المنظومة
ALMANDUMAH

العنوان: شروط قراءة النص القرانى عند ابن حزم من خلال كتاب الإحكام فى أصول الأحكام

المصدر: مجلة التنوير

الناشر: جامعة الزيتونة - المعهد الأعلى لأصول الدين

المؤلف الرئيسي: الجلاصي، بثينة

المجلد/العدد: ع13

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 2014

الصفحات: 19 - 53

رقم MD: 751729

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

اللغة: Arabic

قواعد المعلومات: IslamicInfo

مواضيع: النص القرآني، القراءات، بلاغة القرآن، التلاوة

رابط: http://search.mandumah.com/Record/751729

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

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

الجلاصي، بثينة. (2014). شروط قراءة النص القرانى عند ابن حزم من خلال كتاب الإحكام فى أصول الأحكام.مجلة التنوير، ع13 - 19 ، 53. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/751729

إسلوب MLA

الجلاصي، بثينة. "شروط قراءة النص القرانى عند ابن حزم من خلال كتاب الإحكام فى أصول الأحكام."مجلة التنويرع13 (2014): 19 - 53. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/751729

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

شروط قراءة النصّ القرآني عند ابن حزم من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام

د./ بثينة الجلاصي

المعهد العالي لأصول الدين، تونس

إنّ الحديث عن قراءة النصّ الدّيني عند ابن حزم (ت456هـ) ليس بكرا أومن المشاغل التّي أهملتها الدّراسات، ذلك أنّ المهتمّين بالتّأريخ للمذهب الظاهري وبذكر طبقات الفقهاء ورجالاتهم تعرّضوا إلى خصائص قراءة النصّ القرآني عند ابن حزم، وكذا الأمر بالنّسبة إلى الباحثين في المشروع الحزمي وتفرّده عن بقيّة المذاهب الأخرى، وبالنسبة إلى الباحثين في الأسباب الكامنة وراء هذه القراءة في بعدها الحضاريّ [1]، وهو ما يعسّر علينا السّعي إلى تلمّس وجوه الإضافة في هذا المقال، ولئن كانت محاور الاهتمام فيه تفرض تتبّع ملامح قراءة النصّ القرآني عند ابن حزم وخصائصها وسياقاتها ومقامات إجرائها، فإنّ الهاجس النّاظم لكلّ هذه المحاور: هو إلى أيّ مدى كان ابن حزم مخالفا في قراءته القرآن بقيّة المذاهب السنيّة؟ وإلى أيّ مدى كان مناهضا للتّأويل ضاربا عن القياس والرّأي؟ ألا يمكن أن يكون الشوكاني(1250هـ) المتأخّر زمنياً على حقّ عندما أقرّ بأنّه "من أمعن النّظر في مقالات أكابر

---

1) الذهبي (شمس الدين) : سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1412هـ، ج18، ص186، الجابري (محمد عابد) : بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991، ص522، وما بعدها

يفوت (سالم) : ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء،1986، ص93، وما بعدها

المجتهدين المنشغلين بالأدلّة وجدها من مذهب الظاّهر بعينه... وإنّك إذا رزقت الإنصاف وعرفت العلوم الاجتهاديّة كما ينبغي، ونظرت في علوم الكتاب والسنّة حقّ النّظر كنت ظاهريّا أي عاملا بظاهر الشرع منسوبا إليه لا إلى داود الظاّهري، فإنّ نسبتك ونسبته إلى الظاّهر متّفقة" [1]

هذا المشغل يعدّ في تقديرنا قراءة أخرى في قراءة ابن حزم للنصّ القرآني، وهو ما يدفعنا ضمنيّا إلى إجراء مقارنات تقتضيها الموضوعات والمنهج والغاية وهي المقوّمات التّي تتأسّس عليها كلّ قراءة، وكلّ تأويل.

وانطلاقا من ذلك قسّمنا البحث ثلاثة أقسام: أوّلها في خصائص قراءة القرآن عند ابن حزم وثانيها في خلفيّات هذه القراءة، وثالثها وسمناه بقراءة القراءة

1- خصائص قراءة القرآن عند ابن حزم :

نعني بالقراءة الكيفيّة التّي يتمّ بها فهم نصّ ما، ونعني بها أيضا البحث في محتوى النصّ ومعانيه، فهي في النّهاية دراسة النصّ في مستوى أوّل من حيث الأصوات وتلاوتها ودلالتها، وهي كيفيّة في فهمه في مستوى ثان من حيث تفكيك المعاني، والغوص في الدلالات، والبحث في السياقات والنظر في مقامات التلفظ، وهتك حجب المراد منه، وقد أشار ابن تيمية (ت728هـ) إلى هذا المعنى وأكّده في قوله "قد علم أنه من قرأ كتابا في الطبّ أو الحساب أو النّحو أو الفقه أو غير ذلك، فإنّه لا بدّ أن يكون راغبا في فهمه وتصوّر معانيه" [2]، وانطلاقا من ذلك فقد تلبّس مفهوم القراءة بمعان عديدة، أهمّها الفهم والتلقّي والتّأويل والاستقبال، وهي معان تخفي المقاربات التّي يواجه بها النصّ سواء منها البنيوية أو التداوليّة أو التفكيكيّة أو السيميائيّة أو غيرها[3]، فكيف كانت قراءة ابن حزم للقرآن؟

---

1) الشوكاني (محمد) : البدر الطّالع بمحاسن من بعد القرن السّابع، دار المعرفة، بيروت، (دت)، ج2، ص290

2) ابن تيمية (تقي الدين) : مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، الرياض،1995، ج1، ص157

3) Vigner gerard : lire du texte au sens ; clè international ; 1979 ;p8

يعتبر ابن حزم القرآن عهد اللّه إلى خلقه والملزم بإقراره والعمل بما فيه، ويؤكّد من جهة أخرى أنّ القرآن هو المكتوب في المصاحف، وهو أصل الأصول المرجوع إليه، وذلك لشموله وإطلاقه وثبات الأدلّة فيه وقطعيّة أحكامه التّعبديّة خاصّة[1]، ينضاف إلى ذلك أنّ القرآن يمثّل عند ابن حزم الكلام المبين، فهو جهة البيان، وإن اختلفت مستوياته، ومن ثمّة فقد أعاد قراءة القرآن على أساس مراجعة بعض المقولات الأصوليّة، وأهمّها مفهوم المتشابه والمحكم، والأوامر والنّواهي، والعموم والخصوص، والمجاز والتشبيه، وتنضوي هذه الإعادة للمقولات الأصولية ضمن هاجس أساسيّ، هو أن قراءة النص القرآني ليست قراءة عرفانية خاضعة لموجهات نفسية وذاتية، وليست قراءة مذهبية تنتصر لمذهب وتخطئ من سواه، وإنّما هي قراءة مشروطة بالكشف عن اللغة المتلفظ بها، وبالنظر في المعاني التي قصدها الشارع، وهي المعتبرة عند الأصوليين روح الشّرع وأصله، وعندئذ فإنّ قراءة النصّ القرآنيّ عند ابن حزم تتخذ منحيين متلازمين ومتكاملين، هما المنحى البياني المختصّ في فهم المتشابه والمحكم من القرآن والأحكام، وفي فهم الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، والمجمل والمقيد، والناسخ والمنسوخ، والمجاز والحقيقة، أما المنحى الثاني فهو المنحى البرهاني المتمثل في تقصّي الدليل، وفي فهم المقام والسياق، وهما من توابع أسباب النزول، ينضاف إلى ذلك دليل الأحاديث النبوية على المعنى المقصود سيما "أن كلام النبي إنما هو كله وحي من عند الله، وأن القرآن وحي من عنده" على حدّ عبارة ابن حزم (الإحكام، ج1، ص114)

وعلى هذا الأساس يكون الدليل في الفكر الحزمي نوعين : أولهما دليل نصّي تمثله الأحاديث النبوية، وثانيهما دليل عقلي برهاني يستدعي تمكّن الناظر من الإحاطة بجميع القرائن المنطقية والبيانية للنفاذ إلى المعنى.

---

1) ابن حزم (أبومحمد) : الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة، 2005،ج1، ص110

إن القراءة البيانية والبرهانية عند ابن حزم لا تعني في النهاية إلا فصلا منهجيا إذ هما يتكاملان،كما يتكامل اللفظ والمعنى ويدلّ أحدهما على الآخر دلالة يستوجبها المقام والبيان، وهو أمر أكده ابن حزم في حملته على تفسير أهل الباطن، وتصرفهم في معاني الألفاظ دون موجب لذلك، ودون دليل على المعنى المقصود، يقول ابن حزم : "وأعجب العجب أن هؤلاء القوم يأتون إلى الألفاظ اللغوية، فينقلونها عن موضوعها بغير دليل، فيقولون: معنى قوله تعالى "وثيابك فطهر" [المدثر:4]، ليس الثياب المعهودة، وإنما هو القلب، ثم يأتون إلى ألفاظ قد قام البرهان الضروري على أنها منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو إيقاع الخشية على الحجارة، فيقولون ليس هذا اللفظ ها هنا منقولا عن موضوعه مكابرة للعيان، وسعيا في طمس نور الحق" (الإحكام، ج4، ص478)

عندئذ تبين أن قراءة النص القرآني في الفكر الحزمي قراءة مشروطة بقوانين اللغة ودلالاتها، ثم هي قراءة تحتكم بالضرورة إلى البرهان والقرائن لضبط المعنى المقصود ومحاصرة الدلالة فيه، وتأمين مسالك التصرف في نقل المعاني وتأويلها أو إعادة تنظيمها انتصارا لمذهب أو تقليدا لإمام فكيف تجلّت هذه القراءة البيانية ؟ وما هو وجه الخصوصية فيها ؟

1- القراءة البيانية

نقصد بالقراءة البيانية كل قراءة تكشف عن المعنى لغاية الفهم والإفهام، فالبيان في الفكر الأصولي عامة هو رفع الشبه، ومحاصرة ممكنات التأويل للتوصل إلى إقرار معنى واحد[1]

وقد أكّد الأصوليون دون استثناء أن أوّل شرط لتحقيق البيان وتوضيح المعنى هو حذق اللسان العربي باعتباره لغة القرآن ووجه الإعجاز فيه، وهو ما

1) الجويني (أبو المعالي): التلخيص في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2003، ص 234

به نفسّر تصدير المدونات الأصوليّة بمباحث بيانية تدور كلها في فلك إشكاليات لغوية منها حروف الجر ودلالاتها وأدوات الاستثناء، والعطف، والتوكيد وغيرها، بل إنّ الشافعي (ت204هـ) أقرّ صراحة بأنّ من جهل لسان العرب يستحيل عليه فهم معاني القرآن، وإن كان قويّ الإدراك سليم العقل، يقول "وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"[1]

وليست الشبه عند الشافعي سوى الاحتمالات المؤدية إلى الظنّ وإعمال الرأي، ذلك أن هاجس الأصوليين دون استثناء هو تقنين الرأي وضبط قواعد النظر والاجتهاد دفعا لتحريف المعنى، ودرءا لتلبيس مقصود الشارع، وفي هذا الإطار يفهم رفض الشافعي الأدلّة القائمة على الاحتمال والرأي، ومنها الاستحسان، وخبر الواحد، ويفهم كذلك تحفّظه في قبول القياس، وإحاطته بشروط واعتباره أضعف الأدلّة، ويفهم كذلك رفض ابن حزم القياس الفقهي، واستبداله بالبرهان لأنه على حدّ عبارته "لم يأذن به الله تعالى، ولا أنزل به سلطانا، وهو ظنّ منهم (من القائسين) بلا شكّ، لتجاذبهم علل القياسات بينهم، كتعليلهم الربا بالأكل، وقال آخرون منهم : بالكيل والوزن،وقال آخرون بالادخار، وهذه كلها ظنون فاسدة، وتخاليط وأسماء لم يأذن تعالى بها ولا أنزل بها سلطانا"(الإحكام، ج8، ص 1106)

ويفهم كذلك حرص الغزالي (ت505هـ) على التنويه بمثمرات المنطق، والحثّ على الاستناد إليه في كلّ العلوم، وخاصّة في علم أصول الفقه[2]، ويفهم في الأخير تأكيد الشاطبي (ت790هـ) على ركنين أساسيين في استنباط علوم الشريعة واستقراء أحكامها، وهما علم لسان العرب، وعلم أسرار الشريعة ومقاصدها[3]

---

1) الشافعي (محمد بن إدريس): الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، 1939، ص21

2) نفسه، ص50

3) الغزالي (أبو حامد) : المستصفى في علم الأصول، ضبط محمد عبد السلام الشافي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1993، ص10

وانطلاقا من ذلك حصر الأصوليون القراءة البيانية في مستويات عديدة هي في الأصل ثنائيات يستدعي بعضها البعض، ويستوجبها فعل القراءة ما جعل المفسرين أنفسهم يستندون إليها ويولونها أهمية في التفسير[1]، ولم يكن ابن حزم خارجا عن هذا المنهج، فقد تبناه في كتبه وخاصة كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، وناقش هذه الثنائيات، وصحّح بعض المفاهيم، ليقدّم تصورا تحكمه غاية واحدة، هي تحصين النص من الشبه والتحريف، وتحديد منهج الاجتهاد فيه، الأمر الذي يدعو إلى إعادة النظر في هذه الثنائيات عسى أن نتبيّن وجوه التمايز والاختلاف بين ابن حزم وغيره من الأصوليين، ومن أهم هذه المفاهيم :

أ- مفهوم المتشابه والمحكم

اختلف الأصوليون في مفهوم المحكم والمتشابه لأن الآية السابعة من سورة آل عمران "هُوَ الذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ" لم تفسر معناهما، فقد ذهب بعض الشافعية إلى أن المقصود بالمتشابه هي الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما وراء ذلك، في حين حدّد بعض المالكية والأحناف المحكم بأنه ما يعرفه الراسخون في العلم، والمتشابه ما ينفرد الله بعلمه، بينما أقرّ أصوليون من المعتزلة بأن المحكم هو الوعد والوعيد، والحلال والحرام، والمتشابه هو القصص والأمثال، ولئن رفض الغزالي هذه التعريفات وردّها فإنه لم يحسم في المعنى الدقيق للمحكم والمتشابه، بل ذهب إلى ترجيح معنيين لكليهما، فذهب إلى أنّ المحكم هو المعنى الظاهر الدلالة ولا يستدعي تخمينا أو ظنا، وهو كذلك "ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا على ما ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف"[2]، إلا أن هذا المعنى يثير إشكالا لان المقابل للمحكم لن يكون المتشابه، وإنما سيكون الفاسد،

1) الشاطبي (أبو إسحاق):الموافقات في أصول الشريعة،تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، (دت)، ج2، ص62

2) المستصفى، مذكور ص 85

ورغم هذا الإشكال فإن الغزالي لم يرد هذا المفهوم واعتبره صحيحا، وكذا الأمر بالنسبة إلى مفهوم المتشابه فقد عين له معاني أولها ما تعارض فيه الاحتمال، وثانيها ما يعبر به عن الأسماء المشتركة، وثالثها "ما ورد في صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويله"[1]

واللافت للنظر أن الغزالي لم يربط قضية المحكم والمتشابه بأوائل السور، لأنه يصدر عن قناعة مفادها أن القرآن نزل بلغة العرب وأنه لا شيء في القرآن يستعصى على الفهم وعبارته واضحة في قوله: "فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب"[2]

وعلى هذا الأساس أوجد معاني للحروف الواردة في أوائل السور، وتبنى أقاويل تفسرها منها "أنها أسامي السور حتى تعرف بها، فيقال سورة يس وطه، وقيل: ذكرها الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع لأنها تخالف عادتهم، فتوقظهم عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الإصغاء فلم يذكرها لإرادة معنى"[3]

الغريب في رأي الغزالي انه لم يحسم أمر المتشابه والمحكم وقبل المعاني المذكورة دون أن يقدم البراهين عليها، وهو بذلك قد خالف من سبقه من الأصوليين وعلى رأسهم أبي المعالي الجويني (ت478هـ)، فقد أقرّ بصعوبة حمل معنى المحكم والمتشابه على معنى نهائي لأنه يتجاوز حدود العقل ولم يعضده نص شرعي يكشف حقيقة الدلالة، إلا ان الأمر يختلف عند ابن حزم وهو المتقدم زمانيا عن الغزالي والجويني، فقد حرص على تدقيق المفاهيم وتشقيق المعاني، إذ يقرّ بمسلّمة أساسيّة تنطلق منها قراءته للقرآن وترجع إليها، وهي أنّ اللّه أبان عن كلّ ما يحتاجه المسلم في كتابه مستندا في ذلك إلى الآية 38 من

1) نفسه
2) نفسه
3) نفسه

سورة الأنعام "وَمَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ"، وهذه المسلّمة البيانيّة أفضت إلى نفي المتشابه عن القرآن وإقراره في الأحكام ذلك أنّ القرآن لا يحتاج إلى بيان، فهو محكم تدلّ عليه آيات التّوحيد وكلّ ما يتّصل بالعقيدة وقصص الأنبياء والشّرائع السّابقة، وأمّا ما يمكن اعتباره متشابها، فيشمل الحروف المقطّعة التّي في أوائل بعض السّور، وكذلك الأقسام التّي أقسم بها اللّه في أوائل سور مختلفة، وهذا المتشابه يحرّم طلب تأويله لأنّه يؤدّي إلى الكفر يقول ابن حزم "وبرهان ذلك أنّ اللّه حرّم تتبّع ذلك المجتهد وأخبر أنّ متّبعه طالب تأويله زائغ القلب مبتغى فتنة(...)، فإذا كان التتبّع حراما، فالسّبيل إلى علمه مسدود، وإذا كانت مسدودة فلا سبيل إلى علمه أصلا" (الإحكام، ج4، ص536)

لقد قسّم ابن حزم المتشابه تقسيما متساوقا مع الأحكام، فمنه المتشابه الحرام، وهو ما نهى الله عن اتّباعه، ويشمل معاني الحروف المقطعة التي في أوائل السور ومعاني الأقسام التي أقسم بها الله مثل و"النجم" "والذاريات"، أمّا المتشابه الحلال، فهو ما حض على التفقه فيه ضمن حثه على وجوب النظر والاجتهاد، وهو نظر لا يختص به إلا الراسخون في العلم ممن "وفقه الله تعالى لفهمه من الفقهاء الذين أمر عز وجلّ بسؤالهم" على حد عبارة ابن حزم وهولا يقصد بفئة الفقهاء أولئك الذين توفرت فيهم شروط المعرفة الشرعية فحسب، وإنما يحدد ابن حزم شرطا آخر يلح عليه في مسألة المحكم والمتشابه، وهو شرط الورع والخوف من أن يقع المجتهد في الحرام، وليس الحرام في هذا المقام هو ما نهي المكلّف عن فعله، وإنما يتخذ بعدا اجتهاديا يتمثل في "تقويل الله ما لم يقل، وإخبار عنه تعالى بما لم يخبر به"، من هذا المنظور يقصي ابن حزم من دائرة الاجتهاد كل من كان إيمانه ضعيفا أو حمله نظره على الخوض في مسائل تتعلق بالغيب، وبالعلم الإلاهي، وهو ما به نفهم حملته ضد المتكلمين، واعتبارهم أهل جدل وسفسطة، ناعتا جهود ابن فورك (ت406هـ) والباقلاني (ت403هـ) بالحماقات، يقول في رسالة "البيان عن حقيقة الإيمان" مخاطبا ابن الحوّات (ت450هـ) "أسألك بالله، هل بلغك أن أحدا أسلم على يدي

متكلم من هؤلاء المتكلمين واهتدى على أيديهم من ضلالة، وهل أسلم من أسلم، واهتدى من اهتدى إلا بالدعاء المجرد الذي مضى عليه السلف.. بل ما وجدتهم أحدث الله على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل وافتراق الكلمة، ثم في خلال ذلك أبعد الناس عن المجئ ببرهان حق، وأكثرهم سفسطة وتخليصا واضطرابا وتناقضا"[1] ويصرّح ابن حزم ضمن حديثه عن المتشابه بنوع ثالث وهو الذي يتوسط الحرام البين والحلال البين، وهو منوط بنظر صفوة أهل الاجتهاد ممن يطلبون البيان طلبا صحيحا يقوم على القرائن والبراهين، وعبارة البيِّن في هذا المقام دالة على وضوح مسالك البيان، وهي الفكرة التي يؤسس عليها ابن حزم مشروعه الأصولي، إذ يعتبر أن القرآن مبين بمعانيه ودلالاته وألفاظه، وتبقى قراءة هذا البيان موكولة إلى كفاءة المجتهد الإدراكية والإيمانية خاصة، وهو ما عبّر عنه قوله : "فالبيان مضمون موجود، فمن طلبه طلبا صحيحا وفّقه الله تعالى" (الإحكام ج4، ص535)

وانطلاقا من ذلك فإنّ الاجتهاد عند ابن حزم يشمل المتشابه في الأحكام وهو ليس اجتهادا مطلقا، وإنّما يقوم على استنباط الأحكام استنباطا مشروطا بوجود الدّليل الشرط الحاسم والضروريّ عند ابن حزم وهو يختلف اختلافا جذريّا عن الاستدلال وعن العلّة لأنّه "غير خارج عن النصّ أصلا، وإنّما هو مفهوم اللّفظ فقط" وهو في النّهاية أحد قسمين إمّا تفصيل لجملة، وإمّا عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتّى كلغة يعبّر عنها بلغة أخرى.

إنّ مفهوم اللّفظ عند ابن حزم يتشكّل انطلاقا من ظاهره ومن سياقه في الخطاب، ولذلك فإنّ من "ترك ظاهر اللّفظ وطلب معاني لا يدلّ عليها لفظ الوحي فقد افترى على اللّه عزّ وجلّ" (الإحكام، ج3، ص 336)

والخلاصة من ذلك أنّ القرآن نصّ مبين، ولذلك فإنّ قراءته يجب أن تتأسّس على قناعة بوجود متشابه يشمل الحروف المقطّعة والأقسام، وهي تتجاوز حدود معرفة المجتهد، فوجب عندئذ الإعراض عن فهمها لتعلّقها بكمال

1) ابن حزم (أبو محمد): الرسائل، نشر إحسان عباس، بيروت،1981، ج3، ص200 - 201

المعرفة الإلاهيّة، أمّا المتشابه المتّصل بالأحكام فوجب الوقوف عند ظاهر اللّفظ فيه ومراعاة سياقه وطلب الدّليل من القرآن والسنّة والإجماع لبلوغ حقيقة معناه دون تأويل أو تجاوز لمقصود الشّارع، والحقيقة أنّ هذه القراءة للمتشابه والمحكم لم تكن مغايرة لقراءة الجمهور، وإن اعتبروا أنّ المتشابه هو ما احتاج إلى بيان إلاّ أنّهم أقرّوا بضرورة العمل بظواهر الألفاظ، بل أكّدوا أنّها أصل كلّ اجتهاد، يقول ابن القيّم الجوزيّة (ت751هـ): "إذا عرف هذا فالواجب حمل كلام اللّه تعالى ورسوله وحمل كلام المكلّف على ظاهره الذي هو ظاهره، وهو الذّي يقصد من اللّفظ عند التّخاطب ولا يتمّ التّفهيم والفهم إلاّ بذلك ومدّعي غير ذلك على المتكلّم القاصد البيان والتّفهيم كاذب عليه"[1]، وكذا كان قولهم في طلب الدّليل والقرينة من النصّ الشّرعيّ والإجماع، يقول الخطيب البغدادي (ت463هـ): "الذّي ذكره الشّافعي أصل جامع لاستعمال أدلّة الشّريعة وكيف ترتّب طرقها وتستنبط أحكامها، فيجب على العالم إذا نزلت به نازلة أن يطلب حكمها في كتاب اللّه وسنّة نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم فينظر في منطوق النّصوص والظواهر ومفهومها"[2]

ب- الأوامر والنّواهي

يعتبر باب الأوامر والنواهي من أهم الأبواب التي اهتمّ بها الأصوليون، وربطوها بمفهوم البيان، سيما أنهما أساس التكليف وعليهما تبنى الأحكام الشرعية، الأمر الذي دفع بعض الأصوليين إلى تصدير مدوناتهم بالحديث عن الأوامر والنواهي، ومن بينهم السرخسي (ت490هـ)، إذ يقرّ في مقدّمة أصوله أنّ "أحقّ ما يبدأ به في البيان الأمر والنهي، لأنّ معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتمّ معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام"[3]

---

1) الجوزية (ابن قيم) : أعلام الموقعين عن رب العالمين، ترتيب محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ج1، ص 2

2) البغدادي (الخطيب) : الفقيه والمتفقه، تصحيح إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت،1998، ص 24

3) السرخسي (أبو بكر) : أصول السرخسي، تحقيق رفيق العجم، دار المعرفة، بيروت، ط1997،1، ج1، ص27

ولم يكن ابن حزم مختلفا عن بقية الأصوليين في اعتبار الأوامر والنواهي من أهم وجوه البيان، وقد خصص لها حيزا كبيرا من كتابه الإحكام، وتوسّع في تقليب الأوامر الواردة في القرآن وما تنطوي عليه من أحكام، وصحّح المفاهيم التي أقرّها أصوليون من مذاهب مختلفة وهي مفاهيم أوجبتها ثنائية العموم والخصوص، واشتراك الألفاظ في معان شتى، يضاف إليها ثنائية الظاهر والباطن، وقد أفاض ابن حزم في الحديث عن هذه القضايا، وأورد أخبارا مختلفة منها خبر ابن المنتاب المالكي، إذ أقرّ بأن الأوامر على الوقف، وكذا قول إسماعيل بن إسحاق (ت286هـ) في كتابه "الخمس" موردا الظروف الحافة بقتل ذي الخويصرة (ت37هـ) ومبينا أن قتله، إنما هو أمر أوحى به الله إلى الرسول

إن الحجاج الذي أقامه ابن حزم حول مفهومي الأوامر والنواهي يدل على قلق معرفي في تحديد المفاهيم وتدقيقها، سيّما وأنها تمخّضت عن صراعات مذهبية وكلامية في المشرق الإسلامي، وانتقلت بلبوس آخر إلى جهة الغرب منه،ونعني أنها تلبست بالمقام التاريخي والحضاري من جهة، وأبانت عن ممكنات النص وتوسع اللغة العربية من جهة أخرى

وانطلاقا من ذلك وجد ابن حزم نفسه أمام حرج لغويّ، ناهيك عن الحرج التأصيلي للأحكام فأقرّ جازما بأن التعامل مع الألفاظ يجب أن يحمل على الظاهر، وهو المعنى الأول الدال عليه، والواجب أخذه بعين الاعتبار إلا إذا توفر برهان صحيح على نقل المعنى أو نسخه في القرآن لأن اللغة عنده توقيف، إذ يقول "والصحيح من ذلك أصل الكلام توقيف من الله عزّ وجلّ بحجة سمع وبرهان ضروري، ويؤكد في كامل الباب الذي عقده حول الأوامر والنواهي أهمية البرهان في تحديد المفهوم، وهو الفيصل الذي يميز المجتهد المدرك المعاني والأحكام عن المجتهد المتصرف في المعنى حسب موجهاته السياسية والمذهبية، وفي هذا الإطار يشن ابن حزم حملة على بكر البشري، لأنه جعل الخوارج وأصحاب المذهب الظاهري يشتركون في نفس الرؤية،

وهي الأخذ بظاهر النص، مقرّا بأنّ الحمل على الظاهر هو الضلالة بعينها، لأنها تضيق منافذ الاجتهاد في معنى واحد، ولذلك يدعو بكر البشري، وهو رأس الروافض إلى قراءة النص القرآني قراءة باطنية، ويتصدى ابن حزم لبكر البشري معتبرا أن الخوارج أقل منه ضلالا لأنّهم "لم يلتزموا قبول خبر الواحد" بينما التزم هو ومن تبعه من الروافض وجوبه، ويستند ابن حزم إلى الآية 31 من سورة البقرة ليحسم أمر وجوب الأخذ بظاهر المعنى، فمقصود الشارع في قوله "وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا، أن "الله علق كل مسمى اسما مخصوصا به"، فلا مجال للتأويل إلا إذا توفر البرهان الذي يهدي إلى المقصود

تبدو أهميّة البرهان واضحة من خلال قراءة ابن حزم الأوامر والنّواهي الواردة في القرآن، ذلك أنّها تعني في أصل اللّغة الوجوب فقط، إلاّ أنّ أهل السنّة من بعض المالكيين والشّافعيين والحنفيين ذهبوا إلى أنّها تعني النّدب أو الإباحة وفي المقابل قد تعني النّواهي التحريم كما قد تعني الكراهة،ولئن كان ابن حزم لا يرى مانعا من قبول هذه المعاني إذ" أنّه ثمّة ألفاظ نقلت على معهودها وعلقت على أشياء أخرى" فإنّه يشترط بإصرار طلب الدّليل على إشارة الأمر أو النّهي على هذا المعنى دون غيره يقول "وذهب جميع أصحاب الظاّهر إلى القول بأنّ كلّ ذلك على الوجوب في التّحريم أو الفعل حتّى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إليه أو كراهة أو إباحة فتصير إليه" (الإحكام، ج3، ص304)، ويضرب عديد الأمثلة سواء من الآيات القرآنيّة أو من الأحاديث النبويّة مجادلا في المعنى المقصود من أوامرها ونواهيها مستشهدا بأمثلة جليّة في ذلك.

وعلى هذا الأساس تتّفق رؤية ابن حزم مع ما ذهبت إليه بقيّة المذاهب السنيّة في وجوب طلب الدّليل على معنى من معاني الأمر أو النّهي أي بعبارة أخرى، فإنّ اتّفاق ابن حزم مع المذاهب الأخرى في مسألة الأوامر والنواهي، هو اتّفاق يشمل المبدأ والمنهج والأصول ويختلف في كيفيّة التّأوّل من حكم إلى آخر أي في مستوى الفروع، فبينما يشدد ابن حزم على وجوب التزام ظاهر المعنى

في الألفاظ، يتسامح بقية الأصوليين في تأوّل المعاني لأنهم يعتبرون أن "الظاهر بنفسه لا يثبت علما بوجوب العمل، وإنما المفيد للعلم الإجماع، فهو يقتضي العلم بوجوب العمل، وليس يتطرق إليه ظن"[1]، ومن هنا تبدو قضية الاختلاف بين اعتبار ابن حزم للظاهر واعتبار بقية الأصوليين له منحصرة في الحاجة العملية، تلك الحاجة هي التي عليها مدار التأصيل، ومن هذا المنظور نفهم حجية الأدلة الظنية عند الأصوليين، بل إن فخر الدين الرازي (ت606هـ) يعلن صراحة أن أساس قبوله خبر الواحد يعود إلى نجاعته العملية، ذلك أن"الظن يقوم مقام العلم في وجوب العمل"[2]، وانطلاقا من ذلك يمكن القول إن قراءة النص القرآني عند الأصوليين والمفسرين وغيرهم، إنما هي قراءة يطوّعها المقام التاريخي والحضاري، وتؤثر فيها ضغوطات الممارسة التشريعية وضرورة تلافي حرج التنظير حتى تكون قراءة مستجيبة لمصلحة التشريع، فالنص بهذا المنظور يكون في خدمة الواقع التشريعي وليس العكس، وتصبح وظيفته تبريرية تستمد منها الحجة و تعلّل بها الفكرة.

ج- العموم والخصوص :

لم تكن مسألة العموم والخصوص عند الأصوليين أقلّ شغبا وجدالا من مسألة الأوامر والنواهي، فقد أشار الجويني في كتاب "البرهان" إلى اختلاف الفقهاء الأصوليين في هذه المسألة، ويعود سبب الاختلاف إلى تلبسها بمباحث كلامية منها اعتقاد البرغوث وهو من متكلمي المعتزلة وابن الراوندي (ت250هـ) والواقفية أن هناك معاني لا تثبت لها صيغ لفظية، وإنما تقر في النفس، وقد استاء الجويني من هذا الفهم ونعته بطيش أحلام على حد عبارته،

1) الجويني (أبو المعالي): البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1997، ج1، ص 194

2) الرازي (فخر الدين) : المحصول في علم الأصول، تحقيق عادل عبد الموجود وآخرون، المكتبة العصرية، ط2، بيروت، 1999م، ج3، ص1127

لأن أصحاب هذا المذهب اضطربوا في تحديد فكر النفس، ما جعلهم يعتبرون أن صيغة العموم و "إن تقيدت بالقرائن، فإنها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد"[1]، وقد أقرّ الجويني ردا عليهم أنهم خلطوا بين العلم والنفس، وبين ما هو يقيني وما هو ظني، فبيّن لهم صيغ الجموع كما أوردها النحاة وأثبتها وضع اللسان، وهي صيغ تدل قطعا على العموم، كما بين صيغ الخصوص ومنها الاستثناء، وبعض القرائن اللغوية الأخرى.

الملاحظ أن الجويني لم يخض في مسائل أخرى أفاض فيها ابن حزم، ومنها دلالة العموم على الخصوص والعكس، وهي من المسائل التي كثر فيها جدال الأصوليين وخصامهم والسبب في ذلك اختلافهم في الألفاظ الدالة على العموم أو الخصوص، بالإضافة إلى أنهم جعلوا قسما رابعا وسموه بخصوص يراد به العموم، وقد أكّد ابن حزم أن هذه الظاهرة غير موجودة في اللغة، وأنها تؤدّي إلى القياسات الخاطئة التي لا علاقة لها بمقصود الشارع، بل هي تأوّل وحرج في استنباط الأحكام، ويضرب لذلك مثل حديث الواطئ في وجوب الكفارة عليه فعدوا لفظ الواطئ إلى الآكل والشارب وقضوا بنفس الحكم عليهم جميعا، يقول ابن حزم "إنهم أتوا إلى حديث الواطئ في رمضان، وهو المأمور بما يجب في ذلك من الكفارة فلم يقنعوا بأن جعلوه عاماً لكلّ واطئ حتى تعدوا فجعلوه على كل آكل وشارب ثمّ على كل موطوءة وآكلة وشاربة من الناس"(الإحكام ج3،ص411)، وقد تصدى ابن حزم لهذه المفاهيم لأنها تؤدي إلى أحكام خاطئة، وتأويلات خاصة، وقياسات لا علاقة للفرع فيها بالأصل، ولا علاقة للفظ فيها بالمعنى، ولعل قياس الشعير على البر عند الفقهاء أكبر دليل على ذلك رغم تأكيدهم باختلاف الاسم بينهما واختلاف النوع "حتى إذا أتى أحدهم (الفقهاء) الدين الذي هو المحتاط فيه الواجب تحقيقه حكموا للشعير بحكم البر، وخالفوا ما أقروا أنه الحقيقة.. وتعدوا الحدود، وأوقعوا الأسماء على غير مسمياتها" (الاحكام ج3، ص414)

1) البرهان، مذكور،ج1،ص111 وما بعدها

وانطلاقا من هذا الخلط في المفاهيم وفي إجراء الأدلّة نفهم موقف ابن حزم من القياس الفقهي، ورفضه منهج الفقهاء في حمل الفرع على الأصل حملا لا يمت إلى الضوابط اللغوية، ولا الشرعية، ولا المنطقية بصلة، ما جعله يعيد تقليب المفاهيم وتصحيحها، وتقنين الاجتهاد ضمن رؤية منطقية تحتكم إلى الأدلة والقرائن، وتحترم معاني النص الشرعي، وهو ما يفنّد الحملة التي شنّها خصومه مدّعين انه قيّد حريّة العقل ضمن دائرة ضيقة أملاها مذهبه الظاهري، وتشدده في محاصرة وجوه التأويل، وهو ما يجعلنا في هذا المستوى من البحث نقرّ بأنّ ابن حزم لم يقيد حرية العقل الاجتهادي، وإنما قيد منهج الاشتغال بالأحكام الفقهية تقييدا يستمد شرعيته من استهانة بعض المجتهدين بروح الشرع وبقواعد اللغة وبمنطق الحس والعقل معا، ويحتكمون إلى القياس وحمل الجزئيات على بعضها دون دليل شرعي أو منطقي، بينما دعا ابن حزم إلى منهج يقوم على الاستقراء والاستنتاج ضمن إيمانه بنجاعة النظر الكلي في الأحكام، نظرا لا يقتصر على المعاني المستنبطة من الألفاظ، وإنما على المقام والسياق المحددين لمبدأ القصدية [1]

والخلاصة من كل ذلك أن فضل ابن حزم في باب العموم والخصوص تمثل أساسا في استعراض مختلف المعاني الواردة فيهما، والوقوف عند أخطاء

---

1) الجابري (محمد عابد): بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء،1991، ص524
(نتبنى في هذا المقام ما قرره الجابري فيما يخص توسيع دائرة البيان عند ابن حزم توسيعا يعتمد على البرهان، ويشيد بأهمية العقل في استنباط الأحكام، وقد رفض ابن حزم القياس الفقهي لاعتماده على الجزئيات، وقبل القياس البرهاني الباحث عن الجامع المنطقي بين الأصل والفرع، كما وسع من دائرة المعاني من خلال دعوته إلى مراعاة السياق والمواضعة والمقام، ولئن كان هذا المشروع نقديا يؤسس للعقلانية في مقاربة النصوص في الثقافة العربية الإسلامية إلا انه تميز في تقديرنا بأمرين أولهما أن هذا المشروع خص الفقه دون أصوله فهو معني بالأحكام التفصيلية خاصة ولذلك غلب على كتاب الأحكام استعراض الأحكام والنوازل ومناقشتها على غير عادة الأصوليين في التدوين، أما الأمر الثاني فهو أن ابن حزم لم يتحرر من إشكالية اللفظ والمعنى على ما ذهب إليه الجابري، والدليل على ذلك استعادة قضايا التأويل ومباشرة النص الشرعي مباشرة تراعي المعاني بالشروط التي ذكرناها سابقا، فالقضية في تقديرنا هي قضية تحرّر من المنهج القياسي الجزئي المبني على الظن والتخمين، وليس تحررا من الإشكاليات التي يستعيدها الأصوليون حتى المتأخرين منهم دون ادعاء تجاوزها)

الفقهاء في تأوّل الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة واستناده إلى الأصول اللغويّة للألفاظ وإلى مختلف اشتقاقاتها مؤكّدا من ثمّة مستويات العموم ومواضع الخصوص، وأنّ دلالة هذا على ذاك لا تتأتّى إلاّ بدليل قاطع من النصّ أو الإجماع يقول "ومنها أن يدّعي المرء في عموم آية نسخا أو تخصيصا منها أو ندبا، فإن صحّ له دعواه في ذلك بنصّ صحيح فقوله حقّ مقطوع على صحّته عند الله عزّ وجلّ ومن قال: إنّ هذه الآية أو الخبر قد نسخهما اللّه عزّ وجلّ أو خصّهما أو خصّص منهما ما يلزمنا ما فيهما أو أراد بهما غير ما يفهم منهما ولم يأت على دعواه بنصّ صحيح، فقد قال على اللّه ما لم يعلم" (الإحكام، ج8، ص 1196)

الحقيقة أنّ مسألة العموم والخصوص، وإن كانت من المسائل الأصوليّة الهامّة إلاّ أنّ ذلك لم يمنع من اختلاف المذاهب في مستوى الفروع اختلافا يخفي إشكالية بيانيّة أساسيّة هي إشكاليّة اللّفظ والمعنى، وما عدا ذلك فإنّ ابن حزم منسجم في مقولاته مع بقيّة المذاهب في اعتبار العموم والخصوص وفي طلب الدّليل من النّصوص

د- الحقيقة والمجاز

يعتبر باب الحقيقة والمجاز من أهم مظاهر البيان لاتصاله بمسألة اللفظ والمعنى، إلا أن اهتمام الأصوليين بهذا المبحث لم يكن بنفس القدر، فلم يخصّص له الشافعي ولا الجويني بابا كما خصّصا للعموم والخصوص والأوامر والنواهي، وإنما ورد حديثهما عن المجاز في إطار تفسير بعض الآيات والوقوف عند معانيها، وقد يرجع هذا العزوف عن تخصيص باب للحقيقة والمجاز إلى كثرة الحديث عنهما عند البلاغيين والمفسرين من جهة وإلى قناعة الأصوليين أنفسهم بأن الحديث عن الحقيقة والمجاز متضمن وجوبا في الحديث عن الأوامر والنواهي والعموم والخصوص، يقول أبو الحسين البصري (ت436هـ)"... وكان الفصل بين الحقيقة والمجاز تفتقر إليه معرفتنا

بأن الأمر والنهي والعموم ما الذي يفيد على الحقيقة وعلى المجاز، وجب تقديم أقسام الكلام، وذكر الحقيقة منه و المجاز وأحكامهما"[1]

لقد عرّف الأصوليون المجاز بأنه "ما نقل عماّ وضع له، وقلّ التخاطب به، وقد يكون ذلك بزيادة ونقصان، وتقديم وتأخير، واستعارة"، ويفصّل أبو إسحاق الشيرازي (ت476هـ) معنى الزيادة، والتقديم والتأخير، والاستعارة مستندا إلى تفاسير آيات من النص القرآني، وهو بذلك يعضد موقف أبي الحسين البصري وأبي الوليد الباجي(ت474هـ) وغيرهما في اعتبار المجاز وجها من وجوه البيان الهامة في لغة العرب، وفي الإقرار بأن الله خاطب الناس في القرآن بالمجاز، وبذلك يفند جمهور الأصوليين مقولة أبي بكر بن داود من تبعه بأن "في اللغة مجاز ولكن ليس في القرآن مجاز"، وهو ما يصرّح به البصري في قوله "ذهب الجمهور إلى أن الله سبحانه قد خاطبنا في القرآن بالمجاز، ونفى بعض أهل الظاهر ذلك. والدليل على حسن ذلك أن إنزال الله عزّ وجلّ القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إياها فيه بلغتها ما لم يكن فيه تنفير كالكلام السخيف المنسوب قائله إلى العي، وليس هذه سبيل المجاز، لأن أكثر الفصاحة إنما تظهر بالمجاز والاستعارة"[2]

الحقيقة أن قضية وجود المجاز في القرآن لم تكن القضية الوحيدة التي اختلف فيها الأصوليون، وإنما أثاروا إشكاليات أخرى من بينها صلة المجاز بالكذب والحق، ومنها أيضا حدود الحقيقة وكيفية فصلها عن المجاز، ومنها أحكام المجاز ومعانيه، وقد خاض الأصوليون في هذه المسائل، ودققوا في تفاصيلها ليحسم الخلاف في الأخير بوضع حدود التمايز بين الحقيقة والحق والمجاز والكذب، فقد تدل الحقيقة على الكذب، ويدل المجاز على الصدق، وهو معنى قول الباجي "لأن الحقيقة ليست من الحق بسبيل، لأن الحق ضد الباطل،

1) البصري (أبو الحسين) : المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2005، ج1، ص 8

2) نفسه، ص 24

والحقيقة ضد المجاز، وقد يؤتى بلفظ الحقيقة ويكون الخبر باطلا، ويؤتى بلفظ المجاز ويكون الخبر حقا"[1]

يبدو إذن مبحث الحقيقة والمجاز ذا صلة وثيقة بمباحث علم الكلام، خاصة في مسألة الذات والصفات الالاهية، وتفسيرهم للآيات القرآنية تفسيرا يكون فيه للتأويل أهمية سيما أنّ "من عادة العرب، كما تقدم، إبدال الكلي مكان الجزئي، والجزئي مكان الكلي اتكالا على القرائن وتجوزا" على حدّ عبارة ابن رشد (ت595هـ)[2]

من هذا المنظور نفهم موقف ابن حزم من مسألة الحقيقة والمجاز، فهو على الرغم من انتمائه الظاهري إلا أنه يخالف داود الأصفهاني في نفي المجاز عن القرآن، ويقرّه شريطة أن يكون الله هو ناقل الكلمة عن موضوعها في اللغة إلى معنى آخر، وهو ما يؤكد أن أغلب اللغة توقيف عند ابن حزم، مستندا إلى الآية "وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاء كُلَّهَا، ولذلك لا يحق لأي مجتهد أن يتصرف في المعنى أو ينقله إلى المجاز إلاّ إذا أقام الدليل على نقل الله إياه، ووجود المجاز في القرآن ليس كذبا، وإنما هو عين الحق، يقول "وليس نقل الله تعالى الاسم عما كان علقه عليه في موضع ما إلى موضع آخر كذبا، بل هو الحق بعينه، لأن الحق هو ما فعله تعالى، والباطل هو ما لم يأمر به أو لم يفعله"(الإحكام،ج 4، ص461)

وعلى هذا الأساس يستعرض ابن حزم مزالق الأصوليين والمفسرين على حد سواء، ناقدا وجوه المعنى التي ذهبوا إليها، ومصحّحا إياها بناء على

1) الباجي (أبو الوليد) : إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، ط1995،2، ج1، ص193

لمزيد التوسع :

التهالي (البشير): الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2013، ص250

2) ابن رشد (أبو الوليد): الضروري في أصول الفقه، تحقيق جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994، ص115

قرائن لغوية وسياقية، ودلالات منطقية ورد بها النص القرآني من ذلك وقوع الخشية على الحجارة في سورة البقرة الآية74" وَإِنَ مِنَ الحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَرُ مِنهُ الأَنهَارُ وَإِنَّ مِنهَا لَمَا يَشَقَقُ فَيَخرُجُ مِنهُ المَاءُ وَإِنَ مِنهَا لَمَا يَهبِطُ مِن خِشيَةِ اللَّهِ"، مبينا أن الخشية المقصودة ليست الخوف من وعيد الله والائتمار لأمره لان الحجارة لا عقل لها يميزها ولا هي مكلفة لا تؤمر ولا تنهى، فخرج المعنى عند ابن حزم من الخشية ليدلّ على تصرف الله بها كيفما أراد، وهو معنى قوله: "فلما رأينا تعالى قد أوقع عليها خشية له، علمنا أن هذه اللفظة هنالك منقولة عن موضعها عندنا إلى صفة أخرى من صفات الحجارة، وهي تصريفه لها تعالى كيف شاء، لا تخرج تلك الخشية عن هذه الجملة التي فسرنا" (الإحكام، ج4، ص466)

والخلاصة من ذلك أن المجاز والتشبيه متداخلان ضمن المباحث البيانية الأخرى، وهو ما به نفسر ثبات ابن حزم في إلحاحه على استخدام نفس المنهج، وهو المنهج الاستقرائي الذي يردّ الجزء إلى الكلّ من خلال استقصاء الدليل اللغوي والمنطقي والشرعي، ما يجعل رؤية ابن حزم للشرع رؤية كليّة تؤسس لليقين والبرهان وترفض الظن والتأويل لأنّ ذلك لا يدلّ على الاجتهاد بقدر ما يسئ إلى مقصود الشارع، ويحرّف المعاني السامية التي انطوت عليها الشريعة الإسلامية، يقول في حديثه عن سوء إجراء التشبيه بين الأحكام :"وهذه أيضا من عجائب هؤلاء القوم، فإنهم يأتون إلى أشياء لم يشبّه الله تعالى ولا رسوله عليه السلام بعضها ببعض، فيحكمون لها بحكم واحد لادعائهم أنها مشتبهة"(ج4، ص 469)، وهو نفس ما أقره في حديثه عن الاستثناء والتأكيد والنسخ.

هـ - الاستثناء والنسخ

وهي من المباحث الدقيقة الحرجة التي مثلت وجها آخر من وجوه الاختلاف عند الأصوليين، لأنّها تتصل بتأوّل طرق البيان: بيان اللفظ عن المعنى، فقد اعتبر بعض الأصوليين أن الاستثناء مجاز لأنه مشتق من ثنى أي

صرف، بينما اعتبره البعض الآخر حقيقة، واعتبره فريق معنى يوجب تخصيص اللفظ العامّ، وعلى هذا الأساس يمكن تفصيل الأكثر من الجملة، ويبقى الأقل، وهو ما ذهب إليه القاضي أبو بكر الباقلاني الأشعري [1]، ولقد تبنّى ابن حزم هذا الموقف، وأيّده على مذهب أهل الظاهر وجمهور الشافعيين، وناقض بذلك ما ذهب إليه المالكيون مستندا إلى الآيتين الثانية والثالثة من سورة المزمّل"قُمِ اللَيلَ إلاَّ قَلِيلاَ نِصفَهُ أَو انقُصْ مِنْهُ" فقد أبدل الله النصف من القليل لأنّه بدل بيان يحلّ محلّ المبدل منه(الإحكام،ج4، 450)، وأورد ابن حزم جملة من الآيات والأحكام مؤكدا فيها موقفه، ومبينا الحجج الدالة على ذلك، غير أن مبحث الاستثناء كشف عن وجوه اختلاف أخرى بين الأصوليين، ومن بينها استثناء الشيء من غير جنسه ونوعه المخبر عنه، ولئن بدا ابن حزم مجيزا لهذه الظاهرة التي وسمها النحويون بالاستثناء المنقطع، فإنّ بعض أهل اللغة رفضها مستندا إلى مبدأ الاشتقاق، وهو ما فسره أبو جعفر النحاس(ت338هـ) في كتابه"الاشتقاق" المعني باشتقاق أسماء الله عزّوجلّ، وكذا الأمر بالنسبة إلى أبي القاسم الزجاجي(ت240هـ)، ويحسم ابن حزم هذه المسألة بإقرار وجود الاستثناء المنقطع وتصحيح مبحث الاشتقاق، وتطبيقه على بعض الآيات، وكذا كان الأمر بالنسبة إلى الاستثناء الوارد في آخر المعطوفات بعضها على بعض، فقد أقرّ ابن حزم بأن الواجب حمل الاستثناء على أنّه مردود على جميعها، إذا لم يوجد دليل نصيّ على أنّه مردود على بعضها دون بعض

لقد كشف مبحث الاستثناء عند ابن حزم دقة الرجل في معرفة تفاصيل لغوية نحوية وبلاغية واطلاعه على مظان كتب النحاة ومناقشتها، والبحث في خلفياتها الكلامية والردّ عليها ببراهين نصية من القرآن والسنة، وهو ما يدل في الأخير على وعي ابن حزم بخطورة الاحتمالات التأويلية عند النحاة وتطبيقها عند المفسرين والأصوليين ما جعله يضبط القوانين ويقارع الحجة بالحجة، وهو

1) الشيرازي (أبو إسحاق) : اللمع في أصول الفقه، تحقيق يوسف بديوي ومحي الدين ديبمستو، دار ابن كثير، ط3، بيروت، 2002، ص95 وما بعدها

ما أدركه الغزالي ونبه عليه في رسالته "قانون التأويل"،إذ دعا إلى التوقف عن التأويل عند التباس مقصود المتكلم من خلال التباس اللغة يقول متحدثا عن المجتهد الجامع في منهجه بين المنقول والمعقول"[وينبغي]أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلاّ أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحدا، فيتعين الواحد بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى لم ينحصر ذلك فالتوقف في التأويل أسلم"[1]

أما فيما يتصل بالنسخ،فقد أكّد الأصوليون أنه نوع من أنواع البيان،فيما ذهب الباقلاني إلى أنه رفع الحكم بعد ثبوته،وقد اختلف الأصوليون والفقهاء في تعريفه، ففي حين تبني الفقهاء والمتكلمون من المعتزلة تعريف النسخ بأنه" تخصيص في الأزمان دون المسميات المندرجة تحت ظاهر اللفظ"[2]، أكد جمهور الشافعية ومنهم الجويني أن النسخ لا يتعلق بمقتضى اللفظ، ولا يشمل رفع حكم ثابت في النص القرآني،وإنما هو "إظهار ما ينافي شرط استمرار الحكم الأول"[3]

يقرّ هذا التعريف الشافعي للنسخ بأنه بيان لما ينافي حكما من الأحكام، ولكن هذا البيان لا يمس من أصل الحكم، وإنما هو من قبيل الاعتراف باستمراره، وفي نفس الاتجاه يقرّ ابن حزم بان النسخ هو تأخير البيان، لان ذلك يحصل بأمرين أولهما ببيان المجمل بلفظ آخر مفسر، وثانيهما النسخ،ويدقق ابن حزم علاقة النسخ بالبيان "فكل نسخ بيان، وليس كل بيان

1) الغزالي (أبو حامد) : قانون التأويل، ضمن مجموعة رسائله، اعتنى بها أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988، ص127

2) الجويني، البرهان، مذكور، ج2، ص 257

3) نفسه

نسخا،(الإحكام،ج4،486)، وبهذا المعنى يكون النسخ عند ابن حزم هو رفع الحكم وإقرار غيره لحكمة إلاهية لا يعلمها إلا الله، ويثير ابن حزم جملة المسائل التي خاض فيها الأصوليون، وأهمها في تقديرنا تلك المتعلقة بنسخ الأدلة التشريعية بعضها بعضا، وهنا يتوقف ابن حزم ليستعرض مختلف الأدلة، ويؤكّد المنظومة التي يشتغل عليها، وهي أن القرآن أقوى الأدلة ولا يجوز نسخه إلا بالقرآن أو بسنة، والسنة هي وحي منظوم وأمر من الله تعالى، ولذلك يعارض ابن حزم ما ذهب إليه الشافعي في جواز نسخ القرآن بسنة هي من إحداث الرسول، ويجزم ابن حزم بوجوه الخطإ في هذه المقولة باعتبار أنّ الرسول منقاد لأوامر الله، ولا يمكنه أن يفعل أمرا دون إذن، وهو ما يعبر عنه قوله" والرسول صلى الله عليه وسلم مفترض عليه الانقياد لأمر ربه عزّ وجلّ، فإنّما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عزّ وجلّ، لا العمل الذي لا بدّ منه، والذي إنّما يأتي انقيادا لذلك الأمر المطاع" (ج4،525)

وبنفس الإصرار يرفض ابن حزم نسخ الأدلة الأخرى للقرآن إلا ما كان منقولا عن النبيّ نقلا صحيحا مجمعا عليه مثل الخبر المتواتر،وما عدا ذلك فان بقية الأدلة ظنية اجتهادية، ولا يجوز أن تكون ناسخة مهما كان الدليل " وإذا كان القياس باطلا، فالباطل لا يحلّ استعماله، ولا ترك الحقائق له، وقد أجاز قوم نسخ السنة بقول الصاحب، وهذا كفر من قائله، وخروج عن الإسلام" (ج4، 533)

وصفوة القول، فإنّ القراءة البيانية للنصّ القرآني عند ابن حزم هي قراءة مشروطة ومقيّدة بطلب الدليل ومراعاة قصديّة الخطاب، وهي قراءة تعتمد على تراتبيّة في تنظيم الأدلّة حسب قوتها التشريعيّة، وأبعادها المقدّسة، وهو ما يفسّر حرص ابن حزم على تحصين النصّ القرآني من الظنّ والاحتمال والتأويل، والتشبث بقطعية المعنى فيه، وما ينطوي عليه من حكمة الاهية، بيّنها في هذه الثنائيات المتداخل بعضها ببعض، وقد عرّج ابن حزم على مظاهر أخرى من البيان، مثل التأكيد والمجمل والمفصّل، لكنه لم يتوقف عندها لاقتناعه

بصلتها بالمظاهر البيانية التّي حللنا، ولاقتناعه كذلك بسعة لسان العرب في وجوه البيان مما يعسر حصرها، ويوجب انتقاء الأهم منها، ولذلك دعا إلى حمل اللفظ على عمومه وانتقاء الأصلح من المعاني انتقاء دينيا يخدم روح الشّرع، يقول" وأما إذا ورد لفظ لغوي فواجب أن يحمل على عمومه، وعلى كلّ ما يقع في اللغة تحته، وواجب ألاّ ندخل فيه ما لا يفيده لفظه" (ج3، 434)، إنه استقراء داخل منظومة البيان، وطلب للبرهان داخل منظومة الأحكام، ما جعل التشريع في الثقافة العربية الإسلامية يتخذ منعرجا استدلاليا يحتكم إلى العقل ويوظفه لاستثمار دلالات النص، وهو ما سينكشف في أبعاد أخرى عند ابن حزم، وأهمّها ذمّ التقليد، وإبطال القياس الفقهي، والاعتراف بإمكانية اجتهاد العاميّ.

القراءة البرهانية

لا يمكن فهم البرهان عند ابن حزم إلاّ إذا أدركنا مفهوم العقل عنده، وهو أمر هامّ في تفكيره، ولذلك صدّر كتابه" الإحكام" بمبحث هامّ وسمه ب" في إثبات حجج العقول"، وعقد فصولا في كتابيه "التقريب لحدّ المنطق" و"الفصل في الملل والأهواء والنّحل" أسهب فيهما الحديث عن أهمية الحجج في العقول وعلاقة كل ذلك بالمعرفة العقلية منها والشرعية، يقول" إن ما كان من الدلائل صحيحا مسبورا محققا، فهو حجة العقل، وما كان منها بخلاف ذلك فليست حجة عقل، بل العقل يبطلها...وقد أحكمنا هذا غاية الإحكام في باب أفردناه لهذا المعنى في آخر كتابنا الموسوم بالفصل، ترجمته :باب الكلام على من قال بتكافؤ الأدلّة" (ج1،ص30)، وانطلاقا من ذلك فإن ابن حزم لا يعترف بالمعرفة الصحيحة إلا متى كانت وجوه الاستدلال في مسالكها صحيحة يقبلها الحس السليم وتقرها البديهيات العقلية وهي ما يسميها ب"أوائل العقل"، ويتردد ابن حزم في تعريف أوائل العقل فيعتبرها حقائق وقعت في النفس دون زمان أو واسطة، فقد استقرت هذه الحقائق منذ أول أوقات الإدراك عند الإنسان، ولم يتخذ مهلة لمعرفتها، "ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك إلاّ أنه فعل الله عزّ وجلّ في النفوس فقط. ثمّ من هذه المعرفة أنتجنا الدلائل"(الإحكام، ج1،31)

بهذا التعريف يقدّم ابن حزم رؤية غيبية للعقل تتصل بفعل الخالق في المخلوق، فالمعرفة في النهاية موكولة بيد الخالق، ولا يمكن للإنسان أن يتصرّف إلاّ بمقدار ما تسرّحه له القدرة الإلاهية، وتبعا لذلك يرفض ابن حزم رفضا قاطعا كلّ وسائل الاستدلال الأخرى، ومنها الإلهام لأنّه لا يمكن أن يؤدّي إلى اتفاق اثنين على نفس النتيجة، فالإلهام ذوقي يلزم الفرد ولا يتعدّى إلى المجموعة عكس العقل، وبالإضافة إلى ذلك فإنّ الإلهام خال من الدليل والحجّة، فهو تصوّرات تحتكم إلى الوجدان والعرفان وتناقض البرهان والبيان، مما يوقع أصحابها حسب ابن حزم في التناقض، وهو ما جعله يصف أصحاب الإلهام بأصحاب الوساوس، يقول" فصحّ بلا شك أنهم كذبة، وأن الذي بهم وسواس، وأيضا فإن الإلهام دعوى مجردة من الدليل....وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقاّ وأشياء متضادّة يكذب بعضها بعضا، فلا بدّ من حاكم يميز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلاّ العقل الذي لا تتعارض دلائله "(الإحكام،ج1،31و32)

غيرانّ ابن حزم لا ينتقد العرفانيين (أهل الباطن) فحسب، وإنّما يردّ على المقلّدة الذين يرفضون إعمال العقل، ويدعون إلى تبنّي ما ذهب إليه إمام من الأئمة، والتشبث بصحته، ويجادل ابن حزم المقلدة جدالا يعتمد ترتيبا في دعوتهم لتقديم حججهم، فيبين أنه إذا كان أساس تقليدهم الإمام وإيمانهم بحقيقة ما يقدمه من معرفة هي المعجزة، فإن المعجزات انتهت مع الأنبياء، وإذا كان الأساس هو الإلهام، فقد بيّن أنها وساوس ولا دلائل عليها، وإذا كان الأساس هو اقتناعهم بقول الإمام فما دليلهم على صحته وخطإ غيره من الأئمة، وهنا يبسط ابن حزم قضية شائكة عرفتها الثقافة العربية الإسلامية هي قضية الجدال بين المخطّئة والمصوّبة في شتى فروع المعرفة.

ويخلص ابن حزم إلى دحض القائلين بالخبر في إدراك المعرفة، مبيّنا لهم عجزهم في تمييز الحق من الباطل، لان هذا التمييز يستوجب بالضرورة دليلا والدليل مناط بعهدة العقل وحده، وبه يتفق الخائضون في مسائل المعرفة

وقضاياها، يقول ابن حزم "ثم يقال لجميعهم: بأيّ شيء عرفتم صحة ما تدعون إليه، وصحة التوحيد والنبوة، ودينك الذي أنت عليه، أبعقل ذلك على صحة كل ذلك أم بغير عقل؟ وبأي شيء عرفت فضل من قلّدت، أو صحّة ما ادعيت أنك ألهمته بعد أن لم تكن ملهما إليه، ولا مقلّدا له برهة من دهرك؟ وبأيّ شيء عرفت صحة ما بلغك من الأخبار بعد أن لم تكن بلغتك؟ وهل لك من عقل أم لاعقل له؟" (الإحكام،ج1، ص33)

تبدو إشادة ابن حزم بالعقل وأهميته في المعرفة واضحة في كتابه " الإحكام" وفي كل كتبه دون استثناء، ومن هذا المنظور نفهم حملته الشديدة ضدّ أهل الباطن القائلين بالإلهام، والمقلدة القائلين بالاتباع، ونقلة الخبر القائلين بالانصياع، وهو ما يؤكّد في النهاية خطأ الدارسين الذين ذهبوا إلى أن ابن حزم لم يعط للعقل أهمية، بل عمل على تضييق مجال نظره، وضرب أسيجة تحدّ من حريته في الاجتهاد [1]

فبأيّ شرعية أطلق هؤلاء الدارسون هذا الحكم على فكر ابن حزم؟ وما هي الدواعي التي حملتهم على ذلك؟

لعلّ السبب الذي حمل الدارسين إلى اتهام ابن حزم بعدائه العقل هو منهجه في الاجتهاد الفقهي، وهو منهج يعتمد كما بينا في القسم السابق على ضرورة الوقوف عند المعنى الظاهر للفظ، وهو معنى تقود إليه القرائن اللغوية والسياقية، ويفصح عنه مقصود الشارع وهذا المنهج يحدّ فعلا من إثارة المعاني المتسعة التي ينطوي عليها اللفظ لاتساع لسان العرب، ولكنه في المقابل يحمي اللفظ والمعنى من اللبس والغموض والاشتباه لأنّه يحاصر الدلالة بالحجّة والبرهان، ولا يمكن تقصّي هذه الحجة إلاّ بعد استقراء ونظر وبحث، ثم يكون إقرار المعنى على أساس منطقي يقنع المجموعة، وليس على أساس ذوقي فرديّ، فمنهج ابن حزم في احترام ظاهر اللفظ له أبعاد تنظيمية بالأساس في

1) أبو زهرة (محمد) : ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه،القاهرة،1954،ص268-269

تقنين الاجتهاد والوفاء لروح الشّرع، وليس استنقاصا من العقل، بل دعوة إلى العمل به والاحتكام إليه، ودعوة إلى حريته انطلاقا من النظر في الكلّي وحمل الجزئي عليه بعد استقصاء البراهين، وليس الاجتهاد عنده في النهاية حمل الجزئي على الجزئي لمجرد وجود مشابهة أو احتمال وجودها حسب تأويل وظن من شأنهما أن يحرّفا المعنى ويسيئا إلى القصد الشرعي، يقول ابن حزم " ففي هذه الآية (سورة يونس، الآية 68،69) بيان أنه لا يقبل قول أحد إلاّ بحجة، والسلطان هاهنا (يقصد في الآية) بلا اختلاف من أهل اللغة والعلم هو الحجة، وأن لم يأت على قوله بحجة، فهو مبطل بنصّ حكم الله عزّ وجل"(الإحكام،ج1،35)

من هذا المنطلق خصص ابن حزم الباب التاسع والعشرين من كتاب "الإحكام" للحديث عن الدليل وأهميته،وقد سبق أن فصل الحديث في أنواع الدليل في كتابه التقريب، ودقق مفهوم المصطلح رادا بذلك على أصحاب القياس وعلى خصومه ممن اتهمه بالخروج عن النص(الإحكام،ج4،715)، ويثبت ابن حزم سوء فهمهم لمراده من خلال تقسيم الدليل إلى نوعين :دليل نصي ينقسم بدوره سبعة أقسام ودليل مأخوذ من الإجماع، وينقسم أربعة أقسام

ولئن كان الدليل النصّي واضحا لاعتماده على النص القرآني وآلياته اللغوية والشرعية والسياقية والمنطقية، فإن احتكام ابن حزم إلى الدليل المأخوذ من الإجماع يدلّ على وعيه بأهميّة المعنى الاصطلاحي، واعترافه بقوته التداولية، وبذلك فقد حصر أدلة الإجماع في "استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كلّ واحدة منها" (الإحكام، ج4،ص714)

إن الدليل المأخوذ من الإجماع يدلّ في النهاية على سلطة المجموعة من جهة، ويدلّ من جهة أخرى على سلطة الإجماع ونجاعته التشريعية، وهو ما سيعمل الأصوليون اللاحقون على تأصيله، إذ يقرّ فخر الدين الرازي في

معرض حديثه عن حجية القياس أن"الإجماع هو الذي عوّل عليه جمهور الأصوليين ذلك أن العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكلّ ما كان مجمعا عليه بين الصحابة، فهو حقّ، فالعمل بالقياس حق"[1]

أما أنواع الدليل المتصلة بالنصّ، فهي أولا مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداهما، وثانيا شرط معلق بصفة فحيث وجد، فواجب ما علق بذلك الشرط، وثالثا لفظ يفهم منه معنى فيؤدي بلفظ آخر،وهو ما يسمى بحدود الكلام، ورابعا أقسام تبطل كلها إلا واحد فيصح ذلك الواحد، وخامسا قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وسادسا أنّ الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا، وسابعا لفظ ينطوي فيه معان جمة

إن ما يؤكد عليه ابن حزم في تحليله هذه الأدلّة أنها متصلة بالنص وليست خارجة عنه، بل هي تتعلق بمعناه ومفهومه، ويلخّصها ابن حزم في أمرين، فهي تتعلق إما: بتفصيل جملة، وإمّا عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى، يقول ابن حزم" فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص، وغير خارجة عنه أصلا...وجميع هذه الأنواع كلّها لا تخرج من أحد قسمين، إمّا تفصيل لجملة، وإمّا عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى"(الإحكام، ج5، 715)

تكشف هذه الأدلّة على وعي ابن حزم بظاهرتين ملازمتين للسان العربي وهما الاتساع والاشتباه، وهو بذلك يتبنى ما أقره الشافعي وما سيؤكده أصوليون متأخرون زمنيا، وعلى رأسهم الشاطبي، يقول الشافعي" فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها، اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره. وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه. وعامّا ظاهرا يراد به

1) المحصول،ج3، ص1106

الخاصّ، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره"[1]

والخلاصة من كلّ ذلك أن ابن حزم كان متساوقا مع الرؤية الأصولية التي سنّها الشافعي، والتي أدرك فيها دور اللّغة في الوضع والفهم والقصد، وهذا الثالوث هو المعوّل عليه في مقاربة النص الشرعي، والمعتبر من المقوّمات الأساسية في التشريع، إلاّ أنّ هذا التماهي مع الرؤية البيانية لم يمنع ابن حزم من تصحيح الشافعية خاصة فيما يتعلق بقضايا جزئية: أهمها قضية الناسخ والمنسوخ، وهو ما نجد صداه عند الشّاطبي، وإن أكدّ فيه مفهوم" معهود العرب" في خطاباتها، أي بعبارة المحدثين، فإن الشاطبي قرأ النص القرآني قراءة تداوليّة، يقول "فإن للعرب في لسانهم عرف مستمرّ، فلا يصحّ العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن، ثمّ عرف، فلا يصحّ أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب، مثال ذلك أن معهود العرب ألا ترى الألفاظ تعبّدا عند محافظتها على المعاني، وإن كانت تراعيها أيضا"[2]

وبعد كيف يمكن أن نقرأ المؤثرات المقامية في قراءة ابن حزم النص القرآني، ونقصد بها الظواهر السوسيوثقافية والتي تكمن وراء كل خطاب وتدفعه في سيرورة معينة وتنظم منطقه تصريحا أو تلميحا حسب ما أقرته الدراسات الحديثة المعنية بتحليل الخطاب[3]؟

2- خلفيّات قراءة ابن حزم للنصّ القرآني

لماذا هذا الحرص الشّديد على طلب الدّليل فيما يتعلّق ببيان النصّ القرآني؟ ولم تجاوز ابن حزم قضيّة اللّفظ والمعنى ورغب عن التّأويل وحاصر

1) الرسالة، مذكور، ص52

2) الموافقات، مذكور، ج2، ص62

3) Jacques Moeschler, Argumentation et conversation; éléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier-Credif, Paris, 1ère édition, 1985, pp.20-44

المعنى في مستوى ظاهري وقيّد المجاز والتّشبيه والعامّ والخاصّ والأوامر والنّواهي أي بعبارة أخرى أسّس برهان البيان؟

يمكن أن نردّ خلفيّات هذه القراءة إلى عاملين أوّلهما سياسي حضاريّ، وثانيهما معرفيّ مذهبيّ

أ- العامل السياسي الحضاري

لاشكّ في أنّ ابن حزم كان مواليا للدّولة الأمويّة ومناديا بشرعيتها التّاريخيّة والدّينيّة، وهو ما أبانت عنه رسالة التلخيص لوجوه التخليص، بل إنّه يعتبر أنّ الأمويين أحقّ بالخلافة الأمر الذّي عرّضه إلى محن كثيرة في عهد ملوك الطّوائف، إذ غرّب من قرطبة إلى ألمريّة فبلنسيّة، يقول مخاطبا صديقه في كتابه"طوق الحمامة في الألفة والألاف": فأنت تعلم أن ذهني متقلب، وبالي مهصّر بما نحن فيه من نبوّ الديار، والجلاء عن الأوطان، وتغيّر الزمان، ونكبات السلطان، وتغيّرالإخوان، وفساد الأحوال، وتبدل الأيام، وذهاب الوفر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار"[1] ولمّا كان العبّاسيون يشجّعون على انتشار المذهب الحنفي والمالكي في المشرق، وكان الفاطميّون يشجّعون على انتشار المقولات الشّيعيّة واتّخاذ الفقهاء واسطة ثقافيّة لتمرير هذه المقولات السّياسيّة من خلال التّحريض على التّقليد، كان لزاما على ابن حزم أن ينبري لكسب رهان ثقافيّ جديد يعلي من شأن الأمويين في الأندلس، وذلك من خلال بيان تهافت مقولات الدّولة المنافسة تهافتا لا في ميدان الشريعة فحسب، وإنّما شمل نقده نظرتهم للعقيدة[2]

1) ابن حزم (أبو محمد): طوق الحمامة في الألفة والألاف، عناية محمد أمين فرشوخ، دار الفكر العربي، ط1، بيروت، 1995، ص 201

2) الجابري (محمد عابد) : التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 1999، ص188: "إن ظاهرية ابن حزم فقيه قرطبة منظورا إليها على ضوء الملابسات السياسية

ب- العامل الابستيمولوجي المذهبي

تميّز العصر الذّي احتضن فكر ابن حزم بالتّقليد وبالجمود الفكري والمذهبي ذلك أنّ العلماء في تلك الفترة مالوا إلى المختصرات والحواشي ورغبوا عن الاجتهاد مثلما كان في الفترة الأولى من الخلافة، وقد تذمّر ابن حزم في كلّ كتبه دون استثناء من ظاهرة التّقليد في عصره واعتبرها بدعة من البدع، ذلك أنّه أشاد بقيمة العقل البشري وحقّ الانسان في الاجتهاد والنّظر في النصّ الشّرعي، وهو ما دفعه إلى تحريض العاميّ على الاجتهاد ودعاه إلى النّفور من التّقليد يقول "إنّا قد بيناّ تحريم الله تعالى للتّقليد جملة ولم يخصّ اللّه تعالى بذلك عاميّا من عالم ولا عالما من عاميّ وخطاب اللّه متوجّه إلى كلّ أحد، فالتّقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعذراء المخدرة والرّاعي في شغف الجبال كما هو حرام على العالم المتبحّر ولا فرق (...) فمن قلّد من كلّ من ذكرنا فقد عصى اللّه عزّ وجلّ وأثم" (الإحكام، ج6، ص 903)

وانطلاقا من ذلك نفهم دعوة ابن حزم إلى الاعتصام بالقرآن والسنّة والإجماع كما يراه وهو تضييق لأدلّة الاستنباط في الظّاهر، ولكنّه يخفي في الحقيقة همّا معرفيّا أساسه الحفاظ على الشّريعة الإسلامية، كما وردت في مظانّها الأولى ودعوة إلى إعمال العقل برصانة تحترم الموروث الأصوليّ والشّرعيّ، إلاّ أنّه ثمّة سؤال يمكن أن يتبادر إلى الذّهن: هو كيف يمكن أن يشنّ ابن حزم حملة على المقلّدة من ناحية وينتدّ بإعمال الرّأي ويضيّق من حدود التّأويل من ناحية أخرى؟ ألا يمكن أن يعدّ ذلك تهافتا في منهج ابن حزم ورؤيته؟

إنّ التّنديد بإعمال الرّأي والتّضييق من حدود التّأويل يندرج ضمن ردّة فعل إزاء الباطنيّة وإغراقهم في تأويل المعاني وصرف ألفاظ الآيات القرآنيّة عن دلالاتها، ومن ثمّة تحريف الشّرع وتضليل المكلّف، وفي ذلك تندرج رؤية

التي أطّرت تفكيره وحددت له اتجاهه، هي مشروع إيديولوجي مضادّ وبديل لايديولوجيا الدولة الفاطمية، ومذهب الدولة العباسية، هاتان الدولتان كانتا تتنافسان في عداء تاريخي على الأندلس"

ابن حزم للشرع وإلزامه المجتهد بشروط في قراءة القرآن قراءة تستوجب طلب البرهان والدّليل، وعندئذ فإنّ حملته على المقلّدة وعلى الباطنيّة في نفس الوقت إنّما ترمي إلى تنظيم عمليّة الاجتهاد وتتأسّس على الرّجوع إلى أصل الأصول حتّى لا يكون التّشريع تدخّلا في الحكمة الإلاهيّة

3- قراءة القراءة

إنّ قراءة النصّ القرآني عند ابن حزم تندرج في النّهاية ضمن رؤية تصحّح المذاهب الأخرى في نظرتها للأدلّة التّي يستمدّ منها التّشريع، وهو ما ينعكس حتما على قراءة الفروع وسنّ الأحكام، فلئن كانت بقيّة المذاهب السنيّة توسّع من أدلّة التّشريع فتتجاوز القرآن والسنّة والإجماع إلى القياس والاستحسان وبقيّة الأدلّة، فإنّ ابن حزم يحصرها في الأدلّة الثلاثة المقدّمة لأنّه يعتبرها جهة اليقين، بينما تنهض الأدلّة الأخرى على التخمين والظنّ، فتفتح بذلك مجالا لتدخّل البشري فيما هو إلاهيّ مقدّس وما طلب الدّليل إلاّ محاولة لمحاصرة إمكانية تجاوز النصّ، إلّا أنّ هذه القراءة لا يمكن أن تفهم إلاّ في إطار السّياق الحضاريّ والسّياسيّ الذّي تنزّلت فيه إذ أنّ إعادة النّظر في شروط قراءة النصّ القرآني إنّما هي دعوة إلى إعادة التوحّد ضمن مفهوم الأمّة، ومن ثمّة درء كلّ مظاهر الفتنة والتّشرذم، سيّما أنّ ابن حزم قد شهد مظاهرها من خلال سياسة ملوك الطّوائف، ولا يمكن في النّهاية لهذه الوحدة أن تتحقّق فعليّا إلاّ من خلال توحّد النصوص والرّؤى، وهو ما نفهم به حرص ابن حزم على عقد باب كامل في كتابه "**الإحكام**" سمّاه في ذمّ الاختلاف .

إنّ هاجس الفتنة لم يكن قصرا على ابن حزم فحسب، وإنّما هو متردد في كلّ المقولات الفقهيّة والأصوليّة، إلاّ أنّ فضل ابن حزم يكمن في أنّه لم ينتصر لإمام دون آخر، ولم يصدر عن رؤية تتعصّب لحكم دون آخر،وإن كان مواليا للأمويين، ولذلك فإنّه كان واعيا بأسباب الفتنة ومتلافيا لها، فتحصّن بالقرآن وصحيح السنّة والإجماع، واعتبرها المنابع الأساسيّة التّي حافظت على

صفائها التّشريعيّ لقربها من زمن الدّعوة المحمّدية وزمن الوحي في مظانّه الأولى، وفي ذلك تلتقي الظّاهريّة في رؤيتها مع ما أقرّه الحنابلة ومع ما أكّده تقيّ الدّين بن تيميّة من وجوب الأخذ بصريح المنقول وصحيح المعقول حتّى يتمّ درء التّعارض بينهما، وهو معنى قوله" ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق،لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه، لم يعلم إنه حق، بل نقول قولا عاما كليا : إن النصوص الثابتة عن الرسول لم يعارضها قطّ صريح معقول، فضلا عن أن يكون مقدّما عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات"[1]

الخاتمة

لقد كشفت شروط قراءة النص القرآني عند ابن حزم عن نتائج هامّة، منها ما يتعلق بحقيقة مذهبه، ومنها ما يتصل برؤيته للمعرفة الشرعية، وبمنهج مقاربة النصوص فيها، ومنها ما يشمل الأبعاد النقدية في مشروعه التأصيلي، ويمكن إجمالا أن نصنّفها ثلاثة أصناف:

أوّلها **في ظاهرية ابن حزم** : لقد أثبتت قراءة النص القرآني عند ابن حزم أن الرجل لم يكن مقلدا مذهب داود الإصفهاني، كما أقرت بذلك المصادر القديمة، وبعض الدراسات الحديثة [2]، وإنما كان صاحب مشروع تأصيلي

---

1) ابن تيمية (تقي الدين) : درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب،1971، ج1، ص ص 155- 156

2) المراكشي (عبد الواحد): المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر محمد العريان، الدار البيضاء، 1978، ص72

- العسقلاني (ابن حجر): لسان الميزان، بيروت، 1971، ج4، ص198
- ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، القاهرة، (دت)، ص ص446- 447

ومن الدراسات الحديثة تذكر:

- الحاجري (طه): ابن حزم، صورة أندلسية37 ابن حزم (أبو محمد): رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، القاهرة،(د ت)، ص80

انبني على إعادة النظر في المقولات السائدة سواء منها الشافعية أو ما اتصل منها بداود الظاهري، والحقيقة أنّ بعض الدراسات الاستشراقية أشارت إلى خصوصية فكر ابن حزم وما انطوى عليه مشروعه الأصولي من نظرة تكاملية للموروث الثقافي، ومن أهمّ هذه الدراسات تلك التي قام بها جولدزيهر[1]، ودراسة أخرى لأرنالديز ربط فيها موقف ابن حزم من اللغة بمواقفه الأصولية والكلامية، ولكنّه أنكر أن يكون ابن حزم مناصرا العقل، بسبب تضييق منافذ التأويل وتقييد حرية الاجتهاد، وهو ما جعله ينعت المذهب الظاهري بأنه مذهب رجعي ولا"أدري"[2]

لقد أبانت قراءة النص القرآني عند ابن حزم عن وعيه بأهمية اللغة وخطورتها في تقليب المعنى وتحريفه، ما جعله يقنّن علاقة اللفظ بالمعنى لا على أساس ظاهر اللفظ كما ذهب إلى ذلك داود الظاهري، وإنما على أساس مراعاة السياق والمقام ومعهود العرب في الكلام ومراعاة مقصود المشرع، فهو لم يرفض التأويل، وإنما قننه تحصينا للنص القرآني من "فتنة القول"، ما جعله يؤكد ضرورة الدليل في التأويل، ومن نفس هذا المنظور نقد ابن حزم الشافعي، وأبرز مواطن التناقض والازدواجية في مذهبه وفي إقرار الأدلة التشريعية، وهو ما ذهب إليه داود الظاهري، إذ يقول" أخذت أدلّة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس"[3]

ثانيها : في **اعتبار العقل عند ابن حزم** : إن إصرار ابن حزم على تقصّي الدليل المنطقي والبياني في إقرار معنى الآيات وتفسيرها، يدل على رغبته في تأصيل الأدلة التشريعية على أساس اليقين والبرهان عوض الظن

- يفوت (سالم): ابن حزم والفكر الفلسفي، مذكور، ص83، وما بعدها

1) Goldziher, Etudes sur la Tradition. Trad. Franç. Paris. 1952. Et EDermengheim. Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin. Paris. 1982

2) R. Arnaldez, Grammaire et théologie chez I. Hazm de Cordoue. Paris. 1956. P. 31

3) البغدادي (الخطيب) : تاريخ بغداد، المدينة المنورة، (دت)، مج8، ص369-375

والبيان الموظف لذلك، أي أن مشروع ابن حزم كان يتمثل أساسا في توجيه اهتمام الأصوليين إلى الكلّي في الشرع، وعدم الخوض في تفاصيل وجزئيات من شأنها أن توسّع سبل التأويل وتنحرف بالمعنى، ومن هذا المنطلق يفهم رفضه للقياس الفقهي ودعوته إلى المنهج الاستقرائي وإشادته بالقياس البرهاني

والحقيقة أن هذا المشغل لازم أصوليين متأخرين، فحاولوا تأسيس الأصول على القطع واليقين مستنبطين في ذلك كليات اعتبروها مقاصد الشريعة، وهو ما سيظهر مع الفكر المقاصدي في القرن الثامن للهجرة مع أبي إسحاق الشاطبي

ثالثها : **في الأبعاد النقدية عند ابن حزم:** لم يكن غرض ابن حزم في مشروعه هدم المقولات المختلفة السائدة في عصره سواء ما اتصل منها بعلم الكلام أو بعلم اللغة أو بعلم الفقه أو بعلم الأصول أو بعلم التصوف، وإنما كان نقده موجها لتصحيح المفاهيم ونبذ عديد الظواهر التي أساءت إلى النص الشرعي من خلال التأويل الباطني مع أصحاب الإلهام، أو التبنّي المؤدّي إلى تعطيل العقل وجموده عند مقلدة الأئمة، أو متبعي الأخبار دون فهمها، أو الخائضين في مسائل تتعلق بعالم الغيب وتتجاوز حدود العقل البشري، لأنّ علمها عند الله

وتبدو هذه النزعة النقدية المشيدة بدور العقل وأهميته في المعرفة واضحة في رسالتي " التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق" و"رسالة مراتب العلوم"إذ دعا فيهما ابن حزم إلى ضرورة تعلم العلوم العقلية وحاجة العلوم الشرعية إليها، وهو بذلك يرد على أولائك الذين اعتبروا العلوم العقلية مهددة الشّرع، يقول ابن حزم" فمن ذلك وجدنا قوما من أهل طلب العلم، أعني الديانة، يزرون بسائر العلوم، وهذا نقص عظيم شديد لا ينتفع به صاحبه في قسمة الفرائض والمواريث، وأن يعرف من المطالع ما يعرف به أوقات

الصلاة،ودخول شهر رمضان [شهر الصوم]، ووقت الحجّ، وإن لم يعرف، فصار المأكل أوشك أن يتناول ما يؤذيه ويضرّ به، وذلك محرّم، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتداوي، فاتباع أمره فرض،فتعلّم الطبّ فرض على الكفاية، ومضيّعه مضيع فرض"[1]

وبعد، إلى أي مدى يمكن أن نفهم الصلات الخفية بين فكر ابن حزم ومذهب المعتزلة في الإشادة بمفهوم العقل وأهميته؟ ثم إلى أي مدى أثر ابن حزم بشروط قراءته النص القرآني في الفكر المقاصدي وفي فهم روح الشرع؟

1) ابن حزم (أبو محمد) : رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، القاهرة،(د ت)، ص80