المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان:	نظرية المعرفة عند ابن حزم الظاهري
المصدر:	مجلة المعرفة
الناشر:	جامعة بني وليد - كلية التربية - بني وليد
المؤلف الرئيسي:	المبروك، مريم خليفة
المجلد/العدد:	ع17
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2022
الشهر:	يونيو
الصفحات:	238 - 262
DOI:	10.35778/1756-000-017-035
رقم MD:	1442194
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	EduSearch
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية، النظرية المعرفية، المعرفة الإنسانية، القرطبي، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1442194

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

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

إسلوب APA

المبروك، مريم خليفة. (2022). نظرية المعرفة عند ابن حزم الظاهري.مجلة المعرفة، ع17، 238 - 262. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/1442194

إسلوب MLA

المبروك، مريم خليفة. "نظرية المعرفة عند ابن حزم الظاهري."مجلة المعرفةع17 (2022): 238 - 262. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/1442194

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

نظرية المعرفة عند ابن حزم الظاهري

د. مريم خليفة المبروك / كلية الآداب جامعة سرت

مقـــدمـــة :

يعد موضوع نظرية المعرفة من الموضوعات الهامة لدى المفكرين والفلاسفة – قديما وحديثاً على السواء - وهو أحد مباحث الفلسفة الهامة ، ويمثل الأصل الذى تقوم عليها شتى المذاهب الفلسفية ، فكل فيلسوف وكل مذهب لا بد أن يرتكز على أصل معرفي يقيم عليه فلسفته ، إذ لا نجد فيلسوفاً ذا أهمية له منظومته الفلسفية لم يجعل المعرفة لديه مكاناً في تلك المنظومة ، لأن نظرية المعرفة تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وتطبيقاتها ومصادرها وامكانيتها ، وحدودها ، والهدف منها ، وفى الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك ، فبوجود الذات المدركة ، والموضوع ، توجد المعرفة ، وبالتقاء الذات العارفة بالموضوع المعروف تتحدد نظرية المعرفة .

فالمعرفة هي ركن الزاوية في الفلسفة باعتبارها الأساس الذى يقوم عليه الفكر الساعي الى إدراك الحقيقة ، والوصول الى اليقين وإنتاج نظرية متكاملة حول المعرفة الانسانية ، وإن المعرفة في الفلسفة الاسلامية تتميز بخصائص معينة ، على الرغم اتجاهاتها ، وقد تميزت بطابع خاص ميزها عن غيرها ، كما أن أعلام الفلاسفة المسلمين قد تناولوا هذه النظرية المعرفية بشكل غير مستقل فى ضمن ما كتبوه ، إذ نجدها في مبثوثة في ثنايا أبحاثهم الفلسفية ، فها هو مفكرنا ابن حزم قد عرض آراءه فى المعرفة من جوانب شتى ، وفق خطة دون فصولها فى العديد من كتبه ، من أجل بناء نسق منهجي فلسفي متكامل ، ففى كتابه الموسوم (بالتقريب) تحدث عن الاستدلال جملة ، وأنواع البرهان ، أما فى كتابه الموسوم : (بالفصل) فقد حدد فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتها فى كتابه (الإحكام والتقريب) .

لذا **يهدف هذا البحث** إلى الكشف عن نظرية المعرفة من حيث مكانتها وأهميتها عند ابن حزم من الناحية الفلسفية والدينية، فالموقف المعرفي يعد مقدمة ضرورية ومدخلا هاماً لفهم أرائه الفلسفية والدينية .

كما تكمن أهمية البحث في تسليط الضوء على المنظومة المعرفية عند ابن حزم وتوضيح الطريق البرهاني للوصول الى اليقين وهذا يقتضى البحث عن ثلاثة أمور أساسية هى إمكانية المعرفة ، ومصادر المعرفة ، وطبيعة المعرفة .

أما الإشكالية التي يدورحولها البحث هي السؤال التالي: هل أسس ابن حزم نظرية للمعرفة ذات أصالة اسلامية بحثه؟ وهذا السؤال يثير تساؤلات فرعية منها هل تمسك ابن حزم بمنهجية الظاهري وهو يتناول موضوع المعرفة؟ ماهي طبيعة المعرفة ومصادرها وإمكانيتها عند ابن حزم؟

وقد اعتمدنا في بحثنا **المنهج التحليلي النقدي** : الذى يقوم على تحليل ونقد نصوص وآراء ابن حزم المتصلة بالموضوع ، وفهمها من خلال كتبه مع الالتزام بالموضوعية والحيادية باعتبارها شرطين أساسين للدراسة العلمية

أولا: مفاهيم ومصطلحات

1-العلم والمعرفة لغةً واصطلاحا:

ذهب علماء اللغة الى أن لفظتي المعرفة والعلم لفظتان مترادفتان، فقد عرفوا المعرفة بالعلم، وعرفوا العلم بالمعرفة، وذكروا أنهما يعبران عن سكون العارف الى الشيء المعروف وطمأنينته به ، وفى هذا يقول يعرف (ابن منظور) المعرفة بأنها "عرف العرفان هو العلم"[1] أما عن تعريف العلم "علم الشيء بالكسر يعلمه علماً عرفه"[2]

وفى المعجم الوجيز العلم هو "علم فلان الشيء علماً: عرفه ..،وتعلم الأمر: عرفه وأتقنه...، والعلم :إدراك الشيء بحقيقته والمعرفة ،ومجموع مسائل وأصول كلية تدور حول موضوع واحد ، وتعالج بمنهج معين ، وتنتهى الى بعض النظريات والقوانين كعلم الزراعة وعلم الفلك".[3]

كان هذا عن مفهوم المعرفة والعلم عند اللغويين وان كلاهما يعتبر علامة أو دلالة على شيء.

وأما عن الفرق بين المعرفة والعلم من الناحية الاصطلاحية، فيكمن في أن المعرفة تكون بكسب بعد عدم أو نسيان، وهي وإدراك البسيط سواء كان تصوراً للماهية أو تصديقا بأحوالها

وأما عن الفرق بين المعرفة والعلم من الناحية الاصطلاحية فيكمن فى أن المعرفة إدراك البسيط الجزئي ، سواء كان مفهوماً أو حكماً جزئياً ، ومنها الادراك الذى هو بعد الجهل والمعرفة تستعمل في التصورات وبهذا الاعتبار تقول عرفت الله دون علمته.

أما العلم فهو إدراك للمركب المتعدد، كما إنه إدراك للكل مفهوما كان أو حكماً، والعلم أصله أن يقال على إدراك حقائق الأشياء وعللها، أو على إدراك المسائل عن دليل ، أو على الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل وتسمى معرفة استدلالية .[4]

كان هذا عن مفهوم المعرفة والعلم والفرق بينهما من الناحية اللغوية والاصطلاحية.

---

[1] - ابن منظور: لسان العرب، تحقيق عبدالله على الكبر ،ج4 (القاهرة ، دار المعارف ،1987م)ص1897

[2] - الرازي: مختار الصحاح (بيروت مؤسسة علوم القرآن ،1984م) ص452

[3] - المعجم الوجيز: (جمع اللغة ، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم ، 1993 م)،ص415

[4] - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.)ص99 ،

2-مفهوم نظرية المعرفة.

هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسـانية من حيث أصـلها، وماهيتها، وإمكانها، وطرق الوصـول إليها، وطبيعتها ومصـدرها وقيمتها وحدودها وتبحث كذلك في الصـلة بين الذات المدركة والموضـوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصـوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلاً مسـتقلاً عن الذهن، الذي تناوله [1].

ويقابل مصطلح نظرية المعرفة مصطلح "الابستمولوجيا وهو مؤلف من مقطعين Episteme ومعناه معرفة و logos ومعناه نظرية ، فمعني "إبستمولوجيا " إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم ، أى دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها ، دراسة نقدية توصل الى إبراز أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية .

والدراسة الفلسفية تفرق بين مصطلح نظرية المعرفة والإبستمولوجيا بأنه وإن كانت"الإبستمولوجيا" مدخلاً ضروريا لنظرية المعرفة ، إلا أنها لا تبحث فى المعرفة من جهة ماهي مبنية على وحدة الفكر ، كما فى نظرية المعرفة ، بل تبحث فيها جهة ماهى معرفة "بعدية" مفصلة على أبعاد العلوم وأبعاد موضوعاتها.[2]

وتتضمن نظرية المعرفة عنصرين أساسيين يعتبران ركيزة المعرفة هما:

1 - وجود الذات العارفة المدركة.

2 - وجود الموضوع، وهو ذلك الشيء المعروف المتضمن في العالم الموجود.

فبوجود الذات المدركة، والموضـوع، توجد المعرفة، وبالتقاء الذات العارفة بالموضـوع المعروف تتحدد نظرية المعرفة [3].

ومن ثم كانت أبحاث نظرية المعرفة الرئيسية هي:

- إمكان المعرفة وحدودها: ويبحث في مدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، ويجيب على التسـاؤل التالي: هل من الممكن أن يعرف هذا الوجود وهذا العالم بما يحويه من كائنات حية وغير حية ومن أشـياء وموضـوعات؟ وإذا كنا نسـتطيع المعرفة، فهل لهذه المعرفة حدود نقف عندها أم أنها مطلقة. ولعل أول من آثار هذا البحث هم السـوفسـطائيون والشكاك.

2-المصدر السابق، ج2، ص 478.

[2] -المصدر السابق ، 18 ،ص33 ، انظر عبد المنعم حنفى المعجم الفلسفى ،ط1 (القاهرة ، الدار الشرقية ، 1990).ص197-325 كذلك راجع عبد الحميد الكردي ،نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ،ط1(السعودية ،مكتبة المؤيد ،1992م) ص 63-64

(3) راجع: عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة ،مرجع سابق ص 64.

- مصـــادر المعرفة: وتبحث في الوســـائل التي تحقق المعرفة من خلالها كالحواس والعقل، وعلاقتهما ببعض، وطريق الوحي عند أصحاب الديانات، وطرق أخرى كالإلهام والحدس.

- طبيعة المعرفة : تبحث في كيفية العلم بحقيقة الأشـــياء، من حيث اتصـــال قوى الإدراك بالشـيء المدرك، وعلاقة الأشـياء المدركة بالقوى التي تدركها، وهل يدرك الإنسـان الواقع كما هو أم يضـيف إليه صـور ذهنية ليسـت في طبيعته؟ فكان هذا مثاراً لاختلاف الباحثين من الفلاسفة

وانقسموا حيال ذلك إلى اتجاهين رئيسيين هما: **الاتجاه الو اقعي و الاتجاه المثالي** [1].

وعلى الرغم من أن البحث في مشكلة المعرفة بدأ قديماً قدم التفلسـف ،إلا أنه لم تفرد لها أبحاث مســـتقلة حيث كانت من جملة مبحث الانطولوجيا، حتى جاء الفيلســـوف الإنجليزي جون لوك (1632 – 1704م) ووضـــع نظرية المعرفة في صـــورة علم مســـتقل من خلال كتابه(مقالة في الذهن البشـــري)[2]. ولكن بالرغم من أن نظرية المعرفة تأســـســـت على يد (لوك) الذي قامت على تأسيسه البحوث المنظمة فيها؛ فإن مصطلح نظرية المعرفة لم يظهر إلا بعد لوك بمدة طويلة [3].

ويعتبر إيمانويل كانط (+ 1804م) [*] أعظم من كتب في نظرية المعرفة على أســـاس علمي متين، ملفتاً الأنظار إلى ضرورة قيام نظرية المعرفة بوصفها نقطة البدء في كل فلسفة [4].

ثانيا: الجو انب الرئيسية لنظرية المعرفة عند ابن حزم:

يعد البحث في نظرية المعرفة عند ابن حزم مقدمة ضـــرورية ومدخلاً هاماً لفهم آرائه الأخلاقية "فالمتتبع لتاريخ الفلســـفة يدرك أن المشـــكلة الخلقية ترتبط ارتباطاً كاملاً بمشـــكلة المعرفة، بل إنها الامتداد الطبيعي لها.. بل إن مشـــكلة المعرفة هي أســـاس المشـــكلة الخلقية"[5]. لاسيما أن مفكرنا ابن حزم قد عرض آراءه في المعرفة من جوانب شتى ، وفق خطة دون فصولها في

---

(1) راجع: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، (القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت)، ص 324 وما بعدها.
راجع: محمد أبو ريان: الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل الميتافيزيقيا، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2002م)، ص 248 وما بعدها، راجع: علي عبد المعطي: ليبنز فيلسوف الذرة الروحية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985م)، ص 216. راجع: سعد عبد العزيز حباتر: ما الفلسفة ، (القاهرة، جامعة عين شمس، د.ت)،ص17وما بعدها.

(2) عزمي إسلام: جون لوك، (القاهرة، دار الثقافة، د.ت)، ص17.

(3) محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة ط 3، (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1986م)، ص109.

(*) فيلسوف ألماني قال بالنظرية النقدية في طبيعة المعرفة التي تتوسط بين التجريبية المحضة والعقلية المثالية، واهتم بالأخلاق، انظر: عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ط1 (الكويت، وكالة المطبوعات، د.ت)، ص7.

(4) محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، (بيروت، دار النهضة العربية، د.ت)، ص 140.

(5) فيصل بديرعون: دراسات في المشكلة الخلقية، (القاهرة،مكتبة الحرية الحديثة، 1981م)، ص102

العديد من كتبه، من أجل بناء نسق منهجي فلسفي متكامل، يقول: "كتبنا كتابنا الموسوم بـ (التقريب) وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان.. فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم: بـ (الفصل) فبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في التقريب.. ثم جمعنا كتابنا هذا (الإحكام) وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله تعالى – مناً فيما كلفناه في العبادات والحكم بين الناس بالبراهين"[1].

إذن البرهان هو الطريق الأمثل للوصول للمعرفة اليقينية، والبرهان كما يفهمه ابن حزم ضامن للحقيقة، يقول: "إن من عرف البرهان وميزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل فمضمون له تميز الحق"[2]. أما حقيقة البرهان فيختصرها ابن حزم قائلاً: "من ميز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ما ميز ما هو برهان مما ليس برهان، ثم لم يقبل إلا ما كان برهانًا راجعاً رجوعاً صحيحاً ضروريا إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهة التمييز وضرورته، في كل مطلوب يطلبه، فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال"[3].

إذن فإن الحديث عن الطريق البرهاني للوصول إلى اليقين، يقتضي البحث في الجوانب الرئيسية للمنظومة المعرفية عند ابن حزم، وهذا يتطلب البحث في ثلاثة أمور هي:

1- إمكانية المعرفة.

2- مصادر المعرفة.

3- طبيعة المعرفة.

وسنحاول توضيح ذلك بالبدء بالنقطة الأولى:

1- إمكانية المعرفة: وهي من أهم المسائل التي تبحثها نظرية المعرفة، هل تكون المعرفة ممكنة أم أنها غير ممكنة؟ وانقسم الفلاسفة حيال هذه المسألة إلى فريقين رئيسيين: الأول (أصحاب مذهب اليقين أو الدوجماطيقون). ويرى أصحاب هذا المذهب إمكان قيام المعرفة، وأن للإنسان القدرة على الوصول إلى معارف يقينية سواء بالحس أو بالعقل أو بكليهما معاً [4].

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص21 – 22.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 129.

(3) المصدر السابق، ج5، نفس الصفحة.

(4) راجع : إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، ط4، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة، 1977م)، ص309، وراجع : محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، ص 120.

أما الفريق الثاني (أصحاب مذهب الشك وهم السوفسطائيون)(*). فإنهم ينكرون إمكانية قيام المعرفة، وينفون قدرة الإنسان على الحصول على المعارف اليقينية، لعدم وجود حقائق موضوعية ثابتة وانقسَّم السوفسطائيون إلى ثلاث طوائف تصدى ابن حزم للرد عليها جميعاً . فأبطل دعاويهم.

الأولى: وهم الذين يذهبون إلى أن كل شيء حق إنما هو بالنسبة إلى من عنده علم ذلك الشيء، أي بحسب نظره فيه: إن حقاً فحق وإن باطلاً فباطل، حيث أكد (بروتاجوراس 485 – 411 ق.م) أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فالمعرفة نسبية ومتغيرة من شخص إلى آخر، فهي حق عند من هي عنده حق، وباطلة عند من هي عنده باطلة(1).

ويرد عليهم ابن حزم قائلاً: "إن الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق،كما أنه لا يبطل باعتقاد من اعتقد أنه باطل وإنما يكون الشيء حقاً لكونه موجوداً ثابتاً، سواء أعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل، ولو كان غير هذا لكان معدوماً موجوداً في حالة واحدة في ذاته وهذا عين المحال" (2).

الثانية: لا تثبت ولا تنفي شيئاً بل تشك في كل شيء، فقد ذهب بيرون، (ت 275 ق.م) صاحب فكرة تعليق الحكم أي عدم إصدار أية أحكام تجاه الحقيقة إلى الشك المحض وأمسك عن الجزم بأي شيء أحق هو أم باطل (3). ويرد ابن حزم على اللاإدريين ليكشف عن زيف تناقضهم. فيسألهم قائلاً: "أشككم موجود صحيح منكم أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منا أثبتوا أيضاً حقيقة ما، وإن قالوا غير موجود نفوا الشك وأبطلوه، وفي إبطال الشك إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها"(4).

(*) السوفسطائية هم المعلمون الجوالين Sophists في البلاد الناطقة باليونانية منتصف القرن الخامس ق.م. والذين تباينت موضوعات تعليمهم لتشمل النحو وفن القول، وطبيعة الفضيلة، والفنون والشعر والموسيقى والرياضيات، كما تميزوا بالتمرس في الخطابة وساهموا بتطوير أسلوب النظرية الخطابية،وأسسوا نمط عال من التعليم استمر لما يقارب من سبعين عاماً حتى حدود عام (380 ق.م) وقد اندرج ضمن مسمى السوفسطائية ما يقارب من ثلاثون شخصاً كان الأكثر أهمية بينهم بردتاجوراس وجورجياس وهيباس، راجع: محمد حسين النجم، السوفسطائية في الفكر اليوناني، ط1 (بيت الحكمة، بغداد، 2008)، ص 7. وأيضاً راجع: وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، مجاهد عبد المنعم ، ط1، (المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت، 1987م) ص 77 – 98.

(1) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص9.

(2) توفيق الطويل: أسس الفلسفة ، ص 308.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، (بيروت، دار القلم، د.ت)، ص 48 وما بعدها.

(4) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص9.

الثالثة: وهؤلاء نفوا الحقائق جملة، فقد ذهب جورجياس (470 – 370 ق.م) في كتابه (اللاوجود) إلى القول بأنه لا يوجد شيء، وإن كان هناك شيء فالإنسان قاصر إدراكه، وإذا افترضنا إدراكه فلن نستطيع أن ننقله للآخرين[1].

ويرد عليهم ابن حزم قائلاً: "قولكم إنه لا حقيقة للأشياء أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا حق أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا ليس هو حقاً أقرّوا ببطلان قولهم، وكفوا خصومهم أمرهم"[2].

ونلاحظ هنا أن ابن حزم قد سلك طريق البرهان القائم على معطيات الحس وأوائل العقل في ردوده على نفاة الحقائق من الشكاك [*] والتي تشكل آراؤهم في مجملها استحالة إمكان المعرفة، محاولاً أن ينتزع منهم الإقرار بوجود الحقائق، ويلزمهم بالعدول عن الشك وبذلك يكون ابن حزم قد شارك المتكلمين المسلمين، التفتازاني (ت 791هـ) فيما بعد، في نقد السوفسطائيين، مقدماً ملاحظاته النقدية لهذا الفكر [3].

نتبين من مواقف ابن حزم المعرفية المضادة لمواقف المبطلين والشكاك، مدى اقتناعه بإمكانية قيام معرفة حقيقية يقينية، كما أن الأدلة التي ساقها في الرد عليهم تدل على نضارة عقله وقوة جدله، وقد استفاد وانتفع أكثر العلماء مما كتبه في هذا الموضوع [4].

2- مصادر المعرفة: تعد مصادر المعرفة أحد مباحث نظرية المعرفة، ولعلها أكثرها أهمية للقائلين بإمكان المعرفة، يؤكد هذا قيام المدارس الفلسفية في هذه النظرية على أساس مصادر المعرفة، وما قام من خلاف بين تلك المدارس إنما يرد في معظمه إلى اختلافهم حول مصادر المعرفة، وفي كتاب "الإحكام" يصور لنا ابن حزم وسائل أو طرق المعرفة، فيقول: "وطرق المعارف معروفة ومحصورة وهي: الحواس والعقل، اللذان ركبهما الله في المتعبدين .. ثم ما أمر الله بتعرفه

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 48 وما بعدها.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 9.

(*) هناك فرق بين الشك المطلق اللامنهجي الذي انتهجه الشكاك في إنكار الحقائق، وبين الشك المنهجي من أجل الوصول إلى الحقيقة، والذي انتهجه الغزالي (450 – 505هـ) =عند البدء بدراسة أي موضوع، فالشكوك هي الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر ولم يبصر في خطر الغزالي(1). انظر الغزالي: ميزان العمل، ص 409 ويعتبر ديكارت (1650م) أمراً ضرورياً للباحث عن الحقيقة "... للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة في حياته إلى أن يضع الأشياء جميعاً موضع الشك بقدر الإمكان"(2) راجع: ديكارت: مبادئ الفلسفة ترجمة عثمان أمنين، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة، 1975م) ، ص 53.

(3) راجع: سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية ، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1407هـ - 1987م)، ص 14-1ذ5.

(4) محمود حماية: ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، ص 331. راجع: عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلسي، (القاهرة، دار الثقافة العربية، 1993م)، ص 39 – 40.

وتعرف حكمه فيه مما جاء من عنده (عز وجل) وهو القرآن والسنة فقط، وهذه كلها طرق أمرنا بسلوكها والاستدلال بها"[1] . فمن خلال هذا النص نرى أن ابن حزم يحصر مصادر المعرفة في ثلاثة: هي الحس، والعقل، ثم النبوة (الخبر المنزل) وتفصيل ذلك ما يلي:

أولاً: المعرفة الحسية[*]: وهي التي تعتمد على الحس طريقاً للمعرفة، والحس هو القوة أو الملكة التي يدرك بها الإنسان المحسوسات أو الموجودات الجزئية والذوات المشخصة والأفراد، وهذه الملكة في نظر ابن حزم هي أول ما يظهر من الملكات التي وهبها الله للإنسان لمعرفة ما حوله من الوجود، فأول ما يحدث للنفس من التميز هو فهمها لما أدركت بحواسها الخمس [2].

ويستدل ابن حزم على ذلك بالمشاهدات التي انتزعها من الواقع الحسي وفي هذا السياق يتوصل ابن حزم إلى نتائج يسبق بها جون لوك (+ 1704م) في مجال حديثه عن ذاكرة الطفل حين ولادته، فهو يقول :"إلا أنه قد حصل أنه لا ذكر للطفل حين ولادته ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحس والحركة الإرادية فقط، فتراه يقبض رجليه ويمدها، ويقلب أعضاءه حسب طاقته، ويألم إذا أحس بالبرد أو الحر أو الجوع، أو إذا ضرب، أو قرص، وله سوى ذلك مما يشاركه فيه الحيوان والنوامي مما ليس حيواناً... فإذا قويت النفس.. فأول ما يحدث لها من التميز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بحواسها الخمس، كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها، والرائحة الرديئة منافية لطبعها..."[3]. وكل ذلك إدراك الحواس لمحسوساتها، أما الإدراك السادس فهو البديهيات كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء.

ويمكن القول بأن فلسفة ابن حزم تستند إلى الحس، أي أنها فلسفة حسية في جانب منها، لذلك يعول ابن حزم على الحواس كمصدر رئيسي من مصادر المعرفة، فاعتبرها بمثابة الأزقة والنوافذ الموصلة للنفس، فيقول: "فالحواس إلى النفس كالأبواب والأزقة والمنافذ والطرق"[4]. فعن طريق الحواس، نتحصل على معارف شتى سواء كانت عن طريق السمع أو اللمس أو النظر، إلى غير ذلك من الحواس الخمس، فقد جعل ابن حزم للحواس دوراً رئيسياً في المعرفة مع العقل، أي جمع بين عملها وعمل العقل، فهي الأساس الذي تقوم عليه المعرفة العقلية. وهذا

---

(1) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص31.

(*) يرى الحسيون أن كل معرفة سببها الإدراك بالحواس، سواء كانت ظاهرة، أم باطنة، ومن خلال اجتماع هذه الإدراكات وتركيبها تحصل التجارب، وبجمع التجارب وترقيتها تحصل المعرفة، راجع رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م)، ص 113

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص5.

(3) المصدر السابق ج1، ص4.

(4) ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 157.

ما أكده فلاسفة اليونان حيث جعل أرسطو للحواس دوراً رئيسياً في المعرفة، وصرح بأنه لا يمكن التعلم أو الفهم من غير الإحساس [1] وأن المحروم من حاسة محروم المعارف المتعلق بها، يقول في ذلك: "وظاهر أيضاً أنه إن فقدنا حساً ما فقد يجب ضرورة أن نفقد علماً مالا يمكننا أن نتناوله"[2]. مؤكداً على أنه "في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو نفهم أي شيء"[3].

أما في الفكر الإسلامي فنجد كل الفلاسفة المسلمين، وعلى رأسهم الكندي والفارابي وابن سينا أكدوا على أهمية الحواس ودورها في المعرفة، فالكندي يرى أن المعرفة الحسية هي أول أنواع المعرفة، وذلك لأنها تتأتى عن طريق الحواس التي تكون موجودة معنا منذ بدء نشوئنا[4]، أي قبل نضجنا العقلي؛ أي أن الإنسان قبل أن تكتمل قواه العقلية تكون الحواس هي الرافد الأول لمعرفة الوجود الذي يحيط به. أي الوجود الحسي.

أما الفارابي (259 - 339هـ) فقد أكد أيضاً على أهمية الحواس كمصدر للمعرفة قائلاً: "النفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة"[5]. كذلك أكد ابن سينا (373 - 428هـ) في كتابه البرهان على أهمية الحواس ودورها في المعرفة "قيل أن من فقد حساً ما فقد يجب أن يفقد علماً ما متعلقاً بهذه الحاسة"[6].

ويرى ابن حزم بأن قدرة الحواس على المعرفة ليست مطلقة، ولكنها محدودة، لأن إدراك الحواس للمحسوسات يتوقف على شروط من أهمها وجود المحسوسات، فالحس لا يدرك في غيبة المحسوس، ولكل حاسة من الحواس الخمس مجال معين من المحسوسات تدركه، فيقول في ذلك: "العين لا تدرك إلا الألوان فقط، وتعلم النفس صحة وجود المُلون بتوسط البصر من العين، والأذن لا تدرك إلا الأصوات والنفس تعلم الصوت بتوسط السمع من الأذن، والفم لا يدرك شيئاً إلا الطعوم، والنفس تعلم المطعوم يتوسط الذوق من الفم، والأنف لا يدرك الروائح،

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 158، راجع: فيصل بديرعون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، (القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1977م)، ص10.

(2) أرسطو طاليس: التحليلات الثانية، ضمن منطقة أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط1، (القاهرة، النهضة العربية، 1949م، ج2، ص 365.

(3) أرسطو طاليس: النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج قنواتي، (القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011م) الكتاب الثاني، ص 120.

(4) الكندي: رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، (دار إحياء الكتب العربية، 1948م)، ص 84.

(5) راجع: الفارابي: التعليقات، تحقيق: جعفر آل ياسين، ط (بيروت، دار المناهل، 1988م)، ص 39.

(6) راجع: ابن سينا: كتاب البرهان، حققه وقدمه أبو العلاء عفيفي، وراجعه إبراهيم مذكور، (القاهرة، 1956م)، ص 220.

والنفس تعلم المشموم يتوسط الشم من الأنف، واللمس بجميع الجسم لا يدرك إلا الملموس، والنفس تعلم الملموس يتوسط اللمس من الجارحه"[1].

والمعرفة الحسية عند ابن حزم لا تقتصر على إدراك الموجودات الحسية التي ندركها بحواسنا مباشرة، بل إنها مصدر لكثير من المعارف والأخبار التي تسكن نفوسنا وعرفناها عن طريق التواتر، فأغلبنا لم يذهب إلى الكثير من دول العالم، ولم يشاهد أغلب الحيوانات والنباتات والأماكن، ومع ذلك فإننا واثقون من وجودها، وهذا يرجع للحس، فهو مصدر للكثير من المبادئ التي تكون مصدراً للتصور والتصديق كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه كان موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام، وقد كان أرسطوا طاليس وجالينوس موجودون...[2]. ومن ينكر ذلك في نظر ابن حزم فقد تكون بعقلة آفة شديدة.

وعلى الرغم من الأهمية التي خص بها ابن حزم الحواس كمصدر رئيسي في المعرفة، إلا أنه لم ينكر خداع الحواس، فالحواس مهما كانت سليمة إلا أنها قد تقصر عن كثير من مدركاتها وقد تضعف وقد تخطئ أحياناً، وإن هذا في نظر ابن حزم لا يرجع لقصور في الحواس ذاتها، وإنما لعلة أو آفة قد أصابت العضو الحاس وليس المحسوس فيقول: "يشهد الحس أيضاً بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحس، إنما هو لآفة في حس الحاس لا في المحسوس"[3].

وبهذا يمكن القول إن ابن حزم قد أدرك أهمية الحواس كمصدر من مصادر المعرفة، وجعلها محصورة في الكيفيات المادية المحسوسة، وعلى الرغم من إيمانه الشديد بأهميتها، إلا أنه لم يغض النظر عن القصور والأخطاء التي يمكن أن تترتب عليها هذه المعرفة، في حال اعتمد الإنسان عليها اعتماداً كلياً فلابد من شيء آخر يكمل قصور هذه المعرفة لكي تصبح معرفة صحيحة متكاملة، وهو العقل.

ثانياً: المعرفة العقلية [*]: أولى ابن حزم عناية خاصة بالعقل لما يتميز به من دور هام في المعرفة فهو "قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حد العقل ويتكون في ذلك الحواس

(1) ابن حزم: الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: عبد الحق بن ملاحقي التركماني، ط1، (بيروت، دار ابن حزم، 2009م)، ص516.

(2) المصدر السابق، ج4، ص286.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص61.

(*) يرى العقليون أن العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة اليقينية التي تتسم بطابع الضرورة والكلية، وهاتان العلامتان تكفيان للدلالة على صدق قضايا المعرفة من حيث أنها قضايا بينة بذاتها أولية أي سابقة على كل تجربة، فالعقل قوة فطرية واحدة توجد عند جميع الناس، ولذلك كانت المبادئ الأولية واحدة عند جميع الناس، وكافة الاستدلالات الصادرة عنها صحيحة، فالعقل هو مصدر العلم اليقيني. راجع: محمد أبوريان: الفلسفة ومباحثها ، ص 242-243.

سواء بسواء"[1]. وأيضاً يعرف ابن حزم العقل في كتابه (الإحكام) فيقول: "إنما العقل مفهم عن الله تعالى، مميز للأشياء التي قد رتبها البارئ تعالى على ما هي عليه فقط"[2].

لذا انطلق ابن حزم في تصوره للعقل من منطلق فلسفي في اعتباره جزءاً من النفس المدركة إذ يقول: "إن الله ركب في النفس الإنسانية قوى مختلفة، فمنها فهم يليح لها الحق من قريب، وينير لها ظلمة المشكلات، فترى به الصواب جلياً.. ومنها قوة التمييز.. ومنها قوة العقل التي تعين النفس المميزة على نصرة العدل"[3]. فالعقل قوة نفسية يرتبط بها التمييز، والفهم، والإدراك، والفضيلة، وهو قوتان:

الأول- العقل المميز[*] **(النظري أو المعرفي)** وله حدان: **الأول:** تمييز المعطيات الحسية وعيان مدرك للواقع على ما هو عليه، ووظيفته "تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي جارية عليها فقط"[4]. فالعالم الخارجي مليء بالمشاهدات، والأحداث المستجدة، مرتبة ترتيباً دقيقاً في أنساق كعلل ومعلومات، أما الحد **الثاني:** فهو الفهم عن الله، وهذا حد خاص مرتبط بالرسالات المبعوثة للأنبياء،وأيضاً معرفة صحة الأحكام والقيم الواردة في الدنيا، وحدود هذا العقل معرفة صحة الديانة وصحة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية، وبه تعرف صحة العلم [5]. إذن فالعقل المميز قوة تميز بها النفس الأشياء على ما هي عليه فقط، ويعرف ما صح وجوده مما أوجبه من تلزم طاعته.. وليس في العقل المراد به المميز شيء غير هذا أصلاً[6].

الثاني- العقل العملي [*]: ويرتبط بالعقل المميز، وتتمثل منفعته في "استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرذائل"[7]. ويذهب إلى أن هذا الرأي هو نفس الذي قال به الأوائل. ومن هنا يبدو أن القدرة المعيارية للعقل في الوظيفة النظرية عند ابن

---

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 318.

(2) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 85.

(3) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 17.

(*) راجع: الفصل الثاني، المعرفة عند ابن حزم.

(4) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 43.

(5) المصدر السابق، ج1، ص 28.

(6) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 125.

(*) وهو نفس التقسيم الذي ذهب إليه أرسطو حيث قسم العقل إلى نظري وآخر عملي. عقل نظري وظيفته إدراك ماهيات الأشياء، وعقل عملي من خلال حكمه على الأشياء الجزئية بأنها خير أو شر، فحرك النزوع إليها أو النفور منها، راجع يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، 164.

(7) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 65، راجع ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 318، راجع ابن حزم: الأخلاق والسير في مداواة النفوس، ص 183.

حزم تبدو وكأنها أصل للانطلاق إلى وظيفته العملية الخلقية تماماً كما يرى الفلاسفة "فالعقل عند جميعهم هو تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحسن به المغبة حسن السياسية فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضاً جاءت الرسل"[1].

فالعقل كأداة تمييز عند ابن حزم فاعليتها المعرفية محدودة في العالم الخارجي فقط، لذا يختلف ابن حزم مع غالبية المفكرين في فهمهم للعقل، فهؤلاء – على حد قوله – يزيدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه، وهما: "طرفان، أحدهما أفرط مخرج عن حكم العقل، والثاني قصّر مخرج عن حكم العقل، ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق، ولا نعلم فرقة أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: إحداهما التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية تستدرك بعقولها على خالقها – عز وجل – أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم"[2].

وعليه ينتقد ابن حزم الفلاسفة والمتكلمين الذين يزيدون في العقل ما ليس فيه، ومجاوزة حدوده في إدراك عوالم مفارقة (كعالم المثل عند أفلاطون)، وإصدار أحكام على الذات الإلهية، فالعقل في نظره لا يوجب على الخالق حكماً لأن الله خالق العقل، وبالتالي يقتصر دور العقل على "الفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري – تعالى – على ما هي عليه فقط"[3].

وينتقد أيضاً لمن قصروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين – هم في نظره – القائلين بالتقليد، والقائلين بالإلهام والذوق والمشاهدة، وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ويخرجون منه ما فيه، وشغلهم عن ذلك حسن الظن بمن قلدوهم، وغرّ الهوى عقولهم عن التفكير الصحيح [4].

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية لا تزيد ولا تنقص، وترتكز أصول هذه العقلانية على بعض الأسس التي منها:

1- رفض فكرة الجوهر:

رفض ابن حزم فكرة الجوهر رفضاً قاطعاً ورأى أنه لا مبرر لها في فهم العالم قائلاً:"ذهب جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهراً، ليس بجسم ولا بعرض، وحده عندهم

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 72.

(2) المصدر السابق ، ج1، ص 43.

(3) المصدر السابق، ج1، ص 85.

(4) ابن حزم:الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج5، ص 115.

بالذات، غير قابل لمتضادات، قائم بنفسه، لا متحرك، ولا متمكن، إذ ليس في مكان، لا طول له، وعرض، وعمق، ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا إلا في الوهم"[1].

وقد حصر ابن حزم الجواهر المدّعاة فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل والنفس، والهيولي، والصورة، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ، ثم قام بتفنيدها على أسس برهانية [2].

أما عن مفهوم الجوهر وحقيقته عند ابن حزم فنراه يذهب إلى أن لفظة الجوهر "يسمى بها كل قائم بنفسه حامل لغيره"[3]. وأن ما في الوجود ليس إلا الخالق وخلقه، وأن الخلق قسمان لا مزيد عنهما: أحدهما جواهر حاملة لأعراضها، والآخر أعراض محمولة في جواهرها. وإن الجوهر والجسم إسمان مترادفان يدلان على شيء واحد [4]. وعليه فإن الجواهر – حسب تصور ابن حزم - ما هي أعراض محمولة في أجسام لا أكثر.

وبناءً على هذا التصور لمفهوم الجوهر، يرفض ابن حزم مفهوم العقل من الناحية الميتافيزيقية التي تجعل من العقل جوهرًا ومبدأ لتحريك الأفلاك، وإشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية، وأحكام على الإلوهية، وعقول مفارقة، وما إلى ذلك. لأن ذلك مخالف في نظره لمفهوم العقل في القرآن الكريم الذي يجعل العقل مصدراً يدل على الفعل، وكذلك مخالف للغة العرب التي تعتبر العقل لفظة "موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل، فصح ضرورة أنها معبر بها عن عرض، وكل مدع خلاف ذلك رديء العقل عديم الحياء مباهتاً بلا شك"[5].

وبهذا يكون ابن حزم قد أدار ظهره لآراء الأوائل – يونانيين وإسلاميين – ممن زعموا أن العقل جوهر قائم بذاته، ووجه اهتمامه إلى الناحية التجريبية، ليقرر أن العقل فعل النفس، وقوة من قواها، تميز بها جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي عنها ما ليس فيها.

2- تبني النظرة الإسمية:

لم ير ابن حزم في الكليات مثلاً كما تصورها أفلاطون، أو تجريدات ذهنية تطابق العقل كما يراها أرسطو، أو عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيضية تنتهي بالعقل الفعال كما يزعم أفلوطين

(1) ابن حزم: حجة الوداع، تحقيق: ممدوح حقي، ط3، (بيروت، دار النهضة، 1961م)، ص 148.

(2) لمزيد من التفصيل راجع : ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص66 وما بعدها.

(3) المصدر السابق، ج5، ص 67.

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 69.

(5) المصدر السابق، ج5، ص 66 وما بعدها.

وأتباعه من الإشراقيين، وإنما تبنى ابن حزم النظرة الإسمية في هذه المسألة [1]، فلم ير في الكليات المزعومة سوى أشخاصها فقط، قائلاً: "ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص. وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهّال الذين لا يعلمون"[2].

لا يرى ابن حزم إذن جواهر خلف الأعراض الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم والمعرفة، وهو يعد الفصل بين الجوهر وأعراضه، قمة االإفراط في التجريد، وهذا مرفوض نهائياً، لأن الموجود – دائماً – جسم وأعراضه معاً، ولا غير، ويعرف الجسم بقوله: "ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق"[3]. ومن هنا فلا فرق بين الجوهر وأعراضه، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر.

ومن هنا يتوجه ابن حزم إلى بعض الألفاظ الكلية فيحللها ليلخص إلى تعزيز النظر إلى أن موضوع المعرفة ليس إلا الكيفيات أي الأعراض فحسب، فيقول "أما الفصول إذا حققتها فكيفيات، ألا أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهّم مفارقتها له إلا ببطلانه. وكذلك المعنى الذي صارت به الأشخاص تسمى أنواعاً وأجناساً فإنه أيضاً كيفية"[4]. وذلك يصدق على الإنسان والنفس فيقول: "الإنسان الكلّي، وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع أعراض ولا مزيد"[5].

3- أوائل الحس والعقل:

يعتقد ابن حزم، أن بالعقل أوائل، لا يختلف فيها اثنان، وهي التي تسمح بإمكان وحدة العقول واتفاقها وبموضوعية المعرفة، إنها الضرورات أوقعها الله في النفس، ولا سبيل إلى الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات، ولا يصح شيء إلا بالرد إليها، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل [6].

وهذه الضرورات لها مستويات: مستوى الحس (أوائل الحس) ومستوى البديهية مبادئ التفكير الأساسية (أوائل العقل).

---

(1) أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم، مرجع سابق ص 188.

(2) ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 143.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 122.

(4) المصدر السابق، ص 130.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 89.

(6) المصدر السابق ج5، ص 73.

ففي المستوى الأول: مستوى الحس، هناك النزوعات الغريزية التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان وحتى النبات كطلب الغذاء قصد الحفاظ على البقاء، ثم تليها مرحلة تمايز الحواس الخمس، أو التمييز الذي ينفرد به الناطق عن الحيوان، حيث يغدو الإنسان قادرًا على فهم ما أدرك بحواسه الخمس كتمييز الطيب من الروائح من الكريهة، وتمييز الألوان، وتميز الخشن من الأملس، وتمييز الحلو والحامض، والحار والبارد، والفرق بين الصوت الحاد والغليظ... الخ وهذه تعد إدراكات الحواس للمحسوسات أو ما يسمى بأوائل الحس.

أما المستوى الثاني: مستوى البديهيات ويرى ابن حزم أن البديهيات هي المقدمات الصحاح التي لا شك فيها، ولا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلاً إلا مجنون أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء، وهذه البديهيات يسميها ابن حزم بالإدراك السادس كعلم الإنسان بأن الجزء أقل من الكل، أو أن المتضادين لا يجتمعان، واستحالة وجود الشيء في حالين في وقت واحد، وعلمه باستحالة العلم بالغيب. فالطفل إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكر ذلك وقال لا أدري. والتفريق بين الحق والباطل، فإذا أخبر بخبر نجده أحياناً لا يصدقه، والعلم بأنه لا يكون شيء إلا في زمان، فإذا ذكر له خبر، تساءل متى كان. ومعرفة أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها، فإذا رأى شيئًا يجهله تساءل عما هو. والعمل بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل، والعلم بأن في الخبر صدقًا وكذبًا، هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم[1].

ولكن ماذا تعنى كلمة الأوائل[*] عند ابن حزم؟ نلاحظ أن كلمة الأوائل تنصرف عنده إلى ترتيب وقوع الظواهر الحقة في النفس، بمعنى أنها أوائل لما تلي من معارف حقه، كما تنصرف إلى مالا يمكن دفعه أو الشك فيه، وبالتالي يضطرنا إلى اتخاذه ركيزة ومنطلقًا في إشادة الحقائق.. فهذه الأوائل تمثل الوجود البديهي والقاعدة المثلى للوجود [2].

ويرى ابن حزم أن هذه الأوائل، تحدث حال مصافحة العيان، عبر الحواس والإدراك السادس، بعد أن تقوى النفس وتصبح مميزة، لا قبل ذلك، ويعتقد ابن حزم أن جميع الناس متساوون في هذا الأمر "إلاّ من غالط حسه، وكابر عقله فيلحق بالمجانين، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان.. وليس بين أوقات تميز النفس في هذا العالم، وبين إدراكها مهملة.. فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس"[3]. إن حصول الأوائل في النفس لم يتم بدليل،

(1) المصدر السابق، ج1، ص 5 – 6 ، راجع: سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالأندلس والمغرب، مرجع سابق ص 125.

(*) الأوائل: هي التي لا تفتقر إلى شيء أصلاً بعد توجه العقل إليها، مثل الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من الجزء .. وهي من القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته من جهة قوته المجردة من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها ، راجع: جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج1، ص

(2) أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم، ص 117 – 118.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج1، ص 6.

ولكن الخلقة أو الفطرة تفرضه، مما يشكل موجب العقل عند ابن حزم فهذه الأوائل ثابتة ضرورة في النفس، لا بدليل على صحة ذلك "وقد قدمنا أن موجب العقل لم يعلم لها سبب، أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا يحيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، ولكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز ليقدمها البتة" [1].

وبناء على ذلك يحصر ابن حزم موضوعات المعرفة بهذين القسمين أوائل الحس والعقل، إذ يقول "لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين؛ أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس"[2].

ج -: **النبوة (الخبر المنزل):** يختلف هذا الطريق للمعرفة عن سابقيه – الحس والعقل – بأنه طريق خاص، يختص الله به بشراً ينزل عليهم وحياً، ويقوم هذا النبي بتبليغ ما أنزل إليه، ومن ثم فهو طريق خاص، مع أن المعرفة التي يبلغها هذا النبي تعم البشر. بينما طريق الحس والعقل طريقان عامان مفطوران في كل البشر. وتعد النبوة مصدراً هاماً للمعرفة عند ابن حزم، لأنها أساس الدين ومنبعه.

ويشير ابن حزم إلى أن معنى لفظة النبوة في اللغة التي خاطبنا الله بها "مأخوذة من الإنباء وهو الإعلام، فمن أعلمه الله (عز وجل) بما يكون أو أوصى إليه منبئاً له فهو نبي بلا شك"[3]. ويحدد ابن حزم وسيلة هذا الإعلام هي الوحي، نافياً بذلك أن تكون من باب الإلهام الغريزي الذي هو طبيعة في النحل، وذلك لقوله تعالى : **[وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ]**[4]. وأيضاً ليس الوحي من باب الظن والتوهم لايقطع بحقيقته إلا مجنون، ولا من باب الكهانة التي هي من استراق الشياطين السمع من السماء فيرمون بالشهب الثواقب، فقد انقطعت الكهانة بمجيء رسول الله ρ ولا من باب النجوم التي هي تجارب نتعلم، ولا من باب الرؤيا التي لا ندري أصدقت أم كذبت [5].

بل الوحي هو النبوة، وهي: "قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحى اليه بما يعلمه به، ويكون عند الموحى به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة، يحدث الله (عز وجل) لمن أوحى به إليه علماً ضرورياً بصحة ما أوحي به؛ كعلمه بما أدرك بحواسه وبديهة عقله سواء بسواء لا مجال للشك في شيء منه؛ إما بمجيء الملك إليه به، وإما بخاطب يخاطب به في نفسه وهو تعليم

(1) ابن حزم: التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 295.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 288.

(3) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء ولنحل، ج5، ص 17.

(4) سورة النحل ، الآية 68.

(5) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 17.

من الله تعالى لما يعمله دون وساطة معلم"[1]. فالنبوة إعلام وإنباء وإخبار من الله تعالى لعباده الذين اصطفى ويكون هذا الإعلام وحياً وذلك بأن يقذف في قلبه علماً يجده النبي ويشعر بأن هذا العلم طرأ عنده ولم يكن يملكه قبل ذلك، ولم يكن يتوقعه ويكون في هذا العلم بينة للنبي بأنه على حق.

وبهذا تكون قد اكتملت مصادر المعرفة عند ابن حزم، فهذه المصادر مترابطة لا غنى لأحدهما عن الآخرين، فالعقل يشارك الحواس في جميع مدركاتها التي تدخل في نطاقها، بينما ينفرد دونها بإدراك المعاني الكلية كالأجناس والأنواع، والمعاني المجردة، والمعاني الأخلاقية، فيرتقي بالإنسان عن عالمه المادي إلى عالمه العلوي، ليعرف ربه وليتلقى هدايته التي أرسل بها رسله للناس، وهنا يتولى مصدر الوحي مهمة التعليم والمعرفة الذي يأتي به رسول من عند الله مستمداً من علمه، وفي هذا المصدر يستمد الإنسان ما لم تستطع التجربة إمداده به، وفي مقدمة ذلك الإجابة الواضحة عن أصل الوجود ومصير الإنسان ونحو ذلك.

3- **طبيعة المعرفة:**

لاحظنا فيما سبق أن المعرفة أو العلم صفة للحي، وأنها علاقة قائمة بين شخص عارف وموضوع معروف، وكيفية يتم بها هذا الانتقال أو تسد بها هذه الفجوة بين الذات العارفة والشيء المدرك، فطبيعة المعرفة يقصد بها إذن تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشيء المعروف، وبيان تفسير عملية المعرفة، ذلك أن كل واحد منَّا إذا أراد أن يعيش في الحياة متوافقاً مع نفسه ومع العالم من حوله، لابد أن يشعر بهذه العناصر الثلاثة هي:

- وجود عالم خارجي عنه وواقع من حوله.
- وجود ذهن خاص له أي معرفة لنفسه.
- إمكان وجود نوع من العلاقة المعرفية بينه كذات عارفة مستقلة وبين العالم الخارجي بما فيه من أشياء لكي يتسنى له أن يعيش بطمأنينه وتوافق مع نفسه والواقع المحيط به [2]. ذلك أنه لو لم تكن أذهاننا قادرة على التعامل مع الواقع ولو كانت حواسنا تعطينا صورة مشوهة تشويهاً خطيراً للأشياء كما هي في ذاتها لما استطاع الجنس البشري أن يبقى طوال المدة التي عاشها بالفعل، ولما كان الجنس البشري قد استطاع البقاء وتكاثر عددياً، فإن هذا يبدو دليلاً على فعالية عملية المعرفة لدينا[3].

(1) المصدر السابق، ج5، ص 17.

(2) راجع عبد الحميد كردي: نظرية المعرفة، ص 233 – 234.

(3) هنترميد: الفلسفة وأنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، ط2، (القاهرة، دار نهضة مصر، 1975م)، ص177.

فالمعرفة إذن لازمة من لوازم الوجود، هي علاقة بين وجود شخص أو ذات عارفة وبين وجود الأشياء. وما نريد أن نبحثه في هذه العلاقة هو تلك العلاقة الفكرية التي يملكها الإنسان تجاه الأشياء المعروفة لديه، هل هذه الأفكار التي لديه مخلوقة معه مفطورة فيه أم أنها طارئة عليه بعد ولادته؟ أي هل هي فطرية أم مكتسبة؟ وما علاقة المعرفة بالوجود؟ وأيهما أسبق وجود الشيء أم معرفته؟ وهل نجعل الذات العارفة محور العلاقة المعرفية بالأشياء فنكون مثاليين؟ أم نجعل محور هذه العلاقة قائماً في طبيعة الأشياء ووجودها الخارجي فنكون واقعيين؟

أ- علاقة المعرفة بالوجود (مراتب البيان):

تميزت نظرة ابن حزم بالشمولية والإطلاق، فتارة نجده يتحدث عن المعرفة بحسب موضوعها، وهل هو كلي أو جزئي؟ وتارة يتحدث عن المعرفة بحسب مصادرها، هل هي الحواس، أو العقل؟ وتارة ثالثة يتحدث عما يجب على طالب المعرفة حتى يتميز عنده موقف العارف من موقف المجادل بالباطل بلا برهان ولا دليل [1].

ابن حزم حين درس العالم باعتباره ظواهر، فقد صنف هذه الظواهر إلى أربعة مراتب، أو أوجه، ويعبر ابن حزم عن هذا التصنيف بقوله: "إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول، وقسمها واخترعها، فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً، ومتى نقص منها جزءاً اختل من البيان بمقدار ذلك النقص"وهذه الأوجه هي:

الوجه الواقعي: الذي يتشكل بالأجسام وكيفياتها، من خلال تمظهرها واستقلاليتها الموضوعية في الخارج، ويشير ابن حزم بقوله: "فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانتها، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته"[2].

- نلاحظ في هذا الوجه الواقعي وجود الأشياء من خلال تمظهرها الخارجي حقيقة لا جدال فيها، ووسيلة النفس في ذلك هي الحواس. ووجود حقيقي ثان، وهو وجود الأشياء في أنفسها أي في ذاتها، حيث أن حكم النفس في المحسوسات يصح إذا صح عقلها من الآفات، وبأن تتفرغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلها عليه [3].

(1) محمد السيد الجليند : نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 223.

(2) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 95.

(3) ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 299.

الوجه التصـــوري: وهو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها، ومعنى ذلك "بيان الموجودات عند من اســتبانها، وانتقال أشــكالها وصــفاتها إلى نفســه، واســتقرارها فيها بمادة العقل الذي فضل به الناطق من النفوس، وتميزه لها على ما هي عليه"[1].

ومعنى ذلك أن أشكال الموجودات يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه، وتتم معاينتها من قبل العقل، ويميزها بعضــها عن بعض، ويتم ذلك عند ابن حزم باشــتراك الحواس وأوائل العقل، فالحواس تصــدر وتلتقط الصــور، ثم تنعكس على النفس ليقوم العقل بحفظها وتميزها. وهـذا يعكس النزعـة النقـديـة عنـد ابن حزم في الجمع بين العقـل والحس في العمليـة المعرفية.

الوجه اللغوي: ويقصــد به الكلمات أو الألفاظ التي تحمل دلالات ومعاني حلّت بالنفس، ويتم تبـادلهـا بين النـاس من خلال التخـاطـب، يقول ابن حزم: "إيقـاع كلمـات مؤلفـة من حروف مقاطعات... فتوصـل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد اسـتبانته، واسـتقر فيها، إلى نفس المخاطب، وتنقله إليها بصـوت مفهوم بقبول الطبع منها اللغة اتفاقاً، فتسـتبين من ذلك ما قد اسـتبانته نفس المتكلم"[2].

يفهم من هذا، أن التصــور الحقيقي واحد في جميع الناس، ســواء كان مصــدره الأوائل أم التجارب والأخبار والاستدلالات، ودور اللغة استرجاع التصور الحقيقي من خلال تبادله بين الناس بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم.

الوجه النصـّي : ويقصــد به النصــوص المدونة، فالنصــوص تحمل ما يريد الكاتب من القارئ اسـتبيانه، فالتدوين هو اختزال التصـور الحقيقي الذي يتم اسـترجاعه عند القراءة، ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله: "والوجه الرابع إشـارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما اسـتقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة متفق عليها بالصـوت المتقدم ذكره .. فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانه إلى النفس التي تريد أن تشاركها استبانة ما قد استبانته"[3].

وهذا الوجه ضروري ومهم في المعرفة، فلولاه ما أُبلغ إلينا حكم الأموات على مر العصور، ولا علمنا علوم الذاهبين على ســوالف الأعصــار، ولا انتهت إلينا أخبار الأمم الماضــية والقرون الخوالي [4].

---

(1) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم، ج4، ص 96.

(2) ابن حزم: رسالة مراتب العلوم ضن رسائل ابن حزم، ج4، ص 96.

(3) المصدر السابق، ج4، نفس الصفحة.

(4) المصدر السابق، ج4، ص 97. للمزيد من التفصيل، راجع: أنور الزعبي: ظاهرية ابن حزم، ص91-94. للمزيد راجع: حليمة الوحواح: مشكلة المعرفة عند ابن حزم، كلية الآداب / جامعة عين شمس /2014م ، ص 292 وما بعدها.

يتبين لنا مما سبق أن الأشياء إما أن تدرك بعينها كأجسام أو أعراض، أو تدرك بصورتها المتشكلة بمادة الذهن، أو تدرك باللغة المعبرة عنها، أو بالنصوص التي تتصرف إليها.

ب- المعرفة بين الفطرة والاكتساب:

يقدم لنا ابن حزم تحديداً دقيقاً للعلم، يبرز من خلاله طبيعة المعرفة، إذ يقول: ""... حدَّ العلم بالشيء هو المعرفة به، والعلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه، ويكون ذلك إما بشهادة الحواس، وأول العقل، وإما ببرهان راجع من قريب أو من بعيد إلى شهادة الحواس، وأول العقل"[1].

فالعلم والمعرفة باعتبار معناهما واحد، فهما لدى ابن حزم لهما ارتباط وثيق بالاعتقاد، والذي عبر عنه بالتفاعل بين الذات العارفة والأشياء الخارجية، وهذا واضح في عبارته (اعتقاد الشيء على ما هو عليه)، ومعرفة الذات العارفة لهذه الاعتقادات معرفة مباشرة.

ولكن هل ابن حزم يقول بالعقل طريقاً للمعرفة، وأن فيه أفكاراً أولية قبلية، الأمر الذي نقول إنه فيلسوف مثالي، أم أنه يقول بالحس طريقاً للمعرفة، الأمر الذي يمكن القول معه إنه فيلسوف تجريبي واقعي، وبمعنى آخر هل المعرفة عنده فطرية أم مكتسبة؟.

يقسم ابن حزم معرفة كل عارف بما يعرفه إلى قسمين: أحدهما أول، والثاني تال. وتوضيح ذلك ما يلي:

1- المعرفة الأولية:

وهي المعارف التي لا يتوقف حصولها على نظر وكسب واستدلال، ومن هذه المعارف ما هو فطري ومنها ما هو حسي، فهي إذن كما يذكر ابن حزم قسمان هما:

القسم الأول: المعرفة العقلية البديهية (الفطرية): وهي ما عرفه الإنسان بمقتضى "فطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف بأول عقله، أن الكل أكبر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك..."[2].

ومعنى هذا أن هذا النوع من المعارف يحصل عليها بفطرته فهي من البديهيات لا تحتاج إلى تأمل أو مقدمات، مثل معرفة أن الجزء أقل من الكل، وأن الضدين لا يجتمعان معاً، وهي عامة ومشتركة بين الناس جميعاً، وصادقة بالضرورة، لا تحتاج إلى دليل أو برهان، ولذا فإنها تكون

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج5، ص 109.

(2) ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 285.

أصلاً تؤسس عليه المعارف الأخرى، ومقدمات للأدلة العقلية والبراهين المنطقية، فهي ضرورات أوقعها الله في النفس.

القسم الثاني: المعرفة الحسية: وهي "ما عرفه الإنسان بحسه المؤدي إلى النفس يتوسط العقل، كمعرفته أن النار حارة، والثلج بارد، والصبر مر... وما أشبه ذلك"[1].

ويرى ابن حزم أن هذا القسم يدخل فيه العلم بالأمور التي علمناها عن طريق التواتر الصحيح، كما يدخل فيها العلم بما جاء به النقل الصحيح عن المخبر به كعلمنا أن موسى وعيسى رسولان، وأن أرسطو وسقراط .... موجودتين، وأن مصر ومكة في الدنيا وأن الفيل موجود ولم نره .... وما إلى ذلك[2].

وتشترك هذه المعرفة الحسية مع سابقتها المعرفة الفطرية في أنها معرفة أولية وصادقة بالضرورة ولا تحتاج في إثبات صدقها إلى برهان أو دليل، ومن ثم فإنها أصل في العلم بما عداها، فعليها تعتمد جميع البراهين، ومنها تستمد الأدلة، ومهما تباعدت طرق الأدلة، فهي راجعة بالضرورة إلى هذه المعرفة الأولية [3].

وهذه المعرفة سبيلنا إلى العلم بأن لنا خالقاً واحداً لم يزل، وأن ما عداها محدث مخلوق لم يكن ثم كان، وبها عرفنا محمد (ρ) وأنه صادق فيما يدعو إليه، يقول ابن حزم: ".... ولولا العقل والبرهان المركب من هذين النوعين ما عرفنا صحة شيء أصلاً، ومن كذب بشهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبت هذه المعارف من التعبير، ونتج عن ذلك تكذيب بالربوبية والنبوة والشرائع"[4].

2- المعرفة التالية:

وهي المعرفة المكتسبة التي يطلبها الإنسان ويحصل عليها بالنظر والاستدلال وهي تعتمد على مقدمات مركبة من أوائل الحس والعقل معاً، ومعنى هذا أنها لا تتحقق إلا على أساس المعرفة الأولية، ولذا سميت بالمعرفة التالية، لأنها تلي المعرفة الأولية، وفي هذا القسم "تدخل صحة

(1) ابن حزم: رسالة التقريب لحد المنطق، ضمن رسائل ابن حزم ،ج4 ص 317.

(2) المصدر السابق، ج4، ص 286.

(3) المصدر السابق، ج4، ص 287، انظر: محمد السيد الجليند: نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، ص 103 – 104.

(4) المصدر السابق، ج4، ص 288.

العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به من الشـــرائع والأحكام والعبادات... وفي الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة"[1].

ولا ريب أن العلم بهذه الأمور ليس أولياً فطرياً، بل هو علم كســبي لا يتحقق إلا بالطلب والنظر، ومن ثم فإن اليقين في هذا العلم الكسـبي يتوقف على صـدق المقدمات. فالمعرفة الحقة إذن فطرية ومكتسبة في آن واحد.

الخـاتمــة

بعد هذه الجولة في دراسة نظرية المعرفة عند ابن حزم، لابد لنا من كلمة ختامية نستخلص فيها بعض النتائج التي يمكن الإفادة منها، والتي من أهمها:

1-أكد ابن حزم أن طريق المعرفة والعلم لا يكون إلا من وجهتين: إحداهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس، والأخرى مقدمات راجعة رجوعاً صحيحاً إلى بديهيات العقل والحس، ولهذا السبب فقد عدّ ابن حزم من وجوه كثيرة مفكراً عقلياً، إذ لم يكن مستعداً للتنازل عن حجة العقل من أجل الأخذ بأي مصدر آخر للمعرفة، سواء أكان هذا المصدر هو الإلهام أو هو قول الإمام أو هو التقليد. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى حرص ابن حزم في الوقت نفسه على وضع العقل في موضعه الصحيح، فهو لا ينسب إليه القدرة على التحليل أو التحريم، كما أنه يأبى أن يجعل منه أداة للتحسين أو التقبيح، ولا يوجب على الباري تعالى حكماً. وهذا لا يعني أن هناك تضارباً أو تناقضاً في موقف ابن حزم من العقل، بل بالعكس من ذلك تماماً، فهو يؤكد دائماً أن مجال العقل محدود ومحصور في عالم الشهادة التي تصدق عليه أحكام العقل، أما عالم الغيب فليس للعقل عليه سلطان، وبالتالي فمهمة العقل وحقيقته هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس والفهم، ومعرفة صفات هذه الأشياء على ما هي عليه، والبرهنة على حدوث العالم، ووحدانية الخالق، وصحة النبوة، ووجوب طاعة الرسل، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله ... الخ.

2-إن مفهوم العقل، عند ابن حزم، ليس المقصود به (الجوهر القائم بذاته)، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة المسلمين، وإنما هو عرضٌ محمولٌ في النفس من حيث أنه يقبل الأشد والأضعف، وهو يحتوي على البديهيات والأوائل العقلية من ناحية نظرية إلى جانب الناحية العقلية، ذلك أن العقل عند ابن حزم مستويان: عقل نظري وظيفته معرفية محصورة في الفهم عن الله تعالى لأوامره، ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته في هذا العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا. وعقل عملي معياري وظيفته استعمال الطاعات والفضائل، واجتناب المعاصي والرذائل. فالعقل يمثل لب نظرية المعرفة والأخلاق عند ابن حزم، والحياة الأخلاقية الفاضلة هي التي تكون تحت سيطرة

(1) المصدر السابق، ج4، ص 288.

العقل بجزئيه النظري والمعياري، فإذا لم يكن الجانب المعياري الفاضل، مانعاً للجانب النظري المميز لم تكن للعقل فائدة أخلاقية.

3-وحقيقة الأمر أن ابن حزم لم يقل بالوقوف على ظاهر النص لمجرد إيمانه بقصور العقل وحرصه الشديد على قدسية النص الشرعي من عبث أصحاب الأهواء، وإنما قال بالظاهر لاعتقاده ويقينه الراسخ بأن كلام الله واضح لا ينطوي على أي لبس وغموض، وأن الحقيقة الإلهية بادية للعيان، ويقينه بأن الله قد خاطبنا على قدر عقولنا.

هكذا هي رؤية ابن حزم، عقلانية، تدافع عن العقل وتتمنى أن يسود حكمه، ولكنها ليست عقلانية بالمعنى الذي يشيد أبنية ميتافيزيقية كما فعل الفلاسفة الذين ينسبون ذلك إلى العقلانية، أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي مسامح بأية قضايا كما فعل الفقهاء، وبعض المتكلمين، وحتى المتصوفة، فللعقل قانونه عند ابن حزم الذي يكشف عن محدودية قدرته، بل إنه ليس جوهراً، مما يبقي دائرة العقلانية (الظاهر) مغلقة أمام التجاوزات غير المبررة، ومفتوحة أمام أعمال العقل برهانياً بالطريقة التي فهمها ابن حزم.

وبهذا يكون ابن حزم قد أفسح المجال لدور العقل في بناء منظومته الفكرية، ونسقه المعرفي في مستوياته الكلامية والفلسفية والأخلاقية، والدينية، وسائر أنواع المعارف. فالعقل نواة نظرية المعرفة عند ابن حزم بكافة مستوياتها.

قائمة المصادروالمراجع

أولا: القرآن الكريم

الموسوعات والمعاجم:

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزاءان، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.

2 - الرازي (محمد بن ابي بكر)، مختار الصحاح، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة علوم القرآن، 1984م.

3 - عبد المنعم حفني، المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى، الدار الشرقية، مصر، 11990م.

4 - مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1993م.

ثالثا: المصادر

1 - ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: عبد الرحمن بن ملاحقي التركماني، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1428 هـ، 2007م. وطبعة أخرى تحقيق: إحسان عباس، منشورات دار الحياة، بيروت، 1959م.

2 - ------- ، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: عبد الرحمن بن ملاحقي التركماني، دار ابن حزم، بيروت، 1430 هـ، 2009م،

3 - ------- ، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت، المطبعة الأدبية، 1317 هـ، ونسخة أخرى تحقيق : عبد الرحمن عميرة، محمد إبراهيم نصر، الطبعة الأولى، دار عكاظ للنشر، السعودية، 1402 هـ، 1982م. ------- ، حجة الوداع، تحقيق: ممدوح حقي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، بيروت، 1961م.

4 - ------ ، حجة الوداع، تحقيق: ممدوح حقي، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربية، بيروت، 1961م.

5 - -------، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1426 هـ، 2005م.

6 - ------- ، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1401 هـ، 1980م، وتتضمن أربعة أجزاء وقد استفدنا منها وهي: رسالة في مراتب العلوم. رسالة التوقيف على شارع النجاة.

7 - ابن سينا، كتاب البرهان: حققه وقدم له: أبو العلاء عفيفي ، وراجعه: إبراهيم مدكور، القاهرة، 1956م.

8- أرسطوطاليس ، التحليلات الثانية، ضمن منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكتب، 1948م. وطبعة أخرى، النهضة العربية، القاهرة، 1949م،

9- ------- ، النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: الأب جورج قنواتي، تصدير: مصطفى النشار، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.

10- الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق) ، رسالة إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948م.

11- الفارابي(أبو نصر محمد بن محمد) ، التعليقات، حيدرآبادر الدكن، 1926م.

رابعا : المراجع

1-: توفيق الطويل: أسس الفلسفة، (القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت).

2-: محمد أبو ريان: الفلسفة ومباحثها مع ترجمة المدخل الميتافيزيقيا، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 2002م).
3-علي عبد المعطي: ليبنز فيلسوف الذرة الروحية، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1985م).
4-سعد عبد العزيز حباتر: ما الفلسفة ، (القاهرة، جامعة عين شمس، د.ت)،
5-عبد الحميد الكردي ،نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ،ط1(السعودية ،مكتبة المؤيد ،1992م)
6-عبد الرحمن بدوي: إيمانويل كانط، ط1 (الكويت، وكالة المطبوعات، د.ت)، ص7.
7-محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، (بيروت، دار النهضة العربية، د.ت)، ص 140.
8-فيصل بديرعون: دراسات في المشكلة الخلقية، (القاهرة،مكتبة الحرية الحديثة، 1981م
9-عزمي إسلام: جون لوك، (القاهرة، دار الثقافة، د.ت)، ص17.
11-إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الفلسفة، ط4، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة، 1977م
12-محمد حسين النجم، السوفسطائية في الفكر اليوناني، ط1 (بيت الحكمة، بغداد، 2008).
13-: وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية ، مجاهد عبد المنعم ، ط1، (المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت، 1987م)
14-ديكارت: مبادئ الفلسفة ترجمة عثمان أمنين، (القاهرة، دار الثقافة للطباعة، 1975م) .
16- عبد المقصود عبد الغني عبد المقصود: دراسات تحليلية في فكر ابن حزم الأندلسي، (القاهرة، دار الثقافة العربية، 1993م).
17- رابوبرت: مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، ط1، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2005م)
18-فيصل بديرعون: نظرية المعرفة عند ابن سينا، (القاهرة، مكتبة سعيد رأفت، 1977م)،
19-أنور الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي نظرية المعرفة ومناهج البحث، الطبعة الثانية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 1429 هـ، 2009م.
20-سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1986م
21-هنترميد، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة: فؤاد زكريا، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر، القاهرة، 1975م.
22-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، د.ت.
23-محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان، دار العلوم، جامعة القاهرة، الطبعة الثانية، 1406 هـ
10-محمود حمدي زقزوق: تمهيد للفلسفة ط 3، (القاهرة، مكتبة الأنجلو، 1986م)،
15- سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية ، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، (القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1407هـ - 1987م)