

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 يكتفه 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 متناهٍ، 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) الشّستريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، مرجع سابق، ص 22.

(10) ابن حزم. الفصل في الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 3، ص 128.

ماهيتّه لأنه - تعالى -، مُتعالٍ على العقل، وإلّا كان كفيّة أو كان مساوياً لبقية 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 يتّصف 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 كلّ، 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 إلاّ 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 كلّ عن أول لم يزل فلم نجده، لأنه كله مُحدث، لم يكن ثم كونه مبتدئه، فوجب ضرورة أن الأول غير العالم، وليس غير العالم إلاّ 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 إيّاها، 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 بدّ 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 مَتَّاءً، الْمَوْجُودَةِ عِنْدَنَا، وَأَنَّهُ لَا فَاعِلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ غَيْرِهِ تَعَالَى، ثُمَّ رَأَيْنَا خِلَافاً لِهَذِهِ الرُّتَبِ 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، ج 1، ص 7.

(19) ابن حزم. الفصل فى الملل والأهواء والنحل، مرجع سابق، ج 1، 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. الأحكام 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 نصّ 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 عندناك «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 يَكْمُ تَأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ على الوقف، ثم استئناف القراءة ﴿وَالزَّيْحُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ 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 بتكهّنك»⁽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، يجاب 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. بَيِّدَ أن التحليل السابق لا يأتي بجديد لأن القضية «لا تعطيك إلا 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) «يبتلون 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 تتبّع، 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 تسوّّل 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 وداوود - 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 قتلها أو الإساءة إليهما، فكثير هي النصوص الشرعية التي تمنع ذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهْرُهُمَا﴾، و﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾، و﴿وَخُفْزُ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾، و﴿صَاحِبُهُمَا 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.