

العنوان: مدار الدليل واستراتيجية النقد في ظاهرية ابن حزم الأندلسي

المصدر: مجلة دراسات

الناشر: جامعة عبد الحميد مهري قسنطينة 2 - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

المؤلف الرئيسي: أبو الدهاج، زاير

المجلد/العدد: مج 12، ع 2

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 2021

الصفحات: 79 - 97

DOI: 10.35644/1713-012-002-006

رقم MD: 1299328

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

اللغة: Arabic

قواعد المعلومات: HumanIndex

مواضيع: الفلسفة الإسلامية، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، المذهب الظاهري، الفقه الإسلامي

رابط: <http://search.mandumah.com/Record/1299328>

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

إسلوب APA

أبو الدهاج، زاير. (2021). مدار الدليل واستراتيجية النقد في ظاهرية
ابن حزم الأندلسي. مجلة دراسات، مج12، ع2، 79 - 97. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/1299328>

إسلوب MLA

أبو الدهاج، زاير. "مدار الدليل واستراتيجية النقد في ظاهرية ابن حزم
الأندلسي." مجلة دراسات مج12، ع2 (2021): 79 - 97. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/1299328>

مدار "الدليل" وإستراتيجية النقد في ظاهرة

ابن حزم الأندلسي

**The orbit of the "guide" and monetary strategy
in the phenomenalism of Ibn Hazm Al-Andalusi**

د. زهير أبو الدهاج**

boudi7511@yahoo.fr

مختبر الأبعاد القيمية، كلية العلوم الاجتماعية

جامعة وهران 2، الجزائر.

تاريخ الإرسال: 2020/02/12

تاريخ القبول: 2020/11/15

الملخص:

كان ابن حزم أكثر انشغالا بإصلاح ثقافة الفقه والتشريع، في الوقت الذي كانت فيه جميع الممارسات الاجتماعية والسياسية تبحث عن شرعية نظرية وفكرية للفقه، الذي يعتبر علما في الدين، وله نطاق واسع، وقداسة في المخيلة الجماعية للأفراد. يؤدي هذا الإصلاح في الواقع، إلى تأسيس فلسفة فقهية جديدة تفتح الباب أمام "الاجتهاد". ومن ناحية أخرى، فإنه يوجه، ويحظر بشكل قاطع التلاعب بالنصوص، ويضع حداً للمهازل التي حدثت في ظل عدم وجود فهم حقيقي للعلوم الإسلامية. كلمات مفتاحية: الفقه، النقد، الظاهرية، إستراتيجية، العلم.

Abstract

Ibn Hazm was more concerned with reforming the culture of jurisprudence and legislation, at a time when all social and political practices were searching for theoretical and intellectual legitimacy of jurisprudence, which is a science in religion, and has a wide scope, and sanctification in the collective imagination of individuals.

In fact, this reform creates a new jurisprudential philosophy that opens the door of the "ijtihad".

On the other hand, it directs, categorically prohibits the manipulation

* - الباحث المُرسل: boudi7511@yahoo.fr

of texts, and puts an end to the farces that occurred in the absence of a true understanding of Islamic sciences.

Key words: jurisprudence, criticism, virtual, strategy, science.

1- مقدمة

تحتوي النصوص المعرفية للفلسفة الإسلامية في الأندلس على الكثير من اللحظات النيرة الجديرة بالعبارة والاهتمام، من أجل تقصي جملة الإمكانيات المتاحة لقراءتها ومساءلة معانيها، ومن أجل المحافظة على هويتها وفعاليتها كمرجعيات فكرية تشكل قواعد انطلاق إجرائية لبعث المشاريع التنموية ودعائم ضرورية لقراءة الواقع المتأزم ولتجاوز حالة الانسداد والركود التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر.

ومن بين هذه النصوص هناك ما تركه المفكر الموسوعي ابن حزم الأندلسي (ت:456هـ) في الفلسفة والفقه وأصوله ومقارنة الأديان و في المنطق والأدب، والذي لم يحتل المكانة التي يستحقها في التأريخ للتراث الإسلامي، وذلك بسبب طغيان نوع من الرؤية النمطية التي تصنّفه إما انطلاقاً من أنه "فقيه" من أتباع المذهب الظاهري الذي أسسه "داوود الأصبهاني" (ت 270 هـ) في المشرق، أو انطلاقاً من أنه أديب صاحب رسالة مشهورة تناولت بتحليل دقيق سلوك المحبين وأحوالهم تلك الموسومة بـ "طوق الحمامة".

وأقل شيء يترتب على ممارسة مثل هذا الموقف المختزل، هو طمس للحظة هامة من لحظات التأسيس داخل الفكر الإسلامي التي يمثلها واحد من المفكرين المجددين، بل أكثر من ذلك هو بتر للحظة النيرة الأخرى التي يمثلها "ابن رشد" الشارح عن مرجعية هامة من مرجعياتها الأساسية.

ابن رشد الذي - وفي ظروف حضارية وسياسية مناسبة- أعاد صياغة التصور المعرفي لابن حزم بمرتكزاته المنهجية ذات الخصوصية الأندلسية،

حيث اشترك المفكرين في خصوصية الموقف الفلسفي الذي يميّز فلاسفة الأندلس عن فلاسفة المشرق.

وتكمن أهمية اللحظة التاريخية التي يمثلها ابن حزم في الطابع النقدي لمشروعه الفكري، فقد أدرك أنه من الخطأ إخضاع الخطاب الديني لمقولات ولآليات خطاب آخر، وذلك هو جوهر ظاهريته، وألح - من جهة أخرى - على ضرورة الاهتمام بالعقل ومبادئه، واستمر منطق أرسطو من خلال تبيئته داخل المنظومة المعرفية/ الإسلامية وذلك ما سيعطي لموقفه الطابع الكوني الفلسفي لا الطابع المذهبي.

ورغم أن النزعة النقدية التي تظهر سماتها عند فلاسفة الأندلس بشكل عام.. ابن باجة، ابن طفيل، ابن رشد.. والتي اتجهت إلى تفكيك آليات الفكر النظري بالمشرق، يطغى عليها طابع الجدال والنقد عند ابن حزم قبلهم، إلا أن هذا الأخير استطاع أن يطرح بديلا جديدا يرفض الانشغالات التي حكمت الفكر الفلسفي في المشرق والتي هيمن عليها هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين.

ورغم أن ذلك الموقف التوفيقى كانت له دواعيه الحضارية، إلا أن المعالم الأولى للموقف الفلسفي البديل ظهرت من خلال نقد ابن حزم لإشكاليات علم الكلام، ولمناهج الفلسفية وآلياتها، خاصة منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، وتجاوز موقف التوفيق يتجلى من خلال طرحه العقلاني المتمثل في دعوته إلى الحفاظ على الهوية الخاصة للدين من جهة وعلى الطبيعة المميّزة للفلسفة من جهة أخرى، ومع أن موقف الفصل بين المجالين بهذا المعنى لا يعني أنهما متعارضين أو أنهما لا يشتركان في نفس الهدف والغاية.

نشأ "ابن حزم" مالكيًا شأنه شأن الكثير من الأندلسيين، الذين خضعوا أول أمرهم للمذهب الرسمي السائد، لكنه سرعان ما تبني المذهب الشافعي، ولو أن ذلك لم يدم طويلا، لأنه استقر في الأخير على الظاهرية، والتي قدمت شكلا

جديدا للمذهب الظاهري، يختلف كثيرا عن ظاهرة داوود (ت:203هـ)، وفقهية التأسيس للقول هنا، لا تمنع البحث في انبثاق القول الأندلسي الجديد ضمن الإطار الثقافي والسياسي بشكل عام.

في البداية رأى ابن حزم 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"¹، فقد تميّز هذا العصر الذي سُمي بعصر الطوائف بالفوضى السياسية والاضطراب الاجتماعي والاقتصادي، وعمد فيه ملوك الطوائف إلى تقريب الفقهاء منهم لتبرير طغيانهم وظلمهم، فكانت الظاهرية بذلك بمثابة رد فعل طبيعي لما اعتبرته ممارسات وصولية.

فاهتم بإصلاح هذه الثقافة الفقهية، باعتبار أن كل الممارسات الاجتماعية والسياسية كانت تبحث عن مشروعيتها النظرية والفكرية في "الفقه"، طالما أن امتلاك الفقه هو ليس ترسيخ لعلم من علوم الدين فحسب، وإنما امتلاك لمخيال جماعي حقيقي، وبهذا الشكل يصبح الفقه سياسة للدولة في الحفاظ على وحدتها واستقرارها، لأن الغرض من الفلسفة الفقهية التي تفتح باب الاجتهاد بل وتوجهه، وتمنع التلاعب بالنصوص، هو الحد من المهازل التي تحصل في غياب الفهم الحقيقي للعلوم الشرعية، وتجاوز دلالات نصوصها الصريحة وتأويلها باسم القياس والاستحسان والتعليل.

ونظرا لتمسك المذهب الظاهري بالدلالة الحرفية للنصوص، فقد اعتبر ردّة ونكوص وجمود وعودة إلى التقليد، طالما أن البقاء على مستوى الظاهر، سيُسجّع العقل، ويوقع الفكر في سطحية تجعل الأفق النظري ضيقا، لكن "وإن كان ذلك يصدق على ظاهرة داوود بالمشرق، فإنه لا يصدق على ظاهرة ابن حزم في المغرب والأندلس"²، والتي تتضمن إلى جانب محتواها الفقهي الأصولي، مضمونا آخر عقلايا؛ يتمثل في توظيفها للعقل في استنباط الأحكام، وما

الدليل أو الأصل الرابع الذي أقرّ به "ابن حزم" بعد كلّ من القرآن والسنة والاجماع إلّا "العقل"، لأنه الكفيل باستنباط الدليل، ومن هنا طرح القضية الآتية: يمكن اعتبار فلسفة الدليل "كقاعدة نظرية للتأصيل، وكخصوصية يمتاز بها المذهب الظاهري عند ابن حزم. ومنه يمكن طرح الأسئلة الآتية:

- إلى أي حد استطاع ابن حزم أن يصيغ فلسفة حقيقية لمعنى الدليل؟
- هل تعتبر هذه الفلسفة خصوصية أندلسية؟

المنهج والتحليل

- مفهوم "العقل" ومدار "الدليل":

يُشرك "ابن حزم" الشريعة والفلسفة في الهدف والغاية حيث يقول عن الفلسفة "إنّما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وذلك لا غير هو الغرض من الشريعة"³، وهو بذلك يتجاوز موقف "التوفيق" في الفكر الفلسفي عند الفارابي وابن سينا.

لأن حقل الشريعة يختلف عن حقل الفلسفة من حيث الطبيعة، فالشرعيات لها معارفها ومعاييرها، والعقليات لها أسسها ومبادئها، فكل منهما يمثل بناء معرفياً قائماً بذاته ومختلفاً، فيتربط على ذلك ضرورة الفصل بينهما؛ بين الشريعة والحكمة، دون أن يعني ذلك تناقضهما أو تعارضهما، فجوههما واحد لكن لكل منهما هويته الخاصة.

فإذا كانت الكلمة في التأويل تقول شيئاً آخر غير ما يبدو في الظاهر، لأنها في الحقيقة إichاء ومجاز، وباعتبارها تشتمل على إرسالية وجب البحث عن تجلياتها، فيما هو أبعد من الكلام، وإذا كانت الحقيقة تفهم فيما هو أبعد من ظاهر النص الذي "يظل مجهولاً لفترة طويلة"⁴، فإن "ابن حزم" يستعمل الظاهر بمعنى الخروج من ذلك الخفاء، الخروج من المعرفة السرية التي يرى "إيكو" Umberto Eco أنها عميقة، إلى المعنى الواضح البارز بذاته والذي

يستنبطه العقل على البديهية، بحكم منطوق اللغة ودلالة مفهوم خطابها، ويظهر ذلك في قوله "واعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن فيه وجهه لا سر تحته"⁵، لذلك لا يمكن صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة، عن معناها الذي وضعت له، إلا أن يأتي دليل آخر من نص أو إجماع، أو يوجب صرفها بديهية حس أو بديهية عقل.

ويكسب العقل دلالات خاصة عند "ابن حزم" فهو يعتبره "قوة من قوى النفس"⁶، إلى جانب الحس والظن والتخيل، وينتقد الذين يزيدون في العقل ما ليس فيه، أو ينقصون منه بعض ما فيه، "ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق"⁷ ويقول أن "العقل ليس جوهرًا، وإنما هو كيفية، لأنه يقبل الأشد والأضعف وله ضد هو الحقم، ولا خلاف في الجواهر، أنها لا ضد لها، وإنما 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، وتمييز الظواهر هي وظيفته، لكن ليس كل الظواهر، بل تلك التي تقع داخل قدرته فقط"⁸، أي ضمن مجاله أي الإنسانية والطبيعية، أما وظيفته في الشرعيات، فتقتصر على سماع النص، واستثماره لفهم الأوامر الإلهية.

وهذه الوظيفية التي يحددها ابن حزم للعقل، لا تعني إقصاء كل عمل عقلي في مجال الشرع، بل هو ردّ للاعتبار للعقل نفسه بهذا الفهم الجديد، وتوظيف جديد لآلياته من خلال تلك المساحة التي تخصصها له طبيعته الخاصة، فبجانب النص (القرآن والسنة) والإجماع يوجد العقل "فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً، إلا من هذه الوجوه الأربعة وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه ومفهوم معناه بالعقل"⁹.

ويُمثل العقل بذلك الأصل الرابع من أصول الأحكام، ويسميه "الدليل" وهو قسمان؛ دليل مأخوذ من الإجماع، ودليل مأخوذ من النص، وينقسم إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: أن يشمل النص على مقدمتين، ولا ينص على نتيجتهما، مثل قول الرسول صلى الله عليه وسلم "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"، فهتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام، والنتيجة تترتب عنهما منطقياً، وهي مفهومة من النص، وهذا القياس منطقي وليس قياس فقهي.

القسم الثاني: "شرط مُعلّق بصفة، فحيث وجد، فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: "إن ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف"¹⁰ فقد صح بهذا أن من انتهى غُفر له، وفعل الشرط هنا يتعمم على كافة الناس بمقتضى اللفظ لا بالقياس الفقهي.

القسم الثالث: لفظ يُفهم منه معنى، فيؤدي إلى لفظ آخر يسمى بـ "المتلائمات" مثل قوله تعالى: "إن إبراهيم لأواه حليم"¹¹، فيفهم منه أنه ليس بسفيه.

القسم الرابع: وهو أن يكون الشيء غير منصوب على حكمه، لا بكونه حالاً، ولا بكونه حراماً، 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 أبداً.

القسم السابع: وهو ما يسمى "لوازم المعنى"، وهو لفظ تنطوي فيه معاني جمّة، مثل قولك زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، وإن لم يذكر النص ذلك¹².

فالدليل هو الحيز الذي يمارس فيه العقل فاعليته، انطلاقاً من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص، بتوليد أو استنتاج، أو تفرع دليل عن طريق الاستنتاج، والتدرج من المقدمات إلى النتائج عن طريق اللزوم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، فمدار "الدليل" أو "العقل" مُحدد 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 عبارته، العبارة العربية، لا نحوا فحسب، بل بلاغة كذلك، وهو بذلك يعمل على تزويد المنطق بالسند العلمي اللغوي الضروري عند طريق وصله بمجال التداول.

فللعقل وظيفتين؛ الأولى تتمثل في الانقياد للأوامر الإلهية، والثانية هي فاعلية تنصّب 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 هي الشبه، وذلك بالضبط ما طبقه ابن حزم في نقده لمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب عند المتكلمين.

ولا تقع تلك المساحة المحددة للعقل إلا داخل النص نفسه، فهو الذي يمنحها له من خلال بنيته اللغوية المتاحة، لأن الأحكام الشرعية متضمنة في الأصل داخل النص، ومن ثم فعملية الفهم العقلي لا بد أن تنطلق من النص ذاته، ونصيّة كهذه لا تُسيج العقل بل تتيح له مجالا محددا للفهم، ويسمى أرنالديز R.Arnaldaz هذا العقل بالتشخيصي، لأن "الحقيقة الدينية تُعطى

كاملة وواضحة، ووظيفة العقل هي تشخيصها للتعرف عليها كما هي معطاة لا كما يعتقدونها هو"¹³.

ومن هنا نستنتج أن وجود معايير خاصة يتعامل وفقها العقل مع النص الديني ليس إقصاء للعمل العقلي، بل هو تحديد لطبيعته ولقيمته المعرفية، فلا وجود لحقيقة واحدة، بل هناك حقائق متعددة، والحقيقة الدينية بطبيعتها موجودة داخل النص، لا داخل التجربة المعرفية للعقل، إنها على العكس من ذلك، دعوة إلى العودة إلى العقلانية المحضة، والتي تحفظ للعقل طبيعته الحقيقية للنظر وتضمن له فاعليته الخاصة، عندما تحدد له مجالات عمله التي تمكنه من تعقل الحقيقة، فكيف سيؤسس ابن حزم استراتيجيته النقدية على هذا الفهم الخاص للعقل ؟

ينتقد ابن حزم في مؤلفه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" كل من الشُّكَّاك ومُنكري الحقائق وبعض الفلاسفة، وينتقد كذلك الفرق الكلامية، لكنه لا يتجه إلى الآراء والمواقف التي بلورتها الفرق في معالجاتها للإشكاليات فقط، بل يتجه أكثر إلى الآليات والمناهج المعتمدة في صياغتها، كمنهج الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي يعتبره فاسداً.

ففي رده على موقف الأشاعرة في مسألة "الأسماء والصفات" والذي يعتبره مُبهماً، 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 بعضاً، 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"¹⁴.

بمعنى أنه لا يعقل نفي وإثبات معاً، فأن 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 مهم 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 منها قوله تعالى: "ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم"¹⁵، وقوله تعالى: "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"¹⁶، وقوله تعالى: "ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون"¹⁷، وقالوا أن الجهة لا تكون إلاّ لجسم، ولو كان الله متميز في مكان ما أو في جهة، لكان جسماً، وهذا مخالف للتنزيه، ولما لم يكن تعالى جسماً، فهو في كل مكان.

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 إنّ 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، إنّما 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، فإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسماً أو عرضاً، فقد انتفى أن يكون في مكان أصلاً"¹⁸.

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 لمنهج ابن حزم في فهم النص، فهو الذي قال في غير موضع، بضرورة حمل النصوص على ظاهرها دون تأويل، ما لم يمنع من ذلك دليل آخر من النص نفسه أو ضرورة عقل أو حس، أي أن التأويل هنا يخضع لقواعد ومحددات وشروط، وشرط الضرورة العقلية هو الذي تحقق في المثال أعلاه، فبمقتضى الضرورة العقلية تم فهم ما يوحي به النص، من معاني التدبير والإحاطة الإلهية.

وترتبط مسألة المكان بإشكالية "الاستواء"، فهو يرفض أن يكون "الاستواء" الوارد في الآية: "الرحمن على العرش استوى"¹⁹، بمعنى الجلوس على الكرسي، كما تقول المجسّمة أو بمعنى القهر والاستيلاء كما قال 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 دعوة مجردة بلا دليل"²⁰.

ويقوم ابن حزم بعملية إحصاء واستقراء للآيات التي ورد فيها لفظ "الاستواء" مثل قوله تعالى: "فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما"²¹، ومعناه لما انتهى إلى القوة والخير، وقوله تعالى: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان"²²، ومعناه أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه.

ومن هذا الاستقراء للخطاب في مواقع وروده المختلفة، يستنتج أن معنى "الاستواء" هو الانتهاء كما في اللغة، فمعنى "الرحمن على العرش استوى" هو أنه "فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء"²³، لذلك فالإقتصار على الآية الواحدة لا يؤدي إلى المعنى، لأنه يفتح الباب أمام امكانيات هائلة للفهم والتأويل، والتي قد تجانب حقيقة ما يريد النص أن يقول.

1- النتائج ومناقشتها:

رغم أن برونشفيك رأى أن اعتماد ابن حزم على الأمثلة الفقهية "لم يصل إلى نتائج صحيحة، وذلك لأنه مزج بين منهج القضايا الطبيعية، بالأوامر التشريعية، وأنه أراد فرض المنطق الطبيعي على المنطق الديني"²⁴، إلا أن الجابري يرى أن ظاهرة ابن حزم من زاوية ابستمولوجية محضة، "مشروعا فكريا فلسفي الأبعاد ذو طابع نقدي، خال من هاجس التوفيق بين الدين والفلسفة"²⁵.

ويضيف الجابري أنه موقف ابستمولوجي من ابن حزم، والأمر هنا يتعلق "لا بظاهرة نصية متشددة تضيق من مجال العقل كما يعتقد البعض، بل بنزعة عقلانية تروم تأسيس البيان على البرهان رؤية ومنهجاً"²⁶، كما اعتبر أن ظاهرة ابن حزم بمثابة "إعلان عن ضرورة تجاوز علم الكلام والارتفاع به إلى مستوى آخر من الفكر والتفكير"²⁷.

وقد كانت ظاهرة ابن حزم وراء ثورة من أكبر الثورات في تاريخ الفلسفة عموماً، والفلسفة العربية الإسلامية خصوصاً، حيث تركت بصمات واضحة على فلسفة الغزالي، وابن رشد وابن تيمية وقد تجلت هذه الثورة في جانبين: "ثورة في المنقول ترمي إلى الدفاع عنه وإلى بنائه على العقل وثورة في المعقول ترمي إلى إقصاء بعض الأشكال المعرفية المرتدية زي المعقول"²⁸.

أما الأستاذ العروي فيرى أن ابن حزم "استطاع أن يستوعب المنطق الأرسطي، وعبر ببساطة في "التقريب لحد المنطق" عن دقائق كان الفارابي وابن سينا يحومان حولها دون طائل، فقد تحرر من القوالب الموروثة من المترجمين الأوائل"²⁹، فقد كان ابن حزم من أبرز النقاد المنهجيين في العصور كلها، حيث "ساهم في تشييد مناهج لا تزال لحد اليوم من الميادين البكر، كالتحليل الظاهري والتحليل اللغوي، وغيرها، ولقد كانت مهمة الدفاع عن الفلسفة وضبط وتعميق مناهجها لتخليصها مما ليس منها"³⁰.

لقد كان الغرض من هذا البحث ليس استعادة وتكرار آراء الدارسين والباحثين الذين تناولوا فكر ابن حزم بالدراسة والتحليل كل من زاويته، وإنما محاولة للتركيز على جزئية واحدة فقط من فكر هذا المفكر الموسوعي ممثلة هنا بمسألة "الدليل"، مع محاولة قراءة نصوصه الأصلية مباشرة من مصادرها، والتعبير عن فهمنا لها بلغتنا وتحليلنا الخاص لها، دون تقليد ولا نسخ، بعبارة أخرى كانت هذه المحاولة في المنهج أكثر من كونها في المعرفة، منهجية ابن حزم في فهمه لمصطلح الدليل وللمصطلحات المجاورة له فقط.

ويعتبر الدليل كاستراتيجية تخصص للعقل مساحة حسب طبيعته، أين يتسنى له فهم النصوص وتأويلها حسب ما توجبه بديهية العقل، بمثابة تجلي واضح لعقلانية خاصة وتأسيس معرفي جديد لإمكانية عقلية، تُميّز المذهب الظاهري في الأندلس؛ فلا هي نصية مغلقة تُلغي كل عمل للعقل – كما هو معروف عن الظاهرية كمذهب- ولا هي ذات منهج عقلي محض كمنهج المعتزلة، والذي يفتح للعقل إمكانات هائلة لتأويل النصوص الدينية، الأمر الذي قد يؤدي إلى إفراغها من دلالتها الحقيقية، إنما هي ظاهرة منهجية بعقلانية معتدلة يتعايش داخلها "ما يقوله النص" مع ما يفهمه "العقل" في فضاء دلالي محدد، يجعلهما يشتركان في عملية الفهم.

و لأن المقام لا يتسع للحديث عن كل آرائه النظرية الفلسفية والكلامية وإنما التركيز على حدود تلك المساحة التي يحددها لكل من "العقل" من جهة" وللنص" من جهة أخرى داخل خريطة الفهم التي يرسمها منهجه ونظريته في المعرفة.

ومعلوم أن الفلسفة هي تساؤل مستمر واكتشاف للسبل المؤدية إلى الحقيقة، وذلك بالضبط ما دفع ابن حزم إلى تشخيص الأزمة التي يعاني منها الفكر العربي الإسلامي آنذاك، وهي أزمة "المنهج" رغم كثرة الآراء الكلامية رغم كثرة الآراء الكلامية ورغم وفرة النظريات الفكرية والفلسفية ورغم شساعة الحقل الأصولي والمنطقي، فكل ما كان يريده هو ترتيب نظام الفكر العربي الإسلامي وترتيب آلياته النظرية والعملية.

الخلاصة :

ورغم أن الظاهرية تدعو إلى فهم النص بظاهره، إلا أنها تفتح للعقل إمكانية أخرى للفهم من خلال انفتاحها على المناهج العلمية كالاستقراء والإحصاء، كما يتجلى ذلك في فهم ابن حزم لمسألة "الاستواء"، حيث جمع كل النصوص التي ورد فيها اللفظ "استوى" من أجل فهم كل نص حسب ما يؤديه هذا اللفظ من معنى داخله، وخصوصية الظاهرية بهذا المعنى تكمن في جانبها العقلاني المحض. فالمعرفة في مجال الطبيعة وظواهرها ترجع إلى مسلمات العقل والحس التي تمكننا من التمييز بين طبائع الأشياء وحقائقها، أما في مجال الشريعة فيحدد ابن حزم للعقل علاقة خاصة مع النص، فأحكام الشريعة ليست مثل قوانين الطبيعة التي نسعى فيها من - خلال استقراء ظواهرها - إلى استنتاج حكم عام يشمل ظواهرها التي لم نلاحظها، فما ورد فيه نص ظاهر يؤخذ به كمعطى من معطيات الشرع، ولا يجوز تغييره، أما ما لم يرد فيه نص فلا بد أن نبحث له عن "الدليل"، ومدار الدليل هو العقل، وبنيته هي بنية القياس الأرسطي الذي يعتمد على اعتبارات منطقية لا على العلة الفقهية.

ومن هنا دلالة الرجوع إلى الأرسطية، وهي الرغبة في الارتكاز إلى مرجعية عقلية/ علمية، وتوظيف مفاهيمها ورؤاها من أجل استعمالها في دعم المنقول بشكل يضمن له هويته واستقلاله من جهة، ومن جهة أخرى تجنب كل الأشكال المعرفية التي يمكن أن ترتدي رداء المعقول.

ومن هنا كذلك كانت الحاجة ملحة للمنطق، حيث حاول ابن حزم تعريبه وتقريبه ليكيّفه مع آليات عمل العقل الإسلامي، وذلك نظرا للدقة والصرامة التي تتميز بها قواعده من حيث أنه أداة للعلوم والمعارف.

ورغم أن هناك من يرى أن مخالفته لأرسطو واضع المنطق نابعة عن سوء فهم له، إلا أن ما قام به ابن حزم من خلال مؤلفه "التقريب لحد المنطق" كان قراءة لمنطق أرسطو، الغرض منها في الحقيقة ليس تقديم مدخل يشرح هذا المنطق فحسب، بل تقريبه من العلوم الدينية ليضبطها وبصفة خاصة من أجل تقويض دعامة القياس الفقهي القائم على العلة والتعليل، حيث تُبنى النتائج على التخمين والظن، على عكس القياس المنطقي الذي يتميز بالدقة واليقين.

وطبيعة الاستثمار العلمي للمنطق تتميز عنده بالحضور القوي لعامل اللغة، طالما أن البنية اللغوية التي يتميز بها الفضاء المعرفي الإسلامي تختلف عن بنية اللغة اليونانية، ولما كان من غير الممكن فصل اللغة عن الفكر باعتبار "وقوع الأسماء على المسميات" فإن ترجمة المنطق وقراءته بهذا المعنى تمت بالآليات المفاهيمية العامة للغة العربية.

الهوامش :

- 1- عنان عبد الله، دول الطوائف- منذ قيامها حتى الفتح المرابطي القاهرة، ط1965، ص2، 421
- 2 - Arnaldez Roger, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, 1957 ; P222.
- 3- الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه، الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، دار الفكر، ج1، ص 94.
- 4- إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 2000، ص 30-31.
- 5- الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج2، ص 116.
- 6- الأندلسي ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والفقهية، تحقيق: إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959، ص 178.
- 7 - الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ص28.
- 8- الأندلسي ابن حزم، الرسائل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1983، ص1، 15.
- 9- الأندلسي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 68-69.
- 10- سورة الأنفال، الآية 37.
- 11- سورة التوبة الآية 114.
- 12 - الأندلسي ابن حزم: الإحكام، ج5، ص 100-101.
- 13 - Arnaldez Roger, Aspect de la Pensée Musulmane, Librairie Philosophique, Paris, 1967,p154.
- 14- الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج2، ص 137
- 15- سورة المجادلة، الآية 7.
- 16- سورة ق، الآية 16.
- 17- سورة الواقعة، الآية 85.
- 18- الأندلسي ابن حزم: الفصل، ج2، ص 125.
- 19- سورة طه، الآية 05.
- 20- الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج2، ص 123
- 21- سورة القصص، الآية 14
- 22- سورة فصلت: الآية 11
- 23- الأندلسي ابن حزم، الفصل، ج2، ص 125.

- 24 Brunschvig, pour ou contre la logique greque chez les théologiens juristes de l'Islam ex (Ibn Hazm , El Ghazali ,Ibn taimiya, études d'islamologie academia 1971, t 1 , p 194-195
- 25- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1991م، ص. 309
- 26- الجابري محمد عابد، بنية العقل العربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 1992، ط1، ص 303-528
- 27- الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص. 310
- 28- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، 1986 ، ط 1 ، ص. 441
- 29- العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1997، ص 118-119.
- 30- الزعبي أنور خالد، ظاهرية ابن حزم- نظرية المعرفة ومناهج البحث -، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان ، ط 1، 1996. ص 23

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

1. الأندلسي ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والفقهية، تح: إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1959.
2. الأندلسي ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه، الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني، دار الفكر، ج1.
3. الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت.
4. إيكو أمبرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ت: سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط1، 2000.
5. عنان عبد الله، دول الطوائف- منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، القاهرة، ط2، 1965.

اللغة الفرنسية

- 1- Arnaldez Roger, Aspect de la Pensée Musulmane, Librairie Philosophique, Paris, 1967.
- 2- Arnaldez Roger, Grammaire et Théologie chez Ibn Hazm de Cordoue, Paris, 1957.