

العنوان:	إحكام الدلالة وأحكام التخاطب عند ابن حزم: دراسة للنسق اللغوي في الفكر الظاهري
المؤلف الرئيسي:	العلوي، ماجد بن حمد بن خميس
مؤلفين آخرين:	المعشني، محمد بن سالم (مشرف)
التاريخ الميلادي:	2018
موقع:	مسقط
الصفحات:	1 - 232
رقم MD:	965115
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة دكتوراه
الجامعة:	جامعة السلطان قابوس
الكلية:	كلية الآداب والعلوم الاجتماعية
الدولة:	عمان
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	اللغة العربية، الفكر الظاهري، النسق اللغوي، أحكام التخاطب، أحكام الدلالة، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ، العموميات اللفظية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/965115

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

أسلوب APA

العلوي، ماجد بن حمد بن خميس، و المعشني، محمد بن سالم. (2018). إحكام الدلالة وأحكام
التخاطب عند ابن حزم: دراسة للنسق اللغوي في الفكر الظاهري (رسالة دكتوراه غير منشورة).
جامعة السلطان قابوس، مسقط. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/965115>

أسلوب MLA

العلوي، ماجد بن حمد بن خميس، و محمد بن سالم المعشني. "إحكام الدلالة وأحكام التخاطب
عند ابن حزم: دراسة للنسق اللغوي في الفكر الظاهري" رسالة دكتوراه. جامعة السلطان
قابوس، مسقط، 2018. مسترجع من <http://search.mandumah.com/Record/965115>

الفصل الثاني:

الأصول المعرفية الموجهة للقراءة الظاهرية.

الفصل الثاني: الأصول المعرفية الموجهة للقراءة الظاهرية.

١.٢ - صلة الجانب الوجودي بالمعرفي وتوجيه القراءة الظاهرية.

يسعى البحث في هذا الفصل أن يتعرف معظم الأصول المعرفية (Epistemological) الموجهة للقراءة الظاهرية من خلال مفاهيم ابن حزم الأندلسي، ويفترض البحث أن أي أصول معرفية لمنهج فكري غالبا تنطلق من نظرة معينة للوجود (Ontological) وكيفية بيان هذا الوجود، فبالأصول المعرفية والأصول الوجودية يمكن أن نفهم خصائص القراءة الظاهرية، ونحدد إطارها النظري، ونكشف عن منهجها التطبيقي الذي يُشكل نسقا يدمج بين أنظمة الدلالة وقوانين التخاطب.

يتقاطع النسق الظاهري مع نسق القراءة الأصولية في كثير من الاهتمامات، ومن خصائص القراءة الظاهرية المشتركة مع جل علماء الأصول أن البحث عن المعنى يسير وفق تصور للدلالة إما أن يكون تصورا شكليا (صوري Formel) وإما تصورا (تخاطبيا Pragmatics)، فالتصور الأول تكون الدلالة ثابتة، وقارة في اللغة، وذات سمة كلية وهي الدلالة الوضعية المطابقة، أما التصور الثاني فهو تصور تخاطبي تُدمج الدلالة مع أركان التخاطب (قصد المتكلم، ومراعاة حال المخاطب، والسياق، والخطاب) لمعرفة المراد، وهنا تبرز

١ - جاء في المعجم الشامل أن (epistemological) هي نظرية المعرفة بوجه عام، إلا أن أهل الفلسفة دأبوا على التفرقة بينهما فقصوروا نظرية المعرفة على البحث في طبيعة المعرفة وأصلها، وقيمتها، ووسائلها، وحدودها. ويرى أهل العلوم أن الاستمولوجيا هي نظرية المعرفة أو (نظرية العلوم، فلسفة العلوم) ومجالها دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة نقدية من شأنها إظهار جذورها المنطقية وقيمتها الموضوعية. ينظر الحفني، عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٠م، (ص١٧).

* - أما مصطلح (ontological) فيقصد به نظرية الوجود من حيث هو، أو علم ماهية الأشياء. ينظر الحفني، عبدالمنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة (ص٩٤).

نقطة مهمة وهي تبعية الدلالة، فالسؤال المهم هنا لمن تكون تبعية الدلالة؟ ألفتهم، أم للإرادة، أم للواقع الوجودي؟

لقد ذهب بعض المناطق من المتأخرين مثل السيد الجرجاني في حاشيته على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية أن الدلالة تابعة للفهم فيقول: «إن كون المعنى مراداً للمتكلم ليس معتبراً في دلالة اللفظ عليه، [فدلالة اللفظ] على المعنى عبارة عن كونه مفهوماً من اللفظ سواء كان مراداً للمتكلم أو لا»^١ في حين يرى بعض المناطق من المتقدمين أن الدلالة لا قيمة لها بدون الإرادة والقصد؛ لأن «دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع، فما يتلفظ به ويراد به معنى ما، ويفهم منه ذلك المعنى، يقال له إنه دال على ذلك المعنى، وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به إرادة المتلفظ وإن كان ذلك اللفظ أو جزء منه بحسب تلك اللغة أو لغة أخرى أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به عليه فلا يقال له إنه دال عليه، وإذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر»^٢.

يؤيد ابن حزم الأندلسي الرأي الثاني، فالدلالة المتخاطب بها هي «الكلام الذي يتخاطب الناس به فيما بينهم ويتراسلون بالخطوط المعبرة عنه في كتبهم لإيصال ما استقر في نفوسهم من

١ - الجرجاني، السيد، حاشية على تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ينظر الرازي، قطب الدين محمود بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية للإمام نجم الدين عمر بن علي القزويني المعروف بالكاتبي، وفي الهامش حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني على شرح قطب الدين الرازي على متن الشمسية في المنطق، المطبعة الأزهرية المصرية، ط ١، ١٣١١ هـ (ص ٢٣).

٢ - الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، تح: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٣ م (ص ١٤٣-١٤٥).

عند بعضهم إلى بعض»^١، فأقرار فكرة تبعية الدلالة لقصد المتكلم وإرادته توضح لنا موقف ابن حزم من الوجود وكيفية ظهوره، ويرى أن بيان هذا الوجود يأتي على أربعة مراتب، وهي:

المرتبة الأولى: الوجود بالضرورة، وهو الوجود الحقيقي المتشكل في الخارج بكيفيته الخاصة، لذا يقول ابن حزم « فأول ذلك كون الأشياء الموجودات حقا في أنفسها، فإنها إذا كانت حقا فقد أمكنت استبانته، وإن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود، فهذه أول مراتب البيان؛ إذ ما لم يكن موجودا فلا سبيل إلى استبانته»^٢ وهنا يستبعد ابن حزم الخيال الذي لا حقيقة له مثل الغول، والعنقاء، والتنين وغيرها فهي لا وجود لها أصلا إلا في أذهان المخرفين.

المرتبة الثانية: الوجود في الذهن، وهو وجود تتصوره النفس فتتطبع فيها صفات الموجود وشكله، ويكون بيانه بمعرفة قبلية تكون منطلقا لتحديد ذلك الوجود ورسمه.^٣

المرتبة الثالثة: الوجود من طريق اللغة، وهو الوجود الذي ينقله المخاطب إلى المخاطب باللغة، فيقول ابن حزم: « إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات.. فيوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر منها إلى نفس المخاطب، وينقلها إليها بصوت مفهوم بقبول الطبع منها للغة اتفقا عليها، فيستبين من ذلك ما قد استبانته نفس المتكلم، ويستقر في نفس المخاطب»^٤ ونلاحظ في هذا التحليل للوجود سمة القصدية؛ تنبيهًا على مرجعية إرادة المتلفظ

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تح: إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ط١، ١٩٠٠ (ص١٢).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٩٥).

^٣ - ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٩٥-٩٦) الزعبي، أنور خالد، نظرية المعرفة ومناهج البحث، ظاهرة ابن حزم الأندلسي، منشورات وزارة الثقافة عمان، الأردن، ١٩٩٥م (ص٥٦).

^٤ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٩٥-٩٦).

في تصور الوجود المنقول، فالمخاطب والمخاطب - كما يقول التداوليون - متعاونان على إيضاح المراد من الخطاب باستعمالات متعارف عليها في المجتمع اللغوي الواحد، فلا يوجه المخاطب رسالته عبثاً، ولا يحاول أثناء حديثه العادي أن يضل السامع، فإذا كان هذا في الخطاب العادي، فمن باب أولى أن يكون النص الديني ذا مغزى من إنشائه، وهذا ما تنبه إليه الأسنوي (ت: ٧٠٤هـ) في عملية التخاطب فقد افترض افتراضين مهمين:

أولاً: يستحيل أن يقول الله شيئاً دون قصد؛

ثانياً: يستحيل أن يقصد الله شيئاً خلافاً لما يفهمه الناس.^١

وبما أن النص الديني يحمل رسالة تشريعية، فإن الفكر الظاهري اعتمد مبدأ "التعاون"^٢ - دون تسميته - الذي يعني اعتقاد المخاطب بأن الله تعالى أنزل هذا القرآن ليكون هادياً، ومبشراً للناس كافة؛ بألفاظ بيّنة واضحة، ودور المخاطب بناء على مبدأ التعاون تشمل أمرين:

أولاً: قبول الخطاب، وذلك بافتراض صدق الكلام، فإذا كانت الملفوظات متسقة مع السياق العام حُملت على الحقيقة، أما إذا كانت الملفوظات مخالفة للسياق العام أولت تأويلاً يتناسب مع الأصول المعرفية للمنهج المفسر.

ثانياً: محاولة فهم رسالة النص، ويكون ذلك بعد التيقن من صدق المتكلم، فينتقل المخاطب إلى محاولة فهم رسالة النص،^٣ «وهنا يصوغ السامع بعض الافتراضات حسب

^١ - الأسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ (١/٣٥٤).

^٢ - في الدراسات الحديثة أعطى (بول قرايس) مبدأ التعاون (cooperative principles) أهمية كبيرة في تحليل التخاطب، ويقصد به ذلك المبدأ الذي يركز عليه المرسل للتعبير عن قصده، مع ضمانه قدرة المخاطب على تأويله وفهمه.

استعمال المتكلم للوضع، فإذا تمكن السامع من معرفة عادة المتكلم في استعماله للغة، كان ذلك أجدى في فهم مراده وقصده»^٢، وإلى هذا أشار ابن القيم (ت ٧٥١هـ) بأنه: «كلما كان السامع أعرف بالمتكلم، وقصده، وعادته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتم»^٣.

المرتبة الرابعة: الوجود الموثق نصيا، وتمثله النصوص المدونة^٤ بالتدوين، فالأفكار تستبين باللغة المنطوقة، وتزيد على الاستبانة استقرارا وتشكلا بالتدوين، وعليه عدّ ابن حزم المرتبة النصية مرتبة رابعة «تقع باتفاق [بين الكاتب والقارئ] عمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور، بخطوط متباينة.. متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره، فتبلغ به نفس المخطط ما قد استبانته إلى النفس التي تريد أن تشاركها في استبانة ما قد استبانته»^٥.

تتشكل المعرفة عند ابن حزم بتراتبية بحيث يكون الوجود له استقلالية في الخارج لكن بصورة تجريدية يمكن استبانته في النفس أو الذهن، ويمكن من خلال اللغة، ويمكن كذلك من خلال التدوين النصي، فإذا تبينت هذه المراتب فإنها تكون مقدمة منطقية يقينية تصح للاستدلال البرهاني القائم على حمل المجهول على المعلوم.

^١ - العلوي، ماجد بن حمد، إستراتيجيات الحمل على غير الظاهر عند المحدثين، علي حرب أنموذجا، مكتبة الغبيراء، سلطنة عمان، ٢٠١٤م (ص ٣٠).

^٢ - علي، محمد محمد يونس. علم التخاطب الإسلامي (ص ٩١).

^٣ - ابن القيم، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلّة، تح: علي بن محمد الدخيل الله الرياض، ط ٣، ١٩٨٨م (ج ٢/ ٧٤٤).

^٤ - الزعبي، أنور خالد، نظرية المعرفة ومناهج البحث، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (ص ٥٧).

^٥ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٩٦-٩٧).

لقد أكد ابن حزم أهمية إدراك الوجود باعتباره نظاما «له حقيقة الموضوعية خارج النفس»^١ وأن النفس تستطيع إدراك الوجود؛ لذلك ربط ابن حزم بين الصفات والأسماء وعذها نعمة نفسية يستطيع الإنسان من خلالها رصد المعنى والحقائق، فالعلم بالأشياء على ما هيه عليه تظهر باللغة مثلما تظهر في النظام الطبيعي، ولذلك يمكن القول أن اللغة تسمح للمتخاطبين استعمال الكلمات في جمل مفيدة، والفكر أو "لغة الفكر" حسب تعبير فودور (Fodor)^٢ توظف الجمل في بناء التصورات والأفكار حتى تكاد تصبح هذه التصورات والأفكار من المواضع المتفق عليها في المجتمع اللغوي الواحد.

وعلى وفق هذا التنظير لتأثير البعد الوجودي على النسق اللغوي الظاهري يتبين لنا أن ابن حزم يرى أن المعاني تتجسد في الموجودات الخارجية، وأن الأصوات (الكلمات والجمل) أدوات إدراكية يتصور بها المتخاطبان للمعاني، وعليه «فإن صرف اللغة عن هذا التصور، وما يسمح به، يُشكل عبثاً، ومحاولة تزييف لواقع الأشياء»^٣ والأجدى بحسب النسق الظاهري اتباع الرؤية الظاهرية التي تحمل الكلام على ظاهره ولا تحيد عنه إلا بنص أو إجماع، فإن وجد نص يخالف الظاهر اتسع الظاهري في التلقي وأخذ يجمع بين النصوص لأن منشئها واحد - ومن خلال الاستقراء يستطيع الظاهري أن يستنتج معنى متسقاً مع قواعد اللغة والمنطق، والأصول التخاطبية.

فإذا ما طبقنا هذا التحليل على الدلالة والتخاطب فيمكننا أن نستنتج أن النظام الدلالي ينضبط بالإحالة اللغوية للمرجع الخارجي، لكن هذا الانضباط يتجاوز بورود نص آخر مخالف

^١ - الزعبي، أنور خالد، نظرية المعرفة ومناهج البحث، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (ص ١١٧).

^٢ - ينظر الحداد، مصطفى، اللغة والفكر وفلسفة الذهن، منشورات جمعية الأعمال الاجتماعية والثقافية لكلية الآداب بتطوان، المغرب، ١٩٩٥م، (ص ٤٨).

^٣ - الزعبي، أنور خالد، نظرية المعرفة ومناهج البحث، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (ص ١١٨).

للظاهر اللغوي الأول، فينظر الظاهري إلى ما بعد الظاهر وذلك برصد الغاية من الملفوظ للوصول إلى المقاصد، وفلسفة ذلك «أن الله خالق كل شيء، فله أن ينسخ ما يشاء، وله أن يخرق النظام الدلالي كما له أن يفعل في الطبيعة بصنع المعجزات لتأييد الرسل»^١.

وعودة للنسق اللغوي الظاهري نخلص من هذا إلى لفظة مفادها أن المخاطب عليه أن يتحرى كل اسم لمسماه الحقيقي، وأن يلحق كل صفة بموصوفها، ولا يجانب هذا الأمر إلا بدليل من نص شرعي، أو إجماع يمثل اجتهادات مجمع عليها في تفسير المعاني.

٢.٢ - موجّهات الحمل عند الظاهرية.

تتسق الأصول الوجودية لابن حزم مع الأصول المعرفية التي يتبناها الظاهرية، وهي أصول مستنبطة من طرائق موضوعية تتمثل في كيفية تحصيل المقدمات واعتبار النتائج، وتسعى أصول الظاهرية إلى تشييد نظرة يقينية تنضبط من خلالها الاتجاهات الفكرية للظاهرية، وتتضح خصائصها المخالفة لغيرها من الأنظمة المعرفية، ولا يلزم أن تكون هذه الأصول ذات صرامة معيارية أو أنها سابقة زمانيا للاتجاه الظاهري، فقد يكون تشكلها في مرحلة متأخرة، ولكنها تُعين على تفسير نظامها المعرفي بشكل واضح.

ثمة أصلاّن تدور حولهما بقية الأصول المعرفية عند الظاهرية وهما: الأخذ بالنص وإنكار القياس، وهذان الأصلاّن يفسران تقاطع نتائج الكثير من الأصوليين مع الظاهرية، فأى منهج تتشابه نتيجته مع نتائج الظاهرية يكون قد وافق الظاهرية مبدئيا في الأصلين، ولا غرو في ذلك فالظاهرية منذ تأسست على يد داود بن علي تأثرت بالشافعية، ورفعت من شأن النص والدليل كما فعلت الشافعية تماما، ولكن داود قلل من قيمة الرأي، والأقيسة لذلك يقول الخطيب

^١ - الزعبي، أنور خالد، نظرية المعرفة ومناهج البحث، ظاهرية ابن حزم الأندلسي (ص ١١٩).

البغدادي في تاريخ بغداد أن داود الظاهري «أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفي القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً وسماه الدليل»^١، وعليه فمفهوم الدليل يُعد النقطة الفارقة في طريقة الظاهرية لقراءة النص، وقد شرح ابن حزم ماهية الدليل وبين صورته.

والأمر المهم اللافت للنظر في تطبيق الأصول المعرفية الظاهرية أنها غير منضبطة لقراءة جميع النصوص، فالنصوص التشريعية تتوقف صحتها على البرهان المتسق مع الظاهر اللغوي، وهذا ما كان عليه داود الظاهري، لذلك كانت ظاهرية داود ظاهرية تشمل المعرفة التشريعية، في حين أن ابن حزم أسس ظاهرية تشريعية وعقدية، فكان شرط صحة الحكم الشرعي والعقدي الالتزام بالبرهان القائم على الدليل.

وهنا ينبغي أن نسأل: لماذا كانت ظاهرية ابن حزم ظاهرية شاملة لجميع مناحي المعرفة؟ ولم تقتصر على محاولات فهم الأحكام الشرعية فقط على الرغم من تشابه الأصول المعرفية؟

توجد الإجابة عن هذا سؤال في كتاب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" إذ يشير ابن حزم إلى جملة مكونات تُشكل نسقه الفكري، وهو نسق حجاجي يقوم على طرح حجج توحى بشيء من القداسة لقربها من الكتاب والسنة - كما يزعم ابن حزم - وأول هذه الحجج أن دين الله تعالى «ظاهر لا باطن فيه، جهر لا سر تحته»^٢ ونستطيع تفسيره بـ «البرهان»^٣ لأن اتباع وسائل للتلقي غير البرهان ضرب من التحريف، فالشريعة متاحة لكل الناس، وليست بخافية

^١ - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تح: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م (٣٧٤/٨).

^٢ - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة (٩١/٢).

^٣ - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٩١/٢).

عنهم، ولكي يكون المسلم أكثر اطمئنانا لفهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ما عليه إلا أن يلزم النص والبرهان في الشرائع والعقائد،^١ فلم يفرق ابن حزم بين الشرائع والعقائد، وتناولت قراءته النصوص بآلية واحدة تقوم على اعتماد الظاهر وإبطال الباطن، وعند تحرير الطريق الذي يسلكه ابن حزم تجده يعتمد على قانونين، يمثلان مفهومه للدليل، وهما:

١- ظاهر النص (القرآن والسنة)

٢- الإجماع

وتقريرا للقانونين تتضح ماهية الدليل، فالدليل عند الظاهرية لا يخرج عن النص والإجماع، أما علاقته بالنص فتتمثل في سبعة صور، وهي:

أولاً: نتيجة مأخوذة من مقدمتين غير منصوطة في إحداها.

ثانياً: نتيجة مرتبطة بشرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط.
ثالثاً: الاشتراك اللفظي.

رابعاً: أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد.

خامساً: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها

بعدها، وإن لم ينص على أنها فوق الثانية.

سادساً: أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً

سابعاً: لفظ ينطوي فيه معاني جمّة استلزماً.^٢

أما الدليل المأخوذ من الإجماع فينقسم إلى أربعة أقسام، وهي:

^١ - ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل (ج ٢/ ص ٩١-٩٢).

^٢ - ينظر، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (١٠٧/٥)، وقد شُرحت هذه الصور في الفصل الأول (ص ٥٥).

أولاً: استصحاب الحال.

ثانياً: أقل ما قيل.

ثالثاً: الإجماع على قولة ما.

رابعاً: الإجماع على حكم المسلمين.^١

وتبدو أهمية هذه الأصول الفرعية الموجهة للدليل المأخوذ من الإجماع في تمسكها بالأصل بغية الوقوف على اليقين وطرح الشك، وهذه الأصول تُشير إلى سمة تخاطبية تضع الاعتبار للسياق، فاستصحاب الحال يُشير إلى طلب الصحبة: «فكل أمر ثبت إما بنص أو إجماع فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب ثم جاء نص مجمل ينقله عن حاله فإنما ننقل منه إلى ما نقلنا النص»^٢ وعليه يتمسك المجتهد في المخاطبات الشرعية بالحكم الثابت شرعاً أو عقلاً فيما كان في الماضي وذلك لانتفاء الدليل الشرعي المغير، وعلى وفق النظرة الظاهرية فإن التمسك بالأصل يُعد خصيصة ظاهرية تفيد اليقين، في حين أن الانتقال من الأصل دون دليل فإنه يوقع المتلقي في الظن، ولذلك يكون التمسك بالأصل المحك من انفلات الدلالة.

لقد ساوى ابن حزم بين أصل "استصحاب الحال" وبين أصل "أقل ما قيل" في مسألة بقاء الحكم على ما هو عليه ما لم يرد نص في صرفه إلى حكم آخر، وإنما التفريق الذي كان يراه ابن حزم بين الأصلين يظهر في التطبيقات، وحد المواضع التي تؤخذ من الأصلين، ومن ثم فإن ابن حزم يرى أصل "أقل ما قيل" يكون في المعاملات أكثر من غيرها، وعليه يورد في كتاب الأحكام مثال لذلك وهو «في حكم أوجب غرامة مال أو عملاً بعدد لم يأت في بيان مقدار ذلك

^١ - ينظر، ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام (١٠٧/٥).

^٢ - ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام (١٥٥/٣).

نص، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحد لم يرد ناقض في الحكم عليه إلا بإجماع على الحكم عليه...»^١، ويمكننا التمثيل للاستصحاب تخاطبياً في الشرح الآتي:

حين تعترض للظاهري مسألة تتعلق بجانب العدم والنفي للحكم الشرعي فإن ذلك الحكم إما أن يحث على حكم معين أو يدعو إلى الكف عنه، ولذلك يفترض الظاهري استصحاب العدم الأصلي؛ أي أن ليس هناك حكم ما لم يثبت بدليل، فيكون المسلم خالياً من أي التزام تكليفي، وهو في الإباحة؛ لأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل على المنع، فعدم وجود الدليل دليل على البراءة، وهذا ما طبقه ابن حزم لمن ادعى أن فلاناً قد حل دمه برودة أو زنى، قال ابن حزم: «عهدناه بريئاً من كل ذلك فهو على السلامة حتى يصح الدليل على ما تدعيه»^٢، وهكذا نلاحظ أن فكرة الاستصحاب عند الظاهرية تتمسك بافتراض تخاطبي يحكم الدلالة، ويعمل التخاطب بغية الوصول إلى مقصود الملفوظ.

يمكننا الآن في ضوء تحديد الأدوات الفنية التي من خلالها يقرأ الظاهري النص أن نبحت في التحققات التاريخية التي من شأنها دفعت الظاهرية إلى التمسك بالنص والدليل وعدم الحياد عنه، فلا ينبغي أن نفهم مسالك ابن حزم المعرفية معزولة عن سياقها التاريخي، ولا عن ثقافة العصر الذي كان ينافح فيه ابن حزم عن نظامه المعرفي؛ إذ يبدو أن تلك المناقشة جاءت رداً على تغليب الرأي وتحكمه على ظاهر النص، وفي هذا التحقيق أيضاً نستطيع تفسير القوانين الظاهرية التي تنبثق -كما ذكر سابقاً- من الأصوليين المشهورين لدى الظاهرية وهما (النص و إنكار القياس).

^١ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (ج ٣/١٥٥).

^٢ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (ج ٣/٣).

وربما سيكون كافياً استعراض تشكل المناهج المعرفية في التراث الإسلامي المعاصرة لابن حزم ليكون هذا الاستعراض محاولة لتحليل بعض النظم المعرفية التي افرقت عن الظاهرية عموماً، وتوضيحاً لمشروعه الشامل - كما أشار إلى ذلك الجابري^١ - فقد تأسست تلك الظاهرية وسط ظروف نشأة مناهج للمعرفة لبعض الفرق الإسلامية، فالمذهب الأشعري اختط خطاً توافيقاً بين الأصول الأشعرية السنية، وبعض النظرات الاعتزالية على يد أبي المعالي الجويني إمام الحرمين (ت: ٤٧٨ هـ) وهو معاصر لابن حزم، فقد كان الجويني كثير القراءة لكتب أبي هاشم الجبائي (ت: ٣١٥ هـ)، - كما ذكر ذلك ابن تيمية - (ت: ٧٢٨ هـ) في فتاويه الكبرى^٢، وتأثر به في تأويل الظاهر وخصوصاً في كتابيه الإرشاد والشامل، وهنا نضرب مثلاً لهذا التأثير الذي أسهم في انتهاك الظاهر رغم اعتداد الجويني بهذه الفكرة التي تعد من أفكار الالتزام بالظاهر اللغوي، يقول في كتابه البرهان إذا كانت العبارة سليمة من الهذيان، والأخطاء في نظم الحروف، وكان اللفظ مستعمل على إطلاقه « فلا يتصور وراء ذلك انحراف اللفظ وانصرافه عن معناه الذي وضع له، وهذا كذكر عدد في اللفظ معدود، فإنه ناص في المسميات المعدودة لا محيد عنها بتخيل قرينة...»^٣ لكن هذه الفكرة لم تصمد أمام قناعات الجويني، وذهب مذهباً آخر تأويلياً وذلك في قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَبَارِئُ مَا مَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِدَّتِي أَتَكْبَرُ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴾ [ص: ٧٥] فالعدد قار في قوله تعالى بصيغة المثني (يدي)، وأخذها على ظاهرها أولى

١ - محمد عابد الجابري مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له ٣٠ مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها "تقد العقل العربي" الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية، وفي هذا الكتاب درس نظم المعرفة في الثقافة العربية.

٢ - ينظر: ابن تيمية، أحمد، الفتاوى الكبرى لابن تيمية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٧ م (ج ٦/٦٠٧).

٣ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تح: عبد العظيم محمود النديب الوفاء - المنصورة - مصر، ط ٤، ١٤١٨ هـ (ج ١/ ٢٢٧).

وفق تقرير الجويني إلا أنه في كتابه الإرشاد أولها بالقدرة،^١ والله -كما يقرر الجويني نفسه- له قدرة واحدة، يقول: «وهو العالم بجميع المعلومات بعلم واحد والقادر على جميع المخلوقات مميز بقدرة واحدة»^٢ وعلى الرغم من خلفيته الشافعية إلا أنه أخذ منهم تقدير الظاهر في النصوص التشريعية، ولكن يبدو أنه توسع في التأويل في النصوص العقدية.

من الذين عاصروهم ابن حزم أيضا أبو القاسم القشيري (ت: ٤٦٥هـ) وكان متصوفا ومتأثرا بنزعة كلامية تتعارض مع ظاهرية ابن حزم الذي يحاول كما أسلفنا إلى البحث عن مقدمات يقينية توصله إلى نتائج أكثر يقينا، في حين أن القشيري خلاف ذلك فهو يؤمن بالإشراق، ويبالغ في مسائل الكرامات والخوارق لغير الأنبياء^٣، ولم تكن الساحة المعرفية تتوقف عند حدود التصوف الإشراقي فحسب، وإنما كان هناك إشراقية فلسفية مغرقة في الإشراق والنظر العقلي عند الشيخ الرئيس ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) الذي امتازت نظراته بتأسيس معرفة عرفانية على حساب البرهان، وربما من أوضح الأمثلة على ذلك إقراره بثلاثة مسائل مخالفة للنظم المعرفية البينانية والبرهانية وهي قوله بقدم العالم، وعدم المعاد الجسماني، وأن الله لا يعلم الجزئيات^٤، وهذه المقولات تتعارض مع ظاهرية ابن حزم.

١ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م (ص ١٥٦).

١٨ - الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (ص ١٣٦).

٣ - ينظر في باب كرامات الأولياء، القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، د ت، (ص ١٨٥).

٤ - ينظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر (ص ١٤٣-١٤٤).

وفي السياق التاريخي نفسه يُسهّم القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت: ٤١٥ هـ) في تأطير معرفة مؤثرة في الثقافة الإسلامية ضبط من خلالها الأسس العامة للاتجاه الاعتزالي وذلك من خلال شرحه للأصول الخمسة^١، وهي أصول خرجت عن الظاهر في جزئياتها، فالتوحيد مثلاً يقتضي عند المعتزلة قدم الله تعالى، وإثبات هذا القدم يستلزم نفي الصفات عن المولى عز وجل لئلا يتعدد القديم^٢، وهذا مخالف لرأي معظم علماء المسلمين الذين يتفقون مع المعتزلة على قدم المولى عز وجل لكن مع صفاته، فالصفات قائمة بذاته، والله تعالى بذاته وصفاته واحد أحد.

فالمعتزلة يقدمون الاستدلال العقلي على الاستدلال المبني على النقل، ويبدو أن وظيفة العقل عندهم فهم النصوص بما يتوافق مع العقل ولو كان هذا الفهم على حساب الظاهر.

فهذه المناهج المعرفية وغيرها من المذاهب الفقهية كالأحناف والمالكية والشافعية والحنابلة كانت معاصرة لابن حزم، ولا يملك ابن حزم إلا أن يقلد هذه المناهج، أو يتقاطع معها، أو أن يؤسس منهاجاً معرفياً آخر.

والذي حدث أن ابن حزم أبطل الكثير من الأصول التي تقوم عليها المناهج المعرفية المذكورة، وبعضاً من أصول المذاهب الفقهية المشهورة، فقد أبطل التقليد فأنى له أن يقلد إلا ما توافق مع الفكر الظاهري، وأبطل الرأي فأنى له أن يسلك طريق الاستحسان والاستنباط بالرأي والقياس والعلل، فهذه أصول كما ذكرنا في الفصل الثاني فهي عنده من الأصول الظنية، وقد أخذ على نفسه أن يسلك المسالك اليقينية بالتأكد من المقدمات، وفحص النتائج.

١ - الأصول المتفق عليها عند المعتزلة: التوحيد، والعدل، وجوب الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ - القاضي، عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تح: د. عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٦م، (ص ١٤١-١٥١).

قدم ابن حزم الأندلسي نظاما معرفيا مخالفا للأنظمة المعرفية المعاصرة له، مع عدم الإنكار وجود تداخل بينه وبين الأنظمة الأخرى إذ معظم هذه الأنظمة تشترك في أصولين رئيسيين وهما الكتاب والسنة، وجاء الخلاف في أصول أخرى أراد بها ابن حزم تأسيس ظاهرة شاملة للنصوص التشريعية والعقدية، وقد صرح بهذه الدعوة بقوله: «واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته كله برهان لا مسامحة فيه .. وكل من ادعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوى ومخارق، واعلموا أن رسول ﷺ لم يكتف من الشريعة كلمة فما فوقها»^١

وقد أكد في غير كتاب الفصل والإحكام تلك الدعوة الرامية إلى تفكيك النظم المعرفية السائدة التي ابتعدت عن النص بأصولها، وبين -كما يقول- «شنع جميع هذه الفرق في كتاب [له] لطيف اسمه النصائح المنجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة و... ثم أضفناه إلى آخر كلامنا في النحل من كتابنا هذا. و جملة الخير كله أن تلتزموا ما نص عليه ربكم تعالى في القرآن بلسان عربي مبين لم يفرط فيه من شيء تبياننا لكل شيء»^٢.

إن أول ما يلفت الانتباه من مقولتي ابن حزم السابقة أن نظامه المعرفي مرتبط ارتباطا وثيقا بالنص ولا تحيد أدواته عنه، ولذلك تتابعت مصنفاته لخدمة هذه الفكرة، وتأسيس ذلك المشروع الظاهري فصنف كتابه التقريب لحد المنطق؛ ليكون منطلقا للاستدلال من البرهان الذي يؤسس عليه قراءته، ثم صنف كتابه الفصل وبين فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل

^١ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٩١)

^٢ - ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/ ٩١).

والنحل بالأدوات نفسها التي قررهما في التقريب^١، أما الإحكام فهو سفر الظاهرية الذي إليه يعودون لمعرفة أصول منهجهم الأصولي.

إن المتتبع للمسيرة المعرفية لدى أهل الظاهر يستطيع حصر الأصول الظاهرية من حيث المقاربة النصية - في عمومها - في الكتاب والسنة، ويتعامل معهما على أخذ دلالة الكتاب والسنة في ظاهرهما، يلي هذين الأصلين الدليل. والمفارقة أن ابن حزم يركز على الكتاب والسنة في النصوص التشريعية والعقدية، لكنه يعتمد الدليل لكونه أصلاً موجهاً لقراءة النصوص الفقهية؛ ولذلك ظن قوم من معاصري ابن حزم أن إقرار مفهوم الدليل خروج عن النص والاجماع، «وظن آخرون أن القياس والدليل واحد فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ»^٢، لذلك سنحاول فيما يأتي تبين تأثير موجّهات القراءة من طريق النص، وموجّهات القراءة من طريق الدليل.

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨/١).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (١٠٥/٥).

١.٢.٢ - الخلفية الفلسفية (العناية بالمنطق الأرسطي).

لم يكن النظام المعرفي الظاهري منقطعاً عن النظم المعرفية السابقة واللاحقة، وافترض التأثير والتأثير وارد وطبيعي، فقد استفاد ابن حزم باطلاعه الواسع من المنطق الأرسطي، وأثنى على هذا المنطق في أكثر من موضع^١، ولكنه كان حذراً من التعامل مع الكتب اليونانية، واستطاع بسعة مطالعته أن يضع رؤية نقدية لكيفية التعامل مع هذه الكتب في كتابه التقريب^٢، والإشكالية الأساسية في هذا الأمر أن بعض العلماء زعموا أن ابن حزم تأثر بالمنطق الأرسطي تأثراً شديداً كان من نتائج هذا التأثير انقسام ظاهريته إلى ظاهرية فقهية وأخرى عقدية، وهذا ما ألمح إليه على سبيل المثال الذهبي في السير (ت: ٧٤٨هـ) إذ قال عن ابن حزم: «.. أقبل على العلوم الشرعية، وعني بعلم المنطق وبرع فيه، ثم أعرض عنه. قلت: ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أمورا وانحرافا عن السنة»^٣، وقال عنه ابن كثير (ت: ٧٠٣هـ) في البداية

^١ - يقول ابن حزم في كتابه التقريب: «فإن من سلف من الحكماء، قبل زماننا، جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى، ورتبوا كيف يقوم بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصح من ذلك وما لا يصح، وتقنوا هذه الأمور، فحدوا في ذلك حدوداً ورفعوا الإشكالات، فنفع الله تعالى بها منفعة عظيمة، وقربت بعيداً، وسهلت صعباً، وذللت عزيزاً [في] إرادة الحقائق، فمنها كتب أرسطاطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق. ونحن نقول قول من يرغب إلى خالقه الواحد الأول في تسديده وعصمته، ولا يجعل لنفسه حولا ولا قوة إلا به، ولا علم إلا ما علمه: إن من البر الذي نأمل أن نغبط به عند ربنا تعالى بيان تلك الكتب لعظيم فائدتها فإننا رأينا الناس فيها على ضروب أربعة: الثلاثة منها خطأ بشيع وجوز شنيع، والرابع حق مهجور، وصواب مغمور، وعلم مظلوم؛ ونصر المظلوم فرض وأجر.» ينظر ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية (ص ٦).

^٢ - ينظر ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية (ص ٦-٨).

^٣ - الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، تح: مجموعة محققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، ط ٣، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م (١٨ / ١٨٨)، وكذلك قال عنه ابن كثير في البداية والنهاية: «.. أنه كان أولاً قد تضلع من علم المنطق، أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني القرطبي، ففسد بذلك حاله في باب الصفات» ينظر ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر البداية والنهاية، دار الفكر، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٦ م (٩٢/١٢).

والنهاية: «...العجب كل العجب منه أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول: بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره، وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرفه وكان مع هذا من أشد الناس تأويلاً في باب الأصول، وآيات الصفات وأحاديث الصفات»^١ ولسنا هنا بصدد تأييد أي الآراء، وإنما نتبع التأثير الأرسطي على ظاهرية ابن حزم، ذلك التأثير الملبس لشخصية ظاهرية المفترض ألا تترك ظاهر منجزها الحضاري، وتأخذ منجزاً حضارياً آخر من المنطق اليوناني، والمهم في هذا التتبع رصد أثر المنطق الأرسطي على الدرس الدلالي والتخاطبي للظاهرية، وربط ذلك بالأصول المعرفية والوجودية التي ذُكرت في المبحثين الماضيين.

إن الفكرة الأساسية التي يحاول أن يؤسسها ابن حزم مستفيداً من المنطق الأرسطي لا مقلداً له: إعادة تأسيس المقولات المنطقية^٢ بما يتوافق مع ظاهرية، فمصطلح "الألفاظ المفردة" محاكاة لمصطلح "المقولات" وناقش فيها المقولات العشر (الجوهر والأعراض التسعة) في كتابه التقريب، ولكنه رد ما تعارض مع أصوله المعرفية والوجودية.^٣

من المقولات التي ناقشها وأقام عليها تعديلاً وتعليقاً مقولة "الجوهر" (Substance) «فإن هذه اللفظة يسمى بها كل قائم بنفسه حاملاً لغيره، فلا يمكن أن يوجد شيء قائم بنفسه حامل لغيره لا يسمى جوهرًا، ولا يمكن أن يوجد جوهر لا يكون قائماً بنفسه حاملاً لغيره. ولو أنك توهمت هذا الشيء غير قائم بنفسه، لبطل أن يسمى جوهرًا»^٤ واحترز ابن حزم من مفهوم

^١ - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر البداية والنهاية (٩٢/١٢).

^٢ - إن كلمة "مقولة": Category اشتقت من مصدر "القول" وهي ترجمة للكلمة اليونانية "كاتيجوريا" Catigorie، ومعناها "العلاقة"، أو اللفظ "كلي".

^٣ - ينظر، الشهري، جمعان بن محمد، منهج ابن حزم المعرفي، أسسه وآلياته وتطبيقاته (١٥٦ - ١٥٩).

^٤ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٢٠).

الجوهر أن يكيف ويوصف به الذات الإلهية؛ لأن من مقتضى تعريف الجوهر أن يكون قابلاً للمتضادات؛ أي يقبل الصفة ونقيضها في التكيف، فاعترض ابن حزم على هذه الفكرة ورفضها رفضاً قاطعاً؛ «لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً فليس جوهرًا»^١ وهنا نلاحظ نقطة في صميم أهداف البحث أن دلالة الجوهر محكمة، وقد توافق ابن حزم مع جملة من الفلاسفة، ولكن هذه الدلالة خرجت عن أصل التواضع الفلسفي عند ابن حزم لأنها مخالفة لأصوله.

ومن المقولات التي عالجها ابن حزم وفق ظاهريته مقولة "الكم" (Quantity) فقد شرحها شرحاً منطقياً وبين خصائص الكم، فالكميات العددية تقبل القسمة وتكون مساوية وغير مساوية «تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنتين، وغير مساوية للثمانية فقط»^٢ فالكم عرض يقبل في ذاته التفاوت والتجزؤ والمساواة، ولكنه عندما جاء في المسائل العقدية نظر إلى هذا العرض نظرة ظاهرية فالله تعالى واحد، وهو الحق، فيتبين أن الواحد ليس عدداً؛ لأن العدد يقابل عدداً آخر «وليس للواحد عدد يساويه، لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً بل هو كسير حينئذ، وبهذا يجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ ولجميع الخلق، وأنه ليس عدداً معدوداً، والخلق كله معدود»^٣.

فهناك مقولات أرسطية مثل "الزمان" و"السببية" وغيرها حاضرة في معالجات ابن حزم، ولكن بصورة ظاهرية كما يرتضيها ابن حزم، فلا يلزم نفسه المقدمات الأرسطية ولا نتائج تلك المقدمات، وينادي في ذلك بمبدئه الذي اشتهر به وهو عدم التقليد ويدعو المخاطبين بذلك «

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٢٠).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٥٢).

^٣ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ٥٢).

فليس عليه أن يصور للحواس أو في النفوس مالا سبيل إلى تصويره ولا مالا صورة له أصلاً
كمن أثبت أن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم ولا في زمان ولا في مكان ولا حاملاً ولا
محمولاً فأراد الخصم منه أن يشكل له ذلك فهذا لا يلزم»^١.

ومن النقاط المهمة التي توضح عناية ابن حزم بالمنطق الأرسطي تكييفه لطرائق
الاستدلال المباشر الأرسطي وفق الفكر الظاهري، فقد اختط الطريق الاستدلالي نفسه ولكنه
خالف أحكامه، ويمكننا شرح هذه المسألة على النحو الآتي:

«كل قضية موجبة أو سالبة باستطاعة الفكر أن يشتق منها مباشرة قضية أخرى مخالفة
لها في الكيف "الإيجاب أو السلب" أو في الكم "الكلية والجزئية".

فإذا كانت موجبة اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية سالبة.

فإذا كانت سالبة اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية موجبة.

فإذا كانت كلية اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية جزئية.

فإذا كانت جزئية اشتق منها بمقتضى التقابل العقلي قضية كلية.

كل ذلك مع المحافظة على موضوع القضية ومحمولها وكل قيودها وشروطها ومتعلقاتها»^٢
ولنضرب أمثلة سريعة لذلك، فمثلاً المسألة الأولى: يُشتق من القضية الشخصية الموجبة قضية
سالبة: الإنسان حيوان ناطق "يشتق منها" ليس الإنسان حيواناً ناطقاً.

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية (ص ١٩٢).

^٢ - الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، وأصول الاستدلال والمناظرة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط٦، ٢٠٠٢م (ص ١٥٣).

- نلاحظ وجود تناقض بين القضيتين، فإذا كانت إحدى القضيتين صادقة تكون الأخرى كاذبة لا محالة.

في المسألة الثانية من القضية الكلية الموجبة: كل إنسان حيوان، نلاحظ يقابلها ثلاث قضايا:

الأولى: كلية سالبة (لا شيء من الإنسان بحيوان)

الثانية: جزئية موجبة (بعض الإنسان حيوان)

الثالثة: جزئية سالبة (بعض الإنسان ليس بحيوان)^١

فهذه القضايا تُشتق من التقابل في الكم والكيف، وذلك بالنظر إلى الكيف والإتيان بالمقابل، أو بتبديل الكم بمقابله، أو بتبديل الكيف والكم معا بما يقابل كلا منهما.

لقد بحث ابن حزم هذه القضايا في كتاب التقريب في باب الألفاظ المفردة^٢، وذلك بفحص وجوه التقابل في هذه القضايا التي تنتج عنها أربعة وجوه وهي:

١- التناقض.

٢- التضاد.

٣- الدخول تحت التضاد.

٤- التغاير (التداخل).

^١ - الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، وأصول الاستدلال والمناظرة (ص ١٥٤).

^٢ - ينظر مقدمة التقريب، ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالآلفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ١٠).

إن التجديد الذي أحدثه ابن حزم في الوجوه السابقة يعود إلى نظريته إلى مدلول هذه الوجوه وخصوصا في مبدأ التناقض والتضاد والتغاير، ولم يكن يعدها أحكاما توضح علاقة بين طرفين (المحمول والموضوع) ولكنه ينظر إليه نظرة استقلالية من حيث واقعها التطبيقي، فمن المسائل المشهورة في المنطق الأرسطي أن مبدأ التناقض أشد تعارضا في الفكر من مبدأ التضاد، ولكن ابن حزم يرى أن التضاد أشد تعارضا في الفكر، ونوضح هذه المسألة بالمثل:

- (المنطق الأرسطي): في القضية الكلية "كل الطلاب ناجحون" هذه قضية كلية موجبة، تناقضها القضية الجزئية السالبة كقولنا: "ليس بعض الطلاب ناجحين" ونستطيع الحكم على هذه القضية بالتناقض أنه إذا صدقت إحدى القضيتين كذبت الأخرى.

ونلاحظ هنا أن التناقض يعني الاختلاف في الكم والكيف، في حين أن التضاد يفيد اختلافا في الكيف فقط، وعندما نستدعي المثال السابق: كل الطلاب ناجحون يضادها: لا واحد من الطلاب ناجح، ويناقضها: ليس بعض الطلاب ناجحا « فإذا أنعمنا النظر في المثال السابق رأينا أن جميع من ثبت لهم حكم في القضية الموجبة في التضاد قد نفى عنهم جميعا في القضية السالبة، بينما القضية السالبة في التناقض تنفي الحكم عن بعض من ثبت لهم في القضية الموجبة، ومعنى ذلك أن النفي لم يستغرق كل الأفراد. من هنا يظهر أنه ليس بين طرفي البعد في التضاد وسط ثالث، بينما نرى ذلك في التناقض^١.

وهذا تجديد في النظر إلى الكيفيات والكميات، وقد استفاد منه ابن حزم في نظريته اللغوية، وعليه تُحكم الدلالة من مقتضيات المفهوم بما تسمح به كيفيات الجملة وكمياتها، وعندما

^١ - ينظر: نصار، محمد عبدالستار نصار، ابن حزم ومنطق أرسطو، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، ١٩٩٦م (ص ٣١١-٣١٣).

يود التوسع في الدلالة يكون ذلك بالنظر في المفهوم والتطبيق العملي، فالمعنى يتضح بتتبع السياق الشامل، وهذا ما سنوضحه في المباحث القادمة.

٤.٢ - موقف الظاهرية من القياس.

يحتل مفهوم القياس مكانة معرفية خاصة في الدراسات الأصولية، وربما كانت أهميته أكبر من كونه أداة معرفية يلحق فيها الأصل بالفرع، أو الغائب بالشاهد، أو المجهول بالمعلوم، حيث كان في فترة ما محكاً معيارياً يعرف به التوجه المذهبي بين جماعة وأخرى، وهذا ما نلمحه في قول الخطيب البغدادي أن داود الظاهري «أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس...»^١. هذه العبارة توحى بالتمايز بين الظاهرية وبقيّة المناهج، وتحدد وجه الخلاف بينهم، غير أن البغدادي فاتته أن أول من نفى القياس ليس داود الظاهري، وإنما أبو إسحاق النظام (ت: ٢٣١هـ) - كما ذكر ذلك - أحمد بن علي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ) وغيره، وتبعه في هذا الإنكار جملة من المتكلمين^٢ حتى تباينت المناهج بين منكر ومؤيد، وتجلّى الخلاف في أوضح صورته في الدرس الأصولي في حجّيته لكونه أصلاً من أصول الاستنباط، فإن اتفق جمع من الأصوليين على حجّيته الشرعية، إلا أن هناك من أنكره من كبار العلماء نذكر منهم ابن حزم الأندلسي، والباقلاني (ت: ٤٠٢هـ) والغزالي (ت: ٥٠٥هـ) وابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، لكن هذه الاختلافات يمكن تحريرها بصورة دقيقة تُساعد على توضيح جوانب من التقاطع بين علماء الأصول - كما حكى الرازي (ت: ٦٠٦هـ) في محصّوله أن القياس حجة عند الجميع في الأمور

١ - الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تاريخ بغداد، تح: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م (٣٧٤/٨).

٢ - ينظر، الجصاص، أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيل النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، ط١ (٢٣/٤).

الدنيوية^١، ومن صور الاتفاق أيضا أن القياس بين مقدمتين في مسألتين قطعتين حجة^٢، وكذلك قياس النبي ﷺ يُعدُّ حجة موجبة^٣.

فالقياص في أشهر تعاريفه «هو إثبات حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم»^٤، وقد ناقش صاحب كتاب "نبراس العقول" هذا التعريف في دقته الاصطلاحية ونسبته، والذي يهمنا موقف الظاهرية من القياص، ومسوغات رفضهم لهذا الأصل، وما مدى تأثير ذلك الموقف على الدلالة والتخاطب؟

إن الأصل الذي يقوم عليه القياص هو انتقال من المعلوم إلى غير المعلوم، ويكون هذا الانتقال بإلحاق الغائب بالشاهد لمعرفة الحكم، وهذه العملية الانتقالية تتوسل القدرات المنطقية لتحديد الأحكام وفق أركان القياص المشهورة وهي:

■ أصل (المقيس عليه) وهو الممثل به أو المشبه به.

■ فرع (المقيس) وهو الممثل أو المشبه.

١ - الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، تح: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ (٢٩/٥).

٢ - ينظر منون، عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياص عند علماء الأصول، المطبعة المنيرية، مصر، ط١ (ص٤٧).

٣ - ورد في البخاري (١٨٥٢) أن الرسول ﷺ استعمل القياص، عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن امرأة من جهينة، جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أُمِّي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟، قال: (نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكننت قاضية؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء).

٤ - اخترت هذا التعريف لأنه من التعاريف التي ناقشها ابن حزم في الباب ٣٨ (إبطال القياص) ينظر: السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ (٢/٥).

٥ - وقد عرفه بعضهم بأنه: "حمل معلوم في إثبات حكم أو نفيه بالاشتراك في صفة أو انتفاء صفة أو حكم أو انتفاء حكم" وهو اختيار الإمام الغزالي أنظر المستصفى (٦٢٨/٣) الإحكام للأمدى (٢٦١/٣) فواتح الرحموت (٢٤٦/٢).

▪ حكم الأصل وهو الظاهرة أو الحكم الذي في الأصل، ونعممه على الفرع بدليل

التمثيل، وبالجامع المشترك بين الأصل والفرع.

▪ علة وهي الجامعة التي هي سبب التمثيل، وهي السبب في الظاهرة أو الحكم

بالنسبة إلى الأصل الممثل به.^١

ويجوز إلحاق «الفرع بالأصول لمشابهة بين الأصل (النظير) وملحقه في صفة لإثبات

حكم»^٢، وهذا ما يسمى بقياس التمثيل، وهناك انتقال ذهني يسمى القياس من طريق نفي الفارق،

ومثال ذلك:

- القائل في موضع النهي وهو يرمي إلى لفت انتباه المخاطب عن الانشغال: لا تكتب بالقلم

الأحمر!

- إذا كتب المخاطب باللون الأزرق أو الأسود فإن العلة تظل ثابتة؛ لأن اللون وصف طردي لا

يؤثر في الحكم.

أما التمثيل فهو عند علماء أصول الفقه "القياس" وعند المتكلمين "الاستدلال بالشاهد

على الغائب"، فالفقيه يرصد مشابهة أمر لآخر في علة حكمه، فيستدل أن حكم هذه الحادثة

مماثلة لحكم الواقعة الأولى، بمقتضى مشابهيته له في علة حكمه، مثال: تحريم المشروبات

المسكرة قياساً على الخمر؛ لأن علة تحريم الخمر شرعاً هي الإسكار.

لقد عرض ابن حزم مفهوم القياس في ردود عديدة منكرًا له، وقد نظر إلى القياس نظرة

تحليلية مفادها أن المخاطب يتتبع بفكره «أشياء موجودات يجمعها نوع واحد أو جنس واحد

^١ - ينظر: الميداني، عبدالرحمن حسن حبنكة، ضوابط المعرفة، وأصول الاستدلال والمناظرة (ص ٢٩١).

^٢ - مفتاح، محمد، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٠م (ص ٣٨).

ويحكم فيها بحكم واحد»^١، وهذا على حسب معالجة ابن حزم ينطوي على ملاسبات ينبغي التنبه إليها وهي:

١- اتحاد الصفة التي يقف عليها القياس بين الأشخاص أو الأنواع أو الأجناس لا يلزم عقلا.

٢- الصفات مختلفة ولا يمكن تساويها بين الموصوفين.

٣- لا يمكن تتبع المكونات المشتركة في جميع الأشياء^٢.

هذه الملاسبات أثرت على العقل اللغوي عند الظاهرية، فخلص العقل الظاهري إلى إنكار القياس؛ لأنه أداة غير يقينية وتفيد الظن، وعلى هذا الأساس يرى ابن حزم «أن قياس الفقهاء باطل لأنهم يقيسون أشياء على أشياء تختلف في النوع»^٣، ولم يستثن ابن حزم أي نوع من أنواع القياس، فقد تحفظ على قياس الأولى، وقياس المثل، وقياس الأدنى، وهذه الأقيسة تبين تشكلات المعنى من جوهر القياس، ويمكننا أن نمثل لهذه الأقسام الثلاثة على النحو الآتي:

١- قياس الأولى: إذا كانت الكفارة واجبة في قتل الخطأ وفي اليمين التي ليست غموسا فقاتل العمد وحالف اليمين الغموس أولى بذلك وأحوج إلى الكفارة. وهنا نلاحظ أن بين المقيس عليه والمقيس علاقة تراتبية تستلزم الأولى.

٢- قياس المثل: إذا وجب غسل الإناء من ولوغ الكلب فيه سبعا فهو من الخنزير كذلك، وهنا بين المقيس عليه والمقيس علاقة تشابه في النجاسة.

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ١٦٣)
^٢ - ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (ص ١٦٣)، وللمزيد من التفصيل ينظر: الديري، علي أحمد، طوق الخطاب دراسة في ظاهرية ابن حزم (ص ٥٣-٥٤).

^٣ - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (ص ٢٨٥).

٣- قياس الأدنى: إذا كان خروج البول والغائط وهما نجسان ينقض الوضوء فخرج الدم

وهو نجس متى خرج من الجسد أيضا، وهنا نلاحظ بأن المقيس عليه (البول و

الغائط) أعلى رتبة في النجاسة ولكن يقاس عليه الأدنى وهو خروج الدم.^١

إن تتبع القصد من الأقيسة السابقة يؤول إلى استحداث حكم من إثبات علة بين المقيس

عليه والمقيس، وهذا القصد نتاج دراسة علاقة الألفاظ بالحقائق الخارجية، غير أن ابن

حزم يرفض هذه الأقيسة لأنها لا تتطابق مع الحقائق الخارجية في الأصل؛ ولذلك تتبع

ابن حزم بعض التفريعات المتعلقة بالعلة الجامعة بين المقيس عليه والمقيس ومن

أهمها:

١- قياس المفهوم: مثال ذلك قول القائل: لا تعط فلانا حبة، فحكم المنطوق

أن المخاطب يقصد ألا يعطي المخاطب ذلك الشخص مقدار حبة، ولكن

حكم المفهوم ألا يعطيه ما دون الحبة وما فوقها، وعليه فإن قول الله

تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا

يَرَهُ^(٨) [الزلزلة: ٧ - ٨] المقصود منها بحسب نظرة القائلين بحجية

القياس أن «أن ما فوق مثقال الذرة وما دونها يرى أيضا»^٢.

٢- قياس العلة: وهو القياس القائم على العلة الجامعة، كالعلة الجامعة بين

النبيذ والمشروبات المسكرة، فالعلة الجامعة بينهما الإسكر.

^١ - للمزيد من الأمثلة مع نسبتها إلى المذهب الذي يتبناها ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٧ / ٣٦٩).

٢- ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٧ / ٣٧٠).

٣- قياس الشبه: ويقوم هذا القياس على الصفات الموجودة في العلة، وذلك

كأن يكون في الشيء المقيس عليه خمسة أوصاف تجيز ذلك الشيء، ثم

تبين لنا شيء آخر به ثلاثة من الأوصاف، ومثال ذلك وجوب الوضوء

من أكل لحم النعامة قياساً على قول القائلين بوجوب الوضوء من أكل لحم

الجزور، وذلك للظن بأن بينهما مشابهة في بعض الأوصاف.

تقوم الأقيسة السابقة على إيجاد العلة المشتركة ما عدا القياس الأخير، والمشارك بين

جميع الأقيسة أن المخاطب يقوم بتفكيك الأصل إلى مكونات، أو صفات، فيسقط بعضها على

الفرع، ومهما تنوعت وظيفة الأقيسة فإنها بحسب الظاهرية تنطوي على عملية ظنية لا تستند

إلى أسس منضبطة وتسمح لوجهات النظر في التحكم بأصل النص.

تظهر لنا نتيجة في غاية الأهمية أن رفض الظاهرية للأقيسة التي هي في أصل جوهرها

يقوم على بحث دلالي يقتضي إيجاد العلاقة بين الألفاظ والحقائق الخارجية دفعهم إلى تعاطي

تخاطبي مفاده افتراض أن النصوص دُكرت بمقدار ألفاظها وهذا ما يذكرنا بمبدأ الكم عند

(قرايس) ولكن الظاهري لكي لا يجمد بالدلالة فإنه يقوم بالبحث عن المعنى من السياق الشامل

كما وضحنا في مباحث سابقة، وللتذكير على ذلك ما قام به ابن حزم من تتبع تحريم عدم البر

بالوالدين من جميع السياقات ولم يكتف بكلمة أف.

٥.٢ - موقف الظاهرية من العلة الطبيعية والعلة الفقهية.

لقد شاع عن الظاهرية مناوأتها للرأي في الدين؛ فالأصول المعرفية كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة والعلل غير معتمد بها في طرائق الاستنباط لديهم، وهذا ما دعا ابن حزم إلى تأكيد هذه المسألة بقوله: « لا يحل لأحد الحكم بالرأي»^١، غير أن هذا الشيوع لا يطرد على جميع جزئيات الأصول المعرفية المذكورة سابقا، فالعلل عند التحقيق تجدها حاضرة في القراءة الظاهرية وإن أخذت شكلا آخر كما سيتضح لاحقا، وفي الوقت نفسه ترصد تحذيرا من ابن حزم على وجه الخصوص تجاه تعليل النصوص، ويبدو أن منشأ هذه المفارقة يظهر في تحرير مفهوم العلة عند الظاهرية.

يفرق ابن حزم بين مفهوم العلة الطبيعية والعلة الفقهية، فحسب ماهية العلة يكون التعليل إما طبيعيا لا خلاف فيه، وإما تعليلا فقهيا يعده ابن حزم من العلل التي تتحكم في النص وتشكل سلطة توجه الدلالة نحو معان لا صلة لها بمراد المتكلم.

وأول ما نستعرضه للنقاش هو تعريف العلة الطبيعية، فقد عرف ابن حزم العلة الطبيعية بقوله: « العلة هي اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا والعلة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده»^٢، ثم أكد تمثل العلة وجوديا في رسائله بقوله: « كل مكون معلول، وكل كائن فله علة، وما لا علة له فلا كون له»^٣ وعليه فإن التعليل الطبيعي من الثوابت

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تح: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٠٥ هـ (ص ٥٩).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٥٦٣/٨).

^٣ - ابن حزم، علي بن محمد، رسائل ابن حزم الأندلسي (٣٩٦/٤).

التي لا يمكن إنكارها، وهي ثابتة -عند ابن حزم- بشهادة العقل والحس، لذا يقول: «فالعلم معرفة العلة، والرسوخ فيه بقدر الرسوخ فيها»^١، وفلسفة ذلك أن معرفة الموجودات الخارجية لا تتوقف على معرفة ظواهرها، فقد تتستر الموجودات ويمكن الكشف عنها بمعرفة علل وجودها، فالعلل الطبيعية فاعلة ومؤثرة لكنها لا تخرج من حيز الطبيعيات، وهي محكومة بعلة عليا وهي «مشيئة الله»^٢ وهنا نستخلص مدى فاعلية مبدأ التنزيه عند الظاهرية، فالعلل الطبيعية هي من خلق الله، ولكن إدخال علل على النصوص الشرعية فذلك تحكم بالنص دون دليل، مثلما يحاول بعضهم أن يفعل في النصوص الشرعية بحجة وجود علل للأحكام في النصوص الفقهية.

فالتعليل الفقهي كان محل نزاع بين ابن حزم وجملة من الأصوليين، وقد خصص فصلين من فصول كتابه الإحكام^٣ في تقويض إثبات العلة الفقهية المتحكمة في دلالة النصوص الشرعية، وقد وصف القائلين بقضية إعمال العلة في النصوص الشرعية بعدة أوصاف شنيعة، فأحيانا يصفها بـ«دين إبليس» وفي موضع آخر بالبدعة المحدثه، و«القضية ملعونة»^٤ وغيرها من الأوصاف التي تتفق في جملتها على أن هذا المسلك المعرفي مسلك ظني لا يرقى إلى العلم اليقيني الذي ينبغي أن نطبقه على النصوص الدينية.

واعتمادا على هذا الرافض للعلة الفقهية يستحسن بنا نقل تعريف ابن حزم للتعليل، إذ يقول: «التعليل هو إجراء صفة الأصل في فروعه»^٥ ثم يتعقب هذا التعريف برفض فكرة الأصل

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، رسائل ابن حزم الأندلسي (٤/ ٣٩٦).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، رسائل ابن حزم الأندلسي (٤/ ٣٩٦).

^٣ - في الفصل الثاني والثلاثين والفصل التاسع والثلاثين خصصها ابن حزم في مناقشة العلة.

^٤ - ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨/ ٥١٨).

^٥ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨/ ٥٧٦).

والفرع؛ لأن جميع أحكام الشريعة أصول^١، فإن قال قائل: إن كلمة الصلاة أصل، والنوازل التي تطرأ عليها من الفروع، فإن ابن حزم يرى هذه الفروع أجزاء من الأصل غير مفارقة له، كما أن فكرة الأصل والفرع تؤول إلى أن الفروع يمكنها أن توضح الأصل، وفي هذا فتح باب واسع لتحكم الرأي في النص بدون دليل.

لقد رفض ابن حزم القول بتعليل أفعال الله ﷻ؛ لأن ذلك يؤول أيضا إلى شبهة اشتراك في حاكمية الله تعالى، تتنافى بشكل واضح مع الاختيار الإلهي، فالله يفعل ما يشاء، فكل هذه الأبعاد الكلامية تنطلق كما ذكر سابقا من مبدأ التنزيه.

واسقاطا لما سبق في مجالي الدلالة والتخاطب يتبين أن ابن حزم يرفض تعليل أحكام الله تعالى إلا بنص، فالعلل «كلها منفية عن أفعال الله تعالى وعن جميع أحكامه»^٢ ثم استدرك هذا التعميم بقوله: «حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله ﷺ»^٣ وهذا الاستدراك يفتح مجالا للسياق الشامل في توجيه الدلالة لكن يبقى السؤال الجوهرى قائما: إذا كان التعليل الموجب مرفوضا عند الظاهرية، فكيف سيتعاملون مع النوازل التي لم يرد فيها نص؟

تتضح الملامح التخاطبية للظاهرية في الإجابة عن السؤال السابق، حيث عوض ابن حزم تقليص أثر العلة بإعمال ثلاثة مبادئ تمكن الظاهري من التعامل مع النوازل وهي:

- إعمال مبدأ ديمومة المعاني في دلالة الأحكام الشرعية.

- إعمال العمومات اللفظية.

^١ - ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨ / ٥٧٦).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨ / ٥٦٦).

^٣ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٨ / ٥٦٦).

- إعمال قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة والبراءة.

إن المقصود من مبدأ الإعمال هو استثمار قرائن مناسبة تعمل على انسجام خطاب المتكلم مع منظومة معتقدات المخاطب، أو «وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطب عندما يتلقى كلام المتكلم»^١ وهذا ما فعله ابن حزم حيث أعمل "مبدأ ديمومة المعاني في دلالة الأحكام الشرعية" من خلال ترك ما «لم ينص فيه بأمر أو بنهي عن الفرض والندب والتحريم والكراهة»^٢ بحيث يصبح الحكم في جملة المباح المطلق «فصار من المحال الممتنع وجود نازلة لا حكم لها في النصوص»^٣ وهذا دافع واضح من الظاهرية على تناول أي نازلة وعدم التوقف الحرفي مع النصوص.

أما مبدأ "إعمال العمومات اللفظية" فقد ذكرت في بداية الفصل الثاني مع الأمثلة من هذا البحث، والإضافة المكملة في هذا الموضوع تتلخص في إقرار مبدأ إعمال العمومات اللفظية عند الظاهرية لأجل استيعاب النوازل والحوادث، وضمان استمرارية فاعلية الدلالة القرآنية في احتواء المستجدات؛ وذلك لانسجام فكرة أن القرآن والسنة النبوية الصحيحة بها أحكام كلية تتدرج تحتها جزئيات، والبحث عن الجزئيات وهو بحث يتعدى البنية اللغوية إلى بحث في الأصول التخاطبية، وهذا ما عبر عنه ابن حزم بقوله: «لا يمكن وقوع نازلة لا يكون حكمها منصوصا في القرآن وبيان النبي ﷺ إما باسمها الأعم وإما باسمها الأخص»^٤، فإن قال قائل ما حكم التدخين مثلاً؟ فالظاهري يعتمد في إصدار حكمه على العمومات اللفظية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْلُوبُوا﴾

^١ - علي، محمد محمد يونس. علم التخاطب الإسلامي (ص ١٠٥).

^٢ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٢٠٦).

^٣ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٢٠٦).

^٤ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٥٧٠).

أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩٠﴾ [النساء: ٢٩٠] فلا « يحل أكل السم القاتل

ببطء أو تعجيله، ولا ما يؤذي من الأطعمة... »^١ وفي هذا التعامل انفتاح للدلالة واعتماد قواعد تخاطبية.

أما مبدأ " إعمال قاعدة الأصل في الأشياء الإباحة والبراءة " فجوهره يقوم على إعمال الأحكام الشرعية (المباح، والمكروه، والمحرم...) فيما ورد فيه نص، أما إذا لم يرد نص فالأصل في الأشياء الإباحة، ولذلك يرى ابن حزم أن البرهان يستوجب أن كل عقد أو شرط أو عهد أو نذر التزمه المرء فإنه ساقط مردود ولا يلزمه منه شيء إلا أن يأتي نص أو إجماع^٢، فإن لم يرد نص أو إجماع فإن «الأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء»^٣ وعلى وفق هذا المبدأ تتحقق غايتان وهما: تحريك الدلالة لاحتواء كل ما هو جديد، و محاولة إعمال النصوص بحيث تكون عامة تضمن إعمالها والبحث عن معانيها الجزئية بدلا من إهمالها.

^١ - ابن حزم، علي بن محمد، المحلى (٤١٨/٧).

^٢ - ينظر: ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٤٢ / ٥).

^٣ - ابن حزم، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (٤٢ / ٥).

٥.٢ - الحجاج بين الظاهرية والدراسات التخاطبية.

يستطيع الباحث تقصي الحجاج الظاهري من كتب ابن حزم الأندلسي، إلا أن هناك رسائل لابن حزم تضمنت إستراتيجياته الحجاجية أكثر من غيرها مثل مناظراته مع الباجي الإمام المالكي، ورسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي، والرسالة الثالثة في الرد على الهاتف من بعد، وهذه رسائل محققة في المجلد الثالث من "رسائل ابن حزم" التي اعتنى بها الدكتور إحسان عباس وجمعها.

تظهر أهمية الحجاج (Argumentation) فيما نحن بصدد البحث عنه في كونه إستراتيجية تبين السمات التداولية (التخاطبية) عند الظاهرية، فقد درج في عرف جملة من الباحثين ادراج الحجاج في المباحث التخاطبية، ولا غرو في ذلك فالحجاج يقوم على أبجديات منطقية وفلسفية غالبا ما تخرج هذه الأبجديات عن البنية المحايثة للنصوص. فموضوع الخطاب الحجاجي يظهر للمتلقي من خلال الرجوع إلى القواعد المنطقية للملفوظات، «ويمكن أن يتحقق هذا الغرض بالحجة المادية (غير الصناعية) المعتمدة على الوقائع الموضوعية»^١ وعلى الأصول التخاطبية للمجتمع اللغوي، لصياغة دليل برهاني يكون حجة لحسم القضية.

يُعرف ابن حزم المجادلة وهي أحد الأدوات الحجاجية بـ«إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته وقد يكون كلاهما مبطلا وقد يكون أحدهما محقا والآخر مبطلا إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما ولا سبيل أن يكونا معا محقين في ألفاظهما ومعانيهما»^٢. وأول نقطة تستدعي التعليق في هذا التعريف تُشير إلى سمة تخاطبية من خلال وضع الاعتبار للمخاطب والمخاطب في إيجاد الحدث اللغوي، والنقطة الثانية وضع ثنائية للملفوظات

^١ - الشهري، عبد الهادي بن ظافر، استراتيجيات الخطاب، مقارنة لغوية تداولية (ص ٤٦٤).

^٢ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٤٥/١).

تتمثل في المنطوق والمراد أو المقصود الذي قد يتبدى من المفهوم، والأكثر أهمية من النقطتين السابقتين فإن التعريف يُشير إلى تقنيات خطابية تتنافس في إثارة القضية والسعي إلى كسب الحجة.

سنكتفي باستعراض المجادلة بين ابن حزم الأندلسي، والباجي المالكى (ت: ٤٧٤هـ) حول مفهوم التعليل، واعتماد العلة بوصفها أصلاً من أصول الاستنباط، فالعلة تُعد من المصطلحات الشائعة في متون كتب الاستدلال، لكن هذا المصطلح لم يسلم من الخلاف بسبب استخدام الناس لليلة لكل تمثيل كما أشار إلى ذلك الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في المستصفى^١ ولم يضعوا حداً دقيقاً لمفهوم العلة، كما هو الحال عند ابن حزم فقد عرفها بـ «اسم لكل صفة توجب أمراً ما إيجاباً ضرورياً، والعلة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة الإحراق والتلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلاً وليس أحدهما قبل الثاني أصلاً ولا بعده»^٢ وهذا ينطبق على بعض الملفوظات؛ أي أن للتركيب حكماً ظاهراً يرتبط به مفهوم كما ترتبط العلة بالمعلول، والذي تحفظ عليه ابن حزم من مصطلح العلة أن تكون لليلة سلطة بحيث تكون العلة موجبة على الشارع» فالله تعالى يفعل ما يشاء لا ليلة»^٣ وبين المفهومين فرق واضح، فما يلزم الملفوظ وفق المنطق الطبيعي ويكون مفهوماً لا خلاف عليه، ولكن حين تكون لليلة سلطة تتحكم في نظام التركيب اللغوي فإنها تفتح باباً للمعاني لا حدود لها، وحسب المنطق الكلامي فإن الشارع لا تتحكم فيه

^١ - يقول الغزالي: إن هذا منشأ تخبط الناس في هذه المسألة [يقصد تحديد مفهوم العلة]، وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة الشرعية تسمى علة بأي اعتبار وقد أطلق الناس اسم العلة باعتباريات مختلفة ولم يشعروا بها ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحمل والشرط. فنقول: اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة... ينظر الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى، تح: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ (ص ٣٣٥).

^٢ - ابن حزم، الإحكام (٨/ ٥٦٣).

^٣ - ابن حزم، الإحكام (٨/ ٥٦٢).

العلل، أما أحكامه المنزلة بالنص فإن البحث عن عللها هو البحث عن مقاصد الشارع، شريطة أن يكون البحث وفق مقتضيات الجملة^١.

أما الباجي فقد فرق بين العلة الشرعية والعلة العقلية^٢ من خلال النظر في مكون العلتين، حيث تتصف العلة الشرعية بوصفها «أكثر من أمانة وعلامة على الحكم في نظر الباجي»^٣ فالعلة الشرعية تتسم بصفة البقاء التعبدية، ومثال ذلك الاضطباع^٤ في الطواف فإن الحكمة منه قد انتفتت، ولكن الحكم مازال باقيا بوصفه سلوكا تعبديا، أما العلة العقلية فإن بثبوتها يثبت الحكم وفي حالة انتفائها فإن الحكم ينتفي^٥، وعليه فإنه يعتمد هذه العلة العقلية الموجبة لحكمها بالضرورة.

^١ - وقد ورد في المنتقى لشرح الموطأ أن ابن عباس قال: في عبد انتحر حمارا ، وقال خفت أن أموت جوعا لا يقطع ويغرم سيده ثمن الحمار، وقال محمد : وذلك إذا ثبت أن السيد كان يجيعه فيغرم، أو يسلمه، وإنما غرم عمر حاطبا وترك قطع عبده؛ لأنه كان يجيعهم فعلى هذا أيضا لم يجمع بين القطع والقيمة. ينظر الباجي، أبو الوليد، المنتقى في شرح الموطأ، مطبعة السعادة، القاهرة (٦٤/٦) وعلى الرغم شيوع هذه المسألة عند الفقهاء وهي ترك الظاهر من النص لوجود علة، إلا أن ابن حزم له تخريج آخر وهو أن هذا التخصيص ورد في أحد أدلته المعتمدة وهي إجماع الصحابة.

^٢ - للمزيد من الاطلاع على الفوارق بين العلة الشرعية والعلة العقلية في الكافية في الجدل للجويني. الجويني، الكافية في الجدل، تح: فوقيه حسين، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧٩م (ص ١٤-١٦)

^٣ - محمد رفيع، محماد، التناظر الأصولي بين مالكية الأندلس وظاهريتها (الباجي وابن حزم أنموذجين)، مجلة قطر الندى، العدد السادس، ١/أبريل ٢٠١٠م (ص ٥٧-٥٨).

^٤ - الاضطباع هو أن يجعل وسط رداءه تحت إبطيه الأيمن وطرفيه على عاتقه الأيسر في طواف العمرة أو الحج، والأصل في مشروعية الاضطباع والرمل: أن المشركين قالوا- قبل دخول النبي وأصحابه مكة في عمرة القضية سنة سبعة: إنه يقدم عليكم غدا قوم قد وهنتهم الحمى، ولقوا منها شدة، فجلسوا مما يلي الججر. وأمر النبي أصحابه أن يرملوا ثلاثة أشواط، ويمشوا ما بين الركبتين، ليرى المشركون جلدهم. فقال المشركون: هؤلاء الذين زعمتم أن الحمى قد وهنتهم. هؤلاء أجلد من كذا..

^٥ - الباجي، أحكام الفصول في أحكام الأصول، تح: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٧م (ص ٥٣٧).

واسقاطا على ما سبق يستحسن أن نتتبع الجدل حول العلة من المثال الآتي قال تعالى ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١].

اتفق ابن حزم والباجي على تحريم الخمر واختلفا في العلة، فالباجي يرى أن المعنى الذي يُشير إلى تحريم الخمر أنه يدعو إلى ترك الصلاة^١ أما ابن حزم فقد رد هذه العلة بعدة حجج أتت في نصوص تعضد بعضها بعضا يمكن تلخيصها في الحجة الآتية: هناك أشياء كثيرة في الحياة تصد عن ذكر الله وهي في ذاتها غير محرمة^٢، وعليه فإن ابن حزم يوجه مقصد الآية في مسألة مفادها «إخبار عن سوء معتقد الشيطان فينا، ولم يقل قط تعالى إن إرادة الشيطان؛ لذلك هو علة تحريمها لا أنه سبب تحريمها، ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر به عز وجل عن نفسه ولا أخبر به عنه رسوله ﷺ، وهذا هو قولنا إن المراعى هو النص لا ما عداه أصلا»^٣.

لقد اعتمد ابن حزم إستراتيجية حجاجية مفادها الرفض والدفاع والتبرير^٤ وفي هذه المفاهيم الحجاجية تتبدى السمة التخاطبية، فالرفض لحجة الآخرين هو وضع الاعتبار للمخاطب، والدفاع هو تأييد الرسالة اللغوية بالنص والعقل، أما تبرير ابن حزم فقد جاء مستندا على السياق العام للنصوص، وعليه لم تكن الإستراتيجية الاستدلالية لابن حزم مجرد فهم ظاهري

^١ - ينظر الباجي، المنهاج في ترتيب الحجاج، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٧م (ص١٦٩).

^٢ - ينظر، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ص ٥٩٢-٥٩٤).

^٣ - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٥٩٥).

^٤ - العطار، مصطفى، لغة التخاطب الحجاجي، دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم، دار كنوز المعرفة، عمان، ط١، ٢٠١٧م (ص ٣١٥-٣١٧).

حرفي للنصوص، بل كانت خلاف ذلك إذ امتازت بفهم عميق يعتمد على المقدمات العلمية المؤيدة بالدليل المحكمة بالنص وببدهيات العقل وأوائل الحس.

وفي نهاية المطاف ثمة أسباب لغوية ومنطقية تجعل من التحليل اللساني المحايد غير كاف لضبط بنية الخطاب الحجاجي عند ابن حزم، فالحجة اللغوية تؤسس وفق مرجعيات تبوح بها البنية اللسانية، وتضبط مسالكها أدوات منطقية، وفي أثناء التماور فإن كلا المتماورين يضع حساباً للآخر، وللرسالة اللغوية، والسياق العام لكي يصل أحد المتماورين إلى مراد الآخر.