

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، والبدهيّات 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 إرهاصات 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 الأصلية 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 محاورة، 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 ويحلق 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، وكفينا 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 مذهبيته 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، حكمية 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 الحسنى، 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 هَآؤُنَا بُرْهَانُكُمُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَافْعَلُوا لَا تُنْفَذُوا إِلَّا بِأُطْلَانٍ﴾، 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 بالشريعة 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 وقيدها 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 مجازاة هذا الأسلوب في التأليف والمعارضة والمحااجة، وجلّهم مقلّدون التقليد الأعمى، أو خارجون على الشريعة، ومن هنا جاءت مجابتهم 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 أُولِي 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 لرسوله، 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، ص 90.

مما مرّ معنا نتبين طبيعة النظرة الحزمية للشريعة 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 الشريعة 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 المطلب المستمر، حتى يمكن للمرء أن يفهم المعرفة حكميها وشرعيها معرفة أكثر دقة واستيفاء. 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 والشريعة، 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.