

منهج التحليل الظاهري

يبين هذا الفصل نقطة البداية والمرجعية التي اتخذها ابن حزم منطلقاً لتشييد الجانب التجميعي (البرهاني) في بحثه عن اليقين، ومن ثم الخطوات التي اتبعها لإثبات انطلاقته من الأوائل التي تشكّل عنده مجتمعة منهج التحليل الظاهري.

أ - الانعكاس على النفس :

يؤكد ابن حزم ضرورة البدء بالانعكاس على الذات لتأسيس موقف معرفي فيقول: «إنّا نرى المرء إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه، أو فكّ مسألة عويصة، عكس ذهنه وأفراد نفسه عن حواسها الجسدية، وترك استعمال الجسد فقط جملة، وتبرأ منه، حتى أنه لا يرى من بحضرته، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان»⁽¹⁾.

إن إبتعاد الوعي عن العالم وعدم انشغاله بمؤثرات الجسد آنياً، يعني تعليق ما يربطه بالعالم الخارجي. ومؤثراته، وأحداثه. ويعدّ ابن حزم هذا التعليق شرطاً «لتصفية العقل وتصحيح الرأي». ولكن ما الذي يترتب على هذا التعليق؟!

يرى ابن حزم أولاً، أن هذا التعليق يمكن أولاً من ملاحظة تمايز النفس عن الجسد والعالم، وأن لها طبيعتها المختلفة، يقول: «إنّا نجد الجسد إذا تخلّى

(1) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 202.

منه ذلك الشيء موجوداً بكل أعضائه، ولا حسّ له ولا فهم، إما بموت، وإما بإغماء وإما بنوم، فصَحَّ أن الحاس الذّاكر هو غير الجسد وهو المسمّى في اللغة نفساً وروحاً⁽²⁾.

كما يرى أن هذا التعليق يمكن من معاينة محتوى الذات، أو التّصوّر الحاصل للنفس بفعل الخبرة:

«الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق. وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرّغ من كل ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به فتفكر فيما دلّها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتة»⁽³⁾. ويؤكد ابن حزم على هذه المسألة مراراً بقوله: «إن المرء إذا فكّر في شيء فإنه كلّما تخلّى عن الجسد كان أصح لفهمه وأقوى لإدراكه»⁽⁴⁾ وأنه «كلما انفردت النفس وتخلّت عن الجسد أدركت غوامض الأشياء»⁽⁵⁾.

يشترط ابن حزم إذن أن تتنبّه النفس فتقوم بعملية الانعكاس، وأن تستحيل الأشياء إلى تصوّرات يتم تصحيحها بتلافي الأخطاء وآثار الآفات التي تعرض للحسّ والعقل، لتعاین - من ثم - بالعقل. وبهذا يكون العقل محوراً ومرتكزاً في تحصيل المعرفة. وبهذا المعنى فإن التعقّل: «انشغال الوعي بمعاينة موضوعه» وتحليل معطيات الشعور.

ومع أن هذا الانعكاس قد تمّت ممارسته تلقائياً من قبل كل مفكّر أو فيلسوف لأن عملية التفكير بحدّ ذاتها تستلزمه أصلاً، إلا أنه لم يمارس نسبياً،

-
- (2) ابن حزم. المحلى فى الفقه، مرجع سابق، ج1، ص 5.
(3) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 299.
(4) ابن حزم. الإحكام فى أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 5.
(5) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 313.

بوعي وقصد، يجعل منه عملية منهجية كما فعل ابن حزم. يضاف إلى هذا التزامه بما يترتب على هذه الآلية من اصطناع وصفية ظاهرية لما يجري داخل النفس من عمليات، مما ترتب عليه تبني جملة مفاهيم مثل «الانعكاس» و«العيان» و«التمييز» و«التفتيش» و«الضرورة» و«الأوائل» وغيرها.

وبهذا تتجلى أسسية ظاهريته التي تعتمد معطى الشعور وعملياته منطلقاً في الفعل المعرفي الهادف إلى اليقين.

ب - العيان الداخلي وبيان قوى النفس :

ينبّه ابن حزم، من خلال التعليق السالف للعالم إلى فعل العيان الداخلي (المبصر) لموضوعاته فيقول: «أمثلة العلم باطنة، في الذكر المفصول للإنسان في الباطن فهي لا ترى إلاّ بالبصر الباطن وهو العقل. فتمييز الناظر فيها على قدر حدّة بصره، وقوة نور باطن عقله، كما يتميز الناظر في دقائق الأشخاص، بحسب قوة بصر عينه، وحدّة حاسة حدقته ونوره»⁽⁶⁾.

إن دور العقل يتمثل في كونه (عياناً وتمييزاً)، يتناول (دقائق الأشخاص)، أعني أن موضوع الرؤية العيانية العامة هو (الشخص). ويعرّف ابن حزم الشخص بقوله: «[هو] كل جزء مجتمع منفرد من جرم أو عرض محمول في جرم»⁽⁷⁾ كما يشرحه أيضاً فيقول: «إن لكل جزء مجتمع في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلاّ أن بعضها منحاز عن بعضها فإننا نسمّيه شخصاً بالاتفاق منّا كالرجل الواحد، وبياض الثوب الواحد والحركة الواحدة، وسائر كل ما انفرد عن غيره، فإذا سمعنا نذكر الشخص أو الأشخاص فهذا نريد»⁽⁸⁾.

من خلال هذا التعريف إذن يمكن فهم تعريف ابن حزم للعقل بأنه قوة: «تمييز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من

(6) المرجع السابق، ج 4، ص 397.

(7) المرجع السابق، ج 4، ص 173.

(8) المرجع السابق، ج 4، ص 106.

صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل»⁽⁹⁾.

وإذا كان موضوع العيان العقلي عند ابن حزم هو الأفراد أو الأشخاص بالمعنى المنطقي، وما يلحقها من أوصاف أو يتداول عليها من كفيات حيث يقول «ليس عن العقل الذي هو تمييز شيء غائب أصلاً، وإنما يغيب بعض الأشياء عن الحواس، وكل ما في العالم فهو مشاهد بالعقل المذكور، لأن العالم كله جوهر حامل وعرض محمول فيه»⁽¹⁰⁾. فإن هذا العقل لا يعمل وحده، بل تتضافر معه قوى عديدة في أداء وظيفته⁽¹¹⁾، ويشير ابن حزم إلى هذا فيقول:

«واعلم أن العقل والحسّ والظنّ والتخيّل قوى من قوى النفس. وأما الفكر فهو حكم النفس فيما أدّت إليها هذه القوى، وأما الذكر فهو تمثل النفس لما أدّته إليها هذه القوى، فتجد النفس إذا افتقدت بالنسيان شيئاً مما اختزنه تتطلبه ونفّثه في مذكوراتها بالفكر كما يفتش رب المتاع متاعه إذا أتلّفه أو أختلط له بين أمتعته شتى»⁽¹²⁾.

أجل، إن العالم كمعرفة يحضر مفصلاً من الذكر الباطن من خلال عملية الانعكاس ولكنه لا يستحصل عليه على هذا النحو الذي يجعله معلوماً في بداية تشكّل المعرفة، إذ ليس في البداية سوى الأوائل، بل يستحصل عليه بالتدرّج وبإجراء عمليات تفصله على هذا النحو، فللحواس دورها، ولقوى النفس الأخرى دورها، كالتذكر، وجميع قوى النفس تتضافر لحصول تصوّر الماهوي للوجود بيد أن هذه القوى منفردة لا يوثق بها، إذ: «ليس في القوى التي ذكرنا شيء يوثق به أبداً على كل حال غير العقل، فبه تميّز مدركات الحواس السليمة والمدخولة بالمرض وشبهه»⁽¹³⁾.

(9) المرجع السابق، ج 4، ص 318.

(10) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 3، ص 108.

(11) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 161.

(12) المرجع السابق، ج 4، ص 315.

(13) المرجع السابق، ج 4، ص 315.

وحتى يمارس هذا العقل دوره بكفاءة تامة، يجب تجنبه العوائق التي تعترض قوى إبصاره، فإن «قوة البصر الباطن ونوره بحسب بعده عن الشهوات التي هي تكدره وتطمس عليه وتحجبه عن الاتصال بمادته، ومادته علم الله الأعلى الذي يمدّ به من يشاء»⁽¹⁴⁾.

إن هذا التوضيح من ابن حزم يعيدنا إلى أن المعرفة فطرية ومكتسبة في آن واحد كما ذكرنا سابقاً، وبالتالي، فهي موجودة بالقوة في الباطن على ما هي عليه في الظاهر، ومن هنا يمكن فهم أقواله حول معرفة أي شيء لأول مرة على أنه يتم بالهام جمعي، أو وحي، أو توفيق، حيث إن الله علم آدم الأسماء كلها. لكن ذلك لا ينبغي أن يصرفنا إلى إقرار الطريق الصوفي أو الذوقي سبيلاً للمعارف، فهذا الطريق لا يقره ابن حزم.

كذلك فإن للنفس كيفياتها المتداولة عليها من عقل وحمق، وحزم وسخف، وشجاعة وجبن، وبلاذة وعلم وجهل، ورضى وغضب، إلخ. والتضاد لا يكون إلا في الكيفيات خاصة⁽¹⁵⁾.

هكذا فإن دور العقل، باعتباره عرضاً أو كيفة، يتميز - بالإضافة إلى قيامه بدوره العياني - بأنه مصحح لعمل القوى الأخرى كالحس، والظن، والتخيل، وغيرها، فالملاحظة تكشف عن:

«أن الحواس السليمة قد تقصّر عن كثير من مدركاتها، وقد تضعف عنها، وقد تخطئ ثم لا يلبث أن يستبين للنفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكاً تاماً على حقيقته، وإدراك العقل في كل ذلك إدراك واحد»⁽¹⁶⁾.

إن قيام العقل بدور تصحيحي تجاه عمل القوى الأخرى، يدخلنا إلى مستوى عقلي آخر يتجاوز العيان، ويتمثل بالعملية العقل (التقويمية)، فابن حزم يرى أن «ليس في بداية العقل حسن ولا قبيح بعينه البتة» لأنه عيان فحسب⁽¹⁷⁾.

(14) المرجع السابق، ج4، ص 397.

(15) المرجع السابق، ج4، ص 154.

(16) المرجع السابق، ج4، ص 312.

أما في المستوى الثاني فهناك استقلالية خاصة للعقل تمكنه من ممارسة أدوار تصحيحية أخرى، فابن حزم يشير إلى أن العقل «مميّز بين الممتنع، والواجب، والممكن، ومميّز بين الأشياء الموجودة، وبين الحق الموجود المعقول، والباطل المعدوم المعقول، فهذا ما في العقل»⁽¹⁸⁾.

من هنا يتبيّن أن عمليات تقويمية يقوم بها العقل على مستويات عدّة، إضافة إلى العيان، ومشاركة قوى النفس الأخرى عملها. ومن بين هذه العمليات التصحيح ثم التحسين والتقيح في مجال الطبيعة.

ج - العقل العملي:

يميّز ابن حزم في النفس قوة نزوعية يسميها بالعقل أيضاً، وهي تتجاوز العيان، إذ بها يتم الالتزام بالصواب والعدل. فيقول: «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 المميّزة على نصر العدل»⁽¹⁹⁾ وتعين «على إثارة ما دلّت عليه صحة الفهم واعتقاد ذلك علماً»⁽²⁰⁾.

يعمل العقل إذن على مستويات عدة. ففي المستوى الأول، يعاين العقل الأشياء ليراهها متميزة تمايزاً منطقياً حسب مقولة الشخص بمظاهرة القوى الأخرى ليثبت الصفات، أو ينفيها، لكنه في مستوى آخر، يعاين ما ميّز الإنسان صوابه وقيّمته في هذا البنيان المقولي، وإذا اختار العقل أن يلتزم بالفعل الذي يقرر هو قيمته، ويتجنّب ما خلاه، فإن العقل يقوم هنا بتقويم تفضلي، فيصبح معيناً، حينئذ، على «نصر العدل، وعلى إثارة ما دلّت عليه صحة الفهم، واعتقاد ذلك علماً».

(17) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص 48.

(18) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 165.

(19) المرجع السابق، ج1، ص 8 و9.

(20) المرجع السابق، ج1، ص 9.

من هنا تتبدى ضرورة أن تكون المعرفة عملية معيارية عند ابن حزم وليس مجرد فعل نظري، تماماً كما يرى الفلاسفة، «فالعقل عند جميعهم هو تمييز الفضائل من الرذائل، واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل والتزام ما تحسن به المغبة، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضاً جاءت الرسل عليهم السلام»⁽²¹⁾.

يتبين مما سبق، أن ابن حزم يميز بين العقليين: النظري، والعملي - التمييز الخاص به - فالعقل النظري يوقفنا على حقائق الأشياء على ما هي عليه بالعيان والتمييز فيتحقق الفهم، في حين يجعلنا العقل العملي، الذي تصاحبه قوة نزوعية، نسلك وفق ما ميّزنا فضله من أفعال تترتب على هذه المعرفة. يقول ابن حزم: «وأما حدّ منفعة العقل فهو استعمال الطاعات والفضائل، وهذا الحدّ ينطوي على اجتناب الرذائل»⁽²²⁾، و«حدّ الحمق استعمال المعاصي والرذائل»⁽²³⁾. ويشير ابن حزم إلى هذه القوى النزوعية التي تعين العيان في عمله بقوله: «إن الله عزّ وجل ركب في الإنسان طبيعتين إحداهما لا تشير إلاّ بخير ولا تحضّ إلاّ على حسن وهي العقل وقائده العدل. والثانية ضد له لا تشير إلاّ إلى الشهوات وهي النفس وقائدها الشهوة»⁽²⁴⁾.

هكذا يدعم ابن حزم انتقال التمييز عن مستواه الأول النظري إلى مستواه العملي بإسناد يرى أنه ينشأ عن قوى نزوعية في النفس تضاد بعضها، «فتأنس النفس من خلالها بالطاعات والفضائل، وتنفر من المعاصي والرذائل»⁽²⁵⁾، مما يربط العقل العملي عند ابن حزم وبالناحية السيكلوجية بشيء من العواطف والغرائز.

يجب أن لا نفهم مما سبق - كما يرى ابن حزم -، أن العقل يتعدى دوره

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

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

(23) المرجع السابق، ج1، ص 378.

(24) المرجع السابق، ج1، ص 267؛ ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع

سابق، ج3، ص 74.

(25) المرجع السابق، ج1، ص 399.

ليقوم بالتحليل، أو التحريم، فهو قوة موضوعة للتمييز فحسب، يقول:

«من ادّعى أن العقل يحلّل أو يحرم، أو أن العقل يوجب عللاً موجبة، لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم، من جميع أفعاليه الموجود فيه من الشرائع وغير الشرائع، فهو بمنزلة من أبطل العقل جملة»⁽²⁶⁾.

إن وظيفة العقل النظري محصورة عند ابن حزم في أمرين: «الفهم عن الله تعالى لأوامره، ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته في هذا العالم، وأنه على صفة كذا وهيئة كذا»⁽²⁷⁾.

أما وظيفة العقل العملي فهي: «استعمال الطاعات، والفضائل، وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميّز الإنسان فضله، فكل عاقل مميّز، وليس كل مميّز عاقلاً»⁽²⁸⁾. لكن الاستعمال للطاعات والفضائل لا يجعل من الأشياء ذاتها حسنة أو قبيحة، فابن حزم يرى أنه «ليس في العالم شيء حسن لعينه ولا شيء قبيح لعينه»⁽²⁹⁾، وإنما لذلك رتبة أخرى.

إذن فالعقل مستويان، يتضمن أحدهما الآخر: الأول، عيان، وتمييز مدرك للواقع على ما هو عليه، وحقيقته «تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية فقط، من إيجاب حدوث العالم، وإن الخالق واحد لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته ووجوب طاعته، والعمل بما صححه العقل من ذلك كله، وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كميّات ذلك فقط»⁽³⁰⁾. والثاني معياري، ولهذا فإن ابن حزم يعد الأفعال اللاأخلاقية متعارضة مع العقل المعياري، وبالتالي فإن عقلانية ضعف العقول أو الأشرار تبقى ناقصة إذ «يظنون [أن] العقل إنما هو ما حيطت به السلامة في الدنيا ووصل به إلى

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

(27) المرجع السابق، ج1، ص 31.

(28) المرجع السابق، ج1، ص 50.

(29) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج7، ص 98.

(30) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج5، ص 31.

الوجاهة والمال، وهذا إذا كان بطرق محمودة مما لا معصية فيه ولا رذيلة فهو عقل، وأما إذا كان بما أمكن من كذب ومنافقة وتضييع فرض وظلم إنسان ومساعدة على باطل، فهو ضدّ العقل⁽³¹⁾. والعقل على الحقيقة إنما هو استعمال الطاعات واجتناب المعاصي⁽³²⁾، وإنما «العقل هو من يميّز عيوب نفسه فغالبها وسعى في قمعها»⁽³³⁾، و«العقل هو من لا يفارق ما أوجبه تمييزه»⁽³⁴⁾.

هكذا تكتمل العقلانية عند ابن حزم، بالنظر والعمل معاً، لا بمستوى دون آخر. وبهدف تحقيق السكينة والسعادة.

إن هذا الفهم بجملته للعقل جعل ابن حزم يذكر أن: «منفعة العلم في استعمال الفضائل عظيمة» وأن «للعلم حصة في كل فضيلة، وللجهل حصة في كل رذيلة»⁽³⁵⁾ لأن العيان أو التمييز يمهد في نظره للخيارات الفاضلة والتي تتم بدورها بتنامي القوة النزوعية التي هي العدل.

د - اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة:

عمل ابن حزم إضافة إلى تحديده العقل، على تحليل الخبرة وتنقيتها، مما جعله يحتفظ ببعض معطيات الخبرة دون بعضها الذي اعتبره كاذباً، فكيف طبق ابن حزم ذلك؟، بطبيعة الحال فإن حشد التصوّرات القائم في الذات يشكل الكثير مما هو صواب والكثير مما هو خطأ، فالظواهر الحالة في الذات كثيرة ومتشعبة ولا أفضلية لظواهر على أخرى في مقام أولى، لتكون هي الحقّة وغيرها باطل. فالظواهر حقّة أم باطلة معيّنة في الذات وتتساوى في هذا الجانب، والخطأ بحدّ ذاته موجود على هذا المستوى ولكن يجري إبطاله. فهل يتم هذا الأمر من غير عيار!

لنلاحظ هنا أننا بإزاء بداية عادلة تماماً لا تجعل الحق بائناً عن الباطل

(31) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 319.

(32) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 154.

(33) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 683.

(34) المرجع السابق، ج9، ص 139.

بمجرد العيان أو المستوى الأول، وإنما يعود الأمر للمستوى التفاضلي التصحيحي لالتزام الإنسان بما ميّز فضله. وما يميّز الإنسان فضله من الظواهر هو الثابت منها، إذًا فالمعيار هو الثبات.

وحتى نستبين قيمة هذه القاعدة لنقف أولاً على فهم ابن حزم، لما هو ثابت، يقول: «إن القول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق»⁽³⁶⁾، بل يمضي إلى أبعد من هذا حين يؤكد: «الحقيقة أنه لا فرق بين قولنا شيء، وقولنا موجود، وحق، وحقيقة، ومثبت، فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد لا يختلف، وليس اسم منها يقتضي صفة أكثر من أن المسمى بذلك حق ولا مزيد»⁽³⁷⁾.

والآن كيف نعرف أن ما يعرض في خبرتنا على تنوعها، مثبت، وموجود وحق؟، هل يكفي في تقرير ذلك، الاعتقاد أنها جميعاً أو أن بعضها كذلك؟ أم لا بدّ من أن نردّ الحقيقة إلى معيار يقرر ما هو موضوعي مما هو ذاتي؟، وما هو صادق مما هو كاذب؟

يجيب ابن حزم بأن: «الشيء لا يكون حقاً باعتقاد من اعتقد أنه حق، كما أنه لا يبطل باعتقاد من أعتقد أنه باطل، وإنما يكون الشيء حقاً بكونه موجوداً، ثابتاً، سواء اعتقد أنه حق أو اعتقد أنه باطل»⁽³⁸⁾.

ولنأخذ الحلم مثلاً، فهو مليء بأحداث شتى - فهل نقول: إن ما رأيناه «حق»، «موجود» بالفعل؟ أم أنه من المتعذر علينا أن نبت في المسألة؟!

يتمثّل «المعيار» عند ابن حزم في «الثابت المطّرد» فإذا لم يكن للشيء ثبات وأطراد واستقرار على حال واحدة في وجوده، دلّ ذلك على أنه وهم يجب إبطاله، ويقول ابن حزم: «حسنّ العقل شاهد بالفرق بين ما يخيّل إلى النائم،

(35) المرجع السابق، ج1، ص 346.

(36) المرجع السابق، ج4، ص 119.

(37) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 278.

(38) المرجع السابق، ج1، ص 45.

وبين ما يدركه المستيقظ، إذ ليس في الرؤيا من استعمال الجري على الحدود المستقرة، في الأشياء المعروفة، وكونها أبداً على صفة واحدة ما في اليقظة»⁽³⁹⁾.

وبهذه الطريقة، يقضي ابن حزم عالم الأحلام من دنيا الحقائق المثبتة، لأنه ليس لأحداثه جري على حال واحدة مستقرة، كما أنه ليس لها ذلك الثبات والأطراد الذي للعالم اليقظة.

كما يُعمل ابن حزم القاعدة نفسها في عمل الحواس، فيرى أن أخطاء الحواس ناجمة عن آفة في الإدراك، تحول بين المعطيات الحسية، وبين أن تكون ثابتة على حال واحدة، ذلك أن الحسّ يشهد بأن «تبدل المحسوس عن صفته اللازمة له تحت الحسّ إنما هو لآفة في حسّ الحاسّ له لا في المحسوس، جار كل ذلك على رتبة واحدة لا تتحول»⁽⁴⁰⁾. أو «تعود لقصور عمل الحواس أو اشتباه الأمور عليها حتى إذا بحثت هذه الأخطاء بحثاً صحيحاً صحّ الأمر بشأنها»⁽⁴¹⁾.

كما يعمل القاعدة نفسها بإزاء ما يتصوره المرضى ومن بهم آفات فيقول: «أما ذو الآفة - كمن به ابتداء نزول الماء - فيرى خيالات لا حقيقة لها فهو أيضاً كما ذكرت، وهكذا القول في إدراك السمع والذوق وكل هذا يجري على رتب غير مختلفة في حمل هذه الآفات وهي ثابتة عند أهل التحقيق والمعرفة معروفة العلاج»⁽⁴²⁾.

إذن، فمن بهم آفات يخبرون بما يعرض لهم من جرّاء تلك الآفات وهي ناتجة عن عدم قيام عقولهم أو حواسهم بأداء وظائفها على النحو السليم وتشخيص هذا الحال وعلاجه معروف مما يجعل ما يتراءى لهم مجرد أوهام.

ويطبّق ابن حزم قاعدة الثابت المطرد أيضاً على الظنون والأوهام فعلى سبيل

(39) المرجع السابق، ج1، ص 43.

(40) المرجع السابق، ج1، ص 44.

(41) المرجع السابق، ج5، ص 266.

(42) المرجع السابق، ج5، ص 107.

المثال فإننا كثيراً ما نشاهد أحياناً متصاحبة في الوجود، كرؤيتنا لرجل شجاع يحمل سلاحاً، لكن ارتباط الشجاعة بالسلاح ليس أمراً مطّرداً بل عرضياً، ومن ثم فقد نكوّن حكماً زائفاً، مما لا ينبغي معه الاعتماد على الظن في تكوين حكم يقيني. وفي هذا يقول ابن حزم:

«أما الظن، فأكذب دليل، لأنه يصوّر لك الرجل الضخم المتسلّح شجاعاً ولعلّه في غاية الجبن، ويصوّر لك المتفاوت الطلعة بليداً ولعلّه غاية في الذكاء، وأما التخيل فقد يسمعك صوتاً حيث لا صوت، ويريك شخصاً ولا شخص»⁽⁴³⁾.

هذه أنماط من الخبرة، ليس لها جري على حال واحدة مستقرة، مما يوجب نفي صفة الحقيقة عنها. إذن، فثمة حالة معيارية تكون بها الأشياء موجودة، وإدراكنا لها حقاً ثابتاً، وهذه الحالة هي التي يكون بها إدراكنا إيّاها ثابتاً مطّرداً.

وهكذا يميّز ابن حزم بين الظواهر الحقيقية، والزائفة، مما يقود إلى إثبات موضوعية بعض الظواهر دون غيرها، بالاعتماد على قاعدة الثابت المطّرد، لذلك يقول:

«بماذا نعرف الحواس المدخولة والعقول المدخولة، وغير المدخولة؟ وهو جري ما أدرك بالحواس السليمة والعقول السليمة، على رتب محدودة معلومة لا تتبدّل عن حدودها أبداً، وجري ما أدرك بالحواس الفاسدة والعقول المدخولة، على رتب غير محدودة»⁽⁴⁴⁾.

لنلاحظ - هنا - إمكانية تقرير قاعدة الإجماع باعتبارها مشتقة من قاعدة الثابت المطّرد، والتي سيعوّل عليها ابن حزم في أبحاثه، فليس كل ثابت مطّرد عند الفرد حقيقياً إن تعارض مع الإدراك الثابت المطّرد عند الآخرين، فالإجماع يسنده لكي يكون حقاً. ولنلاحظ أيضاً أن هذه الرؤية الحزمية تجعل من الظواهر

(43) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 316.

(44) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 107.

الثابتة المطردة تسهم في موضوعية المعرفة جنباً إلى جنب مع العقل والحواس، مما لا يفصل الوعي الحق عن مضمونه الحق، ويفسر لنا لماذا يعتبر ابن حزم الأوائل قبلية في اللحظة نفسها التي يمارس فيها الحس والعقل دورهما كتمييز.

إذن ثمة ما هو مثبت حقيقي في مجرى الخبرة، بعد إعمال قاعدة الثابت المطرد التي نحت بعض أنواع الخبرة، وهو ما سيدعوه ابن حزم بالأوائل الحسية والعقلية، لذلك يقرر: «إن أول المعارف هو ما أدرك بالحواس وبديهة العقل وضرورته، ثم ينتج براهين راجعة من قرب أو من بعد إلى أول العقل أو إلى الحواس، فما صححته هذه البراهين فهو حق، وما لم تصححه هذه البراهين فهو غير صحيح»⁽⁴⁵⁾.

هـ - الأوائل الحسية والعقلية:

يبين ابن حزم إذن أن مجرى الخبرة يتضمن - بعد كل عمليات التنقية - ظواهر ثابتة، مطردة، وأن هذه الثوابت لا يمكن دفعها أو الفكك منها، «ليس ذلك في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة، فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر»⁽⁴⁶⁾ مما يسبغ على هذه الأوائل سمة الضرورة القبلية.

ولنلاحظ هنا أن كلمة «الأوائل» تنصرف عند ابن حزم إلى ترتيب وقوع الظواهر الحققة في النفس، فهي أوائل لما يلي من معارف حقّة. كما تنصرف إلى ما لا يمكن دفعه أو الشك فيه، وبالتالي يضطروننا إلى اتخاذه ركيزة ومنطلقاً في إشادة الحقائق.

وليس يعني تأكيد هذه الأوائل أنها تستغرق الوجود بتمامه بل إن قسماً من الوجود يتبدى للنفس بشكل أولي، في حين أن بعض المدركات الحققة لا يستحصل عليها عياناً أو بإدراك بديهي، وإنما بإدراك مضاف: إما عن طريق

(45) المرجع السابق، ج5، ص 268.

(46) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 286.

التجارب، وإما عن طريق الأخبار، وإما عن طريق الاستدلالات المنطقية، على أنه يجب أن يوجد لهذه الإدراكات المضافة مستند في الأوئل، وإلا كانت دعوى باطلة تماماً.

تمثل الأوائل - إذن - الوجود البديهي، والقاعدة المثلى للوجود، الذي سيتشكل في النهاية بنيناً ماهوياً له علاقاته وارتباطاته المنطقية المبرهنة، والذي يشير إليه ابن حزم بقوله:

«إذا نظر الناظر في تقسيم أنواع أعراضه، وأنواع أجسامه جرت القسمة جرياً مستوياً في تفصيل أجناسه وأنواعه بحدودها المميزة لها وفصولها المفارقة بينها، على رتبة واحدة، وهيئة واحدة، إلى أن يبلغ الأشخاص التي تلي الأنواع»⁽⁴⁷⁾.

على أن ما هو موجود ومثبت وحق من هذا البنيان - كما ذكرنا سابقاً - إنما هو الأشخاص، في حين أن الكليات - من أنواع وأجناس - هي مجرد أسماء تعم جماعة أشخاص.

إذن فالأوائل هي بعض أشخاص الأعراض أو الأجسام فحسب، وهي أوائل الحس، ومن ثم البديهيات التي هي أوائل العقل، والتي من بينها «أن الجزء أقل من الكل، وبأنه لا يجتمع المتضادان، ويعرف [العقل] أن للأشياء طبائع تقف عندها ولا تتجاوزها»⁽⁴⁸⁾.

يرى ابن حزم هذه الأوائل، أن تحدث حال مصافحة العيان لموضوعاته عبر الحواس الخمس، والإدراك السادس، بعد أن تقوى النفس وتصبح مميزة، لا قبل ذلك، ويعتقد ابن حزم أن الناس جميعاً متساوون في هذا الأمر «إلا من غلط حسه، وكابر عقله فيلحق بالمجانين، لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان، وليس بين أوقات تمييز النفس في هذا العالم، وبين إدراكها - لكل ما ذكرنا - مهلة البتة، فصح أنها ضرورات أوقعها الله تعالى في النفس»⁽⁴⁹⁾.

(47) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 100.

(48) المرجع السابق، ج1، ص 38.

(49) المرجع السابق، ج1، ص 41.

إن حصول الأوائل في النفس لم يتم بدليل، ولكن الخلقة تفرضه، مما يشكل موجب العقل عند ابن حزم فهذه الأوائل ثابتة ضرورة في النفس، لا بدليل على صحة ذلك، «وقد قدّمنا أن موجب العقل لم يعلم لها سبب، أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، ولكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتة»⁽⁵⁰⁾.

هنا يجدر بنا ملاحظة قول ابن حزم: إن العقل لا يثبت بالعقل، ولكن بالضرورة التي تتقدمه وتشكل موجب، وهذه قاعدة مطردة عند ابن حزم، فالشيء لا يثبت بنفسه، ولا يبطل بنفسه، مما يستدعي أن يصحح موجب العقل شيء ما، فيستند ابن حزم لفعل الخلق في ذلك التصحيح:

«اعلم أنه لا يجوز أن يصحح الشيء بنفسه البتة، وجائز أن يبطل لنفسه، ولا تظن أن الأوائل التي يؤخذ منها البرهان صحّحت بأنفسها فتخطىء، بل تلك أشياء قد ذكرنا أن الخلقة صحّحتها، وأنه لم يخلُ ذو الفهم قط من معرفة صحّحتها»⁽⁵¹⁾.

تحدث الأوائل السابقة إذن عند التمييز، فهي مكتسبة من هذا الوجه، بمعنى أنها ليست فطرية، وإنما تنشأ حال التمييز، بضرب من الإدراك المباشر الذي يضمّنه الله بفعل الخلقة، يقول ابن حزم:

«إن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا وساطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة... ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك، إلا أنه فعل الله عزّ وجل في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل»⁽⁵²⁾.

إن أهمية الأوائل لا تقتصر على مجرد حصولها وتشكّلها بل تتعدى هذا إلى كونها أساساً لكل معرفة مكتسبة، فما لا يرتد إليها بالبراهين باطل، فنحن

(50) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 592.

(51) المرجع السابق، ج4، ص 333.

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

«مضطرون إلى معرفة أن الأشياء حقائق وأنها موجودة على حسب ما هي عليه، وبأنه لا يدري أحد كيف وقع له ذلك. وبينا أن هذه المعرفة التي اضطرنا إليها وخلقها الباري - تعالى - في أنفسنا في أول أوقات فهمنا بعد تركيبها في الجسد هي أصل لتمييز الحقائق من البواطن وهي عنصر لكل معرفة»⁽⁵³⁾. وستصبح هذه الأوائل أيضاً، أساساً في قبول المشاهدات والتجارب والأخبار، بل سيستند إليها ابن حزم في تصويب المعارف كافة.

يرجع اهتمام ابن حزم بالأوائل إلى رغبته بالارتكاز إلى مقدمات يقينية تصلح أساساً للنسق الاستنباطي، فوجدها في هذه الأوائل الضرورية، ثم في المشاهدات والتجارب المتسقة معها، والأخبار الضرورية المتسقة أيضاً مع ما سبق، حيث تشكل هذه المقدمات جميعاً وحدات نسق استدلالی شامل، تكون نتيجته تصوّر الوجود على أنه نظام يتشكّل من الأجسام وكيفياتها فحسب.

ومع أن ابن حزم قد استثمر هذا الطرح في بعض الاستدلالات القريبة والبعيدة كإثبات الألوهية، والنبوة، وإثبات صحة الشريعة، دون التوغّل في بناء عالم الغيب، فإنه قد قصر هذا الاستثمار على ذلك بدون الدخول في تفصيلات لعالم الغيب، يرى أنه ليس بوسع العقل تقريرها.

وحين لاحظ استقصاء الفلاسفة ورجال الدين لعوالم غيبية - من غير دليل أو برهان على ما يرى - فإنه واجههم باصطناعه التحليل اللغوي، منهجاً نقدياً، يحدّ من غلوائهم، ويقيّد من تفسير النصوص بالتأويل غير المنضبط، مما ترتب عليه إنكاره وجود باطن للعلم أو للشريعة، فالباطن عنده والظاهر سواء يقول: «ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقّن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظن يتيقّن فليس علماً أصلاً، لا ظاهراً ولا باطناً، بل هو ضلال وشك»⁽⁵⁴⁾.

(53) المرجع السابق، ج1، ص 275.

(54) المرجع السابق، ج1، ص 120.

وبهذه الرؤية يجابه ابن حزم المؤولة، من: باطنية وغيرهم ممن يدعون بوجود إدراك غير إدراك الناس، وفهم غير فهم الناس، وعليه، فالعملية المعرفية التي لا تشغل بالأوائل وتبني منها استدلالاتها، أو ترفض المقدمات الضرورية وتخرج عن «الظاهر» الذي هو باطن معاً هي نظرة فاسدة لا سند لها ولا دليل عليها، وما كان هكذا فلا يُعتدّ به.

أما الغيب فهو «كل شيء غاب عن المشاهد الذي هو الظاهر»⁽⁵⁵⁾، ويعرفه ابن حزم بقوله: «وإنما الغيب وعلمه، فهو أن يخبر المرء بكائنة من الكائنات دون صناعة - أصلاً -، من شيء مما ذكرنا ولا من غيره، فيصيب الجزئي والكلّي، وهذا لا يكون إلّا لنبيّ، وهي معجزة حينئذ»⁽⁵⁶⁾.

لهذا فإن بعض معرفته - أي الغيب - ترجع إلى ضرورة العقل، كالأستدلال على وجود الله، وبعضها الآخر يرجع إلى الشريعة التي قد تتجاوز الظاهر ولكنها لا تعارضه، ولا سبب يمنع من قبول ما يتجاوز الظاهر، مما هو غيب مقرر في الشريعة، طالما هو لا يخالف الظاهر وإن كان يتجاوزه بعد قبوله بموجب الدليل - وهو هنا دليل المعجزة - على أساس من الظاهر، وهو لا يحتاج إلى تأويل على غير قانون منضبط، وليس هذا القانون غير الظاهر نفسه، أما ما يتجاوز ذلك مما تحار فيه العقول فالوقف فيه أولى، وعلى ذلك فالشريعة لا تحتاج إلى تأويل أو تعليل أو قياس أو غير ذلك من أساليب تفسير وفهم مُدعاة، مما سنبين رأي ابن حزم فيه حين نعالج منهجه الأصولي.

(55) المرجع السابق، ج1، ص 305.

(56) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 150.