المنهج التجريبي عند ابن حزم

أ - المشاهدات والتجارب:

يرى ابن حزم أنه يمكن الاعتماد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدّمات حقة، ومن هنا يربط المشاهدات والتجارب بالأوائل العقلية والحسيّة، فبعض هذه الأوائل بمنزلة وقائع حسّية يدركها «العيان» عبر الحواس التي يصفها ابن حزم بأنها منافذ، وأزقّة، وطرق، بين النفس والعالم الخارجي[1]. ودور العيان يقف هنا عند حدود التلقّي والتمييز، أو ملاحظة الفروق بين معطيات الحواس من كيفيات. فاللون الأحمر غير الأزرق، وغير الأصفر، والصوت الحاد غير الصوت الرقيق، وغير الصوت المطرّب، إلخ[2]

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

لكن ابن حزم يميّز بين الكيفيّات 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 مجرّداً فقط، وليس ذلك شيئاً غير الألوان، والثاني ما أدركته النفس

(1) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 157.
(2) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج1، ص 39.

بالعقل والعلم، وبتوسط اللون أو اللمس أو بهما جميعاً، كتناهي الطول والعرض، وشكل كل ذي شكل من مدور ومربع وغير ذلك، والحركة أو السكون»[3]

إذن يمكننا فصل الواقعة الحسّية باعتبارها تلك التي تَرِد عبر حاسة واحدة لتشكل كيفية مجردة، في حين أن ارتباط جملة من الكيفيّات معاً – مما يتداول على جسم بعينه – يَحْدُثُ بتضافر قوى عدة للنفس، منها: قوة العقل. وبهذا فالأشياء تدرك عقلاً بواسطة الحواس.

ويلجأ ابن حزم مجدداً إلى فكرة «الثابت المطّرد» ليميّز الوقائع الحسّية الصادقة من الكاذبة، فيرى أننا نعرف الحواس والعقول المدخولة من غير المدخولة، بعلامة تتمثل في أن «جري ما أُدركَ بالحواس السليمة، والعقول السليمة، على رتب محدودة معلومة، لا تتبدّل 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، فصحّ أنها تخرص كالطرق بالحصا، والضرب بالحب، 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 لصدقنا ما يبدو منها ولم يكن ذلك علم غيب»[4].

كما يعلّق ابن حزم على الدعوى القائلة بأن النجوم كائنات عاقلة، وأنها تدبر شؤون الحياة والناس، فيقول: «القول بأنها تدبّرنا، دعوى كاذبة بلا برهان، فلو صحّ أنها تدبرنا، لكان تدبيراً طبيعياً كتدبير الغذاء لنا وكتدبير الهواء والماء لنا، وكل ذلك ليس حيّاً ولا عاقلاً بالمشاهدة. وقد أبطلنا الآن أن يكون تدبير النجوم اختيارياً، بما ذكرنا من جريها على حركة واحدة ورتبة واحدة، لا

(3) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 158.
(4) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج5، ص 150.

تنتقل عنها أصلاً، وأما القضاء بها، فالقطع به خطأ»[5].

واستناداً إلى فكرة «الثابت المطّرد»، والمشاهدة والتجربة، ينتقد ابن حزم دعوى إنكار العلية، فيقول: «ذهب الباقلاني، وسار الأشعرية إلى أنه ليس في النار حرّ... وهذا موضع تشهد الحواس بتكذيبهم، ولعلّ بطونكم لا مصارين فيها، ورؤسكم لا أدمغة فيها، لكن الله خلق كل ذلك عند الشدخ، والشّق»[6].

ويفصل ابن حزم رؤيته السابقة، فيقدم أمثلة على المشاهدات والتجارب المعتمدة في إنتاج مقدّمات صادقة ورفض مقدمات باطلة، فيقول: «ما كان من التجارب ظاهراً إلى الحسّ، كالمدّ والجزر، الحادثين عند طلوع القمر، وأفوله وامتلائه ونقصانه، وكتأثيره في القرع، والقثاء، وكتأثيره في الدماغ، والدم، والشعر، وكتأثير الشمس في عطش الحرّ، وتصعيد الرطوبات، وسائر ما يوجد حسّاً، فهو حق لا يدفعه ذو حسٍّ سليم، وأما ما كان من التجارب خارجاً عمّا ذكرنا، فهي دعاوى لا تصح لوجوه: أحدها أن التجربة لا تصح إلاّ بتكرار موثوق بدوامة تضطر النفوس إلى الإقرار به...»[7].

وهكذا، فإن ضرورة المعرفة التجريبية، مستمدة من كونها ثابتة مطّردة، عندما يصححها العقل: «فبالفكر والذكر تؤخذ المقدمات أخذاً صحيحاً، بأن تنظر النفس في ضم طباع الأشياء بعضها إلى بعض، حتى يقوم مرادها فيما تريد علمه»[8].

وينبّه ابن حزم، إلى أن بعض «الأعاجيب»، التي يأتي بها أصحاب الخوارق مبنيّة على المشاهدات والتجارب، وليس بالمعجزات الخارقة، يقول: «من هذا الباب كانت الطّلسمات، وليس إحالة طبيعة، ولا قلب عين. ولكنها قوى ركبها الله عزّ وجل؛ لمدافعة قوى أخرى، كدفع الحرّ للبرد، ودفع البرد

(5) المرجع السابق، ج5، ص 147.
(6) المرجع السابق، ج5، ص 185.
(7) المرجع السابق، ج5، ص 149.
(8) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 315.

للحر»[9]. «. . .وكل هذه المعاني جارية على رتبة واحدة. ومن طلب ذلك أدركه. ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب للحديد، وما أشبه ذلك، ومنه ما يكون لطف يد كحِيَل أبي العجائب التي شاهدها الناس، وهي أعمال لطيفة لا تحيل طبعاً أصلاً»[10].

ويفسّر 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 الغيرات التي تزول بغير فساد 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 ويظنّ من رآها أنها دخلت في جسد المضروب بها في حِيَلٍ غير هذه من حيل أرباب العجائب كالحلاّج، وأشباهه، فأمر يقدر عليه من تعلَّمه، وتعلمه ممكن لكل من أراده»[11].

السحر – إذن – مجرّد 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 إلى تفسير ما قام به سحرة فرعون أمام موسى، يقول: «إنها حيل عظيمة. . . ولو أمعنوا النظر وفتّشوها لوقفوا على الحيلة فيها وأنها ملئت زئبقاً ولّد فيها تلك الحركات كما يفعل العجائبي. . . وإنما هو تأثير بقوة لتلك الصناعة كما قلنا في الطلسمات والرقي»[12].

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»[13]. وهكذا كان ابن حزم معنياً بضبط المشاهدات والتجارب،

---

(9) ابن حزم. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، مرجع سابق، ج5، ص 101.
(10) المرجع السابق، ج5، ص 102.
(11) المرجع السابق، ج1، ص 146.
(12) المرجع السابق، ج5، ص 104.
(13) المرجع السابق، ج1، ص 192.

وتخليصها مما قد يلحق بها من دعوى السحر، والمخرقة. فخرق الطبيعة لا يمكن حصوله إلاّ من قبل خالقها، وهو لا يفعل ذلك إلاّ لتأييد رسول في دعوته، فتكون هذه المعجزة دليلاً على صدق دعوة الرسول. أما غير ذلك فلا.

وبعيداً عن القضايا الدينية الأخيرة، فإن قوانين الطبيعة في نظر ابن حزم ثابتة لا تبديل فيها، يقول: «الأمور إنما هي على ما رتّبها الله عزّ وجل، وعلى ما توجد عليه، لا على قضاياكم المخالفة للحسّ ولا ننكر أن يكون مقدار ما يفعل فعلاً ما... فإذا زيد فيه، أو نقص منه لم ينفع... وإنما العمدة ههنا - على ما شهدت به أوائل العقول والحواس من أن الأشياء، إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها وبها تختلف في اللغات أسماؤها»[14].

لنلاحظ ما يتضمنه هذا النصّ من ربط المتغيّرات الكمّية 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 سلوك الشواذ من الناس، لمعرفة أسباب هذا الشذوذ، عبر «تفتيش أحوالهم ومراعاتها، بما يبدو من أحوالهم، ومن مراميهم في كلامهم»[15]، كما لجأ ابن حزم إلى المشاهدات والتجارب في إثبات جسميَّة الهواء، وإنكار الخلاء، والجواهر المدعاة[16]، وإثبات كروية الأرض، مما أبقى نظرته إلى الطبيعة في أساسها نظرة علمية.

ومن هنا يعرّف ابن حزم الطبيعة بأنها «قوة في الشيء، تجري بها كيفيّاته على ما هو عليه»[17] فالعالم - في نظره - يتشكّل من كيفيّات تتداول على أجسام، ليست بدورها، أكثر من أشياء لها طول، وعرض، وعمق، وتستند جميعاً إلى قوّة هي طبيعتها التي تجعل كيفيّاتها متداولة. وهذا ثابت بالمشاهدة والتجربة وتؤيده أوائل الحسّ والعقل، يقول: «إن للجمادات والأعراض قوى

(14) المرجع السابق، ج5، ص 187.
(15) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج1، ص 397.
(16) ابن حزم. **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، مرجع سابق، ج5، ص 193.
(17) المرجع السابق، ج3، ص 87؛ ج1، ص 58.

يظهر بها ما خلق الله – تعالى – فيها من الأفعال، وفيها «طاقة لها» ونقول فيها قدرة، ولا نمنع من يقول فيها طاقة»[18]

لا يختلف هذا الفهم عن التصوّر العلمي الحديث للطبيعة. مع أنه يفضّل استعمال كلمة «قدرة» بدلاً من كلمة «طاقة»، لارتباط الطبيعة بوجود الخالق، في حين أن لفظة «طاقة» لا توحي بذلك مثلما توحي لفظة «قدرة». ومع هذا، فإن ابن حزم لا يمنع من استعمال كلمة «طاقة»، لأنها تتضمن معنىً صحيحاً فيما يتّصل بالطبيعة نفسها. أما فيما يتعلّق بالموقف الفلسفي، فإن ابن حزم يربط الطبيعة بما وراءها، فيفضّل استعمال لفظ قدرة. كذلك نظر ابن حزم للطبيعة على أنها طاقة لا تفنى، إذ أن الفساد – عنده – «افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراض وحدوث أعراض أخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة بوجه من الوجوه ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة»[19]، إن هذا التصوّر دفع بابن حزم للقول بالخلق المستأنف، «فالله – تعالى – يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه»[20].

ب – مشكلة الاستقراء:

يميّز ابن حزم بين الاستقراء التام والناقص، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة، يقول: «لو قدرنا على تقصّي جميع تلك الأشخاص – أولها عن آخرها – حتى نحيط بها علماً بأنه لم يشذّ عنها منها واحد فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها. . . فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك. فهذا تكهّن من المتحكم به»[21].

وبهذا، يطرح موضوع مشكلة صحة التعميم، ومشروعية الاستقراء الناقص. ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن حزم يقسّم الاستقراء الناقص إلى نوعين: أحدهما علمي موثوق به، والآخر لا سبيل إلى الثقة به. وهو الذي يرفضه

(18) المرجع السابق، ج3، ص 115.
(19) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 183.
(20) ابن حزم. **الفصل في الملل والاهواء والنحل**، مرجع سابق، ج2، ص 174.
(21) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 296.

ويشنّع على من يستعمله. وهذه نظرة نافذة للاستقراء. فما هو الاستقراء الذي لا سبيل إلى الثقة به، ولا هو بالعلمي المضبوط؟!

يقول ابن حزم: «وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين: أحدهما صفة لا بد للموصوف منها ضرورة، كعلمنا يقيناً أن كل ذي روح، وكل متنفّس فذو آلةٍ يتنفس بها. . . فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضرورة، ولا محيد عنه. والقسم الثاني صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن تقريت أكثر أصناف الحيوان، وجدتها فيه إلاّ الجمل فلا مرارة له»[22].

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 بشيء إذا غابت. ويفرّق 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 كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرّك أن يكون متناهي الأقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية. وكاقتضاء طبيعة مني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل، وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه صدّقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه»[23].

في الأمثلة السابقة، نوع من الاستقراء الناقص يتأسس على ضرورة عقلية، قوامها الحكم بتماثل أفراد النوع الواحد. وبذلك لا يكون هذا الاستقراء كالاستقراء المذموم. ومع أن هذا الحكم احتماليّ هنا، إلاّ أنه يعتمد، لأن

(22) المرجع السابق، ج4، ص 296-297.
(23) المرجع السابق، ج4، ص 300-301.

العقل عيّن شروطه بموجب الأوائل. ومثال هذا النوع: الاستقراء ضمن دائرة الشبيه التام، أو استقراء أجزاء النوع الواحد، أو أفراده. أما الاستقراء الذي يجمع أنواعاً عدّة، ضمن نوع الأنواع، أو الجنس، أو جنس الأجناس، فليس وجود بعض الشبه بين أفراده وأنواعه بمقتضٍ الاشتراك في الحكم.

الاستقراء المذموم إذاً، لا يعدو كونه «حيلة» اتّخذها بعضهم حين سمّاه «قياساً». وهو ينتقل من وحدة الحكم في الصفات المشتركة، إلى وحدته في الصفات غير المشتركة، أو «الحكم لشيء ما بحكم شيء لاجتماعه معه واشتباهه به في صفة ما لم ينصّ عليها»[24]. هذا الانتقال غير المشروع يرفضه ابن حزم، ويضرب له مثلاً فيقول: «غلط في هذا الباب جماعة... فإنهم تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً إلاّ جسماً. فقطعوا على أن الفاعل الأول - عزّ وجلّ - جسم، لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلاّ جسماً»[25].

وهذا الاستقراء المذموم هو الذي يطبقه الفقهاء والمتكلمون، ويسمونه قياساً. يقول ابن حزم: «إنهم تتبّعوا كل موصوف في العالم. فرأوه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له من ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك، أن الواحد الأول - عزّ وجل - ذو سمع وبصر وحياة، وإرادة، وأنه متكّلم لا يسكت»[26].

الإستقراء المذموم - إذن - خروج عن دائرة النوع إلى نوع غيره أو «قياس نوع على نوع آخر»[27]، وبموجبه يتم تعميم الحكم المبني على صفات معينة، بحيث يطال نوعاً آخر، مع أن تباين الأنواع يجعل الطبائع مختلفة. ولذلك يحرص ابن حزم على ردّه للمشاهدة، والتجربة. إذ «ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل، ويقّر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين»[28].

---

(24) المرجع السابق، ج2، ص 416.
(25) المرجع السابق، ج4، ص 297.
(26) المرجع السابق، ج4، ص 298.
(27) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 469.
(28) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 299.

ومعنى ذلك، أنه إذا اقتضت الطبيعة الثابتة المطّردة وحدة خصائص أفراد النوع الواحد، فإن تعميم الحكم بالاستقراء الناقص، على أفراد النوع الواحد، هو ما يوجبه العقل، وتقرّه المشاهدة الحسية. وبالتالي فهو صحيح. وإن لم نتقرّ كل الأفراد، «لأن كل ما كان تحت نوع واحد فحكمه مستوٍ، سواء اشتبها أو لم يشتبها»[29]. أما إذا كان الأمر خلاف ذلك «فلا يسكن للاستقراء أصلاً إلاّ أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع بالحكم على ما لا يشاهد، ولا يحكم إلاّ على ما أدرك دون ما لم يدرك»[30].

وينتقد ابن حزم الفقهاء والمتكلمين؛ لاستعمالهم الاستقراء المذموم، فيقول: «القياس عند القائلين به، والمبطلين له، أن يحكم بشيء ما بحكم لم يأت به نصّ لشبهه شيئاً آخر ورد فيه ذلك الحكم. وهو باطل كله»[31] 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»[32].

من هنا يتنبّه ابن حزم، إلى أن هذا النوع من الاستدلال، يصحّ به إبطال التماثل في الحكم لا إثباته. يقول ابن حزم: «إن هذا الشيء الذي سمّوه استدلالاً بالشاهد على الغائب، وإجراء للعلّة في المعلول، يصحّ به إبطال التساوي في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياء مستوية في صفات ما، وهي مختلفة الأحكام فلا تشك في اختلافها»[33].

هذا القياس الذي يسمّى تارة قياس شبه وتمثيل، وتارة أخرى، قياس الغائب بالشاهد، أو إجراء العلّة في المعلول، هو استقراء مذموم. ويختلف عن الاستقراء العلمي المضبوط، الذي ننتقل به من حكمنا على الجزء أو الفرد، إلى حكمنا على الكل الذي يجمع نوعه، يصدق ذلك في الشريعة، إذ «أن

(29) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 467.
(30) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 299.
(31) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج1، ص 44.
(32) المرجع السابق، ج1، ص 84.
(33) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 303.

كلامه ﷺ في واحد من النوع حكم منه في جميع النوع»[34]. أما الاستقراء الذي ننتقل به من وجود صفات مشتركة للأنواع، أو الأجناس للحكم عليها بحكم واحد، لمجرد التماثل، أو التشابه، في بعض الصفات ففاسد. فالقمح مثلاً نوع، وله أفراده المتماثلة ضرورة. وكذلك حال الشعير وهو غير القمح، وأيضاً فإن الإنسان نوع، والبغال نوع آخر، والحديد نوع، والنحاس نوع، إلخ، وتشترك بعض هذه الانواع في صفات وتختلف فيما عداها. وليس اشتراكها في بعض الصفات، بموجب اشتراكها في التماثل في الحكم، بل إنه يوجب الاختلاف في الحكم. يصدق ذلك في الشريعة، «وأما القياس الذي ننكر، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه بمثل الحكم في نوع آخر قد نصّ فيه»[35].

ويخاطب ابن حزم مستعملي هذا الاستقراء بقوله: «لا قياس بأيديكم إلاّ مثل هذا، وهو، أن تشبهوا حالاً بحال في الأغلب، فتحكموا لها بحكم واحد. وهو باب يؤدي إلى الكهانة الكاذبة، والتخرص في علم الغيب، والتحذلق في الاستدراك على الله - تعالى - وعلى رسوله ﷺ فيما لم يأذن به عزّ وجلّ»[36].

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 إبطالاً 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»[37].

بيّن مما سبق، أن ابن حزم يدرك ما لهذا القياس من خطورة، في مجالي: العلم والشريعة، فهو يقود لا محالة إلى خروج الأحكام عن العقلانية المنضبطة، لأن اختلاف الأشياء، يوجب أن لا تستوي في الحكم، لمجرد اشتراكها في بعض الصفات بل: «إن المنفعة عظيمة باختلاف المشاهدات، في

---

(34) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 467.
(35) المرجع السابق، ج2، ص 467.
(36) المرجع السابق، ج2، ص 471.
(37) المرجع السابق، ج2، ص 475.

إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواس معها. وإننا لا ننتفع باستواء المشاهدات، فيما لم توجبه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات»[38].

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 أفراده، إذ الطبيعة واحدة، «ولو أنهم تدبّروا العالم وتفكّروا في طبائعه، وأجناسه، وأنواعه، وفصوله، وخواصه، وأعراضه، لما نطقوا بهذا الهذيان، فإن كانوا يريدون أن يسمّوا جري الطبائع على ما هي عليه قياساً فهذه لغة جديدة»[39]. في حين أن الاستقراء الذي ينقل الحكم من نوع إلى نوع غيره، فهو تحكم وليس مما تقتضيه «طبيعة العقل» ولا موجب «حكم الكمية». وقد سمّاه بعضهم قياساً، فتحيلوا بذلك إلى تمويهه بالقياس المنطقي، في حين أنه استقراء مذموم. ويعبّر ابن حزم عن ذلك بقوله: «اعلم أن المتقدّمين سمّوا المقدّمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكمّهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نصّ بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلالاً، وإجراء للعلّة في المعلول»[40].

ومع أن أصحاب مثل هذا القياس يواجهون أحياناً بأن بعض الأشياء لا تستوي مع غيرها ويقّرون بذلك، إلاّ أنهم يفسّرون عدم الاستواء هذا بالشذوذ وخروج الشيء عن أصله، إلاّ أن ابن حزم يفسّر الأمر بطريقة علمية تنقذ الاستقراء المحمود، الذي يقتصر على قياس النوع على نوعه، إذ يقول، «لا تظنّن أن ما خالف صورة نوعه الجامعة له أنه شاذ عن نوعه وأصله فتخطىء، لأنك إذا علمت علل التركيب علمت أنه لم يشذ عن أصله البتة،

(38) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 303.
(39) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 469.
(40) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 308.

وإن تلك الزوائد إنما هي زيادة في مادة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشخص التام، وكذلك النقص أيضاً، هو نقص مادة العنصر، فهكذا تكون الأصول الصحاح»[41]

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

ج - مشكلة العلّيّة:

لا يقتصر العلم عند ابن حزم، على ما هو عليه الشيء، ولكن على ما هو به أيضاً، فإذا كنّا نقف على ما هو عليه الشيء بالعيان والمشاهدة، فإننا نقف بالمشاهدة والتجربة على ما هو به أو على علّته؛ لهذا يصرح ابن حزم بأن «العلم: معرفة العلل، والرسوخ فيه، بقدر الرسوخ فيها»[42]

ومجال العلّة عند ابن حزم، هو الطبيعة فقط. ولا تنسحب على الشريعة، وبالتالي فلا يجوز استعمال لفظ العلّة على غير هذا الوجه، يقول: «العلة التي لم توجد قطّ إلاّ وموجبها معها، فليس ذلك إلاّ في الطبيعيات فقط. وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علّة على غير هذا المعنى»[43]. «والدليل لا يسمّى علّة، فالعلّة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قطّ أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبعها»[44]. ويوضّح ابن حزم معنى العلّة بقوله: «اسم العلّة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلول معنى الضرورة إلى علّته؛ لأن العلّة موضوعة للمعلول، والمعلول

(41) المرجع السابق، ج4، ص 302.
(42) المرجع السابق، ج4، ص 369.
(43) المرجع السابق، ج4، ص 303.
(44) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ج2، ص 100.

محمول على العلّة، فهما مضافان مضطران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين. لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه»[45].

لكن هذه الضرورة التي تسم العلاقة بين العلّة والمعلول في رأي ابن حزم لا تستمر إلى غير حدّ، بل إن لها حدّاً تقف عنده، وهو العناصر الأربعة، ثم الإرادة الإلهية، «فالعلّة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى لكون الأشياء كلّها، فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علّة خاصة لاصقة بالشيء قريبة منه»[46]. أمّا أن تستمر السلسلة لاعتبار الله علّة أولى، فذلك ما يرفضه، وينتقد الكندي على أساسه. فإن الله ليس داخلاً ضمن سلسلة العلل عنده «فإن قال قائل، فلولاه لم تكن العلل ولا المعلولات. قيل له نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علّة لذلك. لأن اسم العلّة فيه معنى الضرورة إلى معلولها. وفي المعلول معنى الضرورة لعلّته»[47].

ترتبط العلّة عند ابن حزم إذن 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 أو المشيئة. لأن ارتباط العلّة بالله اختياري بتوسّط القول والإرادة[48]، فإرادته القول الفصل، ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن، لأنه غير مضطر إلى الإرادة»[49].

وإذا قلنا: إن العلّة من جنس المعلول، فإن الباري - عزّ وجلّ - لا يسمى علّة لأنه «ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علّة»[50]. 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 علّة تفيد أنه تعالى يخلق مضطراً وهذا ما لا يجوز. فالله «بريء مما يلزم الموضوعات من الضرورة

(45) ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، ج4، ص 370.
(46) المرجع السابق، ج4، ص 396.
(47) المرجع السابق، ج4، ص 370.
(48) المرجع السابق، ج4، ص 382.
(49) المرجع السابق، ج4، ص 382.
(50) المرجع السابق، ج4، ص 373.

لإيجاد ما لها في القوة إيجاده، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر، ولذلك لا تلحقه الأسماء المجازية ولا الخفية لحوق اللزوم والتطرد في العقول العالمة به عزّ وجل»[51]. في حين أن المخلوقات جميعاً تخضع لمبدأ العلية وفيها الضرورة لبعضها بملاصقة المشيئة الإلهية – والتي هي علّة العلل – لها وقربها منها وانفصالها على كل الأحداث الجزئية في العالم.

إن هذا التصوّر يجعل المشيئة الإلهية ملاصقة لكل تغير في العالم بعد خلقه لتجري أحداثه كما شاء الله لها. مما يُبقي العناية الإلهية قائمة في العالم لتجري أحداثه كما شِيءَ لها. خاضعة لقوانين ونواميس لا تتبدل، ومعرفة هذه النواميس والقوانين رأس العلم وذروته، يقول ابن حزم:

«رأس العلم وقطبه وذروته العليا أن تعلم أنه ليس شيء من المعلولات كائناً إلا لعلة موضوعة»[52].

من هنا تبنى ابن حزم السببية في العالم وجعلها رأس العلم وقطبه وذروته العليا.

(51) المرجع السابق، ج4، ص 173.
(52) المرجع السابق، ج4، ص 375.