

ظاهرية
ابن حزم الأندلسي
مسألة المعرفة ومناهج البحث

ظاهرية

ابن حزم الأندلسي

مسألة المعرفة ومناهج البحث

أنور الزعبي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرنندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الثانية (مزيّدة ومنقحة) 1429هـ / 2009م

ظاهريّة ابن حزم الأندلسي

أنور الزعبي

موضوع الكتاب 1 - نظرية المعرفة ومناهج البحث 2 - منهجيات النقد
3 - الفلسفة الإسلامية 4 - الظاهريّة

ISBN: 1-56564-329-1

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية

The International Institute of Islamic Thought

P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA

Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922

URL: <http://www.iiit.org> / E-mail: iiit@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي

بيروت - لبنان

هاتف: 009611707361 - فاكس: 009611311183

URL: <http://www.eiiit.org> / E-mail: info@eiiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها

المحتويات

7	تصدير
19	تقديم
29	فصل تمهيدي
49	الفصل الأول: ابن حزم والبحث عن اليقين
79	الفصل الثاني: أصول ظاهرية ابن حزم
105	الفصل الثالث: منهج التحليل الظاهري
123	الفصل الرابع: المنهج التجريبي عند ابن حزم
137	الفصل الخامس: المنهج التاريخي عند ابن حزم
147	الفصل السادس: تحليل اللغة عند ابن حزم
167	الفصل السابع: المنهج الأصولي عند ابن حزم
193	الفصل الثامن: تجليات المنهج الظاهري لابن حزم في نماذج من أعماله
215	الخاتمة
222	المصادر والمراجع

تصدير

أ.د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان
رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

لقد كان اهتمامي واهتمام المعهد العالمي للفكر الإسلامي بشخصية ابن حزم الأندلسي جزءاً من الاهتمام برصد مسيرة الفكر الإسلامي على مدى التاريخ؛ لأن ماضي الأمة وإنجازاتها الحضارية، كما هو حاضرها المتخلف المؤسف، لا يمكن فهمه والتعامل الفعّال معه دون فهم هذه المسيرة، ورصد خطواتها، والإفادة من جوانبها الإيجابية، وتلافي جوانبها السلبية التي تكمن في تكوين عقلية الأمة. وسوف يواصل المعهد استكناه خبايا تاريخ فكر الأمة ونفسياتها؛ لإلقاء الضوء الكاشف على هذه الخبايا. والتشخيص الصحيح لجذور قصورها، ووصف العلاج الفعّال لنهضتها وتحقيق رسالتها.

ويشكل نشر هذه الدراسة حول الإمام ابن حزم ومنهجه الفكري، للأخ الدكتور أنور الزعبي، حلقة مهمة من حلقات هذا الجهد المتصل؛ ذلك أن الإمام ابن حزم هو من أبرز الشخصيات العلمية التي لا يمكن أن يخطئها طلاب الفكر الإسلامي وتاريخه، فقد تميّز فكره بأنه فكر علمي منهجي منضبط، يلتزم العقل والواقع والتجربة والحواس، في غاية من الجراءة والوضوح، ويرفض قبول الخزعبلات والتوهّمات والتهويمات، مهما تلبست من الثياب والأحوال الفكرية والدينية والفلسفية. ومن الواضح أن عقلية ابن حزم -بما تتميز به العلمية والمنهجية- واختلافها عما يسود في البيئة الثقافية من حوله، هي عينها من أهم الأسباب في تاريخ الأمة الفكري؛ التي أسهمت في التقليل من شأنه، وإنكار

منهجه العلمي؛ بسبب الخلل الذي آل إليه فكر الأمة، وعزلة مفكرها وعلمائها، وغيبة فكرهم عن واقع الأمة.

ومما يلفت النظر إن التزام ابن حزم «ظاهر النص وحده» في أحكام الشريعة والتزامها، يمثل امتداداً طبيعياً لمنهجية العلمية التي التزمت العقل والحس والتجربة؛ ولذلك فإن ما يصدر عن الغيب ويوحى به من الله، ليس للبشر - في منهج ابن حزم - أن يزيدوا عليه أو ينقصوا منه، فليس للعقل عنده إلا أن يدركه كما هو، دون قياس يزيد عليه أو ينقص منه؛ لأن ذلك يؤدي - عند ابن حزم - إلى تأليه العقل وخطط الشهادة بالغيب دون حجة أو سند. وقد أعمل ابن حزم عقله وعلمه ودرايته ومنهجه العلمي في فهم الوحي ونصوصه؛ الأمر الذي جعله قادراً على فهم الشريعة وأحكامها بنحو أرغم منكري منهجه - قبل مرديده - على احترام فقهه وفكره، واعتباره حجة علمية شرعية لا يزال ينهل منها طلاب العلم والمعرفة حتى اليوم.

ويعدّ تجاهل أصحاب العقلية العلمية المنهجية أهم ظاهرة من الظواهر التي عانى منها فكر الأمة في تاريخه المتأخر بسبب الجمود الذي أصابه، وتمزق المعرفة الإسلامية الذي أذبله، مع استحكام عزلة العلماء والمثقفين المسلمين في أروقة المساجد والمدارس.

وهذا التجاهل والتقليل من شأن أصحاب العقلية العلمية المنهجية، وضعف الحفاوة بهم، لم يقتصر على ابن حزم وحده، ولكن ذلك الموقف السلبي نجده يمتد إلى جُلّ أصحاب العقلية المنهجية العلمية، وجُلّ أصحاب الفكر الإبداعي، مثل الإمام ابن تيمية الذي ناصبه جمهور كبير من العلماء والمثقفين العداء، ووصموه بالمروق عن الدين، ومثل العلامة ابن خلدون الذي تجاهل فكره جمهور العلماء والمثقفين، وبقي مغموراً مهماً إلى أن كشف علماء الغرب من أصحاب المنهجية العلمية عن مدرسته، وأعطوها حقها من التقدير والعناية، وإن مثل هؤلاء كثيرون ممن أهمل فكرهم وأنكر منهجهم، وقزّم عطاءهم، وأذبل ثمرتهم.

ومن يتأمل حياة هؤلاء النوابغ النوادر في تاريخ الأمة الفكري المتأخر، منذ

إغلاق باب الاجتهاد فيما بعد القرن الرابع الهجري، يجد أن هذه الفلتات الفكرية كانت نتيجة حياة علمية تختلف في طبيعتها ومسارها عن الأنماط الفكرية المدرسية السائدة؛ التي اتسمت بتمزق المعرفة، وجهل الفطرة والسنن بسبب عزلة العلماء عن الحياة، وعن الواقع. فابن تيمية، وابن حزم، وابن خلدون، وأمثالهم، لم يكونوا فقط علماء وفقهاء، بل كانوا أصحاب خبرة ودراية وممارسة حياتية وسياسية؛ كوّنت لديهم معرفة عقلية علمية متكاملة، وإدراكاً سليقياً بالفطرة والسنن؛ مما جعل علمهم يتفاعل مع عملهم وممارستهم ودرايتهم؛ بحيث يتعاملون بأصالة مع واقع الحياة ومتغيراته المعاصرة لهم، ولذلك كانت آراؤهم واجتهاداتهم - على غير منهج النظريين التقليديين - أصيلة نيرة.

وعلى الرغم من أطراد منهج ابن حزم العلمي المنضبط في تعامله مع الغيب والشهادة، إلا أنه واجه مشكلة عويصة في بحثه عن ماهية الدليل العقلي في قبول مبدأ الوحي مصدراً للمعرفة، وتمحيص حقيقته وحقيقة الشريعة وتقبلها والالتزام بها. ولما كان منهج ابن حزم يلتزم العقل والشهادة، ولا يقبل دعاوى التوهّمات والتهويمات الباطنية والغنوصية؛ لذلك كان لا بد له أن يجد دليلاً عقلياً علمياً منهجياً مقبولاً كأساس وقاعدة يستند إليهما في تقبله للوحي والتزامه به عقلاً.

وقبول حجية الغيب لا يمكن أن تتأتى عقلاً إلا بقبول صدقية الرسول ﷺ، وصدق الرسالة. وهنا نجد ابن حزم موزعاً بين منهجه العقلي العلمي الذي لا يلتزم إلا العقل والحس والتجربة مصدراً حقيقياً مشروعاً للمعرفة، وبين حسه النفسي الإيماني ومعرفته العقلية والوجدانية بعظمة رسالة الإسلام، وبكثير من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم وضرورة كل ذلك في اتساق الحياة البشرية واستقامة أمرها، وضرورة تكامل الغيب والشهادة في معنى وجودها.

ولذلك كان لا بد لابن حزم أن يجد هذا الدليل العقلي الذي يتسق مع طبيعة فكره ومنهجه، ويمثل حلقة الوصل العقلية المنضبطة بين الغيب والشهادة، دون الوقوع في شرك التوهّمات والتهويمات الغنوصية. وحتى يجد ابن حزم دليلاً ويمسك به، وحيث لا يمكن قبول دعاوى الاتصال الغنوصي

بعالم الغيب، فكان لا بد له أن يلتفت إلى حياة الرسول ﷺ ليجد فيها دليله وسند صدقه العقلي والعلمي المنهجي؛ الذي التزمه في فكره وأدائه. فصدق الرسول ﷺ لا بد أن يتأتى من دليل حي يلزم العقل بالقبول والتسليم. لذلك كان بحث ابن حزم عن الإعجاز في حياة الرسول ﷺ هو الأساس العقلي العلمي المنهجي لقبول الرسالة والتسليم بها في عالم الشهادة، ويتكامل بقبولها الربط العقلي بين عالم الغيب والشهادة، وهذا المنطلق العقلي المنهجي هو المنطلق الوحيد السليم بالضرورة عند ابن حزم في قبول قضايا الغيب والتسليم بها.

ولكن ما وجه الإعجاز في حياة الرسول ﷺ الذي يستطيع ابن حزم أن يقدمه، وأن يلزم به العقل، ولا يدع معه مجالاً للجدل والشك والتنازع؟

وعلى الرغم من سلامة منهج ابن حزم وسلامة وجهته المنهجية، إلا أن من المؤسف أن ابن حزم أخطأ ضالته ولم يوفق في استخراج النتائج الصحيحة من المقدمات التي وضعها والتزم بها. فالإعجاز الذي اهتدى إليه ابن حزم بالنظر في حياة الرسول ﷺ، ودليل صدق رسالته عن الله، انتهى بالقول بإعجاز الخوارق المادية وما يتعلق بها من قصص المعجزات التي نسبت إلى الرسول ﷺ. هذه الخوارق، وإن صدّقها المؤمنون وسلّموا بها في سر، إلا أنها يمكن أن تثير كثيراً من الجدل في مكانة السند والرواية ومبالغات الرواة وخداع الحواس وكثير غيره، مما يمكن أن يمتد إليه الجدل والمماحكة، بحيث ينتهي الأمر عند الكثير من هؤلاء إلى القول بأن لزوم الإيمان بهذه الخوارق إنما يقتصر على من حضر هذه الخوارق فقط وشاهدها دون سواه من الناس. فإن قبل بها بعض الناس فهو من باب القابلية للتسليم بمثل هذه الدعاوى، ومن باب الحب والاحترام والإعجاب بصاحب الرسالة، أو من باب حب واحترام أصحاب العلم والمعرفة الذين يسلمون بهذه الخوارق، أو من قبيل من يتقبلونها خوفاً ورهبةً وطلباً للنفع أو السلام.

وأحسب أنني على شاكلة ابن حزم في التوجه نحو التزام المنهج العقلي العلمي المنضبط؛ حيث واجهت السؤال نفسه منذ نعومة الأظفار، حين يتفتح وعي اليافع على معنى الوجود وغايته وعلاقة الشهادة بالغيب فيه، وما يتبع ذلك

من مواجهة الحيرة في اختيار السبيل الذي يجب على المرء أن يسلكه، والعقيدة التي يجب أن يؤمن بها ويلتزمها في هذا الشأن المصيري الخطير.

وقد توجه تفكّري العلمي بصورة تلقائية إلى حياة الرسول ﷺ، أتلّس فيها الحلقة التي توجب صدقه في النقل عن عالم الغيب، وتوجب تقبل الرسالة والالتزام بها. فدون هذا الدليل والإمساك به لا مجال عندي لهذا الالتزام، وإن كان ذلك لا يمنع الإعجاب والتقدير لما يقوله أدعياء الرسالات، إن كان في فكرهم ما يستحق الإعجاب والتقدير.

وعلى غير شاكلة ابن حزم فإنني لم أجد الدليل والحلقة المفقودة في الخوارق المنسوبة إلى الرسول ﷺ دون إنكار إمكانها، لو شاء الله ذلك، ولكنني وجدت الإعجاز والدليل والحلقة المفقودة في حياة الرسول ﷺ عينها، على أساس العقل والفطرة، ودون حاجة إلى تجاوزهما أو الخروج عليهما أو إلغائهما باللجوء إلى الخوارق المادية وتجاوز السنن الكونية، فتلك في نظري أمور تمت إلى مرحلة ما قبل الرسالة السننية العالمية المحمدية.

إن المنهج العلمي السنني لا شك يحتم أن يتم إثبات صدق الرسالة الخاتمة بأسلوب عقلي علمي سنني يلزم الأجيال على تعاقبها بصدقها؛ بحيث تترك لدى المتأخر منهم يقيناً لا يختلف في جوهره عن يقين مَنْ عاصر الرسالة وصاحب الرسول ﷺ، ولذلك كان لا بد لإعجاز الرسول ﷺ أن يتم على أساس من قواعد العقل والفطرة والسنن التي جاءت رسالته باحترامها وطلب الالتزام بها، «اقرأ»، «أفلا يعقلون؟». فتأييد رسالة الرسول ﷺ على الحقيقة ما كان له في جوهره أن يتم بحادثة أو حوادث خارقة، متفرقة، تتجاوز العقل والفطرة والحس، ولا تلزم الباحث بالنواميس والسنن.

ولما كان مرتبط صدق الرسالة لا بد أن يتعلق بشخص الرسول ﷺ، لذلك كان لا بد من النظر بدءاً في سيرة الرسول ﷺ، وفي حياته أجزاء متفرقة وكلّيات مجتمعة، وقياسها على حياة البشر وفطرتهم؛ ليرى كيف تأتّى لهذا الإنسان أن يحمل رسالة الغيب إلى الناس.

لقد حفظ التاريخ لنا نص رسالة الإسلام وسيرة حياة الرسول ﷺ، وأوضح

لنا التاريخ والقرآن الكريم مفسه أن محمداً ﷺ كان بشراً، وعاش حياة البشر، وكانت مفردات حياته بشرية مستقيمة؛ لذلك فإن إعجاز رسالته ودليل صدقها لا يصح أن يخرج عن الطبيعة البشرية التي توجه الرسول بالخطاب إليها. ولكن أين الإعجاز في حياة هذا البشر؟ وأين الدليل القاطع - عقلاً - على صدقه، واحداً من البشر، رسولاً يبلغ رسالة خيرة ملزمة صادرة عن عالم الغيب؟

لقد توافر للرسالة المحمدية (القرآن) التوثيق التام، وهو ما لم يتوافر للوثائق الأساسية للأديان العالمية الأخرى؛ حيث إن القرآن الكريم كتب على عهد الرسول ﷺ، ولا يزال يروى شفويّاً حتى اليوم، من قبل المقرئين المتخصصين، باتصال الرواية إلى الرسول ﷺ، كما أن القرآن الكريم مطلوب قراءة شيء منه في خمس صلوات يومية في حياة كل مسلم، كما أن جلّ المسلمين ينطوعون بقراءته وحفظه والتعلم منه والتعبّد والتبرّك به طيلة حياتهم. فمثل هذا النص لا مجال - قطعياً - للبحث به بحال من الأحوال. كما أن الرسالة والقرآن أيضاً يحضّان دون شك على الخير والعمل الصالح في الحياة الدنيا، ولعل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90] هو من الآيات الجامعة التي توضح طبيعة الرسالة القرآنية والقصد منها في حياة الإنسان المسلم.

وإذا كان التوثيق وقصد الخير من الشروط الضرورية لكي تكون الرسالة إلهية، فإن ذلك في حدّ ذاته شرطاً غير كاف لمنع الجدل في أن يصدر سفر موثق يحض على الخير أو يصدر عن بشر يريد - بدعوى الرسالة - تعظيم عمله وإضفاء القدسية عليه. لذلك لا بد من وجه من وجوه الإعجاز يقيم الدليل القاطع على أن محمداً ﷺ رسول يبلغ رسالة خيرة ملزمة وصادرة عن الله (عالم الغيب). ومن هنا جاءت أهمية الالتفات إلى شخصية الرسول ﷺ، والنظر في حياته ومفرداتها؛ لتلمس الدليل القاطع على صدقه، وبخاصة أننا لن نستطيع التواصل مع الله لطلب العلم بحقيقة أمر الرسول ﷺ، وحقيقة أمر الرسالة التي بدأت بـ (اقرأ) وجاءت بكتاب، وحضّت على العلم والفكر وطلب الدليل والبرهان، وفهم السنن والأسباب.

ولو تمعنا في مفردات حياة الرسول ﷺ، وفي مفردات قدراته وصفاته، لوجدنا أن هذه المفردات مهما كانت عظيمة كل واحدة منها منفردة لن تمنع الجدل في إمكان أن يتصف بالصفة الواحدة منها إنسان آخر، وهنا نجد أننا لو تأملنا حياة الرسول ﷺ في جوانبها المختلفة كافة؛ لتبين لنا أن الإعجاز في حقيقته - وإن تبدى في الصفات منفردة - فإنه يكمن في اجتماع كل هذه الصفات الفائقة، وما ارتبط بها من ممارسات وإنجازات، في شخصية رجل واحد. فوجه الإعجاز إذن ليس بالضرورة في بشرية أية صفة من صفات الرسول ﷺ، ولكن في اجتماع كل هذه الصفات، ونظام تفتحها، في حياة رجل واحد من البشر.

وجمال هذا الإعجاز وروعه أنه لم يخرج الرسول ﷺ عن طبيعته البشرية، ولم يؤد إلى إلغاء العقل والمنطق الإنساني، ولم يحل أو يمنع دون توجه الرسالة إلى البشر وخطابهم من خلال فطرتهم وطبائعهم، ومن خلال اطراد السنن لديهم، فكان هذا الإعجاز البشري هو حلقة الوصل بين عالم الغيب والشهادة، وهو الدليل العقلي العلمي القاطع على صدق الرسول ﷺ وحجية الرسالة. وحتى نتبين ما عنيناه من الإعجاز الكلي الإنساني في حياة الرسول ﷺ فإنه لا بد لنا من رحلة سريعة في سيرة حياته ﷺ، لنتتبع أمهات صفاته وأحداث حياته؛ لنجمع بعضها إلى بعض، ونستطيع بذلك أن نرى كيف يمثل اجتماعها بالدليل العلمي السنني القاطع وجه الإعجاز البشري في حياة محمد ﷺ ورسالته.

ولد محمد ﷺ ونشأ يتيماً يسيراً في حضن جده عبد المطلب، ثم من بعده في حضن عمه أبي طالب، في وادي إبراهيم الجذب من كل شيء، في صحراء بلاد العرب، وقد توفي أبوه قبل أن يولد، وتوفيت أمه وهو ابن ست سنين، فلم يحرم - بفضل الله - حب الأمومة وعطفها وحنانها في مرحلة الطفولة الأولى التي هو في أشد الحاجة الإنسانية إليها، ولا يمكن لغير فطرة الأمومة توفيرها للصغير، رحمة من الله به. ومراً محمد رسول الله ﷺ بكافة مراحل الحياة التي لو كان فيها دعاوى أو تطلعات أو مطامع بشرية لما أمكن لبشر أن يخفيها، أو أن يخبئ أمرها، بحيث لا يبدو منها شيء في لاحق مسيرته وما

تفتحت عنه حياته، من العلم والحكمة وقدرات القيادة والريادة الفائقة في كل أمر تصدى له، وبنجاح بالغ، بعد أن حمل الرسالة وقد تجاوز الأربعين عاماً.

كانت حياة محمد ﷺ صبيّاً ويافعاً وشاباً ورجلاً مكتمل الرجولة، وكهلاً وأباً وزوجاً حتى سن الأربعين، حين أنزل إليه الوحي والرسالة، تتسم بالصدق والأمانة والوداعة وحسن الخلق؛ الأمر الذي دعا امرأة من كرام قومها وعقلائهم أن تأمنه على مالها، وأن تخطبه لنفسها؛ تقديراً منها لصفاته الكريمة.

وأول ما يلفت النظر أن هذا الرجل حين يبلغ سن النضج في سن الأربعين، وهي السن التي تهدأ فيها عواصف الرعونة عند البشر، ويخمد الكثير من نارها، عند من كانت عاطفته ملتعبة، وتكبح فيها جماح التطلعات الجامحة، وتلجمها. ولكننا نجد محمداً على غير المألوف يدعو إلى رسالة خيرة من عالم الغيب إلى الإنسان، يدعو فيها إلى نبذ البغي والطغيان والبطر، ويدعو في المقابل إلى التوحيد والإخاء والعدل والتفكر وطلب العلم والتسامح وحرية العقيدة.

وقبله قومه، وهم سدنة البيت والأصنام، بالدهشة والإنكار لهول القول وخطورة الأمر وجليل العواقب، على مألوف عقائدهم ونمط حياتهم وعلاقاتهم. لكن العجيب أن يلزم هذا الرجل قومه الحجة في صدق دعواه، بتذكيرهم بصدقه على مدى حياته بينهم، فكيف له - مع كل هذا، على هذا المدى، منذ ولد - أن يكذب عليهم في هذا الأمر الجليل؟ هل كان بإمكان محمد ﷺ أن يلزم نفسه الصمت وكبت القدرات والتطلعات، على مدى حياته كلها وفي كل أطوارها؟ وهل كان يستطيع أن يلزم نفسه صفة الصدق منذ مولده حتى سن الأربعين من عمره، وهو يدبر الأمر ويدبر الكذب؛ أشد الكذب، لكي يلزمهم تصديق أكاذيبه وتلفيقاته؟

ما كان لبشر أن ينطوي على ما تفتقت عنه الأيام، والأسلوب الذي توخاه، لولا أنه نشأ وأعدّ على عين الله؛ حيث لا يتصف بشيء من الإسهامات والطموحات والخبرات التي ستفتق عنها في حياته وقدراته الأيام، فلا يتصف - وحتى سن الأربعين - إلا بالأمانة والصدق وحدهما، وهما الصفتان الأساسيتان لكل رسول مبلغ. هذا النوع من الإعداد والأداء، وإن كانت مفرداته بشرية، إلا

أن اجتماعها كلها، وعلى النسق الذي تفتقت عنه في حياة رجل واحد، هو الإعجاز الذي يلزم العقل، ولا يخرج على فطرته وطبعه.

إن العجيب المدهش أن ينتصب هذا الوديع الصادق الأمين عوداً صلباً داعياً إلى الإصلاح، وهو رجل أُمي في أقصى الأرض، من أمة بدوية أمية؛ حيث لا فلسفات ولا أروقة ولا مكتبات، ليبدع القول الفصيح الرائق الخيّر، على غير ما عرفته فصاحة العرب، ويصر في عزم الشباب على دعوته، على الرغم مما يناله وأصحابه من الأذى والعذاب، على مر السنين، ثلاثة عشر عاماً متوالية! بل يزيده الأذى ومقاومة قومه قريش، وتمسكهم بأوثانهم، إصراراً على دعوته، والصبر على أذاهم، في وقتٍ لا تبدو لاستجابة قومه بارقة أمل، ولا يبدو لحلّكة ليل الأذى انقشاعاً. وتزداد الدهشة أنه بعد ثلاثة عشر عاماً من الدعوة إلى الخير دون ملل، ومع الصبر على الأذى دون كلل، أن تؤمن قبائل الأوس والخزرج سكّان يثرب فجأةً ودون سابق حساب، وأن يتعاهدوا على الانقياد له ونصرة رسالته.

من العجيب أن يقيم محمد رسول الله ﷺ، وهو من نعلم سيرته ونشأته، بقدره فائقة، ونجاح منقطع النظير، دولةً عدلٍ وتسامح وإخاء وإحسان وحرية عقيدة، يسوسها ببراعة، ويحكم فيها بعدل، ويقضي ويدبّر الأمر بحكمة، ويبني النظام ويقود الجيوش، وينثال عليه القول الخير الفصيح المعجز، دون خبرة ولا دربة ولا درس.

أليس من العجب العجيب أن يكون لبشر واحد - بهذا النوع من الإعداد - كل هذه الإمكانات والقدرات، فضلاً عن الطعن بإمكان قدرته على إخفاء كل هذه القدرات، دون أن يكون هناك ما ينشئها وينميها، فلا يبدي منها شيئاً في صباه وشبابه ورجولته، وفي كل أحوال حياته؛ زوجاً وأباً؟ هل كان ذلك حقاً في طاقة بشر أن يخطط مثل هذا الأمر، وبهذا القدر المحكم، على مدى الأربعين عاماً منذ أن ولدته أمه، فلا يبدو منه شيء؟ ثم كيف لهذا الأخضر العود، قليل الخبرة والتجربة، أن يتصدى للأنظمة والقبائل والصناديد مجتمعة، ليهزمهم في السياسة والتدبير والمنازلة، لينتصر بدعوته ودولة رجاله على إمبراطورتي الظلم والجور في فارس وبلاد الروم ويغلبهما، وأن ينتشر ضوء رسالته على مدى

القرون في كافة أرجاء الأرض على اختلاف شعوبها وألوانها؟

إن النهج الذي تفتح فيه عود محمد ﷺ وقدراته على مدى ثلاثة وستين عاماً هو المعجزة الحقيقية لتأييد رسالة محمد ﷺ، التي آمن بها رجال أفاذ من قوم برهنوا على تميزهم وقدرتهم على صفحات التاريخ، عرفوه وخبروه منذ عهد الصبا، وتابعوه وآمنوا به على حال لا يرجى من ورائها طمع ولا نفع، فكيف لأحد أن يأتي بعد أحقاب طويلة ليُدَّعي أنه أقدر من أصحاب محمد ﷺ بصراً أو بصيرةً ليعرف من أمر محمد ﷺ ما لا يعرفون، ويحكم في أمره بما كانوا عنه غافلين!

إن حياة محمد ﷺ، ونهج نموه، وتفتح طاقاته وقدراته، على النهج الذي تم، أمر يحسُّ وجّة الإعجاز فيه كل إنسان. إن أي إنسان منا قد يماري ولا يجد غرابةً في أي مفردةٍ من مفردات حياة محمد ﷺ، ولكن المعجز المستحيل قطعاً هو انتظام كل هذه المفردات في حياة رجل واحد على مدى ثلاثة وستين عاماً.

الرسالة الخيرة التي تبعث السلام في النفس، وتشيع الإخاء بين البشر، وتدعو إلى العدل والحق، وهي رسالة متواترة النص، تصدر عن رسول صادق، لا بد أن يقطع العاقل بصدقها، فليس لهذه الرسالة إلا أن تكون رسالةً من الله الخالق البارئ المصور، يحملها رسوله إلى البشر رسالةً ملزمةً، يتكامل فيها عالم الغيب والشهادة، ويتجلى بها معنى الوجود، وتهتدي بها الفطرة، وتجري بها سنن الحياة الخيرة. إن إدراك هذا الوجه في إعجاز رسالة محمد ﷺ، الذي يتفق وأحوال الفطرة وطباع البشر - والقرآن المعجز بين أيدينا - كان أولى بمنهج رجل كابن حزم، وهذا الإدراك هو أولى اليوم بالعقل المسلم في مسيرته نحو المنهج العلمي السنني والتخلص مما علق بفكره من قيود التهويمات والضلالات والإسرائيليات والخزعبلات.

لقد مكّنت هذه التأمّلات إرساء فكري منذ سن الصبا على سبيل العلم ومنهج الفطرة والسنن والتزام أداة أوليات العقل، وبذلك حميت فكري من أضرار الخرافة والأوهام والخزعبلات.

إنني أرجو أن يجد الشباب والقراء في سيرة هذا الرجل العظيم والمنهج العلمي السنني المنضبط زاداً يضع فكرهم على جادة العلم والجد، وأن يدفعهم إيمانهم إلى الاهتداء في حياتهم بالرسالة العالمية الخاتمة، وأن يحملوا رسالتها، وأن يحققوا غاية فطرة الاستخلاف وأن يعوا معنى تكامل الوحي والفطرة، دليلاً لحياتهم، وهدايةً لإعمارهم، وتوخياً للخير والبذل والعطاء في مسيرة حياتهم.

ولله الحمد والمنة، وهو الهادي إلى سواء السبيل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تقديم

أ.د. طه جابر العلواني

حين لجأ علماءنا الأقدمون إلى تدوين معارف الأمة التي تكونت حول نصّ «القرآن الكريم»، ثم «السُّنّة النبويّة»، شاعت مقولات وأفكار كثيرة. منها تلك الأفكار التي كانت سائدة في بيئة الصدر الأول، في مكة المكرمة وفي المدينة المنورة قبل بدء الوحي وأثناء المراحل الأولى منه، وكان لبعض هذه الأفكار أثر في فهم النص، وقد ظهر في التفسير خاصة وفي التاريخ، وانداح منهما إلى جملة أخرى من معارفنا حتى اختلط بها.

وقد استطاع علماء الأمة الذين أثار الله بصائرهم تمييز كثير من تلك المقولات بعد رصدها والكشف عنها، وتسليط الأضواء عليها باعتبارها قضايا دخيلة يجب مَيّزُها وفصلها عن المعرفة المقبولة التي لا مانع أن تشق طريقها إلى عقول المسلمين وقلوبهم. وقد عَرَفَ تراثنا دراسات نقدية بعضها تجاوزت قدرات بعض مدارس النقد المعاصرة. ومن خلال تلك الجهود النقدية أمكن وضع قواعد كثيرة لمعرفة الإسرائيليات، والموضوعات، وكثير من الفكر الدخيل، وكثير من عناصر الثقافة الشفوية التي كانت سائدة في مهبط الوحي. كما تمّ تصحيح كثير من المصطلحات والمفاهيم وتقنين استعمالها، وضبط دالاتها، وتحديد مقاصدها بحيث تنضبط أدوات ووسائل الفتوى والحكم والقضاء بعد ذلك، وفقاً لضوابط وقواعد كلية يلتزم الجميع بها دون تمييز.

ولعل من أخطر الأفكار وأبعدها أثراً في «الشخصية الإسلامية» بشقيها العقلي والنفسي، تلك الفكرة القائلة «بأن» النصوص متناهية، والوقائع غير

متناهيّة»؛ وقد برزت هذه المقولة على ألسنة المتقدمين وفي كتاباتهم، لتسويغ فكرة اتخاذ «القياس» دليلاً تُربّع به الأدلة الشرعيّة، التي صارت فيما بعد الكتاب والسُنّة وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، ولم تكن في عصر النبي ﷺ إلا القرآن الكريم باعتباره المصدر المنشئ، والدليل الشرعي الوحيد الذي يستقل بإنشاء الأحكام، كما يستقل بإنشاء المعتقدات والأفكار والتصورات، والسُنّة باعتبارها المصدر الوحيد الذي يُقبل بيانه للقرآن على سبيل الإلزام. ثم أضيف الإجماع، إجماع الصحابة عن دليل من الكتاب والسُنّة. ثم أُرِدِف الإجماع بالقياس تلبية للحاجات الفقهيّة المتجددة. ثم جرى توكيد أنّ الأدلة الشرعيّة - المتفق عليها- أي في الدائرة السُنّيّة، هي هذه الأربعة: الكتاب والسُنّة والإجماع والقياس.

وقد أكّد الإمام الشافعي -رحمه الله- ذلك وبلوره وأوضحه في رسالته الأصوليّة -التي استطاعت أن تسيطر وتهيمن بأفكارها على الساحة العقلية الإسلامية وميادينها الفكرية، مدة لا تقلّ عن ثلاثة قرون بعد تأليفها. كما ألّف حولها مؤيداً ومعارضاً وشارحاً وناقلاً ومفرّعاً ما قدر بخمسة آلاف دراسة أصوليّة، حتى نهاية القرن الخامس الهجريّ. وقد عكست تلك القواعد الأصوليّة صورة ذلك الصراع المبكر بين طرفيّ «أولي الأمر» في الأمة: العلماء والحكام. وبدأت في تلك القواعد رغبة القيادات العلميّة للأمة في ضبط وتقييد وتحديد السبل أمام الحكام للحيلولة بينهم وبين التفلت من سلطة «النص الشرعيّ» وسلطانه، الذي أسّس له علم مشتمل على القواعد والقوانين الكفيلة بضبط طرق فهم النص وتأويله وتفسيره، ضبطاً لغوياً لا يتفاوت الناس فيه، ومنطقيّاً يضيّق نسبة التفاوت فيه تضيقاً شديداً، ذلك هو علم «أصول الفقه»، ومن خلال الاتفاق على الأخذ «بفكرة التعليل» لتعليل الأحكام الشرعيّة والقول بالقياس، قياس الغائب على الشاهد، أو الفرع على الأصل، برز المنطق الأصولي وتبلور واتضحت معالمه. ثم زاد الإمام الشافعي في ضبط الأمور، وتحديدها إلى حد كبير بدليل «الاجتهاد»، لكنه حدّد الاجتهاد وبلغ به مستوى التضييق حين حصر «الاجتهاد» في القياس وحده، ليقطع الطريق على أولئك الذين قد يكون من بين أهدافهم في التوسع في «الاختيارات والتأويلات»،

وتجاوز «الضوابط» التوسيع على السلطان. لكن هذا الجانب مهما تكن أهميته، لا ينفي عن تلك القواعد الأصولية الصفة المنهجية، ولا يخرجها من دائرة العمل المنهجي بمعناه الدقيق بقطع النظر عن تلك الأسباب أو الفوائد أو الأعراض الجانبية، التي قد دفعت البعض لتوهم أن علم الأصول قد أخرجته تلك الأغراض المحتملة من الدائرة المنهجية إلى الصفة «الأيديولوجية» أمثال الأساتذة: حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون ومن نحا نحوهم.

أما «الظاهرية» بدءاً بداود بن علي ومروراً بابن حزم، فقد كان لهم منهج آخر في التعامل مع «النص»، بُنيت وأُرسيت دعائمه على الإيمان بأن «النص» إنما هو لمواجهة الوقائع مهما تعددت وكثرت، ولتبلغ الوقائع ما تشاء فإن «النص» قادر على شمولها بأحكامه، دون حاجة إلى القياس: فالقرآن المجيد نص مطلق، ووقائع الحياة ونوازلها أمور نسبية، والنص المطلق قادر على الهيمنة على الحوادث النسبية إذا عرف المجتهد كيف يتعامل معه، واستطاع بلوغ المنهج السليم في التعامل مع النص. فسلك الظاهرية مسلك «التجريد»، أي تجريد النص وتحويله إلى قاعدة كلية يمكن أن تشمل على ما لا يتناهى من الوقائع. فالمجتهد - في نظر الظاهرية - يمكن أن يصل إلى الحكم على كل ما يخامر العقل بالتحريم من النص القرآني دون حاجة إلى القياس، وذلك إذا أدرك أن قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحُرْمُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: 90]، يمكن أن تجرد منه قاعدة: «كل مسكر حرام» و«كل ميسر حرام»، وبالتالي فأي نوع ثبتكر أو تُستحدث من المسكرات نستطيع أن ندرك حرمتها من النص نفسه، دون حاجة إلى أن نجعل ما ورد ذكره في النص أصلاً، وما لم يرد ذكره مما وجدت العلة فيه فرعاً، ونجمع بينهما بالعلة، ثم نشرك بينهما في الحكم. وحين استعرض ابن حزم أدلة القائلين بالقياس وأمثلتهم، وقف عند كل دليل من أدلتهم، وناقش كل مثال، وحين وصل إلى استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء: 32]، وهي الآية التي استشهدوا فيها مثلاً للقياس الجلي، ولتحريم سائر أنواع الأذى، باعتبار أن التأفف الوارد في النص من أدنى أنواع الإيذاء، فذكر في النص لينبه على ما سواه. وقد أجاب ابن حزم بقوله: «أما قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما

كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلها، ولما كان فيها إلا تحريم قول «أف» فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَآلَؤِلَادَيْنِ إِحْسَنًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 23-24]. اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما، والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير وكل رفق. فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول «أف»... ولو كان النهي عن قول «أف» مغنياً عما سواه من وجوه الأذى -لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها - مع النهي عن قول «أف» والنهي عن النهر والأمر بالإحسان، وخفض الجناح والذل لهما معنى... ثم قال أبو محمد بن حزم: «فصح ضرورة أن لكل لفظة في الآية معنى غير معنى سائر ألفاظها». ثم هاجم الآخرين قائلاً: «ولكنهم جَرَوْا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها تمويهاً على من اغترّ بهم...»⁽¹⁾.

ويشرح أبو محمد بعد ذلك نظرية أهل الظاهر المعرفية في هذا بقوله: «... إِنَّ المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص أخر، أو إجماع متيقن أو ضرورة المشاهدة بالحواس والعقل فقط، فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً، ولا ضرورة (أي: بداهة) اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد». ثم يشير أبو محمد إلى نقطة هامة جداً، وهي وحدة القرآن المجيد البنائية، ووحدة السُّنة النبوية المطهرة البنائية كذلك، فيقول: «... وإلا فإن ذكره - تعالى - لما ذكر من هذه المقادير وهذه الأحوال في هذه الآيات كذكره تعالى أخبار بعض الأنبياء عليهم السلام في مكان، وذكره تعالى لهم في مكان آخر بأكمل مما ذكرهم به في غيره، ولا يسأل عما يفعل»⁽²⁾.

(1) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الجيل، 1987، ص 57-58.

(2) المرجع السابق، ص 62.

ثم يشير إلى «لغة النص» وأهميتها في المجال المعرفي حين يعالج ما ذهب إليه الآخرون من تحريم جميع أنواع الانتفاع بالمال الحرام قياساً على الأكل الممنوع في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُطْلِ﴾ فيبين أن تحريم أنواع الانتفاع الأخرى مستفاد من آياتٍ أخر، ومن خطبة حجة الوداع وأحاديث أخر. ثم تجاوز ذلك وقال - على سبيل التنزل: «...» وحتى لو لم يرد نص جلي في تحريم الأموال جملة لكان الإجماع على تحريمها كافياً، وبعلمنا - حينئذ - أن اسم «الأكل» موضوع على الأخذ، منقول عن موضوعه المختص له في اللغة، كما تقول العرب: «أكلتنا السنة» أي: أفنت أموالنا، وكما قال الشاعر: «فإن قومي لم تأكلهم الضبع» أي: لم تفنهم. فلغة النص ليست كأي لغة أخرى فإن لغة المتكلم من البشر تحيط بها قرائن كثيرة من كونه يتكلم جاداً أو هازلاً، عامداً قاصداً لما يريد أو غير قاصد. أما لغة النص فينبغي أن تكتشف معانيها من خلال قوانين وقواعد وعلاقات لغة النص عينها⁽³⁾. ويعزز نظريته في تفرد لغة النص عن لغة البشر العاديين في صفحة (17) حين يرد على المحتجين عليه بتحريم الجدات وبنات الأبناء بقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾؛ قالوا: فأدخلتم بنات البنين وإن نزلن، وبنات البنات وإن نزلن، والجدات وإن علون... إلخ. قالوا: وهذا قياس. فرد ابن حزم بقوله: «هذه دعوى فاسدة؛ أي أن الظاهرية لم يحرموا المذكورات بمقتضى القياس، بل بالنص الجلي؛ قال: «...» فإنه يقع عليهن - في اللغة - بنص القرآن اسم البنين والبنات وإن نزلن قال تعالى: ﴿يَنْهَىٰ آدَمَ﴾ [الأعراف: 26، 27، 31]. فجعلنا بنين له وبنو البنين بنون بالنص؛ والجدة والجددة - وإن بعدا - فاسم الأب والأم يقع عليهما، كما قال تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ﴾ [الأعراف: 27] يعني آدم وحواء.

ويعزز منهجه ونظريته في «لغة النص» حين يناقش استدلال القائلين بحجية القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرُوا يَتَٰوَلَى الْأَبْصَرَ﴾ [الحشر: 2]، وكيف اعتبروا الأمر بالاعتبار شاملاً للأمر بالقياس باعتبار القياس عبوراً بحكم الأصل إلى حكم

(3) المرجع السابق، ص 62-63.

الفرع. فيقول أبو محمد: «... وهذا تمويه ضعيف وحيلة واهية، وقد قال تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ [النجم: 23-24] قال: «فأبطل الله كل تسمية إلا تسمية قام بصحتها برهان، إما من لغة مسموعة من أهل اللسان، وإما منصوصة في القرآن وكلام النبي ﷺ، وما عدا ذلك فباطل»⁽⁴⁾. ثم يعزز منهجه في فهم اللغة فيقول: «والتسمية - في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما: أحدهما اسم سُمِعَ من العرب... والقسم الثاني اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة كالصلاة والزكاة والإيمان والكفر والنفاق وما أشبه ذلك... فهذان القسمان لازمان لكل متكلم بهذه اللغة ولكل مسلم». ثم قال: «وأما الأسماء التي يتفق عليها أقوام من الناس للتفاهم في مرادهم فذلك لهم مباح بإجماع، إلا أنهم ليس لهم أن يلبسوا بذلك على الناس»⁽⁵⁾. فاللغة عند ابن حزم تعبير عن نظام فكري كامل لا بد من ضبط دلالاتها وقواعدها بكل الضوابط المنهجية الكفيلة بصيانة الذهن عن الخطأ في الفهم.

إنَّ الظاهريّة وخاصة ابن حزم قد أرادوا قطع الطريق على أية محاولة للتلاعب بأية مفاهيم من أجل التفلت من سلطان النص (الكتاب)، ثم بيانه من السنة، وإحاطة هذا النص بسياس من الضمانات اللغوية والمنطقية. وليبدو لك واضحاً تكامل «النظرية الحزمية» فإنه يعود إلى السنة نفسها، فيقرر أن الحديث الموقوف والمرسل لا يحتج بهما، كما لا يُحتج بقول الصحابي، فالعبرة بروايته لا برأيه، ولا بإجماع جماعة جماعة محدودة. ولم يكن الظاهرية في موقفهم هذا ضد «العقل ودلائل العقول» كما قد يتوهم البعض، فلدلائل العقول -عندهم- مكانتها وموضعها وميادين عملها، بل كانوا يهدفون إلى تحديد مصادر «الشرعية والتشريع» في غاية الدقة، وضبط المفاهيم بحيث لا تتاح فرصة لسلطان جائر أو فقيه بائر أن ينفذ إلى رقاب المسلمين بسلطان الشرع؛ فبعد أن أسقطوا كثيراً

(4) المرجع السابق، ص 75.

(5) المرجع السابق، ص 80.

مما اعتبر أدلة شرعية كالقياس والاستحسان والرأي ونحوها، شجبوا التقليد بشدة، وعملوا على ضبط مفهوم «الاجماع» وربطه بمستند من النص ولا بدّ. ولولا الخشية من أن تطول هذه المقدمة، وتخرج عن دائرة التقديم إلى دائرة البحث المستقل لاستطردنا في بيان «نظرية المعرفة لدى الظاهرية»، هذه النظرية التي لو قدر لها الذبوع والانتشار بالقدر الذي ذاعت وانتشرت به النظريات الأخرى لربما تغير الكثير من أحوال الأمة، أو لربما لم تبلغ من دركات التدهور المدى الذي بلغته اليوم.

إنّ محاصرة هذا المذهب والتضييق عليه، والحد من انتشاره، كانت له آثار سلبية على الساحة الفكرية لا مجال لبسطها. لكن ما أود التأكيد عليه في هذه المقدمة أن عدم انتشار مذهب، ليس دليلاً على ضعفه أو عدم صحته، أو عدم سلامة قواعده، بقدر ما هو دليل على أنه لم يحظَ بدعم جهات سياسية وتبنيها، كما حظيت مذاهب أخرى بذلك فانتشرت؛ أو لأنه لم تكن له أوقاف كافية لإيجاد مدارس تستدعي إقبال العلماء والطلاب على تبنيّه وتعلّمه وتعليمه.

إنّ الكتاب الذي نقدمه هو كتاب له أهميته من حيث كونه محاولة جادة للكشف عن «نظرية المعرفة ومناهج البحث» عند ابن حزم. والمعهد العالمي للفكر الإسلامي إذ يقدمها للقراء فإنّه يأمل أن تكون فاتحة لدراسات متعمقة منهجية ومعرفية لهذا المذهب ولأبرز رجاله، ومعرفة آثار هذا الاتجاه في تاريخنا الفكري، وإيضاح وبيان الفروق بينه وبين غيره من المذاهب، وخاصة «المذاهب السلفية».

والكتاب رسالة «ماجستير» في الفلسفة، قدمت إلى الجامعة الأردنية. وقد قسمت مادته إلى مقدمة وسبعة فصول وخاتمة، بالإضافة إلى تصدير في البداية وقائمة بالمصادر والمراجع في النهاية.

وميدان البحث في هذا الكتاب -كما أبرز عنوانه الفرعي- نظرية المعرفة ومناهج البحث، وهما يتتمان إلى أحد الميادين الرئيسية في الفلسفة.

وقد أشار الباحث في المقدمة إلى حاجة الدراسات التراثية إلى الاهتمام بمناهج العلماء والمفكرين، بعد أن انشغلت أعمال البحث فترة طويلة في نشر

التراث وتحقيقه. كما أشار إلى بعض أوجه القصور في الدراسات التي تناولت ابن حزم الاندلسي، مما سوّغ إجراء هذه الدراسة، لبيان طبيعة المنهج الظاهري عند ابن حزم وكشف خصوصيته، وللوقوف على مناهج البحث التي استعملها في بناء ظاهريته وتسويغها.

تعرض الفصل الأول من الدراسة لسيرة ابن حزم، وبيّن أن منعطفات هذه السيرة كانت متصلة بنفسيته وعقليته الاستقلالية وروحه الإصلاحية. واهتم الفصل الثاني ببيان أصول ظاهريّة ابن حزم وصلتها بأصول غيره من المفكرين، مما يكشف عن عمق فهم ابن حزم وإحاطته بجهود سابقه، وقدرته التحليلية النقدية التي مكنته من صياغة منهجيته الخاصة به.

ويّّن الفصل الثالث منهج التحليل الظاهري ومعالِم هذا المنهج عند ابن حزم، حيث وضح ابن حزم طبيعة الوعي الإنساني ومتطلباته ومستوياته، ومكّنه ذلك من وضع المقدمات الأولية (الحسية والعقلية) التي تصلح أساساً لبناء الحقائق، وبين الباحث في هذا الفصل كيف أن منهجية ابن حزم تبدو وكأنها محاولة لجعل الفلسفة علماً.

وتناول الفصل الرابع المنهج التجريبي عند ابن حزم، حيث بين الباحث أن الاتجاه التجريبي عند ابن حزم هو جزء من ظاهريته، لأنه اعتمد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدمات حقه متسقة مع الدلائل الحسية والعقلية. كما تضمن الفصل كشفاً عن مدى وعي ابن حزم بمشكلات الاستقراء والعلية، ودعاوى السحر والشعوذة، وقدرته على التمييز بين الرؤية المنهجية الدقيقة لكل من الطبيعة والشرعية.

وفي الفصل الخامس تناول الباحث المنهج التاريخي عند ابن حزم، مبيناً طريقة ابن حزم في فهم الخبر والتاريخ وفي اتباع خطوات نقدية منهجية لصياغة مقدمات استدلالية إلى جانب المقدمات التجريبية والأولية، تقوده في عمله هذا نظرة مرجعية تحليلية إلى الوجود باعتباره نظاماً تكاملياً بوجوهه الأربعة: الواقعي والتصوري واللغوي والنصي.

وجاء الفصل السادس بعنوان «تحليل اللغة عند ابن حزم»، ليبين كيف

استعمل ابن حزم التحليل اللغوي المنطقي، باعتبار ذلك جزءاً من رؤيته النقدية الشمولية في المعرفة، وكيف طبق هذا التحليل في رفض التأويل والتعليل والقياس في اللغة، ومن ثم كيف أعمل تأويله الظاهري في النصوص الدينية.

أما الفصل السابع فقد جاء بعنوان «المنهج الأصولي عند ابن حزم»، وقد بين الباحث في هذا الفصل أنّ ابن حزم قد حصر الشريعة بالقرآن والسنة، ثم إجماع الصحابة. أما الاجتهاد فيقتصر على الدليل. والشريعة على هذا الأساس لا تتجاوز ثلاثة أقسام: قسم يطابق المعقول مباشرة ولا يعارضه على ظاهر الأمر من غير دليل، وقسم آخر يطابق المعقول بعد تأويله بالدليل المنضبط، وقسم موقوف لأنه من علم الغيب الذي يتجاوز ما للعقل من قدرة. ويستطرد الفصل في بيان كيف يفهم ابن حزم الدليل، لينفي في النهاية أي تعارض أو تناقض بين العقل والنقل. وبيان أنّ الأصول الفقهيّة التي اعتمدتها المذاهب الأخرى من رأي وقياس واستحسان وتأويل وغيرها، لا تتفق مع معايير العقلانيّة التي حددها ابن حزم فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة.

أما الفصل الثامن والأخير، فقد حاول المؤلف أن يعرض فيه بعض جوانب التطور في منهجية ابن حزم وفكره، وبيان الصور التي تجلّت فيها هذه المنهجية في نماذج من كتبه، وعلى وجه الخصوص «طوق الحمامة»، و«التقريب»، و«الإحكام»، و«المحلى».

وخلص الباحث في خاتمة الدراسة إلى ملاحظة مسارات التحليل والنظر العقلي عند ابن حزم لكل من المعقول والمنقول وفق منهج فريد له قواعده ومصطلحاته، وبيان ما نجح فيه وما يحتاج إلى نظر.

والباحث قد استوعب الكثير مما كُتب عن ابن حزم، ودرس مؤلفات ابن حزم نفسها، ورصد وجمع منها المؤشرات المنهجية، واستشهد بنصوص مختارة منها على ما وصل إليه، مقتصراً على عناصر المنهج، ومعرضاً عن تفاصيل ما اتفق فيه ابن حزم مع غيره من علماء الأمة، أو ما اختلف فيه معهم في مسائل الفقه وفروعه، باعتبار أن كل هذه التفاصيل هي انعكاس للمنهج ونتيجة من نتائجه.

ويكشف تنظيم الدراسة أوتسلسل عناصرها، وتوازنها، عن قدرة ملحوظة لدى الباحث في التركيز على أهداف بحثه، وعن استيعاب ملحوظ أيضاً لموضوعات الفكر الفلسفي ومصطلحاته في سياقاتها التاريخية والمعاصرة. كما تكشف لغة الباحث في هذه الدراسة عن درجة عالية من الوضوح والتركيز في أفكاره، وقدرة متميزة في التعبير اللغوي البسيط والمباشر عن هذه الأفكار. وهذا أمر ليس سهلاً عند تناول موضوعات من مثل موضوع هذه الدراسة.

وبذلك جاءت هذه الدراسة متماسكة في بنيتها، متسقة في منهجيتها، وتمثل جهداً متميزاً في الكشف عن تفكير منهجي وعلم متميز عند عالم من علماء الأمة. والدراسة تصلح أنموذجاً لما يلزم القيام به من دراسات مماثلة لغيره من العلماء، وبخاصة ممن كانت لهم في التاريخ الإسلامي آثار ملحوظة وإسهامات متميزة في معالم الفكر الإسلامي واتجاهاته.

ولعل فرصة أخرى تواتي الباحث الفاضل للكشف عن جذور «إسلامية المعرفة في فكر ابن حزم، وتطوير بحثه في نظريته في المعرفة والأسس المنهجية لديه.

نسأل الله -تعالى- أن يوفق الباحث لمواصلة البحث العلمي الجاد في الكشف عن الجوانب المعرفية في تراثنا الثري، لتتم حالة التواصل الإيجابي إن شاء الله بين الأصالة والمعاصرة، وبين الماضي والحاضر. والله ولي التوفيق.

فصل تمهيدي

بين يدي الكتاب

طالما حلمت، كطالب معرفة، ومتلهف يقين، يقض مضجعه الحنين إلى بصيص أمل، أن أصل إلى غاية المرام ومنتهى الإفاضة، إلى اعتقاد أكيد أكيد... تهديء فيه النفس من روعها، ويسكن فيه الخاطر من اضطرامه، ولكن هيهات هيهات... فأين أنا من ذلك ودونه خرط القتاد!

إنه لأمر ليس بيسير أن يتحقق، وليس بسهل أن يدرك، وإنما بحسب المرء أن يضرب فيه بنصيب، وأن يحاول ويحاول... وما أظن أنه بواصل... على أن قرب الدار خير من البعد.

وهكذا يسير في درب الحقيقة من يسير، ويستمر من يستمر... ورب سالك ناشط قطع من الطريق بعضه وآخر يوغل ويوغل... فلا يكاد يبلغ مستقر نوى. وقد أخذ منه الكد مأخذه، وشارف مجهوده على نفاد.

إن درب الحقيقة لا نهائي، ولا بد لسالكه أن يكدح ليجتاز بعض حواجزه، وأن يجهد ليوكب بعض شواخصه، حتى إذا استأنس، لبعض وقت أو مسافة، رفقة أو صحبة، مما يغذ السير فيها مسافر أو أكثر، قصرت الصحبة أم طالت، ربما لاح له مفترق طرق لا بد عنده من استمرار الرفقة أو الفراق.

وقد تقود الأقدار السائر أحياناً إلى أمرٍ مفاجيء، لم تهَيء له النفس أسبابه، فتلحظ، وهي تضرب في مفازاتها، ما تستريح إليه وتأنس به، فتدلف إليه مشدودة حائرة وادعة، لا تكاد تلتقط أنفاسها، لما يبعثه الموقف من دهشة

وإعجاب، وتلذذ واستطراب، ففي أتون الهاجرة تلوح الواحة الغناء أحياناً.

ذلك هو حالي سائراً في درب المعرفة، أرقاً، قلقاً، إذ أعثر بدوح ابن حزم، أخيراً وليس آخراً... فأدلف إلى فنائه الرحيب، لأنفيّاً ظلّاله، وأنهل من معينه، فتطيب لي الإقامة، ولا أخالني إلا ضيفاً على الرحب والسعة، في دوح موفور القرى عند أكرم مضيف، مستأنساً صحبة، أكرم بها من صحبة! ورفقة، أعظم بها من رفقة!

لقد خضت، فيما سلف من مشواري، تجربة صعبة، وفقني الله فيها إلى تدوين ما أتبنى من موقف فلسفي، أودعته مخطوطات لي ثلاثاً، لم يكن اهتمامي بنشرها ملحاً، وإن كان عزمي على نشرها قائماً حين يتيسر لي الأمر وتواتي الظروف.

بيد أنني حين دلفت إلى دوح ابن حزم، ووجدتني كفراشة تحلق في فنائه، وكنحلة تشفّ من رحيقه، ارتأيت أنه من الأليق أن أوجّه اهتمامي إلى العناية بفكره، في هذه المرحلة من مشواري، يغريني ما فيه من أصالة وعمق، ولا سيما، وقد حسبت أن بعض ما كتبته، في أكثر من جانب منه، أقرب إلى ابن حزم وألصق به، فكان هذا القرى مما حوته هذه الدراسة التي بين يديك عزيزي القارئ.

وماذا أقول عن ابن حزم!، أقول إنه فقيه فذّ، أقلق مللاً وأهواء ونحلاً ما زال كلّ منها يحاول أن يتخطى نقوده فلا يفلح!، أم أقول إنه عالم كبير كان رائداً لكثير من الآراء والنظريات التي أضحت جزءاً من حضارتنا العلمية الحديثة، في حين لم يبلغ معاصروه أو من لحقوا به، حتى بوقت طويل، عرباً وغير عرب، بعضاً مما بلغ!، أم أقول إنه فيلسوف عملاق، قدّم عملاً نقدياً خارقاً لا يزال ينهل منه كل متعطّش معرفة وصادي يقين فلا يكاد يرتوي!، أو تكفي هذه الكلمات لإيفاء ابن حزم حقه! يقيناً لا تكفي، فهو فقيه، نعم. ولكن لا ككل الفقهاء، وهو عالم، أجل. ولكن لا ككل العلماء... وهو فيلسوف، ذلك من غير شك، ولكن لا ككل الفلاسفة!، فهو الشجرة الباسقة الظليلة في كل روض أنف. لأنه الذي «يدري، ويدري أنه يدري» بأعمق ما في هذا القول من معنى، وأبلغ ما فيه من وصف.

ولا بد لي من الجرأة هنا لأقول: إن فكر ابن حزم قد تعرض لسوء فهم وقصور إحاطة من غالبية من عالجه قديماً وحديثاً بسبب من نكهته اللامألوفة اللاذعة. ولأن جهده العظيم لم يتوفر له جهد يوازيه ويواكبه ليتمكن الإحاطة بما فيه من أصالة وعمق وشمول.

ولست أزعم أنني صاحب الباع الطويل لأنجز ما لم ينجزه غيري، ولأقتنص ما عزّ على الطلب. لكنها الأقدار كما قلت، ولا يد لي في ما تؤول إليه، وإنما بحسبي أن أقول، إنني قد عشت مع فكر ابن حزم أربع سنوات طوال تحركني فيها طاقته الضخمة فتدفعني لإعمال فكري دون كلل أو ملل. ولم أبلغ الكفاية مما نشدت، لكن ذلك لم يشني عن تقديم بعض الذي جئت.

فابن حزم يعرض علينا عبر بعض مؤلفاته ورسائله - وهو الذي يعدّ من أكثر علماء المسلمين تصنيفاً - درايته الواسعة المتصرفة في المعارف كافة والتي لم يحط بها مجتمعه، فيما أعلم، سوى ابن حزم. فهذه المعارف تشكّل أجزاء منها، لدى أصحابها وممثليها، شمولاً ما بعده شمول، ويقيناً ما بعده يقين. لكن ابن حزم يتناولها جميعاً كدعوى آخذاً على عاتقه استيعابها، واستقصائها، وتدوينها، أميناً على النقل، وعرض الحجة، وبسطها، والتماس ما يساندها⁽¹⁾.

يفعل ذلك كله بما يقربها إلى الأذهان، وقد يعيد صياغتها الصياغة التي تقربها أكثر فأكثر للمعنى المراد التعبير عنه⁽²⁾. وإذ يفرغ من هذا الجهد الخارق، وهو جهد بحدّ ذاته لم يقم به أحد بمثل العمق والشمول الذي تمّ به حتى عصرنا هذا، يتدخل شخص ابن حزم الذي «يدري أنه يدري» فلا يترك صغيرة ولا كبيرة، ولا شاردة أو واردة، إلا أوردتها في معرض الاتهام والمرافعة تمهيداً للفصل فيها كدعوى.

فقد كان ينشد - رحمه الله - الحقيقة خالصة. مهما كانت وبيد من كانت. فكانت ثمرة تلك المحاكمات النقدية الخلاقة أن قدم ابن حزم خارطة وافية من

(1) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 47.

(2) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد نصر وعبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1985، ج5، ص 258.

المعارف اليقينية المتماسكة، التي ركن إليها في مباشرة سلوكه الحياتي واختيار سياسة مصيره. لقد أشاد ابن حزم بذلك الجهد نسقاً تتبدى فيه المعرفة نظاماً محكماً يشد بعضه بعضاً، فمضى يركب نسقه المعرفي الظاهري قطعة قطعة، ومدماكاً مدماكاً، حتى أصبح ما بناه عالي العماد، فسيح الأرجاء، منتصباً إلى جواره، محيطاً به، متغلغلاً في ثناياه، ذلك الهيكل من الأدوات والوسائل التي عوّل عليها في إشادة بنائه. وليست هذه الأدوات والوسائل سوى مقومات وعناصر منهجه العظيم. وهذا بالضبط الفارق الكبير بين ابن حزم، وبين من تقدّموه أو لحقوا به، حتى بوقت طويل، فهو قد انتبه إلى أهمية المنهج، ذلك الانتباه الذي اهتم به الفكر الأوروبي بعد قرون وقرون، وخطوة تتباعد عنها خطوة، لينهض تلك النهضة العظيمة التي أولت الاهتمام تلو الاهتمام للمناهج، في حين لم يصل أو يكاد، حتى عصرنا الحالي، ما قدم ابن حزم من تكاملية في المنهج ذلك الذي أضيع وأضيع صاحبه قروناً وقروناً. كان أعظم جهد لابن حزم - في تقديري - ، على عظمة جهوده الأخرى، هو إدراكه أن طالب المعرفة لا يستطيع، بغير منهجية لها انضباطيتها، أن يتوصل إلى نسق من الحقائق يوافق مركبات نفسه، من حسن وعقل يتعامل بهما، مع تجربة غنية يعاني منها الإنسان أشدّ المعاناة، وربما ألفته في أتون الحيرة والضلال... مع أن الشخص العادي، الأكثر اهتماماً بأمور معيشتة، قد يكون أسعد حالاً فيما إذا لم يتوجّه ذلك التوجّه في طلب اليقين. بيد أن من تسكنه الهواجس المعرفية ويعمر وجدانه بضرامها، لا بد له من المغامرة وإن كلفه ذلك أن يفقد كيفه وتكيفه مع المجتمع والحياة. فتلك هي ضريبة التقدّم والتطور. إن مهمة الفيلسوف، ويا للدهشة! ليست تحقيق ما لا يتحقق، وليس فعله فعل الحواة الذين يخرجون من جيوبهم ما لا يخطر على بال. وإنما هي فحسب حشد الأدلة والأسانيد والتسويفات التي تجعل من معرفة الشخص العادي والتصرّف العادي مفهومة ومسوغة، والعمل على ضبطها في السياق الصحيح الذي يجب أن تسير فيه لترتقي، وذلك يتطلب أعمال جملة من الخطوات والإجراءات التي تصبح بموجبها المعرفة ممكنة، وهذه الخطوات والإجراءات هي التي ندعوها بالمنطق ومناهج البحث. والتي من خلال تهيئتها تبدو الحياة مفهومة مستساغة ومتنعة بها.

والفيلسوف إذ ينساق في درب الفلسفة، طمعاً في بلوغ الحقيقة، فإنه يفترض بأنه لا يعرف، وهو على الحقيقة يعرف، ولو الشيء اليسير، وإذ يفترض أنه غير موجود، فهو على الحقيقة موجود، وإن كان ينشد تأكيد هذا الوجود.

هذه الفرضيات يفترضها الفيلسوف لينطلق منها ويجعلها سبيلاً للإثبات وذلك لترسيخ يقينه كشخص عادي وجعله سائغاً. وذلك يتطلب الجهد الكبير مما يجعل من ثقته بنفسه أكبر ومن ثم من وفاقه مع نفسه عاملاً على إحداث وفاق وتناغم مع مجتمعه ووجوده، إن أفلح هو، وكان مجتمعه ذا قابلية للتجاوب.

ليست مهمة الفيلسوف، إذن، سوى توفير الخطوات والإجراءات التي تكون بموجبها الأشياء معلومة، بعد أن كانت مجهولة، وهي عينها مهمة العالم. ولو أخذنا أي نظرية على حدة، ومن ثم جميع النظريات معاً، لوجدنا أنها تتكون من جملة خطوات وإجراءات، باستيعابها واتباعها يصبح الجاهل عالماً. ومهمة التعليم هي تهيئة المتعلمين وإعدادهم لاستقبالها ثم تدريبهم على استيعابها واتباعها ليصبحوا علماء.

لقد انتهى عهد كانت فيه الفلسفة تضرب في محاولات عقيمة للفوز بعلم غير وضعي، لأن المسألة الفلسفية برمتها كانت تتجه باستمرار إلى محتوى الذات، وهذا المحتوى للذات، بدلاً من تفصيله على أي مقاس لاصطناع أي بناء، لا بد من استيعابه على ما هو عليه؛ أي أن ننظر إليه على أنه جملة من الظواهر بوسعنا التوجه نحوها لوصفها ومن ثم محاولة توفير خطوات وإجراءات تجعلها معلومة بعد أن كانت مجهولة. تماماً مثلما يحدث حينما نتوجه إلى الطبيعة. بيد أن الإجراء مختلف في مجال التصور، عنه في مجال الطبيعة، مثلما هو مختلف في مجال اللغة، وكذلك في مجال النص، ومن هنا تباينت المناهج وتعددت، من تجريبي، إلى ظاهراتي، إلى تحليلي لغوي، إلى تحليلي نصي.

كذلك كان ابن حزم فيلسوفاً حقاً؛ إذ خرج عن اعتقاد الشخص العادي،

لا ليتهاكّم عليه وإن أثبت تقصيره، ولا لإدانته وإن حاول تحفيزه، ولكن ليفحص أساس اعتقاده وتصديقه؛ فعمل وكّد ووضع الخبرة المجمع عليها قبّالته، ونصب عينيه، مما أوصله إلى النتائج الباهرة التي وصل إليها، فكان خروجه عن الواقعية الساذجة وعودته إليها - نقدياً - مظفّرة. ولا أعلم فيلسوفاً استطاع أن يخرج وأن يعود بهذا الكسب من محاولته مثل ابن حزم. مع أنهم جميعاً يودّون تأكيد معرفة الشخص العادي على أساس من نقد يجعل ما هو صائب من هذه المعرفة صواباً مؤكداً، ويجعل ما هو باطل منها باطلاً مؤكداً.

وذلك لا يتأتى بغير إقامة دعوى واتهام ومرافعة وحكم، وتوفير إجراءات وخطوات تنظم ما بدا متفرقاً ومختلطاً. وتعيد القراءة والنظم أنا بعد آن، وجيلاً بعد جيل بما يكفل تنامي المعرفة واندياحها، فتلك هي المهمة الفلسفية يقيناً، نجح فيها من نجح وفشل من فشل، فكان ما كان من تراث فلسفي لا يزال الكثير أسارى توجهاته، عن وعي وقصد أحياناً، وكيفما اتفق أحياناً أخرى،

إن جملة الخطوات والإجراءات المنهجية هي لب الفلسفة والعلم وعمادهما، فبمقدار نجاح الفيلسوف في توفير الخطوات والإجراءات وتهيئة المصطلحات الجديدة لها بمقدار ما تتطور الحضارة وتتسامى، وتجعل من المعرفة أمراً مضطرباً، مما يوقّر بالتالي حياة للإنسان أيسر وأرغد وأمرأ،

من جانب آخر أدرك ابن حزم مأزق الثقافة الإنسانية في عصره، وتحديداً الثقافة العربية الإسلامية باعتبارها قمة منجزات الحضارة في ذلك العهد. ورأى أن هذا المأزق لا يتمثل في الأفكار أو المعتقدات بحدّ ذاتها، فكثير مما يعتقده الناس حقاً سواء أكانوا متدينين أم على غير دين. وقد يصيب الشخص ويخطئ، وليست المشكلة هنا، لكن المشكلة تتمثل بتلك الآلية التي بوسعها أن تفرز ما هو حقّ، مما هو باطل، وبوسعها تطوير المعرفة، مما أشغله بالعقلانية، ليعمل على تقنينها وتخليصها مما ليس منها، وذلك برصد الموقف من ناحية شمولية، ومن ثم محاولة تحديد الخطوات والإجراءات التي تكون بها العقلانية عقلانية فعلاً. فكان أن قدم منهجيته التي رأى أن بوسعها تخليص العقل من الخلط الحاصل في فهمه واستيعابه. فبدلاً من الافتراضات والزيادات التي لا مبرر لها، وبدلاً من تنحية ما لا بدّ منه، لجأ ابن حزم إلى تلك المركزية التي بها يكون

العقل عقلاً، فوجدها في الأوائل الحسّية والعقلية التي وجد الإنسان نفسه يعاينها، ولا يملك لها دفْعاً، وبذلك تعينت لحظة الضرورة القبلية لديه التي تسبق أي توجّه، فاعتمدها منطلقاً وأساساً، حيث شكّلت هذه الحالة العامة المجمع عليها، نقطة انطلاق لا غنى عنها وعن مرجعيّتها في كل خطوة تتلوها.

لم تكن المسألة عند ابن حزم مسألة مناصرة معقول على منقول، أو منقول على معقول، ولم تكن المسألة لديه مسألة أصالة أو معاصرة، كما هو حالنا اليوم، بل كانت المسألة عنده نقدية شاملة تهدف إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل. وهذه النظرة هي التي نحتاجها اليوم فعلاً، وتجعل من فكر ابن حزم فكراً ريادياً يدعونا لتفحصه والاستفادة منه. فهو قد وقف على لبّ المسألة، فنقل مستوى معالجتها من مستوى اللاجدوى، انشغالاً بما هبّ ودبّ والدخول في كل نفق، إلى مستوى مختلف، مستوى منهجي يشرع الأبواب نحو آفاق جديدة بوسع الإنسان أن يطورها وتطوره.

هذا المستوى الجديد الذي بدت فيه العقلانية عقلانية فعلاً لم يرض عنه إلا النزر اليسير، لأن الجميع كانوا مشغولين بمصالحهم، وباقتناص الفرص، وربما غافلين عن أي شيء، فلم يلق منهم صاحبه إلا المجابهة والإعراض، شائين عليه الغارة تلو الغارة، دون أن يكلّفوا أنفسهم استيعابه وفهمه. بيد أن سهامهم أخيراً طاشت وهجماتهم ارتدت، وبقي مقام الرجل حصناً منيعاً عصياً على الاقتحام والتدمير. فهذا هو ذا عصرنا الحالي يهتم بفكر ابن حزم، أيّما اهتمام، فيحضره ويعيد إليه اعتباره، وينهض بالذب عنه، ومقارعة خصومه وتسفيه مواقفهم.

من هنا فلا بد أن يتجاوز الحال موقف الحضانة والرعاية، والذب والمقارعة، إلى المراجعة والتدبر، والكشف والإبراز، والاستفادة والتطوير، وما هذه الدراسة إلا تمهيد وتوطئة لذلك، سيلحقها المزيد إن شاء الله. علّ بداية مشوار جديد تكون قد حانت، فندخل عصراً جديداً نعهد فيه غرساً قد تأخر عن الإثمار طويلاً طويلاً.

تمهيد

عنيت الدراسات المعاصرة بأعمال كثير من المفكرين المسلمين القدامى، واستفاد بعضها من التقدم الحديث الذي حصل في المناهج، وما انتهت إليه الرؤى المعرفية في استخراج نتائجها، فجاءت المحصلة - على وجه الإجمال - مغنية معرفتنا بالتراث، وبالمذاهب، والمدارس، والآراء، التي كانت رائجة في تلك العصور.

وقد شملت هذه الدراسات جوانب مختلفة من أعمال أولئك المفكرين: علمية، وأدبية، وفقهية، وصوفية، وغير ذلك... ولا سيما حين تناولت البارزين من أمثال: الكندي، وابن سينا، وابن حزم، والغزالي، وابن رشد، وابن تيمية،... إلخ، مما أتاح لنا الوقوف على كثير من الرؤى والتوجهات المهمة عندهم، وتتبع ملامح تطوّر الاتجاهات المذهبية في مختلف الحقب.

وبطبيعة الحال، فقد اعتمد الباحثون، أول ما اعتمدوا، على ما نشر من التراث، ثم زادت العناية بالاعتماد على المؤلفات المحققة أساساً. والتي نهض بها على خير وجه، علماء أجلاء، وجهوا الأنظار إلى ما يزرخ التراث به من مناهج، ونظريات، وأفكار، مما مهّد الطريق أمام دارسي التراث اللاحقين لإنجاز دراسات أكثر دقة ومنهجية.

بيد أن تلك الدراسات، مع ما قدمته من فوائد جلييلة، وما وجهته من نظرات ثاقبة، وما استخرجته من نتائج طيبة، لم تصل جميعاً - فيما أفدّر - إلى القدر الكافي من الشمولية والعمق في المعالجة، ذلك أن بعضها لم يصل إلى النتائج التي وصل إليها - بدراسة عميقة لمنهجية المفكر - موضوع الدراسة أو بعد الركون لدراسة مفردة لبلورة المنهج عنده، وإنما جاءت تلك الدراسات على خلفية إنتقاء الموضوعات وفقاً لتخصصاتها، أو جاءت عامة تتناول المفكرين أو المذاهب على الجملة، وبهذا لم تربط النتائج التي وصلت إليها، أو الملامح التي أبرزتها لهذا المفكر أو ذاك، بالنظرة المعرفية ولا الأسس المنهجية التي يصدر عنها المفكر في آرائه. مما وسمها بشيء من القصور وعدم الدقة.

ولنقف على أثر قلة العناية بالمنهج عند دراسة المفكر أو المذهب، يكفي أن نذكر أن معظم الدراسات المعاصرة المتخصصة بفكر ابن حزم - والتي تزيد على عشرين دراسة⁽³⁾ - فضلاً عن دراسات سابقة، أشارت إلى أبرز ملامحه في سياق عروضها التاريخية، لم تُعِنِ العناية الكافية بمنهج ابن حزم، بل مرّت عليه مرور الكرام، أو عقدت له فصلاً أو دونه، في سياق ما، في أحسن الأحوال. وبالرغم من أن معظمها أشار إلى صدور فكر ابن حزم عن نسقية واحدة، فيما لم تكلف أي من الدراسات الأكاديمية نفسها بتقديم هذه النسقية، وتتبع تفرعاتها بشكل شامل، مما أبقى الفكر الحزمي حبيس نصوصه، وعرضه لسوء الفهم. ذلك الذي وقع فيه دارسون قدامى ومعاصرون على حدّ سواء، فبعض القدامى حين لم يفهموا منهجه رموه بالخروج عن جادة العلم، فذهب ابن حيّان إلى أن ابن حزم متسوّر على الفنون لا سيما المنطق! وقال أبو بكر ابن العربي عن الظاهريين: إنهم «أمة سخيّة تسوّرت على مرتبة ليست لها، وتكلّمت بكلام لم تفهمه!» وقال ابن خلدون عن الظاهريين: إنهم «أمة من أهل البدع، بنقلهم العلم من الكتب من غير مفتاح المعلمين». أما من حاولوا فهمه فلم يكن الإطراء وحده ليغني كبير غناء عن تتبّعهم خطوات المنهج، يقول الغزالي: «وجدت في أسماء الله - تعالى - كتاباً ألفه أبو محمد ابن حزم يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه». وقال عز الدين ابن عبد السلام: «ما رأيت في كتب الإسلام مثل «المحلّي» لابن حزم و«المغني» للشيخ الموفق». وذكره الشوكاني في معرض حديثه عن ابن تيمية فقال: «أنا لا أعلم أحداً بعد ابن حزم غيره (أي أنه يضع ابن حزم في مقدمة العلماء ثم يليه ابن تيمية). أما المعاصرون فقد ذهب الدكتور عمر فروخ إلى «أن في فكر ابن حزم شيئاً من التناقض»، وأنه «لم يقصد أن ينشئ فلسفة عقلية»! وأنه «جاء من غير أن يشعر بآراء فلسفية صحيحة»! وذهب الدكتور سالم يفوت، إلى أن «مشروعه الثقافي بكامله هو بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية، والذي هو مشروع تلعب فيه الاختيارات السياسية والأيدولوجية دوراً أساسياً»⁽⁴⁾، وإن ابن حزم «آلى على نفسه نقد

(1) يتضمن ثبت المراجع بعض هذه الدراسات.

(2) بالطبع إن من طموح ابن حزم وطموح أي مفكر غيره، هو أن يجد قوة سياسية يدفعها =

أدلة المتكلمين والتصدي لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري في الفقه والعقيدة للدولتين العباسية والفاطمية!». وفي المقابل رأى د. يفوت «أن ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام». ورأى بروكلمان أنه كانت لظاهرية ابن حزم «آثار مستنهضة في وسط التحجّر الذي استولى على الحياة الدينية في الأندلس»، ورأى الدكتور عبد الحليم عويس أن ابن حزم «كان يهدف إلى إقلاق العقل الإسلامي من سكونه وجموده وتحريكه في اتجاه الاجتهاد والدليل»... إلى غير ذلك من آراء حفلت بها المدونات جيلاً بعد جيل.

هكذا تنازع الدارسون فكر ابن حزم ذلك التنازع المتولد عن الانطباعات في الغالب، وعن توجهات حددت سلفاً، أقل ما يقال فيها إنها مغرصة، مما يستدعي القيام بدراسة وافية لمنهجيته الشاملة لبيان المسائل على وجوهاها.

واضح من التنازع السابق أنه ليس في وسعنا أن نبين محاسن أي فكرة أو مثالبها، أو تحليل موقف ما بالركون إلى الانطباعات، أو انتقاء الغرض الخاص، أو إجراء المقارنة المجردة بين الأفكار، لهذا لا بد من تقويم يستلزم دراسة إنتاج أي فكر في ضوء منهجه، بحيث تأتي المقارنة - أساساً - مقارنة منهجية، لبيان مدى اتساق خطوات المنهج، ومدى اتساق آراء صاحبه مع هذه الخطوات. فمن المعلوم أن صحة الأحكام في العلم تعتمد على سلامة المنهج. فإن وجد ما يُعاب به الفكر فيجب تحديد مصدر هذا العيب، أهو في النظرة الأساسية للمنهج ككل، أم في خطوة منه، أم في الآراء التي لا تتسق مع المنهج. وإن وجد ما يُشاد به فعن الطريق نفسه يبرز.

وقد يصدق ما تعرض له فكر ابن حزم على مفكرين آخرين... مما قد يجعل من بعض الدراسات التي تناولتهم موضع نظر... فعلى الرغم من تقديم بعضها نتائج صحيحة في الغالب فقد بقيت هذه النتائج مفتقرة من ترابطها مع

= إلى أن تتبنى موقفه. بيد أن ذلك لا يعني أنه انتهج هذا الموقف ليناسب تلك القوة أو أن تلك القوة حملته على تشكيله، فذلك أمر في غاية الصعوبة أن ينطبق على الفكر الحزمي، الجموح، المتمرد على المصانعة والتقليد من أي نوع كان. فضلاً عن نسقيته البرهانية القائمة على منهجية متماسكة أيما تماسك.

الأسس المنهجية التي يصدر عنها المفكر في آرائه والخطوات التي اتبعها، مما يدعو لإفراد دراسات متخصصة لمنهجياتهم.

بطبيعة الحال لا يعني هذا أنه يتوجب إفراد دراسة معمّقة لمنهج كل مفكّر على الإطلاق، أو يتضمّن أن كل مفكّر له نسقه المنهجي، أو أن كل مفكّر يسير على هدي المنهج الذي استرشد في بناء مذهبيته، أو نظريته، وإن كان هذا مطلوباً، إلا أن الشذوذ موجود هنا وهناك عملياً، ويتفاوت المفكّرون في طرائقهم وموضوعات اهتمامهم. بيد أن ذلك - إن وجد - من السهل بيانه وتضمينه في الدراسة المعقودة لمنهج ذلك المفكّر.

أما إذا أخذنا بعين الاعتبار أعمال مفكرين من الطبقة الأولى، أمثال من ذكرنا، فإنه يتحتم علينا إفراد الدراسات المعمّقة لمنهجياتهم، فليس بوسع مفكّر من طراز رفيع له أعماله الكبيرة الغنية أن ينتج ما أنتج دون أن يتخذ له منهجية يسترشد بها في أعماله. مما يدعونا إلى تتبع هذه المنهجيات وكشفها وبلورتها وإشهارها وتقويم دورها في مختلف آرائه وتوجهاته.

بهذا تتبدّى لنا قيمة تخصيص المنهج بدراسة وافية، فهي تمكننا من الوقوف على جليّة الأمر، وتمهّد لنا إجراء الدراسة المقارنة للأفكار، سواء ضمن المذهب الواحد أم بين المذاهب المختلفة، فمن اختلاف المقوّمات المنهجية وربما بسببها تنشأ وتعدّد الاختلافات في الآراء.

لقد لمست ما تنطوي عليه مؤلفات بعض المفكرين المسلمين من مقوّمات منهجية، ومن بين هؤلاء ابن حزم الأندلسي، مما دفعني إلى تخصيص هذه الرسالة لدراسة منهجه، لما يليق ذلك من ضوء على فكره.

ولا شك في أن ابن حزم قد استفاد أكثر مقوّمات منهجه من مفكرين آخرين، يستوي في ذلك الأوائل منهم، - والذين ربّما كان من أبرزهم تأثيراً في فكره الرواقيون وأرسطو - أو الأواخر - الذين ربّما كان من أبرزهم النظام وداود الأصفهاني - بيد أن ابن حزم طبق المنهجية بعناية، فقدم عملاً نقدياً من الدرجة الأولى للآراء السابقة عليه، مما أتاح له فرصة أن يصوّب في قواعد منهجية معروفة، وأن يعدّل فيها، وأن يحذف، وأن يضيف ما يراه أكثر صواباً.

مبلوراً أثناء ذلك المنهجية التي يعول عليها والمستندة إلى أسس مغايرة لها مرجعيتها الحزمية المميزة.

أجل لقد صدر ابن حزم في أعماله عن رؤية أسسية ومنهجية فارقة ومطبقة بدقة، وتبدو هذه المنهجية واضحة لمن يرصدها. ومهمة هذا البحث أن يثبت هذه المنهجية، ويبين أصولها وأسسها، وأنها وراء كل توجه معرفي له. فابن حزم طالما قدّم كفيلسوف بارز، أو متكلم كبير، أو فقيه فذ، أو أديب أريب، أو مؤرخ فطن، أو نسابة ثقة، أو عالم نفس سابق، أو رائد لدراسة الحب ومقارنة الأديان، والفقه المقارن، إلى غير ذلك من أوصاف تليق به ويليق بها. ولكن الأليق حتماً أن ننظر إلى ابن حزم - بعد الوقوف على نتائج هذه الدراسة، ومن خلالها - على أنه من أبرز النقاد لمسألة المعرفة والمنهج المنهجيين في العصور كلها، وأنه قد استوعب النظرات المعرفية والمناهج والآراء السائدة حتى عصره، وأسهم في تشييد مناهج لا تزال تُعدّ حتى يومنا هذا من الميادين البكر مثل «التحليل الظاهري» و«التحليل اللغوي»، فضلاً عن تعديل أو تعميق خطوات منهجية أخرى، وأنه أراد لهذه الرؤى والمناهج أن تكون أساس البناء الثقافي للأمة بدل تلك الدعاوى المتهافئة التي أطلقها كثير من الفقهاء، والفلاسفة، والمتصوفة. وهو لا يهدف من وراء هذا إلا إلى رفع شأن العلم، والنهوض بالفكر والمجتمع، إرضاءً لربه وضميره، لكنه للأسف كان في وادٍ، والناس في وادٍ آخر.

لقد كانت مهمة ابن حزم معنية بالدفاع عن الفلسفة - وهي التي كانت في عصره حبلَى بكل العلوم - وضبط وتعميق مناهجها لتخليصها مما ليس منها، ومن الظنون والأباطيل. وفي الحق لقد أخذ ابن حزم على عاتقه، في كل مؤلفاته، مهمة إدخال وتطوير المناهج العلمية لتحلّ محلّ الأساليب الظنية أو الشغبية - على حدّ تعبيره - في المعرفة، والتي كان يتبعها غيره من المفكرين.

إن ما تسعى إليه هذه الدراسة⁽⁵⁾ هو كشف وبلورة وإشهار مناهج البحث

(3) هذا الجزء من المقدمة - في الأصل - تقرير قدّمه الباحث أمام لجنة المناقشة وقد أوصت اللجنة بضم التقرير إلى هذه المقدمة.

التي استلهمها ابن حزم في بناء ظاهريته، وسوّغها بها، وتبعاً لذلك، فقد عنيت هذه الدراسة بمسألتين محوريّتين لا يمكن فهم فكر ابن حزم بدون معالجتهم، وهما: العمل على تبيان ماهيّة ظاهرية ابن حزم وكشف خصوصيتها، في حقل المعرفة، ومن ثم الوقوف على مناهج البحث التي استعملت في بنائها، وقد عالجت هذه الدراسة هاتين المسألتين عبر فصول عدّة عقدت لهما: ففي الفصل الأول أبرزت هذه الدراسة منعطفات سيرة ابن حزم، وبيّنت أنها لم تكن مستقلة عن توجهاته الفكرية، سواء في مرحلة النشأة وطلب العلم أم في مرحلة الاشتغال بالسياسة، أم في مرحلة الانقطاع للعلم ونشره. وبيّنت ارتباطها جميعاً بنفسية ابن حزم، وأوضحت أن أبرز ما في هذه النفسية تعطّشها لليقين وانشغالها به حتى ظفرت به على أسس منهجية صارمة، بوسعها - في رأي ابن حزم - أن تميّز الحق من الباطل. إن هذا يؤكد استقلالية فكر ابن حزم عن أية مؤثرات خارجية بشكل مباشر ولا سيما التأثيرات السياسية والأيدولوجية منها كما قد يستنتج، نظراً إلى مواقفه السياسية. إن ابن حزم - كما بيّنا في هذا الفصل - قد ركن بكل ثقله إلى نظرة نقدية فاحصة، غايتها معرفية تنويرية، تسعى إلى هدف عام هو الإصلاح في كل المجالات، وقد أثمرت هذه النظرة إعادة بناء العقل على القطع، ومن ثم بناء كل دعوى بما فيها الشرع على هذا القطع. فالمعقول الذي كان سائداً قبل ابن حزم كان يحتاج لنظرة نقدية تُقنّنه وتخلصه مما هو شغب - على حدّ تعبيره - فنهض ابن حزم بهذه المهمة لأنه كان يرى أن العقل هو الحجة على الدين، وأنه السبيل إلى الترقّي في الحياة، ثم مضى بعد ذلك هو في صراع مرير لتأكيد يقينه هذا ونشره. ومن هنا يمكن لنا أن نفهم شخصية ابن حزم ونفسيته التي أرتأينا أن نعقد لها في هذا الفصل - زيادة على ما تضمنته الطبعة السابقة - بعنوان (شخصية ابن حزم) عملنا من خلاله على تقصي ملامح شخصيته باعتباره مفتوناً بالحقيقة ولا شيء غير الحقيقة.

أما في الفصل الثاني، فقد اهتمّت هذه الدراسة ببيان أصول ظاهرية ابن حزم، ومدى اتّفاقها واختلافها مع أصول غيره من المفكرين، ولا سيما أرسطو، الذي اتّهم ابن حزم بمخالفته بدون أن يفهم غرضه، في حين بيّنت

هذه الدراسة وَعَي ابن حزم بموقفه وتخيّر له عن قصد واضح، محاولاً بذلك التوجّه وجهة جديدة في النظرة الفلسفية التي أسّسها، بتقنين دور العقل، ورفض فكرة الجوهر، والقول بالنظرة الاسمية، ومن ثم استخلاص قاعدة تحليلية يركن إليها، والمضيّ بعد ذلك إلى ما تسمح به من توجّهات منهجية مسوّغة. كل ذلك تبنّاه ابن حزم على أساس نقدي يقرّ بمحدودية المعرفة البشرية. ولقد نتج عن هذا ما يمكن اعتباره توجّهاً لعلمنة الفلسفة فضلاً عن فلسفة العلم... والتوجه وجهة معرفية ومنهجية جديدة تسبر غور الظاهر وتقتصد في التوجه نحو الباطن أنى تيسر لها.

أما في الفصل الثالث، فقد بيّنت الدراسة كيفية إقرار ابن حزم مقدّمات أوليّة ضرورية (قبلية) لا يتطرق إليها الشكّ، تصلح أساساً مقبولاً لبناء الحقائق. وأوضحت تسويغه لهذا الأمر عبر خطوات منهجية؛ قوامها التأمل العميق في مجرى الخبرة وتحليلها، مما قاده إلى الإقرار بالأوائل الحسيّة والعقلية والاحتفاظ بها وتسميتها بموجبات العقول. ومن ثم تبينه العقل على أنه عيانٌ وتميّزٌ في بداية أمره، ثم مُفاضلٌ بين الأشياء والأفعال. فكان هذا الفصل تنويجاً لظاهريته التي عنيت في الأساس بالأوائل، عبر وصفها وتحليلها، والنظر إليها نظرة وضعية، مما أسبغ على فكره سمته الظاهرية. وهذه المنهجية تبرز للمرة الأولى باعتبارها محاولة من محاولات جعل الفلسفة علماً، وباعتبارها تطابق بين الظاهر والباطن تطابقاً تاماً. في حين تُبقي الغيب ضمن مجاله المتجاوز للمعرفة البشرية. وبذلك أبرزت هذه الدراسة أصول ظاهريته ومرجعيتها على وجهها الصحيح.

أما في الفصل الرابع، فقد اتّجهت هذه الدراسة لاستخراج تجريبية ابن حزم المؤسسة على الإقرار بالأوائل، وباعتبارها جزءاً من ظاهريته حيث بيّنت اعتماده على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدّمات حقّة متّسقة مع الأوائل، ثم وعيه بمشكلات الاستقراء والعليّة وطبيعة فهمه العميق إياها، وتوظيفه لهذه المقدّمات في بناء الأقيسة المنطقية الصحيحة، ورفض دعاوى السحر والمخرقة والشعوذة والدعاوى الظنيّة. إن ابن حزم - كما بيّنا في هذا الفصل - وضع حدّاً فاصلاً ما بين الاستقراء العلمي المضبوط وبين الاستقراء الظنيّ؛ مما ترتّب عليه أن ينظر

إلى الطبيعة النظرة العلمية السليمة، وأن ينظر إلى الشريعة نظرة لها خصوصيتها.

أما في الفصل الخامس، فقد بيّنت الدراسة فهم ابن حزم الخبر والتاريخ، وأتباعه خطوات نقدية منهجية خلّص بها التاريخ مما علّق به من أوهام، ورجوعه في ذلك إلى ما قُتّن من عقلانية في قبول الأخبار أو رفضها، واستعماله منطق الجهات، والمقارنة، والإحصاء، والتواتر، وبيّنت أنها خطوات صحيحة في مجملها للثبوت من صادق الأخبار. كما بينت خصوصية فهم ابن حزم للمنقول الشرعي، وأنه يعوّل في ذلك على التواتر، ومن ثم المعجزة باعتبارها دليل صدق على صحة مضمون الشريعة. وقد وجّهت النظر إلى هذا الدليل باعتباره مكمّن قوة وضعف في آن واحد، ففي حال عدم ثبوت المعجزات ينهار المنقول كله عند ابن حزم من الناحية الاعتقادية، ويترتب عليه رفض ما يتجاوز المعقول مما جاء فيها.

كما بيّن هذا الفصل خطّة ابن حزم في بناء التاريخ العام على القطع عبر مؤلفاته المختلفة فيه، وارتباط ذلك بنظراته المتطلّعة إلى يقين لا ريب فيه، مما دفعه إلى إجراء الدراسات المقارنة الواسعة في الملل والأهواء والنحل، ومن ثم محاولة اختصار بعض قضايا التاريخ بما يلائم أغراض الاستدلال، وصياغتها على شكل مقدّمات تصلح للقياس عليها، جنباً إلى جنب مع المقدّمات التجريبية والأوائل من قبلها، توجهه في ذلك نظريته المرجعية التحليلية إلى الوجود باعتباره نظاماً يتبدّى بوجوهه الأربعة: «الواقعي» و«التصوري» و«اللغوي» و«النصي». فكانت نتيجة ذلك أن خلّص التاريخ من أوهام كثيرة علقت به، وأرسى دعائم جديدة في فهمه وتحليله.

أما في الفصل السادس، فقد بيّنت الدراسة استعمال ابن حزم التحليل اللغوي المنطقي على قاعدة التحليل عينها، ليستفيد مما أنجزه سابقاً، في فهم اللغة وضبطها، وأنها موقوفة للتعبير عن معانٍ ثابتة واحدة في كل اللغات، وتتأسس على «المسمّيات» ذاتها (أي على الأجسام وكيّفيّاتها) لا على الأسماء، أو على التسميات. التي يمكن أن تكون مجرد ألفاظ لا وزن لها. ثم بيّن الفصل تعريف ابن حزم المعنى، ومن ثم كيفية التحقق من هذا المعنى بالرجوع إلى المسمّيات ذاتها لا إلى الأسماء أو التسميات، مما يبرزه واحداً من رواد تحليل

اللغة والمنطق، ويضعه في مقامه الصحيح باعتباره صاحب رؤية نقدية شاملة في المعرفة، ليس عن طريق التحليل الظاهري التصوري، ولا عن طريق الملاحظات والتجارب فحسب... ولكن عن طريق التحليل اللغوي المنطقي أيضاً. وقد بين الفصل كيفية تطبيقه هذا التحليل في رفض التأويل غير المنضبط، والتعليل، والقياس في اللغة، ومن ثم كيفية إعمال تأويله الظاهري في النصوص الدينية، والذي يعطي الأولوية لمقتضى المعنى الذي يعبر عن المسميات أو عن الوجود الجاري على سننه بالنظرة العلمية. أما ما يتجاوز ذلك من نصوص - ولاسيما الشرعية - فالوقف عن الحكم فيه وأخذه على ظاهره أولى. ولقد زدنا في هذا الفصل أيضاً مبحثاً بعنوان (أسلوب ابن حزم) وعرضنا أسلوبه الرائع المتين المتفق تماماً مع منهجيته الشاملة.

أما الفصل السابع، فقد بين استعمال ابن حزم منهجيته العقلانية الظاهرية، بكل أبعادها السابقة، في عقلنة الشريعة. وكتوطئة لذلك، حصره الشريعة بالقرآن والسنة الصحيحة (وهما عنده في مقام واحد)، ومن ثم الإجماع (وهو إجماع الصحابة فقط)، وحصره الاجتهاد بالدليل الذي يأخذه من كل المقدمات التي اعتبرها حقّة.

إن أخذ ابن حزم بالدليل فقط ورفضه كل الأصول الفقهية الأخرى من رأي، وقياس، واستحسان، وتقليد، وتأويل غير منضبط، وغير ذلك من أصول معتمدة لدى مذاهب أخرى، اعتبرها ابن حزم ظنيّة، إنما كان يهدف إلى جعل الشريعة معقولة بشكل كاف، لأن مخالفة العقل عنده يترتب عليها أخطر النتائج «فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء».

إن إعمال المعقول الذي قنّه ابن حزم في الشريعة ترتّب عليه أن ينظر ابن حزم إليها على أنها تتضمن أقساماً ثلاثة:

قسم يطابق المعقول مباشرة ولا يعارضه على ظاهر الأمر من غير دليل. وقسم آخر يطابق المعقول بعد تأويله بالدليل المنضبط بالنظرة الظاهرية. وقسم أخير أبقاه ابن حزم على الوقف لأنه من علم الغيب. بيد أن هذا القسم

لا يعارض المعقول أو يناقضه، وإن كان يتجاوز ما للعقل من قدرة، فعمل العقل في مجال الظاهر فقط. وبالتالي، فلا سبيل للعقل أن يفصل فيه، وقبوله في هذه الحالة يتم اضطراراً؛ إذ يرجع إلى قبول المعجزة كدليل صدق عليه.

بهذا كان ابن حزم وفياً لعقلانيته الظاهرية، مما يضعه عملياً، بخلاف غيره، في موقف غير المتنكر لحقائق الحسّ والعقل، ويجعل من عمله عملاً أكثر نفاذاً وعمقاً من غيره في هذا المجال، إذ أنه توجه توجه المستوثق المتيقن من مرجعية لا مجال لإنكارها أو الشك فيها، ولم (يفرط) كما أفرط البعض، فزادوا في العقل ما ليس فيه، ولم (يقصّر) كما قصّر البعض، فأخرجوا من العقل ما فيه على حد تعبيره.

لقد ترتّب على هذا الإنجاز الحزمي أنه لا يوجد سوى علم واحد يوصل إليه بمناهج صائبة، وأن هذا العلم البشري، في مجال الظاهر، هو عينه علم الله الأعلى، لأن «من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به»، بيد أن علم الله تعالى أوسع وأشمل من علم البشر المحدود، يحيط بكل شيء بما فيه عالم الغيب. ولله أن يمدّ به من يشاء وقت يشاء عن طريق الوحي، أو التوفيق والهداية. وإلا فالحاصل يرجع إلى العقل بمستواه الظاهري فقط.

أما الفصل الثامن المزيّد في هذه الطبعة فقد عرض خطة ابن حزم في تأليف كتبه، وبأنه كان يعرف طريقه جيداً، الأمر الذي أغنى هذه الدراسة وأوضح الطريقة التي عرض بها ابن حزم أفكاره ومذهبيته، والتي جاءت منظمة تنظيمياً بالغ الرصف والدقة، والوضوح والتميز، بحيث أتى كل ما لحق بهذا من معالجات وأفكار في مكانه وأوانه اللاحق به، معبراً عن منظومة ذات محور واحد متماسكة الرؤى والأهداف وغنية بكل ما هو جدير بالمعالجة، وتحقيق بالإعجاب والتنويه. وهذا يدل على وعي ابن حزم العالي بذاته ودوره، وقدراته غير المحدودة في استيعاب مجريات أحداث عصره، والثقافة العربية الإسلامية، وما سبقها من ثقافات.

أما الخاتمة فقد خلصت إلى أن النظرة الفلسفية عند ابن حزم مختلفة عن غيرها من النظرات الأخرى، وغير نمطية، وأنها تحليلية مقتصدة في تركيباتها،

مما سمح بتعميق مسارات التحليل عنده، وبذلك مثلت ظاهريته ثورة على صعيد الفلسفة، وعلى أكثر من صعيد، وأن لها مصطلحاتها الخاصة، التي ترافق في العادة كل عمل قصد به التجديد. وقد انتهت إلى بيان ما في ظاهريته ابن حزم من خروج على مألوف عصره، وأن ظاهريته تمثل ثورة منهجية حقيقية في إطار العقلانية، مما جعل عمله عملاً فريداً في العصور الوسطى كلها، ويمثل نقلة بارزة، تشبه إلى حد ما النقلة من الفلسفة الحديثة إلى المعاصرة، فهو ردّة فعل قوية تجاه التركيبات والمذاهب التي لم تفحص أسسها فحصاً كافياً، فراحت تقرر - بدون منهج معتمد - عوالم وعقولاَ مفارقة بأساليب شغبية - كما يقول - مما دفعه للمناداة بالمنهجية الصارمة أساساً في بناء الأحكام وبناء المذاهب في الفلسفة والعلم والدين ضمن نطاق الظاهر حسب.

إن الاتجاه الظاهري في الفكر قد كان الأقل حظاً من العناية على الدوام في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه لم يلق الاهتمام الذي يبيّن أصوله وقواعده ليتبلور البلورة الكافية، بحيث بقي طيَّ الإغفال والترك مما ترتب عليه سوء الفهم وقصور الإحاطة، بالرغم من سهولته وبساطته، فالفكر الظاهري يدعو ببساطة متناهية إلى أن يكون الظاهر عينه هو الباطن، ويعبر مفكرنا عن هذا بقوله: «ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، بل كل علم يتيقّن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظنّ يتيقّن فليس علماً لا ظاهراً ولا باطناً».

هذا الموقف الظاهري هو الذي اتّسم به فكر ابن حزم، ووضع له أصوله وقواعده وتطبيقاته، وواجه به كل الدعاوى الأخرى، مستفيداً بطبيعة الحال من كل الآراء التي سبقته في هذا المجال، ومن مجمل الريادات التي أسهمت بنصيبها فيه، فكان عمله بحق عملاً تأسيسياً لا ينازعه فيه أحد على مستوى الفكر البشري كله. بيد أن هذا الموقف، للأسف، لم يكتشف ويبلور ويشهر بكل نسقيته وأبعاده، وإنما رفضه بعضهم عن جهل وعماية، أو انتفع بأجزاء منه، وأشيد بملامح فيه، من بعض آخر، أيّاً منهم على حدة، من غير أن يؤخذ بمجمله ليُستفاد منه ويُصار إلى تطويره.

يمكن القول في الختام، إن هذه الدراسة توافق في بعض ما جاء فيها

دراسات سابقة عن ابن حزم، وبعض الآراء هنا وهناك. لكنها تختلف معها في تكييف مسائل كثيرة أثارها ابن حزم، لأن دراسة المنهج كانت غائبة في أثناء إعداد تلك الدراسات، في حين تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها بلورت الفكر الحزمي عبر بلورة ظاهريته، ومناهج البحث التي استعملت فيها، مما سمح لها بتصحيح آراء خاطئة وإبراز آراء أكثر إصابة. ومن ثم إشهار اتجاه شبه مسكوت عنه في تراثنا، ربما هو الأكثر روعة وجمالاً بل عمقاً وأصالة من اتجاهات أخرى كثيرة...

ولا يظن ظاناً بأننا نهدف من هذه الإشادة - في سياقنا هذا - إلى إثبات سبق ابن حزم في الوقوف على بعض عناصر المناهج الحديثة والمعاصرة واستعمالها، وإن كان هذا السبق أكيداً، أو إجراء نوع من المضاهاة بين منهجية ابن حزم وغيرها من المنهجيات لإبراز قيمة الفكر الحزمي... فهذه المسائل تحتاج - فيما أقدر - في سبيل إنجازها، إلى إجراء مقارنة بين أكثر من حضارة: الإسلامية من جهة، واليونانية من جهة أخرى، والحديثة، ثم المعاصرة، من جهات تضاف. فابن حزم يصدر عن حضارة متكاملة بلغت أوجها وتداخلت فيها حضارات سبقتها. ولا بد من مراجعة كيفية هضم ابن حزم لها جميعاً وكيفية تمثيل فكره لهذا كله، ومن ثم تعقب أوجه التأثير والاتفاق والاختلاف، وعوامل القوة والضعف بين ابن حزم وسابقيه ولاحقيه. وهذا ما نتمنى أن نقوم به، أو يقوم به أحد الباحثين. وإنما هدفنا لفت الأنظار والتبصير بقيمة محاولة نقدية متميزة شاملة لتشييد معرفة حقّة في كل المجالات، ونبذ ما لا يصمد من دعاوى، وذلك باتّباع منهجية متماسكة لها نسقيتها الواضحة. وشأنها في كل المناحي، بطبيعة الحال ليس يعني ما ذكرناه أن ابن حزم قد بلغ بكل شيء مبلغه، ولا أنه أحاط كل شيء بردائه. فكما أن له هنا فإن عليه هناك. ولربما أعجبنا الكثير مما قدم ولم يعجبنا النزر اليسير، ولكن ذلك بالقطع لا يقلل مما أنجز، فهو بشرٌ أولاً وأخيراً، ويصيب ويخطئ، ولسنا في معرض ما هو جدير بالإتباع والرفض من آرائه لنتقصى ذلك، لكننا لا نملك بإزاء منهجيته إلا أن نعتبر أنه قدم عملاً خارقاً متكاملًا مما قل مثيله بروعته ودقته حتى عصرنا الحاضر.

وبعد، فقد أکثرت في هذه الدراسة من النصوص والشواهد - على وفرتها البالغة وتكرارها في مؤلفات ابن حزم - ولم أعمد إلى إعادة صياغتها تحاشياً للظنون وسوء الفهم، ومن أجل تقديم ما يعين على الإحاطة بالموضوع بدون تكلف مشقة الرجوع إلى المصادر، الأمر الذي يمكن من الحكم على نتائج هذه الدراسة ومنهجيتها بيسر.

أمل بهذا أن أكون قد قدمت إسهاماً متواضعاً في إضاءة فكر ابن حزم الظاهري، علماً من أعلام الفكر العربي الإسلامي الإنساني، وآراء مفكرين تأثر بهم أو تأثروا به في إطار نظرية المعرفة وعلم المناهج، سائلاً المولى عز وجل الهداية والتوفيق.

ابن حزم والبحث عن اليقين

سيرة ابن حزم:

ولد الإمام الحافظ أبو محمد، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم⁽¹⁾ في قرطبة عام 384هـ⁽²⁾، في بيت عزّ وجاه، حيث كان والده من وزراء الدولة العامرية التي حكمت الأندلس باسم الخليفة الأموي «هشام المؤيد»، في الفترة ما بين عامي 366-399هـ.

تلقّى ابن حزم تربيته الأولى على أيدي نساء القصر كما روى هو عن نفسه⁽³⁾، مثلما ثقف تعليمه الأولي على يد مربيه «أبي علي الفاسي»⁽⁴⁾، وعدد من المدرّسين والشيوخ من بينهم «ابن الجسور» و«ابن الفرضي»⁽⁵⁾، واكتسب

(1) انظر ترجمته في:

- الحميدي، أبو عبدالله محمد أبو نصر فتوح بن عبد الله الأزدي. *جدوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس*، ط1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- الأندلسي، صاعد. *طبقات الأمم*، ط1، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1967.
- الشنتريني، ابن بسام. *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*، ط1، القاهرة: جامعة فؤاد، كلية الآداب، 1939.
- (2) الحميدي. *جدوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس*، مرجع سابق، ص 309.
- (3) ابن حزم. *رسائل ابن حزم الأندلسي*، ط2، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ج1، ص 166.
- (4) المرجع السابق، ج1، ص 273.
- (5) تقصّي الدكتور سالم يفوت شيوخ ابن حزم في كتابه، *ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب*، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.

آخر الأمر ثقافة مميزة في مختلف العلوم والمعارف.

أَلْحَقَ زوال الدولة العامرية واستيلاء البربر على قرطبة عام 400هـ⁽⁶⁾، وتعاقبُ الفتن والاضطرابات في المدينة، أذى كبيراً بأسرة ابن حزم فقدت فيه الجاه والسلطة، ومما زاد الأمر سوءاً: وفاة أخيه الأكبر بالطاعون، عام 401هـ⁽⁷⁾، ثم وفاة والده عام 402هـ⁽⁸⁾، ثم زوجته⁽⁹⁾، ولما يبلغ ابن حزم العشرين من عمره، وقد كتب يصف حاله جرّاء ذلك فقال: «... وما انتفعت بعيش، ولا فارقتي الإطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الأحبة، ولقد نَعَصَ تذكري ما مضى كل عيش أستأنفه. وإني لقتيل الهموم في عداد الأحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا»⁽¹⁰⁾. هذه الظروف جعلت ابن حزم يتحمّل - على صغر سنه - مسؤولية أسرته، وقد اضطر - شأن كثير من الأسر القرطبية - للنزوح إلى «المرية» عام 404هـ بعد خمسة أعوام من المعاناة، واستظل في هذه المدينة برعاية صاحبها «خيران» الذي شارك بدور بارز في الأحداث التي تعرضت لها البلاد في تلك الفترة.

ومع اتهام ابن حزم بالعمل على إحياء الدولة الأموية، عاد الأذى يحلُّ بساحته من جديد، فاضطر لترك المرية متّجهاً إلى «حصن القصر»⁽¹¹⁾ قبل انقضاء عام على وجوده فيها، ثم إلى «بلنسية» حيث استأنف نشاطه فاشتغل بالسياسة مشاركاً الأمويين محاولات استعادة سلطانهم، رافق ابن حزم، ولما يبلغ الخامسة والعشرين من عمره، حملة «عبدالرحمن بن محمد» للاستيلاء على قرطبة عام 409هـ، منطلقين من بلنسية⁽¹²⁾ إلّا أنّ الحملة فشلت، مما

(6) السامرائي، خليل إبراهيم وآخرون. تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ط1، بغداد:

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1987، ص 210.

(7) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 259.

(8) المرجع السابق، ص 252.

(9) اسمها (نعم)، فجع بها ابن حزم، انظر مراثيه فيها؛ ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 224.

(10) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 125.

(11) المرجع السابق، ج1، ص 261.

(12) المرجع السابق، ج1، ص 262-263.

عرّض ابن حزم للمساءلة والإغرام ثم السجن فالنفي⁽¹³⁾.

عاد ابن حزم عام 414هـ لمرافقة «عبد الرحمن بن هشام» الذي لقب بالمستظهر في محاولة جديدة للاستيلاء على قرطبة، لكن هذه الخلافة لم تدم سوى سبعة وأربعين يوماً. كان في خلالها ابن حزم من المقربين إليه، وبعد إخفاق الحملة تعرّض ثانية للإغرام والسجن والنفي.

وبفشل محاولة الثالثة - رافق فيها ابن حزم «المعتد بالله هشام» قبل عام 422هـ، وألحقت به أذى جديداً - توقفت محاولات الأمويين لاستعادة سلطانهم. ولم يعد ابن حزم بعدها إلى الاشتغال بالسياسة، وقد وصف حاله في هذه الفترة - التي دعيت بعصر الفتنة - فقال: «إن ذهني متقلّب، وبالي مهتصر، بما نحن فيه من بُؤ الدّيار، والجلأ عن الأوطان، وتغيّر الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطاف والتالد، واقتطاع كاسب لآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار»⁽¹⁴⁾.

وهكذا تركت تلك الفترة من تاريخ الأندلس - والحافلة بالفتن والفلاقل، بالإضافة إلى التجارب الفاشلة المريرة - في نفس ابن حزم شعوراً عميقاً باليأس من الإصلاح عن طريق السياسة فأثر انتباذها والتوجّه نحو العلم، علّه يحقق عبر هذا الطريق ما ينشده من إصلاح ما زالت نفسه عاقدة العزم عليه، وللحق فإن انشغال ابن حزم بالسياسة على هذا النحو من الإصرار، في هذه الفترة بالرغم مما تعرّض له لا ينبىء عن تطلّعات منصبية ولا ولاء خالص للأمويين بمقدار ما ينبىء عن استشراف لما ستؤول إليه أوضاع الأندلس جرّاء انهيار دولة الخلافة. إن رؤى ابن حزم النقدية والإصلاحية، كما سنرى، تهيّء لمثل هذا التصرّف وتهيّء لاعتبار عودة الخلافة نقطة تتصل بذلك. وبخاصة إذا علمنا أن ابن حزم نفسه هو الذي زهد في السياسة، وقرر هجرها لصالح النهوض بعملية

(13) المرجع السابق، ج1، ص 264.

(14) المرجع السابق، ج1، ص 310.

تنويرية - كانت تلح عليه في فترة مبكرة - بقية حياته، تشهد بذلك حواراته الكثيرة مع بعض مثقفي عصره وهو في العشرين من عمره، إذ يعرض علينا كيف ناظر أحد كبراء اليهود في المرية عام 404 في قضايا مهمة كالقول بتكافؤ الأدلة، وإلا، لو كان ابن حزم يهدف للرئاسة بذاتها، لكان قد سعى إلى توظيف نفسه لصالح اتجاهات سياسية مناوئة كانت ترغب منه أن يؤدي دوراً لصالحها لو قبل. بيد أن تجربته مع السياسة قد أقنعتة نهائياً بالعدول عن ذلك.

يقول صاعد الأندلسي: إن ابن حزم بعد أن هجر السياسة أقبل على قراءة العلوم، وتقعيد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق، وألف فيه كتاباً سماه «التقريب لحد المنطق»⁽¹⁵⁾.

والحقيقة أن ابن حزم كان قد أَلَفَ في أواخر الفترة السالفة رسالته الشهيرة: «طوق الحمامة» الحافلة بضروب النثر، والشعر، والحكايات في الحب، وبعض النظرات الفلسفية، التي تؤكد اشتغاله قبل هذا بالعلوم، وتتم على توجهات نقدية في الحقل المعرفي، جاء كتاب التقريب؛ ليؤكد لها، ويؤصلها. كما جاءت كتبه الأخرى فيما بعد - مثل «الفصل» و«الإحكام» - ورسائله العديدة، لتعرض التفاصيل، والتطبيق في مختلف المجالات، ولم يكن افتتاح ابن حزم مؤلفاته بموضوع الحب، وهو الموضوع الحساس، بعيداً عن صلب المسألة النقدية في فكره؛ إذ كان يسعى إلى خلخلة الاعتقادات السائدة وفتح الباب للاجتهاد، وليس مثل موضوع الحب كفيلاً بإشعال الفتيل. يقول ابن حزم لافتاً النظر إلى توجهه الانفتاحي «سينكر بعض المتعصبين عليّ تألّفي لمثل هذا، ويقول: «إنه خالف طريقته وتجاوى عن وجهته»⁽¹⁶⁾ لكن ابن حزم يجيبهم بما يتوافق ودعوته إلى الانفتاح وإلى التوجّه وجهة معتدلة تتفق وهذا الانفتاح، يقول: «وبالجملة فإنني لا أقول بالمرآية ولا أنسك نسكاً أعجمياً، ومن أدّى الفرائض المأمور بها، واجتنب المحارم المنهي عنها، ولم ينس الفضل بينه وبين الناس، فقد

(15) الأندلسي، صاعد. طبقات الأمم، ط1، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1967، ص 99.

(16) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 308.

وقع عليه اسم الإحسان، ودعني مما سوى ذلك وحسبي الله»⁽¹⁷⁾. من هنا نفهم ارتباط تأليف «طوق الحمامة» بخط ابن حزم الهادفة إلى التنوير، والابتعاد عن التزمّت السائد.

وإذا كان ابن حزم في توجهه الإصلاحى، عن طريق السياسة، قد وجد تحزباً أموياً يتوافق وتحقيق مسعاه، فإن انشغاله بالإصلاح عن طريق التنوير أمر مختلف، إذ لا بد له هنا من أن يشقّ طريقه معتمداً على قدرته الخاصة. لذلك، فقد اتجه إلى الاستزادة من المعارف، والمثابرة على التحصيل؛ ليحصل ما لم يحصله أحد قبله في الأندلس، من علوم الشريعة⁽¹⁸⁾، وغيرها - كما هو مشهور - . يساعده على هذا «ما اجتمع له من الذكاء، وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدبُّن»⁽¹⁹⁾.

وبطبيعة الحال فقد وفّرت له حياة التنقل، والترحال، التي عاشها - إبان اشتغاله بالسياسة - فرصة الالتقاء بالكثير من الشخصيات العلمية، والأدبية، والفلسفية، والدينية، وعقد المناظرات، مما عمق تكوينه الثقافى، وزاد في تجربته العملية الشيء الكثير، مما نجده ماثلاً في بعض مؤلفاته التي تربو على الأربعمئة مجلّد، كما ذكر ولده «أبو الفضل» رافع⁽²⁰⁾.

لكن التحصيل، بدون تمحيص، لا يشكّل تميّزاً وتفرداً، أو إبداعاً، فالمعارف المألوفة متاحة لطلابها، والحفظ متيسّر لكثير من الناس، أما أن يمرّ ذلك بعملية نقدية صارمة، طلباً لليقين، فأمر تفرد به ابن حزم في بلده، وملاً عليه حياته، حتى إذا ما حصل على يقينه جاهد لإشهاره ونشره.

وهكذا جعلت الظروف التي مرّت بها الأندلس، والفتنة التي قامت، والخلافات المذهبية التي انتشرت، من مراجعة النفس والأفكار ضرورة لا بد منها، مما أثمر تلك المعالجات والمناظرات التي نهض ابن حزم بالعبء الأكبر

(17) المرجع السابق، ج1، ص 309.

(18) الأندلسي، صاعد. طبقات الأمم، مرجع سابق، ص 99.

(19) الحميدى. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، مرجع سابق، ص 309.

(20) الأندلسي، صاعد. طبقات الأمم، مرجع سابق، ص 99.

منها. يشهد بهذه المراجعة للنفس والأفكار ما تلقاه ابن حزم من استفسارات عديدة أجاب عليها من مثل قوله: «أما بعد، فإن خطابك اتصل بي فيما شاهدته من انقسام أهل عصرنا قسمين، فطائفة اتبعت علوم الأوائل، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة، ورغبتك في أن أبين لك وجه الحق في ذلك بغاية الاختصار، وأن يكون عليه من البرهان ما يصححه لئلا يصير دعوى كسائر الدعاوى»⁽²¹⁾.

ويشهد بها كذلك، ما قام فيه ابن حزم من مراجعات لموقفه، إذ كان في أول أمره مالكيًا - بحكم الحال الذي وجد نفسه عليه في صباه -، لكنه ما لبث أن اعتنق المذهب الشافعي لما فيه من اعتماد أكبر على التحليل والبرهان. غير أن هذا المذهب لم يحقق تطلعاته المنهجية، فانتهى به الأمر لأن يتبنى المذهب الظاهري⁽²²⁾ فبعثه من مرقده، ووضع له أصوله وأسس، وحلّقه به إلى آفاق رحبة لم يعرفها من قبل، وظلّ وفياً له حتى وافاه الأجل.

كان ابن حزم صريحاً، شجاعاً في إشهار يقينه، والمنافحة عنه، مثلما كان مقداماً في مسعاه السياسي، وكما أنه لم يتمكن - بسبب من استقامته البالغة - من فنون السياسة وأحاييلها، فإنه - وكما لاحظ معاصره ابن حيّان - لم يكن مترقفاً في نشر أفكاره، أو مخادعاً في الترويج لها، يقول ابن حيّان إن: «أكثر معاييه، زعموا، عند المنصف له، جهله بسياسة العلم، التي هي أعرض من إيعابه»⁽²³⁾.

والحق فإن ابن حزم أنموذج فريد في الاستقامة والولاء للمعتقد، على الرغم من تعرضه لصنوف المشقة والأذى، إذ كان يشعر في قرارة نفسه، في سعيه للتنوير، أنه منذور لمهمة يتعين عليه إنجازها وتكاد تكون نبوية.

(21) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 131.

(22) يعود تأسيس المذهب الظاهري الفقهي - في صورته الأولية - إلى داود الأصفهاني، تلميذ الشافعي، الذي نبّه على وجوب ردّ القياس الفقهي الذي أخذ به أستاذه الشافعي كأصل، بعد رفضه للأصول المالكية والحنفية. وقد طبق داود ما طبقه الشافعي على الاستحسان، فوجده لا يصمد لذات الشروط مما دعاه إلى رفضه، انظر: صلاح بسبوني، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1978.

(23) الشتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 79.

دفعت هذه الروح ابن حزم إلى مهاجمة سياسيي عصره، وفقهائه، فكان يرى فيهم الفساد كله، وأنهم اشتغلوا بأمور تجاهلوا فيها مهامهم الأساسية، وانشغلوا بعمارة قصور يتركونها عمّا قريب، وبجباية أموال ستكون سبباً في انقراض دولتهم⁽²⁴⁾، ثم يقرر صراحة: «أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها، محارب لله تعالى، ورسوله، وساع في الأرض بفساد»⁽²⁵⁾.

كما يعرض بفقهائه عصره بقوله: «لا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق المتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشرّ شرهم، الناصرون لهم على فسقهم»⁽²⁶⁾. ويقدم ابن حزم نموذجاً لأحد هؤلاء واصفاً آياه بقوله: «لا يقدم عليه في وقتنا هذا أحد في الفتيا، يفتي بالهوى للصديق فتياً، وعلى العدو فتوى ضدها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه، شاهدنا هذا منه عياناً»⁽²⁷⁾.

كانت هذه المعارضة الحادة إذن وليدة انتصار ابن حزم لما يراه حقاً وانتصاراً لمهمة انتدب لها نفسه، ولو كان الأمر أمر مصلحة شخصية، لكان في وسعه مهادنتهم، وأن يتراأس على الكثير منهم لو سلك سبيلهم في التقليد، لكنه رفض هذا بإصرار احتراماً لمعتقدده، يقول ابن حزم: «ما أردنا التروؤس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقوا غبارنا في الرئاسة في الدنيا، وهذا ما لا يقدرّون على إنكاره، فما منهم أحد يدّعي أنه يدانينا - ولله الحمد - في حفظ ما طلبوه⁽²⁸⁾ ليأكلوا به الخبز الخبيث لا الطيب، فما هذه الرئاسة عندنا إلا نهاية الخساسة»⁽²⁹⁾.

(24) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 41.

(25) المرجع السابق، ج3، ص 173.

(26) المرجع السابق، ج3، ص 173.

(27) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 309.

(28) يرى ابن خلدون أن ابن حزم عالي الرتبة في الحديث، ومرد ذلك بطبيعة الحال تعويله على التواتر سنداً لصحة الشريعة، واعتبار القرآن والحديث في مقام واحد بالنسبة للناسخ والمنسوخ، مما تطلب تلك العناية بالحديث.. ويعلم الأنساب والتاريخ.

(29) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 109.

لقد ساعد ابن حزم في المحافظة على استقلاله هذا، وإشهار مشروعه، والمنافحة عنه، عدم احتياجه لأحد في أموره المعاشية، فعلى ما يبدو أنه كان ينفق على نفسه وأسرته، وبعض أصحابه، من ريع ضيعة تعود ملكيتها للأسرة وبعض المدّخرات التي سلمت من الإغرام، وربما بعض الصلات، إذ أنه كان مقرباً لبعض الوقت من حاكم ميورقة ابن رشيق.

لم يعد ابن حزم - بعد إشهاره ليقينه، وبناء مذهبيته الظاهرية، وتطبيقها في سائر المجالات - مشغولاً بغير الذب عنها في مجادلات عنيفة مع الخصوم، الأمر الذي أزعج الحكّام، ومن يوالونهم من الفقهاء، والعلماء، فتألبوا عليه، وتكالبوا، وراحوا يقصونه عن ممالكهم، الواحد تلو الآخر. يقول ابن بسام في الذخيرة نقلاً عن ابن حيّان: «طفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بترية بلده من بادية «لبله»... وهو في ذلك غير مرتدع، ولا راجع إلى ما أرادوا به»⁽³⁰⁾، حيث بقي فيها محاصراً مهموماً إلى أن وافاه الأجل المحتوم عام 456هـ.

شخصية ابن حزم

لعلّ السمة الأبرز في شخصية ابن حزم والتي شكلت هاجساً له يحرك نشاطاته جميعاً، بعد عزوفه عن السياسة وانصرافه للعلم، في وقت مبكر من حياته، تتمثل بعشقه للحقيقة وتوق نفسه لبلوغها والدفاع عنها، بصرف النظر عن ماهيتها أو مصدرها أو مدى التكاليف الباهظة التي قد تترتب على السعي لامتلاكها.

ولما كان ابن حزم قد بلغ يقينه عبر هذا المسعى وتبنى وأشاد فكره الظاهري، لم يتوان عن الترويج له والذب عنه مما أضفى على ابن حزم سكينته وثورته معاً. فالحقيقة يسكن إليها ويرتاح من يعمر وجدانه بها ولكنها أيضاً

(30) الحق أن ما أراد به الساسة هو أن يتراجع عن موقفه الظاهري، وأن ينخرط في سلك سياساتهم القائمة على التقليد ورفض الاجتهاد، لبقاء الأوضاع على ما هي عليه حفظاً لسلطاتهم، لكنه أبى ذلك رغماً عن التشريد والحصار وتحريق كتبه. الشنتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 78.

تستفزه لمقارعة الجهل والخداع، فيعلنها ثورة فكرية، واضعاً فيها يقينه نصب عينيه، متحفزاً بين الفينة والأخرى لمواجهات عنيفة يتطلبها ذلك المقام، فهذا الأمر يمثل له - في نظره - بذل نفسه في سبيل الله، ومن هنا يتوجه بالنصيحة ببذل الغالي والنفيس في سبيل نصر الحق قائلاً: «لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها، وليس ذلك إلا ذات الله عز وجل، وفي دعاء إلى حق، وفي حماية الحريم، وفي دفع هوان لم يوجبه خالقك، وفي نصر مظلوم، فبازل نفسه في عرض الدنيا كبائع اليافوت بالحصى»⁽³¹⁾.

لهذا نرى ابن حزم لا يخشى فيما يراه حقاً لومة لائم، مجاهرأً به غير هيأب ولا وجل، مما جر عليه الويلات تلو الويلات، فليس يسعه الصمت الذي يسع الكثير، وإذا ما كان معظمهم يتذرع بالافتداء ببعض الصالحين، أو يرون الاقتداء بالسلف دون مراجعة، أو أن ليس بالإمكان أبدع مما كان، فهو يواجههم بفتوى قاطعة لا يسعه إلا إطلاقها مردداً: «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً وعلى كل الاجتهاد حسب طاقته»⁽³²⁾.

إن ابن حزم يدرك ما ستجر عليه مواقفه من خصومات ونكبات، ولكنه لا يستكين ولا يريد عرض الدنيا بحال، وفي الحقيقة ربما يختلف الكثير مع ما يطرحه ابن حزم من آراء تبدو جريئة للوهلة الأولى، وخارجة على المؤلف حتى في عصرنا، لكنهم مع ذلك لا يملك أحدهم إلا أن يراها جادة، وأن تسحره شخصية ابن حزم النقدية القوية الماثلة بكل أبعادها في أعماله، وقد يجدون في أنفسهم ميلاً نحوها فيكتشفون فيها، مع خلافهم لبعض توجهاته، ما يروق لهم فيشيدون بها، ذلك أنه مفكر لا يجعل لهوى نفسه أو انحيازها ميلاً يدفعه لتبني موقف دون آخر، ولا يجعل حتى لرغبة دفينه أن تغلق الباب على غيرها، فهو من هذه الناحية يظهر بوضوح بالغ عملاقاً من عمالقة أحسنوا التعامل مع أنفسهم بمصادقية بالغة، ذلك التعامل الذي يهدف إلى رصد مظاهر انحياز النفس وهواها أو توهمها أو اشتباهها، سواء ذلك عن طريق القصد أم

(31) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج2، ص 338.

(32) ابن حزم. المحلى فى الفقه، ج1، القاهرة: دار الفكر، ص 66.

الحيلة، فنراه باحثاً منقّباً بعين بصيرته في دقائق نفسه ومعارجها ومسالكها ليقف على جليلة الأمر بشأنها وفيما يعرض لها، مثل قوله: «ولقد كانت تخطر في قلوبنا خطرات سوء في خلال ذلك ينبذها الشيطان فكاد لشدة نفارنا عنها نسمع خفقات قلوبنا استبشاعاً لها»⁽³³⁾.

وشمة حكايات كثيرة يرويها ترينا مقدار المراقبة والمحاسبة التي كان يخضع لها حتى في أشد المواقف، سواء أأخطأ ثم تراجع عمّا بدا للآخرين أنه مصيب به، أم في انشغاله عما حلّ به وهو في السجن وفرحه بما انفتح عليه من حلّ مسألة عويصة كانت تشغل باله في أثناء ذلك، أم في إطلاق الآراء التي يعتقد بها في أحلك المواقف، أم في تدقيق المسائل الوجدانية الذاتية وتعقبها على نحو مثير في أثناء معالجته قضايا أخرى⁽³⁴⁾.

ومع كل ما جوبه ابن حزم من خصومات وشدائد ومحن، فلم يكن لينكفي على نفسه منصرفاً إلى رهبانية وعزوف، ولا سيما وقد فتت النكبات من عضده، أو يذهب بعكس ذلك، إلى المواجهة عراكاً وقتالاً، بل بقيت نفسه بإصرار وحزم على توازن واعتدال عجيب، حتى في دعوته الشرعية، مما جعل من جهاده جهاد لحساب يقين واعتقاد وثق به، وليس وقوعاً تحت ظروف وضعته أقدار مناوئة تحت وطأتها، فهو المشهر سلاحه لا هم، ومع هذا فهو أكثر اعتدالاً في أمور الشريعة والحياة من خصومه، إذ يرى الديانة على حقيقتها، خلاصاً محموداً في الدنيا وفي الآخرة.

ومن هنا بقي على صلة وثيقة بالحياة والناس، رغم تكالب المحن والظروف التي واكبته منذ مستهل حياته حتى انتهى إلى ضيعته محاصراً مهموماً، ولم تجف نفسه، ولم تتصلب خواطره، ولم يقس وجدانه، فمع كل الجدية لم يعزف عن الانغماس في الحياة، واستمر ودوداً رقيقاً أنيساً يستذكر أوقاته السعيدة حتى في أحلك ساعات الشدة، شاعراً، وأديباً، وحبیباً، وصديقاً،

(33) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، خمسة أجزاء، تحقيق: محمد نصر،

وعبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1985، ج1، ص 71.

(34) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج2، ص 210.

يقول: «لقد جربت اللذات على تصرفها، وأدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان، ولا المال المستفاد، ولا الوجود بعد العدم، ولا الأوبة بعد طول غياب، ولا الأمن بعد الخوف، بأحسن من وصل حبيب قد رضيت أخلاقه»⁽³⁵⁾.

وبقي الشخص الذي تذهب بلبه لفئة الحبيب، «ولقد وطئت بساط الخلفاء، وشاهدت محاضر الملوك، فما رأيت هيبة تعدل هيبة محبوب لمن يحب، وحضرت مقام المعتذرين بين أيدي السلاطين، ومواقف المتهمين بعظم الذنوب مع المتمردين الطاعين، فما رأيت أذل من موقف محب هيمان بين يدي محبوب غضبان. ولقد امتحنت الأمرين، وكنت في الحالة الأولى أشد من الحديد وأنفذ من السيف لا أجيب ولا أساعد على الخضوع، وفي الثانية أذل من الرداء وألين من القطن أبادر إلى أقصى غايات التذلل»⁽³⁶⁾.

لكنه مع ذلك أيضاً، لأكبر من أن يقع ضحية لأي ضغوط، فلا الحياة تشنيه عن الآخرة ولا الآخرة تصرفه عن الحياة، فهو يجد الآخرة في الحياة، والحياة في الآخرة، وفي المسلك الجاد بإعطاء كل شيء حقه ولا يرى سوى الاعتدال دون الزهد، أو الانغماس في الملذات، لذا نراه يفتي بإباحة الغناء والحب العفيف منشداً:

متى جاء تحريم الهوى عن محمد وهل منه في محكم الذكر ثابت
إذا لم أواقع محرماً أتقي به مجيئي يوم البعث والوجه باهت
فلمست أبا لي في الهوى قول لائم سواء لعمرى مجاهر أو مخافت
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت
إن الحب عند ابن حزم أمر يخرج عن الاختيار ويقع ضرورة، وبالتالي ليس يقع فيه تكليف شرعي.

(35) المرجع السابق، ج1، ص 180.

(36) المرجع السابق، ج1، ص 196.

وابن حزم من جهة ثانية بما يتطلبه مقامه أيضاً، منصف ذاته، حيث يقول ما يعتقده حقاً وإن كان ليس هو الحق كله، فهو لا يدعي علم كل حق وعلم كل باطل، «بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها إلا أنها في ذواتها إما حق وإما باطل»⁽³⁷⁾.

وهو منصف غيره أيضاً، فنراه يعرض بإسهاب لآراء الخصوم والأنصار على السواء، يعرضها على المحك وما أحكم من أدوات، ولطالما نتيجة لهذا الفحص أشاد بما يوجه من آراء، فيأخذ على عاتقه بسطها وشرحها وإيضاح ما غمض منها لتبدو أكثر جلاء، كفعله في المنطق، وبعض تراث أرسطو، والفلاسفة جملة، فمن بين آرائهم ما هو حق ويجب تبنيه، ولربما عرض لآراء الخصوم من باب الإنصاف، حتى لتلك الآراء التي لا يتفق معها، بالروح الموضوعية نفسها، فيعمل على إبراز أقوى ما فيها من حجة وأبلغه في التأثير، بل واستقصاء ما لا قدرة لهم على استقصائه، ثم لا يخشى بعد ذلك من أن يقف منها موقف المعارض، مطمئناً إلى قناعاته ومواطن قوة اعتقاده، وإلى ما أحكم من أدوات، فنراه يعملها فيما يواجه من دعاوى فيحول تلك الآراء إلى أشلاء، متجاوزاً بين الحين والآخر إلى حد التهكم على القائلين بها وتجريحهم، كمثله فعله في دعاوى العقول المفارقة، أو دعاوى الإلهام الفردي، أو دعاوى المتكلمين القائلين بقياس الغائب على الشاهد، أو دعاوى المتصوفة، أو من كتبوا إليه متسترين⁽³⁸⁾، لكنه لم يكن ليعرض لهم إلا عبر آرائهم، فتراه يتهكم على من يقول بالرأي دون أن يسميه غالباً.

هكذا هو ابن حزم، حتى مع تهكمه وتجريحه يستقصي ويستوفي ما يعالج من موضوعات، ولا يجتزئ أو ينتخب بعض المواقف ليجعلها غرضاً لانتقاداته، وإنما هو ملاحق جميع الآراء، حتى الشاذ منها والغريب من المواقف والحبجج، يقول: «وقد تسببت في سؤال بعضهم، في رفق ولين، عن سبب علو نفسه، واحتقاره للناس، فما وجدت مزيداً على أن قال لي: أنا حرّ، لست عبد أحد، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتهم، ففكرت في ذلك

(37) المرجع السابق، ج4، ص 307.

(38) المرجع السابق، ج3، ص 73.

سنين لا أعلم السبب. فلم أزل أختبر ما تنطوي عليه نفوسهم، بما يبدو لنا من أحوالهم، ومن مراميهم في كلامهم، فاستقر أمرهم على أنهم يقدّرون أن عندهم فضل عقل وتمييز، ورأي أصيل، لو مكّنتهم الأيام من تصريفه، أو وجدوا فيه متسعاً لأداروا الممالك الرفيعة، ولبان فضلهم على سائر الناس، فمن هاهنا تسرّب التيه إليهم، وسرى العجب فيهم»⁽³⁹⁾.

وابن حزم كذلك، لا ينثني عن عرض وبسط ما يساق إليه من نقد واتهام وتجريح شخصي، فيتناول ذلك جميعاً تناول الواثق الفطن، فيعمل أول ما يعمل، على تقديم الحجة والبرهان والتدليل على فساد الآراء، والتدليل على سلامة موقفه واعتقاده، باقياً على الوتيرة عينها من التناول العميق، بالجلد والصبر في المعالجة نفسها، لا تجد منه فراراً عن مواكبة، أو تفلت عن كَرّ دائب، في كل اتجاه وصوب، راكناً، في ذلك، إلى المقام الذي تدرّج، فنراه به يصول ويجول، طالباً من غيره الإنصاف، وأن يكون على الحياد والموضوعية إزاء ما يطرحه لتمام استيعابه يقول: «أريد أن تنظر في كلامي، بعين سليمة من الإعراض ومن الاستحسان معاً، وبنفس بريئة من النفار والسكون معاً، لا كما ينظر المرء بما لم يسمعه قط فيسبق إليه منه قبول يسهل عليه الباطل، أو نفار يوغر عليه الحق، فمن هذين السعيين فساد أكثر الناس»⁽⁴⁰⁾. بل إنه ليقسر نفسه، أثناء الجدل والمناظرة، على تلمس الحجة، حتى فيما يساق إليه من التجريح والفحش، وإن كان يفرّغ الكثير من ذلك حين يؤلف وهو كاره له يقول: «وقد قصّرت عن أن لا أظهر لذلك غضباً، ولا تخبطاً، ولا تهيجاً، فإن تيسّر لي الإمساك عن المقارضة جملة، بأن أتأهب لذلك، فهو الذي اعتمد عليه بحول الله تعالى: وقوته وإن بادرني الأمر، لم أقارض إلا بكلام مؤلم غير فاحش، أتحرى فيه الصدق، ولا أخرجه مخرج الغضب، ولا الجهل. وبالجمل، فإني كاره لهذا، إلا لضرورة داعية إليه، مما أرجو به قمع المفترى»⁽⁴¹⁾.

(39) المرجع السابق، ج1، ص 397.

(40) المرجع السابق، ج3، ص 199.

(41) المرجع السابق، ج1، ص 356.

وفي الحق فإن ابن حزم، مع ما شهر به من سلاطة اللسان، وكون «لسانه وسيف الحجاج شقيقان»، فلم يكن إلا مدافعاً، بل ومقصراً عن مجارة خصومه الذين لا يتورعون عن أي سلوك فاحش، حتى أنه كان موضع اتهام من أصحابه بأنه لا يثار لنفسه ومريديه ومن هنا يجب:

«قد عاتبني أيضاً بعض من غاب عن معرفة الحقائق، أتى لا ألم لنيل من نال مني، وإني أتعدى ذلك من نفسي إلى إخواني، فلا أمتعض لهم، لكنني قد قصرت على أن لا أظهر لذلك غضباً، وأنا لا أريد من صديقي أن يذّب عني بأكثر من الوجه الذي حدّدت، فإن تعدى ذلك إلى أن يساب النائل مني، وربما إلى أبوي وأبويه، وربما كانت منازعة بالأيدي، فأنا مستنقص لفعله، متظلّم منه، غير شاكر له، لكّني ألومه على ذلك أشد اللوم»⁽⁴²⁾.

وما هذا الانصراف عن المماحكة والهراش، إلا لأن ابن حزم يمتلك، فيما يرى، الحجة البالغة، وأنه يعرف طريقه جيداً، فيضيع ما يقصد إليه من الإلزام والإفحام وسط العراك، لأنه لا يرى سبيلاً إلا البرهان، وبه يقارع، فعن طريقه امتلك اليقين الذي تبني، وهو ينصح غيره باللجوء إليه، واتباع طرائقه، التي من أولى مطالبها هو، أن يتجرّد السالك عن الهوى، والنظر في الأقوال نظراً مستوياً، ومن ثم الانقياد إلى ما أوجبه البرهان فحسب.

إذن فلا حقيقة مسلّمة بالدعوى عند ابن حزم، والاجتهاد وهو المطلوب الأساس، ليس في مجال الدين فحسب، بل في كل المجالات، لأنه إذا اجتهد المرء ونقد المعارف بمنهجية صحيحة، واستعمل عقله في الوصول إلى معارف يقينية، فهو حينئذ سيخطو في نظر الإمام الخطوة اللائقة لأن يكون عالماً، ولو أدى ذلك به إلى تبني الخطأ في مرحلة ما، لأن المجتهد سائر في الطريق الصحيح، الذي لا بد وأن يوصله في النهاية إلى اليقين، حال استعماله عقله الاستعمال المفترض به، والذي ما زود به إلا لأجله، فلا حقائق قبل استخدام العقل مقطوع بصحتها، يصدق ذلك على كل دعوى، فلسفية كانت أم دينية أم علمية، وما التقليد إلا طامس الحقائق، لا يغني اتباعه في إدراك حق أو باطل.

(42) المرجع السابق، ج1، ص 355.

لذلك نجد ابن حزم مجتهداً فذاً يرفع شعار: «المجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلد المصيب»⁽⁴³⁾.

ويحمل هاجسه الكبير ومنهاجه العظيم، ويهتم بشكل ملفت للنظر بكل موضوع، جليلاً كان أم دقيقاً، ويهتم بتناوله المستوى نفسه من الاهتمام وقوة التفكير والحماس، لأن الموضوع يشكل بالنسبة له أمراً يتوجب الاجتهاد فيه، وإلا كان كإنسان عاقل، مقصراً في استخدام عقله، الذي وهب له لتأدية وظيفته، ووقع ضحية الأطماع والشهوات، التي تقفل عليه أو تحفزها للعمل في صالح نوازعها.

وتلمس هذا الاهتمام والحماس في بسط الموضوع، أو شرحه، أو اختصاره، أو في هجومه على رأي، أو دفاعه عن رأي آخر، أو تقديم رأي جديد، حتى أنه يبقى على الوتيرة نفسها، والإيقاع «لأوركستراي»، الوداع المسترسل المناسب حيناً، الحاد اللاذع حيناً آخر، العاصف تارة فأخرى، حين يعلق أو يتندر، بعد أن يفرغ من ذلك الجهد الخلاق، الذي يؤديه، ويحاول أن يبلور ببذله معرفة أكيدة. فهو يرى أن تحصيل العلم ونشره أسمى مهمة، يقول: «فإن الحظ لمن أثر العلم، وعرف فضله، أن يسهله جهده، ويقربه طاقته، ويخففه ما أمكن، بل لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، بل لو تيسر أن يهب المال لطلابه ويسني مراتب أهله، لكان ذلك حظاً جزيلاً، وعملاً جيداً، وسعيّاً مشكوراً كريماً، وإحياءاً للعلم»⁽⁴⁴⁾.

شخص من هذا النوع، يوجد ويعيش مكافحاً مناضلاً في سبيل الحق دون هوادة، مقدماً العمل على القول، يعيش وسط أشخاص ومجتمعات تقلب عليها، فيهم الأنواع المختلفة، وسوادهم الأعظم، بما فيهم الحكام والأمراء، والعلماء - فاسدو الطبع والنوايا، تضرب بهم مصالحهم وشهواتهم في كل اتجاه، لا يتورعون عن الباطل تقوذهم أهواؤهم لمناصرته، فكيف ستكون طبيعة

(43) ابن حزم. المحلى في الفقه، مرجع سابق، ج1، ص69.

(44) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص101.

نفسيته وحياته جزاء هذا التعامل مع مثل هذا الوسط.

لا شك في أن ذلك يشكل نوعاً من المأساة، التي يعانيتها ابن حزم أشد المعاناة، فيعلن عنها صرخات احتجاج متوالية، تشتد أو تخبو حيناً، فتكون آهات تتقطع فيها النفس، فلا تجد دموعاً حتى لتذرف، فيضيق بها فناؤها الواسع، لتضيع في ازدحام أوجاعها، يقول:

«فإني لأصاب بالمصيبة الفادحة، فأجد قلبي يتفطر ويتقطع، وأجد في حلقي غصة، وتكاد تشرقني النفس أحياناً، ولا تجيب عيني ألبته إلا في الندرة الشيء اليسير من الدمع»⁽⁴⁵⁾.

هكذا كانت شخصية ابن حزم، نتيجة التمايز والتباين والتفرد، التي جعلته لصيقاً بكل شاردة وواردة، في ذلك المجتمع وثقافته ونظمه ومعاييره وتقاليده البائسة، ولكن الجميع في واد آخر. إن ذلك يخلق فيه - بضغط من هاجسه - نوعاً من الاغتراب. فينشد:

يقول لي الطبيب بغير علم	تداو فأنت يا هذا عليل
ودائي ليس يدريه سوائي	وربّ عالم ملك جليل
أأكمه ويكشفه شهيق	يلازمي وإطراق طويل
فقال أرى التفاتاً وارتقاباً	وأفكاراً وصمتاً لا يزول
وأحسب أنها السوداء فانظر	لنفسك أنها عرض ثقيل
فقلت له دوائي منه دائي	ألا في مثل ذا ظلت عقول ⁽⁴⁶⁾

ذلك - بالضبط - هو القلق النفسي، الذي يلف حياة ابن حزم الوجدانية، القلق الذي بقي يلازمه طوال حياته، قلق الإقدام والإحجام، العنف والرقّة، الخوف والإشفاق، الأمل واليأس، القلق الذي صاحب طاقة تفكيره ودفعها للعمل دون كلل أو ملل، بحيث يكاد تأثيرها، أن يدفعك نفسك، كدارس

(45) المرجع السابق، ج1، ص 11.

(46) المرجع السابق، ج1، ص 240.

لترائه، لأنّ تعمل وتعمل ولا تكاد تنتهي، إنه القلق الذي لا يجعله يستريح ساعة من نهار أو ليل، ملاحقاً حلمه الذي لا يكاد يجد له نصيراً، يقول:

ولّى فولّى جميل الصبر يتبعه وصرح الدمع ما تخفيه أضلعه
جسم ملول وقلب آلف أبداً فإذا حل الفراق عليه فهو موجه
لم تستقر به دار ولا وطن ولا تدفأ منه قط مضجعه
كأنما صيغ من رهو السحاب فلا تزال ريح إلى الآفاق تدفعه
كأنما هو توحيد تضيق به نفس الكفور فتأبى حين تودعه⁽⁴⁷⁾

أجل! إن ابن حزم - بما يمثله فكره بالنسبة لمجتمعه - هو كالتوحيد في نفس الكافر لا تزال تفرّ منه، وفي هذا تشخيص لعلاقة ابن حزم بمجتمعه البائس الذي لم يلبث أن غرق في جهله وبؤسه.

ومع ذلك، مع كل هذا الاغتراب النفسي والجسمي، فهو لا ينشد لأحد سوى الخير حتى للذين التقاهم ساعة من زمن: «وما سمحت نفسي قطّ، في الفكرة، في إضرار من بيني وبينه أقلّ ذمام، وإن عظمت جريسته وكثرت إليّ ذنوبه»⁽⁴⁸⁾.

فمهمته أعظم من ذلك، ومن الالتفات لمثل هذه الصغائر:

وأعذل في إجهاد نفسي في الذي أريد وإنّي فيه أشقى وأتعب
هو اللؤلؤ المكنون والدر كله رأيت بغير الغوص في البحر يطلب
وأصرف نفسي عن وجوه طباعها إذا في سواها صح ما أنا أرغب
ولا ذاق عزّ النفس من لا يذلّها ولا التذّ طعم الروح من لم ينصب⁽⁴⁹⁾

لكنه الاغتراب، كما لمسنا، الذي يمكن التعبير عنه عفو الخاطر، بالإحباط

(47) المرجع السابق، ج1، ص 210.

(48) المرجع السابق، ج1، ص 210.

(49) المرجع السابق، ج1، ص 192.

الذي تظهر أعراضه عليه، ولكنه لا يستسلم له ويتغلب عليه، ويواصل كدّه وكدحه وحياته وإنتاجه، بتلك العقلية الفذة التي بوسعها السيطرة على المرض وأعراضه، والعجز ومشبطاته، غير عابثة أو مهادنة أو مستسلمة، لأنها نذرت نفسها للحق، وإلا لولا ذلك، لشاهدنا ابن حزم إنساناً غير الذي هو عليه، إنساناً يفتك به الإحباط فيدفعه إلى الانحلال أو إلى اليأس والقنوط، فيضيع وسط الزحام.

لكن مهمة نصر الحق على الباطل تستحق ذلك العناء، فالذي يتوجه لخلاص نفسه ومساعدة الآخرين، منتدب نفسه لمهمة عالية، يحتاج إلى جد وجلد وثبات وتضحية، لتمييز الحق من الباطل.

إذا مزجت الحق بالباطل جوزت ما شئت على الغافل
وبينهما فرق صحيح له علامة تبدو إلى العاقل
كالتبر تمزج به فضة جازت على كل فتي جاهل
وأن تصادف صائغاً ماهراً ميّز بين المحض والخائل
إن ليدرك تفرد، وفيض طاقته، فكيف يكون تعامله مع نفسه ومع غيره، وكيف سيتعامل مع الناس، خصوصاً مع من يدعون العلم ومن يدعون الكياسة، ومن تبلغ بهم الرئاسة مرتبة صناعة القرار وتوجيه العمل.

بطبيعة الحال، وهو الذي لا حول له ولا قوة، وسط هذه الظروف، سوى كلماته ترصفها طاقة تفكيره، رصفاً بالغ الدقة، من شأنه أن يكون نزقاً، مدركاً ذلك في نفسه، وإن نسب ذلك إلى إدمان العلاج لعلّة أصابته: «ولقد أصابني علّة شديدة، ولدت عليّ ربواً في الطحال شديداً، فولّد عليّ ذلك من الضجر وضيق الخلق، وقلة الصبر، والنزق، أمراً حاسبت عليه نفسي، إذ أنكرت تبدّل خلقي، فاشتد عجبي من مفارقتي لطبيعي»⁽⁵⁰⁾.

فتجيء عباراته القاسية، وهجومه العاصف، موضع العقبة أحياناً كثيرة في

(50) المرجع السابق، ج 1، ص 391.

استمرار التواصل، والمودة بينه وبين الناس، حتى من الذين يحاولون فهمه فلا يفهمهم، ولا سيما رجال الدين، فيسهل عليهم ذلك، أمر تأليب السلاطين والعامّة عليه، بسبب من ذلك العناد في الحق، أو ما نسب إليه من أنه يحسن العلم ولا يحسن سياسته، فهو لا يفصل القول عن العمل، ويرى جهلهم والذي يقولون ولا يفعلون: «إنا وجدنا قوماً من أهل طلب العلم - أعني الديانة - يزرون بسائر العلوم، وهذا نقص عظيم لا ينتفع به صاحبه»⁽⁵¹⁾.

فتطوح به الخصومات والتحديات من ترحال إلى ترحال، ومن نفي إلى نفي، وكأنه وباء جارف يجب التخلص منه، لينتهي إلى ضيعته محاصراً مهموماً، ويجيء إعراضه عن ممارسة العمل السياسي مباشرة قبل ذلك، ولظروف حفل بها عصره، جعلها عاصفة بالأنواء، احتجاجاً منه على تكالب أبناء عصره على الفساد والضلوع فيه، وانتصاراً منه للحكمة والفضيلة، فيبلغه ذلك حد القناعة في أكثر الأشياء، وارتداداً منه إلى الذات، خارجاً بين الآونة والأخرى، مجادلاً في المجالس، وباعثاً له على التحصيل، والاستغراق في عالم معياري يرى فيه خلاص نفسه، عالم المعرفة المحيط، فيبحر فيه، وليس مثل المعرفة والتحصيل ملجأ ومأوى لمن هم في مثل حاله، ومن لم يتمكنوا من ترجمة طاقاتهم إلى أفعال، فيستزيد من التفقه في كل المعارف، آملاً أن يخرج بحصيلة تبلغ به مستقر نوّ فيستقر أو يكاد، مما أنتج تلك المادة الغزيرة، التي تنطق بها مؤلفاته، مودعاً إياها خلاصة تجاربه وحكمته.

لقد كانت حالة الأندلس، في تلك الحقبة، تستدعي قيام شخصية تحتاج في تفريغ طاقتها وجهدها الكبير، إلى مسرح تموج أحداثه بالحركة، لتعيد للإسلام مجده، وللمعرفة الحقبة ألقها، لكن تلك الطاقة - مع الأسف! - ومع كل ما بذله ابن حزم من جهود، لم تثمر كلياً في التوجهات الأندلسية والإسلامية المعاصرة لها، وإنما هو إثمار جزئي يتبدّى هنا أو هناك، لدى هذا المفكر أو ذاك، وقد طعم بنكهات غريبة عليه، تذوقت بعضها أجزاء من مكونات الطعم الأساسي، كلاً على حدة، دون النكهة العارمة المشبعة التي كانت ثمار ابن حزم تقدمها.

(51) المرجع السابق، ج 4، ص 54.

وبذلك توزعت الفكر الحزمي تيارات لاحقة، أخذ أي منها بحصته من النسق الكلي الواحد بطبيعته، ومضى يوظفه في أنساق مختلفة، في حين أن الفكر الحزمي يستند إلى منظومته المنهجية المتماسكة التي تشكل بنياناً شاملاً أسند أنشطة ابن حزم المعرفية كافة، وتفسّر من خلاله إنجازات ابن حزم على كل صعيد، وكان لازماً لتطوير الثقافة الإسلامية برمتها في ذلك الحين، وحتى في هذا الوقت لو قُيِّض لابن حزم أن يفهم الفهم الكافي، وأن يدرس الدراسة المعمقة.

الطريق إلى اليقين:

أشهر ابن حزم يقينه وفق خطة دَوْن فصولها، فقال: «كتبنا كتابنا الموسوم بـ«التقريب»، وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم: بـ«الفصل»⁽⁵²⁾، فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في التقريب... ثم جمعنا في ديواننا هذا (الإحكام)، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله - تعالى - متناً فيما كلفناه من العبادات، والحكم بين الناس بالبراهين»⁽⁵³⁾.

لقد أعمل ابن حزم نظريته الظاهرية - في الواقع - في باقي مؤلفاته، وفي كل منحى من مناحي المعرفة: كالديانات، والفلسفة، والأدب، واللغة، والتاريخ، مما جعل فكره منظومة واحدة، متماسكة الرؤى والأهداف.

أما خطته في نشر معتقده ومواجهة خصومه، فقد تمثلت - إلى جوار

(52) من هنا - رأينا - جاءت تسمية الكتاب «الفصل» وليس «الفصل» كما ذهب البعض - من غير أساس - يعرض ابن حزم فيه الملل والأهواء والنحل واحدة واحدة، ثم يفصل فيها بالبرهان استناداً لما اختط من منهجية صارمة. ولعله تمثل في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾، أو قوله تعالى: ﴿وَفَصْلَ الْخُطَابِ﴾، ولربما تابعه ابن رشد في ذلك حين سمى أحد كتبه «فصل المقال».

(53) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 12.

مؤلفاته - بتلك المناظرات، والمجادلات العنيفة، التي كان دائب التحفّز لها، وأخذت جزءاً كبيراً من نشاطاته، وكان فيها «يصك معارضه صك الجندل، وينشق متلقّيه إنشاق الخردل، فينفّر عنه القلوب، ويوقع بها الندوب»⁽⁵⁴⁾. وهذه المهمة كانت شغله الشاغل، وتهدف إلى تفكيك التقليد والمعتقدات السائدة لتحضّ على الاجتهاد وتبني ما هو أجدر من أساليب معرفية، لذلك عمل ابن حزم - علاوة على بثّ معتقده والمنافحة عنه - على بسط المقومات والعناصر التي توصل إلى المعتقدات الحقّة. وعلى وضع المسألة النقدية منطلقاً وطريقاً لتحقيق ذلك، ومن هنا يتّضح الفارق بين ابن حزم وبين من تقدموه أو لحقوا به، حتى بوقت طويل، فهو قد اهتم بالناحية المنهجية في عمله وقصد إلى ابرازها، حيث إن هذه الناحية لم تحظ كثيراً بعناية أصحاب النظرة العقلية كالمتكلمين والفلاسفة وغيرهم، مما خلط هذه النظرة عندهم بما ليس منها... أو أقصى عنها ما فيها كما فعل الفقهاء والمتصوّفة وغيرهم، كما سنرى.

لقد تميّزت المنهجية النقدية عند ابن حزم «بنقد الأساس الأبستمولوجي الذي قام عليه الحقل المعرفي البياني»⁽⁵⁵⁾، بل، والعرفاني والبرهاني⁽⁵⁶⁾ أيضاً، ومن هنا يمكن وصفها بأنها، «لحظة جديدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية»⁽⁵⁷⁾. وكان في وسع هذه المنهجية أن تنعطف بالفكر اليوناني والإسلامي معاً نحو توجّهات جديدة لو فُهمت حق الفهم، وأن تختزل زمناً كبيراً لنقل المستوى المعرفي الفلسفي إلى مشارف العصر الحاضر أو دونه بقليل. لكن شيئاً من ذلك لم يتحقق على الوجه الذي كان يجب أن يتحقق. يُبد أن فكر ابن حزم دفع - نسبياً - بكثير من الاتجاهات السائدة في عصره والاتجاهات اللاحقة، إلى ارتياد آفاق جديدة مما ترددت أصداؤه فيما بعد،

(54) الشنتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 78.

(55) الجابري، محمد عابد. بنية العقل العربي، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990، ص 551.

(56) نستعير هذا التقسيم للثقافة الإسلامية في هذا السياق بتحفظ نظراً لاستناد الاقتباس إليه فحسب.

(57) الجابري. بنية العقل العربي، مرجع سابق، ص 548.

وحيثاً بعد حين، عند الغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون، وغيرهم. فقد أثر ابن حزم في بعض توجّهاتهم بشكل واضح، على الرغم من أنه لم يلقَ العناية الكافية التي تمكّن من فهمه حقّ الفهم، والإحاطة بفكره الشمولي الدقيق لاستثماره على الوجه الأمثل.

ولإعادة تمثيل فكر ابن حزم، وتتبع كيفية وصوله إليه، لا بد من تجميع الأدوات التي شيّد بها ابن حزم فكره، ونثرها هنا وهناك، ذلك: «أن أغلب ما يستعمله الفلاسفة من مناهج لا يظهر إلّا إذا حللنا أقوالهم ونتائجهم»⁽⁵⁸⁾. لهذا فإن علينا أن نقرأ نصوص ابن حزم المتعلقة بالمنهج، ونحاول استنطاقها، لبلورة منهجه، وفكره الظاهري.

ولقد تركزت عملية البحث عن اليقين عند ابن حزم بالإضافة إلى معالجة المستويات التي تأثرت بعشقه الحقيقة في شخصيته في جانبين:

- الأول: جانب نقدي قوامه التبصير بالعيوب الشخصية والمنهجية السلبية التي تعترض عملية البحث عن اليقين لتلافيها وتحرير العقل منها، وجانب نقدي إيجابي قوامه الاستعمال الدقيق لمنهجية متماسكة، يكون بوسعها تسوية المعتقدات الضرورية الواجبة، والمتمثلة بسلسلة من المقدمات البديهية، كالأوائل (الحسية والعقلية)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (النصية والشفوية). وفي وصف الجانب الأول يرى ابن حزم ما يلي:

1. وجوب الاستقلال في طلب الحقيقة، وعدم التأثير بأي اعتبارات غير موضوعية. . ويعبر ابن حزم عن هذا بقوله: «إني لا أبالي فيما أعتقد حقاً بمخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض»⁽⁵⁹⁾.

وبالفعل فإنه يمكن اعتبار موقفه الظاهري الذي وصل إليه موقفاً متفرداً، حقق به استقلالية واضحة، مخالفاً بذلك أبرز المشتغلين في الفلسفة،

(58) الطاهر وعزيز. «المناهج الفلسفية»، مجلة المناظرة، العدد الثاني، السنة الثانية، الرباط،

1989، ص 31.

(59) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 355.

والشريعة، من الفلاسفة، والمتكلمين، والفقهاء. ولقد اعتد ابن حزم بهذا المنطلق لدرجة جعلته يذكر أن هذه الخصلة عنده من أكبر الفضائل، ولو لم تكن فيه لكانت من أعظم أمنياته عند خالقه. ويوصي كل من يبلغه كلامه بأن يتبنى هذه المنطلق سبيلاً إلى معرفة حقّة⁽⁶⁰⁾.

2. وجوب البعد عن الهوى، ومراقبة النفس بتفتيش أخلاقها وطباعها، وقُدّعها لتستقيم للحق، نابذة الهوى والتقليد، ويعبر عن هذا الشرط بقوله: «لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرّد نفسه من الأهواء كلها، وفَتَش أخلاق نفسه تفتيشاً لا يترك فيه من الهوى والتقليد شيئاً البتة»⁽⁶¹⁾.

وبالفعل، فقد طبّق هذا الشرط، محاولاً التجرّد من عيوبه، بالرياضة والمطالعة، يقول: «كانت فيّ عيوب فلم أزل بالرياضة واطلاعي، أعاني مداواتها حتى أعان الله - عزّ وجلّ - على أكثر ذلك، فمنها كلف في الرضا وإفراط في الغضب، ودعابة غالبية، وعجب شديد، ومحبة في بعد الصيت والغلبة، والأنفة، ومنها عيبان سترهما الله علي، وأعان على مقاومتهما، وحقد مفرط»⁽⁶²⁾.

كما يوصي طالب الحقيقة، «أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إيّاه ولكن يجعل وَكْدَهُ طلب الحق لنفسه فقط»⁽⁶³⁾.

3. وجوب رفض التقليد، وعدم الاغترار بالأشخاص وشهرتهم، والتوجّه - فحسب - نحو الحق مهما يكن أمره وأمر من يتبنّاه، يقول: «نحن في ميدان النظر، وحمل الأقوال على السير بالبراهين، فسنزيف الباطل والدعاوى التي لا دليل عليها، حيثما كانت وبيد من كانت، ويلوح الحق ثابتاً، حيثما كان، وبيد

(60) لنلاحظ ونتدبر هنا حرص ابن حزم على دقة صياغة عباراته كقوله: «فيما أعتقد حقاً» وقوله: «جميع من على ظهر الأرض». ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 355.

(61) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 319.

(62) المرجع السابق، ج1، ص 354.

(63) المرجع السابق، ج4، ص 341.

من كان، ولا حول ولا قوة إلا بالله»⁽⁶⁴⁾.

ومن هنا حارب ابن حزم التقليد والمقلّدين، مبيناً أنه «لا يحلُّ لأحد أن يقلّد أحداً لا حياً ولا ميتاً، وعلى كُلِّ الاجتهاد حسب طاقته»⁽⁶⁵⁾، وإن «المجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلّد المصيب»⁽⁶⁶⁾. بل إنه يربط العلم بالاجتهاد، والجهل بالتقليد، إذ «لا يجتهد إلا عالم ولا يقلّد إلا جاهل»⁽⁶⁷⁾. فعلم الدراية إذن غير علم الرواية.

4. الالتزام بالموضوعية في معالجة الآراء والدعاوى، وتطبيقاً لذلك فإنه يوصي قارئه في معرض بيانه للحق بقوله: «قبل كل شيء أريد أن تنظر في كلامي بعين سليمة من الإعراض ومن الاستحسان معاً، وبنفس بريئة من النفار والسكون معاً، لا كما ينظر المرء بما لم يسمعه قط، فيسبق إليه منه قبول يسهل عليه الباطل أو نفاريوعر عليه الحق. فمن هذين السعيين تاه أكثر الناس وفارقوا المحجة»⁽⁶⁸⁾.

إن هذه الموضوعية جعلت ابن حزم يذكر بأنه لا يدّعي معرفة كل حق وعلم كل باطل «بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها، إلا أنها في ذاتها إما حق وإما باطل»⁽⁶⁹⁾، وجعلته يؤكد «مُجِداً» و«مُقَرّاً» بأنه إن وجد ما هو أهدي مما يعتقد اتبعه وترك ما هو عليه⁽⁷⁰⁾.

5. الأمانة في عرض الآراء والأقوال، وعدم استثناء رأي من المعالجة، مهما كان شأنه واللجوء إلى النصوص نفسها بدون تحريف، ذلك: «إن تقويل القائل - كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً - ما لم يقله نصّاً، كذب عليه»⁽⁷¹⁾.

(64) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ص 175.

(65) ابن حزم. المحلى فى الفقه، مرجع سابق، ج 1، ص 66.

(66) المرجع السابق، ج 1، ص 96.

(67) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 3، ص 120.

(68) المرجع السابق، ج 3، ص 198.

(69) المرجع السابق، ج 4، ص 307.

(70) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص 23.

(71) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 5، ص 33.

وقد طَبَّقَ ابن حزم هذه الأمانة تحت كل الظروف، حتى فيما جُوبه به من اعتراضات بلغت حدَّ الشتائم، يقول في هذا الصدد: «نحن نورد ألفاظهم، على ركاكتها وغثائتها، لئلا يظنوا بجهلهم أنها أوردت لمصلحة قد نسخت حقَّها ولم توف مرتبتها، ونبيِّن - بعون الله - عظيم ما فيها من الفساد والهجنة»⁽⁷²⁾.

من هنا، من هذا الجانب النقدي للعيوب الشخصية والمنهجية، نرى ابن حزم يسعى لتحرير العقل من الأوهام ويعلِّق الأحكام جميعاً ليتخذ من الشكَّ المنهجي منطلقاً «فنفي الحقائق والشكَّ فيها ممكن حتى يقوم البرهان على الصحيح منها»⁽⁷³⁾، إذاً فهذا الجانب يمهد لإحراز اليقين ولا بد لطالب الحق أن يبدأ مسعاه به.

- ثانياً: أما في الجانب النقدي الإيجابي فإن الإنسان - في نظر ابن حزم - يستطيع أن يدرك الحقيقة بشرط أن يتَّبَعَ المنهج الصحيح في هذا الطلب، يقول: «الذي يعتقد أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه، فهو أن يبحثوا فيما يطلبون معرفته عن كل حجة احتجَّ بها أهل فرقة في ذلك الباب. فإذا تقصَّوها، ولم يبقوا منها شيئاً، تأملوها كلها حجة حجة، فميَّزوها، الشغبي منها والإقناعي، فاطرَّحوها وفتشوا البراهين على حسب المقدمات التي بيَّناها في كتابنا المرسوم بالتقريب، وفي كتابنا هذا [الفصل] وفي كتابنا الموسوم بالإحكام في أصول الأحكام»⁽⁷⁴⁾.

هكذا يمعن ابن حزم في المسألة النقدية ويوجب النظر في كل دعوى، مهما كان شأنها، وتقصِّيها وتأملها، وتفتيشها، لتمييز ما هو حق مما ليس بحق، مما يتطلب اتِّباع خطوات منهجية يتحقق بها التمييز. إن هذا التصوّر دفع بابن حزم إلى الاهتمام بالناحية المنهجية في أعماله وجعله لا يغفل عن ذكر ما تقتضيه الحاجة من هذه الخطوات في كل اتجاه يتَّجه.

وما يصفه ابن حزم في «التقريب» و«الفصل» و«الإحكام» وكتبه الأخرى

(72) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 73.

(73) المرجع السابق، ج4، ص 321.

(74) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 263.

ككل، هو الطريق البرهاني⁽⁷⁵⁾، وهذا الطريق ضروري، إذ: «كل أحد يحسن عنده رأي نفسه، فلا سبيل إلى إلزامه الإقرار بشيء منها أصلاً، إلا أن يوجب برهان صحّة شيء منها فيلزمه حينئذ، وإلا فليس بعضها أولى بالتصديق من بعض، ولا سبيل إلى أن تكون كلها حقاً فتصدق بجميعها»⁽⁷⁶⁾، والبرهان كما يفهمه ابن حزم ضامن للحقيقة. يقول «إن من عرف البرهان وميّزه وطلب الحقيقة غير مائل بهوى ولا إلف ولا نفار ولا كسل فمضمون له تمييز الحق»⁽⁷⁷⁾. ولكن ما هو البرهان في نظر ابن حزم:

يختصر ابن حزم طريقته البرهانية بقوله: «من ميّز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميّز ما هو البرهان مما ليس برهاناً، ثم لم يقبل إلا ما كان برهاناً راجعاً رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى ما أدرك بالحواس أو ببديهة التمييز وضرورته، في كل مطلوب يطلبه، فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال»⁽⁷⁸⁾.

لكن هذه الطريقة البرهانية شاقّة وصعبة، كما لمسنا وسنلمس، وتتطلب مقاومة الميول والأهواء والكسل. وتتطلب أيضاً شحذ الحواس والعقل، للقيام بملاحظة دقيقة، ويؤكد ابن حزم: «أن كثيراً من الناس يغيبون عن اعتقاد ما شهدت له الحواس، وينكرون أوائل العقول ويكابرون الضرورات، إما لأنهم زلّوا عن طريق البرهان وظنّوا أنهم عليه، وإما لأنهم ألفوا ما مالت إليه أهواؤهم، لآلفهم شيئاً ونفارهم عن آخر»⁽⁷⁹⁾.

كما إن هذا الموقف المنهجي لا يتحقق كما يؤكد ابن حزم: «إلا لمن صفا عقله ونفسه من الشواغل... واستوت عنده جميع الأقوال، ثم نظر فيها طالباً لما شهدت بها البراهين»⁽⁸⁰⁾.

(75) ستقف في الفصول التالية على فهم ابن حزم للبرهان.

(76) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 321.

(77) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 263.

(78) المرجع السابق، ج5، ص 263.

(79) المرجع السابق، ج5، ص 265.

(80) المرجع السابق، ج5، ص 251.

المنهجية عند ابن حزم إذاً برهانية، وتستند إلى مراجعة ذاتية وحياد موضوعي كما أسلفنا. وهي تعود إلى مقدّمات موثوقة. والمقدّمات الموثوقة سنرى أنّ لها مناهج تثبت صحتها أيضاً، سواء أكانت مقدّمات أوائل (عقلية وحسية) أم مقدّمات تجريبية أم مقدّمات إخبارية (شفوية ونصّية)، ولها جميعاً أصول تستند إليها، وهي ترجع حصراً إلى الحسّ والعقل معاً، يؤكد ابن حزم على هذا بقوله:

«نحن إنما نناظر الناس حتى نردهم إلى موجب العقل أو الحسّ أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل ومكابرة الحس. فإذا خرجوا إلى ما ذكرنا فقد كفونا التعب، ولزمنّا الإعراض عنهم، وتركهم يتمنون الأضاليل»⁽⁸¹⁾.

نقد الدعاوى المعرفية:

يبدأ ابن حزم بتطبيق منهجه - كطالب حق لليقين - في إبطال المواقف اللاإعتقادية مثل موقف الشكّ المطلق، ليكشف عن تناقضه الذاتي، فيخاطب أصحاب هذا الموقف بقوله: «أشكّكم موجود صحيح منكم، أم غير صحيح ولا موجود؟ فإن قالوا: هو موجود صحيح منّا أثبتوا أيضاً حقيقة ما. وإن قالوا: هو غير موجود، نفوا الشكّ وأبطلوه. وفي إبطال الشكّ إثبات الحقائق أو القطع على إبطالها»⁽⁸²⁾.

كما يطّبقه في الردّ على مبطلّي الحقائق⁽⁸³⁾، والموسوسين⁽⁸⁴⁾، والقائلين بتكافؤ الأدلّة⁽⁸⁵⁾، والدعاوى الاعتقادية كالمثل مثل اليهودية، والمسيحية، وغيرها، والأهواء مثل دعاوى الفلاسفة الناتجة عن الشغب كما يرى، والنحل، مثل: الفرق الدينية المختلفة، والدعاوى الأخرى، التي ترى الذوق والمشاهدة طريقاً يوصل إلى الحقائق، ودعوى القائلين بالأمام، ودعوى القائلين بأن الطريق

(81) المرجع السابق، ج4، ص 199.

(82) المرجع السابق، ج1، ص 44.

(83) المرجع السابق، ج1، ص 44.

(84) المرجع السابق، ج2، ص 378.

(85) المرجع السابق، ج5، ص 452.

برهاني تحديداً، ولكنهم - على ما يرى ابن حزم - لا يميّزون البرهان مما ليس برهاناً. وهكذا فليس تكتمل المنهجية عند ابن حزم إلا بمناقشة الدعاوى المختلفة للفصل فيها لإحقاق الحق وإبطال الباطل.

واضح مما سبق أن ابن حزم فيلسوف، آمن بالعقل غير المنفصل عن الحسّ، واستند إليه في أحكامه، واعتبره أداة قادرة على بلوغ اليقين والإصلاح. وهو يؤكد على هذه المسألة بقوله: «لا يصحّ شيء أصلاً إلا بالعقل، أو بالحواس مع العقل، أو ما أنتج من ذلك»⁽⁸⁶⁾. بل يشهر موقفه صريحاً وقاطعاً دون وجل، حتى في الشريعة يقول: «إلى العقل نرجع في معرفة صحّة الديانة، وصحّة العمل الموصلين إلى فوز الآخرة، والسلامة الأبدية. وبه نعرف حقيقة العلم، ونخرج من ظلمة الجهل. ونصلح تدبير المعاش، والعالم، والجسد»⁽⁸⁷⁾.

هكذا هي رؤية ابن حزم، عقلانية، تنافح عن العقل وتتمنى أن يسود حكمه، ولكنها ليست عقلانية بالمعنى الذي يشيد أبنية متبافيزيقية بشغب، فعل غيره من الفلاسفة الذين ينسبون ذلك إلى العقلانية، أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي مسامح بأية قضايا كما فعل الفقهاء، والمتكلمين، وحتى المتصوّفة، أو عقلانية تتخذ لها من القياس المنطقي وحده ودون التحقق من مقدماته سبيلاً للمعرفة، فللعقل قانونه عند ابن حزم الذي يكشف عن محدودية قدرته، بل إنه ليس جوهرأ، مما يبقي دائرة العقلانية (الظاهر) مغلقة أمام التجاوزات الالامسوغة... ومفتوحة أمام أعمال العقل برهانياً، وفقاً للطريقة التي فهم بها ابن حزم البرهان.

لقد أخضع ابن حزم كل حقول المعرفة - بما فيها الدينية - للعقل. ومن هنا اهتمّ ببيان أصول العقلانية الجديرة بالاعتماد، والتي تسند المقدمات الموثوقة التي تبني منها الاستدلالات الحقّة. فما هي هذه الأصول التي تتميز بها عقلانية ابن حزم أو ظاهريته. وما هي كذلك مواصفات المقدمات الموثوقة التي تنطلق منها الاستدلالات الحقّة وفقاً لهذه الأصول!، وكيف نتحقق من صدق

(86) ابن حزم. رسائل ابن حزم الاندلسي، مرجع سابق، ج4، ص 317.

(87) المرجع السابق، ج4، ص 317.

هذه المقدمات، ومن ثم المقدمات المتسقة معها، ومن ثم الاستنباط عليها!،
فالبرهان - عند ابن حزم - يتشكل من هذا كله. أي من أصول حقّة، ثم
مقدمات حقّة، ثم استدلالات حقّة. تشكل فيما بينها جميعاً منظومة متماسكة
بوسعها أن تفسّر لنا العالم وتصلحه وتجعله معلوماً بعد أن كان مجهولاً.

أصول ظاهرية ابن حزم

يضع ابن حزم في «التقريب لحد المنطق»، أصولاً تشكّل منطلقاً إلى فهم العقلانية فهماً جديداً، ومع أن «التقريب» - كما يوحي عنوانه، وكما يصرّح ابن حزم - يهدف إلى شرح منطق أرسطو، وتقريبه إلى الأفهام، إلا أنه يتجاوز - في الواقع - هذا الهدف إلى غاية أخرى، هي تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية. ومن هنا صار هذا العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو.

والحقيقة أن ابن حزم كان مهتماً بترويح جوانب من منطق أرسطو، كان يعتبرها جزءاً من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة، لذلك نراه يترقّق في معارضة أرسطو، ويسوقها بتواضع، نحو قوله عن «المنطق»:

«لن نعدم - إن شاء الله - أن يكون فيه بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس وتنبيه على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة»⁽¹⁾. ومن هنا نفهم كيف أن ابن حزم لم يتردد في التذكير بأن أتباع الحقّ أوجب من أتباع أرسطو - وهو واضح المنطق - إذا غلط⁽²⁾. بل وأن يوجّه النقد في كتابه «الفصل» إلى الثقافة اليونانية، وإلى فئة المفكرين التي قبلتها دون تمحيص، إذ يقول:

(1) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 103.

(2) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 219.

«لم تفرّق هذه الطائفة بين ما صحّ مما طالعه بحجة برهانية، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه، مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو بشغب، وربما بتقليد، فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستوياً»⁽³⁾. وهكذا فإن في كلام بعض الأوائل، ومن بينهم أرسطو، شغباً لا بد من كشفه وإطراحه.

ولكن من جهة ثانية لا بدّ من اتّباع الحقّ «حيثما كان، ويبد من كان»، لأن من زعموا بأن الفلسفة والمنطق منافية للشرعية يفسدون العقول بظنونهم. لذلك نرى ابن حزم يواجههم بقوله:

«رأيت طوائف من الخاسرين، يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين - أنتجه بحث موثوق به - على أنّ علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية. فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا»⁽⁴⁾.

إذن فثمة هدف مزدوج يتمثل أولاً، بإصلاح المنطق والفلسفة وتخليصهما من الشغب، ويتمثل ثانياً بالدفاع عنهما والترويج لهما في صفوف المتدينين.

لقد لاحظ صاعد الأندلسي - المعاصر لابن حزم - الاختلاف بين أصول ابن حزم وأصول أرسطو، لكنه لم يقدّر أهمية عمل ابن حزم، فعده خروجاً، وأرجعه إلى عدم فهم ابن حزم أصول أرسطو، ويقول صاعد:

«ممن اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، وألف فيه كتاباً سمّاه «التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، وخالف فيه أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بين السقط»⁽⁵⁾.

لقد كانت مخالفة أرسطو في ذلك العصر أمراً مستنكراً، لذلك لم يكن

(3) المرجع السابق، ج2، ص 234.

(4) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 232.

(5) الأندلسي، صاعد. طبقات الامم، مرجع سابق، ص 99.

غريباً أن تؤخذ على ابن حزم هذه المخالفة، وأن يروّج لها مؤرخ الأندلس الكبير «ابن حيّان» فيعممها على كتب ابن حزم الأخرى قائلاً:

«وله في بعض تلك الفنون»⁽⁶⁾ كتب كثيرة، غير أنه لم يخلُ فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسوّر على الفنون لا سيما المنطق - فإنهم زعموا أنه زلّ هنالك، وضلّ في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطوطاليس واضعه مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه»⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من الموقف السابق، فإن معظم دارسي تراث ابن حزم من المعاصرين⁽⁸⁾، قد دافعوا عن فهمه أرسطو. وفَسّر ديفوت هذه المخالفات بأنها تهدف إلى رفع قلق الموقف الأرسطي⁽⁹⁾، «وتعريب المنطق، وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية»⁽¹⁰⁾، ومن محاولة تجاوز التباس النص الأرسطي، وقلق عباراته، ومواقفة إزاء بعض القضايا»⁽¹¹⁾.

إلا أن «الحميدي» - وهو تلميذ لابن حزم - قد أدرك قيمة التوجّهات الحزمية وجدتها، إذ يقول: «سلك في بيانه، وإزالة سوء الظن عنه، وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه»⁽¹²⁾.

إذن، فنحن أمام أصول جديدة خالف فيها ابن حزم أرسطو، والدارسون متفقون على هذه المسألة وإن كانوا لم يبلوروا هذه الأصول، ولم يتقصّوا -

(6) نلاحظ أن الآراء السابقة بالإضافة إلى رأيي ابن العربي وابن خلدون اللذين سبق ذكرهما في مقدمة هذه الدراسة، هو رأي واحد نقل ببعض التصرف مما يفيد الانسياق الأعمى لرأي صاعد.

(7) الشتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 77.

(8) من هؤلاء الدارسين سالم يفوت في كتابه ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، ومحمد جلوب الفرحان في كتابه ابن حزم وجهوده المنطقية، وزكريا إبراهيم في كتابه ابن حزم الأندلسي.

(9) يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986، ص 412.

(10) المرجع السابق، ص 200.

(11) المرجع السابق، ص 422.

(12) الحميدي. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، مرجع سابق، ص 209.

تبعاً لذلك - التعديلات الجذرية التي جرت على الموقف الأرسطي، مما صرفهم بالتالي عن فهم الموقف الفلسفي الحزمي الناشيء في حقيقة الأمر عمّا عدوه مخالفات.

إن أبرز ملامح الأصول الجديدة التي طرحها ابن حزم ما يلي:

أ. اعتبار العقل عَرَضاً من أعراض النفس وليس جوهرأ، مما شغله بتحديد العقلانية وتقنينها على هذا الأساس.

ب. رفض مقولة الجوهر كلها في فهم الموجودات، والاقتصار على الكيفيات التي يتألف منها الجسم، والجسم هو ماله (طول وعرض وعمق)، مما يبقِي النظرة إليه نظرة ظاهرية.

ج. تبني النظرة الاسمية في فهم الكليات، وعدم الإقرار بعقول كلية أو مصادر للمعرفة غير الأوائل الحسّية والعقلية.

د. ممارسة النقد والتحليل على نطاق واسع مما لم تستثمره معالجات أرسطو، لا سيما في الجوانب التصورية، واللغوية، والنصّية.

هـ. الاهتمام بكيفية الإقرار بمقدمات يقينية لا يرقى إليها الشكّ، وعدم الاكتفاء بآلية البرهان أساساً للصدق، مما دفعه إلى تحديد شروط التحقق من صدق المقدمات، سواء أكانت أوائل (حسّية، وعقلية)، أم تجريبية، أم إخبارية (شفوية، ونصّية).

هذه هي أبرز الأصول التي جعلت ابن حزم ينحو منحى مختلفاً في الفكر الفلسفي، ومن ثم على الصعد المعرفية كافة. ولأهمية هذه الأصول فسنعرضها بشيء من التفصيل:

أ - تقنين النظرة العقلية:

يختلف ابن حزم مع غالبية المفكرين في فهمهم للعقل، فهؤلاء - على حدّ قوله - يزدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه، وهما: «طرفان، أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر فخرج عن حكم العقل. ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه، ولا فرق.

ولا نعلم فرقة أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معاً: إحداهما التي تبطل حجج العقول جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها»⁽¹³⁾.

واضح أن ابن حزم يدعو إلى عقلانية «لا تزيد ولا تنقص»، فما هي هذه العقلانية التي لم تسلكها الطائفتان اللتان شاهدهما ابن حزم في زمانه، واللذان اتبعت إحداهما علم الأوائل وأصحاب تلك العلوم مستغنية بها عما عداها، واتبعت الأخرى علم ما جاءت به النبوة واستغنت بها أيضاً⁽¹⁴⁾، «وتفارق الداء بهما» كما يقول⁽¹⁵⁾. نظر ابن حزم إلى العقل باعتباره عَرَضاً أو كيفية. وبهذا يكون قد أدار ظهره لآراء القدماء - يونانيين وإسلاميين - ممن زعموا أن العقل جوهر، ووجه اهتمامه إلى الناحية التجريبية، ليقرر أن العقل: «قوة تميّز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها، فهذه حقيقة حدّ العقل ويتلوه في ذلك الحواس سواء سواء»⁽¹⁶⁾.

دليل ابن حزم على أن العقل كيفية هو: «أنه يقبل الأشد والأضعف، وله ضدّ هو الحمق. ولا خلاف في الجواهر [لمن ادّعاها] أنها لا ضدّ لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط»⁽¹⁷⁾. ولهذا فالعقل هو: «فعل النفس وهو عرض محمول فيها، وقوة من قواها، وإنما غلط من غلط في هذا، لأنه رأى بعض الجهال المخلّطين من الأوائل أنّ العقل جوهر، وأن له فلكاً، فعول على ذلك من لا علم له، وهذا خطأ»⁽¹⁸⁾.

وطالما أن العقل عرض من أعراض النفس وقوة من قواها، ففعاليته محدودة بمعرفة الكيفيات من شاكلته، أمّا ما هو فوقه فلا، إذ يدرك العقل «ما هو من شكله في باب الكيفيات، فيميّز بين خطئها وصوابها، ويعرف أحوالها

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

(14) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 131.

(15) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 332.

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

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

(18) المرجع السابق، ج5، ص 200.

ومراتبها، وأما فيما هو فوقه، وفيما لم يزل - والعقل معدوم - وفي مخترع العقل ومرتبته كما هو، فلا تأثير للعقل فيه، إذ لو أثر فيه لكان محدثاً لما قدّمنا، فكان يكون الباري منفعلاً للعقل وكان يكون العقل فاعلاً فيه تعالى وحاكماً عليه⁽¹⁹⁾. وتبعاً لهذا فالعقل لا يحكم به على خالقه⁽²⁰⁾.

يسوق ابن حزم هذه الرؤية لمن يزيدون في العقل ما ليس فيه، وهم الفلاسفة والمتكلمون الذين جاوزوا ما للعقل من قدرة ليحكموا بظنونهم كيفما اتفق، في إشادة عوالم مفارقة، ومواصفات ملكوتية، وأحكام على الألوهية، مع أنهم قد أشرفوا باستعمال العقل في مجاله الصحيح على «أشياء برهانية صحاح براهينها ضرورية»⁽²¹⁾ لكنهم لم يفرقوا بين ما طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما أورده الأوائل بشغب فتابعوهم فيه. فراحوا يصدرن أحكامهم على الألوهية بالرغم من «العقل لا يوجب على الباري حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن» ويقتصر دوره على، «الفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري - تعالى - على ما هي عليه فقط»⁽²²⁾.

ويسوقها أيضاً لمن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، والذين - هم في نظره - المقلّدون التقليد الأعمى، والذين يعتنون فحسب «إما بالفاظ ينقلونها على ظاهرها، ولا يعرفون ما فيها، ولا يهتمون بفهمها»، «وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها، وإنما حسبهم منها ما أقاموا به جاههم وحالهم»، «وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف، وكذاب ساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح من سقيم»⁽²³⁾. وبعض هؤلاء «لم يزيدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب، دون تدبّر معانيه»، أي النصّ الشرعي.

ويذكر ابن حزم بعض أسباب انصراف الناس عن الحق وإعمال الطريقة

(19) المرجع السابق، ج 1، ص 96.

(20) المرجع السابق، ج 2، ص 360.

(21) المرجع السابق، ج 2، ص 233.

(22) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 67.

(23) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 2، ص 234.

البرهانية في الشريعة بقوله: «إنما أنكر الحق في ذلك أحد ثلاثة: إما غافل معرض عما صحَّ عنده من ذلك مشغول بطلب معاشه، وإما مقلّد لأسلافه أو لمن نشأ بينهم قد شغله حسن الظن بمن قلّد، وغرّ الهوى عقله عن التفكير، فهو إذا سمع برهاناً ظاهراً لا مدفع فيه ظنّه من الشيطان وغالب نفسه حتى يعرض عنه، وقالت له نفسه لا بد أن ها هنا برهاناً يبطل به هذا البرهان الذي أسمع وإن كنت أنا لا أدريه، وهل خفي هذا على جميع أهل ملّتي وأهل نحلتي أو مذهبي وعلم فلان وفلان، والثالث منكر بلسانه ما قد تيقّن صحته بقلبه إما استدامة لرياسة أو استدرار مكسب، أو طمعاً في أحدهما مما لعلّه يتم أو لا يتم ولو تمّ لكان خاسراً الصفقة بذلك»⁽²⁴⁾

بهذه الدقّة والعمق في التحليل يمضي ابن حزم في توجيه نقوده القاسية - ولكنها الحقّة - لكل فئة أو طائفة تعرض عن البرهان، أو تتجاهله، وتعرض عن المنهجية العلمية في تناول المسائل، ويحاصرهما، لا سيما من يدعون دعاوى لا سند لها من برهان، كالقائلين بالتقليد، وأصحاب الذوق، أو القائلين بالإمام وهم الذين في جملتهم لا يقرون بالطرق البرهانية، أو يعرضون عنها، ويقصرون بذلك عن حكم العقل ويخرجون منه ما فيه.

وممن قصّروا عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه، أيضاً، القائلون بالإلهام الفردي، وهؤلاء يقال لهم: «ما الفرق بينك وبين من ادّعى أنه ألهم بطلان قولك؟ فلا سبيل إلى الانفصال عنه»⁽²⁵⁾.

ولا ينسى ابن حزم أن يفرّق بين من يدّعي الإلهام الفردي - وهم الصوفية - وبين من يدّعي أنه يدرك ببديهة عقله إلهاماً عاماً جمعياً فيقول: «إن كل من في المشرق والمغرب إذا سئل عما ذكرناه، أننا عرفناه بأوائل العقل، أخبر بمثل

(24) المرجع السابق، ج5، ص 248.

(25) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، مج1، ص 19.

(26) يستعمل ابن حزم وعلماء الأصول، هذا الدليل أو فعل الإجماع المعرفي بصورة تلقائية ويدون إثارة الموضوع مباشرة، ليتجاوزا دائرة الأنانية، (الأنا وحديّة)، لإثبات موضوعية الوجود.

ما نخبر به سواء بسواء⁽²⁶⁾، وإن المدعين للإلهام ولإدراك ما لا يدرك غيرهم بأول عقله لا يتفق اثنان منهم على ما يدعيه كل واحد منهم⁽²⁷⁾.

ويتهم ابن حزم القائلين بالإمام بأنهم قصّروا أيضاً عن حكم العقل، وأخرجوا منه ما فيه بادعائهم لطرق في المعرفة موقوفة على تعاليم سرّية لا تستند إلى العقلانية التي قن⁽²⁸⁾

لا سبيل إذاً إلى عقلانية تتجاوز الكيفيات التي هي من شاكلة العقل، أو أن يتجاوز العقل أوائله، سواء بالزيادة عليها بشغب أو بالانتقاص منها بشغب، وليس ببرهان. وبهذا يبقى عمل العقل محصوراً عند ابن حزم في دائرة لا يتعدّاها، هي دائرة الكيفيات، أو ما يتداول على الأجسام من أعراض. فمهمّة العقل - على حدّ تعبيره -، «أن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط»⁽²⁹⁾. «وإنما في العقل معرفة الأشياء على ما هي عليه فقط من كيفياتها ولا مزيد»⁽³⁰⁾. ومن ثم الاستدلال على هذه الكيفيات، أما العقل في نفسه، فهو: «قوة من قوى النفس، عَرَضٌ محمول فيها، أحدثه الله - تعالى - بعد أن لم يكن، وأحدث رتبته على ما هي عليه مختاراً لذلك تعالى»⁽³¹⁾. وهو الذي نفرق به بين الواجب، والممكن والمحال.

ب - رفض فكرة الجوهر:

يرفض ابن حزم فكرة الجوهر، ولا يرى ضرورة لها في فهم العالم، فيقول: «ذهب جمهور الأوائل والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمّونه جوهرًا، ليس بجسم، ولا بعرض. وحده عندهم بالذات، غير قابل للمتضادات، قائم بنفسه، لا متحرّك، ولا متمكّن، إذ ليس في مكان، لا طول له، وعرض،

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

(28) المرجع السابق، مج1، ص 20.

(29) المرجع السابق، ج1، ص 31.

(30) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 194.

(31) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 371.

وعمق، ولا يتجزأ، وهذا شيء لا يقوم عندنا إلا في الوهم»⁽³²⁾.

ومع هذا الرافض يتصور ابن حزم العالم على أنه كميّيات تتداول على أجسام. ومن هنا أخذ على أنصار المذهب العقلي أنهم يزيدون في العقل ما ليس فيه بتلك الافتراضات عن الجواهر، والعوالم الأخرى، والعقول المفارقة، وبادعائهم نفاذ العقل إلى مقام الألوهية ليحكم بمسائلها، مع أن العقل في الحقيقة ليس سوى عيان، وتمييز، ومن ثم مفاضل بين الأشياء والأفعال - كما سنبين - ، ويحتاج في أداء عمله إلى كميّيات حسية، ومبادئ عقلية، يسميها ابن حزم بالأوائل.

من هنا حصر ابن حزم الجواهر المدعاة فوجدها ثمانية هي: الله، والعقل، والنفس - التي يرى ابن حزم أنها «جسم فلكي صاف»، «وهي القابلة لإعراضها عن الفضائل والردائل المعلومة بالعقل، كقبول سائر الأجسام لما يتعاقب عليها من الأعراض المعروفة بالعقل»⁽³³⁾ - والهيولى، والصورة، والخلاء، والمدة، والجزء الذي لا يتجزأ، ثم شرع بتفنيدها واحدة واحدة على أسس برهانية⁽³⁴⁾.

وما دام موضوع العقل هو الكميّيات دائماً، فإن «العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد، وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه، وتيقنه به، وارتفاع الشكوك عنه. ويكون ذلك إما بشهادة الحواس وأول العقل وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل»⁽³⁵⁾.

يعمل عقل الإنسان إذاً في مجال الكميّيات، وله أوائله التي ينطلق منها، أما أن نعتبره جوهرًا وننطلق من هذه التسمية لإشادة عوالم وموجودات، تتجاوز مجال العقل، فليس من العقلانية والبرهان في شيء. لذلك رفض ابن حزم الرؤى التي تعتقد بوجود جواهر، لأنها تفتقر إلى دليل، يقول:

(32) ابن حزم. حجة الوداع، ط3، تحقيق: ممدوح حقي، بيروت: دار النهضة العربية، 1961، ص 148.

(33) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 208.

(34) المرجع السابق، ج5، ص 196-197.

(35) المرجع السابق، ج5، ص 242.

«أول ذلك أنها كلها دعاوى مجرّدة لا يقوم على صحة شيء منها دليل أصلاً، لا برهاني ولا إقناعي، بل البرهان العقلي والحسّ يشهدان ببطلان كل ذلك، وليس يعجز أحد أن يدّعي ما شاء. ومما كان هكذا فهو باطل»⁽³⁶⁾.

نبد ابن حزم - إذاً - القول بالجواهر، وحصر المعرفة البشرية في الكيفيات، والبرهنة على ما يؤسس عليها من اعتقادات جديرة بالتصديق، وهذا المجال عنده فقط هو موضوع علم الفلسفة. إذ يعرف علم الفلسفة بقوله: «معرفة الأشياء على ما هي عليه من حدودها من أعلى الأجناس إلى الأشخاص»⁽³⁷⁾، وهكذا فالمعرفة ممكنة ولكن في حدود، مما قاده - استناداً إلى نظريته - إلى يتوجّه إلى تحليل المقدمات، سواء أكانت مقدّمات أوائل عقلية وحسّية - وهي التي يستند إليها فعل المعرفة العقلانية بأسره - أم مقدمات تجريبية شهدت لها الأوائل أم مقدمات إخبارية موثوقة (شفوية ونصّية) تشهد لها التجارب والأوائل أيضاً، ليسوّغ اعتقادنا بها منهجياً ومن ثم ليفرزها عن المقدمات الكاذبة المدّعاة.

ج - تبني النظرة الاسمية:

إذا لم تكن الكليّات «مثلاً» كما قال أفلاطون، أو تجريدات ذهنية تطابق عقلاً فعلاً كما قال أرسطو، أو عقولاً مفارقة لها منظومتها الفيزيائية التي تنتهي بواهب الصور على ما قال أفلوطين وأتباعه، فما مصدر هذه الكليّات، وبماذا نفسرها؟!

لقد تبني ابن حزم النظرة الاسمية في هذه المسألة، ولم ير في الكليّات سوى أشخاصها فقط، يقول: «ليس النوع والجنس شيئاً غير الأشخاص. وإنما هي أسماء تعمّ جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهّال الذين لا يعلمون»⁽³⁸⁾. كما يكرر، «وليس الجنس وأنواعه شيئاً غير الأشخاص الواقعة تحتها»⁽³⁹⁾.

(36) المرجع السابق، ج5، ص 196.

(37) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 78.

(38) المرجع السابق، ج4، ص 131.

(39) المرجع السابق، ج4، ص 143.

لا يرى ابن حزم إذاً جوهرية ما خلف الأعراض أو الكيفيات الموجودة في الأجسام، لتكون موضوعاً للعلم أو المعرفة. وهو يعد الفصل بين الجوهر، وكيفياته، ثمرة الإغراق في التجريد، لأن الموجود - دائماً - جسم وأعراضه معاً⁽⁴⁰⁾، ويعرّف ابن حزم الجسم بقوله: «ونعني بالجسم المطلق كل ما يطلق على كل طويل عريض عميق»⁽⁴¹⁾. ومن هنا، فلا فرق بين الجوهر وأعراضه، لأن الأعراض «لا سبيل أن توجد دونه البتّة. والجوهر إن كان لا يوجد دونها أيضاً البتّة، فقد يوجد دون بعضها»⁽⁴²⁾، مما يوحد الجوهر أو على الأصح «الجسم» بأعراضه أبداً⁽⁴³⁾، إذ ليس في الوجود إلا الخالق وخلقّه، وأنه ليس الخلق إلا جوهرًا حاملاً لأعراضه وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعرّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم، وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد»⁽⁴⁴⁾ ومن هنا يتوجّه ابن حزم إلى بعض الألفاظ الكلية فيحللها ليلخص إلى تعزيز النظر إلى أن موضوع المعرفة ليس إلا الكيفيات فحسب. يقول: «أما الفصول إذا حققتها فكيفيات، إلا أنها لا تفارق ما هي فيه ولا تتوهم مفارقتها له إلا ببطلانه. وكذلك المعنى الذي صارت به الأشخاص تسمّى أنواعاً وأجناساً فإنه أيضاً كيفة»⁽⁴⁵⁾، وذلك يصدق على الإنسان والنفس، يقول ابن حزم:

«الإنسان الكلّي، وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط، فهي الأجسام بأعيانها إن كان النوع نوع أجسام، وهي أشخاص الأعراض إن كان النوع نوع أعراض ولا مزيد»⁽⁴⁶⁾.

(40) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 306.

(41) المرجع السابق، ج4، ص 122.

(42) المرجع السابق، ج4، ص 121.

(43) المرجع السابق، ج4، ص 162.

(44) المرجع السابق، ج5، ص 196.

(45) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 130.

(46) ابن حزم. الفصل في الملل والاهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 200.

د - النزعة النقدية التحليلية :

ترتكز أبحاث ابن حزم إلى أساس نقدي، لأن الباحث عن اليقين - على حدّ قوله - يجب أن «يسمع حجة كل قائل، فإذا ظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه»⁽⁴⁷⁾.

ولقد ذكرنا كيف انتقد ابن حزم الشكّك، ومنكري الحقائق، والمعتقدين بها بطرق اعتبرها ظنية، ليخلص إلى ترسيخ يقينه، لكنه لم يكتف بذلك، بل لاحق كل دعوى، وكل الملل والأهواء، والنحل، في عملية نقدية شاملة، ليفصل في دعواها، وليقبل فحسب ما يتّسق منها، ويصمد إزاء منهجيته الصارمة، إذ ليس يكفي أن يصل المرء إلى يقينه ثم ينصرف عن دعاوى الآخرين، وإلاّ لكان مقصّراً في المعالجة الجذرية الشاملة. لذلك يؤكد ابن حزم:

«إن الوقوف على الحقائق لا يكون إلّا بشدّة البحث. وشدّة البحث لا تكون إلّا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال والنظر في طبائع الأشياء وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب، والاختيارات، واختلاف الناس، ولا بدّ له من الاطلاع على القرآن ومعانيه... ولا بدّ مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والإشراف على أقسام البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة»⁽⁴⁸⁾.

وابن حزم لمس في طريقه هذا أن كثيراً مما يدّعيه الآخرون حقّ، وأنهم وقفوا عليه بمناهج صائبة، لكنه كان يرى أنها كانت تختلط بغير ذلك، وبما هبّ ودبّ أحياناً، مما أفسد بنيانها العام أياً على حدة، لذلك عمل ابن حزم على التذكير - في أثناء معالجاته النقدية - بالرأي الحق والمنهج الحقّ، مما شكّل منهجيته التي اعتمد، على أن ابن حزم قد أدرك إمكانية أن يضمّ كل تلك الآراء الحقّة نسق واحد، وأدرك في الوقت نفسه، افتقار هذا النسق إلى قاعدة تحليلية تسنده، مما جعله يهتم بتلك القاعدة، ويبلورها على أساس نقدي،

(47) المرجع السابق، ج3، ص 97.

(48) المرجع السابق، ج4، ص 344.

فاكتسبت بذلك، وبضغط من انشغاله باليقين، كتاباته طابعها النقدي التحليلي المميّز.

فحين درس ابن حزم العالم باعتباره ظواهر - تتألف من كميّات تتداول على أجسام - فإنه صنف هذه الظواهر في أربعة مراتب، أو أوجه، ويعبر ابن حزم عن هذا التصنيف بقوله: «إن جميع الأشياء التي أحدثها الأول، وقسمها، واخترعها، فإن مراتبها في وجوه البيان أربعة لا خامس لها أصلاً، ومتى نقص منها جزء اختلّ من البيان بمقدار ذلك النقص»⁽⁴⁹⁾، وهذه الأوجه هي:

أولاً: الوجه الواقعي:

الذي يتشكل بالأجسام وكميَّاتها، وله استقلاليته الموضوعية في الخارج، ويشير إليه ابن حزم بقوله:

«فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقّاً في أنفسها، فإنها إذا كانت حقّاً فقد أمكنت استبانتهما، وإن لم يكن لها مستبين، حينئذ، موجود، فهذه أولى مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجوداً فلا سبيل إلى استبانته»⁽⁵⁰⁾.

وتتأسس موضوعية هذا المستوى على الإجماع المعرفي على الأوائل، إذ أن «هذا كلّ مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم»⁽⁵¹⁾، مما يضفي على هذه الأوائل سمة الضرورة القائمة في أول العقل.

ولنلاحظ هنا، أن وجود الجسم لا يتوقف على الذات العارفة، وإن كانت معرفة الوجود تتوقف على الذات العارفة، كما سيّضح من حديث ابن حزم في الوجه الثاني وما تقوم به النفس من أفعال.

ثانياً: الوجه التصوري:

وهو ما يظهر به الوجه الأول حين تنعكس النفس على ذاتها، فالنفس تشاهد

(49) المرجع السابق، ج 4، ص 95.

(50) المرجع السابق، ج 4، ص 95.

(51) المرجع السابق، ج 1، ص 41.

الأوائل بالتأمل وقد حلت فيها بالضرورة وبضمنان الله لذلك، يقول ابن حزم: «والوجه الثاني، بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه، واستقرارها فيها بمادة العقل...، وتمييزه لها على ما هي عليه»⁽⁵²⁾.

ومعنى هذا أن أشكال الموجودات وصفاتها يتم التقاطها لتستقر بمادة العقل على ما هي عليه، فيعانيها العقل، ويميّز بعضها عن بعض على نحو ما هي عليه، ويتم هذا الفعل عند ابن حزم باشتراك الحواس وأوائل العقل، مما يلزم عنه - كما سألنا لاحقاً - الإقرار بضرورة ابستمولوجية قبلية لا بد من اعتبارها منطلقاً في الفعل المعرفي، سابقاً على إدراك الضرورات الأخرى التجريبية، والإخبارية، والمنطقية.

ثالثاً: الوجه اللغوي:

وهو يحمل المعاني التي حلت في النفس، ويتم تبادلها باللغة بين متحدث ومخاطب، فيتبهاً بوساطتها للمخاطب ما أراد المتحدث أن يستبينه السامع في نفسه ليشركه استبانته، يقول ابن حزم: الوجه الثالث هو «إيقاع كلمات... فتوصل بذلك نفس المتكلم، مثل ما قد استبانته واستقرّ فيها إلى نفس المخاطب... ويخرج إليها بذلك مثل ما عندها»⁽⁵³⁾.

يفهم من هذا، أن التصور الحقيقي واحد لدى كل الناس، سواء أكون من الأوائل أم استمدد من التجارب والأخبار والاستدلالات. ودور اللغة هو استرجاع التصور الحقيقي، وتبادله بين المتخاطبين بواسطة الصوت، مما ييسر لهم التفاهم.

رابعاً: الوجه النصّي:

وتمثله النصوص المدونة، فالنصوص تحمل ما يريد الكاتب من القارئ استبانته، فالندوين إذا بمثابة اختزان التصور الحقيقي الذي يتم استرجاعه لدى

(52) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 96.

(53) المرجع السابق، ج4، ص 96.

القراءة، فيتمثل القارئ باللغة المدونة ما استبانته الكاتب وأراد للقارئ أن يستبينه، ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله:

«والوجه الرابع إشارات تقع باتفاق، عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة، متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره. فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانته ما قد استبانته»⁽⁵⁴⁾.

وهكذا، فإن الكلمات المدونة وجه للكلمات المنطوقة، والكلمات المنطوقة وجه للتصور، والتصور وجه للوجود على ما هو عليه، مما لا يتيح إلا وجوداً واحداً يتبدى، أو على الأصح يتمظهر، في الأوجه الأربعة السابقة:

فالشيء، إما أن يتمظهر بعينه كجسم أو عرض.

أو يتمظهر بصورته المتشكلة بمادة الدهن.

أو يتمظهر باللغة المعبرة عنه.

أو يتمظهر بالنصوص التي تنصرف إليه.

وإذا ما عاد أيّاً ممّا إلى مجرى خبرته، فإنه سيجد أن مظاهر الوجود أو المعلومات التي يملكها عنه، تنحل إليها، فكل المعلومات التي يحصلها الإنسان لا بد له أن يستقيها، إما بالضرورة السابقة بتوالي الأوائل على نفسه، وبالتجربة من عالم موضوعي بذاته، حيث يتمثل في نفسه معطيات هذه الأوائل والتجارب المعتمدة عليها، لاحقاً، أو يستقيها شفاهاً من الآخرين، أو أنها وصلت إليه من اطلاعه على نصوص كتبها، ويرى ابن حزم أن هذه الأوجه السابقة جميعاً ترتد إلى شيء واحد هو الوجود باعتباره أجساماً تتداول عليها كفيات، والذي له موضوعيته وله خالقه، لذلك، فإن دعوى وجود شيء أو تصور أو عبارة منقولة، شفاهاً، أو نصّاً، لا تعود إلى هذه المرجعية باطلة تماماً. فاستناداً إلى هذه النظرة، دخل ابن حزم في مواجهات مع دعاوى

(54) المرجع السابق، ج4، ص 79.

العصرين: القديم، والوسيط. ولهذا اهتم بتوضيح تصنيفه السابق ليفتح به كتابه «التقريب» ليسهل بذلك على قارئه أن يستفيد منه في فهم رؤاه التحليلية.

لقد انشغل ابن حزم بهذا النمط من التحليل، ليوّفر للقياس المنطقي مقدمات موثوقاً بها مقطوعاً بصدقها وتصلح للاستدلال، ولا تكون مجرد مقدمات ظنية أو احتمالية، لذلك حصر مظاهر الوجود، وقام بتحليل المقدمات التي تدعي التعبير عنه، ليفرز منها المقدمات الصادقة استناداً إلى الأصول التي قررهما، لأنه لم يكن يكتفي أو يغتر بالنتيجة إذا كانت المقدمات أو إحداها فاسدة، يقول: «لا تغترّ بموافقة بالنتيجة أصلاً حتى تصحّح المقدمات»⁽⁵⁵⁾.

إذاً فتصحيح المقدمات أساس لصحة البرهان، ولذلك فقد رفض ابن حزم استعمال الرموز في المنطق⁽⁵⁶⁾، لأن ذلك يعني من التحقق من صدق المقدمات. وعليه فالحقيقة لا تتمثل بالاتّساق الذاتي للقضايا فحسب، ولكنها أيضاً تتمثل بالتطابق، إذ يجب أن ترجع المقدمات التجريبية والإخبارية (الشفوية والنصية) إلى الأوائل، لأن كل شيء إما معلوم، وإما مجهول، والمعلوم هو الذي «يصحح غيره من المجهولات، والمجهول يصحّح بغيره من المعلومات، وكل واحد من المضافين مقتضياً وجود صاحبه، أمر معلوم بأول العقل، فطلب الاستدلال عليه خطأ»⁽⁵⁷⁾. كما أن بيان المجهول بالمجهول خطأ⁽⁵⁸⁾.

هـ - المقدمات اليقينية الضرورية:

تتمحور جهود ابن حزم النقدية حول إدراكه حاجة المنطق في زمنه إلى الإصلاح، وتحديدًا من ناحية كيفية التحقق من صدق المقدمات. لذلك بحث

(55) المرجع السابق، ج4، ص 270.

(56) المرجع السابق، ج4، ص 232.

(57) المرجع السابق، ج4، ص 294.

(58) المرجع السابق، ج4، ص 295.

في الطرق والوسائل التي تمكّن من اعتماد قضايا ضرورية مقطوع بصحتها. والمقدمات على سبيل القطع عند ابن حزم هي، تلك القضايا الضرورية السابقة لعملية الاستدلال المنطقي ومن ثم القضايا الناتجة عنها بالاستدلال، وهي على أربعة أنواع:

1. المقدمات الأوائل (الحسية والعقلية)، ويحصل عليها الإنسان بإلهام عام، أو جمعي، بتضافر حواس خمس وحاسة سادسة⁽⁵⁹⁾، والله - تعالى - يضمن استمرار وقوع هذا النوع من المقدمات بموجب الخلقة، وإليها ترجع كل معرفة.
2. المقدمات التجريبية المصحّحة، ويحصل عليها الإنسان بالتجارب التي تكون نتائجها مطردة ثابتة، وهي متّسقة مع الأوائل.
3. المقدمات الإخبارية الشفوية، ويحصل عليها الإنسان من الآخرين أمثاله عبر اللغة، بعد إخضاع رواياتهم للتقّد الذي يصحّحها، ويرجعها إلى ما سلف.
4. المقدمات الإخبارية النصّية، وهي تدوين مقدمات النوع الثالث، ولها منهج يفسّرها.

- مفهوم الضرورة:

إن مبعث اعتقادنا بما صحّ من هذه المقدمات هو ضرورتها، ولا سبب لضرورتها غير ثباتها مما يشكّل موجب العقل، ويعبّر ابن حزم عن هذا بقوله:

«إن صحّة موجب العقل، لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النفس ضرورة لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل، لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدّمها البتّة»⁽⁶⁰⁾.

إذاً فالضرورة تعني الثبات، وما مبعث اعتقادنا بالأوائل الضرورية إلّا ثباتها في النفس.

(59) يشير ابن حزم إلى حاسة سادسة بمعنى «الحدس»، أو الملكة.

(60) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 295.

وكذلك الأمر بالنسبة للمجربات، فنحن نعتقد بها أيضاً، لأنها ثابتة مطّردة، وهذا حال الأخبار والنصوص الصحيحة أيضاً، ولهذا يقدم ابن حزم خمسة أنواع من الضرورة تكون بموجبها المعلومات ضرورية، هي:

- 1 - الضرورة بموجب الأوائل أو الخلقة.
- 2 - الضرورة بموجب التجارب المطّردة.
- 3 - الضرورة بموجب الخبر الصحيح.
- 4 - الضرورة بموجب النصّ الصحيح.
- 5 - الضرورة المنطقية بموجب الانطواء والقياس.

وقد انشغل ابن حزم بإثبات هذه الضرورات، وتلمّس الأدلة، أو المناهج التي يمكن بها فرز المقدمات الضرورية من تلك المقدمات غير الضرورية، والتي يتعيّن إقصاؤها من حقل المعرفة الحقّة، ويعود من ثم ليقرر ما يصح من استدلالات مبنية على هذه المقدمات الضرورية.

استعمل ابن حزم نظام القضايا الضرورية السابق، لفرز كثير من القضايا المدّعى أنها تعود إلى الأوائل، أو التجارب أو الخبر، ودعاوى القائلين بالإلهام الفردي، والكشف، والقائلين بالإمامة، والقائلين بالسحر، والتنجيم، وخلافه، ووجد أن هذه الدعاوى لا تصمد أمام المنهجية المنضبطة التي قرّرها على أساس نقدي.

ولقد نجح ابن حزم بهذه المنهجية في توفير مقدمات مقطوع بصحتها، تصلح أساساً للقياس المنطقي، وبذلك وقرّ للقياس ما اعتبره أهم أركانه، وهو صدق المقدمات، إذ بعد التحقق من هذا الصدق يمكن بناء الأقيسة الصحيحة، من المقدمات الموثوقة، فيتم الاستدلال النسقي عليها لتشكّل جميعاً منظومة اتّساقية Axiomatic (أكسيوماتيكية).

يشبه عمل ابن حزم السابق النظرية الأكسيومية التي تنطلق من مقدماتها لتبني استنتاجاتها بالاستناد إلى تلك المقدمات، لكن ابن حزم لم يكن يرضى بمقدمات مسلّمة، أو مصادرة، وإنما يبحث عن مقدمات صادقة، مما دفعه لأن

يتلمّس سبب اختيار مقدّمات بعينها دون غيرها، فلجأ إلى مفهوم الضرورة بأنواعها السابقة.

مفهوم الضرورة أساسي عند ابن حزم إذاً، فإليه يستند في تسويغ يقينه المعرفي فالإنسان - في نظره - ينطلق من حالة اضطرار ليعرف، وأنه ليس مخيراً في بداية أمره في أن يعرف أو لا يعرف، إذ:

«ليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالم وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مهلة البتّة، ولا سبيل إلى الاستدلال البتّة إلّا من هذه المقدّمات، ولا يصحّ شيء إلّا بالردّ إليها، فما شهدت له مقدّمة من هذه المقدّمات بالصّحة فهو صحيح متيقّن، وما لم تشهد له بالصّحة فهو باطل ساقط، إلّا أنّ الرجوع إليها قد يكون من قرب وقد يكون من بعد، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت المقدّمات المذكورة، صعب العمل في الاستدلال، حتى يقع في ذلك الغلط، إلّا للفهم القوي الفهم والتمييز»⁽⁶¹⁾.

الإنسان في بداية أمره مضطّر لأن يكون عالماً بالأوائل على الأقل، ولا يمكن الشكّ في هذه المعرفة إلّا لمن فسد عقله، أو حسّه، ففي مبدأ التمييز يعرف الإنسان ضرورة أنّ الأخضر غير الأحمر، غير الأصفر، وإن اللزج غير الصلب، وأن الحار غير البارد، وأن جميع الكيفيّات مختلفة⁽⁶²⁾، مما يعني أن الكيفيّات الحسيّة، أو الأعراض مفروضة على الإنسان، وعليه أن يتمثل فروقها في نفسه.

ويعرف الإنسان، في الوقت نفسه، بديهيات، أو مبادئ عقلية بصورة مباشرة وبمجرد التمييز، مثل أن الكلّ أكبر من الجزء، وأن المساويين لشيء متساويان⁽⁶³⁾، وأنه لا فكاك للإنسان من هذه المعرفة، مما يجعل العلم بالأوائل ضرورياً قبلياً سابقاً على فعل المعرفة المقصود أو المنظّم.

ثمّة ضرورة إبستمولوجية (قبلية) إذن، فبمجرد أنّ يبدأ الإنسان تمييزه يبدأ

(61) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 41-44.

(62) المرجع السابق، ج1، ص 39.

(63) المرجع السابق، ج1، ص 40.

علمه الضروري بالأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم تتوالى الضرورات الأخرى بالطلب، فيحصل للنفس علم مضاف⁽⁶⁴⁾.

ومع أن النفس عند ابن حزم جسم مخلوق، سابق خلقها على التجربة الحياتية إلا أنه، اي ابن حزم - من الناحية الأبيستمولوجية - يتجاهل الخلاف حول ماهيّة النفس قبل فعل الضرورة الحاصل لها حين تواجه الأوائل، ليثبت ويؤكد انطلاق الفعل المعرفي من تلك الحالة القبلية التي تجد النفس ذاتها عليها في مرحلة التمييز، أما قبل ذلك فهي لا تملك علماً، إذ «أنه لا ذكر للطفل حين ولادته، ولا تمييز إلا ما لسائر الحيوان من الحسّ والحركة الإرادية فقط»⁽⁶⁵⁾. مما يجعل الأوائل مكتسبة أيضاً.

المعرفة الحقّة إذن ضرورية ومكتسبة في آن واحد، ويعبّر ابن حزم عن هذه النظرة بقوله:

«المعارف على هذا الوجه اضطراريات، وسواء أكانت مما يشاهد بالحس، أو ما يدرك بمقدّمات صحاح تشهد لها الحواس، والاستدلال عليها اكتساب ومعرفتها اضطرار، والاضطرار فعل الله لا فعل العبد»⁽⁶⁶⁾. كما يؤكد، وكذلك «فكل ما ثبت عندنا ببرهان، وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرنا [أي الأوائل]، فمعرفة النفس به اضطرارية، لأنه لو رام أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة بما يثبت عنده هذا الثبات لم يقدر، فإن هذا لا شكّ فيه فالمعارف كلها باضطرار...»⁽⁶⁷⁾.

ألزمت هذه الرؤية لفعل المعرفة الحقّة ابن حزم بالبحث عن الشروط المنهجية التي تكون المقدمات في ظلّها ضرورية والنتائج ضرورية، مما أثمر تلك المناهج التي سنعالجها في الفصول اللاحقة من هذا البحث.

على أننا قبل أن ننهي هذا الفصل، لا بد أن نشير إلى أن ابن حزم يقرر -

(64) المرجع السابق، ج5، ص 242-247.

(65) المرجع السابق، ج1، ص 39.

(66) ابن حزم. حجة الوداع، مرجع سابق، ج1، ص 246.

(67) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 241.

بالإضافة إلى طرق المعرفة السالفة المتاحة للإنسان - إضافة طريق لا يتوقف سلوكه على الفرد، بل على إرادة الله، فهناك أفراد من بني البشر هم الأنبياء، يوقفهم الله على معرفة يقينية عن طريق الوحي، فيعرفون ما يمكنهم الله من معرفته، وهذا الطريق وقف على الأنبياء - وحدهم - باصطفاء الله إياهم دون سائر الناس⁽⁶⁸⁾، أما بقية الناس فيتساوون في تحصيل - ما عدا الأوائل من ضرورات بحسب ملكاتهم، واهتماماتهم، ووقوفهم على المناهج القويمة، واتباعهم إياها. إن هذا التصور سمح لابن حزم بإضافة المقدمات الشرعية لنسقه الاستنباطي - كما سنوضح فيما بعد - .

وإضافة إلى هذه الفصول، فإن ابن حزم يتبنى أصولاً أخرى تتعلق بطبيعة مذهبه الظاهري في أوجهه المختلفة، وتطبيقاته العديدة، منها القول بالوقف، ومنها أصول لغوية، وعلمية، وشرعية، وغير ذلك، مما سنقف عليه لاحقاً.

- مناهج البحث:

إستناداً إلى الأصول السابقة حصر ابن حزم موضوعات المعرفة في قسمين، يتضمّن الأول ما يلي:

أ. أوائل العقل أو البديهيات العقلية.

ب. أوائل الحسّ أو الكيفيات الحسّية.

ويجد المرء هذه الأوائل العقلية والحسّية في نفسه حال التمييز، مما ينزلها منزلة الضرورة القبلية كما قدمنا.

أما القسم الثاني، وهو مؤسس على الأول، فيتضمّن ما يلي:

1. المقدمات التجريبية الراجعة إلى ما صححته المشاهدات والتجارب، وهي ضرورية بموجبها، وباتساقها مع الأوائل.

2. المقدمات الإخبارية، وتضم: القضايا التاريخية، والدينية، التي تم التحقق

(68) هذا الطريق اضطر إليه ابن حزم لتسوية علم الرسول استناداً لصدقه بموجب دليل المعجزة كما سنوضح لاحقاً.

من صدقها، ولها ضرورتها الخاصة، وتتسق مع ما سبق.

3. النتائج اللازمة بالاستدلال المنطقي الصحيح عن مقدمات القسمين:
الأول، والثاني، وهي ضرورية ضرورة منطقية.

ويعتبر ابن حزم أن قضايا هذين القسمين؛ الأوائل الحسّية والعقلية، ومن ثم المقدمات المتسقة معها من تجريبية، وإخبارية (شفوية ونصّية) والنتائج اللازمة عنها جميعاً، تستغرق كل موضوعات المعرفة البشرية، يقول:

«العلم هو يتقن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري يوصل إلى تيقنه كذلك، وإما أول بالحس أو ببديهية العقل، وإما حادث عن أول على ما بينا في كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»⁽⁶⁹⁾.

كما يؤكد ابن حزم، حصره لموضوعات المعرفة، بهذين القسمين أيضاً، بقوله: «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين؛ أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس، والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس»⁽⁷⁰⁾ و«لا يعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه عن غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلد مدّع علماً وليس عالماً»⁽⁷¹⁾.

ويقول أيضاً: «المعلوم قسمان؛ معلوم بالأصل المذكور [الأوائل الحسّية والعقلية] ومعلوم بالمقدمات الراجعة إلى الأصل كما بينا [التجريبية والإخبارية]، وكل ما نُقل بتواتر عن النبي ﷺ أو أجمع عليه جميع علماء الأمة عنه، عليه السلام، أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه عليه السلام [الشرعية] فداخل في باب ما يتيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة»⁽⁷²⁾.

ولما كان القسم الأول (الأوائل) يشكّل المرجعية والإسناد في نسق ابن حزم

(69) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج 1، ص 38.

(70) المرجع السابق، ج 1، ص 64.

(71) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 288.

(72) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ص 43.

المعرفي فسنخصص له الفصل التالي، في حين سنخصص الفصول اللاحقة للمناهج التي يتم بها التحقق من المقدمات التجريبية، والإخبارية، (الشفوية والنصية). وهي التي يعرض لها ابن حزم مجمعة بقوله:

«أما الثاني، فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حدّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحس، إما من قرب وإما من بعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة، وفي هذا القسم، أيضاً، تدخل صحة الكلام في الطبيعيات، وفي قوانين الطب، ووجوه المعاناة والقوى، والمزاج، وأكثر مراتب العدد، والهندسة»⁽⁷³⁾

يبين مما سبق، أن هناك مقدمات استدلالية، وتجريبية، وإخبارية، تشكل موضوعات القسم الثاني، وتستوفي موضوعات المعرفة إضافة إلى الأوائل (الحسية والعقلية) موضوع القسم الأول، بعد تصحيحها جميعاً بالمناهج الضابطة لها. ومن هنا جاء ردّ العلوم جميعاً عند ابن حزم إلى مقدمات مصححة. يقول:

«أما علم الخبر؛ فإلى مقدمات قد اضطرت تواتر النقل إلى الإقرار بصحتها، وأما علم الطب فإلى مقدمات صححتها التجربة، وأما علم العدد والهندسة فمقدماته من أوائل العقل كلها، وأما علم النجوم، فينقسم قسمين: أحدهما علم هيئة الأفلاك... فهذا القسم فمقدماته راجعة إلى مقدمات العدد والهندسة وأوائل العقل والحس، والقسم الثاني، القضايا الكائنة بنصب انتقال الكواكب، فإن صححت التجربة شيئاً من ذلك صدق به، وإلا فليس هناك إلا أقوال»⁽⁷⁴⁾.

وهكذا، فإن لكل علم مقدماته التي تعود إما إلى الأوائل العقلية فقط مثل العدد والهندسة، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية مثل الهيئة وكافة المقدمات التجريبية، وإما إلى الأوائل العقلية والحسية والتواتر، مثل الخبر الذي نعرف به

(73) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 288.

(74) المرجع السابق، ج4، ص 350.

كل ما غاب عن الإدراك المباشر للفرد، ومقدمات علوم أخرى، كالتاريخ والجغرافيا، أو الاستدلال المنطقي على تلك المقدمات كافة.

إن اختلاف طبيعة القضايا التي تتألف منها المعرفة، يسوّغ عند ابن حزم تعدد المناهج، ومن بين هذه المناهج التي يتم بها التحقق من صدق القضايا: منهج التحليل الظاهري الفلسفي الذي نسوّغ به الأوائل، والمنهج التجريبي، والتاريخي. ومن ثم التحليل اللغوي، الذي يفيد في تحليل المقدمات المدّعاة؛ لبيان ما تنطوي عليه من أحكام: صادقة، أو كاذبة، في ضوء ما سبق إقراره. والمنهج الأصولي، الذي يفيد في تحليل النصوص الدينية، وإرجاعها إلى الأصول التي تم إقرارها منهجياً؛ لفهم النصوص في ضوءها.

أما الدعاوى الأخرى غير المفهومة في ضوء المناهج السابقة، فيجب نبذها ما عدا الدينية، التي يجب التوقف عند بعضها، واعتبارها غيباً، ليس في إمكان المعرفة البشرية سبر غوره كما سنبين.

ومع أن هناك أدوات تحليلية أخرى، استخدمها ابن حزم، وهي أدوات تسند المناهج السابقة، وتعين على ضبط الدلالة، والتفسير، كالأحصاء، والمقارنة، والجدال، الذي تكمن فائدته في إلزام الخصوم بنتائج يقرّون بفسادها، مبنية على مقدمات أقرّوا بصحتها. في حين يسلم لهم المجادل بذلك؛ لبيان فسادها فحسب - فإننا لن نعرض لها في هذه الدراسة، إن اهتمام ابن حزم بالمناهج السابقة يرجع إلى انشغاله بالكشف عن العيوب التي ينطوي عليها القياس المنطقي، إذا ما قام على أساس مقدمات غير يقينية. ومن هنا، استعمل ابن حزم المناهج المشار إليها لتصحيح المقدمات. يقول:

«لا يجوز الكلام في النتيجة إلا بعد إثبات المقدمات، فإن ثبتت المقدمات ثبتت النتيجة، والبرهان لا يعارضه برهان، فكل ما ثبت ببرهان فعورض بشيء، فإنما هو شَعَبٌ بلا شك، وإن لم تصح المقدمات، فالنتيجة باطلة دون تكلف دليل»⁽⁷⁵⁾.

(75) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 299.

ما يهمنا هنا أنَّ قيمة الاستدلال المنطقي عند ابن حزم تتوقف على صدق المقدمات؛ قبل مراعاة اتساقها مع النتائج؛ ذلك أن صدق النتائج لا يتوقف على صحة الاستدلال فحسب، بل على صدق مقدماته أيضاً التي يجب التحقق من صدقها منهجياً، فهل كانت هذه الالتفاتة الحزمية نحو تصحيح المقدمات ضرورية لتقدم مناهج البحث؟!، أعني هل كان رفض ابن حزم لاستعمال الرموز بدلاً من الحدود في المنطق ضرورياً لتقدم المنهجيات العلمية لديه؟!.

كما نعلم فإن استعمال الرموز في المنطق بدلاً من الحدود يعني ببساطة من التحقق من صدق المقدمات، ويصادر هذا الصدق أو الكذب افتراضياً. ولو أننا عدنا إلى ما تم لاحقاً لوجدنا أن تقدم العلوم لم يتيسر إلا بعد نقد آلية القياس باعتبار أنه لا يأتي بجديد، مما جعل يكون وديكارت ومن بعدهما مل يوجهون سهام نقدهم إليه ويتوجهون بذلك وجهات جديدة في علم المناهج.

لكن نقد القياس - هذا - لم يكن دقيقاً كما تبين فيما بعد حين تطور المنطق الصوري إلى نظرية (أكسيومية) وهي النظرة نفسها التي نظرها ابن حزم للمنطق، بيد أن استبعاده للرموز في هذا المجال لم يجعله يحرز تقدماً على صعيد المنطق بثوبه الرياضي الجديد، وإن كان قد استوعب طبيعة المنطق النسقية هذه من خلال تطبيقاته الشاقة باستعمال الحدود... لكن بالمقابل، فإن استبعاده الرموز عمق اسهاماته في علم المناهج، بهدف الخروج بمقدمات يقينية مؤكدة، وقد نجح في هذا المجال نجاحاً باهراً، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ذكرنا أن ابن حزم قد جمع في نظريته هذه بين المنطق ومناهج البحث، فالحقيقة عنده ليست ترابطية فحسب، ولكنها أيضاً تطابقية، فالحقائق تكون كذلك لأنها مطابقة لوجود واقعي. ومن ثم هي متسقة فيما بينها وقابلة للاستنباط عليها. لكن هذه الحقائق، وإن كانت موضوعية وثابتة ويجمع أطرافها علم المنطق، سواء عن طريق المقدمات المصححة، أم عن النتائج اللازمة عنها. إلا أن ابن حزم يوجهنا أن لها طبيعة بنائية إجرائية يشير إليها حين يخاطب من يستغنون بعلم المنطق عن غيره، ولا سيما الشريعة، إذ يقول: «إنكم لم تحصلوا إلا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة إلا تصريحها في سائر العلوم. فأنتم كمن جمع

آلة البناء ولم يصرفها في البنيان فهي معطّلة لديه لا معنى لها»⁽⁷⁶⁾.

ومعنى ذلك أن الاكتفاء بآلية المنطق الصورية وعدم استعمال قضايا واقعية فيه لا يجعل له أي معنى، تماماً كالرياضيات المجردة. وفي اعتقادي أن هذه النظرة أكثر من مستوعبة ومتقدمة في فهم المنطق ومناهج البحث والعلوم. وأحسب بل استشرف أنها ستدخلنا إلى عالم جديد في دنيا المعرفة فيما لو تابعنا آفاقها.

على أية حال، فلتتابع مع ابن حزم لتتعرف على المناهج التي نتحقق بها من صدق المقدمات. ولنبدأ بالمقدمات الأوائل التي تسند كل نشاط معرفي في نسق ابن حزم.

(76) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 89.

منهج التحليل الظاهري

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

أ - الانعكاس على النفس :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ب - العيان الداخلي وبيان قوى النفس :

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

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

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

(6) المرجع السابق، ج 4، ص 397.

(7) المرجع السابق، ج 4، ص 173.

(8) المرجع السابق، ج 4، ص 106.

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

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

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

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

(9) المرجع السابق، ج 4، ص 318.

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

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

(12) المرجع السابق، ج 4، ص 315.

(13) المرجع السابق، ج 4، ص 315.

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

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

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

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

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

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

(14) المرجع السابق، ج4، ص 397.

(15) المرجع السابق، ج4، ص 154.

(16) المرجع السابق، ج4، ص 312.

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

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

ج - العقل العملي:

يميّز ابن حزم في النفس قوة نزوعية يسميها بالعقل أيضاً، وهي تتجاوز العيان، إذ بها يتم الالتزام بالصواب والعدل. فيقول: «إن الله ركب في النفس الإنسانية قوى مختلفة فمنها فهم يليح لها الحق من قريب، وينير لها ظلمة المشكلات، فترى به الصواب جلياً، ومنها قوة التمييز. . . ومنها قوة العقل التي تعين النفس المميّزة على نصر العدل»⁽¹⁹⁾ وتعين «على إثارة ما دلّت عليه صحة الفهم واعتقاد ذلك علماً»⁽²⁰⁾.

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

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

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

(19) المرجع السابق، ج1، ص 8 و9.

(20) المرجع السابق، ج1، ص 9.

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

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

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

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

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

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

(23) المرجع السابق، ج1، ص 378.

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

سابق، ج3، ص 74.

(25) المرجع السابق، ج1، ص 399.

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

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

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

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

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

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

(27) المرجع السابق، ج1، ص 31.

(28) المرجع السابق، ج1، ص 50.

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

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

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

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

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

د - اعتماد قاعدة الثابت المطرد في تحليل الخبرة:

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

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

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

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

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

(34) المرجع السابق، ج9، ص 139.

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

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

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

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

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

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

(35) المرجع السابق، ج1، ص 346.

(36) المرجع السابق، ج4، ص 119.

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

(38) المرجع السابق، ج1، ص 45.

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

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

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

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

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

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

(39) المرجع السابق، ج1، ص 43.

(40) المرجع السابق، ج1، ص 44.

(41) المرجع السابق، ج5، ص 266.

(42) المرجع السابق، ج5، ص 107.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هـ - الأوائل الحسية والعقلية:

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

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

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

(45) المرجع السابق، ج5، ص 268.

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

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

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

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

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

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

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

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

(48) المرجع السابق، ج1، ص 38.

(49) المرجع السابق، ج1، ص 41.

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

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

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

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

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

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

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

(51) المرجع السابق، ج4، ص 333.

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

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

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

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

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

(53) المرجع السابق، ج1، ص 275.

(54) المرجع السابق، ج1، ص 120.

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

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

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

(55) المرجع السابق، ج1، ص 305.

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

المنهج التجريبي عند ابن حزم

أ - المشاهدات والتجارب:

يرى ابن حزم أنه يمكن الاعتماد على المشاهدات والتجارب في إنتاج مقدمات حقة، ومن هنا يربط المشاهدات والتجارب بالأوائل العقلية والحسية، فبعض هذه الأوائل بمنزلة وقائع حسية يدركها «العيان» عبر الحواس التي يصفها ابن حزم بأنها منافذ، وأزقة، وطرق، بين النفس والعالم الخارجي⁽¹⁾. ودور العيان يقف هنا عند حدود التلقي والتمييز، أو ملاحظة الفروق بين معطيات الحواس من كفيات. فاللون الأحمر غير الأزرق، وغير الأصفر، والصوت الحاد غير الصوت الرقيق، وغير الصوت المطرب، إلخ⁽²⁾.

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

لكن ابن حزم يميّز بين الكيفيات 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 مجرداً 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 تَرِدُ عبر حاسة واحدة لتشكل كيفية مجردة، في حين أن ارتباط جملة من الكيفيات 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» لتمييز الوقائع الحسّية الصادقة من الكاذبة، فيرى أننا نعرف الحواس والعقول المدخولة من غير المدخولة، بعلامة تتمثل في أن «جري ما أدرك 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، فصَحَّ أنها تخرس 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 تدبرنا، دعوى كاذبة بلا برهان، فلو صحَّ 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 المطرد»، 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، والسَّق»⁽⁶⁾.

ويفصل ابن حزم رؤيته السابقة، فيقدم أمثلة على المشاهدات والتجارب المعتمدة في إنتاج مقدمات صادقة ورفض مقدمات باطلة، فيقول: «ما كان من التجارب ظاهراً إلى الحسن، كالمذّ 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 حسناً، فهو حق لا يدفعه ذو حسّ سليم، وأما ما كان من التجارب خارجاً عما ذكرنا، فهي دعاوى لا تصح لوجوه: أحدها أن التجربة لا تصح إلا بتكرار موثوق بدوامه تضطر النفوس إلى الإقرار به...»⁽⁷⁾.

وهكذا، فإن ضرورة المعرفة التجريبية، مستمدة من كونها ثابتة مطردة، 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 مبنية على المشاهدات والتجارب، وليس بالمعجزات الخارقة، يقول: «من هذا الباب كانت الطلسمات، 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 كحِيل 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 حِيل غير هذه من حيل أرباب العجائب كالحلاج، وأشباهه، فأمر يقدر عليه من تعلّمه، وتعلّمه ممكن لكل من أراد»⁽¹¹⁾.

السحر - إذن - مجرد 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 وفتشوها لوقفوا على الحيلة فيها وأنها ملئت زبئاً ولّد فيها تلك الحركات كما يفعل العجائبي... وإنما هو تأثير بقوة لتلك الصناعة كما قلنا في الطلسمات والرقى»⁽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 إلا من قبل خالقها، وهو لا يفعل ذلك إلا 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 تبدل فيها، يقول: «الأمور إنما هي على ما رتبها الله عز 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 النص من ربط المتغيرات الكمية 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 جسمية الهواء، وإنكار الخلاء، والجواهر المدعاة⁽¹⁶⁾، وإثبات كروية الأرض، مما أبقي نظريته إلى الطبيعة في أساسها نظرة علمية.

ومن هنا يعرف ابن حزم الطبيعة بأنها «قوة في الشيء، تجري بها كميّاته على ما هو عليه»⁽¹⁷⁾ فالعالم - في نظره - يتشكّل من كميّات تتداول على أجسام، ليست بدورها، أكثر من أشياء لها طول، وعرض، وعمق، وتستند جميعاً إلى قوّة هي طبيعتها التي تجعل كميّاتها متداولة. وهذا ثابت بالملاحظة والتجربة وتأييده أوائل الحسّ والعقل، يقول: «إن للجّمادات والأعراض قوى

(14) المرجع السابق، ج 5، ص 187.

(15) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 1، ص 397.

(16) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 5، ص 193.

(17) المرجع السابق، ج 3، ص 87؛ ج 1، 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 التصور العلمي الحديث للطبيعة. مع أنه يفضل استعمال كلمة «قدرة» بدلاً من كلمة «طاقة»، لارتباط الطبيعة بوجود الخالق، في حين أن لفظة «طاقة» لا توحى بذلك مثلما توحى لفظة «قدرة». ومع هذا، فإن ابن حزم لا يمنع من استعمال كلمة «طاقة»، لأنها تتضمن معنى صحيحاً فيما يتصل بالطبيعة نفسها. أما فيما يتعلق بالموقف الفلسفي، فإن ابن حزم يربط الطبيعة بما وراءها، فيفضل 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 آخر عليه، وأما الأجرام كلها فغير معدومة بوجه من الوجوه ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة»⁽¹⁹⁾، إن هذا التصور دفع بابن حزم للقول بالخلق المستأنف، «فالله - تعالى - يخلق في كل حين جميع العالم خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه»⁽²⁰⁾.

ب - مشكلة الاستقراء:

يُميّز ابن حزم بين الاستقراء التام والناقص، ويعترف بأن الاستقراء التام لا يثير مشكلة، يقول: «لو قدرنا على تقصي جميع تلك الأشخاص - أولها عن آخرها - حتى نحيط بها علماً بأنه لم يشذ عنها منها واحد فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها... فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك. فهذا تكهن من المتحكم به»⁽²¹⁾.

وبهذا، يطرح موضوع مشكلة صحة التعميم، ومشروعية الاستقراء الناقص. ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن ابن حزم يقسم 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 والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 174.

(21) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 296.

ويشّع 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 آلة يتنفّس 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 تقرّبت أكثر أصناف الحيوان، وجدتتها 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 كإقتضاء طبيعة ذرع كل جسم متحرّك أن يكون متناهي الأقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم الكمية. وكإقتضاء طبيعة مني الإنسان أن لا يتولد منه بغل ولا جمل، وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإننا 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 أفراد. أما الاستقراء الذي يجمع أنواعاً عدّة، ضمن نوع الأنواع، أو الجنس، أو جنس الأجناس، فليس وجود بعض الشبه بين أفراد وأنواعه بمقتضى الاشتراك في الحكم.

الاستقراء المذموم إذاً، لا يعدو كونه «حيلة» اتخذها 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 واشتباؤه 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. فأروه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له من ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك، أن الواحد الأول - عزّ وجلّ - ذو سمع وبصر وحياة، وإرادة، وأنه متكلم 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، ويقرّ بما شاهد وأحس، وبما قام عليه برهان راجع إلى البايين 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 المطردة 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 اشتبه أو لم يشتهبها»⁽²⁹⁾. أما إذا كان الأمر خلاف ذلك «فلا يسكن للاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع بالحكم على ما لا يشاهد، ولا يحكم إلا 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 فم شبه 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 للعلة 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 العلة في المعلول، هو استقراء مذموم. ويختلف عن الاستقراء العلمي المضبوط، الذي تنتقل 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 تنتقل به من وجود صفات مشتركة للأنواع، أو الأجناس للحكم عليها بحكم واحد، لمجرد التماثل، أو التشابه، في بعض الصفات ففاسد. فالقمح مثلاً نوع، وله أفرادة المتماثلة ضرورة. وكذلك حال الشعير وهو غير القمح، وأيضاً فإن الإنسان نوع، والبغال نوع آخر، والحديد نوع، والنحاس نوع، إلخ، وتتشترك بعض هذه الأنواع 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، والتحدلق 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 أشدّ 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⁾.

يبين 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 توجه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات»⁽³⁸⁾.

أما استواء أفراد النوع الواحد في الحكم، فمما توجه 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 أفرادها، إذ الطبيعة واحدة، «ولو أنهم تدبروا العالم وتفكروا في طبائعه، وأجناسه، وأنواعه، وفصوله، وخواصه، وأعراضه، لما نطقوا بهذا الهذيان، فإن كانوا يريدون أن يسموا 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 سمّاها بعضهم قياساً، فتحيلوا بذلك إلى تمويهه بالقياس المنطقي، في حين أنه استقراء مذموم. ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «اعلم أن المتقدمين سمّوا المقدمات قياساً، فتحيل إخواننا القياسيون حيلة ضعيفة سوفسطائية، بأن أوقعوا اسم القياس على التحكم والسفسطة، فسمّوا تحكمهم بالاستقراء المذموم قياساً، وسمّوا حكمهم فيما لم يرد فيه نصّ بحكم شيء آخر مما ورد فيه نص لاشتباههما في بعض أوصافهما قياساً، واستدلّالاً، وإجراء للعلّة في المعلول»⁽⁴⁰⁾.

ومع أن أصحاب مثل هذا القياس يواجهون أحياناً بأن بعض الأشياء لا تستوي مع غيرها ويقرّون بذلك، إلّا أنهم يفسّرون عدم الاستواء هذا بالشذوذ وخروج الشيء عن أصله، إلّا أن ابن حزم يفسّر الأمر بطريقة علمية تنقذ الاستقراء المحمود، الذي يقتصر على قياس النوع على نوعه، إذ يقول، «لا تظنّ 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 للعلة تماماً، في حين أن التشريع لا يصح فيه التعليل.

ج - مشكلة العلة:

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

ومجال العلة عند ابن حزم، هو الطبيعة فقط. ولا تنسحب على الشريعة، وبالتالي فلا يجوز استعمال لفظ العلة على غير هذا الوجه، يقول: «العلة التي لم توجد قطّ إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط. وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علة على غير هذا المعنى»⁽⁴³⁾. «والدليل لا يسمى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قطّ أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات، واستجلابها الناريات، فذلك من طبيعتها»⁽⁴⁴⁾. ويوضح ابن حزم معنى العلة بقوله: «اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها، وفي المعلوم معنى الضرورة إلى علته؛ لأن العلة موضوعة للمعلول، والمعلول

(41) المرجع السابق، ج4، ص 302.

(42) المرجع السابق، ج4، ص 369.

(43) المرجع السابق، ج4، ص 303.

(44) ابن حزم. الأحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 100.

محمول على العلة، فهما مضافان مضطران متصلان، غير مفترقين ولا غنيين. لحاجة كل واحد منهما إلى صاحبه»⁽⁴⁵⁾.

لكن هذه الضرورة التي تسم العلاقة بين العلة والمعلول في رأي ابن حزم لا تستمر إلى غير حد، بل إن لها حداً تقف عنده، وهو العناصر الأربعة، ثم الإرادة الإلهية، «فالعلة العليا لكل شيء هي مشيئة الله تعالى لكون الأشياء كلها، فهي شاملة عامة، ثم انفصل منها لكل شيء علة خاصة لاصقة بالشيء قريبة منه»⁽⁴⁶⁾. أما أن تستمر السلسلة لاعتبار الله علة أولى، فذلك ما يرفضه، وينتقد الكندي على أساسه. فإن الله ليس داخلياً ضمن سلسلة العلل عنده «فإن قال قائل، فلولا لم تكن العلل ولا المعلولات. قيل له نعم، لولاه لم تكن، ولكنه ليس علة لذلك. لأن اسم العلة فيه معنى الضرورة إلى معلولها. وفي المعلول معنى الضرورة لعلته»⁽⁴⁷⁾.

ترتبط العلة 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 العلة بالله اختياري بتوسط القول والإرادة⁽⁴⁸⁾، فإرادته القول الفصل، ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن، لأنه غير مضطر إلى الإرادة»⁽⁴⁹⁾.

وإذا قلنا: إن العلة من جنس المعلول، فإن الباري - عز وجل - لا يسمى علة لأنه «ليس مشاكلاً للمعلول فيكون علة»⁽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 علة تفيد أنه تعالى يخلق مضطراً وهذا ما لا يجوز. فالله «بريء مما يلزم الموضوعات من الضرورة

(45) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج 4، ص 370.

(46) المرجع السابق، ج 4، ص 396.

(47) المرجع السابق، ج 4، ص 370.

(48) المرجع السابق، ج 4، ص 382.

(49) المرجع السابق، ج 4، ص 382.

(50) المرجع السابق، ج 4، ص 373.

لإيجاد ما لها في القوة إيجاداً، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾. هو الخالق وما سواه مخلوق، وهو المختار وما سواه مضطر، ولذلك لا تلحقه الأسماء المجازية ولا الخفية لحوق اللزوم والتطرد في العقول العالمة به عز وجل⁽⁵¹⁾. في حين أن المخلوقات جميعاً تخضع لمبدأ العلية وفيها الضرورة لبعضها بملاصقة المشيئة الإلهية - والتي هي علة العلل - لها وقربها منها وانفصالها على كل الأحداث الجزئية في العالم.

إن هذا التصور 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 شِئَ 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 المعلومات كائناً إلا لعلّة موضوعة»⁽⁵²⁾.

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

(51) المرجع السابق، ج4، ص 173.

(52) المرجع السابق، ج4، ص 375.

المنهج التاريخي عند ابن حزم

نقد المقدمات الإخبارية:

يحلل ابن حزم «الخبر» ويبين أهميته في بناء معرفتنا. فيرى أنه حكم «يدخل [فيه] الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة والإقناع، وفي فاسد البنية منه يقع الشغب، ومن صحيحه يقوم البرهان في كل قضية في العالم، وإياه قصد الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحتته تدخل جميع الشرائع، وكل مؤاتٍ في الطبيعيات وغيرها اتفق الناس عليه أو اختلفوا»⁽¹⁾.

وهكذا فإن ابن حزم يرى أن الخبر هو تلك القضية المنقولة شفهاً أو كتابة من شخص إلى آخر. ويشمل ذلك كل معنى أراد القائل، أو الكاتب، أن يتمثله السامع، أو القارئ. سواء أكان هذا المعنى صادقاً أم كاذباً⁽²⁾، وبغض النظر عن الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه. وبهذا يشمل «الخبر» حقل العلم والشرعة والتاريخ والجغرافيا وأضرابها، وجميع القضايا التي يمكن أن تصاغ على صورة القضية الخبرية، موجبة كانت أم نافية. أو تكون مكافئة لها في معناها، حتى لو وضعت في صيغة غير خبرية، كالقسم، والشرط، والتعجب، والشك، يقول ابن حزم:

«ظنّ قوم أن القسم والشرط والتعجب والشك وجوه زائدة على ما ذكرنا.

(1) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 137.

(2) المرجع السابق، ج4، ص 191.

وذلك ظنّ فاسد لأنها واقعة تحت قسم الخبر وراجعة إليه⁽³⁾. «يُبد أن الخبر لا يشمل عبارات الاستفهام، والنداء، والرغبة، والأمر، «فهذه الأربعة لا يقع فيها صدق ولا كذب ولا يقوم منها برهان أول»⁽⁴⁾.

وما دام الخبر قضية تقبل الصدق أو الكذب، فلا بد من وجود معيار يقرر الخبر الصادق عن غيره، يقول ابن حزم:

إن «الخبر يصحّ بوجوه: أحدها، أن يكون معلوماً صحّته بأول العقل أو الحواس، ومنها ما يصحّ ببرهان يقوم على صحّته من مقدّمات تنتج نتائج على ما يقع في هذا الديوان...»، [التقريب لحدّ المنطق]، ومنها ما ينقله صادق قد قام على صدقه برهان مما قدّمنا، أو نقله مصدّقون بضرورة على ما وقع في غير هذا القول»⁽⁵⁾.

يفيد هذا النص أن المقدّمات الإخبارية التي تتسق مع الأوائل ومنتجة بموجبها، صادقة، وما ينتج عن القضايا المتّصلة بالمشاهدات والتجارب صادق أيضاً، وما ينتجه البرهان على تلك المقدّمات صادق كذلك، والخبر الذي يورده «صادق» قام صدقه برهان صحيح ضرورة، والخبر الذي يورده مجتمعون تواتراً فهو صحيح أيضاً.

من هنا نرى أن صدق الخبر، لا يتوقف على صدق مضمونه، أو متنه فحسب، بل وأيضاً على صدق الذي جاء به وراويه، والدليل الذي بموجبه نتحقق من صدق دعواه.

إن الخبر الصادق - عند ابن حزم - متّسق مع ما قرّره المناهج السابقة، التي سوّغت لنا الاعتقاد بطبيعة ثابتة مطّردة. وبالتالي فإن الخبر الذي يتّسق مع ذلك - ولو غاب عن مشاهدتنا، أو وقع في الماضي - صادق، لأن الضرورة والطبيعة توجبان صدقه. وهذا هو دليل صدق مضمون الخبر أو متنه. يقول ابن حزم: «إن البرهان قائم على صحّته، وبينا كيفيته وإن الضرورة والطبيعة توجبان

(3) المرجع السابق، ج4، ص 138.

(4) المرجع السابق، ج4، ص 137.

قبوله، وإن به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد، ومن كان قبلنا من الأشياء، والعلماء، والفلاسفة، والملوك، والوقائع، والتواليف، ومن أنكر ذلك كان بمنزلة من أنكر ما يدرك بالحواس ولا فرق»⁽⁶⁾.

هكذا ينبغي التسليم بصدق الخبر، المتسق مع أوائل الحسّ والعقل، والمشاهدات والتجارب. المطابق لقوانين العالم. فكل ما ترتّب من أخبار على ذلك صادق؛ لأن دليله معه. ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «إن الخبر لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه، إلاّ بدليل من غيره. فقد صحّ أن المرجوع إليه، حجج العقول وموجباتها. وصحّ أن العقل إنما هو مميّز بين صفات الأشياء الموجودة، وموقف للمستدلّ به على حقائق كميّات الأمور الكائنات، وتمييز المحال منها»⁽⁷⁾.

فإذا كان المرجوع إليه هو صحيح العقول وموجباتها، فإن المرجوع إليه حقيقة، هو تلك الأوائل الضرورية، والمشاهدات والتجارب. فمن بين الأخبار، تلك العبارات الوصفية التي ينطق بها الناس. إذ إن هذا العبارات قضايا صادقة بالمطابقة بالنسبة إليهم، ومجمع عليها، فهي بالنسبة إلينا خبر ضروري، وعلينا قبوله إذا جاء تواتراً ورجع إلى مشاهدة. ويضرب ابن حزم لهذا النوع من الأخبار أمثلة بقوله: «... كعلمنا أن الفيل موجود ولو لم نره. وأن مصر ومكة في الدنيا...»، وكالأخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لا يجد المرء للشك فيه مساعاً عنده أصلاً، وكذلك إن في رأس الإنسان دماغاً وفي بطنه مصراناً...، وإنما يرجع ذلك إلى قول المشرّحين وقول من رأى رؤوس القتلى مشدوخة، وأجوافهم مخروقة، فصحّ ذلك أيضاً صحة ضرورية وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل»⁽⁸⁾.

إذن، فلا بد من قبول هذه الأخبار من ذوي الخبرة والمجمّعين عليها وتنبؤ عن طبيعة الموجودات على ما هي عليه. كما أنه بالوسع التحقق منها،

(5) المرجع السابق، ج4، ص 138.

(6) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 100.

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

مما يجعلنا نطمئن لهذا النوع من الأخبار ولا نرفض قبولها.

وببساطة يمكن القول: إن ابن حزم يطبق منطق الجهات على المقدمات الإخبارية، ليخرج ببعض المقدمات الصادقة. فمن الأخبار ما ينبغي قبوله لأنه واجب ضروري، ومنها ما يجب رفضه لأنه في حدّ الممتنع. فإذا ما أخبر أحدهم بالواجب فمن الضرورة تصديقه. وإذا أخبر بالممتنع، وهو يدعي وجوبه، أو إمكانه، فهو كاذب ضرورة. ويؤكد ابن حزم هذا بقوله: «إن كل ما كان في عنصر الإمكان. فأدخله مُدْخِلٌ في عنصر الامتناع بلا برهان، فهو كاذب مبطل، جاهل أو متجاهل، لا سيما إذا أخبر به من قد قام البرهان على صدق خبره. وإنما الشأن في المحال الممتنع، الذي تكذّبه الحواس والعيان، أو بديهة العقل، فمن جاء بهذا فإنما جاء ببرهان قاطع على أنه كذاب مُفْتَرٍ»⁽⁹⁾.

تتركز المشكلة إذن في «الممكن» من الأخبار الذي لا بد أن يؤيد ببرهان يثبت صدق المخبر بذاته. ذلك أن وجوب الخبر بعد التحقق من إمكانه، يتوقف على صدق ناقله، لأن الخبر أصلاً كان في حدّ الممكن، إذا كان دليل إمكانه قائماً. لكن انتقاله من الإمكان إلى الوجوب هو الذي يحتاج إلى شهادة موثوقة، مما يجعلنا نلجأ إلى طريقة أخرى نتحقق بها من ذلك الوجوب. وقوام هذه الطريقة عند ابن حزم نقل الكافة لخبر بعينه.

نقل الكافة والتواتر:

يعتمد ابن حزم على نقل الكافة أو الإجماع. ويرى أن الخبر المنقول على هذا النحو، أصبح واجباً بعد أن كان في حدّ الإمكان. لذلك فهو خبر صحيح لأنه: «من المحال الممتنع، أن يكون خبرٌ - نقله جميع سكان الأرض، أولهم عن آخرهم، إلى كل من حدث بعدهم، عمّا شاهدوه - يخفى حتى لا يعرفه أحد من سكان الأرض، هذا أمر يُعرف كذبه بأول العقل وبديهته»⁽¹⁰⁾.

(8) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 287.

(9) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 207.

(10) المرجع السابق، ج1، ص 134.

وحدّ الكافة، أو الإجماع في مجال الخبر عند ابن حزم اثنان فما فوق⁽¹¹⁾، على أن لا يكونا قد تواطأ، ونقل الكافة بهذا المعنى يوجب العلم الضروري، مما يهيء لنا مقدّمات إخبارية، وتاريخية ضرورية. وبهذه الطريقة نتحقق من صدق الإخبار عن الأحداث، والوقائع، والسير، وما غاب عنا من الأشياء ممكنة الوقوع. فابن حزم يرى: «أن هذه الأشياء، لها طرق توصل إلى صحّة اليقين بها، عند من لم يشاهدها، كصحتّها عند من شاهدها ولا فرق، وهي نقل الكافة التي قد استشعرت العقول ببدايتها، والنفوس بأول معارفها، إنه لا سبيل إلى جواز الكذب ولا الوهم عليها. وإن ذلك ممتنع فيها. فمن تجاهل ذلك، وأجاز ذلك عليها، خرج عن كل معقول. ولزمه أن لا يصدّق، أن من غاب عن بصره من الإنس بأنهم أحياء ناطقون كما شاهد، وأن صورهم على حسب الصورة التي عاين، إذ لا يعرف أحد أن كل ما غاب عن حسّه في مثل كفيّة ما شاهد من نوعه إلّا نقل الكواف لذلك»⁽¹²⁾.

نقل الكافة إذن لا بد من قبوله. وإلّا لم يعد بوسعنا تصديق أن ما غاب عن حسّنا موجود، وأنه حيّ، وأنه على صفة كذا وكذا، مما تقتضيه الطبائع. ويعرف ابن حزم الكافة بقوله:

«إن الكافة التي يلزم قبول نقلها هي: إما الجماعة التي يوقن أنها لم تتواطأ لتناذب طرقهم وعدم التقائق وامتناع اتفاق خواطرهم على الخبر الذي نقلوه عن مشاهدة، أو رجع إلى مشاهدة، ولو أنهم اثنان فصاعداً»⁽¹³⁾.

نقل هؤلاء الكافة صادق شريطة أن يرجع ما يذكرونه إلى المشاهدة، وأن لا يكونوا قد تواطأوا، ولا يوجب هذا أن يكون ناقلا الخبر أو ناقلوه عدولاً أو غير فسّاق أو مسلمين، لأن البديهة تقضي بقبول هذا النوع من الأخبار، لأن من المحال الممتنع، أن ينقل أي منهم الخبر بعينه وتفاصيله مع أنهم لم يلتقوا أو يتشاعروا أو يتساروا. وتوارد الخواطر لا يمكن أن يبلغ إلى حدّ أن يذكر

(11) المرجع السابق، ج 5، ص 251.

(12) المرجع السابق، ج 1، ص 134.

(13) المرجع السابق، ج 1، ص 123.

الواحد منهم الخبر بعينه وتفصيله من أخبار تتصل بالواقع الحسي⁽¹⁴⁾، مما يقطع بأن كلاً منهم يخبر صادقاً - إذا تطابق ما رَوَاهُ - . لذلك يقرر ابن حزم أن «كل ما نقله من الأخبار اثنان فصاعداً، مفترقان، قد أيقن أنهما لم يجتمعا ولا يتشاعرا، فلم يختلف فيه، فبالضرورة يعلم أنه حقّ مقطوع على غيبه. وبهذا علمنا صحّة موت من مات، وولادة من ولد، وعزل من عزل، والوقائع، والملوك، والأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - ودياناتهم، والعلماء وأقوالهم، والفلاسفة وحكمهم»⁽¹⁵⁾.

بهذا السبيل، يقبل ابن حزم مجريات أحداث التاريخ وما غاب من الوقائع، ويرى أنه لا سبيل إلى إنكار هذا الطريق، للوقوف على المقدمات الإخبارية الصحيحة. ذلك أن: «ما غاب عنا، أو كان قبلنا، فلا يعرف إلّا بالخبر عنه. وخبر التواتر يوجب العلم الضروري ولا بد. ولو دخلت في نقل التواتر داخله أو شك، لوجب أن يدخل الشكّ [في]: هل كان قبلنا خلق أم لا؟ إذ لم نعرف كون الخلق موجوداً قبلنا إلّا بالخبر، ومن بلغ ها هنا فقد فارق المعقول»⁽¹⁶⁾.

هكذا يركز قبول الأخبار الحقّة على صدق الخبر ذاته، وإقرار الأوائل، والتجارب له، أو وجود دليل على صدق الكافة الذين رَوَاهُ. أما صدق خبر الواحد فله شأن آخر، لاتصاله بالتسليم بصدق الرسالات السماوية، والأحاديث المبلّغة، أو المنقولة عن واحد ينفرد بها.

خبر الواحد (دعوة الرسل):

يقرر ابن حزم أن بعض الأحداث المتعلقة بالشرائع انتقلت من حدّ الممكن إلى حدّ الواجب، وأنها صحيحة الوقوع تاريخياً، أي صادقة. وإن تكن صحّتها هذه لا تتضمن صدق مضمونها، إن تجاوزت الحسن. ويعني هذا، أن وجود الأنبياء والرسل ثابت تاريخياً بنقل الكافة، والتواتر، لكن مضمون بعض ما

(14) المرجع السابق، ج4، ص 251.

(15) المرجع السابق، ج1، ص 42.

(16) الحميدي. جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، مرجع سابق، ج1، ص 7.

يدعونه من أخبار يتجاوز الحسّ، فعلينا أن نتحقق من صدقهم هم، وذلك يتطلب دليلاً، حيث إن ما يذكرونه ليس من نقل الكافة، والتواتر، ويتجاوز الأوائل والمشاهدات والتجارب، في كثير من مضمونه فسئلوا «برهاناً على صحّة ما قالوا فأتوا بأعمال هي خلاف لطباع ما في العالم، ولا يمكن البتّة في العقل أن يقدر عليها مخلوق حاشا خالقها، كقلب عصا حية، وكإحياء ميت، وكنبعان الماء من بين يدي إنسان، فصحّ ضرورة أن الله شهد لهم بما أظهر على أيديهم بصحة ما أتوا به، وأن الله تعالى صدقهم فيما قالوه»⁽¹⁷⁾.

من هنا فإن الدليل على صدق ما يقولون هو المعجزة. ولما كانت المعجزة تخرق نظام الطبيعة، وتقلب عينا، وأرفقها الله دعواهم، في حين لا يمكن لإنسان أن يقوم بذلك الفعل، فإن الضرورة تقتضي تصديق ما يدعون. وإن كان بعض ما يذكرونه متجاوزاً لأوائل العقل والحسّ، والتجارب.

إن هذا الحال سمح لابن حزم بقبول المقدمات الشرعية وكل الأخبار الواردة بها وضّمّها إلى المقدمات التي تمّ التحقق منها. فطالما رافقت المعجزة رسولاً فهي الدليل على صدقه. لكن هذا الوضع لا يلغي ما سبق الوثوق به من حقائق أولية، وتجريبية، وإخبارية متواترة، فستظل هذه الحقائق مجتمعة أساساً يستند إليه في المعرفة، لا سيّما وأن الحقائق الشرعية، في نظر ابن حزم، لا تخالف أبداً الحقائق المقرّرة بالمناهج السالفة، وإنما تساندها. يقول ابن حزم: «معاذ الله أن يأتي كلام الله عزّ وجل، وكلام نبيّه - ﷺ - بما يبطله عيان أو برهان، وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمنون بها»⁽¹⁸⁾.

بيد أن ذلك لا يعني أن الشريعة لا تتجاوز مجال العقل والحسّ، فهي تخبر عن الغيب، وهو متجاوز، لكنه لا يعارض المعقول الذي تمّ تقنينه، وإنما يتسق معه. لكن هذا الاتساق فهم المعقول فهماً صحيحاً، ومن ثم فهم المنقول فهماً صحيحاً، عبر المنهج الأصولي الظاهري، الذي فسّر به ابن حزم نصوص الشريعة وفقاً لكل المناهج التي اصطنع، مما سنورده في مكانه.

(17) المرجع السابق، ج1، ص7.

(18) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص238.

نقد التاريخ:

هكذا يستند ابن حزم إلى منهجيته النقدية في إثبات أحداث التاريخ الواجبة، والتي كانت في حدّ الممكن، ليخلص التاريخ مما علّق به من أخبار زائفة. فلا يقدم إلّا المعلومات الأكيدة التي تصلح لأن تكون مقدّمات استدلالية، فيضمّنها مؤلفاته في التاريخ، كـ«جوامع السيرة» الذي يعرض فيه لما يعتبره حقاً في السيرة النبوية، و«نقط العروس في تواريخ الخلفاء» الذي يعرض فيه أسماء الخلفاء ومددهم وسيرهم الثابتة و«جمهرة أنساب العرب»- ذي الفائدة الواضحة في تتبّع الرواة، وغير ذلك من الأغراض، «وأمهات الخلفاء»، و«جمل فتوح الإسلام»، وغيرها...

وإذا ما لاحظنا ما ركّز عليه ابن حزم من ألفاظ مثل: «جوامع»، و«جمل»، و«جمهرة»، و«نقط»، أدركنا ما حاول ضبطه واختصاره في تلك الموضوعات التاريخية. إذ كان يعتبر أن معظم الحكايات الشعبية والأساطير التي حيكت وأوردها المؤرخون في تضاعيف تواريخهم غير مقنعة، ولا تتسق مع المنهجية التي اختطّ، وتعرقل بناء التاريخ على القطع، وبذلك لا تصلح لأن تكون مقدّمات موثوقة حتى يصلح القياس المنطقي عليها. فيقول ابن حزم: إن «الطالب للأخبار ينبغي له ألا يشغل إلا بما أعلمناه بصحته، لا بما أخبرناه ببطلانه، فقد كفيناه التعب في ذلك، وإن أحب التعب وقف على ما وقفنا عليه من ذلك»⁽¹⁹⁾.

استعمل ابن حزم منهجه في نقد التاريخ - لا سيما أخبار التوراة والإنجيل - مما لم يصححه القرآن، ورأى أن كثيراً مما حوته هذه الكتب، وأمثالها هي في حدّ الممتنع، ولا تصمد أمام المنهجية التي اختطّها، عاقداً المقارنات الواسعة، ومستعملاً الإحصاء، إضافة إلى الأوائل والمشاهدات والتجارب والتواتر، لكنه لم يستعمل ما جاء في الشريعة حجة عليهم وإنما استعمله حجة على من يقرّون بالإسلام فحسب⁽²⁰⁾. وخلص من ذلك إلى أن الطريقة البرهانية

(19) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 79-80.

(20) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 92؛ ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 299، وج5، ص 169.

وحدها هي الطريقة الصحيحة. وعليه فإن تاريخ الإسلام هو أصح التواريخ، لأنه نقل نُقل كافة وتواتر، لا سيما بعد تخليصه من الأباطيل الموضوعة والخرافات التي جاءت عبر دعاوى المفسرين وأضرابهم، والتي لا تصمد بالبرهان.

أما أخبار الأمم الأخرى فلم يصلنا الكثير مما يمكن الوثوق به، فلا سبيل إلى القطع بأخبارها⁽²¹⁾.

إن هدف ابن حزم مما سبق هو فرز المقدمات الإخبارية الموثوقة دنيوية كانت أم دينية، ليتمكن الاستدلال عليها. لذلك نراه ينهض لمجابهة الدعاوى المعارضة غير المؤسسة على منهجية منضبطة، فينسب ما قالوا به وادعوه إلى قولهم بالرأي، والتقليد، وعدم إعمال الاجتهاد، فيثور على تلك الآفات مستعملاً منهج التحليل اللغوي على قاعدة المناهج التي أقرها، ليردهم إلى جادة الطريق.

ومن هنا لم ينشغل ابن حزم بالحكايات الشعبية والخرافات ودعاوى الكرامات، بل تجاهلها باعتبارها أموراً زائفة تعرقل بناء المعرفة الصحيحة عقلاً وشرعاً، ولم يحترم غير المعجزات باعتبارها أدوات تصديق للرسول فحسب. وبما أنه لا يقدر عليها سوى الله - سبحانه وتعالى - وأرفقها لدعاوهم فهم صادقون ضرورة.

(21) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 79.

تحليل اللغة عند ابن حزم

أ - اللغة عند ابن حزم:

نظر ابن حزم إلى الوجود باعتباره نظاماً له حقيقته الموضوعية خارج النفس، وأن الموجود في النفس هو صورة مطابقة له، مما يجعل الظاهر والباطن عنده شيئاً واحداً يتمظهر بهذين الوجهين. أما الوجه الثالث الذي يتمظهر به هذا الوجود فهو اللغة باعتبارها تعبّر عن معنى ليس هو غير معنى الوجود نفسه. وبمعنى آخر، فإن ابن حزم يرى في اللغة نظاماً يختزن معاني الوجود فحسب أو هو مقرّ إياها، مما يرجع تحديد معنى أي لفظ أو تعبير إلى الطبيعة - تلك التي تمّ تحصيل معرفتها بالمناهج السابقة - ليتيسّر فهمه. يقول ابن حزم: «دعونا في كتبنا إلى تمييز المعاني وتخصيصها بالأسماء المختلفة، فإن وجدنا في اللغة اسماً مشتركاً حقّقنا المعاني التي تقع تحته، وميّزنا كل معنى بحدوده، التي هي صفاته التي لا يشاركه فيها سائر المعاني حتى يلوح البيان»⁽¹⁾.

من هنا جاء ربط ابن حزم بين الصفات والأسماء بقوله: «من لم يعلم صفات الأشياء «المسمّيات» الموجبة لافتراق أسمائها ويميّز ذلك بحدوده، فقد جهل مقدار هذه النعمة النفسية، ومرّ عليها غافلاً عن معرفتها»⁽²⁾. كما يقول أنه

(1) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 235.

(2) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 94.

لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسّط اللفظ»⁽³⁾.

بل يرى ابن حزم - فوق ذلك - أن العلم الإلهي ذاته هو علم الأشياء «على ما هي عليه، لا على خلاف ما هي عليه، لأن من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به»⁽⁴⁾.

وعلم الأشياء على ما هي عليه، مثلما تتبدّى بالنظام الطبيعي (الوجه الأول للبيان)، والتصوّر (الوجه الثاني للبيان)، يتبدّى باللغة (كوجه ثالث للبيان)، وكذلك بالنصّ كوجه رابع للبيان. وبالرغم من إقرار ابن حزم بتعدد اللغات إلا أن هذا التعدد - عنده - لا يلحق المعنى إذ أن «المعاني في جميع اللغات واحدة لا تختلف، وإنما تختلف الأسماء فقط، والأسماء هي الأصوات الظاهرة من المصوّتين»⁽⁵⁾. وهكذا يوجد انفصال بين اللغة من حيث هي معنى وبين اللغة من حيث هي أصوات وحروف. لكن هذا الانفصال بين الأصوات والمعاني لا يجعل المعاني مختلفة في اللغة، لأن المعنى يعود إلى الأشياء في الطبيعة، والطبيعة واحدة، ولأنها كذلك أمام جميع البشر، فالمعاني واحدة. وإن اختلفت الألفاظ تبعاً لاختلاف اللغات.

من هذا الربط بين نظام الأشياء وبين التصوّر واللغة كمعنى والنصّ وعلم الله الأعلى في مجال الطبيعة - باعتبارها تطابق بعضها ضرورة - فإن صرف اللغة عن هذا التصوّر وما يسمح به، يشكّل عبثاً ومحاولة تزييف واقع الأشياء. وإن العودة لهذا الواقع أو الوجه الأول من البيان الذي هو النظام الطبيعي تمكّن من كشف كل تصوّر زائف، أو تعبير كاذب.

يبيد أن اللغة - في واقع الحال - تحمل ألفاظها وتعابيرها أخطاء كثيرة تتصل بالآراء والديانات والعلوم وغير ذلك من مسائل. مما دعا ابن حزم أن يعزو ذلك الخلط إلى عدم إدراك تلك المرجعية للغة. يقول: «إنما أتت البلية

(3) المرجع السابق، ج4، ص 284.

(4) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج4، ص 147، وج5، ص 158، 229.

(5) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 107.

في الآراء والديانات من قبل امتزاج الكلام، والضعف عن تخليص حكم كل شيء لما هو مخصوص به دون غيره»⁽⁶⁾، ويقول أيضاً: «وقد بينا من قبل وبعد أن الآفة العظيمة إنما دخلت على الناس، من قبل اشتراك الأسماء واشتباكها على المعاني الواقعة تحتها»⁽⁷⁾.

لقد أدى هذا الاهتمام، المعرفي في أساسه، إلى أن يتبنى ابن حزم النظرة الظاهرية في اللغة أيضاً، إذ رأى أن الأسماء موقوفة للتعبير عن نظام الوجود على ما هو عليه، وعلى صفاته، وما تسمح به من معان، لذلك يقول: «حَمَلَ الكلام على ظاهره الذي وُضِعَ له في اللغة، فَرَضَ لا يجوز تعدّيه إلّا بنصّ أو إجماع، لأن من فعل ذلك فقد أفسد الحقائق كلّها، والشرائع كلّها، والمعقول كلّ»⁽⁸⁾. إذن فالألفاظ والتعبيرات التي لا ترجع إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، كما بينتها المناهج السابقة، فإنما هي لغة فاسدة.

لكن يلاحظ في النص السابق أن ابن حزم يعطي امتيازاً لنصوص الشريعة، والإجماع الشرعيّ، فيبيح نقل اللغة عن ظاهرها، إذا جاء النقل بنصّ أو إجماع. والمسوّغ لهذا عنده هو أن الله خالق كل شيء، فله أن ينسخ ما يشاء وله أن يخرق النظام الدلاليّ، كما له أن يفعل في الطبيعة بصنع المعجزات لتأييد الرسل، أعني أن له أن ينقل مقتضى اللفظ عن موضعه، لأنه خالقه وخالق مسماه⁽⁹⁾. بيد أنه لا يجوز لأحد غير الله أن يفعل ذلك⁽¹⁰⁾، لأنه في هذه الحالة، إنما يتّبع هوى نفسه، وإنما على كل أحد أن يستخدم اللفظ في موضعه الذي رتب للتعبير عنه، أي أن يلحق الصفة بموصوفها. وعلى هذا الأساس رفض ابن حزم التأويل رفضاً قاطعاً بدون نصّ أو إجماع أو برهان، داعياً إلى أن يتقيّد الناس بالظاهر ما أمكن⁽¹¹⁾.

(6) المرجع السابق، ج4، ص 162.

(7) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج5، ص 235.

(8) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 9.

(9) المرجع السابق، ج3، ص 116، وص 231.

(10) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 438.

(11) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 300.

ب - اللغة والمعنى:

من هنا جاءت عناية ابن حزم بالمعنى إذ يرى أن اللغة تنقسم إلى ما يدل على معنى، وما لا يدل على معنى، «فالذي لا يدل على معنى، لا وجه للاشتغال به، لأنه لا يحصل لنا منه فائدة نفهمها»⁽¹²⁾. مما يلزم عنه تنحية الالفاظ أو التسميات والأسماء التي ليس لها مسميات.

إذ تتمثل فائدة الأسماء عنده في كونها «عبارات وتمييزاً بين المعاني، ليتوصل الناس بها إلى مراداتهم من المعاني والأشياء المطلوبة»⁽¹³⁾.

ولإيضاح هذه النظرة في المعنى، يميز ابن حزم بين «التسمية» و«الاسم» و«المسمى»⁽¹⁴⁾، وتتمثل التسمية عنده بأسماء الأعلام أو «الأسماء المختصة»⁽¹⁵⁾، أو ما يقوم مقامها، مما لا يفيد سوى الإشارة، ويمثل لذلك فيرى، أن تسمية شخص باسم «عبدالله» مثلاً، لا يفيد أن الشخص المسمى بهذا الاسم عابداً لله، أو أن الله لا يبغضه مثلاً⁽¹⁶⁾. ومثلما هي تسمية «سعيد»، فإنها لا تستلزم مثلاً أن يكون هذا الشخص ليس حزيناً. وبالتالي فالتسميات ليست مشتقة من الصفات، «ولم يقصد بها الإبانة عن صفات مجتمعة في المسمى دون غيره»⁽¹⁷⁾. أما الاسم وهو للنوع فما فوقه فلا يفيد سوى تمييز الشيء، أو جملة الأشياء، عن غيرها، لفصل أي معنى عن غيره من المعاني. وقد يكون الاسم مشتقاً، أو غير مشتق⁽¹⁸⁾، لكن لا يعتمد عليه في إقامة المعنى. ومن هذه الأسماء «المتواطئة» و«المختلفة» و«المشتركة» و«المترادفة» و«المشتقة»⁽¹⁹⁾، وهذه الأخيرة وحدها هي التي يمكن اشتقاق الصفات منها كقولنا: ثوب أبيض، وطائر أبيض، ورجل أبيض.

(12) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 104.

(13) ابن حزم. حجة الوداع، مرجع سابق، ج1، ص 147.

(14) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 143.

(15) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.

(16) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 143.

(17) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.

(18) المرجع السابق، ج4، ص 136.

(19) المرجع السابق، ج4، ص 135.

في حين أن المسمّى وحده، وهو عين الشيء أو ذاته، هو الذي يلحقه المعنى، لأن «اللغة ألفاظ يعبر بها عن المسمّيات، وعن المعاني المراد اتمامها»⁽²⁰⁾.

والمسمّى هو الذي يختصّ - وحده - بالأوصاف والأخبار، دون التسمية ودون الاسم، «فالأسماء كلّها غير المسمّيات، لأن المسمّيات كانت أعياناً قائمة وذواتاً ثابتة»⁽²¹⁾. «والأوصاف والأخبار كلّها إنما تقع على المسمّيات لا على الأسماء، وأن المسمّيات هي المعاني»⁽²²⁾.

ترتبط المعاني إذن بالمسمّيات، وهي الأعيان القائمة والذوات الثابتة، أو الأجسام وكيّفيّاتها. أما التسمية فلا تفيد سوى الإشارة إلى الشيء مفرداً. وأما الاسم فلا يفيد غير فصل المعاني عن بعضها. فـ«الإنسان» غير «الحيوان» و«الحجر» غير «الفيل». فإن «سائر الأسماء الواقعة على الأجناس، والأنواع كلّها فلا اشتقاق لها أصلاً»⁽²³⁾ باستثناء أسماء الأفعال⁽²⁴⁾، كما ذكرنا.

بيّن مما سبق، أن علينا أن نرجع إلى المسمّى ذاته، أي إلى الأعيان ذاتها للحصول على المعاني. وذلك يتطلب تلك المنهجية التي بسطنا، لتتميّز الأنواع والأجناس عن بعضها، أي الرجوع إلى الأوائل والتجارب والأخبار بعد تصحيحها، لا الاكتفاء بإجراء التركيبات النحوية السليمة فحسب أو إيراد العبارات دون التحقق من واقعيتها، «وإنما يلزم كل مناظر يريد معرفة الحقائق أو التعريف بها أن يحقق المعاني التي يقع عليها الاسم، ثم يخبر بعدمها أو عنها بالواجب، وأما مزج الأشياء وقلبها عن موضوعاتها في اللغة فهذا فعل السوفسطائية»⁽²⁵⁾. «والمعاني إنما هي الأشياء المعبرة عنها فقط»⁽²⁶⁾.

-
- (20) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 46.
(21) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 142.
(22) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 188.
(23) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.
(24) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 136.
(25) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 279.
(26) المرجع السابق، ج3، ص 127.

إذن، فمن الخطأ استنتاج المعنى من التسميات التي ليس لها سوى فائدة إشارية، أو الأسماء التي ليس لها فائدة سوى فصل المعاني عن بعضها. أما التسميات أو الأسماء التي ليس لها مسمى، مثل «العنقاء» مثلاً⁽²⁷⁾، فهي والحالة هذه لا تشير إلى مسمى، لكي يلحقه معنى. فالذي «ليس له مسمى لإخبارنا بالمعدوم»⁽²⁸⁾. و«هذا معدوم لا مدخل له في الحقيقة، واسم لا مسمى تحته»⁽²⁹⁾. «وكذلك من ادّعى الغول، والعنقاء، والنسناس، وجميع الخرافات، فإن كل ذلك على الدفع والردّ والإبطال بلا دليل يكلفه مبطله، وإنما البرهان على من حقق شيئاً من ذلك أو أوجبه. وهكذا كل دعوى أراد مدّعيها إثبات شيء لم يثبت»⁽³⁰⁾.

لقد نظر ابن حزم إلى العالم، على أنه أجسام وكيّفيّاتها، وأن هذه وحدها المسمّيات، وما سوى هذا من تسميات أو أسماء ليس لها مسميات، فمعدوم وباطل، ولا يجوز لذلك أن يقع عليه وصف أو خبر. مما يلزم عنه النظر إلى اللغة السليمة باعتبارها تلك التي تعبر عن الأجسام وكيّفيّاتها، وما تسمح به فحسب⁽³¹⁾. ويلزم عنه تنحية التسميات والأسماء التي ليس لها مسميات، وحذفها، وأن نرتد في تحصيل المعنى إلى المسميات ذاتها، لا إلى الأسماء أو التسميات. يقول ابن حزم:

«من لم يعلم صفات الأشياء «المسميات»، الموجبة لافتراق أسمائها ويحد كل ذلك بحدوده فقد جهل»⁽³²⁾.

وبهذا فإنه يحيلنا إلى نظام الطبيعة على ما هي عليه، والذي نقف عليه بموجب المناهج التي سبق الحديث عنها، لأن «العمدة [هي] على ما شهدت به أوائل العقول والحواس من أن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها

(27) المرجع السابق، ج5، ص 156.

(28) المرجع السابق، ج5، ص 156.

(29) المرجع السابق، ج5، ص 157.

(30) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 76.

(31) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 194.

(32) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 94.

التي تقوم منها حدودها، وتختلف في اللغات أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جسم سمي ماء، فإذا عُدْتُ منه لم يُسمَ ماء، ولم يكن ماءً».

من هنا فلا يجوز أن يسمّى المسمّى بما لا يخصّه، وإنما يتوجّب أن يسمّى الاسم بما يخصه فحسب. وبذلك يكون نقل الاسم عن مسمّاه الموضوع له تلاعباً في اللغة والطبيعة، لأن الاسم انضبط عندما تمّ ضبط الجسم وكميّاته بالنظرة العلمية.

هذا الحال ينطبق على النصوص الدينية، لأنها من عند الله، وحيث إن «المراد باللغة إنما هو الإفهام لا الإشكال لزمنا أن نلزم الأصل الذي هو اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره، حتى يصحّ عندنا أن هذا الاسم مرتّب بخلاف هذه الرتبة وأنه مما لا يقع به بيان فيطلب بيانه حينئذ من غيره»⁽³³⁾، لذا يجب فهم النصوص الدينية على ظاهرها الرجوع إلى النظرة العلمية، إلا أن يأتي دليل على أن اللفظ قد صرف عن معناه إلى معنى آخر، وهكذا فإنه «لا يجوز إطلاق اسم على غير موضوعه في اللغة إلا أن يأتي به نصّ فنقف عنده، وندري حينئذ أنه منقول إلى ذلك المعنى الآخر، وإلا فلا»⁽³⁴⁾.

لكن ابن حزم يسمح - في نصوص أخرى - بهذا النقل في حالات أخرى غير النصّ، وهي: الإجماع - وهو هنا إجماع الصحابة - ومن ثم ما قام عليه الدليل من حسنّ وعقل⁽³⁵⁾، حيث يقول: «من أحال شيئاً من الألفاظ اللغوية عن موضوعها في اللغة بغير نصّ محتمل لها ولا إجماع من الشريعة، فارقَ حكم المعقول»⁽³⁶⁾، ويقول: «ظنّ قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل، خروج عن النص والإجماع، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن،

(33) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 270.

(34) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 288.

(35) المرجع السابق، ج3، ص 73.

(36) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 40.

والربوبية، والنبوة، فلم نحتج في إثباتها للنص»⁽³⁷⁾.

وسبب قبول إجماع الصحابة سنداً لصرف اللفظ عن معناه الظاهر، يردّه ابن حزم إلى أن الصحابة «مجتمعين» يشكّلون في حينه الجهة المخاطبة. وفهمهم المشترك يشكّل فهماً لما هو المراد باللفظ. مما يجعل من فهم بعض ألفاظ الشريعة قصراً على فئة معينة، وزمان ومكان معينين. مما لا يسمح بأن ينسحب فهم عصور أخرى للفظ ما على عصور غيرها، لأن الناس على مرّ الأزمان يصرفون الألفاظ إلى معانٍ أخرى، لم تكن واردة في الأساس، وربما يذهب المعنى الأصلي. ويضرب ابن حزم لذلك مثلاً بلفظ (الصلاة) «فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب «الدعاء» فقط، فأوقعه الله - تعالى عزّ وجل - على حركات محدودة معدودة من قيام موصوف إلى جهة موصوفة لا تتعدّى»⁽³⁸⁾. وهذا ما لم يكن ممكناً معرفته إلاً بالإجماع.

ج - رفض القياس والتعليل في اللغة:

بما أن دلالات الألفاظ في اللغة محددة بالسماع والفهم المشترك والإصطلاح⁽³⁹⁾ فإنه لا يجوز - في نظر ابن حزم - تضيق النص وتوسيعه بطريق التعليل أو القياس، وإنما تنحصر دلالة اللفظ على ما أقره السماع، «الحق من ذلك أن هكذا سُمِع [اللفظ] من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها»⁽⁴⁰⁾.

تتأسس هذه النظرة إلى اللغة على كونها توقيفاً. فإله قد علّم آدم الأسماء كلّها ثم تم تداولها بين الناس. وحيث إن النفس مهيأة بالطبع لتلقّي النظام المعرفي للمعاني، وهي واحدة في جميع اللغات، فبذلك ترجع اللغة إلى السماع، وقبول الطبع لذلك السماع. لهذا رفض ابن حزم القياس، والتعليل، مما ذهبت إليه أبحاث اللغويين، لأن ذلك يخرج ألفاظ اللغة (النصوص)،

(37) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 99.

(38) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 235.

(39) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(40) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 302.

وعباراتها عن مدلولاتها الصحيحة، مما يسبب اضطراباً في التصوّر، وبالتالي في النظرة العلمية للواقع. إلا أن ابن حزم لا ينكر اصطلاح الناس على إحداث لغات شتى، وعلوق الألفاظ على معانٍ آخر على سبيل المجاز أو الاتفاق. لكن اختلاف اللغات والألفاظ لا يقود إلى اختلاف المعاني، ولا يغيّرهما عن طبيعتها الموضوعية الثابتة⁽⁴¹⁾. وإن لم يقف الناس على هذه المعاني. كلّها أو بعضها إلاّ أولاً بأول.

د - التأويل اللغوي:

يقرّ ابن حزم تأويل النصوص في حالات تردّد جميعاً إلى الدليل. سواء من نصّ آخر أم من إجماع، أم من حسّ وعقل⁽⁴²⁾، يقول: «إذا قام دليل على أن لفظاً ما قد نقل عن موضوعه في اللغة ورُتب في مكان آخر، أن يعتقد ذلك. وأما ما لم يقدّم دليل على نقله فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتّة»⁽⁴³⁾.

من أمثلة هذه الألفاظ التي يوجد دليل على نقلها عن ظاهرها، أسماء يعتبرها ابن حزم مترادفة على معنى واحد. مثل «سميع» و«بصير» و«حي» و«جبار» وكل أسماء الصفات الإلهية. فيرى أن أسماء الله - تعالى - الواردة بالخبر الصحيح ليست أسماء مشتقة، وإنما هي تسميات، أو أسماء علم مرادفة لاسم الجلالة⁽⁴⁴⁾، ويجب أن لا يفهم منها غير ما يفيد لفظ الجلالة نفسه⁽⁴⁵⁾ لأن الغائب غير الشاهد. وإلاّ قسنا نوعاً على نوع غيره، بل إن الإله ليس نوعاً، وهو متفرّد في الوجدانية، وهو ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ مما يجعلنا نبتعد عن تمثيله بمخلوقاته، لمجرد استخدام لفظ نعلم مدلوله في الشاهد، في حين لا نعلم مدلوله في الغائب، وإلاّ وقعنا في التشبيه والتجسيد. أما إذا أخذنا بوجهة

(41) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(42) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 100.

(43) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 271.

(44) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 139؛ الإحكام في أصول الأحكام،

مرجع سابق، ج1، ص 40.

(45) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.

النظر التي تقول: إنه «سميع لا كسمعنا»، و«بصير لا كبصرنا»، وإن أحواله «مخلوقة وغير مخلوقة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا حق ولا باطل»⁽⁴⁶⁾. إلخ... فإن هذا القول يؤدي إلى الخلط في الفهم. لذا فإن اعتبار الصفات مجرد «تسميات» مرادفة لاسم الجلالة أو أسماء أعلام⁽⁴⁷⁾، إرتأى الله أن يسمي نفسه بها، ينقذ الشريعة من التصادم مع العقول في هذه المسألة. كذلك لا يرى ابن حزم التوسع في الاشتقاق واستخدام الأفعال لاشتقاق الأسماء منها، وإلا فلنسم الخالق «كَيَّاداً»، و«ماكراً»، و«صباعاً»، و«بناءً»، قياساً على وصف الله لذاته بقوله ﴿وَكَيْدٌ كَيْدًا﴾، و﴿مَكْرَ اللَّهِ﴾، و﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا﴾، وقياساً على صفات السمع والإبصار والحياة⁽⁴⁸⁾ حيث سمى نفسه بأنه «سميع»، «بصير»، «حي».

من هنا فلله وحده أن يسمي نفسه بما شاء، وليست تحكمه قاعدة في تسمية نفسه بما شاء، وإلاّ وجب اطراد هذه القاعدة في بقية الصفات والأفعال⁽⁴⁹⁾ وحيث لم يجئ النص بذلك فلا موجب للتعميم باستعمال قياس الغائب على الشاهد، «فلا يجوز أن يسمى الله تعالى ولا يوصف باستدلال لأنه بخلاف كل ما خلق».

ومن أمثلة هذه الأسماء- أيضاً - تلك «الأسماء المشتركة» التي تفيد الدلالة على أكثر من معنى واحد. فبعض الألفاظ يفيد معنيين أو أكثر، حسب وروده في السياق. بيد أن المعنى الذي يجب التزامه، هو المعنى الذي يوافق التمييز المعهود عندنا. ما لم يثبت الدليل على أن اللفظ يراد به معنى آخر. يقول ابن حزم: «إن كل ما كان بخلاف التمييز المعهود عندنا فإنه ليس تمييزاً، وكان هذا أيضاً يعلم بالضرورة والعيان والمشاهدة، فقد توجب أنه بخلاف ما يسمّى في الشريعة واللغة «نطقاً» و«قولاً» و«تسبيحاً» و«سجوداً»، فقد وجب أنها أسماء مشتركة اتفقت ألفاظها، وأما معانيها فمختلفة»⁽⁵⁰⁾.

(46) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 251، وج2، ص 237.

(47) المرجع السابق، ج2، ص 314، وص 223.

(48) المرجع السابق، ج3، ص 105، وج2، ص 317.

(49) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 307.

(50) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 153.

إن ألفاظاً مثل «نطق الحجارة» أو «تسبيح الشجر» أو «سجود النجم» مثلاً لا يجوز أن يفهم منها المعنى المختص بالنطق، أو التسبيح، أو السجود عندنا، لأن الفعل هنا متعلق بنوع غير النوع البشري، وبالتالي فلا يمكن تفسير هذه الألفاظ بغير اشتراكها في اللفظ دون المعنى. وحيث إننا لا نستطيع أن نفهم المعنى كما يقول تعالى ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ فيجب الوقوف عن صرف معنى لآخر، وإن كان اللفظ واحداً. واستناداً إلى هذا الفهم للأسماء المشتركة، يقدم ابن حزم حلاً لمشكلة الجبر والاختيار، فيرى، «أن الاختيار الذي هو فعل الله تعالى وهو منفي عن من سواه هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به، وهو أن يفعل ما يشاء، كيف يشاء، وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه. وأما الاختيار الذي أضافه إلى خلقه فهو ما خلق فيهم من الميل إلى شيء ما، والإيثار له على غيره فقط، وهذا هو غاية البيان»⁽⁵¹⁾.

ومعنى هذا أن الإنسان حرّ في أفعاله ولكن ضمن حدود ما جعله الله ممكناً في قدرته. وعليه، فاختراع الفعل أصلاً هو من قدرة الله، بينما اختيار فعل دون فعل آخر هو من فعل الإنسان في نطاق ما لا يتجاوز قدرته وطاقته. فكل الأفعال الاضطرارية لا يقع فيها تكليف. «فالخلق الذي أوجبه - الله تعالى - لنفسه ونفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه لغيره، فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط وانفرادهم به، والله خالقه فيهم»⁽⁵²⁾.

ومن أمثلة الألفاظ والعبارات التي يمكن تأويلها أيضاً على مقتضى ظاهر اللغة بالدليل، تلك الألفاظ والعبارات التي هي على سبيل المجاز أو الكناية، مما يسمح بنقلها عن معهودها، مثل: «يَدُ اللَّهِ»، فهي تفيد في السياق «الاستيلاء» على سبيل المجاز كقولنا «المدينة بيد الأمير» ومثل «بأعيننا» التي تفيد في السياق أيضاً «العناية»، إلخ. يقول ابن حزم:

(51) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 37.

(52) المرجع السابق، ج3، ص 95.

«إن اللفظ مشترك، والمعنى هو ما قام الدليل عليه كما فعلنا في «النزول»، وفي «الوجه»، و«اليدين»، و«الأعين». وحملنا كل ذلك على أنه حق، بخلاف ما يقع عليه اسم «ينزل» عندنا، واسم «يد» و«عين» عندنا، لأن هذا عندنا في اللغة واقع على الجوارح والنقلة، وهذا منفي عن الله تعالى»⁽⁵³⁾.

يُستنتج مما سبق، وجوب أخذ ما جاء في الشريعة على ظاهره، وعدم تأويله إلاّ بدليل، يبقى الأمر على ظاهره⁽⁵⁴⁾، ولا يصرف الغائب إلى الشاهد، أو يصرف ما لا نعرف إلى ما نعرف. فالتوقف هنا أولى، لأنه من الغيب الذي لا نستطيع إدراكه بمقتضى إدراكنا المحصور بمعرفة الكيفيات التي هي على شاكلة العقل، مما يبقى قسماً من الشريعة في علم الغيب، «فمدعي التأويل وتارك الظاهر مدّع لعلم الغيب، ما لم يقم عليه دليل من ضرورة عقل، أو نص من الله تعالى، أو من رسوله ﷺ أو إجماع راجع إلى النصّ المذكور»⁽⁵⁵⁾. وكل ما مضى من أسماء هو أسماء مشتركة عليها دليل من عقل أو نصّ أو إجماع، ولهذا جاز تأويلها. ومن هنا فإن كلام الله - تعالى - واجب أن يحمل على ظاهره ولا يحال عن ظاهره البتّة إلاّ أن يأتي نص، أو إجماع، أو ضرورة حسنّ، على أن شيئاً منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد واجب علينا لما أوجبه من ذلك النصّ، أو الاجماع، أو الضرورة، وكل ما أبطله برهان ضروريّ فليس بحق»⁽⁵⁶⁾.

بهذا بقي ابن حزم وفياً لظاهريته وعقلانيته التي قنن، ولم يتجاوز - كما ذكر - التجاوز الذي أفرط فيه الفلاسفة، والمتكلمون فخرجوا عن حكم العقل، ولم يقصّر ذلك التقصير الذي يصف النقليين والفقهاء به، فيخرج عن حكم العقل أيضاً. وهكذا، فإنه لا ينبغي استخدام صفة ما، لشيء ما، والقول أنها مشتقة لاستخدامها في التعميم، بحيث إن وجدت في شيء آخر، من نوع آخر، أن يحكم - لأجل هذه الصفة -، على الشيء الآخر بكامله بمثل الحكم الذي

(53) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 153.

(54) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 80.

(55) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 422.

(56) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 300.

حكم فيه على الشيء الأصل. ينطبق هذا على التعليل، لأن الحكم في الشريعة قد يرد شاملاً لنوع بعينه، فلا يوجب أن يطال الحكم نوعاً غيره لم يشملته النص، وإلا فكل شيء مشبه لبعضه من وجه، ومختلف من وجوه. وبالتالي، فإن مثل هذا القياس يوجب، في النتيجة، أن يحكم لكل الأشياء بحكم واحد، باعتبار أن بعض صفاتها تتعدى بعضها البعض بالشبه.

إذن، فقد جاء تحليل ابن حزم للغة حاسماً ليحد من بناء عوالم غيبية أو خرافية، سواء تلك التي أشادها الفلاسفة والمتكلمون، أم الفقهاء والمفسرون، أم المتصوفة، ولصالح العناية بالشاهد أو الظاهر وتعمقه من خلال الربط بين الطبيعة والتصور واللغة والنص بل وعلم الله، باعتبارها لا تعارض بعضها.

وهكذا اعتبر ابن حزم أن اللغة شبكة من الأربطة الكلامية ومفصلة على حجم النظام الوجودي الواقعي المتمظهر بالأوجه الأربعة السالفة، وكلام الله لا يعارضه، وإن كان يتجاوزه للإخبار عن عالم الغيب. وتبعاً لهذا، فإن ما هو جديد في دنيا المعرفة - من غير الأوائل التي تحدث بضرورة قبلية - عليه أن يجد مستنده في الأوائل والقضايا المتسقة معها مما يوسع من دائرة اللغة السليمة بما يصطلح عليه من ألفاظ تعبّر عن معانٍ ترجع إلى الوجود الظاهري الممكن معرفته، والذي يتم تمثله باطنياً في الوقت عينه. والألفاظ عنده مجرد رموز، وعلاقتها بالمعنى اعتباطية، ولكن ذلك لا يمنع من أن اللغة فنيّتها المقبولة التي تسمح بالتأويل المنضبط. وفي الحقيقة لقد تعامل ابن حزم مع اللغة بفهم شمولي، حيث استوعب المستوى الصوتي، والمستوى النحوي، والمستوى الصرفي، والمستوى الدلالي، ومستوى اللغة على اللغة أو ما يسميه باب «القول على القول». وله في ذلك آراء قيّمة تجعل من عمله على هذا الصعيد عملاً متميّزاً بالأصالة والإثارة. ولقد انعكس ذلك على فهمه الأدب وبناء العبارة عنده، حيث إنه تحرّى الصدق في بنائها، بينما تحرّر من ذلك في مسألة الشعر، وأجاز للشاعر الخروج بل والكذب، مما ينبئ عن فهمه اللغة فهماً دقيقاً، وفهمه أوجه استعمالها في المجالات المختلفة.

لما كان ابن حزم يصدر في فكره عن مرجعية ظاهرية - وهذه المرجعية تركز على الظواهر الوجودية المختلفة، حسية وعقلية، وتجعلها مصدراً للمعلومات الأساسية والثابتة، فقد تأثر أسلوبه، لاسيما النثري منه، بهذه المرجعية، معبراً عنها التعبير الذي يتوخى الصدق في بناء العبارة، والتدقيق في استعمالها، من غير أن يغفل عن قيمة الأساليب الأدبية في بنائها، لاسيما في مؤلفاته الأدبية، فإلى جوار التعبير المباشر والأقرب تناولاً في التماس الصدق المعرفي، نراه يسعى إلى تحسين العبارة، إما باستعمال ترادف العبارات على طريقة الجاحظ، أو بتخير الألفاظ الدقيقة وإن لم تكن فاشية الاستعمال، كلفظ (فاشية)، الذي استعرتة من هنا، ليورد أمثالها أنى تيسر له، والابتعاد ما أمكن عن العبارات والألفاظ القابلة للتأويل على وجوه مختلفة، منسجماً في هذا مع مذهبه الشمولي الظاهري، ويتناول كذلك الموضوعات بطريقة تنسجم مع مذهبه الجديد الذي لا يقتصر على الموضوعات المطروحة والمألوفة، وإنما يعمل على الابتكار والتجديد، مدركاً هذه الخاصية في أفكاره وأسلوبه حيث يقول: «ودعني من أخبار الأعراب المتقدمين، فسيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أمطتي مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار»⁽⁵⁷⁾. وكمثال على حيوية نشره وتأثره بقراءاته الأدبية شعراً ونثراً وثقافته الواسعة، وتصرفه باللغة واستقصاء المعاني، نورد هذا النص، يقول:

«تنزهت أنا وجماعة من إخواني من أهل الأدب والشرف، إلى بستان لرجل من أصحابنا، فجُلنا ساعة ثم أفضى بنا القعود إلى مكان دونه يتمنى، فتحدثنا في رياض أريضة، وأرض عريضة، للبصر فيها منفسح، وللنفس لديها منسرح، بين جداول تطرد كأباريق اللجين، وأطيّار تغرد بألحان تزري بما أبدعه معبد والغريض، وثمار مهدلة قد ذلت للأيدي، ودنت للمتناول، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها، فتتصور بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة، وأنهار متدفقة تساب كبطون الحيات،

(57) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 87.

لها خريز يقوم ويهدأ، وقوارير مؤنقة مختلفة الألوان، تصفقها الرياح الطيبة النسيم، وهواء سجسج، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا، في يوم ربيعي ذي شمس ظليلة، تارة يغطيها الغيم الرقيق والمزن اللطيف، وتارة تتجلى فيها كالعذراء الخفرة الخجلة تتراءى لعشاقها من بين الأشجار ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة»⁽⁵⁸⁾.

لقد حكم هذا الأسلوب الأنيق، المستفاد مزجاً بين مرجعية ظاهرية واضحة، وثقافة واسعة، ولغة متمكنة، واستقصاء للفصحى، بناء العبارة الأدبية عنده، وحكم أيضاً أسلوبه الشعري، دون أن يغفل أيضاً ما للشعر من خصوصية تتضمن المبالغة أحياناً، ولكن من غير إغراق في الكذب، بل إن لبعض شعره خاصية فريدة في الشعر العربي في وقته، لاهتمامه بإبراز الناحية الوجدانية الصرفة التي لا تسعى لتلبية الأغراض الشعرية المألوفة من مدح أو رثاء أو فخر أو نسيب أو غير ذلك من أغراض، بمقدار ما تسعى ببراعة إلى التعبير عما يجول في النفس من مشاعر تأملية فلسفية وأغراض ذاتية، وكنموذج من هذا الشعر يخاطب من يهوى بقوله:

أمن عالم الأفلاك أنت أم إنسي	أبن لي فقد أزرى بتمييزي العيي
أرى هيئة إنسية غير أنه	إذا أعمل التفكير فالجرم علوي
تبارك من سوى مذاهب خلقه	على أنك النور الأنيق الطبيعي
ولا شك عندي أنك الروح ساقه	إلينا مثال في النفوس اتصالي
عرفنا دليلاً في حدوثك شاهداً	نقيس عليه غير أنك مرئي
ولولا وقوع العين في الكون لم نقل	سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي ⁽⁵⁹⁾

ففي هذا الشعر الغزلي، نرى أن نزعة الشاعر السجالية الكلامية الفلسفية - على ما فيها من جمال ووجدان - قد غلبت نزعته العاطفية، وذلك من خلال

(58) المرجع السابق، ج1، ص 236.

(59) المرجع السابق، ج1، ص 100.

استخدامه مفردات: الأفلاك، التمييز، الهيئة، الجرم، مذاهب، النور، الروح، مثال، حدوثك، نقيس، الكون، العقل.

فهذه الألفاظ والسياقات التي وضعت فيها، وإن دلت على براعة الشاعر وتصرفه في الاستعمال دون كثير تكلف، وحفل بعضها بالمشاعر الوجدانية الرفيعة، وفردة صياغتها، إلا أنها من غير شك تفقد أحاسيس الشاعر والأجواء التي ينبغي أن يستشعرها محبوه بعضاً مما ينبغي، فالحييب قد يستصعب هذه المفردات وسياقاتها، وهذا الاسترسال التأملية المحكوم لمرجعية الشاعر وسجاليته، مما يسمح بتصوير أمر الشاعر على أنه يسعى إلى التعبير التأملية الوجداني وتلمس البراعة، أكثر مما يسعى إلى نيل وفاق المحبوب، إلا إذا كان المحبوب من ذلك الطراز من البشر الذي لا يحركه سوى التأمل الوجداني وقوة الحجة والعارضة والمشاركة في الأجواء التأملية.

وقد يتجاوز الأمر هذا ليستثمر شعره الغزلي حتى ليعبر عن مرجعيته المذهبية الظاهرية، يقول:

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى	وسيان عندي فيك لاح وساكت
يقولون جانبت التصاون جملة	وأنت عليم بالشريرة قانت
فقلت لهم هذا الرياء بعينه	صراحاً وربى للمرائين ماقت
متى جاء تحريم الهوى عن محمد	وهل في محكم الذكر منه ثابت
إذا لم أواقع محرماً أتقي به	مجيئي يوم البعث والوجه باهت
فلست أبالي في الهوى لوم لائم	سواء لعمرى مجاهر أو مخافت
وهل يلزم المرء إلا اختياره	وهل بخبايا اللفظ يؤخذ صامت ⁽⁶⁰⁾

ومن هنا، فإنه من الصعوبة بمكان أن يجمع المبدع بين توخي الصدق الواقعي في بناء العبارة، ولاسيما الأدبية، وبين أن تحفل بالمشاعر والأحاسيس المطلوبة في مثل هذه المواقف، والواجب اختصاصها بالموقف حسب طبيعته،

(60) المرجع السابق، ج1، ص 145.

لذا، لم يكن شعر ابن حزم ليضعه في مصاف كبار الشعراء الذين تردد أشعارهم بسهولة أو يتمثل بها، وفيما أفدر فإن ابن حزم ينتمي إلى مدرسة تقف وسطاً بين مدرستين متباينتين، بين القائلين بأن قيمة الأدب والبيان عموماً معنية بالصدق الواقعي والمرجعية المعرفية المنطقية أساساً، وعليه فيجب أن تلتزم العبارة بهذا، ولا يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى اعتبار أن (أعذب الشعر أكذبه)، وبين القائلين بأن قيمة الأدب والبيان ليست معنية إلا بالصدق الفني وتركيب العبارات الممتعة، والتي تبعث في النفس الإثارة والتحريك، بصرف النظر عن صدقها الواقعي، ويبدو أن ابن حزم في أدبه يعمل على مراعاة الأمرين معاً وينتمي إلى هذه المدرسة الوسط، وربما، لهذا السبب، لم يعد في شاعريته من أمراء الشعر الذين يجعلون نصب أعينهم الصدق الفني في بناء العبارة دون أي شيء آخر، وإن كان يعد من خلال نثره من الأدباء المعدودين، حتى أنه لقب بجاحظ الأندلس تبعاً لنثره الجميل ومرجعته المعرفية النادرة.

ولو عدنا إلى تعريف البلاغة عنده، لوجدنا أنه لم يغفل عن تباين هذه الأساليب، وتفضيله لأسلوب على آخر في نثره أحياناً ليمتد به إلى شعره، وتأثر أسلوبه بهذا الفهم، يقول: «البلاغة ما فهمه العامي كفههم الخاصي، وكان بلفظ ينتبه له العامي لأنه لا عهد له بمثله، وينتبه له الخاصي لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد كله، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف مما يحتاج من ذلك المطلوب شيئاً، وقرب على المخاطب فهمه، وسهل عليه حفظه، لقصره وسهولة ألفاظه، وملاك ذلك الاختصار لمن يفهم، وإدمان التكرار لمن لم يقبل أو غفل، ولا بد لمن أراد علم البلاغة من أن يضرب في جميع العلوم التي قدمنا قبل هذا بنصيب، وأكثر هذا القرآن، والحديث، والأخبار، وكتب الجاحظ، ويكون مع ذلك مطبوعاً، وإلا لم يكن بليغاً، والطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم»⁽⁶¹⁾.

وهذا رأي مقبول في النثر ومطلوب، أما الشعر فلا يحتمل هذا. فابن حزم يدرك خاصية الشعر، وأن أعذبه أكذبه، بل يقدم تصنيفاً لأنواعه، فالشعر

(61) المرجع السابق، ج 4، ص 355.

- عنده - «صناعة وطبع وبراعة، فالصناعة هي التأليف الجامع للاستعارة والإشارة والتحليق على المعاني والكناية عنها، والطبع هو ما لم يقع فيه تكلف، وكان لفظه عامياً (شائعاً) لا فضل فيه على معناه، حتى لو أردت التعبير عن ذلك المعنى بمنثور لم تأت بما بأسهل ولا أخصر من ذلك اللفظ، والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحقيق المعنى اللطيف»⁽⁶²⁾.

وإذا ما كان لنا أن نصنف شاعريته بحسب تصنيفه، فهو لا شك ينتمي إلى اتجاه البراعة دون الصناعة أو الطبع، لأن شعره كله مصاغ على الوجه الذي يطلب دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس للقول به، مع إصابة التشبيه وتحسين المعنى اللطيف.

وبما أننا عرضنا - سالفاً - لما نعتقد أنه مدارس متباينة للبيان، فيهمنا هنا أن نعتبر ابن حزم، منتمياً إلى المدرسة الوسط القائلة بوجوب مراعاة الصدق الواقعي والصدق الفني معاً في بناء العبارة. واستطراداً منا في إلقاء الضوء على هذه المسألة، من غير استقصاء يخرجنا عن سياقنا، فلا بأس من أن نبلور ونشرح ما نراه في رأينا مدارس بيانية أثرت في تكوين اتجاهات نقدية أدبية في تراثنا، وفي استقصاء بعض الآراء النقدية الانطباعية، تلك التي قال بها أسلافنا ممن اعتنوا بالنقد في تراثنا، وحفلت بها مدوناتهم، نرى أنها تنتمي إلى مدارس ثلاث، وهي: المدرسة التي ترى اعتماد المرجعية التعبيرية الفنية في بناء العبارة فحسب، والمدرسة التي ترى اعتماد المرجعية المعرفية المنطقية في بناء العبارة فحسب، والمدرسة التي ترى اعتماد المرجعيتين معاً دون انفكاك، والأولى تركز على الألفاظ، والثانية تركز على المعاني، والثالثة تركز عليهما معاً.

ولعل أول ما لفت النظر إلى وجوب الاهتمام بالمرجعية الأولى إنما هو الجاحظ إمام البيان العربي، وأنه قد نظر إلى هذا الأدب وطبقه في مؤلفاته العديدة، ولاسيما «البيان والتبيين»، ملتفتاً إلى طريقة التعبير والأسلوب في

(62) المرجع السابق، ج 4، ص 355.

الحكم على بيانية العبارة، في حين أن من بعد عن هذا الاتجاه والتفت إلى وجوب الاهتمام بالمعنى والتركيز عليه، إنما هو الحسن بن وهب من خلال كتابه نقد النثر» الذي يرد فيه على الجاحظ فيما ذهب إليه، ويحاول أن يؤسس للمرجعية المعرفية المنطقية لبيانية العبارة، في حين أن الأسلوب الثالث الوسط ربما كان مجالاً تطبيقياً لابن حزم الأندلسي كما مرّ معنا.

وليس يعني مثل هذا التقسيم أن الأدباء، قد انصرف أيّاً منهم إلى لون من هذه الألوان، منعزلاً عن غيره مستغنياً به، بل يتفاوت الأمر، ولربما حصل التداخل بين هذه المرجعيات جميعاً، على بون في القرب أو البعد بين هذا وذاك، لكننا نستطيع من خلال هذا التقسيم، أن نحدد بشكل عام وغالب، طبيعة انتماء الأديب لأي مدرسة من هذه المدارس من خلال مجمل أعماله، في حين ربما ينتمي عملٌ له إلى هذه المدرسة أو تلك.

يضاف إلى هذا، أن ثمة تقسيمات أخرى يمكن تقصّيها وكانت مُثار اهتمام من يتبنون المرجعية الثانية في بناء العبارة وتحديد البيان، كالسمة الأخلاقية مثلاً، والتي يرى متبنو المرجعية المعرفية المنطقية وجوب التزام العبارة بها، بعكس من يتبنون المرجعية الأولى الذين لا يعيرونها كثير أهمية، وعلى أي حال نكتفي هنا بهذا القدر ونأمل أن تكون لنا عودة أخرى إلى الموضوع في مناسبة نتمنى أن تتوافر فيما بعد، فيما نؤكد الآن أن أسلوب ابن حزم متميز وفريد في جمعه بين الصدقين الواقعي والفني، ويشكل أنموذجاً للتطوير الخلاق.

المنهج الأصولي عند ابن حزم

أ - من المعقول إلى المنقول:

مع أن ابن حزم قد انطلق في بناء فلسفته العامة بعقلانية صارمة لم يتجاوزها، فإننا نراه في مجال الدين مستسلماً للإيمان التام بالمنقول، ويقىد نفسه تقييداً شديداً بظاهر النصوص الدينية، والعمل بأحكامها، رافضاً المذاهب الأخرى، مهاجماً أصولها كالرأي، والاستحسان، والقياس، والتأويل، مما جرّ عليه خصومات الفقهاء فضلاً عن غيرهم.

ولما كانت ظاهرية ابن حزم قد انتهت - من حيث عرضنا في السابق - إلى تبني فلسفة يمكن القول إنها أولت اهتماماً متميزاً بقضايا فلسفة العلم. وإن أفضت به - بالدليل والبرهان - إلى الإيمان بإله أول واحد خالق حق. «وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره»⁽¹⁾. ووقف علمه في مجال ما بعد الطبيعة عند ذلك، أي «عند الجهل بصفات الباري» الأخرى⁽²⁾.

فكيف ترى جمع ابن حزم بين العقل والنقل معاً، بين الحكمة والشرعة، بدون أدنى شغف بالتأويل، والذي كان يستعمل بشكل واسع عند غيره في محاولات التوفيق من هذا الجمع؟.

إن محاولات التأويل المختلفة وإن أغرقت واشتطت في تأويلها لم تكن

(1) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 96.

(2) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 345.

تهدف - بالدرجة الأولى - ، إلّا لجعل الشريعة معقولة على نحو ما ، أو على الأقل ، فهم أو عقلنة بعض نصوصها المحيرة ، مما دعا المؤولة إلى إضافة عوالم أخرى ، وعقول أخرى ، وأساليب معرفية أخرى ، تيسّر - في نظرهم - من النظر إلى الشريعة على أنها معقولة .

على أننا يجب أن لا ننسى ، أن فلسفة ابن حزم ظاهرية ، ولا تحسم قضاياها إلّا في مجال الظواهر . وتدينه بالمثل ، مؤسس على المنهج الظاهري أيضاً . لهذا ، نظر إلى النبوة والرسالات باعتبارها ظاهرة تطرح نفسها للمناقشة للثبوت من أنها حق ، أو باطل . واستناداً إلى منهجيته الشاملة ، فإن أي دعوى يسندها برهان ، مؤسس على الأوائل هي حقة ، أما إذا أبطلها البرهان فإنها لا تكون من الحق في شيء .

وينطبق هذا التصوّر على «الرسالات» و«النبوات» فما اتّسق منها مع المقدمات اليقينية الضرورية حق . وما لا يتّسق مع هذه المقدمات باطل . وما دامت الشريعة الإسلامية - في نظره - متّسقة مع ما سبق تقريره ، «ووجدنا فيها التنبيه على صحة ما كنّا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس»⁽³⁾ ، فإنها حق بتمامها . ويعبّر ابن حزم عن هذه الفكرة ، فيقول :

«لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصحّ به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدّمنا ، أن لا يقدّم منها إلّا على ما أوجبه مقدمات مقبولة عن مثلها حتى تبلغ أوائل العقل والحس»⁽⁴⁾ .

بل إنه يقدم هذه المعرفة أي المعرفة العلمية البرهانية على المعرفة الشرعية ، فهذه الأخيرة لا تصح إلّا بها ، يقول : «يلزم المرء إذا أحكم ما ذكرنا أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا : هل العالم محدث أو لم يزل ، وذلك قائم في إحصاء العدد لأزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه . نظر ، هل له محدث

(3) ابن حزم . الإحكام في أصول الأحكام ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص 64 .

(4) ابن حزم . رسائل ابن حزم ، مرجع سابق ، ج 4 ، ص 308 .

أو لا مُحَدِّثَ له، فإذا حصل له أنه مُحَدِّثٌ لم يزل وهذا قائم من باب الفضائل من حدود المنطق، نظر هل المُحَدِّثُ واحد أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحد، نظر: هل النبوة ممكنة، أو واجبة، أو ممتنعة، نظر إلى النبوات التي اختلفت عليها الملل، [ثم] سلّم الأمر إلى من صحّت البراهين بنبوّته. فهذا طريق الخلاص وشارع النجاة»⁽⁵⁾.

ولكن كيف يتحقق ابن حزم من صدق شيء مما جاءت به الرسائل، وفي مقدّماتها الشريعة الإسلامية؟! .

إن الأصل الضروريّ الذي ترتد إليه دعاوى الرسائل هو وجود الله، حيث تؤكد أنها صادرة عنه، ناطقة باسمه. وابن حزم قد استدلّ على وجود الله، ووصفه بموجب هذا الاستدلال بأنه أول، واحد، خالق، حق، وأنه كلّ القدرة يفعل ما يشاء، وأنه محدث العالم، يتدخل فيه وقت يشاء لأنه خالقه.

ويتقدّم ابن حزم لتفسير ضرورة الاعتقاد بمبدأ أول للوجود من النظر في الوجود نفسه وباعتماد القضايا التي سبق بيانها، مقدّماً أدلة عدة⁽⁶⁾ على وجود الله، منها:

ب - دليل العلية أو (المؤثر):

يرى ابن حزم «أن الفلك بكل ما فيه ذو آثار محمولة فيه من نقلة زمانية وحركة دورية في كون، كلّ جزء من أجزائه في مكان الذي يليه، والأثر مع المؤثر من باب المضاف، فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر، وإن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، فوجب أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها، ومعنى قولنا إن الأثر والمؤثر فيه من باب المضاف، إنما هو أن الأثر والمؤثر فيه يقتضيان مؤثراً ولا بد»⁽⁷⁾.

إنه دليل العلية، ولكن ابن حزم يكتفيه مع نظراته السابقة إلى العلية، لذلك

(5) المرجع السابق، ج4، ص 74.

(6) نكتفي هنا بإيراد دليلين فقط من الأدلة التي يقدمها ابن حزم على وجود الله.

(7) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 86.

يفضّل هنا استعمال تسمية «المؤثر» بدلاً من العلة، موسّطاً الأثر بينه وبين «المؤثر فيه»، لأن الله ليس علّة، وإنما العلة هي «الإرادة» أو الكلمة كما سبق أن أوضحنا، وهذه الإرادة تفسّر عملية الاختيار الإلهي، وليس بينها وبين قائلها ضرورة يحتاجها القائل، في حين تكون الكلمة محتاجة إليه ضرورة فلا يلزم القائل أن ينطق بكلمة دون أخرى، ولكن الكلمة إذا تمّت - مهما يكن شأنها - ستكون محتاجة إلى قائل وسيترتب عليها أن تبدأ سلسلة معانيها إلى وقائع وأحداث، فيكون كل ما في السلسلة محتاجاً إليها وتكون هي محتاجة إليه لتتم، في حين لا يلزم ذلك من اختارها بشيء، إذ أنه يملك أن يختار غيرها إذا أراد. إذاً فنحن أمام هذا الدليل أمام دليل عليّة مكيف على أصول شرعية. ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾.

ج - دليل تناهي الوجود:

ويقدم ابن حزم دليلاً آخر هو دليل تناهي الوجود فيقول: «معرفة حقيقة ذلك قريبة جداً لصحة البرهان الحسي الضروري المشاهد على تناهي عدد الأشخاص النامية من كل نوع من أنواع الحيوان والنبات، فإن أشخاص نوعين أكثر عدداً بلا شك من أشخاص أحد ذينك النوعين، فإذا لا شك في هذا عند أحد، فقد ثبت: أن المبدأ في وجود: كل عدد متناه، فقد وجب لها المبدأ ضرورة ولا بد، وإن زمان وجود الفلك الكلّي بكل ما فيه يزيد عدد ساعاته بما يأتي منه، وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قبل الزيادة فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة عما صار إليه بتلك الزيادة، ولا شك في أن الزيادة والنقص لا يمكن وجودهما إلا في ذي نهاية ومبدأ، فصحّ المبدأ للعالم ضرورة وصحّ أنه محدث مبتدأ. والله أعلم»⁽⁸⁾.

ويقول أيضاً: «إن العالم بكل ما فيه ذو زمان لم ينفك عنه قط، ولا يتوهم ولا يمكن أن يخلو العالم من زمان، ومعنى الزمان هو بقاء الجسم متحرّكاً أو ساكناً ومدة وجود العرض في الجسم. وإذا كان الزمان كما ذكرنا فهو معدود،

(8) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 135.

ويزيد بمروره ودوامه، والزيادة لا تكون البتّة إلّا في ذي مبدأ ونهاية من أوله إلى ما زاد فيه، والعدد أيضاً ذو مبدأ، والكلّ ليس هو شيئاً غير أجزائه، وأجزاؤه ذات مبدأ، فهو كلّ ذو مبدأ ضرورة، والعالم كلّ جوهره وعرضه ذو مبدأ، وإذ هو ذو مبدأ فهو مُحدّث، والمحدّث يقتضي مُحدّثاً بالضرورة، إذ لا يتوهم أصلاً ولا يمكن محدّث إلّا وله محدّث، فالعالم مخلوق وله خالق لم يزل وهو ملك كل ما خلق فهو إله كل ما خلق ومخترعه»⁽⁹⁾.

إذاً، يضيف ابن حزم من خلال بحثه في الزمان، والكمّ، والمكان أدلة على أن العالم متناهٍ وبذلك فهو محدّث، وإذن فلا بُدّ له من محدّث، كما يستخدم ابن حزم مقولة الكيف والكم معاً ليسند دليل التناهي ومن ثم إثبات أن العالم محدّث. يقول:

«الأنواع والأجناس كما ذكرنا محصورة متناهية، وكل ما خرج من الأشخاص إلى حدّ الفعل فقد حصره العدد لأنه ذو مبدأ، وكل ما حصره العدد فممتناه ضرورة، فجميع المعاني - من الأعراض وغيرها - محصورة، وليس قصور قوانا عن إحصاء عدد ما في العالم بمعترض على وجود النهاية في جميع الأشخاص»⁽¹⁰⁾.

إذن، فثمة أدلة على وجود الله يتوصّل بها ابن حزم إلى إثبات وجوده. بيد أن ذلك لا يعني التماذي في محاولة البحث فيه وتعيين ماهيّته، والوقوف على كنهه ما هو فوق العقل. ولم يكن من جنس العقل (الذي هو عَرَض) فالعقل لا يعرف إلّا في مجال الكيفيّات مثله كما سبق أن أوضحنا، ولذلك يقول ابن حزم - حين يتناول موضوع الألوهية من الجانب العقلي وليس النقلي - : «الذي نقول به، وبالله تعالى التوفيق، أن له تعالى ماهيّة هي أنية نفسها وأنه لا جواب لمن سأل ما هو الباري!».!

إذن، فليس بوسع العقل سوى الاستدلال على وجود الله دون البحث في

(9) الشّشّري. الذّخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 22.

(10) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 3، ص 128.

ماهيته لأنه - تعالى -، مُتَعَالٍ عَلَى الْعَقْلِ، وَإِلَّا كَانَ كَيْفِيَّةً أَوْ كَانَ مَسَاوِيًّا لِبَقِيَةِ الموجودات التي هي من مجال العقل، ولذلك يستلزم هذا الموقف العكس، فبدلاً من قياس الغائب بالشاهد، فإن نفي المشاكلة أولى بكل الوجوه، فالباري تعالى «لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه، ولا يجري مجرى خلقه في معنى ولا حكم، وذكرنا أيضاً فيه إبطال قول من قال بتسمية الباري حياً أو حكيماً أو قادراً أو غير ذلك من سائر الصفات من جهة الاستدلال، حاشا أربعة أسماء فقط وهي: الأول، الواحد، الخالق، الحق، فقط. وهذه هي الأسماء التي لا يستحقها شيء في العالم غيره»⁽¹¹⁾.

ولكن لماذا يقتصر ابن حزم على تسمية الله - من جهة الاستدلال - بهذه الأسماء الأربع؟!

يرى ابن حزم أن هذه الصفات الأربع ليست تنطبق على كائن من جسم أو عَرَض، وأنه لا كائن مخلوقاً أو محدثاً يتَّصف بها، في حين أن وجودها ضروري بذاته، مما يجعلها مختصة بالباري وحده دون خلقه. يقول ابن حزم:

«لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود، ففتشنا العالم كله، هل نجد فيه واحداً فلم نجده أصلاً، لأن كل ما في العالم فإنه ينقسم أبداً فهو كثير لا واحد، فإذا لا بد من واحد في العالم، فالواحد غير العالم، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم، فهو الواحد الذي لا يتكرر ولا واحد سواه فوجدنا العالم مُحدثاً كما وصفنا... ولا بد من أول إذ لولا الأول لم يكن الثاني أصلاً، ووجود الثاني يقتضي وجود الأول ولا بد، والثاني موجود، فالأول موجود، ففتشنا العالم كله عن أول لم يزل فلم نجده، لأنه كله مُحدث، لم يكن ثم كونه مبتدئه، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم، وليس غير العالم إلا مبتدئ العالم ومُحدثه»⁽¹²⁾.

(11) المرجع السابق، ج1، ص 96.

(12) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 315.

هكذا يعتمد ابن حزم - في كل اتجاه يتّجه - مبدأ حدوث العالم وتناهيه، مما يقود إلى وجود مُحدِّث أول واحد خالق حقّ، لأن هذه الصفات تستلزم وجود العالم في حين أنها ليس متضمنة فيه. وجلّ ما يستطيعه العقل، هو أن ينظر في الشاهد، ليرى أن الله - تعالى - خلافاً له من جميع الوجوه. وكامل التمايز عنه، لذلك يقول ابن حزم:

«بل ما دلّ الشاهد إلّا بآنه - تعالى - بخلاف خلقه من جميع الوجوه وحاشا أن يكون الله - عزّ وجلّ - غائباً عنّا، بل هو مشاهد بالعقل كما نشاهد بالحواس كل حاضرٍ، ولا فرق بين صحة معرفتنا به عزّ وجلّ بالمشاهدة بضرورة العقل وبين معرفتنا بسائر ما نشاهده»⁽¹³⁾.

إذن فالضرورة العقلية الاستدلالية تحتمّ تقرير وجود الله، وأنه بخلاف خلقه من كل الوجوه. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» فهو أول وهي تاليه، وهو واحد وهي كثيرة، وهو خالق وهي مخلوقة، وهو حقّ وهي حقّ به.

ها هنا يختتم العقل نشاطه في مجال الألوهية ولا يعود قادراً على أن ينفذ إلى مجال يمارس دوراً فيه. حيث يقف العلم عند «الجهل بصفاته تعالى»⁽¹⁴⁾. والله بهذا الاعتبار «لا يحيط به العقل من جهة التمثيل، ويدركه من جهة الدليل»⁽¹⁵⁾.

وهكذا فليس أماننا من ميتافيزيقا تقليدية تذهب إلى إشادة أبنية فيما وراء العالم أو خارجه، وإنما نحن أمام ميتافيزيقا محددة جداً، فمن أين بدا للفلاسفة إذن أن يشيدوا عوالمهم الميتافيزيقية المختلفة؟!.

سؤال تطرحه فلسفة ابن حزم على كل من ساهم في تشييد أبنية لعوالم مجرّدة وعوالم مفارقة، بطرق وأساليب يعتبرونها برهانية، وهي ليست من البرهان في شيء... فليس أماننا - في نظر ابن حزم - سوى الظواهر

(13) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 109.

(14) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج1، ص 345.

(15) المرجع السابق، ج4، ص 394.

وما تسمح به من معارف أو علوم لها مناهجها المضبوطة ومن ثم الاستدلال عليها، لنصل إلى أن الظواهر ذات نهاية ومُحدّثة، ومن ثم فلا بد لها من محدث يمكن وصفه بالصفات الأربع فحسب. من جهة الاستدلال فقط⁽¹⁶⁾ (2/9: 339)، في حين أن الاستدلال في باقي الصفات لا وجه له لأنه سيعتمد قياس الغائب بالشاهد، بينما الاستدلال في هذه الصفات الأربع مشروع لأنه ينفي المماثلة تماماً.

هذه النظرة الحزمية - على صرامتها -، إذ انتهت استدلالاً إلى هذا الحدّ لم تكن تستغن بنفسها وتستقل، لتقف الباب على نفسها، فالباب ما زال مشرعاً، بل هي قد شرعته بنفسها أمام كل دعوى يمكن لها أن تصمد بالدليل والبرهان، واستطاعت أن تقدّم لها أساساً موثقاً، شريطة أن لا يعارض ما سلف، وأن يكون دليلها معها.

وفي واقع الحال فإن ثمة دعاوى كثيرة نقدها ابن حزم جميعاً ليطلها، لكنه وقف عند دعوى النبوة والرسالات، والملل والنحل، ليتقصّى دعاواها، ومن ثم ليحتفظ - فحسب - بما جاء في الشريعة الإسلامية وبعض الشرائع الأخرى. فكيف قبل ابن حزم هذا وبالتالي الشريعة!.

د - دليل النبوة (التواتر والمعجزة):

إن السؤال الذي يطرح نفسه: من تكرار ظاهرة المعجزات والرسالات والأنبياء الثابت وجودهم تاريخياً، بموجب الأخبار المتواترة، هو هل تدخل النبوة في باب الممتنع عقلاً، أم في باب الممكن؟

يرى ابن حزم أن النبوة تدخل في باب الممكن العقلي. ودليله على ذلك «أنها ممكنة بالقوة بما يوجب أن مُحدث العالم مختار لا يعجز عن شيء»⁽¹⁷⁾.

وإذن، فإن معنى الإمكان العقلي للنبوة متضمّن في معنى اختيار الكائن

(16) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 339.

(17) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 74.

اللامتناهي القدرة، والذي لا يعجزه شيء. وبالتالي فليست النبوة مما يعارض المعقول إن وجدت. لكن هذا لا يعني أن النبوة قد حدثت واقعياً، وانتقلت لتكون واجبة بعد أن كانت ممكنة عقلاً وحسب، فهذا مما يحتاج إلى دليل.

ودليل ابن حزم على أن النبوة وجبت يستقيه من الخبر المتواتر، فبهذا السبيل تحققنا تاريخياً من وجود أنبياء أو على الأقل إدعائهم النبوة.

يستند ابن حزم على حصول النبوة وأنها وجبت، بتأكيد الخبر الموثوق لذلك، إذ يقول: «بنقل التواتر صحَّ أن قوماً من الناس أتوا أهلَ زمانهم يذكرون أن الله تعالى خلق الخلق وأوصى إليهم بأمرهم بإنذار قومهم بأوامر ألزمهم الله تعالى إياها، فسئلوا برهاناً على صحة ما قالوا، فأتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم [و] لا يمكن البتة - في العقل - أن يقدر عليها مخلوق حاشا خالقها الذي ابتدعها كما شاء»⁽¹⁸⁾.

إذن، فإن الثبوت من وجود الأنبياء يتم بتواتر الخبر عنهم، فوجودهم التاريخي حقيقة واقعة، بيد أن الثبوت من كونهم أنبياء بالفعل فدليله «المعجزة»، فحيث ثبت بالتواتر وجود الرسل ومصاحبة المعجزات لهم وهي تخرق الطبائع وتحيل الممتنع في قدرة البشر ممكناً بل واجباً، فلا بد من ربط هذا الخرق بمن يقدر عليه، يقول ابن حزم: «عَلِمْنَا بِكُلِّ مَا قَدَمْنَا، مِنْ أَنَّهُ تَعَالَى مُرْتَبَ هَذِهِ الْمَرَاتِبِ الَّتِي فِي الْعَالَمِ، وَمَجْرِيهَا عَلَى طِبَائِعِهَا الْمَعْلُومَةِ مَتَّاً، الْمَوْجُودَةِ عِنْدَنَا، وَأَنَّهُ لَا فَاعِلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ غَيْرِهِ تَعَالَى، ثُمَّ رَأَيْنَا خِلَافاً لِهَذِهِ الرَّتْبِ وَالطَّبَائِعِ قَدْ ظَهَرَتْ، وَوَجَدْنَا طِبَائِعَ قَدْ أُحِيلَتْ، وَأَشْيَاءَ فِي حَدِّ الْمَمْتَنَعِ قَدْ وَجِبَتْ وَوُجِدَتْ، كَصَخْرَةٍ انْفَلَقَتْ عَنْ نَاقَةٍ، وَعَصَا انْقَلَبَتْ حَيَّةً، وَمِيتَ أَحْيَاءُ إِنْسَانٍ، وَمُتَيْنِ مِنَ النَّاسِ رَوَوْا وَتَوَضَّأُوا كُلُّهُمْ مِنْ مَاءٍ يَسِيرُ فِي قَدَحٍ صَغِيرٍ يَضِيقُ عَنْ بَسْطِ الْيَدِ فِيهِ، لَا مَادَّةَ لَهُ. فَعَلِمْنَا أَنَّ مُحِيلَ هَذِهِ الطَّبَائِعِ وَفَاعِلَ هَذِهِ الْمَعْجَزَاتِ هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي أَحْدَثَ كُلَّ شَيْءٍ»⁽¹⁹⁾.

(18) ابن حزم. المحلى فى الفقه، مرجع سابق، ج1، ص 7.

(19) ابن حزم. الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج1، ص 142.

وهكذا فإنه ما دام أن المعجزات قد حدثت بنقل الكافة، (كما يرى ابن حزم)، وقد صاحبت هذه المعجزات الرسل تأييداً لهم، وأنها تحليل طبيعة ليس في مقدور البشر إحالتها، بل ذلك لله وحده لأنه خالقها، فهذا دليل على أن من رافقت دعواه المعجزات صادق فيما يخبر به. وليس من داع بعد ذلك لجحد الرسالة التي جاؤوا بها، لأننا قد استوثقنا من صدق الرسل بشهادة ربهم لهم، بموجب المعجزات التي فعلها لتأييدهم فيما يدعون.

إن هذا الموقف يقتضي النظر إلى علم النبوة، أو جملة المعارف التي يأتون بها، على أنها من عند الله بسبب من دليل المعجزة⁽²⁰⁾. فهم والحالة هذه حصلوا عليها لا بتعلم أو تنقل في طلب العلم، وإنما بضرب من الهبة أو المنحة الإلهية التي يخص بها الله من شاء من عباده، يقول ابن حزم:

«النبوة في قوم خصهم الله في بعض الأماكن بالفضيلة لا لعلّة إلا أنه تعالى شاء ذلك فعلمهم العلم دون تعلم ولا يتنقل في مراتبه ولا طالباً له»⁽²¹⁾.

بيد أن هذا العلم الإلهي لا يعارض العلم البشري الثابت وإن تجاوزه بما هو غيب. ومن هنا عمل ابن حزم على فهم نصوص الشريعة المتعلقة بالشاهد بما يوافق هذه المعرفة البشرية الثابتة، مما اقتضى النظرة الظاهرية في الشريعة.

علينا الآن أن نتحقق من أن الذي بين أيدينا، من رسالات الأنبياء وأفعالهم

(20) ثمة سؤال يتبادر إلى الذهن في هذا الجال نتيجة هذا التحويل المطلق على المعجزة، وهو إذا لم يكن من طريق لإثبات الشريعة سوى المعجزة، فهل إذا لم يعد بوسعنا قبول الدين على أنه صادر عن الله: إن المعجزة مكن قوة، لكنها في الوقت نفسه مكن ضعف في إثبات ألوهية الدين. ومن هنا جاء تأكيد بعض المتدينين أن الشريعة تثبت بالمعجزة، بينما رفض بعضهم الآخر الأخذ بهذا. وثمة مشكلة أخرى منهجية في دعوى ابن حزم السابقة وهي، أنه لم يقم الدليل على تواتر خروج الناقة من الصخرة، وغيرها من المعجزات، ولم يثبت صحة هذا الخبر التاريخي، فهل اعتبر ورود مثل هذه الأخبار في الكتب السماوية بديلاً كافياً عن الإثبات المنهجي المطلوب؟ إن هذا يخالف ما التزم ابن حزم حيث يقول: "لسنا... نصحح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس، ولو فعلنا ذلك لكننا مبطلين الحقائق، ولسلكنا برهان الدور الذي لا يثبت فيه شيء أصلاً". انظر: ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 64.

(21) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج3، ص 282.

وأقوالهم هو عنيه الذي جاؤوا به، مما يستلزم وجود منهج نفرز به ما هو حق مما ينسب إليهم مما ليس بحق.

إن ما نُقل عن الانبياء، قد تعرّض لسبب أو آخر للتحريف أو التبديل أو سوء الفهم، مما أوجب عند ابن حزم نقد ما جاء في التوراة والإنجيل، وبعض الأحاديث المروية عن الرسول.

ينتقد ابن حزم التوراة والإنجيل، فيرى أن أكثر ما فيها في غاية الفساد، والتناقض لأنها تتضمن محالاً. وهذا هو حال الديانات والعقائد الدينية الأخرى، كالمثانية، والمجوسية، والصابئة⁽²²⁾. ثم يقول: «لم يبق إلا محمد ﷺ وملته، وهو الذي كتابه منقول نقل كواف من عنده إلينا بخلاف نقل الإنجيل، وبخلاف نقل التوراة، وأعلامه منقولة كذلك في الكتاب، وكشفه القمر إذ سأله آية، مع براءة كتابه المنزل عليه من كل كذب ومن كل مناقضة ومن كل محال، فصحت نبوته صحة لا مرية فيها، لأنها لم تكن قط منقطعة، ولا طرفة عين، ولا كانت عند خاص دون عام، بل منقولة من بين المشرق والمغرب، فإذا صح كل هذا، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره، إلا بطلب معرفة ما ينجي في معاده»⁽²³⁾.

هكذا بعد نقد الكتب الدينية المختلفة، يتوصل ابن حزم إلى أن الشريعة الإسلامية (القرآن، والسنة الصحيحة) وحدها التي لم يلحقها التبديل والتحريف، فيؤمن بها لا سيما أنها ليست متناقضة ولا محال فيها.

ولتبقى الشريعة الإسلامية صافية، وخالصة من كل إضافة أو سوء فهم، أو تحريف، فلا بد من فرز أصولها على الثقة، ومن ثم اعتماد منهجية منضبطة في تفسيرها، وبيان مدى اتساقها مع الأوائل وما سمح به البرهان.

يقتضي العمل السابق الاحتفاظ - فحسب - بالقرآن والسنة الصحيحة، واعتبارهما في مقام واحد، وضمّهما إلى المقدمات السابقة، والاستدلال عليهما جنباً إلى جنب.

(22) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 139.

(23) المرجع السابق، ج3، ص 139.

ولا يفرّق ابن حزم بين القرآن والسنة، في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة. يقول: «القرآن، والخبر الصحيح، بعضها مضافاً لبعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما؛ لما قدّمناه آنفاً. . . ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾»⁽²⁴⁾.

إن لهذه النظرة ما يبررها في تصوّر ابن حزم، ذلك أن الأصل في تصديق الرسالة «صدق الرسول» الذي وثقنا بكلامه، بشهادة ربّه له بموجب المعجزة، وبما أن الأمر كذلك، وأن الرسالة عينها قد أوجبت أن الرسول ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، فلا فرق بين القرآن والسنة الصحيحة، من حيث وجوب أخذهما على محمل واحد، فهما يصدران عن الشخص نفسه، أي الرسول، وهو مؤتمن. مما يترتب عليه أن يكون لكل منهما القيمة نفسها في الأحكام، وفي الناسخ والمنسوخ أيضاً، «لأنه ليس شيء من كلامه عليه السلام أولى بالقبول من بعض، بل الكل واجب قبوله، ولا تعارض في شيء منه لأنه كلّ من عند الله. فصحّ بهذا ما قلنا من ضمّ ما يوجد في النصوص ضمّاً واحداً وقبوله كله، وإضافته بعضه إلى بعض»⁽²⁵⁾.

واستناداً إلى الموقف السابق، علّق ابن حزم جميع الآراء المضافة إلى نص القرآن والحديث سواء أكانت رأياً، أم تقليداً، أم قياساً، أم استحساناً، أم تأويلاً فاسداً. . . إلخ، كما سيأتي. واستند إلى القرآن والسنة والإجماع.

ينطلق ابن حزم، مما انتهى إليه في نظريته الظاهرية المرجعية، متجاوزاً بذلك الخلاف في الاجتهادات، ووجهات النظر التي ألحقها رجال الدين بالشرعة⁽²⁶⁾، ثم ليلتفت إلى ما في الدين من «غيوب» وأخبار، عن «كائنات» تتجاوز المعقول عندنا كـ«الجن»، و«الشياطين»، ووجود «الجنة»، و«النار»، فيثبتها باعتبارها متجاوزة للعقل، دون أن يكون هذا التجاوز تناقضاً. يقول: «[إن] هذه

(24) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 94.

(25) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج3، ص 146.

(26) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 291.

غيوب لا دليل لنا على المراد بها، لكننا نقول (آمنا به كل من عند ربنا)، وكل ما قاله الله تعالى حق ليس فيه شيء منافياً للعقول، بل هو كله قبل أن يخبرنا الله به في حدّ الإمكان عندنا، ثم إذا أخبر الله به عزّ وجلّ صار واجباً حقّاً يقيناً»⁽²⁷⁾.

وبالنسبة للملائكة والجان فإننا «لم ندرك بالحواس، ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم، لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها، ولا فرق بين أن يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء، فيسكنهم الأرض والهواء والماء، وبين أن يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء، فيسكنهم الهواء والنار والأرض، بل كل ذلك سواء ممكن في قدرة الله. لكن لما أخبرت الرسل... على وجود الجن في العالم وجب ضرورة العلم بخلقهم ووجودهم»⁽²⁸⁾.

وهكذا، فإن من المقبول عند ابن حزم، وجود ما يتجاوز المعقول في الدين، بشرط ألاّ يتعارض معه، ولا يكون ممتنعاً، ولا محالاً، والمرجع إليه فيما يتجاوز المعقول خبر النبي وحده، إذ أن «هذه أمور لا يمكن أن تعرف البتّة، إلاّ بخبر صحيح عن رسول الله ﷺ»⁽²⁹⁾. كذلك هو حال الأوامر والنواهي الواردة في الشريعة يجب قبولها «لأن ما عند الله - عزّ وجلّ - من إلزام لا يعرف البتّة إلاّ بإلزام من عنده - تعالى - إلى رسول من خلقه يشهد له تعالى بالمعجزات، وإما بما يضعه الله عزّ وجلّ في العقول»⁽³⁰⁾.

وهكذا يتمسك ابن حزم بظاهريته. فبما أن المعرفة البشرية محدودة بمعرفة الأجسام وكميّاتها ومعرفة أنها محدثة وأن لها محدثها، فإن ما يتجاوز هذا من دعاوى بشرية مرفوض إلاّ دعاوى الرسل، فإنه يجب الأخذ بها وقبولها بسبب من دليل المعجزة، شريطة أن يتمّ حصر النصوص التي تشكّل شريعة أيّ منهم،

(27) المرجع السابق، ج2، ص 291.

(28) المرجع السابق، ج5، ص 111.

(29) المرجع السابق، ج5، ص 113.

(30) المرجع السابق، ج5، ص 260.

والثبوت منها. والتوقف عن محاولة تأويل ما يتجاوز المعقول على غير بصيرة، منتبهاً إلى استبعاد حجة المؤولة الرئيسة من نص شرعي، فيضبط قراءة الآية الكريمة ﴿وَمَا يَكُنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ على الوقف، ثم استئناف القراءة ﴿وَالزَّيْحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ رافضاً قراءة المؤولة الذين يرون أن تفهم الآية على أن الراسخين في العلم يشاركون الله - سبحانه وتعالى - التأويل، وبالتالي فإن لهم الرخصة فيه من نص شرعي. لكن ابن حزم يرفض ذلك ويرى أن التأويل مسألة ترتد إلى الدليل كما أسلفنا ومقيدة بالبرهان من ضرورة حسن أو عقل أو إجماع أو نص. وبغير ذلك يكون التأويل دعوى لا دليل لها.

هـ - أقسام الأصول:

تهدف النظرة السابقة، فيما أرى، إلى إنقاذ المعقول والمنقول معاً، وتخليص العلم من برائن ما يضاف إلى الشرائع، من آراء وتأويلات، تضيي بالمعقول من جهة، وتدخل المنقول في متاهات لا حصر لها، بحيث تصبح مرتعاً لكل هوى، كما يرى ابن حزم من جهة أخرى. من هنا حدّد ابن حزم أصول الشريعة فقال: «أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلاّ منها وإنها أربعة، وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ... وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً»⁽³¹⁾.

والقرآن معلوم بذاته، ونصوصه محصورة، وهو موثوق الصحة بالتواتر والإجماع. لكن السنة والأحاديث المنسوبة إلى الرسول ليست كذلك، ومن هنا اهتم ابن حزم بعلم الحديث حتى نال فيه - كما يقول ابن خلدون - رتبة عالية، وسعى إلى بناء السنة على القطع، لأن الحديث جزء من الشريعة، مثل القرآن تماماً، وتتوقف على الأحاديث صحة الكثير من الأحكام، ومن هنا جاء اهتمام ابن حزم بالزائد من الحديثين من التي لم تبطل بدليل تحوطاً من أن ينقص من الشريعة شيء. ورد بعض الأحاديث التي لم تصمد للشروط التي

(31) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 69.

اشترط، تحوطاً من أن يزداد في الشريعة ما ليس منها. وقد فعل ابن حزم هذا بالاستناد إلى نصوص شرعية⁽³²⁾.

لقد كان اهتمام ابن حزم في الحديث الشريف كبيراً، لدرجة جعلته يعقد دراسة مقارنة شبه وافية في كتابه «المحلى في الفقه»، ويرجع بها الأحكام جميعاً إلى النص الثابت من قرآن وسنة، باستبعاد استخدام القياس الفقهي، والرأي، والاستحسان، والتقليد. وربما من هذه الزاوية نظر إلى ظاهرة ابن حزم - عن قصور إحاطة - بأنها سلفية تضيق في الأحكام وربما تشي بمحاربة المعقول في حين أن الرجوع إلى النصوص الشرعية كان عند ابن حزم نتيجة لتقنين المعقول المنضبط وإعماله في المعرفة، كما أسلفنا. ومن ثم إعماله في المنقول.

كذلك قبل ابن حزم - إضافة إلى الأصلين السابقين - «إجماع الصحابة» وهو إجماع يختلف عن إجماع الكافة، لأن إجماع الكافة «إثان فصاعداً»، بينما إجماع الصحابة «ما لم يختلفوا فيه»، وقد قبله ابن حزم، لأنه يشكل مصدراً لفهم الشريعة.

ويميز ابن حزم بين هذين النوعين من الإجماع، أحدهما مقبول عقلاً، والآخر مقبول شرعاً، فيقول: «الإجماع في اللغة هو ما اتفق عليه اثنان فصاعداً، وهو الاتفاق، وهو حينئذٍ مضاف إلى ما أجمع عليه. وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما اتفق أن جميع الصحابة - رضي الله عنهم - قالوه ودانوا به عن نبيهم»⁽³³⁾.

كما قبل ابن حزم برواية العدل الواحد، ورفض الحديث الموقوف، والمرسل. والموقوف هو الذي لا يبلغ إلى النبي ﷺ، والمرسل هو ما كان بين أحد رواته أو بين الراوي والنبي ﷺ من لا يُعرف⁽³⁴⁾.

(32) المرجع السابق، ج1، ص 72.

(33) المرجع السابق، ج1، ص 47.

(34) المرجع السابق، ص 73.

يهدف هذا التضييق في أصول الشريعة - مما توسّع فيه الفقهاء، والمتكلّمون، والفلاسفة والمتصوّفة قبله - عند ابن حزم، إلى فتح الباب أمام المعقول المقتنّ، لإعماله في نصّ المنقول، وفي تناول أمور الحياة، مع عدم الاقتصار على النصوص الشرعية، لذلك أخذ ابن حزم بالدليل فقط كأصل رابع، وحصر كل اجتهاد فيه. وهذا الأصل، مع ذلك، أوسع من كل الأصول السابقة، ولكن على أسس برهانية.

وبإرجاع ابن حزم الأصول الفقهية إلى الدليل، فإنه - في الواقع - يردّ الأمور إلى ما تقتضيه العقلانية المؤسسة على المقدمات الأوائل (الحسيّة والعقليّة)، والمقدمات التجريبية، والمقدمات الإخبارية (الشفوية والنصيّة) التي تمّ ضبطها منهجياً، جنباً إلى جنب مع النصوص الشرعية، «فكل مذهب أدّى إلى المحال وإلى الباطل فهو باطل ضرورة»⁽³⁵⁾.

و - الدليل وأقسامه:

الدليل عند ابن حزم هو كل ما ثبت لدينا بالعقل، ومنه ما هو وقف على النصوص الشرعية. بيد أن النصوص الشرعية لا يمكن سحبها على غير زمانها ومكانها، إن لم يحتمل النص نفسه هذا الأمر فالحقائق العقلية مطّردة، بموجب نظام الطبيعة، وتخضع لنظام العليّة، في حين أن النصوص الدينية لا تخضع لذلك، يقول ابن حزم: «إن جاء نصّ بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان ما، أو في حال ما، وبين لنا ذلك في النصّ، وجب أن لا يتعدى النص. فلا يلزم ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير ذلك الحال»⁽³⁶⁾.

والدليل لبّ المنهج الظاهري، وما يميّزه عن أصول المذاهب الفقهية الأخرى، ويعرفه ابن حزم بقوله: «الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وكلّها داخلة تحت النصّ وغير خارجة عنه أصلاً... وما أدرك

(35) المرجع السابق، ج1، ص 28.

(36) المرجع السابق، ج2، ص 8.

بالحسن، فقد جاء النصّ بقبوله ﴿أَمْرٌ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصَرُونَ بِهَا﴾. وسائر النصوص المستشهد بها بالحواس وبالعقل، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة فلم نحتاج في إثباتها بالنص⁽³⁷⁾.

يشير ابن حزم إلى ثمانية أنواع من الدليل تدخل تحتها أقسام عدّة، وهي:

أ. الإجماع: ومنه: «استصحاب الحال» و«أقل ما قيل»، و«إجماعهم على ترك قولة ما»، وعلى «أن حكم المسلمين سواء».

ب. الدليل المأخوذ من النص، وفيه سبعة أقسام منها:

1 - «مقدّمتان تنتج نتيجة» (أي القياس المنطقي)، و«شرط معلّق بصفة»، و«المتلائمات» (أي الأسماء المترادفة)، و«أقسام تبطل كلّها إلّا قسمًا واحدًا»، و«القضايا المتدرّجة»، و«عكس القضايا»، و«الانطواء في القضايا»، ويضاف إليها مقدّمات ما أدرك بالحسن والعقل⁽³⁸⁾.

من هذه جميعاً يؤخذ الدليل عند ابن حزم، وبها يتم بناء الأحكام، وتفسير ما يقبل التفسير في الشريعة. أما ما يتجاوز هذا المعقول فيجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره إن لم يوجد دليل من نص آخر يلقي الضوء على المراد به.

«وأما ما لم تجد فيه نصّاً فأمسك عنه، ولا تقطع عليه بأنه داخل في حكم ما وجدت فيه نصّاً بتكهنك»⁽³⁹⁾، كذلك «يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبت ولا أبطله البرهان حتى يلوح له الحق»⁽⁴⁰⁾.

ولنبيّن مدى ما أدّى إليه فهم ابن حزم السابق للدليل من توسّع في الاحتكام للمعقول، وتقييد المنقول من التعدي إلى ما لا يجب أن يتعدّى إليه في الحياة والوجود. نذكر أن استصحاب الحال عند ابن حزم يجعل الأمور جميعاً على

(37) المرجع السابق، ج2، ص 99.

(38) المرجع السابق، ج1، ص 99.

(39) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 299.

(40) المرجع السابق، ج4، ص 336.

الوقف ما لم يرد نص يبيحها أو يحرمها، ذلك أن الأصل في الأشياء كلها هو أنه لا حكم لها بحظر أو إباحة قبل ورود الشرع، فإن ورد نصّ بالتحليل أو بالتحريم، فيجب أن لا يتعدّى ما نصّ عليه بتأويل، أو بقياس، أو استحسان، أو خلافه. ويرى ابن حزم أن من يتّهم إنساناً بفعل ما بدون دليل، يجب بأننا «عهدناه على السلامة من كل ذلك، فهو بريء حتى يصحّ الدليل على ما تدّعيه»⁽⁴¹⁾، أي أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته. «وهكذا كل شيء على أننا ما كنّا عليه حتى يثبت خلافه»⁽⁴²⁾. وبما أن ما كنّا عليه قبل ورود الشرع ليس له حكم شرعي، لا بحظر ولا بإباحة، فأمره على الوقف فعله أو تركه حتى يثبت البرهان أن له حكماً، لا أن يُقاس على غيره بالشبه أو الظن فيدخل بذلك في الشريعة ما ليس منها.

أما الانطواء في القضايا عند ابن حزم، فيفيد التوسّع في إعمال العقل من خلال القضية أو أحد حدودها، فإذا قلنا «الإنسان حي» فإننا نخبر بهذا «أن زيداً حيّ، وعمراً حيّ، وبالجملّة كل رجل وامرأة لأنهم أجزاء الإنسان»⁽⁴³⁾.

ومن الانطواء أيضاً «المترادفات»، وهي:

«لفظ يُفهم منه معنًى فيؤدّي بلفظ آخر، كقولنا، الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة، فهذه أسماء معناها واحد وهي الأسد»⁽⁴⁴⁾.

وفيد الانطواء معاني عدة يعبر عنها بلفظ واحد، كقولنا: «زيد يكتب» فقد صحّ من هذا اللفظ أنه حيّ، وأنه ذو جراحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها»⁽⁴⁵⁾.

كما يفيد الانطواء تضمّن القضية نفى ضدها، كقوله تعالى «﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ فقد انطوى فيه نفى ضدّ الحلم، وهو السفه»⁽⁴⁶⁾.

(41) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 6.

(42) المرجع السابق، ج2، ص 6.

(43) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 264.

(44) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 98.

(45) المرجع السابق، ج2، ص 99.

(46) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 264.

يرمي التحليل السابق إلى ضبط الدلالات الدقيقة للحدود والقضايا بالرجوع إلى الواقع، لئلا تختلط المعاني فيدخل في القضية ما ليس فيها، أو يخرج منها ما هو فيها، ويمهّد هذا التحليل لاستعمال اللفظ، أو القضية، في القياس المنطقي الاستعمال الصحيح، ولكي لا يتسلل الخطأ إلى القياس من هذه الناحية أيضاً. بَيّد أن التحليل السابق لا يأتي بجديد لأن القضية «لا تعطيك إلاّ نفسها فقط».

أما القياس المنطقي الذي يأتي بجديد، غير منطوقٍ من قبل في إحدى قضيتيه أياً على حدة⁽⁴⁷⁾، فيضرب ابن حزم مثلاً له القضية القائلة «كل مُسكر حرام، فليس فيه إيجاب أنّ نبذ التمر يُسكر ولا بدّ أصلاً، حتى تلفظ به وتصحّح له أنه قد يُسكر، فإذا حققت له هذه الصفة، فحينئذ تقطع له بالتحريم دون شرط»⁽⁴⁸⁾.

والمقصود بهذا، أن «نبذ التمر» غير منطوقٍ في لفظ «المسكر». ولذلك لا يمكن اعتماد التحليل اللغوي المنطقي السابق للحكم بأن نبذ التمر يسكر، لأن ما يسكر من الأشياء كثير، وقد يكون نبذ التمر أحدها أو لا يكون، وعلى هذا فإنه لا بدّ من اعتماد التجربة للتحقق من كون نبذ التمر مسكراً أم لا. أما قبل التحقق فلا شيء يوجب إدخال «نبذ التمر» في «المسكر».

يردّنا هذا الوضع إلى وجوب التحقق من صدق كل مقدمة على حدة، قبل استعمالها في القياس، وتحت هذا الشرط قبل ابن حزم القياس المنطقي ليحلّه محل القياس الفقهي، حيث لم يكن يعتبر صورية المنطق كافية لتحقيق صدق القياس.

ويمثل ابن حزم للقياس المنطقي بأمثلة كثيرة يستخرجها من نصوص الشريعة ومنها: «بعض المملوكات حرام وطؤها، وكل حرام ففرض اجتنابه، فبعض المملوكات فرض اجتنابها»⁽⁴⁹⁾.

(47) المرجع السابق، ج 4، ص 264.

(48) المرجع السابق، ج 4، ص 264.

(49) المرجع السابق، ج 4، ص 240.

«بعض الآباء كافر، وليس أحد تجب طاعته كافراً، فبعض الآباء لا تجب طاعته»⁽⁵⁰⁾، مبيّناً أن هذا هو القياس الذي يجب إعماله في الشريعة لاستخراج الأحكام، لأنه يقيني وليس ظنيّاً.

يرمي الفهم السابق للدليل عند ابن حزم، إلى نفي التعارض أو التناقض بين العقل والنقل، فثمة ما هو مشترك بين الطرفين، بالإضافة إلى شيء ينفرد به كل منهما.

والذي ينفرد به العقل إثبات الحقائق قبل التثبت من الشرع، إذ «أن كل ما اختلف فيه - من غير الشريعة - ومن تصحيح حدوث العالم، وأن له واحداً لم يزل، ومن تصحيح النبوة، ثم تصحيح نبوة محمد ﷺ، فإن براهين كل ذلك راجعة رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى الحواس وضرورة العقل. فما لم يكن هكذا فليس بشيء ولا هو برهاناً»⁽⁵¹⁾. وهذه الحقائق ضرورية ولازمة لإثبات الشرع، وتتمثل في إثبات: موجب العقول، والألوهية، والنبوة، وصحة الرسالة، وكل المقدمات الأخرى الضرورية، «فمن أبطل العقل أبطل التوحيد وكذب شاهده عليه»⁽⁵²⁾. «فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرناه فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهده أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة... لم يقدر. فإذا كان هذا لا شك فيه فالمعارف كلها باضطرار»⁽⁵³⁾.

أما ما ينفرد به النقل، فهو الإخبار بما يتجاوز المعقول ولا يعارضه، مثل الإخبار عن عالم الغيب، والملوكوت، والأوامر والنواهي، التي لا موجب للانصياع لها إلا ورودها في الشريعة، فإن «ما اختلف فيه من الشريعة بعد حملها، فإن براهين ذلك راجعة إلى ما أخبر به رسول الله ﷺ»⁽⁵⁴⁾. وعليه فإننا «نقول ما قاله ربنا تعالى ونقطع أنه يقين على ظاهره، وهو أعلم بمعناه ومراده،

(50) المرجع السابق، ج4، ص 241.

(51) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج5، ص 270.

(52) المرجع السابق، ج1، ص 242.

(53) المرجع السابق، ج5، ص 242.

(54) المرجع السابق، ج5، ص 270.

وأما الخرافات فلسنا منها في شيء ولا يصحّ هذا في خبر عن النبي⁽⁵⁵⁾. وأما ما هو مشترك بينهما فهو جملة القضايا المتعلقة بالشاهد أي بالأجسام وكيّفيّاتها والقضايا الناتجة عنها بالاستدلال وفقاً للمناهج التي سبق بيانها، ففي هذا المجال يرى ابن حزم أن المعقول والمنقول متطابقان تماماً. وإن وجد فارق فلا يعود هذا الفارق لاختلاف بينهما، ولكنه يعود إلى أخطاء في عمليات الاستدلال بحدّ ذاتها لا سيّما في القضايا بعيدة الرجوع إلى الأوائل مما يستلزم توسط عمليات استدلالية كثيرة للوقوف على ترابط هذه القضايا مع بعضه⁽⁵⁶⁾. «الصحيح من الأقوال يشهد له العقل والحواس ببراهين تردّه إلى العقل والحواس ردّاً صحيحاً، وأما الباطل فينقطع ويقف قبل أن يبلغ إلى العقل والحواس»⁽⁵⁷⁾.

قاد نفي التعارض بين المعقول والمنقول ابن حزم إلى الدفاع عن الفلسفة، لأن صدقها متطابق مع صدق الشريعة، فغرض «الفلسفة على الحقيقة، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس... وحسن السيرة المؤدّية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعيّة. وهذا نفسه لا غيره الغرض في الشريعة»⁽⁵⁸⁾.

إن هذا الدفاع عن الفلسفة لم يكن ليهدف إلى إنقاذ العقول فحسب بل والمنقول أيضاً، لأن بعضاً من المسلمين (النقلين) «يبطلون حجج العقول ويصحّحون حجج القرآن، فأريناهم أن في القرآن إبطال قولهم وإفساد مذهبهم»⁽⁵⁹⁾. من هنا ترفع ابن حزم عن المعقول لثبته، ثم ليمضي في تتبع الأدلة النصيّة التي تسنده في الشريعة في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام».

بهذه الرؤية العقلانية لمفهوم الدليل، يتوجّه ابن حزم لنقد بعض التصورات المغايرة التي تأخذ بها المذاهب السنيّة الأربعة، ومذاهب الشيعة، والمتكلّمين وأضرابهم.

(55) المرجع السابق، ج2، ص 291.

(56) المرجع السابق، ج1، ص 18.

(57) المرجع السابق، ج5، ص 264.

(58) المرجع السابق، ج1، ص 171.

(59) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 46.

2 - نقد الأصول الفقهية الأخرى: إن أبرز الأصول الفقهية المعتمدة لدى المذاهب الأخرى - كما حددها ابن حزم - هي:

أ) الرأي:

وقد حدث القول به في القرن الأول، وهو «الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل»⁽⁶⁰⁾.

ويردّ ابن حزم الرأي قائلاً: «الرأي يكون من صاحب، أو تابع، أو فقيه. أيكون حجة بنفسه فلا يجوز خلافه أم لا حتى يقوم الدليل على صحته: برهان من نص أو قياس أو دليل»⁽⁶¹⁾.

ويأخذ ابن حزم بإبطال الأدلة التي يستند إليها أصحابها للأخذ بالرأي، مثل حديث «معاذ» الذي جاء فيه «أجتهد برأيي» فيضعفه ابن حزم لأنه ورد مرسلًا عن جماعة من أهل حمص.

ب) القياس:

وقد حدث القول به في القرن الثاني، وهو «الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص، أو إجماع، لاتفاقهما في علّة الحكم، أو في وجه من الشبه»⁽⁶²⁾.

ويردّ ابن حزم، القياس لأنه استقراء ناقص مذموم. وسبق لداود الأصفهاني أن ردّه من قبل لتهاويه أمام انتقادات الشافعي للاستحسان ذاتها.

ج) الاستحسان:

وقد حدث القول به في القرن الثالث، وهو «فتوى المفتي بما يراه حسناً فقط»⁽⁶³⁾.

(60) الأندلسي، ابن حزم. ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان، ط2، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1969، ص 4.

(61) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 18.

(62) الشتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 41.

(63) ابن حزم. ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان، مرجع سابق، ص 5.

ويردّ ابن حزم الاستحسان لأن «الحقّ حقّ وإن استقبّحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس»⁽⁶⁴⁾، ثم يخاطب القائل بالاستحسان:

«ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبّحه غيرك، وبين ما استحسنه غيرك واستقبّحته أنت؟ وما الذي يجعل أحد السبيلين أولى بالحق؟»⁽⁶⁵⁾. والاستحسان مردود عند الشافعي أيضاً.

د) التعليل والتقليد:

وقد حدث القول بهما في القرن الرابع، أما التعليل، فهو «أن يستخرج المفتي علّة للحكم الذي جاء به النص»⁽⁶⁶⁾. و«التقليد هو أن يفتي بمسألة لأن الإمام الفلاني أفتى بها»⁽⁶⁷⁾.

وبينما يردّ ابن حزم التعليل لأنه مناط القياس، فإنه يردّ التقليد لأنه اعتقاد المرء في حكم «بغير برهان صحّ عنده». ويكفي لبطالانه أن يُقال لصاحبه:

«ما الفرق بينك وبين الذي قلّد غير الذي قلّدته أنت، بل كَفّر من قلّدته أو جهّله؟ فإن أخذ يستدلّ في فضل من قلّده، كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد»⁽⁶⁸⁾.

هكذا رأى ابن حزم أن الأصول السابقة وغيرها لا تتفق ومعايير العقلانية التي قنن، فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة كما تتّبع، لذا سعى لإبطالها في كثير من كتبه ورسائله، ورأى أنها غير جديرة بالركون إليها، بل إنها تسهم في الواقع في زعزعة الأساس العقلاني للشريعة، فإذا أضفنا إلى ما سبق أساليب الفلاسفة والمتكلّمين - القائلين بقياس الغائب على الشاهد - فإن الشريعة تصبح عرضة لكل من تسوّل له نفسه أن يتلاعب بها.

(64) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 193.

(65) المرجع السابق، ج2، ص 691.

(66) ابن حزم. ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان، مرجع سابق، ص 51.

(67) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج1، ص 14.

(68) المرجع السابق، ج1، ص 12.

لقد كان ابن حزم يرى أن اتّباع التقليد في هذه الأساليب الظنيّة اجتهاد خاطئ، يؤجر عليه صاحبه، ولكنه لو تبين له الاجتهاد الأصح لم يبق على ظنّه ورفض أن يتم تقليده فيه. لهذا يقول ابن حزم: «ليعلم أن كل من قلّد من صاحب أو تابع أو مالكا أو أبو حنيفة والشافعي وشعبان والأوزاعي وأحمد وداود - رضي الله عنهم - أنهم متبرئون منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد»⁽⁶⁹⁾.

وما هذا إلّا لأن ابن حزم كان يرى أن المنقول الصحيح يطابق المعقول المقتن في مجال الشاهد، بل يراهما شيئاً واحداً. ومن هنا فإن تبني المعقول المقتن إنما هو تبني للقرآن والسنة، يقول: «اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلّا كلامك وكلام نبيك الذي صلّيت عليه وسلّمت في كل شيء مما شجر بيننا وفي كل ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه، وأنا لا نجد في أنفسنا حرجاً مما قضى به نبيك ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزباً، وعليهم حرباً، وإننا مسلمون بذلك، طيبة أنفسنا عليه، مبادرون نحوه، لا نتردد ولا نتلكأ، عاصون لكل من خالف ذلك، موقنون أنه على خطأ عندك، وأنا على صواب لديك»⁽⁷⁰⁾.

هكذا وجد ابن حزم المنقول في المعقول، ووجد المعقول في المنقول، وجاء دفاعه عن العقلانية دفاعاً عن الشريعة، ودفاعه عن الشريعة دفاعاً عن العقلانية. لكن البعض - للأسف - لم يتنبهوا أن عمل ابن حزم هذا يطابق بين المعقول والمنقول، والظاهر والباطن، ويبقى الغيب ضمن مجاله، فذهبوا كل مذهب...

لقد كان رفض ابن حزم للأساليب السابقة وخلافه مع أصحابها خلافاً حول المنهجية الصحيحة الواجبة الاتّباع، والدليل على هذا أنه يعتبر كثيراً من أحكامهم وتفسيراتهم صحيحة لكنه لا يعزوه إلى ما اتّبعوه من أساليب⁽⁷¹⁾.

(69) المرجع السابق، ج1، ص 96.

(70) المرجع السابق، ج1، ص 96.

(71) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 270.

يقول: «لا يخلو ما أوجبه القياس أو ما قيل برأي، أو استحسان، أو تقليد، من أحد أوجه ثلاثة لا رابع لها: إما أن يكون ذلك موافقاً للقرآن أو سنة صحيحة عن رسول الله ﷺ، فهذا إنما يحكم فيه بالقرآن أو السنة، ولا معنى لطلب قياس أو قول قائل موافق لذلك، ومن لم يحكم بالقرآن أو بحكم رسول الله ﷺ إلا حتى يوافق ذلك قياس، أو رأي، أو قول قائل، فقد انسلخ عن الإيمان، وأما أن يكون مخالفاً للقرآن أو لسنة رسول الله ﷺ، فهذا الضلال المتيقن وخلاف دين الإسلام، وأما أن لا يوجد في القرآن والسنة ما يوافقه نصاً ولا ما يخالفه فهذا معدوم في العالم لا سبيل إلى وجوده، فصح ضرورة أنه لا يخرج حكم أبداً عن أنه يأمر به الله تعالى على لسان رسوله ﷺ فيكون فرضاً ما استطعنا منه، أو ينهى عنه الله تعالى على لسان رسوله ﷺ فيكون حراماً، أو لا يكون فيه أمر أو نهى فهو مباح فعله وتركه وبطل أن تنزل نازلة في الدين لا حكم لها في القرآن والسنة، ولو وجدت - وقد أبى الله عز وجل أن توجد - لكان من أراد أن يشرع فيها حكماً داخلاً في ذم الله تعالى، إذ يقول «شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله»⁽⁷²⁾.

بهذه العقلية فهم ابن حزم الدين، وبأن الله - سبحانه وتعالى - بلغ ما أراد وأوجب ما أراد ونهى عما أراد، وبالتالي سكت عما لم يوجب، وعليه فلا موجب لأحد أن يخرج عن النص الشرعي زيادة أو نقصاً. بل أن يتفهمه في ضوء العقلانية المقننة، وما يزيد عن ذلك كالغيوب، فالواجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره دون تأويله بما يخرج عن المعقولة. أما ما يزيد أو ينقص عن ذلك فهو باطل وتحكم هوى.

ومن هنا يتعين على الباحث ألا ينتقد أحكام ابن حزم المترتبة على منهجه، بل يتوجه إلى نقد المنهج نفسه، غير أن معظم الباحثين كان يكتفي بإيراد أمثلة من الأحكام الظاهرية ليدفع بها رؤية ابن حزم كاملة، فينسبها إلى التناقض. كقوله بنجاسة الماء الذي ولغ فيه الكلب - لأن النصوص وردت بذلك - ولأنه لا يرى أن ينسحب ذلك على الخنزير لأنه لم يرد فيه نص.

(72) ابن حزم. المحلى فى الفقه، مرجع سابق، ج8، ص 431.

إن إيراد مثل هذه المسائل يجعل القارىء يجفل من مذهب ابن حزم، في حين أن المسألة كلها ترتد إلى أمر منهجي، قوامه أن ابن حزم لا يجيز قياس الكلب على الخنزير، لأنه قياس نوع على نوع لا قياس النوع على نوعه. ومثل قوله بعدم انسحاب لفظ «أف» على غير مجرد نطقها، وأن لا نفهم منها أن لا نقوم بفعل الضرب مثلاً أو القتل، أو فعل كل الإساءات.

وليس معنى هذا أن ابن حزم يجيز ضرب الوالدين مثلاً أو قتلتهما أو الإساءة إليهما، فكثير هي النصوص الشرعية التي تمنع ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْرُهُمَا﴾، و﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾، ﴿وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾... إلخ، لكنه لا يرى أن لفظ «أف» مغنية عن ذلك كله، وإلا لفهمنا من كل نهى عن شيء أنه ينسحب على شيء آخر ليس من معناه، وبالتالي يختلط الكلام. وتصبح الألفاظ الشرعية بهذا مخالفة للمعقول.

ومن هنا أتى ابن حزم وشُتّع عليه، لأنه التزم بمنهجيته، فتألب عليه الخصوم حتى يومنا هذا، لأنهم لم يفتنوا إلى أثر المنهج ولم يدرسوا مذهبه على أساس من منهجيته الصارمة، فضلاً عن إساءة بعضهم فهم القياس عنده، واعتقاد بعضهم بأن إنكاره التعليل في الشريعة ينسحب على العلية في الطبيعة. وغير ذلك من آراء لا تصمد للنظر الصحيح. في حين أنه لم يخالف المنهجية التي اعتمد وعمل بموجبها مهما كان الرأي الناتج عن ذلك مستغرباً، الأمر الذي يدفعنا للإشادة بمصداقية ابن حزم البالغة وبمنهجيته الراقية التي جاءت بمجملها إيجابية مؤثرة حتى في أكثر مناوئيه تطرفاً. وإن كان لا بد من تعليق هنا فحسبنا أن نقول بأن منهجية ابن حزم بأصولها الظاهرية منهجية فذة لم تشيّد نظرية فحسب بل مذهبية شاملة توازي جميع المنهجيات الأخرى إن لم تتفوق عليها في جوانب عديدة سواء أكانت هذه المنهجيات حديثة أم قديمة وضعية أم شرعية، ويكفي لها أنها نبذت دعاوى زائفة في عصور كانت فيها هذه الدعاوى رائجة تماماً حتى وقت قريب بل وفي وقتنا الحاضر.

تجليات المنهج الظاهري لابن حزم في نماذج من أعماله

خطته في التأليف

من الواضح أن ابن حزم كان يعرف طريقه جيداً، ويعرف من أين ينطلق وإلى أين يمضي، بحيث جاء نتاجه المعرفي جميعاً موظفاً في سبيل قناعاته الظاهرية، وما أوصله إليه اجتهاده المعرفي، ويتضح هذا أكثر ما يتضح، من خلال خطته في التأليف والإنتاج المبهرة حقاً، والتي تزيد ابن حزم فضلاً على فضل، وتجعل من فكره، لا غنياً بكل ما مضى فحسب بل غنياً بالطريقة التي عرض بها ابن حزم أفكاره، والمنظمة تنظيماً بالغ الرصف والدقة والوضوح والتميز، بأسلوب واضح أخذ يتماشى مع مذهبيته الشاملة، ولا أعلم مفكراً أستطاع أن ينظم فكره هذا التنظيم، ومن ثم العمل على تنفيذه بحيث يأتي كل ما يلحق من معالجات وأفكار في مكانه وأوانه اللائق به، الأمر الذي يجعل مؤلفات ابن حزم منظومة متماسكة متكاملة ذات محور واحد، وغنية بكل ما هو جدير بالمعالجة، وحقيقة بالإعجاب والتنويه، وهذا يدل على وعي ابن حزم العالي بذاته ودوره، وقدراته غير المحدودة في استيعاب مجريات أحداث عصره، والثقافة العربية الإسلامية، وما سبقها من ثقافات.

إن اعتزال ابن حزم السياسة، لم يبعد بحال عن التوجه الظاهري له، إذ لا يخفى أن الاشتغال بالسياسة يتطلب فنوناً من الأحابيل والأحاييل والمناورات، وربما الدسائس والمؤامرات، وكل هذا ينحو بالمرء - شعر أم لم

يشعر - إلى أن يبطن خلاف ما يظهر، ويفعل خلاف ما يقول، وهذا لا ينسجم مع التوجه الظاهري لابن حزم الذي يرى أن الباطن والظاهر شيئاً واحداً، وهذا معناه الاستقامة في السر والعلن، والظاهر والباطن، والقول والفعل، وعدم اتباع سياسة تلبيس الطواقي، أو إبقاء العلاقات على قدر شعرة معاوية. وحقاً لقد جسّد ابن حزم هذا في جميع أمره.

وبما أن الفكر الظاهري الذي بدا هاجساً لدى ابن حزم، قبل أي شيء وبشكل عام، هو التعامل من حيث الأساس في المسائل والأمور على أساس ظواهر الأمور والأشياء، أي من خلال كیفياتها أو أعراضها، بهدف تبينها وتقصي علاقاتها، إلى أن تثبت حقيقتها حساً وعقلاً وإطراح ما خلا ذلك، وهذا معناه الاستناد إلى الوقائع الحسية، والبديهيات العقلية، والاستدلال عليها، واعتبار هذا مرجعية نهائية في الحكم على الأمور وشؤون المعرفة، وكل ما لا يعود إلى هذا، أو ينقطع دونه، فيعتبر باطلاً.

فإننا نستبين ما يحرك ابن حزم في فرادته، ومدى جدّيته وحدّيته في تناول المسائل والحكم على الأمور، وطبيعة أسلوبه القائم على الملاحظة والمحاصرة والنزق أحياناً، حين يجد مبانيه واضحة لهذا التوجه الذي يعتقد لدى شخص أو آخر، ويدعه غير متفهم أو مجامل له، فهو يشهرها حرباً على كل ما يراه خروجاً على الحس والعقل، بل ويلاحق كل فعل أو سلوك ويتهمه، وحقاً فإن التوجه الظاهري يلزم بهذا وإلا فقد ميزته، ذلك أن التوجه الظاهري يلزم بمن يقف عند حده أن يرى أن أي تجاوز غير مسوّغ بدليل أكيد إنما هو خروج على المعقول، وهذا ما لمسّه أصلاً معاصرو ابن حزم الذين يقدرونه حق قدره، ولكنهم يأخذون عليه أنه يحسن العلم دون أن يحسن سياسته.

وهذا عينه ما دفع ابن حزم إلى العزوف عن السياسة والتوفر على البحث والمعرفة، حيث بوسعه أن يجد الاستقامة والمصادقية التي ينشد، وأصبح دائب التفكير بذلك، لاسيما وأنه كان قد دوّن كثيراً من الملاحظات والنقود والتعليقات وجلسات المناقشة في كثير من الموضوعات، إبان فترتي تعلقه بالتحصيل وبالسياسة، إلى جوار ما كان يقرضه من الشعر وتلمس أساليب البيان، والتي تنمّ في مجملها على تطلعاته المعرفية وتطور توجهاته، والتي

لا تخلو من إرهابات بتوجهه الظاهري المنهجي الجامع، ولعل مؤلفاته الأولى تعبر عن هذا خير تعبير، ومن بينها (الأصول والفروع)⁽¹⁾، ففي هذا الكتاب يعرض ابن حزم بواكير آرائه في المسائل الاعتقادية، ولكن بأسلوب من الواضح أنه غير ناضج، وأنه قد تطور كثيراً فيما بعد، فما جاء فيه أشبه بالمدونات منه بالمؤلف المتماسك، القائم على المعالجات الوافية، لكننا نجد فيه أيضاً بعضاً من توجهاته المعرفية الأصيلة التي ما لبث أن ضمنها - فيما بعد - كتابه الجامع (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، ولكن بعبارة أوضح وأؤكد وأشدّ تماسكاً وأكثر بلاغة، ضمن سياقات نقدية بارعة، ينطبق بعض هذا على كتاب آخر منسوب إليه هو (الرد على الكندي الفيلسوف)، فهو أشبه بتمرين يعرض فيه محاوره، تارة باسمه الصريح، وتارة باسم (الموحد) = المتكلم، حول قضايا يثيرها الكندي، ولا سيما في موضوع العلّية، ويتضمن هذا الكتاب أيضاً بواكير نظرية ابن حزم في العلّية، وهذا الكتاب منشور ضمن رسائل ابن حزم، وهو أيضاً غير متسق العبارة، وتوجد فيه سياقات واستطرادات تقصر عن محاكاة أسلوب ابن حزم اللاحق الذي نتعرف إليه من خلال كتب أخرى، ولا تفي بطريقة العرض المتقنة التي شهر بها ابن حزم.

استدراك القصور والانفتاح في «طوق الحمامة»

ولعل شعور ابن حزم بقصوره في التعبير في هذه المدونات الأولية لأفكاره، في الفترة المبكرة من حياته، قد دفعه لدراسة اللغة والأدب والتبحر في هذا، فلم يلبث فترة إلا وألّف كتابه الشهير (طوق الحمامة)⁽²⁾ الفريد في بابه، مستعرضاً فيه ملكته البيانية ثراً وشعراً، وتضمينه أغراضاً يسعى إليها، من بينها، بواكير نظراته المعرفية، والتوجه الانفتاحي الذي عزم السير فيه، يتجلى هذا في اختياره الحب موضوعاً رئيساً للكتاب، فهذا لم يأت عفواً، وإنما ينسجم مع نظرتة الظاهرية، ومهمته الانفتاحية التي غدت واضحة لديه أكبر انسجام، وفي

(1) نشر هذا الكتاب في جزئين بتحقيق د. عاطف العراقي وآخرين، عن دار النهضة المصرية، القاهرة 1978.

(2) منشور ضمن الرسائل، ج 1.

هذا الكتاب يتلافى قصوره البياني السابق، بل ويخلق في أجواء البلاغة على طريقته الظاهرية بما يضعه في مصاف كبار الأدباء، نظراً لاستعماله العبارات المترادفة الرشيقة، المستقصية لأدق التفاصيل، والمحلة بالوشي والتحلية، وقد استمر في التأليف بعد هذا بعبارة واضحة متماسكة قوية، لا تعدم الملكة الأدبية الرفيعة في كل مؤلفاته اللاحقة، ولكن من غير كبير عناية بالمجاز والبديع الذي عني به «في الطوق» أكثر، وباختياره موضوع الحب فمن الواضح أنه يشعل الفتيل في بيئة متزمتة كالبيئة المالكية التي تتوسع بالاستحسان وسد الذرائع، فضلاً على القياس، وغير هذا، فيما يرفض مذهب الظاهري هذه الأصول رفضاً قاطعاً.

بهذا الانفتاح الصريح يتوجه ابن حزم نحو مقصده الإصلاحية التحديثية، مما نجده في مؤلفاته اللاحقة، وإلى هذه الفترة من حياته ربما تعود بعض عبارات مؤلفه في الأخلاق والسير الذي يعرض فيه خلاصة حكمته وتجاربه، والذي يبدو أن تدوينه - مثلما هو حال بعض المؤلفات الأخرى -، قد رافق ابن حزم فترة طويلة من حياته، ففيه يعرض خلاصات ووصايا مركزة في الأخلاق تنبئ عن تجربته العريضة وخلاصة حكمته، يقول ابن حزم في معرض تدوينه بعض مؤلفاته معاً، بعد ذكر تأليفه للتقريب: «ولنا فيما تحققنا به تأليف جمّة، منها ما قد تمّ، ومنها ما شارف على التمام، ومنها ما مضى منه صدر ويعين الله على باقيه»⁽³⁾.

أطوار الفكر الحزمي ومرحلة التأصيل

في ضوء هذه المؤلفات البواكير السالفة، والتي أرجح أن ابن حزم لم يشهرها مباشرة في أوان تدوينها، بل بعد كتاب «التقريب لحد المنطق»، يمكننا أن نقرر بسهولة أن فكر ابن حزم قد مرّ بطور هاجس، كان يعد فيه العدة لمشروعه، وفي هذا الطور دون (الأصول والفروع) و(الرد على الكندي الفيلسوف)، وبعض ما جاء في (مداواة النفوس)⁽⁴⁾، وأنه قد توجّ هذا الطور

(3) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج2، ص 186.

(4) منشور ضمن الرسائل، ج1.

بتأليف (طوق الحمامة)، وما يستنتج بعد هذا أنه أَلَفَ التقريب، حيث نضجت لديه رؤيا ومنهجية سنرى أنه يعمل على تنفيذها بدقة، والدخول في مرحلة جديدة في إنتاجه.

بطبيعة الحال، كانت لابن حزم اهتماماته الحكمية والشرعية أيضاً أثناء الفترة السابقة، وجَلَّها اعتمد على الدرس والتحصيل والمناظرة، والاحتكاك بكل ألوان الطيف الثقافي في عصره، لكنه يعتبر «التقريب» فحسب الكتاب التأصيلي لفكره، ولا يبعد أن يكون قد أشهره أولاً.

إذن ف«التقريب لحد المنطق» هو المؤلف التأصيلي لفكر ابن حزم، والمؤلف الأول إشهاراً على الأرجح، على الأقل من بين مؤلفاته الفكرية الناضجة، والمرجح أنه أَلَفَ في الفترة قبل عام 420 هجري.

وفي هذا المؤلف يضعنا ابن حزم في صورة وعيه بذاته هو شخصياً، وكذلك توجهاته وتطلعاته المعرفية نحو بناء مذهبته الشاملة، وهذا ما تم لاحقاً عبر مؤلفاته الأخرى، المتماسكة في أسلوبها، الغنية بموضوعاتها، المتكاملة في أغراضها وما تعالج من قضايا ومسائل.

«التقريب لحد المنطق»

وما يعرضه ابن حزم في «التقريب» هو اعتماده على المنطق سبيلاً لإدراك الحقائق، مسوّغاً هذا بحجج عقلية وشرعية، ولكن ليس دون تعديلات أسسية في بعض أصول المنطق، ارتأى ابن حزم أنه يفتقر إليها ليعمل بفعالية أكثر إحكاماً، وجميعها يدور حول منحاه الظاهري، من ذلك، - كما ذكرنا - رفض فكرة الجوهر من أساسها في فهم الأشياء، وتبني النزعة الاسمية بخصوص الكليات، والتأكيد على قيمة التجربة في إقامة الأحكام واعتبار المطابقة معياراً للصدق إضافة إلى الاتساق، ورد المعرفة كلية إلى العقل والحس. أما الشريعة فقد وجد لها مستنداً في منهجيته البرهانية من خلال إثبات وجود الله عبر عدد من الأدلة، وصحة النبوة استناداً إلى المعجزات، وصحة نقل الشريعة الإسلامية عبر التواتر، وبهذا أصبحت مرجعيته الشاملة تعتمد على العقل غير المنفك عن الحس وأصول الشريعة، أما ما يزيد على هذا أو لا يرجع إليه فهو باطل حتماً،

وإذا كان ابن حزم قد قنن مرجعية الظاهرية في الجانب الحكمي فإنه قد فهم الشريعة على أساس من هذه المرجعية أيضاً، لذا يقول: إنه «لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا، وأن لا يقدم فيها إلى على ما أوجبه مقدمات مقبولة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل الحس»⁽⁵⁾، غير أن أغراض الشريعة تختلف عن أغراض المعرفة العلمية للطبيعة أو الفلسفة، فيقول ابن حزم مؤكداً على هذا «ووجدنا ما جاءت به النبوة ومنفعته في ثلاثة أشياء: إحداها إصلاح الأخلاق النفسية وإيجاب التزام حسناتها كالعدل والوجود والعفة، ولا يمكن البتة إصلاح أخلاق النفس بالفلسفة دون النبوة، وأهل العقول مختلفون في تصويب هذه الأخلاق. والوجه الثاني دفع مظالم الناس الذين لم تعلمهم الموعدة، ولا سارعوا إلى الحقائق وحيطة الدنيا والأبشار والفروج والأموال والأمن، وليست كذلك منفعة العلوم التي قدمنا. والوجه الثالث التقدم لنجاة النفس بعد خروجها من هذه الدار من الهلكة، وأما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا»⁽⁶⁾.

وبهذا يفصل ابن حزم العلوم الشرعية عن الفلسفة من جهة الغرض ولكنه يعتبرهما معاً متكاملين من الناحية المنهجية واللزومية، لذا جاء دفاعه عن الفلسفة دفاعاً قاطعاً.

وما من شك هنا أننا بإزاء مرجعية جديدة لها تجلياتها الواعدة وذات اتصال بكل منحنى ثقافي ليكون مجالاً للمعالجة في ضوئها، ومن هنا نلمس أن ابن حزم كان يعرف طريقه جيداً، بحيث وضع الأسس والقواعد التي تصلح للسير عليها، تمهيداً لأعمالها في مختلف الدعاوى وفي بناء مذهبيته الظاهرية.

وإذا ما استعرضنا ما جاء في التقريب ومقدمته، لوجدنا أنه يقدم التسوية أولاً للاشتغال بالمنطق عقلاً وشرعاً، ثم ليعرض أوجه البيان التي تؤسس له، ثم مواقف بعض من وقفوا من المنطق موقفاً معارضاً، ليخلص إلى وصف الفئة التي قبلت التعامل معه معياراً للصحة، بقوله: أنهم قوم «نظروا بأذهان صافية

(5) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 308.

(6) المرجع السابق، ج3، ص 431.

وأفكار نقية عن الميل وعقول سليمة فاستناروا بها... فكانت لهم كالميلق للصيرفي والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصوصاتها»⁽⁷⁾، كما يقول: «ورأينا هذه الكتب كالدواء المقوي، إذا تناوله ذو الصحة المستمكن والطبيعة السالمة والتركيب الوفيق والمزاج الجيد انتفع به وصفى بنيته وأذهب أخلاطه. وإن تناوله العليل المضطرب المزاج، الواهي التركيب، أتى عليه وزاد بلاءه وربما أهلكه وقتله»⁽⁸⁾.

بعد هذا يستعرض ابن حزم الكتب المنطقية الأرسطية، بعبارة سهلة موجزة يستعمل فيها الأمثلة الشرعية، دون أن يغفل أثناء ذلك عن إجراء تعديلاته في أصول المنطق لصالح رؤيته الظاهرية التي قدمنا، إلى أن يفرغ من إتمامها، ثم يعود إلى طرح بعض من آرائه وسيرته مع الحق، إلى أن ينتهي إلى القول: «هذا هو كتاب حد المنطق الذي يحذر منه من اتبع الظن وترك اليقين، قد كشفنا غامضه، وسهّلنا مطلبه، وكفيينا صاحبه تشنيع الجاهلين، وشعوذة المنحرفين، وحيرة المتوهمين، ولله الشكر خالق الأولين والآخرين»⁽⁹⁾.

وبهذا تستبان أهمية هذا المؤلف التأصيلي لفكر ابن حزم، ومدى تعويله عليه في بناء مذهبته الشاملة، وتستبان أهمية التعديلات التي أدخلها على أصول المنطق، مما وفر لابن حزم أن ينحو بالعلم والمعرفة منحىً ظاهرياً، يقود حتماً إلى الاهتمام بالمعرفة الطبيعية ومسالكتها التجريبية، ويجعلها مشروعة تماماً وسبيلاً لأي مرجعية مضافة.

«الفصل في الملل والأهواء والنحل»

لم يلبث ابن حزم بعد تأليفه «التقريب»، والذي تعرض لسوء فهم من بعض علماء عصره ولاحيقهم، نظراً لاحتوائه الجديد المعدّل لآراء أرسطو وغيره، أن أعمل منهجيته التي بسطها فيه في كل الدعاوى المطروحة، حكيمية كانت أم

(7) المرجع السابق، ج4، ص 100.

(8) المرجع السابق، ج4، ص 101.

(9) المرجع السابق، ج4، ص 356.

شرعية، مللاً كانت أو أهواءً أو نحلاً، ليفصل فيها في ضوء هذه المنهجية، إذ ليس يكفي الباحث عن الحقيقة أن يمتلك المنهج الذي يعتبره صواباً، بل لا بد من إعماله في جميع الدعاوى المدّعاة، لبيان صوابها من خطئها، وهذا ما تم بالضبط في مؤلفه العظيم (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، لذلك حرص على أن يستهله بخلاصة عن المنهجية التي اعتمد في «التقريب»، وهذا ما فعله أيضاً في كتبه اللاحقة، كالأحكام، والمحلى، وذلك كي يؤكد على منهجيته في التناول، ويعمق من فهمها، وكيفية تدبرها لكل الموضوعات، وفي هذا الكتاب لم يترك ابن حزم شاردة أو واردة من الدعاوى إلا وعالجها ليفصل فيها، ومن هنا جاءت تسمية الكتاب الفصل، (بتسكين الفاء والصاد)، وليس الفصل (بكسر الفاء وفتح الصاد).

وباستعراض بعض التفاصيل والموضوعات الفرعية ضمن هذا الكتاب، يتضح لنا جهد ابن حزم الهائل وعمله المضني، ففي الجزء الأول يحصر ابن حزم - من خلال قسمة منطقية - رؤوس الموضوعات التي سيتناولها من الفرق المخالفة لدين الإسلام، وهي، على التوالي: الشكاك، الدهريون، مثبتو الحقائق من الفلاسفة القائلين بقدم العالم، مثبتو الحقائق من المشركين، مثبتو الحقائق من منكري النبوات، أصحاب الشرائع، ثم ينتقل إلى بيان منهجيته والبراهين الجامعة الموصلة، إلى معرفة الحق، تمهيداً لإعمالها في الدعاوى المذكورة.

ثم يبدأ بعرض حججه في ضوء المنهجية التي عرضها ليخلص بعد ذلك إلى الفصل فيها، ثم يستمر بعد ذلك على المنوال نفسه من المنهجية ليعرض دعوى النصرانية وفرقها البارزة كالميلكانية، واليعقوبية، والنسطورية، فيناقشها ويخلص إلى الفصل فيها وبيان ما هو حق مما هو فاسد، ثم يتابع مع البراهمة وإنكارهم النبوات فيعارضهم بإثبات ضرورة النبوة، ثم يستطرد فيتناول بعض الطروحات الأخرى الطريفة، مثل القول بأن للبهائم رسلاً، أو القول بتناسخ الأرواح، ثم الرد على المتفلسفة المنكرين للشرائع، بعد ذلك ينتقل للكلام على اليهود وفرقهم البارزة كالسامرية، والصدوقية، والعنانية، والربانية، والعيسوية، ويتتبع تواريخهم وآراءهم ليبين ما فيها من تناقضات.

أما الجزء الثاني، فيعود إلى الحديث عن المسيحية والأنجيل الأربعة، والتوراة، ويناقد ما جاء فيها ليفصل فيه، وبعد أن يستوفي ذلك ينتقل إلى الحديث في الشريعة الإسلامية، ممهداً لذلك ببيان كيفية نقل القرآن وأمور الدين، ومن ثم الرد على جهلة المسلمين، ويستطرد فيبين لهم إثبات كروية الأرض عقلاً وشرعاً، ثم يشرع بتناول الفرق الإسلامية: أهل السنة، والمعتزلة، والمرجئة، والشيعة، والخوارج، فيعرض لدعاواها ويفصل فيها، ثم ينتقل إلى بيان آرائهم في الألوهية ويرد عليها كالقول بالتجسيم، وإثبات الصفات، كالاستواء، والعلم، والقدم، ومن ثم يتناول أسماء الله الحسنى وأفعاله ويبين رأيه فيها.

أما الجزء الثالث، فيستمر فيه ابن حزم بمعالجة قضايا إسلامية كالرؤيا، وإعجاز القرآن، والاستطاعة، والقضاء والقدر، والوعد والوعيد، والإسلام، والإيمان والكفر، ثم تعبّد الملائكة، والخلق المستأنف، يعرض هذا جميعاً بأسلوبه الحجاجي القائم على البرهان.

وفي الجزء الرابع، يستعرض ابن حزم الأنبياء منذ آدم - عليه السلام - حتى محمد ﷺ، ثم ينتقل إلى الكلام عن الملائكة، والإيمان، والموافاة، وعذاب القبر، والشفاعة، والميزان، ثم الكلام في الإمامة والمفاضلة، وما جرى من خلاف في ذلك ليبيد رأيه بعد ذلك.

ويتابع في الجزء الخامس الكلام في الإمامة، ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مستعرضاً آراء الشيعة، والخوارج، والمعتزلة، وبعض المقالات الأخرى، ليبين فساد بعض ما تقول به، ثم ينتقل إلى الكلام في السحر وإبطاله، والجن، والوسوسة، ثم الكلام في الطبائع، ونبوة النساء، والرؤيا، والاسم والمسمى، والتنجيم، والبقاء والفناء، ثم الكلام في المعاني والأحوال، والحركات والسكون، والتولد، والمداخلة، والمجاورة، والكمون، والاستحالة، والطفرة، ثم يتحدث عن الإنسان، والجوهر والعرض، ثم الكلام في المعارف، والقول بتكافؤ الأدلة، وأخيراً الكلام في الألوان.

وهكذا ينتهي كتاب الفصل، فنتبين مقدار الجهد الهائل الذي بذله ابن حزم

في إنجاز الكتاب، استقصاءً، وتفنيداً، واستخلاصاً لما هو حق، لكن النتيجة كانت مدهشة بدلالاتها على قدرات ابن حزم الفكرية و منهجيته العظيمة، وسعيه لتخليص ثقافة العصر مما ليس بصامد لمنهجية علمية معتبرة.

أشاد كثير من الباحثين بكتاب الفصل، واعتبروه مؤسس علم الأديان المقارن، نظراً للمعلومات الوفيرة التي يتضمنها عن الأديان ومقابلة بعضها ببعض، ومن ثم وضعها على المحك في ضوء منهجية برهانية متسقة. وفضلاً على هذا، اعتُبر أيضاً موسوعة للدعوى المعرفية حتى عصر ابن حزم، وغالباً ما يرجع إليه في تحقيق رأي أو مقولة أو معتقد. يضاف إلى هذا تضمنه مسائل لم تعالج من قبل معالجة وافية، كموضوع أسماء الله الحسنی، وكروية الأرض، ودعوى أخرى طريفة، مما لم يعالج أو يُستقصى في غيره من الكتب قبله.

يُبد أن أكبر قيمة للكتاب في نظري تتمثل بمسألتين: أولاهما، تعبيره عن المواجهة الثقافية الحضارية التي كانت قائمة في ذلك العصر بشكل شامل، تمهيداً لوضع كل شيء موضعه، وإعطاء كل ذي حق حقه، وقد نهض ابن حزم بهذا الأمر نهوضاً لا مزيد عليه بإقرار المنطق بعد تكييفه والمنهجية العلمية في تناول الأمور وردّ ما سوى هذا. والأخرى، العمل على تنقية الثقافة الإسلامية من شوائبها، والطروحات التي تذهب بها بعيداً عن مقتضاها الأصلي، وعن التقدم الحضاري والمعرفي.

وقد نجح ابن حزم في كلا الأمرين: حقل مواجهة التغريب الثقافي، وحقل مواجهة الأصولية الثقافية. وابن حزم كان يعي هاتين المسألتين جيداً، ولعل النص الآتي يوضح لنا هذا. يقول ابن حزم:

«إنما لما تدبرنا أمر طائفتين ممن شاهدنا في زماننا هذا، وجدناهما قد تفاقم الداء بهما، فأما إحداهما فقد حلت المصيبة فيها وبها، وهم قوم افتتحوا عنوان فهمهم، وابتداء دخولهم إلى طلب المعارف، بطلب علم العدد وبرهانه وطبائعه، ثم تدرّجت إلى تعديل الكواكب وهيئة الأفلاك، ومطالعة شيء من كتب الأوائل وحدودها التي في الكلام، وما مازج بعض ما ذكرنا من آراء

الفلاسفة في القضاء بالنجوم وأنها ناطقة مدبرة، وكذلك الفلك، فأشرفت هذه الطائفة، من أكثر ما طالعت، مما ذكرنا، على أشياء صحاح براهينها ضرورية لائحة... فلم تفرق هذه الطائفة بين صحة ما طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بامتناع وشغب، وربما بتقليد ليس معه شيء مما ذكرنا، فحملوا كل ما اشرفوا محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستويّاً.

ولم تلق هذه الطائفة المذكورة من حملة الدين إلّا أقواماً لا عناية لهم بشيء مما قدّمنا، وإنما عنيت من الشريعة بأحد ثلاثة أوجه : إما بألفاظ ينقلون ظاهرها ولا يعرفون معانيها ولا يهتمون بفهمها، وإما بمسائل من الأحكام لا يشتغلون بدلائلها ومنبعها، وإنما حسبهم ما أقاموا به جاههم وحالهم، وإما بخرافات منقولة عن كل ضعيف وكذاب ساقط، لم يهتبلوا قط بمعرفة صحيح منها من سقيم، ولا مرسل من مسند، ولا ما نقل عن النبي ﷺ، مما نقل عن كعب الأخبار أو وهب بن منبه، من أهل الكتاب، فنظرت الطائفة الأولى من الآخرة بعين الاستهجان والاحتقار والاستجهال، فتمكن الشيطان منهم وحلّ فيهم حيث أحبّ، فذهبوا وضلوا واعتقدوا أن دين الله تعالى لا يصح منه شيء ولا يقدم عليه دليل.

وأما الطائفة الثانية، فهم قوم ابتدأوا الطلب بحديث النبي ﷺ، فلم يزدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب، دون أن يهتموا بشيء مما كتبوا أو يعملوا به، وإنما يحملونه حملاً لا يزدون على قراءته، هذا دون تدبر معانيه، ودون أن يعلموا أنهم المخاطبون به، ثم زاد قوم منهم فأتوا بالأفئدة التي تقشعر منها الذوائب، وهي أن أطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة، فأقروا عيون الملحدين، وشهدوا أن الدين لا يثبت إلّا بالدعاوى والغلبة، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿قُلْ هَآؤُلَآءُ بُرْهَٰنُكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَافْذُرُوا لَا تَنفَذُوا إِلَّا بِإِطْلَاقِنَا﴾، ثم زادت هذه الطائفة الثانية غلوّاً في الجنون، فعابوا كتباً لا معرفة لهم بها ولا طالعوها، كالكتب التي في هيئة الأفلاك ومجاري النجوم، والكتب التي جمعها أرسطو طاليس في حدود الكلام، وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله - عزّ وجلّ - وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد

جميع العلوم، وفي مسائل الأحكام الشرعية، والتوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام، والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيفية تقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً، وما يصح مرة ويبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضروب الحدود التي ما شذ عنها خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدور، وغير ذلك مما لا غناء للفقهاء المجتهدين لدينه وأهل ملته عنه.

فلما رأينا عظيم المحنة فيما تولد في الطائفتين اللتين ذكرنا، رأينا من عظيم الأجر وأفضل العمل، بيان هذا المشكل بحول من الله تعالى وقدرته وتأييده، فنقول - وبه عز وجلّ نتأيد ونستعين - إن كل ما صح ببرهان أي شيء كان، فهو في كلام الله عز وجلّ وكلام النبي ﷺ منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم، وأما كل ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو إقناع أو شغب، فالقرآن وكلام النبي ﷺ منه خاليان والحمد لله رب العالمين ومعاذ الله أن يأتي كلام الله عز وجلّ وكلام نبيه ﷺ بما يبطله عيان أو برهان وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة ممن لا يؤمنون بهما ويسعى في إبطالهما، ﴿وَبَايَكَ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾⁽¹⁰⁾.

لقد أوردنا هذا النص على طوله، لما فيه من صلة بما لحقه من مواقف، ولا سيما موقف الغزالي، وابن تيمية، وابن رشد، وابن خلدون، ومن ثم واقعنا الحالي الذي يراوح بين نموذج (مستعار) كلياً، ونموذج (مستعاد) كلياً، أما المستعار، فهو يشبه موقف الطائفة الأولى التي ذكرها ابن حزم، وأما المستعاد، فهو يشبه موقف الطائفة الثانية، أما موقف ابن حزم فهو موقف مستفاد من الموقفين ولكن باعتماد منهجية معتبرة في هذه الاستفادة، تحاول إحقاق ما هو حق، وإبطال ما هو باطل، ولنتأمل في هذا الموقف الذي نحتاج ما يوازيه في يومنا هذا ونحن نواجه صراع الحضارات أو حوار الثقافات، والذي غاب طويلاً طويلاً.

(10) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 233 وما يليها.

«الإحكام في أصول الأحكام»

بعد أن فرغ ابن حزم من إعمال منهجيته الظاهرية في الدعاوى المختلفة وردّ ما ردّ منها، كان عليه أن يعمل منهجيته ويستثمرها في معالجة أصول الفقه، وإعادة بنائها، ثم اعتماد الأصول الواجب الأخذ بها وإطراح ما خلاها. وقد فعل هذا بكتابه الأصولي الجامع (الإحكام في أصول الأحكام). وبما أن أساس هذه المنهجية الحس والعقل وما يرجع إليهما بالدليل، وأن اعتماد هذا يقود إلى الإقرار بالشرعية الإسلامية، فإن نصوص الشريعة أيضاً ستصبح مرجعاً للأحكام ويستدل بها، ومن هنا أخذ ابن حزم بالدليل الراجع إلى النص، واهتم بالنصوص قرآناً وحديثاً وإجماعاً، اهتماماً بالغاً، وهذا ما أضفى على توجهه الشرعي تلك العناية الكبيرة بها، وجعله من أعلام أهل الحديث والأثر، على أن هذا لا يلغي دور الحس والعقل، فهذا الدور يبقى مستمراً لأن «الحواس والعقل أصل لكل شيء، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة، فلم نحتاج في إثباتها للنص»⁽¹¹⁾، إذن فلا تعارض بين العقل والنقل، بل هما متكاملات وكل منهما يسند الآخر، وعليه، فإن كل ما جاءت به الشريعة متوافق مع العقل، وإذا ما كان هنالك تجاوز من الشريعة للعقل، وليس تعارض، فهذا غير موجود، فيجب أخذه على ظاهره والتوقف فيه، ولا يعود هذا إلى عدم معقوليته، ولكنه يعود إلى قصور العقل وعدم قدرته على الإحاطة بمسائل تتجاوز قدراته المحدودة بمعرفة الكيفيات على شاكلته، ومن هنا يؤكد ابن حزم أن العقل لا يحكم به على خالقه، بل لا يوجب تحليلاً أو تحريماً، فهذا خارج عن دوره «وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره، ومعرفة صفات كل ما أدركنا معرفته مما في العالم، وأنه على صفة كذا، وهيئة كذا، كما أحكمه ربه تعالى ولا زيادة»⁽¹²⁾، وهذا معنى الوقف، فلا يتم تجاوز هذا الإطار إلى الحكم على عالم الغيب والملكوت والمعاد، فهذا لا مدخل للعقل فيه ولا يمكن معرفته إلا عن طرق إخبار الله تعالى به والتصديق بذلك. من هنا أوجب

(11) ابن حزم. الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق، ج2، ص 99.

(12) المرجع السابق، ج1، ص31.

ابن حزم أخذ ذلك على ظاهره وعدم التأويل على غير ضابط في فهمه، وفي ضوء هذه الرؤية المقننة للعقل ودوره، إرتأى ابن حزم أن أسماء الصفات الإلهية مجرد أسماء أعلام مرادفة لاسم الجلالة، ولا يُفهم منها سوى ما يُفهم من لفظ الجلالة نفسه، والأمر نفسه ينطبق على مسألة الجن والشیاطین، ينبغي أن يعالج بالطريقة نفسها.

وهكذا يتخذ ابن حزم موقفاً قاطعاً يحدّ من التأويل الذي لا يتقيد بالظاهر ويخرج عنه، لأنه خروج على العقلانية في الأساس.

في ضوء هذه التوجهات الأسسية، ومفهوم العقلانية المقننة، حدد ابن حزم الدليل الذي يجب الاحتكام إليه في استخراج الأحكام الشرعية. والدليل بهذا الاعتبار يعود إلى الحس والعقل والنصوص ويؤخذ منها، وهو بهذا الاعتبار لبّ المنهج الظاهري، وبالتالي فلا يوجد في مفهوم الدليل فرق في أن يكون عقلياً أو شرعياً، فإذا هو عقلي هو شرعي، وإذا هو شرعي هو عقلي، ولهذا يقول ابن حزم في نهاية عرضه الدليل: «هذه هي الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص»⁽¹³⁾.

وهكذا يمضي ابن حزم في مقدمة الأحكام بإثبات حجج العقول، وكيفية فهم اللغة، وطبيعة أقسام المعارف، ثم طبيعة البيان، ثم أصول الشريعة التي يؤخذ منها الحكم ممثلة بالقرآن والسنة والإجماع، وبيان الدليل الذي يعتد به، وهذه الموضوعات هي التي افتتح بها «الأحكام». ثم يشرع ابن حزم بعد هذا في بيان بعض القواعد الواجب اتباعها في التفسير وبيان الأحكام، ما يحمل على الوجوب والفور، أو الندب، أو التراخي، وبيان العموم والخصوص، وأقل الجمع، والاستثناء، والكناية، والإشارة، والمجاز، والتشبيه، ثم يبين النسخ، والمتشابه، والإجماع، والإفتاء، ليقننها على الطريقة الظاهرية وذلك لأخذها جميعاً بالاعتبار في استخراج الأحكام، ثم يتجه بعد هذا إلى نقد الأصول الأخرى المدعاة، والتي يخصص لها باقي أجزاء الأحكام، ومنها: شرع من قبلنا، والاحتياط وقطع الذرائع، والاستحسان، والتقليد، ودليل

(13) المرجع السابق، ص 99.

الخطاب، والقياس الفقهي، والتعليل في الشريعة، ليعتبرها غير وافية منهجياً، وأنها تقود بوضعها هذا إلى عدم تفهم أحكام الشريعة لأنها تخالف المعقول، وباستعمالها قد يزداد في الشرع ما ليس منه أو ينتقص منه ما فيه.

وتعود نظرتة الشاملة في هذه المسائل، إلى أن الشريعة نزلت تامة وقد ذكر الله فيها الأحكام التي يوجب، وسكت عما لم يوجب، وقد بين لنا رسول الله ﷺ ما ينبغي بيانه، فلا يحتاج الأمر إلا إلى تقصي النص قرآناً وسنة، على أساس الدليل الراجع إلى الحس والعقل والنص وإطراح ما خلاه، مما لا يصمد كدليل، وهذا هو معنى الاجتهاد الذي يختتم الأحكام به، والاجتهاد هو الاستدلال، يقول ابن حزم: «إن الاجتهاد هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها، لا من حيث لا يؤدي إليها، والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد»⁽¹⁴⁾.

وبهذا تستبين طبيعة المذهب الظاهري في الأصول، والذي يحافظ على المعقول على أساس الظاهر حتى نهاية الخط، ولا يخرج عنه. وإذا ما كان هذا الأسلوب تبقى مسائل من الشريعة غير مقدور الحكم فيها بالدليل، فيؤخذ على الوقف، وهو يستند في هذا إلى الشريعة أيضاً، وفي الحق فإن كتاب «الأحكام» يدل - إضافة إلى كتبه السابقة - على قدرة ابن حزم الفائقة على المعالجة استرشاداً بالمنهج نفسه، ويدل على قدرته في فهم واستيعاب الأصول الإسلامية، وردّ الأحكام جميعاً إلى النصوص الشرعية بما فيه الحس والعقل، ولا يظن ظان بأن إبطال تلك الأصول جميعاً يؤدي إلى اختلاف كبير بينه وبين المذاهب الأخرى في استخراج الأحكام من الشريعة، بل معظم ما جاء من أحكام يتفق فيه ابن حزم مع غيره، ولا يستثنى من هذا سوى القليل أو النادرة، لكنه لم يكن يرى أن استخراج ذلك منوط بتلك الأصول الفقهية، وإنما بالدليل الذي عوّل هو نفسه عليه، يقول ابن حزم: «لقد وافقنا أصحاب القياس في نتائج كثيرة إلا أن مقدماتهم غير مقدماتنا»⁽¹⁵⁾، ولو تقصينا مسائل الخلاف

(14) المرجع السابق، ج2، ص 129.

(15) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 270.

بالشكل الدقيق، لوجدنا أن هذه المسائل ترد في كثير من جوانبها إلى نزاعات لفظية، وإلى معارضة المنهجيات بعضها بعضاً، وإلى التعريفات التي قدمت لتلك الأصول، وهذا ما التفت إليه الغزالي من بعض النواحي فيما بعد، ودعاه لتأليف كتابه المتخصص (أساس القياس)، الذي يرى فيه أن تسعة أعشار الفقه يعود إلى القياس المنطقي، فيما يبقى للقياس الظني مجاله المحدود⁽¹⁶⁾، وهو أيضاً ما التفت إليه ابن تيمية بعده، وجعله يمعن في هذا التفاصيل أكثر فأكثر، ويجلي قياس التمثيل بشكل أوفى، ويقرر أنه لا يختلف كثيراً عن قياس الشمول، غير أن ما قننه ابن حزم في «الإحكام» بالاستناد إلى الدليل قد أسفر عن إقامة ذلك الالتحام بين الشرع والعقل، وبين المنطق الأرسطي بعد تكييفه بالأصول الظاهرية، والنصوص الشرعية.

في الواقع إن المنهجية التي ينبغي التعويل عليها في الفقه لا تحتاج إلى كل هذه الأصول، لا سيما وهي مختلف فيها، وإذا ما أرجع ابن حزم هذه الأصول جميعاً إلى الدليل وقيدتها به كما عرض، ورجعها الشافعي قبله إلى القياس فقط، وردّهما جميع الأصول الأخرى، فإن هذا يصبّ في تنمية العقلانية المنهجية العلمية الواجبة الاتباع، والتحقق من أنها لا تختلف كثيراً عنها في العلوم الحكمية عن العلوم الشرعية، وهذا ما عمل على تجليته بقوة ابن تيمية لاحقاً، من خلال درء تعارض العقل والنقل، وموافقة صريح المعقول لصحيح المنقول.

«المحلّى في الفقه»

لما كان ابن حزم في (التقريب) قد حدد الرؤى المرجعية والخطوات المنهجية التي يعول عليها، وأنه بعد هذا قد أعملها في الدعاوى المختلفة ليفصل فيها في (الفصل)، ثم أنه أعملها في الأصول الشرعية لدى المذاهب جميعاً في (الإحكام)، فإنه وجد لزماً عليه أن يستخرج كل الأحكام الشرعية بتفاصيلها وجزئياتها استناداً إلى المنهجية عينها، ومن هنا جاء تأليفه كتابه الشامل (المحلّى في الفقه).

(16) الغزالي، أبو حامد. أساس القياس، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993، ص40.

وفي هذا الكتاب لم يترك ابن حزم مسألة شرعية تقريباً إلا وبين الرأي فيها، استناداً إلى ما استخلصه من منهجية وأصول في جميع كتبه السابقة، وهذا يعني تحكيم الحس والعقل والنصوص الشرعية وما ينتج عنها بالدليل وفقاً للأصول الظاهرية، في كل المسائل. وبهذا يحقق ابن حزم المعالجة المعرفية الشاملة بكل مناحيها.

وفي المحلّي لم يكتف ابن حزم باستخراج الأحكام وفقاً للظاهر فحسب، بل بيّن آراء المذاهب الأخرى في المسألة نفسها التي يعالج، ونقدها أيضاً، الأمر الذي جعل المحلّي قاموساً للفقهاء المقارن، يرجع إليه كل من يحاول أن يتعمق في المسائل الشرعية ويستطلع الآراء المختلفة فيها، فهو من هذه الناحية مؤسس علم الفقه المقارن، يقول فيه ابن عبد السلام: «ما وجدنا في كتب الإسلام مثل (المحلّي) لابن حزم و(المغني) للشيخ الموقّق».

يضاف إلى هذه المزايا تضمن المحلّي للأحاديث الجامعة التي تستمد منها الأحكام، بمتونها وأسانيدها، جنباً إلى جنب مع نصوص القرآن الكريم، الأمر الذي كرّس ابن حزم حافظاً وعالي الرتبة في الحديث، وجعل لاحقيه يشيدون بحفظه وروايته للحديث، ومنهم: الغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون.

ومهما يكن من أمر، فالمحلّي من أمهات الكتب الفقهية في الإسلام، ويدل - علاوة على المؤلفات الأخرى لابن حزم - على عقليته الجبارة ومنهجيته الفذة، والتزامه خط سيره الخاص به من البداية إلى النهاية، ولا يظنّ ظان بأن المنحى الظاهري يكبل ابن حزم أو يصرفه عن تفهم و معالجة الأساليب والحجج المباشرة، بل إنه في أثناء معالجتها يعطيها فوق حقتها، ويستقصي ما لها من مسوّغات، حتى يمكن القول بأن ابن حزم يصلح أن يكون فقيهاً في كل المذاهب، وقد كان يعلم هذا من نفسه، لكن نفسه أبت عليه إلا أن ينصاع لما يراه حقاً، لذا نراه بعد هذا، - وتبعاً لما أحكم من منهجية -، لا يخشى أن يقف منها موقف المعارض حتى يستوفي نقدها من غير قصور أو تردد، ثم يبدأ بطرح رأيه وتقديم حججه وأسانيده حتى يجليه أوفى تجلية.

وإذا ما استعرضنا ذلك الجهد في المحلّي لابن حزم، لوجدنا أنه قد عالج

حشداً هائلاً من المسائل في اثني عشر مجلداً، مهما كانت أهميتها، جليلة أم دقيقة، مبلوراً بذلك الأحكام الفقهية بلورة متميزة، وكل هذا على أساس من منهجيته ورؤيته الظاهرية للأمور، ومهما كلفه ذلك من مشقة وخصوصية.

لقد قصر معارضو ابن حزم عن مجاراة هذا الأسلوب في التأليف والمعارضة والمحااجة، وجلّهم مقلّدون التقليد الأعمى، أو خارجون على الشريعة، ومن هنا جاءت مجاباتهم له بأساليب غير مقبولة، لاسيما أنصار المذهب المالكي السائد في الأندلس والأكثر عرضة لانتقاداته، تحكم واقع الحال، أو المناوئين للشريعة، حيث أغرّوا به الحُكّام والعامّة، واضطروه لمغادرة المكان الذي يقيم فيه ويث فيه علمه تلو الآخر، الأمر الذي أدى إلى نفيه من منطقة إلى أخرى، حتى انتهى إلى بلده، لكنه لم يلب ولم يستكن ولم يهادن أو يجمال، أو يتخلى عن أي رأي أدّاه إليه اجتهاده حتى لو كان يحتمل الخطأ، ذلك أنه رفع مقولة «المجتهد المخطئ أفضل عند الله من المقلد المصيب»⁽¹⁷⁾. وهذه المقولة حقّاً عميقة القرار والأبعاد، ويؤدي تطبيقها المستمر - في النهاية - إلى ترشيد الأحكام، بعكس ما إذا بقي التقليد جائماً على العقول، حيث لا يؤدي هذا إلا إلى الجمود والبقاء على حال دون مراوحة، انصياعاً لتقليد شخص أو آخر. إن التقليد بالنسبة لابن حزم شأن قاتل، ويبقي المعرفة ضالة طريق التقدم والاطراد، الواجب أن تسير فيه، لذلك يوصي بالاجتهاد ويوجهه على كل شخص قدر طاقته. وهذا التوجه بطبيعة الحال يقلل من شأن كل المقلدين الذين يقفون بالأمور عند رأي شخص واحد لا يتعدوه. فمهما كانت مكانة هذا الشخص وقيّمته المعرفية والخلقية، فلا يجب الركون إلى رأيه دون غيره، وإنما الاجتهاد في جميع الآراء واختيار الأصوب منها، والاستمرار على هذا المنوال، ومن هنا رفض ابن حزم الأخذ بالرأي، سواء أكان رأي تابع أم صحابي، فهؤلاء لهم قدرهم ومكانتهم من ناحية، ولهم سعيهم وأعمالهم الجليلة، لكن الشريعة لا يمكن أن تؤخذ برأي واحد منهم، وهم مختلفون أصلاً، وطالما أن النص الشرعي نفسه لا يجيز الأخذ برأي أحد

(17) ابن حزم. المحلى في الفقه، مرجع سابق، ج1، ص 69.

إلا الرجوع إلى النص قرآناً وحديثاً، انسجاماً مع قوله عز وجل ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَردُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النساء: 59]، وطالما أن هذين المصدرين هما أساس الشريعة وهما متوافران أبداً، ويمكن الرجوع إليهما في كل آن، فلا يوجب هذا إلا الرجوع إليهما، والاجتهاد فيهما لاستخراج أي حكم بموجب الدليل ولا شيء سواه، أما الاحتجاج بالآية ﴿وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83]. فلا يرى أن هذا يوجب غير الإجتهد في النص بما لا يخرج عن ظاهره.

مؤلفات أخرى

من بديهيات المنهج الظاهري أنه يرد الأحكام جميعاً للحس والعقل وما يرتد إليها بالبرهان، أما ما يتجاوز هذا دون أن يعارضه مما جاءت به الشريعة والنبوة، وهو كله في حد الإمكان، فيقبل لصدق الرسول بأنه مبلغ عن ربه وتأييده له بدليل المعجزة، أما ما يزيد على هذا ويكون في حد الامتناع أيًا كان شأنه فهو يرفضه رفضاً قاطعاً. ومن هنا فلا قيمة في الخبر الذي يتجاوز المعقول إذا نُسب لغير الله تأييداً لرسله، وهذا ينطبق على كل دعاوى الالهام الفردي، والولاية، والكرامة، والخوارق التي تنسب إلى البشر من أي صنف كانوا، أما ما يعارض المعقول فهو على الرّدّ دون تكلف دليل لأنه ببساطة مخالف للمعقول المقتن.

لذا، يرد ابن حزم كل الدعاوى التي تروى وتملاً بها كتب التاريخ وحكاياته مما يتجاوز المعقول أو يخالفه، ويمعن في نقد الروايات التاريخية المتعلقة بذلك، ثم ليقصر في التأليف في التاريخ على ما يثبت عقلاً وأطراح ما خلاه.

وإذ يعمل ابن حزم في التاريخ منهجيته بهذه الكيفية، فإن مقصده أن يغير النظرة السائدة إلى مجريات أحداث التاريخ بما يكفل تخليصه من الأخبار والروايات الزائفة، لكن ذلك له مقوماته أيضاً، من ذلك: التعمق في فهم اللغة والأنساب والفلك والحساب وغير هذا من علوم، فهو يرى أن كل هذا وغيره لازم لتحقيق الخبر وتخليصه مما ليس منه، وبناء المعرفة العلمية الصحيحة... والاهتمام بكل العلوم من هذه الجهة، إنما هو لتحقيق الرؤية المعرفية المنطقية

المتماسكة الشاملة للعالم بكل ما فيه، فالعلوم مرتبط بعضها ببعض، ودرج بعضها إلى بعض، ولا يكذب بعضها بعضاً، وكلها نافعة في فهم الشريعة وتفقهها التي هي الغرض الأسمى من المعرفة، أما كل علم على حدة، فهو غير كافٍ في تحقيق النظرة المعرفية الحقة المتماسكة الشمولية. ومن هنا ينتقد ابن حزم من يستغني بعلم من العلوم عما سواه، كالمستغني بعلم المنطق، فهذا ليس في يديه سوى «جمع آلة البناء ولم يصرفها في البناء، فهي معطّلة لديه لا معنى لها»⁽¹⁸⁾، أو المستغني بعلم اللغة ومطرح ما عداها، «فهؤلاء بمنزلة من ليس في يده من الطعام إلا الملح، وليس معه من السلاح إلا المصقلة التي يُجلى بها السلاح فقط»⁽¹⁹⁾، والمستغني بأي علم من العلوم عن غيره، كالطب أو الهندسة أو الفلك، فإنه قاصرٌ في علمه نفسه، وينقص من علمه الذي يختص به بمقدار ما يجهل من بقية العلوم، ذلك أن «من اقتصر على علم واحد أوشك أن يكون ضحكة، وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه أكثر مما أدرك منه، لتعلق العلوم بعضها ببعض كما ذكرنا، وأنها درج بعضها إلى بعض كما وصفنا، وليأخذ من كل علم بنصيب، ومقدار ذلك معرفته بأعراض ذلك العلم فقط، ثم يأخذ مما به ضرورة إلى ما لا بد منه، ثم يعتمد العلم الذي يسبق فيه بطبعه وبقلبه وبحيلته، فيستكثر منه ما أمكنه»⁽²⁰⁾.

هكذا ينظر ابن حزم إلى المعرفة والعلوم منصاعاً إلى ما تمليه عليه منهجيته، فيؤلف (رسالة في مراتب العلوم) التي يبين فيها ابن حزم رؤيته في كيفية التعلم والتعليم والتربية حتى يصبح المتعلم عالماً بالفعل، ومفيداً بعلمه، وكل هذا يصب في معرفة الشريعة والعمل بها طلباً للفوز بالآخرة، يقول ابن حزم: «العلوم كلها متعلق بعضها ببعض كما بيّنا من قبل، محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى إلى الفوز في الآخرة فقط، وهو علم الشريعة وبالله التوفيق»⁽²¹⁾.

(18) ابن حزم. رسائل ابن حزم، مرجع سابق، ج4، ص 89.

(19) المرجع السابق، ص 87.

(20) المرجع السابق، ص 77.

(21) المرجع السابق، ص90.

مما مرّ معنا نتبين طبيعة النظرة الحزمية للشرعية بأنها حاوية كل العلوم ولم يفرّط فيها من شيء، ولكن هذا يحتاج إلى تبصّر وتدبّر ومقدمات وأدوات منهجية حتى يجلّى. لقد جاء اهتمام ابن حزم بكل العلوم وطلب الموسوعية المعرفية في سبيل تعديل الرؤية إلى المعرفة والعلم من جهة، وحتى تجيئ هذه الرؤية أكثر سلامة وصحة وانسجاماً مع الشرعية من جهة ثانية، ولم يسعفه في هذا سوى منهجه الظاهري الباهر الذي جعله دائب النشاط في غربة الدعاوى جميعاً ليخلصها من الزيف والبهرج ما أمكنه الأمر، ومنهجه الظاهري بهذا يضيق من مجالات المعرفة كثيراً على غير سبيل موثوق، بل يحاول اجتثاثها لصالح التوسع في المعرفة في نطاق الظاهر، وهذا حقاً ما كان ينبغي ولا يزال هو المطلوب المستمر، حتى يمكن للمرء أن يفهم المعرفة حكميها وشرعيها معرفة أكثر دقة واستيفاءً. أما التوجهات التي تسرع في تجاوز الظاهر أو تستهونه أو تستقل شأنه لصالح الإيغال في ما يتجاوز الظاهر من باطن، أو ما هو خارج العقل الإنساني والطبيعة دون مسوغات مضمونة أو دليل موثوق لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، فهي على الرّدّ دون تكلف دليل.

ومن هنا فإن عمل ابن حزم يُعدّ عملاً فريداً في نوعه، لا لتقديمه الجديد فحسب، بل لأنه أيضاً قام بعملية مراجعة وتحديث شاملة للفكر الإنساني والشرعية، على أساس من الظاهر، والظاهر وحده فقط من غير خلط بشيء آخر، وهذا ما لم يكن معروفاً أو مألوفاً، لا قبل ابن حزم ولا بعده، لأن كل الظروف السابقة عليه واللاحقة كانت تأخذ بالظاهر والباطن، وتغلب الباطن غالباً، وتشيد له الأبنية الغيبية والمفارقة الموغلة في التركيب، أما فكر ابن حزم فله صبغته التحليلية شبه البحتة.

الخاتمة

بيّنا في الفصول السابقة التوجّهات المعرفية لابن حزم في معالجة الموضوعات الفلسفية والعلمية والدينية. وأن هذه التوجّهات محكومة بنظرة فلسفية متميّزة تختلف عن التوجّهات المعرفية السائدة في عصره. وأنها تصدر عن منظور منهجي ليس تقليدياً أو مماثلاً أو حتى قريب الشبه من المواقف المنهجية التي عرفت قبله أو في عصره.

وإذا نظرنا من خلال النظرة التقليدية لفكر ابن حزم فإننا سنطل عليه - في هذه الحالة - من موقع يرينا إياه مختلفاً عن الآخرين فحسب، وقد أدرك هذا كل من درس فكره، وربّما على أساس من هذه النظرة نُظر إليه باستغراب. فلا المصطلح مألوف ولا الحجاج سهل، ولا الاستقصاء متيسّر في فكر تموج مناحيه بالحجة، ويسد المنافذ سداً بصرامة واقتدار.

وباجتهادي، فإن تحكيم النظرة التقليدية عند النظر في فكر ابن حزم، هو الذي حال بين الباحثين وبين عدم استساغة الحقيقة الجديدة غير المألوفة في فكره. تماماً، كما أن تذوّق نكهة فاكهة غير مألوفة قد يصرفنا عن اكتشاف الجديد فيها، وربما عن الانتفاع بقيمتها الغذائية العالية أيضاً.

وهذا ما تعرّض له فكر ابن حزم على الحقيقة، فبالرغم من كل محاولات معاصريه واللاحقين عليه لتذوّق مذهبه إلا أننا لا نكاد نجد من استساغه أو ألفه حتى وقت قريب، حيث أخذت نكهة فلسفته تسوغ أكثر فأكثر بسبب تعود المعاصرين تذوّق نكهات معرفية مختلفة، وربّما قريبة من نكهة فلسفة ابن حزم. لقد تعامل الأقدمون مع مصطلحات نمطية متداولة، واهتمّوا باتجاهات

فلسفية محددة وقف جهد جُلهم عند حدود تعميقها. أما ابن حزم فلم يفعل هذا بل سعى - شأن أي فيلسوف مجدد - إلى نحت مصطلحه الخاص، الأكثر ملاءمة للفلسفة التي كان يحاول بناءها. ولإغفال القدماء الجديد في المنهج عند ابن حزم، وعدم استساغتهم إيّاه لتعارضه مع المألوف عندهم، فقد غفلوا أو أغفلوا عدّ ابن حزم في قائمة الفلاسفة. بل إن أحد المعاصرين لم يعدّ ابن حزم فيلسوفاً إلاّ على استحياء، فقال: إنه «مجرّد دارس للفلسفة ومروّج لها»⁽¹⁾.

أما إذا حاولنا البحث عن رؤية غير نمطية، فلا شك أن الباب سيفتح لنا على مصراعيه. ليبرز ابن حزم منه واحداً من ألمع الفلاسفة المجددين في مختلف العصور. إذ لم يقف الجديد الذي قدّمه للفلسفة عند حدود الموضوعات التي رآها جديرة باهتمام الفلاسفة فحسب، بل تعدّى هذا إلى النظرة أو الطريقة الفلسفية التي يجب أن نعالج بها هذه الموضوعات. فإذا كان بعض المفكرين قد توسّع - من خلال نظراته الخاصة - في الأحكام التي يطلقها وبدون حساب، وبعضهم الآخر ضيّق من مجال الأحكام بدون أساس، فإن ابن حزم قد حاول التأسيس الفلسفي للموقف الذي يجب أن نطلّ منه على هذه الموضوعات، مما جعل هذه النظرة ثورة على مألوف عصره.

فإذا ما انشغلت النظرة الأولى «المفرطة» في بناء تصوّراتها وأبنيّتها الفكرية من غير فحص نقديّ كافٍ لقاعدة تركيبها، وسلّمت النظرة الثانية «المقصّرة» بموقف غيبيّ حصرت نفسها في داخله، فإن نظرة ابن حزم كانت نقدية فاحصة، تهدف إلى بناء قواعد المعرفة وتأسيسها على نحو لا يرقى إليه الشكّ. وتؤلّف هذه القواعد المنهج الظاهري الذي توجّه به ابن حزم، باقتصاد شديد، لبناء استدلالاته الفلسفية والدينية. ولهذا كان التركيب عنده في غاية الصعوبة، مثلما شكّل التحليل الجزء الأعظم من عمله، سواء في مجال التحليل الظاهري أو التحليل اللغوي المنطقي أو في فحص المشاهدات ومبادئ التجربة أو ضمن الخبر التاريخي.

(1) يفوت، سالم. ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب، مرجع سابق، ص 11.

طابق منهج ابن حزم بين العلم والمعرفة من جهة ومفهوم الواقع من جهة أخرى، بل ومفهوم العلم الإلهي، بحيث لا يوجد في مجال الطبيعة علم مختلف كيفياً عن علم البشر.

لقد انطلق معاصرو ابن حزم والسابقون عليه، كما يرى، من فرضيات غير متينة وقبل أن يستوفوا تحليلها، فراحوا يشيدون عوالم مفارقة حفلت بها رؤاهم، وينادون بجواهر ليست بأجسام، وأبنية كلامية أقيمت على أسس ومقدمات ظنيّة أو غيبية، أساسها قياس الغائب على الشاهد... كما انشغل المتصوّفة بالعوالم الغيبية ودعاوى الكشف والإلهام الفردي، وأخذ الفقهاء بأساليب قاصرة تأخذ بالرأي، والقياس الظني، والاستحسان، وخلافه.

ثار ابن حزم على هذه الطرق الشغبية كما يصفها، وراح يبحث عن المناهج الأصلح في تحصيل العلم، مما وجهه تلك الوجهة التي سار فيها. إن المذهب الظاهري - وكما لاحظ طه الحاجري - «ردّ فعل طبيعي للمذهب القياسي والإسراف فيه»⁽²⁾. ويعبّر الجابري عن هذا الرأي بقوله: «إن ظاهرية ابن حزم في مضمونها النقدي إعلان بضرورة تجاوز علم الكلام وإشكاليات السوفسطائية إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير والإشكاليات، إلى علم الفلسفة»⁽³⁾.

وهو موقف دوري في تاريخ الفلسفة، فقد تكرر في الفلسفة المعاصرة، فبعد كل تلك التركيبات الميتافيزيقية الألمانية الضخمة التي قدّمها فحّته وشلنج وهيغل، في القرن التاسع عشر، جاءت الفلسفات التحليلية في القرن العشرين لتحذّ من غلواء هذا التركيب⁽⁴⁾.

ولكن ما هو موضوع التحليل عند ابن حزم؟

يتّجه التحليل عند ابن حزم نحو مكونات الخبرة أولاً، ثم يتّجه إلى تحليل الطبيعة، كما تبدى عبر المشاهدات والتجارب، ثم يتناول الخبر واللغة بتحليل

(2) الحاجري، طه. ابن حزم صورة أندلسية، القاهرة: دار الفكر العربي، ص 130.

(3) الجابري. بنية العقل العربي، مرجع سابق.

(4) R. Grossmann. *Phinomenology and existentialism*. Indiana University, 1983, p. 137.

يعتمد على ما تم إثباته من مناهج بموجب الأساليب السابقة. ثم يتجه إلى تحليل الدعاوى المختلفة، فيردّ منها ما لا يمكن الرجوع به إلى الأوائل التي سبق الوثوق بها، ولا يستثنى من هذا الموقف المنهجي سوى الشريعة الإسلامية وبعض ما جاءت به الديانات الأخرى. فصدق الشريعة يرتد - في نظر ابن حزم - إلى صدق المخبر بها وهو الرسول، وصدق الرسول ناتج عن مرافقة المعجزة لدعواه، فحيث أنه لا يجوز خرق الطبيعة إلا لمن وضعها وربّها - وقد ثبت قيام هذا الخرق تواتراً - . . . وكان غرض هذا الخرق تأكيد صدق الرسول حسب ما تخبر به الشريعة نفسها، فينتج عن ذلك أن الرسول صادق فيما يخبر به، لأنه مؤيد بشهادة ربه له. وبالتالي، فلا مناص من قبول ما جاء به الرسول، قولاً وعملاً، واعتباره وحدة واحدة، وضمّه إلى المقدمات التي سبق الوثوق بها عقلاً وإن جاء فيها ما يتجاوز المعقول.

وهكذا كانت الشريعة الإسلامية - عند ابن حزم -، بديلاً أكثر ثقة ومنطقية من الدعاوى التي تحفل بها الميثاقين التقليديين. بشرط أن نفهم هذه الشريعة في ضوء الحقائق التي سبق إثباتها، وأن يتقيد فهمنا إياها في مجال العقل فقط، وحسب ما تم تقنينه. أما ما يتجاوز مجال العقل - ولا يبطل العقل في الوقت نفسه ولا يعارضه - فيجب الوقف فيه إلى أن يأتي دليل يوضحه على نحو ما.

بيّن مما سبق أن ابن حزم قد نظر إلى العقل على أنه مجرد كيفية، لا يعمل إلا في مجال الكيفيات، مما جعل للمعرفة البشرية حدوداً ليس بوسعه أن يتجاوزها إلا متعسفاً. وأنه التزم بهذه الرؤية.

وبهذا يكون ابن حزم قد أخضع المعقول والمنقول، - كلاً على حدة - لعدة مسارات:

ففي مجال المعقول سار ابن حزم في الخطوات الآتية:

- أ. بحث نقدياً عن قاعدة أولية ضرورية تسند وتفسّر المعقول، فوجدها في الأوائل الحسية والعقلية مما جعله يسوغها على أساس منهجي.
- ب. بحث نقدياً عما يمكن أن يتأسس عليها من مناهج، فوجدها في المشاهدات والتجارب، ومن ثم في الأخبار المتواترة، فقنن مناهجها.

- ج. بحث إمكانية ضم المقدمات السابقة معاً لبناء استدلالات حقّة؛ فاستدل من خلالها على وجود الله، وأنه كلي القدرة يفعل ما يشاء.
- د. ردّ على أساس مما أنجز، وبواسطة التحليل اللغوي، والمنهج الجدلي، أساليب أخرى مغايرة.
- هـ. استعمل الاستدلال ثم الخبر المتواتر، ومن ثم دليل المعجزة للعبور إلى المنقول.

أما في مجال المنقول، فقد سار ابن حزم في خطوات أخرى:

- أ. حصر ما يشكّله المنقول في: القرآن، والسنة الصحيحة والإجماع، وما ينشأ عنها بالدليل.
- ب. فهم جزءاً من المنقول على ظاهره في الجانب الذي لا يعارض فيه المنقول المعقول، وهو ما يتعلّق بالشاهد فقط.
- ج. أول جزء آخر تأويلاً ظاهرياً على مقتضى «الدليل» الذي يرجع إلى الحسّ والعقل، والنصّ، والإجماع.
- د. أبقي القسم الأخير من الشريعة على الوقف باعتباره متجاوزاً للمعقول ولكنه لا يعارضه أو يناقضه.
- هـ. ردّ بعض أصول المذاهب الفقهية الأخرى باعتبار أنها تفسد المنقول والمعقول معاً، ولا سند لها من دليل.
- والآن هل نجح ابن حزم في إقامة المنهج الذي يسعى إليه، وهل بلغ اليقين الذي ينشد؟

ربّما لا يكون من المغالاة أن نقول إن ابن حزم قد نجح في مجال المعقول نجاحاً كبيراً يشهد بنبوغه وعلوّ كعبه، حتى أننا نجد بعض الفلسفات المعاصرة، ومن قبل ذلك التوجّهات البارزة في الفلسفة الحديثة، قد انشغلت بمثل ما انشغل به ابن حزم، وهي تنحو نحوه في نقدها ورفضها للمتيافيزيقا التقليدية، وعنايتها بالمسألة النقدية، والانشغال بمناهج البحث، وممارسة التحليل على نطاق واسع، وغير ذلك.

أما في مجال المنقول، فعلينا أن نقرّ بأن الأسس العقلية المسوّغة لاستعمال دليل المعجزة للعبور إلى المنقول فيها نظراً!، وعلى أية حال فإن ابن حزم قد نجح على الأقل - في مجال المنقول - في عقلنة الفكر الديني. ولم يقصّر في أعمال المعقول في الشريعة، ونجح في إلقاء مزيد من الضوء على النصوص الدينية، ووفر أساليب برهانية في معالجتها واستيعابها، وحدّد من الأساليب الظنيّة في فهمها. وهاجم كل الأساليب التي ترى أن الدين لا يؤخذ بالحجة، وبيّن تناقضها، مما يجعل من عمله أكثر نجاحاً من غيره في هذا المجال، ولا سيّما أولئك الذي سعوا لعقلنة الشريعة كالمعتزلة والأشاعرة.

إنه لموقف جريء في ذلك العصر، وقد دافع عنه ابن حزم، وعمل بمقتضاه مهما كلف هذا من ثمن، فمن أنكر عقله فقد أنكر الذي لولاه لم يعرف ربه، وأنكر شاهده عليه، وأنتج له ذلك تكذيب أي شيء. بيد أن هذا العقل لا يعمل إلاّ في مجال الظاهر حتى في المنقول، مما حدا ابن حزم بكل الصراحة أن يعلن: «إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سرّ تحته، كلّ برهان لا مسامحة فيه، واتّهموا كل من يدعو أنه يتّبع بلا برهان. وكل من ادّعى أن للديانة سرّاً وباطناً فهي دعاوى ومخارق. واعلموا أن رسول الله ﷺ لم يكتّم من الشريعة كلمة فما فوقها، ولا أطلع أخصّ الناس به: من ابنة، أو ابن عمّ، أو زوجة، أو صاحب، على شيء من الشريعة كتّمه عن الأحمر، والأسود، ورعاة الغنم، ولا كان عنده - ليه السلام - سرّ، ولا رمز، ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه. فلو كتّمهم شيئاً لما بلغ كما أمر»⁽⁵⁾.

إنها صرخة مدوية للتمسك بالمعقول، مصدرها: يقين لا يتزعزع، واجتهاد وصل إلى غايته، فلم يجد صاحبه من تعارض بينه وبين المنقول، وإن أقرّ بتجاوز المنقول للعقل بما هو غيب لا ندركه، ولذلك دعا ابن حزم إلى أن الوقف فيه أولى. هذا الموقف المعرفي الحزمي اليقيني القاطع في شتّى المناحي طبع ابن حزم بطابعه تماماً وأملّى عليه أن يسير السيرة، التي اختطها بقية حياته، حيث نذر نفسه لمهمة التنوير في الوسط الذي كان يعيش فيه والقائم على

(5) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج2، ص 275.

التقليد والبعيد كل البعد عن الاجتهاد، ولقد لاقى ابن حزم من جرّاء ذلك الأمرين، فلم تلن قناته ولم يفتّر عزمه، ومضى راضياً مرضياً في علاقته مع نفسه ومع ربه، من غير اكتراث بالمال والجاه والسلطان.

إن ابن حزم أنموذج للمفكر الموسوعي، المنهجي، وأنموذج للعالم العامل، وقد ضيَّعه المسلمون ردحاً طويلاً. وهو كما قال عنه ابن بسّام: «ليس ببدع فيما أُضيع منه، فأزهد الناس في عالم أهله، وقبله أردى العلماء تبريزهم على من يقصّر عنهم، والحسدُ داء لا دواء له»!.

إنه داعي الإنصاف الذي يجيء دائماً متأخراً ثم يلوح بين الفينة والأخرى.

وقف الخليفة الموحّدي المنصور على قبره يوماً فقال: «عجباً لمثل هذا الموضوع يخرج منه ذلك العالم» ثم ليلتفت إلى من بجواره قائلاً: «جميع العلماء عيال على ابن حزم». وحقاً كان الأمر كذلك.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، زكريا. ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الجيل، 1987.
- ____. الأصول والفروع، الجزء الأول، تحقيق: محمد عاطف العراقي وآخرون، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1978.
- ____. الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: محمد نصر، وعبدالرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1985.
- ____. المحلى في الفقه، القاهرة: دار الفكر.
- ____. النبذة الكافية، تحقيق: محمد سعيد البدري، القاهرة: دار الكاتب المصري.
- ____. جوامع السيرة النبوية، ط3، بيروت: دار الجيل، 1984.
- ____. حجة الوداع، ط3، تحقيق: ممدوح حقي، بيروت: دار النهضة العربية، 1961.
- ____. رسائل ابن حزم الأندلسي، ط2، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، ويتضمن الرسائل التالية:
 - أ. طوق الحمامة في الألفة والألاف.
 - ب. رسالة في مداواة النفوس.
 - ج. رسالة في الغناء الملهي.
 - د. فصل في معرفة النفس بغيرها.
 - هـ. رسالة نقط العروس في تواريخ الخلفاء.
 - و. رسالة في أمهات الخلفاء.

- ز. رسالة في جمل فتوح الإسلام.
- ح. رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها.
- ط. رسالة في الردّ على ابن النغيلة اليهودي.
- ي. رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف.
- ك. رسالة في الردّ على الهاتف من بعد.
- ل. رسالة التوقيف على شارع النجاة.
- م. رسالة التلخيص لوجوه التخليص.
- ن. رسالة البيان عن حقيقة الإيمان.
- س. رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين.
- ع. رسالة مراتب العلوم.
- ف. التقريب لحدّ المنطق.
- ص. رسالة في ألم الموت وإبطاله.
- ق. الردّ على الكندي الفيلسوف.
- ر. تفسير ألفاظ تجري بين المتكلّمين في الأصول.
- ____. مراتب الإجماع، ط3، بيروت: دار الآفاق، 1982.
- ____. ملخص إبطال الرأي والقياس والاستحسان، ط2، تحقيق: سعيد الأفغاني، بيروت: دار الفكر، 1969.
- أبوزهرة، محمد. ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، 1953.
- الأفغاني، سعيد. ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة، دمشق: المكتبة الهاشمية، 1940.
- ____. نظرات في اللغة عند ابن حزم، دمشق: جامعة دمشق، 1963.
- الأندلسي، صاعد. طبقات الأمم، ط1، النجف الأشرف: المكتبة الحيدرية، 1967.
- بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة الخامسة، بيروت: دار العلم للملايين، 1968.

- الجابري، محمد عابد. *بنية العقل العربي*، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990.
- الحاجري، طه. *ابن حزم صورة أندلسية*، القاهرة: دار الفكر العربي.
- حسان، حسان محمد. *ابن حزم، عصره ومنهجه وفكره التربوي*، القاهرة: دار الفكر العربي.
- حمّاية، محمود. *ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان*، ط1، القاهرة: دار المعارف، 1983.
- الحميدي، أبو عبدالله محمد أبو نصر فتوح بن عبدالله الأزدي. *جدوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس*، ط1، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- خليفة، عبدالكريم. *ابن حزم الأندلسي حياته وأدبه*، عمان: مطبعة الأقصى.
- رسلان، صلاح الدين بسيوني. *الأخلاق والسياسة عند ابن حزم*، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، 1978.
- السامرائي، خليل ابراهيم وآخرون. *تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس*، ط1، بغداد: وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1987.
- شرارة، عبداللطيف. *ابن حزم رائد الفكر العلمي*، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
- الشنتريني، ابن بسام. *الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة*، ط1، القاهرة: جامعة فؤاد، كلية الآداب، 1939.
- الطاهر وعزيز، «المناهج الفلسفية»، *مجلة المناظرة*، العدد الثاني، السنة الثانية، الرباط، 1989.
- عبدالمعطي، فاروق. *ابن حزم الظاهري*، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- عويس، عبدالحليم. *ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري*، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988.
- الفرحان، محمد جلوب. *الفكر المنطقي الإسلامي، دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي*، الموصل: مكتبة بسام، 1988.
- فَرَوخ، عمر. *ابن حزم الكبير*، ط1، بيروت: دار لبنان للطباعة والنشر، 1980.
- يفوت، سالم. *ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب*، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1986.
- Grossmann, R. *Phinomenology and existentialism*. Indiana University, 1983..