

العنوان:	منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود
المصدر:	دراسات عربية وإسلامية
الناشر:	جامعة القاهرة - مركز اللغات الأجنبية والترجمة التخصصية
المؤلف الرئيسي:	عبدالمحسن، عبدالراضي بن محمد
المجلد/العدد:	ج56
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2016
الصفحات:	55 - 17
رقم MD:	775949
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	AraBase, IslamicInfo
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، الفلسفة الإسلامية، نظرية الوجود
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/775949

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

إسلوب APA

عبدالمحسن، عبدالراضي بن محمد. (2016). منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود. دراسات عربية وإسلامية، ج56، 17 - 55. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/775949>

إسلوب MLA

عبدالمحسن، عبدالراضي بن محمد. "منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود." دراسات عربية وإسلامية ج56 (2016): 17 - 55. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/775949>

منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود

أ.د. عبد الراضي محمد عبد المحسن (*)

المنهج عند ابن حزم قارب نجاة في خضم بحر لجي تتلاطمه الأمواج العاتية ، وهو قص ثمين يرومه كل باحث يلج يم ابن حزم العظمي الزاخر ، إذ لا استواء آمن على مرافقه دون قارب منهجه .

لذلك لا يكاد أحد من دارسي ابن حزم قد أقدم عليه دون أن يكون قد أدلى دلوه في مسألة المنهج ، وربما يكون ذلك أحد الأسباب التي جعلت من المنهج الحزمي إشكالية عند محاولة استخلاص نظريته في الوجود ، بسبب اختلاف توجهات الباحثين وتصنيفاتهم لمنهج ابن حزم .

فالباحث وراء النسق المعرفي لنظرية الوجود عند ابن حزم - الذي يحكم ويتحكم بمسألة المنهج - يرتهن نجاح محاولته بتقديم جواب شافٍ عن النهج الذي سلكه ابن حزم في بحثه مسائل الوجود ، وعن مدى أصالة هذا المنهج ، وقدرته على سبر أغوار دقائق مباحث الوجود واستكناه عناصره ومفرداته ؛ لاستخلاص وتأطير وبناء نظرية في الوجود .

إنَّ بين المنهجية والمعرفية وصل وفصل كما يقول البلاغيون ، وعموم وخصوص كما يقول المناطقة ، فالمعرفية تتوقف على المنهجية ، والمنهجية تأخذ شكلها العملي في إطار المعرفية ؛ لأنَّ المعرفية بوصفها نشاطاً ذهنياً

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية ومقارنة الأديان ورئيس قسم الفلسفة الإسلامية ووكيل كلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

واسعاً شاملاً لسائر عمليات النقد والتحليل والتفكيك وموظفاً لسائر العناصر والمعطيات والعلاقات المتوافرة في الوسط المعرفي لأجل اكتشاف الإشكاليات الفكرية وإعادة تركيبها بما يسمح بتقديم الحلول أو بصياغة جديدة للتصورات ، فإن ذلك كله يتم وفقاً لقوانين المنهجية وضوابطها ؛ مما يجعل المنهجية ليست فقط محدداً لطرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها ، بل هي إلى جانب ذلك ناظم للمفاهيم والنظريات ، وصانع للتساؤلات ، وطراح للفرضيات والجدليات .

فهل سلك ابن حزم منهج المتكلمين في مبحث الوجود؟ أم تابع الفلاسفة في طريقة معالجتهم للطبيعيّات؟ أم كان فقيهاً ظاهرياً وقافاً عند حدود النص وظواهر دلالاته كما بيّنها سياق الاستعمال اللغوي لدى العرب؟ أم نهج نهج المحدثين وفق الدرب الذي سلكه الإمام أحمد بن حنبل؟ أم أن ابن حزم قد قدّ نظريته في الوجود مستنداً إلى منهجية خاصة به خالف فيها أو وافق بعض هذه المناهج أو كلها في قليل أو كثير من أسسها؟

وللإجابة عن هذا السؤال البسيط في صياغته المتشابه في محتواه ؛ لما يقتضيه من التطرق إلى منهجه العام وإلى مسألة التأثير والتأثر بينه وبين غيره من طوائف مفكري الإسلام وممن سواهم ، لابد من استخلاص الأسس والأطر المنهجية التي أقام عليها ابن حزم ومن خلالها نظريته في الوجود ، ثم بسط تلك الأسس كل على حدة ومعالجة ما يتعلق بها من قضايا منهجه العام ومسائل التأثير والتأثر .

وتتمثل هذه الأسس والأطر المنهجية الحاكمة لصياغة نظرية الوجود لدى ابن حزم فيما يأتي :

أولاً : رفض قياس الغائب على الشاهد

رفض ابن حزم قياس الغائب على الشاهد في إطار ظاهريته التي ترفض القياس في الشرائع ، معطاً ذلك بقوله : «من المقلوب قياس أمور خالقنا على قياس أنفسنا فنخرُّ ولا نشعر ، وإنما منع الإضافة عدم المشاكلة» .

وهو يجعل من قياس الغائب على الشاهد سبباً في ضلال الكندي لأخذه به حتى بعد إدراكه عدم المشاكلة ، قائلاً : «وإنما هلك المسكين لأنه بعد أن نفى عن الخالق شبه المخلوق في شيء من صفاته جعل يطلب خالقه بما يتمثل لعقله لطلب المخلوق سواء سواء ، ولو لم يعرف إذا بلغ الحد الذي وقفت الغايات إليه كيف ينفذ إلى إيجاب وجود الخالق بما يخالف وجود المخلوق ، وأراد أن يسلك فيها سبيلاً واحداً بعد أن أوجب في مبادئ كلامه أن سبيل وجودهما مختلف» .

وذلك القياس الخاطئ يوقع صاحبه في مشابهة النصارى والدهرية والديصائية والمجوس ، كلها بإيجابها مائية الإضافة ، وعدم إدراكها انتفاء إمكانية مائية الإضافة بين الخالق والمخلوق .

وربما تكون جدلية ابن حزم وسجاله ضد المتكلمين والفلاسفة هي التي أملت عليه هذا الأساس المنهجي الذي اعتمده المتكلمون ضمن أطهرهم المذهبية .

ويقوم رده لهذا الأصل المنهجي في تقرير نظرية الوجود على دعامتين :

أولاهما : عدم صحة بنية الدليل ؛ لأنه عبارة عن قياس شاهد على غائب ، والشاهد في العقل ليس غائباً ، بل هو شاهد في العقل كشهود ما أدرك بالحواس لا فرق بين الشهودين ، ولا فضل لما يشاهد بالحواس على ما هو شاهد في العقل ؛ لأن الحواس موصلة إلى النفس ، والنفس إنما يصح

حكمها بالمحسوسات إذا صح عقلها من الآفات ، فالأعمى المولود أكمه موقن بأن الألوان موجودة كإيقان المبصر لها ولا فرق ، وإنما اختلفا في كيفية الألوان فقط لا في يقين العلم بذلك .

الثانية : قياس الغائب على الشاهد يصح به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته ، فالعقل يجد أشياء مستوية في صفات ما وهي مختلفة الأحكام فلا يشك في اختلافها ، بل المعرفة باختلافها علم ضروري ، وذلك مثل النار هي مضيئة وحرماء وحارة ، ولكن ليس كل مضيء أو أحمر أو حار حارقاً ، فالمرآيا تكون مضيئة ، والدم يكون أحمر ، والحمى تكون حارة ، ولكن جميع ذلك لا يحرق .

والحقيقة أن رفض ابن حزم للاستدلال بالشاهد على الغائب استناداً إلى هاتين الدعامتين فقط ليس بالأساس المنهجي المتين ؛ فالمعينة الحسية أمضى في الاستدلال من الشهود العقلي ، لذلك طلبها إبراهيم عليه السلام مع شدة إيمانه ويقينه بقدرة الله على إحياء الموتى ، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُتُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَئِن لِّيُطَمِّنَنَّ قَلْبِي ۝ (١) .

وسألها موسى عليه السلام مع أن الله تعالى شاهد لديه عقلاً وسمعاً ووجداناً ، قال تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۝ (٢) .

كما أن ابن حزم نفسه أثبت الفضل للمعينة على الشهود العقلي والروحي قائلاً :

(١) سورة البقرة ، الآية ٢٦٠ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٤٣ .

لئن أصبحتُ مرتحلًا بشخصي فروحي عندكم أبدًا مقيم
ولكن للعَيْن لطيف معنى له سأل المعاينة الكريم
وإذا كان قياس الغائب على الشاهد يصح به لديه إبطال المتساوي في
الحكم على رغم عدم المشاكلة التي جعلها ابن حزم علة رفض القياس فإنه
يصح به كذلك إثبات المتساوي في الحكم على رغم عدم المشاكلة ولا فرق .

وإذا كان رد قياس الغائب على الشاهد هو الخصوصية والتفرد المطلق
الذي خلعه سالم يفوت على منهجية ابن حزم في مواجهة منهج المتكلمين
بدعائمه بقياس الغائب على الشاهد فإن تلك المحاولة تأتي في إطار اتجاه قديم
معاصر يختزل آثام التخلف العلمي للعالم الإسلامي في خطيئة المنهج الكلامي
وأوزاره ، مع الاختلاف البين في الدوافع والرؤى التي كانت وراء هذا
الاتجاه .

ففي القديم رفض الفقهاء وأهل الحديث علم الكلام ؛ إنكارًا للباطل الذي
يتضمنه من اجترار على تأويل النص المقدس أو نبذ له أو تقديم لأدلة العقول
المختلفة على أدلة الشرع القطعية ، إلى جانب إقحام اصطلاحات ومفاهيم
اليونان وتصوراتهم على معطيات الوحي الإلهي ؛ مما أوقع المتكلمين في
الانحراف العقدي .

أما الفلاسفة فقد رفضوا الكلام بسبب طبيعته البيانية الخطابية وابتعاده
عن المسالك البرهانية ؛ مما جعل أدلته لا شرعية ولا عقلية .

وفي الحاضر رفض المشرقيون علم الكلام من باب نقد الذات بحثًا عن
تجديد المذاهب الفكرية وبلورة طريق إلى ثورة معرفية تمكن الأمة من اللحاق
بركب الحضارة وقطار التطور الذي انطلق بعيدًا عن مرافئها .

أما المغاربة فقد رفضوا الكلام استجابة للحظة أيديولوجية تعانق فيها الأبيستمولوجي مع السياسي مع الجغرافي لأجل إثبات خصوصية فكرية لجغرافيا إقليمية تحسب أنها رهن الإهمال والإغفال من جانب الجناح الشرقي للعالم الإسلامي الذي كان علم الكلام أحد أكبر أبناء نتاجه الفكري .

لكن التجرد العلمي يستوجب الوقوف بإمعان أمام تلك المحاولة حذرًا من مغبة الانسياق اللاواعي وراء الرفض المطلق أو القبول التام لها .

فعلم الكلام قد نشأ لأجل الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، إلا أنه تعرض بفعل التدخل الخارجي والشطط العقلي للخروج به عن مقصده إلى ساحة الخلافات والخصومات بين الفرق ، وإلى بحث المشكلات الزائفة ، فغدا ضربًا من الترف العقلي واللجاجة الفكرية والاضطراب العقدي والتجريد النظري ؛ مما جعله محلاً للرفض والذم من أكثر الطوائف الإسلامية .

ولكن لأنه كان استجابة لظروف التحدي الحضاري فقد جاء واقعي النشأة والمنهج في مراحل الأولى ، لذلك كان المنهج الكلامي في بداياته مثل حجر ألقى في بحيرة فانداحت بفعله دوائر متصلة الحلقات يشغل هو مركز التأثير والإشعاع فيها .

فالمنهج العلمي - كما يقول جلال موسى - «كان قد تكوّن في دوائر المتكلمين والأصوليين قبل أن ينتقل إلى العلماء التطبيقيين ، فعلى أيدي هؤلاء العلماء انتقل من مرحلة النظر إلى التطبيق» . ويمكن تأكيد ذلك من خلال مراجعة الاصطلاحات العلمية المنهجية المقتبسة من المتكلمين لدى كل من ابن الهيثم في البصريات ، والرازي وابن سينا في الطب ، وكذلك اصطلاحات الصيادلة .

كما انتقل منهج المتكلمين إلى النحاة الذين اقتبسوا كثيراً من المفاهيم والمسائل النظرية وطرق النقاش والجدل والتعليل من المتكلمين ؛ مما جعلهم يلتمسون لقضايا الخطاب الكلامي تطبيقات في مجال النحو .

بل إن المنهج الكلامي هو الذي انطلق منه الفلاسفة ، وبخاصة الكندي أول فلاسفة الإسلام الذي لا يخفى على من يتأمل مسيرته الفكرية أنه متكلم نزع إلى التفلسف ، وأنه حاول بإخلاص التوفيق بين آرائه الاعتزالية وأفكاره المشائية ، وعلى رغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاؤوا بعده من الفلاسفة باستثناء ابن رشد ، ولعلَّ الفضل يرجع في ذلك إلى اعتزاليته .

فالفلسفة هي الامتداد الطبيعي للكلام ، والكلام هو الأصل والأساس للفلسفة ، وخصوصاً في الطبيعيات ، فالكندي قد عبّر عن برزخه الاعتزالي الذي كان يسبح فيه بين فاعلية العلية والخلق من العدم إلى أول صياغة فلسفية لتصور إسلامي للكون الطبيعي تتمثل في فئة من المفاهيم والحدود والمقولات والرسوم انتظمت في هيكل متكامل من أجل البرهنة على خلق العالم من العدم .

وهذا الأثر المنهجي الكلامي في فلسفة الكندي قد امتد بدوره إلى ابن حزم ؛ لأن الكندي كان بوابته التي ولج منها إلى الفكر الفلسفي كما سيأتي لاحقاً .

ولا تقتصر المؤثرات الكلامية في نظرية الوجود لدى ابن حزم على ما انتقل إليه عبر بوابة الكندي الفلسفية ، بل تتجاوز ذلك إلى الغاية الدفاعية من وراء تعرضه لنظرية الوجود ، وكذلك خدمة مبحث الوجود بشكل عام

للإلهيات ، إلى جانب الإطار الجدلي الذي قدمت من خلاله النظرية ، وهو موضوع الصفحات القادمة .

ثانيًا : الجدل (التفنيد والتثبيت)

الجدل هو أحد الأطر الأساسية التي أقرها القرآن الكريم لبيان أصول الدعوة وإقرار تصوراتها كما أخبر الله تعالى في قوله : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُمْ بَالِقًى هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (١) .

وقد كان الجدل الحزمي الإشكالية الأساسية في نسقه العام وفي منهاجيته الخاصة لتأصيل وتأطير نظرية الوجود ، بل كان الجدل على ما يبدو من تناوله نظرية الوجود في الفصل هو الدافع الرئيس وراء دراسة الطبيعيات من خلال نظريته في الوجود .

وقد كانت جدلية ابن حزم وسجاليته ذات شقين :

أولهما : جدلية منهجية تستهدف تقويماً لمسالك المتكلمين والفلاسفة ؛ مثل الكندي ، في بناء تصوراتهم حول طبيعة الوجود وقضايا وظواهره ؛ إذ تبنى أولئك مسلکاً قوامه قياس الغائب على الشاهد بقياس قضية تخصّ أمراً ما ورائياً على قضية تخصّ أمراً مرئياً ، ثم تُعطى الأولى حكم الثانية لجامع بينهما يُعتقد أنه لا يتغير مع تغايرهما كالعلة والحقيقة والشرط .

كما أن كلا الفريقين قد بدأ بحوئه بالاستدلالات الفلسفية والمقدمات المنطقية مقدّمًا إياها على منطوق النصوص الشرعية ، ومغلبًا جانبها عند وقوع التعارض بينهما أو توهمه ؛ ذلك المسلك الذي بلغ منتهاه على يد الرازي واسطة العقد بين الفلسفة والكلام .

(١) سورة النحل ، الآية ١٢٥ .

وقد رفض ابن حزم هذه الآليات الفلسفية والكلامية سواء في مجال التأطير والتأصيل أو الاستدلال ، فأبطل القياس ليس في مجال العقائد فحسب كما مرَّ آنفًا ، بل في مجال الفروع كذلك ، ووضع لذلك رسالة مستقلة بعنوان : (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل) .

ويمكن القول : إن هذا التماس والاشتراك المنهجي بين المتكلمين والفلاسفة قد جعل سجال ابن حزم بشقيه المنهجي والمعرفي موجَّهًا بشكل أساسي وحصري ضد الفلاسفة والمتكلمين وتصوراتهم حول نظرية الوجود .

الثاني : جدلية معرفية تستهدف إعادة بناء وتركيب نظرية الوجود وفق النسق الحزمي ذي الإطار المرجعي غير الكلامي وغير الفلسفي ، وذي المرجعية المعرفية المستمدة من دلالات النص الشرعي الظاهرة والقادرة على إنتاج المعارف الضرورية والمناهج البناءة اللازمة لتشييد الحضارات والثقافات الكونية .

فبدأ في كل مسألة من مسائل نظرية الوجود التي عرض لها بتفنيد وإبطال ما لا يراه صحيحًا من طروحات الفلاسفة والمتكلمين ، ثم يردف ذلك بالبرهنة على صحة رؤيته وتصوره . ومن ثمَّ بدت طريقته في تأسيس نظرية الوجود ذات شقين مثل طريقة سقراط في التهكم والتوليد ، ولكنها لدى ابن حزم (التفنيد والتثبيت) .

١ - الشق الأول : التفنيد

وفيه يقوم ابن حزم بتفنيد حجج الخصوم وتصوراتهم معتمدًا في ذلك على آليات نقد النصوص والحجج بما تتضمنه من وجوه بطلان ذاتية داخلية ، ومستعينًا كذلك بأدوات المنطق الأرسطي ومباحثه التي يعرف المرء بها : ما البرهان؟ وما الشغب؟ وكيف التحفُّظ مما يُظن أنه برهان وليس ببرهان؟ فبهذا

العلم يقف الباحث على الحقائق كلها وغيرها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب .

فالمنطق لدى ابن حزم مثل آلة البناء إن لم يصرف في هذه الأغراض فلا فائدة منه ولا منفعة له ، كآلة البناء التي لا تستعمل في البناء .

وقد اهتم ابن حزم بهذا الشق اهتماماً بالغاً ، وحشد له طاقاته ، وتكلف له المزيد من الجهد والعناية حتى يبطل ويزيف دعاوى ومزاعم المخالف وإن كان ظهور بطلانها واضحاً ؛ كي يزيل من النفس أية عوالم تحول دون قبول الحق وتلقي ما يورده ويحققه من مسائل الطبيعيات ، يقول : « ونحن نتكلف بيان هذا التخليط الذي أتوا به وإن كان مكتفياً بسماعه ، ولكن التزيد من إبطال الباطل ما أمكن حسن » .

وقد اضطره ذلك إلى الإطالة والتطويل في نقد المسائل ، فأفرد عشرات الصفحات لإبطال آراء المخالفين .

٢ - الشق الثاني : التثبيت

يعمد ابن حزم في هذا الشق إلى تثبيت رؤيته الحزمية ذات المرجعية الخاصة بالفقهاء وأهل الحديث ، مبرهنًا على صحتها بكل ما توفر لديه من ظواهر النصوص الشرعية إلى جانب ما صح لديه من معطيات العلوم الأخرى ، ومنها الفلسفة والمنطق . يقول ابن حزم بعد تعيينه مراتب العلوم الضرورية للإنسان : « فيلزم المرء أن ينظر - إذا حكم ما ذكرنا - أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على : هل العالم مُحدث أو لم يزل؟ فإذا حصل له أنه مُحدث ، وذلك قائم في إحصاء العدد لأزماته وعدد أشخاصه وأنواعه ، نظر هل له محدث أو لا محدث له ، فإذا حصل له أنه مُحدث لم يزل ، وهذا قائم من باب الفضائل في حدود المنطق ، نظر هل المحدث واحد

أو أكثر من واحد ، فإذا حصل له أنه واحد ، وهذا قائم من باب الإحصاء المذكور في العدد ، نظر هل النبوة ممكنة أو واجبة أو ممتنعة ، فإذا حصل له أنها ممكنة بالقوة بما يوجبه أن المحدث للعالم مختار لا يعجز عن شيء ، ثم إذا حصل له أنه قد وجدت بالأخبار الضرورية ، نظر في النبوات التي افترقت عليها الملل ، فإذا حصل له أن كل ما يثبت به نبوة واحد منهم فواجب أن تثبت بمثله نبوة من نقل عنه مثل الذي نقل عن غيره منهم ... وقف عند ذلك وسلم الأمر إلى من صحَّت له البراهين بنبوته» .

ويمكن القول : إن كتاب الفصل قد جاء تطبيقاً عملياً مثاليّاً لهذا الأصل المنهجي (التفنيد والتنشيت) ، ولذلك التسلسل المنهجي لمراحل الاستدلال بالانتقال من قضايا الوجود إلى الإقرار بنبوة محمد ﷺ ؛ إذا قسم ابن حزم الفصل إلى الأقسام الآتية :

١ - الكلام على السوفسطائية مبطلتي الحقائق ، وهدفه إثبات حقائق والإقرار بوجودها للانطلاق منها إلى التسليم بالألوهية والنبوة .

٢ - من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له مع عرض شبهاتهم ثم نقضها واحدة واحدة ، ثم البرهنة الضرورية على إثبات حدوث العالم .

٣ - الكلام على من قال بأزلية العالم مع إثبات فاعل أزلي .

٤ - الكلام على من أثبت أكثر من خالق ، وإبطال قوله ، ثم الكلام على من أنكر النبوة عامة والملائكة ، وعلى من أنكر بعض النبوات دون بعض مع بيان ما في كتبهم من تبديل وتحريف .

٥ - الفرق الإسلامية ، ويتضمن هذا القسم معتقد المسلمين في التوحيد وطرق إثبات نبوة محمد ﷺ بالبراهين الضرورية .

أما مسألة حدوث العالم فهي كذلك تطبيق مثالي لطريقة التفنيد والتثبيت على مستوى مفردات نظرية الوجود ؛ إذ عالجها على النحو الآتي :

- ١ - عرض الاعتراضات الخمسة على حدوث العالم .
- ٢ - تفنيد الاعتراضات الخمسة على حدوث العالم .
- ٣ - إيراد البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم .
- ٤ - إيراد أدلة أخرى على حدوث العالم .

ولا ينبغي تجاوز هذا الإطار المنهجي لدى ابن حزم دون الوقوف على ما قد يبدو تعارضاً منهجياً من جهة اعتداده بالفلسفة ثم جدله ضد بعض أشخاصها وبعض طروحاتها ، بينما الأمر خلاف ذلك ؛ إذ إن جدليات ابن حزم ضد الفلاسفة والمتكلمين ليست من باب الخصومة أو العداء والمكابرة لمذهب بعينه ، بل إنها تُدرج ضمن ما يمكن تصنيفه بموقف داخل الفلسفة والكلام من جانب محب للحق وباحث عن الحقيقة أيّاً كانت ؛ لذلك صاغ ابن حزم جدلياته في قالب جعل منها - كما يقول زكريا إبراهيم - «جهداً عقلياً شاقاً يستلزم اتباع منهج خاص ، ويتطلب التجرد عن الأهواء ، ويقتضي الإخلاص لوجه الحق ، فكان بذلك العدو الأكبر للسفسطة ، والخصم الأول لشتى ضروب الزيف الفكري ، والناطق الأسمى باسم العقل والمنطق والبحث النزيه الموضوعي» .

لهذا فإن التجرد هو السمت الغالب على جدليات ابن حزم في ثنائه تأصيله وتأطيره نظرية الوجود ، فطريقه طريق الباحث عن الحق لا طريق التعصب والهوى والمعاندة التي لأجلها وصفت المذاهب الكلامية المختلفة بأنها (أهل الأهواء) ، ووصف تاريخ الفرق الكلامية بأنه تاريخ (الهوى) الذي يقود إلى الضلالة . فلم يمنعه ظفوره وظهوره في إحدى مناظراته عندما استبان له الحق

إلى جانب خصمه أن يعود إليه ويعلمه بصحة رأيه وخطأ رأي ابن حزم ؛ نزولاً على ما قرره في أدب الجدل والمناظرة للمتناظرين : «ولا تقتع بغفلة خصمك ، بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله ، فإن وجدت حقاً ببرهان فارجع إليه ولا تتردد ، ولا ترضَ لنفسك ببقاء ساعة آيماً من قبول الحق» .

ولكن الغريب أن ابن حزم لا يجعل من التجرد والموضوعية في الجدل واحدة من آداب الجدل والمناظرة فحسب ، بل يرقى بها إلى واحدة من ضرورات المعرفة في المنهج العلمي الحديث ؛ إذ يجعلها شرطاً للإدراك الصحيح قائلًا :

«واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها ، ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها ، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً البتة ، ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا في هذا الديوان ، فإنه من فعل ما قلنا فضمامن له إدراك الحقائق وجوها في كل مطلوب» .

إذن فقد بدأ ابن حزم جدلياته ضد المتكلمين والفلاسفة فقيهاً ، لكنه لم ينته متكلماً مجادلاً لنصرة مذهبه ولو على رفات الحق والحقيقة .

ثالثاً : توظيف التجارب العملية

وظف ابن حزم في بنائه لنظرية الوجود ما يمكن وصفه بالتجارب العملية العملية ، وإن لم تتم في المعمل أو المسبار بمغناه العلمي الحديث ، ولكن تلك التجارب كانت تستند إلى الواقع العملي المتكرر والمشاهد ذي النتائج الثابتة والمؤكدة مثل التجارب العلمية الواقعة في المعمل الحديث .

فالتجربة لا تكون برهانية لديه إلا بتكرير الحال مراراً كثيرة جداً على صفة واحدة لا تستحيل أبداً ؛ مما تضطر معه النفس إلى الثقة بدوامها

والإقرار بها كالاضطرار إلى الإقرار بأن الإنسان إن بقي تحت الماء ثلاث ساعات مات ، وإن أدخل يده في النار احترق .

وتختلف هذه التجارب العملية لدى ابن حزم بحسب الكيفية التي تجرى بها ، فهناك التجارب الطبيعية الواقعة بفعل الطبيعة دون تدخل البشر مثل ظاهرة المد والجزر الحادثين عند طلوع القمر واستوائه وأفوله وامتلائه ونقصانه ، وكتأثير القمر في نمو بعض النباتات كالقروص والفتاء المسموع لنموها مع القمر صوت قوي ، وكتأثير الشمس في عطش الحر وتجفيف الرطوبات . ومثل ذلك أيضاً ترتيب صدور الصوت والضوء من ظاهرة البرق والرعد .

وهناك التجارب الواقعية في خضم الحياة اليومية مثل ضرب القصّار (مبيّض الثياب) بالثوب في الحجر ، ومثل الهدم الذي يرى الحدث فيه أولاً ثم بعد برهة يُسمع الصوت .

وهناك التجارب التي كانت تتم كذلك عبر الآلات أو الأدوات المستعملة في الحياة اليومية ، وبواسطتها برهن ابن حزم على عدم وجود الخلاء ، وذلك مثل :

١ - الزق المنفوخ : وهو وعاء للشرب مصنوع من جلد مجزوز الشعر غير منتوف .

٢ - الإناء المجوف المصوب في الماء .

٣ - سارقة الماء : وهي إناء ضيقّ الرأس مثقوب ثقباً ضيقاً في أسفله يخرج منه الماء إذا فُتح المدخل ويقف عن النزول إذا سدّ المدخل .

٤ - الزرافة : وهي أنبوب من الزجاج أو نحوه أحد طرفيها واسع والآخر ضيقّ ، في جوفها عود يجذب السائل ثم يدفعه .

٥ - البئر المحفورة .

٦ - المحجمة : وهي أداة امتصاص الدم من الجسم في الحجامة .

٧ - الآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول .

رابعاً : واقعية الاستدلال

وهو أصل منهجي يرتبط بالأصل السابق ويرجع إلى نزعة ابن حزم الحسية التجريبية في تأصيل نظرية الوجود .

وانطلاقاً من هذا الأصل يرفض ويرد أي استدلال أو احتجاج بما لا يمكن تشكُّله وتصوره في النفس ، وذلك مثل الاحتجاج بأن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم ، ولا في زمان ولا في مكان ، ولا حاملاً ولا محمولاً ، أو تصور العرض معزولاً عن الجوهر . ومثل دعوى القائلين بالخلاء الذي هو مكان لا متمكن فيه ، وعند سؤالهم : هل له مبدأ متصل بصفحات الفلك العليا ومماس له أم لا مبدأ ولا مماسة؟ فإن قالوا : لا مماس ولا مباين ، فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل في العقل .

ويعلل ابن حزم رفض الاحتجاج بما لا يتشكل في النفس بمخالفة ذلك مبدأ التجريب واختبار الأدلة ؛ لأن المستدل بشيء من ذلك لو طُلب منه تجربة دليhle أو بجسيده واقعياً لما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، فيكون مثل الوطواط الذي يعيش عن درك الأشخاص الواضحة في شعاع الشمس .

خامساً : اليقينيّات البرهانية مقدمة ضرورية لتأسيس نظرية الوجود

اليقينيّات البرهانية لدى ابن حزم هي كل استدلال مرجعه إلى أوائل الحس والعقل ، وقد اعتدَّ بها فجعلها مقدمة ضرورية لتأسيس المعرفة الصحيحة ليس بمباحث الوجود فحسب ، بل جعلها أساساً معرفياً لتقرير أصول الدين

ومبادئ الشرائع ؛ إذ لا يرى فارقاً في ضرورة البرهنة اليقينية بين المجالين . يقول مقررًا ذلك عقب شرحه طرق وأنواع البراهين في تقريبه لحد المنطق : «واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشريعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا ، بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فساداً في الدنيا ، وأردأ عاقبة في الأخرى ، وأحق بالنظر فيه والاحتياط بتصحيحه ، وأولى بترك المسامحة ، وأحظى بتحري الصواب ، وألاً يقدم فيها إلا على ما أوجبه مقدمات موجودة عن مثله إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس» .

وقد سمّاها ابن حزم يقينيات لأنها لا تتطلب دليلاً أو برهنة على صحتها ، بل كل الدلائل والبراهين تعود إليها وتستند إليها ، وإن بعدت الأطراف وكثرت النتائج وتفرعت القرائن .

وتنقسم هذه اليقينيات لدى ابن حزم قسمين :

١ - اليقينيات الفطرية

وهي التي عرفها الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالتمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات ، وليس بها زمن معروف بدأت فيه ولا وقت معلوم كانت أول الحدوث فيه ، فهي فعل الله ﷻ في النفس وفي كل نفس مميزة غير ذات آفة ، وهي نوعان :

الأول : بدهيات عقلية ، مثل معرفة أن الكل أكبر من الجزء ، وأن نصفَي العدد مساوياً لجميعه ، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده ، وأن الجسم الواحد لا يوجد في مكانين في وقت واحد .

الثاني : بدهيات حسية عرفها الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسط العقل ؛ مثل معرفة أن النار حارة ، والثلج بارد ، والصبر مر ، والتمر حلو ،

والثلج أبيض ، والقار أسود ، والحرير لئِن ، وصوت الرعد أشد من صوت الدجاجة .

٢ - اليقينيّات الخبريّة

وهي التي تحققت معرفتها بما صححه النقل عن المخبر تحقيق ضرورة العلم بوجود مصر ومكة في الدنيا ، ووجود موسى وعيسى وأرسطو طالينوس ، ومعرفة أن في الرأس دماغاً ، وفي البطن مصراً ، وفي الجوف ، وفي العروق دمًا .

وهذه الأوائل الراجعة إلى العقل والحس هي طريق ابن حزم لمعرفة طبيعة الوجود ، بل لمعرفة مبادئ الأحكام الشرعية كذلك . يقول ابن حزم : «وأما الثاني هو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد . وفي هذا القسم مدخل صفة العلم بالتوحيد ، والربوبية ، والأزلية ، والاختراع ، والنبوة ، وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا ؛ لأنه إذا صح التوحيد ، وصحت النبوة ، وصح وجوب الائتمار لها ، وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ ؛ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها . وفي هذا القسم أيضاً يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة» .

ولاشك أن نهج البرهنة اليقينية الذي جعله ابن حزم الفقيه الظاهري مقدمة ضرورية لتأسيس نظريته في الوجود قد استعاده ابن رشد واستلهمه ليجعل منه المحور الأساس لفلسفته ؛ فلسفة اليقين والبرهان ، التي جعلها مقابلاً لطريقة المتكلمين الجدلية ولطريقة العامة الخطابية .

والغريب أنه يكرر المفهوم نفسه الذي أورده ابن حزم للبرهان اليقيني . بل جعل ابن رشد من ذلك النوع من الاستدلال معياراً للحقيقة وميزاناً منهجياً تقاس به الأدلة من حيث القرب والبعد من مرتبة البرهان . وهو الميزان المنهجي والمعيار نفسه الذي فرّق به ابن حزم بين الحق والباطل بقوله : «فالحق برهاتي : إما أول وإما منتج عن أول ، وإما بقرب وإما ببعد ، وماعدا هذين الطريقتين فباطل» ؛ إذ يمكن الحديث عن وحدة المنظور والمنهج النقدي لدى ابن حزم وابن رشد ، بل ثمة وحدة في المواقف .

ويمكن القول كذلك : إن هذا المعيار والميزان المنهجي سيمثل ركيزة أساسية في مناهج النقد العلمية الدقيقة التي أسهم بها ابن حزم في تأسيس علم مقارنة الأديان ، وخصوصاً منهجي نقد النصوص والنقد التاريخي اللذين يظل تاريخ الفكر العلمي يدينُ بهما لابن حزم .

وقد كانت دراسة ابن حزم الفقيه للمنطق والعناية به ، تلك العناية التي بلغت حد الرغبة في ترويجه بعد تنقيته وتهذيبه وتقريبه بألفاظ عربية سهلة ، هي السبب وراء ذلك النهج العقلي الدقيق الذي بزّ به ابن حزم كثيراً من مفكري الإسلام ، بل وجّه إليه واحداً من أساطين الفلسفة الإسلامية وأركانها فقيه قرطبة أبا الوليد بن رشد ؛ ليؤكد ابن حزم بذلك أمرين :

أولهما : إمكان الإفادة من تراث الحضارة الإنسانية بغض النظر عن جهة مولده بعد تنقيته من مرجعياته المخالفة لأطر الفكر الإسلامي وأصول ديانته ؛ استجابة لضرورة التقدم والتواصل التي يفرضها الوعي بتاريخ الإنسانية ووحدته وتدفقه .

الثاني : تنوع اتجاه حركة التأثير والتأثر بين الفلاسفة وغيرهم من مفكري الإسلام ، وأنها لم تأخذ قط اتجاهًا أحاديًا من الفلسفة إلى علوم

الإسلام الأخرى ، ولكنها كانت اتجاهات ترددية متنوعة وجدت تطبيقات في الحالات الآتية :

- من الفلسفة إلى الكلام العلاف - النظام
- من الكلام إلى الفلسفة الكندي الفيلسوف
- من الفقه إلى الفلسفة ابن رشد
- من الفلسفة إلى الكلام متأخرو المتكلمين ؛ إذ يكاد الكلام يتوحد مع الفلسفة .

سادساً : الإفادة من الفلسفة

الفلسفة وحدود المنطق لدى ابن حزم علم حسن رفيع ؛ لأن فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه ، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به ، ومنفعة عظيمة في تمييز الحقائق عما سواها .

وهو يؤدي بالناظر من خلاله بواسطة البراهين إلى معرفة حدوث العالم ، وأن له محدثاً ، وأحدية هذا المحدث ، وإمكان النبوة بما يوجبه كون المحدث للعالم مختاراً ، ومن ثم الإقرار بنبوة محمد ﷺ ، والتسليم بصحة طلب حقائق القرآن .

لذلك يجعل ابن حزم طلب المعرفة بالفلسفة سابقاً على مرحلة طلب العلوم الشرعية في ترتيبه لمراتب العلوم التي يحتاجها الساعي لإدراك الحقيقة وتمييزها عما سواها ، وذلك على النحو الآتي :

١ - معرفة القراءة والكتابة .

٢ - علم النحو وعلم اللغة معاً .

٣ - علم العدد (الحساب - المساحة) .

٤ - المنطق .

٥ - الطبيعيات .

٦ - التاريخ .

٧ - مسائل فلسفية .

٨ - علوم الشريعة .

وقد اطلع ابن حزم على الفلسفة اطلاعاً جيداً مكَّنه من الوقوف على تفاوت آراء الفلاسفة واختلافهم ، وخصوصاً في مسألة قدم العالم التي قال بها أرسطو مخالفاً سقراط وأفلاطون .

وأفاد ابن حزم من الفلسفة اليونانية في مبحث الطبيعيات ، وكانت فائدته الكبرى من طبيعيات أرسطو ، وتمت الإفادة من أرسطو على مذهب الكندي على الأرجح فهو الرافد الفلسفي المؤكِّد لابن حزم كما يبدو ذلك واضحاً من خلال الحوار بينهما عبر جدلية ابن حزم في رده على رسالة الكندي .

كما يظهر ذلك من جانب آخر في نغمة تمجيد الفلسفة مسيطرة الكندي التي لم ترقَ إلى تبني ابن حزم نزعة التوفيق بينها وبين الدين ، مثل المحالة التي تصدى لها الكندي وأصبحت علماً على مشروعه الفلسفي ، ويرجع ذلك إلى نوع من التشابه في البيئة الفكرية التي عاشها كل منهما من جهة المعرفة بالتراث الفلسفي ، فالكندي كما هو معلوم أول مشتغل بالفلسفة على المعنى الأتم وأول من قدمها كعلم وروج لها كمنهج جديد غير المناهج المعروفة بين المسلمين .

وكذلك كان ابن حزم أول من جرؤ على تمجيد الفلسفة والتصريح بنفعها كعلم ونهج غير مألوف أو موثوق بالأندلس ، فإلى جانب أنها كانت من الكبريت الأحمر ، وكان متعاطيها متهمًا بالزندقة ، كان ابن حزم أول ممجّد لها ولأستاذه فيها محمد بن الحسن المذحجي بوصفه رسائله الفلسفية القيمة العلمية الكبيرة عظيمة الفائدة .

ويبدو أن احتفاء ابن حزم بالفلسفة كان سببًا لمحاولة اقتلعه من جذوره الفقهية والحديثية والزج به في أتون الفلاسفة ، فزكريا إبراهيم - وهو رائد دارسي الفلسفة في الكتابة عن ابن حزم - قد جعل الجانب الفلسفي هو الأبرز في شخصية ابن حزم ، وسالم يفوت ارتأى في الحضور الفلسفي لدى ابن حزم الحضور العلمي العقلي اللازم لمواجهة المشروع التوفيقي بين الفلسفة والدين المتعمّد من قبل فلاسفة الشرق ومتكلميه ؛ لذلك رأى في مشروع ابن حزم الفكري مشروعًا أشمل من أن يكون إفرازًا لحركة أهل الحديث ؛ لكونه مشروعًا تجديديًا في الشرعيات وتنويريًا في العقليات والطبيعات .

ولكن وصّف زكريا إبراهيم لابن حزم بالفيلسوف لم يقصد به المعنى الاصطلاحي ، وإنما قصد به - كما يفهم من مجمل كتابه - أن نسق ابن حزم المعرفي الموسوعي جاء مؤطرًا ومنهجيًا وعقليًا كالأنساق الفلسفية .

أما سالم يفوت فراهيه يأتي في إطار آخر ويستهدف أغراضًا آخر ، فهو يريد أن يجعل من ابن حزم البداية الحقيقية للمشروع الفلسفي والفكر البرهاني في المغرب والأندلس في قطيعة معرفية وجغرافية مع المشروع الفكري البياني والخطابي لدى أهل المشرق . وهذا ما لا يصح بوجه من الوجوه ؛ فابن حزم قد احتفى بالفلسفة وحدود المنطق بوصفهما آلة أو أداة ، إما لإدراك الحقائق وتمييز الأشياء كما سبقت الإشارة ، وإما لأجل الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والسياسي ، قائلًا : «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها

وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة والرعية ، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة» .

لكنها على أية حال ليست الموجّه للآراء والتصورات ، ولا المؤسس للأفكار والمعتقدات ؛ لأن الفلسفة في رأيه قاصرة عن تحقيق النجاة والخلص الذي لا تحققه إلا الشريعة ؛ لذلك لا تدرس الفلسفة إلا لبيان ما يتعلق منها بالديانة ، يقول ابن حزم في نص قاطع يحدد بدقة مرتبة الفلسفة ومكانتها الخادمة للدين ، ومبيناً وجه التهافت الأبرز في الفلسفة ، وهو التناقض والتضارب الذي يفقدها مرتبة اليقين البرهاني المكفول للديانة : «فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما ينجيّه في معاده ، ويخلصه من الهلكة ومن النيران المحيطة بها ، ويرفعه إلى السماوات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه ، وموضع السرور السرمدي والذات الدائمة التي لا انقطاع لها ، ولا يشتغل من سائر العلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها ، ويزيل عن نفسه عمى الجهل بأنه لعل فيها ما ليس فيها ، وما يتعلق بالديانة منها ، ثم يرجع إلى ما فيه خلاصه .

وإذ لاشك في هذا فاعلم أن الفلاسفة لم يدّعوا قط أنهم تخلصوا بها بعد الموت ، ولو ادعوا ذلك لكانت دعواهم كاذبة لتعريضها من برهان يصدق الأبدية ، والنجاة من كل مكروه ، وموضع السرور السرمدي والذات الدائمة التي لا انقطاع لها ، وأيضاً فإنهم في آرائهم في أديانهم يختلفون ، هذا بين في كتبهم .

فبعضهم يثبت حدوث العالم كسقراط وأفلاطون ، وبعضهم يثبت أنه لم يزل وأنه له فاعل لم يزل يخلق ، وهذا قول ينسب إلى أرسطاطاليس ،

وبعضهم يثبت النبوة والمعاد والجزاء في المعاد والملائكة كأفلاطون وصاحب كلية ودمنة من فلاسفة الهند ، فهم كغيرهم في الاختلاف ولا فرق ولا فضل .

فالعاقل الناصح لنفسه هو من اتبع من يخلصه ، والمجنون هو من اتبع من لا يخلصه ولا يغني عنه شيئاً ولا ينفعه عاجلاً ولا آجلاً ، ليس في الحماقة أكثر من هذا . وإذ لاشك في هذا فهذه صفة تعم كل أحد حاشا الذي أرسله الله خالقنا تعالى إلينا لخلاصنا في عاجلنا وآجلنا .

فهو يسخر الفلسفة والمنطق الأرسطي لخدمة النسق الحزمي (الجدلي - الأصولي) ، لكنه لا يسخر ابن حزم لأرسطو ولا يكرس نفسه له .

كما أن ابن حزم عندما أفاد من طبيعيات أرسطو لم يكن على طريقة الفلاسفة ، بل على طريقة المتكلمين والأصوليين والفقهاء والمحدثين الذين يفترضون ما جاء الشارع أصولاً ومسلّمات يبحثون في العلوم العقلية عمّا يبرهن على صحتها .

لذلك لا يمكننا الحديث عن ابن حزم الفيلسوف بالمعنى الأتم ؛ لأنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الأتم ، ولم يردده ، ولم تكن الفلسفة مادته ؛ لأن شخصيته العلمية هي شخصية المفكر المسلم الموسوعي ، فإن كان قد دخل مجال الفلسفة فلكي يتقف عقله ، لا ليكون عالماً فيها ، وإن كان قد كوّن لنفسه بعض الآراء والنظريات الفلسفية فهي لخدمة منهجه النقدي الخادم لمشروعه النقدي الكبير في الفصل بين الملل والأهواء والنحل وتقويم المعوجّ منها وتصويب غير الصائب من آرائها .

كما أن إشكالية ابن حزم الكبرى كانت هي المنهجية التي تمثل إحدى الركائز الأساسية لمشروعه النقدي الشامل لنقد المعارف ونقد المناهج على حد سواء وهو الذي دفعه للولوج إلى عالم الفلسفة ، وهو ولوج المعرفة

النقدية وليس ولوج المعرفة الموجهة لبناء التصورات والمفاهيم ، لذلك فإن كان قد أفاد من بعض الآراء في طبيعيات أرسطو فهي مما لا يصادم أصولاً إسلامية ، كذلك لم يقل بشيء من مقالات الفلاسفة التي كفرهم فيها الغزالي أو حتى بدّعهم فيها . وهو لم يؤسس نسقاً فلسفياً أو يمثل تياراً فلسفياً معيناً لا مشائياً في خطى الأرسطيين ، ولا فيضياً في عداد الأفلوطين ، ولا توفيقياً جامعاً بين مقالات الحكيمين اليونانيين ، وهي التيارات التي سادت بين فلاسفة الإسلام .

ولعلّ في موقف ابن حزم من السببة مثلاً للمبالغة التي انطوت عليها محاولة القرآن بين ابن حزم وفلسفة أرسطو ؛ مما اشتمل عليه الكثير من أطروحة سالم يفوت وتناقضاته ، فهو يجعل من موقف ابن حزم استعادة لسببية أرسطو وقوله بالضرورة ، مع أن ابن حزم - كما سيتضح في معالجته للعلية الطبيعية - لا يقول بالضرورة أو الحتمية ، وإنما بقوانين وسنن كونية متوقفة على سبب آخر إلهي ؛ لأنه لا يوجد سبب واحد لديه يستقل بظاهرة إلا الخالق ﷻ . كما أن عمله المنطقي كان عبارة عن شرح أو تبسيط لعبارة المنطق وليس عملاً ابتكارياً ، وقد اتهم فيه بمخالفة أرسطو مخالفة من لم يفهم مقصده .

لكن الحقيقة أن ذلك الاتهام كان من مبالغات خصوم ابن حزم ؛ إذ لم يخص زكريا إبراهيم في التقريب من مخالفات ابن حزم لأرسطو سوى ملاحظات أقل من اليسيرة ولا تقدح في كون عرضه لمنطق أرسطو طريفاً مشوقاً ، وأنه خير من شرح مستغلق المنطق وأوضح غامضه وقرب بعيدة .

سابعاً : المساوقة بين العقل والنقل

على الرغم من ولع ابن حزم بالفلسفة والمنطق انطلاقاً من قناعته بأهميتها في فهم وإدراك الحقائق ، وغنيته بالعقل وحججه وبراهين وطرق الاستدلال العقلية ؛ مما بلغ به حد القول بمعية علم المنطق (على كل علم) ، وعموم نفعه لكل العلوم فلا يوثق بعلم من لا يحسنه سواء أكان في الأصول أم في الفروع ؛ إلا أنه لا يفضل العقل أو يقدمه على النقل ، بل يساوق بين النقل والعقل في نسق متسق ومنهجية صارمة ودقيقة ، وذلك لأسباب :

أولها : تقديره الواعي لأهمية كل من النقل والعقل ، ولوظيفة ودور كل منهما ومجال عمله الذي لا يجب أن يتخلف عنه ؛ ولذلك أحلّ كلاً منهما في مكانه اللائق به ، فيتقدم الدليل العقلي في مجال تقرير حقائق ومفردات العلوم الشرعية ، ويأتي دور الدليل العقلي في إثبات أصل ما قرره النص الشرعي من حقائق والاستدلال على صحته ، فيما يمكن تسميته بثنائية ابن حزم : ابن حزم النصي وابن حزم العقلي .

الثاني : عجز العلوم الفلسفية عن مطاولة النقل في القيام بالوظائف الإصلاحية النفسية والاجتماعية والمعرفية ، بسبب اختلاف الفلاسفة وأهل العقول وعدم اتفاقهم على ما جاؤوا به ، فوجب طلب الحقيقة ومعرفة سبيل الخلاص ممن قام البرهان على أنه يخبر عن خالق العالم ومدبره ، وممن نفعه عاجل وآجل وبيده الخلاص .

الثالث : أن إهمال النقل بتأخير رتبة أو جهلاً به هو أكبر مطاعن ابن حزم على المتكلمين وأوسع أبواب مزالقهم بنص عبارته : «الخوف عليهم أقوى من رجاء السلامة لهم ، لا قدم صدق لهم في الإسلام ، ولا في الورع ، ولا في الاجتهاد في الخبر ، ولا في العلم بالقرآن ، ولا سنن رسول الله ﷺ ،

ولا بما أجمع عليه المسلمون ، ولا بما اختلفوا فيه ، ولا بأقوال الصحابة والتابعين .

الرابع : تأكيده على أهمية دور الصرامة المنهجية التي تقتن بدايات ونهايات وحدود عمل كل من العقل والنقل في أصول الدين ، فينهي دور العقل عند نهايات إيجاب صحة التوحيد والنبوات ليبدأ عمل النقل منفردًا بإيجاب العقل لذلك ، قائلًا : «ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحسن وأول بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة . فإذا ثبت ما ذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته ، وألا يُعترض عليه بالظنون الكاذبة ، والآراء الفاسدة ، والقياسات السخيفة ، والتقليد المهلك» .

الخامس : أن تقديم العقل على النقل تحكيم للآلة في صانعها ، وللمخلوق في خالقه ، وذلك ما يحمد ابن حزم الله تعالى على عدم مقارفته بقوله : «نحمد الله ﷻ على ما منَّ به علينا من تيسيرنا لاتباع كلامه وتدبره وطلب سنن نبينا محمد ﷺ والوقوف عندهما ، ومعرفتنا بأن العقل لا يحكم به على خالقه ، لكن نفهم به أوامره تعالى ، ونميز به حقائق ما خلق فقط» .

السادس : أن علوم العقل ودلائله مثل الدواء القوي لا ينتفع به إلا ذوو الصحة المستحكمة والطبيعة السالمة والتركيب الوثيق والمزاج الجيد ، أما العليل المضطرب المزاج الواهي التركيب فيزداد به بلاء وربما أهله وقتله .

السابع : أن الله تعالى لم يفترض النظر فقط في التوحيد وصحة النبوة وجميع الشرائع ، بل افترض فقط اتباع رسول الله ﷺ ، ولذلك حضَّ الله تعالى

على الاستدلال ولم يفترضه ، وعلمنا إياه ولم يوجب تعلمه على أحد ،
فالاستدلال تكلف حسن ممن تكلفه .

الثامن : الأدلة النقلية الثابتة الدالة على صحة المطلوب هي براهين
ضرورية لديه ، وبذلك لا تختلف درجة الاستدلال بالعقل عن الاستدلال بالنقل
في إثبات الحقائق وإبطال الأباطيل . يقول ابن حزم بعد أن بين طرق المعرفة
الضرورية وقسمها قسمين ؛ أولي راجع إلى بدهيات الحس والعقل ، وتال
عبارة عن النقل الصحيح المتحقق عند المخبر ، وجعل المعرفة بهذه الطرق
ضرورية لا يجوز أن يطلب عليها دليل ، وأنها أصل الاستدلال وإليها ترجع
جميع البراهين وعليها تقوم كل الدلائل :

«كل ما صحَّ من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمستوٍ في أنه حقٌّ
استواءً واحدًا وإن كان بعضه أغمض من بعض ، ولا يجوز أن يكون حقٌّ
أحقَّ من حقٍّ آخر ، ولا باطل أبطل من باطل آخر ؛ إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت
ووجد ، وما بطل فقد بطل» .

التاسع : العقل لدى ابن حزم عقلان ؛ عقل مجرد يستند إلى البدهيات
وأوائل الحس ، وعقل وظيفي يستند إلى التصورات الشرعية .

وقد كانت دقة هذا النهج الحزمي في المساواة بين العقل والنقل سبباً في
خفائه والتباسه ؛ مما جعل منهجية ابن حزم جدلية كبرى بينالدارسين ،
ومحل اختلاف واسع الهوة بين الباحثين الذين ذهبوا في تصنيف منهجية ابن
حزم في اتجاهات ثلاثة يعارض بعضها بعضاً ، ويشكل حضورها القوي في
مبحث الوجود جزءاً لا يتجزأ من محاولة الوقوف على حقيقة تصور ابن حزم
لنظرية الوجود ، وكذلك التقييم النهائي لذلك الطرح .

وتتمثل هذه الاتجاهات الثلاثة فيما يأتي :

١ - الاتجاه الأول : ظاهرية ابن حزم

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن ابن حزم كما كان ظاهرياً في الفروع فإنه كان ظاهرياً في العقائد والأصول ؛ أي أنه ألغى دور العقل في مجال العقائد والأصول فصاغ - مبتكراً ذلك - نظرية كلامية تقوم على الظاهر وحده .

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الآراء المتضمنة في ثانيا عدد من البحوث والدراسات حول ابن حزم ، ولكنه غدا أشبه بأوهام المسرح لدى فرنسيس بيكون إذ بُنيت عليه أطروحة مستقلة للماجستير عنونت بـ«المنهج الظاهري في العقائد عن ابن حزم» ؛ مما دفع ابن عقيل الظاهري إلى اتهام دارسي ابن حزم بأنهم لم يحسنوا تصور المذهب الظاهري .

والحق في ذلك إلى جانب ابن عقيل الظاهري ، فَمَنْ يطلق القول بظاهرية ابن حزم في العقائد لم يحسن فهم ظاهرية ابن حزم ؛ لأنه راعى أحد أبعاد النسق الحزمي منفرداً ، وغض الطرف - عمداً أو دون قصد - عن الأصول الأربعة المتآزرة التي أدار عليها ابن حزم بحوثه ودراساته وشيّد على أساسها نظرياته ، وهي تشكّل لديه في الآن نفسه مصادر المعرفة والعلم ، وهي :

١ - النص من القرآن والسنة النبوية الصحيحة .

٢ - الحس وبديهيات العقل .

٣ - الاكتساب والخبر المتواتر .

٤ - الدلالات المتضمنة في الألفاظ وفق ما اصطلاح عليه العرب في استعمالهم اللغوي .

ولا تستقيم دعوى ظاهرية ابن حزم في العقائد لا مع النقد الداخلي لنصوص ابن حزم ومؤلفاته ، ولا مع الشهادات الخارجية حول منهجه ، مثل شهادة المؤرخ ابن كثير بأن ابن حزم كان ظاهرياً في الفروع وكان مع هذا أشد الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات . ومثل شهادة الإمام الذهبي : «وكان قد مهر أولاً في الأدب والشعر ، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت به تأثيراً ليته سلم من ذلك . ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم ، فتألمت له ؛ فإنه رأس في علوم الإسلام ، متبحر في النقل ، عديم النظرير على يبس فيه ، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول» .

ولا تستقيم تلك الدعوى كذلك مع منهجية عمل العقل المجرد لدى ابن حزم كما حددها هو نفسه ، فقد كانت مساحة عمل العقل المجرد لديه أكبر من مساحة عمل العقل الوظيفي ؛ لتعدد المجالات التي وُظف فيها العقل المجرد ، بينما اقتصر عمل العقل الوظيفي على الأحكام الشرعية وتقرير أصول الدين . يقول ابن حزم : «يُعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بُعد . وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به من الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا ؛ لأنه إذا صح التوحيد ، وصحت النبوة ، وصح وجوب الائتمار لها ، وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ ؛ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها . وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة» .

كما أن تلك الدعوى لا تستقيم أيضاً مع منهجية المعرفة والجدل والبحث لدى ابن حزم التي تقوم على أصلين :

أولهما : المبادئ العقلية المقررة في بداءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوجدانية وإثباتها بالدليل العقلي ، وفي إثبات النبوة ، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل ، ودلالة القرآن على صدق محمد ﷺ وصدق كل ما اشتمل عليه وكل ما جاءت به السنة .

والثاني : النصوص ، وذلك بعد ثبوت صدق الرسول وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هي الحجة ويؤخذ بظواهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، وبذلك تكون العقائد كلها مصدرها الكتاب والسنة بظواهرهما ، فلا يثبت منها العقل إلا ما نصت عليه النصوص حتى لا يضل العقل أو يتيه .

لكن الأصل الثاني مقصور على دراساته الإسلامية ، أما الاعتماد على العقل المجرد فقد خص به بحوثه العقلية التي اشتملت على مجالات ثلاثة :

الأول : مناقشة الفلاسفة والدهرية وأتباع الملل الأخرى .

الثاني : الدراسات الأخلاقية والنفسية والتربوية .

الثالث : الفرق الإسلامية التي اعتمدت العقل أو قدمته على النقل في تأصيل طروحاتها أو الاستدلال عليها كالمعتزلة وتلاميذهم من الأشاعرة والماتريدية .

ويرشدنا ابن حزم نفسه في نصوص قاطعة إلى مجال عمل الظاهرية النصية المحصور في الشريعة قتلاً : « من المحال الباطل أن يكون الله يأمرنا بالقياس أو بالتعليل أو بالرأي أو بالتقليد ثم لا يبين لنا : ما القياس؟ وما التعليل؟ وما الرأي؟ وكيف يكون كل ذلك؟ وعلى أي شيء نقيس؟ وبأي شيء نعزل؟ ورأي من نقبل؟

ومن نقد؟ لأن هذا تكليف ما ليس في الوسع» ، وإلى مجال عمل العقل والحس بقوله : «وأما علم المذاهب فما كان منها خارجاً عن الملة الإسلامية فإلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس» .

وإذا كانت ظاهرية ابن حزم في غير الأحكام التشريعية لا تجد لها سنداً من واقع نتائج النقد الداخلي لنتاجه ، أو من شهادات مؤرخي الفكر ، فلا يتبقى سوى احتمال أن إطلاق القول بظاهرية ابن حزم في العقائد قد جاءت متابعة - مع اختلاف المقاصد والغايات - لرؤية سابقة تبناها (جولدزيهر وآسين بلاثيوس) بوصفهما ابن حزم بأنه أول من طبق أصول ومبادئ المذهب الظاهري على العقيدة في جدة غير مسبوقة تجاوزت فيها الظاهرية حدود المستوى الأصولي الفقهي لتشمل الجانب العقائدي الكلامي .

٢ - الاتجاه الثاني : نظامية ابن حزم

ألقى ابن حزم من خلال هذا الاتجاه بالنظام فيلسوف المعتزلة ، فهو يتبعه في آرائه ويكرره ويعيد مقالاته ، ويعني ذلك تغليب العقل على النقل وتقديره عليه ؛ مما يعني عدم ظاهرية ابن حزم ؛ لأن النظام ليس بالنصّي أو الظاهري ، فذلك الاتجاه يصادم الاتجاه الأول من حيث المضمون .

والحق أن ابن حزم لم يتابع النظام ولا غيره من المعتزلة أو الفلاسفة ، وإنما مردّد ذلك الاشتراك في بعض الأقوال إلى أنها من المسائل التي صحّت لدى ابن حزم من جهة العقل وقال بها الأوائل من الفلاسفة الذين آراؤهم معتبرة لديه بتكرار الصواب منهم ؛ لأن النظام في النهاية وفق عبارة ابن حزم هو أحد رؤساء (الفرقة الملعونة) التي تمكن منها إبليس فتلاعب بها أيما تلاعب . كما أن النظام جعل الله تعالى أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكان كل أحد من الخلق أتم قدره من الله تعالى لديه ، وهذا هو (الكفر المجرد) .

إلى جانب ذلك ، فإن ابن حزم لا يُلحَق بالنظام ؛ لأن ابن حزم لم يقترب
التناقضات التي وقع فيها النظام ، فالنظام قال بالكُمون ، وقال بالخلق المتجدد
والمستمر ، وبعدم بقاء الأعراض زمانين ، وبأن الله تعالى لم يخلق آيات
الأنبياء إلا في وقت إظهارها على أيديهم في آن واحد ، وقال بالمعجزات
للأنبياء ، وأنكر معجزات انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يد النبي ﷺ ونبع
الماء من بين أصابعه .

فابن حزم إن تأثر بالنظام والفلسفة فهو تأثر الاقتباس لا المتابعة ؛ لأن
له نسفاً مستقلاً لا يأخذ من غيره إلا ما يوافق رؤيته ، ثم يرد عليه الباقي
وينقده في دقيق المسائل وبين ما لا ينتفع به إلا في جليلها .

ولا يمكن القول بمتابعة ابن حزم للنظام ؛ لأن النظام على الرغم من كونه
أعظم رجال المعتزلة جميعاً بدقته وشدة غوصه في المعاني حتى جعل علم
الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً واصطلاحاً ؛ إلا أنه من الصعب
موافقة أبي ريدة فيما وصف به النظام من أنه حد فاصل في تاريخ الإسلام ،
وأنه أكبر من نجاح في الرد على المخالفين من دهرية ومناوية وديصانية
وفلاسفة ردوداً مبتكرة ذات أثر ، وأنه أشبه في ذلك بالغزالي الذي لا يبعد أن
يكون قد عرف ردود النظام .

فالنظام - وإن كنا لسنا بصدد مقارنته بابن حزم - لا يتجاوز كونه أحد
رجال النسق الاعتزالي الذي لم يحسن غيره ولم يمتلك ناصية سواه ، ولا تطاول
قامته ابن حزم من ناحية المنهج أو المعرفة أو النتاج والتأليف ؛ لأن ابن حزم قد
امتلك ناصية المناهج الكلامية والفلسفية وطرق الاستدلال المنطقية التي ميّزت
النظام ، وفاق ابن حزم النظام في الدراية بالمنهج التربوي والأخلاقي ، وفي علو
الكعب والشأن في منهج المحدثين حتى بلغ رتبة الحفاظ ، وفي منهج المؤرخين
وكتاب السير والعلم بالأنساب ، وفي الفقه وأصوله ، فلم يبلغ المنهج الظاهري

شأنه إلا بواسطته ، أما منهج البحث النقدي المقارن في الأديان والكتب السماوية فهو بإقرار الجميع مؤسسه ورائده .

ومن جهة سعة النتائج العلمي والثقافي والديني والأدبي فابن حزم لا يدانيه سوى الطبري في سيولة المؤلفات وكثرتها .

ولم يكن النظام سوى موضوع لابن حزم وإحدى مواد العلمية ، فالأسد - كما يقولون - إن هو إلا مجموعة شياهِ مهضومة ، ولذلك انتقده بشدة . أما المواضع التي لم ينتقده فيها فهي المواضع التي وافق فيها النظام فلاسفة اليونان ، وهم الرافد الأساسي لمادة ابن حزم في المنطق والفلسفة ، وذلك مثل مسألة الجزء الذي لا يتجزأ التي نفاها النظام نقلاً عن الفلاسفة ، وخصوصاً قول الفيلسوف زينون الذي يشبه قول النظام : إن المسافة لا تنتهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها ، وكل نقطة تنقسم أيضاً إلى نقط لا نهاية لها .

ولذلك جاءت ردود ابن حزم على القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ مماثلة إن لم تكن تستعيد ردود أرسطو على ديمقريطس .

فالأصل الذي للمسألة يوناني قال به ديمقريطس وأخذه العلاف ، ونفي هذا الأصل ومعارضته والرد عليه يوناني كذلك ، فلماذا ترجع قضية التأثير والتأثير بين ابن حزم والنظام إلى النظام دون الرافد الأصلي لها؟!

ولو كانت القضية قضية تأثر ومتابعة لما كان ابن حزم قد انتقد النظام إلى تصحيحه بعض أفكاره . كذلك كان ابن حزم قد وقع في تخطيط النظام وتناقضه الذي جرّه إلى القول بوحدة من لا معقولات علم الكلام مقترناً في ذلك بأبي هاشم الجبائي والأشعري المعتزلي القديم ؛ لذلك قيل : (ثلاث من عجائب الكلام : طفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري) .

٣ - الاتجاه الثالث : حنبلية ابن حزم

يجمع هذا الاتجاه بين ابن حزم وابن تيمية فيما يسمّى بالحنبلية الجديدة حسب اصطلاح سالم يفوت .

ولاشك أن الربط بين ابن حزم وابن تيمية على هذا النحو ينطوي على قدر من التوسع والمساس بالمنهجية العلمية ؛ لافتقاره الاستقراء التام وتام المقارنة . لذلك ينبغي التوقف أمام أمور :

أولها : أن الشيخ أبا زهرة قد قيد جوانب تلك الإفادة وحصرها في عدد من المسائل ؛ مثل : منع التوسل والوسيلة بالصالحين ، واستنكار الانحراف الصوفي في الزعم بإسقاط التكاليف وفي القول بالحلول والاتحاد ، وهو نوع من التوافق في المواقف لا المناهج .

الثاني : أن التشابه في مثل هذه المسائل المعدودة التي ذكرها أبو زهرة لا يمكن أن يؤخذ بين مذهبين ووجهتين بينهما علاقة من العموم والخصوص ، فابن حزم يُقرن بينه وبين السلفية التي عبّر عنها شيخ الإسلام ابن تيمية ، وبين الأشاعرة والماتريدية إذا كان المقام مقام مقابلة بين أهل السُنّة من جانب وبين فرق الإسلام التي خالفت مذهب أهل السُنّة كالمعتزلة والشيعة والخوارج من جانب آخر ؛ لأن الفوارق ستكون واسعة بين نسقين مختلفين بقي أحدهما متمسكاً بالكتاب والسُنّة بينما قدّم النسق الآخر العقل وفضّله على الكتاب والسُنّة .

لكن هناك فوارق دقيقة بين كل من الظاهرية والأشعرية والسلفية ، يهملها منها ما بين الظاهرية والسلفية ، فابن تيمية في تعبيره عن السلفية لم يرفض القياس لا في الأصول ولا في الفروع مثل ابن حزم ، كما أن الدليل الشرعي مقدّم في الاستدلال عنده على الدليل العقلي ، لا من باب الغض من قيمة الدليل

العقلي ، بل لأن دليل الشرع نفسه تضمن من الدلائل العقلية ما يكفي لاستقلاله بالاستدلال .

الثالث : أن ابن تيمية نفسه يصنف ابن حزم بعيداً عنه ، بل أبعد عنه من الأشاعرة وأقرب إلى الفلاسفة حتى من المعتزلة في مسألة الصفات ، وينكر عليه مخالفة السلف ببتكاره القياس الشرعي المأثور عنهم . يقول ابن تيمية : «فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار . ومعطوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير ، وأيضاً فهم يدعون أنهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه ، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقاً وانتساباً . أما تحقيقاً فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات تبين له ذلك ، وعلم هو وكل من فهم المقاتلين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية ، وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم ، وأيضاً فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث ، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة ، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في القدر والوعيد . وأما الانتساب ، فانتساب الأشعري وأصحابه إلى الإمام أحمد خصوصاً وسائر أئمة أهل الحديث عموماً ظاهر مشهور في كتبهم كلها . فمعرفة ذلك نافعة جداً كما تقدم في الظاهرية الذين ينتسبون إلى الحديث والسنة حتى أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة ودخلوا في الكلام الذي نمّه السلف والأئمة

حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته وصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية بحيث تكون مقالة المعتزلة في أسماء الله أحسن من مقالتهم ، فهم مع دعوى الظاهر يقرمطون في توحيد الله وأسمائه .

ويقول ابن تيمية : «وكذلك أبو محمد ابن حزم فيما صنفه من الملل والنحل إنما يستحمد بموافقة السنّة والحديث ، مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك ، بخلاف ما انفرد به من قوله في التفضيل بين الصحابة ، وكذلك ما ذكره في باب الصفات ؛ فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنّة والحديث لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة ويعظم السلف وأمة الحديث ، ويقول إنه موافق للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها ، ولا ريب أنه موافق له ولهم في بعض ذلك . لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات ، وإن كان أبو محمد ابن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره ، وأعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره ، لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك ، فوافق هؤلاء في اللفظ وهؤلاء في المعنى ، وبمثل هذا صار باتباعه لظاهر لا باطن له ، كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق ، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب مضموماً إلى ما في كلامه من الوقعة في الأكابر والإسراف في نفى المعاني ودعوى متابعة الظواهر» .

الرابع : أن الربط بين الرجلين مبنيٌّ على القول بظاهرية ابن حزم وعدم اعتماده المعقول في مجال العقائد ، وقد استبان عدم صحة ذلك فيما مرّ .

أمّا أمر مخاصمة المعقول بالنسبة لابن تيمية فذلك أكثر بُعداً عن الصحة ولو اقتصر الأمر في ذلك على مجرد عدم رفض ابن تيمية للقياس بنوعيه : الأصولي والفقهّي . لكن الذي يحزم الرجلين بحزمة الظاهرية الجافية للعقل

والمعقول لو أنه تأمل قليلاً لوجد أن ابن تيمية كذلك هو صاحب مشروع درء تعارض العقل والنقل ، فالعقل والنقل لديه وجهان لعملة واحدة هي الحقيقة ، لذلك انطلق من النقل يستخرج منه دلائل العقول ؛ لأن الدليل النقلي نقلي من جهة مصدره عقلي من جهة ما يتضمنه من أدلة وقرائن تخاطب العقل .

كما أنه يكون بربطه بين الرجلين برباط الظاهرية قد أغفل النسق الاستدلالي البرهاني المتكامل الذي قدّمه ابن تيمية بديلاً من المنطق الأرسطي .

أرسى ابن تيمية دعائم نسق استدلالى برهاني بديل من منطق أرسطو في إطار مشروع معرفي تصحيحي متكامل أثمر إجابات شافية عن تساؤلات الفلسفة الثلاثة : ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟ .

ولا يكاد الفاحص لأطروحة سالم يفوت في هذا المجال يعثر على تفسير علمي لسلسلة التناقضات التي لازمتها سوى محاولته اليائسة التي يتبع فيها خطى أستاذه عابد الجابري لتكريس القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب ، فهو يجعل من ابن حزم جدلية من : الحضور والغياب ، والإثبات والنفي ، والاتصال والانفصال ؛ ليكون بذلك إضافة كيفية حقيقية لنسق علمي مُنْبَت ، وليس مجرد لبنة في صرح الفكر الإسلامي الواحد بأطيافه الشرقية والغربية على السواء ، يقول : «نحن إذن أمام مشروع ثقافي واحد عبّر عن نفسه في البداية مع ابن حزم ، لكن صيغة تعبيره كانت خجولة ، كبّلها الأوضاع والظروف السياسية للأندلس في عهد الفتنة وسقوط الخلافة فمنعها من الإفصاح عن نفسها بحرية ؛ لذا بقي المشروع مشروعاً ينتظر من ينجزه ، كما ينتظر ظروفاً مواتية يستطيع أن يستكمل نفسه فيها كمشروع ، وهذا ما سوف يتم فيما بعد ، وعلى مراحل ، مع كل من ابن باجه وابن تومرت ثم ابن رشد» .

ولم يعبأ في سبيل محاولته تلك بتهميش وتجهيل الأصول والفروع والنظائر المشرقية لابن حزم ، وفي مقدمتهم داود الظاهري مؤسس الظاهرية ، والمتكلمون ، وابن تيمية منظر المذهب السلفي . ولم يتردد كذلك في تغييب وتجهيل الأصول المشرقية للفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بوصفه المشروع الرشدي قائلاً : «من البين إذن أننا أمام مشروع لا تنحصر مقاصده في شرح أرسطو وتلخيص كتبه لرفع قلق عبارته والتغلب على ما غمض فيها أو التبس ، بل كذلك الكشف عن انحرافات الفلاسفة ؛ كابن سينا والفارابي ، والرد على تشويشات الغزالي الذي لم يعرف الفلسفة من أصولها ؛ أي بالرجوع إلى أرسطو ، بل من خلال أقوال ابن سينا الذي حرّف قضايا الفلاسفة الأساسية مازجاً طريقة المشائين بطريقة المتكلمين من خلال تبني منهج هؤلاء المفضل ، وهو قياس الغائب على الشاهد» .

وبالنظر إلى منهجية ابن حزم في ختام استعراضنا للرؤى المتباينة حولها ، وخصوصاً تناقضات يفوت وقطيعته المعرفية بين ابن حزم وأصوله وفروعه المشرقية ، فقد استبان أنها نسق عقلي متكامل يعبر عن رؤية محددة المعالم تغاير رؤية الفلاسفة وإن شاركتها النزعة العقلية ونشاطها الفكري ؛ مما يجعلها حرةً بالقبول والاعتبار مادامت رؤية صلبة متماسكة البناء العقلي المقامة عليه وصحيحة النتائج التي يقود إليها مع القدرة على تأسيس نظرية في الوجود ، وهي كذلك رؤية تغاير رؤية المتكلمين ومنهجهم وإن شاركتها الغاية والتطلع إلى نصرة حقائق الديانة التي قررها الشارع ببراهين العقول ودلائل الحس وشاركتها عدداً من الآراء والأقوال .

وهي منهجية وإن فارقت طريقة الفقهاء وأهل الحديث في بعض المواقف والرؤى إلا أنها تظل كوكباً درياً في فلکهم ، ومعطاً بارزاً في مسيرتهم

الرامية إلى إبراز وحدة الحقيقة بوجهيها الشرعي والعقلي المتضمنة في منظومة المساواة بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما .

ولأجل الظفر بثمرة تلك المنهجية فإنه اختار لها من الأصول ما يحقق الغايتين المنشودتين من المنهج كما عرفه بدوي بأنه : «فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة ، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين ، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين» ، فقد عمد إلى استخلاص الآراء والنظريات الطبيعية وتقريرها كما يدين بها أصحابها مبرهنًا على فساد ما لا يصح منها لديه ، ثم حشد أصوله المنهجية الأخرى لتثبيت نظريته الوجودية .

وإلى جانب اختياره المنهج الملائم لتأسيس وتأطير نظرية في الوجود فإن منهجه في تأسيس النظرية قد اتسم ببقاء من السمات العلمية التي أهلت صاحبه ليكون واحدًا من فحول الجدليين في مجال الفكر الوجودي ونظرياته ، كما مكنته من أن يكون أول فقيه في تاريخ الإسلام يقوم بتشييد نظرية في الوجود ؛ ليستكمل بذلك سلسلة أعماله ومناهجه الرائدة في تاريخ الفكر الإنساني ، وهي : إنجاز أول كتاب موسوعي في تاريخ الأديان ونقدها ، وتأسيس منهج النقد التاريخي للأديان والكتب المقدسة ، وتأسيس منهج نقد النصوص المقدسة (النقد الداخلي للنص المقدس) ، والوصول إلى بعض الآراء المبهرة في مجال نظرية المعرفة

* * *