

العنوان:	منهج ابن حزم فى تأسيس اليقين
المصدر:	دراسات عربية وإسلامية
الناشر:	جامعة القاهرة - مركز اللغات الاجنبية والترجمة التخصصية
المؤلف الرئيسي:	الجليند، محمد السيد
المجلد/العدد:	ج64
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2017
الشهر:	أبريل
الصفحات:	78 - 39
رقم MD:	825863
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	AraBase, IslamicInfo
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، الفلسفة الإسلامية، علم الكلام، البراهين اليقينية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/825863

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

إسلوب APA

الجليند، محمد السيد. (2017). منهج ابن حزم فى تأسيس اليقين. دراسات عربية وإسلامية، ج64، 39 - 78. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/825863>

إسلوب MLA

الجليند، محمد السيد. "منهج ابن حزم فى تأسيس اليقين." دراسات عربية وإسلامية ج64 (2017): 39 - 78. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/825863>

(منهج ابن حزم فى تأسيس اليقين)

أ. د. محمد السيد الجليلند (*)

مقدمة :

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستعديه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور، أنفسنا ومن سيئات أعمالنا والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا ومعلمنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم. أمين

هذه دراسة موجزة عن قضية المعرفة وتأسيس اليقين عند ابن حزم الأندلسي المتوفي (٤٥٦هـ) وهي خلاصة محاضرات أُلقيت على طلبية الدراسات العليا في جامعة عبد القادر الجزائري بقسطنطينة بدولة الجزائر الشقيقة أثناء زيارتي للجامعة في العقد الثامن القرن العشرين الميلادي، كان المقصد منها، إزالة الغموض عن شخصية ابن حزم الظاهري والكشف عن الجوانب المنهجية في تراثه واهتمامه بالبرهان والمعرفة البرهانية بعد أن طغت شهرته بالظاهري على الجوانب الأخرى في تراثه. توخيت في هذه الدراسة الاختصار والإيجاز بالتركيز على الأصول والقواعد المنهجية التي وضعها كأساس للبناء المعرفي المؤسس على البرهان.

ولاشك أن شخصية ابن حزم تنمي إلى مصاف المفكرين الكبار الموسوعيين الذين تختلف حولهم الآراء وتتنوع المواقف حسب الانتماء المذهبي لكل دارس، ومن هنا تأتي أهمية التعرف على هذه القضية عن ابن حزم ومدي اهتمامه بالبرهان وتأسيس اليقين وضوابط المعرفة البرهانية وأنر ذلك في تجلي مواقفه وتمحيص آرائه في المسائل الكبار، ما يتصل منها بأصول الدين وعلم الكلام أو الفقه وأصوله.

(*) الأستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

المعرفة الأولية والمعرفة المكتسبة

أقسام الموجودات

يقسم ابن حزم الموجودات بحسب وسائل إدراكها إلى قسمين:

١. وجود حسي: بمعنى وجود الأشياء في حواس الذات العارفة فتتمثل الأشياء في حواس الشخص العارف وتنطبع صورتها فيها فتؤديها الحواس إلى الحافظة. فتنتطبع صورتها في النفس وتستقر فيها بعد غياب الأشياء المعروفة عن الحواس وعن الشخص نفسه. والحس يباشر هذه الأشياء المحسوسة بلا زمان ولا واسطة.

وتتميز هذه الأشياء الحسية بأنها كلها ذوات هيولي ولها أجرام حتى يصح انطباع صورتها ومثلها في النفس بعد غياب شخصها وذواتها.

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

٢. وجود عقلي: وهو يختص بوجود المعاني الكلية العامة المطلقة. كوجود الأجناس والأنواع. ووجود هذه المعاني الكلية أولى وضروري في النفس بلا توسط الحواس ولا توسط صورة له ولا مثال. لأنه لا لون له ولا طعم ولا رائحة ولا صوت ولا هو ملموس. فلا تناله الحواس أصلاً ويسوق ابن حزم مثالا على ذلك. كما لو قال قائل "إن جسم الكل ليس خارجا منه لا خلاء ولا ملاء".

فهذا شئ يجده العقل اضطرارا، لأن قولك لا خلاء ولا ملاء لا يتمثل للنفس ولا تلاحقه الحواس حتي يتمثل لها بمثال، ومن طلب تمثيل ما لا يتمثل فقد غشي عنه^(١).

ومن هذا التقسيم نعلم أن المعاني المدركة قسمان:

١. كلية ويختص بإدراكها العقل.

٢. جزئية ويختص بإدراكها الحواس. فالمعارف الجزئية تتناول الأفراد والذوات المشخصة. أما الأجناس والأنواع والمعاني الكلية أو بمعنى آخر كل ما هو فوق الأفراد والذوات يختص بإدراكه العقل.

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

١. معرفة أولية.

٢. معرفة تالية.

١. فالمعارف الأولي: منها هو فطري غريزي ويعرفه الإنسان بمقتضي

فطرته وطبعه، ومنها ما هو حسي مكتسب يدركه المرء بحواسه المعروفة.

فالمعرفة الفطرية هي ما لا يعرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المتميزة عن جميع الخلق بالنطق والتمييز بين الأشياء والتصرف فيها حسب طبائعها، ومعرفة الفرق بين المشاهدات.

والإنسان يحصل علي هذا النوع من المعرفة بأول عقله وبداهة نظره، لا يحتاج معها إلي تأمل ولا مقدمات، ولا يحتاج في تحصيلها إلي سبب سوي ارتفاع المانع واعتدال المزاج الموجب لتحصيل الضروريات. مثل معرفة أن الكل أعظم من الجزء، وأن الابن أصغر من أبيه وأن نصف العدد مساويان

(١) انظر رسالة الرد علي الكندي لابن حزم (ضمن رسائل ابن حزم) بتحقيق إحسان عباس، ط دار

العروبة، سنة ١٩٦٠، ص ١٩٠ من رسالة الرد علي ابن النفريه اليهودي.

لجميعه، وأن كون الجسم في مكانين مختلفين في وقت واحد معا أو كونه متحركا ساكنا في وقت واحد معا محال.

وهذا النوع من المعرفة لا ينبغي لأحد أن يطلب دليلا علي صحته كما لا ينبغي أن يطلب هو أيضا بدليل علي صحة ما يقوله إن كان من هذا النوع، ولا يطلب دليلا علي صحة هذا النوع إلا سقيم العقل وأفر الجهل أو من هو شبيه بهما.

وهذا النوع من المعرفة يدخل في نوع الوجود العقلي عند ابن حزم لأنه إدراك للمعاني وليس إدراكا للذوات والأعيان والأفراد، فهو يدرك بالعقل وليس بالحواس. ومن أبرز خصائص هذه المعرفة ما يلي:

١. أنها أصل وأول لجميع أنواع المعارف الأخرى، فإليها ترجع جميع الدلائل العقلية والبراهين المنطقية وعليها تعتمد.

٢. ينبغي أن تستمد منها الصدق في مقدمات البراهين اليقينية.

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

٤. هذا النوع يتعلق بإدراك المعاني الكلية وليس بإدراك الأفراد والجزئيات.

٢. أما القسم الثاني من المعرفة الأولي: فيعني بها المعرفة الحسية، وهي تلك الأمور التي تستطيع الحواس أن تتناولها وتتعرف عليها في المشاهدات والمحسوسات. مثل الألوان والأجرام والأصوات والروائح وما إلي ذلك وإدراك هذه الأمور تتعرف الحواس عليها وتوسط العقل بين الحاسة المدركة والشئ المدرك.

مثل معرفة أن النار من خصائصها الحرارة، وأنها تحرق ما قابلها إذا كان قابلا للاحتراق. مثل كون الثلج أبيض وباردا ومبردا وكون القار أسود

اللون والحرير ناعم الملمس إلي غير ذلك مما نستطيع التعرف عليه بواسطة حواسنا المختلفة.

والتعرف علي هذه الأشياء المحسوسة يتم للإنسان بدون أن يدري شيئا عن كيفية وقوع المعرفة بها أو التعرف عليها، كما لم يكن هناك معنى لوجود الزمان بين أول أوقات فهمه وتمييزه لهذه الأشياء بالتعرف عليها وعود نفسه إلي ابتداء ذكرها وبين علمه بصحة هذه المعرفة.

فليس هناك زمان أصلا لا طويل ولا قصير، ولا قليل ولا كثير ولا مدة أصلا، وإنما هو فعل الله عز وجل في النفس، والنفس مضطرة إلي تقبل هذا اللون من المعرفة بلا تردد ولا تشكك، منها وذلك استجابة منها لما فطرت عليه من تقبل الحقائق واستعدادها لتحصيل ذلك بلا مقدمات منها ولا أسباب تتوسط بينها وبين تحصيل هذا اللون من الحقائق. بل هي لا تجد محيدا عن تقبلها لأنها أمر فطري.

وليس هناك فرق أصلا بين إنسان وآخر في تقبل هذا اللون من المعرفة، بل كل نفس إذا سلمت من الموانع العائقة وكانت معتدلة المزاج قادرة علي التمييز، فإنها تستطيع أن تحصل هذه المعرفة، كما يحصل لديها في نفس الوقت علم ضروري بأن كل نفس تستطيع أن تعلم ذلك ضرورة، ولو أن هناك إنسانا حاول أن يشك أو يشكك غيره في هذه المعرفة أو يوهم أحدا بخلاف ذلك فإنه لا محالة غير قادر بل طالب لأمر مستحيل^(١).

ويري ابن الحزم أن هذا اللون من المعرفة يدخل فيه العلم بالأمور التي علمناها عن طريق التواتر الصحيح، كما يدخل فيها العلم بما جاء به النقل الصحيح عن المخبر به، مثل علمنا بأن موسى وعيسى رسولان، وأن موسى جاء باليهودية وأن عيسى جاء بالمسيحية، وعلمنا بأن أرسطو وسقراط كانا

(١) رسالة التخليص: ضمن المجموعة السابقة.

موجودين، ومثل علم الجميع بأن الفيل موجود وأن الأسد حيوان مفترس دون أن يثبت رؤية ذلك عند جميع الناس. لأن صحة العلم بهذه الأمور وما شابهها تظاهر العلم بها عند العامة والخاصة مما لا يجد المرء معه مساعا للشك فيها.

كما يدخل في ذلك أيضا العلم ببعض الأمور التي لم يتوفر للجميع التثبت منها لكن تظاهر العلم بها أيضا حتي أصبح العلم لها لدي العامة من الأمور البديهية التي لا تحتاج إلي دليل. كعلم الرجل العامي بأن في داخله أمعاء وأن في رأسه مخا وأن في شرايينه دما، وقد يختلف التعبير عن هذه الأشياء من أمة إلي أمة، ومن لغة إلي أخرى. إن اختلاف الأسماء ووسائل التعبير لا يعني بالضرورة تبدل الحقائق واختلافها أو عدمها، وصحة العلم بهذه الأمور ضروري عند ابن حزم ولا مجال للشك فيه وإنما يرجع الخلاف في ذلك إلي أقوال الشراح والمفسرين.

وتشترك هذه المعرفة الحسية مع سابقتها (الفطرية) في أنها لا تحتاج في إثبات صحتها إلي دليل ولا برهان، لأن صحة العلم بهذه الأشياء أمر ضروري والأمور الضرورية هي اصل في العلم بما عداها، فمن المعرفة الفطرية والحسية أو بعبارة أخرى من المعرفة الأولية تستمد جميع الدلائل وعليها تعتمد جميع البراهين، وأن تباعدت أطراف الأدلة وتنوعت مقدمات البراهين فهي بالضرورة راجعة إلي هذه المعرفة الأولية، كما أن هذه المعرفة هي سبيلنا إلي العلم بأن لنا خالقا واحدا أولا لم يزل، وأن ما عداه محدث مخلوق لم يكن ثم كان، وبها أيضا عرفنا أن محمدا رسول وأنه صادق فيما يدعو به إلي الله. يقول ابن حزم "... ولولا العقل والبرهان المركب من هذين النوعين ما عرفنا صحة شئ أصلا، ومن كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما

أوجبت هذه المعارف من التعبير، ونتج عن ذلك تكذيب بالربوبية والنبوة والشرائع" (١).

وكلما ازداد المرء تحصيلاً لهذه المعارف الأولية وازداد تعرفه علي ألوانها ومبادئها سهل عليه بيانها وتوضيحها وتوصيلها إلي الغير، وبقدر إقلاله منها وبعده عنها وعدم تحصيله لها يعز عليه ثبوت أو إثبات بعضها، كما عز علي البعض معرفة صدق الرسل بعد ثبوت آياتهم، وكما عز علي البعض معرفة أن وجود الخالق من المعارف الأولية أو تعود إلي المعرفة الأولية الضرورية.

وكل ما صح من هذه المعرفة من قريب أو من بعيد يستوي في أنه كله حق استواء واحداً وإن كان بعضه أغمض وبعضه أظهر، وبعضه دقيق وبعضه الآخر واضح قريب، فهذا الاختلاف أمر نسبي، يتوقف علي ثقافة الشخص ومقدار تحصيله للعلوم، فما غمض علي شخص لابد بالضرورة أن يكون ظاهراً لدي شخص آخر، وإلا لم يكن هذا الأمر من قبيل المعارف الأولية. واختلاف مستويات الشخص العارف لا يعني اختلاف كل ما هو حق أو عدم استوائه فلا يجوز أن يكون هنا حق أحق من حق آخر، كما لا يجوز أن يكون باطل أبطل من باطل آخر.... لأن ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل... وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشاك فقط ثم هو بعد ذلك إما حق في نفسه وإما باطل وليس هناك وسط بين الحق والباطل، وجهل الجاهل... لا يبطله إن كان حقاً كما لا يحق الباطل قط من توهمه حقاً أو تشكك فيه.

٣. أما المعرفة التالية فهي قسيم المعرفة الأولية، وهي عبارة عن المعرفة بالنتائج المأخوذة عن مقدمات مركبة من الحس والعقل، وهذه

(١) نفس المرجع.

المعرفة التالية لابد أن تعتمد في مقدماتها على النوعين السابقين من قريب أو من بعيد، لأن مقدمات أي برهان ما لم تكن ضرورية فإن نتائجها لا تكون ضرورية، يقول ابن حزم (....) وفي هذا النوع تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية، والنبوة وما أتت به الشرائع من أوامر ونواه لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحت الأوامر والنواهي وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها" (١).

ويدخل في هذا النوع أيضا الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة، والقوي والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة لأن العلم بهذه الأمور كلها ليس أوليا ولا فطريا وإنما يعتمد على مقدمات أولية ضرورية لينتج لنا علما ضروريا يقول ابن حزم: وهذه الطرق في المعرفة هي وسيلتنا الوحيدة للعلم بما شأنه أن يعلم، إذ لا يعلم شئ أصلا بوجه من الوجوه عن طريق آخر، ومن لم يصل منها إلى معرفة ما يريد معرفته فهو مقلد ومحاك لمواقف غيره، مدّع علما وليس هو بعالم، إذا صادفه ووافق اعتقاده الحق فهو مبخوت، واصل إلى ذلك ببخته لا يبحته ولا يجده (٢).

المعرفة والمنهج البرهاني

كثيرا ما يحذرنا ابن حزم من الآفات الخطيرة التي توجد في طريق المعرفة وتطراً على عقول الناس حين يرون أنهم يعتقدون أمورا برهانية صحيحة، دون أن يعرضوها على المقدمات البرهانية ليروا هل هي يقينية أو ظنية، ودون أن يمحسوها بمقياس عقلي صحيح، ولا تجد حجة لديهم في دعوى أنها برهانية إلا كونهم تلقوها عن فلان الذي يحسنون به الظن، وقد يكون فلان تلقاها هو الآخر عن غيره دون أن يدري أي منهم شيئا عن حقيقة

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

ما معهم، وإذا خاطبتهم بشأنها قاصدا بيان فساد ما معهم شغبوا عليك وتحامقوا، ولهجوا بمنكر من القول وزورا، وأتهمك بالخروج عن حدود اللياقة لأنك تسفه آراءهم التي تلقوها عن فلان وفلان، ومن الغريب أنهم يتحاملون عليك لا دفاعا عن حق طلبوه وقالوا به ولكن دفاعا عن قول شيخهم الذي يحسنون الظن به لأنه شيخهم وكفي، ولو قلت لهم أن فلانا من الناس يقول بفساد هذا الرأي ويرى أن هذا القول غير صحيح انقادوا لك وسهل لك وسهل جانبهم لاسيما إذا ذكرت لهم شخصا ذا وجهة بين الناس، فهذا نمط لا يبحث عن حقيقة وإنما يبحثون عما ينفعهم تلقيده ويزون وجوب اتباعه، فهم ممن يعرفون الحق بالرجال، وهذه آفة خطيرة تعوق سبيل الوصول إلى المعرفة الحقّة التي سبيلها البرهان وليس تقليد الآخرين، ولذلك ينبغي أن يرده هؤلاء بما يؤثر فيهم، لأن الطبيب الحاذق ينبغي أن لا يعطي الدواء إلا على مقدار بنية المريض وتحملها.

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

لذلك فإن تقليد غير الرسول هو آفة العالم والمتعلم والله يطالب كل قائل وصاحب كل معتقد بدليل على صحة قوله ومعتقده بقوله تعالى: "هَاتُوا

بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (١) وفي مثل هذا الموقف لا يصح الاحتجاج بقول بعضهم: "إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا" (٢).

بين الإدراك العقلي والحسي

وانطلاقاً من تقسيم الوجود إلى عقلي وحسي فإن ابن حزم يقارن بين المعرفة العقلية والحسية من وجوه عديدة ربما أثرت إلى حد كبير في موقف الإمام الغزالي من وسائل المعرفة حين قارن بين الإدراك الحسي منها والعقلي وأبرز أهمية الإدراك العقلي في التقاط صور المعارف المختلفة من هنا وهناك بقدر واحد وبمستوي واحد لا فرق بين قريب منها وبعيد ولا بين غامض منها وواضح، فلا تفاضل في الإدراك العقلي بين وجود ووجود عكس الجهل به، ولا ينفرد ابن حزم بين مفكري الإسلام بهذه المقارنة بين المعرفة الحسية والعقلية، فهناك كثيرون غيره أرتادوا هذا المجال وقارنوا بين وسائل المعرفة المختلفة (٣). ولكن الذي يلفت النظر حقاً أن ابن حزم لم يشتهر كمفكر عقلي من هذا الطراز النادر وإنما عرف كفقيه ظاهري يلجأ إلى ظاهر النص الشرعي هرباً من تحكيم العقل في النص، وشهرته كفقيه قد طغت على ما عداها من الجوانب الفكرية الأخرى في شخصية ابن حزم، واقتصر الباحثون في تراث ابن حزم على هذا الجانب الفقهي ولم يحاولوا اكتشاف الجوانب المضيفة الأخرى في شخصيته، والذي يقرأ تراث ابن حزم يجد فيه صورة لمفكر عقلاني من الطراز الأول، لا يقل في تفكيره العقلاني عن فلاسفة آخرين

(١) النمل: ٦٤.

(٢) الأحزاب: ٦٧.

(٣) انظر الغزالي في: المنقذ من الغسل وتجربته في الشك في وسائل المعرفة، ابن تيمية نقض المنطق، الرد على المنطقتين، أبو حيان التوحيدي في المقابسات والإمتاع والمؤانسة، والرازي في المباحث الشرقية، القاضي عبد الجبار من المعتزلة في مبحث المعرفة (شرح الأصول الخمسة).

عرفوا بترائهم العقلي التجريدي، مثل الكندي والفارابي وابن سينا من فلاسفة المشرق ومثل ابن طفيل وابن ماجه وابن رشد من فلاسفة المغرب، وإذا كان ابن حزم قد فضل أن يرتاد مجالا آخر من مجالات المعرفة فاشتهر وبرع فيه غير مجال الفلسفة، إلا أن منهج التفكير وطريقته في تناول الموضوعات لا تختلف عند ابن حزم عن غيره من كبار الفلاسفة في المشرق أو المغرب علي سواء فاختلاف الميادين لا يؤثر ما دام السلاح واحدا والمنهج متفقا، وهذا ما يجعلنا نضع ابن حزم في مصاف كبار المفكرين في تاريخ الفكر الإسلامي.

ويبدأ ابن حزم فيوضح لنا الفوارق الأساسية بين الإدراك الحسي والعقلي لموضوعات المعرفة.

أ. فالحواس مهما كانت سليمة صحيح من الآفات والعلل فإنها تقصر عن إدراك كثير من موضوعات المعرفة القابلة للإدراك، وقد تضعف عن إدراك البعض، وقد تخطئ في ذلك، ثم لا تلبث النفس أن تستبين خطأ الحواس وتصيرها فتدرك ما خفي منها علي حقيقته إدراكا تاما.

أما العقل فيتميز بأنه يدرك الأمور كلها إدراكا واحدا مستويا لأنه قوة أفرد الباري تعالي بها النفس ولم يجعل فيه شركة من الجسد، عكس إدراك النفس من قبل الحواس فإن للجسد شركة فيه، وهذا سر تقصير الحواس أو خطأها في الإدراك، لأن الجسد كدر ثقل بطبعه وهذا ينعكس علي إدراك الحواس فيقع التقصير أو الضعف عن الإدراك بالكلية.

إما إذا أدركت النفس من قبل العقل ولم تغلب عليها شهوات الجسد أو سائر أخلاقها المذمومة، فإن إدراك يكون تاما وصافيا غير مشوب بنقص أو تقصير، فأنت تري الإنسان من بعيد صغير الحجم جدا كأنه صبي ولكن لا يشك عقلك أن حقيقته أكبر مما تراه ثم لا يلبث أن يقترب منك فنراه. علي قدرة الذي هو عليه والذي لمخ يشك عقلك في أنه هو عليه. فيتأكد عندك الفرق

بين إدراك العقل والحواس، والشئ إذا بعد جدا عن الحاسة قد يبطل إدراك له كلية وقد يضعف حتي إذا قرب منك فتتبين ما كنت تجهل فتسمع صوته وتري صورته، والعقل في كل ذلك لا يشك في أن له صوتا وصورة، والحواس لا تري الأرض متحركة بينما يوقن العقل أنها تتحرك وتدور حول الشمس.

ب. العقل يختص بإدراك المعاني الكلية كالأجناس والأنواع والمعاني المجردة، والمعاني الأخلاقية، وهذه كلها أمور تعجز الحواس عن إدراكها، لأن الحواس لا تدرك إلا الأفراد والجزئيات^(١).

ج. فضلا عن كل ذلك فإن العقل يشارك جميع الحواس في كل مدركاتها بينما هو ينفرد في إدراكه لأشياء كثيرة لا ترقى إليها الحواس.

فلولا العقل وما وقفنا علي معرفة شئ مما غاب عن حواسنا ولا استعملنا القياس في الحسابات أصلا. ولا عرفنا الله عز وجل. ومن كذب شهادة العقل فقد كذب شهادة الذي عرف به ربه ولم يحصل علي حقيقة ما.

وبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذ صحيحا، بل تنظر النفس في ضم طباع الأشياء المتألفة بعضها إلي بعض حتي يقوم مرادها فيما تريد علمه والحس، والعقل، والظن، والتخيل قوي من قوي النفسي، وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدته إليها هذه الفتوي، ذلك أنك تجد النفس إذا غاب عنها شئ مما أدركته وأختبرته فإنها تطلبه وتفتش عنه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا أختلط أو غاب منه شئ فيبحث عنه في كل مكان حتي يجده فيثوب إليه أو لا يجده أصلا. وهكذا فعل النفس بواسطة الفكر فيما تختزنه من معلومات.

وليس في جميع قوي النفس شئ يوثق به أبدا في كل أحواله إلا العقل ما دام موجودا وحاضرا، ففيه تتميز مدركات الحواس الصحيحة منها والمخدولة

(١) رسالة ابن حزم ١٩٠، رسالة الرد علي الكندي، وقارن المنقذ للغزالي.

بالمرض أو الشبهة، كوجود المريض طعم العسل مرا بينما يشهد العقل بالشهادة الصحيحة الصادقة أن طعم العسل حلو، وأن آفة الإدراك هي الحاسة المدركة.

أما الظن فهو أكذب دليل لأنه يصور لك الرجل المدمج بالسلاح شجاعا مقداما بينما هو في غاية الجبن، ويصور لك زميم الهيئة بليدا بينما هو في غاية الذكاء، وقد نبه الله علي أن عمل الحواس تابع لعمل العقل فقال تعالى: "فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ" (١).
كما أن صاحب العقل الذي يغلبه هواه لا يمكن له أن ينتفع بما تدركه حواسه.

ولذلك فقد نبه الرسول إلي مغبة الأخذ بالدليل الظني فقال .. الظن أكذب الحديث" (٢).

وأما التخیل فقد يسمعك صوتا لحبيب تتوقعه أو عدوا تترقبه وفي حقيقة الأمر لا صوت هناك ولا شخص كما قال تعالى "يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى" (٣). فأخبر بكذب التخیل وكذب ما ينبعي عليه من نتائج، أما العقل فإنه صادق أبدا من بين هذه القوي ولذلك فقد نعي الله من أعرض عن استعمال عقله في قوله تعالى: "وَكَايْنٍ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ" وكان من موجبات العقل عدم القول بغير علم، وكل ذلك من وصايا القرآن الكريم قال تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ" (٤)، وقال سبحانه أيضا: "بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ" (٥).

(١) الحج: ٤٦.

(٢) ورد الحديث في مسلم، وذكره المنذري في الترغيب والترهيب.

(٣) طه: ٦٦.

(٤) الإسراء: ٣٦.

(٥) يونس: ٢٩.

وإذا كان العقل يحتل هذه المكانة في فكر ابن حزم إلا لأنه ينبهنا إلى خطورة تحكيم العقل في الأحكام الشرعية لأنه من الخطأ أن يستشهد المرء بعقله على تصحيح شئ ليس في العقل إلا أبطاله، كمن يحاول عابثاً أن يجد في العقل عللاً موجبة لكل جزئية من جزئيات الشرائع.

وكمن يحاول أن يجد علّة موجبة لتحريم شئ منهي عنه، كتحرير لحم الخنزير، وإباحة لحم غيره، أو إيجاب الصلاة بعد الزوال والمنع منها عند طلوع الشمس، ولم كانت ركعات المغرب ثلاثاً، والعشاء أربع... وغير ذلك مما يحاول البعض البحث عن علل موجبة له مقتضية لمنعه وتحريمه، فإنه ليس في العقل إلا وجوب الانتماء والانتهاز في كل ما أمر ونهي، فليس بين ابتداء هذا كله في العقل أصلاً، وأما العقل، فهو قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، أو تشاهد بها ما مر عليها من صفاتها وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة العقل، ويتلوه في ذلك الحواس سواء بسواء، وهذا التمييز هو إدراك العقل الذي لا إدراك غيره.

ويفرق ابن حزم بين النظر العقلي الصحيح وبين ما يدعيه الناس عقلاً وهو حقيقة الأمر ليس من العقل في شئ ذلك أن كثيراً من الناس يغلطون فيظنون أن: "العقل إنما هو ما نيطت به السلامة في الدنيا ووصل به صاحبه إلى الوجاهة وتحصيل المال فهذا كله لا يعتبر عقلاً إلا إذا كان بطرق محمودة لا معصية فيها. أما إذا كان بما يتعارف عليه الناس" .. كذب ومنافقة وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة ظالم على باطل فهو ضد العقل بعد نهي الله عنه الوارد علينا في كتابه بدم هذا الحال ذماً صحيحاً، فكيف يكون عقلاً ما يذمه العقل ويفسده وينهي عنه.. فلم يجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل إلا بدمها.

وأكثر الناس يغلب عليهم هذا الحال، والعاقل الفاضل نادر وقليل البتة. وقد نبه القرآن علي ذلك بقوله تعالى: "وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ"، وقال صلي الله عليه وسلم: "الناس كآبل مائة لا تجد فيها راحلة. ومع أن العاقل الفاضل نادر وقليل إلا أنك تجد السواد الأعظم والكثرة الغالبة يتباهون بأنهم عقلاء ويسخرون ويقبحون فعل من يحكم بالهوى، ويقول بغير علم ويضللون من يقتل ويبطلون التقليد. وإذا تأملت قول واحد من هؤلاء وفعله وجدت حاله لا يخرج عن هذين الوجهين الخبيثين اللذين قد شهد هو بقبحهما وخطأ من أتبعهما، وتأمل هذا تجده حال كثير من النظار والفقهاء وغيرهم.

وإدراك ألوان المعارف علي حقيقتها لا يتم للشخص العارف إلا إذا جرد نفسه تماما من الأهواء كلها ونظر في كل الآراء نظرا واحدا مستويا لا يميل إلي شئ منها، وفتش داخل نفسه بعقله تفتيشا دقيقا لا يترك فيها مجالا للقول بالهوي أو التقليد. وقد نبه القرآن لي ذلك في كثير من آياته.

وإذا كان ابن حزم يحرص علي وضع الأحكام الشرعية فوق سلطان العقل بحيث لا يحكم العقل فيها أمرا ولا نهيا إلا أنه يعود فيجعل غاية العطاء العقلي والعطاء الشرعي واحدا، وهو العمل علي هداية البشر وإنارة السبيل أمامهم فما كذب العقل به وحكم بإبطاله فقد ورد النهي عنه، وما صدقه العقل وقال باستحسانه فقد ورد الأمر به، وهنا نجد اللقاء واضحا بين ابن حزم وابن رشد وابن تيمية في موقفهم من قضية العقل والشرع. فابن حزم يصرح ي كتابيه "الفصل" والتقريب بأنه: "لم يوجد العقل إلا لمحاربة هذه الرذائل ولا ورد الأمر من الله عز وجل قط إلا بدمها... وكل ما كان كذبا ومنافقة وتضييع

فرض وظلم نفس ومساعدة علي باطل فهو ضد العقل بعد نهى الله تعالى الوارد علينا بدم هذه الحالة ذما صحيحاً^(١).

وابن رشد في "فصل المقال" يصرح بأن الحكمة والشرعية متأخيتان بالطبع متعانقتان بالملة.

ومعلوم أن تراث ابن تيمية وخاصة كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، يقول علي أساس أنه لا يوجد منقول صحيح يعارضه معقول صريح. لأن مصدر الأثنين واحد وهو الله. وغاية الأثنين واحدة وهو الوصول إلى الله. والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد.

ومن المفيد هنا أن نوضح أن ابن حزم لا يستبعد العقل من مجال الأحكام الخلفية السلوكية وأن كان يستبعده من مجال الأحكام الشرعية. ذلك أن الحكم الأخلاقي للعقل مدخل في القول به. أما الحكم الشرعي تحليلاً أو تحريماً فليس للعقل مدخل في ذلك كما سبق.

وهنا نجد ابن حزم يلتقي مع فكر المعتزلة الأخلاقي حيث يقولون بالتحسين والتقبيح العقليين. ويختلف عن المعتزلة في أنه يقصر التحسين والتقبيح علي الجانب الأخلاقي فقط. ويلتقي الأشاعرة في قولهم بأنه "لا سبب يوجب الأحكام الشرعية أمراً ونهياً إلا ورود النص بها فقط" ويختلف معهم في أنه يجعل للعقل مدخلاً كبيراً في القول بالأحكام الأخلاقية تحسيناً وتقبيحاً. ومن هنا نستطيع القول بأن ابن حزم قد رأي بفكره الثاقب الحسن في كل مذهب فأخذ به واعتقده. ولم يكن ذلك منه تقليداً لشيخ أو أتباعاً لمذهب بعينه وإنما كان نتيجة دراسة وتأمل وتدبر لمقدمات يقينية وضعها لنفسه ووصل بها إلي النتائج الصحيحة. ولذلك فقد وافق رؤية الصحيح في كل مذهب وخالف ورفض الباطل من كل المذاهب.

(١) انظر التقریب: ١٨١.

فائدة المنطق عند ابن حزم

يعتبر موقف ابن حزم من المنطق امتدادا طبيعيا لموقفه من علوم الأوائل (الفلسفة) فمع كونه ظاهريا أشتهر عنه الوقوف عند ظاهر النص الشرعي كدليل برهاني، إلا أنه أولع بالمنطق والبرهان المنطقي، ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل وأتهمهم بالجهل والشغب في معظم الأحيان وأنهم يقولون بغير علم وينكرون المنطق عن جهل به وليس عن دراية بمسائله وقوانينه.

ويعطن ابن حزم في جرأة. أرها في غير موضعها. أن الكتب التي جمعها أرسطو في حدود الكلام، كلها كتب سالمة مفيدة دالة علي توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة الفائدة في انتقاد العلوم، وعظم منفعة الكتب التي ذكرناها في الحدود، ثم يبدأ ابن حزم في ذكر فوائد المنطق كما يتصورها فيقول: ففي مسائل الأحكام الشرعية يتعرف بها كيف التوصل إلي الاستنباط. وكيف تؤخذ الألفاظ علي مقتضاها.

وكيف نعرف العلم من الخاص، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها علي بعض، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك ضحة ضرورية أبدا وما يصح مرة وما يبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن أصله، ودليل الخطاب. ودليل الاستقراء، وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المهجد لنفسه ولأهل ملته عنه^(١).

وقد خصص ابن حزم رسالتين ألفهما في (التقريب لحد المنطق) والتلخيص في وجوه التلخيص، حققهما الدكتور (إحسان عباس) جاءت الأولى في المنطق وفوائده، والثانية أشبه أن تكون نظرية متكاملة في المعرفة.

(١) الفصل ٢: ٩٥، وانظر المدرسة السلفي د. محمد نصار، ص ٢١١.

وفي مقدمة الرسالة الأولى بقسم ابن حزم الناظرين في كتب المنطق إلى أربع طوائف.

١. طائفة حكمت علي كتب المنطق بأنها محتوية علي الكفر وناصره للألحاد دون أن يقفوا علي معانيها، ويحكم ابن حزم علي هذه الطائفة بأنها مخالفة لروح الشرع ولقول الله تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ".

٢. طائفة ترفض هذه الكتب لأنها بدعة وعيث من القول، ويصف ابن حزم أصحاب هذا الرأي بالجهل وتيساعل معهم قائلا: "فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد من السلف الصالح في هذا؟ قيل له: أن هذا العلم في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي وأصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلي فوائد هذا العلم.

والجاهل منكسع كالأعمى حتي ينبه عليه. وهذا شأن سائر العلوم فما تكلم أحد من السلف رضوان اله تعالى عليهم في مسائل النحو، لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التي باختلافهما اختلفت المعاني في اللغة وضع العلماء كتب النحو فرفعوا إشكالا عظيما، وكان ذلك معينا علي الفهم لكلام الله وكلام نبيه. وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه. فكان هذا من فعل العلماء حسنا وموجبا لهمك أجرا. ثم يتابع ابن حزم فكرته في تبرير دراسته المنطق فيقول: "وكذلك هذا العلم (المنطق) فإن من جهله خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه. وجاز عليه من الشغب جوازات لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والتقليد مذموم.

٣. طائفة قرأت هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء مريضة غير سليمة فضوا في فهمها. ورفضوها بسبب فهمهم السقيم لها.

٤. طائفة نظرت في هذه الكتب بأذهان صافية وأفكار نقيّة من الميل وعقول سليمة، فاستناروا بها ووفقا علي أغراضها فاهتدوا بمنارها. وثبت

التوحيد عندهم ببراھین ضرورية لا محید عنھال، ووجدوا هذا الكتب كالرفیق الصالح... ویصل ابن حزم من ذلك إلى القول بقائدة المنطق لكل علم وأنه إله نافعة لكل مستدل.

ويربط ابن حزم بین دراسة المنطق وفوائده للفقیه والمفتي، فيجعل فائدة المنطق عامة كما صرح بذلك الفارابی وابن سینا من قبل، وفوائد في الفهم لكتاب الله، وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح أعظم وأعم، كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساسا للتصدي في الإفتاء وفي الأحكام، فيقول : ويعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عنه الفهم عن ربه وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن بقني بین اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء الكلام وبناء بعضه علي بعض وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج التي يقوم لها البرهان.

ولعل موقف ابن حزم من إيمان المقلد كان له دخل كبير في تأسيس موقفه من قضية المعرفة وأساس اليقين فيها، فهو يري أن إيمان المقلد غير صحيح. ولا بد من تأسيس الإيمان علي يقين ازم لا علي تقليد المعلم أو الوالدين.. ومن هنا كان للبرهان الصحيح مكانة في فكر ابن حزم وفي تراثه، ولحرصه الشديد علي البرهنة الصحيحة خاصة في أمور الدين ومسائل الاعتقاد أهتم بالمنطق وبقضاياه لا رغبة في أرسطو وتراثه ولكن حبا في كل ما يتوسم فيه أنه موصل إلى اليقين من المعرف أو يساعد علي ذلك.

ونستطيع أن نلخص أسباب اهتمام ابن حزم فيما يأتي:

١. ظنه أن دراسة المنطق تساعد علي فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام وفهمها.

٢. العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان تساعد المفتي والفقيه علي التمييز بين الآراء لنعرف منها الصحيح من القسيم.

٣. ظنه أن الاشتغال بالمنطق قد يساعد علي بناء اليقين في أمور العقيدة لأن إيمان المقلد مشكوك فيه.

٤. اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلي الاشتغال به وبيان أهميته لحاجة المتكلم إلي معرفة أساليب الجدل وحاجة الفقيه إلي إقامة البرهان.

وغذا كان موقف ابن حزم من المنطق يوضح لنا قوة العاطفة الدينية عنده حتي أنه يجعل من المنطق أساسا للتقوي والإيمان فإننا لا نستطيع أن نقبل منه كل هذا الغاز في شأن المنطق.

فليس صحيحا أن المنطق أساس للتقوي ومعرفة الأحكام، فكم من أئمة كبار أفتو ويفتون وهم لا يعلمون شيئا عن منطق أرسطو. وكم من عارف بالمنطق لا يعلم شيئا في مجال الفتيا. فالجهة بينهما منفكة. كما يقول المناطقة.

وليس صحيحا أنه يساعد علي الإيمان واليقين، فكم من منطقي عارف بأصول المنطق لم يسعفه منطقة في الوصول إلي الإيمان بل أننا نري معظم الدارسين له بين ملحد زنديق أو كافر وثني.

وربما كانت قوانينه الصورية سببا في ابتعاد الكثيرين من المناطقة عن ساحة الإيمان وواحة اليقين.

القياس عند ابن حزم

عرف البن حزم بإنكاره الشديد لمبدأ الأخذ بالقياس في الأحكام الشرعية وأدلتها الفقهية، وكان هذا الموقف من ابن حزم ولازال مثار دهشة الباحثين والعلماء، إذ كيف يسوغ لعالم فذ صاحب عبقرية ممتازة مثل ابن حزم أن ينكر الأخذ بالقياس كدليل شرعي يؤخذ به في استنباط الأحكام الفقهية والعمل بها. ولكن الذي يقرأ تراث ابن حزم ويتفهم موقفه من رفض القياس ويعرف وجهة نظره قد لا تعتريه "هذه الدهشة عند سماع راية" وخاصة إذا علمنا أن ابن حزم لا يقول بحل ولا حرمة إلا بنص صريح من كتاب أو سنة.

وينبغي أن نوضح هنا سلفا أن ابن حزم لا يرفض الأخذ بالقياس إلا في الأحكام الشرعية فقط، أما مبدأ القياس كمنهج علمي وطريق من طرق الباحث التجريبية فهذا لم ينكره ابن حزم بل أخذ به ونبه إلى ضرورة الأخذ به والاعتماد عليه في البحث والتجربة.

والفرق كبير بين الأخذ به مجال التجربة العلمية كمنهج يقيني ورفضه في مجال الأحكام الشرعية لأنه ظني لا يقيني وتحكم بلا دليل، فالقول أن هذا واجب وهذا محظور لا بد فيه من نص يقيني يصلنا عن طريق الشارع الأول الذي بيده فقط القول بأن هذا حلال وهذا حرام. أما القول بجواز هذا قياسيا علي ذاك. والقول بحرمة هذا قياسيا علي ذاك فإن ذلك قد أوقع الفقهاء في كثير من الأخطاء التي ما كان أغناهم عنها لو أنهم اعتصموا بالنص الصريح. ولنبدأ الطريق من أوله.

يربط ابن حزم بين منهجين من أهم مناهج البحث العلمي وهما القياس والاستقراء، وإذا كان الاستقراء هو تتبع حالات جزئية للوصول منها إلى حكم كلي عام فالقياس هو تطبيق هذا الحكم العام الكلي علي حالات جزئية أخرى

مشابهة، بالاستقراء في نظر ابن حزم هو المقدمة الضرورية لصحة الأخذ بمبدأ القياس.

فكل قياس لابد أن يكون مسبقا باستقراء لجميع الأفراد التي يعمها الحكم الواحد. ويقترب شرح ابن حزم لمعنى الاستقراء إلى حد كبير من شرح المعاصرين لهذا المبدأ وأن اختلف عنهم في التعبير واللفظ. فمعنى الاستقراء عنده "أن تتبع بفكرك أشياء موجودات بجمعها نوع واحد، وجنس واحد وتحكم فيها بحكم واحد، فنجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع. أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص تحت النوع أو كل نوع تحت الجنس" وهذه خصائص الاستقراء الكامل الذي يؤدي إلى حكم عام صادق على كل الأفراد ما غاب منها عن ذهن الباحث وما حضر أمام عقله وفكره، غير أنك إذا تأملت الموقف بعقل وأعملت فيه فكرك سوف تجد أن حقيقة الأمر خلاف ما يصل إليه الباحث، لأنه لكي يكون الحكم صادقا لابد أن يكون تلك الصفة المعينة والمشاركة بين أفراد النوع الواحد هي مما يقتضي العقل وجودها في جميع تلك الأفراد وأن وجودها مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد ذاتها وهذه الصفة هي مناط الحكم على كل الأفراد وكيف يتم لباحث أن يصل إلى معرفة ذلك على سبيل اليقين. ولو تفحصنا الأشياء التي قال فيها الفقهاء بالقياس لوجدنا أن معظمها ليس مما يقتضي العقل وجود الصفة المشتركة في كل أفراد نوعه ولا مما تقتضيه طبيعة تلك الأفراد.

وقد يظن البعض أن طبيعة الأفراد لو كانت مقتضية وجود تلك الصفة فإنها تؤخذ بالضرورة، وقد يجزم بها آخرون من أجل كل أفراد ذلك النوع وإن غابت عنهم، فوجود تلك الصفة لازم لها ضروري، ثم يبنون على ذلك حكما آخر فيقولون أن كل ما لازمته هذه الصفة فمحكوم فيه بحكم واحد، يقول ابن حزم: "وقد سلك هذا المسلك كثيرون من الفقهاء فقا سوا أمورا لم يروها لوم

ينزل فيها حكم صريح علي أمور أخرى قد تختلف في حقيقتها عن الأمر الأول الذي نزل فيه الحكم الذي قاسوا عليه، ويقولون فيها بحكم واحد ويستعملون في ذلك ألفاظاً لا مضمون لها" وغرهم مجرد التشابه الظاهري في بعض الصفات فظنوا خطأ أن التشابه في بعض الصفات يقتضي التشابه في جميعها فيعزمها حكم واحد... وهذا في نظر ابن حزم تكهن وتحكم وتحرص وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم، وغرر بالناس وبالنفس، والحكم الشرعي لابد أن يكون يقيناً، وقائماً علي يقين، ولكن من الذي يستطيع الادعاء أنه قد أحاط علماً بجميع الأفراد وأنها جميعها تتماثل. ولا تشابه. ي حقيقتها مع ذلك الفرد الذي نزل فيه الحكم، ومن هنا وجب أن تقاس عليه "ولعمري لو قدرنا علي تقصي تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتي تحيط علماً بها جميعاً وبأنه لم يشهد عنها في صفة واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضي بعمومها لها. وكذلك ولو وجدنا الأحكام منصوصة علي كل شئ فيه تلك الصفة لقطعنا أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة، أما ونحن لا نقدر علي استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً في الحكم منصوصاً علي ل ما فيه تلك الصفة فهذا تكهن وتحرص وقضاء بغير علم" (١).

ولما أجاز العلماء لأنفسهم الأخذ بمبدأ القياس في مسائل الفروع تساهلوا وأباحوا لأنفسهم القول به في أصول الدين، فأخطئوا في كلا الموقفين خطأ عظيماً، وخاصة عند علماء الكلام حين أخذوا بمبدأ قياس الغائب علي الشاهد" في أصول الدين، فإن بعض المتكلمين لتتبعوا الفاعل في عالم الشهادة فلم يجدوه إلا جسماً فقطعوا أن الفاعل الأول. تعالى عن قوله .. جسم، لأنه لم يشهدوا فاعلاً إلا جسماً، وقالوا أن الفاعل الغائب كالفاعل المشاهد، وهذه دعوى مجردة لا دليل عليها إلا القول بالقياس الغائب علي الشاهد، وهي من

(١) التقريب: ١٦٦.

جانب آخر منقوضة ومردودة عليهم، لأنهم لم يشاهدوا في عالم الشهادة فاعلا إلا وهو محدث مركب من العناصر القابلة للاستحالة والتغير والتبدل، وكل فاعل شاهده كائن بعد أن لم يكن، ولو كان الأخذ بالقياس صحيحا لوجب عليهم أن يقطعوا بأن: "الواحد الأول محدث مركب من رطوبات مستحيلة ومن ولادة.. كائن بعد إن لم يكن قابل للتغير والتبدل طردا لقياسهم، وإلا فقد أبطوا القول بالقياس، وهو يقولون بكفر من يعتقد ذلك في الأول سبحانه بن فكيف يأخذون بقول يؤدي إلي أقوال يحكمون بكفر قائلها؟ أليس ذلك تخطبا وجهلا بحقائق الأشياء.

ومن عظيم ما جراه القول بالقياس من أخطاء فاحشة ما لجأ إليه علماء الكلام في موقفهم من الصفات الإلهية ومباحثها، فقد نظر جماعة من المتكلمين في عالم الشهادة فوجدوا أن كل موصوف في العالم قد استحق ذلك الاسم المستعمل في حقه لوجود تلك الصفة فيه التي أشتق له أسمه منها. فقطعوا بأن كل موصف ينبغي أن يكون كذلك وطبقوا هذه القاعدة علي عالم الغيب فيما يختص بالصفات الإلهية فقالوا أن الله سميع بصير، فهو ذو سمع وبصر، وأنه حي ومريد فهو ذو حياة وإرادة، ولو أنصف هؤلاء أنفسهم وبحثوا لوجدوا يقينا أنهم لا يرون في عالم الشهادة موصوفا بصفة من تلك الصفات إلا وكانت هذه الصفات عرضا فيه محمولة وله وهو موضوع لها. وأن الصفات والأعراض لا يحملها إلا جوهر. فليزيم علي قيامها إذا لم يكن في عالم الشهادة موصوف إلا وهو جوهر يحمل عرضا أن يقولوا... أن الأول الذي ليس كمثله شئ جوهر يحمل الأعراض ولم يفارقها^(١). وهم يقولون بكفر من يعتقد ذلك في الحق سبحانه، بل يبيحون دمه. وهناك من الأخطاء الأخرى الكثير التي ننحت عن قياس الغائب علي الشاهد.

(١) التقريب: ١٦٦.

وهذه غيره كان سببا في رفض ابن جزم لمبدأ القول بالقياس، وكثيرا ما كان بينه إلى ذلك. ومن هنا وجب علي كل طالب حقيقة".

أن يقر بما أوجبه العقل ويقر بما شاهد وبما قام عليه الدليل والبرهان، وإلا يسكن إلى الاستقراء أصلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تندرج تحت الكل الذي يحكم فيه. فإذا لم يقدر علي الإحاطة بجميع الأفراد فلا يقطع في الحكم علي ما لم يشاهد ولا يحكم إلا علي ما أدركه دون ما لم يدركه^(١).

وخطر الأخذ بالقياس في الأحكام الفقهية لا يقل عنه خطر القول به في أصول الدين، لأنه إذا كان القياس في أصول الدين قولاً علي الله بغير علم، فإن القول في مسائل الأحكام قول عن الله بغير علم، وتزداد خطورة القول بالقياس حين يكون القول به متصلاً بأمر يتعلق بمصالح العباد وأمور دنياهم، فقد يقولون في ذلك بجواز ما هو في أصله محظور قياسياً منهم علي شئ آخر نزل بشأنه حكم شرعي.

ويكون الشئ في حقيقته محظوراً لعلّة غائبة عنهم فيحيطون بذلك ما أصله حرام وقد يحدث العكس فيحرمون شيئاً قياساً علي شئ آخر مع أن هذا الشئ في أصله قد يكون مباحاً، وتدبر هذا الأمر في الأحكام الشرعية تجده مفيداً جداً، فلقد غر مبدأ القياس كثيراً من العلماء ومن أئمة الفضلاء الذين أخطأوا وتابعهم في خطأهم الوف من المقلدين. فترك الأخذ بالقياس يجعل المرء علي يقين بما يقول، فلا يقول بتحليل هذا ولا بتحريم ذلك إلا علي ما أتاه عن الله الحكم عليه، وأما ما لم يرد فيه نص فالإمسك عنه أسلم.. فما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه، فإنه غير داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً، فأمسك عنه.. لأن القياس في الأحكام تحكم علي الخالق، وإخبار عنه بأنه أحل هذا أو حرم هذا بلا حكم. وأورد منه لكن بشهوات النفس وأتباع الهوي، وقد

(١) التقريب: ١٦٦.

طلب منا الله عز وجل الدليل والبرهان علي كل ما نقول ونعتقد، والبرهان من الأحكام الشرعية ليس إلا ورود الحكم عن الله سبحانه. والمسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، لأن الأمر إما حق وإما باطل وأما حلال وإما حرام ولا بد علي كل قول من برهان ودليل.

ونكتة الأمر في ذلك عن ابن حزم أنه لا يوجد عنده علة أصلا للتحريم أو التحليل إلا ورود الأمر والنهي من الشارع، فلا يوجد هناك علة عقلية بوجه من الوجوه موجبة للقول بتحريم هذا وتحليل ذلك ومجرد ورود الأمر والنهي هو العلة الموجبة للقول بأن هذا حلال وهذا حرام، ومن هنا كانت الأوامر أسبابا موجبة وليس وراءها علة عقلية... "فإن لم ترد الأوامر فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه"....^(١) ومن هنا وجب التوقف عند حدود الأوامر والنواهي وامتنع الأخذ بالقياس، ويلتقي ابن حزم مع الأشاعرة في القول بنفي التعليل وجعلهم ورود الأمر والنهي علة موجبة للأحكام الشرعية ورفضهم فكرة التعليل في الأوامر والنواهي أصلا.

وهكذا يرفض ابن حزم الأخذ بالقياس في مجال الأحكام الفقهية والعقائد رفضا قاطعا نظرا لما يترتب عليه من أخطاء تتعلق بمجال أمر غيبي لا سبيل لنا إلي إدراك حقائقه إلا ورود النص عن الله سبحانه.

غير أن الأمر يختلف تماما إذا كان ابن حزم يتحدث عن القياس في مجال الحسيات والمعارف التجريبية، ذلك أن الأمر يختلف في مجال الحسيات عنه في مجال الغيبيات والأحكام الشرعية، ذلك أن كل ما غاب عن الحواس في عالم الشهادة فليس بغائب عن العقل أبدا، بل العقل شاهد له، وشاهد فيه كشهود ما أدركته الحواس تماما ولا فرق، فالحواس توصل كل ما أدركته إلي النفس بواسطة العقل، ولولا توسط العقل بين الحواس وإدراك النفس لما صح

(١) التقريب: ١٦٩.

منها إدراك شئ أصلا، فحكم النفس المحسوسات لا يصح إلا إذا صح عقلها من الآفات، وإذا كان الأمر كذلك فلا يكون هناك فضل لما ندركه بحواسنا علي ما نشاهده بعقولنا منها دون حواسنا، لأنه "... لا غائب عن العقل أصلا من المعلومات المحسوسة، وإذا ما غاب شئ عن العقل لم يجز أن يعلم البتة" ومما يوضح ذلك أن الأعمى الذي ولدا أكمه نجده موقنا ومؤمنا بوجود الألوان كإيمان المبصر بها ولا فر، ويفترق الأعمى عن البصير في العلم بكيفية الألوان واختلافها فقط، وأما مجرد العلم بوجود الألوان وأن وجودها يقيني فلا فرق بينهما في العلم بذلك.

وكذلك من لم ير الفيل قط فإنه موقن بوجوده كإيقان من رآه وشاهده، لكن يفترقان في العلم بصورة الفيل وكيفيته، ولذلك فلا يوجد أحد يماري ويشك في وجود الفيل وأن كان هو لم يره، وإذا علمنا بوجود أشياء كثيرة محسوسة تشترك في بعض الصفات ثم وجدنا بعضها يتفرد بحكم خاص فليس يسوغ لنا أن نعم هذا الحكم الخاص علي جميع الأفراد لمجرد الاشتراك في بعض الصفات، وهذه دعوي سمجة وتحكم فاحش بلا مبرر ولا دليل، وإنما يلزم ذلك إذا اقتضت طبيعة الأفراد وجود تلك الصفة وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كان الأمر كذلك حكمنا ضرورة علي ما لم نشاهده من أفراد الشئ بحكمنا علي ما شاهدناه منها. وذلك مثل علمنا باقتضاء طبيعة كل جسم متحرك أن يكون ذا كمية، واقتضاء طبيعة نوع الإنسان إلا بتولد منه بغل، ومعرفتنا بهذه الأمور يصح أن يقاس عليها غيرها مما تقتضي طبيعة الأشياء وجود الصفة المشتركة في كل الأفراد منها، ومن هنا كان علما بأن جسم الفلك متناه ليس أقل من علمنا بأن كل جسم متناهي الأقطار، وسبب ذلك أن الوجه الذي صح به عندنا أن أجسامنا متناهية الأقطار هو نفس الوجه الذي صح به أن جسم الفلك متناه، ولما كانت طبيعة الأجسام توجب بالضرورة

تناهي أقطارها وكان الوجه الذي عرفنا به ذلك واحدا فيما شاهدناه وما لمن
نشاهده صح القياس في ذلك.

وكذلك لو علمنا أن جسما صلبا سقط فوق جسم رخو، فإن ذلك الجسم
الرخو لابد أن يتأثر أما بتفريق أجزائه أو بتغير شكله، وعلمنا بهذه القضية
ليس نابعا من تكرار مشاهدتنا لسقوط أجسام صلبة فوق أجسام رخوة، لكن
طبيعة العقل تقضي بذلك ضرورة حتي لو لم نشاهد حدوث هذه الواقعة وكما
أن طبيعة الأجسام في المثال الأول اقتضت تناهي أقطارها، ففي هذين المثالين
وفي أمثالهم فقط يسوغ لنا القول بالقياس، حيث أن طبيعة العقل وطبيعة
الأشياء يحتمان القول بذلك بالضرورة، أما ما لا تقتضيه طبيعة الأشياء ولا
يحكم به طبيعة العقل ولا تنفيه فإننا أن وجدناه دقنا به وأن لم نجده فلم تمنع
القول به.

وإنما صح الأخذ بالقياس في المثالين السابقين وما شاكلهما لأن للعقل
مدخلا في الحكم في مثل هذه الأشياء بما تقتضيه طبيعته، أما في أمور
الغيبيات وفي أمور الشريعة... فليس في العقل ما يوجب تحريم شئ مما في
العالم ولا تحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك آخر، فالأوامر الشرعية أسباب
موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد الأوامر فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا
يمنعه، والقول بالقياس في أمور غائبة عن العقل أصلا تحكم وأدعاء وقول
علي الله بغير علم وإنما أتباع للهوي وشهوات النفس، وقد نهانا الله عن كلا
الأمرين فلا تتجاوز ما أمر به، والخطأ في الشرائع أشد ضررا وفسادا في
الدنيا وأسوأ عاقبة في الآخرة، والنظر في ذلك أحق وأولي بالتحري والدقة
وترك المسامحة، وأن لا يقول أحد فيها إلا بما أوجبه مقدمات موجودة
ومقررة في أوائل العقل والحس، وقد ضل كثيرون بسبب أخذهم بالقياس في
الأحكام الشرعية فلبسوا علي الناس إيمانهم وقالوا بإيجاب أمور هي في

حقيقة الأمر غير واجبة كقولهم لو كان الباري غير جسم لكان عرضا فلما ثبت أنه ليس عرضا دل ذلك علي أنه جسم، وهذا قياس فاسد لأن القائل به علق كونه غير جسم علي كونه ليس عرضا وهذا لا يجب، وكقياسهم الفاعل في الغائب علي الفاعل في الشاهد. فقالوا لا يخلو الباري تعالى أن يكون فعل الأشياء لدفع مضرة أو جلب منفعة أو لأننا لم نر فاعلا في الشاهد إلا كذلك. ولاشك أن هذه كلها أمور فاسدة لا يصح فيها القياس بحال ما.

الالتزام بالمنهج ومراحله

خطوات المنهج

بين ابن حزم أن الوصول إلي الحقائق واكتشافها لا يتم إلا بعد طول المعاناة وإدامة الفكر وكثرة النظر والمباحثة. وقد يكون الفكر والتأمل من واحد، كما قد يكون عن تذكر ومدارسة بين طرفين، والواحد يديم نظرة وأعمال فكرة وعقله في موضوعه، كما تتم المذاكرة والمدارسة بين الطرفين إما من عالم إلي متعلم، وإما بين متناظرين متباحثين، فإذا كان طلب الحقائق من شخص واحد، فهذا شأنه حسن استخدام حواسه الموصلة إلي النفس معارفها بتوسط العقل بينهما، أما إذا كان ذلك بين طرفين فذلك يتم إما بطريق السؤال وجوابه كما بين العالم والمتعلم، وأما بطريق المناظرة المحمودة إذا كان ذلك بين متباحثين، ويرى ابن حزم للسؤال عن الحقائق منهجه، كما أن للمناظرة المحمودة منهجا أيضا.

(أ) بين العالم والمتعلم

الكشف عن الحقائق هدف منشود بين السائل والمجيب فالسؤال الذي يتم بين العالم والمتعلم أو بين المتناظرين بهدف الوصول إلي الحق له مراتب أربعة. ولكل مرتبة منها جواب خاص ولا يجوز الانتقال من واحدة إلي أخرى إلا بهذا التسلسل المنهجي.

١. فأولها السؤال بهل: وهي يسأل بها الطالب عن الوجود والعدم. والحق والباطل، فتقول مثلا هل هذا الشيء موجود أولا، وهل هذا الرأي حق أو باطل، وهل حدث هذا الفعل أولا؟ ولا بد في الإجابة عن السؤال بهل أن تكون بنعم أو لا. فإن أجاب بلا أو بلا أدري سقط السؤال عنه علي كل حال. لأن المسنول عنه إن كان مما يدرك بالعقل أو بالحواس فالكلام مع من لا يعرف ذلك عناء بلا فائدة ومضیعة للوقت. وإن كان مما يدرك بالمقدمات فالكلام معه حينئذ ساقط أيضا لأنه مغلوب علي عقله، وهو قد صدق في الإخبار رعن نفسه حيث قال لا أدري. ولا سبيل لأحد أن يقول له لم لا تدري لأنه حين أخبر عن نفسه أنه لا يدري كان قائلا بحق نفسه عليه حيث لم يصدق بشئ لم یقم عنده دليل عليه.

وأن أجاب بنعم، وصح ما سئل عنه جاز لسائله أن ينتقل معه إلي المرتبة الثانية.

٢. وهي السؤال "بما" ولا يصح السؤال بما إلا بعد السؤال بهل أو بعد أن يكون السائل عالما ومتحققا من الإجابة عنها، فالسؤال بما تالف للسؤال "بهل" فيقال ما هو: بمعنى ما حقیقته وما جوهره وكنهه أو ما حده وما رسمه. أو ما هي الصفات اللازمة التي لا يتحقق وجوده في الخارج إلا بها، وإذا تحقق من ذلك ينتقل إلي المرتبة الثالثة.

٣. وهي السؤال "بكيف" فيقال كيف هو؟ كيف هيئته ووجوده؟ فإذا تم لاه ذلك ينتقل إلي المرتبة الرابعة.

٤. وهي السؤال بـ "لم" فيقال لم كان هذا الشيء؟ وما دليلك علي صحة قولك؟ وفي هذه المرتبة الرابعة يقع الاعتراض بين المتناظرين ويحتاج الأمر إلي طلب الأدلة وإبانتها، ومثال ذلك في المراتب الأربعة السابقة أن يقال: هل يوجد كسوف قمری أم لا؟ فيقال نعم هو موجود. فإذا قيل ما هو الكسوف

القمرى؟ قيل في الجواب، هو ذهاب النور عن القمر لاعتراض الأرض بينه وبين الشمس التى منها يستمد نوره، فإذا قيل: كيف تعترض الأرض بين القمر والشمس؟ قيل في الجواب أن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التى فيها القمر مع تقاطع فلكيهما. فإذا قيل لمنا كان ذلك؟ قيل في الجواب: أن ذلك إلى هيئة الفلك وانتقال الشمس في بروجها المختلفة وقطعها وانتقال القمر ومده مما يعلمه أهل الاختصاص^(١).

وإذا كان السؤال بما وبكيف وبلم فإن المسئول يخبر في الجواب بما أمكنه مما لا يخرج به عن مقتضى السؤال.

غير أنه إذا كان السؤال بلم فيلزم في الجواب أن يكون بذكر حد الشيء، المسئول عنه أو رسمه، فإذا قيل ما الإنسان فيقال في جوابه: حيوان ناطق، أو حيوان ضاحك أو كائن ضاحك.

وإذا كان السؤال بكيف فتكون الإجابة بذكر الأحوال العامة له ولغيره، أو الأحوال الخاصة... والشائعة في نوعه أو ما يختص به دون غيره أن كان المسئول عنه فردا.

وإذا كان السؤال بلم فتكون الإجابة ببيان العلة الموجبة لوجود الشيء سواء كانت علة فاعلة أو علة غائبة، وينبغي أن تكون العلة لأزمة للشيء لزوم العلة لمعلولها كلزوم الموت للقتل مثلا. وينبغي في كل ذلك أن توضع الأسماء علامة لمسمياتها بلا تجوز وأن توضع حروف النفي وتذكر الأوصاف اللازمة والعارضة كل في موضعها الصحيح في الإجابة حتى تكون الإجابة نصا في السؤال المطلوب بيانه.

(١) راجع رسالة التلخيص، وانظر كيف تأثر بذلك العزالي في المعيار، باب الأمهات المطالب

(ب) بين المتناظرين

ينبه ابن حزم أن من طبيعة الجدل أن يكون بين خصمين أو طرفين لا يكونان معا علي حق، وقد يكون أحدهما طالبا للحقيقة وعلي يقين من أمره بينما يكون الآخر متوهما أنه علي حق مثبتا لنفسه ما ليس له. خادعا نفسه مغالطا لعقله، وقد يكون المحق منهما حريصا علي توصيل الحق للطرف الآخر ليحل له شكا أو يزيل عنه شبهة، وتنقسم المناظرة بحسب موقف طرفيها إلى قسمين:

١. مناظرة محمودة: وذلك بأن يكون أحد الطرفين موقنا والثاني طالبا للحقيقة باحثا عنها فإذا كان الطرفان حالهما كذلك فتلك منارة فاضلة محمودة العاقبة يوشك أن تنتهي بطرفيها إلي خير عظيم وهي داخلة في عموم قوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ" (١) ولم يذم هذه المناظرة عاقل عارف بطريقة البرهان اصلا.

٢. أما المناظرة المذمومة فهي التي يكون طرفاها غالطين أو مغالطين أو أحدهما جاهلا دعيا والثاني غالطا أو مغالطا فتلك مناظرة يكثر فيها الشعب ويشد فيها الغضب ويكثر الابتعاد عن الحق، وضررها أكثر من نفعها، وقد يسارع فيها الجاهل إلي قبول ما سمعه ولا يطلب عليه برهانا صحيحا فيهلك باعتقاده. ومثل هذه المناظرة داخلة في عموم قوله تعالى: "وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ" ابن حزم إلي أن هناك آداب عامة ينبغي للمناظر أن يتحلي بها.

فإن من حق كل أحد الطرفين علي الآخر أن لا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتي ينبيهه ولا يطيل أحدهما الكلام فيما لا فائدة منه في موضوع المناظرة، وإذا أخطأ أحدهما وطلب الإقالة مما قاله فله ذلك علي صاحبه، لأن من

(١) النحل: ١٢٥.

الإتصاف ترك الخطأ إذا تبين له أنه خطأ، ومن حقه علي مناظرة أن يجيبه علي ذلك وأن منعه الآخر كان ظالما للحق ولنفسه، لأن الرجوع إلي الحق فضيلة والعون علي الفضيلة فضيلة، كذلك أن رأي حجة فاسدة وأراد تركها وأخذ غيرها كان له ذلك. والمانع من ذلك جاهل بأصول المناظرة وواجب علي كلا الطرفين أن يتفقا علي أمر يفتتحان به المناظرة حتي لا يبدأ كلاهما من فراغ.

ويوضح ابن حزم طريقته التي يأخذ بها في مناظرة خصمه فيقول: ط أن طريقتنا في ذلك أن نخير الخصم بين أن يكون سائلا أو مسئولا، فأيهما تخير أجبنه، فإن رد الخيار إلينا أخترنا أن يكون هو السائل... حسما للأعداء.. وتوفيه لمطالبهم... وليكون ذلك أقوى في قطع معاقلهم، ومن سأل فأجابه خصمه فسكت عن المعارضة فيكون بذلك قد انقطعت مناظرته التي ابتدأها، ويحاول ابن حزم أن يضع الشروط أو الآداب التي يراها ضرورية للمناظرة الجيدة التي بهدف طرفاها إلي تجلية الحقيقة بحثا عنها وسيرا وراءها ومن أهم هذه الشروط:

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

٢. كنا لا يجوز الاقتداء بالقول الخطأ أو القول الذي يلزم عنه اعتقاد خطأ. مثل أن يقول المعتزلي للأشعري: لم قلت أن الله خلق الشر؟ فقال الأشعري: لأنك تقول معي أن الله خالق جميع العالم جواهره وأعراضه، والشر عرض فيكون الله خالق للشر. فمثل هذه المعارضة تبدو صحيحة في ظاهرها إلا أن المناظر جعل علة قوله ودليله ما يقوله خصمه. فلزم

علي ذلك أنه لولا قول الخصم بذلك لم يقل هو بما قاله به. وهذا خطأ، وإنما الصواب أن يقول دليل علي قولي قيام البرهان أن الله خالق الجواهر والأعراض. ثم يستمر في تأييد حجته.

٣. إلا يلجأ أحد المتناظرين إلي صحيح راية براية هو، بمعنى إلا يصحح الشيء بنفسه، ولا يحتاج أحد هنا بأن المعرفة الأولى التي يؤخذ منها البرهان قد صحت بنفسها، لأن هذه المعارف الأولية قد صححها طبيعة الخلقة وأنه لم يخل ذوق قط من معرفة صحتها، والنظر الذي تصح به الأشياء هو محاولة ردها إلي المقامات الأوائل التي قضى الطبع أو العقل بصحتها. فما عاد من الأشياء إلي مقدماته الأولية وحكم بصحته كان صحيحا، وكان النظر المؤدي إلي ذلك نظرا صحيحا تصح به الأشياء. ومن ظهر له البرهان فتماذي في باطله ولم يرجع إلي الحق فهو معاند لا مناظر، مكابر لا طالب حقيقة، ومن سارع إلي اعتقاد كل ما سمع بلا برهان فليس بباحث عن حق إنما هو كحاطب ليل يتلف كل ما يلقاه، وكثرة أدلة المناظر دليل علي قوة حقه، وينبغي أن يلتزم المناظر بكل ما يطالب خصمه به، وأن يكون السؤال بيننا سليما من النقص والإشكال، ولا يجوز إدخال ما ليس من المناظرة فيها... وتأمل مقدمات خصمك ومقدماتك، وعكسه وعكسك، ونتائج ونتائجك، فلا ترضي لنفسك من خصمك إلا بالحق الواضح ولا تحاول أن ترضيه بما لا ترضي به منه.

٤. أن يكون هدف الطرفين نصرة الحق وتبلياته، لأنه ليس علي المرء أن يعمل إلا لنصرة الحق له أو لمناظرة، وليس علي أحد منهما أن يصور لحواسه أو حواس خصمه أو يمثل لنفسه أو لنفس خصمه ما لا يمكن تصويره ولا سبيل إلي تصوره، كمن حاول أن يثبت أن الأول سبحانه لا جوهر ولا عرضا ولا في زمان ولا في مكان، ولا حاملا ولا محمولا، ولا

داخل العالم ولا خارجه، وكمن حاول أن يقول عن صفاته تعالى أنها لا هي هو ولا عي غيره. فإن الأمر في ذلك. كما يقول ابن حزم. يشبه الأعمى الذي يكلف بصيرا أن يصور له الألوان، فهذا ما لا سبيل للبصير إلي تصويره ولا سبيل للأعمى إلي تصويره. وهذا تكليف بما لا يطاق ولا عيب علي أحد في العجز عنه.

٥. يجب علي المناظر أن يثبت ما أثبتته البرهان، وينفي ما نفاه البرهان، ويتوقف فيما لم يثبت ولم ينفيه البرهان حتي يلوح له الحق فيه، ولا ينتظر من خصمه أن يقر له بلسانه لأنه ربما كان معاندا، وليس عليه قسر الألسنة إلي الإقرار بالحق ولكن عليه أن يفسر النفوس علي الاعتقاد والإقرار بالحق. وكثيرا ما تعتقد النفس ولكن ينكر اللسان. فإذا أقام المناظر البرهان الصحيح فقد آمن جانب خصمه من معارضته ببرهان، لأن البرهان لا يعارض البرهان، وكذلك أن كان ما يعتقده حقا في نفسه لكن قصر في إقامة البرهان علي صحته، فإن ذلك لا يضر الحق في نفسه وأن كان يضر بمكانة المناظر عند مناظرة لأن كل ما هو حق لا يضره جهل الناس به كما لا يجعله باطلا المعاند له.

٦. يجب علي كل متناظر أن يعتصم بالحق ويعود إليه بعد ما يتبين له وإن كان الحق علي لسان خصمه، فإن ذلك لا يقلل من شأنه في عين خصمه ولا يجوز له أن يتردد في ذلك ولا يرضي لنفسه أن يظل ساعة آبيا عن قبول الحق رافضا له، فإن ذلك أضر علي قلبه من عوده إلي قول صاحبه ما دام حقا، ولا يقتنع المناظر بغفلة خصمة في كل ما يمكن أن يصح قوله فإن وجد حقا ببرهان فليرجع إليه، ولا يغر المناظر ذهاب خصمه عنه فلعل غيره من أهل تلك المقالة يتفطن لما غاب عنه. ويقدم ابن حزم وصاياه العامة إلي المتناظرين فيقول: "لا تبال أن قيل عنك أنك مبطل فلك فيمن

نسب ليه ذلك من المحققين والأنبياء أكرم أسوة. فإن كثيرا منهم قتل دفاعا لحقه ونسبا لباطل إليه، ولا تستوحض مع الحق إلى أحد فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه، ولا تبال بكثرة خصومك، ولا يقدم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحد وأولي بالتعظيم.. وأن شئت فتأمل أهل كل ملة فإنك تجدهم مطبقين علي تعظيم أسلافهم... وذم أسلاف مخالفهم... وتأمل كل قول... قد كان القائلون به في أول أمره قليلا.. وأكثر ذلك يرجع إلي واحد ثم يكثر أتباعه وفتش كل قول قديم تجده قد كان ابن ساعة بعد أن لم يكن. ولا تبال أيضا بقول الفاضل أن لم يؤيده البرهان، فإن الفاضل قد يخطئ ما لم يكن معصوما ولو أن الفاضل لاح له خطأ لرجع عنه، وأن لم يرجع عنه لم يكن فاضلا.

٧. التحلي بالإتصاف الذي لا يعد له شيء، لأن ذلك يكسب المتناظرين أطيب الذكر وحسن الثناء، فلا يهتم المناظر بإبهام نفسه أنه غالب، أو يوهم سامعه بغلبته بينما هو في الحقيقة أمره مغلوب، لأن ذلك سخف ووضاعة وسقوط همة، ومن كانت هذه صفته فهو مغرور يمني نفسه بما لا يتحصل عليه، ومن سوء ما يعرض للمناظر في هذا أن يلوح له البرهان فيعرض عنه لما ألفه وأعتاده من قول سلفه ومن يحسن الظن بهم، فيقول لا بد لها هنا من حجة وبرهان يعارض هذا البرهان وأن خفيت عني، فهذا قد غلب ظنه علي يقينه وصدق ما لم يصح عنده وكذب ما صح.

٨. الابتعاد عن آفة التقليد والتعصب، فيجعل مجئ القول علي لسان فلان دليل صدقه ذلك أن التقليد آفة مذمومة من الله ومن الناس، وقد ذمها القرآن في غير آية ولو كان محمودا، وكثيرا ما يغتر المرء بكثرة صواب الواحد من أسلافه فيقبل من أقواله بلا برهان، فقد يقع في خلال صوابه، ما هو

أوضح وأبين من كثير مت أصاب فيه، ولكل عالم هفوه، ولقد أغتر كثيرون بكثرة الحق في أقوال اليونانيين الرياضية والطبيعية فظنوا أن أقوالهم في الإلهيات صحيحة كسابقتهما فضلوا بذلك وأضلوا.

٩. تجنب مناظرة المعاند والجاهل وطالب الغلبة ذاتها، لذلك أن المعاند لا يرضي من مناظرة بدليل ولا برهان، وإنما هو دائب علي المضادة والمغالطة والصياح وكثرة الشعب، فلا ينبغي أن يعني نفسه، ولو أمكن صرفه بالموعظة الحسنة لكان أحسن، فإذا لم يكن فبالزجر فإن كان يمتنع لجانب فليتجنب كما يتجنب المجنون لأن أذاه أكثر من نفعه.

١٠. عدم الثناء بذكر محاسن النفس. ذلك أن مدح الإنسان نفسه مدعاة لقدح الغير فيه وترك وذلك للغير أولى لأنه منه أحسن. ولا يجوز للمناظر أن يحقر خصمه في عين غيره حتي يعرف ما عنده أولاً، لأنه ٩ ربما يفاجئ الحضور بما لا يتوقع ولا يحتسبه مناظرة، ومادح نفسه مغرور أن كان كما قال عهن نفسه فما لبالك أن لم يكن كذلك، وملاك هذه الأمور كلها "... أن يروض نفسه علي قلة المبالاة بمدح الناس له أو قدحهم فيه ولكنه يجعل همه طلب الحق لنفسه قط.

ولابد لطالب الحقائق أن يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد له والرجوع إليه، وإلا فهو فاسق، والبرهان لا يعارضه برهان آخر لأن الحق لا يكون في شيئين مختلفين أو متناقضين ولا يمكن ذلك اصلاً. وإذا كان المنتاظرين مختلفي الملة فإن الحق يبين في الملل والديانات بالعقل والبرهان الذي يعتمد علي المعرفة الأولية حسية كانت أو ضرورية، فلا بد لمن أراد الوقوف علي الحقائق من طلب العلم المؤدي إلي معرفة البرهان ليصح له ما يقوله.

وإذا كان المتناظرين مختلفي النحلة مثقفي الملة كالفرق المختلفة، فإن معرفة الحق في ذلك يسيره بالرجوع إلى القرآن الذي اتفقت عليه جميع الفرق أو الإجماع المتيقن، ولابد لمن طلب الحقائق في ذلك الوقوف على ما أوجبه القرآن وصح به الإجماع^(١).

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

ثم يضع ابن حزم أمورا ينبغي قطع المناظرة لأجلها حتى لا يعيث أحد بمبادئ البرهان وأوائلها، من هذه الأمور:

١. أن يقصد أحد المتناظرين إلى إبطال الحق البين بنفسه أو التشكيك فيه كان يجعل في جواب ما يسأل عنه علي أنه ممتنع غير ممكن وذلك مثل إلزامات المتكلمين بعضهم بعضا بما يترتب عليه فساد دليله.

٢. أن يستعمل في مناظرته أسلوب البهت والرقاعة ولا يبالي يتناقض أقواله ولا بفساد مذهبه كان بحكم ثم ينقضه.

٣. الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى سؤال علي سبيل التخليط علي سبيل الترك والإبادة.

٤. أن يستعمل كلاما مستغلقا يظن العاقل أنه مملوء حكمة بينما هو مملوء هذرا وتمويهها علي السامع. وقد يستعمل في ذلك ألفاظا وعبارات لا يفهمها فهو فكيف نتوقع منه أن يفهمها لغيره.

٥. أن يخرج خصمه بأن لجئه إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة.

٦. الإبهام بالتضاحك والصياح والمحاكاة والتطبيب والاستمهال وربما بالبينة والكفير واللعن والسفه والقذف.

(١) رسائل ابن حزم: ١١٤.

وينتقل ابن حزم من شرح هذه الضوابط للمناظرة الجيدة إلى موقف آخر فيقسم الناس حسب موقعهم في المناظرة إلى أقسام ثلاثة:

١. قسم لا يعبأ بكلامه ولا فيما صرفه فيه، في الإنكار للحقائق أو في التصديق بها، في المكابرة والعناد دون تحقيق أو الاستيضاح والإبانة، فإذا سألت صاحب هذا القول إلى أي رأي يميل وبأي قول يأخذ أو ينصره؟ لا يعرف.... يقول ابن حزم: وهذا هو الأغلب في زماننا وتجد هذا الصنف من أكرم الناس جوداً وعطاء بالكلام الذي يبين به عن فساد قوله وباطل عقده بينما هو تجسيد للبخل بما يفيد الناس وينفع الحق.

٢. قسم آخر يريد أن ينصر ما يعتقد. لكن بغير برهان، ولا يبالي بما نصره حق هو أو باطل أو محال، ولو فتشت معتقده وبرهانه علي صحتهم لم تجده علي شئ إلا إلهاً أو تقليداً أو شهوة وإتباع هوي دون تحرر للحق ولا مجانية للباطل، وهؤلاء كثيرون لكنهم دون الصنف الأول.

٣. وصنف ثالث لا يقصدون إلا نصرة الحق وقمع الباطل وهؤلاء قليلون جداً يقول ابن حزم: ولا أعلم في الموجودات شيئاً أقل منهم.

زاد الباحث

وهذا الصنف الثالث طالب الحقيقة ينبغي أن يزوج نفسه بما يستطيع من ألوان المعارف المختلفة فلا يقتصر علي معرفة فرع دون آخر ولا مذهب دون آخر.

وعليه أن يبدأ ذلك بالإطلاع علي القرآن الكريم ومعرفة معانيه ورواية ألفاظه ومعرفة أحكامه.. ثم حديث الرسول ﷺ ومعرفة سيرته الجامعة لكل الفضائل، ولابد من ذلك من مطالعة كتب التاريخ ومعرفة الأخبار القديمة والحديثة، ومعرفة علوم الهيئة وأقسام البلاد.

ولا يستغني الباحث في كل ذلك عن معرفة اللغة والمستعمل منها والمتروك: ولابد من مطالعة النحو وكيفيه في ذلك ما يصل به إلي اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب، —

ويري ابن حزم أن معرفة هذه العلوم فرض كفاية، وقد يكون العلم بها فرض عين في بعض الأحوال، ومع بعض الناس فمن لم يعلم النحو واللغة لم يكن عنده علم باللسان الذي نزل به القرآن الكريم، ولو سقط علم النحو من الجميع لسقط فهم القرآن وفهم الحديث، ولا يوثق بعلم الفقيه أو المتكلم إذا كان جاهلاً بعلم النحو ومسائله وحرام عليه أن يفتي... وحرام على المسلمين أن يستفتوه إذا كيف يفتي في الطهارة من لا يعلم الصعيد في لغة العرب، أم كيف يفتي في أمور الدين من لا يعلم خفض اللام أو رفعها في قوله تعالى: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ".

وعلم الحساب والطب والهيئة ومعرفة قوانين الأشياء من العلوم النافعة للمسلمين فمن طلبها لينفع بها الناس فهو مأجور، وتعلم هذه الأشياء بالقدر الذي يحتاج إليه المسلمون فرض على من يلزمه وقد يكون فرض عين على أهل الاختصاص كما قال الله تعالى: "فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ" لو كان الجميع جاهلاً بهذه العلوم لضاع كثير من أمور الدين كحساب الوصايا والفرائض والمواريث، أما من طلب هذه العلوم ليعين بها ظالماً فهو أثم في قصده.

وهناك حد أدنى في طلب المعرفة لا بد منه لكل باحث ولا يجوز لعاقل أن يقصر دونه وهو أن يشغل وقته في غير أوقات الفرائض والنظر في أمور معاشه، فيجعله لتعلم هذه العلوم وترويض طبعه على العدل في شغل أوقاته لأن ذلك رأس كل فضيلة^(١).

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم له عوجاً، وبعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة، وصحبه الذين عزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه، فانقضت بهم الظلمة،

* * *

(١) انظر رسالة التخليص في وجوه التخليص، ص ١٦٠، (رسائل ابن حزم).