



المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان:	مدخل الى نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم الأندلسي
المصدر:	البصيرة للبحوث والدراسات الإنسانية
الناشر:	مركز البصيرة للبحوث والدراسات الإنسانية
المؤلف الرئيسي:	بوصبع، نذير
المجلد/العدد:	ع 3
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1998
الشهر:	اكتوبر / جمادي الثاني
الصفحات:	189 - 204
رقم MD:	225661
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	نظرية المعرفة، ابن حزم، علي بن أحمد، ت 456هـ، التراجم، الفكر الإسلامي، الفقه الظاهري
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/225661

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علماً 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.

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب
إسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

بوصبع، نذير. (1998). مدخل الى نظرية المعرفة عند الإمام
ابن حزم الأندلسي. البصيرة للبحوث والدراسات الإنسانية، ع 3
، 189 - 204. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/225661>

إسلوب MLA

بوصبع، نذير. "مدخل الى نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم
الأندلسي." البصيرة للبحوث والدراسات الإنسانية ع 3 (1998):
189 - 204. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/225661>

مدخل إلى نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم الأندلسي

أ. نظير بوطيخ

■ المعرفة عند الإمام ابن حزم

إن نشاط العالم الموسوعي الإمام ابن حزم (384-451 هـ) وإن شمل كل فروع العلوم التي كانت معروفة في عصره، فإن طموحه تجاوز حدود الإمام بتلك المعارف والإحاطة بها، منبها بحرص وتضحية إلى خطورة إغفال البحث عن سبل تحصيل هذه المعرفة، والنظر في مبادئ الآراء في الموضوع الواحد ومن ثم تقريبها من بعضها، فكان بذلك فيلسوفا يبحث معرفة الأشياء وحدودها وعلاقتها بحقائق الأشياء ... وبكلمة البحث في نظرية المعرفة من أعظم انشغالاته مع التأكيد على سؤال واحد: بم أحصل المعرفة ؟

يتجه ابن حزم في نظريته إلى موضوع المعرفة اتجاها واقعيا، فالأشياء في الحقيقة والواقع مطابقة لمظاهرها بواسطة القوى المدركة، وأن العالم الخارجي في الحقيقة كما ندركه (وهو مستقل

في الوجود عن إدراكنا، وأن مظاهر الأشياء وحقائقها متطابقة).

وهذا التعامل يجعل من النظر في العقل والحواس مدخلا أساسيا، ومعبرا إلى عالم المعرفة ... إلى المعلوم العقل عند ابن حزم

تتعدد مفاهيم العقل، وتبعا لذلك تعددت الإطلاقات وتتنوعت الاعتبارات من لغوي وسلوكي وتأملية وكونه ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية⁽¹⁾، ويرى فلاسفة الإسلام أن العقل قوة لها عدة مراتب:

أولها: العقل الهولاني والاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال وإنما نسب للهولاني لأن النفس في هذه المرحلة شبه الهولاني الأولى الخالية عن الصور كلها⁽²⁾. والعقل الهولاني مرادف للعقل بالقوة، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل.

ثانيها: مرتبة العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

ثالثها: العقل بالفعل، وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شئت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا تشاهدها بالفعل.

رابعها: مرتبة العقل المستفاد، وهو أن تكون النظريات حاضرة عند العقل لا تغيب، أو هو الذي تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب.⁽³⁾

أما ابن حزم فيرى أن العقل عرض محمول في النفس، بدليل أنه يقبل الأشد والأضعف فيقال: عقل أقوى من عقل، وأضعف من عقل، وضده الحمق، ولو كان جوهرًا لما كان له ضد لأن الجواهر بلا أضداد، وهذا متفق عليه⁽⁴⁾. والعقل عنده له جانبان:

الجانب الأول: العقل من جهة انقياده للأوامر الإلهية ولما ألزم به من طرف الأحكام الشرعية أو السمعية، وهو أيضا استعمال الطاعات واجتناب الرذائل، والتزام ما يحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا⁽⁵⁾.

ووظيفة في الشرعيات تقتصر على السماع، سماع النص واستيعابه دون تجاوز مدلوله الظاهري، فلا قياس ولا تعليل. ولفظة العقل عربية أتى بها المترجمون عن لفظة أخرى يعبر بها في اليونانية أو في غيرها من اللغات عما يعبر بلفظة العقل عنه في اللغة العربية.

ولفظة العقل في لغة العرب إنما هي موضوع لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل، وبالعقل تستعين النفس وتتأيد على كراهية الانحراف عن الحق، وترفض ما قاد إليه الجهل والشهوة⁽⁶⁾، "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"⁽⁷⁾ أراد بذلك العقل - كما يقول ابن حزم. وأما المضغة المسماة قلباً فهي أحد متذكر وغير متذكر، ولكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له، قال تعالى: "أفلم يسيروا في الأرض فنكون لهم قلوب يعقلون بها"⁽⁸⁾ وقال بعض السلف الصالح: ترى الرجل لبيبا داهيا فطنا ولا عقل له "فالعاقل من أطاع الله عز وجل... ثم يقول معقبا: "هذه كلمة جامعة كافية، لأن طاعة الله عز وجل هي جماع الفضائل واجتناب الرذائل"⁽⁹⁾

الجانب الثاني: يدافع ابن حزم دفاع الموقن عن أوليات العقل التي يسميها أحيانا (علم النفس)، وهي تقابل إدراك الحواس لمحسوساتها كإدراكها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبيعتها، ورائحة الرديئة منافرة لطبيعتها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر، والفرق بين الخشن والأملس المكتنز والمتهيل والرزج والحر والبارد⁽¹¹⁾.

وأوائل العقل تنتدح في النفس دون برهان، بل هي بجعل الله

تعالى الذي فطر الأنفس عليها...، وإذا كانت الإدراكات الحية خمسة، فإن العلم هو الإدراك السادس، ومن هذا الإدراك أن النفس تعلم أن الجزء أقل من الكل، فالصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى وإذا زدته ثلاثة سر، وهذا العلم منه بأن الكل أكثر من الجزء وإن كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف من ذلك، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادان، فإنك إذا أوقفته قسرا بكى ونزع إلى القعود علما منه بأنه ل يكون قائما قاعدا معا، و من ذلك علمه بأنه لا يكون جسم واحد في مكانين، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان ما فأمسكته قسرا بكى وقال كلاما معناه دعني أذهب...، علما منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان واحد (12).

وهذه الأوائل لا تختلف فيها عقول الناس، وهي لا تكتسب اكتسابا، وإنما يولد الإنسان وتولد معه، ولا يشك في صحتها أحد، وإنما يشك فيها بعد صحة علمه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة.

وهذه المقدمات العقلية أو الأوائل الصحيحة لا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلا إلا مجنون أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء، فهؤلاء الأطفال أهدى سبيلا منهم (13).

وكل الاستدلالات تكون من تلك المقدمات التي أوقعها الله تعالى في النفس، إلا أن الخطأ قد ينشأ إذا كان الرجوع إلى تلك المقدمات من بُعد : ((إلا أن الرجوع إليها (المقدمات) قد يكون من قرب ومن بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط إلا للفهم القوي والفهم والتمييز)) (14).

وواضح أن ابن حزم يؤمن بما آمن به أرسطو بأن للعقل قواعد عامة أساسية لا يمكن إغفالها، أو الشك فيها، لأنها راسخة في العقل وغريزية، وبينه بحد ذاتها، لا تحتاج إلى البرهنة عليها، وهذا رأي العقلانيين مثل (ديكارت وكانت) وغيرها.... وهذه القناعة

كانت أحد أعظم المبررات التي بنى عليها ابن حزم مواقفه البارزة مثل استخدام المنطق الأرسطي (القياس الشمولي أو البرهان) مقابل رفض القياس الفقهي، ومواقفه المتعلقة بالدلالات كالعموم والخصوص والأمر والنهي

-إن واقعية ابن حزم، وإيمانه بممكنية المعرفة أدى به إلى القول بيقينة ما أوصل إليه البرهان الصحيح، فلا مجال للظني ما دامت الحقائق موجودة - وجودا حيا أو وجودا عقليا -، وما دامت الوسائل صحيحة - ومن هنا دافع عن قطيعة الأحادي وتسويته في ذلك بالمتواتر.

أقسام المعرفة عند ابن حزم

يقيم ابن حزم المعرفة على الأساس السابق وهو أساس فطري، ويجعله أحد قسمي المعرفة، وهو بدوره - أي الأساس الفطري ينقسم إلى قسمين:

أ- ما يتعلق بالحواس الخمس، وإن توسط العقل، كمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد، و الثلج الجديد أبيض، والقار أسود وهذا النوع من المعرفة يقيني⁽¹⁵⁾.

ب- ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالمنطق (النطق) الذي هو التمييز، مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ومن لم يتقدمه فليس قبله، و أن نصفي العدد مساويان لجميعه، وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد محال، وكل نوع من هذين النوعين (الحسي والعقلي) من فعل الله عز وجل في النفس وهي مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة و لا تجد عنه محيدا البتة⁽¹⁶⁾.

وهذا الاضطرار المعرفي لا يختص بنفس دون نفس، بل هو في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس

تعلم ذلك ضرورة⁽¹⁷⁾.

ومن هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وترجع جميع البراهين⁽¹⁸⁾ وبهذه السبيل يعرف الإنسان خالقه وأن ماعاده محدث لم يكن ثم كان، وبها عرفنا صدق المرسلين الداعين إليه تعالى، وصحة بعث محمد صلى الله عليه وسلم - والذي يكذب شهادة، العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبته تلك الشهادة، وأدى به ذلك إلى تكذيب الربوبية، والتوحيد والشرائع والنبوات. ويدخل في هذا النوع (بقسميه) ما ثبت بضرورة النقل الصحيح، فهو أيضا قطع ويقين، كعلمنا أن الفيل موجود وإن لم نره، وإن مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وقد كان أرسطو وطاليس موجدین⁽¹⁹⁾، وما صح من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد مستوي في أنه حق، استواء واحد وإن كان بعضه أغمض، ولا يجوز أن يكون حق أحق من حق، ولا باطل أبطل من باطل آخر، إذا ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، ما بطل فقد بطل وما خرج عن يقين الوجود و الثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشكاك، وهو في حد ذاته إما حق وإما باطل، لا يجوز غير ذلك ولا يبطله إن كان حقا جهل من جهله، أو تشكك من تشكك فيه، كما لا يحق الباطل غلط من توهمه حقا أو تشكك من تشكك فيه⁽²⁰⁾.

وهذا منطلق أساسي قامت عليه ثوابت ابن حزم الفكرية عامة، والأصولية على وجه الخصوص، من ذلك رفض الحديث الضعيف مطلقا ولا فرق في ذلك بين العبادة وبين الرقائق.

أما القسم الثاني: فهو المعارف التي تكتسب بفضل المقدمات التي ترجع إلى العقل والحس، وفي هذا القسم تدخل السمعيات كالعلم بالتوحيد والربوبية والأزلية و الاختراع و النبوة، و كل ما جاءت به الشرائع من الأحكام والعبادات، لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتثار لها وصحت النواهي والأوامر عن النبي صلى الله عليه وسلم وجب اعتقاد صحتها و الائتثار لها⁽²⁰⁾.

و بناء على هذا الاتجاه يرى ابن حزم أن خبر الواحد العدل يفيد العلم والعمل وبوجوبهما، يقول بعد مناقشة المنكرين لإفادة خير الواحد العلم مع العمل، مؤكدا موقفه بأسلوب جدلي قائم على نظرية عقلية بحتة: ((فإذا صح فقد ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، موجب للعمل والعلم معا، وأيضا قال تعالى: (لتبين للناس ما نزل إليهم) ⁽²²⁾ وقد قال تعالى: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك و إن لم تفعل فما بلغت رسالته...) ⁽²³⁾، فنسألهم: هل بين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أنزل الله إليه أم لم يبين ؟ وهل بلغ ما أنزل الله إليه أم لم يبلغ ؟ ولا بد من أحدهما، فمن قولهم أنه عليه السلام قد بلغ ما أنزل الله تعالى إليه وبينه للناس وأقام به الحجة على من بلغه، فنسألهم عن ذلك التبليغ وذلك البيان: أهما باقيان إلى يوم القيامة أم هما غير باقين ؟ فإن قالوا: بل هما باقيان، رجعوا إلى قولنا أي خبر الواحد بغير العلم مع العمل وأقروا أن الحق من كل ما أنزل الله تعالى في الدين مبين مما لم ينزله مبلغ إلينا إلى يوم القيامة ... وهذا هو نص قولنا في أن خبر الواحد العدل عن مثله مسد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حق مقطوع به موجب للعلم والعمل " ⁽²⁴⁾، إن هذا التدرج المعماري في الحجاج، وهذا الاستدلال الإحراجي هو السمة التي تطبع جدل ابن حزم، إنه منطق، وعقلانية، لكن ذلك كله فطرة راسخة في النفس، فهو في سجاله يستمد حججه من السجية ومن الأسس المعرفية التي فطر عليها الإنسان. على أن هذه المعرفة التي نسميها بديهية ليست في حقيقتها بديهية، إنها بدأت في الحواس منذ زمن قديم، في طفولتنا، ثم نسينا نحن كيف اكتسبنا ذلك العلم، ولكن بقينا إلى اليوم نتذكر المعلوم، والإنسان يولد لا يعرف شيئا " والله أخرجكم من بطون أمهاتهم لا تعلمون شيئا... " ⁽²⁵⁾.

وقد أشار ابن حزم من قبل إلى أن مرد المعرفة إنما هو الحواس، حتى العقل فإنه لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزا صحيحا إلا إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة. " وهكذا يكون ابن

حزم قد حل أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ...، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني (كنط)...، لقد كان هم هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى: كيف تكون الأحكام المبنية على الاختيار الحي ممكنة بالبداهة؟ ولقد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها بديهية العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم ثم سمي ذلك معرفة بديهية ... على أن ابن حزم جاء قبل (كنط) بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلها حلاً ينقصه بسط القول وشكل المنطق اللذين امتاز بهما (كنط) ولكنه لا تنقصه العبقرية والبصيرة " (26).

ويستمر انعكاس هذه النظرية على المنهج الأصولي لدى ابن حزم ليصل إلى إعلان ثورة وتشنيع على التقليد والمقلدين وبشبههم بمن ينتظر اللقطة ويترك الطالب " وانتظار وجود اللقطة وترك الطالب خلق ذمهم مردول ساقط جداً " (27) " وفي المقلد مشابهة قوية ومناسبة صحيحة لمن هذه صنعتها، بل المقلد أسوأ حالاً لأن تضييعه أقبح وأوخم عاقبة، إلا أن توجب الشريعة أن يسمى عالماً وإن لم يعلم ذلك ببرهان فيوقف عند ما أوجبه الشريعة في ذلك " (28).

ويقول رحمه الله تعالى: " ويكفي من بطلان التقليد أن يقال لمن قلّد إنساناً بعينه: ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدته، بل قلّد من هو بإقرارك أعلم منه وأفضل منه؟ فإن قال بتقليد كل عالم، كان قد جعل هملاً، وأوجب الضدين معاً في الفتيا، هذا ما لا انفكاك منه " (29).

وإذا كان طريق المعرفة عند ابن حزم هو ما أشرنا إليه، فإنه رحمه الله يسد الطريق أمام كل من يلتمس سبيلاً أو وسيلة أخرى، فمن أنكر الأوائل المعرفية أو سلم بها ولكن كذب موجباتها، فهذا ليس جديراً بأن يناقش، ومن كلمه كان كمن كلم السكران إلا في حالتين: إحداهما: أن يضطرنا إلى الكلام معه خوف ما إن تركنا الكلام معه.

والثانية : الرجاء في أوبته وأوبة غيره من حاضر أو غائب يبلغه كلامنا ... فأبي ذلك كان فواجب علينا حينئذ الكلام بما نرجو له المنفعة إما لأنفسنا وإما لمن يلزمنا تبصيره من أهل نوعنا، " ...فقد قال الأول الواحد خالق الصدق والأمر به في عهوده إلينا: (كونوا قوامين بالقسط)⁽³⁰⁾ وقال تعالى: " أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن)⁽³¹⁾ وقال لنا رسوله صلى الله عليه وسلم في وصاياه لنا: (لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً أحب إليك من حمر النعم)⁽³²⁾ ...حتى إذا ارتفع خوفنا أو رجأونا لزمنا حينئذ أن نفعل ما أمرنا به الواحد الأول عز وجل في عهوده إلينا: (عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم)⁽³³⁾.

واطلاع ابن حزم على علوم الأوائل من فلسفة ومنطق أعطاه قوة الجدل العقلي، فإن سألته سائل على سبيل التشغيب طالباً الدليل على إثبات العقل أجابه: " هذا فساد في العقل، لأن صحة ذلك ثابتة بضرورة في النفس بلا دليل على صحة ذلك أصلاً " ⁽³⁴⁾ وإذا كان ابن حزم يعتبر أساس اليقين أوائل الحس والبيهة، وما أنزله الله تعالى وجاء به شرعه، وإذا كان يرى اعتماداً على أوائل العقل أنه يمكن للإنسان معرفة صفات الأشياء، وإيجاب حدوث العالم ووجود الخالق الذي لم يزل وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، وسائر ما هو موجود في العالم، فإنه وبمقابل ليس واقعاً في دائرة اختصاص العقل الحكم على أشياء قبل ورود الشرع في شأنها بحظر أو إباحة ⁽³⁵⁾ والذي صرفها عن السماح للعقل باعتناق رأي معين واتخاذ موقف محدد من مسألة هو النص القرآني. قال رحمه الله تعالى بعد أن استعرض المذهبيين القائلين بأن الأشياء على الحظر، أو أنها على إباحة: " ... ثم نبطل كلا المذهبين معا بحول الله وقوته، قال الله تعالى: " ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب " ⁽³⁶⁾ وقال تعالى: " قل أرايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً قل الله أذى لكم على الله تفترون " ⁽³⁷⁾ ففي هاتين الآيتين نص واضح على تحريم القول في شيء

لكل ما في العالم أنه حرام أو أنه حلال فبطل قول من قال: أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو على الإباحة، وصح أن من قال شيئاً من ذلك بغير إذن من الله تعالى فهو مفتر على الله عز وجل، فإنما إذا ورد الشرع بأي شيء ... من إباحة الكل أو حظر الكل أو حظر البعض أو إباحة البعض فواجب القول بكل ما ورد من ذلك " (38).

ولهذا التقيد العجيب بالنصوص والتتبع للآثار أثنى ابن تيمية رحمه الله على ابن حزم: "وكان أبو محمد ابن حزم في ما صنفه من الملل والنحل وإنما يستحمد بموافقة السنة والحديث كمثل ما ذكر في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك ... بخلاف ما انفرد به من قول في التفضيل بين الصحابة (39). وكذلك ما ذكره في الصفات فإنه يستحمد فيه لموافقة أهل السلف والحديث..... أبو محمد ابن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره، وأعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره، ولكن قد خلط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء وفي اللفظ هؤلاء في المعنى " (40).

الغيب عند ابن حزم تجربة معرفية:

يمثل الغيب في الفكر الإسلامي حقلاً معرفياً واسعاً ومداراً تشد عليه حركة المسلمون في الحياة الدنيا أو عالم الشهادة والحضور، وانطلاقاً من موقف الواقعية فإن ابن حزم لا يتردد في إضفاء الطابع الأنطولوجي أو الوجودي اليقيني للغيب، بدءاً من يقينيات العقل أو أولياته المشار إليها.

عند الحديث عن سبل تحصيل المعارف، ينطلق ابن حزم من شهادة الحواس التي تلتقط التجارب، لتعطيهما العقل فتصير (أوائل العقل) وبديهياته التي لا يختلف فيها العقلاء، وهي صحيحة لا شك فيها (41). ولا بد للاستدلال العقلي الصحيح من اعتماد على هذه الأوليات البديهية، فهي مقدمة ضرورية لكل برهان، ولا يصح شيء

إلا بالرجوع إلى هذه المقدمات " فما شهدت له مقدمة من هنا المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط " (42).

وهذه المعرفة أو أوائل العقل "حقائق ذوات شواهد مباشرة، ولكن لا يمكن أن نصفعها بأنها عقلية حين نوازن بينها وبين الحسية، إن مادتها حسية وعلى ذلك فإنه بوصف ١، ٥١هـ الحقائق لها مضمون فهي حسية إن التمييز وهو على هذا القدر من الأهمية لدى ابن حزم عملية عقلية تماما، لكنه يختلط بالحواس " (43). فالمعرفة التي نسميها عقلية أو بديهية معتمدة في بدايتها على الحواس والمعرفة الحسية يقينية، إذا كانت الحواس في جسم صاحبها سليمة، وهذا التوفيق بين العقلانية والحسية يقر به ابن حزم في أسلوب لغوي واضح.

ومن هذا المدرك كانت ضرورة العقل كالمشاهدة بالحس يقينية، ومنه كذلك اعترض ابن حزم على من اعتبر ما يدرك بالعقل غائبا أو مجهولا وجاء - نتيجة لذلك - رفض قياس الغائب على الشاهد في الكلام: " واعلم أن قوما غلطوا في هذا النوع من الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق، وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس وأن النفس إنما بصح حكمها بالمحسوسات، وإذا صح عقلها من الآفات، بأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها، إن فردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسه (المعرفة العقلية تتساوى في يقينيتها مع الحسية)، فلا غائب من المعلومات أصلا إذا ما غاب على العقل لم يجز أن يعلم البتة، ونحن نجد الأعمى الذي ولد أكمه موقنا بأن الألوان موجودة، كإيقان المبصر لها ولا فرق ... وإنما افترق الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط، وأما في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بينهما بذلك " (44).

لا مكان للأدريّة ولا محلّ للحقائق غير معلومة، ولا وجود لمعرفة ظنيّة بجانب أخرى يقينيّة، إن الغيب له وجود عينيّ فهو تجريبيّ، مشاهد، ومحسوس وإلا فما معنى التعبير عن أحداث الغيب المستقبلية بصيغ الماضي وحسمها كما لو عاشها الإنسان وخالطها بحواسه؟ وفق هذا النظر، لا محلّ للغيب بمعنى انقطاع العلم مع قيام المعلوم - إذ كل ما هو خاضع للتجربة العقلية وينبني عليها، كان في حكم المحسوس أما ما لا تقع عليه الحواس، ولا يدركه العقل مما لا تتشكل به تجربتنا المعرفية، ولا يضرنا الجهل به، فهذا ما استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولا تستوعبه قوانا الحسية والعقلية. وما يدركه العقل بالضرورة، وتقتضيه طبيعته قسمان:

أحدهما: كأن يكون صفة لابد للموصوف منها كعلمنا يقينا أن كل ذي روح فمتنفّس، وكل متنفّس فنو آلة يتنفّس بها ...، فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة لا محيد عنها.

الثاني: صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها ولو عدمت لا يؤثر ذلك في وجوده ولا يضره⁽⁴⁵⁾.

وقد يوهّم القسم الأول من يقرأ نصوص ابن حزم، أنه يقوم بالقياس الفقهي ما دامت آلية التعدية هنا موجودة ومعترف بها، إلا أن هذا الوهم بعيد إذا علمنا أن ابن حزم ينظر إلى طبيعيات والعالم الفيزيائي نظرة مختلفة عن الشرعيات ويتعامل معها بطريقة مغايرة، يقول في ذلك: " فإذا وجدنا أشياء كثيرة مشتركة بعض صفاتها اشتراك صحيحا حكمنا على تلك الأشياء باستوائها في الحكم، إذ اقتضت طبيعة ما بوجود شيء فيما هو فيه وعلمنا وجود ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار، وهذا معلوم بأولوية العقل⁽⁴⁶⁾

والواقع أن هذا الاتجاه هو اتجاه استخراج القوانين الطبيعية بالمفهوم التجريبي الحديث، و بدأ يكون ابن حزم من أوائل من نبهوا، و نادوا بالمنهج التجريبي في البحث العلمي .

إن الأحكام الشرعية تستقر في منطقة وسطى بالنسبة إلى العقل - من خلال تصور ابن حزم - فلا يحكم عليها بالوجود ولا بالعدم، والنص وحده هو الذي يقول كلمته فيها و ينزل بشأنها بيانها لأن طبيعة العقل لا تقتضيها: "أما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإننا إذا وجدنا صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه" (47).

ويكاد ابن حزم يحكم على قياس الغائب على الشاهد بضد ما يراد منه بناء على حقيقة الغائب - أي إبطال التساوي في الأحكام لا إثباته يقول: "إن الذي سموه استدلالاً بالشاهد على الغائب وإجراء العلة في المعمول وإنما يصح به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام، فلا تشك في اختلافها، بل معرفتها باختلافها علم ضروري" (48).

وقد يسبق إلى الظن أن ابن حزم حين وقف موقفه من القياس والتعليل كان عاجزاً عن بلوغ حقيقتهم، فقد نفى ذلك قائلاً: "إني والله الحمد لست بمنحوس الحظ من هذا العلم، أعني علم أهل الكلام وطريقتهم في الاستدلال فيظن ظان أنني إنما قلت ما قلت عداوة لعلم جهلته لا ولكن الحق لا يجوز أن يتعدى" (49).

بل كان يقول بكل ذلك وتخلص منه بالاستدلال: "ولكن أرانا صحيح الاستدلال بعض الآراء الفاسدة التي نشأنا عليها كالقول في الدين بالقياس وعلمنا أنا كنا مقيدين بالخطأ في ذلك والله تعالى الحمد" (50).

هذا تحديد معنى الغيب، وهو تحديد يشكل عنصراً - مع عناصر أخرى - لرفض قياس الغائب على شاهد في الكلام، وتوجيه الرفض بالكيفية ذاتها إلا القياس في حقل الفروع الفقهية، وبلا فرق، إذا الحق واحد، والبرهان واحد، " ... ثم قالوا: وإن معنى الفقه غير معنى الكلام، فالجواب وبالله تعالى التوفيق: إن هؤلاء القوم ليسوا من أهل الفقه ولا من أهل الكلام، لا يحسنون شيئاً غير التناغي والقول الفاسد ... " (51).

الهوامش

- 1- القاموس المحيط مادة عقل ج 4/18 وأساس البلاغة الزمخشري ص 13-131، والصاحح الجوهري مادة عقل ج 5/1769، 1772 التعريفات للجرجاني ص 157، معيار المعلم للغزالي ص 162.
- 2- التعريفات للجرجاني ص 157
- 3- المعجم الفلسفي صليبيا ج 2/84، التعريفات 158
- 4- الفصل ج 5/71
- 5- نفسه 5/72
- 6- الإحكام في أصول الأحكام ج 1/ص 5
- 7- ق الآية 37
- 8- الحج الآية 46
- 9- الإحكام ... ج 1/705 ص 5-ص 7
- 10- أنظر الفصل ج 1/7
- 11- نفسه 1/5
- 12- نفسه 1/5
- 13- نفسه 1/5
- 14- نفسه 1/7
- 15- التقريب لحد المنطق ... ص 156
- 16- نفسه ... 156
- 17- نفسه 157
- 18- نفسه 157
- 19- يقسم الغزالي العلم إلى قديم وحادث، فالقديم فهو علم الباري سبحانه الذي لا أول له وهو محيط بجملة المعلومات، فلا يتعدد بتعدداتها ولا يوصف بكونه كسبيًا ولا ضروريًا وأما الحادث فينقسم إلى الهجمي والنظري:
- * فالهجمي ما يضطر إلى علمه بأول العقل، وهو الذي قسمه ابن حزم إلى ما يدرك بالحواس، وما يدرك بالعقل كالعلم بالذات والآلام .
- * والنظري ما يفضي إليه النظر الصحيح مع انتفاء الآفاق على وجه التضمن للأعلى وجه التولد حلقًا للمعتزلة (راجع المنحول ص 42 بتحقيق حسن هيتو)
- 20- التقريب لحد المنطق ص 158
- 21- نفسه 158

- 22- النحل الآية 44
- 23- المائدة الآية 67
- 24- الأحكام ... ج 1/119 وما بعدها
- 25- النحل آية 28
- 26- د. عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص 898 - ط3 1972
- 27- ابن حزم : التقريب 158.
- 28- نفسه 158.
- 29- الأحكام ج 6/60.
- 30- النساء الآية 135.
- 31- النحل الآية 165.
- 32- أخرجه الطبراني في المعجم الكبير.
- 33- المائدة الآية 105 وانظر التقريب 120، 126.
- 34- التقريب 162.
- 35- يخرج من دائرة النزاع ما لا بد للنفس منه كالأكل والشرب، وكذلك ما استبقه العقل كالإيلام والكذب فهذا الحظر، وإنما تتوزع فيما لا يقضي العقل فيه بحسن ولا بقبح.
- 36- النحل الآية 116.
- 37- يونس الآية 59.
- 38- الإحكام في أصول الأحكام ج- 58.
- 39- يمكن الإطلاع على رأيه في كتاب (المفاضلة بين الصحابة) بتحقيق الأستاذ سعيد الأفغاني ط01/ 1359 هـ / 1940 م دمشق، وخلاصة القول أن المفاضلة تقوم على تقديم أزواج النبي على سائر الصحابة، أنظر الفصل 1 / 11 .
- 40- مجموع الفتاوى ج4/20 جمع وتركيب محمد ابن قاسم وابنه، مكتبة المعارف الرباط.
- 41- الفصل 5/1 التقريب 55.
- 42- الفصل 6/1.
- 43- Rouger Annaldez: Grammaire et théologie chez ibn hazm de Cordoue p 137.
- 44- التقريب لحد المنطق .. ص 166.
- 45- التقريب 164.
- 46- نفسه 167.

- 47- نفسه 167.
- 48- نفسه 169.
- 49- رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ص 50، ضمن رسائل ابن حزم
- 50- الفصل ج 39/4
- 51- رسالتان أجاب فيهما عن رسالة سئل فيها سؤال التعنيف 101 .