اكثر تفصيلا واكثر عمقا فى دراسات تالية حتى تتضح الصورة العقلانية لمذهب ابن حزم الذى غطت عليه شهرته الظاهرية احقاقاً للحق وإنصافاً للرجل .

أهم المراجع

١ ـ القرآن الكريم .
٢ ـ كتب الأحاديث .
٣ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث .
٤ ـ المحلىّ لابن حزم ط بولاق بالقاهرة .
٥ ـ الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ط المثنى بغداد .
٦ ـ رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودى لابن حزم بتحقيق احسان عباس ط دار العروبة بالقاهرة سنة ١٩٦٠ م .
٧ ـ رسالة الرد على الكندى لابن حزم تحقيق احسان عباس ط القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
٨ ـ رسالة التلخيص لوجوب التخليص لابن حزم ط القاهرة بتحقيق احسان عباس .
٩ ـ رسالة التقريب لحد المنطق لابن حزم ط القاهرة دار العروبة .
١٠ ـ كتاب البرهان لابن حزم ط بيروت بتحقيق أمين عباس (طبع ضمن الرسائل) .
١١ ـ مجموعة رسائل ابن حزم ط بيروت بتحقيق إحسان عباس .
١٢ ـ المنقذ من الضلال للغزالى ط القاهرة بتحقيق المرحوم دكتور عبدالحليم محمود .
١٣ ـ المستصفى فى أصول الفقة للغزالى ط بيروت .
١٤ ـ محك النظر للغزالى ط الجندى بالقاهرة .
١٥ ـ معيار العلم للغزالى ط الجندى بالقاهرة .
١٦ ـ عيون الحكمة لابن سينا بتحقيق محسن مهدى ط المعهد الفرنسى بالقاهرة .
١٧ ـ الهداية لابن سينا بتحقيق المرحوم محمد اسماعيل عبده . ط دار العلوم بالقاهرة .