

العنوان:	المشروع الثقافي العربي الإسلامي في الأندلس ، قراءة في ظاهرة ابن حزم
المصدر:	مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدير
الناشر:	وزارة التعليم العالي - الادارة العامة للتمثيل الثقافي - المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدير
المؤلف الرئيسي:	الجابري، محمد عابد
المجلد/العدد:	مج 22
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1984
الصفحات:	28 - 7
رقم MD:	263232
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية، الثقافة الإسلامية، الفكر العربي، الدولة الأموية، الأندلس، النقد الفلسفي، المذهب الظاهري، دولة الموحدين، ابن حزم ، علي بن أحمد ، ت. 456 هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/26323

© 2024 المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإئافاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق
النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ
أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي
من أصحاب حقوق النشر أو المنظومة.

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب
إسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

الجابري، محمد عابد. (1984). المشروع الثقافي العربي
الإسلامي في الأندلس ، قراءة في ظاهرة ابن حزم. مجلة
المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، مج 22 - 7 ،
28. مسترجع من

<http://search.mandumah.com/Record/263232>

إسلوب MLA

الجابري، محمد عابد. "المشروع الثقافي العربي الإسلامي
في الأندلس ، قراءة في ظاهرة ابن حزم." مجلة المعهد المصري
للدراسات الإسلامية في مدريد مج 22 (1984): 7 - 28.
مسترجع من

<http://search.mandumah.com/Record/263232>

المشروع الثقافي العربى الاسلامى فى الأندلس *

قراءة فى ظاهرة ابن حزم
د. محمد مابى الحبارى

١ - اطار البحث وميدانه :

تندرج هذه المحاولة فى اطار دراسة أعم تستهدف تحليل كلية الثقافة العربية الاسلامية للكشف عن نظمها المعرفية فى ارتباطها بالتيارات الايديولوجية التى عرفها الفكر العربى الاسلامى مشرقا ومغربا . انها دراسة ايبيستيمولوجية أساسا ، هدفها الوقوف على العوامل الفاعلة فى تكوين العقل العربى وتشكيل بنيته .

أما الفترة الزمنية التى تغطيها هذه الدراسة فتتمدد من عصر التدوين - القرن الثانى والثالث للهجرة - الذى نعتبره الاطار المرجعى للثقافة العربية الاسلامية « العالمية » ، الى قيام الخلافة العثمانية فى بداية العقد الثالث من القرن العاشر الهجرى ... انها الفترة نفسها ، تقريبا ، التى عاشتها الأندلس فى ظل الحكم العربى ، فلقد فتحها العرب كما هو معلوم عام ٩٢ هـ . لتصبح بعد سقوط الدولة الاموية فى المشرق موقعا لامارة أموية أسسها عبد الرحمان بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان ، المعروف بعبد الرحمان الداخل ، وذلك سنة ١٢٨ هـ . وقد تحولت هذه الامارة فيما بعد الى خلافة تنافس الخلافة العباسية فى بغداد وعدوتها الخلافة الفاطمية فى القاهرة ، فكانت القوة الثالثة ، السياسية والثقافية ، فى العالم العربى الاسلامى ، وقد ظلت كذلك بعد سقوط الخلافة الأموية فيها ودخولها تحت راية الامبراطوريتين المرابطية والموحدية فى المغرب ، محافظة على طابعها الثقافى الخاص الى أن سقطت نهائيا فى أواخر القرن التاسع الهجرى ، وأواخر القرن الخامس عشر الميلادى .

★ نص المحاضرة التى ألقاها الكاتب بمركز الدراسات الاسلامية بجامعة اليرموك أربد - الاردن بتاريخ ١٩٨٣/٣/٢٩ وتفضل فخص بها مجلة المعهد .

واذن ، فعندما نتحدث هنا عن المشروع الثقافي ، العربي الاسلامي ، بالأندلس فانما نطرح للبحث والمناقشة طبيعة المشروع الثقافي الايديولوجي الذي اختمر في الأندلس ليقدم نفسه كبديل للمشروع الذي انجزته الخلافة العباسية من جهة ، والمشروع المضاد الذي كانت تبشر به وتكرسه الدولة الفاطمية والحركات التي مهدت لها من جهة ثانية . اننا سننظر الى الثقافة العربية الاسلامية في الأندلس ، لا بوصفها مجرد امتداد أو مجرد تكرار للثقافة العربية الاسلامية في المشرق ، بل سننظر اليها بوصفها « مشروعا » أي نزوعا متميزا تغذيه وتحكمه ظروف معينة ويطمح لتقديم البديل التاريخي لتناقضات المشروع العباسي والمشروع الفاطمي .. كل ذلك داخل الثقافة العربية الاسلامية التي نكتبها هذه المرة بحروف كبيرة ، عنوانا على شموليتها وعالميتها واستمراريتها .

هذا ولابد من الإشارة هنا الى أن تمييزنا في الثقافة العربية الاسلامية بين مشاريع ثقافية - ايديولوجية ثلاثة ، عباسي وفاطمي وأندلسي مغربي ، انما يقوم على اعتبارات ابيستيمولوجية اساسا وفي الدرجة الأولى . أما المضامين الايديولوجية فنحن لا نهتم بها لذاتها ، بل نستحضرها فقط لكونها توظف الابيستيمولوجيا وتسخرها لفائدتها . وفي هذا الاطار نشير الى اننا نميز في الثقافة العربية الاسلامية ككل بين ثلاث نظم معرفية يقدم كل منها رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم معينة وآليات في انتاج المعرفة خاصة كذلك . هذه النظم المعرفية الثلاثة هي :

١ - النظام المعرفي البياني الذي تحمله اللغة العربية ، وقد كان يؤسس وحده المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والدولة الأموية . لقد تقنن هذا النظام البياني ، رؤية ومفاهيم ومنهج من خلال نشأة ونمو العلوم العربية الاسلامية الخاصة ، أعنى النحو واللغة والفقه والكلام والبلاغة ، فأصبح يكرس رؤية للعالم قائمة على الانفصال واللاسيبية ومنهجاً في انتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد .

٢ - النظام المعرفي العرفاني (الغنوصي) ، وقد انتقل الى الدائرة العربية من الموروث الثقافي السابق على الاسلام ، وذلك منذ أوائل العصر العباسي حين أخذ يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية الاسلامية : الفكر الشيعي عامة والفلسفة الاسماعيلية خاصة بالإضافة الى التصوف والفلسفة الفيضانية وكل التيارات الاشراقية والعلوم « السرية » من كيمياء وتنجيم وسحر وطلسمات وغيرها . ومعلوم أن هذا النظام العرفاني يكرس رؤية خاصة للعالم قوامها المشاركة والاتصال والتعاطف ويعتمد منهاجاً في انتاج المعرفة يقوم على العرفان أي الاتصال الروحي المباشر بالموضوع والاندماج معه في وحدة كلية .

٣ - النظام المعرفى البرهانى الذى دخل الثقافة العربية الاسلامية مع الترجمة ، وانطلاقا من عصر المأمون خاصة . يتعلق الأمر أساسا بالنظام المعرفى الذى يؤسس العلوم والفلسفة اليونانية كما صاغ قضاياها أرسطو . ومعلوم أن هذا النظام يقوم على رؤية للعالم مبنية على الترابط السببى ويكرس منهاجا فى انتاج المعرفة يقوم على الانتقال من مقدمات الى نتائج تلزم عنها منطقيا .

هذه النظم المعرفية الثلاثة (البيان ، العرفان ، البرهان) تعايشت ، فى اطار من التداخل والتصادم ، داخل الثقافة العربية الاسلامية ابتداء من عصر التدوين وما زالت آثارها وكثير من مظاهرها باقية الى اليوم تفعل فعلها فى ساحتنا الفكرية العامة (١) . ويهمننا هنا أن نتبين الكيفية ، أو الطريقة ، التى اقترحها المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس لتجاوز الصراع بين تلك النظم وتشديد بداية جديدة فى تاريخ الثقافة العربية الاسلامية .

٢ - التجربة الأندلسية ومشروعها الثقافى :

اقترح عليكم النظر الى الفكر العربى الاسلامى بالأندلس ، منذ أن افتتحها العرب الى أن خرجوا منها ، النظر اليه ، بمختلف منازعه وفروعه ، ككيان واحد متصل الاجزاء يحكمه فى صيرورته وتطوره نزوع واحد تقف وراءه عوامل معينة . ذلك ما نعينه هاهنا بـ « المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس » . انه النزوع الصريح أو الضمنى للتجربة الثقافية العربية فى الأندلس ، وبكيفية خاصة منذ أن استكملت شروطها الموضوعية مع قيام الخلافة الاموية هناك ، نزوعا نحو التميز « والاستقلال » . وواضح اننا عندما نتحدث هنا عن « المشروع الثقافى » سواء فى المشرق أو فى المغرب فانما نعنى ذلك الذى عملت على بلورته الاستراتيجية الثقافية العامة للدولة . أما التيارات الأخرى فلقد فرضت عليها الدولة ، باشرافها المباشر على الثقافة والاجهزة المنتجة لها ، نوعا من التهميش ، مما جعل دورها فى سياق التطور الفكرى العام يظل محدودا جدا .

بعد هذا التوضيح نتساءل : ما هى أهم العوامل المؤطرة والمحددة للتجربة الثقافية العربية الاسلامية فى الأندلس ، العوامل التى منحتها خصوصيتها وفرديتها والتى جعلت منها مشروعا متميزا داخل الكل الذى ينتمى اليه ؟

(١) ستكون هذه النظم المعرفية الثلاثة موضوع دراسة مفصلة فى كتابنا « نقد العقل العربى » الذى سيصدر فى جزئين . الاول يتناول تكوين العقل العربى (تحت الطبع) والثانى يتناول تحليل بنية العقل العربى (قيد الاعداد) .

لعل أول ما يلفت النظر في التجربة الثقافية العربية الاسلامية بالأندلس انها عاشت مدة محدودة من الزمن ، وهى مدة الوجود العربى الاسلامى فيها والذى يمتد على مدى ثمانية قرون : من أواخر القرن الأول الهجرى (أوائل القرن الثامن الميلادى) الى أواخر القرن التاسع الهجرى (أواخر القرن الخامس عشر الميلادى) هذه المدة الزمنية المحدودة ، ولو أنها طويلة نسبيا ، تسمح او على الأقل تغرى ، بالنظر اليها كوحدة مستقلة . وسنرى فيما بعد الى أى حد يمكن أن تكون هذه النظرة مبررة .

هناك جانب آخر يلفت النظر في التجربة الثقافية العربية الاسلامية بالأندلس ويتعلق الأمر هذه المرة بظاهرة تصدق على الغرب الاسلامى عموما ، أعنى شمال افريقيا والأندلس : ذلك أن الفتح الاسلامى فى هذه الناحية قد « مسح الطاولة » تماما . ان الاسلام هناك قد جب ما قبله بمجرد استقرار الفتح ، اذ لم يسجل لبنية المعتقدات القديمة السابقة على الاسلام أى حضور يهدد أو ينافس ، أو حتى يشوش ، المعتقدات الاسلامية التى حملها معهم الفاتحون تلك المعتقدات التى انتشرت ثم ترسخت بنفس الصورة التى عرفتها بها مكة والمدينة فى صدر الاسلام . وهذا على العكس مما حدث فى الشام والعراق وفارس حيث بقيت المعتقدات القديمة السابقة على الاسلام تحاول فرض نفسها داخل الساحة الثقافية العربية الاسلامية وعلى هامشها لمدة من الزمن : المانوية والمجوسية والديسانية ومعتقدات الصابئة والتيارات الغنوصية الأخرى بالإضافة الى الحركة الشعبية ... هكذا ظل تاريخ الثقافة الاسلامية بالشرق محكوما الى حد كبير بالتداخل والتصادم بين « البيان العربى » والجديد الاسلامى من جهة ، وبين التيارات الفكرية والدينية السابقة على الاسلام من جهة ثانية . والجدير بالإشارة أن الفتح الاسلامى قد حرر كثيرا من هذه التيارات من الضغوط وأنواع القمع التى كانت مسلطة عليها قبل الاسلام ، كما كان الشأن بالنسبة للمانوية مثلا التى انبعثت كفكر وكتنظيم بسقوط الدولة الساسانية التى كانت قد فرضت عليها حظرا عاما . أما أقطار المغرب العربى والأندلس فقد توارت فيها المعتقدات والتيارات السابقة على الاسلام ، وذلك بمجرد استقرار الفتح ، وبالتالي فالثقافة العربية الاسلامية ستستوطن هناك بدون منازع ولا منافس . أما التيارات الفكرية والمذهبية التى عرفتها الثقافة العربية الاسلامية فى المشرق فانها رغم انتقالها الى المغرب والأندلس مع الفاتحين أو من خلال الدعاة ، لم تكن تجد سوى اصداء محدودة ، وفى غالب الأحيان مؤقتة أو معزولة ، لقد ظلت الساحة الفكرية هناك ، والى وقت طويل ، محكومة بنفس المناخ الدينى والفكرى الذى حمله معهم الصحابة والتابعون الذين كانوا يؤطرون دينيا جيوش الفتح . انه الاسلام السنى ، كما كان يمارس على عهد الامويين ، هو الذى ستكون له السيطرة فى المغرب والأندلس .

وهنا نصل الى عامل آخر مهم جدا كان له الاثر الحاسم فى تشكيل وتوجيه المشروع الثقافى العربى الاسلامى بالاندلس : انه الامتداد الأموى فيها ، بشريا وسياسيا وايدىولوجيا . لقد فتح العرب الاندلس سنة ٩٢ للهجرة فى عهد الوليد ابن عبد الملك أحد كبار الخلفاء الأمويين ، وكان ذلك بقيادة طارق بن زياد ورئيسه موسى بن نصير الذى كان واليا على « افريقية » . وبطبيعة الحال دخلت الاندلس تحت راية الخلافة الأموية بالشرق ، ولكن نظرا لبعدها الجغرافى فلقد كانت تعيش بمعزل عن الصراعات التى قامت بالشرق والتى استعمل فيها الموالى من الفرس وأدت فى نهاية الأمر الى سقوط الدولة الأموية هناك ، ومباشرة بعد سقوطها سنة ١٣٢ هـ. فر عبد الرحمن بن معاوية بن هشام الى اخواله النفازيين القاطنين بالقرب من سبتة بالمغرب (كانت أمه بربرية نفزاوية) يحفزه طموح الى انشاء امارة أموية بالمغرب والاندلس بمساعدة أخواله . وبالفعل تمكن عبد الرحمن هذا من انشاء امارة أموية بالاندلس سنة ١٣٨ هـ. بعد أن هيا له الجو موالى بنى أمية فى الاندلس الذين كانوا يشكلون قوة سكانية واجتماعية مهمة ، ثم ما لبث أن انضم اليه بقية السكان من العرب والبربر وغيرهم .

هذه الامارة الاموية التى انشأها عبد الرحمان الداخل فى الاندلس لتكون استمرارا للدولة الاموية التى اسقطها العلويون والعباسيون فى المشرق ستعزز بعد وقت قصير بالدولة الادريسية فى المغرب التى انشأها أحد العلويين الفارين من قبضة العباسيين ، وهو ادريس بن عبد الله أحد حفدة الحسين بن علي بن أبى طالب . وهكذا ستخرج الاندلس والمغرب الاقصى من قبضة العباسيين منذ ابتداء أمرهم ، وسيضطر العباسيون الى التسليم بالامر الواقع . بل سيعملون على اقامة حاجز بينهم وبين الامويين والادارسة ، وذلك باقامة امارة مستقلة بتونس ، امارة الاغالبية التى ظلت موالية لهم تشاغب الادارسة والامويين وانصارهم فى شمال افريقيا .

لنصف أخيرا الى هذه المحددات العامة فمثل العبيديين الفاطميين الذين قضوا على الاغالبية وأسسوا دولتهم فى القيروان سنة ٢٩٧ هـ. فشلهم فى تحقيق أى توسع مستديم نحو الغرب ، الشئ الذى جعلهم يتجهون الى الشرق ، الى مصر حيث انتقل كرسى الخلافة الفاطمية التى اتجهت بكل ثقلها الى مصارعة العباسيين مكتفية بمشاغبة الامويين فى الاندلس وحلفائهم فى المغرب .

٣ - ملامح المشروع الثقافى العربى فى الاندلس :

تلك هى العوامل التاريخية التى اطرت التجربة الأندلسية فى بدايتها .. ومنها نستطيع أن نتبين أن المشروع الثقافى الأندلسى سيكون عربيا اسلاميا محضا ، أى

خاليا ، أو يكاد ، من مظاهر الصراع التى عرفها المناخ الثقافى العام فى بغداد والى التى كانت راجعة فى معظمها الى ما أشرنا اليه قبل من الحضور المكثف والقوى للتيارات الدينية والفكرية السابقة على الاسلام فى الفضاء الفكرى بالشرق ، وبالتالى سيقدم نفسه كبديل للمشروع الثقافى الذى انجزته الدولة العباسية من ناحية وللمشروع الثقافى الايديولوجى المضاد الذى حملته الدولة الفاطمية وبشرت به الحركات الممهدة لها من ناحية أخرى ، واذن فالظروف الموضوعية ، الداخلية والخارجية ، التى اطرت المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس تفرض النظر اليه بوصفه أحد مشاريع ثلاثة ، ثقافية ايديولوجية ، افرزها التطور العام الغنى والخصب والمعقد ، لكلية الثقافة العربية الاسلامية التى كانت ثقافة عالمية ، ثقافة العالم فى عصرها ، من حدود الصين الى المحيط الأطلسى الى جبال البرانس الى تخوم الصحراء الكبرى .

فما هى المقومات الذاتية لهذا المشروع ؟

لنسجل بادئ ذى بدء أن المشروع الثقافى العربى الأندلسى لا يكتسب خصوصيته ، ولا هويته كمشروع ، الا من خلال المقارنة مع المشروعين الآخرين : العباسى والفاطمى ، ذلك أن الاستراتيجية الثقافية فى الأندلس انما كانت تتحدد من خلال مقاومة الاستراتيجية الثقافية الايديولوجية لـ « الآخر » العباسى و « الآخر » الفاطمى . وهكذا فبدلا من المذهب الحنفى الذى تبنته الدولة العباسية عند قيامها حافظت الأندلس فى أول أمرها على مذهب الازواعى الذى كان مذهب أهل الشام . وعندما لم يعد هذا المذهب يلبي الحاجات العملية تبنى الأندلسيون مذهب الامام مالك ، أولا لأنه كان يعتمد الحديث كمذهب الازواعى ، وبالتالى فهو خصم للمذهب الحنفى الذى يعتمد رأى ، وثانيا لان الامام مالك لم يكن يخفى عطفه على الامويين فى الأندلس ، علاوة على سوء علاقته مع العباسيين كما هو معروف . واذن فتبنى الأندلس والمغرب لمذهب مالك يجب النظر اليه ايضا بوصفه بنطوى على اختيار سياسى . ومن هنا يجب أن ننظر الى سيطرة فقهاء المالكية فى الأندلس وما ينسب اليهم من تشدد و « تزمت » . لقد حاربوا المذاهب الأخرى فعلا وضيّقوا الخناق عليها ، لانهم كانوا ، وهم الممثلون للدولة الناطقون باسمها ، ينظرون الى المذاهب الأخرى بوصفها تخدم الآخر - الخصم : أعنى العباسيين أو الفاطميين .

غير أن سيطرة الفقهاء المالكيين بهذا الشكل « المطلق » لم تدم طويلا ، إذ سرعان ما اهلوا الفروع محل الاصول ، فتركوا الحديث واعتمدوا القياس مثلهم مثل الحنفية والشافعية . هذا فى حين أن « التراث » الاموى قام أساسا على طريقة الازواعى ، طريقة أهل الحديث ... ومن هنا ستبدأ اصداء المذهب الظاهرى ،

مذهب داوود الاصبهانى (٢٠٢ - ٢٧٠ هـ) تتردد فى ربوع الاندلس ، وبكيفية خاصة ابتداء من خلافة عبد الرحمان الناصر الذى خص برعايته الفقيه الظاهرى منذر بن سعيد البلوطى وعينه قاضى القضاة . وقد استطاع عبد الرحمان الناصر القضاء على الفتن الداخلية ومقاومة الاطماع الخارجية ، المسيحية خاصة ، فاعاد بناء الدولة وأعلن نفسه خليفة سنة ٣١٦ هـ . وبذلك تحولت امارة الامويين فى الاندلس الى خلافة تنافس وتطاول الخلافتين العباسية فى بغداد والفاطمية فى القاهرة .

لقد عمل عبد الرحمان الناصر على ابراز ، بل اعادة تأسيس ، الشخصية الثقافية للاندلس ، فشجع العلم والعلماء فى مختلف فنون المعرفة كما عمل على استنساخ الكتب واقتنائها . وسرعان ما بلغت الحركة العلمية فى الاندلس اوجها مع ابنه الحكم الثانى الذى تلقب بالخليفة المستنصر (تولى الخلافة بعد أبيه الناصر سنة ٣٥٠ هـ) . لقد كان المستنصر بحق « مامون » اندولة الأموية بالاندلس : لقد كان له فى بغداد والقاهرة ودمشق والاسكندرية عمال مكلفون باستنساخ الكتب القيمة ، القديمة منها والحديثة ، الدينية منها والفلسفية والعلمية حتى بلغ ما جمعه فى خزائنه ما كان يضاهى ما جمعه ملوك بنى العباس فى الازمان الطويلة ، حسب تعبير صاعد الأندلسى الذى يضيف قائلاً : فكثرت اقبال الناس فى عهده على « قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم » .

كان من نتائج تلك الحركة العلمية التى دشنها الناصر ورعاها المستنصر ، رعاية واسعة شاملة ، ذلك الحشد الكبير من العلماء الذين زحرت بهم الاندلس فى أواخر العهد الأموى وعصر ملوك الطوائف : علماء فى الفقه والحديث واللغة والأدب ، وعلماء فى الطب والهندسة والفلك والرياضيات والمنطق ، استوعبوا كل العلوم الدينية واللغوية والعقلية التى زحرت بها الحضارة العربية الاسلامية فى المشرق ، ثم بدأوا فى فحصها ونقدها باعادة النظر فى قضاياها والبحث عن أصولها فشققوا بذلك طريقا خاصة بهم ميزت الفكر العربى فى الاندلس باستشرافات مستقبلية وبمنهجية علمية ، عقلانية ونقدية ، كانت السمة البارزة فى المشروع الثقافى العربى الأندلسى موضوع بحثنا .

وإذا كان جميع علماء وأدباء الأندلس قد ساهموا ، بهذا المقدار أو ذاك وفى هذا الميدان أو ذاك ، فى بناء الشخصية الثقافية الأندلسية المتميزة ، فإن هناك شخصيتين علميتين عبرتا أكثر من غيرهما عن أبعاد المشروع الثقافى العربى الاسلامى الأندلسى بوصفه البديل المقترح ضداً على المشروع العباسى والمشروع الفاطمى معا . هاتان الشخصيتان العلميتان الكبيرتان هما : ابن حزم (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ) من جهة وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) من جهة أخرى . لقد عبر ابن حزم عن مرحلة « الوعى بالذات » فى هذا المشروع المرحلة التى اختمرت فى العهد

الأموى والتي جاءت نتيجة مباشرة للاستراتيجية الثقافية التي سلكها كل من الخليفة الناصر وابنه الخليفة المستنصر . أما ابن رشد فلقد عبر عن مرحلة النضج والتطلع الى آفاق جديدة تماما ، وهى المرحلة التي افرزتها الثورة الثقافية الشاملة التي قام بها الموحدون ، بناة الامبراطورية المغربية التي امتدت على عهدهم الى حدود مصر شرقا والى سفوح جبال البرانس بشمال الأندلس غربا .

وبما أنه قد سبق لنا أن حللنا طبيعة وابعاد اللحظة الثانية هذه ، لحظة ابن رشد ، فى دراستين نشرتا ضمن كتابنا « نحن والتراث » (الطبعة الثانية) فاننا سنركز هنا على اللحظة الأولى ، لحظة ابن حزم ، مكتفين عند نهاية التحليل بربطها باللحظة الثانية ، لنخلص بعد ذلك الى تقرير بعض النتائج العامة كخاتمة .

٤ - ظاهرة ابن حزم كمشروع ثقافى شامل :

كثيرا ما ينسب ابن حزم الى مذهبه فيقال : ابن حزم الظاهرى . ولكن هذه النسبة تصرف الذهن فى الغالب الى ميدان معرفى واحد هو ميدان الفقه . ذلك أن المذهب الظاهرى هو مذهب فقهى قبل كل شىء ، وقد ظهر فى المشرق على يد داود الاصبهاني كرد فعل ضد الاسراف فى اعتماد القياس من طرف اتباع المذهب الشافعى الذى كان يعتنقه داود نفسه فى أول أمره . ان ظاهرية داود الاصبهاني لا تعنى أكثر من التخلي عن اعتماد القياس فى الفقه والرجوع الى الحديث . انها عملية ارتداد الى الوراء من جهة ومحصورة فى مجال الفقه من جهة ثانية . أما ظاهرية ابن حزم فهى أوسع وأشمل . انها عبارة عن مشروع ثقافى عام فقهى وعقدى ولغوى وفلسفى تؤسسه نزعة نقدية صارمة واستشرافات عقلانية صميمة . ويهمنا هنا ابراز هذين الجانبين : الجانب النقدى والجانب العقلانى ، فى ظاهرية ابن حزم ، بوصفهما يشكلان معا الطابع المميز للمشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس سواء فى لحظة ابن حزم أو فى لحظة ابن رشد .

١ - الجانب النقدى فى ظاهرية ابن حزم :

نقض الأساس الايبستيمولوجى للايديولوجية الفاطمية

يخاطب ابن حزم جمهور المسلمين فى الأندلس قائلا : « واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . واتبعوا كل من يدعو ان يتبع بلا برهان ، وكل من ادعى للدبانة سرا وباطنا ، فهى دعاوى ومخارق واعلموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها ولا اطلع اخص الناس به من زوجة أو ابنة أو عم أو ابن عم على شىء من

الشريعة كتمه على الأحمر والأسود ورعاية الغنم ، ولا كان عنده عليه السلام ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم اليه ، ولو كتمهم شيئاً لما بلغ كما أمر ، ومن قال هذا فهو كافر . فايحكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله « (٢) .

ويكشف ابن حزم عن المضمون السياسى الايديولوجى لهذا النداء حينما يشرح - من وجهة نظره المشفوعة بالتعصب للامويين - العوامل التى أدت فى الاسلام الى تكريس القول بالباطن فيقول : « ان الفرس كانوا فى سعة الملك وعلو اليد على جميع الامم (...) حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الأحرار والأبناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدي العرب ، وكان العرب أقل الامم عند الفرس خطرا ، تعاظم الامر وتضاعفت لديهم المصيبة وراموا كيد الاسلام (...) فأروا ان كيده على الحيلة أنجع ، فظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقوم منهم ادخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين (...) وقوم خرجوا الى نبوة من ادعوا له النبوة (...) وقوم سلكوا بهم (...) الى القول بالحلول وسقوط الشرائع (...) ومنهم طوائف اعلنوا الالهية - ثم يضيف مباشرة - ومن هذه الاصول الملعونة حدثت الاسماعيلية والقرامطة » (٣) .

ويمضى ابن حزم فى نقض الاصول التى قامت عليها الايديولوجية الدينية الاسماعيلية التى كانت تنتشرها فى وقته الدولة الفاطمية فيبطل نظرية الامام «المعلم» انطلاقا من أبطال الالهام كمصدر للمعرفة . وهكذا نجده يعترض على مدعى الالهام والكشف قائلا : وما الفرق بينك وبين من يقول أنه ألهم بطلان قولك ؟ يريد بذلك ان الالهام لا ينتج معرفة تصلح لان تكون حكما بين الناس أو سلطة مرجعية للجميع . وبناء على ذلك يعترض على القائلين بالامام «المعلم» ، فيخاطبهم : بماذا عرفتكم صحة قول الامام اباالالهام ، وهو باطل كما تبين ، أم ببرهان ، ولا برهان على الامام بل القول بالامام ينافي البرهان ، أم بمجرد كلام لا دليل عليه ، وفى هذه الحالة فما الفرق بينكم وبين من يدعى بطلان دعواكم بكلام من هذا القبيل (٤) .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والاهواء والنحل ج ٢ ص ١١٦ طبعة مصر وبها على الهامش الملل والنحل للشهرستاني .

(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ١١٥ - ١١٦

(٤) ابن حزم : الاحكام فى اصول الاحكام ج ١ ص ١٧ - ١٨ تحقيق محمد أحمد عبد العزيز دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٨

نقض الأساس الايبستيمولوجي للمشروع الثقافي العباسي

وكما يعترض ابن حزم على الأساس الايبستيمولوجي للمشروع الايديولوجي الفاطمي يعترض كذلك وبنفس الحدة على الأساس الايبستيمولوجي للمشروع الثقافي العباسي ، فيرفض بالتالي القياس كمنهج في الفقه والنحو والكلام .

يرى ابن حزم ان اعتماد القياس كاصل من أصول التشريع قد أدى الى الابتعاد عن الاصول من جهة ، والى تكريس « التقليد » من جهة ثانية . هذا فضلا عن اختلاف أصحاب القياس فيما بينهم وتشعب الخلاف الى درجة أصبح معها كل واحد من المتخاصمين يأتى بقياس يعارض به قياس الآخر . يقول في هذا الصدد : «وجميع أهل القياس مختلفون في قياساتهم ، لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الآخر ، وكلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحا ولا كل رأى حقا (٥) » .

ويذهب ابن حزم في معارضة «التقليد» تقليد المذاهب الفقهية مذهبا بعيدا ، اذ يقرر أنه «لا يحصل لاحد أن يقلد أحدا ، حيا أو ميتا ، وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته » ، وحتى الرجل العامي لا يجوز له التقليد بل عليه أن يسأل العلماء عن رأى الشرع ، وعلى هؤلاء أن يشرحوا له «الدليل» حتى يكون على بينة من الامر فيقرر بنفسه فيما سأل عنه وبذلك يكون قد تحمل مسؤولية وبعده أن يكون قد مارس الاجتهاد حسب طاقته . يقول ابن حزم : «ان من ادعى تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأتى به نص قرآن ولا سنة ولا اجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل لانه قول بلا دليل» (٦) . ويضيف ابن حزم قائلاً : «وليعلم كل من قلد صاحباً أو تابعا أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعي أو سفيان أو الأوزاعي أو أحمد (ابن حنبل) أو داود رضى الله عنهم ، انهم يتبرأون منه في الدنيا والآخرة » (٧) .

وكما يعارض ابن حزم «التقليد» يعارض القياس كذلك ، ليس في الفقه وحسب بل أيضا في النحو والكلام . وهكذا يقرر ان قياسات النحاة لا أساس لها من اللغة وانما هي صنعة اخترعوها كما اخترعوا ما سموه بـ « العلل النحوية » وهي في نظره «كلها فاسدة لا يرجع منها شيء الى الحقيقة البتة ، وانما الحق من ذلك أن هذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع اليهم في ضبطها ونقلها . وما عدا هذا

(٥) ابن حزم : المحلى ج ١ ص ٥٨ القاهرة ١٢٤٧ هـ .

(٦) ابن حزم : المحلى ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .

(٧) ابن حزم : الاحكام ج ١ ص ١٠٠ .

مع أنه تحكم فاسد متناقض فهو أيضا كذب ، لان قولهم كان الاصل كذا فاستثقل فنقل الى كذا (...) شىء يعلم كل ذى حس انه كذب لم يكن قط ، ولا كانت العرب عليه مدة ثم انتقلت الى ما سمع منها بعد ذلك» (٨). وينصح ابن حزم بالاكْتفاء فى النحو بما هو ضرورى لمعرفة قواعد اللغة العربية فيقول : «وأما التعمق فى علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هى مشغلة عن الآكد ومقطعة دون الوجود والأهم ، وإنما هى أكاذيب . فما الشغل بما هذه صفته ؟ وأما الغرض من هذا العلم فهى المخاطبة ، وما بالمرء حاجة اليه فى قراءة الكتب المجموعة فى العلوم» (٩) . وهكذا ، فابن حزم لا يرى فى النحو منطقا كما قال بذلك بعض النحاة فى المشرق (= أبو سعيد السيرافى فى مناظرته المشهورة مع أبى بشر متى المنطقى) بل هو يعتبر النحو مجرد قواعد تؤخذ بالسمع ، مهمتها ضبط المخاطبة وضبط القراءة لا غير . أما ضبط التفكير فتلك مهمة المنطق كما سنرى .

أما بخصوص نقد ابن حزم للمتكلمين المعتزلة والاشاعرة معا الذين أسسوا أقاويلهم على القياس الذى يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب ، فسيطول بنا المقال لو أخذنا نستعرض اعتراضاته عليهم وأبطاله لأقاويلهم ومنهجيتهم ، فلقد خصص لذلك فصولا طويلة فى كتابه «الفصل فى الملل والاهواء والنحل» الذى ألفه لنقد العقائد مضمونا ومنهجيا وإبطال ما لا يتفق منها مع مضمون العقيدة الاسلامية كما صرح بها القرآن . وابن حزم يصدر فى كل ذلك من موقع يؤكّد التطبيق بين القرآن والعقل ويستغنى عن القياس ، قياس الغائب على الشاهد ، كما سيتضح من الفقرة التالية .

ب - العقلانية الحزمية :

- القرآن والعقل :

تقوم ظاهرية ابن حزم فى مجال الشريعة كما فى مجال العقيدة ، على القول بالمطابقة بين العقل والقرآن . انه يؤكد ان الاسلام ، عقيدة وشريعة ، ورد «بالفاظ عربية معروفة المعانى فى اللغة التى نزل بها القرآن فلا يحل لاحد صرف لفظة معروفة المعنى فى اللغة عن معناها الذى وضعت له الا أن يأتى نص قرآن أو كلام عن رسول الله (ص) أو اجماع عن علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى الى غيره أو يوجب صرفها ضرورة حس أو بديهية عقل ، فيوقف حينئذ على

(٨) ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل اليه ص ١٦٨ تحقيق احسان عباس ، مكتبة الحياة بيروت .

(٩) ابن حزم : رسالة مراتب العلوم ، المجموعة الاولى ، نشر احسان عباس ص ٦٤ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٨٠

ما جاء من ذلك» (١٠) وبناء على ذلك يقرر ابن حزم أن القرآن لا يناقض العقل ، وأن العقل لا يناقض القرآن . يقول : «وكل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للعقل ، بل هو كله قبل أن يخبرنا به تعالى في حد الامكان عندنا ، ثم اذا اخبرنا به عز وجل صار واجبا حقا وبقينا» (١١) . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان «كل ما صح ببرهان ، أى شيء كان ، فهو في القرآن وكلام النبي (ص) منصوص مسطور ، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بهم . وأما ما عدا ذلك ، مما لا يصح ببرهان وانما هو اقتناع أو شغب ، فالقرآن وكلام النبي (ص) منه خاليان» (١٢) .

وإذا جاز لنا صياغة هذا المبدأ الحزمي في عبارة تحاكي عبارة لهيجل مشهورة ، قلنا : «كل ما هو قرآني فهو معقول ، وكل ما هو معقول فهو قرآني» .

كيف يفهم ابن حزم هذه المطابقة بين العقل والقرآن ؟

رأينا كيف أن ابن حزم يرفض التأويل الباطني كما يرفض القياس ، سواء في الفقه أو النحو أو الكلام ، وعلينا الآن أن نشرح نوع البديل الذي يقدمه ، أعني نظريته في بناء المعرفة . ان ابن حزم واضح ككل الوضوح في هذا الشأن فهو يقرر انه «لا طريق الى العلم الا من وجهين : أحدهما ما أوجبه بديهة العقل والحس ، والثاني مقدمات راجعة الى بديهة العقل والحس» (١٣) . وعلى هذا الأساس يبني ابن حزم مذهبه في العقيدة والشريعة معا :

انه ينطلق من العقل أولا فيثبت به «الدليل العقلي» وجود الله ووحدانيته ونبوة محمد (ص) وصدق رسالته ، حتى اذا تم له ذلك يكون قد أثبت صدق القرآن والسنة فيعتمد بهما وحدهما ويأخذ بظاهر نصوصهما جاعلا من اللغة العربية واساليبها في التعبير اطاره المرجعي الوحيد في فهم مضمونهما . والقرآن كما يؤكد ابن حزم نزل بلسان عربي مبين . وبيان القرآن ثلاثة أقسام : قسم بين بنفسه لا يحتاج الى مزيد بيان ، وقسم يحتاج الى بيان وبيانه في القرآن نفسه ، وقسم يحتاج الى بيان وبيانه في السنة (١٤) . فالقرآن هو الأصل ، بل هو أصل الأصول كلها ، وقوله تعالى : «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم» هو في نظر ابن حزم بيان للناس بأن أصول التشريع ثلاثة هي الكتاب

(١٠) ابن حزم : الفصل ... ج ٣ ص ٥٠

(١١) نفس المرجع ج ٢ ص ١٢٦

(١٢) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٥

(١٣) ابن حزم : الأحكام ج ١ ص ٦٦

(١٤) ابن حزم : نفس المرجع ج ٧ ص ١١١

(= أطيعوا الله) والسنة (= أطيعوا الرسول) والاجماع (طاعة أولى الأمر الذين هم فى نظر ابن حزم علماء الأمة) . أما «العقل» الذى يتخذ هنا فى الفقه صورة «الدليل» فهو مأخوذ من الأصول الثلاثة الأولى ومولد منها ، ولكن لا على شكل القياس الذى يقوم على تمديد حكم ما يعتبر «أصلاً» الى ما يعتبر «فرعاً» لمناسبة تجمع بينهما يسميها الفقهاء «علة» ، بل «الدليل» ، الذى هو الأصل الرابع لدى ابن حزم ، يستفيدة العقل من النصوص بتوظيف القواعد المنطقية ، قواعد العقل «الكونى» ، مثل الانتقال من مقدمتين تصرح بهما النصوص (القرآن والسنة) الى نتيجة تلزم عنهما ، ومثل التعدية المنطقية ، ومثل تعميم فعل الشرط فى الجملة الشرطية ... الخ (١٥) .

وأما ما لا نص فيه أى كل ما لا يمكن أخذ دليله من النصوص فيدخل فى دائرة المباح وهى دائرة واسعة عند ابن حزم يدخل فيها المندوب والمكروه باعتبار ان المندوب هو المباح الذى يثاب فاعله وان المكروه هو المباح الذى يثاب تاركه ، وبالتالي فالحجرات ، أو الأحكام ، ثلاثة فقط : الواجب (= الفرض) والممتنع (= الحرام) ، والامكان (= المباح) ، ولا شئ غير ذلك .

- ضرورة « تعريب » المنطق .

واضح أن ابن حزم اذ يرفض طريقة الفقهاء والنحاة والمتكلمين المبنية على القياس ، قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل ، يتبنى فى المقابل منطق العقل الكونى كما صاغه أرسطو . وابن حزم يؤكد على ضرورة اعتماد المنطق ليس فقط فى العلوم العقلية بل فى المسائل الدينية كذلك ، انه يقرر ان من لا يعرف المنطق « لم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وانتاج النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبداً ، أو يميزها من المقدمات التى تصدق مرة وتكذب مرة أخرى » (١٦) .

ولكن المنطق فى الثقافة العربية ، هو فى نظر ابن حزم ، «علم مظلوم» - ثم يضيف : «ونصر المظلوم فرض وأجر» ولذلك هب لنصرته . وليس المنطق «مظلوماً» من طرف الفقهاء والمتكلمين وحسب ، أولئك الذين اعرضوا عنه وهاجموه ، بل هو ، فى نظره «مظلوم» أيضاً وبدرجة أشد من المؤلفين فيه والمروجين له ، أولئك لم يعملوا على تبيئته فى الثقافة العربية ، اذ اقتصروا على الترجمة فجاءت عباراتهم

(١٥) انظر محمد أبو زهرة : ابن حزم ص ٣٦٤ وما بعدها ، دار الفكر العربى القاهرة . انظر كذلك الاحكام لابن حزم ج ٥ ص ١٠٦ وما بعدها .
(١٦) ابن حزم : التقريب لحد المنطق ص ١٠

واصطلاحاتهم وأمثلتهم غريبة منفرة ... وهذا النوع من «الظلم» هو ما يريد ابن حزم أن يرفعه بكتابه «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه» . يقول في مقدمة هذا الكتاب بعد أن عرض لعيوب المؤلفات التي كتبت في المنطق بالعربية : «فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية الى البلايا التي ذكرنا تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بالفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال ، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة ، فتقربنا الى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه بالفاظ سهلة مبسطة يستوى أن شاء الله ، في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل حسب ادراكنا» (١٧).

يتعلق الامر اذن بمشروع لـ «تعريب» المنطق وادماجه في اللغة العربية بصورة تحترم قواعدها في التعبير مع تطبيقه على قضايا الثقافة العربية وفي مقدمتها قضايا الفقه ذاته . وهذا نفسه ما سينادي به الغزالي فيما بعد ، وما سيؤلف فيه عدة كتب في مقدمتها كتابه الشهير «معيان العلم» . غير أن الغزالي انما أراد بتعريب أمثلة المنطق توظيفه في الحجاج والجدال للدفاع عن المذهب الشافعي في الفقه والمذهب الاشعري في الكلام ، وأبطال المذاهب الأخرى . انه يريده كفن للجدل ، وليس كطريقة لانتاج المعرفة ، فالمعرفة عند الغزالي انما مصدرها «الكشف» والمنطق مهمته تنظيم المعارف المحصل عليها بـ «الكشف» والحدس . أما ابن حزم فهو يريد المنطق بوصفه قانونا للتفكير وطريقة في انتاج المعرفة واختبار صحتها .

ولا يهمنا هنا البحث في مدى ما حققه ابن حزم من نجاح في مشروعه ، مشروع «تعريب المنطق» ، وانما يكفينا هنا أن نسجل وعيه بضرورة تبيئة المنطق في الثقافة العربية اذا ما أريد له أن يتخذ داخلها حكما وسلطة مرجعية . على أن عقلانية ابن حزم لا تتحدد بحدود دعوته تلك ، نجاحها أو اخفاقها ، وانما تتضح أكثر من تمسكه بمبادئ العقل كما يقررها المنطق وبقبوله لقضايا العلوم الطبيعية وانفتاحه على الفلسفة عموما كما سنبين في الفقرة التالية .

- التزام مبادئ العقل والتأكيد على مصداقية العلوم الطبيعية :

يهاجم ابن حزم بشدة وعنف المتكلمين الاشاعرة لعدم احترامهم مبدأ السببية ومبدأ عدم التناقض وبالتالي انكارهم الطبائع وقولهم بما يسمونه «خرق العادة»، أي خرق قوانين العقل . يقول ابن حزم : «ذهبت الاشعرية الى انكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلا ، وقالوا انما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة . قالوا ولا في الخمر طبيعة اسكار» ثم يرد عليهم قائلا «ما نعلم لهم حجة شغبوا بها في هذا الهوس أصلا، ثم

يضيف «وهذا المذهب الفاسد حذاهم على أن يسموا ما تاتى به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرق العادة لانهم جعلوا امتناع شق القمر وشق البحر وامتناع أحياء الموتى (...) انما هى عادات فقط (...) معاذ الله من هذا ، ولو كان ذلك عادته لما كان فيها اعجاز أصلا» ويضيف قائلاً : «وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل (...) لأن من الصفات المحمولة فى الموصوف ما هو ذاتى له لا يتوهم زواله الا بفساد حامله وسقوط الاسم عنه ، كصفات الخمر التى ان زالت عنها صار خلا وبطل اسم الخمر عنها (...) وهكذا كل شئ له صفة ذاتية ، فهذه هى الطبيعة» (١٨) .

وانسجاما مع ايمانه بمبدأ السببية وباطراد قوانين الطبيعة يرفض ابن حزم بقوة القول بإمكانية صدور «الكرامات والخوارق» من الأولياء و «قلب الطبائع» من طرف السحرة . يقول : « لا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه (...) وهو ممتنع فى العقل (...) ولو كان ممكنا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وامكن كل ممتنع » . ولا يتعرف ابن حزم بشئ من ذلك الا للأنبياء ، يقول : «ولا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة الا الله عز وجل لأنبيائه فقط» . وبما أن نبي الاسلام هو آخر الأنبياء والرسول فقد انتهت الخوارق بوفاته ، لانه «لو جاز ذلك بعد موت النبي (ص) (...) لكان ذلك اشكالا فى الدين وتلبيسا من الله تعالى على جميع عباده أولهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى واخباره بأنه قد بين لنا الرشيد من الغي » . أما التأثيرات التى تنسب الى السحر والطلسمات فيقول عنها انها «ليست احالة طبيعية ولا قلب عين ولكنها قوى ركبها الله عز وجل مدافعة لقوى أخرى كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر » (١٩) .

هذا بالنسبة لمبدأ السببية ، أما بالنسبة لمبدأى الهوية وعدم التناقض فان ابن حزم يعتبرهما من «بنية العقل» حسب تعبيره ، وعلى هذا الأساس يصنف «المحال» الى أربعة أقسام : محال بالاضافة كنبت الشعر فى ذقن طفل صغير ، ومحال فى الوجود كانهلاك الجراد حيوانا ، «وهذا ليس ممكنا عندنا البتة ولا موجودا ولكنه متوهم بالعقل» . أما الصنف الثالث فهو : «المحال فيما بيننا فى بنية العقل ككون المرء قائما قاعدا معا فى حين واحد ، وكسؤال السائل هل يقدر الله تعالى على أن يجعل المرء قاعدا لا قاعدا معا ، وسائر ما يتشكل فى العقل فيما يقع فيه التأثير لو

(١٨) ابن حزم : الفصل ... ج ٥ ص ١٦

(١٩) نفس المرجع ج ٥ ص ٢ الى ص ١١

امكن فيما دون الباري عز وجل . « وأما المحال الرابع فهو «المحال المطلق» مثل القول بالتغيير في ذات الله ، باعتبار ان ذات الله هي بالتعريف منزهة عن التغيير .

وأما بالنسبة للعلوم الطبيعية فان ابن حزم ينظر اليها كعلوم عقلية وبالتالي صحيحة . وبما أنها عقلية فهي لا يمكن أن تتناقض في شيء مع القرآن طبقاً للمبدأ السابق . انها كالمنطق مفيدة في معرفة الله ودالة على توحيده فضلاً عن فائدتها في ذاتها ولذلك يرد على الفقهاء والمتكلمين الذين «عابوا كتباً لا علم لهم بها ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة ولا أخبرهم عما فيها ثقة كالكتب التي فيها هيئة الافلاك ومجاري النجوم والكتب التي جمعها ارسطو طاليس في حدود الكلام» ويضيف : «وهذه الكتب كلها سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته ، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم» (٢٠) .

رفض الجوانب اللاعقلانية في الفلسفة والعلوم القديمة :

والى جانب دفاع ابن حزم عن المنطق والعلوم الطبيعية يرفض بقوة الاطروحات اللاعقلانية ، الهرمسية والافلاطونية المحدثة ، التي كانت تؤسس الميتافيزيقا الفيزيائية سواء لدى الفارابي أو ابن سينا أو لدى الفلاسفة الاسماعيليين .

هكذا يرد على الاطروحة الفيزيائية القائلة : «لما كنا نعقل وكأنت الكواكب تدبرنا كانت أولى بالعقل منا» يرد على القائلين بهذه الاطروحة مؤكداً أن «هذا الذي ذكروه ليس بشيء لأن الكواكب وان كانت لها تأثير في العالم ظاهر فليس تأثيرها تأثير ملك واختيار ، فالكواكب مضطرة لا مختارة ، وانما تأثيرها كتأثير النار بالاحراق والماء بالتبريد والسم بافساد المزاج» (٢١) . ويقول أيضاً : «زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وانها ترى وتسمع (...) وهذه دعوى بلا برهان . وما كان هكذا فهو باطل مردود عند كل طائفة بأول العقل ، ان ليس أصبح من دعوى أخرى تضادها وتعارضها . وبرهان صحة الحكم بأن الفلك والنجوم لا تعقل أصلاً هو أن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها . وهذه صفة الجماد المدبر الذي لا اختيار له» (٢٢) .

ويعترض ابن حزم كذلك على ادعاء المنجمين معرفة ما سيحدث بالرجوع الى الكواكب وهو ادعاء يعتمدون فيه كما يقولون على «التجربة» ، يرد عليهم قائلًا : «ان التجربة لا تصلح الا بتكرار كثير موشوق بدوامه تضطر النفس الى الاقرار به كاضطرارنا الى الاقرار بأن الانسان ان بقي ثلاث ساعات تحت الماء مات ، وان

(٢٠) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٥

(٢١) نفس المرجع ج ٢ ص ٩٦

(٢٢) نفس المرجع ج ٥ ص ٣٦

أن ادخل يده فى النار احترقت ، ولا يمكن هذا فى القضاء بالنجوم لان النصب الدالة عندهم على الكائنات لا تعود الا فى عشرات آلاف من السنين التى لا سبيل الى ان يصح منها تجربة» (٢٢) .

٥ - البعد الفلسفى للعقلانية النقدية الحزمية :

تلك ، باختصار ، ابرز ملامح ظاهرية ابن حزم ، العقلانية النقدية . وكما هو واضح فهى من العمق والشمول بحيث لا يجمعها مع ظاهرية داود الاصبهانى فى الفقه الا الاسم . ان ظاهرية ابن حزم ، منظورا اليها على ضوء الملابس التى اطرت تفكيره وحددت له اتجاهه هى مشروع ايديولوجى مضاد ، وبديل ، لايديولوجيا الدولة الفاطمية وايديولوجيا الدولة انعباسية اللتين كانتا تتنافسان فى عداء تاريخى مستحكم ، على الأندلس وتحاربان . بالسلاح الايديولوجى خاصة، الخلافة الأموية التى كان ابن حزم ينطق باسم مشروعها الثقافى المستقبلى . أما اذا نظرنا الى ظاهرية ابن حزم من الزاوية الايبستيمولوجية المحضة وجدناها مشروعا ذا ابعاد فلسفية يطمح الى اعادة تأسيس العقل البيانى العربى واعادة ترتيب العلاقات بينه وبين العقل البرهانى الكونى ، مع اقضاء العرفان اقضاء تاما . ومن دون شك فان ما يعطى لهذا المشروع الحزمى أهميته التاريخية والاييبستيمولوجية معا ، هو طابعه النقدى وبالتالى خلوده من هاجس التوفيق أو الجمع بين الدين والفلسفة ودمج أحدهما فى الآخر وهو الهاجس الذى هيمن على علم الكلام والفلسفة فى المشرق .

ان الحاج ابن حزم على قراءة القرآن داخل مجاله التداولى الاصلى الذى يتحدد باللغة العربية وأساليبها التعبيرية ومضامينها المفهومية كما كانت فى زمن النبى والصحابة ، وذلك فى الحقيقة هو المضمون الدينى لظاهرية ، ان الحاجه على هذا يدل على أنه قد أدرك بوضوح الطابع الخاص للمخطاب الدينى العربى وبالتالى خطأ اخضاعه لمقولات ومقاييس خطاب آخر غير عربى . أما الحاجه من جهة أخرى على ضرورة احترام مبادئ العقل وتعميم المنطق وتعريبه وتبيينته داخل الثقافة العربية فدليل واضح كذلك ، ليس فقط على ايمانه بكونية العقل بل أيضا على طموحه الى جعله السلطة المعرفية الوحيدة فى جميع مجالات المعرفة . ان ظاهرية ابن حزم ، فى مضمونها النقدى ، اعلان بضرورة تجاوز علم الكلام واشكاليته السفسطائية من جهة واللاهوت الهرمى والميتافيزيقا الفيضانية من جهة ثانية ، والارتفاع بالتالى الى مستوى آخر من الفكر والتفكير والاشكاليات ، الى الفلسفة ، ليس فقط بوصفها

خطاب العقل الكوني ، بل أيضا بوصفها تهدف الى نفس ما تهدف اليه الشريعة ، الى الفضيلة وحسن السياسة . يقول : « ان الفلسفة على الحقيقة انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس شيئا آخر غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية ، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة » . ثم يتساءل قائلا : « أليست الفلسفة باجماع الفلاسفة مبنية للفضائل من الرذائل ، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل » (٢٤) .

وبطبيعة الحال لم يكن من الممكن لظاهرية ابن حزم ، العقلانية النقدية ، ان تحقق ما كانت تصبو اليه ، أعنى ما كان يريده لها من الانتشار والهيمنة الفكرية ، في وقت كانت فيه الدولة الأموية التي كان ينطق باسمها ويحمل مشروعا الثقافي والايديولوجي ، تلفظ أنفاسها الأخيرة . لقد كانت ظاهرية ابن حزم عبارة عن مشروع ثقافي متكامل يطمح الى تعميم نفسه على المجتمع ككل وبالتالي فلقد كان لا بد له من سلطة تفرضه ، وليس من سلطة تقدر على ذلك غير سلطة الدولة ، وهذا ما لم يعد في الامكان توفيره خصوصا بعد الضربة القاضية التي وجهها الحمويون للمخالفة الاموية مما أدى الى تمزق شمل الاندلس وتوزعها بين ملوك الطوائف . ولشد ما كانت مرارة ابن حزم عميقة بعد سقوط الدولة الاموية وتزايد المعارضين لمذهبه المقاومين لانتشاره . يقول شارحا حاله وسوء حظ مذهب : « واما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهت الناس في عالم أهله . وقرأت في الانجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبي حرمة الا في بلده ، وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي (ص) من قريش » (٢٥) . وكان يقول أيضا : « ان مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك في المغرب ومذهب أبي حنيفة في المشرق » (٢٦) وكأنه يبكي بذلك مذهب لافتناده الى سلطان يقره ويرعاه .

بيد أن المذاهب الاصلية التجديدية لا تموت ، بل تستعاد ، بصورة أو بأخرى ، في الوقت المناسب ، وظاهرية ابن حزم ، في ابعادها العقلانية النقدية ، كانت من هذا النوع كما أوضحنا ، ولذلك فليس غريبا ان تجدها تصبح بعد نحو نصف قرن من وفاة صاحبها ملهمة لحركة اصلاحية ثورية قادها المهدي ابن تومرت في المغرب ، الحركة التي ستؤسس أعظم دولة عرفها المغرب العربي والاندلس معا ، دولة الموحدين التي ساوق ميلادها ميلاد ابن رشد وعصر ازدهارها تألق نجمه

(٢٤) ابن حزم : الفصل ج ١ ص ٩٤

(٢٥) محمد أبو زهرة نفس المرجع ص ٥١٦

(٢٦) نفس المرجع ص ٥٢٢

كفيلسوف وطبيب وفقهه ، ابن رشد الذى سيعبر ، في ائزان وعمق ونضج ، عن ابعاد المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس ، العلمىة والفلسفىة ، وعن طموحاته واستشرافاته المستقبلىة .

٦ - المشروع الحزمى والاستراتيجية الثقافية الموحدىة :

لما كان المجال لا يتسع لتحلىل اللحظة الثانىة فى المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الأندلس ، لحظة النضج التى عبر عنها بعمق وائزان الخطاب الرشدى فاننا سنكتفى هنا بابرار العلاقة الصمىمة بىن اللحظتىن ، وبالتالى بىن المشروعىن : المشروع الاىدىولوجى فى الأندلس كما حملة ابن حزم والمشروع الموحدى كما نطق به ابن رشد .

ىذكر عبد الواحد المراكشى فى كتابه «المعجب فى تلخىص أخبار المغرب» أن ابن رشد قال ، فىما رواه عنه أحد تلامذته ، ما نصه : «استدعانى أبو بكر بن طفىل يوما فقال لى : سمعت أمىر المؤمنىن ىشتكى من قلق عبارة أرسطو طالىس ، أو عبارة المترجمىن عنه ، وىذكر غموض أغراضه وىقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها وىقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جىدا لقرب مأخذها على الناس . فان كان فىك فضل قوة لذلك فافعل ، وأنى أرجو أن تقى به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قرىحتك وقوة نزوعك فى الصناعة» (٢٧) (= صناعة الفلسفة) .

أما ابن طفىل (٥٠٦ - ٥٨١ هـ) فهو الفىلسوف المعروف صدىق ابن رشد ، وقد كان يعمل طىبىا وموظفا كبرىا فى دولة الموحدىن منذ مؤسسها الفعلى عبد المؤمن بن على ، الىد الیمنى للمهدى بن تومرت .. وأما «أمىر المؤمنىن» المشار الیه فى النص فهو أبو یعقوب یوسف بن عبد المؤمن المذكور وقد تولى الخلافة الموحدىة بعد وفاة أبیه سنة ٥٥٨ هـ . وكان هذا الخلیفة المستنیر یجمع ، كابن حزم وابن رشد ، بىن المعرفة بعلوم الدىن والاهتمام بالفلسفة وعلومها . لقد كان بحق «مأمون» الدولة الموحدىة ، أحاط نفسه بحاشىة من العلماء والفقهاء والفلاسفة ووجد فى جمع الكتب بمخلف أنوعها حتى اجتمع له منها مثل ما اجتمع للحكم الثانى المستنصر «مأمون» الدولة الأموىة بالأندلس

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ىذكر نفس المؤرخ - المراكشى - أن الفقهى المالىكى أبابكر الحافظ بن الجد قال : « لما دخلت على أمىر المؤمنىن أبى یعقوب أول دخلة دخلتها علیه وجدت بىن یدیه كتاب ابن یونس (= فى الفقه) فقال لى :

يا أبا بكر أنا انظر في هذه الآراء المتشعبة التي احدثت في دين الله . أرايت يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق وأيها يجب أن يأخذ به المقلد . قال أبو بكر : فافتتحت ابين له ما اشكل عليه من ذلك ، فقال وقطع كلامي : يا أبا بكر ليس الا هذا وأشار الى المصحف ، أو هذا وأشار الى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه ، أو السيف» (٢٨) . ويقول نفس المصدر عن الخليفة الموحدى الثالث يعقوب المنصور ، ابن الخليفة المذكور ، يقول عنه : «وفى أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر باحراق كتب المذهب (= المالكي) بعد أن يجرد ما فيها من أحاديث رسول الله (ص) وآى القرآن ، ففعل ذلك فاحرق منها جملة في سائر البلاد (...) وتقدم الناس الى ترك الاشتغال بعلم الرأى والخوض فى شىء منه وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة (...) وكان قصده فى الجملة محو مذهب مالك وازالته من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن والحديث» (٢٩) .

لنشر باختصار الى امتداد الحملة بالعمل بالظاهر الى مجال النحو واللغة حيث نجد ابن مضاء القرطبي (٥١٣ - ٥٩٢ هـ) الذى عينه أبو يعقوب المذكور قاضيا للقضاة ، نجده يؤلف كتابا بعنوان «الرد على النحاة» حمل فيه على العلل النحوية ودعا الى ترك القياس فى النحو والاخذ فيه بالسماع ، أى بالظاهر .

اصدار الاوامر بشرح كتب أرسطو ورفع القلق عن عباراتها وتوضيح اغراضها وتقريب مأخذها على الناس ، حمل الناس على «الظاهر» من القرآن والحديث واللغة عمليتان متكاملتان تكشفان عن مضمون الاستراتيجية الثقافية للدولة الموحدية ، هذه الاستراتيجية التي تستعيد بصورة أعمق وأشمل المشروع الذى ناضل من أجله ابن حزم والذى اختمر فى الأندلس كبديل للمشروع الثقافى العباسى ومنافسه المشروع الفاطمى . لقد تبنت الدولة الموحدية المشروع الحزمى بكامل ابعاده وتطلعاته الدينية والفلسفية فجعلت منه ايديولوجيتها الرسمية . وإذا كان ابن رشد الفقيه الفيلسوف قد عبر بعمق وشمول عن هذا المشروع ، فى جانبه الفلسفى خاصة فيجب أن لا ننسى ان ابن تومرت من جهة وابن باجة من جهة أخرى كانا بمثابة حلقة الوصل بين الحزمية والرشدية .

وبعد فلنختم هذا العرض بالذكر بما اكدناه فى مقدمته من أننا ننظر الى المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الاندلس داخل كلية الثقافة العربية الاسلامية، وفى هذا الصدد لابد من ابراز أمرين اثنين :

(٢٨) نفس المرجع ص ٢٧٩

(٢٩) نفس المرجع ص ٢٧٨ - ٢٧٩

أولهما أن المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الاندلس ، اذا ما نظر اليه من الزاوية التاريخية ، هو ثمرة الحركة العلمية التى دشنتها ورعتها الدولة الاموية هناك ، فى جو من التنافس والصراع مع الدولة العباسية أولا ثم مع الدولة الفاطمية ثانيا . وكما ارادت الدولة الاموية فى الاندلس ان تكون استمرارا للدولة الاموية فى المشرق التى قضى عليها العباسيون ، فقد عملت كذلك على طبع مشروعها الثقافى الايديولوجى بالطابع العربى الخالص ، طابع الدولة الاموية - الام . ومن هنا ظاهرة ابن حزم ، أشد الناس تعصبا للامويين فى الاندلس ، ظاهريته التى قلنا عنها أنها كانت تهدف الى اعادة تأسيس البيان العربى رؤية مفاهيمية ومنهجية ، تأسيسا جديدا قوامه العودة الى الاصول ، الى الكتاب والسنة كما كانا يفهمان فى حقلهما المعرفى الاصلى على عهد الصحابة والتابعين أى على عهد الرسول والخلفاء الراشدين والخلفاء الامويين . أما الفلسفة والعلوم العقلية المحضة فيجب أن تؤخذ كما هى مستقلة بقضاياها اعتمادا على أصولها (أرسطو خاصة) ودونما تسعى الى دمجها فى الدين أو دمج الدين فيها الشئ الذى عرفه الفضاء الفكرى العباسى والذى كان يعكس الحاجة الى دمج تراث الشعوب التى فتحها العرب فى التراث العربى الاسلامى ، التماسا لوحدة الفكر وبالتالى لوحدة المجتمع . أما فى الاندلس ، حيث لم تكن مشكلة «اندماج» هذه قائمة لان الاسلام «مسح فيها الطاولة» كما قلنا ، فان مشروعها الثقافى قد قام ، سواء فى لحظته الأولى مع ابن حزم أو فى لحظته الثانية مع ابن رشد ، على الفصل بين الدين والفلسفة باعتبارهما بناءين مستقلين تختلف مقوماتهما وأصولهما ، وان كانا يهدفان الى غاية واحدة هى الفضيلة الانسانية (٣٠) .

أما الامر الثانى الذى نريد إبرازه فى هذه الخاتمة فهو ان المشروع الثقافى العربى الاسلامى فى الاندلس قد قام على اختيار ايبيستيمولوجى واضح : اقضاء الغموض بمختلف أنواعه من جهة ، واعادة تأسيس البيان العربى بترتيب العلاقة بينه وبين العقل الكونى ترتيبا جديدا من جهة أخرى . وكان من نتيجة ذلك ظهور فقهاء فلاسفة كابن حزم وفلاسفة فقهاء كابن رشد . وقيام اتجاهات علمية تجريبية نقدية قطعت مع الهرمية وتصوراتها الروحانية السرية . فكان البطروجى الذى حاول انشاء نظام فلكى جديد يتدارك النقص فى نظام بطليموس ، وكان ابن بصال الذى نحا بالابحاث الفلاحية منحا تجريبيا محضا متحررا من الاعتبارات الطبية والسحرية التى كبلت علم النبات لقرون طويلة ... وأخيرا وليس آخرا كان ابن خلدون مفلسف تاريخ الاسلام وصاحب نظرية عميقة فى المجتمع العربى ، نظرية لم تتمكن لحد الآن من اسيعابها فى اتجاه اغنائها تم تجاوزها .

(٣٠) لمزيد من التفصيل فى هذه المسألة انظر كتابنا «نحن والتراث» (المدرسة الفلسفية بالمغرب والاندلس) .

وبعد ، فلعل الخلاصة العامة التي تفرض نفسها علينا في نهاية هذا العرض هي أن المشروع الثقافي العربي الاسلامي كما بشر به ابن حزم وانضجه ابن رشد ، هو أكثر جوانب تراثنا استجابة لطامحنا المعاصرة في تشييد نهضة عربية جديدة ومعاصرة معا . لقد انتقلت الروح الرشيدة الى أوروبا فأُسست هناك نهضتها الأولى في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ، وظلت بصماتها تطبع الفكر الاوروبي الى القرن السابع عشر ... ونحن نعتقد ان استعادة الروح الحزمية - الرشدية ثانية ، ومن جانبنا هذه المرة ، شرط ضروري لتدشين نهضة فكرية وعلمية حقيقية ... في عالم أصبح كل شيء فيه خاضعا للنقد ، محكوما بمقاييس العقل ،

د. محمد عابد الجابري