فى المواجهة المعرفية للغلو الدينى والتخلف

منهج البرهان: "المنطق الظاهري" عند ابن حزم نموذجًا

د. شرف الدين عبد الحميد أمين*

أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة سو هاج

sharafameen@yahoo.com

الملخّص

يعالج هذا البحثُ المحاولةَ المعرفية التي قدمها ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦ هـ) لتأسيس العقيدة والشريعة على البرهان المنطقي. ما قدمه ابن حزم يمكن أن أسمية بـ"المنطق الظاهري" أو "فلسفة النص". وهو منهج ينقل المنهجية الإسلامية "من منهج الجدل إلى منهج البرهان". وهذه محاولة يمكن استدعاؤها والبناء عليها وتطويرها حتى يتسنى لنا مواجهة الغلو والتخلف المؤسسين أصوليًا على أسس عقدية وشرعية لا برهانية، بله إقصائية ولا عقلية. وسوف نعرض لهذه المحاولة على النحو الآتي:

- نظرية التعريف الظاهري عند ابن حزم.
 - منطق البيان الظاهري عند ابن حزم.
- منطق الجهات والفقة الظاهري عند ابن حزم.
 - نظرية المعرفة ومنهج البرهان الظاهري.
 - الطابع العملي للمنطق عند ابن حزم.
 - تطعیم المنطق بمیتافیزیقا ظاهریة.
 - نتائج استخدام المنهج البرهائي الظاهري.

^{*} باحث وأكاديمي من مصر

تمهيد:

إن الغلو الديني هو النتيجة المتوقعة للتخلف وكلاهما نتيجة لمنهج غير عقلي يعتمد على الاجتزاء والتلفيق والفهم الملتاث بلُوثَة منطق "الفرقة الناجية". تلك الدعوى التي أبطلها ابن حزم ورأى أن حديث "ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة.. " هو حديث موضوع. أبطله ابن حزم سندًا ومتناً، عقلاً وشرعًا (في حين قبل حديثَ الفرقة الناجية معظم مؤرخي الفرق الإسلامية). وإمكانية نقض مثل ذلك المنهج اللاعقلي متاحة لكل مفكر، بله لكل عاقل. وهذا أمر سهل نسبيًا. ولكن الأمر العسير يكمن في قلة، بل ندرة المحاولات الفكرية في تاريخنا الإسلامي التي حاولت تأسيس العقيدة والشريعة على البرهان المنطقي. ولقد كانت محاولة ابن حزم الأندلسي هي المحاولة النادرة والفذة في تاريخنا الإسلامي التي سعت إلى هذا التأسيس البرهاني للعقيدة والشريعة. ولم يلتفت إلى هذه المحاولة الجادة النادرة في تاريخنا المعاصر إلا قلة من المفكرين الجادين من أمثال الفيلسوف المغربي "محمد عابد الجابري" في كتابيه "التكوين" و"البنية" من موسوعته "نقد العقل العربي" وكذلك بعض كتابات الفيلسوف المصري "حسن حنفي"، وخصوصًا في كتابه "من النقل إلى الإبداع". ولقد رأى محمد عابد الجابري (١) أن محاولة ابن حزم هذه هي الأساس لكل المحاولات البرهانية والعقلية التي استثمرت المشروع الحزمي وحاولت تطويره من بعده (ابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون) بل ورأي الجابري أن استدعاء ابن حزم ضروري لقيام نهضة جديدة تصل ما انقطع من تاريخنا؛ من بداية قوية بدأها ابن حزم وواجب على المفكرين المعاصرين استدعاؤها وتطويرها لنتمكن من صنع نهضة أخري كالتي أحدثها مشروع ابن حزم الفكري وكان له تأثيره العميق على ابن باجة وابن رشد والشاطبي وابن خلدون.

لقد كان المنطق من أول العلوم التي عنى بدراستها ابن حزم وكان اشتغاله بالمنطق بهدف إقامة الفكر على أسس منهجية، وأيضا حدمة للدراسات الدينية كما لاحظ ذلك جولدتسيهر (٢)، ولتعظيمه المنطق كما يقول ابن تيمية- رواه بإسناده إلى متى بن يونس (ت ٣٢٨هـ)، الترجمان الذي ترجمه إلى العربية (٣).

ويذهب ابن حزم إلي أن المنطق "منهج عام" للفكر وأن منفعته ليست في علم واحد فقط بل في "كل علم" (٤)، وذلك "لضبط كيفية أخذ المقدمات من العلوم المختلفة" أ).

وينتدب ابن حزم نفسكه لشرح "المستغلق" من الأورجانون $(^{\vee})$ ، وسيتحول هذا الشرح بالفعل العي "إعادة كتابة" قد تجيز أن نطلق على منطقه اسم "المنطق الظاهري" وليس فقط "مجرد إيراد ما ينطبق من أرسطو وما لا ينطبق" كما يذهب بعض الباحثين $(^{\wedge})$ ، بل هو - كما يقول حسن حنقي $(^{\circ})$ - "منطق متكامل" يجمع بين الوافد والموروث في عمل إبداعي مستقل؛ فيتحول المنطق من "منطق صوري" إلى "بيان ظاهري برهاتي" يأخذ المظاهر الأتية:

• نظرية التعريف الظاهري عند ابن حزم.

() د. محمد عابد الجابري: **نقد العقل العربي،ج ا تكوين العقل العربي،** مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ١٩٩١، ص٣٠. () جولد تسهير: موقف أهل السنة القدماء إزاء علوم الأوائل، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ضمن كتابه التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط٤، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت ١٩٨٠م، ص١٥٢.

(ً) ابن تيمية: ا**لرد على المنطقيين** ج١، تحقيق د. رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٤١.

⁽عُ) ابن حزم: التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، رسائل ابن حزم الأندلسي، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٣م، ص١٠٢.

⁽ع) ابن حزم: التقريب، ص٣٤٩.

^{(&#}x27;)ابن حزم: التقریب، ص ۳٤۸.

⁽١) ابن حزم: التقريب، ص ١٠٣.

^(^) د. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦م، ص٢٠٥٠ وأيضًا: ناصر هاشم محمد: المنطق عند ابن حزم، رسالة ماجستير غير منشورة ، مودعة بكلية الأداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٠م.

^{(&}lt;sup>1</sup>) د. حسن حنفي: من النقل إلي الإبداع، المجلد الثالث، الإبداع، ٢- الحكمة النظرية، المنطق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٢١.

- منطق البيان الظاهري عند ابن حزم.
- منطق الجهات والفقه الظاهري عند ابن حزم.
 - نظرية المعرفة ومنهج البرهان الظاهري.
 - الطابع العملي للمنطق عند ابن حزم.
 - تطعیم المنطق بمیتافیزیقا ظاهریة.
 - نتائج استخدام المنهج البرهاني الظاهري.

أولاً: نظرية التعريف الظاهري عند ابن حزم

ينبهنا أبن حزم إلي خطورة نظرية التعريف، من بين نظريات المنطق، وكيف أن كثيرين أخطئوا طريقهم في هذا الميدان الذي "خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه وشبك بين المعاني" وأوقع الأسماء على غير مسمايتها، ومزج بين الحق والباطل فكثر الشغب والالتباس، وعظمت المضرة، وخفيت الحقائق" (١٠). ولذلك فإن هذا الباب – التعريف- "ينبغي ضبطه جداً" (١٠).

في البداية يذكر ابن حزم التمييز الذي نقله المترجمون عن أرسطو بين الحد والرسم فيقول: "إن الصفات أو المعاني. فإنها تنقسم قسمين: إما دال على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه، وهذا هو: الحد؛ وإما مميزة له مما سواه، وهي غير دالة على طبيعته، وهذا هو: الرسم" وبعد ذلك يتخذ ابن حزم من هذا التمييز بين الحد والرسم موقفاً حيث ينتقل إلي نقده معتبراً ذلك: "محارجة في الأسماء لا معنى لها" (١١)، لأن كل حد رسم وكل تعريف عنده يقوم على إبراز الأوصاف لا الماهية.

على ذلك يرفض ابن حزم التعريف الأرسطي القائم على الماهية وهو يحلل نظرية التعريف والحد والرسم تحليلاً ظاهرياً، فهو لا يرى ضرورة منطقية في التفرقة بين الحد والرسم، وأن الأول يبرز الماهية والثاني لا يبرزها فليس ثمة ماهية أو سر أو رمز في حقيقة الأمر وإنما هو يأخذ "بظاهر الأوصاف" لا ماهيتها أو جوهرها فالجوهر عند ابن حزم جسم، "والجسم هو الجوهر" (١٣٠)، وطالما أن الجوهر جسم، والجسم لا يعرف إلا بأوصافه، أو ما يظهر من هذه الأوصاف فإن التعريف ينصب على ظاهر الأشياء لا جوهرها وكأن الجوهر أو الماهية" باطن" وابن حزم ظاهري يرفض الباطن رفضاً قاطعاً.

وبناء عليه يكون ابن حزم قد اقر التعريف الأسمى الذي يحدد معنى - لا جوهر - الكلمة في الاستعمال فيقدم لنا تعريفات دقيقة لكل لفظة من الألفاظ "الدائرة بين أهل النظر" مميزاً معناها وحتى "لا تقع الأسماء على غير مسمياتها". وهذه التعريفات هي تعريفات اشتراطية تمنع الخلاف على معانى الألفاظ المستعملة في كل علم على حده، كما يرى أصحاب المنطق الوضعي (١٤).

على أن التعريفات والحدود عند ابن حزم بيجب أن تخضع للظاهر و"للبيان الظاهري "حيث يوحد بين اللغة والمنطق:

ثانيا: منطق البيان الظاهري عند ابن حزم

^{(&#}x27;') ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، الطبعة الثانية، تقديم د إحسان عباس، دار الأفاق. الجديدة، بيروت، ١٩٨٣، ص٥٦.

⁽ ابن حزم: التقريب، ص١١٠.

⁽۱۲)ابن حزم: التقريب، ص ۱۱۱. (۱۲) ابن حزم التقريب: ص ۱۲۳.

^(ُ ُ ُ ُ) د. زكى مجيب محمود: ا**لمنطق الوضعي،** مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٦٠.

يمكن أنْ نلتمسَ أسبابًا منطقيةً لوضوح الفكر عند ابن حزم تتمثل في "منطق البيان الظاهري". الظاهر عند ابن حزم هو: ما يقتضيه اللفظ في اللغة المنطوق بها (١٥). وليست اللغات شيئا غير "الألفاظ المركبة على المعاني المبينة عن مسمياتها (١٦)؛ فالكلمات" معبرات عما وضعت له في اللغة ١١٠)، ومن ثم لا يجوز "صرف كلمة عن موقعها في اللغة، ولا تحريفها عن موضعها في اللسان (١٨)".

وعلى ذلك يحترم ابن حزم قواعدَ اللغة العربية في التعبير (١٩) فيذهب إلى أن المهملات (القضايا التي لا سور لها) تنتج كإنتاج المحصور الكلى والقول بأنها لا تنتج اتباعا لليونانيين وهذا قول لا يصح وإنما "حكى القوم عن لغتهم (٢٠)"وكذلك يرفض ابن حزم أن يطلق على النوع اسم "الصورة "ويرى هذا اتباعًا للغة يونان (٢١).

ولا يكتفي ابن حزم باحترام قواعد اللغة العربية في التعبير وحسب بل يرى أنه يجب أن يكون هذا التعبير "ظاهريا" أو ذا بيان ظاهري. والبيان-عند ابن حزم -يعني كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه والإبانة والتبيين: فعل المبين، وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلي الإفهام (٢٢)" مثال ذلك:

يرفض ابن حزم أن ينقل المتكلمون ما اسماه الأوائل ب"القدمة" ليصفوا بها الله تعالى بأنه "قديم"، ويمنع أن نزيل القديم والقدم (وهو ما تقدم زمانه غيره كقولهم: الشيخ أقدم من الغلام ودولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس الخ) عن موضعها في اللغة (٢٠٠).

فهذا المنطق البياني عند ابن حزم يأخذ بالألفاظ على ظاهر ها الموضوع لها في اللغة، وعلى ذلك يجب أن تكون الألفاظ عامة في معناها بحيث ينتفي القول بوجود معانٍ خاصة للألفاظ (أي باطن) إلى جانب معانيها المختلفة (الظاهرة)، وذلك المنطق البياني يعده "أرنالديز" هو المنطق الوضعى عند ابن حزم (٢٤) ولكني أفضل تسميته بمنطق البيان الظاهري.

إن أخذ الألفاظ على ظاهرها كان هو الاتجاه الغالب على موقف ابن حزم المنطقي وهو اتجاه لا يفصل اللغة عن الفكر ولا الفكر عن اللغة ونقطة الإسناد في ذلك هي النص الديني والبنية اللغوية التي يفكر بها (٢٠).

وعلى ذلك تكون العلاقة بين المنطق واللغة علاقة وثيقة وسنرى أن هذا المنزع إلى التأليف بين معطيات اللغة ومنتجات الفكر هو هاجس معرفي عميق في تفكير ابن حزم بل إنه جماع منهجه ورؤيته وأساس مذهبه الظاهري (٢٦). إن اللغّة عند ابنّ حزم تتقاطع إبستمولوجيا مع المنطق (۲۷)، باعتباره مجرد بیان ظاهری.

ثالثًا: منطق الجهات والفقه الظاهري عند ابن حزم

^{(°}۱) ابن حزم: تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول، رسائل ابن حزم الأندلسى، ج٤ تحقيق د. إحسان عباس، المؤسس العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٣م.، ص ٤١٥.

^{(&#}x27;') ابن حزم: ا**لإحكام**، ج٣، ص ٣٩.

⁾ ابن حزم: الإحكام، ج٣، ص ٤١.

⁾ ابن حزم: الإحكام، ج٣، ص ٤٢.

⁾ د. محمد عابد الجابري: : تكوين العقل العربي، ط٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩١م، ص ٣٠٦.

⁾ ابن حزم: التقريب، ص ٢٢١.

⁾ابن حزم: ا**لتقریب،** ص ۱۱۵.

⁾ ابن حزم: الإحكام، ج١، ص ٤٠.

⁾ ابن حزم: ا**لتقریب**، ص ۱۸۲.

⁾ د. صلاح الدين بسيوني رسلان: الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، ١٩٨٥م، ص ١٥٨٠،

⁽٢°) د. سالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص ٢١٣. (٢٠) محمد سالم ولد صالح: اللغة ومنزلتها في تصنيف العلوم عند ابن حزم، دراسة بحوليات كلية الأداب والعلوم الإنسانية، جامعة نواكشوط، العدد الثاني ١٩٩٠م، ص ١١٠.

⁽۲۷) محمد سالم ولد صالح: **اللغة ومنزلتها،** ص ١١٦.

يحاول ابن حزم في كتابه الوحيد في المنطق: "التقريب" عرض هذا العلم باللغة العامية والأمثلة الفقهية، وفي هذا الكتاب يتم-لأول مرة- تقرير التشابه بين الجهات العقلية والجهات الشرعية (٢٨).

إن ابن حزم يستند في فهمه للشريعة إلى هذا الباب من المنطق الأرسطي "الجهات" أو "العناصر" على حد تعبير ابن حزم ابحيث يقسم ابن حزم الجهات إلى ثلاثة أقسام رئيسة هي: الواجب والممكن والممتنع، رافضاً تقسيم الفارابي الثنائي إلى الواجب والممكن فقط. ويقابل ابن حزم بين هذه الأقسام الثلاثة للجهات بما يقابلها من أقسام في الشريعة:

الأول: الواجب؛ وهو الذي قد وجد وظهر أو ما يكون مما لابد من كونه، كطلوع الشمس كل صباح، وهذا يسمى في الشرائع: "الفرض واللازم".

الثانى: الممكن؛ وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقعنا لأن تمطر غدا، وهو الذي يسمى في الشرائع: "الحلال والمباح".

الثالث: الممتنع؛ وهو الذي لا سبيل إليه (أو المستحيل) كمشي الإنسان في الهواء بلا حيلة، وهذا إذا ظهر من إنسان علمنا أنه نبي، وهذا القسم يقابل في الشريعة: "الحرام والمحظور".

ويقسم ابن حزم "الممتنع" أقساما أربعة:

الأول: الممتنع بالإضافة (أو الممتنع النسبي)؛ وهو إما في زمان دون زمان، أو في مكان دون مكان، أوفي جوهر دون جوهر، أوفي حال دون حال، ومثال ذلك: إمكان حمل القوى خمسمائة رطل وعدم حمل الضعيف لها..الخ

الثاني: الممتنع في العادة مطلقًا أو قطعًا، وذلك كانقلاب الجماد حيوانًا، وهذا النوع من الممتنع لا يجوز إلا لنبي معجزةً على نبوته.

الثالث: الممتنع في العقل (أو الممتنع عقلاً)؛ ككون المرء قائماً قاعداً في حال واحدة، وكون الجسم في مكانبين وبالجملة: كل ما ضياد الأوائل المعلومة بأوائل العقل.

وهذا النوع- في اعتقاد ابن حزم- لا سبيل إلى وجوده أصلاً ولا يفعله الخالق أبداً ولا يكون أبداً لأن فيه فسادَ بنية العالم. (وبناع على ذلك يرفض ابن حزم الكرامات التى أقرها الصوفية لأوليائهم باعتبارها خوارق للعادات ولقوانين العالم)

الرابع: الممتنع المطلق؛ مثل سؤال من يسأل: هل يقدر الله أن يخلق مثله، وهو لا يحدث على الإطلاق والسؤال عنه باطل غير جائز.

ويقول ابن حزم :"واعلم أنه لا قسم لقضايًا العالم غير ما ذكرنا (^{ومال}

ومن خلال شرح ابن حزم لمعنى الإمكان يفرق بين: الفعل الاختياري والفعل الاضطراري؛ حيث يرى أن الفعل الاختياري هو الفعل الذي: "يمتنع على ذي الجوارح المعتلة بينما هو ممكن غير ممتنع على ذي الجوارح السليمة؛ إذ أن الحس والعقل (مصدرا المعرفة عند ابن حرم) قد ثبت فيهما أن بين مشى القاعد الصحيح الجوارح والجسم الغير ممنوع وبين مشى المقعد المبطل الساقين فرقاً: وهذا فرق بين الممكن والممتنع وكذلك فيهما بين قعود المقعد الذي لو رام جهده تركه لم يقدر: فرقاً واضحاً بين الممكن والواجب (٢٠٠)"

وبهٰذاً يرَّد ابن حزم على ما ذهب إليه الفارابي من تقسيم ثنائي فقط.

ويمكن أن نلاحظ أنه وإن كان حديث ابن حزم عن الواجب والممكن حديث العالم المنطقي الذي يشرح لنا أبواب الجهات ـ إلا أننا نجده:

⁽٢٨) د. عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، ط ٢ دار الطليعة، بيروت١٩٨١، ص ٢٩.

^{(ُ&}lt;sup>۴۱</sup>) ابن حزم: التقريب، ص، ۱۹۸:۱۹۷ (ٔ) ابن حزم: التقريب، ص، ۱۹۹.

أولاً: يقابل أقسام الجهات بأقسام الشريعة؛

ثانياً: يربط بين هذه الأقسام المنطقية وما تثيره من مشكلات ميتافيزيقية: دينية وفلسفية؛ مثل مشكلة الكرامات أو مشكلة الجبر والاختيار.

وفي كل ذلك يحاول ابن حزم ألا يشعر القارئ أنه يقحم على دراسته المنطقية حديثاً كلامياً أو ميتافيزيقيا (٣١).

و هكذا:

- تُؤسسُ أبوابُ الفقه: الفرض واللازم، الحلال والمباح، الحرام والمحظور على باب من أبواب المنطق هو الجهات أو العناصر إذا استخدمنا تعبير ابن حزم.
- وتُحلُ أعقدُ المسائلِ الدينية والفلسفية مثل مشكلة الحرية والإرادة الإنسانية بتفرقة منطقية بين الممكن والممتنع.

وفي كل ذلك يستند ابن حزم إلي أوائل الحس وبدهيات العقل، وفي ذلك يقول ابن حزم: "ونحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلي موجب العقل أو الحس أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل وإلى مكابرة الحس (٢٢).

وهذا بعينه ما دعا ابن حزم أن يقيم نظريةً للمعرفة على بدهيات العقل وأوائل الحس.

رابعا: نظرية المعرفة ومنهج البرهان الظاهري

ما هي مصادر المعرفة عند ابن حزم وما علاقتها بمنهجه الظاهري؟

إنَّ صاحبَ التقريب الذي رفض المناهج اللابر هانية وانتقد المنهج الجدلي وقدم وجهاتِ نظرٍ منطقية حول الدقة اللغوية والوضوح الفكري، سوف يسهم في تطور نظرية المعرفة مرجعًا مصادر ها إلى قسمين أساسيين:

الأول: مصادر معرفة أولية، وهذه راجعة إلي:

أ- أوائل الحس؛

ب- بدهيات العقل.

الثاني: مصادر معرفة تالية

أ- برهان راجع من قرب أومن بعد إلى شهادة الحواس.
ب- برهان راجع من قرب أو من بعد إلى أول العقل.

فالمعرفة-عند ابن حزم - حسية وعقلية معاً.

⁽٢١) د. زكريا إبراهيم: ابن حزم الأندلسي المفكر الموسوعي الظاهري، سلسلة أعلام العرب بالدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦م،

⁽۲۲) ابن حزم: التقریب، ص، ۱۹۹

أما الحواس فهي: "ما عرفه الإنسان بحسه المؤدى إلي النفس بتوسط العقل؛ كمعرفة أنَّ النارَ حارةٌ والثلجَ باردٌ الخ (٣٣).

وأما المعرفة العقلية فهي: "ما عرفه الإنسان بفطرته.. بأول عقله؛ مثل معرفته بأن الكل أكبر من الجزء.. وأن نصفي العدد مساويان لجميعه، وأن كون الواحد في مكانيين مختلفين في وقت واحد محال.. الخ (٢٤)".

و هذان القسمان من المعرفة الأولية لا يحتاجان في إثبات صحتهما إلى دليل أو برهان؛ لأن صحة العلم بهذه الأشياء ضرورية في كل نفس وليس في بعض النفوس دون بعض (٣٥).

وهذه المعرفة الأولية هي التي تقوم عليها أو تُستمد منها البراهينُ في الاستدلال المنطقي، ولا يصح شيء -عند ابن حزم- إلا بالرد إليها: "فما شهدتْ له مقدمةٌ من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل (٢٦)".

ويمكن إجمال خصائص المعرفة الأولية عند ابن حزم على النحو الآتي:

أولاً إنها أولٌ وأصلٌ لجميع أنواع المعارف الأخرى.

ثانياً: ينبغي أن يُستمد منها الصدقُ في مقدمات البراهين اليقينية.

ثالثاً: هذه المعرفة لا سبب لوجودها إلا سلامة الفطرة واعتدال المزاج. رابعاً: هذا النوع يتعلق بإدراك المعاني الكلية وليس الأجزاء أو الجزئيات (٣٧).

أما عن القسم الثاني من المعرفة عند ابن حزم، وهي المعرفة التالية أي: المعرفة بالنتائج المأخوذة من مقدمات راجعة إلي الحس والعقل إما عن قرب أو عن بعد، ففي هذا النوع من المعرفة ندرك أن: "لنا خالقاً واحداً أولاً، حقاً لم يزلْ.. وبها عرفنا صدق المرسلين.. وصحة بعث محمد الله عنه محمد الله المعرفة المرسلين.. وصحة محمد الله المعرفة المرسلين..

في هذا القسم تدخل الشرائع: "لأنه إذا صح التوحيد وصحت النبوة وصح وجوب الائتمار لها وصحة الأوامر والنواهي وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها (٢٩)"

في هذا القسم أيضاً- المعرفة التالية- يدخل: "صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة (٤٠)".

هكذا تقوم العلوم- تماما كما تقوم الشريعة- على مقدمات راجعة إلي أوائل العقل والحس. والعلم بهذه الأمور كلها ليس أولياً ولا فطرياً، وإنما يعتمد على مقدمات أولية ضرورية لينتج لنا علماً ضرورياً.

^{(&}lt;sup>۲۲</sup>) ابن حزم: التقریب، ص ۲۸۰، وأیضا: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ۱ تحقیق د. إبراهیم نصر ود. عبد الرحمن عمیرة، دار الجیل، بیروت، ۱۹۸۰م، ص ۳۹.

^{(&}lt;sup>۳۴</sup>) ابن حزم: الفصل، ج ۱ ص ٤٠.

⁽ ابن حزم: التقريب، ص ۲۸٦.

⁽۲۶) ابن حزم: الفصل، ج۱ ص ٤٢:٤١.

⁽ ۱۳۷) د. محمد السيد الجليند: منطق ابن حزم ،ضمن كتابه: "نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان" مطبعة التقدم، القاهرة المراكبة المنطق المراكبة المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان" مطبعة التقدم، القاهرة المراكبة المرا

⁽۲۸۷ میزم: التقریب، ص، ۲۸۷.

⁽٢٦) ابن حزم: التقريب ، ص ٢٨٨.

^{(&#}x27;') نفس المصدر والصفحة.

إن هذه الطرق في المعرفة هي وسيلتنا- الوحيدة- للعلم فلا يُعلم شيءٌ أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين: "فمن لم يصلُ منهما فهو مقلدٌ مدع وليس عالماً، وإن وافق اعتقاده الحق، لكنه- هاهنا-مبخوت (٤١)"

وبناءً على هذين الطريقين يناقش ابن حزم: السوفسطائية والفلاسفة (الرازي والكندي أساسًا) والمتكلمين، والملحدين، والأديان والفرق غير الإسلامية والفرق الإسلامية وأصول العقائد الإسلامية والنبوات. الخ (٤٢).

وعلى ذلك يكون العلم عند ابن حزم هو العلم الظاهري، أي: تيقن الشيء على ما هو عليه:

- ١. إما بشهادة الحواس والعقل؛
- ٢. وإما ببرهان راجع إلي شهادة الحواس والعقل؛
- ٣. وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه وهو النبي (٣٠).

وهذه الأخيرة تتعلق بالمعرفة الدينية، وهي معرفة مؤسسة على المعرفة الأولية، وعلى ذلك تؤسس الشريعة والعقيدة على البرهان المنطقي الأمر الذي يؤكد على الطابع العملي عند ابن حزم.

خامسا: الطابع العملي للمنطق عند ابن حزم ما الذي يضمن صدق النتائج في البر هان ؟

هي من مقدمات يقينية لأنها ترجع إلى أوائل الحس والعقل والتي من اجتماعها سوف تنتج بالضرورة نتائج صادقة أبدًا (بالإضافة إلَّى تفطن الأخطاء المنطقية في نظم البراهين) بردها إلى هذه الأوائل.

يعطى ابن حزم للاستقراء والتجربة دوراً في تكوين البراهين المنطقية؛ فليس المنطق عنده صورياً خالصاً بل للمنطق طابع عملي مؤكد.

والاستقراء عند ابن حزم هو استدلال يقوم على حصر الجزئيات حتى نضمن ضمانًا قاطعًا صحة النتيجة التي نصل إليها. ومن خلال استقراء الجزئيات يمكننا تكوين مقدمات البراهين وصدق الجزئيات يضمن صدق المقدمات ومن ثم صدق النتائج في البراهين.

الاستقراء بهذه الصورة كان أيضا خطوةً في البناء المنطّقي عند أرسطو؛ لأننا إذا استندنا في صدق النتيجة إلى المقدمات التي توجبها، ثم إذا استندنا في صدق المقدمات نفسها إلى مقدمات سابقة لها، وهكذا، اضطررنا أخر الأمر الرجوع إلى الجزئيات الواقعة نفسها لنبحثها بالملاحظة الحسية فيكون ذلك هو مستندنا في صدق المقدمة الأولى التي يتفرغ منها كل ما تلاها من نتائج، وهذا هو الاستقراء عند أرسطو^{(؛؛}).

غير أن ابن حزم يتجاوز أرسطو كثيرًا في إعطاء المنطق مزيداً من القدرة على تحقيق اليقين في العلوم كلها- بما فيها العلوم الشرعية أساساً- مما يعني طغيان الطابع العملي للمنطق عند ابن حزم وإخضاعه لمتطلبات الشرع ومتطلبات لغته: اللغة العربية.

ن) د. محمود على حماية: ابن حزم ومنهجه في مقارنة الأديان، دار المعارف، القاهرة١٩٨٣م، ص ١٩١١.

⁽۱۱) ابن حزم: التقریب، ص ۲۹۹.

⁽٢٠٠٠) د. عمر فروخ: نظرية المعرفة عند ابن حرم ضمن كتابه "بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الإسلام" دار الطليعة، بيروت ١٩٨٦م، ص ١١٤.

⁽٤٤٠) د. زكى نجيب محمود: المنطق الوضعي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥١م، ص ٣٨٦.

سادسا: تطعيم المنطق بميتافيزيقا ظاهرية

كان ابن حزم على وعى بالأسس الميتافيزيقية للمنطق الأرسطي فعمل على تفريغ المنطق من محتواه الميتافيزيقي اليوناني وتحويله إلي "أورجانون ظاهري" أعنى: "أداه ظاهرية خالصة" وذلك بتطعيم المنطق بميتافيزيقا إسلامية هي- عند ابن حزم- "ميتافيزيقا النص الظاهري".

فللقرآن الكريم ميتافيزيقاه الخاصة به؛ أي تصوره عن الله والخلق والبعث والحرية الإنسانية وعالم الغيب. وكان فهم ابن حزم للنص القرآني فهما ظاهريًا؛ أي يقوم على الأخذ بظاهر اللغة العربية وظاهر النص القرآني. وهذا المفهوم هو ما أقصده "بالميتافيزيقا الظاهرية" وهذه بعض الأمثلة التي تطل منها الميتافيزيقا الظاهرية من قلب القواعد المنطقية:

♦ في باب "الإضافة" من كتاب "الأسماء المفردة" (قاطيغورياس وهو مبحث المقولات- تحويلا له من المنطق اليوناني العقلي "المقولات" إلي المنطق العربي اللغوي "الأسماء المفردة" نقلا لمنطق الصورة اليوناني إلي منطق القول العربي) ((ن نجد ابن حزم يرفض مغالطة الأشاعرة في مسألة الصفات حيث قالوا: "السميع بالسمع سميع والحي بالحياة حي فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياة وسمعاً" ويرد على ذلك قائلاً: "ونحن لم نسمِ الباري تعالى حياً من أجل أن وجود حياة فيلزمنا إضافة الحياة إليه ، وكذلك التسمية له تعالى بأنه سميع بصير، وإنما سميناه حياً وسميعاً وبصيراً؛ اتباعاً للنص (ان المسيد الله النه سميع وسميعاً وبصيراً؛ اتباعاً للنص (ان المسيد الله النه سميع المسيد الله النه سميناه حياً وسميعاً وبصيراً؛ اتباعاً للنص (ان المسيد ا

يفهم ابن حزم النص على ظاهره ويرفض إخضاع الله لمقولة الإضافة الأرسطية فالحي يقتضى الحياة طبقًا لمنطق الإضافة العقلية ولكن قياس الغائب (الله/الحي) على الشاهد (الإنسان/الحي) قياس باطل عند ابن حزم والمرجوع إليه دائما: هو النص على ظاهره، والنص يصرح بأنه تعالى "حي" ولم يقل أن له "حياة".

❖ وفي نفس الكتاب يرفض ابن حزم أن يسمى الله "جوهراً" فهو يرفض أو لاً أن يكون الجوهر غير جسم فالجوهر هو الجسم والله تعالى ليس جسماً كما أنه: "ليس حاملاً ولا محمولاً بوجه من الوجوه (٢٤)".

❖ وعندما يعرض لـ"الأسماء المشتقة" يؤكد ابن حزم على أن: "أسماء الله تعالى التي ورد النص بها أسماء أعلام غير مشتقة أصلاً" وعلى ذلك يرفض الصفات ويحل المشكلة العتيدة في علم الكلام الإسلامي حلاً يعتمد على شرح المقولات المنطقية شرحاً ظاهرياً يفرغها من محتواها الميتافيزيقي أولاً أو يطرحها جانباً إذا تعارضت مع ظاهر النص ثانياً؛ فصلاً بين الله ومخلوقاته: فالله تعالى غير خاضع لأى من المقولات العشر وإن الخاضع لها "كل المخلوقات عداه تعالى (**)".

♦ وينكر ابن حزم قول الأشاعرة في "الجزء الذي لا يتجزأ (٤٩)" وبذلك يهدم ابن حزم الأساس الذي تقوم عليه نظرية الحدوث في الفكر الإسلامي المعتزلي والأشعري. ومع ذلك فأن ابن حزم لم يقل بوجهة النظر المقابلة لوجهة نظر المتكلمين أي وجهة نظر الفلاسفة: قدم العالم، بل يستخدم معارفه الأرسطية عن الزمان والمكان نظر الفلاسفة:

^{(°}²) د. حسن حنفي: من النقل إلي الإبداع، مجلد ٣، الإبداع،٢، الحكمة النظرية، المنطق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ٢٠٠٢، ص ١٢٥.

⁽۲^۱) ابن حزم: ا**لتقریب**، ص۱٦٤. (۲^۱) ابن حزم: ا**لتقریب**، ص ۱۱۱.

^{(ُ&}lt;sup>۱</sup> ُ ُ) ابن حزم: ا**لتقریب**، ص، ۱٦٥.

^{(ُ&}lt;sup>63</sup>) محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام، ط ٢، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٥٤.

والنهاية ليثبت بها مقولات غير أرسطية مثل: إنكاره قدم العالم وقوله بحدوثه لأن كل ما خرج إلي الفعل من العالم فمعدود ومتناه (0,0)"

هذه مجرد أمثلة وتوجد أمثلة أخرى كثيرة غيرها. ولعل هذه الظاهرية الموجهة للمنطق عند ابن حزم هي ما دعا صاعدًا الأندلسي وغيره إلي نقد ابن حزم وأنه: "خالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه فكان من اجل هذا كثير الغلط بين السَقُط (١٠)". وهو حكم طبيعي لمن يريد أن يبحث عن توضيح للمنطق الأرسطي الخالص أو حتى منطق شراحه. نعم لقد كان ابن حزم يقدر كثيراً المنطق الأرسطي ويعتمد جدله كما يقول إبراهيم بيومي مدكور على قواعد أرسطية (٢٠) ولكنه لم يكن مقلدًا لصاحب الأورجانون: كان ظاهرياً في عرضه لمنطق المعلم الأول وكان كما يقول نيقولا ريشر واحدًا من فلاسفة العرب القلائل جدًا الذين انطلقوا عن قصد بعيدًا عن أرسطو ووجهوا إليه الانتقادات رغم إنه كان مقدراً لعمل أرسطو بوجه عام (٢٠).

لقد سلك ابن حزم- كما يخبرنا الحميدي — طريقةً في شرحه أو تقريبه لمنطق أرسطو: "لم يسلكها أحدٌ من قبله فيما علمناه (ئه)". وهذه الطريقة هي ما قد يجوز أن نطلق عليها "المنطق الظاهري" عند ابن حرم.

سابعًا: نتائج استخدام المنهج البرهائي الظاهري

لأن المقام لا يتسع لإيراد نتائج استخدام ابن حزم للمنهج البرهاني الظاهري بشكل تفصيلي*، فلا مفر من أن نجتزأ بذكر بعض النتائج على النحو الآتي:

- رفض الدعاوى اللابرهائية: لقد قام ابن حزم بتقديم نقد معرفي ومنهجي لخمسة مناهج رئيسة، تمثل مناهج العلوم الإسلامية التي سادت من قبله ومن بعده؛ وهي: أولاً: منهج القياس الفقهي. ثانيًا: منهج الجدل الكلامي. ثالثًا: منهج المعرفة الصوفية. رابعًا: منهج الإمامة الشيعية. خامسًا: المنهجية النقلية التاريخية. وابن حزم يرفض كل هذه المنهجيات ويراها لا عقلية ولا برهانية، ليعيد بذلك تأسيس الشريعة والعقيدة على البرهان وحده **.
- في نقد الاتجاهات السلفية ورفض آراء الصحابة والسلف: تُعرَّف السلفيةُ المعاصرةُ بأنها: " منهج الأخذ بالقرآن والسنة بفهم سلف الأمة " ويتفق كل مسلم على منهج

^(°°) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥ تحقيق د. إبراهيم نصر ود. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، م ١٩٨٥م، راجع، ص ٢٣٦:٢٢٣.

^(`°) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم،** تحقيق حياة العيد، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥م، ص ١٨٢. (``) درار اداره بروم مردكور: ا**لمذهج الأسط، والعاد والكلامية والفقوية في الاسلا**ر، ترجمة ح

^{(&}lt;sup>٢٥</sup>) د. إبر اهيم بيومي مدكور: المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام، ترجمة عن الفرنسية د. حامد طاهر ضمن كتابه "منهج البحث"، ص ٣٢٢ .

^(˚°) نيقولا ريشر: **تطور المنطق العربي،** ترجمة وتعليق وتقديم د. محمد مهران ، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥م، ص٣٦٤.

^{(&}lt;sup>°°</sup>) الحميدي: **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦م، ص ٣٠٩.

^{*} د شرف الدين عبد الحميد، ابن حزم الأندلسي ومنهجه في نقد العقل الأصولي، دار الوراق للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠١٢م.

^{**} د شرف الدين عبد الحميد:" ابن حزم الأندلسي ونقد الميثودولوجيات الإسلامية اللآبرهانية"، بحث مقبول للنشر بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ٢٠١٧م.

- الأخذ بالقران والسنة الصحيحة، ولكن ابن حزم ينتقد الجزء الثاني من التعريف " بفهم سلف الأمة"؛ وبرى أن آراء الصحابة ليست مقدسةً وليس لها صفة الدين بأي حال.
- في الشذوذ والخروج عن الجماعة: يقدم ابن حزم تعريفًا بسيطًا ومذهلاً أيضًا لمعنى الشذوذ في الفقه والخروج عن الجماعة: "والذي نقول به- وبالله الحمد- أن حد الشذوذ هو مخالفة الحق". لنكمل التعريف لنعرف من هو الشاذ في الحقيقة: "فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو شاذ وسواء كانوا أهل الأرض كلهم بأسر هم أو بعضهم".
- في الاحتياط وقطع الذرائع والمشتبه: الحلال حلال وهو ما في الأرض جميعًا. والحرام حرام وهو مبين مفصل بالنص تفصيلاً. والمشتبه بينهما ليس حرامًا، لأنه لم ينص عليه ولم يفصل فهو حلال، لأنه ليس إلا حرام أو حلال. قسمة عقلية واضحة بينة بذاتها والاحتياط كل الاحتياط ألا نتخذ الذرائع وسائل لتحريم ما لم يأت به نص كما قرر ذلك ابن حزم.
- في متشابه القران: رأى ابن حزم- بعد استقراء تام لآيات القران- أن المتشابه من القرآن هو فقط الحروف المقطعة والأقسام الواردة في بعض السور. وأن كل ما في القرآن الكريم عدا هذين فقط من المحكم الذي يجوز تأويله لفتح باب الدرس لكل آيات التنزيل العزيز دون خشية الوقوع في ما نهى الله عنه، وإن ذلك يتيح للعقل المسلم أن يبحث في كتابه الكريم بكل حرية طالما هو يملك أدوات ومؤهلات مثل هذا البحث.
- في صفات الله: وطبقا للقواعد البرهانية المنهجية في التأويل يتجه ابن حزم إلي مواقف تأويلية عديدة مثال ذلك تأويل ابن حزم للصفات الخبرية تأويلا يتجه إلي المعاني اللغوية الظاهرية، مطبقا منهجه اللغوي حيث يؤول "الوجه" و"اليد" و"اليدين" و"الأيدى" بأن المقصود بكل ذلك هو "الله تعالى" وكل هذا كما يقول ابن حزم "مجاز ظاهر" (ولنلحظ تعبير ابن حزم بأن المجاز من الظاهر)، وكذلك القول في "العين" و"الأعين" فهي "الله" أما "الأصابع" فهي "التوفيق والتدبير والنعمة" ويؤول "الساق" بـ"الشدة" و"القدم" بـ "الأمّة" و "الرجل" بـ "الجماعة ". ويؤول "الاستواء على العرش" بأنه "انتهاء خلقه إليه"، وأما "الذين يحملون العرش"، فمثل قولنا: "أنا أحمل هذا الأمر". ويؤول صفة "النزول" بأنها "فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء"؛ لانتفاء الحركة والمكانية عن الله تعالى... إلخ
- في رفض الكرامات ونقد الأشاعرة والصوفية: ابن حزم لا ينكر العلة الموجودة في الطبيعة (كالأشاعرة، وعلى رأسهم الغزالي، الذي نادى بفكره العادة وأنكر السببية) وإنما هو يأخذ بالعلة في الطبيعة ويرى أن النظام في العالم ثابت وقرر في حسم فيلسوف عقلاني، إنه لا كرامة ولا قداسة ولا معجزة لأحد إلا للأنبياء فقط، وحتى الأنبياء لا تجري على أيديهم الخوارق والمعجزات من تلقاء أنفسهم، بل بأمر من الله تعالى. ورأى ابن حزم أنه لا يجوز خرق هذا النظام، ولا يجوز وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح ولا من ولي ولا من ذي كرامة بوجه من الوجوه لأنه "لم يقم برهان من وجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممتنع في العقل، ولو كان ذلك ممكنًا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها".

هذا بعض من الفلسفة البرهانية الظاهرية- التي عبر عنها ابن حزم أحسن تعبير- وعلينا أن نستعيدها في مواجهتنا الفكرية المعاصرة مع الجماعات التي شرعنت للغلو والفرقة واللاعقل؛ مواجهة معرفية ما أحوجنا إليها الأن وفي المستقبل.

إن ابن حزم ومشروعه الفكري هو خير من يصلح للمواجهة المعرفية التي ينبغي أن تُشهرَ في وجه الاتجاهات السلفية المعاصرة خصوصًا تلك التي تتبنى العنف منها. وذلك على النحو الآتى:

أولاً: إن كل دعوى للعنف والغلو والتخلف هي- في الأساس- دعاوى لا عقلية ولا برهانية يتحتم استبدالها ببديل منهجي برهاني يستهدف الوحدة، لا الفرقة، ويبتغي خير الأمة لا خير الفرقة وخطورة هذه الدعاوى أنها تستند على مناهج يقال عنها أنها مناهج شرعية، مع أنها مناهج أقل ما يقال عنها وفيها أنها مناهج لا تتبع القاعدة الإسلامية الكبرى: "قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين". فدعوى مثل دعوى اتباع القران والسنة بفهم سلف الأمة هي الأساس المنهجي الذي بين ابن حزم ضعفه وتهافته ومن ثم لا منهجيته ولا برهانيته، حين أوضح أنه والعلماء على مر العصور؟ إن مشروع ابن حزم الذي نريد استثماره مجددًا هو إعادة بناء والعلماء على مر العصور؟ ان مشروع ابن حزم الذي نريد استثماره مجددًا هو إعادة بناء العلوم العلمية وعلى رأسها علوم العقيدة والشريعة على البرهان، وليس على الظن؛ المنهجيات الجدلية اللاعقلية السائدة.

ثانيا: وهذا المشروع ، يقتضي منا، كما اقتضى من ابن حزم- كما يقول الجابري- ضرورة تعميم المنطق والبرهان العقلي ومحاولة جعل العقل السلطة المرجعية العليا في مختلف مجالات المعرفة متجاوزاً في ذلك علم الكلام وإشكالياته السفسطائية، والارتفاع إلي مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات: إلى مستوى الفلسفة.

ثالثًا : كذلك يتأسس على هذا المنهج إمكانية إحداث نقلة نوعية في الفكر العربي الإسلامي من اللاعقل إلى البرهان. من منطق الفرقة إلى منطق الأمة، نقلة تصل ما انقطع من ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون بعصرنا الحاضر ومستقبلنا الأتي.