

نظرية المعرفة

عند ابن حزم

مترجم

لا تزال ذخائر الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى استخراجٍ فجلدًا فاستعراض ، فإن في ثنايا الكتب آراءً صائبة ونظريات على جانب عظيم من الأهمية . ولكن طريقة التأليف القديم تتطلب من الدارسين اليوم جلدًا وأناة ، وإلا ظلت تلك الذخائر مفقودة أو كالمفقودة .

ولعل من أغرب ما يعثر به المنقب في ثنايا التراث الإسلامي — بالإضافة إلى ما نتخيل نحن اليوم من الفرق بين أساليب التفكير العربية وأساليب التفكير الغربية — كلامًا مفصلاً في «نظرية المعرفة» ، وعند مؤلف شير في تاريخ التأليف بالأدب والفقه خاصة : ذلك هو ابن حزم الأندلسي .

موجز ترجمته وزبدة تأليفه

يهنأ هنا من ترجمة ابن حزم أنه نشأ نشأةً متدربة في بيت علم وأدب ، وفي أسرة تمارس أهلها بالسياسة وتقبلوا في محبتها . على أن محن السياسة لم تكف في أول الأمر لأن تخرجه من قرطبة فبقي فيها إلى أن مزقتها الحروب الأهلية وتغلب البربر على آل حزم وأجلواهم عن دورهم وسكنوهاهم ، فخرج ابن حزم عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمئة وغادرها إلى المريّة ، ولكن النكبات لم تفارقه .

وعاد ابن حزم إلى قرطبة في شوال سنة تسع وأربعمئة ونازعه نفسه إلى الدنيا التي أصابها أهله من قبله فتولى الوزارة لعبد الرحمن المستظهر بالله بن هشام

ابن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر . الا ان ابن حزم لم يستمتع طويلاً بالدنيا الجديدة ، فان عبد الرحمن قتل بعد توليته بسبعة اسابيع في ذي القعدة ٤١٤ (كانون الثاني ١٠٢٤) ، ورأى ابن حزم نفسه من جديد بين جدران السجن . وهكذا أدرك ان الدنيا لا يمكن أن تقبل عليه بوجهها فولى وجهه نحو ما هو به أليق من قراءة العلوم والتأليف .

ولما نجا ابن حزم من السجن كانت قرطبة قد خربت من جديد وكانت جميع دورهم فيها قد أمّحت آثارها فانتقل الى المرية ثانية ، ولكن دسائس الفقهاء عليه لم تنفّر حتى اعتكف بتربة منت لبشم^(١) (ويروون ان اجداده كانوا منها) ، وهناك توفي في الثامن والعشرين من شعبان سنة ٤٥٦ (١٥ آب عام ١٠٦٤) ، وعمره اثنتان وسبعون سنة .

* * *

لابن حزم كتب كثيرة في المنطق والأدب والفقه والتاريخ والأخلاق ، لعلها تزيد على ثلاثين . على انه مشهور باثنين منها شهرة واسعة : بكتاب « طوق الحمامة في الألفة والألاف » ، كتبه في شاطبة بين سنة ٤١٨ وسنة ٤٢٠ للهجرة ، وبكتاب الملل والنحل ويسميه ابن حزم نفسه « الديوان » او « ديواننا » (١ : ١٠٧ ، ٤ : ١٧٨ ، ٢٠٧ ، ٥ : ٦١ ، ٧٠) . و « الملل والنحل » في الأصل ثلاثة اجزاء (٥ : ١٤٢) ولكن الناشر جعله خمسة أجزاء (المطبعة الأديبة ، بسوق الخضار القديم - كذا - بصر ١٣١٧ هـ) ، وجميع شواهد هذا المقال ترجع الى صفحات هذه الطبعة .

ولا ريب في ان اعظم كتب ابن حزم انما هو كتاب الملل والنحل ، ويسمى أيضاً كتاب « الفصل في الملل والأهواء والنحل » ، فهو مستقر فلسفته وجامع آرائه .

(١) متلجم في معجم ياقوت ، وتلويح في ارشاد الأريب له أيضاً .

مذهب ابن حزم ، توطئة الى نظرية المعرفة عنده

قال القفطي عند الكلام على مذهب ابن حزم : وصنف فيه مصنّفات كثيرة العدد شريفة المقصد معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه الذي ينتحله ؛ وهو مذهب داود بن علي بن خلف الاصفهاني ومن قال بقوله من أهل الظاهر (أخبار العلماء ١٥٦) .

أما مقام المذهب الظاهري في الفقه الاسلامي فقد دل عليه ابن خلدون في المقدمة (ص ٤٤٦) حيث يقول : « وانقسم الفقه ٠٠٠٠ الى طريقتين : طريقة أهل الرأي والقياس ، وهم أهل العراق ؛ وطريقة أهل الحديث ، وهم أهل الحجاز . وكان الحديث قليلاً في أهل العراق ٠٠٠٠ فاستكثروا من القياس ومهروا فيه ، ولذلك قيل [فيهم إنهم] أهل الرأي . ومقدم جماعتهم الذي استقر [هذا] المذهب فيه وفي أصحابه ابو حنيفة . و [أما] إمام أهل الحجاز [فهو] مالك بن انس ، والشافعي من بعده » .

ويتابع ابن خلدون القول فيقول : « ثم أنكر القياس طائفة من العلماء وأبطلوا العمل به ، وهم الظاهرية ، وجعلوا المدارك كلها منحصرة في النصوص والاجماع ، وردوا القياس الجلي والعلّة المنصوصة ، لأن النص على العلة نص على الحكم في جميع محالها . وكان إمام هذا المذهب داود بن علي وابنه وأصحابهما ٠٠٠٠ ثم درس مذهب أهل الظاهر ٠٠٠٠ بدروس أئمتهم وانكار الجمهور على منتحليه ولم يبق الا في الكتب المجلدة . وربما يعكف كثير من الطالبين ممن تكاف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب ٠٠٠٠ وقد فعل ذلك ابن حزم بالأندلس على علو رتبته في علم الحديث وصار الى مذهب أهل الظاهر ومهر فيه ٠٠٠٠ (ص ٤٤٦ - ٤٤٧) » .

وابن خلدون يحمل على ابن حزم لإغراقه في المذهب الظاهري وتعرضه

لأئمة المسلمين الذين خالفوه في رأيه . على أن فان ارندتك يقول^(١) : « والناحية
المبتكرة عند ابن حزم هي تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد ؛ وفي هذه
المسألة أيضاً لم يأخذ الا بالمعنى الظاهري للقرآن وللأحاديث الموثوق بها » .
وحقيقة مذهب ابن حزم انه يقبل كل مانص عليه القرآن الكريم او ورد في
الأحاديث الموثوقة على ظاهر معناه فقط ، الا ان يكون هنالك ضرورة من
عقل أو حسّ تدعو الى صرف المعنى والى الأخذ بالتأويل . ولذلك قال
ابن حزم نفسه : « بل الآيات كلها حق على ظاهرها لا يحلّ صرفها عنه
(٣ : ١٥٢) ، وإنما تتبع ما جاءت به النصوص (٣ : ١٦٢) . والنص لا يحلّ
خلافه (٤ : ٨٥ س) ، لأن الله تعالى ينص أحياناً نصاً لا يحتمل تأويلاً
(٣ : ١٤٤) ، فاذ جاءت النصوص كما ذكرنا متظاهرة لا تحتمل تأويلاً
فقد علمنا (اذن) ضرورة ان كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف ولا يتناقض
(٣ : ١٥١ ، ٤ : ٤٩ س) . وكذلك الأحاديث الموثوقة (٥ : ١١٣) .
وصرف الآيات الكريمة والأحاديث عن ظاهرها لا يجوز الا ببرهان
(٣ : ٢٠٧ ، ٥ : ٧٧) ، أو ما لم يأت نص في احدهما (الآية او الحديث)
أو إجماع متيقن أو ضرورة حسّ على خلاف ظاهره فيوقف عند ذلك ؛ ويكون
من حمله على ظاهره حينئذ ناسباً للكذب الى الله عزّ وجل ، أو كذباً عليه
وعلى نبيه عليه السلام^(٢) . وابن حزم ينكر ان يكون الله قد أنزل في القرآن
آيات لا تفهمها ، فانه قد خاطبنا بقوله : « افلا يتدبرون القرآن أم على
قلوب أفلها » .

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، الترجمة العربية ١ : ١٣٩

(٢) ١ : ٨٢ ، ٣ : ٣ ، راجع أيضاً ١ : ٧٨ وما بعدها ، وخصوصاً ٨٤ - ٨٧ ،

أما الأمثلة المضروبة على ذلك فتجدها في ٣ : ٣٤ - ٣٦ : وما بعدها ، ثم في ١٤٤ - ١٤٨ ،

وكلها في الجزء الثالث .

وإذا كان ابن حزم قد أجاز صرف الآيات والأحاديث أحياناً عن ظاهر معناها اللغوي فإنه لم يقبل أن يتأولها كل من شاء على هواه (٣ : ٢٥١) .
 فينتج معنا من كل ما تقدم ان ابن حزم لا يقبل « القياس » (الحكم ، في الأمور التي لم تجر في أيام رسول الله ، بما حكم رسول الله في أشباه تلك الأمور او قريباً منه) ، ولا يؤمن به (٤ : ٨٥ ن) ، بل هو يقول : « والقياس كله باطل » (٥ : ٤٨ ن) .

نظرية المعرفة

« نظرية المعرفة » تبحث « في السُّبُل التي يدرك بها الانسان حقيقة الوجود ، وحقيقة الموجودات » . اما اذا أحببنا ان نضع التعريف في شكل أبسط فوجب ان نقول : هي الطرق المنطقية الى توصلنا الى إدراك ماهية الأمور المعقولة والمحسوسة ، (والمعقولة هنا تعني الأمور التي تقوم عليها البراهين العقلية المطلقة من الرياضيات والطبيعات) . فنظرية المعرفة اذن قسم من المنطق ، أو هي ثرة المنطق على الأصح .

ويحسن ان نقول هنا ان « نظرية المعرفة المطلقة » لا تتناول البحث في الله ولا في القضاء والقدر (الجبر والاختيار) ولا في الخلود (بعد الموت) ، كما قال بذلك كبار الفلاسفة . ولم يشذ ابن حزم عنهم ، بل هو الذي تقدم معظمهم في التصريح بذلك وجعل معرفة هذه الأمور الماورائية لا تتأتى الا من ظاهر نص الآيات الكريمة والأحاديث الموثوقة .

* * *

ولا أرى ان أستعرض هنا نظرية المعرفة « قبل ابن حزم او بعده » بل أكتفي بهذه المقدمة الطويلة إذ كانت ضرورية لما نحن بسبيله .

ابن حزم ونظرية المعرفة

سبل المعرفة عند ابن حزم أربعة ، ولكنها في الحقيقة ثلاثة فقط :

- ١ - النصوص الدينية كما هي مثبتة في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة .
- ٢ - ما أوجبه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات ، وما اتفق عليه العرب من القيم لدى سماعهم هذه الكلمات .

٣ - الحس السليم وبدئية العقل .

٤ - الاكتساب ونقل التواتر .

أما النصوص الدينية وأما اللغة فلا تدخل في نظرية المعرفة المطلقة ، وإنما هي من « طرق المعرفة » المقبولة بلا برهان . فالقرآن الكريم والأحاديث الموثوقة صادقة الأخبار لا شك في ذلك ؛ ونحن نقبل ما فيها قبولاً مقرونًا بالتصديق من غير تعرض للتساؤل عن أسباب ذلك (راجع مقدمة ابن خلدون ٤٥٨ - ٤٥٩ ، الخ) .
وأما اللغة فطريق من طرق المعرفة أيضاً ، لأن الكلمات حوامل للمعاني
فاللغة من هذه الناحية ذات أهمية في نظرية المعرفة ، ولكنها ليست نظرية المعرفة نفسها .

بقي لدينا « الحس السليم وبدئية العقل » ثم « الاكتساب ونقل التواتر » . فهذه عناصر نظرية المعرفة على الحصر . وان الحق ليحملنا على القول بان ابن حزم قد تقوم بآرائه في ذلك كثيراً مما انتجته العبقرية الغربية (بالغين المعجزة) .
وفي ما يلي عرض لهذه الطرق كلها كما يراها ابن حزم :

أولاً : النصوص الدينية

هذه النقطة راجعة في حقيقتها عند ابن حزم الى مذهبه الظاهري ، وآرائه الفقهية ، وهاك مجمل صلتها بنظرية المعرفة عنده :

يقول ابن حزم : فانما نتبع ما جاءت به النصوص فقط (٣ : ١٦٣) .

فعلينا ان نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم وفي الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال ، لأنه لما صحَّ لنا أن هذا الكتاب من عند الله وأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم حق وجب ان نؤمن بكل ما جاء منها ، ونحن مضطرون الى التصديق به (١٠٩ : ٥ وما بعدها) .

ثم إن الله تعالى هو الذي يسمي الأشياء ويكسيها حقيقةً ، وكلُّ ما سماه البشر من عندهم فليس بشيء (٣ : ٨٦ س ، ٧٢ ، ١٥٢ س ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٠٨ ، ٥٦٣ : ١١٠) ؛ والتسمية ليست لنا وإنما هي لله تعالى (٣ : ٢٠٨) ، فمن سماهم الله كفاراً فهم كفار ، وما سماه الله تعالى إيماناً فهو إيمان (٣ : ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ١٩١ ، ١٩٣) بصرف النظر عن خصائص ذلك او ميزاته (عندنا) ، إذ « صحَّ بالضرورة التي لا تحيد عنها انه ليس في العالم شيء محمود ممدوح لعينه ولا مذموم لعينه ولا كفر لعينه ولا ظلم لعينه فإن وُجِد له تعالى أمرٌ بمدح شيء أو ذمه وجب الوقوف عند امره تعالى ، كأمره تعالى بمدح الكعبة والمدينة والحجر الأسود والصلاة وغير ذلك ، كأمره تعالى بدم الحمر والخنزير والكفر والكذب وليس لأحد ان يسمي شيئاً الا بما أباحه الله تعالى في الشريعة او في اللغة التي أمرنا بالتخاطب بها (٣ : ٧٢ - ٧٣) .

ثانياً : اللفظ وما أوجبه

يرى ابن حزم أيضاً أن الله أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب (٣ : ١٥٢ ، ١٨٩) ، ثم يستنتج من ذلك ان اللغة مهجة في فهم ما تدل عليه . وكذلك الاسماء موضوعة للتفاهم ولتمييز بعض المسميات من بعض (٥ : ٤٥) ، فيجب ألا تُصَرَّفَ الكلمات عن ظاهرها ووضعت له (٥ : ١١) ، إلا اذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعة في اللغة (٣ : ١٩٠ - ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١١) .

ثم ان اللغة مسموعاً يوجب فهم المراد منها (راجع ٤ : ٢١٤) ، وذو العلم باللغة لا يشك في المقصود من الفاظها (راجع ٥ : ١١) . وما يصدق على اللغة العربية يصدق على كل لغة أخرى (٣ : ٨٠) .

واين حزم يرى ان اللغة «توحيفية» ، يعني بذلك ان الله «خلق اللغة وأهلها» ، ولذلك كان الله ، املك بتصريفها وإيقاع اسمائها على ما يشاء (٣ : ١٩٢) . فلا عجب اذن اذا رأينا ابن حزم بعجب من الذين يحتجون في صواب التسميات بقول امرئ القيس والخطيئة وجرير ، ثم اذا هو رأى قولاً لله أو لرسوله «تحيل في حالته عما أوقعه الله عليه» (٣ : ١٩٢) . فكلام الله وكلام رسول الله مقدمٌ اذن في صواب التسمية والمراد منها على كلام سائر العرب .

ثالثاً : الحس والعقل

هنا نأتي الى «نظرية المعرفة» الصحيحة في فلسفة ابن حزم : يرى ابن حزم ان كل ما عرف بأول العقل أو ببديهية العقل أو بالحس أو بالحس السليم أو بالقلب فانما يعرف بالضرورة من غير اختيار ولا حاجة الى برهان .

حد المعرفة «العالم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد ، وهو اعتقاد

الشيء على ما هو عليه وثيقته به وارتفاع الشكوك عنه ؛ ويكون (العالم) :

أ - إما بشهادة الحواس وأول العقل ؛

ب - وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد الى شهادة الحواس وأول العقل ؛

ج - وإما باتفاق وقع له (للانسان) في مصادفة اعتقاد الحق خاصة ، بتصديق

ما افترض الله عز وجل عليه أتباعه خاصة دون استدلال (٥ : ١٠٩) (*)

أما (ج) فقد مر الكلام عليها في الكلام على النصوص الدينية . وسيتناول

الكلام الآن (أ - ب) :

(*) هذا الحد للمعرفة لا يتناول علم الله عند ابن حزم (راجع ٥ : ١٠٩ ن) .

تحليل أ يجعل ابن حزم العلم بأول العقل وبالحس شيئاً واحداً معروفاً

بالضرورة ، فهو بقول مثلاً :

- — فبضرورة العقل ندرى (٣ : ١٧٧ س) .
 - — وقد علمنا بضرورة العقل وبديهته (٤ : ٨٧) .
 - — وهو معروف بأول العقل ؛ لكن علمنا بضرورة العقل (٥ : ١٢) .
- أو هو بقول :

- — ندرى بضرورة الحس (٣ : ١٧٠ ن) .
- — فيبين بدرى كل ذي حسٍ سليم (٣ : ٢٠٢ ن) .
- — لا يشك احد ذو حسٍ سليم (٣ : ٢٥١) .
- — فبالضرورة بدرى كل ذي حسٍ سليم (٣ : ٥٩) .

وقد يجمع ابن حزم بين العقل والحس في مرتبة واحدة فيقول : هذا أمر يُعرف بضرورة العقل وضرورة الحس (٥ : ٤٧ ع) ؛ أو تراه يقول عن البراهين أنها « ضرورة منتجة من بديهية العقل والحس لا يغيب عنها الا جاهل » (٣ : ٥٥) ، أو « مما شهدت به الحواس والعقول » (٣ : ١٥٢) .

وأحياناً : بتكلم ابن حزم عن العلم الضروري فقط من غير ان يضيفه الي العقل أو إلى الحس (١ : ٣٤٧ : ٥٦١٩٧ : ٥٤٠٥٤ : ٥١) . أما ذكره « الحواس » (٣ : ١٥٢) فأعتقد أنها تعني هنا ما يعني ابن حزم بالحس تماماً ، وان كانت قد وردت بمجموعة .

ويرى ابن حزم صراحةً أن للانسان ست حواس . ان النفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها (أي : كعلم النفس) ان الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وان الرائحة الرديئة مُنافرةٌ لطبعها ، وكعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود ، وكعلمها الفرق بين الحشن والأملس ، والحار والبارد ، والحلو والحامض والصوت الحاد

م (٤)

والغليظ والرقيق والمطرب والمُفزع (١ : ٥ راجع ٣ : ١٠٧ س ١٠٨٤ ع) .
والحواس الخمس هذه لا تدرك أحوال المحسوسات الا بالمقابلة والفاضل ؛
أو أن بعظم الفرق بسرعة ، أو يجتمع منه جملة ما يمكن أن تدركها الحواس .
فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض الا بعد ان ينتقل ذلك الظل
انتقالاً يستطيع البصر ان يقدره ، وكذلك لا ترى الانسان يدرك يبصره نمو
الشجرة الا بعد أن تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته . وكذلك الشبع
والري وكثير من أغراض العالم (١٠٨ : ٥) .

* * *

أما الخاصة السادسة فهي علم النفس بالبدئيات : يقصد ابن حزم بذلك ان
ثبت أموراً يدركها الانسان [ذو العقل] بداهة من غير ان يعرف دليلاً عليها .
« فمن ذلك علمها (أي علم النفس) بان الجزء أقل من الكل ؛ فان الصبي
الصغير في أول تمييزه إذا أعطيتهُ تمرتين [وبكى ثم] (*) زدته ثلاثة مُسرّاً .
وهذا علم منه بان الكل أكثر من الجزء ، وان كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف
ومن ذلك علمه بانه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فانك تراه ينازع على
المكان الذي يريد ان يقعد فيه علماً منه بانه لا يسعه ذلك المكان مع شخص
آخر ؛ وما دام ذلك الشخص يشغل المكان ، فان المكان لا يتسع له أيضاً
ومنها علمه انه لا يكون فعل الا لفاعل ، فاذا رأى شيئاً قال : مَنْ عمل
هذا ؟ ولا يقنع البتة بانه العمل دون عامل ؛ الى آخر ما هنالك (١ : ٥ - ٦) .
فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا مَنْ دخلت عليه آفة في عقله
كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجز في أعضائه كالأمرض المختلفة والاضطرابات
العصبية . وتلك « الاوائل » أمورٌ هي مقدماتٌ صحيحة لا شك فيها ولا سبيل
الى أن يطلب عليها دليلاً الا مجنوناً ، او جاهلاً لنقص في إدراكه او مكابراً

(*) في الأصل : بكى واذا

مغالط . ودليل ابن حزم على ان هذه الأمور لا تحتاج الى الاستدلال قوله :
 «لأن الاستدلال على الشيء لا يكون الا في زمان (يعني : يقتضي زمانا) ،
 ولا بد ضرورة (من أن) يُعلم ذلك بأول العقل ؛ لأنه يُعلم بضرورة العقل
 أنه لا يكون شيء مما في العالم الا في وقت . وليس بين اول اوقات تمييز النفس
 وبين ادراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتة ، لا دقيقة ولا جليلة ، ولا سبيل الى
 ذلك (١ : ٦ - ٧) .

في بعض ما تقدم غموض ، ولكن فكرة ابن حزم مفهومة ، هي ان الانسان
 اذا أُلقيَ اليه أمر عرفه حالاً ، ولو ان معرفة كل شيء تقتضي استدلالاً على
 حقيقته لوجب ان يُلقى الأمر الى الانسان ثم يمضي على ذلك الأمر (امام الانسان
 أو في عقله) وقت كثير أو قليل قبل ان يدرك ماهيته . وهذا مناقض للواقع
 كما يرى ابن حزم .

على ان البشر ليسوا - في رأي ابن حزم أيضاً - متساوين في سرعة الادراك
 وصحة الفهم . ثم إن المقدمات نفسياً قد تكون قريبة فيسهل معها الفهم عموماً ،
 أو قد تكون بعيدة فيعسر معها الفهم أحياناً ؛ ان هذا لا يقدر في البشر ولا
 في المقدمات : اننا نعلم مثلاً انه كلما زادت أرقام الأعداد صعب العمل بها وجزاز
 وقوع الخطأ الا على الحاسب المجيد ، حتى ان الحاسب المجيد قد يجد صعوبة
 في العمل بها . * * *

والآن ، ماذا يعرف الانسان ؟

حينما يتكلم ابن حزم على الشياطين والجن يأتي بحكم خاص بهم وصائب
 في وقت واحد . من أجل ذلك سنجد نحن هذا الحكم ونجعله عاماً .
 قال ابن حزم عن الشياطين (٥ : ١٢) : « لم ندرك بالحواس ولا علمنا
 وجوب كونهم ولا امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل ؛ لكن علمنا
 بضرورة العقل امكان كونهم . »

هذا الحكم ينطبق على جميع المبادئ العامة وعلى جميع الأحوال أيضاً: إننا لا نعرف ببدئية العقل وجوب كون الشيء، أو امتناع كونه، ولكننا نعلم إمكان كونه. انني لا أعلم من طريق العقل (كما يقول ابن حزم) ان الجن موجودون، ولا أعلم من طريق العقل انهم غير موجودين، ولكنني اعلم من طريق العقل ان الجن يمكن ان يكونوا موجودين « لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها، وهو عز وجل يخلق ما يشاء، ولا فرق بين ان يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء، وبين ان يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء. بل كل ذلك سواء ويمكن في قدرته » (٥ : ١٣) . ان هذا المنطق الشكلي محبوبك عند ابن حزم مقنع . وكذلك يمكن تطبيق هذا المبدأ على الأحوال : انني لا أعلم اذا كان صاحبي الآن مريضاً او معافياً، او يقظاناً او نائماً، ولكنني اعلم بضرورة العقل انه يمكن ان يكون معافياً او مريضاً او يقظاناً او نائماً، كما اننا، نعلم بالبدهة أن الانسان يمكن ان يمرض او ينام او يستيقظ الخ . فنحن اذن « نعلم » الكليات (او المبادئ الكلية والأحوال الشاملة) ببدئية العقل ولولم نطلع على اعيانها، على ان الجزئيات (اي الحوادث الفردية التي تقع في مكان خاص وزمان محصور) فنحن « نعرفها » بالحواس الخمس الظاهرة ثم اننا لا نعرفها الا اذا وقعت تحت حواسنا هذه .

ونخطو الآن خطوة أخرى .

ان العلم بالبدهة (ببدئية العقل) علم ضروري اضطراري، اي لا خيرة لنا في تصديقه او رده، بل يجب ان نقبله حتماً لأنه صحيح . اننا نعرف بالبدهة ان نصف الشيء أصغر من الشيء نفسه، وان غصن الشجرة اقل من الشجرة نفسها، وان التفاحتين اكثر من احدهما، وان النور غير الظلمة . والمعارف - يعني ابن حزم الأمور التي تُدرك بأوائل العقل - كلها باضطرار، بل « هذا هو الاضطرار بعينه، وليست الضرورة في العلم شيئاً غير هذا، انما هو معرفة

لا يشوبها شك ولا يمكن اختلاف ما عرف بها ، فهذا هو علم الضرورة نفسه .
وهذا النوع من المعرفة يكون باليقين (راجع ٣ : ١٨٠ ، ٥ : ١٠٩) . والدليل
على ذلك أنك لو اردت ان تنزع من النفس ما تعرفه (النفس) لما قدرت
(٥ : ١٠٩) « .

فمن كل ما تقدم يتبين ان المعارف ، سواء من ذلك ما أدرك العقل او وقعت
عليه الحواس ، نوع واحد هو ما عقد عليه المرء قلبه وتيقنه . غير ان هذا النوع
الواحد ينقسم من حيث النتيجة قسمين : احدهما حتى في ذاته قد قام البرهان
على صحته ، وهذا وحده يسمى علماً . وأما ثاني القسمين فلم يتم على صحته برهان .
وكل ما لم يتيقن الانسان صحته في ذاته فليس علماً به ولا له به علم ، وانما هو
ظان له اذ ما لم يعرف يقين فانما عرف بظن ؛ وما عرف بظن
فليس علماً ولا معرفة (راجع ٥ : ١٠٩ و ١١٣) .

فالمعلومات والمعارف التي يدركها الانسان باوائل العقل فانه يعرفها بالاضطرار
ولا يحتاج الى ان يطلب عليها برهاناً . وهذا النوع عام في البشر بما هم بشر
يتساوون فيه جميعهم ما لم يكن في احدهم آفة عقلية او عاهة بدنية تمنعه ذلك .
ولكن قد ينفق لرجل ان يطلب برهاناً على امر ندركه بالبداهة . ان هذا الطلب
يسمى استدلالاً . مثال ذلك : ان كل انسان بلغ من التمييز مرتبة ما يعلم ان
واحداً وواحداً يساويان اثنين ، نعلم ذلك بالاضطرار وضرورة العقل ، ويتساوى
في معرفته كل البشر . فاذا أحب أحد ان يستدل على صحة ذلك جاز له ان
يتنبع برهان ما أراد في معادلة جبرية طويلة فيستدل حينئذ ويقنع شخصياً ان
واحداً وواحداً يساويان اثنين ، الا ان هذا الاستدلال اكتسابي يكتسبه شخص
دون شخص ، ولا يقدر عليه الا من بلغ من العقل والتمرس مبلغاً رفيعاً
(راجع ٥ : ١٠٩) .

ولكن علام بنى ابن حزم نظريته في العلم الاضطراري ؟ ان متابعة أقواله
تدل على أن نظرية العلم الاضطراري مخالفة لنظريته العامة في المعرفة :

قد يسبق الى الوهم ان ابن حزم متأثر بنظرية المعرفة عند أفلاطون ، او عند افلوطين ومن تبعه من الاسكندرانيين^(١) من ان النفس كانت في اول الامر (قبل اتصالها بالجسد) في الملاء الأعلى ، في عالم الصور المطلقة أو عالم الألوهية ، ترى الصور المثلى لجميع المحسوسات وتعرفها معرفة صحيحة . ثم ان هذه النفس غفلت عن التأمل في بياء الألوهية فهبطت او أهبطت الى الأرض لتتصل بجسد ما . فلما اتصلت بالجسد نسبت ما كانت قد عرفت من قبل في عالم الصور المطلقة . ولكن النفس أخذت بعد ذلك في التمييز شيئاً فشيئاً فكانت كما رأت موجوداً في هذه الأرض تذكرت أنها كانت قد رأت صورته المطلقة في الملاء الأعلى فتذكرته بها وعرفته . وهكذا تعرف النفس الموجودات . لقد كانت هذه النظرية شائعة في العصور الوسطى ولكن العرب لم يأخذوا بها كثيراً حتى ان ابن سينا تهكم عليها في قصيدته العينية المشهورة :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنح^(٢)

وقد فعل ابن حزم ما فعله ابن سينا فقال : « ان الانسان يخرج الى هذا العالم ونفسه قد ذهب ذكرها جملة في قول من يقول إنها كانت قبل ذلك ذاكرة فاذا أخذت يعاودها ذكرها وتمييزها كالفريق من مرض فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان فهم ما أدركت بجواسمها الخمس (١ : ٤ - ٥) .

إلا ان ابن حزم يقص ذلك على الحكاية ولا يؤمن به فانه يخالف مذهبه الظاهري : وعلى هذا يقول (٥ : ١٠٨) : « والصحيح في هذا الباب ان الانسان

(١) قد يسمى المذهب الاسكندراني الفلسفة الافلاطونية الحديثة أو الجديدة ، ولكن هذا خطأ في التسمية وان كان قد اشتهر بين الباحثين في العربية (راجع : الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب للكاتب ، ص ٧٦) . (٢) راجع الفارايان للكاتب ص ٣٠ - ٣١ ، وعبقريه العرب في العلم والفلسفة ص ١٠٢ - ١٠٤ .

يُخرج الى الدنيا ليس عاقلاً ولا معرفة له بشيء كما قال عز وجل : واللهُ
أَخْرَجَكُمْ مِنْ بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئاً ^(١) .
وإذا كانت الأُفْس تُخرج الى الدنيا لا تعرف شيئاً ، فكيف تعرف بعدئذ
الموجودات ؟ ثم كيف تعرفها بالضرورة والاضطرار ؟
لا يعدمُ ابن حزم وسيلةً يوفق بها بين المعرفة بالاضطرار وبين خروج النفس
لا تعلم شيئاً ، فهو بقول عن الانسان :

« إذا كبرَ وعقل وتقوّت نفسه الناطقة وأنست بما صارت فيه وسكنتُ
اليه وبدأت رطوباتها تجف بدأت نفسه بتمييز الأمور في الدار التي صارت فيها .
فيُحدث الله تعالى [حينئذ] لها قوة التفكير واستعمال الحواس في الاستدلال ،
وأحدث الله تعالى لها الفهم بما تشاهده وما تخبر به » (٥ : ١٠٨) .

وهكذا أخذ ابن حزم النصف الأول من رأيه عن المذهب الاسكندراني ^(٢)
وأخذ النصف الثاني من مذهبه الظاهري ومن الرأي التوقيفي الوارد في القرآن
الكريم من ان الله تعالى « عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ » ^(٣) وانه « عَلَّمَ آدَمَ
الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا » ^(٤) حتى النصف الأول ، إنه وإن كان في ألفاظه مأخوذاً
من المذهب الاسكندراني ، فإنه في أساسه من القرآن الكريم ، وقد أشار
ابن حزم الى ذلك صراحة حتى استشهد بقوله تعالى : « والله أَخْرَجَكُمْ مِنْ
بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَّا تَعْلَمُونَ شَيْئاً » .

ومس ابن حزم نقطة مهمة جداً ، هي « الشكُّ الممهِّدُ لليقين » . يذكر
ابن حزم طائفة من المتكلمين تعتقد ان المعرفة اليقينية لا تتأتى الا بالاستدلال

(١) القرآن الكريم ١٦ (سورة النحل) : ٧٨ .

(٢) راجع الفصيحة العينية لابن سينا :

أنفت وما أنست ، فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب القفر

(٣) راجع القرآن الكريم ٩٦ (سورة العلق) : ٥

(٤) (سورة البقرة) : ٣١ الخ الخ .

وأقامة البراهين ، وبعد ان يكون الانسان شاكاً بما علم من بعد ، ولقد قال بذلك جماعة من المتقدمين ومن المتكلمين كالنظام مثلاً . وكذلك رأينا الشك عمدة في نظرية المعرفة عند القديس اغسطينوس قبل ابن حزم وعند الامام الغزالي ودبكاتر بعد ابن حزم . على ان ابن حزم نفسه بنكر ان الشك يجب ان يسبق اليقين او ان يكون الاستدلال ضرورياً للمعرفة الصحيحة ، ويرمي من يقول ذلك بالحق (٥ : ١١١ الخ) .

ولكن هل هنالك علم ضروري واضطراري بديهية العقل عند ابن حزم نفسه ؟ يبدو بجلاء أن ابن حزم يقول بعلم ضروري اضطراري بديهية العقل لأن ذلك يتفق مع مذهبه الديني ، ولأن قوله هذا هو المخرج الوحيد له من مأزق العالم المادي ، ومن جعل المحسوسات المادية وحدها مصادر المعرفة مباشرة . ولكن ابن حزم ليس صاحب مذهب ديني فحسب ، انه مفكر كبير أيضاً ، فلقد انجلى له أن المعارف كلها ترجع في حقيقتها الى الحواس الظاهرة :

حينما يجعل ابن حزم الحواس الخمس (الظاهرة) سبيلاً للتمييز بين المحسوسات (٥ : ١) فإنما يضع أساساً ثابتاً للمعرفة بالاكتساب لا ببداهة العقل . حتى الأمثلة التي يقدمها ابن حزم على المعرفة بالخاصة السادسة فانه يبنها أيضاً على أمور محسوسة في عالم المادة لا يمكن ان تعرف الا بالحواس الخمس الظاهرة (٥ : ١ ، ٥ : ٥ ، ٥ : ٩ ، ٨٠ - ١٠٨٤) .

ثم يعود ابن حزم فيؤكد ما ذهب اليه حينما يصر على وجوب صحة الحواس حتى يتمكن من القيام بتمييز المحسوسات تمييزاً صحيحاً (٣ : ١٠٧ - ١٠٨) . وابن حزم يعترف بأن قوى الحواس غير متكافئة في البشر جميعاً ، ولذلك كانوا مختلفين في ما يحسونه أو يرونه (أي بعرفونه) ، فهو يقول : « فدليل يرهانا على هذا ما وجدناه من اختلاف الناس ؛ واختلافهم دليل على كثرة الخطأ منهم . وقد وضحنا أن وجود الخطأ بقنصي ضرورة وجود الصواب منهم ، ولا بد .

و (لكن) ليس اختلافهم دليلاً على أن لا حقيقة في شيء من أقوالهم ، ولا على امتناع وجود السبيل الى معرفة الحق (٥ : ١٣٣) .

ويرجع ابن حزم مرة أخرى فيعلن انه لا يميل الى الافتراض ، بل يعالج العالم الواقع فقط ، فهو يقول : « ولا فضول أعظم من فضول من اشتغل بشيء قد أيقن انه لا يكون أبداً ؛ ولكن الذي كان ووقع فاننا نتكلم فيه (٣ : ٢٥٦) » .

وأخيراً يعبر ابن حزم عن هذه الحقيقة العظمى تعبيراً واضحاً ، حيث يقول (٥ : ١٠٩ ع) : « وهو (أي الانسان في أول أمره) ان لم يحسن العبارة عن ذلك فان أحواله كلها تقتضي تيقنه كل ما ذكرنا ، و (قد) عرّف أدلّ صحة ما أدرك بجواسه ؛ ثم أنتجت له سائر المعارف بمقدمات راجعة الى ما ذكرنا من قرب أو بعد والمعرفة تكون إما بشهادة الحواس واول العقل واما ببرهان راجع من قرب أو بعد الى شهادة الحواس أو أول العقل » .

فمن كل ما تقدم يبدو لنا أن مرّة المعرفة الحقيقي إنما هو الى الحواس ، حتى العقل فانه لا يستطيع أن يميز الأمور تمييزاً صحيحاً الا اذا كان الحواس في جسم صاحبه سليمة . وهكذا يكون ابن حزم قد حلّ أعظم مشكلة في تاريخ نظرية المعرفة ، تلك المشكلة التي زعم مؤرخو الفلسفة الأوروبية أن حلها كان نتاج عبقرية الفيلسوف الألماني كانت Kant (توفي ١٨٠٤ م) . لقد كان هم هذا الفيلسوف محاولة الجواب على هذه المشكلة الكبرى : « كيف تكون الأحكام المبنية على الاختبار الحسي ممكنة بالبدئية ؟ » ولقد حل ذلك بأن جعل المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها ببديهة العقل A priori راجعة الى الحواس في زمن متقدم وسمى ذلك A priori a posteriori ، مما لا مجال لمدة القول فيه هنا . على ان ابن حزم جاء قبل كانت Kant بسبعة

قرون ووقف أمام المشكلة نفسها ثم حلها حلاً ينقصه بسط القول وشكل المنطق اللذين امتاز بهما كانت ، ولكن لا تنقصه العبقرية المبدعة البصيرة الناقدة .

* * *

وأرى أن أقطع الكلام هنا بعد أن عرضت صفحة من تاريخ الفلسفة الاسلامية عظيمة براقة ، كانت من قبل مغمورة بل مجهولة . انني لم أنقد ولم أحلل ولم أعارض ولم أوازن ، لأنني لا أزال أععتقد ان واجبنا الأول ان نجلو تراثنا القديم ونرتب موادّه ونفسق بحوثه ، أما النقد فيأتي بعد حين .

الدكتور عمر فروخ

www.alukah.net