

العنوان:	رسائل ابن حزم الاندلسي : دراسة تحليلية
المؤلف الرئيسي:	عقيلان، تميم أحمد
مؤلفين آخرين:	خريوش، حسين يوسف(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1994
موقع:	اربد
الصفحات:	1 - 207
رقم MD:	720493
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة اليرموك
الكلية:	كلية الآداب
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت 456 هـ ، التراجم، الرسائل التاريخية، النقد الادبي
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/720493

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

أسلوب APA

عقيلان، تميم أحمد، و خريوش، حسين يوسف. (1994). رسائل ابن حزم الاندلسي: دراسة تحليلية (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة اليرموك، اربد. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/720493>

أسلوب MLA

عقيلان، تميم أحمد، و حسين يوسف خريوش. "رسائل ابن حزم الاندلسي: دراسة تحليلية" رسالة ماجستير. جامعة اليرموك، اربد، 1994. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/720493>

باب الأول

البعد الفكري

الفصل الأول

ابن حزم والتأمل الفكري

الفصل الأول

ابن حزم والتأمل الفكري

أولاً: تأثره بفلسفة اليونان.

لا يستبعد أن يكون ابن حزم واحداً من بين كثيرين من علماء المسلمين ومثقفهم الذين اطلعوا على آراء في الحب أو نظريات في العشق تعود الى زمن اليونان. ويدعم هذا الرأي ما يرى من تشابه بين «حوار المأدبة» اليوناني ومجلس يحيى بن خالد البرمكي في تناولهما لهذه الظاهرة^(١)، تلك الآراء التي طُرِحَتْ في مجلس يحيى بن خالد بن برمك تثبت أن أولئك المتكلمين ممن كانوا ينتمون الى مذاهب مختلفة قد عرّفُوا العشق تعريفات متنوعة تدل على تمكّنهم من الثقافات الأخرى بحيث اختلفت طريقة الحديث عن العشق عما كان مألوفاً من قبل في أشعار العرب وأخبارهم من ذكرهم له بطريقة بدائية ساذجة تخلو من الأسلوب الفلسفي والتنظير العميق المكثف^(٢). كما هي الحال عند علماء الفلك والنجوم وعلماء التصوف وعلماء المنطق والفلاسفة المسلمين، خاصة عند الحديث عن النفس العاشقة والنفس المعشوقة^(٣).

إن ما قيل عن «حوار المأدبة» الذي نسب الى كتاب «فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها» للفارابي، وما قيل عن تعليقات روزنتال ورتشارد فالستر على هذا الكتاب، وأدعائهما أن كتاب «في اللذة» لا بد أن يكون هو «المأدبة» ومعارضة الدكتور عبد الرحمن بدوي لهذا القول في كتابه «أفلاطون في

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي-ج١- لابن حزم «ابو محمد علي بن احمد ابن سعيد بن حزم»- مقدمة

رسالة طوق الحمامة: ٢٣-٢٦ تحقيق د. احسان عباس. بيروت- لبنان- المؤسسة العربية

للدراسات والنشر. الطبعة الاولى ١٩٨٢م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه برسائل ابن حزم الاندلسي.

(٢) انظر مروج الذهب ومعادن الجوهر- ج٤- للمسعودي «ابو الحسن علي بن الحسين المسعودي». طبعة بربيه

دي ميتار وباليه دي كرتاي- عني بتنقيحها وتصحيحها، شارل بلا- بيروت ١٩٧٣م. وحيثما ذكر بعد ذلك

أشير اليه بمروج الذهب ومعادن الجوهر.

(٣) المصدر نفسه: ٢٢٧-٢٤٥.

الاسلام»^(١) - كل ذلك يُعدُّ أمراً غير مبتوت فيه، لأنَّ «المأدبة» قد أُشير اليه إشارات فقط في الكتب العربية التي تحدثت عنه، من غير إيراد نصوص مباشرة من كتاب «في اللذة» تثبت أو تنفي أمراً يتعلق بحقيقة ما قيل عن «اللذة» و «حوار المأدبة».

وبغض النظر عن القطع بشيءٍ حول تأثير «حوار المأدبة» خاصة وفلاسفة اليونان ونظرياتهم وأساليبهم عامة، فإنَّ التأثر بثقافات الأمم الأخرى ومنها الفلسفة اليونانية أمرٌ كان معروفاً في الحضارة العربية الإسلامية. فكان من الطبيعي أن يكون ابن حزم متأثراً بعلوم السابقين حين كتب رسالة «الطوق» مُتحدثاً فيها عن الحب مُبدعاً مُتميزاً عمَّن قاموا بالكتابة قبله في هذا الموضوع؛ ولا سيما أنَّه صاحب مذهب ظاهري يرفض التقليد ويعيب على المقلدين.

ومما يبرز شخصية ابن حزم المستقلة، مُتحررة من التقليد والتبعية أنَّه كما كان قد خالف أرسطو في المنطق في بعض الأمور خالف الفلاسفة أيضاً في أمور كانوا قد توصَّلوا إليها في الفلسفة كقولهم: «إنَّ الجنس أقدم من النوع من أجل أنه مذكور في الرتبة قبله، وقولهم إنَّ المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم»^(٢).

وكان إخوان الصفا قد أسهموا في الحديث عن «ظاهرة العشق» أيضاً فقسَّموا النفوس إلى ثلاثة أقسام: نفوس شهوانية، ونفوس حيوانية، ونفوس ملكية. وأنَّ في طبيعة النفوس نزوعاً إلى حب الخلود، وذكروا أنَّ الحب يتدرج من المادي إلى الروحاني. جاء في الرسالة السادسة من النفسانيات العقلية في ماهية العشق قولهم: «ثم اعلم أنَّ الغرض الأقصى من وجود العشق في جيلة النفوس ومحبتها الأجساد واستحسانها لها ولزينة الأبدان، واشتياقها إلى المعشوقات المفتنة، كل ذلك إنَّما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها وتعريج لها وترقية من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور

(١) انظر افلاطون في الاسلام: نصوص حققها وعلق عليها د. عبد الرحمن بدوي: ٣١، ٣٢، ٣٣ - دار الاندلس

للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية ١٩٨٠م، وحيثما ذكر بعد ذلك أُشير اليه بافلاطون في الاسلام.

وانظر رسائل ابن حزم الاندلسي - مقدمة الطوق - الحاشية: ٢٣.

(٢) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٤٤.

النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية، الخ»^(١).

وفي بداية هذه الرسالة كانوا قد تحدثوا عن ماهية العشق وعن كمية أنواعه، وعن كيفية نشوئه ومبدئه، وعن علله الموجبة لكونه، وعن الأسباب الداعية إليه، وعن الغرض الأقصى منه^(٢).

وكما قسموا النفوس إلى ثلاثة أقسام قسموا أنواع المعشوقات حسب نوع كل نفس فالنفس النباتية عشقها المأكولات والمشروبات والمناكح والنفس الغضبية الحيوانية عشقها القهر والغلبة وحُب الرياسة، والنفس الناطقة عشقها المعارف واكتساب الفضائل^(٣).

ومما يلفت الإنتباه أن تعليل العشق عندهم كان يستمد من ثلاثة مصادر: المصدر الفلسفي، والمصدر الطبي، والمصدر الفلكي^(٤). وكانوا يستشهدون لما يقولون بأبيات من الشعر لدعم وجهة نظرهم^(٥).

ولقد تجاوزت هذه الظاهرة أن تكون بين الذكور والإناث إلى أن تكون بين الذكور أنفسهم كذلك^(٦)، وربما يكون لمثل هذا النوع من العشق جذور يونانية كما

(١) رسائل إخوان الصفا- المجلد الثالث- إخوان الصفا: ٢٨٢ (دار صادر للطباعة والنشر) (دار بيروت للطباعة والنشر)- بيروت ١٣٧٧هـ- ١٩٥٧م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه برسائل إخوان الصفا.

(٢) انظر المصدر السابق: ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢.

(٣) انظر المصدر السابق: ٣٧٢، ٣٧٣.

(٤) انظر المصدر السابق: ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٧٤، ٢٧٥.

(٥) انظر المصدر السابق: ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٤.

(٦) انظر الوافي بالوفيات ج ٣- للصفي «صلاح الدين خليل بن ايبك الصفي»: ٥٩ بإمضاء س. ديدرينغ- يطلب من دار النشر فرانز ستاينر بفيسبادن. الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالوافي بالوفيات.

ذكر الدكتور إحسان عباس في مقدمة رسالة «الطوق»^(١).

ومثل هذه الظواهر ربما لا تكون جديدة، فقد كانت معروفة لدى شعوب مختلفة عبر العصور، وهي أقرب ما تكون إلى الظواهر الانسانية العامة. وممن كتبوا في الحب بعدما عاشوا تجربته فعلاً، ووضعوا له مصطلحات وفلسفة خاصة الصوفية. فكتبهم مملوءة بهذا النمط من الحب، لكنّه حب لذات الله. وتلك الكتب تحوي فلسفتهم وفيها إشاراتهم وعباراتهم، وأحوالهم وأشعارهم، ومنهم من كان له ديوان شعر جعله في هذا النوع من الحب كابن الفارض. وهناك كتب اشتهرت عندهم كالفتوحات المكية لابن عربي وكتب عبد الوهاب الشعراني وغيرهم كثيرون. ومن أبرز الكتب المتداولة عندهم كتاب «إيقاظ الهمم في شرح الحكم» لابن مطاء الله الإسكندري.

كما فسّر الصوفية القرآن تفسيراً باطنياً خاصاً يتلاءم مع أفكارهم الصوفية وجعلوا هذه التفاسير تحت كلمة «الإشارة»، ومن هذه التفاسير «البحر المديد في تفسير القرآن المجيد» لابن عجيبة، وفيه يفسر الآيات أولاً تفسيراً ظاهراً ثم ينتقل بعد ذلك إلى التفسير الباطني تحت كلمة «الإشارة» كما ذكرنا. ولقد انتشرت الصوفية واتسعت وتشعبت إلى طرق متعددة، وتبعها خلق كثير.

ويبدو لي أن ما ورد عند «إخوان الصفا» في حديثهم عن أنماط من الحب تكلموا فيه على «الحب لله» تشبه إلى حد كبير ما جاء في فلسفة الحب الصوفي، بل هو قليل من كثير مما جاء في أمهات كتب التصوف سواء منها ما جاء قبل «إخوان الصفا» أو بعدهم- جاء في رسائل إخوان الصفا: «ثم اعلم أن تلك المحاسن والفضائل والخيرات كلها إنما هي من فيض الله، وإشراق نوره على العقل الكلي، ومن العقل على النفس الكلية، ومن النفس الكلية على الهيولي»^(٢). وتحدثوا عن الخواص والعوام حسب مفهوم الصوفية لهذين اللفظين^(٣). كما ورد حديث عندهم أيضاً عن «أولياء الله» وهم فئة خاصة متميزة مشهورة عند الصوفية،

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١: مقدمة الطوق: ٢٩.

(٢) رسائل إخوان الصفا- المجلد الثالث: ٢٨٥.

(٣) المصدر السابق: ٢٨٤.

يكثرُونَ دائماً الحديث عن أوصافهم وأحوالهم ومراتبهم، كما أن الغاية التي يرون إليها نظر سالك الطريق عند الصوفية هي أن يحظى بهذه المنزلة.

وتحدث إخوان الصفا عن رؤية الله عز وجل كما يراه أولياؤه، وهذا كلام موجز جداً عما يفيض الصوفية في الحديث عنه. كما بين إخوان الصفا الغرض الأقصى من وجود العشق في جبلة النفوس، ومحبتها الأجساد واستحسانها لها ولزينة الابدان^(١). وهذا مفهوم صوفي كذلك.

بهذا يمكننا أن نضيف مصدراً آخر لما تأثر به «إخوان الصفا» وهو «الحب الصوفي».

إن تعبير ابن حزم عن الحب نشرأ يعد نوعاً من اتساع دائرة التعبير عنه عنده وتجاوزها من التعبير بالشعر الى التعبير بالنثر. وكما كان لاطلاع ابن حزم على ثقافة اليونان، وإحاطته بمفهوم الحب ونظرياته عند أفلاطون أثره فيما كتبه في «الطوق»، فقد كان ابن داود من قبله كذلك قد تأثر في تركيزه على المفهوم العذري في الحب بثقافة اليونان ونظريات أفلاطون، فإذا هو يرتقي بعذريته من شكلها الذي كانت عليه عند العرب قبل الإسلام وبعده الى شكل آخر مُعَقَّد أصبح يمثل تزاوجاً بين مفهومين للعذرية قديم وحديث، وقد ظهر ذلك واضحاً في كتابه «الزهرة» الذي كان ابن حزم قد اطلع عليه من قبل.

روى ابن داود عن أفلاطون قائلاً: «وحكي عن أفلاطون أنه قال ما أدري ما الهوى غير أنني أعلم أنه جنون إلهي لا محمود ولا مذموم^(٢)».

ثانياً: ابن حزم وعلم المنطق.

كان ابن حزم قد عارض فقهاء المالكية في حكمهم على الفلسفة والمدخل إليها وهو «علم المنطق»، فقد كانوا يعدون تعليمها أو تعلمها شراً لا يحمل أي معنى من معاني الخير. وصور ابن حزم موقفهم هذا في قوله: «وقد رأيت طوائف

(١) الزهرة ج ١- للأصفهاني «ابو بكر محمد بن داود الاصفهاني»: ٥١ حققه وقدم له وعلق عليه د. ابراهيم

السامرائي- مكتبة المنار- الاردن- الزرقاء- الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير

اليه بالزهرة.

(٢) الزهرة ج ١: ٥١.

من الخاسرين، شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا وقبل تَمَكُّن قِوَانَا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة، فعمدة غرضنا وعلمنا إنارة هذه الظلمة بقوة الواحد عز وجل^(١).

لقد كان ابن حزم في قِمة الجراءة حين جهر بآرائه في الفلسفة والمنطق مع علمه أن الأغلبية الساحقة من أبناء عصره كان لهم موقف مُغَايِر تماماً لموقفه، وأن علماء عصره وفقهاء المالكية منهم بشكل خاص كانوا في ذلك الوقت أدوات بيد الأنظمة الحاكمة والتي كانت ساخطة على ابن حزم لما علمته من عدم ولأنه لها، فكانوا يُشَوِّهون صورته ويثيرون عامة الناس عليه من خلال أولئك الفقهاء، فإذا بكتبه تحارب وتُمزَّق من قبل أن يطلَّع الناس عليها في أغلب الأحيان.

كان المسلمون قد ورثوا عن الشراح الاسكندرانيين والمدرسين وغيرهم ترتيب الكتب المنطقية الأرسطاطاليسية في ثمانية، وقد وضَّح الفارابي هذا الترتيب^(٢). حين ذكر أنها المقولات، والعبارة، والقياس، والبرهان، والمواضع الجدلية، والحكمة المموهة، والخطابة، والشعر. وسار ابن حزم على نحو مقارب لهذا التقسيم مع شيء من التعديل^(٣).

أما التقريب فمختصر كما ذكر ابن حزم وكان قد بناه على الاختيار من ناحية وعلى التبسيط من ناحية أخرى، ومثال على التبسيط تلخيصه للحديث عن الجنس الذي أورده فرفوريوس ونقده فيه^(٤).

ويُعَدُّ ابن حزم من رجال الطبقة الثالثة الذين اعتنوا بالدراسات المنطقية^(٥)، بل لعله أبرزهم.

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - التقريب: ٩٨، ٣٤.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٤١.

(٣) انظر المصدر السابق: ٤١.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٤٢، ٤٣.

(٥) انظر المصدر السابق: ٢٨.

ومما يجدر ذكره أن بعض الأندلسيين كانوا قد سافروا إلى المشرق ونقلوا الترجمات في المنطق إلى الأندلس وربما يكون قد تأثر بالناشيء الأكبر^(١) (ابن شرشير) إذ كان قد وجّه له ابن حزم نقداً فيما يتعلق بأسماء الله الحسنى. ومن أساتذة ابن حزم في المنطق أيضاً ثابت بن محمد الجرجاني والذي كان قد أخذه عن الحسن بن سهل بن السمع، والحسن هذا أخذه عن متى^(٢). أما في المشرق فكان ابن المقفع قد نقل ثلاثة من كتب أرسطاطاليس وترجم إيساغوجي^(٣)، وكثرت الترجمات لكتب أرسطاطاليس وكثرت الشروحات كذلك لهذه الكتب، وأصبح لهؤلاء الأساتذة تلاميذ، ولتلاميذهم تلاميذ وهكذا. ومن أشهر من كان لهم إسهام الكندي، وأحمد بن الطيّب، وثابت بن قرّة، ومتى بن يونس القناني، والفارابي وغيرهم. وكان الإقبال على الفلسفة والمنطق في الأندلس قبل الحكم المستنصر ضعيفاً، وأبرز من اعتنى بالفلسفة قبل الفتنة البربرية (٣٩٩هـ) أبو القاسم

(١) الناشيء الكبير (أبو العباس عبدالله بن محمد بن عبدالله بن ملك الناشيء ويعرف بشرشير من أهل الأنبار وكان ينزل بغداد ثم انتقل إلى مصر وبها مات وكان متكلماً شاعراً مترسلاً حسن الأدب وله قصيدة أربعة آلاف بيت على روي واحد وقافية واحدة في الكلام سلك فيها طريقة الفلسفة فقط عند أهل طبقتهم من المتكلمين. انظر الفهرست- لابن النديم «أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب اسحاق المعروف بالوراق»: صورة عن مخطوط رقم ٢ في بداية الكتاب بعد المقدمة تحقيق رضا- تجدد- طهران- شعبان ١٣٩١- أكتوبر ١٩٧١).

(٢) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤- مقدمة التقريب: ٢٨، ٢٩، ٣٧.

(٣) إيساغوجي: لفظ يوناني معناه «مدخل» وهو عنوان كتاب لفورفوربيوس قصد منه أن يكون مقدمة لكتاب «المقولات» لأرسطو. وضع فيه دماثم نظرية الكليات الخمس وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض. ترجمه من اليونانية إلى اللاتينية فيكتورنيوس الفير في القرن الرابع الميلادي (انظر المعجم الفلسفي-

د. مراد وهبة: ٦٦- القاهرة- الطبعة الثالثة ١٩٧٩م).

مسلمة بن احمد المرجيطي^(١).

وهناك إشارات إلى أن كتاب «الفصل» كان سابقاً لكتاب «التقريب» وإشارات أخرى في كتاب «التقريب» إلى كتاب «الفصل»، ومن الراجح أن بعض الفصول من كتاب «الفصل» ألّفت قبل «التقريب»، وبعض الفصول الأخرى ألّفت بعد «التقريب» وفي هذا ما يدل على أن «الفصل» كان قد ألّفت فصوله في أوقات متباعدة، وعلى أن «التقريب» ربما كان قد ألّف خلال تلك الأوقات^(٢).

ربما كان ابن حزم قد اندفع لدراسة المنطق لما كان يسمعه من الذين جهلوا هذا العلم وحملوا عليه من غير ما وجه حق، فعزم أن يثبت لهم أن الشريعة والفلسفة لا تختلفان في طريقهما للوصول إلى الحقائق، وكان الجو العام في الأندلس آنذاك معادياً بشدة لعلوم الأوائل^(٣).

ازداد حماس ابن حزم للفلسفة والمنطق وغيرهما من علوم الأوائل بعدما طالعها وعمل على تبسيطها ثم وظّفها في خدمة الشريعة والعلوم الأخرى، فتسبّب له ذلك بقيام حملة شرسة من قبل مُناوئيه، فكان يرد عليهم بأدلة وبراهين عقلية ومنطقية تفنّد آراءهم وتدفع عنه تهمهم.

ولقد كان أن تولدت عنده دوافع للتأليف في المنطق بعد أن تكونت في نفسه قناعة تامة بعظيم فوائده.

(١) المرجيطي: «أبو القاسم مسلمة بن أحمد. من أهل قرطبة وكان في زمن الحكم (وهو الحكم الأول ثالث أمراء

قرطبة. قامت على زمنه الفتنة في قرطبة وطليلة فقمعها بالسيف وضعت قواه فاستغل ذلك الفونس

الثاني وأخذ يوسع أرجاء مملكته على حسابها). كان إمام الرياضيين بالأندلس في وقته وأعلم من كان قبله

بعلم الأفلاك وحركات النجوم، وكانت له عناية بأرصاد الكواكب، وشفف بكتاب بطليموس المعروف

بالمجسطي. وتوفي في سنة ثمان وتسعين وثلثمائة. (انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي

أصيبعة «موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي»: ٤٨٢، ٤٨٣ -

شرح وتحقيق د. نزار رضا - منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت - ١٩٦٥ م).

(٢) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٣١.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٣٤.

كان ابن حزم قد وجد اثناء دراسته للمنطق صعوبتين هما: ١- صعوبة الترجمة، ٢- ووروده بالفاظ أعلى من مستوى لغة العامة. فكان كتابه الذي ألفه ردة فعل من أجل تخليص طلاب المنطق من هاتين الصعوبتين^(١).

ويفسّر ابن حزم توعير السابقين للألفاظ بأنه كان من باب إعزاز العلم وصيانتها في وقت كان الناس فيه متلهفين لجمعه وتحصيله.

وقام ابن حزم باستبدال الأمثلة في علم المنطق من رموز الى امثلة فقهية، وأخرى استمدّها من حياة الناس اليومية، كما أراد لكتابه أن يكون نوعاً من التصحيح لأمر كان قد رأى فيها اعوجاجاً وانحرافاً وتعقيدات أخرى لا فائدة فيها^(٢).

وكان ابن حزم قد اتهم من قبل بعضهم أنه غير فاهم لغرض أرسطو واضع هذا العلم بسبب مخالفته له، فأصاب بزعمهم أخطاء كثيرة وكانت له بسبب ذلك سقطات. وشارك المُحدثون القدماء هذا الرأي حين اعتبروا التقريب إلى حد المنطق من المختصرات لعلم المنطق أو مدخلاً اليه. والمقصود أنه ألف بالفاظ العامية (أي الشائعة المتداولة لتسهيل الاستعمال واستخدام العبارات المفهومة) فكان بغرض توظيف المنطق لخدمة العلوم الشرعية ولم يكن عيباً كما ذكروا^(٣).

وربما يكون ابن حزم قد وقع فعلاً في أخطاء على رأي الدكتور إحسان عباس، فأورد لذلك بعض الأسباب التي تجعل هناك إمكانية لوقوعه في بعض الأخطاء منها :-

(١) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٢٥.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٣٦.

(٣) انظر طبقات الأمم - صاعد بن احمد الأندلسي: ١٠١ - مطبعة التقدم الحديثة بحارة ابو الشوارب بشارع

محمد علي - مصر. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بطبقات الأمم، وانظر معجم الادباء ج ١١ - ياقوت

الحموي «شهاب الدين ابو عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي»: ٢٢٧ - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بمعجم الادباء، وانظر رسائل ابن حزم

الأندلسي ج ٤ - التقريب: ٩٥.

- ١- حرصه على انتزاع الأمثال من الشريعة، ومألف الحياة العادية.
- ٢- نظرتة الظاهرية وإنكاره القياس.
- ٣- صدوره عن مقدمات دينية لم يصدر عن مثلها أرسطو.
- ٤- تصريحه بأنه لا يأخذ بقول الأوانل.
- ٥- إستناده الى اللغة العربية في كثير من الأحكام.^(١)

هذه الاعتبارات التي ذكرها الدكتور إحسان عباس تجعل هناك احتمالاً بوقوع أخطاء ولا تؤكّد وقوع هذه الأخطاء فعلاً. حتى لو قام باحث أو ناقد بقراءة «التقريب» ووصل نتيجة دراساته إلى أن هناك أخطاء وقع فيها ابن حزم فسوف تظلّ نتائج هذه الدراسة فيها صفة الاحتمال ولا سيّما إذا كانت هي الدراسة الوحيدة في هذا الموضوع، ما لم تكن هناك دراسات أو أبحاث أخرى تؤكّد صحة هذه النتيجة، وذلك لاختلاف افهام الناس وتفاوت قدراتهم على الاستنتاج.

وأما قول تلميذه صاعد^(٢) في عبارة نقلت عنه من قبل بعض المترجمين لابن حزم: «..... وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن ففتن بعلم المنطق، وألف فيه كتاباً أسماه «التقريب لحد المنطق» بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه. فكتابته من أجل هذا كثير الغلط بيّن السقط»^(٣). هذا كلام يلقيه صاعد على عواهنه، ومثل هذا الكلام لا يثبت في ميزان النقد العلمي؛ لأنه لم يبيّن أين توجد تلك الأخطاء

(١) رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ التقريب- المقدمة: ٤٧، ٤٨.

(٢) صاعد: «هو صاعد بن أحمد بن صاعد، أبو القاسم الطليطلي القاضي. فقيه مشهور توفي سنة اثنتين وستين وثلاثمائة». (انظر بغية الملتبس في تاريخ رجال اهل الاندلس- الضبيّ، أحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة- ت ٥٩٩هـ: ٣٢٣- دار الكاتب العربي- ١٩٦٧م).

(٣) طبقات الأمم: ١٠١، والذخيرة في محاسن اهل الجزيرة- القسم الأول- المجلد الأول لابن بسام «أبو الحسن هلي الشنتريني»- تحقيق . إحسان عباس. دار الثقافة- بيروت- لبنان- ١٣٩٩هـ-

١٩٨٨م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بالذخيرة، وانظر معجم الادباء ج ١٢: ١٣٧، ١٣٨، ٢٤٧.

الكثيرة، ولم يحدد مواضع السقوط عنده، كما لم يفسر لنا كيفية مخالفته لأرسطاطاليس في أصول علم المنطق.

فتغيير ابن حزم الرموز الى أمثلة مستمدة من الفقه الشرعي ومن مألوف حياة الناس كي يُقربها إلى أذهانهم ويُسهّلها ويجعلها في متناول الجميع أمر هو في غاية الإبداع وهو لا يدين ابن حزم ولا يعيبه، فالتطوير في أي علم من العلوم يحدث دائماً لأن بيئات الأمم وظروفها ولغاتها وثقافتها تختلف فلا بدُّ أثناء نقل العلوم من أمة الى أخرى أن يجري مثل هذا التطوير ليناسب أحوال الآخرين ويكون له قبول عندهم. فابن حزم طوّر في «المنطق» ليناسب واقع البيئة الاجتماعية والدينية والثقافية لما للمسلمين من عقائد وعادات وأعراف وتقاليّد ولغة وتاريخ تختلف عما عند غيرهم، ولما كان يتمتّع به من روح تنفر من التبعية والتقليد، ولا سيما أنّه كان قد صرّح بأنّه لا يتقيّد بقول الأوائل^(١).

ولقد خضع ابن حزم لقوانين اللغة العربية، واعتمد أحكاماً استمدّها منها دون أن يكون لها مثيلات في اللغة اليونانية، وقد حكّم نظرتة الظاهرية فأنكر القياس ورفض العلة وركّز على المعرفة العقلية وأضعف من قيمة الاستقراء الذي اعتمد عليه أرسطو^(٢).

ولقد أورد الدكتور احسان عباس نقلاً عن الدكتور سالم يفوت بأن كتاب التقريب يُمثّل «قراءةً لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النصّ الأرسطي اعتماداً على مبادئ تقول بنسبة المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة فيها وبالفعل نلاحظ أنّ العرض لدى ابن حزم لا يمثّل الهدف الأساسي، بل هو مجرد لحظة أولى تتلوها ثانية، هي لحظة اتخاذ الموقف انطلاقاً من المبادئ المومأ إليها^(٣).

كما نقل الدكتور إحسان عباس عن الدكتور سالم يفوت ثلاثة أسباب تظهر معها الحاجة الى صناعة المنطق «وهي: ١- فهم بناء كلام الله ورسوله، وفهم أحكامه وطرق استنباطها (منطق البيان). ٢- الرد على المشغبة، وهو أمر يقتضي

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤: مقدمة التقريب: ٤٧.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٤٨.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٤٤، ٤٥.

التسلح بالافانين التي يلجأون اليها (منطق الجدل). ٣- التمييز بين الحق والباطل، وهو أمر يتم بطبيعة الحال لا بصورة مجردة، بل اعتماداً على النص الديني^(١). ليس من الصعب على من يدقق في كلام ابن حزم نفسه أن يرى هذه الأغراض في كلامه.

واللغة العربية بما لها من خصوصية وميزات تميزها عن غيرها كان لها تأثير على هذا المنحى الذي نحاه ابن حزم في «التقريب». ففي اللغة العربية ما ليس في غيرها، وفي غيرها ما ليس فيها، وهذا له أثره الذي يظهر عند الترجمة من لغة الى لغة اذ لا بد من استخدام الألفاظ المعبرة عن المعنى الأول بألفاظ قريبة من اللغة الثانية أو اللجوء الى التصرف في الترجمة، فكيف وغرض ابن حزم وضع المنطق في خدمة الشريعة مما يضطره إلى التمثيل بما هو وثيق الصلة باللغة والواقع والفقه الشرعي.

وابن حزم لم يلج هذا الباب خالي الوفاض، بل كان يملك الكثير. يقول الدكتور إحسان عباس: «وواضح أن كثيراً من منهج ابن حزم في الكتاب متأثر بمسلمات عقائدية أو مذهبية التحمت بنفسه قبل أن يتصدى للخوض في المنطق، مثل قضية الخلاء والملاء والاسم والمسمى وأسماء الله الحسنى وإنكار القياس والعلل في الشريعة، وغير ذلك، ...»^(٢).

وقد تناول التقريب شرح المستغلق، وتصحيح الرأي الفاسد، والتنبيه على الأمر الغامض، واختصار ما لا حاجة إليه، وجمع المتفرق^(٣). فظهرت بذلك الاستقلالية في شخصية ابن حزم ولا سيما في مسألة شرح المستغلق، إذ ولج باباً فيه لم يسبقه إليه أحد.

ويبرز الفرق هنا بين الفارابي وابن حزم في أخذ الفارابي لمنطق أرسطو ومقارنته بمنطق آخر يتخذ أمثله من علم الكلام، وأما ابن حزم فجعل المنطق في

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٤٥.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٤٤.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٤٥.

مُتناول العامة وفي خدمة الدين^(١).

وربما كان ابن حزم قد وصل الى ما وصل اليه الفارابي من قبل- من غير أن يطلع على آرائه- في أن الاستدلال على الغائب بالشاهد إنما يصح في الإبطال لا في الإثبات^(٢).

ولما كان الاعتماد على اللغة شيئاً رئيساً في منهج ابن حزم، وكانت العربية تختلف عن اليونانية ولا سيما من حيث وجود الفاظ خاصة بالكيفية وأخرى خاصة بالكمية في اليونانية وعدم وجود مثل هذا في العربية^(٣)، ظهر ذلك التباين بين ابن حزم وأرسطو.

ولعل جذور ابن حزم تمتد إلى فرفوروريوس السوري^(٤) وإلى أرسطاطاليس وإلى الرواقيين، لكن المهم أنه أراد التبسيط وإزالة الالتباس، وبهذا يمكن تفسير تناوله لأربعة من كتب أرسطو فيما لا يزيد على مئة صفحة^(٥).

حينما وضع ابن حزم أمثلة منطقية استمدّها من الشريعة، وعرب أخرى جاءت مترجمة عن اليونانية، وحذف أموراً أخرى كان يراها غير ضرورية فهو بذلك يرفض الانقياد الأعمى، ويأبى التسليم إلا عن اقتناع تام.

كما كان قد رأى بعض الأخطاء فحمل مسؤوليتها للمترجمين تارةً، وطوراً

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- مقدمة التقريب : ٤٦.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٤٦، ٤٧.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٤٦، ٤٧.

(٤) فرفوروريوس السوري: بعد الاسكندر، وقبل امونيوس، من أهل مدينة صور. وكان بعد جالينوس. وفسر

كتب أرسطاطاليس. وله من الكتب بعد ذلك: كتاب ايساغوجي في المدخل الى الكتب المنطقية. كتاب

المدخل الى القياسات العملية، ونقل ابي عثمان الدمشقي. كتاب العقل والمعقول، بنقل قديم، وغيرها.

(انظر الفهرست- ابن النديم ابو الفرج محمد بن ابي يعقوب اسحاق المعروف بالوراق: ٣١٢- تحقيق

رهما-تجدد- طهران- شعبان ١٣٩١هـ- اكتوبر ١٩٧١).

(٥) انظر المصدر نفسه: ٤٥.

وقف عليها وصرح أنه يخالف فيها الأوائل^(١). وخطأ الفلاسفة فيما قالوه في القدمة، وهاجم المشغبين بشدة خاصة فيما يتعلق بالأمور الدينية والفكرية^(٢).

يرى الدكتور سالم يفوت أن من أغراض المشروع الثقافي الظاهري لابن حزم تأسيس الشرع على القطع وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية، ولذلك ألف كتاب «التقريب إلى حد المنطق» من أجل وضعه في خدمة العلوم العربية والإسلامية ومن أجل ضبط الأحكام الشرعية.

إن الذين كانوا قد قرءوا التقريب إنما كانت قراءتهم لمعرفة مدى مطابقته للأورغانون^(٣)، الذي كان في نظرهم هو الأصل، وليعرفوا إلى أي حد كان ابن حزم قد خرج عنه، فلم ينظروا إلى الخلفية التي دفعت ابن حزم لتأليفه، ولا إلى الظروف المحيطة بزمن التأليف^(٤).

ولا أظن أن هناك أي ازدواجية في موقف ابن حزم لأنه ليس من شراح أرسطو، بل من قارئيه فلم يجعل هدفه عرض المنطق الأرسطي، فهو مثلاً بعد أن يعطي التمييز بين الحد والرسم حسب أرسطو يقوم بنقده ولا يسلم بمقولته^(٥).

ويحدد ابن حزم دواعي تأليفه للتقريب في موقف معاصريه من الدراسات الفلسفية والمنطقية. ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن غرضه لم يتعد تبسيط عبارة

(١) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب: ٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ٤٤.

(٣) الأورغانون: كما أن أرسطو هو مؤسس المنطق: فقد بقي كتابه الأورغانون أو الآلة على مدى ألفي سنة مثلاً لا يخضاهي على ذلك العلم (انظر معجم الفلاسفة - امداد جورج طرابيشي: ٥٠ - دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت - لبنان. الطبعة الأولى أيار (مايو) ١٩٨٧).

(٤) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس - د. سالم يفوت: ٢٠٠، ٢٠١ - المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب - الطبعة الأولى ١٩٨٦ م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير إليه بابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

(٥) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - التقريب: ١١، ١٢.

المترجمين والنقطة فربما أوحى بذلك عبارة شرح المستغلق التي وردت في حديث ابن حزم عن سبعة أنواع من التواليف:

- ١- إما شيء لم يُسبق إلى استخراجِه فنستخرجه.
- ٢- وإما شيء ناقص فنتممه.
- ٣- وإما شيء خطأ فنصححه.
- ٤- وإما شيء مستغلق فنشرحه.
- ٥- وإما شيء طويل فنختصره دون أن نحذف منه شيئاً يخلُ حذفه إياه بغرضه.
- ٦- وإما شيء متفرق فنجمعه.
- ٧- وإما شيء منشور فنرتبه.

ويعتبر كتابه في النوع الذي لا يؤلف أهل العلم والتمييز الصحيح إلا فيه وهو شرح المستغلق. ويحدد في السياق نفسه ما يعنيه بشرح المستغلق أنه «بيان صحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتنبيه أمر غامض، واختصار ما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة»^(١).

ويلاحظ أن شرح المستغلق هو محاولة فهم النص على حقيقته ومحاولة اجتناب اللغة الرمزية في التعبير عن أشكال البرهان واستخدام المفاهيم النحوية العربية^(٢). غير أن شرح المستغلق يحمل أكثر من دلالة، ومن هذه الدلالات تعريب المنطق لغة وفكراً ليكون مسخراً في خدمة الشريعة الإسلامية^(٣).

ويرى ابن حزم أن الاستقراء يكون سليماً وصحيحاً فيما يعلم عن طريق الحواس وأنها مثل الذي يعلم عن طريق العقل فيقول: «وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صح عقلها من الآفات (.....) لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله

(١) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤- التقرير: ١٠٠، ١٠٣.

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٢٠٢، ٢٠٣.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٢٢٤.

دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً، إذ غاب عن العقل، لم يجز أن يعلم البتة»^(١).

وأما إذا قيس الشاهد على الغائب فلا يُقبلُ عند ابن حزم، وهذا في جميع الأمور الشرعية. أمّا في الطبيعيات فهو صحيح لأنّ الأسباب فيها مربوطة بالمسببات والعلل بالمعلولات. أمّا الاستقراء بين الخالق والمخلوق، وبين الطبيعة وما فوقها، وبين الانسان وخالقه فباطل إذ لا توجد في الشرائع علّة إطلاقاً^(٢).
لقد أثر مفهوم ابن حزم للغة على موقفه المنطقي والفلسفي والكلامي، والفاظ اللغة التي يقصدها هي ألفاظ اللغة العربية التي جاء بها الشرع، فلا عامّة ولا خاصّة^(٣).

وليس من طريق للحق سوى تيقن الشيء على ما هو عليه أي (البرهان). يقول ابن حزم: «إنّ كلّ ما عدا البرهان على غير الطريق التي قدمنا فواجب اجتنابه»^(٤).

وللمنطق عند ابن حزم وظيفة بيانية يبدوها بكيفية وقوع الأسماء على مُسمّياتها. ويرى أنّه لا يمكن أن يُعصَمَ الفكر من الأخطاء إلا باللغة، فالمنطق تابع للغة التي يتمُّ بها الفكر. ويرى أنّنا في الشريعة لسنا أمام تفكير بغير لغة، فلا يمكن فصل اللغة عن الفكر عنده^(٥).

ولكن إذا كان المنطق يعين على فهم النصّ الديني من كلام الله وكلام رسوله فلمَ لم يستخدمه الصحابة؟ يجيب ابن حزم عن ذلك موضحاً أنّ الصحابة لم يكونوا

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- التقريب: ٢٩٩، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٢٦، ٢٢٧.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤: التقريب: ٢٩٩، ٢٩٦.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٠٣.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٣١٢.

(٥) انظر المصدر نفسه: ١٠٤ - ١١٠.

بحاجة إليه لعدم وجود مشاغبين في عصرهم يخلطون الحق بالباطل^(١).

ونظرة ابن حزم الى اللغة أنها كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها بالكيفية نفسها مما يستدعي أن معانيها متماثلة مما لا يسمح بأي امكانية للاشتباه والالتباس^(٢).

وانطلاقاً من أن كل المعارف الإنسانية تتأسس على أوائل البداهة والحس والعقل والشرع مما لا يسمح إلا بواحد من اثنين الصدق أو الكذب فلا مجال للاحتمال عنده^(٣).

وفي كتاب التقريب مزيج من المنطق والفقه، وهذا يعني أن الفقه لا يمكن فهمه بدقة إلا بمساعدة المنطق. فابن حزم لم يكن أمام خيار من خيارين: اقتباس المنطق أو عدم اقتباسه، بل كان يريد أن يتبين أن فهم النص يتطلب فهم المنطق فرأى لذلك تكييف المنطق وتعريبه.

وإذا كان كتاب «ايساغوجي» ينتقل إلى المقولات ثم الأخبار ثم البرهان، فالتقريب يجمع التحليلات الأولى والثانية والطوبيقا^(٤)، ولا يتحدث عن السفسطة بشكل منفصل كما فعل أرسطو، وحين نجد أرسطو يتردد في قيمة الجدل والسفسطة في الوصول إلى الحقيقة، إذا بابن حزم يبين أن السفسطة ما ليس برهاناً وما لا يتفق مع الحق. فالمرجع الأول بعد النص هو أوائل العقل وهو لا

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - التقريب: ٩٥

(٢) انظر المصدر نفسه: ١٠٧.

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - التقريب: ٢١٣، ٢١٤، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢١٦.

(٤) الطوبيقا: كتاب من الكتب التي كان قد وضعها أرسطو في المنطق، وتعني هذه الكلمة المواضع الجدلية، وغرض هذا الكتاب هو «تعريف القوايين والاشياء الكلية التي منها تلتئم صناعة الجدل وبها تكون اكمل وافضل» - انظر «تلخيص منطق أرسطو» لابن رشد (الامام القاضي أبو الوليد بن رشد الحفيد) - المجلد الثاني: ٤٩٧-٤٩٩ - تحقيق جبرار جهامي - منشورات الجامعة اللبنانية - بيروت لبنان - ١٩٨٢م.

يختلف مع النص^(١).

كما يرى ابن حزم أن الأغراض النهائية للفلسفة هي الأغراض النهائية للشرعية فلا حاجة لدمج واحدة منهما في الأخرى^(٢).

لا بد لفهم النصوص من تفكير، وعملية التفكير لا بد فيها من المنطق، فهذا التفكير ينصب على لغة مكونة من ألفاظ وقد وُضِعَتْ هذه الألفاظ على مُسمّياتها، والباطل إنما يكون حين تحال هذه الألفاظ عن معانيها، ويتحرّف الكلام عن موضعه^(٣).

وفي مسألة «الجوهر» فهناك إبهام حولها عند أرسطو لتعدد المعاني التي يعطيها له وتناقضها أحياناً وتداخل معاني الجوهر والماهية عنده فيأتي دور ابن حزم في شرح المستغلق ورفع الإبهام فيبين أن «الجوهر» جسم وينفي صوريته وما هويته، ثم ينفي أن يكون (الله) جوهرًا كما اعتقد أرسطو. فابن حزم لا يعتقد إلا بوجود اثنين لا ثالث لهما البتة وهما الخالق والمخلوق^(٤).

وهو لا يعتقد بوجود مستويين للأشياء: مستوى خفي يتخصّص في إبرازة الحد، ومستوى ظاهر يتخصّص في وصفه الرسم إذ يقول: «كل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد»^(٥).

والذين اقتبسوا عن الأوائل هم الذين يحاولون صرف الكلمات في اللغة عن معانيها فيقول: «فليس لهم أن يتسوروا على اللغة العربية فيصرفوها عن موضعها»^(٦).

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤: ٣٠٩-٣١٢، ٢٠٨.

(٢) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل- لابن حزم «ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم»: ٩٤- دار المعرفة- بيروت- لبنان- ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالفصل.

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٠٨.

(٤) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤: ١٤٤، ١٢٢، ١٢٣، وانظر الفصل ج ٥: ٧٣.

(٥) الفصل ج ٥: ٦٩، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢١٢.

(٦) الفصل ج ٥: ٧٣.

كما نجده يعبر عن موقف مخالف لما عليه أرسطو وأفلاطون من التمييز بين المادة والصورة والواقع والمثال، ولا يفصل بين الفكر واللغة^(١).

ثالثاً: نظرية ابن حزم في التربية

تأثر ابن حزم بما حققه المشارقة في ميدان تصنيف العلوم، غير أنه تجاوز ما تم في المشرق متأثراً بالمنطق والفلسفة، فضرب صفحاً عن التقسيمات الموجودة في زمنه، واكتفى بتسمية العلوم الدائرة بين الناس آنذاك، ولكنه زاد عليها علمين: علم المذاهب، وعلم الفتيا، ولم يذكر الفلسفة لأن ما يهتم منها أمور مثل حدوث العالم، والخلاء، والملاء، وهذه تقع تحت ما سماه علم المذاهب ولم يفسح في تصنيفه للعلوم الطبيعية ما عدا الطب.

واستجابة منه لتساؤلات تلاميذه استطاع أن يقرر الحد الأدنى المطلوب لكل طالب، وأن يفاضل بين العلوم، ولعله كان متأثراً بالفارابي في الاسم والمفاضلة مع تمييزه في بعض النواحي^(٢).

وكان ابن حزم قد كسر نظام التقسيم الثنائي حين تعمد أن يضع المنطق بين العلوم الإسلامية بوصفه علماً مشتركاً بين الأمم مثلما هو مشترك بين جميع العلوم لأنه يخدمها جميعاً^(٣).

وأفضل العلوم عنده هو علم الشريعة لأنه يؤدي إلى الخلاص في دار الخلود، كما يحصل به النفع في دار الدنيا، مع اعترافه بقيمة العلوم الأخرى.

ثم يقرر الحد الأدنى الصالح من كل علم بشكل متدرج ليرسم برنامجاً تربوياً للدارس حتى يوصله في نهاية المطاف إلى إتقان علوم الشريعة^(٤).

ولقد أورد الدكتور إحسان عباس منهج ابن حزم في التدريس ورثبه على

(١) الفصل ج ٥: ٧٣.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة رسالة مراتب العلوم: ٢٢، ٢٣.

(٣) انظر المصدر السابق ج ٤: ٢٣.

(٤) انظر المصدر السابق: ٢٤.

شكل مراحل حسب العمر الزمني، لكن ابن حزم لم يذكر إن كانت تلك المراحل متعاقبة أو هي متوازية أو متداخلة بعد المرحلة الأولى^(١). وإن كانت العلوم الدينية هي الأصل، لكن العلوم كلها عنده ينبغي أن تكون خالصة لوجه الله. وهو يعارض أن يكون العلم هو الوسيلة المثلى لجمع المال.

ويرى ابن حزم أن صحة الجسد تابعة لصحة النفس والشرعية تصلح النفس والجسد معاً.

وينهى عن صحبة السلطان بالعلم. ويحض على عدم الاكتفاء بالسماع من استاذ واحد. وينهى عن اتخاذ العلم وسيلة للشهرة.

ويوجه ابن حزم نقداً إلى أولئك الذين يصدر عن أحكامهم على علوم فيذمونهم مع جهلهم بها.

ويدعو إلى التعاون في العلم ذاكراً بعض أدابه^(٢).

وابن حزم يرى أن العلوم العقلية ضرورية وأن العلوم الدينية لا تسد مكانها، وأن تعلم هذه العلوم هو فرض كفاية^(٣) والعلوم كلها عنده لا تخالف الشريعة لأن أساسها البرهان والعقل^(٤) ويرشد طلاب العلوم إلى فوائدها، وينتقد من يذم علماً قبل أن يطلع عليه، ويعد ذلك نقصاً فيه وعيباً^(٥). ولقد قدم ابن حزم نظرات تربوية منها أنه وضع أسساً تتلاءم مع نمو الطالب جسمياً وعقلياً.

ودعا إلى الابتعاد عن اتخاذ العلم وسيلة لجمع المال، فهناك وسائل كسب أخرى ينبغي الانصراف إليها، وهي أكثر ربحاً وأرحب مجالاً فقال: «إن اكتساب

(١) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - مقدمة رسالة مراتب العلوم: ٢٧-٢٩.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٨٢، ٨٤.

(٣) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٢ - رسالتان له أجاب فيهما عن مسألتين سئل فيهما سؤال التعنيف:

٨٧، ورسالة التوقيف على شارع النجاة: ١٣١، ١٣٢، ١٣٣.

(٤) المصدر السابق: ١٢١-١٢٧.

(٥) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤: ٨٦، ٨٧.

المال بغير العلم أجدى وأشدُّ توصيلاً إلى المرء من التوسُّع في العلم لكسب المال، كصحبة السلطان وعمارة الأرض والتقلُّب في التجارات فالشغل يطلب العلم ليكون سبباً إلى كسب المال والتعب فيه بهذه النية عناء وضلال، وفاعله قد جمع عيبين عظيمين: أحدهما تركُّ أخصر الطرق إلى مطلوبه، وأسهلها في التوصل إلى غرضه، وركب أوعرها مسلكاً وأطولها تعباً وأقلها فائدة. والوجه الثاني إنَّه استعمل الفضيلة التامة والتي بأنَّ بها عن الحشرات والبهائم «في اقتناء حجارة لا يدري متى تدعه أو يدعها»^(١).

كما انتقد قصر الجهد على طلب علوم التربية البدنية فقال: «وأما العلم الذي ليس فيه إلاَّ صحة الجسم فقط فإنَّ المتعب فيه بدنه المجهد لنفسه في تلقيه وتقويده لا يحصل من تامة لديه إلاَّ على الحصر في معاناة مرض لا يدري أيتَّم له غرضه من برئه أم لا يتم»^(٢).

ويرى ابن حزم أنَّ وسائل تحصيل العلوم تنحصر في ثلاث وسائل: السماع والكتابة والقراءة^(٣).

واهتم بالخط ودعا إلى ضرورة اتقانه حتى تسهل قراءته، فلا يجد قارئه أيَّ مشقة، غير أنه لا يرى المبالغة في الخط طلباً للكتابة عند السلاطين، فيضطرُّه ذلك العمل إلى كتابة الظلم، وربما أنواع من الكذب وألوان من الباطل^(٤).

وجعل ابن حزم العلوم في أنواع: علوم تتميَّز بها الأمم مثل علم النجوم وعلم العدد وعلم الفلسفة^(٥). وأما العلوم المعقولة سواء أكانت عقلية تعتمد مجرد البرهان أم نقلية لا تتعارض مع العقل فإنَّها ترتبط مع بعضها بعضاً ولا يستغني

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ٦٣، ٦٤.

(٣) المصدر نفسه: ٦٥.

(٤) المصدر نفسه: ٦٥.

(٥) المصدر نفسه: ٧٨.

بعضها عن بعض، وغرضها جميعاً معرفة ما يحقق الفوز في الآخرة^(١).

وقد اختلف ابن حزم في تصنيفه للعلوم عن سائر الفلاسفة المسلمين، إذ مزج أولئك الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا والغزالي بين العلوم الشرعية والفلسفية^(٢). وخصّوا الفلسفة أو العلوم الدنيئة بمعرفة الحقيقة. أما باقي العلوم وفي مقدمتها علم الشريعة فهي علوم عملية عندهم سواء منها ما تعلّق بالعبادات أو بالمعاملات وهي تهبط في درجتها عن مرتبة العلم الإلهي الذي هو أسمى العلوم النظرية^(٣).

وعند ابن حزم يتعلم الصبي القراءة إلى أن يتمكن من قراءة أي كتاب يخرج من يده باللغة العربية، ثم يتبع ذلك بحفظ القرآن، فيجتمع له بحفظه أمور كثيرة من الفضائل، وزيادة تدرب في القراءة، ومهارة في اللسان بالتلاوة وغير ذلك^(٤).

ويذكر بعد ذلك العلوم التي ينبغي أن تتعلّم بعد مرحلة الطفولة، ويقدم الأهم على المهم بالترتيب، كما يبيّن المقدار اللازم منها. ويبدأ بالنحو واللغة، ويكفي أن يقرأ غير المتخصّص كتابي: الواضح ومختصر العين للزبيدي، والموجز لابن السراج والغريب لأبي عبيد^(٥)، ولا يرى ضرورة للتعمق في علم النحو أكثر مما تدعو الحاجة إليه^(٦).

ويذكر ابن حزم بعد النحو واللغة تعلّم الشعر الذي فيه الحكم والخير فلابن حزم وأي في الشعر فهو يقول فيه: «الشعر الذي فيه الحكم والخير كشعر حسان» (٦) المصدر نفسه: ٩٠.

(١) انظر المصدر نفسه - مقدمة رسالة مراتب العلوم: ١٩، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٣٧.

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٢٨.

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٦٦.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٦٦، ٦٧.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٦٦، ٦٧.

بن ثابت، وكعب بن مالك، وصالح بن عبد القدوس^(٦). «والإكثار من الشعر كسب غير محمود، لأنه من طريق الباطل والفضول لا من طريق الحق والفضائل»^(٧). ثم العلم الثالث وهو الحساب، وفي الحساب لا بد من إحكامه العمليات الأربع وطرفاً من المساحة وشيئاً من علم طبيعة العدد الأرساطيقي^(٨).

وأما العلم الرابع فعلم الفلك، والعلم الخامس علم المنطق^(٩). ليعرف الفرق بين البرهان والشفغ العقلي. والعلم السادس هو الطبيعيات. والعلم السابع هو التشريع. والعلم الثامن كتب التاريخ القديم والحديث. والعلم التاسع هو علم الفلسفة. والعلم العاشر هو علم مقارنة الأديان لتعرف صحة الاسلام على سائر الأديان. والعلم الحادي عشر هو علم الشريعة، وهو الأعلى والأعظم منفعة. وهو هنا ينتهي بعلوم الشريعة وقد كان يضعها المشاركة في تصنيفاتهم في البداية^(١٠). ويرى ابن حزم أن العلوم المُختلف فيها ثلاثة: علم الشريعة وعلم الاخبار وعلم اللغة وما عدا هذه الثلاثة فعلوم مشتركة بين الأمم^(١١).

ولأن هذه العلوم مرتبط بعضها ببعض لا يستغني فيها علم عن علم فيوجه المتعلم الى الأخذ بما يلزمه منها وأن لا يكتفي بعلم واحد فيقول: «ومن اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره أوشك أن يكون ضحكة، وكان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه أكثر مما ادرك منه لتعلق العلوم بعضها ببعض ومن طلب الإحتواء على كل علم أوشك أن ينقطع وينحسر ولا يحصل على شيء»^(١٢).

(٦) المصدر نفسه: ٦٧.

(٧) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٦٨، ٦٩.

(٨) المصدر نفسه: ٦٩.

(٩) المصدر نفسه: ١٠٢، ١٠٣، ٩٥، ٧٢، ٧٣.

(١٠) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - المقدمة: ١٨-٢٢.

(١١) رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٧٨.

(١٢) المصدر نفسه: ٧٧.

إنَّ كُلَّ ما عِلْمٌ فهو عِلْمٌ كما يقول ابن حزم وتدخل فيه سائر العلوم العملية كالتجارة والخياطة والحياسة وفلاحة الأرض وغيرها، لكنَّ ابن حزم يقدِّم العلوم النظرية على العلوم العملية لأنَّ العلوم العملية تنفع الناس في هذه الدار، أما الآخرة فينبغي أن يكون غرض العلم أن يخلُص فيها من العذاب^(١). علماً بأنَّه لم يسمح بدم العلوم العملية الدنيوية، وردَّ على من ذمَّها وعدَّ ذلك فيه صفة نقص^(٢).

والتعليم-كما يرى ابن حزم- إلزامي إلى مرحلة أعلى من مجرد محو الأمية بحيث لا يُعفى من التعليم في هذه المرحلة حرٌّ ولا عبد، ويجب أن يُفرض بقوة السلطان^(٣).

أما الأحكام الشرعية فينبغي أن يتعلم كلُّ أحد ما يلزمه منها، خاصة تلك التي تتعلَّق بأمور عملية في الحياة كأحكام الزكاة، وأحكام الحجِّ لمن قدر عليه، وتعلُّم الجند لأحكام السير والجهاد وقسمة الغنائم، وتعلُّم أحكام القضاء والحدود للامراء، وما يحلُّ وما يحرم من أحكام البيوع للتُّجار، وليس ذلك فرضاً تعلُّمه على غيرهم، كما أنَّه يجب على أهل كل قرية أو مدينة أو حصن أو معسكر أن يرسلوا من يتعلم جميع الأحكام نيابةً عنهم^(٤). ويرى الدكتور عبد الحليم عويس في منطق ابن حزم هذا منطقاً عملياً وتوجيهاً للعلم في خدمة المجتمع^(٥).

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- رسالة مراتب العلوم: ٨١.

(٢) المصدر نفسه: ٨١.

(٣) انظر الإحكام في أصول الأحكام ج ٥- لابن حزم - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ١٢١، ١٢٢- نسخة مقابلة على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ أحمد محمد شاكر- منشورات دار الأفاق الجديدة-بيروت- الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالإحكام.

(٤) انظر المصدر نفسه ج ٥: ١٢٢، ١٢٣.

(٥) انظر ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري- د. عبدالحليم عويس: ٢٠٧- الزهراء للإعلام العربي- قسم النشر- القاهرة. الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري.

وكان قد نصح المتعلم أن يُنوع في تعلمه للعلوم لأنه لا يتمكن من الإحاطة بجميع العلوم، فيكفي أن يعرف أعراض العلوم الأساسية، لكن العلم الذي يميل إليه بقلبه وطبعه فعليه أن يستكثر منه إلى أقصى حد يمكنه.

ولأن ابن حزم لا يخضع لواقع التأليف كما كان عليه علماء عصره، نراه لا يعدُّ علوم الطلسمات والكيمياء والشعوذة والسحر علوماً. أما الموسيقى التي كانت تشجّع الجبناء وتسخّي البخلاء وتؤلف بين النفوس يرى أنه لا وجود لها البتة. وأما الكيمياء فكان موجوداً ثم عدم، والمقصود بالكيمياء تلك التي زعموا أنها تقلب جوهر الفلز^(١).

ودعا ابن حزم إلى التوسع والاستزادة في علم اللغة فقال : « فإن أوغل في علوم اللغة حتى يُحكّم » خلق الإنسان « لثابت، والفرق له، والمذكر والمؤنث لابن الأنباري والممدود والمقصود والمهموز » لأبي علي القالي و«النبات» لأبي حنيفة الدينوري، وما أشبه ذلك فحسنٌ بخلاف ما قلناه في علل النحو لأن اللغة كلّها حقيقة وذات أوضاع صحاح وعبارات عن المعاني. لو كانت اللغة أوسع حتى يكون لكل معنى في العالم اسم مختص به، لكان أبلغ للفهم وأجلى للشك، وأقرب للبيان...»^(٢). أما النحو فكان مختلفاً لتركيزهم فيه على العلل وابن حزم يرفض العلل ويريد للنحو أن يرتبط بالمعاني فيقول فيه : « فيقتضي من علم النحو كل ما يتصرف في مخاطبات الناس وكتبهم المؤلفة، ويقتضي من اللغة المستعملة الكثير التصرف، وأقل ما يجزيء من النحو «كتاب الواضح» للزبيدي أو ما نحا نحوه «كالموجز» لابن السراج، وما أشبه هذه الأوضاع الحقيقية، وأما التعمق في علم النحو ففضول لا منفعة بها بل هي مشغلة عن الأوكد، ومقطعة دون الأوجب والأهم، وإنما هي تكاذيب فما وجه الشغل بما هذه صفته؟ وأما الغرض من هذا العلم فهي المخاطبة، وما بالمرء حاجة إليه في قراءة الكتب المجموعة في العلوم فقط لأنه لا منفعة للتزيد على المقدار الذي ذكرنا إلا لمن أراد أن يجعله معاشاً، فهذا وجه

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤-مقدمة رسالة مراتب العلوم: ٢٤، ٢٥.

(٢) انظر المصدر نفسه : رسالة مراتب العلوم : ٦٧.

فاضل لأنه باب من العلم على كل حال^(١).

ومما هو جدير بالذكر أن تأثير ابن حزم قد امتد إلى مجالات عديدة، كالفرد والمجتمع، والتربية والتعليم، فكان له نظراته إلى الإنسان أنه حر قادر يفعل ما يشاء بتوفيق الله له، وهو في هذا يوافق المعتزلة، غير أنه خالفهم في قولهم: «إن الله لا يريد الشر». فأخذ هو أتباعاً لمنهجه الظاهري بظاهر قوله تعالى «يُضِلُّ» الله مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^(٢). وهو حين أخذ بمبدأ الاختيار للإنسان ورد مبدأ الجبر، لأنه في رأيه يتعارض مع النصوص والحس واللغة وساق البراهين في كتاب «الفصل» يرد على معارضييه ويثبت فكرته^(٣). يقول الدكتور حسان محمد حسان: «إذن ظاهريّة ابن حزم مبنية على إيمان عميق بحرية الفرد، وقدرته على الإدراك والتمييز، والفهم والتحليل، مع استخدام القدرة على تفسير النصوص بدون افتتات أو مبالغة بل بما تقتضي به أصول العربية، بدون تقليد لأحد^(٤).

(١) المصدر نفسه - رسالة مراتب العلوم: ٦٦، ٦٧.

(٢) سورة المدثر: آية ٣١.

(٣) انظر الفصل ج ٣: ٣٠-٣٤، ٥٦، ٥٧.

(٤) ابن حزم - عصره - ومنهجه وفكره التربوي: ١٠٥.

الفصل الثاني

آراؤه وأثرها في التجديد

الفصل الثاني آراؤه وأثرها في التجديد

أ- آراؤه الدينية والفلسفية.

ب- آراؤه في اللغة.

ج- آراؤه في العقل

د- آراؤه في أصول الفقه

هـ- آراؤه الاجتماعية

- آراؤه الدينية والفلسفية:-

لقد ترتب على مفهوم انفصال العلوم الدينية عن العلوم الفلسفية تبلور منهج نقدي فلسفي لابن حزم في تناوله للقضايا الكلامية والفلسفية يستند إلى أسس منها:

١- إبطال القياس (قياس الغائب على الشاهد)، وقياس ما بعد الطبيعة على

الطبيعة لعدم استوائهما، وما يصدق على الخالق لا يصدق على المخلوق.

٢- لا يمكن تغيير طبائع الأشياء وصفاتها إلا بمعجزة أو أمر إلهي.

٣- الحقائق الدينية تؤخذ كما جاءت في النصوص على ظاهرها في الكتاب

والسنة (وما صح منها برواية الثقات).

٤- معرفة حقائق الأشياء تكون عن طريق اللفظ بحسب الوضع الذي رُتب

للعبارة عنه، وعدم فصل الأفكار والحقائق الدينية عن سندها اللغوي.

٥- لا يستطيع العقل وحده ومن غير مدد من الشرع أن يصل إلى الحقائق

الدينية ولا أن يعرف الحسن من القبيح ولا الحق من الباطل^(١).

إن مشكلة البيان - وهو علاقة اللفظ بالمعنى - مشكلة مركزية عند ابن حزم، وأما التفكير فينحصر عنده في استعمال العقل. وعلى أوائل العقل تؤسس المعرفة البرهانية عنده. من هنا كان الفصل بين الشرعيات - ولها مبادئها الخاصة - وبين

(١) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٩٢، ٢٩٣.

الطبيعيات والعقليات- ولهما مبادئهما الخاصة بهما أيضاً^(١).
ومن الذين مجّدوا العقل المعتزلة مما جعلهم يعتمدون المنطق والفلسفة
لذاتهما، لكنهم ظلوا متكلمين لا فلاسفة.
ولعل الكندي كان منافساً للمعتزلة- ومنهم الجاحظ- ممّا جعلهم يتخذون
منه غرضاً لهم لاعتقادهم أنّه يتقرّب من الخليفة من أجل تسيير سياسة الدولة
دونهم^(٢).

وقد تكون هناك صلة بين ابن حزم والكندي في بعض الأفكار، ومنها:-

أ- المصطلح النقدي الذي استخدماه،

ب- استعمال ابن حزم في إنكار الخلاء والملاء البرهان نفسه الذي أورده الكندي^(٣).
ويرفض ابن حزم قول الكندي بوجود جزء لا يتجزأ^(٤). ويرجع أن يكون ابن
حزم قد اطلع على رسائل الكندي فأخذ منها ما يناسبه لاتفاقه مع مبادئه، وخالفه
في غير ذلك.

وبيّن ابن حزم أنّنا لا يجوز أن نُسَمّي (الله) علّة لسببين: عقلي ونقلي، فالله
هو مبدع العلل وليس هو لشيء علّة. وكان يردّ بهذا على الكندي الفيلسوف،
ويبيّن تناقضه كذلك حين نفى الإضافة عن الله ثمّ عاد يُسمّيه «علّة». فلا يجوز كما
يقول ابن حزم أن نُسَمّي الله عزّ وجلّ باسم لم يُسمّ به نفسه، وأنّ أسماء الواردة
في النّص هي تسعة وتسعون اسماً، وأنّ من سمّى الله باسم يُسمّى به شيء من
خلقه، فقد شبهه بخلقه وألحد في أسمائه وافترى الكذب^(٥).

ووصف ابن حزم قول داود القياسي «إنّ الله لم يزل متكّماً»، بأنّه مذهب
مدخول لا يتفق مع ما جاء في «الفصل» من قول ابن حزم «ومن قال إنّ شيئاً غير

(١) انظر الفصل ج ٥: ٧٢، ٧٣، والفصل ج ١: ٢٢٤، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٩٢.

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٩٧.

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- مقدمة التقريب: ٥٣.

(٤) الفصل ج ٥: ٩٢.

(٥) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- مقدمة كتاب في الرد على الكندي: ٥٥.

الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكاً^(١).
ولا يُستبعد أن تكون المناظرة التي دارت بين المؤلف وأحد الدهرية أن يكون ابن حزم هو الذي ناظرهم^(٢) لأنها تشبه طريقته في الجدال^(٣). لكن الدكتور إحسان عباس يرى أن هناك عبارات وردت في الكتاب من المستبعد أن تكون قد صدرت عن ابن حزم^(٤).

وأنهم بعضهم الظاهرية بعدم افساح المجال للعقل كما رموها بالجمود والتقليد. وهذا إذا صحَّ بعضه بالنسبة إلى ظاهرية داود فإنه لا يصدق على ظاهرية ابن حزم. فإنها من خلال دراسة داخلية لها، ودراسة خارجية تتعلق بالظروف النظرية والثقافية السائدة في الاندلس في القرن الخامس الهجري، فسوف يتبين أن الأفكار قد تتشابه في الظاهر وتختلف في العمق^(٥).

(١) انظر الفصل ج ٢: ١٢٩.

(٢) هناك تعريف للمناظرة وشروطها وأدائها، والاسس التي اعتمدها ابن حزم وطبيعة تلك المناظرات وكيف كانت تدار في كتاب «مناظرات في اصول الشريعة الاسلامية بين ابن حزم والباجي» - د. عبد المجيد تركي - ترجمة وتحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين، ومراجعة د. محمد عبد الحليم محمود. دار الغرب الاسلامي - الطبعة الاولى ١٤٠٦-١٩٨٦ - بيروت - لبنان.
والباجي: هو (ابو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التُّجِيبِي المالكِي الاندلسي الباجي، كان من علماء الاندلس وحفاظها، صنَّف كتباً كثيرة منها كتاب «المنتقى» وكتاب «إحكام الفصول في أحكام الأصول» وكتاب «التعديل والتجريح فيمن روى عنه البخاري في الصحيح» وهو أحد أئمة المسلمين. والباجي نسبة الى باجة وهي مدينة بالاندلس، وثم باجة اخرى وهي مدينة بإفريقية، وباجة اخرى، قرية من قرى أصبهان - انظر وفيات الأعيان - لابن خلكان - المجلد الثاني: ٤٠٨ - تحقيق د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت).

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - مقدمة كتاب في الرد على الكندي: ٥٥.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٥٦، ٥٧.

(٥) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس - المدخل: ٦، ٧.

ويبدو أن الظاهرية قرئت من جانب واحد، وهو الجانب الذي يتعلق بالعلوم
الفقهية والأصولية والشرعية والكلامية، بينما أغفلت قراءة الجانب الآخر وهو
الجانب الذي يناصر العقل والمعقول.

لم يكتف ابن حزم بدراسته لآراء غيره، بل ناقش أسسها التي قامت عليها
ليسهل عليه هدمها أو إعادة بنائها بشكل آخر جديد^(١).

وكان للمناخ السياسي العام في الأندلس عامة وفي قرطبة خاصة وثقافة
ابن حزم الموسوعية تأثير واضح في فكره. فنظريته في السياسة والخلافة مثلاً
تأثرت بالملابسات الاجتماعية والتاريخية التي عاشها عصره^(٢).

ومن الأسس الهامة في مفاهيم ابن حزم:

١- رفض التسوية بين الخالق والمخلوق، وبين الطبيعة والشرعية. من هنا

جاء رفضه للقياس لأنه يفترض تسوية بين المقيس والمقيس عليه.

٢- التمسك بظاهر اللغة وظاهر الشريعة^(٣).

كان ابن حزم يسعى الى إعطاء الأحكام الفقهية صفة القطعية، وإقامة الفقه
على قواعد يقينية^(٤). ولم يكن داود مؤسس الظاهرية قد نفى القياس الجلي، بل
نفى القياس الخفي فقط^(٥). وكانت ظاهرية داود تعديلاً على الشافعية للحفاظ على
القطعي.

وربما كان ازدياد نشاط علماء اللغة والنحو والفقه واعتمادهم القياس
والمغالاة فيه، يضاف الى ذلك ازدهار الحركات الصوفية في القرنين الثاني
والثالث للهجرة قد أدّى الى رد فعل بقيام مذهب يمثل تياراً معاكساً يدعو الى

(١) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٨٠، ٨١.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٨، ٩.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٨، ٩.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٨٣.

(٥) انظر الأحكام السلطانية: ٨٥، ٨٦.

العودة للأخذ بظاهر النصوص. ويرفض القياس^(١). وفي هذه المدة اتسعت رقعة الخلاف بين غلاة المتصوفة والشيعة الذين يقولون بوجود ظاهر وباطن للنصوص من ناحية- وبين الظاهرية من ناحية أخرى^(٢).

لقد كانت ظاهرة داود استجابة للظروف الثقافية في القرن الثالث الهجري كرد فعل لكثرة الأخذ بالرأي والقياس فيما لا قياس فيه، ولتجاوز الصوفية والشيعة الحد في القول بالباطن، ثم هي نوع من التصحيح أجري على مذهب الشافعي من أجل تغليب النص على الرأي فيه^(٣).

وقبل أن يسير الناس في الأندلس على المذهب المالكي، كان يحيى بن سعيد، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد قد نشروا فقههم هناك^(٤). وهناك أراء تعيد انتشار المذهب المالكي في الأندلس إلى أسباب فردية، كدخوله مع العائدين من الدراسة في المشرق حيث كانوا قد تأثروا به فأحضروه معهم^(٥).

ويبدو أن تعاطف الحكام الأمويين مع المذهب المالكي كان يرجع لمعاداتهم للعباسيين، وما كانوا يسمعون من ثناء مالك عليهم، مما جعلهم يتبنون مذهبه ويشجعون نشره. وهناك سبب آخر ربما يرجع إلى حب الأمويين لتوحيد المذاهب في مذهب واحد للمحافظة على الوحدة السياسية، ولأن المذاهب غير السنية الأخرى لم تكن موالية لهم، ولا تنفك تخلق أسباب الفتن والفوضى كلما أتيح لها

(١) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٩٠.

(٢) انظر دعائم الإسلام ج ١- للقاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد- المقدمة: ٢١- تحقيق اصف بن علي أصغر

فيضي- دار المعارف- القاهرة- الطبعة الثالثة ١٩٨٥م، وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بدعائم الاسلام.

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٩٢.

(٤) انظر فجر الأندلس- د. حسين مؤنس: ٦٥٢-٦٥٥- الشركة العربية للطباعة والنشر- القاهرة- الطبعة الاولى

١٩٥٩م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بفجر الأندلس.

(٥) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٩٤.

ذلك^(١).

وكان للطلاب الذين خرجوا من الأندلس ودرسوا الفقه المالكي على مالك أو على تلميذه ابن القاسم أثرٌ في نشر هذا الفقه عند عودتهم إلى بلادهم، وقد قام عبد الملك بن حبيب - وهو واحد من التلاميذ الذين ارتحلوا إلى الشرق - بتدوين الفقه المالكي إضافةً إلى أنه كان من حفظة هذا الفقه أيضاً^(٢). وهكذا كان الموطأ هو الكتاب الثاني بعد القرآن عند الأندلسيين^(٣).

وحين أحدث الأمويون منصب «المشاور» وهو منصب أعلى من منصب القاضي عندهم، كان أول مَنْ تولاه رجل من أعلام المالكية وهو يحيى بن يحيى الليثي^(٤). وكانت المالكية قد اهتمت بالفروع والمسائل بطريقة تقليدية^(٥).

ثم كان ظهور أهل الحديث في الأندلس. ويعزو بعضهم ظهور هؤلاء إلى تسرب الشافعية إلى الأندلس. ومنهم من يرى ذلك بتأثير خارجي شرقي يتمثل

(١) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ٩٥.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٩٨.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٩٩.

(٤) يحيى بن يحيى الليثي: «أبو محمد يحيى بن يحيى بن كثير بن سلاس - وقيل وسلاسن - بن شمأل بن

منغاليا الليثي، أصله من البربر من قبيلة يقال لها مصمودة، تولى بني ليث فنسب

اليهم، وجده كثير يكنى أبا عيسى، وهو الداخل إلى الأندلس، وسكن قرطبة، وسمع بها من زياد

بن عبد الرحمن بن زياد اللخمي المعروف بشببطون القرطبي «موطأ» مالك بن انس رضي الله

عنه، وسمع من يحيى بن مضر القيسي الأندلسي. قال أبو الوليد ابن الفريسي في تاريخه: إنه

توفي سنة ٢٢ وقيل سنة ٢٤ في ١٤ رجب. (انظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - لأبي

العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان - ٦٠٨ - ٦٨١هـ) ١٤٢: ١٤٦ - تحقيق د. احسان

عباس - المجلد السادس - دار صادر - بيروت.

(٥) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ١٠٠.

في ظاهرة داود^(١).

فالازدهار في عهد الامويين والرغبة في السير قدماً في سلم الحضارة أوجدا حاجة الى التغيير في أسس علوم الفقه والحديث وبعثا رغبة في الاجتهاد. كما أحب الأمراء الاندلسيون أن يقلصوا من نفوذ الفقهاء الذي اتسع كثيراً، فشجعوا لذلك حركات التجديد الفقهية^(٢).

وبعدما كان الإفتاء يقوم على تقليد لفتاوى الآخرين دونما محاولة للتجديد عن طريق الاجتهاد، أصبح المفهوم الجديد لحركة التغيير يقوم على التجديد بالرجوع إلى الأدلة نفسها وإلى الموطأ نفسه دون الاكتفاء بتقليد الفروع. لذلك تميّزت طريقة أهل الحديث بأنها طريقة تقوم على تقعيد الأصول والأدلة تقعيدياً يقوم على أسلوب الجدل والكلام^(٣).

وعلى هذه الطريقة سار بقي بن مخلد^(٤) حين كان في تفسيره متخيراً، فلم يقلد فيه أحداً وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل^(٥).

(١) انظر تاريخ الفكر الاندلسي-بالنثيا (أنجل جنثالث بالنثيا): ٤٢- نقله عن الاسبانية د. حسين مؤنس- مكتبة النهضة المصرية- القاهرة. الطبعة الاولى مايو ١٩٥٥م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بتاريخ الفكر الاندلسي.

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٠٢، ١٠٣.

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٠٥.

(٤) بقي بن مخلد: «ابو عبد الرحمن من حفاظ الحديث وأئمة الدين، والزهاد الصالحين، رحل الى المشرق فروى عن الأئمة وأعلام السنة، منهم الإمام ابو عبدالله أحمد بن حنبل. من مصنفاته كتابه في «تفسير القرآن» والذي وصفه الحميدي بقوله: «فهو الكتاب الذي اقطع قطعاً لا استثنى فيه أنه لم يؤلف في الاسلام مثله، ولا تفسير محمد بن جرير الطبري، ولا غيره». ومنها في الحديث مصنفه الكبير الذي رتبته على أسماء الصحابة رضي الله عنهم. توفي في الاندلس سنة ست وسبعين ومائتين». (انظر جذوة المقتبس-

الحميدي: ١٧٧-١٧٩- الدار المصرية للتأليف والترجمة- ١٩٦٦).

(٥) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٢-رسالة في فضل الاندلس: ١٧٩.

ومن الرواد المجددين^(١) أيضاً محمد الخشني^(٢) وقاسم بن سيّار^(٣) وقاسم بن أصبغ^(٤) ومنذر بن سعيد البلوطي^(٥).

كانت حركة أصحاب الحديث ترمي إلى إعادة الاجتهاد إلى مكانه والعودة إلى

(١) انظر بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الاندلس-للضبي (أحمد بن يحيى): ٤٦٥، ٤٦٦، ١٣٢، ١٣٤، ٧١، ٤٤٦، ٤٤٧- دار الكاتب العربي- ١٩٦٧م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه ببغية الملتبس.

(٢) محمد الخشني: «محمد بن عبد السلام بن ثعلبة بن الحسن بن كليب، أو كلب، الخشني، أبو عبدالله. كانت له رحلة إلى العراق وإلى غيرها من البلاد، أقام فيها مدة طويلة ثم رجع إلى الاندلس وحُدثَ زماناً طويلاً وانتشر علمه. وكانت له رحلة إلى المشرق، ولقي فيها أحمد بن حنبل ونظراءه، وأقام خمساً وعشرين سنة متجولاً في طلب الحديث. مات بالاندلس سنة ست وثمانين ومائتين». (انظر جذوة المقتبس- الحميدي: ٦٨-٦٩).

(٣) قاسم بن سيّار: «قاسم بن محمد بن سيّار مولى هشام بن عبد الملك، يُقال له البيّاني. محدّث يعيل إلى قول أبي عبدالله الشافعي رحمه الله. مات سنة ثمان وسبعين ومائتين، وقيل سنة ست أو سبع ذكره ابن يونس، ولقاسم هذا تحقّق بمذهب الشافعي. وتواليف فيه على مخالفيه. منها: كتاب «الايضاح في الردّ على المقلّدين» وغيره. (انظر جذوة المقتبس- الحميدي: ٣٢٩).

(٤) قاسم ابن أصبغ: «قاسم بن محمد بن قاسم ابن أصبغ البيّاني»، يروي عن جدّه قاسم بن أصبغ. (انظر الجذوة: ٣٢٩).

(٥) منذر بن سعيد البلوطي: «منذر بن سعيد أبو الحكم البلوطي الاندلسي، كان نَحْوياً فاضلاً، وخطيباً مصقلاً، وشاعراً بليغاً، ولد سنة خمس وستين ومائتين. ورحل فلقي جماعة من العلماء والأدباء، واتصل بعبد الرحمن الناصر فخطب عنده ثم عند ابنه الحكم من بعده. تولّى القضاء في عهد الحكم بن عبد الرحمن الناصر. له كتب في السُنّة والورع، والردّ على أهل الأهواء والبدع. ومن مصنفاته المتداولة: أحكام القرآن، وكتاب الناسخ والمنسوخ، وله رسائل وخطب مجموعة، وأشعار متفرقة مطبوعة. توفي سنة خمس وخمسين وثلاثمائة. (انظر معجم الأدباء- ياقوت الحموي- ج ١٩- دار المستشرق- بيروت- لبنان: ١٧٤-١٨٥).

أدلة السُّنة ليكون النظر فيها، والتوقف نهائياً عن تقليد أئمة المذاهب وأقوالهم^(١). وأفاد أصحاب هذا الاتجاه من محاربة الأمويين لكل مذهب غير سُني، وما لقيه أصحاب الحديث من تشجيع ودعم كبيرين من قبل الحكام في ذلك الوقت. فانتهى التقليد في المجالات الدينية، وعلى مسرح الأحداث السياسية اعتباراً من النصف الثاني للقرن الثالث الهجري، والنصف الأول من القرن الرابع الهجري^(٢). لكن لا يلبث المنصور بن أبي عامر^(٣) أن يعيد الفقه الى صورته الأولى من التقليد فيقرب إليه بعض الفقهاء لإصدار الفتاوى حسبما يريد، ويقوم بتضييق الخناق على المجددين حتى اضطروا على أن يعملوا في المهن الوضيعة. فصارت بذلك الحاجة أشد إلحاحاً للرجوع الى السُّنة، والدعوة إلى الاجتهاد ونبذ التقليد.

(١) انظر المقتبس ج ١- لابن حيان (ابو مروان حيان بن خلف بن حسين بن حيان): ٢٠-٣٠- اعتنى بنشره ب- شاميتا. المعهد الاسباني العربي للثقافة- كلية الآداب بالرباط. مدريد ١٩٧٩م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالمقتبس.

(٢) انظر طبقات الأمم: ٨٨-٨٩.

(٣) المنصور بن أبي عامر: هو «محمد بن عبدالله بن أبي عامر بن محمد بن عبدالله بن عامر بن محمد بن الوليد بن يزيد بن عبد الملك المعافري»، دخل جدّه عبد الملك مع طارق، وكان عظيماً في قومه، وكان له في الفتح أثرٌ فاستوزره الحكم لابنه هشام. فلما مات الحكم حجه محمد، وطلب عليه ومنع الوزراء من الوصول اليه إلا في النادر من الايام يُسلمون وينصرفون، وأرخص للجنود في العطاء وأعلى مراتب العلماء، وقمع أهل البدع، وكان ذا عقل وراي وشجاعة وبصر بالحروب ودين متين. ثم تجرد لروساء الدولة ممن عانده، وزاحمه فعال عليهم وحطهم عن مراتبهم، وقتل بعضها ببعض حتى استأصل بهم وفرق جموعهم. وجند البرابرة والماليك واستكثر من العبيد والعلوج وقهر من يريد مطاولته فكان له ما أراد. غزا اثنتين وخمسين غزوة فلم ينكسر له فيها راية، وضرب بين ملوك البرابرة بعضهم في بعض فاستوثق ملكه في المغرب واذعن له ملوك زناتة وانقادوا لحكمه. وهلك المنصور سنة اربع وسبعين وثلاثمائة. (انظر تاريخ ابن خلدون- للعلامة عبد الرحمن بن خلدون: ١٧٦-١٧٩- المجلد الرابع- دار الكتب العلمية- بيروت- لبنان. الطبعة الاولى ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).

وتميّز ابن حزم عن غيره من دعاة الحديث بأنه جمع بين النقل والعقل، ودعا الى الأخذ بالأساليب العلمية التجريبية، واعتمد البراهين العقلية إضافة الى النصوص^(١).

أما الخليفة الناصر فقد شجع بالإضافة الى الاجتهاد، الرجوع الى الأدلة وإحياء علوم الأوائل^(٢).

وابن حزم يقول-مخالفاً الأشعرية- إن طبائع الاشياء لا تتغير، فهي ذات صفات ثابتة. كما يرى أن القول بتغيير جوهر المعدن وقلبه الى آخر لا يعدو أن يكون وهماً علمياً لا يمكن تحقيقه، فلا النحاس ينقلب الى ذهب، ولا الانسان ينقلب حماراً، ولا الحمار ينقلب إنساناً^(٣).

أما الاجتهاد عند ابن حزم فهو واجب على جميع المسلمين، ولكنه يرفض أن يكون محصوراً في شخص واحد يجتهد فيتبع في اجتهاده. وباب الاجتهاد باب واسع في الاسلام ولكن لا ينبغي أن يقوم به إلا المؤهلون، لا كافة المسلمين كما يرى ابن حزم. إذ كيف يمكن أن يطلب من شخص أن يجتهد وهو لا يملك القدرة على الاجتهاد؟ ولو سُمح بفتح هذا الباب على مصراعيه ليجتهد العالم والجاهل والقادر والعاجز ومن يفهم لسان العرب ومن لا يفهمه لوقعنا في أخطاء كثيرة لا حد لها، مما يصير بالأمة الى مهاوي الضلال. فالاجتهاد أمر فعله النبي (صلى الله عليه وسلم) ومنه ما رواه الإمام أحمد عن عثمان بن أبي العاص أن وفد ثقيف جاءوا إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) واشتروطوا عليه أن لا يحشروا ولا يعشروا ولا يحبوا- أي لا يخرجوا للجهاد- ولا تؤخذ منهم الزكاة ولا يحبون للصلاة- ولا

(١) انظر كتاب الصلاة-القسم الاول- لابن بشكوال «ابو القاسم، خلف بن عبد الملك»: ٤١٦- الدار المصرية.

وحيثما ذكر بعد ذلك أشير اليه بكتاب الصلاة، وانظر جذرة المقتبس في ذكر ولاية

الاندلس-للحميدي «ابو عبدالله محمد بن أبي نصر»: ٣٠٨، ٣٠٩- الدار المصرية للتأليف

والترجمة-١٩٦٦م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير اليه بجذرة المقتبس، وانظر بغية الملتبس: ٤١٥-٤١٦.

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١١٣.

(٣) انظر الفصل ج ٥: ١٦.

يُسْتَعْمَلُ عَلَيْهِمْ غَيْرَهُمْ. فَقَالَ ﷺ: لَكُمْ أَلَّا تُحْشَرُوا وَلَا تُعْشَرُوا وَلَا يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ غَيْرَكُمْ. وَلَا خَيْرَ فِي دِينٍ لَا رُكُوعَ فِيهِ^(١). وَغَيْرَ هَذَا كَثِيرٌ وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، كَمَا وَرَدَ عَنْ أَصْحَابِهِ اجْتِهَادَاتٌ نَحْوَ كِتَابَةِ الْمُصْحَفِ. **آرَؤُهُ فِي اللُّغَةِ:-**

وَقَدْ كَانَ لابْنُ حَزْمٍ آراءٌ جَدِيدَةٌ فِي اللُّغَةِ^(٢) لِأَنَّهَا تُعَدُّ مَرْجِعاً فِي فَهْمِ النُّصُوصِ عِنْدَهُ فِي حُدُودِ الْمَعْنَى الظَّاهِرِ لِلْأَسْمَاءِ وَدَلَالَتِهَا عَلَى الْمُسَمِّيَّاتِ، فَكَانَ أَنْ دَعَا إِلَى الْاِخْتِزَافِ بِالْقَدْرِ الضَّرُورِيِّ لِلْإِجْمَاعِ لِبُلُوغِ هَذَا الْهَدَفِ مِنْ غَيْرِ تَعَمُّقٍ إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ دَرَسَاتِهِ لِلُّغَةِ وَالنَّحْوِ وَسِيلَةً لِكَسْبِ الْعَيْشِ. فَهَذَا مُسْتَثْنَى وَلَا عَلَيْهِ أَنْ يَتَعَمَّقَ فِيهِمَا بِوَصْفِهِمَا عِلْماً مِنَ الْعُلُومِ^(٣). يَقُولُ ابْنُ حَزْمٍ: «وَأَمَّا الْفَرَضُ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ فَهِيَ الْمَخَاطَبَةُ وَمَا بِالْمَرْءِ حَاجَةٌ إِلَيْهِ مِنْ قِرَاءَةِ الْكُتُبِ الْمَجْمُوعَةِ فِي الْعُلُومِ فَقَطْ فَمَنْ يَزِيدُ فِي هَذَا الْعِلْمِ إِلَى إِحْكَامِ كِتَابِ سَيَبُويهِ فَحَسَنٌ، إِلَّا أَنْ الْاِشْتَغَالَ بِغَيْرِ هَذَا أَوْلَى وَافْضَلُ، لِأَنَّهُ لَا مَنَفْعَةَ لِلتَّزْيِيدِ عَلَى الْمَقْدَارِ الَّذِي ذَكَرْنَا إِلَّا لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَجْعَلَهُ مَعَاشاً، فَهَذَا وَجْهُ فَاضِلٌ لِأَنَّهُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْعِلْمِ عَلَى كُلِّ حَالٍ»^(٤).

وَيَرْفُضُ ابْنُ حَزْمٍ الْعِلْلَ فِي اللُّغَةِ كَمَا رَفَضَهَا فِي الْقِيَاسِ، وَلَهُ فِي اللُّغَةِ آراءٌ يُعَدُّ سَابِقاً فِيهَا؛ فَهُوَ يَنْظُرُ إِلَى اللُّغَاتِ عَلَى أَنَّهَا مُتَسَاوِيَةٌ لَا فَضْلَ لِوَاحِدَةٍ مِنْهَا عَلَى أُخْرَى، فَتَرَاهُ يَرُدُّ عَلَى جَالِينُوسٍ تَفْضِيلَهُ لِلُّغَةِ الْيُونَانِيَّةِ عَلَى غَيْرِهَا فَيَقُولُ فِي الْإِحْكَامِ: «هَذَا جَهْلٌ شَدِيدٌ لِأَنَّ كُلَّ سَامِعٍ لُغَةً لَيْسَتْ لُغَتَهُ وَلَا يَفْهَمُهَا فَهِيَ عِنْدَهُ فِي النِّصَابِ الَّذِي ذَكَرَهُ جَالِينُوسُ وَلَا فَرْقَ»^(٥).

(١) انظر التفكير فريضة اسلامية- للعقاد، عباس محمود العقاد: ١٣٦- دار الكتاب العربي- بيروت- لبنان. الطبعة الثانية ١٣٩١هـ- ١٩٧١م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالتفكير فريضة اسلامية.

(٢) انظر نظرات في اللغة عند ابن حزم الاندلسي- د. سعيد الافغاني: ٣٠ فما بعدها- دار الفكر- بيروت. الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٦٧.

(٤) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - رسالة مراتب العلوم: ٦٦، ٦٧.

(٥) الإحكام ج ١: ١٢.

وحين يذكر ضرورة تعلم اللغة والنحو وأنه لا غنى لمجتهد عنهما ويُبَيِّنُ الضَّرر الذي ينجم عن الجهل بهما، فهو بذلك يدفع الى الإقبال عليهما ودراستهما، فتظهر بهذا أهميتهما، وترتفع قيمتهما بين العلوم فيقول: «فمن جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات وجهل النحو الذي هو علم اختلاف الحركات لاختلاف المعاني، فلم يعرف اللسان الذي خاطبنا الله به وخاطبنا نبيُّنا به كذلك، ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل الفتيا له لأنه يفتي بما لا يدري»^(١).

وابن حزم يشارك ابن جنِّي في القول بأنَّ اللغة توقيفية وليست اصطلاحاً^(٢)، فاللغة مخلوقة من الله، لا من وضع الإنسان أو الطبيعة. وكذلك ألفاظ اللغة في تعبيرها عن المعاني توقيفية ايضاً^(٣). والحقيقة عنده لا تتحقق الا في حمل اللفظ على المعنى الذي وضع له، والخطأ والبعد عن الصواب في حمل اللفظ على غير ما وضع له في أصل الوضع.

ولا لغة للخاصة واخرى للعامة عند ابن حزم، فاللغة واحدة وهي التي يفكر بها الجميع، فلا خاصة ولا عامة ولا ظاهر ولا باطن^(٤). فابن حزم يرى معنى واحداً للفظ بينما يرى المالكيون والشافعيون أن اللفظ يحتمل اكثر من معنى وربما يكون احدهما أظهر من غيره^(٥).

(١) الإحكام ج ٥: ٦٩٣.

(٢) انظر الإحكام ج ١: ٢٩-٣٥.

(٣) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤- التقريب: ٩٤.

(٤) الإحكام ج ٣: ٢٩-٤٤.

(٥) انظر الإحكام ج ١: ٣٩.

واللغة الْمُعْتَمَدَة عند ابن حزم هي لغة القرآن، وهي الاصل، لا لغة العرب والبيان في نظره لا تقل أهميته عن أهمية اللغة، ويُعرّف البيان بقوله: «البيان كون الشيء في ذاته ممكناً أن تُعرَفَ حقيقته لمن أراد علمه. والابانة والتبيين: فعلُ المُبين وهو إخراجُه للمعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة، وقد يسمّى أيضاً على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعلٌ ولا قصد الى الافهام مبيناً، كما تقول بيّن لي الموت أن الناس لا يخلدون.....»^(١).

آراؤه في العقل:-

وأما مفهوم العقل عند ابن حزم فهو الانقياد للأوامر الإلهية، ولما ألزم من طرف الأحكام الشرعية والسمعية، واستعمالُ للطاعات والفضائل، وهو كذلك تمييز الفضائل من الرذائل^(٢).

كما يرى ابن حزم أن العقل لا يُحلّل ولا يحرّم ولا يبيح شيئاً أو يحظره، وإنما يُميّز الأشياء على ما هي عليه في عالم الموجودات، ولا يدرك علل ما أنزل الله من الشرائع الدينية، ومن جعل للعقل ذلك فهو بمنزلة من أبطل العقل^(٣). ويرى ابن حزم أن بالعقل اوائل لا تصح الاستدلالات إلا منها. ولا يصح شيء إلا بالرد إليها^(٤). وقوة التمييز هي التي سمّاها الأوائل المنطق^(٥).

(١) انظر الفصل ج ٥: ٧٢.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٧٢.

(٣) انظر الفصل ج ٥: ٧٢، وانظر الإحكام ج ١: ٥٠، والإحكام ج ٧: ١٩٤، ١٩٥، ١٩٨.

(٤) انظر الفصل ج ١: ٦، ٧.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٦، ٧.

وبعدما ذكر مفهوم العقل ذكر مفهوم العلم فقال بأنه: «تَيَقُّنُ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ عَلَيْهِ، إِمَّا عَنْ بَرهَانٍ ضَرْوَرِيٍّ مُوصِلٍ إِلَى تَيَقُّنِهِ كَذَلِكَ، إِمَّا أَوَّلُ بِالْحِسِّ أَوْ بِبَدِيهَةِ الْعَقْلِ، وَإِمَّا حَادِثٌ عَنْ أَوَّلٍ مِنْ أَخْذِ الْمَقْدِمَاتِ الرَّاجِعَةِ إِلَى أَوَّلِ الْعَقْلِ أَوْ الْحِسِّ إِمَّا مِنْ قَرَبٍ وَإِمَّا مِنْ بُعْدٍ، وَإِمَّا عَنْ اتِّبَاعٍ لِمَا أَمَرَ اللَّهُ بِاتِّبَاعِهِ، فَوَافِقٍ فِيهِ الْحَقُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَنْ ضَرْوَرَةٍ وَلَا عَنْ اسْتِدْلَالٍ»^(١). فأساس اليقين عند ابن حزم أوائل الحس والبديهة وما أنزله الشرع، فيمكن عن طريق ذلك فهم صفات الأشياء مثل حدوث العالم ووجود الله الواحد الذي لم يزل، وصحة نبوة الأنبياء.

ويمتنع على العقل التحليل والتحريم لأن ذلك للشرع لا للعقل، وهو يفصل فصلاً تاماً بين الحكمة والعقل من ناحية والشريعة والنقل من ناحية أخرى كما يفصل بين معايير كل منهما^(٢).

آراؤه في أصول الفقه:-

ومن منطلق الفصل بين العقل والشرع عند ابن حزم كان قد رفض تأسيس الفقه على القياس والتعليل ورأى ضرورة إقامته على قواعد منطقيّة^(٣) وهو يرى أن أدلة الأحكام تنحصر في أربعة هي: النص القرآني، والنص النبوي، والاجماع، والدليل. ويعرف الدليل بأنه ما يفهم من النصوص حسبما تقتضيه الألفاظ من المعاني عن طريق فهم العقل وتمييزه منطلقاً من المقدمات إلى النتائج واللزوم المنطقي^(٤). والدليل عند ابن حزم لا يمت بصلة إلى القياس الفقهي الذي يقوم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل، ولا على اشتراك في العلة أو علاقة شبه، بل استنتاج منطقي، واجتهاد في فهم النص^(٥).

(١) انظر الإحكام ج ١: ٣٦.

(٢) انظر المصدر نفسه: ١٤-٢٠، ٢٨، ٢٩.

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٢٣.

(٤) انظر الإحكام ج ٥: ١٠٦، ١٠٧، وانظر الفصل ج ٢: ١٢٦.

(٥) انظر المصدر نفسه ج ٥: ١٠٨.

وإذا كان القرآن هو المصدر الأول عنده، فالمصدر الثاني هو السنة. وهو يعدُّ سائر الأخبار والسنن وحياً مروباً منقولاً. والسنة من حيث هي وحي فهي عنده بمنزلة القرآن يقول ابن حزم: «القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف الى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما»^(١).

وإذا كان القرآن قطعي الثبوت والدلالة جملة وتفصيلاً، فالسنة قطعية الثبوت جملة لا تفصيلاً. ولا تفيد الوجوب عنده إلا السنة القولية. أما الفعلية فتفيد الاقتداء لا الوجوب. أما الإقرار فحكمه الإباحة^(٢).

واختلفوا في قبول خبر الواحد الثقة. فابن حزم يرى ضرورة قبول خبر الواحد ويستشهد لذلك بأدلة من القرآن والسنة وخالفه آخرون^(٣). لكن ابن حزم لا يأخذ بالمرسل من الحديث^(٤)، ولا يصبح مقبولاً عنده إلا إذا عُضد بإسناد أو مدارك يقين أخرى.

وهو لا يرى إمكانية حدوث تعارض بين الإجماع والحديث الصحيح^(٥). ولا يعترف بوجود أي تعارض بين النصوص، ويفسر ذلك على أنه وجه من وجوه البيان، فينبغي أن يفهم البيان الفهم الصحيح، وهذا ينسجم مع نظريته لكمال الشريعة^(٦). إن رفضه لوجود مثل ذلك التعارض هو دفاع عن وحدة الأصل وكماله، وعلى أساس من ذلك أيضاً هو يرفض الأخذ بعمل أهل المدينة وتقديمه على

(١) الإحكام ج ١: ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، وما بعدها.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٩٦، ٩٧ والإحكام ج ٤: ٣٩، ٤٠ والإحكام ج ٣: ٧٦-٨٠.

(٣) انظر الإحكام ج ٢: ٩٧، ٩٨ وما بعدها، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس: ١٢٢.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٢، ٣.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٧١.

(٦) انظر المصدر نفسه: ٢١، ٢٢ وما بعدها، ٢٨ وما بعدها.

الحديث^(١).

والإجماع عند ابن حزم هو اجماع الصحابة، ويبين من هو الصحابي مستشهداً بدليل من القرآن^(٢). فرفض ابن حزم الاعتراف باجماع غير اجماع الصحابة هو رفض لإنزال الزمني منزل الديني^(٣).

ولا يطعن ابن حزم في اعتماد المالكيين على عمل أهل المدينة، لكنه يطعن فيما لم يكن قد نُقلَ منه نقلاً متواتراً ويرى أن أتباع مالك لم يتشددوا تشدد مالك نفسه ولم يسلكوا منهجه في التحري^(٤). فموقف ابن حزم من اجماع أهل المدينة كان إحياء لما كان عليه مالك ومعظم فقهاء المالكية وعلماء الأصول عندهم من التمييز بين الإجماع الناجم عن النقل والتواتر والإجماع الناشئ عن الاجتهاد^(٥). ومن أبرز الأسباب التي أدت الى ذلك الاختلاف بين ابن حزم وبين فقهاء المالكية المعاصرين له جهل أولئك الفقهاء بمثل هذا التمييز بين نوعين من الإجماع: نقلي واجتهادي، فكان نقد ابن حزم وحملته موجهين إليهم^(٦).

وابن حزم يرى الدليل دليلاً منطقياً جوهره اخراج ما هو متضمن في المقدمات واستنتاج ما هو معطى سلفاً بكيفية جلية أو خفية في النص استنتاجاً وإخراجاً يقينيين على أساس قاعدة اللزوم المنطقي، وعلى هذا فالدليل ينبغي أن لا يكون فيه إضافة شرع جديد الى الشرع. وأما القياس ففي رأيه فيه حكم زائد لأن فيه توسيعاً للحكم الشرعي الأصلي الذي جاء به النص بمناسبة حالة واحدة أو أمر واحد، على حالات أو أمور عديدة.

إن ذلك التعريف الذي عرفه ابن حزم للدليل وإن كان فيه التزام بحرفية

(١) انظر المحلى ج ١: ٥٥.

(٢) الإحكام ج ٤: ١٢٨، ١٢١، ١٢٢، ١٢٧، ١٢٨.

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٢٨.

(٤) انظر الإحكام ج ٤: ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢١٠.

(٥) انظر المحلى ج ١: ٥٥.

(٦) انظر الإحكام ج ٤: ١٢٦، ١٢٧ وما بعدها.

النَّصُّ فِيهِ نَوْعٌ مِنْ ضَيْقِ الْأَفْقِ وَخَاصَّةً فِي أُمُورٍ تَسْتَجِدُّ فِي الْحَيَاةِ وَتَحْمِلُ شَبَهًا كَبِيرًا لَمَّا جَاءَتْ فِيهِ النَّصُوصُ^(١).

وَيَجْعَلُ ابْنُ حَزْمٍ الدَّلِيلَ فِي نَوْعَيْنِ: دَلِيلٌ مَأْخُوذٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ، وَدَلِيلٌ مَأْخُوذٌ مِنَ النَّصِّ وَهُوَ عِنْدَهُ سَبْعَةُ أَقْسَامٍ^(٢).

وَأَمَّا الْإِبَاحَةُ فَلَيْسَتْ سَابِقَةً لِلنَّصِّ بَلْ تَكُونُ بَعْدَ النَّصِّ. فَهِيَ إِبَاحَةٌ شَرْعِيَّةٌ وَلَا تَرْتَفِعُ إِبَاحَةً إِلَّا بِنَصٍّ أَوْ دَلِيلٍ^(٣).

وَهُوَ يَرَى الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ تَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةٍ: فَرَضٌ وَحَرَامٌ وَمُبَاحٌ. وَأَمَّا الْمَكْرُوهُ وَالْمَنْدُوبُ إِلَيْهِ فِدَاخِلَانِ تَحْتَ الْمُبَاحِ، وَأَوَامِرُ الْقُرْآنِ وَالسُّنَنِ وَنَوَاهِيهِمَا هِيَ عِنْدَهُ عَلَى الْوُجُوبِ فِي الْفَرَضِ وَالتَّحْرِيمِ مَا لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ عَلَى صَرْفِهِمَا إِلَى النَّدْبِ أَوْ الْكَرَاهَةِ أَوْ الْإِبَاحَةِ^(٤).

وَلَا سَبِيلَ عِنْدَ ابْنِ حَزْمٍ إِلَى إِحَالَةِ لَفْظٍ عَنْ مَكَانِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ مِنَ اللُّغَةِ عَلَى ذَلِكَ. وَلِذَلِكَ فَإِنَّ الْأَمْرَ عِنْدَهُ لَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ لِلْوُجُوبِ تَارَةً وَطَوْرًا لِلنَّدْبِ. فَالْأَوَامِرُ كُلُّهَا عَلَى الْوُجُوبِ، وَالنَّوَاهِي كُلُّهَا عَلَى التَّحْرِيمِ إِلَّا مَا خَرَجَ عَنْ ذَلِكَ بِدَلِيلٍ. وَالْأَمْرُ إِذَا كَانَ لِلذَّكَورِ تَدْخُلُ فِيهِ الْإِنَاثُ إِلَّا بِدَلِيلٍ يَسْتَثْنِيهِنَّ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْأَمْرُ لِلْإِنَاثِ وَلِلنِّسَاءِ فَلَا يَدْخُلُ فِيهِ الذَّكَورُ. وَالتَّكَالِيفُ الشَّرْعِيَّةُ يُخَاطَبُ بِهَا الْأَحْرَارُ وَالْعَبِيدُ مَعًا^(٥). وَهُوَ يَحْمِلُ الْأَلْفَاظَ وَالْأَوَامِرَ كُلُّهَا عَلَى الْعُمُومِ.

وَيَخْتَلِفُ ابْنُ حَزْمٍ مَعَ دَاوُدَ فِي مَفْهُومِ النِّكَاحِ، فَهُوَ عِنْدَ ابْنِ حَزْمٍ عَقْدُ الزَّوْاجِ وَالْوِطَاءِ مَعًا، وَعِنْدَ دَاوُدَ الْوِطَاءُ وَحْدَهُ^(٦). وَنَجِدُ ابْنَ حَزْمٍ يَخَالِفُ الظَّاهِرِيَّةَ فِي بَعْضِ الْأُمُورِ كَمَسْأَلَةِ أَقْلِ الْجَمْعِ الَّذِي يَرَى الظَّاهِرِيَّةُ أَنَّهُ اثْنَانِ، فَيُؤَافِقُ مَنْ قَالَ: إِنَّ أَقْلَ

(١) انظر الإحكام ج ٥: ١٠٥-١٠٨.

(٢) انظر المصدر نفسه: ١٠٥-١٠٨، وانظر الإحكام ج ٣: ٧٥.

(٣) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٤٤، ١٤٥.

(٤) انظر الإحكام ج ٣: ٢، ٣، ٤، ٥-٢٣، ٧٦، ٧٧.

(٥) انظر الإحكام ج ٣: ٨٠، ٨١، ٨٦، ٨٧.

(٦) انظر المصدر نفسه: ١٢٩.

الجمع ثلاثة كالشافعية^(١).

والذي حكم موقف ابن حزم من كثير من القضايا الأصولية والكلامية نظرتة الى الطبيعة واللغة وعلاقتها بالشرعية.

والأسماء في اللغة والشرعية واقعة على المسميات بصفات محمولة فيها، كالعنب والزبيب والخمر والخل والدم والبول وغيرها ولكل واحدة منها حكمة^(٢).

ويمكننا القول: إن أحكام ابن حزم المبنية على الظاهر تركت ثغرات واضحة، وأخطاء بيّنة، فقد ثبت عدم امكانية تعميم مثل هذه الأحكام لتسامها بضيق الأفق أحياناً، فحرمة لحم الخنزير لا تعني حرمة شحمه لعدم شموله بالنص، والنهي عن البول في الماء الراكد لا يقاس عليه الغائط لأنه لم يرد في نص الحديث، وعدم إجازة إراقة الماء من الإناء وغسله اذا وقع فيه الكلب أو أدخل فيه رجله أو ذنبه لأن النص هو ولوغ الكلب والولوغ هو الشرب، وهو لا يأخذ الحكم نفسه عنده لو أكل الكلب من الإناء مع أن الأكل أشد من الولوغ، والذي أوقع ابن حزم في مثل هذه الأحكام وشببيهاها هو انحصاره في ظاهر اللفظ^(٣).

وإذا كان الإسلام قد نسخ الديانات السابقة له فإن لغة القرآن تنسخ لغة الجاهلية. وقد ترتب على هذا الرأي نتائج كلامية منها مسائل تتعلق باثبات صفات الله أو نفي ذلك عنه سبحانه. لأن الصفات فيها تفاضل ويمكن أن تضاف وبعضها يخضع للزمان كوصفه سبحانه بأنه قديم، فهذا يردّه ابن حزم ويُنزّه الله عنه^(٤).

ومن الأمور التي اعتمد عليها ابن حزم في استنتاجه لبعض الأحكام واختلف فيها مع غيره مسألة (شرع من قبلنا) فهو يرى أنه ليس شرعاً لنا ولا

(١) انظر الإحكام ج ٤: ٢.

(٢) انظر المحلى ج ١: ١٦٦، ١٦٢ والمحلى ج ٧: ٣٩١، وانظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٥١.

(٣) انظر المحلى ج ١: ١٠٩ مسألة ١٢٧، ٢١٠ مسألة ١٥٠ وانظر الإحكام ج ٨: ٦٥ والمحلى ج ٧: ٣٩١ وانظر ابن حزم

والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ١٥٢، ١٥٣.

(٤) انظر الفصل ج ٢: ٣٢٥.

يصحُّ التعبدُ به^(١).

أما الرأي فهو عند ابن حزم الحكم في الدين بغير نص. وأما الاستحسان فهو فتوى المفتي بما يراه حسناً. وأما التعليل فإن يستخرج المفتي علّة للنصّ وذلك باطل؛ لأنّه إخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه. والتقليد عنده هو أن يفتي المفتي في مسألة لأنّ الإمام الفلاني أفتى فيها^(٢). وفي الوقت الذي نجد ابن حزم يشنّ حملة عنيفة على الاستحسان إذا به يستحسن عن طريق الاجتهاد ويعتبره غير ملزم، ومن ذلك ردّه على من استشهدوا بالحديث: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسنٌ»^(٣) إذ يدّعي أن لفظ (المسلمون) هنا يعني جميع المسلمين مع أن الاحتمال الأقوى أنّها تعني بعض المسلمين^(٤).

وعنده أن سؤال أهل المعرفة في الدين عن أحكام الدين للتفقه لا يعدّ تقليداً، لكن اتّباعهم في اقوالهم حين تكون مخالفة لما جاء في الكتاب والسنة هو التقليد^(٥). وهو كما لا يرى تقليد أصحاب المذاهب كالشافعي ومالك وأحمد ابن حنبل وأبي حنيفة، فإنّه كذلك يرفض تقليد الصحابة وينكره، لأنهم بشرٌ اختلفوا في كثير من الأحكام^(٦).

ومن الأمور التي بينها ابن حزم المعجزة. فالطبيعة هي خلق الله وهي

(١) انظر الإحكام ج ٥: ١٠٨-١١٤.

(٢) انظر الإحكام ج ٦: ٦٠ والإحكام ج ٧: ٥٣ والإحكام ج ٨: ٧٦.

(٣) مسند أحمد بن حنبل ج ١- للإمام أحمد بن محمد بن حنبل: ٢٧٩- موسوعة السنة- الكتب الستة وشروحها. الطبعة الثانية- اشرف عليه ورقمه واعدّه فهارسه د. بدر الدين جتين- استاذ كلية الإلهيات- استانبول- دار كنون ١٤١٣هـ- ١٩٩٢م.

(٤) انظر الإحكام ج ٨: ١٩.

(٥) انظر المحلى ج ١: ٦٦-٦٧.

(٦) انظر الإحكام ج ٦: ٧٤، ٧٥.

أنواع ذات صفات ثابتة وقوى توجد بها كصفات تلك الأنواع على ما هي عليه^(١). لذا يتعذر قلب الأنواع إلا على الخالق وحده القادر على خرق ما صنعه أو بأمر منه، وذلك هو المعجزة^(٢).

وحين يتحدث عن بعض أحكام الفقه يستخدم المنطق ففي مسألة نجاسة الماء مثلاً نجده يستدل بالصفات والطبائع للشيء وحدود ذلك الشيء^(٣).

كما يُعرّف البدعة بأنها كل ما قيل أو فعل مما ليس له أصل فيما نسب إليه (صلى الله عليه وسلم) أو كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله ﷺ^(٤).

وحين ذكر عجز الانسان عن القطع بشيء يقيني في أمر الشريعة استشهد له بقوله تعالى: «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً»^(٥) وبقوله تعالى: «وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»^(٦).

وحين ردّ في معرض حديثه عن اللغة- على من قالوا إنّ الحروف والألفاظ تنشأ بشكل طبيعي قال: إنّ الطبيعة لا تفعل إلا فعلاً واحداً، والكلام يتصرف فيه على وجوه شتى^(٧).

آراؤه الاجتماعية:-

أما المرأة فيساويها ابن حزم بالرجل من حيث الحقوق الانسانية، كما أجاز لها أن تلي الحكم، ويتفق بذلك مع أبي حنيفة الذي أجاز لها أن تتولى القضاء،

(١) انظر المحلى ج ١: ٢٦ مسألة ٦٧.

(٢) المصدر نفسه : ٣٦.

(٣) انظر الفصل ج ٥: ٦٤، وانظر المحلى ج ١: ١٩٩-٢٠٦ مسألة ١٤٧.

(٤) انظر الإحكام ج ١: ٤٧.

(٥) سورة النحل: الآية ٧٨.

(٦) سورة البقرة: الآية ١٥١.

(٧) انظر الإحكام ج ١: ٣٠.

وهو قول لبعض الأئمة أيضاً^(١). إلا الخلافة فإنه لا يجوز للمرأة أن تتولاها^(٢). أما مساواة المرأة بالرجل في مجال تخصصها فوارد في إجتهدات كثيرة لابن حزم^(٣). وقد اهتم ابن حزم بالمرأة كنم ورسالته في الأمهات خير دليل على ذلك^(٤). ولم يفت ابن حزم أن يتحدث عن المرأة كزوجة، وهو من كتب عن الحب العفيف كتابة لم ترق إلى مستواها كتابة أحد في هذا الموضوع بعصره خاصة. واعتقد بتساوي ناحيتي الصلاح والفساد عند الرجل والمرأة ورفض القول بتحميل مسؤولية الخطأ للمرأة وحدها^(٥). ورد على من قالوا بذلك قائلاً: «وإنني لأسمع كثيراً ممن يقول الوفاء في قمع الشهوات في الرجال دون النساء فأطيل العجب من ذلك. وإن لي قولاً لا أحول عنه: الرجال والنساء في الجنوح إلى هذين الشيئين سواء»^(٦).

وتنال المرأة من ابن حزم حظاً وافراً من التقدير، فقد ذكر إشغالهن لمراكز متعددة متنوعة في الثقافة وفي العلم والتعليم، وأن المرأة وفيّة في الحب لدرجة

(١) انظر المحلى ج ٩: ٤٢٩، ٤٣٠ المسألة ١٨٠٠.

(٢) انظر المصدر نفسه.

(٣) انظر الإحكام ج ٣: ٨١، ٨٢، ٨٣.

(٤) انظر جمهرة انساب العرب ج ١- لابن حزم «ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم»: ١٤، ٢٠، ٢٧، ٦٨،

١١٤، ١١٨ وغيرها. راجع النسخة وضبط أعلامها لجنة من العلماء بإشراف الناشر. دار الكتب العلمية-

بيروت- لبنان. الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير إليه بالجمهرة. وانظر جوامع

السيرة النبوية وخمس رسائل أخرى- لابن حزم «ابو محمد علي بن أحمد بن سعيد»: في حديثه عن

خلفاء بني أمية وبني العباس- تحقيق د. احسان عباس ود. ناصر الدين الأسد ومراجعة أحمد محمد شاكر.

دار المعارف بمصر. وانظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٢- نقط العروس: في هذه المواطن.

(٥) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١- الطوق: ٢٧٠.

(٦) المصدر نفسه: ٢٦٩.

كبيرة^(١). لكنه وإن أنصف المرأة كل ذلك الإنصاف إلا أنه لم يكن يحسن الظن بها^(٢)، وربما يعود ذلك الى غيرة شديدة كانت قد حصلت له من مشاهداته لأنماط من سلوكهن، ولا سيما أنه قد عاش بينهن، وتربى تربيته الأولى في حورهن.

ويقرر ابن حزم المساواة بين الحر والعبد، وكذلك في العدالة بين أن الرجل والمرأة والحر والعبد فيها سواء فهم جميعاً عدول، ولم يميز الله فيها بين رجل وامرأة ولا بين حر ولا عبد^(٣).

وأجاز ابن حزم للعبد التعدد في الزوجات والتسري كالحُر تماماً، وهذا معلّم بارزٌ جداً على المساواة الاجتماعية عنده، وشاهده في ذلك قوله تعالى: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»^(٤). وبهذا يرد ابن حزم شبهة، ويسد باباً كان ينفذ منه المستشرقون ممن اتهموا الاسلام بأنه لم يُلغ الرق^(٥).

ومن أحكام ابن حزم الريادية في الفقه الاسلامي أن حرية العبد منوطة بقدرته على تحمّل المسؤولية في الحياة، وأنه حين يريد مكاتبة سيّده فلا يحقّ لسيّده الامتناع، ويجبره السلطان على ذلك^(٦). ويستدل ابن حزم بقوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَآتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ»^(٧)، وهو يرى أن الأمر في هذه الآية على سبيل الفرض لا

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١ - الطوق: ١٦٤، ١٤١، ١٤٢، ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) انظر ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: ٢٩٩.

(٣) انظر المحلى ج ٩: ٤٤٤.

(٤) سورة النساء: الآية: ٢.

(٥) انظر المحلى ج ٩ - المجلد السادس: ٤٤٤.

(٦) انظر المحلى ج ٩: ٢٢٢ مسألة ١٦٨٥.

(٧) سورة النور: الآية: ٢٣.

الندب، والذين يصرفونه الى الندب يُحَرِّفُونَ كلمات كتاب الله عن مواضعها^(١). وهذا الحكم المُسْتَمَدُّ من الفهم الظاهري للنصوص يدلُّ على نظرة متقدمة جداً في تحرير الرقيق في زمن كان فيه الرقُّ نظاماً عالمياً^(٢). كما بين حقوقهم وهم في الرقِّ ككسوتهم وإطعامهم، وعدم تكليفهم ما لا يطيقون، وتجنب تسميتهم بأسماء تسيء الى مشاعرهم: مثل أفلح، ويسار، ونافع، ورباح؛ لأنَّ الإجابة عن وجودهم بالنفي ذات دلالة سيئة^(٣).

ويجوز للعبد أن يلي القضاء، وأن يكون إماماً راتباً في المسجد شأنه شأن الحرِّ في ذلك^(٤). وشهادة العبد والأمة كشهادة الحرِّ في كل شيء^(٥). كما يجوز له النكاح من بنت أو اخت سيِّده إذا أذن له، في حين لا يجوز للسيِّد إجبار العبد أو الأمة على النكاح^(٦). وفي الكفالة والشهادة هو والحرُّ سواء^(٧).

ومن اجتهادات ابن حزم الفقهية ايضاً: «أنَّ العبد أو الأمة إذا لُطِمَا من قبل سيِّدهما فهما حران إذا كان اللطم بالغاً مميّزاً»^(٨).

كما يعطي ابن الزنى حقَّه في الحياة ويجعل من حقِّه تولي الإمامة في المسجد، وشهادته مقبولة مثل غيره من المسلمين^(٩)، فلا يصحُّ أن يتحمل وزر جريمة

(١) انظر المحلى ج ٩: ٢٢٢، ٢٢٣ مسألة ١٦٨٥.

(٢) انظر ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: ٣٠٩.

(٣) انظر المحلى ج ٩: ٢٥٠، ٢٥١ مسألة ١٧٠٤، ومسألة ١٧٠٥.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٤٣٠ مسألة ١٨٠١.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٤١٢، ٤١٣ مسألة ١٧٨٨.

(٦) انظر المحلى ج ٩: ٤٦٩ مسألة ١٨٣٤.

(٧) انظر المحلى ج ٨: ١١٧ مسألة ١٢٣٠ وانظر المحلى ج ٩: ٤١٢، ٤١٣ مسألة ١٧٨٨.

(٨) انظر المحلى ج ٩: ٢٠٩ مسألة ١٦٧٥.

(٩) انظر المصدر نفسه: ٤٣٠ مسألة ١٨٠٢.

ارتكبتها غيره، وينصُّ على حقوق أخرى له فيها كلُّ الإنصاف^(١).
هذه الآراء تُعدُّ جديدة في الفقه الاسلامي خالف فيها كثيراً من الفقهاء وردَّ عليهم بأدلة شرعية استمدَّها من النصوص على ظاهرها، رافضاً أحكام أولئك الفقهاء المستندة إلى التأويل والقياس. يقول الدكتور عبد الحليم عويس: «وهي آراءٌ تدلنا على مدى ما يمكن أن نصل إليه من خلال فقهنا لتراثنا، وعودتنا إلى أصوله وقد سبق بها ابن حزم النداءات المعاصرة لحقوق الإنسان، تلك التي تدعو للحرية والإخاء والمساواة في حدود المسؤولية الشخصية^(٢)». ويرى كذلك أن هناك توازناً بين حقوق الفرد وواجباته عند ابن حزم وابن خلدون على حدٍّ سواء، إلا أن ابن خلدون كان له الفضل في إيجاد قواعد لعلم الاجتماع، وابن حزم لم يتجاوز حدَّ أن تكون له نظرات متناثرة هنا وهناك، وربما يكون ابن خلدون قد تأثر بها بشكل أو بآخر^(٣).

فابن حزم حين يتحدث عن أهمية التعاون مع الآخرين يتمثل قول استاذة ابن الكتاني: «إنَّ من يبقى في هذا العالم دون معاونةٍ لنوعه على مصلحة أما يرى الحراث يحرق له والطحان يطحن له، والنساخ ينسخ له، والخياط يخط له، وسائر الناس كلُّ متولٍ شغلاً له فيه مصلحة به واليه ضرورة؟ أفما يستحي أن يكون عيالاً على كل العالم لا يعين هو ايضاً بشيء من المصلحة؟» فيقول: «ولقد صدق ولعمري إنَّ في كلامه من الحكم لما يستثير الهمم الساكنة الى ما هيئت له. وأيُّ كلامٍ في نوع هذا أحسن من كلامه في تعاون الناس. وقد نبَّه الله تعالى عباده بقوله: (وتعاونوا على البرِّ والتقوى)^(٤) فكل ما لمخلوق فيه مصلحة في دينه او مالا غنى للمرء في دنياه عنه فهو برٌّ وتقوى، إذا استعان به على ما أمر الله وحضُّ

(١) انظر المصدر نفسه: ٤٢٠ مسألة ١٨٠٢.

(٢) انظر ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: ٢١٠.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٢٨٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ٢.

عليه»^(١).

وقد يكون انتشار الصوفية في أوساط المجتمع المغربي واحداً من الأسباب التي دعت ابن حزم أن يسلك هذا المسلك في الحديث عن التعاون^(٢).

وقد تضمنت رسائل «الطوق» و «التلخيص» و «مداواة النفوس» بعض النواحي الاجتماعية التي ينبغي على المجتمع أن يسير وفقها، لا أن يتحكم هو فيها فيسيئرها حسب واقعه^(٣). ذلك أن هذا «الطابع- الواقعي- الأخلاقي- النقدي- هو خلاصة نظرة ابن حزم للواقعات الاجتماعية ومعيار تقويمه لها، كما أنه- مع فروق كثيرة بالطبع- هو أيضاً منطلق ابن خلدون، واضع علم الاجتماع»^(٤).

كما يرى ابن حزم أن للحكومة أن تفرض في أموال الأغنياء ما يكفي لتسديد الحاجات الأساسية حينما لا تفي أموال الزكاة بذلك أخذاً من وجود حق في المال سوى الزكاة^(٥)، فما بالزكاة وحدها يتحقق التكافل في المجتمع الإسلامي، ولكن الزكاة واحدة من هذه الوسائل. وقد دافع عن هذا المبدأ في وجه من ادّعوا أنه منسوخ بالزكاة^(٦). واستدل لذلك بقوله تعالى: «وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقُّهُ وَالْمُسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ»^(٧).

وذكر أن المسلم لا يجوز له أن يأكل الميتة على سبيل الاضطرار أو أن يأكل لحم الخنزير وهو يجد طعاماً فضلاً عن صاحبه لمسلم أو ذمي، فهو بوجود هذا

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج٤- رسالة مراتب العلوم: ٨٢، ٨٤.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج١- مقدمة رسالة مداواة النفوس: ٢٢٢.

(٣) انظر ابن حزم الاندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: ٢٨٦.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٢٨٦.

(٥) انظر المحلى ج٦: ١٥٦، ١٥٧ مسألة ٧٢٥.

(٦) انظر فقه الزكاة ج٢: ٩٨١-٩٨٣، ٩٦٨ وما بعدها.

(٧) سورة الروم: الآية ٢٨، وسورة الإسراء: الآية ٢٦.

الطعام الذي زاد على حاجة صاحبه لا يُعَدُّ مضطراً^(١).

ومن الأحكام الاجتماعية التي أشار إليها أن إعارة الماعون فرض، وليس على سبيل الذنب كما يرى غيره من فقهاء المسلمين. ودليله على فَرَضِيَّة ذلك مُسْتَمَدٌّ من قوله تعالى: « فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ »^(٢). فالله عز وجل يتوعَّد بالويل من يمنع الماعون^(٣).

وفي رسالة «مداواة النفوس» قدَّم ابن حزم وجهة نظره فلسفية للحياة والناس^(٤) ففيها خلاصة تجارب ابن حزم في الحياة، وقد ركَّز فيها على دافع رئيس يدفع الانسان ويحركه في سائر تصرفاته وهو (الطمع). ويفسر ظاهرة الحب بجميع أنواعه على أساس من ذلك الدافع، وكما يُوجَّه (الطمع) سلوك الانسان نحو الخير يُوجَّهه نحو الشر كذلك، وإذا كان الطمع هو الطَّرْف الموجب فإنَّما ينشأ عنه طَرَفٌ آخر سالب في محور الحياة الاجتماعية وهو (الهم)، ويرى ابن حزم أنه لا يمكن القضاء على الهم إلا بطريق واحد هو السعي في مرضاة الله عز وجل وطلب ما عنده. وطرده الهم-كما يرى ابن حزم- هو هدف كل انسان في المجتمعات البشرية، ويجعلونه غاية لهم في كُلِّ نواحي حياتهم يقول: «وهو هدف قد اتفقت الامور كلها عليه وكل الاهداف الاخرى لا تحظى بمثل الاجماع المعقود عليه اذ في الناس من لا دين له ومن لا يستحسن أذى الناس ومن يريد الخمول على الصيت والشهرة ومن لا يريد المال ومن يُبَغِض اللذات ويؤثرُ الجهل على العلم وليس في العالم كُلُّهُ من يستحسن الهم ولا يريد طرحه»^(٥).

(١) انظر المحلى ج٦: ١٥٩ مسألة ٧٢٠.

(٢) سورة الماعون: الآيات: ٤، ٥، ٦، ٧.

(٣) المحلى ج٩: ١٦٨ مسألة ١٦٤٩.

(٤) انظر تاريخ الادب الاندلسي- عصر الطوائف والمرابطين- د. احسان عباس: ٦٤-نشر وتوزيع دار الثقافة-

بيروت- لبنان، الطبعة الاولى ١٩٦٢م اذار، الطبعة الخامسة ١٩٧٨م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه

بتاريخ الادب الاندلسي-عصر الطوائف والمرابطين.

(٥) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج١- مقدمة مداواة النفوس: ٣٢٥، ٣٢٦.

فالباعث على النشاط الإنساني بأسره حسب ما يرى ابن حزم هو الطمع، ويُعلّق الدكتور عبد الحليم عويس على هذه النظرة بأنها مصابة بالعقم أو الجزئية الشديدة^(١). غير أن ابن حزم حينما ذكر هذا الباعث شرّحه بشكل وافٍ وبرهن عليه ببراهين مقنعة^(٢). ويرى الدكتور احسان عباس أن ابن حزم يبالغ في جعل الهمّ الذي ينشأ عن الطمع دائماً شراً، فالأكل والشرب والزواج واللعب وغيرها ممّا تقوم بها الحياة ليست شراً وإن كانت مُسَخَّرَةً في طرد الهم، وإن توجه الانسان الى الله لا يقضي عليها، فهي متجدّدة لانها من الضرورات، لكنّ التوجّه الى الله يُخَفِّفُ منها ويهون من شدّة الانشغال بها، فهو يهذبها لكن لا تنتهي بشكل قاطع. والصحيح أن الدكتور احسان عباس على صواب في هذا الذي يأخذه على ابن حزم، ولكن لا بدّ لكل قاعدة من استثناءات لا تخضع لتلك القاعدة.

وهو في قصره الدوافع كلّها في دافع واحد إنما يقترب - كما ذكر الدكتور احسان عباس - من اصحاب المدرسة النفسية وغيرهم من بعض علماء النفس الاجتماعي^(٣).

واعترض الدكتور عبد الحليم عويس في مسألة حزن الانسان لوفاة عزيز عليه بأنّه قد لا يكون حزنه لطمع كان له فيه^(٤)، بل لمجرد العاطفة الانسانية وبتجرّد عن الأغراض وهو محقّ في اعتراضه، لكن ربّما يكون رأي ابن حزم في ذلك صحيحاً حين يقوى حُبُّ المال في نفسه أكثر من المعتاد فتضعف النوازع الإنسانية بسبب طغيان المادية.

وإنّ ما يظهر في نظرة ابن حزم الاجتماعية في التوجّه الى الله، ونظّرته الى الحياة بزهد إنّما يُعدُّ مقتدياً فيها برسول الله ﷺ. وهو يصف زهد النبي

(١) انظر ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: ٢٨٨.

(٢) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١ - مداواة النفوس: ٢٢٧، ٢٢٨.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٢٢٧.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٢٨٤.

﴿عليه السلام﴾ في مطعمه ومشربه وملبسه وغير ذلك من الأمور^(١). ويدعو الى التحلي بالصبر والشكر في البلاء والفقر والغنى والعافية، ولا يرى المغالاة في التعبد. يقول ابن حزم: «وكلُّ ذي مذهب يودُّ لو كان الناسُ موافقين له وترى ذلك في العناصر وفي تركيب الشجر وفي تغذي النبات والشجر ورطوبة الارض وإحالتها ذلك الى نوعها»^(٢). ويرى الدكتور احسان عباس، أن ابن حزم بهذا يقترب من علماء الاجتماع المحدثين فيما يُسمونه بالميل الى «الانسجام» الاجتماعي او «التوافق الاجتماعي»^(٣). وذهب ابن حزم كذلك الى أن- «أشدُّ الاشياء على الناس الخوف والهَمُّ والمرض والفقر»^(٤).

وفي حقيقة الامر فإن نظرات ابن حزم الإجتماعية والفلسفية والأخلاقية تستمدُّ من فكرته الدينية وثقافته الواسعة، وخاصة تأثره بفلسفة أفلاطون وأرسطو، ولو أنه خالفهما في حديثه عن حقيقة الحب، وأجرى تعديلاً جذرياً في المنطق لأسباب ذكرت سابقاً^(٥).

كان ابن حزم قد بين في التقديم لرسالة مداواة النفوس أن هذه الرسالة هي خلاصة تجاربة وعمق تفكيره وسبره لأغوار مشاهداته في حياته حيث يقول فيها: «اما بعد، فإنني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى، بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عزٌ وجلٌ من التهمُّ بتصاريف الزمان والإشراف على أحواله، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري، وأثرت تقييد ذلك بالمطالعة له والفكرة فيه على جميع اللذات التي تميل اليها أكثر النفوس وعلى

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١- مداواة النفوس : ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٧٧.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٣٨٤.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٣٢٨.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٤٠٣.

(٥) انظر المصدر نفسه: مقدمة الطوق: ٦٢، ٦٣ وانظر ٣٦، ٣٧ من هذه الرسالة.

الازدياد من فضول المال»^(١). والغاية عنده حصول الأجر من الله تعالى بما ينفع الله بهذا الكتاب ممّن فسدت نفوسهم، أو انحرفت أخلاقهم^(٢). وهو يدعو الى عدم بذل النفس إلا في طلب ما عند الله وتقوية الإرادة في فعل الخير، وعدم الاهتمام فيما يصدر عن الناس تجاهه، وعليه ان يركّز اهتمامه على رضى الله عنه فيما يقول ويعمل^(٣).

وقد ورد في رسالته هذه ما يفيد انّ نِفَار النُّفْس من المعاصي، وأنسها بالطاعات دليلٌ على توفيق الله وحفظه للإنسان^(٤). كما أورد فيها كذلك أنّ الفرح الحقيقي للمرء فيما يقربّه من صفات الملائكة، وذلك بالتمسك بالفضائل، فإنّ ما يبعده من ذلك يُقربّه من صفات الشيطان^(٥). كما يذكر فيها بعض مزايا العلم ومنها: قطع الوسوس المضيئة عن النفس، وانقاذ صاحبه من تسلُّط الجهال^(٦). وهو يرى أنّ في العلم أفضليات، وأنّه لا يُعطى إلا لأهله، ويجب ان يحجب العلم عمّن لا يستحقّه^(٧).

وفي فصل «في الأخلاق والسير» من هذه الرسالة يُحذّر من الاتّصاف ببعض الصفات، ويحضّر على توطين النفس على الالتزام بالصفات الحسنة، وضرورة الابتعاد عن الصفات الشائنة، وهي عبارة عن نصائح وتوصيات ساقها في هذا الفصل^(٨).

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١ - مقدمة رسالة مداراة النفوس: ٢٢٢.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٣٢٤.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٣٢٨.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٣٣٩.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٣٤٠.

(٦) انظر المصدر نفسه: ٣٤٣.

(٧) انظر المصدر نفسه: ٣٤٤.

(٨) انظر المصدر نفسه: ٣٤٧.

وقد دعا أيضاً الى العزلة والانفراد^(١)، وأظنّه يريد هذا عند فساد الزمان كما كان عليه المجتمع في عصره هو. وهذا الذي ذكره ابن حزم في هذا الفصل شبيهة بالحكم، ولعلّه استخلص ذلك من تجاربه الغنيّة وعججه عود الأيام.

ولم يستنكف ابن حزم ان يذكر بعض صفاته هو، ما كان منها من صفات الكمال، وما كان من صفات النقص وبذله الجهد والمحاولات المتكررة للتخلص منها^(٢).

وتحت فصل جعله في (الإخوان والصدّاقة والنصيحة) تحدّث عن خلاصة تجارب بيّن فيها ما يجب ان تكون عليه العلاقات بين الأصدقاء وما ينبغي فعله وما ينبغي تجنبه، ومنها ضرورة الحرص على استمرار الصداقة، واحترام الصديق لمشاعر صديقه، كي لا يؤدي سبب من الأسباب الى قطع ما بينهما من علاقة حميمة^(٣). والصدّاقة الخالصة عند ابن حزم هي تلك التي تتجرّد تجرّداً تاماً عن كل المطامع والمصالح. كما بيّن كيف يكون النصّح وشروطه، وهو يرى ضرورة الامتناع عن أسداء النصائح للصديق إلا حين تدعو حاجة ملحة لذلك^(٤).

وفي فصل جعله (في أنواع المحبة) بيّن أنّ المحبة كلها جنس واحد، لكنها تختلف باختلاف الأغراض، والأغراض تختلف باختلاف الأطماع، وكلّ ذلك يمكن أن يقوى أو أن يضعف بحسب قوّة أو ضعف «الطمع» والطمع عنده سبب لكلّ همّ كما ذكرنا. وتحدّث عن درجات المحبة فجعلها خمساً^(٥).

وفي فصل خصّصه في (أنواع صباحة الصور) تكلم فيه على الحُسن والصباحة^(٦).

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ١ - رسالة في مداواة النفوس: ٢٤٨، ٢٤٩ وما بعدها.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٣٥٥.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٣٥٩، ٣٦٠.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٣٦٢، ٣٦٤، ٣٦٦.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٣٦٩ - ٣٧٤.

(٦) انظر المصدر نفسه: ٣٧٥، ٣٧٦.

وفي فصل (فيما يتعامل به الناس في الأخلاق) أورد بعضاً من أخلاق النبي ﷺ في الزهد، وعدم التكلف^(١).

وبين في هذه الرسالة حدّ العقل وانه محصور في طاعة الله والتخلّق بالفضائل، اما الحمق وهو نقيض العقل عنده فهو محصور في عدم الطاعة لله وارتكاب الرذائل، وأورد شعراً في هذا الفصل في الاخلاق والفضائل^(٢).

وفي هذا الفصل يذكر أن كلّ ذي طبع من الأحياء او من غير الأحياء اذا قوي هذا الطبع فيه حاول ان يخلعه على غيره^(٣).

وفي فصل آخر جعله «في مداواة ذوي الأخلاق الفاسدة» عالج بعض الأخلاق الفاسدة كالعجب بالعلم او بالخير او بالجاه او بالشجاعة او بالعقل او بالرأي او بغير ذلك ووصف لكل منها علاجاً^(٤).

وفي فصل جعله «في حضور مجالس العلم» ذكر بعضاً من آداب طلب العلم^(٥). وكيفية تعامل القارئ مع ما يقرأ من مادة في الكتب التي تحتويها. ويستنكر ابن حزم الكذب بشدة، ويرى أن الكذاب لا يعود عن كذبه، وأن الكفر هو نفسه - جزء من الكذب^(٦).

ويعدّ ابن حزم كذلك مجدداً حين اعتبر الدولة والمجتمع مسؤولين عن رعاية حقوق الفرد الأساسية^(٧). يقول ابن حزم: «فرض على الأغنياء من أهل كلّ بلد ان يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم (الزكوات) بهم، ولا في سائر أموال المسلمين به، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بدّ منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكتفون من المطر والصيف والشمس وعيون المارة»^(٨).

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج١ - رسالة في مداواة النفوس: ٣٧٧، ٣٧٨.

(٢) انظر المصدر نفسه: ٢٨٠.

(٣) انظر المصدر نفسه: ٣٨٤.

(٤) انظر المصدر نفسه: ٢٨٨-٤٠٣.

(٥) انظر المصدر نفسه: ٤١١-٤١٤.

(٦) انظر المصدر نفسه: ٢٨١، ١٧٣-١٧٦.

(٧) انظر ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي والمضاري: ٢٩١.

(٨) المحلى ج٦: ٢٢٤.

الفصل الثامن

منهج ابن حزم في الرد على الخصوم

الفصل الثالث

منهج ابن حزم في الرد على الخصوم

يغلب على ابن حزم في آثاره اتباع منهج الجدل والمنهج التاريخي، وهو يسير عليهما معاً أحياناً ويقتصر على الجدل حين يناظر غيره في مسائل العقيدة والأصول والمنطق والفلسفة بشكل خاص. وكان ابن حزم خبيراً بمنهج الجدل دارساً لأصوله عارفاً بطرقه وأساليبه، حتى إن مخالفيه اتهموه بأنه رجل جدلي^(١).

يقول الدكتور محمد علي حماية : ((ولعل من العوامل التي دفعت ابن حزم الى التمكن من الجدل تلك الجفوة التي كانت بينه وبين فقهاء عصره، فقد تفننوا في الكيد له، وإثارة العوام عليه، وتآليب الحكام ضده، مما أدّى الى نفيه وتشريده، وبُعد الناس عنه فلم يستمع اليه إلا صغار طلاب العلم، ولم ينتفع من علمه في حياته إلا أولئك الذين صفت أذهانهم، وتحزّرت عقولهم من التبعية للمغرضين من أدعياء العلم الذين أعلنوا على الإمام ثورة املاها الحقد والهوى، والتعصب الذميمة الذي تضيق معه المروءة والحلم))^(٢).

وتحدث ابن حزم عن الجدل في كتابه « التقريب الى حد المنطق » في (باب الكلام في رتب الجدل وكيفية المناظرة المؤدبين الى معرفة الحقائق)^(٣). وفيه تحدث كذلك عن البرهان والسفسطة والتشغيب مما يمت بصلة وثيقة الى هذا المنهج^(٤). وسوف يتبين لنا فيما بعد عند الحديث عن اسلوب ابن حزم بين العلم والأدب، ونماذج من شعر ابن حزم في الفصلين : الاول والثاني من الباب الرابع أن ابن حزم استخدم الجدل حتى في الشعر. وسوف نرى ايضاً كيف طبّق ابن حزم منهجه في الجدل وكيف أنه اتبع المنهج التاريخي من خلال الدراسة والتحليل

(١) انظر ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان - د. محمد علي حماية : ١٩٨ - دار المعارف - الطبعة الاولى ١٩٨٣ - وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان .

(٢) المصدر نفسه : ٢٠٣

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - التقريب : ٢٢٥

(٤) انظر المصدر نفسه : ٢١٨ - ٢١٢

لرسائله وللبعض الكتب التي ألفها مما له علاقة منها بمعلومة أو أكثر بتلك الرسائل مثل كتابه " الفصل في الملل والأهواء والنحل " ومثل كتابه " الأحكام في أصول الأحكام " ومثل موسوعته " المحلى " وغيرها .

إنَّه حين يقال إن ابن حزم رفض الأخذ بالرأي في الأحكام الشرعية فلا يعني ذلك أنَّه رفض العقل، إذ كان يزاوج بين العقل والنقل، ويعتمدها معاً ولا سيما حين يردُّ بعض الروايات التاريخية لأنها تتناقض مع العقل، ومن أبرز الأمثلة على ذلك، ردهُ لكثير من الروايات التي جاءت في التوراة والانجيل والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الخرافات التي لا يسندها برهان عقلي ولا دليل نقلي، ومنها ما جاء في " الفصل " مما تحدث فيه عن أكاذيبهم عن لوط واسحاق مما يعدُّ من أقوى الأدلة على صحة هذا المنهج عنده ^(١).

وحين تحدث ابن حزم عن الأنساب في كتابه " الجمهرة " أورد من خلال ذلك نبذاً تاريخية معتمداً في ردهُ لها على العقل ^(٢)، ومما يؤكد أنَّه ما كان يتقبل الأخبار التاريخية دون تمحيص وإمعان للفكر مع الاستعانة بعلوم أخرى - كان يوظفها أيضاً في سبيل الوصول الى الحقيقة - ردهُ لكثير من الأخبار التي جاءت في التوراة حول جيوش بني إسرائيل التي خرجت من مصر الى الشام وإقامته الأدلة الكثيرة والبراهين على ما جاء فيها من تناقضات وأكاذيب ^(٣) . فهذا من اكبر الشواهد على ما كان يقوم به ابن حزم من تحليل وتفسير للتاريخ ، وأنه يعد من السابقين في المنهج.

وفي رسالة ابن حزم (في الرد على ابن النغريلة اليهودي) يكشف عن معلومات خاطئة مضطربة وردت في التوراة ، وذلك حين يسأله ابن حزم أن يفسر ما ورد في التوراة من قول ابراهيم إن سارة أخته ، فيجيبه ابن النغريلة جواباً لا

(١) انظر الفصل ج ١ : ١٢٣ ، ١٢٧ .

(٢) انظر الجمهرة ٥ : ٨٠ ، ٧٢ ، ٣٥٥ وغيرها .

(٣) انظر الفصل ج ١ : ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ .

يلبث ابن حزم أن يكشف عن فساد و بطلانه^(١).

وفي هذه الرسالة يعرض ابن حزم في القسم الأول ١- المشكلات التي أثارها ابن النفريلة ورد عليه فيها ٢- ناقش في القسم الثاني من الرسالة ما ورد في كتب اليهود مما نسميه (الطوام)^(٢)

ويبتديء ابن حزم رسالته هذه^(٣) بمقدمة يشكو فيها إلى الله انشغال الحكام في الاندلس بدنياهم وإهمال دينهم^(٤)

كما بين ابن حزم في هذه الرسالة تحريفهم للتوراة وكفرهم ، وتناقض الأقوال واختلافها عن توراتهم المحرفة^(٥) . ومن ذلك رده على ما ورد فيها من افتراءات على الله عز وجل^(٦) . كما رده على شبهات كان قد أثارها ابن النفريلة حول آيات من القرآن الكريم منها آيات تتعلق بخلق السموات والأرض . وهو في ردوده كلها لم يخرج أبداً عن منهجه الظاهري في فهم النصوص . وهو لا يتوانى عن شتم الخصم ومهاجمته حينما يسوق الأدلة والحجج .

ويستخدم ألفاظاً قاسية مهينة في الرد على خصومه - وليته لم يفعل ذلك - ولسوف تكون ردوده أقوى وأعظم تأثيراً لو أنه اكتفى بمجرد الرد العلمي ، وبيان الحقيقة كما هي بالأدلة الواضحة والبراهين الساطعة .

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٣ - مقدمة رسالته في الرد على ابن النفريلة : ١٧

(٢) الطوام : أمور تُعد غاية في الغرابة وردت في التوراة لا تتفق مع العقل وبعضها تجاوز كل حد في الاساءة الى الله ورسله . وهي تكاليف وخرافات لا يسندها أي دليل . (انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٣ - رسالة في الرد على ابن النفريلة اليهودي : ٥٧ وما بعدها)

(٣) اعترف ابن حزم أنه لم يتمكن من الحصول على النسخة الأصلية التي نُسب إلى ابن النفريلة أنه كان قد اُثِّمَ فيها كتاب الله عز وجل بالتناقض ، لكنه كان قد انتسخ فصولها من خلال اطلاعه على ردِّ كان قد قام به أحد المسلمين عليه . انظر المصدر السابق : ٤٣ .

(٤) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٣ - مقدمة رسالة في الرد على ابن النفريلة : ٤

(٥) انظر المصدر نفسه : ٤٥

(٦) انظر المصدر نفسه : ٤٧

ومن ردوده على ابن النفريلة كذلك دفعه للشبهات التي أثارها من ظنّه بوجود تعارض بين آيات من القرآن^(١).

ويبدو واضحاً أن المنزلة العلمية التي كان يتبوّؤها ابن النفريلة وعلمه الواسع في شتى ميادين المعرفة آنذاك، يجعل من الصعب علينا التصديق أنّه كان جاهلاً بحقيقة الأمور أو بما ردّ به عليه ابن حزم. لكنّ المسألة لا تتعدى الحقد والتعصّب الأعمى وروح العداء الدفين في نفس ابن النفريلة؛ مما قاده إلى المكابرة والعناد وتجاهل الحقائق، والتظاهر بخلاف ما في نفسه.

ومن خلال كشفه تناقضاتهم بيّن أنّهم يصفون الله تعالى بصفات الإنسان وينسبون إليه سبحانه ما لا يليق بجلاله^(٢). ولم يتورّعوا عن الكذب على الله^(٣).

وحول ما أثاره ابن النفريلة في قوله تعالى ((ونزلنا من السماء ماءً مباركاً))^(٤). ردّ عليه ابن حزم ردّاً عقلياً، لا احسب ابن النفريلة يجهله ولكن يتجاهله^(٥). كما ذكر قلّة أدبهم مع الأنبياء ونسبتهم الزنا إليهم^(٦). وكشف كذلك عن عجائب في أنكحتهم، فما ينبغي أن يكون زنا فلا يعدّونه زنا، وما لا ينبغي أن يكون زنا فإنّهم يعدّونه زنا^(٧). كما أنّهم يزعمون أنّ معجزة موسى عليه السلام سحر، لكنّه أعلى في مستواه من سحر السحرة العاديين^(٨).

وقبيل الانتهاء من رسالته يوجّه نقداً شديداً إلى حكام زمانه لتعاملهم مع اليهود وتقربهم لهم، ويدعو الله أن يُسَلِّطَ عليهم ما سلَّطه على اليهود، واستشهد

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٢ - مقدمة رسالة في الرد على ابن النفريلة : ٤٩.

(٢) انظر المصدر نفسه : ٥٢ ، ٥٣.

(٣) انظر المصدر نفسه : ٥٤.

(٤) سورة ق : الآية : ٩

(٥) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٢ : رسالة في الرد على ابن النفريلة : ٥٦

(٦) انظر المصدر نفسه : ٥٧

(٧) انظر المصدر نفسه : ٥٨

(٨) انظر المصدر نفسه : ٥٩

بآيات من القرآن تُحرّم عملهم ذاك ^(١)

كان ابن حزم يُوجّه نقده إلى الأسس التي تُبنى عليها الآراء، فهو حين ينقد الكندي الفيلسوف لا يوجّه نقده مباشرة إلى آرائه ولكن إلى الأسس التي تقوم عليها تلك الآراء وهي طريقته نفسها في رفض القياس الفقهي.

وناصر ابن حزم العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق والطبيعيات ^(٢). ولم تتخذ الكتابة الفلسفية عنده نسقاً منظماً، إذ طغى عليها طابع النقد والجدال.

ومما أخذ ابن حزم على الكندي أنه يدمج بين الفلسفة والدين، وأنه درس الفلسفة قبل أن يتمكن من المعرفة بالله بشكل تام ^(٣).

وقد أثّرت بعض الشبهات حول صحة نسبة هذا الكتاب إلى ابن حزم لأن المؤلف استخدم الفاظاً استبعدوا أن يستخدمها ابن حزم مثل (قال الموحّد) ^(٤). غير أن مثل هذا الاستخدام لا يدل على أن الكتاب ليس له؛ لأنه يردّ على شخص يتهمه بالكفر لمزجه بين الدين والفلسفة، ثم إن المضمون الداخلي للكتاب يتفق مع طريقة ابن حزم في التفكير والنقد ^(٥). علماً أن كتاب الكندي يُمثّل إتجهاً فلسفياً عاماً في كل المشرق وهو إتجاه دمج الدين بالفلسفة.

وقد اتبع ابن حزم في نقده لكتاب الكندي طريقته المعروفة في إيراد آراء الخصوم وأفكارهم وإعادة شرحها حسب مفهومه حولها، ثم تلخيصها ونقدها. وهو حين يعيد القراءة فإنما يعيدها انطلاقاً من مفهوم وفلسفة خاصين به هو ^(٦).

لم يقف ابن حزم في نقده للكندي عند حدّ رفع قلق العبارة أو إزالة الغموض، بل كان يلاحق ما عند الكندي من ثغرات مستنداً إلى الدين من جهة

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٣ - مقدمة رسالة في الرد على ابن النفريلة: ٦٧

(٢) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس - المدخل: ١٢، ١٣

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤: كتاب الرد على الكندي: ٣٦٣ - ٣٦٦

(٤) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس: ٢٩٦

(٥) انظر المصدر نفسه: ٢٩٦

(٦) انظر المصدر نفسه: ٣٠١

والى علوم الأوائل من جهة أخرى. وجوهر النقد الذي انصب على الكندي كان يركّز على الطريقة التي اتبعها، وكان متأثراً فيها بالمعتزلة، وكان يمزج بين ارسطو وعلم الكلام، وتجلى ذلك بأسلوبه في الدفاع عن نظريته في تنزيه الواحد الحق فما كان من ابن حزم إلا أن بيّن أخطاءه، كما بيّن أين كانت تلك الأخطاء. ومن ذلك ما بيّنه من عدم جواز الانتقال من المخلوق الى الخالق، ولا من عالم الطبيعة الى عالم ما فوق الطبيعة لعدم استوائهما. وذكر كذلك أن الذي أوقع الكندي فيما وقع فيه تشبيهه الغائب بالشاهد، فشبه الخالق بالمخلوق، وماثل الذات الإلهية بالعلّة والعالم بالمعلول^(١). وكذلك تسمية الكندي لله بأنه (علّة) أوقعه في هذا المنزلق الخطير لتوهم السامع أن العلة من جهة المعلول، وأن العلة تتضمن معنى الضرورة مما ينفي عن الله عز وجل صفة الغنى، ثم إن ارتباط المعلول بالعلّة إرتباطاً وثيقاً ينفي عنه صفة الإنفراد والوحدانية^(٢).

وكان الكندي قد نفى أن تكون لله أنية أو ذات زائدة عليه لأنه ليس شيئاً من هذا العالم وهذا معنى قوله : إن الأنية فعلت من أجل أنيتها، والأنية والذات عند الكندي شيء واحد. لكن ابن حزم لم يقبل هذا الكلام وفسّره بأن الأنية توسّطت نفسها، وهذا يعني أن لله بعضاً يفعل من أجله، لأنه إذا كان يفعل من أجل ذاته وذاته واحدة لا غيرية فيها، علماً أن ذاته قبل ذلك وحدة لا علّة فيها، فهذا القول إذن من اشنع المحال واكبر التناقض لمن عقله^(٣). كما أنه وجّه تهمة الى الكندي بأنه لم يلتزم بتفسيرات النبوة لمعنى الإرادة واتهم الكندي كذلك بالانزلاق الى الدهرية^(٤).

ويرى ابن حزم أن الكندي يصرف الاسماء عن مسمياتها، ويتصرف في الشرع بما لا يقبله الشرع. ولأن الكندي أغرق في تنزيه الله فقد قاده ذلك الى قياس الخالق على المخلوق أي قياس الغائب على الشاهد.

(١) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - كتاب الرد على الكندي : ٢٨٥ - ٢٨٧ وما بعدها ، ٢٦٩ - ٢٨١

(٢) انظر المصدر نفسه : ٢٧٩

(٣) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - كتاب الرد على الكندي : ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣

(٤) انظر المصدر نفسه ج ٤ : ٢٨٧ ، ٢٨٨

ويعيد ابن حزم السبب فيما وقع فيه الكندي إلى أنه لم يتمكن من معرفة الله، ولا في فهم أحكام الشريعة حين قرأ كتب أرسطو وأفلاطون وأبقراط فوقع في الضلال. ويسمي هؤلاء الفلاسفة بالموحدين، لأن مصدر الخطأ لم يكن منهم، بل من القراءة الخاطئة التي قرأوها، إذ لا بد من فهم الشريعة ولا بد من فهم كلام النبوة على ظاهرهما قبل قراءة تلك الكتب. وليس هذا فحسب، بل يتهم أيضاً الكندي بعدم التمكن كذلك من صناعة المنطق، وأنه أجاب الدهرية والمثانية بأسلوب قريب من أسلوبهم، وبقياس الخالق على المخلوق^(١).

وميز ابن حزم بين إعطاء الله اسم الحق كما هو في الشرع وبين اسم الحق كما هو عند الفلاسفة لاختلاف مدلوليهما^(٢). ورفض بعض المفاهيم لكلمات أخرى كالإمكان والأنية كما وردت في فلسفة الكندي، ولم يرض عن استخدام الحق الأول بمعناه الفلسفي لا بمعناه الديني. فالمنهج التوفيقي بين الدين والفلسفة يردّه ابن حزم^(٣). ويدعو إلى العودة للأصول في الفقه والعقائد والفلسفة^(٤).

كما تناول ابن حزم ظاهرة الإلحاد بالدراسة وبين أسبابها ووصف علاجها، وأعاد سببها إلى الجهل وسوء المنهج التربوي وضعف العقل وحب المخالفة^(٥). وجعل الملحدين في طائفتين : طائفة انبهرت بما صبح عندها من علوم الأوائل فسلمت لهم بكل شيء ولم يخطر ببالها امكانية وقوع خطأ من قبلهم^(٦). وطائفة طلبت الحديث النبوي فحفظت الاسانيد من غير وعي ولا فهم، فأخذ أكثرهم بالخرافات والأكاذيب الموضوعة فقادهم ذلك إلى أقوال أدت بهم إلى الكفر^(٧).

(١) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ - كتاب الرد على الكندي: ٣٨٧ ، ٣٨٨

(٢) انظر المصدر نفسه : ٣٧٤

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس : ٣١٠ ، ٣١١

(٤) انظر المصدر نفسه : ٣١٢

(٥) انظر الفصل ج ٢ : ٩٢

(٦) انظر المصدر نفسه : ٩٢

(٧) انظر المصدر نفسه : ٩٣ ، ٩٤

ويميز ابن حزم بين المتشابه من القرآن والمتشابه من الأحكام، فالمتشابه من القرآن لا يصح الخوض فيه. أما متشابه الأحكام فهو يرى أنه مبين بالقرآن والسنة ويرفض قول المعتزلة والحنابلة والشافعية أن المتشابه ما تعارضت أو تقابلت فيه الأدلة، فالأدلة عنده لا تتقابل ولا تتعارض لأن الله أنزلها كاملة بيّنة^(١). ويرى ابن حزم أن القياس في كل المذاهب مدرك من مدارك الظن لا اليقين، وأن بعض الأحكام غير واضحة، ويجب البحث عنها بدليل من النص ويتطلب ذلك جهداً أو اجتهاداً.

ففيما يتعلق بقوله تعالى : ((ولا تقل لهما أف))^(٢) يستنتج منها دعاء القياس منع الضرب والشتم والإساءة، لكن ابن حزم وإن كان يرى ذلك كله صحيحاً، غير أنه ليس مستقى من القياس بل من سياق الآية، فسياق الآية هذه والآية التي قبلها يقتضي ذلك فهو يقول : « اقتضى سياق الآيتين كل برهما، قل أو كثر، وكل رفق واجتناب كل إساءة. وبذلك حرم الضرب وغيره لا بالنهي عن "أف" »^(٣). فما يسميه القياسيون بالقياس هو في رأي ابن حزم دليل من النص، إذ لا يجوز الحكم في الدين بشيء من الأشياء إلا بنص متيقن^(٤). ويفسر ابن حزم الآيات التي استشهد بها القياسيون لصالحهم، مبيناً أن التفسير لها ينبغي أن يكون ضمن حدود ألفاظ النص لا كما فهموها^(٥).

كما أنكر ابن حزم وجود خفي وجلي في النصوص. فدين الله كما يقول

(١) انظر الإحكام ج ٤ : ١٢٢ - ١٢٦

(٢) سورة الإسراء : الآية : ٢٣

(٣) ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل. لابن حزم "أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم" : ٢٣ ، ٢٩ ، ٣٠ - تحقيق د. سعيد الأفغاني. دار الفكر - بيروت - ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بملخص

إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

(٤) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس : ١٦١ ، ١٦٢

(٥) انظر الإحكام ج ٧ : ٥٥ وما بعدها.

ظاهر لا باطن فيه، جهر لا سر فيه، كُلهُ برهان^(١).

وحدد وظيفة العقل بفهم ما خاطب الله به حامله، ومعرفة الاشياء على ما هي عليه، وليس من شأنه أن يحرم أو يحلل أو أن يوجب شيئاً^(٢).

وأحكام الدين كلها عنده أصول لا فروع فيها، والاختلاف إنما هو في هذه الأصول. فاللسان محكمٌ والشرعية نزلت بالعربية، فلا يصح صرف الأسماء عن مسمياتها. فالبر لا يسمى تيناً، والملح لا يسمى زبيباً، والفرج لا يسمى دُبراً، والتمر لا يسمى أرزاً، والشعير لا يسمى بلوطاً وهكذا^(٣).

وإذا كان ابن حزم قد رفض القياس فإنه قد استعاض عنه ببدائل تعتمد على الفهم من النصوص مثل، أولاً : التفريع : وهو ذكر تصارييف المسألة التي يجمعها جملة، النص، ثانياً : النتائج، ثالثاً : النظائر.

وهذه كلها مستمدة من الظاهر بعينه، ومن النص بعينه^(٤). والقياس غير هذا. يقول ابن حزم : « وأما القياس فهو غير هذا كله، وإنما هو أن يحكم لما لم يأت به النص، بما جاء به النص في غيره، كحكمهم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلاً ونسيئةً قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر متفاضلاً ونسيئةً، وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به لأنه شرع لم يأذن به الله »^(٥). وأحياناً نرى ابن حزم يستند في إبطال القياس إلى الإمام مالك نفسه^(٦).

واقترن إبطاله للقياس بإبطاله للتعليل، والذين يقولون بالتعليل يرون أن الله إذا جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما فحيثما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم. وهذا ما يرفضه ابن حزم لأن هذا التعليل هو أساس القياس فيقول : « إن الشيء إذا

(١) انظر الأحكام ج ٧ : ١١٠ ، ١١١

(٢) انظر الإحكام ج ٦ : ٣١ ، ٣٠ ، ٢٦ ، ٢٧

(٣) انظر ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس : ١٦٣ ، ١٦٤

(٤) انظر المصدر نفسه : ١٦٣ ، ١٦٤

(٥) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ٤ : ٣٠٧ ، وانظر الإحكام ج ٧ : ١٥٦ ، ١٥٧

(٦) انظر الإحكام ج ٦ : ١٢ ، ١٢٣ ، ١٧٣

نَصُّ تعالى عليه بلفظ يدلُّ على أنَّه سبب لحكم ما في مكان ما، فلا يكون البتَّة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً»^(١).

ولست أدري لماذا خصَّص ابن حزم الحكم في ذلك الموضع وفي ذلك المكان دون غيره، مع أنَّ الشريعة غير مُحدَّدة أحكامها بزمان ولا بمكان. ليس ثمة ما يلزمه بمثل ذلك التحديد سوى انحصاره في حدود ظواهر الألفاظ. يقول في معرض رده على خصومه من القياسيين: «..... وهم كلُّهم مُقرُّون مجمعون، على أنَّه ليس كلُّ قياس صحيحاً ولا كلُّ رأي حقاً، فقلنا لهم، فهاتوا حدَّ القياس الصحيح والرأي الصحيح الذي يتميَّزان به من القياس الفاسد والرأي الفاسد وهاتوا حدَّ العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلاَّ عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا»^(٢).

ويخلُص من الكلام على القياس إلى الكلام على العلل فيقول: «ذهب القائلون بالقياس من المتحذلقين المتأخريين منهم إلى القول بالعلل. واختلف المبطلون للقياس، فقالت طائفة منهم: إذا نصَّ الله تعالى على أنَّه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما فحيث ما وُجدَ ذلك السبب وُجدَ ذلك الحكم»^(٣). وابن حزم بعد ما مثَّل أدلة القائلين بالقياس والعلَّة ردُّ عليهم بأدلة تنقض أدلتهم أو خرج بمفاهيم أخرى غير مفاهيمهم.

والحقيقة إنَّ القياس مصدر غنيٌّ جداً لاستنباط أحكام شرعية عملية لما يستجدُّ في حياة الناس مما لا حكم له. وعلى هذا فإنَّ تعطيله والقول بإبطاله - مع احترامنا لأدلة أهل الظاهر عامةً وابن حزم خاصةً، وفهمهم لتلك الأدلة على طريقتهم - يُعدُّ ضربةً قويَّةً تُوجِّهُ إلى الشريعة ومرونة أحكامها الفرعية في مجالات الحياة العملية، ويفتح الباب أمام أعداء الفقه الإسلامي ليرموه بالجمود والعجز عن استيعاب الأحداث المستجدة ولا سيَّما أنَّ هناك العديد من القضايا والمسائل والمشكلات تنجم عن تطوُّر الحياة ولولا القياس ما عُرِفَت أحكامها الشرعية. وإذا كان بعض العلماء قد أساء استخدام القياس أو حمَّله ما لا يحتمل

(١) الإحكام ج ٧: ٥٣، ٥٥، ٥٦.

(٢) المحلى ج ١: ٨٠.

(٣) الإحكام ج ٨: ٧٦.

لغرض شخصي أو لمصلحة دنيوية له في عصر ابن حزم أو أراد أن يرضي حكام زمانه فإن الخطأ لا يعالج بالخطأ.

إن اختلاف أهل القياس في قياساتهم شيء طبيعي لا غرابة فيه لأن القياس يعتمد على الاجتهاد في تشابه العلل لمسألتين : أحدهما سابقة والأخرى لاحقة، وقد يصيب فيه قوم ويخطيء آخرون، لكنهم كلهم مأجورون. فلماذا إذن كل هذا التعصب لمذهب بعينه؟! يجدر أن نشير إلى كثير من المسائل والقضايا الشرعية التي رد فيها ابن حزم على الأحكام المبنية على القياس والاستحسان وسد الذرائع والتقليد في كتابيه : «الإحكام» و «المحلى»، وخلاصة القول عندي في مثل هذا الخلاف سواء أكان في أصول الفقه أم في أحكام الفقه، إن لكل من الفقهاء ولكل من المجتهدين فهمه، ما لم يكن هناك ما يدل على وجود هوى أو ميل شخصي بهدف التقرب إلى الحكم أو جمع المال، فإن كان ذلك فلا بد من أخذ جانب الحيطة والحذر عند الأخذ بأحكامه. لكن حين تخلو الاختلافات في الأحكام الفرعية من التعصب، وتسود نفوس أصحابها روح التسامح فيعذر بعضهم بعضاً فإنها عند ذاك لا شك تسهم إلى درجة كبيرة في خدمة الشريعة وتؤكد خلودها واستمرارية أحكامها بما ينفي الضيق والهرج من حياة المسلمين في كافة العصور. وفي الحقيقة فإن ابن حزم لم يهاجم مالكا وإن كان قد خالفه وعارضه في آرائه، وفي بعض الأصول التي كان قد استند إليها في استنباط الأحكام الشرعية. وكتب ابن حزم في رسالته " في الإمامة " من خلال إجابته عن أسئلة طرحها عليه أحد اتباع المذهب المالكي من الذين يتعصبون لمالك، ويغالون كثيراً في الدفاع عن مذهبه - كلاماً لا يفهم منه إلا حبه لمالك وتقديره له كعالم مجتهد، لكنه يرفض التعصب له، ورفع على من هم أعلى منه منزلة في العلم والاجتهاد أو تقديمه على من سبقه من الصحابة.

وكان ابن حزم صريحاً غاية الصراحة، واضحاً تمام الوضوح، وفي كل ذلك كان يستشهد بالنصوص من الكتاب أو السنة أو الإجماع في حدود ما تعرف عليه من ألفاظ اللغة المستعملة في أساليب العرب دون أي تأويل^(١).

(١) انظر رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٢ - رسالة في الإمامة : ٢٠٧ - ٢١٦

إن في سداد الرأي وشدة التمسك بما يعتقد الإنسان أنه الحق مع الاستمرار في مهاجمة الخصم بالحجج والبراهين بعزيمة لا تلين، وهمّة لا تعرف اليأس كفيل بتحويل الرأي العام مع مرور الزمن إلى جانبه، ولهذا مضى ابن حزم يبيّن للناس مثلاً أن تلك الفكرة التي كانت سائدة عندهم حول دراسة المنطق كمدخل للفلسفة أو حتى دراسة الفلسفة ذاتها ليس ضرباً من الفسوق، ولا باباً ينتهي بالمرء إلى الإلحاد، فدراستها نافعة وتساعد في التفكير الصحيح والاستنتاج السليم القائم على البراهين العلمية، لا على المزاج الفردي والهوى الشخصي أو الاندفاع في معاداة كل ما يجهل من غير أن يطلع عليه، كما قام برفض مقالتهم في أن السلف الصالح لم يأخذوا به، وكانت ردوده بأدلة واضحة مقنعة، إذ لا يفترض أحد أن العلوم التي نشأت بعد السلف أن يكون قد تكلم فيها السلف، وكيف يمكنهم أن يتكلموا في علوم لم تكن معروفة في زمنهم.

ولقد وجد أعداء ابن حزم في دراسته للفلسفة والمنطق والدفاع عنهما فرصة لتوجيه سهامهم إليه، ويروى في هذا : « أن أحد الناقمين كتب إليه كتاباً غفلاً من الإمضاء، اتهمه فيه بأن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والدهرية وأصحاب المنطق وكتاب اقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحددين. فكتب ابن حزم يقول في الجواب : « اخبرنا عن هذه الكتب من المنطق واقليدس والمجسطي : اطالعتها ايها الهاذر أم لم تطالعتها ؟ فإن كنت طالعتها فلم تذكر على من طالعتها كما طالعتها أنت ؟ وهلاً أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها، وإن كنت لم تطالعتها فكيف تذكر ما لا تعرف ؟ »^(٢).

لم يكن يرى ابن حزم في دراسة المنطق أنه فقط نافع لرياضة العقل، أو مجرد اشباع دافع حب الاستطلاع، بل هو ضروري لسائر العلوم، علوم الديانة وغيرها من العلوم الدنيوية النافعة كالنحو واللغة والجبر والهندسة والطب وغيرها.

وكان قد ترسّخ في نفس ابن حزم أن معاداة الناس له هو أمر طبيعي،

(٢) رسائل ابن حزم الاندلسي ج ٤ - مقدمة التقريب : ٢٥

وليس هذا فحسب، بل إنه كان يعدُّ هذا شهادة له بآثمه على الحق. يقول : « من حقَّق النظر، وراض نفسه على السكون الى الحقائق - وإن ألتها في أول صدمة - كان إغتيباطه بذيِّم الناس إياه أشدُّ وأكثر من اغتيباطه بمدحهم إياه، لأنَّ مدحهم إياه، إن كان بحقٍّ وبلغه مدحهم له، أسرى ذلك فيه العُجبُ، فأفسد بذلك فضائله وإن كان باطل فبلغه فسره، فقد صار مسروراً بالكذب، وهذا نقص شديد. وأمَّا ذمُّ الناس إياه، فإن كان بحقٍّ فبلغه، فربُّما كان ذلك سبباً في تجنبه ما يعاب عليه، وهذا حظ عظيم، لا يزهّد فيه إلا ناقص، وإن كان بباطل فبلغه فصبر، اكتسب فضلاً زائداً بالحلم والصبر، وكان مع ذلك غانماً، لأنَّه يأخذ حسنات من ذمِّه بالباطل، فيحظى بها في دار الجزاء »^(١). كما يقول ابن حزم في موضع آخر : « وأما الذي يعيبني به جهال اعدائي من أنني لا أبالي فيما اعتقده حقاً من مخالفة من خالفته، ولو أنهم جميع من على ظهر الأرض، وأنني لا أبالي موافقة أهل بلادي في كثير من زيَّهم الذي تعودوه لغير معنى، فهذه الخصلة عندي من اكبر فضائلي التي لا مثيل لها، ولعمري لو لم تكن فيّ - وأعوذ بالله - لكانت من أعظم مُتَمَنِّيَّاتي وطلباتي عند خالقي - عزُّ وجلُّ - وأنا أوصي بذلك كلُّ من يبلغه كلامي فلن ينفعه اتباعه الناس في الباطل والفضول، إذا اسخط ربُّه تعالى، وغَبِنَ عقله أو ألم نفسه وجسده، وتكلَّف مؤونةً لا فائدة فيها »^(٢).

وأما تعامل ابن حزم مع علم التاريخ فقد كان بثقة شأنه شأن علم الحديث، فهو يرى أن ما ثبت نقله عن طريق كافة الناس لا يصحُّ أن يتطرق اليه الشك، وهذا يُذكرُ بمسألة التواتر في نقل الأحاديث النبوية الصحيحة، فنجدّه يدافع عن نقل الكافة لأخبار الماضين، وينهج النهج ذاته في ردِّه على خصومه سواء أكان ذلك في العقائد أم في أصول الفقه أم في الفقه أم في الفلسفة والمنطق أم في غيرها، فهو يناقش حجج الخصم ويفنِّدها ببراهين عقلية ومنطقية فيقول : « وقد تكلمنا في غير هذا المكان على أن هذه الأشياء لها طرق توصل الى صحة اليقين بها عند

(١) الأخلاق والسير في مداواة النفوس - لابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم : ١٧ - منشورات دار الأفاق

الجديدة - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بالأخلاق والسير في مداواة النفوس.

(٢) المصدر نفسه : ٣٥

من لم يشاهدها كصحتها عند مَنْ شاهدها ولا فرق وهي نقل الكافّة التي قد استشعرت العقول ببدايتها والنفوس بأول معارفها أنه لا سبيل إلى جواز الكذب ولا الوهم عليها وأنّ ذلك ممتنع فيها فمن تجاهل وأجاز ذلك عليها خرج عن كل معقول ولزمه أن لا يُصدّق أن من غاب عن بصره من الإنس بأنهم أحياء ناطقون كمن شاهد وأنّ صورهم على حسب الصورة التي عاين ولزم أن يكون عنده ممكناً في بعض من غاب عن بصره من الناس أن يكونوا بخلاف ما عهد من الصورة إذ لا يعرف أحد أن كل من غاب عن حسّه فإنّه في مثل كيفية ما شاهد من نوعه إلاّ بنقل الكواف ذلك «^(١). وبعد هذا بقليل نجده يستعمل ألفاظاً عنيفة قاسية - كان حريّاً بعالم كبير كابن حزم أن يتعالى عنها، فطريقة البحث العلمي والرد على العلماء أو مناظرتهم الأليق بها أن تُجنّب مثل كلمات الشتم والتجهيل أو تحقير الآخرين وتسفيههم، وأن يتّسم كبار العلماء بسعة الصدر، والبعد عن الشزق وسرعة الغضب - فيقول " « فإن جاوز هذا عرف بقلبه أنه كاذب وخرج عن حدود مَنْ يُتكلّم معه »^(٢).

كان ابن حزم يقوم بعرض آراء المعارضين له سواء في الأصول أو الفقه أو الكلام أو المنطق أو الفلسفة أو التاريخ أو غيرها بكل أمانة كما هي عندهم، ويذكر أدلتهم عليها بكل موضوعية كذلك ثم يقوم بفحصها وتحليلها، وبعد ذلك يأتي بأدلته هو على بطلان ما قالوا واثبات ما قال مع شدة في اللهجة وعنف في العبارة، ويأخذه شعور بنشوة الإنتصار.

كان لهذا المنهج الظاهري الذي سلكه ابن حزم في دراساته وأبحاثه ومناقشاته أثر فيما ألفه من كتب ورسائل عديدة زاخرة بأنواع العلوم والمعارف المختلفة سواء أكانت في الأصول أم الفقه أم الحديث أم العقائد أم التاريخ أم النسب أم الأدب أم غير ذلك، لأن ذلك التيار المعاكس فجّر في نفسه رد فعل نحو المزيد من التأليف وفتّق ذهنه بإيراد المزيد من الحجج والبراهين وأقامة المناظرات وتبادل الرسائل، فإذا هو كمن أعد نفسه لخوض معركة وجهز نفسه بكل

(١) الفصل ج ١ : ٧٤

(٢) المصدر نفسه : ٧٤

ما يلزم لدحر عدوّه وإعلان الانتصار عليه. كانت معركته فكرية فتزود لها بالعلوم والثقافة الواسعة والمعرفة بفنون الجدل، ولم يعوزه ذكاء ولا دقة في الفهم، ولم تنقصه الخبرة ولا التجربة في الحياة أو في النفوس فكان ناضجاً مبدعاً عالماً، عبقرياً، لا يلبث إلا قليلاً حتى يتبين نقاط الضعف عند خصومه فيوجه إليها كل أسلحته الفكرية. ولا عجب - إذن - أن تكون له كل تلك الثروة الضخمة في مجال العلوم والآداب والتي ناهزت أربع مئة مجلد أو كما قيل ثمانين ألف ورقة^(١). ويعلق صاعد على كثرة ما ألفه ابن حزم بقوله : « وهذا شيء ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الاسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً »^(٢).

وفي تأثير منهج ابن حزم الظاهري على العقائد جاء في دائرة المعارف الاسلامية : « والناحية المبتكرة عند ابن حزم هي تطبيقه لأصول الظاهرية على العقائد ، وفي هذه المسألة ايضاً لم يأخذ إلا بالمعنى الظاهري للقرآن والأحاديث الموثوق بها . ولقد نقد من وجهة نظره هذه الفرق الاسلامية المختلفة نقداً شديداً في كتابه المشهور « الفصل في الملل والاهواء والنحل »^(٣). وكما جاء في موضع آخر من دائرة المعارف الاسلامية : « ولا شك أنه كان في موضع الحسد من بعضهم لغزارة علمه^(٤). وإن مما يشهد لابن حزم بطول الباع في ميادين العلم - وهو الذي لم يرض عن نهج التصوف - أن يقوم الشعراني الصوفي الكبير بحفظ أحكام الفقه الظاهري وأن يقوم ابن عربي - وهو من هو عند الصوفية - بنشر كتب ابن حزم

(١) طبقات الامم : ١٠٢ . ومعجم الأدباء ج ١٢ ياقوت : ٢٣٨ ونفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب ج ٢ للمقري "الشيخ احمد بن محمد المقري التلمساني" : ٢٨٢ - تحقيق د. احسان عباس. دار صادر - بيروت - ١٢٨٨ هـ - ١٩٦٨ م. وحيثما ذكر بعد ذلك اشير اليه بنفع الطيب.

(٢) طبقات الامم : ١٠٢

(٣) دائرة المعارف الاسلامية - مادة ابن حزم : ١٣٩

(٤) المصدر نفسه : ١٤٢

واختصار المحلى^(١).

ومن الواضح في منهج ابن حزم استشهاده بالأحاديث النبوية والآيات القرآنية حينما يورد حدثاً معيناً يحتاج فيه أن يعلق بشيء أو أن يبين وجهة نظره فيه من خلال فهمه للنصوص الشرعية فهماً ظاهرياً، وربما استعان بدلالة اللغة لبيان حكم الشرع في مثل تلك الحوادث^(٢). ومن الجلي أنه كافة أميناً في إيراد الأمور المختلف فيها كما هي عند الآخرين وإيراد أدلتهم بمنتهى الدقة. كما كان يتوقف أحياناً عن إعطاء حكم قاطع عندما لا تتوافر لديه أدلة كافية يقول ابن حزم: « فقل أول من خرج أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي، وقيل: إنه هاجر قبلبيعة العقبة بسنة »^(٣). وفي موضع آخر يقول: « ويقال: أنزل العذاب من المهاجرين على سعد بن خيثمة وكان عزباً »^(٤).

وأما حين يكون متيقناً فإنه يصدر أحكاماً قاطعة. وإذا توصل نتيجة دراسة وتحليل معتمدين على النقل والعقل أن خبراً ما غير صحيح فإنه لا يتوانى عن رد ذلك الخبر قائلاً: إنه باطل، وذلك مثل قوله: « وزعموا أن أبا لبابة والحارث بن حاطب خرجا مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فرجعا الى المدينة، وأمر أبا لبابة عليها، وضرب لهما بسهميهما وأجرهما. وقد قال قوم: إن ثعلبة بن حاطب منع الزكاة فنزلت فيه: (ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن)^(٥) وهذا باطل، لأن شهوده بدماء يبطل ذلك بلا شك »^(٦).

وفي رسالة ابن حزم " في المفاضلة بين الصحابة " عرض ابن حزم للصحابة وفاضل بينهم، وفي هذه المفاضلة وضع أمهات المؤمنين وعلى رأسهن خديجة

(١) دائرة المعارف الإسلامية - مادة ابن حزم: ١٤٢

(٢) انظر رسائل ابن حزم الأندلسي ج ١ - الطوق: ٢٧١ - ٢٨٠

(٣) جوامع السيرة: ٨٦

(٤) انظر المصدر نفسه: ٩٠

(٥) سورة التوبة: الآية: ٧٥

(٦) جوامع السيرة: ١٢٧

وعائشة (رضي الله عنهما) على رأس السلم ثم وضع أبا بكر (رضي الله عنه) بعد امهات المؤمنين ومن بعد ابي بكر عمر ثم عثمان ثم علي ومن بعدهم شهداء بدر ثم باقي المشاهد ثم الصحابة ثم التابعين، وقد اثبت على خلاف ما هو شائع ومتعارف عليه - أنَّ ابا بكر اكثر علماً وزهداً وجهاداً من علي بن ابي طالب، وليس هذا فحسب، بل إنه فضِّلَ عثمان على علي.

ولم يعترف ابن حزم بفضل القرابة لمجرد القرابة، وبيّن في آخر رسالته فضل الاسلام وسماحته وروحه الواسع. وفي رسالته هذه اتّبع منهجه المعروف فأورد حجج معارضيه وبسط آراءهم بأمانة ثم ردّ عليهم من خلال علمه الواسع بكتاب الله وأحاديث رسوله وتمكّن من دحض حججهم واثبات آرائه بعلم وفهم فريدين لكن يؤخذ عليه استخدام عبارات وألفاظ غير لائقة بمنزلة رجل في درجته العلمية كما يؤخذ عليه مزاجه الحاد العنيف الذي بدا واضحاً من خلال ألفاظه وعباراته ^(١)، وهذه بلا ريب من الأمور التي سجّلت عليه. يقول ابن حزم في تفضيل أزواج النبي ﷺ : « نعلم أنه لا تعظيم يستحقه أحد من الناس في الدنيا بايجاب الله تعالى ذلك علينا بعد التعظيم الواجب علينا للانبياء عليهم السلام؛ [أوجب] ولا أؤكد مما ألزّمنا به ^(٢) الله تعالى من التعظيم الواجب علينا لنساء رسول الله ﷺ بقول الله تعالى: « النبيّ أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم » ^(٣). فأوجب الله لهنّ حكم الأمومة على كل مسلم، هذا سوى حقّ اعظامهنّ بالصحبة لرسول الله ﷺ فلهنّ [رضي الله تعالى عنهنّ مع ذلك] حقّ الصحبة [له] كسائر الصحابة؛ إلّا أنّ لهنّ من الاختصاص في الصحبة ووكيد الملازمة له [عليه السلام] ولطف المنزلة معه [والقرب منه] والحظوة لديه ما ليس لأحد من الصحابة [رضي الله عنهم] فهنّ أعلى درجة في الصحبة من جميع

(١) انظر ابن حزم الاندلسي رسالة في المفاضلة بين الصحابة - د. سعيد الأفغاني: ١٦١، ١٦٢ - الطبعة الثانية - ١٣٨٩هـ -

١٩٦٩م، دار الفكر - بيروت. الطبعة الاولى ١٣٥٩هـ - ١٩٤٠م. وحيثما ذكر بعد ذلك أشير اليه بإبن حزم الاندلسي ورسالة

في المفاضلة بين الصحابة.

(٢) الزّمناء: هكذا وردت في الأصل: انظر ابن حزم ورسالة في المفاضلة بين الصحابة: ١٨٥، ١٨٦.

(٣) سورة الاحزاب : الآية : ٦

الصحابه [. ثم فضلن جماعة من الصحابة لحق زائد وهو حق الامومة الواجبة لهن كلهن بنص القرآن . فوجدنا الحق الذي به استحق الصحابة الفضل قد شركتهم فيه وفضلتهم [فيه أيضاً] ثم فضلنهم بحق (آخر) زائد وهو حق الامومة . ثم وجدناهن لا عمل من الصلاة والصدقة والصيام والحج وحضور الجهاد يسبق فيه صاحب من الصحابة إلا [كان فيهن] (ولهن في ذلك مثل ما لغيرهن من الصحابة)^(١) .

ويأتي ابن حزم بعدما أتى بأدلة من القرآن - بأدلة من السنة ليثبت فيها هذه الأفضلية لأمهات المؤمنين فيقول بعد أن يذكر سند الحديث حدثنا ، حدثنا حميد الطويل عن أنس [بن مالك] قال : « قيل يا رسول الله ، من أحب الناس إليك ؟ » قال : « عائشة » قال : « [ف] من الرجال ؟ » قال : أبوها (إذا) . وذكرنا بإسناد له عن أبي عثمان النهدي قال : أخبرني عمرو بن العاص « أن رسول الله ﷺ بعثه إلى جيش ذات السلاسل ، قال ، فأتيته فقلت : « أي الناس أحب إليك ؟ » فقال : « عائشة » فقلت : « من الرجال » قال « أبوها » قلت « ثم من ؟ » قال : « عمر » فعُدَّ (د) رجالاً . ثم يعلق ابن حزم على الأحاديث فيقول « فهذان عدلان يشهدان أن رسول الله ﷺ أخبرهما [ب] أن عائشة أحب الناس إليه ثم أبوها . وقد قال الله تعالى « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى »^(٢) . فصَحَّ أن كلامه عليه السلام بأنها أحب الناس إليه ، وحي أوحاه الله تعالى إليه ليكون كذلك ، ويخبر بذلك لا عن هوى له : ومن ظن ذلك فقد كذب الله تعالى^(٣) . ومن ثم نجده يورد ما قد يُقال من اعتراضات المعترضين ويرد عليها كقوله : « فإن قال قائل [فقل] : إن إبراهيم ابن النبي (صلى الله عليه وسلم) أفضل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي [رضي الله عنهم] لكونه مع أبيه [عليه السلام] في درجة واحدة في الجنة . » قلنا [له وبالله تعالى التوفيق] : إن إبراهيم ابن النبي ﷺ لم يستحق تلك المنزلة لعمل كان منه وإنما هو اختصاص

(١) ابن حزم الاندلسي ورسالة في المفاضلة بين الصحابة : ١٨٥ ، ١٨٦

(٢) سورة النجم : الآيتان : ٢ ، ٤

(٣) انظر ابن حزم الاندلسي ورسالة في المفاضلة بين الصحابة : ١٨٨ ، ١٨٩

مجرد، وإنما تقع المفاضلة بين الفاضلين إذا كان فضلهما [واحداً] من وجه واحد، فتفاضلا فيه، وأما إن كان الفضل من وجهين اثنين فلا سبيل إلى المفاضلة بينهما، لأن معنى قول القائل : أي هذين أفضل؟ إنما هو : أي هذين أكثر أوصافاً في الباب الذي اشتركا فيه؟ ألا ترى أنه لا يقال : أيهما أفضل رمضان أو ناقة صالح؟ ولا أيهما أفضل الكعبة أو الصلاة؟ لكن تقول : أيهما أفضل مكة أو المدينة؟ وأيهما أفضل رمضان أو ذو الحجة؟ وأيهما أفضل الصلاة أو الزكاة؟ وأيهما أفضل ناقة صالح أو ناقة غيره من النبيين؟^(١) ويستمر ابن حزم في إيراد سائر الاعتراضات ويرد عليها بشواهد نقلية من الكتاب والسنة حسب فهمه الظاهري لتلك النصوص محاوراً ومجادلاً إلى أن يصل بالقاريء إلى حد الاقتناع التام بصحة أقواله^(٢).

(١) انظر ابن حزم الأندلسي رسالة في المفاضلة بين الصحابة : ١٨٩ ، ١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه : ١٩٠ - ٢٢٤ .