

أصول ظاهرية ابن حزم

يضع ابن حزم في «التقريب لحد المنطق»، أصولاً تشكّل منطلقاً إلى فهم العقلانية فهماً جديداً، ومع أن «التقريب» - كما يوحي عنوانه، وكما يصرّح 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 مهتماً بترويح جوانب من منطق أرسطو، كان يعتبرها جزءاً من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة، لذلك نراه يترقّق في معارضة أرسطو، ويسوقها بتواضع، نحو قوله عن «المنطق»:

«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»⁽¹⁾. ومن هنا نفهم كيف أن ابن حزم لم يتردد في التذكير بأن أتباع الحقّ أوجب من أتباع أرسطو - وهو واضح المنطق - إذا غلط⁽²⁾. بل وأن يوجّه النقد في كتابه «الفصل» إلى الثقافة اليونانية، وإلى فئة المفكرين التي قبلتها دون تمحيص، إذ يقول:

(1) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 103.

(2) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 219.

«لم تفرّق هذه الطائفة بين ما صحّ 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 محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستوياً»⁽³⁾. وهكذا فإن في كلام بعض الأوائل، ومن بينهم أرسطو، شغباً لا بد من كشفه وإطراحه.

ولكن من جهة ثانية لا بدّ من اتّباع الحقّ «حيثما كان، ويبد من كان»، لأن من زعموا بأن الفلسفة والمنطق منافية للشرعية يفسدون العقول بظنونهم. لذلك نرى ابن حزم يواجههم بقوله:

«رأيت طوائف من الخاسرين، يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين - أنتجه بحث موثوق به - على أنّ علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية. فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا»⁽⁴⁾.

إذن فثمة هدف مزدوج يتمثل أولاً، بإصلاح المنطق والفلسفة وتخليصهما من الشغب، ويتمثل ثانياً بالدفاع عنهما والترويج لهما في صفوف المتدينين.

لقد لاحظ صاعد الأندلسي - المعاصر لابن حزم - الاختلاف بين أصول ابن حزم وأصول أرسطو، لكنه لم يقدّر أهمية عمل ابن حزم، فعده خروجاً، وأرجعه إلى عدم فهم ابن حزم أصول أرسطو، ويقول صاعد:

«ممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، وألف فيه كتاباً سمّاه «التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، وخالف فيه أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بين السقط»⁽⁵⁾.

لقد كانت مخالفة أرسطو في ذلك العصر أمراً مستنكراً، لذلك لم يكن

(3) المرجع السابق، ج2، ص 234.

(4) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 232.

(5) الأندلسي، صاعد. طبقات الامم، مرجع سابق، ص 99.

غريباً أن تؤخذ على ابن حزم هذه المخالفة، وأن يروّج لها مؤرخ الأندلس الكبير «ابن حيّان» فيعممها على كتب ابن حزم الأخرى قائلاً:

«وله في بعض تلك الفنون»⁽⁶⁾ كتب كثيرة، غير أنه لم يخلُ فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق - فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك، وضلّ في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطوطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه»⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من الموقف السابق، فإن معظم دارسي تراث ابن حزم من المعاصرين⁽⁸⁾، قد دافعوا عن فهمه أرسطو. وفَسّر ديفوت هذه المخالفات بأنها تهدف إلى رفع قلق الموقف الأرسطي⁽⁹⁾، «وتعريب المنطق، وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية»⁽¹⁰⁾، ومن محاولة تجاوز التباس النص الأرسطي، وقلق عباراته، ومواقفة إزاء بعض القضايا»⁽¹¹⁾.

إلا أن «الحميدي» - وهو تلميذ لابن حزم - قد أدرك قيمة التوجّهات الحزمية وجدتها، إذ يقول: «سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»⁽¹²⁾.

إذن، فنحن أمام أصول جديدة خالف فيها ابن حزم أرسطو، والدارسون متفقون على هذه المسألة وإن كانوا لم يبلوروا هذه الأصول، ولم يتقصّوا -

(6) نلاحظ أن الآراء السابقة بالإضافة إلى رأيي ابن العربي وابن خلدون اللذين سبق ذكرهما في مقدمة هذه الدراسة، هو رأي واحد نقل ببعض التصرف مما يفيد الانسياق الأعمى لرأي صاعد.

(7) الشتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 77.

(8) من هؤلاء الدارسين سالم يفوت في كتابه ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، ومحمد جلوب الفرخان في كتابه ابن حزم وجهوده المنطقية، وزكريا إبراهيم في كتابه ابن حزم الأندلسي.

(9) يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986، ص 412.

(10) المرجع السابق، ص 200.

(11) المرجع السابق، ص 422.

(12) الحميدي. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، مرجع سابق، ص 209.

تبعاً لذلك - التعديلات الجذرية التي جرت على الموقف الأرسطي، مما صرفهم بالتالي عن فهم الموقف الفلسفي الحزمي الناشيء في حقيقة الأمر عمّا عدوه مخالفات.

إن أبرز ملامح الأصول الجديدة التي طرحها ابن حزم ما يلي:

أ. اعتبار العقل عَرَضاً من أعراض النفس وليس جوهرأ، مما شغله بتحديد العقلانية وتقنينها على هذا الأساس.

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

ج. تبني النظرة الاسمية في فهم الكليات، وعدم الإقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسّية والعقلية.

د. ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تستثمره معالجات أرسطو، لا سيما في الجوانب التصورية، واللغوية، والنصّية.

هـ. الاهتمام بكيفية الإقرار بمقدمات يقينية لا يرقى إليها الشكّ، وعدم الاكتفاء بآلية البرهان أساساً للصدق، مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات، سواء أكانت أوائل (حسّية، وعقلية)، أم تجريبية، أم إخبارية (شفوية، ونصّية).

هذه هي أبرز الأصول التي جعلت ابن حزم ينحو منحى مختلفاً في الفكر الفلسفي، ومن ثم على الصعد المعرفية كافة. ولأهمية هذه الأصول فسنعرضها بشيء من التفصيل:

أ - تقنين النظرة العقلية:

يختلف ابن حزم مع غالبية المفكرين في فهمهم للعقل، فهؤلاء - على حدّ قوله - 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 ادّعى 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 التي تستدرك بعقولها على خالقها»⁽¹³⁾.

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية «لا تزيد ولا تنقص»، فما هي هذه العقلانية التي لم تسلكها الطائفتان اللتان شاهدهما ابن حزم في زمانه، واللذان اتبعت إحداهما علم الأوائل وأصحاب تلك العلوم مستغنية بها عما عداها، واتبعت الأخرى علم ما جاءت به النبوة واستغنت بها أيضاً⁽¹⁴⁾، «وتفارق الداء بهما» كما يقول⁽¹⁵⁾. نظر ابن حزم إلى العقل باعتباره عَرَضاً أو كيفية. وبهذا يكون قد أدار ظهره لآراء 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 حدّ العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء»⁽¹⁶⁾.

دليل ابن حزم على أن العقل كيفية هو: «أنه يقبل الأشد والأضعف، وله ضدّ هو الحمق. ولا خلاف في الجواهر [لمن ادّعاها] أنها لا ضدّ لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط»⁽¹⁷⁾. ولهذا فالعقل هو: «فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها، وإنما غلط من غلط في هذا، لأنه رأى بعض الجهال المخلّطين من الأوائل أنّ العقل جوهر، وأن له فلكاً، فعول على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ»⁽¹⁸⁾.

وطالما أن العقل عرض من أعراض النفس وقوة من قواها، ففعاليته محدودة بمعرفة الكيفيات من شاكلته، أمّا ما هو فوقه فلا، إذ يدرك العقل «ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميّز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها

(13) ابن حزم. الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 30.

(14) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 131.

(15) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 332.

(16) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 318.

(17) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 199.

(18) المرجع السابق، ج5، ص 200.

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 قدّمنا، فكان يكون الباري منفعلاً للعقل وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى وحاكماً عليه»⁽¹⁹⁾. وتبعاً لهذا «العقل لا يحكم به على خالقه»⁽²⁰⁾.

يسوق ابن حزم هذه الرؤية لمن يزيدون في العقل ما ليس فيه، وهم الفلاسفة والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم كيفما اتفق، في إشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية، وأحكام على الألوهية، مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح على «أشياء برهانية صحاح براهينها ضرورية»⁽²¹⁾ لكنهم لم يفرقوا بين ما طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما أورده الأوائل بشغب فتابعوهم فيه. فراحوا يصدرن أحكامهم على الألوهية بالرغم من «العقل لا يوجب على الباري حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن» ويقتصر دوره على، «الفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري - تعالى - على ما هي عليه فقط»⁽²²⁾.

ويسوقها أيضاً لمن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين - هم في نظره - المقلّدون 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»⁽²³⁾. وبعض هؤلاء «لم يزيدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب، دون تدبّر معانيه»، أي النصّ الشرعي.

ويذكر ابن حزم بعض أسباب انصراف الناس عن الحق وإعمال الطريقة

(19) المرجع السابق، ج 1، ص 96.

(20) المرجع السابق، ج 2، ص 360.

(21) المرجع السابق، ج 2، ص 233.

(22) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 67.

(23) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 2، ص 234.

البرهانية في الشريعة بقوله: «إنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة: إما غافل معرض عما صحَّ عنده من ذلك مشغول بطلب معاشه، وإما مقلّد لأسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلّد، وغرّ الهوى عقله عن التفكير، فهو إذا سمع برهاناً ظاهراً لا مدفع فيه ظنّه من الشيطان وغالب نفسه حتى يعرض عنه، وقالت له نفسه لا بد أن ها هنا برهاناً يبطل به هذا البرهان الذي أسمع وإن كنت أنا لا أدريه، وهل خفي هذا على جميع أهل ملّتي وأهل نحلتي أو مذهبي وعلم فلان وفلان، والثالث منكر بلسانه ما قد تيقّن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة أو استدرار مكسب، أو طمعاً في أحدهما مما لعلّه يتم أو لا يتم ولو تمّ لكان خاسراً الصفقة بذلك»⁽²⁴⁾

بهذه الدقّة والعمق في التحليل يمضي ابن حزم في توجيه نقوده القاسية - ولكنها الحقّة - لكل فئة أو طائفة تعرض عن البرهان، أو تتجاهله، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل، ويحاصرهما، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد، وأصحاب الذوق، أو القائلين بالإمام وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، أو يعرضون عنها، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ويخرجون منه ما فيه.

وممن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، أيضاً، القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقال لهم: «ما الفرق بينك وبين من ادّعى أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه»⁽²⁵⁾.

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

(24) المرجع السابق، ج5، ص 248.

(25) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، مج1، ص 19.

(26) يستعمل ابن حزم وعلماء الأصول، هذا الدليل أو فعل الإجماع المعرفي بصورة تلقائية ويدون إثارة الموضوع مباشرة، ليتجاوزا دائرة الأنانية، (الأنا وحديّة)، لإثبات موضوعية الوجود.

ما نخبر به سواء بسواء⁽²⁶⁾، وإن المدعين للإلهام ولإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم⁽²⁷⁾.

ويتهم ابن حزم القائلين بالإمام بأنهم قصّروا أيضاً عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه بادعائهم لطرق في المعرفة موقوفة على تعاليم سرّية لا تستند إلى العقلانية التي قن⁽²⁸⁾

لا سبيل إذاً إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، أو أن يتجاوز العقل أوائله، سواء بالزيادة عليها بشغب أو بالانتقاص منها بشغب، وليس ببرهان. وبهذا يبقى عمل العقل محصوراً عند ابن حزم في دائرة لا يتعدّاها، هي دائرة الكيفيات، أو ما يتداول على الأجسام من أعراض. فمهمّة العقل - على حدّ تعبيره -، «أن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط»⁽²⁹⁾. «وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها ولا مزيد»⁽³⁰⁾. ومن ثم الاستدلال على هذه الكيفيات، أما العقل في نفسه، فهو: «قوة من قوى النفس، عَرَضٌ محمول فيها، أحدثه الله - تعالى - بعد أن لم يكن، وأحدث رتبته على ما هي عليه مختاراً لذلك تعالى»⁽³¹⁾. وهو الذي نفرق به بين الواجب، والممكن والمحال.

ب - رفض فكرة الجوهر:

يرفض ابن حزم فكرة الجوهر، ولا يرى ضرورة لها في فهم العالم، فيقول: «ذهب جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمّونه جوهرًا، ليس بجسم، ولا بعرض. وحده عندهم بالذات، غير قابل للتمتضادات، قائم بنفسه، لا متحرّك، ولا متمكّن، إذ ليس في مكان، لا طول له، وعرض،

(27) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 19.

(28) المرجع السابق، مج1، ص 20.

(29) المرجع السابق، ج1، ص 31.

(30) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 194.

(31) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 371.

وعمق، ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا إلا في الوهم»⁽³²⁾.

ومع هذا الرافض يتصور ابن حزم العالم على أنه كميّات تتداول على أجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه بتلك الافتراضات عن الجواهر، والعوالم الأخرى، والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، وتمييز، ومن ثم مفاضل بين الأشياء والأفعال - كما سنبيّن - ، ويحتاج في أداء عمله إلى كميّات حسّية، ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل.

من هنا حصر ابن حزم الجواهر المدّعاة فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل، والنفس - التي يرى ابن حزم أنها «جسم فلكي صاف»، «وهي القابلة لإعراضها عن الفضائل والردائل المعلومة بالعقل، كقبول سائر الأجسام لما يتعاقب عليها من الأعراض المعروفة بالعقل»⁽³³⁾ - والهيولى، والصورة، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ، ثم شرع بتفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية⁽³⁴⁾.

وما دام موضوع العقل هو الكميّات دائماً، فإن «العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقّنه به، وارتفاع الشكوك عنه. ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل»⁽³⁵⁾.

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

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

(33) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 208.

(34) المرجع السابق، ج5، ص 196-197.

(35) المرجع السابق، ج5، ص 242.

«أول ذلك أنها كلها دعاوى مجرّدة لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلاً، لا برهاني ولا إقناعي، بل البرهان العقلي والحسّ يشهدان ببطلان كل ذلك، وليس يعجز أحد أن يدّعي ما شاء. ومما كان هكذا فهو باطل»⁽³⁶⁾.

نبد ابن حزم - إذاً - القول بالجواهر، وحصر المعرفة البشرية في الكيفيات، والبرهنة على ما يؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق، وهذا المجال عنده فقط هو موضوع علم الفلسفة. إذ يعرف علم الفلسفة بقوله: «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص»⁽³⁷⁾، وهكذا فالمعرفة ممكنة ولكن في حدود، مما قاده - استناداً إلى نظريته - إلى يتوجّه إلى تحليل المقدمات، سواء أكانت مقدّمات أوائل عقلية وحسّية - وهي التي يستند إليها فعل المعرفة العقلانية بأسره - أم مقدمات تجريبية شهدت لها الأوائل أم مقدمات إخبارية موثوقة (شفوية ونصّية) تشهد لها التجارب والأوائل أيضاً، ليسوّغ اعتقادنا بها منهجياً ومن ثم ليفرزها عن المقدمات الكاذبة المدّعاة.

ج - تبني النظرة الاسمية:

إذا لم تكن الكليّات «مثلاً» كما قال أفلاطون، أو تجريدات ذهنية تطابق عقلاً فعلاً كما قال أرسطو، أو عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيزيائية التي تنتهي بواهب الصور على ما قال أفلوطين وأتباعه، فما مصدر هذه الكليّات، وبماذا نفسرها؟!

لقد تبني ابن حزم النظرة الاسمية في هذه المسألة، ولم ير في الكليّات سوى أشخاصها فقط، يقول: «ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص. وإنما هي أسماء تعمّ جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهّال الذين لا يعلمون»⁽³⁸⁾. كما يكرر، «وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها»⁽³⁹⁾.

(36) المرجع السابق، ج5، ص 196.

(37) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 78.

(38) المرجع السابق، ج4، ص 131.

(39) المرجع السابق، ج4، ص 143.

لا يرى ابن حزم إذاً جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر، وكيفياته، ثمرة الإغراق في التجريد، لأن الموجود - دائماً - جسم وأعراضه معاً⁽⁴⁰⁾، ويعرّف ابن حزم الجسم بقوله: «ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق»⁽⁴¹⁾. ومن هنا، فلا فرق بين الجوهر وأعراضه، لأن الأعراض «لا سبيل أن توجد دونه البتّة. والجوهر إن كان لا يوجد دونها أيضاً البتّة، فقد يوجد دون بعضها»⁽⁴²⁾، مما يوحد الجوهر أو على الأصح «الجسم» بأعراضه أبداً⁽⁴³⁾، إذ ليس في الوجود إلا الخالق وخلقّه، وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد»⁽⁴⁴⁾ ومن هنا يتوجّه ابن حزم إلى بعض الألفاظ الكلية فيحللها ليلخص إلى تعزيز النظر إلى أن موضوع المعرفة ليس إلا الكيفيات فحسب. يقول: «أما الفصول إذا حققتها فكيفيات، إلا أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه. وكذلك المعنى الذي صارت به الأشخاص تسمّى أنواعاً وأجناساً فإنه أيضاً كيفة»⁽⁴⁵⁾، وذلك يصدق على الإنسان والنفس، يقول ابن حزم:

«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 نوع أعراض ولا مزيد»⁽⁴⁶⁾.

(40) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 306.

(41) المرجع السابق، ج4، ص 122.

(42) المرجع السابق، ج4، ص 121.

(43) المرجع السابق، ج4، ص 162.

(44) المرجع السابق، ج5، ص 196.

(45) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 130.

(46) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 200.

د - النزعة النقدية التحليلية :

ترتكز أبحاث ابن حزم إلى أساس نقدي، لأن الباحث عن اليقين - على حدّ قوله - يجب أن «يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه»⁽⁴⁷⁾.

ولقد ذكرنا كيف انتقد ابن حزم الشكّك، ومنكري الحقائق، والمعتقدين بها بطرق اعتبرها ظنية، ليخلص إلى ترسيخ يقينه، لكنه لم يكتف بذلك، بل لاحق كل دعوى، وكل الملل والأهواء، والنحل، في عملية نقدية شاملة، ليفصل في دعواها، وليقبل فحسب ما يتّسق منها، ويصمد إزاء منهجيته الصارمة، إذ ليس يكفي أن يصل المرء إلى يقينه ثم ينصرف عن دعاوى الآخرين، وإلاّ لكان مقصّراً في المعالجة الجذرية الشاملة. لذلك يؤكد ابن حزم:

«إن الوقوف على الحقائق لا يكون إلّا بشدّة البحث. وشدّة البحث لا تكون إلّا 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 بدّ له من الاطلاع على القرآن ومعانيه... ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة»⁽⁴⁸⁾.

وابن حزم لمس في طريقه هذا أن كثيراً مما يدّعيه الآخرون حقّ، وأنهم وقفوا عليه بمناهج صائبة، لكنه كان يرى أنها كانت تختلط بغير ذلك، وبما هبّ ودبّ أحياناً، مما أفسد بنيانها العام أياً على حدة، لذلك عمل ابن حزم على التذكير - في أثناء معالجاته النقدية - بالرأي الحق والمنهج الحقّ، مما شكّل منهجيته التي اعتمد، على أن ابن حزم قد أدرك إمكانية أن يضمّ كل تلك الآراء الحقّة نسق واحد، وأدرك في الوقت نفسه، افتقار هذا النسق إلى قاعدة تحليلية تسنده، مما جعله يهتم بتلك القاعدة، ويبلورها على أساس نقدي،

(47) المرجع السابق، ج3، ص 97.

(48) المرجع السابق، ج4، ص 344.

فاكتسبت بذلك، وبضغط من انشغاله باليقين، كتاباته طابعها النقدي التحليلي المميّز.

فحين درس ابن حزم العالم باعتباره ظواهر - تتألف من كميّات 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 اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص»⁽⁴⁹⁾، وهذه الأوجه هي:

أولاً: الوجه الواقعي:

الذي يتشكل بالأجسام وكميَّاتها، وله استقلاليته الموضوعية في الخارج، ويشير إليه ابن حزم بقوله:

«فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقّاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقّاً فقد أمكنت استبانتهما، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته»⁽⁵⁰⁾.

وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الأوائل، إذ أن «هذا كلّ مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم»⁽⁵¹⁾، مما يضفي 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 سيّضح 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

(49) المرجع السابق، ج 4، ص 95.

(50) المرجع السابق، ج 4، ص 95.

(51) المرجع السابق، ج 1، ص 41.

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 بمادة العقل...، وتمييزه لها على ما هي عليه»⁽⁵²⁾.

ومعنى هذا أن أشكال الموجودات وصفاتها يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه، فيعانيها العقل، ويميّز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه، ويتم هذا الفعل عند ابن حزم باشتراك الحواس وأوائل العقل، مما يلزم عنه - كما سألنا لاحقاً - الإقرار بضرورة ابستمولوجية قبلية لا بدّ 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، فيتبيهاً بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدث أن يستبينه السامع في نفسه ليشركه استبانته، يقول ابن حزم: الوجه الثالث هو «إيقاع كلمات... فتوصل بذلك نفس المتكلم، مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب... ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها»⁽⁵³⁾.

يفهم من هذا، أنّ التصور الحقيقي واحد لدى كل الناس، سواء أكوّن من الأوائل أم استمدّ من التجارب والأخبار والاستدلالات. ودور اللغة هو استرجاع تصوّر الحقيقي، وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم.

رابعاً: الوجه النصّي:

وتمثله النصوص المدوّنة، فالنصوص تحمل ما يريد الكاتب من القارئ استبانته، فالندوين إذاً بمثابة اختزان تصوّر الحقيقي الذي يتم استرجاعه لدى

(52) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 96.

(53) المرجع السابق، ج4، ص 96.

القراءة، فيتمثل القارئ باللغة المدونة ما استبانته الكاتب وأراد للقارئ أن يستبينه، ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«والوجه الرابع إشارات 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»⁽⁵⁴⁾.

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

فالشيء، إما أن يتمظهر بعينه كجسم أو عرض.

أو يتمظهر بصورته المتشكّلة بمادة الدهن.

أو يتمظهر باللغة المعبرة عنه.

أو يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه.

وإذا ما عاد أيّاً ممّا 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 الأوائل على نفسه، وبالتجربة من عالم موضوعي بذاته، حيث يتمثل في نفسه معطيات هذه الأوائل والتجارب المعتمدة عليها، لاحقاً، أو يستقيها شفاهاً من الآخرين، أو أنها وصلت إليه من اطلاعه على نصوص كتبها، ويرى ابن حزم أن هذه الأوجه السابقة جميعاً ترتد إلى شيء واحد هو الوجود باعتباره أجساماً تتداول عليها كفيات، والذي له موضوعيته وله خالقه، لذلك، فإن دعوى وجود شيء أو تصوّر أو عبارة منقولة، شفاهاً، أو نصّاً، لا تعود إلى هذه المرجعية باطلة تماماً. فاستناداً إلى هذه النظرة، دخل ابن حزم في مواجهات مع دعاوى

(54) المرجع السابق، ج4، ص 79.

العصرين: القديم، والوسيط. ولهذا اهتم بتوضيح تصنيفه السابق ليفتح به كتابه «التقريب» ليسهل بذلك على قارئه أن يستفيد منه في فهم رؤاه التحليلية.

لقد انشغل ابن حزم بهذا النمط من التحليل، ليوّفر للقياس المنطقي مقدمات موثوقاً بها مقطوعاً بصدقها وتصلح للاستدلال، 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 قررهما، لأنه لم يكن يكتفي أو يغتر بالنتيجة إذا كانت المقدمات أو إحداها فاسدة، يقول: «لا تغترّ بموافقة بالنتيجة أصلاً حتى تصحّح المقدمات»⁽⁵⁵⁾.

إذاً فتصحيح المقدمات أساس لصحة البرهان، ولذلك فقد رفض ابن حزم استعمال الرموز في المنطق⁽⁵⁶⁾، لأن ذلك يعني من التحقق من صدق المقدمات. وعليه فالحقيقة لا تتمثل بالاتّساق الذاتي للقضايا فحسب، ولكنها أيضاً تتمثل بالتطابق، إذ يجب أن ترجع المقدمات التجريبية والإخبارية (الشفوية والنصية) إلى الأوائل، لأن كل شيء إما معلوم، وإما مجهول، والمعلوم هو الذي «يصحح غيره من المجهولات، والمجهول يصحّح بغيره من المعلومات، وكل واحد من المضافين مقتضياً وجود صاحبه، أمر معلوم بأول العقل، فطلب الاستدلال عليه خطأ»⁽⁵⁷⁾. كما أن بيان المجهول بالمجهول خطأ⁽⁵⁸⁾.

هـ - المقدمات اليقينية الضرورية:

تتمحور جهود ابن حزم النقدية حول إدراكه حاجة المنطق في زمنه إلى الإصلاح، وتحديدًا من ناحية كيفية التحقق من صدق المقدمات. لذلك بحث

(55) المرجع السابق، ج4، ص 270.

(56) المرجع السابق، ج4، ص 232.

(57) المرجع السابق، ج4، ص 294.

(58) المرجع السابق، ج4، ص 295.

في الطرق والوسائل التي تمكّن من اعتماد قضايا ضرورية مقطوع بصحتها. والمقدمات على سبيل القطع عند ابن حزم هي، تلك القضايا الضرورية السابقة لعملية الاستدلال المنطقي ومن ثم القضايا الناتجة عنها بالاستدلال، وهي على أربعة أنواع:

1. المقدمات الأوائل (الحسية والعقلية)، ويحصل عليها الإنسان بإلهام عام، أو جمعي، بتضافر حواس خمس وحاسة سادسة⁽⁵⁹⁾، والله - تعالى - يضمن استمرار وقوع هذا النوع من المقدمات بموجب الخلقة، وإليها ترجع كل معرفة.
2. المقدمات التجريبية المصحّحة، ويحصل عليها الإنسان بالتجارب التي تكون نتائجها مطردة ثابتة، وهي متّسقة مع الأوائل.
3. المقدمات الإخبارية الشفوية، ويحصل عليها الإنسان من الآخرين أمثاله عبر اللغة، بعد إخضاع رواياتهم للتقّد الذي يصحّحها، ويرجعها إلى ما سلف.
4. المقدمات الإخبارية النصّية، وهي تدوين مقدمات النوع الثالث، ولها منهج يفسّرها.

- مفهوم الضرورة:

إن مبعث اعتقادنا بما صحّ من هذه المقدمات هو ضرورتها، ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكّل موجب العقل، ويعبّر ابن حزم عن هذا بقوله:

«إن صحّة 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 بتقدّمها البتّة»⁽⁶⁰⁾.

إذاً فالضرورة تعني الثبات، وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلّا ثباتها في النفس.

(59) يشير ابن حزم إلى حاسة سادسة بمعنى «الحدس»، أو الملكة.

(60) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 295.

وكذلك الأمر بالنسبة للمجربات، فنحن نعتقد بها أيضاً، لأنها ثابتة مطّردة، وهذا حال الأخبار والنصوص الصحيحة أيضاً، ولهذا يقدم ابن حزم خمسة أنواع من الضرورة تكون بموجبها المعلومات ضرورية، هي:

- 1 - الضرورة بموجب الأوائل أو الخلقة.
- 2 - الضرورة بموجب التجارب المطّردة.
- 3 - الضرورة بموجب الخبر الصحيح.
- 4 - الضرورة بموجب النصّ الصحيح.
- 5 - الضرورة المنطقية بموجب الانطواء والقياس.

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

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

ولقد نجح ابن حزم بهذه المنهجية في توفير مقدمات مقطوع بصحتها، تصلح أساساً للقياس المنطقي، وبذلك وقرّ للقياس ما اعتبره أهم أركانه، وهو صدق المقدمات، إذ بعد التحقق من هذا الصدق يمكن بناء الأقيسة الصحيحة، من المقدمات الموثوقة، فيتم الاستدلال النسقي عليها لتشكّل جميعاً منظومة اتّساقية Axiomatic (أكسيوماتيك).

يشبه عمل ابن حزم السابق النظرية الأكسيومية التي تنطلق من مقدماتها لتبني استنتاجاتها بالاستناد إلى تلك المقدمات، لكن ابن حزم لم يكن يرضى بمقدمات مسلّمة، أو مصادرة، وإنما يبحث عن مقدمات صادقة، مما دفعه لأن

يتلمّس سبب اختيار مقدّمات بعينها دون غيرها، فلجأ إلى مفهوم الضرورة بأنواعها السابقة.

مفهوم الضرورة أساسي عند ابن حزم إذاً، فإليه 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 البتّة، ولا سبيل إلى الاستدلال البتّة إلّا من هذه المقدّمات، ولا يصحّ شيء إلّا بالردّ إليها، فما شهدت له مقدّمة من هذه المقدّمات بالصّحة فهو صحيح متيقّن، وما لم تشهد له بالصّحة فهو باطل ساقط، إلّا أنّ الرجوع إليها قد يكون من قرب وقد يكون من بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت المقدّمات المذكورة، صعب العمل في الاستدلال، حتى يقع في ذلك الغلط، إلّا للفهم القوي الفهم والتمييز»⁽⁶¹⁾.

الإنسان في بداية أمره مضطّر لأن يكون عالماً بالأوائل على الأقل، ولا يمكن الشكّ في هذه المعرفة إلّا لمن فسد عقله، أو حسّه، ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أنّ الأخضر غير الأحمر، غير الأصفر، وإن اللزج غير الصلب، وأن الحار غير البارد، وأن جميع الكيفيّات مختلفة⁽⁶²⁾، مما يعني أن الكيفيّات الحسيّة، 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 الكلّ أكبر من الجزء، وأن المساويين لشيء متساويان⁽⁶³⁾، وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة، مما يجعل العلم بالأوائل ضرورياً قبلياً سابقاً على فعل المعرفة المقصود أو المنظّم.

ثمّة ضرورة إبستمولوجية (قبلية) إذن، فبمجرد أنّ يبدأ الإنسان تمييزه يبدأ

(61) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 41-44.

(62) المرجع السابق، ج1، ص 39.

(63) المرجع السابق، ج1، ص 40.

علمه الضروري بالأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم تتوالى الضرورات الأخرى بالطلب، فيحصل للنفس علم مضاف⁽⁶⁴⁾.

ومع أن النفس عند ابن حزم جسم مخلوق، سابق خلقها على التجربة الحياتية إلا أنه، اي ابن حزم - من الناحية الأبيستمولوجية - يتجاهل الخلاف حول ماهيّة النفس قبل فعل الضرورة الحاصل لها حين تواجه الأوائل، ليثبت ويؤكد انطلاق الفعل المعرفي من تلك الحالة القبلية التي تجد النفس ذاتها عليها في مرحلة التمييز، أما قبل ذلك فهي لا تملك علماً، إذ «أنه لا ذكر للطفل حين ولادته، ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحسّ والحركة الإرادية فقط»⁽⁶⁵⁾. مما يجعل الأوائل مكتسبة أيضاً.

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

«المعارف على هذا الوجه اضطرابات، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس، أو ما يدرك بمقدّمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها اكتساب ومعرفتها اضطراب، والاضطراب فعل الله لا فعل العبد»⁽⁶⁶⁾. كما يؤكد، وكذلك «فكل ما ثبت عندنا ببرهان، وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا [أي الأوائل]، فمعرفة النفس به اضطرابية، لأنه لو رام أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة بما يثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فإن هذا لا شكّ فيه فالمعارف كلها باضطراب...»⁽⁶⁷⁾.

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

على أننا قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نشير إلى أن ابن حزم يقرر -

(64) المرجع السابق، ج5، ص 242-247.

(65) المرجع السابق، ج1، ص 39.

(66) ابن حزم. حجة الوداع، مرجع سابق، ج1، ص 246.

(67) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 241.

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، فيعرفون ما يمكنهم الله من معرفته، وهذا الطريق وقف على الأنبياء - وحدهم - باصطفاء الله إياهم دون سائر الناس⁽⁶⁸⁾، أما بقية الناس فيتساوون في تحصيل - ما عدا الأوائل من ضرورات بحسب ملكاتهم، واهتماماتهم، ووقوفهم على المناهج القويمة، واتباعهم إياها. إن هذا التصور سمح لابن حزم بإضافة المقدمات الشرعية لنسقه الاستنباطي - كما سنوضح فيما بعد - .

وإضافة إلى هذه الفصول، فإن ابن حزم يتبنى أصولاً أخرى تتعلق بطبيعة مذهبه الظاهري في أوجهه المختلفة، وتطبيقاته العديدة، منها القول بالوقف، ومنها أصول لغوية، وعلمية، وشرعية، وغير ذلك، مما سنقف عليه لاحقاً.

- مناهج البحث:

إستناداً إلى الأصول السابقة حصر ابن حزم موضوعات المعرفة في قسمين، يتضمّن الأول ما يلي:

أ. أوائل العقل أو البديهيات العقلية.

ب. أوائل الحسّ أو الكيفيات الحسية.

ويجد المرء هذه الأوائل العقلية والحسية في نفسه حال التمييز، مما ينزلها منزلة الضرورة القبلية كما قدمنا.

أما القسم الثاني، وهو مؤسس على الأول، فيتضمّن ما يلي:

1. المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صححته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتساقها مع الأوائل.

2. المقدمات الإخبارية، وتضم: القضايا التاريخية، والدينية، التي تم التحقق

(68) هذا الطريق اضطر إليه ابن حزم لتسوية علم الرسول استناداً لصدقه بموجب دليل المعجزة كما سنوضح لاحقاً.

من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتسق مع ما سبق.

3. النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدمات القسمين:
الأول، والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين؛ الأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم المقدمات المتسقة معها من تجريبية، وإخبارية (شفوية ونصّية) والنتائج اللازمة عنها جميعاً، تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية، يقول:

«العلم هو يتقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري يوصل إلى تيقنه كذلك، وإما أول بالحس أو ببديهية العقل، وإما حادث عن أول على ما بينا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»⁽⁶⁹⁾.

كما يؤكد ابن حزم، حصره لموضوعات المعرفة، بهذين القسمين أيضاً، بقوله: «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين؛ أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس»⁽⁷⁰⁾ و«لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه عن غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدّع علماً وليس عالماً»⁽⁷¹⁾.

ويقول أيضاً: «المعلوم قسمان؛ معلوم بالأصل المذكور [الأوائل الحسّية والعقلية] ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا [التجريبية والإخبارية]، وكل ما نُقل بتواتر عن النبي ﷺ أو أجمع عليه جميع علماء الأمة عنه، عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام [الشرعية] فداخل في باب ما يتيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة»⁽⁷²⁾.

ولما كان القسم الأول (الأوائل) يشكّل المرجعية والإسناد في نسق ابن حزم

(69) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 38.

(70) المرجع السابق، ج 1، ص 64.

(71) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 288.

(72) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص 43.

المعرفي فسنخصص له الفصل التالي، في حين سنخصص الفصول اللاحقة للمناهج التي يتم بها التحقق من المقدمات التجريبية، والإخبارية، (الشفوية والنصية). وهي التي يعرض لها ابن حزم مجمعة بقوله:

«أما الثاني، فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حدّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحس، إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة، وفي هذا القسم، أيضاً، تدخل صحة الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة والقوى، والمزاج، وأكثر مراتب العدد، والهندسة»⁽⁷³⁾

يبين مما سبق، أن هناك مقدمات استدلالية، وتجريبية، وإخبارية، تشكل موضوعات القسم الثاني، وتستوفي موضوعات المعرفة إضافة إلى الأوائل (الحسية والعقلية) موضوع القسم الأول، بعد تصحيحها جميعاً بالمناهج الضابطة لها. ومن هنا جاء ردّ العلوم جميعاً عند ابن حزم إلى مقدمات مصححة. يقول:

«أما علم الخبر؛ فإلى مقدمات قد اضطرت تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها، وأما علم الطب فإلى مقدمات صحتها التجربة، وأما علم العدد والهندسة فمقدماته من أوائل العقل كلها، وأما علم النجوم، فينقسم قسمين: أحدهما علم هيئة الأفلاك... فهذا القسم فمقدماته راجعة إلى مقدمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحس، والقسم الثاني، القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب، فإن صحت التجربة شيئاً من ذلك صدق به، وإلا فليس هناك إلا أقوال»⁽⁷⁴⁾.

وهكذا، فإن لكل علم مقدماته التي تعود إما إلى الأوائل العقلية فقط مثل العدد والهندسة، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية مثل الهيئة وكافة المقدمات التجريبية، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية والتواتر، مثل الخبر الذي نعرف به

(73) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 288.

(74) المرجع السابق، ج4، ص 350.

كل ما غاب عن الإدراك المباشر للفرد، ومقدمات علوم أخرى، كالتاريخ والجغرافيا، أو الاستدلال المنطقي على تلك المقدمات كافة.

إن اختلاف طبيعة القضايا التي تتألف منها المعرفة، يسوّغ عند ابن حزم تعدد المناهج، ومن بين هذه المناهج التي يتم بها التحقق من صدق القضايا: منهج التحليل الظاهري الفلسفي الذي نسوّغ به الأوائل، والمنهج التجريبي، والتاريخي. ومن ثم التحليل اللغوي، الذي يفيد في تحليل المقدمات المدّعاة؛ لبيان ما تنطوي عليه من أحكام: صادقة، أو كاذبة، في ضوء ما سبق إقراره. والمنهج الأصولي، الذي يفيد في تحليل النصوص الدينية، وإرجاعها إلى الأصول التي تم إقرارها منهجياً؛ لفهم النصوص في ضوءها.

أما الدعاوى الأخرى غير المفهومة في ضوء المناهج السابقة، فيجب نبذها ما عدا الدينية، التي يجب التوقف عند بعضها، واعتبارها غيباً، ليس في إمكان المعرفة البشرية سبر غوره كما سنبين.

ومع أن هناك أدوات تحليلية أخرى، استخدمها ابن حزم، وهي أدوات تسند المناهج السابقة، وتعين على ضبط الدلالة، والتفسير، كالأحصاء، والمقارنة، والجدال، الذي تكمن فائدته في إلزام الخصوم بنتائج يقرّون بفسادها، مبنية على مقدمات أقرّوا بصحتها. في حين يسلم لهم المجادل بذلك؛ لبيان فسادها فحسب - فإننا لن نعرض لها في هذه الدراسة، إن اهتمام ابن حزم بالمناهج السابقة يرجع إلى انشغاله بالكشف عن العيوب التي ينطوي عليها القياس المنطقي، إذا ما قام على أساس مقدمات غير يقينية. ومن هنا، استعمل ابن حزم المناهج المشار إليها لتصحيح المقدمات. يقول:

«لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه برهان، فكل ما ثبت ببرهان فعورض بشيء، فإنما هو شَعَبٌ بلا شك، وإن لم تصح المقدمات، فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل»⁽⁷⁵⁾.

(75) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 299.

ما يهمننا هنا أنَّ قيمة الاستدلال المنطقي عند ابن حزم تتوقف على صدق المقدمات؛ قبل مراعاة اتساقها مع النتائج؛ ذلك أن صدق النتائج لا يتوقف على صحة الاستدلال فحسب، بل على صدق مقدماته أيضاً التي يجب التحقق من صدقها منهجياً، فهل كانت هذه الالتفاتة الحزمية نحو تصحيح المقدمات ضرورية لتقدم مناهج البحث؟!، أعني هل كان رفض ابن حزم لاستعمال الرموز بدلاً من الحدود في المنطق ضرورياً لتقدم المنهجيات العلمية لديه؟!.

كما نعلم فإن استعمال الرموز في المنطق بدلاً من الحدود يعني ببساطة من التحقق من صدق المقدمات، ويصادر هذا الصدق أو الكذب افتراضياً. ولو أننا عدنا إلى ما تم لاحقاً لوجدنا أن تقدم العلوم لم يتيسر إلا بعد نقد آلية القياس باعتبار أنه لا يأتي بجديد، مما جعل يكون وديكارت ومن بعدهما مل يوجهون سهام نقدهم إليه ويتوجهون بذلك وجهات جديدة في علم المناهج.

لكن نقد القياس - هذا - لم يكن دقيقاً كما تبين فيما بعد حين تطور المنطق الصوري إلى نظرية (أكسيومية) وهي النظرة نفسها التي نظرها ابن حزم للمنطق، بيد أن استبعاده للرموز في هذا المجال لم يجعله يحرز تقدماً على صعيد المنطق بثوبه الرياضي الجديد، وإن كان قد استوعب طبيعة المنطق النسقية هذه من خلال تطبيقاته الشاقة باستعمال الحدود... لكن بالمقابل، فإن استبعاده الرموز عمق اسهاماته في علم المناهج، بهدف الخروج بمقدمات يقينية مؤكدة، وقد نجح في هذا المجال نجاحاً باهراً، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذكرنا أن ابن حزم قد جمع في نظريته هذه بين المنطق ومناهج البحث، فالحقيقة عنده ليست ترابطية فحسب، ولكنها أيضاً تطابقية، فالحقائق تكون كذلك لأنها مطابقة لوجود واقعي. ومن ثم هي متسقة فيما بينها وقابلة للاستنباط عليها. لكن هذه الحقائق، وإن كانت موضوعية وثابتة ويجمع أطرافها علم المنطق، سواء عن طريق المقدمات المصححة، أم عن النتائج اللازمة عنها. إلا أن ابن حزم يوجهنا أن لها طبيعة بنائية إجرائية يشير إليها حين يخاطب من يستغنون بعلم المنطق عن غيره، ولا سيما الشريعة، إذ يقول: «إنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة إلا تصريحها في سائر العلوم. فأنتم كمن جمع

آلة البناء ولم يصرفها في البنيان فهي معطّلة لديه لا معنى لها»⁽⁷⁶⁾.

ومعنى ذلك أن الاكتفاء بآلية المنطق الصورية وعدم استعمال قضايا واقعية فيه لا يجعل له أي معنى، تماماً كالرياضيات المجردة. وفي اعتقادي أن هذه النظرة أكثر من مستوعبة ومتقدمة في فهم المنطق ومناهج البحث والعلوم. وأحسب بل استشرف أنها ستدخلنا إلى عالم جديد في دنيا المعرفة فيما لو تابعنا آفاقها.

على أية حال، فلتتابع مع ابن حزم لتتعرف على المناهج التي نتحقق بها من صدق المقدمات. ولنبدأ بالمقدمات الأوائل التي تسند كل نشاط معرفي في نسق ابن حزم.

(76) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 89.