Available online at http://jgu.garmian.edu.krd

Journal of University of Garmian

https://doi.org/10.24271/garmian.2023.10372

الفقه والأدب جدلية المركزي والهامشي عند ابن حزم

إسماعيل إبرهيم مصطفى، سروه عبد المجيد محمود

Article Info

Received: May, 2023

Revised: May, 2023

Accepted: June, 2023

Keywords

المركز، الهامش، ابن حزم

Corresponding Author

الملخص:

منح الخيال الأدب وجودا مميزا، وجودا أسمى، وجعل منه أساسا في تشييد عوالمه، ففي الخيال سمو على ماديات العالم الواقعي وهو ما جعله خطا فاصلا بين العالم الواقعي والعالم الأدبي أو الشعري. وعلى الرغم من نقاط الالتقاء المحددة التي حاول البعض النظر إليها عند الحديث عن هذين العالمين، (مثلا سمة المنهجية الذي أشار إليه رولان بارت من بين سمات عدة وجد فيها نقاط التقاء بين العلم والأدب) (للاستزادة انظر رولان بارت: هسهسة اللغة ص14 وما بعدها)، إلا أن البون شاسع بينهما، فالعلم عالم الوقائع والحقائق وهو من نتاج العقل، أما الأدب فعالم الخيال ومصدرها العاطفة أي القدرة على تجاوز الواقع لخلق أماكن وأشياء جديدة، ومعلوم أن الفقه علم عقلي منطقي فيما الأدب علم تخيلي تصوري، فكيف وفق ابن حزم بين هذين الجانبين وما مدى تأثير أحدهما على الآخر؟

تبديل المراكز بين الفقه والأدب كانت من أولويات ابن حزم، حيث جعل من الهامشي في حياة الفقيه مركزيا بحسب مقررات المؤسسة الثقافية والأعراف الاجتماعية، وجرى الحديث عن تلك الهوامش على لسان فقيه البلاد الأول، فكان قلبا للمعايير الثقافية وخروجا عن المؤسسة وإملاءاتها.

المقدمة:

شغل الخيال حيزا مهما في مستوى التفكير العربي والغربي على حد سواء، و خطّ بعض الأدباء والمفكرين مؤلفات دونت علامات متباينة في كشف هويته والتجول في أزقة ماهيته وأغراضه، أو حاجة الأدب إليه. والخيال نشاط ذهني كثيرا ما يصل بصاحبه إلى آفاق بعيدة لا يكاد يتصورها ذهن الإنسان العادي، والأدباء أكثر الناس مراودة لهذا الجانب، فتتكون لديهم تصورات ليس بينها وبين الواقع سوى الشيء الضئيل، يقودهم لبناء عالم خاص مستأهلين كفاءة معرفية قادرة على توظيف الكمائن الثقافية والأبعاد المعرفية داخل هذا العالم، معبرين عما يرغبون سواء أكان ممكنا أم مستحيلا، وهي ميزة لا يمتلكها الجميع بالقدر نفسه. فالعلم عالم الوقائع والحقائق وهو من نتاج العقل، والعقل هي القوة " التي بها يُجوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأعمال والأخلاق وبها يروى فيما ينبغي أن يفعل ويدرك بها مع هذه النافع والضار" (الفارابي: 1998، 32-33) ، أما الأدب فعالمه الخيال ومصدره العاطفة أي القدرة على تجاوز الواقع لخلق أماكن وأشياء جديدة. فالبحر واحد لكن رؤية الأديب للبحر تختلف عن رؤية العالم له عن رؤية الإنسان العادي، فكل ينظر إلى البحر من زاويته الخاصة والتي تكونت بفعل ثقافة الشخص وتفاعلاته مع ماحوله، وتتحول هذه الرؤية إلى أنساق ثقافية داخل النص، وبتأويل تلك الأنساق في النص الأدبي يسهم والحالة هذه في فهم الأبعاد الثقافية وتمثيل الحقائق الأثنوغرافية للأديب والجماعة التي ينتمي لها، ويصح ذلك على الشعر أيضا، ف " الشعر لا يخبر الواقع ولا يسرد ولا ينقل أفكارا ولا يصدر عن العقل والمنطق، ولا عن العادة والتقليد، وإنما يوحي ويومىء ويشير فاتحا للقاريء أفقا من الصور، مؤسسا له مناخا من التخييلات" (أدونيس: ط7 1994).

ويمكن وسم العلاقة بين العالم الواقعي والعالم الشعري بأنها عكسية، بمعنى أن الخيال يتراجع وينكمش بتقدم العلم، فكلما ابتعد الخطاب عن العقل زادت قيمته الجمالية التي هي العنصر المسيطر الذي أشار إليه رومان ياكبسون في وصفه العمل الشعري بأنه" تلك الرسالة اللغوية التي وظيفتها الجمالية هي المسيطر فيها "(نيوتن: ط1 26،1996)، غير أن ذلك لا ينفي كون العمل الأدبي عامة والشعر خاصة لها وظائف

أخرى غير الوظيفة الجمالية من مثل اعتبارها وثيقة للتاريخ الثقافي ولها وظيفتها الاجتماعية التي ركز عليها الماركسيون في كتاباتهم .

يتناول ياكوبسن الأدب من جوانب عدة، فتقنيا يحدده بأنها ذلك النمط من الرسالة الذي يتخذ شكله موضوعا لا محتواه، وأما أخلاقيا فإن الأدب باستناده إلى اللغة يستطيع أن يواصل زعزعة المفاهيم الأساسية لثقافتنا ولعل في طليعتها مفهوم الواقعية. (انظر: نيوتن: ط1 1996، 147). وسلط ياكوبسن هنا الضوء على نقطتين جوهريتين في الخلاف بين العلم والأدب هما :

أولا المحتوى: فالعالم يرمي إلى تقديم تفسير منطقي منهجي للأشياء لا يتعارض مع الحقائق والنظريات المثبتة والمعترف بها وإن حصل ذلك فإنه ينقض الموضوع العلمي ويلغيه، والحالة ليست نفسها مع الأدب، إذ يحاول الأديب أن يقدم الأشياء الواقعية بصور غريبة وكنايات وإستعارات، مستبعدا منطقية العلاقات بين الأشياء وضروراتها لتحل محلها الرموز والعلاقات المتكئة على الخيال، ويتعلق ذلك بنظرة الأديب للوجود الإنساني بكلية أضداده، فالفرق جذري بين الأقاويل العلمية والأقاويل الشعرية، فالأولى تهدف إلى أيقاع تعريف أو تصديق معتمدة في ذلك على إثبات الشيء بماهيته المشتركة والخاصة لتدل على الحقيقة المحايدة، أما الأقاويل الشعرية فإنها لا تهدف إلى تعريف أو تصديق بل تهدف إلى أيقاع تخييل أي تخييل الأشياء التي تعبر عنها بإقامة صورها في الذهن بحسن المحاكاة (انظر:عصفور: ط5 1995، 267).

ثانيا اللغة: ففي العلم ثمة أولا محتوى الرسالة العلمية الذي هو شيء مهم ثم هناك ثانيا الشكل اللفظي المسؤول عن ذلك المحتوى وهو مجرد أداة يتطلب منها الشفافية والحيادية قدر الإمكان، أما في الأدب فإن اللغة هي جوهر الأدب وعالمه الحقيقي والأدب كله مستوعب في فعل الكتابة. (انظر: نيوتن: ط1 1996، 147). وعندما نضع حاجة العلم إلى اللغة قبالة حاجة الأدب إليها نرى أن الحالة ليست نفسها، فالعلم يتم بالتعلم أي بقوله وعرضه بينما يحقق الأدب انجازا أكثر مما يتحقق نقلا فما يُدرس هو تاريخه فقط، (بارت:1999، 16). إذ يتجاوز العلم الاعتبارات الذاتية ويجنح نحو الحقائق اليقينية في حين نجد الأدب ومن ضمنه الشعر ليس هدفه وصف ماهو موجود كما هو موجود بل هو إعادة خلق عن طريق تكوين علائق مغايرة بين الأشياء بطرائق وصور ابتكارية، بتعبير آخر "إن الخاصية الحسية التي تميز الشعر تفصله بالتأكيد عن العلم وتميزه عن الفلسفة وذلك من زاويتين: تتصل الزاوية الأولى بطبيعة المادة التي يتشكل منها الشعر فيتميز عن العلم والفلسفة، وتتصل الزاوية الثانية بالأثر الذي تحدثه المادة الشعرية بعد تشكيلها،فتشكيل الشعر يعتمد على عناصر حسية لا تفارق مادته وعلى الرغم مما يتطلبه تشكيل المادة من تجريد فإن الشعر لا يفقد خاصيته الحسيه، وإلا فقد صفته بوصفه شعرا، وهذا طبيعي لأن التجريد في الشعر لا يتجاوز تعديل العناصر الحسية داخل إطار متميز من العلاقات أو الاقترانات، أما العلم والفلسفة فكلاهما قائم على تجريد خالص لأن كليهما يتعامل مع المفاهيم والتصورات بوصفها مقولات مفارقة للمستويات الحسية" (عصفور: ط5 1995، 262).

موجبات الثقافة اجتماعيا

تمثل حقبة الخلافة المدة التي وسم بها المؤرخون بدء حكم عبد الرحمن الثالث الذي تلقب بالناصر (316) هـ إلى انتهاء حكم آخر أموي بقيام ابن الجهور بالأمر سنة (422) هـ، ويعود سبب التسمية إلى تلقب الحاكم بلقب الخليفة منذ تلك السنة (انظر: هيكل:1979ط7، 176)، والحق أنها دونت كفترة ذهبية في تاريخ الأندلس، فترة عُرفت بها الدولة بهيبتها وقوتها كما عُرفت بتحضرها ورقيها. ولو أمعنا النظر لوجدنا كمّا من المظاهر الجلية الدالة على سعة النهضة الثقافية التي شهدتها الأندلس في تلك الحقبة، ومنها:

1 .تأسيس أول مدرسة للدراسات اللغوية بالأندلس بعد قدوم القالي إليها، إذ ألف كثيرا في الدراسات اللغوية وأملى على طلبته كتابه الأمالي.

2.الاتصال ببعض المعارف الأغريقية واللاتينية عن طريق الترجمة، فقد ترجمت كتب منوعة في الحشائش والأدوية والتاريخ وغيرهما.

3 .خلع الأدب لبوسه وجدد جلده، فظهر بعض الاتجاهات الجديدة في الشعر وبعض الأنواع الجديدة في النثر، وما بقي من الأنواع والاتجاهات القديمة تطور وازدهر. (انظر: هيكل، 186 وما بعدها).

لقد أصبح للكتابة الأندلسية وجها غير الوجه النمطي الذي مر بسلام، مرده ازدهار الثقافة العامة والتطور الفكري، لكن أبى الرضوخ للتقليد الكامل للشرق فأبقى على اتجاهاته القديمه وإن مسها من التطور نصيب.

وبما أن الشرق كان قبلة للعلم والعلماء فقد كان الأندلسيون متطلعين إلى الأخذ بأسباب الثقافة العربية الإسلامية في الشرق في حماسة شديدة، فتيار الرحلة إلى مختلف بلاد الشرق من أجل تحصيل العلم والانتهال من معين علومها كان مستمرا ولم ينقطع في أي وقت، يقول ابن بسام عن عناية الأندلسيين بالثقافة الشرقية وتقليدها "إلا أن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل الشرق يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قُتادة، حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام

والعراق ذباب، لجثوا على هذا صنما وتلوا ذلك كتابا محمكا" (1997 ج1:1، 12).

لكن بعد انتقال الأندلس من الخلافة الأموية إلى المرحلة العامرية بتولي ابن أبي عامر الحكم ولأسباب سياسية عمد إلى خزائن الحكم فاستخرج جملة ما فيها من كتب بمحضر الخواص من أهل العلم بالدين، ثم ميّز من بينها الكتب التي تتعلق بعلوم الأوائل المؤلفة في علوم المنطق وعلم النجوم وغير ذلك مستثنيا ما كان منها في الطب والحساب وأمر بإحراقها وأفسادها، فأحرق بعضها وطرح بعضها في آبار القصر وهِيل عليها التراب والحجارة، ولم ينج إلا القليل، وقد فعل ذلك تحببا إلى العامة واستئلافا لقلوبهم إذ كانت تلك الكتب مهجورة عند اسلافهم مذمومة وكل من قرأها متهم عندهم بالخروج من الملة ومظنون به الإلحاد في الشريعة، (انظر: صاعد 1912، 66). ويمكن الأفادة من هذا الموقف من جانبين: أولهما أن فعل المنصور هو فعل السطلة المؤسساتية التي أراد عن طريقها ترسيخ أسس معينة في التأليف بقوة السيف وحمل الناس على الخضوع، أما ثانيهما فيظهر لنا سلطة السائد الثقافي إذ أراد المنصور كسب رضا العوام بفعلته تلك، فلو تمعنا النظر لوجدنا أن هذا الحدث لا يمت للمنصور بقدر مايمت لذوق عام في عصره، فعوامهم عن طريقها كانوا يقدسون العلوم عدا الفسلفة والتنجيم والمنطق وهو ما أطلقوا عليه بعلوم الأوائل، إذا فما سمي بعلوم الأوائل مهمش في المجتمع الأندلسي لا يجوز الكتابة فيها، تقابلها العلوم الأخرى كالطب والحساب التي يمكن وسمها بالمركز أي العلوم التي تبيحها السلطة والمؤسسة الثقافية. فإن اتهم أحد بالنظر في ما يدخل تحت مسمى المهمشات، أطلقت عليه العامة لقب زنديق وقيدوا عليه أنفاسه، وربما يصل الأمر بهم إلى رجمه أو حرقه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، أو يأمر السلطان بقتله أو حرق كتبه تقربا للعامة. فإذا كان الحاكم يعمل هكذا عمل مراعاة للسّائد الثقّافي وتبعيّة لما كان مقبولا فكيف بمن لا سلطة له ولا منصب؟ أليس من الأولى أن يسعى الأفراد سواء أكانوا من الفقهاء أم غيرهم إلى إرضاء الحاكم والناس؟ وهل فعل فقيهنا ذلك؟ الجواب يكون قطعا بلا حيث وقف ابن حزم بوجههما معا ولم يتوانى عن إسماع صوته حول أي موضوع رآه صوابا إلى الآخرين ولم يكن مهتما برأي من حوله ف "حين أحاول اثبات أنني محق، فهذا اعتراف مني بأنني قد أكون مخطئا" (سارتر 2009، 109)، وعلى يديه ولدت الفلسفة في الأندلس، إذ " لم يكن للفلسفة في الأندلس قبل ابن حزم ذكر، وماذكره نفر من الدارسين العرب وغير العرب لمحمد بن عبد الله ابن المسرة بنشأة الفلسفة في الأندلس إلا من باب التمحل، ولم يصل إلينا شيء من كتب ابن المسرة هذا". (الفروخ، 25). وبذا أستطاع أن يُحرك نمطية الجاهز المكرور ويُحدث انحراف جماليا، تتنافر فيه المحمولات، ولاشك في أنها ألقت بظلالها ودلالاتها على الواقع، أو لنقل إنه أسس للفلسفة في الأندلس بعد أن كان مهمشا.

طمس ابن حزم كل أشكال الثبات واتجه صوب الوجود ذي الأبعاد اللامتناهية، فلم ير في دراسة الفلسفة والمنطق تعارضا مع كونه فقيها، وهي فكرة كانت سائدة في عصره لكنه رفض الانصياع لسكونية الثابت ولم يتبع القوالب الجاهزة في التأليف فخالف معاصريه وألف في الفلسفة فجعل الهامش مركزا وألف فيها الكتب، منها ما لم تصل إلينا مثل كتابه في مراتب العلوم والفلسفة وفي نقد أبي بكر الرازي، ومنها ما وصل وحُظي بعناية العرب والمستشرقين على حد سواء مثل كتابه الأخلاق والسير في مداواة النفوس، الذي وصفه المستشرق آسين بلاثيوس بأنه " أشبه بسجل يوميات، دّون في ابن حزم ماحظات أو اغترافات تتصل بسيرة حياته، وهذه الملاحظات ترد في الكتاب دون ترتيب يُقصد به إلى التعليم والتربية، ولم يراع في تنسيقها منطق، ونحن إذ نقرؤه نجد فيه الوقائع كما سجلها رجل يقظ دقيق الملاحظة أثناء تجاربه الواسعة، وصاغها في قالب مبادئ عامة وحكم". (جنثالث، 217). ودرس المنطق لكنه بطريقته الخاصة ، فقد أضفت ظاهريته ضلالها عليه، ف" أراد أن يجعل علم المنطق علما مطبوعا بطابعه وشخصيته جاريا مع التفكير العمي الإسلامي غير متعلق بأذيال المنطق الأرسطاطالي، وتلك هي شخصية ابن حزم المستقلة التي نعرفها" (الحاجري، 171).

هذا على مستوى الدولة الأندلسية، أما على مستوى المدن، فقد كانت لكل مدينة أندلسية علم أبدع فيه أهلها ومالوا إليه أكثر من غيره من العلوم، فقد "كانت قرطبة مدرسة الفكر والنظر وأشبيلية مدرسة الفن والأدب والمرية مدرسة التصوف والعرفان، بينما احتضنت طليطلة وسرقسطة مدرسة الرياضيات والطبيعيات"، (الجابري: 1991 ط1، 180)، فيما تميزت المدينة التي ولد فيها فقيهنا وتعلق بها وجدانيا عن غيرها من المدارس داخل الأندلس وخارجها، حتى قيل إن الأندلس تميزت بالقرطبة عن بقية العالم العربي والإسلامي، لكن بماذا؟ يجيبنا الجابري: بالمشروع الثقافي الجديد الذي عبر عن نفسه بعنف المخاض وصيحة الميلاد مع ابن حزم وبلغ تمام نضجه ورشده مع ابن رشد، (المصدر السابق،180-181). ووجود المسجد الجامع في قرطبة أضاف لها ثقلا معنويا، فضلا عن كونها بقيت دائمة محتفظة بطابعها كمدينة جامعية، مدينة الكتاب والقلم، ووسمت أسماء عديدة منها قبة الإسلام ومجتمع علماء الأنام، فقد قيل إنها يباري فيها أصحاب الكتب أصحاب الكتاتيب وإنها من الأندلس بمنزلة الرأس من الجسد وإنها لم تخل قط من أعلام علماء وسادات

فضلاء، (نفسه، 179). ولذلك المسجد كثيرا ما أشار العلماء، يقول الرازي" قرطبة أم المدائن، سرة الأندلس، وقرارة الملك في القديم والحديث والجاهلية والإسلام، ونهرها أعظم أنهار الأندلس، وبها القنطرة التي هي إحدى غرائب الأرض في الصنعة والإحكام، والجامع الذي ليس في بلاد الأندلس والإسلام أكبر منه" (المقري ج1، 460)، لكن مع كل ذلك الشغف للتعلم إلا أن الأندلس كانت تخلو من أماكن مخصصة لتلقي العلوم، وكان الأمر مقتصرا على المساجد، إذ " ليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرءون جميع العلوم في المساجد بأجرة، فهم يقرءون لأن يعلموا لا لأن يأخذوا جاريا، فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلمبباعث من نفسه يحمله على أن يترك الشغل الذي يستفيد منه، وينتفق من عنده حتى يعلم" (المصدر السابق ج1، 220-221). إذا هكذا كانت الحياة الأدبية والعلمية في الأندلس قبل بزوغ النور الحزمي وولادة الفقيه الظاهري، الأديب صاحب الحس المرهف الكاتب الذي كان ينفر من إرادة الآخر وتسلطه، والذي ساهم في رفد الحركة الثقافية والأدبية في قرطبة. واستمر الوضع على ماهو عليه خلال المرحلة الأولى من حياته التي عاشها في كنف والده وهي حياة ارستقراطية عاشها محاطا بالجواري وعليهن تم تبلور الذوق الحزمي الذي خلخل نوازع التأصيل فيما بعد .

موجِبات الثقافة أدبيا

كانت الأندلس على فقه الإمام مالك، وكانت السلطة المؤسساتية تمارس نوعا من الحصار الفكري بشأن المذاهب المخالفة لمذهب الإمام مالك عامة والمذهب الظاهري بشكل خاص، فكان سواد العامة على المذهب الرسمي سواء أكان عن قناعة أو خوف من سيف السلطان. وفي خضم حمى التقليد المذهبي والعصبية ظهر ابن حزم حاملا لواء التغيير، فقلب المذاهب على أوجه الصحة حتى اختار المذهب الظاهري مذهبا له، فأسس للمذهب الظاهري بجعله مركزا، وهمش المذهب المركزي المالكي، وكانت منازلة فكرية على صعيد تبني منهج أكثر من كونه مذهبا أريد به مخالفة غيره، والاتجاه إلى الظاهر معناه الوقوف بوجه الفقهاء ومن وراءهم السلطة، والفقهاء أنذاك كانوا حريصين على المطابقة مع ما تمليه المؤسسة مخلصين لها في استكانة عجيبة، فلاق ابن حزم ما لاقاه من جور وظلم، فتكونت لديه شبكة من المفاهيم التي شكلت النظام الفكري الحزمي لاحقا، والذي امتاز بأنه نظام باحث على الدوام راجيا الوصول إلى إجابات شافية موصلة إلى الحقيقة.

ثم عقد اللواء لحملة أخرى ليست في الفقه لكن في الأدب، إذ بدا له أن يدلي دلوه في الكتابة الأدبية، ولأن فقيه قرطبة كان جزءا من المجتمع، فمن البديهي أن يلتزم بما هو مقبول ثقافيا، ووجب أن يكون فكره ونتاجه خاضعين للمحيط الأيدولوجي المحيط به لوجود نظام معقد من الارتباطات والتأثرات المتبادلة في عملية انتاج الأدب، فالعمل الأدبي عنصر تابع ومن ثم لاينفصل عمليا عن المحيط الأدبي وهو يحتل مساحة محددة في هذا المحيط وتحدده مباشرة تأثيرات هذا المحيط، والذي هو بدوره عنصر تابع ومن ثم لايمكن فصله عمليا عن المحيط الأيدولوجي لمرحلة محددة ولدى جماعة خاصة. (انظر: نيوتن: 1996، 29). ما معناه أن الأديب ابن بيئته ومجتمعه، والمجتمع الذي نشأ فيه ابن حزم عُني بالعلم وحرص على تقدير العلماء والنظر إليهم بعين ملؤها الاحترام والتقدير، بالمقابل كانوا يرون الفقيه مترفعا عن قول الشعر والخوض في الجانب العاطفي من الأدب، والتي هي من سفاسف الأمور لا تتوافق ومكانة العالم والفقيه ومنزلته، وهذا رأي ابن حزم نفسه، إذ يقول في مقدمة كتابه طوق الحمامة أنه ألفه بناءا على طلب صديق ولولا منزلته ومكانته ما أجابه " فهذا من الفقر، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب وحُسن المآب غدا". (ابن حزم 2016، 8). فابن حزم يخالف نفسه أحيانا حينما يرى أحقية القيام بشيء يناقض ما يعتقد، فكتاباته الهدامة قصد منها عدم الامتثال للمؤسس المقدس أو الاستسلام لما موجود في الواقع والتخلص من قيوده عبر التوجه إلى العمل الفكري الحر، وحريته كانت مرهونة بممارسة حقه في الاعتراض والاختلاف، حتى إن كان كلفته هذه الحرية مخالفة نفسه.

كانت لفقيهنا ارهاصات وكتابات قليلة في الشعر قبل نبوغه في الفقه كما يحدّث عن نفسه في طوق الحمامة من تنظيمه الشعر ولما يبلغ الحلم، وقدراته الأدبيه تعود لمعطيات نشأته وحضوره مجالس الخليفة مع والده الوزير والتي كانت لا تخلو من نفحات الأدب والشعر. والبداية كانت تشير إلى أنه سيصبح له شأو في المجال الأدبي، " كان كل شيء يبشر بأنه ستكون جهوده وحياته كلها للأدب الخالص لو لا أن دخل القدر الصارم ليجعل منه الذائد عن الشريعة وعلومها" (الأفغاني:1969 ط2، 17). لكن الرياح جاءت بما لا تشتهي السفن ولعلها قدرة الواحد الأحد ليُحيي على يدي ابن حزم المذهب الظاهري الذي كانت شمسه إلى الزوال .

وعاد مرة أخرى إلى الكتابات الأدبية، ولسعيه الدؤوب لبلورة صورة صحية لنمط كتابة أدبية تنطوي على امتداد شاسع من الابتكار والابداع وتجاوز ماهو قائم وفرائد نتاج ملهم، فقد كانت أدبيته تنهض على بعث جديد. إذ تميّز كتابه طوق الحمامة بقدرة فائقة على استيفاء موضوع الحب وفق ما يقصده ابن حزم وتمليه رؤيته للعالم وما يتوقعه المتلقي وتفرزه قراءته، وقد مثّل الكتاب وصلة تفاعلية تتساند فيها التجربة الذاتية والمعرفة الخلفية والمقامية عن الواقع

الأندلسي، ويتضمن الكتاب النسبة الأكبر من شعره. ولو أمعنا النظر في ذلك بعين ناقد ثقافي لوجدنا أن فيه تأسيسا لأمر مهمش في الثقافة الأندلسية أنذاك وحتى فيما بعد، متعلق بشخصية الفقيه الكاتب الذي قرر عدم الإنصياع لسكونية الثابت في الأدب وتناول موضوع الحب وتطرق إلى الجانب العاطفي من حياته ولم يضن على القرطاس ببيان حال من أحواله، وهو ما كان أغلب العلماء والفقهاء يترفعون عن الكتابة فيه، بل يصح أن نقول أنهم رأوا في قول الشعر دنو منزلتهم، فهذا الإمام الشافعي يرى في قول الشعر منقصة إذ يقول: (الشافعي 1985 ط2، 73):

ولولا الشعر بالعلماء يُزري لكنت اليوم أشعر من لبيد
وأشجع في الوغى من كل ليث وآل مُهــلبٍ وبنى يزيد
ولولا خـشية الرحمن ربي حسبت الناس كلهم عبيدي

فلو أجاز الشافعي _على حد قوله_ لنفسه قول الشعر لكان أشعر الشعراء، ولكنه طوع شعره وقيده فلم يكن شعره مقصودا لذاته بل لغاية سامية وهو خدمة فقه وعلمه، وابن حزم فقيه مثل الشافعي لكنه لم ير في قول الشعر (العاطفي منه خاصة) ما رآه الشافعي، بل كان متحررا من أكبال المجتمع حرا في اختياراته وعمله الفكري عارفا قدراته الأدبية والعلمية و" كل معرفة هي وعي بالمعرفة" (سارتر: 104) وأنعم بها من معرفة قادته إلى الخلق والإبداع والابتكار.

فالمركز هنا العالم الفقيه يكتب في الأمور العلمية والدينية والهامش أو الثانوي هو الشعر في حياة العلماء والفقهاء، لكن أديبنا خالف ذلك وبادل بين المراكز وأعلى من شأو الشعر وبالتالي العاطفة في حياة الفقيه وجعله أساس كتابه (طوق الحمامة في الألفة والألاف) ولم يكن يجد حرجا في الإفصاح حتى عن تجاربه العاطفية فضلا عن تجارب الآخرين.

الفقيه أعلى لقب يحصل عليه الفرد في المجتمع الأندلسي أنذاك من الناحية الثقافية حتى كانوا يقولون للكاتب والنحوي واللغوي فقيه لأنها تمثل عندهم أرفع السمات. (المقري، ج4، 201)، هذا من الناحية الدينية والمنزلة العظيمة للفقيه مرتبطا بالدين، لكن على الوجه الآخر فقد كانوا يلمزون من ضعُف شعره بأنه أشبه بشعر الفقهاء، و" إن النقاد درجوا على التعبير بقولهم هذا شعر فقيه إذا وجدوا فيه مغمزا" (كنون 2014 ط1، 17)، لأن" الفقهاء وأهل العوم كلهم قاصرين عن البلاغة" (ابن خلدون، 496). لكن أين هذا القول من ابن حزم، فابن حزم أديب وللأديب قدرة تخيلية يوظف بها كل العناصر الواقعية زمانية كانت أم مكانية بطرق خاصة بعيدة عن وجهتها الحقيقية، وعندما يحدث ذاك بطريقة خلاقّة ومختلفة يمكن حيئنذ أن نطلق عليها إبداع. فالإبداع لا يتطلب تفكيرا نمطيا يبحث بطريقة معيارية قياسية للإجابة والبحث عن الحل الصحيح والوحيد، بل هو التعددية في الإجابة والاستقلالية في التفكير وهو ما يُطلق عليه بالتفكير الافتراقي. (انظر: روشكا ط1 2016، 21). فلو أخذا الأبيات الآتية لابن حزم والتي يقول فيها: (ابن حزم 2016ط1، 97):

دنـــا أملي حتى مددت لأخذه يـــدا فانثنى نحو المجرة راحلا
فأصبحت لا أرجو وقد كنت موقنـا وأُضحي مع الشعري وقد كان حاصلا
وقد كنت محسودا فأصبحت حاسدا وقد كنت مأمولا فأصبحت آمـــلا
كـذا الدهـر في كراتـه وانتقـاله فلا يأمنن الدهر من كـــان عاقلا

نراه في البيت الثالث يخبرنا بصريح العبارة إنه أصبح حاسدا بعد أن كان محسودا، ولو صغنا هذه الكلمات في عبارة نثرية ونُسبت لابن حزم الفقيه لم يكن مقبولا، لأن كتابات ابن حزم جُبلت على نزعات دينية ظاهرية من جهة والخضوع للمنطق ومعالجة الأمور معالجة تجريدية من جهة أخرى، فضلا عن كونه الفقيه الذائد عن دين الله والذي يباري بلسانه سيف الحجاج في حدته دفاعا عن تعاليم الدين. فهل كان ليقبل على نفسه أن يكون حاسدا؟ ومعلوم أن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب، وهنا الإنتقالة من شخصية الفقيه الأصولي إلى ابن حزم الأديب وما يُباح للأديب لا يُباح لغيره، إذ يركز الأديب في إنتاج الدلالة على تغييب الحدود الفاصلة بين ما هو شعري وما هو واقعي. وأنموذج آخر لابن حزم إذ يقول في وصف محبوبته: (ابن حزم، 124):

أغار عليـك من إدراك طرفي وأشفق أن يذيبك لمس كفي
فأمتنع اللـقاء حـذار هذا وأعتـمد التلاقي حين أغفي
فروحي إن أنم بك ذو انـفراد من الأعضاء مستـتر ومخفي
ووصل الروح ألطف فيك وقعا من الجسم المواصل ألف ضعف

هنا رؤية شعرية خيالية للمحبوبة نابعة من إحساسه بها وليست رؤية واقعية، والرؤية الشعرية لها المقدرة على أن تكون بديلا مميزا عن فكرة الإلتزام الواقعي، فلو نعت ابن حزم محبوبته بأنها رقيقة جدا لم يكن ليضفي تلك الجمالية الأخاذة التي لمسناها في البيت حين صور لنا رقة محبوبته بصورة فراشة تذوب أجنحتها بمجرد اللمس أو قطعة ثلج تذوب إن لامسها كف المحبوب المحترق شوقا إليها، وهو الفرق بين المدرك الحقيقي والمدرك الخيالي والنفس أميل إلى التخييل منها إلى الحقيقة فالحقائق جامدة، و" الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق.... لأن الصدق المشهور كالمفروغ منه ولا طراء له والصدق المجهول غير ملتفت إليه، والقول الصادق إذا حُرف عن العادة وأُلحق به شيء تستأنس به النفس، فربما أفاد التصديق والتخييل" (المصدر السابق،24). بينما في

البيت الرابع يفصح عن رغبته في وصل المحبوبة بطريقة روحانية خاصة وغير ملموسة مفضلا إياها على التواصل الجسدي، وهي طريقة لا تقاس بالعمليات العقلية المنطقية. ومعلوم أن ابن حزم الفقيه الأصولي الظاهري بعيد عقائديا وفكريا عن الفكر الصوفي إلا أننا نلاحظ أن ابن حزم الأديب يُحاكي الأدب الصوفي أو المنطق الصوفي عندما يؤسس للمحة روحانية فيها لإتصال الروح بالروح لا الجسد بالجسد.

وللإبداع سبل ووسائل، فهناك من ذهب إلى أن الذكاء وحده لا يكفي ليكون سبيلا للإبداع تقول كوكس" إن الذكاء المرتفع، لا المرتفع جدا مع درجة عالية من المثابرة يحققان الإبداع أكثر مما لو كان الذكاء مرتفعا جدا مع درجة منخفضة من المثابرة حيث أن الذين حققوا أنجازات عظيمة ومميزة لا يتسمون بالإستعدادات العقلية (الذكاء) وحسب بل يتسمون أيضا بالدافعية القوية والجهد والثقة بالنفس وحسن الطبع" (روشكا: 21)، فالابداع حسب رأيها يتطلب مثابرة وذاكرة قوية قادرة عى الإلمام بالتفاصيل وشخصية حرة لا تحبذ الروتين بل تتطلع إلى التجديد وهو ما توفر في فقيهنا رحمه الله الذي كان مبدعا في الأدب كما كان في الفقه، صاحب ذكاء متقد وعقل نير وثقافة علمية واسعة فضلا عن ثقافته الأدبية المتينة.

ويعلل ابن خلدون ضعف شعر الفقهاء ب" أنهم حفظوا القوانين العلمية والعبارات الفقهية الخارجة عن أسلوب البلاغة والنازلة عن الطبقة" (نفسه، 489)، و " إن الملكة إذا تقدمت في الصناعة بمحل فقل أن يجيد صاحبها ملكة في صناعة أخرى" (نفسه، 468). فالإبداع في أي مجال حسب ابن خلدون يتأسس بفعل ملكة، وقل أن يمتك شخص واحد ملكتين أو أكثر، ولأنه كال عالما وفقيها فالمفترض عدم توفر الملكة الأدبية، وهي غير الذوق الذي تحدث عنه علماء البيان، وقولهم أن الحفظ لكلام العرب والممارسة لأساليبها في النظم والنثر مما يُكونه ويُربيه، فإن الملكة هي طاقة الإنتاج وتحتاج إلى الذوق ليكون رفيعا والذوق معيار النقد فصاحبه يعرف وجود الحسن والقُبح في الكلام ولكنه لا يكون أديبا إلا إذا كان صاحب ملكة. (كنون، 8)، وقد حاز فقيهنا هذه الملكة وأتقن أستغلالها فأكتسبت كتاباته قيمتها من خلال نصوصه الناتجة عن تفاعل وعيه ومرجعياته الفكرية وملكته الأدبية مع المؤثرات الإجتماعية والثقافية فضلا عن العلاقة التفاعلية التي تنشأ بين ما ترسب في أخاديد الوعي وبين دوافع كتابة النص اللامرئية والغائبة عن ظاهرها، فأمكن والحالة هذه أن نقول أنه أبدع ورفع شعار التجديد والتنوير، لا تقليد ولا نسخ فخرج من حالة التقمص إلى حالة التميز والخصوصية، ولا شك إنه لم يكن خروجا سهلا في ظل التبعية الكاملة للسلطة المؤسساتية التي كانت سائدة بين معاصريه في ممارسة التفكير على النحو الذي يخدمها ويخدم فكرة القامع المهيمن. وشق له في الأدب سبيلا ومذهبا كما في الفقه، وأخصب خياله بأفتتاح آفاق تجريبية في الممارسة الكتابية تلبية لحاجة جمالية ناشئة في المجتمع الأندلسي لم تكن لها هذه الأهمية التي تستدعي فعل المغايرة والإختلاف عن السائد والموروث من قبل، لذا صح لنا أن نطلق عليه وسم مبدع، إذ " يُشترط في الابداع في أي مجال من المجالات كان مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة"، (طه: ط2 2006، 116). والموانع التي واجهها ابن حزم جمة .

ومما قيل في ابن حزم الفقيه، أنه كان" فقيها مجتهدا ذا بصر ثاقب في معاني القرآن والسنن، مستنبطا دقيقا لأحكام الدين وفروع الفقه، واسع الالمام بطرق المذاهب الفقهية خبيرا بحجج الشافعية والمالكية والحنفية، مواهبه أقصى ما يتمناه العلماء: فكر ثاقب، وبصر نافذ، وملاحظة دقيقة، ونبل النفس، يزين ذلك كله إقام إلى جانب الصدق طول حياته" (الأفغاني: 1940، 43). ومما قيل في ابن حزم الأديب، أن" إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن وسعة العلم بالكتب والسنة والمذاهب والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر، مع الصدق والديانة والحشمة والسؤدد والرياسة والثروة وكثرة الكتب" (المقري 1968 ج2، 78)، و" لم يكن شعره ليشبه في وجه من الوجوه ما يسمى شعر الفقهاء وهو شاعر فحل مطبوع قبل أن يكون فقيها وقبل أن يكون عالما" (الأفغاني 1940، 77) . خالف السائد وأبدع في المجالين ولم يجد حرجا في الكتابة في موضوع الحب وقول الشعر فيه وذلك" أن للحب حكما على النفوس ماضيا، وسلطانا قاضيا، وحدا لا يُعصى، وملكا لا يُتعدى، وطاعة لا تُصرف، ونفاذا لا يُرد، وأنه ينقض المِرر، ويُحلل الجامد، ويُخل الثابت، ويَحل الشغاف، ويُحل الممنوع" (ابن حزم 2016ط1، 37)، وخلاصة القول أن رجال الشريعة لم يكونوا رهبانا، بل كانت لهم قلوب يفقهون بها ويلبون نداء عواطفه.

الخاتمة

نخرج في نهاية بحثنا هذا بنتائج عدة:

1. أن ابن حزم الأديب غير الفقيه، فهو في الأدب يبدو كأن حياته مكرّسة تماما لممارسة القول البديع وتقريض الشعر وصناعة البديع من النثر، وقد أعلى بهذا من منزلة الأدب في حياة الفقيه التي كانت متدنية ويضرب به المثل على انخفاض درجة الأدبية في أدبه.
2. يمكننا تعليل هذه الحالة ثقافيا بأنها طبيعية لأن الفقيه يُعرف بانحيازه إلى العقلانية والمنطق والواقع المعاش في المجتمع، أما الأديب عامة والشاعر على وجه الخصوص فكان ممن يترفع على الواقع ويهرب إلى الخيال ويقول ما لايفعل.

3. مارس ابن حزم كلا من الفقه والأدب في مجاليهما ولم يُغلب واحدا على الآخر داخل حيزه وفي مجاله، أو لم يمارس واحدا منهما بمقاييس الآخر ومنطقه.
4. حاول تبديل المراكز بين الفقه والأدب حيث جعل من الهامشي في حياة الفقيه مركزيا بحسب مقررات المؤسسة الثقافية والأعراف الاجتماعية، وأهم من ذلك هو موضوع مهمش أو غير ذي أهمية مقارنة بباقي الموضوعات الأخرى ويجري الحديث عنه على لسان فقيه البلاد الأول، وإن لم يكن هذا قلبا للمعايير الثقافية وخروجا عن المؤسسة وإملاءاتها ماذا يكون؟

المصادر والمراجع

1. ابن بسام، أبي الحسن علي بن بسام الشنتريني (1997)، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ت: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت.
2. ابن حزم، علي بن أحمد، (ط2 1987)، رسائل ابن حزم، ت: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
3. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، (ط1 1992)، المقدمة، مكتبة لبنان.
4. أدونيس (ط7 1994)، الثابت والمتحول، دار الساقي.
5. الأفغاني، سعيد، (1940)، ابن حزم الأندلسي، المطبعة الهاشمية دمشق.
6. الأفغاني، سعيد، (ط2 1969)، نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي، دار الفكر بيروت.
7. بارت، رولان (ط1 1999)، هسهسة اللغة، تر: منذر العياشي، مركز الإنماء الحضاري.
8. الجابري، محمد عابد، (ط1 1991)، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية.
9. جنثالث، آنخل، (د.ت)، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية.
10. الحاجري، طه، (د.ت)، ابن حزم صورة أندلسية، دار الفكر العربي.
11. روشكا، ألكسندرو، (ط1 2016)، الإبداع العام والخاص، تر: غسان عبد الحي، الإعصار للنشر.
12. سارتر، جان بول، (ط1 2009)، الكينونة والعدم، تر: نقولا متين، المنظمة العربية للترجمة.
13. الشافعي، أبي عبد الله محمد بن أدريس، (ط2 1985)، الديوان، ت: عبد المنعم الخفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية.
14. صاعد، أبي القاسم صاعد بن أحمد، (1912)، طبقات الأمم، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين.
15. طه، عبد الرحمن، (ط2 2006)، الحق العربي في الإختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي.
16. عصفور، جابر، (ط5 1995)، مفهوم الشعر، مطابع الهيئة المصريةالعامة للكتاب.
17. الفارابي، ابو نصر (1998)، السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية بيروت.
18. الفروخ، عمر، (ط1 1980)، ابن حزم الكبير، دار لبنان للطباعة والنشر.
19. كنون، عبد الله، (ط1 2014)، أدب الفقهاء، دار الكتب العلمية بيروت.
20. المقري، أحمد، (1968)، نفح الطيب، ت: إحسان عباس، دار صادر بيروت.
21. نيوتن، ك.م (ط1 1996)، نظرية الأدب في القرن العشرين، تر: عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
22. هيكل، أحمد (ط7 1979)، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، دار المعارف.