

العنوان:	مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي
المؤلف الرئيسي:	الزعبي، انور خالد قسيم
مؤلفين آخرين:	خليفات، سحبان محمود(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1994
موقع:	عمان
الصفحات:	1 - 101
رقم MD:	549786
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	الجامعة الاردنية
الكلية:	كلية الدراسات العليا
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	الفلسفة الاسلامية، طرق البحث، ابن حزم الاندلسي، علي بن احمد، ت 456هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/549786

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

إسلوب APA

الزعيبي، انور خالد قسيم، و خليفات، سحبان محمود. (1994). مناهج البحث عند ابن حزم
الاندلسي (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الاردنية، عمان. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

إسلوب MLA

الزعيبي، انور خالد قسيم، و سحبان محمود خليفات. "مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي"
رسالة ماجستير. الجامعة الاردنية، عمان، 1994. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

الفصل الرابع

المنهج التجريبي عند ابن حزم

أ- المشاهدات والتجارب .

ب- مشكلة الاستقراء .

ج- مشكلة العلبة .

١- المشاهدات والتجارب.

يربط ابن حزم المشاهدات والتجارب بالأوائل العقلية والحسية ، فبعض هذه الأوائل بمنزلة وقائع حسية يدركها " العيان " عبر الحواس - التي يصفها ابن حزم بأنها منافذ ، وأزقة ، وطرق ، بين النفس والعالم الخارجي - (١٥٧:٤/٢) ودور العيان يقف هنا عند حدود التلقي والتمييز ، أو ملاحظة الفروق بين معطيات الحواس من كيفيات . فاللون الأحمر غير الأزرق ، وغير الأصفر .. والصوت الحاد غير الصوت الرقيق ، وغير الصوت المطرب .. إلخ (٣٩:١/٩) .

إن هذه المعطيات وقائع حسية ثابتة ، مطردة أمام العيان ، وتفرض وجودها باعتبارها نمطاً من أنماط الخبرة يختلف عن غيره من الأنماط .

ويميز ابن حزم بين الكيفيات الواردة إلى العيان ، عبر حاسة واحدة ، وتلك التي تأتي عبر عدة حواس ، ويعالجها الفهم بتضافر قوى النفس جميعاً ؛ لتدرك إدراكاً ينظمها ضمن مقولة الشخص . يقول :

«[إن] الذي يدرك بحس البصر فينقسم قسمين : أحدهما ما يدرك بالنظر بالعين مجرداً فقط ، وليس ذلك شيئاً غير الألوان ، والثاني ، ما أدركته النفس بالعقل والعلم ، ويتوسط اللون أو اللمس أو بهما جميعاً ، كتناهي الطول والعرض ، وشكل كل ذي شكل من مدور ومربع وغير ذلك ، والحركة ، أو السكون » (١٥٨:٤/٢) .

إذن يمكننا فصل الوقائع الحسية ، باعتبارها تلك التي ترد عبر حاسة واحدة ، لتشكل كيفية مجردة ، في حين أن ارتباط جملة من الكيفيات معاً ، مما يتداول على جسم بعينه ، يحدث بتضافر قوى عدة للنفس ، منها : قوة العقل .

ويلجأ ابن حزم مجدداً إلى فكرة "الثابت المطرد" ، ليميز بين الوقائع الحسية الصادقة ، من الكاذبة ، فيقول : «إننا نعرف الحواس والعقول المدخولة ، من غير المدخولة ، بعلامة تتمثل في أن "جري ما أدرك بالحواس السليمة ، والعقول السليمة ، على رتب محدودة معلومة ، لا تتبدل حدودها أبداً" . ويطبق ابن حزم هذه القاعدة أيضاً على القضايا التجريبية ؛ ليرفض على أساس منها دعاوى كثيرة : كدعوى المشتغلين بالتنجيم ، يقول :

«المشاهدة توجب أننا قادرون على مخالفة أحكامهم متى أخبرونا بها ، فلو كانت حقاً ، وحتماً ، ما قدر أحد على خلافها ، وإذا أمكن خلافها فليست حقاً ، فصح أنها تخرص كالطرق بالحصا ، والضرب بالحطب ، والنظر في الكف ، والزجر ، والطيرة ، وسائر ما يدعي أهله في تقديم المعرفة ... وكذلك قولهم في المغيبات أيضاً ، ولو أمكن تحقيق تلك

التجارب في كل ما ذكرنا لصدقناها وما يبدو منها ولم يكن ذلك علم غيب «
(١٥٠:٥/٩).

إذن فإن نفي المشاهدة والتجربة ينفي صدق تلك الدعاوى الفاسدة .

كما يعلق ابن حزم على الدعوى القائلة بأن النجوم كائنات عاقلة ، وأنها تدبر شؤون الحياة ، والناس ، فيقول:

«القول بأنها تدبرنا ، دعوى كاذبة بلا برهان .. فلو صح أنها تدبرنا ، لكان تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا ، كتدبير الهواء والماء لنا ، وكل ذلك ليس حياً ولا عاقلاً بالمشاهدة . وقد أبطلنا الآن أن يكون تدبير النجوم اختيارياً ، بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة ، ورتبة واحدة ، لا تنتقل عنها أصلاً . وأما القضاء بها ، فالقطع به خطأ» (١٤٧:٥/٩) .
واستناداً إلى فكرة «الثابت المطرد» ، والمشاهدة والتجربة ، ينتقد ابن حزم دعوى إنكار العلوية ، فيقول :

«ذهب الباقلاني ، وسائر الاشعرية إلى أنه ليس في النار حرٌ ... وهذا موضع تشهد الحواس بتكذيبهم .. ولعل بطونكم لامصارين فيها ، ورؤسكم لا أدمغة فيها ، لكن الله خلق كل ذلك عند الشدخ ، والشق» (١٨٥:٥/٩) .

ويفصل ابن حزم رؤيته السابقة ، فيقدم أمثلة على المشاهدات والتجارب المعتمدة في إنتاج مقدمات صادقة ورفض مقدمات باطلة ، فيقول :

« ما كان من التجارب ظاهراً إلى الحس ، كالماء ، والجزر ، الحادثين عند طلوع القمر ، وأفوله وامتلائه ونقصانه .. وكتأثيره في القرع ، والقثاء .. وكتأثيره في الدماخ ، والدم ، والشعر ، وكتأثير الشمس في عطش الحر ، وتصعيد الرطوبات ، .. وسائر ما يوجد حساً ، فهو حق لا يدفعه زوحس سليم .. وأما ما كان من التجارب خارجاً عما ذكرنا ، فهي دعاوى لا تصح لوجوه : أحدها أن التجربة لا تصح الإبتكار كثير موثوق بدوامه تضطر النفوس إلى الإقرار به » (١٤٩:٥/٩) .

وهكذا فإن ضرورة المعرفة التجريبية ، مستعدة من كونها ثابتة مطردة .

وينبه ابن حزم ، إلى أن بعض «الأعاجيب» ، التي يأتي بها اصحاب الخوارق ، مبنية على المشاهدات والتجارب ، وليست بالمعجزات الخارقة . يقول:

«من هذا الباب كانت الطلسمات . وليست إحالة طبيعة ، ولا قلب عين . ولكنها قوى

ركبها الله عزوجل: لدافعة قوى أخرى، كدفع الحر للبرد، ودفع البرد للحر «(١٠١:٥/٩)» وكل هذه المعاني جارية على رتبة واحدة . ومن طلب ذلك أدركه . ومنه ما يكون بالخاصة كالجبر الجاذب للحديد ، وما أشبه ذلك ، ومنه ما يكون لطف يد كحيل أبي العجائب التي شاهدها الناس ، وهي أعمال لطيفة لاحتيل طبعاً أصلاً «(١٠٢:٥/٩)» .

ويفسر ابن حزم ما يعتبره بعض الناس سحراً، وخرقاً للطبيعة، بأنه 'لطيفة' لا تخرج عن كونها استفادة من الطبيعة . وليس قلباً لسننها . يقول:

'أما إحالة الأعراض من الغييرات التي تزول بفساد حاملها فقد تكون بالسحر، ومنه طلسمات كتنفير بعض الحيوان عن مكان ما فلا يقربه أصلاً ، وكإبعاد البرد ببعض الصناعات ، وما أشبه هذا .. وأما التخييل بنوع من الخديعة، كسكين مثقوبة النصاب، تدخل فيها السكين في جسد المضروب بها في حيل غير هذه من حيل أرباب العجائب كالحلاج ، وأشباهه، فأمر يقدر عليه من تعلمه ، وتعلمه ممكن لكل من أرادته «(١٤٦:١/٩)» .

السحر إذن، مجرد استفادة غير واضحة للرائي، من قوانين الطبيعة الجارية على سننها، والتي لا يوجد في هذا العالم ، من المخلوقين، من يقدر على خرق نظامها أبداً.

إن هذا الفهم للسحر، دعا ابن حزم لتفسير ما قام به سحرة فرعون أمام موسى، يقول:

'إنها حيل عظيمة ... ولو أمعنوا النظر، وفتشوها ، لوقفوا على الحيلة فيها، وأنها ملئت زئبقاً ولدٌ فيها تلك الحركات ، كما يفعل العجائبي .. وإنما هو تأثير بقوة لتلك الصناعة كما قلنا في الطلسمات ، والرقى «(١٠٤:٥/٩)» .

ويضرب ابن حزم مثلاً لكيفية بعض ذلك بقوله:

'وأنا أدري من يطعم الدجاج الزرنيخ ، فتخدر، ولا يشك في موتها ، ثم يصب في حلوقها الزيت فتقوم صحاحاً «(١٩٢:١/٩)» وهكذا كان ابن حزم، معنياً بضبط المشاهدات والتجارب، وتخليصها مما قد يلحق بها من دعوى السحر، والمخرقة. فخرق الطبيعة لا يمكن حصوله إلا من قبل خالقها ، وهو لا يفعل ذلك ، إلا لتأييد رسول في دعواه ، فنكون هذه المعجزة دليلاً على صدق دعوى الرسول . أما غير ذلك فلا.

وبعيداً عن القضايا الدينية الأخيرة ، فإن قوانين الطبيعة في نظر ابن حزم ثابتة، لا تبدل فيها ، يقول:

«الأمر إنما هي على ما رتبها الله عزوجل، وعلى ما توجد عليه ، لا على قضايكم المخالفة للحس، ولأننكر أن يكون مقدار ما يفعل فعلاً ما ... فإذا زيد فيه، أو نقص منه لم ينفع ... وإنما العمدة هنا- على ما شهدت به أوائل العقل والحواس -، من أن الأشياء، إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها ، وبها تختلف في اللغات اسماءها» (١٨٧:٥/٩) .

لنلاحظ ما يتضمنه هذا النص من ربط المتغيرات الكمية بالكيفية ، وتأكيد سنن الطبيعة وثباتها ، ودور اللغة في المعرفة . كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ابن حزم يعتبر بعض الأبحاث النفسية تجريبية، إذ أكد مراقبته لسلوك الشواذ من الناس؛ لمعرفة أسباب هذا الشذوذ، عبر « تفتيش أحوالهم ومراعاتها .. بما يبدو من أحوالهم، ومن مراميمهم في كلامهم » (٢٩٧:١/٢) كمالجأ ابن حزم إلى المشاهدات والتجارب، في إثبات جسمية الهواء ، وإنكار الخلاء ، والجواهر المدعاة (١٩٣:٥/٩)، وإثبات كروية الأرض، مما أبقا نظرتة إلى الطبيعة في أساسها نظرة علمية.

ومن هنا يعرف ابن حزم الطبيعة بأنها «قوة في الشيء» تجري بها كيفياته على ما هو عليه (٥٨٠:١:٩+٨٧:٢/٩) فالعالم في نظره يتشكل من كيفيات تتداول على أجسام ، ليست بدورها، أكثر من أشياء لها طول، وعرض، وعمق ، وتستند جميعاً إلى قوة هي طبيعتها التي تجعل كيفياتها متداولة . وهذا ثابت بالمشاهدة والتجربة وتؤيده أوائل الحس والعقل ، يقول :

«إن للجسمادات والأعراض قوى يظهر بها ما خلق الله تعالى فيها من الأفعال ، وفيها طاقة لها» ونقول فيها قدرة، ولانمنع من يقول فيها طاقة» (١١٥:٣/٩) .

لا يختلف هذا الفهم عن التصور العلمي الحديث للطبيعة . مع أنه يفضل استعمال كلمة «قدرة» بدلا من كلمة «طاقة»؛ لارتباط الطبيعة بوجود الخالق، في حين أن لفظة «طاقة» لاتوحي بذلك مثلما توحي لفظة «قدرة». ومع هذا ، فإن ابن حزم لا يمنع من استعمال كلمة «طاقة»؛ لأنها تتضمن معنىً صحيحاً فيما يتصل بالطبيعة ذاتها . أما فيما يتعلق بالموقف الفلسفي، فإن ابن حزم يربط الطبيعة بما وراءها، فيفضل استعمال لفظ قدرة.

ب- مشكلة الاستقراء

يميز ابن حزم بين الاستقراء التام والناقص، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة ، يقول:

«لو قدرنا على تفصي جميع تلك الأشخاص، أولها عن آخرها، حتى نحيط بها علماً، بأنه لم يشذ عنها منها واحد، فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها ، لوجب أن نقضي بعمومه لها ... فأما ونحن لانقدر على استيعاب ذلك. فهذا تكهن من المتحكم به» (٢٩٦:٤/٢) .

وبهذا يطرح موضوع مشكلة صحة التعميم، ومشروعية الاستقراء الناقص . ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن حزم يقسم الاستقراء الناقص إلى نوعين : أحدهما علمي موثوق، والآخر لاسبيل إلى الثقة به . وهو الذي يرفضه ويشنّع على من يستعمله . وهذه نظرة نافذة للاستقراء . فما هو الاستقراء الذي لاسبيل إلى الثقة به، ولاهو بالعلمي المضبوط ؟! . يقول ابن حزم :

«وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين : أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح ، وكل متنفس فذو اله يتنفس بها ... فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة ، ولا محيد عنه .. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمراة ، فإنك إن تقربت أكثر أصناف الحيوان، وجدتها فيه إلا الجمل فلا مراة له » (٢٩٦:٤/٢-٢٩٧) .

يرى ابن حزم إذن أن بعض الصفات لا بد للموصوف منها، وأنها تلحق به ضرورة؛ لأن الطبيعة تقتضيها . في حين أن بعضاً آخر من الصفات ، قد يكون أو لا يكون ، ولا يضار الموصوف بشئ إذا غابت . ويفرق ابن حزم بين هذين النوعين بشكل أدق، فيقول :

«فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً ، ثم وجود بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما ، نتيقنه فيها ، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبيل استوائها في الحكم الأول .. وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما ، وجود شيء فيما هي فيه ، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا . فإن كان ذلك ، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء، كحكمنا على ما شاهدناه منها كإقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الاقطار . فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية . وكإقتضاء طبيعة مني الانسان أن لا يتولد منه بفل ولا جمل .. وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه ، فإننا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه » (٢٩٦:٤/٢-٣٠١) .

في الأمثلة السابقة ، نوع من الاستقراء الناقص يتأسس على ضرورة عقلية ، قوامها الحكم بنماثل أفراد النوع الواحد . وبذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم . ومع أن هذا

الحكم احتمالي هنا، إلا أنه يعتمد؛ لأن العقل عيّن شروطه بموجب الأوائل . ومثال هذا النوع :
الاستقراء ضمن دائرة الشبيه التام ، أو استقراء أجزاء النوع الواحد ، أو أفراد . أما الاستقراء
الذي يجمع أنواعاً عدة ، ضمن نوع الأنواع ، أو الجنس ، أو جنس الأجناس ، فليس وجود بعض
الشبه بين أفراد وأنواعه بمقتضى الاشتراك في الحكم .

الاستقراء المذموم إذاً ، لا يعدو كونه 'حيلة' اتخذها بعضهم حين سمّاه 'قياساً' . وهو ينتقل
من وحدة الحكم في الصفات المشتركة ، إلى وحدته في الصفات غير المشتركة . هذا الانتقال غير
المشروع يرفضه ابن حزم، ويضرب له مثلاً فيقول :

« غلط في هذا الباب جماعة ... فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً
للاجسماً . فقطعوا على أن الفاعل الأول عزوجل جسم : لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً
للاجسماً » (٢٩٧:٤/٢).

وهذا الاستقراء المذموم هو الذي يطبقه الفقهاء، والمتكلمون، ويسمونه قياساً. يقول ابن حزم :
« إنهم تتبعوا كل موصوف في العالم . فأروه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق
له من ذلك الاسم ، فقطعوا من أجل ذلك ، أن الواحد الأول عزوجل ، ذو سمع وبصر
وحياة ، وإرادة ، وأنه متكلم لايسكت » (٢٩٨:٤/٢) .

الإستقراء المذموم إذن خروج عن دائرة النوع، إلى نوع غيره ، وبموجبه يتم تعميم
الحكم المبني على صفات معينة، بحيث يطال نوعاً آخر ، مع أن تباين الأنواع يجعل الطبائع مختلفة.
ولذلك يحرص ابن حزم على رده للمشاهدة، والتجربة . إذ « ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرباً
أوجبه العقل ، ويقر بما شاهد وأحس ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين »
(٢٩٩:٤/٢).

ومعنى ذلك ، أنه إذا اقتضت الطبيعة الثابتة المطردة، وحدة خصائص أفراد النوع
الواحد . فإن تعميم الحكم بالاستقراء الناقص ، على أفراد النوع الواحد ، هو ما يوجبه العقل ، وتقربه
المشاهدة الحسية . وبالتالي فهو صحيح . وإن لم نتقّر كل الأفراد . أما إذا كان الأمر خلاف ذلك « فلا
يسكن للاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه . فإن لم
يقدر ، فلا يقطع بالحكم على ما لا يشاهد ، ولا يحكم إلا على ما أدرك دون ما لم يدرك » (٢٩٩:٤/٢) .

وينتقد ابن حزم الفقهاء، والمتكلمين؛ لاستعمالهم الاستقراء المذموم، فيقول:

« القياس عند القائلين به ، والمبطلين له ، أن يحكم بشيء ما بحكم لم يأت به نص

لشبهه شيئاً آخر وردفيه ذلك الحكم . وهو باطل كله «(٤٤:١/٦) ذلك «لأن كل ما في العالم فمشبه بعضه لبعض ، ولا بد من وجه أو وجوه ومخالف أيضاً بعضه لبعض ولا بد من وجه أو وجوه «(٤٨:١/٦) .

من هنا يتنبه ابن حزم، إلى أن هذا النوع من الاستدلال ، يصح به إبطال التماثل في الحكم لإثباته. يقول ابن حزم :

«إن هذا الشيء الذي سموه استدلالاً بالشاهد على الغائب ، وإجراء للعلة في المعلول ، يصح به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته ، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها «(٣٠٣:٤/٢) .

هذا القياس الذي يسمى تارة ، قياس شبه وتمثيل ، و تارة أخرى ، قياس الغائب بالشاهد ، أو إجراء العلة في المعلول ، هو استقراء مذموم . ويختلف عن الاستقراء العلمي المضبوط ، الذي ننقل به من حكمنا على الجزء ، إلى حكمنا على الكل، الذي يجمع نوعه . أما الاستقراء الذي ننقل به من وجود صفات مشتركة للأنواع، أو الأجناس للحكم عليها بحكم واحد، مجرد التماثل، أو التشابه، في بعض الصفات ففاسد . فالقمح مثلاً نوع ، وله أفراد المتماثلة ضرورة . وكذلك خال الشعير وهو غير القمح ، وأيضاً فإن الإنسان نوع ، والبغال نوع آخر ، والحديد نوع ، والنحاس نوع .. الخ.. وتشترك بعض هذه الأنواع في صفات، وتختلف فيما عداها . وليس اشتراكها في بعض الصفات، بموجب اشتراكها في التماثل في الحكم ، بل إنه يوجب الاختلاف في الحكم.

ويخاطب ابن حزم مستعملي هذا الاستقراء بقوله:

«لا قياس بأيديكم إلا مثل هذا ، وهو ، أن تشبهوا حالا بحال في الأغلب، فتحكمون لها بحكم واحد. وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب ، والتحذلق في الاستدراك على الله تعالى، وعلى رسوله - صلى الله عليه وسلم- فيما لم يأذن به عز وجل»(٤٧١:٢/٦) .

وهكذا فقياس نوع على نوع بالاستقراء المذموم لا يفيد القطع واليقين . مما دعا ابن حزم إلى مهاجمة من يستعمله دون هوادة . يقول:

«لا نعلم في الأرض بعد السوفسطائية أشد إبطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس . فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل ، من أن الشيء إذا حرم في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر، ليس من نوعه»(٤٧٥:٢/٦) .

بيّن مما سبق، أن ابن حزم، يدرك مال هذا القياس من خطورة، في مجالي: العلم،
والشريعة، فهو يقود لا محالة إلى خروج الأحكام عن العقلانية المنضبطة؛ لأن اختلاف الأشياء،
يوجب أن لا تستوى في الحكم، لجرد اشتراكها في بعض الصفات بل :

«إن المنفعة عظيمة باختلاف المشاهدات، في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن
الحواس معها . وإننا لانتفع باستواء المشاهدات، فيما لم توجبه طبيعة العقل لها في
معرفة حكم الغائبات» (٢/٤: ٢٠٣) .

أما استواء أفراد النوع الواحد في الحكم، فمما توجبه طبيعة العقل؛ لذا، فهو
استقراء محمود، ويستند في قيمته، إلى الأوائل العقلية، التي تقرر أن الشيء هو هو . وبالتالي،
فمهما تقرينا أشخاصه، فسيظل على الطبيعة نفسها؛ لأنه شبيه تام، مما يسوغ لنا الحكم على كله
بما حكمنا به على بعض أفراد، إذ الطبيعة واحدة . في حين أن الاستقراء الذي ينقل الحكم من نوع
إلى نوع غيره، فهو تحكم وليس مما تقتضيه «طبيعة العقل»، ولا موجب «حكم الكمية». وقد سماه
بعضهم قياساً، فتحيلوا بذلك إلى تمويهه بالقياس المنطقي، في حين أنه استقراء مذموم . ويعبر
ابن حزم عن ذلك بقوله:

«إعلم أن المتقدمين سموا المقدمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة
سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسموا تحكمهم
بالاستقراء المذموم قياساً، وسموا حكمهم فيما لم يرد فيه نص بحكم شئ آخر مما
ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدللاً، وأجراً للعلة في
المعلول» (٢/٤: ٢٠٨) .

هكذا كشف ابن حزم عن طبيعة القياس الفقهي الظنية، وبأنه استقراء ناقص مذموم .
وأن له خطورته في مجال العلم والشريعة، مبيناً أن الاستقراء الصحيح، هو العلمي المضبوط
ضمن دائرة النوع الواحد، وفي مجال الطبيعيات فقط . حيث إنها تخضع للعلة تماماً، في حين أن
التشريع لا يصح فيه التعليل .

ج- مشكلة العلية.

لا يقتصر العلم عند ابن حزم، على ما هو عليه الشئ، ولكن على ما هو به أيضاً، فإذا
كنا نقف على ما هو عليه الشئ بالعيان والملاحظة، فإننا نقف بالملاحظة والتجربة على ما هو به
أو على علته؛ لهذا يصرح ابن حزم بأن «العلم: معرفة العلة، والرسوخ فيه، بقدر الرسوخ فيها»
(٢/٤: ٣٦٩) .

ومجال العلة عند ابن حزم، هو الطبيعة فقط . ولاتنسحب على الشريعة، وبالتالي فلا يجوز استعمال لفظ العلة على غير هذا الوجه ، يقول : «العلة التي لم توجد قط إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعات فقط . وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى » (٢٠٣:٤/٢) . ويوضح ابن حزم معنى العلة بقوله :

«اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها ، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علته ؛ لأن العلة موضوعة للمعلول ، والمعلول محمول على العلة . فهما مضافان مضطران متصلان ، غير مفترقين ولا غنيين . لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه » (٢٧٠:٤/٢) .

لكن هذه الضرورة التي تسم العلاقة بين العلة والمعلول ، في رأي ابن حزم لاتستمر إلى غير حد . بل إن لها حداً تقف عنده، وهو العناصر الأربعة ، ثم الإرادة الإلهية . إما أن تستمر السلسلة لاعتبار الله علة أولى ، فذلك ما يرفضه ، وينتقد الكندي على أساسه . فإن الله ليس داخلاً ضمن سلسلة العلل عنده «فإن قال قائل ، فلولا لم تكن العلل ولا المعلولات . قيل له نعم ، لولا لم تكن، ولكنه ليس علة لذلك . لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها . وفي المعلول معنى الضرورة لعلته» (٢٧٠:٤/٢) .

وترتبط العلة عند ابن حزم بالغائية ، ومن ثم فإنها ترتبط بتحقيق غرضها فتنتهي بتحقيقه . وتتناقص كلما حققت قدراً من الغرض، إلى أن تنتهي في مبدئها إلى العناصر الأربعة ، فالإرادة الإلهية . لأن ارتباط العلة بالله اختياري بتوسط الإرادة ، إرادته القول الفصل ، ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن؛ لأنه غير مضطر إلى الإرادة » (٣٨٢:٤/٢) .

وإذا قلنا: إن العلة من جنس المعلول، فإن الباري عز وجل لا يسمى علة لأنه ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة » (٣٧٦:٤/٢) نفهم من هذا أن نظام العلية عند ابن حزم يبقى طبيعياً، وضمن دائرة العالم . وأن ارتباطه بخارجه يكون بموجب الإرادة الإلهية التي اختار، لأن تسمية الله بأنه علة تفيد أنه تعالى يخلق مضطراً .