

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 الثاني

أصول ظاهرية ابن حزم

- أ-تقنين النظرة العقلية .
- ب- رفض فكرة الجوهر .
- ج-تبني النظرة الإسمية .
- د - النزعة النقدية التحليلية .
- هـ- المقدمات اليقينية الضرورية .

أصول ظاهرية ابن حزم

يضع ابن حزم في «التقريب لحد المنطق»، أصولا تشكل منطلقا إلى فهم جديد للعقلانية. ومع أن «التقريب» - كما يوحي عنوانه، وكما يصُرح ابن حزم- يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلا أنه يتجاوز- في الواقع- هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية. ومن هنا صار هذا العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو..

والحقيقة أن ابن حزم كان مهتما بترويض جوانب من منطق أرسطو، كان يعتبرها جزءا من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة.. لذلك نراه يتفرق في معارضته لأرسطو، ويسوقها بتواضع، نحو قوله عن «التقريب»:

«لن نعدم- إن شاء الله- أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة» (١٠٣: ٤/٢). ومن هنا لم يتردد ابن حزم في التذكير بأن اتباع الحق أوجب من اتباع أرسطو إذا غلط (٢١٩: ٥/٩). بل وأن يوجه النقد، في كتابه «الفصل»، للثقافة اليونانية، ولغثة المفكرين التي قبلتها دون تمحيص إذ يقول:

«لم تفرق هذه الطائفة بين ما صُح مما طالعه بحجة برهانية، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه، مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو بشغب، وربما بتقليد.. فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحدا، وقبلوه قبولا مستويا» (٢٣٤: ٢/٩).

ولكن من جهة ثانية لا بد من اتباع الحق «حيثما كان وببدا من كان»، لأن من زعموا بأن الفلسفة والمنطق منافية للشريعة يفسدون العقول بظنونهم. لذلك نرى ابن حزم يواجههم بقوله:

«رأيت طوائف من الخاسرين.. يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين -أنتجه بحث موثوق به- على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة. فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا» (٢٣٢: ٤/٢).

لقد لاحظ صاعد الأندلسي- المعاصر لابن حزم- الاختلاف بين أصول ابن حزم وأصول أرسطو ، لكنه لم يقدّر أهمية عمل ابن حزم حين عدّه خروجاً ، وأرجعه إلى عدم فهم ابن حزم لأرسطو . يقول :

«ممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلاسفة ، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم .. وألف فيه كتاباً سماه 'التقريب لحدود المنطق' ، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف .. وخالف فيه أرسطوطاليس وأضع هذا العلم في بعض أصوله . مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط » (٩٩: ٤) .

لقد كانت مخالفة أرسطو في ذلك العصر أمراً مستنكراً ، لذلك لم يكن غريباً أن تؤخذ على ابن حزم هذه المخالفة ، وأن يروّج لها مؤرخ الأندلس الكبير 'ابن حيان' فيعممها على كتب ابن حزم الأخرى قائلاً :

«وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، غير أنه لم يخل فيها من الغلط والسقط ، لجراته في التسوّر على الفنون' - لاسيما المنطق - فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك ، وضلّ في سلوك تلك المسالك ، وخالف أرسطوطاليس وأضعه مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض في كتبه » (٧٧: ٥) .

وعلى الرغم من الموقف السابق ، فإن معظم دارسي تراث ابن حزم من المعاصرين^١ قد دافعوا عن فهمه لأرسطو . وفسّر أحدهم هذه المخالفات بأنها ، تهدف إلى رفع قلق الموقف الأرسطي (٢١٤: ١١) ، «وتعريب المنطق ، وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية (٢٠٠: ١١) .. ومن محاولة تجاوز التباس النص الأرسطي ، وقلق عباراته ، ومواقفه إزاء بعض القضايا» (٢٢٤: ١١) .

إلا أن 'الحميدي'^٢ - وهو تلميذ لابن حزم- قد أدرك قيمة التوجهات الحزمية وجدتها ، إذ يقول : « سلك في بيانه ، وإزالة سوء الظن عنه ، وتكذيب المخترقين به ، طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه » (٣٠٩: ١) .

^١ نلاحظ أن الآراء السابقة ، بالإضافة إلى رأي ابن العربي ، الذي سبق ذكره في المقدمة . ومن ثم رأي ابن خلدون في الظاهريين أنهم « أمة من أهل البدع ينقلهم العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين » (المقدمة ص ٤١٧) هو رأي واحد نقل ببعض التصرف مما يفيد الانسياق الأعمى لرأي صاعد .

^٢ من هؤلاء الدارسين د . سالم يغوت في كتابه «ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب » . ود . محمد جلوب الفرغان بكتابه «ابن حزم وجهود المنطقية» .

^٣ هو أبو عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله الأزدي ، المتوفى عام ٤٨٨ هـ . أنظر ترجمته في « جذوة المقتبس » ، ص (١٩) .

إن أبرز ملامح الأصول الجديدة التي طرحها ابن حزم مايلي :

أ- اعتبار العقل عرضاً من أعراض النفس وليس جوهرًا مما أشغله بتحديد العقلانية ، وتقنينها.

ب- رفض مقولة الجوهر كلها في فهم الموجودات، والاقتصار على الكيفيات التي يتألف منها الجسم .. والجسم هو ماله (طول وعرض وعمق) مما يبقيني النظرة اليه نظرة ظاهرية.

ج- تبني النظرة الإسمية في فهم الكليات ، وعدم الاقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسية ، والعقلية.

د- ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تستثمره معالجات أرسطو، لاسيما في الجوانب التصورية، واللغوية ، والنصية.

هـ- الاهتمام بكيفية الاقرار بمقدمات يقينية لا يرقى إليها الشك ، مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات ، سواء أكانت أوائل (حسية، وعقلية)، أم تجريبية ، أم إخبارية (شفوية ، نصية) .

١- تقنين النظرة العقلية،

يختلف ابن حزم مع غالبية المفكرين في فهمهم للعقل ، فهؤلاء - على حد قول- يزدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه ، وهما : « طرفان » أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل ، والثاني قصر فخرج 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 معا احدهما التي تبطل حجج العقول جملة ، والثاني التي تستدرك بعقولها على خالقها » (٣٠:١/٦) .

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية لا تزيد ولا تنقص ، فما هي هذه العقلانية؟.. نظر ابن حزم إلى العقل باعتباره عرضاً أو كيفية . وبهذا يكون قد أدار ظهره لأراء القدماء- يونانيين وإسلاميين- ممن زعموا أن العقل جوهر، ووجه اهتمامه إلى الناحية التجريبية ، ليقرر أن العقل: « قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط ، وتنفي بها عنها ما ليس فيها ، فهذه حقيقة حد العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء » (٣١٨:٤/٢) .

ودليل ابن حزم على أن العقل كيفية هو: «أنه يقبل الأشد والأضعف... وله ضد هو الحق. ولا خلاف في الجواهر [لمن ادعاهما] أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط» (١٩٩:٥/٩). ولهذا فالعقل: «فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها... وإنما غلط من غلط في هذا، لأنه رأى بعض الجهال المخلطين من الأوائل أن العقل جوهر، وأن له فلكا، فعول على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ» (٢٠٠:٥/٩).

وطالما أن العقل عرض من أعراض النفس، وقوة من قواها، ففاعليته محدودة بمعرفة الكيفيات من شاكلته، أما ما هو فوقه فلا.. إذ يدرك العقل: «ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها، ومراتبها، وأما فيما هو فوقه، وفيما لم يزل - والعقل معدوم - وفي مخترع العقل ومرتبته كما هو، فلا تأثير للعقل فيه، إذ لو أثر فيه لكان محدثاً لما قدمنا... فكان يكون الباري منفعلاً للعقل وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى وحاكماً عليه» (٩٦:١/٩).

يسوق ابن حزم هذه الرؤية لمن يزيدون في العقل ما ليس فيه، وهم الفلاسفة، والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم، مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح، على «أشياء برهانية صحاح براهينها ضرورية» (٢٣٣:٢/٩).

ويسوقها أيضاً لمن قصرُوا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين هم في نظره المقلدون التقليد الأعمى، والذين يعتنون فحسب «إما بالفاظ ينقلونها على ظاهرها، ولا يعرفون ما فيها، ولا يهتمون بفهمها»، وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها، وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحالهم»، وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف، وكذاب ساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح من سقيم» (٢٣٤:٢/٩).

وممن قصرُوا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه أيضاً، القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقال لهم: «ما الفرق بينك وبين من ادعى أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه» (١٩:١/٦).

ولا ينسى ابن حزم أن يفرق بين من يدعي الإلهام الفردي - وهم الصوفية - وبين من يدعي أنه يدرك ببديهة عقله إلهاماً عاماً جمعياً فيقول: «إن كل من في المشرق والمغرب، إذا سئل عما ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل ما نخبر به سواء

بسواء، وإن المدعين للإلهام وإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم» (١٩: ١/٦) .

ويتهم ابن حزم القائلين بالإمام بأنهم قصروا أيضا عن حكم العقل ، وأخرجوا منه ما فيه ، بادعائهم لطرق في المعرفة لا تستند إلى العقلانية التي قنن . (٢٠: ١/٦) .

لا سبيل إذاً إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل ، أو أن يتجاوز العقل أوائله ، سواء بالزيادة عليها بشغب ، أو بالانقاص منها بشغب ، وليس ببرهان. وبهذا يبقى عمل العقل محصوراً عند ابن حزم في دائرة لا يتعداها ، هي دائرة الكيفيات، أو ما يتداول على الأجسام من أعراض . فمهمة العقل - على حد تعبيره - «أن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط» (٣١: ١/٦) . ومن ثم الاستدلال على هذه الأوائل.

ب- رفض فكرة الجوهر:

يرفض ابن حزم فكرة الجوهر ، ولا يرى ضرورة لها في فهم العالم . يقول : «ذهب جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهرأ ، ليس بجسم ، ولا بعرض. وحده، عندهم بالذات ، غير قابل للمتضادات ، قائم بنفسه، لا متحرك ، ولا متمكن ، إذ ليس في مكان، لا طول له ، وعرض ، وعمق ، ولا يتجزأ ، وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم» (١٤٨: ١٢) .

ومع هذا الرفض يتصور ابن حزم العالم على أنه كيفيات تتداول على أجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزدون 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 ، وتمييز ، ومن ثم مفاضل بين الأشياء والأفعال - كما سنبين - ، ويحتاج في أداء عمله إلى كيفيات حسية، ومبادئ عقلية ، يسميها ابن حزم بالأوائل..

من هنا حصر ابن حزم الجواهر المدعاة فوجدها ثمانية هي: الله ، والعقل، والنفس، والهيولى، والصورة ، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ ، ثم شرع بتفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية (١٩٦: ٥/٩-١٩٧) .

يستعمل ابن حزم وعلماء الأصول ، هذا الدليل أو فعل الإجماع المعرفي بصورة تلقائية وبدون إثارة الموضوع مباشرة، ليتجاوزوا دائرة الانانية (الأنانية وحيدة) ، لإثبات موضوعية الوجود ، وهذات الدليل في الفينومولوجيا المعاصرة ، - أنظر د. حسن حنفي ، علم الاستغراب، ص ٥٦ .

وما دام موضوع العقل هو الكيفيات دائما ، فإن « العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد الشيء على ماهو عليه ، وتيقنه به ، وارتفاع الشكوك عنه . ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل » (٢٤٢:٥/٩) .

يعمل عقل الإنسان إذاً في مجال الكيفيات ، وله أوائله التي ينطلق منها ، أما أن نعتبره جوهرًا ، وننطلق من هذه التسمية ، لإشادة عوالم ، وموجودات ، تتجاوز مجال العقل ، فليس من العقلانية والبرهان في شيء ، لذلك رفض ابن حزم الرؤى التي تعتقد بوجود جواهر ، لأنها تفتقر إلى دليل .. يقول :

« أول ذلك أنها كلها دعاوى مجردة لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلا ، لبرهاني ولا إقناعي ، بل البرهان العقلي والحس بشهدان ببطلان كل ذلك ، وليس يعجز أحد أن يدعي ما شاء . ومما كان هكذا فهو باطل » (١٩٦:٥/٩) .

نبذ ابن حزم إذاً القول بالجواهر ، وحصر المعرفة البشرية في الكيفيات ، والبرهنة على ما يؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق .. وهكذا فالمعرفة ممكنة ولكن في حدود .. مما قاده -استناداً إلى نظريته- لأن يتوجه إلى تحليل المقدمات ، سواء أكانت مقدمات أوائل عقلية وحسية- وهي التي يستند إليها فعل المعرفة العقلانية بأسره - أم مقدمات تجريبية شهدت لها الأوائل أم مقدمات إخبارية موثوقة (شفوية ونصية) تشهد لها التجارب والأوائل أيضا ، ليفرزها عن المقدمات الكاذبة المدعاة .

ج- تبني النظرية الإسمية :

إذا لم تكن الكليات 'مثلا' كما قال أفلاطون أو تجريدات ذهنية تطابق عقلا فعلا كما قال أرسطو أو عقولا مفارقة لها منظومتها الفيضانية التي تنتهي بواهب الصور على ما قال أفلاطون وأتباعه ، فما مصدر هذه الكليات ، وبماذا نفسرها ؟

لقد تبني ابن حزم النظرية الإسمية في هذه المسألة ، ولم ير في الكليات سوى أشخاصها فقط ، يقول : « ليس النوع والجنس شيئا غير الأشخاص . وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها ، وفارقتها سائر الأشخاص فيها ، فلا تظن غير هذا ، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون » (١٣١:٤/٢) .

لا يرى ابن حزم اذاً جوهرية ما خلف الاعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام ، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة . وهو يعد الفصل بين الجوهر ، وكيفياته ، ثمرة للإغراق في التجريد ، لأن الموجود - دائماً - جسم وأعراضه معاً . (٣٠٦:٢/٩) ومن هنا ، فلا فرق بين الجوهر وأعراضه ، لأن الاعراض لا سبيل أن توجد دونها البتة . والجوهر إن كان لا يوجد دونها أيضاً البتة ، فقد يوجد دون بعضها ، (١٢١:٤/٢) مما يوحد الجوهر أو على الأصح الجسم بأعراضه أبداً ، وذلك يصدق على الإنسان والنفس . يقول ابن حزم :

«الإنسان الكلي ، وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط ، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام ، وهي أشخاص الاعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد» (٢٠٠:٥/٩) .

٥- النزعة النقدية التحليلية:

ترتكز أبحاث ابن حزم إلى أساس نقدي ، لأن الباحث عن اليقين - على حد قوله - يجب أن «يسمع حجة كل قائل ، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه» (٩٧:٣/٢) .

ولقد شاهدنا كيف انتقد ابن حزم الشكاك ، ومنكري الحقائق ، والمعتقدين بها بطرق اعتبرها ظنية ، ليخلص إلى ترسيخ يقينه .. لكنه لم يكتف بذلك ، بل لا حق كل دعوى ، وكل الملل ، والأهواء ، والنحل ، في عملية نقدية شاملة ، ليفصل في دعاواها .. وليقبل فحسب ، ما يتسق منها ، ويصمد إزاء منهجيتها الصارمة ، إذ ليس يكفي أن يصل المرء إلى يقينه ثم ينصرف عن دعاوى الآخرين ، وإلا لكان مقصراً في المعالجة الجذرية الشاملة . لذلك يؤكد ابن حزم :

«أن الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث . وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها ، والإشراف على الديانات ، والآراء ، والنحل ، والمذاهب ، والاختيارات ، واختلاف الناس .. ولا بد له من الاطلاع على القرآن ومعانيه ... ولا بد له مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة ، والإشراف على أقسام البلاد ، ومعرفة الهيئة ، والوقوف على اللغة» (٣٤٤:٤/٢) .

وابن حزم لمس في طريقه هذا أن كثيراً مما يدعيه الآخرون حق ، وأنهم وقفوا عليه بمناهج صائبة ، لكنه كان يرى أنها كانت تختلط بغير ذلك ، وبما هب ودب أحياناً ، مما

أفسد بنيانها العام أياً على حدة ، لذلك عمل ابن حزم على التذكير ، أثناء معالجاته النقدية ، بالرأي الحق ، والمنهج الحق ، مما شكل منهجيته التي اعتمد ، على أن ابن حزم قد أدرك إمكانية أن يضم كل تلك الآراء الحققة نسق واحد ، وأدرك في ذات الوقت ، افتقار مثل هذا النسق إلى قاعدة تحليلية تسنده ، مما جعله يهتم بتلك القاعدة ، ويبلورها على أساس نقدي ، فاكتملت بذلك كتاباته طابعها النقدي التحليلي المميز .

فحين درس ابن حزم العالم باعتباره ظواهر - تتألف من كيفيات تتداول على أجسام - فإنه صنف هذه الظواهر في 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 جزء اختلف من البيان بمقدار ذلك النقص » (٩٥:٤/٢) ، وهذه الأوجه هي :

أولاً: الوجه الواقعي ، الذي يتشكل بالأجسام وكيفياتها ، وله استقلاليته الموضوعية في الخارج ، ويشير إليه ابن حزم بقوله :

« فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقاً في أنفسها ، فإنها إذا كانت حقاً فقد أمكنت استبانتهما ، وإن لم يكن لها مستبين ، حينئذ ، موجود ، فهذه أولى مراتب البيان ، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته » (٩٥:٤/٢) .

وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الأوائل ، إذ أن : « هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم » (٤٦:١/٩) ، مما يضيء على هذه الأوائل سمة الضرورة القائمة في أول العقل ..

ولنلاحظ هنا ، أن وجود الجسم لا يتوقف على الذات العارفة ، وإن كانت معرفة الوجود تتوقف على الذات العارفة ، كما سيتضح من حديث ابن حزم في الوجه الثاني وما تقوم به النفس من أفعال ..

ثانياً: الوجه التصوري ، وهو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها ، فالنفس تشاهد الأوائل بالتأمل وقد حلت فيها بالضرورة وبضمنان الله لذلك .. يقول ابن حزم :

« والوجه الثاني ، بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه ،

واستقرارها فيها بمأده العقل ... ، وتمييزه لها على ما هي عليه « (٩٦:٤/٢) .

ومعنى هذا ، أن اشكال الموجودات وصفاتها ، يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه ، فيعاينها العقل، ويميز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه ، ويتم هذا الفعل عند ابن حزم باشتراك الحواس وأوائل العقل، مما يلزم عنه- كما سآين لاحقاً - الإقرار بضرورة ابستمولوجية قبلية لا بد من اعتبارها منطلقاً في الفعل المعرفي ، سابقاً على إدراك الضرورات الأخرى التجريبية ، والإخبارية ، والمنطقية..

ثالثاً : الوجه اللغوي، وهو يحمل المعاني التي حلت في النفس ، ويتم تبادلها باللغة بين متحدث ومخاطب ، فيتها بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدث أن يستبينه السامع في نفسه ليشاركه استبانته.. يقول ابن حزم ، إن الوجه الثالث هو:

«إيقاع كلمات .. فتوصل بذلك نفس المتكلم ، مثل ما قد استبانته واستقر فيها الى نفس المخاطب .. ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها » (٩٦:٤/٢) .

يفهم من هذا ، أن التصور الحقيقي واحد لدى كل الناس ، سواء تكون من الأوائل أو استمد من التجارب والأخبار والاستدلالات .. ودور اللغة : هو استرجاع التصور الحقيقي ، وتبادل بين المتخاطبين بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم..

رابعاً : الوجه النصي ، وتمثله النصوص المدونة ، فالنصوص تحمل مايريد الكاتب من القاري، استبانته ، فالتدوين إذاً، بمثابة اختزان للتصور الحقيقي يتم استرجاعه لدى القراءة ، فيتمثل القاريء باللغة المدونة ما استبانته الكاتب وأراد للقاريء أن يستبينه، ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«والوجه الرابع تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة.. متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره . فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانته ما قد استبانته» (٩٧:٤/٢) .

وهكذا ، فإن الكلمات المدونة وجه للكلمات المنطوقة ، والكلمات المنطوقة وجه للتصور، والتصور وجه للوجود على ما هو عليه ، مما لا يتيح إلا وجوداً واحداً يتبدى ، أو على الأصح يتمظهر، في الأوجه الأربعة السابقة:

-فالشئ ، إما أن يتمظهر بعينه كجسم أو عرض..

- أو يتمظهر بصورته المتشكلة بمادة الذهن..
- أو يتمظهر باللغة المعبرة عنه ..
- أو يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه..

وإذا ما عاد أي منا إلى مجرى خبرته ، فإنه سيجد أن مظاهر الوجود أو المعلومات التي يملكها عنه ، تنحل إليها.. فكل المعلومات التي يحصلها الإنسان لا بد له أن يستقيها، إما بالضرورة السابقة بتوالي الأرائل على نفسه ، وإما بالتجربة من عالم موضوعي بذاته ، حيث يتمثل في نفسه معطيات التجربة لاحقاً، أو شفاهاً من الآخرين ، أو أنها وصلت إليه من اطلاعه على نصوص كتبوها..

ويرى ابن حزم أن هذه الأوجه السابقة جميعاً ترتد إلى شيء واحد هو الوجود باعتباره أجساماً تتداول عليها كصفات .. وله موضوعيته ، لذلك، فإن دعوى وجود شيء أو تصور أو عبارة منقولة ، شفاهاً ، أو نصاً ، تزيد أو تنقص عن هذه المرجعية باطله تماماً...

إستناداً لهذه النظرة، دخل ابن حزم في مواجهات مع دعاوى العصريين : القديم والوسيط.. ولهذا اهتم بتوضيح تصنيفه السابق ليفتح به كتابه "التقريب" ، ليمهد بذلك على قارئه أن يستفيد منه في فهم رؤاه التحليلية..

لقد انشغل ابن حزم بهذا النمط من التحليل، ليوفر للقياس المنطقي مقدمات موثوقة مقطوعاً بصدقها وتصلح للإستدلال.. ولا تكون مجرد مقدمات ظنية، أو احتمالية، لذلك حصر مظاهر الوجود، وقام بتحليل المقدمات التي تدعي التعبير عنه ليفرز منها المقدمات الصادقة استناداً إلى الأصول التي قررها، لأنه لم يكن يكتفي أو يغتر بالنتيجة إذا كانت المقدمات أو إحداها فاسدة ، يقول : «لا تغتر بموافقه بالنتيجة أصلاً حتى تصحح المقدمات » (٢٧٠:٤/٢) .

إذاً فتصحيح المقدمات أساس لصحة البرهان.. ولذلك فقد رفض ابن حزم استعمال الرموز في المنطق (٢٣٢:٤/٢) ، لأن ذلك يعفي من التحقق من صدق المقدمات .. وعليه فالحقيقة لا تتمثل بالاتساق الذاتي للقضايا فحسب، ولكنها أيضاً تتمثل بالتطابق، إذ يجب أن ترجع المقدمات إلى الأرائل، لأن كل شيء إما معلوم ، أو مجهول ، والمعلوم هو الذي :

«يصحح غيره من المجهولات ، والمجهول يصحح بغيره من المعلومات، وكل واحد من المضافين مقتضيا وجود صاحبه ، أمر معلوم بأول العقل ، فطلب الاستدلال

عليه خطأ (٢٩٤:٤/٢) . كما أن بيان المجهول بالمجهول خطأ (٢٩٥:٤/٢) .

هـ - المقدمات اليقينية الضرورية:

والمقدمات على سبيل القطع عند ابن حزم هي ، تلك القضايا الضرورية السابقة لعملية الاستدلال المنطقي، وهي على أربعة أنواع:

١- المقدمات الأولي (الحسية والعقلية) ، ويحصل عليها الإنسان بالهام عام ، أوجمعي، بتضافر حواس خمس ، وحاسة سادسة^١، والله تعالى يضمن استمرار وقوع هذا النوع من المقدمات بموجب الخلق..

٢- المقدمات التجريبية المصححة، ويحصل عليها الإنسان بالتجارب التي تكون نتائجها مطردة ثابتة ..

٣- المقدمات الإخبارية الشفوية، ويحصل عليها الإنسان من الآخرين أمثاله عبر اللغة ، بعد أخضاع رواياتهم للنقد الذي يصححها ..

٤- المقدمات الاخبارية النصية ، وهي تدوين لمقدمات النوع الثالث .. ولها منهج يفسرها . إن مبعث اعتقادنا بما صرح من هذه المقدمات هو ضرورتها .. ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكل موجب العقل .. ويعبر ابن حزم عن هذا بقوله:

« إن صحة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها ، ولم يثبت العقل بالعقل، لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقديمها البتة » (٢٩٥ : ٤/٢) .

إذا فالضرورة تعني الثبات ، وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلا ثباتها في النفس .. وكذلك الأمر بالنسبة للمجربات، فنحن نعتقد بها أيضا ، لأنها ثابتة مطردة .. وهذا حال الأخبار والنصوص الصحيحة أيضا، ولهذا يقدم ابن حزم خمسة أنواع من الضرورة هي:

- ١- الضرورة بموجب الأولي أو الخلق .
- ٢- الضرورة بموجب التجارب المطردة .
- ٣- الضرورة بموجب الخبر الصحيح .

^١يشير ابن حزم إلى حاسة سادسة بمعنى "الحدس" ، أو الملكة .

٤- الضرورة بموجب النص الصحيح .

٥- الضرورة المنطقية بموجب القياس .

وقد انشغل ابن حزم بإثبات هذه الضرورات ، وتلمس الأدلة ، أو المناهج التي يمكن بها فرز المقدمات الضرورية من تلك المقدمات غير الضرورية ، والتي يتعين إقصاؤها من حقل المعرفة الحقة .. ويعود من ثم ليقرر ما يصح من استدلالات مبنية على هذه المقدمات الضرورية..

استعمل ابن حزم نظام القضايا الضرورية السابق ، لفرز كثير من القضايا المدعى أنها تعود إلى الأوائل ، أو التجارب أو الخبر.. مثل دعاوى القائلين بالإلهام الفردي ، والكشف، والقائلين بالإمامة، والقائلين بالسحر ، والتنجيم، وخلافه .. ووجد أن هذه الدعاوى لا تصمد أمام المنهجية المنضبطة التي قررها على أساس نقدي .

ولقد نجح ابن حزم بهذه المنهجية في توفير مقدمات مقطوع بصحتها ، تصلح أساسا للقياس المنطقي ، وبذلك وفر للقياس ما يعتبر أهم أركانه ، وهو صدق المقدمات ، إذ بعد التحقق من هذا الصدق يمكن بناء الأقيسة الصحيحة، من المقدمات الموثوقة، فيتم الاستدلال النسقي عليها ، لتشكل جميعا منظومة اتساقية (اكسيوماتيك)..

يشبه عمل ابن حزم السابق ، النظرية الأكسيومية ، التي تنطلق من مقدماتها لتبني استنتاجاتها بالاسناد لتلك المقدمات.. لكن ابن حزم لم يكن يرضى بمقدمات مسلمة، أو مصادرة ، وإنما يبحث عن مقدمات صادقة.. مدافعه لأن يتلمس علّة لاختيار مقدمات بعينها دون غيرها ، فلجأ إلى مفهوم الضرورة بأنواعها السابقة..

مفهوم الضرورة أساسي عند ابن حزم إذاً ، فالإيه يستند في تسويغ يقينه المعرفي، فالإنسان في نظره، ينطلق من حالة اضطرار ليعرف ، وأنه ليس مخيراً في بداية أمره في أن يعرف أو لا يعرف.. إذ:

« ليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة.. 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 ساقط، إلا أن الرجوع إليها قد يكون من قرب وقد يكون من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس

وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة ، صعب العمل في الاستدلال ، حتى يقع في ذلك الغلط ، إلا للفهم القوي الفهم والتمييز » (١/٩:٤٢-٤٣) .

الإنسان مضطر إذن لأن يكون عالماً بالأوائل على الأقل .. ولا يمكن الشك في هذه المعرفة إلا لمن فسد عقله ، أو حسه .. ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أن الأخضر غير الأحمر ، غير الأصفر ، وأن اللزج غير الصلب ، وأن الحار غير البارد ، وأن جميع الكيفيات مختلفة .. (١/٩:٢٩) مما يعني أن الكيفيات الحسية ، أو الأعراض مفروضة على الإنسان ، وعليه أن يتمثل فروقها في نفسه ..

ويعرف الإنسان ، في الوقت نفسه ، بديهيات ، أو مبادئ عقلية بصورة مباشرة ، وبمجرد التمييز .. مثل أن الكل أكبر من الجزء ، وأن المساويين لشيء متساويان ، (١/٩:٤٠) وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة ، مما يجعل العلم بالأوائل ضروري قبلياً سابقاً على فعل المعرفة المقصود أو المنظم ..

ثمة ضرورة إبستمولوجية (قبليّة) إذن ، فبمجرد أن يبدأ الإنسان تمييزه يبدأ علمه الضروري بالأوائل الحسية والعقلية ، ومن ثم تتوالى الضرورات الاستدلالية بالطلب ، فيحصل للنفس علم مضاف .

وحيث أن النفس عند ابن حزم جسم مخلوق ، سابق خلقها على التجربة الحياتية ، فإنها في مرحلة ما قبل التمييز لا تملك علماً ، إذ : « أنه لا ذكر للطفل حين ولادته ، ولا تمييز إلا ما لساثر الحيوان من الحس والحركة الإرادية فقط » (١/٩:٣٩) . مما يجعل الأوائل مكتسبة أيضاً ..

المعرفة الحقّة إذن ضرورية ، ومكتسبة في آن واحد .. ويعبر ابن حزم عن هذه النظرة بقوله:

« المعارف على هذا الوجه اضطرابات ، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس ، أو ما يدرك بمقدمات صحاح تشهد لها الحواس ، والاستدلال عليها اكتساب ومعرفة اضطراب ، والاضطرار فعل الله لا فعل العبد » (١/١٢:٢٤٦) .

ألزمت هذه الرؤية لفعل المعرفة الحقّة ابن حزم ، بالبحث عن الشروط المنهجية التي تكون المقدمات في ظلها ضرورية والنتائج ضرورية .. مما أثمر تلك المناهج التي سنعالجها في الباب الثاني من هذا البحث ..

على أننا قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نشير إلى أن ابن حزم يقرر -
بالإضافة إلى طرق المعرفة السالفة المتاحة للإنسان- إضافة طريق لا يتوقف سلوكه على
الفرد، بل على إرادة الله ، فهناك أفراد من بني البشر هم الأنبياء، يوقفهم الله على معرفة
يقينية عن طريق الوحي، فيشاهدون ما يمكنهم الله من مشاهدته ، وهذا الطريق وقف على
الأنبياء - وحدهم - بأصطفاء الله لهم دون سائر الناس.. أما بقيه الناس فيتساوون في
تحصيل - ما عدا الأوائل - من ضرورات بحسب ملكاتهم ، واهتماماتهم ، ووقوفهم على
المناهج القويمة، واتباعهم إياها *

* هذا الطريق اضطر إليه ابن حزم لتسوية علم الرسول استناداً لصدقة بموجب دليل المعجزة كما سنوضح لاحقاً