

العنوان:	تفسير ابن حزم لحقائق الوجود الطبيعي: الزمان، المكان، الملاء، الخلاء، الجزء الذي لا يتجزأ
المصدر:	مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية
الناشر:	جامعة نواكشوط - كلية الآداب والعلوم الإنسانية
المؤلف الرئيسي:	عبدالسلام، سعد
المجلد/العدد:	ع57
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2023
الشهر:	يناير
الصفحات:	399 - 424
:DOI	10.36353/1515-000-057-017
رقم MD:	1368735
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	ابن حزم ، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، الفكر الفلسفي، الفلسفة الإسلامية، الوجود الطبيعي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1368735

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

أسلوب APA

عبدالسلام، سعد. (2023). تفسير ابن حزم لحقائق الوجود الطبيعي: الزمان، المكان، الملاء، الخلاء، الجزء الذي لا يتجزأ. مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية، ع57، 399 - 424. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/1368735>

أسلوب MLA

عبدالسلام، سعد. "تفسير ابن حزم لحقائق الوجود الطبيعي: الزمان، المكان، الملاء، الخلاء، الجزء الذي لا يتجزأ." مجلة الدراسات التاريخية والاجتماعية ع57 (2023): 399 - 424. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/1368735>

تفسير ابن حزم لحقائق الوجود الطبيعي:

"الزمان، المكان، الملاء، الخلاء، الجزء الذي لا يتجزأ"

Ibn Hazm's interpretation of the realities of natural existence:

"Time, space, water, emptiness, the indivisible part"

أ. د. سعد عبد السلام

قسم علم النفس والفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

جامعة زيان عاشور، الجلفة، الجزائر

Prof: Saad Abdeslam

University of Zian Achour Djelfa Algeria

Faculty of social sciences

Department of Philosophy and Psychology

saadibnhazm@gmail.com

ملخص:

شغل البحث في طبيعة وحقيقة الوجود الطبيعي للأشياء، الفكر الكلامي والفلسفي الإسلامي، حيث تناول الفلاسفة والمتكلمون مصطلحات مثل: (الزمان، المكان، الملاء، الخلاء، الجزء الذي لا يتجزأ، العلة، المعلول الجوهر الفرد ...) وذلك من أجل فهم العالم وتفسير الكون الغامض، وبغرض البرهنة على وجود الله وإثبات وحدانيته. فأما الجزء الذي ادّعى المتكلمون أنه لا يتجزأ، والذي يسمى حديثاً بالنظرية الذرية؛ فقد خالفهم ابن حزم في تصورهم له، معتبراً أن أي جزءٍ يمكنه أن يتجزأ في إطار التصور العقلي وليس الواقعي، مشيراً أولاً إلى دعوى المتكلمين بأن الأجسام لا تتحلّ إلى أجزاء صغيرة جداً، ولا يمكنها أن تتجزأ البتة، لأن تلك الأجسام جواهر لا أجسام. أما ابن حزم فيؤكد أن كل جزء يمكنه أن يتجزأ، وأنه لا يوجد في العالم أصلاً جزء لا يتجزأ. لأن العالم كـيفيات تتداول على الأجسام، ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي، أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه، بتلك الافتراضات عن الجواهر والعوالم الأخرى والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع

أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، لذا نجدّه يفاضل بين الأشياء والأفعال، محتاجاً في أداء عمله إلى كفايات حسية ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل.

كلمات مفتاحية:

ابن حزم ، الوجود الطبيعي، تفسير الكون، الفكر الكلامي، الجزء الذي لا يتجزأ

Abstract

The research on the nature and reality of the natural existence of things occupied Islamic theological and philosophical thought, where philosophers and theologians dealt with terms such as: (time, space, water, vacuum, the integral part, the cause, the effect, the individual essence...) in order to understand the world and explain The mysterious universe, with the purpose of proving the existence of God and proving his oneness. As for the part that the theologians claimed to be indivisible, which is newly called the atomic theory; Ibn Hazm disagreed with them in their conception of it, considering that any part can be separated within the framework of the rational perception and not the real one, referring first to the claim of the theologians that bodies do not dissolve into very small parts, and they cannot be divided at all, because those bodies are jewels and not bodies. As for Ibn Hazm, he asserts that every part can be separated, and that there is no part in the world that is indivisible. Because the world is modalities that deal with bodies, and from here he took on the proponents of the rational doctrine, that they increase in the mind what is not in it, with those assumptions about essences and other worlds and separate minds, and their claim that the mind penetrates to the station of divinity to judge its issues, although the mind is in fact nothing but an eye, Therefore, we find him differentiating between things and actions, and in performing his work, he needs sensory qualities and rational principles, which Ibn Hazm calls the first.

Keywords:

Ibn Hazm , Natural Existence, Explanation of the Universe, Theological Thought, the Integral Part

مقدمة

يتناول هذا البحث إشكالية الوجود الطبيعي في الفكر الإسلامي، حيث اهتم المتكلمون وفلاسفة الإسلام بالبحث في المسائل الطبيعية، ليس من أجل تفسير الكون على نحو ما فعل فلاسفة اليونان، وإنما أرادوا البحث فيها بغرض البرهنة على وجود الله وإثبات وحدانيته، وبيان القدرة الإلهية في أهم مقدور لها، وهو العالم الطبيعي بوصفه مخلوقاً لله، ولكونه دالاً على الله؛ لا بل إن الدافع الأول والأهم من وراء أبحاثهم الطبيعية إنما هو خدمة العقيدة والدفاع عنها تلبية للنداء الديني، الذي يقيم أساس الإيمان على الإستشهاد

بما في الطبيعة من موجودات.⁽¹⁾ لذلك جاءت أبحاث جلّ المتكلمين للطبيعيّات، من أجل خدمة الإلهيات، كتمهيد ومقدمة لها، وكما أن الكلام في الطبيعيات أساس للفلسفة، فهو أيضا أساس لعلم الكلام، لأن الفلسفة تعتبر بالمقابل أيضا إمتدادا طبيعيا للكلام.⁽²⁾ وقد اخترت لهذا الغرض شخصية تميزت بالموسوعية الفكرية، والتي على الرغم مما أشيع عنها من جمود وتحجّر، ورفض لاستخدام العقل والتمسك بظاهر النصوص، إلا أنها أثبتت أنّ الأمر بخلاف ذلك. ومن هذا المنطلق فإن البحث في الطبيعيات قد احتلّ حيزا واسعا في مؤلفات ابن حزم -علي بن أحمد أبو محمد- الفقيه والمتكلم والفيلسوف الظاهري الأندلسي (384هـ-456هـ/994م-1064م) الذي صاغ آراءه الطبيعية والتي ربت على نيفٍ وعشرين عنوانا في مختلف القضايا والمسائل الطبيعية.⁽³⁾ ومما يبهج القارئ لكتبه، ذلك العرض الممتع والتبويب الدقيق، والتفصيل البديع لمختلف تلك المسائل، مع ترتيب لآراء الخصوم وأقوالهم ثم تفنيدها، بما يراه مناسباً من الأدلة النقلية أو العقلية، يتلوه إثبات لما يراه صوابا وتأكيدا عليه بالبراهين المختلفة، مما يكشف لنا عن عناية بالغة، واطلاع واسع منه على مختلف الآراء الكلامية والفلسفية، وعن جهد كبير يكون قد بذله في النقد والتمحيص، بتناوله لهذه المسائل الطبيعية المتنوعة.

⁽¹⁾ - منى أحمد أبوزيد: "التصور الذري في الفكر الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط. 1994م (ص. 8-367) وأحمد محمود صبحي: "في علم الكلام" دار النهضة العربية، بيروت، ط. 5، 1985م (1/208).

⁽²⁾ - حسن حنفي: "من العقيدة إلى الثورة" دار التنوير، بيروت، ط. 1988م (1/398-401) يمنى الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" دار قباء، القاهرة، ط. 1998م (ص. 18).

⁽³⁾ - ابن حزم: "الفصل في الملل والأهواء والنحل" تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. 2002م (18/48-3/155-276) و"الرسائل" لابن حزم، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية، بيروت (ط. 2/1987م) (ج. 4).

أولاً : طبيعة الوجود الطبيعي

مسألة حدوث الوجود الطبيعي - خلق العالم -

الطبيعة⁽⁴⁾ عند ابن حزم: « قوة في الشيء تجري بها كلياته على ما هو عليه، ولا تعدم منه إلا بفساده، وسقوط ذلك الاسم عنه.»⁽⁵⁾ أي أنها صفة في الشيء، موجودة فيه بالقوة على ما هو عليه، ولا تزول منه إلا بفساده وفنائته. وهي في نظره: نظامٌ مُطَرَّدٌ خلقه الله عزَّ وجلَّ في الأشياء والموجودات لا تحيد عنه، وسنن ربِّها الله فيها، والخروج عنها ممتنع عند كل ذي عقل، ولا تغيير فيها إلا بإرادته تعالى، ولا تبديل لخلق الله إلا بمشيئته.⁽⁶⁾ لكن من وضع تلك القوة في الطبيعة، ومن جعلها بتلك الكيفية المطردة ؟. « ومن درى ما الطبيعة، علِمَ أنها قوة موضوعة في الشيء، تجري بها صفاته على ما هي عليه فقط، وبالضرورة يعلم أن لها واضعاً ومرتباً وصانعاً، لأنها لا تقوم بنفسها..»⁽⁷⁾

وقد شغلت قضية خلق الطبيعة -العالم- بال فلاسفة والمتكلمين قبل ابن حزم، وتباينت آراؤهم حول مسألة قدمه أو حدوثه ؟. فذهب البعض إلى القول بقدم المادة، ومن ثمة قدم العالم⁽⁸⁾ والقائلون بذلك هم الدهرية والزنادقة...

وأما القائلون بالحدوث فهم أصناف، منهم: القائلون بالفيض⁽⁹⁾ وإحداث الله العالم، لكن بينهما صلة كالصلة بين

⁽⁴⁾ هي: "إسم مشترك يدل على معان عديدة، أحدها ما يوجد في الأجسام من القوة التي تفعل على نهج واحد من غير إرادة ولا معرفة." جبرار حكي: "موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب" مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1998م، ص.417.

⁽⁵⁾ ابن حزم: "الفصل" (24/1) (87/2) و"الرسائل" (111/4) (416/4) وهي عنده مرادفة للفظ العالم. "الفصل" (18/2) - (107)

⁽⁶⁾ نفسه. (156/3 - 157).

⁽⁷⁾ ابن حزم: "الفصل" (31/1).

⁽⁸⁾ الغزالي: "تهافت الفلاسفة" (ص.74) ابن رشد: "تهافت التهافت" (60/1) عرفان عبد الحميد: "الفلسفة الإسلامية" مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1984م (ص.77-84).

⁽⁹⁾ كالفارابي وابن سينا. ينظر: حسن الشافعي: "التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية" (ص.53-113) وعبد الرحمن مرحبا: "من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية" (ص.502).

العلة والمعلول أو السبب بالنتيجة؛ وهناك القائلون بإحداث الله العالم من العدم، وأنه تعالى الفاعل الحقيقي له؛ لا بل إنه مبدأ حدوث العالم وتناهيته، مما يقود إلى وجود مُحدثٍ أول وواحد هو الله تعالى، لأن الضرورة العقلية تُحتم ذلك، وغيرهم. في حين ذهب المتكلمون إلى القول بأن العالم متألف من أجسام وأعراض، وأن الله خالق الأجسام والأعراض الحالة بتلك الأجسام، كالألوان ونحوها... وهكذا تستمر الأعراض لفترة مؤقتة حيث تتوقف لتحل محلها أعراض أخرى؛ ومن هنا ظهرت إشكالية الخلق المستمر أو "المستأنف"؛ يقول الأشعري: « واختلفوا هل تقنى الأعراض أم لا؟ وهل يجوز إعادتها أم لا؟ »⁽¹⁰⁾

وقد عرض ابن حزم آراء القائلين بأزلية العالم⁽¹¹⁾ حيث جمعها في اعتراضات خمسة، ناقضا ومفنداً لها، ومبيناً فسادها؛ مائلاً إلى القول بحدوث العالم وخلقها من العدم، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿... خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ﴾⁽¹²⁾ فالخلق الأول هو إيجاد وإخراج الشيء من العدم إلى الوجود، والثاني هو استمرار عملية الخلق؛ لأن خلق الله تعالى قائم في كل موجود، ما دام ذلك الموجود موجوداً. لهذا فإن الله يخلق العالم ويوجده في كل وقت وحين، ويزيده في كل دقيقة، وهذا هو الخلق المستمر. مؤكداً على أن مقولة النظم المعتزلي⁽¹³⁾ (ت. 356هـ) صحيحة. « وذكر عن النظم أنه قال: إن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد دون أن يعدمه، وأنكر عليه هذا القول بعض أهل الكلام، وقول النظام صحيح، لأننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء هو الشيء نفسه، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً، ما دام ذلك الموجود موجوداً. »⁽¹⁴⁾ مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾⁽¹⁵⁾ فهذا الخلق المتجدد

(10) - الأشعري: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" تحقيق: محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة القاهرة، ط. 1950م (2/46)

(11) - من الجدير بالذكر أن أرسطو قال بقدّم العالم وهو قول لازم عن اعتقاده بالهولي والصورة، لأن الهولي في تصوره قديمة وأزلية، وهي الأساس لكل تغيير. عبد الرحمن بدوي: "أرسطو" مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط. 3، 1953م (ص. 130).

(12) - سورة الزمر [الآية 6].

(13) - أكد "النظم" على أن الله خلق الأجسام ضربة واحدة ثم إنه يخلق الجسم كل وقت. كما أن الله يخلق الدنيا وما فيها حالاً بعد حال من غير أن يفنيها وهكذا تتجدد الجواهر والأجسام في كل حين. "الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (2/89) والبيгдаي: "الفرق بين الفرق" (ص. 135-136).

(14) - ابن حزم: "الفصل... (3/196) باب " خلق الله العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة ".

(15) - سورة الأعراف [الآية 11].

المستأنف كل آن وحين، هو ما يُعبّر عنه بالخلق المستمر، والذي يعني أيضا أن الله يخلق العالم دون توقّف منه تعالى، ودون أن يُفنيه أيضا؛ وبهذا تستمر وتتواصل عملية الخلق إلى ما شاء الله. (16) كما أشار إلى قول النّظام المعتزلي، بأنه ما من جزء وإن دقّ إلا ويحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء يقسم الجزء إليه فهو جسم أيضاً.

لكننا نتساءل عن كيفية استمرار عملية الخلق هذه، وما الضامن لبقاء هذه العملية ؟ وما الذي يحول دون توقّفها ؟

لأبد أن نتذكر ما قلناه آنفاً، من أن ابن حزم ذكر أنّ في الطبيعة نظاماً دقيقاً مطّرداً، تسير عليه هذه الطبيعة ولا يتخلف عن ذلك أي مخلوق فيها، فالطبايع أكمّنها الله في هذه الأشياء، لتجري فيها على تلك الكيفيات التي وضعها الله عليها، ولذلك لا تقبل أي تبديل أو تغيير مهما كان، إلا أن يشاء الله؛ وعلى هذا النحو تمضي في تتّقلها من صفة لأخرى، ومن عَرَضٍ لغيره حتى لا يعتربها الفساد. (17) لهذا تصور أبو محمد أن عملية الخلق تتّم وتستمر بتتّقل الأجرام من صفة إلى صفة، ومن عالم إلى عالم، حتى تستقر في عالم الجزء بلا نهاية. « فالله تعالى يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يُفنيه. » (18) ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾ (19) فالخلق الأول إيجاد، والخلق الثاني استمرار واستئناف لحفظ الوجود؛ أو بمعنى آخر إن صلة الله بالمخلوقات لا تنتهي عند خلقه لِمَا خَلَقَ أول مرة، وإنما يحتاج هذا الخلق إلى حفظ وكلاءة ورعاية مستمرة منه تعالى، وهذا بحد ذاته خلق آخر. فالله في كل وقت وحين يحفظ مخلوقاته بقدرته، ويبقي على وجودها مستمرة بالخلق المستمر حتى لا تفسد وتنتقطع. وهذا أيضا دليل على أن العلاقة قائمة ومستمرة لحفظ الوجود، وليس ذلك كذلك بالنسبة للإنسان مثلاً، حيث يوجد ويصنع أشياء ثم يتركها، فهو مُبتدأ وجودها فحسب؛ وهذا ما قصده ابن حزم: « فأخبرونا أليس الله تعالى موجد لكل موجود أبداً مدة وجوده ؟... قلنا لهم: هذا هو الذي أنكرتم بعينه قد

(16) ابن حزم: "الفصل في الملل..." باب: "خلق الله عز وجل العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة" (196/3).

(17) - الفساد عند أبي محمد: هو خروج من الوجود والوجوب إلى البطلان والعدم. «... والفساد عندنا افتراق الجسم، وذهاب أعراضه وحدوث أعراض آخر عليه.» ابن حزم: "الرسائل" (183/4).

(18) - ابن حزم: "الفصل" (196/3).

(19) - سورة الزمر، الآية 6.

أقررتم به، لأن الإيجاد هو الخلق نفسه، والله تعالى موجد لكل ما يوجد... وخالق لكل مخلوق في كل وقت... وهذا لا مخلص لهم منه، وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾⁽²⁰⁾.⁽²¹⁾

مسألة: علة الوجود الطبيعي - العلية -

وإذا ثبت أن الله عز وجل هو خالق الوجود الطبيعي وموجده، والذي أطلق الفلاسفة عليه لفظ: "علة الأولى" على اعتبار أنه سبب الموجودات ومُبدع الكائنات. فإن الكندي (ت. 252هـ/866م) مثلاً ذهب إلى أن: «الباري تعالى

هو العلة الأولى لجميع المفعولات... إلا أنه علة قريبة للمنفعّل الأول، وعلة يتوسط لما بعد المنفعّل الأول من مفعولاته.»⁽²²⁾ فالله عنده علة الموجودات، وعنّها يكون إبداع جميع المتهويات، وإيجاد الأيس من اللّيس، أي الوجود من العدم؛ فالله فاعل والفاعل علة. واعتبار الكندي الله علة للحركة والتهوي والإبداع والإنفعال، يوحي بفكرة الفيض الأفلوطينية، ولا خلاف حول قول الكندي بحدوث العالم؛⁽²³⁾ بل إنه يعطي انطباعاً بأن الله مضطر إلى إيجاد العالم، ومُلزَم بالتهوي والتكثّر، وهو ما يشير إليه قوله: «فإن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول، هو تهوي كل محسوس... فيوجد لكل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها، فإن علة التهوي هي من الواحد الحق.»⁽²⁴⁾

وقد اطلع أبو محمد على رأي الكندي هذا، وردّ عليه في رسالة خاصة، محاولاً إبطاله، نافياً أن يكون الله علة العالم.⁽²⁵⁾ «... لا نقول الباري عز وجل كما قال يعقوب بن إسحاق: إنه علة...»⁽²⁶⁾ كما رفض إطلاق لفظ: "علة" و"علة المعلولات" و"علة العلل" على الله تعالى. «... ولا نقول نحن إنه علة أفعال المعلولات ولا علة المعلولات ولا علة العلل... بل نقول هو الأحد الأول الصمد مبدع العلل، وهو الذي

⁽²⁰⁾ - سورة فاطر، الآية 1.

⁽²¹⁾ - ابن حزم: "الفصل" (196/3).

⁽²²⁾ - الكندي: "الرسائل الفلسفية" تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة الإعتدال، القاهرة، ط. 1950م (1/183).

⁽²³⁾ - حسام محي الدين الألويسي: "فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" دار الطليعة، بيروت، ط. 1، 1985م (ص. 261).

⁽²⁴⁾ - الكندي: "الرسائل الفلسفية" (1/162).

⁽²⁵⁾ - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي الغيلصوف" ضمن "الرسائل" (363/4).

⁽²⁶⁾ - نفسه. (369/4).

ابتدع جميع المعلولات.»⁽²⁷⁾ ومعنى ذلك أن ابن حزم، نظر إلى فكرة العلّة نظرة مبنية على النص من جهة، وعلى العقل والمنطق⁽²⁸⁾ من جهة أخرى؛ وما ذلك إلاّ لأنه أدرك أنه سينجر عن القول بالعلة، تؤهم المرء ارتباطاً عقلياً بين العلة والمعلول، بل قد يلزم عنه أن يظن ظانّاً ألاّ وجود لعلة بلا معلول، ولا لمعلول بلا علة؛ ومن ثمة وجب أن ينزه الله تعالى عن ربطه بمصطلح العلة؛ أو النقول عليه بما لم ترد به النصوص. فأبطل أبو محمد بذلك القول بأن الله علة، وأثبت بالمقابل أن الله يتعالى عنها، لأنه هو مبدع العلل. « العلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها الناريات...»⁽²⁹⁾

والمراد بذلك أن مجال العلة ومدارها على الأمور الطبيعية المرتبطة ببعضها ببعض، أما في أمور الشريعة والإلهيات فلا توجد علة أبداً، وإنما هي أوامر الله فقط. «وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه ... وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط...»⁽³⁰⁾ ذلك أن « العلة في العقول الصحيحة هي السبب المطبوع لكون المسبب لا محالة، فالأول جلّ وعزّ لا سبب، تعالى عن ذلك، فأنى يكون سبباً وهو مُحدث الأسباب وفاعلها، وأنى يكون علة وهو مُحدث العلل وواضعها لا من سبب ولا من علة.»⁽³¹⁾ ومعنى ذلك أنّ العلة تتضمن معنى الضرورة والإحتياج إلى معلولها، كما أن المعلول أيضاً محمول على علته ومحتاج إليها، فكلاهما مضطر للآخر وبحاجة كل واحد منهما لصاحبه.⁽³²⁾ وهو ما يتنافى وغنى الله تعالى عن كل شيء. « وليست هذه صفة الخالق الأول، الذي كان قبل أن يبدع شيئاً غنياً عن كل شيء.»⁽³³⁾ فالله تعالى لا يحتاج إلى مخلوقاته،

(27) - ابن حزم: "الرسائل" (370/4).

(28) - إضافة إلى ما سبق يقول ابن حزم: "والعلة لا تكون إلا جنساً، والعلة لا تكون إلا مضافة، والعلة من كل جهة لا تكون مع الوحدة الصحيحة... فحسبه بهذا عياً وكفراً وضلالاً." "الرسائل" (385/4).

(29) - ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: محمد محمد تاجر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م (97/2).

(30) - ابن حزم: "الرسائل" (303/4) "ولا علة في شيء من الدين أصلاً، والقول بها في الدين بدعة وباطل." "الإحكام" (47/1).

(31) - ابن حزم: "رسالة الرد على الكندي" ضمن: "الرسائل" (383/4).

(32) - نفسه. (370/4).

(33) - نفسه. (370/4).

بل أوجد وأبدع هذا العالم لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ما خلق، فهو مطلق الإرادة على فعل ما يشاء، لا معقّب لحكمه، وليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة؛ يفعل لا لعله ويترك لا لعله؛ بل كما يشاء لإله إلا هو.⁽³⁴⁾

ومما هو معلوم أيضاً أن العلل الأرسطية أربعة، وكل منها تؤثر في الأخرى، فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلة بال جذب أو الإغراء، والفاعلة تؤثر بالفعل والإيجاد، وكذلك العلتان المادية والصورية، وقد يكون الكندي كمن جاء بعده من الفلاسفة المشائين، قد تأثر بنظرية العلل هذه.⁽³⁵⁾ وهو ما تقطن إليه ابن حزم محاولاً تنفيذ هذه الفكرة، وإبطال القول بأن الله علة، لأن ذلك ممتنع شرعاً وعقلاً، بل يؤدي القول بها إلى الشرك بالله، والخروج من التوحيد، مُبَيِّناً كل الاحتمالات الواردة من أن العلة إما لم تنزل مع الله وإما أنها مخلوقة محدثة، وكلاهما ممتنع، وإما أن تكون غير مخلوقة وهذا محال.⁽³⁶⁾ «... وأما إن قالوا: بل خُلِقَت العلة لا لعله؛ سئلوا: من أين وجب أن يخلق الأشياء لعله ويخلق العلة لا لعله؟ ولا سبيل إلى دليل.»⁽³⁷⁾ وقد ذهب أبو محمد إلى أن «كل مُكوّن معلول، وكل كائن فله علة، وما لا علة له فلا كون له... فالعلة العليا

لكل شيء هي مشيئة الله تعالى فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علة خاصة... والعلم معرفة بالعلل، والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها.»⁽³⁸⁾

والذي يظهر من سياق كلام أبي محمد، أن الضرورة التي تلاحظ كعلاقة قائمة بين العلة والمعلول لا تستمر إلى ما لا نهاية، بل لها حد تنتهي إليه، أمّا أن تستمر سلسلة العلل إلى الله فهذا ما يرفضه، لأن الله عنده ليس بعلة. ولأجل ذلك اعترض أبو محمد على الكندي وانتقده.⁽³⁹⁾ فإله لا يدخل ضمن دائرة العلل، وإنما بمشيئته تعالى وإرادته، خُلِقَت العلل والمعلولات. «فإن قال قائل: فلولا لم تكن العلل ولا

⁽³⁴⁾ - نفسه. (376-173/4) وأيضا: "المحلي..." (23/1) و "الفصل..." (315/1).

⁽³⁵⁾ يوسف كرم: "العقل والوجود" (ص. 170) والفارابي: "آراء أهل المدينة الفاضلة" تحقيق: ألبير نادر، دار المشرق، بيروت، ط1985م (ص. 37).

⁽³⁶⁾ - ابن حزم: "المحلي" (23-24/1) و "الفصل" (20/1).

⁽³⁷⁾ - ابن حزم: "المحلي بالآثار" تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ط. (24/1).

⁽³⁸⁾ - ابن حزم: "الرسائل" (396/4).

⁽³⁹⁾ - مسألة: "نفي العلة عن الله والرد على الكندي" "الرسائل" (369/4).

المعلولات قيل له: نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علة؛ لأن إسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة لعلته، لأن العلة موضوعة للمعلول والمعلول محمول على العلة، فهُمَا مضافان مضطران متّصلان غير مفترقين... لحاجة كل واحد منهما لصاحبه.»⁽⁴⁰⁾ وعلى هذا فلا حاجة ولا ضرورة لاستخدام العلة في العقائد والإلهيات، لأن القول بها يؤدي بصاحبه إلى نقض توحيده كما حصل للكندي، بل وتدخل قائلها في متاهات الكفر والضلال.⁽⁴¹⁾

لذا نجد ابن حزم يكرّر كثيرا هذا المبدأ وهذه القاعدة: إنه ليس في الدين أو في الشريعة علة أو تعليل أصلا بأي وجه من الوجوه.⁽⁴²⁾ لأن العلة: «إسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتّة، ككون النار علة للإحراق، والتلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً.»⁽⁴³⁾ ومع أنّ ابن حزم ينكر التعليل في الإلهيات⁽⁴⁴⁾ إلا أن الأمر يختلف بالنسبة للقضايا الطبيعية، إذ يقول بها ويؤكد عليها، لأن مجال الطبيعيات يختلف كلياً عن الإلهيات؛ ومن ثمة يقرّر أنّ العلة مجالها خاص، وهو العالم أو الطبيعة وما فيها من مخلوقات، فهي تخضع للعلة، وفيها الضرورة لبعضها بمشيئة الله تعالى. «وإذا لم تكن العلة إلا التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع إسم علة على غير هذا المعنى.»⁽⁴⁵⁾

فالتصورات المبدئية التي انطلق منها أبو محمد، في رفضه التعليل والقياس في الشرعيات، وقبوله بذلك في الطبيعيات، إنما ذلك لاختلاف وتباين المعطى الإلهي عن المعنى الطبيعي. فالأول غائب عنّا، والثاني شاهد لدينا. ولذا ينبغي ههنا أن نشير إلى أهمية التمييز بين التعليل الشرعي والتعليل الطبيعي، بناءً على أن الطبيعة مسخّرة تفعل ما يراد لها، بينما الشارع فاعل بالإرادة والاختيار، وإذا أمكننا أن

⁽⁴⁰⁾ ابن حزم: "الرسائل" (370/4).

⁽⁴¹⁾ ينظر ما وصف به ابن حزم الكندي في: "رسالة الرد على الكندي" ضمن: "الرسائل" (369/4).

⁽⁴²⁾ باب: في نقض وإبطال التعليل في جميع أحكام الدين.: "الإحكام في أصول الأحكام" (581/2) لابن حزم.

⁽⁴³⁾ نفسه. (602/2).

⁽⁴⁴⁾ "لأن هذا التصور يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه، لتجري أحداثه بما شاء الله لها مما يُبقي العناية الإلهية قائمة في العالم، لتجري أحداثه كما شيء لها. "أنور الزعبي: "ظاهرة ابن حزم الأندلسي" المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط. 1996م (ص. 102).

⁽⁴⁵⁾ ابن حزم: "الرسائل" (303/4).

نعرف الموجبات الطبيعية، فإن الموجبات الشرعية ليست في متناول عقولنا. وبهذا يكون ابن حزم قد أعطى لمشكلة التعليل الشرعي وجهاً آخر، كان على مخالفيه أن يتفهموه،⁽⁴⁶⁾ حيث أن النصوص وحدها هي التي تقرر هذا أو ذاك.⁽⁴⁷⁾

ومن هنا يتبين لنا أن القناعة الحزمية بقصر العلّة على الطبيعة وحدها دون الشريعة، تترتب عليه رؤية علمية موضوعية ودقيقة للقضايا الطبيعية، وبالمقابل تحدّد دور العقل في ما يتعلق بالشرعيات؛ حيث لا قياس للغائب على الشاهد، ولا للشاهد على الغائب. وبناءً على هذه النظرة، سيرفض أبو محمد كل الآراء والأفكار التي تشيد وتقبل السحر والشعوذة والإلهام وتناسخ الأرواح؛⁽⁴⁸⁾ على أساس أنه ليس لها القدرة على قلب واختراق أو تجاوز سنن وقوانين الطبيعة، كما هو الحال بالنسبة لمعجزات الأنبياء المؤيدة من الله تعالى. «والعلل الموضوعية ليست بأولى بالترك لمعلولاتها وإعدامها منها، إلا بترك ما قد جعل لها في قوتها أن تفعله ويوجد منها، لأنها مضطرة إلى فعل ما جعل فيها فعله.»⁽⁴⁹⁾

ثانياً: حقيقة الوجود الطبيعي:

أ- مسألة: الجوهر الفرد

لهذا الموضوع علاقة بما سبق الحديث عنه، وهو يعتبر من أهم دقائق المسائل الطبيعية، لكونه الركيزة الأساسية لرؤية شمولية، تلتبس تصوراً طبيعياً لخلق العالم، كما تمثل هذه المسألة أهمية كبرى في الفكرين: اليوناني والإسلامي، إذ تعود أصولهما لنظرة الإغريق إلى جسم العالم ومكوناته، وما أطلق عليه إسم: الذرة أو الجوهر⁽⁵⁰⁾ كأساس لتفسير العديد من القضايا الطبيعية.

⁽⁴⁶⁾ - محمود يعقوبي: "مسالك العلة وقواعد الإستقراء عند الأصوليين وجون ستيوارت مل" المطبوعات الجامعية، الجزائر. د.ت.ط، (ص.62).

⁽⁴⁷⁾ - يقول ابن حزم: "هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر..." "الرسائل" (371/4).

⁽⁴⁸⁾ - ابن حزم: "الفصل" (81/1) (181-144/3) و "الرسائل" (185/3) و "الأصول والفروع" (ص.241-247-256).

⁽⁴⁹⁾ - ابن حزم: "الرسائل" (370/4).

⁽⁵⁰⁾ - يستعمل المتكلمون عبارات متعددة للتعبير عن الجوهر الفرد، كقولهم: "الجزء الذي لا يتجزأ" و "الجزء الواحد" و "الجوهر الذي لا ينقسم" و "الجوهر" أو "الجزء" للإختصار. ومرادهم بذلك أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم. ينظر: الأشعري: "مقالات الإسلاميين" (18-10/2) ومنى أحمد أبو زيد: "التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي" (ص.26).

فالجوهر: "ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت في الموضوع، وهو منحصر في خمسة: هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل، لأنه إما أن يكون مجردا أو غير مجرد.⁽⁵¹⁾ وقيل الجوهر الفرد: عبارة عن جوهر لا يقبل التجزي لا بالفعل ولا بالقوة. والجوهر عند مفكري الإسلام، هو ما يقوم بذاته وما ليس مفتقرا إلى غيره في وجوده، ولو من الناحية المنطقية على الأقل، فهو يختلف عن العرض الذي يوجد دائما في شيء آخر غيره، وعلى هذا يكون الجسم مثلا سابقا على اللون من الناحية المنطقية، فهو من حيث علاقته به يعد جوهرًا، كما أن اللون من حيث علاقته بالجسم يعد عرضًا. على أن قيمة فكرة الجوهر ليست منطقية فحسب، وإنما هي ميتافيزيقية أيضا، فليس الأمر مقصورا على معرفة النظام الذي تعتمد فيه بعض العناصر المكونة للموجودات لبعضها الآخر، ولا على معرفة أي هذه الموجودات مفتقر إلى غيره فحسب؛ بل لابد كذلك من أن نفتش ونبحث في قرارة كل شيء عما هو ثابت دائم، أي عن الجوهر بمعناه الميتافيزيقي الماورائي. ويجب أن نلاحظ هنا، أن المفكرين المسلمين قد اشتغلوا في حدود هذا المعنى الأخير بالبحث في الجوهر البسيط، وهو ما ليس له أجزاء ولا يقبل الفساد بالتالي.

فابن سينا عندما أراد أن يُبرهن على خلود النفس، برهن أولا على أنها جوهر بسيط، يعنى أن قيمة النظرية تستند إلى فكرة الجوهر أقل مما تستند إلى فكرة البساطة. وللمتكلمين نظرية أخرى يستعملون فيها فكرة الجوهر البسيط استعمالا طريفا، وأكثر هؤلاء هم من أصحاب مذهب الجوهر الفرد، فالجوهر البسيط ليس عندهم غير الجوهر الفرد، وكذلك النفس التي هي جوهر بسيط، يتمثلونها نوعا من الجوهر الفرد كأنها ذرة روحية (Monade) حقيقية؛ ولا غرو أن العلم قائم في الجوهر الفرد. ولم يشارك المتكلمان: فخر الدين الرازي ولا الغزالي الحديث في مسألة مذهب الجوهر الفرد، إلا أن النسفي مؤلف كتاب: "العقائد"، وشارحه سعد الدين التفتازاني، كانا من أصحاب هذا المذهب. فقد قال النسفي: "إن العالم بكل أجزائه مخلوق، وهو مركب من جواهر وأعراض، فالجواهر ما يوجد

⁽⁵¹⁾ - الجرجاني: "التعريفات" ص. 7، ط. البابي الحلبي، القاهرة، 1938م.

منطقياً بذاته، وهي إما مركبة كالجسم وإما بسيطة كالجوهر أي الجزء الذي لا يتجزأ -الجوهر الفرد-
(1)».

تشير أغلب الدراسات إلى أن البحث في مسألة الجوهر في علم الكلام، بدأت مع العلاف المعتزلي (ت.235هـ/841م) وذلك بمحاولته الإستدلال على حدوث العالم، إعتقاداً على القول بالجواهر والأعراض؛

ثم أخذ بها أكثر المعتزلة فالأشاعرة والماتريدية وغيرهم، لتصبح أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين.⁽²⁾ المتكلمين.⁽²⁾ كما تستهدف من جهة أخرى، وخصوصاً لدى الأشاعرة، أفراد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة على الخلق والإبداع من عدم، ولهذا احتفى الباقلاني بالجوهر، وجعله أول الأدلة على وجود الله.⁽³⁾

وأما عن موقف ابن حزم من هذه المسألة، فقد ذكر أنّ « جمهور الأوائل والمتأخرين ذهبوا إلى إثبات شيء سموه جوهرًا ليس بجسم ولا عرض، وهذا هو قول أرسططاليس وأكثر الفلاسفة...»⁽⁴⁾ مشيراً إلى أن بعض المتكلمين ذهبوا إلى إثبات شيء سموه جوهرًا، لا هو بجسم ولا هو بعرض، كما أنه ليس بمكان، ولا طول ولا عرض ولا عمق له، إضافة إلى أنه لا يتجزأ.⁽⁵⁾ ويبدو من سياق كلامه، عدم قبوله ورضاه بهذا الشيء المتوهم، مؤكداً على أن أي جوهر لابد أن يكون جسماً متحيزاً وذا نهاية ما، وإلا فهو ليس بجوهر. لأنّ: « كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، ولا شيء غير ذلك...»⁽⁶⁾

⁽¹⁾ -الأمدي: "المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين" تحقيق: حسن الشافعي، ص.110، ط. دار وهبة القاهرة 1993م.

⁽²⁾ -منى أبو زيد: "التصور الذري..." (ص.15) ونشير هنا إلى أن الأشاعرة وكذلك العلاف يقولون بالجزء الذي لا يتجزأ.

⁽³⁾ -عبد الراضي عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ط.2006م (ص.155).

⁽⁴⁾ -ابن حزم: "الأصول والفروع" تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط.2004م (ص.121).

⁽⁵⁾ -ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص.121) و "حجة الوداع" (ص.148) و "الفصل" (209/3).

⁽⁶⁾ -ابن حزم: "الأصول والفروع" (ص.121-128).

فابن حزم لا يتصور عدم وجود جواهر لامادية أو مجردة في هذا العالم، بل الجوهر في تصوره، هو جسم حامل للأعراض، وله مكان ونهاية. « ليس في الوجود إلا الخالق وخلقته، وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه، وأعراضاً محمولة في الجوهر، لا سبيل إلى تعزّي أحدهما عن الآخر. »⁽¹⁾ أي أنه ينفي وجود جوهر غير جسمي أو جوهر لا يتحيز أو لا أعراض له.

فمن خصائص الجوهر عند ابن حزم، أن يكون جسماً حالاً متحيزاً منتهياً. « إن كل جوهر جسم وكل جسم جوهر، ولا شيء غير ذلك، وهما إسمان معناهما واحد. »⁽²⁾ وما ذلك إلا لأن الوجود المادي الظاهري الواقعي، ضروري لأي جوهر، ومادام الجوهر جسماً فمن الضروري أن يكون متحيزاً، وتبعاً لذلك يكون له طول وعرض وزمان ومكان ونهاية محددة. وكل ذلك لإثبات جسمية الجوهر، أما كونه بلا هذه الصفات، وكونه لا يتجزأ، ونحو ذلك مما قيل عنه؛ فكل ذلك مجرد تجريد وهمي باطل لا يصح التحدث به، ولأجل ذلك رفض القول بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، وذلك لاعتبارات منها:

أولاً: إنه لا دليل لهذه الإدعاءات « فكلها دعاوى مجردة، لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلاً، لا برهاني ولا إقناعي؛ بل البرهان العقلي والحس يشهدان ببطلان كل ذلك... وما كان هكذا، فهو باطل محض. »⁽³⁾ ورفضه القول بالجواهر الفرد، لما يترتب عنه من القول بالانفصال بين ذرات العالم، لذا يؤكد على أن الجوهر ليس شيئاً آخر غير الجسم.⁽⁴⁾

وثانياً: رفض القول به لأنه ليس من قول المسلمين، بل هو رأي المجوس والصابئة والدهرية والنصارى والمجسمّة، ونحوهم ممن يسمّون الباري تعالى جوهرًا، وحاشا أن يسمى الله عز وجل بالجواهر.

وثالثاً: لأن كلمة: "جوهر" لفظة عربية، ولا يجوز إطلاقها على الله تعالى، لعدم ورود نصّ بذلك.⁽⁵⁾ واعتماداً على تتبع ابن حزم لمفاهيم الجواهر ومواقع ورودها عند القدماء، وجد أنهم قد أطلقوه وأوقعوه على ثمانية أشياء، كلها جواهر مدّعاة. وهي: الله، النفس، العقل، الهيولي، الصورة، الخلاء، المدة، الجزء الذي

⁽¹⁾ - ابن حزم: "الفصل" (210/3).

⁽²⁾ - نفسه.

⁽³⁾ - نفسه.

⁽⁴⁾ - محمد عابد الجابري: "التراث والحداثة" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1991م، (ص.189).

⁽⁵⁾ - ابن حزم: "الفصل" (210/3 - 214).

لا يتجزأ، وهذا جهل منهم في نظره.⁽¹⁾ «... صَحَّ يَقِينَا أَنْ تَسْمِيَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ جَوْهَرًا وَإِخْبَارًا عَنْهُ بِأَنَّهُ جَوْهَرٌ، حَكْمٌ عَلَيْهِ تَعَالَى بِغَيْرِ عَهْدٍ مِنْهُ وَإِخْبَارًا عَنْهُ بِالْكَذِبِ... فَالْجَوْهَرُ حَامِلٌ لِأَعْرَاضٍ مَا، وَلَوْ كَانَ الْبَارِي حَامِلًا لِعَرَضٍ لَكَانَ مَرْكَبًا مِنْ ذَاتِهِ وَأَعْرَاضُهُ وَهَذَا بَاطِلٌ.»⁽²⁾

وقد بدا لي أن هذه المقولات والمصطلحات، هي اعتبارات فلسفية أرسطية أو يونانية، إنتقلت إلى الفكر الفلسفي المشائي ثم إلى الحقل الكلامي الاسلامي، دون مراعاة للإعتبارات الدينية التي قد لا تتلاءم معها. لهذا فإن نفى ابن حزم للجوهر الفرد من الناحية الأنطولوجية، ناجم عن رفضه أن يوصف شيء آخر بصفة اللانهائي واللامطلق، والتي ينبغي ألا تكون إلا لله عز وجل. يضاف إلى ذلك أن انتقاده للقائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، مرده إلى أن القول به معناه: نفي قدرة الله على أن يوجد ما هو أصغر من الجزء، وهذا محال في حق الله تعالى. «فالله قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه... والله تعالى قادر على كل ما يُسأل عنه، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء.»⁽³⁾

والقائلون بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ، يجعلون الله عاجزا عن تجزئة هذا الجوهر، وهذا ما يتنافى وقدرة الله المطلقة التي لا يعجزها شيء في الأرض ولا في السماء، لأن التناهي في التجزئة إيقاف لهيئة الشيء المحدث المخلوق، أما بالنسبة لله تعالى فلا. «... هل أَلْفُ أَجْزَاءِ الْجِسْمِ إِلَّا اللَّهُ؟ فَلَا بَدَّ مِنْ نَعْمٍ.»⁽⁴⁾ فيلزم عن ذلك أنه تعالى يستطيع تجزئته إلى ما لا نهاية له، وإلا فإنَّ المعارض على ذلك يُعْجِزُ رَبَّهُ. مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽⁵⁾ ذلك أن لكل جرم نهاية وسطاً ينقطع تماديه عنه، وأن ينقطع به الجرم، فإذا جَزَّيَ فهو تناه محدود، ولكنه محتمل للتجزؤ أيضاً، وكل ما جَزَّيَ فذلك الجزء هو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها، لا على ما ظنوا من أن حد الجرم جزء منه هو، وحده الملاصق للجرم الذي يلاصقه؛ بل هو باطل بما

(1)- نفسه. (210/3).

(2)- نفسه. (213/3).

(3)- نفسه. (233/3).

(4)- نفسه.

(5)- سورة النحل، الآية 40.

ذكرنا، لكن الجزء هو الملاصق للجرم بسطحه، فإذا تجزأ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق له حينئذ بسطحه، لا الذي ميز عن ملاصقته.⁽¹⁾ ومع ذلك فما دام هذا الجزء لم يخرج بعد إلى حيز الوجود فلا معنى له من الناحية الأنطولوجية؛ بل وكذلك من الناحية الإستمولوجية، لكونه لن يخرج من القوة إلى الفعل إلا بمشيئة الله تعالى.

ولعلنا لا نستبعد هنا أن يكون أبو محمد قد اطلع على أدلة وحجج النّظام المعتزلي (ت.356هـ) بدليل قول ابن حزم: «ذهب جمهور المتكلمين إلى أن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار، ولا يمكن البتة أن يكون لها تجزؤ، وأن تلك الأجسام جواهر لا أجسام. وذهب النّظام وكلّ من يحسن القول من الأوائل، إلى أنه ما من جزء وإنّ دقّ إلا وهو يحتمل التجزؤ أبداً بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ.»⁽²⁾ ومعلوم أن النّظام عارض نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وفقاً لتصوره لقدرة الله المطلقة التي أملت عليه القول بأن الجزء لا يتناهى في القسمة الذهنية.⁽³⁾ وقد اعتقد البعض أن ابن حزم دافع عن أفكار النّظام، عندما قال بإمكانية تجزئة الذرة بشكل لا نهائي بالتصور الذهني فقط؛ إلا أن المتتبع لأفكار ابن حزم، يجد أنه ينتقد فكرة الطفرة التي جاء بها النّظام، باستثناء حالة الجسم المتحرّك بسرعات قريبة من سرعة الضوء، مما يمكنه أن يطفر المسافات أي يقطع مسافات قصيرة ومحدودة في أجزاء لا متناهية من الزمن. وكل ذلك مبني على تصور مفاده، أن العالم يتألف من أجزاء مفردة يركبها الله بعضها مع بعض، ويحمّلها أعراضها، ثم يتدخّل الله تعالى دوماً لتجديد الأعراض الفانية، وإعادة تركيب الجواهر المنحلة، ليحفظ وجود العالم في عملية خلق مستمرة.⁽⁴⁾

ولم يكتف ابن حزم بتنفيذ آراء خصومه وإعطاء تصور واضح لهذه المسألة، بل قدّم أدلة رياضية هندسية وأخرى فيزيائية⁽⁵⁾ للبرهنة على أنه لا وجود لما يسمى الجزء الذي لا يتجزأ، أو الجوهر الفرد. أما الذي دفع ابن حزم إلى القول بأن الجزء يمكن أن يتجزأ، فذلك كي يثبت قدرة الله سبحانه وتعالى على تجزئة

(1) ابن حزم: "الفصل" (269/3 - 270).

(2) ابن حزم: "الفصل" (231/3).

(3) أحمد محمود صبحي: "في علم الكلام" (237/1).

(4) - على سامي النشار: "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" دار النهضة، بيروت، ط. 1984م (ص. 124-125).

(5) - للتوسع ينظر: "الفصل" (241/3 - 243).

هذا الجزء، لأنه يرى أن القول بالجزء الذي لا يتجزأ، سيؤدي الى نتائج مخالفة لما أثبتته، فهذا جوهر موقف ابن حزم من هذه المسألة.⁽¹⁾

ولفظ الذرة ورد ذكره في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وما يعزب عن ربك مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾⁽²⁾ ولا نجد حاجة الى مزيد تأكيد حول نظرية ابن حزم في انقسام الذرة، أو تجزؤ الجزء، وهو ما حدث في القرن العشرين، وما نجم عن انشطار الذرة من تقدم علمي هائل خصوصاً في مجال الطاقة النووية؛ وبذا يتكشف السبق الفلسفي-العلمي- لابن حزم، وهو أيضاً ما سيكشف عنه الفيزيائي أنشتاين لاحقاً، في بحث منشور في حوليات الفيزياء عام 1905 م. ولعلنا نستشف من نقد أبي محمد لدليل الجوهر الفرد، الذي طرحه المتكلمون وعدم إقراره به، أنه لا تحديد لما ليس متحققاً بالفعل، ولا معنى له ما لم يتحقق وجوده الظاهري. «فهذه براهين ضرورية قاطعة بأن كل جزء فهو يتجزأ أبداً بلا نهاية، وأن جزءاً لا يتجزأ، ليس في العالم أصلاً ولا يمكن وجوده؛ بل هو من المحال الممتنع».⁽³⁾ معتبراً أن أي جزء يمكنه أن يتجزأ بشكل لا نهائي، في إطار التصور العقلي وليس الواقعي.

وقد ذكر ابن حزم في معرض رده على المتكلمين خمس حجج، تستعيد بمجملها ردود أرسطو على ديموقريطس. ومن ناحية أخرى، اعتقد البعض أن ابن حزم دافع عن أفكار النظام المعتزلي، عندما قال بإمكانية تجزئة الذرة بشكل لا نهائي بالتصور الذهني فقط؛ إلا أن المتتبع لأفكار ابن حزم يجده ينتقد النظام والمعتزلة عموماً، ويرفض فكرة الطفرة (أي القفز مع الارتفاع) التي جاء بها النظام، باستثناء حالة الجسم المتحرك بسرعات قريبة من سرعة الضوء، مما يمكنه أن يطفر المسافات، أي يقطع مسافات قصيرة ومحدودة في أجزاء لا متناهية من الزمن. فلقد تصوّر ابن حزم أن العالم كـيفيات تتداول على الأجسام، ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه، بتلك الافتراضات اللامعقولة عن الجواهر والعوالم الأخرى والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم في مسائلها، مع أن دور العقل في الحقيقة ليس سوى للتمييز، والمفاضلة بين الأشياء والأفعال، ويحتاج

⁽¹⁾ -"الفصل" (271/3)

⁽²⁾ - سورة يونس الآية 61

⁽³⁾ - نفسه (243/3).

في أداء عمله إلى كفايات حسية ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل. يقول أبو محمد: «إعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين: أحدهما أول والثاني تال... الأول ينقسم قسمين: أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز بأول عقله، مثل معرفته أن الكل أكثر من الجزء... والقسم الثاني من هذا القسم الأول، هو معرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس بتوسط العقل، كمعرفته أن النار حارة والثلج بارد والصبر مرّ والتمر حلو... وهذا القسم فلا يدري أحد كيف وقعت له صحة معرفته... وإنما هو فعل الله في النفس.»⁽¹⁾ لهذا هي معرفة اضطرارية لا محيد عنها البتة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة ولا خلاف في ذلك، أي أن هذا الاضطرار المعرفي لا يختص بإنسان دون إنسان، بل هو لكل الناس؛ وأما القسم الثاني فهو ما تحصل معرفته بالإكتساب، بفضل المقدمات المنتجة الراجعة إلى الحس والعقل، إما من قرب وإما من بعد. وهذا الصنف يضم السمعيات كالتوحيد والربوبية، وما وردت به الشرائع والطبيعات والنفس والرياضيات... وغيرها من المعارف. وإن كانت المعرفة هنا مكتسبة، إلا أنه لا يصل إلى اكتسابها إلا بإرادة الله إذا شاء، أن يحيط المرء بها علماً.⁽²⁾ وهي أيضاً من خلق الله تعالى، وليس للإنسان حظ في الاختيار، بل هي اضطرارية وضرورة أيضاً يوقعها الله في النفس. فالقرآن مثلاً تُعرفُ صحته بالحس والعقل كمقدمات صحيحة، شهد لها بذلك الله تعالى، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون﴾⁽³⁾

فإن الله أمر الناس باستعمال دلائل الحواس والعقل، وذمّ تعالى من لم ينتفع بما أعطاه الله من الحواس والعقل، فأبطل دلائل سمعه وبصره وعقله⁽⁴⁾ قال تعالى: ﴿وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير﴾⁽⁵⁾

ب- ظواهر الوجود: (الزمان والمكان والملاء والخلاء).

(1) - ابن حزم: "الرسائل" (285/4 - 286) و "الفصل" (12/1-13-14) و "الأصول والفروع" (ص 201 - 202).

(2) - يشير بذلك إلى قوله تعالى: "ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء" [سورة البقرة: 255].

(3) - سورة السجدة [الآية: 9].

(4) - ابن حزم: "الإحكام" (85/1 - 86).

(5) - سورة الملك [الآية: 11].

أجمع الفلاسفة والمتكلمون على أن المكان والزمان ظاهرتان طبيعيتان فلكيتان، وتوأمين ذهنيان لا يفترق أحدهما عن الآخر، وأنهما غير منفصلين عن الجسم المتحرك.⁽¹⁾

وقد تم البحث في وجودهما ودلالتهما من الناحيتين الأنطولوجية والميتافيزيقية، مع اختلاف في الرؤى الفلسفية والكلامية. فالزمان مثلاً عند الغزالي، كما عند أغلب المتكلمين حادث مخلوق، وليس قبله زمان أصلاً، فإله متقدم على الزمان والعالم معاً؛ لأنه كان ولا عالم ثم كان ومعه العالم، والتقدم هنا يعني انفراد الباري تعالى بالوجود، وهو ما يناقض فكرة المشائين القائلة: بأن الله متقدم على العالم بالذات والمعلولية والرتبة فحسب، أما في الزمان فلا؛⁽²⁾ ومن ثمة اختلفت نظرياتهم للزمان والمكان والمدة والحركة... وما تفرع عن ذلك من القول بالخلاء والملاء.

وأما عن أبي محمد، فإنه يصف القائلين بالزمان والمكان الأزليين المطلقين بالملحدين،⁽³⁾ مؤكداً على أن المكان والزمان المعهودين عنده، غير المكان والزمان عندهم، أي عند الفلاسفة والمتكلمين القائلين بأزليتهما. « المكان المعهود عندنا هو المحيط بالمتمكّن فيه من جهاته أو من بعضها، وهو ينقسم قسمين... والزمان المعهود عندنا هو مدة وجود الجُرم ساكناً أو متحركاً، أو مدة وجود العرض في الجسم.»⁽⁴⁾ كما أنه يشير إلى أن المكان لا يكون إلا جُزماً من الأجرام الساكنة أو المتحركة، فهو إما أرض أو ماء أو هواء، أو نحو ذلك من الأجسام التي لها مساحة، ويمكن أن تُدرَج وتُقاس، ويتشكل المكان عنده بتشكيل المتمكّن فيه أي الجسم. في حين أن الزمان يعبر عن المدة التي يستغرقها هذا الجرم في الحركة أو السكون، لأن الزمان ليس عدداً محضاً مجرداً، بل هو مركّب من الجرم وحركته أو سكونه،

⁽¹⁾ - عبد الحميد خطاب: "إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي" مقال بمجلة: "الميزان" الصادرة عن المدرسة العليا للأساتذة، جامعة الجزائر، بوزريعة، جويلية - ديسمبر، 1999م، العدد: 13 (ص. 64-65).

⁽²⁾ - "تهافت الفلاسفة" (ص. 109) وذهب البعض إلى إنكار وجود الزمان: "التصور الذري في الفكر الفلسفي..." (ص. 138).

⁽³⁾ - ابن حزم: "الفصل" (35/1). ذهب بعض الباحثين إلى أن الغاية العظمى لابن حزم من البحث في الزمان هي إقامة الدليل على أن الله أزلي أبدي دائم خالد، أما الزمان فليس كذلك. ينظر عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 194).

⁽⁴⁾ - نفسه. (35/1). ومثله في: "الرسائل" (148/4)، وتعريفه هذا يقترب من تعريف الكندي حيث يقول: "الزمان هو عدد الحركة، والمكان هو نهايات الجسم." "الرسائل الفلسفية" (117/1).

وعلى هذا تنتج لنا أقسام الزمان المعروفة، وهي: الماضي والحاضر-الآن- والمستقبل.⁽¹⁾ وأبو محمد يقصد بالزمان المعهود عندنا: الزمان الدنيوي -الفيزيائي- أو هو الزمن المحسوس الذي يوجد فيه الجرم ساكنا أو متحركا. «... أو مدة وجود العرض في الجسم، أو هو عامة وجود الفلك وما فيه في الحوامل والمحمولات.»⁽²⁾ كما أنه جعل الزمان لازما من لوازم الجرم، لأنه إذا لم يكن جرم، لم يكن زمان؛ وبالمقابل يجعل المكان لازما من لوازم المتمكن فيه، فإذا لم يكن متمكن أو حيث لا يوجد جسم، لم يكن مكان على اعتبار أن المكان محيط بالجسم المتمكن فيه. «... فلو لم يكن جرم لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة لم يكن جرم.»⁽³⁾ أما انقسام الزمان إلى وحدات متناهية هي "أناته" التي يتصل بموجبها الحاضر بالماضي والمستقبل. « فكل زمان متناه ذو أول يشهد له بذلك الحس والعيان، فإن الزمان كله يوم ثم يوم هكذا مدة وجوده... والزمان ليس هو شيئا غير أجزائه التي هي أيامه، فالزمان ذو مبدأ ونهاية... والباري لا مبدأ له، فهو خالق الزمان، فهو في غير زمان ولا بد.»⁽⁴⁾ وما يريد ابن حزم أن يؤكد هنا، أن الزمان مخلوق لله تعالى ومحدثه، أوجده تعالى بعد أن لم يكن، كما أوجد سائر الأشياء بعد أن لم تكن، فللزمان إذن بدء، كما أن لجميع الموجودات في هذا العالم بدء، غير أن الزمان بخلاف سائر الموجودات والمخلوقات، يمكن أن يبقى إلى الأبد إذا أراد الله له ذلك.⁽⁵⁾

وأما عن المكان وأصنافه وارتباطه بالجسم المتمكن فيه، فهذا ما يوضحه قوله: «والمتمكن مع المكان ينقسم قسمين: أحدهما أن يكون المتمكن متشكلا بشكل المكان الذي هو فيه، كالماء في الخابية، ونرى ذلك عيانا إذا جمد الماء... والقسم الثاني أن يكون المكان متشكلا بتشكل المتمكن فيه، ويُمثل ذلك بجرم

⁽¹⁾ ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن: "الرسائل" (148/4 - 165).

⁽²⁾ نفسه.

⁽³⁾ - حلمي عبد المنعم صابر: "الوقت في الإسلام" المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، ط. 1988م، (ص. 107).

⁽⁴⁾ ابن حزم: "رسالة التوقيف على شارع النجاة" ضمن: "الرسائل" (135/3 - 136).

⁽⁵⁾ - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" دار لبنان، بيروت، 1980م (ص. 195) ولهذا رفض أبو محمد أن يوصف الله بالقديم لأن وصفه بالقديم يفيد أو يلزم عنه التقادم الزماني، أي وجود الله في الزمان، والباري تعالى ليس بزماني. « فصَحَّ أنَّ القديم من صفات المخلوقين وإنما يعرف القديم في اللغة من القدمية الأزلية... وهذا منفي عن الله عز وجل.» ابن حزم: "الفصل" (352/1) فالتعبير بالقديم يدل على زمان محصور أو على مدة محصورة، ولهذا لا يجوز أن يسمى عز وجل به.

البيضة أو عود أدخلته في ماء، فجمد الماء حواليه بعد أن كان مائعاً، فإنك تجده متشكلاً بصورته وهيئته.⁽¹⁾

محاولاً الردّ على القائلين بأن الزمان والمكان لم يزلّا، وأنهما مطلقين ولا نهائيين، لكونهما غير محدثين.⁽²⁾ وقيامه بتفنيد هذه الأطروحة، ليثبت أنه لا وجود لما يسمّى بالزمان والمكان المطلقين الأزليين اللانهائيين، بل لكل زمان ومكان بداية ونهاية، مستنداً إلى بديهيات عقلية منطقية رياضية، تتمثل في أن أي شيء أو أي عدد إذا أضيفت له من جنسه إضافة ما، فلا بد أن يكون أكبر من الشيء بمفرده قبل تلك الإضافة، وهذا ما لا سبيل إلى نكرانه لثبوته بشهادة الحس والعقل، وإذا ثبت ذلك فهو متناه. «... الزمان مدة، فهو عدد محدود ويزيد بمروره، والزيادة لا تكون إلا في ذي مبدأ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والزمان مركب بلاشك من أجزاءه، وكل جزء ذو نهاية من أوله ومنتهاه، والكل ليس شيئاً غير أجزائه.»⁽³⁾ مؤكداً على أن الزمان المطلق وهو ما يسمونه المدة، والمكان المطلق المسمّى عندهم الخلاء⁽⁴⁾ مجرد أفكار وهمية لا حقيقة لها حساً ولا عقلاً، وذلك لأن المكان لا بد وأن يكون مرتبطاً بوجود جسم متمكن، وحيث لا يوجد جسم متمكن، فلا يوجد مكان، على اعتبار أن المكان هو المحيط بهذا الجسم، وليس بالإمكان وجود مكان

⁽¹⁾ ابن حزم: "رسالة التقريب لحد المنطق" ضمن "الرسائل" (168/4).

⁽²⁾ ابن حزم: "الفصل" (210/3-211) ومن هؤلاء الطبيب: محمد بن زكريا الرازي (ت. 313هـ) الذي اعتبر الزمان جوهرًا وقسمه إلى نوعين: الزمان المطلق وهو قديم أبدي، ويسميه بالمدة والدهر، والثاني: زمن محصور وهو الزمان المقدر بحركات الأفلاك والنجوم، وهذا مخدث؛ كما قسم المكان إلى مكان كلي مطلق غير متناه ولا يتعلق بالعالم، وبما أن ما لا نهاية له قديم، فالمكان على ذلك قديم، وهو يشتمل على الخلاء أو هو ذاته الخلاء، ثم مكان جزئي مضاف ومعهود. محمد أحمد عراد: "أضواء على مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية" (ص. 58) وبينس (د.س): "مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود" ترجمة: أبو ريذة، (ص. 46-53). وقد تأثر الرازي بنظرة أفلاطون وأفلوطين. حلمي صابر: "الوقت في الإسلام" (ص. 28).

⁽³⁾ ابن حزم: "المحلى..." (22/1-23) و"الفصل..." (38/1).

⁽⁴⁾ السبب الذي دعا المتكلمين إلى القول بالخلاء قولهم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ، فلو أنكروا وجود الخلاء لاضطربهم ذلك إلى إنكار الحركة لاستحالتها في الملاء، فاستدلوا بحركات الأجسام وانتقالها من مكان لآخر، مما يلزم عنه خلوّ المكان الثاني وعدم تمكن الأجسام فيه. عبد الحميد خطاب مقال: "إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي" (ص. 61)، وعبد الراضي عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 135).

يبقى خالياً، دون متمكّن فيه.⁽¹⁾ «... والبرهان على بطلان الخلاء... فلو خرج الهواء من الأشياء ولم يستخلف مكانه شيئاً، لكان ذلك المكان خالياً ولصحّ الخلاء، فلما لم يكن ذلك موجوداً، علمنا أنّ الخلاء معدوم ولا سبيل إليه... بل هو المحال.»⁽²⁾

وقد اختار أبو محمد تقديم أدلة علمية، من خلال تقديمه لأمثلة عملية تطبيقية⁽³⁾ تثبت بالتجربة والمشاهدة عدم وجود أي خلاء. «... لأنه ليس في العالم خلاء البتّة وأنه كرة مصمتة... وليس وراء هذا خلاءً ولا ملاءً ولا شيء البتّة.»⁽⁴⁾ ومراده من ذلك أنه ليس ثمة مكان ليس فيه شيء ما، وإنما هنالك ملاء ضرورة، أي أنّ كل مكان في العالم مملوء بموجود محسوس أقله الهواء.⁽⁵⁾ ولأن حقيقة الخلاء، هي أن يكون جسمان ولا يتماسان، أو ليس بينهما ما يماسهما، وقد أجازاه المتكلمون ومَنَعَهُ الحكماء، ولكل أدلته.

وقد خالف ابن حزم المتكلمين ووافق الفلاسفة في نفي الخلاء، وإثبات عالم لا فراغ فيه، فهو يربط بين المكان والزمان والحركة، ترابطاً تلازمياً في إطار براهينه على حدوث العالم؛ كما أنه كان واقعياً تجريبياً في نفيه للخلاء مبرهنًا على ذلك بالتجربة العملية المحسوسة، مبتعداً عن الإيغال في التأسيس النظري التجريدي، لذا جاءت رؤيته موافقة للمنظور الفيزيائي للزمان والمكان، إذ ليس ثمة زمان أو مكان خال في الفيزياء، فالعالم الفيزيائي -الزماني والمكاني- ملاءً كامل لا خلاء فيه؛ بل إن الزمان المطلق أو السرمذ زمان إفتراض، يستطيع الله أن يوجده إذا شاء، لكنه غير موجود الآن إلا كوجود ذهني فقط، فهو زمان مثالي يشبه الزمن الرياضي القائم بذاته كما يقول نيوتن (ت.1727م). لهذا عاب أنشتاين (ت.1955م) على نيوتن قوله بالزمان والمكان المطلقين الرياضيين المجريين، مُتَبَيِّنًا في ذات الوقت ما ذهب إليه بوانكاري (ت.1912م) من أنّ الزمان والمكان أمران نسبيان، وهو أيضاً ما يتعارض مع ماذهب إليه كنط (ت.1804م) من القول بأنهما صورتان قبليتان ومتعاليتان من الصور العقلية، وذاتيتان لا غير. ولهذا يبدو لنا أن تصور أبي محمد للزمان والمكان هو الأصوب، لكونه يتناسب مع الزمن الفيزيائي الذي جاء

⁽¹⁾ - ابن حزم : "الفصل" (35/1 - 42) (210/3)، وأيضاً: "الرسائل" (135/3).

⁽²⁾ - ابن حزم : "الرسائل" (169/4).

⁽³⁾ - ابن حزم : "الرسائل" (168/4 - 169 - 335) و"الفصل" (211/3).

⁽⁴⁾ - ابن حزم : "الفصل" (211/3).

⁽⁵⁾ - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص.190).

به أنشتاين وأكدته بحوث الفيزياء المعاصرة؛ بل وهو الذي يمكننا حسابه وعدّه، لأنه يرتبط بحركة الفلك الذي نعيش فيه.⁽¹⁾ ومع ذلك فقد اتهم ابن حزم بالإضطراب في هذه المسألة. « والذي يدعو إلى هذا الإضطراب في تعريف الزمان عند ابن حزم هنا، هو أنه يمزج بين الزمان المطلق من جانب وقياس الزمن من جانب آخر. »⁽²⁾ وهذا في رأيي كلام عارٍ من الصحة، وفي ما قدّمناه آنفاً إبطال وتفنيد له، ولا حاجة لإعادته وتكراره.

ومما سبق، يبدو لنا أن ابن حزم استفاد من الفلسفة اليونانية، وبالذات في مبحث الطبيعيات. «... وخاصة طبيعيات أرسطو، وتمت الاستفادة من أرسطو على مذهب الكندي على الأرجح، لأنه الرافد الفلسفي المؤكد لابن حزم. »⁽³⁾ ومع التسليم بكونه أفاد من بعض آراء أرسطو في الطبيعيات، فهي مما لا يصادم أصولاً إسلامية، كما أنه لم يقل بشيء من مقالات الفلاسفة التي كُفّرهم أو حتى بدّعهم فيها الغزالي؛⁽⁴⁾ لكنه أصل لتلك المسائل تأصيلاً علمياً مستمداً من عقيدته الإسلامية، متجاوزاً نظرة الفلاسفة اليونان. وما يلفت النظر هنا أيضاً، هو أن يكون منهج البحث العلمي قد تكوّن في دوائر المتكلمين والأصوليين قبل أن ينتقل إلى العلماء التطبيقيين، فعلى أيدي هؤلاء العلماء، انتقل المنهج العلمي من مرحلة النظر إلى التطبيق؛ وليس هذا في العلوم الطبيعية فحسب؛ بل إن الكلام هو الأصل والأساس للفلسفة أيضاً، وبخاصة في الطبيعيات أو مسائل الوجود الطبيعي.⁽⁵⁾

وتناول أبي محمد لهذه القضايا، ليس مجرد ترجمة لأفكار فلسفية لا تمت لمجتمعنا الإسلامي بصلة، مثلما فعل ويفعل الكثير، ممن عبّروا عن انبهارهم وشغفهم بتراث الغرب؛ وأبهرهم بريق وسعار أفكاره،

⁽¹⁾ - حلمي عبد المنعم: "الوقت في الإسلام" (ص. 107) وعبد الراضي محمد: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 134-138)

(138) وعبد الحميد خطاب: "إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي" مقال مجلة "المبرز" (ص. 71).

⁽²⁾ - عمر فروخ: "ابن حزم الكبير" (ص. 192) في حين ذهب بعض الباحثين إلى أن نقد ابن حزم لفكرة الخلاء كان مجرد ترديد لما سبق لأرسطو أن ذكره. « ويقوم نقد ابن حزم لفكرة الخلاء المطلق لدى الرازي على استعادة التصور الأرسطي للكون والقائم على اعتباره متناهياً، والقول بأنه امتلاء لافراغ فيه... » سالم يفوت: "ابن حزم والفكر الفلسفي" (ص. 313).

⁽³⁾ - عبد الراضي محمد عبد المحسن: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" (ص. 38)

⁽⁴⁾ - نفسه. (ص. 41-42).

⁽⁵⁾ - يميني الخولي: "الطبيعيات في علم الكلام" (ص. 18-148) وجمال موسى: "منهج البحث العلمي عند العرب" (ص. 275).

وانظر الفصل الأخير من كتاب: "Ibrahim Madkour: "L'organon d'Aristote dans le monde arabe"

وهو ما عبر عنه الفيلسوف زكي نجيب محمود بكل صدق وموضوعية وصراحة. «لم تكن قد أتيت لي فرصة طويلة الأمد تمكّني من مطالعة صحائف تراثا العربي على مهل، فأنا واحد من ألوف المثقفين العرب الذين تفتحت عيونهم على فكر أوروبي قديم أو جديد، حتى ظننا أنه الفكر الإنساني الذي لا فكر سواه، ولكن أخذتني صحوّة فاستيقظت بعد أن فات أو أوشك ... فطفقت أزدرد تراث آبائي...»⁽¹⁾ أجل إنها الحقيقة المرة لمفكري عصرنا.

نتيجة لازمة:

رغم أن تناول ابن حزم لبعض قضايا الوجود الطبيعي، تناول ديني عقديّ، إلا أنه يعبر عن فكر فلسفي صميم، وينبئ عن اطلاع جيد منه، على آراء الفلاسفة والمتكلمين في الطبيعيات، غير أن إفادته من طبيعيات أرسطو لم تكن على طريقة الفلاسفة في ما أرى؛ بل على طريقة المتكلمين والأصوليين والمحدّثين، الذين يفترضون ما جاء الشارع به كأصول ومسلمات، ثم يستفيدون من العلوم العقلية على اختلاف مشاربها، ليبرهنوا بها على صحة القضايا التي يؤمنون بها، ويكون تناوله لها إمّا لمّا أمّلت عليه طبيعة الموضوعات المبحوث فيها، أو كان استجابة لتحديات عقائدية بحثة. وفي كل الدراسات التي تمت حول ابن حزم، إستوقفت الباحثين ظاهرة وجود منهج محدد لديه، وإصراره الدائم والمستمر على تطبيق هذا المنهج، في كل المجالات المعرفية التي تعرض لها بالبحث والدراسة؛ سيان كانت مسائل شريعة أو طبيعية، مركزا في نهجه النقدي على أسس ومنطلقات منهجية وظفها في سائر أبحاثه، وهذه القواعد هي:

- النص (النقل) .

- أوائل الحس وبداية العقل.

- البرهان.

- اللغة (البيان).

- الخبر المتواتر والتجربة.

لذا فإن هدفه لم يكن تأسيس أو إنشاء مذهب كلامي أو فلسفي على حسب ما بدا لي، وإنما كان يهدف إلى وضع مناهج وقواعد، يتبعها الباحث عن الحقيقة واليقين في سائر العلوم والمعارف. ومما يشنّف

(1)- زكي نجيب محمود: «تجديد الفكر العربي» دار الشروق، القاهرة، 1971 (ص. 5- 6)

الأسماع ويثلج الصدور، أن يتناول عالم إمام فقيه محدث أصولي.. مثل: أبي محمد -ابن حزم- قضايا طبيعية ماورائية في الآن ذاته، كانت حكرا على طائفة من الفلاسفة والمتكلمين، ويصل الى تقرير حقائق مذهلة أثبت العلم الحديث صوابها وصدقها. لكن للأسف فإن كثيرا من الدراسات تفتقد دراساتها لأبعاد آيات القرآن الكريم، رغم التنبيه الإلهي للرسول الكريم ﷺ ﴿ ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يلقى إليك وحيه وقل رب زدني علما﴾⁽¹⁾

ومن ثمة تصبح تلاوة بعض المسلمين للقرآن غير كافية، بدليل هذا الأمر الذي أصدره الله سبحانه وتعالى لرسوله ﷺ. وانقضاء الوحي ليس معناه استكمال معانيه وأبعاده وحقائقه، يقول سبحانه وتعالى في التعقيب: ﴿ وقل رب زدني علما﴾ ومن ثمة لا ينبغي الاكتفاء بمعرفة السطحيات أو الظاهر من النص دوما، بل أن يكون الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام قدوة في طلب المزيد من العلم، والتفقه فيه بمنهج الاستقراء واجب، بل فرض على كل مسلم مؤمن محسن، يقتدي بالرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، وهذا دأب ودين علمائنا.

وسبحانك اللهم وبحمدك نشهد ان لا إله أنت أستغفرك وأتوب إليك.

مسرد المصادر والمراجع:

- ابن حزم :-"الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م
- "الأصول والفروع" تحقيق: عاطف العراقي وآخرين، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.
- "الرسائل" تحقيق: إحسان عباس، نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (ط2/1987م).
- "الفصل في الملل والأهواء والنحل" تحقيق: يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2002م
- الأشعري: "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" تحقيق: محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ط.1950م.
- الآلوسي، حسام محيي الدين:-"فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه" دار الطليعة، بيروت، ط1985
- الأمدي:"المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين" تحقيق: حسن الشافعي، دار وهبة القاهرة 1993م.
- بدوي، عبد الرحمن:-"أرسطو" مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. ط. 1953
- منى أبو زيد:"التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي" المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط.1994م
- الجابري، محمد عابد :- "التراث والحداثة" مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1 1991م .

- الجرجاني: "التعريفات" ، ط.البابى الحلبي، القاهرة، 1938م.
- أبو ريذة، عبد الهادي: "إبراهيم النّظام وآراءه الكلامية والفلسفية" مطبعة لجنة التأليف، القاهرة ط.1946م.
- زكريا، إبراهيم: -"ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي" الدارالمصرية للتأليف، القاهرة، ط.1966م
- الزعبي، أنور خالد:- "ظاهرة ابن حزم الأندلسي" نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان، ط، 1996م.
- سيف النصر عبد العزيز:- "نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي"، دون دار طبع، ط.1984م.
- صابر، حلمي عبد المنعم:- "الوقت في الإسلام" المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة ط 1988م.
- عبد المحسن عبد الراضي: "نظرية الوجود لدى ابن حزم" مركز الملك فيصل للبحوث، الرياض، ط.2006م
- عراد، أحمد:- "أضواء على مشكلة الزمان في الفلسفة الإسلامية" منشورات دارالثقافة، بيروت، ط.1992م
- فروخ، عمر:- "ابن حزم الكبير" دار لبنان للنشر ، بيروت ، ط1، 1980م.
- الكندي :-"الرسائل الفلسفية" تحقيق: عبد الهادي أبوريذة، دار الفكر العربي، القاهرة
- النشار، علي سامي:- "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" دار النهضة العربية، بيروت ط.3، 1984م
- :- "نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام" دار المعارف ، القاهرة ، ط.1966م.
- نصر سامي:- " فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي" مكتبة الحرية، القاهرة، ط.1978م.
- يعقوبي، محمود: "مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل" ديوان المطبوعات الجامعية ابن عكنون ، الجزائر، د.ت.ط.
- يفوت، سالم:- "ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس" المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ط.1986م
- يمني الخولي: - "الطبيعيات في علم الكلام" دار قباء، القاهرة، ط.1998م
- عبد الحميد خطاب، مجلة: "المبرز" فصلية جزائرية، مقال: « إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي» _العدد:13 جويلية 1999 م.