



الرقم الترتيبي: 78 / 2023

مركز دراسات الدكتوراه: الآداب والعلوم الإنسانية والفنون وعلوم التربية
تكوين الدكتوراه: التاريخ والتراث والعلوم الدينية والاجتماعية
الحقل المعرفي: الدراسات الإسلامية
التخصص: الفقه والأصول
المختبر: العلوم الدينية والإنسانية وقضايا المجتمع

أطروحة لنيل الدكتوراه

الجدل الأصولي

بين الإمامين ابن حزم (456هـ) والباقي (474هـ)

دراسة مقارنة في بابي الإجماع والقياس

تحت إشراف:

الدكتور عمر جدية

وعده الطالب الباحث:

إبراهيم بوستي

المسجل تحت رقم: 114 CED/19

تاريخ المناقشة 15 يونيو: 2023

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	مؤسسة الالتقاء	الإطار	أعضاء لجنة المناقشة
رئيسا	كلية الآداب، جامعة المولى إسماعيل، مكناس	أستاذ التعليم العالي	الدكتور أبا سيدي أمراني علوي
عضوا	كلية الآداب ظهر المهارز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس	أستاذ التعليم العالي	الدكتور محمد رفيع
عضوا	كلية الآداب سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس	أستاذ مؤهل	الدكتور إدريس وهنا
مشرفا	كلية الآداب سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس	أستاذ التعليم العالي	الدكتور عمر جدية

السنة الجامعية:

1445/1444 هـ

2023/2022 م



مقتضب عن الأطروحة

إذا كان الجدل الأصولي قد ظهر ونما في المشرق الإسلامي، فإن بلاد المغرب والأندلس عرفت بروز علماء أجلاء أغنوا هذا المجال، وقدموا إضافات نفيسة أسهمت في الكشف عن ملامح العقلية الفذة التي تميزوا بها، والأساليب النقدية التي وظفوها في بحوثهم الأصولية.

ومن أقوى وأجل من نبغ فيه وطبقه بوظيفية علمية وتمكن من أدواته: عالمان جهبذان سارت بذكرهما الركبان وذاع صيتهما في الآفاق، هما: الفقيه الأصولي المتضلع، الإمام أبو الوليد الباجي المالكي، والعالم الجليل المتمكن، الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري، فقد عاشا في عصر واحد، وكان لكل منهما مسلكه في النظر والاستدلال والتقرير، فنتج عن ذلك اختلاف الآراء بينهما في كثير من المباحث الأصولية، مع رغبة كل منهما في الدُّود عن مسلكه ووجهة نظره، وبيان سلامة حجته مع دحض أقوال مخالفه.

من هنا يبدو أن الإشكال الذي تنطلق منه هذه الدراسة هو التساؤل عن الخصائص التي ميزت المنهج الجدلي لكل واحد من الإمامين الجليلين، والمقارنة بينهما؛ والبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين طريقتيهما، مع التركيز على بابي الإجماع والقياس؛ نظرا لكون هذين البابين من أكثر الأبواب حضورا في الجدل بينهما، بناء على اختلاف تصور كل منهما لِتَيْنِكَ القضيتين.

الكلمات المفتاحية: الجدل - أصول الفقه - الإجماع - القياس - المنهج

ملخص الأطروحة

الحمد لله الذي يُحمد على كل حال، وبه يُستفتح كل شأن ذي بال، شَرَفَ عبادَه بالعلم الذي هو خير الأعمال، ومدح المشتغلين به ووعدهم بالسعادة التي هي خير الآمال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سديد الأقوال وطيب الفعال، دعا إلى الله تعالى وجادل عن دينه أحسن جدال، ممثلاً قوله عز من قائل: (وجادلهم بالتي هي أحسن)، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثره وسار على هديه واستن بسنته في الحال والمآل.

مقدمة:

إن اختلاف الناس في أنظارتهم وآرائهم سنة من سنن الله تعالى الماضية إلى يوم القيامة، ولا تقتصر هذه السمة على عموم الناس فحسب، بل تشمل أيضا خواصهم من العلماء وأرباب سائر الفنون، خصوصا منهم أولئك الذين تقتضي علومهم عميق التدبر ودقيق النظر وتمحيص الفكرة وإقامة الدليل والبرهان على تقاريراتهم واختياراتهم العلمية.

ولا شك أن المجال التداولي الإسلامي يضم أنساقا معرفية عدة لا تنفك عما ذكر آنفا، وفي مقدمتها علم أصول الفقه الذي يعتبر علما منهجيا بامتياز، والذي شهد سجلات عدة بين رواده، تبعا لتعدد وتنوع المدارس الأصولية.

وإذا كان علم الأصول وما عرفه من جدل ومناظرات قد نشأ وترعرع في المشرق الإسلامي، فإن الجزء الغربي من البلاد الإسلامية لم يكن بالبعيد عن هذا النوع من الجدل والمناظرات، وإن لم يكن ذلك بالزخم نفسه الذي كان بالشرق. ولعل مما قدح شرارة هذه المناظرات وأشعل فتيل تلکم السجلات، وجود خصم المالكية العنيد، الإمام أبي محمد بن حزم، الذي رفض ما كان عليه الكثير منهم من تقليد، فكان يدعو بتلك الديار إلى مذهب جديد، أقامه على مجرد النظر السديد، في نصوص الكتاب والسنة التي لم يكن يرضى عنهما أي محيد.

وبالنظر إلى هذا الواقع العلمي المتوتر، وأمام عدم قدرة فقهاء المالكية على التصدي للإمام أبي محمد بن حزم، بسبب ما حازه من قدرات معرفية ومنهجية وجدلية جعلت من المتعذر عليهم

مطارحته أو مواجهته بالأسلوب نفسه، استنجدوا بالإمام أبي الوليد الباجي القادم لتوه من بلاد المشرق، والذي لم يكن غيره قادرا على النجاح في هذه المهمة العسيرة؛ لأنه امتلك في رحلته العلمية تلك، أدوات الجدل وأساليبه التي غابت عنهم والتي استطاع توظيفها بنجاح لإيقاف الزحف الظاهري على مالكية الأندلس، فرد الاعتبار لمذهبهم، وثبت أركانه ببلادهم، ولم يفلح الإمام ابن حزم في تحقيق سعيه لاستئصال شأفتهم، أو الحط من عزيمتهم.

يتناول هذا البحث موضوع الجدل الأصولي المعروف بقيمته وأهميته من بين سائر العلوم الإسلامية؛ إذ هو الذي يؤسس القواعد والضوابط التي تعصم المحاورات العلمية من الزلل وتجعلها أقرب إلى الموضوعية والصواب. ثم إن اختيار هذين العالمين الجهابذين: الإمام أبي الوليد الباجي والإمام أبي محمد ابن حزم لإجراء هذه الدراسة المقارنة بينهما في مجال الجدل الأصولي، نابع من مكانة الرجلين وإسهاماتهما القيمة في مختلف العلوم الشرعية، دون الذهول عن تباين الخلفية المذهبية لكل منهما.

فالأول، وهو الإمام الباجي (474هـ) عالم فقيه أصولي نظار محقق مبرز، له تصانيف جليلة نفيسة مشهورة، تكشف عن نبوغه وتقدمه في العلم، من أبرزها (المنهاج في ترتيب الحجاج) و(إحكام الفصول في أحكام الأصول). وكتابه "المنهاج" من أوائل كتب مالكية الغرب الإسلامي في الجدل الأصولي، ويذكر المؤرخون أن صاحبه كان الوحيد الذي استطاع بجدارة مناظرة الإمام ابن حزم والتفوق عليه، نظرا لإحكامه هذا الفن وتمكنه منه بعد رحلته المشرقية.

ومما ساعد الإمام أبا الوليد على قدح هذه الموهبة الفريدة وبناء تلك الملكة الفذة: حرصه في مرحلة الطلب على صحبة غير المالكية، فانفتحت له بذلك أبواب لم تفتح لغيره، واتسعت مداركه وقدراته العقلية، فارتفعت درجته في العلم، وتفوق على أقرانه ومن كان في طبقتة.

ولما لاحظ الإمام الباجي عزوف مالكية الأندلس عن سُبُل المناظرة والحجاج، غير قادرين على مجادلة مخالفهم بثبات، أزمع على إرشادهم في ذلك إلى السبيل القويم، وبَيّن لهم مسالك الجدل وأساليبه وفنونه.

وأما العالم الثاني الذي تم اختياره في هذا البحث، فهو الإمام ابن حزم الظاهري (456هـ) المحدث المدقق، والمتكلم الأريب، والشاعر الفصيح، والمنطقي الخبير، والأصولي الفقيه النظائر المتمكن، جمع بين قوة اللفظ وجزالة الأسلوب وحسن العبارة، ودقة البيان، وروعة التصوير والوصف.

هذه السمات المتميزة التي طبعت شخصيته العلمية ساعدته على التمهيد بفن الجدل ومكنته من إتقان طرقه وأساليبه، فكان بذلك خصما قويا لمالكية الأندلس، لم يكن بمقدورهم مواجهته بالأسلوب نفسه لولا استنجادهم بالإمام أبي الوليد الذي استطاع بجدارته أن يحد من النقد العنيف للإمام أبي محمد ابن حزم الموجّه إلى أصولهم وفروعهم على حد سواء. هذه إذن بعض ملامح الشخصية العلمية لكل واحد من العالمين اللذين تم اختيارهما لإنجاز هذه الدراسة المقارنة بين منهجهما في مجال الجدل الأصولي، مما يعكس تفرد هذا العقل الأصولي الذي أبدع في حقل الجدل المبني على أسس علمية متينة، يتم بناء علمها تقرير الأدلة وضبط أوجه توظيفها واعتمادها في الاستدلال، وهو أمر، لعمري، يُكسب الدربة ويُمكّن المهارة المنهجية والمعرفية معا.

وما أحوج المتصدين لطلب العلوم الإسلامية اليوم إلى العناية بهذا التراث الزاخر والإفادة منه، تقويما للفكر وتطويرا لمسالك الطلب والتحصيل، وذلك بالنظر إلى ما قدمه علماؤنا الأجلاء من ضوابط قيّمة ترسّم معالم الترتيب المقبول للأسئلة والاعتراضات بين المتجادلين، وتُحدد القواعد المنهجية الضابطة للجدل والمناظرة في مختلف الموضوعات، وهو الأمر الذي يعصم من تغليب الهوى والسير على غير هدى، مع تأكيدهم المستمر على الآداب التي يجب أن يتحلّى بها كل طرف في سعيه إلى إثبات رأي أو نفيه، وهو ما يساعد على بناء المعرفة وضبط المناهج.

يتحصل من كل ما سبق أن البحث في موضوع الجدل الأصولي، يعني البحث في كيفية بناء العقل العلمي، ومقتضى ذلك أن العقل المسلم المنسجم مع ثوابت هويته، لا يصدر في أي من اختياراته إلا عن دليل، وإذا ما حصل تعارض بين الأدلة أعمل أرجحها، وهذا من أقوى

السمات العلمية التي ينبغي أن يتميز بها العقل المسلم، وهو ما نجده في مجال الجدل الأصولي بوفرة قلّ نظيرها.

أهمية البحث:

تنبع قيمة هذا البحث من كونه يلتفت إلى جانب مهم من جوانب دراسة العلوم الشرعية عامة، وعلم أصول الفقه بشكل خاص، وهو ما يتعلق بالمنهج الجدلي كما مارسه اثنان من أبرز أعلام الغرب الإسلامي، وذلك من خلال استقراء إنتاجهما العلمي المرتبط أساساً بعلم أصول الفقه، ومما يعضد هذه الفكرة أمران:

الأول: المرحلة الزمنية المرصودة بالبحث، والتي تعتبر من أزهى مراحل هذا العلم بهذا الصقع الإسلامي، والتي لا شك أن لها أثراً قوياً فيما جاء بعدها من مراحل.

الثاني: حصر هذه الدراسة في عالمين عُرفا بمكانتهما المتميزة في العالم الإسلامي كله، شرقه وغربه، ماضيه وحاضره، وكنا من أفضل من مارس الجدل الأصولي، فأسهما بذلك بشكل لافت في البناء العلمي للحضارة الإسلامية، خصوصاً بهذا الإقليم الإسلامي الغربي.

ولا شك أن الاطلاع على ملامح وخصائص هذه الجهود العلمية يكشف عن قيمة الجدل الأصولي وأثره الكبير في تشكيل العقلية العلمية وضبط سائر الحوارات والمناقشات، وذلك من أولى الأولويات التي ينبغي الحرص عليها في يوم الناس هذا.

أسباب البحث ودوافعه:

من أهم الأسباب التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع:

الأسباب الذاتية:

- الدافع التعبدى؛ حيث إن هذا العلم يجعل المرء دائم الارتباط بكلام الله عز وجل وسنة حبيبه ﷺ، مما يؤهله ليصير أكثر ثباتاً على الجادة، وهذا أسمى مقصد يمكن أن يسعى إليه المسلم رغبة في الرقي والفلاح.
- الميل العلمي؛ حيث أجدني ميالاً إلى دراسة مباحث هذا العلم الجليل منذ البدايات الأولى وإلى غاية اللحظة الراهنة.
- الرغبة في الذب عن الملة الإسلامية الحنيفية ضد الشبهات التي مافئ خصوصها يشككون بها أحداث المسلمين في عقيدتهم وشريعتهم، خاصة في الآونة الأخيرة؛ بسبب الطفرة الإعلامية والتواصلية التي أحدثتها التقنية المعاصرة. ولا شك أن مما يرسخ تلك الملكة هو مدارس المناهج المقارنة، خصوصاً إذا تعلق الأمر بعلمين فريدين كالإمامين ابن حزم والباجي.

الأسباب الموضوعية:

- القيمة العلمية التي تتميز بها الدراسات المقارنة؛ حيث تمكّن من النظر إلى القضايا العلمية مقارنةً بغيرها، وهو ما يساعد على تصور الموضوع بشكل أوضح، من خلال بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين طرفي المقارنة، ولا شك في أن ذلك يجعل الباحث على بينة من الموضوع، غير متسرع في تبني الآراء العلمية دون تمحيص أو تدقيق.
- مكانة الإمامين ابن حزم والباجي في علمي أصول الفقه والجدل معاً، وهو ما يقوي رغبة طالب العلم في بحث المناهج العلمية المعتمدة عند مثل هؤلاء الأعلام.
- ما كتب من قبل بعض المعاصرين عن المناظرات بين الإمامين ابن حزم والباجي، خاصة كتاب الدكتور عبد المجيد تركي الموسوم "بمناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين

- ابن حزم والباجي"، والذي يوهم من خلال عنوانه أن الأمر يتعلق بمناظرة مباشرة بينهما، وللتأكد من ذلك يحتاج الباحث إلى دراسة الموضوع بالرجوع إلى مظانه الأصلية.
- القيمة العلمية الكبرى التي يتسم بها علم الجدل، خاصة إذا تعلق بعلم منهجي بامتياز كعلم أصول الفقه، وهو ما يساعد على فهم أصول الخلاف الحاصل بين المحققين من علمائنا الأجلاء.
 - محاولة فهم مذهب الإمام ابن حزم الظاهري الذي أسال الكثير من المداد، وذلك لا يتأتى إلا بالبحث في أصوله الاجتهادية التي بنى عليها مذهبه الفقهي.

أهداف البحث:

يروم هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف المرتبطة بإشكاليته، منها ما هو عام ومنها ما هو جزئي، يمكن عرضها على الشكل الآتي:

الهدف العام للبحث:

تقديم رؤية متكاملة حول معالم المنهج الجدلي في المجال الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي.

أهداف جزئية:

- المقابلة بين مسلك كل واحد من الإمامين في الجدل الأصولي.
- الكشف عن الأسس والمرتكزات التي انبنى عليها الجدل الأصولي عندهما.
- تحديد الأساليب والأدوات التي وظفها كل واحد من الإمامين في ممارسته الجدلية.
- التعرف على مكونات الفعل الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي.
- إبراز عوامل النبوغ العلمي للإمامين ابن حزم والباجي.

- توضيح طبيعة الأدلة الأصولية التي اعتمدها كل واحد من الإمامين الجليلين.
- الكشف عن تصور كل واحد من الإمامين لدليلي الإجماع والقياس.

إشكالية البحث:

إذا كان الجدل الأصولي قد ظهر ونما في المشرق الإسلامي، فإن بلاد المغرب والأندلس عرفت بروز علماء أجلاء أغنوا هذا المجال، وقدموا إضافات نفيسة أسهمت في الكشف عن ملامح العقلية الفذة التي تميزوا بها، والأساليب النقدية التي وظفوها في بحوثهم الأصولية.

ومن أقوى وأجل من نبغ فيه وطَبَّقَه بوظيفية علمية وتمكن من أدواته: عالمان جهبذان سارت بذكرهما الركبان وذاع صيتهما في الآفاق، هما: الفقيه الأصولي المتضلع، الإمام أبو الوليد الباجي المالكي، والعالم الجليل المتمكن، الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري، فقد عاشا في عصر واحد، وكان لكل منهما مسلكه في النظر والاستدلال والتقدير، فنتج عن ذلك اختلاف الآراء بينهما في كثير من المباحث الأصولية، مع رغبة كل منهما في الدُّود عن مسلكه ووجهة نظره، وبيان سلامة حجته مع دحض أقوال مخالفه.

من هنا يبدو أن الإشكال الذي تنطلق منه هذه الدراسة هو التساؤل عن الخصائص التي ميزت المنهج الجدلي لكل واحد من الإمامين الجليلين، والمقارنة بينهما؛ والبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين طريقتيهما، مع التركيز على بابي الإجماع والقياس؛ نظرا لكون هذين البابين من أكثر الأبواب حضورا في الجدل بينهما، بناء على اختلاف تصور كل منهما لِتَيِّنِكَ القضيتين، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسؤال الإشكالي الآتي:

ما هي معالم الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي؟

هذا الإشكال يدفع إلى التفكير في السبل الكفيلة بتحقيق مقتضاه، وهو ما لا يتم إلا بتفكيكه إلى أسئلة تُشكِّل هيكل البحث العام وترسم مساره وتحدد خطواته.

ومن الأسئلة التي تدخل في تركيب بنية إشكال البحث:

ما مفهوم الجدل الأصولي؟

ما الأسس العلمية التي ارتكز عليها الإمامان ابن حزم والباجي في المنهج الجدلي لكل منهما؟

ما الأساليب التي وظفها كل واحد من الإمامين في ممارسته الجدلية؟

ما مكونات الفعل الجدلي وعناصره عند الإمامين ابن حزم والباجي؟

كيف طبق الإمامان ابن حزم والباجي ما نظرًا له من مبادئ وقواعد جدلية؟

ما طبيعة الدليل الأصولي عند كل واحد من الإمامين ابن حزم والباجي؟

كيف كان تصور كل واحد من الإمامين لأصلي الإجماع والقياس؟

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي أنجزت حول الإمامين ابن حزم والباجي، وتناولت فكر كل واحد منهما على حدة، سواء في الجانب الأصولي، أو الفقهي، أو الكلامي، أو غيرها، ولكن دون أن تعتمد مسلك المقارنة بينهما، بل كانت متعلقة بأحدهما فحسب؛ ومن بينها:

- تجديد أصول الفقه عند الإمام ابن حزم الأندلسي. تأليف الدكتور نذير بوصبع.
 - ظاهرة ابن حزم الأندلسي. تأليف الدكتور أنور الزعبي.
 - معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي الأصولي. تأليف الدكتور محمد رفيع.
 - مصادر الأحكام عند ابن حزم. تأليف الدكتور محمد تامر حجازي.
 - الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية. تأليف الدكتور صالح بوبشيش.
 - المصطلح الأصولي لدى أبي الوليد الباجي. تأليف الدكتور العربي البوهالي.
- لأجل ذلك فإن الدراسات السابقة التي سيتم التطرق إليها في هذا المقام، هي التي انتهجت نهج المقارنة بين الإمامين الجليلين في المحل نفسه.

- ومن بين الدراسات التي يسر الله تعالى الحصول عليها وتمت الاستفادة منها، نجد:
- كتاب الدكتور عبد المجيد تركي الموسوم "بمناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي". يُوهَم هذا العنوان بأن صاحبه سيقدم في كتابه المناظرات الشهيرة التي جرت بين الإمامين ابن حزم والباجي، والتي تحدثت عنها كتب التراجم، والتي لم يحتفظ لنا التاريخ منها سوى بالقليل جداً، إلا أن مطالعة الكتاب تكشف عن الوجهة التي يممها فيه الدكتور عبد المجيد، حيث طغى عليه المنهج التاريخي، وهو ما يظهر جلياً من خلال مباحثه الكبرى؛ إذ أفرد صاحبه قسماً كبيراً للأسس التاريخية للمناظرات بين الإمامين ابن حزم والباجي، وكذلك فَعَلَ مع التطورات التاريخية للمناظرات الشرعية بعد الإمامين ابن حزم والباجي، كما أن الدكتور عبد المجيد كثيراً ما كان يُفَصِّل في عرض السياقات العامة للأفكار التي يتناولها بالتحليل، فيستطرد في عرض آراء بقية العلماء بالقدر نفسه الذي يخصصه للإمامين ابن حزم والباجي.
- وعلى كل حال فإن هذا الكتاب لا يتضمن شيئاً من المناظرات التي جرت بين الإمامين الجليلين، إنما هو عبارة عن دراسة نظرية مقارنة بينهما في بعض أبواب أصول الفقه التي تطرق إليها كل واحد منهما في كتبه الأصولية، ولا شك أن الاستفادة من هذا الكتاب حاضرة بقوة، خاصة في جانب المعرفة الأصولية لدى الإمامين الجليلين.
- إلا أن الذي تتميز به محاولتي البحثية هذه، هو أفراد باب خاص ببنية الجدل الأصولي عند الإمامين، وذلك بطريقة نظرية محضّة، حاولت فيها عرض طريقتيهما في الجدل، ابتداءً من منهجهما في التعريف وأسس ممارستهما الجدلية وكذا الأدوات والعناصر التي يتركب منها الفعل الجدلي لديهما، واقتصرت في الجانب التطبيقي على بابي الإجماع والقياس، بعد عرضٍ مُجَمِّلٍ لطبيعة الدليل الأصولي عند كل واحد منهما.
- كتاب الدكتور المصطفى الوظيفي، المسمى "المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي".
- بعد أن افتتح الدكتور المصطفى بحثه بعرض موجز لواقع المناظرة في الأندلس، قسمه إلى فصول أربعة:

سمى الأول: الاعتراض على الاستدلال بالكتاب، والثاني: الاعتراض على الاستدلال بالسنة، والثالث: الاعتراض على الاستدلال بالقياس، وفي الفصل الأخير ميز بين المناظرة العقلية والشرعية، وبَيَّنَّ طريقة الاعتراض في كل واحدة منهما.

من هنا يبدو أن الدكتور الوضيبي ركز في بحثه على الجانب التطبيقي أكثر، فتحدث عن الاعتراض على الدلالة الأصولية والاعتراض على الاستدلال ببعض أوجه القراءات القرآنية، وكذا رأي كل واحد من الإمامين في عدد من القضايا؛ ك شروط قبول الخبر والقياس والاستحسان، ولم ينتقل إلى الكلام عن منهج التناظر إلا في الجزء الأخير من كتابه، ولكنه تناول هذه المسألة عند الأصوليين عامة، مع إشارته إلى موقف الإمامين من عدد من الجزئيات التي تعرض لمناقشتها.

والأكيد أنني استفدت من دراسته، خصوصا في الجانب التطبيقي، فيما يتعلق بأراء الإمامين في مجموعة من القضايا والمسائل الأصولية، إلا أن الذي يختلف فيه بحثي هذا عن كتاب الدكتور الوضيبي هو أنني قسمت البحث قسمين: خصصت الأول منهما للجانب النظري، حاولت فيه إبراز معالم المنهج الجدلي عند الإمامين بشكل مجرد، والقسم الثاني كان تطبيقيا، خصصته للمقارنة بين الإمامين في بابي الإجماع والقياس، من خلال إبداء أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في مجموعة من المسائل الأصولية التي شكلت موضوعا للمقارنة.

- مقال بعنوان (التناظر الأصولي بين مالكية الأندلس وظاهريتها، الباجي وابن حزم أنموذجين) للدكتور محمد رفيع، بالعدد السادس من مجلة "قطر الندى" بتاريخ جمادى الأولى 1431هـ. تناول فيه السياق التاريخي للفعل الجدلي بالأندلس عامة، ليضع في سياق هذه المقاربة العامة نموذج الإمامين ابن حزم والباجي بشكل خاص، منطلقا من تحديد مصطلحات الدراسة، مروراً بالحالة العلمية ببلاد الأندلس قبل عصر الإمامين وأثناءه، مُركِّزا تحليله على البدايات الأولى للتناظر بين الإمام ابن حزم وعلماء المذاهب الموجودة بالأندلس آنذاك، سواء كانوا من المالكية أو غيرهم، ليصل بعد ذلك إلى صلب الموضوع، حيث حدد الأسباب الموضوعية التي دعت إلى هذا التناظر بين العالمين

الجليلين، مشيراً إلى بعض القضايا الأصولية التي كانت موضوعاً لمناظراتهما، ليختم دراسته بأهم النتائج المتوصل إليها والتي تدور في أغلبها حول قيمة وأهمية المنهج الجدلي عموماً وفي علم أصول الفقه خصوصاً.

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة وإن كانت عبارة عن مقال في مجلة، إلا أن الاستفادة منها في هذا البحث كانت حاضرة، خاصة في جانب البناء المنهجي والتصور الشمولي للبحث.

- وكان من بين الدراسات التي يَسّر الله تعالى الوقوف عليها، مقال بعنوان "مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي" للدكتور سعيد المغناوي، بمجلة "الحضارة الإسلامية" العدد التاسع عشر، ذو الحجة 1434هـ. بدأ فيه صاحبه ببيان الحالة المذهبية في الأندلس إبان القرون الأولى وأثر ذلك في ظهور الجدل بين مختلف تلك المدارس الفقهية، ذكراً جملة أمثلة للمناظرات التي عقدها الإمام ابن حزم مع علماء عصره، خاصة المالكية منهم، ليحاول بعد ذلك الإجابة عن سؤال: لماذا تم الاستنجاد بالإمام أبي الوليد في مواجهة الإمام أبي محمد، معتبراً السر يكمن في قدراته المعرفية والمنهجية التي ضاهت ما كان يتمتع به الإمام ابن حزم، وهو ما مكّن الإمام الباجي من التصدي للإمام ابن حزم والانتصار عليه، وما ترتب عن ذلك من إقصاء للإمام ابن حزم أدى إلى انزوائه في إحدى القرى الصغيرة بعدما تعرض له من محن كان أخطرها إحراق كتبه وإبعاده عن مجالس الخاصة.

ولقد كان هذا المقال مفيداً في جانب بيان السياق العام الذي أدى إلى تناظر الإمامين الجليلين، وكذلك استفدت منه في تحديد أسماء أهم المصادر، خاصة كتب التراجم، التي استقيت منها معلومات تاريخية مهمة ساعدت على التأصيل للموضوع والتمهيد له تمهيداً علمياً مضبوطاً.

صعوبات البحث:

معلوم أنه لا يخلو بحث من صعوبات وعوائق تواجه الباحث في أي مجال من المجالات المعرفية، ولئن كانت تلكم الصعوبات تحد من وتيرة سير الباحث بحسب اختلاف العائق، فإنها من جهة أخرى تمنح البحث قيمته وتعين الباحث على التعلم والاكتساب وتطوير القدرات المعرفية والمنهجية معا.

ومن الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث:

- اختلاف طبيعة المادة التي تم إجراء المقارنة عليها؛ فإذا كان الإمام الباقي قد مارس جدله الأصولي عمليا، خاصة في كتابه "إحكام الفصول" وأفرد كتاب "المنهاج" للجانب النظري، مما جعل الصورة لديه أكثر وضوحا على المستويين النظري والتطبيقي، فإن الإمام ابن حزم ركز أغلب جهده على الجانب التطبيقي، مع عدم احتفاله كثيرا بالتنظير للجدل، اللهم صفحات خصصها لذلك في كتابه "التقريب".

كل ذلك جعلني أثناء إعداد الباب الأول من هذا البحث، وهو المخصص للجانب النظري من الجدل الأصولي، أضطر إلى استهلاك الكثير من الوقت في تتبع كلام الإمام ابن حزم لعلي أظفر بمراده في هذا الجانب، وذلك حرصا على ضابط وحدة الموضوع الذي حاولت جهد الإمكان الالتزام به في سائر محطات البحث ومراحله.

- أغلب الدراسات والبحوث التي قاربت فكر الإمام ابن حزم، اهتمت على الخصوص بالجانب الكلامي أو الفلسفي من تراثه، وحتى الذين اهتموا بفكره الأصولي، فإن أغلبهم ركزوا على عرض آرائه في عدد من المباحث الأصولية، وكذلك فعل من اشتغل بمنهج الإمام الباقي الجدلي؛ حيث كان أكثر اهتمامهم بجدله الكلامي، خاصة في مناقشته لغير المسلمين، دون أن يؤصلوا لمنهجه الجدلي في علم الأصول.

- فيما يتعلق بضابط وحدة الموضوع، فإن محل المقارنة؛ أي الموضوعات المختارة للمقارنة بين الإمامين، فمن الصعوبات التي واجهتني في هذه المسألة أن الموضوعات التي ناقشها وإن كانت مشتركة بينهما من الناحية الكلية، إلا أن عددا من الجزئيات

والتفاصيل التي يتضمنها كل موضوع على حدة، قد تجدها في بعض الأحيان لدى أحدهما ولا تجد الآخر قد أثارها أو اهتم بها، فكان ذلك يُعَبِّرُ عملية المقارنة بينهما في عدد من القضايا، وإن لم تكن هذه السمة مُطردة أو مُنسحبة على سائر المسائل التي تمت دراستها.

منهج البحث:

ما دام الهدف الأساس من هذا البحث هو الكشف عن الخصائص المعرفية والمنهجية للجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي، من خلال إجراء المقابلة التزامنية بينهما، فإن ذلك يقتضي توظيف المنهج المقارن، منهجا رئيسا يتم العمل من خلاله على تحديد مكان الاتفاق والافتراق بين منهجي الإمامين الجليلين في موضوع الجدل الأصولي.

وإذا كان إعمال هذا المنهج سيتيح الخروج بتصوير كلي عن مميزات وخصائص طريقة كل واحد من الإمامين الجليلين، فإن المطلوب بالمقابل هو تفكيك هذه البنية الكلية إلى مكوناتها الجزئية، من أجل فهم الخلفيات والعوامل المتحكمة في الاختيارات العلمية لكل واحد من الإمامين الجليلين؛ ولأجل ذلك أيضا سوف تتم الاستعانة ببعض تقنيات المنهج التحليلي، تفسيرا وتعليلًا وتركيبًا للخلاصات ونتائج المقارنة، تعميقًا للرؤية وتدقيقًا للنظر في طريقة كل واحد من الإمامين في الجدل الأصولي.

خطة البحث:

اقتضى موضوع الدراسة وإشكاليتهما وأهدافها أن ينتظم هذا البحث ضمن باين خُصص أولهما لبيان بنية الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي، والثاني للكلام عن الجدل الأصولي في مصادر الأحكام بينهما، وقَبْلُ ذلك مقدمة تضمنت إشكالية البحث وأهدافه ومنهجه وأهميته والدراسات السابقة فيه.

- قُسم الباب الأول إلى فصول ثلاثة، كان الأول بعنوان: مفهوم الجدل الأصولي وأثر الواقع في التكوين العلمي للإمامين، هذا الفصل تضمن المباحث الآتية: الأول في مفهوم الجدل الأصولي، والثاني في مشروعية الجدل، والثالث في بيان عوامل النبوغ العلمي للإمامين ابن حزم والباجي.
- أما الفصل الثاني المعنون بمقومات الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي، فقد اشتمل على المباحث الآتية: الأول في المصطلح الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي، والثاني في آداب الجدل وضوابطه عند الإمامين ابن حزم والباجي، والثالث في عناصر الجدل وأركانه عند الإمامين.
- وكان الفصل الثالث محاولة لتحديد أسس الجدل عند الإمامين ابن حزم والباجي، تم تقسيمه إلى المباحث الآتية: الأول في الأساس العقلي، والثاني في الأساس المنطقي، والثالث في الأساس المعرفي والرابع في الأساس اللغوي.
- بعد هذه المحاولة لرسم معالم الإطار النظري لدى الإمامين الجليلين، تم الانتقال إلى الجانب التطبيقي الذي يمثله الباب الثاني الموسوم بالجدل الأصولي في مصادر الأحكام بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن بدوره فصولاً ثلاثة: أولها بعنوان: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي في طبيعة الدليل الأصولي، تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، الأول منها في الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي في دليل القرآن الكريم، والثاني في الجدل الأصولي بين الإمامين في دليل السنة، والثالث في الجدل بين الإمامين في الأدلة العقلية.
- أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصص للكلام عن الجدل الأصولي في باب الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن المباحث الآتية: الأول في مفهوم الإجماع وحجته بين الإمامين، والثاني في أنواع الإجماع عند الإمامين وقيمه التشريعية، والثالث حُصص لإثارة بعض المشكلات الإجماعية بين الإمامين.

- وكان آخر الفصول هو الذي تمت عنونته بالجدل الأصولي في باب القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن هو أيضا مباحث ثلاثة، جاءت على الشكل الآتي: الأول منها في مفهوم القياس بين الإمامين وقيمه التشريعية، والثاني في حجية القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي، ليُختم هذا الفصل بمبحث: مشكلات قياسية بين الإمامين ابن حزم والباجي.

- وفي نهاية البحث كانت الخاتمة عبارة عن مجمل النتائج والخلاصات التي أفرزها هذا البحث.

نتائج البحث وتوصياته:

بعد هذه الرحلة الماتعة مع الإمامين الجليلين: أبي محمد بن حزم وأبي الوليد الباجي، بدا أنهما فعلا يُمثّلان حلقتين متينتين من سلسلة علماء الأمة، وقد اتضح باللموس مكانتهما العلمية المتميزة، تنظيرا وتطبيقا؛ فقد حازا رحمهما الله تعالى مجامع العلم الشرعي واللغة وغيرها، وأحاطا بفن الجدل، فاستطاع كل واحد منهما بتوفيق من الله عز وجل أن يرسم لنفسه مسلكا فريدا في المجادلة عن آرائه العلمية، خاصة في المجال الأصولي ذي الخصوصية المتميزة على المستويين المعرفي والمنهجي، فخلفا بذلك تراثا علميا نفيسا، حريٌّ بطالب العلم الشرعي ألا يذهل عن مطالعته ومدارسته والإفادة منه.

والذي ينبغي الإلماع إليه في هذا المقام هو أن الخلفية المذهبية لكل واحد منهما واختلاف الأصول الشرعية المعتمدة بينهما، إضافة إلى تباين تصوريهما لعدد من المفاهيم الرئيسية في علم أصول الفقه، كل ذلك أفرز آراء مختلفة بينهما إلى حد التناقض بسبب ذلك الاختلاف في الأصول والمنطلقات. هذا مع وجود جملة من المبادئ والآراء التي لم يختلفا فيها، على ندرتها، بل كانت متطابقة بينهما، وهذا ما اتضح من خلال النتائج العلمية للبحث المتمثلة فيما يلي:

- أغلب تعريفات الإمامين ابن حزم والباجي كانت من قبيل التعريف اللفظي، الذي يُكتفى فيه بشرح المعرّف بلفظ أوضح منه، وكانا معا حريصين على هذا البيان دون أن يُغرقا في الالتزام بشروط الحد المنطقي، رغم معرفتهما العميقة بها.
- تضافرت أسس عدة لبناء النسق الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي، منها ما هو عقلي ومنها ما هو معرفي ومنها ما هو لغوي؛ حيث كان الإمامان رحمهما الله تعالى يصدران في ممارستهما الجدلية عن قاعدة علمية صلبة، ويصوغان ذلك في قالب منهجي، يعتمد العقل أساسا ضابطا وموجّها للتفاعل الجدلي بينهما.
- كثير من الآراء والمواقف العلمية التي تبناها الإمام ابن حزم، مخالفا فيها جمهور العلماء، تجد تفسيرها في الأساس والمنطلق الذي بنى عليه مذهبه وهو القطع واليقين؛ لذلك لم يقبل عددا من الأصول والأدلة التي أقرها الإمام الباجي وغيره من جمهور الأصوليين، والتي لا تفيد سوى الظن الغالب، ولا ترقى إلى مستوى القطع واليقين الذي يتغياها الإمام ابن حزم.
- كان الموقف من المنطق أحد أبرز أوجه الخلاف بين الإمامين ابن حزم والباجي؛ فإذا كان الإمام الباجي قد رفضه واعتبره غير ذي فائدة، مُحذِّرا منه ومن مغبة قراءته، فإن الإمام ابن حزم على العكس من ذلك اعتبره أساس سائر العلوم، فدافع عنه وطبقه في منهجه الاجتهادي، وسبق الإمام الغزالي (505هـ) في إدخاله إلى حقل العلوم الإسلامية.
- لا ينبغي فهم ظاهرية الإمام ابن حزم بذلك المعنى الذي يفيد الاقتصار على ظواهر النصوص فحسب، إنما كان الإمام أبو محمد صاحب مشروع فكري ومنهج اجتهادي محكم، أساسه اعتماد النص دليلا، ومنع كل تدخل بشري في بناء الأحكام الشرعية؛ لذلك رفض عددا من الأدلة الأصولية التي اعتبرها زيادة في الدين وحكما بما لم يأمر به الله تعالى.
- إذا كان سبب اعتماد الإمام الباجي في منهجه الأصولي عددا من الأدلة العقلية وفي مقدمتها القياس هو محدودية النصوص وتجدد الوقائع والنوازل، فإن الإمام ابن حزم

يرفض القول بمحدودية النصوص ويعتبر دليل الاستصحاب كافيا للحكم في ما لم يرد بخصوصه نص مباشر.

- كان القياس المنطقي هو البديل الذي اختاره الإمام ابن حزم للقياس الأصولي ورأى فيه انسجاما مع منهجه الاجتهادي المبني على القطع واليقين واجتناب الظن والتخمين.

- ميز الإمام الباكي بين العلة العقلية والعلة الشرعية، فقبل الثانية ورفض الأولى التي تفيد معنى التأثير، وهذا ما لم يفعله الإمام ابن حزم؛ إذ جعل سائر العلل على وزان واحد، لكونها عنده تقتضي التأثير، معتبرا ذلك متعارضا مع تنزيه الخالق ومتنافيا مع إثبات الإرادة المطلقة لله عز وجل.

- تميز الإمام الباكي عن الإمام ابن حزم في المنهج الجدلي بكون الإمام الباكي إضافة إلى الجانب العملي التطبيقي، فقد رسم لمنهجه إطارا نظريا ضَمَّنَه كتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج" رتب فيه عناصر الفعل الجدلي ومراحله وخطواته. أما الإمام ابن حزم فغلب عليه الجانب التطبيقي ولم يحدد إطارا نظريا لمنهجه الجدلي، مكتفيا ببعض الملامح في آخر كتاب "التقريب".

- يختلف أسلوب الإمام الباكي في الجدل عن أسلوب الإمام ابن حزم؛ فإذا كان الإمام الباكي يعرض آراءه في إطار من مراعاة الخلاف، فلا تكاد تسمع منه تفسيرقا ولا تبديعا ولا تشنيعا مبالغا فيه نحو مخالفه، كأنه بذلك يستبطن اعترافا بالآخر ولا يتحرج من تعدد الآراء في المسائل الأصولية والفقهية، فإن الإمام ابن حزم لم يكن يرى الصواب سوى في رأيه، وكان شديدا على خصومه؛ لأنهم عنده على الخطأ، وكان أسلوبه في مجادلتهم قاسيا؛ فتاره يُخَطِّى وتاره يُفَسِّق، بل كان يصل إلى حدود اللمز بالكفر في حق من خالفه الرأي، من أجل ذلك شبهوا لسانه رحمه الله بسيف الحجاج، ومع ذلك فقد كان حريصا على عرض آرائهم وأدلتهم قبل مناقشتها ودحضها بما يراه هو برهانا على زيفها وتهافتها.

هذا ولا يتم البحث بعد ما يسره الله تعالى من خلاصات ونتائج إلا بمحاولة رصد آفاقه وما يمكن أن يستفاد منه، وهو ما يتأتى من خلال اقتراح جملة التوصيات التي يمكن عرضها كالآتي:

التوصيات والمقترحات:

- الاهتمام بالبحوث المقارنة في الدراسات الإسلامية، نظرا لأثرها البارز في التكوين العلمي للطالب؛ حيث تساعد على توسيع مداركه العلمية، وتقده لديه ملكة الملاحظة الدقيقة والنقد والترجيح المبني على الحجة والدليل.
- عقد الندوات والأيام الدراسية التي تهتم بالفكر الأصولي للإمامين الجليلين وتكشف عن معالم المنهج الاجتهادي لكل منهما.
- استثمار المنهج الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي في بناء تكوينات علمية، نظرية وتطبيقية، خاصة بطلبة العلوم الشرعية وسائر تخصصات العلوم الإنسانية.
- إنجاز المزيد من البحوث المتعلقة بالتراث الأصولي للإمامين الجليلين على مستوى المصطلح والقواعد والمنهج، مما سيغني ولا شك، الساحة العلمية في التخصص الشرعي.

وفي ختام هذا العمل أحمد الله تعالى على ما وفقني إليه سبحانه من بلوغ هذا البحث مرحلة المناقشة، وأسأله عز وجل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

شكر خاص

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى. يطيب لي في هذا المقام أن أتوجه بالشكر الجزيل والثناء العظيم لأستاذي الفاضل، الدكتور عمر جدية حفظه الله، الذي تفضل بقبول الإشراف على هذا البحث ورعاه مذ كان فكرة بالتوجيه والتسديد والتصويب والتقويم، حتى اكتمل بحمد الله تعالى واستوى في صورته النهائية.

فله مني كبير العرفان على رعايته لهذا العمل وعلى نصائحه وملاحظاته المعرفية والمنهجية الدقيقة التي كانت بتوفيق من الله تعالى هي الأساس والسند لإتمام هذا البحث، والتي لولاها ما كان له أن يرى النور.

فأسأل الله جلت قدرته أن يثيبه عني خير المثوبة وأن يجزل له العطاء في الدارين وأن يحفظه في علمه وصحته وينفع به، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

شكر وتقدير

أتقدم بجزيل الثناء وجميل الاعتراف لكل من كانت له يد بيضاء في بلوغ البحث هذه المحطة، وفي مقدمتهم أعضاء لجنة المناقشة، أساتذتي الكرام، كل واحد منهم باسمه وصفته، فأشكرهم شكرا جزيلا على وقتهم الثمين الذي اقتطعوه ليراجعوا هذا العمل ويبدوا عليه كريم ملاحظاتهم وسديد توجيهاتهم، فاللهم بارك لهم في علمهم واجزهم عن طلبتهم خير ما جزيت به معلما عن تلامذته وأدم عليهم جميل نعمك وكريم فضلك.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لكل من علمني حرفا طيلة مسيرتي الدراسية من أساتذة ومربين وكل من أسدى إلي معروفا من قريب أو بعيد.

أسأل الله تعالى أن يجزي الجميع عني خير الجزاء ويؤمن عليهم بوافر ستره ويجعل الفردوس مثوانا جميعا ويكتبنا من الآمين في الأولى والآخرة.

والحمد لله رب العالمين

إهداء

- إلى والديّ الكريمين اللذين وضعاني على طريق العلم فاعتنيا ووجهها ونصحا حتى بلغ الزرع أشده واستوى على سوقه، فجزاهما الله تعالى عني خير ما جزى به والداه عن ولده وأجزل لهما العطاء في الدنيا والآخرة.
- إلى أسرتي الصغيرة، زوجتي وأبنائي الذين كان لهم نصيبهم من مشقة البحث، وتحملوا مني بعض التقصير في سبيل إتمام هذا العمل، فאלلهم ارض عنهم وبارك فيهم واجزهم عني خير الجزاء.
- إلى جميع أساتذتي وشيوخي الكرام، وفي مقدمتهم أستاذي المشرف حفظه الله، منذ المراحل التعليمية الأولى إلى غاية التعليم العالي؛ فلقد كان لهم الفضل جميعا، بعد الله عز وجل، في كل ما تمكنت منه من قدرات معرفية ومنهجية، مما أعانني على إخراجها البحث إلى الوجود، فاللهم أثمهم عني خير المثوبة واجعل كل ما تعلمته منهم ذخرا لهم يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.
- وإلى كل من كان له علي فضل ورجا لي الخير ودعا لي بظهر الغيب.
- إلى كل هؤلاء الكرام أهدي هذا البحث وأتضرع إلى الباري جلت قدرته أن يمن علينا جميعا بعفوه ورضاه ويجمعنا في مستقر رحمته بجوار حبيبه وصفوته من خلقه، عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

آمين والحمد لله رب العالمين

مقدمة:

الحمد لله الذي يُحمد على كل حال، وبه يُستفتح كل شأن ذي بال، شَرَفَ عباده بالعلم الذي هو خير الأعمال، ومدح المشتغلين به ووعدهم بالسعادة التي هي خير الآمال، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأقال وطيب الفعال، دعا إلى الله تعالى وجادل عن دينه أحسن جدال، ممتثلاً قوله عز من قائل: (وجادلهم بالتي هي أحسن)، وعلى آله وصحبه ومن اقتفى أثره وسار على هديه واستن بسنته في الحال والمآل.

أما بعد،

فإن اختلاف الناس في أنظارتهم وآرائهم سنة من سنن الله تعالى الماضية إلى يوم القيامة، ولا تقتصر هذه السمة على عموم الناس فحسب، بل تشمل أيضا خواصهم من العلماء وأرباب سائر الفنون، خصوصا منهم أولئك الذين تقتضي علومهم عميق التدبر ودقيق النظر وتمحيص الفكرة وإقامة الدليل والبرهان على تقريراتهم واختياراتهم العلمية.

ولا شك أن المجال التداولي الإسلامي يضم أنساقا معرفية عدة لا تنفك عما ذكر آنفا، وفي مقدمتها علم أصول الفقه الذي يعتبر علما منهجيا بامتياز، والذي شهد سجلات عدة بين رواده، تبعا لتعدد وتنوع المدارس الأصولية.

وإذا كان علم الأصول ومعارفه من جدل ومناظرات قد نشأ وترعرع في المشرق الإسلامي، فإن الجزء الغربي من البلاد الإسلامية لم يكن بالبعيد عن هذا النوع من الجدل والمناظرات، وإن لم يكن ذلك بالزخم نفسه الذي كان بالشرق. ولعل مما قدح شرارة هذه المناظرات وأشعل فتيل تلكم السجلات، وجود خصم المالكية العنيد، الإمام أبي محمد بن حزم، الذي رفض ما كان عليه الكثير منهم من تقليد، فكان يدعو بتلك الديار إلى مذهب جديد، أقامه على مجرد النظر السديد، في نصوص الكتاب والسنة التي لم يكن يرضى عنهما أي محيد.

وبالنظر إلى هذا الواقع العلمي المتوتر، وأمام عدم قدرة فقهاء المالكية على التصدي للإمام أبي محمد بن حزم، بسبب ما حازه من قدرات معرفية ومنهجية وجدلية جعلت من المتعذر عليهم مطارحته أو مواجهته بالأسلوب نفسه، استنجدوا بالإمام أبي الوليد الباجي القادم لتوّه من بلاد المشرق، والذي لم يكن غيره قادراً على النجاح في هذه المهمة العسيرة؛ لأنه امتلك في رحلته العلمية تلك، أدوات الجدل وأساليبه التي غابت عنهم والتي استطاع توظيفها بنجاح لإيقاف الزحف الظاهري على مالكية الأندلس، فرد الاعتبار لمذهبهم، وثبت أركانها ببلادهم، ولم يفلح الإمام ابن حزم في تحقيق سعيه لاستئصال شأفتهم، أو الحط من عزيمتهم.

يتناول هذا البحث موضوع الجدل الأصولي المعروف بقيمته وأهميته من بين سائر العلوم الإسلامية؛ إذ هو الذي يؤسس القواعد والضوابط التي تعصم المحاورات العلمية من الزلل وتجعلها أقرب إلى الموضوعية والصواب. ثم إن اختيار هذين العالمين الجهابذين: الإمام أبي الوليد الباجي والإمام أبي محمد ابن حزم لإجراء هذه الدراسة المقارنة بينهما في مجال الجدل الأصولي، نابع من مكانة الرجلين وإسهاماتهما القيمة في مختلف العلوم الشرعية، دون الذهول عن تباين الخلفية المذهبية لكل منهما.

فالأول، وهو الإمام الباجي (474هـ) عالم فقيه أصولي نظار محقق مبرز، له تصانيف جليلة نفيسة مشهورة، تكشف عن نبوغه وتقدمه في العلم، من أبرزها (المنهاج في ترتيب الحجاج) و(إحكام الفصول في أحكام الأصول). وكتابه "المنهاج" من أوائل كتب مالكية الغرب الإسلامي في الجدل الأصولي، ويذكر المؤرخون أن صاحبه كان الوحيد الذي استطاع بجدارة مناظرة الإمام ابن حزم والتفوق عليه، نظراً لإحكامه هذا الفن وتمكنه منه بعد رحلته المشرقية.

ومما ساعد الإمام أبا الوليد على قدح هذه الموهبة الفريدة وبناء تلك الملكة الفذة: حرصه في مرحلة الطلب على صحبة غير المالكية، فانفتحت له بذلك أبواب لم تفتح لغيره، واتسعت مداركه وقدراته العقلية، فارتفعت درجته في العلم، وتفوق على أقرانه ومن كان في طبقتة.

ولما لاحظ الإمام الباجي عزوف مالكية الأندلس عن سُبُل المناظرة والحجاج، غير قادرين على مجادلة مخالفهم بثبات، أزمع على إرشادهم في ذلك إلى السبيل القويم، وبين لهم مسالك الجدل وأساليبه وفتونه.

وأما العالم الثاني الذي تم اختياره في هذا البحث، فهو الإمام ابن حزم الظاهري (456هـ) المحدث المدقق، والمتكلم الأريب، والشاعر الفصيح، والمنطقي الخبير، والأصولي الفقيه النظائر المتمكن، جمع بين قوة اللفظ وجزالة الأسلوب وحسن العبارة، ودقة البيان، وروعة التصوير والوصف.

هذه السمات المتميزة التي طبعت شخصيته العلمية ساعدته على التمهّر بفن الجدل ومكنته من إتقان طرقه وأساليبه، فكان بذلك خصما قويا لمالكية الأندلس، لم يكن بمقدورهم مواجهته بالأسلوب نفسه لولا استنجادهم بالإمام أبي الوليد الذي استطاع بجدارته أن يحد من النقد العنيف للإمام أبي محمد ابن حزم الموجه إلى أصولهم وفروعهم على حد سواء. هذه إذن بعض ملامح الشخصية العلمية لكل واحد من العالمين اللذين تم اختيارهما لإنجاز هذه الدراسة المقارنة بين منهجهما في مجال الجدل الأصولي، مما يعكس تفرد هذا العقل الأصولي الذي أبدع في حقل الجدل المبني على أسس علمية متينة، يتم بناء عليها تقرير الأدلة وضبط أوجه توظيفها واعتمادها في الاستدلال، وهو أمر، لعمري، يُكسب الدربة ويُمكّن المهارة المنهجية والمعرفية معا.

وما أحوج المتصدين لطلب العلوم الإسلامية اليوم إلى العناية بهذا التراث الزاخر والإفادة منه، تقويما للفكر وتطويرا لمسالك الطلب والتحصيل، وذلك بالنظر إلى ما قدمه علماؤنا الأجلاء من ضوابط قيّمة ترسّم معالم الترتيب المقبول للأسئلة والاعتراضات بين المتجادلين، وتُحدد القواعد المنهجية الضابطة للجدل والمناظرة في مختلف الموضوعات، وهو الأمر الذي يعصم من تغليب الهوى والسير على غير هدى، مع تأكيدهم المستمر على الآداب التي يجب أن يتحلّى بها كل طرف في سعيه إلى إثبات رأي أو نفيه، وهو ما يساعد على بناء المعرفة وضبط المناهج.

يتحصل من كل ما سبق أن البحث في موضوع الجدل الأصولي، يعني البحث في كيفية بناء العقل العلمي، ومقتضى ذلك أن العقل المسلم المنسجم مع ثوابت هويته، لا يصدر في أي من اختياراته إلا عن دليل، وإذا ما حصل تعارض بين الأدلة أعمل أرجحها، وهذا من أقوى السمات العلمية التي ينبغي أن يتميز بها العقل المسلم، وهو ما نجده في مجال الجدل الأصولي بوفرة قل نظيرها.

أهمية البحث:

تنبع قيمة هذا البحث من كونه يلتفت إلى جانب مهم من جوانب دراسة العلوم الشرعية عامة، وعلم أصول الفقه بشكل خاص، وهو ما يتعلق بالمنهج الجدلي كما مارسه اثنان من أبرز أعلام الغرب الإسلامي، وذلك من خلال استقراء إنتاجهما العلمي المرتبط أساسا بعلم أصول الفقه، ومما يعضد هذه الفكرة أمران:

الأول: المرحلة الزمنية المرصودة بالبحث، والتي تعتبر من أزهى مراحل هذا العلم بهذا الصقع الإسلامي، والتي لا شك أن لها أثرا قويا فيما جاء بعدها من مراحل.
الثاني: حصر هذه الدراسة في عالمين عُرفا بمكانتهما المتميزة في العالم الإسلامي كله، شرقه وغربه، ماضيه وحاضره، وكنا من أفضل من مارس الجدل الأصولي، فأسهما بذلك بشكل لافت في البناء العلمي للحضارة الإسلامية، خصوصا بهذا الإقليم الإسلامي الغربي.

ولا شك أن الاطلاع على ملامح وخصائص هذه الجهود العلمية يكشف عن قيمة الجدل الأصولي وأثره الكبير في تشكيل العقلية العلمية وضبط سائر الحوارات والمناقشات، وذلك من أولى الأولويات التي ينبغي الحرص عليها في يوم الناس هذا.

أسباب البحث ودوافعه:

من أهم الأسباب التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع:

الأسباب الذاتية:

- الدافع التعبدى؛ حيث إن هذا العلم يجعل المرء دائم الارتباط بكلام الله عز وجل وسنة حبيبه ﷺ، مما يؤهله ليصير أكثر ثباتاً على الجادة، وهذا أسمى مقصد يمكن أن يسعى إليه المسلم رغبة في الرقي والفلاح.
- الميل العلمي؛ حيث أجدني ميالا إلى دراسة مباحث هذا العلم الجليل منذ البدايات الأولى وإلى غاية اللحظة الراهنة.
- الرغبة في الذب عن الملة الإسلامية الحنيفية ضد الشبهات التي مافتى خصومها يشككون بها أحداث المسلمين في عقيدتهم وشريعتهم، خاصة في الآونة الأخيرة؛ بسبب الطفرة الإعلامية والتواصلية التي أحدثتها التقنية المعاصرة. ولا شك أن مما يرسخ تلك الملكة هو مدارس المناهج المقارنة، خصوصا إذا تعلق الأمر بعلمين فريدين كالإمامين ابن حزم والباجي.

الأسباب الموضوعية:

- القيمة العلمية التي تتميز بها الدراسات المقارنة؛ حيث تمكّن من النظر إلى القضايا العلمية مقارنة بغيرها، وهو ما يساعد على تصور الموضوع بشكل أوضح، من خلال بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين طرفي المقارنة، ولا شك في أن ذلك يجعل الباحث على بينة من الموضوع، غير متسرع في تبني الآراء العلمية دون تمحيص أو تدقيق.
- مكانة الإمامين ابن حزم والباجي في علمي أصول الفقه والجدل معا، وهو ما يقوي رغبة طالب العلم في بحث المناهج العلمية المعتمدة عند مثل هؤلاء الأعلام.

- ما كتب من قبل بعض المعاصرين عن المناظرات بين الإمامين ابن حزم والباجي، خاصة كتاب الدكتور عبد المجيد تركي الموسوم "بمناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي"، والذي يوهم من خلال عنوانه أن الأمر يتعلق بمناظرة مباشرة بينهما، وللتأكد من ذلك يحتاج الباحث إلى دراسة الموضوع بالرجوع إلى مظانه الأصلية.
- القيمة العلمية الكبرى التي يتسم بها علم الجدل، خاصة إذا تعلق بعلم منهجي بامتياز كعلم أصول الفقه، وهو ما يساعد على فهم أصول الخلاف الحاصل بين المحققين من علمائنا الأجلاء.
- محاولة فهم مذهب الإمام ابن حزم الظاهري الذي أسال الكثير من المداد، وذلك لا يتأتى إلا بالبحث في أصوله الاجتهادية التي بنى عليها مذهبه الفقهي.

أهداف البحث:

يروم هذا البحث تحقيق جملة من الأهداف المرتبطة بإشكاليته، منها ماهو عام ومنها ما هو جزئي، يمكن عرضها على الشكل الآتي:

المهدف العام للبحث:

تقديم رؤية متكاملة حول معالم المنهج الجدلي في المجال الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي.

أهداف جزئية:

- المقابلة بين مسلك كل واحد من الإمامين في الجدل الأصولي.
- الكشف عن الأسس والمرتكزات التي انبنى عليها الجدل الأصولي عندهما.
- تحديد الأساليب والأدوات التي وظفها كل واحد من الإمامين في ممارسته الجدلية.

- التعرف على مكونات الفعل الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي.
- إبراز عوامل النبوغ العلمي للإمامين ابن حزم والباجي.
- توضيح طبيعة الأدلة الأصولية التي اعتمدها كل واحد من الإمامين الجليلين.
- الكشف عن تصور كل واحد من الإمامين لدليلي الإجماع والقياس.

إشكالية البحث:

إذا كان الجدل الأصولي قد ظهر ونما في المشرق الإسلامي، فإن بلاد المغرب والأندلس عرفت بروز علماء أجلاء أغنوا هذا المجال، وقدموا إضافات نفيسة أسهمت في الكشف عن ملامح العقلية الفذة التي تميزوا بها، والأساليب النقدية التي وظفوها في بحوثهم الأصولية. ومن أقوى وأجل من نبغ فيه وطبَّقه بوظيفية علمية وتمكن من أدواته: عالمان جهبذان سارت بذكرهما الركبان وذاع صيتهما في الآفاق، هما: الفقيه الأصولي المتضلع، الإمام أبو الوليد الباجي المالكي، والعالم الجليل المتمكن، الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري، فقد عاشا في عصر واحد، وكان لكل منهما مسلكه في النظر والاستدلال والتقدير، فنتج عن ذلك اختلاف الآراء بينهما في كثير من المباحث الأصولية، مع رغبة كل منهما في الدُّود عن مسلكه ووجهة نظره، وبيان سلامة حجته مع دحض أقوال مخالفه.

من هنا يبدو أن الإشكال الذي تنطلق منه هذه الدراسة هو التساؤل عن الخصائص التي ميزت المنهج الجدلي لكل واحد من الإمامين الجليلين، والمقارنة بينهما؛ والبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين طريقتيهما، مع التركيز على بابي الإجماع والقياس؛ نظرا لكون هذين البابين من أكثر الأبواب حضورا في الجدل بينهما، بناء على اختلاف تصور كل منهما لِتَيِّنِكَ القضيتين، وهو ما يمكن التعبير عنه بالسؤال الإشكالي الآتي:

ما هي معالم الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي؟

هذا الإشكال يدفع إلى التفكير في السبل الكفيلة بتحقيق مقتضاه، وهو ما لا يتم إلا بتفكيكه إلى أسئلة تُشكّل هيكل البحث العام وترسم مساره وتحدد خطواته.

ومن الأسئلة التي تدخل في تركيب بنية إشكال البحث:

ما مفهوم الجدل الأصولي؟

ما الأسس العلمية التي ارتكز عليها الإمامان ابن حزم والباجي في المنهج الجدلي لكل منهما؟

ما الأساليب التي وظفها كل واحد من الإمامين في ممارسته الجدلية؟

ما مكونات الفعل الجدلي وعناصره عند الإمامين ابن حزم والباجي؟

كيف طبق الإمامان ابن حزم والباجي ما نظرًا له من مبادئ وقواعد جدلية؟

ما طبيعة الدليل الأصولي عند كل واحد من الإمامين ابن حزم والباجي؟

كيف كان تصور كل واحد من الإمامين لأصليّ الإجماع والقياس؟

الدراسات السابقة:

كثيرة هي الدراسات والأبحاث التي أُنجزت حول الإمامين ابن حزم والباجي، وتناولت فكر كل واحد منهما على حدة، سواء في الجانب الأصولي، أو الفقهي، أو الكلامي، أو غيرها، ولكن دون أن تعتمد مسلك المقارنة بينهما، بل كانت متعلقة بأحدهما فحسب؛ ومن بينها:

- تجديد أصول الفقه عند الإمام ابن حزم الأندلسي. تأليف الدكتور نذير بوصبع.
- ظاهرة ابن حزم الأندلسي. تأليف الدكتور أنور الزعبي.
- معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي الأصولي. تأليف الدكتور محمد رفيع.
- مصادر الأحكام عند ابن حزم. تأليف الدكتور محمد تامر حجازي.

- الإمام أبو الوليد الباقي وآراؤه الأصولية. تأليف الدكتور صالح بوبشيش.
 - المصطلح الأصولي لدى أبي الوليد الباقي. تأليف الدكتور العربي البوهالي.
- لأجل ذلك فإن الدراسات السابقة التي سيتم التطرق إليها في هذا المقام، هي التي انتهجت نهج المقارنة بين الإمامين الجليلين في المحل نفسه.
- ومن بين الدراسات التي يسر الله تعالى الحصول عليها وتمت الاستفادة منها، نجد:
- كتاب الدكتور عبد المجيد تركي الموسوم "بمناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباقي". يُوهَم هذا العنوان بأن صاحبه سيقدم في كتابه المناظرات الشهيرة التي جرت بين الإمامين ابن حزم والباقي، والتي تحدثت عنها كتب التراجم، والتي لم يحتفظ لنا التاريخ منها سوى بالقليل جداً، إلا أن مطالعة الكتاب تكشف عن الوجهة التي يممها فيه الدكتور عبد المجيد، حيث طغى عليه المنهج التاريخي، وهو ما يظهر جلياً من خلال مباحثه الكبرى؛ إذ أفرد صاحبه قسماً كبيراً للأسس التاريخية للمناظرات بين الإمامين ابن حزم والباقي، وكذلك فَعَلَ مع التطورات التاريخية للمناظرات الشرعية بعد الإمامين ابن حزم والباقي، كما أن الدكتور عبد المجيد كثيراً ما كان يُفَصِّل في عرض السياقات العامة للأفكار التي يتناولها بالتحليل، فيستطرد في عرض آراء بقية العلماء بالقدر نفسه الذي يخصصه للإمامين ابن حزم والباقي.
- وعلى كل حال فإن هذا الكتاب لا يتضمن شيئاً من المناظرات التي جرت بين الإمامين الجليلين، إنما هو عبارة عن دراسة نظرية مقارنة بينهما في بعض أبواب أصول الفقه التي تطرق إليها كل واحد منهما في كتبه الأصولية، ولا شك أن الاستفادة من هذا الكتاب حاضرة بقوة، خاصة في جانب المعرفة الأصولية لدى الإمامين الجليلين.
- إلا أن الذي تتميز به محاولتي البحثية هذه، هو أفراد باب خاص ببنية الجدل الأصولي عند الإمامين، وذلك بطريقة نظرية محضة، حاولت فيها عرض طريقتيهما في الجدل، ابتداءً من منهجهما في التعريف وأسس ممارستهما الجدلية وكذا الأدوات والعناصر التي يتركب منها الفعل الجدلي لديهما، واقتصرت في الجانب التطبيقي على بابي الإجماع والقياس، بعد عرضٍ مُجْمَلٍ لطبيعة الدليل الأصولي عند كل واحد منهما.

- كتاب الدكتور المصطفى الوظيفي، المسمى "المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، دراسة في التناظر بين ابن حزم والباجي".

بعد أن افتتح الدكتور المصطفى بحثه بعرض موجز لواقع المناظرة في الأندلس، قسمه إلى فصول أربعة:

سعى الأول: الاعتراض على الاستدلال بالكتاب، والثاني: الاعتراض على الاستدلال بالسنة، والثالث: الاعتراض على الاستدلال بالقياس، وفي الفصل الأخير ميز بين المناظرة العقلية والشرعية، وبَيَّنَ طريقة الاعتراض في كل واحدة منهما.

من هنا يبدو أن الدكتور الوظيفي ركز في بحثه على الجانب التطبيقي أكثر، فتحدث عن الاعتراض على الدلالة الأصولية والاعتراض على الاستدلال ببعض أوجه القراءات القرآنية، وكذا رأي كل واحد من الإمامين في عدد من القضايا؛ كشروط قبول الخبر والقياس والاستحسان، ولم ينتقل إلى الكلام عن منهج التناظر إلا في الجزء الأخير من كتابه، ولكنه تناول هذه المسألة عند الأصوليين عامة، مع إشارته إلى موقف الإمامين من عدد من الجزئيات التي تعرض لمناقشتها.

والأكيد أنني استفدت من دراسته، خصوصا في الجانب التطبيقي، فيما يتعلق بآراء الإمامين في مجموعة من القضايا والمسائل الأصولية، إلا أن الذي يختلف فيه بحثي هذا عن كتاب الدكتور الوظيفي هو أنني قسمت البحث قسمين: خصصت الأول منهما للجانب النظري، حاولت فيه إبراز معالم المنهج الجدلي عند الإمامين بشكل مجرد، والقسم الثاني كان تطبيقيا، خصصته للمقارنة بين الإمامين في بابي الإجماع والقياس، من خلال إبداء أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في مجموعة من المسائل الأصولية التي شكلت موضوعا للمقارنة.

- مقال بعنوان (التناظر الأصولي بين مالكية الأندلس وظاهريتها، الباجي وابن حزم أنموذجين) للدكتور محمد رفيع، بالعدد السادس من مجلة "قطر الندى" بتاريخ جمادى الأولى 1431هـ. تناول فيه السياق التاريخي للفعل الجدلي بالأندلس عامة، ليضع في سياق هذه المقاربة العامة نموذج الإمامين ابن حزم والباجي بشكل خاص، منطلقا من

تحديد مصطلحات الدراسة، مروراً بالحالة العلمية ببلاد الأندلس قبل عصر الإمامين وأثناءه، مُركّزا تحليله على البدايات الأولى للتناظر بين الإمام ابن حزم وعلماء المذاهب الموجودة بالأندلس آنذاك، سواء كانوا من المالكية أو غيرهم، ليصل بعد ذلك إلى صلب الموضوع، حيث حدد الأسباب الموضوعية التي دعت إلى هذا التناظر بين العالمين الجليلين، مشيراً إلى بعض القضايا الأصولية التي كانت موضوعاً لمناظراتهما، ليختم دراسته بأهم النتائج المتوصل إليها والتي تدور في أغلبها حول قيمة وأهمية المنهج الجدلي عموماً وفي علم أصول الفقه خصوصاً.

ومما لا شك فيه أن هذه الدراسة وإن كانت عبارة عن مقال في مجلة، إلا أن الاستفادة منها في هذا البحث كانت حاضرة، خاصة في جانب البناء المنهجي والتصور الشمولي للبحث.

- وكان من بين الدراسات التي يَسرُّ الله تعالى الوقوف عليها، مقال بعنوان "مناظرة ابن حزم الظاهري لأبي الوليد الباجي المالكي" للدكتور سعيد المغناوي، بمجلة "الحضارة الإسلامية" العدد التاسع عشر، ذو الحجة 1434هـ. بدأ فيه صاحبه ببيان الحالة المذهبية في الأندلس إبان القرون الأولى وأثر ذلك في ظهور الجدل بين مختلف تلك المدارس الفقهية، ذاكراً جملة أمثلة للمناظرات التي عقدها الإمام ابن حزم مع علماء عصره، خاصة المالكية منهم، ليحاول بعد ذلك الإجابة عن سؤال: لماذا تم الاستنجاد بالإمام أبي الوليد في مواجهة الإمام أبي محمد، معتبراً السر يكمن في قدراته المعرفية والمنهجية التي ضاهت ما كان يتمتع به الإمام ابن حزم، وهو ما مكّن الإمام الباجي من التصدي للإمام ابن حزم والانتصار عليه، وما ترتب عن ذلك من إقصاء للإمام ابن حزم أدى إلى انزوائه في إحدى القرى الصغيرة بعدما تعرض له من محن كان أخطرها إحراق كتبه وإبعاده عن مجالس الخاصة.

ولقد كان هذا المقال مفيداً في جانب بيان السياق العام الذي أدى إلى تناظر الإمامين الجليلين، وكذلك استفدت منه في تحديد أسماء أهم المصادر، خاصة كتب

التراجم، التي استقيت منها معلومات تاريخية مهمة ساعدت على التأصيل للموضوع والتمهيد له تمهيدا علميا مضبوطا.

صعوبات البحث:

معلوم أنه لا يخلو بحث من صعوبات وعوائق تواجه الباحث في أي مجال من المجالات المعرفية، ولئن كانت تلكم الصعوبات تحد من وتيرة سير الباحث بحسب اختلاف العائق، فإنها من جهة أخرى تمنح البحث قيمته وتعين الباحث على التعلم والاكتساب وتطوير القدرات المعرفية والمنهجية معا.

ومن الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث:

- اختلاف طبيعة المادة التي تم إجراء المقارنة عليها؛ فإذا كان الإمام الباقي قد مارس جدله الأصولي عمليا، خاصة في كتابه "إحكام الفصول" وأفرد كتاب "المنهاج" للجانب النظري، مما جعل الصورة لديه أكثر وضوحا على المستويين النظري والتطبيقي، فإن الإمام ابن حزم ركز أغلب جهده على الجانب التطبيقي، مع عدم احتفاله كثيرا بالتنظير للجدل، اللهم صفحات خصصها لذلك في كتابه "التقريب".

كل ذلك جعلني أثناء إعداد الباب الأول من هذا البحث، وهو المخصص للجانب النظري من الجدل الأصولي، أضطر إلى استهلاك الكثير من الوقت في تتبع كلام الإمام ابن حزم لعلي أظفر بمراده في هذا الجانب، وذلك حرصا على ضابط وحدة الموضوع الذي حاولت جهد الإمكان الالتزام به في سائر محطات البحث ومراحله.

- أغلب الدراسات والبحوث التي قاربت فكر الإمام ابن حزم، اهتمت على الخصوص بالجانب الكلامي أو الفلسفي من تراثه، وحتى الذين اهتموا بفكره الأصولي، فإن أغلبهم ركزوا على عرض آرائه في عدد من المباحث الأصولية، وكذلك فعل من اشتغل بمنهج

الإمام الباجي الجدلي؛ حيث كان أكثر اهتمامهم بجدله الكلامي، خاصة في مناقشته لغير المسلمين، دون أن يؤصلوا لمنهجه الجدلي في علم الأصول.

- فيما يتعلق بضابط وحدة الموضوع، فإن محل المقارنة؛ أي الموضوعات المختارة للمقارنة بين الإمامين، فمن الصعوبات التي واجهتني في هذه المسألة أن الموضوعات التي ناقشها وإن كانت مشتركة بينهما من الناحية الكلية، إلا أن عددا من الجزئيات والتفاصيل التي يتضمنها كل موضوع على حدة، قد تجدها في بعض الأحيان لدى أحدهما ولا تجد الآخر قد أثارها أو اهتم بها، فكان ذلك يُعَسِّر عملية المقارنة بينهما في عدد من القضايا، وإن لم تكن هذه السمة مُطردة أو مُنسحبة على سائر المسائل التي تمت دراستها.

منهج البحث:

ما دام الهدف الأساس من هذا البحث هو الكشف عن الخصائص المعرفية والمنهجية للجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي، من خلال إجراء المقابلة التزامنية بينهما، فإن ذلك يقتضي توظيف المنهج المقارن، منهجا رئيسا يتم العمل من خلاله على تحديد مكامن الاتفاق والافتراق بين منهجي الإمامين الجليلين في موضوع الجدل الأصولي.

وإذا كان إعمال هذا المنهج سيتيح الخروج بتصور كلي عن مميزات وخصائص طريقة كل واحد من الإمامين الجليلين، فإن المطلوب بالمقابل هو تفكيك هذه البنية الكلية إلى مكوناتها الجزئية، من أجل فهم الخلفيات والعوامل المتحكمة في الاختيارات العلمية لكل واحد من الإمامين الجليلين؛ ولأجل ذلك أيضا سوف تتم الاستعانة ببعض تقنيات المنهج التحليلي، تفسيرا وتعليلا وتركيبا للخلاصات ونتائج المقارنة، تعميقا للرؤية وتدقيقا للنظر في طريقة كل واحد من الإمامين في الجدل الأصولي.

خطة البحث:

اقتضى موضوع الدراسة وإشكاليتهما وأهدافها أن ينتظم هذا البحث ضمن باين خُصص أولهما لبيان بنية الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي، والثاني للكلام عن الجدل الأصولي في مصادر الأحكام بينهما، وقَبْل ذلك مقدمة تضمنت إشكالية البحث وأهدافه ومنهجه وأهميته والدراسات السابقة فيه.

- قُسم الباب الأول إلى فصول ثلاثة، كان الأول بعنوان: مفهوم الجدل الأصولي وأثر الواقع في التكوين العلمي للإمامين، هذا الفصل تضمن المباحث الآتية: الأول في مفهوم الجدل الأصولي، والثاني في مشروعية الجدل، والثالث في بيان عوامل النبوغ العلمي للإمامين ابن حزم والباجي.

- أما الفصل الثاني المعنون بمقومات الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي، فقد اشتمل على المباحث الآتية: الأول في المصطلح الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي، والثاني في آداب الجدل وضوابطه عند الإمامين ابن حزم والباجي، والثالث في عناصر الجدل وأركانه عند الإمامين.

- وكان الفصل الثالث محاولة لتحديد أسس الجدل عند الإمامين ابن حزم والباجي، تم تقسيمه إلى المباحث الآتية: الأول في الأساس العقلي، والثاني في الأساس المنطقي، والثالث في الأساس المعرفي والرابع في الأساس اللغوي.

- بعد هذه المحاولة لرسم معالم الإطار النظري لدى الإمامين الجليلين، تم الانتقال إلى الجانب التطبيقي الذي يمثله الباب الثاني الموسوم بالجدل الأصولي في مصادر الأحكام بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن بدوره فصولاً ثلاثة: أولها بعنوان: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي في طبيعة الدليل الأصولي، تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث، الأول منها في الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي في دليل القرآن الكريم،

والثاني في الجدل الأصولي بين الإمامين في دليل السنة، والثالث في الجدل بين الإمامين في الأدلة العقلية.

- أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد خصص للكلام عن الجدل الأصولي في باب الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن المباحث الآتية: الأول في مفهوم الإجماع وحجته بين الإمامين، والثاني في أنواع الإجماع عند الإمامين وقيمه التشريعية، والثالث خُصص لإثارة بعض المشكلات الإجماعية بين الإمامين.

- وكان آخر الفصول هو الذي تمت عنونته بالجدل الأصولي في باب القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي، تضمن هو أيضا مباحث ثلاثة، جاءت على الشكل الآتي: الأول منها في مفهوم القياس بين الإمامين وقيمه التشريعية، والثاني في حجية القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي، ليُختتم هذا الفصل بمبحث: مشكلات قياسية بين الإمامين ابن حزم والباجي.

- وفي نهاية البحث كانت الخاتمة عبارة عن مجمل النتائج والخلاصات التي أفرزها هذا البحث.

فأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به ويكتب له القبول، إنه ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الباب الأول

بنية الجدل الأصولي عند

الإمامين ابن حزم والباقي

الفصل الأول: مفهوم الجدل وأثر الواقع في التكوين العلمي للإمامين ابن حزم والباجي

الفصل الثاني: مقومات الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي

الفصل الثالث: أسس الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي

الفصل الأول: مفهوم الجدل وأثر الواقع في التكوين العلمي للإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الأول: مفهوم الجدل

المبحث الثاني: مشروعية الجدل

المبحث الثالث: التعريف بالإمامين ابن حزم والباجي وعوامل نبوغهما
العلمي

المبحث الأول: مفهوم الجدل

المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح

أولاً: لغة

تجمع كافة المعاجم التي تم استقرار مفهوم الجدل فيها على تضمينه معاني الإحكام والشدة والخصومة، فقد ذكر الفراهيدي (170هـ) أنه (أكثر ما يقال جدلته تجديلاً؛ أي صرعته)¹ و (رجل جدل مجدل؛ أي خصم مخصام)².

وقال ابن دريد (321هـ): (الجدل مصدر جدلتُ الحبل أجدلُه وأجدلُه، إذا فتلته، والحبل مجدول وجديل... وجادلت الرجل مجادلة وجدالا، إذا خاصمته، والاسم الجدل، ورجل جدل: شديد الجدل)³.

وقال الأزهري (370هـ): (الجدل شدة الفتل... وجدلت الحبل جدلاً إذا شددت فتلته... ويقال: إنه لجدل إذا كان شديد الخصام... وقد جدلت جدلاً؛ أي أحكمت إحكاماً)⁴.

وقال أيضاً: (ويقال: جادلت الرجل فجدلته جدلاً إذا غلبته)⁵.

يظهر من تأمل هذه التعريفات⁶ أن مصطلح الجدل في اللغة العربية يدور على المعاني الآتية:

- إجادة الفتل وإحكامه، مع ما يعنيه ذلك من لي لأجزاء الحبل بقوة، حتى يصير محكماً.

¹- معجم العين ج 1 ص 224

²- المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³- جمهرة اللغة ج 1 ص 448

⁴- تهذيب اللغة ج 10 ص 649

⁵- المصدر نفسه ج 10 ص 652

⁶- ورد لفظ الجدل بالمعاني السابقة نفسها في صحاح الجوهري ج 4 ص 1653، وفي أساس البلاغة للزمخشري ج 1 ص 126، وفي لسان العرب لابن منظور ج 11 ص 103-104-105، وفي القاموس المحيط للفيروز آبادي ص 975-976، وفي تاج العروس للزبيدي ج 28 ص 191 و 192 و 193 و 194

- اختلاف في الرأي ومنازعة كل طرف لخصمه.

- سعي كل واحد من المتجادلين إلى جَدْل خَصْمِهِ؛ أي طرحه على الجدالة¹.

وهذا ما أكده ابن فارس (395هـ) بقوله: (الجيم والبدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام. ويقال للزَّمام المَمَرِّ: جَدِيل)².

ثانياً: اصطلاحاً:

لا ينأى المفهوم الاصطلاحي للجدل عن معناه اللغوي؛ لذلك نجد جُل من ع

رفه اصطلاحاً يمتح من أساسه اللغوي المشار إليه آنفاً.

فهذا صاحب الإيضاح يقول: "الجدل: من قولك جدلت الحبل أجدله جدلاً، إذا فتلته فتلاً محكماً، وله بهذا الاشتقاق معنيان:

- أحدهما: أن يكون استعمالك إياه في محافل النظر سبباً لقتل خصمك إلى موافقتك، بتوجيه أدلتك وإبطال شُبهه.

- الثاني: أن يكون سُمي بذلك لكونه مُحْكَمًا للأدلة والأسئلة والأجوبة، مُبرِّمًا لمنتشدها بقوانينه المعتبرة)³. هناك أساسان بنى عليهما صاحب التعريف حده:

- يتجلى الأساس الأول في مراعاة الغاية التي يرومها كل طرف من طرفي الفعل الجدلي، من خلال سعيهما معاً إلى الإقناع وتحقيق الغلبة المعرفية.

- أما الثاني فتتحكم فيه الرؤية الكلية ويُفسَّر بناء على اعتبار بنية الفعل الجدلي، وذلك بالنظر إلى كونه قانوناً كلياً يوجه السؤال والجواب، صونا له عن العبث والمغالطات.

¹ - الجدالة هي الأرض، تاج العروس من جواهر القاموس مجد مرتضى الحسيني الزبيدي ج 28 ص 193

² - مقاييس اللغة ج 1 ص 433

³ - الإيضاح لقوانين الاصطلاح، محي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي ص 100

وهذا ما أكدّه ابن خلدون بقوله: "إنه معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"¹.

وكذلك الإمام الطوفي حين قال إنه: "قانون صناعي يُعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتباب"².

فهو في المحصلة قانون؛ أي نسق كلي يهدف إلى الإقناع والكشف عن الحقيقة العلمية باعتماد الحجة والدليل؛ لذلك قال محمد علي التهانوي: "الجدل علم يتعرف به كيفية تقرير الحجج الشرعية"³.

وسلك صاحب كشف الظنون مسلك الغاية والإجراء في الممارسة الجدلية بقوله: "هو علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام ونقض"⁴.

في حين اعتبر الإمام الجويني، (478هـ)، مركزية المغالبة في صياغة تعريفه للجدل؛ ذلك أن كل طرف من طرفي العملية الجدلية يسعى إلى إفحام الطرف الآخر، ويحشد لذلك كل إمكاناته المعرفية والمنهجية واللغوية، يقول رحمه الله تعالى في كافيته: "إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارة، أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة"⁵.

¹ - المقدمة ج 1 ص 579

² - علم الجدل في علم الجدل ص 03

وقال أيضا: "رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالحجة" ص 04

وقال: "علم أو آلة يتوصل بها إلى قتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل" ص 04

³ - كشف اصطلاحات الفنون والعلوم ج 1 ص 553

وقال الشريف الجرجاني: "الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به

تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة"، معجم التعريفات ص 67

⁴ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة ج 1 ص 579، وعرفه طاش كبري زاده بقوله: "هو علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام أي وضع أريد، وعلى هدم أي وضع كان" مفتاح السعادة ومصباح السيادة ج 1 ص 281.

وقال أبو البقاء الكفوي: "الجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو

لا يكون إلا بمنازعة غيره"، الكليات، ص 353

⁵ - الكافية في الجدل ص 21

من خلال تأمل هذه التعريفات، يخرج القارئ بجملة ملاحظات متعلقة بخصائص
الجدل وسماته؛ يمكن إيجازها بحسب عدة اعتبارات فيما يلي:

باعتبار المقصد:

غاية الجدل القصوى هي قتل الخصم عن رأيه؛ أي جعله يُقر بخطأ الرأي الذي يدافع
عنه، ولم لا تَبَيَّ الرأي المخالف الذي كان يسعى إلى هدمه من قبل.

باعتبار الوسيلة:

لا يوسم الجدل بالموضوعية إلا إذا اعتمد المجادل في بنائه رأيه وهدم رأي غيره الدليل
والحجة والبرهان، ومن ثَمَّ فلا التفات إلى كثير من المناقشات التي تجري على سبيل المغالبة
باعتداد المغالطات والأساليب التي ليس لها أساس علمي.

باعتبار البنية:

يتميز الجدل بكونه نسقا كليا متكامل العناصر، حتى أنه يعتبر قانونا مبنيا على
خطوات ومراحل واصطلاحات ومنهج رصين، لا يليق أن يزيع عنه من رام بلوغ الحقيقة
العلمية.

باعتبار المضمون:

إذا كانت الممارسة الجدلية تعتمد أساسا على الدليل والحجة، فإن ذلك لا يعني أن
يُقبل كل دليل كيفما اتفق، بل إن بناء الأدلة وتوظيفها ينبغي أن يتسق وسياق الموضوع
المتجادل بشأنه، وأن يجري الجدل على عرف واحد؛ إذ لا يصح أن يعارض أحد الطرفين فكرة
نحوية بدليل كلامي أو فقهي مثلا، بل إن المطلوب هو أن يحترم المجال المعرفي؛ لأن لكل نسق
خصوصياته التي تميزه عن غيره من الأنساق.

باعتبار الفائدة:

معلوم أن الجدل يحتاج ممارسه التمكن من كفايات متنوعة، لغوية ومعرفية
ومنهجية، وهذا ما يعينه على اكتساب قيم جمة وفوائد جلى؛ إذ تجعله تلك الممارسة متقنا

لترتيب الأدلة والحجج بحسب ما يقتضيه المقام، إضافة إلى أنه يصير غير قابل لكل ما يبلغه بادي الرأي، بل يُعمل عقله وفكره حتى يتحقق الاقتناع، وهو ما ينسجم مع المنهج القرآني القويم؛ لأجل كل ذلك قال الدكتور عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني:

"الجدال هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه استمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه"¹.

المطلب الثاني: الجدل وبعض المصطلحات القريبة منه

ما دام المنهج العلمي يقتضي، قبل الخوض في أي نقاش أو تحليل، تحديد المصطلحات وما تدل عليه من مفاهيم، تفاديا لكل لبس في بيان المقصود والمراد، فإن هذا يوجب البت في المصطلح البؤرة في هذا البحث "الجدل" دون إغفال أقرب المصطلحات إليه، حرصا على الدقة العلمية المطلوبة.

من هذا المنطلق فإن ثمة مصطلحات سارت على الألسن وتداولها المختصون في السياق الذي نحن بصددده، على سبيل الدلالة على مفهوم الجدل، كمصطلحي الحجاج والمناظرة، فهل ثمة فرق بين هذه المصطلحات أم إن معناها واحد؟ لأجل ذلك فالتسلسل المنطقي للبحث يُحتم تعريف هذين المصطلحين في اللغة وفي الاصطلاح، ثم النظر في هذه المصطلحات الثلاثة (الجدل والحجاج والمناظرة) للمقارنة بين معانيها، ومن ثم استنتاج طبيعة الفروق الموجودة بينها إن كانت؟

¹ - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص 361، عبد الرحمن حبنكة الميداني

أولاً: الحجاج

أ- في اللغة العربية

يرجع أصل معنى الحجاج في اللغة العربية إلى إثبات الرأي بالدليل واعتماد الحجة في الحوار.

يقول ابن فارس: "يقال حاجت فلانا فحججته؛ أي غلبته بالحجة، وذلك الظفر يكون عند الخصومة، والجمع حجج، والمصدر: الحجاج"¹. وهو المعنى نفسه الذي أكده ابن منظور في معجمه، حيث قال: "يقال: حاججته أُلحُّه حجاجاً ومُحاجَّةً حتى حججته؛ أي غلبته بالحجج التي أدليت بها... والتحاجُّ: التخاصم... وحاجَّه محاجة وحجاجاً: نازعه الحجة"².

ب- في الاصطلاح

لم يُميز العلماء والباحثون بين مصطلحي "الجدل" و "الحجاج" بل وظفوهما في السياق نفسه دون تفريق بينهما؛ إذ نجد العلامة ابن خلدون أورد هذا المصطلح في معرض كلامه عن الجدل وما يرتبط به، حيث قال عندما أراد تعريف علم الكلام: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية"³.

وهو معنى قريب من الدلالة التي تضمنها تعريفه السابق لمصطلح الجدل، وكذلك الدكتور طه عبد الرحمن عندما عرف الحجاج قال: "وحد الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية"⁴. يلاحظ استعماله المصطلحين معا على سبيل الترادف.

والدكتور عبد الحميد الراقي عند كلامه عن الجدل، أورد العبارة الآتية: "المنظر المنتصب للحجاج"¹.

¹ - معجم مقاييس اللغة ج 2 ص 30 مرجع سابق

² - لسان العرب ج 2 ص 228، وقال الزمخشري: "حاج خصمه فحجَّه، وفلان خصمه محجوج، وكانت بينهما مُحاجة ومُلاجة" أساس البلاغة ج 1 ص 169

³ - المقدمة ج 1 ص 580

⁴ - في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 65

نستنتج من النقول الواردة أعلاه أن العلماء والمفكرين درجوا في كتاباتهم على استعمال مصطلحي الجدل والحجاج دون تفريق بينهما، فماذا عن مصطلح "المناظرة"؟

ثانياً: المناظرة

أ- لغة:

تنقسم معاني النظر وما اشتق منه في اللغة العربية إلى قسمين:

- أحدهما: النظر بمفهومه المادي؛ أي الذي يكون بالعين.
 - ثانيهما: النظر المعنوي، الذي يكون بالتفكر في الأمر الذي يكون موضوعاً للنظر.
- والذي يعين على التمييز بينهما هو السياق، فإذا قال المرء "نظرت إليه لم يكن إلا بالعين وإذا قلت نظرت في الأمر، احتتمل أن يكون تفكراً وتدبراً بالقلب"².
- وفي ذلك يقول الخليل بن أحمد: "أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه"³.
- وهذا ما يؤكد ابن فارس بقوله: "النون والطاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته، ثم يستعار ويتسع فيه"⁴.
- يبدو من هذه التعريفات اللغوية أن مدار معنى المناظرة على المشاركة في فعل النظر، بمفهومه الوارد أعلاه، وهو ما تدل عليه صيغة: "مفاعلة" التي تقتضي المشاركة في الفعل.

¹ - مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، عدد 08 ص 44، جامعة زيان عاشور بالجلفة - الجزائر، مقال بعنوان أثر صناعة الجدل في بناء الفكر الفقهي عند أبي الوليد الباجي، د عبد الحميد الراقي.

² - تاج العروس محمد مرتضى الزبيدي ج 14 ص 248

³ - العين ج 4 ص 238 مرجع سابق

⁴ - معجم مقاييس اللغة ج 5 ص 444

ب- المناظرة اصطلاحاً:

يرتبط المعنى الاصطلاحي للمناظرة بمعناها اللغوي، من حيث كونها تقتضي وجود طرفين يشتركان فيها، وهي تهدف إلى بحث موضوع والكشف عن وجه الحق فيه، وإثبات ذلك بالدليل.

يقول التهانوي: "هي علم يُعرف به كيفية آداب إثبات المطلوب ونفيه أو نفي دليله مع الخصم... وتطلق المناظرة أيضاً في اصطلاح أهل هذا العلم على النظر من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"¹.

وخالف الكفوي في شرط اقتضاء الطرفين، وذهب إلى إمكان قيام المناظرة مع عدمهما، وذلك في قوله: "هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب، وقد يكون مع نفسه"².

أما صاحب مفتاح السعادة فقد بسط في تعريفه مفهوم المناظرة وموضوعها وغايتها، يقول رحمه الله: "علم يبحث فيه عن كيفية إيراد الكلام بين المناظرين، وموضوعه الأدلة من حيث إنها يثبت بها المدعي على الغير... والغرض منه تحصيل ملكة طرق المناظرة، لئلا يقع الخبط في البحث، فيتضح الصواب"³.

واشترط وجود طرفين في المناظرة هو ما ذهب إليه الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، شأنه في ذلك شأن أغلب من عرفها، حيث قال: "المناظرة هي المحاوراة بين فريقين حول موضوع، لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر"⁴.

¹ - كشف اصطلاحات الفنون ج 2 ص 1652. والمعنى نفسه ذهب إليه الجرجاني، حيث قال: "هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب" التعريفات، ص: 195.

² - الكليات ص 849

³ - مفتاح السعادة ومصباح السيادة، طاش كبري زاده ج 1 ص 280، وذهب الدكتور طه عبد الرحمن إلى أن "كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة" في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ص 66

⁴ - ضوابط المعرفة ص: 371

هل بين هذه المصطلحات فرق؟

لم يتم عرض تعريفات الكلمات السابقة، خاصة كلمتي الجدل والمناظرة، إلا لغرض الكشف عن مدى كونها معبرة عن المسمى نفسه أو أن أصحاب هذا الفن ميزوا بينها.

بناء على ذلك نجد ابن أبي بكر المرعشي قد ميز بين الجدل والمناظرة على أساس أن "الغرض في المناظرة إظهار الصواب، والغرض من الجدل الإلزام"¹.

كذلك فعل حاجي خليفة في مقدمة كتابه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون². وهو الرأي نفسه الذي تبناه الشيخ محمد أبو زهرة في "تاريخ الجدل"³. وقبله أشار العلامة النفراوي⁴ إلى ما اعتبره فرقا بين الجدل والمناظرة حين قال: "المناظرة قد تكون مع نفسه دون المجادلة، فإنها لا تكون إلا مع الغير"⁵.

في مقابل الرأي القائل: إن ثمة فرقا بين الجدل والمناظرة، ذهب آخرون إلى وحدة المسمى والمعنى رغم اختلاف الاسم.

من هؤلاء نجد الإمام الشيرازي، أستاذ الإمام الباجي وشيخه، يقول: "ولا يبعد أن يقال: إن علم الجدل هو علم المناظرة؛ لأن المآل منهما واحد"⁶. أما الإمام الجويني، (478هـ)، فقد عبر صراحة عن وحدة الموضوع بين هذين المصطلحين، إذ قال: "ولا فرق بين المناظرة والجدال

¹ - ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي ص 142

² - ج 1 ص 11

³ - تاريخ الجدل، محمد أبو زهرة ص 05

⁴ - أبو العباس أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي، فقيه عالم محقق، لازم الشيخ عبد الباقي الزرقاني والشيخ الخرشي والشيخ عبد السلام اللقاني وأخذ عنهم علما غزيرا، انتهت إليه رئاسة المذهب المالكي في بلده، من مؤلفاته: الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، وتعليق على البسملة، وشرح على الأجرومية، توفي رحمه الله تعالى عام 1125هـ.

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية محمد مخلوف ج 1 ص 460 ومعجم المؤلفين عمر رضا كحالة ج 2 ص 40

⁵ - الفواكه الدواني، ج 1 ص 171

⁶ - كشف الظنون، ج 7 ص 580

والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع، وإن فُرق بين الجدل والمناظرة على طريقة اللغة؛ وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتُق منه النظر¹.

ومن المحدثين نجد الشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني لا يفرق بين المصطلحين؛ فعندما تكلم عن نشأة هذا الفن وتطوره قال رحمه الله: "وأخذ العلماء بعد ذلك يضبطون مناظراتهم وجدلياتهم وفق قواعد هذا الفن"². فلم يميز بين اللفظين، بل وظفهما في سياق واحد على سبيل الترادف، كما هو واضح من كلامه.

الرأي المختار

بناء على العرض السابق فإن الرأي الذي تم اختياره وعليه سيسير البحث في كافة مراحل هو الرأي الثاني؛ أي الذي لا يميز أصحابه بين الجدل والمناظرة، وذلك لاعتبارين، أحدهما موضوعي والآخر منهجي.

أما الاعتبار الموضوعي فمقتضاه أن تأمل التعريفات المعروضة آنفا لا يُجلي فرقا عميقا بين اللفظين، وإن كان ثمة من فروق فهي طفيفة، ولا تقتضي تفريقا حقيقيا. فهذا أبو بكر المرعشي رحمه الله يميز بينهما على أساس أن الغرض من المناظرة هو إظهار الصواب، بينما الغرض من الجدل هو الإلزام.

والذي يبدو والله أعلم أنه ليس ثمة أساس قوي للتمييز بين المصطلحين؛ ذلك أن الإلزام لا يمكن أن يقع في الغالب إلا بالصواب، ثم إن الصواب المذكور هو كذلك قصد كل من يطبق الجدل بقواعده وآدابه وضوابطه، ومن ثم فإن كل منصف لا يمكن إلا أن يقتنع ويُقر بصواب الحقائق العلمية المبنية وفق منهجية جدلية رصينة.

وهذا الإمام النفراوي رحمه الله يعقد فرقا بين المصطلحين على أساس اشتراط وجود طرفين في الجدل، أما المناظرة فلا تقتضي ذلك. هذا القيد الذي اعتبره الإمام النفراوي، ليس شرطا لازما؛ لأنه حتى في الحالة التي يناظر العالم نفسه، فإن ثمة طرفين، غاية ما في الأمر أن

¹ - الكافية في الجدل ص 19

² - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ص 371

وجود الطرف الثاني حُكي، بينما في الحالة الأصلية كان وجوده حقيقيا، فليس على كل حال أساسا متينا للتمييز بين المصطلحين.

أما ما ذهب إليه الشيخ أبو زهرة فهو مطابق لرأي المرعشي، ومع ذلك فلم يحفل هو ذاته بهذا الفرق، حيث يقول: "تدور على الألسنة عبارات المناظرة والجدل والمكابرة، وأحيانا تطلق إحداها في موضع الأخرى... وسنطلق في كتابتنا كلمة الجدل على ما يشملها هو والمناظرة"¹.

وأما الاعتبار المنهجي الذي اقتضى اعتماد الرأي المفيد كَوْنَ المعنى واحدا بين اللفظين، فمفاده أن هذا البحث لما كان أساسه إجراء مقارنة بين الإمامين ابن حزم والباجي، فإن ذلك يستلزم الكشف عن رأي كل واحد من الإمامين في هذه القضية، طلبا للاتساق المنهجي الذي يقتضيه السياق.

ولما كان الإمامان معاً لَمْ يُفرقا بين الجدل والمناظرة كان من اللازم السير في الوجهة نفسها واتباع الطريق ذاته.

فهذا الإمام الباجي، يسمي كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" ومعلوم أن قصده من تأليف هذا الكتاب بيان قواعد الجدل وضوابطه وآدابه، ومع ذلك استعمل كلمة الحجاج في عنوان الكتاب، مما يدل على أنهما عنده مترادفان.

ثم إنه عندما أراد أن يعرف الجدل قال: "تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه"²، وترجم للباب بقوله: "باب بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين"³.

¹- تاريخ الجدل ص 5-6

²- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي ص 11

³- نفسه، ص 10

ثم إنه استهل كتابه هذا ببيان غرضه من تأليفه قائلاً: "أما بعد، فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين... أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل"¹.

كل ذلك لا يدع مجالاً للشك في كون الإمام الباقي لا يميز بين الحجاج والمناظرة والجدل. فماذا عن الإمام ابن حزم؟

إذا كان الإمام ابن حزم قد خالف الإمام الباقي في كثير من المسائل والموضوعات، فإنه، من جهة أخرى، وافقه في مباحث عدة، منها قضية مفهوم الجدل، حيث نجده يقول: "الجدل والجدال: إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته، وقد يكون كلاهما مبطلاً، وقد يكون أحدهما محقاً والآخر مبطلاً إما في لفظه وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معاً مُحَقِّقَيْن في ألفاظهما ومعانيهما"². ولم يعرج بعد ذلك ولا قبله على كلمة المناظرة، مما يدل على أنه لا فرق بينهما عنده. ولا ينبغي أن يقال: إن عدم ذكره للمناظرة لا يقتضي النتيجة المستفادة أعلاه.

والجواب على ذلك أن الإمام ابن حزم معروف بتمحيصه وتدقيقه، بل إنه في منهجه العلمي، لا يدع شاردة ولا واردة تعضد رأيه وتدحض رأي خصمه إلا اعتنى بها، فلو كان ثمة فرق بين اللفظين عنده لأشار إليه، مع ما آتاه الله تعالى من قوة النظر وعمق التفكير والتدبر والعناية بالفروق جليلها ودقيقها.

والذي يعزز هذا الرأي هو أن الإمام ابن حزم في معرض دفاعه عن عقيدة الإسلام قال: (وقد أمرنا الله تعالى في نص القرآن باتباع ملة إبراهيم عليه السلام، وخبّرنا تعالى أن ملة إبراهيم المحاجة والمناظرة)³.

¹ - نفسه، ص 7

² - الإحكام في أصول الأحكام، الإمام ابن حزم ج 1 ص 84

³ - الإحكام في أصول الأحكام، ج 1 ص 21

وفي السياق نفسه يوظف كلمة الجدل بالمعنى نفسه فيقول: "فدم تعالى كما ترى الجدل بغير حجة"¹.

بل إنه رحمه الله يأتي بلفظ الجدل والمناظرة والحجاج في الموضع نفسه، كما في قوله عند بيانه مشروعية الجدل "وقد تحاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم... وبالجمل، فلا أضعف ممن يروم إبطال الجدل بالجدال، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج، ويتكلف فساد المناظرة بالمناظرة"².

كل ذلك يقتضي عدم التمييز بين المصطلحات المبينة آنفا، وهذه هي الوجهة التي سيسلكها البحث فيما يستقبل من محاور بحول الله تعالى.

المطلب الثالث: مفهوم الجدل الأصولي

من الأمور الهامة التي ينبغي ضبطها والعناية بتحديد مفهومها مصطلح: الجدل الأصولي؛ لأنه يمثل مصطلحا محوريا في هذا البحث، ومن ثم فلا يمكن إغفاله أو تجاوزه دون بيان للمقصود منه.

واضح أن مصطلح "الجدل الأصولي" مكون من كلمتين هما "الجدل" و "الأصولي"، فاقتضى بيان معنى المركب توضيح معنى المفردات التي تتركب منها؛ ذلك أن "المركب لا يمكن أن يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لا من كل وجه، بل من الوجه الذي لأجله يصح أن يقع التركيب فيه"³.

¹ - نفسه، ج 1 ص 23

² - نفسه، ج 1 ص 27

³ - المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي ج 1 ص 78.

أما "الجدل" فقد سبق بيانه بما لا حاجة إلى إعادته هنا، وأما "الأصولي" فهو نسبة إلى علم أصول الفقه، وهو "ما انبنت عليه الأحكام الشرعية"¹، هذا هو تعريف الإمام الباجي، أما الإمام ابن حزم فلم يعرف "أصول الفقه" في مقدمته الحَدِيثُ التي عقدها في بداية كتاب "الإحكام في أصول الأحكام" لبيان معاني الألفاظ الدائرة بين أهل الفن، إنما اكتفى بتعريف لفظ "الأصل" بقوله: "هو ما أدرك بأول العقل وبالحس"².

بناء على ذلك يمكن تعريف الجدل الأصولي بأنه: تدافع فكري يتعلق بعلم أصول الفقه، يسعى كل طرف فيه إلى إقناع مخالفه برأيه، اعتماداً على القواعد المرعية في هذا الفن. فالقول بأنه تدافع، على وزن تفاعل، يقتضي التشارك في الفعل، يعني أن فيه عرضاً للرأي والرأي المخالف على سبيل المغالبة والسعي إلى تمحيص المعرفة العلمية ودعمها بالأدلة القوية مما يعين على تقويمها وتطويرها.

بعد ذلك يأتي السؤال: أي تدافع هو؟ واحترازاً من شتى أنواع التدافع الموجودة بين الناس، تم تقييده بالفكري، إبرازاً لطبيعته، وجمعاً لوسائله من كلام أو ما يقوم مقامه من إشارة أو كتابة أو نحو ذلك.

ولما كان ميدان الفكر واسعاً يدخل فيه العديد من الحقول المعرفية، استلزم ذلك تحديد المجال المقصود في هذا السياق، فأضيف قيد: علم أصول الفقه، إخراجاً لكل جدل لا يتعلق بهذا النسق المعرفي.

ومراعاة للجانب القصدي في الفعل الجدلي، قيل: يسعى كل طرف فيه إلى إقناع مخالفه برأيه؛ لأن هذه هي الغاية التي يَرُومُها كل ممارس للجدل؛ أي أن يبين أن رأيه هو الصواب ورأي غيره ليس كذلك.

¹ - المنهاج في ترتيب الحجاج، الإمام الباجي ص 11، وعرفه في كتابه "الحدود" بقوله "ما انبنت عليه معرفة الأحكام الشرعية" ص 102

² - الإحكام ج 1 ص 80

أما القيد الأخير المذكور في التعريف؛ أي: اعتماد القواعد المرعية في هذا الفن، فقد تمت إضافته احترازا من كل جدل خارج عن الضوابط العلمية وشروط الجدل العلمي وأساسها الحجة والدليل.

المبحث الثاني: مشروعية الجدل

إن المطلع على آراء عدد من العلماء المسلمين يستشعر لديهم حساسية مفرطة تجاه الجدل والمناظرة وما يرتبط بذلك.

فهذا الإمام مالك رحمه الله تحدث عن الكلام ومراجعة الناس، فقال: "من صنع هذا ذهب بهاؤه"¹.

وقيل له: "الرجل له علم بالسنة، أيجادل عنها؟ قال: لا، ولكن ليخبر بالسنة، فإن قبل منه وإلا سكت"². وقال أيضا: "ليس الجدل في الدين بشيء"³.

يبدو من هذه النقول أن الإمام مالكا رحمه الله تعالى يمنع الجدل جملة وتفصيلا، إلا أن مطالعة أحواله رحمه الله تجلي حقيقة الأمر.

فهو لا يقصد النهي عن كل جدل مطلقا، بل إن غرضه منع المراء الذي قد يؤثر على سلامة الاعتقاد. ومما يؤكد كَوْن الإمام مالك لا ينهى عن الجدل مطلقا، قول الخطيب البغدادي: "على أن مالك بن أنس قد بينه، وأنه الجدل الذي يُقَصَّدُ به ردّ ما جاء به جبريل إلى النبي ﷺ"⁴.

لهذا نجده قد ناظر محمد بن الحسن، صاحب أبي حنيفة النعمان، (150هـ)، في مسألة فقهية⁵، مما يعكس منهجه الحقيقي في التعامل مع الجدل.

¹ - ترتيب المدارك، القاضي عياض ج2 ص67

² - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون (799هـ)، ج: 1، ص: 115

³ - الانتقاء، ابن عبد البر، ص: 34

⁴ - الفقيه والمتفقه: ج: 1، ص: 561-562

⁵ - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، القاضي التنوخي ج: 5، ص: 188-189

وهذا الإمام الليث بن سعد رحمه الله تعالى، يقول: "بلغت الثمانين وما نازعت صاحب هوى قط"¹.

القضية بالنسبة للإمام الليث واضحة؛ فهو لا يمنع الجدل والمحااجة مطلقاً، إنما يقيدوها ويحد من مجالها، ويشترط فيها أن تكون ذات جدوى، لأن صاحب الهوى لا طائل من مناقشته أو احتمال عدوله عن رأيه.

أما الإمام ابن أبي زيد القيرواني رحمه الله تعالى فقد كان من جملة ما صَنَّفَهُ كتاب "النهي عن الجدل"² مما يدل على نفوره من تلك المجادلات العقيمة المغرقة في التعمق والتي لا تؤدي إلى ثمرة عملية تؤثر إيجاباً على سلوك المرء، وهذا اختيار منسجم مع قناعاته رحمه الله؛ لأنه كان جارياً "على طريقة السلف في الأصول لا يدري الكلام ولا يتأول"³.

هذه المواقف التي اتخذتها ثلة من علماء السلف من الجدل، ترجع عند تأمل أحوالهم إلى أنهم لم يحتاجوا إليه؛ لأن القاعدة الإيمانية الصلبة لأغلب الناس في زمنهم أغنتهم عن أساليب الجدل وكثرة الكلام، عكس ما صارت عليه أحوال من جاء بعدهم؛ إذ لم يجدوا مندوحة عن مجادلة المشككين في أصول الدين ومطارحتهم بالحجة والبرهان.

لأجل ذلك قال الإمام الذهبي رحمه الله: "كانت الأهواء والبدع خاملة في زمن الليث ومالك والأوزاعي، والسنن ظاهرة عزيزة، فأما في زمن أحمد بن حنبل وإسحاق وأبي عبيد، فظهرت البدعة وامتحن أئمة الأثر ورفع أهل الأهواء رؤوسهم بدخول الدولة معهم، فاحتاج العلماء إلى مجادلتهم بالكتاب والسنة، ثم كثر ذلك، واحتج عليهم العلماء أيضاً بالمعقول، فطال الجدل واشتد النزاع وتولدت الشُّبه، نسأل الله العافية"⁴.

¹ - سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، ج: 8، ص: 144

² - الديباج المذهب، ابن فرحون، ج: 1، ص: 430

³ - سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، ج: 17، ص: 12

⁴ - سير أعلام النبلاء، ج: 8، ص: 144

إذا كان هذا هو موقف علمائنا بشكل عام من موضوع الجدل، فعلام بنوا هذا الموقف؟ وإلى أي حد ينسجم مع ما ورد في القرآن الكريم بخصوص حكم الجدل في الشرع الحنيف؟

المطلب الأول: مشروعية الجدل في القرآن الكريم

يقول الله عز وجل في كتابه العزيز: ﴿تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً﴾¹ ومقتضى ذلك أن إنذار المخالفين لعقيدة الإسلام لا يتأتى إلا بمحاورتهم وعرض مضمون الوحي عليهم، ثم إن هؤلاء لن يقبلوا ما دُعوا إلى اعتناقه دون مراجعة وأخذ ورد.

ومن ثم فإن الله العزيز الحكيم وجه حبيبه المصطفى الأمين إلى أساليب مواجهة اعتراضاتهم بالحجة والبرهان والمنهج القويم، شأنه في ذلك شأن سائر الرسل عليهم أفضل الصلاة والسلام.

ومن أوضح الآيات في الدلالة الصريحة على الأمر بالجدال بالتي هي أحسن قوله تعالى: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾².

ويقول سبحانه في موضع آخر: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم﴾³.

وهكذا فإن تتبع المنهج القرآني في الجدل والحجاج يكشف متانة في الأسلوب وقوة في العرض والاعتراض واتساقاً في ترتيب المضامين، ثم هو قبل ذلك ينطلق مع الآخر من أرضية مشتركة، متفادياً إقصاءه، رغم عدم اعترافه بفكرته، يقول سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿وَإِنَّا أَوْ أِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁴ وهو ما يجلي الحكمة القرآنية في تدليل كافة

¹ - سورة الفرقان، الآية: 1.

² - سورة النحل، الآية: 125.

³ - سورة العنكبوت، الآية: 46.

⁴ - سورة سبأ، الآية: 24.

العقبات النفسية والتمثيلات القبلية التي من شأنها أن تشكل عائقا دون تقريب الهوة بين وجهات النظر المختلفة.

فقد استفز عقولهم من خلال استفهامات تجعل عقلاءهم يستجيبون، كقوله تعالى: ﴿أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾¹، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾². وأظهر لهم تناقضاتهم التي لا تستقيم والفكر السليم، كما في قوله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾³. وقوله سبحانه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾⁴.

وطالبهم بإثبات دعاوهم وتعزيزها بالحجة والدليل؛ كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾⁵.

وذكر نماذج جدلية في سياق المدح؛ كقصة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في سورة البقرة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾⁶. وأثنى عليه كذلك بقوله سبحانه: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾⁷. وأشار إلى اختصاص سيدنا صالح عليه السلام ومن كفر من قومه بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ﴾⁸. كل ذلك دون إغفال استصحاب المبدأ القرآني الأصل المتمثل في المجادلة بالحسنى، حتى مع أعتى الطغاة، وهو ما نجد

1- سورة يس، الآية: 80.

2- سورة الطور، الآية: 33.

3- سورة الأنبياء، الآية: 22.

4- سورة يس، الآية: 77-78.

5- سورة البقرة، الآية: 79.

6- سورة البقرة، الآية: 257.

7- سورة الأنعام، الآية: 84.

8- سورة النمل، الآية: 47.

تصديقه في قوله عز وجل لموسى وهارون عليهما الصلاة والسلام: ﴿اذهبوا إلى فرعون إنه طغى
فقلوا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى﴾¹.

بناء على ذلك نستنتج أن طريقة القرآن الكريم في مجادلة المخالف قد بلغت الغاية في
الدقة والضبط والجدوى؛ ذلك أنه يوظف المقالات الأنسب لسائر المقامات على اختلاف
مستوياتها وأساليبها، أما ما جاء في القرآن الكريم من آيات تدم الجدل وتنهى عنه، فهو
محمول على ما كان غير منضبط للقواعد الإسلامية في الممارسة الجدلية؛ كالجدال بغير أهلية
علمية، أو مجادلة من لا يُرجى نفعه، أو ما كان من الجدل غير ملتزم بالآداب القويمة أو من
لم يكن قصده هو بيان الحق.

يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في الله بغير علم﴾²، لما كانت الآية
ناهية عن الجدل بغير علم، فإن مقتضى مفهوم المخالفة ههنا هو عدم النهي عما كان من
الجدل بعلم.

يقول الإمام الرازي: "ذم من يجادل في الله بغير علم، وذلك يقتضي أن المجادل بالعلم لا
يكون مذموماً، بل يكون ممدوحاً"³.

ومما يدل على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم
كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار﴾⁴.

ما قيل في الآية السابقة نفسه يقال في هذه الآية؛ أي أن الله عز وجل إذا كان مبغضاً
لمن جادل بغير سلطان، فإنه لا حرج بالمقابل على من تصدى للفعل الجدلي بعد تمكن تام من
أدواته المعرفية والمنهجية.

¹ - سورة طه، الآيتان: 42-43.

² - سورة الحج، الآية: 3.

³ - مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، ج: 2، ص: 99.

⁴ - سورة غافر، الآية: 35.

ومن أنواع الجدل المنهي عنه شرعا، ما كان القصد منه مجرد المشاغبة والعناد، كما في قوله تعالى: ﴿وقالوا ءآلهتنا خير ام هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون﴾¹. هذا النوع من الجدل الوارد في الآية هو جدال المعاندين الذين لا ينصاعون للحق مهما انبلج؛ لأن هذا الضرب من المجادلين لا يقصدون إلا إلى الاستفزاز ولا يحكمون إلا الهوى، ولا يرومون كشف الحق والانصياع للصواب الذي هو القصد الأصلي للجدل الموضوعي، فتظهر حينئذ الحكمة الربانية في منع هذا النوع من الجدل. ومما يزيد هذا الأمر تأكيداً ما ذكره الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن﴾². قال رحمه الله: "أنه متاركة وإعراض عن المجادلة... فإذا لم يُقنعكم ذلك فلا فائدة في الزيادة من الأدلة النظرية، فليست محاجتكم إياي إلا مكابرة وإنكاراً للبيدات والضروريات، ومباهة، فالأجدر أن أكف عن الازدياد"³.

معنى هذا الكلام أن كل جدل لا يفيد في بيان الصحيح من الخطأ ولا يكون غرضه بلوغ الحق والاقتناع به أو لا ينطلق أصحابه من قاعدة علمية صلبة وقواعد منهجية رصينة، فإن الله عز وجل لا يبيحه، بل إنه يمقته؛ إذ هو مضیعة للوقت وإهدار للطاقة واستنفاد للوقت بلا طائل، وهذا ما لخصه الإمام ابن تيمية بقوله: "وقد ذم الله تعالى في القرآن ثلاثة أنواع من المجادلة: ذم صاحب المجادلة بالباطل ليدحض به الحق، وذم المجادلة في الحق بعدما تبين، وذم المحاجة فيما لا يعلم المحاج"⁴.

نخلص من كل ذلك إلى أن القرآن الكريم لا يرفض الجدل بإطلاق، بل يقيد بقيود وضوابط من شأن التمسك بها التزام الموضوعية المطلوبة في مثل هذا الفعل، ولا شك بالمقابل أن إغفالها والذهول عنها يُصير الجدل مرآء ومكابرة وسعياً إلى إفحام الخصم وقهره كيفما اتفق.

¹ - سورة الزخرف، الآية: 58.

² - سورة آل عمران، الآية: 20.

³ - التحرير والتنوير، ج: 3، ص: 201.

⁴ - درء تعارض العقل والنقل، ج: 7، ص: 170.

هذا المنهج القرآني في الجدل يجد تفسيره في كون الجدل وسيلة من الوسائل وآلة من الآلات، وليس مقصدا ولا غاية لذاته، ومن ثم وجب التمييز في أحوال توظيف هذه الوسيلة بين ما هو موافق لكليات الشرع وما هو مخالف لها، ومعلوم أن الأصل هو اكتساب الوسائل أحكام مقاصدها، فما دام المقصد مباحا، فإن الوسيلة تبقى مباحة، وإذا حادت عن السبيل القويم أخذت حكم ما أفضت إليه.

إن استحضار هذه الثنائية (الوسيلة والمقصد) في النظر إلى الفعل الجدلي أساسي في تحديد مدى مشروعيته من عدمها، بدليل أنك "إذا تأملت القرآن وتدبرته وأعرته فكرا وافيا اطلعت فيه من أسرار المناظرات وتقرير الحجج الصحيحة وإبطال الشبه الفاسدة وذكر النقض والفرق والمعارضة والمنع على ما يشفي ويكفي لمن بصَّره الله وأنعم عليه بفهم كتابه"¹.

المطلب الثاني: مشروعية الجدل في السنة النبوية

إن علاقة السنة المشرفة بالقرآن الكريم علاقة فرع بأصل؛ إذ هي شقيقته ولا تنفصل عنه من حيث مصدره ومبادئه ومقاصده؛ لذلك فإن موضوع الجدل كما هو مؤصل في القرآن الكريم نجده حاضرا بقوة في سنة المصطفى ﷺ، قولاً وفعلاً وتقريراً، وهو ﷺ يتمثل في ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾²، فقد "أمر الله رسوله في هذه الآية بالجدال وعلمه منها جميع آدابه من الرفق والبيان والتزام الحق والرجوع إلى ما أوجبته الحجة"³، وهكذا نهض ﷺ بنفسه بهذه المهمة الجليلة، قولاً وفعلاً وتقريراً، وحث عليها صحابته رضوان الله عليهم.

فمن باب السنة القولية الحاضرة على الجدل والمناظرة قوله ﷺ: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين"⁴.

¹ - بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، ج: 4، ص: 130

² - سورة النحل، الآية: 125.

³ - الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ج: 1، ص: 556.

⁴ - أخرجه الإمام الطبراني في مسند الشاميين، رقم الحديث 599

الغالون والمبطلون المذكورون في الحديث الشريف هم من لهم قناعات تخالف مبادئ الدين الإسلامي، ونفي تحريفهم وصّد مكابراتهم يقتضي مواجهتهم بالحجة والبرهان وسلوك مسلك الحجاج والمناظرة معهم، لكشف زيف فكرهم والتحجيم من سريانه في كافة الأوساط، مما يعني أنه لا غضاظة في سلوك هذا المسلك للذب عن الإسلام ومواجهة خصومه وثنيمهم عن بث الافتراءات بين الناس.

ومن السنة الفعلية في بيان مشروعية الجدل والمناظرة في الإسلام ما ذكره أبو حيان الأندلسي في تفسير قوله تعالى: ﴿ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكركم حرم أم الانثيين أما اشتملت عليه أرحام الانثيين﴾¹.

قال رحمه الله: "فلما قام الإسلام وثبتت الأحكام جادلوا النبي ﷺ، وكان خطيبهم مالك بن عوف بن أبي الأحوص الجشعي، فقال: يا محمد، بلغنا أنك تُحل أشياء، فقال له: إنكم قد حرمت أشياء على غير أصل، وإنما خلق الله هذه الأزواج الثمانية للأكل والانتفاع بها، فمن أين جاء هذا التحريم؟ أمن قبل الذكر؟ أم من قبل الأنثى؟ فسكت مالك بن عوف وتحير.

فلو علل بالذكورة وجب أن يحرم الذكر، أو بالأنوثة فكذلك، أو باشتمال الرحم وجب أن يحرم لاشتمالها عليهما، فأما تخصيص التحريم بالولد الخامس أو السابع أو ببعض دون بعض، فمن أين؟ وروي أنه قال لمالك: ما لك لا تتكلم؟ فقال له مالك: بل تكلم وأسمع منك"².

فهذا نموذج بليغ ألزم فيه الرسول ﷺ خصمه بإعمال الحجة العقلية الواضحة، ما جعل مالك بن عوف يُقر له بالغلبة في النهاية؛ إذ لم يستطع جوابا.

أما السنة التقريرية فمنها نماذج عدة لمجادلات الصحابة رضي الله عنهم بحضرة المصطفى عليه الصلاة والسلام، دون إنكار منه؛ فقد عقد العلامة محمد عبد الحي الكتاني بابا ترجم له بقوله: باب مناظرة الصحابة بين يدي المصطفى ﷺ³.

¹ - سورة الأنعام، الآية 144

² - تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج 4، ص 671

³ - نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية، ج: 2، ص: 222

كل ذلك يؤكد بما لا يدع مجالا للشك في كون الجدل مشروعاً في الإسلام، ما دام ملتزماً بالشروط والآداب التي تجعله مفيداً ذا جدوى في بيان الصواب وتمييزه عن الخطأ، أما ما لم يُراع تلك الآداب فلا يمكن أن يُقره ديننا الحنيف؛ لأنه يناقض رؤيته لأخلاق الحوار والمناقشة الهادفة.

المبحث الثالث: التعريف بالإمامين ابن حزم والباجي وعوامل نبوغهما العلمي

المطلب الأول: لمحة عن حياة الإمامين وتكوينهما العلمي

أ- الإمام ابن حزم

وُلد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاثمائة¹ في شهر رمضان، وترعرع في بيت يسار وغنى إذ كان أبوه من أمراء أمويي الأندلس، وكان ذلك مما يعتز به، بل إن مستواه الاجتماعي هذا شكل موضوعاً لأولى مناظراته مع خصمه الإمام الباجي، فقد قال الإمام الباجي: "أنا أعظم منك همة في طلب العلم، لأنك طلبته وأنت مُعان عليه، فتسهر بمشكاة الذهب وطلبته وأنا أسهر بقنديل بئس السوق" محاولاً بذلك بيان قوة همته وأفضليته في هذا الجانب، اعتباراً لحال الفقر والعوز التي عاشها في رحلته المشرقية، لأن مثل تلك الحال تعد من الصوارف التي تقطع صاحبها وتمنعه من الطلب، مما يدل على صبر الإمام الباجي وإخلاصه وصدق نيته في طلب العلم. هكذا نظر إلى القضية معتقداً بذلك أنه حاصر خصمه ولم يترك له مجالاً للمناورة.

إلا أن الإمام ابن حزم نظر إلى القضية من زاوية أخرى ولم يستسلم كما كان متوقعاً؛ إذ رد قائلاً: "هذا الكلام عليك لا لك؛ لأنك إنما طلبت العلم وأنت في هذه الحال رجاء تبديلها

¹ - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الفارسي (ت 456 هـ)

ترجمته في "الصلة" ابن بشكوال، ج: 2، ص: 31

و"سير أعلام النبلاء" الذهبي، ج: 18، ص: 184

و"وفيات الأعيان" ابن خلكان، ج: 3، ص: 325

بمثل حالي، وأنا طلبته في حال ما تعلمه وما ذكرته، فلم أَرُجُ به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة"¹.

فالمسألة في نظر الإمام ابن حزم ليست كما تصورها الإمام الباجي، بل إن الفقر قد يكون حافزا على التحمل رجاء تغيير الحال من سيء إلى حسن، والغنى قد يكون شاغلا عن الطلب مثبطا عنه، فإذا ما أصر الغني على الطلب وواظب عليه كان ذلك أدل على الإخلاص وصدق النية.

تلقى الإمام ابن حزم تكوينه العلمي الأولي في بيت أسرته على يد نساء القصر، فهو عندما تحدث في "طوق الحمامة" عن طفولته قال: "وَهُنَّ عَلَّمَنِي الْقُرْآنَ وَرَوَيْنِي كَثِيرًا مِنَ الْأَشْعَارِ وَدَرَّبَنِي فِي الْخَطِّ"².

ولعل المستوى العلمي الرفيع الذي بلغه رحمه الله راجع إلى هذه البدايات الأولى؛ لأن خير ما يبدأ به الطالب تعلم القرآن الكريم ولسان العرب، نظرا لكون اللغة أولى الأدوات التي لا يليق التفریط فيها؛ إذ هي الوعاء الذي يحوي الفكر والقناة التي بها تبلغ المعاني، وهذا يذكرنا بالإمام الشافعي الذي لم يقتحم مجال الفقه حتى تمكن من لسان العرب وأحوالهم في التخاطب والتعبير.

فإضافة إلى كون هذا المعطى؛ أي التمكن من اللغة العربية، يعتبر إحدى أهم اللبئات في التكوين العلمي لهذا الإمام الجليل، وهو ما سيلاحظ عند الإمام الباجي، فإنه أيضا من الإشارات القوية التي نستنتجها من سيرة هذا العالم الكبير والتي لا شك يمكن الاستفادة منها في يوم الناس هذا.

فالطالب عامة، وطالب العلوم الشرعية بشكل خاص ملزم بتفريغ بداياته لضبط اللسان ومعرفة أحوال التراكيب والمفردات وما يعتريها في مختلف سياقاتها وما تدل عليه من معان تبعا لتلك السياقات. والذي يجعل ذلك مطلوبا على سبيل اللزوم: أنه يتعامل مع نص

¹ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري، ج: 2، ص: 77

² - طوق الحمامة، ج: 1 ص 166، ضمن رسائل ابن حزم.

شرعي منظوم بلغة عربية فصيحة، ثم هو يشتغل في مجال علمي أدواته الأساسية هي لغة الضاد، فإذا لم يكن على دراية بها، فأنى له فهم معانيها وإدراك مقاصدها وسبر أغوارها، بل إنه باقتحامه هذا الحقل المعرفي دون تمكن من تلك الأداة، يجني على نفسه وعلى الدين والمنتسبين إليه.

ثم كان من العلوم التي بدأ الإمام ابن حزم بتلقيها علم الحديث، حيث يذكر الذهبي أنه روى الحديث عن أحمد بن محمد الجسور¹ (401هـ). كما روى عن الهمداني الذي سمع منه في مسجد القمري بالجانب الغربي من قرطبة².

ولم يتوقف رحمه الله عند هذا الحد، بل حرص بهمته المتميزة على التزود من الفقه الذي هو قلب العلوم الإسلامية كافة، حيث يروي لنا الذهبي في ذلك قصة تنم عن شخصية قوية لا تقبل أوسط المراتب، بله أدناها. يقول في سير أعلام النبلاء: "قال أبو بكر محمد بن طرخان التركي: قال لي الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد -يعني والد أبي بكر بن العربي-: أخبرني أبو محمد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة، فدخل المسجد، فجلس ولم يركع، فقال له رجل، قم فصل تحية المسجد، وكان قد بلغ ستا وعشرين سنة، قال: فقمتم وركعت، فلما رجعنا من الصلاة على الجنازة، دخلت المسجد فبادرت بالركوع، فقبل لي: اجلس اجلس، ليس ذا وقت صلاة - وكان بعد العصر - قال: فانصرفت وقد حزنت، وقلت للأستاذ الذي رباني: دُلني على دار الفقيه أبي عبد الله بن دحون، قال: فقصدته، وأعلمته بما جرى، فدلني على موطأ مالك، فبدأت به عليه، وتتابع قراءتي عليه وعلى غيره نحواً من ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة"³.

تعكس هذه الواقعة أثر همة الطالب ورغبته الذاتية في بلوغه أعلى المراتب العلمية؛ وهو أمر مشاهد في الواقع التعليمي بشكل عام؛ إذ مهما كانت الدوافع والمؤثرات الخارجية قوية، فإنها لا ترقى في قوتها إلى درجة الدوافع الداخلية التي تحفز الطالب وتجعله يذل كافة

¹ - سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج: 18، ص: 185.

² - طوق الحمامة، ص 286، ضمن رسائل ابن حزم.

³ - سير أعلام النبلاء، الذهبي ج: 18، ص: 199.

المصاعب ويتحدى كل العراقيل والمعوقات في سبيل تحقيق أهدافه التي يؤمن بها ويروم بلوغها.

فبعد هذا الموقف المحرج الذي وقع فيه الإمام أبو محمد، قرر بكل حزم أن يدفع العار ويصد الحرج، فقصده أستاذه مسترشدا إياه. وكان طبيعيا أن يوجهه شيخه إلى موطأ الإمام مالك، بالنظر إلى كون المذهب المالكي هو السائد في البلاد آنذاك، فطلبه إمامنا وحرص على ضبطه والإحاطة بمضامينه.

لكن هل توقف رحمه الله عند هذا الحد واكتفى بما تيسر؟

بعد أن اغترف رحمه الله من معين المذهب المالكي تبنى أول ما تبناه بعد ذلك المذهب الشافعي،¹ وبعد أن طور مداركه العقلية والمعرفية والمنهجية وصارت لديه القدرة على الاختيار العلمي "أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه، والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث".²

هذا ومما مكن الإمام ابن حزم من مواصلة مسيرته العلمية بكل قوة وثبات ورسوخ، إضافة إلى كل ما ذكر، ما كان يتمتع به من سمات شخصية جعلته حريصا على الاستزادة من مختلف العلوم الشائعة في زمنه، فقد عُرف عنه أنه "كان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب والملل والنحل والعربية والآداب والمنطق والشعر، مع الصدق والديانة والحشمة والسؤدد والرئاسة والثروة وكثرة الكتب".³

كل ما سبق ذكره يبين بجلاء العوامل المتنوعة التي مكنت الإمام ابن حزم من اكتساب هذه الشخصية العلمية المتفردة، والتي يمكن النظر إليها من خلال مستويين اثنين:

¹ - سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، ج: 18، ص: 186

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - شذرات الذهب، ابن العماد ج: 5، ص: 240.

أ) عوامل ذاتية:

وهي العوامل التي ترجع إلى شخصه من حيث هو، بمعنى أنها ناتجة عن سمات شخصية لا تخرج عن الذات.

أهمها: همته العالية التي جعلته يحس بالحرج الشديد لموقف عاشه في شبابه، وكان سببا مباشرا في انطلاقته العلمية المتميزة، وكانت قضية الهمة العالية موضوع أولى مناظراته مع الإمام الباقي كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

هذا بالإضافة إلى ما جُبل عليه من حدة الذهن وقوة الذكاء وسرعة الحفظ ورجاحة الفكر، وهي صفات تؤهل صاحبها للتميز في أي مجال علمي يتصدى له، وهو ما كان من الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى كما شهد بذلك القاضي والداني، وهو ما ينبغي أن يُهتم به في تكوين طالب العلوم الشرعية، فلا يطلبها إلا من توفر فيه الحد الأدنى من تلك الصفات، مع الحرص على شحذها وتنميتها؛ ليكون معها قادرا على الإبداع والتميز في هذا المجال العلمي ذي الخصوصية المعرفية والمنهجية المتميزة، لا أن ينظر إلى شعب الدراسات الإسلامية والشريعة على أنها آخر الشعب قيمة، لا يلجها إلا آخر التلاميذ مرتبة أو أنها ملجأ من لا ملجأ له، لا يلتفت إليها الطالب إلا بعد أن تغلق في وجهه كافة الأبواب.

وهو أمر يُسيء، ولا شك، إلى علومنا الإسلامية التي شادها أسلافنا على قواعد متينة والتي شهد لها خصومها قبل روادها بالقوة العلمية والصرامة المنهجية، ويكرس تلك النظرة الضيقة والإقصاء الممنهج الذي يبتغيه خصوم الحق للدين وأهله.

ولعل هذه الخصال الذاتية التي تمتع بها الإمام ابن حزم، جعلته حازما في الحق منافحاً عنه بكل قوة، بل بشيء من الحدة في بعض الأحيان، وهو ما جر عليه لوم عدد من معاصريه حتى قال قائلهم: "وكان ابن حزم كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد أحد يسلم من لسانه، فنفرت عنه القلوب، واستُملل من فقهاء وقته، فمالوا على بُغضه وردوا قوله وأجمعوا على

تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، فأقصته الملوك وشردته عن بلاده"¹.

لقد كانت حدة لسان الإمام ابن حزم من الخصائص الملازمة لهذا العالم الجليل؛ إذ لم يكن يرفق بمخالفيه أو يلتمس لهم الأعذار، بل كان لسانه سيفاً مسلطاً على كل من خالفه، حتى شبه بعضهم لسانه بسيف الحجاج، فقال: "كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين"².

وإمامنا رحمه الله لا يُنكر هذا الطبع، بل يعترف به بكل وضوح ودون مواربة، فيقول محاولاً تعليل ذلك: "لقد أصابني علة شديدة ولدت فيّ ربواً في الطحال شديداً، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر، والنزق أمراً جاشت نفسي فيه، إذ أنكرت تبدل خلقي، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح، وإذا فسد تولد ضده"³.

هكذا وصف نفسه بمنتهى الصدق والصراحة، وهذه خصلة حميدة تُحسب له لا عليه، وتدل على إخلاصه وحرصه على قول الحق ولو لم يكن لصالحه، وتلك، لعمرى، صفة ينبغي أن تلازم طالب العلم الشرعي ولا يحيد عنها قيد أنملة، ولا يصح أن يركز الدرس الشرعي، في كافة المستويات على المعرفة المجردة ويغفل الجوانب الأخلاقية والوجدانية، لأنه بذلك سينتج أوعية للعلم لا علماء بالمعنى الأصيل للكلمة، كما تمثلها سلف الأمة، ورحم الله الإمام أبا حنيفة الذي سعى كتاباً ألفه في العقيدة "الفقه الأكبر" قاصداً بذلك توطيد الصلة بين العلم والعمل وتوجيههما الوجهة القويمية في إطار الرؤية الإسلامية الشاملة للكون والحياة، مصداقاً لقوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون"⁴.

وهذا ما أكدّه الرسول ﷺ وبينه في الحديث المروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه ﷺ قال: "ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى. قال: من لم يُقنط الناس من رحمة الله، ولم

¹ - شذرات الذهب، ابن عماد، ج 5، ص 242

² - شذرات الذهب ج 5 ص 242

³ - مداواة النفوس، ج 1 ص 391، ضمن رسائل ابن حزم.

⁴ - سورة الذاريات، الآية: 56.

يؤيسهم من رَوْح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله، ولا يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه. ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه ولا علم ليس فيه تفهم ولا قراءة ليس فيها تدبر"¹.

كانت هذه إذن هي الأخلاق التي تمثلها الإمام ابن حزم والسمات التي طبعت شخصيته وأثرت في مسيرته العلمية، وعنهما صدر في كافة سؤالاته وردوده العلمية، مستحضرا ثنائية الحق والباطل في سائر تصرفاته واختياراته. فماذا عن العوامل الموضوعية التي أسهمت في بناء هذا الصرح العلمي المتميز والذي ترك بصمته واضحة في جبين التاريخ الإسلامي؟

(ب) العوامل الموضوعية:

لئن كان للعوامل الذاتية أثر ظاهر في بناء هذا الصرح العلمي الشامخ، بالنظر إلى أنه لم يكن من المتاح بلوغه هذا المرقى المتميز لولا سماته الشخصية التي تفرد بها والتي يحسن بكل أسرة وكل معلم أن يسعى إلى غرسها وتعهدها في كل مقبل على الطلب والتحصيل العلمي، فإن ثمة عوامل أخرى أسهمت في تقوية دعائم هذا البناء حتى صار عصيا على رياح الخصوم والمخالفين فلم يجدوا سبيلا إلى صدعه أو توهينه، بله نقضه وهدمه.

أول هذه العوامل: تمكن الإمام ابن حزم من ناصية اللغة العربية وإحاطته بأصولها وأساسياتها، حتى صار من المبرزين فيها، غزير الإنتاج شعرا ونثرا على حد سواء.

ومن شعره الذي حفظه لنا التاريخ، قوله:

هل الدهر إلا ما عرفنا وأدركنا فجاءه تبقى ولذاته تبنى

إذا أمكنت فيه مسرة ساعة تولت كمر الطرف واستخلفت حزنا²

بل إنه رحمه الله صار ذا رأي مستقل في مسائل لغوية دقيقة؛ كقوله: "البلاغة ما فهمه العامي كفهم الخاصي، وكان بلفظ يتنبه له العامي؛ لأنه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه... وملاك

¹ - جامع بيان العلم وفضله، الإمام ابن عبد البر، باب من يستحق أن يسمى فقيها أو عالما حقيقة لا

مجازا، ومن يجوز له الفتيا عند العلماء، رقم 1510

² - الصلة، ابن بشكوال، ج: 2، ص: 32.

ذلك الاختصار لمن يفهم، والشرح لمن لا يفهم، وترك التكرار لمن قيل له ولم يعقل، وإدمان التكرار لمن لم يقبل أو غفل"¹.

يبدو أن الإمام ابن حزم يرفض ما درج عليه البعض من تعمد تعقيد الكلام والمبالغة في الإغراب إلى حد الإلغاز؛ لأن الغرض هو التواصل وتبليغ الفكرة، ومادام الأمر كذلك فلا يصح تقديم الشكل على المضمون، ثم هو لا يكتفي بتشخيص الداء فحسب، بل يصف العلاج المناسب لكل حالة حسب مستويات الخلل، من سوء فهم أو عدم استيعاب أو غفلة أو نحو ذلك.

وهكذا فإن البلاغة هي السعي نحو إبلاغ المعنى في المقام الأول، وهذا التدقيق والتحرير ليس بالغريب على من كان "أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر"².

إذا كانت القاعدة اللغوية الصلبة التي امتلكها الإمام ابن حزم، إضافة إلى ذكائه وفطنته قد مكنته من التقدم بقوة في كل مجال معرفي خاضه، فإن ثمة عوامل أخرى جعلته مبرزاً في شتى العلوم، منها تنوع مشاربه العلمية، إذ لم يقتصر على حقل علمي بعينه ويتخصص فيه ويهمل بقية العلوم؛ وذلك لأن "الطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم"³.

ففي الفقه على سبيل المثال، لم يكتف بمذهب واحد ويتوقف عنده متعصبا له دون غيره، بل إنه تنقل بين المذاهب الفقهية مستفيداً من جميعها ملتقطاً دررها وغارفاً من معينها، ولعل هذه الخاصية هي التي جعلت منه إماماً نظاراً مناظراً ممسكاً بناصية الجدل منافحاً عما يراه صواباً بكل دليل عقلي أو نقلي.

فكان أول مذهب تبناه هو المذهب المالكي⁴، لأنه هو المذهب السائد آنذاك في الأندلس، وقد سبقت الإشارة إلى أنه قرأ الموطأ على عبد الله بن دحون، لكنه حين "اطلع على نقد محمد بن

¹ - التقريب، ابن حزم، ج: 4، ص: 352، ضمن رسائل ابن حزم

² - نفح الطيب، ج: 2، ص: 78

³ - التقريب، ابن حزم، ص: 621.

⁴ - ابن حزم، حياته وعصره، أبو زهرة، ص: 31.

إدريس الشافعي لمذهب الإمام مالك¹ قرر الانتقال من مذهبه السابق إلى هذا المذهب الجديد، وهو أمر متوقع من شخص كالإمام ابن حزم الذي عرف عنه رفضه لكل قيد أو حصر لمجال التفكير أو ارتهاج إلى تقليد الآخرين.

ومما يزكي هذه الخاصية في الإمام ابن حزم، ما رواه الإمام الذهبي عن بعض معاصريه قال: "بينما نحن عند أبي ببلنسية وهو يُدَرِّس المذهب إذا بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب، ثم سأل الحاضرين مسألة من الفقه جُوب فيها فاعترض في ذلك فقال له بعض الحُضار: هذا العلم ليس من منتحلاتك، فقام وقعد ودخل منزله فعكف ووكف منه وابل فما كف، وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع فناظر أحسن مناظرة قال فيها: أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب"².

هذه هي شخصية الإمام ابن حزم، وهذه هي الأسباب التي جعلته لا يقر له قرار في مذهب بعينه، بدليل أنه بعد ذلك خرج من المذهب الشافعي³ إلى منهج أهل الظاهر الذي يبدأ من النص وينتهي إليه ويدور معه حيث دار.

إن دراسته لمذاهب عصره جعلته يراكم خبرات معرفية ومنهجية، من خلال الاطلاع على مختلف الآراء والمقارنة بينها من حيث مضامينها وطرق بنائها ومسالك اعتمادها، حتى صار بمقدوره في النهاية أن يختار لنفسه ما رآه حقا، ويواجه كل ما خالفه، بعد أن اكتملت شخصيته العلمية، وهو ما مكنه من تأسيس مدرسة قوية البنيان راسخة الأركان في هذه المرحلة من تاريخ الأندلس.

ومن العوامل التي أسهمت في بناء الشخصية العلمية للإمام ابن حزم: البيئة العلمية في الأندلس آنذاك ووفرة الكتب لديه، إذ لم يُعاني من قلة ذات اليد التي من شأنها أن تمنع صاحبها من اقتناء الكتب التي يرغب فيها: لأنه "نشأ في تنعم ورفاهية، ورُزق ذكاء مفرطا وذهنا

¹ - نفسه، ص: 31.

² - سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 191.

³ - سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 186.

سيالا وكتبا نفيسة كثيرة¹ ولا يخفى ما لكثرة مطالعة الكتب من فوائد جمة على صاحبها، إذ تمكنه من تنوع مصادر الأفكار والمقارنة بين مختلف الآراء، مع ما يترتب عن ذلك من تعزيز المدارك وشحن الذهن وتنمية العقل.

ولم يكتف الإمام ابن حزم بذلك، بل سعى إلى لقاء العلماء والرحلة إليهم لمشافهتهم، رغم أنه لم يجاوز صقع الغرب الإسلامي، ومع ذلك فقد أفاد كثيرا من تلك الرحلات ونفعه احتكاكه بعلماء آخرين في اكتساب وتقوية ملكته الحجاجية؛ إذ "وفرت له حياة التنقل والترحال التي عاشها إبان اشتغاله بالسياسة فرصة الالتقاء بالكثير من الشخصيات العلمية والأدبية والفلسفية والدينية، وعقد المناظرات، مما عمق تكوينه الثقافي وزاد في تكوينه العلمي الشيء الكثير"².

ومما يؤكد أنه لم يُحرَم بركة الرحلة في طلب العلم، قوله في طوق الحمامة: "ولقد سألتني يوما أبو عبد الله محمد بن كليب من أهل القيروان أيام كوني بالمدينة، وكان طويل اللسان جدا، مثقفا للسؤال في كل فن"³ ورغم أن رحلاته هذه لم تجاوز حدود هذه الرقعة الجغرافية، عكس ما فعله خصمه الإمام الباجي، إلا أنه استطاع استثمارها خير استثمار بسبب ما سلف التنبيه عليه من امتلاكه قدرات عقلية قل نظيرها عند سواه.

والعجيب في سيرة الإمام ابن حزم أنه لم يُفد من شيوخه ونظرائه فحسب، ولا ممن عرفوا بالرتبة العالية في العلم فقط، بل يؤكد رحمه الله أن بعض من لم تكن لهم أقدام راسخة في العلم استفزوه وجعلوا طبعه يحتد وعزيمته تُستنفر لدحض آرائهم ونقض أقوالهم، وإليهم يرجع الفضل في إقباله النهم على الطلب والاستزادة دون كلل أو ملل، يقول رحمه الله: "ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة، وهي أنه قد توقد طبعي واحتدم خاطري

¹ - سير أعلام النبلاء ج 18 ص 186.

² - ظاهرية ابن حزم الأندلسي، أنور الزعبي، ص: 53.

³ - طوق الحمامة، ج 1 ص 158، ضمن رسائل ابن حزم

وحى فكري وتهيج نشاطي، فكان ذلك سببا إلى تواليف عظيمة النفع، ولولا استثارتهم ساكني واقتداحهم كامني ما انبعثت لتلك التواليف"¹.

كل ذلك انعكس على شخصيته العلمية، حيث صار مدرسة فكرية قائمة الذات بالأندلس، وبات ذا قلم سيال، يشهد لذلك غزارة إنتاجه العلمي وكثرة المؤلفات التي صنفها في شتى صنوف المعرفة، حتى قال ابنه أبو رافع الفضل: "اجتمع عندي بخط أبي من تواليفه نحو أربعمئة مجلد تشتمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة"².

وهو بعد ذلك كله يقر بأن ما رُزقه من كفاءة شخصية وقوة علمية، إنما يعود فضله أولا وآخرا إلى الله تعالى، مما يدل على معدنه الأصيل وخلقه النبيل وشدة دينه، ذلك أن "كثيرا من أهل الحرص على العلم يجذون في القراءة والإكباب على الدرس والطلب، ثم لا يرزقون منه حظا فليعلم ذو العلم أنه لو كان بالإكباب وحده، لكان غيره فوقه، فصح أنه موهبة من الله تعالى"³.

هذا هو جوهر المسألة ولها، وهو ما ينبغي ألا يغفل عنه كل مريد للتوفيق في العلم؛ لأن العلم ما طُلب لله ووصلحت نية صاحبه إلا وفقه الباري وفتح عليه أبواب فضله، أما إذا اختلطت الأغراض وشابها حظوظ النفس لم يكن نصيبه منها إلا نقرة في ظهر نواة، لا تغني شيئا في الأولى ولا في الآخرة.

ورغم هذه المكانة العلمية الشامخة التي بلغها الإمام ابن حزم، إلا أن ذلك لم يشفع له عند فقهاء عصره الذين ناصبوه العدا وألبوا عليه الأمرء فأقصوه عن مجالسهم وزهدوا الناس فيه ونفروهم منه، بل وصلت الشدة بهم إلى إحراق كتبه⁴ رحمه الله، وهو بالنسبة للعالم بمثابة النيل من أولاده وأهله، لكن هيهات أن ينجحوا في إحباط هذا الجبل الأشم الذي صقلته التجارب ومحصلته الخطوب المدلهمات، فبقي رغم ألمه النفسي الحاد ثابتا صامدا، لم

¹ - مداواة النفوس، ج 1 ص 367-368، ضمن رسائل ابن حزم

² - نفح الطيب، ج: 2، ص: 83.

³ - مداواة النفوس، ج 1 ص 388، ضمن رسائل ابن حزم

⁴ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج: 1، ص: 169.

ينطق ولم يدعُ إلا لما رآه حقا وصدقا إلى أن وافته المنية، ولم يزد على التنديد بهذا الفعل الشنيع بدرر من لآئ قريظله، خلدها الزمن في قوله:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبـي وينزل إذ أنزل ويدفن في قبـري
دعوني من إحراق رق وكاغـد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري¹

ب- التعريف بالإمام الباجي

هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي البطليوسي الباجي القرطبي الأندلسي. ولد في ذي القعدة من عام 403هـ، وهذا ما أثبتته هو نفسه، فقد قال أبو علي الغساني: سمعت أبا الوليد يقول: مولدي في ذي القعدة سنة 403هـ.²

نشأ الإمام الباجي في بيت فضل وشرف، وكانت أسرته عارفة قدر العلماء حاضرة على العلم والتعلم، وهذا ليس غريبا عن تلك الأسرة الفاضلة، فقد كانت أمه امرأة عالمة فقيهة، وهي بنت عالم الأندلس الكبير: أبو بكر محمد بن موهب القبري، وخاله الذي كان من أول من تلقى عنهم هو أبو شاكر³ أما أبوه فقد كان أحد فروع تلك الشجرة الوارفة الظلال التي أينعت ثمارها جيلا بعد جيل وطبقة بعد طبقة، وهو ما حاول رحمه الله المحافظة على استمراره وعدم انقطاعه، وذلك بقوله لولديه في وصيته الشهيرة: "واعلما أننا أهل بيت لم يخلُ بفضل الله ما انتهى إلينا منه من صلاح وتدين وعفاف وتصاون، فكان بنو أيوب بن وارث، عفا الله عنا وعنهم أجمعين، جدنا سعد، ثم كان بنو سعد سليمان وخلف وعبد الرحمان وأحمد، وكان أوفر الصلاح والتدين والتورع والتعبد في جدكم خلف، كان مع جاهه وحاله واتساع دنياه منقبضا عنها، متقللا منها، ثم أقبل على العبادة والاعتكاف إلى أن توفي رحمه الله، ثم كان بنو خلف

¹ - سير أعلام النبلاء، ج: 18، ص: 205.

² - الصلة، ابن بشكوال، ج: 1، ص: 278. وكانت وفاته رحمه الله تعالى عام 474هـ

³ - بغية الملتمس، الضبي ج 2 ص 385.

عَمَّا كَمَا علي وعمر وأبوكم سليمان وَعَمَّا كَمَا محمد وإبراهيم، فلم يكن في أعمامكم إلا مشهور بالحج والجهاد والصلاح والعفاف، حتى توفي منهم على ذلك عفا الله عنا وعنهم"¹.

هكذا يبدو جليا أن الإمام الباقي بدأ تحصيله العلمي، منذ نعومة أظفاره؛ لأن الوسط الذي نشأ وترعرع فيه كان يقدر قيمة العلم وأهله، وطبيعي أن يتشبع إمامنا بتلك الروح منذ صباه.

وهو في ذلك لا يختلف عن خصمه الإمام ابن حزم، إذ كان من العوامل التي أعانت على التكوين العلمي المتين له، عامل التربية والعناية المبكرة؛ فقد رأينا أن أباه، وإن لم يكن من العلماء، إلا أنه حرص على دفعه إلى الشيوخ مبكرا، دون أن ننسى الجو العام الذي كان سائدا داخل بيته، من حيث أهلية النساء الأدبية والعلمية، فعنهن أخذ تعليمه الأولي.

نخلص من ذلك إلى أن عامل الأسرة يعد أحد دعائم التكوين العلمي لكل فرد؛ لذلك فإنه حري بكل أسرة أن تغرس بذور حب العلم والمعرفة في قلوب أولادها، وأن تحرص على صرفهم عن القواطع الملهيات والصوارف المغريات، حتى ينشأوا على هذه السبيل ويتبعوها بثبات.

في هذه المرحلة من حياة الإمام الباقي العلمية استهل طلبه باللغة والأدب، باعتبارهما أساس كل كسب علمي ولا غنى عنهما لطالب علم؛ لأجل ذلك يَمَّم وجهه شطر "الأدب فبرز في ميادينه واستظهر أكثر دواوينه، وحمل لواء منتوره وموزونه، وجعل الشعر بضاعته فوصل له الأسباب بالأسباب.. حتى جُن الإحسان بذكره وغنى الزمان بغرائب شعره"².

هذه سمة أخرى يشترك فيها الإمام الباقي مع الإمام ابن حزم، حيث يؤكد كل من ترجم له أنه بلغ مرتبة رفيعة في النظم والنثر على حد سواء، وكتاباته شاهدة على ذلك، فمن قريضه الذي حفظه لنا التاريخ، قوله:

¹ - النصيحة الولدية، الإمام الباقي ص 10

² - الذخيرة، ابن بسام، ج: 2، ص: 95

إذا كنت أعلم علما يقينا — بأن جميع حياتي كساعة

فلم لا أكون ضنينا به — وأجعلها في صلاح وطاعة¹

إذا كان هذان البيتان يدلان على جزالة لفظ صاحبهما ورصانة شعره، فإنهما، من جهة أخرى، يومئان إلى عامل من العوامل التي أعانته على بلوغ تلك المرتبة الرفيعة في العلم، وهي المهمة العالية التي تميز بها، والتي لا تقل عن مهمة الإمام ابن حزم المشار إليها سابقا، خاصة إذا علمنا أنه بعد أن أتم تكوينه اللغوي، لم يتوقف عند ذلك الحد، بل توجه صوب علوم أخرى بغية الاغتراف من معينها على أيدي ثلة من شيوخ الأندلس، "فمال إلى علم الديانة، وقد كان قبل رحلته تولى إلى ظله ودخل في جملة أهله، فمشى بمقياس، وبني على أساس، فلم يبعد أن أصبح نسيج وحده في حله وعقده، حتى صار كثير من العلماء يسمعون منه ويرتاحون إلى الأخذ عنه"².

هكذا إذن، نجد أن عوامل الأسرة والتكوين اللغوي المتين والمهمة العالية، كلها تضافرت لبناء الشخصية العلمية للإمام أبي الوليد.

لكن إمامنا لم يكتفِ بذلك، شأن كل ذي مهمة عالية، بل تاق إلى الاستزادة والترقي في مدارج العلم، فكان أن توجه صوب المشرق، مركز العلم والمعرفة آنذاك، وهو الأمر الذي من شأنه يفتح عينيه على تيارات فكرية أخرى وعلوم جديدة لم يتح له أن ينهل منها في موطنه، وهو ما كان فعلا، حيث قصد مكة، محطة أولى لرحلته التي ستدوم ثلاث عشرة سنة، وأقام فيها أربع سنوات يتعلم ويحج، جمعا بين الحسنيين، ملازما المحدث البارز، أبا ذر الهروي³ (ت 434هـ)، ومنه سمع الكثير من الروايات، أهمها صحيح البخاري، وبذلك كان له فضل كبير على الجزء الغربي من العالم الإسلامي؛ لأن "أكثر نسخ البخاري الصحيحة بالمغرب، إما من رواية الباجي عن أبي ذر بسنده، وإما من رواية أبي علي الصديقي بسنده"⁴. وإضافة إلى الإمام أبي ذر

¹ - شذرات الذهب، ج: 5، ص: 316.

² - الذخيرة، ج: 2، ص: 95.

³ - شجرة النور الزكية، محمد بن محمد مخلوف، ج 1 ص 178.

⁴ - نفسه، ج: 1، ص: 178.

الهروي، تلقى الإمام الباجي علوم الحديث عن شيخ آخر بالحجاز¹، مما زاد من رصيده العلمي في مجال الحديث الشريف.

بعد تلك السنوات الثلاث استمر إمامنا في رحلته، ليحط الرحال هذه المرة ببغداد، عاصمة الأنوار الإسلامية، آنذاك، و"دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها"². وهناك وجد الفرصة مواتية والبيئة مهيئة لتحقيق أهدافه في التوسع والتبحر والاستزادة من مختلف العلوم وعلى يد جهابذة العلماء.

وهناك سينفتح على شتى المذاهب والمدارس الفقهية، والأصولية والكلامية وغيرها.

فقد أخذ عن أبي إسحاق البرمكي³، وعن القاضي الصيمري وأبي عبد الله الدامغاني من الحنفية⁴ وأبي الطيب الطبري من الشافعية⁵، وعن أبي الفضل بن عمرو، من المالكية⁶ وغيرهم كثير.

¹- ترتيب المدارك، ج: 8، ص: 117.

²- رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، ج 2 ص 187 ضمن رسائل ابن حزم.

³- ترتيب المدارك، ج: 8، ص: 118.

⁴- نفسه، ج: 8، ص: 117-118.

⁵- الصلة، ابن بشكوال ج 1 ص 277

⁶- نفسه، ج: 8، ص: 117

وبعد ثلاث سنوات من الطلب والحرص على بلوغ الحدود القصوى لما يتحملة إنسان، واصل إمامنا رحلته في اتجاه الشام، ليسمع من شيوخها وعلمائها¹، ليمر بعد ذلك بالموصل²، ثم كانت مصر³ آخر محطة في رحلته الظافرة التي عاد منها غير الباجي الذي غادر الأندلس قبل ثلاث عشرة سنة.

هنا ستبدأ مرحلة جديدة في حياة الإمام الباجي؛ فبعد حياة الترحال والمعاناة التي كابد فيها ضروب الشدة وشظف العيش، حتى أنه "أجر نفسه ببغداد مدة مقامه لحراسة درب، فكان يستعين بإجارته على نفقته، ولما ورد الأندلس أول ورود، كان يتولى ضرب ورق الذهب للغزل"⁴.

بعد تمكنه رحمه الله من ناصية العلم، انتقل إلى مرحلة الإنتاج العلمي، تأليفا وتديسا وإفتاءً، رغم أن حياة المسغبة استمرت معه في أيامه الأولى بعد عودته من سفره، حيث كان يخرج إلى طلبته "وفي يده أثر المطرقة"⁵ حيث كان يضرب ورق الذهب المستعمل في الغزل.

لقد كان لهذه الرحلة العظيمة أكبر الأثر على الشخصية العلمية للإمام الباجي، خلافا للإمام ابن حزم الذي تميز بعصاميته والذي لم تجاوز رحلته حدود الغرب الإسلامي.

لقد التقى في رحلته تلك أشهر الشيوخ في زمنه وأخذ عنهم أصناف العلوم الشرعية والعقلية واللغوية، مما زاد من موسوعيته وقوة فكره وأهله لمواجهة الفكر الظاهري الذي شكل هاجسا حقيقيا للملكية الأندلس الذين لم يكن يزيد تكوينهم العلمي آنذاك على حفظ أهم مصادر الفروع الفقهية في المذهب المالكي كالمدونة، ولم يكن لهم علم بالجدل وطرقه؛ على

¹ - الديباج المذهب، ابن فرحون ج 1 ص 378

² - نفسه، ج 1 ص 378

³ - نفسه، ج 1 ص 378

⁴ - نفسه، ج 1 ص 379

⁵ - سير أعلام النبلاء، ج 18 ص 538

العكس من "الإمام ابن حزم الذي كان له تصرف في فنون تقصر عنها ألسنة فقهاء الأندلس في ذلك الوقت؛ لقلة استعمالهم النظر وعدم تحققهم به، فلم يكن يقوم منهم أحد بمناظرته"¹.

من هنا نستنتج أن كل من رام بلوغ المعالي في العلم الشرعي لا يليق به أن يقتصر على لون واحد أو مذهب واحد بعينه لا ينظر في سواه، بل لابد من توسيع المدارك والانفتاح على مختلف الآراء والمناهج سواء كانت مرتبطة بالآثار أو موعلة في الاشتغال العقلي؛ لأن من شأن ذلك أن يجعله مطلعاً على الآراء المختلفة، مقارناً بينها، قادراً على الترجيح بناء على أدلة كل منها، وتلك من أسمى المراقي التي لا يليق أن تقصر عنها همة طالب العلم الشرعي.

المطلب الثاني: الملامح العامة لعصر الإمامين ابن حزم والباجي

سبقت الإشارة إلى أن الإمام ابن حزم ولد عام 384هـ وتوفي عام 456هـ، وأن الإمام الباجي ولد عام 403هـ وتوفي عام 474هـ، فيكون المقصود بالزمن المذكور في العنوان هو ما بين ولادة الإمام ابن حزم ووفاة الإمام الباجي؛ أي قرابة قرن من الزمن، يمتد من 384هـ إلى 474هـ.

أ- الحالة السياسية:

بعد أن استتب الأمر للأمويين بالأندلس زمن الوليد بن عبد الملك، على يد طارق بن زياد وأميره موسى بن نصير² صار هذا الإقليم تابعاً للمسلمين بشكل رسمي، واستمر الأمر كذلك إلى أن دالت دولة بني أمية وخلفتها دولة بني العباس³، الذين نكلوا بهم شر تنكيل ومارسوا عليهم صنوف التعذيب والتقتيل، مما دفع الأمويين إلى الفرار طلباً للنجاة، ولم يجدوا أفضل من جهة الغرب ليمموها وجوهم شطرها، فكان أن استقل إقليم الأندلس عن عاصمة الخلافة الإسلامية ولم يعد مرتبطاً ولا معترفاً بها⁴.

¹ - ترتيب المدارك، ج 8 ص 122

² - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ابن المقري ج 1 ص 298

³ - تاريخ الخلفاء، الإمام السيوطي، ص: 202-203

⁴ - شكلت سنة 316هـ لحظة فارقة في تاريخ الأندلس؛ إذ لم يجزؤ أي من حكامها قبل هذه السنة على إعلان نفسه خليفة، بل كانوا يتسمون باسم الأمير ويكتفون به. وكانت في العالم الإسلامي آنذاك

وفي أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس كانت الأندلس قد بلغت شأواً عظيماً من المجد والسؤدد والتفوق الحضاري، إلا أن أهلها، وفي مقدمتهم حكامها لم يحسنوا صيانة ذلك التفرد الحضاري بعد أن استبد كل منهم برقعة جغرافية صار يحكمها مستقلاً بها عن بقية المقاطعات التي صار كل منها يناصب العداء لبقية المقاطعات وتطاحت فيما بينها، وكل منها يزعم الحق لنفسه وينسب غيره إلى الطغيان والانحراف¹.

هذا العصر هو الذي عرف في تاريخنا بعصر ملوك الطوائف الذي يعتبر نقطة سوداء في تاريخ الأندلس المجيد، وهو ما عبر عنه ابن عمار الأندلسي بأسلوب بليغ في قوله:

مما يقبح عندي ذكر أندلس سماع معتمد فيها ومعتضد

أسماء مملكة في غير موضعها كألهر يحكي انتفاخاً صولة الأسد²

وفي عام 422هـ كانت السقطة المدوية لدولة بني أمية في الأندلس³ بإعلان الوزير أبي الحزم بن جمهور خلع ربة الولاء للخليفة هشام الثالث وصيّ الأمر شورى بين عليّة القوم ورؤوس الجماعة⁴.

من هنا ستبدأ النتائج الكارثية لإسقاط تلك الخلافة التي لم يكن من مزاياها سوى الحفاظ على البيضة ووحدة المجتمع الشكلية، ولو أن مظاهر الضمور والهلاك قد دبّت في أوصالها قبل ذلك بكثير.

ولئن كانت الأندلس قد انقسمت بعد ذلك إلى دويلات عديدة، فإنها تندرج بشكل عام تحت أصول ثلاثة¹:

خلافة واحدة، هي الموجودة ببغداد، إلى أن تغيرت هذه العادة على يد الأمير عبد الرحمان المعروف بالناصر الذي أعلن نفسه خليفة وأصدر بذلك منشوراً إلى كافة المدن الأندلسية.

في تاريخ المغرب والأندلس، أحمد مختار عبادي، ص: 168

¹ - المرجع نفسه، ص 255.

² - سير أعلام النبلاء ج 18 ص 583

³ - في تاريخ المغرب والأندلس، د أحمد مختار عبادي ص 254

⁴ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

أ- الفئة الأولى: يمثلها أهل الأندلس الذين استوطنوها وانصهروا في بنيتها الاجتماعية، بغض النظر عن أصولهم العربية أو المغربية أو الصقلية، وهم الذين عرفوا بأهل الجماعة، ومن دويلات هؤلاء: إشبيلية وقرطبة والمرية.

ب- الفئة الثانية: يمثلها البربر الذين استقروا بالأندلس زمن المنصور بن أبي عامر، ومن دويلاتهم: غرناطة ومالقة.

ت- الفئة الثالثة: يمثلها الصقالبة²، الذين استقلوا بشرق الأندلس، ومن دويلاتهم: دانية وعدد من مناطق الشرق الأندلسي.

في هذه الظروف العصبية المتسمة بكثرة الفتن والاضطرابات وغياب الاستقرار السياسي عاش الإمامان ابن حزم والباجي؛ أي في زمن احتضار الدولة الأموية الموحدة وانقسام الأندلس إلى دويلات متطاحنة متصارعة فيما بينها، بل مستعينة³ في بعض الأحيان بأعداء الأمة ضد الخصوم السياسيين وإن كانوا أبناء الجلدة وإخوة الدين والعقيدة.

ب- الحالة الاجتماعية:

من أبرز سمات المجتمع الأندلسي في المرحلة المقصودة بالبحث: التنوع على مستوى التركيبة الاجتماعية، حيث تشكل ذلكم النسق الاجتماعي من العرب الفاتحين والبربر الذين رافقوهم وسكان الأرض الأصليين، وكان هناك اختلاط بين المسلمين والنصارى، بل واليهود أيضا الذين استطاعوا في مراحل معينة بلوغ مراتب عليا في هرم السلطة، ومن أشهر نماذجهم: ابن النغيلة اليهودي⁴.

¹ - نفسه، ص: 255-256.

² - الصقالبة هم سكان البلاد الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. ابن حزم، حياته وعصره، الشيخ أبو زهرة ص 92

³ - البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي ج 3 ص 279.

⁴ - البيان المغرب ج 3 ص 264

كان ابن النغيلة هذا وزيرا على عهد باديس بن حبوس؛ حيث رفعه فوق كافة مقربييه، "واتخذ هذا اليهودي عمالا ومتصرفين في الأشغال، واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين" المرجع نفسه والصفحة نفسها.

ويصور لنا المقري تلك الفسيفساء المكونة للبنية الاجتماعية الأندلسية آنذاك بقوله:
"أهل الأندلس عرب في الأنساب والعزة والأنفة وعلو الهمم وفصاحة الألسن، وطيب النفوس،
وإباء الضيم، وقلة احتمال الذل، والسماحة بما في أيديهم، والنزاهة عن الخضوع وإتيان
الدنية، هنديون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم لها، وضبطهم لها، وروايتهم، بغداديون في
نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم وجودة قرائحهم ولطافة
أذهانهم وحدة أفكارهم ونفوذ خواطرهم، يونانيون في استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب
الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه وتدريبهم لتركيب الشجر وتحسينهم البساتين بأنواع
الخضر وصنوف الزهر... أحذق الناس بالفروسية... صينيون في إتقان الصنائع العلمية
وإحكام المهن الصورية، تركيون في معاناتهم الحروب ومعالجات آلاتها والنظر في مهماتها".¹

من المسلم به الموافق لطبائع العمران البشري أن الخصائص الواردة في كلام المقري لم
تكن تعم الجميع؛ بمعنى أنه لم يكن كل فرد يتصف بها، بل كانت حاضرة مشاهدة في المجتمع
من حيث كُليته؛ أي أن كل فئة تخصصت في وجه من تلك الأوجه ولم يكن كل أحد يحيط بها.

وثمة ملحظ آخر سجله المؤرخون على حياة المجتمع الأندلسي، والمتمثل في ظاهرة
تعاطي النساء للأدب والشعر خاصة، حتى كانت منهن الأدبية والشاعرة والمدرسة، "ومنهن
العروضية مولاة أبي المطرف عبد الرحمن بن غلبون الكاتب، سكنت بلنسية، وكانت قد أخذت
عن مولاها النحو واللغة، لكنها فاقتته في ذلك وبرعت في العروض، وكانت تحفظ (الكامل)
للمبرد و(النوادر) للقيالي وتشرحهما، قال أبو داود سليمان بن نجاح: قرأت عليها الكتابين
وأخذت عنها العروض".²

هذا نموذج واحد فقط، وإلا فإن أخبارهن حاضرة بقوة في كتب من أرخ للمجتمع
الأندلسي.³

¹ - نفح الطيب، ج: 3، ص: 150-151

² - نفح الطيب، ج: 4، ص: 171.

³ - ينظر على سبيل المثال: نفح الطيب، ج: 4، ص: 166-179.

ومما ميز المجتمع الأندلسي في ذلك الوقت أيضا مظاهر التدين التي شاعت بين الناس فجعلتهم محافظين على شعائر الإسلام الكبرى غير مجاهرين بالمخالفات الشرعية، فصار من محاسن قرطبة "التظاهر بالدين والمواظبة على الصلاة وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم، وكسر أواني الخمر حيثما وقع عين أحد من أهلها عليها، والتستر بأنواع المنكرات والتفاخر بأصالة البيت وبالجنسية وبالعلم"¹.

إلا أن هذه المظاهر كلها لا ينبغي أن تحجب عنا حقيقة الأمر، وهي أن المجتمع الأندلسي كان يعج بالتناقضات بدليل كلام المقري الآنف؛ فإنه لا يعني أن الناس كانوا جميعا على نمط واحد، أو أنهم بلغوا الغاية في التدين، أو أن المعاصي كانت منعدمة؛ فهو يدل بمنطوقه على وجود الخمر وأنواع المنكرات، غاية ما في الأمر أن الضمير الجمعي للشعب الأندلسي كان يرفض المجاهرة بها، وإلا فإنها كانت حاضرة في الخفاء.

ومما يجلي هذه التناقضات بوضوح، ما سجله المؤرخون على المترفين والحكام من أهل الأندلس، وفيها مواقف يستغرب العاقل صدورها ممن يؤمن بالله تعالى ورسوله ﷺ ويعرف سيرة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. وقد بلغت قصص ذلك من الكثرة ما يضيق به هذا الحيز، إنما نختار منها ما يحقق المقصود ويكشف عن أحد أهم أسباب سقوط الأندلس والمرتبط بأفعال أولئك المترفين الذين تغافلوا عن سنة الله تعالى في خلقه والقائل في محكم التنزيل: "وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا"².

ومن نماذج البذخ والترف، بل والطغيان الذي بلغه ملأ الأندلس آنذاك، ما فعله المعتمد بن عباد مع زوجته حين "رأت ذات يوم بإشبيلية نساء البادية يبعن اللبن في القرب وهن رافعات عن سوقهن في الطين، فقالت له: أشتهي أن أفعل أنا وجواري مثل هؤلاء النساء،

¹ - نفح الطيب، ج: 1، ص: 462.

² - سورة الإسراء، الآية: 16.

فأمر المعتمد بالعنبر والمسك والكافور وماء الورد، وصير الجميع طينا في القصر وجعل لها قربا وحبالا من البرسيم، وخرجت هي وجواربها تخوض في ذلك الطين"¹.

يبدو إذن من هذا النص مبلغ الغرور والإسراف الذي وصله أولئك المترفون، مهملين مصالح من تولوا أمورهم وطولبوا برعاية مصالحهم، فدارت عليهم الدائرة وانقلبت حالهم تلك - بسوء تدبيرهم - إلى أسوأ حال، وهو ما صورته ابن خلدون في عبارة وجيزة دالة على معاني كثيرة بقوله: "فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب التي كانوا يتكلفونها في طلبه وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس... ولا يزال ذلك يتزايد فيهم إلى أن يتأذن الله بأمره وهو خير الحاكمين"².

هذا غيظ من فيض، ومظهر واحد من مظاهر كثيرة عكست تنافس أولئك الأمراء في الدنيا ومتاعها، وإقبالهم على اللهو والمجون وتضييع مصالح الناس وشؤون الرعية.

هذا إذن هو المجتمع الأندلسي في تلك الفترة، دين ولهو، علم وأدب، شعر وغناء، حضارة وقهر، غنى وفقر، تمزق وتشردم وقتال بين إخوة الملة والدين.

وما دام المقصود بهذا البحث ليس هو سرد تاريخ الأندلس، إنما الغرض هو بيان أثر تلك الظروف والأحوال على إمامينا المقصودين أصالة بالبحث، فيجب إذن وضع السؤال الآتي:

✓ كيف أثرت الأوضاع الاجتماعية والسياسية على شخصية كل من الإمامين ابن حزم والباجي؟

لكن قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بأس من إلقاء نظرة على الأوضاع العلمية بالأندلس إبان هذه المرحلة.

¹ - نفح الطيب، 440/1.

² - المقدمة، ج: 1، ص: 210.

ت-الحالة العلمية:

سبق الإلماع إلى أن من خصائص المجتمع الأندلسي، ذلك التناقض الذي تجلّى في عدة مظاهر كان من أوضحها أن تلك الظروف السياسية غير المستقرة لم تؤثر سلباً على الأحوال العلمية، بل على العكس من ذلك، شهدت الأندلس في تلك الفترة نهضة علمية منقطعة النظير، حيث انتشرت المكتبات ونشطت أسواق الكتب، وشاعت مواطن تلقي العلم، وظهر العلماء المبرزون في فنون شتى، ونشأت بينهم مجادلات ومناظرات حاولوا فيها المنافحة عن المدارس الفكرية التي ينتسبون إليها.

لذلك كان من الطبيعي إزاء هذا الوضع أن يثار السؤال الآتي: كيف لمثل هذه الظروف المضطربة وهذا المجتمع غير المستقر أن يفرز مثل هذه النهضة العلمية الفريدة وينتج هذا العدد الكبير من العلماء؟

إن القراءة المتعمنة لأحوال ذلكم المجتمع تجعل المرء ينتبه إلى العناية الكبيرة التي خص بها الأمراء العلماء والمكتبات ونوادير الكتب وأجودها؛ "فما كان أعظم مباهاتهم إلا قول: العالم الفلاني عند الملك الفلاني، والشاعر الفلاني مختص بالملك الفلاني"¹.

وقد اجتهد حتى الحكام الذين لا علاقة لهم بالعلم في تأسيس المكتبات الأنيقة وحرصوا على تأثيثها بأجود الكتب وأرفعها ليذكر بذلك في الناس ويقال الكتاب الفلاني للعالم الفلاني بخط فلان عند الأمير كذا، فصرت ترى "الرئيس منهم الذي لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب، وينتخب فيها، ليس إلا أن يقال: فلان عنده خزانة كتب، والكتاب الفلاني ليس هو عند أحد غيره، والكتاب الذي هو بخط فلان قد حصله وظفر به"².

ولقد كان عبد الرحمن الناصر الذي حكم من سنة 300هـ إلى سنة 350هـ من أكثرهم عناية بالكتب وأهلها وهو ما سار عليه الحُكَم الذي تولى بعده؛ ذلك أنه "كان محباً للعلوم مكرماً لأهلها، جمّاعاً للكتب في أنواعها ما لم يجمعه أحد من الملوك قبله، قال ابن حزم:

¹ - نفح الطيب، ج 3 ص 190

² - نفسه، ج 1 ص 462-463

أخبرني بكية الخصي، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان أن عدد الفهارس التي فيها تسمية الكتب أربعة وأربعون فهرسة، في كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير، فأقام للعلم والعلماء سلطاناً نفقت فيها بضائعه من كل قطر¹.

هذا الانتشار الواسع للمكتبات والكتب ودور تلقي العلم، أفرز أمراً آخر لا يقل أهمية، والمتجلي في شيوع المناظرات²؛ إذ لما كثر عدد المتعلمين والعلماء، ومع تشجيع الأمراء على التناظر والمجادلة العلمية؛ لأن ذلك من شأنه أن يلمع صورة الأمير لدى الناس، خاصة إذا كان المنتصرون في تلك المناظرات من المواليين له؛ حيث يُعدُّ ذلك انتصاراً له هو.

والجدير بالذكر أن ظاهرة التناظر هذه لم تكن لتظهر في الأندلس لما كان المذهب المالكي هو المسيطر على المجال الفقهي ولم يكن له منازع يذكر.

ومع ظهور المذهب الظاهري بقيادة الإمام ابن حزم، اضطر المالكية إلى مواجهته حتى يحافظوا على سيادتهم المذهبية ويحدوا من تأثيره في الناس بأفكاره الظاهرية الجديدة.

لذلك يمكن القول: "إن ظهور هذا الفن في هذا الوقت بالذات لدليل قاطع على المستوى الرفيع الذي بلغته الحركة العلمية في عهد الطوائف، ويعود الفضل في ذلك إلى الإمامين العالمين المشهورين الباجي وابن حزم، فقد كان كل منهما مدرسة قائمة بذاتها، لها أصولها وقواعدها ومصادرها، فما خلفاه من مصنفات وكتب يُعدُّ ثروة علمية هائلة وفريدة، ساهمت بقدر كبير في دفع مسيرة الحركة العلمية إلى مزيد من الرقي والتطور"³.

ولئن كان لأمراء تلك المرحلة أثر واضح في الرقي العلمي الذي شهدته الأندلس، فإن ثمة عوامل أخرى أسهمت في تحقيق هذا النهوض والرقي، من أبرزها عامل الرحلة، سواء كانت هذه الرحلة في اتجاه الشرق أو من الشرق نحو الأندلس، إذ لما كان الشرق الإسلامي مركز الثقافة والعلوم بشتى صنوفها، فقد قصدها طلاب كثير من الأندلس بغية التلقي من الأئمة والعلماء

¹ - مقدمة ابن خلدون، ج: 4، ص: 187.

² - المدرسة المالكية الأندلسية، مصطفى الهروس ص: 362،

³ - الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، د. صالح بوبشيش، ص: 42

تلقيًا مباشرًا وتطوير مداركهم وزيادة أرصدتهم العلمية حتى يعودوا إلى بلدتهم وقد حازوا العلم من مصادره ونهلوا المعرفة من مظانها، وما رحلة الإمام الباقي عنا ببعيدة، وهي التي كان لها الأثر الأكبر في صقل شخصيته العلمية، بالنظر إلى مكانة الشيوخ الذين صحبهم والمدة غير القصيرة التي استغرقتها تلك الرحلة.

وكما رحل طلاب الأندلس إلى الشرق، فإن الرحلة من الشرق إلى الأندلس كانت موجودة كذلك، حيث يَمَّم عدد من علماء المشرق وجوهم شطر الأندلس، فكانوا "يلقنون العلوم الشرعية ويعرفون بها وفق المناهج التي أخذوها عن شيوخهم الصحابة وكبار التابعين، ويشحذون العزائم والهمم لطلب المزيد من التفقه في الدين"¹.

ومن نماذج تلك الرحلات: رحلة أبي علي القالي، وهو من هو في اللغة العربية، ومع ذلك قال: "لما وصلت القيروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار، فأجدهم درجات في الغبَاوة وقلة الفهم بحسب تفاوتهم في مواضعهم منها بالقرب والبعد، حتى كأن منازلهم من الطريق هي منازلهم من العلم محاصة ومقايسة. قال أبو علي فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير من رأيت في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عمن قبلهم، فسأحتاج إلى ترجمان بهذه الأوطان، قال ابن بسام: فبلغني أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الأفق في ذكائهم ويتغنى عنهم عند المباحثة والمفاتشة ويقول لهم: إن علمي علم رواية وليس بعلم دراية فخذوا عني ما نقلت"².

إذا كانت هذه الرواية تدل على وجود الرحلة العلمية من الشرق الإسلامي في اتجاه الأندلس، فإنها من زاوية أخرى تعكس الواقع العلمي الذي بلغه هذا الإقليم ومنزلة أهله اللغوية والبلاغية ما جعل أبا علي يقول هذا الكلام.

ومما ينبغي التنبيه إليه في هذا المقام، إضافة إلى كل ما سلف ذكره، هو أن الحركة العلمية التي شهدتها الأندلس لم تكن وليدة هذه اللحظة التاريخية بعينها، بل هي نتاج تراكم

¹ - معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباقي الأصولي، ص: 34، د. محمد رفيع

² - الذخيرة، ج: 1، ص: 14-15

أجيال كل منها وضع لبنات مترابطة لإشادة هذا الصرح الذي قل نظيره في التاريخ، فلم "يكن المجتمع الأندلسي أيام الطوائف مجتمعا منقطعا أو نشأ في أيامهم؛ إذا لما توفر له مستوى علمي رفيع، فالمجتمع الأندلسي مجتمع مسلم، نشأ محبا للعلم وأهله، وفطر أبناؤه على ذلك؛ لأن العلم فرض في العقيدة الإسلامية على كل مسلم ومسلمة، ولا يمكن أن يكون المسلم غير متعلم أو مثقف؛ لذلك كان العلم منتشرا في الأندلس انتشارا تفتقره كثير من البلدان المعاصرة لنا ولها حظ في التعليم كبير"¹.

المهم أن الذي نستفيده من العرض السابق سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو العلمي، أن الأندلس عرفت نهضة علمية متميزة، وقد أسعف ذلكم العرض بتكوين نظرة مجملة عن أحوال الأندلس في تلك المرحلة ولم يكن هذا العرض لتلكم الأحوال مقصودا لذاته، بل إن القصد الأصلي كان هو الكشف عن العوامل التي أعانت على تكوين هاتين الشخصيتين العلميتين - الإمام الباجي وابن حزم - وجعلتهما من أركان ذلك البناء العلمي المتين.

أثر الظروف العامة بالأندلس على التكوين العلمي للإمامين ابن حزم والباجي:

سبقت الإشارة إلى أن شعائر الإسلام الكبرى كانت حاضرة بقوة في المجتمع الأندلسي، وكان في الناس عموما ميل نحو التدين، ومع مظاهر الانحراف التي برزت في ذلك الوقت، إلا أن الالتزام بتعاليم الإسلام على كل حال كان ملحوظا بجلاء.

ولما كان الإنسان ابن بيئته، فإن إمامينا لم يكونا استثناءً من هذا الناموس العام، حيث كان لواقعهما تأثير واضح عليهما، فكانت نشأتهما على التقوى والاستقامة والعمل الصالح، كما يشهد به كل من ترجم لهما، وهو أمر في غاية الأهمية لكل طالب علم، وبالأخص طالب العلم الشرعي، لأن العلم في الإسلام لا ينفك عن العمل، ولأنه لا قيمة لأحدهما بمعزل عن الآخر؛ "فالعالم بلا عمل جنون والعمل بلا علم لا يكون"².

¹ - التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، د. عبد الرحمن علي الحجي، ص: 411

² - "أيها الولد" الإمام أبو حامد الغزالي، ص: 108

ولكن الأثر الأكبر في إمامينا الجليلين كان لأسرتيهما اللتين كانتا تقدران العلم وأهله، فوجهتهما الوجهة الصحيحة، عملا بقوله ﷺ: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"¹.

وبذلك لا يمكن اعتبار المستوى الذي بلغاه إلا نتيجة طبيعية لتلك العناية المبكرة التي أولتها الأسرتان الكريمتان للشَّبلين اللذين كانا بمثابة التربة الخصبة التي قبلت الغرس ومنحته عصاره قوتها حتى اشتد عوده واستوى على أصله.

ولقد سبقت الإشارة أثناء الكلام عن أحوال الأندلس أنها تميزت بظاهرة النساء العالمات اللواتي نافسن الرجال وتفوقن عليهم في كثير من الأحيان، وكان الإمام ابن حزم أكثر استفادة من هذه الظاهرة، بالنظر إلى مستواه المعيشي وإلى كثرة الجواري، ومنهن المعلمات، في قصر والده، وهو الأمر الذي لم يتيسر للإمام الباجي، إذ لم يكن من الطبقة الاجتماعية نفسها التي انتهى إليها الإمام ابن حزم.

لا ينبغي هنا إغفال تلك الفسيفساء الاجتماعية المكونة للمجتمع الأندلسي، المكون من عرب خلص وصقالبة وبربر وديانات مختلفة، إسلامية ونصرانية ويهودية.

كل ذلك سيكون له أثر ولا شك على شخصيتيهما، من حيث انفتاحهما على ثقافات مختلفة، مما سيقدر لدهما مهارة المقارنة والجدل والحجاج؛ لأنها نتيجة طبيعية لتعارض الأفكار والآراء، وهو ما يدعو صاحبه إلى ضرورة الاختيار والدفاع عن اختياره الذي يعتقده صوابا بكل سبل المجادلة وطرق الإقناع.

هذا الأثر نفسه سيكون نتيجة تلقائية لكثرة الشيوخ الذين سمع منهم الإمامان، وتنوع تخصصاتهم العلمية. "ففي هذا العصر وُجد العلماء الأجلاء ذوو الآفاق الواسعة الذين لا يقتصر في دراساتهم على المذاهب الفقهية لا يعدونها"². فكان أن اتسعت نظرتيهما وصار

¹ - رواه البخاري في صحيحه، كتاب: العلم، باب: من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين، رقم الحديث: 71.

² - ابن حزم، حياته، عصره، أبوزهرة، ص: 87.

أفقهما رحبا ورؤيتهما ثاقبة، فعُصما من آفة التعصب للرأي دون دليل، واكتسبا مزية اعتماد الحجة والبرهان، لأن العلم لا يُبنى على غير ذلك.

ومما يجدر ذكره هنا، تلك العناية الفائقة التي أولاها أمراء الأندلس بدوافع مختلفة، للكتب والمكتبات، مما أتاح للطلبة الاطلاع على العلم في مظانه، فصارت معارف من التزم بهذا المنهج غزيرة وقدراته العقلية متينة ومهاراته المنهجية قوية، وكذلك كان الإمامان الباجي وابن حزم.

ومن الأمور التي أعانت على توسيع الآفاق العلمية للإمامين، ما شهدته الأندلس من دخول العلوم الفلسفية من الشرق إليها، مع ما يعنيه ذلك من آثارها القوية على من تمرس بها، بالنظر إلى طبيعتها الفكرية المحضة والتي تعين ولا شك على تنمية مختلف القدرات العقلية ومهارات التفكير والنقد والتحليل والاستنتاج.

يظهر إذن، أن الظروف التي عرفتها الأندلس في تلك المرحلة بكافة تجلياتها السياسية والاجتماعية والعلمية ألفت بظلالها وتركت آثارها بادية للعيان في إمامينا الجليلين، دون أن ننسى أمرا في غاية الأهمية، وهو أن تلك الظروف المشار إليها كانت أكثر تأثيرا على الإمام ابن حزم؛ لأنه عاش حياته كلها في الأندلس، ولم تجاوز رحلاته على قلبها شمال إفريقيا في أبعاد الأحوال.

ولئن كان الأمر كذلك ولو بنسبة أقل بالنسبة للإمام الباجي، إلا أن أكبر الأثر عليه كان لرحلته المشرقية التي ناهزت الثلاثة عشر عاما، وهي التي أهلتة لمناظرة الإمام ابن حزم والتفوق عليه.

الفصل الثاني: مقومات الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الأول: المصطلح الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الثاني: آداب الجدل وضوابطه بين الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الثالث: عناصر الجدل الأصولي وأركانه عند الإمامين ابن حزم

والباجي

المبحث الأول: المصطلح الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباقي

الذي اقتضى استهلال البحث بهذه الجزئية، هو أهمية المصطلح في علم الأصول عامة وعند إمامينا بشكل خاص؛ لأن من شأن دراسة هذه النقطة بناء تصور واضح عن الجهاز المفهومي عند كل منهما، ولا تخفى قيمة ذلك فيما يستقبل من فصول ومباحث، اعتباراً لكون المصطلح هو اللبنة الأولى في بناء هيكل العلم ونسقه العام.

بل إن بحث هذه النقطة ينسجم انسجاماً تاماً مع موضوع هذا البحث، ذلك أن سبب كثير من السجلات والخلافات: عدم تدقيق المصطلحات؛ لأجل ذلك يقول الدكتور علي جمعة: (إذا لم تحدد الأمور والمصطلحات تحديداً دقيقاً، يحدث اضطراب كبير، ويؤدي على المدى الطويل إلى نزاع واسع واختلاف وخلاف)¹.

فإنك عند تأمل كثير من النقاشات والمناظرات، تجد أساس الخلاف لفظياً، حيث يطلق المصطلح ويعني به أحد الطرفين معنى ما، بينما يستعمله الطرف الثاني في معنى آخر، ولو تم الاتفاق على أوجه الاستعمال لتقاربت وجهات النظر وخفت جذوة النزاع.

ولأن تحديد المفاهيم وتدقيق المصطلحات يتبوأ هذه المكانة العلمية المتفردة، فإن علماءنا الأجلاء أولوه عناية خاصة، وتنوعت كتبهم بحسب مجالاتها إلى قسمين:

قسم اعتنى أصحابه بتعريف المصطلحات الدائرة بين أهل فن من الفنون خاصة.

وقسم ثان ضم تعريفات مصطلحات من حقول معرفية مختلفة ولم يقتصر فيها على فن بعينه.

فمن القسم الأول: حدود الفاكهاني في النحو وحدود ابن عرفة في الفقه وغيرها.

¹ - " المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم " علي جمعة ص 40

ومن الصنف الثاني: تعريفات الشريف الجرجاني، وكليات أبي البقاء الكفوي، و"كشاف اصطلاحات الفنون" للتهانوي.

وفي علم أصول الفقه ألف إمامنا الباجي كتابا سماه "الحدود"، عرف فيه عددا من المصطلحات الأصولية التي لا يستغني عنها المجتهد في هذا العلم ولا المقتصد فيه، وأفاض في بعض التعريفات واختصر في أخرى، بل إنه طبق منهجه النقدي على تعريفات بعض من سبقوه، فأخرج لنا بذلك كتابا ماتعا نفيسا، مفيدا لطالب العلم سواء على مستوى الموضوع أو على مستوى المنهج.

والشيء نفسه فعله في مستهل كتابه "المنهاج في ترتيب الحجاج" حيث أورد تعريفات لعدد من المصطلحات الخاصة في باب الجدل والمناظرة، حرصا منه على إفادة متصفح الكتاب والراغب في إتقان هذا العلم، مترجما له بقوله "باب بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين"¹.

وعلى المسلك نفسه سار في "إحكام الفصول"، حيث عقد فصلا خاصا ببيان حدود المصطلحات المتداولة في علم أصول الفقه، ترجم له بقوله: "فصل في بيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول"².

والإمام ابن حزم لم يكن أقل اهتماما من خصمه الباجي بهذا الباب، فهو وإن لم يفرد كتابا خاصا ببيان الحدود، إلا أن جهوده في هذا المجال لا تخفى على الناظر في كتبه؛ فقد خصص الباب الخامس من كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" للألفاظ الاصطلاحية الدائرة بين أهل النظر³، مما يدل على قيمة هذه التحديدات المفهومية عنده وأهميتها عند طالب علم الأصول والمختص به.

¹ - المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، ص: 10

² - إحكام الفصول في أحكام الأصول، الإمام أبو الوليد الباجي ج 1 ص 281

³ - الإحكام في أصول الأحكام، الإمام ابن حزم ج 1 ص 73

وفي كتابه "التقريب لحد المنطق" فصل بأسلوبه الدقيق في جوانب مهمة تتصل بهذا الباب، فتحدث عن الكلمة والكلام والأسماء وأقسام الحدود وغيرها من المباحث التي تتصل بقضية المصطلح من قريب أو بعيد. كل ذلك يدل على عناية علمائنا بالمصطلح، باعتباره مدخلا ضروريا ولبنة أساسية في البنية العامة لأنساق العلوم الشرعية على اختلافها، وخصوصا منها: علم أصول الفقه، ذي الطبيعة المنهجية والمعرفية المتميزة.

وتنبع أهمية دراسة المصطلح من كونه يمثل اللبنة الأولى في بنية العلم. وهل العلم إلا نسق كلي بني على عدد من المصطلحات الحاملة لمفاهيمه ومضامينه المعرفية والمنهجية؟

لذلك كانت هذه الخطوة - الكلام عن المصطلح - "من أوجب الواجبات وأسبقها وأكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث، لا يقدم - ولا ينبغي أن يقدم - عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم، الذي عليه ينبغي التقويم السليم والتأريخ السليم".¹

لقد ربط الدكتور الشاهد البوشيخي فهم العلم وتصوره على حقيقته بمعرفة كنه المصطلحات المتداولة فيه؛ فما لم يتمكن طالب العلم من الجهاز المفهومي للعلم الذي يخوض فيه فإنه حتما لن يتمكن من بناء معارفه على أساس صلب ومتين، وسيكون كل ما يكتسبه ويراكمه هشا، بل قد يقع في تناقضات تهدم كل ما بناه وتعلمه، وما ذلك إلا لأنه لم يسلك السبيل القويم في الطلب، وقفز على مرحلة هي أولى المراحل وأهمها في أي علم كيفما كان.

ومن أوجه الالتباس التي قد تنتج عن هذا الخلل المنهجي ما عبر عنه الإمام أبو حامد الغزالي (505هـ) بتبدل ألفاظ العلوم، فقال: (اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسماء المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معان غير ما أرادها السلف الصالح والقرن الأول)².

¹ - مصطلحات نقدية وبلاغية، الدكتور الشاهد البوشيخي ص 13

² - إحياء علوم الدين، الإمام الغزالي ص 31-32

هذا المسار الذي سلكه رحمه الله يعد أمرا لا محيد عنه للباحث في شتى الحقول المعرفية، ولا سيما الشرعية منها؛ لأن المصطلح العلمي ليس مجرد كلمة عادية كسائر الكلمات، بل هو خزان معرفي ضخم، يحمل في طياته مضامين دقيقة ودلالات عميقة، لا تقتصر على مجرد المعاني الظاهرة والمباشرة، بل تعبر عن بناء معرفي متكامل، ومن ثم كانت العناية بهذا الجانب من العلم لازمة لكل وارد عليه؛ إذ لما كان الغرض هو تملك ناصية العلم والإحاطة بتفصيلاته، وجب التمكن من أدواته ووسائله، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

المطلب الأول: طبيعة التعريف عند الإمامين ابن حزم والباقي

لا مرأى في كون مسألة التعريف تحتل مكانة خاصة في كل علم من العلوم، وبالأخص العلوم الشرعية، وعلى الأخص منها علم أصول الفقه، ذي الطبيعة المتميزة موضوعا ومنهجيا. ولقد سبقت الإشارة إلى ما تكتنزه المصطلحات العلمية من مضامين عميقة وإشارات بليغة، "فإنك تجد المصطلح قد صيغ في لفظة واحدة، لكنه يحيلك على منهج كامل؛ أي نسيج من القواعد والأدوات العلمية، أو على قضية كبرى من قضايا العلم التي احتدم فيها الخلاف احتداما"¹ كل ذلك يقتضي أن يهتم طالب العلم في أول أمره بقضية التعريفات ومناهج العلماء فيها، لأنها خزان العلم ومنهل المعرفة.

ولا تظهر تلك الكوامن إلا من خلال التعريفات التي حاول فيها العلماء إبراز غوامض المصطلحات وإخراج وعرض ما تنطوي عليه من خبايا علمية، قد لا تتجلى لغير الراسخ في العلم.

ولئن كان المناطقة هم أكثر من اهتم بالتعريفات وأفاضوا في الكلام عنها وخاضوا في تفرعاتها ونظروا لها بما لا مزيد عليه، فإن الأصوليين كان لهم نظر مخالف لما انتهجه أرباب المنطق، والفرق بين الفريقين ظاهر في تصور كل منهما ورؤيته لوظيفة التعريف والغاية منه، "فبينما يرى المناطقة الأرسطاليسيون أن الحد هو المعرف للماهية والموصل للكنه، أو أنه

¹ - المصطلح الأصولي عند الإمام الشاطبي، د فريد الأنصاري ص 92

الجواب الصحيح لسؤال: ما هو؟ يرى النظار المسلمون، وعلى رأسهم الأصوليون أن الفائدة من الحد هي تمييز المحدود عن غيره¹.

فإذا كان المناطق قد وافقوا منهم المتسم بالتدقيق والتمحيص بل والإغراق في التجريد، رغبة منهم في أن يكون التعريف دالا بما لا يدع أي ثغرة على ذات المعرّف وماهيته، فإن الأصوليين نظروا إلى القضية من زاوية أخرى، وهي المقصد من التعريف، فاشتروا التمييز؛ أي أن يكون القول الشارح دالا على المعرّف ومميزا له عن غيره مما يقترب منه أو يُشابهه، فيكون ذلك كافيا في أدائه وظيفته وهي تصور القارئ للشيء المعرّف بشكل واضح لا لبس فيه، دون إغراق في التفاصيل التي قد لا تفيد، بل قد تكون عائقا أمام الفهم السليم للمصطلح.

وعلى كل حال، فإن الأصوليين في هذا الموضوع انقسموا إلى فريقين²:

الأول: يركز في صياغة التعريفات على ذاتيات المعرّف مما لا يشاركه فيه غيره، حتى يكون ذلك عوناً على تمييزه عما يشبهه؛ لأجل ذلك منعوا توظيف المجاز في التعريف وكذلك اللفظ المشترك وكذا "أو" الدالة على التردد، وذلك في نظرهم كاف لإجلاء حقيقة المعرّف واتضح صورته في الذهن.

الثاني: يشترك هذا الفريق مع الفريق السابق في المقصد من التعريف من حيث إن المراد به هو تبليغ الفكرة وجعل الصورة واضحة لدى المتلقي، إلا أنه يختلف عنه في اعتباره كل صياغة تؤدي هذا الغرض مقبولة ولا حرج فيها. وهذا ما وضحه الإمام الغزالي بقوله: (واذكر مرادك للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه، ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود)³.

¹ طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين، د يعقوب عبد الوهاب الباسين ص 169

² منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، مولود السريري، ص 47

³ المستصفي، الإمام الغزالي ج 1 ص 54

إنه أسلوب تربوي غاية في الفعالية عبر عنه الإمام أبو حامد إذ لا شك في أن المبالغة في العناية بالأشكال والرسوم على حساب المعنى والمضمون، يمكن أن يشكل عائقاً أمام المتخصص في العلم، بله المبتدئ فيه؛ لذلك عني الأصوليون بتوضيح مصطلحاتهم وضبطها، معتبرين ذلك أوجب الواجبات في بداية الاشتغال العلمي، من أجل إزالة التناقضات والتقليص من حدة الخلافات التي إن تم تدقيق النظر في أسبابها، لم تكن في النهاية سوى خلافات لفظية.

ولجمع شتات كل ذلك، قاموا بصياغة قواعد دقيقة تعبر عن المقصود فقالوا¹:

- الحكم على الشيء فرع عن تصوره.
- وظيفة الحد تمييز المحدود عن غيره.
- مبنى الحد على البيان والظهور.

هذه القواعد وغيرها تؤكد رؤية الأصوليين إلى قضية بيان المفاهيم والمصطلحات، والمنهج الذي سلكوه في بلوغ غايتهم، بالتركيز على الوظيفة العملية للتعريف، جمعاً لخصائصه المميزة له، ومَنْعاً من دخول ما ليس منه فيه، فكان عملهم في ذلك دقيقاً قاصداً من جهة، ولكنه خال من تعقيدات المنهج الصوري المغرق في المجردات من جهة أخرى.

وإذا كان كل ما سبق من كلام يتعلق بمسألة التعريف عند الأصوليين عموماً، فإن القصد الأصلي هو معرفة مسلك الإمامين ابن حزم والباقي في هذه القضية وكيف كانت مقاربتهم لها. سبقت الإشارة إلى أن من مظاهر عناية الإمامين الجليلين بالمصطلح وما يرتبط به، إفرادهما أجزاء في كتبهما الأصولية لوضع حدود تتميز بها الألفاظ المتداولة بين أهل هذا التخصص. والذي تميز به الإمام الباقي هو أنه لم يكتف بذلك، بل أفرد كتاباً خاصاً بالتعريفات، سماه: "الحدود".

¹ - التجديد الأصولي، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، ص 92-97، بحث للدكتور مصطفى حسنين عبد الهادي

ومما يميز الصياغة التعريفية عنده أنها قاصدة لا حشو فيها ولا إطناب؛ إذ لمَّا كانت الغاية هي وضوح الفكرة وجلاء التصور، لم يكن مناسباً أن تجاوز حدوده ما يؤدي الهدف ويحقق المقصود؛ فالحد عنده هو: "اللفظ الجامع المانع"¹؛ أي ما يجمع كافة أفرادها الداخلة فيه، ويخرج ما ليس ضمن نطاقه ويمنعه من أن يدخل فيه. ولأداء هذه الوظيفة العلمية المنهجية الدقيقة، فقد تنوعت صيغه التعريفية إلى الأنواع الآتية:

في بعض الأحيان يُعرّف بالكلمة الواحدة لا يزيد عليها، أو قريباً من ذلك كقوله: (والبيان: الإيضاح)² وقوله: (والظلم: التعدي)³ وقوله: (والسنة: ما رُسم ليحتذى)⁴.

وفي أحيان أخرى، عندما يرى اقتضاء للبيان، فإنه يعرف اللفظ بما يجليه عند المتلقي، كقوله: (فأما الظاهر بالوضع فَكَنَحْوَ بيان قوله ﷺ: "الصعيد كافيك ولو لم تجد الماء سبع حجج، فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك"⁵ وغير ذلك مما ظاهره الوجوب)⁶.

وعندما تكلم عن الإجماع قسمه إلى نوعين: أحدهما يعلم بالاتفاق والثاني بالاختلاف.

وشرح النوع الأول بقوله: (فأما ما يُعلم بالاتفاق فمثل أن يقول العالم مقالة فتظهر وتنتشر وتصير بحيث لا يخفى علينا انتشارها وظهورها، ثم لا يعلم من أحد في ذلك خلافاً ولا طعناً ولا رداً)⁷. وهذه الطريقة في التعريف استعملها الإمام الباقي في مواطن عدة؛ كتعريفه للمتواتر⁸ وإجماع أهل المدينة⁹.

¹- المنهاج، ص 10

²- نفسه، ص 12

³- نفسه، ص 13

⁴- نفسه، ص 13

⁵- رواه النسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب الصلوات بتيمم واحد، رقم 307

⁶- المنهاج، ص 18

⁷- المنهاج، ص 22

⁸- الإشارة، ص 25-26

⁹- المنهاج، ص 23

وانسجاما مع غرضه من تعريف المصطلحات الدائرة بين أهل النظر فقد كان أحيانا يفكك المصطلح المعرف إلى عناصره الأساسية، حتى يتبدى للناظر ولا يخفى عليه، كقوله: (أدلة السنة ثلاثة أضرب: أقوال وأفعال وإقرار، فأما الأقوال، فعلى ضربين: مبتدأ، وخارج على سبب. فأما المبتدأ فإنه ينقسم إلى ما ينقسم إليه الكتاب من النص والظاهر والعموم والمجمل)¹.

وحين يكون اللفظ المراد تعريفه متعدد الاستعمال، كان يسلك فيه المسلك نفسه بحسب ذلك التنوع، كقوله: (الجائز يستعمل فيما لا إثم فيه، وحدّه: ما وافق الشرع، ويستعمل في العقود التي لا تلزم، وحدّه: ما كان للعاقد فسخه)².

وإذا كان المحدود محل نقاش وخلاف بين أهل النظر فإنه كان يعتبر ذلك في تعريفه، كقوله عند تعريف الاجتهاد: (بذل الوسع في طلب صواب الحكم)³. يبدو من ظاهر اللفظ أن التعريف وارد على مذهب من يرى الحق في رأي واحد من بين كافة الآراء؛ لأن غرضه كما قال: طلب الصواب.

وعلى رأي من يعتبر كل مجتهد مصيبا قال عن الاجتهاد: (بذل الوسع في بلوغ حكم الحادثة)⁴ فلم يقيد، بل فتح المجال لإعمال الفكر وتطبيق الآليات المرعية، لأن الغرض هو مجرد بلوغ الحكم وفق الضوابط الشرعية لا غير.

وأحيانا كان يستعمل في القول الشارح اللفظ المعرف نفسه، كقوله: (والمسند: ما اتصل بإسناده والصحابي: من صحب الرسول عليه الصلاة والسلام، والتابعي: من تبع الصحابي)⁵.

هذا النوع من التعريفات لا يجوزه المناطقة؛ لأنهم يمنعون توظيف اللفظ المشروح في القول الشارح، وهو عندهم من العيوب المنهجية التي يجب تفاديها في صياغة التعاريف¹.

¹ - نفسه، ص 18

² - الحدود، ص 115

³ - نفسه، ص 118

⁴ - الحدود، ص 118

⁵ - المنهاج، ص 13

أما الإمام الباجي فلم يشترط على نفسه هَذَا المنهج الصارم، بل كل ما يؤدي الغرض عنده يجوز؛ لأنه يعتبر القارئ في المثال أعلاه غير خالي الذهن فجاز عنده اعتبار المسند ما اتصل إسناده.

وأحيانا كان يعرف بالمرادف، كقوله في تعريف الدليل: (هو الحجة والبرهان والسلطان)² وقوله: (والدلالة هو الدليل)³ وقال في تعريف مصطلح "معنى الخطاب": (ومعنى الخطاب هو القياس)⁴.

هذا النوع من التعريفات لا يصلح إلا لمن بلغ في العلم مرتبة متقدمة؛ لأن المبتدئ لا يستطيع فهم لفظ بلفظ آخر، بل يلزمه بسط الكلام وتوضيح المقصود بألفاظ يقدر على استيعابها وفهم دلالتها.

كانت هذه إطلالة مجملة على الصيغ التعريفية التي وظفها الإمام الباجي، وفقا لرؤيته وانسجاما مع المقاصد التي يرومها من وراء عمله. فماذا عن الإمام ابن حزم؟

معلوم أن الإمام ابن حزم قرأ المنطق الأرسطي جيداً واستوعبه حتى بلغ فيه مرتبة عالية، ولا أدل على ذلك من سعيه إلى جعل هذا العلم متاحا للكافة، وهو ما توخاه من سفره الموسوم بـ "التقريب لحد المنطق" حيث سعى إلى تخليصه من تلك اللغة الخاصة التي تم تداوله بها طيلة قرون خلت، وجعله قريبا من القراء جميعهم مهما كانت درجاتهم العلمية وقدراتهم الفكرية⁵.

أول ما يلاحظ في خصوصية التعريف عنده هو تمييزه بين "الحد" و"الرسم" على غرار ما فعله المناطق.

¹ اعتبر الإمام الغزالي في "المستصفى" هذه الصيغة في التعريف من "مداخل الخلل في الحدود"، ج 1 ص 56

² - المنهاج ص 11

³ - نفسه ص 11

⁴ - الحدود ص 111

⁵ - يقول رحمه الله تعالى فيمن جهل المنطق: (خفي عليه بناء كلام الله تعالى مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم، وجاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه وبين الحق، ولم يعلم دينه إلا تقليدا، والمقلد مذموم)، التقريب لحد المنطق، ص 313

فالحَدَّ عنده "لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه؛ كقولك: الجسم هو كل طويل عريض عميق؛ فإن الطول والعرض والعمق هي طبائع الجسم التي لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسمية ضرورة ولم يكن جسماً"¹.

أما الرسم فهو "لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فقط، دون أن يُنبئ عن طبيعته؛ كقولك: الإنسان هو الضحاك"².

فالفرق بين المسلكين: الحد والرسم هو أن الأول يهدف إلى بيان طبيعة المعرّف، بينما يقصر الثاني عن تلك المرتبة، ويكتفي بتمييزه عن غيره ولا ينفذ إلى جوهره وذاته، رغم أنهما معا يشتركان في أن الصياغة الشكلية لهما تتسم بالوجازة والاختصار واجتناب التطويل.

وعلى الرغم من هذا التفصيل النظري عند الإمام ابن حزم، ورغم تضلعه في علم المنطق، إلا أنه لم يُقيد نفسه بتلك المنهجية الصارمة في صياغة الحدود؛ وذلك لأن الغرض هو الإفهام والبيان وتمييز الأشياء عما يشبهها أو يقترب من صفتها، أما "المحارجة في الأسماء لا معنى لها، وإنما يشتغل بذلك أهل الهذر والنوك والجهل، وإنما غرضنا منها الفرق بين المسميات وما يقع به إفهام بعضها بعضاً فقط"³. بناء على ذلك فإن الإمام ابن حزم لم يختلف كثيراً في صياغاته التعريفية عن الإمام الباكي.

فقد عرف بالكلمة الواحدة أو قريباً منها، كقوله: (التفسير والشرح: هما التبيين)⁴ وقوله: (الصواب: إصابة الحق)⁵ وقوله: (الاحتياط: طلب السلامة)⁶.

وأحياناً كان يعرف بالضد، كقوله (الباطل: ما ليس حقاً)¹ وقوله: (المعصية: ضد ذلك)²؛ أي ضد الطاعة.

¹- الإحكام، ج 1 ص 73

²- نفسه ج 1 ص 73

³- التقريب ص 335

⁴- الإحكام ج 1 ص 84

⁵- نفسه، ج 1 ص 85

⁶- نفسه، ج 1 ص 85

وأحيانا كان يقسم المصطلح المعرّف إلى أجزائه المكونة له، كما فعل حين عرف السنة، فقال: (وأقسام السنة في الشريعة: فرض أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم، كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل)3.

وانسجاما مع منهجه في الإفهام فإنه لم يكن في تعريفاته ميملا للأمثلة الموضحة للمقصود، حين تقتضي الضرورة ذلك، كقوله في تعريف الكراهة: (والكراهة: فهي بتخير في الفعل، إلا أن على تركه ثوابا وليس في فعله أجر ولا إثم؛ وذلك نحو ترك كل تطوع، ونحو اتخاذ المحاريب في المساجد، والتنشف بعد الغسل من الجنابة بثوب مُعد لذلك غير الذي يلبسه المرء، وبيع السلاح ممن لا يؤمن أن يستعمله فيما لا يحل)4.

ومما يؤكد أن الإمام ابن حزم تعمد تجاوز قيود الحد المنطقي ولم يهملها عن قصور أو ضعف، أنه كان يستحضرها في بعض تعريفاته، وذلك نحو قوله: (واللفظ: هو كل ما حرك به اللسان، قال تعالى: ﴿ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد﴾ (ق - 18) وحده على الحقيقة أنه هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والحلق والرئة على تأليف محدود)5.

ملاحظات عن منهجية التعريف لدى الإمامين:

تتميز تعريفات الإمامين بجملة من أوجه الاتفاق والاختلاف، سواء من حيث الشكل أو من حيث المضمون.

فمن أوجه الاتفاق بينهما:

- عدم تقييد تعريفاتهما بالقوالب المنطقية الصارمة، والتي تلتزم انضباطا منهجيا يسعى إلى بلوغ اليقين والقطع، وتجاوز الشك والظن.

¹ - نفسه، ج 1 ص 80

² - نفسه، ج 1 ص 82

³ - نفسه ج 1 ص 87

⁴ - الإحكام ج 1 ص 83

⁵ - نفسه ج 1 ص 86

- كان هدفهما من التعريف تقريب المعنى وإفهام السامع حتى يُكون تصورا واضحا لا لبس فيه عن المصطلح المراد بيانه.
- اعتمدا معاً صيغا تعريفية متنوعة ولم يلتزما بشكل واحد، فتنوعت تعريفاتهما تبعا لذلك بين الإطالة والوجازة.
- حضور الخاصية الجدلية النقدية في تعريفاتهما معا؛ إذ لم يكونا يكتفیان بتعريف المصطلح، بل كانا في أحيان كثيرة، عندما يكون محل خلاف، يعلقان عليه وينتقدان الآراء الأخرى ثم يقرران ما يريانه صوابا.
- الحضور القوي للجانب اللغوي، حيث يبذلان قصارى جهدهما في حصر أفراد اللفظ المعرف وكل العناصر الداخلة فيه، بعبارات جيزة تعكس امتلاكهما أرضية لغوية صلبة وتكويننا علميا متينا.

أوجه الاختلاف:

- إذا كان الإمامان الجليلان قد اشتركا في عدة نقط في هذا الموضوع، فإنهما من جهة أخرى قد اختلفا في عناصر عدة، تتعلق أساسا بجانب المضمون، وتنم عن خلفية مذهبية يحاول كل منهما غاية جهده ألا يحيد عنها.
- أول ملاحظة يمكن تسجيلها بهذا الخصوص تتعلق بتعريف الحد نفسه، إذ سلك فيه كل واحد منهما مسلكا مغايرا للآخر.
- فالإمام الباقي يقول: إن "الحد هو اللفظ الجامع المانع"¹. ومعنى ذلك أن القول الشارح ينبغي أن يتصف بصفتين اثنتين:
- أولاهما: الجمع، والثانية: المنع، بمعنى الإحاطة بكافة عناصر المصطلح المعرف الداخلة فيه، حتى لا يبقى منها شيء، ثم إخراج ما ليس منه وعدم إدخاله فيه.

¹ - الحدود ص 95 والمنهاج ص 10 وإحكام الفصول ج 1 ص 281

وهو ما يلخصه بقوله: "معنى الحد ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه، وذلك يقتضي أنه يمنع مشاركته لغيره في الخروج عن الحد، ومشاركة غيره له في تناول الحد له"¹.

والأصل المراعى في هذا الاعتبار لغوي محض؛ إذ الحد في لسان العرب المنع، قال تعالى: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾².

هذا كل ما ورد عنده رحمه الله في هذه النقطة، وغرضه من ذلك بَيِّن؛ إذ يسعى إلى أن يكون التعريف لفظيا تتميز به المصطلحات عن بعضها ويُتجنب الخلط الذي يمكن أن ينتج عن عدم الدقة في ملاحظة عناصر الائتلاف والاختلاف التي يتميز بها كل مصطلح عن غيره؛ لأجل ذلك لم يذهب رحمه الله مذهب الإمام ابن حزم في هذا الباب، فلا نجد عنده كلاما عن الرسم ولا عن غيره من التقسيمات والتفريعات التي سلكها المناطق.

أما الإمام ابن حزم فقد ميز بين الحد والرسم وأفاض في الكلام عن الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض وما شاكل ذلك من مباحث. كيف لا وهو من رام تقريب المنطق وجعله متداولاً مفهوماً بين طلبة العلم. يقول رحمه الله عن الحد: "هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه، كقولك: الجسم هو كل طويل عريض عميق، فإن الطول والعرض والعمق هي طبائع الجسم التي لو ارتفعت عنه ارتفعت عنه الجسمية ضرورة ولم يكن جسماً، فكانت هذه العبارة مخبرة عن طبيعة الجسم ومميزة له مما ليس بجسم"³.

ويقول عن الرسم: "هو لفظ وجيز يميز المخبر عنه مما سواه فقط دون أن يُنْثَى عن طبيعته كقولك: الإنسان هو الضحاك، فإنك ميزت الإنسان بهذا اللفظ مما سواه تمييزاً صحيحاً، إلا أنك لم تخبر بطبيعته؛ لأنك لو توهمت الضحك مرتفعاً عن الإنسان لم تبطل بذلك عنه الإنسانية، ولا تمتنع بذلك من الكلام في العلوم والتصرف في الصناعات، ولبقيت سائر طبائعه بحسبها"⁴.

¹ - نفسه ص 95

² - سورة البقرة 227

³ - الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 73

⁴ - نفسه ج 1 ص 73-74

ظاهر إذن أنه يخالف خصمه الباجي في هذه الجزئية، فإذا كان صاحب إحكام الفصول لم يحفل بذلك المنهج المنطقي الصارم، فإن صاحب التقريب قد اعتنى به عناية لا تخفى، وإن كان ذلك على المستوى النظري فحسب؛ لأن المرء عندما يطالع تعريفاته التي صاغها لعدد من المصطلحات المتداولة بين أهل العلم، يلاحظ أنها كانت تعريفات لفظية، لا مدخل فيها لشروط الحد المنطقي كما بينها هو نفسه.

وعلى كل حال فلا مؤاخذه عليه في ذلك؛ لأنه لم يشترط على نفسه أن يلتزم بجعل تعريفاته كلها حدوداً، إنما كان غرضه تعليمياً في سياق محاولته تقريب علم المنطق، وهو ما يتجلى في قوله: "إن الصفات أو المعاني التي ذكرنا أنه لا بد لكل ما دون الخالق تعالى منها، فإنها تنقسم قسمين:

إما دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه، فاتفقنا على أن سمينها هذا حدّاً.

وإما مميزة له مما سواه، وهي غير دالة على طبيعته، فاتفقنا على أن سمينها هذا رسماً"¹.

هكذا قال رحمه الله دون أن يردف ذلك باشتراط أنه سيلتزم بذلك في صياغاته التعريفية، بل إنه ذهب أبعد من ذلك، عندما اعتبر الإغراق في الجزئيات التي لا طائل منها نوعاً من الجهل.

- ومما اختلف فيه الإمامان رحمهما الله تعالى: حدة الأسلوب في الدفاع عن الرأي. ولئن كانت هذه السمة حاضرة عند كليهما، من حيث سعيهما إلى النقد والتمحيص بغية التقرير والتأكيد، فإن ذلك كان أكثر حضوراً عند الإمام ابن حزم، إذ نجده يبذل قصارى جهده في المنافحة عما يراه حقاً، ويمعن في التقليل من شأن مخالفه وبيان أنهم ليسوا على شيء.

هكذا نجد عنده تعبيرات وألفاظاً من قبيل: "شبك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل"² و"وهذا كذب على الله تعالى"³ و"لإدحاض باطلهم"¹

¹ - التقريب ص 334-335

² - الإحكام ج 1 ص 73

³ - نفسه ج 1 ص 75

و"وقد تَحَذَّلَقَ قوم فأداهم ذلك إلى الهلكة"² و"هذا شغب فاسد"³ وغيرها من العبارات القاسية التي تدل على حدة طبعه رحمه الله، والتي تجد مسوغها في قاعدته المذهبية التي حاول بكل قوة ترسيخها في المجتمع الأندلسي، دُون إغفال ما جرَّه عليه ذلك من عداوة العلماء والحكام على حد سواء.

- ومن الفروق التي لوحظت بين الإمامين: إطالة النفس في بعض التعريفات؛ فإذا كانت صياغتهما معا تختلف ما بين وجازة وإطالة، وهما يشتركان في ذلك بشكل عام، إلا أن نسبة المصطلحات التي تمت إفاضة الكلام فيها كانت عند الإمام ابن حزم أكثر من الإمام الباجي.

لا يعني ذلك أن الإمام الباجي لم يفصل في أي تعريف من تعريفاته، بل قد كان يبذل وسعه في الشرح والتفسير عندما يرى حاجة إلى ذلك، لكن خاصية التفصيل والبيان كانت أكثر حضوراً عند الإمام ابن حزم.

ولننظر مثلاً إلى مصطلح البيان الذي قال في شرحه الإمام الباجي: "والبيان: الإيضاح"⁴. هكذا قال. بينما دقق الإمام ابن حزم أكثر فميز بين البيان والتبيين والإبانة⁵.

وكذلك لفظ المجاز الذي عرفه الإمام الباجي بقوله: "كل لفظ تجوز به عن موضوعه"⁶، بينما نجد الإمام ابن حزم قد استغرق في بيانه حوالي نصف الصفحة⁷ وغير ذلك من المصطلحات التي تظهر فيها هذه الخاصية بشكل واضح.

¹ - نفسه ج 1 ص 75

² - نفسه ج 1 ص 75

³ - نفسه ج 1 ص 80

⁴ - إحكام الفصول ج 1 ص 284 والمنهاج ص 12 والحدود ص 105

⁵ - الإحكام ج 1 ص 79

⁶ - المنهاج ص 12 وإحكام الفصول ج 1 ص 286 والحدود ص 111

⁷ - الإحكام ج 1 ص 88

- ومن أبرز الاختلافات الموجودة بين الإمامين في هذه المسألة، سمة التقييم؛ أي إعطاء قيمة أو إصدار حكم، حيث كان الإمام ابن حزم حريصاً على ختم تعريفاته بإصدار الأحكام في كثير من الحالات سعياً منه إلى التأثير في القارئ ليقنع بما يراه هو صواباً، فتحس وأنت تقرأ تعريفاته رحمه الله بالصراع الفكري والتدافع العلمي والنزاع المذهبي الذي كان يخوضه ضد مخالفيه، وكان لأجل ذلك يحشد كافة إمكاناته الجدلية لبلوغ غرضه.

هذه الخاصية وإن كانت حاضرة عند الإمام الباقي أحياناً، إلا أنها كانت أكثر ظهوراً عند خصمه الإمام ابن حزم الذي أثرت علاقاته العلمية مع معاصريه في فكره وأسلوبه وكافة جوانب منهجه العلمي.

ومن أمثلة ذلك قوله عند مناقشة مفهوم العلم، وبعد أن أورد بعض الحدود التي حدّها بها هذا اللفظ: "وهذا حد فاسد"¹ وقوله بعد شرح معنى الإلهام: "وهو فيما عدا هذين الوجهين باطل"².

وبعد تعريفه للقياس قال: "وهو باطل كله"³ وغير ذلك من التعليقات التي تعكس بجلاء اطراد هذه السمة في أغلب تعريفات الإمام أبي محمد.

كانت هذه محاولة للكشف عن بعض أوجه التشابه والاختلاف بين تعريفات الإمامين ابن حزم والباقي، وذلك بناء على عدة اعتبارات، كالخلفية المذهبية لكل منهما والتكوين العلمي الذي خضعاً له وكذا رؤية كل منهما لما يعتبره حقاً، اعتماداً على أدواته المنهجية الخاصة. فماذا عن الأغراض التي يسعى التعريف إلى تحقيقها عند إمامينا الجليلين؟

¹- الإحكام ج 1 ص 76

²- نفسه ج 1 ص 78

³- الإحكام ج 1 ص 83

المطلب الثاني: وظائف التعريف عند الإمامين ابن حزم والباجي

لم يكن سعي الأصوليين إلى تدقيق المصطلحات وصياغة الحدود والتعريفات نافلة من القول، بل إن جهدهم ذاك كان حرصاً على أن تكون معرفتهم "معرفة على التحقيق"¹؛ لذلك اعتبروها مفاتيح للعلوم وجعلوا فهم العلم رهيناً "بمعرفة اصطلاحات أهله"².

ومن ثم توجهت عنايتهم إلى إبراز معاني الألفاظ بأساليب واضحة لا غموض فيها ولا احتمال، وعلى ذلك المنوال سار الإمامان ابن حزم والباجي، إدراكاً منهما للوظائف الجليلة التي يضطلع بها التعريف العلمي الدقيق. ومن تلكم الوظائف التي سعى الإمامان إلى تحقيقها من خلال تعريفاتهما:

الوظيفة البيانية:

ولا أدل على ذلك من افتتاحهما باب الحدود بما يبين أن هذا هو المقصد الأصلي من عقد جزء خاص ببيان الحدود التي عليها مدار العلم. فهذا الإمام ابن حزم يترجم للباب بقوله: "في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر"³ وكذلك فعل الباجي في إحكام الفصول حيث قال: "فصل في بيان الحدود التي يحتاج إليها في معرفة الأصول"⁴.

وفي كتاب المنهاج قال: "باب بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين"⁵.

هذه العناوين التي عقدها لافتتاح الأبواب التي خصصها للحدود تؤكد على المعنى المشار إليه آنفاً؛ فكلمة "بيان" ظاهرة عند الإمام الباجي مضمرة عند الإمام ابن حزم، وهي تنم عن

¹ - الكافية في الجدل، الإمام الجويني ص 01

² - الموافقات، الإمام الشاطبي ج 1 ص 147

³ - الإحكام، ج 1 ص 73

⁴ - إحكام الفصول، ج 1 ص 281

⁵ - المنهاج في ترتيب الحجج ص 10

وعمهما العميق بأهمية هذه الوظيفة البيانية للتعريفات، مما يعين على تمييز "معنى كل لفظة على حقيقتها"¹.

ولتحقيق ذلك وجب أن يكون الحد "مساويا للمحدود، ومعنى ذلك أن يقتضي لفظه - إذا ذكر - جميع المراد، فلا يَشُدُّ عنه شيء مما أردت أن تحده ولا يدخل فيه ما ليس منه"².

وهذا هو مقتضى البيان؛ لأن من أول العوائق التي تواجه طالب العلم اشتباه الألفاظ واختلاط المعاني، مما لا يتمكن معه من تمييز الألفاظ بعضها عن بعض، خاصة إذا كانت متقاربة من حيث ما تدل عليه، فصار "التمييز رأسا جامعا"³ يسعى من ورائه من يصوغ تعريفا إلى ذكر خصائص الشيء المعرف حتى تكون تلك الخصائص بادية للعيان ومن ثم يقدر القارئ على تصور المعنى على حقيقته.

وهذا ما دفع الإمام ابن تيمية إلى اعتبار ذلك أحد أسى وظائف التعريف فقال: "فائدة الحدود التمييز لا التصوير، وإذا كان المطلوب التمييز، فإنما ذاك بالميز فقط دون المشترك، ولأنه كلما كان أوجز وأجمع وأخص كان أحسن"⁴.

ويقول أيضا: "سائر طوائف النُّظار من جميع الطوائف، المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعية وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوِّغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يُعَمُّ المحدود وغيره، سواء سُمي جنسا أو عَرَضاً عاماً، وإنما يَحُدُّون بما يلزم المحدود طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بين ما يسمى فصلا وخاصة ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره"⁵.

¹ - الإحكام ج 1 ص 73

² - التقريب ص 338

³ - نفسه ص 337

⁴ - الرد على المنطقيين ص 52

⁵ - الرد على المنطقيين ص 55-56

كل ما سبق الإلماع إليه يعكس إحدى الخصائص المنهجية التي اتسم بها اشتغال الإمامين ابن حزم والباجي، وهي خاصية العملية، ذلك أنهما سَعَيَا إلى بيان معاني الألفاظ بلغة واضحة لا غموض فيها، وكنا يقصدان إلى المطلوب قصدا دون تعمق غير ذي جدوى، ولم يكونا يطنبان أو يسترسلان في الكلام إلا عند الضرورة، وهو ما تقتضيه وظيفة البيان.

الوظيفة النقدية:

هذه الوظيفة تأتي بعد الوظيفة البيانية وتترتب عليها بشكل تبعي؛ إذ لما كانت الوظيفة البيانية تروم تفسير اللفظ وشرحه وإزالة الغموض عنه، ولما كانت أفهام الناس متفاوتة ومراتبهم في العلم متغايرة وقدراتهم العقلية مختلفة، كان من البديهي أن ينتج عن ذلك اختلاف في الآراء والفهوم، فما يقرره هذا قد لا يتفق فيه معه ذاك، وما يعتبره هذا حقا يراه غيره باطلا، فبات من الطبيعي أن يشيع بينهم النقد والنقد المضاد، حتى صار من وظائف التعريف وغاياته: نقد تعريفات الآخرين والتعليق عليها.

وهذه الوظيفة ليست غريبة عن علماء أصول الفقه؛ لأنه كان لهم "السبق والريادة في إخضاع المعرفة للبحث، والنظر للاستدلال والبرهنة، ولهذا يُعدّون بحق صيارفة الأدلة وطرق الاستدلال، الناظرين فيها من جهة صحتها وضعفها، أو قطعيتها وظنيتها وحجيتها. وكذلك عكفوا على النظر في ترتيب الأدلة وتصنيفها وتحديد ما ينبغي منها أن يُقدم وما يتطلب منها التأخير، وما يستدعي منها الأعمال وما حقه الإهمال"¹.

ومما يؤكد هذه الوظيفة عند إمامينا الجليلين قول الإمام الباجي: "وقد ترد ألفاظ الحد لدفع النقض، وترد للبيان في موضع الخلاف"² هذا وقد أكثر رحمه الله من نقد تعريفات شتى وأخضعها للتمحيص والنظر العلمي الدقيق، ومن ذلك مثلا: قوله في تفسير حد العقل، بعد أن نقل بعض تعريفات السابقين: "وكان الشيخ أبو عبد الله بن مجاهد يذهب في حده إلى أنه مادة تعرف بها حقائق الأشياء وأنكره أكثر شيوخنا البغداديين؛ لأنه إن كان أراد بقوله (مادة)

¹ - التجديد الأصولي، تأليف جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني ص 72 بحث للدكتور محمد عوام

² - الحدود ص 95

أنه من جنس الأجسام والجواهر على ما يذهب إليه الفلاسفة من أنه جوهر بسيط فغير صحيح"1.

وقوله في السياق نفسه: "وأما ما حُدد به العقل بأنه (بعض العلوم الضرورية) فعندي أنه ينتقض بخبر أخبار التواتر وما يدرك بالحواس من العلوم، فإنه بعض العلوم الضرورية، ومع ذلك فإنه ليس بعقل. وأيضا فإن هذا ليس بطريق للتحديد؛ لأن التحديد إنما يراد به تفسير المحدود وتبيينه، وقولنا (عقل) أبين وأكثر تمييزا مما ليس بعقل من قولنا (بعض العلوم الضرورية)، فإنه لا يفهم من لفظ الحد ولا يتميز به من غيره"2.

وقوله في مناقشة مفهوم الدليل، بعد أن عرض نماذج لمجموعة من التعريفات: "وهذا تنويع قُصد به المبالغة، فلم يوصل إلى الحقيقة"3.

وقوله عند مناقشة مفهوم النسخ: "وقد ذكرنا أن هذا ليس بصحيح؛ لأن ما نص على حكمه ثبت حكمه بالنص، وما سكت عن حكمه من المعلوفة لا يجوز أن يثبت فيه بذلك النص حكم مخالف لما نص عليه ولا مماثل له، وإنما يجب أن يطلب دليل حكمه في الشرع كسائر ما سكت عنه"4.

إلى غير ذلك من النماذج العملية التي طبق فيها الإمام الباقي منهجه النقدي مُعمِلا في ذلك أدوات لغوية وشرعية واستدلالية تعكس بجلاء تلكم الوظيفة التي يضطلع بها التعريف عنده، وهي الوظيفة النقدية.

وبالنظر إلى الفرق بينه وبين الإمام ابن حزم في ذلك، يلاحظ غلبة الجانب العملي التطبيقي عند الإمام الباقي وعدم احتفاله كثيرا بالجوانب النظرية، عكس الإمام ابن حزم الذي جمع بين الجانبين النظري والتطبيقي في هذه المسألة، حيث نجده يستهل باب التعريفات من كتابه "الإحكام" بأسلوب نقدي لا يخفى، وذلك قوله: "هذا باب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه،

1- الحدود ص 100

2- نفسه ص 101

3- نفسه ص 103

4- نفسه ص 110

وشبك بين المعاني وأوقع الأسماء على غير مسمياتها، ومزج بين الحق والباطل وكثر لذلك الشغب والالتباس، وعظمت المضرة وخفيت الحقائق¹ وهو بذلك يروم تقويم ذلك الوضع الذي وصفه، وتصحيحه ونخله من المثالب التي ألمع إليها في مقدمته تلك، معتمدا كذلك أساليب برهانية ولغوية وشرعية.

من ذلك على سبيل المثال قوله أثناء مناقشة حد العلم: "ومن ادعى تخصيص نهي الله تعالى عن القول بما لا علم لنا به، وعن قفو ما لا نعلم، كان مدعيا بلا دليل، ومبطلا في قوله؛ لأنه يقول: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾² إلا في الإيمان، فاقف فيه ما لا علم لك به، وهذا كذب على الله تعالى مجرد"³.

ومن ذلك أيضا قوله ردا على من خالفه في إحدى القضايا: "وقد تحذلق قوم فأداهم ذلك إلى الهلكة، فقالوا: الحدود لا تختلف في قديم ولا محدث، وهذا كلام يوجب الكفر؛ لأنهم يوقعون بذلك الباري تعالى تحت الحدوث؛ لأن كل محدود متناه ومركب، وكل مركب فمخلوق؛ لأنه مركب من جنسه وفصله المميز له مما جامعته تحت جنسه، فقد جعلوا ربهم محدثا تعالى الله عن ذلك"⁴.

وإعمالا لمنهجه الذي جمع فيه بين البرهان العقلي والاستدلال اللغوي والشرعي، فإنه كان يفكك المفاهيم تفكيكا دقيقا، محاولا بذلك نقض آراء المخالفين وإثبات ما يراه هو حقا، بناء على الحجج المختلفة التي يُعضد بها رأيه.

ولبيان ذلك فالنص التالي - على طوله - يعكس تلك الخصائص المنهجية التي تميز بها الإمام أبو محمد، واستطاع بذلك الوقوف بثبات في وجه انتقادات خصومه على اختلاف مشاربهم.

¹ - الإحكام ج 1 ص 73

² - سورة الإسراء، الآية 36

³ - نفسه ج 1 ص 75

⁴ - الإحكام ج 1 ص 75

يقول في تحليل مصطلح الكفر: "أصله في اللغة: التغطية. قال عز وجل: ﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ﴾¹. وقال لبيد بن أبي ربيعة: أَلَقْتَ ذَكَاءَ يَمِينِهَا فِي كَافِرٍ، يَرِيدُ اللَّيْلَ؛ لِأَنَّهُ يَغْطِي كُلَّ شَيْءٍ، وَهُوَ فِي الدِّينِ: صِفَةٌ مِنْ جَحْدٍ شَيْئًا مِمَّا افْتَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى الْإِيمَانَ بِهِ بَعْدَ قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ بِبُلُوغِ الْحَقِّ إِلَيْهِ بِقَلْبِهِ دُونَ لِسَانِهِ أَوْ بِلِسَانِهِ دُونَ قَلْبِهِ، أَوْ بِهِمَا جَمِيعًا، أَوْ عَمَلًا جَاءَ النَّصُّ بِأَنَّهُ مَخْرَجٌ لَهُ بِذَلِكَ عَنْ اسْمِ الْإِيمَانِ عَلَى مَا بَيْنَا فِي غَيْرِ هَذَا الْكِتَابِ.

برهان ذلك أن جميع من يطلق عليه اسم الكفر فإنه مصدق بأشياء، مكذب بأشياء، ولا خلاف في أنه لا يجوز أن يطلق عليه اسم الإيمان بلا إضافة، وأهل الإيمان كفار بأشياء كثيرة، منها التثليل وغير ذلك، ولا خلاف في أنه لا يجوز أن يطلق عليهم اسم الكفر بلا إضافة².

كل هذه النقول تؤكد الوظيفة النقدية للتعريف، كما طبقها الإمام ابن حزم، حيث راح يحشد أدواته المعرفية والمنهجية لتقوية اختياراته وبيان تهافت أقوال غيره، ولم يقتصر على مجرد صياغة تعريفات وحدود نظرية جامدة قد لا تحقق الفائدة المرجوة منها. وهو في ذلك يستهدف أغراضا علمية وتعليمية³ لم يكتفِ لأجلها بصياغة تعريفاته دون إطار نظري يفسر فيه حيثيات اختياراته المعرفية، ويبين الأسس والمنطلقات العلمية التي استند إليها في ذلك.

نجد لديه عنوانين يؤكدان الملاحظات المذكورة آنفاً هما:

- باب الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبداً به.
- باب الكلام في الحد والرسم وجُمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل⁴.

1 - سورة الحديد الآية 19

2 - نفسه ج 1 ص 90

3 - يقول في تقريره: (ولا يندعر قارئ كتابنا هذا من هذا الفصل، فيكعّ راجعا ويجفل هاربا، ويرجع من هذه الثنية ثانيا من عنانه، فإننا نقول قولاً ينصره البرهان، ونقضي قضية يعضدها العيان: إن أقواما ضعفت عقولهم عن فهم القرآن فتناولوه بأهواء جائرة وأفكار مشغولة وأفهام مشوبة؛ فما لبثوا أن عاجوا عن الطريقة وحادوا عن الحقيقة) التقريب لحد المنطق ص 321

4 - التقريب ص 333

فَصَلَ في هذين البابين أموراً دقيقة مميّزة بين الأشخاص والأنواع والصفات التي يستحق بها كل مسمى اسمه والاتفاق والاختلاف في كل ذلك أو بعضه، مصرحاً بغرضه التعليمي الذي يسعى من خلاله إلى جعل السامع مستوعباً لما يسمعه متصوراً إياه في ذهنه، حتى يحقق بذلك انسجاماً وتكاملاً بين أفكاره ولا يختل توازن بنيته الذهنية؛ لأن من شأن ذلك أن يشوش عليه معارفه حين تغيب عنه الفروق الدّقيقة بين تلك المستويات؛ لأجل ذلك اعتبر الإمام أبو محمد ما أورده من تفاصيل "جملة كافية تفرج أكثر الغم في الجهل بالمراد"¹. ويؤكد رحمه الله على وجوب ضبط هذه المعاني بقوة معتبرا ذلك مفتاحاً وأساساً لما يُبنى عليه.

في إطار هذا التحليل والتفكيك العلمي، وما يعبر عنه من تدافع فكري، لا ينسى الإمام ابن حزم أن يحيل على الأساس العقدي الذي صدر عنه في كافة اختياراته العلمية، وهو ما يظهر من يقينه بأن الله عز وجل، يستحيل خضوعه لهذه المقاييس والقواعد المنطقية؛ إذ رغم تحمسه لعلم المنطق والبرهان العقلي بشكل عام، فإنه يؤكد على أنه "لا بد لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة؛ لأنه لا بد أن يوجد له معنى يميز به طبعه مما سواه، عرضاً كان أو جوهرًا"².

ولا ينسى في أثناء ذلك أن يوجه ما يراه غير مستقيم أو لا ينسجم مع الفكر السليم وذلك مثل قوله: "هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليط؛ لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حد رسم، فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض، وأن بعض الرسم مأخوذ من الفصول، وهذا ضد ما قالوه قبل"³.

وعلى عادته في دحض آراء خصومه وإبراز تهافت أقوالهم، يوجه سهام نقده اللاذع إلى من خالفه في ذلك قائلاً: "وهذا محال ممتنع باطل، وإنما يُشغّب علينا في هذا المكان أحد رجلين:

¹ - نفسه ص 333

² - التقريب ص 335

³ - التقريب ص 336-337

إما مُشغَّب لا يستحي من إنكار ما يعلم صحته، فيسعى في إبطال الحدود عن المحدودات، وإما مُلحد ساع في إثبات أزلية العالم، وكلُّ لا يُعبَأُ به؛ لأنه دافع مشاهدة، والله الحمد"1.

الوظيفة الحجاجية:

لم تكن تعريفات الإمامين ابن حزم والباقي بغرض بيان معاني الألفاظ المعروفة فحسب، بل إنها تحمل في ثناياها نفسا جدليا لا يخفى.

وهذه الوظيفة الحجاجية التي نلمسها في تعريفاتهما لا تنفصل عن الوظيفة السابقة وهي الوظيفة النقدية؛ إذ إنها مترتبة عنها وتابعة لها، ذلك أن النقد يكون لأجل دحض رأي المخالف وتعزيز ما يراه صاحبه صوابا، رغبة في تحرير الإشكالات العلمية ومناقشة الخلافات الواردة عليها.

هذه السمة تظهر في عدد كبير من تعريفات الإمامين، منها قول الإمام الباقي في مناقشة حد الفقه وآراء العلماء في بيان مُتعلِّقه: "وهذا الجواب وإن كان فيه بعض التخلص مما ألزمه الخصم على وجه الجدل، فإن إضافته الأحكام إلى من تتعلق به ممن جنى أو جنى عليه أظهر من تعلقها بمن يحكم في ذلك"2.

وعند بيانه مفهوم العقل3، فصّل الأمر بما لا مزيد عليه محررا الإشكال بدقة بالغة، متناولا القضية من جوانب متعددة. فبعد أن ذكر تعريفه هو، أورد آراء علماء آخرين مبينا كَوَامِنَ الخلل في أقوالهم، معترضا عليها استنادا إلى أدلة عقلية ونقلية يُصَوِّبُ بها تلك الآراء بحسب ما يراه هو حقا، ليختم ذلك النقاش المفترض بتعليق عام ذي صبغة تعليمية وجه فيه المخالفين إلى سبل تجاوز الهفوات التي وقعوا فيها بحسب وجهة نظره، حيث يقول: "وأیضا فإن هذا ليس بِطَرِيقٍ للتحديد؛ لأن التحديد إنما يراد به تفسير المحدود وتبيينه، وقولنا "عقل" أبين وأكثر

1- نفسه ص 338

2- الحدود ص 102

3- نفسه ص 99

تميزا مما ليس بعقل من قولنا "بعض العلوم الضرورية"، فإنه لا يفهم من لفظ الحد ولا يتميز به من غيره، ولذلك لا يجوز أن يقال في حد الجوهر إنه بعض المحدثات"¹.

وانسجاما مع منهجه الجدلي فإن الإمام الباقي لا يُغفل توظيف مصطلحات جدلية أصيلة، مما يؤكد هذه الوظيفة التي اضطلع بها التعريف عنده، وذلك مثل قوله في مناقشة مفهوم العلة: "فهذا النوع من القلب معارضة؛ لأن أكثر هذه الأوصاف لا يحتاج القلب إليها"². وتبقى الوظيفة الحجاجية حاضرة بقوة عند الإمام الباقي، وهو ما يتضح عند مطالعة مطارحاته لخصومه في باب المفاهيم التي يؤسس عليها معرفته العلمية، حيث يبدأ بتحديد مقصوده بدقة ثم يوضح المراد بالأمثلة المناسبة، ثم يستعرض مختلف الآراء، ما وافقه منها وما خالفه، ثم يحاول أن ينقضها بما يتاح له من أدلة عقلية ونقلية، ليختم بحثه بتقرير ما يراه هو صوابا.

الملاحظة نفسها نجدها عند الإمام ابن حزم، وإن كان حضورها عنده بوتيرة أقل، ومما يؤكد هذا الكلام، أسلوب الفنقلة الذي لم يوظفه سوى مرة واحدة في هذا الباب موجهها به نقاشا عميقا مع خصومه، بإيراد تعريفاتهم وتفكيكها والنظر فيها من زوايا مختلفة، سعيا منه إلى إقناع القارئ بتأثيرها وتأكيده صحة وجهة نظره، بأسلوبه القوي وأدواته الإقناعية عقلا ونقلا.

ففي تعليقه على حد العلم، بعد أن صاغ التعريف الذي يراه مناسبا، واستدل على صوابه بالبرهان العقلي والدليل القرآني، أورد عددا من الأقوال وشرع في مناقشتها قائلا: "وقالوا: حد العلم... قال أبو محمد: وهذا حد فاسد... وقالت طائفة منهم: ... قال أبو محمد: وكلا الحدين فاسد، ونحن نسألهم: ... فإن قالوا: ... فإن قالوا: ... قيل لهم ... وإن قالوا: إن الصفة والموصوف شيئان متغايران، صدقوا وأخرجوا بذلك صفات الباري تعالى عن هذا الحكم"³.

1- الحدود ص 101

2- نفسه ص 126

3- الإحكام ج 1 ص 76-77

وهكذا يمضي في نقد ونقض أقوال مخالفيه، متسائلا مستفسرا، في محاولة لكشف تناقض آرائهم وبيان عوارها، ولا يكتفي بذلك فحسب، بل يواصل نقاشه إلى النهاية، توجيهها لتلك الأقوال إلى ما يراه هو حقا، بأن اقترح عليهم ما ينبغي لهم أن يعتقدوه ويقولوه، حتى يكون كلامهم صحيحا.

وقد لا يكون الطرف الآخر في الواقعة الجدلية حقيقيا، بل إن الإمام ابن حزم يتوقع وجوه الاعتراض المحتملة، ثم يفترض وجود مجادل يعتقد خلاف ما ذهب إليه هو، ثم يشرع في معارضته ودحض قوله المفترض.

فعندما أراد تعريف مصطلح "الحق" قال: "والحق هو كون الشيء صحيح الوجود"¹. وسيرا على المنهجية المشار إليها أنفا يفترض اعتراض الخصم، فيجيبه قائلا: "ولا يغلط من لا سعة لفهمه، فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول: الكفر والجور صحيح وجودهما، فينبغي أن يكون حقا"².

يلاحظ الإمام ابن حزم بفطنته وغازاة معرفته أن هذا الرد المفترض ليس ردا علميا، إن هو إلا مجرد شغب على طريقة أهل السفسطة، فلا يحتاج إلى كبير عناء لكشفه؛ لذلك ينبغي الانتباه إلى أن هذا "شغب فاسد؛ لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضى الله عز وجل ليس هو صحيحا، بل هو معدوم، فرضى الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه، وإلا وقع الإشكال وتَحَيَّر الناظر"³.

¹ - نفسه ج 1 ص 79

² - نفسه ج 1 ص 79

³ - الإحكام ص 80

المطلب الثالث: نماذج تطبيقية

حتى لا يبقى الكلام في هذا المستوى من مستويات البحث نظريا محضا وعريا عن الأمثلة والنماذج التوضيحية، ينبغي عرض بعض المصطلحات الواردة في كتابي الإمامين والنظر في كيفية تناول كل منهما لها، للكشف عن أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما، وهو ما يجعل الصورة أكثر جلاءً ويساعد على تكوين فكرة واضحة عن طبيعة المصطلح عندهما، تجمع بين الجانبين النظري والتطبيقي.

وكان الضابط المعتمد في انتخاب تلك المصطلحات هو ورودها عند الإمامين معا، حتى يمكن إجراء المقارنة، مراعاة لشرط وحدة الموضوع الذي يعتبر أحد أهم أسس الدراسات المقارنة.

1- مصطلح العلم:

أول ملاحظة يمكن تسجيلها بهذا الخصوص هي أن الإمام ابن حزم أطل النَفْسَ بشكل واضح في تعريف هذا المصطلح ومناقشته، عكس الإمام الباجي الذي عبر عن رأيه في ذلك بعبارات وجيزة، لا تصل من حيث كمِّها إلى حجم كلام الإمام أبي محمد.

يقول أبو الوليد رحمه الله: "وحد العلم: معرفة المعلوم على ما هو به"¹.

ويقول أبو محمد رحمه الله: "والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه"².

يلاحظ أن الإمامين يتفقان على طري العلم الأساسيين: الذات العالمة والموضوع المعلوم وعلى ضرورة حصول علاقة بين هذين الطرفين، وهي كون الثاني حاصلا في ذهن الأول ومستقرا فيه، مع كون هذا الإدراك غير مخالف لحقيقة الموضوع كما هو عليه في الواقع، وهذا هو مقتضى قولهما على التوالي: (على ما هو به) أو (على ما هو عليه).

¹- إحكام الفصول ج 1 ص 281

²- الإحكام ج 1 ص 74

وفيما يتعلق بأقسام العلم، اتفقا أيضا على تقسيمه إلى قسمين: ضروري ونظري.

هذا ما صرح به الإمام أبو الوليد الباجي بقوله: "والعلم المحدث ينقسم إلى قسمين: ضروري ونظري"¹. والضروري عنده ما كان ناتجا عن إحدى الحواس الخمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس، أو ما علمه المرء ابتداء من غير توسط حاسة من تلك الحواس، "كالعلم بحال نفسه، من صحته وسقمه وفرحه وحزنه وغير ذلك"².

أما النظري فهو ما كان مبنيًا على نظر واستدلال وإعمال للأدوات العقلية من تدبر وتحليل ونقد المعارف ومناقشتها باعتماد الحجة والدليل.

يتحصل من ذلك أن الفرق بين العلم النظري والضروري، يتجلى في مستويين اثنين:

أحدهما: باعتبار مصدره، ذلك أن النظري مكتسب حاصل بمجهود الذات العارفة، أما الضروري فهو "ما لزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ولا الخروج منه"³.

والثاني: من حيث الأدوات المعتمدة في حصوله، حيث إن الضروري حاصل كما تقدم عن إحدى الحواس الخمس، أما النظري فهو نتيجة لعمليات فكرية تتبع فيها خطوات منهجية وتُعتمد أسس وقواعد دقيقة، تجعل من المعرفة الناتجة عنها معرفة علمية موضوعية.

هذا هو رأي الإمام الباجي كما صرح به، أما الإمام ابن حزم فلم يصرح بأقسام العلوم عنده كما فعل الإمام أبو الوليد، إلا أن المفهوم من كلامه في هذا الباب هو انقسام العلم من حيث مصادره إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما كان نتيجة لبرهان ضروري يجعله مُتَيَقَّنًا ويمنع من تسرب الشك إليه أو إلى طريقة بنائه.

الثاني: ما كان مترتبا عما يسميه الإمام ابن حزم أوائل العقل أو الحس؛ أي ما لا يحتاج في تقريره إلى برهان أو استدلال.

¹- إحكام الفصول ج 1 ص 281

²- نفسه ج 1 ص 281-282

³- نفسه ج 1 ص 281

الثالث: ما لم يكن من قبيل الصنف الأول ولا الثاني، إنما هو "اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه، فوافق فيه الحق، وإن لم يكن عن ضرورة أو استدلال"¹.

لم يكتف الإمام ابن حزم بعرض تعريف العلم وأقسامه عنده كما فعل الإمام الباجي، بل حاول جهده في الدفاع عن رأيه منسجما في ذلك مع منهجه الظاهري، مستدلا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾² وذلك أن الله عز وجل أمر الناس باتباع الحق دون أن يشترط عليهم استدلالا على ذلك بل اكتفى منهم بذلك الاتباع والإقرار سواء كانوا علماء أو لم يكونوا كذلك، فاقضى ذلك "أن من اعتقد ما ذكرنا وقال به فهو عالم بذلك بيقين عارف به"³ إذ لو لم يكن كذلك لما كان لمعرفته معنى.

يبدو من هذه المقارنة أن إمامينا لم يتأثرا في تعريف مصطلح العلم بفكرة أرسططاليس الذي انقسمت العلوم عنده إلى نظرية وعملية وكل واحد من الصنفين ينقسم إلى فروع عدة، بل سار كل منهما على دربه وقرر ما يتفق ورؤيته الخاصة إلى هذا الموضوع.

2- مصطلح الدليل:

يحتل مصطلح "الدليل" موقعا مركزيا ضمن المنظومة الأصولية، حيث إن كل قول لا يستند إلى دليل هو مُلغى ولا اعتبار له، ولا يشترطون أن يكون الدليل نقليا محضا، بل قد يكون نقليا أو عقليا، تبعا للشروط والضوابط الموضوعية لذلك، مع العلم أن الدليل العقلي لا ينفك عن النقل، والنقلي يحتاج في فهمه إلى العقل؛ "لأن الاستدلال بالمنقولات لابد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل"⁴ والأدلة النقلية كيفما كانت ترجع في أصلها إلى القرآن الكريم.

¹ - الإحكام ج 1 ص 74

² - الإسراء الآية 36

³ - الإحكام ج 1 ص 74

⁴ - الموافقات ج 3 ص 227

ومعرفة الأدلة بأنواعها وتقسيماتها المختلفة لأبد منها لمن يقدم على استنباط الأحكام الشرعية، للأسباب المشار إليها آنفاً، لأجل ذلك فقد أولاه الإمامان ابن حزم والباقي عناية خاصة.

يقول الإمام ابن حزم في تعريفه: "والدليل: قد يكون برهانا، وقد يكون اسماً يعرف به المسمى، وعبرة يتبين بها المراد؛ كرجل دَلَّكَ على طريق تريد قصده، فذلك اللفظ الذي خاطبك به هو دليلك على ما طلبت، وقد يسمى المرء الدال دليلاً أيضاً"¹.

ويقول الإمام الباقي: "والدليل: ما صح أن يرشد إلى المطلوب، وهو الدلالة، والبرهان، والحجة والسلطان، ومن أصحابنا من قال: إن الدليل إنما يستعمل فيما يؤدي إلى العلم، وأما ما يؤدي إلى الظن، فإنما هي أمانة، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الأمانة قد تؤدي إلى العلم"².

إن المنهج الذي سلكه الإمام ابن حزم في تعريف هذا المصطلح مغاير للسبيل التي سار عليها الإمام الباقي؛ ذلك أن الإمام أبا محمد اعتمد أساسين اثنين في تعريفه، هما:

الأول: التقسيم، حيث قسم الدليل إلى أنواعه كالبرهان، والاسم الذي يدل على المسمى، والعبارة الدالة على المراد.

الثاني: التمثيل، وهو قوله: كرجل دَلَّكَ على طريق تريد قصده.

وغرضه من ذلك هو توضيح المعنى للسامع حتى يتصور المفهوم في أجلى صوره.

أما الإمام أبو الوليد فقد سلك مسلك البيان بالمترادف، وهو ما يدل عليه قوله: وهو الدلالة والبرهان والحجة والسلطان. وتبقى النقطة الجوهرية التي تميز بها تعريف الباقي عن تعريف ابن حزم هي اعتباره الأمانة داخلة ضمن مسمى الدليل، حيث قال: وأما ما يؤدي إلى الظن فإنما هي أمانة، ليكون الدليل عنده نوعين: ما أفاد قطعاً، ويسمى دليلاً وما أفاد ظناً، ويسمى أمانة.

¹- الإحكام ج 1 ص 77

²- إحكام الفصول ج 1 ص 283-284

لكن السؤال الذي يثار هنا هو: لماذا لم يعتمد الإمام ابن حزم الأمانة¹ ويعتبرها قسما من أقسام الدليل؟ الجواب عن هذا السؤال يكمن في الأساس المعتمد في النسق المعرفي عند ابن حزم؛ ذلك أنه ما فتئ يؤكد على أن مقصوده هو البحث عن القطع واليقين، ولا مجال عنده في الشرع للظن أو الاحتمال؛ لذلك لم يلتفت إلى الأمانة؛ إذ لما كانت مفيدة للظن، والظن لا مكان له في الشرع، لم يعتبرها قسما من أقسام الدليل.

3- مصطلح العقل:

هذا من المصطلحات التي اختلف فيها الإمامان بشكل واضح، حيث يرى كل واحد منهما غير ما يراه الآخر بخصوص الحمولة الدلالية لهذا اللفظ.

يقول الإمام الباقي: "والعقل: العلم الضروري الذي يقع ابتداء، ويعم العقلاء"².

ويقول الإمام ابن حزم: "والعقل هو استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز"³.

إن العقل عند الإمام الباقي على ما يبدو من تعريفه مرادف لأحد أقسام العلم، حسب ما ذكره في تعريفه، وهو العلم الضروري الذي يقصد به ما كان ناتجا عن إحدى الحواس الخمس: البصر والسمع والشم والذوق واللمس أو ما علمه المرء ابتداء من غير توسط حاسة من تلك الحواس، مما يدل على أن الخلفية التي تحكمت في هذه الرؤية هي الخلفية الوظيفية، بمعنى أن الإمام الباقي اعتبر في تعريف العقل إحدى أهم وظائفه وهي اكتساب العلوم التي لا يمكن إدراكها والتمكن منها إلا إذا سلمت آلة العقل وكانت مؤهلة لتصير محلا لهذه الوظيفة. ولم تغب عن الإمام أبي الوليد الخلفية العقدية في هذا التصور، وهو ما يتجلى في توظيف

¹- تجدر الإشارة إلى أن مصطلح الأمانة ورد عند الإمام ابن حزم في موضع آخر، إلا أنه كان يقصد به معنى آخر غير هذا المذكور هنا، وذلك حين قال: (والأمانة: علامة بين المصطلحين على شيء ما، إذا وجدت علم الواجد لها ما وافقه عليه الآخر، وقد يجعلها المرء لنفسه ليستذكر بها ما يخاف نسيانه)

الإحكام ج 1 ص 84

²- إحكام الفصول، ج: 1، ص: 282-283.

³- الإحكام ج 1 ص 91

لفظ القلب، باعتباره محلاً للعقل "خلافاً لأبي حنيفة في قوله: إن محله الرأس"¹. مع ما تستتبعه كلمة "القلب" من مَعَانٍ إيمانية وعقدية تَصِلُ ما هو معرفي بما هو وجداني في التصور الإسلامي.

وحتى لا يبقى الكلام هنا مرسلًا، فإن إمامنا يُحكم كلام الله تعالى دليلاً على صواب وجهة نظره، وذلك قوله عز من قائل: ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾².

أما الإمام ابن حزم فقد كانت الخلفية العقدية والأخلاقية حاضرة عنده بقوة، وهو ما يظهر في تعريفه لأول وهلة؛ لأنه قال: العقل هو استعمال الطاعات. إذن فقد ربطه بطاعة الله عز وجل، فكأنه يريد: من لم يوجهه عقله إلى الإيمان بالله تعالى وطاعته فلا عقل له، أما القدرة على التمييز فلا تقوم دليلاً على كون صاحبها عاقلاً، لأن بينهما عمومًا وخصوصًا، "فكل عاقل فهو مميز، وليس كل مميز عاقلاً"³.

وهذا ما يتفق مع التوجه القرآني في سورة الملك حكاية لقول أهل النار، ينفون فيه عن أنفسهم صفة العقل، بعلّة عدم التزامهم بالشرع، مما جعلهم يحكمون على أنفسهم بأنهم غير عاقلين. قال تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾⁴.

وللاستدلال على رأيه هذا استند إلى قرينة لغوية، اعتبر فيها أن المحدّد عنده في هذا الاختيار هو كون أصل العقل في اللغة العربية راجعاً إلى "المنع، تقول: عقلت البعير أعقله عقلاً... والحق هو في قول الله تعالى: ﴿ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ يونس-100، يريد الذين يعصونه"⁵ فالمعتبر عنده إذن، هو الثمرة والنتيجة، لذلك فإن العاصي لا يسمى عاقلاً، لأنه لم يصل بعد إلى مستوى التحكم في جوارحه التي باتت هي من يتحكم فيه ويوجهه، وهو حكم مترتب عن تصور وأساس أخلاقي كما لا يخفى.

¹ - إحكام الفصول ج 1 ص 283

² - سورة الحج الآية 44

³ - الإحكام ج 1 ص 91

⁴ - سورة الملك الآية 11

⁵ - الإحكام ج 1 ص 91

4- مصطلح البيان:

سبقت الإشارة عند الكلام على منهج الإمامين في التعريف والسبل التي سلكاها في ذلك إلى طريقة التعريف بالمرادف، وهذا ما نجده عند الإمام الباقي بخصوص هذا المصطلح، حيث يقول: "والبيان: الإيضاح"¹. فاقصره على لفظ واحد في تعريف هذا المصطلح يدل على أنه عنده لا يحتاج إلى كثير كلام؛ لأنه بين وليس من الغموض بالدرجة التي تجعله يطيل النفس في بيانه وتفسيره.

ثم إنه اختار في هذا التعريف كلمة الإيضاح التي هي على وزن الإفعال، مع ما يحيل عليه ذلك من ارتباط هذه العملية، عملية الإيضاح، بالذات التي تمارس فعل التوضيح؛ لأنه إيضاح من فعل أَوْضَحَ يُوضِّحُ إيضاحاً، والقائم بالفعل مُوضِّح.

إذن، فعملية البيان مرتبطة بالذات العارفة بالدرجة الأولى، ثم بعد ذلك يأتي الموضوع الذي يقع عليه فعل الإيضاح والبيان، وهذا مخالف للمنهج الذي سار عليه الإمام ابن حزم في تعريف هذا اللفظ، حيث يقول: "والبيان: كون الشيء في ذاته ممكناً أن تُعرف حقيقته لمن أراد علمه"².

إذا كان الإمام الباقي قد ربط تعريفه للبيان بالذات العارفة، كما هو مبين أعلاه، فإن الإمام ابن حزم، على العكس من ذلك، ركز بالدرجة الأولى على الموضوع الذي هو محل البيان، واعتبر مصدر المعرفة نابعا من الشيء ذاته الذي هو محل للبيان، فكان الأساس عنده هو موضوع البيان أما الذات الممارسة للفعل فهي تابعة لا متبوعة، مع التأكيد على كون ذلك مرتبطاً بإرادتها وقدرتها على بلوغ الهدف.

ومما يؤكد هذا المعنى، تمييزه بين البيان من جهة والتبيين والإبانة من جهة أخرى، والذي يعني عنده "فعل المبين وهو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة"³.

¹- إحكام الفصول ج 1 ص 284 والمنهاج ص 12

²- الإحكام ج 1 ص 79

³- الإحكام ج 1 ص 79

هنا صار الأمر مرتبطا بالذات الممارسة لفعل البيان التي تسعى بوسائلها المعرفية والمنهجية إلى نقل الفكرة من حال الغموض والخفاء إلى حال الوضوح والجلاء، وهي نظرة عميقة من الإمام أبي محمد ودليل على امتلاكه ناصية اللغة، مما مكنه من التمييز بين هذه المستويات التعبيرية كافة.

خلاصة عامة عن المصطلح الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباحي

يبدو من خلال ما تم عرضه في هذا المبحث أن المصطلح الأصولي لم يكن خارجا عن اهتمامات الإمامين ابن حزم والباحي، بل كان في صلب اشتغالهما العلمي، وهو ما يتجلى في مستويات عدة، صياغة وتوظيف وجدلا.

ولقد اتضح أن عنايتهما بالمصطلح الأصولي عكست عمق رؤيتهما وتضلعهما في الحقول المعرفية التي اشتغلا بها، وهو ما ساعدهما على القصد في المنهج العلمي والوظيفية في الاستعمال؛ حيث كان من الواضح أن أي مصطلح يستعملانه، لم يكن يتم اختياره إلا بدقة باللغة تجعله يعبر عن قصد كاتبه بما لا يدع مجالا للاحتمال أو التوقع. هذه الدقة العلمية والمهارة المنهجية، تجلت في المظاهر الآتية:

- لم يسلكا في تعريف المصطلحات الأصولية المسلك نفسه، بل تنوعت صيغتهما التعريفية ما بين التعريف بالمرادف والتعريف بالجملة الخبرية والإطالة والوجازة، مع ملاحظة اتفاقهما في عدم الالتزام بقيود الحد المنطقي التي يصعب كثيرا بل قد لا يجدي الانضباط لها، باعتراف عدد من الأصوليين¹.

¹- يقول الإمام الشاطبي في هذا السياق: (هذا تَسَوُّرٌ على طلب معرفة ماهيات الأشياء وقد اعترف أصحابه بصعوبته، بَلْ قَدْ نَقَلَ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ عِنْدَهُمْ مُتَعَذِّرٌ، وَأَنَّهُمْ أَوْجَبُوا أَنَّهُ لَا يُعْرَفُ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ عَلَى حَقِيقَتِهِ، إِذْ الْجَوَاهِرُ لَهَا فُصُولٌ مُجْهُولَةٌ)، الموافقات ج 1 ص 68-69، وما ذلك إلا لأجل أن (يكون الحد الأصولي مناسبا للجمهور)، مجلة دراسات مصطلحية، عدد: 2001.1 م - 1422هـ، ص: 15. من مقال للدكتور فريد الأنصاري بعنوان: نظرية التعريف الأصولي ونقد الحد المنطقي عند الشاطبي.

- كان الهدف من أشكالهما التعبيرية هو بيان المعنى للقارئ حتى يكون أمامه واضحاً لا غموض فيه ويستطيع تصور المفهوم بجلاء، وهذا ما يفسر ما ورد في الملاحظة السابقة من إعراضهما عن قوالب الحد المنطقي الصارمة، مراعاةً منهما لضابط الوظيفة الذي يعد أحد أهم أسس الكتابة العلمية النافعة.
- كان التعريف الأصولي عندهما يؤدي ثلاث وظائف، بحسب ما تم استقراؤه، هي: الوظيفة البيانية والوظيفة النقدية والوظيفة الجدلية، مما يؤكد أن تعريفاتهما لم يكن لها غرض واحد، هو البيان فحسب، بل إن تلك الوظائف الثلاث تضافرت لخدمة الأهداف العلمية التي كانا يسعيان إليها.
- من الخصائص التي ميزت المصطلح الأصولي عندهما: العناية بالمضامين والمعاني قبل الأشكال والمباني؛ لذلك جاءت صيغتهما التعريفية واضحة خالية من كل إلغاز، وهذا إقرار منهما بأن الهياكل الصرفية خادمة للمعاني وليس العكس، وهو ما ينسجم مع الرؤية الشرعية المفيدة بكون الغايات والمقاصد مقدمة على الأدوات والوسائل.
- مما يعصم من التناقض في الكلام وتهافته: ضبط المصطلح الذي يعتبر اللبنة الأولى في البناء العلمي؛ لأن المصطلحات هي التي تؤسس القواعد، وهذه تبني الهياكل المعرفية والمنهجية للأنساق العلمية، ومن ثم فإن عناية إمامينا بقضية المصطلح وإعطاءها مجالا في مصنفاتهما دليل على وعيها بأهمية المصطلح وخطورته في الوقت نفسه.
- كان المثال التوضيحي حاضرا بشكل لافت عند كليهما، إذ لم يقتصر على الشرح النظري فحسب، بل كانا يُردفان تفسيراتهما بالأمثلة التوضيحية المناسبة، حرصا منهما على إزالة الغموض والغبش عن المصطلحات التي كانا يوظفانها، وفي ذلك ما لا يخفى من الفوائد العلمية والتعليمية على حد سواء.
- ومن الملاحظات التي كانت لافتة للانتباه حضور الجانب الجدلي عندهما، حيث لم يكونا يقتصران على عرض الرأي الذي يريانه صوابا بل كانا يوردان الآراء المخالفة ويناقشانها

وتأكيداً للمعنى نفسه، قال الإمام الغزالي: (فمن عرف ما ذكرناه من مثرات الاشتباه في الحد، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله إلا على الدور)، معيار العلم 281.

باعتقاد أدوات لغوية وشرعية وعقلية، ومما يؤكد هذه الملاحظة: حضور مصطلحات جدلية أصيلة عندهما كالمعارضة والقلب والانقطاع وغيرها من المصطلحات التي تدخل في صميم فن الجدل.

المبحث الثاني: آداب الجدل وضوابطه بين الإمامين ابن حزم والباجي

معلوم أن الجدل منه محمود ومنه مذموم؛ أما الأول فهو ما انضبط طرفاه لقواعد الجدل العلمي الموضوعي الرصين، وأما الثاني فهو ما غلب على طرفيه أو أحدهما التشغيب والتلاعب بالألفاظ والحرص على العلو والغلبة في جميع الأحوال، دون أي اعتبار للشروط والآداب المرعية في هذا الفن.

وبديهي أن تحقيق الجدل أغراضه إذا كان يتطلب التمكن من الأدوات العلمية المسعفة بالقدرة على تأسيس محاوره جدية تستهدف بلوغ الحقيقة العلمية، فإنه قبل ذلك كله يحتم على من رام خوض غبابه تمثل الأخلاق الإسلامية في المناقشة والحوار، حتى لا يزيغ عن هدفه ويؤدي إلى طَوَامَّ تنعكس سلباً على أطراف العملية الجدلية جميعها، وهو ما نبّه إليه الإمام الباجي بقوله: "فإني لما رأيت بعض أهل عصرنا عن سبيل المناظرة ناكبين وعن سنن المجادلة عادلين، خائضين فيما لم يبلغهم علمه ولم يحصل لهم فهمه، مرتبكين ارتباك الطالب لأمر لا يدري تحقيقه، والقاصد إلى نهج لا يهتدي طريقه، أزمعت على أن أجمع كتاباً في الجدل، يشتمل على جمل أبوابه وفروع أقسامه وضروب أسئلته وأنواع أجوبته"¹.

يبدو أن الإمام أبا الوليد لما عاد من رحلته المشرقية بعد أن تشبع بالقيم الجدلية علماً وعملاً، حاول نقل تجربته وإفادة أهل بلده مما حصله طيلة مدة طلبه، خاصة بعدما لاحظ أنه ارتباك ظاهر في الممارسة الأندلسية للمجادلات العلمية، مما مكن الإمام ابن حزم من تبكيث آرائهم وإفحامهم وتسفيه أحلامهم.

1- المنهاج في ترتيب الحجاج ص 7

هذه العناية بالأساس الخلقي للجدل نجدها حاضرة عند الإمام ابن حزم بشكل واضح مستندا في ذلك إلى أساس شرعي متين، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾¹.

حتى "إن معظم المصادر التي تحدثت عن آداب المناظرة جعلت من كتاب «التقريب لحد المنطق» و«الفصل» المصدر الأم الذي تمتع منه كيفية المناظرة والجدال بالتي هي أحسن، وهذا يبين جو المناظرة واتساع دائرة الجدل المحمود في الأندلس خلال القرنين الخامس والسادس الهجريين»².

بناء على ذلك، يظهر أن إمامينا يشتركان معا في تقرير الآداب التي يجدر بالمتجادلين استحضارها، حتى يكون لتناظرهما معنى ويؤدي وظيفته على أحسن وجه.

لكن ما هي معالم تلکم الآداب؟ وإلى أي حد يمكن الالتزام بها في الواقع؟

الجواب على ذلك يقتضي النظر في كتب الإمامين ومحاولة استكناه فحواها، من أجل الظفر بما قرراه في هذا الباب.

وبعد إجراء هذا النظر، ظهر أن الإمام الباقي افتتح كتابه «المنهاج في ترتيب الحجاج» بجزء سماه: «باب ذكر ما يتأدب به المناظر» وكذلك فعل الإمام ابن حزم حين أفرد في نهاية كتابه «التقريب لحد المنطق» جزءاً خاصاً بهذه الآداب، سماه: «باب الكلام في رتب الجدال وكيفية المناظرة المؤدبين إلى معرفة الحقائق».

وعند تأمل ما كتبه في البابين اتضح أن مجموع تلك الآداب يمكن تصنيفها إلى فرعين كبيرين: أحدهما في الآداب المتعلقة بالمتناظرين معاً، والثاني فيما يخص موضوع المناظرة والأساليب المتبعة فيها.

1- سورة النحل الآية 125

2- لغة التخاطب الحجاجي، د مصطفى العطار ص 54

المطلب الأول: الآداب المتعلقة بالمتناظرين

أولاً: عند الإمام الباقي

أول ملاحظة تثير الانتباه في مجموع ما قرره رحمه الله في هذا الباب، هو تركيزه الشديد على الآداب الخاصة بالمتجادلين أكثر من الآداب المتعلقة بالمناظرة في حد ذاتها؛ ذلك أنه ذكر عددا كبيرا من الآداب التي يجب على كل طرف من الطرفين التحلي بها والتزامها.

ولعل السبب في ذلك راجع إلى قناعته بأن الأساس في العملية الجدلية هو الإنسان الذي يعتبر المحدد الأساس لنجاح فعل الجدل أو فشله؛ لأنه مهما قررنا من آداب وضوابط مرتبطة بالعملية الجدلية، فإن الفشل سيكون هو مصيرها ما لم يكن العنصر البشري المتناظر واعيا وحريصا على الانضباط بتلك الآداب وتمثلها في الممارسة العملية، دون الاكتفاء بالمعرفة النظرية فحسب.

● أول تلکم الآداب التي نبه إليها الإمام الباقي: ما يمكن اعتباره ضوابط تعبدية، يتمثل في أنه "ينبغي للمناظر أن يُقدّم على جدله تقوى الله عز وجل"¹ وهو ما يعبر عن تصور مقصدي يجب أن يصدر عنه الإنسان في كل ما يأتي أو يذر لأن من شأن ذلك أن يجعله يربط الوسائل بمقاصدها ويوجه كافة تصرفاته الوجهة الصحيحة.

ولا ينسى في هذا السياق الإشارة إلى آداب محمودة تيسر توفيق الله عز وجل وتكثر البركة وتعظم الفائدة، وهي أن "يحمد الله عز وجل ويصلي على رسوله ﷺ كثيرا"².

● وكان للضوابط الأخلاقية الحظ الأكبر من مجموع الآداب التي قررها الإمام الباقي حيث يمكن إجمالها في³:

- اجتناب العجب والمفاخرة والتباهي على الآخر.

- التزام الوقار في المجلس، ومن ذلك ترك العبث باليد أو اللحية أو نحو ذلك.

1- المنهاج ص 9

2- نفسه ص 9

3- نفسه ص 9-10

- الابتعاد عن الصياح الشديد أو خفض الصوت بشكل لا يتحقق معه التواصل البناء.

- مقابلة الطرف الآخر بالوجه وعدم الالتفات عنه، تحقيقا للتقارب النفسي الذي هو مبدأ أو مقدمة للتقارب الفكري.

- استصحاب الرفق واللطف في الحوار، تجنباً للجفاء الذي يفرق ولا يجمع. وثمة ضوابط لا تصل من حيث قوتها وآثارها إلى ما ذكر سابقاً، إلا أن استحضارها يعطي الطرفين قوة أكبر في التناظر والمجادلة، ومن ذلك مثلاً¹:

- اجتناب المداخلة: ومعناها أن لا يتكلم أحد الطرفين قبل أن ينهي الآخر كلامه، وذلك حتى تحصل الفائدة ويفهم كل واحد من الخصمين مقصود الآخر ومراده بالكلام.
- إزاحة كافة القواطع والمنغصات التي من شأنها أن تؤثر سلباً على أداء المجادل، كالجوع والعطش والخوف والغضب ونحو ذلك.

- لا يليق أن يكون موضوع المناظرة إلا فيما يحيط به المتناظران، أي ألا "يتكلم على ما لم يقع له العلم به من جهته"²، لئلا تتحول إلى مجرد سجل ومراء لا يؤدي ثمرة ولا يفضي إلى نتيجة.

ثانياً: عند الإمام ابن حزم:

على العكس من الإمام الباغي فإن الإمام ابن حزم أطال النفس في هذا الباب بشكل لافت للانتباه، محيطاً به من كافة جوانبه، مقسماً عناصره إلى الأجزاء المكونة لها، حتى يتمكن القارئ من أخذ صورة أكثر جلاء عن الموضوع.

ومن بين الوصايا التي قدمها في هذا الباب:

1- نفسه ص 10

2- نفسه ص 10

• أن يكون الهدف الأسى من المناظرة هو البيان أو الاستبيان، بمعنى أن يقصد المجادل إلى بيان الوضع بما يملكه من برهان وحجة، أو طلب بيانه لأنه لم يحصل له إدراكه ولا تصوره، لأجل ذلك فإن "من حكم الجدل أن لا يكون إلا بين اثنين طالبي حقيقة ومُرِيدِي بيان، إما أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع... ويكون الآخر متوهما أنه على حق، متمنيا لنفسه ما لم يحصل له"¹.

• "ألا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتى يتمه"² لأن ذلك يمنع الاسترسال الذي يعين على الانتباه، حتى يتحقق الفهم وتتضح الفكرة، فإذا لم يلتزم بذلك وقع التشويش وغاب التواصل وفشل الجدل.

• التوسط في الكلام واجتناب التطويل الممل المانع من التركيز المفضي إلى الشرود، وكذلك الابتعاد عن الاختصار المخل الذي لا يجلي الصورة ويجعل الوضع غامضا غير بين؛ لذلك كان لزاما "أن لا يطول المتكلم منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب"³.

• سماح كل واحد من الطرفين للآخر بسحب كلامه والتراجع عنه؛ إذ ليس ذلك منقصة فيه، بل هو من الرفق المطلوب في هذا الموقف، حيث إن الغرض ليس إلا بيان الحق، فكان من الواجب أن يتعاونوا معا على بلوغه، ومن أسباب تحقق ذلك أنه إذا "أخطأ أحدهما ثم أراد الإقالة فذلك له، وواجب على الآخر أن يُقيله؛ لأن المرء ليس قوله جزءاً منه ... فالمانع من الإقالة ظالم مشغب جاهل"⁴.

• الثقة بالنفس وقوة الشخصية في الدفاع عما يراه حقا، وعدم الاستسلام للآخر إلا إذا كانت حجته أبين وأقوى، فإذا لم يتصف بذلك كان موسوما بالضعف الذي لا يليق به معه أن يتصدى لهذه المرتبة، لأنه ليس أهلا لها، ومن مظاهر هذا الضعف "أن يقول كل واحد منهما:

1- التقريب ص 586

2- نفسه ص 587

3- نفسه ص 587

4- نفسه ص 587

أنا أسأل، أو يقول كل واحد منهما للآخر: كن أنت السائل، فهذا عجز من كليهما وقلة ثقة، إما بالقوة على نصر القول الذي يريد بيانه، وإما بصحة القول نفسه"¹.

ولم يكتف الإمام ابن حزم هنا بتشخيص الداء، بل وصف الدواء المناسب لكل حال على حدة، بقوله: "فإن كان من قلة ثقة بقوة نصره، فليتسع في العلم ولا يتعرض للمناظرة حتى يقوى، وهو كالجبان، لا يجب أن يحضر القتال فيوهن طائفته. وإن كان من قلة ثقة بصحة القول، فهذا ملوم جدا في الإقامة على قول لا يثق بصحته"².

• ترك الإصرار على الباطل وعدم الانصياع للحق اتباعا لهوى النفس الأمارة بالسوء وخوفا من أن يقال عنه منقطع أو مغلوب، وذلك من سمات الفضلاء؛ لأن "المعاندة والمكابرة عار وإثم وسخف"³.

• أن يلتزم كل منهما بما يرجوه من خصمه؛ إذ لا يليق بالفاضل أن يطالب خصمه بأمر ويعدل هو عنه؛ لأن ذلك ليس من العقل ولا المروءة في شيء، مع الحرص على توضيح المطلوب وبيان الكلام بما لا يدع مجالا للاحتمال أو الغموض؛ "فإذا استقر البيان سليما من النقص والإشكال فأجب حينئذ، وكما تطالب خصمك بذلك فالتزم له مثله، سواء سواء، وبين سؤالك سليما من النقص والإشكال"⁴.

• وكما يحب المجادل أن يفهم عنه قوله كما يريد ولا يزداد فيه أو يحرف عن قصده، فإنه لا يليق به أن يفتری على خصمه بغية تحقيق الانتصار عليه بأي وجه كان، إذ من شأن ذلك أن يُخرجك عن مقصودك في طلب الحق والاستمرار عليه ويوقعك في المعصية والمذلة وسوء المنقلب؛ لذلك ينصح الإمام ابن حزم كل من تصدى للجدل بقوله: "وَتَحَفَّظْ أَنْ تُقَوِّلَ خَصْمَكَ ما لم يقل فتكذب"⁵.

1- التقريب ص 588

2- نفسه ص 588

3- نفسه ص 590

4- نفسه ص 595

5- التقريب ص 602

• العزوف عن تزكية النفس ومدحها، اجتناباً للعجب المفضي إلى الغرور والفخر المذموم، الذي يجعل الآخر يأنف من كلامك، فتكون أنت السبب في وضع العوائق بينك وبين الناس، فلا يصلهم كلامك ولا يُحدث فيهم أثراً؛ لذلك عليك الحذر من "الامتداح بما تحسن، واترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسن"¹.

• "ولا تحقر أحدا حتى تعرف ما عنده"² لأن احتقار الناس ليس من خصال المؤمن، بل هو ليس من خصال العقلاء عامة. وقد ينقلب الأمر على المحتقر لغيره فيفاجئه من احتقره بما لم يتوقعه منه بادي الرأي، فيكون بذلك قد أوقع نفسه في موقف هو في غنى عنه، وكان الأحرى به ألا يقفه لو ألزم نفسه بآداب الجدل المحمود وضوابطه.

وجمعاً لشتات كل ما تقدم، فإن الإمام ابن حزم قبل أن يختم هذا الباب كشف عن الخيط الناظم لكل تلكم الآداب والشروط، حرصاً منه على التصور الكلي الذي يعصم صاحبه من التيه في الجزئيات والفروع دون أن يعرف طبيعة العلاقات القائمة بينها، فيقول رحمه الله تعالى: "واعلم أنه لا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة، وهي أن يروّض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه، ولكن يجعل وَكْدَهُ طلبَ الحق لنفسه فقط"³.

• يجب على كل واحد من المتجادلين أن يبذل قصارى جهده في بيان رأيه وعرض حجته ووجه اعتراضه، حتى لا يترك أي غموض لدى الطرف الآخر، يمكن أن يفتح أبواب الاحتمالات المخالفة لقصد المتكلم، وذلك في حدود ما هو ممكن من حيث طبيعة الأشياء؛ لذلك فليس عليه أكثر "من نصر الحق وتبيينه، ثم ليس عليه أن يصور للحواس أو في النفوس ما لا سَبِيلَ إلى تصويره ولا ما لا صورة له أصلاً"⁴.

1- نفسه ص 603

2- نفسه ص 603

3- نفسه ص 603

4- التقريب ص 596

• لا ينبغي أن يهتم المجادل أو يلتفت إلى من يقول له: "إنك مُبطل، فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام، فمن دونهم. نعم حتى إن كثيرا منهم قُتل دفعا لحقه ونسبة للباطل إليه"¹. والأثر الناجم عن مثل هذا الكلام عظيم جدا على نفسية المجادل ومن ثم على أدائه الجدلي، لأجل ذلك كان حريا به أن يوطن نفسه على الحق ويعرف أن الله معه ما دام مناصرا للحق، فلا يبالي بكثرة الخصوم "ولا بقدوم أزمانهم ولا بتعظيم الناس إياهم ولا بعزتهم، فالحق أكثر منهم وأقدم وأعز وأعظم عند كل أحدٍ وأولى بالتعظيم"².

• وارتباطا بالتوجيه السابق، إذا كان على المجادل أن يتمسك بقوله إذا رآه حقا وقام عليه البرهان، فإنه لا يليق به أن يكابر ويماري ويرفض قول خصمه حمية وعصبية وخوفا من أن يقال عنه إنه مغلوب، ومن كان من هذا الصنف من الناس الذين يرفضون الانصياع للحق بعد انبلاجه، اعتُبر "خسيسا وضيعا جدا وسخيفا البته، وساقط الهمة، وبمنزلة من يوهم نفسه أنه ملك مطاع، وهو شقي منحوس"³.

• ومع الالتزام بكل ما تم التنصيص عليه هنا، فإن المرء لا ينبغي له أن يعتقد أن حرصه على الضوابط والشروط المطلوبة في الجدل يُسوغ له أن "يتبجح بقدرته في الجدل، فيبلغ به الجهل والتُّوك إلى أن يقول: إني قادر على أن أجعل الحق باطلا والباطل حقا؛ فلا تُصدّق مثل هؤلاء الكذابين، فإنهم سفلة أراذل، أهل كذب وشر ومُخرّقة"⁴.

• وتبقى مسألة في غاية الأهمية، لا نجاح لأي فعل جدلي، بل ولا لأي حوار كيفما كان، إلا بالانتباه إليها؛ لأنها تُكبّل الفكر وتقيّد العقل ولا تدع أي مجال للإبداع أو قبول الآخر؛ لذلك حذر منها الإمام ابن حزم بأبلغ أسلوب قائلا: "واياك وتقليد الآباء، فقد ذم الله عز وجل ذلك،

1- نفسه ص 598

2- نفسه ص 598

3- نفسه ص 599-600

4- نفسه ص 600

ولو كان ذلك محموداً، لَعُنِرَ من وَجَدَ آباءَهُ زناةً أو سُرَّاقاً أو على بعض الخلال التي هي أخبث
مما ذكرنا في أن يقتدي بهم¹.

المطلب الثاني: الآداب المتعلقة بالفعل الجدلي

أ- عند الإمام الباقي

جاء هذا الفصل بين النوعين لغرض منهجي محض، وإلا فإن جميع الآداب الواردة هنا لا تنفك عن طرفي العملية التناظرية وهما المسؤولان عن تنفيذها - ومما أوصى به الإمام الباقي بهذا الصدد:

• ينبغي أن يكون الفضاء الذي تجري فيه المناظرة غير مانع للحرية في الكلام وإبداء الرأي؛ فلا يجادل "في مجلس تأخذه فيه هيبة ولا بحضرة من يزري بكلامه"¹ لأن من شأن ذلك أن يشوش ذهنه ويمنعه من التركيز المطلوب في مثل هذه المواقف.

• يجب أن يكون القصد من المجادلة بلوغ الحق وتصويب الآراء واكتساب المعارف الأقوى دليلاً، ولا يكون هدفها مجرد التباهي بالرأي والاعتداد بالمعارف من أجل مغالبة الغير والظفر بإعجاب الجمهور، وهذا ما يعنيه رحمه الله عند كلامه على الغرض من المناظرة أن يكون هو "طلب الحق والوكالة عليه، ليدرك مقصوده ويحرز أجره"².

• لا يُستدل فيها إلا بالأدلة القوية المنبئة عن الحقيقة الواضحة في الدلالة على المقصود، لذلك يجب ألا يُقبل فيها إلا كل "دليل قد وقف عليه وخبره وامتحنه قبل ذلك وعرف صحته وسلامته"³.

1- المنهاج ص 10

2- نفسه ص 9

3- نفسه ص 10

ب- عند الإمام ابن حزم:

من بين الضوابط والشروط التي قررها الإمام ابن حزم في هذا السياق:

• إذا كانت المناظرة بين اثنين، فلا يصح أن يتدخل بينهما طرف ثالث، وذلك حتى لا يقطع النقاش واسترسال الأفكار لدى الطرفين، فيكون عائقا أمامهما لتوضيح الوضع وحشد الأدلة دفاعا عن الرأي، ثم هو قد يعطي ذريعة للطرف الآخر بأن يدعي أن المواجهة لم تكن متكافئة أو أن هذا المتدخل قطع عليه حبل تفكيره، فكان من الواجب "أن لا ينطق بينهما ثالث بكلمة، إلا أن يرى حيفا ظاهرا فيشهد به"¹.

• ينبغي أن تجري "المناظرة مع الأمن"²؛ أي أن يسودها جو من الحرية والطمأنينة وعدم الخوف؛ لأنه لا فكر مع الخوف والترهيب الذي يمنع صاحبه من التعبير عن كل ما يخطر بباله خوفا من العاقبة.

لكن هذا الأمر ليس مطردا، إذ الناس متفاوتون في قوة تحملهم وبذلهم أنفسهم في سبيل الحق؛ إذ منهم من يستطيع مع حضور أسباب الخوف أن يصدق بما يراه حقا، مع علمه بأن ثمن ذلك هو مهجته، و"العاقل لا يرى لنفسه ثمنا إلا الجنة"³.

• لا يصح أن تضم المناظرة موضوعات متشابكة دفعة واحدة، لأن ذلك ليس من المنهج السليم في شيء؛ إذ هو من أسباب تشتت الذهن وتوارد الخواطر المختلفة التي يغيب معها التركيز؛ لذلك كان الأولى هو اشتراط وحدة الموضوع منذ البداية، حتى إذا فرغا منه، أمكنهما الانتقال إلى آخر دون حرج.

بناء على هذا التوضيح، اعتبر الإمام ابن حزم "من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشغّب منقطع؛ كمثل ما شاهدنا كثيرا ممن ترك ما هما

1- التقريب ص 587

2- نفسه ص 589

3- نفسه ص 589

بمسبيله وجعل يتعقب لحن خصمه في كلامه، ولسنا نقول هذا نصراً للحن ولكن نصراً للحق، وتركنا للاشتغال بغير ما شرعا فيه"¹.

• ومن الأمور المطلوبة في الجدل المحمود: حشد كافة أصناف الأدلة العقلية والشرعية واللغوية، دفاعاً عن وجهة النظر ومنافحة عن الرأي؛ لأن "التكثير من الأدلة قوة، وليس يعده عجزاً إلا جاهل منقطع"².

• ولا يصح "معارضة الخطأ بالخطأ في المناظرة"³؛ لأن ذلك يعد هروباً من المواجهة وتعبيراً عن الضعف العلمي الذي يكشف عن عدم قدرة المجادل على تعضيد رأيه ودحض رأي خصمه بالدليل القوي.

ثم إن ذلك ليس من أفعال العقلاء، إذ كيف يستسيغ المرء إنكار مسلك على خصمه، ثم يسلك هو المسلك نفسه، وذلك "مثل أن يقول السائل للمسؤول: أنت تقول كذا أو لمَ تقول كذا؟ فيقول المجيب: وأنت تقول أيضاً كذا، أو لأنك أنت أيضاً تقول كذا، فيأتيه بمثل ما أنكر عليه أو أشنع، فهذا كله خطأ فاحش وعار عظيم واقتداء بالخطأ"⁴. إلا أن لهذه القاعدة استثنائين اثنين، يشير إليهما الإمام ابن حزم في هذا الموضع هما:

• إذا كان قول الطرف الآخر يؤدي بالضرورة إلى ما يقوله هو، ففي هذه الحالة يجوز إفحامه بمثل قوله. ولتوضيح الأمر أكثر يضرب رحمه الله مثالا لذلك فيقول: "وذلك كمعتزلي قال لآخر: لِمَ قُلْتَ إن الله تعالى خالق الشر؟ فقال: لأنك تقول معي: إن الله تعالى خلق جميع العالم من جواهره وأعراضه، والشر عَرَض، فالله تعالى خالق الشر"⁵.

ويقول رحمه الله تعقيباً على هذا النوع من الاستدلال، مبيناً وجه الخلل الكامن فيه، مع توجيهه من يسلك مثل هذا المسلك الوجهة الصحيحة فيما ينبغي قوله والاعتراض به: "فهذه

1- التقريب ص 591

2- نفسه ص 595

3- نفسه ص 593

4- نفسه ص 593

5- نفسه ص 594

معارضة صحيحة، إلا أن ظاهر لفظها غير مُحكَم؛ لأنه في الظاهر إنما جعل عِلَّةً قوله بما يقول قولَ خصمه بما يقول، فَلَزِمَهُ أنه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال، وهذا خطأ، وإنما الصواب أن يقول: لقيام البرهان على أن الله تعالى خالق الجوهر والعرض، ثم يمضي في مسألتة"¹.

• وينبغي الحذر من الخروج عن موضوع المناظرة بغرض تضليل الخصم أو التحايل عليه حتى يضطرب فكره ويتشتت انتباهه؛ لذلك لا يجوز "إدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة، فهذا من فعل أهل المجون، أو من يريد أن يطيل الكلام حتى يُنسي آخره أوله ليُنسي غلطه وسقطه"².

نتائج المقارنة:

بعد هذا العرض للآداب التي أوصى الإمامان بالتزامها أثناء ممارسة العملية الجدلية، سواء ما تعلق منها بما يجب على كل طرف من طرفيها، أو ما يتعلق بها من حيث هي، لا بأس من جمع شتات ذلك كله وإبراز نتائج المقارنة المجراة بينهما:

• الأسلوب الذي استعمله الإمام ابن حزم يختلف عن أسلوب الإمام الباقي؛ فإذا كانت لغة أبي الوليد متسمة بالرفق في الخطاب واللين في المناقشة، بحيث نجده يعبر عن فكرته بأسلوب لا تهجم ولا تشنيع فيه على أحد، بل يوظف أسلوباً لطيفاً في مخاطبة عقل القارئ وقلبه، لمحاولة إقناعه بما يتبناه من آراء، فإننا نلفي الإمام أبا محمد يبدأ هذا الباب من كتابه بأسلوب قوي، موظفاً ألفاظاً من قبيل: "كالغامر في الظلمة خادعا لنفسه مغالطا لعقله، أو مغرورا كالحالم لا يدري أنه نائم حتى ينتبه"³. وهذا ليس بالغريب على من اطلع على كتبه رحمه الله تعالى، وهو راجع إلى حدة طبعه وحرصه الشديد على إظهار الحق، كما تم توضيحه فيما سلف من صفحات.

1- التقريب ص 594

2- نفسه ص 596

3- التقريب ص 586

• إذا كان الإمام الباجي قد نبه إلى ضرورة الافتتاح بحمد الله تعالى والصلاة على نبيه الكريم، مع استحضار نية التقرب إلى الله تعالى، فإننا لا نجد لذلك أثرا عند ابن حزم في هذا الباب، بل إنه قد طفق في بيان الضوابط اللازم مراعاتها أثناء العملية الجدلية دون إشارة إلى ما أكد عليه الإمام الباجي.

ولعل تفسير ذلك يكمن في أنها عنده تعد من البديهيات التي لا يستغنى عنها أبدا، سواء في الجدل أو في غيره؛ إذ لا يليق عنده أن يستغني صاحب العلم الشرعي عن تلك الآداب؛ لأنها من المسلمات التي لا يصح عمله بدونها؛ لذلك لا ينبغي أن يفهم من عدم إيرادها استغناؤه عنها أو اعتباره إياها من نافلة القول، بل هي عنده أمر مفروغ منه، ولا يحتاج إلى أن ينص عليه، بدليل أنه ما فتئ يُذكر بها في مواضع كثيرة من كتبه، محددا الهدف الذي يجب على كل عالم أن يستصحبه في كافة تصرفاته واختياراته العلمية، وهو بيان الحق وتقوى الله عز وجل، مصداقا لقوله سبحانه: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾¹.

• كان أسلوب الباجي مُتَسِمًا بالوجازة والاختصار، إذ عرض أفكاره فيما لا يجاوز الصفحتين.

بينما أفاض ابن حزم وأطال النفس بشكل ملحوظ في عرض ومناقشة هذه الضوابط والاستدلال عليها، فكانت الخلفية الجدلية متحكمة فيه وهو يكتب عن آداب الجدل وشروطه.

• كان تركيز الإمام الباجي في عرضه لآداب الجدل على ما يتعلق بالمتجادلين، تأكيداً منه على أنهما محور العملية الجدلية، فكان انضباطهما لتلك الآداب شرطا أساسيا لنجاح الفعل الجدلي. أما الإمام ابن حزم فقد كان تركيزه الأكبر على الضوابط المتعلقة بالمناظرة في حد ذاتها، مع أنه لم يغفل ما يتعلق بالمتجادلين من آداب.

وعموما فقد اتفق الإمامان معا على أن الهدف من الجدل يجب أن يكون هو مرضاة الله تعالى وإحقاق الحق وإبطال الباطل، وأكدوا معا على جملة من الضوابط الأخلاقية التي لا

1- سورة آل عمران الآية 187

توفيق لأحد إلا باتباعها والالتزام بها؛ لأجل ذلك كله فقد نبه كل منهما إلى الأصناف التي لا ينبغي الإقدام على مجادلتها؛ لأن مآل الجدل معها محسوم منذ البداية، إذا علمنا أنها لا تنضبط للشروط والآداب المذكورة آنفاً.

وممن ذكرهم الإمام الباجي في هذا النوع¹:

- لا ينبغي مناظرة من لا ينصف من نفسه؛ أي من لا يرضى بالخضوع للحق وإن كان بَيِّنًا.

- وكذلك من عادته التَّسْفَه في الكلام؛ لأن الفائدة غائبة مع هذا النوع.

ويختتم رحمه الله هذا الباب بنصيحة جامعة في بيان الغاية من تفصيل تلك الآداب والتأكيد عليها قائلاً: "ومتى أخذ المناظر نفسه بما وصفناه وتأدب بما ذكرناه انتفع بجدله وبورك له في نظره، إن شاء الله عز وجل"². وسيرا على المنوال نفسه حذّر الإمام ابن حزم من أصناف لا ينفع معها جدال ولا نصح³، كمن لا يُنصف أبداً ومن لا يفهم قطعاً مهما شرحت ووضحت له، وينبغي بدل مجادلة هؤلاء إنفاق الوقت فيما يعود على المرء بالنفع، ليختتم هو أيضاً رحمه الله هذا الباب بنصيحة جامعة على غرار ما فعله الإمام الباجي، فقال: "واعلم أنه لا يقدر أحد على هذه الشروط إلا بخصلة واحدة، وهي أن يروض نفسه على قلة المبالاة بمدح الناس له أو ذمهم إياه، ولكن يجعل وكُدّه طلب الحق لنفسه فقط"⁴.

1- المنهاج ص 10

2- نفسه ص 10

3- التقريب ص 603

4- نفسه ص 603

المطلب الثالث: إلى أي حد التزم الإمامان بضوابط الجدل وشروطه

يبقى من المفيد بعد هذا العرض النظري، أن ننظر في واقع الممارسة العملية للجدل في تراثنا الإسلامي عامة ولدى إمامينا بشكل خاص. والذي يدفع إلى التفكير في هذه الجزئية هو أن الانتقال من النظر إلى العمل يُزكي فكرة كون "الجدال لذاته صعب التخلق، أو على الأقل لا يتحمل من التخليق ما أضفاه عليه الفقهاء"¹.

ولما كان ولاء المسلمين الأول ومرجعهم في كافة تصرفاتهم هو الوحي بشقيه، فإنهم في ممارساتهم الجدلية حاولوا أن يَمْتَحُوا منه أصول الفعل الجدلي وضوابطه؛ كقوله ﷺ حين سئل عن البعير يصاب بالجرب، فيعدي البقية، قال: "فمن أعدى الأول"².

قال ابن بطال: "وكذلك الجرب الرطب يكون بالبعير، فإذا خالط الإبل وحاكها وأوى في مباركها، وصل إليها بالماء الذي يسيل منه نحوها مما به؛ فلهذا المعنى نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يورد ذو عاهة على مصح كراهية أن يخالط ذو العاهة الصحيح، فيناله من حكته نحو مما به."³ يتضمن هذا الموقف النبوي قاعدة جدلية أساسية، هي إبطال التسلسل والدور، وهي من الثوابت التي سيستقر عليها علم الجدل فيما بعد.

وفي قوله عليه الصلاة والسلام عن ابن اللتبية الذي كان عاملا على الصدقة: "فهلأ جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك"⁴ إشارة إلى مبدأ دوران العلة مع الفعل وجودا وعدما؛ إذ لما ارتبطت الهدية بطبيعة العمل، كان علة لها. لكن إلى أي حد التزموا بتلك القواعد والآداب؟

يذكر الشيخ أبو زهرة أن الجدل الفقهي والأصولي عرف تقلبات عدة بحسب المراحل والأدوار التاريخية، فنجد مثلا يقول إن الجدل في بعض المراحل "كان يقوم على الاجتهاد

1- المناظرة الفقهية، خالد ترغي ص 72

2- رواه البخاري في كتاب الطب، باب لا صَفَر، رقم 5717

3- شرح صحيح البخاري، ابن بطال ج 9 ص 418

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي له، رقم 6979.

المطلق، ولم يكن للتقليد فيه أثر... وكانت حرية الرأي واسعة، والمناظرات قائمة على قدم وساق، كل يدافع عن رأيه في قوة وثبات وسعة صدر، ولم تكن مهاترة في القول إلا نادرا، لإخلاص المتناظرين وقوة فكرهم وتأديهم بآداب الدين الحنيف"¹.

هذا الواقع الذي يصوره الشيخ أبو زهرة وإن كان محمودا ويتضمن نقطا إيجابية عديدة، منها: ترك التقليد واعتماد الاجتهاد، وإخلاص النية في الجدل والالتزام بالآداب الإسلامية، إلا أنه لم يكن كذلك في جميع الأحوال، بدليل قوله عند الحديث عن بعض المباحث الأصولية كالإجماع والقياس: "فلاقي هؤلاء خصومهم في كل ميدان من ميادين القول، وقام كل فريق يدلي بحجته، وقد رأينا كثيرا من عبارات الاستهزاء بالرأي"².

وعلى هذا تحمل عبارات الذين وصفوا الممارسات الجدلية وصفا قَدَحِيًّا وصوروه تصويرا بعيدا عن الأخلاق الإسلامية، فأنتج ذلك انطبعا بأن كافة المجادلات الإسلامية في التراث كانت على وزن واحد، كما فعل الحجوي الثعالبي حين قال: "وفي القرن الثاني والثالث ابتلي الفقه والفقهاء بداهية دهياء وهي التنافس المذهبي الناشئ عن الخلافات والجدل، وانتصار كل أهل مذهب لمذهبهم، كأنه دين مخالف لدين أهل المذهب الآخر"³.

ومن مظاهر تلك الانتكاسة الجدلية التي عرفها واقعنا التاريخي في بعض محطاته: خروج المناقشات العلمية عن غرضها الأصل الذي لم يكن شيئا آخر سوى تحقيق المعرفة العلمية وتصحيحها، "فانتال الناس على المناقشات الفقهية واشتدت المناقشة بين الشافعية والحنفية، وما كان الدافع معرفة علل الأحكام أو استنباط قواعد الشرع، بل إرضاء نُهمة التعصب وشهوة الحكام، وكان حجة الإسلام الغزالي من أحد الناس في الجدل والمناظرة وأقواهم في الأخذ بناصية خصمه، ولكنه تاب إلى الله ولم يعد هذا النوع من النقاش من

1- تاريخ الجدل 293

2- نفسه ص 292

3- الفكر السامي ج 2 ص 182

التعاون على طلب الحق، بل قال في هؤلاء المتناظرين: إن هؤلاء يُلبَّسون على أنفسهم بقولهم إن التعاون على طلب الحق من الدين"¹.

ولعل بعض علمائنا المحققين كانوا أكثر دقة في نقدهم لواقع الممارسة الجدلية حين بحثوا في العلل الكامنة وراء المزالق التي لاحظوها وأرجعوا وجوه الخلل إلى أصولها، كما فعل الإمام ابن القيم أثناء تحليله لذلك الواقع قائلاً: "فصول عظيمة النفع جدا في إرشاد القرآن والسنة إلى طريق المناظرة وتصحيحها وبيان العلل المؤثرة والفروق المؤثرة وإشارتها إلى إبطال الدور والتسلسل بأوجز لفظ وأبينه، وذكر ما تَضَمَّنَاهُ من التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين والأجوبة عن المعارضات وإلغاء ما يجب إلغاؤه من المعاني التي لا تأثير لها واعتبار ما ينبغي اعتباره... وهذا من كنوز القرآن التي ضل عنها أكثر المتأخرين فوضعوا لهم شريعة جدلية فيها حق وباطل، ولو أعطوا القرآن حقه لرأوه وافيا بهذا المقصود كافيا فيه مُغْنِيا عن غيره"².

بل إن الإمام الشاطبي نفى علاقة اللزوم بين طرائق الاستدلال الجدلية والمنطق الأرسطي؛ مبينا أنه لما كان الهدف هو البيان، كان من الواجب اعتماد ما يفهمه المخاطب وما هو جار على عاداته، بل إن اعتماد القوالب المنطقية في الجدل، يمكن أن يصير عائقا أمام بلوغ المقصود؛ لذلك كان من الضروري بالنسبة "للمتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها؛ إذ هو أقرب إلى حصول المطلوب، ولأن التزام الاصطلاحات المنطقية والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر؛ لأن الشريعة لم توضع إلا على شرط الأمية، ومراعاة المنطق في القضايا الشرعية مناف لذلك"³.

يبدو إذن أن التفاعل الجدلي في تاريخنا تراوح بين اقتراب من الصورة المثالية وابتعاد عنها، تبعا للقوة العلمية والمنهجية لأصحابه، إذ كلما كان الهدف بلوغ الصواب وعدم

1- تاريخ الجدل، أبو زهرة ص 298

2- بدائع الفوائد، ابن القيم ج 4 ص 126

3- الموافقات ج 5 ص 418

الاقتصار على إفحام الآخر، كان التدافع إيجابيا، وكلما كانت الغاية هي مجرد الغلبة كيفما اتفق، كلما قصر ذلك التفاعل عن المطلوب.

فماذا عن الإمامين ابن حزم والباجي؟

قبل الجواب على هذا السؤال، لابد من التنبيه إلى أمر في غاية الأهمية، وهو أنه ليس المقصود هنا محاكمة الإمامين ومحاسبتهم أخلاقيا، فهما أكبر من ذلك وأجل، رحمهما الله تعالى ونفع بهما.

إنما الغرض، ما دمنا في سياق المقارنة، النظر بهذا المعيار بين ما قرراه من ضوابط وآداب على المستوى النظري، وما طبقاه على مستوى الواقع، مما يُمكن من فهم طبيعة اشتغالهما الجدلي، وملاحظة إلى أي حد يمكن الوصل بين النظر والعمل، وهو ما يعين على إمكانية صياغة أكثر واقعية لما يجب الالتزام به أثناء التدافع الجدلي.

يبدو أن الإمام الباجي، التزم إلى أبعد الحدود بتلك الشروط المذكورة سابقا، بدليل أنه لولا إحاطته بفنون الجدل وقواعده وآدابه مما حصله على أيدي شيوخه أثناء رحلته المشرقية، لما تمكن من التغلب على الإمام ابن حزم، ذي الباع الطويل في الانتصارات الكاسحة على مالكية الأندلس الذين لم يكن إحجامهم عن مناظرته إلا اعترافا ضمنيا بقصورهم الجدلي، وهو الأمر الذي كان باعثا للإمام الباجي على التصنيف في هذا الفن، هذا التأليف يعتبر دليلا إضافيا على تمكنه من هذا العلم، وإن كان ذلك على المستوى النظري.

ثم إن الواقع يعضد القول بالتزام الإمام الباجي بتلك الضوابط؛ لأن تفحص كتبه وتتبعها يُظهر كم كان هذا العالم الجليل حريصا على إبراز الحق والدفاع عنه، بمنهج رصين يكشف عن قاعدة علمية صلبة، عنها صدر في كل اختياراته العلمية.

ففي كتابه «إحكام الفصول» اتبع منهجا فريدا يؤكد ما تمت الإشارة إليه أعلاه، حيث افتتحه بتحديد الباعث على تصنيفه والمنهج الذي سيسلكه فيه، وبعد ذلك شرع في تحقيق مطلوبه، ببيان الحدود المحتاج إليها في الأصول، وسلك في ذلك مسلك الإيجاز في الغالب، وواصل مناقشة مختلف المسائل والأبواب الأصولية بتقسيم كل عنصر إلى أجزائه الصغرى

المكونة له، منتقلا من الكل إلى الجزء في تناسق بديع، بعد أن يبين موضوع النقاش بجلاء، ثم يفصله تفصيلا، تبعا لمجال الموضوع سعة أو محدودية، دون أن ينسى عرض آراء المدارس الأخرى في القضية موضوع النقاش، ليعين نقط ضعفها حسب ما بدا له، مستعينا بأنواع الاستدلالات الشرعية والعقلية واللغوية، وهو ما يؤكد الخاصية الجدلية التي اتسم بها منهجه في الكتابة الأصولية، حسب القواعد التي قررهما في كتابه «المنهاج في ترتيب الحجج».

ولم يكن رحمه الله في احتجاجه لأرائه الأصولية يستفز أحدا بكلامه أو يشنع عليه بالخط من كرامته أو اعتباره جاهلا غير ذي عقل أو ناقصا ضالا خارجا عن الطريق أو بكل ما يفيد امتلاك الحقيقة المطلقة وتحقير من يخالفها، وهو ما يبدو واضحا لكل من طالع كتبه الأصولية، خاصة كتابه «إحكام الفصول في أحكام الأصول» وهو مؤثر آخر يدل على سعيه بكل قوة إلى الدفاع عن آرائه واختياراته العلمية، دون الخروج عن القواعد التي دعا إلى احترامها في هذا الشأن.

ولم يكن الإمام ابن حزم بالبعيد عن تلكم القواعد العلمية في الجانب الاستدلالي والتفكيكي لأقوال الخصوم، بل يمكن وصف لغة كتابته الأصولية باللغة الحجاجية؛ لأنه لا يفتأ يدير معارك حقيقية أو مفترضة في كل مبحث من المباحث التي يطرقها.

ولقد تناول بدوره موضوع الجدل، نظريا، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، حيث فصل في مفهومه وشروطه وآدابه وجملة من الأحكام المتعلقة به، وهو ما يعد أول المؤشرات على ضبطه هذا الفن وإحاطته به.

ولما كان رحمه الله كذلك، كان "من شدة ثقته بنفسه وبما خبره من فنون القول وضروب المناظرة، يخير خصمه في أن يكون سائلا أو مسؤولا؛ ومن ثم يحصل الاتفاق على أمر يفتتحان به مناظرتهم رغبة في إظهار الحق، لأنه يعلم أن الخصم إن سئل ضَعُفَ، فيختار لحسم أَعذارهم وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنهم فيها أقوى ليكون ذلك أقوى في قطع معالقيهم"¹.

هذا مؤشر آخر يدل على التمكن التام للإمام أبي محمد من الجانب التطبيقي للجدل؛ ذلك أن أغلب المتناظرين يرغبون في أن يكونوا سائلين، أي مفتتحين للمناظرة، وذلك ما يعطيهم أولوية في التفاعل الحجاجي؛ لأن السائل يكتفي بالهجوم، أما المجيب فعليه بذل جهد أكبر في الإثبات والنفي، فكان يمنح الخيرة لخصمه في أن يكون سائلا أو مجيبا حتى يقطع دابر كل عذر يمكن أن يتحجج به بعد انقطاعه.

ورغم ما يؤخذ على الإمام ابن حزم من حدة لسانه وشدة على خصومه إلى الحد الذي يبدو فيه أحيانا بعيدا عن الآداب المرعية في الجدل، وهذا الأسلوب الذي تميز به أمر واقع، لا يختلف فيه اثنان جر عليه عداوات كان في غنى عنها وأعطى لخصوم مذهبه مسوغات لتحريض القوم عليه، عليتهم وعامتهم على حد سواء، حتى جعلوا لسانه وسيف الحجاج شقيقين، رغم كل ذلك فإن ابن حزم سرعان ما كان يتدارك الأمر عندما ينبج الحق ويعترف بأشد خصومه، كما فعل حين أقر بعلو كعب الإمام الباجي وحيازته قصب السبق في العلم الشرعي، قائلا: "لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب مثل أبي الوليد الباجي"¹.

هذا الاعتراف الصريح لا يليق بالباحث المنصف تجاوزه وإهماله، لأنه مهما قيل عن حدة الإمام ابن حزم، فإن مثل هذا السلوك؛ أي إنصاف المخالف، قل أن يصرح به إنسان، إلا إذا تمكن الورع من قلبه، وصدقت نيته في ابتغاء الحق والسعي إليه.

بل إن هذا هو دَيْدَنُهُ رحمه الله بدليل ما صرح به في سياق التنبيه إلى عدم الاغترار بالانتصار على الخصم بسبب ضعفه مع كون الحق في صفه، قائلا: "وأخبرك بحكاية لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الإنصاف على من لعله ينافره ما ذكرناها، وهي: أني ناظرت رجلا من أصحابنا في مسألة؛ فَعَلَوْتُهُ فيها لبكوءٍ كان في لسانه، وانفصل المجلس على أني ظاهر، فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب، فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد من أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس، فعرفته بذلك، ثم رأني قد علّمت على المكان من الكتاب، فقال لي: ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا

الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه المحق، وأني كنت المبطل، وأني راجع إلى قوله، فهجم عليه من ذلك أمر مُبْهَت، وقال لي: وتسمح نفسك بهذا؟ فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد"¹.

يبدو من خلال هذه النماذج أن سبب مشاكل الإمام ابن حزم مع المجتمع العلمي آنذاك لم يكن سببه قصور في علمه أو خلقه، بل إن مشكلته كانت نفسية بالأساس، حاول هو نفسه تبريرها بعد أن أقر بها ولم يُخفها، فقال رحمه الله "لقد أصابتني علة شديدة ولدت عليّ ربواً في الطحال شديداً، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمرا حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرت تبدل خلقي، واشتد عجبي من مفارقتي لطبيعي"².

نلاحظ أنه لم يكن من نوع الذين يركبون الباطل مُصْرِّين عليه دون حجة ولا دليل، بل إنه يشهد بالحق حتى على نفسه، بدليل الاعترافات الواردة أعلاه، وهو برهان قاطع على صدق الرجل وقوته في الحق، فلا مجال والحال هذه للطعن في أخلاقه وورعه أو في مدى التزامه بأداب الجدل والمناظرة.

ولا ننسى الإشارة هنا إلى أن ثمة عاملا آخر لم يكن أقل أثرا على شخصية الإمام ابن حزم، وهو العامل السياسي؛ ذلك أن المذهب المالكي المساند آنذاك من السلطان كان قد ساد البلاد، ولم يكن هذا الأمر موافقا لمزاج الإمام ابن حزم ولقناعاته العلمية، بل والسياسية أيضا، بالنظر إلى ولائه الشديد لبني أمية، كل ذلك جعل طبعه حادا في مواجهة خصومه، وهو ما يؤدي إلى الاستنتاج بأن سبب ذلك كان "نفسيا بسبب الحظوة التي كان يحظى بها المذهب المالكي المدعوم من قبل السلطان، لذلك لا غرابة أن نجد الرجل يتنصل مما أقره من مداواة للنفس وتهذيب للأخلاق وزهد في الرذائل، وخصوصا ما ذكره في حضور مجالس العلم... ورغم هذا الجنوح الذي كان يصيب الرجل أثناء مناظراته، فلم يكن يطعن في إمام من أئمة الاجتهاد

1- التقريب ص 599

2- مداواة النفوس، ابن حزم ص 391، ضمن رسائل ابن حزم

الأربعة، بقدر ما كان تشنيعه على خصومه الذين قلدوا هؤلاء الأئمة، ولم يرد له نص واحد يطعن فيه في الأئمة الأربعة"¹.

المبحث الثالث: عناصر الجدل الأصولي وأركانه

يتوقف تفكيك بنية الجدل الأصولي على بيان عناصره الأساسية المكونة له؛ لأن صورته لن تتضح إلا بهذه الخطوة التي تهدف إلى إبراز أركان هذا التفاعل الجدلي وإجلاء بنيته الكلية من خلال تحديد عناصره التي يتركب منها.

وعند الاطلاع على نماذج الممارسات الجدلية، سواء لدى الأصوليين عامة أو لدى إمامينا خاصة، يلاحظ أن ثمة عناصر جزئية شتى تتفاعل فيما بينها لبلوغ الجدل غايته في الإقناع والإفهام أو القطع والإفحام، بل إن القارئ يجد أمامه حشداً من المصطلحات الحاملة لمضامين متنوعة، تتكامل مع بعضها لأداء وظائف محددة وبلوغ مقاصد مرسومة.

إلا أنه عند النظر والتدبر، يبدو أن تلك الجزئيات جميعها ترجع إلى قطبين كبيرين هما: السؤال والجواب؛ ذلك أن التفاعل الجدلي يبدأ بسؤال يتوجه به شخص يسمى السائل إلى شخص آخر يسمى المجيب، يطالبه فيه بالجواب على سؤاله، وبين هذا وذاك يوجد اعتراض ومعارضة ونقض واستدلال وغير ذلك. بناء على هذا سينقسم هذا المبحث إلى مطلبين: أولهما يخص للسؤال والثاني للجواب.

1- لغة التخاطب الحجاجي، د مصطفى العطار ص 58-59

المطلب الأول: السؤال الجدلي: أنواعه وأدواته

مدار لفظ (سأل) في اللغة العربية على معنى الطلب. يقول ابن منظور في شرح قوله تعالى: ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ﴾¹: "تطلبون"².

أما في الاصطلاح الجدلي فقد قال الإمام الجويني: "وأما السؤال فهو الاستدعاء وقيل: هو الطلب، وقيل هو استدعاء الجواب وقيل هو الاستخبار"³.

وقال ابن عقيل: "اعلم أن سؤال الجدل هو الذي يقصد به نقل الخصم عن مذهبه بطريق المحاجة"⁴.

والإمام الشاطبي اتبع في تعريف السؤال طريقة التقسيم فقال: "إن السؤال إما أن يقع من عالم أو غير عالم، وأعني بالعالم: المجتهد، وغير العالم: المقلد، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون المسؤول عالماً أو غير عالم"⁵، فيكون السؤال عنده، بناء على ذلك، أربعة أنواع:

- السؤال الذي يوجهه العالم للمتعلم.
- السؤال الذي يوجهه المتعلم لقرينه.
- سؤال الامتحان الذي يوجهه العالم للمتعلم.
- سؤال التعلم الذي يوجهه المتعلم للعالم.

أولاً: السؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم

أما عند الإمام ابن حزم فإننا لا نجد تعريفاً للسؤال، ولعل مرد ذلك إلى كون هذا المصطلح عنده مما لا يحتاج إلى تعريف لبدايته وتداوله على الألسنة بما لا يبقى معه أي غموض أو التباس في معرفته، إلا أنه مع ذلك فقد تكلم عنه وناقش أنواعه وبين ضوابطه وطبقه في كتبه بما لا مزيد عليه.

1- سورة النساء الآية 1

2- ابن منظور، لسان العرب ج 11 ص 318

3- الكافية في الجدل، الإمام الجويني ص 69-70

4- الواضح في أصول الفقه ج 1 ص 306

5- الموافقات ج 5 ص 371

يبدأ الإمام ابن حزم كلامه عن السؤال بأمر يمكن اعتباره شرطاً نفسياً لتحقيق الظفر في المناظرة، وعياً منه بأن الجانب المعرفي قد لا يكفي وحده؛ لذلك فإن النجاح في الإقناع أو في الإفحام يتوقف على الإحاطة بالخصائص النفسية للمخاطب، وانسجاماً مع هذه الرؤية فإنه كان يُخير "الخصم أن يكون سائلاً أو مسؤولاً"¹. وأي الوضعين اختار وافقه عليه الإمام أبو محمد.

ولا يخفى تأثير ذلك على الطرف الآخر، إذ يحمل في ثناياه رسالة مفادها أنني متأكد من صواب رأيي، فمهما كنت سائلاً أو مجيباً، فإنه لا قيمة لذلك عندي؛ إذ إنني قادر على بيان قوة مذهبي استناداً إلى قوة دليلي وليس إلى كوني سائلاً أو مجيباً.

ومما يؤكد هذا التفسير أن الإمام ابن حزم لم يعتبر هذا التخيير عاماً وواجباً على كافة المتناظرين، "فمن تَخَيَّر أن يكون سائلاً وأذن له خصمه في ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكم فيترك ذلك وينتقل إلى أن يكون مسؤولاً، فإن فعل فهذا عجز أو خرق في حكم المناظرة"².

وفي ذلك دلالة واضحة على ثقته بنفسه؛ إذ لما لم يعتبر ذلك قانوناً عاماً يسري على كافة المتناظرين من باب الإلزام، فإنه يؤكد على كون هذا الإجراء التخييري ذا أثر كبير في حسم الجدل وقطع دابر الخلاف حين يفتتحها بتخيير الخصم أن يكون سائلاً أو مجيباً، ولا يخفى أن أغلب المجادلين يحرصون على أن يكونوا في موضع السائل بالنظر إلى كون ذلك أدعى إلى الهجوم على المجادل ومحاصرته، بدل الاكتفاء بالوقوف موقف المدافع، مع ما يُحدثه ذلك في الغالب من ارتباك لدى المدافع، إن لم يكن ممن تمرس بقواعد الجدل وتمكن من فنونه.

1- التقريب ص 588

2- نفسه ص 588

أنواع السؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم

ينقسم السؤال عند الإمام ابن حزم إلى قسمين¹، أحدهما مغلق والآخر مفتوح. أما المغلق فهو ما كان محددًا واحتمالات جوابه معدودة، كما لو قال له: أمر كذا، أحق هو؟ فالجواب هنا لابد أن يكون إما بنعم أو لا، ومن أمثلته:

- أن يسأله عن طبيعة الأرض أكروية أم لا؟
- أو يسأله: ما تقول في الحمر الأهلية، أحلال أم لا؟
- أو يقول: ما تقول في الورد، أبارد أم حار أم معتدل؟
- أو يقول: ما تقول في كسب الحجّام، أمستحب أم حرام أم مكروه؟

فما دامت احتمالات الجواب منحصرة في المذكور، فلا يصح للطرف الآخر الخروج عنها. أما السؤال المفتوح فهو ما لم يُقيد فيه السائل المجيب باختيارات محددة، بل يترك له الخيار في الجواب بما شاء، بناءً على طبيعة السؤال، كما لو قال له على سبيل المثال: "ما قولك في كذا"² فيكون المسؤول حراً في الجواب بما يراه مناسباً.

محظورات السؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم

وحتى يكون السؤال الجدلي وظيفياً ويكون له معنى عند الطرفين وينتج آثاره المرغوبة، فإن الإمام ابن حزم يحذر السائل من سلوكات عدة من شأنها أن تقدح في سؤاله وتفقده قيمته العلمية.

من تلك المحذورات التي ينبه إليها رحمه الله تعالى:

- ألا يترك ما هما بصده وينتقل إلى سؤال آخر قبل أن يحسم القضية التي أثارها بسؤاله الأول، فمن فعل ذلك "فجاهل مشغب منقطع"³.

1- التقريب ص 590-591

2- التقريب ص 590

3- نفسه ص 591

- أن يصوغ سؤاله صياغة واضحة و"يعبر عن مراده بما يفهم به خصمه"¹؛ لأجل ذلك يحسن به أن يختصر سؤاله ولا يطيله بالإطناب والحشو، بل يجمع المعاني الكثيرة في أوجز لفظ، ما استطاع إلى ذلك سبيلا.
- ألا يدع في سؤاله أي ثغرة أو نقص يمكن أن يستثمره خصمه فينقلب عليه، ولا يُضَمِّنه إشكالا² يمكن أن يعرقل مسار الجدل ويُعقد مهمته الجدلية، فيمنعه من بلوغ هدفه من هدم الوضع الذي يسعى خصمه إلى بنائه والمحافظة عليه.
- الإعراض عن سؤال من دَيَّدَتْهُ "المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة"³؛ لأن هذا النوع لن يرتضي إلا بظهور قوله على من خالفه ولو كان ذلك بالشغب والسفسطة ونحوها من الأساليب التي تُغلب الذاتية في الجدل على الأدوات والمعايير الموضوعية. وينصح الإمام ابن حزم باجتناّب هذا الصنف من الناس " كما يُجتنب المجنون، فأذاه أكثر من أذى كثير من المجانين"⁴.
- ولا يصح أن يقتحم بسؤاله إلا ما كان متمكنا منه من العلوم⁵؛ لأن الكلام فيما لا يتقنه من شأنه أن يفضحه ويجعله عرضة للتهكم والسخرية، ويقف بذلك موقفا كان في غنى عنه.
- وليكن هدفه الأسمى بيان الحق ونصره وإبطال الباطل وهدمه⁶، حتى يكون من العاقلين الذين يلتزمون السبل القويمة في كل فعالهم، فيسعدون في أولاهم وأخراهم برضى ربهم عنهم.

1- التقريب ص 591

2- نفسه ص 595

3- نفسه ص 601-602

4- نفسه ص 602

5- نفسه ص 603

6- نفسه ص 606

أدوات السؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم

من مظاهر عناية الإمام ابن حزم بالجدل وامتلاكه لخاصيته، كلامه المفصل عن عنصر السؤال الذي يعد أهم عناصر التفاعل الجدلي، وبيانه الجواب المطلوب مقابل كل نوع من أنواع الأسئلة، وترتيبه لتلك الأقسام وتمييزه بين ما هو محمود من الأسئلة وما هو مذموم، وكيف يجب التعامل مع كل حالة على حدة.

في سياق هذه العناية بالسؤال، فقد ذكر رحمه الله تعالى عددا من الأدوات¹ التي يستعان بها في توجيه السؤال، مع تأكيده على ترتيبها المنطقي الذي لا يصح أن يحيد عنه من يريد التمكن من الصناعة الجدلية والنجاح فيها.

• أول تلك الأدوات: (هل)؛ فيقال مثلا: هل هذا الشيء موجود أم لا؟ وهل أمر كذا حق أم لا؟ والمسؤول هذا السؤال إذا قال لا أدري، لم يكن على السائل أن يقول له: لِمَ لَمْ تَدْرِ هذا، خاصة إذا كان المسؤول عنه مما يُدرك بالحواس أو كان من البديهيات؛ لأنه لا يمكن أن يصدق المرء بشيء لم يثبت عنده ولم يتبين له، فلا يتمادى معه في البحث، بل يكتفي منه بذلك، أما إذا أجاب بنعم، انتقل معه حينئذ إلى المرتبة الثانية، وهي:

• السؤال بأداة (ما هو)؟ وهذه الأداة تابعة للأداة السابقة وتالية لها في الترتيب، بحيث يقال للمسؤول "إذا حققه: فما هو؟ أي أخبرنا بجوهره أو حده أو رسمه أو ما يمكن أن نخبرنا به عنه من صفات ذاته الملازمة له"².

هذه الأداة (ما هو؟) تهدف إذن إلى بيان طبيعة الشيء وهويته؛ لأنه بعد إثباته حين سئل به، كان من اللازم التعرف على ذات الشيء وخصائصه المميزة له، وأنسب أداة لذلك أن يوجه السؤال بما هو؟ وإذا تحققت المرتبتان السابقتان انتقل معه إلى الثالثة وهي:

1- التقريب ص 581-582-583-584

2- نفسه ص 583

• السؤال بكيف؟ أي هذا الأمر الذي أثبتته حين سُئلت بهل؟ وبينته حين سُئلت بما هو؟ يحتاج إلى مزيد بيان حتى تتجلى صورته وينجلي عنه كل ما يخالطه، وأنسب أداة لتحقيق ذلك أن يوجه السؤال بكيف؟ فإذا تم ذلك كان له حينها أن ينتقل إلى الأداة الرابعة التي يستهدف بها تفسير الوضع وتعليقه، وهي:

• السؤال ب (لَمْ)؟ فيقال له مثلاً: "لَمْ كَانَ مَا أَثْبَتَ كَمَا وَصَفْتَ؟ وما برهانك على صحة ما ادعيت مما ذكرت؟"¹ فهنا يطالب بالدليل؛ لأنه بعد أن سئل بهل؟ وبما هو؟ وبكيف؟ اقتضت الضرورة العقلية أن يُستفسر عن العلة، وذلك كله متوقف على الدليل؛ إذ لا يجوز إثبات أمر أو نفيه إلا بدليل وبرهان.

المعالم التطبيقية للسؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم

يتميز السؤال الجدلي عند الإمام ابن حزم بكونه سؤالاً توليدياً لا يتوقف عن الإنتاج؛ فهو حلقة واحدة في سلسلة مترابطة من الأسئلة التي يتفرع كل منها عن جواب السؤال الذي قبله، ومن ثم اكتسب السؤال عنده خاصية الاستمرارية وعدم التوقف. فهل كان هدف السؤال الحزمي هو الاستفسار والاستعلام، أم كان له غرض آخر؟

يبدو من تتبع مناقشات الإمام ابن حزم لمخالفه أن الأسئلة التي كان يوجهها لهم، وإن كان ظاهرها الاستفهام، إلا أن القصد الضمني لم يكن سوى استدراج الخصم ودفعه إلى التسليم بمضامينها بقصد محاصرته وتبكيته وإفحامه أو إقناعه بالعدول عن رأيه وتبني رأي مخالفه، وهذا الأمر في الحقيقة راجع إلى "توجهه الظاهري الذي يجعله أكثر اعتداداً برأيه، مع تسفيه رأي مخالفه"².

ولما كان الجدل الأصولي مجالاً خصباً للتدافع والتفاعل العلمي وطرح الأفكار للنقاش الموضوعي المبني على الدليل، ولا شيء غير الدليل، فإنه بذلك شكل إطاراً لتوليد الأسئلة والردود في اتجاه بناء صحيح المعرفة والاقتراب من اليقين جهد الإمكان.

1- التقريب ص 583

2- لغة التخاطب الحجاجي، د مصطفى العطار ص 202-203

في هذا السياق نجد لدى الإمام ابن حزم النماذج الآتية من الأسئلة، مما يؤكد الخلاصات المتوصل إليها آنفا:

• ففي الفصل الذي عقده لمناقشة قضية تعارض النصوص، وأثناء عرض رأيه في حكم استقبال القبلة وقت قضاء الحاجة، وبعد أن عرض أقوال مخالفيه في المسألة، قال: "وأخطؤوا من وجهين:

أحدهما: تحكمهم في الفرق بين البنيان وغيره، وليس في شيء من الحديثين نص ولا دليل على ذلك... فلو عكس عاكس فقال: بل يستباح ذلك في الصحارى ولا يستباح في البنيان، هل كان يكون بينهم وبينه فرق؟"¹.

ومن المؤكد أنه لم يكن ينتظر جوابا على سؤاله، مما يبين أن قصده ليس الاستفهام، إنما هو اللوم وكشف التناقض، بدليل قوله بعد ذلك مباشرة: "ومثل هذا في دين الله تعالى لا يستسهله ولا يتمادى عليه - بعد أن يوقف عليه - ذو ورع، لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ الإسراء: 36 مع آيات كثيرة تزجر عن ذلك"².

• وفي مناقشة قضية حمل الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ على الوجوب والفور والأخذ بظاهرها، قال: "وبأي شيء يدل الأمر على أنه على الوجوب، أب نفسه أم بدليله؟"³ ثم يعلق على ذلك محاولا كشف تناقض خصومه ومجانبتهم الصواب، قائلا "وهذا شغب فاسد ضعيف جدا، تعلقوا إليه من قبل مبطلي الحقائق، فإنهم قد سألونا بهذا السؤال نفسه فقالوا: بماذا ثبت عندكم أن الأشياء حق؟ أب نفسها، ففيها اختلافنا، أم بغيرها، فلا شيء في العالم يوجد من غير الأشياء الموجودة، وليس غير الأشياء إلا لا شيء؟ فإذا لم يدل الشيء على حقيقة نفسه فلا شيء أخرى ألا يدل.

1- الإحكام ج 2 ص 337

2- نفسه ج 2 ص 338

3- نفسه ج 3 ص 11

وتعلق أيضا بهذا السؤال مُبطلو دلائل العقل، فقالوا: بأي شيء علمتم صحة ما دل عليه العقل؟ أبالعقل أم بغير العقل؟ ... ونعكس عليهم سؤالهم هذا السخيف الذي صححوه - فهو لازم لهم لا لنا - إذ لم نصححه، ونقول لهم: بأي شيء يدل الأمر على أنه على الوقف، أنفسه أم بدليله؟¹.

وهكذا يُغرق الإمام ابن حزم خصومه بالأسئلة المخرجة، لا بغرض الاستعلام فحسب، إنما تكتسي أسئلته حمولة دلالية متنوعة وتهدف إلى تحقيق أغراض شتى، محاولا بذلك تفكيك كلامهم، سعيا نحو بيان أوجه الخلل الكامنة فيه، إن على المستوى المنهجي أو على المستوى المعرفي.

• وفي دفاعه عن وجوب حمل الألفاظ كلها على العموم وإبطال قول من قال في كل ذلك بالوقف أو الخصوص. وبعد إirاده أوجه احتجاج مخالفين يقول: "ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول: ماذا تعتقدون في الآية والحديث إذا سمعتموها قبل تفقهكم، أتعقدون في بطلان الطاعة لهما وأنهما منسوخان، أو تعتقدون وجوب الطاعة لهما وأنهما مستعملان محكمان، ما لم يقم دليل على نسخهما؟"². مشككا بذلك في دعواهم بعد تفكيكها إلى عناصرها الجزئية، ليقدم بعد ذلك ما يراه هو صوابا ويعطي القارئ بديلا لما ادعاه خصومه دون بيّنة مقنعة في نظره.

• وفي الفصل الذي ترجم له بقوله: في سؤال الرواة عن أقوال العلماء، وفي محاولة منه لإبطال التقليد جملة، يسعى إلى توجيه مجموعة من الأسئلة المرتبة ترتيبا منطقيا محكما، استدراجا منه لخصومه، حتى يجعلهم يسلّمون بما يراه، أو يقطعهم ويبكتهم تبكيّا.

فيقول: "فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع... فإن قال قائل: فما وجه قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ النحل 43... فإن قال قائل: فكيف يصنع العامي إذا نزلت به النازلة؟ ... فإن قال قائل: فإن أفاته الفقيه بفتيا منسوخة أو

1- الإحكام ج 3 ص 11

2- نفسه ج 3 ص 166

مخصوصة، أو أخطأ فيها فنسبها إلى النبي ﷺ وليست من قوله، سهوا أو تعمد ذلك، فما الذي يلزم العامي من ذلك؟ ... ونحن نسأل قائل هذا القول فنقول له: إن كنت شافعيًا فماذا تقول في عامي سأل مالكيًا أو حنفيًا عن رجل أعتق أمته وتزوجها وجعل عتقها صداقها؟ ... أو سأل حنفيًا عن المساقاة: أتجوز؟ فحرمها عليه، أيكون الأخذ بتحريم المساقاة واجبًا عليه؟ ... وهكذا نسأل كل معتقد لمسألة يستعظم مخالفة من خالفه فيها من عامي سأل فقيها فأفتاه بما يستعظمه هذا الذي نسأله نحن، أفرض الله تعالى عليه قبول ذلك المعنى أم لا؟¹.

• وإمعانا منه في استفزاز خصومه وتسفيه أحلامهم وإبراز تناقضاتهم في نظره، يقول: "وأظرف من هذا أن بعضهم قال: على العبد الفار إذا دخل مكة أن يحرم، وليس ذلك على الأعجمي المسلم، ولا على الجارية المصونة للبيع، وله مثل ذلك في الفرق بين الشريفة والذنية في النكاح بغير الولي، وهذا أشنع مما أنكروه من ترك القياس؛ لأن هذا فرق بين الناس، فأين هذا مما استعملوه من التسوية بين الزاني والقتل في جلد مائة وتغريب عام؟ وبين الصداق والقطع في السرقة؟ وبين المستحاضة والمصرأة؟ وهل في التخليط أكثر من هذا؟"².

من خلال كل تلك النماذج تظهر وظيفية السؤال عند الإمام ابن حزم ومركزيته في ممارسته الجدلية. والظاهر أن غرضه من تلك الأسئلة لم يكن مجرد الاستفهام والاستعلام، إنما كانت له أغراض أخرى كالافتخار والعتاب والتسوية والتعظيم والتسهيل والتخفيف والتفجع... ولما كان ابن حزم زعيم نحلة، فإنه لا شك واجه خصومه بدون تلطّف، ومارس عدولا لغويا كشف من خلاله عن قصديته المرفودة بمنطق الإبطال والتخجيل³.

ولعل مرد ذلك إلى كونه رحمه الله ينطلق من وثوقية ظاهرة لا تخفى على من اطلع على إنتاجه العلمي وتأمل تطبيقاته الجدلية في كتبه ومصنفاته.

1- الإحكام ج 6 ص 541-555

2- نفسه ج 8 ص 328-329

3- لغة التخاطب الحجاجي ص 219

ثانياً: السؤال عند الإمام الباقي

إذا كان الإمام ابن حزم قد اهتم بالسؤال الجدلي أيما اهتمام، وأولاه عناية خاصة، وطبقه بطريقته الخاصة ووفق المنهجية التي يراها قمينه بتحقيق أهدافه وبلوغ مراميه، فإن الإمام الباقي لم يكن أقل عناية منه بهذه الأداة الجدلية التي تعد قوام أي تفاعل جدلي، ولا يمكن تصوّره بدون سؤال وجواب.

لكن هل كان توظيف الإمام الباقي للسؤال بالطريقة نفسها التي سار عليها الإمام ابن حزم؟ أم إنها كانت مختلفة؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما أوجه الاختلاف بينهما؟

أول ملاحظة تم تسجيلها هنا هي أن فحص السؤال عند الإمام ابن حزم تطلب الرجوع إلى مواضع متفرقة في كتبه، خاصة كتاب: (الإحكام) وكتاب (التقريب) مع ما يستلزمه ذلك من تتبع دقيق لمواطن وكيفيات استعماله، إن على المستوى النظري أو على المستوى التطبيقي، مما يعني أنه لم يجمع ما يتعلق بهذا الموضوع في مكان واحد.

وهو أحد أول أوجه الاختلاف بين الإمامين؛ ذلك أننا نلّفِي الإمام الباقي قد نظم الموضوع تنظيمًا محكمًا في كتابه (المنهاج) وفصل كافة عناصره ومراحلها، بل وبين أوجه الرد على كل صنف من أصناف السؤال، وهو ما يعكس عناية عميقة بالجوانب المنهجية.

وتفسير ذلك بَيِّن؛ لأن الإمام الباقي ألف كتابه هذا لتعليم مالكية الأندلس وتدريبهم على فنون الجدل وطرائقه. ويبقى الجانب التطبيقي لهذا التأصيل النظري متاحًا في بقية كتبه، خاصة منها كتابه (إحكام الفصول).

من مظاهر هذه العناية المشار إليها آنفاً، أنه عقد باباً سماه (باب أقسام السؤال والجواب)¹ قسم السؤال فيه إلى أنواع خمسة هي:

- السؤال عن إثبات مذهب المسؤول.

- السؤال عن ماهية مذهب.

- السؤال عن دليل المذهب¹.

- السؤال عن وجه الدليل.

- السؤال عن وجه القدرح في الدليل.

وفيما يلي تفصيل هذه الأنواع من الأسئلة:

1- السؤال عن إثبات مذهب المسؤول:

وهذا أول الأسئلة التي تفرضها طبيعة أي مجادلة أو محاوراة سليمة؛ لأنه لا يمكن أن يبدأ في مناقشة خصمه ومجادلته إلا بعد أن يستفسره عن وجود مذهب له في موضوع المناظرة أم لا.

وهذا السؤال ينقسم إلى قسمين:

- أولهما: "أن يسأله هل له في هذه المسألة مذهب؟ نحو أن يقال له: هل لك مذهب في

جواز المفاضلة في الفواكه والخضر أو منعه؟

- والثاني: أن يورد عليه قولين لمن يتقلد المسؤول مذهبه، ويسأله هل يختار أحدهما،

نحو أن يقول: لمالك رحمه الله روايتان في المسح على الخُفين في الحضر، فهل تختار

أحدهما أو يتساوى الدليلان عندك، فلا تختار أحدهما؟"².

وهذا النوع من الأسئلة يشبه إلى حد كبير ما لوحظ عند الإمام ابن حزم من تقسيمه

السؤال إلى مغلق ومفتوح، كما تم توضيحه عند الكلام عن أنواع السؤال عنده، ويؤكد الإمام

الباجي بهذا الخصوص أن المطلوب من السائل في هذه المحطة الجدلية صياغة سؤاله بطريقة

واضحة بيّنة، حتى لا يدع فيه موطن إشكال ولا غموضاً يمكن أن يتخذه خصمه ذريعة

للمناورة أو الفرار من الجواب.

2- السؤال عن ماهية المذهب:

1- قبل هذا السؤال يمكن أن يتوجه السائل إلى مناظره بأن يقول: هل لك دليل في المسألة أم إنك

مقلد فيها، وذلك على مذهب من أجاز التقليد.

2- المنهاج ص 34

بعد أن يجيب المسؤول عن وجود مذهب له في القضية موضوع الجدل، ينتقل السائل إلى استفساره عن طبيعة مذهبه وهويته، وينقسم هذا السؤال عند الباجي إلى قسمين:

- الأول: أن يسأله عن حكم المسألة، كأن يقول له: "النبيذ حلال أم حرام؟ وهل يجري الربا في الفواكه أم لا؟"¹.

- الثاني: أن يسأله عن طريق الحكم، وهو أنواع:²

✓ السؤال عن النبيذ، هل يسمى خمرا؟ والمعدن، هل يسمى ركازا؟

✓ السؤال عن صفة من الصفات التي أنيط بها الحكم؛ كالشعر والعظم هل يحلها الروح؟

✓ السؤال عن العلة؛ كأن يسأل عن علة تحريم التفاضل في البر، أو عن علة تحريم الخمر.

✓ السؤال عن الخبر الذي هو طريق الحكم؛ كأن يسأل عن كيفية حج النبي ﷺ، أبالإفراد أم بالقران؟ وعن فتح مكة، أكان صلحا أم عنوة؟

هذه النماذج المذكورة في هذا القسم رغم تنوعها، تدل على "الاستخبار عن المذهب"³ وهي "استفهام مجرد"⁴، لأن الغرض منها هو التعبير عن المذهب وبيانها؛ لذلك يشترط الإمام الباجي على السائل ألا يهتم سؤاله ولا يُجمله؛ لأن من شأن ذلك أن يُدخل الجدل في مسارات متشعبة غير منتظمة، لا تخدم الموضوع؛ كأن يسأله عن رأيه في الربا، هكذا بشكل عام، ومعلوم أن الربا أبواب متنوعة ومسائل مختلفة، فلا يعرف المسؤول أيها هو المطلوب في السؤال، ولا ينسى الإمام الباجي أن يُنبه المجادل هنا إلى أحد المزالق المنهجية التي لا يليق به أن يوقع نفسه فيها، كأن يسأل سؤالا يتضمن إقرارا منه بتبني رأي ما، ثم لا يلبث أن يرجع عن ذلك الرأي مع التقدم في المناقشة والجدال.

1- المنهاج ص 35

2- المنهاج ص 35

3- البحر المحیط، الزركشي ج 5 ص 364

4- إرشاد الفحول ج 2 ص 969

3- السؤال عن الدليل:

لا حكم ولا مذهب ولا رأي في الشرع إلا بدليل؛ لذلك كان من الطبيعي بعد السؤال عن إثبات المذهب وعن ماهيته أن يتوجه المجادل بالسؤال عن دليل المذهب، وهذا السؤال في الحقيقة هو "استخبار عن العلة، والإخبار بها تعليل وتدليل"¹.

والسؤال عن الدليل يأتي عند الإمام الباقي في المرتبة الثالثة بعد السؤال عن إثبات المذهب وعن ماهيته، عند من لم يكن مجيزاً للتقليد، أما عند من أجازته فالسؤال الثالث سيكون هو:

- هل له دليل في المسألة أم يُقلد فيها غيره؟ ومتى أجاب عن ذلك، انتقل معه السائل إلى السؤال الموالي.

4- السؤال عن وجه الدليل:

هذا النوع من الأسئلة لا يليق بالمجادل المتمرس التوجه به إلى خصمه، لأنه يضعه في موقف يجعله ناقص القدرة على الإدراك والفهم، ما عدا إذا كان في الدليل غموض يؤثر على وجه دلالته على الحكم؛ ذلك أن الدليل الذي يستدل به المجيب على مذهبه إما أن يكون واضح الدلالة أو غامضها.

أما الواضح فهو أنواع ثلاثة:

- النص "مثل أن يستدل المالكي على أن التقاء الختانيين يوجب الغسل بما رُوي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا قعد بين شُعبي الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل، أنزل أو لم يُنزل»² "3.

1- منطق الكلام د حمو النقاري ص 344

2- رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب في الإكسال، رقم 216

والنسائي في سننه، كتاب الطهارة، باب وجوب الغسل إذا التقى الختانان، رقم 191.

3- المنهاج ص 39

- والظاهر "مثل أن يستدل المالكي على أن الجنب والحائض لا يقرآن القرآن، بما رُوي عن النبي ﷺ قال: «لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن»¹»².
- والعام نحو قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»³.

هذه هي أصناف واضح الدلالة الذي لا يصح توجيه السؤال بخصوصه، ما عدا إذا كان في النص احتمال، فيتعين حينئذ السؤال عن وجه الدليل، كمن استدل على وجوب النية في الطهارة بقوله ﷺ: «الأعمال بالنيات وإنما لأمرئ ما نوى»⁴. "ففي الخبر دليلان: أحدهما: (الأعمال بالنيات) والثاني: قوله ﷺ: «وإنما لأمرئ ما نوى» فيجب على المسؤول إذا سأل السائل عن وجه الدليل أن يبين على أيهما يعتمد لتكون المكاملة عليه⁵.

وأما الغامض من الأدلة فلا بد من مطالبة المسؤول ببيان وجه الدليل، ولا عيب في ذلك ولا منقصة؛ وذلك "نحو استدلال المالكي على أن المحال لا يرجع على المحيل بموت المحال عليه مفلساً بقوله ﷺ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ، وَإِذَا أُحِيلَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيٍّ فَلْيَتَّبِعْ»⁶ فيقال له: ما وجه الدليل من هذا الخبر؟⁷.

وينبه الإمام الباجي هنا إلى أن هذه الأضرب من الأسئلة مرتبة ترتيباً ضرورياً، بحيث يفضي كل منها إلى الذي بعده، وكل واحد منها يتوقف على الذي قبله ويبني عليه؛ لذلك لا يصح الإخلال بهذا الترتيب ومخالفته؛ لأن ذلك يمنع من البناء السليم للتفاعل الجدلي.

5- السؤال على وجه القدح في الدليل:

- 1- رواه الترمذي في سننه، أبواب الطهارة، باب ما جاء في الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن، رقم 131
- 2- المنهاج ص 39
- 3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم 6922
- 4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم 01
- 5- المنهاج ص 40
- 6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الحوالة، باب الحوالة وهل يرجع في الحوالة، رقم 2287
- 7- المنهاج ص 40

عندما يصل النقاش إلى هذا المستوى يكون قد بلغ ذروته وصار لزاما على كلا طرفيه أن يحشدا مواردتهما المعرفية والمنهجية سعيا نحو حفظ الوضع من جهة وهدمه من جهة أخرى. والسائل هنا يتدرج في ثلاث مراتب تمثل أنواع القدح في الدليل، وهي:

- أولا: المطالبة: ومعناها: "المطالبة بتصحيح الأخبار وإثبات أسانيدھا والمطالبة بتصحيح الإجماع وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلة وتصحيحها وغير ذلك من وجوه المطالبات"¹ فالمطالبة إذن تتعلق بالأدلة بنوعها: نقلها وعقلها، فهي متعلقة بالسنة تصحيحا وإثباتا، وبالإجماع تصحيحا وإثباتا، وكذا بالقياس تصحيحا وبيانا.
- ثانيا: الاعتراض: ومعناه: "الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله، وذلك مثل الطعن في أسانيد الحديث بتضعيف ناقله أو الطعن في الإجماع ببيان الخلاف، أو الطعن في العلة بالنقض والكسر وغير ذلك"².

يمكن اعتبار الاعتراض طعنا من المخالف في الدليل الذي استند إليه المجيب في دعواه، إما من حيث نقله أو من حيث فحواه، حيث يسعى بذلك إلى توهين دليل خصمه ليستدرجه إلى الإقرار بضعف قوله ومجانبته الصواب.

- ثالثا: المعارضة: ومعناها "أن يقابل دليله بمثله أو بما هو أقوى منه"³.
- فهي إذن على مرتبتين: إحداهما أن يورد السائل دليلا في مثل درجة ما استدل به المجيب، والثانية أن يواجهه بدليل أقوى من دليله من حيث حجيته أو صحته.
- بناء على كل ما سبق يبدو أن السؤال كان من أهم العناصر والأساليب الجدلية التي وظفها الإمامان ابن حزم والباجي في مجادلاتهما وردودهما على مختلف الآراء الأصولية، وكان له حضور قوي في مؤلفاتهما، مما يسمح باعتباره ركنا أساسيا من أركان التفاعل الجدلي.

1- نفسه ص 40-41

2- المنهاج ص 40

3- نفسه ص 40

إلا أن الملاحظ أن ثمة أوجه تشابه واختلاف كثيرة بينهما في توظيف هذه الأداة الجدلية،
ومن جملة تلك الملاحظات:

➤ كانت عناية الإمام الباقي بالسؤال الجدلي أكثر من عناية الإمام ابن حزم به؛ حيث
رتبه ترتيباً منطقيًا، انطلاقاً من السؤال عن إثبات المذهب، وصولاً إلى السؤال عن
وجه القدح في الدليل، بما يتضمنه ذلك من مطالبة واعتراض ومعارضة.
وعلة ذلك واضحة وجلية، لأن غرضه كان تعليمياً محضاً، بعدما لاحظ أنه من ضعف
مالكية الأندلس في الذود عن مذهبهم باعتماد طرق الجدال وأساليبه، فحاول
تفصيل كل تلك العناصر ومراتبها وصيغها في كتابه (المنهاج في ترتيب الحجاج)،
ناهيك عن التطبيق العملي لتلك التوجيهات النظرية في بقية كتبه الأصولية، خاصة
منها كتابه (إحكام الفصول في أحكام الأصول).

➤ لا نجد هذا النوع من التفصيل عند الإمام ابن حزم، إلا أننا نلفيه قد ميز بين مراتب
الأدوات الاستفهامية ورتبها ترتيباً منطقياً ابتداءً من توجيه السؤال بهل؟ الذي يفيد
الاستعلام عن إثبات وجود وضع أو نفيه، وصولاً إلى توجيه السؤال بلم؟ الذي يفيد
الاستفسار عن التعليل والاستدلال وبيان وجه العلاقة بين الحكم ودليله.

➤ يتفق الإمامان ابن حزم والباقي في أن السؤال عندهما لم يكن ذا وظيفة استفهامية
محضة، إنما كانت له وظائف جدلية متكاملة فيما بينها لدعم الرأي وتعزيزه أو
دحضه وهدمه.

➤ يُوجّه الإمامان كل مجادل إلى إحكام صياغة سؤاله وبيانه وتجنب جملة من
المحظورات المنهجية التي من شأنها أن تحدث غموضاً لدى الطرف الآخر وتلبس
عليه المقصود، فيتعذر بذلك بلوغ مرامي الجدال وأغراضه.

➤ من حيث الأسلوب، كان السؤال الحزمي أكثر حدة وشدة على خصومه الذين لم يكن
أحياناً يسعى إلا إلى استفزازهم وتبكيهم وتسفيه أحلامهم، وهو الأمر الذي لا نجده
بالدرجة نفسها عند الإمام الباقي.

➤ على المستوى المنهجي كان الإمام الباقي أكثر دقة من الإمام ابن حزم، حيث جمع كافة العناصر المتعلقة بهذا الموضوع في باب واحد وفصلها تفصيلا محكما وأكثر من الأمثلة التطبيقية لكل حالة على حدة، في حين تناول الإمام ابن حزم عناصر هذا الموضوع في أماكن متفرقة، ولم ينظمها بالكيفية التي سار عليها الإمام الباقي.

➤ نجد لدى الإمام الباقي مصطلحات دقيقة خاصة بهذا الجانب، أهمها المطالبة والاعتراض والمعارضة وهي تشكل أهم مراحل التفاعل الجدلي وأكثر العوامل قوة في تحديد نتيجته. أما الإمام ابن حزم فرغم توظيفه لهذه المصطلحات، إلا أن توظيفه لها كان أكثر عموما، ولم يَعتنِ بها نظريا كما فعل الإمام الباقي، الذي زاوج بين البيان النظري والتطبيق العملي ولم يغلب أحدهما على الآخر.

المطلب الثاني: الجواب الجدلي بين الإمامين ابن حزم والباجي

يرجع أصل كلمة (الجواب) في اللغة العربية إلى معنى القطع "من قولهم: هُوَ يَجُوبُ البلاد أي يقطعها، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِي﴾ سورة الفجر الآية 9؛ أي قطعوه، وإنما سُمي به ما قابل السؤال؛ لأنه يؤدي إلى القطع؛ لأن المجيب يقطع بمعنى الخبر على طريقة الإثبات والنفي؛ فإذا قال السائل: هل أذاك زيد؟ فقد علق سؤاله بأحد أمرين: إما نعم وإما لا، فنعم للإثبات ولا للنفي، فالقاطع المجيب إما بنعم، فيقطع بأنه قد أتاه، أو لا، فيقطع على أنه لم يأتِه".¹

كما أن كلمة الجواب تدل على تردد الكلام بين طرفين وعلى التماثل وما يأتي ردا على سؤال. يقول ابن فارس: "هو مراجعة الكلام؛ يقال: كلمه فأجابه جوابا، وقد تجاوزا مجاوبة".² ويقول صاحب (الصحيح): "يُقال أجابه وأجاب عن سؤاله، والمصدر: الإجابة... والمجاوبة والتجاوب: التماثل".³

هذا على مستوى اللغة، أما في الاصطلاح فقد عرفه الإمام الجويني بقوله: "وأما الجواب فهو الخبر المضمَّن بمعنى السؤال، فلا جواب إلا خبر، ومن الخبر ما لا يكون إلا جوابا".⁴ أما الإمامان ابن حزم والباجي فلم يَرِدْ عند أي منهما تعريف للجواب، وهو أمر ربما يرجع إلى بداهة المفهوم وكثرة تداوله، فلا يحتاج عندهما إلى بيان.

وقبل الكلام عن خصائص الجواب عندهما ينبغي التطرق إلى مسألة وثيقة الصلة بذلك عند أهل الجدل، وهي مفهوم مصطلحي: الفرض والبناء؛ ذلك أن "كل جواب إنما هو فرض أو بناء"⁵ فكان من الضروري بيان هذين المفهومين.

1- الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل ج 1 ص 300-301

2- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس ج 1 ص 491

3- الصحيح، الجوهر ج 1 ص 104

4- الكافية في الجدل، الإمام الجويني ص 70

5- الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مسعود فلوسي ص 232

❖ الفرض:

يُقصد بالفرض توجه المسؤول بالجواب عن بعض صور المسألة دون أن يشملها بالجواب عن جميع صورها وأقسامها؛ ذلك أن السؤال قد يتضمن عناصر عدة تكون مقصودة كلها بالسؤال، لكن المجيب يغض الطرف عن بعضها ويجيب عن بعضها فقط.

وهذا من أبرز عيوب الجواب، يقول الإمام ابن عقيل: "وينبغي للسائل أن ينظر إلى المعنى المطلوب في السؤال، فإن عدل المجيب لم يرض منه إلا بالرجوع إلى جواب ما سأل عنه، فإن كثيرا ممن لا يضبط الجدل ولا يد له فيه، يسأل عن شيء، فيجيب عن غيره وهو يظن أنه قد أجاب، ويقنع منه السائل، إذ كان السائل أقصر منه علما بتحديد الجواب"¹.

فاقتطاعه تلك الصورة أو الصور دون غيرها هو الذي يسمى فرضا؛ "لأن الفرض هو القطع والتقدير، فكأن المستدل اقتطع تلك الصورة عن أخواتها فأجاب عنها"². والفرض كما يكون في الفتوى فإنه يكون في الدليل كذلك:

أما الفرض في الفتوى، فكأن يقول السائل: "ما تقول في المرأة، هل يصح منها مباشرة عقد النكاح أم لا؟ فقال: لا يصح منها الاستقلال به، أو يصح فيما إذا وكلت فيه دون غيره، أو يصح بإذن الولي، أو يصح فيما إذا نظر الولي في مصلحة العقد ولم تبق إلا مباشرته، فكل هذه صور لمباشرة المرأة عقد النكاح، فأبها خص بالجواب كان فارضا"³.

وأما الفرض في الدليل، فمثل أن يقول السائل: "ما تقول في البيع الفاسد، هل ينعقد أم لا؟ فيقول المستدل: لا ينعقد بيع درهم بدرهمين لورود النهي عنه"⁴. وقد اختلف الجدليون في الفرض، فمنهم من جوزه ومنهم من منعه.

1- الواضح في أصول الفقه ج 1 ص 301

2- البحر المحيط ج 5 ص 356

3- علم الجدل في علم الجدل ص 21-22

4- نفسه، ص 21. والحديث أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة والمزارعة، باب الربا، رقم الحديث 1585.

فمن الذين منعه: ابن فورك¹، وذلك للعلة الواردة آنفا والتي نبه عليها ابن عقيل من كون الجواب مشروطا بمطابقة السؤال، والدليل مطابقا للمدلول؛ بمعنى أن من بديهيات العقول أن من سئل عن شيء وأجاب عن بعضه فقط، دل ذلك على عجزه وتهربه من الجواب؛ إذ لم يكن غرض السائل كما هو واضح من سؤاله إلا الاستفسار عن عناصر السؤال وأفراده كافة وليس عن بعضها فحسب، فمن اقتصر في جوابه على ذلك البعض فقد أخل بمهمته ولم يقم بوظيفته خير قيام.

بينما يرى بعضهم جواز الفرض؛ "لأن المسؤل قد لا يجد دليلا إلا على بعض صور السؤال، ولأنه قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع فيتخلص منه بالفرض الخاص"².

هذا الرأي الذي جوز أصحابه الفرض يعتمد على المقصد والغاية من الجواب ومدى الفائدة التي يحققها؛ لأننا عندما نمنعه جملة وتفصيلا، فإننا بذلك نحرم السائل من فائدة كان سيستفيد منها وإن لم تكن تامة؛ لذلك قال الطوفي منتصرا لهذا الرأي: "وبَيِّنُ أن يجيب فيما ظهر له دليله دون غيره، وذلك متضمن لمصلحة محضة لا تعارضها مفسدة، فيكون متعينا؛ أما مصلحته فحصول الفائدة بجواب الصورة التي عرف دليها، وأما انتفاء المفسدة؛ فلأن السائل عن جميع الصور سائل عن بعضها، فالجواب بالنسبة إلى ذلك البعض الذي عرف دليله مطابق"³.

ويشير الإمام الطوفي إلى فائدة ثانية للفرض، تتجلى في كون المسؤل "قد يرد على جوابه العام إشكال لا يندفع فيتخلص منه بالفرض الخاص مثل أن يُسأل عن جواز مباشرة المرأة عقد النكاح فيقول: لا يجوز لها الاستقلال به لقصورها، فإن هذا يتمشى له، ولو أجاب عاما وعلل بالقصور لم يَتَمَشَّ له في جميع الصور؛ لأن من جملة صور السؤال أن ينظر الولي في

1- البحر المحيط، ج 5 ص 357. وابن فورك هو (الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني المتكلم الأصولي الأديب النحوي الواعظ...أحيا الله تعالى به أنواعا من العلوم...وبلغت مصنفاة في أصول الفقه والدين ومعاني القرآن قريبا من مئة مصنف. توفي رحمه الله عام 406هـ) وفيات الأعيان، ابن خلكان ج 4 ص 272.

2- البحر المحيط ج 5 ص 357

3- علم الجدل في علم الجدل ص 23-24

مصلحة النكاح ويقرر مقدماته حتى لا يبقى إلا التلفظ بصيغة الإيجاب فتوجب المرأة، وها هنا القصور مأمون الغائلة، فلا يصح بمجرد أنه أن يكون مانعاً فيبطل به دليل المستدل، فبَعْدُوله إلى نفي خصوص الاستقلال تخلص عن هذا الإشكال، وهاتان فائدتان جليلتان للفرض فلا يُهْمَل تحصيلهما¹.

وخلاصة القول في هذه المسألة أن من نظر إلى الأمر من حيث طبيعة كل من السؤال والجواب فقط ولم يلتفت إلى نواح أخرى، اشترط أن يدل الجواب على المطلوب دلالة مطابقة، لا دلالة تضمن، بل اعتبر الجواب المَبْعُضَ نقصاً وعجزاً من صاحبه.

أما من راعى في ذلك الغاية والمقصد، فإنه اعتبر الجواب الغير التام مقبولا ما دام يحقق فائدة البيان لبعض أفراد السؤال، إذ الجواب على بعض عناصره خير من عدم الجواب، ولا مانع عنده من ذلك رغم أن المسؤول لم يكمل الفائدة بجوابه عن بعض الأفراد دون أخرى.

❖ البناء:

وهو مرتبط بالفرض وتابع له، ومعناه "أن المسؤول إذا أجاب في صورة الفرض فهل يلزمه أن يبني غيرها من صور السؤال عليها، إما بأن يقرّر عين دليلها في بقية الصور أو يجمع بين بقية الصور وبينها"².

يبدو ارتباط البناء بالفرض من حيث ترتبه عليه وحصوله بعده، إذ لا كلام عن البناء إلا بعد حدوث الفرض؛ ولما كان من أهداف الجواب في الجدل بيان حكم المسألة المختلف فيها، كان من الضروري مناقشة جواز بناء الحكم على الجواب بطريق الفرض؛ لأنه عند من يمنعه جواب ناقص، فلا يجوز تبعا لذلك بناء الحكم على جواب غير تام.

ومن أمثلته "أن يسأل عن فسخ النكاح بالعيوب، فيفرض الكلام في البرص ويدل عليه بالحديث المذكور¹، ثم يبني الفسخ به كالبرص"² وقد اختلف المجيزون للفرض في حكم البناء.

1- نفسه ص 24

2- علم الجدل في علم الجدل ص 25

فمنهم "من أوجبه على المسؤول توفية بعموم ما اقتضاه السؤال، أو بعموم ما ألزمه هو من الفتوى فيما إذا كان فرضه في الدليل"³.

أصحاب هذا الرأي راعوا في مذهبيهم جانب الاتساق بين الفرض والبناء؛ إذ يرون أن جواز الفرض يقتضي وجوب البناء إتماما لما يتطلبه السؤال، وحتى لا يبقى الكلام معلقا غير تام الفائدة والمعنى، إلا أن عددا ممن جوزوا الفرض لم يوجبوا البناء؛ لأن ذلك في نظرهم يعد تناقضا، بين تجويز الجواب على بعض صور السؤال وبين مطالبته بالبناء عليها للخروج بحكم يشمل الصور كافة.

ومن جهة أخرى فإن إلزام الفارض بالبناء دفع له إلى القول بغير علم والحكم بغير دليل وهو منهي عنه شرعا؛ "لأننا إذا ألزمناه الجواب في بقية صور السؤال مع أنه قد لا نجد دليلا إلا في بعضها، فقد ألزمناه القول بغير علم أو كلفناه ما لا يطاق وهو الجمع بين الجواب في تلك الصور وعدمه"⁴.

وبعضهم فصلوا فقالوا: إذا كان الفرض في بعض صور السؤال كما تم بيانه سابقا، "كما إذا سُئل عن إزالة النجاسة بما سوى المائعات ففرض الجواب في بعضها كالخل ونحوه، لم يلزمه البناء"⁵. وأما إذا كان الفرض في غير محل السؤال، "كما لو سُئل: هل يُقتل المسلم بالذمي، فقال: لا يُقتل بالمعاهد، لزمه البناء"⁶.

1- يقصد قصة المرأة التي تزوجها النبي ﷺ، فوجد بكشحا بياضا فقال لها: البسي ثيابك والحقي بأهلك.

والحديث رواه الحاكم في المستدرک، کتاب معرفة الصحابة، باب ذکر العالیه، رقم 6808.

2- علم الجدل ص 25

3- نفسه ص 25

4- نفسه ص 25

5- هكذا وردت في الأصل، علم الجدل ص 26. والظاهر أن ثمة خطأ مطبعيا؛ لأن المعنى لا يصح إلا إذا قلنا: (كما لو سُئل عن إزالة النجاسة بما سوى الماء من مائعات) والله تعالى أعلم.

6- علم الجدل ص 26

واضح إذن أن الفرق بين الحالتين أنه في الأولى يمكن اعتبار جوابه داخلا في إطار السؤال بشكل عام؛ لذلك لم يلزمه البناء، أما في الثانية فإن جوابه خارج عن نطاق السؤال مطلقا، فلزمه البناء تبعا لذلك.

أولا: طبيعة الجواب الجدلي عند الإمام ابن حزم

يرتبط الجواب عند الإمام ابن حزم بالسؤال ارتباطا كبيرا، ويعتبر تابعا له؛ ومن ثم فإنه يستمد طبيعته وخصائصه منه. وقد سبق في المطلب الأول من هذا المبحث بيان أنواع السؤال وأدواته عند الإمام ابن حزم، وفيما يلي عرض لتصوره للجواب عن كل نوع من أنواع السؤال على حدة.

فبخصوص السؤال بهل؟ فإنه "لابد للمسؤول حينئذ من جواب ضرورة بلا أو نعم"¹؛ لأن هذا النوع من الأسئلة مغلق، فلا خيار له أمامه إلا أحدهما ولا مجال للتهرب أو المراوغة، وتفصيل ذلك أن الموضوع المسؤول عنه إما أن يكون من البديهيات، وإما مما لا يدرك إلا بعد نظر وفحص.

فإن كان من النوع الأول فالإمام ابن حزم ينصح بعدم مجادلة مُنكِرِه، إذ لا فائدة من إطالة الكلام معه؛ لأنه مع إنكاره للبديهيات، فأنى يستطيع إدراك ما هو أعمق منها وأعقد، أما إن كان الموضوع من النوع الثاني، وجب بيانه وتوضيحه "حتى يثبت عنده بالدلائل، ثم حينئذ يلزمه الإقرار بموجبه"² لأنه لا يمكن إلزام شخص بالاعتناع بشيء أو الإقرار به، إلا بعد ثبوته عنده بالدليل والبرهان، ويصير هذا البيان والتفسير آكدَ على السائل إذا ما قال المسؤول "لا أو قال: لا أدري"³.

أما إذا أجاب بنعم وأثبت وجود الشيء وصححه، كان على السائل حينها أن ينتقل معه إلى المرتبة الثانية من مراتب السؤال مطالبا إياه بتحديد ماهية وذلك هو "السؤال ب (ما هو)،

1- التقريب ص 582

2- نفسه ص 582

3- نفسه ص 582

وهو تالٍ للسؤال بـ (هل)¹. وهنا يطالب المسؤول بتحديد جوهر الشيء وصفاته التي لا تنفك عنه إما حدًا أو رسماً أو بما يدل عليه برهان يقيني لا يدخله احتمال ولا ظن.

فإذا تم ذلك سُئل بـ (كيف)، فيجب على المسؤول حينئذ أن يبين حال الشيء وهيئته وكيفية وجوده، ليتم الانتقال بعد ذلك إلى المرتبة الأخيرة من مراتب السؤال والجواب عند الإمام ابن حزم وهي أن يقول السائل (لِمَ)، فيجب عليه هنا أن يستدل على الرأي الذي تبناه ويقيم الحجة على مذهبه.

وتعد هذه المرحلة أهم مراحل الجدل عند الإمام ابن حزم؛ إذ فيها "يقع الاعتراض وطلب الدلائل وإزافتها"²، بمعنى أن المطالب بالجواب عليه أن يحشد كل موارده المعرفية وقدراته المنهجية ويدمجها في إطار جواب محكم يستطيع به دفع ما يواجهه به خصمه.

ولتوضيح الأمر أكثر، يضرب الإمام ابن حزم مثالا يضمنه كل ما سبق من مراتب، بقوله: "ومثال ذلك أن تقول: هل يوجد كسوف قمري أم لا؟ فيقول المجيب: نعم هو موجود. فلو قال: لا، قيل له: فهذا السواد الذي يعرض فيه ليلة النصف من الشهر ما هو؟ فإن أنكره، أنكر العيان وصار في نصاب من لا يُكَلَّم، وإن أقرَّ به قيل له: هو الذي نريد بقولنا: كسوف، فإذا حققت المعنى لم ننازعك في الاسم، وسألناك بعبارة ترضاه، وهي أن نقول لك: هل يوجد سواد في القمر ليلة النصف من الشهر أم لا؟

فإذا حَقَّق، قيل له: وما هو؟ فنقول له: هو ذهاب النور عن القمر لدخول الأرض بينه وبين الشمس والقمر التي منها يقبل النور، فيقول السائل: كيف تدخل الأرض بين الشمس والقمر؟ فيقول المجيب: بأن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التي فيها القمر مع تقاطع فلكيهما.

1- نفسه ص 583

2- التقريب ص 583

فيقول السائل: لِمَ كان ذلك؟ فيصف له المجيب حينئذ هيئة الفلك وانتقال الشمس وقطعها، ومدة قطعها، وانتقال القمر ومدة قطعه وما يتم به هذا المعنى، وهكذا القول في كل مسؤول عنه من كل علم"¹.

بناء على كل ما سبق يمكن الخروج بملحظ أساس يكشف النقاب عن طبيعة الجواب الحزمي، ويتجلى ذلك في عنصرين اثنين يعتبران مُرتكزي الجواب عند الإمام ابن حزم، وهما الحد أو الرسم من جهة والبرهان أو الدليل من جهة أخرى.

وتنبع أهمية الحد والرسم عند الإمام ابن حزم من المساحة المهمة التي خصصها لقضية الحد وما يرتبط به في كتابه المنطقي: (التقريب)، لدرجة أنه يعتبر هذا الباب "كالمفتاح لما يأتي بعد"² بل "لابد لكل ما دون الخالق تعالى من أن يكون مرسوماً ومحدوداً ضرورة؛ لأنه لابد أن يوجد له معنى يُميّز به طبعه مما سواه، عرضاً كان أو جوهرًا"³.

من هنا تظهر الحاجة إلى هذه الخطوة المنهجية الحاسمة؛ لأن المتكلم لا يمكن أن يُعرف مراده باللفاظه إلا إذا أفصح عن مقصوده منها ومراده بدلالاتها، بل إن ذلك يُوْطِر التفاعل الجدلي برمته فلا يزيغ أي طرف من طرفيه عن حدوده المرسومة، فكان من اللازم تبعاً لذلك تحديد مقصود كل واحد بما يوظفه من مصطلحات.

ومما يزيد هذا الأمر تأكيداً تصريحه رحمه الله بأنه "ينبغي أن يكون الحد والرسم في كل ما ذكرنا وفي كل ما تُسأل عنه فتجيب بما يدور على محدودته ومرسومه"⁴.

ومن أجل استثمار أمثل لهذا المنهج فإنه يوصي المجيب بأن يكون دقيقاً في كلامه وألا يعبر بألفاظ عامة بجانب المسلك الموضوعي في النقاش، ويمكن أن تفتح عليه سُبلاً عديدة يدخل عليه منها الكثير من المؤاخذه وهو في غنى عن ذلك إذا التزم بالتوجيه الآتي: "فإذا أردت أن تحقق فليكن ذلك بلفظ الإيجاب ومعناه، فإنك إذا قلت: حار، أو قلت: بارد، فقد أثبتَّ

1- نفسه ص 583-584

2- التقريب ص 333

3- نفسه ص 335

4- نفسه ص 585

معنى واجبا، وإذا أردت أن تنفي فليكن ذلك بلفظ النفي ومعناه؛ فإنك إذا قلت: لا حار، فلم تُثبت معنى أصلا بوجه من الوجوه، وكذلك إذا قلت: لا جسم لا عرض. وقد يكون غير الحار باردا وقد يكون معتدلا... وإذا أردت أن تُقسّم فينبغي لك التحفظ من مثل هذا بأن لا تدع قسما إلا حققته، إما بحرف النفي فتكفى المؤونة، أو بتفتيش الأقسام كلها قسما قسما، والنظر هل فيها فاسد أو زائد أو نفي محتمل... وتَهَمُّمُ بالأسماء والمسميات والكلية والجزئية وبالموصوف والصفة والكيفية والكمية والزمان وسائر الشروط"¹.

يبدو أن قضية الحد والرسم تشكل لدى الإمام ابن حزم أساس كل عملية جدلية، ولا يمكن لمن انتصب للجواب أن يذهل عن ذلك، لأنه لن يطمع بإغفاله تلك الخطوة أن يتقدم كثيرا في جداله أو ينجح في بلوغ مرامه؛ لذلك رأينا الإمام أبا محمد يوجه المجيب إلى جملة من الضوابط والمسارات التي يحسن به أن يسلكها إن رغب في تحقيق أقصى مراتب البيان لقوله، ولا يدع مجالا لسوء الفهم لدى خصمه.

ومن باب إقامة الحجة وإبراء الذمة فقد كان الدليل والبرهان هو الأساس الثاني في الجواب الجدلي عند الإمام ابن حزم، وما ذاك إلا لكون الاستدلال في الجدل الأصولي ذا قيمة كبرى وأهمية لا تخفى، دون أن ينسى التأكيد على قضية مهمة تتعلق بمنهج الاستدلال، وهي أن تُعتمد فيه السبل القويمة ويتجنب فيه الشغب، حتى يكون له أثر محمود في العملية الجدلية، خاصة إذا علمنا أن "من الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحا مرتبا ترتيبا قويا... وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسدا على مذهب فاسد، وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح"².

بل إنه رحمه الله سعى بكل جهده إلى شرح وتفسير وتفصيل آليات الاستدلال وبين سبل المشغبين الذين يعتقد من لا درية له بالجدل ولا خبرة له فيه أن كلامهم سليم قوي وهو في الحقيقة أبعد ما يكون عن العقل والحجة والدليل.

1- نفسه ص 585-586

2- الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 45-46

ومما يؤكد أن هذه القضية كانت شغله الشاغل، تأليفه كتابا خاصا كانت تلك غايته منه ومراده فيه، يقول رحمه الله توضيحا لذلك: "فكتبنا كتابنا المرسوم بـ (كتاب التقريب) وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبَيَّنَّا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه"¹.

وكذلك كان فعلا، فإن من طالع هذا السفر المذكور ألفاه غنيا بالتوجيهات والشروط التي يلزم كل مستدل استحضارها، ومراتب ذلك وكل ما يمكن أن يوجَّه إليه من اعتراضات في ذلك وكيفية تعامله معها وما ينبغي أن يحذره منها حتى لا ينساق مع كل ما يعترض به عليه فيُخَفِّق في وظيفته الجدلية؛ لَا عَنْ فقر معرفي، بل عن سوء خبرة بمنهج الجدل وطرقه وشعابه، وفي هذا السياق يحذر الإمام ابن حزم كل مجيب من جملة مزالِق يُمكن أن تُعْجِز حيلته وتوهن رأيه وتجعله مضطربا واهيا.

من تلكم المحظورات التي يجب على المجيب أن ينتبه إلى خطورة الوقوع فيها:

* أن يتجنب العناد والإصرار على الخطأ أو الرأي الذي لا يستند إلى دليل، فلا "يأتي بما لا يعقل أو بقحة ومباهة أو بما هو من غير ما سئل عنه، جهلا أو مكابرة"².

* إذا بين السائل أفراد السؤال وعناصره، ثم زاد فيها قِسْما لا يدخل فيها، كان على المجيب أن ينبهه إلى ذلك، دُونَ أن يفيض في مناقشة ذلك القِسم الزائد؛ لأن ذلك يُعَدّ خروجاً عن الموضوع، "ومن ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشغب منقطع"³.

* اجتناب "معارضة الخطأ بالخطأ"⁴؛ لأن ذلك من عيوب الجواب حيث أوقع المجيب نفسه في العيب ذاته وارتكب الخطأ نفسه الذي عابه على خصمه.

1- نفسه ج 1 ص 38

2- التقريب ص 589

3- نفسه ص 591

4- نفسه ص 593

* أن يبذل قصارى جهده في "التكثير من الأدلة"¹ وحسن توظيفها لنصرة ما يراه حقا؛
لأنه لا يليق به أن يطالب خصمه بالأدلة ويقصر هو عنها.

* أن يجتنب "مكاملة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة أو الصياح والمغالبة"² لأنه
لا أمل فيه ولا نتيجة محمودة ترجى من مكالمته ومجادلته.

* أن يحذر كل الحذر من "أن يحكم بحكم ثم ينقضه"³ لأنه بذلك يهدم كل ما بناه ولا
يوثق بقوله بعدها أبدا.

من خلال كل ما سبق رأينا كيف اعتنى الإمام ابن حزم بالجواب الجدلي وكيف ربط ذلك
بمراتب السؤال ودرجاته ومراحلها، حتى يتسنى له أداء وظيفته الجدلية ويسلم من الخلل
والنقص الموجب لسقوطه، فظهر بذلك تصويره للجواب وكيفية توظيفه في التفاعل الجدلي،
فماذا عن رؤية الإمام الباجي لذلك؟ وكيف نظر للجواب الجدلي في ممارسته الجدلية؟

ثانيا: طبيعة الجواب الجدلي عند الإمام الباجي

أول ما يلفت الانتباه بهذا الصدد هو أن الإمام الباجي كان أشد عناية وأكثر تفصيلا لهذا
الموضوع من الإمام ابن حزم، ولا أدلّ على ذلك من إفاضة الوافية في عرضه وبسط جزئياته
وضرب أمثلة توضيحية لكل حالة من حالاته، سعيا منه إلى تدريب أصحابه على هذا الفن
الذي لاحظ خفوت جذوته عندهم، فأراد أن يمكنهم من أدق تفاصيله، حتى يحيطوا به
ويتقنوه بما لا مزيد عليه.

وقد سبقت الإشارة إلى أن أول مرتبة من مراتب السؤال عنده هي السؤال عن إثبات
مذهب المسؤول، سواء سأل: هل له مذهب في المسألة ابتداءً، أو طلب منه أن يختار من بين
الأقوال التي يعرضها عليه، والجواب على هذا السؤال واضح، حيث يجب على المطالب

1- نفسه ص 595

2- التقريب ص 601-602

3- نفسه ص 604

بالجواب" إن كان له في المسألة مذهب قال: (نعم) وإن لم يتقرر له فيها مذهب آخر إلى أن ينظر ويتقرر مذهبه، وإن اختار أحد القولين أجاب به أيضا، وإن اختار غيرهما، كان مُخَيَّرًا بين أن يقول الذي اختار غيرهما وبين أن يبدأ ببيان ما يختاره من غيرهما"¹.

فالمجيب هنا مخير بين حالات عدة، كل واحدة منها تقتضي جوابا معيناً، ولكن يجب عليه أن ينتبه إلى أن جواب هذا السؤال سهل مُيسَّر، إلا أن عليه يبني كل ما يأتي بعد، فليحذر من الوقوع في التناقض المفضي إلى الزلل ومن ثم إلى الانقطاع.

هذا بخصوص السؤال الأول وجوابه، أما فيما يتعلق بالسؤال الثاني عن ماهية المذهب، سواء عن الحكم أو عن طريقه أو علته فالجواب عنه يكون بحسب الحالات:

"فإن كان له في المسألة قول واحد أجاب به، وإن كان له فيها قولان أو أكثر، اختار أصحَّهما وأجاب به، ولا يجيب بالأضعف إلا أن يقصد بيان الطريقة وتعليم النظر، فيجوز أن يفعل ذلك ثم ينظر فيه، فإن كان مذهبه مطابقاً للسؤال أجاب عنه على الإطلاق، على حسب ما وقع السؤال عليه، وإن كان جوابه يختلف وفيه تفصيل، كان بالخيار"².

تبدو السمة المنهجية غالبية على توجيه الإمام الباقي للمناظر في هذا النوع من الجواب، حيث يبين له مكان القوة في طبيعة الجواب الذي عليه أن يختاره، مراعاة لمآل الجدل، حتى لا يورط نفسه في مواقف ضعف تعود على كلامه الأول بالبطلان؛ "مثل أن يُسأل الحنفي عن الإجارة: هل تنفسخ بالموت؟ فيقول: (تنفسخ)، فإذا عورض دليله بالقياس أنه عقد لازم، فلا يبطل بالموت مع سلامة المعقود عليه كالبيع، قال: (أنا أقول بموجبه، بأن عندي لا تبطل الإجارة بالموت وإنما تبطل بانتقال الملك) فيرجع عما قال"³.

فإذا ما أحكم ذلك، وطالبه السائل بالدليل، يكون قد انتقل إلى طور آخر من المناظرة وتعين عليه أن يستدل على ما تبناه من قول بأحد الأوجه الآتية:

1- المنهاج ص 35

2- المنهاج ص 36

3- نفسه ص 36

- "أحدهما: أن يدل على المسألة بعينها.
- والثاني: أن يفرض¹ الدلالة في بعض شعبيها وفصولها.

- والثالث: أن يبنى² المسألة على غيرها"³.

ثم يفصل الإمام الباجي هذه الأوجه الثلاثة ويبين للمسؤول احتمالات الجواب المتاحة له، دون أن ينسى ضرب المثال الأنسب لكل حال من تلك الحالات على حدة، محددا ما يجوز من الأجوبة وما لا يجوز منها موضحا علة كل حكم من تلك الأحكام التي يقررها، ليخلص بذلك إلى تصوير متميز لهذا الجانب من جوانب الجواب، لا تبقى معه شبهة ولا غموض لمن رام سلوك المسلك القويم في الجدل والمناظرة.

ويرتبط بالجواب عن الدليل جواب آخر يتعلق به ويبنى عليه وهو الجواب عن وجه الدليل.

وقد سبقت الإشارة إلى أن "السؤال عن وجه الدليل هو أن يستدل بآية أو خبر، فلا يتبين دليله منه فيطالب ببيان وجه الدليل"⁴. والمسؤول مطالب بذلك إذا كان وجه الدلالة غامضا، أما إن كان واضحا⁵ فإنه يقبح بالسائل أن يطالبه ببيانه؛ لأنه حينئذ يكشف عن ضعفه وقلة فهمه وإدراكه.

فإذا ما كان غامضا جاز له مطالبته ببيانه، وذلك "نحو استدلال المالكي على أن المحال لا يرجع على المحيل بموت المحال عليه مفلسا بقوله ﷺ: «مطل الغني ظلم، وإذا أُحيل أحدكم

1- سبق بيان معنى الفرض في أول هذا المطلب

2- سبق بيان معنى البناء في أول هذا المطلب

3- المنهاج ص 37

4- المنهاج ص 39

5- كالنص والظاهر والعموم. يقول الإمام الباجي تعليقا على ذلك: (فبهذا يستغني بظهور وجه الدليل عن السؤال عنه، إلا أن يكون في الآية أو الخبر وجهان من الدليل، فيسأل عن أيهما يعتمد) المنهاج ص

على مليء فليتبّع»¹، فيقال له: ما وجه الدليل من هذا الخبر؟ فيبين المستدل ذلك، فتحسن المطالبة بالبيان في مثل هذا؛ لأن ظاهر اللفظ لا يُنبئ عن الدليل حتى يكشف عنه بأن يقول: (شرط الملاءة في الحوالة)، ومعلوم أنه إنما شرط لئلا يتلف مال المحال، ولو كان إذا تعذر من جهة المحال عليه ثبت له الرجوع، لم يكن لشرط الملاءة معنى؛ لأنه حقه لا يتلف سواء كانت الحوالة على مليء أو غيره².

يعقب الإمام الباكي على هذه المراتب المذكورة بأنها مرتبة ترتيباً ضروريا لا يصح الخروج عنه ولا تستقيم مع مخالفته؛ فلا يليق أن يبدأ المجادل بالمطالبة بالدليل أو القدح فيه ثم ينتقل بعد ذلك إلى السؤال عن المذهب؛ لأنه لما كان الغرض من الجدل هو بلوغ هدف مرسوم يعين على بناء المعرفة وتصحيحها، كان من اللازم اتباع خطة محكمة ذات خطوات يفضي بعضها إلى بعض، فاقضى ذلك أن مخالفة الترتيب المذكور مخلة بالتفاعل الجدلي برمته.

بعد كل ذلك يصل الإمام الباكي إلى المرحلة التي يحتدم فيها النقاش ويشتد، ويصل الجدل إلى ذروته وهي مرحلة القدح في الدليل، وخلال هذه المرحلة يتبين صاحب القول القوي من صاحب القول الضعيف، بناء على الأدلة التي ينصر بها قوله وكذا قدراته المنهجية وإتقانه لتوظيفها سعياً نحو إرباك خصمه ودحض أدلته وكشف عوارها، مما يفضي إلى تصويب قوله هو ودحض قول مخالفه، وقد تمت الإشارة في مطلب السؤال الجدلي إلى صور هذا القدح والتي تتجلى في المطالبة³ والاعتراض⁴ والمعارضة⁵، وكيف عرفها الإمام الباكي وكذا الأحوال الواردة عليها، والذي يهم في هذا المقام هو بيان الجانب المتعلق بالجواب عنها فحسب كما يراه الإمام الباكي.

1- سبق تخريجه

2- المنهاج ص 40

3- عرفها الإمام الجويني بقوله: (مؤاخذه الخصم بتبيين الحجة) الكافية في الجدل ص 68

4- عرفه الإمام الجويني بقوله: (مقابلة الخصم في كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده بما بآينه) الكافية في الجدل ص 67

5- عرفها الإمام الجويني بقوله: (ممانعة الخصم بدعوى المساواة، أو مساواة الخصم في دعوى الدلالة) الكافية في الجدل ص 69

فإذا كانت المطالبة متعلقة بتصحيح الدليل وتقويته، والاعتراض متعلقاً بالطعن في الدليل، والمعارضة متعلقة بإيراد دليل آخر في الموضوع ذاته، فإن الواجب على المسؤول أن يعتني بجواب كل وجه من الوجوه المذكورة بالغ العناية.

ففي المطالبة عليه تصحيح دليله.

وفي الاعتراض عليه دفع كلام السائل وتخليص دليله من الطعن الوارد عليه.

وفي المعارضة عليه بيان رجحان دليله وتهافت دليل خصمه.

لَمْ يكتفِ الإمام الباجي بهذا التوجيه المجمل، بل راح يفصل أنواعه ويشرح كلاً على حدة، دون أن ينسى الإشارة إلى بعض المغالطات التي تقع في هذا الباب حتى يكون المجادل على حذر منها، فكان أن خصص قرابة ثلثي كتابه (المنهاج) لأوجه الاعتراض الواردة على الأدلة الشرعية التي يمكن استثمارها في الجدل الأصولي؛ فالقسم الأول خصصه لبيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب¹. وذكر فيه سبعة أنواع من الاعتراض هي :

- الاعتراض عليه بأن المستدل لا يقول به.

- القول بموجبه والمنازعة في مقتضاه.

- الاعتراض عليه بدعوى المشاركة في الاستدلال.

- الاعتراض عليه بدعوى النسخ.

- الاعتراض عليه باختلاف القراءة.

- الاعتراض عليه بالتأويل.

- الاعتراض عليه بالمعارضة.

ولكل نوع من تلك الأنواع من الاعتراض طريقة خاصة في الجواب يجب على المجادل أن يختار ما يتيحه الموقف الجدلي ويمكنه من تعضيد قوله وتقويته.

والقسم الثاني خصصه لبيان وجوه الاعتراض على السنة¹ وقسمه إلى قسمين:

- أحدهما: من جهة الإسناد.

- والثاني: من جهة المتن.

أما الثاني الذي هو من جهة المتن فالكلام فيه شبيه بما قيل في الاعتراض على الاستدلال بالكتاب والجواب عنه.

وأما الذي من جهة الإسناد فإما أن يختص بالمطالبة بتصحيح الخبر أو بالقدح فيه وتجريحه. والجواب عن ذلك يقتضي أن يكون المستدل على اطلاع واسع وضبط دقيق لكافة الجوانب المتعلقة بالأدلة التي يوظفها في نقاشه، وهو ما يرتبط في الحقيقة بأحد أهم شروط الجدل التي نص عليها الإمامان وهو ما يقتضي أن يكون المتصدي للجدل من أهل التخصص في المجال العلمي موضوع العملية الجدلية.

والقسم الثالث خصصه الإمام الباقي لبيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالإجماع²، سواء في ذلك الاعتراض على كون ما استدل به اجماعاً والمطالبة بتصحيحه، أو نقل الخلاف في ذلك. ولكل قسم من تلك الأقسام جوابه المناسب له، حيث يجب على المجيب أن يَحْرِصَ على بيان نقيض قول المعارض وتصويب استدلاله هو.

وبعد أن بين الإمام الباقي كيفية التعامل مع الاعتراض على الاستدلال بالأدلة النقلية، انتقل إلى شرح وتفصيل منهج التعامل مع الاعتراض على الاستدلال بالأدلة العقلية³، وتحدث فيه عن:

- الاعتراض على الاستدلال بلحن الخطاب.

- الاعتراض على الاستدلال بفحوى الخطاب.

- الاعتراض على الاستدلال بالحصر.

1- المنهاج ص 76

2- المنهاج ص 138

3- عقد لذلك بابا سماه (الكلام على معقول الأصل) المنهاج ص 145

- الاعتراض على الاستدلال بالقياس.

وفصل كل نوع من تلك الأنواع إلى أجزائها الفرعية المكونة لها، وذكر جواب كل جزء، بما يَجْعَلُ المجادل على دراية تامة بأوجه الاعتراضات التي يحتمل أن ترد عليه، وما ينبغي أن يواجهها به من أجوبة تجعلها لاغية غير ذات قيمة.

ثم ختم كتابه بتوجيه المجادل المالكي إلى كيفية التعامل مع الاستدلال باستصحاب الحال¹، وكذا مع الترجيحات² سواء ما تعلق منها بترجيح الأخبار من جهة الأسانيد أو من جهة المتون، وكذا ما يتعلق بالترجيح المستند إلى علة، بحسب ما يرتبط بها من أوصاف.

1- المنهاج ص 219

2- نفسه ص 221

الفصل الثالث: أسس الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الأول: الأساس العقلي

المبحث الثاني: الأساس المنطقي

المبحث الثالث: الأساس المعرفي

المبحث الرابع: الأساس اللغوي

المبحث الأول: الأساس العقلي

كان البدء بهذا الأساس نظراً لمركزيته في التفاعل الجدلي بشكل عام وحضوره القوي في الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي؛ ذلك أنهما لا يفتانان يسترسلان في التحليل والتفسير والنقد والتقويم اعتماداً على البناء العقلي. ورغم حضور المرتكزات اللغوية والعلمية، إلا أن الاشتغال العقلي يبقى هو الموجه والمحدد للاختيارات العلمية المختلفة؛ ومن ثم أمكن القول بأن الأساس العقلي هو أهم الأسس ومحور كل عملية جدلية، خاصة في المجال الأصولي ذي الطبيعة المتميزة سواء على مستوى المعرفة أو على مستوى المنهج.

المطلب الأول: قيمة العقل في الجدل الأصولي

من بين المصطلحات التي تضاربت فيها آراء علمائنا وأثيرت بخصوصها نقاشات عميقة، مصطلح «العقل». فقد ذكر الأصفهاني أنه يطلق على القوة المتهينة لقبول العلم، كما يقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة.¹

وذهب الإمام الغزالي إلى أنه يطلق على معان خمسة هي:²

- أولاً: الغريزة التي يتهيا بها الإنسان لدرك العلوم النظرية.
- ثانياً: بعض العلوم الضرورية؛ كجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.
- ثالثاً: العلوم المستفادة من التجربة، فإن من حنكته التجارب يقال عنه: إنه عاقل.
- رابعاً: الجمع بين العلم والعمل.
- خامساً: الهدوء والوقار، وهي هيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه فيقال: فلان عاقل، أي عنده هدوء ووقار.

1- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ج 2 ص 444

2- المستصفى، أبو حامد الغزالي ج 1 ص 64

وعرفه الإمام ابن حزم بأنه "استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز؛ لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله، فكل عاقل فهو مميز وليس كل مميز عاقلاً"1 وهو يتقاطع في تعريفه هذا مع المستوى الرابع المذكور عند الإمام أبي حامد الغزالي. أما الإمام الباكي فقد قال في تعريفه: "والعقل: العلم الضروري الذي يقع ابتداءً، ويعم العقلاء".2

هذا الحضور الوازن لمفهوم العقل عند العلماء المسلمين، وكذا التضارب الحاصل في بيان المراد به يعكس أهميته في الاشتغال العلمي وقيمته المركزية في رسم معالم البحث الموضوعي الذي يحجّم من ذاتية الناظر ويجعله يحدد اختياراته العلمية ويؤجّجه نحو الدقة المطلوبة في كافة المجالات العلمية.

تدور تعريفاتهم الآنف الذكر على معاني القوة والغريزة والتمييز والعلم وطاعة الله عز وجل، فكانت بذلك تتراوح بين اعتبار العقل وسيلة إلى غيره من الغايات، وبين اعتباره مقصداً في حد ذاته، مما يعكس تنوع الخلفيات المتحكمة في كل تصور من تلك التصورات.

وبدل ذلك أيضاً على أن الاختلاف الفكري أمر طبيعي، وهو لا يعني بأي حال أفضلية عقل على آخر، بل إن ذلك "يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن البعض أعقل من البعض الآخر، وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة، ولا ينظر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر؛ لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل، بل المهم هو أن يحسن استخدامه".3

وليس هناك مجال أخصب من المجال الجدلي لتنمية المدارك العقلية وتطوير وتصحيح النظر العقلي، بالنظر إلى تعقيد العمليات الذهنية التي يتطلبها التفاعل الجدلي واختلاف الآراء الموضوعية للنقاش، مع سعي كل طرف من الأطراف إلى الانتصار لرأيه باعتماد آليات ووسائل يهدم بها أقوال خصمه ويدفعه في الوقت نفسه إلى الإقرار بجدوى رأيه وصوابه.

1- الإحكام في أصول الأحكام، ج 1 ص 91

2- إحكام الفصول في أحكام الأصول ج 1 ص 283/282

3- مقال عن المنهج، ديكارت ص 60

ولا يمكن بلوغ ذلك المقصد إلا باعتماد العقل أساساً عنه يصدر كل مجادل فيما يصبو إليه؛ لأنه بواسطة يُحْكَم بناء أفكاره وحشد أدلته، وعليه يعتمد في كشف الثغرات التي يستطيع من خلالها هدم آراء خصومه ودحض أقوالهم، سعياً نحو بناء المعرفة العلمية المؤسسة على الحجة والدليل.

لأجل ذلك حذر الإمام ابن حزم من جَعْل "الدليل على القول مطلوباً بعد اعتقاد القول، وإنما فائدة الدليل وثمرته إنتاج ما يجب اعتقاده من الأقوال، فمتى يهتدي من اعتقد قولاً بلا دليل، ثم جعل يطلب الأدلة بشرط موافقة قوله وإلا فهي مطرحة عنده".¹

والعصمة من هذه الآفة التي حذر منها الإمام ابن حزم رهينة بإعمال العقل ونبذ التقليد؛ وذلك بتقليب الفكر في المعروض من الآراء وما تستند إليه من أدلة وبراهين، ومن ثم تبني الآراء الأقوى من حيث أدلتها واطراح ما عداها وإن كان من أقوال المذهب والأصحاب، وتلك من بين الغايات والوظائف السامية التي يضطلع بها علم الجدل في المجال الأصولي.

ومما يؤكد حضور هذا الأساس عند إمامينا بشكل خاص افتتاح الإمام الباقي كتابه (إحكام الفصول) بالإشارة إلى أن الله تعالى "أمر بالتفكير والاعتبار فقال: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْبَصَارِ﴾ سورة الحشر الآية 2".²

فكأنه بذلك يُلمح إلى أن ما هو آت من أبواب وفصول ومباحث، إنما أساسها العقل المشتغل بالشرع؛ أي أنه لا يمكن إدراكها ولا استيعابها إذا لم يكن النظر العقلي سليماً.

وفي الاتجاه ذاته حض ولديه على العناية بالعقل وحذرهما من كل ما يمكن أن يضره، بقوله: "وحسبكما بشيء يذهب العقل ويفسد اللب".³ وكل من يطالع كتاب (الإحكام) لا يخفى عليه استصحاب الإمام الباقي للاشتغال العقلي في شتى موضوعاته وقضاياها.

1- الإحكام، ج 3 ص 163 وفي السياق ذاته يقول الإمام ابن عقيل: (لا يجب نصره أصول الفقه على مذهب فقيه، بل الواجب النظر في الأدلة، فما أداه الدليل إليه، كان مذهبه بحسبه وبني على ذلك الأصل، ونعوذ بالله من اعتقاد مذهب ثم طلب تصحيح أصله أو طلب دليله، وما ذلك إلا بمثابة من مضى في طريق مظلم بغير ضياء، ثم طلب لذلك الطريق ضياء بنظر إن كان فيه بئر أو سبع أو ما شاكل ذلك). (الواضح في أصول الفقه، ج 1 ص 259).

2- إحكام الفصول ج 1 ص 279

3- النصيحة الولدية ص 20

ففي دفاعه عن اختياره حمل العام على الخاص عند تعارضهما، يورد أقوال المخالفين ويوجهها توجيهاً عقلياً خالصاً محاولاً بذلك بيان أوجه الخلل الواردة عليها وسلامة آرائه هو، فيقول مثلاً: "والدليل على ما نقوله: أن الخاص أقوى من العام؛ لأن الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه، والعام يتناوله على وجه محتمل، فكان الخاص أولى.

ودليل ثان: وهو أن هذه الأدلة إنما وردت للاستعمال، وإذا بنينا العام على الخاص استعملنا الخبرين جميعاً، وإذا قدم العام على الخاص كان ذلك استعمالاً لأحدهما، ودليل ثالث يختص بأبي حنيفة وهو أن تخصيص العموم بأدلة العقول جائز وإن تقدمت على العموم، فكذاك مسألتنا".¹

وهكذا يمضي رحمه الله تعالى في نفي التعارض عن نصوص الشرع بتوجيه المسألة توجيهاً عقلياً خالصاً، حتى وإن وظف في ذلك نصوصاً شرعية، إلا أن الصبغة العقلية تبقى غالبية على أجوبته على اعتراضاتهم.

وفي الباب الذي عنوانه بقوله: باب في إحكام ما يقع من التخصيص، يقول: "التخصيص يقع بأدلة العقول، هذا قول كافة الناس، والدليل على ذلك أن الشرع لا يجوز أن يرد مخالفاً لما علم بالعقل، فإذا ورد اللفظ عاماً فيما تعلم صحته بالعقل وفيما تعلم استحالته بالعقل، علم أنه مقصور على ما علمت صحته بالعقل".²

وهكذا نجد لفظة العقل حاضرة في مختلف ردوده على مخالفه، بالإضافة إلى نقض أقوالهم بالاعتماد على الحجة النظرية والبرهان العقلي، وهي صفة لا تخطئها العين في كافة مناقشاته للمباحث والموضوعات الأصولية المختلفة.

والشيء نفسه نلاحظه عند الإمام ابن حزم، حيث نجده قد استهل كتابه (الإحكام) بذكر القوى التي ركبها الله عز وجل في النفس الإنسانية، ومن أهمها: "قوة العقل الذي يعين النفس المميّزة على نصر العدل، وعلى إثارة ما دلت عليه صحة الفهم، وعلى اعتقاد ذلك علماً... وبهذه

¹- إحكام الفصول ج 1 ص 413

²- نفسه ج 1 ص 421

القوة التي هي العقل تتأيد النفس الموفقة لطاعته على كراهية الجور عن الحق، وعلى رفض ما قاد إليه الجهل والشهوة والغضب المولد للعصبية، وحمية الجاهلية، فمن اتبع ما أناره له العقل الصحيح نجا وفاز، ومن عَاجَ عنه هلك وربما أهلك، قال تعالى: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ سورة (ق) الآية 37.¹

يعكس هذا النص رؤية الإمام ابن حزم لقوة العقل ولأثرها في حياة الإنسان؛ حيث نلاحظ غزارة المفاهيم التي وظفها للتعبير عن رأيه، فنجد: العدل والفهم والعلم والحق، ثم يذكر ما يقابلها من جور وشهوة وجهل وغضب وحمية، كل ذلك ليبين وظائف هذه القوة وهي:

نصرة العدل

صحة الفهم

تحصيل العلم

طاعة الله عز وجل

اجتناب الجهل والعصبية

هذا التكتيف للمعاني في هذا النص الوجيز، يدل على قيمة العقل ومحوريته في فكر الإمام ابن حزم واختياراته العلمية، ولا أدل على ذلك من جعله أساساً لفوز الإنسان وسعادته أو هلاكه وتعاسته.

وحتى لا يتجاوز الأمر حده ويعتقد معتقد أن عمل العقل مستقل عن الشرع، ختم كلامه بآية قرآنية، في إشارة عميقة إلى أن الشرع حاكم على العقل وليس العكس، فرغم هذه المكانة التي يحتلها العقل وتلك الوظائف التي يقوم بها، فإن "العقل لا يوجب شيئاً، وإنما العقل قوة تميز النفس بها الأشياء على ما هي عليه فقط".²

¹ - الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 33

² - الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم ج 5 ص 79

فهو يرفض أن يجعل العقل أكبر من حجمه، حتى لا يقع المرء فيما وقع فيه بعض "من لا ينتسبون إلى الإسلام... فضلوا وأضلوا. ومن باب أولى أن يقال لا تأثير للعقل في الشرع؛ لأن الشرع بدهاة لا يتضمن إلا ما يوافق مقتضيات العقل، فهذا الأخير مناط تكليف الله سبحانه وتعالى لعباده ومحل مخاطبته لهم بالحجة والبرهان".¹

ومعلوم أن الإمام ابن حزم رغم إقراره بمكانة العقل ووظائفه العديدة، إلا أنه لا يعتقد بتحكيم الرأي في الأحكام الشرعية، فقد عرفت عنه حملته الشديدة على الذين يعتدون بالقياس ورفضه الشديد لهذه الأداة الاجتهادية التي أجمع عليها جمهور علماء الأمة، ومع ذلك فإن المتأمل لمصنفاته رحمه الله يلاحظ منهجا متفردا في مواجهة الخصوم باعتماد الحوار العقلي الصرف.

ففي سياق الرد على من يقولون بأن الأشياء لا حقيقة لها في الوجود، يقول: "قولكم: إنه لا حقيقة للأشياء أحق هو أم باطل؟ فإن قالوا: هو حق، أثبتوا حقيقة ما، وإن قالوا: ليس هو حقا أقروا ببطلان قولهم وكفوا خصومهم أمرهم".²

نلاحظ كيف أن الإمام ابن حزم سعى منه إلى نقض قول مبطل الحقائق انطلق من معتقدهم ذاته، موظفا أداة الاستفهام، وهو في الحقيقة لا يقصد بسؤاله استعلامهم ولا استفسارهم، إنما غرضه هو استدراجهم إلى أن يقرروا بأنفسهم بانتقاض رأيهم، وذلك عن طريق حوار توليدي حشرهم به في الزاوية أمام اختياريين لا ثالث لهما، على طريقة السؤال الذي لا يحتمل إلا جوابين: نعم ولا. فإن قالوا إن قولهم (لا حقيقة للأشياء) حق كانوا مقرين بحقيقة من الحقائق على كل حال، وإن قالوا إنه باطل كان في ذلك كفاية في أن قولهم ليس بثيء ولا يلتفت إليه.

فاتضح بذلك أثر المنهج العقلي في فكر الإمام ابن حزم وفي ممارساته الجدلية على حد سواء.

¹ - منهج الجدل الديني لدى الحافظ ابن حزم، د توفيق إبريز ص 169

² - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 1 ص 14

وثمة مؤشرات أخرى قوية تدل على اعتماده الأساس العقلي بشكل منقطع النظير، منها على سبيل المثال لا الحصر:

● مباشرة بعد المقدمة وبيان خطة الكتاب عقد بابا عنونه بـ (الباب الثالث: في إثبات حجج العقول).¹

تفكيك هذا العنوان يحيلنا مباشرة على المنهج العقلي، ففيه كلمة (إثبات) وكلمة (حجج) وكلمة (عقول) كلها كلمات تنتمي إلى المجال العقلي، ثم إن في افتتاحه كتابه بهذه العبارة إشارة قوية إلى اعتماده الأساس العقلي، مكونا جوهريا في بناء آرائه وطريقة تفكيره وكذا في منهج الذود عن أفكاره، رد فيه على من قال بأن أصل المعارف وطريقها هو الإلهام لا غير، وعلى من قال بأن طريق ذلك هو الخبر، وعلى من جوز التقليد، وكان النقاش مع كل أولئك مبنيا على أساس عقلي لا يخفى.

● اعتبر أحكام العقل صحيحة لا تشوبها شائبة، ما لم تخالف الشرع، مع العلم أن العقل لا يمكن أن يخالف الشرع إذا كان سليما ولم تصبه آفة من الآفات الموجبة للخلل؛ لذلك هاجم منكري حجة العقل قائلا: "وقد سألوا أيضا فقالوا: بأي شيء عرفتكم صحة حجة العقل؟ أبحجة عقل أم بغير ذلك؟ فإن قلتم: عرفناها بحجة العقل، ففي ذلك نازعناكم، وإن قلتم بغير ذلك فهاتوه... والجواب عن ذلك وبالله تعالى التوفيق: أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة؛ ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الشيء لا يكون قائما قاعدا في حال واحدة، وأن الطويل أمد من القصير، وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس... ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل".²

● بين الإمام ابن حزم أن الخبر لا يستقل بإنتاج المعرفة، بل لابد من استناده إلى العقل حتى يُعرف هل هو صحيح أم لا؛ إذ "كل مذهب أدى إلى المحال وإلى نفس الباطل فهو

¹ - الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 45

² - نفسه ج 1 ص 47-48

باطل ضرورة، فلم يبق إلا أن من الخبر حقا وباطلا، فإذا كان ذلك بطل أن يعلم صحة الخبر بنفسه؛ إذ لا فرق بين صورة الحق منه وصورة الباطل، فلا بد من دليل يفرق بينهما، وليس ذلك إلا لحجة العقل المفرقة بين الحق والباطل¹.

● ومع كل ذلك يبقى عمل العقل مقتصرًا على فهم مراد الله عز وجل من وحيه إلى نبيه ﷺ لا أن يستقل بشرع جديد، فوظيفة العقل الأساسية عنده "هي تمييز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي هي عليها جارية على ما هي عليه فقط من إيجاب حدوث العالم، وأن الخالق واحد لم يزل، وصحة من قامت الدلائل على نبوته، ووجوب طاعة من توعدنا بالنار على معصيته والعمل بما صححه العقل من كل ذلك وسائر ما هو في العالم موجود مما عدا الشرائع، وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط"².

كل تلك المؤشرات تدل بما لا يدع مجالًا للشك في كون العقل يعد أساسًا متينًا في فكر ومنهج كل من الإمامين ابن حزم والباجي، وأنهما لم يتجاوزاه في بناء وتقرير كل ما ذهب إليه وكذا في الدفاع عن الأفكار التي يُصَوِّبها كل منهما ويعتقد بصحتها. لكن، هل يمكن لأي أحد أن يمارس هذا الاشتغال العقلي ويفلح فيه؟ أم إن ثمة ضوابط وشروطًا لا يَسْلَم العمل العقلي مع الذهول عنها؟

¹- نفسه ج 1 ص 49-50

²- نفسه ج 1 ص 63.

المطلب الثاني: ضوابط الاشتغال العقلي في الجدل الأصولي

أولاً: النضج العقلي وتحقق القدرات الذهنية¹، أو كما عبر الإمام الباقلاني عن ذلك عند حديثه عن شروط النظر، فذكر منها "أن يكون كامل العقل".²

بمعنى أن يكون الناظر قادراً على تمييز الأمور مدركاً لما أخذ الأشياء ومآلاتها مُلمّاً بروح الشريعة وأسرارها ومراتب الأحكام الشرعية ومتعلقاتها، وإلا لم يكن قادراً على إصابة الحق متخبطاً في كلامه، يخلط الأمور بعضها ببعض، فلا يوصل معه والحال هذه إلى نتيجة، وهو في ذلك "بمنزلة الأعمى إذا كان له حدقتان صحيحتان، غير أنه لا نور فيهما، فإنه ولو قلب بصره مهما قلب لا يدرك شيئاً، لعدم الآلة التي يتوصل بها إلى الإدراك".³

ثانياً: أن يكون كلامه مبنيّاً على دليل صحيح؛ أي ألا يكون ما يعبر عنه من أفكار مجرد خواطر وشبهات عنت له، لا أصل لها ودليل يسندها؛ لأجل ذلك وجب "أن يكون نظره في دليل لا في شبهة؛ لأنه متى أخطأ المحجة ولم يصادف نظره الحجة بل وقع على الشبهة، لم يدرك المقصود ولم يصل إلى المراد".⁴

ثالثاً: إدراك العلاقة بين الدليل والدلالة ومعرفة أنواع الاحتمال الواردة على الدليل في الدلالة على معانيه، ومعلوم أن تلك الدلالات ذات مراتب، فلا يصح أن يقدم ما هو مرجوح على ما هو راجح، فوجب بذلك على كل من يقدم دليلاً على رأيه "أن يكون عالماً بحصول الدليل وبالوجه الذي لحصوله عليه صار دليلاً ومتعلقاً بمدلوله، غير ظان ولا متوهم لذلك".⁵ ومتى خالف هذا المنهج كان مخطئاً خارجاً عن مسلك الجدل القويم. وتأكيداً لهذا الكلام يقول

¹- يحدد العالم الأمريكي بلوم قدرات العقل المعرفية في ست: التذكر - الفهم - التحليل - التركيب - الاستنتاج - التقويم.

²- التقريب والإرشاد (الصغير)، الإمام أبو بكر الباقلاني ج 1 ص 217

³- شرح اللمع، الإمام الشيرازي ج 1 ص 153-154

⁴- نفسه ج 1 ص 154

⁵- التقريب والإرشاد ج 1 ص 218

الإمام الجويني: "ومن شرائطه أيضا: أن يعلم الوجوه التي منها تدل الأدلة، ولا يكفيه العلم بذات الدلالة مع الذهول عن الوجه الذي منه تدل الدلالة".¹

رابعاً: أن يكون العمل العقلي متعلقاً بالمكتسبات لا بالضروريات؛ إذ العلم منه ضروري ومنه مكتسب، ومعنى الضروري ما كان من البديهيات ككون الكل أكبر من الجزء وأن النقيضين لا يجتمعان ونحو ذلك مما لم يتوقف في العلم به على تعلم وإدامة نظر وطول تفكير.

أما المكتسب من العلوم والمعارف فما لم يكن من باب المسلمات التي يتفق عليها سائر العقلاء، بل كان محتاجاً في معرفته إلى جهد عقلي خاص وتعلم وطول نظر؛ لذلك كان "المطلوب هو علم الاكتساب لا علم الضرورة".²

والقصد من ذلك واضح جلي، وهو أن يكون الجدل خادماً للعلم ناهضاً به، موصلاً إلى كوامنه ودقائقه، معينا على استمداد ذخائره، لا مجرد الجدل لأجل الغلبة والظهور أمام الناس في موقف المنتصر، حتى وإن لم يكن لذلك الجدل غاية ولا فائدة، فيصير بذلك من الجدل المذموم الذي حذر منه الشرع لا من المحمود الذي حض عليه وأثنى على أصحابه.

ولابد هنا من الإشارة إلى أنه من نافلة القول التأكيد على كون الإمامين الجليلين ابن حزم والباجي تمكناً من تلکم الشروط والضوابط وفاقاً لأقرانهما في ذلك حتى صاراً أساتذة لغيرهما، كيف لا وهما اللذان جمعا بين شتى فروع العلوم وغاصا على دررها، يشهد لهما بذلك الداني والقاصي ويُقر به الخصم قبل الصديق.

ولا غرو، فقد كانت ظروف تكوينهما العلمي، على اختلافها وتباينها، دعامة أساسية لشحن ملكاتهما الذهنية وتقوية حافظتيهما، دون أن ننسى أثر التجارب في صقل قدراتهما المنهجية حتى صاراً مضرب المثل في التحقيق العلمي عقلاً ونقلاً على حد سواء.

¹ - التلخيص في أصول الفقه، الإمام الجويني ج 1 ص 129

² - قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني ج 1 ص 32

المبحث الثاني: الأساس المنطقي

المطلب الأول: موقف الإمام الباقي من المنطق

لقد كان موقف الإمام الباقي واضحاً من المنطق؛ حيث لم يمنحه القيمة والأهمية التي أضفاها عليه الإمام ابن حزم، ورأى في العلوم التي شاهدها المسلمون غنية وكفاية لمن أراد أن يعصم ذهنه عن الخطأ في التفكير والاستدلال. يقول ناصحاً ولديه: "وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة؛ فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد والبعد عن الشريعة والإبعاد، وأحذركما من قراءتها ما لم تقرأ من كلام العلماء ما تقويان به على فهم فسادهم وضعف شُبُههِ وقلة تحقيقه، مخافة أن يسبق إلى قلب أحدكما ما لا يكون عنده من العلم ما يقوى به على رده، ولذلك أنكر جماعة العلماء المتقدمين والمتأخرين قراءة كلامهم لمن لم يكن من أهل المنزلة والمعرفة به، خوفاً عليهم مما خوفتكما منه".¹

ظاهر إذن أن الإمام الباقي لا يتساهل أبداً في هذه المسألة ولا يرى مسوغاً لأحد في الاستغناء بالمنطق والفلسفة عن علوم الشريعة، خاصة إذا عُلِمَ أنهما باعثن على إضعاف العقيدة بما يتضمنانه من مؤثرات من شأنها إخراج المرء عن الحق إلى داعية هواه، مع ما يترتب عن ذلك من آثار سلبية على عقيدته وإيمانه.

و الإمام الباقي في موقفه هذا يصدر من رفض مطلق لأي "تدخل للثقافة الأجنبية في بناء وصياغة الجهاز المفهومي للثقافة الإسلامية المعبر عن الهوية والأصالة الحضارية للأمة الإسلامية"² وهذا هو سر ربطه بين قراءة العلوم الشرعية والإقدام على تعلم المنطق والفلسفة؛ فالنهي وارد أساساً على من تصدى لتلك العقليات دون أن يكون رَيَّان من روح الشريعة وعلومها وتوجيهات محققها، وهو الأمر الذي سيشكل له حصناً منيعاً أمام المزالق التي يمكن أن ينجر إليها ما لم يتبع هذا التوجيه الحكيم.

¹ - النصيحة الولدية ص 18

² - معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباقي الأصولي، د محمد رفيع ص 335

ومما يؤكد أن النهي عنده ليس على إطلاقه بل هو مرتبط بمن لم يؤسس شخصيته على قاعدة إيمانية وعلمية صلبة، قوله توضيحاً للفكرة السابقة "ولو كنت أعلم أنكما تبلغان منزلة الميز والمعرفة والقوة على النظر والمقدرة لَحَضَضْتُكُما على قراءته وأمرتكما بمطالعتيه لتحققا ضعفه وضعف المعتقد له وركاكة المغترّ به وأنه من أقبح المخاريق والتمويهات ووجوه الحيل والخزعبلات التي يغتر بها من لا يعرفها ويستعظمها من لا يميزها".¹

إذن فالنهي مرتبط بالأثر المحتمل لذلك على المبتدئ في العلم الشرعي، وإلا فإن الأمر عنده يبقى مطلوباً إذا كان القصد هو كشف عوار هذا الفن والرد على منتحله، "وهذا دليل على أن حكم الباجي على الفلسفة والمنطق حكم الخبير المطلع الواثق من انتقاداته، الدارس لما يقوله، فقد رأينا كيف شارك الفلاسفة في بضاعتهم حين انتقدهم في مصطلح القياس، وها هو الآن يعلل رفضه للمنطق انطلاقاً من مضامينه الكفرية والإلحادية".²

معنى ذلك أن المنطق في تلك القرون الأولى كان يتضمن أموراً مخالفة للعقيدة الإسلامية ولم يكن قانوناً مجرداً يقتصر على عصمة مُراعيه عن الخطأ في الفكر والاستدلال.

ولعل هذا هو السبب الذي حدا بكثير من علماء الإسلام إلى رفض المنطق جملة وتفصيلاً وعادَوْهُ أشد المعاداة وشنعوا على متعاطيه بل جعلوه ضيعةً محتقراً بينهم، ولتوضيح ذلك يقول الإمام الباجي: "وقد رأيت ببغداد وغيرها من يدعي منهم هذا الشأن مستحقراً مستهجنًا مستضعفاً لا يناظره إلا المبتدئ، وكفاك بعلم صاحبه في الدنيا مرموق مهجور وفي الآخرة مدحور مبثور".³

إلى هذه الدرجة كانت حَمَلَةُ طائفة من العلماء المسلمين على المنطق وأهله حتى أصدرُوا فتاوى بتحريمه وتنفير الناس من تعلمه أو الاطلاع عليه، منهم على سبيل المثال "أبو إسحاق المرغيناني وأبو الوفاء بن عقيل والقشيري والطرشوشي والمازري وابن الصلاح والنووي"⁴

¹ - النصيحة الولدية ص 18

² - معالم الفكر الأصولي المالكي، د محمد رفيع ص 337

³ - النصيحة الولدية ص 19

⁴ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د علي سامي النشار ص 144

وشهيرة هي فتوى ابن الصلاح في تحريم قراءة علم المنطق، حتى صار بعض "فقهاء المسلمين الذين كانوا يصبون إلى تعلم المنطق كانوا يفعلون ذلك خفية"¹ وبديهي أن يكون الدافع إلى هذا التستر هو الخشية من الاتهام بالابتداع والخروج عن الجادة مع ما ينتج عن ذلك من أحكام اجتماعية قاسية تفضي إلى المقاطعة والنفور.

وقد كان هذا التوجه عاما في كافة ربوع العالم الإسلامي ولم يقتصر على جهة دون أخرى²، حيث يشير صاحب كشف الظنون نقلا عن أبي حيان "أن أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بالمفعل تحراً عن صولة الفقهاء، حتى إن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا من المنطق، فاشتراه خفية خوفا منهم"³.

كل تلكم النقول تعكس بشكل جلي موقف طائفة من العلماء من المنطق وأهله، وكيف أن نظرهم إليه كانت نظرة ازدراء وتحقير وتوعد بالبوارج والخرسان في الدارين، حتى اشتهر على الألسنة قولهم: من تمنطق تزندق.

ويبقى الإمام ابن تيمية من أدقهم نقدا للمنطق وأكثرهم ارتباطا بالمنهج العلمي؛ إذ لم يقتصر في رفضه على مجرد الفتوى أو الحجة الخطابية التي تستهدف العاطفة أكثر من العقل، بل التمس أقوى مستويات البرهان العقلي الذي يُقر به أهل المنطق أنفسهم، ساعيا بذلك إلى نقد هذا العلم نقدا علميا منهجيا ونقضه من داخل بنيته ونسقه المعرفي.

يقول مبينا معالم خطته الهدمية لهذا العلم وبيان تناقضاته: إنهم "بنوا المنطق على الكلام في الحد ونوعه والقياس البرهاني ونوعه، قالوا: لأن العلم إما تصور وإما تصديق... فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس... فنقول: الكلام في أربع مقامات - مقامين سالبين ومقامين موجبين - فالأولان أحدهما في قولهم: إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد، والثاني: إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس،

¹ - نفسه ص 144

² - ذكر صاعد صاحب كتاب (طبقات الأئمة) أن الحاكم الأندلسي محمد بن عبد الله بن أبي عامر قام بإحراق كتب المنطق ص 66

³ - أبجد العلوم، القنوجي ج 2 ص 521

والآخرون في أن الحد يفيد العلم بالتصورات، وأن القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات".¹

فقد بدأ تحليله بحصر مجال البحث وبيان جوهر رأي المناطق من حيث اعتقادهم أن طرقهم وأساليبهم هي فقط ما يوصل إلى التصور والتصديق، وأن طرق غيرهم لا تكفي في بلوغ شيء من ذلك، لينطلق بعد ذلك في نقد رؤيتهم ونقضها بناء على استدلالات عقلية وأخرى قرآنية تخاطب العقل أولاً، اقتناعاً منه بأن "النصوص المنقولة والمتواترة، عقدية كانت أم شرعية، صالحة لأن تكون مادة للاستدلال، سواء صيغ الاستدلال في صورة قياس شمول أو قياس تلازم أو قياس تعاند أو قياس أولي أو قياس تمثيل، وسواء كانت المادة مقطوعاً بها أو مظنونة فقط. والنصوص المتواترة والمنقولة مثلها مثل النصوص والأحكام المعقولة، بل لا وجود لنص منقول صريح، عقدياً كان أم شرعياً، يخالف حكماً عقلياً صريحاً، وعليه كانت استدلالات الفقهاء والمتكلمين استدلالات مشروعة ومقبولة من حيث مادتها؛ لأن مقدماتها من القضايا الصالحة لأن تكون استدلالاً".²

كانت هذه نظرة موجزة عن الاتجاه الرافض لإقحام المنطق اليوناني في العلوم الإسلامية حفظاً لأصالتها وخصوصيتها المنهجية وخلفيتها العقدية، إلا أن رفضهم هذا رغم قوته ومكانة أصحابه "جاء متأخراً، وذلك بعدما مازج المنطق الشرع كما يمتزج الماء باللبن، وبعد أن استقر الأمر، ولم يعد للرفض كبير فائدة".³

¹ - الرد على المنطقيين، ابن تيمية ص 46-47-48

² - المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، د. حمو النقاري، ص 263-264. وبناء على ذلك يُقرر رحمه الله حكماً مفاده أن الحاجة "تدعو إلى تعلم «أصول الفقه» باعتباره العلم الضابط لقواعد القياس التمثيلي، وليس إلى تعلم «المنطق اليوناني». وبعبارة أخرى لا ينبغي صوغ الاستدلالات الشرعية في قوالب صور المناطق الاستدلالية، كما نادى بذلك أبو حامد، ولكن ينبغي = صوغ مختلف الاستدلالات في صورة القياس التمثيلي لفصاحته وبيانه وكماله" المرجع نفسه ص 265

³ - المنطق وأصول الفقه، أحمد ولد محمد محمود ص 24

من هنا فإن الضرورة المنهجية تقتضي الانتقال إلى الكلام عن الرأي المخالف لهؤلاء العلماء وكيف كانت نظرتهم إلى المسألة وما هي الدوافع التي جعلتهم يتخذون سبيلا غير هذه السبيل؟

المطلب الثاني: موقف الإمام ابن حزم من المنطق

كان موقف الإمام ابن حزم واضحا من علم المنطق؛ حيث ناصره ودعا إلى تعلمه، بعد أن عرض مواقف العلماء منه، بين قابل له مجيز للإقبال عليه ورافض له منفر منه ومن أهله.

وهو في مطلع كتابه (التقريب لحد المنطق) لم يكتفِ بالثناء على المنطق باعتباره علما مستقلا، بل إن منفعتَه "ليست في علم واحد فقط بل في كل علم"¹ وزيادة في التوضيح والبيان لتلك الفائدة يقول: "وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله عليه السلام عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام... وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ... وأما علم النظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات، فلا غنى بصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب²... وأما علم النحو واللغة والخبر وتمييز حقه من باطله والشعر والبلاغة والعروض، فلها في جميع ذلك تصرف شديد وولوج لطيف وتكرر كثير ونفع ظاهر، وأما الطب والهندسة والنجوم فلا غنى لأهلها عنها... وهذه جمل يستبينها من قرأ هذه الكتب وتمهر فيها وتمرن بها"³.

إلى هذا الحد بلغ ميل الإمام ابن حزم إلى علم المنطق وثناؤه عليه، حتى إنه لم يجعل فائدته لازمة لمجاله المعرفي فحسب بل عداها إلى كافة العلوم والأنساق المعرفية، وهكذا نجده قد بذل مجهودا كبيرا في تبسيط هذا العلم وإزالة الغموض الناجم عن طبيعة لغته "ودافع

¹ - التقريب لحد المنطق ص 322

² - يشير إلى قوله قبل ذلك: (فإن من سلف من الحكماء قبل زماننا جمعوا كتباً... فمنها كتب

أرسططاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق) التقريب لحد المنطق، ص 316

³ - نفسه ص 322-323

عنه وقربه إلى الناس بالأمثلة الفقهية والألفاظ العامية وضمّن ذلك كتابه (التقريب) الذي يعتبر دستور الفكر عنده، ومنهج البحث في مجالات العقيدة والأصول والفقه والأخلاق".¹

فظهر بذلك أحد أبرز أوجه الخلاف بينه وبين الإمام الباقي الذي لاحظنا فيما سبق رفضه للمنطق جملة وتفصيلاً، وهو ما تجلّى في تحذيره لولديه من هذا العلم أثناء نصحه لهما.

أما الإمام ابن حزم فقد كان أحد أبرز العلماء المسلمين الداعين إلى إدخال المنطق في العلوم الإسلامية، بل إنه كان سابقاً للكثيرين ممن اشتهروا بذلك، دون مواراة أو تقية أو خوف ملامة، بل كان صريحاً في دعوته ودافع عن رأيه حتى النهاية.

ومن شدة عنايته بالمنطق فقد اتخذ عنده هذا العلم بعدين اثنتين: أحدهما بياني والآخر استدلال.

البعد البياني يتجلّى في كون وظيفة المنطق الأساسية عنده هي "فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله عليه السلام عليها، وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات وانقسامها تحت الأحكام على حساب ذلك والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها".²

وقد كانت هذه الوظيفة البيانية خادمة لهدف أكبر، حيث لم يكن القصد هو التوقف عند مجرد الشرح والتفسير وبيان مضامين الخطاب الشرعي، بل إن الغرض كان هو التأسيس لاستثمار هذا الخطاب في إنتاج الأحكام الشرعية التي يعتبر استنباطها هو المقصود الأصلي بتدبر تلكم الآيات والأحاديث الشريفة، ومن ثم نستنتج أن "اهتمام ابن حزم بالمستويات البيانية للمنطق كان استجابة لما تتطلبه عملية الاستنباط والاستدلال من دقة وصرامة،

¹ - تجديد أصول الفقه عند ابن حزم الأندلسي، د نذير بوصبع ص 532

² - التقريب لحد المنطق ص 322-323

وذلك بالانتقال من الخطاب الشرعي باعتباره دالا إلى القضية الشرعية باعتبارها مدلولاً،
وبهذا كان التركيز عنده على المعطيات اللغوية في المنطق".¹

ونظراً لقيمة هذا التصور المنهجي عند الإمام ابن حزم فقد حث عليه كثيراً وبين أن الجهل به من شأنه أن يؤدي بصاحبه إلى الخطأ والتناقض وعدم إدراك الصواب الموافق لروح التشريع الإسلامي، وبناء على ذلك فقد قرر "أن من لم يفهم هذا القدر، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصديق أبداً ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها".² وبالإضافة إلى هذا البعد البياني فقد مثل المنطق عند ابن حزم بُعداً آخر استدلالياً محضاً، إذ ما فتى يستعمل لفظ (البرهان) الذي كان يطلقه "على الأدلة بقسميها النقلي والعقلي وكذلك على الاستدلالات المنطقية".³

هكذا يظهر بجلاء أن الاستدلال المنطقي كان أحد أسس الاشتغال الحزمي بالنصوص الشرعية واستثمارها، لإنتاج الأحكام الملزمة للمكلفين، بل إن تلك المقدمات المنطقية لا وسيلة أخرى أجدى منها نفعا في تحقيق هذا الهدف "فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة فهو صحيح متيقن، وما لم تشهد له بالصحة فهو باطل ساقط".⁴

وهنا يمكن أن نسجل إحدى أبرز الملاحظات التي ما فتى يذكرها كل دارس لتراث الإمام ابن حزم، خاصة في شقه التشريعي، وهي أنه بالموازاة مع اعتماده القياس المنطقي أداة من أدوات الاجتهادية فقد رفض القياس الفقهي رفضاً مطلقاً واعتبره افتئاتاً على الشرع وتقوُّلاً

¹ - ابن حزم وآراؤه الأصولية، د محمد بن عمر ص 268

² - التقريب لحد المنطق ص 323

³ - ابن حزم وآراؤه الأصولية، د محمد بن عمر ص 269

يقول الإمام ابن حزم عن البرهان إنه هو: (نص القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي ﷺ أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين) الإحكام في أصول الأحكام ج 6 ص

⁴ - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 1 ص 13

على الله تعالى بغير حق، أما ما اعتمده هو في اجتهاده فقد اعتبره برهانا صحيحا واستدللا محمودا؛ لأنه عنده توظيف للعقل في فهم الشرع وليس حكما بالهوى والتشهي.

لأجل ذلك، وحتى يشرح فكرته ويوضحها بجلاء ويُقنع الآخرين بصواب اختياره المنهجي، ذكر أن ذلك كان هو الغرض من تأليفه أحد كتبه التي فصل فيها هذا الموضوع بالشكل الذي رآه مناسبا، فقال: "وقد بينا وجوه البراهين الصحاح التي لا يصح شيء إلا بها، والبرهان الذي لا يكون أبدا إلا صحيحا، وبيّنا ما يظن أنه برهان وليس ببرهان في كتابنا الموسوم بالتقريب لحدود المنطق، وهو كتاب جليل المنفعة عظيم الفائدة".¹

ولعل الذي دفعه إلى كل هذا الذب عن المنطق وقواعده هو انبناء المذهب الظاهري كلية على نبد التقليد ورفضه رفضا مطلقا، حيث كان هذا الرفض من المبادئ الأساسية التي ما فتئ رحمه الله يذكرها في كل مناسبة وحين؛ حيث اعتبر العقل أمرا مشتركا بين الناس كافة وبإمكانهم البحث عن الحق والصواب دون أن يقلدوا أحدا من الفقهاء، والذي يعين على تحقيق ذلك المقصد هو قواعد المنطق وقوانينه التي من شأن مراعاتها عصمة العقل عن الزلل في الفكر، ومن ثم وجب على سبيل اللزوم، عند ابن حزم جعله مقدمة لكافة العلوم واعتباره بمثابة المفتاح لها، فلا يلجأ طالب إلا بعد الإحاطة بتلكم القواعد والقوانين المنطقية وهو في هذا الاختيار يوافق عددا كبيرا من العلماء المسلمين الذين رفضوا التوجه المحرّم للمنطق والمنازع من تعلمه، وفي مقدمة أولئك العلماء نجد الإمام أبا حامد الغزالي (505هـ) الذي يعتبر من أشد المنافحين عن إدخال المنطق في نسق العلوم الشرعية وخاصة في علم أصول الفقه حيث تعتبر دعوته تلك "فاصلا بين عهدين دقيقين: عهد لم يلجأ المسلمون فيه إلى مزج علومهم بالمنطق والفلسفة اليونانية، وعهد بدأ فيه المسلمون عملية المزج هذه

¹ - الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 132

ويقول في السياق نفسه: (فكتبنا كتابنا الموسوم بكتاب التقريب وتكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل = = في كل مطلوب... ثم جمعنا كتابنا هذا وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفا) الإحكام، ابن حزم، ج 1، ص 38.

وخاصة في نطاق المنطق، ويكاد يُجمع علماء المسلمين على أن هذه الحركة الأخيرة قام بها الغزالي¹.

وعلى هذا النهج سار عدد كبير ممن تأثروا بتلك الدعوة واقتنعوا بها ورأوا أنها خادمة للعلوم الإسلامية غير ضارة بها، بل منهم من ذهب "إلى أن تعلم المنطق فرض كفاية على المسلمين"².

ولعل السبب في هذا الانقسام الذي حصل بخصوص جدوى توظيف الآليات المنطقية في العلوم الشرعية راجع إلى اختلاف الزاوية التي نظر كل منهم إلى القضية من خلالها. فالذين احتضنوه ودَعَوْا إلى إدماجه في منظومة العلوم الإسلامية، نظروا إلى جانبه الإيجابي، من حيث ما يضمنه من فوائد ترتبط أساسا بتقويم عملية التفكير وتوجيهها وفق خطوات عقلية سليمة وعصمتها من شغب السوفسطائيين وحيلهم وخدعهم الجدلية التي يمكن أن تنطلي على من لم يتمكن من أدوات ومبادئ التفكير الرصين.

وأما الذين رفضوه فقد كانت الخلفية المتحكمة في اختيارهم هي الخلفية العقدية، من حيث كون علم المنطق وافدا من حضارة وثنية تؤمن بتعدد الآلهة، فلا يمكن والحالة هذه القبول به ضمن نسق يعتبر التوحيد أساسه والمحور الذي تدور حوله كل أفعال المسلمين وأقوالهم وأفكارهم.

ولا ينبغي أن نغفل الإشارة إلى كون الرافضين لعلم المنطق اختلفت طرقهم في هذا الرفض، ما بين ابن الصلاح ومن معه من المحدثين والفقهاء، الذين ارتكزت حملتهم ضد علم المنطق على التأثير الوجداني في المخاطبين باستثمار قناعتهم الدينية وتحريض الحكام ضد دارسي هذا العلم ومعلميه للناس، مما يمكن أن نسميه نقدا خارجيا لعلم المنطق.

وضمن هذا التيار المناهض للمنطق هناك من سلك طريقة أخرى في نقده ونقضه وبيان هفواته ونقائصه، ويُمثل هؤلاء الإمام ابن تيمية الذي طبق ما يمكن أن نسميه نقدا داخليا

¹ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د علي سامي النشار ص 133

² - نفسه ص 143

لعلم المنطق؛ حيث قرأه واستوعبه، ثم أعمل فيه أدوات النقد العلمية وفق منهج موضوعي يعتمد العقل أساسا في الاعتراض والرد، ولم يكتف بمجرد الخطابة والتأثير الوجداني.

ويمكن الإلماع أخيرا إلى أن بين الموقفين: الراض للمنطق والمدافع عنه، ثمة موقف ثالث، لم يَمِلْ إلى أي منهما، يمثلُه تاج الدين السبكي (771هـ) وآخرون¹؛ حيث رأى أصحاب هذا الاتجاه إمكانية الاستفادة من هذا العلم بعد تخليصه مما يمكن أن يرافقه من تأثيرات عقدية وبعد التمكن التام من أصول ومبادئ العلوم الإسلامية وبناء قاعدة إيمانية صلبة يصعب معها تأثر المرء بالشبهات والمغالطات التي يمكن أن تواجهه.

ومما ينبغي التنبيه إليه في هذا السياق أنه ومع توالي الأجيال لم يعد العلماء في الغالب ينظرون إلى علم المنطق تلك النظرة التي غلب عليها الاستهجان والازدراء والتحقير وأخذت تلك المواجهة والقطيعة "تخفُ تدريجيا عبر الزمن، وخصوصا بعد التطور الحاصل في موضوع المنطق المتمثل في حذف بعض الأمور المخالفة للعقيدة الإسلامية التي ظلت تشكل مستند رفض الراضين للمنطق"². فأصبح الباب مفتوحا أمام الراغب في دراسة هذا العلم، نظرا لما لوحظ من فوائد جمة يزخر بها، ولا يليق أن نحرم الأمة من قطفها، وإن لم يكن هذا التساهل بإطلاق كما نراه عند حاجي خليفة حين يقول: "اعلم أن النظر والمطالعة في علوم الفلسفة يحل بشرطين: أحدهما ألا يكون خالي الذهن عن العقائد الإسلامية، بل يكون قويا في دينه راسخا على الشريعة الشريفة، والثاني ألا يتجاوز مسائلهم المخالفة للشريعة، وإن تجاوز فإنما يطالعهما للرد لا غير"³.

¹- يقول تاج الدين السبكي: (نحن نذهب إلى ما أفق به شيخ المسلمين وإمام الأئمة... وهو أبي تغمده الله برحمته، حيث قال وقد سئل عن ذلك: ينبغي أن يقدم على الاشتغال به، الاشتغال بالقرآن والسنة والفقه، حتى يرسخ في الذهن تعظيم الشريعة وعلمائها، فإذا تم ذلك وعلم المرء من نفسه صحة الذهن، حتى لا تروج عليه الشبهة، ولقي شيئا ناصحا حسن العقيدة، جاز = له والحالة هذه، الاشتغال بالمنطق وانتفع به وأعانته على العلوم الإسلامية، قال: وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، قال: وفصل القول فيه: إنه كالسيف يجاهد به شخص في سبيل الله، ويقطع به آخر الطريق) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي ج 1 ص 282

2- معالم الفكر الأصولي المالكي، د محمد رفيع ص 338

³- كشف الظنون، حاجي خليفة ج 1 ص 47

المبحث الثالث: الأساس المعرفي

إذا كان الأساس العقلي هو أهم أسس التفاعل الجدلي بالنظر إلى كونه هو الضابط والموجه للعملية برمتها؛ إذ لا يُقبل رأي ولا يُسلم بفكرة إلا بعد تمحيصها وتفحصها، بناء على خطوات منهجية غاية في الدقة، وبعد أخذ ورد ومطارحة تنطلق من العقل وترجع إليه، فإن الجانب العلمي والمعارف الشرعية، خاصة في المجال الأصولي، يعتبر عاملا مهما في نجاح الفعل الجدلي؛ إذ لا يمكن لأي كان أن يواصل العملية الجدلية ويفلح فيها ما لم يكن على دراية تامة بالمعارف التي يقتضيها موضوع المناظرة، ولا يمكن للعقل المجرد أن يستقل بخوض غمار الجدال الأصولي، ما لم تعضده المعرفة الراسخة المستندة إلى الدليل والبرهان.

وكذلك كان الإمامان الجليلان ابن حزم والباجي، حيث لا ينكر أحد ممن ترجم لهما أو درس فكرهما حيازتهما قصب السبق ورسوخ أقدامهما في المعرفة الشرعية عامة، والأصولية بشكل خاص.

وحتى الذين انتقدوا الإمام ابن حزم في حدة لسانه وقسوة ألفاظه، شهدوا بمكانته ولم يغمطوه حقه في هذا الجانب، فظهر بذلك حضور الأساس العلمي، معرفة ومنهج، لدى إمامينا الجليلين، وهو ما يشكل مضمون هذا المبحث مقسما إلى مطلبين:

- أولهما: عن المعرفة الأصولية لدى كل منهما.
- والثاني: عن منهجهما في الاستدلال على آرائهما الأصولية.

المطلب الأول: المعرفة الأصولية عند الإمامين ابن حزم والباجي

أولاً: مصادر المعرفة عندهما

معلوم أن المعرفة يتم تحصيلها عن طريق تضافر جملة من الأدوات والوسائل التي لولها لما تيسر للإنسان اكتساب العلوم، فنتج عن اختلاف تلك الأدوات، اختلاف الأنساق المعرفية التي بَنَتْها البشرية على مر العصور، وهو أمر طبيعي بالنظر إلى كون "عملية البحث عن المعرفة عملية تتعاون فيها وسائل الحس الظاهرة والباطنة والآلات والأدوات التي تستخدمها الحواس، وموازين العقل الفطرية والمكتسبة ومعارفه السابقة التي اكتسبها بنفسه، والتي تلقاها عن غيره، مما اكتسبه الآخرون من معارف، يضاف إلى ذلك ما يوحى به الله لأنبيائه من معارف تكون لديهم علومًا يقينية"¹.

فالحواس تعتبر نقطة الارتباط بين الإنسان والعالم الخارجي؛ إذ تُعِينه على تكوين صورة واضحة عن مكوناته، من خلال توارد المعلومات وتراكم الخبرات التي تتحصل لديه مع تكرار التجارب، فاللمس مثلاً يستشعر به طبيعة الأشياء؛ برودة وحرارة وليونة وخشونة وغيرها، ومع تكرار الاحتكاك بها يُكوّن عنها فكرة محددة، وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الحواس كالبصر والشم والذوق والسمع.

وكما هو الشأن بالنسبة للحواس الظاهرة المشار إليها آنفاً، فكذلك الأمر بالنسبة للحواس الباطنة؛ حيث يتصور الإنسان مجموعة من الأحاسيس والمشاعر ويُكوّن عنها فكرة محددة، بعد أن يعيش عدداً من التجارب المرتبطة بها، "فمثلاً يمر الإنسان بخبرة حب فيعرف من الحب بمقدار مشاعره حوله، ويمر بخبرة كراهية، فيعرف منها بمقدار مشاعره حولها، ويمر بخبرة ضيق صدر، فيعرف ذلك، ويمر بخبرة انشراح صدر، فيعرف ذلك، ويمر بخبرات حقد وحسد وبغضاء، فيعرف من صفات هذه الأشياء ما أحس به في داخل نفسه منها، وتلتقطها الذاكرة، ويضعها الفكر مواد بحث بين يديه"².

¹ - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن الميداني ص 126-127

² - ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حبنكة الميداني ص 128

هذه التجارب التي يراكمها الإنسان بحواسه، ظاهرها وباطنها، تعتبر من أوائل مصادر المعرفة التي يحصلها في حياته، وبالإضافة إلى ذلك ثمة مبادئ عقلية "يطلق عليها قوانين الفكر العقلية، وهذه الموازين الفطرية يستطيع العقل أن يحكم على كثير من الأفكار بالإثبات أو بالنفي"¹. فيصير لديه من قبيل المسلمات مثلا استحالة الجمع بين الشيء ونقيضه؛ ككون الأمر موجودا ومعدوما في الوقت نفسه، وككون الواحد نصف الاثنين وأن كل موجود فلا بد له من مُوجد وأن الكل أكبر من الجزء وهكذا.

ثم هناك مصدر آخر خارجي للمعرفة، يتمثل فيما يتلقاه الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام من ربهم عن طريق الوحي، وكذا الأخبار اليقينية الواردة عن الآخرين، تتضمن معارفهم التي اكتسبوها وتوصلوا إليها.

هذا عن مصادر المعرفة بشكل عام. فماذا عن ذلك بالنسبة للإمامين ابن حزم والباجي؟

1- مصادر المعرفة عند الإمام الباجي

لا فرق عند الإمام الباجي بين كلمتي (العلم) و(المعرفة)²، ولا يعد أي منهما اعتقادا؛ "لأن الاعتقاد ليس بعلم ولا من جنسه؛ ولذلك نجد كثيرا من أهل الكفر والضلال يعتقدون الشيء على خلاف ما هو عليه من الإلحاد والاتحاد والتثليث، وليس شيء من ذلك يُعلم؛ لأن العلم لا يتعلق بالمعلوم إلا على ما هو به"³. ولما كان الاعتقاد قد يتعلق بالشيء على حقيقته وبخلاف ذلك؛ أي بالوهم والغلط، لم يصح أن يسمى الاعتقاد علما.

هذه العناية بالمستويات الدلالية والفروق الحاصلة بين الألفاظ المتقاربة في المعنى، تعكس اهتمام الباجي بالضبط المعرفي ودقة اصطلاحاته ووعيه العميق بآثار إغفال هذه الجوانب في دراسة العلوم ومدارسها.

¹ - نفسه ص 129

² - يقول بعد تعريفه لمصطلح (العلم): (لو اقتصرنا من هذا اللفظ على قولنا: «العلم المعرفة» لأجزي ذلك ولم ينتقض طردا ولا عكسا) الحدود في الأصول ص 95

من ذلك أنه يقسم العلم إلى ضربين ويحدد مصادر كل نوع على حدة⁽¹⁾. فالعلم المستقر في نفس الإنسان إما أن يكون لازماً له غير منفك عنه، وهذا النوع هو العلم الضروري. ومعنى كونه ضرورياً أنه حاصل دون اختيار ولا قصد. هذا النوع من العلوم يحصل بأدوات منها:

1. "الحواس الخمس"⁽²⁾، كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس، وتفصيل ذلك عند الباجي أن "البصر يختص بمعنى تدرك به الأجسام والألوان والأكوان، وهي الحركة والسكون. وحاسة السمع تختص بإدراك الأصوات. وحاسة الشم تختص بإدراك الروائح. وحاسة الذوق تختص بإدراك الطعوم. ولكل واحد من هذه المعاني اختصاص بعضو من الأعضاء. وأما حاسة اللمس فموجودة لكل عضو فيه حياة، وتختص بإدراك الحرارة والرطوبة واليبوسة"⁽³⁾.

هذا هو النوع الأول من مصادر المعرفة، وهو مختص بما سماه الباجي علماً ضرورياً وهو مشترك بين كافة الناس الذين يتميزون بسلامة الخلقة وصحة الأعضاء، وهو متعلق بمحيط الإنسان، ونتيجته معرفة أولية مترتبة عن احتكاك مباشر بين العضو وبين الشيء المعلوم.

2. ومما يحصل به العلم الضروري أيضاً: "الخبر المتواتر"⁽⁴⁾ وهو ضروري لأن العادة جرت على استحالة تواطؤ الكم الغفير من الناس على الكذب، فاقضى ما ورد من هذه الطريق علماً ضرورياً.

3. وقد يحصل هذا النوع من المعارف "ابتداءً من غير إدراك حاسة من الحواس"⁽⁵⁾ وإنما كان كذلك لأنه يحصل بديهية من غير توسط نظر، بل هو من مسلمات العقول التي لا يختلف فيها الناس، ومن أمثلته "علم الإنسان بصحته وسقمه وفرحه وحزنه

¹ - الحدود في الأصول ص 96

¹ - إحكام الفصول ج 1 ص 281 والحدود ص 96-97

² - الحدود في الأصول ص 96

³ - الحدود في الأصول ص 97

⁴ - الحدود ص 97

⁵ - نفسه ص 97

وغير ذلك من أحواله، وعلمه بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان
وغير ذلك من المعاني"⁽¹⁾.

أما الضرب الثاني من ضروب المعرفة عند الإمام الباقي فهو ما سماه علما نظريا، وهو
الذي يتوقف تحصيله على النظر الفكري والاستدلال المفضي إلى اليقين أو الظن الراجح.
هذا الاستدلال الذي ينبنى عليه العلم ينقسم أيضا عند الإمام الباقي إلى قسمين:
أحدهما جلي، والآخر خفي.

وتبعاً لذلك انقسمت المعارف إلى قسمين: جلية وخفية.

وبيان ذلك عنده "هو أن الدلائل لو كانت كلها جلية ظاهرة لم يقع التنازع، وارتفع
الخلاف، ولم يحتج إلى تدبر ولا اعتمال ولا تفكر... لأن العلم كان يكون طبعاً... فبطل أن تكون
العلوم كلها جلية، ولو كانت كلها خفية، لم يتوصل إلى معرفة شيء منها؛ إذ الخفي لا يعلم
بنفسه... فبطل أن تكون كلها خفية"⁽²⁾.

وهكذا يخلص بعد تحليل ومناقشة مستفيضة للموضوع إلى كون المعرفة من حيث
طبيعتها منقسمة إلى ظاهرة وخفية.

وهي لما كانت كذلك فإنها تقتضي أمراً آخر مرتبطاً بهذا الموضوع على سبيل اللزوم وهي
قضية وجوب النظر"⁽³⁾.

¹ - نفسه ص 97

² - الإشارة في أصول الفقه ص 13-14، ويستشهد على رأيه هذا بعدد من الآيات منها قوله تعالى: ﴿هو
الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾ سورة آل عمران، 07.
وقوله تعالى: ﴿ولو رده= إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ سورة
النساء الآية 83

³ - ناقش الإمام الباقي هذه القضية في مستهل كتابه (الإشارة)، مستدلاً بعدد من الأدلة العقلية
والنقلية، ليخلص إلى أن وجوب النظر هو مذهب الإمام مالك، بناء على أنها حين انقسمت إلى خفي
وجلي، كان ترك النظر امتناعاً من الوصول إلى معرفة الخفي منها.

هذا هو التصور العام لطبيعة المعرفة ومصادرها عند الإمام الباقي، حيث حصرها في البديهيات المستقرة بالخلق في نفس الإنسان وكذلك ما يكتسب بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة وما يكتسب عن طريق الأخبار المتواترة، ثم ما ينتج عن أعمال العقل والقدرات الفكرية للعالم.

إلا أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل هو أعمق من ذلك، خاصة فيما يتعلق بالمعرفة الأصولية، وبالضبط موضوع: أصول التشريع؛ ذلك أن "الباقي يرى أن العقل أثناء تفكيره يتخذ مسلكاً معيناً من مسالك الرأي، سواء أكانت استحساناً أو قياساً... ولذلك تشعبت مصادر الباقي المعرفية الخاصة بالتشريع، فهي بالإضافة إلى النص تشمل القياس والمصالح والاستحسان..."⁽¹⁾ وهو ما يمثل أحد أبرز وجوه الخلاف بينه وبين الإمام ابن حزم، الذي وإن لم يكن مختلفاً معه كبير اختلاف فيما يتعلق بمصادر المعرفة، لكنه كان على النقيض مما ذهب إليه بخصوص مصادر التشريع الإسلامي.

2- مصادر المعرفة عند الإمام ابن حزم

إن كل حديث عن موضوع المعرفة لدى الإمام ابن حزم لا ينبغي أبداً أن يُغيب أمراً في غاية الأهمية، يمكن اعتباره الأساس أو المعيار أو الخلفية التي يصدر عنها في مناقشة هذا الموضوع وتفصيل رأيه فيه، وهو قضية اليقين التي ما فتئ يرددها في كل مناسبة، معتبراً إياها الهدف الوحيد والأوحد للمعرفة، بما فيها المعرفة الشرعية، والتي كانت سبباً في رفضه كافة المذاهب والآراء التي لم تلتزم هذا المعيار ولم توفه حقه بالشكل الذي يراه هو.

والدليل على ذلك أنه نص على هذه القناعة صراحة بعد كلامه عن طبيعة المعرفة وأصنافها قائلاً: "وأنت إذا فعلت ذلك كنتَ على يقين من الصواب؛ لأنك لم تقطع بتحليل ولا بتحريم ولا إيجاب"⁽²⁾.

¹ - المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، د. المصطفى الوضيبي ص 169

² - التقريب لحد المنطق ص 555

تنقسم المعرفة عند الإمام ابن حزم، كما هو الشأن عند الإمام الباقي إلى قسمين، ولا فرق لديه كذلك بين كلمتي (العلم) و(المعرفة)، وبيان ذلك "أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم إلى قسمين: أحدهما أول، والثاني تال⁽¹⁾."

والقسم الأول منهما يتفرع بدوره إلى ضربين:

- فالضرب الأول هو ما أدركه الإنسان بفطرته وما جبله الله تعالى عليه من قدرة على التمييز بين المدركات، وهو ما يسميه الإمام ابن حزم: أوائل العقل؛ أي من البديهيات التي يصير المرء قادرا على التسليم بها بمجرد نضجه واكتمال نموه العقلي، وهذا مما لا يختلف فيه عاقلان، ومن أمثلة ذلك: "معرفته أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم تتقدمه فلم توجد قبله، وأن نصفي العدد مساويان لجميعه، وأن كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقت واحد مُحال⁽²⁾".

- أما الضرب الثاني من هذا الصنف الأول من صنوف المعرفة فهو ما يتمكن الإنسان من إدراكه بواسطة الحواس؛ "كمعرفته أن النار حارة والثلج بارد والصبر مر والتمر حلو والثلج الجديد أبيض والقار أسود، وأن جلد القنفذ خشن والحريير لين⁽³⁾".

إلا أن هذه المعرفة وإن كانت ناتجة عن الحواس، فإن الإمام ابن حزم يؤكد على أنها لا تتم إلا بتوسط العقل، ومن ثم كانت معرفة حسية وعقلية في الوقت نفسه وليست معرفة حسية محضة، بل إن حضور العقل فيها ظاهر وملموس.

هذا النوع من المعرفة بقسميه يعتبره الإمام ابن حزم علما ضروريا، شأنه في ذلك شأن الإمام أبي الوليد الباقي؛ إذ نص على ذلك صراحة بقوله: "وهي (النفس) مضطرة إلى معرفة

¹ - نفسه ص 539

² - نفسه ص 539

³ - التقريب ص 539

ذلك ضرورة ولا تجد عنها محيدا البتة، وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض، بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة"⁽¹⁾.

وبالنسبة للمعرفة الضرورية الناشئة عن الخبر الصحيح المتيقن، فإنها تندرج ضمن هذا الصنف الثاني؛ كعلم الإنسان بالبلدان التي لم يرها وبالعلماء الذين طبقت شهرتهم الآفاق ولم يلقهم وكعلمه بالأحداث التاريخية الكبرى رغم أنه لم يعاصرها، فكانت صحة تلك المعارف ضرورية لا يتسرب إليها شك البتة.

وهذا القسم بصنفيه، لا يرى الإمام ابن حزم ضرورة إقامة دليل عليه ولا يليق بذئ عقل أن يطالب أحدا بذلك، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك في تصوره المعرفي، معتبرا أن "من هذين القسمين تقوم الدلائل كلها وإليهما ترجع جميع البراهين"⁽²⁾.

من كل ذلك يظهر موقع العقل والحس معا في فكر الإمام ابن حزم، حيث اعتبرهما أساسين متينين لكافة المعارف والأدلة على حد سواء، وإلى ذلك استند في آرائه واختياراته العلمية في مختلف الأنساق المعرفية التي اشتغل بها، معتبرا ذلك من أقوى وأشد ما يعينه على بلوغ اليقين الذي كان دوما يرنو إليه.

وبناء على هذه القاعدة المتينة "عرفنا أن لنا خالقا واحدا... وبها عرفنا صدق المرسلين الداعين إليه تعالى، وصحة بعث محمد ﷺ وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة. ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحة شيء من كل ما ذكرنا... فمن كذب شهادة العقل والتمييز فقد كذب كل ما أوجبت، وأنتج له ذلك تكذيب الربوبية والتوحيد والنبوة والشرائع"⁽³⁾.

يبدو أنه لا يكاد يخلو مجال معرفي عند الإمام ابن حزم، بما في ذلك المعرفة الشرعية نفسها، من اعتبار الأدوات المشار إليها أنفا في اكتساب المعرفة وتصحيحها ومن ثم اعتبارها يقينا قطعيا مسلما به، فكانت بذلك رؤيته هذه رؤية "عقلانية تنافح عن العقل وتتمنى أن

¹ - نفسه ص 540

² - نفسه ص 541

³ - التقريب ص 541

يسود حكمه، ولكنها ليست عقلانية بالمعنى الذي يشيد أبنية ميتافيزيقية بشغب... أو عقلانية تنطلق من تسليم إيماني نقلي... أو عقلانية تتخذ لها من القياس المنطقي وحده ودون التحقق من مقدماته سبيلا للمعرفة، فللعقل قانونه عند ابن حزم الذي يكشف عن محدودية قدرته"⁽¹⁾.

والقسم الثاني في التصور الحزمي للمعرفة، لا ينفك بدوره عن العقل والحواس، غاية ما في الأمر "أنه يُعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس"⁽²⁾، بمعنى أنها نظرية كما سماها الإمام الباكي؛ أي تحتاج إلى استدلال نظري مبني على تأمل وتدبر وتقليب للشيء المعلوم من كافة أوجهه وزواياه، حتى يتمكن الناظر من تصوره على حقيقته.

وضمن هذا الصنف تدخل علوم الشريعة؛ لأن المراد بالمقدمات المذكورة في قول الإمام ابن حزم السابق هي "المقدمات الراجعة إلى الأصل الأول والتي تدخل في باب اليقين، فهي المصادر النظرية الاستدلالية التبعية، والمصطلح عليها بالمعارف المكتسبة من الأدلة النقلية (الكتاب والسنة) وما يتفرع عنهما كالإجماع والدليل"⁽³⁾. وتأكيدا لهذا المعنى يقول الإمام ابن حزم في إحكامه: "وكل ما نُقل بتواتر عن النبي ﷺ أو أجمع عليه جميع علماء الأمة عنه ﷺ أو نقله الثقة عن الثقة حتى يبلغ إليه ﷺ، فداخل في باب ما تيقن ضرورة بالمقدمات المذكورة"⁽⁴⁾.

والذي ينبغي التنبيه إليه هنا هو أن الإمام ابن حزم يعتبر سائر طرق المعرفة ومصادرها وما ترتب عنها من معلومات، إذا انتفى الخلل، فإن ذلك مفيد لليقين، سواء ترتب المعلوم عن مصدر أولي بديهي أو كان من الضروريات التي تحتاج إلى استدلال، فالأمر عنده سيان، لا فرق

¹ - ظاهرة ابن حزم الأندلسي، د أنور الزعبي ص 76

² - التقريب لحد المنطق ص 542

³ - منهج ابن حزم المعرفي، د جمعان الشهري ص 148

⁴ - الإحكام ج 1 ص 80-81، وفي السياق ذاته يقول في (التقريب): (وفي هذا القسم - أي المعرفة النظرية - تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات... وفي هذا القسم أيضا تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة) التقريب ص 542

بين مصادر المعرفة وطرقها، مهما قربت تلك الطرق أو بعدت، ما دام المعيار المعتمد عنده قائما، وهو اليقين، ولا شيء غير اليقين.

بناء على كل ما ذكر يمكن ملاحظة الخلفية التي تحكم في هذا التصور الحزمي للمعرفة، وهي الخلفية العقدية، حيث يبدو أنه استثمر في ذلك المعطيات القرآنية التي تعتبر القاعدة الإيمانية لكل مسلم؛ إذ نجد في القرآن الكريم نصا واضحا في الدلالة على ذلك، هو قوله تعالى: ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون﴾⁽¹⁾.

فالإنسان يخرج إلى هذا العالم مُزوّدًا بالحواس التي هي عطية وهبة من الله تعالى وحده، فيبدأ باكتساب المعارف والعلوم باعتماد هذه الأدوات.

وانطلاقا من ذلك نستنتج أن الإمام ابن حزم "اعتبر المعرفة فطرية ومكتسبة في آن واحد، وقد آمن بالعقل غير المنفصل عن الحواس واستند إليه في أحكامه، فالعقل لدى مفكرنا أداة قادرة على بلوغ اليقين"⁽²⁾.

وخلاصة القول: إن المعرفة لدى الإمام ابن حزم من حيث مصادرها تنقسم إلى قسمين:

■ الأول: المعرفة الأولية، وتنقسم بدورها إلى قسمين:

- ✓ أحدهما: فطري بديهي يسلم به كل عقل سليم ولا يختلف فيه عاقلان.
- ✓ ثانيهما: يدركه الإنسان بواسطة الحواس التي خلقها الله عز وجل فيه وباعتماد العقل الذي هو آلة التمييز.

وهذان النوعان من المعرفة الأولية يعتبران معا علما ضروريا لا يحتاج إلى كبير عناء فكري أو استدلال برهاني.

¹ - سورة النحل الآية 78

² - مجلة فكر وإبداع، مقال بعنوان: طبيعة المعرفة عند ابن حزم الظاهري، حليمة محمد علي الوحاح، عدد 79 شتبر 2013، ص 548

■ الثاني : المعرفة النظرية، التي تتطلب إعمالاً للفكر وترتيباً للمقدمات المنتجة وتوظيفاً لأنواع الاستدلال والبرهنة.

وضمن هذا القسم تدخل المعارف المكتسبة من الأدلة النقلية (القرآن والسنة) وما يتفرع عنهما من إجماع ونحوه.

ثانياً: المعرفة الأصولية عند الإمامين ابن حزم والباجي

سبقت الإشارة إلى كون المعرفة العلمية المتخصصة تعد أحد أعمدة الجدل وأركانه الأساسية التي لا يتم إلا بها، ومن ثم نسلّم بأن الجدل الأصولي يستلزم معرفة أصولية واسعة وعميقة، وهو ما تميز به الإمامان الجليلان، حيث تضافرت عدة عوامل في صياغة الشخصية العلمية لكل منهما، منها ما هو ذاتي ومنها ما هو موضوعي؛ كالهمة العالية والرحلة العلمية والتربية الأسرية وغيرها، مما جعلهما خليقين باقتحام ساحة الجدل التي يتهيأ كل من لم يكن من فرسان العلم وجهابذته.

بناء على ذلك لزم التعرف على المستوى العلمي المتميز لكل واحد من إمامينا الجليلين، خاصة في شقه الأصولي، والكشف عن سبل توظيفه المعرفة الأصولية في ممارسته الجدلية.

أولاً: عند الإمام الباجي

كان مما تميز به المذهب المالكي في الأندلس قبل عودة الإمام الباجي من رحلته العلمية أنه بات في موقف لا يحسد عليه في مواجهة الظاهرية، خاصة على يد راندها آنئذ، الإمام ابن حزم، والذي جعله كذلك عزوف أهله عن أساليب النظر وإعمال الفكر في الجدل والمناظرة، واقتصارهم على حفظ المسائل والقضايا المقررة في كتب أئمتهم والإفتاء بمقتضاها، فكان الخطر المحدق به خطراً وجودياً بسبب قدرة الإمام ابن حزم على ربط اختياراته بالبرهان والدليل ورفضه التقليد، فضلاً عن أسلوبه المقتنع الذي استطاع بواسطته التأثير في الناس، حتى كاد أن يزحزح المذهب المالكي من موقع السيادة في الأندلس.

إلا أن عودة الإمام الباجي من رحلته المشرقية شكلت نقطة فارقة في التاريخ الفقهي بالأندلس؛ ذلك أنه كان الوحيد الذي قدر على مواجهة ابن حزم ومقارنته بالحجة والدليل وعدم الاستسلام أمام طرقه الجدلية وأساليبه التناظرية.

وما ذلك إلا لأنه تمكن من ناصية العلم الشرعي، من أصول وحديث وفقه وغيرها، وهو ما شكل القاعدة المعرفية الصلبة التي أحسن استثمارها وتوظيفها في مطارحة خصوم المالكية وعلى رأسهم الإمام ابن حزم.

ذلك "أن الغالب على الإمام الباجي إتقانه وتخصصه الدقيق في علم الجدل الذي كان يتفنن فيه على طريقة شيوخه البغداديين أمثال الشيرازي والدامغاني والصيمري وغيرهم ممن استفاد منهم الباجي وحصل على أيديهم أسس وقواعد هذا الفن"⁽¹⁾.

هذه السعة المعرفية والضبط المنهجي اللذان تميز بهما الإمام الباجي، جعلت كل من عرفه يشهد بحيازته قصب السبق في كافة العلوم التي درسها في رحلته، بما في ذلك خصومه، وفي مقدمتهم الإمام ابن حزم⁽²⁾.

فما الذي جعل هؤلاء وغيرهم متفقيين على براعة هذا الإمام وتفردته في تاريخ المذهب المالكي بالأندلس؟

¹ - الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، د صالح بوبشيش ص 75
² - قال عنه القاضي عياض: (له في هذه الأنواع تصانيف مشهورة جليلة، ولكن أبلغ ما كان فيها في الفقه وإتقانه، على طريق النظار من البغداديين وحذاق القرويين والقيام بالمعنى والتأويل) ترتيب المدارك، القاضي عياض ج 8 ص 119
وقال الضبي في البغية: (فقيه محدث إمام متقدم مشهور عالم متكلم... ثم انصرف إلى الأندلس وقد نال حظاً وافراً من العلم، وله تواليف تدل على معرفته وسعة علمه) بغية الملتبس، الضبي ج 2 ص 386-385

وقال القاضي ابن العربي المعافري متحدثاً عن جو التقليد الذي فشا في أهل الأندلس وإهمالهم النظر: (ولولا أن الله تعالى مَنَّ بطائفة تفرقت في ديار العلم وجاءت بلباب منه كالقاضي أبي الوليد الباجي... فرشوا من ماء العلم على هذه القلوب الميتة، وعطروا أنفاس الأمة الذفرة، لكان الدين قد ذهب، ولكن تدارك الباري سبحانه بقدرته ضرر هؤلاء بنفع هؤلاء)، الديباج المذهب، ابن فرحون ج 1 ص 384

لا شك أن ثمة مؤشرات عدة في فكر الإمام أبي الوليد تبرز مكانته المعرفية وتفوقه العلمي على أقرانه وعلى عدد كبير ممن عاصروهم، ومن تلك المؤشرات التي تعكس قوة حافظته ورجاحة رأيه ودقة نظره:

1. الانفتاح على مختلف الآراء:

لقد اتضح من خلال الفصل التمهيدي لهذا البحث أن من بين عوامل القوة العلمية للباجي تكوينه المتنوع المشارب، فرغم كونه مالكيًا، إلا أنه تلقى العلم عن شيوخ من مدارس شتى، مالكية وحنفية وشافعية وحنبلية، ومن ثم انعكست هذه الخاصية على إنتاجه العلمي؛ حيث يبدو لكل من طالع كتبه، سعة أفقه ومرونة فكره وعدم تعصبه لرأيه، بل إنه يعرض مختلف الآراء قبل أن ينصر الرأي الذي يراه هو صوابًا باعتماد الأدلة والبراهين المعتمدة عنده، "فهو دائمًا يفكر في سياق آراء الآخرين، ويفضل الابتعاد عن المنهج الأحادي في الدراسة الأصولية، فهو لا يطرح القضية الأصولية، موضوع الدراسة، ليُدلي برأيه فيها وينتهي الأمر، وإنما يطرح القضية على بساط النقاش العلمي الهادئ، تشارك فيه مختلف الاتجاهات الأصولية، والباجي لا يمثل إلا واحدة من تلك الاتجاهات"⁽¹⁾.

ولم يكن رحمه الله يكتفي بمجرد العرض للآراء المختلفة، بل كان يحرص على مناقشتها وبيان عناصر القوة والضعف فيها، مؤصلاً لرأيه بالدليل الأمثل، وتبني ما يراه أسلم، وإن لم يكن من اختيارات المدرسة الفقهية التي ينتهي إليها.

ومن ثم استطاع، بناءً على هذا المسلك الذي اتبعه، أن يجلي المسألة ويصورها للقارئ أحسن تصوير، تحقيقاً لهدفين اثنين: أحدهما أن يكون قوله بعلم، والثاني إقناع المتلقي بصواب رأيه ودقته العلمية، وهو ما يؤكد سعة معارفه ورسوخ قدمه في علم الأصول؛ لأن مثل هذه السبيل لا يلجها إلا من كان على بصيرة ودراية واسعة وعميقة بكافة المعارف والموارد العلمية التي يتطلبها فهم وحل الإشكال المعروض للدرس والمناقشة.

2. المنهج السديد:

¹ - معالم الفكر الأصولي المالكي، د محمد رفيع ص 273

لم يكن عرض الإمام الباقي للمادة العلمية كيفما اتفق، بل كان يخضع لمنهج دقيق، غايته الأساسية هي البسط والبيان والإفهام؛ لذلك لم يكن يناقش الموضوعات الأصولية التي أثارها في كتبه بأسلوب يندُّ عن الإدراك ويستعصي على الأفهام، بل كان يسعى جاهداً إلى جعل القضية واضحة للعيان، كاشفاً عن كل غموض يمكن أن يتعلق بها، مميزاً بين ما تشابه من مفرداتها وعناصرها، هذه الخاصية التي ميزت أسلوب الإمام الباقي ومنهجه في عرض المادة الأصولية، يمكن التدليل عليها من كتبه بالكثير من الأمثلة، منها:

• فيما يتعلق بمسائل الأمر⁽¹⁾، قبل الخوض في القضية عرض مجموعة من الآراء المختلفة حولها، ثم شرع في التدليل على اختياره استناداً إلى القواعد اللغوية؛ لأن أرباب اللغة أدري بمثل هذه القضايا وإليهم يُرجع فيها، وأخذ يفكك القضية الكلية إلى أجزاءها وعناصرها التفصيلية وفق منهجي جدلي واضح، موظفاً أسلوب الفنقلة الذي يعرض من خلاله وجوه اعتراضات المخالفين وجوابه عن كل اعتراض على حدة، فنتج عن كل ذلك أن قسم الموضوع إلى أربع وعشرين مسألة، ابتداءً من صيغة الأمر مرورا بمسألة الأمر بعد الحظر وتعليق الأمر بشرط أو صفة، وصولاً إلى التساؤل عن كون الأمر بالشيء نهياً عن ضده أم لا؟ فاستطاع بتلك الطريقة أن يحيط بالموضوع من كافة جوانبه وأن يناقش جل الحثيات المرتبطة به وفق ترتيب بديع ترتبط فيه كل جزئية بالتي قبلها تحقيقاً للتسلسل السليم للمعلومات العلمية، مما يعكس قدرته المنهجية الفائقة المشار إليها آنفاً.

• وفيما يتعلق بمفهوم الشرط⁽²⁾، لم يشرع في مناقشة القضية إلا بعد أن حرر محل النزاع من خلال عرض الآراء المتعارضة بخصوص دلالة تعليق الحكم بالشرط، هل ينتفي عما عداه أم لا؟ ليعرض بعد ذلك بمنتهى الموضوعية أدلته هو، وكذا أدلة مخالفيه، فيبسط بذلك القضية واضحة جلية أمام القارئ، حتى لا يبقى فيها أي غموض.

¹- إحكام الفصول في أحكام الأصول ج 1 ص 317

²- معالم الفكر الأصولي المالكي ج 2 ص 750

وكذلك فعل عندما أثار قضية تعليق الحكم بالغاية، هل يدل على انتفائه عما بعد الغاية أم لا؟ فاتحا بذلك نقاشا عميقا مع مخالفه، حتى يحس القارئ وكأنه يسمع كلامهم واعتراضاتهم ومطالباتهم ونقضهم وكأنه يحضر مناظرة واقعية، صورها الإمام الباجي بأسلوب منهجي راق، جمع فيه جملة أسئلتهم وعددها خمسة ليواجه كل سؤال بالجواب المناسب له، دون أن يذهل عن إيراد الأمثلة الفقهية التطبيقية، توخيا لمزيد من الوضوح والبيان.

- وعند الكلام على أصل استصحاب الحال⁽¹⁾، رتب الكلام ترتيبا معقولا، مبتدئا بما يقتضيه المقام؛ حيث استهل نقاشه بالحديث عن حكم الأشياء في الأصل، وفق منهج تحليلي رصين لا خلل فيه ولا اضطراب، ليسير بعد ذلك تبعا لخطوات مرتبة ترتيبا ضروريا يفضي فيه كل سؤال إلى الذي يليه، بحيث تشعر بتلك اللُحمة التي تجمع شتات الموضوع، فلا تحس بذلك النشاز الذي يمكن أن ينتج عن إثارة كافة عناصر القضية في الوقت نفسه، مقدما الأدلة العقلية والنقلية على مذهبه، دون أن ينسى عرض كافة أقوالهم وأسئلتهم المفترضة، لي طرح الأجوبة المناسبة لها، كاشفا عما بدا له من تناقض أو سوء فهم أو ضعف دليل أو غير ذلك مما ينقض الرأي ويدفع إلى إبطاله.

هذه الأمثلة هي غيض من فيض علم الإمام الباجي ودقته المنهجية، الذي لم يكن غرضه منها علميا محضاً؛ بل كان غرضه التعليمي جليا في طريقة عرضه وتوسيع نقاشاته مع مخالفه، حتى يتيح لغيره الاستفادة من مسلكه خدمة للعلم وأهله على حد سواء.

3. النقد العميق:

لم يكن غرض الإمام الباجي من إيراد الآراء المختلفة لبقية المدارس الأصولية مجرد إبراز الاختلاف والتنوع، إنما كان يبسط أمام القارئ المادة العلمية التي سوف يُعمل فيها أدواته النقدية، باعتبار ذلك خطوة تمهيدية ضرورية تسبق فعل التحليل والتقويم والاستنتاج، ولم

¹ - معالم الفكر الأصولي المالكي، ج 2 ص 929

يكن ينسب في أثناء ذلك كله إيراد ما يعضد كل قول من أدلة، حتى يُخضع القضية للنقد بجميع عناصرها وما تستند إليه من حجج، فيكون بذلك منهجه أشمل وأكثر إحاطة بالمسائل الخاضعة للمناقشة والتمحيص.

والحقيقة أن العمل "النقدي في فكر الإمام الباقي الأصولي هو السمة الغالبة التي يستطيع إدراكها كل دارس لإنتاجاته الأصولية، التي اختار لها القالب الجدلي القائم على مقارعة الحجة بالحجة، من أجل إثبات الرأي وهدم الآخر الذي لا يستند إلى دليل قوي"⁽¹⁾ فكانت نتيجة ذلك تراثا علميا أصيلا، شاده الإمام الباقي وفق أصول وقواعد علمية متينة، تشهد به مصنفاته الزاخرة التي قل نظيرها في زمنه وخاصة في الرقعة الجغرافية التي كان ينتسب إليها، مما يعكس جدارته العلمية وأحقيته بإمامة علماء عصره لمواجهة خصمهم العنيد، ابن حزم الظاهري.

4. اعتماد الدليل:

هذه السمة التي ميزت المنهج الأصولي عند الإمام الباقي هي إحدى القضايا الأشد ارتباطا بمنهجه النقدي؛ لأنه لا نقد إلا بدليل، وإلا كان كلاما مرسلا لا أساس له. ومن ثم التزم رحمه الله بربط أقواله بما يدل عليها حسب ما يقتضيه السياق. وأدلتها التي أردف بها كل آرائه واختياراته لا تخرج عموما عن أنواع ثلاثة: فهي إما شرعية، وإما عقلية وإما لغوية.

ولم يكن في الغالب يقتصر على الدليل الواحد، بل كثيرا ما كان يورد الأدلة تترى، حتى لا يترك مجالا للمناورة أو التشغيب، وهو ما يتجلى في عبارة (وجواب آخر) التي ترد كثيرا في مناقشاته لمخالفيه، محاولا بذلك تناول المسألة من زوايا عدة، معضدا كل قول من أقواله بما يناسبه من أدلة.

كما أنه لم يكن يكتفي بسرد الأدلة وعرضها عرضا محضا، بل كانت مهارته وحنكته العلمية وخبرته المنهجية تتجلى في طريقة توجيه تلك الأدلة وبيان أوجه دلالتها على المطلوب،

¹ - معالم الفكر الأصولي المالكي، د محمد رفيع ص 279

دون أن يغفل الجانب الخارجي للدليل والمتعلق بمدى قوته وسلامته من العيوب القاذحة في حجته.

ولعل حرص الباجي على تلك الدقة الاستدلالية لم يكن إلا بهدف التوثيق العلمي السليم الذي يعتبر "خطوة أساسية في بناء المعرفة الصحيحة التي يسعى إليها الباجي في هذا المجال"⁽¹⁾.
5. غزارة التأليف:

وهذا من المؤشرات القوية للدلالة على مكانة الباجي العلمية؛ حيث خلف لنا بعد حياة حافلة بالعطاء، تراثا زاخرا، يحتاج المرء من أجل الاطلاع عليه والتمكن منه فهما وضبطا إلى سنين عددا، فلقد ترك رحمه الله تعالى "آثارا علمية قيمة جلية، جمعت بين الرواية والدراية، والمعقول والمنقول، فدلّت على مكانته السامية في الحديث والتفسير والأصول والجدل والفقه والزهد، وغير ذلك من أنواع المعرفة التي كان بها خبيرا وعلى التأليف فيها قديرا"⁽²⁾.

والذي يرتبط بسياق هذا البحث أشد الارتباط هو تراثه الأصولي والجدلي على حد سواء؛ فقد صنف في ذلك كتباً من أهم ما عرفه المذهب المالكي بالأندلس في زمنه؛ بل إن أثر كتبه الأصولية امتد إلى أبعد من ذلك، وكان كتابه (إحكام الفصول في أحكام الأصول) كتاباً "عظيم النفع جليل القدر في أصول الفقه المالكي"⁽³⁾.

ولعل الغرض من تأليف هذا الكتاب يتضح من تصريحه في مقدمته قائلا: "وبعد، فإنك سألتني أن أجمع لك كتاباً في أصول الفقه، يشتمل على جمل أقوال المالكيين ويحيط بمشهور مذاهبهم وبما يعزى من ذلك إلى مالك رحمه الله، وبيان حجة كل طائفة ونصرة الحق الذي أذهب إليه وأعول في الاستدلال عليه، مع الإعفاء من التطويل المضجر والاختصار المجحف،

¹ - معالم الفكر الأصولي المالكي، ص 277

² - من مقدمة تحقيق كتاب (إحكام الفصول) بقلم الدكتور عمران علي أحمد العربي ص 167

³ - الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، د صالح بوبشيش ص 107

فأجبت سؤالك امثالاً لأمره تعالى بالتبيين للناس وكشف الشبه والالتباس، والله نسأل التوفيق والسداد"⁽¹⁾.

ومما يعكس قيمة هذا الكتاب وأهميته في بابه اتصافه بخاصيتين اثنتين:

- إحداهما: الخاصية التعليمية.

- والثانية: الخاصية الجدلية.

وهما سمتان لا تجتمعان في كتاب إلا جعلتاه فريداً في مجاله، مُغنياً عن سواه، ولا يمكن لمؤلف أن يجمع بين هاتين الوظيفتين إلا إذا كان مُلماً بالعلم الذي يخوض فيه محيطاً به من كافة جوانبه وهو ما يلوح لكل من قرأ هذا الكتاب واطلع عليه.

ولم يكن هذا هو كتابه الوحيد في علم الأصول، بل صنف سفرًا آخر وسمه (بالإشارة في أصول الفقه) وآخر سماه (الحدود في الأصول) وهما رغم وجازتهما فإنه لا غنى لمن رام معرفة أصول الفقه المالكي ومعاني مصطلحاته الأصولية عن مدارستهما والنهل منهما. هذا فضلاً عن كتابه النفيس الذي فتح به باب الدراسة الجدلية في الأندلس والذي كان الغرض الأسمى منه هو تعليم أهل العلم الشرعي طرق المناظرة والجدل وأساليهما وفنونهما، وهو كتابه الذائع الصيت (المنهاج في ترتيب الحجج).

كل هذه المصنفات في علم أصول الفقه وغيره من علوم الشريعة، تشهد بالمرتبة العلمية السامية التي استطاع الإمام الباكي بلوغها بعد سنوات طوال من الكد والمعاناة لصنوف القواطع والشواغل والملمات، وبعد رحلة استغرقت ثلاث عشرة سنة من عمره، عاد بعدها إلى موطنه فارساً لا يُشَقُّ له غبار في الأصول والجدل وغيرهما من العلوم التي حرص على تلقينها من مظاهرها ومن أفواه أربابها الذين كان لهم عليه كبير الفضل في كل ما حققه في رحلته.

¹ - إحكام الفصول ج 1 ص 280

ثانياً: عند الإمام ابن حزم

لم يكن الإمام ابن حزم أقل إحاطة بالمعرفة الأصولية وغيرها من العلوم الشرعية من منافسه وخصمه في الساحة العلمية بالأندلس آنذاك، الإمام الباغي، فهو وإن خالف جميع علماء المذاهب الأخرى ولم يرض منهم إلا بما وافق منهجه الظاهري، إلا أنه والحق يقال، كان أحد مجددي هذا المذهب، مع ما يستلزمه ذلك من إدراك عميق لكافة الموارد العلمية، الشرعية واللغوية والعقلية، وذلك بشهادة خصومه قبل أصحابه. ونظرة واحدة في هذا النص تكفي في بيان هذا المعنى وتأكيد به بما لا مزيد عليه.

يقول الشيخ أبو زهرة متحدثاً عن علم ابن حزم: "هو في شخصه نوع منفرد بين الفقهاء، فهو الباحث والمحدث المجيد، وهو عالم الملل والنحل المجادل فيها الأريب، وهو الشاعر النائر، الذي يقارب شعره فحول الشعراء ويمتاز نثره بالبراعة في المعنى وجودة الخيال ونصاعة اللفظ وإشراق الأسلوب، ويجمع فيما كتب من نثر في بين جودة التعبير وحسن التصوير، وسلامة المعنى وعمق التفكير، يصف خلجات النفوس ونبضات القلوب في عبارات فياضة بالأحاسيس وصور بيانية رائعة، حتى إنه ليعد في الصف الأول بين الناثرين، ولم يكن نثره ضجة أفاظ، بل كان معنى جميلاً عميقاً، في ديباجة أنيقة مشرقة"⁽¹⁾.

هذه شهادة واحدة من بين شهادات كثيرة تعكس قيمة هذا الرجل ومكانته بين معاصريه، وإن كان الكلام فيها يعم جملة من الحقول المعرفية التي برع فيها وظهرت فيها قوته العلمية والفكرية.

أما بخصوص المعرفة الأصولية التي يقتضي المقام الكلام عنها، فقد كان الباحث إلى توجهه نحوها هو الاستجابة لقوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾⁽²⁾.

¹- ابن حزم حياته وعصره ص 4

²- سورة التوبة الآية 123

فالفقه في الدين لا يتم إلا بالتمكن من هذا العلم، وعليه فالاستنفار الوارد في الآية يقتضي تعلم أصول الأحكام التي شرعها الله تعالى لعباده حتى يكون الكلام فيه بعلم ووفق مراد الشارع سبحانه وتعالى.

وكان الفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم من حيث كليته دائرا على آيتين اثنتين:

■ أولاهما: قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر﴾⁽¹⁾. فهذه الآية هي موئل الأحكام كلها وإليها مرجعها وعليها مدارها؛ لأن تأملها يوصل إلى كونها "جامعة لكل ما تكلم الناس فيه أولهم عن آخرهم مما أجمعوا عليه واختلفوا فيه من الأحكام والعبادات التي شرعها الله عز وجل لهم لا يشذ عنها شيء من ذلك، فكان كتابنا هذا كله في بيان العمل بهذه الآية وكيفيته، وبيان الطاعتين المأمور بهما لله تعالى ولرسوله عليه السلام، وطاعة أولي الأمر"⁽²⁾.

■ والثانية: هي قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾⁽³⁾. ووجه كونها أحد المحددات النظرية للفكر الأصولي عند ابن حزم هو أن الدين وأحكامه وسائر ما يتضمنه بعدها قد اكتمل وتم، ولا سلطة لأحد في الزيادة فيه بقياس أو استحسان أو رأي كيفما كان، وذلك أن اليقين قد حصل لديه بأن الإسلام "قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدله. فصح بهذه الآية يقينا أن الدين كله لا يؤخذ إلا عن الله عز وجل، ثم على لسان رسول الله ﷺ"⁽⁴⁾، هذه هي ثوابت التصور المعرفي لعلم أصول الفقه عند الإمام ابن حزم، وهو يعكس نوعا من الاستقلال الفكري والتجديد العلمي، كما يدل على مبلغ الرجل ومكانته في هذا العلم الذي لم تكن درجته فيه تقل عن درجة الإمام أبي

¹ - سورة النساء الآية 58

² - الإحكام في أصول الأحكام، الإمام ابن حزم ج 1 ص 39-40

³ - سورة المائدة الآية 4

⁴ - الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 40

الوليد، سواء من حيث الدقة المنهجية أو القوة الحجاجية أو السعة المعرفية أو غيرها من الميزات التي سبقت الإشارة إليها عند الإمام الباجي.

وحتى لا يكون الكلام في هذه النقطة مجرد إعادة لما تم عرضه سابقا، وصفا وتفصيلا، سيتم الاكتفاء هنا بعرض السّمتين اللتين ميزتا الاشتغال الأصولي عند الإمام ابن حزم عن جمهور علماء هذا الفن في سائر العالم الإسلامي على مر القرون.

■ **السمة الأولى:** هي رفضه المطلق للتقليد، جملة وتفصيلا، حتى إنك لتحس وأنت تقرأ ما كتبه في هذا الموضوع بحساسيته المفرطة تجاه هذه القضية التي ناقشها غير واحد من علماء الأصول.

يبدأ، رحمه الله، مناقشة هذه المسألة بحكم عام قاطع لا مدخل فيه للاحتمال، وذلك قوله: "التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان"⁽¹⁾.

واتباعا منه لخطوات المنهج الجدلي، فإنه بعد تقريره هذا الحكم، يقدم جملة من الأدلة التي يمكن تصنيفها بحسب طبيعتها إلى ضربين: أدلة من القرآن الكريم، وأدلة من الإجماع.

فأما الأدلة القرآنية فهي قوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾⁽²⁾.

وقوله عز من قائل: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾⁽³⁾.

وقوله عز وجل: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمُ أُولُو الْإِلْبَابِ﴾⁽⁴⁾.

¹ - النّبذ في أصول الفقه الظاهري ص 114

² - سورة الأعراف الآية 2

³ - سورة البقرة الآية 169

⁴ - سورة الزمر الآيتان 16-17

مدار هذه الآيات الثلاث على لفظة (الاتباع) حيث ورد في جميعها فعل (اتبع) بصيغ مختلفة، ولما كان الدين في جوهره تسليماً وإذعاناً واتباعاً لما جاء فيه حصراً وليس لأقوال الرجال وآرائهم، فإن ابن حزم فهم منها نبذ الشرع للتقليد بشكل عام، لا فرق في ذلك بين هذا وذاك، خاصة وأن تلك الآيات صريحة في ذم المشركين وناعية عليهم تقليد آبائهم، وأمرة لهم بالرجوع عن ذلك إلى اتباع الحق الذي هو الوحي لا مذاهب العلماء.

ليختم استدلاله القرآني بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾⁽¹⁾.

وأما الإجماع فإن الإمام ابن حزم يرى أن الصحابة رضوان الله عليهم والتابعون لهم كذلك أجمعوا "على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحدٌ إلى قول إنسان منهم أو ممن قبلهم فيأخذه كله، فليعلم من أخذ بجميع قول أبي حنيفة أو جميع قول مالك أو جميع قول الشافعي أو جميع قول أحمد بن حنبل رضي الله عنهم ممن يتمكن من النظر، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها، واتبع غير سبيل المؤمنين"⁽²⁾.

هذا الكلام الذي تبناه الإمام ابن حزم هنا، لا اختلاف فيه معه بالنسبة لمن كان يملك القدرة على الاجتهاد وعنده أدوات النظر المعتبرة شرعاً وكان قادراً على الترجيح بين الأقوال والآراء بناءً على الأدلة التي استندت عليها. لكن الإمام أبا محمد لا يتوقف عند هذا الحد، بل إن العوام والذين لا قدرة لهم على الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية ممنوعون أيضاً من التقليد، "فالعامي والعالم في ذلك سواء، وعلى كل أحد حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد"⁽³⁾.

¹ - سورة النساء الآية 58

² - النبذ ص 116

³ - نفسه ص 117

ودليل ذلك عنده، أن الآيات السالفة الذكر في منع التقليد، عامةٌ ولا تخصيص فيها لعالم أو عامي.

وتأكيدا لهذا الكلام يقول ابن الجوزي: "اعلم أن المقلد على غير ثقة فيما قلده فيه، وفي التقليد إبطال منفعة العقل؛ لأنه إنما خُلِقَ للتأمل والتدبر. وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة. واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يعظم في قلوبهم الشخص فيتبعون قوله من غير تدبر لما قال، وهذا عين الضلال؛ لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل"⁽¹⁾.

ولئن كان الذين يدعمون هذا الاتجاه في تحريم التقليد حتى على العامي ويساندونه، يرون فيه فتحا لباب الاجتهاد وإعمال العقل وعدم الركون إلى الدعة والاستكانة الفكرية، فإن تنزيله في الواقع يبدو صعبا للغاية؛ لأن الأمر يتعلق بأحكام شرعية، لا يصح التهاون أو التساهل في طرق تحصيلها، وإلا تحول الأمر إلى تلاعب بالقضية واستهانة بها. بل إن عجز الناس وعدم قدرة كل واحد على الاستنباط قد يوقف مصالح الناس ويُعطّلها وفيه تكليف لهم بما لا طاقة لهم به.

فالأصوب، والله أعلم، أن يجتهد في الاستنباط العلماء القادرون، وأما من هم أدنى منهم مرتبة فالشرع ألزمهم بالتوجه إليهم وسؤالهم، قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾⁽²⁾.

والذي يُعذر به أصحاب الاتجاه الرافض للتقليد جملة وتفصيلا أن سلوكهم هذا المسلك جاء غيرة منهم على الدين وهو رد فعل نفسي على المستوى الذي وصل إليه التمذهب الفقهي من تعصب وتشدد في مراحل من تاريخ الأمة الإسلامية. وقد رفض علماء كثير هذا الرأي، منهم الإمام الباجي⁽¹⁾ وغيره، وناقشوه مفصلين حيثياته وفق أسلوب جدلي يعارض كل دليل بمثله أو بأقوى منه ويعترض على كل جزئية بما ينقضها ويبطلها.

¹ - تلبس إبليس، ابن الجوزي ص 80

² - سورة النحل الآية 43

■ السمة الثانية التي ميزت الفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم هي: رفضه التام لإعمال الرأي في الاجتهاد الشرعي؛ لأنه "لا يحل لأحد الحكم بالرأي"⁽²⁾. هكذا قرر رحمه الله حكماً باتاً لا يقبل النقض ولا المناقشة عنده. ودليل ذلك هو: قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾⁽³⁾. وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر﴾⁽⁴⁾.

وقوله ﷺ: «فاتخذ الناس رؤوساً جهالاً فافتوا بالرأي فضلوا وأضلوا»⁽⁵⁾ وغيرها من الآيات والأحاديث وأقوال الصحابة⁽⁶⁾ التي تدم الرأي والفتوى بمقتضاه. بناء على ذلك فإن ابن حزم "سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع، ثم سد باب التفكير في النصوص عنده لاستخراج عللها، فسد التعليل؛ لأن التعليل هو أساس الرأي، فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من

¹- ينظر على سبيل المثال كتاب (الإشارة في أصول الفقه) للإمام الباجي، حيث خصص لهذا الباب حيزاً مهماً، أجاب فيه على اعتراضات مخالفيه بحجج قاطعة، عقلية ونقلية.

²- النبذ، ص 93

³- سورة الأنعام الآية 39

⁴- سورة النساء الآية 58

⁵- رواه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، رقم 100 ومسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، رقم 2673

والترمذي في سننه، أبواب العلم، باب ما جاء في ذهاب العلم، 2652.

⁶- منها قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "اتهموا الرأي" (ذم الكلام وأهله) أبو إسماعيل الهروي، ج 2 ص 210.

وقول سهل بن حنيف رضي الله عنه: (اتهموا آراءكم على دينكم) حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني، ج 5 ص 351.

وقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: (لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخُف أولى بالمسح من أعلاه) رواه أبو داود في سننه، كتاب الطهارة، باب كيف المسح، 162.

ظواهرها، حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به، فهو لا يأخذ إلا بالنصوص، ولا يأخذ من النصوص إلا ظاهرها لا يعدوه"⁽¹⁾.

ومن أجل مزيد من التأكيد على صحة مذهبه ورجحانه، فإنه راح يعترض على أدلة الجمهور التي استندوا إليها في إباحة الاجتهاد بالرأي، ما بين إنكار لثبوتها وطعن في روايتها أو تأويل لدلالاتها وإخراج لها عن ظاهرها⁽²⁾، مخالفا بذلك منهجه الظاهري الذي نافح عنه وتعصب له وخاض المواجهات الشديدة في سبيله.

ولعل هذا الرفض المطلق للرأي وما يرتبط به، يجد تفسيره في الخلفية التي تحكمته في هذا الاختيار، وهي اعتبار أحكام الشريعة كلها غير معقولة المعنى، فلا سبيل والحال هذه إلى إثبات الحكم نفسه للمتساويين المتشابهين، بالنظر إلى كون ذلك قائما على التعليل وشرع الله عز وجل يجب أن يكون منزها عن التعليل.

المطلب الثاني: منهج الاستدلال عند الإمامين ابن حزم والباقي

ما دامت المعرفة العلمية بشكل عام مرتبطة بالدليل على سبيل اللزوم، وبدرجة أكد في علم الأصول، فإن مناقشة موضوع المعرفة الأصولية عند الإمامين ابن حزم والباقي تقتضي الكشف عن السبل التي سلكها كل منهما في ربط اختياراته العلمية بأدلتها المعتمدة، وإظهار الخصائص التي تميز بها منهجهما الاستدلالي؛ أي هل سارا في ذلك على خطى بعض من سبقهم من العلماء الذين ذكر الإمام الشاطبي أنهم في استدلالهم "قصدوا أيسر الطرق وأقربها إلى عقول الطالبين، لكن من غير ترتيب متكلف ولا نظم مؤلف، بل كانوا يرمون بالكلام على

¹- ابن حزم حياته وعصره، أبو زهرة ص 328

²- نظرا لتشعب هذه المسألة وإشفاقا من التطويل، يمكن الرجوع إلى (ابن حزم، حياته وعصره) لأبي زهرة، فقد فصلها هناك تفصيلا دقيقا ص من 328 إلى 338.

عواهنه، ولا يبالون كيف وقع في ترتيبه، إذا كان قريب المأخذ، سهل الملمس¹ أم كانت لهما في ذلك طرق خاصة، ميزت كل واحد منهما عن غيره؟ ولتكن البداية مع الإمام الباقي.

أولاً: الاستدلال الأصولي عند الإمام الباقي

عرّف الإمام الباقي الاستدلال بقوله: "هو التفكير في حال المنظور فيه طلباً للعلم بما هو نظر فيه أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن"². فهو إذن عمل عقلي يقوم به المستدل، ينشد من خلاله تحقيق هدفين اثنين: أحدهما: تحصيل العلم اليقيني بما يتضمنه الدليل، والثاني: بلوغ الظن الغالب⁽³⁾ الذي لا يرقى إلى مرتبة اليقين وإن كان يقاربها، كل ذلك استرشاداً بالدليل وحصرًا للحركة الفكرية في نطاق حدوده الدلالية، دون تجاوز لها.

والاستدلال عنده واجب؛ لأنه من جهة "هو مذهب مالك - رحمه الله تعالى - لأنه قد يستدل في المسائل بأدلة متعددة"⁽⁴⁾ ومن جهة أخرى؛ لأن الدلائل منقسمة إلى خفي وجلي، "فلا بد من النظر؛ لأن في تركه امتناعاً من الوصول إلى معرفة الخفي منها"⁽⁵⁾.

ومما استدل به كذلك على وجوب الاستدلال:

✓ قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾⁽⁶⁾.

✓ وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَا نَاتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾⁽⁷⁾.

✓ وقوله عز من قائل: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ خِزْفٍ ثُمَّ تَذْكُرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ لَا يَنْذِرُكُمْ﴾⁽⁸⁾.

¹ - الموافقات، الشاطبي ج 1 ص 70-71

² - الحدود في الأصول ص 104

³ - من هذا النوع: الأحكام الثابتة بأخبار الآحاد والقياس، ينظر كتاب: الحدود ص 105

⁴ - الإشارة ص 14

⁵ - نفسه ص 14-15

⁶ - سورة الغاشية الآية 17

⁷ - سورة الأنبياء الآية 44

⁸ - سورة سبأ الآية 46

وغيرها من الآيات التي تحت على النظر والتدبر من أجل الاستدلال على القضايا التي تتطلب عملا فكريا واشتغالاً عقلياً.

من هنا فقد اهتم الإمام الباقي بالعملية الاستدلالية أيما اهتمام وأولاهها عناية خاصة في سائر كتبه، بالنظر إلى كونها جوهر الفعل الاجتهادي وركنه الركين وأساسه المتين. وقد بلغ من عنايته بالاستدلال، تمحيصه الدقيق في مفهوم هذا المصطلح وما يدل عليه حسب السياقات المختلفة.

فضلاً عن معناه العام المشار إليه سابقاً، ذكر للاستدلال معنى آخر خاصاً، يمكن في الحقيقة إلحاقه بالقياس، إلا أن الأصوليين "سموه استدلالاً، وإن كان من جملة القياس في الأصول"⁽¹⁾. وذكر لهذا المفهوم الخاص للاستدلال جملة أوجه منها:

الاستدلال بالأولى، والاستدلال ببيان العلة، والاستدلال بشهادة الأصول⁽²⁾، مع التمثيل لكل نوع بما يناسبه.

ولقد كان هذا ديدن الأصوليين على مر العصور؛ حيث اهتموا بالاستدلال وعنوا به بما لا مزيد عليه وفصلوا عناصره ورتبوا درجاته وطبقوه في اجتهاداتهم ومناظراتهم وكافة اختياراتهم العلمية.

وعلى ذلك سار إمامنا الباقي، خاصة في مواقفه الجدلية مع مخالفيه وكذا في تنظيره للممارسة الجدلية، خاصة في كتابه (المنهاج في ترتيب الحجج). والمتأمل لكل ذلك يلاحظ أن الاستدلال كما طبقه الإمام الباقي، يمكن تصنيفه إلى نوعين اثنين:

1) الاستدلال النقلي:

سواء كان استدلالاً بأي القرآن الكريم، أو بالسنة المشرفة أو بدليل الإجماع، وهذا النوع من الاستدلال حاضر باطراد عند الإمام الباقي، وهو أجلّ المراتب وأولاهها بالإعمال؛ لأنه لا يكاد يذهل عنه ما وجد إليه سبيلاً.

¹- إحكام الفصول ج 2 ص 920.

²- تفصيل هذه الأنواع وأمثلتها في إحكام الفصول ج 2 ص 920-921.

من هنا يمكن القول: إن هذا الضرب الاستدلالي هو من قبيل المسلمات عنده، لذلك يمكن الاكتفاء بهذه النماذج على سبيل المثال لا الحصر:

ففي انتصاره لكون غير المسلمين مخاطبين بفروع الشريعة، بسط الخلاف الحاصل في المسألة ثم قال: "فعندنا أنهم مخاطبون بذلك وهو الظاهر من مذهب مالك"⁽¹⁾.

وكان أول ما استند إليه في رأيه هذا، كلام الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين﴾⁽²⁾.

وقوله عز وجل: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً﴾⁽³⁾.

وقوله تعالى: ﴿وويل للمشركين الذين لا يوتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون﴾⁽⁴⁾.

ظاهر إذن أن دليل القرآن الكريم كان أول ما يفرع إليه الإمام الباقي للاستدلال على آرائه واختياراته العلمية، وهو أمر طبيعي، بالنظر إلى كونه أول الأصول المعتمدة من قبل العلماء المسلمين.

ولما كانت "رتبة القرآن أرفع من رتبة السنة"⁽⁵⁾ فإن الإمام أبا الوليد كان يعتمدها في الدرجة الثانية إذا ظفر ببعض الآيات المقوية لمذهبه. وإذا لم يجد دليلاً من القرآن الكريم، فإنه كان يهتّب مباشرة إلى ما صح عنه من أحاديث نبوية، يعتمدها أساساً لمذهبه.

من ذلك على سبيل المثال استدلاله على كون خطاب الواحد خطاباً للجميع⁽¹⁾ بالحديث الوارد عن النبي ﷺ "أن رجلاً أفطر في رمضان في زمن رسول الله ﷺ، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعتق رقبة أو يطعم ستين مسكيناً أو يصوم شهرين متتابعين"⁽²⁾.

¹- إحكام الفصول ج 1 ص 368

²- سورة المدثر الآيات 41-45

³- سورة الفرقان الآية 68

⁴- سورة فصلت الآيتان 5-6

⁵- إحكام الفصول، ج 1 ص 637

وبقوله ﷺ لفاطمة بنت أبي حُبَيْش: "إذا أقبلت الحَيْضَةُ فدعي الصلاة، وإذا ذهب قدرها فاغتسلي عن الدم وصلي" (3).

وعقب على ذلك بقوله: "فأَحَبُّ مالِكَ أن يكون الحكم في النساء كلهن مثل الحكم فيها" (4).

أما الإجماع فإن الإمام أبا الوليد كثيرا ما كان يعزز به موقفه بعد الاستدلال بالقرآن ثم السنة، أو يستدل به مباشرة إذا لم يكن في المسألة نص من الكتاب أو السنة.

ومن ذلك مثلا قوله في الاستدلال على كون المجتهدين المختلفين في مسألة من المسائل، لا يمكن أن يكونوا جميعا مصيبين: "دليل ثالث، وهو إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسمية بعض المجتهدين مخطئا وبعضهم مصيبا" (5).

وهكذا طفق رحمه الله يجمع بين الأدلة النقلية أو يستدل بكل منها على انفراد، حسب ما يقتضيه السياق والمقام. ولم يتوقف الإمام الباجي عند هذا الصنف من الأدلة، بل حرص على توظيف كافة الأدلة المتاحة، عقلية ولغوية، سعيا منه إلى تقوية رأيه وسلامته من وجوه الطعن والاعتراض.

(2) الاستدلال العقلي:

من المؤشرات القوية الدالة على حضور الاشتغال العقلي في العمل الأصولي عند الإمام الباجي، منهجه في تقسيم أدلة الشرع، حيث صنفها وفق رؤية نسقية تدل على ضبط محكم لمجال حركة الفكر، فجاءت على الشكل الآتي: (6)

¹- الإشارة ص 36

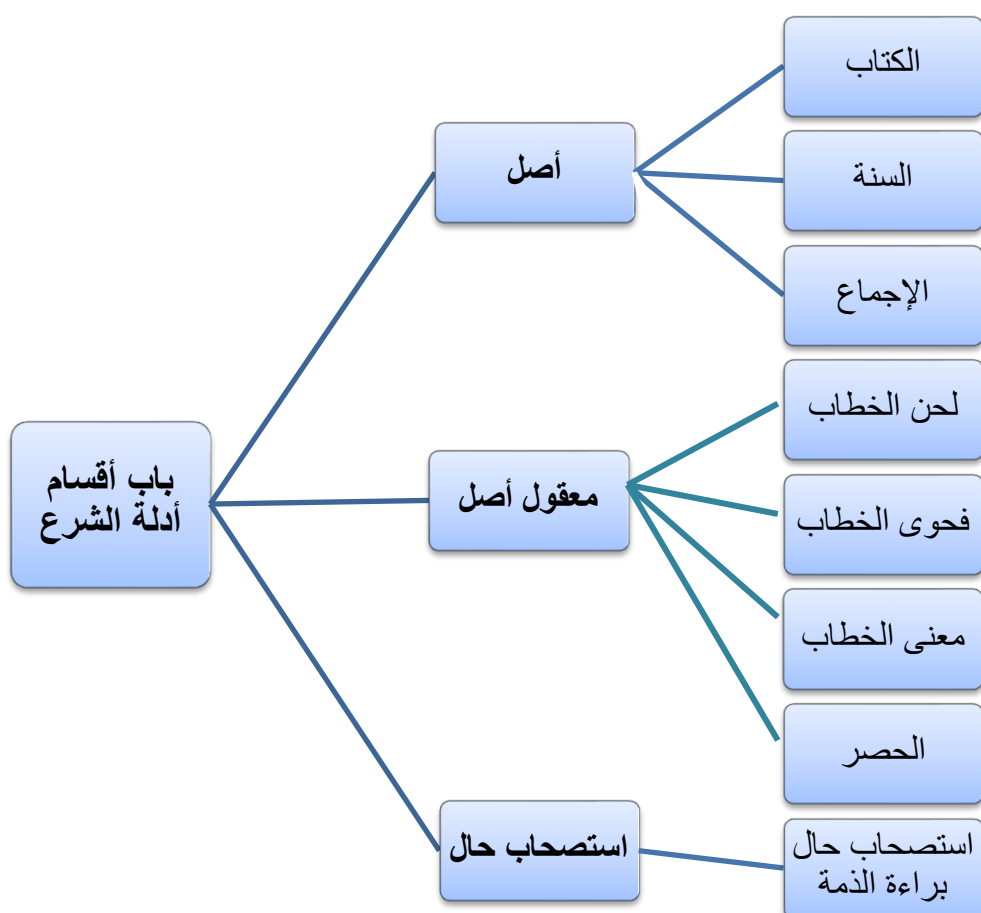
²- رواه مسلم، كتاب الصيام، باب تغليظ الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم 84

³- رواه البخاري، كتاب الحيض، باب إقبال الحيض وإدباره، رقم 320

⁴- الإشارة ص 37

⁵- إحكام الفصول ج 2 ص 964

⁶- المنهاج ص 15 وإحكام الفصول ص 311



ثم أخذ في تفصيل كل أصل إلى عناصره الجزئية المكونة له، بطريقة تجعل القارئ يكون تصورا شاملا على مراد المؤلف وقصده من كلامه. ولقد كانت الخاصية الجدلية حاضرة في هذا التقسيم الذي اعتمده لأدلة الشرع وهو ما يتضح من خلال مجموعة من العبارات التي جاءت عناوين لفصول هذا القسم وأبوابه، منها على سبيل المثال:

- باب بيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالكتاب⁽¹⁾.
- باب الاعتراض على الاستدلال بالسنة⁽²⁾.

¹- المنهاج ص 42

²- نفسه ص 76

- باب بيان وجوه الاعتراض على الاستدلال بالإجماع⁽¹⁾ والاعتراض عنده هو "الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله"⁽²⁾. بمعنى أنه عملية جدلية ترتبط بالدليل وتهدف إلى هدمه، ومن ثم إبطال قول المخالف.

ولئن كان الإمام الباقي قد عارض المنطق الأرسطي ورفضه رفضاً مطلقاً وحذر أشد التحذير من التعاطي له أو الثقة بمنهجه، فإنه وكسائر المالكية أعمل قياس التمثيل ودافع عنه باستماتة، وهو ما يمثل أحد أبرز وجوه عنايته بالاستدلال العقلي والعمل به في الحقلين الفقهي والأصولي.

ثانياً: الاستدلال الأصولي عند الإمام ابن حزم

يعرف الإمام ابن حزم الاستدلال بقوله: "طلب الدليل من قبل معارف العقل ونتائجه أو من قبل إنسان يعلم"⁽³⁾.

الأثر اللغوي ظاهر في هذا التعريف؛ إذ لما أفادت السين والتاء الطلب، فإن إضافتها إلى الدال واللام دل على طلب الدليل من مصادره المعتبرة عند الإمام ابن حزم، والتي حصرها في ثلاثة: اثنان منها داخليان والثالث خارجي، فأما المصدران الداخليان فمعارف العقل ونتائج أعماله، أي استنتاجاته المبنية وفق منهج فكري سليم، وأما المصدر الخارجي، فسؤال العلماء والتعلم منهم.

ولئن اتفق الإمام ابن حزم مع الإمام الباقي في علاقة الدليل بالعقل والتفكير والاستنتاج، فقد اختلف في نقطة جوهرية ترتبط بما يفيد هذا الدليل.

والجواب عند الإمام الباقي أنه قد يفيد القطع وقد يفيد غلبة الظن، سيرا على النهج الذي سلكه عامة الأصوليين والفقهاء. أما الإمام ابن حزم فقد تأثر في اشتغاله الأصولي بالمنطق مما جعله يصبر إصراراً على أن الدليل الصحيح لا يمكن ولا ينبغي أن يفيد إلا القطع

¹- نفسه ص 138

²- المنهاج ص 41

³- الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 78

واليقين⁽¹⁾، ولا مكان عنده لغلبة الظن، سيرا منه على منهج أرسطو ومن نحا نحوه في نظرية المعرفة.

وتأكيدا لهذا المعنى قال في "التقريب": "واعلم الآن أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة"⁽²⁾.

من هنا، لم يكن الإمام ابن حزم يعتمد في استدلاله أصلا من الأصول إلا إذا تأكد عنده أنه يوصل إلى القطع واليقين، ومن ثم فقد رفض عددا من الأدلة الكلية التي بنى عليها جمهور الأصوليين اجتهداهم، كالقياس ونحوه مما يمكن أن يفضي إلى الظن ولا سبيل فيه إلى المعرفة القطعية اليقينية التي كانت هاجس الإمام ابن حزم في كافة كتاباته العلمية ومناظراته مع خصومه ومخالفيه.

وليس معنى ذلك أنه اعتمد في عمله الاجتهادي الأصول والأدلة النقلية فحسب، بل كانت للعقل عنده وظيفة مهمة في استثمار النصوص للاستدلال على الأحكام الشرعية.

ومع ذلك تبقى الأولوية دائما للأصول النقلية قبل غيرها؛ إذ "لا يحل لأحد أن يفتي ولا أن يقضي ولا أن يعمل في الدين إلا بنص قرآن، أو نص حكم صحيح عن رسول الله ﷺ، أو إجماع متيقن من أولي أمرنا، لا خلاف فيه من أحد منهم"⁽³⁾.

نفهم من ذلك أن الأدلة النقلية عند الإمام ابن حزم محددة ومحصورة في تلکم الثلاثة⁽⁴⁾ دون غيرها، وتفصيل ذلك كما يلي:

¹- نبه الإمام ابن حزم إلى أن نتيجة الاستدلال لا يلزم أن تكون صحيحة، بل قد يُخطئ المستدل أحيانا، فقال: (وقد يوقع الاستدلال إذا كان فاسدا على مذهب فاسد، وذلك إذا خولف به طريق الاستدلال الصحيح)، الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 45-46

²- التقريب لحد المنطق ص 563

³- النبذ ص 22

⁴- في السياق نفسه يقول الإمام ابن حزم: (ثم بيّنا أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة، وهي: نص القرآن ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام بنقل الثقات أو التواتر أو إجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهها واحدا). الإحكام ج 1 ص 122

أولاً: الأدلة النقلية عند الإمام ابن حزم⁽¹⁾

1) القرآن الكريم

يعد القرآن الكريم هو أصل التشريع الأكبر وعنه تتفرع باقي الأصول وإليه ترجع كلها، فهو الكتاب الوحيد الذي نُقل بالتواتر القطعي الذي لا يشاركه فيه كتاب آخر. هذه الخاصية التي يتميز بها القرآن الكريم؛ أي كونه منقولاً بطريق لا يمكن أن يتسرب إليها أدنى شك هي أولى الدلائل على كونه الأصل الأول عند ابن حزم "وصحّ بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها، وجب الانقياد لما فيه"⁽²⁾.

والخاصية الثانية التي ميزت القرآن الكريم وجعلت الإمام أبا محمد يتمسك بحجتيه ويقدمه على غيره هي أن جميع المسلمين في كل زمان وفي كل مكان يؤمنون يقيناً "أن القرآن كله قليله وكثيره معجز، وهذا هو الحق الذي لا يجوز خلافه"⁽³⁾. وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً﴾⁽⁴⁾.

ولما كان القرآن الكريم في تلك المرتبة وكانت تلك هي خصائصه وسماته، فإن دلالة لا يصح بحال تحويرها ولا تحويلها عن ظاهر ما دلت عليه ألفاظه وعباراته وتراكيبه، فيلزم تبعاً لذلك حمل كلام الله عز وجل على ظاهره، وكل مخالفة لهذا المسلك تُعْتَبَرُ "تزايداً على الدين

ويقول في موضع آخر: (والدليل قد يكون برهاناً وقد يكون اسماً يعرف به المسمى وعبرة يتبين بها المراد).

الإحكام ج 1 ص 77

¹- استند رحمه الله في ترتيب هذا الضرب من الأدلة إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، سورة النساء، الآية 58.

فالقرآن يدل عليه قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾.

والسنة يدل عليها قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾.

والإجماع يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

²- الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 165

³- الفصل ج 3 ص 13

⁴- سورة الإسراء الآية 88

وتجاوزا لحدوده"⁽¹⁾ فقد قال الله عز وجل: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾⁽²⁾، وهو أمر لا يليق بمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر، ويعرف عادات العرب في التخاطب أن يقع فيه؛ لأنه قد ثبت يقينا أن الكلمات معبرات عما وُضعت له في اللغة وأن ما عدا ذلك باطل، فصح اتباع ظاهرها بضرورة البرهان"⁽³⁾ وهو في استدلاله بأي القرآن الكريم لم يكن ينظر إلى آحادها نظرة جزئية تجعل كل نص بمعزل عن بقية النصوص، بل كان ينظر فيها نظرة كلية شاملة، يفهم من خلالها كل آية في ضوء آيات أخر ويؤكد على ضرورة "استعمال النصوص كلها كما جاءت، وأن لا يترك شيء منها لشيء آخر"⁽⁴⁾ وهو ما يحقق فائدة علمية وتربوية في الوقت نفسه، والمتمثلة في دفع التعارض المتوهم بين آيات القرآن الكريم؛ ذلك "أن الله تعالى لا يتناقض كلامه"⁽⁵⁾.

ولما كانت مراعاة معهود العرب في التخاطب قيда لا مناص منه في الاستدلال القرآني عند ابن حزم، فإنه ألزم كل مستدل به أن يعبر "بكل لفظة عن المعنى الذي علقت به، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق"⁽⁶⁾. وذلك تجنباً للتفسير الباطني الذي زاغت به فرق وطوائف عدة عن السبيل القويم وحمّلت كلام الله تعالى ما لا يحتمل، فخالفت في منهجها اللغة والدين في الوقت نفسه.

2) السنة النبوية:

ما دامت سنة الرسول ﷺ وحيا من الله عز وجل، مشتركة في هذه الخاصية مع القرآن الكريم فإنها مثلت الأصل الثاني من أصول التشريع عند الإمام ابن حزم، شأنه في ذلك شأن بقية الأصوليين والفقهاء.

¹- ابن حزم، أبو زهرة ص 352

²- سورة المائدة الآية 14

³- الإحكام ابن حزم ج 3 ص 63

⁴- المحلى ج 12 ص 13

⁵- الإحكام ج 5 ص 285

⁶- نفسه ج 1 ص 101

ولما كانت عادته إيراد البرهان على كل صغيرة وكبيرة فقد قال في معرض الاحتجاج لهذا الأصل: "لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه، فوجدنا إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ، ووجدنا الله تعالى يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾⁽¹⁾ فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى رسوله ﷺ على قسمين:

- أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن.

الثاني: وحي مروي منقول غير مؤلف ولا مُعْجَز النظام ولا متلو لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ... ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني كما أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن ولا فرق"⁽²⁾.

فحجيتها إذن، مستمدة من حجية القرآن الكريم وهي وحي مثله، وما كان كذلك فلا يصح طرحه أو إهمال الاستدلال به. فقد جاء في الذكر الحكيم: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾⁽³⁾.

وقال سبحانه أيضا: ﴿وما كان لمومن ولا مومنة إذا قضى الله ورسوله أمرا ان تكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالا مبينا﴾⁽⁴⁾. وقال عز من قائل: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾⁽⁵⁾. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة التي تنص على وجوب العمل بما ورد عن رسول الله ﷺ من أحاديث.

والإمام ابن حزم مع حرصه على هذه القضية وتأكيد علمها، فإنه لا يقبل الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ إلا إذا توفرت فيه شروط خاصة لا يصح إلا بها.

¹ - سورة النجم الآية 3-4

² - الإحكام ج 1 ص 167

³ - سورة النساء الآية 64

⁴ - سورة الأحزاب الآية 36

⁵ - سورة الحشر الآية 7

ومما يشترطه في هذا النوع من الأخبار⁽¹⁾ أن يكون قد "نقله الثقة عن الثقة كذلك حتى يبلغ إلى النبي ﷺ، يخبر كل واحد منهم باسم الذي أخبره ونسبه، وكلهم معروف الحال والعين والعدالة والزمان والمكان"⁽²⁾.

نستنتج من ذلك أنه إضافة إلى العدالة والضبط، فإنه يشترط اتصال السند وعدم انقطاعه بأي وجه من الوجوه، لأجل ذلك رفض بإطلاق كل خبر ورد عن الرسول ﷺ من "طريق مرسلة أو فيها مجهول"⁽³⁾ والمرسل عنده كل ما "سقط بين أحد رواته وبين النبي صلى الله عليه وسلم ناقل، واحد فصاعدا، وهو المنقطع أيضا وهو غير مقبول، ولا تقوم به حجة لأنه مجهول"⁽⁴⁾. وهو بذلك يخالف جما غفيرا من الفقهاء والأصوليين الذين احتجوا بالحديث المرسل واستدلوا به على الأحكام، لكن حرص الإمام ابن حزم على اليقين المعرفي ورفضه القاطع لكل ما لا يحقق هذا الشرط، كان هو السبب في هذا النوع من الاختيارات المنهجية الصارمة.

ثم إنه يخالفهم مرة أخرى في جزئية ترتبط بهذا الموضوع ارتباطا وثيقا، وهي نتيجة المعرفة الأحادية، بمعنى: هل يفيد خبر الآحاد علما يقينيا أم إن أقصى ما يفضي إليه هو غالب الظن، كما يرى ذلك الجمهور؟

انسجاما مع منهجه العلمي ونسقه الفكري فإن الإمام ابن حزم يؤكد على كون خبر الآحاد مفيدا للعلم والعمل معا، انطلاقا من برهان يعتبره قاطعا في الدلالة على صواب رأيه، وهو كون السنة وحيا كالقرآن الكريم، وإذا كانت كذلك فهي محفوظة من الله عز وجل القائل

¹ - سبقت الإشارة إلى كون المتواتر مفيدا للعلم الضروري عند الإمام ابن حزم، فلا حاجة إلى إعادته هنا، والكلام أعلاه إنما هو عن خبر الآحاد.

² - الفصل ج 2 ص 68

³ - المحلى ج 9 ص 85

⁴ - الإحكام ج 2 ص 245

في محكم التنزيل: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾⁽¹⁾. وما كان محفوظاً من الله عز وجل فلا يليق بالمسلم أن يعتقد بتسرب الظن والاحتمال إليه.

(3) الإجماع:

الدليل الثالث من الأدلة النقلية عند ابن حزم هو الإجماع⁽²⁾، ومعناه عنده ليس هو المعنى الشائع بين جمهور العلماء، بل هو محصور في طبقة الصحابة رضي الله عنهم، وهو المعتقد به ولا حجة إلا في هذا النوع، وهو "ما تيقن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، ليس الإجماع في الدين شيئاً غير هذا"⁽³⁾ ويقول أيضاً: "لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم"⁽⁴⁾.

هذا هو مفهوم الإجماع عند ابن حزم، فليس هو ذلك الأصل الذي قالوا فيه: "اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار على حكم واقعة من الوقائع"⁽⁵⁾.

هذا المفهوم الذي اختاره ابن حزم لمصطلح الإجماع، يرجع في الحقيقة إلى النص والوحي؛ لأنه عندما ربطه بالصدر الأول، علم أنهم لا يردون ولا يصدرون إلا عن قول من الرسول صلى الله عليه وسلم، فكان إجماعهم بذلك راجعاً إلى النص القرآني أو الحديثي، وهو يبرز خاصية الترابط بين الأصول النقلية عند الإمام ابن حزم، وأنها كلها مستمدة من عمدة الشريعة ومنازلها التي هي القرآن الكريم.

والبرهان الذي يقدمه الإمام أبو محمد لتصويب هذا الاختيار، أمران:

- أولهما: كونه مشتركاً بين كل الذين اعتبروا أصل الإجماع، فهم على الأقل متفقون على هذا القدر، وإن كانوا مختلفين فيما عداه، "وما اختلف قط مسلمان في أن ما

¹- سورة الحجر الآية 9

²- يقول في ذلك: (اتفقنا نحن وأكثر المخالفين لنا على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة وحق مقطوع به في دين الله عز وجل) الإحكام ج 4 ص 510

³- الإحكام ابن حزم ج 1 ص 87

⁴- نفسه ج 4 ص 533

⁵- الإحكام، الآمدي ج 1 ص 196

أجمع عليه جمع الصحابة رضي الله عنهم دون خلاف من أحد منهم، إجماعاً متيقناً مقطوعاً بصحته، فإنه إجماع صحيح، لا يحل لأحد خلافه"⁽¹⁾.

- ثانيهما: انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾⁽²⁾ ظهر أن الدين قد كمل وإذا "صح ذلك فقد بطل أن يزداد فيه شيء... فقد اتفقنا أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل، وإذا كان هو كذلك، فما كان من عند الله تعالى، فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبي ﷺ الذي يأتيه الوحي من عند الله"⁽³⁾.

فتأكد لنا بذلك، كما سبقت الإشارة، أن أي أصل من أصول الإمام ابن حزم لا يكتسب شرعيته ولا يستمد حجيته إلا بالنص والوحي، ومن هنا كان فعلاً مذهباً ظاهرياً لا يعترف للعقل باستقلال في تشريع الأحكام⁽⁴⁾، إنما تنحصر وظيفته في النظر في نصوص الوحي وفهمها ثم العمل بما تضمنته من أحكام وتشريعات.

¹- النبذ ص 26

²- سورة المائدة الآية 4

³- النبذ ص 27

⁴- ليس معنى ذلك أن بقية المذاهب جعلت العقل مستقلاً بالتشريع، إنما الفرق بينها وبين الإمام ابن حزم أن هذا الأخير ضيق المجال كثيراً على العقل في تعامله مع نصوص الوحي واستمداد الأحكام منها.

ثانيا: الدليل العقلي عند الإمام ابن حزم

ليس معنى كون الإمام ابن حزم ظاهريا إلغاؤه العقل مطلقا من العملية الاجتهادية أو من الاستدلال على الأحكام، بل إن العمل العقلي كان حاضرا في أصوله المعتبرة في الاجتهاد الشرعي، غاية ما في الأمر أنه رفض أنواعا من الاشتغال العقلي في استنباط الأحكام، كالقياس مثلا؛ لأنه اعتبرها تدخلا في الفعل التشريعي وتسلبا على النص، والعقل عنده يجب أن يكون تابعا للنص لا متبوعا.

ومن ثم قرر "أنه لا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين، أحدهما ما أوجبه بديهية العقل وأوائل الحس. والثاني: مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس"⁽¹⁾ وإذا كان ابن حزم قد رفض القياس الفقهي واعتبره باطلا وتعسفا على النص الشرعي، فإنه بالمقابل فتح الباب مشرعا أمام القياس المنطقي واعتبره برهانا صحيحا على الأحكام، "والناظر في استنباطات ابن حزم الفقهية يلاحظ مدى اعتماده على الطرق العقلية البرهانية والمسالك المنطقية في بناء وتشديد هذه الاستنباطات"⁽²⁾.

وهذا أمر ليس بالمستغرب من رجل كالإمام ابن حزم الذي بذل مجهودا خاصا في الذب عن المنطق وتقريبه من الأفهام وإدخاله ضمن دائرة العلوم الإسلامية، حتى صار عنده من بديهيات العقول التي لا يليق طرحها بمن رام فهم نصوص الشرع واستثمارها في الاجتهاد الشرعي.

ولقد سبق الحديث عن أصول الإمام ابن حزم الشرعية وأنها أربعة: القرآن والسنة والإجماع والدليل، وتم بيان الأدلة النقلية الثلاثة وبعض ما يرتبط بها، وبقي الكلام عن الأصل الرابع الذي هو الدليل، ومن صوره: استخراج "ما هو متضمن في المقدمات واستنتاج لما هو معطى سلفا بكيفية جلية أو خفية في النص، استنتاجا وإخراجا يقينيين على أساس قاعدة

¹- الإحكام ج 1 ص 114

²- ابن حزم وآراؤه الأصولية، د محمد بن عمر ص 245

اللزوم المنطقي، وانطلاقاً من معايير دقيقة وصارمة ترجع في نهاية المطاف إلى أوائل العقل أو مبادئ التفكير الأساسية⁽¹⁾.

والذي ينبغي الإلماع إليه في هذا المقام هو أنه رغم هذا الحضور المنطقي الواضح في الاستدلال الأصولي والفقهية عند الإمام ابن حزم، إلا أن ذلك كله يبقى ضمن دائرة النص وفي خدمته، وليست للعقل أية استقلالية عن النص؛ لأن كافة الاستنتاجات التي يتوصل إليها تنطلق من النص وترجع إليه.

ويبدأ رحمه الله كلامه عن هذا الأصل بإزالة اللبس الذي يعلق ببعض الأذهان من كون الإمام ابن حزم يتناقض في اختياراته الأصولية، فيقول: "ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ"⁽²⁾.

بعد هذا التوضيح للفرق بين ما يعتبره هو دليلاً وما يراه غيره من الأصوليين ينطلق إلى شرح وبيان أصله عن طريق تقسيمه إلى عناصره المكونة له، مبيناً أن الدليل عنده، منه ما هو مأخوذ من النص، ومنه ما هو مأخوذ من الإجماع.

فالذي هو مأخوذ من الإجماع، فهو أقسام أربعة هي:

"استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قوله ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء"⁽³⁾.

وأما المأخوذ من النص فينقسم بدوره إلى أقسام سبعة:

- "أحدها: مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوصة في إحداها، كقوله ﷺ: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»"⁽⁴⁾.

¹ - ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، د. سالم يفوت، ص 155

² - الإحكام، ابن حزم، ج 5، ص 165

³ - نفسه، ج 5 ص 165، وسيأتي بحول الله تعالى بيان هذه الأقسام بتفصيل في الباب الثاني من البحث

⁴ - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم 2003

- النتيجة: كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.
- وثانيهما: شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾⁽¹⁾ فقد صح بهذا أن من انتهى يغفر له.
 - وثالثهما: لفظ يفهم منه معنى، فيؤدى بلفظ آخر... مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ لِأَوَاهٍ حَلِيمٌ﴾⁽²⁾، فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه.
 - رابعهما: أقسام تبطل كلها إلا واحدا، فيصح ذلك الواحد مثل أن يكون هذا الشيء: إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض له حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا... أو يكون قول يقتضي أقساما كلها فاسدة، فهو قول فاسد.
 - وخامسها: قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان.
 - وسادسها: أن نقول كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر.
 - وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جمة، مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿كُلْ نَفْسٌ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾⁽³⁾.

فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هنداً تموت وأن عمراً يموت، وهكذا كل ذي نفس وإن لم يذكر نص اسمه⁽⁴⁾.

هذا هو الدليل عند الإمام ابن حزم وهذه هي أقسامه ومكوناته، وهو كما يبدو مستمد من علم المنطق رغم تأكيده غير ما مرة على أنه لا يخرج عن فلك النص، وهو ما يؤكد التأثير

¹ - سورة الأنفال الآية 38

² - سورة التوبة الآية 115

³ - سورة آل عمران الآية 185

⁴ - الإحكام ج 5 ص 165-166-167

المنطقي على فكر الإمام ابن حزم في كافة الحقول المعرفية التي شارك فيها، بما في ذلك علم أصول الفقه.

المبحث الرابع: الأساس اللغوي

من المسلمات المتفق عليها في العلوم الشرعية، أن هذه العلوم ليست مجرد معارف منفصلة عن بعضها، إنما هي متكاملة فيما بينها، خصوصا أنها ناشئة لخدمة النص الشرعي، مع القناعة الراسخة التي كانت لدى علمائنا بأن "العلم واحد في نفسه"⁽¹⁾ وإنما اختلفت أنساقه لاختلاف موضوعاته وأهدافه ومناهجه التي أسس في ضوءها.

ومعلوم أن صلب علم أصول الفقه وعموده الفقري هو المحور اللغوي، حيث إن نصوص الوحي التي تعتبر مجال اشتغال الأصولي تحتاج في فقهها إلى ضبط اللسان وسلامة السليقة، سواء تعلق الأمر "بالتركيب، أو بالدلالة أو بالمعجم أو بالسياق الذي يراد به المقتضيات المحيطة بالخطاب الذي هو موضوع الاستنباط".⁽²⁾

وذلك كله محتاج إلى الإمام باللغة العربية وقواعدها ومعهود العرب في تخاطبها. وقد بين الإمام الرازي هذه المسألة بجلاء حين قال: "لما كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفا على العلم بهذه الأمور".⁽³⁾

والمطلع على أي مصنف أصولي يلاحظ بشكل واضح أن عددا من المباحث أساسها لغوي بامتياز، حتى اعتبر الدكتور عابد الجابري أن "السلطة المرجعية الأولى في علم أصول الفقه هي للبحوث اللغوية... والمحور الرئيسي الذي ينتظم هذه البحوث هو العلاقة بين اللفظ والمعنى".⁽⁴⁾

¹ - المقدمة، ابن خلدون ج 1 ص 544

² - مجلة التفاهم، عدد 32، ص 186، مقال بعنوان: علم أصول الفقه وتداخل العلوم، د. محمد بنعمر.

³ - المحصول ج 1 ص 203

⁴ - بنية العقل العربي، د عابد الجابري ص 56

ولم يكن الإمامان ابن حزم والباجي استثناء في هذا المجال، سواء في الاشتغال الأصولي المحض أو في الممارسة الجدلية لكل منهما؛ وذلك لأن أساس النسق العلمي لأصول الفقه قائم على معرفة اللغة العربية وكيفية دلالة الألفاظ على المعاني، وما يعرض لها من أحوال، أفراداً وتركيباً، وما يقتضيه تغير السياق من تغير في المعنى.

فإلى أي حد كان الحضور اللغوي مؤثراً في القناعات العلمية للإمامين الجليلين؟ وكيف استثمرا هذا الأساس في الدفاع عن اختياراتهما العلمية؟

المطلب الأول: الأساس اللغوي عند الإمام الباجي

من أقوى المؤشرات دلالة على الحضور اللغوي القوي في التكوين العلمي للإمام الباجي ما أثر عنه من أنه "كان في بداية حياته ومشواره العلمي مهتماً بالأدب والشعر"⁽¹⁾ ومما يزي هذا الرأي: الوسط العلمي الذي نشأ فيه بالأندلس، ثم تنوع المشارب العلمية التي صاغت شخصيته العلمية بعد رحلته المشرقية الحافلة بالعطاء.

ولا تخفى أهمية البحث اللغوي في المجال الأصولي الذي تأسس على اللغة وانطلق منها في سيرورته التاريخية.

ومن ثم كانت كل ممارسة جدلية في هذا الحقل المعرفي متوقفة على ضبط اللغة العربية والتمكن منها والقدرة على توظيفها.

¹ - مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، عدد 2017/2، ص 54 مقال للدكتور العمري بلاعة بعنوان: الإمام أبو الوليد الباجي أديبا وشاعرا.

ويقول ابن بسام: (نشأ أبو الوليد هذا وهمته في العلم تأخذ بأعنان السماء، ومكانه من النثر والنظم يسامي مناط الجوزاء، وبدأ في الأدب فبرز في ميادينه واستظهر أكثر دواوينه وحمل لواء منثوره وموزونه، وجعل الشعر بضاعته، فوصل الأسباب بالأسباب ونال به مأكّل القمح الرغاب حتى جن الإحسان بذكره وغنى الزمان بغرائب شعره.)

الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ج 2 ص 94-95

ولما كان البيان أحد أسمى وظائف اللغة فإن المطلب الأول سيناقش قضية البيان عند الإمام الباقي، ليتم بعد ذلك اختيار نماذج تطبيقية لغوية وتحليل طريقة الإمام أبي الوليد في مدارسها، والمسلك ذاته سيتم اتباعه مع الإمام ابن حزم في المطلب الثاني.

البيان عند الإمام الباقي

البيان في اللغة العربية من "بَانَ الشيءُ وأبَانَ إذا اتضح وانكشف. وفلان أبينُ من فلان، أي أوضح كلاماً منه".⁽¹⁾

فدلالة هذا اللفظ إذن، مرتبطة بقدرة الشخص على عرض أفكاره بطريقة جلية لا غموض فيها. قال الرسول ﷺ: "إن من البيان لسحراً"⁽²⁾. قال ابن حجر: "وقد حمل بعضهم الحديث على المدح والحث على تحسين الكلام وتحرير الألفاظ... وحمله بعضهم على الذم لمن تصنع في الكلام وتكلف لتحسينه وصرف الشيء عن ظاهره... وقد اتفق العلماء على مدح الإيجاز والإتيان بالمعاني الكثيرة بالألفاظ اليسيرة، وعلى مدح الإطناب في مقام الخطابة بحسب المقام، وهذا كله من البيان".⁽³⁾

إذن فمدار دلالة لفظ البيان على قصد المتكلم إلى إظهار كلامه وتوضيحه للسامع ونقله من حالة الغموض والخفاء إلى حالة الظهور والجلال.

ولقد اهتم الأصوليون بموضوع البيان وأولوه عناية خاصة، نظراً لأهميته في مختلف مباحث علم أصول الفقه، فكان "أول من استأثر بالكشف عنه الإمام الشافعي رحمه الله عليه، وقد استهل به كتابه المشهور الرسالة، لما له من أهمية في تصوير المباحث والمسائل

¹- معجم مقاييس اللغة ج 1 ص 328

²- رواه البخاري، كتاب الطب، باب إن من البيان سحراً، رقم 5767

³- فتح الباري، ابن حجر ج 10 ص 237-238

الأصولية، وتبعه في ذلك كثير من الأصوليين منهم القاضي أبو بكر والغزالي وإمام الحرمين وابن السمعاني والأمدي وغيرهم".⁽¹⁾

فَلْنُلْقِ نظرة في البداية على بعض تعريفاتهم قبل عرض تعريف الإمام الباجي.

يقول الإمام الشافعي: "البيان اسم جامع لمعاني مجتمعة الأصول متشعبة الفروع".⁽²⁾

لا يستشف من هذا التعريف معنى البيان، والسبب في ذلك أن هذا اللفظ يحمل دلالات متعددة، وهو ما عبر عنه الإمام الشافعي بقوله: اسم جامع؛ أي أنه يدل على معاني متنوعة، تختلف حسب سياقها، لكن المشترك بين كافة هذه المسميات هو وقوعها تحت اسم البيان، وهو ما عبر عنه ابن السمعاني بقوله: "بعض البيان أبلغ من البعض، ويدل على ذلك أن الله تبارك وتعالى خاطبنا بالنص والعموم والظاهر ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها".⁽³⁾

لأجل ذلك سلك الإمام الشافعي في تحديد مفهوم البيان مسلك التقسيم، حيث ذكر مراتب البيان ووضح تلك الشعب المتفرقة لمفهومه، كالنص، وما أحكم الله تعالى فرضه بكتابه، وما سنّه رسوله ﷺ، وكذلك ما وجه فيه الله سبحانه عبادته إلى الاجتهاد في طلبه، ثم فصل ذلك تفصيلاً بليغاً، شرح فيه كل وجه على حدة، معززا ببيانه بالأمثلة والاستدلالات المناسبة.

وقال أبو بكر الصيرفي⁽⁴⁾: "البيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي".⁽⁵⁾

¹ - الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، د صالح بوبشيش ص 127

² - الرسالة، الإمام الشافعي ص 93

³ - قواطع الأدلة، ابن السمعاني ج 1 ص 258

⁴ - هو محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي، إمام أصولي، قيل عنه: إنه أعلم خلق الله بالأصول بعد الشافعي، من مؤلفاته: شرح الرسالة، وكتاب في الإجماع، وكتاب في الشروط وغيرها. توفي بمصر عام 330هـ

طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي ج 3 ص 186

⁵ - قواطع الأدلة، ابن السمعاني، ج 1 ص 258

وبعد أن عرف الإمام الغزالي البيان بأنه "الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بما هو دليل عليه"⁽¹⁾ أخذ يعقب على من رأى أنه إخراج للشيء من حيز الإشكال بأنه "ليس من شرط البيان أن يكون بيانا لمشكل؛ لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداءً بيان وإن لم يتقدم فيها إشكال"⁽²⁾ فهو يرى أن البيان ليس بالضرورة مرتبطا بحالة قبلية يكون اللفظ فيها غامضا ثم ينقله المبين إلى حالة أخرى يكون فيها واضح الدلالة، فكل تعبير واضح جلي، ولو كان ابتدائيا، فهو بيان. "وبهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، فذلك ضرب من البيان، وهو بيان المجمل فقط."⁽³⁾

وفي نهاية مناقشته لمفهوم البيان وتقرير ما رآه صوابا في هذه القضية، صاغ خلاصة عامة جامعة لكل ما سبق، قائلا: "واعلم أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا، وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، كل ذلك بيان؛ لأن جميع ذلك دليل، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن، فهو من حيث إنه يفيد العلم بوجوب العمل قطعا دليل وبيان، وهو كالنص. نعم كل ما لا يفيد علما ولا ظنا ظاهرا فهو مجمل وليس ببيان، بل هو محتاج إلى البيان."⁽⁴⁾

أما الإمام الباكي فقد كان تعريفه للبيان مختصرا جدا، حيث قال: "والبيان: الإيضاح."⁽⁵⁾ وتكلم عنه مرة أخرى عندما أثار موضوع المجمل فقال: "الذي يحتاج من أنواع الكلام إلى بيان هو المجمل؛ لأنه لا يفهم المراد من لفظه، فيفتقر إلى البيان ليُعلم به المراد."⁽⁶⁾

¹- المستصفي، الغزالي ج 2 ص 38

²- نفسه ج 2 ص 39

³- المستصفي ج 2 ص 39

⁴- نفسه ج 2 ص 39

⁵- إحكام الفصول ج 1 ص 284

⁶- إحكام الفصول ج 1 ص 477

ظاهر من قوله: إن البيان هو الإيضاح، إطلاقه معنى هذا المصطلح، بحيث يدخل ضمنه كل قول يروم جعل الكلام واضحاً جلياً لا غموض فيه، سواء كان ذلك ابتداءً، أو تعلق بلفظ مجمل وقع عليه فعل البيان، فانتقل بذلك من حال الإجمال إلى حال التفصيل والوضوح.

أنواع البيان عند الإمام الباقي

البيان إما أن يقع بلفظ محتمل أو غير محتمل، فيكون بهذا الاعتبار منقسماً إلى قسمين:

■ الأول: أن يحصل البيان بلفظ غير محتمل، وهو النص الذي عرفه الإمام الباقي بأنه "ما رُفع في بيانه إلى أبعد غاياته، مأخوذ من النص في السير، وهو أرفعه".⁽¹⁾
هذا الضرب من البيان حكمه العمل به والمصير إليه، إلا إذا كان منسوخاً أو معارضاً بدليل آخر.⁽²⁾

ومثاله: قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾.⁽³⁾

هنا بين الله تعالى مدة العدة بنص لا يحتمل التأويل، فوجب المصير إليه.

■ الثاني: البيان باللفظ المحتمل

واللفظ المحتمل عنده نوعان: ظاهر وعام⁽⁴⁾؛ فالظاهر ما احتمل معنيين فأكثر وهو في أحدهما أظهر وذلك كالأوامر والنواهي، وحكم هذا النوع حملة على ظاهره، إلا أن يدل دليل على العكس.

بعد أن حدد الإمام الباقي أقسام البيان بالاعتبار المشار إليه أعلاه، انتقل إلى جزئية لا يتم هذا المبحث بدونها، وهي مسألة ما يكون به البيان. قال: "والبيان يقع بالقول تارة ويقع بالفعل والإشارة والرمز والكتابة وشاهد الحال وإقرار صاحب الشرع على الفعل".⁽¹⁾

¹ - أحكام الفصول، ج 1 ص 285

² - نفسه ج 1 ص 316

³ - سورة البقرة الآية 232.

⁴ - أحكام الفصول ج 1 ص 316

هذه هي الأدوات التي يقع بها البيان عند الإمام الباجي وهي عموماً تنقسم إلى قسمين: لغوية، ويدخل فيها القول، وغير لغوية، وتدخل فيها بقية المبيّنات المذكورة.

وقد اعترض بعض الأصوليين⁽²⁾ على جواز البيان بالفعل، بالنظر إلى كون البيان لا يصح أن يتأخر عن وقت الخطاب وينفصل عنه، ثم عقب الباجي على هذا الرأي بقوله: "وهذا غلط؛ لأن تأخير البيان يجوز عن وقت الخطاب"⁽³⁾؛ لأن العقل لا يحيل صدور الفعل عقب الخطاب فيكون ذلك الفعل مبيناً لمراد الشارع بخطابه. ثم أخذ في مناقشة من خالفه في هذه المسألة على عاداته بعرض آرائهم وتفكيكها والنظر فيها بميزان الشرع والعقل واللغة على حد سواء، ليخرج بالخلاصة التي يرتضيها، مقرونة بالحجة معززة بالدليل، مما يعكس عنايته الفائقة بالوظيفة البيانية التي تضطلع بها اللغة العربية وعلى عنايته الكبرى بالجانب اللغوي في اشتغاله العلمي في الحقل الأصولي.

وحتى يتكامل في هذه المسألة الجانب النظري بالجانب التطبيقي لتجلية معالم منهج الإمام الباجي في القضايا اللغوية وكيفية تعامله معها، فإن المقام يقتضي انتخاب بعض المسائل اللغوية التي أثارها رحمه الله، وعرض مسلكه في تناولها، ومن تلك المسائل:

1- مسألة الحروف المستعملة في الجدل الأصولي:

يأتي هذا الفصل مباشرة بعد الفصل الأول من كتاب إحكام الفصول، الذي تناول فيه الإمام الباجي تعريف عدد من المصطلحات المحتاج إليها في علم الأصول أو الجدل الأصولي على حد سواء، وترجم لهذا الفصل الثاني بقوله: "فصل في بيان الحروف التي تدور بين المتناظرين"⁽⁴⁾ وافتتاحه الكتاب بهذين الفصلين اللذين يدخلان في صميم اللغة العربية دليل قوي على كون المعطى اللغوي أساساً متيناً في الفكر الأصولي لأبي الوليد، وأن عطاءه العلمي لا يمكن فهمه دون الاشتغال بهذا الأساس من أسس بنائه وتكوينه.

¹ - نفسه ج 1 ص 478

² - الإحكام، الآمدي ج 3 ص 27

³ - إحكام الفصول ج 1 ص 478

⁴ - نفسه ج 1 ص 292

تحدث في هذا الفصل عن أربعة وعشرين حرفا اتبع في تحليلها وبيان وظائفها وخصائصها منهجا استقرائيا، تتبع فيه الاستعمالات المختلفة لهذه الحروف والسياقات المتنوعة التي تعتمدها، مردفا كل حالة من الحالات باستشهاد يوضح الفكرة ويبين المقصود، وقد يكون المثال آية قرآنية أو شعرا أو جملة يُنشئها هو ليوضح مراده بكلامه.

ولنتأمل هذا النموذج المقتطف من كتاب "إحكام الفصول" لنتصور طريقته في تناول هذا الموضوع.

قال في شرحه حرف «مَن»: "وأما «مَن» فإنها عاملة لمن يعقل، ولها ثلاثة مواضع: الخبر والجزاء والاستفهام.

أ- فأما الخبر، فنحو قولك: أعجبني من رأيت.

ب- والجزاء، نحو قولك: من يأتيني أكرمه.

ت- والاستفهام، نحو قولك: من رأيت؟

هذا الذي ذكره القاضي أبو بكر. وقد حكى أبو عبد الله الأزدي⁽¹⁾ عن بعض النحاة أن لمن موضعا رابعا، وهو قولك: مررت بمن معجب لك، فتكون نكرة، لجواز أن تقول: رُب من معجب لك لقيت".⁽²⁾

تبدو من خلال هذا النص البراعة المنهجية والمكنة المعرفية التي تحلى بها الإمام الباجي، فقد بدأ بثمررة الحرف وأثره بقوله (عاملة لمن يعقل) وكذا مجال تأثيرها، ثم ثنى بتفصيل أحوالها وتقسيم مواضعها، دون أن ينسى تعضيد رأيه بأراء العلماء وأقوالهم المختلفة في المسألة، وهو ما يمكننا من الخروج في النهاية بالملاحظات الآتية عن طريقته في مقارنة مسألة الحروف وأحوال استعمالها في كلام العرب:

¹- هو النحوي الواسطي المعروف بنفطويه، كان من العلماء البارعين باللغة والحديث والسِّيَر روى عن

داود الظاهري، وُلد عام 244هـ وتوفي عام 320هـ. بغية الوعاة، السيوطي ج 1 ص 429

²- إحكام الفصول ج 1 ص 295-296

- على المستوى المنهجي اعتمد منهج الاستقراء وتتبع مواضع الحرف وأحواله التركيبية المختلفة.

- حدد وظائف كل حرف وبين تأثيره على المعنى في كل موضع من مواضعه.

- ذكر الأقوال المختلفة للعلماء في معاني كل حرف وعدد مواضعه وأثاره المترتبة على اختلاف أحواله السياقية.

- عزز كلامه بالأمثلة التوضيحية والشواهد القرآنية والشعرية حتى يجعل الصورة واضحة عند القارئ وينفي عنها كل لبس أو غموض.

2- المجاز في القرآن الكريم:

المجاز هو "اسم لما أريد به غير ما وُضع له لمناسبة بينهما كتسمية الشجاع أسداً".⁽¹⁾

وقال التهانوي هو "عند أهل العربية خلاف الحقيقة"⁽²⁾. فهو يستعمل دائماً قسيماً للحقيقة، ذلك أن المتكلم إذا أراد باللفظ معناه الذي وضع له في الأصل كان ذلك حقيقة، وإن استعمله وأراد به غير ذلك كان ذلك الاستعمال مجازاً.

وقد اهتم الأصوليون بهذا الموضوع وأفاضوا فيه واختلفوا في وقوعه في القرآن الكريم بين مثبت وناف على عدة أقوال⁽³⁾، منها:

1. المجاز موجود في اللغة وفي نصوص الوحي من قرآن وسنة على حد سواء. وهذا هو قول جمهور الأصوليين والمفسرين واللغويين.⁽⁴⁾

2. نفي وقوع المجاز مطلقاً، سواء في اللغة أو في نصوص الوحي. وهو قول بعض العلماء.⁽¹⁾

¹ - التعريفات، الشريف الجرجاني ص 169

² - كشف اصطلاحات الفنون، التهانوي ج 2 ص 1456

³ - البحر المحيط، الزركشي ج 2 ص 182

⁴ - حولى كلية الدراسات الإسلامية والعربية، القاهرة، عدد 2016/33، ص 1205 مقال بعنوان: حكم وقوع المجاز في اللغة والقرآن، د علي العنزي.

3. إثبات المجاز في اللغة ونفيه في القرآن الكريم.⁽²⁾

أما الإمام الباجي فقد عرف المجاز بقوله: "والمجاز: كل لفظ تُجَوِّز به عن موضوعه"⁽³⁾ وهو في ذلك يوافق التعريف اللغوي للمجاز وكذا تعريفات بقية الأصوليين لهذا المصطلح.

وفيما يتعلق بإمكانية وروده في القرآن الكريم فإن الإمام أبا الوليد لم يكتف بعرض رأيه في هذه المسألة معزولا عن بقية الآراء، بل أصّل للموضوع وتناولهُ من زوايا متعددة، حتى يجعل القارئ على بينة من هذه المسألة اللغوية، بعين الأصولي الخبير والجدلي النحرير.

ففي باب: أقسام أدلة الشرع وهو أول أبواب كتابه: إحكام الفصول، استهل كلامه عن القرآن الكريم باعتباره أصلا من أصول الفقه بقوله: "فالكتاب ينقسم قسمين: حقيقة ومجاز".⁽⁴⁾ وهو ما نستنتج منه إقراره بوقوع المجاز في القرآن الكريم.

لكن قبل أن يبدأ في مناقشة المسألة والاستدلال على رأيه فيها، لخص مواقف العلماء منها قائلا: "فأما المجاز، فذهب أكثر شيوخنا إلى أنه في القرآن، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي.

وقال ابن خويز منداد⁽⁵⁾ - من أصحابنا: لا يصح وجود المجاز في القرآن، وبه قال داود بن علي".⁽⁶⁾

هذه هي خلاصة مذاهب العلماء في هذه المسألة، أما هو فإنه سلك في الاستدلال على اختياره العلمي فيها سبيلين:

¹ - نفسه ص 1206

² - نفسه ص 1210

³ - إحكام الفصول ج 1 ص 286

⁴ - نفسه ج 1 ص 312

⁵ - هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد الإمام العالم المتكلم الفقيه الأصولي، من مالكية العراق، اختص بآراء فقهية خالف فيها علماء المذهب. لم يذكر أحد من المترجمين له سنة وفاته، وأورده الذهبي ضمن المتوفين بين 381هـ - 400هـ.

تنظر ترجمته في: شجرة النور الزكية ج 1 ص 154 وترتيب المدارك ج 7 ص 77.

⁶ - إحكام الفصول ج 1 ص 312

أولاً: دليل واقعي، يتمثل في كون القرآن الكريم نازلاً بلغة العرب، وأن العرب اعتادت استعمال المجاز في مخاطبتها، بل يعدونه من أرفع ما يُحلى به الكلام ويجمل، ولا تسمو قيمة الشخص الأدبية واللغوية إلا إذا كان من الذين يتقنون توظيف المجاز في كلامهم، فلا مانع والحالة هذه من وجوده في القرآن الكريم.

لكن اعترض على ذلك بأن المجاز يوظفه المتكلم للضرورة، والله سبحانه متعال عن الضرورة.

يرد الإمام الباجي على ذلك بعدم التسليم للخصم بدعواه أن المجاز يستعمل للضرورة؛ لأن العرب كانت تستعمله "مع القدرة على غيره، وتراه أبلغ في المقاصد من اللفظ الموضوع لذلك المعنى".⁽¹⁾

وتتجلى البراعة اللغوية والمقدرة البيانية والتمكن المعرفي للإمام الباجي في رده على الاعتراض الآتي:

"استدلوا بأن القرآن كله حق، ومحال أن يكون حقاً ما ليس بحقيقة".⁽²⁾

اعتمد الإمام الباجي في دحض هذا الاعتراض على أساس لغوي محض، وهو تمييزه بين لفظي (الحق) و(الحقيقة) ذلك أن المعترض جعلهما بمعنى واحد؛ لكن أبا الوليد ينبه إلى أنهما ليسا كذلك؛ إذ "الحق ضد الباطل والحقيقة ضد المجاز".⁽³⁾

التمييز بين هذه المستويات اللغوية هو الذي يجعل رأي الإمام الباجي يحظى بقبول لدى القارئ؛ لأنه يبدو أكثر إقناعاً فقد يأتي المتكلم بلفظ الحقيقة ويكون كاذباً في خبره، ويأتي بلفظ المجاز ويكون خبره صادقاً، فلا ارتباط إذن بين الحقيقة والحق.

وتوضيحا لهذه الفكرة، يضرب المثل الآتي: "ألا ترى أنك لو أخبرت عن رجل شجاع أنه في الدار، فقلت: الأسد في الدار، لكنك صادقاً ولم تأت بالحقيقة؛ لأن وصفنا للشجاع بأنه أسد

¹ - نفسه ج 1 ص 313

² - إحكام الفصول ج 1 ص 313

³ - نفسه ج 1 ص 313

مجاز، ولو أردت أن تخبر أن في الدار رجلا، ولم يكن فيها أحد، فقلت: الرجل في الدار، لكنت قد جئت في اللفظ بالحقيقة؛ لأنك استعملته فيما وضع له، ولم تقل الحق".⁽¹⁾

بناء على هذا التحليل العميق لتلك المستويات الدلالية، يخلص الإمام أبو الوليد إلى أنه لا ضير في وجود المجاز في القرآن الكريم، ولا منقصة تلحقه من ذلك، بل هي ميزة من مزاياه أن يوظف كل تلك المحسنات من استعارة وزيادة ونقصان وتقديم وتأخير ونحوها مما يجل الخطاب ويجعله في أعلى مستويات البيان ويحقق له صفة الإعجاز التي تفرد بها.

المطلب الثاني: الأساس اللغوي عند الإمام ابن حزم

لا يخفى على كل من طالع كتب الإمام ابن حزم أسلوبه المتميز ولغته الراقية التي ضاهى بها أدباء وشعراء عصره، وهو ما شهد به غير واحد ممن ترجموا له أو كتبوا عنه.⁽²⁾

ولقد كان الدليل اللغوي حاضرا في مجادلاته لخصومه وذبه عن آرائه واختياراته العلمية؛ بل إنه تبنى آراء خاصة في قضايا لغوية خاصة خالف فيها اللغويين أنفسهم.

ومن بين أقوى المؤشرات على حضور الأساس اللغوي في الفكر الحزمي عامة والأصولي منه بشكل أخص، انبناء مذهبه برمته على ظاهر اللغة في فهم واستثمار الخطاب الشرعي، بل إن "ترك ظاهر اللفظ وطلب معاني لا يدل عليها لفظ الوحي"⁽³⁾ يعتبر افتراء على الله عز وجل وتقولاً عليه بغير علم مصداقا لقوله سبحانه ﴿يَحرفون الكلم عن مواضعه﴾.⁽⁴⁾

وهذا أمر ظاهر لا لبس فيه، بالنظر إلى كون القرآن الكريم منزلا بلغة العرب، فاقضى فهمه وتفسيره الاقتصار على ما دلت عليه هذه اللغة وفق معهود أهلها وعاداتهم التواصلية،

¹ - نفسه ج 1 ص 313

² - ينظر على سبيل المثال كتاب: نظرات في اللغة عند ابن حزم، سعيد الأفغاني

³ - الإحكام، ج 3 ص 63

⁴ - سورة المائدة الآية 14

وهو ما أكده غير واحد من علماء اللسان العربي؛ حيث نجد أبا عبيدة على سبيل المثال ينص على أن "في القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل... ومجاز المكرر للتوكيد ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التكرير ومجاز المقدم والمؤخر... وكل هذا جائز قد تكلموا به".⁽¹⁾ ومن ثم كان الشرط الأساس والركن الركين في الاجتهاد الشرعي عند الإمام ابن حزم هو مراعاة عنصر اللغة والارتباط به في كافة مراحل الاشتغال العلمي في أصول الفقه.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق هو حضور المنطق في فهم اللغة وضبط طرق دلالتها، حتى إن "الناظر في كثير من تخریجات الإمام ابن حزم الفقهية يلاحظ مدى اعتماده على جهة البيان في المنطق، سواء في تخریجه للأحكام الشرعية أو في استثماره للخطاب، فهو من علماء الأصول القلائل الذين عملوا على استغلال المنطق لأغراض تشريعية وفقهية".⁽²⁾

ولما كان موضوع البيان من أوائل الوظائف اللغوية التي ناقشها الإمام ابن حزم، فإن المقام يقتضي أن ننظر كيف قارب هذه المسألة وما هو وجه تصوره لها؟

البيان عند الإمام ابن حزم

يميز الإمام ابن حزم بين البيان وبين التبيين والإبانة، فيقول عن البيان: هو "كون الشيء في ذاته ممكناً أن تُعرف حقيقته لمن أراد علمه".⁽³⁾

أما التبيين والإبانة، فمعناه: "فعل المبين، وهو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة، وقد يسمى أيضاً على المجاز، ما فهم منه الحق، وإن لم يكن للمفهوم منه قصد إلى الإفهام مبيناً، كما تقول: يئس الموت أن الناس لا يخلدون، والتبيين فعل نفس المتبين للشيء في فهمها إياه، وهو الاستبانة أيضاً، والمبين هو الدال نفسه".⁽⁴⁾

¹ - مجاز القرآن، أبو عبيدة، ج 1 ص 18-19

² - ابن حزم وآراؤه الأصولية، د محمد بنعمر ص 267

³ - الإحكام، ج 1 ص 79

⁴ - نفسه ج 1 ص 79

أساس التمييز بين هذه المستويات التي ذكرها هنا هو مصدر الفعل؛ فإن كان صادرا عن الذات الراغبة في البيان فهو تبين وإبانة، هذا إذا قصد بيان الشيء لغيره، وإلا فهو تبين حين يكون منحصرًا بين الفاعل ونفسه.

أما إذا كان صفة في الشيء الذي هو متعلق الفعل، سمي حينئذ بيانًا، من حيث كون ذلك الشيء مقدورا على معرفته وتصوره في الذهن، وهذا التفكيك الدقيق والتحليل العميق يدل على البراعة اللغوية للإمام ابن حزم، وهو في الوقت نفسه يضع الحدود المعرفية للمصطلحات والمفاهيم التي سيؤسس عليها جدله مع مخالفيه، حتى لا يتسنى لهم تحميل ألفاظه معاني لم يقصدها هو، مما يكشف عن وجه آخر من وجوه قوّته وتضلعه في علم الجدل.

ومع ذلك فهو يزيد الأمر تفصيلا وتمحيصا في "التقريب" ليضع القارئ أمام صورة واضحة المعالم لتصوره لمفهوم البيان، وذلك من خلال حديثه عن مراتبه ودرجاته.⁽¹⁾

■ فأول تلكم الدرجات: "كون الأشياء الموجودات حقا في أنفسها"⁽²⁾. بغض النظر عن وجود مستبين لها أو عدم وجوده، فالبيان في هذا المستوى موجود بالقوة في الشيء، سواء تحقق له الوجود الفعلي أو لا.

■ وثانيها: الانتقال العملي من مستوى الإمكان إلى مستوى التحقق الواقعي؛ أي "بيانها عند من استبانها، وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه واستقرارها فيها بمادة العقل... وتمييزه لها على ما هي عليه"⁽³⁾ بمعنى أنه يصير لدينا هنا طرفان: الموضوع المستبان والشخص المستبين الذي يشتغل بعقله ليكشف عن خصائص الشيء حتى يصير معلوما لديه مقدورا على تصوره والحكم عليه.

¹- تعددت تقسيمات العلماء لتلك الدرجات والمراتب، ويبقى (البيان عند علماء الأصول في الأصل، هو مادة الدليل الموصول إلى الحكم الشرعي، وقد نهجوا في تحديده منهجا عقليا دقيقا... ولعل اجتهداهم في تحديد أنواعه أبرز دليل على عنايتهم به)، الخطاب اللساني عند ابن حزم، د نعمان بوقرة ص 102-103.

²- التقريب ص 313

³- نفسه ص 313-314

■ وثالثها: التعبير عن ذلك الشيء باللغة المتداولة بين الناس، "فتوصل بذلك نفس المتكلم مثل ما قد استبانته واستقر فيها إلى نفس المخاطب"⁽¹⁾، بحيث إن الشيء الذي هو موضوع البيان، بعد أن كان مجرد فكرة نظرية في ذهن الشخص الذي تحقق له هذا البيان، يعبر عن تلك الفكرة بواسطة كلمات شفوية بشكل واضح ولغة سليمة، حتى تصير واضحة لدى المخاطب كما تجلت له هو، وهذه هي وظيفة الرسل عليهم السلام الاستفادة من قوله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾⁽²⁾.

■ ورابعها: التعبير الكتابي عن موضوع البيان، وهذا المستوى شبيه بالذي قبله، إلا أن التعبير في الأول شفهي وفي الثاني كتابي بواسطة "إشارات تقع باتفاق، عُمدتها تخطيط ما استقر في النفس من البيان المذكور بخطوط متباينة... متفق عليها بالصوت المتقدم ذكره، فيسمى ذلك كتاباً"⁽³⁾. فتصير المشاركة بذلك أوسع في موضوع البيان، بحيث يتسنى لعدد أكبر من الجمهور ممن اطلعوا على المكتوب أن يصير الموضوع بيّناً لهم، وهو ما لا يمكن أن يتحقق بمجرد الكلام الصوتي الذي لا يتاح إلا لمن سمعه.

وفائدة هذا المستوى من البيان عظيمة على الإنسان، إذ لولاها لما علم ماضي أسلافه، ولا تحقق التراكم العلمي المؤدي إلى التطوير والتجديد، ولانحصرت معرفتنا في وقائع العصر الذي نحياه دون أن تُجاوزه إلى غيره.

هذا النسق البياني الذي عبر عنه الإمام ابن حزم بتلك المستويات الأربعة تحتل اللغة موقع القلب منه، سواء كانت لغة شفوية أو مكتوبة، ذلك أنها أهم وسائل التعبير عن المعاني؛ أي المسميات التي يؤكد الإمام أبو محمد على وحدتها بين الأمم والشعوب، وإن اختلفت الأسماء الدالة عليها تبعا لاختلاف اللغات والألسن.

¹- نفسه ص 314

²- سورة إبراهيم الآية 5

³- التقريب ص 314-315

هذه الوظيفة التعبيرية للغة تعكس وجهها آخر من أوجه الخلفية الظاهرية التي يستصحها الإمام ابن حزم في تحليله ومناقشته لغيره، ذلك أن المعاني التي تعبر عنها اللغة ليست شيئاً آخر غير ما هو موجود في الواقع؛ أي علم الأشياء "على ما هي عليه، لأن من علم الشيء على خلاف ما هو عليه فهو جاهل به"⁽¹⁾. فليس ثمة إذن ظاهر وباطن؛ إنما هو ظاهر فقط لا يصح التعلق بغيره ولا يجوز الانصراف عنه، وأي محاولة للغوص في باطن النصوص وتجاوز ظواهرها يُعدّ عنده انحرافاً وزيفاً عن الطريق الشرعي القويم، فوجب لذلك "فهم النصوص الدينية على ظواهرها الراجع إلى النظرة العلمية، إلا أن يأتي دليل على أن اللفظ قد صرف عن معناه إلى معنى آخر"⁽²⁾.

أوجه البيان عند الإمام ابن حزم:

كان الحديث في العنصر السابق عن البيان ومراتبه بشكل عام، والآن ننتقل إلى الكلام عن رأي الإمام ابن حزم في بيان المجمل الوارد في النصوص الشرعية.

هذا النوع من البيان ينقسم عنده إلى أقسام ثلاثة:

بيان بالتفسير، وبيان بالاستثناء وبيان بالتخصيص.

فالمعاني المجملة إذا جاءت في نص شرعي قد يتم بيانها "بتفسير كفياتها وكمياتها دون أن يخرج من لفظها شيء يقتضيه في اللغة، كقوله تعالى ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ﴾⁽³⁾ فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ماهية هذه الزكاة المأمور بإيتائها، دون أن يخرج من لفظة الزكاة شيئاً، وكذلك ما فسر عليه السلام من صفات الحج وغير ذلك"⁽⁴⁾.

¹ - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج 4 ص 71

² - ظاهرية ابن حزم الأندلسي، د أنور الزعبي ص 153

³ - سورة البقرة الآية 109

⁴ - الإحكام ج 1 ص 135

هذا هو النوع الأول، وهو بيان يتم فيه الحفاظ على كافة أفراد اللفظ، دون إخراج أي منها، فيكتفى فيه بتحديد الكيف والكم، حتى يصير المطلوب واضحا للمكلف ممكنا تنزيله وتطبيقه في الواقع.

النوع الثاني هو بيان استثنائي، حيث يكون البيان فيه عن طريق استثناء بعض أفراد اللفظ المجمل بأحد أدوات الاستثناء؛ مثل: إلا وخلا وحاشا وما لم ونحو ذلك، ومن أمثلته "ما روي من نهيه عليه السلام عن بيع الرطب بالتمر، ثم استثنى العرايا فيما دون خمسة أوسق، فكان هذا مخرجا لحكم العرايا من جملة النهي المتقدم".⁽¹⁾

والنوع الثالث يكون بالتخصيص: "كتحريمه تعالى نكاح المشتركات جملة، ثم جاءت إباحة نكاح نساء أهل الكتاب بالزواج، فكان هذا تخصيصا من الجملة المذكورة".⁽²⁾

وزيادة منه في الحرص على التدقيق وبيان الفروق بين المصطلحات الأصولية، يلفت انتباه القارئ إلى فرق دقيق بين الاستثناء والتخصيص المشار إليهما سابقا وبين النسخ، من حيث إن النص الذي ورد عليه الاستثناء أو التخصيص، لم يكن مقصود الشرع به هو التكليف بعموم مقتضاه قبل استثناء بعض أفراده من ذلك الحكم العام، أما النسخ فكان القصد فيه هو إلزام المكلفين بحكمه مدة زمنية محددة قبل إلغائه، وعلى ذلك فإن "الجملة الواردة التي جاء التخصيص والاستثناء منها، لم يُرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتنا من الدهر... وأما النسخ فإننا مكلفون الجملة الأولى على عمومها مدة، ما لم يأت أمر بإبطالها عنا".⁽³⁾

من هنا نفهم أن هذه العناية التي أولاها الإمام ابن حزم لمسألة البيان وما يرتبط به ويتفرع عنه، لم يكن الغرض منه إلا أن يؤكد أن وحي الله تعالى إلى عباده يبين وأن شرعه واضح لمن أراد معرفته وفهمه، فهو سبحانه القائل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَلَ إِلَيْهِمْ﴾

¹ - الإحكام ج 1 ص 135-136

² - نفسه ج 1 ص 136

³ - نفسه ج 1 ص 136

(1). وما دام الأمر كذلك فالنصوص ظاهرة معانيها لمن امتلك المعرفة اللغوية، فلا يَسْعَيْنَّ امرؤ خلف الإشارات والبواطن والتأويلات، بدعوى الإبهام أو الإجمال، وهو ما يعبر عن وجه آخر من أوجه الخلفية الظاهرية التي كان ابن حزم يستصحها في كافة تقريراته المعرفية واختياراته العلمية.

المجاز عند الإمام ابن حزم

انطلق الإمام أبو محمد في تعريفه للمجاز من معناه اللغوي مقررًا أن المجاز في اللغة هو "ما سلك عليه من مكان إلى مكان، وهو في الطريق الموصل بين الأماكن" (2) وهو من جاز يجوز بمعنى مر وعبر من جهة إلى جهة أو من موضع إلى موضع، وهذا هو المعنى الذي ذكره أصحاب اللغة.

أما في الاصطلاح فهو عنده ما "نقل عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر" (3) وهو في ذلك يتفق مع المعنى الذي أقره الإمام الباجي وغيره من الأصوليين.

لكن، ماذا عن موقفه من مسألة وقوع المجاز في القرآن الكريم؟ هل يتفق فيها مع الإمام الباجي؟ أم إنه ارتضى لنفسه اختياراً غير الذي ابتغاه الإمام أبو الوليد؟

قبل الجواب على سؤال موقف الإمام ابن حزم من هذه المسألة، ينبغي التنبيه إلى الخلفية التي حكمتها في هذا الاختيار، حتى يفهم الأمر على وجهه.

فهو يرى أن أصل اللغة توقيف من الله تعالى، بناء على قوله سبحانه ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ (4).

والنتيجة المنطقية المترتبة عن ذلك، أنه لما كانت اللغة توقيفا من الله سبحانه، وأنه هو واضع الألفاظ بإزاء معانيها، فإنه هو وحده من يملك نقل اللفظ من معناه الموضوع له إلى

¹ - سورة النحل الآية 44

² - الإحكام ج 1 ص 88

³ - الإحكام ج 1 ص 88

⁴ - سورة البقرة آية 30. ويقول الإمام ابن حزم: (أصل الكلام توقيف من الله عز وجل) الإحكام ج 1 ص

معنى آخر؛ "لأن التسمية لله عز وجل، فإذا سمي تعالى شيئاً ما باسم ما، فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة في ذلك المكان، وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى".⁽¹⁾

هذا النقل للفظ من وضعه اللغوي إلى معنى آخر لا يمكن ادعاؤه عند الإمام ابن حزم إلا بدليل، وهو ما يعني اشتراطه البرهان في النقل من الوضع الأصلي؛ لأنه لا أحد يملك ذلك سوى الله عز وجل، ومن ثم فكل زعم بأن اللفظ منقول إلى غير وضعه الأصلي مشروط بالبرهان الذي يحصره الإمام أبو محمد في "نص آخر أو بإجماع متيقن أو ضرورة حس".⁽²⁾

والجدير بالذكر هنا أن اللفظ بعد نقله من وضعه الأصلي وفق الشروط المذكورة لا يسمى مجازاً عند الإمام ابن حزم، بل هو حقيقة ثانية ثبتت بالوحي؛ "فإذا جاء في القرآن لفظ عربي منقول عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، فإن هذه ألفاظ لغوية نقلت إلى معان شرعية، لم تكن العرب تعرفها قبل ذلك، فهذا ليس مجازاً، بل هي تسمية صحيحة؛ لأن الله تعالى خالق اللغات تعبدنا بأن نسمي هذه المعاني بهذه الأسماء".⁽³⁾

وما دام الله عز وجل هو الذي قام بفعل النقل، كنا متعبدين بذلك الوضع الثاني؛ لأنه صادر عن الشارع وهو الذي أضفى عليه ذلك المعنى الجديد الذي لم تعهده العرب، وهذا عند الإمام ابن حزم وضع ثان حقيقي، ولا يسمى مجازاً، بدليل أنه يقول في موضع آخر: "وأما ما نقله الله تعالى عن موضوعه في اللغة إلى معنى تعبدنا بالعمل به دون أن يسميه بذلك الاسم فهذا هو المجاز".⁽⁴⁾

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾⁽⁵⁾، ففي هذه الآية تعبدنا الله عز وجل بعمل لا بقول، بمعنى أنه طلب منا أن نتذلل للوالدين ونبرهما ونحسن إليهما، دون أن يفرض علينا أن نقول أو نتداول بيننا أن ثمة جناحاً للذل.

¹ - الإحكام ج 1 ص 88

² - نفسه ج 1 ص 88

³ - النبد ص 62

⁴ - الإحكام ج 4 ص 322

⁵ - سورة الإسراء الآية 24

فالفارق إذن بين هاتيه الآيتين وغيرها مما وردت فيه مصطلحات الصلاة والزكاة ونحوها، أننا طولبنا في الآية أعلاه بعمل لا بقول، أما الألفاظ الأخرى المنقولة عن وضعها الأول فقد طولبنا فيها بالقول والعمل معا، وهذا هو أحد شروط النقل حتى يسمى عند الإمام ابن حزم مجازا. وتوضيحا لهذا المعنى يقول: "فإنما تعبدنا تعالى بأن نذل للأبوين ونرحمهما، ولم يُلزمنا قط أن ننطق ولا بد فيما بيننا أن للذل جناحا... وليس كذلك الصلاة والزكاة والصيام؛ لأنه لا خلاف في أن فرض علينا أن ندعو إلى هذه الأعمال بهذه الأسماء بأعيانها ولا بد".⁽¹⁾

نخلص من كل ما سبق إلى أن الإمام ابن حزم لا يرفض فكرة وقوع المجاز في القرآن الكريم، بل يتبنى موقفا وسطا يفصل فيه بين ما فيه حكم شرعي وما ليس كذلك.⁽²⁾

ويبقى أساس هذا التمييز عنده هو طبيعة ما طُلب به العبد، هل هو القول والعمل معا، أم مجرد العمل دون القول؛ فعندما أجرى المقارنة مثلا "بين لفظ الصلاة وجناح الذل، أوجد لنا أساس التمييز بين الحقيقة والمجاز لديه على الشكل التالي: فالصلاة اجتمع فيها الجانب التعبدى من جهتين، جهة اللفظ نفسها؛ إذ نحن مطالبون بإطلاق لفظ الصلاة على تلك الأركان والواجبات والسنن والتي هي مجموع الصلاة، ومن جهة أخرى نحن مطالبون بالقيام بهذه الصلاة على وجهها، وهذا الذي اجتمع في الصلاة لم يجتمع في جناح الذل؛ إذ لسنا مأمورين بهذا المصطلح على جهة التلفظ به تعبدًا لله تعالى، وإن كنا على جهة الحال ملزمين ببذل الذل والرحمة للوالدين تعبدًا له جل وعلا".⁽³⁾

نستنتج من ذلك أن الوضع الأصلي لمصطلح الصلاة الذي يعني الدعاء، هو وضع حقيقي وقفه الله سبحانه على هذا المعنى، كما أن الوضع الثانى الذي صار اللفظ فيه يدل على معنى شرعي هو أقوال الصلاة وأفعالها المنصوص عليها في الوحي، يعتبر كذلك حقيقة ثانية؛ لأن الله

¹- الإحكام ج 4 ص 322

²- البحر المحيط الزركشي ج 2 ص 185

³- منهج ابن حزم المعرفي، جمعان الشهري ص 114

عز وجل هو واضعها، فهي إذن "حقائق لغوية في كلتا الحالتين: الأولى والثانية؛ لأن واضع اللغة هو الله تعالى، وهو الذي وضعها للمعنى الثاني، كما وضعها للمعنى الأول".⁽¹⁾

وسيرا على هذا المنهج فقد فسر الإمام ابن حزم عددا من نصوص الوحي وفق الشروط التي حددها لتصنيف الألفاظ إلى حقيقة و مجاز، سعيا منه إلى ربط النظر بالعمل وتوضيح الفكرة للقارئ حتى تكون في أجلى الصور.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾⁽²⁾. حمل لفظي القرية والعير على الوجهين: الحقيقة والمجاز معا، فقال: "قال قوم: معناه: وأسأل أهل القرية، وأسأل أهل العير، وقال آخرون: يعقوب نبي، فلو سأل العير أنفسها والقرية نفسها لأجابته، قال أبو محمد: وكلا الأمرين ممكن"⁽³⁾، فقد جوز وقوع المجاز في هذه الآية رغم أنه لم يجعله الوجه الوحيد للتفسير، بل جمع بينه وبين الحقيقة في الوقت نفسه.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾⁽⁴⁾

قال: "فقد علمنا بضرورة العقل أن الجدار لا ضمير له، والإرادة لا تكون إلا بضمير الحي... علمنا يقينا أن الله عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط، فسمى الميل إرادة،...وقد قال قوم: إنه تعالى قادر على أن يحدث في الجدار إرادة، وبـل هو قادر على ما يشاء، وكل ما يتشكل في الفكر".⁽⁵⁾

نلاحظ أنه رغم إقراره بالنقل إلا أنه اعتبر اللفظ في وضعه الثاني واردا على الحقيقة لا المجاز، فخلص في النهاية إلى حمل الآية على الحقيقة، بناء على أن الله عز وجل نقل كلمة الإرادة هنا إلى الميل، فسمى سبحانه ميلان الحائط إرادة، وهذا عند الإمام ابن حزم استعمال حقيقي صحيح لا يجوز حمله على المجاز.

¹ - مصادر التشريع الإسلامي عند ابن حزم، مولود السريري ص 141

² - سورة يوسف الآية 82

³ - الإحكام ج 4 ص 326

⁴ - سورة الكهف الآية 76

⁵ - الإحكام ج 4 ص 327

أما في قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجَلَ بِكُفْرِهِمْ﴾⁽¹⁾ فقد سلك مسلكاً آخر، حيث أولها بحب العجل على تقدير محذوف يقتضيه سياق الكلام فقال: "فإنما عنى الله تعالى حب العجل، على ما ذكرنا من الحذف الذي أقيم لفظ غيره مقامه"⁽²⁾ فحمل الآية على المجاز كما هو ظاهر من كلامه.

وعلى كل حال فقد أولى الإمام أبو محمد هذا الموضوع عناية خاصة، وناجح عن رأيه فيه بأسلوبه الجدلي المعهود، حتى أنه طعن في مخالفه أشد الطعن - على عادته - قائلاً: "وبالجملة فمن أراد إخراج الأمور عن حقائقها في المبادئ، ثم عن حقائقها في المعاهد، فينبغي أن يهتم في دينه وسوء أغراضه، فإن سلم من ذلك فلا بد من وصمة في عقله أو قوة في جهله".⁽³⁾

والذي يمكن استنتاجه بعد هذا العرض هو أن موقف الإمام ابن حزم من المجاز في النصوص الشرعية قد اتسم ببعض الاضطراب، الذي أرجعه بعض الباحثين "إلى المأزق الإبستيمي الذي لاحظناه من خلال البحث وتردده بين المرجعية الأصولية والخلفية المنطقية الصورية التي تتحكم بشكل أو بآخر في النظرية البلاغية الحزمية، وهذا الأمر تجده في تعريفه للحقيقة والقول بفرضية تناقضها مع المجاز".⁽⁴⁾

وسواء اتفقنا مع هذا التحليل أم لا، فالذي يظهر من قراءة الباب المخصص لهذه المسألة عند الإمام ابن حزم أن تردده في قبول المجاز بالشكل الذي سار عليه عدد من الأصوليين الذين قالوا بوقوعه في الوحي، يجد تفسيره في الخلفية العقدية، وهو ما يتجلى في حرصه على تنزيه الله عز وجل عن الضرورة التي تقتضي النقل، مراعاة منه لمآلات قبول المجاز في القرآن الكريم بإطلاق؛ لأن ذلك عنده من شأنه أن يشوب كمال الله سبحانه وتعالى بشائبة النقص، فكان حريصاً كل الحرص على تنزيه الله تعالى وتمجيده، فتُحس وأنت تقرأ كلامه أن هذا الدافع الإيماني كان حاضراً عنده مستصحباً أثناء تحليله ومناقشته لهذه القضية، وهو

¹ - سورة البقرة الآية 92

² - الإحكام ج 4 ص 328

³ - نفسه ج 4 ص 329

⁴ - منهج ابن حزم المعرفي، د جمعان الشهري ص 117

ما جعله أيضا يرد بشراسة وغلظة على الذين رأوا غير رأيه في هذه المسألة، ليؤكد بكل ثقة "أن الاسم إذا تيقنًا بدليل نص أو إجماع أو طبيعة أنه منقول عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر وجب الوقوف عنده، فإن الله تعالى هو الذي علم آدم الأسماء كلها، وله تعالى أن يسمي ما شاء بما شاء، وأما ما دمنا لا نجد دليلا على نقل الاسم عن موضوعه في اللغة، فلا يحل لمسلم أن يقول: إنه منقول".¹

¹ - الإحكام ج 4 ص 321

الباب الثاني: الجدل الأصولي حول مصادر الأحكام بين الإمامين ابن حزم والباغي

الفصل الأول: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباغي حول طبيعة الدليل الأصولي

الفصل الثاني: الجدل الأصولي حول الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباغي

الفصل الثالث: الجدل الأصولي حول القياس بين الإمامين ابن حزم والباغي

الفصل الأول: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي حول طبيعة الدليل الأصولي

المبحث الأول: الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي حول دليل القرآن الكريم

المبحث الثاني: الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي حول دليل السنة

المبحث الثالث: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي حول الأدلة العقلية

توطئة:

يروم هذا الفصل التمهيد للفصلين المواليين ببيان الإطار العام الذي يندرج ضمنه أصلاً القياس والإجماع عند الإمامين ابن حزم والباجي، ومن ثم يمكن اعتباره بمثابة مقدمة لهما، فكانت الضرورة المنهجية، تبعاً لذلك، داعية إلى عدم تفصيل القول في أصلي الإجماع والقياس، بل سيتم الاكتفاء برسم صورة مجملة عن الجدل بين الإمامين في طبيعة الدليل الأصولي عند كل واحد منهما بشكل عام، ثم أفراد الأصلين المقصودين بالأصالة، الإجماع والقياس، بفصل خاص بكل منهما.

ومن المعروف عن الإمام الباجي أنه قسم الأدلة الأصولية إلى أقطاب ثلاثة كبرى¹ هي:

- الأصل.
- ومعقول الأصل.
- واستصحاب الحال.

في حين حصر الإمام ابن حزم الأدلة التي عليها مبنى الأحكام الشرعية في أربعة فقال: "ثم بينا أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها، وأنها أربعة، وهي: نص القرآن ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله مما صح عنه عليه السلام بنقل الثقات أو التواتر أو إجماع جميع علماء الأمة أو دليل² منها لا يحمل إلا وجهها واحداً"³.

أول ملاحظة يمكن تسجيلها بخصوص طبيعة الدليل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي، هي عددها عند كل واحد منهما، فإذا كان الإمام أبو الوليد قد جعلها ثلاثة، فإن الإمام أبا محمد قد قسمها إلى أربعة كما هو ظاهر من كلامه، مع التنبيه إلى أن هذه القسمة المذكورة عند الإمامين هنا، تبقى قسمة أولية، وإلا فإن كل أصل من تلكم الأصول تتفرع عنه أدلة كلية

¹- إحكام الفصول، ج 1 ص 311.

²- قال موضحاً: (والدليل قد يكون برهاناً، وقد يكون اسماً يعرف به المسمى وعبرة يتبين بها المراد)

الإحكام ج 1 ص 77.

³- نفسه، ج 1 ص 122.

أخرى، خاصة عند الإمام الباقي الذي سار على مذهب الجمهور في الأدلة الأصولية، ولم يخالفهم إلا في بعض الجزئيات، كما سيتضح فيما يأتي من فصول ومباحث، أما الإمام ابن حزم فإن الصبغة الظاهرية واضحة في كلامه، إذ نجد الدليل النقلي غالبا على مجموع الأدلة المعتمدة عنده، وحتى ما عزله عنها وسماه دليلا، فقد ربطه بها ربطا مباشرا، لا ينفك عنها بوجه من الوجوه.

الملاحظة الثانية التي تفهم من كلام الإمامين السابق، هو اتفاقهما في تقسيم الأدلة من حيث طبيعتها إلى قسمين اثنين، أحدهما نقلي، والثاني عقلي، رغم ما سيلاحظ من خلاف كبير بينهما في كل نوع من هذين النوعين على حدة، خاصة العقلي منها.

وهذه القسمة التي سار عليها الإمامان ابن حزم والباقي، هي التي سيتم اتباعها في هذا الفصل، وبناء عليه، قسمت الفصل إلى مبحثين: أولهما للجدل بين الإمامين حول الأدلة النقلية، والثاني للجدل حول الأدلة العقلية.

المبحث الأول: الجدل الأصولي بين الإمامين حول دليل القرآن الكريم

جرت عادة الأصوليين على استهلال باب الكتاب، باعتباره أول مباحث باب الأدلة، بإثارة قضايا من قبيل: "كون القرآن كله عربيا، ومسألة القراءات الشاذة، ومسألة كون الحشو، وهو ما لا معنى له أو زائدا موجودا في القرآن، وما شابه هذا من كل ما لا ثمره فقهية له، باعتبار عمل الفقيه المجتهد وخصوصيته وغرضه"¹. إلا أن الإمامين الجليلين، لم يحفلا كثيرا بتكلم القضايا، إنما قصدا رأسا إلى المسائل ذات الأثر المباشر على الجوانب العملية، والتي تؤثر في المستوى الاجتهادي الفقهي.

والتزاما بضابط المقابلة التزامية ووحدة الموضوع، فإني، بعون الله تعالى، سأقتصر في هذا الفصل على المسائل التي اشترك الإمامان معا في مناقشتها، وإن كانت كتبهما الأصولية تحوي جملة من القضايا التي أثارها أحدهما، ولا نجد لها ذكرا عند الآخر.

¹ - مصادر التشريع الإسلامي، مولود السريري، ص 35.

1- الجدل في قضية المجاز بين الإمامين ابن حزم والباجي

افتتح الإمام الباجي كلامه عن دليل القرآن بهذه المسألة، حيث قال بعد تحديده لأقسام الأدلة الأصولية المعتمدة عنده: "إذا ثبت ذلك فالكتاب ينقسم إلى قسمين: حقيقة ومجاز"¹. وقد عرف الحقيقة بقوله: "كل لفظ بقي على موضوعه"². وعرف المجاز بقوله: "كل لفظ تجوز به عن موضوعه"³.

أما الإمام ابن حزم فقد اكتفى بتعريف مصطلح المجاز، دون أن يعرف مصطلح الحقيقة، ربما لجلاء معناها، وعدم الحاجة إلى حدها.

فقال: "والمجاز هو في اللغة: ما سلك عليه من مكان إلى مكان، وهو في الطريق الموصل بين الأماكن، ثم استعمل فيما نقل عن موضوعه في اللغة إلى معنى آخر، ولا يعلم ذلك إلا بدليل من اتفاق أو مشاهدة"⁴.

إذا كان الإمام الباجي قد صاغ تعريفاً وجيزاً للفظ المجاز وجعل دلالته عامة لكل انتقال بالكلمة عن وضعها الأصلي، فإن الإمام ابن حزم قد أفاض في تعريف هذا اللفظ، ومعلوم عن طريقته رحمه الله في عرض المادة الأصولية أنه إذا أفاض في مسألة ما وأطال فيها النفس، فإن ذلك يحمل دلالة أكيدة على أن في رأيه ذلك مخالفةً لغيره من المذاهب، خاصة مع حرصه على مجادلة خصومه في تفاصيل ذلك الموضوع، وهو ما نجده بجلاء في هذه المسألة أيضاً، حيث إنه لم يتبنَّ موقف الإمام الباجي، بل عارضه بشدة، وأكد على أن نقل اللفظ عن موضوعه لا يكون بأية طريقة وكيفما اتفق، بل هو عنده "ما نقله الله تعالى أو رسوله ﷺ عن موضوعه في

¹- إحكام الفصول، ج 1 ص 312.

²- نفسه، ج 1 ص 286.

³- نفسه، ج 1 ص 286.

⁴- الإحكام، ج 1 ص 88.

اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان، ولا يقبل من أحد في شيء من النصوص أنه مجاز إلا ببرهان يأتي به من نص آخر أو بإجماع متيقن، أو ضرورة حس¹.

هذه هي نقطة الخلاف الجوهرية في موضوع المجاز بين الامامين ابن حزم والباجي، والذي يتجلى من خلالها أحد أوجه ظاهرية الإمام ابن حزم، حيث جعل نقل اللفظ عن معناه غير مقبول إلا ببرهان نصي أو بإحدى البديهيات التي لا يختلف فيها العقلاء، عكس الإمام الباجي الذي تدل صياغته لتعريف المجاز أنه لا يشترط هذا الشرط الذي يفرضه الإمام ابن حزم. وعلى كل حال، فإن كل ماسبق ذكره يبقى مجرد مقدمة منهما لهذه المسألة، وإلا فإن الجدل بينهما انصب أساساً على السؤال الآتي:

هل يوجد مجاز في القرآن الكريم؟

بين الإمام الباجي موقفه من هذه المسألة؛ حيث اتبع فيها رأي الجمهور الذين يقرون بوجود المجاز في القرآن الكريم، فقال: "فأما المجاز فذهب أكثر شيوخنا إلى أنه في القرآن، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي"². أما الإمام ابن حزم فقد كان إلى رفض هذا الرأي أقرب، لكنه لم يرفضه بإطلاق ولم يقبله بإطلاق، إنما اعتمد فيه ماتمت الإشارة إليه قبل قليل عند الكلام عن تعريفه للمجاز، حيث لم يُجَوِّز لغير الله تعالى أن ينقل اللفظ عن معناه إلى معنى آخر، ومع ذلك فإنه يسميه بعد النقل حقيقة لامجازاً.

وخلاصة رأي الإمام ابن حزم في هذه المسألة كما يلي³:

ينبغي رأيه رحمه الله على أساس عقدي متين؛ ذلك أنه ينطلق من كون الله تعالى هو الذي وضع أسماء المسميات، بدليل قوله عز من قائل ﴿وعلم آدم الاسماء كلها﴾⁴، وهو سبحانه

¹- الإحكام، ج 1 ص 88.

²- إحكام الفصول، ج 1 ص 312.

³- الإحكام، ج 4 ص 321 - 322.

⁴- سورة البقرة الآية 30.

وحده له أن يسمى مخلوقاته بما يشاء من ألفاظ، ومن ثم فلا يجوز إطلاق القول بأن اللفظ منقول عن موضوعه في اللغة إلا إذا ثبت ذلك "بنص أو إجماع أو ضرورة حس"¹.

فإذا ما وقع ذلك، ووجدنا في الشرع لفظا منقولاً عن أصل وضعه في اللغة، بالضوابط الآتية الذكر، فلا يخلو الأمر هنا من أحد وجهين:

1- فإذا كان الله سبحانه وتعالى قد تعبدنا بذلك اللفظ قولاً وعملاً، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، أي أنه فرض علينا في ذلك أفعالاً مخصوصة وأوجب علينا أن نسميها بأسماء مخصوصة، فإن الإمام ابن حزم لا يعتبر ذلك مجازاً، لأن الله سبحانه هو من وضع ذلك الاسم لذلك المسمى، وطلب منا أن نتقرب إليه به فعلاً وقولاً.

2- أما إن كان الله عز وجل قد تعبدنا بالعمل فقط باللفظ المنقول عن أصل وضعه اللغوي، دون أن يلزمنا بالتقرب إليه بخصوص ذلك اللفظ، فهذا هو ما يعتبره الإمام أبو محمد مجازاً دون غيره، ويمثل لذلك بقوله سبحانه: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾². فقد أمرنا سبحانه بالتذلل للوالدين وطاعتهما، دون أن يلزمنا بأن نقول بأن الذل له جناح.

هذه هي خلاصة مذهب الإمام ابن حزم في مفهوم المجاز، يبدو من خلالها أنه يختلف في ذلك مع الإمام الباجي الذي لم نجد عنده شيئاً مما فصله الإمام ابن حزم، إنما ركز الإمام أبو الوليد تحليله في البرهنة والاستدلال على وجود المجاز، كما يراه هو خلافاً للإمام ابن حزم، في القرآن الكريم. وقد اعتمد في ذلك على نوعين من الحجج: الأول سماه "الدليل" والثاني "الإيجاد".

فأما الدليل عنده فهو كون المجاز عادة من عادات العرب في مخاطبتهم، بل إن المجاز يعتبر زينة كلامهم وبه يجميلونه، ولما كان القرآن الكريم قد نزل بلسانهم، فالمطلوب عنده مراعاة معهود خطابهم وما فهموه مجازاً من أي التنزيل الحكيم.

¹ - الإحكام، ج 4 ص 321.

² - سورة الإسراء، الآية 24.

وأما الضرب الثاني من الحجج المعتمدة عند الإمام أبي الوليد، فمفاده أن المانعين من وجود المجاز في القرآن الكريم، احتجوا بأن هذا القرآن حق، ولا يليق اعتقاداً أن يكون مالميس بحقيقة حقاً، بمعنى أن المجاز هو قسيم للحقيقة، ولما كان القرآن الكريم حقاً كله، فلا كلام فيه سوى الحقيقة.

إلا أن الإمام الباقي في رده على هذه الجزئية أظهر براعته العلمية واللغوية والجدلية، حيث دحض قولهم بناء على ما اعتبره خطأ في قولهم، إذ إن ضد الحق هو الباطل، وضد الحقيقة هو المجاز، وشتان بين الأمرين في لسان العرب، فقال موضحاً لوجهة نظره: "ألا ترى أنك لو أخبرت عن رجل شجاع أنه في الدار، فقلت: الأسد في الدار، لكنت صادقاً ولم تأت بالحقيقة، لأن وصفنا للشجاع بأنه أسد مجاز، ولو أردت أن تخبر أن في الدار رجلاً، ولم يكن فيها أحد، فقلت: الرجل في الدار، لكنت قد جئت في اللفظ بالحقيقة، لأنك استعملته فيما وضع له، ولم تقل الحق".¹

وتأكيداً لما فصله رداً على خصومه، فإنه يختم هذا الموضوع بذكر جملة من الأمثلة التوضيحية لأصناف المجاز، حيث استدل بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾² والمراد هنا أن الكاف زائدة، بمعنى ليس مثله شيء، واستدل بقوله سبحانه ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾³ على مجاز النقصان، بمعنى واسأل أهل القرية، وعلى مجاز الاستعارة استدل بقوله سبحانه ﴿قل بيسما يامركم به إيمانكم﴾⁴. وبقوله سبحانه: ﴿واخفض لهما جناح الذل من الرحمة﴾⁵.

هذا مجمل ما ورد عند الإمام أبي الوليد في هذا الباب، خلاصته أنه يرى أن المجاز موجود في القرآن الكريم بدليل ما أورد من نصوص برهن بها على ما ذهب إليه في هذه المسألة، وفاقاً لجمهور المالكية وغيرهم ممن ذهب هذا المذهب من الأصوليين.

¹ - إحكام الفصول، ج 1 ص 313.

² - سورة الشورى، الآية 09.

³ - سورة يوسف، الآية 82.

⁴ - سورة البقرة، الآية 92.

⁵ - سورة الإسراء، الآية 24.

إلا أن الإمام ابن حزم لم يوافق الإمام الباقي فيما ذهب إليه من كل وجه، إنما فصل في ذلك تفصيلاً، تمت الإشارة إليه فيما سبق. وإمعاناً منه في ترسيخ مذهبه فقد طفق يبسط القول فيما أورده مخالفوه من آيات تدعم مذهبهم، خاصة أولئك الذين أنكروا وجود المجاز في القرآن الكريم جملة وتفصيلاً.

إلا أن الذي يهمننا في هذا السياق هو مجادلته للإمام الباقي في نظريته إلى قضية المجاز في القرآن الكريم، حيث قال تعقيباً على الآية التي استدلل بها الإمام الباقي لإثبات وجود المجاز في القرآن الكريم، وهي قوله عز من قائل: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾¹.

ذكر الإمام ابن حزم أن معنى الآية: "وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ، وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْعِيرِ"²، وبين أن هذه الآية شبيهة بقوله تعالى: ﴿جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ﴾³، من حيث كون الجدار لاعتقل له، كما أن القرية لاعتقل لها وكذلك العير، فما دام الله عز وجل "قد أوقع هذه الصفة على الجدار الذي ليس فيه ما يوجب هذه التسمية علمنا أن الله عز وجل قد نقل اسم الإرادة في هذا المكان إلى ميلان الحائط، فسمى الميل إرادة، وقد قدمنا أن الله تعالى يسمي ما شاء بما شاء، إلا أن ذلك لا يوجب نقل الحقائق التي رتب الله تعالى في عالمه عن مراتبها، ولا نَقْلَ غير ذلك الاسم في غير المكان الذي نقله فيه الخالق عز وجل"⁴.

بهذه الشروط القاطعة والضوابط الحاسمة، والتي تحد كثيراً من مجال المجاز في القرآن الكريم، يختلف الإمام ابن حزم عن الإمام الباقي؛ حيث وجدنا الإمام أبا الوليد قد ذهب إلى أن المجاز موجود بكثرة في أي الكتاب العزيز، في إطار ما تسمح به اللغة العربية، في حين لم يسمح الإمام أبو محمد بذلك إلا في حدود ضيقة، "ولولا الضرورة التي ذكرنا ما استجزنا أن نحكم على اسم بأنه منقول عن مسماه أصلاً"⁵. هذا وإن كان الإمامان معاً قد اتفقا على أصل القضية

¹ - سورة يوسف، الآية 82.

² - الإحكام، ج 4 ص 326.

³ - سورة الكهف، الآية 76.

⁴ - الإحكام، ج 4 ص 327.

⁵ - نفسه، ج 4 ص 327.

وهي تأكيدهما على وجود المجاز في القرآن الكريم، إلا أنهما اختلفا في جملة من القضايا التفصيلية المرتبطة بهذا الموضوع.

2- الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي في مسائل الأمر

سيرا على نهجهما في عرض القضايا الأصولية في قالب جدلي، فقد حاول كل واحد من الإمامين إبراز وجهة نظره فيما يتعلق بأسلوب الأمر حيث نجد الإمام أبا الوليد قد مهد لهذه المسألة بقوله: "الأمر له صيغة تختص به، هذا قول عامة أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي"¹.

في حين نجد الإمام أبا محمد قد ترجم لهذا الباب بقوله: "في الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النبي ﷺ، والأخذ بظاهرها وحملها على الوجوب والفور وبطلان قول من صرف شيئا من ذلك إلى التأويل والتراخي أو النذب أو الوقف بلا برهان ولا دليل"².

هذا العنوان الذي افتتح به هذا الباب وكشف فيه مسبقا عن موقفه من سائر تلكم المسائل المثارة في هذا الباب، ينم عن السمة الجدلية التي ستتميز بها طريقة عرض لمسائله؛ إذ بعد أن عرض آراء مخالفيه، فقد طفق يرد عليها بمختلف الأدلة العقلية والنقلية واللغوية، ورغم اتفاقه في عدد من مباحث مسألة الأمر مع الإمام أبي الوليد، إلا أن ما ميز الأسلوب الجدلي للإمام أبي محمد هو رد الفعل الحاد والأوصاف القدحية التي ما فتئ ينعت بها مخالفيه، عكس الإمام أبي الوليد الذي كان في الغالب يعرض آراءه وآراء خصومه، مع استدلاله على ما يراه صوابا، دون أية استثارة وجدانية أو تبديع أو تفسيق لمن خالفه في اختياراته العلمية.

لقد كانت أول جزئية ناقشها الإمامان ضمن هذا الباب هي دلالة صيغة الأمر، فما موقف كل منهما من هذه المسألة؟ وكيف استدل كل واحد منهما على ما يراه صوابا في هذا المبحث؟

¹- إحكام الفصول، ج 1 ص 317.

²- الإحكام، ج 3 ص 5.

دلالة صيغة الأمرين الإمامين ابن حزم والباحي

تعتبر مسألة دلالة صيغة الأمر من بين المسائل التي لم يختلف فيها الإمامان ابن حزم والباحي، على قلة مثل هذه الاتفاقات، فقد عبر الإمام الباحي عن موقفه من ذلك قائلا:

"عند مالك رحمه الله أن الأوامر على الوجوب إذا وردت من مفروض بالطاعة ... والدليل على صحة ذلك أن المفروض الطاعة إذا قال لمن تلزمه طاعته: افعل، لم يعقل منه لا تفعل، ولما في معناه، ولا توقف ولا ما في معناه، ولا أنت مخير، ولا ما في معناه، فلم يبق إلا إيجاب الفعل وإنجازه من المأمور به، فدل على أن الأوامر تدل على الوجوب إذا تجردت عن القرائن التي تدل على الندب"¹.

وفق هذا النسق الاستدلالي حاول الإمام أبو الوليد توضيح اختياره العلمي في هذه المسألة بجلاء، معتمدا في تعصيده حججا لغوية وعقلية وشرعية، معتبرا ذلك من باب المسلمات المستفادة من ظاهر الخطاب، كما في قوله تعالى لإبليس: ﴿ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك﴾²، حيث لأمه رب العزة بسبب عدم تنفيذه للأمر الموجه إليه، فدل ذلك على أن الأمر المجرد يفيد الوجوب، ولولا ذلك لما استحق التوبيخ.

ومن جهة الشرع فإن الله سبحانه وتعالى يقول في محكم التنزيل: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾³. قال الإمام القرطبي تعليقا على هذه الآية: "بهذه الآية احتج الفقهاء على أن الأمر على الوجوب، ووجهها أن الله تبارك وتعالى قد حذر من مخالفة أمره وتوعد بالعقاب عليها ... فيجب امتثال أمره"⁴. بمعنى أن الفعل الذي يتوعد الشرع صاحبه على مخالفته يقتضي لزومه وعدم الخروج عن مقتضاه، فدل ذلك دلالة قوية على كون الأمر المجرد عن القرائن الصارفة، يقتضي الوجوب.

¹ - الإشارة، ص 24 - 25.

² - سورة الأعراف، الآية 11.

³ - سورة النور، الآية 61.

⁴ - الجامع لأحكام القرآن، ج 15 ص 361.

وفي سياق حشد الإمام الباقي للأدلة الشرعية التي بنى عليها هذا الاختيار، وتوجيهها توجيهاً لغويا وعقليا، يستدل بالإضافة إلى أي القرآن الكريم بأحاديث النبي ﷺ، حتى لا يدع مجالاً لمخالفه في الطعن في قوله أو الاعتراض عليه، من ذلك على سبيل المثال: استدلاله بقوله ﷺ: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء"¹. قال ابن دقيق العيد في شرح هذا الحديث: "استدل به بعض أهل الأصول على أن الأمر للوجوب، ووجه الاستدلال أن كلمة (لولا) تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره، فدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة، والمنفي لأجل المشقة إنما هو الوجوب لا الاستحباب"². وهذا عينه ما ابتغاه الإمام الباقي بإيراد هذا الحديث، أن يستدل من هذا الوجه على كون دلالة الأمر هي الوجوب. وزيادة في التأكيد على صحة هذا المذهب، يقرر في معرض مجادلته لمخالفيه ورده على اعتراضاتهم أن "الأمة في جميع الأعصار مجمعة على الرجوع في وجوب العبادات وتحريم المحرمات إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾³. وإلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَةَ﴾⁴. ﴿وَلَا تَاْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾⁵، فثبت بذلك اتفاقهم على أن ظاهر الأمر للوجوب"⁶.

بهذه الطريقة حاول الإمام الباقي نصرة اختياره في هذه المسألة الأصولية التي تنبني عليها فروع فقهية ومسائل عملية في كافة أبواب الشريعة ومجالاتها، وما إبطاله النفس في هذه القضية إلا تنبيه منه إلى موقعها في الصدارة من بين مجموع المسائل التي تدرس في باب الأمر، وكذا محوريتهما في كل جدل أصولي يتعلق بمسالك استثمار الخطاب الشرعي.

ومما ينبغي الإلماع إليه في هذا السياق، أن المالكية لم يوافقوا الإمام أبا الوليد في مذهبه في هذه المسألة، بل نجد عدداً من أئمتهم خالفوه في ذلك ولم يتبنوا وجهة النظر نفسها، فقد

¹ - رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم 252، ومالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب ما جاء في السواك، رقم 146.

² - تنوير الحوالك، الإمام السيوطي ص 104.

³ - سورة البقرة، الآية 42.

⁴ - سورة الإسراء، الآية 32.

⁵ - سورة البقرة، الآية 187.

⁶ - إحكام الفصول، ج 1 ص 327 - 328.

"ذهب أبو الحسن بن المنتاب المالكي إلى أن الأمر يحمل على النذب بمجرد، وإليه ذهب أبو الفرج"¹. وذكر صاحب جمع الجوامع أن الشيخ أبا بكر الأبهري يرى أن أمر الله تعالى للوجوب وأمر النبي ﷺ المبتدأ للنذب²، إلا أن الإمام الباقي بعد عرضه لآرائهم، لا يسلم لهم، بل يزيد تمسكا باختياره بناء على الأدلة السابقة بالإضافة إلى أدلة أخرى ذات طبيعة شرعية ولغوية وعقلية، يوظفها وفق نسق جدلي قوي، يشد القارئ شدا إلى طريقته في العرض والنقد والاستدلال.

هذا عن الإمام أبي الوليد الباقي، فماذا عن الإمام أبي محمد بن حزم؟

سبقت الإشارة إلى أن الإمام ابن حزم وافق الإمام الباقي في هذه المسألة ولم يخالفه فيها، وكان من أبرز ما استند إليه لإثبات رأيه: قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها أبدا﴾³ معقبا عليها بقوله: "ولا عصيان أعظم من أن يقول الله تعالى ورسوله ﷺ: افعل أمر كذا، فيقول المأمور: لا أفعل إلا إن شئت أن أفعل، ومباح لي أن أترك ما أمرتاني به، أو يقول الله تعالى أو رسوله ﷺ: لا تفعل أمر كذا، فيقول أنا أفعل إن شئت أن أفعله، ومباح لي أن أترك ما أمرتاني به، أو يقول الله تعالى أو رسوله ﷺ: لا تفعل أمر كذا، فيقول أنا أفعل إن شئت أن أفعله، ومباح لي أن أفعل ما نهيتني عنه"⁴.

نلاحظ كيف أن الإمام ابن حزم صور مخالفه الذين لم يقروه على رأيه في صورة المتحدّين لله تعالى ورسوله ﷺ والعاصين لهما، والحق أن هذا هو فهمه الخاص، أما هم فلم يقل أحد منهم إنه يقدم هواه على أمر الله تعالى ورسوله ﷺ، بل غاية ما في الأمر أنهم اجتهدوا، فكانت تلك هي نتيجة اجتهدهم. وإمعانا منه في التشنيع على خصومه، ساق دليلا آخر من أدلتهم، احتجوا به على إفادة الأمر بالإباحة، فقال: "وشغب بعضهم بقوله تعالى ﴿فإذا قضيت

¹ - نفسه ج 1 ص 330.

² - جمع الجوامع، تاج الدين السبكي، ص 42.

³ - سورة الجن، الآية 23.

⁴ - الإحكام، ج 3 ص 20 - 21.

الصلاة فانتشروا في الأرض¹ قالوا: وهذا إباحة بلا شك². ويرد عليهم ما استدلوا به بأن في دعواهم هذه تناقضا، هو عدم قولهم بأن الأمر للندب في سائر الأحوال، فكان عليهم أن يطردوا في مناهجهم ويقولوا بأن الأمر يفيد الندب دائما إلا ما أخرج الدليل. ثم يستمر في دحض قولهم من خلال بيان أن السبب الذي جعله يحمل الآيتين أعلاه على الإباحة هو ما سماه برهانا، وهو فعل الرسول ﷺ، إذ ثبت أن "النبي ﷺ حل بالطواف بالبيت وانحدر إلى منى ولم يصطد، فصح أنه ليس فرضا بهذا النص"³.

وأما بالنسبة لآية سورة الجمعة الواردة أعلاه، فإن الذي جعله يخرجها عن مقتضى الوجوب فهو ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "الملائكة تصلي على أحدكم مادام في مصلاه الذي صلى فيه، ما لم يحدث: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه"⁴.

هذا هو الدليل الذي جعل الإمام ابن حزم يخرج الأمر في الآية عن الوجوب إلى الإباحة، "فصح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة إباحة، فمن جاءنا في شيء من الأوامر ببرهان ينقله عن الفرض إلى الندب، وعن التحريم إلى الكراهة، صرنا إليه، وأما بالدعوة الكاذبة المحيلة للقرآن والسنن على موضوعها، فمعاذ الله من ذلك"⁵. وفي معرض رده وبيان مذهبه واختياره، بدت جليلة صنعته الحديثية رحمه الله تعالى؛ فقد أورد مجموعة من الأحاديث احتجوا بها، ورواها بسنده مبينا عوارها من جهة الرواية والدراية على حد سواء، قائلا: "هذه كلها مرسلات لا تقوم بها حجة أصلا، ولو صحت لما كان لهم في شيء منها حجة بوجه من الوجوه"⁶.

ليسرد بعدها عددا من الأحاديث التي اعتبرها ثابتة من جهة الرواية، دالة على صحة اختياره من جهة الدراية، دون أن ينسى إيراد الشواهد الفقهية والأمثلة العملية التي تبين أن

¹ - سورة الجمعة، الآية 10.

² - الإحكام، ج 3 ص 15.

³ - نفسه، ج 3 ص 15.

⁴ - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب الحديث في المسجد، رقم 445.

⁵ - الإحكام، ج 3 ص 16.

⁶ - الإحكام، ج 3 ص 23.

الأمر في أصله للوجوب، إلا ما صرفه الدليل، موافقا بذلك الإمام الباقي في هذه المسألة دون أي خلاف بينهما في دلالة الأمر المجرد على الوجوب.

3-الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي في الأمر الوارد بعد الحظر

إذا كان الأصوليون قد اختلفوا في دلالة الأمر الوارد بعد الحظر؛ حيث نجد منهم من حمله على الإباحة¹، ومنهم من أرجعه إلى ما كان عليه قبل الحظر، فإن كان مباحا رجع إلى الإباحة وإن كان واجبا رجع إلى الوجوب وهكذا²، ومنهم من توقف حتى تظهر القرينة³.

فإن الإمامين ابن حزم والباقي لم يختلفا في هذه المسألة كذلك فحملا الأمر الوارد بعد الحظر على الوجوب، شأنه في ذلك شأن الأمر الأصلي دون أي تمييز بين الحالتين. والملاحظ أن الإمام ابن حزم لم يذكر دليلا على اختياره في هذه المسألة، مكتفيا بمناقشة وجيزة لمن خالفه فيها، وذلك من خلال إيراد بعض النصوص الشرعية، وبيان وجه خطأ خصومه في فهمها، دون أن يطيل النفس في مجادلتهم كما هي عادته في بقية المسائل، ولعل ذلك راجع عنده إلى أنه لا فرق بين الحالتين: حالة الأمر الأصلي، وحالة الأمر الوارد بعد الحظر، فلا تأثير عنده للحظر في دلالة الأمر. والموقف نفسه تبناه الإمام الباقي، قائلا: "من متأخري أصحابنا من يقول: إنها تقتضي الوجوب، وأنه مذهب الأصوليين، وهو الصحيح عندي"⁴.

إلا أن الذي ميز مسلك الإمام الباقي في هذه القضية، هو أنه أطال النفس في مناقشة مخالفه، عكس ما رأيناه مع الإمام ابن حزم الذي لم يفصل كثيرا في هذه الجزئية؛ حيث ذكر عددا من آراء مخالفه، ليشرع بعد ذلك في حشد الأدلة الداعمة لرأيه، وكان أقوى ما استدل به في هذا السياق: دليل الاستصحاب، مؤكدا أنه لما كان لفظ الأمر الابتدائي المجرد عن

¹- المسودة، آل تيمية، ص 17.

²- نفسه، ص 16.

³- الإحكام، الآمدي، ج 2 ص 178.

⁴- إحكام الفصول، ج 1 ص 333.

القرائن دالا على الوجوب فإن هذا النوع أيضا، أي الأمر بعد الحظر، هو كذلك لا قرينة عليه تجعلنا نحمله على غير الوجوب، لذلك يبقى على أصله.

أما اعتبار وروده بعد الحظر قرينة على إفادته للإباحة، فلا دليل في ذلك على ما ذهب إليه المخالفون، ومما يزي هذا القول "أن القرينة إنما هي ما يبين معنى اللفظ، وذلك يكون فيما يوافق المعنى المفسر ويمثله، ولا يكون بما يضاده ويخالفه، فلا يكون الحظر قرينة تدل على الإباحة، لأنه مضاد للإباحة ومناف لها"¹.

ولم يتوقف الإمام الباقي عند مستوى الجدل النظري والتحليل المجرد، إنما سعى إلى تأكيد رأيه بالأمثلة المناسبة التي توضح قصده وتبين مراده، فكان مما استدل به في هذا السياق، قوله تعالى: ﴿ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله﴾².

فالآية "ليس فيها أكثر من انقضاء وقت الحظر، وذلك لا يدل على انتفاء الوجوب بعده"³ بمعنى أن الآية تقتضي معنى مفاده: إذا بلغ الهدي محله فاحلقوا، وذلك لا يدل على أكثر من مجرد انقضاء زمن المنع، ولا دلالة فيه على غير ذلك، فيرجع حكم ما بعده إلى أصله وهو الوجوب.

هذا إذن هو موقف كل من الإمامين الجليلين من هذه المسألة، وهما وإن لم يختلفا فيها، إلا أن النفحة الجدلية لم تخفت جذوتها، بل تناول كل منهما هذه القضية وفق منهج جدلي، لم يوجهاه إلى بعضهما، إنما كان المقصود به علماء آخرون، مالكية وغيرهم، كان لهم موقف مبين لما رأياه هما بخصوص هذه المسألة بعينها.

ولعل الغرض من إيراد موقفيهما في هذا الموضع، وإن كانا متوافقين، هو الرغبة في عدم تجاوز إحدى أهم المسائل التي يناقشها الأصوليون، ومنهم الإمامان الجليلان، في باب الكتاب

¹- إحكام الفصول، ج 1 ص 334.

²- سورة البقرة، الآية 195.

³- إحكام الفصول، ج 1 ص 334.

من بين أبواب الأدلة، وذلك كله بقصد تكوين صورة أوضح عن تصور كل واحد منهما لدليل الكتاب الذي هو موضوع هذا الفصل.

4- الجدل الأصولي في قضية النهي بين الإمامين ابن حزم والباجي

رأينا أن الإمام ابن حزم لم يختلف مع الإمام الباجي في دلالة الأمر، حيث حملها معا على الوجوب، إلا إذا صرفتها عنه قرينة إلى سواه، وكذلك الأمر بالنسبة لدلالة النهي، حيث يحملها الإمام أبو محمد على التحريم، وهذا ما ذهب إليه الإمام أبو الوليد أيضا، وهو أحد أوجه الاتفاق بينهما كذلك، خلافا لعدد من الأصوليين الذين حملوا النهي على غير التحريم، وذهبوا في ذلك مذاهب شتى¹.

لقد ربط الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى بين الأمر والنهي، ورفض التفريق بينهما، معتمدا في ذلك على ظاهر الخطاب الشرعي، كما هو مفهوم من لسان العرب وعاداتهم في الكلام، مؤكدا على كون "نواهي الله تعالى ورسوله ﷺ كلها تحريم، ولا يحل لأحد أن يقول في شيء منها: هذا ندب أو كراهية، إلا بنص صحيح مبين لذلك أو إجماع"². وزيادة منه في بيان ذلك الارتباط الوثيق بين الأمر والنهي، من حيث كون كل منهما يشترك مع الآخر في معنى من معانيه، يقول: "وقد بينا أن النهي عن الشيء أمر بتركه، والأمر بالترك يقتضي وجوب الترك، وبيننا أن الأمر بالشيء نهي عن تركه، فالنهي عن الترك يقتضي الفعل الذي بوقوعه يرتفع تركه"³.

هكذا كانت نظرته رحمه الله تعالى إلى العلاقة بين الأمر والنهي، وأن اللغة لا تدل ابتداء سوى على ما يفيد كل منهما من حيث ظاهره، فاحتاج صرفه عن هذا الظاهر المتبادر إلى الذهن بادئ الرأي إلى قرينة تقتضي ذلك، وبذلك الطريقة وبذلك التصور، حسم اختياره في

¹ - جمع الإمام القرافي آراء العلماء في دلالة النهي في قوله: "المذاهب السبعة ههنا أن نقول: إنه موضوع للتحريم، للكرهية، للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الترك، اللفظ مشترك بينهما، هو موضوع لأحدهما لا يعلم بعينه، موضوع للإباحة، الوقف، فهذه سبعة مذاهب في الأمر والنهي" شرح تنقيح الفصول ص

² - النبذ، ص 69.

³ - الإحكام، ج 3 ص 104.

هذه المسألة، معتبرا ذلك كعادته، هو الحق الذي لا يجوز لمن يؤمن بالله واليوم الآخر أن يحيد عنه.

وإذا كان هذا هو المسلك الذي اتبعه الإمام ابن حزم في مسألة النهي، فإن الموقف نفسه ألفيناه لدى الإمام الباقي، إذ سار في مقارنته لموضوع النهي على الطريقة نفسها التي سلكها في مناقشته لقضية الأمر، حيث افتتح هذا المبحث بمسألة صيغة النهي، أي هل للنهي صيغة خاصة به أم لا؟ ليخلص إلى الجواب بالإيجاب، فيقرر بعد ذلك مباشرة أن النهي المجرد عن القرائن يقتضي التحريم، قال رحمه الله: "والنهي نهي تحريم ونهي كراهة، وقد تقدم الكلام في هذا كله في أبواب الأمر، فأغنى عن الإعادة"¹.

وكان مما فرعه الإمام أبو الوليد عن هذه القضية، مسألة واحدة اقتصر عليها في هذا الموضوع هي ما يتعلق بأثر النهي في المنهي عنه؛ أي هل "النهي عن الشيء يقتضي فساد المنهي عنه"².

واختار القول الذي يرى أصحابه أن النهي عن الشيء يدل على فساده، وهو القول الذي نسبته إلى جمهور المالكية وأصحاب أبي حنيفة والشافعي والشيخ أبي بكر بن فورك³، في حين يرى عدد من الشافعية أن النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه.

والإمام ابن حزم يميز في هذه القضية بالذات بين مستويين اثنين:

"الأول: إذا ورد النص بالنهي عن الشيء، هل يفيد بطلانه وعدم الاعتداد به شرعا؟

الثاني: حكم ما لم يرد فيه نص معين بالنهي عن الشيء، لكن فعله العبد على وجه

محرم"⁴. فأَي هذين المستويين يقتضي فساد المنهي عنه؟¹ وما الدليل على ذلك؟

1- إحكام الفصول ج 1 ص 376.

2- إحكام الفصول ج 1 ص 376.

3- نفسه، ج 1 ص 376.

4- مصادر الأحكام عند ابن حزم، محمد حجازي، ج 1 ص 187.

الحالة الأولى: ما ورد فيه نص شرعي يتضمن النهي عن شيء ما، في هذه الحالة يرى أن المنهي عند فاسد وباطل، سواء أنيط الحكم بصفة لازمة للفعل أو لمعنى خارج عنه، وهذا عنده هو ما يقتضيه النهي، وإلا فلا معنى له، ومن الأمثلة التي استدلت بها على هذه القضية:

1- بطلان الصلاة في معاطن الإبل، وذلك للحديث الوارد في النهي عن الصلاة في هذا الموضع، وهو قوله ﷺ: "ولا تصلوا في معاطن الإبل"² فقال في هذا السياق: "ولا تحل الصلاة في عطن إبل، وهو الموضع الذي تقف فيه الإبل عند ورودها الماء وتبرك ... فمن صلى في عطن إبل بطلت صلاته، عامدا كان أو جاهلا"³.

2- البيع وقت الجمعة، فالإمام ابن حزم يرى أن من لوازم بطلانه وجوب فسخه، ولا شيء يصححه حتى وإن خرج وقت الصلاة، فإذا تم البيع داخل الوقت "يفسخ البيع حينئذ أبدا إن وقع، ولا يصححه خروج الوقت"⁴.

الحالة الثانية: ما لم يرد بشأنه نهي من الشرع، لكن فعله العبد على وجه محرم، حيث تعتبر العبادة عنده باطلة إذا لا بسببها أي فعل محرم وإن لم يكن في نفس العبادة؛ أي وإن كان خارجا عنها، لكنه فعل أثناءها، ومن أمثلة ذلك قوله ﷺ: "من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد"⁵ وكذلك حديث سيدنا علي رضي الله عنه: "نهاني رسول الله ﷺ عن الخاتم في السبابة والوسطى"¹.

1- لم يكن الإمام ابن حزم يميز بين الفساد والبطلان، بل كان يستعملهما بالمعنى نفسه، حيث يقول رحمه الله تعالى: (كل من باع بيعا فاسدا فهو باطل، ولا يملكه المشتري) المحلى ج 7 ص 332، وقد عاب على الحنفية تفريقهم بين اللفظين، فقال: (أما قول أبي حنيفة: فقد ملكه ملكا فاسدا، فكلام في غاية الفساد، وما علم أحد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا، إنما هو ملك فهو صحيح، أو لا ملك فليس صحيحا، وما عدا هذا فلا يعقل وإذا أقروا أن الملك فاسد، فقد قال تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ البقرة 205 فلا يحل لأحد أن يحكم بإنفاذ ما لا يحبه الله عز وجل، وقال الله تعالى ﴿إن الله لا يصلح عمل المفسدين﴾ يونس 81. فمن أجاز شيئا نص الله تعالى على أنه لا يصلحه، فقد عارض الله تعالى في حكمه، وهذا عظيم جدا) المحلى، ج 7 ص 332.

2- المحلى، ج 2 ص 342، ورواه ابن ماجة في سننه، أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل، رقم 497.

3- نفسه، ج 2 ص 341 - 342.

4- نفسه، ج 3 ص 290.

5- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة، رقم 1718.

انطلاقاً من هذين النصين اعتبر الإمام أبو محمد لباس الخاتم عمداً في السبابة، أو الوسطى، أو الإبهام أو البنصر، صلاته باطلة وإن لم يكن النهي الوارد في النص خاصاً بالصلاة².

هذا التفصيل والتفريع الذي أجراه الإمام ابن حزم، لم نجده عند الإمام الباجي، إنما اكتفى بالتأكيد على تأثير النهي في المنهي بالفساد، ثم طفق ينافح عن اختياره، ويبين ضعف اختيارات مخالفه، معتمداً في مجادلته لهم أدلة شرعية وعقلية ولغوية، فكان أول ما أبطل به رأي معارضيهِ هو نفسه ما استدل به الإمام ابن حزم؛ أي بقوله ﷺ "من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد"³

ووجه دلالة هذا الحديث الشريف أن الرد من معانيهِ الإفساد، فلا يمكن تصور العمل مردوداً إلا إذا كان فاسداً، ولو لم يكن كذلك ما رده الشرع.

ثم استدل بعد ذلك بدليل عقلي مفاده أن "النهي عن الشيء ينفي الإباحة له والأمر به"⁴، مع العلم أن الإباحة والأمر هما الوجهان الشرعيان الدالان على جواز الفعل وإجزائه، فكأنه يميز في الأحكام الشرعية بين ضربين: أحدهما يقتضي صحة الفعل، وهو المباح والمندوب والواجب، أما الثاني فيقتضي الفساد، وهو المكروه والحرام وهو ما يفيد في المحصلة دلالة النهي على فساد المنهي عنه.

وحرصاً منه على الجمع بين المستويين النظري والعملي، فإنه عزز استدلاله بأمثلة توضيحية، تجعل القضية جلية في ذهن القارئ فقال: "النهي من الباري تعالى إذا ورد في بيع أو نكاح أو هبة، اقتضى ذلك منع التملك وإبطاله، فدل على فساد العقد المنهي عنه وكونه غير حال محل الصحيح"⁵.

¹- المحلى ج 2 ص 369، والحديث أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب كراهية التختم في أصبعين، رقم 1786، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، باب النهي عن الخاتم في السبابة، رقم 5210.

²- المحلى، ج 2 ص 369.

³- سبق تخريجه.

⁴- أحكام الفصول، ج 1 ص 377.

⁵- نفسه، ج 1 ص 377.

وفي نهاية استدلاله على ما ذهب إليه، احتج بدليل الإجماع، وهو أن العلماء اتفقوا على الاستدلال بالنهي على فساد المنهي عنه، وأورد عدة نماذج لذلك، منها: قوله تعالى: ﴿وذرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا﴾¹ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا الْمَشْرَكَاتِ حَتَّى يَوْمٍ﴾².

وكذلك استدلالهم على "فساد نكاح الأمهات والبنات والجمع بين أختين في النكاح، بالنهي الوارد في ذلك"³، يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾⁴.

هذه إذن هي الطريقة التي سار عليها كل واحد من الإمامين ابن حزم والباجي في مناقشة مسألة النهي وما يترتب عليه من أثر في المنهي عنه، وهما وإن كانا قد اتفقا في أصل القضية، إلا أنهما اختلفا في طريقة مقاربتها طولاً وقصرًا وتفريعًا وتقسيماً، بحسب ما بدا لكل واحد منهما من أدلة بنى عليها موقفه العلمي من هذه المسألة الأصولية.

5- الجدل الأصولي في مسألة اللفظ العام بين الإمامين ابن حزم والباجي

يعرف الإمام الباجي اللفظ العام بأنه: "كل لفظ عم شيئين فرائدا، لا مزية لأحدهما على الآخر"⁵. وقال عن العموم، هو "استغراق ما تناوله اللفظ"⁶.

يبدو من خلال ما تقدم أن الإمام أبا الوليد يقصد بالعام كل لفظ يندرج تحته عدد من الأفراد، يشملها دفعة واحدة عند إطلاقه، ودون أي تفاوت بينها في مرتبة الدلالة وقوتها، فعندما نقول "كُتِبَ" على سبيل المثال، فإن مرادنا بهذا اللفظ كل ما يصدق عليه اسم "كتاب" ويصلح له، ولا يدخل فيه غيره مما لا يقع تحت هذا الاسم.

أما الإمام ابن حزم فقد قال عن العموم بأنه "حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة، وكل عموم ظاهر، وليس كل ظاهر عموما، إذ قد يكون الظاهر خبرا عن شخص واحد، ولا يكون العموم إلا على أكثر من واحد"⁷.

¹ - سورة البقرة، الآية 277.

² - سورة البقرة، الآية 219.

³ - أحكام الفصول، ج 1 ص 378.

⁴ - سورة النساء، الآية 23.

⁵ - المنهاج، ص 17.

⁶ - أحكام الفصول، ج 1 ص 258.

⁷ - الإحكام، ج 1 ص 81.

هذا التعريف الذي صاغه الإمام أبو محمد للعموم، ينسجم انسجاماً تاماً مع منهجه الظاهري في استثمار الخطاب الشرعي، ذلك أنه انطلق فيه من الأساس اللغوي، وهو الأساس نفسه الذي اعتمده في إبطال أقوال مخالفيه في دلالة الأمر والنهي، فالمبدأ عنده والمنتهى هو ما تدل عليه اللغة العربية، ومن تعمق وجاوزه الظاهر، فقد جار وتعسف وعاند الشرع ولم يلزم حدوده؛ لأجل ذلك فقد نبه إلى ما "يدخل على القائلين بالوقف أو التأويل في صرف الأوامر عن الوجوب وصرف الألفاظ عن ظواهرها، فهو أدخل على من قال بالوقف أو الخصوص ههنا"¹، أي في العموم.

ولما كانت البنية العامة للمنهج الاجتهادي عند الإمام ابن حزم لا تقبل الظن ولا تبني الأحكام إلا على القطع واليقين، فإنه يرفض الإقرار بظنية دلالة العام، لأنه إن فعل ذلك سيناقض منهجه الظاهري الذي تعتبر خاصية القطع واليقين إحدى سماته ومرتكزاته التي لا ينفك عنها، والتي ما فتى رحمه الله تعالى يلح عليها باستمرار، ويعتبر ذلك عنده هو الحق الذي لا يصح اعتقاد غيره.

في هذه النقطة بالذات لم يوافق الإمام الباقي الإمام ابن حزم، بل ذهب على النقيض من ذلك إلى أن دلالة العام على أفراده ظنية ولا تصل إلى مستوى القطع، فقال في معرض مجادلة خصومه في مسألة تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد: "الكتاب مقطوع بوروده، فأما مقتضاه من العموم فغير مقطوع به"². وبذلك يكون الإمام أبو الوليد قد سلك مسلك الجمهور القائلين بظنية اللفظ العام.³

صيغة العموم ودلالته بعد التخصيص بين الإمامين ابن حزم والباقي

¹ - نفسه، ج 3 ص 163.

² - إحكام الفصول، ج 1 ص 424.

³ - اختلف الأصوليون في دلالة العام على أقوال ثلاثة:

الأول: التوقف حتى يدل دليل على المراد، هل هو العموم أم الخصوص.

الثاني: الأخذ بأخص الخصوص، كالواحد في الجنس والثلاثة في الجمع.

الثالث: مذهب الجمهور وهو جريان الحكم على كافة الأفراد التي يتناولها العام.

شرح التلويح على التوضيح، التفزازي، ج 1 ص 38.

رغم أن الإمام ابن حزم لم يذكر ألفاظا محددة تقتضي العموم، إلا أنه وافق الإمام الباجي وجمهور الأصوليين في أن للعام صيغة تختص به¹، خلافا للذين قالوا بالتوقف أو بعدم وجود صيغة خاصة بالعموم.

أما الإمام الباجي فقد فصل تلكم الصيغ تفصيلا، فجعلها ثمانية² هي:

- لفظ الجمع، كالمسلمين والمؤمنين.

- لفظ الجنس، كالناس.

- ما وضع للنفي، كقولهم: ما جاءني من أحد.

- الألفاظ المهمة، كمن للعاقل وما لغير العاقل ومن وهذان وهؤلاء.

- ما وضع للاستيعاب، كالكل والجميع.

- ضمير التثنية والجمع، نحو أنتما وأنتم.

- ما أضيف إلى أحد هذه الأقسام.

- المفرد المعروف بأل³.

هذه الصيغ كلها إذا وردت في الخطاب الشرعي، كان لازما حملها على العموم عند الإمام الباجي، ماعدا ما خصه الدليل بقصره على بعض الأفراد دون سائرهما.

1- الإحكام، ج 3 ص 197.

2- إحكام الفصول، ج 1 ص 380 - 381 إلا أننا نجده قد ذكر في "المنهاج" أنها ستة فقط، فلم يذكر فيه النوع الخامس والسادس من الأنواع الثمانية أعلاه "المنهاج" ص 17 - 18.

3- يقسم الإمام الباجي هذا النوع الأخير إلى ضربين: (فإن علم أنه أريد به العهد حمل عليه، وإن لم ترد معه قرينة تدل على العهد، فقد اختلف أصحابنا فيه، فذهبت طائفة إلى أنه إذا ورد عاريا من القرائن، حمل على الواحد، وبه قال الجبائي وذهبت طائفة إلى أنه يحمل على العموم واستغراق الجنس) إحكام الفصول، ج 1 ص 381.

فإذا ما خصه دليل وجب حينئذ حمله على ما بقي من أفرادهِ بعد التخصيص. لكن ما حكم هذا اللفظ العام بعد أن يرد عليه مخصص؟

يجيب الإمام أبو الوليد على هذا السؤال قائلاً: "ذهب كثير من أصحابنا وأصحاب الشافعي وأبي حنيفة إلى أن اللفظ العام إذا خص بدليل عقلي أو شرعي أو استثناء متصل به أو منفصل عنه، فإنه يصير مجازاً، وبه قالت المعتزلة وعيسى بن أبان، وذهب جماعة من شيوخنا كأبي تمام وغيره إلى أنه لا يصير مجازاً وإن أبقى التخصيص منه واحداً، وعندي أن التخصيص والاستثناء لا يخرجهُ عن الحقيقة إلى المجاز إلا أن يبقى منه أقل مما يقع عليه اسم الجمع، فيصير مجازاً"¹.

يستفاد من ذلك جملة أمور:

- قضية اللفظ العام بعد التخصيص، خلافة بين العلماء، فمنهم من يرى أنه يبقى على حقيقته، ومنهم من يرى أنه يصير مجازاً.

- المخصصات أنواع، منها ما هو عقلي ومنها ما هو شرعي.

- اختار الإمام الباقي في هذه المسألة رأياً لم يَبْنِه على مجرد الاتباع، بل توصل إليه بعد تحليل وتفكيك واستقراء، خلص بعده إلى استنتاج تفصيلي في الموضوع.

فبالنسبة للجزء الأول من كلامه: أي أن المخصص إذا أبقى من العام ما يجوز أن يقع عليه اسم الجمع، فإنه قد اعتبر دلالة ما بقي من أفراد العام في هذه الحالة دلالة حقيقية لا مجازية، ودليله على ذلك: اللغة والعقل؛ إذ من المعلوم أن ذلك اللفظ العام "يصلح للكثير والقليل، وهو موضوع لكل واحد منهما، وإنما نحمله على عمومهِ عند تعريهِ من القرائن، وإذا اقترنت به قرينة التخصيص، كان حقيقة في ذلك، لأنه لم ينقل من مسمى إلى غيره وإنما أوقعه على بعض ما كان واقعاً تحته"².

¹ - إحكام الفصول، ج 1 ص 399 - 400.

² - نفسه، ج 1 ص 400.

فالمعنى المعتبر في استدلاله هنا هو أن القصر على بعض الأفراد لا يعني النقل، بل إن العام حتى بعد التخصيص يبقى دالا على ما كان يدل عليه قبله، والفرق بين الحالين، أنه قبل التخصيص كان دالا على أكثر مما صار يدل عليه بعده، وهذا التغير الذي حصل في الدلالة هو ما اعتبره مخالفو الإمام الباقي دليلا على كون العام بعد التخصيص يصبح مجازا، فقالوا: "اللفظ موضوع لاستغراق الجنس، فإذا خص صار مستعملا في غير ما وضع له، فصار مجازا"¹.

لكن الإمام أبا الوليد لا يسلم لهم بذلك، بل يستمر في حشد أدلته، حتى يبرهن على صواب اختياره وضعف مذهبهم، فيشرح ذلك قائلا: "إن أهل اللسان قد جعلوا ضربا من الجموع لأقل العدد، وقالوا إنه من الثلاثة إلى العشرة... فلو كان شيء من هذه الألفاظ الموضوعات للعشرة، يصير مجازا بإخراج التخصيص والاستثناء منها بعض العشرة، لما جاز أن يقال إنها موضوعة للثلاثة إلى العشرة، كما لا يقال، إنها موضوعة للواحد إلى العشرة"².

هذا فيما يتعلق بالجزء الأول من كلامه، وهو بقاء العام على حقيقته بعد التخصيص فيما فوق صيغة الجمع، أما إذا لم يُبق التخصيص من العام سوى أقل مما يصدق عليه اسم الجمع، فإن الإمام الباقي يرى أنه في هذه الحالة يصير مجازا، ودليله على ذلك "أن هذا اللفظ الذي هو لفظ الجمع لا يجوز أن يقع على الواحد حقيقة، ولذلك فرق أهل اللغة بين الأسماء المفردة وأسماء التثنية وأسماء الجموع، ولم يقل أحد من أهل اللسان: إن "الرجال" اسم ينطلق على الواحد حقيقة"³.

لقد خلاص الإمام الباقي إلى رأيه هذا بعد تحليل لغوي عميق، ميز فيه بين عدة مستويات دلالية، دون أن يتوقف عند هذا الحد، بل راح يتحرى آثار تلك المستويات الدلالية ونتائجها على الخطاب نفسه، فكان منها ما يفضي إلى الحقيقة ومنها ما يدل على المجاز، مما

¹- إحكام الفصول ، ج 1 ص 401.

²- نفسه، ج 1 ص 400 - 401.

³- نفسه، ج 1 ص 401.

يعكس دقة التفكيك اللغوي للخطاب، وقدرة الإمام الباقي على توظيفه في التعبير عن اختياراته الأصولية ومنهجه الجدلي في مطارحة مخالفه.

وكما أن الامام ابن حزم يثبت حجية اللفظ العام قبل التخصيص، فإن الحكم نفسه يستصحبه بعده، "والحجة في ذلك هي الحجج التي أثبتنا بها القول بالعموم"¹. مع تأكيده على وجوب الالتزام بالمخصصات الشرعية وعدم الخروج عنها، ذلك أن "النص المفسر الذي يفهم معناه من لفظه، وكان يمكننا استعماله على عمومته لو لم يأتنا غيره، فأتى نص آخر أو إجماع فخص منه بعض ما يقع عليه الاسم، فإنه لا يخرج منه إلا ما أخرجه النص والإجماع"².

وإذا كان الامام الباقي يرى ما بقي من أفراد العام بعد التخصيص ظنيا، فإن الإمام أبا محمد، وانسجاما منه مع منهجه الاجتهادي، فإنه لا يرى عن القطعية بديلا في دلالة العام، سواء قبل التخصيص أو بعده، ومن ثم كان "الواجب حمل كل لفظ على عمومته، وكل ما يقتضيه اسمه، دون توقف ولا نظر، لكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومته بعض ما يقتضيه لفظه، صرنا إليه حينئذ...وهذا نأخذ، وهو الذي لا يجوز غيره"³.

ومما استند اليه الإمام ابن حزم في حكمه هذا، جملة أدلة منها:

- اللغة لم توضع إلا لتؤدي وظيفة التواصل بين الناس ويتفاهموا بها، ومن ثم "فلا بد لكل معنى من اسم يختص به، فلا بد لعموم الأجناس من اسم، ولعموم كل نوع من اسم، وهكذا أبدا إلى أن يكون لكل شخص اسمه"⁴.

- اللغة تعبر عن كل مستوى عن مستويات الوجود بالألفاظ المناسبة، فقد "وجدنا في اللغة أسماء للواحد لا تتعداه كزيد وكرجل من شأنه ومن صفته، فلا يعقل منه أكثر من

¹- الإحكام، ج 3 ص 235.

²- نفسه، ج 3 ص 235.

³- نفسه، ج 3 ص 163.

⁴- الإحكام، ج 3 ص 189.

واحد، ووجدنا فيها أسماء التثنية لا تقع على واحد ولا على أكثر من اثنين، ووجدنا أيضا لفظا للجمع الزائد على الاثنين، فكان ذلك واقفا على كل ما يقتضيه الجمع"¹.

- حصل الإجماع بين المسلمين كافة على أن الله عز وجل لا يكلفنا إلا بما في الوسع والطاقة، فلو لم تكن للعموم صيغة تقتضيه لما وقع التكليف به نظرا لعدم وجود ما يدل عليه حينئذ، وتنبها منه على الخلل الذي وقع فيه مخالفوه، قال: "قولهم بحمل الألفاظ على الخصوص إنما معناه حملها على بعض ما يقتضيه لفظها ... وهذا أمر ليس في طاقة أحد فهمه ولا الوقوف على حقيقته أبدا، لأنه لا ندري أي أبعاد تلك الجملة يقبل ولا أيها يرد، وليس بعضها أولى بحمل الحكم عليه من بعض، فصار ذلك تكليفا لما ليس في الوسع، وهذه هي السفسطة نفسها وإبطال الحقائق جملة"².

- انطلاقا من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾³ وبناء على نفي العبث عن كلام الله تعالى، فإن مما لا شك فيه، أن هذه الآية لم ترد إلا لفائدة، "ولا سبيل إلى أن تكون تلك الفائدة إلا إيقاع الأسماء على مسمياتها ... وإذا قد ثبت هذا وضح، فكل من أراد أن يثبت أن الأسماء لا تفهم منها مسمياتها على عموم ما يقتضيه اللفظ، ولا يعرف بها ما علقت عليه فهو مبطل للعقل وللشريعة معا"⁴.

هذه الحجج، وإن كان الإمام ابن حزم قد أوردها في معرض بيان مذهبه في قضية العام ابتداء، إلا أنه عند كلامه عن حكم العام بعد التخصيص، أشار إلى هذه الحجج نفسها قائلا: "والحجة في ذلك هي الحجج التي أثبتنا بها القول بالعموم في أول هذا الباب"⁵.

بذلك تكون قد اتضحت الصورة فيما يتعلق باللفظ العام عند كل واحد من الإمامين ابن حزم والباحي؛ حيث كان الجزء المشترك بينهما هو دلالة العام على سائر ألفاظه وأن له

¹ - الإحكام ، ج 3 ص 186.

² - نفسه، ج 3 ص 196.

³ - سورة البقرة، الآية 30.

⁴ - الإحكام، ج 3 ص 197.

⁵ - نفسه، ج 3 ص 235.

صيغا محددة تقتضيه، بينما اختلف الإمامان في طبيعة هذه الدلالة، حيث يرى الإمام أبو الوليد أنها ظنية لا تبلغ درجة القطع، بينما يذهب الإمام أبو محمد إلى أنها قطعية انسجاما منه مع المبادئ والمرتكزات التي أسس عليها مذهبه، ومن أهمها رفض الظنية في مآخذ الأحكام الشرعية.

6- الجدل الأصولي في مسألة المجمل بين الإمامين ابن حزم والباجي

يعرف الإمام الباجي المجمل بأنه: "مالا يفهم المراد به من لفظه، ويفتقر في بيانه إلى غيره"¹ أي أن اللفظ نفسه لا يدل على أمر معين، إنما يشمل عناصر عدة، وتفهم منه أمور شتى، فيتعذر امتثاله لعدم وضوح المراد به، فكان بذلك محتاجا إلى ما يبينه حتى ينجلي إجماله ويصير مبينا.

أما الإمام ابن حزم فقد عرف المجمل بأنه "لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ من لفظ آخر"². نستنتج من هذين التعريفين جملة أمور:

- فالمجمل هو لفظ لا يدل على معناه دلالة واضحة.
- بيان المراد به لا بد فيه من عامل خارج عن ذات اللفظ.
- بعد حصول البيان ينتقل اللفظ من كونه مجملا ليصير مفسرا.

وإذا كان الإمام الباجي قد وسع دائرة المبيّنات فجعلها أصنافا سبعة؛ إذ "البيان يقع بالقول تارة ويقع بالفعل والإشارة والرمز والكتابة وشاهد الحال وإقرار صاحب الشرع على الفعل"³. وضرب مثالا للمجمل بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾⁴

¹- الحدود، ص 107.

²- الإحكام، ج 1 ص 81. وعرف المفسر بأنه: "لفظ يفهم منه معنى المجمل". نفسه ج 1 ص 81.

³- إحكام الفصول، ج 1 ص 478.

⁴- سورة الإسراء، الآية 33.

معلقا على هذه الآية بقوله: "فلفظة السلطان ههنا مجملة لا يعلم المراد بها من جنس مخصوص من قتل أودية أو حبس أو غير ذلك"¹.

أما الإمام ابن حزم والتزاما منه بمنهجه الظاهري الذي لا ينفك عن ظواهر النصوص، فقد ضيق مصادر تفسير المجمع، حيث حصرها في النص والإجماع، محددا منهج العمل ومساره الدقيق بقوله: "فإذا وجدنا تفسير تلك الكلمة في نص آخر قلنا به وصرنا إليه ... فإذا لم نجد نصا آخر نفسر هذا المجمع، وجب علينا ضرورة فرض طلب المراد من ذلك المجمع في الإجماع المتيقن المنقول عن جميع علماء الأمة"².

ومن الأمثلة التي ذكرها في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾³. وقوله تعالى: ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ﴾⁴. معتمدا في ذلك أساسا لغويا صرفا، دون أن ينسى توجيه المسألة توجيهها لا يخالف ضروريات الدين وكليات الشريعة، ذلك أن تأمل لفظي (الصلاة والزكاة) يبين أن "الله تعالى نص لنا على الصلاة والزكاة بالألف واللام، والألف واللام إنما يقعان على معهود، ولا يفهم من هذا الظاهر كيفية الصلاة والزكاة الواجبتين علينا، فوجب أن يطلب بيانهما من نصوص آخر، وقد أخبرنا تعالى أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها، وليس في وسعنا أن نفهم استقبال القبلة وإلتيان بأربع ركعات للظهر، في كل ركعة سجدتان، وثلاث للمغرب من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾⁵ ولا في وسعنا أن نفهم إعطاء شاة من خمس من الإبل وما يجب من الزكاة من البقر والغنم من قوله تعالى ﴿وَاتُوا الزَّكَاةَ﴾^{6,7}.

فأساس التفسير والبيان ومدارهما على النص والإجماع، ولا مدخل للعقل والقياس في توجيه فهم الخطاب الشرعي واستثماره، وهذا أحد أوجه اختلاف الإمام أبي محمد مع الإمام أبي

¹ - الحدود، ص 107.

² - الإحكام، ج 3 ص 251.

³ - سورة البقرة، الآية 42.

⁴ - سورة البقرة، الآية 42.

⁵ - سورة البقرة، الآية 42.

⁶ - سورة البقرة، الآية 42.

⁷ - الإحكام، ج 3 ص 231.

الوليد في هذه المسألة، حيث وجدنا هذا الأخير قد وسع مجالها خلافا للإمام ابن حزم الذي حصرها في النص والإجماع.

المبحث الثاني: الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي في دليل السنة

1- الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي في مفهوم السنة

اكتفى الإمام الباجي في "المنهاج" بتعريف السنة بأنها "ما رسم ليحتذى"¹ أما في "الإشارة" فقد ربط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي، فقال: "السنة ما رسم ليحتذى"² مبينا أن هذا هو أصل وضعها في اللغة، ثم فصل الأمر قائلا: "ولذلك يقال سنة النبي ﷺ بمعنى أنه ما رسمه، ولذلك تقول الفقهاء: يقرأ السنة، بمعنى أنه يقرأ ما شرع النبي ﷺ ... ويسمى أهل الحديث "سننا" بمعنى أنه يتضمن ما رسمه النبي ﷺ لأُمَّته"³.

لقد سار رحمه الله وفق منطق تراتبي، منطلقا من المستوى اللغوي لبيان أصل المصطلح ومعناه المجرد، ليضيفه بعد ذلك إلى النبي ﷺ، فيصبح معناه مرتبطا بتلك الإضافة، وبهذا المعنى كان يستعمله الفقهاء وغيرهم من علماء الشريعة الإسلامية.

أما الإمام ابن حزم فقد عرفها بقوله: "والسنة هي الشريعة نفسها، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره، قال الشاعر:

تريك سنة وجه غير مقرفة ما ساء ليس بها خال ولا ندب"⁴

يختلف هذا التعريف عما رأيناه مع الإمام الباجي، فإذا كان هذا الأخير قد ذكر أن المقصود بها ما شرعه النبي ﷺ خصوصا، فإن الإمام ابن حزم قد وسع مضمونها وجعلها

1- ص 13 وزاد في إحكام الفصول "لفظة (به) فقال: "السنة ما رسم ليحتذى به" ج 1 ص 287.

2- ص 113.

3- الإشارة، ص 113 - 114.

4- الإحكام، ج 1 ص 87.

مرادفا للشرعية¹، ولعله يريد بذلك أن يحسم ابتداء في حجيتها موظفا أقوى العبارات، خاصة إذا علمنا "أن ابن حزم من أشد الناس بغضا وكراهية لرد النصوص الشرعية بالاحتمالات الظنية، وترك العمل بها بدعاوى لا دليل شرعي ولا برهان عقلي على صحتها، ويرى أن قداسة النص وسلطته لا ينبغي ولا يسوغ أن تسقط ولا أن ترد إلا إذا تبين أن ذلك النص ضعيف الاتصال بمنبع القداسة ومستمد سلطة التشريع"².

وعلى كل حال فالذي يهمنا في هذا السياق هو دراسة منهج الإمامين في مقارنة موضوع السنة المشرفة باعتبارهما أصوليين، إذ من المعلوم أن مفهوم السنة مختلف بين المحدثين والأصوليين والفقهاء، ولكل منهم دلالة الخاصة بهذا المصطلح، أما الأصوليون فإن السنة عندهم "أصل من أصول الأحكام الشرعية ودليل من أدلتها، إذ إنهم يبحثون في سنة النبي صلى الله عليه وسلم باعتبارها أصلا من أصول التشريع وجزءا من أجزائه ... وهم يبحثون فيها إجمالا من حيث حجيتها، ومرتبها بالنسبة إلى الكتاب، وأنواعها وحجية كل نوع منها ... وهكذا يبحث علماء الأصول في السنة من حيث الإجمال لا من حيث التفصيل"³. وعلى هذا المنوال عموما سار الإمامان ابن حزم والباجي في مناقشتهم لهذا الأصل الثاني من أصول التشريع الإسلامي.

2- الجدل في أنواع السنة بين الإمامين ابن حزم والباجي

لا يختلف تقسيم الإمام الباجي للسنة عما درج عليه معظم الأصوليين، حيث حصرها في أصناف ثلاثة: القول والفعل والإقرار،⁴ وسيرا على منهجه الجدلي فقد فكك كل صنف من

1- ذكر التهانوي في كشفه أن السنة تطلق على معان (منها الشريعة ... ومنها ما هو أحد الأدلة الأربعة الشرعية ... ومنها ما ثبت بالسنة ... ومنها النقل ... ومنها الطريقة المملوكة في الدين) ج 1 ص 279 - 280.

2- مصادر التشريع الإسلامي، مولود السريري ص 51.

3- مصادر الأحكام عند ابن حزم، محمد حجازي، ج 1 ص 570 - 571.

4- ذكر الامام الباجي معيارا آخر في تقسيم السنة، وهو معيار طريق وصولها إلينا، فقسمها تبعا لهذا المعيار إلى متواترة وآحاد، وفرع الآحاد إلى أقسام أخرى سيتم بيانها عند عرض موقف كل واحد من الإمامين من خبر الآحاد.

تلكم الأصناف إلى ما يدخل ضمنه من أنواع، مستهلا مناقشته لهذا الباب بالإشارة إلى أن السنة القولية "قد تقدم القول فيها مع الكتاب"¹ يقصد ما تضمنه المحور السابق من كلام عن العام والخاص والمجمل والمبين ونحو ذلك، لينتقل مباشرة إلى الكلام على السنة الفعلية، مقسما إياها إلى قسمين:

أولهما: ما يأتي لبيان المجمل، سواء في الكتاب أو في السنة.

ثانيهما: ما يفعله رسول الله ﷺ ابتداء، وهذا النوع على ضربين:

الأول: مالا قرابة فيه كالأفعال العادية من أكل ولباس ومشى ونحوها.

الثاني: ما فيه قرابة ويقصد به التعبد.

فبالنسبة لما كان من الأفعال العادية، فإنه يدل عنده على الإباحة، كالأكل باليمين وابتداء التنعل باليمين، خلافا لبعض المالكية من كونه دالا على الندب. ويعلل الإمام الباقي اختياره بالإشارة إلى الفرق بين نفس الفعل وصفته، مثبتا الندب للصفة لا لنفس الفعل.²

أما بالنسبة للأفعال التي يقصد بها التقرب والتعبد، فإن العلماء اختلفوا في حكمها، والذي ذهب إليه الإمام الباقي "أنها على الوجوب حتى يدل الدليل على غير ذلك"،³ بدليل قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁴. ذلك أن الاتباع لا يكون في أقواله ﷺ دون أفعاله، أو أفعاله دون أقواله، بل لا يصح إلا بهما معا، وإذا عريا من القرائن حملا على الوجوب.

وبدليل قوله تعالى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلِيَحْذَرِ الَّذِينَ يخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾⁵. فقد حذر الله سبحانه من مخالفة أمره، ومعلوم أن الأمر يقع على القول والفعل.

1- إحكام الفصول، ج 1 ص 485.

2- نفسه، ج 1 ص 185.

3- نفسه، ج 1 ص 487.

4- سورة الأعراف، الآية 158.

5- سورة النور، الآية 61.

ومن الإجماع استدل على رأيه برجوع العلماء "إلى قول عائشة رضي الله عنها لما اختلفوا في وجوب الغسل من التقاء الختانين، فقالت عائشة: فعلته أنا ورسول الله ﷺ فاغتسلنا".¹ فاعتبروا الاستئنان بفعله ﷺ هذا واجبا.

ولم يكن الدليل اللغوي غائبا في استدلال الإمام الباقي على رأيه، ذلك أن من حمل فعله ﷺ على الندب، احتج بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله ﷺ أسوة حسنة﴾² قالوا: "اللام إنما تستعمل فيما للإنسان فعله، لا فيما يجب عليه"³ وهنا يعتبر الإمام أبو الوليد توجيههم للآية خاطئا؛ لأن ظاهرها لا يقتضي ما ذهبوا إليه، ثم "إن اللام قد تستعمل بمعنى الوجوب فيما يسوغ فيه -على-، يقال: قد آن لك أن تتقي الله، والمراد بذلك الوجوب فبطل ما تعلقوا به"⁴.

النوع الثالث من أنواع السنة عند الإمام الباقي هو الإقرار، وهو ما يقره النبي ﷺ ولا ينكره بعد وقوعه بحضرته، ومن أمثلته أنه ﷺ، سلم في الصلاة من اثنتين، فقال له ذو اليمين: "أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله"⁵ فلم يصدر عن النبي ﷺ أي إنكار لذلك، بل أقره ووافق عليه.

هذه بشكل عام هي أنواع السنة عند الإمام الباقي، وتلك طريقته في عرضها والمجادلة عن اختياراته فيها والاستدلال على ما يراه صوابا. فماذا عن الإمام ابن حزم؟ وكيف كانت رؤيته لهذا الموضوع؟

إذا كان الإمام الباقي قد سار على درب عامة الأصوليين في تقسيمهم للسنة إلى قول وفعل وتقرير، فإن الإمام ابن حزم وضع اعتبارات ثلاثة لتقسيم السنة:

- 1- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب أبواب الطهارة وسننها، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان، رقم 608.
- 2- سورة الأحزاب، الآية 21.
- 3- إحكام الفصول، ج 1 ص 490.
- 4- نفسه، ج 1 ص 490.
- 5- رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما يفعل من سلم من ركعتين ساهيا، رقم 247.

الأول: من حيث أحكامها، حيث قال: "وأقسام السنة في الشريعة: فرض أو ندب أو إباحة أو كراهة أو تحريم، كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل"¹، فالمرعى في هذا التصنيف هو الحكم التكليفي الذي تتضمنه السنة؛ لذلك جعلها أقساما خمسة بحسب الأحكام التكليفية الخمسة المعروفة عند الجمهور.

الثاني: من حيث طرق وصولها إلينا؛ حيث يقول: "أما السنة فمنها ما جاء متواترا ومنها خبر الآحاد"²، فالمعيار الذي انبنى عليه هذا التقسيم هو عدد رواتها؛ لذلك جعلها قسمين اثنين فقط: ما بلغ درجة التواتر، وما قصر عن تلك المرتبة.

الثالث: من حيث طبيعتها؛ أي كيفية صدورها عن الرسول ﷺ، يقول مبينا هذا النوع: "السنن تنقسم ثلاثة أقسام: قول من النبي ﷺ، أو فعل منه عليه السلام، أو شيء رآه وعلمه فأقر عليه ولم ينكره"³.

وحكم هذا النوع الثالث من أنواع السنة يختلف حسب كل صنف من الأصناف الثلاثة الواردة أعلاه، فما كان قولاً منه عليه الصلاة والسلام، فحكمه الوجوب ابتداءً، أما فعله فليس كذلك، ويبقى الإقرار منه ﷺ على الإباحة، لا يفيد وجوباً ولا ندباً، وتوضيحا لكل ذلك يقول رحمه الله تعالى: "فحكم أوامره عليه السلام الفرض والوجوب ... ما لم يقم دليل على خروجه من باب الوجوب إلى باب الندب، أو سائر وجوه الأوامر، وحكم فعله عليه السلام الائتساء به فيه، وليس واجبا، إلا أن يكون تنفيذا لحكم أو بيانا لأمر ... وأما إقراره عليه السلام على ما علم وترك إنكاره إياه، فإنما هو مبيح لذلك الشيء فقط، وغير موجب له ولا نادب إليه"⁴.

1- الإحكام، ج 1 ص 87.

2- النبذ، ص 47.

3- الإحكام، ج 2 ص 253.

4- نفسه، ج 2 ص 253.

هذه هي أنواع السنة عند الإمام ابن حزم بشكل عام، حيث قسمها تقسيمات عدة، جعلته يحيط بسائر أصنافها ومراتبها وآثارها، "ويتجلى من رؤيته هذه أنه يعطي للدليل السني قوته الحجية على قدر اتصاله بالتشريع؛ فأفعال النبي ﷺ يرتقي حكم الاقتداء به فيها إلى الوجوب، إلا إذا دل دليل على أنها تنفيذ لحكم أوبيان لأمر، وأما إقراره عليه السلام فإنه لما لم يكن إلا إثباتا لأمر على حالة الإباحة فإنه بقي على قدر ما يدل عليه، وهو الإباحة، إذ لا يتضمن في قوته الحجية أكثر من ذلك"¹.

يبدو من هذا العرض المجمل أن الإمامين الجليلين وإن كانا قد اتفقا في بعض جزئيات هذه المسألة، فإنهما قد اختلفا في معايير ومنهجية تقسيمها وتصنيفها؛ ذلك أن الإمام الباقي قد اكتفى بالأنواع المعروفة عند جمهور الأصوليين، من سنة قولية وفعلية وتقريرية، مع إشارته إلى السنة المتواترة وخبر الآحاد، أما الإمام ابن حزم قد صنفها وفق معايير مختلفة، شملت ما ذكره الإمام الباقي وزاد عليه تفاصيل أخرى لم يشر إليها الإمام أبو الوليد.

3- الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي في خبر الآحاد

كان مبعث اختلاف الأصوليين في هذه المسألة مقتضى خبر الواحد، هل يفيد العلم والعمل معا؟ أم لا يفيد سوى العمل دون العلم؟ وإذا كان الإمام الباقي يجعل خبر الآحاد نوعين: أحدهما يقع به العلم والثاني لا يقع به، فإن الإمام ابن حزم يحسم المسألة بشكل قاطع لا تردد فيه ولا احتمال، حيث يقول: "إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول ﷺ يوجب العلم والعمل معا"².

ولفهم هذا الموقف العلمي للإمام أبي محمد، ينبغي استحضار الضابط المنهجي الذي كان موجّها ومعيّارا يرسم منهجية اشتغاله الأصولي الفقهي، ذلكم المعيار هو القطع واليقين؛ فأى دليل لا يتسم بالقطع فلا مكان له في الشرع، ومن ثم كان الظن مرفوضا رفضا تاما.

1- مصادر التشريع الإسلامي، مولود السريري، ص 52.

2- الإحكام، ج 1 ص 196.

من هنا ندرك أن "اعتراف ابن حزم لخبر الآحاد بإفادته للعلم والعمل معا يبدو أمرا طبيعيا، لأن هذا هو الذي ينسجم مع البناء العام الذي يركب مكونات وعناصر الاستدلال التي تؤسس مذهب أهل الظاهر؛ لأن من المبادئ الأساسية لهذا المذهب أن الاستدلال على الأحكام أو استثمار الخطاب يجب أن ينبني على اليقين، أما ما كان من قبيل الظن فهو استدلال مردود"¹ ومما استدل به الإمام ابن حزم على هذا الاختيار العلمي، آيتان اثنتان:

الأولى: قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾². وجه الاستدلال بهذه الآية أن الناس مأمورون بقبول نذارة من تفقه وصار أهلا للإنذار، والأمر بالتفقه والإنذار موجه إلى طائفة منهم، ولفظ "الطائفة في لغة العرب التي بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعدا"³ وما دام الأمر كذلك، فلا حرج في قبول خبر الآحاد والعمل به.

الثانية: هي قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾⁴ الاستدلال بهذه الآية مرتبط بالآية الأولى، ذلك أن المأمور بالتفقه إما أن يكون متصفا بالعدالة، وإما أن يكون متصفا بالفسق، فإن كان عدلا، قبلنا قوله بلا تردد، وإن كان فاسقا، وجب علينا التبين والتثبت من صحة خبره، وهذا عند الإمام أبي محمد "برهان ضروري لا محيد عنه، رافع للإشكال والشك جملة"⁵.

ولقد كان سعيه قويا نحو إثبات القطعية لخبر الآحاد ونفي الظنية عنه من خلال مناقشة مخالفه نقاشا مستفيضا على عادته في القضايا التي يعتبرها ذات أثر عميق في المجال الأصولي ونتائج عملية في الجانب الفقهي التطبيقي، لأجل ذلك فقد عضد رأيه بفعل النبي ﷺ حين بعث عددا من الصحابة رضي الله عنهم إلى مختلف الجهات معلمين ومفتين

1- ابن حزم وآراؤه الأصولية، محمد بنعمر، ص 110.

2- سورة التوبة، الآية 123.

3- الإحكام، ج 1 ص 182.

4- سورة الحجرات، الآية 6.

5- الإحكام، ج 1 ص 184.

وقضاة، ولو لم تقم بهم حجة لكان إرسالهم عبثاً، وهذا لا يليق بصاحب الشرع عليه الصلاة والسلام. ولم يذهل الإمام أبو محمد في خضم هذا الجدل أن يعزز استدلاله بإجماع المسلمين على قبول خبر الواحد والعمل به، باستثناء من لا يعتد بقوله من الطوائف التي لم يلتفت إليها ولم يعتبر رأيها ذا قيمة، فمن ينظر في تاريخ التشريع، يتبين له أن "جميع أهل الإسلام كانوا على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي ﷺ، يجري على ذلك كل فرقة في علمائها، كأهل السنة والشيعة والخوارج والقدرية، حتى حدث متكلمو المعتزلة بعد المئة من التاريخ، فخالفوا الإجماع في ذلك"¹.

بهذه الطريقة التي سلكها الإمام ابن حزم، استطاع رحمه الله أن يدافع عن مكانة خبر الواحد والسنة عموماً ضمن مصادر التشريع الإسلامي، رغم خلافه مع الإمام الباقي وغيره من الأصوليين في إفادة خبر الآحاد العلم القطعي، بسبب حساسيته الشديدة، ورفضه القاطع لخاصية الظنية التي قبلها غيره من العلماء واعتبرها هو غير لائقة بجلال الدين وقديسيته.

هذا هو موقف الإمام ابن حزم من مسألة خبر الواحد، وتلك هي أدلته على اختياره العلمي في هذا الباب، فكيف كان الأمر بالنسبة للإمام الباقي؟

يعتبر هذا الموضوع من بين الموضوعات التي أطال فيها الإمام أبو الوليد النّفس، شأنه في ذلك شأن الإمام أبي محمد، فقد بدأ بتعريف خبر الآحاد بقوله: "وحد خبر الآحاد عند أهل الأصول: ما لم يقع العلم بمخبره ضرورة من جهة الإخبار به، وإن كان الناقلون له جماعة"². بذلك يكون خبر الآحاد قسيماً للمتواتر، فكل ما انحط عن هذه الرتبة؛ أي رتبة التواتر، كان من أخبار الآحاد³.

وخبر الآحاد عند الإمام الباقي ينقسم إلى قسمين:

- أحدهما: يقع به العلم.

¹ - الإحكام، ج 1 ص 187.

² - إحكام الفصول، ج 1 ص 500، وقال في "المنهاج": (والآحاد ما قصر عن التواتر) ص 13.

³ - قواطع الأدلة، السمعاني، ج 1 ص 333، والإحكام للآمدي، ج 2 ص 31.

- الثاني: لا يقع به العلم¹.

وسيرا على منهجه التفكيكي فإنه يقسم النوع الأول، أي ما يقع به العلم من أخبار الآحاد إلى أضرب ستة هي²:

- ما أخبر به الله عز وجل.
- ما أخبر به من ظهرت على يده المعجزات.
- إذا أخبرنا من ظهرت على يده المعجزات بأن فلانا صادق.
- إقرار الرسول ﷺ أحدا على قوله وعدم إنكاره عليه.
- إذا أخبرنا شخص بحضرة الصحابة بخبر يضيفه إلى مشاهدتهم، ولم ينكروه عليه.
- ما تلقته الأمة بالقبول.

أما بالنسبة للنوع الثاني من أخبار الآحاد، وهو ما لا يوجب العلم، فقد قسمه إلى قسمين³: أحدهما مسند والثاني مرسل.

فالمسند عنده هو ما كان سنده متصلا إلى منتهاه، أما المرسل فهو ما لم يتحقق فيه هذا الشرط.

وحرصا من الإمام الباجي على الموضوعية والتزاما بمسلكه الجدلي في مقاربتة للموضوعات الأصولية، فقد بدأ بعرض رأي من خالفه في مسألة مقتضى خبر الآحاد فقال: "وأنكر العمل بخبر الواحد جماعة من أهل البدع، منهم الجبائي والرافضة وطائفة من أهل الظاهر كالقاساني"⁴ وبالمقابل بين أن "الذي عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين

¹ - إحكام الفصول، ج 1 ص 513.

² - نفسه، ج 1 ص 513 - 514.

³ - إحكام الفصول، ج 1 ص 514.

⁴ - إحكام الفصول، ج 1 ص 515، والقاساني (هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني، حمل العلم عن داود، إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول والفروع). طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي ص 176.

والفقهاء أنه يجب العمل به¹ وهذا هو الرأي الذي اختاره الإمام الباقي، موافقا للإمام ابن حزم في هذه الجزئية، وإن كان قد خالفه في الشق الثاني للمسألة، وهو اقتضاء خبر الآحاد العلم.

وكان استدلال الإمام أبي الوليد على رأيه متنوعا؛ حيث جمع بين أدلة مختلفة وعديدة، سعى من خلالها إلى توضيح وجهة نظره وإقناع المخالف بصوابها.

الدليل الأول الذي استند إليه في اختياره هو إجماع الصحابة، إذ "أخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه به في مجمع من الصحابة، ولم يحفظ من أحد إنكار عليه، ولا تخطئة له في فعله"². ومن أمثلة ذلك ما روي عنه رضي الله عنه في قصة الجنين أنه قال: "أذكر الله امرءا سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين شيئا، فقام إليه حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جارتين، يعني بين ضرتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة، فقال عمر: لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه بغير هذا"³.

ومن أمثلته أيضا أن عمر رضي الله عنه لم يكن يرى توريث المرأة من دية زوجها، فلما أخبره الضحاك⁴ بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي⁵ من ديته، رجع عن ذلك وورث المرأة الدية ورغب عما كان عليه⁶.

فهذان المثالان يعتبران دليلا قويا عند الإمام الباقي في بيان مذهب الصحابة رضي الله عنهم في الأخذ بخبر الواحد، ناهيك عن غيرهما من الوقائع والأقضية الكثيرة¹، والتي لا تدع مجالا للتردد في كون ذلك هو ما كان عليه عمل الصحابة رضوان الله عليهم.

¹ - إحكام الفصول ، ج 1 ص 519.

² - نفسه، ج 1 ص 519.

³ - أخرجه النسائي في سننه، كتاب القسامة، باب قتل المرأة بالمرأة، رقم 4739، وأبو داود، كتاب الديات، باب دية الجنين رقم 4552.

⁴ - هو الضحاك بن سفيان بن حوف الكلبي، أبو سعيد، كانت له صحبة، وعقد له النبي صلى الله عليه وسلم لواء، وكان من الشجعان، يعد بمائة فارس. "الإصابة في تمييز الصحابة" ابن حجر العسقلاني، ج 3 ص 386.

⁵ - قال عنه الإمام ابن عبد البر: أشيم الضبابي مات في حياة النبي صلى الله عليه وسلم. الاستيعاب، ج 1 ص 138.

⁶ - أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث المرأة من دية زوجها، رقم 2110.

وبالإضافة إلى إجماع الصحابة، فقد استدل الإمام الباقي في هذا المقام بالسنة الفعلية للرسول ﷺ، مبرزاً أنه "مما يدل على وجوب العمل بخبر الواحد، ما ظهر عن الرسول ﷺ من إنفاذه لأمرائه وسعاته على الصدقات وحل العقود وتقرير الأمور الدينية، من ذلك: تأميره لأبي بكر الموسم، وإنفاذه سورة "براءة" مع علي، وتوليته عمر على الصدقات، وتوليته معاذاً على جهة من اليمن، ومن ذلك إنفاذ عثمان بن عفان إلى أهل مكة رسولا ومؤدياً عنه"². وغير ذلك من التصرفات النبوية كثير، ووجه الاستدلال فيها أن النبي ﷺ اكتفى من كل تلك الأعمال والتكليفات بالرجل الواحد، ولو لم يكن ذلك كافياً في مثل تلك التدابير لما عمل به النبي صلى الله عليه وسلم.

وثمة دليل آخر اعتمده الإمام الباقي في دعم رأيه، يمكن اعتباره دليلاً متفرعاً عن الإجماع ومرتبطة به إلى حد كبير، هذا الدليل هو "اتفاقنا على وجوب العمل بقول المفتي وإخباره بحكم الله تعالى، تارة من كتاب وتارة عن سنة وتارة عن قياس"³. فهو إذن دليل عملي من واقع الأمة وتصرفها المطرد بقبول رواية الفتاوى والعمل بها، مع العلم بأنها صادرة عن واحد، هو ذلك العالم الذي أفتى بها، وأنها لم تنقل عنه إلا بطريق الآحاد.

هكذا إذن كان موقف كل واحد من الإمامين ابن حزم والباقي من دلالة خبر الآحاد، حيث أكد الإمام ابن حزم على إفادته العلم والعمل معاً، شرط ثبوته وخلوه من كل علة قاذحة في صحته، بينما فصل الإمام الباقي المسألة تفصيلاً فجعل خبر الآحاد ضربين: أحدهما يقع به العلم والعمل معاً، والثاني لا يقع به سوى العمل دون العلم.

¹- أورد الإمام الباقي جملة وفيرة من تلك الأمثلة في إحكام الفصول، ج 1 ص 519 - 520 - 521 - 522 - 523 - 524.

²- نفسه، ج 1 ص 525 - 526.

³- إحكام الفصول، ج 1 ص 527.

4- الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي في الحديث المرسل

لم يكن الإمامان الجليلان على وفاق في هذه المسألة، بل كانا منها على طرفي نقيض، ذلك أن الإمام أبا محمد يرفض قبول المراسيل مطلقاً، لعلّة الجهالة الواردة عليها، بينما اختار الإمام أبو الوليد أن يجعل المرسل ضربين: أحدهما يرفضه ابتداءً، ويقبل الثاني بشروط سيتم توضيحها لاحقاً.

يبدأ الإمام ابن حزم كلامه عن المرسل ببيان معناه، فيقول: "هو ما انقطع إسناده فأُخل فيه بذكر بعض رواته"¹.

وإلى هذا المعنى نفسه ذهب الإمام ابن حزم حيث قال: "المرسل من الحديث هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي ﷺ ناقل واحد فصاعداً، وهو المنقطع أيضاً"².

وإذا كان الإمامان معاً قد اتفقا على حد المرسل، فإنهما اختلفا كلية في حكمه، إذ يرى الإمام أبو الوليد أنه بإزاء المرسل إما "أنه لا يجوز العمل بمقتضاه إذا كان المرسل له غير متحرز، يرسل عن الثقات وغيرهم"³.

هذه هي الحالة الأولى. والحالة الثانية، جوز فيها الإمام الباقي العمل بالمرسل، وذلك "إذا علم من حاله أنه لا يرسل إلا عن الثقات"⁴. ونسب ذلك إلى جمهور الفقهاء. بينما يلح الإمام أبو محمد بقوة على أن القول بجواز العمل به "خطأ؛ لأن المرسل والمنقطع لا يُدرى من رواه، وإذا لم يعرف من رواه، أثقة أم غير ثقة؟ فلا يحل الحكم في الدين بنقل مجهول لا يُدرى من؟ ولا كيف حاله في حمله للحديث"⁵.

¹- إحكام الفصول، ج 1 ص 538.

²- الإحكام، ج 2 ص 245.

³- إحكام الفصول، ج 1 ص 538.

⁴- إحكام الفصول، ج 1 ص 538.

⁵- النبذ، ص 50.

وردا منه على قول الإمام الباقي بقبول المرسل في الحالة الثانية المشار إليها أعلاه، ينبه إلى أنه "سواء قال الراوي العدل: حدثني الثقة أو لم يقل، لا يجب أن يلتفت إلى ذلك"1، ليس من باب عدم الوثوق بقوله، إنما من باب عدم موافقته على تعديله؛ إذ قد يكون المجروح ثقة عنده، وهو لا يعلم من حاله إلا ما أخبر به. وإمعانا من الإمام أبي محمد في رفض المرسل والتشنيع على من جوز العمل به، خصوصا المالكية وفي مقدمتهم الإمام الباقي، فقد حاول كشف ما يعتبره هو تناقضا منهم؛ حيث يورد حالات عدة تركوا فيها أحاديث، لم يُعلوها سوى بالإرسال، من ذلك على سبيل المثال: تركهم "حديث أبي العالية في الوضوء من الضحك في الصلاة، ولم يعيبوه إلا بالإرسال... وتركوا حديث مالك عن هشام عن عروة عن أبيه أن النبي ﷺ، صلى في مرضه الذي مات فيه بالناس جالسا والناس قيام، وترك مالك وأصحابه الحديث المروي من طريق الليث... أن النبي ﷺ فرض زكاة الفطر مدين من بر على كل إنسان مكان صاع من شعير"2. وغير ذلك من الحالات التي خالفوا فيها قولهم بالأخذ بالمرسل، أوردها الإمام أبو محمد بقصد نقض مذهبهم وبيان اضطراب منهجهم، ليتساءل مستغربا: "فأين اتباعهم المرسل وتصحيحهم إياه"3. ليخلص في النهاية إلى أن دليل الواقع العملي وكذا المنهج العلمي يتضافران للتأكيد على بطلان الأخذ بالمرسل مطلقا، نظرا للبلايا الكثيرة التي تحف به. هذه هي خلاصة مذهب الإمام ابن حزم في موضوع المرسل.

لكن الإمام أبا الوليد بالمقابل لا يقبل هذا الرأي ولا يوافق من تبناه، فيورد رحمه الله عددا من الأدلة التي يرى بأنها تقوي مذهبه وتدحض دعوى خصومه.

أول تلكم الأدلة "إجماع الصدر الأول على ذلك، ومن بعدهم من التابعين"4 أي إجماعهم على العمل بالمرسل إذا احتفت به قرائن القوة، على ما بينه الإمام الباقي آنفا، ومن نماذج ذلك، ما عرف عن ابن عباس ؓ من إكثار للرواية عن رسول الله ﷺ، مع أنه "قد ثبت بخبره

¹- الإحكام، ج 2 ص 245.

²- نفسه، ج 2 ص 248 - 249.

³- نفسه، ج 2 ص 249.

⁴- إحكام الفصول، ج 1 ص 539.

أنه لم يسمع من النبي ﷺ إلا نحواً من سبعة أحاديث¹، وكذلك أبو هريرة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وعدد من التابعين كإبراهيم النخعي والأعمش وعطاء وغيرهم².

وثاني الأدلة على ذلك هو استمرار الناس منذ الصدر الأول إلى اليوم على نقل المرسل "ولا فائدة في نقله وروايته والاشتغال به إلا العمل بموجبه"³ نفياً للعبث عن علماء الأمة وأئمتها.

وفي رده على قول الإمام ابن حزم السابق بأن قبول المرسل ينبني على أن المرسل قد ثبتت عنده عدالة من روى عنه وإن لم يذكره، وهذا في رأي الإمام ابن حزم باطل؛ لأنه من المحتمل أن يخطئ المرسل في حكمه، إذا خفي عنه شيء من حال المروي عنه يؤدي إلى جرحه.

يرد الإمام أبو الوليد على ذلك بأن "الشهود بصحة العقود يقبل قولهم في ذلك من غير استفصال، وإن جاز أن يعتقدوا الصحة فيما لا يصح عند غيرهم"⁴.

ومما يؤكد به الإمام الباجي هذا الرأي أن هذا الذي أرسل الحديث "إذا كان المعروف من حاله أنه لا يرسل إلا عن الأئمة كمالك والثوري وشعبه، وجب قبول خبره، لأنه لا سبيل إلى تعديل هؤلاء ولا إلى تجريحهم"⁵.

والذي يبدو من جدل الإمامين في هذه المسألة أن مدار الخلاف بينهما على التعديل والتجريح أيهما يقدم هل هو كلام المعدل أم كلام الجرح، فإذا "كان الباجي يرى أن تغليب التعديل هو الأولى بلا منازع، لدرجة أنه يتهم خصومه بإرادة القدح في المرسل بدون دليل، فإن ابن حزم يغلب عليه الرأي المعارض، وهو أن التجريح يغلب التعديل"⁶. وبناء على ذلك اختلفت وجهتا نظرهما، حيث حسم الإمام ابن حزم القضية منذ البداية فأطلق الحكم

¹ - نفسه، ج 1 ص 540.

² - نفسه، ج 1 ص 541 - 542.

³ - نفسه، ج 1 ص 543.

⁴ - نفسه، ج 1 ص 545.

⁵ - إحكام الفصول، ج 1 ص 546.

⁶ - مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 140.

ببطلان العمل بالمرسل، بينما تراث الإمام الباقي فلم يطلق الحكم إطلاقاً، إنما فصل المسألة تفصيلاً وجوز العمل بالمرسل إذا كان المرسل لا يروي إلا عمن ثبتت عنده عدالتهم، وفيما عدا ذلك فإن الإمام الباقي أيضاً يحكم ببطلان العمل بالحديث المرسل.

كانت هذه أهم المباحث التي أثارها الإمامان ابن حزم والباقي في باب السنة، ركزت فيها على ما اختلفا فيه، مع الإشارة إلى بعض ما اتفقا عليه، ولم يكن الغرض من كل ذلك هو الاستقصاء وتتبع التفاصيل والجزئيات، إنما كان الغرض إبراز ملامح الجدل بينهما في موضوع السنة المشرفة وبيان مسلك كل منهما في مقارنة مباحثها.

ولقد بدا من ذلك كله أن الإمامين معا يعظمان السنة المطهرة ويعتبرانها أصلاً أصيلاً وركناً ركيناً من أركان الدين، عبر عن ذلك الإمام أبو محمد بقوله: "والقرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما"¹.

وهما وإن كانا قد اتفقا على هذا المستوى الكلي العام، إلا أنهما اختلفا في جملة من المسائل المرتبطة بباب السنة، من قبيل حكم خبر الآحاد وما يفيد من علم أو عمل، وكذلك الأمر بالنسبة للحديث المرسل، وغيرها من المسائل المتعلقة بهذا الباب، ولعل السبب في هذا الخلاف بين الإمامين راجع إلى أحد الموجهات المنهجية التي ما فتى الإمام ابن حزم ينافح عنها، وهي حرصه البالغ على القطعية في ما يقبله من أدلة، وهو ما لا نجده بالدرجة نفسها عند الإمام الباقي، حيث جَوَّزَ كغيره من جمهور الأصوليين الأخذ بما لا يجاوز مستوى الظن الغالب.

¹ - الإحكام، ج 1 ص 168.

المبحث الثالث: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي في الأدلة العقلية

إذا كان الإمام الباجي قد سار على درب جمهور الأصوليين في الأدلة العقلية المعتبرة عنده، فكان في مقدمتها القياس، وبعده عدد من الأدلة المختلف فيها كالاستحسان وسد الذرائع ونحوها، فإن الإمام ابن حزم نحا نحواً مغايراً لذلك تماماً، حيث كان الدليل العقلي عنده مرتبطاً بالنص ولا ينفك عنه البتة، فلم يوافق الإمام الباجي في شيء من الأصول العقلية التي أخذ بها، ما عدا الاستصحاب، وكانت مقارنته لموضوع الدليل العقلي مخالفة تماماً لما ذهب إليه الإمام الباجي.

ونظراً لهذا المعطى الذي يتعذر معه إجراء مقارنة تزامنية في جزئيات وتفاصيل الدليل العقلي بين الإمامين فسأكتفي في هذا المبحث بإجراء مقارنة عامة في طبيعة الدليل العقلي بينهما، وذلك بسبب البون الشاسع بين نظرتيهما إلى قضية الدليل العقلي، وسأختمه بأهم الملاحظات التي ستفضي إليها هذه المقارنة. ولا بد من التنبيه هنا مرة أخرى إلى أن القياس سيخصص له فصل مستقل؛ لأجل ذلك لن يتم التعرض له الآن، شأنه في ذلك شأن الإجماع الذي سيعقد له فصل مستقل أيضاً.

المطلب الأول: الأدلة العقلية عند الإمام الباجي

سبقت الإشارة إلى أن الإمام الباجي يقسم أدلة الشرع إلى أصل ومعقول أصل واستصحاب حال، وكان الحديث في المبحث السابق عن الأدلة النقلية المعتبرة لديه، سواء ما اتفق عليه مع الإمام ابن حزم أو ما اختلفا فيه، وعلى المنوال نفسه سيكون الاشتغال في هذا المبحث، حيث سيتم الكشف عن الأدلة العقلية التي يعتبرها كل واحد من الإمامين ابن حزم والباجي في الفعل الاجتهادي، مع بيان الصورة العامة للكيفيات التي يريان أنها أصح وأسلم في استثمار تلكم الأصول العقلية.

ومن أهم الأدلة التي اعتمدها الإمام الباقي، نجد: الاستصحاب والاستحسان وسد الذرائع.

أولاً: الاستصحاب عند الإمام الباقي

كانت الخلفية الكلامية حاضرة بقوة في مناقشة الإمام الباقي لهذا المبحث؛ حيث ظهر ذلك بشكل لافت بين ثنايا تحليله ومجادلته لخصمه؛ لأجل هذا فإنه قبل أن يفصل عناصر هذا الموضوع، فقد مهد له بنقطة وطيدة الصلة به، وهي: حكم الأشياء في الأصل، فقال: "فالذي عليه أكثر أصحابنا أن الأشياء في الأصل على الوقف، ليست بمحظورة ولا مباحة، وقال أبو الفرج المالكي¹: الأشياء في الأصل على الإباحة، وقال أبو بكر الأبهري²: الأشياء في الأصل على الحظر."³

هكذا عرض الاتجاهات الثلاثة التي عليها الأصوليون في نظرهم إلى هذه المسألة بإيجاز، ثم صرح بحجية هذا الأصل بقوله: "اعلم أن حكم استصحاب حال العقل صحيح، وهذا قال جمهور العلماء... وهذا عندنا القسم الثالث من الأدلة الشرعية"⁴. ولتوضيح ذلك فإنه يقدم دليلاً جديلاً يجلي المسألة ويبرز موقفه بما لا غموض فيه، وذلك قوله: "مثل أن يسأل الحنفي عن وجوب الوتر فيقول المالكي: ليس بواجب فيطالب بالدليل فيقول: الأصل براءة الذمة، وطريق الوجوب الشرع، وقد طلبت في الشرع فلم أجد موجبا، فأبقى على حكم الأصل في براءة الذمة، وبه علمنا أنه لا يجب على المسلمين صلاة سادسة ولا زكاة غير الزكاة المعروفة ولا صوم غير رمضان"⁵

¹. (هو القاضي أبو الفرج عمر بن محمد الليثي البغدادي، الإمام الفقيه الحافظ العمدة الثقة... عنه أخذ أبو بكر الأبهري وابن السكن وغيرهما، ألف الحاوي في مذهب مالك واللمع في أصول الفقه، توفي في سنة 311هـ). شجرة النور الزكية ج 1 ص 118.

². هو محمد بن عبد الله بن صالح، من الطبقة الثالثة من مالكية العراق، كان إمام أصحابه في وقته، وله التصانيف في شرح مذهب مالك والاحتجاج له والرد على من خالفه، توفي سنة 395هـ. الديباج المذهب، ج 2 ص 206-210.

³ أحكام الفصول، ج 2 ص 929

⁴ أحكام الفصول، ج 2 ص 947.

⁵ نفسه، ج 2 ص 947.

هذا هو موقفه من استصحاب حال العقل، كما وضحه بالمثال المذكور آنفاً، دون أن يمعن في مجادلة مخالفيه، بل إنه بذل مجهوداً كبيراً وأطال النفس بما لا مزيد عليه فيما تمت الإشارة إليه في بداية هذا المطلب، وهي مسألة: حكم الأشياء في الأصل، لأنه إن تم حسم هذه المسألة وبيان الصواب فيها فإن ما بعدها أيسر لأنه تبع لها ومرتب عليها، وهذا وعي منهجي عميق منه رحمه الله تعالى بما ينبغي أن يقدم أو يؤخر بالنظر إلى طبيعته وأثره في المسائل المترتبة عليه.

وهكذا فقد طفق يناقش مخالفيه ويجادلهم ويقدم الدليل تلو الدليل ويعترض على أدلتهم ويردها عليهم وفق بناء عقلي منسجم العناصر متكامل الأركان، لا خلل فيه ولا تناقض.

وكان أول دليل بنى عليه موقفه هذا، هو "أنه ليس في العقل حُسن حسن ولا حظر محظور ولا إباحة مباح ولا وجوب واجب".¹

انطلاقاً من هذا التصور، اختار أن الأشياء في الأصل على الوقف، فلا يصح عنده أي حكم إلا بموجب شرعي؛ لأن العقل لو كان يقتضي حكماً من تلك الأحكام، ما اختلف فيه العقلاء؛ إذ إن ما بني على العقل فلا يجوز أن تتضارب فيه الآراء كما لا يمكن أن تتضارب في "أن السماء فوقنا والأرض تحتنا"² فلما كان هذا التضارب واقعاً، كان من المتعذر القول إن ذلك معلوم بضرورة العقل.

ولتعزيد هذا التحليل فإن الإمام الباكي يستند إلى دليل الإجماع: لأنه قد وقع "إجماع المسلمين على أن الحاضر والموجب هو الله تعالى".³ فلو كان العقل يدل على وجوب أو حظر أو إباحة، فلا يصح حينئذ أن يوصف الله عز وجل "بأنه أمر ولا ناه، ولا حاضر ولا مبيح، وإن

¹ نفسه، ج 2 ص 929.

² أحكام الفصول، ج 2 ص 929.

³ نفسه، ج 2 ص 930.

وصف بذلك وإنما يوصف به مجازاً¹ فلما كان الإجماع حاصلًا بين المسلمين على أن الذي يبيح ويحظر ويوجب هو الله تعالى، لم يجز أن يكون ذلك مأخوذاً من طريق العقل.

ثم إن "الأعيان ملك لله عز وجل" ² ومن ثم فإن له وحده سبحانه أن يوجب الانتفاع بها أو يمنعه أو يبيحه، فقبل أن يدل الدليل الشرعي على أحد هذه الوجوه، فلا مزية لأحدها على الآخر، فكان الواجب هو التوقف حتى يرد الدليل الشرعي.

بهذه الطريقة حاول الإمام الباجي الاستدلال على اختياره في هذه المسألة، مستندا في المقام الأول إلى البرهان العقلي، بالنظر إلى طبيعة القضية التي هو بصدد مناقشتها.

كان هذا إذن هو رأي رحمه الله تعالى في الحكم الأصلي للأشياء، على أيها يُحمل؟ وقد سبقت الإشارة قبل ذلك إلى أنه قسم الاستصحاب إلى قسمين: استصحاب حال العقل، واستصحاب حال الإجماع، وتم بيان موقفه من الضرب الأول، فماذا عن موقفه من النوع الثاني؟

استصحاب حال الإجماع وموقف الإمام الباجي منه:

جعلت هذا العنصر مستقلاً تحت هذا العنوان متابعة للإمام الباجي في طريقة عرضه، حيث جعله هو أيضاً فصلاً مستقلاً ولم يدمجه بالنوع الأول المذكور آنفاً.

يقصد باستصحاب حال الإجماع: "أن يتفق على حكم في حالة، ثم يتغير صفة المجمع عليه ويختلفون فيه، فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال." ³ أي أن الإجماع قد حصل على واقعة بعينها، ثم يطرأ عليها وصف آخر يخرجها عن مطابقة أصلها بسبب هذا الوصف الطارئ، كما لو استدل أحدهم على أن "المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة: لأن الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فطريان وجود الماء، كطريان هبوب

¹ نفسه، ج 2 ص 930.

² نفسه، ج 2 ص 930.

³ إرشاد الفحول، الشوكاني ج 2 ص 977-978.

الريح وطلوع الفجر وسائر الحوادث"1. مستصحباً في ذلك حكم الحالة المجمع على حكمها، في حال التنازع والخلاف.

هذا ما جعل الأصوليين يختلفون في حجية هذا النوع من الاستصحاب، حيث انقسموا في ذلك إلى اتجاهين: أحدهما يرى أنه حجة، وهو مذهب أبي ثور وداود الظاهري، ونقله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي، ونسب إلى الشافعي.2

بينما ذهب الفريق الثاني إلى أنه ليس حجة، وهو اختيار أبي إسحاق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي.3

وهذا الموقف الثاني هو الذي تبناه الإمام الباقي ودافع عنه ونسبه إلى أكثر "المالكيين والحنفيين والشافعيين"4

وعلة رفضه هذا النوع من الاستصحاب، أن ثمة فرقاً دقيقاً بين الحالين، فالحال الأولى التي حصل عليها الإجماع لا خلاف فيها، أما الحالة الثانية فهي غير الأولى، من جهة أن تغييراً طرأ عليها، ومن جهة الخلاف الحاصل فيها، فلا يصح والحالة هذه أن يستصحب حكم الأولى في الثانية، وحتى الآية التي احتج بها المخالفون، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ أَنْكَاثِهَا﴾5 فإنها لا تقوم دليلاً على ما ذهبوا إليه، من حيث إنها "تقتضي منع نقض ما هو ثابت، وما ادعوه من الإجماع في موضع الخلاف غير ثابت ولا تتناوله الآية".6 وكذلك الشأن بالنسبة للحديث الذي استدلوا به، وهو قوله ﷺ "إن الشيطان يأتي أحدكم

¹ المستصفي، الغزالي، ج 1 ص 380.

² البحر المحيط، الزركشي ج 6 ص 22.

³ نفسه، ج 6 ص 22.

⁴ إحكام الفصول، ج 2 ص 949.

⁵ سورة النحل، الآية 92.

⁶ إحكام الفصول، ج 2 ص 950.

فينفخ بين إيتيه، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يخرج ريحاً¹ فقالوا: "الإجماع يقين والخلاف شك، فلا يُزال اليقين بالشك"²

يجيب الإمام الباجي بأنه حتى لو سلم لهم ذلك فإن ثمة فرقاً دقيقاً بين الحالتين، وهو أن "الإجماع دليل أو صادر عن دليل، فأما الدليل فمتعلق بمدلوله، على الوجه الذي كان له دليلاً، فوجب أن يقصر على الموضع الذي يتناوله فقط، ولا يتعدى إلى موضع لا تعلق له به"³ فكأنه يقول لهم: إن استصحابكم حال الإجماع نقل للحكم عن موضعه الذي تحقق فيه مناطه، وهذا خطأ في نظر الإمام الباجي، لأنه يعتبر الحالة الثانية مسألة جديدة مستقلة لا تطابق الأولى فتعطى حكمها، بل وجب الاجتهاد فيها بنظر جديد غير النظر الأول.

وفي محاولتهم التسوية بين دليل الإجماع ودليل البراءة الأصلية، نصوا على أن "ما ثبت بالعقل من براءة الذمة، يجب استصحابه في موضع الخلاف، فكذلك ما ثبت بالإجماع"⁴ فإن المسألة ليست كما تصورها، لأن استصحاب براءة الذمة كان بسبب قيامه دليلاً في محل الخلاف، ذلك أن "الأصل براءة الذمة، وإنما طريق اشتغالها الشرع"⁵ أما الإجماع فإنه "ليس بموجود في موضع الخلاف، فوجب طلب الدليل على إثبات حكم ما"⁶.

بذلك يكون قد تجلّى موقف الإمام الباجي من دليل الاستصحاب، حيث ظهر من هذا العرض تصويره للقضية بشكل عام، وكذا سائر تفاصيلها وما ينبني عليها من فروع،

وقد بدا من كل ذلك تلك الدقة المنهجية والسعة المعرفية التي اتسم بها الإمام أبو الوليد حيث قدم ما شأنه أن يقدم وآخر ما ينبغي أن يؤخر وقسم الكليات إلى جزئياتها، مبيناً حكم

¹ رواه الترمذي في سننه، كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الريح رقم: 75. وابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب لا وضوء إلا من حدث، رقم: 513.

² إحكام الفصول، ج 2 ص 950.

³ نفسه، ج 2 ص 950.

⁴ إحكام الفصول، ج 2 ص 952.

⁵ نفسه، ج 2 ص 952.

⁶ نفسه، ج 2 ص 952.

كلّ منها مبرزاً الفروق الدقيقة بينها، وكل ذلك كان مدعماً بالدليل مستنداً إلى الحجة والبرهان العقلي والنقلي على حد سواء.

ثانياً: سد الذرائع عند الإمام الباقي

لا يكاد الأصوليون يختلفون في مفهوم هذا الأصل، بل نجد تعريفاتهم له متقاربة إلى حد كبير، وانطلاقاً من مختلف تعريفاتهم لسد الذرائع¹ يظهر أن مرادهم به هو الحكم بحرمة كل وسيلة أفضت إلى محظور وإن كانت غير محظورة في نفسها.

وإلى مثل ذلك ذهب الإمام الباقي فقال: "ذهب مالك رحمه الله إلى المنع من الذرائع وهي المسألة التي ظاهرها الإباحة، ويتوصل بها إلى فعل المحظور"²

ومثّل لها بأن "يبيع السلعة بمائة دينار إلى أجل ويشتريها بخمسين نقداً، فهذا قد توصل إلى سلف خمسين في مائة، بذكر السلعة"³

وقد اشتهر "العمل بها أكثر ما يكون لدى المالكية ثم الحنابلة، وكان أقل الآخذين بسد الذرائع الشافعية، أما الحنفية فقالوا بسد الذرائع، غير أنهم كانوا أقرب إلى الشافعية من حيث التخفف في الأخذ بها"⁴ والإمام الباقي كأصحابه المالكيين لم يتوان في الأخذ بهذا الأصل واعتماده دليلاً أصولياً نظراً لقيمته الاجتهادية وآثاره العملية في التطبيقات والفروع الفقهية. وقد انبنت حجية هذا الأصل عنده على الكتاب والسنة والإجماع.

¹ ينظر على سبيل المثال: الموافقات، ج 5 ص 183 والإشراف على مسائل الخلاف ج 2 ص 560
² إحكام الفصول، ج 2 ص 940 وقال في "الحدود" (الذرائع ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله) ص 120، والتعريف نفسه أورده في إحكام الفصول، ج 1 ص 289.

³ إحكام الفصول ج 2 ص 940.

⁴ التطبيقات المعاصرة لسد الذريعة. د. يوسف الفرت، ص 13. قال الإمام الشاطبي (قاعدة الذرائع التي حكمها مالك في أكثر أبواب الفقه) الموافقات ج 5 ص 182 وقال أيضاً: (سد الذريعة أصل عنده متبع، مطرد في العادات والعبادات) الموافقات ج 4 ص 107 وقال الإمام القرافي: (فليس سد الذرائع خاصاً بمالك رحمه الله، بل قال بها هو أكثر من غيره) الفروق ج 2 ص 451.

فمن الكتاب، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾¹ فنهى المؤمنين عن مخاطبته ﷺ بهذا اللفظ؛ لأن الكافرين كانوا يقصدون به سبه؛ لأن الآية نزلت في الذين كانوا يقولون للنبي ﷺ حين يلقونه: "راعنا سمعك واسمع غير مسمع، فظن المسلمون أن هذا شيء كان أهل الكتاب يعظمون به أنبياءهم، فقالوا للنبي ﷺ ذلك" ² فحرمه عليهم؛ لأنه يعني عند أعداء المسلمين السب الشديد، مع أنه قد "لا يصح أن يريد به مؤمن شيئاً من ذلك، وهذا معنى الذريعة." ³

ودليل آخر استند إليه الإمام الباكي لإثبات حجية هذا الأصل هو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعَا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ﴾⁴

يقول الإمام القرطبي تعليقا على هذه الآية: "ودلت الآية على القول بسد الذرائع" ⁵ وهذا هو مراد الإمام الباكي من استشهاد به في هذا المقام ليتبين ويتضح وجه الذرائع التي يقول بوجود منعها؛ لأن المقصود الأصلي هو ما أفضت إليه، وإن لم تكن هي ممنوعة في ذاتها.

ومن السنة استدلل على حجية هذا الأصل بأحاديث عدة، من أظهرها في هذا المعنى، "ما روي أن النبي ﷺ استعمل ابن اللتبية على صدقات بني سليم، فلما جاء الرسول ﷺ وحاسبه، قال: هذا الذي لكم وهذه هدية أهديت لي، فقال النبي ﷺ: فهلا جلست في بيت أبيك وأملك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقاً، فوالله لا يأخذ أحدكم منها إلا جاء يحمله يوم القيامة، ثم رفع يديه حتى رأيت بباض إبطيه، ألا هل بلغت" ⁶

¹ سورة البقرة، الآية 103.

² لباب النقول، السيوطي ص 20.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 941.

⁴ سورة الأعراف، الآية 163.

⁵ الجامع لأحكام القرآن، ج 9 ص 366.

⁶ رواه البخاري في صحيحه كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي إليه، رقم 6979.

قال ابن حجر في شرح هذا الحديث: "تملُّكُه لما أهدي له إنما كان لعلّة كونه عاملاً، فاعتقد أن الذي أهدي له يستبد به دون أصحاب الحقوق التي عمل فيها، فبين له النبي ﷺ أن الحقوق التي عمل لأجلها هي السبب في الإهداء له"¹ بمعنى أنها هي الذريعة التي نال بها ما أعطي له، ففهم منه منع ذلك وإن كان خارجاً مخرج الهدية، وذلك للعلّة المذكورة آنفاً، فدل ذلك على أن هذا النوع من الذرائع ينبغي سده ومنعه.

ومن الإجماع استدلال إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وذكر في ذلك بعض الآثار منها ما روي عن عمر رضي الله عنه قال: "أيها الناس إن النبي ﷺ قبض ولم يفسر لنا الربا والريبة، فتركوا الربا والريبة."² وقد كان هذا الكلام الصادر عن سيدنا عمر رضي الله عنه "بمحضر أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ولم ينكر ذلك عليه أحد"³

وبنظرة استقرائية عامة ختم الإمام الباقي استدلالاته على حجية سد الذرائع بالإشارة إلى أن أعمال هذا الأصل موافق لأصول الشريعة ومبادئها الكلية حيث قال: "وأيضاً أن الشريعة مبنية على هذا، ولذلك ردت شهادة الأب لابنه والابن لأبيه والعدو على عدوه، وإن كانوا بررة أتقياء لما يلحقهم من التهمة والريبة."⁴

بهذه الطريقة المبينة آنفاً تناول الإمام الباقي موضوع سد الذرائع، على غير عادته في بقية المباحث الأصولية التي طرقها، حيث نجده في هذه المسألة لم يخض أي جدال ولم يناقش مخالفه إنما اكتفى بعرض مفهوم هذا الأصل وما يراه سنداً لحججته، وعلّة ذلك والله أعلم أن كافة الأصوليين، حتى الذين لم يعتبروا هذا الأصل على المستوى النظري، فإن الملاحظ أنهم لم

¹ فتح الباري. ج 22 ص 354.

² إحكام الفصول، ج 2 ص 945 والخبر ذكره ابن كثير في تفسيره بلفظ: (... أن عمر قال: من آخر ما نزل آية الربا، وإن رسول الله ﷺ قبض قبل أن يفسرها لنا، فدعوا الربا والريبة) ج 1 ص 549، وقال محقق إحكام الفصول: (معنى هذا الأثر أن الرسول ﷺ لم يبين جميع الجزئيات التي يجري فيها الربا، وأما القواعد الكلية فقد بينها الرسول ﷺ؛ لأنه لا يعقل أن يترك بيان القواعد الكلية لهذا النوع من التعامل الذي هو من أخطر المسائل في الإسلام) إحكام الفصول ج 2 ص 945.

³ نفسه ج 2 ص 945.

⁴ نفسه ج 2 ص 945.

يغفلوه أو يهملوه بالمرة، وهذا ما يبينه الشيخ مصطفى مخدوم بقوله "وبتحرير محل الخلاف يتضح لنا أن أصل سد الذرائع متفق عليه ومعمول به في الجملة، وإنما وقع الخلاف في بعض أنواعه¹ وفي بعض الفروع الفقهية التي تتفاوت فيها قوة وقوع المفسدة وظهور القصد إليها".²

ثالثاً: الاستحسان عند الإمام الباحي

معلوم هو ذلك النقاش الواسع الذي أثاره موضوع الاستحسان بين الأصوليين، حيث ذهبوا في تعريفه وفي اعتباره أصلاً فقهيًا مذاهب شتى، فمنهم من رأى أنه "دليل ينقذ في نفس المجتهد، وتقصر عنه عبارته"³ وقد حمل الإمام الغزالي على هذا التعريف حملة شديدة، واعتبره هوساً، فقال: "ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدري أنه وهم أو خيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيح الأدلة أو تزييفه، أما الحكم بما لا يدري ما هو فمن أين يعلم جوازه؟"⁴

ومن العلماء من ذهب إلى أن الاستحسان هو العدول عن قياس إلى قياس آخر أقوى منه⁵ ومنهم من رأى أنه تخصيص قياس بأقوى منه⁶.

¹ يقول الشيخ محمد أمين الشنقيطي (وقد تقرر في الأصول أن الذرائع ثلاثة أقسام: واسطة وطرفان: 1- طرف يجب سده إجماعاً، كسب الأصنام إذا كان عابدها يسبون الله مجازاة على سب أصنامهم... 2- وطرف لا يجب سده إجماعاً، وهو ما كانت المفسدة فيه تعارضها مصلحة عظيمة أرجح منها، كغرس شجر العنب، فإنه ذريعة إلى عصر الخمر منه، وعصرها ذريعة لشربها، إلا أن مصلحة الأمة بالعنب والزبيب في أقطار الدنيا أرجح من مفسدة عصر بعض الأفراد للخمر منها... 3- وواسطة هي محل الخلاف بين العلماء، كالبيع التي يسميها المالكية ببيع الآجال، ويسميها الحنابلة والشافعية ببيع العينة، كأن يبيع سلعة بثمن إلى أجل، ثم يشتريها بعينها بثمن أكثر من الأول لأجل أبعد من الأول، فكلتا العينتين في حد ذاتها يظهر أنها جائزة... ولكنه يحتمل أن يكون ذلك ذريعة الربا) كتاب المحاضرات، ص 79-80.

² قواعد الوسائل، ص 371. وقال الشاطبي في هذا المعنى: (قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، وإنما الخلاف في أمر آخر) الموافقات، ج 5 ص 185.

³ نهاية السؤل، جمال الدين الإسني، ص 365.

⁴ المستصفى، ج 1 ص 413.

⁵ إرشاد الفحول، الشوكاني ج 2 ص 986.

⁶ نفسه ج 2 ص 986.

ولعل هذا التباين الحاصل في مرادهم بلفظ الاستحسان هو ما دفع الإمام أبا الوليد إلى افتتاح مدارسته لهذا الموضوع ببيان معناه عند المالكية، حيث قال: "ذكر محمد بن خويز منداد، من أصحابنا أن معنى الاستحسان الذي ذهب إليه أصحاب مالك، رحمه الله: القول بأقوى الدليلين".¹ وذكر لتوضيح مقصوده مثالين اثنين هما:

المثال الأول: تخصيص بيع العرايا بالتمر، استنادا إلى السنة الواردة في ذلك.²

المثال الثاني: تخصيص الرعاف دون القيء بالبناء، استنادا إلى السنة الواردة في ذلك.³

ووجه الاستشهاد بالمثالين عنده "أنه لو لم ترد سنة بالبناء في الرعاف، لكان في حكم في القيء في ألا يصح البناء؛ لأن القياس يقتضي تتابع الصلاة، فإذا وردت السنة بالرخصة بترك المتتابع في بعض المواضع، صرنا إليها وأبقينا الباقي على أصل القياس".⁴

فالأصل إذن هو قياس الرعاف على القيء، لو لم يتوفر دليل نقلي، أما وقد ورد النص على الحكم من الشارع فلا حاجة والحالة هذه إلى الركون إلى القياس. والأمر كذلك أيضا بالنسبة للمثال الأول.

من هنا يبدو أن الإمام الباجي لا يرفض هذا المسلك الاجتهادي، سواء سمي استحسانا أو لم يسم بذلك؛ لأنه "لا يمتنع ذلك في حق أهل كل صناعة".⁵ أي أن يصطلحوا على مسمياتهم ما شاؤوا من الأسماء ويتواضعوا على ما رأوه الأنسب بحسب خبرتهم؛ إذ الأهم في نظره هو المسمى لا الاسم، ومن ثم فإنه لا يستبعد أن يكون الاستحسان بالمعنى المشار إليه أعلاه "ضربا من الترجيح... وهذا ليس ببعيد".⁶

¹ أحكام الفصول ج 2 ص 936.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الثمر على رؤوس النخل بالذهب والفضة. رقم: 2191.

³ رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرعاف، رقم 88.

⁴ أحكام الفصول، ج 2 ص 936.

⁵ أحكام الفصول، ج 2 ص 936.

⁶ نفسه، ج 2 ص 937.

وإمعانا منه في تحقيق مفهوم الاستحسان ورفض أي ميل مع الذوق أو الاستبطان النفسي لما لا يمكن التعبير عن وجه الاستدلال به، فإنه ينتقد على بعض الأحناف ما روي عنهم من أنه "إذا شهد شهود على رجل بالزنا، وكل واحد منهم شهد أنه كان في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها كل واحد من الباقين، قال أبو حنيفة: القياس ألا رجم عليه، ولكننا نرجمه استحسانا".¹

يرفض الإمام الباكي هذا المسلك في الاستدلال ويعتبره حكما بالهوى والتشهي ونأيا عن الطريق الشرعي في الاجتهاد؛ لأن اتباع هذا المنهج سيوقعنا في المماثلة والتسوية بين استحسان العالم واستحسان العامي، بل وحتى استحسان الطفل، ما دام غير مبني على دليل. ومن شدة رفضه هذا المسلك فإنه، رحمه الله، لا يتسرع في الجزم بنسبته إلى أبي حنيفة، بل يظهر من كلامه أنه يلتمس العذر لصاحبه ولا يحمل على ظاهره، وهو خلق علمي رفيع تميز به الإمام أبو الوليد في جدله مع مخالفه، مما يجعل تقاريره وتعليقاته أكثر موضوعية وبعدا عن الذاتية والانطباعات النفسية، وذلك ما نستشفه من قوله: "وهذا قول إن حمل على ظاهره منهم، فهو قول بغير دليل، ولا يصح الاحتجاج به ولا الحكم به؛ لأنه حكم بما تشتهيه النفس وتميل إليه وتهواه، وهذا باطل بإجماع الأمة".²

ورداً منه على الذين استحسنوا الاستحسان بالمفهوم الذي انتقده الإمام الباكي، وذلك عندما استدلووا على جوازه بقوله تعالى: ﴿الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه﴾³، فالاستدلال بهذه الآية غير مستساغ عنده؛ لأن "أحسنه هو الذي يكون معه الدليل"⁴ فلا قول في الشرع إذن، إلا بناء على دليل، مهما بلغ الإنسان من علم، لا يصح أن يقول في الدين بمجرد المزاج والذوق أو الميل النفسي غير المؤسس على الحجة الواضحة والبرهان الدقيق، وقريب من ذلك ما قاله القرطبي في تفسير الآية: إن معناها: "يستمعون عزما وترخيصا، فيأخذون بالعزم

¹ نفسه ج 2 ص 937.

² نفسه، ج 2 ص 938.

³ سورة الزمر، الآية 17.

⁴ إحكام الفصول ج 2 ص 938.

دون الترخيص"1، فكلما كان القول أو الحكم أشد ارتباطا بالدليل البين، كلما كان أبعد عن الرخص التي لا أساس لها في الشرع.

ثم إن هذه الآية لو كانت "محمولة على عمومها، لَوَجَبَ أن يكون استحساننا لتحريم القول بالهوى والشهوة عليكم حسنا ولوجب اتباعه، وهذا يبطل تعلقكم به"2

هكذا استطاع الإمام الباقي إعادة استثمار الدليل نفسه ليحتج به في مقام الاعتراض على ما احتج به خصومه، وهو ما يعكس مهاراته الجدلية التي استصحبها وأتقن توظيفها في سائر الأبواب والمباحث الأصولية التي طرقها، وكذلك فعل في اعتراضه على دليلهم الآخر الذي احتجوا به، وهو قوله ﷺ: "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن"3 إذ يبين الباقي أن الخلاف معهم ليس في كون ما اتفق عليه جميع المسلمين حسنا، إنما الخلاف "في جهة الاستحسان"4، أي مستنده الشرعي؛ لأن المسلمين إذا رأوا شيئا ما حسنا، بناء على دليل راجح، "كان ذلك إجماعا وصوابا، لعصمة جميع المؤمنين".5

بناء على ما سبق، يبدو أن الإمام الباقي لا يرفض "الاستحسان" من حيث هو مصطلح تواضع عليه علماء هذا الفن، إنما القضية التي أولاها عنايته هي مفهوم هذا اللفظ ومدلوله، وذلك لأن هذا المصطلح قد أسال مدادا كثيرا في مناقشته وفي ذب أهل كل مدرسة أصولية عن موقفهم منه وعن مفهومه عندهم، وفي هذا السياق العلمي الحافل بالأفكار والرؤى المتباينة، "استطاع الباقي أن يعالج هذا الإشكال الأصولي معالجة نقدية متميزة موضوعية، بحيث لم

¹ الجامع لأحكام القرآن، ج 18 ص261.

² إحكام الفصول، ج2 ص938.

³ أخرجه الإمام أحمد في مسنده موقوفا على ابن مسعود رضي الله عنه، ولم يرفعه إلى النبي ﷺ، رقم 3600.

⁴ إحكام الفصول، ج2 ص939.

⁵ نفسه، ج2 ص939.

تغره شهرة الأخذ بالاستحسان في الأوساط المالكية، فقدم بذلك خدمة مهمة للدراسات الأصولية في جانب تحليل وضبط مفهوم الاستحسان، ووضعه في نسقه الأصولي الشرعي¹.

المطلب الثاني: الدليل العقلي عند الإمام ابن حزم

لما كانت نصوص الشرع متناهية والوقائع الحادثة غير متناهية، فإن العلماء لم يكتفوا في استنباط الأحكام بما هو منصوص عليه، بل أعملوا أنظارهم واجتهدوا بأرائهم وفق الضوابط الأصولية المعلومة عندهم، إلا أن الإمام ابن حزم رفض كل إعمال للرأي في الشرع، واقتصر على الظاهر من الأحكام فرفض القياس وعددا من الأدلة العقلية² التي وظفها الإمام الباجي وبقية الأصوليين، لأنها عنده زيادة في الشريعة وجناية على الدين.

لكن، هل معنى ذلك أن الإمام ابن حزم ألغى كل عمل عقلي في الاجتهاد الشرعي؟ وهل معنى كونه ظاهريا أنه اكتفى في منهجه الاستنباطي بتلك السطحية التي قد يتوهمها من لم يتأمل كلامه ولم يدرك قصده؟

إن إصدار مثل هذه الأحكام يُعد نوعا من المجازفة المعرفية، لأن مطالعة كتب الإمام ابن حزم، خاصة الأصولية منها، تكشف عن وعي عميق للإمام أبي محمد بوظيفة العقل في فهم نصوص الشرع واستكناه مكنوناتها، غاية ما في الأمر أنه رفض رفضا قاطعا جعل العقل مرجعا في التشريع، فلا يقبل أن يقال إن "العقل يوجب أن يكون الخنزير حراما أو حلالا، أو أن يكون التيس حلالا أو حراما، أو أن تكون صلاة الظهر أربعاً وصلاة المغرب ثلاثاً، أو أن يمسح الرأس في الوضوء دون العنق... وكذلك سائر رتب العالم كلها، فهذا لا مجال للعقل فيه"³

¹ معالم الفكر الأصولي المالكي، د. محمد رفيع، ص 395.

² يقول الإمام الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية أو معينة في طريقها أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة" الموافقات ج 1 ص 27.

³ الإحكام ج 1 ص 63.

ومعنى ذلك أنه ليس المطلوب منا سوى الامتثال والانقياد لما أمر به الله تعالى ورسوله ﷺ دون أية محاولة للكشف عن أسرار تلك التشريعات أو السؤال عن عللها، وهذا توقير منه وتنزيه لنصوص الشرع ووضع لها في مقامها المناسب، حتى لا تفيد إلا اليقين، وهو الأمر الذي شكل الشغل الشاغل للإمام ابن حزم، وكان هاجسه الأكبر في فكره الأصولي والفقهى على حد سواء.

إذا ثبت ذلك، فإلى أي حد كان حضور الدليل العقلي في الاشتغال الأصولي للإمام ابن حزم؟ وهل وظف أدلة عقلية بجانب الأدلة النقلية المعلومة في هذا المجال؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الأدلة؟

طبيعة الدليل عند الإمام ابن حزم

إذا كان الإمام أبو محمد قد رفض القياس الفقهي بكافة صوره وأنواعه، وحمل عليه حملة شديدة وشنع على من أعمله ورمى أصحاب المذاهب التي وظفته بنعوت تسميهم بالجرأة غير المبررة والتقول على الله عز وجل بغير علم، فإنه بالمقابل فتح الباب على مصراعيه أمام القياس المنطقي وسبق الإمام الغزالي في إدخال هذا الفن إلى المجال التداولي الشرعي، كيف لا وهو من رام تقريب علم المنطق للعامة من خلال الأمثلة الواضحة والأسلوب البسيط، فصنف في ذلك سفره الموسوم بالتقريب لحد المنطق. ولم يكتف رحمه الله بذلك إنما راح يعمل قواعد هذا المنهج العقلي في نصوص الوحي فهما واستنباطا وتوجيها.

ومع ذلك فإن الدليل¹ عنده لا ينفك عن النص والإجماع، بل هو مؤلّد منهما ومرتبطة بهما أشد الارتباط، فيكون بذلك منقسما إلى نوعين: أحدهما نصي وهو ما كان راجعا إلى النص، والثاني إجماعي وهو ما كان راجعا إلى الإجماع². والفرق عنده بين ما سماه دليلا وبين ما اعتمده الإمام الباكي وغيره من الأصوليين أن "الدليل بمفهومه السابق ليس قياسا أصوليا،

¹ سبق تعريف الدليل عند الإمام ابن حزم في الباب الأول.

² الإحكام ج 5 ص 165.

ذلك أن القياس لا نص فيه، في حين أن الدليل منصوص عليه¹ ثم إن وظيفة العقل هنا استكشافية محضة وليست تأسيسية، بمعنى أن قصارى ما يفعله العقل هو أن يفهم النص، وهذا هو معنى كون الدليل عند الإمام ابن حزم منبثقا من النص ومُنبنيا عليه، وهو ما من شأنه أن يجعل الأحكام قطعية يقينية، لا مدخل فيها للظن ولا أثر للنسبية.

وحتى تتضح صورة الدليل بهذا المفهوم، نتأمل هذا المثال الذي خلص فيه الإمام أبو محمد إلى حكم اعتبره قاطعا لا شك فيه، لأنه نتيجة لضرورة العقل؛ ففي قوله تعالى: ﴿فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾²

يستنتج الإمام ابن حزم أن ضرورة العقل قاضية بأن الأب في هذه الحالة ينوبه الثلثان، لأن الأم عندما أخذت الثلث لم يبق إلا الثلثان ليحوزهما الأب، يقول موضحا هذا المعنى: "وقد تيقنا بالعقل الذي به علمنا الأشياء على ما هي عليه أن كل معدود فهو ثلث وثلثان، فإذا كان للأم الثلث فقط، وهي والأب وارثان فقط، فالثلثان للأب، وهذا علم ضروري لا محيد للعقل عنه، ووجدنا ذلك منصوصا على المعنى وإن لم ينص على اللفظ"³.

أقسام الدليل عند الإمام ابن حزم

يحصّر الإمام ابن حزم الدليل في صنفين اثنين:

- دليل نصي، وهو ما كان فرعا عن الوحي، قرآنا وسنة.
- دليل إجماعي، وهو ما تفرع عن الإجماع.

وفيما يلي بيان أقسام كل نوع على التفصيل:

1- الدليل النصي:

¹ منهج ابن حزم المعرفي، جمعان الشهري ص 402.

² سورة النساء الآية 11.

³ الأحكام ج 1 ص 118.

بين الإمام أبو محمد أقسام هذا النوع وذكرها مفصلة، فجعلها في سبعة أنواع¹ هي:

أ- مقدمتان تنتجان نتيجة ليست منصوبة في إحداهما.

وذلك كقول النبي ﷺ "كل مسكر خمر وكل خمر حرام"²، فهما مقدمتان برهانيتان تنتجان نتيجة منطقية، يمكن صياغتها على الشكل الآتي:

كل مسكر خمر

وكل خمر حرام

فكل مسكر حرام

فمتى سلمنا بالمقدمتين الأولى والثانية، أفضى ذلك إلى نتيجة لازمة عنهما، لا تحتاج في إثباتها إلى دليل خارجي.

ومن أمثلة ذلك أيضا: قوله ﷺ: "إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة"³. فالأمر الوارد في هذه الواقعة الخاصة هو المقدمة الأولى، "والمقدمة الثانية: عموم تناول الخطاب للمخاطبين، وإن كان السبب خاصا بقضية بعينها، ومن هاتين المقدمتين ينتج لنا حكم عام لكل حيضة من كل امرأة بجامع النوعية، وهذه النتيجة مُخرّجة على وجه الإلزام العقلي"⁴

فالحكم الثابت وفق هذا المسلك أولى وأكثر يقينية عند الإمام أبي محمد من القياس الفقهي الذي لا يعدو أن يكون ظنيا، مع عدم استناده إلى أي أساس شرعي أو عقلي، وهو ما يمثل دفاعا شرسا من الإمام ابن حزم عن منطق الصوري في الاستنباط، موضحا ذلك بقوله: "واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل: القرينة، واعلم أن باجتماعهما، كما ذكرنا، تحدث أبدا عنهما قضية ثالثة صادقة أبدا لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين الأولى والثانية نتيجة لأنها انتجت عن تينك

¹ نفسه ج5 ص165.

² رواه مسلم في صحيحه، كتاب الأثرية، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام. رقم 2003.

³ أخرجه النسائي في سننه، كتاب الطهارة باب ذكر الاغتسال من الحيضة، رقم 202.

⁴ منهج ابن حزم المعرفي، جمعان الشهري، ص406.

القضيتين، والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معا في اللغة اليونانية: السلجسموس، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية: الجامعة¹

ب- شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهَوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾². وهذا النوع هو الذي يعرف عند أرباب المنطق

بالقياس الاقتراني الشرطي.³ وقد مثل لهذا النوع بقوله: "إِنْ كَانَ مِنْ زَنَى وَهُوَ مُحَصَّنٌ، وَهُوَ بَالِغٌ عَاقِلٌ، ثِيْبًا، فَإِنَّهُ يُجْلَدُ وَيُرْجَمُ، فَهَذِهِ قَضِيَّةٌ شَرْطِيَّةٌ مُرَكَّبَةٌ مِنْ حَكْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا صِفَةُ الزَّانِي، وَالثَّانِي: صِفَةُ مَا يَصْنَعُ بِهِ إِنْ زَنَى، وَهُوَ الْجُلْدُ وَ الرَّجْمُ، فَالْحَكْمُ الْأَوَّلُ يَسْمَى الْمَقْدَمُ... وَ الْحَكْمُ الثَّانِي يَسْمَى التَّالِي."⁴

ومن أمثلته أيضا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁵ وجه الاستدلال بهذه الآية على هذا الضرب من الأدلة هو أن المغفرة مشروطة بالانتهاء، فإذا ما تحقق الشرط تحقق المشروط وإذا انتفى، لزم من ذلك انتفاء المشروط وعدم تحققه في الواقع، فهي إذن قضية "عُلِّقَ الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته، أو تبطل ببطالانه."⁶

ت- لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، وهذا نوع يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام: المتلائمات، مثل قوله تعالى: ﴿إِنْ إِبْرَاهِيمَ لِأَوْاهُ حَلِيمٌ﴾⁷، فقد فهم فهما ضروريا أنه

¹ التقريب لحد المنطق، ص 465.

² سورة الأنفال، الآية 38.

³ يقصد بهذا النوع: القياس الذي (تركب من قضيتين شرطيتين، ونتيجته تفهم منه، وليست مذكورة فيه باللفظ، وليس في هذا القياس حرف الاستثناء) علم المنطق، محمد حسين النجار، ص 45.

⁴ التقريب، ابن حزم، ص 493.

⁵ سورة النساء، الآية 22.

⁶ التقريب، ابن حزم ص 493.

⁷ سورة التوبة، الآية 115.

ليس بسفيه، وهذا معنى واحد يعبر عنه بألفاظ شتى، كقوله: الضيغم والأسد والليث والضرغام والعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد، وهو الأسد.

إلا أن من الباحثين من علق على كلام الإمام ابن حزم فوسمه بعدم الانسجام، حيث قال أحدهم: "لم يوفق ابن حزم في إيراد هذا المثال لهذا النوع من الأدلة النصية ... وبيانه أن لفظ (حليم) أفاد بمنطوقه معنى، ودل في الوقت ذاته على مفهوم مخالف ومقابل للحلم و هو السفه، وبهذا لا يمكن تطبيقك معنى المتلائمات بالمثال في نص قوله: (كقولك: الضيغم والأسد والليث...) فهذا المثال يصلح لأن يكون مثالا تطبيقيا للمتلائمات، بينما الآية لا تصلح أن تكون كذلك."¹

ولعل السبب في هذه الملاحظة راجع إلى أن ما فهمه الإمام ابن حزم هو نفسه ما يدل عليه مفهوم المخالفة، ومعروف عند الإمام ابن حزم معارضته لهذا النوع من الدلالة، فمنطوق الآية واضح، وهو إثبات صفة الحلم لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، ومفهوم مخالفتها ينفي عنه صفة السفه. بناء على ذلك يمكن أن يقال عن ابن حزم: إنه "لم يهجر إلا اسم دليل الخطاب، ومبرر هجره لدليل الخطاب بمفهومه الموافق والمخالف هو منهجه في القضية"² ولكن يبدو أنه لا يرفض دلالة المفهوم إلا "عندما تكون دلالاته ظنية، أما في دلالاته اليقينية فإنه يسمي عنده بالمتلائمات أو الانطواء."³ وهو الأمر الذي نلاحظه جليا في الآية التي استدلل بها على هذا النوع من الأدلة، وهو ما أكد به بقوله: "فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه"⁴

¹ منهج ابن حزم المعرفي، جمعان الشهري، ص409.

² نفسه، ص410. يقول الإمام ابن حزم: (كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها فقط ولا تعطيك حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن ما عداها في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله) الإحكام في أصول الأحكام ج 7 ص7.

³ نفسه، ص410.

⁴ الإحكام، ج5 ص166.

ث- أقسام تبطل كلها إلا واحدا، فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء حراما، فله حكم كذا، وإما مباحا فله حكم كذا، فليس فرضا ولا حراما، فهو مباح له حكم كذا، أو أن يكون قوله يقتضي أقساما كلها فاسدة، فهو قول فاسد.

معنى هذا الكلام أن القضية الواحدة إذا احتملت أحكاما عدة، ثم ثبت بطلان سائر هذه الأحكام إلا واحدا، فإن الضرورة العقلية تقتضي بثبوت ذلك الحكم دون سائرها، بناء على استحالة الجمع بين النقيضين، إذ لا يمكن أن يكون الفعل في نفس الأمر مباحا وواجبا، أو مباحا وحراما، كما في المثال الذي ذكره الإمام أبو محمد، فقد حصل التنافي بين طرفي القضية، فثبت بضرورة العقل حكم الإباحة بناء على ارتفاع حكمي الفرض و التحريم، وهذا ما يعرف في علم المنطق بالقضية الشرطية المنفصلة، وهي التي تكون فيها "النسبة نسبة المفارقة والعناد والانفصال، مثل قولك: إما أن يكون هذا العدد زوجا وإما أن يكون هذا العدد فردا، فإن قولك: هذا العدد زوج وقولك هذا العدد فرد كل في نفسه قضية، وقد قرن بينهما مباينة ومعاندة ومحاجة".¹

وهذا الذي ذكره الإمام ابن حزم يعد من بديهيات الأمور وضرورات العقل التي لا يمكن لكل عاقل إلا أن يسلم بها، وكان غرضه من توظيف ذلك محاصرة خصمه في الجدل بهذا النوع من الاستدلال الذي لا يملك معه إلا التسليم أو الانقطاع، وذلك ما وضحه بقوله: "فهذا الذي قلنا حصر للخصم إلى هذا الوجه من وجوه البرهان، فيراجع الحق، أو ينقطع إما بسكوت أو بهتان يأتي به".²

ج- قضايا مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لما بعدها، وإن لم ينص على أنها فوق التالية، مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر ولا شك أفضل من عثمان.

¹ مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، ص 636.

² التقريب، ص 593.

معنى ذلك أنه في سائر القضايا المرتبة ترتيباً تسلسلياً بتفاضل عناصرها على الترتيب الذي ذكرت به، فإن علاقة التفاضل في هذه السلسلة المدرجة تكون متعدية بين عناصرها، وإن لم يصح بها؛ لأن ذلك هو ما تقتضيه ضرورة العقل، وهو ما يظهر بصورة جلية في المثال المذكور أعلاه.¹

ح- عكس القضايا، وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً.

ومن الأمثلة التي أوردها على هذا النوع: قولنا: كل مسكر حرام، فاستنتجنا من ذلك أن بعض المحرمات مسكر حين عكسنا القضية بأن صيرنا الكلية (كل مسكر حرام) فصارت (بعض المحرمات مسكر) وهو كما يبدو من طبيعته أمر لازم للقضية لزوماً عقلياً.

والفائدة من اعتماد هذا النوع من الاستدلال عند الإمام ابن حزم تتجلى في مستويين: "أحدهما ما يستأنف من رد بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البَيِّن اللائح منها... والوجه الثاني: في تصحيح المقدمات التي يريد طلاب الحقائق تقديمها لجعلوها أصولاً، لينتجوا منها ما يشهد للصحيح من الأقوال."²

خ- لفظ تنطوي فيه معان جمة، مثل قولك: زيد يكتب، فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها، ومثل قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾³، فصح بهذا أن زيدا يموت وأن هنداً تموت وأن عمر يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسمه.

هذا الوجه من أوجه الاستدلال عند الإمام ابن حزم اجتمع فيه جانب الدلالة اللغوية والضرورة العقلية معاً، دون أن ننسى أكثر الخصائص أهمية عنده، وهو أنه وسائر الأنواع التي سبقته، وإن كانت من حيث شكلها مخرّجة تخريجاً منطقياً لا يخفى، إلا أن أساسها

¹ ومن الأمثلة التي أوردها في الشأن أيضاً: (الرجس أشد صفرة من اللقاح، واللفاح أشد صفرة من الأترج، النتيجة: فالرجس أشد صفرة من الأترج) التقريب ص 503

² التقريب لحد المنطق، ص 474.

³ سورة آل عمران، الآية 185.

ومصدرها هو نصوص الوحي، وهو الأمر الذي ما فتى الإمام أبو محمد ينبه إليه غير ما مرة، من أجل تحقيق الاطمئنان إلى المشروعية وإفادة اليقين والقطع.

2- الدليل الإجماعي:

هذا هو القسم الثاني من أقسام الأدلة عند الإمام ابن حزم، وهو ما كان منبثقا عن الإجماع، وقد حصر أنواعه في أربعة قال عنها: "فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع، وداخله تحت الإجماع وغير خارجه عنه، وهي: استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء، وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها"¹

وفيما يلي تفصيل هذه الأنواع:

أ- استصحاب الحال:

ومعناه عنده هو أنه ما دام العلماء مجمعين على الحكم الوارد في نص قرآن أو حديث، فالواجب استصحاب هذا الحكم ما دام لم يرد نص آخر يغيره، وهكذا فكل "أمر ثبت إما بنص أو إجماع فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثم جاء نص مجمل ينقله عن حاله، فإنما ننتقل منه إلى ما نقلنا النص"² فإذا ما حصل الخلاف ولم يتبين وجه الصواب في مجموع تلك الأقوال ولم يتضح الدليل، فالأولى استصحاب حال الإجماع على ما تقرر أولا وعدم الالتفات إلى ما لم يبين على دليل.

وقد بنى تصوره هذا على آيتين من كتاب الله عز وجل هما قوله عز من قائل: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾³ وقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم

¹ الإحكام، ج 5 ص 165.

² نفسه، ج 3 ص 252.

³ سورة البقرة، الآية 28.

تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين¹.

ووجه الاستشهاد بهاتين الآيتين أن جميع ما "خلق الله تعالى لنا مباح لنا غير حرام؛ إذ خلقه لنا، وأنه لا يلزمنا حكم ولا فرض أصلاً... وكل ما أمرنا الله ورسوله به فواجب علينا بحسب الاستطاعة، وما لم يأت نص بتحريمه ولا بإيجابه فهو معفو عنه"².

وهذا يعني أن أفراد المحرمات المذكورة مبينة من لدن الشارع، منصوص عليها، وبناء عليه فإن من حكم على أمر بالحرمة كان مطالباً بالدليل، وكذلك من أوجب شيئاً؛ إذ لا حكم إلا بدليل؛ لأنه ما من شيء من ذلك إلا "تفصيله في النص والإجماع"³ لأجل ذلك فكل قول عار عن الدليل يبقى في نظره دعوى متهافة لا يسندها برهان ولا تعضدها حجة؛ لهذا وجب علينا أن نثبت "على ما قد صح الإجماع أو النص عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا ننتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها"⁴.

ب- الأخذ بأقل ما قيل:

مفاد هذا الدليل عنده هو أن يكون في المسألة أقوال عديدة، كل أحد يرى رأياً في عناصر المسألة وجزئياتها، إلا أنه بعد تأمل أقوالهم يتحصل لدينا حصول إجماع منهم واتفاق على بعض تلك العناصر لا على المسألة كلها، وهذا هو وجه كون هذا الدليل إجماعياً؛ إذ هو فرع عن الإجماع وصورة من صوره؛ لأن الأخذ بذلك الأقل هو في حقيقته صورة من صور الإجماع، وهو ما تولى توضيحه بقوله: "إذا اختلف الناس في شيء، فأوجب قوم فيه مقداراً ما، وذلك نحو النفقات والأروش والديات وبعض الزكوات وما أشبه ذلك، وأوجب آخرون أكثر من ذلك المقدار، فإنهم إذا اتفقوا على وجوب إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم، واختلفوا فيما

¹ سورة المائدة، الآيتان 103-104

² ملخص إبطال القياس، ابن حزم ص 45-46.

³ نفسه، ص 46.

⁴ الإحكام، ج 3 ص 252.

زاد على ذلك، فالإجماع فرض علينا أن نأخذ به، وأما الزيادة فدعوى من وجبها، إن أقام على وجوبها برهاناً من النص أخذنا به والتزمناها، وإن لم يأت عليها بنص، قوله مطروح، وهو مبطل عند الله عز وجل بيقين لا شك فيه، ونحن محقون في الأخذ بأقل ما قيل عند الله عز وجل بيقين؛ لأنه أمر مجتمع عليه، والاتفاق من عند الله عز وجل، ولزوم ما أجمع عليه فرض لا شك فيه، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل. قال الله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾¹ 2.

ت- الإجماع على ترك قولة ما:

هذا القسم من الأدلة الإجماعية عند الإمام ابن حزم يشبه النوع السابق الذي مفاده الأخذ بأقل ما قيل، إلا أن القسم الذي نحن بصدده يعني أن العلماء إذا اختلفوا في مسألة ما، فكانت لهم أقوال متعددة بخصوص العناصر المكونة لها، إلا أن النظر في مجموع تلك الأقوال يظهر اتفاقاً منهم على ترك بعض أفراد تلك المسألة وعدم العمل بها، فيكون ذلك إجماعاً منهم على هذا الجزء من أجزائها، فكان العمل بهذا الإجماع لازماً ومخالفته لا تجوز.

ث- الإجماع على أن حكم المسلمين سواء:

يقصد الإمام ابن حزم بهذا الدليل أن المخاطب بالشرعية الإسلامية هم كافة المسلمين وليس فقط من نزل الحكم في شأنه، ومن ثم فإنه يقرر خاصية من خصائص الشريعة السمحة، هي الصلاحية لكل أن ومكان، وهذا إذا لم يرد نص يخص فرداً بعينه بذلك الحكم، لأن من المعلوم من الدين ضرورة "انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية، وعلى التسوية بين المسلمين جميعاً في الأحكام التكليفية"³، وهذا من باب الضرورات العقلية كما يسميها الإمام أبو محمد، فما دام العقلاء متفقين على أن "عدد الأشخاص غير متناه... فلا سبيل إلى عموم كل شخص منها بخطاب يخصه؛ إذ هم حادثون جيلاً بعد جيل، و الرسول صلى الله

¹ سورة النساء، الآية 81.

² الإحكام، ج 5 ص 83.

³ ابن حزم، أبو زهرة ص 316.

عليه وسلم مبتعث ليحكم في كل شخص وعلى كل شخص، يحدث أبدا إلى انقضاء عالم الاختبار، فإذا حكم ﷺ في شخص بحكم ولم يعلمنا أنه خاص به ولا انفرد به ذلك الشخص بكلام يخصه به كان كحكمه على البعض الذين في عصره وكان ذلك جاريا بالمقدمات المقبولة على كل حادث من الأشخاص أبدا"1

وذلك لأنه ﷺ لم يرسل إلى من عاصروه فحسب، بل إلى كافة الناس من لدن زمنه إلى يوم القيامة، وهم مجمعون على ذلك إجماعا متيقنا ومقطوعا به استنادا إلى النصوص الكثيرة التي تؤكد هذا المعنى، ومن ثم فلا خلاف في "أن أمره عليه السلام لأصحابه وهم حاضرون، أمر لكل من يأتي إلى يوم القيامة"2

موقف الإمام ابن حزم من الأدلة العقلية المعتبرة عند الإمام الباقي

قبل الشروع في بيان طبيعة الدليل العقلي عند كل واحد من الإمامين الجليلين، لنبأس من تحديد موقف الإمام ابن حزم من مسلك الإمام الباقي في هذا الباب، وذلك حتى تتضح الصورة منذ البداية، خاصة وأن الإمام ابن حزم بعد أن تكلم عن الدليل العقلي اكتفى ببيان موقفه من مجمل الأدلة العقلية التي اعتمدها الإمام الباقي وغيره من الأصوليين، فلم يوافقهم في شيء من ذلك، وهذه الأدلة المقصودة هنا، جمعها رحمه الله تعالى في قوله: "قد ذكرنا الوجوه التي تعبدنا الله تعالى بها والتي لا حكم في شيء من الدين إلا منها، وهذا حين تذكر إن شاء الله تعالى وبه نستعين الوجوه التي غلط بها قوم في الديانة فحكموا بها، وجعلوها أدلة وبراهين، وليست كذلك، والصحيح أنه لا يحل الحكم بشيء منها في الدين، وهي سبعة أشياء: شرائع الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد ﷺ، والاحتياط والاستحسان والتقليد والرأي ودليل الخطاب والقياس وفيه العلل"3.

¹ التقريب، ابن حزم، ص 453-454.

² الإحكام، ج 3 ص 144.

³ - الإحكام، ج 5 ص 259.

وما رفضه لهذه الأدلة إلا لكونها لا تحقق سمتين اثنتين تميز بهما الاشتغال الأصولي عند الإمام ابن حزم،

أولاهما: القطع واليقين، إذ لا ثقة عنده بدليل لا يحقق هذا الهدف، فلا يصح بناء أحكام الشريعة على أدلة ظنية غير موثوق بها.

والثانية: هي الارتباط بالنص، لأن الإمام أبا محمد في كافة الأدلة التي قررها ينطلق من النص ويعود إليه، فلا اجتهاد عنده إلا بنص ولا دليل إلا بالنص أو ما ارتبط به ارتباطاً وثيقاً، وما عدا ذلك فهو اتباع للهوى وزيادة في الدين. وتوضيحاً لذلك يقول: "الله تعالى لم يجعل لغير اليقين حكماً، فوجب بما ذكرنا أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، وبطل الحكم باحتياط، وصح أن لا حكم إلا لليقين وحده"¹.

وبذلك نكون قد أشرفنا على ختم هذا الفصل الذي لم يكن هدفه استقصاء كافة العناصر والجزيئات التي ناقشها الإمامان ابن حزم والباقي في بابي الكتاب والسنة وغيرهما من الأدلة التي تمت الإشارة إليها، إنما كان الغرض هو الكشف عن ملامح منهج كل واحد منهما في الجدل الأصولي المتعلق بالأدلة الكلية التي اعتمدها كلاً منهما، وهو ما يمثل إجابة عملية على السؤال المتضمن في عنوان هذا الفصل: طبيعة الدليل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباقي، فكان الهدف إذن هو تجلية الصورة بخصوص الأصول التي اعتمدها كل واحد منهما.

وقد لوحظ أن الدليل عندهما معا ينقسم إلى قسمين:

أحدهما عقلي والآخر نقلي، مع التأكيد على الفرق الكبير والخلاف العميق بينهما عند تفصيل الأمر، فالإمام الباقي اقتفى أثر الجمهور عموماً والمالكية بشكل أخص، فيما يتعلق بتلك الأدلة، حيث وجدناه يُقر بحجية الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها من الأدلة الأخرى كعمل أهل المدينة وقول الصحابي وسد الذرائع ونحوها، أما الإمام ابن حزم فإنه لم يعترف من تلك الأدلة سوى بالكتاب والسنة والإجماع، وأقصى ما اعتمده في الأدلة العقلية ما سماه

¹ - نفسه، ج 6 ص 325

"بالدليل"، ولم يعترف لا بالقياس ولا بالكثير من الأدلة المختلف فيها بين الجمهور، وذلك انسجاماً مع خصوصيته الظاهرية ومراعاة منه للقواعد الكبرى والضوابط المؤطرة للفعل الاجتهادي ضمن هذا المذهب.

كما أن الإمام ابن حزم كان دائم الحرص على استحضار صفتي القطع واليقين في كافة تقريراته واختياراته العلمية، عكس الإمام الباجي الذي قد يكتفي بالظن الغالب، شأنه في ذلك شأن جمهور الأصوليين.

ومن مظاهر هذا الحرص على يقينية أدلة الشرع وأصوله الكبرى لدى الإمام ابن حزم: مسألة خبر الواحد وما يفيد، حيث اختلفا فيها بناء على الضابط المذكور آنفاً اختلافاً كبيراً، فإذا كان الإمام الباجي قد قسم أخبار الآحاد إلى ما يفيد العلم وما لا يفيد، وبَيَّن أصناف كل نوع على حدة، فإن الإمام ابن حزم حسم الأمر بشكل قاطع حين صرح بأن خبر الواحد يفيد العلم والعمل معاً.

ومع هذه الأوجه التي تعكس اختلاف وجهات النظر بين الإمامين، والتي كانت موضوعاً لجدل علمي مثمر بينهما، فإنهما من جهة أخرى قد اتفقا على جملة من القضايا والمسائل المرتبطة بأصول التشريع الإسلامي، من ذلك على سبيل المثال:

أنهما تناولا في مبحث القرآن الكريم العناصر نفسها تقريباً، من قبيل: الأمر والنهي، ومسائل العام والخاص، وقضية المجمل، ونحو ذلك من المسائل المرتبطة بهذا الباب.

كما أنهما اتفقا على اعتماد أهم الأدلة النقلية المعروفة، وهي القرآن والسنة والإجماع. هذا بشكل عام، وإلا فإنهما اختلفا في جوانب فرعية عدة تتعلق بهذه الأصول الثلاثة التي اتفقا عليها.

ومن أوجه الاتفاق الحاصلة بينهما: ما لوحظ عند كليهما من خاصية الضبط المنهجي ودقة العرض والاستدلال، حيث إن الإمام الباجي مثلاً، قبل شروعه في تفصيل الأدلة المعتمدة عنده، صورها بشكل واضح للقارئ، حتى يجعله على بينة مما هو مقدم عليه، فجعلها في

محاوّر ثلاثة كبرى، هي: الأصل ومعقول الأصل واستصحاب الحال، وكذلك فعل الإمام ابن
حزم، حيث رتب أصوله في أربعة أقطاب كبرى، هي القرآن الكريم، والسنة المشرفة والإجماع
والدليل.

الفصل الثاني: الجدل الأصولي حول الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباقي

المبحث الأول: مفهوم الإجماع وحجته بين الإمامين ابن حزم والباقي

المبحث الثاني: أنواع الإجماع عند الإمامين وقيمتها التشريعية

المبحث الثالث: مشكلات إجماعية بين الإمامين ابن حزم والباقي

المبحث الأول: مفهوم الإجماع وحجته بين الإمامين ابن حزم والباجي

يعد باب الإجماع من الأبواب التي عرفت سجالاتاً كبيراً بين الإمامين ابن حزم والباجي، حيث خالف الإمام أبو محمد جمهور الأصوليين في أغلب مسائله، سواء في المفهوم أو الأقسام أو غيرها من تفريعات هذا الموضوع، وإن كان قد وافقهم في اعتباره حجة شرعية وفي الاستناد إليه لتقرير الأحكام الشرعية.

فما هو مفهوم الإجماع عند كل من الإمامين ابن حزم والباجي؟ وكيف كانت نظرة كل واحد منهما إلى هذا الدليل الكلي؟ وما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما في هذا الموضوع؟

المطلب الأول: مفهوم الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباجي

- الإجماع في اللغة العربية:

تفيد مادة (جمع) في اللغة العربية: تضام الشيء⁽¹⁾، هذا أصل معنى هذا اللفظ، وهو يطلق على معنيين اثنين: أحدهما العزم، والثاني هو: الاتفاق⁽²⁾. فمن المعنى الأول قوله تعالى: ﴿فَأَجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ آتُوا صَفَاً﴾⁽³⁾، ومعنى أجمعوا في الآية هو: "أزعموه واجعلوه مجمعا عليه حتى لا تختلفوا"⁽⁴⁾. ومن الاتفاق: قولهم "هذا أمر مُجمع عليه؛ أي متفق عليه"⁽⁵⁾.

¹ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 1، ص 479.

² - التعريفات، الجرجاني، ص 11.

³ - سورة طه، الآية 63.

⁴ - الكشف، الزمخشري، ص 660.

⁵ - تاج العروس، الزبيدي، ج 20، ص 463.

وقد اختلفوا في مأخذ التسمية بالإجماع، "فقال قوم: هو مأخوذ من اجتماع الأقوال عليه، فصار بالاجتماع إجماعاً، وقال آخرون: بل هو مأخوذ من الجمع الذي هو العزم؛ من قولهم: قد أجمع فلان على كذا، إذا عزم عليه"¹.

نخلص من ذلك إلى أن الإجماع يدور على المعاني الآتية:

- تضام الشيء.

- الاتفاق.

- العزم على الشيء.

- الاجتماع.

فإلى أي حد توافق هذه الدلالات اللغوية مفهوم الإجماع في الاصطلاح الأصولي؟

- الإجماع في الاصطلاح:

يفضي تأمل مختلف تعريفات الأصوليين لهذا المصطلح إلى أن مفاده هو حصول الاتفاق بين مجتهدي الأمة على حكم شرعي في قضية معينة.

فقد عرفه الغزالي بقوله: "اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية"⁽²⁾.

وقال السمعاني: "هو اتفاق أهل العصر على حكم النازلة، ويقال اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة"⁽³⁾.

وقال الرازي: "هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور"⁽⁴⁾.

¹ - قواطع الأدلة، السمعاني، ج 1، ص 461.

² - المستصفى، ج 1، ص 325.

³ - قواطع الأدلة، ج 1، ص 461.

⁴ - المحصول، ج 4، ص 20.

وعرفه أبو الحسين البصري بقوله: "الإجماع هو اتفاق من جماعة على أمر من الأمور، إما فعل أو ترك"⁽¹⁾.

وعلى هذا المنوال سار الأصوليون في تعريف هذا الدليل، مبينين خصائص هذا المفهوم وسماته حسب ما بدا لكل منهم؛ إلا أن المشترك بين سائر تلكم التعريفات هو خاصية الاتفاق، مع اختلافهم في جملة من الجزئيات المرتبطة به. والذي يهمننا أصالة بعد هذا العرض الموجز لأراء الأصوليين في مفهوم الإجماع هو الكشف عن معناه لدى الإمامين ابن حزم والباجي.

فقد عرفه الإمام ابن حزم بقوله: "هو في اللغة ما اتفق عليه اثنان فصاعدا وهو الاتفاق، وهو حينئذ مضاف إلى من أجمع عليه، وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، فهو ما تيقن أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم ﷺ، ليس الإجماع في الدين شيئاً غير هذا، وأما ما لم يكن إجماعاً في الشريعة فهو ما اختلفوا فيه باجتهادهم أو سكت بعضهم، ولو واحد منهم عن الكلام فيه"⁽²⁾.

أول ملاحظة تثير الانتباه في تعريف الإمام ابن حزم للإجماع هي حصره في طبقة الصحابة رضوان الله عليهم؛ لأجل ذلك بدأ في تعريفه بالمستوى اللغوي، مبيناً أن معناه على مستوى اللغة هو مطلق الاتفاق، لينتقل بعد ذلك إلى تقرير حكمه في المسألة وبيان اختياره العلمي فيها، محدداً مفهوم الإجماع عنده، وهو ما اتفق عليه الصحابة فقط، دون من سواهم من علماء سائر الأعصار، ليخلص بعد ذلك إلى حكم قاطع كعاداته، مفاده أن هذا المفهوم الذي ذهب إليه هو الصواب فحسب، وكل ما قاله غيره خطأ ولا تقوم به حجة في الشرع. ولعله في هذا المفهوم الذي قرره ودافع عنه، يسعى "إلى تحرير الإجماع من أي سِمة ظنية لا ترتقي إلى رتبة اليقين"⁽³⁾ فإذا ما تحقق ذلك، اطمأنت النفس إلى هذا الدليل واكتسب حجية وقوة استدلالية لا يرقى إليها شك، إذ مبناه حينئذ سيكون على القطع واليقين الذي يعتبر هاجس

¹- المعتمد، ج 2، ص 457.

²- الإحكام، ج 1، ص 87. ورسائل ابن حزم، ج 4، ص 409.

³- منهج ابن حزم المعرفي، جمعان الشهري، ص 376.

الإمام أبي محمد والخاصية التي لا يجوز عنده تنفك المعرفة عنها، خاصة إذا كانت تلك المعرفة دائرة في فلك الشرعيات.

ومما يختص به دليل الإجماع عند الإمام ابن حزم، بالإضافة إلى ما سبق أنه لا يكون إلا عن نص؛ بمعنى أن الإجماع ليس دليلاً مستقلاً بنفسه، بل هو مستند إلى نصوص الوحي، و الإمام ابن حزم في اشتراطه ذلك يسعى إلى تحقيق هدفين اثنين:

➤ أحدهما: الانسجام الداخلي لأصوله الاجتهادية؛ إذ مبناها ومدارها على النص؛ عنه تصدر وإليه ترد، ولا وجه للاستدلال بدليل إذا لم يرتبط بالأصلين القطعيين: القرآن والسنة.

➤ الثاني: إلغاء كل نزعة بشرية عن دليل الإجماع؛ إذ لما كان مبناه عنده على النص، فإن مقتضى ذلك رفض كل إجماع بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم، خاصة إذا كان مبنيًا على الرأي والقياس، وهو ما يعتبر عنده زيادة في الشرع وتقوُّلاً عليه بغير دليل، والنبى ﷺ لم يلتحق بالرفيق الأعلى حتى أتم البلاغ، وذلك بنص القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لذلك فإن "من اتبع نص القرآن، وما أسند من طريق الثقات إلى رسول الله ﷺ، فقد اتبع الإجماع يقيناً، وأن من عاج عن شيء من ذلك فلم يتبع الإجماع"⁽¹⁾.

فليس ثمة أخطر على الدين عند الإمام ابن حزم من إنشاء أحكام شرعية لا مستند لها؛ لأن ذلك ليس سبيلاً للمؤمنين الذين أوجب الله تعالى اتباعهم، وهو ما يُفهم من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾⁽²⁾ ومقتضى هذا السمع والطاعة "أن كل ما جاء من عند الله تعالى، وما جاء عن النبي صلى الله

¹- الإحكام، ابن حزم، ج 4، ص 509.

²- سورة النور، الآية 49.

عليه وسلم يلزم كل من بلغه أن يعمل به، وبلوغه عن طريق الإجماع أوثق وأبعد عن الريبة والشك⁽¹⁾.

وعلى عادته في تقرير اختياراته العلمية بطريقة حاسمة لا تردد فيها، فإن الإمام ابن حزم بعد أن حرر مفهوم الإجماع عنده، وأكثر من الاستدلال على ما يراه صواباً، ختم كلامه في هذا الموضوع بخلاصة قاطعة، جزم فيها برأيه في معنى الإجماع، دون أن ينسى توجيه سهام النقد اللاذع لخصمه، على عادته في مخاطبة مخالفه، قائلاً: "فهذا معنى الإجماع الذي لا إجماع في الديانة غيره البتة، ومن ادعى غير هذا فإنما يخطئ فيما لا يدري، ويَقْفُو ما لا علم له، ويقول بما لا يفهم، ويدين بما لا يعرف حقيقته"⁽²⁾.

الإجماع عند الإمام الباكي:

يعرف الإمام الباكي الإجماع في عبارة وجيزة قائلاً: "هو اتفاق علماء العصر على حكم الحادثة"³ وقد اعتمد في تعريفه هذا على ما درج عليه الفقهاء في عرف استعمالهم، وإن لم يمنع انصراف دلالة اللفظ إلى غير هذا المعنى، بدليل قوله بعد ذلك: "لفظ الإجماع إذا أطلق في الشرع اقتضى ما ذكرناه، ويقتضي إجماع جماعة على غير ذلك من الآراء والأقوال والأعمال، إلا أن عرف الاستعمال عند الفقهاء جرى على حسب ما قدمناه أولاً، فلا يفسر الحد بغير ذلك مما لا يستعمل فيه عند الفقهاء إلا بقريضة"⁴. ولا ينسى في سياق تعريفه هذا أن يستحضر الأصل اللغوي لمفهوم الإجماع، وهو ما يقتضي عنده دالتين اثنتين: إحداهما العزم والثانية هي الاتفاق⁵، ليُدْمَج في النهاية بين المعنيين معا في تحديد مفهوم الإجماع، مبينا

¹- مصادر التشريع الإسلامي، مولود السريري، ص 75.

²- الإحكام، ج 4، ص 528.

³- الحدود، ص 117. وإحكام الفصول، ج 1، ص 289.

⁴- الحدود، ص 117.

⁵- إحكام الفصول، ج 2، ص 645.

ذلك بقوله: "فإذا قلت: أجمعت الأمة على الحكم، فإنه يحتمل الأمرين جميعا: أحدهما: أنها عزمت على إنفاذه، والثاني أنها اتفقت على القول به وتصوبه"¹.

ورغم أن الإمام الباقي لم يضع في تعريفه الكثير من الشروط لتحقيق الإجماع وانعقاده، فإن الظاهر من عبارته أنه يسير في ركب جمهور الأصوليين في تعريفهم للإجماع، ونتيجة ذلك طبعا أنه يختلف جوهريا عن الإمام ابن حزم في تصوره لهذا المفهوم.

فإذا كان الإمام أبو محمد يقصر الإجماع على زمن الصحابة فحسب، فإن الإمام أبا الوليد يُوسع دائرة المجمعين لتشمل من بعدهم في سائر الأزمنة والعصور، ومن ثم فلا إجماع عند الإمام ابن حزم إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم، في حين يعتبر الإمام الباقي إجماع مجتهدي الأمة على حكم واقعة معينة صحيحة وإن لم يكونوا من الصحب الكرام. ولا شك أنه تبعا لرفض الإمام ابن حزم كل ما له صلة بالرأي والقياس والتعليل في أحكام الشرع فإن مستند الإجماع عنده لا يكون إلا نصا من وحي، كتاب أو سنة، خلافا لغيره من الأصوليين وفي طليعتهم الإمام أبو الوليد الباقي.

ويبقى وجه الاتفاق بين الإمامين في موضوع الإجماع، متمثلا في اعتباره حجة شرعية عند كليهما وأن مداره على الاتفاق، بغض النظر عن شروطه ومختلف ملابساته وحيثياته التي اختلفا فيها. وعلى كل حال، فكما هو الأمر بالنسبة لإماميننا الجليلين، "فإن دليل الإجماع يقوم أساسا عند كثير من العلماء على عنصر الاتفاق، وما عداه فما هي إلا شروط مختلف فيها بين المثبتين لحجية الإجماع"².

¹ - نفسه، ج 2، ص 645.

² - الإمام أبو الوليد الباقي وآراؤه الأصولية، د. صالح بوبشيش، ص 282.

المطلب الثاني: حجية الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباقي

جرت عادة جمهور الأصوليين أن يستدلوا على كون الإجماع أصلاً شرعياً مقطوعاً به، بجملة أدلة، منها ما هو من الكتاب ومنها ما هو من السنة ومنها ما هو مستند إلى العقل.

وكان أقوى ما استدلوا به من القرآن الكريم، هو قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نُؤَلِّهِ ما تولى ونُصِلْهُ جهنم وساءت مصيراً﴾¹. ومن السنة فقد استدلوا بما ورد من "أحاديث عن الرسول ﷺ، تواتر معناها وإن لم يتواتر لفظها، لورودها بألفاظ مختلفة، وهذه الأحاديث تفيد أمرين:

الأول: عصمة الأمة من الخطأ.

الثاني: عدم اجتماعها على ضلالة.

وأدلة السنة هي الأقوى دلالة على حجية الإجماع². ومنها:

حديث أبي هريرة ؓ عن النبي ﷺ أنه قال: " من خرج من الطاعة وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية "3

وحديث أبي ذر ؓ، قال: قال رسول الله ﷺ: " من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه "4

وكذلك حديث أنس بن مالك ؓ أنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " إن أمتي لن تجتمع على ضلالة "5

¹- سورة النساء، الآية 114.

²- إمتاع الأسماع بما ورد في الإجماع، أبو حفص بن العربي، ص 25.

³- أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال، وتحريم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة رقم 1848

⁴- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الخوارج، رقم 4758

⁵- أخرجه ابن ماجة في سننه، أبواب الفتن، باب السواد الأعظم، رقم 3950.

أما دليلهم العقلي في ذلك، فمفاده أن "العادة تحيل أن يجتمع كل المجتهدين في عصر من العصور على حكم، ويجزموها به جزماً قاطعاً، ولا يكون لهم من الكتاب أو السنة مستند قاطع بنوا عليه إجماعهم، كما تحيل أن يكونوا مخطئين في إجماعهم، ولا ينتبه إلى الخطأ واحد منهم، فما اتفقوا عليه إذن صواب، مستند إلى دليل من الكتاب أو السنة، فيكون العمل به واجباً"¹.

ومما ينبغي الإلماع إليه في هذا المقام، هو أن ما سلف من كلام، إنما هو متعلق بمن يرى الإجماع حجة شرعية ودليلاً أصولياً، وإلا فثمة من خالف في ذلك ولم يعتبر الإجماع كذلك، من أشهرهم النظام وطوائف من المسلمين²، ناقشوا الجمهور في حججهم وعارضوهم واعترضوا عليهم بما يفضي عندهم إلى إلغاء اعتبار هذا الأصل من ضمن الأصول الشرعية المقطوع بها.

إلا أن الذي يعنينا في هذا السياق بعد التوطئة للموضوع بنظرة كلية مجملة، هو البحث في حجية الإجماع عند الإمامين ابن حزم والباجي، والكشف عن أدلة كل منهما والمنهج الذي سلكه فيما ذهب إليه.

ولما كان الإمام الباجي مُتَبَيِّناً رأي الجمهور منافحاً عنه، والإمام ابن حزم مختلفاً معه في هذا الموضوع اختلافاً شديداً، وإن كان قد وافقه في أصل المسألة، فيحسُن استهلال هذه المقارنة بعرض موقف الإمام الباجي وبيان مسلكه، ثم التثنية بموقف الإمام ابن حزم وتعليقه على أدلة الإمام الباجي واعتراضه على اختياره العلمي في هذا الباب.

¹- نفسه، ص 30.

²- ينظر في ذلك: المستصفى، ج 1، ص 332. وقواطع الأدلة، ج 1، ص 462.

حجية الإجماع عند الإمام الباقي

عندما أراد الإمام الباقي إثبات حجية الإجماع فإنه حصره في مرجعين اثنين، أحدهما القرآن الكريم والثاني هو السنة المشرفة.

وكانت الآيات التي استدلت بها من الكتاب لا تخرج عموماً عما استدلت به الجمهور، مثل قوله تعالى: ﴿وَكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾¹، وقوله سبحانه: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾²، وقوله عز من قائل: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾³.

إلا أنه بعد سرد هذه الآيات البيّنات، لم يبين وجه دلالتها على المطلوب، مكتفياً بالتعليق عليها بقوله: "وغير ذلك من الآي مما يكثر تعداده، وفيما ذكرناه من ذلك كفاية"⁴.

لكنه بالمقابل أطال النفس في تحليل ومناقشة الآية الكريمة التي تعتبر أشهر وأقوى ما يستدل به في هذا الباب، وهي قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا﴾⁵ حيث لم يدخر جهداً في توجيه فهم هذه الآية والرد على مخالفه من كل وجه، وهو الأمر الذي استغرق من كتابه إحدى عشرة صفحة ونيفاً.

ووجه الاستدلال بهذه الآية "أنه تعالى توعدّ على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك يقتضي كونه أمراً باتباع سبيل المؤمنين من وجهين:

➤ أحدهما: أن العربي إذا قال لمن تلزمه طاعته: إن اتبعت غير سبيل زيد عاقبتك، فهم منه أنه قد أوجب عليه اتباع سبيل زيد.

¹ - سورة البقرة، الآية 142.

² - سورة آل عمران، الآية 110.

³ - سورة آل عمران، الآية 103.

⁴ - أحكام الفصول، ج 2، ص 659.

⁵ - سورة النساء، الآية 114.

➤ والثاني: أنه إذا علم أن المكلف لابد أن يكون مأمورا باتباع سبيل، مع بقاء التكليف ولا سبيل إلا سبيلان سبيل المؤمنين وغير سبيل المؤمنين، وقد نهى عن غير سبيل المؤمنين، فقد أمر باتباع سبيل المؤمنين، لاستحالة خلوه من السبيلين، مع بقاء التكليف¹.

هكذا إذن جعل الآية معضدة لقوله بوضع المخالف أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما سبيل المؤمنين وإما سبيل غير المؤمنين، وما دام الله عز وجل قد نهى عن الثانية، فلا مناص من الأولى ولا تكليف إلا بها.

إلا أن خصمه لا يسلّم له بذلك، بل يعترض على فهمه هذا، ويحاول توجيه الآية بحسب فهمه توجيهاً آخر، وكان مجمل ما اعترض به عدد من الأسئلة على عادة أهل الجدل، محاولاً بذلك توهين حجته، وهو ما يفضي إلى إسقاط رأيه وبيان وهنه.

➤ السؤال الأول: الذي توجه به إليه هو قوله: "ما أنكرتم أن يكون توعده على اتباع غير سبيلهم فيما به صاروا مؤمنين، دون غيره من سبيلهم، فيكون محصول ذلك: الأمر بالإيمان فقط؟"⁽²⁾ بمعنى أن النهي الوارد في الآية، يحتمل أن يكون متعلقاً بمخالفة السبيل الذي جعلهم موصوفين بالمؤمنين، وهو سبيل الإيمان، فتوعد الحق من خالف ذلك فقط.

يعتبر الإمام الباقي هذا الفهم للآية خطأ بيّناً، لأننا حتى وإن سلمنا بكون الآية محتملة لهذا المعنى ولغيره، فالأصل حمل اللفظ على عمومته، فوجب حينئذ حمل "ذلك على كل سبيل المؤمنين إلا ما خصه الدليل"⁽³⁾. ثم إن حمل الآية على ذلك الفهم يفضي إلى القول بأنها غير مفيدة، إذ وجوب الإيمان لا تتوقف معرفته على هذه الآية، بل هو معلوم من غيرها من النصوص؛ لذلك كان الأولى حملها على معنى يستفاد منها.

¹- إحكام الفصول، ج 2، ص 648.

²- نفسه، ج 2، ص 648.

³- نفسه، ج 2، ص 648.

➤ السؤال الثاني: الذي احتج به عليه، مفاده: أليس من المعلوم أن "الحكم إذا علق على صفة كان الظاهر أن تلك الصفة علة لذلك الحكم"⁽¹⁾. والآية التي هي محل النزاع، تتضمن وصفاً أنيط به الحكم، فكان المعنى أن الأمة مطالبة باتباعهم في سبيل الإيمان فحسب.

مرة أخرى يُخَطِّ الإمام الباقي خصمه، مبيناً أن "إدخال الاسم في الآية إنما ورد على وجه التعريف للسبيل"⁽²⁾ وليس بقصد التعليل، فلا معنى للتعلق بما ذهب إليه، بل إن الإمام الباقي يعكس الدليل عليه وفق القواعد المعمول بها في فن الجدل، محاولاً استثماره لصالحه، من باب التسليم للمخالف، من أجل دفعه إلى الإقرار برأيه هو والإذعان له؛ لأجل ذلك يشير إلى أنه "لو سلمنا لهم ما ذكروا، لكان ذلك حجة لنا؛ لأنه إذا أمرنا باتباع سبيل المؤمنين، فيما به صاروا مؤمنين، وكان ذلك علة في وجوب اتباعها، وكانت سائر سبيلهم سبيلاً للمؤمنين، وجب علينا اتباعها أيضاً"⁽³⁾.

➤ السؤال الثالث: الذي اعترض به عليه، بُني على أساس لغوي، ومفاده: هل ظاهر الآية يحتمل اتباع جميع سبل المؤمنين، أم سبيلاً واحداً منها؟ والذي جعله يقول ذلك هو أن "السبيل اسم واحد منكر، وبمثابة القول: رجل وملك، في أنه اسم واحد يُثنى ويُجمع، وذلك يجب أن يكون قد أمر باتباع سبيل واحدة من سبلهم"⁽⁴⁾.

وهنا أيضاً يكشف الإمام الباقي عن ضعف قدرة خصومه اللغوية، معتبراً ما احتجوا به لا أساس علمياً له، "لأن النهي في النكرة يقتضي استغراق الجنس"⁽⁵⁾. موضحاً لهم وجه ذلك من خلال بعض الأمثلة التي تجلي الصورة وتبين المعنى؛ فإنك إن أخبرت شخصاً بأنك لم تلقَ رجلاً، لفهم من ذلك أنك لم تصادف كل ما يقع عليه هذا الاسم (رجل)، ولو أمرت شخصاً

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 649.

² - نفسه، ج 2، ص 649.

³ - إحكام الفصول، ج 2، ص 649-650.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 650.

⁵ - نفسه، ج 2، ص 650.

بقولك: لا تكلم رجلا، لكان المفهوم من ذلك هو حظر تكليم جميع الرجال، من هنا فما دامت الآية قد نصت على المنع من مخالفة سبيل المؤمنين، "فهم منه النهي عن اتباع سبيل لغيرهم جملة، فكل سبيل لغيرهم حرام اتباعها، فلا بد من اتباع كل سبيل لهم"⁽¹⁾.

وكانت أقوى حجة واجهه بها خصمه هي اقتران مخالفة سبيل المؤمنين بمشاقة الرسول ﷺ، فلا يستحق الوعيد حينئذ سوى من جمع بين المعصيتين "وهذا لا يقتضي أن يكون المنفرد باتباع غير سبيل المؤمنين مستحقا للوعيد"⁽²⁾.

ومرة أخرى يعكس الباجي الدليل عليه ويجعله في صالحه مؤكدا أن الجمع بين الأمرين في الوعيد دليل على وجوبهما معا؛ لأنه لا يعقل أن يتوعد سبحانه على ما هو واجب وما ليس كذلك، وهذا معلوم باللغة وببديهيات العقول؛ حيث "لا يجوز أن يقول: من ظلم وأحسن عاقبته، ومن سرق وصلى أصليته النار"⁽³⁾؛ لأنه حينئذ يكون قد جمع بين النقيضين، فيخلو كلامه من الفائدة، وهو أمر لا يليق بالشارع الحكيم. ثم إن من المسلم به كون مخالفة سبيل المؤمنين تُعدُّ مخالفة للرسول ﷺ، لأنه أمر باتباع سبيلهم، ومن ثم كانت مخالفة سبيلهم مشاقة له ﷺ.

هكذا، إذن حاول الإمام الباجي إثبات كون الإجماع حجة شرعية ودليلا أصوليا معتمدا في تقرير الأحكام، مع التنبيه إلى قضية في غاية الأهمية، وهي أن جميع ما استدل به أعلاه من أدلة من القرآن الكريم، وكل تلك الاعتراضات التي جادل بها خصمه، خاصة ما تعلق منها بالآية التي كانت محور تلك المناقشات، لا تعدو كونها دالة على الإجماع في "عصر الصحابة فقط، وإنما يثبت الاحتجاج بإجماع سائر الأعصار بدليل آخر"⁽⁴⁾.

حجية الإجماع من جهة السنة

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 650-651.

² - نفسه، ج 2، ص 653.

³ - نفسه، ج 2، ص 653.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 657.

سبقت الإشارة إلى أن الإمام الباقي استند في إثبات حجية الإجماع إلى نوعين اثنين من الأدلة، هما: القرآن والسنة، وقد تم في الصفحات السابقة عرض ما احتج به من القرآن الكريم، ويبقى من الضروري عرض مسلكه في الاحتجاج بالخبر على حجية الإجماع، خاصة إذا علمنا أنه يعتبر الأخبار الواردة في هذا الباب أقوى دلالة وأكثر جلاء في بيان تلکم الحجية.

وكان مدار الأخبار التي استدلل بها في هذا السياق على أمور:

- أولها : كونها مروية عن أجل الصحابة وأشهرهم.
 - ثانيها : كونها متواترة المعنى وإن لم يكن لفظها بذلك الوصف.
 - ثالثها : اشتراكها في نفي الاجتماع على الخطأ عن أمة سيدنا محمد ﷺ.
 - رابعها: تحذيرها الشديد من مفارقة جماعة المؤمنين وتعظيمها عاقبة ذلك.
- ومن تلکم الأحاديث:

- ❖ قوله ﷺ: "لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على ضلالة"⁽¹⁾.
- ❖ قوله ﷺ: "سألت الله ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها"⁽²⁾.
- ❖ قوله ﷺ: "من سره بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد"⁽³⁾.
- ❖ قوله ﷺ: "يد الله على الجماعة ولا يبالي الله شذوذ من شذ"⁽⁴⁾ وغير ذلك من أمثال هذه الأحاديث التي مدارها على وجوب لزوم الجماعة والتحذير من مفارقتها. ومما تشترك فيه هذه الأخبار كلها هو كونها "ظاهرة في الصحابة والتابعين وسائر أعصار المسلمين إلى وقتنا هذا، لا يدفع ذلك أحد من أهل النقل والسير ممن وافق الملة ومن

¹- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم 2167.

²- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الفتن، باب ذكر الفتن ودلائلها، رقم 4253.

³- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم 2165.

⁴- أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، رقم 2167.

خالفها، وعلى أن سلف الأمة وخلفها تعلقت بها واحتجت بأحاديثها في فروع الديانات، فوجب لذلك قيام الحجة بها"⁽¹⁾، هذه الحجية تتجلى في مظهرين:

✓ أولهما: تواترها المعنوي وإن كانت ألفاظها مختلفة مما يعطي لمجموعها قوة القطع بكون معناها صادرا عن النبي ﷺ، فنعلم من ذلك ضرورة أن تأكدها على الإجماع لا يجوز مخالفته.

✓ الثاني: ظهور هذه الأخبار في الأمة بعد جيل الصحابة رضي الله عنهم، وشهرتها وتلقبهم لها بالقبول دون معارض، "إلى حين ظهور النظام فإنه أول من أحدث الخلاف في ذلك، ولو سبقه غيره من المسلمين إلى ذلك، لوجب في مستقر العادة ذكره، وإذا ثبتت الرواية وظهورها دون مخالف فيها ولا معارض لها، ثبت بذلك صحتها والعلم بصدق روايتها"⁽²⁾.

وكما أن مخالفي³ الإمام الباقي اعترضوا على أدلته التي ساقها من القرآن الكريم، فإنهم لم يُسلموا له الاستدلال بهذه الأخبار أيضا.

ومن جملة الاعتراضات التي أوردوها في هذا السياق:

- عدم التسليم بخلو سائر الأعصار من منكر لتلك الأخبار وطاعن في صحتها؛ إذ يستحيل القطع بذلك ولا يمكن الجزم به قط.

لا يحتاج الأمر إلى كبير مجهود عند الباقي لنقض هذه الدعوى؛ إذ إن أي خلاف في ذلك لو كان موجودا لما خفي ولَسَاَ بذكره الرواة، بدليل ظهور خلاف النظام نفسه، فانتشار هذا الخلاف حين وقوعه دليل على أن ما قبله خلا من أي خلاف في ذلك؛

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 661.

² - إحكام الفصول، ج 2، ص 662-663.

3- من أشهر الذين لم يعتبروا الإجماع حجة شرعية: إبراهيم النظام المعتزلي وبعض الشيعة. إرشاد الفحول للإمام الشوكاني، ج1 ص 349 والمستصفي ج1 ص 325 والواضح في أصول الفقه للإمام ابن عقيل ج 5 ص 105

"لأن الخلاف في هذا الباب في عظم شأنه وجلالة قدره مما تلهج النفوس بنقله وتثابر على حفظه وروايته"⁽¹⁾.

- ومما اعترضوا به في هذا المقام أيضا، أن قبول هذه الأخبار مبني على قبول الأمة لها، وهذا هو عين الإجماع، فكيف يسوغ الاستدلال بالإجماع على الإجماع.

يرد الإمام الباقي على ذلك، بأن استدلاله على حجية الإجماع لم يكن بالإجماع، إنما هو بالأحاديث الواردة في هذا الباب، أما الاستدلال بالإجماع فكان على صحة الأخبار، وهناك فرق بين الأمرين، مما يبين أنه ليس استدلالا بالإجماع على الإجماع. ولعل الخلفية التي تحكممت في طبيعة المسلك الذي اتبعه الإمام أبو الوليد في هذه القضية هي محاولته إعطاء وثوقية أكبر ومتانة أشد للأصول التي بنى عليها اختياراته العلمية، مما يفضي إلى القول: إنه "ببناء الإجماع على أصل التواتر المعنوي، يكون الباقي ومن اقتضى أثره ونحا منحاه، قد حاول بناء الأصول على القطعيات وإبعاد الظنيات"⁽²⁾.

- وهناك أمر آخر اعترضوا به عليه، يتجلى في تأويلهم لفظ الضلال في الحديث الذي ينفي فيه الرسول ﷺ اجتماع الأمة على الضلال، بالكفر، فإن "الضلال إذا أطلق فإنما يتناول الكفر"⁽³⁾.

يجيب الإمام الباقي على ذلك بتصويب فهمهم للحديث، واستثمار المعرفة اللغوية بدقة تعكس قدراته الجدلية التي لا يضاهي فيها، ليجعل من دليلهم أداة يوظفها ضدهم، بتوجيهه توجيهها مخالفا لما صاروا إليه وتوظيفه حجة لصالحه، ذلك أن "الذي يقتضيه الضلال في كلام العرب: الذهاب عن الغرض والأمر المقصود حقا كان ذلك أو باطلا، يقال: ضل فلان عن الطريق، وضل سعي فلان، إذا أخطأ الغرض الذي قصده، وهذا وصف كل مبتدع في الدين ومخطئ للحق الذي أمر به"⁽⁴⁾. هذا التحليل

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 664.

² - معالم الفكر الأصولي المالكي، د. محمد رفيع، ص 192.

³ - إحكام الفصول، ج 2، ص 668.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 668.

اللغوي لدليل الخصوم، يظهر أن المراد بذلك إنما هو تعظيم أمر هذه الأمة ومدحها بهذه الصفة التي اختصت بها دون سائر الأمم، دون أن ينسب الإشارة إلى أن أغلب روايات هذا الحديث وردت بلفظ (لا تجتمع أمتي على خطأ)، "واسم الخطأ متناول للصغائر والكبائر، وواقع أيضا على السهو والنسيان"⁽¹⁾.

بهذه الطريقة استطاع الإمام الباجي أن يثبت حجية الإجماع عنده بالشروط التي ذكرها، معتمدا في ذلك أساسا نقليا متينا لا يرقى إليه شك، مستحضرا مختلف اعتراضات الخصوم وأسئلتهم، فأجاب عن جميعها جواب عالم متمكن حاز قصب السبق في المعرفة الشرعية واللغوية على حد سواء، واغترف من معين العقلية، ليصوغ فكرته في قالب جدلي مبني على الحجة والبرهان، ولا يكتفي بمجرد العرض الوصفي للمعرفة الأصولية التي يعتبر الجدل والحجاج أحد أهم دعائمها المنهجية.

- حجية الإجماع عند الإمام ابن حزم

رغم اختلاف مفهوم الإجماع عند الإمام ابن حزم عنه لدى الإمام الباجي، إلا أنه من حيث المبدأ يعلن قبوله بهذا الأصل ويعتبره دليلا شرعيا لا يجوز مخالفته، مستدلا على ذلك بالنصوص نفسها التي استدل بها الإمام الباجي:

❖ كقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل

المومنين نؤله ما تولى ونُصّله جهنم وساءت مصيرا﴾².

❖ وقوله سبحانه: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا﴾³.

❖ وقوله عز من قائل: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم﴾⁴.

¹ - نفسه، ج 2، ص 669.

² - سورة النساء، الآية 114.

³ - سورة آل عمران، الآية 103.

⁴ - سورة الأنفال، الآية 47.

❖ وقوله عز وجل: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾¹.

ثم أعقب هذه الآيات بقوله: "فصح ضرورة أن الإجماع من عنده تعالى، إذ الحق من عنده تعالى، وليس في الدنيا إلا إجماع أو اختلاف، فالاختلاف ليس من عند الله تعالى، فلم يَبْقَ إلا الإجماع، فهو من عند الله تعالى بلا شك، ومن خالفه بعد علمه أو قيام الحجة عليه بذلك فقد استحق الوعيد المذكور في الآية"².

بهذه الطريقة التي مزج فيها بين مسلك المناطقة ونصوص الشرع، يؤكد الإمام ابن حزم أن الإجماع حجة لا شك في ذلك، موافقا من حيث الأصل، ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، ليخلص إلى كونه من قبيل العلم الضروري الذي لا يليق بحال من الأحوال مخالفته أو الخروج عنه لمن علمه وتبين لديه.

ومع ذلك فإن ثمة نقطة خلاف جوهريّة بين موقف كل من الإمام أبي محمد والإمام أبي الوليد تتمثل في الإجماع المعتبر عند كل منهما والذي يكتسي الحجية المتحدث عنها أعلاه؛ فإذا كان الإمام الباقي يرى أن "الذي عليه سلف الأمة وخلفها إلا من شذ منهم أن إجماع أهل كل عصر من أعصار المسلمين حجة يحرم خلافها"³، وسيرا على المسلك نفسه يقول أبو الحسين البصري: "اعلم أن إجماع أهل كل عصر من الأمة صواب وحجة"⁴، فإن الإمام ابن حزم يحصر الإجماع في زمن الصحابة فقط، وهذا هو الإجماع الذي يعتبر عنده حجة، لا إجماع بقية العصور اللاحقة لهذا العصر.

ولعل ما جعله يختار هذا المفهوم الخاص للإجماع والذي خالف به جمهور الأصوليين، جُملة أسباب هي:

¹ - سورة النساء، الآية 81.

² - النبد، ص 25.

³ - إحكام الفصول، ج 2، ص 707.

⁴ - المعتمد، ج 2، ص 458.

- أن الصحابة رضي الله عنهم هم من عاصر صاحب الشرع لا من جاء بعدهم، وبناء على ذلك فإن الذين "شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ" ⁽¹⁾ هم أحق الناس بأن يعتبر إجماعهم، خاصة إذا كان الإجماع دليلا غير مستقل بنفسه، بل هو متوقف على التوقيف؛ ولأنهم شهدوا التوقيف، لم يشاركهم في ذلك سواهم، فلا إجماع إلا إجماعهم.

- بناء على الآية التي يستدل بها الجميع على حجية الإجماع، فإن المقصود بالمؤمنين الذين يحرم مخالفة سبيلهم هم الصحابة، فقد "كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن من الناس سواهم، ومن هذه صفته فإجماعهم هو إجماع المؤمنين" ⁽²⁾. ومعنى ذلك أن العصور التي تلتهم لا تمثل إلا بعض المؤمنين وليس سائر المؤمنين، ومن ثم فلا حجة لإجماع البعض، بل الإجماع اتفاق الكافة.

- بعد عصر الصحابة، اتسعت رقعة دولة المسلمين وتفرق العلماء في سائر الأمصار، فعسر أن يحاط بهم وأن يتحقق اجتماعهم، بله إجماعهم، أما الصحابة رضوان الله عليهم "فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أن يحاط بهم وتعرف أقوالهم" ⁽³⁾ ولما تعذر الوقوف على جميع أقوال من بعدهم، فليس من المقبول، بل ليس من الممكن تحقق إجماعهم والوقوف عليه، وهذا الأمر ينطبق على الصحابة ما داموا "بحضرة رسول الله ﷺ قبل تفرقهم في البلاد، وأما بعد تفرقهم، فالحال في تعذر حصر أقوالهم كالحال فيمن بعدهم سواء ولا فرق" ⁽⁴⁾.

كان هذا إذن هو مفهوم الإجماع ودليل حجيته عند كل واحد من الإمامين ابن حزم والباقي، وقد بدا أنهما يتفقان معا على اعتبار هذا الدليل الكلي واعتماده أصلا من أصول الفقه، وأن الأدلة التي احتج بها كل منهما في ذلك لا تختلف كثيرا، إلا أن وجه الخلاف الأبرز

¹ - الإحكام، ج 4، ص 533.

² - نفسه، ج 4، ص 533.

³ - الإحكام، ج 4، ص 533.

⁴ - نفسه، ج 4، ص 535.

بينهما كان متعلقا بالزمن الذي يُعتبر إجماع أهله، إذ حصره الإمام ابن حزم في زمن الصحابة الأوّل، قبل تفرقهم في الأمصار، في حين سار الإمام الباقي على نهج الجمهور فاعتبر إجماع علماء جميع العصور حجة شرعية لا مرأى فيها، وقد حاول كل منهما الذب عن رأيه بالحجة والبرهان والرد على اعتراضات خصومه، سيرا على طريقة أرباب فن الجدل في تمحيص المعرفة العلمية.

المبحث الثاني: أنواع الإجماع عند الإمامين ابن حزم والباجي وقيمته التشريعية

المطلب الأول: أنواع الإجماع عند الإمامين ابن حزم والباجي

اعتاد الأصوليون على تقسيم الإجماع إلى ضربين:

➤ أحدهما: يسمى إجماعاً صريحاً، وهو "اتفاق فتاوي الأمة في المسألة في لحظة واحدة، انقرض عليه العصر أو لم ينقرض، أفتوا عن اجتهاد أو عن نص، مهما كانت الفتوى، نطقاً صريحاً"⁽¹⁾.

➤ الثاني: يصطلحون عليه: الإجماع السكوتي، ومرادهم به "أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول، وينتشر ذلك في المجتهدين من أهل ذلك العصر، فيسكتون، ولا يظهر منهم اعتراف ولا إنكار"⁽²⁾.

فالفارق بينهما، واضح من خلال اسميهما؛ إذ الأول مصرح به ومعلن عنه، أما الثاني فهو ضمني غير صريح؛ لأجل ذلك اختلفوا في هذا الصنف الثاني ما بين مانع ومجيز⁽³⁾.

ومن الشروط المطلوب توفرها في الإجماع السكوتي حتى يصح الاستدلال به عند من يراه حجة:⁽⁴⁾

- أن يكون في مسائل التكليف.

- أن يعلم أنه بلغ جميع أهل العصر ولم ينكروا.

¹ - المستصفى، ج 1، ص 358.

² - إرشاد الفحول، ج 1، ص 399.

³ - نفسه، ج 1، ص 399. وقد أوصل العلماء الآراء في حجية هذا النوع إلى ثلاثة عشر قولاً. ينظر البحر المحيط، ج 4، ص 494.

⁴ - البحر المحيط، ج 4، ص 503-505.

- كون المسألة مجردة عن الرضا والكراهية.

- مُضي زمن يسع قدر مهلة النظر عادة في تلك المسألة.

- أن لا يتكرر ذلك مع طول الزمان.

- أن يكون قبل استقرار المذاهب.

هذه هي أهم أقسام الإجماع بشكل مجمل عند عامة الأصوليين، لكن، ماذا عن الإمامين ابن حزم والباجي؟

- أنواع الإجماع عند الإمام الباجي

تعددت جهات نظر الإمام الباجي إلى دليل الإجماع؛ لذلك تعددت أنواعه عنده واختلفت، بالنظر إلى اختلاف الاعتبار المراعى في البيان.

فحين نظر إليه من جهة مصدره؛ أي جهة صدره، هل هو صادر عن العلماء أم يشاركهم فيه غيرهم، قسمه بهذا الاعتبار قسمين: عام وخاص:

➤ فأما العام: فهو المتعلق بالأحكام التي "يجب على العامة والخاصة معرفتها؛ كوجوب الصلاة والصيام وتحريم الأمهات والأخوات والقتل والسرقة، وغير ذلك مما يستوي في وجوب العلم به الخاص والعامة، فهذا يعتبر فيه إجماع الخاصة والعامة"⁽¹⁾، فهذا النوع من الأحكام لا يختلف فيه مسلمان وهو من باب المعلوم من الدين بالضرورة، لذلك يستوي في العلم به الخاصة والعامة.

➤ وأما الخاص: فهو "ما ينفرد بعلمه الحكام والأئمة والفقهاء"⁽²⁾ مما يُحتاج في العلم به إلى نظر وتدبر واجتهاد، فلا يستطيعه من لم يحز الأدوات الاجتهادية المقررة في هذا الباب. وهذا الضرب من الأحكام لا مدخل للعوام فيه

¹- إحكام الفصول، ج 2، ص 675.

²- نفسه، ج 2، ص 676.

لأنهم لا قدرة لهم عليه، ومن ثم وجب عليهم اتباع ما أجمع عليه
علمائهم فيه، ومن هنا اكتسب تسميته بالإجماع الخاص.

والحق أن هذه الجزئية؛ أي الاعتداد بخلاف العامة في صحة الإجماع، نوقشت من قبل
الأصوليين وكانت لهم فيه آراء مختلفة.

فمنهم من قال: "لا يُعتد إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى، كالشافعي ومالك
وأبي حنيفة وأمثالهم من الصحابة والتابعين، ومنهم من ضم إلى الأئمة الفقهاء الحافظين
لأحكام الفروع الناهضين بها، لكن أخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا
يحفظها"⁽¹⁾.

وهناك من قال: "يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة، وإنما كان قول الأمة حجة لعصمتها
من الخطأ، ولا يمتنع أن تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها"⁽²⁾.

وسبب هذا الخلاف هو الزاوية التي نظر منها كل واحد من العلماء إلى المسألة، فالذين
نظروا من جهة القدرة على الاجتهاد واستنباط الأحكام فحسب، لم يدخلوا العوام في الإجماع،
والذين بنوا رأيهم على قضية العصمة الثابتة للأمة بالنص، أدخلوهم في الإجماع، ومنهم من
فصل فقال: "إن اختص بمعرفة الحكم العلماء؛ كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعمتها
وخالتها، لم يُعتبر وفاق العامة معهم، وإن اشترك في معرفته الخاصة والعامة كأعداد الركعات
وتحريم بنت البنت، فهل يُعتبر إجماع العوام معهم؟ فيه وجهان، أحدهما: لا يُعتبر؛ لأن
الإجماع إنما يصح عن نظر واجتهاد، والثاني يُعم لأشراكهم في العلم به"⁽³⁾.

والذي عليه المحققون من أهل العلم أنه لا يسوغ اعتبار أقوال غير العلماء ولا الالتفات
إليها، وهذا من باب ضرورات العقول، ليس في باب الشرعيات فقط، بل في سائر العلوم، وبناء
على ذلك قرروا أنه "يشترط في الإجماع في كل فن من الفنون أن يكون فيه قول كل العارفين

¹- المستصفي، ج 1، ص 342.

²- إرشاد الفحول، ج 1، ص 413.

³- نفسه، ج 1، ص 414-415.

بذلك في ذلك العصر، فإن قول غيرهم فيه يكون بلا دليل بجهلهم به، فيشترط في الإجماع في المسألة الفقهية قول جميع الفقهاء، وفي الأصول قول جميع الأصوليين، وفي النحو جميع النحويين... وكل واحد يعتبر قوله إذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن⁽¹⁾. وهم يقصدون بذلك ما كان مبنيا على النظر والاجتهاد، أما الصورة التي تحدث عنها الإمام الباجي والتي تشترك فيها العامة والخاصة، فهي "محل وفاق بين القائلين بالإجماع، لارتباطها الشديد بالنص الشرعي، ويمكن القول إنها الصورة المثلى في النقل الأمين للنص الشرعي، كالتواتر القطعي، وباعتبار هذا الارتباط بالنص الشرعي، يسمى أيضا الإجماع النقلي"⁽²⁾.

وردا على مخالفيه وتثبيتا لرأيه فإن الإمام الباجي احتج بجملة أدلة، منها ما هو عقلي ومنها ما هو من مسلمات الشرع؛ ذلك أن الأمة متفقة "على أنه لا يجوز للعامة مخالفة العلماء"⁽³⁾ لأن الحق دائما في صف العلماء، فلا يعتد بخلاف غيرهم لهم، فإذا خالفت العامة العلماء كانت خارجة عن الحق وزائغة عنه.

ثم إن "العامي لا يلزمه الاجتهاد في هذه الأحكام ولا يجوز أن يعمل باجتهاده فيها"⁽⁴⁾، فلم يكن له مدخل في الإجماع والخلاف، إذ هو في ذلك بمثابة الصبي الذي لا اعتبار بخلافه.

هذا دون أن ننسى أن العامة إذا لم يَجْزْ لهم مخالفة العلماء، فإنهم حينئذ "بمنزلة أهل العصر الثاني مع من تقدمهم في أنه لا يُعتبر بخلافهم"⁽⁵⁾ لأن من المعلوم في باب الإجماع أنه لا يجوز أن يُخَالَفَ الإجماع بعد انعقاده، ولو من علماء العصر الثاني، فأولى أن يكون ذلك بالنسبة للعوام مع العلماء.

هذا عن أصناف الإجماع عند الإمام الباجي بالنظر إلى مصدره؛ أي هل هو صادر عن العلماء خاصة، أم يشاركونهم فيه العوام أيضا.

¹ - البحر المحيط، ج 4، ص 465-466.

² - معالم الفكر الأصولي المالكي، د. محمد رفيع، ص 194.

³ - إحكام الفصول، ج 2، ص 676.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 676.

⁵ - نفسه، ج 2، ص 677.

وثمة اعتبار آخر قسم الإمام الباقي على أساسه الإجماع إلى قسمين، هو اعتبار التصريح بالقول أو عدمه، فنتج عن ذلك نوعان من الإجماع هما: الإجماع الصريح والإجماع السكوتي. ولم يخرج تعريفه لهذين النوعين عن تعريف جمهور العلماء لهما، حيث يقصد بالأول تصريح كل واحد من العلماء برأيه في المسألة وتعبيره عنه، كما هو مستفاد من تعريفه السابق للإجماع.

أما الثاني فمعناه عنده "أن يقول العالم مقالة فتظهر وتنتشر وتصير بحيث لا يخفى علينا انتشارها وظهورها، ثم لا يعلم من أحد في ذلك خلافا ولا طعنا ولا ردًا، فهذا إجماع من أهل ذلك العصر على صحة ما قال ورضي به"⁽¹⁾.

ومثل لهذا النوع بما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لعثمان بن عفان يوم الجمعة: أية ساعة هذه؟ قال: ما زدتُ على أن توضأت وخرجتُ، فقال: والوضوء أيضا.⁽²⁾

ثم علق الإمام الباقي على الحديث بقوله: "ثم لم يأمر أحد عثمان بإعادة الصلاة ولا أنكر عليه تماديه على ترك الغسل، فعلم أنه غير واجب"⁽³⁾.

إلا أن الإمام أبا الوليد ورغم إقراره هذا النوع من الإجماع، إلا أن حجته عنده مرتبطة بضوابط وشروط لا يتحقق بدونها، هي:⁽⁴⁾

- أن يكون الحاكم له من تيسر قضاياه وتنتشر، كالخلفاء والأئمة.

- أن يكون المحكوم فيه أمرا شائعا لا يخفى مثله في الغالب.

- أن يكون ذلك بحضرة جماعة كثيرة ومشهد عظيم مشهور.

وثمة نوعان آخران من الإجماع تحدث عنهما الإمام الباقي وإن لم يوافق فيهما جمهور العلماء، هما:

¹ - المنهاج، ص 22.

² - مسند الإمام أحمد، مُسند عمر بن الخطاب، رقم 199.

³ - المنهاج، ص 22.

⁴ - نفسه، ص 139.

➤ الأول: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قولين لا ثالث لهما، بأن ذهب بعضهم إلى قول وذهب آخرون إلى قول ثانٍ وتوقف الأمر عند هذا الحد، فلم يظهر قول ثالث في تلك المسألة، كان ذلك إجماعاً منهم على ذَيْتِكَ القولين، فلم يجز بعدهم إنشاء قول ثالث ودليل ذلك عنده "أنهم إذا أطبقوا على القولين، فإنهم قد عينوا لنا أن الحق متردد بينهما، وأجمعوا على أن الحق لا يكون في غيرهما، فالقائل بغيرهما قائل بما قد أجمعت الصحابة على بطلانه وتحريم القول به"⁽¹⁾.

➤ الثاني: إجماع أهل المدينة، وهو الدليل المعمول به عند المالكية، والذي خالفوا بإعماله جمهور الأصوليين؛ إلا أن الإمام الباقي وإن وافقهم في الاحتجاج بهذا الدليل، فإن له تصوراً خاصاً لمفهومه ولمنهج إعماله في النوازل والمسائل الشرعية العملية، وسيتم تفصيل القول في هذا النوع من الإجماع عند الإمام الباقي في المبحث الثالث من هذا الفصل عند عقد المقارنة بين موقفه وموقف الإمام ابن حزم من حجية هذا النوع من الإجماع.

- أنواع الإجماع عند الإمام ابن حزم

من خلال تعريف الإمام ابن حزم للإجماع ومناقشته لمخالفه في مفهوم هذا الدليل، اتضحت صورته عنده، ومفاد ذلك أن الإجماع المعتبر في الشرع هو إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، لا يجاوز عصرهم، فلا حجة في غيره ولا اعتبار بإجماع غيره من الأعصار. من هنا قد يُتوهم أنه لم يطرق هذا الباب وأن الإجماع عنده نوع واحد هو المشار إليه آنفاً.

لكن الإمام أبا محمد، باعتباره، أصولياً متمرساً، لا ينفك عن مجادلة خصومه في كافة المباحث والمسائل التي حَوَّتْها أسفارهم، لم يدعْ هذه المسألة، بل إنه بالإضافة إلى مناقشتها في «الإحكام» و«النبذ» أفرد لها رسالة خاصة وسمها بـ «مراتب الإجماع» ونظراً لقيمتها العلمية

¹- إحكام الفصول، ج 2، ص 720.

فقد خصها شيخ الإسلام ابن تيمية برد سماه «نقد مراتب بالإجماع» فكيف كانت مقارنة الإمام أبي محمد لهذه المسألة؟ وما هي صنوف الإجماع عنده؟

لقد تعددت اعتبارات التصنيف عند الإمام أبي محمد أيضا، فنتج عن ذلك ضروب متنوعة من الإجماع بناء على تعدد زوايا النظر.

■ فمن حيث لزومه للمكلف ينقسم إلى قسمين اثنين:

➤ الأول: الإجماع اللازم، وهو ما كان حكمه واضحا لا لبس فيه، حيث يكون العلماء مُبينين لحُكمه بدقة فلا يُتصور أي إجزاء للفعل إلا إذا صدر من المكلف على ذلك الوجه، وهذا النوع هو الذي يحصل بخصوصه اتفاق "جميع العلماء على وجوبه أو على تحريمه أو على أنه مباح لا حرام ولا واجب" ⁽¹⁾.

➤ الثاني: الإجماع الجازي، وهو ما لم يصل من حيث قوة لزومه إلى النوع الأول، بل يكفي فيه اتفاق "جميع العلماء على أن من فعله أو اجتنبه فقد أدى ما عليه من فعل أو اجتناب أو لم يأثم" ⁽²⁾.

■ ومن حيث طرق نقله، فإن الإجماع ينقسم عند الإمام ابن حزم إلى ثلاثة أقسام: ⁽³⁾

➤ الأول: إما شيء نقلته الأمة كلها عصرا بعد عصر، كالإيمان والصلوات والصيام ونحو ذلك.

➤ الثاني: شيء نُقل نقل تواتر، كافة عن كافة من عندنا كذلك إلى رسول الله ﷺ، ككثير من السنن.

➤ الثالث: شيء نقله الثقة عن الثقة كذلك مبلغا إلى رسول الله ﷺ.

■ ومن حيث درجة يقينيته ينقسم إلى قسمين:

¹- مراتب الإجماع، ابن حزم، ص 8.

²- نفسه، ص 8.

³- الإحكام، ج 4، ص 527-528.

➤ النوع الأول: "شيء شهدته جميع الصحابة رضي الله عنهم من فعل رسول الله ﷺ أو

تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه ﷺ منهم، كفعله في خير إذ أعطاها
يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر"⁽¹⁾.

وهذا هو الإجماع الشرعي والأصلي عند الإمام ابن حزم، وما يأتي بعده
فهو مبني عليه ومرتببط به ولا ينفك عنه البتة.

➤ النوع الثاني: ما كان من قبيل المعلوم من الدين بالضرورة، بحيث لا يمكن تصور

كون الإنسان مسلماً، إلا إذا أقرَّ به ولم ينكره، ويدخل في هذا النوع "كل
ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلماً،
كشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات
الخمسة، وكصوم شهر رمضان، وكتحريم الميتة والدم والخنزير،
والإقرار بالقرآن، وجملة الزكاة... فقد صح أنها إجماع من جميع أهل
الإسلام"⁽²⁾.

وتبقى الملاحظة الأبرز في هذا السياق هي كون سائر الأنواع المشار إليها سابقاً، مرتبطة
بالنص القرآني أو النبوي، فلا شرعية لأي إجماع لا يستند إلى أحدهما، وفي ذلك انسجام من
الإمام ابن حزم مع منهجه الظاهري الذي لا ينأى عن النص الشرعي وروداً وصدوراً، وهو ما
يعني في الوقت نفسه أن هذا المنهج الذي سلكه الإمام أبو محمد في باب الإجماع "قد أغلق منافذ
على آراء ترد في هذا الموضوع، كمثال اشتراط انقراض عصر المجمعين، فهذا الأمر لا يلتفت إليه
ما دام أن الحكم المجمع عليه مستنده النص، ومثال انخراق الإجماع بمخالفة واحد، ومثال
إمكان إحداث إجماع آخر مخالف للإجماع الذي سبقه، فهذا كله لا يرد على الإجماع الذي

¹- الإحكام، ج 4، ص 536.

²- الإحكام، ج 4، ص 535-536.

مبناه على النص، إذ من خالف الإجماع المبني على النص، إنما خالف النص حقيقة، وهذا الحكم شامل لكل هذه المسائل⁽¹⁾.

كانت هذه بشكل عام هي ضروب الإجماع عند الإمام أبي محمد، وهي في الحقيقة رغم هذا التصنيف الذي اعتمده، إلا أنها ترجع في النهاية إلى إجماع الصحابة فقط دون غيرهم، بل إن إجماعهم أيضا يرجع في تأصيله إلى الوحي، ورغم هذا التصور الحزمي الواضح لمفهوم الإجماع والذي يجعله بمنأى عما خاض فيه غيره من الأصوليين في هذا الباب، إلا أنه لم يذهل عن الإلماع إلى موقفه من صنوف إجماعية اعتمدها مخالفوه وبنوا عليها جملة من الأحكام الشرعية، ومن تلكم الأنواع التي رفضها الإمام أبو محمد⁽²⁾:

- قول أكثر العلماء.
- ما لم يصل إليهم فيه خلاف.
- قول الصحابي المشهور المنتشر إذا لم يظهر له مخالف من الصحابة.
- إجماع أهل المدينة.
- إجماع أهل الكوفة.
- اتفاق العصر الثاني على أحد قولي العصر الذي قبله.
- الإجماع المستند إلى غير النص.

هذه بشكل عام هي أنواع الإجماع ومراتبه عند الإمام ابن حزم، والتي سلك في تقريرها والذب عن كونها صوابا، مسلكا تميز فيه عن غيره من العلماء الذين لم يوافقوه في كل ما ذهب إليه، إلا أنه رحمه الله تعالى، وعلى عادته في نسبة الحق إلى آرائه ونفيه النسبية عنها يؤكد بوثوقية تامة لا تدع مجالا للاحتمال أن "صفة الإجماع هو ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام، ونعلم ذلك من حيث علمنا الأخبار التي لا يتخالج فيها شك؛ مثل أن

¹- مصادر التشريع الإسلامي، مولود السريري، ص 77.

²- مراتب الإجماع، ص 9. والإحكام، ج 4، ص 529.

المسلمين خرجوا من الحجاز واليمن ففتحوا العراق وخراسان ومصر والشام، وأن بني أمية ملكوا دهرًا طويلاً ثم ملك بنو العباس، وأنه كانت وقعة صفين والحرّة وسائر ذلك مما يعلم بيقين وضرورة⁽¹⁾.

المطلب الثاني: قيمة الإجماع ومكانته التشريعية

يكتسب الإجماع أهميته من كونه ثالث الأدلة الشرعية المعتبرة في تقرير الأحكام، حيث يأتي مباشرة بعد دليلي الوحي، القرآن الكريم والسنة المشرفة، بل هو مبني عليهما وليس مستقلاً بنفسه في الدلالة على أحكام الشرع، ولأجل تلك المكانة التي حظي بها دليل الإجماع، فقد أثار نقاشات ومجادلات عميقة ومتشعبة بين الأصوليين، سواء مع الرافضين لحجّيته، أو حتى فيما بين المقربين به؛ إذ إن ثمة مسائل مترتبة على هذا الدليل الكلي لم يتفق عليها جميع القائلين بحجية الإجماع، سيتم عرض بعضها في المبحث الموالي. كل هذه النقاشات التي أثارها هذا الأصل، تعكس قيمته ضمن المنظومة التشريعية في الفكر الأصولي عند العلماء المسلمين. وانسجاماً مع هذا السياق العلمي العام، فقد "كان ابن حزم والباجي ككل مسلم سني... يخلعان على الإجماع كل الأهمية التي تُخلع عادة على هذا الأساس الفقهي (الإجماع) الذي يجيء في مرتبته بعد القرآن والسنة، وإذن فهو قبل القياس"². ولأجل بيان قيمة هذا الأصل وأهميته من بين أصول الفقه الإسلامي، يستحسن الإلماع إلى الظروف التي هيأت له هذه المكانة والأسباب التي من أجلها نال تلك الأهمية.

فلم يكن الأمر في عهد الرسول ﷺ محتاجاً سوى إلى الوحي وإلى البيان وهو ما تكفل به ﷺ الذي كان يحل كافة الإشكالات التشريعية في زمنه ويجيب على ما استعصى من أسئلة المسلمين، لكن بعد وفاته ﷺ وانقطاع الوحي اضطر الصحابة رضي الله عنهم إلى توظيف أدلة جديدة لاستنباط أحكام الوقائع المستجدة، خاصة على مستوى التدبير السياسي للدولة

¹- مراتب الإجماع، ص 12.

²- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 161.

الفتية أو على مُستوى أحكام المعاملات، فهذا "أبو بكر الصديق إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ، فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإذا أعياه ذلك سأل الناس: هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنّها النبي ﷺ، جمع رؤساء الناس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به"¹.

وعلى سَننه سار الفاروق ﷺ، فصارت الوقائع المستجدة تتطلب البحث عن موقف موحد لعلماء الصحابة رضي الله عنهم وأرضاهم، ولأجل ذلك "حرص عمر بن الخطاب على استبقاء أهل الرأي من الصحابة رضي الله عنهم بمقرّبة منه في المدينة المنورة"². ثم حرص العلماء بعد ذلك على اتباع ما اتفق عليه أسلافهم كلما وجدوا إلى ذلك سبيلا، تفاديا للشذوذ وإشفاقا من الفرقة التي حذر منها الرسول ﷺ، وهكذا قام الإجماع على دعائم ثلاثة هي:3

- حرص الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد في النوازل التي تطرأ عليهم، مما لم يرد فيه نص صريح.

- شدة تتبع العلماء لما درج عليه أهل بلدهم من أحكام، كالإمام أبي حنيفة الذي عرف عنه كثرة اتباعه لإجماع أهل الكوفة، والإمام مالك الذي كان حريصا على اتباع إجماع أهل المدينة المنورة، بل كان يقدمه على خبر الأحاد.

- ما ورد في الشرع من نصوص تؤكد حجّية الإجماع وتحذر من الفرقة والشذوذ.

ثم تتابع الأصوليون فيما بعد، ابتداء من الإمام الشافعي، على التنظير لأصل الإجماع، فاختلفت آراؤهم في ذلك تبعا لخلفياتهم المعرفية والمنهجية وكذا انتماءاتهم المذهبية، مع ملاحظة كون "مسار البحث الأصولي في موضوع الإجماع... غلب عليه التجريد والجدل، ولم

¹- أعلام الموقعين، ج 1، ص 130.

²- التجديد الأصولي، ص 293-294. بحث للدكتور أحمد السنوني

³- أبو حنيفة، حياته وعصره، أبو زهرة، ص 351.

يتكامل مع عمل الفقهاء الذين انصرف كبارهم إلى رصد اختلاف العلماء وإجماعهم عملياً، وخرجوا من ذلك بنتائج في غاية الأهمية¹ وهكذا استمر الحال في المجال الأصولي، حيث باتت تلك الأهمية التي حظي بها الإجماع غالبية في الجانب النظري ولم يواكبها عملياً ما يُعدّل هذا الميل، بسبب تلك السجلات والاختلافات التي شابت هذا الموضوع.

لكن الذي ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام هو أن عدداً لا بأس به من الباحثين المعاصرين أدركوا "ما في مباحث الإجماع من إشكالات، ولكن معظمهم ظل وفيما لمنطق التصنيف الأصولي النظري، في حين اختار بعضهم لإحياء دور الإجماع في الأمة، مفهوماً جديداً للإجماع، يختلف إلى حد ما عن الإجماع الأصولي، وهو اختيار له مسوّغات علمية وواقعية لا تخلو من وجاهة، إلا أننا نعد الإجماع الأصولي كفيلاً باستيعابها إذا حررت مباحثه باستحضار وظيفته الحقيقية في الفقه الإسلامي"².

ومن خلال تأمل مختلف تعريفات مصطلح الإجماع عند الأصوليين يبدو أن من أبرز تلك الوظائف التي يضطلع بها:

- تعزيز قيمة الإحساس بخاصية الوحدة بين أفراد الأمة الإسلامية وإثبات خيريتها وخصوصيتها التي تميزت بها عن سائر الأمم، تلك الخصوصية تعتبر في الحقيقة من بين "الضوابط التي تحفظ التوازن، وتجسد الثوابت، وتمنع البلبلة والاضطراب الفكري، وتجسم الوحدة العقلية والعملية للأمة"⁽³⁾.

- وحدة الفهم للنص الشرعي وصيانيته من القراءات المتفلتة التي لا تلتزم بضوابط ولا تُقر بحدود أو معايير في الفهم أو التفسير، مما يُنتج "تأولاً يخرج به عما أجمعت عليه

¹ - التجديد الأصولي، ص 295. بحث للدكتور أحمد السنوني

² - نفسه، ص 296.

³ - نحو أصول فقه ميسر، د. يوسف القرضاوي، ضمن حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، عدد 14، ص 26.

الأمة"⁽¹⁾. فيشكل الإجماع بذلك سياجا مانعا من دخول كل دَعيٍّ مُتفلت من كل القواعد وحائلا دون اقتحام حى الشرع من قبل غير المؤهلين للفعل الاجتهادي.

- ضمان حرية الفكر والاجتهاد في المجال الإسلامي، وتشجيع العلماء على التعبير عن آرائهم دون حجر أو تضيق عليهم، ما داموا يمتلكون الأدوات التي تُمكنهم من ممارسة الاجتهاد باقتدار وأهلية، وهو ما يعني "إمكان إبداء جميع مجتهدي الأمة رأيهم في مسألة شرعية تصريحاً، أو على الأقل بقول بعضهم وفعل البقية"⁽²⁾.

هذه هي الوظائف العامة المرتبطة بالإجماع، إلا أن ثمة وظائف خاصة بالمجال التشريعي ولها علاقة مباشرة بطرق وقواعد استنباط الأحكام الشرعية.

- الوظائف التشريعية لدليل الإجماع

1. الانتقال بالأحكام من مستوى الظن إلى مستوى القطع؛ إذ من المسلّم به لدى كل رائد من رواد الاجتهاد الشرعي أن من أعظم أسباب الخلاف الفقهي، تسرب الظنية إلى عدد كبير من الأدلة، مما يؤدي إلى تنوع واختلاف أنماط قراءتها وفهمها، ومن ثم تباين نتائجها، لكن الإجماع على أحد تلك الفهوم يجعله قطعياً ثابتاً ثبوتاً لا يدخله الظن بتاتا.

ومن أقوى الأمثلة على ذلك: ما هو معلوم من الدين بالضرورة من تحريم الخمر، حيث يقول عز من قائل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾⁽³⁾.

يقول الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية: "قوله تعالى فاجتنبوه، يريد أبعدوه واجعلوه ناحية، فأمر الله تعالى باجتناب هذه الأمور، واقتربت بصيغة الأمر مع نصوص الأحاديث وإجماع الأمة، فحصل الاجتناب من جهة التحريم، فهذا حرمت الخمر"⁽⁴⁾.

¹- نفسه، ص 33.

²- التجديد الأصولي، ص 301. بحث للدكتور أحمد السنوني

³- سورة المائدة، الآية 92.

⁴- الجامع لأحكام القرآن، ج 8، ص 160.

وفي ذلك رد على من ادعى عدم حرمتها بزعمه أن لفظ التحريم لم يرد في النص، إلا أن تعاضد الصيغة الواردة في الآية والأحاديث الواردة في الموضوع مع الإجماع جعل حكم التحريم قطعياً، وإن كان كل دليل من تلك الأدلة على انفراده عدا الإجماع، لا يجاوز مرتبة الظن.

وتوضيحاً لهذه الخاصية من خصائص الإجماع، يقول الإمام الجويني: "الإجماع مناط الأحكام ونظام الإسلام وقطب رعى الدين، ومعتصم المسلمين، ومعظم مسائل الشريعة ينقسم إلى مجتهدات في ملتطم الخلاف، ومستندها في النفي والإثبات مسائل الإجماع، وليس وراءها نصوص صريحة وألفاظ صحيحة في الكتاب والسنة، فالأصل فيها الإجماع"⁽¹⁾.

يشير الإمام أبو المعالي إلى قضية القطعية والظنية في النصوص الشرعية وما يترتب عنها من خلاف وتنازع في الفهوم والآراء، وما يمثله الإجماع في حسم مادة الخلاف، والانتقال بالأحكام من مستوى الظن إلى مستوى القطع، كونه صادراً عن خلفاء النبي ﷺ، باتفاقٍ ضامن للعصمة من الزلل والزيغ. وفي علاقة بهذا الموضوع فإن العلماء يؤكدون على أن الإجماع كما أنه "ينقل معنى النص الشرعي - قرآناً وسنة - من الظنية إلى القطعية، فإنه ينقل كذلك ثبوت نصوص السنة النبوية من الظنية إلى القطعية"⁽²⁾. ومن الأمثلة التي يضرِبونها لذلك، حديث: "كل قرض جر منفعة فهو ربا"⁽³⁾ حيث إن الصحابة الكرام، "أجمعوا على معناه... وهم أعرف الناس بسنة الرسول ﷺ وبمقاصد الشريعة، فأغنى ذلك عن البحث له عن سند صحيح"⁽⁴⁾ فصار هذا الحديث بسبب ذلك قطعي الثبوت، بل عُدَّ من لدُن العلماء من أصول فقه المعاملات المالية على مر العصور.

¹ - غياث الأمم، الإمام الجويني، ص 39.

² - التجديد الأصولي، ص 305 بحث للدكتور أحمد السنوني

³ - أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب البيوع، باب كل قرض جر منفعة فهو ربا، رقم 11037.

⁴ - التجديد الأصولي، ص 305 بحث للدكتور أحمد السنوني

2. تخصيص اللفظ العام: ليس المقصود بهذه الوظيفة من وظائف الإجماع أنه هو ما يخص العام بذاته، بمعزل عن دليله ومستنده، إنما مرادهم بذلك كونه مبينا للدليل ومفصحا عنه؛ لأن الإجماع لا يكون إلا بدليل، وإلا كان زيادة في الشرع وهذا لا يجوز، وتوضيحا لهذا المعنى يقول الآمدي: "فإذا رأينا أهل الإجماع قاضين بما يخالف العموم في بعض الصور، علمنا أنهم ما قضوا به إلا وقد اطلعوا على دليل مخصص له، نفيا للخطأ عنهم، وعلى هذا، فمعنى إطلاقنا أن الإجماع مخصص للنص: أنه معرّف للدليل المخصّص، لا أنه في نفسه هو المخصص"⁽¹⁾.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾.⁽²⁾ فالأمر في الآية عام يشمل الذكور والإناث على حد سواء، إلا أن إعمال وظيفة التخصيص في هذا المحل خصت هذا العموم وجعلت الحكم قاصرا على بعض أفرادها دون أخرى، وحاصل ذلك أن "الإجماع ثابت على أن الآية خص منها النساء وأصناف من الرجال كالمسافر والمريض، وقد يكون مستند هذا الإجماع أحاديث لم يصح سندها، فضلا عن إقرار الرسول ﷺ، لكن الإجماع على هذا التخصيص يعفينا من تعيين المخصص"⁽³⁾.

3. النسخ: قد يكون الإجماع ناسخا، إذا توارد العلماء على سبيل المثال على عدم العمل ببعض النصوص مع ثبوتها وصحتها؛ فقد "تصح بعض الأحاديث عند أهل العلم، لكن عمل الأمة مضى على خلافها، فيدل إجماعهم على ترك العمل بالحديث على نسخه، ولو لم نستطع الجزم بتعيين النص الناسخ"⁽⁴⁾. لما مضى من أن الإجماع لا يكون إلا بدليل، فقد علق الإمام النووي على الترمذي الذي ذكر في سننه عددا من الأحاديث "التي أجمعت الأمة على العمل بخلافها"⁽⁵⁾. ومن بينها على سبيل المثال

¹ - الإحكام، ج 2، ص 327.

² - سورة الجمعة، الآية 9.

³ - التجديد الأصولي، ص 306-307.

⁴ - نفسه، ص 307. بحث للدكتور أحمد السنوني

⁵ - نفسه، ص 307.

حديث قتل شارب الخمر للمرة الرابعة⁽¹⁾، قال النووي: "فهو حديث منسوخ دل الإجماع على نسخه"⁽²⁾ فثبت بذلك أن الإجماع يعتبر من بين النواسخ عند طائفة من العلماء.

4. بيان علة القياس: معلوم أن مسالك تحديد العلة عند أهل القياس متعددة، ويعتبر الإجماع من أشدها دلالة عليها عندهم؛ ومن ذلك على سبيل المثال: "إجماع الفقهاء على أن الصغر هو علة ثبوت الولاية على الصغير في التصرف في أمواله، ومن ثم قاسوا عليها ولاية الزواج"⁽³⁾ فلما ثبت هذا الوصف بالإجماع قطعوا بأنه علة الحكم فجوزوا بناء على ذلك تعديته من الأصل إلى الفرع.

5. الاستغناء بالإجماع عن دليله: يصرح ابن رجب الحنبلي بهذه الوظيفة الإجماعية عند كلامه عن التكبير بعد الصلاة في أيام التشريق قائلا: "فاتفق العلماء على أنه يشرع التكبير عقيب الصلوات في هذه الأيام في الجملة، وليس فيه حديث مرفوع صحيح، بل إنما فيه آثار عن الصحابة ومن بعدهم، وعمل المسلمين عليه. وهذا مما يدل على أن بعض ما أجمعت الأمة عليه لم ينقل إلينا فيه نص صريح عن النبي ﷺ، بل يُكتفى بالعمل به"⁽⁴⁾.

نستنتج من ذلك أن عددا من الأحكام الثابتة في كتب الفقه، يستدل عليها بمجرد الإجماع وإن لم تدل عليها نصوص بأعيانها، مما يعني أن هذا الإجماع كان في أصله مبنيا على أدلة واضحة، لكن نُقل الإجماع ولم يُنقل الدليل، ونظرا لمكانة الإجماع وقوته الاستدلالية ثبت الحكم بقوة الإجماع عليه، وتأكيذا لهذا المعنى يقول الإمام

¹ - أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الحدود، باب ما جاء من شرب الخمر فاجلدوه، ومن عاد في الرابعة فاقتلوه، رقم 1444.

² - المطالب العالمة، ابن حجر، ج 8، ص 610.

³ - التجديد الأصولي، ص 308. بحث للدكتور أحمد السنوني

⁴ - فتح الباري، لابن رجب، ج 9، ص 22.

السمعاني: "في الإجماع فائدة وهي أن يسقط عنا البحث عن الحجة ويسقط هُنا نقلها"⁽¹⁾.

هذه إذن هي أهم الوظائف والفوائد المترتبة عن الإجماع، وهي وإن كانت منسجمة انسجاما مطابقا لفكر الإمام الباقي الأصولي، بالنظر إلى كونه يتبنى عموما مفهوم الإجماع ومبادئه كما هي عند جمهور الأصوليين، إلا أن ذلك لا ينطبق على الإمام ابن حزم؛ لأنه اختار تعريفا ضيقا للإجماع، حصره في فترة الصحابة رضي الله عنهم، فلم يكن الإجماع عنده بالقوة نفسها التي كانت لدى الإمام الباقي وغيره من الأصوليين المقربين بحججته، فلم يكن ممكنا والحالة هذه أن يؤدي الإجماع عندهما معا الوظائف نفسها، إذ كان الأمر أقل عند الإمام ابن حزم مقارنة بخصمه الإمام الباقي.

ومع ذلك تبقى للإجماع مكانته الرفيعة عند أغلب الأصوليين، بما فيهم الظاهرية، حيث نجد عددا من علمائنا صنفوا كتباً خاصة بموضوع الإجماع، قاموا فيها بجمع ما وصل إليهم من إجماعات الفقهاء، منها كتاب «مراتب الإجماع» لابن حزم، وكتاب «نقد مراتب الإجماع» لابن تيمية» و«الإقناع في مسائل الإجماع» لابن القطان، وغيرها.

بل إننا نجد بعض من دعا إلى تقديم البحث عن الإجماع على البحث عن النص، "فإن وجد في المسألة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة؛ فإنهما يقبلان النسخ، والإجماع لا يقبله"⁽²⁾. وهذا ليس معناه إعلاء شأن الإجماع حتى يتجاوز النص، إنما المراد هو عدم إغفال البحث في الإجماع، لأنه إن وُجد فمن المؤكد أن له مستنداً شرعياً، فيُغني بذلك عن البحث في أفراد النصوص الشرعية.

وعلى كل حال، فرغم الخلاف الكبير الحاصل بينهم في المسائل المتعلقة بأصل الإجماع إلا أن كافة القائلين به لم يتوانوا عن اعتباره أحد أهم الأصول والأدلة الكلية، فبنوا على ذلك

¹- قواطع الأدلة، ج 1، ص 470.

²- المستصفي، ج 2، ص 471.

حكما كلياً عاماً، عبّر عنه الإمام البزدوي بقوله: "ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله؛ لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين"⁽¹⁾.

¹- أصول البزدوي، ص 551.

المبحث الثالث: مشكلات إجماعية بين الإمامين ابن حزم والباجي

يعتبر هذا المبحث لب هذا الفصل وجوهه، حيث يسعى إلى إثارة أهم القضايا التي حظيت باهتمام كبير من لدن الإمامين ابن حزم والباجي، وشكلت أساس الجدل الدائر بينهما في باب الإجماع؛ ذلك أنه من المعلوم "أن مسار البحث الأصولي في موضوع الإجماع - كما في قضايا أخرى كثيرة - غلب عليه التجريد والجدل... ومن ثم فإن أول خطوة في اتجاه إعادة الاعتبار عمليا للإجماع وتخليص مباحثه من جدل لا ينتهي، تكمن في تحرير محال النزاع في مباحثه"¹ وهو ما يهدف إليه هذا الفصل؛ حيث سبقت الإشارة في المبحثين الأول والثاني إلى بعض المسائل التي شكلت موضع خلاف وجدل عميق بين الإمامين ابن حزم والباجي، وتم بيان تصور كل واحد منهما لتلك المسائل، مع الإشارة إلى طريقتيه في العرض والاعتراض والرد على الآراء والأقوال المخالفة له. وقد تركز النقاش خصوصا على قضية المفهوم والحجية والأنواع، باعتبارها أرضية كل نقاش يتوخى تحليل موضوع الإجماع، ليُخصَّص هذا المبحث لأهم المسائل التي يبدو أنها تعتبر موضوعا للجدل بين الإمامين أبي محمد وأبي الوليد. وبناء على ذلك فقد وقع الاختيار على المسائل الآتية:

المطلب الأول: مستند الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباجي

يقصد بمستند الإجماع: الدليل الذي عليه تم بناء الحكم المجمع عليه، وقد سبقت الإشارة إلى أنه لا إجماع إلا بدليل؛ لأن الإجماع ليس دليلا مستقلا بنفسه، بل هو متعلق بدليل آخر هو المعتبر في تقرير أصل الحكم، هذا هو رأي أغلب المقربين بحجية الإجماع، وهُم وإن اتفقوا على هذا القدر؛ أي اشتراط وجود مستند للإجماع²، إلا أنهم اختلفوا في طبيعة

¹ - التجديد الأصولي، ص 295-296. بحث للدكتور أحمد السنوني

² - قال السمرقندي (قال عامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين: إن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل) ميزان الأصول، ص 523. وقال الزركشي (ولا بد له من مستند؛ لأن أهل الاجتهاد ليس لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام)، = البحر المحيط، ج 4، ص 450 في حين حُكي عن (قوم أنه يجوز أن يحصل بالبخت والمصادفة بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من غير مستند)، نفسه، ج 4، ص 450.

هذا الدليل، فمنهم من اشترط أن يكون فقط عن كتاب أو سنة ثابتة، بينما سمح البعض بأن يُدرج ضمنه ما لا يبلغ درجة القطع، خاصة القياس الذي شكل محور الخلاف والجدل بين الإمامين ابن حزم والباجي. فكيف تناول كل منهما هذه المسألة؟ وكيف كانت نظرتهم إلى هذا الموضوع؟

مستند الإجماع عند الإمام الباجي

لقد كان الإمام الباجي واضحاً في موقفه بخصوص هذه القضية، حيث صرح بذلك في «إحكام الفصول» قائلاً: "إذا ثبت أن الإجماع حجة شرعية، فإنه لا يصدر إلا عن دليل سمعي أو عقلي"¹.

واضح إذن أنه لا يقصر مستند الإجماع على القطعيات أو على النصوص فقط دون سواها، إنما يوسع المجال ليشمل الأدلة غير القطعية، خاصة: القياس الذي رفضه الإمام ابن حزم وغيره من أهل الظاهر ومن وافقهم.

وتأكيداً لهذا الكلام يقول الإمام أبو الوليد: "يصح الإجماع على الحكم من جهة القياس، هذا قول كافة الفقهاء... وذهب محمد بن جرير الطبري إلى أن ذلك لا يجوز؛ لأنه لا يتأتى ولا يصح وجوده، ولو وجد لكان دليلاً. وقال أهل الظاهر: هذا لا يجوز؛ لأن الإجماع دليل، ولا يجوز أن يصدر إلا عن دليل، والقياس عندهم ليس بدليل"².

ولما كان المستند النصي متفقاً عليه بين الإمامين ابن حزم والباجي، فإن الإمام أبا الوليد احتاج إلى مناقشة المسألة المختلف فيها، وهي جواز كون القياس مستنداً للإجماع، فبعد أن بين علة الرافضين لذلك، وهي عدم ابتنائهم الأحكام على القياس لكونه عندهم ليس دليلاً، حاول إثبات صحة اختياره بإيراد الحجج التي يراها معضدة لقوله، ومن ذلك على سبيل المثال:

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 674.

² - نفسه، ج 2، ص 723.

أن القياس في نفسه دليل ثابت "يجب العمل به وأن الأمة مأخوذة بوجوب المصير إليه"¹ لأجل ذلك فإن الحكم المبني عليه إذا حصل عليه إجماع، وجب الأخذ به، كما لو أنه ثبت بدليل نصي.

لكن المخالف لا يسلم بذلك ويعترض بأن الناس مختلفون في قدراتهم العقلية التي تتطلبها عملية الاجتهاد، ومن ثم استحالة إجماعهم على الحكم من جهة القياس، لأنه من المتعذر الوصول إليه ابتداء، بناء على النظر العقلي، إلا أن الإمام الباقي يتدخل هنا موضحاً أن هذا الكلام الذي اعترض به خصمه صحيح من وجه، وهو أنه "يمنع اتفاقهم من جهة القياس على الفور، فأما مع التراخي وإمعان النظر وتكرّر التأمل، فإنه لا يمنع ذلك"².

فالأمران إذن ليسا سيان؛ أي النظر والتدبر لأول وهلة، والنظر والتدبر بتمهل وإمعان وتفحص وتدقيق؛ فمع الثاني يُمكن حصول الاتفاق على الحكم المستنبط بثبوت وروية، وإلا لما حصل إجماع من أمتنا على أصول عقيدتها من توحيد ونبوة ونحو ذلك؛ لأنه "لا يدرك بالنص، وإنما يدرك بدقيق الاستدلال، وبما هو أخفى من الأدلة الشرعية"³. فما دام هذا جائزاً، كان ما قبله كذلك أولى بالجواز والصحة. ومما يشبه ذلك أيضاً: إجماع غير المسلمين على الكفر والتكذيب بأصول الإسلام، دون أن يستحيل ذلك، ومن ثم لم يستحل إجماع المسلمين على الحكم من جهة القياس.

ومن الأمثلة العملية التي أوردها الإمام الباقي في هذا المقام:⁴

إجماع الأمة على تقديم أبي بكر رضي الله عنه، وكان هذا التقديم مبنيًا على الاجتهاد؛ إذ قالوا: رضيه الرسول ﷺ لدينا، أفلا نرضاه لدينا.

إجماعهم على تأمير خالد بن الوليد رضي الله عنه في غزوة مؤتة وإقرار الرسول ﷺ لهم على ذلك.

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 723.

² - نفسه، ج 2، ص 724.

³ - نفسه، ج 2، ص 724.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 724-725.

ثم إن المخالف للإمام للباجي في هذه المسألة اعترض عليه بأن "الأمة في كل عصر لا تخلو من نافٍ للقياس ومحرمٍ له، فكيف يصح أن يتفق على ما هي مختلفة فيه؟¹ لكن الإمام أبا الوليد على عادته لا يسلم له ذلك، بل يوضح القضية بإظهار وجه الخطأ في قوله، وهو عدم ثبوت رفض العمل بالقياس في زمن الصحابة رضي الله عنهم، ودليله على ذلك هو الأمثلة نفسها المذكورة سابقا من إجماعهم على تولية أبي بكر رضي الله عنه وكذلك خالد بن الوليد رضي الله عنه، ونحو ذلك مما يُثبت خطأ الزعم بأن في الصحابة من رفض العمل بالقياس.

ومما تعلق به الخصم في سعيه إلى دحض رأي الإمام الباجي أن القياس لا يفيد القطع، بل هو دليل ظني، والإجماع دليل قطعي، فكيف يجوز الإجماع على ما لا يجاوز الظن الغالب؟ هنا يبرز الإمام الباجي راحة فكره ودقة نظره وسلامة استدلاله حين يوضح أن القول بعدم إفادة القياس للقطع لا اختلاف فيه، ولكن عندما يكون صادرا عن أفراد يشكلون بانفرادهم بعض الأمة وليس جميعها، أما "إذا كانوا كل الأمة: أمن الخطأ عليهم بالتوفيق على نفي ذلك عنهم"² وذلك بالنظر إلى الفرق بين حال كونهم منفردين فجاز عليهم الخطأ حينها، وحال كونهم مجتمعين، فضُمت لهم العصمة بدليل الشرع.

وكان آخر ما اعترض به على الإمام الباجي في هذا المقام أن الإجماع لما كان أصلا كليا ودليلا قطعيا، كان من الممكن الرجوع إليه والقياس عليه، فهو بذلك أصل مقيس عليه، لكن إذا ما بُني على قياس، فسيصير حينئذ فرعا، فكيف يتحول الفرع إلى أصل يقاس عليه غيره من الأحكام؟

يجيب الإمام أبو الوليد على هذا الاعتراض بقوله: "أنا لا نُسلم أنه لا يجوز القياس على حكم فرع ثبت بقياس، بل ذلك جائز صحيح، واجب العمل به"³. فقد حاولوا إلزامه بما لم يلتزم به، فبين لهم خطأ اعتراضهم مصححا ذلك بمثال عملي هو أنه "متى ثبت تحريم

¹- إحكام الفصول، ج 2، ص 725.

²- نفسه، ج 2، ص 725.

³- إحكام الفصول، ج 2، ص 726.

التفاضل في الأرز بعلة الطعم أو الاقتيات أو الكيل قياسا على البر، لم يمتنع حمل العدس على الأرز بعلة أخرى غير علة التفاضل في البر الجامعة بين الأرز والبر"1.

هذه إذن هي أهم اعتراضات رافضي استناد الإجماع إلى القياس، وفي مقدمتهم خصم الإمام الباقي؛ أي الإمام أبو حزم، عرضها الإمام أبو الوليد عرضا بيّنا وفككها تفكيكا يهدف من خلاله إلى إظهار مكامن الخلل فيها، حتى يتسنى له الرد عليها بالحجة القوية والدليل المقبول.

وقد اكتفى رحمه الله تعالى في هذا السياق بمناقشة مسألة القياس، وإلى أي حد يمكن الاستناد إليه في الإجماع، ولم يعرج على غيرها، ولعل السبب في ذلك هو كون هذه المسألة هي جوهر الخلاف بينه وبين إمام الظاهرية في عصره، الإمام ابن حزم؛ لأجل ذلك خصها بالتحليل والمدارسة ولم يناقش غيرها، وإن كان الظاهر من كلامه أنه لا يشترط القطعية في مستند الإجماع، بدليل تصريحه بقبول صدور الإجماع عن الأدلة النقلية والعقلية على حد سواء؛ لأنها حتى وإن كانت ظنية، فالإجماع ينقل الحكم الثابت بها من الظن إلى القطع. هذا هو موقف الإمام الباقي، فماذا عن الإمام ابن حزم؟

مستند الإجماع عند الإمام ابن حزم

ليس غريبا عن الإمام ابن حزم رفضه اعتبار القياس مستندا للإجماع، بل ينسحب حكمه هذا على كل دليل لا يرقى عنده إلى مستوى القطع، وذلك استحضارا للضابط الذي ما فتئ رحمه الله يؤكد عليه، وهو أن أحكام الشرع لا يجوز بناؤها إلا على القطعي من الأدلة، ولا مدخل فيها للظن وإن كان غالبا، فرغم أن مفهوم الإجماع عنده كان واضحا وقد خالف فيه الإمام الباقي وغيره من الأصوليين، إلا أنه لم يترك مجادلته في المسائل التي خالفهم فيها، وفي مقدمتها: مستند الإجماع، هل يجوز أن يُبنى على غير النص؟

استهل مناقشته لخصمه ببيان المواضع التي اختلفا فيها في باب الإجماع وذكر من بينها "تجويزهم أن يكون الإجماع على غير نص"2.

¹ - نفسه، ج 2، ص 726.

² - الإحكام، ج 4، ص 515.

يستفاد من ذلك أنه يرفض رفضاً قاطعاً استناد الإجماع على القياس أو غيره من الأدلة العقلية، كما ذهب إلى ذلك الإمام الباكي وغيره من الأصوليين، وقد ناقش الرأي الآخر ورد عليه بالحجة والبرهان، على غرار ما فعله الإمام الباكي.

وإن المتأمل في الحجج التي ساقها رحمه الله تعالى للرد على ما ذهب إليه الإمام الباكي وبيان ما يراه هو صواباً، يكتشف سعي الإمام أبي محمد الحثيث إلى بناء الأحكام على اليقين وإزاحة كل تدخل بشري في أحكام الشريعة، وهو في ذلك كله "ينتهج نهج التهوين تارة، ونهج التيقين تارة أخرى؛ ليلبغ بهذين المسربين مبلغ العلم بالإجماع الصحيح، ونبذ ما عداه من دعاوى الإجماع المظنون"¹.

وكان من جملة ما احتج به في هذا المقام: الأدلة الشرعية والعقلية الآتية:

- إن في الإجماع على ما لم يُبَيَّنْ على نص زيادة على الشرع وافتراء عليه؛ لأنه إجماع على ما لم يوح به الله عز وجل، وهو سبحانه يقول: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي﴾⁽²⁾ وما كُمِّلْ فلا وجه للزيادة عليه؛ لأن في ذلك ادعاءً بأنه ناقص وغير تام، ومن هنا فقد "بطل بهذا أن يكون إجماع على غير نص؛ لأن غير النص باطل، والإجماع حق، والحق لا يوافق الباطل"⁽³⁾. وهذا أمر مذموم بنص القرآن الكريم، حيث يقول عز من قائل: ﴿شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء﴾⁽⁵⁾. فالآية واضحة في الدلالة على وجوب الاقتصار في الاتباع على ما أنزل الله سبحانه وتحريم طاعة غيره فيما اختص به.

¹ - منهج ابن حزم المعرفي، ص 376-377.

² - سورة المائدة، الآية 4.

³ - الإحكام، ج 4، ص 522.

⁴ - سورة الشورى، الآية 19.

⁵ - سورة الأعراف، الآية 2.

- وبالإضافة إلى الدليل الشرعي فقد وظف الإمام أبو محمد أداة السؤال الجدلي الذي سعى من خلاله إلى محاصرة خصمه ودفعه إلى العدول عما يتبناه والإقرار بما يراه هو، فقال: "نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على ما لا نص فيه فيكون حقا لا يسع خلافه، فنقول له وبالله تعالى التوفيق: أفي الممكن عندك أن يجتمع علماء جميع الإسلام في موضع واحد، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد بعد افتراق الصحابة رضي الله عنهم في الأمصار؟ أم هذا ممتنع غير ممكن البتة؟"⁽¹⁾

بهذا السؤال يكون الإمام أبو محمد قد وضع خصمه أمام خيارين لا ثالث لهما، فإن أجاب بأن ذلك ممكن، خالف الواقع، لأن المعلوم من تاريخ الإسلام أن الصحابة رضي الله عنهم بعد أن تفرقوا في الأمصار لم يجتمعوا قط، وإن أجاب بالنفي، فإن الإمام ابن حزم يستمر في محاصرته ليدفعه إلى الإقرار بما يراه هو، حيث يسأله مرة أخرى بقوله: "وأخبرنا الآن، كيف الأمر إذا قال بعضهم قولاً لا نص فيه، أقطع على أنه حق، وأنت لا تدري أجمع عليه سائرهم أم لا؟ أم تقف فيه؟"².

وهنا أيضا يكون الخصم أمام خيارين، فإن قال: هو حق، كان ذلك حُكما بالغيب وقولا بغير حق، وإن قال: أتوقف فيه حتى يُجمعوا عليه جميعا، كان الأمر في هذه الحالة محتاجا إلى أن يصدر الاتفاق من آخرهم كما صدر من أولهم، وإلا لم يكن إجماعا، ثم يخلص بعد هذا الحوار المفترض مع خصمه إلى احتمال اختلاف هذا القائل الأخير مع بقية العلماء، ليجعل الإمام ابن حزم خصمه بذلك واقعا في تناقض، ويعلق على ذلك قائلا: "فكيف يكون حقا ما يمكن أمس أن يكون باطلا، وهذا حكم على الله تعالى، وليس هذا حكم الله، وكفى بهذا بيانا"⁽³⁾.

¹- الإحكام، ج 4، ص 523.

²- نفسه ج 4 ص 523

³- الإحكام، ج 4، ص 524.

- ومما احتج به الإمام أبو محمد في هذا المقام أيضا دليل الواقع، حيث ثبت أن "الناس مختلفون في هممهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه وينفرون عما سواه، متباينون في ذلك تباينا شديدا"⁽¹⁾.

ولأجل هذا التباين الحاصل بين طبائع المجتهدين وخصائصهم النفسية وقدراتهم العقلية، نفى الإمام ابن حزم إمكانية وقوع الإجماع بينهم في حكم واحد؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا من ذوي الطبائع المتفقة والصفات المتشابهة، خاصة عند غياب النص الذي يمكن أن يوحدهم، فكان الإجماع على غير وحي منصوص من الأمور الغير الممكن تحقيقها في الواقع.

وزيادة منه في دحض مذهب خصمه فإنه يستمر في توجيه الأسئلة التي تبين تهافته عنده وضعف أسسه ومقدماته، من ذلك أنه يتوجه إليه بالسؤال الآتي:
"يقال لمن أجاز الإجماع على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: أخبرونا عما جوزتم من الإجماع بعد رسول الله ﷺ على غير نص، هل يخلو من أربعة أوجه لا خامس لها؟

إما أن يُجمعوا على تحريم شيء مات ﷺ ولم يحرمه، أو على تحليل شيء مات رسول الله ﷺ وقد حرمه، أو على إيجاب فرض مات رسول الله ﷺ ولم يوجبه أو على إسقاط فرض مات رسول الله ﷺ قد أوجبه"⁽²⁾.

وهو بهذه الاحتمالات التي يحاصر بها خصمه يسعى إلى القول بأن الإجماع على غير نص يعتبر زيادة في الدين وتقوُّلاً على الله تعالى بغير علم؛ لأنه لا فرق بين ذلك وبين من أجمع إلى إسقاط معلوم من الدين بالضرورة كالصلاة والصوم والحج، بل يصل في إحراج مخالفه إلى أقصى المستويات، حين يلمزهم بأن ما ذهبوا إليه "كفر مجرد"⁽³⁾ إذ هو بمثابة الاتفاق على تحريم حلال أو تحليل حرام، لكن الذي ينبغي التنبيه عليه هنا هو أن خصوم ابن حزم لم

¹ - نفسه، ج 4، ص 524.

² - نفسه، ج 4، ص 525.

³ - الإحكام، ج 4، ص 525.

يقصدوا أبدا ما رماهم به من استزادة في الشرع؛ لأن جميع الأمثلة التي ضربها وحاول توهين مذهبهم بها، إنما هي ثابتة بنصوص لا خلاف فيها، والخلاف معه في الإجماع على ما لا نص فيه. إلا أن الإمام ابن حزم لا يسلم لهم هذا الاعتراض، بل يرد عليهم بإبطال القول بأن ثمة مسائل لا نص فيها؛ حيث يعتبر هذا القول تدليسا وقولا عظيما في حق الله عز وجل، مُذكرا إياهم بقناعته التي كثيرا ما دندن حولها، وهي أنه لا يصح أن توجد مسألة غير منصوص عليها، بدليل قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾⁽¹⁾ ليخرج بذلك إلى خلاصة جامعة، مفادها: أنه ما دام كل شيء منصوصا على حكمه، فلا يجوز الإجماع على غير نص.

هذا إذن هو أساس الإجماع عند الإمام ابن حزم، دافع عنه بقوة، وواجه خصمه بشتى الحجج والبراهين العقلية والنقلية، سعيا منه إلى تعزيز رأيه وإبطال ما عداه، "وهو بهذا يكشف الجانب المعرفي الذي يقوم عليه الإجماع، ألا وهو النص الذي يخرجنا عن الظنون التي لا تكون إلا في القياس والرأي، ويدخلنا في اليقين الذي لا يكون إلا في الوحي المنزل، وبذلك أيضا يبعد كل البعد عن الظن والتخمين، ويستمسك بالقطع واليقين؛ ولذلك تجده يصف دعوى مدعي الإجماع بلا برهان، بأنها دعوى قائمة على الظن الكاذب"⁽²⁾.

المطلب الثاني: انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع؟

انطلاقا من المفهوم الذي اختاره الإمام ابن حزم للإجماع وحصره إياه في زمن الصحابة، يبدو أنه حسم في جملة من القضايا التي ترتبط بهذا الدليل، مثل مسألة انقراض العصر وموقفه منها؛ لأن الإجماع عنده لا يجاوز العصر الأول، ومع ذلك فإن الإمام أبا محمد أبي إلا أن يناقش خصمه في هذه المسألة أيضا، ويبين موقفه منها ويرد عليه بالبرهان المناسب، ويحدد رأيه في مذهب من خالفه في هذه المسألة.

¹ - سورة الأنعام، الآية 120.

² - منهج ابن حزم المعرفي، ص 380.

وقبل تجلية رأيه وبيان منهجه في مجادلة خصومه، يستحسن عرض موقف الإمام الباجي من هذه المسألة وكيف كان مذهبه فيها.

موقف الإمام الباجي من شرط انقراض العصر في صحة الإجماع

انقسم العلماء في مرادهم بانقراض العصر إلى فريقين:

➤ الأول: يقصد به موت كافة المجمعين على الحكم الشرعي لنازلة معينة.

وفي ذلك يقول ابن برهان: "ليس المراد بالانقراض مدة معلومة، بل موت المجمعين المجتهدين. فالعصر في لسانهم المراد به علماء العصر، والانقراض عبارة عن موتهم وهلاكهم، حتى لو قُدِّر موتهم في لحظة واحدة في سفينة، فإنه يقال: انقراض العصر"⁽¹⁾.

➤ بينما ذهب أصحاب الفريق الثاني إلى المراد بانقراض العصر هو مرور فترة زمنية يستقر فيها رأي المجمعين، دون اشتراط وفاتهم.

وقد جمع الإمام الغزالي هذين الرأيين معا في قوله: "قيل يكتفى بموتهم تحت هدم دفعة واحدة، إذ الغرض انتهاء عمرهم عليه. وقال المحققون: لا بد من انقضاء مدتهم ليفيد فائدة"⁽²⁾.

أما الإمام الباجي فإنه لم يعرف هذا المصطلح صراحة، إنما يستفاد من كلامه في باب الإجماع، أن "اتفاق قولهم لا يصح وجوده حال موتهم، فلم يبق إلا أن تثبت الحجة بالاتفاق، وذلك موجود مع بقاء المجمعين، ومعدوم بعد موتهم وانقراضهم"⁽³⁾ بمعنى أنه يوافق أصحاب الفريق الثاني، الذين لا يشترطون موت المجمعين، بل يكتفون بصدور الإجماع عن أهله المعبرين شرعا.

¹- البحر المحيط، ج 4، ص 514.

²- المنخول، ص 317.

³- إحكام الفصول، ج 2، ص 687.

وقد اختلف العلماء في اعتبار هذا الشرط لصحة الإجماع على أربعة أقوال:⁽¹⁾

➤ أحدها: أنه ليس شرطاً، وهو رأي الجمهور.

➤ ثانيها: أنه يشترط، وهو مذهب الإمام ابن حنبل وأبي بكر بن فورك.

➤ ثالثها: ميزوا بين الإجماع السكوتي والإجماع الصريح، فاشتراطوه في الأول، ولم

يشتراطوه في الثاني، وقد روي هذا الرأي عن الجبائي.

➤ رابعها: قال الجويني: إن كان عن قياس اشترط وإلا فلا.

من بين هذه الآراء اختار الإمام الباقي الرأي الأول القاضي بعدم اشتراط انقراض العصر لصحة الإجماع، فقال مُعبّراً عن مذهبه "إذا أجمع العلماء على حكم حادثة، انعقد الإجماع وحرمت المخالفة، ولا اعتبار في ذلك بانقراض العصر"⁽²⁾.

ولقد سلك في الاستدلال على هذا الاختيار منهجاً حجاجياً تدرج فيه من اللغة إلى الشرع فالعقل، فأدمج كل تلكم البراهين في نسق استدلائي متكامل فيه تلك الحجج لأداء وظيفتها الجدلية في إثبات رأيه ودحض رأي خصمه.

فأهل اللغة العربية "متفقون على أن كل مجمعين على قول أو فعل، فإنهم يوصفون بأنهم مجمعون قبل موتهم"⁽³⁾. بمعنى أن صفة الإجماع تلحق بهم بمجرد حصول اتفاقهم، ولا يشترط موتهم ليُقال إنهم مجمعون، هذا بالإضافة إلى أن الشرع لم يشترط هذا الشرط حتى يصح هذا الدليل.

ثم إن العقل مؤيد لما سبق؛ إذ لما دَلَّ الشرع على حجية دليل الإجماع، وجب بناء على ذلك عدم مخالفته منذ لحظة صدوره، "لعلمنا بأنهم قد أجمعوا قبل الانقراض، بل لا يصح

¹- إرشاد الفحول، ج 1، ص 399.

²- الإشارة، ص 72.

³- إحكام الفصول، ج 2، ص 687.

منهم الإجماع إلا مع البقاء، ومع الموت لا يقع منهم إجماع ولا اختلاف"⁽¹⁾. لأجل ذلك، فلا معنى لاشتراط انقراض العصر حتى يكون الإجماع صحيحا.

عقب هذا التحليل يفترض الإمام الباجي أن يعترض عليه خصمه بالتساؤل عن وجه إنكار هذا الشرط؟

هنا يضع الإمام أبو الوليد خصمه أمام احتمالين يمكن أن يثبت بهما هذا الشرط، فهو "لا يخلو أن يثبت لغة أو شرعا"⁽²⁾، ولقد سبقت الإشارة إلى نفي كونه ثابتا من جهة اللغة، إذ إن مسمى الإجماع يتحقق دون اشتراط انقراض العصر، وهو أيضا غير ثابت بالشرع؛ لأن الشرع حين نص على الإجماع لم نجد فيه ما يثبت هذا الشرط، وبذلك يكون الإمام الباجي قد نقض كافة احتمالات ثبوته اللغوية والشرعية على حد سواء، لينتقل عقب ذلك إلى نفي ثبوته من جهة العقل؛ لأنه حسب مذهب الخصم يمكن أن يكون أصل الإجماع ثابتا إما "بانقراض العصر، أو بالاتفاق، أو بانقراض العصر والاتفاق"⁽³⁾. هذه احتمالات ثلاثة أخر، سيسلك فيها الإمام الباجي المسلك نفسه لنقضها، حتى يُضعف حجة خصمه ويثبت أنها لا دليل فيها على ما ادعاه؛ ذلك أن الاحتمال الأول غير ممكن البتة، لأننا لو أقررناه للزم عن ذلك "أن يكون قول المتخلفين حجة عند انقراض العصر"⁽⁴⁾. فيتساويان بذلك في الحجية، وهو باطل.

كما لا يمكن أن يكون أصل الإجماع ثابتا بالاتفاق وانقراض العصر معا؛ لأن اجتماعهما لا يعطي لأحدهما مزية على الآخر، فما لم تكن الحجة ثابتة بكل واحد منهما حال انفراده، فلا قيمة لاجتماعهما في إثبات شرط انقراض العصر، فلم يبق إذن إلا احتمال كون أصل الإجماع ثابتا "بالاتفاق، وذلك موجود مع بقاء المجمعين، ومعدوم بعد موتهم وانقراضهم"⁽⁵⁾.

¹ - إحكام الفصول، ج 2، ص 686.

² - نفسه، ج 2، ص 687.

³ - نفسه، ج 2، ص 687.

⁴ - نفسه، ج 2، ص 687.

⁵ - إحكام الفصول، ج 2، ص 687.

وزيادة منه، رحمه الله، في إبطال قول مخالفه، يشبه من اشترط انقراض العصر بمن يقصُر حجية الإجماع على عصر دون عصر كالإمام ابن حزم مثلاً؛ لأن السمع حين نص على الإجماع "لم يخص من ذلك ما انقضى عليه العصر، كما لم يخص أهل عصر بعينه"⁽¹⁾. وبناء على التشابه الحاصل بين الحالتين المذكورتين، فإن الإمام أبا الوليد خلص إلى نتيجة مفادها أنه لما بطل اشتراط عصر بعينه، لزم بطلان اشتراط انقراض العصر.

ويعزز الإمام الباجي موقفه بدليل من الواقع، يجعل هذا الشرط مستحيل التحقق؛ لأنه "لو وجب اعتبار انقراض العصر، لوجب أن لا ينعقد وينبرم إجماع أبدا"⁽²⁾. وتفصيل ذلك أنه من أجل صحة إجماع الصحابة مثلاً، ينبغي موتهم جميعاً، وهذا لا يتحقق حتى يشاركونهم في العصر عدد من التابعين، فينبغي بناء على ذلك انتظار موتهم، حتى يصح إجماعهم، وهذا لا يتحقق حتى يشاركونهم في العصر بعض تابعي التابعين، وهكذا دواليك، مما يفضي إلى استحالة تحقق الإجماع في الواقع.

والإمام الباجي في تحليله هذا، يوافق شيخه الشيرازي الذي يعبر عن هذا المعنى بقوله: "إن اعتبار انقراض العصر... يؤدي إلى إبطال الإجماع؛ لأن العصر الأول لا ينقضى حتى يلحق به قوم من أهل العصر الثاني، وهم من أهل الاجتهاد، فيعتبر رضاهم فيما أجمعوا عليه، ثم لا ينقضى هؤلاء حتى يلحق بهم آخرون من العصر الثالث، وعلى هذا أبداً يتسلسل ولا يستقر الإجماع"⁽³⁾.

وكان من أقوى الأدلة التي اعترض بها الخصم في هذا المقام، احتمال رجوع بعض المجتهدين عن قولهم، فكان لابد من اشتراط انقراض العصر؛ لأنهم "إذا انقضوا أمن ذلك"⁽⁴⁾، أي أمن الرجوع، فيبقى الإجماع بعد موتهم ثابتاً صحيحاً.

¹ - نفسه، ج 2، ص 688.

² - نفسه، ج 2، ص 689.

³ - التبصرة، ص 376.

⁴ - إحكام الفصول، ج 2، ص 688.

وفي الجواب على ذلك ينفي الإمام الباقي أي اعتبار لهذا الاحتمال، مبينا أنه "لا اعتبار برجوع من رجوع عن ذلك، إذا دل الدليل على أن ما أجمعوا عليه حق"⁽¹⁾، فهو إذن احتمال واحد، ولا أساس له، بالنظر إلى أصل الإجماع ومستنده، فما دام مبنيًا على دليل صحيح، لم يَبْقَ اعتبار لأي احتمال ينقضه. وحتى لو قيل بأن عدم انقراضهم يبقى معه احتمال اتفاهم عن ظن وتخمين، فإذا انقضوا ظهر أنهم كانوا مجمعين على دليل صحيح. لكن هذا الاحتمال أيضا أوهُنُّ من سابقه؛ لأنَّ المسلم به في باب الإجماع أن الأمة لا تجتمع على ظن أو تخمين أو خطأ، لأنَّ السمع حسم في نفي إجماع الأمة على غير الصواب والحق.

هذه هي أهم الأدلة التي استند إليها الإمام الباقي في تقرير رأيه بعدم اشتراط انقراض العصر حتى يصح الإجماع، وكذا اعتراضات خصومه وردده عليها، ولعل ثمرة الخلاف في هذه المسألة تتضح بالنظر والتأمل في مقصود كل طرف بكلامه، فقد "أجمع جميع من بحث هذه المسألة أن فائدة الخلاف تظهر في أن من اعتبر انقراض العصر جَوَّز أن يُجمعوا على حكم ثم يرجعوا عنه، أو بعضهم، منهم أو ممن أدرك عصرهم من المجتهدين، ومن لم يعتبر لم يُجَوِّز ذلك"⁽²⁾.

موقف الإمام ابن حزم من شرط انقراض العصر

لم يختلف الإمام ابن حزم مع الإمام الباقي في هذه الجزئية؛ حيث عاب كثيرا على الذين اشتراطوا انقراض العصر في صحة الإجماع، وذلك بأسلوبه الحاد الذي اعتاد مجادلة خصومه به قائلا: "فمن هذا الواهي دماغه الذي يتعاطى مراعاة انقراض أهل عصر... ويضبط أنفاسهم، هل اختلفوا بعد ذلك أم لا؟ فكيف أن يوجب ذلك على الناس؟"⁽³⁾.

¹- نفسه، ج 2، ص 688.

²- الإمام أبو الوليد الباقي وآراؤه الأصولية، ص 304.

³- الإحكام، ج 4، ص 541.

هذا هو موقف الإمام أبي محمد من هذا الشرط، لكن ما هي الحجج التي بنى عليها موقفه؟ وكيف جادل خصومه في هذه المسألة؟

أول ما استند إليه الإمام ابن حزم في نفيه هذا الشرط، هو المعطى التاريخي، وتفصيل ذلك كما يلي:1

معلوم من كتب السير والتاريخ أن عصر الصحابة الكرام امتد لِنَيْفِ ومائة عام، وقد استمروا طيلة هذه المدة يموتون، الواحد تلو الآخر، مع العلم بأن عصر التابعين كان مداخل لعصرهم، واستمر التابعون كذلك يموتون الواحد تلو الآخر، وقد امتد ذلك إلى حدود السنة الثمانين بعد المائة من الهجرة، فلا يعقل والحال هذه أن يستطيع إنسان أن "يضبط أنفاسهم وإجماعهم... لاسيما وأهل دينك العصرين متداخلان، مضى كثير من أهل العصر الثاني قبل انقراض العصر الأول بدهر طويل... وقد أفتى جمهورهم مع الصحابة... وغيرهم ماتوا في عصر الصحابة، وهكذا تتداخل الأعصار إلى يوم القيامة"2.

هذا التداخل الحاصل بين العصور هو الذي جعل الإمام ابن حزم يرفض رفضا قاطعا إمكانية تحقق هذا الشرط في الواقع.

وقد يعترض على هذا الكلام بقوله ﷺ: "خيركم القرن الذي بُعثت فيه، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"3.

يجيب الإمام أبو محمد في رده على هذا الاعتراض بأن ثمة فرقا شاسعا بين الأمرين "كما بين النور والظلمة"4، فالمراد في الحديث الشريف إنما هو الفضل الثابت للصحابة رضوان الله عليهم، لا يدركه من بعدهم، وليس الأمر كذلك في المسألة المتنازع عليها هنا؛ "لأنه إن لم تجز الفتيا لتابع حتى ينقرض عصر الصحابة، لم تَجْزُ فتيا من ذكرنا ممن مات من التابعين في

¹ - نفسه، ج 4، ص 540-541.

² - نفسه، ج 2، ص 541.

³ - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضل الصحابة، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم. رقم 2533.

⁴ - الإحكام، ج 4، ص 542.

عصر الصحابة، وهذا باطل"1، بل هو عنده من المحالات، بل إنه يسمُّ أصحاب هذا الرأي بالجنون، على عادته في التشنيع على من خالفه، حيث لا يتوقف فقط عند حدود النقد العلمي، بل غالبا ما يبالغ في القدح في أصحاب بقية المذاهب بأسلوبه الحاد ولسانه الذي شبهوه بسيف الحجاج، وهو الأمر الذي لا نجده عند الإمام الباقي، الذي لم يكن يكثر من التكفير والتفسيق والوصم بالحمق والجنون والرعونة ونحو ذلك، بل غالبا ما كان الإمام أبو الوليد يكتفي بالنقد العلمي المحض للأقوال والآراء، دون أن يجاوزها إلى المس بأصحابها، وهذه إحدى السمات الظاهرة التي ميزت منهج كلٍّ من الإمامين كما تم بيانه في الباب الأول من هذا البحث.

المطلب الثالث: إجماع أهل المدينة بين الإمامين ابن حزم والباقي

يعد إجماع أهل المدينة من بين القضايا التي أثارت جدلا عميقا بين الإمامين ابن حزم والباقي، فلئن كان الإمام ابن حزم قد رفض هذا الضرب من الإجماع رفضا قاطعا، بناء على الحجج والأدلة التي تدعم فكرته وتؤيد مذهبه، وكان عموم المالكية قد أخذوا بهذا الأصل وقدموه على خبر الآحاد في أحيان كثيرة، فإن الإمام الباقي كان له موقف وسط بين هذين الاتجاهين، حيث نظر إلى المسألة من زاوية خاصة، لم يذهب فيها مذهب الإمام ابن حزم فيرفضه رفضا تاما، ولم يحملها الدلالة نفسها التي عمل بها عموم المالكية.

فما الذي يميز هذا الدليل عند الإمام الباقي؟ وما هي حججه التي استند إليها في بناء موقفه الأصولي من هذه المسألة؟

¹ - الإحكام، ج 4، ص 542.

إجماع أهل المدينة عند الإمام الباكي

قبل أن يشرع رحمه الله في بيان رأيه في المسألة، وجه نقدا عميقا للذين أساءوا استخدام هذا الأصل حتى أعطوا غيرهم حجة لرفضه مطلقا، بما في ذلك بعض المالكية أنفسهم، فقال: "قد أكثر أصحاب مالك - رحمه الله - في ذكر إجماع أهل المدينة والاحتجاج به، وحمل ذلك بعضهم على غير وجهه، فشنع به المخالف عليه وعدل عما قرره في ذلك المحققون من أصحاب مالك رحمه الله"¹.

ثم أخذ في بيان وشرح وجه إعمال هذا الأصل، ليصحح خطأ أولئك الذين حملوه على غير وجهه موضحا أن اعتماد الإمام مالك لهذا الأصل إنما كان فيما طريقه النقل والخبر "كمسألة الأذان والصاع وترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة"² ونحوها من المسائل التي يتوارد أهل المدينة على العمل بها بشكل لا تخفى معه ثم نقلت عنهم بالتواتر.

فهذا النوع من العمل المنقول بتلك الشروط يكون مقدما على خبر الآحاد وسائر الأقوال الأخرى التي نُقلت عن طريق أفراد الصحابة والتابعين، ولم ينسَ الإمام الباكي بعد توضيحه صورة الأصل ذكر الخلاف في العمل به بين المذاهب الفقهية المعتمدة.

ثم راح يناقشهم في "وجه الاحتجاج به"³، منها إلى نقطة في غاية الدقة، وهي أنه لا ميزة للمدينة على غيرها في ذلك، بل لو حصل ذلك في أي مكان بالشروط المذكورة لكان له الحكم نفسه ولوجب تقديمه على أخبار الآحاد.

وحتى تتضح صورة هذه القضية بجلاء، فإن ضرورة البيان تفرض نقل نص الباكي، رغم ما فيه من طول. يقول رحمه الله توضيحا للمسألة: "إذا كان المؤذن يؤذن بالأمس بالمنار أذانا على صفة قد علم جميعهم أنه الأذان الذي فارقهم عليه النبي ﷺ، ثم أذن من الغد مؤذن فأمسك الجميع عن الإنكار عليه، والإخبار عنه بأنه غير شيئا من الأذان، فإنه بمنزلة أن

¹- إحكام الفصول، ج 2، ص 701.

²- الإشارة، ص 73

³- إحكام الفصول، ج 2، ص 702.

يقولوا: إن هذا هو الأذان الذي أذن به بالأمس، ولو قاله بعضهم أو نطق به الجزء الأول منهم، لكان تواتراً لقطع العلم به، ولذلك من دخل المدينة ولا علم له بموضع قبر النبي ﷺ، فاسترشد عن المسجد والقبر، فأرشده رجل أو اثنان إلى القبر، ولم ينكر عليه ذلك بمحضر جماعة من أهل المدينة، وقع له العلم بأن الذي أرشده إليه: هو قبر النبي ﷺ"1.

بهذا الأسلوب الاستدلالي العقلي، استطاع الإمام الباقي أن يبين المنطلق والأساس الذي عليه المعتمد في أعمال هذا الأصل؛ لأنه من جهة مبني على التواتر، ومن جهة أخرى، لا يصح معارضة المتواتر بالآحاد، لما للأول من مزية عليه في إفادة القطع واليقين.

أما ما لم يحز تلك الشروط، كالأقوال المنسوبة إلى أهل المدينة بنقل الآحاد، أو ما كان منها مبنيًا على الاجتهاد "فلا فرق فيه بين علماء المدينة وعلماء غيرهم في أن المصير منه إلى ما عضده الدليل والترجيح"2.

فجوهر المسألة إذن، ليس هو انتماء أصحاب القول إلى بقعة جغرافية بعينها، إنما هو انبناؤه على الدليل الذي تطمئن إليه النفس ويرتاح إليه العقل.

وحرصاً منه على إزالة كل ما يمكن أن يشوب هذه القضية من لبس، فقد أنكر ما ذهب إليه عدد "ممن ينتحل مذهب مالك، ممن لم يُمعن النظر في هذا الباب، إلى أن إجماع أهل المدينة حجة فيما طريقه الاجتهاد"3. معتمداً في رده عليهم على أن الشرع ليس فيه ما ينص على تصويب إجماع أهل المدينة خاصة، إنما ورد الشرع بتصويب اتفاق المؤمنين كافة وإجماعهم على مسألة من المسائل.

ومما يعضد هذا الرأي ويزيده قوة "أن مالكا رحمه الله، لم يحتج بذلك إلا في المواضع التي طريقها النقل، فاحتج بها على أبي يوسف في صحة الوقف، وقال له: هذه أوقاف رسول

¹- نفسه، ج 2، ص 702.

²- إحكام الفصول، ج 2، ص 703.

³- نفسه، ج 2، ص 703.

الله ﷺ وصدقاته ينقلها الخلف عن السلف، فرجع أبو يوسف عن موافقة أبي حنيفة في ذلك إلى موافقة مالك¹.

من هنا نفهم أن الاستدلال بعمل أهل المدينة عند الإمام الباقي هو في الحقيقة استدلال بالنقل، ومما يؤكد ذلك رفضه إجماع أهل المدينة المبني على الاجتهاد، بعد أن قسمه إلى إجماع نقلي وإجماع اجتهادي؛ ومن ثم فإن جوهر اعتباره حجة هو عده من قبيل المتواتر المنقول عن عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب، "وهذا لعمرى، من أقوى الأدلة ومما لا يعارض بخبر الأحاد... فإذا أذن مؤذن اليوم، ولم ينكر أحد أذانه ولا نسبه إلى تغيير، علم أن أذانه اليوم كأذانه بالأمس، لأنه يستحيل أن يغير الأذان فيتفق العدد الكثير والجم الغفير على ترك الإنكار عليه، ولو جاز أن يتفقوا على هذا، لجاز أن يتفقوا على ترك التكذيب لمن بدل قبر رسول الله ﷺ وغير مسجده وعدل بالناس إلى غيره وأخفى كثيرا من مذهبه، وإذا استحال ذلك استحال هذا أيضا"²

من خلال ما سبق عرضه في هذه المسألة، تتضح طريقة الإمام الباقي ومسلكه الاستدلالي، الذي لا يقتصر فيه على الجانب النقلي من الأدلة، بل يوجهها توجيهها عقليا، ويطبق عليها نقدا دقيقا، قد يستهدف به المالكية أنفسهم إذا رأى خلا أو سوء فهم، كل ذلك بغرض بناء أصول المذهب على النقل والعقل معا، وسد كل ثغرة يمكن أن يستثمرها المخالف للطعن في تلك الأصول، وهو ما يكشف عن الخاصية الجدلية التي تميز بها التحليل الأصولي عند الإمام الباقي.

¹ - نفسه، ج 2، ص 704.

² - إحكام الفصول، ج 2 ص 705-706

موقف الإمام ابن حزم من إجماع أهل المدينة

لم يكذ، رحمه الله، يفتح هذا الموضوع حتى شن هجوما عنيفا على المالكية الذين يعتمدون هذا الأصل، بألفاظ لا يستغريها من اعتاد طريقة الإمام أبي محمد في مناقشة مخالفه والرد عليهم، وذلك من قبيل: "وهذا من أفسد قول وأشده سقوطا"¹، وقوله "ولا عجب أعجب من جهل قوم بمعنى قولهم"² و"فهو باطل على حكمهم الفاسد المؤدي إلى الهذيان... وكفى سقوطا بقول أدى إلى ما لا يعقل"³. وغيرها من العبارات التي تدل على حدة طبعه وشراسة هجومه على كل من خالفه الرأي ولم يوافقها فيما يراه هو حقا.

وكان أول ما استهل به مجادلتهم في هذا الموضوع هو محاولة دحض حجته بأن مستندهم في اعتماد هذا الأصل هو أفضلية المدينة المنورة على سواها، مبينا أن هذا الكلام غير صحيح، فإن "مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنن الثابتة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم"⁴ ومع ذلك فلا يقال إن عمل أهلها أو إجماعهم مقدم على غيره.

وعلى طريقة التسليم الجدلي يستمر في دفع حجته بقوله: "هكم أنه كما تقولون، وليس كذلك، فأبي برهان في كونها أفضل البلاد على أن إجماع أهلها هو الإجماع"⁵ لينفي بذلك وجهي الاستدلال: سواء اعتبارهم المدينة أفضل البقاع، أو ربطهم بين تلك الأفضلية وبين فرض اتباع عمل أهلها. ومما يؤكد ذلك عنده أن في المدينة منافقين وفساقا وكذبة وشرية للخمر، فكيف يقال والحالة هذه إن إجماعهم ذو قيمة أو حجية في الشرع؟ ومع ذلك فإنه لا ينفي فضل المدينة المنورة، بل هو باق مستمر كما نص عليه الشرع الحكيم.

¹ - الإحكام، ابن حزم، ج 2، ص 463.

² - نفسه، الصفحة نفسها.

³ - نفسه، ج 2، ص 464.

⁴ - الإحكام، ج 4 ص 625

⁵ - نفسه ج 4 ص 625

وفي محاولته نقض استدلالهم بأن أهلها كانوا " أعلم بأحكام رسول الله ﷺ ممن سواهم "1 فإنه يصف هذا القول بأنه كذب وباطل وأنه لا مزية لساكني المدينة- مع فضلها- على غيرهم لأن صحابة الرسول ﷺ " سواء بقي منهم من بقي بالمدينة أو خرج منهم من خرج، لم يزد الباقي بالمدينة بقاؤه فيها درجة في علمه وفضله، ولا حطّ2 الخارج منهم عن المدينة خروجه عنها درجة من علمه وفضله "3

وكما أن الإمام الباجي قسم إجماع أهل المدينة إلى نقلي واجتهادي، فإن الإمام ابن حزم يوافق في هذه القسمة أيضا، إلا أنه بعد ذكرها يسعى إلى إبطالها برمتها، قائلا: " لا يخلو ما ادعيتموه من إجماع أهل المدينة من أن يكون عن توقيف من رسول الله ﷺ، أو يكون عن اجتهاد "4. ومن المعروف عن الإمام ابن حزم كما تقدم، إبطاله كل اجتهاد لا يتصل اتصالا مباشرا بالنص، وحتى لو سُلّم لهم ذلك فإنه يستفهم منهم عن وجه أفضلية اجتهاد أهل المدينة المنورة على اجتهاد غيرهم، مع كون " النصوص التي يقيسون عليها معروفة عند غيرهم، كما هي عندهم "5، ومن ثم استوى اجتهادهم واجتهاد غيرهم، فكان اعتمادهم عمل أهل المدينة المبني على الاجتهاد، عنده، باطلا كما يراه الباجي أيضا.

وحتى النوع الثاني، أي إجماعهم المبني على النقل، فلا يرى فيه الإمام ابن حزم مزية، إذ لا يخلو ذلك النقل " من أن يكون علمه الخارجون من المدينة من الصحابة، أو جهلوه... فإن كان علمه الخارجون من المدينة من الصحابة، أو علمه من علمه ممن بقي في المدينة من سائر الناس، فقد استوى في العلم به أهل المدينة وغيرهم ضرورة "6. وهكذا يكون من خرج من المدينة كمن بقي فيها في العلم بالمنقول عن الرسول ﷺ، ليخلص الإمام أبو محمد بعد ذلك إلى نتيجة مفادها بطلان قسمي إجماع أهل المدينة: النقلية منه والاجتهادي على حد سواء.

1- الإحكام، ج 4 ص 626

2- في الأصل: (ولاحظ) لكن المعنى لا يستقيم مع هذا اللفظ، والله أعلم.

3- نفسه ج 4 ص 626

4- نفسه ج 4 ص 632

5- الإحكام ج 4 ص 632

6- نفسه ج 4 ص 632

وإمعانا منه في كشف ما يراه تهاافتا لقول المالكية في هذا الباب، فإنه يضعهم أمام تناقض يحسبه قاصما لظهورهم، وذلك قوله: "إذا كان إجماع أهل المدينة عندكم هو الإجماع، ومن قولكم: إن من خالف الإجماع كافر، فتكفرون كل من خالف إجماع أهل المدينة بزعمكم أم لا؟"1 ففي كلتا الحالتين، فإن قولهم متهافت، سواء أجابوا بالنفي أو بالإثبات؛ فإن قالوا: نعم، لزم من قولهم تكفير من أفتى من الصحابة بخلاف ما ادعوا فيه الإجماع، وإن قالوا: لا: نتج عن ذلك الرجوع عن قولهم الأول، فسقط قولهم وظهر وهنه وضعفه.

ومحاولة منه في كشف الخلفية المتحكمة في هذا الاختيار العلمي للمالكية، فإنه يدعي بأن غرضهم الحقيقي من الذب عن هذا الأصل هو التوصل به إلى تقليد الإمام مالك، إذ يعتقد الإمام ابن حزم أنه بتحليله لخطابهم "يكشف في قبول هذا المبدأ عن عقلية ممهدة للتقليد، عقلية ذات قدر من الخطورة كبير، ولا سيما أنها نمت وازدهرت على يد تلاميذ شيوخ المذاهب الكبرى في الفقه والكلام، مستهدفين فرض مذاهبهم الخاصة"2

ولا يكتفي هنا بالتحليل النظري لحجج المالكية، بل يعززه بأمثلة تطبيقية من الواقع، ليؤكد تهافت هذا الأصل الذي اعتمده، من قبيل مسألة الأذان3 التي يمكن اعتبارها مما لا يخفى على عامة المسلمين، ومع ذلك فإن فيها من الخلاف خارج المدينة كالذي في المدينة أيضا، وكمسألة الزكاة4 التي أوجبها الزهري في الخضر خلافا للإمام مالك، وكزكاة الفطر5 التي لا يجيز فيها ابن عمر رضي الله عنه سوى التمر والشعير، بينما يخالفه الإمام مالك في ذلك، وغيرها من المسائل العملية التي يحتج بها ابن حزم لبيان أن المالكية كانوا "أترك الناس لعمل أهل المدينة"6 وهذا كله ليس عنده إجماعا من أهل المدينة، بل إن الخلاف في جملة من الأحكام العملية كان فاشيا بين علمائها، فتحصّل من ذلك أن ما يسمونه إجماعا ليس كذلك في نفس

1- نفسه ج 4 ص 636

2- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية، ص 231

3- الإحكام، ج 4 ص 636

4- نفسه ج 4 ص 637

5- نفسه ج 4 ص 638

6- نفسه ج 4 ص 638

الأمر، لأنهم" يموهون بإجماع أهل المدينة، فإن حقق عليهم لم يحصلوا من جميع أهل المدينة ومن إجماعهم إلا على ما انفرد به سحنون القيرواني وعيسى بن دينار الأندلسي عن ابن القاسم المصري عن مالك وحده، من رأيه وظنه، وكثير من ذلك رأي ابن القاسم واستحسانه وقياسه على أقوال مالك"1

ولقد كان تركيزه الأكبر في مجادلته لهم في هذه المسألة على الأدلة العقلية، حيث حاول دحض مذهبهم بجملة من الأسئلة التوليدية التي تؤدي في النهاية إلى نقض حجتهم وهدم رأيهم من أساسه، فقال: "ويقال لمن قال: لا أقبل الخبر حتى يصحبه العمل: أَلْعَمَلُ أول أم لا أول له؟ فإن قال: لا أول له، جاهر بالكذب ولحق بالدهرية، وإن قال: له أول، قيل له، وبالله تعالى التوفيق: يجب على قولك إن ذلك العمل الأول باطل، لا يجوز اتباعه، لأنه ابتدئ فيه بعمل بخبر لم يعمل به قبل ذلك، والخبر لا يجوز اتباعه حتى يعمل به"2 بمعنى أنه إذا كان لا يصح العمل بالخبر حتى يصحبه عمل، فإن العمل الأول بالخبر خارج عن قانونكم الذي لم تجوزوا فيه العمل بالخبر حتى يصحبه عمل، وفي ذلك، عند الإمام ابن حزم، تناقض يهدم الأصل من أساسه ويبطل العمل به بناء على ذلك.

وعلى هذا النحو سار في مناقشة هذه القضية ليثير معهم قضية الحق والباطل التي رأينا أنها كانت هاجسه الأكبر في كل اشتغاله العلمي، قائلا: "ويقال لهم أيضا: أرايتم الخبر المسند الصحيح قبل أن يعمل به، أحق هو أم باطل؟ ولا بد من أحد هذين، فإن قالوا: حق فسواء عمل به أو لم يعمل به، لا يزيد الحق درجة في أنه حق أن يعمل به، ولا يبطله أن يترك العمل به... وإن قالوا: الخبر باطل قبل العمل به، فالباطل لا يحققه العمل به"3.

لقد حاول بهذه الطريقة أن يجعل خصمه أمام خيارين لا ثالث لهما، وهو أمر مقصود ولا شك، ويبين أن غرضه ليس هو الاستفهام، إنما هو نوع من الأسئلة الجدلية التي يريد بها توريط خصمه في موقف لا يجد في جميع أحواله فكاكا مما يريد هو الوصول إليه، فسواء كان

1- نفسه، ج 4 ص 644

2- الإحكام، ج 2، ص 464.

3- نفسه، ج 2، ص 464.

الجواب أنه حق أو أنه باطل، فالنتيجة واحدة وهي استدراجه نحو الإقرار بتهافت رأيه وأنه مجانب للصواب، وفي ذلك ما لا يخفى من آثار المنطق على الأسلوب الاستدلالي للإمام ابن حزم.

وعلى المنوال نفسه يوجه إليهم سؤال آخر قائلا: "ثم نسألهم فنقول لهم: عمل من تريدون؟ أعمل أمة محمد ﷺ كلهم أم عمل عصر دون عصر؟ أم عمل محمد ﷺ؟ أم عمل أبي بكر؟ أم عمل عمر؟ أم عمل عثمان؟ ... أم عمل صاحب من سكان المدينة بعينه؟ أم عمل جميع فقهاء المدينة؟ أم عمل بعضهم؟ ولا سبيل إلى وجه غير ما ذكرنا"¹ ثم يشرع في تفكيك كل احتمال من تلك الاحتمالات مستعينا بنماذج من سنة الرسول ﷺ، مزاجا في جدله بين الدليل العقلي والنقلي في صياغة منطقية تجعل الخصم أمام مجادل قوي لا يتيح له هوامش واسعة للحركة، بل يسعى بشدة ليضعه في زاوية ضيقة، لا يملك معها إلا الإقرار بصواب رأي ابن حزم، إلا إذا كان ممن يتقنون فن الجدل ويتمرسون بأساليبه، كما كان الأمر مع الإمام أبي الوليد الباجي².

وعلى كل حال فالذي يهم في هذا السياق هو الاطلاع على موقف الإمامين، رحمهما الله تعالى، من جملة من القضايا الإجماعية، حيث ظهر أنهما توافقا على بعضها واختلفا في أكثرها؛ لأجل ذلك فإن الإمام ابن حزم لم يكن "يُدخل في باب الإجماع إلا ما كان متسقا مع نظريته في المعرفة وطبيعتها اليقينية، فيدخل إلى هذا العراك الفكري في قضية الإجماع ونفسه تتوق إلى تحرير الإجماع من أي سمة ظنية لا ترتقي إلى رتبة اليقين، كي يكون هذا الإجماع مصدرا من مصادر المعرفة المعتبرة عنده"³.

¹ - الإحكام، ج 2، ص 466.

² - تجدر الإشارة إلى أن الإمام ابن حزم ذكر عددا كبيرا من الأمثلة التي حاول من خلالها إثبات مخالفة المالكية لعدد من السنن، بناء على هذا الأصل، كما أنه عقد في موضع آخر فصلا ترجم له بقوله (هل يجوز تقليد أهل المدينة) سعى فيه إلى إبطال هذا الأصل. الإحكام، ابن حزم. ج 6، ص 563.

³ - منهج ابن حزم المعرفي، ص 375-376.

وخلاصة القول فقد تميزت مناقشة الإمامين الجليلين لموضوع الإجماع بإثارة عدد كبير من المسائل والقضايا الفرعية المرتبطة بهذا الباب، منها ما توافقا عليه، وأغلبها اختلفا فيه، تبعا للخلفية المذهبية لكل منهما، وانسجاما مع رؤيته الأصولية بشكل عام. ومن أهم ما يمكن تسجيله بهذا الخصوص:

- من أبرز وجوه الاتفاق بين الإمامين ابن حزم والباجي في باب الإجماع: اعتبارهما معا إياه حجة شرعية ثابتة، تبنى عليه الأحكام العملية ويستند إليه في إثباتها.
- اختلف الإمامان في مفهوم الإجماع؛ حيث تبنى الإمام الباجي ما عليه جمهور الفقهاء والأصوليين، بينما أعطاه الإمام ابن حزم مفهوما خاصا جعله مقصورا على زمن الصحابة رضوان الله عليهم، لا يجاوزهم إلى من بعدهم.
- لا يمكن أن يستند الإجماع عند الإمام ابن حزم إلا على نص، لأنه ليس دليلا مستقلا بنفسه، خلافا للإمام الباجي الذي يُجَوِّز أن يكون الإجماع عن اجتهاد.
- لم يتوقف أي واحد من الإمامين الجليلين في جدله عند مستوى البناء فحسب، والمتمثل في عرض الأدلة التي يراها داعمة لاختياره العلمي في هذا الباب، وإنما بذل كل واحد منهما ما وسعه الجهد في نقد أدلة خصمه ونقضها من أجل توهين ما ذهب إليه، بل نجدهما أحيانا يستدلان بالدليل نفسه، إلا أن كلا منهما يوجهه التوجيه الذي يراه مناسبا.
- تميز دفاع الإمام ابن حزم عن مفهومه للإجماع، إضافة إلى نصوص القرآن والسنة، بتوظيف الأسلوب المنطقي المبني على مقدمات تفضي بالضرورة إلى نتائج لازمة عنها، خلافا للإمام الباجي الذي اكتفى في تقوية مذهبه بنصوص الوحي، مع بعض التوجيه اللغوي والعقلي الذي يقتضيه السياق.
- يعد إجماع أهل المدينة أحد أوجه الخلاف العميق بين الإمامين في باب الإجماع؛ ففي الوقت الذي نجد الإمام الباجي يعتبره دليلا شرعيا وفق شروط وضوابط خاصة،

منسجما في ذلك مع أصول مذهبه المالكي، نجد الإمام ابن حزم يرفض هذا الدليل رفضاً قاطعاً، نافياً أي علاقة بينه وبين الإجماع.

- رغم اختلاف الإمامين الجليلين في أغلب القضايا المرتبطة بالإجماع، كمستنده وشروطه وأنواعه، إلا أنهما معا يعتبرانه أصلاً ذا قيمة شرعية واستدلالية ينبني عليها الكثير من الأحكام الفرعية العملية.

الفصل الثالث: الجدل الأصولي حول القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الأول: مفهوم القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي وقيمه التشريعية

المبحث الثاني: حجية القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي

المبحث الثالث: مشكلات قياسية بين الإمامين ابن حزم والباجي

يمكن اعتبار هذا الفصل أكثر فصول البحث تعبيرا عن موضوعه، وذلك بالنظر إلى كونه قد شكل المساحة الأكبر لتطبيق وممارسة الجدل الأصولي بين الإمامين الجليلين، حيث أفاض كل منهما في مناقشته وأطالا النفس في مدارسته، ولا أدلّ على ذلك من عدد الصفحات التي خصصها له كل منهما في كتبه الأصولية، فكان القياس بذلك أكثر الموضوعات تعبيرا عن الجدل الأصولي بينهما.

ولئن كان الإمام الباقي قد وافق الجمهور في اعتبار القياس أصلا من الأصول التي ينبني عليها التشريع الإسلامي، وقدم على ذلك ما يراه مناسبا من أدلة سمعية وعقلية، حتى يُثبت بالبرهان والحجة ما ذهب إليه، فإن الإمام ابن حزم قد رفض كل ذلك، مستعرضا هو أيضا حججه الداحضة لمذهب خصمه، بل إنه لم يتوقف عند حدود المناقشة الهادئة لهذا الموضوع، إنما حمل على مخالفه حملة قوية ورماهم بتهمة شديدة، معتبرا فعل القياس من أشنع ما أقدموا عليه، فكانوا عنده بذلك مستدركين على الله عز وجل ومُضيفين إلى الدين ما ليس منه، وهذا الأسلوب الذي سلكه رحمه الله في مناقشة هذا الباب، هو الذي جعله من أكثر الأبواب غنى فيما يتعلق بالممارسة الجدلية بين الإمامين ابن حزم والباقي.

فكيف فهم كل منهما موضوع القياس؟ وكيف كانت نظرتهم إليه؟ وما هي الحجج التي قدمها كل منهما لدعم رأيه وتوهين رأي خصمه؟

المبحث الأول: مفهوم القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي وقيمته التشريبية

تدور معاني القياس في اللغة العربية على التقدير والمساواة، يقال: قايست الأمرين مقايسة وقياسا، ويقال قست النعل بالنعل، إذا قدرته وسويته، وهو عبارة عن رد الشيء إلى نظيره،¹ وعند الأصوليين، هو "عبارة عن إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم"². وإلى مثل ذلك ذهب أغلب من عرف القياس من جمهور الأصوليين، وقد اعتبروه حجة ودليلا شرعيا تثبت به الأحكام، خلافا للظاهرية ومن نحا نحوهم كالمعتزلة، حيث أنكروا حجيته ولم يعتبروه أصلا من أصول الشريعة.

هذا بشكل عام عن القياس لدى عامة العلماء، فماذا عن الإمامين ابن حزم والباجي؟

المطلب الأول: مفهوم القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي

أولا: مفهوم القياس عند الإمام ابن حزم

عرف الإمام أبو محمد القياس بقوله: "والقياس عند القائلين به والمبطلين له، أن يحكم في شيء ما لم يأت به نص يشبهه شيء آخر ورد فيه ذلك الحكم، وهو باطل كله."³
وقال في موضع آخر من الإحكام: "القياس عندهم هو أن يحكم لما لا نص فيه ولا إجماع، بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم."⁴

¹ معجم مقاييس اللغة، ج 5 ص 40. ومعجم التعريفات، ص 152.

² مفتاح الوصول، التلمساني، ص 105.

³ الإحكام، ج 1 ص 83.

⁴ نفسه، ج 7 ص 83.

وقال في "الصادع": هو "أن يُحكم بما لا نص فيه من الدين، بمثل الحكم بما فيه نص، أو فيما أجمع عليه من أحكام الدين".¹

عند تأمل هذا التعريف بمختلف صيغه التي أوردها الإمام ابن حزم في مصنفاته الأصولية، يُلاحظ أنه لا يختلف عن مفهوم القياس لدى الإمام الباجي وغيره من أرباب القياس، إلا أن طريقة أبي محمد في صياغته كانت تروم إصدار حكمه على هذا الأصل أكثر من سعيه إلى بيان معناه، وهو ما يستفاد من كثرة الألفاظ والعبارات التي تعكس موقفه الرفض لهذا الدليل، فهو حكم لم يأت به نص، وهو باطل كله، وهو ما لم يرد فيه إجماع، وهو مبني على مجرد التعليل الذي لا نص فيه من الدين، وهذه كلها كبائر عند الإمام ابن حزم، تجعل القائل بها مُتهمًا في دينه وورعه وتقواه، لأنه بإعماله القياس يرمي الدين بالنقص ويُقدم هواه على الوحي ويحكم عقله في نصوص الشرع، وهذا لا يليق بمن يؤمن بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ويصدق قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾².

ثانياً: مفهوم القياس عند الإمام الباجي

يُعرف الإمام أبو الوليد القياس بأنه: "حمل أحد المعلومين على الآخر في إثبات الحكم أو إسقاطه بأمر يجمع بينهما".³ وبمثل ذلك عرفه في المنهاج⁴، وفي الإشارة⁵ أيضاً، وكذلك في الحدود⁶.

وهو في هذا التعريف لم يخرج عما ذهب إليه جمهور الأصوليين، بل إن تعريفه هذا يشبه كثيراً تعريف الإمام الباقلاني للقياس، الذي عابه الإمام ابن حزم كثيراً وشنع عليه أيما

¹ الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، ص383.

² سورة المائدة، الآية 4.

³ إحكام الفصول، ج1 ص290.

⁴ ص13.

⁵ ص76.

⁶ ص121.

تشنيع بل وصف صاحبه بالجهل وقلة العلم، فقال: "وقال بعض من لا يدري ما القياس ولا الفقه من المتأخرين، وهو محمد بن الطيب الباقلاني: القياس هو حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما من جمع بينهما بأمر أو بوجه جمع بينهما فيه"¹ يشرح الإمام الباجي هذا التعريف ويبين أن الغرض من قوله: أحد المعلومين هو "استيعاب للحد، لأننا لو قلنا: أحد الموجودين على الآخر، لانتقض بقياس المعدوم على المعدوم"². مبينا أن مراده بذلك هو حمل الفرع على الأصل، ولا ينسب في شرح تعريفه هذا، أن يميز بين القياس الفقهي وغيره من أنواع القياس خاصة المنطقي منها، لأن قوله: إثبات حكم أو إسقاطه، "تخصيص للقياس الشرعي المستعمل بين الفقهاء" إذ مجال عملهم هو إثبات الأحكام الشرعية أو إسقاطها، فيتم إلحاق الفرع بالأصل في الحالتين معا، حالة الإثبات وحالة الإسقاط.

إلا أن الإمام ابن حزم لا يلتفت إلى شيء من هذا البيان، بل يستمر في الهجوم على صاحب التعريف والتشنيع عليه بأسلوبه المعهود، قائلا: "وهذا كلام لا يعقل ... وكله خبط وتخليط... وأطرف شيء قوله: أحد المعلومين، فليت شعري، ما هذان المعلومان ومن علمهما؟ ... وهذه لكنة وعي وتخليط، ونسأل الله السلامة، وإنما أوردناه ليقف على تخليطه كل من له أدنى فهم."³

هكذا إذن كان تصور كل واحد من الإمامين لمفهوم القياس، وهكذا بدأ الجدل بينهما في هذا الموضوع بحدة ظاهرة، خاصة من جهة الإمام أبي محمد الذي لا يترك شاردة ولا واردة إلا أحصاها على خصمه، واستثمرها لتقوية موقفه وبيان تهافت مذهب المخالف. ولئن كان مفهوم القياس عندهما هو نفسه كما رأينا سابقا، إلا أن الإمام ابن حزم لم يكن غرضه من الكلام في هذا الموضوع سوى بيان ما يراه هو تخليطا وتناقضا في مذهب الخصم، بناء على

¹ الإحكام، ج 7 ص 83.

² الحدود، ص 121.

³ الإحكام، ج 7 ص 83-84.

الأدلة والحجج التي يعتقد أنها كفيلة بتحقيق تلك الغاية، وهدم مذهب خصمه وتثبيت رأيه هو، وتقوية اختياره العلمي.

المطلب الثاني: قيمة القياس وأهميته التشريعية.

لا يكاد الناظر في دليل القياس نظرة فاحصة، يرتاب في أهمية هذا الأصل والخصوصية التي ميزته عن سائر أصول الفقه، وذلك بالنظر إلى طبيعته التوليدية للمعرفة الشرعية والإمكانية التي يتيحها للمجتهد لتفصيل الأحكام الفقهية، وتفريعها بحسب ما يطرأ من نوازل ومستجدات، ولا أدل على ذلك من تسوية الإمام الشافعي بينه وبين الاجتهاد، بل اعتبر الاجتهاد هو القياس.

ومن المؤكد أن الكلام في هذا المطلب لا يشمل الإمام ابن حزم بالدرجة الأولى، نظرا لرفضه الشديد للقياس الفقهي، وإن كان هو نفسه مُقرا، دون أن يصرح بذلك، بأن ظواهر النصوص لا تكفي لإنتاج الأحكام، والدليل على ذلك هو لجوؤه إلى القياس المنطقي الأرسطي واعتباره دليلا صحيحا تُبنى عليه الأحكام الشرعية، ولعل الذي يؤكد أهمية القياس في منظومتنا الاجتهادية، نحن المسلمين، هو طبيعة الشريعة الإسلامية نفسها، حيث جاءت عامة وشاملة لكل زمان ومكان، يقول عز من قائل: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾¹ ويقول سبحانه: ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾².

فهي لذلك تشمل أحكام سائر أفعال المكلفين وتعم كل ما يفعلون وما يذرون، "ومع هذا العموم والشمول فإن نصوص الشريعة متناهية، والنوازل التي يحتاج المكلفون إلى معرفة أحكامها في الشريعة غير متناهية، ولهذا وردت أكثر التكاليف الشرعية، في غير العبادات التوقيفية، أصولا عامة وقواعد كلية، يستطيع المجتهد بواسطتها تخرج ما لا ينحصر من

¹ سورة سبأ، الآية 28.

² سورة الأنبياء، الآية 106.

الصور الجزئية عليها، ومعرفة أحكام تلك الصور الجزئية منها".¹ والقياس هو الأداة الاجتهادية الكفيلة بتحقيق هذا المطلب، خاصة في جانب المعاملات التي ليس في الشرع توقيف واضح على أحكامها؛ لأن المجتهد من خلاله يستطيع حمل الشبيه على شبيهه وإلحاق المثل بمثيله وذلك بتأمل العلل والمعاني التي أنيط بها الحكم في الأصل، فيعطي للنازلة المستجدة حكم أصلها المنصوص عليه.

ومما يزي هذه الخاصية، ما تتسم به شريعتنا من بناء جزء كبير من أحكامها على العقل وربط لها بمصالح الخلق العاجلة والأجلة، ومثل هذا لا يخفى على من تدبر كلام الله تعالى، إذ يقول سبحانه في محكم التنزيل: ﴿لَئِي لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾² ويقول أيضا ﴿لِي لَا يَكُونَ دَوْلَةٌ بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾³ ويقول عز وجل ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾⁴ وبناء على ذلك فإن "هذه المعقولية التي تتصف بها التكاليف الشرعية هي التي تضمن لأحكام الشريعة أن تكون معللة بالعلل الشرعية، وهذه العلة هي معقد قوام القياس الفقهي القائم على تحقيق العلة في الحكم المنصوص عليه، ثم التسوية في الحكم بين الأصل والفرع بجامع الاشتراك في العلة المؤثرة في تشريع الحكم".⁵

وهذا العمل الاستدلالي العقلي الذي يقتضيه القياس، يعتبر من الأمور التي فطر عليها الإنسان، إذ لا يكاد ينكر من له مسكة عقل أن حمل الأشباه على أشباهها والتسوية بين النظائر والمتماثلات تفرضه طبيعة الأشياء، فكان بذلك من البديهيات العقلية التي يستسيغها العقل وتسلم بها الفطرة السليمة، وهذا مظهر آخر من مظاهر أهمية القياس وانسجامه مع

¹ التجديد الأصولي، ص335. بحث للدكتورين: الحسين ألحيان ومصطفى حسنين عبد الهادي

² سورة الأحزاب، الآية 37.

³ سورة الحشر، الآية 7.

⁴ سورة البقرة، الآية 184.

⁵ التجديد الأصولي، ص338. بحث للدكتورين: الحسين ألحيان ومصطفى حسنين عبد الهادي

الحس والعقل والشرع على حد سواء، ولعل ذلك ما جعل الإمام الباقي يقول عنه إنه "من أعظم أدلة المعقول شأننا"¹.

وعلى كل حال فإن الأهمية التشريعية للقياس تتجلى في جملة من الخصائص والوظائف التي يضطلع بها وتجعل منه دليلاً لا غنى للمجتهد عنه في توليد الأحكام المناسبة لكل ما يستجد في واقع المسلمين.

● فالقياس يضبط عملية الاجتهاد ويعصمها من التسيب، فلا يستطيع من شاء أن يقول ما شاء؛ لأن أمر القياس ليس نابعا من مجرد الهوى والتشهي، بل هو منهج قائم الذات، له ضوابطه وقواعده ومسالكه التي لا يصح إلا بإتباعها، بل يمكن القول إن قصارى فعل القائس هو الكشف عن العلل التي أنيطت بها الأحكام وإلحاق الفروع بما شابهها من أصول، فتبقى الشريعة بذلك منزهة عن خوض الخائضين وتطفل المتطفلين، لأن جوهر الفعل القياسي ليس هو تأسيس الأحكام وإنشاؤها، بل هو تقريرها وتأكيد احتواء مظانها عليها.

● والقياس يكرس خاصية المرونة التي تتسم بها الشريعة الإسلامية ويجعلها مواكبة للمستجدات الطارئة والنوازل الحادثة في كل عصر، وذلك انطلاقاً من كون النصوص محدودة ومتناهية، أما حياة الناس فهي دائمة التطور، كثرة الحوادث مما يقتضي عدم تنصيب ظاهر الآيات والأحاديث على أحكام كثير من تلك المستجدات، فكان القياس هو الأداة الاجتهادية الأكثر قدرة على استكناه مكنونات نصوص الشرع والغوص على دُررها، من أجل صياغة الأجوبة وإيجاد الحلول لكافة المستجدات التي تطرأ على واقع المسلمين؛ ولأجل ذلك قال الإمام الشافعي: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد، والاجتهاد

¹ المنهاج، ص148.

القياس"¹. والمؤكد أن الإمام الشافعي لا يخفى عليه أن الاجتهاد أعم من القياس، إلا أن مراده هو بيان منزلة القياس ووظيفته المركزية في العملية الاجتهادية بشكل عام، إذ رغم تعدد الأدوات الاجتهادية وتنوعها، إلا أنه لا يمكن تصور مجتهد تام الوصف بهذه المرتبة إذا لم يحز القدرة على الأعمال الصحيح للقياس الفقهي بشرائطه المعتمدة، ومن ثم أمكن اعتبار القياس هو أساس الاجتهاد على حد قول الإمام الشافعي. وهذا ما أكده الدكتور محمد التاويل رحمه الله تعالى بقوله: "فالشافعي رحمه الله يرى أن الاجتهاد هو القياس، والقياس هو الاجتهاد ... وسبب اختيار الشافعي لهذا الرأي أنه يرى أن الاجتهاد المشروع والمقبول هو خصوص القياس؛ لأنه لا يرى العمل بالمصالح المرسلة، ولا يقول بسد الذرائع، ولا يقول بالاستحسان."²

● والقياس بعد ذلك يجمع شتات الفروع الفقهية والتفاصيل الجزئية فينظمها في أقطاب كبرى ويوحدها في مبادئ عامة وأصول كلية؛ ذلك أنه لما كان التعليل أساس القياس وعليه مداره، كانت تلك العلل في طبيعتها دالة على قواعد عامة، وانطلاقاً من هذه السمة التي ميزت القياس الفقهي أمكن القول بأنه "ذو ارتباط وثيق بفكرة وحدة نسيج التشريع الإسلامي، فإن العلل الشرعية للأحكام إنما هي أوصاف راجعة إلى القوانين الفقهية الكلية، كعلة السفر المبيحة لبعض الرخص، فإنها راجعة إلى أصل التيسير عند معالجة المشقة، وعلة الأصناف الربوية عائدة إلى أصل منع أكل أموال الناس بالباطل، وهكذا ما من علة من العلل الشرعية والأوصاف المؤثرة في تشريع الأحكام تأملتها، إلا وجدت لها صادرة عن أحد الأصول العامة في الشريعة"³ وتلك مزية تعصم ذهن المتصدي للمسائل الفقهية، دراية ورواية، من التيه وسط الكم الهائل لتلك المسائل والقضايا، فلما أمكن جمعها ضمن أقطاب كبرى، كما تم بيانه آنفاً، أعان ذلك على ضبطها والإحاطة بها مبنى ومعنى على حد سواء، كل ذلك بالإضافة إلى أن القياس في

¹ الرسالة، ص 371.

² منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص، ص 124

³ التجديد الأصولي، ص 339. بحث للدكتورين: الحسين أحيان ومصطفى حسنين عبد الهادي

النهاية يرد الأحكام إلى الوحي، فيجعلها أكثر ارتباطاً بالنص، فلا يصح أن يعتقد أن في القياس نأياً عن النص، لأن الحكم الشرعي إذا لم يستفد من النص بالدلالة المباشرة، استفيد منه بحمل الفرع على أصله، لاشتراكهما في علة الحكم، وليس في ذلك أكثر من العمل بمبدأ حمل المثل على مثيله والتسوية بينهما في الحكم، وهو أمر فطري وبديهي كما سبق بيانه.

إن هذه الأهمية القصوى والمكانة الكبرى التي حظي بها القياس ضمن المنظومة التشريعية في المجال الإسلامي، جعلت الإمام الجويني يفتح باب القياس من كتاب البرهان، بالحديث عن فوائده الجليلة وقيمتها التي لا تضاهي، بل اعتبره من الضروريات التي لا غنى للمجتهد عنها. يقول رحمه الله مبيناً ذلك: "القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منهما تواتراً، فهو المستند إلى القطع وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد عن علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا، أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى، متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع: القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال، فهو إذاً أحق الأصول باعتناء الطالب، ومن عرف مأخذه وتقاسيمه، وصحيحه وفاسده، وما يصح من الاعتراضات عليها، وما يفسد منها، وأحاط بمراتبه، جلاء وخفاء، وعرف مجاريها ومواقعها، فقد احتوى على مجامع الفقه"¹.

¹ البرهان، ج 2 ص 743-744.

المبحث الثاني: حجية القياس بين الإمامين ابن حزم والباجي

إذا كان باب القياس من أكثر الأبواب حضوراً للجدل والسجال العلمي بين الإمامين ابن حزم والباجي، فإن مما أطلا فيهِ النفس مَعًا، وأعطياه أهمية خاصة: مسألة الحجية والأدلة الخادمة لرأي كل منهما، فاستغرقت قضية حجية القياس بينهما أكبر جزء من هذا الباب، مُشكّلة بذلك محوره ومنطلقه عندهما معًا، أما ما عداها من مسائل وقضايا فهي تبع لها ومترتبة عليها، ومن ثم فإن كل واحد من الإمامين بذل قصارى جهده في حشد أكبر قدر من الأدلة التي تسند مذهبه وتدحض مذهب خصمه، فتجلى بذلك عملهما معًا في مستويين:

مستوى الهدم: حيث سعى كل منهما إلى نقد أدلة خصمه وبيان تهافتها وأنها لا تقوم حجة على ما يدعيه.

مستوى البناء: من خلال تأسيس نسق استدلالى يضم براهين وحججا متنوعة تؤكد صدق اختياره ويقينية ما ذهب إليه.

المطلب الأول: حجية القياس عند الإمام الباجي

تنوعت حجج الإمام الباجي على حجية القياس إلى مجالات عدة، فقد حاول حشد أصناف متعددة من الأدلة الكاشفة عن كون القياس دليلاً شرعياً وأصلاً من الأصول التي تبني عليها الأحكام، من القرآن الكريم والسنة المشرفة والإجماع والعقل.

الأدلة القرآنية على حجية القياس

أورد رحمه الله ضمن هذا الصنف من الأدلة عدداً كبيراً من الآيات التي تتضافر فيما بينها لتأكيد حجية القياس، وكان من أقواها دلالة على ذلك آيات ثلاث هي:

1- قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْبَصَارِ﴾¹، ووجه دلالة هذه الآية أن معنى "الاعتبار عند

أهل اللغة هو تمثيل الشيء بغيره وإجراء حكمه عليه ومساواته به"¹. ولولا هذه

¹ سورة الحشر، الآية 2.

المساواة المفضية إلى إلحاق حكم الشبيه بشبيهه لما حصل الاعتبار والاتعاظ، فكأنه سبحانه يقول لهم؛ إياكم أن تقعوا في مثل ما وقعوا فيه فيلحقكم مثل ما لحقهم وينزل بكم ما نزل بهم، من هنا يتضح وجه دلالة هذه الآية على مفهوم القياس، وإن لم يُذكر بالاسم.

2- وحتى لو اعترض على الاستدلال بالآية بأنها واردة على سبب مخصوص فلا يصح حملها على سائر الاعتبارات، فإن الإمام أبا الوليد يمنع ذلك، ولا يُسلم به، مقررًا أن ورود اللفظ على سبب خاص لا يمنع من حمله على عمومته، بدليل وجود ذلك في القرآن الكريم بكثرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾² نزل في سارق رداء صفوان بن أمية، أو في سارق المجنّ، وحُمِلَ على عمومته، وحكم الظهار، ونزل في شأن سلمة بن صخر، فحمل على عمومته، ولم يعتبر باختصاص سببه³. ومن ثم كان اعتراضهم باطلا، وصح استدلاله هو وكان ملزما لهم.

والإمام الباقي في فهمه لهذه الآية يوافق الإمام ابن القيم الذي يقول في السياق نفسه: "لولا أن حكم النظير حكم نظيره حتى يعبر العقل منه إليه لما حصل الاعتبار"⁴، ومع ذلك فإن ثمة من العلماء، حتى من القائلين بالقياس، بل من المالكية أنفسهم من اعتبروا الاستدلال بهذه الآية على القياس غير ممكن، لأنها عندهم "غير مفيدة للمقصود بسبب أن الفعل في سياق الإثبات مطلق لا عموم فيه، والآية فعل في سياق الإثبات، فيتناول مطلق العبور، فلا عموم فيها حتى تتناول كل عبور... وإذا كانت مطلقة، كانت دالة على ما هو أعم من القياس، والدال على الأعم غير دال على الأخص"⁵. ولعل عدم كفاية الآية في تحقيق القطع واليقين هو ما حدا بالباقي إلى حشد المزيد من النصوص القرآنية في تعزيز مذهبه وتقوية رأيه في هذه المسألة.

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 784.

² سورة المائدة، الآية 40.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 788.

⁴ إعلام الموقعين، ج 1 ص 280.

⁵ شرح التنقيح، ص 299.

3- من بين تلك الآيات: قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾¹.

إذا كان الإمام ابن حزم قد فهم هذه الآية على ظاهرها، فقال بشمول القرآن الكريم لأحكام ما ينزل بالناس سائر الدهر حقيقة، فإن الإمام الباقي انطلق من هذا الاحتمال، لا ليؤكد، بل ليبطله على طريقة أهل الجدل في التسليم الجدلي فقال: "لا يخلو أن يريد بذلك أن جميعه في الكتاب نصا وتصريحا بالخطاب أو استنباطا"². والدليل عنده على بطلان الاحتمال الأول أن الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في العديد من القضايا، ولو كانت أحكام تلك القضايا منصوفا عليها، لما اختلفوا كل هذا الاختلاف، ولما كان الصحابة رضوان الله عليهم موصوفين في القرآن الكريم بأنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، لم يكن من الممكن مشاهدتهم من يخالف أمر الله تعالى ورسوله ﷺ، ثم يُقرّوه على ذلك ولا ينكروا عليه، هذا بالإضافة إلى استحالة جهلهم جميعا بالنص وخفائه عليهم؛ لأن ذلك حينئذ "يكون إجماعا منهم على الخطأ"³ وبناء على ذلك يظهر أن المقصود بعدم التفريط في الآية هو النص على الأحكام بذكر العلل التي تُسوّغ حمل النظر على النظر في الحكم، وليس المراد أن أحكام جميع النوازل المذكورة بالنص المباشر عليها، والواقع يشهد لذلك، إذ ثمة "أحكام كثيرة لا ذكر لها في الكتاب ولا في السنة ولا في إجماع الأمة"⁴.

4- ومن الآيات التي استدل بها الإمام الباقي على صحة دليل القياس: قوله تعالى: ﴿وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال﴾⁵ فلفظ الأمثال الوارد في الآية هو الأساس الذي بنى عليه الإمام الباقي استدلاله على كون القياس حجة، لأنه "لو لم يكن القياس حجة قاطعة، لم يكن في ذلك توبيخ لهم"⁶ وهو ما يفهم من النص بضرورة العقل، إذ رؤيتهم ما حل بالظالمين

¹ سورة الأنعام، الآية 39.

² إحكام الفصول، ج 2 ص 798-799.

³ نفسه، ج 2 ص 800.

⁴ نفسه، ج 2 ص 801.

⁵ سورة إبراهيم، الآية 47.

⁶ إحكام الفصول، ج 2 ص 806.

دافع لهم إلى عدم سلوك سبيلهم، حتى ينجوا من مثل ما حل بهم، وهذا هو عين القياس عند الباكي؛ لأنه حملٌ للشبيه على الشبيه وإلحاقه به في الحكم.

حجية القياس في السنة النبوية

بالإضافة إلى أدلة القرآن الكريم، عضد الإمام الباكي مذهبه في هذه المسألة بأحاديث عدة تدل بمجموعها على كون القياس حجة شرعية يجب العمل بها وبناء الأحكام عليها، ومن أكثر تلك الأحاديث دلالة على ما ذهب إليه:

1. قياسه ﷺ القبلة للصائم على المضمضة في حكم الإباحة، وذلك حين سأله عمر رضي الله عنه

عن القبلة للصائم، فقال له النبي ﷺ: "أرأيت لو تمضمضت هل كان عليك من جناح؟ قال: لا، قال: ففيم إذا" ¹ فدل على أن المطلوب من المكلف كان هو معرفة "حكم القبلة في أنها غير مفطرة من حكم المضمضة، لأنهما سيان" ².

2. قياسه ﷺ دين الله تعالى على دين الأب في وجوب القضاء، وذلك في حديث الخثعمية، حين قال لها الرسول ﷺ: "أرأيت لو كان على أبيك دين، أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فدَيْنُ الله أحق أن يُقضى" ³.

3. قوله ﷺ حين سُئل عن بيع الرطب بالتمر: "أينقض الرطب إذا جف؟ فقالوا: نعم. قال: فلا إذا" ⁴، لم يكن قصده ﷺ هو الاستفهام أو طلب المعرفة، لأن مثل ذلك لا يخفى عليه، إنما كان الغرض هو أن ينههم إلى "استنباط العلل... وإجراء الأحكام على الأشباه والأمثال" ⁵ مما يدل دلالة أكيدة على مشروعية القياس، لأن ذلك هو ما يستفاد من مجموع الأحاديث التي أوردها الباكي في هذا الباب، وحيث أعْمَل فيها النظر الاستقرائي، فتحصل لديه أن هذه النصوص كلها "وإن كانت أخبار آحاد، إذا ما نظرنا إليها بصورة

¹ أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند عمر رضي الله عنه رقم: 138.

² إحكام الفصول، ج2 ص807.

³ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب من مات وعليه صوم، رقم 1953.

⁴ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم 1225.

⁵ إحكام الفصول، ج2 ص808.

انفرادية، فهي في نظر الباجي، من حيث المعنى الجامع بينها دالة بصفة قطعية، بمقتضى التواتر المعنوي، على إعمال الرسول ﷺ للرأي والقياس، وإقرار صحابته على ذلك".¹

الاستدلال على القياس من جهة الإجماع:

استعان الإمام الباجي لتقوية رأيه بدليل الإجماع، خاصة إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، وقد أورد في هذا السياق جملة من النماذج الدالة بما لا يدع مجالاً للشك في عملهم بالقياس في غير ما نازلة، بل وإجماعهم على ذلك، ومن الأمثلة التي ذكرها في هذا الصدد:

1- إجماعهم على "مسائل كثيرة، ذات عدد، على القول والحكم بالرأي"²، فقد اتفقوا على تنصيب أبي بكر ﷺ خليفة لرسول الله ﷺ، ولم يكن ذلك مبنيًا إلا على الرأي، وإجماعهم على حرب أهل الردة بعد خلافهم في ذلك، ثم اتفاهم في نهاية الأمر، بعد أن تبين لهم الرأي الصواب. كما أجمعوا على حد من شرب الخمر ثمانين جلدة، وهو حكم مبني على الرأي، لأن علياً ﷺ قال: "أرى أن يُحد حد المفتري، وقاسه عليه فقال: لأنه إذا شرب هذى، وإذا هذى افتري، وإذا افتري وجب عليه الحد"³ ومع البناء القياسي الواضح للحكم، لم يعترض أحد من الصحابة رضي الله عنهم عليه بأن هذا الحكم غير منصوص عليه وبالإضافة إلى إجماعهم على ما ذكر آنفاً، فإنهم قد أعملوا آراءهم بشكل انفرادي أحياناً، دون أن يكون فيما اجتهدوا فيه نص مباشر، كما فعل سيدنا أبو بكر ﷺ حين ورث الجدة السدس⁴، وقوله في الكلاله برأيه⁵، وتسويته بين الناس في العطاء⁶ وغيرها من الاجتهادات الصادرة عنه وعن غيره من الصحابة رضوان الله عليهم،

¹ معالم الفكر الأصولي المالكي، ص228.

² إحكام الفصول، ج2 ص821.

³ نفسه، ج2 ص826.

⁴ نفسه، ج2 ص833.

⁵ نفسه، ج2 ص832.

⁶ نفسه، ج2 ص833.

والتي لم تكن مما نص عليه، بل كانت مبنية على الاجتهاد الشرعي المحض، وعلى ذلك تتابع التابعون وتابعوهم والعلماء من بعدهم جيلا بعد جيل. وذلك كله يدل عند الإمام الباكي على تهافت مذهب نفاة القياس ويبين بجلاء أن الاجتهاد بالرأي والقياس كان ديدن خير القرون ومن بعدهم إلى يوم الناس هذا.

العقل ودلالته على حجية القياس:

لم يكتف الباكي بالأدلة السمعية في إثبات القياس، إنما عزز تلك الأدلة ببراهين وحجج عقلية، تبين أن الله تعالى تَعَبَّدَنَا بالقياس، وأباح لنا إعماله في نصوص الشرع بضوابطه المعلومة، بل عزا إلى داود الظاهري قوله بأنه "يجوز ورود التعبد به من جهة العقل، ولكن الشرع لم يرد بإطلاقه، وقد ورد بحضره"¹. ووجه دلالة العقل على جواز التعبد بالقياس عند الباكي هو أنه عند تأمل طرق اشتغال القائسين فإننا لا نُلفي لديهم أي تناقض عقلي في سائر مراحل العمليات القياسية، ابتداء من تحديد الفرع والأصل، مروراً بالكشف عن العلل المحتملة وصولاً إلى إنتاج الحكم الشرعي، وتوضيحا لذلك يقول الإمام أبو الوليد: "ليس في التعبد بالقياس وجه من وجوه الإحالة يُعلم بالضرورة، من تجويز الجمع بين الضدين وكون الجسم الواحد في وقت واحد في مكانين، وكون الخبر الواحد صدقا كذبا وغير ذلك مما تعلم استحالاته بالضرورة، ولا وجه من وجوه الإحالة المعلومة بالنظر والاستدلال، من كون القديم مُحدثا والمحدث قديما وقلب الأشياء عن حقائقها، وإخراج الأشياء عن صفات أنفسها، وما لم يكن فيه وجه من وجوه الإحالة، وجب أن يكون جائزا"².

انطلاقاً من ذلك نستنتج أن ما يجعل القياس جائزا هو غياب كافة المحالات، سواء كانت عقلية أو شرعية، وما دام الأمر كذلك فلا حرج في الأخذ به ولا محذور في إعماله، بل إن ذلك يتأكد بالنظر في الأدلة السمعية الواردة في هذا الباب، وبذلك استطاع الإمام الباكي من خلال

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 761.

² نفسه، ج 2 ص 761.

"برهان الخلف أن يُثبت الجواز العقلي لمسألة التعبد بالقياس، وذلك انطلاقاً من عدم وجود أي وجه من وجوه الإحالة المعلومة، سواء بالضرورة أو بالنظر والاستدلال"¹

مناقشة الإمام الباكي لخصمه في حجية القياس

إذا كان الإمام الباكي قد بذل مجهوداً كبيراً في إثبات مشروعية القياس، من خلال عرضه أدلة ذلك من الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فإنه لم يتوقف عند هذا الحد، بل سعى جاهداً إلى الانتقال إلى مستوى آخر يتجلى في محاولة هدم حجج خصمه وإبطال مذهبه، فتتبع أدلته وبين خلوها من الدلالة على ما اعتقده في هذا الباب.

ففي اعتراضه على استدلاله بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾²، يبين أن ما فهمه منها ليس على وجهه، إنما المراد هو أن الكتاب في اشتماله على سائر الأحكام "نصّ على بعضها، وأحال على سائر الأصول من السنة والإجماع والقياس واستصحاب الحال"³.

فالكتاب لا يمكن أن يتضمن أحكام سائر الوقائع والنوازل من زمن الوحي إلى آخر أيام الدنيا، بالنظر إلى كثرة النوازل وتجدها وتوقف الوحي وانقطاعه، فكان السبيل الأنسب لتحقيق هذا الشمول، هو تنبيهه على علل الأحكام، حتى يلحق بها نظائرها وأمثالها، وبذلك يكون الكتاب قد احتوى على حكم كل ما ينزل بالناس. وفي جوابه على اعتراضه بقوله تعالى: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾⁴، وقوله سبحانه: ﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم﴾⁵ حيث فهم من الآيتين أن ما في الوحي كاف في بيان الأحكام الشرعية وأن ظاهرهما يقتضي منع الزيادة على ما جاء به الوحي.

¹ معالم الفكر الأصولي المالكي. ص 230.

² سورة الأنعام، الآية 39.

³ أحكام الفصول، ج 2 ص 842.

⁴ سورة المائدة، الآية 51.

⁵ سورة العنكبوت، الآية 51.

يجيب الإمام الباقي على ذلك بقلب الدليل على خصومه وتوظيف الآية لصالحه قائلا: "فأنتم قد حكمتم في تحريم القياس بغير ما أنزل الله، وإلا فاذكروا لنا فيه ما أنزل الله من النص بتحريمه"¹ متحديا إياهم بإيجاد هذا النص الذي يحرم فيه الله عز وجل القياس، فإذا عجزوا عن ذلك، انقطعوا وبان تهافت أدلتهم، ثم يوجههم بعد ذلك إلى الفهم الذي يراه هو سليما للآيتين: ذلك أن الأمر موجه للنبي ﷺ، كاشفا عن تناقضهم في قياسهم الحاكم على النبي ﷺ مع منعهم من القياس، هذا مع تأكيده على أن الحكم بالقياس ليس حكما بما لم ينزل الله عز وجل كما يرونه هم، بل هو عين أمر الله سبحانه، إنما ورد بطريق التنبيه على العلة التي تعتبر مناط الحكم في كل فعل أشبه الفعل الأصلي.

وفي استدلالهم على بطلان القياس بقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾² يحاول الإمام الباقي مرة أخرى قلب الدليل عليهم، مبينا لهم أولاً أن القياس ليس وليا، والنهي في الآية عن اتباع الولي "إلا أن تمنعوا من اتباع القياس، قياسا على المنع من الولي"³ وهذا لا يسلم لهم؛ لأنهم يناقضون أنفسهم حين يمنعون دليلا، وفي الوقت نفسه يستدلون به.

وحرصا من الإمام أبي الوليد على التزام الموضوعية في مجادلته لخصومه فإنه يُقر لهم ببعض ما فهموه من قوله تعالى: ﴿ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا﴾⁴ مبينا اتفاقه معهم في كون القياس الوارد في الآية باطلا ، إلا أنه يرفض التعميم "فتبطل جميع الأقيسة إذا بطل منها نوع"⁵ بل الباطل هو خصوص القياس المذكور في هذه الآية، بدليل أن الله سبحانه وتعالى نهى عن التمثيل في قوله عز من قائل: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾⁶ ومع ذلك فقد ضرب الله تعالى أمثلة وأورد أقيسة

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 842.

² سورة الأعراف، الآية 2.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 843.

⁴ سورة البقرة، الآية 274.

⁵ إحكام الفصول، ج 2 ص 846.

⁶ سورة النحل، الآية 74.

عديدة في القرآن الكريم، كقوله سبحانه: ﴿ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾¹ وغيرها من الآيات التي تضمنت مثل ذلك.

وكما تصدى الإمام الباقي لأدلة الخصوم من القرآن الكريم، فإنه فعل الشيء نفسه مع أدلتهم من السنة النبوية التي يدل ظاهرها على منع القياس، فقام بنقدها محاولة منه لكشف ما في الاستدلال بها من قصور وخلل، سواء على مستوى المتن، أو على مستوى السند.

فقد أورد عددا من النصوص وطبق عليها منهجه النقدي ليصل إلى خلاصات تقطع حجج خصومه وتُفند أقوالهم.

من ذلك على سبيل المثال: قوله ﷺ: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فأفتوا بآرائهم فضلوا وأضلوا"²، وقوله ﷺ: "تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال"³. ما عدا هذين الحديثين فإن أغلب الأحاديث التي احتج بها الخصوم على بطلان القياس، "لا يصح الاحتجاج بها فيما طريقه العمل، فكيف فيما طريقه العلم واليقين؟"⁴، أي أن أسانيد هذه الأحاديث لا تثبت إذا ما طبقت عليها قواعد النقد الحديثي، ومن ثم لم يصح التسليم بما تضمنته متونها.

هذا من جهة السند، أما من جهة المتن فإن الإمام الباقي يحدد المراد بما جاء في الحديثين، "فذكر أن المذموم في الحديثين هو الرأي المجرد المبني على غير علم، بدليل أنه أضيف في الحديث الأول إلى رؤساء جهال، وفي الحديث الثاني إلى من يحلل الحرام ويحرم الحلال"⁵. فكانت تلك الأحاديث بذلك قاصرة عن درجة الأحاديث التي أوردها الإمام أبو الوليد

¹ سورة النحل، الآية 75.

² أخرجه ابن ماجه في سننه، أبواب السنة، باب اجتناب الرأي والقياس، رقم 52.

³ أخرجه الحاكم في المستدرک، کتاب الفتن والملاحم، رقم 8325.

⁴ إحكام الفصول، ج 2 ص 850.

⁵ معالم الفكر الأصولي المالكي، ص 233.

في معرض الاحتجاج على حجية القياس ومشروعيته، وحتى "لو سلمنا أن أخبارهم في الصحة تجري مجرى أخبارنا وتزيد عليها، وأنها متواترة على اللفظ والمعنى عن النبي ﷺ، لوجب أن نتناولها على وجه يصح معه استعمالها مع الأخبار التي روينها، لأنه متى ورد خبران عن النبي ﷺ، وليس أحدهما بناسخ للآخر، فلا بد أن يُحملا على وجه يمكن استعمالهما عليه، وذلك أن تحمل أخبارنا على تصحيح القياس الفاسد، والقول بالرأي فيما فيه نص يخالفه، فبطل احتجاجهم"¹ وبذلك استطاع الإمام الباقي أن يوجه أدلتهم من السنة، وينقض استدلالهم بها، من خلال نقدها نقدا داخليا وخارجيا، مما يعكس تفرد حيازته قصب السبق في عدد من علوم الشريعة، دون أن ننسى قدراته المنهجية والجدلية التي جعلته قادرا على بناء أنساق استدلالية حجاجية، لا يكتفي فيها بالعرض الوصفي للمعرفة الأصولية، إنما يرتبها ترتيبا لا ينبذه العقل ولا يناقض فيه أساسيات المعرفة الشرعية المقررة عند محققي العلوم الإسلامية.

وكما تعامل مع أدلة خصومه القرآنية والحديثية، فعل الإمام أبو الوليد الشيء نفسه مع بقية أدلتهم العقلية وكذا ما روي عن الصحابة من أخبار، حيث محصها تمحيصا علميا دقيقا، وفككها تفكيكا متميزا، بين فيه عدم قدرتها على الصمود أمام ما يقدمه هو من أدلة متنوعة تعضد وجهة نظره، دون أن يغفل عن مجمل وجوه التناقض الذي تحمله تلك الأدلة بين ثناياها، فكان يبذل قصارى جهده في "البحث عن الثغرات في أدلة الخصوم والردود عليها، وهو الأصولي الجدلي المتمرس، فكانت أجوبته في مجملها تربك الخصم وتوقعه في تناقض لوضوحها ودقتها"²

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 851.

² معالم الفكر الأصولي المالكي، ص 232.

المطلب الثاني: موقف الإمام ابن حزم من القياس

ينطلق الإمام ابن حزم من مسلّمة كثيرا ما كان يلح عليها ويعيد ذكرها، حتى يبين موقفه من القياس، وهي كون الدين كاملا، وما كان كذلك فلا سبيل إلى الزيادة فيه. ثم إن هذا الدين الكامل قد تولى الله عز وجل بيانه بوحيه إلى رسوله ﷺ، ومن ثم "فقد بطل يقينا بلا شك أن يكون شيء من الدين لا نص فيه، ولا حكم من الله تعالى ورسوله"¹.

وبذلك يتضح موقف الإمام أبي محمد من دليل القياس؛ حيث رفضه رفضا قاطعا وحمل على مُثَبِّتِيهِ حملة قوية وصفهم فيها بأقذع النعوت ورماهم بصنوف الاتهامات في تدينهم وتبرأ من مسلكهم هذا محذرا إياهم من جرأتهم على الله تعالى منها لهم إلى خطورة هذا الفعل وأنه لا يأتي بخير أبدا، لأنه كذب². وهو شناعة وإثم وتعدّ لحدود الله تعالى³، وقد يؤدي في بعض الحالات إلى الكفر⁴.

ومن خلال تأمل مجمل ما حرره الإمام أبو محمد في باب القياس، يبدو أن رفضه له كان مبنيا على "مفهومين اثنين: الكمال والبيان"⁵.

- يراد بالكمال: أن الله عز وجل قد تولى مهمة التشريع لعباده، وأتم ذلك على أفضل وجه، فقال في محكم التنزيل: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾⁶ ومعنى ذلك أننا لسنا محتاجين لغيره، سواء كان قياسا أو سواه من الأدلة المفروضة عند الإمام ابن حزم، وكل من حاول توظيف القياس أو نحوه، فإنه، من حيث يشعر أو لا يشعر، يتهم الدين بالنقصان وعدم الكمال، وهذا لا يليق، لأن

¹ النبذ، ص 97.

² الإحكام، ج 7 ص 89.

³ نفسه، ج 7 ص 95.

⁴ نفسه، ج 7 ص 100.

⁵ منهج ابن حزم المعرفي، ص 317.

⁶ سورة المائدة، الآية 4.

"الدين قد تم، فلا يُزاد فيه ولا ينقص منه ولا يُبدّل"¹ وبناء عليه فلا يجوز لمسلم أن يتخرص ويفتي في الدين بهواه ورأيه.

ولعل ما زاد في دفع الإمام ابن حزم إلى هذا الموقف النافر من القياس أشد النفور، هو ما صرح به بعض من أعطوا القياس أكبر من وظيفته وجوزوا له الاستقلال بالأحكام، كقول الإمام الجويني: "القياس مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع"².

هذا الموقف الذي عبر عنه الإمام الجويني، لم يرفضه الإمام ابن حزم فحسب، إنما اعترض عليه عدد من المحققين، إلا أن رفض الإمام ابن حزم كان أكثر حدة، فلم يميز بين قياس مقبول وقياس مردود، إنما جعل سائر أنواعه في كفة واحدة، فحكم عليها بالحكم نفسه، وهو الرفض والاطراح.

إلا أننا نجد الإمام ابن القيم يجمع شتات هذه المسألة على طريقته في التحقيق والتدقيق، قائلاً: "والصواب وراء ما عليه الفرق الثلاث"³؛ وهو أن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، ولم يُجلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، والنصوص كافية وافية بها، والقياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دليلان: الكتاب والميزان"⁴. وهذا هو جوهر الفرق الحاصل بين ابن حزم والباقي وغيره من جمهور الأصوليين، وهو كيف تفهم مسألة إحاطة الشريعة بأحكام أفعال العباد، فمن فهمها على ظاهرها كابن حزم أبطل القياس ولم يعترف به، ومن لم يفهمها كذلك أباح القياس واعتبره دليلاً شرعياً وأصلاً من أصول الفقه الكلية.

¹ المحلى، ج 1 ص 46.

² البرهان، ج 2 ص 743.

³ يقصد بالفرق الثلاث: (فرقة أنكرته-القياس- بالكلية، وفرقة قالت به وأنكرت الحكم والتعليل والمناسبات، والفرقتان أخلتا النصوص عن تناولها لجميع أحكام المكلفين وأنها أحالت على القياس، ثم قالت غلاتهم: أحالت عليه أكثر الأحكام، وقال متوسطوهم: بل أحالت عليه كثيراً من الأحكام لا سبيل إلى إثباتها إلا به) أعلام الموقعين ج 2 ص 154-155.

⁴ أعلام الموقعين، ج 2 ص 155.

- أما فيما يتعلق بخاصية البيان والتي هي الأساس الثاني الذي بنى عليه الإمام أبو محمد رفضه للقياس، فمعناه "أن من طبيعة المعرفة الشرعية أنها بيّنة بنفسها أو غيرها من المعارف اليقينية، فالآية تكون بياناً لآية أخرى، والسنة تكون بياناً لمجمل القرآن، ومخصصة لعامه، ونحو ذلك من أنواع البيان الذي لا نحتاج معه إلى رأي مجتهد، ولا إلى قياس قائل".¹ وذلك استناداً إلى قوله سبحانه في محكم التنزيل: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾² والإمام ابن حزم في استدلاله بهذه الآية، ينطلق من أساس لغوي واضح، معتبراً أن في ذلك "كفاية لمن عقل أن اللغة التي خاطبنا بها، لا يحل أن نتعدى بألفاظها عن موضوعاتها إلى ما سواه أصلاً".³ وبناء على ذلك أيضاً فقد رفض حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه الذي يعتبر من أقوى ما يستدل به أرباب القياس، وذلك من خلال ممارسة قواعد النقد الحديثي على هذا الخبر، داحضاً إياه من جهة السند، بعد إثبات ما فيه من وهن يتجلى على الخصوص في الجهالة بالراوي، والتي تعتبر من أقوى القوادح عند أهل الصنعة الحديثية، ومقصوده من ذلك أن هذا الحديث ينافي قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَ للناس ما نُزِّلَ إليهم﴾⁴ لأن في إعمال القياس وبناء الأحكام الشرعية عليه "معارضة صريحة لبيان الرسول ﷺ بنص الآية الكريمة، وعدم اكتفاء ببيانه وهديه ﷺ، فإذا كان قد بيّن، فلماذا نلجأ للقياس وغيره من المعارف الظنية؟"⁵

في خضم هذا التحليل والبيان لمرتكزات المنهج الحزمي في إبطال القياس، لم ينسَ رحمه الله إيراد الأدلة التي يراها كافية شافية في بيان تهافت هذا الأصل وعدم قيامه على أي أساس.

¹ منهج ابن حزم المعرفي، ص 321.

² سورة إبراهيم، الآية 5.

³ الإحكام، ج 3 ص 63-64.

⁴ سورة النحل، الآية 44.

⁵ منهج ابن حزم المعرفي، ص 322.

أدلة الإمام ابن حزم على بطلان القياس

في المطلب السابق، تم التطرق إلى الأدلة التي اعتمدها الإمام الباجي في القول بحجية القياس، وقد جعلها موزعة على أصول أربعة هي: القرآن الكريم والسنة المشرفة والإجماع والعقل. والشيء نفسه فعله الإمام ابن حزم، إذ لم يكتفِ بالنقد والتقويم والنقض، إنما حاول بناء استنتاجاته على حجج وبراهين رآها دالة بالضرورة على مذهبه ومُفضية إلى اختياره والركون إليه.

فمن القرآن الكريم استدل بعدد من الآيات، منها:

- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾¹ وجه الاستدلال بهذه الآية عند الإمام ابن حزم أن "القياس إنما هو تحريم لما لم يأت نص بتحريمه، أو تحليل ما لم يأت نص بتحليله تشبيها بما جاء النص بتحريمه أو تحليله، وأما إيجاب ما أوجبه بالقياس، فهو داخل في التحريم المنهي عنه في الآية، لأن من أوجب شيئا فقد حرم تركه".² بمعنى أن كل من قاس فرعا على أصل فهو مُتَقَوِّلٌ على الله عز وجل بغير علم وهو مُفْتَرٍ على الشرع، لأنه حلل وحرم برأيه وهواه فيما لم يدل نص على حكمه.
- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾³. فالآية عند الإمام ابن حزم واضحة في الدلالة على نفي القياس وإبطاله، لأن الله تعالى لو أراد أن يَتَعَبَّدَنَا به لنص عليه، وما دام غير مذكور من بين ما يجب على المسلم الرجوع إليه لمعرفة ما يأتي وما يذر، فليس حجة شرعية ولا دليلا يعتمد عليه، ومن ثم "فلم يأمر الله تعالى في الدين بشيء إلا بالقرآن وسنة رسوله ﷺ من قوله أو فعله أو إجماع الأمة

¹ سورة النحل، الآية 116.

² الصادق، ابن حزم، ص 507.

³ سورة النساء، الآية 58.

كلها، ولم يذكر القياس البتة، فصح يقينا أنه لا يحل ابتداءه ولا الرد إليه عند التنازع"¹.

ومحاولة منه لبيان وجهة نظره في كيفية اشتغال الوحي على سائر أحكام أفعال العباد، انطلق من كون "جميع دين الإسلام ينقسم أقساما ثلاثة، لا رابع لها:

- إما واجب فرض يعصي من تركه
- وإما حرام يعصي من فعله
- وإما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه"².

هذا القسم الثالث هو المدخل الذي اعتمده لتقرير سعة الشريعة الإسلامية واشتمالها على جميع الأحكام، معضدا رأيه بآيتين أخريين هما: قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾³ وقوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم قد سألها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين﴾⁴.

انطلاقا من هاتين الآيتين يؤكد الإمام ابن حزم أن سائر ما خلق الله عز وجل، حكمه الأصلي هو الإباحة، ما عدا الأشياء المنصوص عليها في الكتاب والسنة. هذا هو وجه تضمن الشريعة عنده لسائر الأحكام، خاصة إذا علمنا أن الله تعالى يقول: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم﴾⁵. والشيء نفسه بالنسبة لما افترضه علينا، فلم يبق إلا ما لم يذكر بالنص، فهو على الإباحة الأصلية، فصح بذلك كله "أن كل ما حرمه الله عز وجل فقد فصله لنا وبينه باسمه، وأن كل ما نهى عنه ﷺ فواجب علينا أن ندعه، وكل ما أمرنا به تعالى وبينه ﷺ فواجب علينا

¹ الصادع، ص508.

² نفسه، ص516.

³ سورة البقرة، الآية 28.

⁴ سورة المائدة، الآيتان 103-104.

⁵ سورة الأنعام، الآية 120.

وفرض أن نأتي ما استطعنا منه، وما لم يأت تفصيل نص بتحريمه ولا بإيجابه، فهو معفو عنه مباح".¹

فما حاجتنا بعد ذلك إلى قياس قانس أو تعليل معل أو إفتاء مُفت برأيه؟ ما دام الدين كاملا وكل ما يلزمنا العلم به منصوص عليه في الشرع.

هذه هي جملة الأدلة القرآنية التي استدل بها الإمام ابن حزم لإبطال القياس، فماذا عن أدلته من السنة المشرفة؟

أدلة الإمام ابن حزم من السنة على بطلان القياس

أورد رحمه الله في هذا الصدد عددا كبيرا من الأحاديث النبوية، حاول من خلالها دعم بنائه الاستدلالي على موقفه المعارض للقياس الأصولي، وكان من أقوى ما أورده منها:

قوله ﷺ: "أيها الناس، قد فرض الله الحج فحجوا، فقال رجل: أكلّ عام يا رسول الله؟ فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: لو قلت نعم لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه".²

يرى الإمام ابن حزم أن في هذا الحديث "إبطال القياس نصا"³ حيث حصر الرسول صلى الله عليه وسلم الأحكام في أمره ونهيه فقط، ولو كان القياس مشروعا، لنص عليه، فلزم من ذلك بطلانه، فكان معنى هذا الحديث راجعا إلى الآيات القرآنية التي استدل بها الإمام أبو محمد على المعنى نفسه. ومما تضمنه الحديث أيضا أن الأمر والنهي الواردين في الوحي يجب حملهما، عند غياب القرينة الصارفة، على حقيقتهما من الوجوب والحظر، حتى يرد أمر أو نهى آخر، فلزم من ذلك وجوب الارتباط بالنص والدوران معه حيث دار وعدم الخروج عنه قيد أنملة.

¹ الصادع، ص 517.

² أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم 1337.

³ الصادع، ص 508.

واستدل الإمام ابن حزم أيضا بقوله ﷺ: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها، رحمة لكم، فلا تبحثوا عنها".¹ وهذا الحديث أيضا راجع في معناه إلى الحديث الذي قبله من حيث حصره الأحكام في المنصوص عليه، وهو ما يفضي ضرورة إلى نفي وإبطال كل زيادة على النص، وفي مقدمتها القياس.

وكان من أقوى الأحاديث دلالة على بطلان القياس عند الإمام ابن حزم: قوله صلى الله عليه وسلم: "الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه، فهو مما عفا عنه".²

يؤكد هذا الحديث القسمة التي ذهب إليها الإمام ابن حزم فيما يتعلق بأحكام الدين، أي ما هو واجب أو محظور أو معفو عنه، فما سكت عنه سبحانه وتعالى فهو غير داخل لا في الوجوب ولا في التحريم، فشكل بذلك عنده أصلا عظيما من أصول الشرع، وجب المصير إليه عند انعدام النص المباشر على الحكم، وهذا هو البديل المنهجي الذي يقترحه الإمام أبو محمد لدليل القياس الذي احتج به الإمام الباكي وغيره من جمهور الأصوليين.

دلالة الإجماع على بطلان القياس عند الإمام ابن حزم

يستمر الإمام ابن حزم في بناء نسقه الاستدلالي على بطلان القياس، بحشد كافة أنواع الأدلة السمعية على صحة رأيه وسلامة مذهبه، فعنده أن "الأمة كلها مجمعة على أن الله تعالى قد بين على لسان رسوله جميع الشريعة، فمن ادعى أن القياس مما بين، فعليه الدليل، ولا سبيل إلى ذلك أبدا".³ وهذه المطالبة من الإمام ابن حزم لخصومه بإيراد الدليل الصريح على حجية القياس، هي في الحقيقة رد منه عليهم، حين طالبوه، كما رأينا عند الإمام الباكي، بالدليل النصي الصريح على نفي وبطلان القياس، فهو الآن يواجههم بأسلوبهم الجدلي نفسه، حين يطالبهم بإثبات مذهبهم بالنص الصريح من الشرع على ثبوت دليل القياس ومشروعيته.

¹ أخرجه الزار في مسنده، مسند أبي الدرداء رضي الله عنه، رقم 4087.

² أخرجه الترمذي في سننه، أبواب اللباس، باب ما جاء في لبس الفراء، رقم 1726.

³ - الصادع، ص 513.

ومع تأكيده على إجماع الأمة المذكور قبل قليل، فإنه ينبه إلى أنه من غير الممكن أن يكون الصحابة رضوان الله عليهم قد لجأوا إلى القياس لحل خلافاتهم وتدير نزاعاتهم وهم أهل الفضل والسبق والحسنى الذين تشربوا مبادئ الدين التام الكامل، مما يُغنيهم عن التمسك بالقياس، يقول معبرا عن قناعته الراسخة بذلك: "وأما برهان صحة قولنا في إجماع الصحابة رضي الله عنهم على إبطال القياس، فإنه لا يختلف اثنان في أن جميع الصحابة مصدقون بالقرآن وفيه: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي" وفيه "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر" فمن الباطل المحال أن يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به، ثم يردون عند التنازع إلى قياس أو رأي"1.

دلالة العقل على بطلان القياس عند الإمام ابن حزم

بعد مجموع الأدلة السمعية التي أوردها الإمام أبو محمد على ما يراه إبطالا للقياس، لم يغفل، وهو المجادل الخبير، عن الاستدلال العقلي على رأيه في هذه المسألة، إلا أنه ربط ذلك بالأدلة النقلية التي سبق أن أوردها من قبل، وخصوصا الحديث الذي يقول فيه الرسول صلى الله عليه وسلم "ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم"2. يبرهن الإمام ابن حزم بهذا الحديث على أن جميع ما يطلبه الله عز وجل من عباده مذكور في الدين، لأنه لا يوجد فعل من الأفعال إلا وله حكم، فإما أن يكون فرضا أو حراما أو مباحا، "وإذ هذه صفته، ففرض على كل مسلم ألا يحرمه ولا يوجبه، وإذا لم يكن حراما ولا واجبا، فهو مباح ضرورة، إذ لا قسم إلا هذه الأقسام الثلاثة، فإذا بطل منها اثنان وجب الثالث ولا بد ضرورة، وهذه قضية النص وقضية السمع وقضية العقل التي لا يفهم العقل غيرها"3.

مناقشة الإمام ابن حزم أدلة الإمام الباقي في إثبات القياس

¹ المحلى، ج 1 ص 81.

² أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم 1337.

³ الإحكام، ج 8 ص 272.

قبل أن يشرع الإمام أبو محمد في تفكيك مجمل أدلة الإمام الباقي وغيره من مثبتي القياس، فإنه قام بعرض تلك الأدلة وتقديمها للقارئ حتى يكون على بينة مما هو مُقدم عليه.

وكان من أقوى ما استدل به الإمام الباقي في هذا المقام هو قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الابصار﴾¹ مبينا أن معنى كلمة الاعتبار هو القياس، لكن الإمام ابن حزم لا يسلم له ذلك، مؤكداً أنه "ما للقياس مجال على هذه الآية أصلاً بوجه من الوجوه، ولا عِلْم أحد قط في اللغة التي بها نزل القرآن أن الاعتبار هو القياس"².

هذا الحكم الذي أصدره الإمام ابن حزم، بناه على أساس لغوي، إذ هو اللغوي الفصيح العارف بدقائق اللغة وخباياها، فلم يكتفِ هنا بمجرد النقد، إنما حاول تصويب الفهم بحسب ما بدا له في الآية؛ حيث ذكر أن "معنى العبرة التعجب فقط"³ ولما كان الأمر كذلك، فلا مُتعلّق لهم في هذه الآية ولا وجه لدلالاتها على ما ذهبوا إليه. ومما يعزز به فهمه للآية، هو ورود لفظ الاعتبار في القرآن الكريم في غير ما موضع، بالمعنى نفسه الذي اختاره، وهو التعجب، من ذلك قوله تعالى: ﴿وإن لكم في الانعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين﴾⁴ وقوله عز من قائل: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يُفتَرى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾⁵ وغير ذلك من الآيات التي يراد بالعبرة فيها تأمل بديع صنع الله تعالى في ملكوته والاستدلال بذلك على عظمته وقدرته من أجل الاتعاظ.

ومما يزكي هذا الفهم أيضاً عنده، هو أن سياق الآية التي استدلوا بها يدل على "أن أحكام الله عز وجل جارية على خلاف ما يحتسب الناس كلهم، مؤمنهم وكافرهم، والقياس إنما

¹ سورة الحشر، الآية 2.

² الإحكام، ج 7 ص 110.

³ الإحكام، ج 7 ص 111.

⁴ سورة النحل، الآية 66.

⁵ سورة يوسف، الآية 111.

هو شيء يحتسبه القائلون، لا نص فيه ولا إجماع¹، وهذا في الحقيقة قلب منه للآية على خصومه، على طريقة أهل الجدل في نقض أدلة المخالف، حيث فسر لها لصالحه وجعلها مفيدة للمعنى الذي يريده هو، ومن ثم استنتج أن هذه الآية التي حاولوا بها إثبات القياس، هي نفسها تنفيه وتثبت بطلانه.

وخلاصة تعليق الإمام ابن حزم على الآية أنه "أبطل استدلال الجمهور بآية الاعتبار نفسها، وذلك بمفهوم يخالف فيه ما ذهب إليه الجمهور، حيث استند إلى اللغة والحس والعقل في بيان إبطال أن تكون الآية دليلاً على تأسيس القياس"².

وفي جوابه على استدلالهم بقوله تعالى: ﴿قال من يحيي العظام وهي رميم قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾³ وبقوله سبحانه: ﴿كذلك نخرج الموتى﴾⁴ من حيث إشارتها إلى قضية التشابه المفضي إلى فرض الحكم نفسه، يرد الإمام ابن حزم على هذا الفهم باعترافه مبدئياً بالتشابه المذكور في الآية، إلا أنه لا يُسلم لهم بالنتيجة التي استنبطوها من النص، بل يقلب الدليل عليهم ويستثمره لصالحه ويعارضهم به، ويخلص إلى أن "هذه الآية من عظيم الحجة في إبطال القياس، لأننا لم ننكر تشابه المخلوقات، بل نحن ولله الحمد عارفون بذلك وبأن جميع ما في العالم متشابه في أنه كله خلق الله عز وجل، وفي الجسمية بين الأجسام وفي العرضية بين الأعراض، لكن كلتا الآيتين تبين أن الأشياء المتشابهة لا تُسوّى في حكمها ولا بد"⁵.

وتفصيل ذلك عنده أن الخلقة الأولى ليست كالثانية، فالأولى للدنيا وإعمارها بسائر الوسائل المتاحة فيها والتي سخرها الله تعالى لعباده، ثم هي للعمل والابتلاء والامتحان، وبعد ذلك كله موت وفناء، أما الثانية فإنها للحساب والجزاء والخلود، فبان بذلك الفرق بين

¹ الإحكام، ج 7 ص 112.

² منهج ابن حزم المعرفي، ص 335.

³ سورة يس الآيتان 77-78.

⁴ سورة الأعراف، الآية 56.

⁵ الصادق، ص 468.

النشأتين، وهو ما يمثل عند الإمام ابن حزم دليلاً بأن ما يتعلق به مثبتو القياس ليس كما اعتقدوه، لأن المثال المذكور آنفاً يبين بوضوح اختلاف أحكام الأشياء رغم التشابه الحاصل بينها، وهو ما يفضي عنده إلى تهافت قول أصحاب القياس، "إذ يقولون: إن الأشياء المتشابهة واجب أن تتشابه أحكامها في الشريعة".¹

وكما أن الإمام ابن حزم ناقش الأدلة القرآنية لخصمه ورد عليه بما بدا له أصح، فكذا فعل مع الأحاديث النبوية، حيث تتبعها تتبعاً دقيقاً ومارس عليها نقداً علمياً متعدد المستويات، ليخلص بعدها إلى أنها لا تقوم حجة على ما يدعيه مثبتو القياس.

وكان من بين الأحاديث التي بدأ بها: ما أورده الإمام الباقي ضمن هذا الصنف من الأدلة، من قوله ﷺ للتي سألته عن الحج عن أبيها: "أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيته؟ فدين الله أحق أن يُقضى".² فقصارى ما يدل عليه الحديث عند الإمام ابن حزم هو أن النبي صلى الله عليه وسلم بين للسائلة دخول ديون الله تعالى في عموم قوله سبحانه الذي ينص على وجوب قضاء كل دين، وهو قوله عز وجل: ﴿من بعد وصية يوصي بها أو دين﴾³ فهذه الآية قد دلت على عموم الوجوب في أداء الدين، لكن السائلة حين غاب عنها هذا المعنى واعتقدت خروج ديون الله تعالى من هذا العموم، بين لها النبي ﷺ أنها ليست كذلك، بل هي أحق بالقضاء من ديون العباد، أما أن يكون الحديث دالاً على جواز القياس، فهذا مما "لا متعلق لهم به"⁴، بل إنه يُبدي عجبه من تناقضهم في الاستدلال بهذا الحديث على القياس، مع أنهم لا يعملون به، فيقول: "والعجب أن الحنفيين والمالكيين المحتجين بهذا الخبر في إثبات القياس، مخالفون لحكم رسول الله ﷺ، فلا يرون أن يحج أحد عن أحد... ويقولون إن ديون الناس أحق أن

¹ الصادع، ص 468.

² سبق تخريجه.

³ سورة النساء، ص 12.

⁴ الصادع، ص 480.

تُقضَى من ديون الله تعالى¹ فهذا عنده تناقض كبير يُلزمهم الحجة، لأنهم تركوا العمل بما فيه وعملوا بما ليس فيه.

وفي جوابه على استدلالهم بحديث القبلة للصائم على حجية القياس، بأن النبي صلى الله عليه وسلم قاس ذلك على المضمضة للصائم، فدل على مشروعية القياس، يقول الإمام أبو محمد ردا عليهم: "لو لم يكن في إبطال القياس إلا هذا الحديث لكفى، لأن عمر رضي الله عنه ظن أن القبلة تفطر الصائم قياسا على الجماع، فأخبره رضي الله عنه أن الأشياء المماثلة والمتقاربة لا تستوي أحكامها، وأن المضمضة لا تفطر، ولو تجاوز الماء الحلق عمدا لأفطر، وأن الجماع يفطر، والقبلة لا تفطر، وهذا هو إبطال القياس"² هكذا يقلب الدليل عليهم مرة أخرى ويعكس القضية من خلال فهمه للحديث فهما مخالفا لما فهمه الباجي وغيره من الأصوليين، لأن القياس إذا لم يكن يصح إلا بين متشابهين، فالأولى في الحديث قياس القبلة على الجماع لأنها منه أقرب وليس قياسها على المضمضة، لأنه لا علاقة بينهما، وأنتم مقرون بأن القياس لا يكون إلا بين متماثلين، فكيف خالفتم منهجكم وأجريتموه على غير وجهه؟

وبعد مناقشة الإمام ابن حزم أدلة خصمه القرآنية والحديثية انتقل إلى ما استدل به من الإجماع على حجية القياس، خصوصا ما ذكره من إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه، واتفاقهم على قتال المرتدين من باب قياس الزكاة على الصلاة، وقياس علي رضي الله عنه حد الخمر على حد القذف، فإن أبا محمد لا يرى للقياس مدخلا في كل ذلك، إذ إن محاربة أهل الردة ثابتة بقوله تعالى: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾³ إلى قوله سبحانه ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم﴾⁴. فالآية واضحة في أمر الله "تعالى بقتالهم حتى يقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة"⁵ فلا حاجة والحالة هذه إلى قياس، لأننا إن سلمنا بالقياس

¹ الصاعد، ص 480-481

² الإحكام ج 7 ص 136.

³ سورة التوبة، الآية 5.

⁴ سورة التوبة، الآية 5.

⁵ الصاعد، ص 488.

في ذلك فإنه سيفضي إلى القول بأن الصلاة إنما وجبت قياسا على الصوم، والخنزير إنما حرم قياسا على الخمر وهكذا دواليك حتى ينتجوا دينا جديدا لا علاقة له بشرع الله، وبناء على ذلك فالقياس كله -عند الإمام ابن حزم- غير محمود العاقبة، فلا يليق أن ينسب إلى الصحابة الكرام الذين شهد لهم المعصوم بالخيرية.

وبالنسبة لقياس حد الخمر على حد القذف، فإن الإمام أبا محمد يرى أن الله عز وجل قد برأ الصحب الكرام من ذلك لأمرين:

"أحدهما: أن إسناد ذلك فاسد، لم يُروَ قَط من طريق متصلة. والثاني: أنه فاسد من القياس جدا"¹، لأنه لا يوجد وجه لحمل حد الخمر على حد القذف، مع إمكانية حمله على حد السرقة أو حد الزنا أو حد الحراة، فلماذا بالضبط حمله على حد القذف.

هكذا فهم الإمام ابن حزم المسألة، مع أن الذين احتجوا بالخبر بينوا من كلام علي رضي الله عنه وجه حمله على حد القذف، وهو أنه إن سكر هذى، وإن هذى افتري، فوجب في حقه حد القذف. لكن الإمام ابن حزم على عادته لا يُسلم لهم بذلك التوجيه، ويعرض وجهة نظره، بعد نقد الحديث نقدا داخليا وخارجيا، ليستنتج في النهاية أنه "لا يختلف اثنان أنه من سكر قذف وزنا وسرق وحارب وجرح وقبل وكفر، وربما لم يفعل شيئا من ذلك، وقد صح النص عن رسول الله ﷺ أنه جلد في الخمر أربعين، وقد رُوي من طريق لا يصح ثمانين، ولا خلاف في أنه لا مدخل للقياس في النص، فبطل تعلقهم بهذه المشاغب كلها"².

وبعد أن فرغ الإمام ابن حزم من مناقشة سائر الأدلة السمعية التي احتج بها خصمه، انتقل إلى تثبيت مذهبه بالبرهان العقلي والحجة النظرية، مطبقا أداة السؤال الجدلي الذي لا يهدف من ورائه إلى الاستفهام والاستفسار، إنما يروم القطع والإفحام.

¹ نفسه، ص 489.

² نفسه، ص 490.

يوجه إليهم هذا السؤال، قائلاً: "يقال لأهل القياس عن ما أوجبتموه بالرأي والقياس فرضاً، وعن ما حرمتهموه بالرأي والقياس: من الموجب لذلك الحكم؟ ومن المحرم له؟ الله ورسوله حكم بذلك الحكم، أم غير الله تعالى ورسوله ﷺ أوجب ذلك وحرمه"¹

ظاهر إذن أن غرضه هو وضع خصمه أمام احتمالين اثنين لا ثالث لهما، كل منهما يفضي إلى ما يتوافق ومذهب الإمام ابن حزم، فيحاصر بذلك خصمه ولا يترك له مخرجاً يستطيع معه اقتراح جواب يخدمه ولا يحقق هدف السائل؛ فإن أجاب بأن الحاكم بذلك هو الله تعالى ورسوله ﷺ، قيل له: أين وجدت ذلك؟ لأن الإمام ابن حزم لا يرى أن يُنسب إلى الله تعالى ورسوله ﷺ حكم إلا أن يكون منصوباً عليه في آية كريمة أو خبر مروي ثابت بنقل الثقات عن النبي ﷺ، وإن كان الجواب هو الاحتمال الثاني، كان باطلاً، لأن الجميع متفق على أنه لا حكم إلا من عند الله تعالى ورسوله ﷺ، وإلا فإن من اتبع هذا السبيل الثاني، كان ممن يصدق عليهم قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾².

وبعد أن أكمل بناءه البرهاني الذي اتسم بالجدل القوي، بل العنيف أحياناً انتقل الإمام ابن حزم إلى أسلوب آخر هو أسلوب المعلم الناصح الأمين، موجهها خصمه إلى المعنى الذي يراه هو حقيقياً للاجتهاد، واعظاً إياه بعدم الحيدة عنه، إن أراد الفوز برضوان الله تعالى وتوفيقه، فقال مخاطباً مخالفه: "والاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً، وإنما معنى الاجتهاد: إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة، فمن طلب القرآن وتقرأ آياته، وطلب في السنن وتقرأ الأحاديث في طلب ما نزل به، فقد اجتهد، فإن وجدها منصوبة فقد أصاب، فله أجران: أجر الطلب وأجر الإصابة، وإن طلبها في القرآن والسنة فلم يفهم موضعها منهما، ولم يقف عليه وفاتت إدراكه، فقد اجتهد فأخطأ فله أجر"³.

¹ نفسه، ص 495.

² سورة الشورى، الآية 19.

³ الأحكام، ج 7 ص 154.

هكذا يلخص الإمام أبو محمد بأسلوب غير أسلوبه المعهود، منهجه الاجتهادي ويبين موقفه القاطع من القياس الأصولي، وهو ما مكنه من بناء نسق استدلالي لم يدخر فيه جهدا لهدم أقوال خصمه، ليبني على أنقاضها آراءه التي حشد لأجل الذب عنها مختلف أنواع الأدلة السمعية والعقلية والجدلية، ومن ثم فإن "من تأمل مصادر ابن حزم في مقابل استدلالات الجمهور على حجية القياس، يجد أنها لا تخرج عن كونها نصا جليا، أو إجماعا متيقنا، أو ضرورة حسية أو عقلية أو دلالة لغوية"¹.

المبحث الثالث: مشكلات قياسية بين الإمامين ابن حزم والباجي

لما كان جوهر القياس هو التعليل، وكان ذلك كله مندرجا ضمن الاجتهاد بالرأي، فإن الإحاطة بموضوع القياس عند الإمامين ابن حزم والباجي، لن تكتمل إلا بالمبحث في مسألتَي الرأي والتعليل عندهما، حتى تتحقق الرؤية الشمولية والتصور الكلي للموضوع الذي يناقشه هذا المبحث.

وقبل بيان موقف كل واحد من الإمامين من هاتين القضيتين، يستحسن التمهيد لذلك بعرض موجز للإطار العام الذي تنتظم ضمنه هاتان المسألتان، حتى تُرسم حدودهما وتفهما في سياقهما.

¹ منهج ابن حزم المعرفي، ص 337.

المطلب الأول: مشكلة الرأي بين الإمامين ابن حزم والباجي

يقصد بالرأي في اللغة العربية "ما يراه الإنسان في الأمر"¹ وأصله من فعل رأى، الذي يدل على النظر الذي يقع إما بالبصر أو بالبصيرة. وقال ابن سيده: "الرؤية النظر بالعين والقلب."²

يستفاد من ذلك أن الرأي يدور في لغة العرب بين احتمالين: أحدهما مادي يحصل بالعين، والثاني معنوي يكون بالفكر وإعمال العقل، وقد غلب استعماله في المعنى الثاني أكثر، وهذا ما يوضحه الإمام ابن القيم بقوله: "خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات."³

وفي الاصطلاح، قيل هو "ما يترجح للإنسان بعد فكر وتأمل."⁴

وقيل: هو "بدل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصا وروحا، والتبصر بما عسى أن يسفر تطبيقه من نتائج على ضوء من مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع."⁵

وهكذا فإن جل من عرفوه، ذهبوا إلى أن معناه: تدبر النصوص وإعمال الأدوات الاجتهادية المقررة في الأصول، وتقليب النظر من أجل استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

والمؤكد أن علماءنا لم يقبلوا الرأي بإطلاق، ولم يرفضوه بإطلاق، بل ميزوا بين ما كان محمودا يراعي فيه صاحبه قواعد النظر وضوابط الاجتهاد المنصوص عليها عند أهل هذا الفن، وما لم يكن كذلك، بأن يصدر عن مجرد الهوى والتشهي دون احترام لشروط الاجتهاد والفتوى كما قررها العلماء المحققون، وبياننا لذلك يقول الإمام الشاطبي: "والحاصل من جميع

¹ مقاييس اللغة، ج 2 ص 472.

² لسان العرب، ج 14 ص 291.

³ أعلام الموقعين. ج 1 ص 140.

⁴ معجم لغة الفقهاء، مجد رواس قلعة جي، ص 194.

⁵ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي. فتحي الدريني، ص 22.

ما تقدم أن الرأي المذموم ما بني على الجهل و اتباع الهوى من غير أصل يرجع إليه، وكان منه ذريعة إليه، وإن كان في أصله محمودا وذلك عند الإكثار منه والاشتغال به عن النظر في الأصول، وما سواه فهو محمود؛ لأنه راجع إلى أصل شرعي، فالأول داخل تحت حد البدعة، وتنزل عليه أدلة الذم، والثاني خارج عنه لا يكون بدعة أبدا.¹ هذه نظرة عامة وموجزة عن الرأي في السياق الأصولي بشكل عام، فماذا عن موقف الإمامين ابن حزم والباجي من هذه المسألة.

أولا: الاجتهاد بالرأي عند الإمام ابن حزم

- أدلة الإمام ابن حزم في منع الاجتهاد بالرأي

لم يكتف الإمام أبو محمد هنا بمجرد الأدلة من القرآن الكريم والسنة المشرفة، إنما عززها بجملته من أقوال الصحابة التي تسند مذهبه وتوافق اختياره، وذلك لأن الإمام الباجي وغيره من أصحاب الرأي استندوا في محاولتهم إثبات حجية الرأي ومشروعيته إلى أقوال الصحابة فضلا عن آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ.

● فمن القرآن الكريم استدل بقوله تعالى: ﴿قل ارايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون﴾² وقوله سبحانه: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون﴾³ وقوله عز من قائل: ﴿تلك حدود الله فلا تعتدوها﴾⁴ وقوله ﷻ: ﴿ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب﴾⁵ وغيرها من الآيات التي فهم منها الإمام ابن حزم أنها تمنع إعمال الرأي في الشرع.

¹ الاعتصام، ج 1 ص 182-183.

² سورة يونس، الآية 59.

³ سورة الأعراف، الآية 2.

⁴ سورة البقرة، الآية 227.

⁵ سورة النحل، الآية 116.

ووجه دلالة الآيات عند الإمام ابن حزم على منع القول بالرأي، أن من يقول برأيه فيحكم بالحل والحرمة في الدين، لا يخلو أن يكون ما قاله مخبرا به عن نفسه، أو عن الله تعالى.

وفي كلتا الحالتين لا يسلم الإمام أبو محمد لخصمه، بل يحاصره بين هذين الاحتمالين ليبطل رأيه، قائلا: "فإن كنت تخبر بذلك عن الله تعالى أو عن رسوله ﷺ، كنت كاذبا عليهما؛ لأنك تقول عنهما ما لم يقله الله تعالى ولا نبيه ﷺ، وإن كنت تقول ذلك عن نفسك، فقد صرت محلا ومحرمًا وشارعا، وفي هذا ما فيه مما نعوذ بالله تعالى منه." ¹ وكل ذلك مفض عند الإمام أبي محمد إلى بطلان الرأي والحكم به.

• ومن السنة المشرفة، فقد أورد الإمام ابن حزم عددا من الأحاديث التي يراها دليلا قاطعا على إبطال الاجتهاد بالرأي، منها:

قوله ﷺ: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار." ² وقوله ﷺ: "لا ينزع الله تعالى العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا." ³ وغيرها من الروايات التي وجهها توجيهها يوافق مذهبه وينقض رأي خصمه ويكشف بطلانه عنده.

• وكان لأقوال الصحابة رضوان الله عليهم الحظ الأوفى من حجج الإمام ابن حزم في إبطال الرأي، ومن أقوى ما أورده في هذا السياق: ما أسنده إلى أبي بكر ﷺ أنه قال: "أية أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في كتاب الله برأيي أو بما لا أعلم." ⁴

وقول عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال: "يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم مصيبا، لأن الله عز وجل كان يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف." ¹

¹ الإحكام، ج 6 ص 407.

² أخرجه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم 2950.

³ رواه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يذكر في ذم الرأي وتكلف

القياس، رقم 7307.

⁴ الإحكام، ج 6 ص 380.

وقول عمر رضي الله عنه أيضا: "إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا".² وغيرها من النصوص الكثيرة الماثورة عن الصحابة في ذم الرأي وأهله والتحذير من الأخذ بمقتضاه والعمل به.

والجدير بالذكر أن الإمام أبا محمد لم يتوقف عند مستوى البناء؛ أي تقديم الأدلة على صحة قوله؛ إنما قرنه بأسلوب الهدم، فعرض مجمل أدلة الخصم وراح يفككها ويبين مواطن الخلل في الاستدلال بها على حجية الرأي ومشروعية الاجتهاد به.

وكان مما أطلال النفس في مناقشته وردده عليهم أمران:

أحدهما: قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾.³ وقوله سبحانه: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.⁴

الثاني: حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه المشهور في هذا الباب.

فبالنسبة للآيتين ونحوهما من النصوص الدالة على الشورى، فالإمام أبو محمد لا يرى فيها دلالة على ما استدلوا بها عليه، ولا حجة على إحداث شيء في الدين، ويوضح لهم الأمر قائلا: "ولو أن أحدا يقول إن الصلاة فرضت برأي ومشورة، أو قال ذلك في الصيام أو في الحج، أو في شيء من الدين، لكان كاذبا آفكا كافرا مع ذلك".⁵ لأن الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يشاور أصحابه في أمر من أمور الدين، خاصة إذا علمنا أن الله تعالى يقول: ﴿فإذا عزمت فتوكل على الله﴾⁶ وهذا كاف عند الإمام ابن حزم في نفي المشاورة أو إعمال الرأي في أمور الدين، وهكذا نجده يصف من ذهب هذا المذهب بالحمق والكفر وقلة العقل.

¹ نفسه، ج 6 ص 380.

² نفسه، ج 6 ص 381.

³ سورة آل عمران، الآية 159.

⁴ سورة الشورى، الآية 35.

⁵ الإحكام، ج 6 ص 357.

⁶ سورة آل عمران، الآية 159.

وبيانا منه لما يراه فهما صحيحا لآيات وأحاديث الشورى، يقول: "الذي أمره الله تعالى بمشاورتهم فيه، وغبطهم بأن يكون أمرهم فيه شورى بينهم، إنما هو ما أبيح لهم التصرف فيه كيف شاؤوا فقط، فيشاورهم من يولي على بني فلان، وأي الطرق إلى من يغزو من القبائل أفضل وأسهل وأمن، وأين يكون النزول فقط، وهذا كمشاورة المرء منا جاره إلى أي خياط أدفع ثوبي، وأي لون ترى لي أن أصبغه، ومثل هذا ولا مزيد، إذ قد يكون عند الصحابة رضي الله عنهم من المعرفة بالطرق المسلوكة والمياه ما ليس عنده ﷺ، وأما ما لا يؤخذ من الدين إلا من الوحي، فلا ولا كرامة لأحد بعده أن يكون لسواه حظ في ذلك معه ولا بعده".¹

هذا بالنسبة للآيتين، أما فيما يتعلق بحديث معاذ رضي الله عنه، فقد رده الإمام ابن حزم من وجهين: من جهة السند ومن جهة المتن.

فأما من جهة السند، فإن هذا الحديث "لا يحل الاحتجاج به لسقوطه، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمر، وهو مجهول لا يدري أحد من هو"² هكذا على عادته يحسم الإمام ابن حزم القضية لصالحه، فيجزم بأن الحديث "باطل لا أصل له"³ هذا مع العلم أن الأمة تلقت هذا الحديث بالقبول وأجاب العلماء المحققون عن سائر الاعتراضات عليه، "بأن الذي روى عن الحارث هذا هو شعبة بن الحجاج، وهو في ذاته ثقة، ولا يمكن أن يروي مثله إلا عن ثقة مثله، فحسب الحارث تزكية له أن الذي روى عنه شعبة، وكونه مجهولا لنا لا يقتضي أن يكون مجهولا للراوي عنه، فروايته عنه شهادة تزكية له، وأما الذين روى عنهم الحارث هذا فليسوا مجهولين إنما هم جماعة من أصحاب معاذ بحمص، وهم أهل القبول؛ لأنهم من أصحاب معاذ، ولا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابي الورع الزاهد من أهل المعاصي أو الكذابين الذين ليسوا ثقة في ذات أنفسهم، حتى يتهموا بالكذب على معاذ ورسول

¹ الإحكام، ج 6 ص 359.

² نفسه، ج 6 ص 362.

³ نفسه، ج 6 ص 363.

الله ﷻ، وإن ترك أسماءهم؛ لأنهم كثيرون، فلاختصار امتنع عن ذكر أسمائهم، وإن البخاري قد قبل الأحاديث على ذلك النحو.¹

ورغم كل هذه المعطيات، إلا أن الإمام ابن حزم لا يسلم لخصمه إلا على سبيل التسليم الجدلي مفترضا معه أن هذا الحديث حتى "لو صح لكان لا يخلو من أحد وجهين:

1- إما أن يكون ذلك لمعاذ وحده، فيلزمهم ألا يتبعوا رأي أحد إلا رأي معاذ، وهم لا يقولون بهذا.

2- أو يكون لمعاذ وغيره، فإن كان ذلك فكل من اجتهد رأيه فقد فعل ما أمر به.²

وهو على الاحتمالين معا ملزم لخصوم الإمام ابن حزم، فإن كانت الإباحة خاصة بمعاذ ﷺ، كانوا جميعا مخطئين؛ لأن الواجب عليهم حينئذ هو إتباع اجتهاد سيدنا معاذ.

وإن كانت عامة، لم يكن أحد أولى من أحد في لزوم نتيجة نظره واجتهاده برأيه، لا يمكن والحالة هذه أن تكون أقواله المتضادة كلها حقا، لأن ذلك من المحال الذي لا يجيزه عقل، فبطل بذلك استدلالهم بهذا الحديث، حتى على التسليم بصحته.

هكذا إذن حاول الإمام ابن حزم إبطال الرأي ونفي القول به، قاطعا بأن ذلك لا دليل عليه في الشرع؛ ولأجل إثبات ذلك فقد حشد جملة من الأدلة المثبتة لمذهبه، وناقش أدلة خصمه، موجهها كل ذلك الوجهة التي يبتغيها، بأسلوبه الجدلي المعهود، "والحاصل أنك تجد ابن حزم وهو في طريقه إلى إبطال الرأي... يكاد يطرد في منهجية الرد التي يسلكها، حيث يعتمد نصوص الوحي كما يفهمها هو، ويعتمد إلى سرد أدلة المخالفين له فيناقشها مناقشة طويلة، فإن كانت آية وجهها الوجهة التي يراها، وبين خلل قول المخالف فيها، وإن كانت حديثا نظر إلى سنده نظرة جرح وتعديل، يخرج منها بقبوله أو رفضه، وهو في أحيان كثيرة يقلب وجه الدلالة

¹ ابن حزم، حياته وعصره. ص333.

² الإحكام، ج 6 ص366.

من النص المستدل به على المستدل، وفي نهاية المطاف يطلب وبطريقة ملحة من الخصم أن يثبت الدليل على المصدر الذي جعله أصلا يرجع إليه، فإن لم يقم دليلا على ذلك، بطل زعمه ذلك، لفقده البرهان.¹

ثانيا: الاجتهاد بالرأي عند الإمام الباقي

يعرف الإمام أبو الوليد الرأي بقوله: هو "اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم ينص عليه".² أول ملاحظة تلفت الانتباه في هذا التعريف هي تحديد الإمام الباقي لمجال اشتغال الرأي، وهو ما لم يكن منصوفا عليه، بمعنى أن ما نص عليه لا مجال فيه لإعمال الرأي، وهذه إحدى نقط الخلاف الجوهرية بينه وبين الإمام ابن حزم، ذلك أن هذا الأخير يرفض رفضا قاطعا القول بأن ثمة أحكاما غير منصوص عليها، بل إن اعتقاد هذا القول يعتبر عنده اتهامًا للدين وجرأة عليه؛ لأن من المسلّم به أن الله تعالى لم يفرض في الكتاب من شيء، وأنه أكمل الدين وأتمه على أحسن وجه، فلا مجال لرأي ولا قياس ولا استحسان؛ لأجل ذلك كله عبر الإمام أبو محمد عن الرأي بأنه مجرد تخيل نفسي لا حجة عليه ولا برهان؛ لذلك قرر أنه لا يجوز الحكم به، في حين يذهب الإمام أبو الوليد مذهبا مخالفا لذلك بشكل جذري، مؤكدا أن الصواب قد يدرك بالرأي فيما لم ينص عليه.

من هنا نستنتج أن الإمام الباقي يتبنى الرأي منهجا للاجتهاد الشرعي، ويعتبر ذلك مشروعًا لا حرج فيه، فكيف كان مسلكه في الاستدلال على هذا الرأي؟ وما هي رؤيته للأدلة التي استند إليها الرافضون للاجتهاد بالرأي، وفي مقدمتهم الإمام أبو محمد؟

أدلة الإمام الباقي على مشروعية الاجتهاد بالرأي

¹ منهج ابن حزم المعرفي، ص306.

² الحدود ص118، والمنهاج ص13، وإحكام الفصول، ج1 ص289.

عندما أراد الإمام الباقي مناقشة هذا الموضوع، لم يركز فيه سوى على الأدلة المأخوذة من أقوال الصحابة رضوان الله عليهم، مكتفياً في الأدلة من القرآن الكريم والسنة المشرفة والإجماع بما عرضه عند إثباته لحجية القياس، ولعل السبب في ذلك راجع إلى رغبته في دحض رأي خصمه وتوهين حجته، خاصة أننا رأينا مع الإمام ابن حزم أنه ركز هو كذلك في سعيه إلى إبطال الرأي على أقوال الصحابة وما أثر عنهم في التحذير منه.

وهكذا نجد الإمام أبا الوليد يتناول هذا الموضوع وفق طريقتين: إحداهما تمثلت في عرض أقوال الصحابة المثبتة لعملهم بالرأي وأخذهم به، وكان من أقوى ما احتج به في هذا الصدد:

- ما روي عن أبي بكر رضي الله عنه، أنه لما سئل عن الكلالة، قال: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان: الكلالة ما عدا الوالد والولد.¹

- وأراد رضي الله عنه أن يقضي في الجنين برأيه، فذكر له قضاء الرسول ﷺ، فقال: لولا هذا لقضينا فيه برأينا.

- وروي عن عمر رضي الله عنه أنه كان مما كتبه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه: هذا ما رأى عمر فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني وعمر.²

- وأما عثمان رضي الله عنه، فإنه روي عنه أنه قال لعمر رضي الله عنه: إن تتبع رأيك فأريك أسد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذا الرأي كان.³

- وأما زيد بن ثابت رضي الله عنه فقلوله في الجد مع الإخوة مشهور، وروي أنه قال: للأُم مع الأب والزوج ثلث ما بقي، وقال ابن عباس رضي الله عنه: في أي كتاب الله وجدت ثلث ما بقي؟ فقال له زيد رضي الله عنه: أقول برأيي وتقول برأيك.¹

¹ أحكام الفصول، ج 2 ص 832.

² نفسه، ج 2 ص 835.

³ نفسه ج 2 ص 836.

هذه هي أظهر الأقوال في الدلالة على عمل الصحابة بالرأي وإقرارهم الأخذ به، معتبرا ذلك إجماعا منهم على هذا المنهج الاجتهادي.

ومن باب الموضوعية العلمية، فإن الإمام أبا الوليد يؤكد أن هذا الإجماع من الصحابة لا يثبت عن كل واحد منهم، إنما هو معلوم ومستفاد بطريق العموم عن جميعهم، يقول موضحا ذلك: "وهذا أبين شيء ورد عن الصحابة رضي الله عنهم، فإن قيل: كيف يجوز أن يدَّعوا في ذلك إجماع الصحابة، والصحابة عدد كثير وجمع غفير، وإنما يروون ذلك عن آحاد منهم، فالجواب أننا نعلم من حال جميعهم المصير إليه والقول به، وإن لم نجد إسنادا يصل به القول إلى كل واحد منهم، كما نعلم إجماع أصحاب الشافعي وأصحاب مالك وأصحاب أبي حنيفة على مسائل ينفردون بها، وهم يجمعون عليها، وإن لم يسند ذلك إلى كل واحد منهم لكثرة عددهم، وكما نعلم إجماع الصحابة على أن الصلوات المفروضة خمس، ولا يسند ذلك إلى جميعهم."²

هكذا إذن عرض الإمام الباجي الأساس العلمي الذي يستند إليه في تبني هذا الموقف، مركزا جهده، كما لاحظنا، على ما اعتمده خصمه في إثبات الرأي المخالف، فإن هذا الخصم حين ركز جهده في إثبات مذهبه على أقوال الصحابة وعملهم، اعتمد الإمام الباجي النوع نفسه، وذلك من باب حرصه على تكافؤ الأدلة، وفي ذلك ما لا يخفى من آثار المنهج الجدلي على الإمامين معا في عرض المعرفة الأصولية.

أما فيما يتعلق بالمستوى الثاني من مستويات مناقشة الإمام الباجي لخصومه؛ أي مستوى الهدم، فإنه حاول عرض أهم أدلتهم وتحليلها، من أجل بيان سوء فهمهم لها وأوجه الخلل التي ظهرت له في احتجاجهم بها.

¹ نفسه ج2 ص840.

² إحكام الفصول، ج2 ص840-841.

- فبالنسبة للحديث الذي رأيناه مع الإمام ابن حزم، وهو قوله ﷺ: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤساء جهالاً فأفتوا بآرائهم فضلوا وأضلوا".¹
- وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ".²
- وما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال: "إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا الرأي فضلوا وأضلوا".³
- وما روي عن سيدنا أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: "أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إذا أنا قلت في كتاب الله برأيي".⁴

وغير ذلك وما في معناه من النصوص التي أوردها الإمام ابن حزم في معرض الحاجة عن رفض الاجتهاد بالرأي والعمل به في المجال الشرعي، كل تلك الأدلة أوردها الإمام أبو الوليد، وبين وجهة نظره فيها، ومارس عليها نقده الداخلي والخارجي على حد سواء.

أول ما قام به الإمام الباجي في هذا السياق أن واجه تلك النصوص بما يراه هو أقوى في الدلالة وأسلم في الاتصال والخلو من العلل، مطبقاً أداة المعارضة المعروفة عند أهل الجدل، فقال: إن ما رواه الإمام ابن حزم من آثار "لا يصح أن يعارض بها الأخبار التي روينها، التي أكثرها مما اتفق الإمامان على تخريجها في الصحيح، وذكر بعضها مالك في الموطأ، وهو ما اتفق الناس على صحته".⁵ مستثنياً من ذلك حديث: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً" مبيناً أن غاية ما يراد به هو أن يسأل من لا علم له، فيفتي وهو على حاله تلك من الجهل وقلة المعرفة، ومن باب التسليم الجدلي فإنه يفترض صحة أخبارهم، مبيناً لهم المنهج الواجب العمل به في هذه

¹ نفسه، ج 2 ص 848. الحديث سبق تخريجه.

² إحكام الفصول، ج 2 ص 850. الحديث أخرجه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم 2952

³ نفسه، ج 2 ص 852.

⁴ نفسه، ج 2 ص 851.

⁵ نفسه، ج 2 ص 850.

الحالة، وهو الجمع بين النصوص المتعارضة، على وجه يتم به العمل بجميعها، وذلك أولى من اطراحها وإهمالها. ومقتضى "ذلك أن تحمل أخبارنا على تصحيح القياس الصحيح، وتحمل أخبارهم على إبطال القياس الفاسد، والقول بالرأي فيما فيه نص يخالفه، فبطل احتجاجهم."¹

ومما رد به أخبارهم أيضا، علة مخالفة الراوي لما رواه، مؤكدا أن جميع الذين روى عنهم الإمام ابن حزم ما يمنع من الرأي والقول به، خالفوا مروياتهم؛ فإنهم درجوا على "استعمال الرأي في الأحكام، والتمثيل للفروع بالأصول، والكلام في المسائل التي لا نص فيها في كتاب ولا سنة ولا أجمعت الأمة على حكم فيها، فثبت بذلك أنهم لم يريدوا بذلك إبطال القياس والرأي جملة، وإنما قصدوا إبطال رأي مخصوص"². هذه إذن هي النتيجة التي خلص إليها الإمام أبو الوليد بعد أخذ ورد وعرض واعتراض ومعارضة محاولا إثبات حجية الاجتهاد بالرأي وأنه لا حرج في ذلك، مميزا بين ما كان من الرأي محمودا منضبطا للضوابط المرعية في هذا الشأن، وما كان منه مذموما يرفضه الإمام الباكي نفسه، لأن أساسه هو الهوى والتشهي، ولأنه لا يجري على وفق القواعد والأصول التي قررها العلماء في هذا الصدد. والحق أن "هذه مناقشات جيدة من الباكي، تنبئ عن فهم وحذق، وهمه كما رأينا دفع تقرير ابن حزم في رد الرأي جملة... واستفدنا منها في ذكر مفردات الأدلة التي عند ابن حزم، ومدى توجيهها على القول بدم الرأي أو عدمه."³

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 851.

² نفسه، ج 2 ص 854.

³ مقدمة تحقيق كتاب "الصادع"، ص 29.

المطلب الثاني: مشكلة التعليل بين الإمامين ابن حزم والباجي

يمكن اعتبار قضية التعليل جوهر الخلاف وأساس التباين الحاصل بين الإمامين ابن حزم والباجي، خاصة في باب القياس الذي يعد أظهر مواطن الخلاف المذهبي بين الإمام ابن حزم والظاهرية من جهة، والإمام الباجي ومعه جمهور من الفقهاء والأصوليين؛ لأجل ذلك يتطلب الكلام عن التعليل التمهيد له ببيان مفهوم هذا المصطلح وأقسامه، والدافع إلى ذلك هو أن الإمام ابن حزم أصر على مخالفة جمهور العلماء، باعتباره التعليل مرفوضاً، لم يعترف فيه سوى بالعلة الطبيعية، أما في الشرع فإنه ينفي التعليل وما يترتب عنه من إلحاق للفروع بأصولها، فنتج عن ذلك جدل عميق بينه وبين سائر المذاهب التي أقرت التعليل ولم تعترض عليه.

أولاً: مفهوم التعليل وأنواعه

عُرفت العلة بأنها "عبارة عما يجب الحكم به معه".¹ وقيل هي: "ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجاً مؤثراً فيه".²

وقال الإمام السرخسي: "المقصود بالتعليل تعدية حكم النص إلى محل لا نص فيه"³ وقال الزركشي: "التعليل هو إلحاق المعلل الفرع بالأصل، بالعلة المقتضية لذلك".⁴

وقال الإمام الشاطبي: "وأما العلة، فالمراد بها الحكم والمصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، والمفاسد التي تعلقت بها النواهي".⁵

¹ التعريفات، ص 130.

² نفسه، ص 130.

³ أصول السرخسي، ج 2 ص 180.

⁴ البحر المحيط، ج 5 ص 121.

⁵ الموافقات، ج 1 ص 410-411.

يبدو أن التنوع والاختلاف في معنى العلة والتعليل الذي عبرت عنه التعريفات المعروضة آنفا، سيفضي إلى تباين كبير في المراد بهذا اللفظ، وذلك ما كان فعلا، فإن ثمة بونا شاسعا بين ما يريده المتكلمون بهذا المصطلح، وما يريده الفقهاء والأصوليون.

وعلى كل حال، فإننا "إذا استقرأنا الكلام في التعليل، بحسب المعنى المراد منه، وجدنا ثلاثة أقسام، هي: التعليل المادي الدهري، والتعليل القياسي الخاص، والتعليل المصلحي العام".¹

- يراد بالأول: ربط الآثار والمسببات بأسبابها، دون أي التفات للفعل الإلهي. وهذا النوع من التعليل، مرفوض من قبل سائر المسلمين، عوامهم فضلا عن علمائهم؛ لأنه يناقض أهم أسس عقيدة الإسلام، وهو الإقرار التام بأن الله تعالى هو الخالق المتصرف الواحد المريد الذي لا حدود لإرادته ولا شريك له في حكمه.

- أما النوع الثاني، فهو المتداول في الحقل الفقهي والأصولي؛ أي ما تحتوي عليه نصوص الشرع من علامات دالة على الحكم، يظهر أنه أنيط بها، ويستنتج ذلك بمسالك معروفة عندهم، وهذا النوع الذي خالف فيه الإمام ابن حزم كافة مثبتي القياس الذين أقروه وعملوا به، لأنه غير النوع الأول الذي رفضوه ولم يعترفوا به وإن سعي أيضا تعليلًا.

- والنوع الثالث من أنواع التعليل، هو ما "يفيد أن الأحكام معللة بالحكم والمناسبات والمقاصد والمصالح العائدة على العباد عموما، وهذا النوع من التعليل فرع عن اتصاف الله بمنتهى الحكمة واللطف والعلم، والتنزّه عن العبث، وهو الذي لن تختلف فيه أنظار العقلاء".² وهذا المفهوم المعبر عنه هنا، هو ما يتداوله أرباب المقاصد الشرعية.

هذه نظرة مقتضبة عن مفهوم التعليل وأقسامه الأساسية، لم يكن الغرض منها هو استقصاء الموضوع والتفصيل فيه، إنما كان الهدف هو التمهيد لمحور التعليل بين الإمامين

¹ نظرية التعليل، الدكتور عبد النور بزا، ص 24-25.

² نظرية التعليل، ص 27.

ابن حزم والباقي، المقصود أصالة في هذا المبحث، ومن ثم وضعه في سياقه وفهمه في إطاره العام، خاصة أنه سيتضح مع الإمام ابن حزم أنه كان ذا منهج خاص في موضوع التعليل، فتطلب كل ذلك التوطئة له بهذا التقديم الموجز.

مفهوم التعليل عند الإمام ابن حزم وموقفه منه

عرف الإمام ابن حزم العلة بأنها: "طبيعة في الشيء يقتضي صفة تصحيحها، ولا توجد تلك الصفة دونها، ككون النار علة الإحراق والإحراق هو معلولها".¹ وقال عن التعليل: "هو أن يستخرج المفتي علة الحكم الذي جاء به النص".²

هذا هو مفهوم العلة والتعليل عند الإمام أبي محمد، وهو كما يبدو لا يفرق بين العلة الطبيعية والعلة الشرعية، مما يعكس موقفه المبدئي من قضية التعليل؛ حيث يرفضه رفضاً قاطعاً، ولا يعترف سوى بالعلة التي نص عليها الشارع، ولكن دون أن يجيز نقلها أو تعديتها إلى فرع آخر؛ لأن كونها علة عنده هو أن الله تعالى جعلها كذلك.

ومن أقوال الإمام ابن حزم في رفض التعليل والتحذير منه:

- عقب تعريفه للتعليل علق بقوله: "وهو باطل بيقين؛ لأنه إخبار عن الله تعالى أنه إنما حكم بذلك الحكم من أجل تلك العلة، وأنه كلما لوحظت تلك العلة فيه، فله من الحكم مثل ما للحكم المعلن، وهذا كذب على الله تعالى جهاراً، وإخبار عن الله تعالى بما لم يخبر به عن نفسه".³

- وقال: "فصح أن التعليل الذي ادعوه عن أهوائهم غير ما أبانه الله تعالى ورسوله ﷺ الذي فرضه أن يعمل بما جاء به، كله كذب وباطل بلا شك، فإن لم يخبروا عن الله

¹ الإحكام، ج 1 ص 83.

² الصادق، ص 386.

³ نفسه، ص 386.

تعالى ولا عن رسوله ﷺ بمراده مبيّنا، فهو شرع في الدين عن غير الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ.¹

- وقال أيضا: "قد ثبت الإجماع على صحة قولنا، وعلى إبطال التعليل، وألا نتعدى السبب المنصوص عليه إلى ما لم ينص عليه، ولو كان التعليل حقا ما جاز وجود الإجماع بخلافه."²

هذه وغيرها نصوص من الكثرة بمكان، تجعل المرء يفهم بجلاء موقف الإمام ابن حزم من التعليل، وهو موقف يرجع في مجمله إلى اعتبار الإمام أبي محمد التعليل إخبارا عن الله تعالى بما لم يوح به، وهذا اجتهاد بشري لا يليق أن يتم إقحامه في الشرع، فكان بذلك مجرد هوى وليس رأيا علميا مبنيًا على أساس منهجي سليم؛ لأجل ذلك نلاحظ ذلك الأسلوب العنيف الذي واجه به الإمام ابن حزم أصحاب التعليل، والذي يصل أحيانا إلى التفسير والتبديع والوصف بالحمق والجهل وقلة العقل، وهو ما يجعل المتتبع لكل تلك الأقوال يستنتج أن قضية التعليل تعتبر أساس الخلاف وجوهر التباين بين الإمام ابن حزم وغيره من علماء المسلمين.

والحقيقة أننا "عند المقارنة بين قول الإمام ابن حزم وقول الجمهور في معنى العلة يظهر أن الحد الذي حده ابن حزم للعلة محصور في العلة العقلية، دون باقي مفاهيمها الأخرى التي قررها الأصوليون."³ ومعنى ذلك أنه لا يميز مفهوما عن آخر من مفاهيم العلة المتداولة بين مختلف الحقول المعرفية، بل يجعل العلة دائما هي ما يؤثر في المعلول، وهذا ليس هو ما أراده الإمام الباجي وغيره من مثبتي القياس في المجال الفقهي والأصولي؛ لأنهم لا يقصدون بكونها علة، أنها مؤثرة أو فاعلة أو موجبة كون الحكم كذلك، إنما مرادهم أنها علامة أو وصف دال على الحكم لا يقتضي شيئا بنفسه.

¹ نفسه، ص 529.

² الإحكام، ج 8 ص 353

³ منهج ابن حزم المعرفي، ص 311.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا المقام هو أن الإمام ابن حزم لم يكتف بالكلام عن العلة فحسب، إنما سعى إلى التمييز بينها وبين عدد من المصطلحات القريبة منها، حرصاً منه على تدقيق المصطلحات والمفاهيم التي يوظفها في مجادلته لخصومه؛ فميز بين العلة والسبب والغرض والأمانة. فقال عن السبب: هو "أمر وقع فاختر الفاعل أن يوقع فعلاً آخر من أجله، ولو شاء ألا يوقعه لم يوقعه، ككون الذنب سبباً لعقوبة المذنب".¹

والغرض عنده هو "نتيجة يقصدها الفاعل بفعله، كالشبع الذي هو غرض الأكل في أكله، وقد يكون الغرض اختياراً، كمراد الله تعالى بشرع الشرائع تعذيب من عصاه وتنعيم من أطاعه".²

أما الأمانة، فهي "علامة بين المصطلحين على شيء ما، إذا وجدت علم الواجد لها ما وافقه عليه الآخر، وقد يجعلها المرء لنفسه ليستذكر بها ما يخاف نسيانه".³

هذا التدقيق المصطلحي من الإمام أبي محمد، دليل على حرصه الكبير على بيان الفروق الحاصلة بين المصطلحات المتقاربة في معناها، حتى لا يحمل كلامه على غير محمله، بل يعتبر رحمه الله أن "الأصل في كل بلاء وعماء وتخليط وفساد: اختلاط الأسماء ووقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر بذلك الاسم وهو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء والإشكال".⁴ بناءً على ذلك يظهر الهدف الذي رامه الإمام ابن حزم عندما عرف كل مصطلح من هذه المصطلحات على حدة، وأسعى تلك الغايات التي قصدها رحمه الله تعالى، خاصة عندما اعتبر العلة أمراً مؤثراً يلغي إرادة الفاعل والسبب هو فعل المختار، هي إثبات الإرادة لله عز وجل وتنزيهه عن كل نقص لا يليق به سبحانه؛ لأنه لا يصح عنده أن يقال إن الله سبحانه وتعالى يفعل شيئاً لعل، فذلك لا يليق بالإرادة المطلقة للذات العلية.

¹ الإحكام، ج 1 ص 83.

² نفسه، ج 1 ص 83-84.

³ نفسه، ج 1 ص 84.

⁴ نفسه، ج 8 ص 383.

أدلة الإمام ابن حزم على نفي التعليل:

اكتفى الإمام ابن حزم في هذه المسألة بإيراد أدلة من القرآن الكريم ومن المعقول، محاولاً إلزام خصومه بما يراه هو صواباً. فمن القرآن الكريم أورد عدداً من الآيات الكريمة التي رأى فيها نهياً عن القول بالعلل، منها:

قوله تعالى: ﴿ليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلاً كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء﴾¹ ووجه دلالة هذه الآية على ما قرره الإمام ابن حزم أنها نهت عن البحث عن علة ما أراد الله عز وجل، بل اعتبرت ذلك ضلالاً، ومما يؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾² وهذا في نظره دليل قاطع على "النهي عن التعليل جملة"³.

واستدل أيضاً بقوله تعالى: ﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾⁴.

وهذا عند الإمام ابن حزم "إنكار منه تعالى للتعليل"⁵ لأنهم اعتبروا أن الله عز وجل أولى بإطعامهم من غير أن يلزمهم ويكلفهم بذلك، وسياق الآية دال بالقطع على أن المطلوب من المكلف هو الانقياد والطاعة، وليس البحث عن علل المعلولات.

وفي نقاش طويل مع الإمام الباجي وغيره من مثبتي القياس والتعليل، اعتبر أول من علل وقاس هو إبليس اللعين، مستحضراً قصة بدء الخلق والحوار الذي جرى بين الله سبحانه وتعالى وآدم من جهة وإبليس من جهة أخرى. فقد قال الله عز وجل: ﴿ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما وقال ما

¹ سورة المدثر، الآية 31

² سورة الأنبياء، الآية 23.

³ الإحكام، ج 8 ص 398.

⁴ سورة يس، الآية 46.

⁵ الإحكام، ج 8 ص 399.

نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين وقاسمهما إني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم انهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين قالوا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين¹ وقال سبحانه حكاية عن إبليس: ﴿أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين²﴾.

يبين الإمام أبو محمد عقب هاتين الآيتين أن آدم عليه السلام أخطأ من وجهين: الأول: أنه لم يحمل الأمر الإلهي على الوجوب، والثاني: إقراره إبليس على تعليله للنهي عن قرب الشجرة.

وهذا عنده كاف في الدلالة على أن تعليل الأحكام الشرعية يعتبر معصية، إضافة إلى أن القياس الذي أجراه إبليس، كونه مخلوقا من نار، وآدم عليه السلام من طين، كان قياسا ساقطا؛ لأجل ذلك فإن الإمام ابن حزم يحكم في قسوة ظاهرة على من خالفه بأن "القياس وتعليل الأحكام دين إبليس وأنه مخالف لدين الله تعالى"³.

وهكذا يستمر الإمام أبو محمد في مجادلة كل من خالفه في مسألة التعليل، حتى يصل في النهاية إلى لمزهم بالكفر، مصداقا لقوله تعالى: ﴿وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا⁴﴾.

ليخلص في نهاية الأمر إلى أن هذه الآية وحدها "كافية في أنه لا يحل التعليل في شيء من الدين، ولا أن يقول قائل: لم حرم هذا وأحل هذا؟ فقد صح قولنا: إن قول القائل: حرم البر بالبر متفاضلا لأنه مكيل، أو أنه مدخر، أو أنه مأكول، بدعة نعوذ بالله العظيم منها"⁵.

¹ سورة الأعراف، الآيات 18-22.

² سورة الأعراف، الآية 11.

³ الإحكام، ج 8 ص 399.

⁴ سورة البقرة، الآية 25.

⁵ الإحكام، ج 8 ص 400.

هذا على مستوى البناء، أي محاولة الإمام ابن حزم وضع أسس شرعية معضدة لرأيه، قبل أن ينتقل إلى المستوى الثاني من مستويات الجدل مع الإمام الباقي وغيره ممن أثبتوا التعليل وبنوا عليه عددا كبيرا من استنباطاتهم، والذي قام فيه بعرض حججهم وحاول إبطالها وبيان أوجه الخلل فيها، حسب ما بدا له.

فاستهل هذا النقاش مع خصومه بقوله: "وأما التعليل فإنهم قد قالوا: قد نص الله تعالى ورسوله ﷺ على أنه حكم بأشياء من أجل أشياء"¹ ممثلا لذلك بقوله تعالى: ﴿ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب﴾² فاعتبروا بقاء الحياة علة للقصاص.

إلا أن الإمام أبا محمد لا يسلم لهم ذلك، مستندا إلى ملاحظة الخلاف الحاصل بين أهل القياس في تحديد العلة، فتجد أحدهم يربط الحكم بعلة، بينما يبطلها الآخر ويقر علة أخرى وهكذا.

وهذا لا يليق بالشرع الحنيف؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾³ وما داموا قد اختلفوا في منهجهم ولم يكونوا فيه على وزن واحد، دل ذلك قطعا على أنه ليس من عند الله تعالى، فيوجه الخطاب إليهم لائما ومؤنبا: "إن ما ادعيتموه في هذا الباب هو الباطل المحض، والإخبار عن الله تعالى مما لم يخبر به عن نفسه، والقول على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ بغير علم."⁴ وإمعانا منه في كشف ما يحسبه تناقضا منهم، ينبههم إلى مخالفتهم لأصلهم في حكم القصاص؛ ذلك أنهم "بأجمعهم متفقون على أن لا يقتص من السيد لعبده في النفس، ولا عن والد لولده في النفس"⁵.

فكان ذلك إبطالا منهم لعلتهم التي عليها بنوا حكمهم، ليستنتج الإمام أبو محمد من ذلك كله أن اعتبارهم الزجر والردع هو الحكمة التي من أجلها شرعت الحدود، فيرفضه ويؤكد أنه

¹ الصاعد، ص518.

² سورة البقرة، الآية 178.

³ سورة النساء، الآية 81.

⁴ الصاعد، ص520.

⁵ نفسه، ص520-521.

مجرد دعوى لا برهان عليها، بدليل أن الله تعالى فرض الحد في الزنا ولم يفرضه في إتيان الهيمة، وشرع الحد في القذف بالزنا ولم يشرعه في القذف بالكفر، وأوجب الحد في شرب الخمر ولم يوجبه في شرب البول أو الدم.

وهي كلها أفعال أعظم مما وجبت فيه الحدود، فثبت بذلك أن "الحدود وضعها تعالى كما شاء، لا لعلة نعلمها أصلا، لكن كما شاء لما شاء، ولو أبان لنا على وجه تخصيصه بعض ما ذكرنا دون بعض لعلمناه، وليس لنا أن نقول على الله تعالى بآرائنا مما لا نعلمه".¹

وتوظيفا منه لأداة السؤال الجدلي يوجه إليهم الاستفسار الآتي: "أخبرونا عن هذه العلل التي تذكرون، أهى من فعل الله تعالى وحكمه؟ أم من فعل غيره؟ أم لا من فعله تعالى ولا من فعل غيره؟"² هكذا حاول محاصرتهم بهذه الاحتمالات الثلاث التي لا رابع لها؛ إذ ليس غرضه هو الاستفهام عن الجواب كما هو ظاهر، إنما هدفه أن يستدرجهم نحو مبتغاه فيلزمهم بما ستفضي إليه سائر تلك الاحتمالات.

فإن اختاروا الاحتمال القاضي بأنها من فعل غير الله تعالى، كان ذلك إقرارا منهم بوجود ند لله سبحانه، وهذا عين الشرك الذي هو أشد أنواع الظلم، وإيجاب على الله عز وجل ما لا يفعله بإرادته.

وإن اختاروا الاحتمال الذي يفيد بأنها ليست من فعل الله سبحانه ولا من فعل غيره، أقروا بوجود أشياء في العالم لا فاعل لها، وهذا عين كلام الدهرية، وأن ثمة أمورا خارجة عن حكم وإرادة الباري عز وجل.

¹ الصادق، ص 523.

² الإحكام، ج 8 ص 378.

أما إذا اختاروا الاحتمال الأخير وهو أنها من فعل الله سبحانه وتعالى وأنها حكمه الذي أَرَادَهُ، فهنا يسألهم بالطريقة نفسها وللغرض عينه "أَفَعَلَهَا اللهُ تَعَالَى لَعْلَةً، أَمْ فَعَلَهَا لِغَيْرِ عِلَّةٍ؟"¹

فإن أجابوا بأنه فعلها لا لعلّة، تركوا مذهبهم وخالفوا أصلهم، أما إذا اختاروا الجواب الثاني وقالوا: "بل فعلها الله تعالى لعلل آخر سئلوا في العلل أيضا كما سئلوا في التي قبلها، وهكذا أبدا فلا بد لهم ضرورة من أحد وجهين لا ثالث لهما"². وهنا يبدو بشكل واضح أن مشكلة الإمام ابن حزم مع الإمام الباجي وغيره من مثبتي القياس تكمن في مفهوم العلة عنده، والتي يجعل معناها واحدا في سائر الأحوال، وهي العلة المؤثرة التي لا يقصدها مخالفوه في هذا السياق.

وفي تعليقه على ما استدلوا به من أن الحكيم "لا يفعل إلا لعلّة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلّة"³ يعتبر قولهم هذا "أصلا لكل كفر في الأرض"⁴ انطلاقا من كون ذلك يوافق قول الدهرية، وأنه من جهة أخرى يؤدي إلى التسلسل المحال عقلا، لأن افتراض وجود علة للمعلول يدفع إلى التساؤل عن علة تلك العلة، وإذا وجدت، سئل عن علتها هي الأخرى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، وذلك في حد ذاته مقدمة إلى القول بأزلية العالم الذي هو عين الكفر. ولنستمع إلى الإمام أبي محمد وهو يفكك هذه المسألة تفكيكا دقيقا، محاولا جهد الإمكان إبطال قولهم وبيان تهافتة، دون أن نسقط من الاعتبار مرة أخرى أن مراده من لفظ العلة غير ما يريدونه هم، فكان كلامه مقبولا بمفهوم العلة عنده، لا عندهم.

يقول رحمه الله في ذلك: "ونقول في ذلك ههنا قولاً كافياً، يليق بغرض كتابنا هذا إن شاء الله تعالى، فنقول وبالله تعالى التوفيق: إن أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعلّة، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل

¹ الإحكام، ج 8 ص 379.

² نفسه، ج 8 ص 379.

³ نفسه، ج 8 ص 412.

⁴ نفسه، ج 8 ص 412.

كذلك؟ قال أبو محمد: وهم متفقون على أن القياس هو تشبيه الشيء بالشيء، فوجب أنهم مشبهون الله تعالى بأنفسهم، وقد أكذبهم الله تعالى في ذلك بقوله: "ليس كمثله شيء" الشورى 9. ولو أن معارضا عارضهم فقال: لما كنا نحن لا نفعل إلا لعل، وجب أن يكون تعالى بخلافنا، فوجب ألا يفعل شيئا لعل، لكان أصوب حكما... وأيضا فإنهم بهذه القضية الفاضحة قد أدخلوا ربهم تحت الحدود والقوانين، وتحت رتب متى خالفها لزمه السفه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا... وأما الباري تعالى فلم يزل وحده ولا شيء معه ولا مرتب قبله، فلم يكن على الله تعالى رتبة توجب أن يقع الفعل منه على صفة ما دون غيرها، بل فعل ما فعل كما شاء، ولم يفعل ما لم يفعل، كما لم يشأ، فبطل تشبيههم أفعال الحكيم منا بأفعال الباري تعالى".¹

هكذا إذن سعى الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى إلى نقض القول بالتعليل ونفيه جملة وتفصيلا، بناء على تصوره الذي لا يحيد عنه قيد أنملة، والذي يرجع في جوهره إلى مفهوم العلة التي يرفض أن يحملها على معناها في المجال الأصولي، بل يصير إصرارا كبيرا على إعطائها معنى التأثير الذي يلزم الفاعل ويوجب عليه أن يقوم بالفعل مضطرا دون اختيار أو إرادة.

فظهر بذلك "أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى؛ لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة تَعَرَّفَ للمراد منها والمطلوب فيها، فمن تحرى معرفة العلة في النص الكريم الذي اشتمل على تحريم الخمر، فَلِيتَعَرَّفَ مدى شمول هذا النص، وتنفيذ إرادة الله تعالى في التحريم بأوسع ما يشمل اللفظ... وإن من يبحث عن علل النصوص لتحقيق مراميها في أبعد مدة، لا يجعل الله سبحانه وتعالى مسؤولا، إنما ليحقق مسؤولية العباد بمقتضى النصوص في أوسع مدى وأبعد غاية، وفرق بين الأمرين عظيم جدا".²

هذا هو مَكْمَنُ الخلاف وأساس التباين بين الإمام ابن حزم والإمام الباقي ومن معه من مثبتي القياس، هو مفهوم التعليل عند كل واحد من الطرفين، وذلك لاعتبارين:

¹ الإحكام، ج 8 ص 414-415.

² ابن حزم، حياته وعصره، ص 340.

أولاً: من جهة أثره؛ إذ أصر الإمام أبو محمد على القول بأن العمل بالتعليل فيه مجانية لتنزيه الباري سبحانه ووصفه بالكمال المطلق والإرادة التامة.

ثانياً: من جهة اختلاف أرباب القياس في تحديد العلة في عدة مواطن، كاختلافهم في علة الربا، ولو كان التعليل منهجاً قطعياً يفيد اليقين لما حصل فيه خلاف، ولكن لأنه لا يجاوز مستوى الظن، فلا يصح الأخذ به في الدين. وبناءً على ذلك كله فإن الإمام ابن حزم، والتزاماً منه بمنهجه النصي الظاهري يعترف بوجود نوع محدود من التعليل في النصوص الشرعية، إلا أنه يرفض بشدة تجاوز ذلك الموطن الذي وجدت به تلك العلة، ومن ثم لا يجوز نقلها عن موضعها إلى محل آخر من أجل جعلهما يشتركان في الحكم الثابت في الأصل؛ وذلك لأن كونها علة عند ابن حزم هو أن الله سبحانه وتعالى جعلها كذلك، ليخلص في نهاية المطاف إلى أن الله عز وجل لا يفعل "شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أصلاً بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا، أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله تعالى أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من الأحكام في غير تلك المواضع البتة... وهذا هو ديننا الذي ندين الله تعالى به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى".¹

ثانياً: التعليل عند الإمام الباقي

أولاً: مفهوم التعليل عند الإمام الباقي

يعرف الإمام أبو الوليد العلة بأنها "هي الوصف الجالب للحكم"² يريد بذلك أن الأحكام الشرعية تتضمن عدة أوصاف، فما كان من تلك الأوصاف أكثر ارتباطاً بالحكم، حتى يترجح للناظر أنه ما أنيط إلا به، كان ذلك الوصف هو علة الحكم، ويمثل لذلك بمثال الطهارة التي "تفتقر إلى النية، لأنها طهارة تتعدى محل موجبها، فافتقرت إلى النية كالتيمنم"³ ومعنى ذلك أن

¹ الإحكام، ج 8 ص 351.

² إحكام الفصول، ج 1 ص 290، والحدود ص 122.

³ الحدود، ص 122.

قوله: تتعدى محل موجيها، هو الوصف الذي يترجح بأن الحكم قد علق به، فكان ذلك الوصف هو علة الحكم، ومن ثم فإن بقية الأوصاف التي يوصف بها الحكم لا تسمى علة، لأنها ليست جالبة للحكم.

وفي سياق تعريف العلة، لم ينس الإمام الباقي الربط بين معناها اللغوي ومعناها الاصطلاحي، فقال: "العلة عند مالك والفقهاء هي الصفة التي يتعلق الحكم الشرعي بها، والعلة في مواضع اللغة تفيد ما يتغير الحكم بوجوده، ولهذا سمي المرض لما تغيرت الحال عما كان علة بوجوده، ويصفون ماله الفعل أو ما لم يفعل علة فيقولون: جئت لعله كذا وكذا، ولم أقل لعله كيت وكيت، واستعمله المتكلمون في غير ذلك."¹

أول ما يثير الانتباه في طريقة الإمام الباقي في تعريف العلة، مقارنة له بما رأيناه مع الإمام ابن حزم، أن هذا الأخير إذا كان يعتبرها مجرد وهم وتخيل من المجتهد، بناء على موقفه عموما من قضية التعليل، فإن الإمام أبا الوليد يعتبرها حقيقة ثابتة وأمر واقع، لا مجرد وهم. ثم هناك ملاحظة أخرى أشد أهمية من سابقتها، يعبر عنها قوله: واستعمله المتكلمون في غير ذلك. ومفاد هذا الكلام أن الإمام الباقي يميز بين المعاني المختلفة التي يتداول بها أهل كل فن مصطلح العلة، وهو لا يقصد في هذا السياق العلة بمفهومها الطبيعي والعقلي، إنما يتحدث عن العلة بمفهومها عند الأصوليين والفقهاء، وهذا التمييز من الإمام الباقي بين هذه المستويات سيشكل الأساس الذي عليه سينبني الخلاف بينه وبين الإمام ابن حزم في مفهوم التعليل وحجيته.

ثانيا: موقف الإمام الباقي من التعليل وأدلته على ذلك:

ظهر من خلال التعريف السابق أن الإمام أبا الوليد لا ينكر تعليل الأحكام الشرعية ونقلها بناء على ذلك من أصولها إلى الفروع المشابهة لها في العلل التي أنيطت بها تلك الأحكام، وكان من أول ما استدل به على ذلك أدلة نقلية رأى بأنها تتضمن تعليلًا واضحًا، هي: قوله

¹ الإشارة، ص45.

تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمَشْرُكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا﴾¹ فعلة منعهم من قربان المسجد الحرام هي كونهم مشركين.

وقوله سبحانه: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾² فقد جاء الأمر في الآية باقتسام الفئ منوطاً بعلّة منع احتكاره من قبل الأغنياء دون من سواهم.

وقوله ﷺ: "وإنما نهيتكم لأجل الدافة"³، فقوله ﷺ "لأجل" ظاهر في الدلالة على النهي عن إدخار لحوم الأضاحي الوارد في الحديث الشريف معلل بوجود من يحتاج إليه من الفقراء. وبالإضافة إلى هذه الأدلة النقلية التي تمثل مستوى البناء كما هو معروف عند أهل الجدل، أي محاولة التأسيس لمشروعية التعليل، فقد خصص رحمه الله الجزء الأكبر من هذا الباب لمناقشة خصمه ومحاولة هدم مذهبه، بتفكيك أدلته وكشف ما تحويه من تناقضات وأوجه خلل.

يفتح مناقشته هذه بمثالين يعتبران أشهر ما يعترض به خصوم التعليل في هذا الباب، هما مثال التفاضل في البر، ومثال الشدة المطربة في المسكر؛ ذلك أنهم قالوا: "لا طريق لنا إلى تعرف وجهة الحكمة والمصلحة فيه، وليس تعليق الحكم على هذه الصفة بأولى من تعليقه على سائر صفات البر والشراب"⁴ يقصدون بذلك أنه ليس ثمة ضرورة عقلية تربط بين الوصف وحكمه، وهذا لا يكون دليلاً؛ لأنه مبني على مجرد التخمين والظن.

يجيب الإمام أبو الوليد على ذلك بأن الأمر لا يتعلق بالعلّة العقلية التي تربط على وجه الضرورة بين الأسباب ومسبباتها، بل القضية قضية أمارات وضعها الشرع علامات على الأحكام، وهذا شبيه بما لو علق الحكم على اسم علم أو مشتق، فيكون حينئذ ذلك "الاسم

¹ سورة التوبة، الآية 28.

² سورة الحشر، الآية 7.

³ أخرجه الإمام مالك في الموطأ، كتاب الضحايا، باب ادخار لحوم الأضاحي، رقم 1393.

⁴ إحكام الفصول، ج 2 ص 768.

علامة لذلك الحكم"¹. وما دامت الأحكام مرتبطة بالأسماء التي علقت بها، فكذلك تبقى مرتبطة بالأوصاف التي علقت بها، سواء كانت تلك الأوصاف منصوفا عليها، أو متوصلا إليها بالنظر والاستدلال.

فإذا ما احتج الخصم بأن من يبني الحكم بطريقة التعليل، يجترئ على الله عز وجل ويخبر عنه بما لم ينزله، يجيب الإمام أبو الوليد على هذا الاعتراض بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي "جعل العلة التي يستدل بها علامة لنا على الحكم، من تحليل أو تحريم"². بهذا الاعتبار لا يكون المعللون خارجين عن المسلك القويم في الاجتهاد، بل هم مخبرون عن عين ما أراد الله عز وجل؛ لأنه هو من جعل في شرعه تلك العلامات والأمارات دالة على الحكم، وبناء عليه، "فمتى نهانا ﷺ عن التفاضل في البر، ودل الدليل على أن المعنى الذي جعل علما على التحريم في التفاضل هو الطعم والاقتيات، وجب المصير إلى ما دل عليه الدليل، وكان بمنزلة أن يقول: حرمت عليكم التفاضل في البر؛ لأنه مطعوم مقتات"³.

وحتى في حالة اعتراض المخالف بأنه لو كان ذلك كذلك؛ أي أن العلة هي الطعم والاقتيات، لكان الشارع قد نص عليها، وما دام لم ينص عليها فلا يمكن اعتبارها كذلك. فالجواب أنه ليس من الضروري أن ينص عليها، بدليل أننا نجد في القرآن الكريم ألفاظا كثيرة مجملة، وكان بالإمكان إيرادها مفصلة ومبينة، ومع ذلك فلا ينقص هذا من سمو الوحي وبيانه ولا نتخذ ذلك ذريعة إلى القول بأن الوحي ملغز أو ليس مبينا.

وتوضيحا لذلك يورد الإمام الباجي بعض الأمثلة التوضيحية، والتي سبق أن رأينا بعضها مع الإمام ابن حزم أنفا، ومما أورده الإمام أبو الوليد في هذا السياق أن النبي ﷺ "نهى عن إدخار لحوم الأضاحي، ثم قال بعد ذلك: "إنما نهيتكم لأجل الدافة" وأيضا فقد وكل اختيار الأئمة إلى الأمة، مع القدرة على النص عليهم، ووكل أرش الجنايات وقيم المتلفات ونفقات

¹ نفسه، ج 2 ص 768.

² نفسه، ج 2 ص 770.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 771.

الزوجات ومنتعة المطلقات وجزاء الصيد وقيمة المثل والاجتهاد في جهة القبلة إلى المكلفين مع القدرة على النص على جميع ذلك كله.¹

فهذه كلها أمثلة تبطل الزعم بضرورة النص على العلة من أجل اعتبارها مشروعة وذات حجية في الاجتهاد، بل إن الاجتهاد لا يكون ذا معنى إلا إذا صاحبتة مشقة يجدها المجتهد حتى ينال مقابلها الأجر الذي وعده به الرسول ﷺ، وهذا ما يحققه منهج التعليل كما ينافح عنه الإمام الباقي. ومما اعترض به المخالف على الإمام الباقي في هذا المقام، مشكلة الصفة التي ينبغي أن يعلل بها الحكم؛ ذلك أن النص يضم صفات عدة، وليست إحداها أولى من غيرها في تعليل الحكم بها "وهذا يوجب تكافؤ الأدلة."²

مباشرة عقب هذا الاعتراض ينبه الإمام الباقي خصمه بأنه لم يفهم جيداً مسالك التعليل؛ لذلك أخطأ فيه. وممكن الخطأ هو في طبيعة العلة؛ لأن الإمام الباقي عندما تكلم عن العلة هنا، فهو لا يقصد العلة المؤثرة كما يفهمها الإمام ابن حزم، ومقتضى ذلك أن "الصفة المتعلقة بالحكم، لم تكن علامة عليه، من حيث كان صفة للأصل، وإنما كانت علامة عليه بتقرير الشرع والاستدلال"³ وذلك كما لو علق الحكم بالاسم، فإنه حينئذ يصير علامة عليه، وكما أن المسمى الواحد قد تكون له أسماء عديدة، ولا نقول بأن بعض تلك الأسماء أولى من بعضها في الدلالة على ذلك المسمى، فكذلك هنا، ومن ثم بطل اعتراض الخصم وظهر خطأ استدلاله.

ومن أعمق الاعتراضات التي أجاب عليها الإمام الباقي في هذا المقام، ما خلط فيه الخصم مرة أخرى بين العلة العقلية والعلة الشرعية فقال: "إن العلل الصحيحة ما تستقل بوصف

¹ نفسه، ج 2 ص 771.

² نفسه، ج 2 ص 771.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 769.

واحد كالعلل العقلية، ولما كانت العلل الشرعية لا تستقل بوصف واحد، وجب أن تكون باطلة.¹

واجه الإمام أبو الوليد هذا الاعتراض بطريقة القلب المعروفة عند أهل الجدل، فاستثمره لصالحه، وكشف عن التناقض الذي يتضمنه، ومفاد ذلك "أنكم تجيزون القياس بالعلة المستقلة بوصف واحد، وفيه إثبات القياس"² بمعنى أنكم تنفون جميع أنواع العلل وتعتبرونها باطلة وغير لائقة بالوحي، فلا يصح منكم الآن هذا التفصيل الذي اعترفتم فيه بالعلة العقلية المؤثرة وجعلتم القياس لا يكون إلا بها، وفي ذلك تناقض واضطراب لا يخفى.

ثم يستمر الإمام الباقي في توضيح القضية قائلاً: "هذه الأقيسة ليست بموجبة كالعلل العقلية، وإنما هي أمارات ودلالات، ولا يمتنع أن تكون العلامة ذات أوصاف على سبيل الموافقة والمواضعة."³

وهذا في الحقيقة هو جوهر الخلاف بين الإمامين ابن حزم والباقي؛ حيث نرى الإمام الباقي يلح كثيراً في بسطه وتوضيحه، كما رأينا الإمام ابن حزم مصرًا على رأيه فيه، وهو أن ثمة فرقاً كبيراً وبونا شاسعاً بين العلة الشرعية كما يراها الإمام أبو الوليد، والعلة العقلية المؤثرة في المعلول كما يراها الإمام أبو محمد.

هذه إذن هي أهم الاعتراضات التي حاول الإمام الباقي تفكيكها والرد عليها، موظفاً في ذلك أساليب عقلية بالأساس، في إطار جدلي، من سؤال وجواب واعتراض ومعارضة وغيرها من الأساليب الجدلية المعروفة، وقد بذل غاية وسعه في رد اعتراضات الخصم ونقض حججه، دون أن يغفل عن توضيح وجهة نظره، مع قصده مباشرة إلى جوهر المشكلة مع مخالفه، مؤكداً على أهمية المدخل المصطلحي في حل هذه المشكلة التي نتجت عنها خلافات ذات بال سواء على المستوى الأصولي النظري أو على المستوى الفقهي التطبيقي العملي؛ لأجل ذلك

¹ نفسه، ج 2 ص 774.

² نفسه، ج 2 ص 774.

³ إحكام الفصول، ج 2 ص 774.

وجدناه رحمه الله كثيرا ما ينبه المرة تلو المرة، على "أنه لا علة لشيء من الأحكام الشرعية في الحقيقة، لأن العلة ما ثبت الحكم بثبوتها وانتفى بانتفاءها، وإنما هذه أمارات وعلامات وإن سميت عللا، فعلى سبيل المجاز والاتساع، لأنها قد تنتفي ويبقى الحكم، ولا يستحيل أن يجعل ما ليس بعلة للحكم دليلا عليه، كالمحدث الذي يدل على الفاعل، وإن لم يكن علة لوجوده، فلا يمتنع على هذا أن يجعل الطعم علامة لتحريم التفاضل في البيع، والشدة المطربة علامة على تحريم الشراب".¹

المطلب الثالث: الإمامان ابن حزم والباقي بين القياس الفقهي والقياس المنطقي

تم ختم هذا الفصل بالكلام في هذه القضية، نظرا لارتباطها الشديد بموضوعه؛ ذلك أن اشتراك القياسين في الاسم وإن كان المسمى مختلفا، يقتضي التطرق لهذا النوع الثاني من القياس، خاصة وأن الإمام ابن حزم مع رفضه الشديد للقياس الشرعي وحملته القوية على أهله، ووصمه لهم بأقذع النعوت وصنوف النقائص، فقد كان على العكس تماما فيما يتعلق بالقياس المنطقي؛ حيث بذل قصارى جهده في الذب عنه، وتبناه إلى أبعد الحدود. فهل يشكل القياس المنطقي بديلا حزميا للقياس الشرعي؟ وكيف كان موقف الإمام الباقي من هذا النوع من القياس؟

لكن قبل محاولة المقارنة بين رأييهما بهذا الخصوص، يحسن بيان الفرق بين القياس الشرعي والقياس المنطقي، وهو ما سيخصص له الفرع الأول من هذا المطلب.

أولا: الفرق بين القياس الشرعي والقياس المنطقي

سبق الكلام آنفا عن مفهوم القياس الشرعي عموما وعند الإمامين ابن حزم والباقي؛ لذلك فلا حاجة لإعادة ذلك هنا، إنما سيتم الانتقال مباشرة إلى عرض مفهوم القياس المنطقي وبيان ما يميزه عن القياس الشرعي.

¹ نفسه، ج 2 ص 767.

يعرف القياس المنطقي بأنه: "قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعه بذاتها."¹

وعرف أيضا بأنه "القول المركب من قضيتين أو أكثر، والذي تستنبط منه قضية أخرى."²

والقياس في علم المنطق هو عمود الرchy الذي تخدمه بقية المباحث والمسائل المنطقية، وهو الهدف الأسى لكل من يشتغل بهذا العلم، لأنه هو الكفيل ببلوغ البرهان الذي يعتبر أرفع أشكال الاستدلال؛ لأجل ذلك شبهه الإمام الغزالي بمن يبني بيتا، فإنه يلزمه "أن يسعى أولا للجمع بين المفردات، أعني الماء والتراب والتبن، فيجمعها على شكل مخصوص ليصير لبنا، ثم يجمع اللبنة، فيركبها تركيبا ثانيا، كذلك ينبغي أن يكون صنيع الناظر في كل مركب."³

يقصد رحمه الله، أن البيت في شكله النهائي الذي صار عليه، مركب من مادة وصورة، فمادته التراب والتبن والماء، وصورته هي شكل البيت الذي هو عليه، وكذلك القياس، مادته المقدمات القطعية، وصورته طريقة ترتيب تلك المقدمات وتأليفها.

وتوضيحا لذلك يوردون أمثلة تبين مقصودهم فيقولون على سبيل المثال:

كل طالب متعلم

أحمد طالب

أحمد متعلم

أو

كل إنسان فان

¹ موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، رفيق العجم و آخرون، ص 661.

² علم المنطق الحديث، مجد عبد الرزاق، ص 150.

³ معيار العلم، ص 130.

سقراط إنسان

سقراط فانٍ

"فالحد المتكرر في المقدمتين يسمى الحد الأوسط، أما الحدان الآخران، فيسمى أحدهما الحد الأكبر، وهو الذي يكون محمولاً في النتيجة، والآخر يسمى بالحد الأصغر وهو الموضوع في النتيجة"¹ يريدون بالمحمول معنى الجملة، أما الموضوع فيقصدون به اللفظ مستقلاً على المعنى، كما يسمون القضيتين اللتين يتألف منهما القياس؛ أي الجملة الأولى والجملة الثانية، بالمقدمتين، أما ما نتج عنهما فيسمونه بالنتيجة، ومجموع ذلك؛ أي المقدمة الأولى والثانية والنتيجة، يسمى الجامعة.

وجمعاً لشتات ما تقدم، نتأمل هذا المثال الذي وظف فيه صاحبه الرموز عوض الكلمات، حتى يؤكد على الخاصية الكبرى التي يتميز بها القياس المنطقي، وهي خاصية البناء المحكم المضبوط الذي لا بد من مراعاته، وإلا لم يكن قياساً عند أهل المنطق.

يقول في هذا السياق:

"أ ب _ ب ج _ النتيجة: أ ج

فنلاحظ هناك أن عنصراً أو حداً قد تكرر في المقدمتين، وهو (ب) ووجوده هو الذي حقق الترابط بين الحدين الآخرين بحيث كان إنتاجهما تلقائياً أو لازماً، ويسمى هذا الحد المكرور (الحد الأوسط)، وأما الحدان الآخران (أ) و(ج)، فيسمى موضوع النتيجة (أ) باسم الحد الأصغر، لأننا نحكم عليه، ومقدمته تسمى المقدمة الصغرى، والمحمول النتيجة (ج) الحد الأكبر؛ لأننا نحكم به، ومقدمته هي المقدمة الكبرى."²

هذا إذن هو القياس كما يتحدث عنه المناطقة، وهذه أهم المصطلحات المتداولة فيه عندهم، وهم يتحدثون في هذا الباب عن تفاصيل كثيرة من قبيل أشكال القياس وضروب كل

¹ المنطق وأصول الفقه، أحمد ولد محمد، ص 81.

² علم المنطق، د نبيل فولي، ص 121.

شكل ومتى يكون القياس فاسداً، وغير ذلك من المسائل التي لا حاجة للحديث عنها في هذا السياق؛ لأن الغرض ليس هو بسط الكلام في هذه القضايا، إنما الهدف هو عرض صورة مجملة للقياس المنطقي بيانا لماهيته وتمييزاً له عن القياس الذي يتكلم عنه الأصوليون والفقهاء ، كل ذلك من أجل تحديد الفرق بين القياسين، قبل الانتقال إلى معرفة موقف الإمامين ابن حزم والباقي من القياس المنطقي على وجه الخصوص.

وبناء على ما تم بسطه آنفاً، بدا أن الفرق بين القياس المنطقي والقياس الشرعي يتجلى في الأوجه الآتية:

- ينطلق القياس المنطقي من مقدمات يقينية، لا بد من التسليم بها قبل إجراء القياس، ولا ينبغي أن يتسرب إليها أدنى احتمال، بينما العلة في القياس الشرعي والتي على أساسها ينقل الحكم من الأصل إلى الفرع، لا تكون قطعية إلا إذا كانت منصوحاً عليها، أما ما عدا ذلك فيتم تحديد الوصف الذي أنيط به الحكم بناء على الظن الغالب، وهو أمر مرفوض في قياس المناطقة الذين لا يرضون بديلاً عن القطع واليقين سبيلاً إلى بناء قياسهم.
- من حيث البنية، فالقياس المنطقي لا بد فيه من مقدمتين على الأقل ترتبطان فيما بينهما بحد أوسط يكون هو الأساس في صدق النتيجة التي تفضي إليها المقدمتان، أما القياس الشرعي فبنيته مغايرة لذلك؛ حيث يقوم على تشابه في وصف أو أكثر بين طرفين، أحدهما يسمى أصلاً والثاني يسمى فرعاً، فيعطى الثاني حكم الأول بناء على ذلك التشابه الحاصل بينهما.
- من شروط القياس المنطقي أنه لا بد أن تكون واحدة من مقدماته على الأقل كلية، فلا يمكن أن يبنى على جزئيتين، وهذا لا يشترط بالضرورة في القياس الشرعي؛ إذ يمكن بناؤه على أمرين جزئيين.
- القياس المنطقي يتأسس على العقل المحض، ولا يعترف بشيء آخر سوى البداهة والضرورة العقلية، أما القياس الشرعي فإنه يبنى أولاً على دليل الوحي، وغاية ما

يفعله العقل هو ملاحظة التشابه بين الأصل والفرع واستخراج الوصف الذي أنيط به الحكم في الأصل.

كانت هذه أهم الفروق الملاحظة بين القياس الشرعي والقياس المنطقي، سواء من حيث بنية كل منهما، أو من حيث طريقة إجرائه، أو من حيث طبيعة النتائج المترتبة عنه، والتي على أساسها سيتحدد موقف الإمامين ابن حزم والباقي من كل نوع من القياسين، ولعل تلكم الفروق الجوهرية بين النوعين هي ما جعل الدكتور علي سامي النشار يسجل بقوة أصالة القياس الشرعي الذي تبناه الأصوليون والفقهاء وأعملوه في تأسيس الأحكام الشرعية العملية، فيقول رحمه الله تعالى بعد تحليل عميق للموضوع: "وقد تبين لنا الآن في جزم وقطع أن القياس الفقهي شيء آخر غير التمثيل الأرسططاليسي، وأنه نتاج إسلامي خالص، توصل إليه المسلمون"¹

ثانياً: موقف الإمام الباقي من القياس المنطقي

سبق أن تم بيان موقف الإمام الباقي من القياس الشرعي، وهو موقف ينسجم فيه مع المنهج الاجتهادي المالكي ومع جمهور الأصوليين والفقهاء؛ حيث قَبِلَ هذا الدليل وبين حججه النقلية والعقلية على حجيته وصحته، وأعمله في اجتهاده التطبيقي على الفروع الفقهية العملية، وجادل عنه كل من لم يره دليلاً شرعياً، وحاول جهد إمكانه أن ينقض أقوالهم ويثبت سلامة وصحة اختياره في هذا الباب. لكن ماذا عن النوع الثاني من أنواع القياس وهو القياس المنطقي، ماذا كان موقفه منه؟ وكيف كانت نظرته إليه؟

في الحقيقة لم يحفل الإمام أبو الوليد بهذا القياس كثيراً، حيث لم يجاوز فيه ثلاث صفحات في مستهل كلامه عن القياس الشرعي، وقد عبر عن موقفه بشكل واضح قائلاً: "وقد زعمت الفلاسفة أن القياس لا يصح ولا يتم من مقدمة واحدة، ولا يكون عنها نتيجة، وإنما

¹ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص101.

ينبني القياس من مقدمتين فصاعداً.¹ يبدو من هذا النص أنه يرفض القياس المنطقي رفضاً قاطعاً، وهو ما يظهر في قوله (زعمت الفلاسفة).

والتزاماً منه بالموضوعية في مجادلة خصومه ممن يتبنون القياس العقلي، وعلى رأسهم الإمام ابن حزم، فإنه يحاول نقض منهجهم من داخله، منطلقاً في مناقشتهم من المثال الآتي:

كل حي قادر

كل قادر فاعل

معلقاً على ذلك بقوله: "والمقدمة عندهم مقال موجب شيئاً لشيء، أو سالب شيئاً عن شيء، فالموجب كقولنا: كل حي قادر، والسالب قولنا: كل حي ليس بميت"² وما لجوؤه إلى هذا المسلك في مناقشتهم إلا ليثبت لهم أنه على دراية تامة باصطلاحاتهم وقوانين فهم، ومن ثم فرفضه لقياسهم ليس راجعاً إلى عدم معرفته بمنطقهم. وظاهر من طريقة كلامه في هذا الموضوع أنه لا يمنح هذا القياس تلك المكانة التي خلعها عليه الإمام ابن حزم وغيره ممن تأثروا بالمنطق الأرسطي، بل لا يستحق عنده أن يسمى قياساً، نظراً للبون الشاسع بينه وبين القياس الذي يعتبره الإمام أبو الوليد، وهو ما نستنتجه من قوله: "وهذا ليس من القياس بسبيل ولا له به تعلق؛ وذلك أننا بيننا أن القياس عند أهل النظر وفي مقتضى اللغة، إنما هو حمل أمر على أمر بوجه يجمع بينهما فيه ويسوى بينهما في الحكم لأجله".³

هذا هو القياس الحقيقي عند الإمام الباكي؛ لأن فيه رداً وموازنة بين طرفين، وبحثاً عما يجمع بينهما، وهذا ما يقتضيه لفظ القياس في أصل وضعه اللغوي وعند العلماء المحققين، أما ما يسميه المنطقيون قياساً، فليس عنده أكثر من جمع بين الأقوال وضم بعضها إلى بعض، وحتى ما يسمونه نتيجة ما هو في الحقيقة إلا انعكاس طبيعي للجمع بين المقدمتين وهو من

¹ إحكام الفصول: ج 2 ص 758.

² إحكام الفصول، ج 2 ص 758.

³ نفسه، ج 2 ص 758.

البداهة بحيث لا يتطلب كبير مجهود من أجل إدراكه، وهذا ليس فيه معنى القياس الحقيقي شيء؛ إذ ليس فيه حمل طرف على طرف وقياسه عليه.

ومما يدل عند الإمام الباكي على هذا الإفراط في البداهة الذي يتسم بها القياس المنطقي "اتفاقنا نحن وهم على أن قولنا: زيد حي، يقتضي أنه ليس بميت، وينتج منه سلب الموت عنه، ومع ذلك فليس بقياس".¹

ومما يستدل به الإمام الباكي أيضا على صحة ما ذهب إليه، أننا عندما نقسم القضية قسمة صحيحة، نستنتج بعض أجزائها قبل سماعها، وتوضيحا لذلك يضرب المثال الآتي: "إذا قلنا: الوجود قسمان: قديم، علم كل سامع أن القسم الآخر ليس بقديم"² هذا الاستنتاج الذي توصل إليه الإمام الباكي مبني على مجرد القسمة، دون أن يحتاج إلى مسالك المناطق وترتيباتهم وأبنيتهم الصورية، وفي ذلك عنده غُنية عن منهجهم وعن علمهم برمته.

ومما يؤكد أن الإمام الباكي لم يثر هذه المناقشة المنطقية الوجيزة إلا لإظهار معرفته بها وأنها غير غائبة عنه، قوله في نهاية مجادلته لهم: "ولولا من يعتني بجهالاتهم من الأغمار والأحداث، لنزهدنا كتبنا من ذكر الفلاسفة، ولكن قد نشأ أغمار وأحداث جهال، عدلوا عن قراءة الشرائع، وأحكام الكتاب والسنن إلى قراءة الجهالات من المنطق، واعتقدوا بصحتها، وعولوا على متضمنها، دون أن يقرأوا أقوال خصومهم من أهل الشرائع الذين أحكموا هذا الباب وحققوا معانيه".³

من خلال ما سبق يبدو أن تفسير موقف الإمام الباكي من القياس المنطقي يرجع بالأساس إلى موقفه الجذري الرافض للمنطق ودعوته إلى الإعراض عنه وعدم الاقتراب منه، وهو ما نجد له تفصيلا أكبر في نصيحته لولديه، حيث سعى من خلالها إلى توجيههما الوجهة الصحيحة في كافة المجالات، العقديّة منها والتعبديّة والتربويّة والاجتماعيّة والعلمية وغيرها،

¹ إحكام الفصول، ج 2 ص 739.

² نفسه، ج 2 ص 759.

³ نفسه، ج 2 ص 760.

دون أن ينسى تحذيرهما مما يمكن أن يعود عليهما بالويل والثبور وعظائم الأمور في الدنيا وكذا في يوم النشور، مخاطبا إياهما بأسلوب تحذيري واضح قائلا:

"وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة، فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد، والبعد عن الشريعة والإبعاد... ولو كنت أعلم أنكما تبلغان منزلة الميز والمعرفة والقوة على النظر والمقدرة، لحضضتكما على قراءته، وأمرتكما بمطالعتة، لتحققا ضعفه وضعف المعتقد له وركاكة المغتر به، وأنه من أقبح المخاريق والتمويهات، ووجوه الحيل والخزعات التي يغتر بها من لا يعرفها، ويستعظمها من لا يميزها".¹

هذا هو موقف الإمام الباقي من القياس المنطقي، وضحه وبينه بما لا مزيد عليه، فماذا عن الإمام ابن حزم؟

ثالثا: موقف الإمام ابن حزم من القياس المنطقي

إذا كان الإمام الباقي ممن تبنا القياس الأصولي ورفضوا القياس المنطقي، فإن الإمام ابن حزم على العكس من ذلك تماما، رفض القياس الشرعي رفضا قاطعا، وفي الوقت نفسه تبني القياس المنطقي واعتبره من الأدوات الاجتهادية الضرورية لمن رام التصدي للفتوى بين الناس، وهذا في الحقيقة راجع إلى افتتانه بعلم المنطق واعتباره إياه عصمة للعقول من التيه والزلل والغلط، سابقا بذلك الإمام الغزالي في إدخال هذا الفن إلى دائرة العلوم الإسلامية، فكان يعد "التمكن من المنطق ضرورة ملزمة لكل من قصد الاستدلال أو الاجتهاد، كما أن الجهل والتقصير في ضبط المفاهيم والبراهين المنطقية، يجعل عملية الاستدلال متعثرة وناقصة".² وهو مع رفضه الشديد للقياس باعتباره منهجا اجتهاديا في استثمار الخطاب الشرعي، فقد صار تبعا لذلك شديد الحساسية من مصطلح القياس نفسه؛ لأجل ذلك يوجه سؤالا جدليا لكل من خالفه في هذا الأصل: "ونسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قانس حق، أم منه حق ومنه باطل؟ فإن قال: كل قياس حق، أحوال؛ لأن المقاييس تتعارض

¹ النصيحة الولدية، ص18.

² ابن حزم وآراؤه الأصولية، ص259.

ويبطل بعضها بعضا... وإن قال: منها حق ومنها باطل، قيل له: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد، ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا.¹ وهكذا فإنه بسبب هذا النفور من مصطلح القياس، عندما أراد أن يناقش موضوع القياس المنطقي، عقد له بابا سماه البرهان، جمع فيه موضوعات عدة، من ضمنها القياس المنطقي واعتبره في الشرعيات والعقليات على حد سواء، لا فرق بين المجالين، فقال: "واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان."² وهذا أحد أوجه الحماس الشديد والافتتان الذي لاحظته غير واحد ممن درسوا فكر الإمام ابن حزم، وهو في الوقت نفسه أحد أوجه التباين الشديد بينه وبين الإمام الباجي الذي رفض القياس الأرسطي وغيره من القضايا والمسائل التي اشتمل عليها علم المنطق.

رابعا: لماذا اختار الإمام ابن حزم القياس المنطقي ودافع عنه إلى أبعد الحدود؟

بعد أن اتضح موقف الإمام أبي محمد من قياس المناطقة، يبقى من الضروري، البحث عن العوامل والمسوغات التي خولت له سلوك هذه السبيل، وذلك حتى يفهم موقفه في السياق العام لفكره ومنهجه الأصولي.

- أول تلكم العوامل نستنتجها من حديثه عن القياس المنطقي، حيث يتحصل من مجمل كلامه في هذا الموضوع أن المراد به هو ضم قضية إلى أخرى لتفضي بالضرورة إلى نتيجة لازمة عنهما.

ظاهر من طريقة تعريفه قصده إلى القول بأن ذلك يعد من البديهيات أو كما يسميها هو، ضرورات العقل، بمعنى أن مقتضى اجتماع تَيْنِكَ القضيتين هو إنتاج تلك النتيجة والإفضاء إليها بالضرورة، وهذا يجعل الناظر في نصوص الشرع مجتنباً للتكلف الذي يراه الإمام أبو محمد من أبرز سمات القياس الشرعي الذي رفضه ولم يعترف بحجتيه. وهذا المنهج الذي يقترحه

¹ المحلى، ج 1 ص 78-79.

² التقريب، ص 565.

الإمام ابن حزم من شأنه رأب الصدع وتقليص شقة الخلاف بين المجتهدين، لأنه من "أوائل العقل التي لا يختلف فيها ذو عقل"¹

- العامل الثاني يتجلى في الأثر العقدي لهذا القياس، فإذا كان القياس الشرعي بما يتضمنه من تعليل يوجب النقص للباري عز وجل، كما يرى ذلك الإمام ابن حزم، فإن منهج المناطقة ليس فيه، عند الإمام أبي محمد، خطورة على كمال إيمان المسلم ولا مثلبة في يقينه بربه؛ لأجل ذلك خاطب معارضييه قائلاً: "فعابوا كتباً لا علم لهم بها، ولا طالعوها ولا رأوا منها كلمة، ولا قرؤوها، ولا أخبرهم عن ما فيها ثقة؛ كالكتب التي فيها هيئة الأفلاك ومجاري النجوم والكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام ... وهذه الكتب كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة."²

- ثم إن من أقوى العوامل التي جعلت الإمام ابن حزم يتبنى القياس الأرسطي والمنطق الصوري عامة، ضابط القطعية الذي كثيراً ما حاول مراعاته في اشتغاله العلمي وخصوصاً فيما يتعلق بالشرعيات والأحكام الفقهية العملية؛ فهو يرى "أن القياس المنطقي قياس قطعي في الاستدلال؛ لأنه ينبني على قاعدة اللزوم بين المقدمة الكبرى والنتيجة."³

ومرد ذلك إلى أن القضايا التي يتألف منها هذا القياس يلزم عنها قول آخر، هو الذي يسمونه بالنتيجة، وهذا اللزوم الذاتي هو الذي يجعل تلك النتيجة قطعية لا يتسرب إليها احتمال أو ظن كما هو الشأن في القياس الشرعي الذي يقبله الإمام الباجي ويرفضه الإمام ابن حزم.

- ولما كان رفض الإمام ابن حزم لعدد من مسالك وأصول بقية المذاهب وفي مقدمتها القياس الشرعي مبنيًا على إخلالها بمبدأ كمال الشريعة الذي يعد أحد مرتكزات المنهج

¹ الفصل في الملل والاهواء والنحل، ج 1 ص 12.

² نفسه ج 2 ص 77

³ ابن حزم وآراؤه الاصولية، ص 261.

الأصولي عنده، فقد رأى في القياس المنطقي؛ بأنه لا ينشئ أحكاماً من خارج النص، بل يقرر ما هو موجود سلفاً في ثنايا الخطاب، غاية ما في الأمر أنه يتدرج عبر مراحل وخطوات مرسومة للوصول إلى نتائجه، فكان بذلك "أداة للإثبات و ليس للإنتاج"¹ ووجه القول أن هذا القياس منسجم مع مبدأ كمال الشريعة، أن الذين يطبقون القياس الفقهي في نظر الإمام ابن حزم يأتون بأحكام من خارج الشرع، ما أنزل الله بها من سلطان، فكأنهم عنده بذلك يرمون الدين بالنقصان وعدم الكمال، أما القياس الذي يدافع عنه الإمام ابن حزم، فإن غاية مرامه هو استخراج ما هو متضمن في قضيتيه وإظهاره للوجود؛ وهذا هو معنى قوله في هذا المعنى: "إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها"²

هذه إذن هي أهم الدوافع التي جعلت الإمام ابن حزم يختار القياس المنطقي بديلاً للقياس الشرعي، وهو كما يبدو يحقق له الانسجام بين كافة عناصر وأجزاء نسقه الاستدلالي وبنيته الفكرية بشكل عام، وبالأخص ما يتعلق منها باستثمار الخطاب الشرعي، نظراً لكون النتيجة المنطقية متضمنة أصلاً في المقدمتين اللتين مهدتا لها، ومن ثم استطاع الإمام أبو محمد من جهة أخرى تحقيق الانسجام مع المنهج الظاهري الذي تبناه في اشتغاله الفقهي، متجاوزاً بذلك مسلك التعليل الذي قبل به الإمام الباجي وغيره من الأصوليين الذين لم يروا حرجاً في تطبيقه على نصوص القرآن الكريم والسنة المشرفة.

¹ نفسه، ص 262.

² التقريب لحد المنطق، ص 464.

خامسا: كيف طبق الإمام ابن حزم القياس المنطقي في مجال الأحكام الشرعية؟

حتى لا يبقى الكلام عن هذا الموضوع حبيس المستوى النظري، يحسن في هذا المقام عرض نماذج تطبيقية أعمل فيها الإمام ابن حزم قياسه المنطقي في نصوص الشريعة، ليستنبط منها أحكاما عملية وفق هذا المنهج الذي تبناه ودافع عنه. ومن بين تلكم الأمثلة التي تعكس ميل الإمام أبي محمد إلى هذا المسلك واعتداده به:

- أثناء بسطه القول في أشكال الأقيسة عند أهل المنطق وبيانه ضروب كل نوع وما يرتبط بذلك من أنواع القضايا، قال:

"ونمثل ذلك بمثال شرعي فنقول: إنك تقول في النافية الكلية: إذا صح أنه ليس شيء من المسكرات حلالا، فليس شيء من الحلال مسكرا... لأن الإخبار عن الكل إخبار عن كل جزء من أجزائه، وتقول في الموجبة الكلية: إذا كان كل والد واجب البر، فبعض الواجب برهم الوالد... فافهم هذا كله وثق به، فإنه لا يخونك أبدا."¹

- وعند كلامه عن القضايا الشرطية، أورد المثال الآتي: "مثال ذلك: إن كان من زنى وهو محصن، وهو بالغ عاقل ثيبا، فإنه يجلد ويرجم، لكنه ثيب، فإنه يجلد ويرجم."²

- ومن أجل توضيح خاصية الترابط بين القضايا في إفضاءها إلى النتائج المترتبة عنها يقول: "كل شيء لا يجوز أن يصح حتى يصح شيء آخر، ثم إذا لم يصح ذلك الشيء الآخر، فواجب ضرورة أن لا يصح الذي لا صحة له إلا بوجود صحة لم توجد. ومن هذا الأصل الضروري البرهاني أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد لا يصح في النكاح والطلاق والبيوع والعتق وسائر العقود كلها."³

- وعند تقسيمه القياس إلى أشكاله، أورد عقب كل شكل مثالا سماه مثالا شرعيا، منها:⁴

¹ التقريب لحد المنطق، ص 471-472.

² نفسه، ص 493.

³ نفسه، ص 496.

⁴ التقريب لحد المنطق، ص 487-488-489-490.

- كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، فكل مسكر حرام.
- بعض البيوع ربا، وليس كل شيء من الربا حلالا، فبعض البيوع ليست حلالا.
- كل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه، وليس شيء مما نهيت عنه حلالا، فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالا.
- كل قاذف محصنة فاسق، وكل قاذف محصنة يحد، فبعض الفاسقين يحد.
- كل المحرمين منهي عن الصيد، وليس أحد من المحرمين مباحا له النساء، فليس بعض المنهيين عن الصيد مباحا لهم النساء.
- بعض المصلين مقبول الصلاة، وكل مصل فمأمور باستقبال الكعبة إن قدر، فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر.

وعلى هذا المنوال سار رحمه الله يذكر المثال تلو المثال، مبينا علاقته بالشكل القياسي المقصود بالبيان، مؤكدا وجهة نظره في جدوى القياس المنطقي بالمثال العملي التطبيقي، وقد بدا في أثناء ذلك حريصا على تجنب ما يصفه بالإنتاج؛ أي إنتاج الأحكام الشرعية من خارج بنية النص ونسقه الدلالي، وهي الخاصية التي لأجلها رفض القياس الشرعي، وبناء على ذلك فإنه كان شديد الاقتناع بأن هذا المسلك الاجتهادي الذي اتبعه يُمكن من "ضبط الدلالات الدقيقة للحدود والقضايا... لئلا تختلط المعاني فيدخل في القضية ما ليس فيها، أو يخرج منها ما هو فيها، ويمهد هذا التحليل لاستعمال اللفظ أو القضية في القياس المنطقي الاستعمال الصحيح، ولكي لا يتسلل الخطأ إلى القياس من هذه الناحية أيضا.... يردنا هذا الوضع إلى وجوب التحقق من صدق كل مقدمة على حدة، قبل استعمالها في القياس، وتحت هذا الشرط قبل ابن حزم القياس المنطقي ليُجِله محل القياس الفقهي".¹

إلى هنا تكون قد اتضحت رؤية كل واحد من الإمامين ابن حزم والباقي إلى دليل القياس الأصولي وما يرتبط به من قضايا أثارت بينهما جدلا عميقا؛ كالتعليل والاجتهاد بالرأي، وكذا القياس المنطقي؛ ولئن كان موقف الإمام الباقي واضحا ومنسجما في عمومته مع النسق

¹ ظاهرة ابن حزم الأندلسي، ص 185.

الأصولي الذي كان يصدر عنه في اختياراته العلمية، فإن الذي استغرب له غير واحد من الباحثين هو تلك المفارقة الكبيرة التي اتسم بها الفكر الأصولي للإمام ابن حزم والتي تجلت في حملته الشديدة على القياس الأصولي وتشنيعه الكبير على أهله، وفي الوقت نفسه بذل غاية جهده في الذب عن القياس المنطقي، ووظف كل أدواته المعرفية والمنهجية في بيان مشروعيته وجدواه في المجال الشرعي والطبيعي على حد سواء، وقد كان هذا أحد أبرز أوجه الخلاف بين الإمامين في موضوع القياس، بالإضافة إلى نقط أخرى، يمكن تلخيصها في الآتي:

- لم يكتفِ الإمام ابن حزم بتعريف القياس كما فعل الإمام الباقي، فهو وإن وافقه في حده عموماً، إلا أنه ركز أثناء محاولته تعريفه على موقفه الرافض لهذا الأصل الشرعي.
- إذا كان الإمام الباقي يعتبر القياس الأصولي دليلاً صحيحاً لا حرج في العمل به واستثماره في بناء الأحكام العملية، فإن الإمام ابن حزم يعتبره جرأة على الله تعالى وزيادة في الدين وإنتاجاً لأحكام ما أنزل الله تعالى بها من سلطان.
- يكتسي دليل القياس عند الإمام الباقي أهمية خاصة؛ إذ هو الذي يمكن المجتهد من استنباط أحكام النوازل المستجدة التي لم ترد فيها نصوص مباشرة في الوحي، ومعالجة مشكلة تنافي نصوص الوحي، ولامحدودية الحوادث والمستجدات.
- يعتبر الإمام ابن حزم القول بمحدودية نصوص الكتاب والسنة، افتراء على الله تعالى وتقولاً على الإسلام، ويؤكد بقوة على أن كل ما ينزل بالمسلم في أي زمان، فله جواب مباشر في الشرع.
- رغم أن موقف كل واحد من الإمامين من القياس كان مناقضاً لموقف الآخر، إلا أنهما معاً وظفا أدلة قرآنية وحديثية وعقلية في تصويب كل منهما رأيه ودفع رأي خصمه، وأحياناً كانا يوظفان الدليل نفسه لكن كل واحد منهما كان يوجهه توجيهاً مخالفاً للآخر.
- من أسباب اختلاف الإمامين في موضوع القياس، مفهوم الرأي عند كل منهما؛ حيث يعتبره الإمام الباقي نظراً عقلياً محكوماً بالوحي ومؤطراً بضوابطه بينما يراه الإمام ابن حزم مجرد تخيل من المجتهد، لا ينبغي على حجة ولا برهان.

- إذا كان الإمام الباكي يميز بين العلة الطبيعية والعلة الشرعية، نافيا أي تشابه بينهما، فإن الإمام ابن حزم، لم يميز بينهما، رافضا أي نوع من التأثير في أفعال الباري سبحانه وتعالى، معتبرا التعليل ثلما في إرادة الله تعالى المطلقة وأفعاله التي لا تخضع لأي تأثير.
- في الوقت الذي قبل فيه الإمام الباكي القياس الأصولي ولم يعترض عليه في بناء أحكام الشرع، فإنه رفض القياس المنطقي رفضا قاطعا، على عادة فقهاء المالكية الأندلسيين الذين لم يروا في المنطق فائدة تذكر، نجد الإمام ابن حزم على العكس من ذلك قد حشد كافة أدواته المعرفية والمنهجية لينافح عن القياس المنطقي خاصة وعلم المنطق بشكل عام، معتبرا إياه ذا جدوى، ليس في علوم الشريعة فحسب، بل في سائر المجالات العلمية والأنساق المعرفية.

خاتمة:

الحمد لله رب الأولى والآخرة، يَسِّرْ لعباده مناهل العلم الزاخرة، وفتح لهم أبوابها بما وهبهم من عقول مفكرة ناظرة، فاختلفت أنظارهم ومناهجهم، فتجادلوا وتناظروا بأساليب كانت أحيانا على الطريق القويم سائرة، وأحيانا أخرى عن المسلك السديد حاسرة، وصلى الله وسلم وبارك على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد النبي الأمين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الكرام الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد،

بعد هذه الرحلة الماتعة مع الإمامين الجليلين: أبي محمد بن حزم وأبي الوليد الباجي، بدا أنهما فعلا يُمثّلان حلقتين متينتين من سلسلة علماء الأمة، وقد اتضح باللموس مكانتهما العلمية المتميزة، تنظيرا وتطبيقا؛ فقد حازا رحمهما الله تعالى مجامع العلم الشرعي واللغة وغيرها، وأحاطا بفن الجدل، فاستطاع كل واحد منهما بتوفيق من الله عز وجل أن يرسم لنفسه مسلكا فريدا في المجادلة عن آرائه العلمية، خاصة في المجال الأصولي ذي الخصوصية المتميزة على المستويين المعرفي والمنهجي، فخلفا بذلك تراثا علميا نفيسا، حرّياً بطالب العلم الشرعي ألا يذهل عن مطالعته ومدارسته والإفادة منه.

والذي ينبغي الإلماع إليه في هذا المقام هو أن الخلفية المذهبية لكل واحد منهما واختلاف الأصول الشرعية المعتمدة بينهما، إضافة إلى تباين تصوريهما لعدد من المفاهيم الرئيسية في علم أصول الفقه، كل ذلك أفرز آراء مختلفة بينهما إلى حد التناقض بسبب ذلك الاختلاف في الأصول والمنطلقات. هذا مع وجود جملة من المبادئ والآراء التي لم يختلفا فيها، على ندرتها، بل كانت متطابقة بينهما، وهذا ما اتضح من خلال النتائج العلمية للبحث المتمثلة فيما يلي:

- أغلب تعريفات الإمامين ابن حزم والباجي كانت من قبيل التعريف اللفظي، الذي يُكتفى فيه بشرح المعرّف بلفظ أوضح منه، وكانا معا حريصين على هذا البيان دون أن يُغْرِقا في الالتزام بشروط الحد المنطقي، رغم معرفتهما العميقة بها.
- تضافرت أسس عدة لبناء النسق الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي، منها ما هو عقلي ومنها ما هو معرفي ومنها ما هو لغوي؛ حيث كان الإمامان رحمهما الله تعالى يصدران في ممارستهما الجدلية عن قاعدة علمية صلبة، ويصوغان ذلك في قالب منهجي، يعتمد العقل أساسا ضابطا وموجّها للتفاعل الجدلي بينهما.
- كثير من الآراء والمواقف العلمية التي تبناها الإمام ابن حزم، مخالفا فيها جمهور العلماء، تجد تفسيرها في الأساس والمنطلق الذي بنى عليه مذهبه وهو القطع واليقين؛ لذلك لم يقبل عددا من الأصول والأدلة التي أقرها الإمام الباجي وغيره من جمهور الأصوليين، والتي لا تفيد سوى الظن الغالب، ولا ترقى إلى مستوى القطع واليقين الذي يتغياها الإمام ابن حزم.
- كان الموقف من المنطق أحد أبرز أوجه الخلاف بين الإمامين ابن حزم والباجي؛ فإذا كان الإمام الباجي قد رفضه واعتبره غير ذي فائدة، مُحذِّرا منه ومن مغبة قراءته، فإن الإمام ابن حزم على العكس من ذلك اعتبره أساس سائر العلوم، فدافع عنه وطبقه في منهجه الاجتهادي، وسبق الإمام الغزالي (505هـ) في إدخاله إلى حقل العلوم الإسلامية.
- لا ينبغي فهم ظاهرية الإمام ابن حزم بذلك المعنى الذي يفيد الاقتصار على ظواهر النصوص فحسب، إنما كان الإمام أبو محمد صاحب مشروع فكري ومنهج اجتهادي محكم، أساسه اعتماد النص دليلا، ومنع كل تدخل بشري في بناء الأحكام الشرعية؛ لذلك رفض عددا من الأدلة الأصولية التي اعتبرها زيادة في الدين وحكما بما لم يأمر به الله تعالى.
- إذا كان سبب اعتماد الإمام الباجي في منهجه الأصولي عددا من الأدلة العقلية وفي مقدمتها القياس هو محدودية النصوص وتجدد الوقائع والنوازل، فإن الإمام ابن حزم

يرفض القول بمحدودية النصوص ويعتبر دليل الاستصحاب كافيا للحكم في ما لم يرد بخصوصه نص مباشر.

- كان القياس المنطقي هو البديل الذي اختاره الإمام ابن حزم للقياس الأصولي ورأى فيه انسجاما مع منهجه الاجتهادي المبني على القطع واليقين واجتناب الظن والتخمين.

- ميز الإمام الباكي بين العلة العقلية والعلة الشرعية، فقبل الثانية ورفض الأولى التي تفيد معنى التأثير، وهذا ما لم يفعله الإمام ابن حزم؛ إذ جعل سائر العلل على وزان واحد، لكونها عنده تقتضي التأثير، معتبرا ذلك متعارضا مع تنزيه الخالق ومتنافيا مع إثبات الإرادة المطلقة لله عز وجل.

- تميز الإمام الباكي عن الإمام ابن حزم في المنهج الجدلي بكون الإمام الباكي إضافة إلى الجانب العملي التطبيقي، فقد رسم لمنهجه إطارا نظريا ضَمَّنَه كتاب "المنهاج في ترتيب الحجاج" رتب فيه عناصر الفعل الجدلي ومراحله وخطواته. أما الإمام ابن حزم فغلب عليه الجانب التطبيقي ولم يحدد إطارا نظريا لمنهجه الجدلي، مكتفيا ببعض الملامح في آخر كتاب "التقريب".

- يختلف أسلوب الإمام الباكي في الجدل عن أسلوب الإمام ابن حزم؛ فإذا كان الإمام الباكي يعرض آراءه في إطار من مراعاة الخلاف، فلا تكاد تسمع منه تفسيقا ولا تبديعا ولا تشنيعا مبالغا فيه نحو مخالفه، كأنه بذلك يستبطن اعترافا بالآخر ولا يتحرج من تعدد الآراء في المسائل الأصولية والفقهية، فإن الإمام ابن حزم لم يكن يرى الصواب سوى في رأيه، وكان شديدا على خصومه؛ لأنهم عنده على الخطأ، وكان أسلوبه في مجادلتهم قاسيا؛ فتاره يُخَطِّى وتاره يُفَسِّق، بل كان يصل إلى حدود اللمز بالكفر في حق من خالفه الرأي، من أجل ذلك شهوا لسانه رحمه الله بسيف الحجاج، ومع ذلك فقد كان حريصا على عرض آرائهم وأدلتهم قبل مناقشتها ودحضها بما يراه هو برهانا على زيفها وتهافتها.

هذا ولا يتم البحث بعد ما يسره الله تعالى من خلاصات ونتائج إلا بمحاولة رصد آفاقه وما يمكن أن يستفاد منه، وهو ما يتأتى من خلال اقتراح جملة التوصيات التي يمكن عرضها كالآتي:

التوصيات والمقترحات:

- الاهتمام بالبحوث المقارنة في الدراسات الإسلامية، نظرا لأثرها البارز في التكوين العلمي للطالب؛ حيث تساعد على توسيع مداركه العلمية، وتقده لديه ملكة الملاحظة الدقيقة والنقد والترجيح المبني على الحجة والدليل.
- عقد الندوات والأيام الدراسية التي تهتم بالفكر الأصولي للإمامين الجليلين وتكشف عن معالم المنهج الاجتهادي لكل منهما.
- استثمار المنهج الجدلي عند الإمامين ابن حزم والباجي في بناء تكوينات علمية، نظرية وتطبيقية، خاصة بطلبة العلوم الشرعية وسائر تخصصات العلوم الإنسانية.
- إنجاز المزيد من البحوث المتعلقة بالتراث الأصولي للإمامين الجليلين على مستوى المصطلح والقواعد والمنهج، مما سيغني ولا شك، الساحة العلمية في التخصص الشرعي.

وفي ختام هذا العمل أحمد الله تعالى على ما وفقني إليه سبحانه من بلوغ هذا البحث مرحلة المناقشة، وأسأله عز وجل أن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن يعلمنا ما ينفعنا وينفعنا بما علمنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين.

الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الأعلام المعروف بهم

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

نص الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا	البقرة	25	458
هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا		28	332 428
وعلم آدم الأسماء كلها		30	256 268 290
وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة		42	274
وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون		79	41
وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم		92	260
قل بيسما يامرکم به إيمانكم		92	270
يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا واسمعوا		103	316
وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا		142	348

214	169		وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا
459	178		ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب
409	184		يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
274	187		ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل
278	195		ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله
281	205		والله لا يحب الفساد
283	219		ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن
88-442	227		تلك حدود الله فلا تعتدوها
243	232		والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا
41	257		ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه
421	274		ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا
283	277		وذروا ما بقي من الربا
197	7	آل عمران	هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
42	20		فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن
356-348	103		واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا

348	110		كنتم خير أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
444	159		وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله
236 331	185		كل نفس ذائقة الموت
126	187		لَتَبَيِّنَنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ
136	1	النساء	تساءلون به
325	11		فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث
435	12		من بعد وصية يوصي بها أو دين
328	22		ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم من النساء إلا ما قد سلف إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا
283	23		حرمت عليكم أمهاتكم
213 217 428 227	58		يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تومنون بالله واليوم الآخر
230	64		فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما

334 356 459	81		ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
197 198	83		ولو رده إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
346 348 356	114		ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نُؤَلِّهِ ما تولى ونُصِّلِهِ جهنم وساءت مصيرا
213 232 382 424 431	4	المائدة	اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا
228 250	14		يحرفون الكلم عن مواضعه
420	51		وأن احكم بينهم بما أنزل الله
372	92		يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون
332 428	-104 103		يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم قد سألها

			قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين
217 415 420	39	الأنعام	ما فرطنا في الكتاب من شيء
41	84		وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إن ربك حكيم عليم
385 429	120		وقد فصل لكم ما حرم عليكم
45	144		ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين قل الذكركم حرم أم الانثيين أما اشتملت عليه أرحام الأنثيين
214 383 421 442	2	الأعراف	اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون
273	11		ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك
458	11		أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
457 458	18-22		ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين (إلى قوله تعالى) وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
434	56		كذلك نخرج الموتى
317	163		واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتهم حيتانهم يوم سبتهم

			شرعا ويوم لا يسبتون لا تاتيهم
296	158		واتبعوه لعلكم تهتدون
236	38	الأنفال	إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
327			
356	47		ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم
236	115		إن إبراهيم لأواه حليم
328			
436	5	التوبة	فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
436	5		فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم
465	28		إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا
212	123		وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون
300			
442	59	يونس	قل ارايتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله أذن لكم أم على الله تفترون
281	81		إن الله لا يصلح عمل المفسدين
109	100		ويجعل الرجز على الذين لا يعقلون

259 270	82	يوسف	واسأل القرية التي كنا فيها والعرير التي أقبلنا فيها
433	111		لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب ما كان حديثا يُفتَرى ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى ورحمة لقوم يؤمنون
253 426	5	إبراهيم	وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم
416	47		وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال
231	9	الحجر	إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون
143 216	43	النحل	فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون
255	44		وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم
433	66		وإن لكم في الأنعام لعبرة نسقيكم مما في بطونه من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين
421	74		فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون
421 422	75		ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو ينفق منه سرا وجهرا هل يستوون الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون

202	78		والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون
314	92		ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا
427	116		ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون
4 39 44 113	125		وجادلهم بالتي هي أحسن
67	16	الإسراء	وإذا أردنا أن نهلك قرية امرنا مترفها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا
257 268 270	24		واخفض لهما جناح الذل من الرحمة
274	32		ولا تقربوا الزنا
292	33		ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
97 105 142	36		ولا تقف ما ليس لك به علم

228	88		قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً
259 270	76	الكهف	جداراً يريد أن ينقض
41	42-43	طه	أذهباً إلى فرعون إنه طغى فقولا له قولاً لنا لعله يتذكر أو يخشى
340	63		فأجمعوا كيدكم ثم ايتوا صفاً
40	22	الأنبياء	لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا
445	23		لا يسأل عما يفعل وهم يسألون
220	44		أفلا يرون أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها
408	106		وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين
42	3	الحج	ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
108	44		أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها
344	49	النور	إنما كان قول المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا
273	61		فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم
296	61		قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً فليحذر الذين يخالفون عن أمره
39	1	الفرقان	تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً

222	68		والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً
41	47	النمل	ولقد أرسلنا إلى ثمودَ أخاهم صالحاً أن اعبدوا الله فإذا هم فريقان يختصمون
40	46	العنكبوت	ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم
420	51		أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم
296	21	الأحزاب	لقد كان لكم في رسول الله إسوة حسنة
40	24	سبأ	وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ
408	28		وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً
220	46		قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم
40	77-78	يس	وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم
457	46		أنطعم من لو يشاء الله أطعمه
40	80		أَوَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ
215	16-17	الزمر	فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم

أولوا الأبواب			
42	35	غافر	الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان اتاهم كبر مقتا عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار
222	5-6	فصلت	وويل للمشركين الذين لا يتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون
269 462	9	الشورى	ليس كمثله شيء
383 438	19		شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله
444	35		وأمرهم شورى بينهم
42	58	الزخرف	وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون
300	6	الحجرات	يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
176	37	ق	إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب
51	56	الذاريات	وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون
40	33	الطور	أم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ
229	3-4	النجم	وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى
98	19	الحديد	كمثل غيث أعجب الكفار نباته
174 414 433	2	الحشر	فاعتبروا يا أولي الأبصار
230	7		وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

373	9	الجمعة	يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع
275	10		فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض
109	11	الملك	وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير
275	23	الجن	ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها أبدا
457	31	المدثر	ليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء
221	41-45		ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين
220	17	الغاشية	أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت
153	9	الفجر	وتمود الذين جابوا الصخر بالوادى

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الصفحة	نص الحديث
44	يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
52	ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه؟ قالوا: بلى. قال: من لم يُقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤيسهم من رَوْح الله، ولم يؤمنهم من مكر الله، ولا يدع القرآن رغبة منه إلى ما سواه. ألا لا خير في عبادة ليس فيها تفقه ولا علم ليس فيه تفهم ولا قراءة ليس فيها تدبر
73	من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
82	الصعيد كافيك ولو لم تجد الماء سبع حجج، فإذا وجدت الماء فأمسسه جلدك
128	فمن أعدى الأول
128-317	فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك
149	إذا قعد بين شُعْبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل، أنزل أو لم يُنزل
149	لا تقرأ الحائض ولا الجُنُب شيئا من القرآن
149	من بدل دينه فاقتلوه
149	الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى
150	مَطْلُ الغني ظلم، وإذا أُحِيل أحدكم على مليء فليتبّع
217	فاتخذ الناس رؤوسا جهالا فافتوا بالرأي فضلوا وأضلوا
222	أن رجلا أفطر في رمضان في زمن رسول الله ﷺ، فأمره رسول الله ﷺ أن يعتق

	رقبة أو يطعم ستين مسكينا أو يصوم شهرين متتابعين
222	ذا أقبلت الحيضة فدي الصلاة، وإذا ذهب قدرها فاغتسلي عن الدم وصلي
240	إن من البيان لسحرا
273	لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء
276	الملائكة تصلي على أحدكم مادام في مصلاه الذي صلى فيه، ما لم يحدث: اللهم اغفر له، اللهم ارحمه
281	ولا تصلوا في معاطن الإبل
282	من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد
282	نهاني رسول الله ﷺ عن الخاتم في السبابة والوسطى
297	أقصر الصلاة أم نسيت يا رسول الله
303	أذكر الله امرءا سمع من رسول الله ﷺ في الجنين شيئا، فقام إليه حمل بن مالك بن النابغة فقال: كنت بين جاريتين، يعني بين ضرتين، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا، ف قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بغرة، فقال عمر: لو لم نسمع بهذا لقضينا فيه بغير هذا
314	إن الشيطان يأتي أحدكم فينفخ بين إيتيه، فلا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يخرج ريحا
317	ما روي أن النبي ﷺ استعمل ابن اللتبية على صدقات بني سليم، فلما جاء الرسول ﷺ وحاسبه، قال: هذا الذي لكم وهذه هدية أهديت لي، فقال النبي ﷺ: فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك إن كنت صادقا، فوالله لا يأخذ أحدكم منها إلا جاء يحمله يوم القيامة، ثم رفع يديه حتى رأيت بياض إبطيه، ألا هل بلغت

322	ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
236-326	كل مسكر خمر وكل خمر حرام
327	إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة
346	من خرج من الطاعة وفارق الجماعة، فمات، مات ميتة جاهلية
346	من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربطة الإسلام من عنقه
347	إن أمتي لن تجتمع على ضلالة
352	لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على ضلالة
352	سألت الله ألا تجتمع أمتي على ضلالة فأعطانيها
352	من سره بحبوة الجنة فليلزم الجماعة، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد
353	يد الله على الجماعة ولا يبالي الله شذوذ من شذ
373	كل قرض جر نفعا فهو ربا
392	خيركم القرن الذي بُعث فيه، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم
416	أرأيت لو تمضمضت هل كان عليك من جناح؟ قال: لا، قال: ففيم إذا
417	رأيت لو كان على أبيك دين، أكنبت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فدَيْنُ الله أحق أن يُقضى
417	أينقض الرُّطب إذا جف؟ فقالوا: نعم. قال: فلا إذا
422	إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فأفتوا بآرائهم فضلوا وأضلوا
422	تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيُحلون الحرام ويحرمون الحلال
429	أيها الناس، قد فرض الله الحج فحجوا، فقال رجل: أكلَّ عام يا رسول الله؟

	فسكت حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله ﷺ: لو قلتُ نعم لوجبت، ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه
430	إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدودا فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها، رحمة لكم، فلا تبحثوا عنها
430	الحلال ما أحل الله والحرام ما حرم الله، وما سكت عنه، فهو مما عفا عنه
432	ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم
443	لا ينزع الله تعالى العلم من صدور الرجال، ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا
465	وإنما نهيتكم لأجل الدافة

فهرس الأعلام المعروف بهم

الصفحة	اسم العلم
155	أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك
303	أبو سعيد، الضحاك بن سفيان بن حوف الكلابي
310	أبو الفرج عمر بن محمد الليثي البغدادي
31	أبو العباس أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا النفراوي
248	أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداد
46	أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم
241	محمد بن عبد الله أبو بكر الصيرفي
310	محمد بن عبد الله بن صالح
245	نفظويه

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع، طبعة مؤسسة محمد السادس لنشر المصحف الشريف، مطبعة فضالة، المحمدية، ط2، 2015م.

حرف الألف

- أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، تحقيق عبد الجبار زكار، منشورات وزارة الثقافة سوريا، 1978م.
- ابن حزم، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، لمحمد أبي زهرة، دار الفكر العربي، (د.ت)
- ابن حزم وآراؤه الأصولية، محمد بنعمر، دار الكتب العلمية، ط1، 1428هـ-2007م
- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1986م.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عمران العربي، دار ابن حزم، ط1، 1430هـ-2009م.
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي بيروت، ط2، 1402هـ.
- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد بن حزم، تحقيق فواز زمرلي وعبد الرحمن زمرلي، دار ابن حزم، ط1، 1437هـ-2016م
- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، 1402هـ-1982م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق سامي الأثري، دار الفضيلة، ط1، 1421هـ-2000م.
- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود الزمخشري، تحقيق محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ-1998م.

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب، يوسف بن عبد البر، تحقيق علي البجاوي، دار الجيل، ط1، 1412هـ-1992م.
- الإشارة في أصول الفقه، لأبي الوليد الباجي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط2، 2011م.
- الإشراف على نكت مسائل الخلاف، عبد الوهاب بن علي البغدادي، تحقيق الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط1، 1420هـ-1999م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1415هـ-1995م.
- أصول السرخسي، محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق أبي الوفا الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية بالهند، (د.ت)
- الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، تحقيق مشهور آل سلمان، مكتبة التوحيد، (د.ت)
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، تحقيق محمد الإصلاحي، دار عالم الفوائد، (د.ت)
- الإمام أبو الوليد الباجي وآراؤه الأصولية، د. صالح بوبشيش، مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ-2005م.
- إمتاع الأسماع بما ورد في الإجماع، لأبي حفص بن العربي، دار الدعوة، ط1، 1427هـ-2006م.
- الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، أبي عمر يوسف بن عبد البر، مكتبة القدسي، القاهرة، 1350هـ.
- أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، تحقيق محمد سراج و علي جمعة محمد، دار السلام، ط2، 1428هـ-2007م.
- الإيضاح لقوانين الاصطلاح، محي الدين يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمود السيد الدغيم، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1415هـ-1995م.

- أيها الولد لأبي حامد الغزالي، تحقيق علي القره داغي، دار الاعتصام، (د.ت)

حرف الباء

- البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي الجويني، تحقيق عبد العظيم الديب، نشر دولة قطر، ط1، 1399هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي، تحقيق عبد القادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2، 1413هـ-1992م.
- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، 1432هـ-2010.
- بدائع الفوائد، ابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي، (د.ت).
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1384هـ-1964م.
- بغية الملمس في تاريخ رجال الأندلس، الضبي، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري و دار الكتاب اللبناني، ط1، 14010هـ-1989م.
- بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط9، غشت 2009م.
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، تحقيق ج.س. كولان و إ.ليني. بروفنسال، دار الثقافة، ط3، 1983.

حرف التاء

- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق د محمود محمد الطناحي، وزارة الإعلام الكويتية، 1413هـ-1993م.
- تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط3، 1404هـ-1984م.

- التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة، د. عبد الرحمن علي الحجي، دار القلم، ط2، 1402هـ-1981م
- تاريخ الجدل، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، (د.ت).
- تاريخ الخلفاء، جلال الدين السيوطي، مكتبة الصفا، ط1، 1426هـ-2005م
- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر ط1، 1403هـ-1983م.
- تجديد أصول الفقه عند الإمام ابن حزم الأندلسي، نذير بوصبع، عالم المعرفة و دار ابن حزم، ط1، 2017م
- التجديد الأصولي، نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه، إعداد جماعي بإشراف الدكتور أحمد الريسوني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1435هـ-2014م.
- التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، 1984م
- التراتيب الإدارية، محمد عبد الحى الكتاني، تحقيق عبد الله الخالدي، دار الأرقم، (د.ت).
- ترتيب العلوم، محمد بن أبي بكر المرعشي، تحقيق محمد السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، ط1، 1408هـ-1988م.
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض السبتي، تحقيق عبد القادر الصحراوي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، ط2، 1403هـ-1983م.
- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ-1998م.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، لأبي محمد بن حزم، تحقيق عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ-2007م

- التقريب والإرشاد الصغير، أبو بكر الباقلاني، تحقيق د عبد الحميد بن علي، مؤسسة الرسالة، ط2، 1418هـ-1998م.
- التطبيقات المعاصرة لسد الذريعة، يوسف عبد الرحمن الفرت، دار الفكر العربي، ط1، 1423هـ-2003م.
- التعريفات، علي السيد الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، (د.ت).
- تلبيس إبليس، عبد الرحمن بن الجوزي، دار القلم، (د.ت).
- التلخيص في أصول الفقه، أبي المعالي الجويني، تحقيق د عبد الله النيبالي و د شبير العمري، دار البشائر و مكتبة دار الباز، ط1، 1417هـ-1997م.
- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، 1414هـ-1994م
- تهذيب اللغة، أبو منصور محمد الأزهرى، تحقيق علي هلالى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).

حرف الجيم

- جامع بيان العلم وفضله، يوسف بن عبد الله بن عبد البر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، ط1، 1414هـ-1994م.
- الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ-2006م.
- الجدل عند الأصوليين بين النظرية والتطبيق، مسعود بن موسى فلوسي، مكتبة الرشد، ط1، 1424هـ-2003م.
- جمع الجوامع في أصول الفقه، عبد الوهاب بن علي السبكي، دار الكتب العلمية، ط4، 1434هـ-2013م

- جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن دريد، تحقيق د رمزي بعلبكي، دار العلم للملايين، ط 1، 1987م.

حرف الحاء

- الحدود في الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط 2، 2011م.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبي نعيم الأصفهاني، مكتبة الخانجي بالقاهرة و دار الفكر، 1416هـ-1996م.

حرف الخاء

- الخطاب اللساني عند ابن حزم الأندلسي، الأصول المعرفية والمآل الإجرائي، نعمان بوقرة، عالم الكتب الحديث، ط 1، 2016م

حرف الدال

- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق د محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 2، 1411هـ-1991م.
- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، تحقيق د محمد الأحمد، دار التراث، القاهرة.

حرف الذال

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبي الحسين علي بن بسام، تحقيق د إحسان عباس، دار الثقافة، 1417هـ-1997م.
- ذم الكلام وأهله، أبي إسماعيل الهروي، تحقيق عبد الله الأنصاري، مكتبة الغرباء الأثرية، (د.ت).

حرف الراء

- الرد على المنطقيين، أحمد بن تيمية الحراني، تحقيق عبد الصمد الكتبي و محمد منيار، مؤسسة الريان، ط1، 1426هـ-2005م.
- رسائل ابن حزم، أبو محمد ابن حزم، تحقيق د إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1987.
- الرسالة، الإمام الشافعي، تحقيق أحمد شاكر، دار العقيدة، ط1، 1430هـ-2009م.
- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، (د.ت).

حرف السين

- سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن ماجه القزويني، تحقيق شعيب الأرناؤوط، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان الأزدي السجستاني، تحقيق شعيب الأرناؤوط و محمد كامل، دار الرسالة العالمية، ط1، 1430هـ-2009م
- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م
- السنن الكبير، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط1، 1432هـ-2011م
- سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق مشهور آل سلمان، مكتبة المعارف، ط1 (د.ت)
- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ-1983م.

حرف الشين

- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتب العلمية، ط3، 1434هـ-2003م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمد الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط1، 1410هـ-1989م.
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني، دار الكتب العلمية، (د.ت.).
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، شهاب الدين القرافي، دار الفكر، 1442هـ-2004م.
- شرح صحيح البخاري، لأبي الحسين علي بن بطلال، تحقيق ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، (د.ت.).
- شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1408هـ-1988م.

حرف الصاد

- الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل، لأبي محمد بن حزم، تحقيق مشهور آل سلمان، دار الإمام مسلم والدار الأثرية، ط1، 1440هـ
- الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عطار، دار العلم للملايين، ط3، 1404هـ-1984م.
- صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن كثير، ط1، 1423هـ-2002م

- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، دار المغني، ط1، 1419هـ-1998م

- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثهم وفقهائهم وأدبائهم، أبي القاسم ابن بشكوال، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2010.

حرف الضاد

- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم، ط14، 1436هـ-2015م.

حرف الطاء

- طبقات الأمم، صاعد بن أحمد الأندلسي، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية بيروت، 1912م.

- طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية، (د.ت.).

- طبقات الفقهاء، أبي إسحاق الشيرازي، تحقيق إحسان عباس، دار الرائد العربي، (د.ت.).

- طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطق والأصوليين، يعقوب عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، ط2، 1422هـ-2001م.

حرف الظاء

- ظاهرية ابن حزم الأندلسي، أنور الزعبي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1429هـ-2009م

حرف العين

- علم الجدل في علم الجدل، نجم الدين الطوفي، تحقيق فولفهارت هاينريشس، دار النشر فرانز شتاينر ألمانيا 1408هـ-1987م.
- علم المنطق الحديث، محمد حسنين عبد الرازق، دار الكتب المصرية، ط2، 1346هـ-1928م.
- علم المنطق، مقاصد ومسائل وتطبيقات، نبيل فولي محمد، دار المقاصد، ط1، 1439هـ-2018م.
- علم المنطق ميزان العقول، محمد حسين النجار، المطبعة المحمودية التجارية بالأزهر، 1357هـ-1938م.
- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د عبد الرحيم هنداي، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ-2003م.

حرف الغين

- غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي الجويني، تحقيق مصطفى حلمي و فؤاد عبد المنعم، دار الدعوة، (د.ت)

حرف الفاء

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية، (د.ت).
- فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين بن رجب الحنبلي، تحقيق محمود بن شعبان وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1412هـ-1996م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد بن حزم، تحقيق عبد الرحمن خليفة، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط1، 1348هـ.

- الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تحقيق عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، ط1، 1417هـ-1996م
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، محمد الحجوي الثعالبي، المكتبة العصرية، ط1، 1427هـ-2006م.
- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن مهنا النفراوي، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ-1997م.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، د طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، ط5، 2014م.
- في تاريخ المغرب والأندلس، أحمد مختار العبادي، دار النهضة العربية، (د.ت).

حرف القاف

- القاموس المحيط، مجد الدين محمد الفيروزآبادي، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ-2005م.
- قواعد الوسائل في الشريعة الإسلامية، مصطفى بن كرامة الله مخدوم، دار إشبيليا، (د.ت).
- قواطع الأدلة في الأصول، أبي المظفر منصور السمعاني، تحقيق محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، 1418هـ-1997م.

حرف الكاف

- الكافية في الجدل، أبي المعالي الجويني، تحقيق د فوقيه حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة، 1399هـ-1979م.

- كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، تحقيق د علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- الكليات، أبو البقاء الكفوي، تحقيق د عدنان درويش ومحمد المصري مؤسسة الرسالة ناشرون، ط2، 1419هـ-1998م.
- كنز الوصول إلى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي، تحقيق سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط2، 1437هـ-2016م.

حرف اللام

- لباب النقول في أسباب النزول، جلال الدين السيوطي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1422هـ-2002م.
- لسان العرب، جمال الدين محمد بن منظور، دار صادر، (د.ت).
- لغة التخاطب الحجاجي، دراسة في آليات التناظر عند ابن حزم، مصطفى العطار، دار كنوز المعرفة، ط1، 1438هـ-2017م

حرف الميم

- مجاز القرآن، أبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت)
- المحاضرات، محمد الأمين الشنقيطي، دار عالم الفوائد، ط1، 1426هـ.
- المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق د طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط2، 1412هـ-1992م.

- المحلى بالآثار، لأبي محمد بن حزم، تحقيق عبد الغفار البنداري، دار الكتب العلمية، ط3، 1423هـ-2003م.
- المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري، نشأة وخصائص، مصطفى الهروس، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1418هـ-1997م
- المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ-2002م
- المستقصى من علم الأصول، أبو حامد الغزالي، دار الوطن، ط1، 1417هـ-1997م.
- مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، (د.ت)
- مسند البزار، البحر الزخار، لأبي بكر أحمد بن عمرو البزار، تحقيق عادل بن سعد، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1424هـ-2003م
- مسند الشاميين للطبراني، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1409هـ-1989م
- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة، (د.ت).
- مصادر الأحكام عند ابن حزم، محمد تامر حجازي، دار التوحيد، ط1، 1437هـ-2016م
- مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند الإمام ابن حزم الظاهري، مولود السريري، دار الكتب العلمية، ط1، 1423هـ-2002م.
- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، د فريد الأنصاري، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1424هـ-2004م
- مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبين للجاحظ، الدكتور الشاهد البوشيخي، دار القلم، ط2، 1415هـ-1995م

- المصطلح الأصولي ومشكلة المفاهيم، علي جمعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1417هـ-1996م
- مصطلحات علم المنطق عند العرب، فريد جبر وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
- المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق عبد الرحمن جردي، دار العاصمة ودار الغيث، ط1، 1419هـ-1998م.
- معالم الفكر الأصولي المالكي من خلال فكر الباجي الأصولي، د محمد بن محمد رفيع، عالم الكتب الحديث، ط1، 1432هـ-2011م.
- معجم التعريفات، علي الشريف الجرجاني، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، مصر، (د.ت).
- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعه جي دار النفائس، ط1، 1416هـ-1996م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، (د.ت).
- معيار العلم، أبو حامد الغزالي، دار المعارف، (د.ت).
- مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط1، 1401هـ-1981م.
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ-1985م.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز، مكتبة نزار مصطفى الباز، (د.ت).
- مقال عن المنهج، رينيه ديكارت، ترجمة محمود الخضيرى، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر (د.ت)
- مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ-1979م.

- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، 1431هـ-2001م.
- المناظرة الفقهية، خالد ترغي، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2017م
- المناظرة في أصول التشريع الإسلامي، د المصطفى الوضيبي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، 1419هـ-1998م.
- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي، عبد المجيد تركي، تعريب وتحقيق عبد الصبور شاهين، دار رؤية، ط1، 2017م.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، ط3، 1434هـ-2013م.
- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار السلام، ط1، 1429هـ-2008م
- المنحول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، (د.ت)
- منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، حمو النقاري، الدار العربية للعلوم ناشرون ودار الأمان، ط1، 1431هـ-2010م
- المنطق وأصول الفقه، أحمد ولد محمد محمود، دارالكتب العلمية، ط1، 1435هـ-2014م
- المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط5، 2014م
- منهج ابن حزم المعرفي، أسسه وآلياته وتطبيقاته، جمعان الشهري، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، 2018هـ

- منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية، مولود السريري، دار الكتب العلمية، 2003هـ-1424م
 - منهج الجدل الديني لدى الحافظ ابن حزم، توفيق ابريز، دار أبي رقرق، ط1، 2017م
 - المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية، حمو النقاري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2013م
 - منهجية عمر بن الخطاب رضي الله عنه في الاجتهاد مع النص، الدكتور محمد التاويل، مطبعة أنفو برينت (د.ت)
 - الموافقات، أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.
 - موسوعة علم المنطق عند العرب، رفيق العجم وآخرون، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.
 - موطأ الإمام مالك، للإمام مالك بن أنس، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1417هـ-1997م
 - ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تحقيق محمد زكي، مطابع الدوحة الحديثة، ط1، 1404هـ-1984م.
- حرف النون**
- النبذ في أصول الفقه الظاهري، لأبي محمد بن حزم، تحقيق محمد صبحي حلاق، دار ابن حزم، ط2، 1420هـ-1999م.
 - نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، لأبي علي التنوخي، تحقيق عبود الشالجي، دار صادر، ط2، 1995م.
 - النصيحة الولدية، سليمان بن خلف الباجي، تحقيق إبراهيم باجس عبد الحميد، دار الوطن، ط2، 1420هـ-1999م.

- نظرات في اللغة عند ابن حزم، سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط2، 1389هـ-1969م.
- نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، عبد النور بزا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2015م
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقرئ، تحقيق د إحسان عباس، دار صادر، 1388هـ-1968م.
- نهاية السؤل، شرح منهاج الوصول، جمال الدين الإسئوي، تحقيق عبد القادر محمد علي، ط1، 1420هـ-1999م.

حرف الواو

- الواضح في أصول الفقه، أبي الوفاء علي بن عقيـل، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-1999م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق د إحسان عباس، دار صادر، 1398هـ-1978م.

المجلات

- حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية، القاهرة، عدد 33، 2016.
- حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، عدد 14.
- مجلة التفاهم، عدد 32.
- مجلة دراسات مصطلحية، عدد 1، 1422هـ-2001م.
- مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، عدد 08، جامعة زيان عاشور بالجلفة - الجزائر.
- مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، عدد 2، 2017م.
- مجلة فكر وإبداع، عدد 79، شتنبـر 2013م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة:	4
الباب الأول: بنية الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباجي	19
الفصل الأول: مفهوم الجدل و أثر الواقع في التكوين العلمي للإمامين	
ابن حزم والباجي	21
المبحث الأول: مفهوم الجدل	22
المطلب الأول: في اللغة والاصطلاح	22
المطلب الثاني: الجدل وبعض المصطلحات القريبة منه	27
المطلب الثالث: مفهوم الجدل الأصولي	35
المبحث الثاني: مشروعية الجدل	37
المطلب الأول: مشروعية الجدل في القرآن الكريم	39
المطلب الثاني: مشروعية الجدل في السنة النبوية	44
المبحث الثالث: التعريف بالإمامين ابن حزم والباجي وعوامل نبوغهما العلمي	46
المطلب الأول: لمحة عن حياة الإمامين وتكوينهما العلمي	46
المطلب الثاني: الملامح العامة لعصر الإمامين ابن حزم والباجي	62
الفصل الثاني: مقومات الممارسة الجدلية عند الإمامين ابن حزم والباجي	75
المبحث الأول: المصطلح الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباجي	76

المطلب الأول: طبيعة التعريف عند الإمامين ابن حزم والباقي	79
المطلب الثاني: وظائف التعريف عند الإمامين ابن حزم والباقي	93
المطلب الثالث: نماذج تطبيقية	103
المبحث الثاني: آداب الجدل وضوابطه بين الإمامين ابن حزم والباقي	112
المطلب الأول: الآداب المتعلقة بالمتناظرين	115
المطلب الثاني: الآداب المتعلقة بالفعل الجدلي	122
المطلب الثالث: إلى أي حد التزم الإمامان بضوابط الجدل وشروطه	128
المبحث الثالث: عناصر الجدل الأصولي وأركانه عند الإمامين ابن حزم والباقي	135
المطلب الأول: السؤال الجدلي: أنواعه وأدواته	136
المطلب الثاني: الجواب الجدلي بين الإمامين ابن حزم والباقي	153
الفصل الثالث: أسس الجدل الأصولي عند الإمامين ابن حزم والباقي	171
المبحث الأول: الأساس العقلي	172
المطلب الأول: قيمة العقل في الجدل الأصولي	172
المطلب الثاني: ضوابط الاشتغال العقلي في الجدل الأصولي	180
المبحث الثاني: الأساس المنطقي	182
المطلب الأول: موقف الإمام الباقي من المنطق	182
المطلب الثاني: موقف الإمام ابن حزم من المنطق	186
المبحث الثالث: الأساس المعرفي	193
المطلب الأول: المعرفة الأصولية عند الإمامين ابن حزم والباقي	194
المطلب الثاني: منهج الاستدلال عند الإمامين ابن حزم والباقي	219

237	المبحث الرابع: الأساس اللغوي
239	المطلب الأول: الأساس اللغوي عند الإمام الباقي
250	المطلب الثاني: الأساس اللغوي عند الإمام ابن حزم
	الباب الثاني: الجدل الأصولي حول مصادر الأحكام بين الإمامين
262	ابن حزم والباقي
	الفصل الأول: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول
263	طبيعة الدليل الأصولي
265	المبحث الأول: الجدل الأصولي بين الإمامين حول دليل القرآن الكريم
266	الجدل في قضية المجاز بين الإمامين ابن حزم والباقي
271	الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول مسائل الأمر
277	الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول الأمر الوارد بعد الحظر
279	الجدل الأصولي في قضية النهي بين الإمامين ابن حزم والباقي
284	الجدل الأصولي في مسألة اللفظ العام بين الإمامين ابن حزم والباقي
291	الجدل الأصولي في مسألة المجمل بين الإمامين ابن حزم والباقي
293	المبحث الثاني: الجدل الأصولي بين الإمامين ابن حزم والباقي حول دليل السنة ..
293	الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول مفهوم السنة
295	الجدل في أنواع السنة بين الإمامين ابن حزم والباقي
299	الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول خبر الآحاد
305	الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول الحديث المرسل
309	المبحث الثالث: الجدل بين الإمامين ابن حزم والباقي حول الأدلة العقلية ..

المطلب الأول: الأدلة العقلية عند الإمام الباقي 310

المطلب الثاني: الدليل العقلي عند الإمام ابن حزم 323

الفصل الثاني: الجدل الأصولي حول الإجماع بين الإمامين

ابن حزم والباقي 339

المبحث الأول: مفهوم الإجماع وحجته بين الإمامين ابن حزم والباقي 340

المطلب الأول: مفهوم الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباقي 340

المطلب الثاني: حجة الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباقي 346

المبحث الثاني: أنواع الإجماع عند الإمامين وقيمتها التشريعية 359

المطلب الأول: أنواع الإجماع عند الإمامين ابن حزم والباقي 359

المطلب الثاني: قيمة الإجماع ومكانته التشريعية 368

المبحث الثالث: مشكلات إجماعية بين الإمامين ابن حزم والباقي 377

المطلب الأول: مستند الإجماع بين الإمامين ابن حزم والباقي 377

المطلب الثاني: انقراض العصر هل هو شرط في صحة الإجماع؟ 386

المطلب الثالث: إجماع أهل المدينة بين الإمامين ابن حزم والباقي 393

الفصل الثالث: الجدل الأصولي حول القياس بين الإمامين

ابن حزم والباقي 403

المبحث الأول: مفهوم القياس بين الإمامين ابن حزم والباقي وقيمتها التشريعية ... 405

المطلب الأول: مفهوم القياس بين الإمامين ابن حزم والباقي 405

المطلب الثاني: قيمة القياس وأهميته التشريعية 408

المبحث الثاني: حجة القياس بين الإمامين ابن حزم والباقي 413

المطلب الأول: حجية القياس عند الإمام الباقي	413
المطلب الثاني: موقف الإمام ابن حزم من القياس	423
المبحث الثالث: مشكلات قياسية بين الإمامين ابن حزم والباقي	440
المطلب الأول: مشكلة الرأي بين الإمامين ابن حزم والباقي	440
المطلب الثاني: مشكلة التعليل بين الإمامين ابن حزم والباقي	451
المطلب الثالث: الإمامان ابن حزم والباقي بين القياس الفقهي والقياس المنطقي	470
خاتمة:	485
فهرس الآيات القرآنية	490
فهرس الأحاديث النبوية	502
فهرس الأعلام المعرف بهم	506
فهرس المصادر والمراجع	507
فهرس الموضوعات	524