إذن ما نحن بحاجة إليه هو تأصيل مفاهيمي لمسألة تداول المعرفة الإسلامية، وتأسيس واضح ورصين لمقومات صناعتها في مجتمع باتت المفردة المعرفية رأس المال الأغلى ثمناً، والأكثر سلطة لمن يمتلكه ويحسن توظيفه في ترسيخ اقتصاده، وإدارة موارد المعرفة التي قد انبثقت في تربته الإسلامية.

www.ALMKTabah.com
أبو عبد الله الطاهري
١٤٢١هـ

تجليات المنهج الظاهري لابن حزم في مسيرته وفي نماذج من أعماله

أنور خالد الزعبي*

مقدمة: إشكالية البحث وهدفه

ما من شك في أن ابن حزم الأندلسي يعد واحداً من أبرز المفكرين المسلمين، ومن عظماء الفكر الإنساني، في العصور كلها، باعتراف جل الباحثين والدارسين من مختلف المشارب والتوجهات، نظراً لتميزه بمذهبه الظاهري في حقل المعرفة والمنهج، وتأسيسه له على أسس وخطوات نقدية غاية في الدقة والصرامة المنهجية، المطبقة بعناية ونزاهة في مجمل أعماله، والتي أعدّ لها عدّتها في وقت مبكر من حياته، وبداية انشغاله بالمعرفة والعلم.

كما تعود هذه المكانة أيضاً، إلى معالجاته الموسوعية الشاملة وتأليفه في شتى الحقول المعرفية، من لغة، وأدب، وفقه، وحديث، وأصول، وكلام، ومنطق، وتاريخ، وكل علوم عصره وقضاياه تقريباً، وإعماله ذات المنهجية فيها. وفوق هذا، إلى شخصيته النادرة المخلصة الجادة الدؤوبة، الفريدة في تكوينها واهتماماتها وصلابتها فيما تعتقده حقاً. فكل هذا يجعل من ابن حزم تلك الشخصية التي لا تبارى في علمها وعملها، والتي لم يحدّ من عنفوانها شيء، رغماً عن المحن والنكبات والظروف غير المواتية التي تعرض لها، هذه الظروف التي جعلت الأندلس من أقصاه إلى أقصاه، يمور بالفتن والقلاقل، والتفكك إلى دويلات وطوائف، وتتنازعه التيارات المختلفة.

لقد كان ابن حزم يحمل هاجساً معرفياً رفيعاً ظل يواكبه طيلة حياته، ويحركه في نشاطاته جميعاً، وهذا ما نجده مبثوثاً في جميع مؤلفاته، التي لم يبخل خلالها من وضعنا في صورة شبه كاملة لأحداث وثقافة عصره والعصور التي سبقته، وكيفية معالجته لها

* دكتوراة دولة في الفلسفة، مستشار وزير الثقافة في الأردن.

بطريقة محورية جديدة لم يسبق لها مثيل، مما ألمح لنا فكره الظاهري وتجلياته على مختلف الصعد المعرفية، وتلك ريادة لم يعرفها، لا الفكر القديم ولا الحديث، نظراً لفرادتها في منحاها؛ فأن تصنّف المعرفة إلى ظاهر وباطن، فهذا شأن كان معروفاً، وأن تعالج المعارف المختلفة في سبيل التوصل إلى حقائق يقينية، فهذا شأن كان مألوفاً، أما أن يكون الباطن هو الظاهر نفسه، وأن الظاهر هو الباطن أيضاً، مثلما يقرر ابن حزم: "ما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علماً باطناً غير ظاهر، فكل علم يتيقن فهو ظاهر إلى من علمه وباطن في قلبه معاً، وكل ظن يتيقن فليس علماً أصلاً لا ظاهراً ولا باطناً،"[1] ضمن رؤية عميقة جامعة، في ضوء منهجية معتبرة تجعل من هذا الأمر واقعاً، فأمر لم يكن أحد لا من الأقدمين ولا اللاحقين يقول به، فضلاً على أن ينظر له، أو يتخذه مذهباً، أو يقدم التسويغات الكافية للأخذ به. لكن ابن حزم فعل كل هذا باقتدار، الأمر الذي يجعله صاحب مذهب نسيج وحده، له أبعاده الحكمية والشرعية، من غير منازع، ويجعل أي مذهب آخر بإزائه، سواء أكان يعود للفكر القديم، أم الإسلامي، أم الحديث، يبدو قاصراً بإزائه؛ لا لعدم كفاءة تلك المذاهب، أو خلطها في بعض ما ذهبت إليه في بعض توجهاتها، وكل هذا قد يكون موضع نظر؛ ولكن من جهة الصبغة الفارقة والنقاء الخالص في المذهبية، وطرح الأفكار والقضايا من غير خلطها بغيرها، ثم عدم القصور في بيان ما اشتملت عليه، وعدم القصور أيضاً في المعالجة النقدية الشاملة للدعاوى جميعاً، التي لا تأخذ بذلك، أو تتجاوزه، أو تعارضه، إلى سياقات شتى لا حدود لها، وكل هذا لم يتم إنجازه في ضوء تلك المنهجية، أو ما يماثلها.

وكثيراً ما عانى بعض المفكرين والباحثين في الإحاطة بفكر ابن حزم الظاهري وصعوبة تسويغه، بحيث ترك هذا سوء فهم لآرائه والنظريات التي يقول بها، لا سيما بخصوص رفض القياس الفقهي، والقول بالوقف، وبعض فتاويه التي انفرد بها، والتساؤل عن كيفية إنجازه لمذهبه في ضوء منهجيته والإشكاليات التي أحاطت بها،

[1] ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت: دار الجليل، 1987، مجلد 1، ص120.

وبما أننا كنّا قد أنجزنا دراسة حول "ظاهرية ابن حزم"[2]، في وقت سابق وجلّيّنا كثيراً مما يحفل به فكره من فرادة وموسوعية وتماسك منهجي بحيث ساعدنا هذا على حل بعض الإشكاليات التي اصطبغ بها فكره، فإننا نسعى في هذا البحث إلى استطلاع خطة ابن حزم في التأليف، وتجليات منهجه الظاهري في سيرته، ونماذج من مؤلفاته بما يعكس مزيد فهم لشخصيته ومسلكه والآراء والنظريات التي يقول بها، ويدعنا أكثر اطمئناناً إلى ركونه لذات المنهج وتفعيله في كل المناحي المعرفية، وهذا ما أهّل صاحبه إلى احتلال مكانة فريدة على المستوى المعرفي في الثقافة الإنسانية.

أولاً: بعض خصوصيات ابن حزم في نشأته وتآليفه وسيرته.

بطبيعة الحال يمكننا أن نستنتج أن حصاداً وفيراً للخبرة قد توفر لابن حزم خلال دراسته على أبرز علماء عصره، وكذلك إلى احتكاكه بأبرز مثقفيه من كل المشارب والاتجاهات، إسلامية وغير إسلامية، وإلى مناظراته الحاشدة ومطالعاته التي لم تقف عند حد في كل المواضيع، إلا أن ابن حزم قد عدّل كل هذا وكيّفه لينسجم مع رؤيته الخاصة للأمور، والتي لم تكن مألوفة أو مستقصاة على النحو الذي فعل ابن حزم. ولما كان ابن حزم بحكم وضعه الأسري، سليل مجد وابن ذوات، قد أعدّ لممارسة السياسة والاشتغال بها، وانخرط بهذا بالفعل فترة من حياته، فيبدو غريباً أن يتوافر ابن حزم على الدرس والتحصيل والمناظرة، والانصياع للهاجس المعرفي الذي كان يحركه بهذا العنفوان، فقد كان يفترض في ضوء ذلك أن يكون ابن حزم غير مكترث وغير جادّ في المسألة المعرفية إلى هذا الحد، لا سيما وأنه -كما تطلعنا سيرته أيضاً- ربيب النساء وحياة القصور، ثم شغوفاً بالأدب والشعر.[3]

ومن 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

[2] الزعبي، أنور. **ظاهرية ابن حزم: نظرية في المعرفة ومناهج البحث**. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار البشير، 1996.

[3] عباس، إحسان. **رسائل ابن حزم الإندلسي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987، جزء1، ص166.

والإنتاج المبهرة حقاً، والتي تزيد ابن حزم فضلاً على فضل، وتجعل من فكره، غنياً بكل ما مضى، وغنياً بالطريقة التي عرض بها ابن حزم أفكاره، والمنظمة تنظيماً بالغ الرصف والدقة والوضوح والتميّز، بأسلوب واضح أخّاذ يتماشى مع مذهبيته الشاملة. ولا أعلم مفكراً استطاع أن ينظّم 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، عبر حصاد وفير، استطاع أن يجنيه ابن حزم في وقت مبكر من حياته. يقول ابن بسام في الذخيرة: "كان أبو محمد بن حزم، أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة والشعر، والمعرفة بالسير والأخبار"[4]، وهذا يدل على فكر نافذ، ظل يراوده منذ بداياته كهاجس يملك عليه لبه، مستشرفاً ما ستؤول إليه أمور حياته في سبيل تجسيد هذا الهاجس، بقصدية واضحة ليس لها نظير، وضمن منهجية بارعة معتبرة في طلب الحقائق، يقول ابن حزم في معرض تعريفه لسبيل نيل الحقائق: "لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرّد نفسه من الأهواء كلها، ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها، وفتّش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيه من الهوى والتقليد شيئاً البتة، ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا. فإن من فعل ما قلنا فضمان له إدراك الحقائق على وجوهها في كل مطلوب"[5]، ويقول أيضاً: "إن ما ذكرنا من الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وشدة البحث لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء والأقوال، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كل محتج والنظر فيها وتفتيشها، والإشراف على الديانات، والآراء، والنحل، والمذاهب،

4 الشنتريني، ابن بسام. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ط1، القاهرة: جامعة فؤاد، 1929، ص140.

5 ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، جزء4، ص319.

والاختيارات، واختلاف الناس."[6] ومن هنا يتبين لنا حرص ابن حزم على الإحاطة الموسوعية بالمعرفة في كل ميادينها.

ولم تنقض فترة الصبا في حياة ابن حزم، إلا ووجد نفسه واحداً من أبرز أنصار الحزب الأموي والساعين في إعادته إلى السلطة بعد انهيار دولة الخلافة. ولما فشلت محاولات استعادة السلطة بعد نجاحات لا تذكر، تولى ابن حزم خلالها الوزارة لفترة محدودة، وهو في ريعان الشباب، زهد ابن حزم فجأة في السياسة وقرر هجرها نهائياً، مع أنه كان محط أنظار أنصاره وخصومه على السواء، وبودهم كسبه إلى جانبهم، نظراً لشخصيته الواعية وتراث أسرته العريق، إلا أنه فضل اعتزال السياسة لصالح توجه جديد، انصرف فيه كلية إلى المعرفة ليبحر فيها إلى غير رجعة. وبهذا ينتصر عشق ابن حزم للمعرفة على المنصب والجاه والإغراءات، وعرض الدنيا ومتاعها، لينغمس في المعرفة انغماساً تاماً، ولا يفسر هذا إلا بهاجسه المعرفي الطاغي الذي ملك عليه لبه بأنه سيلعب دوراً معرفياً مميزاً.

إن اعتزال ابن حزم للسياسة 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 السّر 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.

ثانياً: طبيعة المنهج الظاهري

إن 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 كيفياتها أو أعراضها، بهدف تبينها وتقصّي علاقاتها، إلى أن تثبت

6 المرجع السابق، ص344.

حقيقتها حساً وعقلاً واطراح 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، يقول ابن حزم في هذا الصدد: "من ميّز في المبدأ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميّز 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، فإنّ شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون أشكال"[7]، وبما أن الشريعة -وما جاءت به- تصمد إلى هذا المعيار فهي حقّة أيضاً، وإذا ما كان بعض ما جاء فيها يتجاوز الحس والعقل ولا يعارضه فيجب الأخذ به أيضاً بموجب الدليل الراجع إلى الحس والعقل، ولكن يؤخذ في هذه الحالة على الوقف، من غير تأويل يخرجه عن حقائق الظاهر، لأن العقل له حدود يقف عندها وهي معرفة الكيفيات على شاكلته ولا يتخطاها. أما ما يتجاوز هذا فلا يؤخذ أو يعتد به، ينطبق هذا على كل الدعاوى المعرفية، حكمية كانت أم شرعية، كالقول بالجواهر، أو العقول المفارقة، أو المعرفة اللدنّية، أو الإلهام الفردي، فضلاً على دعاوى السوفسطائية، والشكّاك، واللا أدرية، ومنكري الحقائق. فكل هذا وغيره، انتقده ابن حزم، وأفرد له المعالجات الوفيرة لرده، والتمسك فحسب بما يعود للحس والعقل والشريعة تبعاً لما ذكرنا.

من هنا، وفي ضوء هذه النظرة الظاهرية، نستبين ما يحرك ابن حزم في فرادته، ومدى جدّيته وحدّيته في تناول المسائل والحكم على الأمور، وطبيعة أسلوبه القائم على الملاحقة والمحاصرة والنـــزق 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 مسّوغ بدليل أكيد إنما هو خروج على المعقول، وهذا ما لمسه أصلاً معاصرو ابن حزم، الذين يقدرونه حق قدره، ولكنهم يأخذون عليه أنه يحسن العلم دون أن يحسن سياسته، يقول ابن بسام في الذخيرة،

7 ابن حزم الأندلسي. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، بيروت: دار الجليل، 1985، جزء 5، ص263.

"أكثر معايبه -زعموا- عند المنصف له جهله بسياسة العلم، التي هي أعرض من إيعابه، وتخلفه عن ذلك رغم سبحه في غماره"[8]، وكأنهم يودون أن يكون أكثر مجاملة ومسايرة في الحكم والتعامل، غير أن هذا لا يتناسب والفكر الحزمي الذي يقف عند حدود الظاهر حسب، ويعتبره مرجعية نهائية في الحكم على الأمور.

من هنا جاءت عباراته الجامعة القاسية بإزاء من ينتقدهم، لا سيما ساسة عصره وفقهاؤه المقلدون من أي مشرب كانوا، وكان لا بد أن يعاني الأمرّين منهم، وجميعهم بعيدون كل البعد عن الالتزام بالمرجعية الظاهرية التي كان ابن حزم يحرص على تجسيدها.[9]

وهذا عينه ما دفع ابن حزم للعزوف عن السياسة والتوفر على البحث والمعرفة، حيث بوسعه أن يجد الاستقامة والمصداقية التي ينشد، وأصبح دائب التفكير بذلك، لا سيما وأنه كان قد دوّن كثيراً من الملاحظات والنقود والتعليقات وجلسات المناقشة في كثير من المواضيع، 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)[10]، ففي هذا الكتاب يعرض ابن حزم بواكير آرائه في المسائل الاعتيادية، 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 وأوكد وأشدّ تماسكاً، وأكثر بلاغة، ضمن سياقات نقدية بارعة، ينطبق بعض هذا على كتاب آخر منسوب له هو (الرد على الكندي الفيلسوف)، فهو أشبه بتمرين يعرض فيه محاورة، تارة باسمه الصريح،

8 ابن بسام، **الذخيرة**، مرجع سابق، ص79.

9 **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، جزء 3، ص173.

10 ابن حزم، علي بن أحمد الأندلسي. **الأصول والفروع**، جزءان، تحقيق د. عاطف العراقي وآخرين، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1978.

وتارة باسم (الموجد)=المتكلم، حول قضايا يثيرها الكندي، لا سيما في موضوع العلّية، ويتضمن هذا الكتاب أيضاً بواكير نظرية ابن حزم في العلّية، وهذا الكتاب منشور ضمن رسائل ابن حزم، وهو أيضاً غير متّسق العبارة، وتوجد فيه سياقات واستطرادات تُقَصِّر عن محاكاة أسلوب ابن حزم اللاحق، الذي نتعرف إليه من خلال كتب أخرى، ولا تفي بطريقة العرض المتقنة التي شهر بها ابن حزم.

ثالثاً: 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"[11] الفريد في بابه، مستعرضاً فيه ملكته البيانية نثراً وشعراً، وتضمينه أغراضاً يسعى إليها، من بينها، بواكير نظراته المعرفية، والتوجه الانفتاحي الذي عزم السير فيه. يتجلى هذا في اختياره للحب موضوعاً رئيساً للكتاب، فهذا لم يأت عفواً، وإنما ينسجم مع نظرته الظاهرية، ومهمته الانفتاحية التي غدت واضحة لديه أكبر انسجام. وفي هذا الكتاب يتلافى قصوره البياني السابق، بل ويحلق في أجواء البلاغة على طريقته الظاهرية بما يضعه في مصاف كبار الأدباء، وقد لقّب بجاحظ الأندلس نتيجة ذلك، واستعماله العبارات المترادفة الرشيقة، المستقصية لأدق التفاصيل، والمحلاة 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، وبهذا يعلن ابن حزم عن توجهه الانفتاحي بطريقة من الواضح أنها مثيرة له ومربكة لمعارضي هذا التوجه، ويختتم مؤلفه هذا بأعلان ذلك قائلاً:

11 منشور ضمن الرسائل، جزء1.

"أنا أعلم أنه سينكر بعض المتعصبين عليّ تأليفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته، وتجافى عن وجهته... وما أحل لأحد أن يظن في غير ما قصدته. وبالجملة فإني لا أقول بالمراياة، ولا أنسك نسكاً أعجمياً، ومن أدّى الفرائض المأمور بها، وأجتنب المحارم المنهي عنها، ولم ينس الفضل بينه وبين الناس، فقد وقع عليه اسم الإحسان، ودعني مما سوى ذلك وحسبي الله."[12]

بهذا الانفتاح الصريح، يتوجه ابن حزم نحو مقصده الإصلاحي التحديثي، 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 مركّزة في الأخلاق تنبئ عن تجربته العريضة وخلاصة حكمته. يقول ابن حزم في معرض تدوينه لبعض مؤلفاته معاً، بعد ذكر تأليفه للتقريب: "ولنا فيما تحققنا به تآليف جمّة، منها ما قد تمّ، ومنها ما شارف على التمام، ومنها ما مضى منه صدر ويعين الله على باقيه."[13]

رابعاً: التقريب لحد المنطق

في ضوء هذه المؤلفات البواكير السالفة، والتي أرجّح 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 دوّن (الأصول والفروع) و(الرد على الكندي الفيلسوف)، وبعض ما جاء في (مداواة النفوس)[14]، وأنه قد توّج هذا الطور بتأليف "طوق الحمامة". وما يستنتج بعد هذا أنه ألّف التقريب، حيث نضجت لديه رؤية ومنهجية سنرى أنه يعمل على تنفيذها بدقة، والدخول في مرحلة جديدة في إنتاجه.

12 ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، جزء 3، ص309.
13 ابن حزم. **رسائل ابن حزم**، مرجع سابق، جزء2، ص186.
14 ابن حزم. **رسائل ابن حزم الأندلسي**، جزء1.

بطبيعة الحال كانت لابن حزم اهتماماته الحكمية والشرعية أيضاً أثناء الفترة السابقة، وحلّها 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، بل هذا هو الراجح حيث يذكر صاعد الأندلسي في طبقات الأمم أنه: "نبذ هذه الطريقة (أي السياسة) وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن، فعني بعلم المنطق، وألّف فيه كتاباً سمّاه "التقريب لحد المنطق" بسط القول فيه على تبين طرق المعارف.. وأوغل بعد هذا من الاستكثار من علوم الشريعة، حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالأندلس قبله، وصنّف فيها مصنفات كثيرة العدد، شريفة المقصد، معظمها في أصول الفقه وفروعه على مذهبه،"[15] وهذا ما يذكره ابن حزم نفسه حيث يعرض خطته في التأليف بقوله: "كتبنا كتابنا الموسوم بالتقريب، وتكلمنا فيه عن كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان... وخلّصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان. فكان ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل، وكتبنا أيضاً كتابنا الموسوم بالفصل، فبيّنا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في التقريب. ثم جمعنا في ديواننا هذا (الأحكام) وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله تعالى منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين."[16]

إذن فالتقريب لحد المنطق هو المؤلف التأصيلي لفكر ابن حزم، والمؤلف الأول إشهاراً على الأرجح، على الأقل من بين مؤلفاته الفكرية الناضجة، والمرجح أنه ألّفه في الفترة قبل عام 420 هجري.

وفي هذا المؤلف يضعنا ابن حزم في صورة وعيه بذاته هو شخصياً، وكذلك توجهاته وتطلعاته المعرفية نحو بناء مذهبيته الشاملة، وهذا ما تم لاحقاً عبر مؤلفاته الأخرى، المتماسكة في أسلوبها، الغنية بموضوعاتها، المتكاملة في أغراضها وما تعالج من قضايا ومسائل.

15 صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، النجف: المكتبة الحيدرية، 1967، ص99.
16 ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مجلد1، ص12.

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، أدرك ابن حزم أنه يفتقر إليها ليعمل بفعالية أكثر إحكاماً، وجميعها يدور حول منحاه الظاهري، من ذلك، رفض فكرة الجوهر من أساسها في فهم الأشياء، وتبني النـــزعة الإسمية 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 التي يحصرها بقوله: "أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا بها، وأنها أربعة وهي؛ نص القرآن، ونص كلام رسول الله ﷺ، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً،"[17] أما ما يزيد على هذا أو لا يرجع إليه فهو باطل حتماً، وإذا كان ابن حزم قد قنن مرجعيته الظاهرية في الجانب الحكمي فإنه قد فهم الشريعة على أساس من هذه المرجعية أيضاً، لذا يقول: "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 أوجبته مقدمات مقبولة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل الحس،"[18] غير أن أغراض الشريعة تختلف عن أغراض المعرفة العلمية للطبيعة أو الفلسفة؛ يقول ابن حزم مؤكداً على هذا: "ووجدنا ما جاءت به النبوة ومنفعته في ثلاثة أشياء أحدها إصلاح الأخلاق النفسية وإيجاب التزام حسنها كالعدل والجود 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 الموعظة، ولا سارعوا إلى الحقائق وحياطة الدنيا والأبشار والفروج والأموال والأمن.. وليست كذلك منفعة العلوم التي قدمنا. والوجه الثالث

17 المرجع السابق، ص69.
18 ابن حزم. **الرسائل**، مرجع سابق، جزء4، ص308.

التقدم لنجاة النفس بعد خروجها من هذه الدار من الهلكة. وأما بالعلوم الفلسفية التي قدمنا فلا..."[19]

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 بقوله: "رأينا طوائف من الخاسرين، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة فعمدة غرضنا وغلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا."[20] وبقوله أيضاً: "هذا علم حسن رفيع، لأن فيه معرفة العالم كله، بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهاناً، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها."[21]

وما من شك هنا أننا بإزاء مرجعية جديدة لها تجلياتها الواعدة، وذات اتصال بكل منحى 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 لإعمالها في مختلف الدعاوى وفي بناء مذهبيته الظاهرية.

وإذا استعرضنا ما جاء في التقريب ومقدمته، وجدنا أنه يقدم التسويغ 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: إنّهم قوم "نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية عن الميل وعقول سليمة فاستناروا بها... فكانت لهم كالمليق للصيرفي، والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصوصاتها،"[22] كما يقول: "ورأينا هذه الكتب كالدواء المقوي، إذا تناوله ذو الصحة المستمكن والطبيعة السالمة، والتركيب الوفيق والمزاج الجيد انتفع به

19 المرجع السابق، جزء3، ص431.
20 المرجع السابق، جزء4، ص232.
21 المرجع السابق، جزء3، ص131.
22 المرجع السابق، جزء4، ص100.

وصفّى بنيته وأذهب أخلاطه. وإنْ تناوله العليل المضطرب المزاج، الواهي التركيب، أتى عليه وزاد بلاءه وربما أهلكه وقتله."[23]

ثم يذكر بعد هذا عبارة متواضعة تتضمن ما ينوي إدخاله في التقريب استناداً إلى رؤيته الظاهرية يقول: "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 ليس بطالب الحقائق ضرورة إليه، وجمع أشياء متفرقة."[24]

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 يحذّر منه من اتبع الظن وترك اليقين، قد كشفنا غامضه، وسهّلنا مطلبه، وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين، وشعوذة المنحرفين، وحيرة المتوهمين، ولله الشكر خالق الأولين والآخرين."[25]

وبهذا تتبيّن أهمية هذا المؤلف التأصيلي لفكر ابن حزم، ومدى تعويله عليه في بناء مذهبيته الشاملة، وتتبيّن أهمية التعديلات التي أدخلها على أصول المنطق، مما وفر لابن حزم أن ينحو بالعلم والمعرفة منحىً ظاهرياً، يقود حتماً إلى الاهتمام بالمعرفة الطبيعية ومسالكها التجريبية، ويجعلها مشروعة تماماً وسبيلاً لأي مرجعية مضافة.

خامساً: الفَصْل في المِلل والأهواء والنِحل

لم يلبث ابن حزم بعد تأليفه التقريب، والذي تعرض لسوء فهم من بعض علماء عصره ولاحقيهم، نظراً لاحتوائه الجديد المعدّل لآراء أرسطو وغيره، أن أعمل منهجيته التي بسطها فيه في كل الدعاوى المطروحة، حكمية كانت أم شرعية، مِللاً كانت أو أهواءاً أو نِحلاً، ليفْصِل فيها في ضوء هذه المنهجية؛ إذ ليس يكفي الباحث

23 المرجع السابق، جزء4، ص101.
24 ابن حزم. الرسائل، مرجع سابق، جزء4، ص103.
25 المرجع السابق، جزء4، ص 356.

عن الحقيقة أن يمتلك المنهج الذي يعتبره صواباً، بل لا بد من إعماله في جميع الدعاوى المدّعاة، لبيان صوابها من خطأها، وهذا ما تم بالضبط في مؤلفه العظيم (الفصْل في المِلل والأهواء والنِحل)، لذلك حرص على أن يستهله بخلاصة عن المنهجية التي اعتمد في التقريب، وهذا ما فعله أيضاً في كتبه اللاحقة، كالإحكام، والمحلّى، 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 الفِصَل (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: الشكّاك، 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 ذات المنوال من المنهجية ليعرض دعوى النصرانية وفرقها البارزة كالملكانية، واليعقوبية، والنسطورية، فيناقشها ويخلص إلى الفصل فيها وبيان ما هو حق مما هو فاسد، ثم يتابع مع البراهمة وإنكارهم للنبوات 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، والربّانية، والعيسوية، ويتتبع تواريخهم وآرائهم ليبين ما فيها من تناقضات.

أما الجزء الثاني، فيعود فيه للحديث عن المسيحية والأناجيل الأربعة، والتوراة، ويناقش 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 كالرؤية، وإعجاز القرآن، والاستطاعة، والقضاء والقدر، والوعد والوعيد، والإسلام والإيمان، والكفر، ثم تعبد 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 للكلام عن الملائكة، والإيمان، والموافاة، وعذاب القبر، والشفاعة، والميزان. ثم الكلام في الإمامة والمفاضلة، وما جرى من خلاف في ذلك ليبدي 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، والرؤية، والإسم 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، إن استقصاءاً، أم تفنيداً، أم استخلاصاً لما هو حق. لكن النتيجة كانت مدهشة بدلالتها 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 مؤسساً لعلم 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 اعتبر أيضاً موسوعة للدعاوى المعرفية حتى عصر ابن حزم، وغالباً ما يرجع إليه في تحقيق رأي أو مقولة أو معتقد. يضاف إلى هذا تضمنه لمسائل لم تعالج من قبل معالجة وافية، كموضوع أسماء الله الحسنى، وكروية الأرض، ودعاوى أخرى طريفة، مما لم يعالج أو يستقصى في غيره من الكتب قبله.

بيد 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 ورد ما سوى هذا. وثانيتهما، 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:

"إنا 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 تدرجت 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 صح مما 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 أشرفوا محملاً واحداً، وقبلوه قبولاً مستوياً."

ولم تلق هذه الطائفة المذكورة من حملة الدين، إلا 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 الأحبار، أو وهب بن منبه، من أهل الكتاب؛ فنظرت الطائفة الأولى من الآخرة بعين الاستهجان والاحتقار والاستجهال، فتمكن الشيطان منهم، وحل فيهم حيث أحب، 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 يزيدوا على طلب علو الإسناد وجمع الغرائب، دون أن يهتموا بشيء مما كتبوا أو يعملوا به، وإنما يحملونه حملاً لا يزيدون على قراءته، هذا دون تدبر معانيه، ودون أن يعلموا أنهم المخاطبون به. ثم زاد قوم منهم فآتوا بالأفيكة التي تقشعر منها الذوائب، وهي أن أطلقوا أن الدين لا يؤخذ بحجة، فأقروا عيون الملحدين، وشهدوا أن الدين لا يثبت إلا بالدعاوى والغلبة، وهذا خلاف قوله تعالى: (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) (البقرة: 111)، وقوله تعالى: (فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) (الرحمن: 33). ثم زادت هذه الطائفة الثانية غلواً 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 المفسّر، 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 شذّ عنها خارجاً عن أصله، ودليل الخطاب، ودليل الاستقراء، وبرهان الدور، وغير ذلك مما لا غناء للفقيه المجتهد لدينه وأهل ملّته عنه.

فلما رأينا عظيم المحنة فيما تولّد في الطائفتين اللتين ذكرنا، رأينا من عظيم الأجر وأفضل العمل، بيان هذا المشكل بحول من الله تعالى وقدرته وتأييده، فنقول، وبه عزّ وجلّ نتأيد ونستعين: إن كل ما صح ببرهان أي شيء كان، فهو في كلام الله عزّ وجلّ وكلام النبي ﷺ منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيّده الله تعالى بفهم، وأمّا كل ما عدا ذلك مما لا يصح ببرهان، وإنما هو إقناع أو شغب، فالقرآن وكلام النبي ﷺ منه خاليان والحمد لله ربّ العالمين، ومعاذ الله أن يأتي كلام الله عزّ وجلّ وكلام نبيه ﷺ بما يبطله عيان أو برهان وإنما ينسب هذا إلى القرآن والسنة ممن لا يؤمنون بهما ويسعى في إبطالهما، (ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون.) (التوبة: 32)"[26]

لقد أوردنا هذا النص على طوله، لما فيه من صلة بما لحقه من مواقف، لا 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 طويلا.

سادساً: 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 واطراح 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

[26] ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، جزء2، ص233 وما يليها.

أخذ ابن حزم بالدليل الراجع إلى النص، وأهتم 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 نحتج في إثباتها للنص."[27]

إذن فلا تعارض بين العقل والنقل، بل هما متكاملان 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 لعدم 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،"[28] 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 ابن حزم أخذ ذلك على ظاهره وعدم التأويل على غير ضابط في فهمه، يقول ابن حزم: "وقف العلم عن الجهل بصفات الباري عزّ وجلّ." وفي ضوء هذه الرؤية المقننة للعقل ودوره، ارتأى ابن حزم أن أسماء الصفات الإلهية مجرد أسماء أعلام مرادفة لاسم الجلالة، ولا يفهم منها سوى ما يفهم من لفظ الجلالة ذاته، والأمر ذاته ينطبق على مسألة الجن والشياطين، ينبغي أن يعالج بذات الطريقة، يقول ابن حزم بهذا الصدد عن الجن: "لم ندرك بالحواس ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم، لأن قدرة الله تعالى لا نهاية لها، وهو عزّ وجلّ يخلق ما يشاء. لكن لما أخبرت الرسل الذين شهد

[27] ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مجلد2، ص99.

[28] المرجع السابق، مجلد1، ص31.

الله عزّ وجلّ بصدقهم، بما أبدى على أيديهم من المعجزات المحيلة للطبائع، بنص الله عزّ وجلّ على وجود الجن في العالم، وجب ضرورة العلم بخلقهم ووجودهم. فمن أنكر الجن أو تأول فيهم تأويلاً يخرجهم عن الظاهر فهو كافر."[29] 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 للحس والعقل والنصوص ويؤخذ منها، وهو بهذا الاعتبار لبّ المنهج الظاهري، أما ما يرجع منه إلى الإجماع، فاصطحاب الحال، وأقل ما قيل، وترك قولة ما، وأن حكم المسلمين سواء، وأما ما يرجع إلى النص فهو سبعة أقسام، القياس المنطقي (الشمول)، والقياس الشرطي، والمتلائمات، والسبر والتقسيم، والقضايا المتدرجة، وعكس القضايا، والانطواء. وفي الواقع فإن هذه المعاني التي ينطوي عليها الدليل والمأخوذة من النص، إنما هي ذات المعاني التي سبق وبينها مفصلاً في التقريب،[30] وبالتالي فلا يوجد في مفهوم الدليل فرق في أن يكون عقلياً أو شرعياً، فإذ هو عقلي هو شرعي، وإذ هو شرعي هو عقلي. ولهذا يقول ابن حزم في نهاية عرضه للدليل، "هذه هي الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص."[31]

وهكذا يمضي ابن حزم في مقدمة (الإحكام) 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 الإحكام، ما يحمل على الوجوب والفور، أو الندب، أو التراخي، وبيان العموم والخصوص، وأقل الجمع، والاستثناء، والكناية، والإشارة،

29 ابن حزم. **الفصل**، مرجع سابق، جزء5، ص111.
30 ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مجلد2، ص99.
31 المرجع السابق، ص99.

والمجاز، والتشبيه، ثم يبين النسخ، والمتشابه، والإجماع، والإفتاء، ليقننها على الط الظاهرية وذلك لأخذها جميعاً بالاعتبار في استخراج الأحكام، ثم يتجه بعد هذا نقد الأصول الأخرى المدعاة، والتي يخصص لها باقي أجزاء (الأحكام)، ومنها؛ ث من قبلنا، والاحتياط، وقطع الذرائع، والاستحسان، والتقليد، ودليل الخطا والقياس الفقهي، والتعليل في الشريعة، ليعتبرها غير وافية منهجياً، وأنها تقود بو هذا إلى عدم تفهم أحكام الشريعة لأنها تخالف المعقول، وباستعمالها قد يزاد في الش ما ليس منه أو ينتقص منه ما فيه.

وتعود نظرته الشاملة في هذه المسائل، إلى أن الشريعة نزلت تامة وقد ذكر فيها الأحكام التي يوجب، وسكت عما لم يوجب، وقد بين لنا رسول الله ﷺ ينبغي بيانه، فلا يحتاج الأمر إلا إلى تقصي النص ذاته قرآناً وسنة، على أساس الد الراجع إلى الحس والعقل والنص واطراح ما خلاه، مما لا يصمد دليلاً، وهذا هو ه الاجتهاد الذي يختتم (الإحكام) به، والاجتهاد هو الاستدلال، يقول ابن حزم: الاجتهاد هو طلب الحقيقة من الوجوه المؤدية إليها، لا من حيث لا يؤدي إل والطلب كما ذكرنا هو الاستدلال، فالاستدلال والاجتهاد شيء واحد."[32]

وبهذا تستبان طبيعة المذهب الظاهري في الأصول، والذي يحافظ على المعة على أساس الظاهر حتى نهاية الخط، ولا يخرج عنه، وإذا ما كان هذا الأسلوب ي مسائل من الشريعة غير مقدور الحكم فيها بالدليل، فيؤخذ على الوقف، وهو يس في هذا إلى الشريعة أيضاً، حيث يأخذ بقراءة الآية الكريمة، (وما يعلم تأويله إلا ا والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) (آل عمران: 7) على الوقف معتبراً أن الواو الفاصلة بين الجملتين، واو استهلال وليس واو عطف، وفي الحق ن كتاب (الإحكام) يدل، إضافة إلى كتبه السابقة، على قدرة ابن حزم الفائقة ع المعالجة استرشاداً بالمنهج نفسه، ويدل على قدرته في فهم الأصول الإسلا واستيعابها، وردّ الأحكام جميعاً إلى النصوص الشرعية بما فيه الحس والعقل. ولا يظ 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 ا

32 ابن حزم. **الإحكام**، مرجع سابق، مجلد2، ص129.