المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان: طبيعة المعرفة عند ابن حزم الظاهري

المصدر: فكر وإبداع

الناشر: رابطة الأدب الحديث

المؤلف الرئيسي: الوحواح، حليمة محمد علي

المجلد/العدد: ج79

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 2013

الشهر: سبتمبر

الصفحات: 515 - 552

رقم MD: 666286

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

قواعد المعلومات: HumanIndex, AraBase

مواضيع: العلماء المسلمون، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، الفكر الإسلامي، المعرفة، مصادر المعرفة

رابط: http://search.mandumah.com/Record/666286

© 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
الوحواح، حليمة محمد علي. (2013). طبيعة المعرفة عند ابن حزم الظاهري.فكر وإبداع، ج79، 515 - 552. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/666286

إسلوب MLA
الوحواح، حليمة محمد علي. "طبيعة المعرفة عند ابن حزم الظاهري." فكر وإبداعج79 (2013): 515 - 552. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/666286

© 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.

طبيعة المعرفة عند ابن حزم الظاهري

حليمة محمد على الوحواح (*)

بما أن العلم والمعرفة صفتان للحي، وأن المعرفة هي علاقة تقوم بين شخص عارف وموضوع معروف، والمعرفة أيضاً كيفية يتم بها هذا الإنتقال أو تسد بها الفجوة بين الذات العارفة والشيء المعروف ، فطبيعة المعرفة هي أذن تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشي المعروف وبيان وتوضيح تفسير عملية المعرفة . ذلك لأن كل منا إذا أراد أن يعيش في تواؤم مع ذاته ومع العالم الخارجي من حوله لابد ضرورة أن يشعر بوجود عناصر ثلاث هي:

- وجود عالم خارجي عنه وواقع من حوله.
- وجود ذهن خاص له أي معرفة لنفسه.
- إمكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بينه كذات لها عقل أو تعرف نفسها وبين العالم الخارجي بما فيه من أشياء ولابد له من أن يتسلح بحكم هذه الأشياء[1].

(*) **طالبة دكتوراه – قسم الفسلفة – كلية الآداب – جامعة عين شمس .**

١- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، دارالفرقان للنشر، عمان الاردن،٢٠٠٤م، ج٢، ص٣١.

من خلال هذه العلاقة المعرفية يتسنى للإنسان الرضا والإطمئنان والتواؤم مع نفسه ومع العالم. وحتى يتمكن من أن يقدم على العمل وهو مزود بفهم ووعي وعلم بما سيعمل، ولماذا يعمل وكيف يعمل ومن أجل من يعمل؟ وهي مهمة مرتبطة بغاية الوجود الإنساني على الأرض، ايضاً مرتبطة بقضية خلافته وبقائه على هذه الأرض لأنه "لو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويهاً خطيراً للأشياء كما هي في ذاتها لما إستطاع الجنس البشري أن يبقى طوال هذه المدة التي عاشها بالفعل، ولما كان الجنس البشري قد إستطاع البقاء وتكاثر عددياً فإن هذا يبدو دليلاً على فعالية عملية المعرفة لدينا"[1] فالمعرفة إذن تعتبر من لوازم الوجود، فهي علاقة بين وجود شخص أو ذات عارفة إنسانية وبين وجود الأشياء (العالم). فهذه العلاقة تتخذ شكل الأفكار أو المعرفة أو العلم عند الإنسان، فالذي يهمنا في هذه العلاقة هو تلك العلاقة الفكرية العلمية التي يملكها الإنسان تجاه الأشياء المعروفة لديه، وهذا بدوره يقتضي أن يعرف: هل هذه الأفكار التي توجد لدى الإنسان عن الأشياء مفطورة ومخلوقة معه أم أنها طارئة عليه بعد ولادته؟ بمعنى آخر هل هي فطرية أم مكتسبة؟ وإذا فرضنا أن هذه الأفكار فطرية نتسآل ما هي العلاقة القائمة بين وجود الأفكار الفطرية ووجود الأشياء المعروفة؟ وما هي علاقة المعرفة بالوجود؟ وأيهما أسبق وجود الشيء أم معرفته؟ أما إذا إفترضنا أن الأفكار مكتسبة فمن أين تأتي هذه الأفكار؟ وما علاقتها بمصدرها؟ وسواء أكانت المعرفة فطرية أم مكتسبة فهل يعرف الإنسان الأشياء كما هي بماهيتها وحقائقها أم يعرف مثالاً أو شبيهاً لها؟ وهل الذات العارفة محور

(١) هنترميد، الفلسفة وانواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة مصرللطباعة،القاهرة، ١٩٦٩م، ص ١٧٧.

العلاقة المعرفية بالأشياء فنكون مثاليين؟ أم أن محور هذه العلاقة موجودة في الأشياء ووجودها الخارجي؟ ويكون إتصالنا بها عن طريق أدوات الإدراك فنكون بذلك واقعيين؟

فمن هذه التساؤلات يتضح مقصودنا **وهدفنا** من دراسة طبيعة المعرفة فالذي نريد البحث فيه هو تفسير عملية المعرفة وبيان علاقة المعرفة بالوجود عند ابن حزم أو تعلق المعرفة بالوجود (مراتب البيان) ثم المعرفة بين الفطرة والإكتساب بمعنى هل إبن حزم يقول بفطرية المعرفة وأنها ذات طبيعة عقلية بحيث نقول أنه فيلسوف عقلاني مثالي أم أن طبيعة المعرفة عنده تجريبية مكتسبة الأمر الذي نقول معه أنه فيلسوف تجريبي. أما عن **منهجنا** فى هذه الدراسة فهو منهج تحليلى مقارن يعتمد بشكل أساسى على تحليل نصوص ابن حزم وفهمها من خلال ما كتبه إضافة إلى مقارنتها بآراء سابقيه ولاحقيه لمعرفة مدى جدته فى تناوله لطبيعة المعرفة.

علاقة المعرفة بالوجود (مراتب البيان)

لقد إتسمت نظرة إبن حزم إلى المعرفة بالشمولية والإطلاق، فتارة نجده يتحدث عن المعرفة بحسب موضوعها، وهل هو كلي أو جزئي؟ وأحياناً يتحدث عن المعرفة بحسب وسائلها وهل هو الحواس أو العقل أم هي معرفة أولية فطرية؟ وأحياناً ثالثة يتحدث عما يجب على طالب المعرفة حتى يتميز عنده موقف العارف من موقف المجادل بالباطل بلا برهان ولا دليل[1].

وبما أن نظرية المعرفة تبحث في السبل التي يدرك بها الإنسان حقيقة الوجود وحقيقة الموجودات فإن نظرية المعرفة تعد بذلك بمثابة الطرق

(١)محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، دار العلوم جامعة القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م، ص ٢٢٣.

المنطقية التي توصلنا إلى إدراك ما هية الأمور المعقولة والمحسوسة وفي البداية وقبل الحديث عن مراتب البيان لابد من الحديث عن الوجود حيث قسم إبن حزم الوجود إلى قسمين:-

الأول: **الوجود الحسي:** بمعنى وجود الأشياء في حواس الذات العارفة فتتمثل الأشياء في الحواس للشخص العارف، وتنطبع صورتها فيها، فتوديها الحواس إلى الحافظة، فتنطبع صورتها وتتمثل في النفس، وتستقر فيها غياب الأشياء المعروفة عن الحواس، وعن الشخص نفسه، والحس يباشر هذه الأشياء المحسوسة بلا زمان ولا مئونة أصلاً[1].

وهذه الأشياء الحسية تتميز بأنها كلها ذات هيولي ولها أجرام حتى يصح أنطباع صورتها ومثلها في النفس بعد غياب شخصها، وذواتها وحتى يصح أن يتمثلها الشخص العارف لمن طلب معرفتها منه أو التعرف عليها، وهذا النوع من الوجود يختص بوجود الأفراد والذوات والأشخاص[2] التي تقع تحت الحواس وتتميز بالكثرة والتغير والإمكان.

الثاني: **الوجود العقلي:** وهو يختص بوجود المعاني الكلية العامة الضرورية المطلقة، كوجود الأجناس والأنواع، ووجود هذه المعاني الكلية أولى ضرورة في النفس بلا توسط الحواس ولا توسط صورة له ولامثال، لأنه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا صوت ولا هو ملموس، فالحواس لا تناله أصلاً. كما لو قال قائل: "إن جسم الكل ليس خارجاً منه لا خلاء ولا ملاء، وهذا لا يتمثل لأن لا خلاء ولا ملاء لم يدركه الحس ولا لحقته النفس، فيكون له فيها مثال وإنما هو شيء يجده العقل إضطراراً"[3] ويقول إبن حزم:

---

(١)إبن حزم، رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، تحقيق إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعةالأولى، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٣٦٤.

(٢)محمد السيد الجليند، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

١- إبن حزم، رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، مصدر سابق، ج٤، ص ٣٦٥.

"وإختصار هذا أن الحواس (الإدراك الحسي) تجد الأشخاص وأن العقل (الوجود العقلي) تجد المعاني"[1].

فمن هذا التقسيم نعلم أن الأشياء المدركة قسمان هي:-

- كلية ويختص بإدراكها العقل.
- جزئية وتختص بإدراكها الحواس، فالمعارف الجزئية تتناول الأفراد والذوات المشخصة الجزئية الهيولانية ذات جرم، أما الأجناس والأنواع والمعاني الكلية أو ما هو موجود فوق الأفراد والذوات يختص بإدراكها العقل. الذي هو قوة النفس التامة[2].

فمن خلال تأكيد إبن حزم على ضرورة العقل والحواس عند مناقشته للوجود الأنساني الذي هو وجدان وجود الحواس ووجود العقل، وعليه تكون أشياء الوجود كلية وجزئية حيث تكون الأشخاص الجزئية واقعة تحت الحواس والأجناس والأنواع كلية لا توجد إلا بقوة من قوى النفس التامة، وهي قوة العقل، وعليه فإن الحواس تجد الأشخاص وأن العقل يجد المعاني، ولما كان محل متمثل في نوعي جزئي، فإن إدراكها يتم بمعية الحواس

١- المصدر السابق، نفس الصفحة، أيضاً محمد السيد الجليند، نظرية المنطق، مصدر سابق، ص ٢٢٤.

٢- إلى مثل هذا التقسيم عند إبن حزم نجد ارسطو الذي أقر هو أيضاً بوجودين: الوجود المعقول: وهو وجود الماهيات أو عما أسماه الوجود بالقوة وهو المبدأ المقوم للواقع وهو ضروري ثابت الوجود الحسي: وهو وجود المادة أو الموجودات الجزئية التي تقع تحت الحراس وتتميز بالكثرة والفناء وتتقوم بالماهية الكلية ولكن ارسطو يختلف عن إبن حزم في أنه لم يبحث عن الكلي في عالم الصور النموذجية القائم بذاته، بل في نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها ونرى أن الكلي هو الماهية التي يقوم عليها كل شيء محسوس عيني ويجاهد من أجل تحقيقها بقدر ما يستطيع أما إبن حزم فجعل الكلي مجرد تصور كلي مأخوذ من مجموع الأشياء الجزئية المشخصة. وبهذا نجد أن راي كل من إبن حزم وارسطو من قبله في تقسيم الوجود حسي وعقلي حولا المثال الأفلاطوني الذي كان يقف في عالم منفصل إلى الطبيعة الحقيقية القائمة في كل فرد جزئي. اولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٣٧٤ أيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٣٤.

والعقل حتى وأن تفرد العقل ببعضها فلا يمكنه ذلك إلا مع النفس التامة سلمية الحواس أيضاً.

بهذا كان إبن حزم برؤيته الظاهرية يسعى إلى تأكيد تضايف كل من العقل والحواس في تحصيل المعرفة حول عالم الوجود الإنساني رداً عل نزعات الفلسفات القديمة المثالية والعقلية وبذلك عبر عن مواقف الظاهرية في مشكلة تحصيل المعرفة خلال العصور الوسطى وقبل ظهور الفلسفات الحديثة ديكارت ومن بعده.

هذا فيما يخص تقسيم الوجود لدى إبن حزم ولكن هل هذا الوجود يتعلق بالمعرفة لديه أو بمعنى أكثر كيف تتم عملية المعرفة؟

نجد أن حزم حين درس العالم بإعتباره ظواهر – تتألف من كيفيات تتداول على اجسام – نجده قد صنف هذه الظواهر إلى أربعة مراتب أو أوجه، وهذا ما عبر عنه إبن حزم بقوله: "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول... وقسمها... وأختراعها... فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة، لا خامس لها أصلاً، ومتى نقص منها جزء واحد أختل البيان بمقدار ذلك النقص"[1] ففي هذا النص يرى إبن حزم أن كافة الأشياء الموجودة في الكون، والتي هي من فعل الله تعالى، فإن مراتب معرفتها في الوجود تكون على أربعة أوجه وهذه الأوجه هي كالآتي:

الأول: الوجه الواقعي: نجد أن هذا الوجه يتشكل بالأجسام وكيفياتها وهو ذو إستقلالية موضوعية في الخارج "فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت إستبانتها، وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود، فهذا أولى مراتب البيان، إذ مالم يكن موجوداً فلا

١- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق عبد الحق الملاحقى التركماني، دار ابن حزم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م، ص ٣١٣.

سبيل إلى إستبانته"[١] وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الأوائل، إذ أن "هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ أنشأتهم"[٢] وهذا يضفي على الأوائل المعرفية سمة الضرورة القائمة في أول العقل.

ونلاحظ في هذا الوجه الواقعي أن وجود الموجودات لا يتوقف على الذات العارفة، وإن كانت معرفة الوجود تتوقف على الذات العارفة، فوجود الموجودات واضح في ذاته، ولذا فإن تصورها مفهوم، وفي هذا يتضح إقرار إبن حزم بوجود الأشياء من جهة مظهرها الخارجي، وهي حقيقة لا جدال فيها، ووسيلة النفس في ذلك هي الحواس، ووجود حقيقي ثان وهو وجود الأشياء في أنفسها أي في ذاتها حيث أن حكم النفس في المحسوسات يصح إذا صح عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها وإنفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه[٣]. وعن كيفية إستبانتها هذا بدوره ينتقل بنا إلى الوجه الثاني فيما تقوم به النفس من الأفعال.

الثاني: **الوجه التصوري**: ففي هذا الوجه تتصور المعرفة وتتشكل عند من إستبانها في نفسه. وبمعنى أوضح هو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها، فالنفس تشاهد الأوائل بالتأمل وقد حلت فيها بالضرورة وبضمان الله لذلك، ويقول إبن حزم في ذلك: "والوجه الثاني بيانها عند من إستبانها، وإنتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، وإستقرارها فيها بمادة العقل الذي فضل به الناطق من النفوس، وتميزه لها على ما هي عليه، إذ من

١- المصدر السابق، نفس الصفحة.
٢- إبن حزم، الفصل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، مكتبة عكاظ للنشروالتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م، ج١، ص ٤١.
٣- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ج٤، ص .٢٩٩

لم يبين له الشيء لم يصح له عمله ولا الإخبار عنه"[1]. وهذا يعني أن العقل هو المتحكم في هذه المرتبة، إذ أن هذه الموجودات بأشكالها وصفاتها يتم تصويرها وإلتقاطها لتستقر في العقل على ما هي موجودة عليه، ومن ثم يأتي دور العقل الذي يعاينها ويميز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه وهنا يبرز دور الحواس كنواقل للإستثارات الحسية المنبعثة من المظهر الخارجي للأشياء فتحدد النفس معناها بتوسط مادة العقل. ومعنى ذلك أن النفس لا تدعي معرفة الأشياء الموجودات إلا بعد بلوغ الإستثارات الحسية إليها.

وفي هذا الوجه تلتقي الحواس مع العقل، فالحواس تتصور وتلتقط صور الموجودات والعقل يحفظ ويميز، فهذا الفعل عند إبن حزم يكون بإشتراك الحواس وأوائل العقل، وهذا ينتج عنه التصديق والإقرار بضرورة معرفية إبتسمولوجية قبلية لابد ضرورة من إعتبارها المنطلق الأساسي في الفعل المعرفي، سابقاً على إدراك الضروروات الأخرى التجريبية والمنطقية والإخبارية وهذا ما عبر عنه كانط في الفلسفة الأوروبية بعبارته المشهورة "الأفكار من دون مضمون أو محتوى فارغة، والحدوس (الأدراكات) من دون معناه عامة (مفاهيم) عمياء"[2] بمعنى ليس في إمكان الفهم أن ينطوي على حدوس حسية، كما أنه ليس في إمكان الحساسية أن تنطوي على مدركات عقلية وإنما تتولد المعرفة من إتحادهما معاً، فالمعرفة تكون بما يصلنا عن طريق الحدوس الحسية (الحواس) نستقبلها في صورتين قبليتين هما المكان والزمان وهذه الحدوس لا تعني شيئاً بالنسبة لنا إلا في حكم موضوع بمعنى أنه لابد من وصف تلك الحدوس وفهمها وتأليفها في موضوع يتميز عني، والمقولات هي المسؤولة عند كانط عن تلك السمات

١-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٣١٣ – ٣١٤، أيضاً الرسائل ج٤، ص ٩٥ – ٩٦.
٢-كانط نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومي، بيروت لبنان، ١٩٨٨م، ص ٧٥.

الموضوعية في خبرتنا[١] فالفهم أو العقل لدى كانط هو "القدرة على الحكم"[٢] أي بمعنى القدرة على إصدار الأحكام والربط بين الظواهر والتأليف بينهما.

وبهذا نقول أن إبن حزم كان سباقاً لكانط ومن قبله الغزالي في حل المشكلة الكبرى في المعرفة وهي كيف تكون الأحكام المبنية على الإختبار الحسي ممكنة بالبديهة؟ والتي حلها بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم وسماها القبلي البعدي، البديهي بعد الإختبار[٣].

الثالث: **الوجه اللغوي**: وفي هذا الوجه يتم إسترجاع التصور للمعاني وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، فهو يحمل المعاني التي حلت في النفس، وتبادلها يكون باللغة بين متحدث ومخاطب، فيتهيأ بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدث أن يستبينه السامع في نفسه ليشاركه إستبانته. ويقول إبن حزم "والوجه الثالث إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات. فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد إستبانته، وإستقر فيها، إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة إتفقا عليها، فتستبين من ذلك ما قد إستبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب، مثل ما إستقر في نفس المتكلم، ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها"[٤] ويتضح من ذلك أن التصور الحقيقي واحد لدى جميع الناس، سواء تكون من الأوائل أو إستمد من

١- محمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م، ص ١٢٤.
٢- كانط، نقد العقل المجرد، مصدر سابق، ص ٨٤ – أيضاً عثمان أمين، نقد العقل الخالص، مجلة تراث الإنسانية"، ١٩٦٣م، ج١٢، ص ٩٧١.
٣- عمرو فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى ايام إبن خلدون، دار العلم للملايين بيروت ١٣٨٦هـ ١٩٦٦م، ص ٥٩٨.
٤-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ٣١٤ – ايضا: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، ص ٩٦.

التجارب والأخبار والإستدلالات، ودور اللغة يقتصر على إسترجاع التصور الحقيقي، وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، بحيث ييسر لهم التفاهم والتخاطب فيما بينهم.

الرابع: **الوجه النصي:** وهذا الوجه يتمثل في الخطوط المكتوبة، والنصوص المدونة، فالنصوص المكتوبة والمدونة تحمل ما يريد الكاتب من القارئي إستبانته، فالتدوين يعد بمثابة إختزان للتصور الحقيقي ثم إسترجاعه لدى القراءة، فيتمثل القارئ باللغة المدونة ما إستبانه الكاتب وأراد للقارئ أن يستبينه ويعبر إبن حزم عن ذلك بقوله: "والوجه الرابع إشارات تقع بإتفاق، عمدتها تخطيط ما إستقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة.. متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره – الوجه الثالث – فسمى ذلك كتاباً، تمثله اليد التى هى آلة لذلك، فتبلغ به نفس المخطط، ما قد استبانته إلى النفس التى تريد أن تشاركها فى استبانة ما قد استبانته فتوصلها إلى العين التى هى آلة لذلك"[1]. وهذا الوجه ضرورى ومهم فى المعرفة فلولاه ما بلغت إلينا حكم الأموات على آباد الدهور، ولا علمنا علوم الذاهبين على سوالف الأعصار، ولا انتهت إلينا أخبار الأمم الماضية، والقرون الخالية[2]. فالمعرفة الخبرية إذن تختص بالوجه النصى، سواء كتابة أو مشافهة.

ونجد أن ابن حزم يركز فى هذه المرتبة من مراتب البيان على عمل الحواس أيضاً، فالحواس لها دور مهم فى الوجه النصى حيث يقول: "وتندرج فى هذا القسم أشياء تبين وليست بالفاشية فمنها إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أن يؤدى البيان بمذاقات، فمن ذلك ما يدرك الأعمى بها البيان، ومنها ما لا يدركه إلا المبصر، إلا أنها –

١-المصدر السابق، ص ٣١٤ – ٣١٥.
٢-المصدر السابق، ص ٣١٥.

حاشا الخط- لا يدرك بها البيان إلاّ الحاضر وحده على حسب ما يتفق عليه مع المشير بذلك إليه"[1].

ويشير إبن حزم إلى أن هذه المرتبة لا تتم أو بالأحرى لا سبيل إلى الكتابة إلا بعد الإتفاق على تمييز الخطوط التي نكتب بها بالأصوات الموقفة عليها والتي هي توقيف من عند الله وعليه فإن هذا يدل على أن الكلمات المدونة وجه للكلمات المنطوقة، والكلمات المنطوقة وجه للتصور، والتصور وجه للوجود على ما هو عليه، مما لا يتيح إلا وجوداً واحداً يتبدى، أو على الأصح يتمظهر في الأوجه الأربعة السابقة: فالشيء إما أن يدرك أو يتمظهر بعينه كجسم أو عرض، أو يدرك بصورته المتشكلة بمادة الذهن، أو يدرك باللغة المعبرة عنه، أو بالنصوص التي تتصرف إليه[2].

وتحليلاً لما سبق ولو تأمل كل واحد منا إلى خبرته فإنه سيجد أن مظاهر الوجود والمعلومات التي يملكها تنحل إليها – أي إلى مراتب البيان – فكل الخبرات والمعلومات التي نتحصل عليها لابد أن تكون قد إستقيناها إما بالضرورة السابقة بتوالي الأوائل على أنفسنا، وبالتجربة من عالم موضوعي بذاته، حيث تتمثل في أنفسنا معطيات هذه الأوائل والتجارب المعتمدة عليها لاحقاً، أو نستقيها من آخرين شفاهتاً أو وصلت إلينا من إطلاعنا على نصوص كتبوها، كما هو الحالة في المعرفة الخبرية.

فكل الأوجه السابقة ترجع وترتد إلى شيء واحد وهو الوجود بإعتباره أجساماً تتداول عليها كيفيات والذي له موضوعيته وله خالقه، لذلك

١-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ٣١٥.
٢-أنور خالد الزغبي، ظاهرية إبن حزم الأندلسي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان الأردن،١٤١٧هـ١٩٩٦م، ص ٦١.

فإن من يدعي وجود شيء أو تصوره أو عبارة شفوية أو نصية، لا تعودإلى هذه المرجعية تعد دعوى باطلة ولا مجال فيها لصحة.

ولو أمعنت النظر في الأوجه السابقة وخصوصاً الأول والثاني فسوف يتضح لنا أن إبن حزم يعترف بوجود العالم الحسي ويؤكد أنه مظهر لشيء حقيقي وراءه فنلتمس لديه تميزاً بين نوعين من الوجود في عبارته (الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً أمكن إستبيانها) وكذلك في قوله (الحواس تدرك الأشخاص والعقل يدرك المعنى) وهما:

- الأشياء الموجودات كما تبدو لنا أي مظهرها الخارجي.
- ما يتوصل إليه العقل من تحديد معاني تلك الأشياء، والأشياء في أنفسها حقيقة واقعية بإعتبار أن المظهر الخارجي يدل عليها، وإذ بحثنا ما عرضه إبن حزم من بديهيات العقل[1]، لا نجد منها ما يدل على أن لدينا معرفة مسبقة بمعاني الأشياء الموجودات وإنما نتعرفها بشهادة الحس (المظهر الخارجي لها) وبتوسط أوائل العقل لتحديد معانيها.

يضاف إلى ذلك الإستدلال على موقف إبن حزم أنه وسطي بين العقلانية والتجريبية فالوجه الأول من البيان يفصح لنا على أن المعرفة تبدأ بالإنطباعات الحسية التي تنقلها الحواس الخمس إلى النفس كما يرى التجريبيون[2] ولكنه يخالفهم في أنه لا يقف عند حدود الإنطباعات الحسية فهي وحدها لا تكفي بل لابد من توسط العقل أو كما يقول مادة العقل أي بديهيات العقل وهي كما أشرنا إستعدادا فيه، فحين يعمل الفكر ويصدر

١-إذ تعتبر بديهيات العقل بمثابة المعيار لصحة المعارف التي نحصلها بواسطة الحواس إضافة إلى كونها مقدمات لكل برهان صحيح لمزيد من التفصيل أنظر: ابن حزم، الفصل، مصدر سابق، ج١، ص ٤١

٢-حيث ذهب لوك إلى إنكار الأفكار الفطرية والإنسان يولد وعقله صفحة بيضاء وأعتبر أن إنطباعات الحواس هي المصدر الأساسي لكل معرفتنا. وأن كل أفكارنا تجريبية وأن مجال المعرفة هو عالمنا المحسوس، وأن اي فكرة تتولد في الذهن إنما ترتد إلى مصدر واحد فقط هو التجربة أو الخبرة فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من كل المعاني الأولية الفطرية وحالما يبدأ في الإحساس تنتقش عليه الإنطباعات الحسية المختلفة ويبدأ في تكون أفكار عنها، فالخبرة لابد أن ترجع إلى الإحساس وتعتمد إعتماد مباشر على التجربة الحسية التي تنقش على العقل ما تريد ففي ضوء آراء إبن حزم نجد التشابه في كون الطفل عند ولادته ليس له من التمييز إلا ما لسائر الحيوانات. عزمي الإسلام، جون لوك، دار الثقافة، القاهرة، ص ٥٢ – ٥٣ أيضاً يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم بيروت ، ص ١٤٧.

أحكاماً على شيء أنه في مكان ما فإن هذا الحكم يتضمن إلى جانب الحصول على خبرات حسية عن شكله ولونه وحجمه ومساحته وحركته وسكونه تصور الجوهر ومحولاته فيؤلف بين هذه الخبرات الحسية فتأخذ هذه الإستثارات الحسية معناها في صيغة الحكم على الشيء.

وبما أن الحكم لا يخلو من إستدلال ولما كان لا إستدلال إلا في زمان[1] فالزمان أذن يعد عنصر هام في إصدار الأحكام وتحديد معاني الأشياء، وعليه فالإدراك الحسي معرفة ولكن هذه المعرفة لا تتبلور ولا تتخدد صورتها الصحيحة إلا في ضوء بديهيات ومبادئ العقل.

هذه هي مراتب البيان والإدراك كما حددها إبن حزم، وهو في تحليلها يهدف إلى تحديد مظاهر الوجود والمعلومات التي تجتمع لدى الإنسان ومن خلالها يصل إلى اليقين في إدراك المعارف، وهذه الأوجه التي ذكرها للبيان، من خلالها تتم المعرفة، إذ في الأولى منها تكون المعرفة واضحة بنفسها وحق عند من إستبانها وفي الثاني تكون واضحة من خلال التصور الحسي، وفي الثالث تتضح المعرفة من خلال المعاني التي حلت في النفس، وهي تتبادل من خلال اللغة، وفي الرابع تتم المعرفة من خلال عملية الإسترجاع للتصور الحقيقي المتمثل في الأول والثاني والثالث من البيان، ثم إن هذا البيان لتلك الأوجه يتعلق في الأصل بمصادر المعارف لدى إبن حزم.

المعرفة عند إبن حزم بين الفطرة والإكتساب :

يقدم لنا إبن حزم تحديداً دقيقاً للعلم يبرز من خلاله طبيعة المعرفة إذ يقول: "وحد العلم بالشيء وهو المعرفة به أن نقول العلم والمعرفة إسمان

١-إبن حزم، الفصل، مصدر سابق ج١، ص ٤١.

واقعان على معنى واحد وهو إعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وإرتفاع الشكوك عنه..."[١] وفي موضع آخر يقول إبن حزم: "إن معرفة كل عارف منا بما يعرفه هي علمه بما يعلمه"[٢] فالعلم والمعرفة بإعتبار معناهما واحد فهما لدى إبن حزم ذو إرتباط وثيق بالإعتقاد، إلا أن هذا الإعتقاد ليس على نحو من المفهوم التقليدي عند كل من هيوم والكسندربين[٣]، وإنما الإعتقاد الذي يعبر عنه إبن حزم هو تفاعل بين الذات العارفة والأشياء الخارجية وهذا واضح في عبارته (إعتقاد الشيء على ما هو عليه) ومعرفة الذات لهذه الإعتقادات معرفة مباشرة واضحة.

ولكن هل إبن حزم يقول بالعقل طريقاً للمعرفة وأن فيه أفكاراً أولية قبلية الأمر الذي نقول أنه فيلسوف مثالي، أم أنه يقول بالحواس والحس طريقاً للمعرفة الأمر الذي يمكن القول معه أنه فيلسوف تجريبي واقعي بمعنى آخر هل المعرفة عنده فطرية أم مكتسبة؟

لكي يتبين لنا موقف إبن حزم من ذلك لابد لنا من إلقاء نظرة سريعة على تحديدات بعض الباحثين والفلاسفة لطبيعة المعرفة فنجد أفلاطون الذي يعد رائد المذهب المثالى الذي يرى أنه إذا كان الوجود يرجع إلى كونه مدركاً فإن النفس لابد أن تكون مزودة فطرياً بمجموعة من المبادئ

١- إبن حزم، الفصل، مصدر سابق، ج٥، ص ٢٤٢.
٢- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ١٥٦.
٣- يرى هيوم أن الإعتقاد يبدأ بفكرة طاغية تسيطر على عقل المعتقد بها بحيث يقتنع بصدقها ويدافع عنها، ويكون لديه أسباب وجيهة للإقتناع بها.
Hume, Atreatiste of Human Nature, edited by selby – Bigge, Oxford., 1888 Book1, Part 3 Sec, VII P.96.
نقلاً عن محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري اسلام وفلاسفة الغرب، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٩، ص ١٤.
أما عند الإسكندر بين يرى أن الإعتقاد لا معنى له إلا بإشارة إلى فعل او سلوك وقيمة هذه الإشارة هي وضع الإعتقاد تحت سيطرة الإرادة – للمزيد أنظر، محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب، مرجع سابق،ن ١٥.

والمعارف الأولية فالمعرفة عنده تفسر على أساس نظرية التذكر[١] فالنفس الإنسانية من طبيعية عالم المثل الذي هو موضوع المعرفة عند أفلاطون ويدرك بالعقل، ونجده يميز بين المعرفة والإعتقاد على أساس أن السمة الرئيسية للمعرفة هي الصدق، أما الإعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب، ومع قبول الفلاسفة المعاصرين لهذا المعيار إلا أنهم رفضوا التمييز بين المعرفة والإعتقاد بإعتبار أن الصدق المطلق بعيد المنال مكتفون بالتبريرات الكافية كأساس لقبول صدق القضايا كموضوع للمعرفة[٢]. أما أرسطو فالمعرفة عنده تكون دائماً معرفة بالأشياء الثابتة وهي صور الأشياء المحسوسة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة في المادة[٣]، وموقف أرسطو هذا يعد تطوير لموقف أفلاطون، فالحواس عنده لا تعد خادعة أو أن العالم المحسوس موضوع للظن فالعالم المحسوس هو موضوع المعرفة. فنظرة أرسطو واقعية، فالإنسان عنده مفطور بطبعه على طلب المعرفة وحب الإستطلاع والإدراك الحسي هو أول خطوة يخطوها في هذا الإتجاه، إذ تتعلق حواسه بالأشياء الجزئية الخارجية التي هي مصدر المعرفة، فالمعرفة عند مكتسبة وليست فطرية[٤].

أما ديكارت فقد جعل من الفكرة اللبنة الأولى في بناء مذهبه، فالفكرة هي كل ما يستطيع العقل إدراكه مباشرة، والأفكار الواضحة المتميزة هي التي تؤلف الحقيقة، فالإنسان لديه إستعداداً طبيعياً لقبول بعض الأفكار الأولية

١- أنظر: أفلاطون محاورة فيدون، تحقيق زكي نجيب محمود، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٤٣ – ١٤٥.
٢- محمود محمد زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص ٢١ – ٢٢.
٣- المرجع السابق، ص٢٣.
٤- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٠م، ص ١٥٥ – ١٥٦.

مستقلة عن الخبرة الحسية مثل لكي أفكر يجب أن أوجد وماله شكل ممتد[١]. وكذلك نجد ليبنتز يقول بالأفكار الفطرية إلا أنها ليست واضحة من البداية صراحة للعقل أو ظهورها مكتملة فيه فنحن نتعرفها في إحدى التجارب أو المناسبات وقد ميز بين ما يسمى حقائق العقل وحقائق الواقع، فحقائق العقل تعتمد على مبدأ عدم التناقض ويترتب على إنكارها وقوع في التناقض ومثالاً لها حقائق الرياضة البحتة في حين أن حقائق الواقع لا تتمتع بهذه الضرورة، وإنما ضرورتها حادثة وتتمثل في حقائق الواقع في القضايا التجريبية وهي بذلك إحتمالية لا تصل إلى اليقين لأنها تحتمل الصدق والكذب.

والسبب هو قيامها على الإدراك الحسي[٢]. أما جون لوك فنجده ينكر وجود أفكار فطرية ويعلن أن ما في عقلنا من معارف إنما يرتد إلى مصدر واحد وهو التجربة أو الإحساس فالإنسان يولد وعقله يشبه الصفحة البيضاء الخالية من أي معنى أولي أو أي أفكار فطرية وعندما يبدأ في الإحساس تنقش عليه الإنطباعات الحسية المختلفة ويبدأ في تكوين أفكار عنها، فعن الحواس تصدر الأفكار الفطرية الأولية[٣].

أما كانط فقد إهتم بهذه المشكلة إهتماماً أساسياً وإتخذ موقفاً وسطاً بين العقلانية والتجريبية بإعتبار أن قدرتنا القبلية محدودة فليس لنا أن نعرف كل شيء وإنما نعرف فقط ما يتفق ويتطابق مع تصوراتنا، فكانط يتفق مع التجريبيين في أن المعرفة عنده تبدأ بالإنطباعات الحسية، إلا أنه إختلف عنهم في قوله إن هذه الأنطباعات لا تكفي لحدوث الإدراك الحسي بل يجب أن تضاف إليها أفكار قبلية يسميها كانط المقولات[٤].

١- محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩٥م، ص ٢٠٢ ايضا: محمود محمد زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، مرجع سابق، ص ٢٣.

٢- محمود محمد زيدان، المرجع السابق، ص ٢٣ – ٢٤.

٣- محمود محمد زيدان، نظرية المعرفة، مرجع سابق، ص ٢٤.

٤-عثمان أمين، رواد المثالية، دار الثقافة العربية، د.ت، د.ط، ص ٦٩. ايضا: زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م، ص ٨، ومحمود زيدان، المرجع السابق، ص ٢٥.

وبهذه الآراء المختلفة للفلاسفة والباحثين لطبيعة المعرفة يتبين لنا دقة إبن حزم في تحديدها رغم تنوع تحديداتهم وتباينها، وتأسيساً على ما سبق من تحديد إبن حزم للمعرفة فإنه يقسم معرفة كل عارف بما يعلم إلى قسمين:-

القسم الأول: وهو ما يطلق عليه معرفة أولية ويتفرع عن هذا القسم نوعان من المعارف وهي:

- المعرفة بالبديهات العقلية أي أوائل العقل عنده.
- وهو ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل، وخاصية هذا القسم الأول – بنوعية – أنه لا يحتاج إلى برهان ذلك لأن جميع البراهين ترجع إليه.

القسم الثاني: فهو المعرفة الناتجة عن المقدمات التي ترجع إلى القسم الأول بنوعية (أي العقل والحس معاً من قريب أو بعيد) ويدخل تحت هذا القسم العلم بالتوحيد والربوبية وفي ذلك يقول "أعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين: أحدهما أول، والثاني تالٍ، فالأول ينقسم قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وبموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم تتقدمه فلم توجد قبله، وأن نصفي العدد مساو لجميعه وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده"[1] ويلاحظ هنا أن أوائل العقل هي قضايا يوجبها

١-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ٥٣٩.

العقل الصريح لذاته وغريزته، الخالي من كل آفة، وكلما وقع للعقل التصور لحدودها وقع التصديق والصحة، فلا يكون للتصديق والتسليم بصحتها إلا على وقوع التصور والفطنة.

ويحصل الإنسان على هذا النوع من المعرفة بأول عقله وبداهة نظره ولا يحتاج معها إلى تأمل ولا مقدمات، ولا يحتاج في تحصيلها إلى سبب سوى إرتفاع المانع وإعتدال المزاج الموجب لتحصيل الضروريات مثل معرفة أن الكل أكبر من الجزء إذن فمبعث إعتقادنا بما صح عن المقدمات الأولية الفطرية هو ضرورتها ولا سبيل لضرورتها غير ثباتها مما يشكل موجب العقل. وقد عبر إبن حزم عن هذا فقال "إن صحة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدمها البتة"[1].

إذن فالضرورة تعني الثبات، فأساس إعتقادنا بالأوائل الضرورية هو ثباتها في النفس.

وثانيهما وهو ما يتعلق بشهادة الحس وفيه يقول ابن حزم "والقسم الثاني من هذا القسم الأول هو ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل كمعرفته أن النار حارة، والثلج بارد، والصبر مر، والتمر حلو، والثلج الجديد أبيض والقار أسود، وأن جلد القنفذ خشن، والحرير لين، وأن صوت الرعد أشد من صوت الدجاجة وما أشبه ذلك"[2]، ومن خلال هذا النص يتضح لنا أن ما يعنيه إبن حزم هو المعرفة الحسية أي تلك الأمور التي تستطيع الحواس أن تتناولها وتتعرف عليها مثل الألوان والأصوات والروائح إلى غير ذلك من الأمور المحسوسة وإدراك هذه الأمور، و هذه

١-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٥٥١.
٢-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٥٣٩.

المعرفة تتعرف عليها النفس عن طريق الحس بتوسط العقل بين الحاسة المدركة والشيء المدرك من ذلك نلاحظ أن هناك معارف أولية صنفها إبن حزم صنفين هما:

١- ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق.

٢- ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل.

ولم يتوقف إبن حزم عند هذا التحديد للقسم الأول من معارف الإنسان بل يبرز وجودها الفطري إلا أن هذا الوجود الفطري لها لا يعني أنها مكتملة في عقل الإنسان عند مولده إذ يقول "لا ذكر للطفل حيث ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة اللا إرادية[١] فتراه يقبض رجليه ويمدها ويغلب أعضائه حسب طاقته ويألم إذا أحس البرد أو الحر أو الجوع وإذا ضرب أو قرص وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً من طلب الغذاء لبقاء جسمه على ما هو عليه.."[٢] وعليه فحين ولادة الطفل يكون في حالة اللاتمييز وأول ما يحدث لها (أي نفس الطفل) وتتمايز به على سائر الكائنات الحسية هو فهم ما أدركت بحواسها الخمس، وفي ذلك يقول: "فإذا قويت النفس على قول من يقول أنها مزاج أو أنها حدثت حينئذ أو أخذت يعاودها ذكر وتمييزها في قول من يقول: "أنها كانت ذاكرة قبل ذلك وأنها كالمفيق من مرض فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس، وكعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها والرائحة الرديئة منافرة لطبعها، وكعلمها أن

١- بإعتبار أن حد الحيوان هو الحساس المتحرك بإرادة أنظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج٤، ص ٣٤٠.
٢- إبن حزم، الفصل، ج١، ص ٣٩.

الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض..."[1] وهذه الحقيقة التي أدركها إبن حزم لا تخرج عن الحقيقة الأولى التي أوضحها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[2] فالإنسان يخرج إلى الدنيا لا يعقل شيئاً فحركاته الأولى تكون طبيعية لا تختلف عما هو مألوف للحيوانات التي تتجه للمحافظة على الحياة ثم ينمو تدريجياً يدفعه إلى ملامسة الأشياء التي تحيط به. فأول ما يقوم به هو أن يتحسس ما يصادفه بحواسه وهذه العملية هي بداية تبلور المعرفة فأول ما يحدث للنفس من التمييز الذي ينفرد به الإنسان هو فهم ما أدركته بحواسها الخمس وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على الأهمية الكبرى التي تلعبها الحواس في تكوين المعرفة عند إبن حزم حيث إعتبر أن معرفة الإنسان الأولى تتوقف على إدراكات الحواس[3]. إلا أن هذا التطور الذاتي للمعارف، وإن كان يتم في أول مراحله بجهد الإنسان وطاقته في إستعمال حواسه، فإن الأمر بعد ذلك يحتاج إلى وجود قوة فكرية كفيلة بالحفاظ على ما أدركت النفس أول الأمر.

فمجرد الإعتراف بأهمية الحواس، وقيمتها في تأسيس المعرفة غير كاف في بلورة هذه المعرفة، إلا أنه لابد من سند لما فهمته النفس وأدركته بالحواس وهذا السند متمثل في علمها بالبديهيات (الإدراك السادس) ويطلق عليه إبن حزم أوائل العقل إذ يقول: "والإدراك السادس علمها بالبديهيات فمن ذلك علمها بأن الجزء أقل من الكل.. ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادات... وعلمه بأن لا يكون جسم واحد في مكانيين.. ومن ذلك علمه

١-إبن حزم، الفصل، ج١، ص ٤٠.
٢-سورة النحل، الأية ٧٨.
٣-إلى مثل ذلك نجد علماء النفس المحدثين يؤكدون على أهمية الحواس في المعرفة حيث يقول احد العلماء فمن الواجب علينا أن ندرس وظائف الحواس لندرك كيف يستطيع الطفل معرفة جميع الأشياء، إذ إن علمه بها يتوقف على هذه= =الحواس. أنظر حامد عبد القادر، محمد عطية الأبراشي، علم النفس التربوي، الدار القومية، مصر، ١٩٦٦م، ج٢، ص.٤٤

بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد... وعلمه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه... وعلمه بأنه لا يعلم الغيب أحد وذلك أنه إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري... ومنها فرقه بين الحق والباطل... ومنها علمه بأنه لا يكون شيء إلا في زمان.... ومنها علمه بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل... ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً فتراه يكذب بعض ما يخبر به ويصدق بعضه ويتوقف في بعضه هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل وهنا أيضاً أشياء غير ما ذكرنا إذا فتشت وجدت وميزها كل ذي عقل من نفسه ومن غيره وليس يدري أحد كيف وقع لهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه"[1].

يستفاد من ذلك أن أوائل العقل ليست إلا إستعداد في نفس الطفل للفهم ومتى قويت تفهم ما تدرك بحواسها.

والأمر نفسه نجده عند رينيه ديكارت فالأفكار الفطرية التي يقول بها ليست إلا إستعداداً في النفس إذ يقول: "يكفي أن أوجه إنتباهي كي أدرك ما لا نهاية له من الخصائص المتعلقة، والأشكال والحركات وأشياء أخرى متشابهة تظهر حقيقتها بينة وتتفق تماماً مع طبيعتي بحيث إني حين أبدأ في إكتشافها لا يبدو لي أنني أتعلم شيئاً جديداً، بل بالأحرى أتذكر ما كنت أعرفه من قبل أعني أنني أدرك أشياء كانت من قبل في عقلي وإن كنت لم أوجه بعد فكري نحوها"[2]. إضافة إلى ذلك يقول إبن حزم: "فهذه المقدمات التي ذكرناها هي الصحيحة التي لا شك فيها ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو

١- إبن حزم ، الفصل، مصدر سابق، ج١، ص٤٠ – ٤١.
٢-رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥١م، ص ١٩٦ أيضاً محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، مرجع سابق، ص ٢٥٢ – ٢٥٣.

جاهل"[1] فهذه المعرفة لا ينبغي أن يطلب فيها دليلاً أو برهان لكن يثبت صحتها والذي يطلب دليل لصحتها سقيم ووافر الجهل فهي من الأوائل الثابتة في النفس[2]. ومن هنا تصبح المعارف كلها بإضطرار ما دامت ترجع رجوعاً آلياً إلى هذه المقدمات لأن الإنسان لو رام جهده أن يزيل عن نفسه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر: "فإذا لا شك فيه، فالمعارف كلها بإضطرار"[3] فهي إضطرارية لأن حقائقها في ذاتها معروفة بيقين، إذ مالم يعرف بيقين فهو ظن، والظن ليس علماً لقوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾[4] أي ما يتبعون في ذلك إلا التوهم والباطل[5].

فهي إذاً مقدمات يقينية صحيحة البرهان، فكل ما يمكن أن تعرفه عن العالم يرجع من قريب أو بعيد إلى هذه المبادئ والأوليات، وهي واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان لذا فهي مباشرة ويقينية ويقدم ابن حزم دليلاً غاية في الدقة وله قيمته العلمية على أن أوائل العقل هي ضرورات أوقعها الله في النفس فيقول: "الإستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان ولابد ضرورة أن يعلم ذلك بأول العقل لأنه قد علم بضرورة العقل أنه لا يكون شيء مما في العالم إلا في وقت وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها ما ذكرنا مهله البتة لا دقيقة ولا جليلة ولا سبيل على ذلك فصح أنها ضرورات أوقعها الله في النفس"[6].

وهنا يحاجج إبن حزم بأن ليس بين تمييز النفس وبين فهم ما أدركته بالحواس مهلة البتة فهو بمثابة فهم مباشر وفوري يصح أن يسميه حدساً لأنه معرفة بالبديهيات وليس إستدلالاً بإعتبار أن الإستدلال لا يكون إلا في زمان كما ذكر إبن حزم، يضاف إلى ذلك أنه إذا نظرنا إلى الإستدلال من جانبه

١-إبن حزم، المصدر السابق، ج١، ص ٤١.
٢-محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مرجع سابق، ص ٢٢٥.
٣-ابن حزم، المصدر السابق، ج٥، ص ٦٨.
٤-سورة النجم، جزء من الاية ٣٨.
٥-أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث، بيروت، ج٢٧، ص ٥٩.
٦-إبن حزم، الفصل، مصدر سابق، ج١، ص ٤١.

الخارجي أعني – إلى الإستدلال المجمد في القول بسلسلة من الجمل أو القضايا المتعاقبة في الزمان – نجد أن هناك حداً فاصلاً بين تلك المعرفة المباشرة والإستدلال، أما إذا نظرنا إلى الإستدلال من الداخل أي من حيث هو فعل الذهن المستدل فهو بحاجة إلى هذه المعرفة المباشرة البديهية بل يتطلبها كشرط ضروري، ولما كان لا إستدلال إلا من المقدمات، فأوائل العقل عند إبن حزم هي مقدمات لكل إستدلال – بل ويذهب إلى أنه لا إستقامة لأى إستدلال صحيح إلا منها فيقول: "لا إستدلال إلا من هذه المقدمات ولا يصح شيء إلا بالرد إليها فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط"[1].

إضافة على ذلك فإنه لكي يكون الإستدلال شيئاً آخر غير تعاقب لجمل أو قضايا منعزلة يجب أن تشد رابطة منطقية كل قضية إلى قضيتين اللتين تكتنفانها، وإذا كانت هذه الرابطة غير بينة بصفة مباشرة حيث يجب لبيانها التصريح ببعض الوسائط التي وقع إضمارها فلا اقل في الأخير من أن تكون هذه الحلقات الضيقة مدركة مباشرة – بأوائل العقل، بهذا فلا غناء للعقل عن هذه البديهيات.

وعلى ذلك نجد أن هذا النوع من المعرفة يدخل في نوع الوجود العقلي عند إبن حزم، لإنه إدراك للمعاني وليس إدراكاً للذوات والأفراد، فهو يدرك بالعقل وليس بالحواس[2].

القسم الثاني: المعرفة التالية:-

بما أن المعرفة عند إبن حزم هي إعتقاد الشيء وتيقنه وإرتفاع الشكوك عنه ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأوائل العقل – المعرفة الفطرية

١-إبن حزم، الفصل، مصدر سابق، ج١، ص ٤١ – ٤٢.
٢-محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

– وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأوائل العقل – المعرفة البرهانية – إذن فهذا النوع وهو القسم الثاني من المعرفة على العموم عند إبن حزم إذ يقول عنه "وأما الثاني فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا أنها راجعة إلى العقل والحس أما من قرب وإما من بعد"[١].

وفي هذا القسم "تدخل صحة المعرفة بما صححه النقل عند المخبر تحقيق ضرورة كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وقد كان أرسطو وطاليس... موجودين"[٢]. ويعلق إبن حزم على طبيعة هذا القسم من المعرفة بأنه يرجع إلى مقدمات منتجة وهذه المقدمات راجعة إلى العقل والحس إما من قريب وإما من بعيد سواء تعلق الأمر بصحة الدين أو العلم أو الأخلاق.

وفي ذلك يقول: "وأما الثاني فإنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب أو بعد، وفي هذا القسم ندخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والإختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الإئتمار لها وصحة الأوامر والنواهي عن النبيﷺ وجب إعتقاد صحتها والإئتمار لها، وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد"[٣] فمن خلال هذا النص تبين لنا أن المعرفة التالية هي عبارة عن المعرفة بالنتائج المأخوذة من مقدمات مركبة من الحس والعقل معاً، وهذه المعرفة لابد أن يعتمد في مقدماتها على النوعين السابقين من

١- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ٥٤٢.
٢- المصدر السابق ،٥٤١.
٣- المصدر السابق، ص ،٥٤٢.

قريب أو من بعيد، لأن مقدمات اي برهان ما لم تكن ضرورية فإن نتائجها لا تكون ضرورية وبهذا فإن هذه المعرفة تدخل فيها. صفة العلم بالربوبية والنبوة وما أتت به الشرائع من نواهي وأوامر، لأنه إذا صح التوحيد صحت النبوة وصح وجوب الإئتمار لها وصحة الأوامر والنواهي وجب إعتقاد صحتها والإئتمار لها.

وقول إبن حزم بأن في هذا النوع من المعرفة يدخل الكلام في الطبيعيات والطب والهندسة ذلك "لأن العلم بهذه الأمور كلها ليس أولياً ولا فطرياً وإنما يعتمد على مقدمات أولية ضرورية لينتج لنا علماً ضرورياً"[1].

ومن هذين القسمين إذن تقوم الدلائل كلها وإليها ترجع جميع البراهين وأن بعدت طرقها من إنتاج نتائج من مقدمات تؤخذ من تلك المقدمات أيضاً من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبداً، وإن كثرت القرائن والنتائج وإختلفت أنواعها، حتى تقف راجعاً عن هذين العلمين الموهوبين بمنٍ من الأول الواحد[2].

مما سبق نقول أن المعارف الأولية عند إبن حزم قسمان:-

القسم الأول يتضمن أو يحتوي على نوعين من المعارف وهما:

١- ما عرفه الإنسان بفطرته وهي إستعداد في النفس تتمثل في العمل بالبديهيات اي أوائل العقل وهذه الأوائل تتسم بأنها:

- واضحة بذاتها ولا يطلب عليها دليل لذلك فهي أصل وأول لجميع أنواع المعارف الأخرى، فإليها ترجع جميع الدلائل العقلية والبراهين المنطقية وعليها تعتمد.

١-محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، مرجع سابق، ص ٢٢٨.
٢-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، مصدر سابق، ص ٥٤١.

- أنها ضرورات أوقعها الله في النفس، فيه سابقة على التجربة الحسية وبذلك فهي معرفة لا سبب لوجودها إلا سلامة الفطرة وإعتدال المزاج، فهي هبة من الأول الواحد وإفاضة فضله علينا دون إستحقاق منا لذلك.
- هذا النوع من المعرفة يتعلق بإدراك المعاني الكلية وليس الأفراد الجزئية.
- أنها معيار المعرفة اليقينية، وبذلك ينبغي أن تستمد منها مقدمات البراهين اليقينية الصدق[1].

١- ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل أي المعرفة الحسية فهي تتسم وتتميز بما يلي:-

- مصدرها الحواس وهي نوافذ النفس على العالم الخارجي.
- معيار اليقين فيها أوائل العقل أي عدم تناقضها وبديهيات العقل بإعتبار أنها معرفة تابعة للعقل، حيث يرى ابن حزم أن العقل بما لديه من بديهيات هو المحك في صحة ويقين ما تتأذى إليه النفوس بواسطة الحواس، بإعتبار أن الحواس خادعة وغير مأمونة، فإننا نرى الشيء في الماء بخلاف شكله الذي يشهد العقل أنه شكله على الحقيقة وعليه فالحواس تتبع العقل، ويستشهد على ذلك بدليل نقلي وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾[2] فقد أقر عز وجل أن الحواس تبع للعقل، وأن صاحب العقل الذي تغلب عليه هواه لا ينتفع بما أدركت حواسه[3]. عليه فإن

١-محمد السيد الجليند، المصدر السابق، ص ٢٢٥.
٢- سورة الحج، الآية ٤٦.
٣-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٥٧٦.

هذا القسم الأول بنوعية المعرفة الأولية أو الفطرية والمعرفة الحسية المتأدية للنفس بتوسط العقل أي ما عرفه الإنسان بحسه المتيقن بأول العقل لا يحتاج إلى برهان لأن البراهين كلها ترجع إليه[1].

أما **القسم الثاني فهو المعرفة البرهانية** وهي معرفة مأخوذة من مقدمات منتجة... ترجع إلى العقل والحس معاً.

فالمعارف بقسميها ترجع إلى العقل حيث يقول إبن حزم: "وإلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى الفوز بالآخرة والسلامة الأبدية، وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل، ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد..."[2].

مما سبق وفي ضوء ما عرضنا لأراء إبن حزم وآراء السابقين له واللاحقين له حول طبيعة المعرفة يتضح لنا مدى أهمية آرائه في هذا المجال: فنجد ليبنتز فيلسوف الذرة يقول بالأفكار الفطرية إلا أنها غير موجودة فينا مثل شيء داخل شيء آخر في حين أن ديكارت ذهب إلى أن هذه المبادئ ليست شيئاً آخر غير الفكر ذاته، وذكر ليبنتز أن الأفكار الفطرية لا يمكن وضوحها في البداية للعقل أو ظهورها مكتملة فيه إلا بالخبرة والتجربة[3]، وهذا ما عبر عنه مفكرنا إبن حزم في طبيعة العلم بالبديهيات فقال: "لايدري أحد كيف وقع العلم بهذه الأشياء كلها بوجه من الوجوه" فالجزء أقل من الكل، والمتضادان لا يجتمعان فجميع هذه إستعداد في النفس ولكن وضوحها لا يتحقق إلا بتماثل الحس لها إضافة لذلك أن التجربة الحسية (شهادة الحواس) تشكل جزءاً هاماً من المعرفة لدى إبن حزم وهذا ما نجده

١- إبن حزم، الفصل، ج٥، ص ٢٤٢.
٢- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٥٧٧.
٣- محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة، ص ٢٥٤ أيضا محمود زيدان، نظرية المعرفة، ص ٢٣ – ٢٤.

عند ليبنتز كما هو الحال عند أفلاطون وديكارت إذ التجربة الحسية ضرورية لإيقاظ الأفكار الفطرية[1] فالمعرفة لدى إبن حزم كلها ترجع إلى القسم الأول بفرعية الأوائل(البديهيات) والحواس، فهما الأساس المتيقن الذى لاشك فيه، وأما البرهان فلا يعتد به، بل أنه ليس ببرهان إذا لم يشهد له القسم الأول بفرعيه بالصحة والتيقن.

ويعلل إبن حزم أسباب صدق ويقين إدراكات الحواس والبديهيات وأنه لا مجال للشك في صحتها إلا عند من كانت به آفة أو جنون وهى ضرورات أوقعها الله في النفس، فالإنسان يولد وليس له معرفة بشيء بناءً على قوله تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً﴾[2] حتى إذا كبر الإنسان وعقل وتقوت نفسه الناطقة بدأت بتمييز الأمور فيحدث الله لها قوة على التفكير وإستعمال الحواس في الإستدلال وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر به فطريقه إلى بعض المعارف إكتساب في أول توصله إليها لأنه بأول فهمه ومعرفته عرف أنه الكل أكثر من الجزء، فإن أحواله كلها تقتضي تيقنه لكل ما ذكرنا وعرف أولاً صحة ما أدرك بحواسه ثم بعد ذلك أنتجت له سائر المعارف بمقدمات راجعة من قرب أو من بعد إلى تلك الأوائل، فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى تلك البديهيات فمعرفة النفس بها إضطرارية، لأن الإنسان لا يستطيع أن يزيل عن نفسه المعرفة بهذه البديهيات[3].

إذن ثمة ضرورة ابستمولوجية قبلية، فالإنسان في أول تميزه يبدأ علمه وتعرفه الضروري بالأوائل سواء العقلية أو الحسية ثم بعدها تتوالى عليه الضرورات الأخرى بالطلب فيحصل على علم مضاف للنفس.

١-المرجع السابق، نفس الصفحة.
٢-سورة النحل، الآية ٧٨.
٣-إبن حزم، الفصل، ج٥، ص ٢٤١.

وبما أن النفس عند إبن حزم جسم مخلوق، سابقاً خلقها على التجربة الحياتية إلا أن إبن حزم من الناحية الإبستمولوجية يتجاهل الخلاف حول ماهية النفس قبل فعل الضرورة الحاصل لها حين تواجه الأوائل ليثبت ويؤكد إنطلاق الفعل المعرفي من تلك الحالة القبلية التي تجد النفس ذاتها عليها في مرحلة التمييز، أما قبل ذلك فهي لا تملك علماً – هذا بعكس أفلاطون الذي يقول بأن النفس قبل حلولها في البدن كانت في الملأ الأعلى في عالم الصور المطلقة عالم الألوهية ترى الصور المثلى لجميع المحسوسات وتعرفها معرفة صحيحة ثم أن هذه النفس غفلت عن التأمل فهبطت إلى الأرض لتتصل بجسد ما فلما إتصلت بالجسد نسيت ما كانت تعرفه من قبل فى العالم الصور المطلقة، ولكن النفس أخذت بعد ذلك في التمييز شيئاً فشيئاً فكانت كلما رأت موجوداً على الأرض تذكرت أنها كانت قد رأت صورته المطلقة في الملأ الأعلى فتذكرته بها وعرفتها وهكذا تعرف النفس الموجودات[1].

فأبن حزم حل هذه الإشكالية بقوله: "أنه لا ذكر للطفل حين ولادته. ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الإرادية فقط"[2] مما يجعل الأوائل مكتسبة أيضاً. فالمعرفة الحقة إذن لدى مفكرنا ضرورية ومكتسبة في آن واحد وقد عبر مفكرنا إبن حزم عن هذه النظرة بقوله "المعارف على هذا الوجه اضطراريات، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس أو مايدرك بمقدمات صحاح تشهد لها الحواس، والإستدلال عليها إكتساب، ومعرفتها إضطرار، والإضطرار فعل الله لا فعل العبد"[3].

١-انظر:أفلاطون، محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود.
٢-إبن حزم، الفصل، ج١، ص ٣٩.
٣-إبن حزم، حجة الوداع، تحقيق ممدوح حقى، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٦١م، ص ٢٤٦.

ويؤكد على ذلك أيضاً ويقول: "وكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا – أي الأوائل – فمعرفة النفس به إضطرارية لأنه لو رام أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة بما ثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فإن هذا لا شك فيه فالمعارف كلها بإضطرار".[1] فالمعرفة إذن عند إبن حزم إضطرارية من حيث هى كل معرفة علمها المرء ببرهان صحيح بأول الحس والعقل، ومكتسبة من حيث أنها تخضع للإستدلال بالرجوع رجوعاً صحيحاً إلى أوائل العقل والحس "ومن نازعته نفسه ولم يقنع ببرهان فهذا هو الذي يلزمه الإستدلال"[2] وهذا الطريق الإستدلالي هو ما يسميه إبن حزم بالمعرفة أو العلم المكتسبة، فالمعرفة الإضطرارية تأخذ يقينها بطريق مباشر، أما المكتسبة لا تكسب هذا اليقين إلا بواسطة الإستدلال.

نخلص من هذا أن إبن حزم يرفض الإتجاه العقلي الذي يفسر المعرفة بأن معارفنا كلها فطرية أولية، كما يرفض تطرف الإتجاه التجريبي القائل بإرجاعها إلى الحس وحده، وهو في هذا يستند إلى أساس مذهبه الظاهري القائم على النص الديني.

فالمعرفة عنده كلها بديهية ونظرية طارئة على الإنسان ومخلوقة له بعد ولادته فلا فطرية لها – بمعنى أنها مخلوقة فيه قبل الولادة.

كذلك جعل مهمة المعرفة منوطة بالحواس والعقل ولم يجعلها مقتصرة على أحدهما فالعقل يدرك بالحدس قضايا أولية ومن خلال تعامله بالواقع المحسوس يقدم له الحس معطيات يستنتج منها بالإستقراء وبالتعامل مع الواقع قضايا أولية كذلك وقد إستند ابن حزم في ذلك إلى الأصل الأول من أصول من مذهبه الظاهري، فقد ذم الله تعالى من لم يستعمل دلائل العقل

١- إبن حزم، الفصل، ج٥، ص٢٤١.
٢- المصدر السابق، ج٥، ٦٨.

والحواس في المعرفة وكذلك ذم من لم ينتفع بما أعطاه الله من الحواس والعقل وكل ذلك إستشهد فيه من القرآن.

فالمعرفة الحقة تكون بصحة البرهان الراجع إلى شهادة الحس واول العقل وهي بمثابة مبادئ ضرورية أولية، وهي مقدمات أولى تبدأ منها أى معرفة برهانية علمية وهي صنفان مبادئ ضرورية أولية وأخرى أولية حادثة، الأولى عنده نلمس فيها النزعة الأرسطية حيث يرى أرسطو أنه من المستحيل إقامة برهان على هذه المبادئ لأنه من المستحيل أن يبرهن على كل شيء بل يجب البدء بنقطة بداية مطلقة، ويؤكد أرسطو أن أي منكر لهذه المبادئ إن ينطوي إنكاره على إعتراف بهذه المبادئ[1] فهذه المبادئ لا يطلب عليها دليل أو برهان والثانية وهي شهادة الحس التي تعتبر دليل وعي النفس بذاتها، وتجدر الإشارة إلى أن هناك تشابهاً كبيراً في تقسيم إبن حزم لأنواع المعارف ونظرية جون لوك في درجات المعرفة حيث قسم المعارف إلى ثلاث درجات حسب درجة اليقين وهي[2]:

١- **المعرفة الحدسية:** وهي إدراك عقلي مباشر لبعض القضايا مثل أن ٢ أصغر من ٣ وهذه المعرفة أعلى درجات اليقين وتدرك هذا اليقين مباشرة وبلا مقدمات وهذا النوع من المعرفة يقابله المعرفة بأوائل العقل عند إبن حزم.

٢- **المعرفة البرهانية:** فهي الأخرى يقينية إلا أنها ليست يقينية ويكون إدراك اليقين فيها بعد البرهان ومجال هذا النوع من المعرفة

١-أنظر: محمود زيدان، نظرية المعرفة، ص ١٠١ – ١٠٢.
٢-محمود زيدان، محاضرات في الفلسفة الحديثة، جامعة بيروت العربية، ١٩٦٦م، ص ٢٠٧.

مبرهنات الرياضة البحتة وهذا ما يقابله أيضاً المعرفة البرهانية عند إبن حزم والتي هي مأخوذة من مقدمات منتجة ترجع إلى العقل وللحس مثل الطبيعيات ومراتب العدد والهندسة[١].

٣- **والمعرفة الحسية:** وهي التي تقوم على الخبرة الحسية وتعطينا قضايا تجريبية حادثة عن العالم المحسوس وهى معرفة إحتمالية أي لا تصل إلى درجة اليقين إلا بالإستدلال عليها[٢].

كما يلتقي ديكارت مع ابن حزم في كون أوائل العقل في الفكر الحزمي أي البديهيات هي ضرورات أوقعها الله في النفس وهي ليست أفكاراً فطرية مكتملة وإنما إستعداد في العقل.

كما نجد توافقاً بين آراء كانط الذي عرضت له مشكلة المعرفة فأفاض فيها وإتخذ موقفاً وسطاً بين الإتجاهين العقلي والتجريبي في نسقه الفلسفي المثالي النقدي حيث يلتقي إبن حزم مع كانط في إعطاء الحواس والعقل معاً الأهمية في إنتاج المعارف حيث توسط كانط الموقفين الحسي التجريبي والعقلي المثالي إذ وجد أنه من الضروري "أن نميز بين الظواهر الأولية السابقة على المعرفة المكتسبة بالتجربة ووظيفة العقل في نقده للمعرفة"[٣]. وكذلك يرى كانط أن "التجربة الحسية ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل تجمع بين الناحيتين، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ لا يمكن اي تجربة أن تقدمها والتجربة الحسية ليست ذاتية خالصة أو موضوعية محضة بل تجمع بين الناحيتين، فالعقل يقدم للتجربة مبادئ لا يمكن أي تجربة أن تقدمها، والتجربة الحسية تقدم للعقل معلومات جديدة"[٤].

١-إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ص ٥٤٢، أيضا: محمد السيد الجليند، نظرية المنطق، ص ٢٢٨.
٢-محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام، ص ٢٤.
٣-محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، القاهرة، ص ٢١٦.
٤-المرجع السابق، نفس الصفحة.

علاوة على ذلك إلتقائهما، _أي إبن حزم وكانط – في كون الأشياء الموجودات حقيقية في ذاتها يدل عليها مظهرها الخارجي.

كما نلاحظ التوافق مع ما قدمه برتراندرسل في المعرفة وإبن حزم حيث يحدد علاقتين بين العقل والأشياء الخارجية يسميها بالمعرفة المباشرة والمعرفة بالوصف.

- الأولى: **المعرفة المباشرة:** وهي المعرفة بشيء ما، حينما ندركه إدراكاً مباشراً أو نكون على وعي به، بدون وساطة أية عملية إستنتاجية – إستدلالية – أو أية معرفة بالحقائق[1]. فالمعرفة المباشرة تتناول ما نعرفه عن طريق الإحساس بالأشياء الخارجية وهذا يقابل ما يسميه إبن حزم المعرفة بأول العقل وضرورة الحس.
- الثانية: **المعرفة بالوصف:** فهي التي تأتي عن طريق الإستنتاج من أمور نكون على معرفة مباشرة بها واهمية هذه المعرفة أنها تساعدنا على معرفة الأشياء التي لا تدركها التجربة[2] وهذا النوع من المعرفة يقابل عند ابن حزم ما يسميه بالمقدمات الراجعة إلى أول العقل والحس.

أن هذا التوافق في آراء إبن حزم واللاحقين له أمثال كانط وغيره ليؤكد لنا عبقرية هذا المفكر والعالم ونظرته النافذة في العلم والفلسفة والمعارف الإنسانية عامة.

١-براتراندرسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام، محمد إبراهيم، الطبعة الثانية، ص ١٧.
٢-المرجع السابق، ص١٨.

وختاما نقول:

إن رأي إبن حزم في طبيعة المعرفة هو راي نابع من القرآن لأن القرآن الكريم فيه ما يدل على أن المعرفة فطرية وفيه أيضاً ما يدل على أن المعرفة مكتسبة، سواء بالحواس أو بالبراهين الراجعة إلى العقل والحس معاً، ولذا فإن إبن حزم وقف أمام النص القرآني محاولاً أن يبني نظريته، عن المعرفة فالله سبحانه وتعالى يقول ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [1] فهذه تفيد صراحة أن الإنسان يولد ويخرج إلى هذه الدنيا ولا معرفة له بشيء وتفيد أيضاً أن الإنسان يولد ولا علم له بشيء يبدأ في تلقي معارفه من خلال الحواس التي هي منحة وعطية من الله تعالى، لكي تعين الإنسان على الإدراك، وتخيل المعارف فإبن حزم إنطلق من هذه الآية وإعتبر المعرفة فطرية ومكتسبة في آن واحد، وقد آمن بالعقل غير المنفصل عن الحواس والحس وإستند إليه في أحكامه، فالعقل لدى مفكرنا أداة قادرة على بلوغ اليقين والإصلاح فلا "يصح شيء أصلاً إلا بالعقل أو بالحواس مع العقل أو ما أنتج عن ذلك"[2] ولم يقتصر إبن حزم على موقف العقل هذا فقط فيما نعرفه من أشياء عن الموجودات الخارجية لنكون بها معرفة، وإنما أدخل العقل واشهر موقفه حتى في الشريعة فجعله مرجعاً يعتد به لصحة أمور الشريعة فيقول: "إلى العقل نرجع في معرفة صحة الديانة، وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة والسلامة الأبدية وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل ونصلح تدبير المعاش والعالم والجسد"[3].

فإبن حزم ذو عقلانية تدافع عن العقل. وتتمنى أن يسود حكمه ولكن هذه العقلانية ليست بالمعنى الذي يؤسس أبنية ميتافيزيقية كما فعل الفلاسفة

١- سورة النحل، الآية ٧٨.
٢- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، ج٤، ص ٣١٧.
٣- المصدر السابق، نفس الصفحة.

الذي ينسبون ذلك إلى العقلانية، أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي مسامح باية قضايا كما فعل المتكلمين والفقهاء أو عقلانية تتخذ من القياس المنطقي وحده ودون التحقق من مقدماته سبيلاً للمعرفة، فللعقل عند إبن حزم قانونه الذي يكشف عن محدودية قدرته، وهو ليس جوهراً، مما يجعل دائرة العقلانية (الظاهر) مغلقة أم التجاوزات اللا مسوغة ومفتوحة أمام أعمال العقل برهانياً بالطريقة التي فهمها إبن حزم.

وبذلك نقول أن في تأكيد إبن حزم على الحواس كمصدر من مصادر المعرفة الهامة والتي لا يمكن للعقل أن يستغني عنها، وفي إعتقاده أن جميع المعارف يجب أن تعتمد من قرب أو من بعد على ما حولها من المحسوسات واوائل العقل يكون قد نجح في حل أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أن حلها كان من نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني كانط (ت ١٨٠٤م) لقد كان هم هذا الفيلسوف محاولة الإجابة عن هذه المشكلة الكبرى كيف تكون الأحكام المبنية على الإختبار الحسي ممكنة بالبديهة؟ " ولقد حل ذلك بان جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم ثم سمى ذلك "apriori, apste riori" إلا أن إبن حزم جاء قبل كانط بسبعة قرون، ووقف أمام المشكلة نفسها، ثم حلها حلاً ينقصه بسط القول، وشكل المنطق، اللذين إمتاز بهما كانط، ولكن لا تنقصه العبقرية والبصيرة"[1] وفي النهاية نقول إن إعتماد إبن حزم على القرآن (الخبر المنزل) يستمد منه مصادر المعرفة، وأقواله نفسه التي صورتها تلك النظرية، يكون قد سبق أقطاب الفلسفة الأوروبية الحديثة فرنسيس بيكون وديكارت وكانط.

١-عمر فروج، تاريخ الفكر العربي إلى ايام إبن خلدون، مرجع سابق، ص ٥٩٨.

قائمة المصادر والمراجع :

١- القرأن الكريم .

٢- إبن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق عبد الحق الملاحقى التركمانى، دار ابن حزم، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٣- إبن حزم، الفصل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمن عميرة، مكتبة عكاظ للنشروالتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٤- إبن حزم، حجة الوداع، تحقيق ممدوح حقى، دار النهضة العربية بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٦١م.

٥- إبن حزم، رسالة الرد على الكندي الفيلسوف، تحقيق إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعةالأولى، ١٩٨٣م.

٦- إبن حزم ، رسالة مراتب العلوم، تحقيق إحسان عباس،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعةالأولى، ١٩٨٣م.

٧- أبو الفضل شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، دار إحياء التراث، بيروت.

٨- أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، الطبعة السابعة ١٩٧٠م.

٩- أفلاطون محاورة فيدون، تحقيق زكي نجيب محمود، لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٦م.

١٠- أنور خالد الزغبي، ظاهرية إبن حزم الأندلسي، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، عمان الأردن،١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١١- أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٦م.

١٢- براتراندرسل، مشاكل الفلسفة، ترجمة عبد العزيز البسام، محمد إبراهيم، الطبعة الثانية.

١٣- جون لوك، دار الثقافة، القاهرة،.

١٤- حامد عبد القادر، محمد عطية الأبراشي، علم النفس التربوي، الدار القومية، مصر، ١٩٦٦م.

١٥- راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، دارالفرقان للنشر، عمان الاردن،٢٠٠٤م.

١٦- رينيه ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأولى، ١٩٥١م.

١٧- زكريا إبراهيم، كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.

١٨- عثمان أمين، رواد المثالية، دار الثقافة العربية، د.ت، د.ط.

١٩- عثمان أمين، نقد العقل الخالص، مجلة تراث الإنسانية"، ١٩٦٣م.

٢٠- عمرو فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى ايام إبن خلدون، دار العلم للملايين بيروت ١٣٨٦هـ، ١٩٦٦م.

٢١- كانط، نقد العقل المجرد، ترجمة موسى وهبة، مركز الانماء القومى، بيروت لبنان، ١٩٨٨م.

٢٢- محمد السيد الجليند، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، دار العلوم جامعة القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.

٢٣- محمد علي أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، دار المعارف، القاهرة.

٢٤- محمد محمد قاسم، كارل بوبر ونظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٩٥م

٢٥- محمود زيدان، محاضرات في الفلسفة الحديثة، جامعة بيروت العربية، ١٩٦٦م.

٢٦- محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، دار النهضة العربية بيروت الطبعة الأولى، ١٩٨٩.

٢٧- محمود فهمي زيدان، كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف مصر، الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.

٢٨- هنترميد، الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة مصرللطباعة،القاهرة، ١٩٦٩م.

٢٩- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت .

30- Hume, Atreatiste of Human Nature, edited by selby – Bigge, Oxford., 1888 Book1, Part 3 Sec.