

العنوان:	نظرية المعرفة عند ابن حزم
المصدر:	مجلة المجمع العلمي العربي
الناشر:	المجمع العلمي العربي
المؤلف الرئيسي:	فروخ، عمر
المجلد/العدد:	مج 23، ج 2
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1948
الشهر:	نيسان
الصفحات:	201 - 218
رقم MD:	269362
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	AraBase
مواضيع:	ابن خزم ، علي بن محمد ، ت 456 هـ، التراجم، الفلاسفة المسلمون، المعرفة، النظريات
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/269362

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

إسلوب APA

فروخ، عمر. (1948). نظرية المعرفة عند ابن حزم. مجلة المجمع العلمي العربي، مج 23، ج 2، 201 - 218. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/269362>

إسلوب MLA

فروخ، عمر. "نظرية المعرفة عند ابن حزم." مجلة المجمع العلمي العربي مج 23، ج 2 (1948): 201 - 218. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/269362>

نظرية المعرفة

عند ابن حزم

محمّد

لا تزال ذخائر الفلسفة الإسلامية بحاجة الى استخراج - فجلاء فاستعراض - فان في ثنايا الكتب آراء صائبة ونظريات على جانب عظيم من الأهمية . ولكن طريقة التأليف القديم تتطلب من الدارسين اليوم جهداً وأناة ، وإلا ظلت تلك للذخائر مفقودة أو كالمفقودة .

ولعل من أغرب ما يعثر به المنقّب في ثنايا التراث الاسلامي - بالإضافة الى ما نتجّل نحن اليوم من الفرق بين أساليب التفكير العربية وأساليب التفكير الغربية - كلاماً مفصلاً في « نظرية المعرفة » ، وعند مؤلف شهر في تاريخ التأليف بالأدب والفقه خاصة : ذلك هو ابن حزم الأندلسي .

موجز ترجمته وزبدة تأليفه

يهنأ هنا من ترجمة ابن حزم أنه نشأ نشأة مترفة في بيت علم وأدب ، وفي أسرة ترمس أهلها بالسياسة وتقلبوا في محنها . على ان محن السياسة لم تكف في أول الأمر لأن تخرجه من قرطبة فبقي فيها الى أن مزقتها الحروب الأهلية وتغلب البربر على آل حزم وأجلّوهم عن دورهم وسكنوهم ، فخرج ابن حزم عن قرطبة أول المحرم سنة اربع واربعمائة وغادرها الى المرية ، ولكن النكبات لم تفارقه .

وعاد ابن حزم الى قرطبة في شوال سنة تسع واربعمائة ونازعته نفسه الى الدنيا التي أصابها أهلها من قبله فتولى الوزارة لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام

ابن عبيد الجبار بن عبد الرحمن الناصر . الا ان ابن حزم لم يستمتع طويلاً بالدنيا الجديدة ، فان عبد الرحمن قتل بعد توليته بسبعة اسابيع في ذي القعدة ٤١٤ (كانون الثاني ١٠٢٤) ، ورأى ابن حزم نفسه من جديد بين جدران السجن . وهكذا أدرك ان الدنيا لا يمكن أن 'تقبل عليه بوجهها فولى وجهه نحو ما هو به أليق من قراءة العلوم والتأليف .

ولما نجا ابن حزم من السجن كانت قرطبة قد خربت من جديد وكانت جميع دورم فيها قد أمتحت آثارها فانتقل الى المربة ثانية ، ولكن دسائس الفقهاء عليه لم تنفّر حتى اعتكف بترية منت لبشم^(١) (ويروون ان اجداده كانوا منها) ، وهناك توفي في الثامن والعشرين من شعبان سنة ٤٥٦ (١٥ آب عام ١٠٦٤) ، وعمره اثنتان وسبعون سنة .

* * *

لا ينحزم كتب كثيرة في المنطق والأدب والفقه والتاريخ والأخلاق ، لعلها تزيد على ثلاثين . على انه 'شهر' باثنتين منها شهرة واسعة : بكتاب « طوق الحمامة في الألفة والألاف » ، كتبه في شاطبة بين سنة ٤١٨ وسنة ٤٢٠ للهجرة ، وبكتاب الملل والنحل ويسميه ابن حزم نفسه « الديوان » او « ديواننا » (١ : ١٠٢ ، ٤ : ١٧٨ ، ٢٠٧ ، ٥ : ٦١ ، ٧٠) . و « الملل والنحل » في الأصل ثلاثة اجزاء (٥ : ١٤٢) ولكن الناشر جعله خمسة أجزاء (المطبعة الأدبية ، بسوق الخضار القديم - كذا - بمصر ١٣١٧ هـ) ، وجميع شواهد هذا المقال ترجع الى صفحات هذه الطبعة .

ولا ريب في ان اعظم كتب ابن حزم انما هو كتاب الملل والنحل ، ويسمى أيضاً كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ، فهو مستقر فلسفته وجامع آرائه .

(١) متليجيم في معجم ياقوت ، ومُتَلِيَم في ارشاد الأريب له أيضاً .

مذهب ابن حزم ، توطئة الى نظرية المعرفة عنده

قال القفطي عند الكلام على مذهب ابن حزم : وصنف فيه مصنفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله ؛ وهو مذهب داود بن علي بن خلف الاصفهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر (أخبار العلماء ١٥٦) .

أما مقام المذهب الظاهري في الفقه الاسلامي فقد دل عليه ابن خلدون في المقدمة (ص ٤٤٦) حيث يقول : « وانقسم الفقه . . . الى طريقتين : طريقة أهل الرأي والقياس ، وهم أهل العراق ؛ وطريقة أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز . وكان الحديث قليلاً في أهل العراق . . . فاستكثرنا من القياس ومهروا فيه ، ولذلك قيل [فيهم إنهم] أهل الرأي . ومقدم جماعتهم الذي استقر [هذا] المذهب فيه وفي أصحابه ابو حنيفة . و [أما] إمام أهل الحجاز [فهو] مالك بن انس ، والشافعي من بعده » .

ويتابع ابن خلدون القول فيقول : « ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به ، وهم الظاهرية ، وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والاجماع ، وردوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة ، لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها . وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابها . . . ثم درس مذهب أهل الظاهر . . . بدروس أثمته وانكار الجمهور على منتحليه ولم يبق الا في الكتب المجردة . وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكلف بانتحال مذهبيهم على تلك الكتب . . . وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في علم الحديث وصار الى مذهب أهل الظاهر ومهروا فيه . . . (ص ٤٤٦ - ٤٤٧) » .

وابن خلدون يحمل على ابن حزم لاوغرافه في المذهب الظاهري ولتعرضه

لائمة المسلمين الذين خالفوه في رأيه . علي أن فان اردنك يقول ^(١) : « والناحية
 المبكرة عند ابن حزم هي تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد ؛ وفي هذه
 المسألة أيضاً لم يأخذ الا بالمعنى الظاهري للقرآن وللأحاديث الموثوق بها » .
 وحقيقة مذهب ابن حزم انه يقبل كل ما نص عليه القرآن الكريم او ورد في
 الأحاديث الموثوقة على ظاهر معناه فقط ، الا ان يكون هنالك ضرورة من
 عقل أو حس تدعو الى صرف المعنى والى الأخذ بالتأويل . ولذلك قال
 ابن حزم نفسه : « بل الآيات كلها حق على ظاهرها لا يحل صرفها عنه
 (٣ : ١٥٢) ، وإنما نبتع ما جاءت به النصوص (٣ : ١٦٢) . والنص لا يحل
 خلافه (٤ : ٨٥ س) ، لأن الله تعالى ينص أحياناً نصاً لا يحتمل تأويلاً
 (٣ : ١٤٤) ، فاذ جاءت النصوص كما ذكرنا متظاهرة لا تحتمل تأويلاً
 فقد علمنا (اذن) ضرورة ان كلام الله تعالى لا يخاف ولا يخالف ولا يتناقض
 (٣ : ١٥١ ، ٤ : ٤٩ س) . وكذلك الأحاديث الموثوقة (٥ : ١١٣) .
 وصرف الآيات الكريمة والأحاديث عن ظاهرها لا يجوز الا ببرهان
 (٣ : ٢٠٧ ، ٥ : ٧٧) ، أو ما لم يأت نص في احدهما (الآية او الحديث)
 أو إجماع متيقن أو ضرورة حسية على خلاف ظاهره فيوقف عند ذلك ؛ ويكون
 من حمله على ظاهره حينئذ ناسباً للكذب الى الله عز وجل ، أو كاذباً عليه
 وعلى نبيه عليه السلام ^(٢) . وابن حزم ينكر ان يكون الله قد أنزل في القرآن
 آيات لا نفهمها ، فانه قد خاطبنا بقوله : « افلا يتدبرون القرآن أم على
 قلوب أقفالها » .

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ١ : ١٣٩

(٢) ١ : ٨٢ ، ٣ : ٣ ، راجع أيضاً ١ : ٧٨ وما بعدها ، وخصوصاً ٨٤ - ٨٧ ،

أما الأمثلة المضروبة على ذلك فتجدها في ٣ : ٣٤ - ٣٦ : وما بعدها ، ثم في ١٤٤ - ١٤٨ ،
 وكلها في الجزء الثالث .

وإذا كان ابن حزم قد أجاز صرف الآيات والأحاديث أحياناً عن ظاهر معناها اللغوي فإنه لم يقبل أن يتأولها كلُّ مَنْ شاء على هواه (٣ : ٢٥١) .
 فينتج معنا من كل ما تقدم ان ابن حزم لا يقبل « القياس » (الحكم ، في الأمور التي لم تجر في أيام رسول الله ، بما حكم رسول الله في أشباه تلك الأمور او قريباً منه) ، ولا يؤمن به (٤ : ٨٥ ن) ، بل هو يقول : « والقياس كله باطل » (٥ : ٤٨ ن) .

نظرية المعرفة

« نظرية المعرفة » تبحث « في السبل التي يدرك بها الانسان حقيقة الوجود ، وحقيقة الموجودات » . اما اذا أحببنا ان نضع التعريف في شكل أبسط فوجب ان نقول : هي الطرق المنطقية الى توصلنا الى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة ، (والمعقولة هنا تعني الأمور التي تقوم عليها البراهين العقلية المطلقة من الرياضيات والطبيعات) . فنظرية المعرفة اذن قسم من المنطق ، أو هي ثمرة المنطق على الأصح .

ويمكن ان نقول هنا ان « نظرية المعرفة المطلقة » لا نتناول البحث في الله ولا في القضاء والقدر (الجبر والاختيار) ولا في الخلود (بعد الموت) ، كما قال بذلك كبار الفلاسفة . ولم يشذ ابن حزم عنهم ، بل هو الذي تقدم معظمهم في التصريح بذلك وجعل معرفة هذه الأمور المادورية لا تثائق الا من ظاهر نص الآيات الكريمة والأحاديث الموثوقة .

* * *

ولا أرى ان أستعرض هنا نظرية المعرفة « قبل ابن حزم او بعده » ، بل أكتفي بهذه المقدمة الطويلة إذ كانت ضرورية لما نحن بسبيله .

ابن حزم ونظرية المعرفة

- سبل المعرفة عند ابن حزم أربعة ، ولكنها في الحقيقة ثلاثة فقط :
- ١ - النصوص الدينية كما هي مثبتة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة .
 - ٢ - ما أوجبه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات .
 - ٣ - الحس السليم وبديهية العقل .
 - ٤ - الاكتساب ونقل التواتر .
- أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة ، وإنما هي من « طرق المعرفة » المقبولة بلا برهان . فالقرآن الكريم والأحاديث الموثوقة صادقة الأخبار لا شك في ذلك ؛ ونحن نقبل ما فيها قبولاً مقروناً بالتصديق من غير تعرض للنسائل عن أسباب ذلك (راجع مقدمة ابن خلدون ٤٥٨ - ٤٥٩ ، الخ) .
- وأما اللغة فطريق من طرق المعرفة أيضاً ، لأن الكلمات حوامل للمعاني فاللغة من هذه الناحية ذات أهمية في نظرية المعرفة ، ولكنها ليست نظرية المعرفة نفسها .
- بقي لدينا « الحس السليم وبديهية العقل » ثم « الاكتساب ونقل التواتر » . فهذه عناصر نظرية المعرفة على الحصر . وإن الحق ليحملنا على القول بأن ابن حزم قد تقوم بأرائه في ذلك كثيراً مما أنتجته العقيدة الغريبة (بالغين المعجمة) .
- وفي ما يلي عرض لهذه الطرق كلها كما يراها ابن حزم :

أولاً : النصوص الدينية

هذه النقطة راجعة في حقيقتها عند ابن حزم الى مذهبه الظاهري ، وآرائه الفقهية ، وهاك مجمل صلتها بنظرية المعرفة عنده :

يقول ابن حزم : فإنا نتبع ما جاءت به النصوص فقط (٣ : ١٦٢) .

فعلينا أن نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال ، لأنه لما صحَّ لنا أن هذا الكتاب من عند الله وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حق وجب أن نؤمن بكل ما جاء منهما ، ونحن مضطرون إلى التصديق به (١٠٩ : ٥) وما بعدها .

ثم إن الله تعالى هو الذي يستحي الأشياء وبكسبها حقيقتها ، وكل ما سماه البشر من عندهم فليس بشيء (٨٦ : ٣ س ، ٧٢ ، ١٥٢ س ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٥٤١ : ١١٠) ؛ والتسمية ليست لنا وإنما هي لله تعالى (٢٠٨ ، ٢١٣ : ٣) فإني سمأه الله كفاراً فهم كفار ، وما سماه الله تعالى إيماناً فهو إيمان (٢١٣ : ٣) و (٢٢٦ ، ١٩١ - ١٩٣) بصرف النظر عن خصائص ذلك أو ميزاته (عندنا) ، إذ « صحَّ بالضرورة التي لا محيد عنها أنه ليس في العالم شيء محمود بمدوح لعينه ولا مذموم لعينه ولا كفر لعينه ولا ظلم لعينه فإن وجد له تعالى أمرٌ بمدح شيء أو ذمه وجب الوقوف عند أمره تعالى ، كأمره تعالى بمدح الكعبة والمدينة والحجر الأسود والصلاة وغير ذلك ، كأمره تعالى بدم الخمر والخنزير والكفر والكذب وليس لأحد أن يسمي شيئاً إلا بما أباحه الله تعالى في الشريعة أو في اللغة التي أمرنا بالتخاطب بها (٧٢ : ٣ - ٧٣) .

ثانياً : اللفظ وما أوجهه

يرى ابن حزم أيضاً أن الله أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب (١٨٩ ، ١٥٢ : ٣) ثم يستنتج من ذلك أن اللغة مهمة في فهم ما تدل عليه . وكذلك الأسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسميات من بعض (٤٥ : ٥) ، فيجب ألا تُصرف الكلمات عن ظاهر ما وضعت له (١١ : ٥) ، إلا إذا جاء في الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة (١٩٠ : ٣ - ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١١) .

ثم ان اللغة مسموعة بوجوب فهم المراد منها (راجع ٤ : ٢١٤) ، وذو العلم باللغة لا يشك في المقصود من الفاظها (راجع ٥ : ١١) . وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغة أخرى (٣ : ٨٠) .

وابن حزم يرى ان اللغة « توقيفية » ، يعني بذلك ان الله « خلق اللغة وأهلها » ، ولذلك كان الله ، املك بتصرفها وإيقاع اسمائها على ما يشاء (٣ : ١٩٢) . فلا عجب اذن اذا رأينا ابن حزم يعجب من الذين يحتجون في صواب التسميات بقول امرئ القيس والخطيئة وجري ، ثم اذا هو رأى قولاً لله أو لرسوله « تحيل في حالته عما أوقعه الله عليه » (٣ : ١٩٢) . فكلام الله وكلام رسول الله مقدم اذن في صواب التسمية والمراد منها على كلام سائر العرب .

ثالثاً : الحس والعقل

هنا نأتي الى « نظرية المعرفة » الصحيحة في فلسفة ابن حزم : يرى ابن حزم ان كل ما عرف بأول العقل أو ببديهية العقل أو بالحس أو بالحس السليم أو بالقلب فانما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة الى برهان .

حدد المعرفة « العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وثيقته به وارتفاع الشكوك عنه ؛ ويكون (العلم) : أ -- إما بشهادة الحواس وأول العقل ؛

ب -- وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد الى شهادة الحواس وأول العقل ؛

ج -- وإما باتفاق وقع له (للانسان) في مصادفة اعتقاد الحق خاصة ، يتصدق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال (٥ : ١٠٩) (*)

أما (ج) فقد مر الكلام عليها في الكلام على النصوص الدينية . وسيتناول

الكلام الآن (أ - ب) :

(*) هذا الحد للمعرفة لا يتناول علم الله عند ابن حزم (راجع ٥ : ١٠٩ ن) .

تحليل أيجمل ابن حزم العلم بأول العقل وبالحس شيئاً واحداً معروفاً

بالضرورة، فهو يقول مثلاً :

- فبضرورة العقل ندري (٣ : ١٧٧ س) .
 - وقد علمنا بضرورة العقل وبديته (٤ : ٨٧) .
 - وهو معروف بأول العقل ؛ لكن * علمنا بضرورة العقل (٥ : ١٣) .
- أو هو يقول :

- ندري بضرورة الحس (٣ : ١٧٠ ن) .
- فيقين بدري كل ذي حس سليم (٣ : ٢٠٢) .
- لا يشك احد ذو حس سليم (٣ : ٢٥١) .
- فبالضرورة بدري كل ذي حس سليم (٣ : ٥٩) .

وقد يجمع ابن حزم بين العقل والحس في مرتبة واحدة فيقول : هذا أمر يُعرف بضرورة العقل وضرورة الحس (٥ : ٤٧ ع) ؛ أو نراه يقول عن البراهين انها « ضرورة منتجة من بديهية العقل والحس لا يغيب عنها الا جاهل » (٣ : ٥٥) ، أو « مما شهدت به الحواس والعقول » (٣ : ١٥٢) .

وأحياناً : يتكلم ابن حزم عن العلم الضروري فقط من غير ان يضيفه الى العقل أو الى الحس (١ : ٣٤٧ : ٣٤١٩٢ : ٥٤ : ٥١) . أما ذكره « الحواس » (٣ : ١٥٢) فأعتقد أنها تعني هنا ما يعني ابن حزم بالحس تماماً ، وإن كانت قد وردت مجموعة .

ويرى ابن حزم صراحةً أن للإنسان ست حواس . لفت النفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها (أي : كعلم النفس) ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وان الرائحة الرديئة منافية لطبعها ، وكعلمها أن اللون الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود ، وكعلمها الفرق بين الخشن والأملس والبارد والساخن والحلو والحامض والصوت والحداد

والغليظ والرفيق والمطرب والمفزع (١ : ٥ راجع ٣ : ١٠٧ س ١٠٨٤ ع) .
 والحواس الخمس هذه لا تدرك أحوال المحسوسات الا بالمقابلة والتفاضل ؛
 أو أن يعظم الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة ما يمكن أن تدركها الحواس .
 فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض الا بعد أن ينتقل ذلك الظل
 انتقالاً يستطيع البصر أن يقدره ، وكذلك لا ترى الانسان بدرك بصره نمو
 الشجرة الا بعد أن تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته . وكذلك الشبّع
 والرّي وكثير من أغراض العالم (١٠٨ : ٥) .

* * *

أما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبداهيات : يقصد ابن حزم بذلك أن
 ثبت أموراً يدركها الانسان [ذو العقل] بداهة من غير أن يعرف دليلاً عليها .
 « فن ذلك علمها (أي علم النفس) بأن الجزء أقل من الكل » ؛ فإن العبي
 الصغير في أول تمييزه إذا أعطيت تمرتين [وبكى ثم] (*) زدته ثالثة « مر » .
 وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء ، وإن كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف
 ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فإنك تراه ينازع على
 المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسهه ذلك المكان مع شخص
 آخر ؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان ، فإن المكان لا ينسج له أيضاً
 ومنها علمه أنه لا يكون فعل الا لفاعل ، فإذا رأى شيئاً قال : من عمل
 هذا ؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل ؛ الى آخر ما هنالك (١ : ٥ - ٦) .
 فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله
 كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجز في أعضائه كالأمرض المختلفة والاضطرابات
 العصبية . وتلك « الأوائل » أمور هي مقدمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل
 الى أن يطأ عليها دليلاً الا مجنون ، أو جاهل لنقص في إدراكه أو مكابر .

(*) في الأمل : بكى وإذا

مغالط . ودليل ابن حزم على ان هذه الأمور لا تحتاج الى الاستدلال قوله : «لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان (يعني : يقتضي زماناً) ، ولا بد ضرورة (من أن) يعلم ذلك بأول العقل ، لأنه يعلم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت . وليس بين اول اوقات تمييز النفس وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لادقية ولا جلية ، ولا سبيل الى ذلك (٦ : ١ - ٧) .

في بعض ما تقدم غموض ، ولكن فكرة ابن حزم مفهومة ، هي ان الانسان اذا ألقي اليه أمر عرّفه حالاً ، ولو ان معرفة كل شيء تقتضي استدلالاً على حقيقته لوجب ان يُبقي الأمر الى الانسان ثم يمضي على ذلك الأمر (امام الانسان أو في عقله) وقت كثير أو قليل قبل ان يدرك ماهيته . وهذا مناقض للواقع كما يرى ابن حزم .

على ان البشر ليسوا - في رأي ابن حزم أيضاً - منساوين في مبرعة الادراك وصحة الفهم . ثم إن المقدمات نفسها قد تكون قريبة فيسهل معها الفهم عموماً ، أو قد تكون بعيدة فيعسر معها الفهم أحياناً ؛ ان هذا لا يقدر في البشر ولا في المقدمات : اننا نعلم مثلاً انه كلما زادت أرقام الأعداد صعب العمل بها وجاز وقوع الخطأ الا على الحاسب المجيد ، حتى ان الحاسب المجيد قد يجد صعوبة في العمل بها . * * *

والآن ، ماذا يعرف الانسان ؟

حينما يتكلم ابن حزم على الشياطين والجن يأتي بحكم خاص بهم وصائب في وقت واحد . من أجل ذلك سنجد نحن هذا الحكم ونجعله عاماً . قال ابن حزم عن الشياطين (٥ : ١٢) : « لم ندرك بالحواس ولا علمنا وجوب كونهم ولا امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل ، لكن علمنا بضرورة العقل امكان كونهم . »

هذا الحكم ينطبق على جميع المبادئ العامة وعلى جميع الأحوال أيضاً : إننا لا نعرف ببديهية العقل وجوب كون الشيء أو امتناع كونه ، ولكننا نعلم إمكان كونه . انني لا أعلم من طريق العقل (كما يقول ابن حزم) ان الجن موجودون ، ولا أعلم من طريق العقل انهم غير موجودين ، ولكنني اعلم من طريق العقل ان الجن 'يمكن ان يكونوا موجودين' « لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها ، وهو عز وجل يخلق ما يشاء ، ولا فرق بين ان يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء وبين ان يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء بل كل ذلك سواء ويمكن في قدرته » (١٢ : ٥) . ان هذا المنطق الشكلي محبوبك عند ابن حزم مقنع . وكذلك يمكن تطبيق هذا المبدأ على الأحوال : انني لا أعلم اذا كانت حاجبي الان مريضاً او معافى ، او يقظان او نائم ، ولكنني اعلم بضرورة للعقل انه يمكن ان يكون معافى او مريضاً او يقظان او نائم ، كما اننا نعلم بالبديهة أن الانسان يمكن ان يمرض او ينام او يستيقظ الخ . فنحن اذن « نعلم » السكيات (او المبادئ الكلية والأحوال الشاملة) ببديهية العقل ولو لم نطالع على اعيانها ؛ على ان الجزئيات (اي الحوادث الفردية التي تقع في مكان خاص وزمان محصور) فنحن « نعرفها » بالحواس الخمس الظاهرة ثم اننا لا نعرفها الا اذا وقعت تحت حواسنا هذه .

ونخطو الآن خطوة أخرى .

ان العلم بالبديهة (ببديهية العقل) علم ضروري اضطراري ، اي لا خيرة لنا في تصديقه او رده ، بل يجب ان نقبله حقاً لأنه صحيح . اننا نعرف بالبديهة ان نصف الشيء أصغر من الشيء نفسه ، وان غصن الشجرة اقل من الشجرة نفسها ، وان التفاحتين اكثر من احدهما ، وان النور غير الظلمة . والمعارف - يعني ابن حزم الأمور التي 'تدرك بأوائل العقل' - كلها باضطرار ، بل « هذا هو الاضطرار بعينه ، وليست الضرورة في العلم شيئاً غير هذا ، انما هو معرفة

لا يشوبها شك ولا يمكن اختلاف ما 'عرف بها' ، فهذا هو علم الضرورة نفسه .
وهذا النوع من المعرفة يكون باليقين (راجع ٣ : ١٨٠ : ٥ ، ١٠٩ : ٥) . والدليل
على ذلك أنك لو اردت ان تنزع من النفس ما تعرفه (النفس) لما قدرت
(١٠٩ : ٥) . »

فمن كل ما تقدم يتبين ان المعارف ، سواء من ذلك ما أدرك العقل او وقعت
عليه الحواس ، نوع واحد هو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه . غير ان هذا النوع
الواحد ينقسم من حيث النتيجة قسمين : احدهما حق في ذاته قد قام البرهان
على صحته ، وهذا وحده يسمى علماً . وأما ثاني القسمين فلم يقم على صحته برهان .
وكل ما لم يتيقن الانسان صحته في ذاته فليس علماً به ولا له به علم ، وانما هو
ظن له اذ ما لم 'يعرف' يقين فانما 'عرف' بظن ؛ وما 'عرف' بظن
فليس علماً ولا معرفة (راجع ٥ : ١٠٩ و ١١٣) .

فالمعلومات والمعارف التي يدركها الانسان باوائل العقل فانه يعرفها بالاضطرار
ولا يحتاج الى ان يطلب عليها برهاناً . وهذا النوع عام في البشر بما هم بشر
بساوون فيه جميعهم ما لم يكن في احدهم آفة عقلية او عاهة بدنية تمنع ذلك .
ولكن قد يتفق لرجل أن يطلب برهاناً على امر ندركه بالبداهة . ان هذا الطلب
يسمى استدلالاً . مثال ذلك : ان كل انسان بلغ من التمييز مرتبة ما يعلم ان
واحداً وواحداً يساويان اثنين ، نعلم ذلك بالاضطرار وضرورة العقل ، ويتساوى
في معرفته كل البشر . فاذا أحب أحد ان يستدل على صحة ذلك جاز له ان
يتتبع برهان ما أراد في معادلة جبرية طويلة فيستبدل حينئذ ويقنع شخصياً ان
واحداً وواحداً يساويان اثنين ، الا ان هذا الاستدلال اكتسابي بكتسبه شخص
دوت شخص ، ولا يقدر عليه الا من بلغ من العقل والترس مبالغاً ربيعاً
(راجع ٥ : ١٠٩) .

ولكن علام بنو ابن حزم نظريته في العلم الاضطراري ؟ ان متابعة أقواله
تدل على أن نظرية العلم الاضطراري مخالفة لنظريته العامة في المعرفة .

قد يسبق الى الوهم ان ابن حزم متأثر بنظرية المعرفة عند أفلاطون ، او عند افلوطين ومن تبعه من الاسكندرانيين^(١) من ان النفس كانت في اول الامر (قبل اتصالها بالجسد) في الملاء الأعلى ، في عالم الصور المطلقة أو عالم الألوهية ، ترى الصور المثلى لجميع المحسوسات وتعرفها معرفة صحيحة . ثم ان هذه النفس غفلت عن التأمل في بهاء الألوهية فهبطت أو أهبطت الى الأرض لتتصل بجسدها . فلما اتصلت بالجسد نسبت ما كانت قد عرفت من قبل في عالم الصور المطلقة . ولكن النفس أخذت بعد ذلك في التمييز شيئاً فشيئاً فكانت كلما رأت موجوداً في هذه الأرض تذكرت أنها كانت قد رأت صورته المطلقة في الملاء الأعلى فتذكرته بها وعرفته . وهكذا تعرف النفس الموجودات . لقد كانت هذه النظرية شائعة في العصور الوسطى ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيراً حتى ان ابن سينا تمكك عليها في قصيدته العينية المشهورة :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزُّز وتمثُّع^(٢)

وقد فعل ابن حزم ما فعله ابن سينا فقال : « ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة في قول من يقول إنها كانت قبل ذلك ذاكرة فاذا أخذت بماودها ذكرها وتمييزها كالمفلق من مرض فأول ما يتحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس (١ : ٤ - ٥) .

إلا ان ابن حزم يقص ذلك على الحكاية ولا يؤمن به فانه يخالف مذهبه الظاهري : وعلى هذا يقول (١٠٨ : ٥) : « والصحيح في هذا الباب ان الانسان

(١) قد يسمى المذهب الاسكندراني الفلسفة الافلاطونية الحديثة أو الجديدة ، ولكن هذا خطأ في التسمية وان كان قد اشتهر بين الباحثين في العربة (راجع : الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للكاتب ، ص ٧٦) . (٢) راجع الفارابي للكاتب ص ٣٠ - ٣١ ، وعبقريه العرب في العلم والفلسفة ص ١٠٢ - ١٠٤ .

يخرج الى الدنيا ليس عاقلاً ولا معرفة له بشيء كما قال عز وجل : والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً ^(١) .

وإذا كانت الأنفس تخرج الى الدنيا لا تعرف شيئاً ، فكيف تعرف بعدئذ الموجودات ؟ ثم كيف تعرفها بالضرورة والاضطرار ؟

لا بعدم ابن حزم وسيلة يوفق بها بين المعرفة بالاضطرار وبين خروج النفس لا تعلم شيئاً ، فهو بقول عن الانسان :

« إذا كبر وعقل وتقوت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيه وسكنت اليه وبدأت رطوباتها تجف بدأت نفسه بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها . فيحدث الله تعالى [حينئذ] لها قوة التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال ، وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهده وما يخبر به » (١٠٨ : ٥) .

وهكذا أخذ ابن حزم النصف الأول من رأيه عن المذهب الاسكندراني ^(٢) وأخذ النصف الثاني من مذهبه الظاهري ومن الرأي التوقيفي الوارد في القرآن الكريم من ان الله تعالى « عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ » ^(٣) وانه « عَلَّمَ آدَمَ الْأُمُورَ كُلَّهَا » ^(٤) حتى النصف الأول ، إنه وإن كان في الفاظه مأخوذاً من المذهب الاسكندراني ، فإنه في أساسه من القرآن الكريم ، وقد أشار ابن حزم الى ذلك صراحة حتى استشهد بقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » .

وعيس ابن حزم نقطة مهمة جداً ، هي « الشك الممهد لليقين » . يذكر ابن حزم طائفة من المتكلمين تعتقد ان المعرفة البيقينية لا يتأتى الا بالاستدلال

(١) القرآن الكريم ١٦ (سورة النحل) : ٧٨ .

(٢) راجع القصيدة العينية لان سينا :

أنفت وما أنست ، ظا واصلت ألفت مجاورة الخراب البقم

(٣) راجع القرآن الكريم ٩٦ (سورة العلق) : ٥

(٤) (سورة البقرة) : ٣١ الخ الخ .

وإقامة البراهين ، وبعد أن يكون الإنسان شاكاً بما علم من بعد ، ولقد قال بذلك جماعة من المتقدمين ومن المتكلمين كالنظام مثلاً . وكذلك رأينا الشك عمدة في نظرية المعرفة عند القديس اغسطينوس قبل ابن حزم وعند الامام الغزالي وديكرت بعد ابن حزم . على أن ابن حزم نفسه ينكر أن الشك يجب أن يسبق اليقين أو أن يكون الاستدلال ضرورياً للمعرفة الصحيحة ، ويرمي من يقول ذلك بالحق (٥ : ١١١ الخ) .

ولكن هل هنالك علم ضروري واضطراري بديهية العقل عند ابن حزم نفسه ؟ يبدو بجلاء أن ابن حزم يقول بعلم ضروري اضطراري بديهية العقل لأن ذلك يتفق مع مذهبه الديني ، ولأن قوله هذا هو المخرج الوحيد له من مأزق العالم المادي ، ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصادر المعرفة مباشرة . ولكن ابن حزم ليس صاحب مذهب ديني فحسب ، انه مفكر كبير أيضاً ، فلقد انجلى له أن المعارف كلها ترجع في حقيقتها الى الحواس الظاهرة :

حينما يجعل ابن حزم الحواس الخمس (الظاهرة) سبيلاً للتمييز بين المحسوسات (١ : ٥) ، فإنما يضع أساساً ثابتاً للمعرفة بالاكتساب لا ببدهة العقل . حتى الأمثلة التي يقدمها ابن حزم على المعرفة بالخاصة السادسة فأنه يبينها أيضاً على أمور محسوسة في عالم المادة لا يمكن أن تعرف الا بالحواس الخمس الظاهرة (١ : ٥ ، ٥ : ٥ ، ٦ : ٨٠ - ١٠٨) .

ثم يعود ابن حزم فيؤكد ما ذهب اليه حينما يصر على وجوب صحة الحواس حتى تتمكن من القيام بتمييز المحسوسات تمييزاً صحيحاً (٣ : ١٠٧ س - ١٠٨) . وابن حزم يعترف بأن قوى الحواس غير متكافئة في البشر جميعاً ، ولذلك كانوا مختلفين في ما يحسونه أو يرونه (أي يعرفونه) ، فهو يقول : « فدليل برهانتنا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس ، واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم . وقد وضّحنا أن وجود الخطأ يقتضي ضرورة وجود الصواب منهم ، ولا بد . »

و (لكن) لبس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقة في شيء من أحوالهم ، ولا على امتناع وجود السبيل الى معرفة الحق (١٣٣ : ٥) .

ويرجع ابن حزم مرة أخرى فيعلم انه لا يميل الى الافتراض ، بل بعالم العالم الواقع فقط ، فهو يقول : « ولا فضول أعظم من فضول من اشتغل بشيء قد أبقن انه لا يكون أبداً ؛ ولكن الذي كان وقوعه فافلا تكلم فيه (٢٥٦ : ٣) » .

وأخيراً يعبر ابن حزم عن هذه الحقيقة العظمى تعبيراً واضحاً ، حيث يقول (١٠٩ : ٥) : « وهو (أي الانسان في أول أمره) ان لم يحسن العبارة عن ذلك فان أحواله كلها تقتضي تيقنه كل ما ذكرنا ، و (قد) عرّف أدلاً صحة ما أدرك بجواسمه ؛ ثم أنتجت له سائر المعارف بمقدمات راجعة الى ما ذكرنا من قرب أو بعد والمعرفة تكون إما بشهادة الحواس وأول العقل واما ببرهان راجع من قرب أو بعد الى شهادة الحواس أو أول العقل » .

فن كل ما تقدم يبدو لنا أن مودة المعرفة الحقيقي انما هو الى الحواس ، حتى العقل فانه لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزاً صحيحاً الا اذا كان الحواس في جسم صاحبه سليمة . وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني كانت Kant (توفي ١٨٠٤ م) . لقد كان هم هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الأحكام المبنية على الاخبار الحسي ممكنة بالبدئية ؟ » ولقد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببدئية العقل A priori راجعة الى الحواس في زمن متقدم وسمى ذلك A priori a posteriori ، مما لا مجال لمدة القول فيه هنا . على ان ابن حزم جاء قبل كانت Kant بسبعة

قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلها حلاً ينقصه بسط القول وشكل المنطق
الذين امتاز بهما كانت ، ولكن لا تنقصه الصقورية المبدعة البصيرة الناقدة ،

* * *

وأرى أن أقطع الكلام هنا بعد أن عرضت صفحة من تاريخ الفلسفة
الاسلامية عظيمة براقة ، كانت من قبل مغمورة بل مجهولة . انني لم أنقد
ولم أحلل ولم أعارض ولم أوازن ، لأنني لا أزال أعنقد ان واجبنا الأول
ان نجالس تراثنا القديم ونرتب موادّه ونفسق بجوئه ، أما النقد فيأتي بعد حين .

الدكتور عمر فروخ