مدار «الدليل» واستراتيجية النقد في النسق الظاهري لابن حزم الأندلسي

زاير أبو الدهاج(*)

نشأ «ابن حزم» مالكيا شأنه شأن الكثير من الأندلسيين الذين خضعوا أول أمرهم للمذهب الرسمي السائد، ثم بعد أن نضج تبنى المذهب الشافعي لكن ذلك لم يدم طويلا فسرعان ما اختار الظاهرية لأنه رأى أن أسباب الخلاف الشديد الذي عرفته الساحة الثقافية للأندلس آنذاك «أن القياس أصبح مركبا ذلولا استطاع جماعة من الفقهاء المالكية أن يوائموا من خلاله بين أحكامهم وفتواهم وبين مقتضيات الحياة الفاسدة»(١)، حيث تميز هذا العصر الذي يسمى «عصر الطوائف» بالفوضى السياسية والانحلال الأخلاقي وعمد فيه ملوك الطوائف إلى تقريب الفقهاء منهم لتبرير طغيانهم وظلمهم، فكانت الظاهرية بذلك بمثابة رد الفعل الطبيعي لهذه الممارسات الوصولية.

ومادام مشروع «ابن حزم» الإصلاحي قد فشل في تحقيق العلاج عن طريق السياسة، عمد إلى إصلاح فساد الثقافة الفقهية باعتبار أن كل الممارسات الاجتماعية والسياسية كانت تبحث عن مشروعيتها النظرية والفكرية في «الفقه» مادام علم من علوم الدين التي تمتلك قداسة مهمة في المخيال الجماعي للأفراد، وهذا الإصلاح هو في الحقيقة تأسيس لفلسفة فقهية جديدة تفتح باب الاجتهاد بل توجبه، وتمنع التلاعب بالنصوص من أجل الحد من المهازل التي تحصل في غياب الفهم الحقيقي للعلوم الشرعية وتجاوز دلالة نصوصها الصريحة وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل.

(*) أستاذ بقسم الفلسفة، جامعة وهران.

(١) عنان عبد الله، دول الطوائف - منذ قيامها حتى الفتح المرابطي- القاهرة، ط٢، ١٩٦٥، ص٤٢١.

والفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري أنه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص وأنه ردّة ونكوص وجمود وعودة إلى التقليد، لأن التثبت بالظاهر سيسيّج العقل ويوقع الفكر في ضيق الأفق النظري، لكن ذلك و«إن كان يصدق على ظاهرية داوود بالمشرق، فإنه لا تصدق على ظاهرية ابن حزم في المغرب»[1] والتي تمتلك إلى جانب وجهها الفقهي الأصولي، وجها آخر عقلانيا يتمثل في مناصرتها للمعقول، والدليل أو الأصل الرابع الذي حدده «ابن حزم» إلى جانب القرآن والسنة والإجماع ليس هو شيء غير العقل، فما هي مكانة العقل في منظومة معرفية نصية؟ وكيف سيمارس وظائفه المتعلقة بالفهم والتأويل من خلال «الدليل» كقاعدة نظرية للتأصيل؟

مفهوم «العقل» ومدار «الدليل»

يشرك «ابن حزم» الشريعة والفلسفة في الهدف والغاية حيث يقول «إن الفلسفة على حقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وذلك لا غير هو الغرض من الشريعة»[2] وهو بذلك يتجاوز هاجس التوفيق الذي حرّك الفكر الفلسفي عند الفارابي والكندي لأن حقل الشريعة يختلف عن حقل الفلسفة من حيث الطبيعة، فالشرعيات لها معاييرها والعقليات لها أسسها، وكل منهما يمثل بناءً معرفيا قائما بذاته، فيترتب على ذلك ضرورة الفصل بينهما، بين الشريعة والحكمة دون أن يعني ذلك انتفاء كل موافقة بينهما، فجوهرهما واحد لكن لا بد أن يحافظ كل منهما على هويته.

فإذا كانت الكلمة في الآليات الهرمنطيقية تقول شيئا آخر غير ما يبدو في الظاهر لأنها في الحقيقة إيحاء ومجاز وباعتبارها تشتمل على إرسالية وجب البحث عن تجلياتها في ما هو أبعد من الكلام، وإذا كانت الحقيقة كما يقول «إيكو» «هي ما لم يُقل أو ما قِيل بطريقة

---

(1) Arnaldez Roger, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm De Cordoue, Paris, 1957, p222.

(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه -الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني- دار الفكر، ج١، ص٩٤.

غامضة ويجب أن يُفهم في ما هو أبعد من ظاهر النص الذي قد يظل مجهولا لفترة طويلة»[١] فإن «ابن حزم» يستعمل الظاهر بمعنى الخروج من ذلك الخفاء، الخروج من المعرفة السرية التي يرى «إيكو» أنها عميقة، إلى المعنى الواضح البارز بذاته والذي يستنبطه العقل على البديهة بحكم منطوق اللغة ودلالة مفهوم خطابها، ويظهر ذلك في قوله «واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته»[٢] لذلك لا يمكن صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له، إلاّ أن يأتي دليل آخر من نص أو إجماع أو يوجب صرفها بديهة حس أو بديهة عقل.

ويكتسب العقل دلالات خاصة عند «ابن حزم»، فهو يعتبره «قوة من قوى النفس»[٣] إلى جانب الحس والظن والتخيل، وينتقد الذين يزيدون في العقل ما ليس فيه أو ينقصون منه بعض ما فيه بقوله: ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق؛ والعقل ليس جوهرا وإنما هو كيفية لأنه يقبل الأشد والأضعف وله ضد هو الحمق، ولا خلاف في الجواهر أنها لا ضد لها، وإنما التضاد في بعض الكيفيات فقط، وليس فيه إباحة شيء ولا حضره، وإنما فيه تمييز الموجودات على ما هي عليه، وكونه كيفية أي أنه عرض محمول في النفس ووظيفته تمييز الظواهر التي تقع داخل قدرته فقط في الإنسانيات والطبيعيات، أما وظيفته في الشرعيات فتقتصر على سماع النص واستثماره لفهم الأوامر الإلهية.

وهذا لا يعني إقصاء كل عمل للعقل في مجال الشرع بل هو رد جديد للاعتبار وفهم جديد للعقل وتوظيف جديد لآلياته من خلال تلك المساحة التي تخصصها له طبيعته الخاصة، فبجانب النص (القرآن والسنة) والإجماع هناك العقل «فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبدا إلا من هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل»[٤].

---

(١) إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط١، ٢٠٠٠، ص٣٠-٣١.

(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١١٦.

(٣) الأندلسي ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، دار العباد، بيروت، ١٩٥٩، ص١٧٨.

(٤) الأندلسي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ص٦٨-٦٩.

ويمثل العقل بذلك الأصل الرابع من أصول الأحكام وهو «الدليل»، وهو قسمان دليل مأخوذ من الإجماع، ودليل مأخوذ من النص وهو الذي نقصده وينقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: أن يشمل النص على مقدمتين، ولا ينص على نتيجتهما، مثل قول الرسول ﷺ «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» فهتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام، والنتيجة تترتب عنهما منطقيا وهي مفهومة من النص، وهذا قياس منطقي وليس قياس فقهي.

القسم الثاني: «شرط معلّق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط مثل قوله تعالى: ﴿إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨] فقد صح بهذا أن من انتهى غُفر له، وفعل الشرط هنا يتعمم على كافة الناس بمقتضى اللفظ لا بالقياس الفقهي.

القسم الثالث: لفظ يفهم منه معنى، فيؤدي للفظ آخر وهو ما يسمى بـ«المتلائمات» مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤] فيفهم منه أنه ليس بسفيه.

القسم الرابع: وهو أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، لا بكونه حلالا ولا بكونه حراما فيؤخذ بحكم المباح.

القسم الخامس: وهو ما أسماه بـ«القضايا المتدرجة» مثل أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان، وهو قياس أساسه التعدية المنطقية وتكون مستنتجة من المقدمتين.

القسم السادس: وهو ما يسمى بـ«عكس القضايا» كأن نقول (كل مسكر حرام) فيصح أن نقول: بعض الحرام مسكر، وذلك لأن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا.

القسم السابع: وهو ما يسمى «لوازم المعنى» وهو لفظ تنطوي فيه معاني جمّة مثل قولك زيد يكتب، فقد صح من هذا للفظ أنه حي وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، وإن لم يذكر النص ذلك[1].

(١) الأندلسي ابن حزم، الإحكام، ج٥، ص١٠٠-١٠١.

فالدليل هو الحيز الذي يمارس العقل فيه فاعليته انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل عن طريق الاستنتاج والتدرج من المقدمات إلى النتائج عن طريق اللزوم المنطقي لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، فمدار الدليل أو «العقل» محدد بمفهوم النص واستنتاج ما هو متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستنتجة تتسم باليقين وبضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ، ولذلك عمل في تقريبه للمنطق على صرف ما لا توافق عباراته العبارة العربية لا نحوا فحسب بل بلاغة كذلك، ومكن هذا الاختصار من تزويد المنطق بالسند العلمي اللغوي الضروري لوصله بمجال التداول.

فللعقل وظيفتين؛ الانقياد للأوامر الإلهية، ثم فاعلية تنصب على النص لاستخراج مكنوناته لا بالتخمين والظن والقياس بل بالاستنتاج، أي أن الدليل لا يمد بأي صلة إلى القياس الاستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل، بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم وليس الاشتراك في العلة وعلاقة الشبه، ومن هنا كان نقده لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين.

إلا أن تلك المساحة المحددة للعقل تقع داخل النص نفسه من خلال بنيته اللغوية، لأن الأحكام الشرعية متضمنة في الأصل داخل النص، ومن ثم فعملية الفهم العقلي لا بد أن تنطلق من النص دون أن يعني ذلك الوقوع في دغمائية نصية ويسمي أرنلديز هذا العقل بالتشخيصي، لأن «الحقيقة الدينية تعطى كاملة وواضحة ووظيفة العقل هي تشخيصها للتعرف عليها كما هي معطاة لا كما يعتقدها هو»[1].

من هنا نستنتج أن الحديث عن معايير خاصة يتعامل وفقها العقل مع النص الديني ليس إقصاء له بل هو تحديد لطبيعته الخاصة ولقيمته المعرفية، فلا وجود لحقيقة واحدة بل هناك حقائق متعددة، والحقيقة الدينية موجودة داخل النص لا داخل التجربة المعرفية للعقل، إنها على العكس من ذلك دعوة إلى العودة إلى العقلانية المحضة والتي تضمن للعقل طبيعته

(1) Arnaldez Roger, Aspect de la pensée musulmane, Librairie philosophique, Paris, 1967, p154.

الحقيقية وفاعليته الخاصة عندما تحدد له مجالات عمله التي يستقصي من خلالها الحقيقة، فكيف سيؤسس ابن حزم استراتيجية النقدية المتضمنة في مؤلفه «الفصل» على هذا الفهم الخاص للعقل؟

استراتيجية النقد في النسق الظاهري

انطلاقا من هذا النسق المعرفي ينتقد ابن حزم في مؤلفه «الفصل» الشكاك ومنكري الحقائق وبعض الفلاسفة، وينتقد كذلك الفرق الكلامية لكنه لا يتجه إلى الآراء والمواقف التي بلورتها الفرق في معالجتها للإشكاليات فقط، بل يتجه أكثر إلى الآليات والمناهج المعتمدة في صياغتها، كمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، فمثلا في رده على الموقف المبهم على الأشاعرة في مسألة «الأسماء والصفات» حيث اعتقدوا أن صفات الله ليست ذاته ولا غير ذاته يقول: «من قال أن علم الله تعالى ليس هو الله ولا هو غيره ولكنه صفة ذات، لم يزل يبطل بعضه بعضا، لأنهم إن قالوا علم الله ليس هو الله، فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره، ثم إن قالوا ولا هو غيره، فقد أبطلوا الغيرية وأوجبوا ضرورة أنه هو»[1] بمعنى أنه لا يعقل نفي و إثبات معا، فأنت تكون الصفات والأحوال موجودة ولا موجودة في آن واحد، غير معلومة ولا مجهولة، فهذا لا يقبله عقل ولا نقل، لأن الواقع معقول والمعقول واقع، ولا وجود لقيمة ثالثة بين الوجود والعدم، بين المعقول واللامعقول، بين الواقع واللاواقع، فهذا الموقف مبهم لأنه يتنكر لمبدأ ضروري من مبادئ التفكير الأساسية وهو مبدأ الثالث المرفوع.

أما في نقده للمعتزلة في إشكالية «المكان» فيعتمد على نفس المنهج العقلي/ الظاهري فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله في كل مكان، واحتجوا بآيات كثيرة مثل قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦] وقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ﴾ [الواقعة: ٨٥]، وقالوا أن الجهة لا تكون إلا لجسم، ولو كان الله متميز في مكان ما أو في جهة لكان جسما وهذا مخالف للتنزيه، ولما لم يكن تعالى جسما فهو في كل مكان.

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١٣٧.

لكن ابن حزم يرى أن التنزيه ليس في القول أن الله تعالى في كل مكان، لأن في ذلك إخبار عنه تعالى بما لم يخبر به عن نفسه، بل إن التنزيه الحقيقي يتم بمحاولة فهم النص من خلال لغته فقط، وبالضبط في التركيز على الضمائر «هم» في رابعهم في الآية الأولى و«منكم» في الآية الثالثة، وهذا يعني أن حضوره في كل مكان إنما هو التدبير لذلك والإحاطة به، فالقول أن الله في كل مكان خطأ لأنه يلزم بموجب هذا أنه يملأ الأماكن كلها، وأن يكون ما في الأماكن كلها فيه الله تعالى، تعالى الله عن ذلك ولتوضيح ذلك يستند إلى منهجية تحليلية في عملية الفهم تنطلق من مقدمات عقلية لتصل إلى نتيجة تنفي مقولة أن الله في كل مكان.

- فكل ما كان في مكان، فهو شاغل لذلك المكان ومالئ له ومتشكل بشكل المكان، أو المكان متشكل بشكله، فلا بد من أحد الأمرين ضرورة.
- وما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه، ليصل إلى نتيجة مفادها أن:

«هذه كلها صفات الجسم في إذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسما أو عرضا فقد انتفى أن يكون في مكان أصلا»[1].

وعليه، فقد يكون ابن حزم بهذا قد استطاع أن ينفي مقولة المعتزلة، لكن وإذا كان يرفض تأويل النصوص الدينية، ويعتمد على الفهم الظاهري للنصوص، فلماذا قال أن ما ورد في الآيات الثلاثة السابق معناه «التدبير والإحاطة»، أو لم يتأول هذه النصوص هو الآخر رغم محاولته اجتناب التأويل العقلي، باعتبار أن ظاهر النصوص لا يوحي لا بالتدبير ولا بالإحاطة؟

هنا تكمن خصوصية أخرى للرؤية الحزمية في فهم النص، فهو الذي قال - في غير ما موضع - بضرورة حمل النصوص على ظاهرها دون تأويل ما لم يمنع من ذلك دليل آخر من النص نفسه أو ضرورة عقل أو حس، وشرط الضرورة العقلية هو الذي تجلى في هذا المثال، وهي التي بمقتضاها فهم ما يوحي به النص من معاني التدبير والإحاطة الإلهية.

---

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١٢٥.

وترتبط قضية المكان بإشكالية «الاستواء» فهو يرفض أن يكون «الاستواء» الوارد في الآية: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] بمعنى الجلوس على الكرسي كما تقول المجسمة أو بمعنى القهر والاستيلاء كما اعتقد الأشاعرة على لسان الجويني، كما يرفض أن يكون بمعنى «استولى» كما تقول المعتزلة «لأنه لو كان كذلك لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، ولجاز أن نقول الرحمن على الأرض استوى لأنه تعالى مستول عليها وعلى كل ما خلق، فهذا القول دعوى مجردة بلا دليل[1]، ويعمد ابن حزم إلى عملية استقراء للآيات التي ورد فيها لفظ «الاستواء» مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ ءَاتَيْنَٰهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [القصص: ١٤]، ومعناه لما انتهى إلى القوة والخير، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت: ١١]، ومعناه أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه.

ومن هذا الاستقراء للخطاب في شتى مواقعه، يخلص إلى أن معنى «الاستواء» هو الانتهاء كما في اللغة ومن ثم فمعنى «الرحمن على العرش استوى» هو أنه «فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شيء»[2] لأن الاعتماد على الآية الواحدة يجعل الباب مفتوحا على إمكانيات هائلة للفهم والتأويل والتي قد تجانب حقيقة ما يريد النص قوله.

إن هذه الإستراتيجية التي تخصص للعقل مساحة حسب طبيعته أين يتسنى له فهم النصوص وتأويلها حسب ما توجبه بديهة العقل، يعتبر تجلي واضح للعقلانية وتأسيس معرفي جديد لإمكانية علمية ابستمولوجية، ووجه مهم من وجوه الخصوصية للظاهرية في المغرب والأندلس؛ فلا هي نصية مغلقة تلغي كل عمل للعقل - كما هو معروف عن الظاهرية كمذهب- ولا هي ذات منهج عقلي محض كمنهج المعتزلة والذي يفتح للعقل إمكانيات هائلة لتأويل النصوص الدينية، الأمر الذي قد يؤدي إلى إفراغها من دلالاتها الحقيقية، إنما هي ظاهرية منهجية بعقلانية معتدلة يتعايش داخلها «ما يقوله النص» مع ما يفهمه «العقل» في فضاء دلالي حقيقي حيث يشتركان في عملية فهم الحقيقة و إنتاج المعرفة.

(١) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١٢٣.
(٢) الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج٢، ص١٢٥.