❁ تمهيد لنظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم الأندلسي

الأستاذ/ نذير بوصبع.
أستاذ مكلف بالدروس بكلية
العلوم الإسلامية -جامعة الجزائر-

عرفت حياة ابن حزم العلمية تقلّبات، وانتقالات من اختيار مذهبي، إلى آخر، تقلّبات قلّ حصولها عند غيره من العلماء جعلت منه علما من أعلام الشّك المنهجي، الرّامي إلى بلوغ الحقيقة، وتجاوز الظنّ إلى اليقين. وهو المسلك الإبراهيمي الشّهير بحثا عن المعبود الحقّ...

أقبل ابن حزم في بداية التّحصيل على المذهب المالكي المنتشر في الأندلس ثم انتقل إلى دراسة المذهب الشافعي... ليهجر الكلّ في الأخير، ويطلّ على الدّنيا بمنهج جديد، صادر من خضمّ الجدل، والبحث الاستقرائي، التطبيقي.

شهد فترتين من حياة الأندلس، فترة انهيار الخلافة بقرطبة، وفترة ظهور ممالك الطّوائف، وكان لهذا أثره في تفكيره وأسلوب حياته لما مرّ على بلاده من أحداث وفتن واضطرابات، يقول الأستاذ محمّد عبد الله عنان: "ففي فترة قصيرة لا تتجاوز نصف القرن تقلّبت الأندلس بين مرحلتين متباينتين كل التّباين، فهي في منتصف القرن الرابع الهجري وحتى أواخر هذا القرن تبلغ ذروة القوّة والتماسك، في ظلّ رجال عظام مثل عبد الرحمان والحاكم المستنصر، والحاجب المنصور، ثمّ هي منذ أوائل القرن الخامس، تنحدر فجأة إلى معترك لا مثيل له، من الاضطراب والفتنة والحرب الأهلية المدمّرة، لتخرج من هذه الغمار بعد فترة قصيرة، أشلاء لا تربطها أية رابطة مشتركة"[1].

إنّ نشاط الإمام ابن حزم الموسوعي [384-45هـ] وإن شمل كل فروع المعرفة السّائدة في وقته، فإن طموحه تجاوز حدود الإلمام بتلك المعارف والإحاطة بها، لينبّه بحرص وتضحية كبيرين إلى خطورة إغفال البحث عن سبل تحصيل هذه المعرفة، وسبب تباين الآراء في الموضوع الواحد، ومحاولة تقريبها من بعضها..فكان بذلك فيلسوفا يبحث في معرفة الأشياء وحدودها، وعلاقة الواقع بالحقيقة والحقّ، وبكلمة: كان البحث في نظرية المعرفة من أعظم انشغالاته مع التأكيد على سؤال واحد: بم تحصل المعرفة؟

يتّجه ابن حزم في نظرته إلى موضوع اتّجاها واقعيّا، فالأشياء في حقيقتها مطابقة لمظاهرها بواسطة القوى المدركة، وإنّ العالم الخارجي هو في حقيقته كما ندركه-وهو مستقلّ في الوجود عن إدراكنا-وإنّ مظاهر الأشياء وحقائقها متطابقة.

وهذا التعامل يجعل من النظر في العقل والحواسّ مدخلا رئيسيا، ومعبرا إلى عالم المعرفة ... إلى المعلوم.

العقل عند ابن حزم:

تتعدّد مفاهيم العقل بتعدّد الاعتبارات فقيل العقل جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته، مقارن لها في فعله، وقيل: العقل جوهر مجرّد من المادّة يتعلّق بالبدن تعلّق التّدبير والتصرّف، وقيل العقل قوّة للنّفس الناطقة وإنّ الفاعل في التّحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السّكين بالنّسبة إلى القاطع، وقيل العقل والنفس واحدة، إلا أنّها سمّيت عقلا لكونها مدركة وسمّيت نفسا لكونها متصرّفة، وسمّيت ذهنا لكونها مستعدّة للإدراك[2].

-والجمهور[3] يطلق العقل على ثلاثة أوجه:

الأوّل: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حدّه أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكناته.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلّية، فيكون حدّه أنّه معان مجتمعه في الذّهن تكون مقدّمات تستنبط بها الأغراض والمصالح.

الثالث: يراد به صحّة الفطرة الأولى، فيكون حدّه أنّه قوّة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها[4]

ويرى فلاسفة الإسلام أن العقل قوّة لها عدّة مراتب:

أولها: العقل الهيولاني: وهو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات وهو قوّة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنّما نسب إلى الهيولاني لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حدّ ذاتها عن الصّور كلّها[5] والعقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوّة، وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل[8].

ثانيها: مرتبة العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

ثالثها: العقل بالفعل وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها مكلة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد مكنه لا تشاهدها بالفعل.

رابعها: مرتبة العقل المستفاد، وهو أن تكون النّظريات حاضرة عند العقل، أو هو الذي تحضر عنده النّظريات التي أدركها بحيث لا تغيب[9].

أمّا ابن حزم فيرى أن العقل عرض محمول في النفس، بدليل أنه يقبل الأشدّ والأضعف فيقال: عقل أقوى من عقل، وأضعف من عقل، وضده الحمق، ولو كان جوهرا لما كان له ضدّ، لأنّ الجواهر بلا أضداد، وهذا متّفق عليه[10]. والعقل عنده له جانبان:

الجانب الأوّل: العقل من جهة انقياده للأوامر الإلهية ولم ألزم به من طرف الأحكام الشرعية والسّمعية، وهو أيضا استعمال الطاعات وحسن السّياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا[11]. ووظيفته في الشرعيات هي التلقّي، والسّمع والانقياد بلا تعليل، ولا قياس.

ولفظه العقل في لغة العرب إنما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل، وبالعقل تستعين النفس وتتأيّد على كراهية الانحراف عن الحقّ، وترفض ما قاد إليه الجهل والشهوة[12] ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السّمع وهو شهيد﴾[ق/37] أراد بذلك العقل-كما يقول ابن حزم- أمّا المضغة المسّماة قلبا فهي لكل أحد متذكر وغير متذكر، لكن لما لم ينتفع غير العاقل بقلبه صار كمن لا قلب له. قال تعالى: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾ [الحج/46]- وقال بعض السّلف:"ترى الرجل لبيبا داهيا فطنا ولا عقل له" فالعاقل من أطاع الله ﷻ ثم يقول معقّبا: " هذه كلمة جامعة كافية، لأنّ طاعة الله ﷻ هي جماع الفضائل واجتناب الرذائل"[13].

الجانب الثاني: يدافع ابن حزم دفاع الموقن عن أوّليات العقل التي يسّميها (علم النّفس)[14]، وهي تقابل إدراك الحواسّ لمحسوساتها، كإدراكها-أي الحواسّ- أن الرائحة الطيّبة مقبولة من طبعها والرائحة الرّديئة منافرة لطبعها، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر، والأصفر والفرق بين الخشن والأملس المكتنز واللزج والحاد والبارد[15].

وأوائل العقل تنقدح في النفس دون برهان، بل هي بجعل الله الذي فطرها عليها وإذا كانت الإدراكات الحسّية خمسة، فإن العلم بالبديهيّات هو الإدراك السّادس، ومن هذا الإدراك أن النفس تعلم أن الجزء أقل من الكلّ، فالصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين بكى، وإذا زدته ثالثة سرّ، ومن ذلك علمه بأن لا يجتمع المتضادّات، فإنّك إذا أوقفته قسرا بكى ونزع إلى القعود بأن لا يكون قائما قاعدا معا، ومن ذلك علمه بأنه لا يكون جسم واحد في مكانين، فإنّه إذا أراد الذهاب إلى مكان ما فأمسكته قسرا بكى وقال كلاما معناه دعني اذهب، علما منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه ما دام في مكان واحد[16].

وهذه الأوائل لا تختلف فيها عقول الناس، وهي لا تكتسب اكتسابا وإنما يولد الإنسان مزوّدا بها، ولا يشك في صحتها أحد، وإنما يشك فيها بعد صحة علمه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة.

وهذه المقدّمات العقلية، أو الأوائل الصّحيحة لا سبيل إلى أن يطلب عليها دليلا إلا مجنون أو جاهل لا يعلم حقائق الأشياء، فهؤلاء الأطفال أهدى سبيلا منهم[17].

وكل الاستدلالات تكون من تلك المقدّمات التي أوقعها الله تعالى في النفس "إلاّ أن الرجوع إليها (المقدّمات) قد يكون من قرب ومن بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كلّ نفس وأمكن للفهم، وكلّما بعدت المقدّمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال حتى يقع في ذلك الغلط إلاّ للفهم القوي الفهم والتّمييز"[18].

لقد اخضع ابن حزم التّفكير للتّجربة ولم يكن نظريّا، "أي أنه درس الفكر بالأسلوب الذي درس به الحبّ في طوق الحمامة، وكان في الطوق قد عني أكثر ما عني

بذكر ملاحظاته، وتسجيل معلوماته، وبيان مشاهداته، وتفسير الظواهر النفسيّة التي ترافق الحبّ، بما ينطبق على واقع الأشياء المحسوسة، ويتقبّله العقل"[19].

وجلّي أن ابن حزم يقول بقول أرسطو أن العقل قواعد عامة أساسية لا يختلف فيها الناس، أو يشكّون فيها، لأنها راسخة بالخلقة، بيّنة، لا تحتاج إلى البرهنة عليها، وهذه القناعة كانت أحد أعظم المبّررات التي بنى عليها ابن حزم مواقفه البارزة مثل استخدام البرهان الأرسطي -قياس الشمول- وجعله الأصل الرابع من أصول التشريع، مقابل رفض القياس الفقهي والعلة والتّعليل.

إن واقعية ابن حزم، وإيمانه "بممكنيّة المعرفة" أدّى به إلى القول بيقينيّة ما أوصل إليه البرهان الصّحيح، فلا مجال للظنّي ما دامت الحقائق موجودة، وقائمة في الواقع قيامها في الذهن-قياما حسّيّا أو عقليّا-ومن هنا دافع عن قطعيّة الحديث الآحادي وتسويته في ذلك بالمتواتر، إذا توفّرت فيه شروط الصّحيح.

أقسام المعرفة عند ابن حزم.

إن الجانب الثاني للعقل وهو الأساس الفطري للمعرفة ينقسم إلى قسمين: "الأول عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضّلة بالنطق الذي هو التّمييز والتصرّف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأوّل عقله، مثل معرفة أنّ الكل أكبر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، وبهذه السّبل التي ذكرنا عرفنا أن لنا خالقا واحدا أوّلا، خالقا حقّا لم يزل وأن ما عداه يحدث كثير مخلوق لم يكن ثم كان، وبها عرفنا صدق المرسلين الدّاعين إليه سبحانه وصحّة بعث محمّد ﷺ[23].

والتشكيك في هذه السبيل تشكيك وتكذيب للعقل، ومن كذّب بشهادة العقل والتّمييز كذّب كل ما أوجبت، من العلم بالربوبية والنبوّة والشرائع.

وما صحّ من هذه الطرائق من قريب أو بعيد مستو في أنه حقّ، استواء واحد، وإن كان بعضه اغمض من بعض، ولا يجوز أن يتفاوت الحقّ في درجة وجوده، ولا الباطل في بطلانه:"... إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل، وما خرج عن يقين الوجود والثبوت ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوك فيه عند الشّكاك، وهو في ذاته إمّا حقّ وإما باطل... "[24].

والحقيقة لا يضرّها تنكّب الناس عنها، كما أن الباطل لا يغنيه إقبال من أقبل عليه، أو وهم في كونه باطلا.

وهنا يظهر أن معرفة الله سبحانه ضرورية، تدرك بالعقل، وأن العقل هو الواسطة الحاسمة لبلوغ أعظم الحقائق وتحصيل أسمى المعارف: معرفة الله.

أما القسم الثاني فهو المعارف التي يتوصّل إليها بفضل المقدمات التي ترجع إلى العقل والحسّ، وفي هذا القسم يدخل وجوب الامتثال لموجب الشارع. ذلك أنّ العقل يدرك ضرورة وجود الله، وصحّة النّبوة -كما تبيّن في القسم الأول بفرعيه- وموجب هذا الإدراك، ومقتضى هذا العلم الامتثال للأوامر والنواهي:"وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلّية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات..لأنه إذا صحّ التوحيد، وصحّت النبوة وصحّ وجوب الإئتمار لها وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ وجب اعتقاد صحّتها والإئتمار لها..."[25].

ومن هذا القسم يحصل العلم بالطبيعيات، وتعرف قوانين الطّب والهندسة والرياضيات... هذان هما السبيلان اللذان تحصل بها كلّ المعارف:"ومن لم يصل منهما فهو مقلّد مدّع علما وليس عالما، وإن وافق اعتقاده الحقّ...والمقلّد أسوأ حالا ممّن ينتظر اللّقطة لأنّ تضييعه أقبح...."[26].

ويقبح بالعاقل أن يسلك مسلك الإحالة على أقوال الآخرين تقليدا واستكانة لا تمييزا وتأمّلا كما ميّزوا وتأمّلوا.

غير أن معظم الناس:"فسدت فضيلة التمييز فيهم بالجملة، وذلك أنهم لا يلتفتون إلى البرهان وإن أقرّوا أنه برهان... فهؤلاء إن عارضتهم لا ينفع فيهم وربّما آذوك..."[27]

وفي هذه الصورة الإضطرارية لا ضير في أن نقنع العوام بإحالتهم على أقوال فلان وفلان ممن يرضونهم "والطبيب الحاذف لا يعطي الدّواء إلا على قدر احتمال بنية المتداوي، ومداواة النفوس أولى بالتلطّف لإصلاحها من مداواة الأجسام"[28].

إن المعرفة وإن بدت اضطرارية -لنسياننا كيف حصلت- فهي مكتسبة، والإنسان بصريح القرآن خرج إلى الدّنيا لا يعلم شيئا، أما حركاته عقب ميلاده - كأخذه الثديين- فكلّها طبيعية أو غريزّية يقول ابن حزم: "حركاته كلها طبيعية، وتصرّفه تصرّف البهائم على حسبها في تألّمها وطربها حتّى إذا كبر وعقل وتقوّت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيه وسكنت إليه... بدأت بتمييز الأمور في الدّار التي صارت فيها فيحدث الله تعالى قوّة التفكّر واستعمال الحواسّ في الاستدلال وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهد وما تخبر به..."[29].

وبناء على هذا الاتجاه يرى ابن حزم أن خبر الواحد العدل يفيد العلم والعمل يوجبهما، مؤكّدا موقفه بأسلوب جدلي قائم على نظرة عقلية بحتة "فإذا صحّ فقد ثبت يقينا أنّ خبر الواحد العدل عن مثله مبلّغا إلى رسول الله ﷺ حقّ مقطوع به، موجب للعلم والعمل معا، وأيضا قال تعالى: ﴿لتبيّن للناس ما نزل إليهم﴾[النحل/44]. وقد قال:﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾ [المائدة/67].

فنسألهم: هل بيّن رسول الله ﷺ ما أنزل الله إليه أم لا يبيّن؟

وهل بلغ ما أنزل الله إليه أم لا يبلّغ؟ ولا بدّ من أحدهما، فمن قولهم أنه ﷺ قد بلّغ ما أنزل الله تعالى إليه وبيّنه للناس وأقام به الحجة على من بلّغه، فنسألهم عن ذلك التّبليغ وذلك البيان: أهما باقيان إلى يوم القيامة أم هما غير باقيين؟ فإن قالوا: بل هما باقيان رجعوا إلى قولنا-أي خبر الواحد يفيد العلم والعمل وأقرّوا أن الحقّ من كل ما أنزل الله تعالى في الدّين مبيّن مما لم يترله، مبلّغ إلينا إلى يوم القيامة، وهذا هو نصّ قولنا في أن خبر الواحد العدل عن مثله مسند إلى رسول الله ﷺ حقّ مقطوع به موجب للعلم والعمل"[30]..

إنّ هذا التدرّج المعماري في الحجاج، وهذا الاستدلال الاحراجي هو السّمة التي تطبع جدل ابن حزم: إنّه منطق، وعقلانية تستمدّ وجودها من البدايات الأولى المغمورة في النّسيان، والتي غدت لذلك فطرة وسجيّة تجتمع حولها الإنسانية كلّها، فهذه المعرفة التي نسّميها بديهيّة ليست في حقيقتها بديهيّة، إنّها بدأت في الحواسّ منذ زمن قديم، في طفولتنا، ثمّ نسينا نحن كيف اكتسبنا ذلك العلم ولكن بقينا إلى اليوم نتذكر المعلوم..، والإنسان يولد لا يعرف شيئا ﴿ والله اخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا ﴾ [النحل/135].

وقد بيّن ابن حزم من قبل أنّ مردّ المعرفة إنّما هو إلى الحواسّ، والعقل لا يستطيع أن يميّزا صحيحا إلاّ إذا كانت الحواسّ في جسم صاحبها سليمة:" وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة.. تلك المشكلة التي زعم مؤرّخو الفلسفة الأوربية أن حلّها كان نتاج عبقريّة الفيلسوف الألماني(كنط Kant)...،

لقد كان همّ هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى: كيف تكون الأحكام المبنيّة على الاختيار الحسّي ممكنة بالبديهية؟

ولقد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا عرفناها ببديهية العقل راجعة إلى الحواسّ في زمن متقدّم ثمّ سمّي ذلك معرفة بديهيّة... على أن ابن حزم جاء قبل (كنط) بسبعة قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثمّ حلّها ينقصه بسط القول وشكل المنطق اللّذين امتاز بهما (كنط)، ولكنه لا تنقصه العبقريّة والبصيرة"[31].

ويستمر انعكاس هذه النظرية على المنهج الأصولي لدي ابن حزم ليصل إلى إعلان ثورة، وتشنيع على التقليد والمقلّدين، ويشبّههم بمن ينتظر اللقطة ويترك الطلب "وانتظار اللقطة وترك الطلب خلق ذميم مرذول ساقط"[32].

ويقول في الإحكام:" ويكفي من بطلان التقليد أن يقال لمن قلّد إنسانا بعينه: ما الفرق بينك وبين من قلّد غير الذي قلّدته، بل قلّد من هو بإقرارك اعلم منه وأفضل منه؟ فإن قال بتقليد كل عالم، كان قد جعل هملا، وأوجب الضدّين معا في الفتيا، هذا مالا انفكاك منه"[33].

-وهم المعرفة:

وإذا كان طريق المعرفة عند ابن حزم هو ما أشرنا إليه إلماما، فإنه يسدّ الطريق أمام كل من يلتمس سبيلا أو وسائل معرفيّة أخرى كاستقراء النّاقص الذي كان أساس القول بالقياس الفقهي ويبيّن ابن حزم كلّ ذلك قائلا: " إن معنى هذا اللفظ- الاستقراء-هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد ويحكم فيها واحد فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع أو في كل نوع من

أنواع ذلك الجنس صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع أو في كل نوع تحت الجنس أو في كل واحد من المحكوم فيهم"[34].

وإبعاد الاستقراء من وسائل التوصّل إلى المعرفة مرجعه إلى أمرين:

أحدهما: أن العقل لا يقتضي –إن وجدت صفة في شخص أو نوع– وجودها في كل الأشخاص والأنواع، حتى يكون الحكم واحدا، بل إن الوارد هو توهّم خلوّ بعض الأنواع من تلك الصّفة.

وثانيهما: هل في مقدور الإنسان تقصّي تلك الأشخاص، والأنواع أوّلها عن آخرها حتى يحيط بها علما بأنّه" لم يشذّ عنّا منها واحدة فلو وجدنا هذه الصّفة عامة لجميعها لوجب أن نقضي بعمومها لها... وأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك.. فهذا تكهّن من المتحكّم به وتخرّص وتسهّل في الكذب وقضاء بغير علم...."[35].

وابن حزم استمدّ منهجه المعرفي من المشاهدة والتّجربة عن قرب، فقد شاع بين النّاس إصدار أحكام يفترض أن تكون التجربة مصدرها–ومن ذلك العلم الفاشي بين النّاس" إننا لم نشاهد بغلة تلد... وقد أخبرني مخبر في مجلس بعض الرّؤساء أنه شاهد بلغة ولدت في بلد ذكره وشهد له بصحّة ذلك قوم كانوا في تلك الناحية... فالقطع على أنّ هذا يكون هو التحكّم المذموم الذي قد يخون.."[36].

وإيمان ابن حزم بموقفه، استقرّ عليه لما شاهده من تخبّط المتمسّكين بآلية الاستقراء في تصورّهم لحقيقة الألوهيّة، فحكموا على الفاعل الأوّل بأنه جسم" لأنهم تتبعّوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلا البتّة مختارا إلاّ جسما"[37].

وقطعوا على أن الواحد الأوّل ذو سمع وبصر وحياة وإرادة وأنّه متكلّم و لا يسكت، لأنّه موصوف بأنه سميع بصر حيّ مريد له كلام، "وذلك أنهم تتبّعوا كل موصوف في العالم فرأوه إنما استحقّ ذلك الاسم بصفة فيه اشتقّ له منها ذلك الاسم"[38].

ولو كانوا منصفين لأنفسهم، عادلين، متقيّدين بمنهجهم هذا لحكموا على الخالق بأنه جوهر وصفاته أعراض "لأنهم لا يرون أبدا ولا يشاهدون موصوفا بشيء إلا وتلك الصفة عرض في الموصوف محمول وأن الصّفة لا يحملها إلا جوهر"[39].

وقد يسلّم المجادلون بطرق الاستدلال، ولكنهم يكذّبون موجباتها ونتائجها، فهؤلاء ليسوا جديرين بالمناقشة، ومن كلّمهم كان كمن كلّم السّكران إلاّ في حالتين:" إحداهما: أن يضطرنا إلى الكلام معه خوف ما إن تركنا الكلام معه. والثانية: الرجاء في أوبته أو أوبة غيره من حاضر أو غائب يبلغه كلامنا..فأي ذلك كان فواجب علينا حينئذ الكلام بما نرجو له المنفعة إما لأنفسنا وإمّا لمن يلزمنا تبصيره من أهل نوعنا.. فقد قال الأوّل الواحد خالق الصّدق والآمر به في عهوده إلينا: ﴿كونوا قوّامين بالقسط﴾ [النساء/135].

وقال تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ [النحل/165]وقال لنا رسول الله ﷺ في وصاياه لنا (لأن يهدي الله بك واحد أحبّ إليك من حمر النعم)[40] حتّى إذا ارتفع خوفنا أو رجاؤنا لزمنا حينئذ أن نفعل ما أمرنا به الواحد الأول عزوجل في عهوده إلينا: ﴿عليكم أنفسكم لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم﴾ [المائدة/105]..."[41].

ولكن يجب التنبيه إلى أن ابن حزم لا ينكر الاستقراء التجريبي في الطبيعيات لأن العقل يحكم به ويقتضيه حتى وإن لم تشاهد ذلك-"فنحكم ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار، هذا معلوم بأوّلية العقل وموجب حكم الكمّية.... وكذلك أيضا علمنا بأن كل شيء رخو لاقى شيئا صلبا ملاقاة شديدة صدم، فإن الصلب يؤثر في الرخو ضرورة، إمّا بتفريق أجزائه وإما بإحالته عن شكله، ليس من أجل أنّا شاهدنا ذلك في أجسام معدودة لكن طبيعة العقل تقتضي ذلك ومثل هذا كثير"[42]

إنّ ابن حزم باتّجاهاته التجريبيّة لا ينفي مطلق الاستقراء خارج الطّبيعيات، وإنّما يرفض الاستقراء المطلق وقوعا لا إمكانا، فهو ممكن إذ تحقّقت شروطه، وبكلمة واحدة يترع ابن حزم إلى ربط النظرّية المعرفيّة بالخبرة الإنسانيّة، مؤسّسا بذلك اتّجاها وضعيّا يرفض البحث خلف الظّواهر، ويرفض الخوض في نطاق الميتافيزيقيا وفي ماهية الأشياء، مكتفيا بالوقوف عند حدّ الوصف الخارجي للظّاهرة وكيفيّة حدوثها، وتحديد كيف حدثت الظّاهرة يتعلّق بالتّفسير الذي ينبغي أن يقف عند حدود الوصف ولا يتعدّاه، على اعتبار أن هذا الوصف ينصبّ على معطيات الخبرة، وهذا موقف شبيه بالفلسفة الوضعية التي نادى بها"أوغست كونت Comte".

وجدير بنا أن ننوّه إلى أثر هذا الموقف الفلسفي في رفض القياس الفقهي الأصولي أو قياس التمثيل، بل لا نكون مجانبين الصّواب إذا قلنا إن هذه النزعة هي التي جعلته يرفض القياس الأصولي رفضا حاسما[43] :"وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه ولا شيء يوجبها إلاّ الأوامر الواردة من الله عزّوجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء ممّا في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل وترك

إيجاب آخر، فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئا أصلا ولا يمنعه.

وإذا لم تكن العلّة إلا التي لم توجد قطّ إلاّ وموجبها معها فليس ذلك إلا في الطّبيعيات فقط، وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم العلّة على غير هذا المعنى فيقع التّلبيس بإيقاع اسم واحد عل معنيين مختلفين، وهذا أقوى سبيل لأهل المعرفة "[44].

واطّلاع ابن حزم على علوم الأوائل من فلسفة ومنطق أعطاه قوّة الجدل العقلي، والتفطّن إلى الالزامات والإحراجات، إضافة إلى ما يمكن تسميته بـ"الحجة النفسية"، فإن سأله سائل على سبيل التشغيب طالبا الدليل على إثبات العقل أجابه:" هذا فساد في العقل، لأنّ صحة ذلك ثابتة بضرورة في النفس بلا دليل على صحّة ذلك أصلا"[45].

وإذا كان ابن حزم يؤسّس اليقين على أوائل الحسّ والبديهية، وتبعا لذلك يمكن للعقل معرفة صفات الأشياء، وإيجاب حدوث العالم ووجود الخالق وصحّة النبوة...، فإنه ليس واقعا في دائرة هذا المنهج معرفة العقل حكم الأشياء قبل ورود الشّرع بشأنها بحظر أو إباحة، لأن الشرعّيات تحمل خصوصياتها وقوانينها التي قد تختلف عن قوانين العقل، وتنقضها أحيانا، وهي بذلك تقيم قوانين جديدة مستقرّة في نصوصها[46].

يقول بعد استعراض المذاهب القائلة بأن الأشياء على الحظر، أو الإباحة، أو أن بعضها على الحظر وبعضها على الإباحة:

".....ثمّ نبطل كلا المذهبين معا.. قال الله تعالى: ﴿ ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾ [النحل/116].

وقال تعالى: ﴿ قل ارأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون؟ ﴾ [يونس/59]. ففي هاتين الآيتين نص واضح على تحريم القول في شيء لكل ما في العالم إنّه حرام أو أنّه حلال فبطل قول من قال: إن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر أو على الإباحة، وصحّ إن من قال شيئا من ذلك بغير إذن من الله تعالى فهو مفتر على الله عزّوجل، فإنّما إذا ورد الشّرع بأي شيء من إباحة الكل أو حظر الكلّ أو حظر البعض وإباحة البعض فواجب القول بكل ما ورد من ذلك"[47].

الغيب تجربة معرفيّة:

يمثّل الغيب في الفكر الإسلامي حقلا معرفيّا واسعا، ومدارا تضبط عليه حركة المسلم في الحياة الدّنيا أو عالم الشهادة والحضور، به كان أعظم الابتلاء، ومثّل صدمة لأنّه تجاوز، وخرق لنواميس عقولهم، ومقتضيات تجاربهم.

وانطلاقا من واقعيّته التجريبيّة، لا يتردّد ابن حزم في إضفاء الطابع الأنطولوجي أوالوجودي اليقيني للغيب، بدءا من يقينيّات العقل أو أوّلياته المشار إليها، وهو وجود يعادل الوجود القائم في عالم الشهادة في ثبوته وقطعيّته.

عند الحديث عن سبل تحصيل المعارف، ينطلق ابن حزم من شهادة الحواسّ التي تلتقط التجارب، وتنقلها إلى العقل فتصير تلك التجارب (أوائل العقل) وبديهياته التي لا يختلف فيها العقلاء، وهي صحيحة لا شك فيها[48]، ولا بدّ للاستدلال الصّحيح من اعتماد هذه الأوّليات البديهيّة، فهي مقدّمة ضرورية للبرهان، والاستدلال غير

المباشر، ولا يصحّ شيء إلا بالرجوع إلى هذه المقدّمات "فما شهدت له مقدّمة من هذه المقدّمات بالصحّة فهو صحيح متيقّن، وما لم تشهد له بالصحّة فهو باطل ساقط"[49].

وهذه المعرفة أو أوائل العقل-كما يقول (روجي أرنالد Roger Arnaldez) "حقائق ذوات شواهد مباشرة، ولكن لا يمكن أن نصفها بأنها عقلية حين نوازن بينها وبين الحسّية.....، إنّ مادّتها حسّية، وعلى ذلك فإنّه بوصف أن الحقائق لها مضمون فهي حسّية.....، إن التمييز وهو على هذا القدر من الأهمية لدى ابن حزم عملية عقلية تماما، لكنّه يختلط بالحواسّ"[50].

فالمعرفة التي نسمّيها عقلية أو بديهية معتمدة في بدايتها على الحواسّ، والمعرفة الحسّية يقينيّة-إذا كانت الحواسّ في جسم صاحبها سليمة-وهذا التّوفيق بين ماهو عقلاني وحسّي يحدّده ابن حزم بأسلوب لغوي غير إنفعالي، واضح الإصطلاحات والمفردات، ومن هذا المدرك كانت ضرورة العقل كالمشاهدة بالحسّ يقينية، ومنه كذلك اعترض ابن حزم على من اعتبر ما يدرك بالعقل غائبا أو مجهولا وجاء-نتيجة ذلك-رفض قياس الغائب على الشاهد الإلهيات (الكلام) وهو الاستدلال الأعظم على الغيب في الفكر الإسلامي، يقول: : "واعلم أنّ قوما غلطوا في هذا النوع من الاستدلال (الاستدلال بالشاهد على الغائب) وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواسّ من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواسّ ولا فرق، وإذا أيقن المرء أنّ الحواسّ موصلات إلى النّفس وأن النفس إنما يصحّ حكمها بالمحسوسات، إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرّغ من كلّ ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دلّها عليه، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهده بحواسّه فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسّه، فلا غائب من

المعلومات أصلا إذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتّة، ونحن نجد الأعمى الـــذي ولد أعمى موقنا بأن الألوان موجودة، كإيقان المبصر لها ولا فرق، وكذلك تيقنّا بوجود الفيل وإن كنا لم نره قطّ كيقين من رآه ولا فرق، وإنّما افترق الأعمـــى والبصـــير في كيفيـــة الألوان فقط، وأمّا في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك[51].

لا مكان للاّ أدريّة، ولا محل لحقائق غير موجودة-مما يمكن للعقل إدراكـــه-ولا وجود لمعرفة ظنّية بجانب معرفة يقينيّة، إن الغيب له وجود عينيّ، فهو تجريبي مشـــاهد، محسوس، وإلا فما معنى التّعبير عن الأحداث المستقبليّة بصيغ الماضي الحاسم كما لـــو عاشها الإنسان وأجرى عليها تجاربه الحسّية؟-إذ كلّ ما هو خاضع للاستدلال العقلـي ومؤسّس عليه، كان في حكم المحسوس، أمّا ما لا تقع عليه الحواسّ، ولا يتوصل إليـــه العقل بأوائله، فهو واقع خارج دائرة التجربة المعرفيّة، ولا يضرّ الجهل به، وهـــو مـــا استأثر الله سبحانه بعلمه، ولا تستوعبه قوانا الحسّية والعقليّة، ومـــا يدركـــه العقـــل بالضرورة، ويقتضيه بأوّليّاته قسمان:

أحدهما: كأن يكون صفة لا بدّ للموصوف منـــها كعلمنـــا أن كـــل ذي روح فمتنفس، وكل متنفّس فذو آلة يتنفّس بها..، فهذا قسم قائم في العقل معلوم ضـــرورة لا محيد عنها.

الثاني: صفة قد توجد ملازمة للموصوف بها، ولو عدمت لا يؤثـــر ذلـــك في وجوده ولا يضرّه[52].

والقسم الأوّل تلازم حاصل في الموجودات الفيزيائية فقط، أما غير التجريبيّـــات فهو غير حاصل" فإذا وجدنا أشياء كثيرة مشتركة بعض صفاتها اشـــتراكا صحيحـــا حكمنا على تلك الأشياء باستوائها في الحكم، إذا اقتضت طبيعة ما بوجود شيء فيمـــا

هو فيه وعلمنا وجود ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرّك أن يكون متناهي الأقطار، وهذا معلوم بأوّلية العقل[53].

والواقع أن هذا الاتجاه هو اتّجاه استخراج القوانين الطبيعية بالمفهوم التجريبي الحديث، وبهذا يكون ابن حزم من أوائل من نبّهوا ونادوا بالمنهج التجريبي في البحث العلمي.

إن إدراك الغيب-وهو كل ما لا يقع تحت الحواس-يحصل للعقل حصولا يقينيّا انطلاقا من يقينيّات الحسّ والحواس هي المعلّم الأوّل للعقل، الذي يتجاوزها بالاكتساب "والعقل يدرك-كما بيّنت-حصّة الخردل من الثقل إدراكا لا فرق بينه وبين إدراك ما ظهر إلى الحسّ من ثقل القناطير المجتمعة..... ولولا العقل ما عرفنا الغائبة عن الحواسّ ولا عرفنا الله عزوجل"[54].

وأوّل درجات اليقين-اليقين في وجود العقل، والغيب وجود لا عدم والوجود يعلم- إذا أخبر الله عزوجل بوجوده، أما المعدوم فلا يقع على شيء، وهو اسم لا مسمّى تحته.

وحدة المنهج ووحدة التّفكير:

وضع ابن حزم كتاب (التقريب لحدّ المنطق..)قبل كتاب (الفصل..)ووضع (الإحكام ..)في فترة واحدة مع الفصل..، إذ قدّرنا أنه كان يؤلف الكتابين والثلاثة في وقت واحد وكتب (المحلّى) بعد الإحكام[55] وكانت له مراجعات لكتبه المتقدّمة، كما يستشف ذلك من متابعة تآليفه.

والملاحظ أن ابن حزم أخضع هذه المصنفات لمنهاج واحد، وضبطها ضبطا دقيقا صادرا من ثنائية الهدم والتأسيس التي ألزم بها نفسه في التصنيف وبناء المنهج، وراعى

في كل ذلك أمرين: الكلّية في التّناول واليقينيّة في القبول والنتيجة..، جاعلا منهجه في الإلهّيات، المستند إلى قواعد المنطق والعقلانية، القاعدة التي تنهض عليها سائر العلوم، وإذا راعينا ترتيب المصنّفات السّابقة من حيث وضعها، فلكي نضع أيدينا على بعض المفاتيح التي تتيح لنا فهم التّصوّر العام الذي قامت عليه المنظومة الفكرّية الحزميّة..، وهذه الإشارة لها قيمتها في تبرير المواقف الأصولية والفقهية التي انفرد بها، وتعدّى أثرها القوي-ولو إجمالا-إلى الإمام الشاطبي.

وقد رأى بعض الباحثين-كالمستشرق الإيرلندي(ديلاسي أوليري) تأخر منهجه في الإلهيات، وتبعيته للفروع حين قال:" أمّا النقطة الجديدة فهي أن ابن حزم طبّق قواعد التشريع على الإلهيّات نفسها"[57].

وهذا تقرير لا يستقيم في فهم المشروع الفكري لابن حزم، والذي أقامه على أسس اليقين، واليقين بدأ في الإلهيات، بعد أن استقرّ تنظيره على ضوء المنطق في كتلب التقريب: " وليعلم من قرأ كتابنا هذا أنّ منفعة هذه الكتب (التي يضمّها التقريب) ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعته في كتاب الله عزوجلّ، وحديث نبيّه ﷺ ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح"[58].

دفاع عن المنطق:

كانت منطقية ابن حزم هي التي دفعته إلى إبعاد التعليل في الشرائع، وجعلته يشنّع على العلماء محاولتهم الرامية إلى عقد الصّلة بين المغيّبات والطبيعيات-على ما بينهما في كلّ منهما، وما بينهما من تباين في الأدوات التي تحصل بها المعرفة في كلّ منهما، كالذي يريد البرهان على قضايا الكيمياء بالنظريات الهندسية.

لقد آمن ابن حزم بالمنطق، ودافع عنه، وقربه إلى الناس بالأمثلة الفقهية والألفاظ العاميّة، وضمّن ذلك كتابه (التقريب..) الذي يعتبر دستور الفكر عنده، والعمدة في المنهج الموصل إلى معرفة المجهول: " واعلم أنّه لا فرق فيما لا تصحّ به الأحكام الشّريعيّة وبين ما تصحّ به القضايا الطبيعيّة في مراتب البرهان..."[59]، وراح ينظر إليه بإكبار مع الفلسفة وعلوم الأوائل -عدا التنجيم-، فهو في رسالة (مراتب العلوم) ينصح الدارس أن يبدأ بعد تعلّم القراءة والكتابة وأصول النّحو واللغة والشعر والفلك، بالنظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف ما البرهان وما الشّغب، وكيف التحفّظ ممّا يظنّ أنه برهان وليس ببرهان، فهذا العلم يقف على الحقائق كلّها ويميّزها من الأباطيل تمييزا لا يبقى معه ريب.[60] هذا الإيمان بفائدة المنطق-جعل ابن حزم-بعد درسه له-يحاول إيصاله إلى الناس مبسّطا، وذلك قد عرّضه لنقمه المعادين للمنطق، حتى إن أحدهم كتب إليه كتابا غفلا من الإمضاء، اتهمه فيه بأن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل وأصحاب المنطق...فكتب ابن حزم يقول:

"أخبرنا عن هذه الكتب في المنطق وإقليدس والمجسطي: أطالعتها أيّها الهازر، أم لم تطالعها؟ فإن كنت طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها، وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف؟ [61] ودفعه إيمانه بالمنطق إلى التأليف فيه، يضاف إلى ذلك ما وجده من تعقيد في الترجمة وإيراد الألفاظ الإصطلاحية، والتراكيب الإصطناعيّة، واستعمال المناطقة الرموز والحروف في الأمثلة، تلك الدوافع وهذه العقبات كانت وراء تصنيفه في المنطق.

وبهذا الصنيع -المزج بين المنطق والشرع-سبق ابن حزم الغزالي الذي نادى به من بعد[62] ، بل إن ما فعله ابن حزم تجاوز حدود الشروع إلى المشروع والإمكان إلى التنفيذ والفعل، فهو لم يقتصر على استعمال المصطلح المنطق، بل ترجم آليات الاستدلال الأرسطي فيما سماه بـ (الدليل)[63] وهذا ما لم يفعله الغزالي وتطبيق المنطق كان شاملا لكل حقول البحث العلمي بداءا بالعقيدة فقد" حاول ابن حزم في دراسته في موضوع الأديان أن يوفق بين العقل والعقيدة، سابقا ابن رشد إلى ذلك بقرن من الزمان"[64] ، خلافا لما توارثه الدارسون-الذين هيمن على تصورهم حكم المؤرخين- من الاعتقاد بمعاداته العقل، والميل إلى الجمود، وهو ما نجده عند المستشرق الفرنسي (كارا دوفو CARRA DEVAUX) : " يمكن القول أن يكون علامة مثل ابن حزم في نظرنا، على جانب كبير من الإطلاع وسعة المعرفة والأدب الجم، وأن يكون محببا إلينا كرجل، بيد أن مؤلفاته، من الوجهة التشريعية تظل حربا على الفكر وتقلل من أهميته ما استطاعت إلى ذلك سبيلا، تنفيه من حقل الشريعة، فالنص بحرفيته هو كل شيء، والحق إذا ضيق عليه الخناق في سياج النص لا يجد حوله جوا نيرا يوسع من إطاراته، ويصبح عاجزا عن التقدم، ولا شك أبدا أن الجهد الذي يبذل لإرجاع جميع المسائل إلى نصوص مقررة سلفا، ينتزع من المشرع في كثير من الحالات، إخلاص الضمير ونقاءه[65].

وهذه النظرة تكاد تكون هي الشائعة بين الدراسين لتراث ابن حزم وفكره كلن ابن حزم يقف عند النص لأنه وجد فيه امتدادا للعقل، وألح على استخدام العقل في دائرة النص (لاستنطاقه) على ضوء التركيب والتحليل، نعم إنه يجعل الكتاب على رأس الأدلة، ولكنه يرى أن حجيته لا يمكن القول بها قبل معرفة الله تعالى وأنه متفرد

بالإلهيّة، وإذا كان سبيل هذه المعرفة هو العقل، فالواجب القول بوضعه على رأس الأدّلة ولا يكون في ذلك ما يجعله حاكما على الكتاب لأنّ الكتاب هو الأصل من حيث إنّ فيه التنبيه على ما في العقول.

لقد بلغ اهتمام ابن حزم بالمنطق وتعظيمه أن رواه بإسناده الخاص إلى (متّى)[66] الترجمان كما أورد ابن تيمية في (الرد على المنطقيين)[67].

هذا هو موقف ابن حزم، وبقي تفسيره والبحث عن مبّرراته، ويمكن إجمال الإجابة في نقاط:

1-إن الداعي الأوّل إلى توظيف المنطق هو اعتقاده أنّه ممّا يشترك فيه جميع البشر، وإن لم يتكلّم فيه السّلف، يقول في ردّ هذا الاحتجاج: " إن هذا العلم (المنطق) مستقر في نفس كل ذي لبّ، فالذهن الذكي واصل بما مكّنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم....

وما تكلّم أحد من السّلف في مسائل النّحو، ولكن لّما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها تختلف المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النّحو فرفعوا إشكالا عظيما.... وكذلك القول في كتب اللغة والفقه.....

وكذا هذا العلم (المنطق) فإنّ من جهله خفي عليه كلام الله ﷻ مع كلام نبيّه ﷺ وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرّق بينه وبين الحقّ ولم يعلم دينه إلا تقليدا والتقليد مذموم..[68] .وفيه إبطال لحرية الفكر والحجر على الاستدلال، والمنطق من أوائل العقل" وأوائل العقل لا يختلف فيها ذو عقل"[69].

وإن نزعته تذهب به إلى تصميم منهج شامل، وقواعد تضبط التّفكير يستفيد منها البشر دون اختلاف-سمته الإنسانية والكّلّية -اعتمادا على الاشتراك في أسس

العقل ومنطلقاته، وبهذا الإكتناه لطبيعة العقل يكون ابن حزم قد سبق (رينيه ديكارت)[70] R.Descartes الذي يقول:" العقل هو أحسن الأشياء توزّعا بين الناس بالتساوي، إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية، حتى الذين لا يسهل عليهم أن يقنعوا بحظّهم من شيء غيره، ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه، وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يشهد هذا بأن قوّة الإصابة في حكم، وتمييز الحقّ من الباطل، وهي الحقيقة التي تسمّى العقل أو النّطق، تتساوى بين كل الناس بالفطرة..."[71]. إلا ما تقتضيه كلّ لغة كما يرى ابن حزم:" سمّى الأوائل النوع في بعض المواضع اسما آخر وهو الصورة، وأرى هذا اتباعا للغة اليونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة، واقعا على النوع المطلق...."[72].

وقوله: " ذكر الأوائل أن المهملات التي لا تنتج كما ذكرنا في المتغيرات سواء سواء، وهذا في اللغة العربية لا يصحّ وإنما حكى القوم عن لغتهم...."[73].

2-إن ابن حزم لم يكن معاديا للمنطق والفلسفة، لأنّه أدرك أن غايتهما هي غاية الدّين، فالفلسفة الحقيقية غايتها إصلاح النفس، وتلك غاية الشريعة:" الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلّمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل..... وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة"[74] ...." وليس ينكر الشريعة إلا الذين يزعمون أنهم ينتمون إلى الفلسفة، وواقع الأمر أنهم بمعاني الفلسفة حقّا جاهلون"[75] ويسبق ابن رشد بأكثر من قرن في مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة.

3-النقطة الثالثة ذات بعد ديني أو عقائدي، فقد اطمأن ابن حزم إلى المنطق والفلسفة ولم يجد فيهما زيغا أو ضلالا، بل وجد فيهما كل الأمارات الدالة على توحيد الله ﷻ يقول ردّا على من ينكر عليه الإقبال على كتب المنطق والفلسفة وتعاطيها:" فعابوا كتبا لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا قرأوها كالكتب التي جمعها أرسطو، طاليس في حدود الكلام، وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عزوجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم.."[76].

إنّ تصور ابن حزم للعقل سابق لكلّ التصوّرات، ولا شك أن اقتناعه بالمنطق متفرّع عن تصوّره له، وهو تصوّر إيجابي لا يتضارب مع الذاتية الإسلامية، ولا يحدث الإزدواجية المنهجية إذ المنهج الحقّ لا يعرف التعدّد.

كان تصوّر ابن حزم للمنطق بأنّه معيار ومنهج دافعا إلى استعماله وتوظيفه في حين كانت تصورات ابن تيميّة السلبيّة دافعا إلى مهاجمته فألّف في ذلك الرّد على المنطقيين، ونقض المنطق"....إن كثيرا مما ذكروه في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيات [77].

إضافة إلى أنه لم يجد في المنطق أي جدوى" إني كنت دائما أعلم أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد"[78].

وكان من ثمرات اعتناق ابن حزم المنطق رفضه القياس الفقهي، وإحلال البرهان الأرسطي محلّه.

وبعد: .. فإن ما سبق كان نافذة على عالم ابن حزم الفكري، وارتيادا خاطفا لحقل معرفته، ومحاولة لكسر الحصار الذي ضربه المؤرّخون على ابن حزم المؤسس لمنهج شامل، والذي يمثل عمله تأريخا جديدا للفكر الإسلامي يبدأ من السّاعة الصّفر، إذا ما نظرنا إليه

كيف كان يهدم قبل أن يؤسّس، ويرفع "الحصانة" والقداسة عن الجميع بما فيهم الصحابة، فالحقّ أجلّ من الكلّ.

عسى أن تتيح الأقدار اللاحقة فرصة صادقة، تلتقي فيها جميع لوازم الدّراسة العلميّة ومعدّاتها، للعودة إلى المغامرة من جديد في مجاهل ابن حزم المهيب، والإصغاء الهادئ إلى معزوفاته التي لا تنتهي، ولكنّها تؤلّف أعظم سمفونية في الفكر الإسلامي والإنساني، وأجدرها بالخلود.

الهوامش

1-محمّد عبد الله دول الطوائف مطبعة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ط1-1380هـ، 1960م ص.11.

2-القاموس المحيط-عقل ط1-18/4، وأساس البلاغة للزمخشري13، والصحاح للجوهري.1769/5.

- والتّعريفات للجرجاني. ص157 -مكتبة لبنان 1985.

3-عامّة من حيث تتعارض مع الصّفوة المستنيرة .

4-معيار العلم للغزالي. ص162 دار الأندلس بيروت (د.ت).

5-التعريفات...157.

6-المعجم الفلسفي: صليبا 84/12، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة 1982.

7-التعريفات 158.

8-نفسه، وصليبا 85/2.

9-التعريفات 185، وصليبا 56/2.

10-الفصل جـ71/5.

11-نفسه 72/5.

12-الإحكام ...جـ5/1 ط1. 1400-1980-بيروت.

13-الأحكام 5/1...7.

14-الفصل: 7/1.

15-نفسه 5/1.

16-نفسه 5/1.

17-نفسه 5/1.

18-نفسه 7/1.

19-ابن حزم رائد الفكر العلمي: عبد اللطيف شراراه. ص 79.

20-التقريب لحدّ المنطق.ابن حزم. ص 156، تحقيق د-إحسان عباس.

21-نفسه 157.

22-نفسه 157.

23-نفسه 157

24-نفسه 158.

25-نفسه 158

26-نفسه 158

27-نفسه 159.

28-نفسه 159.

29-الفصل جـ5/108.

30-الأحكام جـ1/119.

31-تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون د.عمر فروخ. ص898-ط3-1973.بيروت، لبنان.

32-التقريب 158.

33-الأحكام جـ6/60.

34-التقريب 163.

35-نفسه 164.

36-نفسه 164.

37-نفسه 165.

38-نفسه 165.

39-نفسه 165.

40-أخرجه الطبراني في المعجم الكبير.

41-التقريب ص161.

42-نفسه 167.

43-راجع الأحكام ج7/بدءا من ص53 حتى ص 133 من الجزء 8.

44-التقريب ص 169.

45-نفسه ص 162.

46-يخرج من دائرة التزاع ما لا بد للنفس منه كالأكل والشرب، وكذلك ما استقبحه العقل كالإيلام والكذب فهذا على الحظر، وإنما التزاع فيما يلا يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح.

47-الأحكام جـ1/58.

48-الفصل 5/1، والتقريب 55.

49-الفصل 6/1.

50-Roger Arnaldez- -Grammaire théologie chez IBN HAZM : DECODOUE P 137.

51-التقريب 166.

52-التقريب 164.

53-نفسه 167.

54-نفسه 177.

55-لقد أحال على التقريب في الفصل 4/1، مثلا، وأحال على الفصل في الأحكام جـ1/8، 71، 96، 108....،جـ4/25، 29...، حـ8/122....،

وأحال على الأحكام في المحلى حـ1/57 على سبيل الإشارة.

56-فقد ذكر تفصيله القول في أحكام الصلاة في تآليفه.. الفصل5/14.. وانظر: تاريخ الفكر الأندلسي: آنخل جنشالث بالنثيا ص217، وما بعدها ترجمة د.حسين مؤنس ط1-1955 القاهرة.

57-الفكر العربي ومكانته في التاريخ للمؤلف المذكور ص240 ترجمة د.تمّام حسان، ومراجعة د.مصطفى حلمي، المؤسّسة العامة للتأليف .... القاهرة 1961.

58-التقريب ص99.

59-نفسه من 172.

60-رسالة في مراتب العلوم ص71 ضمن رسائل ابن حزم تحقيق إحسان عباس.

61-التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق ص 10 ضمن الرسائل.

62-انظر مقدّمة المستصفى.

63-الأصل الرابع من أصول التشريع-انظر الأحكام جـ /

64-تاريخ الفكر الأندلسي: احتل بالنثيا ص 219، ترجمة د.حسين مؤنس.

65- CARRA Devaux - Les penseurs de L'ISLAM.Tome 3e P P 335- 336 .Paris 1923.

66-انظر ترجمته في الوفيات جـ5/153، 156، والفهرست 239.....

67-المذكور ص 133، نشرة عبد الصمّد الكتبي.

68-التقريب 4-5.

69-الفصل 4/1، والتقريب 162، 163.

70-يمكن الإطلاع على ترجمته : Introduction.P9. DESCARTES:Oeuvres et lettres

71-مقال عن المنهج ص161، ترجمة محمود الخضيري، مراجعة مصطفى حلمي الهيئة المصرية العامة للكتاب-القاهرة 1985.

72-التقريب 21.

73-نفسه 107.

74-الفصل 94/1.

75-موقف أهل السنة القدماء يازاء علوم الأوائل: حولدرتسيهر ص152 ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ط1980/4 الكويت/بيروت، نشر د.عبد الرحمان بدويّ.

76-الفصل 95/2.

77-الرد على المنطقين ص4 نشرة الكتبي بومباي

78-صون المنطق والكلام عن من المنطق والكلام للسيوطي ص202 تحقيق د.على النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة.