



مركز دراسات الدكتوراه : "اللغات والتراث والتهيئة الجالية"
تكوين الدكتوراه : التاريخ والتراث
محور : الدراسات الإسلامية
المختبر : الدراسات الدينية والعلوم المعرفية والاجتماعية

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية

في موضوع :

منهج النقد الأصولي عند الإمام

أبْن حَزْم (456هـ)

اسم الأستاذ المشرف: د. إدريس الشرقي

إعداد الطالب الباحث: لحسن سماع

تاريخ المناقشة: 2018/07/24

لجنة المناقشة:

الدكتور عمر جدية رئيسا

الدكتور أحمد عزوي عضوا

الدكتور سيدي محمد زهير عضوا

الدكتور إدريس الشرقي مشرفا ومقررا



إهداء

إلى محضن الحب والصفاء... والدتي أكنون

إلى منهل الصبر والوفاء... والدي العطوف

إلى رمز العزة والإباء... الفيلسوف الشاعر، والفقيه الثائر، والأصولي الظاهري الظاهر، الإمام أبي محمد علي بن خرم

إلى نجوم متألّنت في سماء العلم والمعرفة... تصنع النور وتحرسه، وتعشق أجمال ومُنحه، شيوخ وأساتذتي

إلى ورود متألّقت في بستان الحياة... تفوح محبت وإرشادا، وتترقب نصحا وإشراقا، أحابي وأصدقائي

شكر وتقدير

الاعتراف بالجميل جميل، ونسبت الفضل لأهلله أمر جليل...

لذا أجدني أسطر هذه الأحرف بمداد الفخر والاعتزاز، معطرة بأريج الإجلال والإكبار، لأرفعها كلمت شكر وتقدير إلى مقام صاحب الفضيلة، من تشرفت بإشرافه، فحظيت بسديد توجيهه وإرشاده، واستفدت من علمه وجميل أخلاقه، الدكتور "إدريس الشرقي"... سائلا المولى جل جلاله أن يحفظه ويرعاه، وأن يسعده في دنياه وآخره...

وحبل الشكر موصول إلى كل أساتذتي الكرام، مدرسين وموجهين، ومناقشين وناصحين للباحث وبحثه... شكر الله لهم جميعا ونفع بهم، وبارك في علمهم وعملهم وعمرهم...

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

وبعد؛

فهذه مقدمة مركبة من العناصر الآتية: (موضوع البحث وأهميته - الدراسات السابقة - منهج البحث - إشكالية البحث - خطة البحث - صعوبات البحث)

1- موضوع البحث وأهميته:

إن شحذ الهمة و صرفها إلى موضوع النقد المعرفي لاستخلاص مناهجه وضبط قواعده، أمر جليل النفع عظيم الفائدة، لأنه موضوع بقدر ما هو شديد الخطورة فهو بالغ الأهمية في الآن نفسه.

فأما شدة خطورته، فهي نابعة مما تشهده الساحة الفكرية من مشاريع مناوئة للتراث الإسلامي، استأجرت أقلاماً مسمومة، وسخرت أفكاراً ملغومة، تدعو إلى إعادة قراءة التراث وتجديد فهمه، مع العلم بأن تجديد الفهم في حد ذاته ليس بالأمر المستحدث الطارئ على الفكر الإسلامي، خاصة وأن هذا الفكر لا يضيق ذرعاً بالقراءة والقراءة المخالفة، بشرط أن تكون كل قراءة ذات ضوابط عقلية واضحة، وألا تكون انتقائية ولا انتقامية نابعة من رغبة عميقة تنوق إلى تحطيم التراث وإحراقه باسم النقد وتحت مظلتها، وهنا ضلت أفهام وزلت أقدام

-بقصد أو بغير قصد- لكونها حادت عن جادة العلم والمعرفة، وصارت معول هدم لصرح هذا التراث، بهدف تصفية الخصوم الفكريين، ونسف حضارة إسلامية ضاربة في أعماق التاريخ بتراثها وثقافتها وعلومها ليس إلا.

وأما أهميته البالغة، فتتجلى في كونه هو الضامن الأساس لقدرة المعارف والقيم على البقاء والاستمرار، بل وانتقالها عبر الزمان وخارج حدود المكان، وتعايشها مع مختلف ألوان المعارف وأطياف العادات. ولولا هذا النقد لماتت هذه المعارف قبل موت الداعين إليها، إما لجمودها وتخلفها عن ركب الحضارات، وإما لعدم قدرتها على التنافس في معركة صراع الأفكار، جراء ما يلصق بها تدليسا وتلبيسا، ويثقل كاهلها تحريفا وتلفيقا. ولذلك كانت هذه المراجعة النقدية -منذ نشأة العلوم الإسلامية عموما في القرن الأول للهجرة- أمرا ضروريا، بل واجبا دينيا، لتخليص تفسير النص القرآني وتصفية المتن الحديثي مما ليس منهما، وقطع دابر الوضع والدس والاختلاق عليهما.

وفيما يخص علم أصول الفقه على وجه التحديد، فإن سر قوة هذا العلم كامنة في قبوله للنقد الجاد وتجاوبه معه، لأن من خلاله يتجدد وينفض عن نفسه غبار الضعف والجمود، ويتحرر من ربة الانغلاق والانطواء، ويتخلص من أطروحات بالية لا تتجاوز حدود زمانها، ليبقى علما حيا ومتجددا على الدوام، يساير الواقع والوقائع، ويستجيب لتطلعات الناس بتقديم الحلول لكل المستجدات، بدل جعله آلة لتوليد الخلاف وتشقيق الكلام. وهذا ما أشعل حماسة الإمام ابن حزم ليثور على ثروة أصولية تراكت لعقود من الزمان، مخافة أن تمتد إليها يد الجمود والركود، فتعبت بها في عقول المقلدة وكتبهم، ويؤول أمرها إلى ذبول، ويصير نجمها إلى أفول، ثم تفقد أهدافها ومقاصدها.

ولهذا فإن موضوع النقد الأصولي وضبط مناهجه موضوع في غاية الأهمية، خاصة عندما يكون صاحب هذه المهمة من طراز الإمام ابن حزم، ذلك الخصم العنيد للأصوليين، الذي هز أركان الدرس الأصولي بحججه واستدلالاته، بأدوات يكاد الدارس لفكره يسمع لها صوتا في مدونات كقعة السلاح، في معركة ضارية حامية الوطيس، ليفصح عن صرخة مدوية ومجلجلة، ملأ صداها رحاب المدارس الأصولية والفقهية، مستنكرا بذلك ما يلوح في الأفق العلمي من غيوم التعصب والتقليد والجمود. فكانت صرخته تلك، ثورة علمية عارمة، في محاولة منه -رحمه الله- لمراجعة نقدية تروم تجديد أصول الفقه.

ومما يزيد من قوة هذه الانتفاضة الحزمية الجادة التي حمل لواءها هذا الإمام، ما آتاه الله من بسطة في العلم والبيان، فتميزت مدونات ومحاوراته بنصاعة الأسلوب وجودة البنيان، وبإشراق العبارة وجمالها، وبقرب مأخذ الفكرة وقوة إقناعها، لولا ما يشوب أسلوبه -أحيانا- من قسوة تمجها الأسماع، وحدة تنفر منها الطباع، بدافع الغيرة على العلم والنصح لأهله وتقديس نصوص الوحي.

وبسبب هذا التوجه، تحامل فئام من الناس على هذا العلم الفذ، سواء في ذلك العالم والجهول. فلا يكاد يذكر هذا الإمام في الخلاف الفقهي إلا وينعت بأشنع النعوت، ويوصف بأقبح الأوصاف، فتحرق جهوده وأفكاره بعد موته، كما أحرقت كتبه وتوالياه في حياته، حتى قيل عنه: "من الحزم ترك قول ابن حزم"، مع أن الصواب يقتضي أن يقال: "من الحزم البحث في فكر ابن حزم"، خاصة فكره الأصولي، دون تحيز أو تحامل، لإبراز مكامن قوته والاستفادة منها، والوقوف على جوانب الخطأ لتفاديها.

ولذلك فإن الفكر الأصولي لهذا الإمام، مازال بحاجة إلى المدارس والمناقشة، من أجل التعرف على منهجه في النقد والحجاج في سياق مراجعته لمباحث الدرس الأصولي، سيما وأن منهجه الأصولي مغاير لما عول عليه أئمة الاجتهاد قبله وبعده. فقد كانت السمة البارزة لعلم أصول الفقه قبله، أنه يكاد يسير في اتجاه واحد ومنهج معين، ضبط وحددت معالمه الكبرى من قبل أئمة الاجتهاد من لدن الإمام الشافعي، مع وجود خلافات في النظر بين المذاهب داخل هذا المنهج العام، إلا أنها كلها تعبر عن الالتزام بمسلك واحد، وهو استنباط الأحكام عن طريق الاجتهاد بالرأي، مع تفاوت بين أئمة المذاهب توسعا وتضييقا في استخدامه، أو قبولا لدليل وردا لآخر.

فلما ظهر الإمام ابن حزم، أخرج للناس منهجا جديدا في النظر إلى أصول الفقه أنكر من خلاله كل صنوف الاجتهاد بالرأي، في قطيعة تامة مع كل أسباب الظنون، محاولا رد الاعتبار لسلطان النص عن طريق الأخذ بظاهره. فكان منهجا علميا متكاملا ومتماسكا -بصرف النظر عن مدى سداذه أو مدى قصوره- ظل وفيها له في كل مناقشة وتحليل.

ولا شك أن الإمام لما اختار لنفسه هذا المسلك الخاص في استنباط الأحكام الشرعية، رآه أجدر بالاتباع، وأولى بالاعتماد عليه من المسالك الاجتهادية الأخرى التي ارتضاها غيره من أئمة الاجتهاد. ولذلك آنس من نفسه أن يزاحم مسلكتهم بمسلكه، وأن يززع قواعد منهجهم بحزميته وقوة نقده.

فكان هذا البحث محاولة للتعرف على معالم هذا المنهج عند الإمام ابن حزم لنقد الدرس الأصولي بعنوان: "منهج النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم".

2- الدراسات السابقة:

من مميزات الإمام ابن حزم أنه ظاهرة فكرية مستفزة، لكونه رجل علم ومعرفة وجدل ومنهج، استطاع بقوة عزمه وشدة حزمه، أن ينفذ إلى أعماق الثروة المعرفية باقتدار ورباطة جأش، ليبرز شيوخه بله أقرانه، ويرهق فقهاء عصره وعلماء زمانه، مما جعله يشغل من بعده بفكره ومنهجه، ولهذا السبب كثرت الدراسات التي تناولت هذا الإمام من جوانب شتى، فمنها ما تناول شخصيته وأدبه، ومنها ما تناول فقهه ومذهبه، ومنها ما تناول منهجه التاريخي واللغوي، ومنها ما تناول فكره الفلسفي والأصولي، ومنها ما تناول آراءه الكلامية وأسلوبه الجدلي. لكن المقصود في هذا السياق هي تلك الدراسات التي عنت بالجانب الأصولي أو الجانب النقدي أو الجانب المنهجي وهي كثيرة، منها:

- ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه لأبي الفضل عبد السلام بن محمد بن عبد الكريم المكتبة الإسلامية بالقاهرة.

- ابن حزم الأصولي لعبد الله بن عبد الله الزايد، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بالقاهرة.

- ابن حزم وآراؤه الأصولية للدكتور محمد بن عمر.

- قواعد المنهج عند ابن حزم الأندلسي للمهدي عياد الصابري، رسالة دكتوراه بكلية دار العلوم جامعة القاهرة.

- ابن حزم الأندلسي مفكرا وناقدا لنصر محمد نصر، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة.

- نظرية الإلزام (الإلزامات ابن حزم للفقهاء أنموذجا) للدكتور فؤاد بن يحيى الهاشمي، مركز نماء للبحوث والدراسات.

- ظاهرة ابن حزم الأندلسي (نظرية المعرفة ومناهج البحث) لأنور خالد الزعبي المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان الأردن.

غير أن منهجه النقدي لمراجعة الدرس الأصولي باب لم يطرق، عدا دراسة نظرية في موضوع النقد الأصولي للدكتور الحسان شهيد، وسمها بـ "نظرية النقد الأصولي (دراسة في منهج النقد عند الإمام الشاطبي)" صادفت في نفس الباحث إشكالا علميا - كما سيأتي في إشكالية هذا البحث - تتداخل فيه قضية النقد بقضية المنهج في علاقتهما بأصول الفقه خاصة، وهما قضيتان محورتان كان لأستاذي الفاضل الدكتور إدريس الشرقي - حفظه الله - كبير الفضل في توجيه اهتمامي إليهما والتركيز عليهما منذ سنوات الماستر، لما لهما من أهمية قصوى في منظومة المعرفة الإسلامية عموما، وفي الدرس الأصولي على وجه الخصوص.

ولتقييد موضوع منهج النقد الأصولي بالإمام ابن حزم، سبب يرجع إلى علاقتي بجانب من جوانب الفكر الأصولي لهذا العلم الفذ، من خلال إشكال علمي دقيق، كان موضوع بحثي في الماستر، وهو إشكال قطعية أصول الفقه، كان منهجه فيها منهجا مخالفا لما سار عليه غيره من الأصوليين، مما أثار في نفسي فضولا معرفيا للاستزادة والتعمق أكثر لمعرفة معالم منهجه النقدي لأصول الفقه، خاصة وأن مدونته الأصولية "الإحكام في أصول الأحكام" التي جمع

فيها ما تفرق في غيرها من كتاباته الأصولية، ما هي إلا إعادة قراءة لمباحث أصول الفقه، قصد مراجعتها وتقويمها بأسلوب نقدي ونفس تجديدي.

3- منهج البحث:

ولما كان الهدف من هذا الموضوع، هو إبراز معالم المنهج الحزمي لنقد الدرس الأصولي والوقوف على أهميته، فإن تحقيقه لا يوصل إليه إلا المنهج الوصفي، الذي يقوم على استقراء المادة العلمية التي تخدم إشكالا ما أو قضية ما أو منهجا ما، ليقدم كما هو في الواقع على هيئة تقريرية، فتعرض موضوع البحث عرضا إخباريا بطريقة مرتبة ترتيبا منهجيا، وتعرض عن التعليل والتفسير الفلسفي للموضوع وإبداء الرأي وفاقا أو خلافا. ليكون هذا البحث في نهاية المطاف، عبارة عن دليل علمي يهدي إلى معرفة المنهج الذي سار عليه الإمام ابن حزم في نقده لمباحث المادة الأصولية.

4- إشكالية البحث:

من الطبيعي أن يثير التراث الإسلامي عموما والفكر الأصولي خصوصا اهتمام الباحثين والدارسين، فيستميل رغبتهم في التوجه إليه بالتقويم والمراجعة النقدية، خاصة بعدما أدركوا منزلة الفقيه الأصولي وما تحظى به معرفته من تأثير على سائر العلوم والمعارف الأخرى. غير أن هذه الرغبة الجامحة فتحت الباب على مصراعيه، لكل من رام الإجهاز على هذا النتاج الفكري بأطروحات قاصرة، لم تستطع استيعاب كل مكونات الفكر الأصولي، في محاولة آثمة لاغتياله بمناهج ذات نزعة انتقائية ومعادية للفكر الإسلامي، بدعوى أنه صار مادة معرفية عقيمة، وفكرا تراجعيا يعيق كل محاولة لنهضة الأمة وتقدمها...

فهل كان علم أصول الفقه جامدا عصيا على النقد رافضا له إلى درجة تستدعي استيراد مناهج نقدية ذات حمولة فكرية ناقمة وحاقدة على الإسلام وفكره؟ وهل المشروع النقدي التقويمي لأصول الفقه بهدف تجديده -حقا وصدقا- لا يمكنه إلا أن ينبطح في غياهب تلك الدعوات المشبوهة الرامية إلى تفكيك وخلخلة وحرق كل الموروث الثقافي؟ أم أن أعلام هذا العلم ليسوا أهلا لنقد تراثهم وتجديده، وإن بلغوا من المكانة العلمية ما لا تخطئه عين مبصرة، ولا ينكره عقل سليم من أمثال الإمام ابن حزم؟ أم أن هذا الإمام الفذ، لا يعدو أن يكون مجرد مشاغب ومشوش على المعرفة الإسلامية وأعلامها، بنقد لا ذع لا منهج له ولا تصور؟

تلك إشكالية يروم هذا البحث محاولة الإجابة عنها من خلال الخطة الآتية:

5- خطة البحث:

بعد محاولة الإجابة عن هذه الإشكالية صار محتوى هذا البحث -بعد استوائه- منحصرا في مقدمة وبايين وخاتمة.

فأما المقدمة، فقد تناولت ذكر موضوع البحث وأهميته وإشكاليته والدراسات السابقة ومنهجه وخطته وصعوباته.

وأما الباب الأول عن الإمام ابن حزم ومقومات فكره الأصولي، فكان في فصلين؛ تناول أولهما ترجمة الإمام ابن حزم، من خلال مباحث خمسة: خص الأول بالإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء، والثاني بالحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي، والثالث بالحالة الاجتماعية

التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي، والرابع بالحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي، والخامس بطلبه للعلم وإنتاجه المعرفي.

وأما الفصل الثاني من هذا الباب، فقد تناول مقومات الفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم من خلال مباحث خمسة؛ الأول للالتزام بصحيح الأخبار ونبذ ضعيفها، والثاني لتحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد، والثالث للوفاء لسلطان القطع واليقين، والرابع لإبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظواهر النصوص، والخامس للاعتماد على الاستصحاب.

وأما الباب الثاني من هذا البحث فقد تناول منهج النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم في فصلين؛ أولهما لمسالك النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم، من خلال مباحث ثلاثة؛ خص الأول بنقد الدرس الأصولي من خلال المسلك الحديثي، والثاني بنقد الدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي، والثالث بنقد الدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي.

وكان الفصل الثاني من هذا الباب لأساليب النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم من خلال مباحث ثلاثة؛ خص الأول بالأسلوب الحوارية لنقد الدرس الأصولي، والثاني بالأسلوب التقويمي لنقد الدرس الأصولي، والثالث بالأسلوب التربوي لنقد الدرس الأصولي.

وجاءت الخاتمة لذكر أهم الخلاصات والاستنتاجات.

6- صعوبات البحث:

ولقد كان دون استواء هذا البحث صعوبات وعقبات، سواء من حيث الوصول إلى المعلومة الصحيحة - خاصة في الفصل الأول من الباب الأول الذي يعنى بترجمة الإمام ابن حزم- لأن المادة العلمية في هذا الفصل بقدر ما كانت موجودة، لكون الرجل قد أسال مداد الكثيرين من المتعاطفين والمتحاملين، كانت متضاربة -أحيانا في الآن نفسه- بين باحث وآخر، مما يستدعي التقصي والتحري والتثبت واستفراغ الوسع في تدقيق المعلومة، أو من حيث مشكلة الترتيب والتبويب التي يقتضي النظر فيها زمنا غير يسير، ترددا بين الإقدام والإحجام، لرسم صورة واضحة المعالم للمنهجية المسلوكة.

إلا أن هذه الصعوبات -في الحقيقة- جزء من البحث، لازمة له لا تنفك عنه غالبا، إذ بها يزدان التفتيش عن المعرفة، ويحلو البحث عن الحقيقة.

ولست أدعي أنني قد وفيت الموضوع حقه ومستحقه، إنما هي محاولة للإجابة عن الإشكالية المطروحة سابقا، تعتورها العيوب والزلات. وإن كان لي فيها من عذر فهو بذل غاية الوسع، رغبة في النصح للبحث العلمي على قدر المستطاع، والله المستعان.

الباب الأول: الإمام ابن حزم ومقومات فكره الأصولي. وفيه فصلان:

❖ الفصل الأول: ترجمة الإمام ابن حزم. وفيه خمسة مباحث:

- ❖ المبحث الأول: الإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء.
- ❖ المبحث الثاني: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.
- ❖ المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.
- ❖ المبحث الرابع: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.
- ❖ المبحث الخامس: طلبه للعلم وإنتاجه المعرفي.

❖ الفصل الثاني: مقومات الفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه خمسة مباحث:

- ❖ المبحث الأول: الالتزام بصحيح الأخبار ونبت ضعيفها.
- ❖ المبحث الثاني: تحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد.
- ❖ المبحث الثالث: الوفاء لسلطان القطع واليقين.
- ❖ المبحث الرابع: إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظواهر النصوص.
- ❖ المبحث الخامس: الاعتماد على الاستصحاب.

الفصل الأول: ترجمة الإمام ابن حزم. وفاته وخلفه وخلفه مبايعات:

المبحث الأول: الإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء.

المبحث الثاني: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.

المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.

المبحث الرابع: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.

المبحث الخامس: طلبه للعلم وإنتاجه المعرفي.

المبحث الأول: الإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن حزم

◀ المطلب الثاني: مكانته العلمية عند العلماء

المبحث الأول: الإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء

المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن حزم

الإمام ابن حزم هو " أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي." ¹

وقد ذكر الإمام ابن حزم أنه ينتمي لأسرة فارسية و ذلك "أن جده يزيد كان فارسياً، وهو أول من أسلم من أجداده. وجده خلف أول من دخل الأندلس من آبائه." ² "في زمن ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل." ³

وعلى هذا فالإمام ابن حزم قرشي بالولاء، فارسي بالجنس. ⁴ وقد جعله هذا الولاء متعصباً لبني أمية، يوالي و يعادي من أجله. فكان ذلك سبباً من أسباب محنته. "وكان مما يزيد من شنائه، تشييعه لأمرأى بني أمية ماضيهم وباقيهم بالشرق والأندلس، و اعتقاده لصحة إمامتهم وانحرافه عن سواهم من قريش حتى نسب النصب لغيرهم." ⁵

¹ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين بن خلكان 325/3 تحقيق الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت
² نفسه

³ سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي 185/18 تحقيق وتعليق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1984م.

⁴ ينظر الخلاف الحاصل في هذه النسبة في كتاب ابن حزم الأندلسي و جهوده في البحث التاريخي والحضاري للدكتور عبد الحليم عويس ص 51- 54 الزهراء للإعلام العربي الطبعة الثانية 1988م. وكتاب ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس لسالم يفوت ص 35 وما بعدها المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى سنة 1986م.

⁵ معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي 1656/4 تحقيق الدكتور إحسان عباس دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1993م.

وكان مولد الإمام ابن حزم "بقرطبة (من بلاد الأندلس) في الجانب الشرقي بربض منية المغيرة بقصر أبيه القريب من مدينة المنصور بن أبي عامر "الزاهرة"، التي خص بها نفسه و مساعديه في الحكم، وجعلها إمارة تجمع بين مظهر قوة السلاح ومظاهر العظمة والجاه.¹ وقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم² على تاريخ ولادته ووفاته بالتحديد، اعتماداً على نص رسالته التي كتبها إلى تلميذه أبي سالم صاعد بن أحمد الجياني³، و التي نص فيها "أنه ولد بعد سلام الإمام من صلاة الصبح في آخر يوم من شهر رمضان، ليلة الأربعاء سنة أربع وثمانين وثلاثمائة للهجرة. قال صاعد: ونقلت من خط ابنه أبي رافع: إن أباه توفي رحمه الله عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين وأربع مائة للهجرة. فكان عمره رحمه الله إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرين يوماً.⁴"

¹ ابن حزم و جهوده في البحث التاريخي 56- 57

² تنتظر ترجمته في كتاب ابن حزم و موقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق لوديع واصف مصطفى ص 22 أبو ظبي المجمع الثقافي

³ هو القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة 462هـ ينظر طبقات الأمام لأبي القاسم صاعد بن أحمد القاضي الأندلسي 77 وفيه أن صاعد أستاذة في هذا الكتاب.

⁴ الصلة لخلف بن عبد الملك ابن بشكوال 417/2 تصوير جامعة الدول العربية سنة 1955م.

المطلب الثاني: مكانته العلمية عند العلماء

على الرغم من شرف النسب وعلو الشأن والجاه المتمثل في انتماء الإمام ابن حزم لأسرة لها مكانة في الوزارة في حكم الأندلس، بل في كونه وزيرا لبعض الأمراء، إلا أنه رأى العز والشرف في صرف الهممة إلى العلم، حتى سطعت شمسُه في سماء العلم والعلماء، ودوى في التاريخ اسمه فقيها ومؤرخا وأديبا. فقد "كان حافظا عالما بعلوم الحديث و فقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنة... وكان متفننا في علوم جمّة، عاملا بعلمه، زاهدا في الدنيا بعد الرياسة التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدير الممالك، متواضعا ذا فضائل جمّة، وتواليف كثيرة."¹

قال عنه الإمام الذهبي: "هو الإمام الأوحد البحر، ذو الفنون والمعارف... الفقيه الحافظ المتكلم الأديب الوزير الظاهري، صاحب التصانيف... رزق ذكاء مفرطا، و ذهنا سيالا، و كتبنا نفيسة كثيرة... وكان ينهض بعلوم جمّة، ويجيد النقل ويحسن النظم والنثر، وفيه دين وخير، ومقا صده جميلة، ومصنفاته مفيدة، وقد زهد في الرياسة ولزم منزله مكبا على العلم، فلا نغلو فيه ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قبلنا الكبار؛ قال أبو حامد الغزالي: وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألفه أبو محمد بن حزم الأندلسي يدل على عظم حفظه و سيلان ذهنه."²

¹ وفيات الأعيان 326/3

² سير أعلام النبلاء 187-184/18

وقال الحافظ أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي: "ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ وكرم النفس والتدين، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه".¹

وقال ابن بشكوال في حقه: "كان أبو محمد أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفة مع توسعه في علم اللسان، ووفور حظه من البلاغة والشعر والمعرفة بالسير والأخبار".²

هكذا عرف العلماء الإمام ابن حزم؛ علو كعب في العلم، و سيلان ذهن، وقوة حافظة، وسعة اطلاع، و نفس مطبوعة على حب الحق و التفاني في طلبه. هذه بعض مكونات التعريف بهذا الإمام عند العلماء.

لكن هناك مكونات أخرى لا تقل أهمية عما سبق، سال بها مداد الكثيرين ممن انتقدوه، لأنها في الأصل منبثقة عن طلبه للحق وإخلاصه له، غير آبه بالشكر والثناء، ولا مكترث بالذم والإيذاء، مادام الحق مقصده، والتحقق بالعلم مطلبه، حتى ولو كانت النتيجة إغضاب المخالف في سبيل الوفاء لهذه القضية. فكان شديد اللهجة مع المخالفين، قاسي العبارة في مخالفتهم، يحاور أئمة الاجتهاد "بأفج عبارة، وأفظ محاورة، وأبشع رد".³ فترك سياسة العلم التي رأى أن علماء عصره اصطنعوها، واختار سياسة الحق التي جعلته صريحا غير محجم ولا مجمم، ف"كان يصك معارضه صك الجندل"⁴، و يُنشقه¹ إنشاق

¹ جذوة المقتبس لمحمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي ص 291 تحقيق الأستاذ محمد بن تاويت الطيحي مطبعة السعادة بمصر.

² الصلة 395

³ تذكرة الحفاظ لشمس الدين الذهبي ص 1154 دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.

⁴ الجندل: الحجارة وقيل ما يقل الرجل من الحجارة وقيل هو الحجر كله الواحدة جندلة. ينظر لسان العرب مادة جندل.

الخرذل²، فينفر عنه القلوب، و يوقع به الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته فمالوا إلى بغضه ورد أقواله، فأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه، وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه، وطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به، فقطع أثره بترية بلده من بادية لبة، وبها توفي رحمه الله.³

لقد كانت صراحة ابن حزم في القول ثمرة إخلاصه للحق، لأنه كان يرى أنه لا ينبغي لمثله أن يرضى بالدنية في دينه، فكان ما كان. كانت المحنة والإقصاء والتشريد ثمن الوفاء والإخلاص للحقيقة والصدع بها. "وقد امتحن طويلاً لتطويل لسانه في العلماء، وشرّد عن وطنه... وجرت له أمور وقام عليه جماعة من المالكية، و جرت بينه وبين أبي الوليد الباجي⁴ مناظرات⁵ ومنافرات، فنفروا منه ملوك الناحية، وأقصته الدولة وأحرقت مجلدات من كتبه."⁶

وهذا مكنم الإشكال، و سبب رميه بالتحيز و التعصب، إلى درجة نعته بالجهل والسخف والخط من شأنه خاصة من لدن فقهاء المالكية، الذين ضاقوا

¹ نشق: صب السعوط في الأنف والنشوق سعوط يصب في المنخرين. ينظر لسان العرب مادة نشق.

² الخرذل: يقال خرذل اللحم أي قطع أعضائه والمخرذل المصروع المرمي وقيل المخرذل المقطع تقطعه كلاليب الصراط حتى يهوي في النار. ينظر لسان العرب مادة خرذل.

³ معجم الأدباء 248/12

⁴ هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي المالكي الأندلسي الباجي. كان من علماء الأندلس وحفاظها. سكن شرق الأندلس ورحل إلى المشرق سنة ست وعشرين وأربعمئة أو نحوها، فأقام بمكة مع أبي ذر الهروي ثلاثة أعوام وحج فيها أربع حجج، ثم رحل إلى بغداد فأقام بها ثلاثة أعوام يدرس الفقه ويقرأ الحديث، ولقي بها سادة من العلماء كأبي الطيب الطبري الفقيه الشافعي والشيخ أبي إسحاق الشيرازي صاحب "المهذب" وأقام بالموصل مع أبي جعفر السمناني عاماً يدرس عليه الفقه وكان مقامه بالمشرق نحو ثلاثة عشر عاماً. وروى عن الحافظ أبي بكر الخطيب، وروى الخطيب أيضاً عنه. كان مولده يوم الثلاثاء النصف من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمئة بمدينة بعلبك، وتوفي بالمرية ليلة الخميس بين العشاءين تاسعة عشرة رجب سنة أربع وسبعين وأربعمئة، ودفن يوم الخميس بعد صلاة العصر بالرباط على ضفة البحر، وصلى عليه ابنه القاسم. ينظر وفيات الأعيان 409/408/2

⁵ ينظر كتاب مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي للدكتور عبد المجيد تركي تحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور شاهين والدكتور محمد عبد الحليم محمود دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1986م.

⁶ سير أعلام النبلاء 198/18

ذرعاً بمذهبه، فضاقت عليهم الأندلس بما رحبت، فانبرى له علم من أعلامهم وفقهيه من فقهاءهم، نسبته إلى البدعة و التقول على العلماء ف"قد حط أبو بكر بن العربي¹ على أبي محمد وعلى الظاهرية فقال: "وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ به المغرب سخياف كان من بادية إشبيلية، يعرف بابن حزم... زعم أنه إمام الأمة، يضع ويرفع، ويحكم ويشرع، ينسب إلى دين الله ما ليس منه، ويقول عن العلماء ما لم يقولوا تنفيراً للقلوب منهم، و خرج عن طريق المشبهة في ذات الله و صفاته، فجاء فيه بطوام. واتفق كونه بين قوم لا بصر لهم إلا بالمسائل، فإذا طالبهم بالدليل كاعوا، فيتضاحك مع أصحابه منهم. و عضدته الرئاسة بما كان عنده من أدب وبشبه كان يوردها على الملوك، فكانوا يحملونه و يحمونه بما كان يلقي إليهم من شبه البدع والشرك."²

هكذا عرف الإمام أبو بكر بن العربي شيخ أبيه محمد بن حزم، لكن لا يخفى ما في كلامه من تحامل عليه وتجاهل لعلمه، لأن حدة الطبع و قسوة العبارة، لا تعني الجهل وعدم الفهم، ولا تقتضي التشنيع و التبديع، ف"لم ينصف القاضي أبو بكر شيخ أبيه في العلم، و لا تكلم فيه بالقسط، وبالع في الاستخفاف به. وأبو بكر على عظمتة في العلم، لا يبلغ رتبة أبي محمد ولا يكاد، فرحمهما الله وغفر لهما."³

¹ هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد المعروف بابن العربي المعافري الأندلسي الإشبيلي الحافظ المشهور رحل إلى الشام وبغداد والحجاز ومصر. درس على أبي بكر محمد الطرطوشي وصحب أبا بكر الشاشي وأبا حامد الغزالي. ولد سنة 468هـ وتوفي سنة 543هـ ودفن في مدينة فاس. ينظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين أحمد بن خلكان 296/4 تحقيق الدكتور إحسان عباس طبعة دار الثقافة بيروت لبنان.

² سير أعلام النبلاء 18/ 189-188

³ نفسه

ذلك هو الإمام ابن حزم في نظر العلماء و المؤرخين؛ غزارة علم، ورجاحة عقل، وقوة ذكاء، وأخلاق جمّة. وفي الوقت نفسه، حدة في الجدل، وعنف في الرد. لا يهمه أوقع عنفه على الرأي المخالف فأبطله، أم وقع على المخالف نفسه فجرّحه. فانضافت هذه السياسة إلى أنه أتى علماء عصره بمذهب لم يألّفوه، ومنهج لم يعرفوه، فثارت ثائرتهم، واستشاط غضبهم، مما جعلهم يحرضون عليه أمراءهم، ويحذرون منه عوامهم، ويؤلبون عليه حكامهم، مع أن هؤلاء الحكام لم يكونوا في حاجة إلى تأليب، فقد سئموا من دعوته، وتضايقوا من آرائه، فطفقوا يبحثون عن سبب لإقصائه واضطهاده، لأنه صار مثار تشويش على حكمهم، ومصدر إحراج لسلطانهم. ذلك أنه كان من أشياع بني أمية، لا يتوانى في ذكر مفاخرهم ولا يتحاشى من النيل من خصومهم. لتلتقي بذلك خشية الحكام من دعوته مع رغبة الفقهاء في إقصائه، تؤازرها ثقة عوام الناس بفقهاءهم، فكان التنفير والتنكيل، والتشريد والتمثيل.

وقد دون الإمام ابن حزم فصول تلك المعارك في بطون مدوناته، بعبارات جزلة واضحة، وبلغة أدبية فصيحة، تسفر عن جودة الفكرة، وقوة البيان، وجرأة اللسان، امتزجت لتكون شخصية عبقرية ليست على النمط الفكري المعتاد، ولا على النهج العلمي المألوف...

إن الحدة في الطبع مسألة غير مقبولة خاصة مع العلماء وطلبة العلم. والتحلي بسياسة العلم أمر واجب في نظر الحكمة. لكن لا ينبغي أن تفسر هذه الحدة على أنها تعصب وتحيز كما رأى ذلك الشيخ محمد أبو زهرة حيث قال:

"فنظره دائماً في جدله هو النظر المتحيز، لا نظر الباحث الفاحص." ¹ فرتب التحيز على الحدة، مع أنه حكم غير مطرد. فقد يوجد في الرجل الحاد ما يدل على أنه يتحرى الحق، خاصة إذا ظهر أن للحدة أسباباً أخرى غير التعصب والتحيز، فكان الإنصاف يقتضي ألا يرمى بهما حيث انتفى التلازم بينهما، ولعل حدثه هذه مردها إلى مجموعة من الأسباب يمكن إجمالها كالآتي:

أ- سبب عضوي: يرجع إلى ما حكاه عن نفسه من مرض عضوي أصابه فولد عنده هذه الحدة حيث يقول: "ولقد أصابني علة شديدة ولدت علي ربوا في الطحال شديداً، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمراً حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرت تبدل خلقي، واشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال هو موضع الفرح، فإذا فسد تولد ضده." ²

ب- سبب منهجي: حيث يرى أنه لا يجوز الاستدلال بغير القطع واليقين لأنه الحق، والظن باطل لأنه تقول على الله بغير علم. فهذه الرؤية المنهجية تجعل اختياره لا يحتمل الخطأ -في ظنه- مما يولد عنده جرأة كبيرة على تخطئة المخالف، وبقينا تاماً بأن الخطأ عند المخالف لا عنده، فيتصدى لرده بناءً على أن الحق أحق أن يتبع.

ج- سبب علمي: فهو العالم الذي يدري أنه يدري، وهو على ثقة كبيرة من معارفه، في حين أن مخالفه في الأندلس عرفوا - على العموم - بضعف الآلة العلمية مقارنة به، وبضعف القدرة على الاستدلال والمناظرة بشهادة أحد أعلامهم

¹ ابن حزم حياته وعصره -آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص 207 دار الفكر العربي القاهرة.

² كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس لابن حزم ص 162-163 تحقيق إيفاء رياض.

"فاتفق كونه بين قوم لا بصر لهم إلا بالمسائل، فإذا طالبهم بالدليل كاعوا." ¹
ولذلك كان الأمر مخالفا مع الإمام أبي الوليد الباجي الذي كان ندا حقيقيا
لمجابهة الإمام ابن حزم. ²

د- سبب سياسي: فالإمام ابن حزم قد تأثر كثيرا في أسلوب تفكيره بما
عرفته الأندلس من تقلبات سياسية وما عاشته من أحداث جسام، وما لحقه هو
من صدمات ونكبات في سبيل تمسكه بتوجهه السياسي المتمثل في ولائه الأموي
وشرعية الخلافة الأموية، مما جعله قوي العزم رابط الجأش شديد اللهجة حديد
الطبع.

وليس هذا-طبعاً- تسويغا للحدة التي و صف بها الإمام ابن حزم، بل هي من
أقوى الأسباب التي مكنت منه الخصوم، ليفرض الحصار على مذهبه ويلقى به في
زاوية اللوم والعتاب، وهو مسلك مرفوض علميا وخلقيا. لكن الغرض من ذكر
هذه الأسباب، هو إنصاف الرجل بعدم تلازم حدته والقول بعدم موضوعيته.

ذلكم هو العالم الأندلسي الكبير، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الفقيه
الثائر، الذي استطاع أن يهز أركان الدرس الأصولي بنقده. فكان من الطبيعي أن
يعاني من ويلات ثورته التي قوبلت بالرفض والتعنت، وأن يكتوي بلظاها حيا وميتا.
فما زال البعض ينظر إليه باعتباره خارجا عن إجماع المسلمين، ومن ثم لا
يستحق إلا كل جحود ونكران، بل كل عقاب وتنكيل، ولا يذكر إلا على سبيل

¹ سير أعلام النبلاء 18/188

² ذكر الدكتور عبد المجيد تركي نصوصا عن القاضي أبي بكر ابن العربي والقاضي عياض وغيرهما تفيد ذلك، ولم يستثن من الحكم على عدم ندية الإمام ابن حزم في المناظرة إلا أبا الوليد الباجي الذي كان كفوا متمكنا من آلات النظر، لذلك اشتهرت مناظراتهما بخلاف مناظراته مع غيره التي تكون فيها الغلبة دائما لابن حزم. ينظر مناظرات في أصول الشريعة ص 53- 65

التنقيص والاستهزاء، وهي نظرة قاسية قاصرة، تفتقر إلى الدقة والإنصاف، لأن "ابن حزم رجل من العلماء الكبار، فيه أدوات الاجتهاد كاملة، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله (صلى الله عليه وسلم)".¹

¹ تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي 1152/3

المبحث الثاني: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

◀ المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

المبحث الثاني: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي.

ارتبط الإمام ابن حزم بعصره ارتباطاً وثيقاً، تجلّى ذلك بوضوح في ملامح مشتركة بينه وبين عصره. فالمتمأل في سيرته يرى أن هناك تألقاً وأفولاً، عزاً وتشريداً، مجداً وتنكيلاً، شريطاً من المتناقضات يختزل في طياته كل المراحل التي مرت بها الأندلس من تغيرات وتطورات وازدهار وانكسار، و"بعبارة أوضح، يمكن القول بحزمية الأندلس وأندلسية ابن حزم. فكلاهما تعبير عن شيء واحد وواقع مشترك.¹

فمن درس طبيعة البيئة التي عاش فيها الإمام ابن حزم، والظروف المحيطة بحياته سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وجد أنها على صلة وثيقة باتجاهه الفقهي ومسلكه الذي تميز به عن سائر الفقهاء. فقد كان عالماً واضح المجاوبة بينه وبين عصره. لذلك اقتضت هذه المباحث الثلاثة أن يكون الكلام فيها عن الأحوال السياسية والاجتماعية والثقافية في عصر الإمام ابن حزم، والتي كان لها بالغ الأثر في صقل ملكات الإبداع الفكري لديه.

¹ ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي للكتور حسان محمد حسان ص 23 دار الفكر العربي القاهرة.

المطلب الأول: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

عاش الإمام ابن حزم في الفترة المنحصرة بين سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، وسنة سبع وخمسين وأربعمائة للهجرة. كان العالم الإسلامي حينها منقسماً إلى دويلات كثيرة، فكانت الدولة الغزنوية¹ في بلاد المشرق. والدولة البويهية² في بلاد فارس، والتي كانت تابعة للعباسيين في بداية أمرها ثم استقلت لتحتل بغداد وجنوب العراق. وكانت الدولة الحمدانية³ في الموصل وحمص وحماة. في حين كانت بلاد المغرب ومصر والحجاز تحت سلطان الدولة الفاطمية.⁴ أما الأندلس فكانت مستقلة تماماً تحت سلطان الأمويين، ثم تحت سلطان بني عامر، ثم خربها البربر لتتقسم إلى دويلات كان من أبرزها دولة بني حمود⁵ التي حكمت قرطبة والبرابرة في الجنوب.⁶

ففي مطلع القرن الرابع ظهر عبد الرحمن الناصر (من بني أمية)، فاستطاع أن ينقذ الحضارة الأندلسية مما كان يتهددها من أخطار، بعدما استتب له الأمر بفضل سياسته الحازمة، فاقترن هذا الاستقرار بضرب من الازدهار الفكري. وفي

¹ الدولة الغزنوية: نسبة إلى الغزنويون وهم أسرتان (آل بتكين ونيوسيكتن) حكموا بلاد الأفغان والبنجاب بين سنة 351هـ و 579هـ الموافق لسنة 962م و 1183م. ينظر كتاب الدول الإسلامية لستانلي لين بول 620/2 نقله من التركية محمد صبحي فرزات وأشرف على ترجمته وعلق عليه محمد أحمد دهمان.

² الدولة البويهية نسبة إلى بويه من نسل بهرام جور وأصلهم من جبال الديلم حكموا في جنوبي إيران والعراق ما بين سنة 320هـ و 447هـ الموافق لسنة 932م و 1055م. ينظر كتاب الدول الإسلامية 283/1

³ الدولة الحمدانية: نسبة إلى الحمدانيين وهم عرب أصلاء نشؤوا من قبيلة بني تغلب وسكنت عشائرهم جوار الموصل وحكموا الموصل وحلب وأماكن أخرى وذلك بين سنة 317هـ و 394هـ الموافق لسنة 929م - 1003م. ينظر كتاب الدول الإسلامية 231/1

⁴ الدولة الفاطمية أسسها المهدي بالله أبو محمد عبيد ويدعي الفاطميون أنهم من نسل فاطمة الزهراء وامتد سلطانهم من حلب حتى حدود المغرب الأقصى بين 297هـ و 568هـ الموافق لسنة 910م و 1771م. ينظر الدول الإسلامية 131/1.

⁵ يرجع نسبهم إلى إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي من آل البيت إلا أن الطابع البربري كان غالباً عليهم. ينظر دولة الإسلام في الأندلس العصر الأول لمحمد عبد الله عنان 257/2 مكتبة الخانجي القاهرة.

⁶ ينظر الظاهر عند ابن حزم للدكتور أحمد عيسى يوسف العيسى ص 22-23 دار الكتب العلمية الطبعة الأولى سنة 2006م- 1427هـ.

منتصف هذا القرن (350هـ) توفي عبد الرحمن الناصر وخلفه ابنه الحكم، فنهج نهج أبيه وسار على سياسته، فتفرغ لتنشيط الحركة الفكرية بعدما قضى على خصومه. إلا أنه لم يمكث سوى ست عشرة سنة، ليخلفه على عرش الأندلس ابنه هشام الملقب بالمؤيد بالله، ولم يكن قد بلغ العاشرة من عمره. وكان طبيعياً أن يستبد بالأمر أحد الأوصياء على الخليفة الطفل، فظهر المنصور بن أبي عامر الذي كان مديراً للشرطة ومتولي خطة المواريث وناظر الحشم، نجح في السيطرة على مقاليد الأمور، وتمكن من الانفراد بالسلطة، والتف حوله الشعب بسبب ما أحرزه من انتصارات عسكرية عظيمة، بعدما رسم لنفسه خطة بارعة للقضاء على الخصوم والمنافسين.

ففي هذه الظروف ظهر الإمام ابن حزم على مسرح الأحداث السياسية، حيث أدرك هذه الوقائع وفطن لمشاريع المنصور بن أبي عامر، لأن أباه كان يومها وزيراً لهذا السلطان. فقد "كان والد ابن حزم وزيراً محتشماً كبير الشأن، وهو من وزراء المنصور بن أبي عامر، ثم وزر للمظفر بن منصور".¹

إلا أن الأمور لم تكن على منوال واحد خلال الفترتين. فقد كانت فترة المنصور تنعم بالأمن والاستقرار ورغد العيش بفضل قوة شخصية المنصور. لكن ما إن توفي سنة 392هـ بعد إصابته بجروح في إحدى الغزوات، حتى عمت الفتنة "و صارت قرطبة ميدانها الفسيح، ليكون الإمام ابن حزم أول من يكتوي بنيرانها".²

¹ تذكرة الحفاظ 1146/3 - 1148

² ابن حزم للشيخ أبي زهرة ص 92

وبوفاة ابن أبي عامر وابنه عبد الملك المظفر الذي لم يدم ملكه أكثر من أربع سنوات، تعتبر الدولة العامرية قد انتهت سنة 399هـ لتنتهي معها الإنجازات العسكرية والمشاريع الحضارية، والتي تعتبر مرحلة الرقي والازدهار في شتى المجالات. إلا أن أكبر خطأ ارتكبه ابن أبي عامر رغم كل تلك الإنجازات، هو أنه أزال هيئة الخلافة الأموية من نفوس العامة. "ولعل هذا من أكبر الأسباب فيما أصاب الأندلس بعد ذلك من نكبات الفتنة التي استمرت من 399هـ وحتى 422هـ، حيث انتهى الأمر بسقوط دولة بني أمية، وتبعه دخول الأندلس عصر اضمحلال سياسي وهو عصر الطوائف".¹

وبعد انتهاء دولة بني عامر، عرفت الأندلس فتنة عارمة، فتصدع بنيانها وخربت مدائنها وتمرد أعداؤها، فقويت شوكة المندسين فيها، ليصبح الأمر تناحرا بين العرب والبربر والصقالبة، مما أدى ببعضهم إلى الاستعانة بالنصارى على بعضهم. ولا أدل على تلك الفوضى الشاملة، والانحطاط السياسي، من أنه قد تقلب على الأمر في هذه الفترة (ما بين 399هـ/422هـ) عشرة حكام، منهم أربعة تولوا الحكم مرتين، ومنهم آخرون من بني حمود استولوا على السلطة في قرطبة سنة 406هـ فتلاعبوا بها وعبثوا بالحكم، فأخذوا يولون من شاءوا ويعزلون من شاءوا. واهتموا اهتماما كبيرا بالألقاب، وجعلوها رمزا للقوة وعلو الشأن، فضاعت مشروعية الحكم بين ركام من الألقاب.²

¹ ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي ص20

² ينظر تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم حسن 183/3 مطبعة النهضة بمصر الطبعة السابعة سنة 1964م.

المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

لقد عاين الإمام ابن حزم هذه الاضطرابات فأثرت في نفسه، وعمقت فيها الشعور بالألم والحزن على قرطبة؛ فردوس الأندلس ومنبع العلوم والمعارف فيها. فسطر ذلك الهم بمداد الحسرة والأسى فقال: "ولقد أخبرني بعض الرواة من قرطبة، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد امحت رسومها، وطمست أعلامها، وخفيت معاهدها، وغيرها البلى، وصارت صحاري مجذبة بعد العمران، وفيافي موحشة بعد الأنس، وخرائب منقطعة بعد الحسن، وشعابا مفزعة بعد الأمن، ومأوى للذئاب، ومعارف للغيلان، وملاعب للجان، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث."¹

لم يكن الإمام ابن حزم مجرد معاين لهذه الأحداث فقط، بل ولم يكتف بمتابعة مشهدها السياسي فحسب، ولكن كانت له مشاركات فعلية دفعه إليها إحساسه بالمسؤولية في نصرته الحق. فكانت أولى خطوات تجربته السياسية هذه "في مطلع القرن الخامس الهجري، بعدما توفي والده وهاجم البربر قرطبة، أخذ على عاتقه الدفاع عن الأسرة الأموية ضد البربر. فخرج من قرطبة إلى المرية لتوحيد الصفوف من أجل استعادة العرش الأموي المفقود، إلا أن حاكم المرية تنبه له فسجنه ثم نفاه، فاضطر إلى التوجه نحو بلنسية التقى فيها بالمرتضى الأموي، وحارب في جيشه بغرناطة، ثم وقع بأيدي أعدائه سنة 403هـ. ولم يتمكن ابن حزم من العودة إلى قرطبة إلا سنة 409هـ، حتى إذا ولي صديقه

¹ طوق الحمامة للإمام ابن حزم ص 94 تحقيق الدكتور إحسان عباس طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى سنة 1981م.

عبد الرحمن المستظهر الخلافة في رمضان سنة 414هـ استوزره، ولكنه لم يبق في هذا المنصب أكثر من شهر ونصف، فقد قتل المستظهر في ذي الحجة في السنة نفسها، وسجن ابن حزم ثم عفي عنه، ودعي إلى الوزارة مرة أخرى أيام المعتمد فيما بين سنتي 418هـ و 422هـ ولكنه لم يلبث أن طلق المناصب الوزارية واعتزل السياسة إلى غير ما رجعة.¹

فليس من الغريب أن يتأثر الإمام ابن حزم في تفكيره وأسلوب حياته وحدة طبعه بما اعتور بلاده من تقلبات، وما اختلف فيها من أحداث. ورغم هذه الصدمات والنكبات، لم يخلع عباءة الولاء الأموي، بل ازداد تمسكا بتوجهه السياسي رغم الحبس والمصادرة، والنفي والمطاردة. ولم يجد من ملوك الطوائف أحدا يرغب في استضافته، ليس بسبب آرائه الفكرية فحسب، وإنما لتوجهه السياسي أيضا. فقد وجد نفسه غريبا لتشبهه بنظرية مجردة لا صلة لها بالواقع، وهي شرعية الخلافة الأموية. مما جعله يسيل سيف انتقامه ويصب جام غضبه على ملوك عصره ومن ناصرهم، فيرمي الجميع عن قوس واحدة حيث يقول: "فما من مدبر مدينة أو حصن في أندلسنا هذه أولها عن آخرها، إلا محارب لله ورسوله، وساع في الأرض بفساد. ونحن نراهم يستمدون النصارى فيمكنونهم من المسلمين، يحملونهم أسارى إلى بلادهم، وربما أعطوهم المدن والقلاع طوعا فأخلوها من الإسلام. لعن الله جميعهم وسلط عليهم سيفا من سيوفه."²

¹ ابن حزم الأندلسي ص 32- 33

² نفسه ص 51

من الطبيعي إذن أن لا ينظر الإمام ابن حزم إلى الملوك والأمراء نظرة إجلال واحترام، لأهم كانوا يستعينون بالنصارى ويوالوهم ويدفعون إليهم الإتاوات. فأعطوا الدنية في دينهم، وباعوا العز الذي رفلت فيه الأندلس حيناً من الدهر، لترزح تحت نيران الفتنة والفساد. فآلمه ذلك وحز في نفسه، وستر هذه الآلام على صفحات كتابه قائلاً: "وأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والخلاء من الأوطان وتغير الزمان، وذهاب الوفرة، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار، لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه."¹

فعلى الرغم من جهوده وبحوثه، وسعة علمه وفنونه، إلا أنه كان يشعر دائماً بالظلم وغلبة الرجال، الذي تجلى في تشريده ومطاردته، ومصادرة أفكاره وإحراق كتبه. مما جعله يصدع بما يؤمن به في وجه القمع والظلم، بنبرة قوية قاسية، ولهجة شديدة الوقع بالخصوم، سريعة الفتك بالمخالفين، فكان من أمره ما كان.

¹ رسائل ابن حزم 309/1

المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في
توجهه العلمي وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

◀ المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي

أَلَقْتُ الأَحْوالَ السِّياسِيَّةَ للأَنْدَلُسِ بِظلالِها على الحالة الاجتماعية التي تربي فيها الإمام ابن حزم، فكان لها كبير الأثر على نفسه وطبعه، يميل معها حيث مالت؛ تهديه من أفراحها حيناً، وتلفحه بنيرانها أحياناً. فالمجتمع الأندلسي كتاب يطالعه الإمام ابن حزم، فيسر عندما يقرأ صفحات الغنى والترف والجواري في القصور، لكن سرعان ما يحزن عندما يطالع صفحات الفوضى والتشريد. فكان الإمام ابن حزم مرآة صافية تنعكس فيها كل تلك الصفحات. فتراه أحياناً رجلاً رقيق القلب، تفيض نفسه بالأحاسيس المرفهة، لينتظم في سلك العشق والعشاق، ثم تراه أحياناً مبارزاً ثائراً، يعلوه غبار المعارك الضارية وهو يصول ويجول بين صفوفها.

المطلب الأول: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

أما البنية الاجتماعية للمجتمع الأندلسي فقد كانت نسيجاً من سلالات مختلفة، تزيّن ألوان من الأجناس المتنوعة. فكان فيهم العرب الخالص، أصحاب السلطان والنفوذ والمكانة والجاه، أضفوا على الأندلس ثقافة عربية موحدة بفضل لغة القرآن الكريم. وكان فيهم البربر، وقد عرفوا بحدة الطبع والنفرة الشديدة، لذلك كانوا وقوداً لفتن كبيرة. فقد "حدثت حوادث جسام لاقى فيها أهل قرطبة أشد العنت بسبب حصار البربر وقتالهم لأهل قرطبة واغتصابهم النساء حتى خلع هشام المؤيد".¹ وإلى جانب البرابرة كان الصقالبة وهم السكان الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام، إضافة إلى سبايا الحروب والفتوح الكثيرة من جوار حسان، كان لهن الأثر الكبير في الثقافة الأدبية والنفس العربية المرفهة الحس. وفوق هذا التنوع، اختلط النصارى بالمسلمين، فكانوا ذميين في مرحلة القوة، لكن سرعان ما تحولوا إلى خنجر مسموم في خاصرة المسلمين إبان الضعف والخور، خاصة لما استعان بهم ملوك الطوائف على بعضهم البعض ودفعوا لهم الإتاوات.

لقد كان لهذا المزيج الاجتماعي آثاره ونتائجه على المجتمع الأندلسي حيث بدت فيه كل خصائص تلك السلالات، فقد جاء في نفح الطيب أن "أهل الأندلس عرب في الأنساب والعزة والأنفة وعلو الهمة وفصاحة الألسن وطيب النفوس وإياء الضيم وقلة احتمال الذل والسماحة بما في أيديهم والنزاهة عن الخضوع وإتيان الدنية. هنديون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم لها وضبطهم لها

¹ الظاهر عند ابن حزم. ص 28

وروايتهم. بغداديون في نظافتهم وظرفهم ورقة أخلاقهم ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرتهم وجودة قرائحهم ولطافة أذهانهم وحدة أفكارهم ونفوذ خواطرهم. يونانيون في استنباطهم للمياه ومعاناتهم لضروب الغراسات واختيارهم لأجناس الفواكه وتديره تركيب الشجر وتحسينهم البساتين بأنواع الخضر و صنف الزهر فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة. وهم أصبر الناس على تحسين الصنائع أحذق الناس بالفروسية.¹

هكذا ازدهرت الحضارة الأندلسية بفضل ذلك الخليط المتجانس والمتكامل من الأجناس، غير أبهة بضجيج السياسة وصخبها "حتى رأينا بجوار الانحلال السياسي وتفرق السلطان بعد الدولة الأموية الأندلسية، الرقي العلمي ورقى الذوق والفن وتقدم علوم الصناعة وعلوم الدين وعلوم اللسان."² وكانت مدينة قرطبة منارا للعلوم والفنون، ورحابا فسيحة للغنى والترف والمجد والشرف. "مدينة تبلغ حدا من الجمال والانسجام، تجعلها تبدوا أرقى بلد أوروبي في العصر الوسيط."³

ففي جمال المكان وابتسامة الزمان، ولد الإمام ابن حزم بقصر أبيه في قرطبة، القريب من مدينة المنصور ابن أبي عامر (الزاهرة) التي خص بها نفسه ومساعديه في الحكم، وجعلها رمزا للعظمة وقوة السلاح.

¹ نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني 151/3 تحقيق د. إحسان عباس دار صادر بيروت سنة 1388هـ

² ابن حزم لأبي زهرة ص 107

³ ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي ص 48

نشأ الإمام ابن حزم في قصر أبيه نشأة المترفين المنعمين، رافلا في حلل العز والجاه العريض بين أحضان الجواري الحسان. ففي هذه البيئة الناعمة المفعمة بالأحاسيس الرقيقة، تربى الإمام ابن حزم وتلقى دروسه الأولى في فنون شتى، عن عمر يناهز خمسة عشر عاما، كانت كافية لأن تتشكل فيها نفسيته. ولا أدل على ذلك من كلامه في كتابه الشهير (طوق الحمامة)، والذي استطاع من خلاله الوصول إلى تصوير دقيق لنفسيته وللمجتمع الأندلسي من داخله. فكان لهذه الفترة تأثيرها العميق في فكره وتربيته حيث يقول: "لقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأنني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن، ولم أعرف غيرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين تبقل وجهي. وهن علمنني القرآن وروينني كثيرا من الأشعار ودربنني في الخط، ولم يكن وكدي وإعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جدا، إلا تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك. وأنا لا أنسى شيئا مما أراه منهن. وأصل ذلك غيرة طبعت عليها وسوء ظن في جهتهن فطرت به، فأشرفت من سيرتهم على غير قليل."¹

ففي هذا القصر الذي استنشق فيه الإمام ابن حزم عبق الأحاسيس الصافية، والعواطف الجياشة، وهو يخوض غمار أول تجربة عاطفية يروي فصولها بأعذب أسلوب وأجمل عبارة حتى "كان ذلك أول ما ترجم إلى اللغات الأجنبية من الطوق، فأحدثت صدى واسعا نظرا لطابعها الرومانسي الحزين."² حيث ألف

¹ طوق الحمامة ص 146

² ابن حزم وجهوه في البحث التاريخي ص 62

في صباه ألفة المحبة جارية نشأت معه في القصر، كانت غاية في حسن وجهها وعقلها وعفافها وطهارتها .

مهذبة بيضاء كالشمس إن بدت . . . وسائر ربات الحجال نجوم
أطار هواها القلب عن مستقره . . . فبعد وقوع ظل وهو يحوم¹

¹ ينظر طوق الحمامة ص 224

المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

لا شك أن هذه البيئة التي نشأ في كنفها قد عملت على إرهاف حسه وتوقد طبعه واحتدام خاطره، فكان من آثار ذلك أن تطبع نفسه على حب الجمال، وجعلت منه رجلاً يمتاز بعزة النفس والوفاء، وكراهية المداينة والتملق وعدم الرضوخ إلى الخصوم. وقد وصف نفسه أنه جبل على طبيعتين وهما؛ وفاء لا يشوبه تلون، وعزة نفس لا تقر على الضيم. إضافة إلى أنه صاحب نفس زكية لا تعرف الحقد والحسد واللؤم والكبر والعجب. فيقول واصفاً حاله: "لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلي بلقية واحدة، ووهبني من المحافظة لمن يتذمم مني ولو بمحادثته ساعة حظاً أنا له شاكر وحامد، ومنه مستمد ومستزيد. وما شيء أثقل علي من الغدر. ولعمري ما سمحت نفسي قط في الفكرة في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام، وإن عظمت جريرته وكثرت إلي ذنوبه. ولقد دهمني من هذا غير قليل فما جزيت على السوء إلا بالحسن، والحمد لله على ذلك كثيراً. وبالوفاء أفتخر في كلمة طويلة ذكرت فيها ما مضى من النكبات ودهمنا من الحل والترحال والتجول في الآفاق."¹

هذه نبذة من الحياة الاجتماعية للإمام ابن حزم في المرحلة الأولى من حياته، والتي عاشها مدلاً بين أيدي النساء اللواتي علمنه وربينه في قصر أبيه الذي تقام فيه ولائم الطعام بين رياض ناضرة، كما تقام فيه حلق العلم والمعرفة بين أيدي العلماء والأدباء والفقهاء. فمكنه هذا الجو من أن يتزين بالعلم والخلق وعلو الهمة والشغف بمجالسة العلماء والحكما.

¹ نفسه ص 210

لكن دوام الحال من المحال. فقد نزل به من الأقدار ما غير هذا المسار، وذلك بعدما هبت رياح الفتنة العاتية على الأندلس بسبب الطائفية وملوكها، لتخرجه من نعيم القصور إلى جحيم السياسة وشروورها، فتصيبه بالاعتقال والاعتداء، والتغريب والتشريد عن الأهل والأوطان، وقد انضافت إلى هذه الرزايا ضربة موجعة، وهي وفاة أخيه الوحيد أبي بكر سنة 401هـ في الطاعون الذي أصاب قرطبة، فلم يندمل جرحه منها إلا على وقع نكبة أخرى أدهى وأمر، وهي وفاة والده الوزير أحمد بن سعيد سنة 402هـ متأثراً بجراح المحن وضربات الإحن. وما إن بدأ الإمام يللمم جراحه حتى نزلت به رزية ثالثة سنة 403هـ هزت وجدانه وزلزلت كيانه، وهي وفاة زوجته حيث يقول وهو يتجرع كأس المرارة، والههم يأكل لفائف قلبه: "وعني أخبرك أنني أحد من دهى بهذه الفادحة، وتعجلت له هذه المصيبة، وذلك أنني كنت أشد الناس كلفاً وأعظمهم حباً تجارية لي كانت فيما خلا اسمها نعم. وكانت أمنية المتمني وغاية الحسن خلقاً وخلُقاً وموافقة لي، وكنت أبا عذرها، وكنا قد تكافأنا المودة، ففجعني بها الأقدار، واخترمتها الليالي ومر النهار، وصارت ثالثة التراب والأحجار، وسني حين وفاتها دون العشرين سنة، وكانت هي دوني في السن، فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي ولا تفتر لي دمة على جمود عيني وقلة إسعادها؛ وعلى ذلك، فوالله ما سلوت حتى الآن، ولو قبل فداء لفديتها بكل ما أملك من تالد وطارف، وبيعض أعضاء جسمي العزيزة علي مسارعا طائعاً، وما طاب لي عيش بعدها، ولا نسيت ذكرها، ولا أنست بسواها، ولقد عفى حبي لها على كل ما قبله، وحرّم ما كان بعده".¹

¹ طوق الحمامة ص 123-124

هكذا توالى النكبات والابتلاءات على الإمام ابن حزم، فنفي أول أمره عن قرطبة سنة 404هـ بعدما تغلب عليها البربر إلى المرية حيث السكينة والهدوء، فاستثمرها في العلم والمذاكرة مع أقرانه في ظل حكم خيران العامري الذي كان يعرف بميوله لبني أمية. إلا أن حكمه هذا انتهى بانقلاب أسفر عن دولة الطالبية بوبع حينها علي بن حمود الحسني الملقب بالناصر بالخلافة. ليصير الإمام رهن الاعتقال هو وصاحبه محمد بن إسحاق بضعة أشهر، "إذ نقل إليه من لم يتق الله عز وجل من الباغين -وقد انتقم الله منهم- عني وعن محمد بن إسحاق صاحبي، أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية. فاعتقلنا عند نفسه أشهراً ثم أخرجنا على جهة التغريب فصرنا إلى حصن القصر، ولقينا صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل التجيبي المعروف بابن المقفل، فأقمنا عنده شهوراً في خير دار إقامة، وبين خير أهل وجيران، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفاً وأتمهم سيادة... ثم ركبنا البحر قاصدين بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد وساكنه بها."¹

قضى الإمام بلنسية عامين حارب خلالها في جيش المرتضى بغرناطة، ليعتقل مرة أخرى ولم يتمكن من العودة إلى قرطبة إلا في سنة 409هـ "حتى إذا ولي صديقه عبد الرحمن المستظهر الخلافة سنة 414هـ، استوزره ولكنه لم يبق في هذا المنصب أكثر من شهر ونصف. فقد قتل المستظهر في ذي الحجة في السنة نفسها، وسجن الإمام ابن حزم ثم عفي عنه، وعاد إلى الوزارة مرة أخرى أيام

¹ نفسه ص 106

المعتمد ما بين سنة 418هـ و 422هـ، ولكنه لم يلبث أن طلق المناصب السياسية إلى غير رجعة.¹

كانت هذه هي المرحلة الثانية في الحياة الاجتماعية للإمام ابن حزم، تلاشت فيها مظاهر التنعم والترف في قصر أبيه أمام المحن المتتالية والفواجع المتوالية، بسبب الاضطرابات السياسية تارة، وبسبب ما جرت به الأقدار تارة أخرى، أقحمت الإمام في موقع الشعور بالمسؤولية لخوض المعركة الفكرية بعد المعركة السياسية، في عصر اعتبر من أسوأ عصور المحنة التي ابتلي بها المجتمع الأندلسي.

ولا شك أن لذلك الجو الاجتماعي بمرحلتيه -مرحلة التنعم ومرحلة المحن- أثره العميق في نفسية الإمام وبنيته الفكرية، حيث أثمرت الأولى رهافة حس وذوقاً شاعرياً رفيعاً يسيل مداده بكتابة العشق ومداداة النفوس المكلومة، كتابة من ذاق وخبر، بينما خلفت الثانية رباطة جأش في الدفاع عن الرأي، واستماتة في التمسك بالفكرة، تصل إلى قسوة العبارة وعدم التلطف مع المخالف. "وفي الحق، إن كل شيء في الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل وإمام كالإمام ابن حزم، إن توافرت المواهب التي تكون كمواهبه، والمنزع القوي الذي يكون كمنزعه. وقد توافرت تلك العناصر فكان إمام الأندلس وفقهها ومحبي الكتاب والسنة فيها، وإن كان صوته قد خفت بعد وفاته فترة من الزمان،

¹ ينظر ابن حزم الأندلسي ص 32- 33

فقد قوي واشتد بعد موته بنحو قرنين. ولا زال يدوي في أرجاء الأرض الإسلامية.¹

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 112

المبحث الرابع: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها
في توجهه العلمي وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

◀ المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

المبحث الرابع: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي

المطلب الأول: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم

تعتبر الأندلس حاضرة العلم والعلماء، وحاضنة المفكرين والفقهاء. حملت ألوية المعارف والفنون، وعاش أهلها فترة من الزمن في فضاء الفضائل، والتنافس في جمع العلوم ومدارسها، وطرح الأفكار ومناقشتها، وكان "أول من أسهم في إرساء قواعد الانطلاقة العلمية في الأندلس عبد الرحمن الداخل، عندما بدأ في إنشاء جامع قرطبة العظيم، الذي أنشئ للعبادة والعلم، شأنه في ذلك شأن معظم الجوامع التي ابتناها المسلمون في الأندلس، حيث كان العلماء والفقهاء يعقدون فيها لطلاب المعرفة حلقات تدرس فيها مختلف المواضيع".¹

لقد كان القرن الرابع في غاية من الاستقرار السياسي، فاقترن ذلك بضروب من الازدهار الفكري بدءاً بعهد عبد الرحمن الناصر، الذي رفع صرح العلم وشيده، ووسع مجلس الدرس وشجعه، وأغدق العطايا على العلماء وأعلى مكانتهم وأكرم وفادتهم، "كما أشرك بعضاً من علماء اليهود في الثقافة الأندلسية، فبدأت في عهده دراسة التوراة والتلمود في إسبانيا، وتكونت في قصر الخليفة العظيم مكتبة كبرى كانت هي الدليل الواضح على الدرجة العليا التي بلغتها الثقافة الأندلسية في عهده. وكان من حظ الأندلس أن دامت خلافته خمسين سنة".² فأرسى أركان العلوم وقعد قواعدها بحر صه الشديد على لم

¹ ابن حزم وموقفه من الفلسفة ص 47

² ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد بن ناصر الحمد ص 111 مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة الطبعة الأولى سنة 1406هـ

شتات العلوم والفنون، وجمع الكتب النفيسة والمصنفات الأصيلة، حتى تحدث بذلك ملوك زمانه، فأرسلوا إليه أجود ما حوته مكتباتهم، كما فعل إمبراطور البزنطيين إرمانوس عندما أرسل إليه كتابين أحدهما في الطب والآخر في التاريخ.

ولما تولى ابنه المستنصر بالله من بعده مقاليد الحكم، تربع على عرش المعارف والعلوم، فصار إمام الأندلس علما وأدبا. فقد كان شغوفاً بالعلم والمعرفة، شديد الصلة بهما، جماعاً للكتب كثير الاهتمام بها، كان يبعث أصحاب الخبرة في شراء الكتب إلى الأمصار حتى جلب إلى الأندلس من الكتب ما لم يعهدوه، ونشر من المعارف ما لم يعرفوه، وأضاف إلى جمع الكتب شغف القراءة، فلا يدخل كتاباً خزانة كتبه إلا وقد قرأه ونظر فيه، حتى أكسبه ذلك مكانة علمية لم تكن لغيره من أمراء الأندلس. فهو "أعلم الأمويين وأحكمهم على الإطلاق. وقد صار على نهج أبيه وأخاف خصومه فعقدوا معه المعاهدات، فتفرغ لتنشيط الحركة العلمية -وقد بدأ ازدهارها في عهد أبيه- فكان يكلف بعض أتباعه استنساخ كل الكتب القيمة -قديمة كانت أو حديثة- في سائر مدن الشرق."¹

فلما رأى الناس عناية أمرائهم بالعلم وأهله، تسابقوا إلى الانشغال بالعلم وجمع الكتب والاعتناء بالمكتبات، حتى صار من ليس له معرفة، يشتري الكتاب الحسن الخط والجيد التجليد بأضعاف الأثمان إذا رأى حجمه يتناسب مع فراغ في مكتبته.²

¹ نفسه ص 112

² ينظر نفح الطيب للمقري 11/2

كان هذا العصر في الأندلس عصر علم بامتياز، خاصة بعدما التقى علم الشرق بعلم الغرب، فتولد عن ذلك العصر الذهبي للحركة العلمية بالأندلس. لتنجب عددا كبيرا من الفقهاء والعلماء، والفلاسفة والأدباء، والأطباء والشعراء، وغيرهم في فنون شتى.

لكن ما بعد ارتفاع الشمس في كبد السماء إلا زوالها، وما بعد تمام الأمور إلا نقصانها. فقد توفي الحكم لتكون الأندلس على موعد مع نهاية العصر الذهبي للحركة العلمية. ولما تولى ابنه هشام الخلافة بعده، تسلط عليها المنصور ابن أبي عامر - كما سبق - فكان من نتائج هذا التسلط، "أن تعثرت الحضارة الأندلسية في سيرها على أيامه، فأحرقت كتب الفلسفة والفلك وغيرها من العلوم التي كانت موجودة في مكتبة القصر بأمره استرضاء منه لجمهور الفقهاء."¹ إلا أنه كان ذا صلة بالعلم وأهله، وليس ذلك غريبا عليه، لأنه أحد طلابه ورواد حلقة بالأمس القريب، وهو الآن - في هذه المرحلة - امتداد لجذور العلم والمعرفة التي نشرها من سبقه لحكم الأندلس. فقد كان يجمع العلماء للمناظرة وبسط العلم في مجلسه، وقد تابع ذلك السير الحثيث لركب العلوم ابنه المظفر بعد ولايته للحكم، حتى غدت قرطبة في عهده منارة العلم وقبلة المعرفة، يؤمها آلاف العلماء ليرتووا منها عللا بعد نهل.²

وعموما؛ فإن عصر ملوك الطوائف قد نزلت خلاله الاضطرابات والفتن بقرطبة حاضنة العلم والعلماء، مما انعكس سلبا على المسار العلمي للأندلس.

¹ نفسه 205/1

² ينظر الحياة العلمية في عصر الطوائف في الأندلس لسعد بن عبد الله البشري ص 105-209 مركز الملك فيصل للبحوث الطبعة الأولى سنة 1993م

فكان لذلك الاضطراب أثره القوي في إتلاف التراث العلمي الموجود، كما صرح بذلك العلامة ابن خلدون: "ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة، إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر، وأمر بإخراجها وبيعها الحاجب واضح من موالي المنصور بن أبي عامر، ونهب ما بقي منها عند دخول البربر قرطبة واقتحامهم إيها عنوة."¹

إلا أنه ليس في نهب هذه الكتب وبيعها اندراسها، وليس في تخريب قرطبة اندثار العلم والقضاء عليه. بل تفرق العلماء في سائر مدن الأندلس وقراها، كما تفرقت الكتب التي كانت حبيسة مكتبة القصر، فلم يتسبب ذلك إلا في نشر العلم في سائر أطراف الأندلس، لتشهد ازدهارا فكريا ونهضة علمية كبرى نتيجة للتنافس الشديد بين الدويلات الصغيرة في عهد ملوك الطوائف.

والحاصل أن الاضطرابات السياسية لم يصاحبها اضطراب الحركة العلمية والمعرفية، وأن أفول نجم السياسيين لا يعني أفول نجم العلماء، بل كانت العلوم في ازدهار دائم وإن عرفت حركتها بعض التغيرات أو أصابتها بعض التعثرات. ولا شك أن وجود سلالات مختلفة في الأندلس كالنصارى واليهود، أذكى الصراع الفكري بين أصحاب الفرق والمذاهب والملل المختلفة، فكان له كبير الأثر في تنشيط المجال الفكري، على الرغم مما صاحبها من صراعات ونزاعات.

¹ نفح الطيب 341/4

المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي

عاش الإمام ابن حزم تلك المراحل السياسية والمعرفية بخيرها وشرها، في حال استقرارها واضطرابها، وعاش فترة الانتقال من الخلافة الأموية واستقرارها، وحكم الطوائف وفتنهم، "فلم يكن من الغريب على ابن حزم أن يتأثر في تفكيره وأسلوب حياته بما اعتور بلاده من تقلبات، وما اختلف عليها من أحداث جعلته لا يستقر بمكان. وقد انعكس ذلك على حياته الفكرية، فاتسعت آفاقه فألم بالكثير من العلوم والمعارف. فهو الإمام المحدث، والفقيه المجتهد، وهو الأديب الشاعر، والفيلسوف المنطقي، والمؤرخ العالم بالأنساب، فكان دوحة وارفة الظلال، قد بسقت في مهد العلم ونمت في معدنه وتغذت من ينبوعه. وبذلك نستطيع أن نقول: إنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة."¹

لقد ساعدته نشأته أن يكون شاعرا وأديبا، إضافة إلى كونه فقيها ومؤرخا. وسبب ذلك أنه تذوق حلاوة الحياة الهنيئة، فتأثرت نفسه بتلك المعاني الجياشة، فصارت تفوح شاعرية تستلهم من أعماقه أدبا وشعرا في غاية الحسن والجزالة. ولنسمعه يقول: "تنزهت أنا وجماعة من إخواني من أهل الأدب والشرف، إلى بستان لرجل من أصحابنا، فجلسنا ساعة ثم أفضى بنا القعود إلى مكان دونه، يتمنى، فتمدنا في رياض أريضه،² وأرض عريضة، للبصر فيها منفسح، وللنفس لديها منسرح، بين جداول تطرد كأباريق اللجين،³ وأطيار

¹ ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص 116

² أريضه: هي الأرض الطيبة الكريمة الجيدة النبات. ينظر لسان العرب ج 8 مادة أرض.

³ اللجين: الفضة. لسان العرب ج 17 مادة لجن

تغرد بألحان تزري بما أبدعه معبد¹ والغريض،² وثمار مهد له، قد ذلت للأيدي و دنت للمتناول، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها، فتتصور بين أيدي كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة،³ وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة، وأنهار متدفقة تنساب كبطون الحيات، لها خيرير يقوم ويبدأ.⁴ وهذه قطعة من شعره على البديهة تصور هذا المعنى يقول فيها:

عيني جنت في فؤادي لوعة الفكر فأرسل الدمع مقتصا من البصر
ككيف تبصر فعل الدمع منتصفا منها بإغراقها في دمعها الدرر
لم ألقها قبل إبصاري فأعرفها وآخر العهد منها ساعة النظر⁵

هذا وغيره كثير، يصور -بدقة- الحالة النفسية الهادئة والمطمئنة التي كان عليها الإمام ابن حزم في المرحلة الأولى من حياته، لكن المرحلة الثانية كانت على العكس تماما حيث صار الدين فيها وسيلة إلى الدنيا، وذريعة إلى النيل من الخصوم والتكيل بهم عند السلاطين والعامّة. فكان بعض من ينتسبون إلى العلم أسرع استجابة إلى تهيج الجماهير وتأليباً للسلاطين على المخالفين، خاصة ممن يخشى إقبال الناس عليهم لمواهبهم وكفاءتهم. فكان الإمام ابن حزم ممن تأذى بويلات هذه المرحلة فصودرت آراؤه، وتم إحراق كتبه وتنفير الطلاب من

¹ معبد: هو معبد بن وهب وقيل ابن قطني مولى ابن قطر مات في خلافة الوليد بن يزيد الأموي كان من أحسن الناس غناء وأجودهم صنعة وأحسنهم خلقا وهو فحل المغنين وإمام أهل المدينة في الغناء. ينظر كتاب الأغاني لأبي الفرج علي بن الحسين الأصبهاني 36/1 وما بعدها طبعة دار الكتب العلمية.

² الغريض: اسمه عبد الملك وكنيته أبو يزيد ولقبه الغريض والغريض هو الطري من كل شيء وكان مولدا من مولدي البربر يضرب بالعود وينقر بالدف ويوقع بالقضيب كان خياطا قبل أن يحترف الغناء. ينظر العقد الفريد للإمام أحمد بن عبد ربه الأندلسي 32/7 الطبعة الثالثة بيروت لبنان سنة 1407هـ/1987م.

³ الدبج: النقش. والمدبج المزين بالنقش. ينظر القاموس المحيط

⁴ ينظر طوق الحمامة ص 236

⁵ نفسه ص 122

علمه، إلا أن ذلك لم يفت في عضده، ولم ينل من عزمته بقدر ما زاده قوة وإصرارا، فكان كثير النضال، شديد النزال، قد كشفت تلك المحن عن مواهبه، وزادت من مداركه حتى إنه ليصرح بأن أكثر تأليفه وتصانيفه كانت نتيجة لاحتدام ذلك الصراع، وأن إقدامه العلمي وجرأته المعرفية ثمرة لمنازلة الخصوم فيقول: "انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة، وهي أنه توقد طبعي واحتدم خاطري، وحيي فكري وتهيج نشاطي، فكان ذلك سببا لتوالي عظمة النفع، ولولا استشارهم ساكتي واقتداحهم كامني ما انبعثت لتلك التواليف."¹

¹ مداواة النفوس لابن حزم ص 30 تحقيق إحسان عباس طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الأولى سنة 1981م

المبحث الخامس: طلبه للعلم وإنتاجه المعرفي
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: مرحلة الطلب والتحصيل

◀ المطلب الثاني: مرحلة المشيخة والإنتاج

المبحث الخامس: طلبه للعلم وإنتاجه المعرفي

المطلب الأول: مرحلة الطلب والتحصيل

نشأ الإمام ابن حزم نشأة المترفين المنعمين، فكان من حسن حظّه أن يسهر على منائر الذهب في قصر والده بالزهراء من ضواحي قرطبة، ليتلقى أول دروسه في القراءة والكتابة وقواعد العربية وحفظ القرآن الكريم على يد الجوّاري المربيّات، فأسهمت هذه النشأة في أن يكون شاعراً وأديباً عارفاً بالعربية والمنطق منذ نعومة أظفاره. وعندما بلغ الثانية عشرة من عمره، صحبه أبوه إلى مجلس المظفر بن أبي عامر، وكان ذلك يوم عيد الفطر سنة 396 هـ، وفي هذه الجلسة سمع الإمام ابن حزم قصيدة أبي العلاء صاعد اللغوي التي يمدح فيها المظفر بن أبي عامر، فأبدى استحسانه لها ليكتبها له أبو العلاء بخطه وينفدها إليه، وهذا دليل على رجاحة عقله في هذه السن المبكرة.¹

لم يكتف أبوه بذلك، بل أوكله إلى رجل تقي عالم ورع هو أبو الحسن بن علي الفاسي،² يلازمه ويجلسه في مجالس العلماء الكبار، يستمع إليهم ويتلقى عنهم بحسب ما تسمح به سنه المبكرة ويدركه عقله، فكان لهذه الصحبة أثرها القوي في بناء شخصيته وعفته واستقامته في تلك الحياة الناعمة. ولما بلغ من العمر ثلاث عشرة سنة، كان والده يصحبه إلى المجالس العامة التي تضم العلماء والأدباء والشعراء والمفكرين، ليتعلم منهم حسن المنطق والأدب. إلا أن ذلك العيش الهنيء والحياة السعيدة الهادئة، لم تدم طويلاً لهذا الإمام، فسرعان

¹ ينظر جذوة المقتبس للحميدي ص 241

² هو أبو علي الحسن بن علي الفاسي من أهل العلم والفضل كان ديناً عالماً عاقلاً ورعاً حسن الخلق لازم العلماء حتى مات ينظر جذوة المقتبس ص 193 والصلة 138/1

ما قلب له الدهر ظهر المجن، ليزيقه البؤس بعد النعيم، والمحن بعد الرفاهية، فقال مصرحاً بما نزل به وهو في سن الخامسة عشر من عمره: "شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام¹ بالنكبات وباعتلاء أرباب دولته، وامتحننا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح... إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله، ونحن في هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنين وأربعمئة، واتصلت بنا تلك الحال بعده."2

لكن الإمام ابن حزم بعدما تشربت نفسه حب العلم وتذوقت حلاوة المعرفة، لم تتوقف همته في الطلب عند هذا الحد، ولم يتأثر بتقلبات الحياة وهمومها، يراهن في طلبه للعلم على الحياة المطمئنة في قصر أبيه، بل صير المحن منحا علمية استثمارها بالتنقل بين المجالس والحلق العلمية، ليوسع دائرة مداركه ومعارفه، فقد كان مكثراً من الأخذ عن العلماء في شتى العلوم والفنون، فما سمع بشيخ من المشايخ بقرطبة إلا وأقبل عليه ليسمع منه، حتى اجتمع له من المشايخ الجمع الغفير، مع أنه لم يفهرس لمشايقه كما فعل غيره من العلماء، لذلك اهتم الباحثون بتتبع مؤلفاته بغية الحصول على ثبت يجمع من أخذ عنهم. وهذه جملة منهم مصنفة حسب الفنون:3

¹ هو أبو الوليد هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر من خلفاء الدولة الأموية بالأندلس كان ضعيف الرأي خائر العزيمة قام بأعباء دولته وتدبير خلافته المنصور بن أبي عامر مات مقتولاً سنة 304هـ.

² طوق الحمامة ص 153

³ ينظر جذوة المقتبس 129/2 نفح الطيب 129/2 ابن حزم والفكر الفلسفي لسالم يفوت ص 45-46 ابن حزم وجهوده في البحث التاريخي ص 67 ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص 57

مشايخه في علم الحديث:

- ◀ الاستجي أبو القاسم سلمة بن سعيد الأنصاري المتوفى بإشبيلية سنة 406هـ.
- ◀ ابن أصبغ أحمد بن قاسم بن محمد القرطبي المتوفى سنة 430هـ.
- ◀ الأطروش حمام بن أحمد بن عبد الله القرطبي المتوفى سنة 421هـ.
- ◀ ابن بنوش أبو محمد عبد الله بن محمد التميمي القرطبي المتوفى سنة 415هـ.
- ◀ البزار محمد بن عبد الله بن هانئ اللخمي القرطبي المتوفى سنة 410هـ.
- ◀ ابن الجحاف عبد الله بن عبد الرحمن المعافري البلسي المتوفى سنة 417هـ.
- ◀ ابن الجسور أحمد بن محمد بن أحمد الأموي القرطبي المتوفى سنة 401هـ.
- ◀ ابن الجعفري خلف مولى الحاجب جعفر القرطبي المتوفى سنة 425هـ.
- ◀ ابن الخراز أبو القاسم بن عبد الله بن خالد الهمذاني المتوفى سنة 411هـ.
- ◀ ابن الدلاني أحمد بن عمر بن أنس العذري المري المتوفى سنة 478هـ.
- ◀ ابن ذروان أبو المرجي الحسين بن عبد الله المصري لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ أبو سليمان داود المصري لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ ابن الصفار يونس بن عبد الله بن محمد القرطبي المتوفى سنة 429هـ.
- ◀ ابن أبي صفرة المهلب بن أحمد بن أسيد المري المتوفى سنة 436هـ.
- ◀ الطلمنكي أحمد بن محمد بن عبد الله القرطبي المتوفى سنة 420هـ.
- ◀ ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي المتوفى سنة 463هـ.
- ◀ العتكي أبو القاسم عبد الرحمن خالد المصري المتوفى سنة 410هـ.

- ◀ ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن يوسف المقتول سنة 403هـ.
- ◀ ابن قورنش محمد بن إسماعيل العذري المتوفى سنة 453هـ.
- ◀ القيرواني عبد الله بن محمد بن علي الباجي لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ الكناني أبو المطرف عبد الرحمن بن سلمة القرطبي لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ ابن نامي عبد الرحمن بن يوسف الرهوني المتوفى سنة 435هـ.
- ◀ ابن نبات محمد بن سعيد بن محمد الأموي القرطبي المتوفى سنة 429هـ.
- ◀ ابن وجه الجنة يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود القرطبي المتوفى سنة 402هـ.
- ◀ الوشقي أبو الوليد هشام بن سعيد بن الخير القيسي المتوفى سنة 430هـ.

مشايخه في الفقه:

- ◀ البزار محمد بن عبد الله.
- ◀ البطليوسي عبد الله بن محمد بن عثمان العمري المتوفى سنة 440هـ.
- ◀ ابن بنوش عبد الله بن محمد التميمي.
- ◀ ابن الجصور أحمد بن محمد.
- ◀ ابن دحون عبد الله بن يحيى بن أحمد القرطبي لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ ابن الصفار يونس بن عبد الله.
- ◀ ابن مفلت أبو الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت المتوفى سنة 462هـ.
- ◀ ابن نبات محمد بن سعيد.

مشايخه في اللغة:

- ◀ ابن بنوش عبد الله بن محمد التميمي.
- ◀ ابن الجعفري خلف مولى الحاجب جعفر القرطبي.
- ◀ ابن جهور عبد الله بن محمد بن عبد الملك القرطبي لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ ابن الغليظ محمد بن عبد الأعلى بن القاسم القرطبي لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ القرطبي جعفر بن يوسف الكاتب المتوفى سنة 435هـ.
- ◀ ابن مالك أبو عبده حسان بن مالك اللغوي الوزير لا يعرف تاريخ وفاته.

مشايخه في التاريخ والسير:

- ◀ البزار محمد بن عبد الله.
- ◀ ابن الجسور أحمد بن محمد.
- ◀ ابن الفرضي عبد الله بن محمد.
- ◀ ابن عبد البر القرطبي.

مشايخه في علم الكلام:

- ◀ العتكي عبد الرحمن بن محمد.
- ◀ ابن الكتاني محمد بن الحسن المذحجي المتوفى سنة 420هـ.

مشايخه الذين لم يميز فنههم:

- ◀ ابن إسحاق أبو عبد الله الزاهد محمد بن إسحاق لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ الباجي البراء بن عبد الملك لا يعرف تاريخ وفاته.

- ◀ الجزيري أبو الحسن علي بن سعيد العبدري المتوفى سنة 493هـ.
- ◀ الحضرمي أبو عمر أحمد بن إسماعيل بن دليم المتوفى سنة 440هـ.
- ◀ الرازي محمد بن الحسن بن عبد الرحمن الخراساني المتوفى سنة 450هـ.
- ◀ الرعيني يحيى بن خلف بن نصر لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ الزبيدي أبو البركات محمد بن عبد الواحد بن محمد لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ الطرابلسي إبراهيم ابن قاسم لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ القسطلي ابن دراج لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ الكنساني محمد بن عبد الرحمن لا يعرف تاريخ وفاته.
- ◀ ابن هبة الله أبو المجد الفرات لا يعرف تاريخ وفاته.

من خلال هذا الثبت تتجلى بوضوح أصالة العلوم في الأندلس خاصة بجوهره العالم قرطبة، قرارة أهل الفضل والتقوى، وموطن أولي العلم والنهى، استنارت سماؤها بنجوم الأرض وأعلام العصر، ولا عجب أن جادت على الوجود بأئمة متحققين وعلماء متفنيين، أمثال الإمام ابن حزم والإمام الباجي والإمام ابن عبد البر¹ وغيرهم كثير.

ففي هذا العصر كان الإمام ابن حزم ينهل من العلم حتى طلعت شمسهِ وسطع نجمه في سماء الأندلس، فقد تلقى الحديث وطلبه مبكراً، فكان أول

¹ هو أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي؛ إمام عصره في الحديث والأثر وما يتعلق بهما، روى بقرطبة عن أبي القاسم خلف بن القاسم الحافظ وعبد الوارث بن سفيان وسعيد نصر وأبي محمد ابن عبد المؤمن وأبي عمر الباجي وأبي عمر الكلنكي وأبي الوليد ابن الفرزي وغيرهم. توفي يوم الجمعة آخر يوم من شهر ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وأربعمائة، بمدينة شاطبة من شرق الأندلس. ينظر وفيات الأعيان 66/7 وما بعدها.

سماعه قبل سنة أربعمائة.¹ أي قبل بلوغه سن السادسة عشرة من عمره. وفي غمرة النكبات السياسية التي عاشتها الأندلس قبيل وفاة أبيه، كان أول شيخ سمع منه هو ابن الجصور.² فما زال يغشى مجالس الحديث ويتلقى عن المحدثين حتى صار إماما في هذا الفن كما قال ابن خلكان: "كان ابن حزم حافظا عالما بعلوم الحديث وفقهه."³ وأعظم شاهد على علو شأنه في الحديث، أنه روى أحاديث كثيرة بسندها إلى رسول الله ﷺ، مثل ما جاء في الأحكام: "حدثنا أحمد بن محمد الجسوري قال: ثنا وهب بن مسرة ثنا ابن وضاح عن أبي بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع عن شعبة وسفيان عن حبيب عن ميمون بن أبي شبيب عن المغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه و سلم وقال عليه السلام: لا تكذبوا علي، فإنه من يكذب علي يلج النار. وروينا هذا المعنى مسندا صحيحا من طريق علي وأبي هريرة وسمرة وأنس عن رسول الله صلى الله عليه و سلم."⁴

ثم انصرف انصرافا كلياً بعد طلب الحديث إلى الفقه،⁵ تعلمنا جعله إماما فيه وصاحب رأي مستقل. "ومن المؤكد أن دراسته للفقه منصرفا إليه، متجها إلى

¹ ينظر نفح الطيب 293/2 وشذرات الذهب في أخبار من ذهب لعبد الحي بن العماد الحنبلي 240/5 طبعة المكتب التجاري الطبعة الثانية سنة 1979م

² هو أبو عمر الإمام المحدث الثقة الصدوق الأموي القرطبي كان واسع الرواية عالي الإسناد توفي سنة 401 بالطاعون ينظر شذرات الذهب 8/5 والصلة 29/1

³ وفيات الأعيان 13/3

⁴ الأحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم 81/2 تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر منشورات دار الآفاق الجديدة

⁵ قال أبو بكر محمد بن طرخان التركي: قال لي الإمام أبو محمد عبد الله ابن 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: فقامت وركعت، فلما رجعنا من الصلاة على الجنازة، دخلت المسجد، فبادرت بالركوع، فقيل لي: اجلس اجلس، ليس ذا وقت صلاة - وكان بعد العصر - قال: فانصرفت وقد حزنت وقلت للأستاذ الذي رباني: دلني 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 نحو من ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة. ينظر سير أعلام النبلاء 199/18 تذكرة الحفاظ 1150/3 لسان الميزان 727/4 معجم الأدباء 1652/4 أبو زهرة ص 31-34. وتنتظر مناقشة القصة من حيث الصحة والضعف في كتاب ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص 48.

الإمامة فيه، كانت سنة 408هـ. أي أنه من هذا الوقت انصرف إلى الفقه وأعطاه أكبر عناية من غير أن ينقطع عن أبواب العلم الإسلامي الأخرى.¹ وقد ابتدأ تعلمه للفقه بدراسة المذهب المالكي، لأنه السائد في المغرب والأندلس، إضافة إلى أنه المذهب الرسمي للدولة. فقرأ موطأ مالك بن أنس على عبد الله بن دحون² "الفقيه الذي عليه مدار الفتيا بقرطبة."³ ثم تابعت قراءته للفقه المالكي عليه وعلى غيره من العلماء الذين سبق ذكرهم.

لكن سرعان ما آل به الأمر إلى مذهب الإمام الشافعي لأنه في نظره "بلغ من اتباعه صحاح الآثار والأخذ بما أوجبه الحجة حيث لم يبلغ غيره."⁴ أو لأنه وجد فيه ما يرضي نزعته الفكرية، ورغبته الشديدة في التحرر من قيود التقليد ف"لابد لنا من أن نفرض أنه اطلع على مآثورات للشافعي ترضي نزعته الفكرية... ونجد أن روح النقد والتحرر الفكري الذي ظهر في ابن حزم، يتلاقى مع المآثور من كتابات الشافعي."⁵

وعلى كل حال، فقد انتقل الإمام ابن حزم من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي، والذي من خلاله أطل على مذهب العراقيين أهل الرأي، لكن نفسه التي لا ترضى أن تبقى حبيسة المذهب المالكي لم ترض أيضاً أن تبقى تحت سلطان المذهب الشافعي، فرأى رأي داود الأصبهاني⁶ - شيخ المذهب

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 34

² هو عبد الله بن يحيى بن أحمد الأموي يعرف بابن دحون ويكنى أبا محمد من أهل قرطبة كان من كبار العلماء عارفاً بالشروط وعلها بصيراً بالأحكام مشاوراً فيها ينظر الصلة رقم 590

³ طوق الحمامة ص 120

⁴ الإحكام 118/6

⁵ ابن حزم لأبي زهرة ص 35

⁶ هو داود بن علي بن خلف الأصبهاني أبو سليمان الملقب بالظاهري ولد بالكوفة وسكن بغداد ونال شهرة في العلم فهو أحد الأئمة المجتهدين في الإسلام ولقب بالظاهري لأخذه بظواهر النصوص وإعراضه عن التأويل والرأي والقياس وكان أول من

الظاهري وتلميذ الإمام الشافعي - من تمسك بالنصوص وحدها ونفي لما سواها من اجتهادات ظنية. "فراق له ذلك المنظر لأنه يطلق حرية فكره، فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة، بل يتقيد فقط بالنصوص والآثار، ولذلك كان يقول أنا أتبع الحق وأجتهد ولا أتقيد بمذهب."¹

هكذا تنقل الإمام ابن حزم بين المذاهب الفقهية إلى أن استقر به الأمر وانتهى به المطاف إلى المذهب الظاهري، فبذ التقليد وترك الأخذ بآراء الرجال دون فحص النصوص، فكانت له اليد الطولى في نشر هذا المذهب في بلاد الأندلس وإرساء قواعده، بتأليف الكتب في أصوله وفروعه كما جاء في معجم الأدباء، "أن أبا محمد بن حزم مال أولاً النظر به في الفقه إلى رأي محمد بن إدريس الشافعي - رحمه الله - وناضل عن مذهبه، وانحرف عن مذهب سواه حتى وسم به ونسب إليه، فاستهدف بذلك لكثير من الفقهاء وعيب بالشذوذ، ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر مذهب داود بن علي ومن اتبعه من فقهاء الأمصار، فنقحه ونهجه وجادل عنه، ووضع الكتب في بسطه وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله رحمه الله."²

ولئن كان الإمام ابن حزم قد اعترف في كتابه "التقريب لحد المنطق" بأن حياة النفي والتشريد قد منحته الفرصة للتفرغ للدرس والتأليف، إلا أنه أثر حياة العلم والمعرفة على حياة الحكم والسياسة، بعد أن فارق السياسة فراقاً غير

جهر بهذا القول وكان زاهدا ورعا ونال مكانة في العلم قيل كان يحضر مجلسه كل يوم أربعمئة صاحب طيلسان أخضر قال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه وله تصانيف كثيرة منها كتاب الإيضاح وكتاب الإفصاح وكتاب الدعوات والبيانات وغير ذلك توفي سنة 270 هـ ينظر وفيات الأعيان 255/2-257 وشذرات الذهب 185/2-186

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 36

² معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي 247/12 تحقيق الدكتور إحسان عباس دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى سنة 1993م.

مأسوف عليه، مقبلا على العلم بهمة عالية وعزيمة قوية، إلى أن درس علوم عصره فلم يترك بابا من أبواب المعرفة الإسلامية إلا خاض غماره خوض العارف بمراميه. فقد كان يدرس كل ما تصل إليه يده من كتب، وعلى كل من يلقاها من الشيوخ، حتى تكون له مذهب ومنهج معرفي خاص قائم بذاته. "أما محفوظه فبحر عجاج، وماء ثجاج، يخرج من بحر مرجان الحكم، وينبث بثجاجة ألفاف النعم في رياض الهمم، لقد حفظ علوم المسلمين وأربى على أهل كل دين".¹

لم يكن الإمام ابن حزم ليدرك هذا العلم الغزير والقدر الكبير، لولا ما أوتي من فرط الذكاء وسعة الحافظة وبعد النظر ودقة الملاحظة وجودة التفكير وقوة الحجة والبرهان. وهذا يتجلى فيما سطره قلمه في فنون شتى، أصبحت واقعا فكريا يفصح عن قوته الإبداعية والنقدية، وعن مثابرته على اقتحام الحقول المعرفية وكشف خباياها، وتحريك مياه التقليد الراكدة فيها، في سبيل الدفاع عن مذهب الفكري دفاعا تغمره القناعة، وتحده الحماسة، رغم ما واجهه من تعنت وصلافة من قبل العديد من فقهاء عصره الذين رأوا في مذهب ما يهدد مكانتهم عند الأمراء والحكام، فرتبوا له المكائد وتمالؤوا على استئصال فكره، فأحرقت كتبه وطورد في البلاد، وشرد بعد عز وشرف. لكنه أمام هذا كله كان مصرا على منهجه ولم تتزعزع قناعته، فعكف على التأليف، وتفرغ للتصنيف، ليترك إنتاجا معرفيا تحدى عوادي الزمان، وتجاوز حدود المكان، فتردد صداه في مباحث الثقافة الإسلامية، وتناقلته الأمة جيلا بعد جيل، لا لكونه مذهباً متبعاً أو رأياً معتمداً، ولكن لكونه -على الأقل- مستغزاً للفكر مستنهضاً للهمة لدراسته والوقوف على جوانب الإفادة منه.

¹ سير أعلام النبلاء 190/18 تذكرة الحفاظ 1147/3

المطلب الثاني: مرحلة المشيخة والإنتاج

عاش الإمام ابن حزم في بيئة مضطربة، كانت كافية لتدمير فكره وجعله شخصا عاديا سرعان ما يطوي الزمان صفحته، لكنه كان عصيا على ضربات الدهر ونكبات الزمان، التي لاحقته حيا وميتا، لأنه رجل من طراز فريد، استطاع أن يشغل بال خصومه للرد عليه، كما نال إعجاب منا صريه بالثناء عليه.

والسر في ذلك الأمر، أنه جمع بين علوم النقل والعقل، وتلك سمات الأعلام والمفكرين إبان نهضة الأندلس، انضافت إلى ما جبل عليه من صفاء ذهن وفرط ذكاء وحب للحقيقة والدفاع عنها بقوة، مما صيره مكتبة زاخرة، وجامعة متحركة، لم تزدها ضراوة المعارك مع الخصوم إلا تحديا وإصرارا، وذيوعا وانتشارا، فيقول وهو يلخص مشهدا واحدا من مشاهد التحدي داخل معتقله: "كنت معتقلا في يد الملقب المستكفي... وكنت لا آمن قتله، لأنه كان سلطانا جائرا ظالما عاديا، قليل الدين كثير الجهل، غير مأمون ولا مثبت، وكان ذنبنا عنده صحبتنا للمستظهر رضي الله عنه... وكنت مفكرا في مسألة عويصة من كليات الجمل التي تقع تحتها معان عظيمة كثر فيها الشغب قديما وحديثا... فطالت فكرتي فيها أياما وليالي إلى أن لاح لي وجه البيان فيها وصح لي، وحق لي الحق يقينا في حكمها وانبلاج، وأنا في الحال الذي و صفت، فبالله الذي لا إله إلا هو... لقد كان سروري يومئذ وأنا في تلك الحال بظفري بالحق فيما كنت مشغول البال به وإشراف الصواب لي، أشد من سروري بإطلاق مما كنت فيه.

وما ألفنا كتابنا هذا إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلما وعدوانا.¹

لقد كانت مرارة الظلم وقسوة العدوان التي تعرض لها الإمام ابن حزم وقودا لإنتاج معرفي بلغ الصدارة كما وكيفاً، فقد أخبر ابنه المكنى بأبي الفضل، "أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه أربع مائة مجلد، تحتوي على نحو ثمانين ألف ورقة."² وهو رقم كبير ومذهل، خاصة وأن الإمام في المؤلف الواحد يستعرض أفكاراً وآراء متنوعة، في الفلسفة والمنطق والفقه والتاريخ والأدب والأخلاق والسياسة وغيرها، مثل كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وهذا الكم في التأليف "ما علمناه من أحد ممن كان في دولة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر بن جرير الطبري"³، فإنه أكثر أهل الإسلام تأليفاً... ولكن على حين كان معظم مؤلفات ابن جرير الطبري في الأخبار والتاريخ والتفسير والحديث، نجد أن جانباً غير قليل من مؤلفات ابن حزم الأندلسي قد اشتمل على المجادلة في الملل والنحل ومناقشة عقائد الفرق الإسلامية والكتابة في المنطق والفلسفة، فضلاً عن عنايته بدراسة علم اللسان والبلاغة والشعر والخطابة وغيرها، مما حدا ببعض

¹ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي ص 199-200 منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان

² لسان الميزان 490/5

³ أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد، الطبري، وقيل يزيد بن كثير ابن غالب، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير، كان إماماً في فنون كثيرة منها التفسير والحديث والفقه والتاريخ وغير ذلك، وله مصنفات مليحة في فنون عديدة تدل على سعة علمه وغزارة فضله، وكان من الأئمة المجتهدين، لم يقلد أحداً، كانت ولادته سنة أربع وعشرين ومائتين، بآمل طبرستان، وتوفي يوم السبت آخر النهار، ودفن يوم الأحد في داره، في السادس والعشرين من شوال سنة عشر وثلثمائة ببغداد. ينظر وفيات الأعيان 190/4-191

إلى القول بأن منزلة أبي جعفر بن جرير الطبري، لا تسمو إلى منزلة أبي محمد علي بن حزم، على الرغم من أن الطبري كان أكثر أهل الإسلام تأليفاً.¹

ويذكر الإمام ابن حيان معاصر الإمام ابن حزم، أنه كمل من مؤلفات ابن حزم في فنون العلم "وقر بعير، لم يتجاوز أكثرها عتبة باديته لزهد الفقهاء فيها، حتى أحرقت بإشيلية ومزقت علانية، لا يزيد مؤلفها في ذلك إلا بصيرةً في نشرها، وجدالاً للمعاندة فيها، إلى أن مضى لسبيله.²

ومن هذه المصنفات³ كتاب "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال" خمسة عشر ألف ورقة، وكتاب "الخصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام" مجلدان، وكتاب "المجلى" في الفقه مجلد، وكتاب "المحلى في شرح المجلى بالحجج والآثار" ثمانى مجلدات، وكتاب "حجة الوداع" مئة وعشرون ورقة، وكتاب "قسمة الخمس في الرد على إسماعيل القاضي" مجلد، وكتاب "الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها" يكون عشرة آلاف ورقة، لكن لم يتمه، وكتاب "الجامع في صحيح الحديث بلا أسانيد" وكتاب "التلخيص والتخليص في المسائل النظرية" وكتاب "ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعي" وكتاب "مختصر الموضح" لأبي الحسن بن المغلس الظاهري مجلد، وكتاب "اختلاف الفقهاء الخمسة؛ مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود" وكتاب "التصفح في الفقه" مجلد، وكتاب "التبيين في هل علم المصطفى أعيان المنافقين" ثلاثة

¹ ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي للدكتور زكريا إبراهيم ص 56-57 مكتبة مصر القاهرة

² جذوة المقتبس ص 308

³ ينظر سير أعلام النبلاء 193/18- 197 . الصلة 31/2 . شذرات الذهب 299/3- 300 بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط طبعة دار بن كثير دمشق سنة 1406هـ

كراريس، وكتاب "الإملاء في شرح الموطأ" ألف ورقة، وكتاب "الإملاء في قواعد الفقه" ألف ورقة أيضا، وكتاب "در القواعد في فقه الظاهرية" ألف ورقة أيضا، وكتاب "الإجماع" مجليد، وكتاب "الفرائض" مجلد، وكتاب "الرسالة البلقاء في الرد على عبد الحق بن محمد الصقلي" مجليد، وكتاب "الإحكام في أصول الأحكام" مجلدان، وكتاب "الفصل في الملل والنحل" مجلدان كبيران، وكتاب "الرد على من اعترض على الفصل" مجلد، وكتاب "اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين" مجلد كبير، وكتاب "الرد على ابن زكريا الرازي" مائة ورقة، وكتاب "الترشيد في الرد على كتاب الفريد" لابن الراوندي في اعتراضه على النبوات مجلد، وكتاب "الرد على من كفر المتأولين من المسلمين" مجلد، وكتاب "مختصر في علل الحديث" مجلد، وكتاب "التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية" مجلد، وكتاب "الاستجلاب" مجلد، وكتاب "نسب البربر" مجلد، وكتاب "نقط العروس" مجليد، وغير ذلك.

ومما له في جزء أو كراس: "مراقبة أحوال الإمام" و "من ترك الصلاة عمدا" و "رسالة المعارضة" و "قصر الصلاة" و "رسالة التأكيد" و "ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس" و "فضائل الأندلس" و "العتاب على أبي مروان الخولاني" و "رسالة في معنى الفقه والزهد" و "مراتب العلماء وتواليهم" و "التلخيص في أعمال العباد" و "الإظهار لما شنع به على الظاهرية" و "زجر الغاوي" جزآن، و "النبد الكافية" و "النكت الموجزة في نفي الرأي والقياس والتعليل والتقليد" مجلد صغير، و "الرسالة اللازمة لأولي الأمر" و "مختصر الملل والنحل" مجلد، و "الدرة في ما يلزم المسلم" جزآن، و "مسألة في الروح"

و "الرد على إسماعيل اليهودي الذي ألف في تناقض آيات" و "النصائح المنجية" و "الرسالة الصمادحية في الوعد والوعيد" و "مسألة الإيمان" و "مراتب العلوم" و "بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل" و "ترتيب سؤالات عثمان الدارمي لابن معين" و "عدد ما لكل صاحب في مسند بقي" و "تسمية شيوخ مالك" و "السير والأخلاق" جزآن، و "بيان الفصاحة والبلاغة" و رسالة في ذلك إلى ابن حفصون و "مسألة هل السواد لون أو لا" و "الحد والرسم" و "تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر" و "شيء في العروض" و "مؤلف في الظاء والضاد" و "التعقب على الإفليلي في شرحه لديوان المتنبي" و "غزوات المنصور بن أبي عامر" و "تأليف في الرد على أناجيل النصارى".

وله أيضا "رسالة في الطب النبوي" ذكر فيها أسماء كتب له في الطب منها: "مقالة العادة" و "مقالة في شفاء الضد بال ضد" و "شرح فصول بقراط" و كتاب "بلغة الحكيم" و كتاب "حد الطب" و كتاب "اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة" و كتاب في "الأدوية المفردة" و "مقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب"، و "مقالة في النخل" وأشياء سوى ذلك.

وكما سبق القول فقد تعرضت أفكار الإمام ابن حزم للمصادرة وأحرقت كتبه، ومما لا شك فيه أن بعضا منها فقد أثناء هذه الحملات التحريضية، إلا أنه ترك خلفه أيضا هائلا من العلوم والفنون. من المؤلفين¹ من سردها سردا ولم

¹ منهم الإمام الذهبي في السير ينظر 193/18- 197 وختم ذلك بقوله وأشياء سوى ذلك في إشارة منه إلى أن هناك مؤلفات أخرى لم يكتب لها البقاء.

يخلص إلى حصرها وترتيبها كما سبق ذكرها، بل عمد إلى ذكر أشهرها في صفحات متعددة.

ومن الباحثين¹ من صنفها تصنيفاً موضوعياً فجعلها أقساماً ثلاثة: كتب فلسفية وكلامية، وكتب شرعية وفقهية، وكتب تاريخية وسياسية وأخلاقية.

ومنهم² من رتبها ترتيباً ألفبائياً وأوصلها إلى 136 مؤلفاً، ليقول بعد هذا السرد "هذا مبلغ معرفتي من مؤلفات ابن حزم ولا شك أنه قليل من كثير من مؤلفاته. ويدرك المطلع في سيرته الكثير من العوامل الداعية لفقدائها وإتلافها، ومن ذلك عدم تأييد معاصريه ومن بعدهم لمذهبه، وشدة التحذير من كتبه، خاصة ما طرأ على الأندلس عامة من وقت ابن حزم إلى أن استولى النصارى عليها وأخرجوا المسلمين منها، لكثرة الحروب والخلافات بين الحكام، والتي من نتائجها الهدم للمكتبات وإحراقها، وامتداد أيدي السوء إليها إلى غير ذلك من العوامل."³

هكذا أخرج الإمام ابن حزم إلى الناس هذا الإنتاج المعرفي الهائل من رحم المعاناة، وهو يعرف -وقتئذ- مصير هذه الجهود المضنية، لكنه أبى إلا أن يرفع شعار التحدي بصريح العبارة وسط دخان كتبه التي تحترق في حياته فيقول:

¹ منهم إبراهيم محمد إبراهيم حربية في كتاب جمع فيه مؤلفات ابن حزم للرد على اليهودية والنصرانية أصله رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر سنة 1982م

² منهم الدكتور أحمد بن ناصر الحمد في كتابه ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص 71- 92

³ ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص 92

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقرت ركائبي وينزل إن أنزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
والأفعودوا للمكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر
كذاك النصارى يحرقون إن علت أكفهم القرآن في مدن الثغر¹

ولعل أول ما يطالع الناظر في مؤلفات الإمام ابن حزم بوجه عام قدرته العقلية العجيبة في الفهم العميق، والنظر الشامل، والنقد الدقيق. فلا تكاد تجده مسترخي الذهن أو نائم العقل أو مستسلما للنقل، ولكنه يناقش كل ما يمكن أن يحيط بالموضوع من شبه أو شغب، بعارضة قوية ونفس علمي عال ويقظة تخرج الخصوم. فلما ضاقت الأندلس بعلم الإمام ابن حزم وقلمه ولسانه، آوى إلى ركن آمن مطمئن بقرية (منت ليشم) "القرية التي له على بعد نصف فرسخ من أوبنة، يقال لها متلجم وهي ملكه وملك سلفه من قبل".²

وهو على هذا الحال من النفي والتغريب صار يرتاد مجالسه صفوة من الطلاب المخلصين، مقبلين على الأخذ عنه والتلمذ بين يديه، "فما كان يجيء إليه إلا من يطلب ورده ويصغي إليه بقلبه وسمعه، وطائفة من هؤلاء أعز نفرا وإن كانوا أقل عددا، فإن الاعتبار في نشر العلم والفكر وتلقيح العقول بالأفكار الناضجة المستقيمة هو بقبول من يتلقون لا بعددهم، فإن عشرة يتلقون علم العالم كما ينبغي أن يكون التلقي، بحيث تشربت قلوبهم حبه، وينالون وردا صافيا

¹ سير أعلام النبلاء 205/18² معجم الأدباء ج 240/12

ومنهلا عذبا، خير من مئات يأخذونه ولا يستسيغونه.¹ فتلقى عنه هؤلاء سائر علومه بهمة عالية، ليحقق حلما كان يراود فكره بنفس عصية على الصد والتهديد حيث يقول:

مناي من الدنيا علوم أبثها وأنشرها في كل باد وحاضر
دعاء إلى القرآن والسنن التي تناسى رجال ذكرها في المحاضر²

فكان على رأس هؤلاء الأوفياء لعلم شيخهم ابن حزم، ذلك العالم الذي حمل على عاتقه عبء نشر المذهب الظاهري ببلاد المشرق بعدما رفضته الأندلس وهو أبو عبد الله محمد الحميدي،³ الذي تخرج على يد الإمام ابن حزم في أكثر علومه، وتلقى عليه كتبه وأخباره "وكان من المعجبين بأستاذه ابن حزم... ولا بد من أن يكون الحميدي قد تشبع بالمذهب الظاهري الذي كان ينادي به أستاذه ولكنه لم يكن يتظاهر به."⁴ ومن هؤلاء الأوفياء لمذهب الإمام ابن حزم، ابنه الفضل أبو رافع،⁵ الذي عمل على نشر علمه بالمشرق. وأبو محمد بن العربي⁶ الإمام الوزير الذي صحبه سبعة أعوام منذ حداثة عهده بالتعليم، حيث قال في ذلك: "صحت الإمام أبا محمد علي ابن حزم سبعة أعوام، وسمعت منه جميع مصنفاته حاشا المجلد الأخير من كتابه الفصل."⁷

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 52

² الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لابن بشكوال مكتبة الخانجي 396/2 طبعة 2 سنة 1414هـ

³ هو أبو عبد الله محمد بن أبي فتوح الأزدي الحميدي الأندلسي الحافظ المشهور أصله من قرطبة من ربح الرصافة روى عن أبي محمد علي بن حزم وأكثر من الأخذ عنه وشهر بصحبته توفي سنة 488هـ وكان موصوفا بالنباهة والمعرفة والدين والورع وكانت له نغمة حسنة في قراءة الحديث. ينظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان 284/4

⁴ ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي لذكرى إبراهيم ص 50-51

⁵ هو أبو رافع الفضل بن علي بن حزم عرف بالنباهة والاستقامة والفضل كان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وغيرها من بلاد الأندلس قتل في معركة الزلاقة مع المعتمد سنة 379هـ. ينظر وفيات الأعيان 329/3

⁶ هو محمد بن العربي والد القاضي أبو بكر بن العربي ينظر معجم الأدباء لياقوت الحموي 242/12

⁷ ابن حزم الأندلسي ص 52

وغيرهم في حياته وبعد وفاته سنة 456هـ بمنفاه. خاصة في عصر الموحدين حتى عمم العمل بالظاهر وانتشر القول به في شمال إفريقيا وبلاد الأندلس كلها.

هكذا كان لانتشار تلاميذ الإمام ابن حزم وكتبه أثره في الأجيال، حتى صارت الأندلس لا تخلو في أي عصر من عصورها ممن ينتصرون للمذهب الظاهري ويدافعون عنه، ويعملون بإخلاص على نشره ليتحقق بذلك الحلم الذي طالما راود ذهن الإمام ابن حزم وناضل من أجله، فقدر الله له أن يحيا بجهوده وإنتاجه، وأن يخلد اسمه بين علماء الأندلس خاصة وعلماء الإسلام عامة.

الفصل الثاني: مقومات الفكر الأصولي عند الإمام أبن حزم. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: الالتزام بصحيح الأخبار ونبت ضعيفها.

المبحث الثاني: تحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد.

المبحث الثالث: الوفاء لسلطان القطع واليقين.

المبحث الرابع: إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظواهر النصوص.

المبحث الخامس: الاعتماد على الاستصحاب.

المبحث الأول: الالتزام بصحيح الأخبار ونبذ ضعيفها
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: تعظيم الإمام ابن حزم للسنة النبوية الصحيحة

◀ المطلب الثاني: مظاهر التزامه بصحيح السنة ونبذ ضعيفها

المبحث الأول: الالتزام بصحيح الأخبار ونبتن ضعيفها

المطلب الأول: تعظيم الإمام ابن حزم للسنة النبوية الصحيحة

إن أهم سمة تطالع الدارس للفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم، هي شدة تعظيمه لنصوص الوحي. وهي سمة كانت المنطلق الأساس لما سواها من مقومات فكره الأصولي، جعلها عقيدة يوالي ويعادي من أجلها، ويسل سيف سخطه على من يخالفه في منهج التعامل معها فيقول: "ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم، وصرنا دونهم حزبا وعليهم حربا".¹ ثم يوا صل تشنيعه وتوبيخه لمخالفيه في معرض الاستشهاد بهذه الآية الكريمة: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾² بقوله: "فليفتش الإنسان نفسه، فإن وجد نفسه غير مسلمة لما جاءه عن رسول الله ﷺ ووجد نفسه مائلة إلى قول فلان وفلان أو قياسه واستحسانه، أو وجد نفسه تحكم فيما نازعت فيه أحدا دون رسول الله ﷺ من صاحب فمن دونه، فليعلم أن الله تعالى قد أقسم -وقوله الحق- أنه ليس مؤمنا وصدق الله تعالى، وإذا لم يكن مؤمنا فهو كافر ولا سبيل إلى قسم ثالث".³

لم يكن الإمام ابن حزم ليقرر هذا الأصل وينصرف إلى أمور أخرى، بل كان دائم التذكير به في كتبه الفقهية والأصولية حتى ذاعت في كتاب المحلى

¹ الإحكام 100/1

² سورة النساء الآية 65

³ الإحكام 100/1

-على سبيل المثال- هذه العبارة "لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ"¹ وما في معناها. وهو إذ يقرر ذلك لا يفرق بين نصوص الوحيين لأن "القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما."² إلا أن هذه التسوية تنبني على شرط أساس عند، وهو صحة الخبر حتى تصمد في معترك الخلاف. أما الضعيف من الخبر فلا عبرة به عنده، بل يضل من يحتاج به ويبنى عليه الأحكام. "فلا أضل ممن يحتاج بما لا يصح نعوذ بالله من الخذلان."³

لقد كان الإمام ابن حزم صريحا وواضحا في إعلان هذا الموقف ونصرته على غير عادة كثير من الأصوليين، الذين لم يشترطوا على أنفسهم هذا الشرط، ولا كلفوا أنفسهم عناء التصحيح والتضعيف للأخبار، وإنما اكتفوا بنقلها وبناء الأحكام عليها⁴، أو استغنوا عن ذكرها أصلا بذكر الأحكام المستنبطة منها، فكان ذلك منزلقا كبيرا من مزالقههم⁵. "إذ كيف يمكن أن نبني حكما أصوليا أو حتى فرعيا على حديث لم يثبت عن النبي ﷺ. أو على الأقل مشكوك في صحته؟ وإذا كان النبي ﷺ يقول: {من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين}⁶ فإذا كان هذا التغليظ في مجرد الرواية. فكيف لو

¹ ينظر على سبيل المثال 144/7 - 145/7 - 158/11 من المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم دار الفكر بيروت.

² الإحكام 98/1

³ الإحكام 132/2

⁴ مثل حديث معاذ رضي الله عنه المشهور في باب الاجتهاد وسيأتي التفصيل فيه - إن شاء الله- في المبحث الرابع من هذا الباب "إبطال الاجتهاد بالرأي"

⁵ ينظر مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني ص 62-63 بتحقيق محمد صباح المنصور مكتبة أهل الأثر الطبعة الأولى سنة 2004م

⁶ رواه مسلم في مقدمة صحيحه وقال حديث مشهور وصححه الشيخ الألباني في صحيحه الجامع (حديث رقم 6199)

استدل به واستخرج منه حكما شرعيا وأفتى بموجبه، ألا يكون قد شرع من الدين ما لم يأذن به الله؟¹

من أجل هذا يرى الإمام ابن حزم أن الاستدلال بالضعيف من الأخبار أمر محرّم، لا يصدر إلا عن جاهل أو قليل الدين، فيقول رحمه الله بعدما نظر إلى طائفة من الأحاديث: "لا يحتج بهذه الآثار إلا قليل العلم بوهيها فيعذر، أو قليل الدين يحتج بالأباطيل التي لا يحل أخذ الدين بها."² وهو إذ يحكم عليها بالضعف لا يكتفي -غالبا- بالتضعيف المجمل، وإنما يبين علة ذلك أو يستشهد بما قاله أئمة الجرح والتعديل في ذلك.³ فقد أخذ على عاتقه ألا يستنبط الأحكام إلا من صحيح الأخبار حيث قال: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا أننا لم نحتج إلا بخبر صحيح من رواية الثقات مسند، ولا خالفنا إلا خبرا ضعيفا فيينا ضعفه، أو منسوخا فيينا نسخه، وما توفيقنا إلا بالله تعالى."⁴

ومما تجدر الإشارة إليه -وقد سبق شيء من ذلك- أن الإمام ابن حزم لم يتكلم في التصحيح والتضعيف إلا عن كفاءة واقتدار وأهلية وتمكن من علوم الحديث. فقد تتلمذ على يد مشايخ كبار ترجم لهم الإمام الذهبي في "السير"، حتى عد من المتقنين لهذا الفن، المشهود لهم بالإجادة فيه. يقول الحافظ الذهبي رحمه الله: "ولي أنا ميل إلى أبي محمد لمحبهته في الحديث الصحيح ومعرفته به، وإن كنت لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرجال والعلل."⁵ ويقول

¹ الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه لأبي الفضل عبد السلام بن عبد الكريم ص 28 المكتبة الإسلامية الطبعة الأولى سنة 2001م.

² المحلى 364/7

³ تنتظر بعض الأمثلة لهذا الأمر في المحلى 482-357-170/7

⁴ المحلى 2/1

⁵ سير أعلام النبلاء 202-201/18

فيه الإمام ابن تيمية رحمه الله: "وله من التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف، ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء."¹

صحيح أن الإمام ابن حزم -كما قال الحافظ الذهبي- له محبة والتزام بالحديث الصحيح وهذا أمر يحمد عليه، إلا أن هذه المحبة وذلك الالتزام جعلاه يسلك مسلكا خاصا في تعليل الأخبار، يخالف به غيره من النقاد مثل الحافظ الذهبي نفسه، حيث قال: "لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرجال والعلل." وهي الملاحظة نفسها عند نقاد آخرين مثل الحافظ ابن حجر العسقلاني، الذي عزاها إلى ثقته بحافظته فقال عنه: "كان واسع الحفظ جدا، إلا أنه لثقته بحافظته كان يهجم بالقول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الرواة، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة. وقد تتبع كثيرا منها الحافظ قطب الدين الحلبي... وسأذكر منها أشياء."² ثم ذكر بعد ذلك مجموعة من الأحاديث وأسانيدھا التي وهم فيها الإمام ابن حزم تصحيحا أو تضعيفا.

إلا أن هذا السبب الذي ذكره الحافظ ابن حجر لخروج الإمام ابن حزم عن جادة الصواب في تصحيحه لبعض الأخبار أو تضعيفها، وهو ثقته بحافظته سبب يلفه الإبهام، ويحتاج إلى إيضاح وبيان، خاصة وأن الإمام كان صاحب منهج نقدي ورؤية تجديدية تتشوف إلى رد الاعتبار للنص الشرعي، لم يكن ليجازف مثل هذه المجازفات اعتمادا على "حافظته القوية" ليقع في "أوهام

¹ مجموع الفتاوى للإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني 20/4 تحقيق أنور الباز - عامر الجزار دار الوفاء الطبعة الثالثة 2005 م

² لسان الميزان للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني 489/5 مكتبة المطبوعات الإسلامية الطبعة الأولى سنة 2002م.

شنيعة". ولكن كان يصدر أحكامه بناءً على منهج نقدي ارتضاه لنفسه قد يكون صائباً وقد يكون مخطئاً فيما يتوصل إليه من نتائج في نقد الأخبار وتعليلها.

المطلب الثاني: مظاهر التزامه بصحيح السنة ونبذ ضعيفها

لم يكن تعظيم الإمام ابن حزم للسنة النبوية مجرد شعار يسود به صفات كتبه ولكنه كان قراراً له ما بعده في منظومته الفكرية وهذه بعض مظاهر ذلك القرار الذي ألزم به نفسه والتي ثم رصدها من خلال مدونته الأصولية "الإحكام في أصول الأحكام"¹:

1- عدم احتجازه بغير الموصول من الأخبار:

من المعلوم في مباحث علم مصطلح الحديث أنه لا يكون الحديث مقبولا عند علماء الحديث إلا إذا سلم من موجبات الرد المتمثلة في أمرين:

الأمر الأول: الطعن في الراوي على اختلاف في وجوه الطعن. سواء لكذبه أو تهمته بذلك أو فحش غلطه أو غفلته أو فسقه أو وهمه أو مخالفته للثقات أو جهالته أو بدعته أو سوء حفظه.

والأمر الثاني: السقط من الإسناد. سواء كان السقط من بداية السند وهو المعلق، أو كان براويين فأكثر على التوالي وهو المعضل، أو كان براويين غير متواليين وهو المنقطع، أو كان السقط غير واضح بأن روي بصيغة توهم تحمل الراوي عمن عرف بلقائه وهو المدلس، أو توهم تحمل الراوي عمن لم يعرف بلقائه بل بمعاصرته فقط وهو المرسل الخفي، أو كان السقط من الجهة التي تلي التابعي وهو المرسل.

¹ ينظر الإسهام ببيان منهج ابن حزم في تحليل الأخبار لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1994م

وهذا النوع الأخير (المرسل) محل خلاف بين العلماء في الاحتجاج به. "وإنما ذكر في القسم المردود للجهل بحال المحذوف، لأنه يحتمل أن يكون صحابيا ويحتمل أن يكون تابعيا. وعلى الثاني يحتمل أن يكون حمل عن صحابي، ويحتمل أن يكون حمل عن تابعي آخر. وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق ويتعدد إما بالتجوز العقلي فإلى ما لانهاية له، وإما بالاستقراء فإلى ستة أو سبعة."¹

بسبب هذه الاحتمالات حكم على الحديث المرسل بالضعف فسقط الاحتجاج به. "إلا أن يصح مخرجه بمجيئه من وجه آخر... ولهذا احتج الشافعي -رضي الله عنه- بمرسلات سعيد بن المسيب -رضي الله عنهما- فإنها وجدت مسانيد من وجوه أخرى، ولا يختص ذلك عنده بإرسال ابن المسيب."²

وتحقيق مذهب الشافعي في شروط قبول المرسل كما أورده في الرسالة هو قبول المرسل من كبار التابعين بشرط الاعتبار في الحديث المرسل وفي الراوي المرسل.³ إلا أن الحكم على المرسل بالضعف يعني سقوط الاحتجاج به. "هو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث

¹ نزهة النظر في شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر للحافظ ابن حجر العسقلاني ص 63 تحقيق عبد الكريم الفضيلي المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان.

² علوم الحديث للحافظ ابن الصلاح ص 54 تحقيق نور الدين عتر دار الفكر دمشق سورية.

³ ينظر كتاب الرسالة للإمام الشافعي 461-467 طبع مصر الاستقامة. أما الاعتبار في الحديث المرسل فهو أن يعتضد بواحد من أمور أربعة: 1- أن يروى من وجه آخر. 2- أن يروى مرسلا بمعناه عن راو آخر لم يأخذ عن شيوخ الأول فيدل ذلك على تعدد مخرج الحديث. 3- أن يوافقه قول بعض الصحابة. 4- أن يكون قد قال به أكثر أهل العلم. وأما الاعتبار في راوي المرسل فأن يكون الراوي إذا سمى من روى عنه لم يسم مجهولا ولا مرغوبا عنه في الرواية. فإذا وجدت هذه الأمور كانت دلالة على صحة مخرج حديثه كما قال الإمام الشافعي فيحتج به.

ونقاد الأثر وتداولوه في تصانيفهم... والاحتجاج به مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما.¹

أما الإمام ابن حزم فقد شرط على نفسه ألا يحتج بغير الموصول. لذلك لم يتردد في رد المرسل وإسقاط الاحتجاج به كما هو الأمر بالنسبة لكل خبر غير موصول. حيث صرح بذلك فقال: "المرسل من الحديث هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي ﷺ ناقل واحد فصاعدا وهو المنقطع أيضا، وهو غير مقبول ولا تقوم به حجة لأنه عن مجهول."² فوافق بهذا الاختيار جمهور المحدثين، وخالف جمهور الأصوليين والفقهاء، لأنه لا يحتج بالمرسل مطلقا لجهالة الساقط منه ولو كان مرسلا عن كبار التابعين مثل سعيد بن المسيب والحسن البصري، لأن "مرسل سعيد بن المسيب ومرسل الحسن البصري وغيرهما سواء، لا يؤخذ منه بشيء."³

وبهذا الاختيار رد كثيرا من الأحاديث لكونها مرسلة،⁴ من ذلك حديث إعادة الوضوء من القهقهة في الصلاة حيث قال: "فذكروا حديثين وردا في إعادة الوضوء من القهقهة في الصلاة وفي إسقاط الوضوء منها، وكلا الحديثين ساقط لا يصح. أحدهما رواه الحسن بن دينار وهو ضعيف، وروي مرسلا من طريق أبي العالية⁵ وقد بينا أن المرسل لا تقوم به حجة. والآخر رواه أبو سفيان عن جابر وأبو سفيان -طلحة بن نافع- ضعيف."¹

¹ علوم الحديث ص 55

² الإحكام 2/2

³ نفسه.

⁴ ينظر على سبيل المثال الإحكام 139-78-77-76/2 و 16/3 و 199/4 و 32/6 و 165-33-22/5

⁵ مرسل أبي العالية جاء من وجهين كما ذكر الحافظ الزيلعي في نصب الراية:

إلا أن جوهر هذا الموقف من الحديث المرسل عند الإمام ابن حزم، له علاقة باعتبارات معرفية حزمية ترتبط أساساً بنظرية القطع واليقين، ليتسنى له القول بأن خبر الآحاد الذي نقله الواحد عن الواحد يفيد القطع ولا يفيد الظن، لأنه "إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحته."²

والمقصود بالعلم عنده هو العلم القطعي اليقيني خلافاً لجمهور الأصوليين، الذين ذهبوا إلى أن خبر الواحد يفيد الظن. ولا يخفى ما في موقفه هذا من شدة تعظيم للسنة النبوية ورد الاعتبار للنص الشرعي، خاصة لما رأى خطورة موقف المتكلمين في هذا الأمر، والذي يستلزم رد كثير من النصوص الحديثية الصحيحة بدعوى أن خبر الواحد ليس بحجة في الاعتقادات بناءً على ظنيته. فكان هذا الموقف من ملامح تعظيم الإمام ابن حزم للسنة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والتسليم.

- الوجه الأول: عن نفسه مرسلًا وهو الصحيح من جهة قتادة وحفصة بنت سيرين وأبي هاشم الرماني. أما حديث قتادة فرواه عبد الرزاق في المصنف ورجاله رجال الصحيحين كتاب الصلاة باب الضحك والتبسم في الصلاة 376/2 رقم 3761 والدارقطني من طريقه رقم 595-596 وأما حديث حفصة فأخرجه الدارقطني رقم 615-616-617 وأما حديث أبي هاشم الرماني فأخرجه الدارقطني رقم 628-629 وأبو داود في المراسيل باب ما جاء في الوضوء ص 75.

- الوجه الثاني: مرسلًا عن غيره أخرجه الدارقطني من طريق خالد بن عبد الله الواسطي عن هشام بن حسان عن حفصة عن أبي العالية عن رجال من الأنصار "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي فمر رجل في بصره سوء فتردى في بئر فضحك طوائف من القوم فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ضحك أن يعيد الوضوء والصلاة" ثم قال "هذا رواه خالد ولم يسم الرجل ولا أذكر أله صحبة أم لا؟ ولم يصنع خالد شيئاً وقد خالفه خمسة اثنان ثقات حفاظ وقولهم أولى بالصواب." ينظر نصب الراية تخريج أحاديث الهداية للحافظ جمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الزيلعي. 99/1 دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى سنة 1996م.

¹ الإحكام 64/2

² الإحكام 108/1

2- توسعه في مفهوم العلة في علم الحديث:

عرف علماء الحديث العلة بأنها أسباب خفية غامضة قاذحة في صحة الحديث.¹ فكل حديث اطلع فيه على علة تقدر في صحته مع أن ظاهره السلامة منها، فهو حديث معلول. سواء كان ذلك القدر الخفي في السند أو في المتن. ولا يسمى القدر الظاهر علة. بل لابد في العلة من شرطين؛ القدر في صحة الحديث سنداً أو متناً، وأن تكون خفية غير ظاهرة.

لكن الإمام ابن حزم وسع هذا المفهوم وجعله شاملاً لما ظهر وما خفي من القوادح، وذلك مثل تعليقه لحديث فضل عالم المدينة حيث قال: "أخبرنا عبد الله بن ربيع التميمي عن محمد بن معاوية عن أحمد بن شعيب أن علي بن محمد حدثنا محمد بن كثير عن سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن أبي الزناد عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: {يضربون أكباد الإبل ويطلبون العلم فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة}² فقال النسائي قوله: أبو الزناد خطأ، إنما هو أبو الزبير.³

¹ علوم الحديث للحافظ ابن الصلاح ص 90

² عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يوشك أن يضرب الناس أباط المطي في طلب العلم، فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة". أخرجه الحميدي (1147). وأحمد (299/2) (7967). والترمذي (2680) قال: حدثنا الحسن بن الصباح البزار وإسحاق بن موسى الأنصاري وابن حبان 3736 قال: أخبرنا الحسين بن عبد الله بن يزيد القطان، قال: حدثنا إسحاق بن موسى الأنصاري أربعتهم (الحميدي، وأحمد بن حنبل، والحسن، وإسحاق) عن سفيان بن عيينة قال: حدثنا ابن جريج، عن أبي الزبير، عن أبي صالح، فذكره. وفي رواية أحمد بن حنبل: عن أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم. وفي رواية الترمذي: عن أبي صالح، عن أبي هريرة. وأخرجه النسائي - بهذا اللفظ الذي ذكره الإمام ابن حزم - في "الكبرى" 4277 قال: أخبرنا علي بن محمد بن علي قال: حدثنا محمد بن كثير عن سفيان بن عيينة عن ابن جريج عن أبي الزناد عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يضربون أكباد الإبل ويطلبون العلم، فلا يجدون عالماً أعلم من عالم المدينة".

³ الإحكام 284/6

ثم قال بعدما ساقه بطرق عدة وناقشها وخلص في الأخير إلى أنه معلول:
 "وحديث عالم المدينة معلول لا يصح."¹ فضعف هذا الحديث ورده بناء
 على علل ظاهرة ليست بالخفية، وهي أن في "سنده أبو الزبير، وهو مدلس ما
 لم يقل "حدثنا" أو "أخبرنا". وأن الرواية عن ابن جريج فلا يدرى عمن هي،
 وإنما هي بلاغ ضعيف كما ترى."²

3- تشدده في الرجال:

عرف الإمام ابن حزم بعدم تساهله في نقل حديث مختلف في عدالته أو
 ضبط أحد رواته، فرد بهذا الأصل كثيرا من الأحاديث.³ ولم يقف عند حد
 المختلف فيهم من الرواة، بل تجاوز ذلك إلى تضعيف بعض الثقات المجمع
 على توثيقهم. فكان محل انتقاد من لدن أهل هذا الشأن مثل الحافظ ابن حجر

¹ الإحكام 288/6

² ينظر الإحكام 285-284/6

³ قال في الكلام على حديث "لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر" الرواية في هذا الباب ساقطة مطروحة مكذوبة
 فنذكر منها طريق يسار مولى ابن عمر عن كعب بن مرة قال: ويسار مجهول مدلس وكعب لا يدرى من هو. قال الحافظ
 قطب الدين الحلبي: يسار قال أبو زرعة مدني ثقة.

- وقال في حديث عائشة: "قلت يا رسول الله قصرت وأتممت وصمت وأفطرت قال أحسنت يا عائشة" انفرد به العلاء بن
 زهير وهو مجهول. قال القطب أخرج الحديث النسائي والدارقطني وروى عن العلاء وكيع وأبو نعيم والفريابي وغيرهم
 وقال ابن معين ثقة.

- وقال في حديث أم سلمة "كنت ألبس أوضاحا من ذهب..." الحديث عتاب مجهول. قال القطب: أخرج الحديث أبو داود
 عن محمد بن عيسى بن الطباع عن عتاب وهو ابن بشير عن ثابت بن عجلان عن عطاء عنها. وعتاب هو ابن بشير
 الجزري روى عنه إسحاق بن راهويه ومحمد بن سلام البيهقي وغيرهما وأخرج له البخاري وأخرج الحديث المذكور
 الحاكم في المستدرک وقال ابن معين ثقة.

- وقال في الحديث الذي أخرجه النسائي من طريق المرقع بن صيفي عن جده رباح بن الربيع "كنا مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم فقال لرجل: أدرك خالدا فقل له لا تقل ذرية ولا عسيفا" المرقع مجهول. قال القطب روى عنه ولده عمر ويحيى
 بن سعيد الأنصاري ويونس بن أبي إسحاق وأبو الزناد وموسى بن عقبة وذكره ابن حبان في الثقات فليس بمجهول. ينظر
 لسان الميزان للإمام الحافظ ابن حجر العسقلاني 494-493/5 اعتنى به الشيخ عبد الفتاح أبو غدة مكتبة المطبوعات
 الإسلامية الطبعة الأولى سنة 2002م.

العسقلاني حيث قال: "كان يهجم بالقول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الرواة فيقع له من ذلك أوهام شنيعة."¹

ومرد هذا الأمر عند الإمام، هو تمسكه بقاعدة تقديم التجريح على التعديل. لكون المجرح يعلم من أمر الراوي ما يعلمه المعدل وزيادة. فقال: "ومن عدله عدل وجرحه عدل فهو ساقط الخبر. والتجريح يغلب التعديل، لأنه علم زائد عند المجرح لم يكن عند المعدل."² فكان إعماله لهذه القاعدة سببا في تضعيفه لكثير من الرجال وعدم قبول حديثهم رغم تعديل علماء الحديث لهم.

4- رفضه لقاعدة تقوية الأحاديث الضعيفة بكثرة الطرق:

ذهب جمهور المحدثين إلى أن الحديث الضعيف يقوى بكثرة الطرق. وهي قاعدة يناقشها أهل هذا الشأن في باب الشاهد والمتابع، لأنه "يدخل في باب المتابعة والاستشهاد رواية من لا يحتج بحديثه وحده، بل يكون معدودا في الضعفاء. وفي كتابي البخاري ومسلم جماعة من الضعفاء ذكرهم في المتابعات والشواهد."³

لكن المحدثين اختلفوا؛ هل المتابعات على درجة واحدة في إفادة التقوية أم أنها على مراتب؟ فساق الإمام الزركشي تحقيقا للشيخ أبي الفتح اليعمري قال فيه: "الحق في المسألة أن يقال: إما أن يكون الراوي المتابع

¹ لسان الميزان ص 489

² الإحكام 146/1

³ علوم الحديث للحافظ ابن الصلاح ص 84

مساويا للأول في ضعفه أو منحطا عنه أو أعلى منه؛ فأما مع الانحطاط فلا تفيد المتابعة شيئا. وأما مع المساواة فقد تقوي ولكنها قوة لا تخرجه عن رتبة الضعيف، بل الضعيف يتفاوت فيكون الضعيف الفرد أضعف رتبة من الضعيف المتابع، ولا يتوجه الاحتجاج بواحد منها، وإنما يظهر أثر ذلك في الترجيح. وأما إن كان المتابع أقوى من الراوي الأول إن أفادت متابعته ما دفع شبهة الضعيف عن الطريق الأول، فلا مانع من القول بأنه يصير حسنا.¹

لكن الإمام ابن حزم يذهب مذهبا آخر فيرفض هذه القاعدة جملة وتفصيلا، ويرد بذلك كثيرا من الأحاديث ويضعفها مع أن ضعفها قابل للجبر مثل حديث {والمسلمون عند شروطهم} أخرجه من طرق ثلاثة وردها كلها بقوله: "وكل هذا لا يصح منه شيء". أما الطريق الأول، ففيها كثير بن زيد وهو هالك تركه أحمد ويحيى. والثاني عن الوليد بن رباح وهو مجهول. والأخرى كثير بن عبد الله وهو كثير بن زيد نفسه، مرة نسب إلى أبيه ومرة إلى جده، ثم أبوه أيضا نحوه. والثالثة من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيهقي وهو ضعيف.²

إلا أن هذا الحديث يصح بالنظر إلى جميع طرقه، خاصة وأن الطريق الثاني الذي ذكره الإمام ابن حزم ورده من خلال الوليد بن رباح الذي وصفه بالجهالة، خالف فيه نقاد الحديث، لأن الوليد بن رباح الدوسي المدني، روى عن أبي هريرة وسهل بن حنيف وسلمان الأغري، وعنه ابنه محمد ومسلم

¹ النكت على مقدمة ابن الصلاح للإمام بدر الدين الزركشي 322/1 تحقيق الدكتور زين العابدين بن محمد بلا فريج مكتبة أضواء السلف الرياض الطبعة الأولى 1998م.

² الإحكام 24/5

وكثير ابن زيد الأسلمي، حيث قال عنه أبو حاتم: صالح. وذكره ابن حبان في الثقات. وقال عنه الإمام البخاري حسن الحديث.¹ فكيف يكون مع هذا مجهولا؟

وبهذا يكون حديث "والمسلمون عند شروطهم" حديثا صحيحا ثابتا بمجموع طرقه، خصوصا وأن له طريقا حسنا لذاته وهو طريق أبي هريرة. وهذا تماشيا مع قاعدة تقوية الأحاديث الضعيفة والحسنة بكثرة الطرق، وهو مسلك درج عليه المحدثون سلفا وخلفا خلافا للإمام ابن حزم.

ولذلك حكم الإمام الزركشي على الإمام ابن حزم بالشذوذ في هذه المسألة فقال: "وشذ ابن حزم عن الجمهور فقال: لو بلغت طرق الضعيف ألفا لا يقوى. ولا يزيد انضمام الضعيف إلى الضعيف إلا ضعفا. وهذا مردود، لأن الهيئة الاجتماعية لها أثر. ألا ترى أن خبر المتواتر يفيد القطع مع أنا لو نظرنا إلى آحاده لم يفد ذلك. فإذا كان ما يفيد القطع بانفراده يفيد عند الانضمام، فأولى أن يفيد الانضمام الانتقال من درجة الضعف إلى درجة القوة... فإن المتواتر لا يشترط في أخباره العدالة كما تقرر في علم الأصول."²

هذا هو شأن الإمام ابن حزم مع نصوص الوحي، وهذه طريقته في التعامل مع السنة النبوية، والتي أدته إلى عدم الاحتجاج بغير الموصول من الأخبار، وتشدده في الرجال، وتوسعه في مفهوم العلة، ورفضه لتقوية الضعيف بكثرة الطرق. تلك معالم بارزة في مسلكه التقويمي لاستنباط الأحكام الشرعية من

¹ ينظر تهذيب التهذيب للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني 149/9 بغاية صدقي جميل العطار دار الفكر بيروت الطبعة الأولى سنة 1995م

² النكت على مقدمة ابن الصلاح 322/1

النصوص الحديثية، قد تخرجه أحيانا عن جادة الصواب فتقع له أخطاء وزلات في هذا الباب، فيبالغ في إقصاء الكثير من نصوص السنة مخالفا بذلك أئمة هذا الشأن. لكنه رغم ذلك ظل وفيا لفكرته، متشبها بقضيته التي هي شدة التعظيم لنصوص الوحي. وهذا أهم مقوم من مقومات فكره الأصولي الرامي إلى نقد الدرس الأصولي ونخله وتمحيصه في سياق الاستناد إلى النصوص وبناء القواعد عليها.

المبحث الثاني: تحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: تحريم التقليد

◀ المطلب الثاني: الدعوة إلى الاجتهاد

المبحث الثاني: تحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد

المطلب الأول: تحريم التقليد

اهتم الأندلسيون بالموطأ اهتماماً بالغاً حتى صار محور نشاطهم العلمي. فقد كانوا يرون أن العمل العلمي الجاد، لا يكون إلا بشرح أو اختصار لهذا الكتاب. فكانت النتيجة أن كثرت هذه الشروح والحواشي والمختصرات التي تدل على عمق الفهم لكلام الفقهاء، ولكنها في الوقت نفسه أبعدت الناس عن الأصول إلى حد جعل العقول تتقاعس عن الاجتهاد في الأصول لبناء الفروع، فتوقفت عند حفظ آراء الإمام مالك وأصحابه، ودراسة الفروع دون الأصول لإيجاد أجوبة وحلول للقضايا التي تفرزها الحياة اليومية للناس. وهذا ما يفسر ازدهار كتب الفتاوى والنوازل التي جمعها مؤلفوها مما أجاب به كبار الفقهاء، وانتشار كتب الفروع التي كان يطلق عليها اسم الوثائق أو الشروط. والموسوعة الكبرى في النوازل "المعيار المعرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب" للإمام الونشريسي¹ حفظت جانباً مهماً من ذلك، مما يؤكد ما حظيت به دراسة هذه الفروع على حساب الأصول.

كما أن هذا الصنف من الفقهاء -الفروعيين- كان محل احترام وتقدير من الأمراء والعامة. وكانت المناصب العليا مثل القضاء من نصيبهم. "كما استحدثوا منصبا جديدا في الدولة سموه منصب "المشاور"، وهو أعلى من

1 هو أحمد بن يحيى بن محمد أبو العباس الونشريسي، التلمساني الأصل والمنشأ. فقيه مالكي. أخذ عن علماء تلمسان، ونقمت عليه حكومتها أمرا ففر إلى فاس سنة 874 هـ وتوطنها إلى أن مات فيها. من تصانيفه: "إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك" و "المعيار المعرب عن فتاوى أفريقية والمغرب" اثنا عشر جزءا و "القواعد" في فقه المالكية و "الفائق في الأحكام والوثائق" و "الفروق" توفي سنة 914 هـ. ينظر الأعلام 1/255.

منصب القاضي، كان يتولاه أعلام المالكية. وأول من حظي به هو "يحيى بن يحيى الليثي" وذلك في عهد عبد الرحمن الثاني. فكان هذا الأخير لا يقدم على رأي أو عمل إلا بمشورته. كما فرض المالكية وجودهم في الميدان التعليمي. فعيى بن دينار درس المسائل، كما أن عبد الملك بن حبيب درس فقه مالك بقرطبة، وكان لا يدرس إلا كتابه "الواضحة" و "موطأ مالك".¹

هكذا كان الطابع المسيطر على كثير من فقهاء الأندلس هو الاهتمام بالمسائل والفروع في انصراف تام عن الحديث والأصول. فاتخذوا هذا المسلك منهجا ثابتا لا يحدون عنه في الدراسة والتعليم وتكوين القضاة والفقهاء، بدلا من الاجتهاد في نصوص الكتاب والسنة قصد استنباط الأحكام الشرعية. ف"يمكن القول تلخيصا للأمر، بأن مالكا مؤلف الموطأ أساسا لم يستطع أن يدفع الأندلسيين إلى مشاركته في تعلقه الكبير بالسنة وبأصول الشريعة. وقد كان محتما الانتظار حتى نهاية القرن الرابع للهجرة، لنشهد حقيقة الاهتمام المتواصل الفعال والخصب بهذين العلمين (الحديث والأصول) من علوم الدين. وعلى نفس هذا النمط، يمكن أن نقرر أن أئمة الفكر في المذهب المالكي الأندلسي، قد أعرضوا حتى ذلك الحين عن أعمال الاجتهاد والرأي والجدل سواء في أصول الفقه أو في مجال أصول الدين".²

بقيت الأندلس إلى بداية القرن الخامس الهجري وهي لم تعرف خصوما جادين لهذا التوجه القائم على تقرير المسائل والفروع، بقدر ما عرفت محاولات

¹ ابن حزم لسالم يفوت ص 100

² مناظرات في أصول الشريعة لعبد المجيد تركي ص 57

إصلاحية مع حركة أهل الحديث، اتخذت صورة الرجوع إلى منابع الفقه المالكي، ورد الاعتبار للاجتهاد، والعودة إلى النصوص، دون أن تخرج هذه المحاولات عن إطار المذهب المالكي نفسه. لذا "فإن الانتصار للحديث من طرف أصحاب حركة الحديث كان انتصاراً للاجتهاد النقدي، وثورة على التقليد، ورجوعاً بالمالكية إلى ينابيعها الأولى، لا ثورة عليها كما يذهب إلى ذلك البعض."¹

إلا أن هذه الحركة أسفرت عن ميلاد خصم جاد وقوي وهو الإمام ابن حزم، الذي كان مقتصرًا في بداية الأمر على اتخاذ موقع فكري داخل الحركة الحديثية بقوله: "نحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه، أهل السنة والجماعة، حقا بالبرهان الضروري وإننا أهل الإجماع كذلك."²

وما إن تبنى المسلك الظاهري في التعامل مع النصوص، حتى حتم عليه ذلك الخروج من دائرة الحركة الحديثية إلى دائرة أوسع جعلته يقول بإبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. فلم يكن غريباً عليه أن يجهز على الآخذين بمبدأ التقليد والتمسكين بآراء الأقدمين أو المستندين في أحكامهم إلى حجج السابقين بقوله: "وليعلم كل من قلّد صاحباً أو تابعا أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعي أو سفيان³ أو الأوزاعي¹ أو أحمد أو داود رضي الله عنهم يتبرءون

¹ ابن حزم لسالم يفوت ص 109

² الإحكام 128/4

³ هو سفيان الثوري أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق بن حبيب بن رافع بن عبد الله بن موهبة بن أبي عبد الله بن منقذ بن نصر بن الحكم بن الحارث بن ثعلبة بن ملكان ابن ثور بن عبد مناة بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، الثوري الكوفي؛ كان إماماً في علم الحديث وغيره من العلوم، وأجمع الناس على دينه وورعه وزهده وثقته، وهو أحد الأئمة المجتهدين. قال سفيان بن عيينة: ما رأى سفيان مثله. وقال بشر بن الحارث: كان سفيان الثوري كأن العلم بين عينيه، يأخذ منه ما يريد ويدع منه ما يريد. ومولده في سنة خمس، وقيل ست، وقيل سبع وتسعين للهجرة. وتوفي بالبصرة أول سنة إحدى وستين ومائة متوارياً من السلطان، ودفن عشاء رحمه الله تعالى. ينظر وفيات الأعيان 386/2 وما بعدها.

منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأَشهاد. اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحدا إلا كلامك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت، وفي كل ما تنازعنا فيه واختلفنا في حكمه، وأنا لا نجد في أنفسنا حرجا مما قضيت ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالفناهم وصرنا دونهم حزبا وعليهم حربا.²

بناء على هذه القناعة الفكرية، تشدد الإمام ابن حزم في رفض التقليد إلى حد المنع والتحريم على كل فرد من أفراد الأمة، سواء في ذلك العالم والعامي. "فلا يحل لأحد أن يقلد حيا أو ميتا. وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته. فمن سأل عن دينه، فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين... فإذا دل عليه سأل، فإذا أفاته قال له: هكذا قال الله عز وجل؟ فإن قال له: نعم، أخذ ذلك وعجل. وإن قال له: هذا رأيي أو هذا قياس أو قول فلان وفلان... أو سكت أو انتهره أو قال: لا أدري، فلا يحل له أن يأخذ بقوله، ولكنه يسأل غيره... ومن ادعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادعى الباطل."³ والحكم نفسه قرره أيضا في الأحكام بعبارة مختصرة جامعة بقوله: "التقليد حرام في جميع الشرائع أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقدر والإيمان والوعيد والإمامة والمفاضلة وجميع العبادات والأحكام."⁴

¹ هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يحمى الأوزاعي إمام أهل الشام؛ لم يكن بالشام أعلم منه، قيل إنه أجاب في سبعين ألف مسألة، وكان يسكن بيروت. روي أن سفيان الثوري بلغه مقدم الأوزاعي فخرج حتى لقيه بذي طوى، فحل سفيان رأس بعيرة عن القطار ووضعها على رقبته، فكان إذا مر بجماعة قال: الطريق للشيخ. سمع من الزهري وعطاء وروى عنه الثوري وأخذ عنه عبد الله بن المبارك وجماعة كبيرة. كانت ولادته ببعلبك سنة ثمان وثمانين للهجرة، وقيل سنة ثلاث وتسعين. ومنشؤه بالبقيع، ثم نقلته أمه إلى بيروت. وكان فوق الربعة خفيف اللحية به سمره، وكان يخضب بالحناء. توفي سنة سبع وخمسين ومائة يوم الأحد لليلتين بقيتا من صفر، وقيل في شهر ربيع الأول بمدينة بيروت. ينظر وفيات الأعيان 127/3 وما بعدها.

² الإحكام 100/1

³ المحلى 85/1

⁴ الإحكام 150/6

ويمضي في تقرير هذا الحكم وإعلانه بجلاء فيقول: "التقليد حرام على العبد المجلوب من بلده والعامي والعذراء المخدرة والراعي في شعف الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق."¹

بمثل هذه العبارات الواضحة والصريحة حسم الإمام ابن حزم مسألة التقليد، وعمم الحكم على جميع الناس، وعلى جميع أحكام الدين، بأدلة مستفيضة ومناقشة مطولة، من ذلك ذكره لمسألة الإجماع المنعقد على أن أحدا من الصحابة لم يقلد صحابيا أكبر منه في جميع قوله كما يفعل أصحاب المذاهب مع أئمتهم، حيث يأخذون جميع أقوالهم ولو خالفت الكتاب والسنة صراحة. وكذلك لا يشك أحد من أهل العلم أن هذا لم يفعله تابعي مع تابعي أكبر منه أو صحابي، وأن هذا لم يحصل من أهل القرن الثالث مع من سبقهم من الصحابة والتابعين. فيتعجب كيف يحل لأحد أن يقلد أبا حنيفة وحده أو مالكا والشافعي.

ومعنى هذا، أن الإمام يرفض كل سلطة فكرية، لأنه يرى أن المصيب قد يخطئ، والساير في طريق الحق قد يضل، فلا ينبغي التسليم بأي مذهب من المذاهب جملة وتفصيلا. ولا موجب للأخذ عن أي إمام من الأئمة وكأنما هو معصوم. وهذا رفض صريح للمذهبية التي تقتضي أن يجيء المكلف إلى عالم فيأخذ كل أقواله ويقلدها، ويتبعه في كل ما وصل إليه دون أن يفرق بين قول وقول أو بين رأي ورأي ولو كان ذلك العالم معروفا بكثرة صوابه فيقول: "إياك

¹ الإحكام 151/6

والاغترار بكثرة صواب الواحد، فتقبل له قولة واحدة بلا برهان. فقد تخطر في
خلال صوابه بما هو أبين وأوضح من كثير مما أصاب فيه.¹

¹ التقريب لحد المنطق ص 195

المطلب الثاني: الدعوة إلى الاجتهاد

أوجب الإمام ابن حزم على جميع المكلفين ضرورة البحث والتأكد والمطالبة بالدليل وعدم أخذ الأقوال من صاحب مذهب لمجرد أنه صاحب مذهب عرف بالعلم وكثرة الإصالة للحق. وهذا الرأي ليس محل خلاف بينه وبين غيره في هذا السياق، لكن محل الخلاف عندما يحتفظ بنفس الحكم ويصدره في حق العامي، لما يترتب عليه من تعطيل المصالح الدنيوية إذا تفرغ العامي لتعرف أحكام دينه. وممن انتقده في هذا الحكم الشيخ زاهد الكوثري بقوله: "رأي الظاهرية في التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها بحمل الأمة على ما لا قبل لعامتهم به، بل المنصوص المتوارث أن يجري العالم على ما يعلم وأن يسأل غير العالم العالم".¹

قد يبدو الخلاف جوهرياً بادي الرأي، لكن عند التأمل تبدو أوجه التقارب أوضح في المسألة من الخلاف الذي بنى عليه الشيخ زاهد الكوثري انتقاده، لأن الإمام ابن حزم لم يوجب على العامي التفرغ للتفقه في الدين وطلب العلم مما يقتضي تعطيل المصالح، وإنما حرم عليه تقليد إمام بعينه في كل ما يذهب إليه دون أن يسند الحكم إلى كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ. وهذا هو محل اجتهاد العامي عند الإمام ابن حزم، وهو أن يتحرى كون الحكم الذي أفتاه به العالم هو حكم الله ورسوله، لا رأي فلان أو فلان، وإن اقتضى الأمر أن يسأله: أهكذا حكم الله ورسوله؟ فإذا أجابه العالم بنعم، فقد خلع ربة التقليد واجتهد في معرفة حكم الله ورسوله.

¹ النبذ في أصول الفقه لابن حزم الأندلسي ص 5 تحقيق الشيخ زاهد الكوثري

وبهذا "لا يكون الفرق كبيرا بين ابن حزم وبين العلماء الذين أجازوا التقليد بل أوجبوه على العامة. ولا يكون الفرق جوهريا. فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامي لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسول الله، لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاصة... لكن الأئمة قالوا: إن مذهب العامي هو مذهب مفتيه. وللمفتي أن يقول له هذا مذهب فلان فخذ به. فيشترط أن يكون المفتي مجتهدا. والمستفتي لا يطلب الحكم من مذهب، وإنما يطلب حكم الله تعالى. وإذا كان للعامي حظ من العلم سأل عن الحديث، وإذا كان له حظ أكثر سأل عن سنده وهكذا." ¹

ويبقى الفرق الجلي بين الإمام ابن حزم وغيره من العلماء ممن أجازوا التقليد للعامي أو أوجبوه عليه، أن الإمام لم يجعل العوام على وزان واحد، بل جعلهم درجات متفاوت حظهم من الاجتهاد بحسب فهمهم، وهذا يدفع التقاعس والكسل في التعامل مع أحكام الشريعة، حيث يكلف كل إنسان بحسب درجته من الفهم لدينه. وبهذا وجه العلامة ولي الله الدهلوي كلام الإمام في تحريم التقليد وذم المقلدين بقوله: "وإنما يتم (الذم والتحريم) فيمن له ضرب من الاجتهاد ولو في مسألة واحدة، وفيمن ظهر عليه ظهورا بينا أن النبي ﷺ أمر بكذا أو نهى عن كذا وأنه ليس بمنسوخ، وإما بأن يتبع الأحاديث وأقوال المخالف والموافق في المسألة فلا يجد لها نسخا، أو بأن يرى جما غفيرا من المتبحرين في العلم يذهبون إليه، ويرى المخالف لا يحتج بقياس أو استنباط أو نحو ذلك فحينئذ لا سبب

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 274

لمخالفة حديث النبي ﷺ إلا نفاق خفي أو حمق جلي.¹ فهذا الفرق هو محل كلام الإمام ابن حزم.

وفي الوقت الذي أنهى فيه الإمام حربه على التقليد والمقلدين، فتح باب الاجتهاد وأزال عنه قيودا رأى أنها تربك السائر في مسالكه، أو لربما تسهم في إغلاق بابيه. فلا تكلف ولا تأويل، ولا قياس ولا تعليل، ما دام مذهبه يستمد من الكتاب والسنة - رأسا - قوته، ويأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية، ويستقي الأحكام من الألفاظ دون تأويل. وهذا التحرر من تلك القيود الثقال التي اشترطها الأصوليون في الاجتهاد هو الذي سوغ للإمام ابن حزم ما ذهب إليه من لزوم الاجتهاد لكل مكلف. ولذلك يرى أن "من عرف مسألة واحدة فصاعدا على حقها من القرآن والسنة، جاز له أن يفتي بها... ولو لم يفت إلا من أحاط بالدين كله علما، لما حل لأحد أن يفتي بعد رسول الله ﷺ".²

بهذا الموقف الصريح الجريء كان الإمام ابن حزم لونا جديدا في علم الفقه وأصوله، لأنه استطاع تحريك مياه التقليد الراكدة. فكان لصوته صدى قويا لمواجهة المد الكاسح من الكتب التي رسخت التقليد حيناً من الزمن، لكونها - في نظره - تقوض صرح الاجتهاد. فهو "لون فقهي مخالف لما كان عليه الأئمة الأربعة، وهو يخالفهم في مسائل تعد في مرتبة المجتمع عليها بينهم. وكما

¹ حجة الله البالغة للإمام ولي الله الدهلوي 155/1 تحقيق سيد سابق دار الكتب الحديثة - مكتبة المثنى

² النبذ ص 57

يخالفهم في الفروع يخالفهم في منهج الاستنباط... ولكنه مع ذلك فتح الباب
واسعا ولم يغلقه، وكان له اجتهاد بني على الرأي المتسع الرحاب.¹

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 254-255

المبحث الثالث: الوفاء لسلطان القطع واليقين
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: الطريق إلى القطع اليقيني

◀ المطلب الثاني: أهمية "الدليل" في المشروع القطعي

المبحث الثالث: الوفاء لسلطان القطع واليقين

المطلب الأول: الطريق إلى القطع اليقيني

لقد أتى على الفقه الإسلامي حين من الدهر وهو يرزح تحت نير التعصب المذهبي، ويرسف في أغلال الخلافات المصطنعة التي أنتجتها الآلة الكلامية. فكانت الأندلس - خاصة في عصر الطوائف - صورة مصغرة لهذا الواقع المعرفي الأليم، وأنموذجا مختصرا لهذا الترف الفكري المرير، المتمثل في كثرة المناظرات والمساجلات التي تقام برعاية السلاطين والأمراء، المطبوعة بحب الغلبة غالبا، والانتصار للرأي أمام الملأ، والظفر برضى السلطان وعطاياه. مما دفع بهؤلاء - المتفقهين - إلى المغالاة في الأقيسة وكثرة التأويلات، والتلذذ بالتعمق في التفرعات، والبحث عن المعاني الخفية للنصوص كلما عارض ظاهرها قياسا أو رأيا من الآراء المذهبية.

ففي هذا السياق المشحون بالتعصب والإغراق في التأويل، ظهرت حركة مناوئة للرأي والقياس وتأويل النصوص حاول أصحابها "رد الاعتبار إلى الحديث والأثر، كمصدر للأحكام ودليل في الاستنباط كمنهج في الفتوى".¹ وتذكر المراجع في هذا السياق الإمام بقي بن مخلد² رائدا من رواد الحركة

¹ ابن حزم لسالم يفوت ص 101 طبعة المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى سنة 1976م.

² هو بقي بن مخلد ابن يزيد الإمام القدوة، شيخ الإسلام، أبو عبد الرحمن الأندلسي القرطبي الحافظ، صاحب "التفسير" و "المسند" اللذين لا نظير لهما. ولد في حدود سنة مائتين أو قبلها بقليل. سمع من: يحيى بن يحيى الليثي، ويحيى بن عبد الله بن بكير. قال الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري: أقطع أنه لم يؤلف في الإسلام مثل "تفسير" بقي، لا "تفسير" محمد بن جرير، ولا غيره. قال: وكان محمد بن عبد الرحمن الأموي صاحب الأندلس محبا للعلوم عارفا، فلما دخل بقي الأندلس "بمصنف" أبي بكر بن أبي شيبة، وقرأ عليه، أنكر جماعة من أهل الرأي ما فيه من الخلاف، واستبشعوه وحرصوا العامة عليه، ومنعوه من قراءته، فاستحضره صاحب الأندلس محمد وإياهم، وتصفح الكتاب كله جزءا جزءا، حتى أتى على آخره، ثم قال لخازن الكتب: هذا كتاب لا تستغني خزانتنا عنه، فانظر في نسخه لنا. ثم قال لبقي: انشر علمك، وارو ما عندك. ونهاهم أن يتعرضوا له. ينظر سير أعلام النبلاء 288/13

الحديثية في الأندلس، بعدما أدخل إليها مصنف الإمام أبي بكر بن أبي شيبة،¹ مما عرضه لمقاومة عنيفة من لدن فقهاء عصره.

أعجب الإمام ابن حزم بهذه الحركة، فسار في ركابها ورفع لواءها، معلنا عن ثورة منهجية عارمة، بصرخة نقدية مدوية، هز صداها رحاب المباحث المعرفية. إلا أن إعجابه بهذه الحركة لا يعني استنساخها أو وقوفه عند حدودها لكونها تروم الرجوع إلى النص بدل الآراء المذهبية. فهذا جانب مهم من مقاصد ثورته، لكن الجانب الأهم الذي ميز مشروعه الفكري، هو إلحاحه الشديد على وجود حقائق العقل المتمثلة في أوائله ومبادئه الأساسية، التي ترفض الظن والتخمين، ولا تقبل إلا القطع واليقين، وفق خطة محكمة دون فصولها في كتابه الإحكام بقوله: "فكتبنا كتابنا الموسوم بكتاب "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، وبيننا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز و جل، فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل. وكتبنا أيضا كتابنا الموسوم ب"الفصل"، فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب "التقريب". ولم ندع بتوفيق الله عز وجل لنا للشك في شيء من ذلك مساعا والحمد لله كثيرا. ثم جمعنا كتابنا هذا (الإحكام)، وقصدنا فيه بيان الجمل

¹ هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان بن خواستى الإمام العلم، سيد الحفاظ، وصاحب الكتب الكبار "المسند" و "المصنف" و "التفسير" كان بحرا من بحور العلم، وبه يضرب المثل في قوة الحفظ. حدث عنه: الشيخان، وأبو داود، وابن ماجه، وروى النسائي عن أصحابه، قال أحمد بن عبد الله العجلي: كان أبو بكر ثقة، حافظا للحديث. وقال عمرو بن علي الفلاس: ما رأيت أحدا أحفظ من أبي بكر بن أبي شيبة. ينظر سير أعلام النبلاء 127-122/11

في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفا.¹

بهذا التصور يكون الإمام ابن حزم قد سلك بكل الحقول المعرفية التي طرق بابها مسلك النقد الفاحص بأدوات المنطق الأرسطي، الذي دون قواعده في كتاب "التقريب". "وقد ركن بكل ثقله إلى نظرة نقدية فاحصة، تسعى إلى هدف عام هو الإصلاح في كل المجالات. وقد أثمرت هذه النظرة بناء العقل على القطع. ومن ثم بناء كل دعوى بما فيها الشرع على القطع. فالمعقول الذي كان سائدا قبل ابن حزم كان يحتاج إلى نظرة نقدية تقننه مما هو شغب -على حد تعبيره- فنهض ابن حزم بهذه المهمة، لأنه كان يرى أن العقل هو الحجة على الدين، وأنه السبيل إلى الترقى في الحياة. ثم مضى بعد ذلك في صراع مرير لتأكيد يقينه ونشره.²

إنه سعي جاد نحو بناء مشروع متماسك الأجزاء يرتكز أساسا على العقل، مع الحرص على تحري الموضوعية واليقين. وهو الأمر الذي يسفر عن رغبة واضحة في تأسيس أصول الفقه على القطعيات وتحاشي الظنيات حيث يقول: "ولا يحل الحكم بالظن أصلا لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾³ ولقوله ﷺ: {إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث}¹ وبالله التوفيق.²

¹ الإحكام 8/1

² ظاهرية ابن حزم لأنور خالد الزعبي ص 24 المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان 1996م.

³ سورة النجم الآية 28

ولقد تمثلت عملية البحث عن اليقين عند الإمام ابن حزم في إشاراتة البالغة بالمنطق الأرسطي، الذي رسم من خلاله معالم فكره لبناء نتائج على مقدمات لا تتنازل عن الدقة والصرامة، ولا ترضى بغير القطع واليقين فيقول: "الكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام... كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم... ففي مسائل الأحكام الشرعية، بها يتعرف كيفية التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة ويبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن أصله، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه."³

لكن رغم هذه الحفاوة البالغة بالمنطق الأرسطي، كان الإمام حريصا على اتباع الحق لا اتباع أرسطو فيما أخطأ فيه. فوضع في كتابه "التقريب" أصولا لتصور جديد لـ "العقلانية". بهدف تكييف المنطق الأرسطي مع مقتضيات الشريعة خالف فيها أرسطو، معتبرا ذلك جزءا من المنهاج العام للكشف عن الحقيقة

¹ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه بكتاب الأديب برقم 6066 وتام الحديث: حدثنا عبد الله بن يوسف أخبرنا مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تناجشوا ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخوانا"

² المحلى للإمام ابن حزم 71/1 طبعة إدارة الطباعة المنيرية سنة 1348 هـ. هذا الحكم في غاية الإشكال لأن الظن لفظ مشترك يطلق على الشك واليقين كما ذكر ذلك صاحب اللسان حيث قال: "الظن شك ويقين. إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر. فأما يقين العيان، فلا يقال فيه إلا العلم. وقال الجوهري: الظن معروف... وقد يوضع موضع العلم." ينظر لسان العرب مادة ظن. لكن الإمام اقتصر على ما يدل على الشك بصرف النظر عما يدل على اليقين مع أن الآيات فيه كثيرة.

³ الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم 77/2 مكتبة الخانجي القاهرة

والبحث عن اليقين، لذلك وجه نقدا لاذعا للثقافة اليونانية عموما، ولفئة من المفكرين الذين قبلوها دون تمحيص فقال: "لم تفرق هذه الطائفة بين ما صح مما طالعه بحجة برهانية، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو شغب وربما بتقليد... فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملا واحدا، وقبلوه قبولا مستويا، فسرى فيهم العجب وتداخلهم الزهو وظنوا أنهم قد حصلوا على مباينة العالم في ذلك."¹ فكان لابد من كشف هذا الشغب- في نظره- واطراحه من كلامهم.

وفي الوقت نفسه، كان الكثيرون من معاصريه قد وقفوا من المنطق الأرسطي موقفا عدائيا، إما لظنهم أن كتب أرسطو تحتوي على الكفر وتنصر الإلحاد، وإما لأنها ترف فكري وشقشقات كلامية ليس فيها سوى مضيعة للوقت، وإما لعجزهم عن فهمها والإحاطة برموزها. فكان يرى أن من زعموا أن المنطق مناف للشرعية يفسدون العقول بظنونهم فواجههم بقوله: "رأيت طوائف من الخاسرين يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين-أنتجه بحث موثوق به- على أن علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية. فعمدة غرضنا وعلمنا إثارة هذه الظلمة بقوة خالقنا."² ليسفر عن هدف مزدوج يتمثل أولا في إصلاح المنطق وتخليصه من الشغب، ويتمثل ثانيا في الدفاع عنه والاستفادة منه والترويج له.

وليس من نافلة القول هنا أن المنطق من أول العلوم التي أقبل على دراستها الإمام ابن حزم، لأن لهذا الأمر كبير الأثر في معظم دراساته الفقهية والأصولية

¹ الفصل لابن حزم 234/2

² رسائل ابن حزم 34/4

والتاريخية والأدبية والنفسية وغيرها، لكون عقليته المنطقية حاضرة في جميع فصولها بالتسلسل المحكم للأفكار واستنتاج النتائج من المقدمات، دون أن تجده مسترخي الذهن، أو متنازلاً عن الدقة والصرامة في نتائج بحثه. فكيف لا يؤمن تمام الإيمان بفائدة المنطق وضرورته وهو من عمد إلى تبسيط المنطق الصوري وتوضيح مستغلقه وتقريب معانيه إلى السواد الأعظم، في وقت كان فيه منطق أرسطو من أصعب العلوم وأعقدها لركافة الترجمة ورداءتها، ولتعدد رموزه وكثرة مصطلحاته حيث يقول: "فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلبا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معاني هذه بألفاظ سهلة سبطة، يستوي إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي، والعالم والجاهل حسب إدراكها وما منحنا خالقنا تبارك وتعالى من القوة والتصرف. وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوغيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح منهم بالعلم والضم به."¹

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنه قد شاع القول في الأوساط العلمية بأن الإمام الغزالي هو أول من أدخل المنطق إلى علوم المسلمين، فوضعه في مقدمة كتابه الأصولي المستصفى وجعله محكاً للنظر ومعياراً للعلم. والواقع أن الإمام ابن حزم الأندلسي قد سبق الإمام الغزالي في هذا الشأن بحوالي نصف قرن من الزمن. ولعل السبب في هذا التهميش، هو أن مؤلفات الإمام ابن حزم لم تدرس دراسة موسعة ولم تحض بالعناية الكافية حينها كما كان الأمر مع مؤلفات

¹ التقريب ص 14

الإمام الغزالي، نظرا لما تعرض له الإمام ابن حزم من حملات إقصائية في حياته وما قوبلت به كتبه بعد وفاته.

أما الفلسفة، فلا يرى داعيا لمعاداتها ولو كان الكثير من أهل زمانه قد تحاملوا عليها وثاروا ضدها، واعتبروا الاشتغال بها خطرا كبيرا يهدد الدين. لكنه كان يرى أن غاية الفلسفة الحقيقية هي إصلاح النفوس بطلب الحكمة، وتلك الغاية بعينها هي غاية الشريعة الإسلامية. فلا تعارض بينهما. ف"الفلسفة على الحقيقة، إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوها بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها... وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة. هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة."¹

بهذه النظرة التوفيقية خالف الإمام ابن حزم غيره في فهمهم للعقل، لأنهم - على حد قوله - يزيدون في العقل ما ليس منه، أو ينقصون منه بعض ما فيه. فهما "طرفان أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، والثاني قصر عن حكم العقل. ومن ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه ولا فرق. ولا نعلم فرقة

¹ الفصل 79/1

إلا أن الإمام ابن حزم قد بالغ هو أيضا في الدفاع عن الفلسفة والتسويغ للاهتمام بها - والله أعلم - إذ كيف يمكنه أن يسوي - من حيث الغاية والمقصد - بين دين سماوي رباني المصدر لا يتطرق إليه شك ولا يتسرب إليه تناقض ولا اختلال وبين فلسفة وضعية إنما هي نتاج فكري لأناس يعترضهم ما يعترض البشر من النقص والقصور فيصيب أحدهم في مسألة ويخطئ فيها آخرون وتتعارض مناهجهم إلى درجة التناقض والتهالك فيتبنى هذا نقيض ما يدعو إليه الآخر مما يجعل الحقيقة تائهة في متاهات فكرية بعيدة كل البعد عن اليقين الذي يدعو إليه الإمام وينادي به في وقت وحين؟؟؟ ومن جهة أخرى كيف يمكنه أن يسوي - من حيث الغاية والمقصد - بين دين صحيح له أثره في الوجدان والشعور والعقل والقلب وبين الفلسفة التي يصعب عليها جدا - بل يستحيل - أن تغطي هذه الجوانب كلها إذ غاية ما تسعى الفلسفة إليه هو إرضاء الجانب العقلي للإنسان عن طريق الوصول إلى تفسير عقلي للوجود ولواقع هذا بطبيعة الحال إذا استطاعت فعلا أن تقدم تفسيرات صحيحة وصائبة خاصة وأنها لا تعتمد نمطا فكريا محددا بل تنحو في ذلك مذاهب شتى.

أبعد عن طريق العقل من هاتين الفرقتين معا؛ إحداهما التي تبطل حجج العقول
جملة، والثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها.¹

¹ الإحكام 30/1

المطلب الثاني: أهمية الدليل في المشروع القطعي

كان هذا التصور للعقل كفيلا بميلاد أصل جديد في الفكر الأصولي للإمام ابن حزم، وهو "الدليل". ولا يخرج هذا الأصل عن فلك الأصول الثلاثة التي هي القرآن والسنة والإجماع. إلا أنه قد حقق به مبتغاه في إخضاع أصول الفقه لسلطان القطع واليقين.

ويعتبر "الدليل" عند الإمام ابن حزم لبنة إتمام لمشروعه الفكري، فقد بنى هذا الأصل على استنتاجات منطقية، وبراهين عقلية، مبينا تصويره لهذا الدليل في "الإحكام"، بأنه لا يزيد مصدرا للشرعية الإسلامية خارجا عن النص، ولا يحتال على استعمال القياس تحت مسمى الدليل بالرد على من فهم ذلك بلغته القاسية. "ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ.¹"

ثم بين بعد هذا الرد أن الدليل إنما هو مأخوذ من النص أو من الإجماع، وليس حملا عليهما بجامع العلة، مقسما الدليل المأخوذ من النص إلى سبعة أقسام:

القسم الأول: "مقدمتان تنتج نتيجة". ويسمى أيضا "لزوم نتيجة من مقدمتين". وهو "عبارة عن مسلكية أصولية منطقية، تثبت أحكاما شرعية ومعان عامة من خلال ربط النتائج بمقدماتها والأسباب بمسبباتها."² وقد نص

¹ الإحكام 106/5

² الدليل عند الظاهرية للدكتور نور الدين الخادمي ص 92 دار ابن حزم ط1 سنة 2000م

الإمام على ذلك بقوله: "مقدمتان تنتج نتيجة منصوصة كقوله ﷺ: {كل مسكر خمر، وكل خمر حرام}." ¹ النتيجة: كل مسكر حرام. فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام. ²

فالدليل من خلال هذا القسم، مسلك موصل إلى حكم عقلي جديد قاطع لا خلاف فيه.

القسم الثاني: "الحكم المعلق بالشرط أو بالصفة" ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾. ³ فدلّت الآية قطعاً على أن الغفران مشروط بالانتهاء عن ارتكاب الحرام. لأنه حكم معلق على شرطه وجوداً وعدمًا، عقلاً وعادة وشرعاً. فهو أصل برهاني ضروري يدل دلالة قطعية على الحكم.

القسم الثالث: "الأسماء والقضايا المترادفة". ويسمى أيضاً "المتلائمات". "ويعني أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر، لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ." ⁴ ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ ⁵ وقوله تعالى: ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ ⁶ تدلان على الإحسان بالوالدين وعدم إذايتهما بأي نوع من أنواع الإذابة، كالسب والشتم والضرب والطرده. لأن هذه الأنواع تتلاءم

¹ أخرجه الإمام مسلم في كتاب الأشربة

² الإحكام 106/5

³ سورة الأنفال الآية 38

⁴ ابن حزم والفكر الفلسفي ص 143

⁵ سورة الإسراء الآية 23

⁶ سورة النساء الآية 36

مع حرمة التأفف الموجودة في الآية الأولى، ولا تتلاءم مع وجوب الإحسان في الآية الثانية عن طريق دلالة التضمن، وليس عن طريق القياس الجلي. فدل ذلك على وجوب العمل بجميع المترادفات للمعنى الأصلي على جهة القطع واليقين.

❧ القسم الرابع: "الأحكام الشرعية والأحكام الفاسدة". والمقصود بذلك "أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، فيقال: الشيء إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فإن لم يكن هذا ولا ذاك فهو مباح".¹

❧ القسم الخامس: "القضايا المتدرجة" كأن يقال: سيدنا أبو بكر أفضل من سيدنا عمر، وسيدنا عمر أفضل من سيدنا عثمان. فالنتيجة: أن سيدنا أبا بكر -قطعا- أفضل من سيدنا عثمان.

❧ القسم السادس: "عكس القضايا" كأن يقال: كل مسكر حرام. فيعكس ويقال: بعض الحرام مسكر. والملاحظ هنا، أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً.

❧ القسم السابع: "القضايا المشتركة". وهو لفظ ينطوي على معان كثيرة مقترنة به تفهم منه. كأن يقال: زيد يكتب. فهذا يعني أنه ذو جوارح سليمة، وأنه ذو آلات يستعملها في ذلك.

فهذه الأقسام كلها مأخوذة من النص وليست قياساً مبنياً على علة، لأن القياس -في نظره- لا يسمى دليلاً.

¹ ابن حزم والفكر الفلسفي ص 143

أما الدليل المأخوذ من الإجماع فقد قسمه الإمام إلى أربعة أقسام:

◀ القسم الأول: "حكم المسلمين سواء" بمعنى أنه إذا خوطب بعض المسلمين بحكم من الأحكام، ولم توجد خصوصية ثابتة في ذلك النص، فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين المنقول من عصر النبي ﷺ. والرسالة هي رسالة لكافة البشر.

◀ القسم الثاني: "إجماع المسلمين على ترك قول". وهو أن يختلف الناس على أقوال، ويجتمعوا على ترك قول في الموضوع. فإن هذا الترك دليل على البطلان. مثل اختلاف الصحابة في ميراث الجد، لكنهم في ذلك الاختلاف كانوا مجمعين على أن يرث مع عدم الاتفاق على صيغة الميراث وهو إجماع منهم.

◀ القسم الثالث: "أقل ما قيل" وهو دليل شبيهه بالسابق. فإذا اختلف الناس في شيء، فأوجب قوم مقدارا ما كمقدار بعض الزكوات، وأوجب آخرون أكثر من ذلك، فإن هناك إجماعا منهم على المقدار الأقل يلزم الأخذ به.

◀ القسم الرابع: "الاستصحاب" وهو بقاء الحكم المبني على النص، لا بقاء الأصل الذي هو أصل في الأشياء قبل ورود الشرع. مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾¹ إلى أن يظهر دليل بغير حكم الإباحة الأول.

¹ سورة الأعراف الآية 23

ومن هذه الأقسام جميعها يؤخذ الدليل عند الإمام ابن حزم، وبها يتم تفسير ما يقبل التفسير في الشريعة الإسلامية. وبذلك يكون قد توسع في الاحتكام للمعقول الذي تقتضيه ظواهر النصوص، رافضا كل تأويل حتى يدل عليه دليل. لأن "الخاصة التي اختص بها الفقه الظاهري هي أن يؤخذ فيه المعنى من ظاهر النص ولا يتأوله ولا يخرج عن ظاهره إلا بنص آخر... وإذا كانت النصوص تفهم على ذلك الوجه الظاهر، فإنه لا يمكن أن تعد هذه الدلالات (أقسام الدليل) من قبيل الدلالة الظاهرة للنص. فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهر كان لابد أن تكون لها تسمية خاصة فسموها الدليل، لأنها ليست أخذا بظاهر الألفاظ، وإنما هي أخذ بما تضمنته دلالتها من معان لا تظهر بادي الرأي والنظر، إنما هي أخذ تأمل، لأنها في جملتها من لوازم المعاني اللفظية الظاهرة، ولكنها تعود على أي حال إلى اللفظ والنص."¹

بهذا الأصل يكون الإمام قد أكمل مشروعه الفكري المنبني على القطع، ليخرج أصول الفقه من دائرة الظنيات برفضه كل المسائل التي لا تقوم على أساس القطع، معتبرا إياها من القول على الله بغير علم.

¹ ابن حزم حياته وعصره - آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة ص 362 دار الفكر العربي

المبحث الرابع: إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظاهر النصوص
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: إبطال الاجتهاد بالرأي

◀ المطلب الثاني: التمسك بظواهر النصوص

المبحث الرابع: إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظاهر النصوص

المطلب الأول: إبطال الاجتهاد بالرأي

لا يجد المطلع على الفكر الأصولي للإمام ابن حزم صعوبة في الوقوف على إنكاره الشديد ورفضه المطلق للاجتهاد بالرأي، ورده للأدلة الدالة عليه، والحكم عليها بالوضع والاختلاق. ولعل الناظر في أدلة القائلين بالاجتهاد بالرأي يجد أن أهمها حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: {عن الحارث بن عمرو، عن رجال من أصحاب معاذ عن معاذ؛ أن رسول الله ﷺ بعث معاذًا إلى اليمن فقال: "كيف تقضي؟" فقال: أقضي بما في كتاب الله. قال "فإن لم يكن في كتاب الله؟" قال: "فبسنة رسول الله. قال "فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟" قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله".¹ لكن هذا الحديث عند الإمام ابن حزم "حديث ساقط، لم يروه أحد من غير هذا الطريق. وأول سقوطه أنه عن قوم مجهولين لم يسموا. فلا حجة فيمن لا يعرف من هو. وفيه الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يعرف من هو، ولم يأت هذا الحديث قط من غير طريقه".² بل إن الإمام ما لبث أن قرر أن "هذا الحديث ظاهر الوضع والكذب".³

¹ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي. وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، وغيرهما كالطبراني في المعجم الكبير، باب الميم، معاذ بن جبل الأنصاري، والإمام أحمد في المسند، مسند الأنصار رضي الله عنه. ينظر السنن للترمذي ص 409-410 دار ابن حزم، بيروت 1422هـ/2002م. وسنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ص 569-570 تحقيق محمد الخالدي دار الكتب العلمية بيروت، 1422هـ/2001م.

² الإحكام في أصول الأحكام. 438/2.

³ نفسه 439/2.

وممن ضعف هذا الحديث من المعاصرين الشيخ نا صر الدين الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، حيث أقر هذا القرار بقوله: "جملة القول أن الحديث لا يصح إسناده لإرساله، وجهالة راويه الحارث بن عمرو".¹

فحديث معاذ رضي الله عنه هذا - وهو عمدة القول في باب الاجتهاد- قد حكم عليه الإمام ابن حزم بالوضع، وإن كان قد رواه طائفة من أئمة الحديث وحفاظه مثل الإمام أحمد، وأبي داود، والترمذي وغيرهم. ليترسل في إيراد طائفة من أقوال الصحابة رضي الله عنهم والتابعين وغيرهم من علماء الأمة في ذم الرأي، وتقبيح أمره.

وبناء على ذلك قرر أنه لا رأي في الدين، ومن قال في دين الله برأيه فقد كذب على الله تعالى. حيث إنه "لا فرق بين جواز شرع شريعة من إيجاب أو تحريم أو إباحة بالرأي لم ينص تعالى عليه ولا رسوله عليه السلام، وبين إبطال شريعة شرعها الله على لسان رسوله بالرأي، والمفرق بين هذين العاملين متحكم بالباطل مفتر، وكلاهما كفر لا خفاء فيه".²

فمن هذا المنطلق يقول بعدم جواز الحكم بالرأي ليقدر "إبطالاً للرأي في كلمة موجزة نافية: لا يحل لأحد الحكم بالرأي. ويسوق الأدلة على ذلك من

¹ - سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ على الأمة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني. 285/2، مكتبة المعارف، ط5 سنة 1412/هـ (1992). كتب الشيخ الألباني ما يربو على عشر صفحات في هذا الحديث يبد أنه يختلف عن الإمام ابن حزم، حيث إن الأول صحيح معناه بينما الثاني أطل الحديث بفساد معناه. يقول الشيخ الألباني: "فأقول: هو صحيح المعنى فيما يتعلق بالاجتهاد عند فقدان النص، وهذا ما لا خلاف فيه، ولكنه ليس صحيح المعنى فيما يتعلق بتصنيف السنة مع القرآن وإنزاله إياه معه، منزلة الاجتهاد منهما". سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني 286/2.

² الإحكام 31/6

القرآن والسنة ومن أقوال الصحابة ليلزم بها الذين يأخذون بأقوال الصحابة.¹ ثم يسترسل بعد الأدلة النقلية في سوق أدلة عقلية وحجج منطقية، يرد بها أدلة الجمهور في استدلالهم على الرأي، أو يبين ضعفها من جهة سندها أو متنها أو هما معا إذا لم يصح الحديث عنده، محاولا إبطال الاستنباط بالرأي، لأنه يتنافى ومشروعه القطعي، ليمتد هذا القول إلى إبطال كل أصل من الأصول القائمة على الاجتهاد بالرأي.

فبهذا الحكم الحازم جمع الإمام ابن حزم جميع الأدلة المختلف فيها في بوتقة الاجتهاد بالرأي، واعتبرها باطلة لا يسوغ الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية. ولا يحل الحكم بشيء منها في الدين. "وهذا حين نذكر إن شاء الله تعالى 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 من الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد، والاحتياط، والاستحسان، والتقليد، والرأي، ودليل الخطاب، والقياس وفيه العلل، ونحن إن شاء الله تعالى ذاكرون هذه الأوجه باب بابا، ومبينون وجه سقوطها وتحريم الحكم بها".² ومن ثم فـ"الاجتهاد (المعتبر عند الإمام) ليس قياسا ولا رأيا، وإنما الاجتهاد إجهاد النفس، واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة".³

¹ ابن حزم لأبي زهرة ص 378

² الإحكام. 153/2

³ نفسه. 440/2

1- إبطال القياس

من الطبيعي أن يكون رفض الإمام ابن حزم للاجتهاد بالرأي في استنباط الأحكام الشرعية رفضاً كلياً مفضياً إلى إنكار القياس مطلقاً، بل إلى إنكار تعليل نصوص الشارع الحكيم تبعاً لذلك، لأنه اعتبر "أن تعليل أوامر الله تعالى معصية، وأن أول ما عصي الله تعالى به في عالمنا هذا القياس، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه لأنه خير منه، إذ إبليس من نار وآدم من طين، ثم بالتعليل للأوامر كما ذكرنا، وصح أن أول من قاس في الدين وعلل في الشرائع إبليس، فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس".¹

وقد كان منطلق النفي لهذا الأصل عنده هو كمال الشريعة الإسلامية وتمامها، فلا حاجة إلى الأقيسة، لأن أحكام الحوادث كلها في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومن زعم غير ذلك - كما يقول - فقد اتهم شرع الله بالنقص. لذلك تكلم عن القياس كلام المنكر له في غير ما موضع حيث يقول: "وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موهوا بها، ونحن إن شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا به، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به، ونبين لهم - بحول الله تعالى وقوته - بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به، ثم نبتدئ - بعون الله عز وجل - بإبراز البراهين الضرورية على إبطال القياس، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم".²

¹ نفسه. 615/2² نفسه. 56/7

ثم يسوق أدلة القائلين ويردها بطريقته الحزمية، مفادها أنه لا علم في الدين إلا ما علمنا الله ورسوله ﷺ، ومن قاس فقد خالف شرع الله. "فمن رد إلى قياس أو إلى تعليل يدعيه أو إلى رأي، فقد خالف أمر الله تعالى." ¹ بل إن القائل بالقياس - في نظره - متهم للرسول ﷺ بالغفلة وعدم البيان لما أمره الله تعالى بتبليغه. "ولو كان القياس حقا لما أغفل رسول الله ﷺ بيانه والعمل به. ثم من الباطل أن يكون القياس مباحا في الدين ثم لا يعلمنا رسول الله ﷺ أي شيء نقيس؟ ولا على ما ذا نقيس؟ ولا أين نقيس؟ فصح أن القياس باطل لا شك فيه." ²

إنها طعنة موجعة في القياس الفقهي، لأنه - في نظره - قائم على التعليل الذي يختلف من رأي لآخر، وما ذاك إلا لظنيته. "والمقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا، ومن المحال أن يكون الشيء وضده من التحريم والتحليل حقا معا." ³

لقد أطال النفس في إيراد الحجج المبطللة للقياس في ظنه، فأنكر ثبوت بعض الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم مثل رسالة عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري رضي الله عنهما في القضاء والتي ورد فيها تصريح باستخدام القياس، حيث يقول سيدنا عمر رضي الله عنه: "واعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور بعضها ببعض، وانظر أقربها إلى الله وأشبههما بالحق فاتبعه." ⁴ فهي عند

¹ المحلى 56/1

² الإحكام 118/7

³ المحلى 56/1

⁴ الفقيه والمتفقه لأبي بكر علي بن أحمد الخطيب البغدادي. 493-492/1. تحقيق عادل بن يوسف العزازي. دار ابن الجوزي 1996م

الإمام "رسالة مكدوبة عن عمر رضي الله عنه".¹ مخالفا ما عليه عامة الفقهاء والعلماء من تصحيحها، فقد ذكرها الخطيب البغدادي في "الفتية والمتفقه".² و شرحها الإمام ابن القيم شرحا مفصلا في كتابه "إعلام الموقعين" وقال في حقها: "وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة. والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه، وإلى تأمله والتفقه فيه".³

ومن المعلوم أن الأصوليين يفرقون بين قياس وقياس؛ فيقبلون القياس المعبر شرعا، ويردون القياس الفاسد،⁴ مثل قياس إبليس الذي أشار إليه الإمام. ف"القائلون بالقياس مقرون بإبطال أنواع من الرأي والقياس".⁵ ولذلك رد العلماء على الإمام قوله في إنكار القياس ضمن مبحث القياس في كتب الأصول، بل إن البعض منهم أفردوا كتبا للرد عليه، ولعل أهمها كتابي الغزالي وابن الحنبلي. فالإمام الغزالي تصدى للرد على الإمام ابن حزم في كتابه "أساس القياس"، حيث ذكر فيه سبب تأليفه بقوله: "فقد سألتني عن أساس القياس، ومثار اختلاف الناس، حيث أوجب بعضهم إثبات بعض أحكام الشرع بالقياس، وحرّم بعضهم ذلك زاعما أن أساس القياس الرأي المحض، وأي سماء تظلنا، وأي أرض تقلنا إذا حكمنا في دين الله برأينا".⁶ لكن الملاحظ في هذا الكتاب أن الإمام الغزالي قد اقترب كثيرا من رأي الإمام ابن حزم في القياس، حيث أنكر ضروبا كثيرة من القياس، وأدخلها تحت عمومات النصوص، ومعانيها اللغوية،

¹ الإحكام. 217/2.

² الفتية والمتفقه. 492/1-493.

³ إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. 86/1 تحقيق محمد محبي الدين. دار الفكر بيروت. ط2 سنة 1977م.

⁴ ينظر الفتية والمتفقه لأبي بكر علي بن أحمد الخطيب البغدادي 511/1.

⁵ المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي 107/2. تحقيق نجوى ضو دار إحياء التراث العربي بيروت.

⁶ أساس القياس لأبي حامد الغزالي ص1-3. تحقيق فهد بن محمد السرحان. مكتبة العبيكان الرياض سنة 1993م.

كما فعل الإمام ابن حزم في كتابيه "الإحكام في أصول الأحكام"، و"التقريب لحد المنطق". بيد أن الإمام الغزالي قد اعتنى في "المستصفى" بالرد على شبه المنكرين للقياس والصائرين إلى منعه من جهة الكتاب والسنة، وقد استوعب أكثر شبههم، وأحكم الرد عليها.¹

وأما الإمام ابن الحنبلي فقد تعرض للرد على ابن حزم في إنكاره للقياس بطريقة أخرى، حيث قام بجمع أحاديث الرسول ﷺ التي استخدم فيها القياس في كتابه "أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ". واعتمد على الأحاديث الصحيحة التي رواها الشيخان كلاهما أو أحدهما. والملاحظ أن الإمام ابن الحنبلي لم يتطرق لمناقشة أدلة الإمام ابن حزم التي استند إليها في إنكار القياس، بل تجاوز ذلك إلى إثبات القياس وتثبيته بأقيسة النبي ﷺ. "فإن الأحكام شرعت لمصالح الناس، ولما كانت المصالح مختلفة الأنواع والأجناس، تنوعت الأدلة من النص والإجماع والقياس، وأقيسة رسول الله ﷺ نصوص ليس لها معارض ولا مناقض".² ولذلك فإن ما ذكره الفقهاء من ضروب القياس قد سبق له نظائر في أحاديث المصطفى ﷺ، ف"الفقهاء يقولون قياس علة، وقياس شبه، وقياس إحالة، وقياس دلالة، وما ذكرناه من أقيسة رسول الله ﷺ مشتمل على هذه الأقيسة متنوعة أو مجنسة، وقد أحصيت من هذه الأقيسة مائة قياس".³ ومن أمثلة ذلك حديث "إن إبراهيم حرم مكة،

¹ المستصفى لأبي حامد الغزالي 113/2-124. أفرد الإمام الغزالي القياس وأركانه بكلام مفصل مستوعب لمهمات مسأله ومباحثه في كتابه "شفاء الغليل" دون أن يتعرض للرد على منكريه، لأن غرضه في هذا الكتاب ترتيب مباحث القياس للقائلين به.

² أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ، لناصح الدين عبد الرحمن الأنصاري ابن الحنبلي ص75. تحقيق أحمد حسن جابر وعلي أحمد. دار الكتب الحديثة مصر سنة 1973م

³ نفسه. ص76-77

وإني حرمت المدينة ما بين لابتيها، لا يقطع عضاها ولا يصاد صيدها. قال المصنّف: لما ثبت لمكة شرفها الله تعالى الحرمة بكونها بيت الله حرّمها إبراهيم، وثبت للمدينة الحرمة برسول الله ﷺ، ونزول الوحي، وظهور الإسلام منها حرّمها رسول الله ﷺ، إظهاراً لشرفها وشرفه ﷺ¹.

لكن الإمام ابن حزم لم يتوقف عند رفض الاجتهاد بالرأي بما في ذلك القياس الفقهي، مخالفاً بذلك من تقدمه من الفقهاء والأصوليين، وإنما تجاوز ذلك إلى الاعتماد على المنطق وقياساته في استنباط الأحكام الفقهية بوصفه بديلاً عن القياس الفقهي، بل إنه يرى أن من لم يحط بالمنطق علماً فلا يوثق بفقهه ولا بفتواه، حيث جعل "علم المنطق المعيار على كل علم"². وسبب ذلك أن القياس الفقهي دلالاته ظنية لا يقين فيها، بينما القياس المنطقي دلالاته قطعية لا ريب فيها، فالاعتماد عليه لا يؤدي إلى اختلاف الأحكام في المسألة الواحدة، ف"هو الطريق الوحيد والأكيد الذي يمكن فيه تمحيص الاستدلال، والسمو به إلى منزلة البرهان اليقيني لا الظن"³. وليس ذلك هو الشأن بالنسبة للقياس الفقهي. فأبطل القياس الفقهي، لكن بقياس آخر هو قياس المناطق، لأنه قياس لا تنبني فيه النتائج على الظن والتخمين، بل تؤسس نتائجه على الدقة والصرامة التي يقتضيها اللزوم المنطقي. فيغير الإمام مسلك القياس، من قياس فقهي إلى قياس أرسطي. لذا يمكن القول باختصار: إنه انقلاب على الظنيات بسلاح القطعيات.

¹ نفسه. ص 109

² التقريب لحد المنطق لابن حزم 349/4

³ ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس للدكتور سالم يفوت، ص 185.

ومن ثم، ف"ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد، بل في كل علم، فمنفعتهما في كتاب الله ﷻ، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام والواجب والمباح من أعظم منفعة. وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله تعالى ورسوله ﷺ عليها وما تحتوي عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك. وليعلم العالمون 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 وتصدق أبدا، ويميزها من المقدمات التي تصدق مرة، وتكذب أخرى ولا ينبغي أن يعتبر بها".¹

ولعل هذا الموقف الحزمي من القياس والمنطق هو الذي دفع خصومه إلى "قولهم إننا نرد بالمنطقي على الشرعي، فكذب، وجهل، ومكابرة، ونحن الداعون إلى الشرع، لأننا ندعو الناس إلى كتاب الله تعالى الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾"² وإلى بيان رسوله ﷺ، الذي أمره الله تعالى بالبيان، وإلى إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، فكيف يرد على الشرعي من هذه صفته؟ إنما يرد على الشرعي من يدعى إلى كلام الله تعالى، وكلام نبيه محمد ﷺ، وإجماع الصحابة ﷺ، فيعارض ذلك برأيه، ويعرض عن

¹ التقريب لحد المنطق، 4 / 102

² سورة فصلت الآية 42

ذلك إلى قياسه إن كان عند نفسه ممن يفهم، أو إلى التقليد إن كان مقصراً معترفاً بتقصيره".¹

2- إبطال الاستحسان

ظهرت كلمة الاستحسان منذ عهد الإمام أبي حنيفة حتى قيل فيه: إنه إمام الاستحسان. وقال عنه تلميذه محمد بن الحسن الشيباني²: "كان أبو حنيفة يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه، حتى إذا قال أستحسن، لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من مسائل".³

ثم استمر استعمال هذا المصطلح إلى عهد الإمام مالك الذي روى عنه تلميذه ابن القاسم⁴: "الاستحسان تسعة أعشار العلم"⁵

ومن الطبيعي أن ينكر الإمام ابن حزم الاستحسان ويبطله، لأنه حائد عن جادة مسلكه القطعي، حيث يراه أمراً مختلفاً باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان، فما قد يكون مستحسنًا عند أناس، قد يكون مستقبحاً عند آخرين،

¹ رسائل ابن حزم، 3/ 74-75

² هو أبو عبد الله محمد بن فرقد، الشيباني بالولاء الفقيه الحنفي. أصله من قرية على باب دمشق في وسط الغوطة اسمها حرسنا. قدم أبوه من الشام إلى العراق، وأقام بواسط فولد له بها محمد المذكور، ونشأ بالكوفة، وطلب الحديث، ولقي جماعة من أعلام الأئمة، وحضر مجلس أبي حنيفة سنتين، ثم تفقه على أبي يوسف صاحب أبي حنيفة. وصنف الكتب الكثيرة النادرة، منها الجامع الكبير والجمع الصغير وغيرهما. مات برنوبه قرية من قرى الري في سنة تسع وثمانين ومائة. ومولده سنة خمس وثلاثين، وقيل إحدى وثلاثين، وقيل اثنتين وثلاثين ومائة. ينظر وفيات الأعيان 184/4-185

³ أصول الفقه لمحمد مصطفى شلبي ص 270 طبعة الدار الجامعية

⁴ أبو عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العنقي بالولاء، الفقيه المالكي؛ جمع بين الزهد والعلم وتفقه بالإمام مالك رضي الله عنه ونظرائه، وصحب مالكا عشرين سنة، وانتفع به أصحاب مالك بعد موت مالك، وهو صاحب "المدونة" في مذهبهم، وهي من أجل كتبهم، وعنه أخذها سحنون. وكانت ولادته في سنة اثنتين، وقيل ثلاث وثلاثين ومائة، وقيل ثمان وعشرين وتوفي سنة إحدى وتسعين ومائة، ليلة الجمعة لسبع ليال مضين من صفر بمصر، ودفن خارج باب القرافة الصغرى قبالة قبر أشهب الفقيه المالكي. ينظر وفيات الأعيان 129/3

⁵ الموافقات 198/5

والعكس بالعكس. فبذلك تضطرب الحقائق الشرعية وتحدث الفوضى في الأحكام. "ومن المحال أن يكون الحق فيما استحسنت دون برهان، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق، ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين، ولكان تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه وهذا محال. لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف هممهم وطبائعهم وأغراضهم... فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس. وإنما كان يكون هذا -وأعوذ بالله من الخذلان- لو كان الدين ناقصاً... والحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنته الناس. فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان".¹

إنها نفس النتيجة التي توصل إليها الإمام الشافعي في "الرسالة". والتي بين فيها أدلة الأحكام في باب الاستحسان، عبارات تدل على أن القول بالاستحسان لا يجوز، وأنه حرام، وأنه لو جاز تعطيل القياس إلى الاستحسان لفتح الباب لأصحاب العقول من غير أهل العلم ليقولوا في دين الله. ليخلص في الأخير إلى أنه تلذذ وقول باللهوى.

ففي كتاب "الأم" يعقد باباً بعنوان "إبطال الاستحسان" لذلك قال الشيخ أبو زهرة: "وقد نهج (ابن حزم) في إبطال الاستحسان نهج الشافعي رضي الله عنه من أن الشافعي اعتبر من استحسنت فقد شرع".² إلا أنه لا يلزم من

¹ الإحكام 17/6² ابن حزم لأبي زهرة ص 423

الاتفاق على النتائج الاتفاق على المقدمات. فالإمام الشافعي أبطل الاستحسان المبني على التلذذ والهوى والتشهي، لا لكونه مظنونا أو لكونه شعبة من شعب الرأي، ولكن "بعدما ظهرت حقيقة الاستحسان، وتبين أنه ليس قولاً بالهوى ولا تشريعاً بمجرد الرأي، سلم أتباع الشافعي وقالوا إنه لا يوجد استحسان مختلف فيه، فما أنكره الشافعي غير ما عناه الحنفية ولا يقول به فقيه من الفقهاء".¹ بذلك يكون قصد الإمام الشافعي مختلفاً عن قصد الإمام ابن حزم ولو اتفقا على النتيجة، لأن الإمام ابن حزم لم يبطل الاستحسان لكونه مبنيًا على الهوى والتشهي، ولكنه أبطل أصل الاستحسان لكونه مخالفاً لمشروعه القطعي.

3- إبطال سد الذرائع

لا غرابة أن ينكر الإمام ابن حزم القول بسد الذرائع لكونه نوعاً من أنواع الاجتهاد المبني على الظنون، فيتخلص منه بسلاح قطعه، حيث يرى أن الأمر الذي لم تثبت حرمة لا يصح لمفت أن يفتي بحرمة بدعوى أنه سيؤدي إلى الحرام. "ومن حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف النبي ﷺ واستدرك على ربه تعالى بعقله أشياء من الشريعة".² لذلك لم يحرم شيئاً حتى يتيقن تحريمه بالنص.

ثم ناقش الإمام كعاداته أدلة القائلين بسد الذرائع والأخذ بالاحتياط، محاولاً إبطالها ووصفها بالتناقض حيث قال: "ويقال لمن جعل الاحتياط أصلاً

¹ أصول الفقه لمحمد شلبي ص 277

² الإحكام 7/6

يحرم به ما لم يصح بالنص تحريمه أنه يلزمك أن يحرم كل مشتبه يباع في السوق مما يمكن أن يكون حراماً أو حلالاً لا توقن بأنه حلال ولا بأنه حرام، ويلزمك أن تحرم معاملة من في ماله حرام وحلال، وهم لا يقولون بشيء من ذلك، وهذا نقض لأصولهم في الحكم بالاحتياط ورفع الذريعة والتهمة، وقد تناقضوا في هذه المواضع.¹

ويستمر النقاش ويزداد حدة مع المخالفين إلى أن وصف مذهبهم هذا بكونه أفسد مذهب في الأرض، لأنه يؤدي إلى تحريم الحلال، بل إبطال الحقائق كلها، لأن "كل من حكم بتهمة أو احتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل. وهو حكم بالهوى وتجنب للحق. نعوذ بالله من كل مذهب أدى إلى هذا. مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد، لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد. وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تذرّع إلى حرام فليُخصّ الرجال خوف أن يزنوا، وليقتل الناس خوف أن يكفروا، وليقطع الأغراب خوف أن يعمل منها الخمر. وبالجملّة، فهذا أفسد مذهب في الأرض، لأنه يؤدي إلى إبطال الحقائق كلها وبالله تعالى التوفيق."²

هذا هو قرار الإمام ابن حزم في سد الذرائع، وهو نفسه من أساسه، لأن أساسه الظن، والظن - عنده - يفضي إلى الكذب والباطل، والمبني على الباطل باطل.

¹ الإحكام 11/6

² الإحكام 13/6

المطلب الثاني: التمسك بظواهر النصوص

لم يترك الإمام ابن حزم الاجتهاد بالرأي كلية وينفض يده من غبار معاركة الضارية، إلا ليتمكن من التشبث بظواهر النصوص من القرآن أو السنة، فلا يلتفت إلا إليها، ولا يعتمد إلا عليها. ف"من ترك ظاهر اللفظ وطلب معنى لا يدل عليه لفظ الوحي، فقد افتري على الله وَعَلَيْكُمْ".¹

فلا يتجاوز الظاهر لبحث في روح النص عن مقاصد التشريع، بل يرى البحث في ذلك تقولا على الله وكذبا وافتراء عليه. ففي رأيه أن الله تعالى لم يكن لينسى أو يغفل عن هذه المعاني المستنبطة بالرأي، فلو أرادها تشريعا لعباده لنص عليها. ف"قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾"² موجب أخذ كل نص في القرآن والأخبار على ظاهره ومقتضاه، ومن حمله على غير مقتضاه في اللغة العربية فقد خالف قوله تعالى وحكمه، وقال عليه وَعَلَيْكُمْ الباطل وخلاف قوله وَعَلَيْكُمْ، ومن ادعى أن المراد بالنص بعض ما يقتضيه في اللغة العربية لا كل ما يقتضيه فقد أسقط بيان النص، وأسقط وجوب الطاعة له بدعواه الكاذبة، وهذا قول على الله تعالى بالباطل، وليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاقصار عليه من سائر ما يقتضيه".³

¹ الإحكام/312/1

² سورة إبراهيم الآية 4

³ المحلى. 119/1

ولهذا سمي المذهب الظاهري- الذي يُعدُّ الإمام ابن حزم خير وأوعب معبر عنه- بهذا الاسم الذي لا ينفك عن هذه السمة البارزة ولا تنفك عنه. فتنظيره الفقهي، واجتهاده الأصولي كله يدور في فلك الظاهر. فمن قرأ كتاب "المحلى" أو "الإحكام" يلاحظ أنه لا يترك مجالاً لأعمال الفكر وإجالة النظر في البحث عن روح النص أو محاولة تأويله على غير مقتضاه الظاهر المتبادر منه.¹ فقد قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾² فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا يطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن".³ فالأخذ بظواهر النصوص فقط، وعدم البحث في عللها، هو المنهج الظاهري الحرفي لفهم النصوص الذي أوقعه - بطبيعة الحال - في إنكار غائية النصوص ومقاصدها وما انبنت عليه الأحكام من علل وحكم.

فمن الطبيعي أن يكون من يحتكم إلى ظواهر النصوص ويقف عند ألفاظها، ينكر غائيتها ومقاصدها، "فالجمهور ينظرون إلى النصوص، على أنها معقولة المعنى شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا ويسير الناس على منهاجها في طريق مستقيم فاضل... أما الظاهرية (وفي طليعتهم الإمام ابن حزم) فيرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها في الجملة

¹ فالإمام ابن حزم يتوقف عند الظاهر حتى فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم في عصر الرسول ﷺ؛ فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في تأويل قول الرسول ﷺ: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة" فلما أدركهم العصر في الطريق صلى بعضهم في الطريق لفهمهم أن النبي ﷺ أراد منهم الإسراع وليس تأخير الصلاة عن وقتها، ولم يصل البعض الآخر إلا بعد وصولها وقوفاً عند ظاهر النص. فيقول الإمام ابن حزم: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل". الإحكام في أصول الأحكام 297/1. يقول الإمام هذا الكلام ويعنف من لم يأخذ بظاهر النص مع أن النبي ﷺ لم يعنف طائفة من الطائفتين بل أقرهما معا. فلماذا يعنف الإمام إحدى الطائفتين؟ أو بالأحرى، لماذا لا يعترف بمنهج أقره رسول الله ﷺ ولم ينكر عليه؟؟

² سورة العنكبوت، الآية 51

³ الإحكام 531/2

لمصلحة العباد، ولكن كل نص يقتصر على موضعه لا يتجاوزه، ولا يفكر في علة مستنبطة منه".¹

ومن أجل تسديد هذا المذهب وتصويبه في إنكار غائية النصوص، خصص الإمام ابن حزم عدة فصول في "الإحكام" لإبطال القول بالعلل في شيء من الشرائع، وأن البحث فيها تقول وافتراء على الله بلا دليل. أما النصوص التي وردت لأسباب وعلل منصوص عليها، فإنه يأخذ بها ولكن لا يتعدى بها مواضعها، "فدعواهم أن هذا الحكم حكم به الله تعالى لعله كذا، فرية ودعوى لا دليل عليها، ولو كان هذا الكذب على أحد من الناس لسقط قائله فكيف على الله ﷻ. ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض الأحكام بل نشبتها ونقول بها، لكننا نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا، ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسبابا له".²

فالإمام ابن حزم لا ينكر العلل الواردة في النصوص، ولكن منهجه الظاهري في التعامل معها يفرض أن يقتصر بهذه العلل النصية على المواضع الواردة فيها، ولا يعمل على تعديتها إلى غيرها عن طريق القياس مثلا.

وتماشيا مع هذا الموقف الظاهري يرى الإمام أن اللغة توقيفية وليست اصطلاحية،³ لأن "الاصطلاح على وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين

¹ ابن حزم لأبي زهرة. ص 339

² الإحكام 602/2

³ اختلف في وضع اللغة على أقوال ستة ذكرها الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول واختار منها القول بالوقف، لجواز كل واحد من هذه الأقوال من غير جزم بأحدها 70/1 دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. ينظر المحصول للإمام الرازي 243/1 مطابع الفرزدق بالرياض سنة 1399هـ. والإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي 196/1 طبعة الكليات الأزهرية.

المصطلحين على وضعها أو بإشارات قد اتفقوا على فهمها وذلك الاتفاق على فهم تلك الإشارات لا يكون إلا بكلام ضرورة ومعرفة حدود الأشياء وطبائعها التي عبر عنها بالفاظ اللغات لا يكون إلا بكلام وتفهم لا بد من ذلك فقد بطل الاصطلاح على ابتداء الكلام".¹ هدفه من هذا الرأي أن لا يتلاعب الناس بمعاني الألفاظ، فيدعي كل واحد معنى غير وارد في أصل اللغة، وهذا ينتفي-في نظره- إذا قيل إن اللغة توقيفية من عند الله تعالى.² فقد "علمنا ضرورة أن الألفاظ إنما وضعت ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الإفساد."³

واعتمادا منه - أيضا - على ظاهر القرآن الكريم أوجب بقوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾⁴ وبقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾⁵ التسوية بين القرآن والسنة باعتبارهما وحيا من الله ﷻ، سواء في ذلك السنة المتواترة والسنة الأحاد الصحيحة، فضلا عن "استوائهما في وجوب الطاعة، وإنما اختلفا في ألا يكتب في المصحف غير القرآن، ولا يتلى معه غيره مخلوطا به، وفي الإعجاز فقط".⁶

لذلك ذهب إلى القول بنسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن خلافا لما ذهب إليه الإمام الشافعي في "الرسالة" حيث منع النسخ بين القرآن والسنة،

¹ الإحكام 30/1

² نفسه 31/1

³ نفسه 58/1

⁴ سورة النساء الآية 80

⁵ سورة النساء الآية 59

⁶ الإحكام 519/1.

مؤكدًا أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن، وأن السنة لا تنسخها إلا سنة.¹ وفي ذلك يقول الإمام ابن حزم: "اختلف الناس في هذا بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنة بالسنة، فقالت طائفة لا تنسخ السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، وقالت طائفة جائز كل ذلك، والقرآن ينسخ بالقرآن والسنة، والسنة تنسخ بالقرآن والسنة".² واعتمد القول الأخير بقوله: "وبهذا نقول وهو الصحيح. وسواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر، والسنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك ينسخ بعضه بعضا، وينسخ الآيات من القرآن، وينسخه الآيات من القرآن. وبرهان ذلك ما بيناه في باب الأخبار من هذا الكتاب من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي صلى الله عليه و سلم كوجوب الطاعة لما جاء في القرآن ولا فرق وأن كل ذلك من عند الله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾³ فإذا كان كلامه وحيا من عند الله عز و جل والقرآن وحي فنسخ الوحي بالوحي جائز لأن كل ذلك سواء في أنه وحي".⁴

والسبب نفسه جعله يخالف الحنفية أيضا كما خالف الإمام الشافعي في منعه وقوع النسخ بين القرآن والسنة، وفي منعهم نسخ القرآن بخبر الآحاد.⁵ ولذلك فدعوى الإمام الجصاص⁶ "اتفاق المسلمين جميعا على امتناع جواز نسخ القرآن

¹ الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي، ص 106-113 تحقيق أحمد شاكر. المكتبة العلمية، بيروت.

² الإحكام 518/1

³ سورة النجم الأيتان 04-03

⁴ نفسه.

⁵ الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، 1/449-467 تحقيق محمد محمد تامر دار الكتب العلمية، بيروت سنة 1420هـ/2000م.

⁶ هو أبو بكر الرازي الإمام العلامة المفتي المجتهد، عالم العراق، أبو بكر، أحمد بن علي الرازي الحنفي، صاحب التصانيف. تفقه بأبي الحسن الكرخي، وكان صاحب حديث ورحلة. لقي أبا العباس الأصم وطبقته بنيسابور، وعبد الباقي بن قانع، ودعج بن أحمد، وطبقتهما ببغداد، والطبراني، وعدة بأصبهان. صنف وجمع وتخرج به الأصحاب ببغداد، وإليه المنتهى في معرفة المذهب. مات في ذي الحجة سنة سبعين وثلاث مئة، وله خمس وستون سنة. ينظر سير أعلام النبلاء 341/16 وما بعدها.

بخبر الواحد"،¹ غير مسلم بها أو- بعبارة أدق- أنها غير معترفة بخلاف الظاهرية. وقد تابعه على هذه الدعوى صاحب "قواطع الأدلة"². في حين ينقل أبو الحسين البصري³ في هذه المسألة خلافا لا اتفاقا⁴ بل عدها ابن السيد البطليوسي⁵ في جملة الأسباب الثمانية التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين.⁶

وتأييدا لقول الإمام ابن حزم بنسخ السنة بالقرآن، يورد "قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾"⁷ الذي نسخه قول الرسول ﷺ: {خذوا عني خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلا؛ البكر بالبكر جلد مائة وتغريب سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم}⁸ فكان كلامه ﷺ الذي ليس قرآنا ناسخا للحبس الذي ورد به القرآن".⁹

¹ نفسه 81/1

² قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، 450/1، تحقيق محمد حسن إسماعيل. دار الكتب العلمية بيروت سنة 1418هـ/1997م.

³ أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم. كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة. له التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منها المعتمد وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول وله تصفح الأدلة في مجلدين، وغرر الأدلة في مجلد كبير، وشرح الأصول الخمسة وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه. سكن بغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء خامس شهر ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربعمائة. ينظر وفيات الأعيان 271/4

⁴ المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي 398/1. ضبط خليل الميس. دار الكتب العلمية بيروت.

⁵ هو أبو محمد عيد الله بن محمد بن السيد البطليوسي النحوي؛ كان عالما بالأدب واللغات متبحرا فيهما مقدما في معرفتهما وإتقانتهما، سكن مدينة بلنسية، وكان الناس يجتمعون إليه ويقرأون عليه ويقتبسون منه، وكان حسن التعليم جيد التفهيم ثقة ضابطا، ألف كتابا نافعة ممتعة منها: كتاب "المثلث" في مجلدين، أتى فيه بالعجائب ودل على اطلاع عظيم ومولده في سنة أربع وأربعين وأربعمائة بمدينة بطليوس وتوفي في منتصف رجب سنة إحدى وعشرين وخمسمائة بمدينة بلنسية. ينظر وفيات الأعيان 96/3 وما بعدها.

⁶ ينظر الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في أرائهم لابن السيد البطليوسي ص 197، تحقيق محمد رضوان الداية. دار الفكر دمشق ط3، سنة 1987م.

⁷ سورة النساء: الآية 15

⁸ رواه مسلم بهذا اللفظ عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم. رقم (1690)

⁹ الإحكام 522/1

كما يذهب الإمام ابن حزم- بمقتضى ظاهره- كذلك إلى القول بتخصيص القرآن الكريم بخبر الواحد إذا ثبت، خلافا لما ذهب إليه الحنفية من منع تخصيص خبر الواحد بالقرآن الكريم.¹ لأنه يرى أن "خبر الواحد الثقة المسند أصل من أصول الدين، وليس سائر الأصول أولى بالقبول منه، ولا يجوز أن تتنافى أصول الدين".² فخير الواحد عنده قد يرد مخصصا لما ورد عاما في القرآن الكريم، فيستثنى به بعض أفراد العموم بعد أن شملها الحكم المستفاد من كتاب الله تعالى، فيكون خبر الواحد مخصصا لعموم القرآن الكريم. وهذا الأمر ينطبق تمام الانطباق على ما ورد في القرآن الكريم مطلقا، إذ قد يرد خبر الواحد بتقييده، وإن كان الإمام ابن حزم لم يصرح بهذا الأمر، لكن يبدو من كلامه في العموم والخصوص أنه يدرج فيهما أو يضم إليهما المطلق والمقيد باعتبار أن كلا منهما تضيق لمعنى النص الشرعي.

¹ ينظر الفصول في الأصول للإمام الجصاص 85-74/1

² الأحكام 114/1

المبحث الخامس: الاعتماد على الاستصحاب
وفيه مطلبان:

◀ المطلب الأول: ملاذ الاستصحاب

◀ المطلب الثاني: حقيقة الاستصحاب

المبحث الخامس: الاعتماد على الاستصحاب

المطلب الأول: ملاذ الاستصحاب

وجد الإمام ابن حزم نفسه - وهو يدعو إلى الاجتهاد وينبذ التقليد - مضطراً إلى البحث عن حلول مقنعة لما يستجد في حياة الناس، وكيف يتيسر له ذلك وهو يبطل القياس، ويشنع على من قال به، وينكر الاستحسان ولا يقبل سد الذرائع، ويرفض الاستصلاح ولا يعترف بفكرة المقاصد!!؟

لذلك فإن الناظر في مسلك الاجتهاد الأصولي عند الإمام ابن حزم يبدو له بادئ الرأي أنه منهج قاصر عن استنباط الأحكام الشرعية، مقصر في استيعاب الوقائع المتجددة، والنوازل المتكاثرة. بيد أن التأمل والتدقيق في المنظومة الأصولية الحزمية، وما أنتجته من مادة فقهية غزيرة، يجعل الناظر يعدل عما بدا له لأول وهلة، ليقر بأن منهجه الاجتهادي واسع الأفق، بل سريع الاحتواء لجميع المستجدات، لأن الإمام ابن حزم وجد ملاذاً آمناً يلوذ به عندما تنزل بساحته النوازل، ويفزع إليه عندما تعوزه النصوص في المسألة التي بين يديه.

لقد ظفر الإمام بحل عقلي واسع الرحاب، ألا وهو دليل الاستصحاب. وإلى هذا الأمر أشار الدكتور حسن الترابي بقوله: "وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى فقه ابن حزم، وهو رجل ذو صلة واسعة بالسياسة وبالحكم وبالقضايا الاجتماعية العامة. فلا غرو أن نجد في منهجه الأصولي شيئاً من أسلوب واسع هو (الاستصحاب) الذي فتح باباً لتطوير الفقه لديه، بالرغم من

التزام ابن حزم بالمنهج الظاهري في تفسير النصوص".¹ ومن ثم، فإن موقع الاستصحاب عند الإمام ابن حزم وإن كان يحتل المرتبة الأخيرة عنده من حيث الاستدلال به، إلا أنه - في نظره - بديل عن جميع الأدلة الأخرى التي أنكرها وثار للقضاء عليها. في حين تتأخر مرتبته عند أئمة الاجتهاد عن جميع الأدلة المختلف فيها.

وفي هذا الأمر فرق كبير بين الإمام ابن حزم وغيره من أئمة الاجتهاد من حيث موقع الاستصحاب في قائمة الاستدلال. ويزداد الفرق وضوحاً من خلال ما يترتب عنه من آثار عملية في مجال الفقه ومسائله الفرعية، حيث توسع الإمام ابن حزم في الاعتماد على الاستصحاب في كثير من مسائل الفقه والاستدلال به. حيث لا تكاد تجد عنده بعد القرآن والسنة وإجماع الصحابة إلا الاستصحاب وما بني عليه من قواعد مثل: الإباحة الشرعية، وبراءة الذمة، واليقين لا يزول بالشك، وبقاء ما كان على ما هو عليه حتى يثبت ما يخالفه. حتى جعله أصلاً قائماً بذاته، وهذا ما أشار إليه الشيخ أبو زهرة بقوله: "وقد تتبعنا الفروع الكثيرة في المحلى - وهو ديوان الفقه الظاهري - ففيه الفقه الظاهري مفصلاً بأدلته، فلم نجده اعتمد على الرأي إلا في باب واحد من أبواب الرأي وهو الاستصحاب، وقد فتح بابه على مصراعيه فوسع الكثير من أساليب الاستنباط".²

ويتجلى هذا التوسع الكبير في الاعتماد على دليل الاستصحاب عند الإمام ابن حزم في تقسيمه للأحكام إلى واجب ومحرم ومباح، فيستنبط أحكام الواجب

¹ قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) للدكتور حسن الترابي ص 201. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، السودان 1990. ورد في النص الاستحسان وهو خطأ مطبعي، والصواب الاستصحاب بدلالة السياق.

² ابن حزم لأبي زهرة. ص 379

والمحرم من نصوص القرآن والسنة، ليبقى حكم الإباحة مستنبطاً من دليل الاستصحاب. ف"ما لم يقل فيه النبي ﷺ فليس واجباً لأنه لم يأمر به، وليس حراماً لأنه لم ينه عنه، فبقي ضرورة أنه مباح".¹

¹ الإحكام 519/2.

المطلب الثاني: حقيقة الاستصحاب

على الرغم من تمسك الإمام ابن حزم بدليل الاستصحاب، وتعويله عليه في استنباط الكثير من الأحكام الشرعية، إلا أنه لم يذكر له تعريفاً، وإن كان قد أفرد له باباً في "الإحكام"، بل عقد باباً كاملاً للتعريف بالمصطلحات المستعملة في أصول الفقه، والدائرة بين أهله في صدر هذا الكتاب. ربما لكون هذا المصطلح ليس مثار إشكال بينه وبين غيره من حيث التعريف، أو اكتفاء منه بكثرة الاستعمال، أو استغناء عنه بجلاء المثال...

وعلى كل حال، فقد عرف الاستصحاب عند علماء الأصول بإطلاقات متنوعة، وأسماء مختلفة، ولعل هذا من أبرز الإشكالات التي يواجهها الباحث في هذا الباب، لكون هذه الإطلاقات تترك الفهم بتشابهها والتباس بعضها ببعض، فمنها: استصحاب البراءة الأصلية أو براءة الذمة،¹ والعدم الأصلي،² وحكم الأصل،³ والنفي الأصلي،⁴ وحال العقل أو دليل العقل،⁵ والإباحة العقلية أو الإباحة الأصلية.⁶ فكانت كثرة هذه الإطلاقات سبباً في كثرة التعاريف، والتي من بينها: "ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوتها في الأول لفقدان ما يصلح للتغيير من

¹ ذكره القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي في كتابه المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين مكتبة المعارف ط1، 1405هـ/1985م. وأبو علي الحسن بن شهاب الحسن في كتابه رسالة في أصول الفقه المكتبة المكية ط1، 1413هـ/1992م. وابن قيم الجوزية في كتابه إعلام الموقعين عن رب العالمين دار الجيل بيروت 1973م.

² ذكره بدر الدين الزركشي في كتابه البحر المحيط في أصول الفقه دار الصفوة القاهرة ط2، 1413هـ/1992م. وعلي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي في كتاب الإبهاج في شرح المنهاج مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة 1402هـ/1982م.

³ ذكره أبو الخطاب الكلوزاني في كتابه التمهيد في أصول الفقه دار المدني جدة ط1، 1406هـ/1985م.

⁴ ذكره أبو حامد الغزالي في كتابه المستصفى.

⁵ ذكره الخطيب البغدادي في كتابه الفقيه والمتفقه. وأبو الوليد الباجي في كتابه الإشارة في أصول الفقه. وأبو إسحاق الشيرازي في كتابه المعونة في الجدل مكتبة نزار مصطفى الباز ط2، 1418هـ/1997م.

⁶ ذكره عبد الله بن عبد المحسن التركي في كتابه أصول الإمام أحمد مؤسسة الرسالة بيروت ط3، 1410هـ/1990م.

الأول للثاني".¹ ومن خلال هذا التعريف، يمكن استخلاص أربعة من الأنواع الكبرى للاستصحاب باعتبار الحكم السابق.²

◀ النوع الأول: استصحاب الحكم الأصلي للأشياء، وهو الإباحة وذلك عند عدم وجود دليل على خلاف ذلك، وقد دل على هذا القرآن الكريم بآيات منها: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾³. ووجه الدلالة أن كل ما يوجد في الكون من الأشياء المخلوقة النافعة مسخرة للإنسان، يعني أنه مباح له ومأذون له فيه بالتصرف والانتفاع والاستغلال حتى يرد دليل يخالف ذلك.

◀ النوع الثاني: استصحاب حكم البراءة الأصلية، وهو الحكم ببراءة الذمة من جميع التكاليف الشرعية والالتزامات بين الأفراد حتى يدل دليل على خلاف ذلك، لأن الإنسان يولد بريئاً ويحتفظ بهذه البراءة حتى يرد خلاف ذلك. وعلى هذا الأساس بني القول ببراءة المتهم حتى تثبت إدانته.

◀ النوع الثالث: استصحاب الحكم الثابت بدليل شرعي، فإذا ثبت حكم شرعي بدليل شرعي في زمن من الأزمنة، على القاضي أن يعتبر الحكم مستمرا في الأزمنة اللاحقة ما لم يثبت لديه خلافه. مثال ذلك: إذا رفعت امرأة متزوجة سابقا طلبا إلى القضاة طالبة تزويجها من رجل آخر، فعلى القاضي عدم قبول الطلب حتى تثبت بالبينة الشرعية الفرقة بينها وبين زوجها السابق بالطلاق أو الوفاة إضافة إلى إثبات انتهاء العدة من هذه الفرقة.

¹ جمع الجوامع لابن السبكي وشرحه مع حاشية البناني 348/2 مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

² ينظر جمع الجوامع 348/2 والظاهر عند ابن حزم ص 276-277

³ سورة الجاثية الآية 13

النوع الرابع: استصحاب صفة معتبرة في الحكم، وذلك إذا كان لشيء واحد صفتان؛ إحداهما أصلية، والأخرى عرضية. فعلى القاضي أن يحكم على هذا الشيء في ضوء صفته الأصلية، استصحاباً لها ما لم يثبت لديه تحقق الصفة العارضة استناداً إلى القاعدة الأصل في الصفات العارضة العدم، كسلامة البيع من العيوب. فالأصل في مبيع أو محل عقد السلامة، لأن العيب صفة عرضية تطرأ بعد السلامة. ومثال ذلك أيضاً: الغائب الذي لا يعرف مصيره من حياة أو ممات، فالحياة صفة أصلية له، والوفاة صفة عرضية، إضافة إلى ذلك فإن حياته يقينية ووفاته مشكوك فيها.

هذه نبذة مختصرة عن الاستصحاب وأنواعه عند الأصوليين، أما عند الإمام ابن حزم فإن يكن بهذا الصدد تعريف يمكن نسبته إليه، فهو ما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة، حيث قال: "إن الاستصحاب عند ابن حزم يعني بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيها على التغيير".¹ كما نسب إليه تعريفاً آخر للاستصحاب في غير هذا الكتاب، بصياغة أخرى حيث قال: "وذلك أن الاستصحاب معناه عنده، بقاء الحكم المبني على النص حتى يوجد دليل من النصوص يغيره".² وكلا التعريفين يتفقان في استصحاب الأصل الثابت بالنص حتى يثبت ما يغيره.

¹ ابن حزم، لأبي زهرة ص 320.

² تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة. دار الفكر العربي بيروت ص 592

وإذا كان الإمام ابن حزم لم يذكر تعريفاً معيناً للاستصحاب، فإن ما ذكره الشيخ أبو زهرة في هذا الشأن إنما هو استخلاص من كلامه عن الاستصحاب، بناءً على دلالة السياق.

لكن عند التأمل في هذه النسبة، يتبين أنه لا يمكن تنزيل ما ذكره الشيخ أبو زهرة على استعمالات الإمام لهذا الأصل تنزيلاً محكماً ودقيقاً، لأنه على الرغم من أن الإمام يعتمد على استصحاب حال النصوص في جميع الأحوال حتى يثبت ما يغيره تماشياً مع ما يقتضيه منهجه الظاهري لقوله: "إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه، فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ثابتة، على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك. والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن الله تعالى به، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما".¹

إلا أن العبارة المختصرة في التعريف الذي نسبته الشيخ أبو زهرة للإمام ابن حزم قد توهم القارئ أن الإمام إنما يستصحب حكم النصوص الشرعية فحسب، عملاً بالنوع الثالث من أنواع الاستصحاب (استصحاب الحكم الثابت بدليل شرعي). وهذا الأمر يحتاج إلى تدقيق، لأنه كما يستصحب حال النصوص

¹ الإحكام 2/5

ويتمسك بها، يستصحب البراءة الأصلية عملاً بالنوع الثاني من أنواع الاستصحاب (استصحاب حكم البراءة الأصلية). ويستصحب أيضاً حكم الإباحة في كل ما لم يرد فيه نص من الشارع عملاً بالنوع الأول من أنواع الاستصحاب (استصحاب الحكم الأصلي للأشياء).

وعليه فإن الإمام ابن حزم وهو يعتمد على هذا الأصل، لا يقتصر على استصحاب حال النصوص من عموم وخصوص في مورد النص فقط، بل يتمسك بهذا الأصل أيضاً في كل حالة لم يرد فيها نص أصلاً استصحاباً للإباحة الشرعية، أو استصحاباً لبراءة الذمة من التكليف.

وتقريباً لذلك كله يمكن القول: إذا ثبت حكم شرعي بنص شرعي بصيغة العموم تمسك به الإمام ابن حزم، فيعمم الحكم ولا يستثنى منه شيئاً، إلا إذا كان في النص استثناء. ومثاله ما أشار إليه بقوله: "وتطهير جلد الميتة - أي ميتة كانت - ولو أنها خنزير أو كلب أو سبع أو غير ذلك، فإنه بالدباغ - بأي شيء دبغ - طاهر فإذا دبغ حل بيعه والصلاة عليه، وكان كجلد ما ذكي مما يحل أكله".¹ وذلك بناء على "عموم قوله ﷺ: {أيما إهاب دبغ فقد طهر}²".³ فأخذ بعموم هذا الحديث ولم يخصصه بشيء خارج عن مورد النص، كما فعل غيره من أئمة الاجتهاد من التفريق بين جلد ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه، وبين الطاهر من الحيوان والنجس، فضلاً عن التفريق بين انتفاع وانتفاع.

¹ المحلى 154/1.

² صحيح ابن حبان رقم (1287) أخبرنا عمر بن سعيد بن سنان قال: أخبرنا أحمد بن أبي بكر عن مالك عن زيد بن أسلم عن عبد الرحمن بن وعلة: عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أيما إهاب دبغ فقد طهر" قال شعيب الأرناؤوط: إسناده صحيح على شرطهما.

³ نفسه 158/1.

فهذه الوجوه من أوجه التفريق بين إهاب وإهاب، تعتبر في رأيه تخصيصاً لعموم النص حيث لا مخصص من الشارع "لأنه تفريق بين وجوه الانتفاع بلا نص قرآن ولا سنة، ولا قول صاحب، ولا قياس".¹

وإذا ثبت الحكم الشرعي بنص شرعي بصيغة التخصيص فيتمسك به أيضاً دون أن يحاول تعدية الحكم إلى غيره مهما كان السبب. وهذا الحكم يشمل الأوامر والنواهي على حد سواء. ومثاله قوله: "فإن ولغ في الإناء كلب - أي إناء كان، أي كلب كان، كلب صيد أو غيره صغيراً أو كبيراً - فالفرض إهراق ما في ذلك الإناء كائناً ما كان، ثم يغسل بالماء سبع مرات، ولا بد أن تكون أولاهن بالتراب مع الماء ولا بد، وذلك الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال. فإن أكل الكلب في الإناء ولم يلغ فيه، أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الإناء، ولا هرق ما فيه البتة، وهو حلال طاهر كله كما كان. وكذلك لو ولغ الكلب في بقعة في الأرض أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء، فلا يلزم غسل شيء من ذلك، ولا هرق ما فيه".²

فقد استصحب الإمام ابن حزم التخصيص الوارد في النص بالولوغ والإناء دون أن يعلل ذلك. فإذا حصل من الكلب ولوغ في ما لا يسمى إناء فهو خارج عن معنى الحديث، فضلاً عن أن أكل الكلب من الإناء لا يغير من حله وطهارته.

وأما إذا لم يوجد في المسألة نص أصلاً، فإما أن يحكم عليها بالإباحة بناءً على الاستصحاب، ولا يقبل أي اجتهاد يحكم على تلك المسألة بإيجاب أو

¹ نفسه 157/1.

² نفسه 150/1.

تحريم لأن ذلك - في نظره - زيادة في الدين، وشرع لم يأذن الله تعالى به ف"ما لم يقل فيه النبي ﷺ فليس واجبا، لأنه لم يأمر به وليس حراما لأنه لم ينه عنه، فبقي ضرورة أنه مباح، فمن ادعى أنه حرام مكلف أن يأتي فيه بنهي من النبي ﷺ، فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقله باطل. ومن ادعى أنه واجب، كُلف أن يأتي فيه بأمر من النبي ﷺ، فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقله باطل."¹

وإما أن يحكم على المسألة التي لا نص فيها ببراءة الذمة من التكليف، استصحابا للأصل الذي هو بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يخالفه. بحيث لا يلزم المكلف بشيء أصلا، إلا أن يأتي نص أو إجماع بلزومه. لذلك "وجب أن كل عقد أو شرط أو عهد أو نذر التزمه المرء فإنه ساقط مردود، ولا يلزمه منه شيء أصلا، إلا أن يأتي نص أو إجماع على أن ذلك الشيء الذي التزمه بعينه واسمه لازم له، فإن جاء نص أو إجماع بذلك لزمه، وإلا فلا. والأصل براءة الذمم من لزوم جميع الأشياء، إلا ما ألزمت إياه نص أو إجماع. فإن حكم حاكم بخلاف ما قلنا فسخ حكمه ورد بأمر النبي ﷺ".²

ومثل لذلك بقوله: "وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا قد حل دمه بردة أو زنا، عهدناه بريئا من كل ذلك، فهو على السلامة حتى يصح الدليل على ما تدعيه. وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا العدل قد فسق، أو أن فلانا الفاسق قد تعدل، أو أن فلانا الحي قد مات، أو أن فلانة قد تزوجها فلان، أو أن فلانا طلق

¹ الإحكام 519/2.

² الإحكام 42/5.

امراته، أو أنه قد زال ملكه عما كان يملك، أو أن فلانا يملك، أو أن فلانا قد ملك ما لم يملكه، وهكذا كل شيء أننا على ما كنا عليه حتى يثبت خلافه.¹

هكذا ركن الإمام ابن حزم بكل ثقله إلى أصل الاستصحاب، لأنه كان الملاذ الآمن الذي يحتمي به، لكونه يسع كل القضايا التي لا تتماشى مع مقومات فكره الأصولي السابقة، فاعتمد عليه اعتمادا كلياً بعد القرآن والسنة وإجماع الصحابة، وعده أصلاً قائماً بذاته بعد أن ترك الرأي الكلية، ولم يحرم شيئاً لم يرد به نص بناء على الاحتياط والتورع وسد الذرائع، ولم يوجب شيئاً لم يرد به نص بناء على القياس، ولم يجوز شيئاً لم يرد به نص بناء على مصلحة أو استحسان. فكان هذا الأصل لبنة التمام لرؤية حزمية واضحة المعالم، يرتكز على شمولية الخطاب الشرعي لجميع الأحكام، مما أسفر في نهاية المطاف عن بنية فكرية منسجمة، ومنظومة معرفية متناغمة، يلتحم فيها العقل مع النقل، وتتنظم في ثناياها الجزئيات في سلك الكليات، على نحو لا يعرف تناقضاً أو تضارباً، مكنه ذلك من قراءة الفكر الأصولي قراءة الناقد البصير، ومراجعته مراجعة المقتدر الخبير، بمنهج سيأتي بيانه وتفصيل القول فيه في الباب الموالي من هذه الرسالة إن شاء الله تعالى.

¹ الإحكام 6/5

الباب الثاني: منهج النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه فصلان:

❖ الفصل الأول: مسائل النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك الحديثي.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي.

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي.

❖ الفصل الثاني: أساليب النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب الحوارية.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التقويمي.

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التربوي.

تمهيد:

قبل الشروع في استكشاف معالم منهج النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم لابد من تقديم مفهوم عام جامع مختصر لموضوع "منهج النقد الأصولي"، وهو أمر متوقف على تحديد المقصود بمصطلحي "المنهج" و "النقد" على سبيل الإيجاز والتركيز.

تعريف المنهج في اللغة:

قال ابن فارس: "النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأول الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه. وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضا. والجمع المناهج. والآخر الانقطاع. وأتانا فلان ينهج، إذا أتى مبهورا منقطع النفس."¹ والأصل الأول هو المقصود في هذا السياق.

وجاء في اللسان: "طريق نهج، بين واضح... وطرق نهجة، وسبيل منهج كنهج، ومنهج الطريق وضحه. والمنهاج كالمنهج. وفي التنزيل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾² وأنهج الطريق وضح واستبان و صار نهجا واضحا بينا... والمنهاج الطريق الواضح واستنهج الطريق صار نهجا... ونهجت الطريق أبنته وأوضحته... وفلان يستنهج سبيل فلان أي يسلك مسلكه. والنهج الطريق المستقيم. ونهج الأمر وأنهج لغتان"³

¹ معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا مادة (نهج) تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر 1979م

² سورة المائدة الآية 48

³ ينظر لسان العرب لابن منظور مادة (نهج) دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الثالثة سنة 1999م

وفي الاصطلاح:

عرف بتعاريف عدة، فهو عند المناطقة: "فن التنظيم لسلسلة من الأفكار العديدة. إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين."¹

وفي اصطلاح المعاصرين عرف بأنه: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته، حتى تصل إلى نتيجة معلومة."²

فالمنهج إذن، هو مجموعة من الركائز والقواعد والأسس المهمة، التي توضح مسلك الفرد أو المجتمع علمياً كان أو فكرياً أو مذهبياً، وتضبط مسار ذلك لتحقيق الآثار التي يصبو إليها كل منهم، بطريقة منظمة واضحة.

تعريف النقد: في اللغة:

قال ابن فارس: "النون والقاف والdal أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه. من ذلك: النقد في الحافر، وهو تقشره. حافر نقد: متقشر. والنقد في الضرس: تكسره.

ومن الباب: نقد الدرهم، وذلك أن يكشف عن حاله في جودته أو غير ذلك. ودرهم نقد: وازن جيد، كأنه قد كشف عن حاله فعلم."¹ وهذا المعنى الأخير هو المقصود في هذا السياق.

¹ مناهج البحث العلمي لعبد الرحمن بدوي ص 4 وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثالثة سنة 1997م

² نفسه ص 5

وجاء في اللسان: "النقد والتتقاد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها... وقد نقدها ينقدها نقدا وانتقدها وتنقدها... والنقد مصدر نقدته دراهمه... ونقدت الدراهم وانتقدتها إذا أخرجت منها الزيف... والدراهم نقد أي وازن جيد. وناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر."²

وفي الاصطلاح:

يختلف مفهوم النقد باختلاف الفن الذي يرتبط به، فنقد الأدباء والشعراء غير نقد الفقهاء وأهل الفرق، ونقد الأصوليين غير نقد المحدثين. فلكل قواعده ومناهجه. غير أن المشترك بينها هو النظر الممحّص في الموضوع المنتقد لبيان عيوبه، وكشف نقائصه، ثم الحكم عليه بمعايير فنه التي تتفاوت بحسب الفن الذي يمارس فيه النقد، وبحسب النقاد وملكاتهم العلمية أيضا.

وللنقد مفردات متقاربة؛ مثل: التقييم والردود، والمناظرات والمحاورات، والجدل والمباحثة، والمراء والمناقشة، إلى غير ذلك من المصطلحات المتقاربة، وإن كان لكل مصطلح منها ما يميزه عن غيره من دوافع وأساليب وغايات.

والنقد كما يكون على المقالات والمذاهب والأفكار، يمارس أيضا على الرجال من حيث الأهلية العلمية والعدالة والثقة، فيكون المراد بيان الزيف والأخطاء، وكشف القيمة.

¹ معجم مقاييس اللغة مادة (نقد)

² ينظر لسان العرب مادة (نقد)

فهو إذن "عملية محاكمة وتقويم تهدف إلى التصحيح والترشيد، من خلال بيان مواطن الخطأ والصواب، بناء على مقاييس متفق على جلها أو كلها."¹

المقصود بمنهج النقد الأصولي:

وبناء على التأسيس المفاهيمي السابق لمصطلحي "المنهج" و "النقد"، يمكن بيان المقصود بهذا المركب "منهج النقد الأصولي"، وهو: "مجموع الأسس العلمية والطرق الاستدلالية المعتمدة في دراسة المباحث الأصولية، وكذلك المسالك المنهجية المستثمرة في تحقيق الآراء الأصولية وتقويمها، وفق أساليب علمية وتصور واضح للموضوع."²

¹ أبجديات البحث في العلوم الشرعية للدكتور فريد الأنصاري ص: 98 مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء الطبعة الأولى سنة 1997م.

² نظرية النقد الأصولي للدكتور الحسان شهيد ص 64 الطبعة الأولى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بهردن فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية سنة 2012م.

الفصل الأول:

مسائل النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك الحديشي.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي.

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي.

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك الحديثي
وفيه أربعة مطالب:

◀ المطلب الأول: الإمام ابن حزم محدثاً

◀ المطلب الثاني: النقد الحديثي عند الإمام ابن حزم

◀ المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال سند الحديث

◀ المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال متن الحديث

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك الحديثي

المطلب الأول: الإمام ابن حزم محدثاً

لما كانت السنة النبوية¹ المطهرة المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، قيض الله لها رجالاً عظاماً، وأئمة فضلاء، وهبوا حياتهم لحفظها وحمل لوائها، ينفون عنها كل انتحال وتلبيس، ويدروون عنها كل تحريف وتدليس، فبينوا صحيحها من ضعفها، ووضعوا منها نقدياً متكاملًا يتسم بالدقة والصرامة لقبول الحديث النبوي أو رده.

¹ السنة: لغة هي الطريقة المسلوكة. وأصلها من قولهم سننت الشيء بالسن، إذا أمرته عليه حتى يؤثر فيه سناً أي طريقاً. ينظر: لسان العرب والقاموس والمعجم الوسيط مادة (سنن).

أ- في اصطلاح المحدثين: هي ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة، خلقية - بكسر الخاء المعجمة - أو خلقية - بضم الخاء المعجمة - أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها. وهي بهذا ترادف الحديث عندهم.

ب- وفي اصطلاح الأصوليين: هي ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير. مثال القول: ما تحدث به النبي صلى الله عليه وسلم مما يتعلق بأمر التشريع كقوله صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى" أخرجه البخاري ومسلم. مثال الفعل: ما نقله الصحابة من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم في شؤون العبادة وغيرها كأداء الصلوات ومناسك الحج وغيرها.

- مثال التقرير أو الإقرار (وهو الأوضح) ما أقره الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال صدرت عن بعض أصحابه بسكوت منه، مع دلالة الرضى كما حصل للصحابة في فهم حديث "لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة" أخرجه البخاري ومسلم. أو بإظهار استحسان وتأييد مثل ما روي أن خالد بن الوليد رضي الله عنه أكل ضبا قدم إلى النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يأكله فقال له بعض الصحابة: أو يحرم أكله يا رسول الله؟ فقال لا، ولكنه ليس في أرض قومي فأجذني أعافه." أخرجه البخاري ومسلم.

ت- وفي اصطلاح الفقهاء: ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير افتراض ولا وجوب. وهي بهذا الاصطلاح ما يقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة. وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم طلاق السنة كذا وطلاق البدعة كذا. ينظر فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للحافظ شمس الدين السخاوي 1/21 تحقيق الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير والدكتور محمد بن عبد الله بن فهد آل فهد مكتبة دار المنهاج الطبعة الأولى 1426هـ. وإرشاد الفحول للإمام الشوكاني 1/186 والسنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي: ص 65-66 المكتب الإسلامي دار الوراق الطبعة الثانية.

واختلافهم في تعريف السنة إنما هو راجع إلى اختلاف الأغراض التي تعنى بها كل فئة منهم. والمقصود في هذا البحث، ما ذهب إليه الأصوليون. لأن تعريفهم هذا ينصب على كون السنة مصدراً للأحكام الشرعية، في حين أن المحدثين يهتمون بكل ما يتصل بالرسول صلى الله عليه وسلم للاقتداء به، فقلوا كل ما له علاقة بسيرته وصفاته وأفعاله وأقواله، سواء كان ذلك مثبتاً لحكم شرعي أم لا. أما الفقهاء، فنظروا إلى السنة على أنها الدائرة الشرعية التي يجب ألا تخرج عنها أفعال العباد وتصرفاتهم حتى تكون مطابقة لشرع الله تعالى.

وقد كان الإمام ابن حزم حلقة مهمة في سلسلة حفاظ الحديث النبوي الشريف ونقاده، حيث كانت جهوده في هذا السياق واضحة وذلك من خلال مجموعة من المباحث والفصول التي جاءت مفرقة في بعض كتبه الأصولية مثل: كتاب "الإحكام في أصول الأحكام"، أو في بعض كتبه الفقهية التي ناقش فيها الكثير من الأحاديث تصحيحاً وتضعيفاً كما فعل في "المحلى"، خاصة وأنه ناطح من خلالها فحول هذا الفن، وخالفهم في كثير من القواعد الحديثية، ورد عليهم قدراً غير يسير من توثيقهم للأحاديث النبوية، كما جاء في مبحث مقومات فكره الأصولي ضمن الباب الأول من هذا البحث.

ولا غرابة في ذلك، إذا ما تم الاطلاع على إنتاجه المعرفي الغزير النابض بالجدية والإتقان، والذي يدل دلالة صريحة، على أن الرجل كان رياناً من علوم الحديث رواية ودراية.

أما جانب الرواية عند الإمام ابن حزم، فكثره شيوخه في علم الحديث - كما جاء في الباب الأول من هذا البحث - مفصحة عن رسوخه في هذا الفن. فقد كان يروي كثيراً من الكتب الحديثية بأسانيد متصلة إلى أصحابها، يُطلع القارئ على طائفة منها أثناء الاستدلال بها في مناقشاته وردوده. وهذه جملة من أهم كتب الحديث التي كان يرويها الإمام ابن حزم بسنده:

- 1- صحيح البخاري: يرويه من ستة طرق.
- 2- صحيح مسلم: يرويه من طريق واحدة.
- 3- سنن أبي داود: يرويه من طريقين.
- 4- سنن النسائي: يرويه من طريقين.

- 5- موطأ الإمام مالك: يرويه من طريقين.
- 6- مسائل أحمد أو أحاديثه: يرويهما من طريقين.
- 7- مصنف عبد الرزاق: يرويه من طريقين.
- 8- مصنف ابن أبي شيبة: يرويه من أربع طرق.
- 9- مسند البزار: يرويه من طريق واحدة.
- 10- مصنف قاسم بن أصبغ: يرويه من طرق كثيرة تصل إلى ثمانية طرق.¹

من خلال الاطلاع على هذه المرويات، يمكن القول إن الإمام ابن حزم يعد امتداداً للمدرسة الحديثية في الأندلس، تلك المدرسة التي نهل من نبعها على يد مجموعة من مؤسسيها كمحمد بن وضاح وعبد الله بن إبراهيم الأصيلي، حتى صار محطة بارزة في تاريخها، خاصة وأن هذا التوجه الحديثي هو الذي كان نقطة انطلاقه لإعلان ثورة منهجية غاضبة، وصرخة معرفية صاخبة، زلزل بها عروش مذاهب كانت ضاربة في عمق الثقافة الإسلامية، بعدما رآها تبخس النص الشرعي حقه - خاصة مع الأتباع - بتقديم أقوال الأئمة عنه، مستغنية عن الحديث بالآراء المذهبية، مما جعله يعتصم بمذهب يستمد قوته من سلطان النص الشرعي ولا يلتفت إلى غيره بتأويل ولا قياس.

¹ ينظر منهج ابن حزم الظاهري في الاحتجاج بالسنة للدكتور إسماعيل رفعت فوزي ص 79 - 82 دار الوفاء الطبعة الأولى سنة 2009م.

المطلب الثاني: النقد الحديثي عند الإمام ابن حزم

يمثل جانب الدراية في علم الحديث المجال الواسع للنقد الحديثي عند الإمام ابن حزم. فتارة تجده في نقده هذا متفقا مع المحدثين غير خارج عن إجماعهم واتفاقهم، لكن سرعان ما تجده تارة أخرى قد أنكر عليهم حكما من أحكامهم، ورده بما رأى أنه الحق الذي لا يقبل سواه.

إلا أن اختلافه هذا في حقيقة الأمر، فيه ما هو اختلافا لفظيا لا يترتب عنه أي شيء، لأن النتيجة واحدة ولو اختلف معهم في طريقة الوصول إليها. لكنه غالبا ما يكون اختلافه مع الجمهور اختلافا جوهريا، يسفر عن سعة اطلاعه على هذا العلم، وقوة آلته النقدية فيه. وهذه أهم مواقفه وآرائه الحديثية في القضايا الكبرى لعلم الحديث مقارنة بما قرره علماء هذا الفن:

1- موقف الإمام ابن حزم من حجية السنة النبوية:

اتفق المحدثون والأصوليون على حجية السنة النبوية الشريفة إذا صحت عن النبي ﷺ، وعلى وجوب العمل بها. ولم يخرج عن هذا الاتفاق قديما وحديثا إلا فئة زائغة عن الحق، اختارت لنفسها أن تتبع غير سبيل المؤمنين، لأن "من أنكر كون حديث النبي ﷺ قولاً كان أو فعلاً... كفر وخرج عن دائرة الإسلام، وحشر مع اليهود والنصارى أو مع من شاء الله من فرق الكفرة."¹ خاصة وأن القرآن الكريم كان صريحا في أمره تعالى للرسول الله ﷺ بأن يبين للناس ما نزل

¹ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للإمام جلال الدين السيوطي ص 148 تحقيق عبد الرحمن الفاخوري دار السلام حلب 1979م.

إليهم من ربهم بمقتضى قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾¹ فجاء القرآن الكريم حافلا بالآيات الكثيرة الدالة على حجية السنة المطهرة² ووجوب العمل بها، مثلها في ذلك مثل القرآن الكريم، "والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظ له في دين الإسلام."³

ومن الطبيعي أن يكون الإمام ابن حزم ممن يقرر حجية السنة النبوية الشريفة، ويجعلها في مرتبة واحدة مع القرآن الكريم من حيث العمل بها. كيف لا وهو الإمام الذي يخضع مذهبه كله لسلطان النص الشرعي ولا يتجاوزه إذا وجده وصح عنده؟ فقد أسهم مع غيره من العلماء في الدفاع عن السنة النبوية وتأكيد حجيتها، والذب عن حياضها من خلال إثباته أن السنة وحي من الله، مثلها مثل

¹ سورة النحل الآية 44

² الآيات الدالة على حجية السنة كثيرة، وهذه بعضها على سبيل المثال لا على سبيل الاستقراء والحصص: قال الله 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 ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء 59) والرد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون إلى شخصه حال حياته، وإلى سنته بعد موته.

- وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر 7) كل شيء جاء به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يجب أن نأخذه، وإن تفسيرا لكتاب الله.

- قال تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ﴾ (النجم 1-5) فرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يتكلم إلا بالحق. وما أضيف إليه من قول أو فعل أو إقرار فهو وحي من الله.

- وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء 65) فنفى تعالى الإيمان عن الذين لم يحكموا سنة النبي صلى الله عليه وسلم في أمورهم، ولم يكتف تعالى منهم بمجرد التحكيم للرسول صلى الله عليه وسلم حتى يضيفوا إلى ذلك عدم وجود شيء من الحرج في نفوسهم بقوله جل شأنه: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾ والحرج : الضيق. بل لابد من اتساع صدورهم لذلك وسلامتها من القلق والاضطراب . ولم يكتف تعالى هنا أيضا بهذين الأمرين حتى يضموا إليهما التسليم ، وهو كمال الانقياد لحكمه - صلى الله عليه وسلم - بحيث يتخلون هاهنا من أي تعلق للنفس بهذا الشيء ، ويسلموا ذلك إلى الحكم الحق أتم تسليم ، ولهذا أكد ذلك بالمصدر المؤكد وهو قوله جل شأنه : ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ المبين أنه لا يكتفى هاهنا بالتسليم . بل لابد من التسليم المطلق.

- وقال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور 63) فتوعده الله مخالف سنته بالفتنة والعذاب الأليم.

³ إرشاد الفحول للإمام الشوكاني ص 189

القرآن الكريم في ذلك ولا فرق. خاصة وأن "القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع، نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾¹ فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله عز وجل إلى قسمين؛ أحدهما وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام وهو القرآن. والثاني وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا... والقرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما.²

والمقصود أن حجية السنة النبوية محل اتفاق بين الإمام ابن حزم وغيره من المحدثين والأصوليين، إلا أن هذا الاتفاق متبوع بخلاف بينه وبينهم فيما يتعلق بمكانة السنة النبوية من القرآن الكريم.

2- موقف الإمام ابن حزم من مكانة السنة النبوية من القرآن الكريم:

جعل جمهور الأصوليين مكانة السنة النبوية من القرآن الكريم على أقسام ثلاثة:

◀ القسم الأول : أن تكون السنة مؤكدة لما في القرآن الكريم. مثل قوله ﷺ: {يا أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا}³ بعدما فرض بقوله تعالى:

¹ سورة النجم الآيتين 2-3

² الإحكام 96-98/1

³ أخرجه البخاري في صحيحه في باب الاعتصام بالكتاب والسنة برقم 6858. وأخرجه مسلم في صحيحه في باب الحج برقم 1337. والترمذي في سننه في باب العلم برقم 2679. والنسائي في سننه في باب مناسك الحج برقم 2619.

﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾¹ فالسنة النبوية لا تعدو في هذا المثال أن تكون مؤكدة للآية الكريمة التي توجب الحج.

◀ القسم الثاني: أن تكون السنة النبوية منشئة لحكم ليس في القرآن الكريم. مثل قوله ﷺ: {لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها}² وهو حكم جديد زائد عما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾³

◀ القسم الثالث: أن تكون السنة النبوية مبينة لما جاء في القرآن الكريم. فتكون الأحكام المستمدة من السنة في هذه الحالة مأخوذة في الحقيقة من القرآن الكريم وتوجيهه العام، ومستقاة من أصوله، إذ أنها إما مخصصة لعمومه، أو مفسرة لمجمله، أو مقيدة لمطلقه، أو شارحة لكيفية تطبيق بعض أحكامه. وذلك مثل عدد الصلوات، وعدد ركوع كل صلاة، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة، وغير ذلك مما لم يبين في القرآن الكريم.

فهذه الأقسام الثلاثة، قد اتفق العلماء منها على قسمين اثنين وهما قسم السنة المؤكدة وقسم السنة المبينة، واختلفوا في قسم السنة المؤسسة والمنشئة لحكم سكت عنه القرآن الكريم. وفي هذا يقول الإمام الشافعي: "فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أن سنن النبي ﷺ من ثلاثة وجوه. فاجتمعوا منها على

¹ سورة آل عمران الآية 97

² أخرجه البخاري ومسلم عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها" وأخرج البخاري نحوه عن جابر. وروى الطبراني نحوه من حديث ابن عباس، وزاد فيه: "فإنكم إذا فعلتم ذلك فقد قطعتم أرحامكم".

³ سورة النساء الآية 23

وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان: أحدهما: ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب، فسن رسول الله ﷺ مثل نص الكتاب. والآخر ما أنزل الله فيه جملة كتاب، فبين عن الله معنى ما أراد. وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما. والوجه الثالث ما سن رسول الله ﷺ فيما ليس فيه نص كتاب. فمنهم من قال: جعل الله له بما افترض من طاعته وسبق في علمه من توفيقه لرضاه، أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب. ومنهم من قال: لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في الكتاب، كما كانت سنته ﷺ لتبيين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة، وكذلك ما سن في البيوع وغيرها من الشرائع، لأن الله تعالى قال: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾¹ وقال: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾² فما أحل وحرم إنما بين فيه عن الله تعالى كما بين الصلاة.³

فذهب الجمهور إلى الأخذ بالأقسام الثلاثة بما فيها السنة المؤسسة والمنشئة لحكم سكت عنه القرآن الكريم. أما الإمام ابن حزم، فاتفق معهم في الأخذ بالسنة المؤكدة والسنة المبينة، وخالفهم في الأخذ بالسنة المؤسسة. ولم ير وجها لهذا القسم الذي أخذ به غيره، ورفض أن تكون السنة مستقلة بالتشريع، لأن النبي ﷺ لم يسن سنة قط إلا ولها أصل في القرآن الكريم، "وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملة، وإما

¹ سورة النساء الآية 29

² سورة البقرة الآية 275

³ الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي تحقيق وتخريج رفعت فوزي عبد المطلب دار الوفاء مصر الطبعة الأولى 2001م.

مستثنى منه مبين لجملته، ولا سبيل إلى وجه ثالث.¹ بل هذا الوجه الثالث لا يعدو أن يكون راجعا إلى السنة المبينة - في رأيه - ليكون نوعا من أنواعها.

لكن الإمام ابن حزم وكعاداته، لا يكتفي بذكر رأيه فقط، بل يناقش أدلة المخالف ويردها ليثبت قوله في المسألة، "فإن احتجوا بأحاديث محرمة أشياء ليست في القرآن قلنا لهم: قد قال الله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾"² فكل ما حرمه رسول الله ﷺ مثل الحمار الأهلي وسباع الطير وذوات الأنياب وغير ذلك، فهو من الخبائث، وهو مذكور في الجملة المتلوة في القرآن ومفسر لها.³

وعلى كل حال، سواء كانت القسمة ثنائية كما عند الإمام ابن حزم، أو ثلاثية كما عند الجمهور، فإن هذا الخلاف عند التأمل ليس جوهريا ولا يترتب عليه أي أثر. لأن الجميع متفق على وجود أحكام جديدة، انفردت بها السنة النبوية لم ترد في القرآن الكريم، أفردها الجمهور وسماها سنة منشئة ومؤسسة لحكم جديد، بينما جعلها الإمام ابن حزم منضوية تحت السنة المبينة، لتكون قسما منها لا قسيما لها. "وأنت ترى أن الخلاف لفظي، وأن كلا منهما يعترف

¹ الإحكام 2/81

² سورة الأعراف الآية 157

³ نفسه.

بوجود أحكام في السنة لم تثبت في القرآن، ولكن أحدهما لا يسمى ذلك استقلالاً، والآخر يسميه والنتيجة واحدة.¹

لكن ليس كل خلاف حصل بين الإمام ابن حزم وجمهور المحدثين في المسائل الكبرى من جانب الدراية، هو من هذا القبيل الذي لا يترتب عنه أي شيء. بل هناك خلافات جوهرية عميقة، يدعو من خلالها المحدثين والأصوليين إلى إعادة النظر في منهجهم النقدي لهذا العلم، خاصة فيما ينسب على الظن الذي لا يتماشى مع مشروعه القطعي المؤسس للمذهب الظاهري.

وبعد حجية السنة النبوية التي كانت محل اتفاق بينهم، والمتبوعة بخلاف لفظي في تقسيم السنة من حيث مكانتها من القرآن الكريم، كان الإمام على موعد مع خلاف قوي بينه وبين الجمهور فيما يتعلق بالمتواتر وخبر الواحد، وخاصة هذا الأخير - ترتب عن ذلك جعله لطائفة من أخبار الآحاد في مصاف المتواتر القطعي، ورده لأحاديث أخذ بها جمهور المحدثين والأصوليين.

3- موقف الإمام ابن حزم من الحديث المتواتر وخبر الواحد:

لم يفرد المحدثون الكلام عن الحديث المتواتر استقلالاً على خلاف ما فعله الأصوليون والفقهاء، بل كانوا يجعلونه صنفاً من أصناف الحديث المشهور، "ومن المشهور المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله. وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص. فإن كان الحافظ الخطيب قد

¹ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي ص 420.

ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث. ولعل ذلك لكونه لا تشملهم صناعتهم، ولا يكاد يوجد في روايتهم.¹

ومن الطبيعي في مسألة هذا حالها، أن يتسرب إليها الخلاف بدءاً بالتعريف. فقد اختلفت عبارات الأصوليين كثيراً في تعريف المتواتر، وإن كانت تصب في معنى واحد.² أما تعريفه عند المحدثين فعلى الرغم من عبارة الحافظ ابن

¹ المقدمة للحافظ ابن الصلاح ص 267

² المتواتر في اللغة: اسم فاعل من تواتر. والتواتر هو التتابع. يقال تواترت الخيل، إذا جاءت يتبع بعضها بعضاً. ومنه جاءوا تترى، أي متتابعين وترا بعد وتر. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى﴾ (المؤمنون 44) ينظر القاموس المحيط مادة (وتر).

وفي اصطلاح الأصوليين:

- عرفه ابن الحاجب (ت 646هـ) بأنه "خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه" رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي 2/296 تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1999م
 - وعرفه الأمدى بأنه: "عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بمخبره" الإحكام للأمدى 2/15.
 - وعرفه البيضاوي بأنه: "خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب" منهاج الوصول للإمام البيضاوي 2/214.
 - وعرفه القرافي بأنه: "خبر أقوام عن أمر محس يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة" شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للإمام شهاب الدين القرافي ص 349 تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة الطبعة الأولى سنة 1973م.
- فكل هذه التعريفات تفيد معنى واحداً وإن اختلفت عباراتها، وهو أنه كل خبر بلغ رواته مبلغاً من الكثرة يستحيل عادة معها تواطؤهم على الكذب عن أمر مدرك بالحواس وليس بالعقل.

وفي اصطلاح المحدثين:

- عرفه الحافظ الخطيب البغدادي بأنه "ما يخبر به القوم الذين يبلغ عددهم حداً يعلم عند مشاهدتهم بمستقر العادة أن اتفاق الكذب منهم محال وأن التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي ينتشر الخبر عنهم فيه متعذر وأن ما أخبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله وأن أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم" الكفاية في علم الرواية للحافظ الخطيب البغدادي ص 50 تقديم محمد الحافظ التيجاني ومراجعة عبد الحليم محمد عبد الحليم مطبعة السعادة الطبعة الأولى. ولا فرق بين هذا التعريف وما سبقه عند الأصوليين سوى توضيح العبارة.
 - وعرفه الحافظ ابن الصلاح بأنه "عبارة عن الخبر الذي ينقله من يحصل العلم بصدقه ضرورة ولا بد في إسناده من استمرار هذا الشرط في رواته من أوله إلى منتهاه" المقدمة للحافظ ابن الصلاح ص: 267. وهو نفس تعريف الأصوليين.
 - وعرفه الحافظ ابن حجر بأنه "الخبر الذي جمع أربعة شروط وهي: - عدد كثير أحالت العادة تواطؤهم وتوافقهم على الكذب - روي ذلك عن مثلهم من الابتداء إلى الانتهاء - وكان مستند انتباههم الحس - أن يصحب خبرهم إفادة العلم لسامعه" نخبه الفكر للحافظ ابن حجر ص 24. وهو نفسه تعريف الأصوليين.
- وبناء على تلك التعاريف فإن شروط المتواتر المتفق عليها بين المحدثين والأصوليين هي:
- كثرة العدد، بحيث تحيل العادة والعقل تواطؤهم على الكذب.
 - استمرار تلك الكثرة في جميع طبقات السند.
 - إخبارهم عن علم لا عن ظن.
 - كون مستندهم الحس لا العقل.

الصلاح،¹ التي تنص على أن "أهل الحديث لا يذكرونه"، إلا أن هناك من عرفه منهم كالحافظ الخطيب البغدادي² والحافظ ابن حجر العسقلاني، كما عرفه الحافظ ابن الصلاح نفسه قبل هذا الأخير "ولعل ما ذكره ابن الصلاح من عدم ذكر أهل الحديث لتعريفه خاص بالقدماء منهم، لأن متأخريهم يعرفونه بما يتفق مع تعريف أهل الأصول، وإن لم يفصلوا القول فيه مثل أهل الأصول."³

ولذلك فلا فرق بين هذه التعاريف جميعاً، سواء عند الأصوليين فيما بينهم كما سبق، أو بينهم وبين متأخري المحدثين الذي اقتفوا أثرهم في ذلك. وهم مجمعون على أن المتواتر يفيد العلم خلافاً للسُّمِّيَّة⁴ والبراهمة⁵ "فمتى تواتر الخبر عن قوم هذه سبيلهم، قطع على صدقه وأوجب وقوع العلم ضرورة."⁶ كما قالوا بتكفير جاحده، لما في إنكاره من تكذيب للرسول ﷺ، ومن كذب الرسول ﷺ فقد كفر.⁷

وقد احترزوا بالشرطين الآخرين عما إذا كان إخبارهم عن ظن وتخمين، أو مستند انتهائهم العقل فإن ذلك لا يولد العلم بصحة ما أخبروا به، فلا يصدق عليه حد التواتر، فإن الخلق الكثير لو أخبروا عن حدوث العالم أو قدمه لم يحصل العلم بذلك، حيث إنهم لم يستندوا في ذلك إلى مشاهدته أو الإحساس به، وإنما اعتمدوا على ما أدَّى إليه تفكيرهم، أو استحسنوه بعقولهم.¹ هو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن أبي موسى، المعروف بابن الصلاح. الإمام المحدث الفقيه الأصولي الشافعي. له مؤلفات كثيرة، منها طبقات الفقهاء وأدب المفتي والمستفتي وعلوم الحديث. ولد سنة 577هـ وتوفي سنة 643هـ. ينظر مقدمة علوم الحديث للدكتور نور الدين عتر ص: 21-27.

² هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد، المعروف بالخطيب البغدادي. الحافظ الإمام محدث الشام والعراق صاحب التصانيف الكثيرة، منها تاريخ بغداد والكفاية في علم الرواية ولد سنة 392هـ وتوفي سنة 463هـ. ينظر تقديم محمد الحافظ التجاني للكفاية في علم الرواية.

³ خبر الواحد وحجيته للدكتور أحمد الشنقيطي ص 103 مكتبة الملك فهد الوطنية المدينة المنورة الطبعة الأولى سنة 2002م.

⁴ هم قوم من عبدة الأوثان قائلون بالتناسخ ينظر كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 1/702 دار قهرمان استانبول تركيا 1948م

⁵ هم قوم من منكري الرسالة وهم معترفون بالوحدانية ينظر المصدر السابق.

⁶ المقدمة للحافظ ابن الصلاح ص: 267

⁷ ينظر المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي لطفه بن علي بوسريح ص144 دار ابن حزم بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 2001م

وما كان الإمام ابن حزم بدعا من جمهور الأصوليين والمحدثين فيما ذهبوا إليه، إلا أنه أسقط شرط الكثرة في النقلة من التعريف،¹ وأطال الحديث في الرد على الذين اشتراطوا عددا معينا في النقلة بعد أن عرض أقوالهم؛ "فطائفة قالت لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب. وقالت طائفة لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن. وقالت طائفة لا يقبل أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا عدد أهل بدر. وقالت طائفة لا يقبل إلا من سبعين. وقالت طائفة لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة. وقالت طائفة لا يقبل إلا من أربعين لأنه العدد الذي لما بلغه المسلمون أظهروا الدين. وقالت طائفة لا يقبل إلا من عشرين. وقالت طائفة لا يقبل إلا من اثني عشر. وقالت طائفة لا يقبل إلا من خمسة. وقالت طائفة لا يقبل إلا من أربعة. وقالت طائفة لا يقبل إلا من ثلاثة، لقول رسول الله ﷺ حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجى من قومه إنه قد نزل به جأحة. وقالت طائفة لا يقبل إلا من اثنين. قال علي: وهذه كلها أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط."²

هكذا دفعها جملة واحدة، ليناقشها بعد ذلك بأدلة عقلية وبراهين ضرورية، منتها إلى بطلانها جميعا. مما يدل على أنه لا عبرة في المتواتر عنده بقلة العدد المنحصر في الاثنين، أو بكثرته من جميع أهل المشرق والمغرب. مما يدفع هنا للتساؤل عن الضابط الذي يميز به الإمام الحديث المتواتر عن غيره. لكنه سرعان ما يفترض هذا التساؤل بنفسه ويقول: "فإن سألنا سائل فقال: ما حد الخبر الذي يوجب الضرورة؟ فالجواب وبالله تعالى التوفيق... إذا جاء اثنان فأكثر من ذلك، وقد تيقنا أنهما لم يلتقيا ولا دسا، ولا كانت لهما رغبة فيما أخبر به ولا رهبة

¹ عرفه بقوله: "وهو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به وفي أنه حق مقطوع على غيبه." الإحكام 1/104

² الإحكام 104-105/1

منه، ولم يعلم أحدهما بالآخر، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله، وذكر كل واحد منهما مشاهدة أو لقاء لجماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت، فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه إلى تصديقه ويقطع على غيبه.¹

ومن هذا الكلام، يتضح أن المتواتر عند الإمام ابن حزم يقوم بالضرورة على صفة المخبرين، المتمثلة في عدم إمكان تواطؤهم على الكذب فيما ينقلونه من أخبار، لا على كثرة عددهم. فقد يكون عددهم لا يتجاوز الاثنين، ويعتبره متواترا إذا تحققت تلك الصفة. ولا يتصور تواتر في أقل من اثنين، لأنه لا بد فيه من العدد. وهذا لا يعني أنه يشترط الاثنين في المتواتر، -مع العلم بأنه رد هذا القول على القائل به- ولكن يعني ذلك؛ "إذا جاء اثنان فأكثر"، دون حصر في عدد معين.

وثمرة هذا الخلاف بين الإمام ابن حزم وجمهور الأصوليين والمحدثين الذين تمسكوا بشرط الكثرة في عدد النقلة، تتجلى في تضيق دائرة الحديث المتواتر عند الجمهور، لتكون النتيجة عندهم أن "من سئل عن إبراز مثال لذلك (للمتواتر) فيما يروي من الحديث أعياه تطلبه."² وأن الحديث المتواتر "قليل لا يكاد يوجد".³ بل "زعم ابن حبان والحاثر: أنه معدوم بالكلية لا يوجد له

¹ الإحكام 1/107

² المقدمة للحافظ ابن الصلاح ص 268

³ تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي 2/176 بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.

مثال¹. في حين كانت النتيجة عند الإمام ابن حزم الذي تخلي عن شرط الكثرة في عدد النقلة، كثرة الحديث المتواتر ووفرته.

ولذلك فإن "هذا المتواتر المعدوم عند بعض، والمجهود طلبه والعزيز عند آخرين، في المحلى منه الكثير، فيه نحو ثمانين حديثاً أو ثمانية وسبعون، منشورة بين صفحاته وخلال جميع أجزائه"² وتلك نتيجة طبيعية لشمولية مفهوم المتواتر عنده مقارنة مع غيره.

إنها صورة أخرى من صور كثيرة تعبر بجلاء عن ذكاء هذا الإمام، لأنها تدل دلالة قوية على أن مشروعه الفكري المؤسس على القطع واليقين، مشروع متكامل يشد بعضه بعضاً كالبنيان المرصوص، عصي على الاختراق، ثابت في ساحات النزال، -بصرف النظر عن الراجح والمرجوح- لأن توسيع نطاق الحديث المتواتر الذي يفيد العلم الضروري، يزيد من قوة ورصانة القول بالقطع عنده.

وأما خبر الواحد³، فالجدير بالذكر أن الخلاف فيه أشد أعماق، سواء عند علماء الكلام لما يحمله من صبغة عقديّة، أو عند الأصوليين لأهميته في إثبات

¹ نظم المتناثر من الحديث المتواتر للعلامة جعفر الحسني الإدريسي الكتاني ص 11 دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1980م.

إلا أن الحافظ ابن حجر لم يتفق مع هذه النتيجة التي قررها أسلافه من المحدثين ورأى أن هذا الحكم ناتج عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق فقال: "وما ادعاه (الحافظ ابن الصلاح) من العزة ممنوع وكذا ما ادعاه غيره من العدم لأن ذلك نشأ عن قلة الاطلاع على كثرة الطرق وأحوال الرجال وصفاتهم المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على الكذب أو يحصل منهم اتفاقاً" نزهة النظر ص 26.

² معجم فقه المحلى للدكتور محمد منتصر الكتاني ص 42 دار الجيل بيروت الطبعة الأولى سنة 1996م.

³ الخبر في اللغة ما أتاك من نبأ عن تستخبر ويجمع على أخبار. ينظر لسان العرب مادة (خبر). واصطلاحاً: عرفه الحافظ ابن حجر بقوله: "الخبر عند علماء هذا الفن مرادف للحديث. وقيل: الحديث: ما جاء عن النبي صلى الله عليه وسلم، والخبر: ما جاء عن غيره، ومن ثمة قيل لمن يشغل بالتواريخ وما شاكلها: أخباري، ولمن يشغل بالسنة

الحكم الشرعي، -مع أنه لم يسلم مما علق به في مجال المتكلمين لتداخل العلمين- أو عند المحدثين لكونه محل تفتيش وتمحيص، لمعرفة المقبول من المردود.

لذلك كان تعريف الإمام ابن حزم لخبر الواحد لا يثير إشكالا حقيقيا بينه وبين الجمهور وإن كان بعض الخلاف قد ظهر بينهم على مستوى العبارات، أو حتى على مستوى المضمون تبعا لتعريف المتواتر عندهم. فالجمهور كانت عباراتهم في التعريف تدور في فلك واحد، وهو ما ليس بمتواتر، أو الحديث الذي فقد شرطا من شروط المتواتر. في حين عبر عنه الإمام ب"ما نقله الواحد عن الواحد".¹ بناء على ما قرره في تعريف المتواتر من عدم اشتراط العدد فيه. فيكون كلاهما قد عكس تعريف المتواتر عنده ليس إلا.

النبوية: المحدث وقيل: بينهما عموم وخصوص مطلقا: فكل حديث خبر، من غير عكس، وعبر هنا ب"الخبر" ليكون أشمل." ينظر نزهة النظر ص 21

والأحاد في اللغة جمع أحد، وأصله وحد، وهو هنا بمعنى واحد، ولذلك يقال: خبر الواحد، وخبر الأحاد، وأخبار الأحاد. ينظر لسان العرب مادة (أحد).

واصطلاحاً عرف بأنه: "ما كان من الأخبار غير مُتَّهٍ إلى حد التواتر" البحر المحيط 1/256. وعرف أيضاً بأنه: "ما لم يجمع شروط التواتر" نزهة النظر ص 32. فكل خبر فقد شرطا من شروط التواتر ولم يفد العلم فهو أحاد. وعلى هذه المعاني يدور تعريفه عند الجمهور، إذ لا واسطة عندهم بين المتواتر والأحاد. أما الأحناف فجعلوا القسمة ثلاثية: متواترا ومشهورا وأحادا وعرفوا المشهور "بأنه ما كان من الأحاد في الأصل ثم تواتر في القرن الثاني والثالث. وهو عندهم يفيد علم الطمأنينة، وينزل منزلة المتواتر في الاحتجاج به ويضلل جاحده ولا يكفر. فهو دون المتواتر وفوق الأحاد. ومثلوا له بحديث المسح على الخفين وحديث الرجم" ينظر خبر الواحد وحجيته ص 114.

لكن المشهور عند المحدثين يعتبر قسما من أقسام الأحاد وليس قسيما له. وعرفه الحافظ ابن حجر بقوله: "ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين، وهو المشهور عند المحدثين سمي بذلك لوضوحه. وهو المستفيض على رأي جماعة من أئمة الفقهاء، سمي بذلك لانتشاره، من فاض الماء يفيض فيضا. ومنهم من غاير بين المستفيض والمشهور، بأن المستفيض ما يكون في ابتدائه وانتهائه سواء. والمشهور أعم من ذلك... ثم المشهور يطلق على ما حررناه، وما اشتهر على ألسنة الناس، فيشمل ما له إسناد واحد فصاعدا وما ليس له إسناد أصلا." نزهة النظر ص 27.

ومؤدى التعريفين السابقين لخبر الواحد عند الجمهور، أن خبر الأحاد لا ينحصر في الخبر الذي ينقله الواحد كما قد تفيد عبارة "خبر الواحد"، بل يشمل الذي ينقله اثنان أو أكثر ما لم ينته إلى حد التواتر كما يفيد التعريف. قال الزركشي: "وليس المراد ما يرويه الواحد فقط، وإن كان موضوع خبر الواحد في اللغة يقتضي وحدة المخبر الذي ينافيه التثنية والجمع، لكن وقع الاصطلاح به على كل ما لا يفيد القطع، وإن كان المخبر به جمعا إذا نقصوا عن حد التواتر." البحر المحيط 1/256

وسواء عرف بهذا التعريف أو ذاك، فلا مشاحة في الاصطلاح، لكن الإشكال يظهر جليا بعد التعريف في مسألة ما يفيد خبر الواحد، وفي مسألة الاحتجاج والعمل به. "فمن قائل إنه يفيد العلم. وهؤلاء منهم من قال: يفيد العلم على اطراد، ومنهم من قال: يفيد لا على اطراد. وذهب البعض الآخر إلى أنه إنما يفيد العلم بانضمام القرائن غير اللازمة للتعريف. وقالت طائفة أخرى: إنه إنما يفيد الظن. واستدل كل طائفة بأدلة، واعترض على كل طائفة من مخالفيها.¹"

فذهب جمهور الأصوليين إلى أن خبر الواحد العدل لا يفيد إلا الظن. واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة، وأجيب عنهم في ذلك.² وهؤلاء لم يروا ثبوت المسائل العقدية به، بحجة أن الاعتقاد لا يثبت إلا بالقطع واليقين. وقالوا إن الراوي وإن كان ثقة، فهو ليس معصوما من الخطأ. ولو كان ذلك بعيدا مما ينزل بحديثهم الصحيح عن درجة القطع واليقين الذي يجب الاعتقاد به، ويكفر جاحده.³ لكنهم اتفقوا على وجوب العمل به في الأحكام والمعاملات، متى ما توافرت فيه شروط القبول.

وذهب الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه إلى أن خبر الواحد العدل، يفيد القطع إذا صح. واختارها جماعة من أصحابه، ونصرها القاضي في

¹ خبر الواحد وحجيته للدكتور أحمد محمود الشنقيطي ص 118

² ينظر المرجع نفسه ص 119

³ ينظر الكفاية للحافظ الخطيب البغدادي ص 25-26 والمستصفي للإمام الغزالي 1/146

الكفاية، واختار هذا القول الحارث المحاسبي،¹ وهو قول جمهور أهل الظاهر - بما فيهم الإمام ابن حزم - وجمهور أهل الحديث.²

إلا أن هؤلاء القائلين بإفادة خبر الواحد للعلم، لم يكونوا متفقين على معنى هذا العلم. فمنهم من حمّله على العلم الظاهر، مستدلاً على أن خبر الواحد يوجب العمل به إذا صح، لأنه "عمل بعلم هو ثابت من حيث الظاهر، ولكنه غير مقطوع به... فيكون ذلك بيانا أن من اعتمد خبر العدل في العمل به، يكون مصيبا بعلم لا بجهالة. إلا أن ذلك علم باعتبار الظاهر، لأن عدالته ترجح جانب الصدق في خبره. وإذا كان هذا النوع من الظاهر يصلح حجة للقضاء به، فلأن يصلح حجة للعمل به في الدين كان أولى."³

ومنهم من حمّله على العلم النظري والاستدلالي دون الضروري إذا احتفت به القرائن. وهذا ما أشار إليه الإمام ابن تيمية بقوله: "وخبر الواحد المتلقى بالقبول يوجب العلم عند جمهور العلماء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، وهو قول أكثر أصحاب الأشعري... فإنه وإن كان في نفسه لا

¹ هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي البصري المولود ببغداد والمتوفى بها سنة 243 هـ أخذ عن الشافعي وغيره كان صوفياً فقيهاً متكماً محدثاً له مصنفات في أصول الدين ورد على المعتزلة والرافضة والقدرية وبعضها في الفقه وأحكامه من مؤلفاته رسالة المسترشدين ينظر مقدمتها للشّيح عبد الفتاح أبي غدة ص 16 وما بعدها المطبوعات الإسلامية حلب الطبعة الثانية.

² ينظر المسودة في أصول الفقه لآل تيمية ص 240 تحقيق وضبط وتعليق محي الدين عبد الحميد مطبعة المدني القاهرة.
³ أصول السرخسي للإمام أبي بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي 1/227 تحقيق أبي الوفا الأفعاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1993م.

ورد هذا القول بأن العلم ليس له ظاهر وباطن. حيث نقل الخطيب البغدادي عن القاضي أبي بكر محمد بن الطيب أنه قال: "فأما من قال من الفقهاء إن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر دون الباطن، فإنه قول من لا يحصل علم هذا الباب. لأن العلم من حقه أن لا يكون علماً على الحقيقة بظاهر أو باطن إلا بأن يكون معلومه على ما هو به ظاهراً وباطناً، فسقط هذا القول." الكفاية للحافظ البغدادي 1/25

كما رده الإمام ابن حزم أيضاً حيث قال: "وهذا كلام لا يعقل. وما علمنا علماً ظاهراً غير باطن، ولا علمنا باطناً غير ظاهر. بل كل علم يتيقن فهو ظاهر إلى من علمه، وباطن في قلبه معاً. وكل ظن لم يتيقن فليس علماً أصلاً لا ظاهراً ولا باطناً، بل هو ضلال وشك وظن محرم القول به في دين الله تعالى." الإحكام 1/128-127

يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم.¹ وهذا العلم ليس ضرورياً، بل هو عن طريق النظر والاكتساب والاستدلال كما جاء في المسودة، أن "العلم الواقع عن ذلك كله مكتسب، لأنه واقع عن نظر واستدلال".²

ومنهم من حمّله على العلم الضروري، سواء احتفت به القرائن أم لا كالإمام ابن حزم، لأنه يرى أن خبر الواحد العدل لا يجوز عليه الكذب ولا الوهم. ومن ادعى أنه قد يهم في خبره فعليه بيان من الله تعالى. "فإن قالوا: فإنه يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها، وإن كل واحد منهم معصوم في نقله من تعمد الكذب ووقوع الوهم منه، قلنا لهم: نعم هكذا نقول، وبهذا نقطع ونبت. وكل عدل روى خبراً عن رسول الله ﷺ في الدين أو فعله عليه السلام، فذلك الراوي معصوم من تعمد الكذب - مقطوع بذلك عند الله تعالى - ومن جواز الوهم فيه عليه، إلا بيان وارد ولا بد من الله تعالى بيان ما وهم فيه."³ متشبهاً بقوله هذا، رغم ما يبدو فيه من غرابة، "لقيام البراهين التي قدمنا من حفظ جميع الشريعة وبيانها مما ليس منها. وقد علمنا ضرورة أن كل من صدّق في خبر ما، فإنه معصوم في ذلك الخبر من الكذب والوهم بلا شك. فأين نكرة في هذا؟"⁴

¹ مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية 18/41 جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد المملكة العربية السعودية تصوير عن الطبعة الأولى 1398هـ.

² المسودة لآل تيمية ص 219.

³ الإحكام 1/130

⁴ الإحكام 1/131

واختار هذا المذهب من المحدثين الحافظ ابن الصلاح، حيث قال: "وهذا القسم مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به، خلافاً لمن نفى ذلك محتجاً بأنه لا يفيد في أصله إلا الظن، وإنما تلقته الأمة بالقبول لأنه يجب بالظن، والظن قد يخطئ. وقد كنت أميل إلى هذا وأحسبه قويا، ثم بان لي أن المذهب الذي اخترناه أولاً هو الصحيح، لأن ظن من هو معصوم من الخطأ لا يخطئ. والأمة في إجماعها معصومة من الخطأ. ولهذا كان الإجماع المنبني على الاجتهاد حجة مقطوعاً بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك. وهذه نكتة نفيسة نافعة."¹

وقد رجح هذا الرأي الشيخ أحمد شاكر بقوله: "والحق الذي ترجحه الأدلة الصحيحة، ما ذهب إليه الإمام ابن حزم ومن قال بقوله من أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي، سواء أكان في أحد الصحيحين أم في غيرهما. وهذا العلم اليقيني علم نظري برهاني، لا يتحصل إلا للعالم المتبحر العارف بأحوال الرواة والعلل... وأنهم لم يريدوا بقولهم ما أراد ابن الصلاح من تخصيص أحاديث الصحيحين بذلك."²

وثمرة هذا الخلاف بين الإمام ابن حزم والجمهور، تتجلى في الاحتجاج بخبر الواحد أو عدم الاحتجاج به. فالقائلون بظنية خبر الواحد يحتجون به في

¹ علوم الحديث ص 24-25

إلا أن الإمام النووي (ت 676هـ) تعقب شيخه الحافظ ابن الصلاح فقال: "الذي ذكره الشيخ في هذا الموضوع خلافاً لما قاله المحققون والأكثر. فإنهم قالوا: أحاديث الصحيحين التي ليست بمتواترة إنما تفيد الظن. فإنها آحاد، والآحاد إنما تفيد الظن على ما تقرر. ولا فرق بين البخاري ومسلم وغيرهما في ذلك. وتلقي الأمة بالقبول، إنما يفيد وجوب العمل بما فيهما، وهذا متفق عليه." المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي 1/20 دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية سنة 1392هـ.

² الباحث الحديث شرح اختصار علوم الحديث للشيخ أحمد محمد شاكر ص 37 مكتبة ومطبعة محمد علي الصبيح القاهرة الطبعة الثانية سنة 1951م.

الأحكام دون العقائد، لأن الآحاد لا تفيد اليقين، والعقائد لا تثبت إلا بالقطع واليقين.¹ في حين أن القائلين بأن خبر الواحد يفيد العلم - بما فيهم الإمام ابن حزم- احتجوا به في الأحكام والعقائد دون تفريق. فمتى صح الحديث عن النبي ﷺ وجب العمل به.

ليس عبثاً أن يختار الإمام ابن حزم إفادة خبر الواحد للعلم الضروري، ولو لم تحتف به القرائن، بدل أن يختار ما ذهب إليه غيره دون أن يكلف نفسه عناء النقاش المضني في هذه القضية، بل أبان عن رباطة جأش وعزيمة قوية، لإثبات قطعية خبر الواحد إذا صح عن رسول الله ﷺ بإفادته العلم والعمل معا.

لكن - في حقيقة الأمر- يجد الباحث نفسه أمام صورة أخرى، تنضاف إلى سابقتها التي استهدفت توسيع دائرة المتواتر المفيد للعلم الضروري. ليكون

¹ هذا التفريق في حقيقة أمره لا يعدو أن يكون مبنياً على الظن، ولم يبين على أدلة مقنعة وبراهين واضحة. خاصة وأنه من المسائل التي تمس الاعتقاد. فهم بهذا التفريق قد نفوا بالظن ما أرادوا إثباته بالقطع. ولذلك تم الاعتراض عنهم بما يلي:

- أن القائلين بإفادته للعلم والقائلين بإفادته للظن، اتفقوا على نقل إجماع الصحابة والتابعين على العمل به. ولم يرد عن أحد منهم أن أحداً من الصحابة منع الاستدلال بخبر الواحد العدل في العقائد لكونه لا يفيد إلا الظن.
- أن الاحتجاج بخبر الواحد في الأحكام دون العقائد، تحكم لا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة ولا من إجماع قطعي.
- ما تواتر من إرسال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسله وسعاته إلى الآفاق والملوك والقبائل لتبليغ الرسالة، وهو أمر يتعلق بالتوحيد وتعليم الأحكام وغير ذلك. ولم يقل أحد إنه بعث عدد التواتر في ذلك. ولو احتاج إلى إرسال عدد التواتر، لم يف بذلك جميع أصحابه، ولخلت دار هجرته من أصحابه، وتمكن منه أعداؤه، وهذا أمر لا شك في بطلانه.
- أن القائلين بأنه لا يحتج بخبر الواحد في العقائد، ثبت عنهم قبول ما ورد منه في عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورؤية المؤمنين لله تعالى بالأبصار يوم القيامة، وما ورد في نعيم الجنة وعذاب النار، والحوض والصراف وغيرها. قال السرخسي في أصوله 1/329 "قد ثبت بالآحاد من الأخبار ما يكون الحكم فيه للعلم فقط. نحو عذاب القبر، وسؤال منكر ونكير، ورؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة. فبهذا ونحوه يتبين أن خبر الواحد موجب للعلم."
- أن الأخذ بهذا القول، يستلزم رد كثير من أمور الاعتقاد التي تثبت بخبر الواحد دون المتواتر المفيد للقطع عندهم، والحال أنهم يقولون بندرة المتواتر، وهذا أمر في غاية الخطورة على الدين. قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في مذكرة أصول الفقه ص 104: "التحقيق الذي لا يجوز العدول عنه، قبول خبر الآحاد في الأصول والفروع على حد سواء. وأن عدم قبولها، يستلزم رد الروايات الصحيحة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم."

ينظر خبر الواحد وحجته ص 203 وما بعدها ومختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة للإمام ابن القيم 1/513 وما بعدها. تصحيح علي زكريا يوسف مطبعة الإمام مصر.

خبر الواحد في مصاف المتواتر، يسيران جنباً إلى جنب في سبيل التمكن لمشروع قطعي، وترسيخ أسسه بكل ما يفيد العلم اليقيني، والقضاء على مكامن الظنون في المنظومة الفكرية لهذا الإمام. فلا مجال ولا مكان لكل ما هو ظني فيها.

فليست القضية إذن مجرد خلاف علمي عابر منحصر في الحديث المتواتر بما يفيد وفرته، أو مقتصر على الخبر الواحد بما يفيد قطعته، ولكنها قضية ثورة منهجية شاملة لكل المجالات العلمية التي اتسع لها عقل الإمام ابن حزم، بما في ذلك علم الحديث النبوي الشريف، حيث لم تقف عند حدود معالمه الكبرى، بل امتدت ارتداداتها لتشمل تفاصيل السند والمتن وتطويعهما لنقد أصول الفقه بما يتماشى مع نظرية القطع واليقين.

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه منه خلال سند الحديث

لم يكن مبدأ إحالة القول إلى قائله عن طريق النقلة إلا تطبيقاً طبعياً لما جاءت به النصوص الشرعية وأرشدت إليه، وذلك هو روح الإسناد.¹ فكانت الآيات القرآنية صريحة في كون جبريل عليه السلام هو الناقل الأمين الذي أمره ربه على وحيه فجعله واسطة في ذلك بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم. قال الله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾². ووردت أحاديث كثيرة ترشد إلى استعمال الإسناد لتبليغ الرسالة ونقل النصوص الشرعية، كما جاء في حديث عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: {نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه}.³

فكان من تطبيقات هذا المبدأ في زمن الرسالة، أن رسول صلى الله عليه وسلم لقن القرآن لأصحابه كما تلقاه عن جبريل عليه السلام، فكانوا يحفظون عنه ويكتبون، ليصل القرآن الكريم بتلك الطريقة إلى كل فرد من أفراد الأمة الإسلامية جيلاً بعد جيل. فاعتبر

¹ الإسناد لغة: مصدر للفعل أسند من قولهم: أسندت هذا الحديث إلى فلان، أسنده إسناداً إذا رفعته. فأُسند الحديث بمعنى رفعه لذا يعني الإسناد في الحديث عند أهل اللغة أن يسند الحديث أو يرفعه إلى قائله لسان العرب: مادة (سند).
و في اصطلاح المحدثين عرفه الحافظ ابن حجر "الإسناد : حكاية طريق المتن." نزهة النظر ص 22

² سورة الشعراء الآيتين 193-194

³ أخرجه الحاكم في مستدركه بهذا السند: حدثنا أبو محمد عبد الله بن إسحاق بن إبراهيم العدل ببغداد ثنا أبو الأحوص محمد بن الهيثم القاضي و حدثنا أبو الحسن أحمد بن محمد العنبري من أصل كتابه و سأله عنه أبو علي الحافظ ثنا عثمان بن سعيد الدارمي قالاً: ثنا نعيم بن حماد ثنا إبراهيم بن سعد عن صالح بن كيسان عن الزهري عن محمد بن جبر بن مطعم عن أبيه جبير قال : قام رسول الله صلى الله عليه و سلم بالخيف فقال: "نضر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم يسمعها، فرب حامل فقه لا فقه له، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن إخلاص العمل لله و الطاعة لنوحي الأمر و لزوم جماعة المسلمين فإن دعوتهم تحيط من ورائهم."

وقال معلقاً عليه: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين... ولم يخرجاه. فأما البخاري فقد روى في الجامع الصحيح عن نعيم بن حماد و هو أحد أئمة الإسلام وله أصل في حديث الزهري من غير حديث صالح بن كيسان فقد رواه محمد بن إسحاق بن يسار من أوجه صحيحة عن الزهري. ووافقه الإمام الذهبي على ذلك. المستدرک على الصحيحين لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى سنة 1990

هذا التوجيه النبوي والتطبيق العملي من الصحابة رضي الله عنهم أساساً من أسس نظرية الإسناد، استوحى منه المحدثون بعد ذلك فكرة صحة النص المنقول، بناء على توافر شرط النقل المتصل عن العدول الضابطين. وغدا بمثابة الأصل العام الذي استحضره منهج النقد عند المحدثين في كل طور من أطواره، لضبط النص الحديثي وصونه من التحريف والتلفيق، وحفظه كما حفظ القرآن الكريم.

من هذا المنطلق، أولى الإمام ابن حزم عنايته واهتمامه بمبدأ الإسناد، وسلك منهجاً فريداً للتعامل معه، يتسم بتنوع أساليب التعديل لحلقاته ورجاله، مع سلاسة الأسلوب وجزالة العبارة، تجعل القارئ متشوقاً لمواصلة الاطلاع والقراءة. وأهم الأسباب في ذلك: "أنه يذكر اسم الراوي ثم يوثقه مثل قوله: (جرير وأبان ثقتان). أو ينفي ما قيل فيه من جهالة مثل قوله: (وادعوا أن إبراهيم بن عبيد الذي روى عن علي إباحة ذلك مجهول. قال علي: بل كذبوا. هو مشهور ثقة، روى مسلم وغيره عنه في الصحيح). وقد يكتفي في توثيق الراوي بذكر توثيق أحد الأئمة له مثل قوله: (عمرو بن راشد ثقة، وثقه أحمد بن حنبل وغيره). أو يستشهد بأقوال بعض أئمة الحديث، مثل مالك وشعبة ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل والنسائي والبزار وغيرهم في تعديل الرواة، بعد أن يسوق رأيه هو في ذلك الرجل".¹

هذه بعض ملامح تعديله لرجال السند وقبول روايتهم. أما من حيث تجريحه لهم لرد روايتهم ف"قد يصف الراوي بوصف واحد يقتضي ضعفه مثل قوله:

¹ ينظر المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي لطفه بن علي بوسريح ص 374 - 375 - 376 - 377

(إسماعيل بن عبد الله بن أوس ضعيف). أو بوصفين مثل قوله: (أبان بن يزيد الرقاشي وهو هالك مطرح). أو يقتصر على ذكر حكم أحد الأئمة على الراوي مثل قوله: (حرام بن عثمان ومالك نفسه يقول هو غير ثقة). وقد يكتفي بتفسير حكم غيره من الأئمة مثل قوله: (قال البخاري كان خالد المدائني يدخل الأحاديث على الشيوخ يريد أنه كان يدخل في روايتهم ما ليس منها). أو يحكم على الراوي بالضعف، ثم يحتج لهذا الحكم بقول أحد الأئمة مثل قوله: (سماك بن حرب وهو يقبل التلقين، شهد عليه بذلك شعبة وغيره). أو يضعفه من خلال الحكم على بعض مروياته مثل: (ابن ضميرة عن أبيه عن جده، وهي صحيفة موضوعة مكذوبة لا يحتج بها إلا جاهل).¹

بهذه الطريقة استثمر الإمام ابن حزم سند الحديث لنقد الدرس الأصولي وتمحيصه. فيختار ما يراه صواباً من مسائله ويتبناه، أو يرفض ما يراه حائداً عن جادة الحق ويبطله، بناءً على نتائج هذه المنهجية، كما فعل في إبطال معنى "الاستنباط" الذي استدلل به أصحاب القياس على حجية أصلهم هذا حيث قال: "وأما الاستنباط، فإن أهل القياس ربما سمو قياهم استنباطاً، وهو مأخوذ من أنبط الماء، وهو إخراج من الأرض والتراب والأحجار، وهو غيرها. فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم، وهذا باطل".²

¹ ينظر المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي لطفه بن علي بوسريخ ص 379-380-381

² الإحكام 6/21

ولكي يحكم رد هذا المعنى، شرع في نقض احتجاجهم من خلال مناقشة سبب نزول هذه الآية الكريمة ﴿وَلَوْ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾¹ الذي يستدلون به في هذا السياق لإثبات حجية القياس، وهو حديث لسيدنا عمر رضي الله عنه معتمدا -أساسا- على مناقشة إسناده وتجريح رجاله، فقال في الحكم عليه: "فإن تعلقوا بحديث رويناه عن عمر في سبب نزول هذه الآية، وفيه أن عمر قال: فكنت أنا الذي استنبطت ذلك الأمر. فلا حجة لهم فيه بل هو عليهم لا لهم".²

فساق الحديث بإسناده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه "وهو حديث حدثناه عبد الله بن يوسف نا أحمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا أحمد بن محمد نا أحمد بن علي نا مسلم حدثني زهير بن حرب نا عمر بن يونس الحنفي ثنا عكرمة بن عمار عن سماك أبي زميل قال: حدثني عبد الله بن العباس حدثني عمر بن الخطاب فذكر حديث إيلاء النبي ﷺ من أزواجه، وأن عمر قال: فقلت يا رسول الله، ما يشق عليك من شأن النساء؟ فإن كنت طلقتهن، فإن الله معك وملائكته وجبريل وميكائيل وأنا وأبو بكر والمؤمنون معك. وقلما تكلمت - وأحمد الله - بكلام إلا رجوت أن يكون الله يصدق قلبي الذي أقول. ونزلت الآية آية التخيير ﴿إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ عَسَى رَبُّهُ أَنْ يُطْلِقَنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُمْ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثِيَابٍ وَأَبْكَارًا﴾³ قال عمر: فقامت على باب المسجد فنادت بأعلى صوتي، لم يطلق

¹ سورة النساء الآية 83

² الإحكام 6/22

³ سورة التحريم الآيتين 4-5

رسول الله ﷺ نساءه ونزلت هذه الآية: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾¹ قال عمر: فكنت أنا الذي استنبطت ذلك الأمر، وأنزل الله عز وجل آية التخيير.²

بعدها ساق هذا الحديث الموقوف على سيدنا عمر رضي الله عنه بتمامه، عمد إلى حصره بهذا اللفظ في هذا الإسناد الذي لم يرد إلا عن طريق عكرمة بن عمار فقال: "وقبل كل شيء فهذا اللفظ إنما روي من هذه الطريق وفيها عكرمة بن عمار، وهو منكر الحديث جدا."³ وهذا كفيل-في نظره- برد هذا الحديث على المحتجين به.

لكن طبعا إذا صح هذا الحكم الذي أصدره الإمام ابن حزم في حق هذا الراوي، فالحديث لا شك في رده وعدم قبوله حجة في محل النزاع. ولكي يثبت صحة حكمه، ذكر دليلا على شدة ضعف عكرمة بن عمار. ف"قد روينا من طريقه حديثا موضوعا مكذوبا من طريق هذا الإسناد نفسه، عكرمة بن عمار عن سماك أبي زميل عن ابن عباس. وهكذا لا شك فيه، ليس في سنده أحد متهم غيره. وهذا الحديث الذي فيه أن أبا سفيان بن حرب بعد إسلامه كان المسلمون يجتنبونه، وأنه سأل النبي ﷺ أن يتزوج ابنته أم حبيبة، وأن يستكتب ابنه معاوية، وأن يستعمله يعني نفسه ويوليه."⁴ معتمدا على تضارب المتن لرد حديث هذا

¹ سورة النساء الآية 83

² الإحكام 6/23-22

³ الإحكام 6/23

⁴ الإحكام 6/23

الراوي والحكم عليه بالوضع، خاصة وأن الإمام ابن حزم لا يشك في عدالة غيره من رجال هذا السند.

وعلى هذا الأساس يقرر الإمام ابن حزم بما لا مجال للشك فيه عنده، أن "هذا هو الكذب البحت. لأن نكاح رسول الله ﷺ أم حبيبة كان وهي بأرض الحبشة مهاجرة، وأبو سفيان كان بمكة قبل الفتح بمدة طويلة، ولم يسلم أبو سفيان إلا ليلة يوم الفتح، ولأن الصحيح عنه ﷺ قوله: {إنا لا نستعمل على عملنا من أراد} ¹. روينا ذلك من طريق أبي موسى الأشعري. فظهر كذب رواية عكرمة بن عمار بيقين لا إشكال فيه. ولا يخلو ضرورة هذا الخبر من أن عكرمة بن عمار وضعه أو أخذه عن كذاب وضعه فدلسه هو إلى أبي زميل، وكلتاهما مسقطة لعدالته مبطله لروايته ². " ¹

¹ أخرجه البخاري في صحيحه في باب استنجار الرجل الصالح بهذا السند: حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن قرة بن خالد قال حدثني حميد بن هلال حدثنا أبو بردة عن أبي موسى رضي الله عنه قال أقبلت إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعني رجلان من الأشعريين فقلت: ما عملت أنهما يطلبان العمل. فقال: "لن أو لا نستعمل على عملنا من أراد" ² قال الحافظ ابن حجر "عكرمة بن عمار مشهور مختلف فيه" فتح الباري 1/458 تحقيق أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة - بيروت، 1379

وقال فيه جمال الدين الزيلعي: "وفيه عكرمة بن عمار، واختلفوا في الاحتجاج به، واحتج به مسلم في صحيحه" نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأمل في تخريج الزيلعي 2/186 تحقيق محمد عوامة مؤسسة الريان بيروت لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية جدة السعودية الطبعة الأولى 1997م

وقال فيه ناصر الدين الألباني: "قلت: والحق أن عكرمة هذا حسن الحديث" إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل 3/27 المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة الثانية 1985. وقال أيضا في السلسلة الضعيفة: "عكرمة بن عمار من رجال مسلم. وهو ثقة إلا في روايته عن يحيى بن أبي كثير خاصة، فقد روى ابن عدي وغيره عن يحيى بن سعيد القطان وأحمد بن حنبل قالا: (أحاديث عكرمة عن يحيى بن أبي كثير ضعاف ليس بصحاح) وعلى هذا جرى الحفاظ المتأخرون، كالذهبي والعسقلاني وغيرهما" 24/992 مكتبة المعارف - الرياض.

وقال الدكتور إحسان عباس محقق كتاب الأحكام للإمام ابن حزم معلقا على هذا التجريح لعكرمة بن عمار: "انحنى ابن حزم انحناء شديدا على عكرمة بن عمار، ورماه بما لم يرمه به أحد قبله، وشذ في هذا شذوذا كثيرا. فإن عكرمة ثقة، وثقه يحيى بن معين والعجلي وأبو داود والدارقطني وغيرهم. ومن تكلم فيه فإنما رماه بالخطأ في بعض حديثه، وبخاصة في رواية عن يحيى بن أبي كثير. والخطأ ليس مما يسوغ معه رمي الراوي بوضع الحديث. وحديث الذي حكم أبو محمد بأنه موضوع حديث صحيح مخرج في صحيح مسلم، وطعنه فيه لا قيمة له. وكذلك الحديث الذي رواه عكرمة هذا في قصة أبي سفيان رواه مسلم في صحيحه 2/264. وزعم ابن حزم أنه موضوع، زعم غير صادق. واستدل به بأن نكاح أم حبيبة كان بالحبشة، غير كاف. فإن الروايات في هذا مختلفة. فقد نقل ابن حجر في الإصابة 8/85 الرواية عن قتادة بأن زواجها كان بعد أن قدمت المدينة، وعمل لهم عثمان وليمة لحم، قال وكذا حكى عقيل عن الزهري. وفيما ذكر عن قتادة رد على دعوى ابن حزم

هكذا رد الإمام ابن حزم حديث عمر بن الخطاب رضي الله، الذي استدل به مخالفوه من القائلين بالقياس على مشروعية الاستنباط، ولم يسلم به بناء على نتائج هذا المسلك الحديثي ومسالك أخرى ليس هذا محل بسطها.

وبعدما حسم الإمام النقاش مع أصحاب القياس في الاستنباط الذي تأباه أسسه القطعية لأنه اجتهد بالرأي المظنون، سلك نفس المسلك لإبطال أصل آخر من الأصول المختلف فيها عند الأصوليين وهو الاستحسان. حيث قال المالكيون بالاستحسان في كثير من مسائلهم. روى العتبي محمد بن أحمد² قال: ثنا أصبغ بن الفرج³ قال: سمعت ابن القاسم يقول: قال مالك: تسعة أعشار العلم الاستحسان. قال أصبغ بن الفرج: الاستحسان في العلم يكون أغلب من القياس. ذكر ذلك في كتاب أمهات الأولاد من المستخرجة. وأما الحنفيون فأكثرُوا فيه جدا وأنكره الشافعيون.⁴

فرد جميع أدلة من أخذ بهذا الأصل، بما في ذلك الحديث الذي وسمه "بقول يجري على ألسنتهم، وهو (ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن)،

الإجماع على أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما تزوج أم حبيبة وهي بالحبشة. وقد تبعه على ذلك جماعة آخرهم أبو الحسن بن الأثير في أسد الغابة."

¹ الإحكام 6/24-23

² هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عتبة بن حميد ابن عتبة بن أبي عتبة بن محمد بن عبيد الله بن يزيد بن أبي يزيد مولى عمرو بن عتبة ابن أبي سفيان صخر بن حرب. سمع بالأندلس من يحيى بن يحيى وسعيد بن حسان وغيرهما. ورحل فسمع من سحنون بن سعيد وأصبغ بن الفرج ونظرائهما. وكان حافظاً للمسائل جامعاً لها عالماً بالنوازل. وهو الذي جمع المستخرجة وكثر فيها من الروايات المطروحة والمسائل الغريبة الشاذة. وكان يؤتى بالمسألة الغريبة، فإذا سمعها قال: أدخلوها في المستخرجة. توفي يوم الاثنين لثمان عشرة خلت من شهر ربيع الأول سنة خمس وخمسين ومائتين كذا قال أحمد وقال غيره سنة أربع وخمسين. ينظر تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس للحافظ أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يونس الأزدي 2/9 تحقيق عزت العطار الحسين مطبعة المدني القاهرة سنة 1988م

³ هو أبو عبد الله أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع القرشي الأموي، الفقيه المصري مولى عمر بن عبد العزيز. كان وراق عبد الله بن وهب. روى عنه البخاري وأبو داود والترمذي والنسائي. قيل إنه مات سنة ست وعشرين ومائتين وقيل سنة عشرين ومائتين. ينظر تهذيب الكمال ليوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي 304-305 3/ تحقيق بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة الأولى 1980م.

⁴ الإحكام 6/16

وهذا لا نعلمه ينسند إلى رسول الله ﷺ من وجه أصلا. وأما الذي لا شك فيه، فإنه لا يوجد البتة في مسند صحيح.¹ فرفض هذا الحديث، لأنه ليس مسندا إلى رسول الله ﷺ أصلا. لكنه ولشدة حرصه على انتقاد كل ما يتعلق بالمسألة موضوع النقاش، حتى لا يبقى للمخالف شبه حجة في محل النزاع، يعزو هذا القول بإسناده هو إلى قائله، بدل إسناده إلى رسول الله ﷺ، ليتسنى له الكلام عن سند هذا القول حيث يقول: "وإنما نعرفه عن ابن مسعود، كما حدثنا المهلب التميمي عن محمد بن عيسى بن مناس عن محمد بن مسرور عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب أخبرني عبد الله بن يزيد عن عبد الرحمن بن عبد الله عتبة عن عاصم بن بهدلة عن شقيق عن عبد الله بن مسعود فذكر كلاما فيه: فما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن."²

ولم يكلف الإمام ابن حزم نفسه عناء التجريح لرجل من رجال هذا السند، لكنه رده على وجه الإجمال فقال: "وهذا لو أتى من وجه صحيح، لما كان لهم فيه متعلق."³ مكتفيا بإجمال ضعف الإسناد دون تفصيل القول في رجاله، لكون المتن الذي انتهى إليه هذا الإسناد -إضافة إلى كونه موقوفا غير مرفوع- ليس في محل النزاع أصلا. فلا يصلح الاحتجاج به في هذا السياق، "لأنه لم يقل: ما رآه بعض المسلمين حسنا فهو حسن. وإنما فيه، ما رآه المسلمون فهذا هو

¹ الإحكام 6/18

² أورده الإمام ابن حجر العسقلاني في كتابه: الدراية في تخريج أحاديث الهداية برقم 863، وقال عنه: "لم أجده مرفوعاً، وأخرجه أحمد موقوفاً على ابن مسعود بإسناد حسن، وكذلك أخرجه البزار والطبراني وأبو نعيم في ترجمة ابن مسعود، والبيهقي في كتاب الاعتقاد، وأخرجه من وجه آخر عن ابن مسعود" 2/ 187 دار المعرفة بيروت. وأورده الإمام العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس برقم 2214 وذكر "أنه رواه أحمد في كتابه السنة وليس في مسنده كما وهم عن ابن مسعود.... وهو موقوف حسن"، 245/2 دار إحياء التراث العربي الطبعة الثالثة سنة 1988 م.

³ الإحكام 6/19

الإجماع الذي لا يجوز خلافه لو تيقن. وليس ما رآه بعض المسلمين بأولى بالاتباع مما رآه غيرهم من المسلمين. ولو كان ذلك، لكننا مأمورين بالشيء وضده، وبفعل شيء وتركه معاً. وهذا محال لا سبيل إليه.¹

بهذا نقض الإمام ابن حزم قول مخالفه في حجية الاستحسان من خلال هذا المسلك الحديثي. لينتقل بنفس الطريقة إلى مناقشة مسألة أقل الجمع التي لخص الخلاف فيها قبل أن يرد قول مخالفه فقال: "اختلف الناس في أقل الجمع. فقالت طائفة: أقل الجمع اثنان فصاعداً، وهو قول جمهور أصحابنا. وقالت طائفة: أقل الجمع ثلاثة، وهو قول الشافعي وبه نأخذ."²

فكان اختياره لقول الإمام الشافعي في هذه المسألة وإبطال قول أصحابه من الظاهرية، مبنيًا على طعنه فيما احتجوا به من جهة السند، وذلك بتجريح بعض رجاله، بعد أن ساق الحديث الذي احتجوا به بسندين مختلفين. وهو ما "روي عن النبي ﷺ: {الاثنان فما فوقهما جماعة}³. قال علي: لا حجة لهم فيه، لأنه حديث لم يصح. حدثني أحمد بن عمر بن أنس ثنا عبد الله بن حسين بن عقال ثنا إبراهيم بن محمد الدينوري ثنا محمد بن أحمد بن الجهم ثنا بشر بن موسى ثنا يحيى بن إسحاق ثنا عليلة بن بدر هو الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي

¹ الإحكام 6/19

² الإحكام 4/3

³ رواه الحاكم في المستدرک على الصحيحین کتاب الفرائض بهذا الإسناد: حدثنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه أنبأ محمد بن أيوب أنبأ موسى بن إسماعيل ثنا الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الإثنان فما فوقهما جماعة". والدارقطني في سننه باب الاثنان جماعة بهذا السند: حدثنا محمد بن هارون الحضرمي نا أبو مسلم عبد الرحمن بن واقد ثنا الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الإثنان فما فوقهما جماعة" وابن أبي شيبه في مصنفه في رفع اليدين في الصلاة بهذا الإسناد: حدثنا يزيد بن هارون عن الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الاثنان فما فوقهما جماعة". وفي سننه الربيع بن بدر الملقب بعليلة وهو متروك، فلا يصلح شاهداً. ينظر مجمع الزوائد للهيتمي 7/164.

موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: {الاثنان فما فوقهما جماعة} وبه إلى ابن الجهم قال ثنا عبد الكريم بن الهيثم حدثنا أبو توبة ثنا مسلمة بن علي عن يحيى بن الحارث عن القاسم عن أبي أمامة أن رسول الله ﷺ قال: {الاثنان فما فوقهما جماعة}. وقال أبو محمد رحمه الله: عليلة ساقط بإجماع، وأبوه مجهول، ومسلمة بن علي¹ ضعيف بلا خلاف، وكذلك القاسم عن أبي أمامة.² فسقط الحديثان.³

وعلى كل حال، سواء كان قول الإمام ابن حزم في هذه القضايا راجحاً أو مرجوحاً، وسواء أصاب الحق أو أخطأه، فإن معرفة ذلك - في الحقيقة - يعتبر أمراً مهماً. لكن الأهم في هذا السياق هو معرفة حسن استثمار الإمام ابن حزم لإسناد الحديث وجعله مسلماً من مسالك مراجعته الدرس الأصولي، ليتم الوقوف بعد ذلك على كيفية توظيفه لمتن الحديث لنفس الهدف.

¹ مسلمة بن علي قال عنه البخاري وأبو زرعة: منكر الحديث. وقال الهيثمي: فيه مسلمة بن علي وهو ضعيف. ينظر مجمع الزوائد 2/95

² القاسم بن عبد الرحمن قال عنه الهيثمي: فيه القاسم بن عبد الرحمن وفيه ضعف 1/236

³ الإحكام 4/3-2

المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه منه خلال منه الحديث

تحقيقاً لوعده الله تعالى بحفظ هذا الدين، كان لا بد من العناية والاهتمام بمعرفة صحيح الخبر المنقول عن رسول الله من ضعفه. ولا يكفي لتحقيق هذا الأمر ضبط إسناد هذه الأخبار فقط، بل كان لزاماً على من شرفه الله بشرف الذب عن حديث رسول الله ﷺ، أن يكون مؤهلاً لضبط متن الحديث وإسناده معاً بالنقد والتمحيص، حسب المنهج الذي رسمه القرآن الكريم بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾¹ من خلال هذا الأمر الذي يهدف إلى تحري الدقة في المخبر ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ﴾، وإلى تحري الدقة في الخبر ذاته ﴿بِنَبَأٍ﴾، وكلاهما يحتاج إلى تبين وثبت وتحري ﴿فَتَبَيَّنُوا﴾.

فقد يكون المخبر موثقاً به، وهذا لا يعني أن الخبر الذي نقله صحيح. وقد يقع العكس، أي أن صحة السند لا تستلزم صحة المتن لشذوذ قد يقع في هذا الأخير أو علة قد تقدح في صحته مع أن الإسناد صحيح. كما لا يلزم أيضاً من صحة المتن صحة السند، لورود نفس المتن بأسانيد مختلفة بعضها صحيح وبعضها ضعيف، مما يوجب على من يروم تمحيص الحديث النبوي ضبط سنده ومتمنه معاً ليكون صحيحاً.

ولما كان المتن² غاية ما ينتهي إليه السند، اهتم علماء الحديث بضبطه على غرار ما صنعوا بالإسناد. فدونوا مباحث ضمن هذا المنهج الحديثي تعنى بنقد

¹ سورة الحجرات الآية 6

² المتن لغة: قال ابن فارس: "الميم والتاء والنون، أصل صحيح واحد يدل على صلابة في الشيء مع امتداد وطول".

متن الحديث نقداً دقيقاً، يستطيع نقاد الحديث من خلاله الحكم على الحديث النبوي ومعرفة درجته صحة أو ضعفاً.

وليس الإمام ابن حزم إلا واحداً من هؤلاء النقاد. لكنه بعدما استفاد من منهجهم وسار على دربهم، لم يكن ليقف حبيساً لما رسموه، أو يجعل نفسه أسيراً لما قيدوه، بل استطاع أن يستثمر نقد المتن الحديثي في خدمة مشروعه الفكري الدائر في فلك القطعيات بنفس أقوى وبطريقة غاية في الصرامة والحسم. كيف لا وهو الذي أشرب قلبه حب التمسك بحديث رسول الله ﷺ والوقوف عند ظاهره دون تأويل، حتى كان هذا من مقومات فكره الأصولي كما سبق في الباب الأول من هذا البحث.

من هذا المنطلق، اعتنى الإمام ابن حزم بنقد المتن الحديثي عناية فائقة لمراجعة الدرس الأصولي، وعمل على فحص ما احتج به مخالفوه من متون حديثية، لإثبات قضايا أصولية أو ردها، لكونها مثار خلاف بينه وبين غيره من الأصوليين. وهذه أهم ملامح منهجه في التعامل مع متن الحديث لنقد المادة الأصولية:

يقال: متن الشيء صلبه. ويقال: مائنه: باعده في الغاية. والمتن ما ارتفع من الأرض واستوى، وقيل ما ارتفع وصلب ينظر مقاييس اللغة ولسان العرب مادة (متن).
وأما تعريف المتن في اصطلاح المحدثين فقد عرفه بدر الدين ابن جماعة بقوله: "هو ما ينتهي إليه غاية السند من الكلام".
ينظر المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة ص 29 دار الفكر بيروت.
ويمثل هذا عرفه الحافظ ابن حجر فقال: "والمتن هو غاية ما ينتهي إليه الإسناد من الكلام" نزهة النظر ص 22.

1- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفاً لنص القرآن الكريم ولم يمكن الجمع بينهما.

على الرغم من تعظيم الإمام ابن حزم للنص الحديثي، إلا أن ذلك يبقى مشروطاً بعدم مخالفته لنص القرآن الكريم بعد تمحيص سنده. فإذا وقع تعارض بينهما ولم يمكن الجمع، قدم النص القرآني قطعاً ولا شك. وهذا أمر قد سبق إليه، بل هو محل اتفاق بين علماء الشريعة كلهم. لكن الاختلاف بينه وبين غيره في هذه النقطة، راجع إلى طريقة تنزيل الحكم، كما حصل في مسألة الاجتهاد بالرأي في الدين، الذي رده جملة وتفصيلاً بعد ما ناقش مجموعة من حجج مخالفيه وأبطلها من خلال مسالك عدة.

أما بالنسبة للمسلك الحديثي "فإن احتجوا بما حدثناه عبد الله بن ربيع التميمي عن عمر بن عبد الملك الخولاني عن محمد بن بكر البصري عن سليمان بن الأشعث نا إبراهيم بن موسى ثنا عيسى نا أسامة بن زيد عن عبد الله بن رافع مولى أم سلمة تقول: قال رسول الله ﷺ: {إنما أقضي بينكم برأيي فيما لم ينزل علي فيه}¹ فهذا حديث ساقط مكذوب لأن أسامة بن زيد هذا ضعيف لا يحتج بحديثه متفق على أنه كذلك."¹

¹ أخرجه أبو داود في سننه كتاب الأقضية، باب قضاء القاضي إذا أخطأ برقم 3585 من حديث أم سلمة 3/302، وعزاه الحافظ في فتح الباري 13/185 برقم 7181 إلى أبي داود وسكت عنه، وما سكت عنه فهو دائر بين الصحة والحسن، كما قال في هدي الساري ص6. وكذا صرح التهانوي في قواعد في علم الحديث ص89.

يقول إحسان عباس معلقاً على طعن الإمام ابن حزم في هذا الحديث، وعلى تجريحه لأسامة بن زيد: "كلا والله ما الحديث بمكذوب ولا أسامة في هذه الدرجة من الضعف وهو الليثي. وثقه ابن معين والعجلي وغيرهما. وقال ابن حبان في الثقات: يخطئ وهو مستقيم الأمر صحيح الكتاب، وأخرج له مسلم أحاديث كثيرة. وهذا الحديث في سنن أبي داود 2/228-229 وقد سكت عنه هو والمنذري. فهو عندهما حسن صالح للاحتجاج به. وهو بمعنى ما روته زينب بنت أم سلمة رضي الله عنها مرفوعاً (إنما أنا بشر مثلكم وإنكم تختصمون إلي...) الحديث. وهو في الصحيحين والسنن. فلعن أسامة رواه بالمعنى من

رفض الإمام ابن حزم الاجتهاد بالرأي، بناء على عدم قبوله لهذا الحديث من جهة سنده أولاً، بتجريحه لأسامة بن زيد. ثم من جهة متنه ثانياً، وهذا هو المقصود في هذا المقام. حيث استدل على ضعف هذا الراوي بضعف المتن المتمثل في معارضته لنصوص القرآن الكريم فقال: "ويبين كذبه (أسامة بن زيد) ما ذكرنا في أول هذا الباب من الأحاديث التي فيها تركه عليه السلام الحكم فيما لم ينزل عليه فيه شيء، وانتظاره الوحي في كل ذلك. ويكفي من ذلك قول الله تعالى آمرا له أن يقول: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾² وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾³ وأمر الله تعالى له أن يقول: ﴿وَإِذَا تُلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾⁴⁵

فهذه النصوص القرآنية جعلت الإمام ابن حزم لا يرى وجها لقبول هذا الحديث لأنه مناقض لها "فلو أنه ﷺ شرع شيئا لم يوح إليه به لكان مبدلاً للدين من تلقاء نفسه. وكل من أجاز هذا فقد كفر وخرج عن الإسلام وبالله تعالى نعوذ من الخذلان."⁶

طريق عبد الله بن رافع عن مولاته أم سلمة. وقد أخطأ الإمام ابن حزم خطأ شديداً في الحكم بكذبه. هامش الإحكام ص 136 للمحقق.

¹ الإحكام ص 6/136

² سورة الأنعام الآية 50

³ سورة النجم الآيتين 2-3

⁴ سورة يونس الآية 15

⁵ الإحكام 6/137

⁶ الإحكام 6/137

بهذا أسقط الإمام ابن حزم هذا الحديث وحكم عليه بالوضع بقوله: "فهذا حديث ساقط مكذوب". مع أن الحديث قد ورد معناه في الصحيحين والسنن بألفاظ متقاربة¹ ووصف راويه أسامة بن زيد بالضعيف الذي "لا يحتج بحديثه" والحال أنه ليس كذلك، إذ كيف يصل إلى هذه الدرجة من الضعف وهو من رجال الإمام مسلم، وقد أخرج له أحاديث كثيرة!!؟؟ بل زاد الإمام ابن حزم دعوى الاتفاق على ضعفه "متفق على أنه كذلك"!!؟؟ وهذه الدعوى غير صحيحة. لأن الكثير ممن يعتد بهم الإمام نفسه، ويعتمد على توثيقهم ويستشهد بهم، قد وثقوا هذا الراوي مثل ابن معين والعجلي وابن حبان.

ولعل ما دفع بالإمام ابن حزم إلى إنكار هذا الحديث ووسمه بالساقط الموضوع، والحكم على روايه بالضعف الشديد، هو كون الحديث لا يتماشى مع ما تقتضيه أحكام نظريته الظاهرية. فنظر إليه بعين السخط على الرأي والقياس وعبر عن ذلك بقوله: "فصح أنه ﷺ لا يفعل شيئاً إلا بوحى. فسقط الاجتهاد الذي يدعيه أهل الرأي أو القياس جملة."² وإلا فإن الحديث صحيح السند صحيح المتن وليس فيه مخالفة لنصوص القرآن الكريم كما نص الإمام على ذلك، لأن اجتهاد النبي ﷺ ثابت في كثير من المسائل، غير أن القرآن الكريم لا

¹ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه باب من أقام البينة بعد اليمين برقم 2534 بهذا السند: حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب عن أم سلمة رضي الله عنها : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض. فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها"

وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه باب الحكم بالظاهر واللعن بالحجة برقم 4570 بهذا السند حدثنا يحيى بن يحيى التميمي أخبرنا أبو معاوية عن هشام بن عروة عن أبيه عن زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضى له على نحو مما أسمع منه. فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له به قطعة من النار".

² الإحكام 6/137

يقره ﷺ على الخطأ، كما وقع في أسرى بدر وغيرها من الوقائع التي نزل القرآن معاتباً له ﷺ فيها.

2- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفاً لحديث آخر أصح منه ولم يمكن الجمع بينهما.

يعتبر هذا الضابط امتداداً لسابقه. وقد طرقة المحدثون بالتأصيل في مباحث مختلف الحديث،¹ وإن كانت هذه المباحث في عمومها لا تخرج عن دائرة الحديث المقبول ولو في أدنى درجاته، لينبأ كيفية الجمع بين الموهم للتعارض منها. لكنها - في الوقت نفسه - تؤسس لكيفية التعامل مع النصين المتعارضين حقيقة، لتعذر الجمع بينهما. لأن حالهما لا يخلو من ضعف أحدهما. وهذا هو المقصود عند الإمام ابن حزم في هذا المقام.

¹ عرفه الإمام النووي بقوله: "هو أن يأتي حديثان متضادان في المعنى ظاهراً، فيوفق بينهما أو يرجح أحدهما وينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يمكن الجمع بين الحديثين، فيتعين حينئذ المصير إلى ذلك، والقول بهما جميعاً.

الثاني: أن يتضادا بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وهذا يكون على ضربين:

1- أن يظهر كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ.

2- أن لا تقوم دلالة على النسخ، فيصار إلى ترجيح أحدهما على الآخر بوجه من وجوه الترجيح.

فتبين من ذلك: الخطوات التي ينبغي أن تسلك فيما ظاهره التعارض، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: "فصار ما ظاهره التعارض واقفاً على هذا الترتيب:

- الجمع إن أمكن.

- فاعتبار النسخ والمنسوخ.

- فالترجيح إن تعين.

- ثم التوقف عن العمل بأحد الحديثين."

وقد بين الإمام ابن القيم أن الحديثين إذا وقع بينهما تعارض: فإما أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد قالهما، أو أن أحدهما لا يكون من كلامه، ويكون أحد الرواة غلط فجعله من كلامه، كمن يرفع الموقوف أو يزيد لفظة ليست من كلامه صلى الله عليه وسلم، ونحو ذلك. ينظر ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها لجمال بن محمد السيد 501-502/1 عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى سنة 2004م ونزهة النظر

فمن خلال ذلك، استطاع أن يرد مسألة مشروعية الاختلاف عند الأصوليين، بإسقاطه لحديث احتجوا به لهذه المسألة من جهة متنه فقال: "وقد غلط قوم فقالوا: الاختلاف رحمة. واحتجوا بما روي عن النبي ﷺ: {أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم}¹ قال أبو محمد وهذا من أفسد قول يكون. لأنه لو كان الاختلاف رحمة لكان الاتفاق سخطا، هذا ما لا يقوله مسلم. لأنه ليس إلا

¹ هذا الحديث غريب لم يروه أحد من أصحاب الكتب المعتمدة وله طرق .

أحدها : عن حمزة بن أبي حمزة الجزري النصيبي عن نافع ، عن ابن عمر رفعه: "أصحابي كالنجوم، بأيهم أخذتم بقوله اهتديتم" رواه عبد بن حميد هكذا في مسنده والدارقطني في الفضائل. وحمزة هذا واه، قال فيه ابن معين: لا يساوي فلان. وقال البخاري والرازي: منكر الحديث. وقال الدارقطني والنسائي: متروك الحديث. وقال أحمد: مطروح الحديث. وقال ابن عدي: عامة مروياته موضوعة. وقال ابن حبان: ينفرد عن الثقات بالموضوعات، حتى كأنه كالمتمعد لها، لا تحل الرواية عنه.

الطريق الثاني: عن جعفر بن عبد الواحد الهاشمي عن وهب بن جرير عن أبيه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا: "أصحابي كالنجوم، من اقتدى بشيء منها اهتدى" رواه القضاعي في مسند الشهاب. وجعفر هذا واه، قال أبو زرعة: حدث بأحاديث لا أصل لها. وقال الدارقطني: يضع الحديث. وقال مرة: متروك. وقال ابن عدي: كان يتهم بوضع الحديث وكان يسرقها، ويأتي بالمناكير عن الثقات. وقال ابن حبان: كان يقلب الأخبار. وقال الذهبي في الميزان: هذا الحديث من بلايا جعفر هذا.

الطريق الثالث: عن جابر بن عبد الله مرفوعا: "ما لم تؤتوا به من كتاب الله ، ولم يكن مني سنة ، فإلى أصحابي فإنهم كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" رواه الدارقطني على ما نقله الخطيب في كتاب من روى عن مالك من حديث جميل بن يزيه عن مالك عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، وجميل هذا لا أعرفه. ورواه ابن عبد البر في كتاب العلم من هذا الوجه .

الطريق الرابع: عن جويبر عن الضحاك بن مزاحم قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل أصحابي مثل الملح، لا يصلح الطعام إلا به ، ومثل أصحابي مثل النجوم لا يهتدى إلا بها ، فبأي قول أصحابي أخذتم به اهتديتم." رواه أبو زر عبد بن أحمد الهروي في كتاب السنة من حديث مندل بن علي عن جويبر به، وهذا طريق ضعيف جدا. مندل واه ، وجويبر متروك ، والضحاك ضعيف ، وهو مع ذلك منقطع.

الطريق الخامس: عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رفعه: "سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي ، فأوحى الله إلي: يا محمد، أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى" وهذا ضعيف أيضا ومنقطع؛ فإن سعيد بن المسيب لم يسمع من عمر شيئا. وعبد الرحمن ووالده ضعيفان كما مر في أول الكتاب في أثناء باب الموضوع واضحا.

الطريق السادس : عن أنس مرفوعا به ، رواه البزار في جزء له وإسناده ضعيف أيضا. فتلخص ضعف جميع هذه الطرق لا جرم. قال أبو محمد بن حزم في رسالته الكبرى في إبطال القياس والتقليد وغيرهما: هذا خبر مكذوب موضوع باطل لم يصح قط. ينظر البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملقن 9/584 وما بعدها بتحقيق مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض السعودية الطبعة الأولى سنة 2004م.

وروى نعيم بن حماد الخزازي عن عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن سعيد بن المسيب عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سألت ربي فيما اختلف فيه أصحابي من بعدي، فأوحى الله إلي يا محمد إن أصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء، بعضها أضوأ من بعض، فمن أخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى" هذا الحديث لم يروه أحد من أهل الكتب الستة، وهو ضعيف. قال يحيى بن معين: عبد الرحيم بن زيد العمي كذاب. وقال مرة: ليس بشيء. وقال الجوزجاني: السعدي غير ثقة. وقال البخاري: تركوه. وقال أبو حاتم: ترك حديثه. وقال أبو زرعة: واهي الحديث. وقال أبو داود: ضعيف الحديث. وقال النسائي: متروك. وقال ابن عدي: أحاديثه لا يتابعه الثقات عليها. قلت: وأبوه ضعيف أيضا. ينظر تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي ص165 وما بعدها تحقيق عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي دار حراء مكة المكرمة 1406هـ.

اتفاق أو اختلاف، وليس إلا رحمة أو سخط. وأما الحديث المذكور فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق.¹

بهذا المسلك العقلي مهد لطعنه في هذا الحديث والحكم عليه بالوضع والاختلاق من لدن أهل الفسق، "لوجوه ضرورية، أحدها: أنه لم يصح من طريق النقل. والثاني: (و هو الشاهد هنا) أنه ﷺ لم يجر أن يأمر بما نهى عنه. وهو عليه السلام قد أخبر أن أبا بكر قد أخطأ في تفسير فسرته، وكذب عمر في تأويل تأوله في الهجرة، وكذب أسيد بن حضير في تأويل تأوله فيمن رجع عليه سيفه وهو يقاتل، وخطأ أبا السنابل في فتيا أفتى بها في العدة."²

فعندما عرض الإمام ابن حزم متن هذا الحديث -الضعيف من جهة سنده أصلاً- على الأحاديث التي اكتفى بالإشارة إليها، تعذر عليه الجمع بينه وبينها، والحال أنها صحيحة عنده. "فمن المحال الممتنع الذي لا يجوز البتة أن يكون ﷺ يأمر باتباع ما قد أخبر أنه خطأ. فيكون حينئذ أمر بالخطأ - تعالى الله عن ذلك وحاشا له ﷺ من هذه الصفة- وهو عليه السلام قد أخبر أنهم يخطئون. فلا يجوز أن يأمرنا باتباع من يخطئ،، إلا أن يكون ﷺ أراد نقلهم لما رووا عنه. فهذا صحيح. لأنهم رضي الله عنهم كلهم ثقات. فعن أيهم نقل فقد اهتدى الناقل."³

بل يؤكد في مواضع أخرى على اختلاق هذا الحديث وسقوطه وعدم قبوله دليلاً في المسألة محل النزاع، لأنه "من المحال أن يأمر رسول الله صلى الله

¹ الإحكام 5/64

² الإحكام 5/64

³ الإحكام 6/65

عليه و سلم باتباع كل قائل من الصحابة رضي الله عنهم، وفيهم من يحلل الشيء وغيره منهم يحرمه. ولو كان ذلك، لكان بيع الخمر حلالا اقتداءً بسمرة بن جندب. ولكان أكل البرد للصائم حلالا اقتداءً بأبي طلحة، وحراما اقتداءً بغيره منهم. ولكان ترك الغسل من الإكسال واجبا اقتداءً بعلي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب، وحراما اقتداءً بعائشة وابن عمر. ولكان بيع الثمر قبل ظهور الطيب فيها حلالا اقتداءً بعمر، حراما اقتداءً بغيره منهم. وكل هذا مروي عندنا بالأسانيد الصحيحة تركناها خوف التطويل بها.¹

هكذا انتقد الإمام ابن حزم مشروعية الاختلاف عند الأصوليين، ونقضها من جهة المتن الحديثي الذي تم الاحتجاج به، لأن مشروعية الاختلاف تعني أساسا مشروعية الظنون، وتلك هي القضية المستفزة للعقل الأصولي عند الإمام. كيف لا وقد كانت الدافع الأساس، والحافز القوي الذي ألهب همته وأشعل حماسه لتطهير الفكر الأصولي من كل شواغب الظنون، وبنائه على أسس قطعية يقينية؟

3- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفا للعقل

اختلف الإمام ابن حزم مع غيره من الأصوليين في مسألة خلاف الواحد من الصحابة، هل يعد خلافا أم لا؟ ف "ذهب محمد بن جرير الطبري إلى أن خلاف الواحد لا يعد خلافا. وحكى أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي أن أبا حازم عبد العزيز بن عبد الحميد القاضي الحنفي فسخ الحكم بتوريث بيت المال

¹ الإحكام 82-83-84/6

ما فضل عن ذوي السهام، وقال: إن زيد بن ثابت لا يعد خلافاً على أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم.¹

واستدلوا لذلك بجملة من الأدلة، منها الحديث الذي أورده الإمام ابن حزم بسنده عن "جابر بن سمرة قال خطب عمر بن الخطاب الناس بالجابية فقال: إن رسول الله ﷺ قام في مثل مقامي هذا فقال: {أحسنوا إلى أصحابي ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب حتى إن الرجل ليحلف على اليمين قبل أن يستحلف، ويشهد على الشهادة قبل أن يستشهد عليها. فمن أراد منكم بحبوة الجنة فليلزم الجماعة. فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الاثنين أبعد. لا يخلو رجل بامرأة فإن ثالثهما الشيطان. ألا من كان منكم تسوء سيئته وتسره حسنته فهو مؤمن.² مع أنه لم ير وجهها لصحة هذا الحديث من جهة سنده خاصة وأنه - في نظره - لم يخرج أحد ممن اشترط الصحيح.

لكن غرض الإمام ابن حزم من سوق هذا الحديث رغم حكمه بضعف سنده، هو بيان ضعف متنه أيضاً، لعدم موافقته للعقل. ولذلك "نتكلم فيه على علته فنقول وبالله تعالى نتأيد: إنه إن صح، فإن ما ذكر فيه من الجماعة، إنما هي بلا شك جماعة الحق، ولو لم يكونوا إلا ثلاثة من الناس. وقد أسلمت خديجة رضي الله عنها أم المؤمنين وسائر الناس كفار، فكانت على الحق وسائر أهل

¹ الإحكام 4/191

² وهو عند الأئمة على خلاف ما حكم به الإمام ابن حزم. فقد أخرجه أحمد 1/26 برقم 177 وقال المناوي: وإسناد أحمد حسن. وأخرجه أيضاً أبو يعلى 1/131 برقم 141. والخطيب 4/318. وابن عساكر 8/338. والنسائي في سننه الكبرى 5/389 برقم 9225. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح غريب. وأخرجه ابن حبان في صحيحه في النوع الثامن والمستين، من القسم الثالث. والحاكم في المستدرک في کتاب العلم، وسکت عنه. وأعادته عن سعد بن أبي وقاص عن عمر، فذكره وقال: صحيح الإسناد. وقال الحاكم: "صحيح على شرط الشيخين". ووافقه الذهبي. وقال الألباني وهو كما قال (الحاكم والذهبي). ينظر نصب الراية 4/250 وجامع الأحاديث 5/384 وإرواء الغليل 6/215.

³ الإحكام 4/193

الأرض على ضلال. ثم أسلم زيد بن حارثة وأبو بكر رضي الله عنهم، فكانوا بلا شك هم الجماعة وجميع أهل الأرض على الباطل. وقد نبى رسول الله ﷺ وحده، فكان على الحق واحدا وجميع أهل الأرض على الباطل والضلال.¹

ويضيف برهانا ضروريا آخر على عدم صحة متن هذا الحديث، وهو أنه "لو صح ذلك القول عن النبي ﷺ لعلمنا أنه لم يرد بذلك الدين أصلا. لأن اليهود والنصارى والمجوس والملحدين ثم الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج جماعات عظيمة، فالشيطان بعيد عنهم ومجانب لهم، لأنهم أكثر من واحد يأبى الله تعالى، هذا وتالله ما عش الشيطان ولا بحبوحته إلا فيهم، وبلا شك أن أهل الباطل كلما كثروا فإن الشيطان أقوى فيهم منه مع المنفرد... فصح بكل هذا يقينا لا مجال للشك فيه، أنه لم يرد قط بذلك الدين، وبالله تعالى التوفيق."²

بهذه المنهجية الحديثية، يتعامل الإمام ابن حزم مع نصوص السنة المطهرة، لمراجعة المسائل الأصولية ومنازلة المخالفين من الأصوليين في ميدان التصحيح والتضعيف منازلة العارف المقتدر. فلا يرد متن حديث أو يقبله قبل أن يمهّد لذلك بتجريحه أو تعديله لرجال السند، ثم يعزز كلامه ويقويه بأدلة منطقية وبراهين عقلية، ليقطع دابر الظن والتخمين بأدوات القطع اليقين كما يراها هو.

لكن شاء الله تعالى أن يكون الخطأ طبعا من طباع المجتهد، فيخطئ ويصيب، وهو مأجور في الحالتين معا، وإنما المعصوم من عصمه الله. فلا ضير أن يخطئ المجتهد في طلب الحق إن سلك هذا الطريق على علم وبصيرة. ولا

¹ الإحكام 4/194

² الإحكام 4/198

حرج أن لا يصيب العالم عين الحقيقة باطراد، ما دام أنه قد استفرغ وسعه وبذل جهده في الوصول إلى الصواب. فلكل جواد كبوة، ولكل صارم نبوة، ولكل عالم هفوة، وهذا شأن الإمام ابن حزم. تارة يصيب الحق في نقده الأصولي من خلال هذا المسلك الحديثي، وتارة يحيد عن جادة الصواب، انتصاراً لما يؤمن به من قناعات فكرية، ووفاء لما يقرره من أسس معرفية وأخرى منهجية. إلا أنه قد لامس باجتهاده هذا مكامن الخلل، وحرك به مياه التقليد الراكدة حيناً من الدهر. ليبقى الإمام "ابن حزم رجلاً من العلماء الكبار، فيه أدوات الاجتهاد كاملة، تقع له المسائل المحررة والمسائل الواهية كما يقع لغيره، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ".¹

¹ تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي 1152/3

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي
وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: علاقة اللغة العربية بأصول الفقه

المطلب الثاني: الإمام ابن حزم اللغوي

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم النحو

المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم البلاغة

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي

المطلب الأول: علاقة اللغة العربية بأصول الفقه

يحظى الدرس اللغوي بأهمية بالغة في مباحث علم أصول الفقه، خاصة وأن العلاقة بينهما علاقة قديمة قدم علم أصول الفقه نفسه، بل إن اللغة العربية هي قالب العلوم الإسلامية كلها. فلا يوجد علم من العلوم الشرعية إلا وللعربية فضل ومنة عليه. فمنها ينطلق، وبألفاظها يبني أصوله ونظرياته، وعلى أساسها تكون مصطلحاته وجهازه المفاهيمي، وبطابعها يطبع مباحثه. أما فضلها على أصول الفقه خاصة، فلا يحتاج إلى إيضاح وبيان. لأن كثيرا من مباحث علم أصول الفقه هي في أصلها مباحث لغوية محضة تجدها منثورة في ثنايا كتب اللغة والنحو والبلاغة.

وتزداد هذه العلاقة وضوحا عندما يتم ربطها بالموضوع الكلي لعلم أصول الفقه الذي هو الأدلة الشرعية الكلية، وكيفية استخراج الحكم الشرعي منها. وهذه الأدلة والأحكام مدارها على أصليين عامين هما: القرآن الكريم والسنة النبوية، وكلاهما بلسان عربي مبين. وبدون معرفة اللغة العربية والإمام بقواعدها والإحاطة بأساليب العرب في كلامهم، لا يمكن التوصل إلى معرفة معاني القرآن الكريم والسنة النبوية معرفة كاملة، فضلا عن الوقوف على دلالات الألفاظ ومقاصدها واستنباط الأحكام منها. وإن كان ذلك ممكنا في حق جيل الصحابة

رضي الله عنهم الذين عاصروا التنزيل، فهذا بحكم سليقتهم العربية ونزول القرآن الكريم بلسانهم، وعدم حاجتهم إلى قواعد ضابطة يعتمدون عليها لفهم الكلام كما سيظهر بعدهم بل "غاية المتعلم أن يصل إلى بعض فهمهم وقد يخطئ أو يصيب."¹

ولذلك أوضحت الحاجة بعد جيل الصحابة رضي الله عنهم ملحة إلى ضبط هذه القواعد والضوابط، سواء منها ما تعلق بالعربية نفسها أو بعلم أصول الفقه أو غيرها من العلوم الإسلامية الأخرى. فكان "العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه. وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله ﷺ عربي. فمن أراد معرفة ما في كتاب الله عز وجل، وما في سنة رسول الله ﷺ، من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب - لم يجز من العلم باللغة بدًّا."²

وقد قرر اللغويون أن سبب الخطأ في الأحكام الشرعية وعدم إدراك معاني الوحي، إنما يرجع إلى ضعف الاهتمام باللغة العربية والقصور عن امتلاك ناصيتها، "وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخلف حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة"³ فالذي لا يعرف اللغة - حتماً - لا يستطيع استخراج الأحكام

¹ الإبهاج في شرح المنهاج لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي 1/8 بتحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل مكتبة الكليات الأزهرية الأزهر القاهرة.

² الصاحب في فقه اللغة لابن فارس ص 10

³ الخصائص لأبي الفتح عثمان بن جني 3/245 بتحقيق محمد علي النجار عالم الكتب بيروت

واستنباطها من القرآن الكريم والسنة النبوية. "فلا بد من الارتواء من العربية، فهي الذريعة إلى مدارك الشريعة."¹

فصار من الشروط اللازمة لكل مستنبط للأحكام الشرعية، أن يكون على علم باللسان العربي، ليفهم عن الله عز وجل وعن النبي ﷺ، ويكون عالماً بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن الكريم. "فمن جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات، وجعل النحو الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة على المعاني، لم يحل له الفتيا."²

¹ غيات الأمم في التباين الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ص 254 بتحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة

² الإحكام: 1/125.

المطلب الثاني: الإمام ابن حزم اللغوي

لا يجد المتتبع لعلاقة الإمام ابن حزم باللغة العربية أدنى صعوبة في ذلك، فكتاباتة خير ناطق وأكبر شاهد على تمكنه من اللسان العربي، وأخذة بناصية البلاغة والبيان. كيف لا؟ وهي أول فن لامس قلبه في ذلك الجو الناعم الجميل، على يد المربيات منذ صباه - على عادة الكبراء في قصورهم - حتى تفتقت موهبته الأدبية، وبز أقرانه في اللغة العربية، فسارت به شوطا بعيدا وهو دون الثانية عشرة من عمره. فكان كل شيء يبشر بأن تخصص الإمام وجهوده وحياته ستكون كلها خالصة للغة وفنونها.

لكن مشيئة الله تعالى غيرت وجهته، وساقته إلى حيث شاء الله له أن يكون، لا إلى حيث شاء هو. لقد اختار لنفسه أن يكون لغويا متقنا وأديبا مترفا وشاعرا منعما، إذ بالدرس القاسي كان له بالمرصاد في يوم مشهود، يشعل نار أنفته ويؤجج ثورة عارمة بين أضلعه، صورها بعباراته الجميلة حيث قال: "فانصرفت عن الميت وقد خزيت، ولحقني ما هانت علي به نفسي، وقلت للأستاذ دلي على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دحون، فدلي فقصدته من ذلك المشهد، وأعلمته بما جرى في، وسألته الابتداء بقراءة العلم واسترشدته".¹

¹ القصة مبسطة بتمامها في الباب الأول من هذا البحث. وتلنقي إلى حد كبير مع السبب الذي قاد سيبويه إلى الإمامة في النحو العربي، إنه أنفة طبع جبل عليها الرجال. يذكر صاحب نفح الطيب أن سيبويه أراد "أن يعنى بعلوم الشريعة، فجاء إلى حماد بن سلمة لكتابة الحديث فاستملى منه قوله صلى الله عليه وسلم (ليس من أصحابي إلا من لو شئت لأخذت عليه ليس أبو الدرداء) هكذا قرأها بالرفع ظانا أنها اسم ليس، والصواب أن يقرأ ليس أبا الدرداء. فصاح به حماد لحتت يا سيبويه، إنما هذا استثناء، فقال سيبويه والله لأطلبن علما لا يلحنني به أحد." ينظر نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأبي العباس المقرئ التلمساني 4/85 دار صادر بيروت 1988م. ثم مضى ولزم الخليل وصار أبا النحو إلى يوم القيامة. إلا أن الفرق بين العلمين

فأرشد الله تعالى لينتظم في سلك الذائدين عن حمى الشريعة وعلومها، بدل الاقتصار على اللغة وفنونها. "ليحمل لواء المذهب الظاهري، فيكون رَجُلُه الأوحد، ويستقل بعبء توطيده وحمايته، فلا يلحقه في ذلك لاحق، كما لم يبلغ شأوه فيه سابق، وانفرد في تاريخ الشريعة."¹

هكذا كانت علاقة الإمام ابن حزم باللغة العربية قبل أن يكون أصولياً. أما نظرتَه إليها بعد أن صار إماماً في أصول الفقه، فهي واضحة لا تخطئها العين. تطالعك أولى فصولها في بداية مدونته الأصولية "الإحكام في أصول الأحكام"، التي استهلها بمسألة تعاقب الأصوليون -وقبلهم علماء الكلام- على مناقشتها منذ القدم، في "الباب الرابع في كيفية ظهور اللغات، أعن توقيف أم عن اصطلاح؟ قال أبو محمد: أكثر الناس في هذا. والصحيح من ذلك، أصل الكلام توقيف من الله عز وجل. بحجة سمع وبرهان ضروري"² ثم أسهب في الرد على من خالفه الرأي في هذه المسألة على طريقته المعروفة. لينتهي من تفنيد هذه الآراء المخالفة إلى القول بأن اللغات توقيف من الله تعالى وتعليم منه وإلهام. ليريح نفسه بهذا القول، ويخلصها من الإيرادات والاعتراضات التي حاج بها مخالفه.

ولم تنته مناقشته لقضية اللغة في مطلع هذا الكتاب عند هذا الحد، بل واصل بعرض قضيتين غيبتين، كانتا مثار نقاش ونزاع عند من قبله، محاولاً

هو أن ابن حزم كان في صباه متمكناً من اللغة دون غيرها من علوم الشريعة، أما سيبويه فأراد أن يحصل علوم الشريعة قبل ضبط اللغة فقدر الله له أن يكون إمام النحو، ليستفيد الإمام ابن حزم من كتابه الذي ذاع صيته في الأفاق.

¹ نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي لسعيد الأفغاني ص 17 دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 1969م.

² الإحكام 1/32

الإجابة عنهما والرد على مخالفيه فيهما. الأولى: ماهية لغة آدم عليه السلام، والثانية في أفضلية اللغات.

أما عن القضية الأولى، فلم يجد نصا بين يديه يرجح به قوله. لذا لم يستطع الحسم في ذلك فقال: "وقد قال قوم: هي السريانية. وقال قوم: هي اليونانية. وقال قوم: هي العبرانية. وقال قوم: هي العربية. والله أعلم... ولسنا نقطع على أنها اللغة (السريانية) التي وقف الله تعالى عليها أولا. ولا ندري لعل قائلا يقول: لعل تلك اللغة قد درست البتة، وذهبت بالجملة. أو لعلها إحدى اللغات الباقية، لا نعلمها بعينها. وهذا هو الذي توجبه الضرورة ولا بد، مما لا يمكن سواء أصلا. وقد يمكن أن يكون الله تعالى وقف آدم عليه السلام على جميع اللغات التي ينطق بها الناس كلهم الآن، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات، ثم صارت لغات كثيرة، إذ توزعها بنوه بعد ذلك. وهذا هو الأظهر عندنا والأقرب. إلا أننا لا نقطع على هذا كما نقطع على أنه لا بد من لغة واحدة وقف الله تعالى عليها، ولكن هذا هو الأغلب عندنا. نعني أن الله تعالى وقف على جميع هذه اللغات المنطوق بها. وإنما ظننا هذا.¹ فلم يستطع الحسم في هذه المسألة، وإنما اكتفى بمجموعة من الاحتمالات التي لا ترفع إشكالا ولا تشفي غليلا ولا تقدم جوابا على منوال ما ذهب إليه السابقون، إلا أنه لم يكن متعصبا إلى اللغة العربية، وهذا هو المقصود في هذا السياق.

¹ الإحكام 1/35

وأما القضية الثانية التي تجلي نظرة الإمام إلى اللغة العربية، وهي ذلك النقاش الدائر في مجتمعه وقبلة عن تفضيل لغة على لغة. حيث رفض هذا القول لكونه يفتقر إلى الدليل، ولا ينبغي إلا على التعصب فحسب، بل يرى أنه "قد توهم قوم في لغتهم أنها أفضل اللغات، وهذا لا معنى له. لأن وجوه الفضل معروفة، وإنما هي بعمل أو اختصاص، ولا عمل للغة. ولا جاء نص في تفضيل لغة على لغة. وقد قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾¹2

ونفي هذا التفضيل بين اللغات عند الإمام ابن حزم، ينسحب أيضا على لغة القرآن الكريم كلام الله المقدس، وعلى كلام رسوله ﷺ. وما كان لمنصف مثله أن يحابي أو يجمال لغته ويفضلها على حساب لغات أخرى عند انعدام الدليل، بل وجه اللوم والعتاب لمن يقول بذلك فقال: "وقد قال قوم: العربية أفضل اللغات، لأنه بها كلام الله تعالى. قال علي: وهذا لا معنى له. لأن... (الله) أنزل التوراة والإنجيل والزبور، وكلم موسى عليه السلام بالعبرانية، وأنزل الصحف على إبراهيم عليه السلام بالسريانية، فتساوت اللغات في هذا تساويا واحدا. وأما لغة أهل الجنة وأهل النار، فلا علم عندنا إلا ما جاء في النص والإجماع. ولا نص ولا إجماع في ذلك."³

¹ سورة إبراهيم الآية 4² الإحكام 1/35³ الإحكام 1/37-36

لكن هذه النظرات المتزنة عند الإمام ابن حزم بخصوص اللغة العربية، تدل دلالة واضحة على عدم تحيزه إلى لغته خصوصاً، وعدم أخذه بما عري عن الدليل عموماً. وفي الوقت نفسه، لا يعني ذلك تنقيصه من قيمة هذه اللغة، بل كان فقيهاً من فقهاء اللغة، متقناً ومتفناً فيها، عاشقاً لها، صادق الحس فيها، دقيق الملاحظة من خلالها. "لقد قرأ المطلعون بإمعان كتابيه العظيمين "المحلى" و"الفصل" ورسائل صغيرة في علوم الشريعة، فلما نشر "طوق الحمامة"، ولد ابن حزم في أذهانهم ولادة جديدة. فإذا هم أمام أديب بليغ في نثره وشعره وخياله، وغوصه على أسرار النفوس وكوامن الغريزة، يعرض عليهم من أمور الحب وأحواله، ما كان فيه وفي تصويره إماماً لا يلحق له غبار. ولا عجب، فقد شاء الله لهذه النفس السامية منذ نعومة أظفارها، أن تخفق بالحب النبل العف الطهور، ذلك الحب الذي نعمت به قلوب الصفوة من العباد الصالحين، فصورته للناس في أجلى مظاهره وأعجبها.¹"

أما لغته الأصولية على جهة التحديد، فطبيعة المذهب الظاهري -أساساً- تستلزم أن يتمكن من ناصية اللغة العربية ومدلولات الألفاظ، ويوليها المقام الأول من العناية، "لأن بناء المذهب كان على هذه الدلالات فحسب، وهو رد فعل للشطط الذي ارتكبه جماعة تهاونوا ببعض النصوص إذ ساقهم القياس إلى خلافات تأولوها، وأخرجوها عما وضعت له. فقام المذهب الظاهري ليرد إلى

¹ نظرات في اللغة عند ابن حزم ص 8

كل حرف من هذه النصوص اعتباره الكامل.¹ فكان هذا الصنيع مسلكا من مسالكه في نقد مسائل أصول الفقه نحوا وبلاغة.

¹ نفسه ص 31

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم النحو

من المعلوم أن النبي ﷺ بعث والعرب في الغاية القصوى من الفصاحة والبيان، وحسن المنطق وجزالة العبارة. فاقترنت الحكمة الإلهية أن تكون المعجزة الخالدة والتحدي القائم لمن هذا شأنهم، قرأنا عربيا تحدى به الله تعالى فحول بلغائهم، ومصاقع خطبائهم، فلم - ولن - يجدوا مغمزا ولا مطعنا من هذا الجانب، فأفحمهم وأخرس لسانهم.

إلا أن هذا القرآن رغم كونه جاء متحديا لهم ومعجزا، فقد كان في الوقت نفسه، تكريما لهذه اللغة وتشريفا لها، وتخليدا للسانها وبيانها. لكن مع مرور الأيام والأزمان، بدأ الشعور بالخوف يدب إلى النفوس، والإحساس بالقلق يتنامى مع تسرب اللحن إلى هذا اللسان الذي نزل به القرآن الكريم، وهو وضع محفوف بالمخاطر، بل الأمر يزداد خطورة عندما يتسرب اللحن إلى القرآن الكريم نفسه.¹

فراح العلماء يتنافسون في صون هذه اللغة تقربا إلى الله تعالى، وخدمة لدينهم وكتاب ربهم، بعدما أيقنوا أن دراستها والتأليف فيها ضرب من ضروب

¹ روى أبو البركات الأنباري أن أعرابيا قدم المدينة في خلافة عمر رضي الله عنه فسمع رجلا يقرأ سورة التوبة ويلحن "وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" بعطف الرسول على المشركين. فقال الأعرابي إن يكن الله بريئا من رسوله فانا أبرأ منه. فبلغ عمر مقالة الأعرابي فدعاه، فقال يا أمير المؤمنين: إني قدمت المدينة وقص القصة فقال عمر رضي الله عنه: ليس هكذا يا أعرابي، فقال: كيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: "وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ" فقال الأعرابي: وأنا أبرأ ممن برئ الله ورسوله منهم فأمر عمر ألا يقرأ القرآن إلا عالم باللغة. ينظر نزهة الأولياء في طبقات الأدباء لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري 19-20/1 تحقيق إبراهيم السامرائي مكتبة المنار الزرقاء الأردن الطبعة الثالثة.

الطاعة، لا يقل أهمية عن جمع الحديث النبوي وضبطه، بل حتى عن جمع القرآن الكريم وتفسيره. لأن هذه المهمة، هي الضامن الأساس لحفظ الوحي من اللحن والتحريف والتصحيف.

ولهذا جاء وضع علم النحو استكمالاً لتلك الجهود المباركة، الرامية إلى خدمة النص القرآني وضبطه وحفظه من شوائب النقص والاختلال، خاصة مع اتساع رقعة الإسلام، وانفتاح الأمة العربية على غيرها من الأمم والشعوب المختلفة والأعراق المتنوعة، مما أدى إلى تفشي اللحن وانتشاره واختلاطه بلغة العرب لغة القرآن الكريم.

فلا غرابة إذن، أن يعتبر العلماء ضبط علم النحو منطلقاً من منطلقات الفهم السليم لكلام الله رب العالمين، ليكون استنباط الحكم الشرعي على أساسه استنباطاً سديداً، والتفريط في ضبطه وعدم التمكن منه، مدخلاً من مداخل الضعف والفوضى في التعامل مع لغة العرب لغة القرآن الكريم. "فخشي أهل العلوم منهم أن تفسد تلك الملكة رأساً، ويطول العهد بها فينغلق القرآن والحديث على المفهوم. فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة شبه الكليات والقواعد، يقيسون عليها سائر أنواع الكلام. وبذلك تكون الخطوة الأولى في صرح تأسيس علم النحو، بمنزلة رد مباشر لتسرب اللحن إلى اللسان العربي بعامة، وإلى القرآن بخاصة. ولابد أن يكون قد صاحب ذلك جهود

تمثلت في تأمل اللغة والنظر في مفرداتها وتراكيبها وشواهداها. فنجم عن تلك الجهود النواة الأولى لعلم النحو والإعراب.¹

وهذا ما يؤكده الإمام ابن حزم بقوله "فما تكلم أحد من السلف الصالح رضي الله عنهم في مسائل النحو. لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا إشكالا عظيما. وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه ﷺ. وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى."²

فكانت معرفة النحو عند الإمام ابن حزم بمنزلة الضروري من علوم الدين. إذ "لابد لطالب الحقائق من الاطلاع على القرآن ومعانيه، ورواية ألفاظه وأحكامه، وحديث النبي ﷺ وسيره الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدنيا والآخرة... ولا بد له من مطالعة النحو، ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني، بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب منها."³

إلا أنه رغم هذا الإلزام بمعرفة علم النحو، أعرض ونأى بنفسه عن ذلك التوسع الكبير فيه بمقتضى ظاهره، خاصة في قضية العلة النحوية،⁴ وقضية

¹ المقدمة للإمام عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ص 353

² التقريب لحد المنطق ص 10

³ التقريب لحد المنطق ص 183

⁴ العلة في اللغة تدل على عدة معاني منها: السبب. ومن هذا المدلول اللغوي أخذ النحاة هذه اللفظة فأصبحت تعني في اصطلاحهم: تفسير الظاهرة اللغوية والنفوذ إلى ما وراءها وشرح الأسباب التي جعلتها على ما هي عليه. ينظر أصول النحو العربي لمحمد خير الحلواني ص 108. مطبعة حلب 1979 م.

العامل في النحو العربي،¹ وقرر "أن ما يستعمله النحويون في علمهم، فإنها كلها فاسدة، لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة. وإنما الحق في ذلك، أن هذا

فالعلة النحوية إذن هي السبب الذي أدى إلى الحكم و أوجبه.

وكانت نشأة التعليل النحوي مرافقة لنشأة النحو نفسه متزامنة معه. يقول الدكتور صاحب أبو جناح في كتابه "من أعلام البصرة؛ سيبويه، هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه" ص 100 دار الحرية للطباعة بغداد 1974م: "إن عملية بناء النحو ونشأته رافقتها نشأة العلل التي يفسر بها النحاة الظواهر اللغوية والنحوية ويردون بها على تساؤلات الدارسين للغة ونصوصها والمعنيين بأمرها."

إلا أن هذه العلل لم تكن واضحة في بادئ الأمر كما اتضحت فيما بعد، ولم تكن بيّنة كما عرفها المتأخرون من النحاة، ولكنها كانت تفهم من سياق الكلام، وتلتبس من نمط الحديث حيث كان النحاة يوجهون بها الكلام، ليستقيم معناه، دون أن يقصدوا تلك العلل ودون أن يبحثوا عنها. وبعد عصر الخليل (ت175هـ) وتلميذه سيبويه (ت180هـ) تأصلت قواعد النحو وبُنيت عليها فرسخت في الأذهان وقبلها العلماء. وقد أثار توسيع الخليل لنطاق العلة الاهتمام بها، فازدادت العناية بها من ذلك الحين، وأخذت تشغل من عقول النحاة حيزاً كبيراً، فجاء بعد الخليل وسيبويه نحاة كوفيون وبصريون اعتمدوا التعليل كثيراً، منهم الفراء (ت207هـ) الذي غني بالتعليل ولم تكن علة تخلو من الطابع الفلسفي، وإن لجأ في بعضها إلى السهولة والوضوح. وكان المبرد (ت285هـ) ومن عاصره من نحاة القرن الثالث الهجري يعتبرون العلة رديف الحكم النحوي لا تفارقه ولا ينبغي لها في اعتقادهم أن تفارقه، فكان شديد الاهتمام بالتعليل حتى كانت المطالبة بالتعليل هي السلاح الذي شغلهم في مناقشاته مع الزجاج (ت311هـ) ومن معه في حلقة أستاذه ثعلب (ت291هـ)، وهو في خلافه مع سيبويه في كثير من المسائل لم يكن خلافه فيها كلها حول الحكم النحوي، إنما كان في كثير منها حول علة ذلك الحكم، ووافق في بعضها في الحكم وخالف في علة. غير أن الفراء والمبرد وإن تكلموا في العلة فإنهما لم يفردها بالبحث، إنما جاء حديثهما عنها في مؤلفاتهما العامة. أما الذين أفردوا العلة بالتأليف والبحث، فكان أولهم قطرب (ت206هـ)، فقد ورد في ترجمته أنه ألف كتاب "العلل في النحو". وجاء المازني (ت249هـ) فألف كتاب "علل النحو". واستمر التأليف في العلة، فكثر فيها المؤلفات والمصنفات، منها ما وصل إلينا ومنها ما لم يصل. ومما وصل إلينا على سبيل المثال: "علل النحو" و"نقض علل النحو" للحسن بن عبد الله المعروف بلكنة الأصبهاني، و"العلل في النحو" لهارون بن الحائك، و"المختار في علل النحو" لابن كيسان، و"الإيضاح في علل النحو" للزجاجي، و"المجموع على علل النحو" لمبرمان، و"علل النحو" لابن الوراق وغيرها. ينظر الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه للدكتور خديجة الحديثي ص 319 وما بعدها مطبعة مقهوي الكويت 1974م. والفهرست لمحمد بن إسحاق النديم ص 84 دار المعرفة بيروت. ومعجم الأدباء لأبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي 218-7/222 الطبعة الثانية طبعة مرجليوث مصر 1973م.

¹ العامل في اصطلاح النحويين هو "ما أوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص من الإعراب" بمعنى أنه ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعاً أو منصوباً أو مجروراً أو ساكناً، وهذا باعتبار العلاقة اللفظية. ينظر التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني ص 189 تحقيق إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى 1405هـ. بدأت فكرة العامل في ميدان البحث النحوي منذ النشأة، وبعد عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت117هـ) مبتدع هذا المنحى في درس النحو على وفق ما روى ابن سلام (ت231هـ). واحتدى هذا المنهج عيسى بن عمر (ت149هـ)، ثم جلى هذا الاتجاه في النظر النحوي البصري، ليتسع القول في العامل النحوي على يد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ). ويكاد يجمع المحدثون على أن سيبويه (ت180هـ) أول من نهج سبيل القول في العامل، وهم يذهبون إلى أن سيبويه قد أدار بحوث كتابه على فكرة العامل ثم تبعه النحاة من بعده.

وفي القرن الرابع الهجري، ظهرت عند ابن جني (ت392هـ) آراء نحوية مناهضة لفكرة العامل عند النحاة، إلا أنها كانت بمثابة بذور فكرية هادئة، مثل قوله في الخصائص: "وأما في الحقيقة ومحصل الحديث فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم إنما هو للمتكلم نفسه لا شيء غيره" فأكد المتكلم "بنفسه" لرفع الاحتمال و زاد تأكيداً بقوله "لا شيء غيره". ثم وجدت هذه الآراء بعد ذلك بيئة ملائمة وتربة خصبة، فأصبحت عماد ثورة أعلنها ابن مضاء القرطبي الظاهري (ت592هـ) ضد النحاة في كتابه "الرد على النحاة" الصغير الحجم الكبير القيمة، استوحاه من المذهب الظاهري في الفقه، لهدم نظرية العامل التي

سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها. وما عدا هذا، فهو مع أنه تحكم فاسد متناقض، فهو أيضا كذب. لأن قولهم كان الأصل كذا فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب، لم يكن قط ولا كانت العرب عليه مرة.¹ فكان موقفه من العلل النحوية واضحا وصريحا، لكونها سليلة القياس المنبوذ عنده، لذلك نقضها وحكم عليها بالفساد.

وعلى هذا الأساس الذي جمع فيه الإمام ابن حزم بين ضرورة معرفة علم النحو، وبين ضرورة الاقتصار منه على ما يوصل إلى فهم المقصود من الكلام العربي دون الخوض في مسائل العلل والعوامل، جعل الدرس النحوي أداة لنقد المادة الأصولية، على غرار ما ذكره في مسألة أقل الجمع بعدما ذكر الاختلاف الحاصل في المسألة، مرجحا ما ذهب إليه من خلال المسلك النحوي فقال: "اختلف الناس² في أقل الجمع، فقالت طائفة: أقل الجمع اثنان فصاعدا، وهو

تمسك بها النحاة وأقاموا عليها نحوهم العربي. ثم توالى التأليف بعده منها على سبيل المثال: كتاب "إحياء النحو" لإبراهيم مصطفى. وكتاب "النحو العربي نقد وتوجيه" لمهدي المخزومي. وكتاب "اللغة العربية معناها ومبناها" لتمام حسان. ينظر نظرية العامل في النحو العربي لعبد الحميد السيد ص 46 مجلة جامعة دمشق العدد 18 سنة 2002م. وكتاب الخصائص لأبي الفتح بن جني 1/109 تحقيق محمد علي النجار طبعة عالم الكتب بيروت.

¹ التقريب لحد المنطق ص 157

² من هؤلاء الإمام مالك بن أنس نقله عنه القاضي أبو بكر وعبد الملك بن الماجشون واستدل لهذا بقوله تعالى: "وَأَطْرَافَ النَّهَارِ" (سورة طه الآية 130) أي طرفيه وقوله تعالى: "فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا" (سورة التحريم الآية 4) وقوله تعالى: "فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ" (سورة النساء الآية 11) أي أخوان فصاعدا. وفي الحديث الذي رواه ابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة باب الاثنان جماعة برقم 972 قال عليه الصلاة والسلام: "الاثنان فما فوقهما جماعة".

أما الجمهور فقالوا إن أقل الجمع وما في معناه ثلاثة، لتفريق العرب بين الجمع والتثنية في وضعها لكل منهما لفظا يختص به، وجعلوا إطلاق الاثنان وإرادة الثلاثة مجاز.

والتحقيق في المسألة أن جمع القلة وجمع الكثرة إذا كانا معرفين لا فرق بينهما، لأن "أل" الاستغراقية تعم كل واحد منهما فيستويان في المبدأ والمنتهى، أي مبدؤهما ثلاثة أو اثنان، ولا منتهى لأكثرهما. وأما إذا كانا منكرين فلا فرق بينهما أيضا في المبدأ، لأن أقل كل منهما الاثنان أو الثلاثة، وإنما يفترقان في الانتهاء فقط في التكرير فأكثر جمع القلة عشرة وجمع الكثرة لا منتهى له. وبهذا التحرير لا تحتاج أن تقول في محل من المحال هذا مما استعير فيه جمع الكثرة لجمع القلة، فهذا هو التحقيق ولا يلتفت إلى كلام كثير من النحويين أن أقل جمع الكثرة ما زاد على العشرة. ينظر نثر الورود على مراقبي السعود للشيخ محمد الأمين الشنقيطي ص 274-275 دار ابن حزم بيروت الطبعة الثالثة 2002م.

قول جمهور أصحابنا. وقالت طائفة: أقل الجمع ثلاثة، وهو قول الشافعي وبه نأخذ.¹

وكان يعنيه من حكاية الخلاف الحاصل في المسألة، ذكر أدلة المخالفين من أصحابه الظاهريين وردّها دليلاً تلو الآخر. وكان من جملة أدلتهم التي ردها عن طريق النحو، احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾² حيث إنه إنما كان لهما قلبان لا أكثر، ومع ذلك جاءت بصيغة الجمع. فهذا دليل على أن أقل الجمع عندهم اثنان.

لكن الإمام ابن حزم يرى أنه "لا حجة لهم في هذا. لأن هذا باب محفوظ في الجوارح خاصة. وقد نقل النحويون هذا الباب، وقالوا: إن كل اثنين من اثنين فإنه يخبر عنهما كما يخبر عن الجمع. كأن العرب عدت الشيئين المخبر عنهما، ثم أضافتهما إلى الشيئين اللذين هما منهما، فصارت أربعة فصح الجمع."³

وواصل نقده لهذه الأدلة والحجج التي استدل بها مخالفوه في مسألة أقل الجمع من خلال المسلك النحوي، حيث ذكر استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ

¹ الإحكام 4/2

² سورة التحريم الآية 4

³ الإحكام 4/2

شَاهِدِينَ¹ الذي يدل على أن الحكم الصادر عن داوود وسليمان ذكر بصيغة الجمع ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾، بعدما ذكر بصيغة المثني ﴿يَحْكُمَانِ﴾. فيستفاد من ذلك أن أقل الجمع اثنان فصاعدا. لكنه يرى أن هذا الاستدلال لا يستقيم اعتمادا على قاعدة عود الضمير. فجعل الضمير في ﴿لِحُكْمِهِمْ﴾، راجعا إلى أقرب مذكور وهو ﴿الْقَوْمَ﴾، لا إلى داوود وسليمان.

وعلى هذا الأساس، ف"لا حجة لهم فيه، لأن الضمير في حكم العربية أن يكون راجعا إلى أقرب مذكور إليه. وأقرب مذكور إلى الضمير، قوله تعالى: ﴿غَنَمُ الْقَوْمِ﴾ فالقوم وداود وسليمان جماعة بلا شك. فكأنه تعالى قال وكنا لحكم القوم في ذلك، أي للحكم عليهم. كما تقول هذا حكم أمر كذا، أي الحكم فيه وعليه."²

ومن خلال هذا المسلك النحوي، انتقد أيضا مذهب القائلين بالعموم لكونهم استدلوا على مذهبهم هذا بالتوكيد فقالوا: "إن الذي يدل على حمل الألفاظ على عمومها إنما هو للتأكيد الوارد."³ فحكم على ما ذهبوا إليه بالتناقض. لأن اللفظ المؤكّد قد لا يقتصر على مؤكّد واحد، بل يمكن أن يؤكد اللفظ بمؤكدين أو ثلاثة مؤكّدات، مثل قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾⁴ فإذا ما حمل

¹ سورة الأنبياء الآية 78

² الإحكام في أصول الأحكام 4/5

³ الإحكام 3/124

⁴ سورة الحجر الآية 30

الأول «كُلُّهُمْ» على العموم، فما فائدة الثاني «أَجْمَعُونَ»؟! أم أن أولهما يحمل على العموم والآخر على الخصوص؟!؟

واستنادا إلى هذا المعنى في التوكيد، "يقال لهم: لو كان التأكيد ما ذكرتم، لكان كلامكم متناقضا أيضا، لأننا نجد التأكيد يأتي مرتين وثلاثا. فلو كان التأكيد الأول يأتي لإخراج اللفظ من الخصوص إلى العموم، لكان الثاني مثله أيضا، ولوجب أن يكون مخرجا للكلام المؤكّد، والتأكيد الأول عن الخصوص إلى العموم، فكان يكون التأكيد الأول خصوصا عموما معا، وهذا لا يعقل. والصحيح في ذلك ما قدمناه من أن التأكيد إنما هو حسم لشغب أمثالهم فقط، وليس التأكيد مخرجا للكلام المؤكّد عن خصوص إلى عموم أصلا."¹

وفي هذا السياق اعتمد -أيضا- على المسلك ذاته للرد على مذهب الواقفية، الذين راموا دفع الاعتراض الوارد على مذهب أصحاب العموم بقولهم: "معنى قوله تعالى: «أَجْمَعُونَ» بعد ذكر «كُلُّهُمْ»، هو غير المعنى في «كُلُّهُمْ». لأن «كُلُّهُمْ»، هو مخرج لقوله تعالى: «الْمَلَائِكَةُ» عن الخصوص إلى العموم. و«أَجْمَعُونَ» دال على أنهم سجدوا مجتمعين لا مفترقين."²

أراد أصحاب هذا المذهب الخروج من التناقض الذي وقع فيه أصحاب العموم، إلا أنهم وقعوا في إخراج لفظة التوكيد عن معناها. وهو الأمر الذي قابله

¹ الإحكام 3/124

² الإحكام 3/125

الإمام ابن حزم بعنف وشدة، حيث قال: "هذا جهل شديد وكذب مفرط، لأن جميعا ليس معناه الاجتماع ولا هو من بابه. وهذه مجاهرة في اللغة، لا يعرفها أهل اللغة. ولا يعرف أحد من أهل اللسان أن قول القائل: أتاني القوم أجمعون، أنه أراد مجتمعين، بل جائز أن يكون الذين أتوا أفرادا مفترقين. وهذه هي السفسطة التي حذر منها الأوائل."¹

كما انتقد من خلال هذا المسلك النحوي - أيضا - نوعا من أنواع الاستثناء، وهو استثناء الأكثر من جملة المستثنى منه، بعدما بسط الخلاف القائم في المسألة بقوله: "واختلفوا في نوع من أنواع الاستثناء، وهو أن يستثنى من الجملة أكثرها، ويبقى الأقل. فأجازه قوم، وهو قول جميع أصحابنا أهل الظاهر، وبه نأخذ، وبه قال جمهور الشافعيين. وأباه قوم، وهو قول جمهور المالكيين، ولا نعلم لهؤلاء القوم حجة أصلا في المنع من ذلك، إلا أن يقول بعضهم: إنكم قد وافقتمونا على جواز استثناء، ولا نوافقكم على جواز استثناء الأكثر."²

لكنه رأى أن هذه الحجة التي يمكن أن يحتج بها مخالفوه، قد تصح فيما لا نص فيه أو فيما لم يقم عليه برهان. وأما كل ما قام فيه برهان عقلي أو شرعي فلا عبرة -في نظره- بالموافق ولا المخالف، وإنما العبرة بالنص أو البرهان. وقد قامت البراهين على جواز استثناء الأكثر من جملة لا يبقى منها بعد ذلك إلا الأقل.

¹ نفسه.² الإحكام 4/15

والبرهان الذي قدمه دليلاً على صحة ما ذهب إليه، مستفاد من قوله تعالى: ﴿قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾¹ حيث "أبدل تعالى النصف من القليل، وهو بدل البيان. ولم يختلف قط أحد أنه لم يفرض عليه قيام الليل كله، وإنما فرض عليه القيام في الليل. وهذا البديل يحل محل المبدل منه. فالمفهوم أنه قال تعالى قم الليل إلا نصفه، ثم زادنا الله تعالى فائدة عظيمة، وهي أن النصف قليل بالإضافة إلى الكل."²

هكذا طوع الإمام ابن حزم المادة النحوية ليتخذ منها مسلكاً لنقد أصول الفقه دون التفات إلى موافق أو مخالف -كعاداته-، وإنما كان حسبه في تلك القضايا أن يكون القول الذي صار إليه، تشهد له قاعدة من قواعد النحو -حسب ما يراه- فيتبناه، أو أن يكون القول الذي رفضه مخالفاً لهذه القواعد -حسب ما يراه- فيرده ويأباه.

¹ سورة المزمل الآية 2-4

² الإحكام 4/16

المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم البلاغة

لا يجد المطلع على كتب أصول الفقه أي عناء في الوقوف على المباحث البلاغية، بقدر ما يجد العناء الكبير في محاولة الفصل بين ما هو بلاغي محض، وبين ما هو أصولي محض. فلعل نظرة عابرة في كتب أصول الفقه توقف الناظر عند بحوث بلاغية وافرة، خاصة وأن "علمي أصول الفقه والمعاني في غاية التداخل. فإن الخبر والإنشاء اللذين يتكلم فيهما المعاني، هما موضوع غالب الأصول. وإن كل ما يتكلم عليه الأصولي من كون الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومسائل الإخبار والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد والإجمال والتفصيل والتراجع، كلها ترجع إلى موضوع علم المعاني. وليس في أصول الفقه ما ينفرد به كلام الشارع عن غيره إلا الحكم الشرعي والقياس وأشياء يسيرة."¹

ويبدو واضحاً أن مقصد علماء أصول الفقه من تناول الدرس البلاغي ومناقشته في مدوناتهم، هو التوصل بهذه المباحث اللغوية والبلاغية للوصول إلى المعنى، والكشف عنه في النص الشرعي، معتمدين في ذلك على التحديد الدقيق للمعاني، دون الوقوف عند القيمة الجمالية التأثيرية للنص كما هو غرض

¹ شروح التلخيص وهي مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي 1/53، مطبعة السعادة، مصر الطبعة الثانية.

البلاغيين خصوصاً. فهم يتخذون هذه الدراسات الجمالية قرائن وبراهين، تفيد في الحكم النهائي عند تحليل النص و وصولاً إلى المعنى الدقيق.

ولهذا يعتبر الدرس البلاغي عند اللغويين درسا جماليا للتأثير في النفس وتكوين ملكة الأسلوب لديها، في حين يعتبر عند الأصوليين درسا دلاليا يوظف للكشف عن المعنى بدقة متناهية؛ لأن هذا المعنى المستنبط من النصوص الشرعية هو الحكم الشرعي الذي أراد الشارع الحكيم تطبيقه.

ويزداد هذا الاعتبار قوة ووضوحاً عندما يتم استحضار صلة الدرس الدلالي بالبلاغة، ليتبين أن الأبحاث البلاغية - سيما علم المعاني - كلها منصبة على مقصد المتكلم، ليوافق كلامه مقتضى الحال، فهي في هذا الجانب تتفق مع بحث الأصوليين للكلام في التوصل إلى مقصد المتكلم. فكلاهما يبحث عن الدلالة الحقيقية، إلا أن الأصوليين بحثوا قضية تفسير النص ليستخلصوا المعنى الدقيق والأرجح، في حين ركز البلاغيون على الجانب التأثري، وكيفية أداء المعنى ليوافق مقتضى الحال.

ولما كان استنباط الأحكام من نصوص القرآن والسنة، يتوقف على معرفة الأصولي لأساليب العربية وطرق الدلالة¹ فيها، ومدلولات ألفاظها أفراداً

¹ الدلالة مصدر للفعل دل. يقال دل يدل دلا ودلالة بفتح الدال وكسرهما، ودلولة بالضم والفتح والفتح أعلى. ينظر مختار الصحاح. وجاء في معجم مقاييس اللغة الدال واللام أصلان أحدهما إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والآخر اضطراب في الشيء. فالأول قولهم: دللت فلانا على الطريق. والدليل، الأمانة في الشيء. فالدلالة في اللغة تأتي بمعنى الهداية والإرشاد والإبانة كما تأتي بمعان أخرى. وهي تطلق بالاشتراك على معنيين:

وتركيباً، لم يكتف الأصوليون بما تدارسه البلاغيون في هذه المباحث اللغوية، بل امتدت دراستهم إلى ما ناقشه الكلاميون في مباحث الدلالة، خاصة الدلالة اللفظية الوضعية، استزادة على ما اقترضه البلاغيون منها، طلباً للتوصل إلى قواعد وضوابط أكثر دقة ورصانة، حتى تضبط دلالة الألفاظ على معانيها وتفهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً، ثم وضعوا المناهج لذلك في باب المباحث اللفظية.¹

- أحدهما: كون أمر بحيث يفهم منه أمر آخر وإن لم يفهم منه بالفعل. والمراد بالأمر الأول الدال، والثاني المدلول.
- ثانيهما: فهم أمر من أمر، أي فهمه منه بالفعل. فهو أخص مما قبله. والمراد بالأمر الأول المدلول، والثاني الدال، على عكس ما قبله. وهي إما لفظية أو غير لفظية. وكل منهما إما وضعية أو عقلية أو عادية. فتكون الأقسام ستة أمثلتها كالآتي:
أ- الدلالة اللفظية الوضعية: مثل دلالة لفظ "الأسد" على الحيوان المفترس.
ب- الدلالة اللفظية العقلية: مثل دلالة "اللفظ" على وجود لافظه أو حياته.
ج- الدلالة اللفظية العادية: مثل دلالة لفظ "أخ" بفتح الهمزة والخاء المعجمة على الوجد مطلقاً، ولفظة "أح" بضم الهمزة وفتحها والحاء المهملة على وجع الصدر.
هـ- الدلالة غير اللفظية الوضعية: مثل دلالة الإشارة بالرأس إلى أسفل على معنى نعم، وإلى أعلى على معنى لا.
و- الدلالة غير اللفظية العقلية: مثل دلالة تغير العالم على حدوثه.
ز- الدلالة غير اللفظية العادية: مثل دلالة الحمرة على الخجل أي الحياء. ينظر الاستئلال عند الأصوليين ص 19.
والقسم الأول من هذه الأقسام هو المقصود عند الأصوليين بالدراسة، وهو الدلالة اللفظية الوضعية. إلا أنهم في ذلك على طريقتين في تناول هذه الدلالة؛ طريقة الأحناف وطريقة المتكلمين وهم الشافعية ومن وافقهم من المالكية والحنابلة. ثم فاما الأحناف فقد قسموا اللفظ بالإضافة إلى المعنى تقسيمات أربعة:
- الأول: باعتبار وضع اللفظ للمعنى: وقسموه بهذا الاعتبار إلى عام وخاص ومشترك.
- الثاني: باعتبار استعمال اللفظ في المعنى وقسموه بهذا الاعتبار إلى حقيقة ومجاز وصريح وكناية.
- الثالث: باعتبار ظهور المعنى وخفائه إلى ما ظهر معناه وما خفي معناه وكل منهما ينقسم إلى أربعة أقسام فأقسام الظهور: الظاهر والنص والمفسر والمحكم وأقسام ما خفي معناه: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه.
- الرابع: باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى وطرق فهم المعنى من اللفظ وقسموه بهذا الاعتبار إلى عبارة وإشارة ودلالة واقتضاء وهذه التقسيمات للحنفية ولغيرهم طريقة أخرى تختلف عنها من بعض الوجوه. ينظر أصول الفقه لمحمد مصطفى شلبي ص 380 طبعة الدار الجامعية.
ثم وأما المتكلمون فقد قسموا اللفظ بالإضافة إلى المعنى إلى قسمين: دلالة منطوق ودلالة مفهوم.
- الأول: دلالة المنطوق وهي ما دل عليه اللفظ في محل النطق وقسموه إلى محكم ومبهم. وقسموا المحكم وهو الواضح الدلالة إلى نص وظاهر والمبهم وهو غير واضح الدلالة إلى مجمل ومتشابه ودلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة ودلالة الإيحاء.
- الثاني: دلالة المفهوم: وقسموها إلى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة: وقسموا مفهوم الموافقة إلى فحوى الخطاب ولحن الخطاب وقسموا مفهوم المخالفة إلى مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد واللقب. ينظر المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي تأليف نشأت علي محمود عبد الرحمن ص 262 مكتبة الثقافة الدينية القاهرة الطبعة الأولى 2006م.

والجدير بالذكر، أن هذه المناهج لم تكن على طريقة واحدة في معالجة هذه المباحث اللفظية، بل اتخذت مسالك شتى، كان المسلك الأول لجمهور الأصوليين، امتاز بالصبغة الكلامية وتقرير الأصول، من غير الالتفات إلى انطباق هذه القواعد على ما استنبطه الأئمة المجتهدون من الأحكام وربطها بفروعهم. عرفت هذه الطريقة بمسلك المتكلمين. أما المسلك الثاني فقد عرف بمسلك الأحناف، تميز بالانطلاق من الفروع الفقهية للإمام أبي حنيفة وأصحابه لصياغة القواعد الأصولية. وفي ظل هذين المسلكين ظهر مسلك ثالث يجمع بينهما، عني بتحقيق القواعد الأصولية وإقامة البراهين عليها، وربط الفروع الفقهية بالقواعد الأصولية.

أما الإمام ابن حزم فقد سلك مسلكا آخر ونهج لنفسه نهجا مستقلا، حيث اعتمد على ذكر المسائل الأصولية ومناقشتها، ثم تنزيلها على الفروع الفقهية، مع الاعتناء بالنصوص الشرعية والتمسك بظاهرها دون تأويلها، ومناقشة المخالفين له ورد أقوالهم في المسألة، ليطمئن إلى ما قرره من قواعد.

ولذلك وجد بغيته في هذه الطريقة لاستثمار الجانب البلاغي، ليجعل من دلالة الألفاظ على معانيها منطلقا آخر، لقراءة جديدة لأصول الفقه. وعلى هذا الأساس قرر "أن لفظة "أو" ولفظة "إن شئت" مفهوم منهما التخيير بلا خلاف منا ومنهم ومن جميع أهل اللغة، وقد سمعناه تعالى يقول: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا

وَأِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا¹
 وسمعناه تعالى يقول: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا²﴾ وجدنا الدليل البرهاني قد
 قام على خروج هاتين الآيتين عن التخيير إلى معنى آخر، فيلزم على دليلهم
 الفاسد ألا يحملوا لفظة "أو" ولا لفظة "إن شئت" أبدا على التخيير، لأنه يقال
 لهم كما قالوا: لو كانت لفظتا "أو" و"إن شئت" على التخيير، لكانت متى
 وجدت لم تكن إلا للتخيير، فلما وجدت لغير التخيير في عدة مواضع، بطل أن
 تكون للتخيير.³

فهذه الألفاظ الدالة على التخيير، لما وجدت في آيات غير دالة على هذا
 المعنى، يعني ذلك أنها لا تدل على ذلك بالأصالة. لكن الإمام ابن حزم يرى أن
 هذا القول لا يصح، لأن "في هذا إبطال الكلام كله، وإبطال التفاهم وفساد
 الحقائق والشرائع كلها والعلوم كلها. لأنه لا قول إلا وقد يوجد موضوعا في غير
 بنيته في اللغة، إما على المجاز أو لاتفاق من المتخاطبين. فلو وجب من أجل
 ذلك أن يبطل حمل الأسماء على معانيها التي رتبت لها في اللغة، لبطل كل ما
 ذكرنا. وكفى فسادا بكل قول أدى إلى إبطال الحقائق."⁴ وهذا التمسك بالدلالة
 الظاهرة للفظتي "أو" و"إن شئت" دون إخراجهما عن أصلها إلا بدليل،
 يتماشى بطبيعة الحال مع ما تقتضيه ظاهريته.

¹ سورة الكهف الآية 29

² سورة الإسراء الآية 50

³ الإحكام 3/6

⁴ الإحكام 3/7

ولكي يطمئن الإمام إلى ما ذهب إليه ويزيد الأمر وضوحاً، استدل على ذلك بفعل النبي ﷺ عملاً بما تقتضيه "أو" في الآية الكريمة التي نزلت لما توفي عبد الله بن أبي ابن سلول، وقام رسول الله ﷺ ليصلي عليه، فقام عمر فقال: يا رسول الله، أتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله ﷺ: إنما خيرني الله تعالى فقال: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾¹ وسأزيد على السبعين قال إنه منافق فصلى عليه رسول الله ﷺ² حملاً للفظه "أو" على ظاهرها فنزل قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾³ فكانت هذه الآية بيانا شافيا وافيا في عدم الصلاة عليه.

ولهذا رأى الإمام ابن حزم أن هذه الواقعة "بيان كاف في حمل كل شيء على ظاهره. فحمل رسول الله ﷺ اللفظ الوارد بـ"أو" على التخيير، فلما جاء النهي المجرد حمله على الوجوب. وصح بهذا أن لفظ الأمر والنهي غير لفظ التخيير والندب. ورسول الله ﷺ أعلم الناس بلغة العرب التي بها خاطبه ربه تعالى".⁴

¹ سورة التوبة الآية 80

² أخرجه البخاري في صحيحه في باب قوله استغفر لهم أو لا تستغفر لهم برقم 4302

³ سورة التوبة الآية 84

⁴ الإحكام 3/20

وفي هذا السياق الرامي إلى التمسك بالدلالة الظاهرة للألفاظ، جاءت مناقشة الإمام لاختلاف علماء أصول الفقه في قضية المشترك¹ ووقوعه في اللغة وفي النصوص الشرعية، ودلالته على العموم أو الخصوص. مبينا موقفه من اختلافهم في ذلك من خلال هذا المسلك اللغوي.

فقد كان اختلافهم في وقوع المشترك في اللغة أو في النصوص الشرعية هل هو واجب أم لا؟ وبتقدير أنه غير واجب فهل هو ممكن أو ممتنع؟ وبتقدير إمكانه فهل هو واقع أم لا؟ وتبعاً لهذه الاعتبارات يمكن تفصيل القول في المسألة إلى أقوال أربعة بالتقسيم العقلي هي كالآتي:²

◀ القول الأول: المشترك واجب الوقوع.

◀ القول الثاني: المشترك ممتنع الوقوع.

◀ القول الثالث: المشترك ممكن الوقوع لكنه لا يقع.

¹ لا يكاد كتاب من كتب أصول الفقه يخلو من الكلام عن المشترك وتعريفه وحكمه وغير ذلك من مباحثه. وقد أخذ الأصوليون من اللغويين تعريفه وأسباب وجوده، ولكنهم زادوا على ذلك مباحث أخرى. ولعل سيبويه أول من أشار إلى المشترك اللفظي في "الكتاب" بقوله: "اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف" ينظر الكتاب لسيبويه 1/24. وعقد ابن فارس (ت395هـ) بعده للمشارك فصلاً في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" فقال: "معنى الاشتراك أن تكون اللفظة محتملة لمعنيين أو أكثر" الصاحبي ص 201. وفي أواخر القرن الرابع الهجري اشتهر مبحث المشترك على نحو كبير حتى قال ابن جني (ت392هـ): "إن هذا الضرب من الكلام... كثير في كتب العلماء وقد تناهت أحوالهم وأحاطت بحقيقته أغراضهم". الخصائص 2/93. إلا أن الجديد عند ابن جني هو إثباته الاشتراك في في الأسماء والأفعال إضافة إلى الحروف أيضاً فقال عن (من ولا وإن) "إنها حروف وقعت مشتركة كما وقعت الأسماء مشتركة وكما وقعت الأفعال مشتركة" الخصائص 3/111-110. وبعد أن تناولته كتب أصول الفقه فقد تم تفصيل الكلام فيه على نحو كبير، سواء على مستوى التعريف أو الشروط أو الأحكام التي جاء في متن هذا البحث تلخيص مقتضب لأهمها.

² ينظر البحر المحيط للإمام بدر الدين الزركشي 2/122 وما بعدها.

◀ القول الرابع: المشترك ممكن الوقوع وهو واقع.

لكن عند التأمل في هذه الأقوال، يتبين أن الخلاف لفظي بين القول الأول والرابع، وكذلك بين القول الثاني والثالث، لتنحصر المسألة في قولين اثنين وهما:

◀ القول الأول: عدم وقوع المشترك في اللغة والنصوص الشرعية. ونسب الإمام الزركشي هذا القول إلى بعض الأئمة بقوله: "فأحاله ثعلب وأبو زيد البلخي والأبهرى على ما حكاه ابن العارض المعتزلي... ومنعه قوم في القرآن خاصة. ونسب لأبي داود الظاهري ومنعه آخرون في الحديث".¹ واستدلوا على ذلك بقولهم:

- إن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام.²
- إن ما يُظن كونه مشتركاً لفظياً بين معنيين أو أكثر، هو في الحقيقة حقيقة في الأول مجاز في الثاني. وذلك مثل لفظة "العين"، فإنها وضعت أولاً للجارحة المخصوصة، ثم نقل إلى الدينار لأنه في الصفاء والغرة مثل الجارحة، وإلى الشمس لأنها في الصفاء والضياء كالعين.³

¹ نفسه.

² ينظر المحصول للإمام الرازي 1/277

³ ينظر المحصول للإمام الرازي 1/265

﴿القول الثاني: المشترك واقع في اللغة وفي نصوص الشرع. وقد ذكر الإمام الشافعي وقوعه في كلام العرب، وأنه من سنن العرب في كلامها، ولما خاطب الله الناس بلسان العرب، وقع في القرآن الكريم وجاءت به السنة فقال: "خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها تسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة. وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفة واضحة عندها ومستنكرا عند غيرها، فمن جهل هذا من لسانها وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة، فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه." ¹ ومثل بعض الأصوليين لوقوعه في القرآن الكريم بلفظة "القرء" ولفظة "الصريم" ولفظة "عسعس". واستدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

- أن الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، والمتناهي إذا وزع على غير المتناهي لزم الاشتراك بالضرورة. لأن الألفاظ لا تستوعب المعاني، فلا بد من وجود لفظ واحد لمعان متعددة. ²
- أن المشترك موجود في اللغة العربية، وإن وجوده دليل على وقوعه. ولا ينكر ذلك إلا مكابر كما في لفظة "قرء" المشتركة بين الحيض والطهر، وهي مستعملة فيهما من غير ترجيح. وهذا هو معنى الاشتراك. ¹

¹ الرسالة للإمام الشافعي 51-53

² ينظر المحصول للإمام الرازي 1/263

ويتجلى موقف الإمام ابن حزم من القولين في كونه اختار القول الثاني، وقال بوقوع المشترك في اللغة وكلام الشارع الحكيم، وكان هذا واضحا مما سطره في مدونته الأصولية، بل صرح بأن "من العموم أن يكون لفظه مشتركا يقع على معان شتى وقوعا مستويا في اللغة. ومعنى قولنا مستو، أنه وقوع حقيقي وتسمية صحيحة لا مجازية. فإذا كان ذلك، فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه، ولا يجوز أن يخص بعض ما يقع عليه دون بعض".² ولم يكتف بالقول بوقوعه في الكلام العربي وفي كلام الشارع، بل نص - أيضا - على كونه من صيغ العموم يحمل على جميع معانيه التي يدل عليها.

لكن تصريحه هذا بإفادة المشترك للعموم مسبوق بخلاف ذلك عند بعض الأصوليين، كأبي الحسن البصري وأبي الحسن الكرخي.³ مستدلين على ذلك بكون "المعلوم بالضرورة، المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من الأفراد، لأن الوضع تخصيص لفظ بمعنى. فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا الموضوع له، ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ. فاعتبار كل من

¹ ينظر المنحول من تعليقات الأصول للإمام أبي حامد الغزالي ص 126 دار الكتب للطباعة والنشر دمشق سوريا الطبعة الثالثة سنة 1998م.

² الإحكام 3/129

³ هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال البغدادي شيخ الحنفية في زمانه ومفتي العراق من تصانيفه رسالته في أصول الفقه، شرح الجامع الكبير. ولد سنة 360هـ وتوفي سنة 340هـ ينظر لسان الميزان 4/99-98

الوضعين ينافي اعتبار الآخر. فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له وإنه غير جائز.¹

وهذا خلاف ما ذهب إليه الإمام الشافعي والقاضي أبو بكر الباقلاني وأبو علي الجبائي² والقاضي عبد الجبار³ من حمل اللفظ المشترك على عموم معانيه، وبه قال الجمهور. واستدلوا على قولهم هذا بأن اللفظ قد استوت نسبته إلى كل معانيه، فليس دلالة على البعض أولى من البعض الآخر، فيحمل على الجميع احتياطاً عند عدم وجود مانع⁴ من حمل اللفظ على جميع معانيه.⁵

كما استدلوا بوقوع المشترك في القرآن الكريم على عدة معان بلا قرينة لتحديد المعنى المراد، سواء كان ذلك المشترك حرفاً، كحرف الباء من قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾⁶ فقد يكون للإصاق، وقد يكون للتبعيض، وقد يكون صلة للتوكيد. وكذلك يعم المشترك في الأفعال، كما في قوله تعالى:

¹ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني 1/ 131 تحقيق سامي بن العربي الأثري دار الفضيلة الطبعة الأولى سنة 2000م.

² هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي أبو علي: من أئمة المعتزلة. ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة (الجبائية). له مقالات وآراء انفرد بها في المذهب. نسبته إلى جبي (من قرى البصرة) اشتهر في البصرة، ودفن بجبي. له (تفسير) حافل مطول، رد عليه الأشعري توفي سنة 303 هـ. ينظر الأعلام للزركلي 6/256

³ هو القاضي عبد الجبار الحבורي القاضي العلامة الحاكم الشهير بمدينة صنعاء عبد كان عالماً حافظاً وفقهاً متفناً ورعاً ناسكاً يستأنس به الضعفاء والمساكين، ويهابه الأكابر والعظماء من المتخاصمين، مات بصنعاء في ذي القعدة سنة 1184م. ينظر الأعلام للزركلي 2/473

⁴ المقصود بالمانع هنا هو حمل اللفظ على ما يدل عليه من معنى ونقيضه كالجمع بين الحيض والطهر في لفظة القرء. فإما أن يحمل القرء على معنى الطهر أو على معنى الحيض دون الجمع بينهما لأنه محال. لكن إذا كان للفظ معنيان أو أكثر دون مناقضة أحدهما للآخر فلا مانع -عند هؤلاء- من الجمع.

⁵ ينظر الفصول في الأصول لأحمد بن علي الرازي 1/78 الطبعة الأولى سنة 1985م.

⁶ سورة المائدة الآية 6

﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾¹ فلفظ ﴿عَسْعَسَ﴾ يعني أقبل ويعني أدبر. وقد يعم المشترك في الأسماء كما في لفظ "القرء" من قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾² و﴿قُرُوءٍ﴾ جمع قرء ويعني الطهر ويعني الحيض.³

وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن حزم، حيث عد المشترك قسما من أقسام العموم بقوله: "ومن العموم أن يكون لفظه مشتركا يقع على معان شتى وقوعا مستويا في اللغة."⁴ يعني دون ترجيح أحد المعنيين على الآخر، أو اعتبار أحد المعنيين حقيقة والآخر مجازا. و"لا يجوز أن يخص بها بعض ما يقع عليه دون بعض."⁵ وفي هذا تعزيز لتمسكه القوي، وإخلاصه الدائم لنظريته الظاهرية من خلال هذا المسلك اللغوي.

وهذه القناعة نفسها، هي التي جعلته يحمل دلالة اللفظ من حيث الشمول على عمومها، مخالفا بذلك أرباب الخصوص وأرباب الوقف، مناقشا لأقوالهم وأدلتهم من خلال مسلك بلاغي دلالي. مع العلم بأن الأصوليين اختلفوا بهذا الصدد على أقوال؛ اختار الإمام واحدا منها وانتقد الباقي ورده، وأهم هذه الأقوال ثلاثة:

¹ سورة التكويد الآية 17

² سورة البقرة الآية 228

³ ينظر المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عمر الرازي 1/282 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر. وينظر أيضا تفسير الطبري للإمام أبي جعفر بن جرير الطبري 2/444 دار الفكر بيروت لبنان.

⁴ الإحكام ص 129

⁵ نفسه.

﴿القول الأول: أن صيغة اللفظ تدل على عمومته دون التوقف أو النظر حتى يرد دليل على خلاف ذلك، فيخرج اللفظ عن عمومته إلى بعض ما يقتضيه. وهذا القول هو مذهب جمهور الأصوليين، وسمي هؤلاء بأرباب العموم.

﴿القول الثاني: أن صيغة اللفظ تدل على الخصوص، ولكن إذا ورد دليل بحمل اللفظ على العموم وجب حمله عليه. وهذا مذهب بعض الحنفية وبعض الشافعية، وسمي هؤلاء بأرباب الخصوص.

﴿القول الثالث: أن الواجب عند فهم اللفظ هو التوقف مبدئياً حتى يتبين المراد عن طريق القرائن. وهذا مذهب بعض الأصوليين مثل محمد بن شبيب¹ وأبي سعيد البردعي² وعامة الأشاعرة³ وعامة المرجئة¹ وسمي هؤلاء بأرباب الوقف.

¹ هو محمد ابن شبيب الزهراني البصري فقيه محدث روى عن الحسن البصري والشعبي، وروى عنه الإمام مسلم والإمام النسائي. ينظر تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني 3/587 مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.
² هو أحمد بن الحسن أبو سعيد البردعي فقيه حنفي تفقه على يد أبي علي الدقاق وموسى بن نصر الرازي، تفقه عليه أبو الحسن الكرخي وأبو طاهر الدباس القاضي وأبو عمرو الطبري حكاة الخطيب. وذكر أنه دخل بغداد حاجاً فوقف على داود بن علي صاحب الظاهر، وكان يكلم رجلاً من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وقد ضعف في جوابه الحنفي، فجلس البردعي وسأله عن بيع أمهات الأولاد، فقال داود: يجوز، فقال له: لم قلت؟ فقال: لأننا أجمعنا على جواز بيعهن قبل العلوق، فلا يزول هذا الإجماع إلا بإجماع مثله، فقال له البردعي أجمعنا على أن بعد العلوق قبل وضع الحمل لا يجوز بيعها، فيجب أن يتمسك بهذا الإجماع ولا يزول عنه إلا بإجماع مثله، فانقطع داود وقال: ينظر في هذا، وقام أبو سعيد فعزم على القعود ببغداد والتدريس لما رأى عليه أصحاب الظاهر، فلما كان بعد مدة مديدة، رأي في المنام كأن قايلًا يقول له: "فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْمَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَتَفَعُّ النَّاسُ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ" (سورة الرعد الآية 17) فانتبه فإذا رجل يدق الباب، فإذا قايل يقول: قد مات داود بن علي صاحب المذهب، فإن أردت أن تصلي عليه فاحضر، وأقام أبو سعيد ببغداد سنين كثيرة يدرس ثم خرج إلى الحج فقتل في وقعة القرامطة مع الحجاج سنة 317هـ ينظر طبقات الحنفية لعبد القادر بن أبي الوفاء 1/66 نشر مير محمد كتب خانة كراتشي الهند الطبعة الأولى سنة 1403هـ.

³ ينظر اللمع في أصول الفقه لأبي إسحاق الشيرازي ص 28

فأما موقف الإمام ابن حزم من أرباب الخصوص فتجلى في نقده لجميع أدلتهم وردها جملة وتفصيلاً. لكن المقصود بهذا الصدد، هو التركيز على ما تم نقده من خلال المسلك اللغوي البلاغي، وهو قولهم: لو كان اللفظ يقتضي العموم لما حسن فيه الاستثناء. رده الإمام بكون الاستثناء أمراً طارئاً بعد العموم، فلا يصح أن يكون حجة في محل النزاع، "وهذا غاية التمويه. لأن العموم صيغة ورود اللفظ الجامع لأشياء ركب ذلك اللفظ عليها. فإذا جاء الاستثناء، كان ذلك اللفظ مع الاستثناء معاً صيغة للخصوص، وهذا نص قولنا. فورود الاستثناء عبارة عن الخصوص، وعدم الاستثناء عبارة عن العموم."²

كما ناقش استدلالهم بقوله تعالى: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾³ الذي هو العلم اليقيني بأن الريح لا تدمر كل شيء، فهي لا تدمر التراب والماء مثلاً. فلا يحمل هذا اللفظ على العموم بقدر ما يدل على الخصوص. لكنه رد قولهم هذا بدلالة الآية نفسها. فلفظة ﴿بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ تقتضي عموم الشيء لا خصوصه، لأنه تعالى إنما قال: إنها دمرت كل شيء على العموم من الأشياء التي أمرها الله تعالى بتدميرها، فسقط احتجاجهم بهذه الآية. وبهذه الطريقة نفسها رد استدلالهم

¹ وهم فرقة إسلامية يعتقدون أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما أنه لا ينفع مع الكفر طاعة وسموا مرجئة لاعتقادهم أن الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي أي أخره عنهم ينظر التعريفات للرجائي 1/649

² الإحكام 3/107-106

³ سورة الأحقاف الآية 25

بقوله تعالى: ﴿مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتُهُ كَالرَّمِيمِ﴾¹ من خلال ما تقتضيه لفظة ﴿أَتَتْ عَلَيْهِ﴾ لأنه تعالى إنما أخبر أنها دمرت كل شيء أتت عليه، لا كل شيء لم تأت عليه فبطل تمويههم.²

وأما موقفه من أرباب الوقف فلا يختلف كثيرا عن موقفه من أرباب الخصوص، بل انتقد أدلتهم وردها دليلا تلو الآخر. من ذلك قولهم: إن صيغة اللفظ كثيرا ما تكون مشتركة بين العموم والخصوص، ولا يعرف من اللفظ إرادة أحدهما قطعا، فبطل أي قول مع الاحتمال، لذلك وجب التوقف في مراد اللفظ حتى يثبت ما يرجح أحدهما على الآخر. غير أن الإمام ابن حزم يرى أن قولهم هذا لا أساس من الصحة. لأن صيغة اللفظ إذا كانت مشتركة بين العموم والخصوص، فإنها تحمل على العموم فقط، ولا يجوز حملها على الخصوص. لأنه "من العموم أن يكون لفظه مشتركا يقع على معان شتى وقوعا مستويا في اللغة. ومعنى قولنا: مستو، إنه حقيقي وتسمية حقيقية لا مجازية. فإذا كان ذلك فحملها واجب على معنى وقعت عليه ولا يجوز أن يخص بها ما يقع تحتها"³

وفي مقابل هذا الرد للقولين السابقين؛ قول أرباب الخصوص وأرباب الوقف، ينتصر الإمام ابن حزم لقول أرباب العموم، بحشد البراهين والأدلة المثبتة لحمل اللفظ على عمومته وكل ما يقتضيه من المعاني دون توقف ولا نظر،

¹ سورة الذاريات الآية 42

² ينظر الإحكام 3/103-102

³ الإحكام 3/129

حتى يثبت الدليل على إخراج اللفظ على هذا العموم إلى بعض ما يقتضيه. ومن تلك الأدلة الجارية على سنن هذا المسلك اللغوي، أن عدم حمل كلام الشارع على عمومته سيخرجه من الوجوب من بعض ما يقتضيه ظاهر اللفظ، فيكون كلام الناس أكثر معنى من كلام الشارع الحكيم فيما لو حملنا كلام الناس على العموم، وهذا محال لانتفاء المقارنة بين الخالق والمخلوق. حيث يقول: "وكذلك يقال أيضا للقائلين بالوقف أو النذب: أموجبون أنتم لحمل الأشياء الواردة من الله تعالى ونبيه ﷺ على أنها غير واجبة، وعلى الوقف فيها، أم أنتم نادبون إلى ذلك؟ فإن قالوا نحن موجبون لذلك، قيل لهم: فما الذي جعل كلامكم محمولا على الوجوب؟ وكلام ربكم محمولا على غير الوجوب؟ وهذا كفر شديد ممن اعتقده، وضلال مبين ممن تقلده. وإن قالوا بل نحن نادبون إلى ذلك، أقرؤا أنهم لا يلزمنا قبول قولهم وبالله التوفيق.¹

كما يرى الإمام أن إخراج اللفظ عن عمومته إلى بعض ما يقتضيه بدون دليل، تحكم ورجم بالغيب. لأنه لا يدري أي معاني ذلك اللفظ أولى من بعض بالتخصيص. "وهذا أمر ليس في طاقة أحد فهمه، ولا الوقوف على حقيقته أبدا. لأنه لا ندري أي أبعاض 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.¹ فلا ينبغي تخصيص اللفظ بدون مخصص، لأن فيه تعطيلاً لبعض معاني اللفظ، كما لا ينبغي التوقف في معنى اللفظ، لأنه تعطيل اللفظ كله عن العمل به، وكلاهما مرفوض في نظر الإمام ابن حزم.

وبعد مناقشة مستفيضة لأدلة القائلين بالوقف والقائلين بالخصوص ونقدها، بل ونقضها بما لا مجال للشك فيه - في نظره - والاطمئنان إلى القول بالعموم وأدلتها، يبدي الإمام ابن حزم انزعاجاً شديداً من أصحاب هذين القولين، بل يعتبر ادعاءهم للوقف وللخصوص بلا دليل، أمراً يثير القلق ويستدعي الخوف من تدليسهم على المسلمين وسعيهم لإبطال الديانة، حيث يقول: "وما أخوفني أن يكون ملقي هاتين النكتتين من القول بالوقف: في اتباع الظاهر، وفي الوجوب وفي العموم وفي الفور. ومن القول بصرف الألفاظ الواردة عن الله تعالى ورسوله ﷺ إلى تأويل بلا دليل، وإلى سقوط الوجوب بلا دليل، وإلى الخصوص بلا دليل، وإلى التراخي بلا دليل، كافراً مشركاً زنديقاً مدلساً على المسلمين ساعياً في إبطال الديانة."² ولم يشفع لهم عنده أنهم أصحاب اجتهاد معتبر، قد يختلف معهم حيناً ويتفق معهم أحياناً.

¹ الإحكام 3/123

² الإحكام 3/121

لكنه يرى أن المؤامرة التي تحاك ضد هذا الدين، تستدعي اليقظة والحذر - في نظره - حتى ممن يحسب على المسلمين، ويتجمل بلبوس العلم، ويرفل في حلل الاجتهاد المستوفي لشروطه، لأن "هذه الملة الزهراء الحنيفة السمحة كيدت من وجوه خمسة، وبغيت الغوائل من طرق شتى، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية، وسعي عليها بالحيل الغامضة. وأشد هذه الوجوه، سعي من تزيا بزيهم، وتسمى باسمهم، ودس لهم سم الأسود في الشهد والماء البارد، فلفظ لهم في مخالفة القرآن والسنة، فبلغ ما أراد ممن شاء الله تعالى خذلانه وبه تعالى نستعيد من البلاء، ونسأله العصمة بمنه لا إله إلا هو." ¹ محذرا الناس من كل من يدعو إلى مفارقة ظاهر النص الشرعي بغير دليل، فيقول: "فلتسؤ ظنونكم أيها الناس بمن يحسن لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى، أو كلام نبيكم ﷺ بغير بيان منها أو إجماع من جميع الأمة، وبمن يزين لكم التأخر عن طاعتها، ويسهل عليكم ترك الانقياد لهما، ويقرب لديكم التحكم في خطابهما والفرق بينهما بطاعة بعض ومعصية بعض، وهذا هو التخصيص الذي يدعونه بلا دليل وبالله نعتصم." ²

من خلال هذا النقد الحازم، والقرار الجازم، بإبطال قول أرباب الخصوص وأرباب الوقف بمنهج لغوي صارم عنده، يقف الإمام ابن حزم وقفة المنتصر للحق الحقيقي بالقبول، رافضا كل ما سواه، معرضا عن مذاهب وأقوال قد رآها

¹ الإحكام 121-122/3

² الإحكام 122/3

حائدة عن جادة الصواب دون تردد ولا وجل، مهما علا شأن أصحابها، ومهما بلغوا من الثقة في علمهم ودينهم، معتبرا قولهم هذا مجرد إفك لا ينبغي الالتفات إليه. "فقد لاح -بحمد الله- إفك القائلين بالخصوص أو الوقف بالبراهين الضرورية وبالله التوفيق"¹

إلا أن المتأمل لهذه النصوص، يرى أن كلام الإمام لا يخلو من مصادرة للحق حيناً، ومبالغة في الرد أحياناً، خاصة وأنه كلما أنهى انتقاده للمخالفين إلا وأكد على قوة مذهبه ورسائله، دون أن يفوت أية فرصة للدعوة إلى ظاهريته، محذرا الناس من مخالفتها واتباع غيرها. "لأن كل من لا يحمل كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ على ظاهره وعمومه والوجوب، فإن مذهبه الذي يصرح به، هو أنه متى أمره الله تعالى بأمر أو رسوله عليه السلام قال لا أقبل شيئاً من هذا الكلام، إذ لعل له تأويلاً غير موضوعه في اللغة، ولا أعمل بشيء مما أمرني به، لأنه ليس على الوجوب ولا على العموم، إذ لعلك أردت به بعض ما يقع عليه. فاعرفوا الآن أن هذا هو الكفر الصريح، والخروج عن الإسلام جهاراً."² مع أن أحداً من الأصوليين المخالفين له، لم يقل بذلك حتى يخرج من ملة الإسلام ويرميه بالكفر.

¹ الإحكام ص 3/127² نفسه.

صحيح أنه قد يلزم - نظريا - من قول القائلين بالخصوص تعطيل النص جزئيا، ومن قول القائلين بالوقف تعطيل النص كليا، لكن لم يكن مرادهم تعطيل النصوص. وما ثبت أنهم عطلوا نصا بقدر ما هي منهجية في التعامل مع النص، قد تصيب الحق أحيانا وتخطئه أحيانا كما يقع لكل مجتهد، وتلك طبيعة الاجتهاد البشري. ولا ينبغي لمجتهد أن يحتكر الحق والصواب، ويقصي المخالف له في منهجه ويظن به ظن السوء، ثم يخرج عن الإسلام ويسمه بالكفر، لمجرد أنه أخطأ في اجتهاده، خاصة وأن المجتهد مأجور مصيبا ومخطئا، تحفيزا منه ﷺ لأئمة على الاجتهاد، مع العلم أن الإمام ابن حزم نفسه يحرم التقليد ويوجب الاجتهاد حتى على عوام الناس، فكيف يكون الاجتهاد عنده واجبا، ثم يرمى المجتهد بالكفر إن أخطأ لمجرد خوفه أن يكون "ساعيا لأبطال الديانة"؟؟؟

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي
وفيه أربعة مطالب:

- ◀ **المطلب الأول:** علاقة علم المنطق بأصول الفقه
- ◀ **المطلب الثاني:** علم المنطق عند الإمام ابن حزم
- ◀ **المطلب الثالث:** نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي
- ◀ **المطلب الرابع:** نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال برهان الخلف

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي

المطلب الأول: علاقة علم المنطق بأصول الفقه

من الطبيعي وجود أطوار ومراحل لدخول علم المنطق إلى رحاب علوم الشريعة. إلا أن حقيقة هذا الحضور المنطقي في بداياتها لم تتجاوز استعارة بعض المسائل المتفرقة والمتناثرة في بعض المدونات الأصولية، وهو موقف غير صريح للتأثر بهذا العلم من لدن المتكلمين على وجه الخصوص، حيث قدمت هذه المسائل المنطقية في ثوب المقدمات الكلامية.

ومن الصعب جدا تحديد بداية لهذه المرحلة الأولى على سبيل الجزم لكثرة ما فقد فيها من مصنفات. غير أنها - على سبيل العموم - كانت في القرنين الثالث والرابع الهجريين. ولعل أوضح فترة يمكن فيها تلمس المسائل المنطقية في أصول الفقه، لم تكن إلا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري مع القاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي¹ في كتابه "العمد"، الذي استعمل فيه طائفة من المصطلحات المنطقية مثل: الحد، والتجويز، والتناقض، والصورة، والقطع، والظن، مع نزعة جدلية تطبع مناقشة بعض المسائل عن طريق إيراد جملة من الاعتراضات والجواب عنها.

¹ هو القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الاستراباذي إمام المعتزلة. كان مقلدا للشافعي في الفروع وعلى رأي المعتزلة في الأصول، وله في ذلك التصانيف المشهورة. تولى القضاء بالري. ورد بغداد حاجا وحدث بها عن جماعة كثيرين. توفي في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة. ينظر طبقات الشافعية لجمال الدين الإسنوي 173-174/1 دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى 1987م.

ويشهد لحضور هذا الوافد المنطقي عند القاضي ما ذكره تلميذه أبو الحسين البصري¹ حيث قال في مقدمة كتابه "المعتمد": "ثم دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه بعد شرحي كتاب "العمد" واستقصاء القول فيه، أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام، نحو القول في أقسام العلوم وحد الضروري منها والمكتسب..."²

ولعل المتأمل لهذا النص، يلحظ انزعاج الرجل من هذا الدخيل الذي وسمه بـ "دقيق الكلام" الذي "لا يليق بأصول الفقه". إلا أنها كانت إشارة عابرة منه ليمضي في "استقصاء القول فيه".

لكن الأمر يزداد وضوحاً وصراحة مع القاضي أبي بكر الباقلاني³ في كتابه "التقريب والإرشاد"، حيث قرر فيه جملة من المسائل المتعلقة بالحد، والماهية، والعرض، والجوهر، والدوران، والانعكاس، والقضية، والجنس، والنقض⁴. وناقش تقسيم العلم إلى قديم وحادث، والحادث إلى اضطراري واستدلالي⁵، وذكر ما اصطلاح عليه في علم المنطق بقوانين الفكر الأساسية¹.

¹ هو محمد ابن علي بن الطبيب أبو الحسين البصري شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامية، كان فصيحاً بليغاً، عذب العبارة، يتوقد ذكاء وله اطلاع كبير. حدث عن: هلال بن محمد بحديث رواه عنه أبو بكر الخطيب. أخذ عنه: أبو علي بن الوليد، وأبو القاسم بن التبان المعقول. وله كتاب "المعتمد في أصول الفقه" من أجود الكتب. توفي ببغداد في ربيع الآخر سنة ست وثلاثين وأربع مئة وقد شاخ. سير أعلام النبلاء 17/587.

² المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي 7/1 بتحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي طبعة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق سنة 1964م.

³ هو محمد بن الطبيب بن محمد بن جعفر بن القسم القاضي أبو بكر الباقلاني البصري صاحب التصانيف في علم الكلام، سكن بغداد وكان في فنه أوحده زمانه، وكان موصوفاً بجودة الاستنباط وسرعة الجواب. انتهت إليه الرياسة في مذهبه. توفي في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مائة. ينظر وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين بن خلكان 4/269 بتحقيق إحسان عباس دار صادر لبنان.

⁴ الإرشاد والتقريب ينظر مثلاً 1/200-176-29

⁵ نفسه 1/183

لتتوالى المحاولات المرحبة بعلم المنطق في المصنفات الأصولية على نحو كبير، خاصة مع مجموعة من كبار العلماء مثل شيخ الحنابلة أبي يعلى الفراء،² في كتابه "العدة في أصول الفقه"، والفقيه المالكي أبي الوليد الباجي في كتابه "إحكام الفصول في أحكام الأصول" وشيخ الشافعية في عصره أبي إسحاق الشيرازي³ في كتابه "شرح اللمع"، ثم إمام الحرمين الجويني⁴ في كتابه "البرهان"، الذي كان أوضح وأصرح ممن سبقه في ربط الصلة بين العلمين في هذه المرحلة.

أما المرحلة الثانية في تاريخ تأثر علم الأصول بعلم المنطق، فكانت في النصف الأول من القرن الخامس الهجري. حمل لواءها الإمام ابن حزم، متجاوزاً في أثنائها حدود المؤلف عند من سبقه من الأصوليين بتصنيف كتاب مستقل في علم المنطق، وهو ترجمة لما نقل عن أرسطو، مصرحاً بذلك من خلال العنوان "التقريب لحد المنطق". حشد فيه كل ما أمكنه لتقريب هذا العلم

¹ نفسه 1/190

² هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء شيخ الحنابلة في وقته، وعالم عصره في الأصول والفروع وأنواع الفنون. من أهل بغداد. ولده القائم العباسي قضاء دار الخلافة والحريم وحران وحلوان. من تصانيفه: "أحكام القرآن" و"الأحكام السلطانية" و"المجرد" و"الجامع الصغير في الفقه" و"العدة" و"الكفاية في الأصول" توفي سنة 458 هـ. ينظر الموسوعة الفقهية الكويتية 1/364 الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دار السلاسل الكويت الطبعة الثانية سنة 1427 هـ.

³ هو إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروزبازي الملقب جمال الدين. سكن ببغداد وتفقّه على جماعة من الأعيان وصنف التصانيف المباركة المفيدة منها "اللمع" و"شرح اللمع" في أصول الفقه، وانتفع به خلق كثير. توفي ليلة الأحد الحادي والعشرين من جمادى الآخرة سنة ست وسبعين وأربعمائة ببغداد. ينظر وفيات الأعيان 1/30-29.

⁴ هو عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق. سافر إلى بغداد ولقي بها جماعة من العلماء، ثم خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويقتي ويجمع طرق المذهب، ولهذا لقب بإمام الحرمين، ثم عاد إلى نيسابور وتولى الخطابة بالمدرسة النظامية، وكان يجلس فيها للوعظ والمناظرة، وظهرت تصانيفه في كل فن حتى انتهت إليه رئاسة الأصحاب وفوض إليه أمر الأوقاف، وبقي على ذلك قريبا من ثلاثين سنة غير مزاحم ولا مدافع. توفي ليلة الأربعاء الخامس والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وسبعين وأربعمائة بنيسابور، فأغلقت الأسواق يوم موته وكسر منبره في الجامع وقعد الناس لعزائه، وكانت تلامذته يومئذ قريبا من أربعمائة واحد كسروا محابرهم وأقلامهم وأقاموا على ذلك عاما كاملا. ينظر وفيات الأعيان 169-170/3.

إلى أذهان الخاصة والعامة. قاصدا من وراء ذلك، إزالة سوء الظن به وتحبيبه للناس وجعله مدخلا إلى فهم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ فيقول: "الكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام... كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته، عظيمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم... ففي مسائل الأحكام الشرعية، بها يتعرف كيفية التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، وكيف يعرف الخاص من العام والمجمل من المفسر، وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وكيف تقدم المقدمات وإنتاج النتائج، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا، وما يصح مرة ويبطل أخرى، وما لا يصح البتة، وضرب الحدود التي من شذ عنها كان خارجا عن أصله، ودليل الخطاب ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه."¹

¹ الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم 2/77 مكتبة الخانجي القاهرة.

المطلب الثاني: علم المنطق عند الإمام ابن حزم

يكشف النص الذي سبق ذكره للإمام ابن حزم مكانة علم المنطق وأهميته عنده، حيث ابتدأ ذلك بالدفاع عن هذا العلم بدرء التخوفات والتحفظات منه - خاصة في جانب العقيدة- لأن "الكتب التي جمعها أرسططاليس في حدود الكلام... كلها كتب سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز وجل وقدرته". ليجعله بعد ذلك معيارا لاستنباط الأحكام الشرعية لأن "بها يتعرف كيفية التوصل إلى الاستنباط، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها". بل اتخذه حكما وفيصلا لتمييز الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل في جميع العلوم، لكونه أداة نقدية صارمة لا يشك في نتائجها "عظيمة النفع في انتقاد جميع العلوم". ليتسنى له الوصول إلى حقيقة غير مسبقة في تاريخ علم الأصول، وهي أن علم المنطق "مما لا غناء للفقهاء المجتهدين لدينه ولأهل ملته عنه".

وهذه الحقيقة نفسها قررها بعده الإمام الغزالي بعدما صنع نفس الصنيع، وهو وضع مقدمة منطقية في كتابه الأصولي "المستصفى" فقال: "ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا".¹

إلا أن الإمام الغزالي -في حقيقة الأمر- لم يبد ارتياحا تاما لما قرره على خلاف ما فعله الإمام ابن حزم لكونه انتقد هذا التداخل بقوله: "وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام. وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طبائعهم، فحملهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة... فذكر

¹ المستصفى 1/10

حجية العلم والنظر على منكريه، استجرار الكلام إلى الأصول.¹ وحاول أن يعتذر عن ذلك، من خلال التماس العذر للمتكلمين في هذا الأمر فقال: "وعذر المتكلمين في ذكر حد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه، أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين."²

وعلى الرغم من هذا الانتقاد والاعتذار وعدم الرضى عن تأثير علم الأصول بعلم المنطق إلا أن الإمام الغزالي صرح نفسه بأنه لا يستطيع التخلي عن هذا الوافد في مصنفه الأصولي قائلاً: "وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإننا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه، لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة."³

من خلال ما سبق، يمكن القول: إن الإمام ابن حزم هو أول من وضع مقدمة منطقية لأصول الشريعة - أصول الدين وأصول الفقه - وإن كانت مستقلة في كتاب خاص، إلا أنه صرح في مقدمة مدونه الأصولية "الإحكام في أصول الأحكام" أنها أصل لمعرفة الحق من الباطل في أصول الفقه حيث قال: "فكتبنا كتابنا الموسوم بكتاب 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، وبيننا كل ذلك بيانا سهلا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عز و جل، فكان ذلك الكتاب أصلا لمعرفة علامات الحق من الباطل... ثم جمعنا كتابنا هذا (الإحكام)، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله

¹ المستصفى 9/1

² نفسه.

³ نفسه.

عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفا (التقريب).¹

وعلى هذا الأساس أخضع الإمام ابن حزم الدرس الأصولي للمحاكمة والنقد والتمحيص تحت سلطان هذا المسلك المنطقي بعدما اطمأن إلى صرامة قواعده ودقتها، واثقا مما أودعه في كتاب التقريب من قوانين منطقية "عظيمة النفع في انتقاد جميع العلوم". فكانت هذه العقلية المنطقية عند الإمام ابن حزم حاضرة بقوة في كل إنتاجه المعرفي بما في ذلك أصول الفقه. قاصدا إلى مراجعته وإعادة قراءته من جديد، لتصحيح مباحث رأى أنها قد انحرفت عن طريق السداد، وتنكبت عن سبيل الرشاد، سالكا هذا المسلك المنطقي لا يلوي على شيء، وإن أدى ذلك إلى مخالفة كل المناهج المتداولة المعروفة، ومقارعة قواعد أهل النظر المألوفة.

وتتجلى معالم مسلكه المنطقي الذي اتخذه سبيلا إلى نقد الدرس الأصولي في مجموعة من القوانين الصارمة، التي اطمأن إلى الاعتماد عليها والوثوق بها في تحقيق هدفه المنشود، لكونها تتماشى مع طريقته القطعية اليقينية، وهي منتظمة في المطلبين الآتين:

¹ الإحكام 1/8

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه منه خلال القياس المنطقي

يعتبر موضوع الاستدلال¹ بوجه عام أهم المواضيع التي يعالجها المنطق، لأن الغرض الأساس من هذا الأخير هو الانتقال من معلوم إلى مجهول انتقالاً سليماً لا شبهة فيه. وهذا هو جوهر القياس المنطقي² الذي عرف بأنه "صيغة شكلية لإثبات حقائق سبق العلم بها ولكن حصلت الغفلة عن جوانب منها، إذ يأتي القياس المنطقي منها عليها أو ملزماً الخصم بالتسليم بها إذا هو أنكرها."³

إلا أن منه الصحيح وغير الصحيح، والصحيح "هو قول مؤلف من قضايا متى حصل التسليم بها لزم عنه لذاته قول آخر."⁴

¹ الاستدلال لغة طلب دلالة الدليل. وفي الاصطلاح له معنيان: الأول عام؛ وهو إقامة الدليل مطلقاً من نص أو إجماع أو قياس على مسألة من المسائل الفقهية. والثاني خاص؛ وهو المقصود هنا. وقد عرفه عبد المومن البغدادي في كتابه قواعد الأصول ومعاقد الفصول بقوله: "الاستدلال ترتيب أمور معلومة يلزم من تسليمها تسليم المطلوب." ص 113 تحقيق أحمد مصطفى الطهطاوي دار الفضيلة الطبعة الأولى 1997م.

² للقياس المنطقي مصطلحات ينبغي بيانها وهي:

المقدمة وهي: القضية التي يتألف منها القياس مثل: (كل ذهب معدن) هذه مقدمة، و(كل معدن يتمدد بالحرارة)، هذه مقدمة أخرى. فكل قياس يتألف من مقدمتين:

- الصغرى وهي: المقدمة الأولى (كل ذهب معدن).
- الكبرى وهي: المقدمة الثانية (كل معدن يتمدد بالحرارة).
- النتيجة وهي: القول الذي ينتج من المقدمات، مثل (كل ذهب يتمدد بالحرارة).
- وهذه النتيجة هي ثمرة العملية القياسية التي يقوم بها الشخص.
- الحدود وهي: مفردات المقدمتين، أي أجزاء كل مقدمة من موضوع ومحمول. ففي هذا المثال؛ الحدود هي: (الذهب- معدن- يتمدد بالحرارة). والحدود ثلاثة هي:
- الحد الأصغر وهو: موضوع النتيجة.
- الحد الأكبر وهو: محمول النتيجة.
- الحد الأوسط وهو: المكرر بين مقدمتي القياس، وهو عمدة القياس ولا يتكون من دونه.

ف(الذهب) حد أصغر لأنه موضوع النتيجة. و(يتمدد بالحرارة) حد أكبر لأنه محمول النتيجة. و(المعدن) هو الحد الأوسط لأنه تكرر في المقدمتين (كل ذهب معدن - وكل معدن يتمدد بالحرارة). ينظر الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ص 351 دار المعرفة - بيروت. ومبادئ في نظرية الشعر والجمال لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري ص 153

³ ضوابط المعرفة ص 227

⁴ ينظر المرجع نفسه ص 228

فالقياص إذن حجة من الحجج العقلية، يؤتى بها لإثبات مطلوب تصديقي. وهو نوع من أنواع الاستدلال غير المباشر، لأن الانتقال فيه من المعلوم إلى المجهول يتم بواسطة معينة، إذ لابد هنا من حد ثالث يربط بين حدين حتى يمكن الوصول إلى نتيجة معينة.

ولهذا كان أساس عمل القياص المنطقي معتمدا على التلازم بين مقدمتيه وبين النتيجة؛ الحد الأصغر يستلزم الحد الأوسط، والحد الأوسط يستلزم الحد الأكبر، فينتج عن ذلك أن الحد الأصغر يستلزم الحد الأكبر بواسطة الحد الأوسط. ولأجل هذا كان الحد الأوسط هو روح القياص وعمدته.

مثال ذلك: كل ذهب معدن وكل معدن يتمدد بالحرارة فكل ذهب يتمدد بالحرارة.

فهاتان القضيتان "كل ذهب معدن - وكل معدن يتمدد بالحرارة" متى سلمتا لزم عنهما قضية أخرى صادقة وهي: "كل ذهب يتمدد بالحرارة".

ثم إن القياص المنطقي نوعان: قياص اقتراني وقياص استثنائي. والاقتراني قسمان؛ حملي وشرطي كما أن الاستثنائي قسمان؛ متصل ومنفصل.¹

¹ ينظر الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا ص 374 وما بعدها بتحقيق سليمان دنيا دار المعارف - القاهرة الطبعة الثالثة سنة 1983م.

1- نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي الاقتراني

القياس الاقتراني¹ هو: الذي لا تكون النتيجة أو نقيضها مذكورة فيه. وسمي اقترانيا "بسبب ما يظهر في القياس من اقتران قضاياه دون أن تتوسط بينهما أداة استثناء أو استدراك".¹

¹ وللقياس الاقتراني أربعة أشكال:

- الشكل الأول: أن يكون الحد الأوسط محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى. مثاله: كل ذهب معدن - وكل معدن يتمدد بالحرارة - فكل ذهب يتمدد بالحرارة. فالأوسط هو: معدن وهو محمول في المقدمة الصغرى، وموضوع في المقدمة الكبرى.

- الشكل الثاني: أن يكون الحد الأوسط محمولا في الصغرى والكبرى. مثاله: كل ذهب معدن - ولا شيء من النبات بمعدن - فلا شيء من الذهب بنبات. فالأوسط هو معدن وهو محمول في المقدمة الصغرى وفي المقدمة الكبرى معا.

- الشكل الثالث: أن يكون الحد الأوسط موضوعا في الصغرى والكبرى. مثاله: كل معدن يتمدد بالحرارة - وكل معدن يستخرج من الأرض - فبعض ما يتمدد بالحرارة يستخرج من الأرض. فالأوسط وهو معدن موضوع في المقدمة الصغرى والكبرى معا.

- الشكل الرابع: أن يكون الحد الأوسط موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى. مثاله: كل معدن يتمدد بالحرارة - وكل ذهب معدن - فبعض ما يتمدد بالحرارة ذهب. فالأوسط وهو معدن موضوع في الصغرى ومحمول في الكبرى أي عكس الشكل الأول.

والشكل هو هيئة الحد الأوسط. أي كيف يوضع في المقدمات، فإن كان محمولا في الصغرى وموضوعا في الكبرى فهو الشكل الأول. وإن كان محمولا فيهما فهو الشكل الثاني. وإن كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث. وإن كان موضوعا في الصغرى ومحمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع. ثم لكل شكل من الأشكال ستة عشر احتمالا؛ لأن المحصورات أربع فكل مقدمة لها أربع حالات و $4 \times 4 = 16$ ، وهي:

- 1- الصغرى موجبة كلية - الكبرى موجبة كلية.
 - 2- الصغرى موجبة كلية - الكبرى موجبة جزئية.
 - 3- الصغرى موجبة كلية - الكبرى سالبة كلية.
 - 4- الصغرى موجبة كلية - الكبرى سالبة جزئية.
 - 5- الصغرى موجبة جزئية - الكبرى موجبة كلية.
 - 6- الصغرى موجبة جزئية - الكبرى موجبة جزئية.
 - 7- الصغرى موجبة جزئية - الكبرى سالبة كلية.
 - 8- الصغرى موجبة جزئية - الكبرى سالبة جزئية.
 - 9- الصغرى سالبة كلية - الكبرى موجبة كلية.
 - 10- الصغرى سالبة كلية - الكبرى موجبة جزئية.
 - 11- الصغرى سالبة كلية - الكبرى سالبة كلية.
 - 12- الصغرى سالبة كلية - الكبرى سالبة جزئية.
 - 13- الصغرى سالبة جزئية - الكبرى موجبة كلية.
 - 14- الصغرى سالبة جزئية - الكبرى موجبة جزئية.
 - 15- الصغرى سالبة جزئية - الكبرى سالبة كلية.
 - 16- الصغرى سالبة جزئية - الكبرى سالبة جزئية.
- وكل احتمال من هذه الاحتمالات يسمى ضربًا. والضرب هو: هيئة اجتماع المقدمتين.

مثاله: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام. ينتج النبيذ حرام. فالقياس "النبيذ مسكر- وكل مسكر حرام" لم تذكر فيه النتيجة وهي "النبيذ حرام". ولم يذكر فيه نقيضها وهو: "النبيذ ليس حراما". فيكون اقترانيا، وإنما النتيجة تستخرج من المقدمات ولم يسبق لها ذكر صريح فيه.

بهذا يمتاز القياس الاقتراني "بأن عنا صره فيها اقتران وبأن نتيجته موجودة في مقدمتيه بالقوة لا بالفعل أي بالمادة لا بالصورة والهيئة."²

وبناء على هذا النوع من القياس، جعل الإمام ابن حزم اتباع المجتهد لما أداه إليه اجتهاده المبني على البرهان فرض، ولو لم يسبقه أحد إلى ذلك الاجتهاد، وتركه متابعة لمن سبقه معصية، حيث قال: "فكل من أداه البرهان من النص أو الإجماع المتيقن إلى قول ما ولم يعرف أحد قبله قال بذلك القول، ففرض عليه القول بما أدى إليه البرهان، ومن خالفه فقد خالف الحق، ومن خالف الحق فقد عصى الله تعالى."³

فالحد الأصغر في العبارة الأخيرة "ومن خالفه" (أي من خالف ما أداه إليه البرهان) يستلزم الحد الأوسط "فقد خالف الحق"، والحد الأوسط "ومن خالف الحق" يستلزم الحد الأكبر "فقد عصى الله تعالى".

فالأشكال أربعة ولكل شكل 16 احتمالا. لكن ليست كلها منتجة ومفيدة بل بعضها ينتج وبعضها عقيم أي غير منتج نتيجة صادقة. ينظر ضوابط المعرفة ص 228 وما بعدها. والإشارات والتنبيهات ص 384 وما بعدها.

¹ ضوابط المعرفة ص 233

² نفسه ص 228

³ الأحكام 5/88

ينتج عن ذلك أن الحد الأصغر "من خالف ما أداه إليه البرهان" يستلزم الحد الأكبر "فقد عصى الله تعالى" بواسطة الحد الأوسط الذي هو جوهر هذا القياس وأساسه "فقد خالف الحق ومن خالف الحق".

فاعتمد الإمام في بناء هذا الحكم وتقريره على القياس الاقتراني، لما يظهر فيه من اقتران قضاياه دون أن تتوسط بينهما أداة استثناء أو استدراك. والنتيجة هنا "فقد عصى الله تعالى" نتيجته موجودة في مقدمتيه بالقوة لا بالفعل، أي بالمادة لا بالصورة والهيئة. وإنما ذكرها الإمام هنا من باب التوكيد والإيضاح، وإلا فهي مفهومة من المقدمتين دون تنصيص.

وقد استعمل هذا النوع من القياس دون تنصيص على النتيجة في مسألة همه بإحراق بيوت المتخلفين عن الصلاة، وأنه واجب إنفاذه خلافاً لمن اعتبره مباحاً لا فرضاً لانتقال الشيء إذا نسخ إلى أقرب المراتب منه لا إلى أبعداها فقال: "لما قال عليه السلام: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله).¹ ثم أخبر

¹ رواه البخاري في باب "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم" بهذا اللفظ عن عبد الله بن محمد المسندي قال حدثنا أبو روح الحرمي بن عمارة قال حدثنا شعبة عن واقد بن محمد قال سمعت أبي يحدث عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله".

ورواه مسلم في باب "الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويؤمنوا بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وأن من فعل ذلك عصم نفسه وماله إلا بحقها ووكلت سريرته إلى الله تعالى وقتال من منع الزكاة أو غيرها من حقوق الإسلام واهتمام الإمام بشعائر الإسلام" بهذا اللفظ عن أبي الطاهر وحرملة بن يحيى وأحمد بن عيسى قال أحمد حدثنا و قال الآخران أخبرنا ابن وهب قال أخبرني يونس عن ابن شهاب قال حدثني سعيد بن المسيب أن أبا هريرة أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله".

عليه السلام أنه قد هم بحرق بيوت المتخلفين.¹ علمنا بالنص المذكور أن ذلك حق واجب إنفاذه، إذ قد نص أنه لا يستبيح دما ولا مالا إلا بحق، والحق فرض ما لم يأت دليل على أنه إباحة.²

فتكون النتيجة المنتزعة من المقدمتين بالقوة لا بالفعل، هي "إنفاذ همه ﷺ بحرق بيوت المتخلفين عن الصلاة فرض". خلافا لمن يرى أن ذلك على سبيل الإباحة معتمدا على القياس الاقتراني.

كما اعتبر مخالفة الحق شذوذا، بناء على هذا النوع من القياس فقال: "قد قدمنا أن كل من خالف أحدا فقد شذ عنه، وكل قول خالف الحق فهو شاذ عن الحق، فوجب أن كل خطأ فهو شذوذ عن الحق، وكل شذوذ عن الحق فهو خطأ، وليس كل خطأ خلافا للإجماع، فليس كل شذوذ خلافا للإجماع، ولا كل حق إجماعا. وإنما نكلمكم ههنا في قولكم ليس خلافا، ولكون ما عداه إجماعا، فقد ظهر كذب دعواهم وفسادها والحمد لله رب العالمين."³

¹ إشارة إلى الحديث الذي أخرجه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن أثقل صلاة على المنافقين، صلاة العشاء وصلاة الفجر. ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حبوا. ولقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أمر رجلا فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم بالنار."

² الإحكام 4/51

³ الإحكام 4/192-191

2- نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي الاستثنائي

القياس الاستثنائي هو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها. وهو يتركب من مقدمتين تكون الأولى شرطية، وتكون الثانية حملية مصدرة ولكن.

مثاله: إن كان هذا الشيء ذهباً فهو معدن - لكنه ذهب - فهو معدن.
فالمقدمة الأولى: "إن كان هذا الشيء ذهباً فهو معدن" قضية شرطية متصلة تسمى بالكبرى لأن ألفاظها أكثر. والمقدمة: "لكنه ذهب" قضية حملية مصدرة ولكن، وتسمى بالصغرى لأن ألفاظها أقل من المقدمة الشرطية. نتج عن الكبرى والصغرى: "فهو معدن"، وهذه هي نتيجة القياس، وقد ذكرت في الشرطية الكبرى "إن كان هذا الشيء ذهباً فهو معدن".

ويقال في نقيض النتيجة مثلاً: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾¹ لكنهما لم يفسدا، فليس فيهما آلهة إلا الله. فهنا النتيجة "فليس فيهما آلهة إلا الله" قد ذكر نقيضها في الشرطية الكبرى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فيكون المعنى لو كان في السماء والأرض آلهة غير الله بأن يكون في الكون أكثر من إله، لاقتضى هذا فساد النظام في السماء والأرض واختلالهما بسبب تنازع الآلهة، لكن هذا لم يحصل. فدل على أنه لا إله إلا الله. فيلزم عن انتفاء التالي انتفاء المقدم.

¹ سورة الأنبياء الآية 22

وبهذا يمتاز القياس الاستثنائي "بوجود حرف الاستثناء بين مقدمتيه، وبأن نتيجته أو نقيضها موجودة بالفعل فيهما دون الحاجة إلى تعديل الصيغة. إلا أن حكمها في المقدمتين شرطي وفي النتيجة مجزوم به."¹

وبهذا النوع من القياس رد الإمام ابن حزم مسألة حمل أفعال النبي ﷺ على الوجوب. لأنه يرى ذلك تكليفا بما لا يطاق فقال: "لو كانت الأفعال على الوجوب، لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق من وجهين ضروريين؛ أحدهما: أنه كان يلزمنا أن نضع أيدينا حيث وضع ﷺ يده، وأن نضع أرجلنا حيث وضع عليه السلام رجله، وأن نمشي حيث مشى، وننظر إلى ما نظر إليه، وهذا كله خروج عن المعقول. والوجه الثاني: أن أكثر هذه الأشياء التي تصرف عليه السلام بأفعاله فيها قد فنيت. فكنا من ذلك مكلفين ما لا نطبق."²

فهنا النتيجة "فليست أفعاله ﷺ على الوجوب"، قد ذكر نقيضها في الشرطية الكبرى "لو كانت الأفعال على الوجوب لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق". فيكون المعنى؛ لو كانت أفعاله ﷺ على الوجوب - مع أن أكثر هذه الأشياء التي تصرف عليه السلام بأفعاله فيها قد فنيت - لاقتضى هذا أن الله يكلفنا ما لا نطبق. لكن هذا لم يحصل، فدل على أن الأفعال ليست على الوجوب. فيلزم عن انتفاء التالي انتفاء المقدم.

وعلى ذات النوع من القياس المنطقي اعتمد ليبطل القياس الفقهي جملة وتفصيلا بثقة واطمئنان، غير مبال بالمخالف - وإن خالف كل علماء الأمة - لأنه

¹ ضوابط المعرفة ص 228

² الإحكام 4/56-55

-في نظره- يستند في ذلك إلى ركن شديد وبرهان شديد، لا يجوز العدول عنه فحكم أنه: "لو كان القياس حقا لما أغفل رسول الله ﷺ بيان العمل به. ثم من الباطل المتيقن أن يكون القياس مباحا في الدين ثم لا يعلمنا رسول الله ﷺ أي شيء نقيس، ولا على ما نقيس، ولا أين نقيس، ولا كيف نقيس، فصح أن القياس باطل لا شك فيه."¹

فتكون نتيجة هذا القياس الاستثنائي "فصح أن القياس باطل أو فليس القياس حقا". قد ذكر الإمام نقيضها في الشرطية الكبرى "ولو كان القياس حقا لما أغفل رسول الله ﷺ بيانه والعمل به". فيكون المعنى: لو كان القياس حقا ومباحا في الدين، لعلمنا رسول الله ﷺ أي شيء نقيس، وعلى ما نقيس، وأين نقيس، وكيف نقيس. لكنه ﷺ لم يفعل شيئا من ذلك. فدل على أن القياس ليس حقا. فيلزم عن انتفاء التالي أيضا انتفاء المقدم.

وبناء على هذين النوعين من القياس المنطقي المؤسس على البرهان العقلي القطعي، انتقد الإمام ابن حزم هذه القضايا الأصولية وغيرها، وردّها على أصحابها، ليصل إلى النتيجة التي حددها مبدئيا، وهي ألا مكان ولا مقام للظنيات في أصول الفقه وبهذا يبقى دائما متماشيا مع قناعته الظاهرية الحزمية.

المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه منه خلال برهانه الخلف

كثيراً ما كان الإمام ابن حزم يستعمل لفظة "البرهان" أو "البرهان الضروري" أو "البرهان القاطع" في أثناء نقده ومناقشته للمباحث الأصولية، بل في اللحظة التي يحتفي فيها بصحة مذهبه وبطلان مذهب مخالفه. فقد كان كثير الذكر لهذه العبارة، شديد التمسك بها. مما يدفع إلى التساؤل والاستفسار عن معناها في المسلك المنطقي عموماً، وكيف استثمارها الإمام ابن حزم في هذه المهمة على وجه الخصوص؟

فالبرهان نوع من أنواع الاستدلال الكثيرة،¹ وهو أجودها وأوثقها. قال الراغب: "البرهان أوكد الأدلة وهو الذي يقتضي الصدق أبداً لا محالة."² وينقسم

¹ أنواع الاستدلال لا تكاد تخرج عن أنواع القياس المنطقي، سواء كان ذلك بتعداد أنواع هذا القياس صراحة أو كان ذلك برجع أنواعه إلى أشكال القياس عند تقريرها:

- النوع الأول منها هو البرهان وسيأتي بيانه في متن البحث.
- النوع الثاني الاستدلال بوجود السبب، فإذا وجد سبب الوجوب، ثبت الحكم، كان تقول: إذا بلغ الصبي وجبت عليه الصلاة - مثلاً، فهذا حكم وُجد سببه، وكل ما وُجد سببه، فهو موجود.
- النوع الثالث الاستدلال بفقد شرط الصحة على عدم الصحة؛ لأنه يدل على عدم الحكم المشروط، وهو الصحة، كأن تقول: من صلى بدون طهارة لم تصح صلاته، ومن باع مجهولاً لم يصح البيع.
- النوع الرابع التمسك بفقد السبب في طرف الانتفاء كان تقول: لم تجب الصلاة على الصبي؛ لأن سبب الوجوب، وهو البلوغ لم يوجد.

- النوع الخامس استدلال بإلغاء الفارق، وهو أن يقال: لا فرق بين ما ذكره الشارع وما سكت عنه إلا فرقاً لا أثر له في الحكم، فيثبت الحكم لما اشتركا فيه، ومثاله: قياس الأمة على العبد في سراية العتق، فإنه لا فرق بينهما إلا وصف الذكورة، وهو ملغى بالإجماع، فتثبت السراية في الأمة للوصف الذي شاركها فيه العبد.

- النوع السادس الاستدلال بعدم وجود الدليل؛ والأكثر على أنه لا يلزم من عدم وجود الدليل انتفاء الحكم؛ لأنه لا يلزم من عدم وجدان الدليل عدم الدليل.

- النوع السابع التمسك بالدليل الملقب بالنافي وهو قولهم: الدليل يقتضي ألا يكون الأمر إلا كذا، كان يقول المستدل: الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقاً - سواء زوّجَتْ نفسها أو زوجها وليها -، وهو ما فيه من إدلالها بالوطء وغيره الذي تأباه الإنسانية لشرفها، لكن خالفنا هذا الدليل - لمصلحة المعاش وكثرة التناسل - في تزويج الولي لها، فجاز لكمال عقله، وهذا المعنى مفقود فيها، فيبقى تزويجها نفسها - الذي هو محل النزاع - على ما اقتضاه الدليل من الامتناع وهناك أنواع أخرى من الاستدلال تم الاقتصار على أشهرها. ينظر الاستدلال عند الأصوليين لأسعد عبد الغني السيد الكفراوي ص 226 دار السلام الطبعة الأولى 2002م.

² المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص 45 تحقيق وضبط سيد كيلاني دار المعرفة بيروت لبنان.

إلى أقسام ثلاثة: الأول؛ برهان الاعتلال¹ والثاني؛ برهان الاستدلال² والثالث؛ برهان الخلف.

وقد اعتمد الإمام ابن حزم على هذا النوع الأخير كثيرا من بين أنواع البرهان في نقده من خلال مسلكه المنطقي. وسمي ببرهان الخلف للأوجه الآتية:

- الوجه الأول: إما لأنه بمعنى الردي، قال في اللسان³: "الخلف الردي من القول، يقال: هذا خلف من القول، أي ردي". والمستدل يتعرض فيه لإبطال مذهب خصمه، وكل باطل ردي.

- الوجه الثاني: أنه بمعنى استقاء الماء كما في اللسان وغيره. والاستقاء: استمداد، فكأن المستدل استمد صحة مذهبه من إفساد مذهب خصمه.

- الوجه الثالث: أنه من الخلف وهو الوراثة نقيض القدم، فكأن المستدل جعل مذهب خصمه وراء ظهره عندما أبطله، فلم يلتفت إليه.

¹ وهو قياس بصورة أخرى تنتظم من مقدمتين ونتيجة. ومعناه إدخال واحد معين تحت جملة معلومة مثل: النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فينتج: النبيذ حرام. ويعرف أيضا بالقياس الاقتراضي الحملي. ينظر الاستدلال عند الأصوليين ص 226

² وهو أن يستدل على الشيء بما ليس موجبا له وهو على أنواع ثلاثة:

- أولها: أن يستدل على الشيء بخاصيته مثل: الاستدلال على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة.

- ثانيها: أن يستدل على الشيء بنتيجته مثل: لو صح البيع لأفاد الملك.

- ثالثها: أن يستدل على الشيء بنظيره. وهو على أشكال أربعة:

أ- أن يستدل بالنفي على النفي مثل لو صح التعليق لصح التنجيز.

ب- أن يستدل بالإثبات على الإثبات مثل لو لم يصح طلاقه لما صح ظهاره.

ج- أن يستدل بالإثبات على النفي مثل لو كان الوتر فرضا لما صح فعله على الراحلة.

د- أن يستدل بالنفي على الإثبات مثل لو لم يجز تخليل الخمر لحرم نقلها من الظل إلى الشمس ولم يحرم فيجوز.

وهذا النوع من البرهان (برهان الاستدلال) يعرف أيضا بالقياس الشرطي المتصل. ينظر الاستدلال عند الأصوليين ص 227

³ ينظر لسان العرب مادة خلف.

والمقصود ببرهان الخلف في اصطلاح المناطقة: "هو كل شيء تعرض فيه (المستدل) بإبطال مذهب الخصم ليلزم صحة مذهبه، إما بحصر المذاهب وإبطالها إلا واحداً، أو يذكر أقساماً ثم يبطلها كلها."¹ وعلى هذا فلا يتعرض المستدل في هذا النوع من البرهان للأمر المقصود، وإنما ينشغل بإبطال ضده المقابل له؛ لتعين صحة الضد الآخر.

ومن خلال التعريف يتبين أن برهان الخلف يقوم على طريقة السبر والتقسيم، وهو ضربان:

الضرب الأول: أن يذكر المستدل جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها حكم المسألة المختلف، ثم يبطل الجميع إلا واحداً، وهو الذي يتعلق به الجواب من جهته، فيصح قوله.

مثال ذلك: استدلال بعض الفقهاء في أن رد الشهادة يتعلق بالقذف لا بالحد، فقالوا: إن القاذف إذا حد وردت شهادته، فلا يخلو إما أن يكون ردت شهادته للحد أو للقذف أو لهما، ولا يجوز أن يكون للحد؛ لأن الحد تطهير كما ثبت في السنة، وما كان تطهيراً فلا يجوز أن يتعلق به رد الشهادة، ولا يجوز أن يكون الرد للقذف والحد؛ لأنه إذا لم يجز أن يكون الحد مسبباً في الرد لم يجز أن يكون مع غيره، فثبت أنه إنما رد للقذف وحده.

¹ قواعد الأصول ومعاقد الفصول ص 114.

الضرب الثاني: أن يذكر جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم من جهة المخالف، ثم يبطل الجميع، ليبطل مذهب الخصم.

مثال ذلك: قولهم في الإيلاء إنه لا يوجب وقوع الطلاق بانقضاء المدة؛ لأن الطلاق لا يقع إلا بصريح أو بكنية، ولفظ الإيلاء لا يخلو إما أن يكون صريحاً أو كنية، ولا يجوز أن يكون صريحاً؛ لأن ألفاظ الطلاق الصريح معلومة محدودة، وليس الإيلاء منها، ولا يجوز أن يكون كنية، لأن الكنية تفتقر إلى نية، ولا نية هاهنا، ولأن الكنية يقع بها الطلاق عقب اللفظ، وهاهنا لم يقع عقب اللفظ، وإذا بطل أن يكون صريحاً وبطل أن يكون كنية، لم يجز إيقاع الطلاق بمضي مدة الإيلاء، بل لا بد أن ينطق به.

وقد استعمل الإمام ابن حزم الضربين معا لإبطال مذاهب المخالفين له في المباحث الأصولية وإثبات صواب مذهبه، فيلتجئ أولاً إلى حصر كل الأقوال التي قيلت أو الاحتمالات التي يمكن أن يقال في المسألة محل الخلاف عن طريق الاستقراء، ثم يفندوها واحدة تلو الأخرى على طريقة السبر والتقسيم، ليلزم المخالف في نهاية المطاف بالمصير إلى مذهبه وفق الضرب الأول، أو إلى التخلي عن قوله دون إلزامه بشيء وفق الضرب الثاني.

أما ما يخص الضرب الأول من برهان الخلف فقد اعتمده في مسائل كثيرة منها مسألة اقتضاء لفظ الأمر للوجوب أو غيره فقال: "لا بد لكم من المصير إلى أحد الخبرين ضرورة، إما أن تقولوا لفظ الأمر موضوع للوجوب في اللغة حتى

يصح دليل بنقله إلى غير الوجوب وهذا قولنا، وإما أن تقولوا لفظ الأمر موضوع لغير الوجوب في اللغة حتى يصح دليل ينقله إلى الوجوب.¹

هكذا يعرض المسألة مبدئياً، حيث يعمل على حصر الأقوال التي قيلت فيها أو التي يمكن أن يقال فيها دون مناقشتها، ثم ينطلق إلى قول المخالف مباشرة لإبطاله بدل أن ينشغل بإثبات قوله، لأن إثبات قوله لازم عن نفي قول مخالفه فيقول: "فإن قلت ذلك - لفظ الأمر موضوع لغير الوجوب في اللغة - سهل أمركم بقول وجيز بحول الله وقوته، وحسبنا أن قد قلعناكم بلطف الله عن مكان الشغب على الجهال، وذلك أن قول القائل الأوامر كلها على غير الوجوب حتى يصح دليل نقلها إلى الوجوب دخول في عظيمتين، إحداهما: خرق الإجماع... والثانية: إبطال فائدة العقل، لأنه يصير حينئذ قائلاً إن الموضوع في اللغة من لفظة افعل لا تفعل إن شئت، وهذا خلاف فهم جميع أهل اللغات... مع أن الإجماع على ترك هذا القول كاف عن تكلف دليل وبرهان ضروري."²

ومن المسائل التي اعتمد فيها هذا النوع من البرهان، مسألة الحكم بأقل ما قيل. حيث عمل على نفس أقوال المخالفين له فيها ليثبت صحة مذهبه بقوله: "ثم نقول لمن خالفنا في هذا الأصل: أرأيت إن اجتمع الناس على مقدار ما، ثم قال قوم بأزيد منه، ولم يأتوا على صحة قولهم بدليل، هل لك بد من ثلاثة أوجه لا رابع لها؟ إما أن تقول بما أجمعوا عليه وبترك ما اختلفوا فيه، وهو قولنا هذا الذي خالفنا فيه، أو تأخذ بأكثر ما قيل بلا دليل، فتصير قافياً ما ليس لك به

¹ الإحكام 3/7

² الإحكام 3/8-7

علم ومثبتا حكما بلا برهان، فهذا حرام بنص القرآن وإجماع الأمة لم يقل به أحد... وإما أن يترك هذين القولين فيفارق الإجماع جملة، ويأتي أيضا بقول لم يقله أحد. فإذا قد سقط هذان القولان بالضرورة البرهانية، صح القول الأول ضرورة بيقين لا بد منه وبالله تعالى التوفيق.¹

أما الضرب الثاني من برهان الخلف الذي يتم فيه بسط جميع الأقسام التي يجوز أن يتعلق بها الحكم من جهة المخالف، ثم إبطالها كلها، لإبطال مذهب الخصم دون ذكر قوله مع الأقوال المخالفة، لأن مذهبه هو نفي ما يقول به المخالف، فرد به مسائل منها تسمية القياس اعتبارا أو عبرة بقوله: "ثم مع ذلك لم يقنعوا بهذا الباب من الباطل حتى زادوا عليه زيادة كثيرة، وهو أنهم سمو القياس عبرة جرأة وتمويهها. والتسمية في اللغة والكلام المستعمل بيننا كله لا تخلو من وجهين لا ثالث لهما. أحدهما: اسم سمع من العرب. والعرب لا تعرف القياس في الأحكام في جاهليتها، لأنهم لم يكن لهم شريعة كتابية قبل محمد ﷺ، فبطل أن يكون للقياس عندهم اسم. والقسم الثاني: اسم شرعي أوقعه الله تعالى ورسوله ﷺ على بعض أحكام الشريعة... وتعالى الله ورسوله عن أن يقيسا. فبطل أن يكون الله تعالى ورسوله ﷺ سميا القياس عبرة."²

¹ الإحكام 5/51

² الإحكام 7/80

كما رد بهذا النوع من البرهان إجماع أهل المدينة حيث قال: "ونقول لهم لا يخلو ما ادعيتموه من إجماع أهل المدينة من أن يكون عن توقيف من رسول الله ﷺ أو يكون عن اجتهاد."¹

فحصر إجماع أهل المدينة في الاجتهاد أو التوقيف. ولا يمكن عقلا أن تخرج المسألة عن هذين الأمرين، فيبدأ بإبطال جانب الاجتهاد رأساً وما تفرع منه لو تم اعتباره صحيحاً عنده على سبيل التجوز فقال: "وقد تقدم إبطالنا لكل اجتهاد أدى إلى ما لا نص فيه أو إلى خلاف النص. ثم لو صح لهم فمن أين جاز أن يكون اجتهاد أهل المدينة أولى من غيرهم، والنصوص التي يقيسون عليها معروفة عند غيرهم كما هي عندهم، إذ كتمانها محال غير ممكن ولا فرق بين دعواهم هذه ودعوى غيرهم؟"²

ثم ينتقل إلى إبطال الجانب الثاني الذي يمكن أن ينبني عليه إجماع أهل المدينة وهو التوقيف، بعد أن حصر كل الاحتمالات الواردة بشأنه وجعلها أوجهاً عدة مبطلاً إياها واحدة واحدة فيقول: "أو يكون إجماعهم عن توقيف من النبي ﷺ ولم يبق إلا هذا الوجه، فلا يخلو ذلك التوقيف من أن يكون علمه الخارجون من المدينة من الصحابة أو جهلوه، أو علمه من علمه من أهل المدينة سائر الناس أو كتموه. 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. وإن كان من بقي في المدينة كتمه عن سائر أهل البلاد، فهذا محال غير

¹ الإحكام 4/209

² نفسه.

ممکن، لأن كل سر جاوز اثنين شائع، فكيف ما علمه جميع أهل المدينة بزعمهم؟ وحتى لو صح أنهم كتموه لسقطت عدالتهم... ولقد أعادهم الله من هذا فبطل ضرورة ما ادعوه من إجماع أهل المدينة.¹

بهذين النوعين من الأدوات العقلية المنطقية، المتمثلين في القياس الأرسطي وبرهان الخلف، استطاع الإمام ابن حزم أن ينتقد الكثير من المسائل الأصولية² وهي طريقة قطعية -في نظره- تمكنه من بناء قوله على مقدمات يقينية، أو نسف ما تمسك به المخالف، ليسهل عليه إثبات قوله بيقين واطمئنان. لذلك كان يختم كل مسألة من تلك المسائل بمثل هذه العبارات: "فصح القول الثاني ضرورة ولا بد". -يعني قوله- أو "وهذا برهان قاطع ضروري". أو "فهذا من الممتنع المحال ضرورة" بالنسبة لمذهب خصمه. فلا ينتقل إلى المسألة الأخرى حتى يطبع التي بين يديه بطابع القطع واليقين.

¹ نفسه.

² ينظر الإحكام 1/18 - 1/33-32 - 1/107 - 2/99 - 3/3 - 3/50 - 3/116 - 3/122 - 4/48 - 4/95 - 4/103 - 4/126 - 4/138 - 4/228 - 5/82 - 6/37 - 7/8 - 8/46 - 8/48 - 8/112

الفصل الثاني:

أساليب النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم. وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب الحوارية.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التقويمي.

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التربوي.

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الحوار
وفيه ثلاثة مطالب:

- ◀ المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب المذاكرة.
- ◀ المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب المناظرة.
- ◀ المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الفئلة.

المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب الحواري

يعتبر فن المحاور¹ بألوانه المختلفة² وما يقتضيه من منهجية خاصة، من المباحث والفنون العلمية التي اهتم بها علماء الإسلام قديما وحديثا، ودرسوها دراسة مستوعبة، وتعمقوا فيها ومارسوها نظريا وعمليا بهدف صقل مواهبهم، وتوسيع مداركهم، والإقناع بآرائهم، ثم ساروا عليها في مختلف العلوم الشرعية.

ومن ثم، فإنه لم يكن عصر من العصور الإسلامية، ليخلو من وجود محاورات ومطارحات في هذا العلم أو ذاك، وبين هذا العالم وذاك، أو في هذه المسألة أو تلك، مما يثري البحث العلمي ويكشف عن فكر علماء أجيال وعباقره أفاض، يتدارسون مواضيع علمية دقيقة، ويناقشون قضايا معرفية عميقة، أصولية كانت أو فقهية أو فلسفية أو غيرها.

¹ الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدها: لون، والآخر: الرجوع، والثالث: أن يدور الشيء دورا. مقاييس اللغة مادة (حور)

والحوار في اللغة مشتق من الحور، وهو الرجوع من شيء إلى شيء آخر وفي الحديث: "من دعا رجلا بالكفر وليس كذلك حار عليه" أي رجع إليه ما نسب إليه... وكل شيء تغير من حال إلى حال، فقد حار يحور حورا. ينظر لسان العرب مادة (حور).

فهو المراءاة في الكلام، ومنه التحوار، فيقال: كلمته فما رجعت منه حوارا؛ أي: جوابا. والمحاورة: مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة. وهو مصدر كالمشاورة. ويقال: ضعيف الحور؛ أي: المحاورة. مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني ص 262.

وفي الاصطلاح عرف بعدة تعاريف منها:

- أنه هو تبادل الحديث والمفاوضة في أمر معين. وهو الجواب في مراجعة الكلام. فهو على هذا يكون بمعنى المجاورة والمكالمة والمباحثة. الهادي إلى لغة العرب لحسن سعيد الكرمي 1/551-550 دار لبنان للطباعة والنشر.

- وقال عبد الرحمن الميداني في بيان المناظرة: وهي من الألفاظ القريبة إلى الحوار. والمحاورة بين فريقين حول موضوع، لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه مع رغبته الصادقة في ظهور الحق، والاعتراف به عند ظهوره. ضوابط المعرفة ص 371

² المقصود بذلك تعدد أنواع هذه المحاورات، يذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: "المخاطبة" و"المذاكرة" و"المناظرة" و"المجادلة" و"المحاجة" و"المنافشة" و"المنازعة" و"المباحثة" و"المجالسة" و"المفاوضة" (في معناها القديم) و"المراجعة" و"المطارحة" و"المساجلة" و"المعارضة" و"المنافضة" و"المدافلة" و"المداخلة" وأخرى غيرها كثير. ينظر أصول الحوار وتجديد علم الكلام للدكتور طه عبد الرحمن ص 69 المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية سنة 2000م.

ولئن كانت هذه الفنون وآدابها ومناهجها قد اشتهرت في بلاد المسلمين شرقا وغربا بحكم ما أنجبته من علماء كبار، وبفضل ما أنتجه هؤلاء العلماء من رصيد علمي هائل، وثراء فكري وحضاري كبير، إلا أن أبرز الميادين العلمية التي كانت مجالا للنقاش والتحاور بين علماء الإسلام، ميدان التشريع الإسلامي بأصوله وفروعه وقواعده وأحكامه.

ولا غرو أن يكون الإمام ابن حزم واحدا من هؤلاء الأفاضل، الذين أسهموا في بناء هذا الصرح العلمي العتيد، بثورته المعرفية ضد التقليد والمقلدين، والتي اتخذت طرقا وأساليب شتى في الإقناع، كما ستيم عرضه في المطالب الآتية:

المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرسة الأصولي بأسلوب المذاكرة

المذاكرة في اللغة "مفاعلة من الذكر، وهو الحفظ للشيء، والشيء يجري على اللسان."¹ فهي مداولة للمحفوظ، وإجراء له على السنة المتذاكرين.

وأما في اصطلاح المحدثين: فقد عرفت بأنها "مطارحات علمية، ومساجلات حديثية، يعرض فيها الجلساء من حفاظ الحديث وطلبته لذكر فوائد الأحاديث، وغرائب الأسانيد، وخفي التعليقات، يسأل بعضهم بعضاً عن ذلك، ويفيد الواحد منهم الآخر ما غاب عنه."² وهذا التعريف منصب على جانب الدراية.

أما في جانب الرواية فقد عرفت بـ "أن يلتقي الاثنان من المحدثين أو أكثر ويأخذون في باب من أبواب السنة مثلاً وماذا عند كل واحد منهما في هذا الباب أو في طرق حديث معين أو في أحاديث راو عن شيخ معين له."³

ويستخلص من هذين التعريفين، أن المذاكرة في اصطلاح المحدثين تعني تداول الأحاديث وما يتصل بها بين المحدثين، بغية تصحيحها وترسيخ حفظها، فيذكر أحدهما الآخر، ويستفيدان من بعضهما البعض في معرفة الآثار والعلل والجرح والتعديل، وهي من سنة النبي ﷺ و صحابته ﷺ من بعده. قال أبو سعيد الخدري: ﷺ "تذاكروا فإن الحديث يذكر الحديث"⁴

¹ لسان العرب مادة (ذكر)

² نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية للشريف حاتم بن عارف العوني ص88 دار الصميعي الرياض الطبعة الثالثة سنة 2011م.

³ الجرح والتعديل للدكتور إبراهيم بن عبد الله اللاحم ص63 مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى 2003م.

⁴ أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 267/2 برقم 1819. وأخرجه الحافظ ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله 111/1

ونظرا لعلاقة علم الحديث بأصول الفقه علاقة جزء بكل، لم تكن المذاكرة لتبقى حبيسة مدونات علم الحديث، بل صارت أسلوبا من الأساليب الحوارية المتبعة في أصول الفقه، اعتمدها الأصوليون لتقرير مباحث هذا الفن ومناقشتها، لتصبح في اصطلاحهم ذات مدلول أوسع وأشمل. فهي عندهم "طرح موضوع للبحث بين اثنين أو أكثر، وقد يكون الموضوع مسألةً فقهية، أو حديثية، أو لغوية، أو نحوية، أو غير ذلك."¹

وعلى هذا الأساس، اتخذ الإمام ابن حزم المذاكرة أسلوبا من أساليب نقده للمادة الأصولية في كثير من المباحث التي ناقشها. ومن ذلك:

1- مذاكرة في مبحث الاشتقاق

بعدما قرر الإمام ابن حزم بطلان الاشتقاق² كله في سائر الأسماء الواقعة على الأجناس والأنواع كلها، باستثناء الاشتقاق الواقع في أسماء الفاعلين من

¹ الجرح والتعديل للدكتور إبراهيم بن عبد الله اللاحم ص 62.

² الاشتقاق في اللغة: قال ابن فارس: "شق: الشين والقاف أصل واحد صحيح، يدل على انصداع في الشيء، ثم يحمل عليه، ويشق منه على معنى الاستعارة، تقول: شققت الشيء أشقه شقاً، إذا صدعته. وببده شقوق، وبالدابة شقاق، والأصل واحد." معجم مقاييس اللغة لابن فارس مادة (شق).

وجاء في لسان العرب "واشتقاق الشيء بنيانه من المرتجل. واشتقاق الكلام الأخذ فيه يمينا وشمالا. واشتقاق الحرف من الحرف أخذه منه. ويقال شقق الكلام إذا أخرجه أحسن مخرج. وفي حديث البيعة، تشقيق الكلام عليكم شديد، أي التطلب فيه ليخرجه أحسن مخرج. واشتق الخصمان وتشاقا تلاحا وأخذا في الخصومة يمينا وشمالا مع ترك القصد وهو الاشتقاق." اللسان مادة (شق).

وفي الاصطلاح: "هو نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتها معنًى وتركيباً، وتغايرهما في الصيغة. أو يقال: هو تحويل الأصل الواحد إلى صيغ مختلفة، لتفيد ما لم يستفد بذلك الأصل: فمصدر (ضرب) يتحول إلى (ضرب)، فيفيد حصول الحدث في الزمن الماضي، وإلى (يضرب) فيفيد حصوله في المستقبل، وهكذا." الاشتقاق والتعريب، لعبد القادر المصطفى المغربي ص 10 مطبعة الهلال بمصر 1908 م.

و قسم العلماء الاشتقاق إلى أقسام ثلاثة، وهي:

أولاً: الاشتقاق الأصغر:

وهو أكثر أنواع الاشتقاق وروداً في اللغة العربية "طريق معرفته تقليب تعاريف الكلمة، حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ، كلها دلالة اطراد، أو حروفاً غالباً كضرب، فإنه دالٌّ على مطلق الضرب فقط، أما ضارب، ومضروب، ويضرب، واضرب، فكلها أكثر دلالة، وأكثر حروفاً" المزهر في علوم اللغة وأنواعها للإمام جلال الدين السيوطي 346/1 تحقيق مولى بك وفضل إبراهيم والبجاوي، المكتبة العصرية 1968 م.

أفعالهم مثل آكلٌ من الأكل، وأسماء الموصوفين المأخوذة من صفاتهم الجسمانية مثل أبيض من البياض، والنفسانية مثل غضبان من الغضب، عرض مذاكرته مع شيخه بخصوص هذه المسألة فقال: "وقد كنت أجري في هذا مع شيخنا أبي عبده حسان بن مالك - رحمه الله - وكان أذكر من لقينا للغة، مع شدة عنايته بها، وثقته وتحريه في نقلها، فكان يقول لي: قد قال بهذا الذي تذهب إليه كبير من أهل اللغة قديم، وسماء لي وشككت الآن في اسمه لبعد العهد، وأظن أنه نفطويه¹." 1

وقد وقع خلاف في الاشتقاق الصغير؛ فطائفة من العلماء يقولون بأن بعض الكلم مشتق، وبعضه غير مشتق، مثل سيبويه والخليل والأصمعي... وقالت طائفة من المتأخرين اللغويين بأن كل الكلم مشتق، وطائفة أخرى بأن الكلم كله أصل. ينظر المزهري ص 248

ثانيًا: الاشتقاق الكبير:

وهو الذي "يرجع مفردات كل مادة إلى معنى أو معان تشترك فيها هذه المفردات. قال في الصاحب: "أجمع أهل اللغة إلا من شذ منهم، أن لغة العرب قياساً، وأن العرب تشتق بعض الكلام من بعض، وأن اسم الجن مشتق من الاجتنان". وابن فارس لا يعتمد اطراد القياس في جميع مواد اللغة، بل هو ينبه على كثير من المواد التي لا يطرد فيها القياس، كما أنه يذهب إلى أن الكلمات الدالة على الأصوات وكثيراً من أسماء البلدان ليس مما يجري عليه القياس. ويفطن إلى الإبدال فطنة عجيبة، فلا يجعل للمواد ذات الإبدال معنى قياساً جديداً، بل يردّها إلى ما أبدلت منه". ينظر مقدمة النشر لمعجم مقاييس اللغة ص 28 بتحقيق عبد السلام محمد هارون منشورات اتحاد الكتاب العرب طبعة 2002م. وقد وضّح هذا الأمر الإمام السيوطي؛ حيث قال: "وهذا الاشتقاق ليس معتمداً في اللغة، ولا يصح أن يستنبط به اشتقاق في لغة العرب". المزهري ص 16

ثالثاً: الاشتقاق الأكبر:

أما الاشتقاق الأكبر فهو "عقد تقاليب الكلمة كلها على معنى واحد كما ذهب إليه ابن جني في مادة (ق و ل) أن تقاليبها الستة على معنى الخفة والسرعة نحو القول والقلو واللولق والوقل والقوق والقوق وكما ذكر صاحب المحرر في مادة الكلمة أن خمسة منها موضوعة لمعنى الشدة والقوة وهي الكلم والكمل واللکم والمکل والملک والسادس مهمل وهو الملك قال أبو حيان ولم يقل بهذا الاشتقاق الأكبر أحد من النحويين إلا أبو الفتح بن جني وحكي عن أبي علي أنه كان يأنس به في بعض المواضع قال والصحيح أن هذا الاشتقاق غير معول عليه لعدم اطراده" مع الهوامع في شرح جمع الجوامع للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي 450/3 بتحقيق عبد الحميد هنداوي طبعة المكتبة التوفيقية مصر وهناك الاشتقاق الصناعي أو ما يعرف (بالمصدر الصناعي) هو الأيسر والأطوع للدلالة على كلّ المعاني المستجدة، وذلك الزخم العلمي الواسع الذي هو في زيادة كل يوم، فهو قياسي وقابل للأوزان والصيغ، وأوسع مجالاً للتعبير عن الحقائق العلمية والتقنية في العصر الحديث. إذ لا مفر من قبول ذلك إن لم يكن له بديل، مثل الإيديولوجية، والفيزيائية، والصيدلانية، والكيمائية، إلى غير ذلك من الكلمات، ولشدة الحاجة لهذا المصدر في التعبير عن كثير من الحقائق الفلسفية والفنون رأى مجمع اللغة العربية أن يكون قياسياً، وأصدر قراره التالي: إذا أريد صُنع مصدر من كلمة يزداد عليها ياء النسب والتاء. ينظر فقه اللغة لعبد الواحد وافي ص 139 نهضة مصر الطبعة الثالثة سنة 2004م

¹ هو الإمام الحافظ النحوي العلامة الإخباري، أبو عبد الله إبراهيم بن محمد بن عرفة بن سليمان، العتكي الأزدي الواسطي، المشهور بنفطويه، صاحب التصانيف. سكن بغداد. أخذ العربية عن محمد بن الجهم، وثعلب والمبرد. وتفقه على داود. ولد سنة أربع وأربعين ومائتين. وكان متضلعا من العلوم، ينكر الاشتقاق. ومن محفوظه نقائض جرير والفرزدق، وشعر ذي الرمة. خلط نحو الكوفيين بنحو البصريين، وصار رأساً في رأي أهل الظاهر. وكان ذا سنة ودين وفتوة ومروءة، وحسن

ثم استرسل في الإنكار على من يذهب إلى خلاف ما دار من مذاكرة بينه وبين شيخه من إبطال للاشتقاق، إذ "كيف يسوغ لذي عقل أن يسمي الملائكة جناً؟ وهو يسمع قول الله عز وجل: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾² وما علمنا مسلماً يقول إن أحداً من الملائكة يدخل جهنم، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾³ أفتراه تعالى أمر نبيه ﷺ بأن يستعيز من شر الملائكة؟ هذا ما لا يظنه ذو عقل."⁴

إلا أن هذه المذاكرة قد تثمر اتفاقاً بينه وبين من يتذاكر معه كما حصل مع شيخه هذا، وقد تثمر اختلافاً، كما حصل في هذه المسألة نفسها بعد أن أورد اعتراض من تذاكر معه فقال: "وقد اعترض علي بعض من كلمني في هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا﴾⁵ وقال إنهم كانوا يقولون الملائكة بنات الرحمن."⁶

فرد هذا الاعتراض، بناء على ما عرضه من مذاكرته مع شيخه بقوله: "وهذا ليس بشيء، لأنه قد روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن قريشاً كانت تقول: سروات الجن هم بنات الرحمن. فإنما عنى تعالى الجن على الحقيقة في هذا المكان لا الملائكة. ونسأل من ذهب إلى هذا، أيجوز أن يقول قائل: والجن حافون من

خلق، وله نظم ونثر. صنف "غريب القرآن" و "كتاب المقنع" في النحو، و "كتاب البارع" و "تاريخ الخلفاء" في مجلدين وأشياء. مات في صفر سنة ثلاث وعشرين وثلاث مائة رحمه الله. ينظر سير أعلام النبلاء 76/15.

¹ الإحكام 13/4

² سورة السجدة الآية 13

³ سورة الناس

⁴ الإحكام 13/4

⁵ سورة الصافات الآية 158

⁶ الإحكام 13/4

حول العرش؟ وهذا ما لا يجيزه مسلم. وقد أخبر تعالى أن الجن عن السمع لمعزولون، ودون السماء بالشهب مقذوفون، وأن الملائكة بخلاف ذلك. ويلزم من سمى الجن جنا من أجل اجتنانهم، أن يسمى دماغه جنيا، ويسمى مصيره جنيا، لأن كل ذلك مجتن.¹

ولتقرير نتائج هذه المذاكرة، سعى الإمام ابن حزم إلى رد كل اعتراض من شأنه أن يشوش عليها ويفتح باب التشكيك فيها. فقد "اعترض بعضهم بأن إبليس دخل مع الملائكة في الأمر بالسجود لآدم عليه السلام".² فسارع إلى إبطال هذا الإيراد فقال: "وهذا باطل، لأن الله تعالى أخبر أنه كان من الجن. ولا تدخل الجن مع الملائكة فيما خصت به الملائكة. فلا بد أنه تعالى أمر إبليس أيضا بالسجود، وقد جاء النص بذلك فقال تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾"³ فقد أيقنا أن الله تعالى أمره بالسجود كما أمر الملائكة. فقد وجدنا الله تعالى استثنى إبليس من غير نوعه. فلا مجال للشك في هذا المعنى بعد هذا.⁴

2- مذاكرة في مبحث القياس

على الرغم من الموقف الحازم للإمام ابن حزم من القياس القاضي بإنكاره جملة وتفصيلا، إلا أنه لا يرى أي حرج في خوض مناقشة تفاصيله وجزئياته مع القائلين به، بحجج قوية، وبأساليب حوارية مقنعة، فقد "سألني بعضهم (أصحاب القياس) فقال: ما تقول فيمن أفطر ناسيا لصومه؟ فقلت له: صومه تام.

¹ الإحكام 14-13/4

² الإحكام 14/4

³ سورة ص الآية 75

⁴ الإحكام 14/4

قال: فما تقول فيمن ترك ركعة من صلاته ناسيا؟ فقلت: يصليها ما لم ينتقض وضوءه، أو يعيد الصلاة كلها إن انتقض وضوءه.¹

هذا جوابه الموجز عن أسئلة يوحى ظاهرها بأنها صادرة عن سائل لا يعلم شيئا فسأل عن أحكام دينه. لكن في حقيقة الأمر ما هي إلا توطئة لمذاكرة فيها أخذ ورد، تهدف إلى انتقاد أصل القياس حيث قال: "فقال لي: لم فرقت بين الأمرين؟ وهلا أجزت الصلاة مع نسيان بعضها كما أجزت الصيام مع نسيان بعضه بإفطار في بعض نهاره؟"²

إلا أن هذا السؤال قد غير مستوى المذاكرة بتغير نبرة السائل في الطرح، والتي توحى بأنه يرى في الجواب السابق تناقضا ومفارقة. وهو الأمر الذي يلزم الإمام ابن حزم بالزيادة في البيان والإقناع، رغم عدم قوله بالقياس أصلا. لكن "الجواب وبالله تعالى التوفيق: إننا لسنا من أصحاب القياس، فيلزمنا هذا السؤال، وإنما اتبعنا النص الوارد فيمن أفطر ناسيا أنه يتم صومه، واتبعنا فيمن نسي صلاته أو بعضها أن يصليها، لأننا مأمورون بالصلاة بالنص، وبعض الصلاة صلاة. فمن لم يصل ناسيا قيل له بالنص: أقم الصلاة التي نسيت إذا ذكرتها ولا مزيد."³

لكن حرصه على تحصين هذا الجواب الذي قدمه لمحاورة أثناء المذاكرة، دفعه إلى زيادة تفصيل في الرد، وكأن ما قدمه إجمالا لم يشف غليله فقال: "ولكننا نتطوع ونريه فساد ما أراد إلزامنا إياه من طريق القياس، الذي يدعونه وهم

¹ الإحكام 153/5

² نفسه

³ الإحكام 154/5

أترك الناس لطرده. فنقول وبالله تعالى التوفيق: ليس يشبه تارك ركعة ناسيا من أفطر ناسيا، وإنما يشبه من أفطر ناسيا من تكلم في صلاته ناسيا. ويشبه تارك الركعة ناسيا من نسي أنه صائم فنوى الفطر في باقي نهاره، إلا أن النص فرق بين حكميهما. وذلك أن النبي ﷺ يقول: {من نسي صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها}¹، ولم يأمر في نسيان الصوم بذلك. والصوم له وقت محدود حده الله تعالى، فلا سبيل إلى نقله إلى وقت آخر أصلا، إلا حيث جاء النص بنقله فقط. ومن تعدى ذلك فقد تعدى حدود الله تعالى. قال الله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾² نعوذ بالله من الظلم، والظلم حرام.³

هذه تفاصيل المذاكرة التي جرت بينه وبين مخالفه، والتي انتقد عليه من خلالها مسألة قياس تارك ركعة ناسيا على المفطر ناسيا. غير أن هذا الأسلوب في الحوار، يتوقف عند حدود الإجابة عن السؤال حيناً أو تصويب الجواب أحيانا، وهذا هو المقصد الأساس منه في أصول الفقه، ولا يتجاوز ذلك إلى المغالبة أو المقارعة أو المخاصمة بحضرة ذوي الجاه والسلطان شهودا

¹ رواه البخاري في باب [من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها ولا يعيد إلا تلك الصلاة] بهذا السند عن أبي نعيم وموسى بن إسماعيل قالوا: حدثنا همام عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها لا كفارة لها إلا ذلك (وأقم الصلاة لذكري). قال موسى: قال همام: سمعته يقول بعد (وأقم الصلاة لذكري). وقال حبان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ونحوه.

وأخرجه مسلم في باب [قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها] بهذا السند عن حرمة بن يحيى التجيبي أخبرنا ابن وهب أخبرني يونس عن ابن شهاب عن عيينة بن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قفل من غزوة خيبر، سار ليله حتى إذا أدركه الكرى عرس، وقال لبلال: "اكرأ لنا الليل" فصرى لبلال ما قدر له، ونام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فلما تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته فواجه الفجر، فغلبت بلالا عيناه وهو مستند إلى راحلته، فلم يستيقظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا بلال ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أولهم استيقاظا، ففزع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "أي بلال" فقال بلال: أخذ بنفسه الذي أخذ - بأبي أنت وأمي يا رسول الله - بنفسك. قال: "اقتادوا" فاقتادوا رواحلهم شيئا. ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر بلالا فأقام الصلاة، فصلى بهم الصبح. فلما قضى الصلاة قال: "من نسي الصلاة فليصلها إذا ذكرها، فإن الله تعالى قال: (أقم الصلاة لذكري)" قال يونس وكان ابن شهاب يقرأها للذكرى.

² سورة الطلاق الآية 1

³ الإحكام 154/5

وحكاما. وإن وصل الأسلوب الحوارى إلى هذا الحد، فإنه ينتقل من المذاكرة إلى أسلوب آخر، وهو ما سيتم بسطه فى المطلب الموالى إن شاء الله.

المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب المناظرة

المناظرة في اللغة تدور حول النظر والتأمل والنظير والشبيه والمثيل. قال ابن منظور: "والتناظر التواضع في الأمر. ونظيرك الذي يراؤضك وتناظره. وناظره من المناظرة. والنظير المثل. وقيل المثل في كل شيء. وفلان نظيرك أي مثلك، لأنه إذا نظر إليهما الناظر رأهما سواء. ونظير الشيء مثله... ويقال ناظرت فلانا، أي صرت نظيرا له في المخاطبة. وناظرت فلانا بفلان أي جعلته نظيرا له."¹

واصطلاحاً: "دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة."²

فالمناظرة تفيد النظر وإعمال الفكر في الأمور، للوصول إلى الحق عن طريق المحاوراة مع الآخرين. فهي أسلوب حوار بين طرفين حول موضوع معين، لكل منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الآخر، وكل منهما يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه ومقارعتها بالأدلة والبراهين.

وكان من أجل وأبرز من نبغ في ذلك ومارسه بجدارة علمية وثقة كبيرة، عالمان جليلان من علماء الإسلام في الأندلس، ذاع صيتهما وطبقت شهرتهما الآفاق وهما؛ الفقيه الجليل المتضلع، القاضي أبو الوليد الباجي المالكي، والفقيه الجليل المتمكن، الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري. ولكل منهما منحنى

¹ لسان العرب مادة (نظر)

² التعريفات ص 298

يسلكه في الأخذ بالمنهج الأصولي والمذهب الفقهي الذي يتمسك به، ويقتنع به ويدافع عنه.

ولذلك لا غرو أن يكون هذا الأسلوب الحوارية مدعاة لاختلاف آرائهما في كثير من القضايا الأصولية، والمسائل والأحكام الفقهية، ومحاولة كل منهما الانتصار لمذهبه، والإقناع بسداد رأيه وسلامة منطقته، وقوة حجته ودليله، خاصة وأن أي أسلوب للمناظرة لا يمكنه الاستغناء عن نظرية الحجاج¹، بل إن

¹ الحجاج مفهوم قديم، ألبس حلة جديدة، تجاذبته مجموعة من النظريات أدت إلى عدم استقرار مصطلحه ومفهومه في العصر الحديث.

فهو في اللغة تدور معاني جذره اللغوي (حجج) على المجادلة، بسبب خلاف الوجهة أو الرأي أو ما شابهه. ومنه الدليل على الرأي المرغوب إثباته، وهو ما ورد في بعض المعاجم العربية: "غلبه بالحجة أو حاجه بحاجة وحجاجا، جادله. واحتج عليه، أقام عليه الحجة وعارضه مستكرا فعله. وتحاجوا، تجادلوا. والحجة الدليل والبرهان." المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات 106/1-107 المكتبة الإسلامية الطبعة الثانية.

ويظهر من هذا أن الحجاج يكون لخصومة، وهذا ما تشير إليه كلمة غلبة. وتكون الغلبة في الكلام والخطاب الذي يقيم الحجة والبرهان على صحة ما يدعى. وما لم يكن هناك خصومة، فالجدال هو المظهر الذي يجسد صورة الخطاب الحجاجي. وجاء في أساس البلاغة: "حاج خصمه فحجه. وفلان خصمه محجوج." أساس البلاغة للإمام جار الله الزمخشري بتحقيق عبد الرحيم محمود ص 74 دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1998م.

وما يزيد هذا المعنى قوة ما ورد في لسان العرب: "فالحجة ما دافع به الخصم. ورجل محاجج، أي جدل. والتحاجج التخاصم. واحتج بالشئ اتحذه حجة." لسان العرب مادة (حجج)

وأما في الاصطلاح فهو "مجموعة من الاستراتيجيات الخطابية لمتكلم ما، يتوجه بخطابه إلى مستمع معين، من أجل تعديل الحكم الذي لديه عن وضع محدد." ينظر التواصل والحجاج أية علاقة؟ للدكتور عبد العزيز السراج بحث منشور ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته للدكتور حافظ إسماعيلي علوي 282/1 عالم الكتب الحديثة 2010م

ويرى الدكتور طه عبد الرحمن أن جوهر الخطاب يقوم على العلاقة الاستدلالية، وليست ثمة علاقة استدلالية إلا بتحصيل قاصدين اثنين هما: "قصد الادعاء" و "قصد الاعتراض"، غير أن هذين القاصدين قد يردان على مقتضى التجريد أو التفريق أو الجمع، مما يجعل العلاقة الاستدلالية على أصناف ثلاثة، بعضها فوق بعض، وهي:

أ- الحجاج التجريدي:

وهو "الإتيان بالدليل على الدعوى على طريقة أهل البرهان. علماً بأن البرهان هو الاستدلال الذي يُعنى بترتيب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها". أو هو "الاستدلال الذي يتعاطى فيه المحتج تقليد البرهان الصناعي".

ب- الحجاج التوجيهي:

ويفوق النوع الأول رتبة، وهو "إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على فعل التوجيه الذي يختص به المستدل. علماً بأن التوجيه هو هنا، فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره. فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقاؤه لها، ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطب لها ورد فعله عليها، فتجده يولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، غير أن قصر اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذاتية، يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، هذا الجانب الذي يصله بالمخاطب ويجعل هذا الأخير متمتعاً بحق الاعتراض." أو هو الاستدلال الذي يقتصر فيه المحتج على اعتبار وجهة المدعي وحدها.

ج - الحجاج التقويمي:

وهو أعلى النوعين السابقين. ويقصد به "إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتاً ثانية يُنزلها منزلة المعارض على دعواه. فهذا هنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطب، واقفاً عند حدود ما يوجب

الأسلوب المثالي لاستثمار الحجاج في المجالات المعرفية، هو المحاوره بشتى أنواعها خاصة فن المناظرة.

وهذا ما يطبع المناظرات المختلفة والمتنوعة التي وقعت بين هذين العالمين الجليلين، وبين كل منهما مع غيره من علماء الإسلام وأهل الديانات السماوية الأخرى، مما كان له صدى واسع، وأثر كبير في اهتمام العلماء ورجال الفكر والثقافة بفن المناظرة وأدبها وأسلوبها، وما تحتاج إليه من استعداد علمي كبير، ومنهج دقيق سليم، ونقاش هادف عاقل ورصين.

ومن المعلوم أن الحركة الفكرية بالأندلس لما كانت في أوج ازدهارها وعز رقيها، لم تقتصر على فنون دون أخرى، بل شملت كل أنواع العلوم والمعارف -كما سبق تقرير ذلك في الباب الأول-، فاعتبرت المناظرة منهجا محكما لمناقشة تلك العلوم، وأسلوبا منضبطا لتمحيص المعارف في ميدان الخلاف، حتى صارت لونا من ألوان التدافع الفكري والمذهبي، وبابا من أبواب الغلبة وإظهار الكفاءة المعرفية والقوة العلمية في الحياة الثقافية والسياسية على حد سواء. ليتخذها الأمراء سلاحا لنصرة مذاهبهم وقضاياهم الفكرية والمذهبية، وتصفية

عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلق لما يلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدل له أن يقوم به، مستبقا استفساراته واعتراضاته، ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها، ومستكشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطب بها". أو هو "الاستدلال الذي يأخذ فيه المحتج بوجهة المعارض، فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعيا".

على أن أنواع الحجاج ومراتبها لا تقتصر على هذا القدر، بل تجاوزه إلى تضمّن النوع الواحد رتبا فرعية؛ ويمكن أجمالها في مراتب حجاجية كبرى وهي:

- الحجة المساوية.
- الحجة العليا.
- الحجة الدنيا. ينظر أصول الحوار وتجديد علم الكلام للدكتور طه عبد الرحمن ص 20 وما بعدها.

خصومهم السياسيين من خلال الإجهاز على مذاهبهم. فجلسوا لسماعها وأغدقوا العطايا على من يمارسها.

وكان من أهم تلك الجلسات الكثيرة التي حضرها الأمراء، جلسة أحمد بن هود لسماع مناظرة المؤتمن والإمام الباجي حول موضوع فلسفي. وجلسة السلطان محمد لمناظرة الإمام بقي بن مخلد للفقهاء. وجلسة المعتصم بالله لمناظرة الفقهاء حول التفسير والحديث. وجلسة والي ميورقة ابن رشيق سنة 439 هـ لمناظرة الإمام ابن حزم للإمام الباجي.¹

غير أن مناظرة الإمام ابن حزم هذه للإمام الباجي، لم تكن هي الأولى من نوعها، بل كانت الحلقة الأبرز في سلسلة من المناظرات التي خاضها مع المالكية، -إضافة إلى تلك التي فضح فيها افتراءات اليهود ومؤامراتهم على الدين الإسلامي- وكانت دائما تحسم لصالحه -على كثرتها- نظرا لضعفهم في التكوين الجدالي، لأنه "لم يكن بالأندلس من يشتغل بعمله، فقصرت ألسنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه."²

ولما ضاقوا ذرعا بالإمام وقوة أسلوبه في المناظرة، طفقوا يستنجدون بالإمام الباجي الخبير بالجدل والمناظرة. فلما قدم أبو الوليد كلموه في ذلك فدخل إليه وناظره. فكان له معه مجالس كثيرة، جعلت الإمام ابن حزم يعترف بقوة

¹ ينظر المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر ابن حزم والباجي) للأستاذ المصطفى الوظيفي 12/1 مطبعة فضالة المحمدية المغرب طبعة 1998م.

² تذكر الحفاظ للإمام الذهبي 247/3 دراسة وتحقيق زكريا عميرات دار الكتب العلمية بيروت-لبنان الطبعة الأولى 1419هـ- 1998م

خصمه فقال: لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب مثل أبي الوليد الباجي.¹

فأنتجت تلك المناظرات مادة علمية غزيرة، أسهمت في إغناء الرصيد الفكري للإمام ابن حزم، مفصحة عن بعض ملامح المنهج النقدي عنده، ومجسدة لقوته وصموده أمام المخالفين في كل إنتاجاته المعرفية، خاصة في مجال أصول الفقه الذي يمثلته كتاب "الإحكام"، متخذاً من تلك المناظرات أسلوباً من أساليب نقده لبعض المباحث الأصولية ومنها ما يلي:

1- مناظرة في أصل القياس

يروى الإمام ابن حزم تفصيل مجلس مناظرة جمعته بكبار المالكية "لعله الباجي، ولعل ذلك أيضاً كان في بلاط ابن رشيق في مبرقة"² حول معاضدة القياس بالاعتبار الوارد في آية الاعتبار³ من جهة، والاعتبار الوارد في حديث ابن عباس رضي الله عنه⁴ من جهة أخرى فقال: "ولقد ناظرني كبيرهم في مجلس حافل بهذا الخبر، فقلت له: إن القياس عند جميع القائلين به وأنت منهم، إنما هو رد ما اختلف فيه إلى ما أجمع عليه، أو رد ما لا نص فيه إلى ما فيه نص. وليس في الأصابع ولا في الأسنان إجماع، بل الخلاف موجود في كليهما. وقد جاء عن عمر رضي الله عنه المفاضلة بين دية الأصابع وبين دية الأضراس، وجاء عنه وعن غيره

¹ ينظر المصدر نفسه.

² مناظرات في أصول الشريعة ص 399

³ وهي قوله تعالى في سورة الحشر: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ) الآية 2

⁴ وهو ما رواه البخاري في باب [دية الأصابع] عن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: هذه وهذه سواء يعني: الخنصر والإبهام. ولأبي داود والترمذي: دية الأصابع سواء، والأسنان سواء: الثنية والضرس سواء. ولابن حبان: دية أصابع اليدين والرجلين سواء. عشرة من الإبل لكل إصبع.

التسوية بين كل ذلك. فبطل ههنا رد المختلف فيه إلى المجمع عليه. والنص في الأصابع والأُسنان سواء.¹

ومع أن الإمام ابن حزم ينفي القياس الفقهي جملة وتفصيلاً، إلا أنه يناقش محاوره في أدق تفاصيله تجاوزاً، من باب تضيق الخناق على الخصم. فينتقل من كون القياس في جوهره إنما هو رد فرع مختلف فيه إلى أصل مجمع عليه عند القائلين به، وليس في الأصابع ولا في الأُسنان إجماع، بل الخلاف موجود في كليهما، بدليل ما ورد في المفاضلة بين دية الأصابع وبين دية الأُضراس عن عمر رضي الله عنه كما وردت عنه وعن غيره التسوية بين كل ذلك. فكيف يستقيم أن يقاس على أصل مختلف فيه!؟

ولم يكتف بهذا الدليل العقلي، بل يضيف قائلاً: "ثم من المحال الممتنع أن يكون عند ابن عباس رضي الله عنه نص ثابت عن النبي ﷺ في التسوية بين الأصابع وبين الأُضراس، ثم يفتي هو بذلك قياساً."² فإذا ثبت عنده دليل التسوية عن النبي ﷺ فما الحاجة إلى القياس؟ أو لم يقال أَعْمِلِ القياس ولم يقل أَعْمَلِ النص الثابت عن رسول الله ﷺ؟

هنا رد الفقيه المالكي الإمام الباجي: "فقال لي: وأين النص بذلك عن ابن عباس رضي الله عنه؟" وكأن الإمام ابن حزم كان ينتظر هذا السؤال ليلزم مخالفته بجوابه على الفور، "فذكرت له الخبر الذي حدثناه عبد الله بن ربيع التميمي، حدثنا عمر بن عبد الملك الخولاني حدثنا محمد بن بكر حدثنا سليمان بن الأشعث

¹ الإحكام 7/78

² الإحكام 7/78

السجستاني حدثنا عباس بن عبد العظيم العنبري حدثنا عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنا شعبة بن الحجاج حدثنا قتادة عن عكرمة عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: الأصابع سواء. الأسنان سواء؛ الشية والضرس سواء. هذه وهذه سواء، يعني الإبهام والخنصر¹

بهذا الطريقة، استطاع الإمام ابن حزم أن يستدرج خصمه إلى طلب الحديث الذي بنيت عليه المسألة، ليحسم هذه المناظرة لصالحه فوراً. أما المخالف "فانقطع وسكت".² ليثبت الإمام قوله بجدارة في هذا المجلس أمام الملأ في حضرة ابن رشيق أمير ميورقة.

2- مناظرة في الأخذ بعمل أهل المدينة

ناظر الإمام ابن حزم في هذه المسألة "الليث بن حرفش العبدي، في مجلس القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن بشر رحمه الله، وفي حفل عظيم من فقهاء المالكيين".³ أثبت فيه أن عمل أهل المدينة لا عبرة به، بل العبرة بالتمسك بحديث النبي ﷺ. ولا يجوز نسبة الأخذ بعمل أهل المدينة مع وجود الحديث النبوي إلى الإمام مالك. "وذلك أني قلت له: لقد نسبت إلى مالك رضي الله عنه ما لو صح عنه لكان أفسق الناس".⁴

¹ الإحكام 7/78

² الإحكام 7/78

³ الإحكام 2/122

⁴ نفسه

ثم أوضح سبب هذا الإلزام الذي ألزم به خصمه المالكي، مع أنه لا يقول به، حيث قال: "وذلك أنك تصفه بأنه أبدى إلى الناس المعلول والمتروك والمنسوخ من روايته، وكتهم المستعمل والسالم والناسخ حتى مات ولم يده إلى أحد، وهذه صفة من يقصد إفساد الإسلام والتدليس على أهله."¹ وهو إلزام لا يقول به أحد من المسلمين على الإطلاق.

بل سارع الإمام ابن حزم إلى تبرئة الإمام مالك من ذلك قبل خصمه، معترفا بعلمه ومكانته وفضله على الأمة. ف"قد أعاده الله من ذلك، بل كان عندنا أحد الأئمة الناصحين لهذه الملة، ولكنه أصاب وأخطأ، واجتهد فوفق وحرم كسائر العلماء ولا فرق."² وهي حقيقة سيؤكد لها خصمه ويعززها، بكون الإمام مالك رحمه الله لا يمكن أن يكتف حديثاً يعرفه عن النبي ﷺ "بل ما كان عنده عن النبي ﷺ خبر يصح إلا وقد أبداه ورواه للناس، وبلغه كما يحق عليه في علمه وورعه."³ ولم يكن الإمام ابن حزم هو الآخر ليرد هذا الكلام على مخالفه، وإنما أجابه بقوله: "صدقتم وهذه صفته عندنا، ونحن على اتباع روايته ورواية غيره من العدول، لأنه عدل. وقد أمرنا بقبول خبر العدل."⁴

لكن هذا الاتفاق ما هو إلا تمهيد واستدراج لخصمه نحو النتيجة التي سيقورها بقوله: "ونحن على رفض رأيه ورأي غيره، لقيام البرهان على تحريم التقليد. وهو أول الناس ينهى عن تقليده."⁵ وساق طائفة من الأمثلة الدالة على

¹ نفسه² نفسه³ نفسه⁴ نفسه⁵ نفسه

أخذهم بعمل أهل المدينة في مقابل تركهم للحديث النبوي الصحيح، مستغرباً هذا الصنيع منهم، كيف لا؟ "والعجب من دعواهم أنهم أخذوا بالآخر من فعله صلى الله عليه و سلم، وما نعلم أترك منهم لذلك."¹ وهذا تناقض لم يستطع مخالفه دفعه.

هكذا استطاع الإمام ابن حزم أن يحسم هذه المناظرة لصالحه بإفحام خصمه، وإقرار بطلان عمل أهل المدينة في هذا المحفل، الذي يضم جمعا كبيرا من المالكيين، "فما أحد منهم أجاب بكلمة معارضة، بل صمتوا كلهم إلا قليل منهم أجابوني بالتصديق لقولي."²

3- مناظرة في التسوية بين البدل والمبدل منه في الحكم

لم يذكر الإمام ابن حزم في هذه المسألة مناظره على وجه التحديد والتعيين، ولا مجلس المناظرة ولا من حضره، بل عرض مناظرته بطريقة مختصرة تفي بالغرض منها، وهو انتقاد قول مناظره حيث قال: "وقد احتج بعضهم علي حيث وافق هواه، بأن البدل حكمه حكم المبدل منه."³ وهو احتجاج يراه الإمام غير صائب، فردّه على صاحبه بقوله: "فأعلمته بأن ذلك باطل، بلغة العرب التي خطبنا بها في القرآن والسنة وبحكم الشريعة."⁴

¹ نفسه

² الإحكام 2/122

³ الإحكام 50/7

⁴ نفسه

كان هذا نص رده إجمالاً، لينتقل إلى تفصيل القول في المسألة. ف"أما اللغة، فإن البدل على أربعة أضرب؛ بدل البعض من الكل، وبدل البيان، وبدل الغلط، وبدل الصفة من الموصوف. فليس في هذه الوجوه بدل يكون حكمه حكم المبدل منه إلا بدل البيان وحده، كقولك مررت بزيد رجل صالح، على أن أحدهما نكرة، والآخر معرفة. وأما القرآن، فقد أبدل الله تعالى من عتق رقبة الكفارة صيام ثلاثة أيام، ومن عتق رقبة الظهار صيام شهرين متتابعين، وأبدل من عتق رقبة الكفارة إطعام عشرة مساكين، ومن هؤلاء العشرة صيام ثلاثة أيام، وأبدل من صيام الشهرين إطعام ستين مسكيناً، وأبدل تعالى من هدي المتعة صيام عشرة أيام، ومن هدي الأذى صيام ثلاثة أيام.¹ ولم يذكر مخالفه رداً على هذه الأدلة "فبطل ما ادعوه."²

بهذا الأسلوب الحوارى استطاع الإمام ابن حزم مجابهة خصومه ومغالبتهم بقوة وشجاعة أمام الملأ، لتحقيق الحق الحقيقي بالقبول -في نظره- في مباحث أصول الفقه، دون خوف أو وجل. لكن دوام الحال من المحال، لأنه لم يستطع الاعتماد على هذا الأسلوب إلى آخر المطاف، نظراً لتغير الأحوال السياسية وتقلباتها السيئة، والتي سيضطر معها إلى إيجاد أسلوب حوارى بديل، حسب ما تسمح به تلك الأحوال التي لا حول له بها ولا قوة، وهو ما سيتناوله المطلب الموالي إن شاء الله.

¹ نفسه² نفسه

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الفنقلة

اعتمد الإمام ابن حزم في نقده الأصولي أسلوباً حوارياً آخر أشبه ما يكون بالمناظرة، لقوة الإقناع التي يراها فيه، خاصة وأنه أسلوب مؤسس على الحجاج. إلا أنه لم يكن أسلوباً حوارياً بين شخصين أو أكثر، بقدر ما هو حوار بين المرء وذاته، يفترض المحاور من خلاله كل حجة يمكن للمخالف أن يعترض بها في المسألة محل النقاش، ليتسنى له الرد عليها. وهو ما يسمى بأسلوب "الفنقلة"، باعتبارها مصطلحاً منحوتاً¹ من هذا التركيب: "فإن قلت: قلت"، أو "فإن قالوا: قلنا"، أو "فإن قال قائل: قيل له".

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن هذا الأسلوب الحجاجي يوحى بشيء من العزلة والانطواء، والبعد عن صخب الحياة وضجيجها، لسوء الأحوال السياسية. وتلك حالة نفسية عاشها الإمام ابن حزم في مرحلة التشريد والتنكيل التي عانى من ويلاتها في آخر عمره، لم يأنس فيها إلا بالإنتاج المعرفي تأليفاً وتدريساً - كما سبق في الباب الأول -، مما جعله يعتمد على محاججات ذاتية وداخلية، يكون فيها هو الخصم والحكم في الوقت نفسه، دون حاجة إلى خصوم حقيقين، كما كان شأن المناظرة التي خاض غمارها في رحاب القصور بحضرة السلاطين.

¹ النحت نوع من الاختصار في التعبير، وهو صوغ كلمة من كلمتين أو أكثر، وقد نَحَتَ الأسلافُ صيغاً كثيرة، فقالوا: "سَبَّحَ" من (سبحان الله)، و"حملة" من (الحمد لله)، و"بَسْمَلَة" من (بسم الله)، و"حوقة" من (لا حول ولا قوة إلا بالله)، وقالوا: "الفنقلة" من قولهم: (فإن قيل). وقالوا "الفذلة" من قولهم (فذلك كذا)، وقالوا في النسب إلى قبيلة (عبد شمس): "عِشْمِي"، وإلى (حضر موت): "حَضْرَمِي".

وسواء أكان الأسلوب الحوارى الذى يستعمله الإمام ابن حزم فى نقد المادة الأصولية مذاكرة أو مناظرة أو فنقلة، إلا أن الأهم فى هذا المقام هو حضور تلك القريحة الوقادة، والعقلية الجادة الحازمة، التى تلتزم بالمبادئ الظاهرية الحزمية، وتتفانى فى الذب عن مشروعها الفكرى الرامى إلى التجديد والتغيير، وهذه الملامح كلها حاضرة فى أسلوب "الفنقلة" عنده، يمكن بيانها من خلال ما يلى:

1- فنقلة فى بيان الفرق بين أقل ما قيل واستصحاب الحال

قسم الإمام ابن حزم العموم إلى قسمين؛ مفسر ومجمل. وبين أن المجمل هو الذى لا يفهم من ظاهره معناه. وذهب إلى أنه لا بد من طلب المراد فيه من أحد موضعين؛ إما من نص آخر، وإما من إجماع. فإذا وجد تفسير تلك الكلمة فى نص آخر، قيل به دون التفات إلى من خالف مهما قل أو كثر ومهما كان القائل، ودون استقواء بمن وافق فيه كائنا من كان من قديم أو من حديث، لأنه يرى أنه "ليس ممن كان معه الله ورسوله صلى الله عليه و سلم قلة ولا ذلة ولا وحشة إلى أحد، ولا فاقة إلى وفور عدد".¹

وأما إذا لم يوجد نص آخر يفسر هذا المجمل، فيرى الإمام أنه من الواجب ضرورة، طلب المراد من ذلك المجمل فى الإجماع المتيقن المنقول عن جميع

¹ الإحكام 154/3

علماء الأمة، الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.¹

ثم يبين كيفية التعامل مع ذلك الإجماع، وهي أن يؤخذ بما أجمع عليه المجمعون من المراد بمعنى ذلك المجمل، وترك ما اختلفوا فيه. "فهذا هو حقيقة ما أمرنا به من الأخذ بالإجماع، وترك كل قول لم يقم عليه دليل، وهذا الذي نسميه استصحاب الحال وأقل ما قيل."²

وبعدما قرر هذه الحقيقة، افترض أن المخالف سيعترض عليه في كيفية التعامل مع هذين المفهومين (أقل ما قيل واستصحاب الحال) تحت مسمى الإجماع، عن طريق أسلوب الفنقلة بقوله: "فإن قال قائل: إن هذان اسمان مختلفان في المعنى، فما الفرق بينهما؟ ولم صرتم إلى أحدهما في بعض الأمكنة وإلى الآخر في أمكنة أخرى؟ وما حد المواضع التي تأخذون فيها باستصحاب الحال؟ وما حد المواضع التي تأخذون فيها بأقل ما قيل؟ وأنتم تسمون فعلكم في كلا الموضعين اتباعاً للإجماع، وإجماعاً صحيحاً، وأنتم لا تقنعون من أنفسكم بإجمال لا تستطيعون تفسيره، وتعيون بذلك أصحاب القياس أشد عيباً."³

وهذا -في الحقيقة- تساؤل وارد بقوة، لذلك رحب به الإمام ابن حزم مبدياً إعجابه به قبل أن يجيب عليه بقوله: "قيل له وبالله تعالى التوفيق: صدقت في صفتك، وأحسننت في سؤالك. والجواب عما سألت عنه: إن الذي عملنا فيه

¹ سورة النساء الآية 59

² الإحكام 155/3

³ الإحكام 155/3

بأن سميناه أقل ما قيل، فإنما ذلك في حكم أوجب غرامة مال أو عملاً بعدد لم يأت في بيان مقدار ذلك نص، فوجب فرضاً ألا نحكم على أحد لم يرد ناقض في الحكم عليه إلا بإجماع على الحكم عليه، وكان العدد الذي قد اتفقوا على وجوبه وقد صح الإجماع في الحكم به، وكان ما زاد على ذلك قولاً بلا دليل، لا من نص ولا إجماع، فحرام على كل مسلم الأخذ به.¹

هذا فيما يتعلق -في نظره- بأقل ما قيل. "وأما الذي عملنا فيه بأن سميناه استصحاب الحال، فكل أمر ثبت إما بنص أو إجماع فيه تحريم أو تحليل أو إيجاب، ثم جاء نص مجمل ينقله عن حاله، فإنما تنتقل منه إلى ما نقلنا النص، فإذا اختلفوا ولم يأت نص يبرهان على أحد الوجوه التي اختلفوا عليه، وكانت كلها دعاوى، فإنما نثبت على ما قد صح الإجماع أو النص عليه، ونستصحب تلك الحال، ولا تنتقل عنها إلى دعاوى لا دليل عليها. وهذا القسم موجود كثيراً."²

بهذا الجواب، يرى أنه قد رد على كثير من التساؤلات التي يمكن أن تطرح على أقل ما قيل واستصحاب الحال، لأن "هذا الجواب مستوعب لبيان جميع الوجوه التي سألت عنها، ومبين للحد الذي سألت عنه، وللفرق الذي سألت عنه، ولوجوب المصير إلى ما سألت عن دليل وجوب المصير إليه، وبيان كون كلا الوجهين إجماعاً وبالله تعالى التوفيق."³

¹ نفسه² نفسه³ الإحكام 156/3

2- فنقلة في بيان الفرق بين النسخ والبداء

لم يخالف في وقوع النسخ¹ شرعا وجوازه عقلا أحد ممن يعتد بخلافه، إلا ما نقل عن أبي مسلم الأصفهاني² "فإنه قال: إنه جائز، غير واقع. وإذا صح هذا عنه، فهو دليل على أنه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا، وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف في كتب الشريعة، فإنه إنما يعتد بخلاف المجتهدين، لا بخلاف من بلغ في الجهل إلى هذه الغاية."³

هذا من حيث الوقوع في الشرع. وأما الجواز عقلا، "فلم يحك الخلاف فيه إلا عن اليهود، وليس بنا إلى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة، ولا هذه بأول مسألة خالفوا فيها أحكام الإسلام، حتى يذكر خلافهم في هذه المسألة، ولكن هذه من غرائب أهل الأصول... ولم يذكروا لهم دليلا، إلا ما ذكره بعض أهل

¹ وهو في اللغة: الإبطال والإزالة، ومنه: نسخت الشمس الظل، والريح آثار القدم، ومنه: تناسخ القرون، وعليه اقتصر العسكري. ويطلق ويراد به النقل والتحويل، ومنه نسخت الكتاب، أي: نقلته، ومنه قوله تعالى: {إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ}، ومنه تناسخ المواريث. ينظر لسان العرب مادة (نسخ).

وأما في الاصطلاح: فقال جماعة، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، والصيرفي، والشيخ أبو إسحاق الشيرازي، والغزالي، والأمدي، وابن الأنباري وغيرهم: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه. وإنما أثروا الخطاب على النص، ليكون شاملا للفظ، والفحوى، والمفهوم، فإنه يجوز نسخ جميع ذلك. وقالوا: الدال على ارتفاع الحكم، ليتناول الأمر، والنهي، والخبر، وجميع أنواع الحكم. وقالوا بالخطاب المتقدم، ليخرج إيجاب العبادات ابتداء، فإنه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة، ولا يسمى نسخا؛ لأنه لم يزل حكم خطاب.

وقالوا: على وجه لولاه لكان ثابتا؛ لأنه حقيقة النسخ الرفع، وهو إنما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى. وقالوا: مع تراخيه عنه؛ لأنه لو اتصل لكان بيانا لمدة العبادات لا نسخا.

وقال جماعة: هو في الاصطلاح: الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعي، مع التأخير عن مواده. والأولى أن يقال: هو رفع حكم شرعي بمثله مع تراخيه عنه. ينظر إرشاد الفحول 785/2 وما بعدها.

² هو محمد بن بحر الأصفهاني، الكاتب، المعتزلي، كان عالما بالتفسير، ولد سنة أربع وخمسين ومائتين للهجرة، وتوفي سنة اثنين وعشرين وثلاثمائة. من آثاره: "الناسخ والمنسوخ" "كتاب النحو" وغيرهما ينظر معجم الأدباء 18/35 والأعلام 50/6.

³ إرشاد الفحول 788/2

الأصول من أن النسخ بقاء¹، والبداء ممتنع عليه. وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء²

وفي سياق الرد على اليهود القائلين بأن النسخ يستلزم البداء، استعمل الإمام ابن حزم أسلوب الفنقلة لتوضيح الفرق بين المفهومين فقال: "فإن قال قائل: ما الفرق بين البداء والنسخ؟ قيل له وبالله تعالى التوفيق: الفرق بينهما لائح، وهو أن البداء هو أن يأمر بالأمر والامر لا يدري ما يؤول إليه الحال. والنسخ هو أن يأمر بالأمر والامر يدري أنه سيحيله في وقت كذا ولا بد، قد سبق ذلك في عمله وحتمه من قضائه. فلما كان هذان الوجهان معينين متغايرين مختلفين، وجب ضرورة أن يعلق على كل واحد منها اسم يعبر به عنه غير اسم الآخر، ليقع التفاهم ويلوح الحق."³

فالنسخ تقتضيه رحمة الله الواسعة، الذي قد سبق في علمه وقضائه أنه سيحيله في وقت معين، في حين أن "البداء ليس من صفات الباري تعالى، ولسنا نعني الباء والبدال والألف، وإنما نعني المعنى الذي ذكرنا، من أن يأمر بالأمر لا يدري ما عاقبته. فهذا مبعد من الله عز وجل، وسواء سموه نسخاً أو بداء أو ما أحبوا. وأما النسخ فمن صفات الله تعالى من جهة أفعاله كلها، وهو القضاء

¹ بدا الشيء يبدو بدوا وبدوا وبداء وبداء- الأخيرة عن سيبويه- ظهر. وأبديته أنا أظهرته. وبداءة الأمر أول ما يبدو منه، هذه عن اللحياني. وقد ذكر عامة ذلك في الهمزة.. قال ابن الأثير: وهو معنى البداء ههنا، لأن القضاء سابق، والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم، وذلك على الله غير جائز. وقال الفراء: بدا لي بداء، أي ظهر لي رأي آخر. ينظر لسان العرب مادة (بدا).

² إرشاد الفحول 788/2

³ الإحكام 4/68

بالأمر قد علم أنه سيحيله بعد مدة معلومة عنده عز وجل، كما سبق في علمه تعالى. فهذا فرق ما بين البداء والنسخ، قد لاح والحمد لله رب العالمين.¹

تلك أساليب ثلاثة؛ أسلوب المذاكرة، وأسلوب المناظرة، وأسلوب الفنقلة، كانت أهم الأساليب الحوارية التي استعملها الإمام ابن حزم لنقد المباحث الأصولية. يجسد كل أسلوب منها حالة نفسية معينة للرجل، أفرزتها الأوضاع السياسية والاجتماعية للأندلس وقتئذ، خاصة وأن حزمية الأندلس وأندلسية ابن حزم قضيتان متداخلتان ومتفاعلتان سطوعا وأفولا في الفترة التي عاش خلالها. فكان من الطبيعي أن تكون المذاكرة عنوان أخذ وعطاء في مستهل حياته العلمية، المطبوعة بالهدوء والسكينة، والنعيم والرخاء. ولما بلغ أشده وبلغ أوج عطائه، ناظر أساطين زمانه، وبز أقرانه وخاصمهم بالحجة والبرهان بأعلى صوته المجلجل، فاعتمد على أسلوب المناظرة، الذي يناسب مكانته العلمية والاجتماعية والسياسية. بينما كان اختياره لأسلوب الفنقلة المؤسس على المحاوراة الذاتية، دليلا على العزلة والتشريد في زمان قل فيه الناصر، وامتدت يد البغي والظلم لتفتك به، عندما عجزت عن مصادرة أفكاره واستمالة آرائه وإسكات صوته.

غير أن هذا الأسلوب الحواري بأنواعه الثلاثة، لم يكن كافيا للغرض الذي انبرى له الإمام ابن حزم وجند نفسه لتحقيقه، ولم يكن لمثله من العلماء -بطبيعة الحال- أن يقتصر على فقط على هذه الأنواع، لمراجعة إنتاج معرفي غزير ودقيق

¹ الإحكام 4/69

مثل أصول الفقه، فكان لا بد من استعمال أسلوب آخر لذات الهدف، وهو
موضوع المبحث الآتي إن شاء الله.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التقويمي
وفيه ثلاثة مطالب:

- ◀ المطلب الأول: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالحكم.
- ◀ المطلب الثاني: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالتناقض.
- ◀ المطلب الثالث: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بفساد الاعتراض.

المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التقويمي

لم يكن الإمام ابن حزم ليختار لنفسه طريقة مألوفة في التأليف - سواء في جميع الفنون أو في علم أصول الفقه خاصة - بقدر ما كان حريصاً على اختيار أصعب المسالك وأخطرها، وبأوضح الأساليب وأفصحها، لما يرى فيها من إحقاق للحق وإبطال للباطل. فنص على أن التأليف الجيد، هو الذي لا بد أن يراعى فيه وجه من هذه الأوجه السبعة؛ "إما شيء لم نسبق إلى استخراجهِ فنستخرجه، وإما شيء ناقص فنتممه، وإما شيء مخطأ فنصححه، وإما شيء مستغلق فنشرحه، وإما شيء طويل فنختصره دون أن نحذف منه شيئاً يخل حذفه بإيه بغرضه، وإما شيء متفرق فنجمعه، وإما شيء منثور فنرتبه. ثم المؤلفون يتفاضلون فيما عانوه من تواليفهم مما ذكرنا على قدر استيعابهم ما قصدوا، أو يقصر بعضهم عن بعض. ولكل قسط من الإحسان والفضل والشكر والأجر، وإن لم يتكلم إلا في مسألة واحدة إذا لم يخرج عن الأنواع التي ذكرنا في أي علم ألف.¹"

ولذلك يرى أن التأليف لغير هذه الأغراض السبعة وجهة أهل الجهل والغفلة، وملاذ أهل القحة والسخف، لأنه لا مسوغ لتكرار ما ألفه السابقون بدون تعديل أو تجديد، أو تقويم أو شرح أو اختصار، بل الأولى لصاحبه أن يمتنع عنه، ويريح الناس من اجتراره وتلييسه. فمن "أخذ تأليف غيره فأعاده على وجهه وقدم وأخر، دون تحسين رتبة، أو بدل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف مما يحتاج إليه، أو أتى بما لا يحتاج إليه، أو نقض صواباً بخطأ، وأتى بما

¹ التقريب لحد المنطق ص 16

لا فائدة فيه، فإنما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، وأهل القحة والسخف، فنعوذ بالله من ذلك.¹

ولذلك اختار الإمام ابن حزم أن يتخذ من التقويم والتصحيح أسلوباً لنقد أصول الفقه، خاصة وأنه وجه من هذه الأوجه السبعة التي اعتبرها منطلقات حقيقية للتأليف دون غيرها. ولا يكتفي هنا - غالباً - بإصدار الحكم على جزئية من جزئيات المادة الأصولية والتصريح بخطئها أو صوابها، وإنما يبين الخطأ ويقومه حسب ما يراه صواباً، وهذا ما تقتضيه مادة "قوم" المأخوذة من "قومت الشيء تقويماً... وأصله أنك تُقيم هذا مكان ذاك."² فهو يقيم الصواب - في نظره - مكان الخطأ بعد إصدار الحكم عليه، أو أن الأمر لا يحتاج إلى إبدال شيء بشيء بقدر ما يحتاج إلى تعديل كي يصير مستقيماً، وهذا المعنى يتماشى مع قولهم: "قومت الشيء فهو قويم أي مستقيم."³ فهو أيضاً يصحح الخطأ ويصيره صواباً بعد إصدار الحكم عليه بالخطأ، كما سيتم بسط ذلك في المطالب الآتية:

¹ نفسه

² مقاييس اللغة مادة (قوم)

³ لسان العرب مادة (قوم)

المطلب الأول: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالحكم

كثيرا ما كان الإمام ابن حزم يرد أقوال مخالفيه بعد الحكم عليها بالتحكم. والتحكم مصطلح كثر استعماله عند المناطق في سياق الاحتجاج والبرهنة، لدفع كل رأي أو حكم مرسل لم يصحبه قائله ببرهان أو شبهة، مثل ترجيح أحد النقيضين بلا مرجح، أو تخصيص عموم بدون مخصص. وإلى هذا المعنى أشار الإمام ابن حزم في التقريب بقوله: "التحكم على الخالق الأول بأنه قد حرم هذا وحلل هذا بلا حكم وارد منه عنه تعالى بذلك، لكن بشهوات النفوس." ¹ وهذا المعنى نفسه أكدّه الإمام الشاطبي عند بيانه لأنواع الظنون بقوله: "الظن هنا هو ترجيح أحد النقيضين على الآخر من غير دليل مرجح، ولا شك أنه مذموم هنا لأنه من التحكم، ولذلك أتبع في الآية بهوى النفس في قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾" ² فكانهم مالوا إلى أمر بمجرد الغرض والهوى، ولذلك أثبت ذمه، بخلاف الظن الذي أثاره دليل، فإنه غير مذموم في الجملة، لأنه خارج عن اتباع الهوى، ولذلك أثبت وعمل بمقتضاه حيث يليق العمل بمثله كالفروع." ³

¹ التقريب 168/1

² سورة النجم الآية 23

³ الاعتصام 175/1

1- تقويم للقول بعدم الأخذ بخبر الواحد فيما زاد فيه عن القرآن الكريم

انتقد الإمام ابن حزم على الأحناف عدم أخذهم بخبر الواحد إذا كان زائداً على ما في القرآن الكريم أو ناسخاً له أو مخالفاً له، ورد عليهم اشتراطهم للتواتر في هذه الحالة فقال: "وهذا تقسيم باطل، ودعوى كاذبة، وحكم بلا برهان. وما كان هكذا فهو ضلال لا يحل القول به."¹

ولم يقف عند الحكم على هذا الرأي بالتحكم والبطلان، لكنه تجاوز ذلك إلى مناقشتهم ومساءلتهم لتقويم حكمهم بقوله: "ونقول لهم: أيجوز الأخذ بشيء من أخبار الآحاد في شيء من الشريعة أم لا؟ فإن قالوا: لا، كلمناهم بما قد فرغنا منه آنفاً، وكانوا خارجين عن مذهبهم أيضاً. وإن قالوا نعم -وهو قولهم- قلنا لهم: من أين جوزتم أن يخبر عن النبي ﷺ به؟ وأن يشرع به في دين الله ﷻ شريعة تضاف إليه في الصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك في الموضع الذي أجزيتموه فيه؟ ثم منعتم من قوله حيث هو بزعمك زائد على ما في القرآن أو ناسخ له، فلا سبيل إلى فرق أصلاً."² ولا سبيل -في نظره- إلى إحداث قول ثالث.

وبهذا يلزمهم قطعاً بما ذهب إليه، من وجوب الأخذ بخبر الواحد إذا صح عن النبي ﷺ، لكنه أراد أن يقطع دابر كل ما تمسكوا به من مسوغات وتعليلات لا ترقى إلى مستوى الأدلة -في نظره- فقال: "وأما قولهم مخالف الأصول، فكلام فاسد فارغ من المعنى، واقع على ما لا يعقل، لأن خبر الواحد الثقة المسند

¹ الإحكام 117/1

² نفسه

أصل من أصول الدين، وليس سائر الأصول أولى بالقبول منه. ولا يجوز أن تتنافى أصول الدين. حاشا لله من هذا.¹

ومع هذا كله، لم يكتف بما قرره من تقويم لهذه المسألة، بل أراد أن يزيد الأمر دقة وإحكاماً، ليلجم خصمه إجماعاً، فيقول: "اعلموا أن كل خبر روي عن رسول الله ﷺ رواية صحيحة مسندة، فإنه ولا بد زائد حكم على ما في القرآن أو أتى بما في نص القرآن. لا بد من أحد الوجهين فيه... فمن أين جوزتم أخذ الزائد على ما في القرآن - كما ذكرنا - حيث اشتهيتم، ومنعتم منه حيث اشتهيتم؟ وهذا ضلال لا خفاء به."²

ويختم تقويم هذه المسألة بذكر إجماع الأئمة الأربعة - إضافة إلى إمام الظاهرية - على ما ذهب إليه من وجوب الأخذ بخبر الواحد إذا صح عن رسول الله ﷺ، ولو كان زائداً على ما في القرآن الكريم. فخاطبهم بقوله: "وتأملوا ما نقول لكم: قد أجمعوا معنا على قبول ما جاء به رسول الله ﷺ من نسخ للقرآن أو زيادة عليه، واتفقوا معنا على أن خبر الواحد الثقة عن مثله مسنداً حجة في الدين. ثم تناقضوا كما ذكرنا بلا برهان. ونعوذ بالله من الخذلان. وقد ثبت عن أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وداود ﷺ وجوب القول بخبر الواحد. وهذا حجة على من قلد أحدهم في وجوب القول بخبر الواحد... وبالله تعالى التوفيق."³

¹ نفسه

² الإحكام 118/1

³ نفسه

2- تقويم للقول بصرف الأوامر والنواهي في القرآن والسنة إلى التأويل أو التراخي أو النذب أو الوقف

بهذا الأسلوب التقويمي الذي حسم به الإمام ابن حزم القول بوجوب العمل بأخبار الآحاد، ناقش مسألة أخرى في مبحث الأوامر والنواهي الواردة في القرآن الكريم وكلام النبي ﷺ، ليبطل قول من قال بصرفها إلى التأويل أو التراخي أو النذب أو الوقف، بعدما أقرهم على ما استدلوا به من وجود أوامر معناها النذب، ووجهها بوجود ألفاظ في اللغة نقلت على معهودها وعن موضوعها في اللسان، وعلقت على أشياء أخرى، كما نقل تعالى اسم الصلاة عن موضوعها في اللغة من الدعاء إلى استقبال الكعبة ووقوف وركوع وسجود وجلوس بصفات محدودة. وكما نقل تعالى اسم الصيام عن الوقوف إلى امتناع الأكل والشرب والوطء في أيام معلومة.

غير أن الإمام قرر أن هذا لا يلزم منه صرف اللفظ عن معهوده في اللسان العربي، إلا إذا قام دليل على ذلك. وأما ما لم يقم دليل على نقله، فلا سبيل إلى إحالته عن مكانه البتة، وإنما هو "تحكم لا يعرفه أهل اللغة... والاسم إذا وقع على معنى ما فأوقعه الله تعالى أيضا على معنى آخر، فقد نقله على حكم الوقوع على معنى واحد إلى حكم الوقوع على معنيين. وأيضا فلسنا نحاكمهم في لفظ النقل، وإنما نريد أن اللفظة كانت تقع في اللغة على معنى ما، فأوقعت أيضا على غير ذلك."¹

¹ الإحكام 5/3

وبعدما حكم على قولهم ب"التحكم الذي لا يعرفه أهل اللغة." شرع في تقويمه عن طريق الإلزام بقوله: "ثم نقول لهم: ما يلزمكم إن صححتكم دليلكم الذي ذكرتم، أنكم قد وجدتم آيات كثيرة وأحاديث كثيرة منسوخات لا يحل العمل بها، أن تتوقفوا في كل آية وفي كل حديث لاحتمال كل شيء منها في نفسه أن يكون منسوخا، كاحتمال كل أمر في نفسه أن يكون ندبا، فإن التزمتم ذلك كفرتم وخرجتم عن الإسلام، وإن أبيتم التزامه أصبتم، وكنتم قد أبطلتم دليلكم في أنه لما قد وجدت أوامر معناها النذب، وجب التوقف عن جميع الأوامر حتى يصح أنها إما إيجاب أو ندب." ¹ وهذا تقويمه للقول بالتوقف في الأوامر والنواهي بعدما حكم عليه بالتحكم.

أما تقويمه لقول القائلين بالتخيير في الأمر والنهي، فقد ألزمهم بخلاف ما ذهبوا إليه، لأن "لفظة (أو) ولفظة (إن شئت) مفهوم منهما التخيير بلا خلاف منا ومنهم ومن جميع أهل اللغة. وقد سمعناه تعالى يقول: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ ²، وسمعناه تعالى يقول: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيداً﴾ ³، وجدنا الدليل البرهاني قد قام على خروج هاتين الآيتين عن التخيير إلى معنى آخر، فيلزم على دليلهم الفاسد ألا يحملوا لفظة (أو) ولا لفظة (إن شئت) أبدا على التخيير، لأنه يقال لهم كما قالوا: لو كانت لفظتا (أو) و (إن شئت) على التخيير، لكانت متى وجدت لم تكن إلا للتخيير، فلما وجدت لغير التخيير في عدة مواضع، بطل أن تكون للتخيير." ⁴

¹ الإحكام 6/3

² سورة الكهف الآية 29

³ سورة الإسراء الآية 50

⁴ الإحكام 6/3

ثم انتقل إلى تقويم قول القائلين بالندب عن طريق الإلزام أيضاً، فخطبهم بقوله: "إما أن تقولوا لفظ الأمر موضوع للوجوب في اللغة حتى يصح دليل بنقله إلى غير الوجوب، وهذا قولنا. وإما أن تقولوا لفظ الأمر موضوع لغير الوجوب في اللغة حتى يصح دليل ينقله إلى الوجوب، فإن قلتم ذلك سهل أمركم بقول وجيز بحول الله وقوته، وحسبنا أن قد قلعناكم بلطف الله عن مكان الشغب على الجهال، وذلك أن قول القائل: الأوامر كلها على غير الوجوب حتى يصح دليل نقلها إلى الوجوب دخول في عظيمتين إحداهما خرق الإجماع... والثانية إبطال فائدة العقل، لأنه يصير حينئذ قائلاً: إن الموضوع في اللغة من لفظة (افعل)، (لا تفعل إن شئت). وهذا خلاف فهم جميع أهل اللغات... مع أن الإجماع على ترك هذا القول، كاف عن تكلف دليل.¹

وجرباً على عادته، لم يكتف الإمام ابن حزم في انتقاد ما ذهب إليه مخالفوه وتقويمه بدليل واحد أو دليلين، وإنما حشر طائفة من الأدلة النقلية والعقلية ليثبت خطأ من خالفه في هذه المسألة، ويلزمه بصحة ما ذهب إليه هو، فختم الموضوع بدليل عقلي "وهو أنه إن كانت لفظة (افعل) موضوعاً لغير الإيجاب إلا بدليل يخرجها إلى الإيجاب، وكانت أيضاً لفظة (لا تفعل) موضوعاً لغير التحريم إلا بدليل يخرجها إلى التحريم، وكان كلتا اللفظتين تعطي (افعل إن شئت) أو (لا تفعل إن شئت)، فقد صار ولا بد من المفهوم من (لا تفعل) هو المفهوم من (افعل). وهذا لا يقوله ذو مسكة عقل.²

¹ الإحكام 8-7/3

² الإحكام 8/3

3- تقويم للقول بقياس الغائب على الشاهد

قوم الإمام ابن حزم قول أصحاب القياس، حينما قاسوا الغائب على الشاهد وقرروا أن "كل مشتبهين فوجب أن يحكم لهما بحكم واحد، من حيث اشتبهتا".¹ فلم يتردد في إبطال قولهم والحكم عليه بأنه "تحكم بلا دليل، ودعوى موضوعة وضعها غير مستقيم".² لينتقل إلى تصحيح المسألة وتقويمها حسب ما تقتضيه قواعد مذهبه، فقرر أن "الحقيقة في هذا أن الشئين إذا اشتبهتا في صفة ما، فهما جميعا فيها مستويان استواء واحدا، ليس أحدهما أولى بتلك الصفة من الآخر، ولا أحدهما أصل والثاني فرع، ولا أحدهما مردود إلى الآخر، ولا أحدهما أولى بأن يكون قياسا على الآخر من أن يكون الآخر قياسا عليه، كزيد ليس أولى بالآدمية من عمرو، ولا حمار خالد أولى بالحمارية من حمار محمد... وهذا كله باب واحد في جميع ما في العالم".³

غير أن رفضه المطلق للقياس وتحامله على أهله، جعله يطيل الرد عليهم ويرميهم بتهم التدليس والتلبيس على الجاهل المغترين بهم -في نظره- لأن "ما يريدون من دس الباطل، وما لا يحل في جملة الواجب، فلا يجوز لهم بعون الله تعالى إلا على جاهل مغتر بهم أهلكوه إذ أحسن الظن بهم، وذلك أنهم يريدون أن يأتوا إلى ما ساوى نوعا آخر في بعض صفاته، فيلحقونه به فيما لم يستو معه فيه، وهذا هو الباطل المحض الذي لا يجوز البتة".⁴

¹ الإحكام 191/7

² نفسه

³ الإحكام 192/7

⁴ نفسه

يعود الإمام ابن حزم مرة أخرى لتأكيد الحكم بالتحكم الذي أصدره، قبل إتمامه، لتقويم مثقل بالقسوة والتوبيخ لأصحاب القياس فيقول: "ذلك أنه تحكم بلا دليل، وما كان هكذا فقط سقط."¹ معرزا هذا الحكم بما فهمه من الحديث الذي "صح عن رسول الله ﷺ لعن المؤمن كقتله"²، وكل مسلم يعلم أنه لا تشابه أقوى من تشابه أخبر به ﷺ، فإذا لا شك في هذا. و صح يقينا أن لعن المؤمن كقتله. وأجمعت الأمة بلا خلاف، أن لعن المؤمن لا يبيح دم اللاعن كما يبيح القتل دم القاتل، ولا يوجب دية كما يوجب القتل دية. فبطل قول من قال: إن الاشتباه بين الشيئين يوجب لهما في الشريعة حكما واحدا، فيما لم ينص على اشتباههما فيه."³

ثم يستمر في إلزام مخالفه إلزاما آخر لتقويم هذه المسألة، وهو أنه عند وجود شيء آخر حلالا، يلزم أن يكون كل ما في العالم حلالا، قياسا على الأول إذا كان بينه وبين كل تلك الأشياء الأخرى تشابها من بعض الوجوه. "وهذا إن قالوه حمقوا وخرجوا عن الإسلام، وإن أبوا منه تركوا مذهبهم الفاسد في قياس الحكم فيما لم ينص عليه من الأنواع، على ما نص عليه منها."⁴

وبناء على هذا الإلزام، يركب الإمام إلزاما آخر يجمع النقيضين في الوقت نفسه، فيلزمهم بأن يجعلوا الأشياء كلها حراما حلالا معا، قياسا على ما حرم وما حل، "وهذا تخليط. ولا شك في فساد كل قول أدى إلى مثل هذا السخف،

¹ نفسه

² رواه البخاري في باب ما ينهى عن السباب واللعن برقم 6047 بهذا الإسناد: حدثنا محمد بن بشار حدثنا عثمان بن عمر حدثنا علي بن المبارك عن يحيى بن أبي كثير عن أبي قلابة أن ثابت بن الضحاك - وكان من أصحاب الشجرة - حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من حلف على ملة غير الإسلام كاذبا فهو كما قال، وليس على ابن آدم نزر فيما لا يملك، ومن قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة، ومن لعن مؤمنا فهو كقتله، ومن قذف مؤمنا بكفر فهو كقتله."

³ الإحكام 192/7

⁴ الإحكام 193/7

فإذ لا شك في بطلان هذا الهذيان، فالواجب ضرورة أن يحكم بالتحريم فيما جاء فيه النص بالتحريم، وأن يحكم بالتحليل فيما جاء فيه النص بالتحليل، وأن يحكم بالإيجاب فيما جاء فيه النص بالإيجاب، ولا يتعدى حدود الله تعالى. فلم يبق لهم إلا أن يقولوا إن النصوص لا تستوعب كل شيء¹. وهو قول تدفعه الآيات² بل "يؤول إلى الكفر، لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا، وأنه أهمل أشياء من الشريعة. تعالى الله عن هذا."³

ولهذا بالغ الإمام ابن حزم في إبطال القول بالقياس، لأن أصحاب القياس - في نظره - يدعون على العقل ما لا يعرفه، من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، دون نص من كلام الله تعالى أو كلام رسوله ﷺ. "وهذا ما لا يعرفه العقل، ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابه إلا بعد ورود النص. ولا خلاف في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير، لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا. فهم يبطلون حجج العقول جهارا، ويضادون حكم العقل صراحا، ثم لا يستحيون أن يصفوا بذلك خصومهم."⁴

هكذا وظف الإمام ابن حزم الأسلوب التقويمي لنقد بعض المسائل الأصولية بعد الحكم عليها بالتحكم، وهو أمر طبيعي جدا إذا ما تم ربطه بمنظومة فكره الأصولي، لأن التحكم بالمفهوم الذي سبق، يجافي الأخذ بظاهر

¹ نفسه

² منها قوله تعالى: { مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ } الأنعام 38. وقوله تعالى: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا } المائدة 3. وقوله تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ } النحل 44.

³ الإحكام 193/7

⁴ الإحكام 194/7

النصوص، بل يستبعدا رأسا، ولا يأخذ بأسباب القطع واليقين، بقدر ما يركن إلى مسالك التأويل وأساليب الظنون.

المطلب الثاني: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالتناقض

جاء في لسان العرب أن: "النقض إفساد ما أبرمت من عقد أو بناء. وفي الصحاح: النقض نقض البناء والحبس والعهد وغيره. والنقض ضد الإبرام. نقضه ينقضه نقضا وانتقض وتناقض. والنقض اسم البناء المنقوض إذا هدم... ونقضه في الشيء مناقضة ونقاضا خالفه... والمناقضة في القول أن يتكلم بما يتناقض معناه."¹

والتناقض في الاصطلاح هو "اختلاف قضيتين بإيجاب وسلب، بحيث يقتضي لذاته صدق أحدهما وكذب الأخرى، نحو {زيد إنسان} {زيد غير إنسان}. وأصله قولهم تناقض الكلامان إذا تدافعا، كأن كل واحد ينقض الآخر. وفي كلامه تناقض، إذا كان بعضه يقتضي إبطال بعض."²

فهذا المفهوم استعمله الإمام ابن حزم لنقد الكثير من المسائل الأصولية، حيث يورد ما ذهب إليه مخالفوه من أقوال وآراء أصولية، ثم يحكم عليها بالتناقض فيتمكن من إبطالها وردّها، ليقومها حسب ما تقتضيه مقومات فكره الأصولي، ومن ذلك:

¹ لسان العرب مادة (نقض)

² التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي ص 208 بتحقيق د. محمد رضوان الداية دار الفكر المعاصر بيروت دمشق الطبعة الأولى سنة 1410

1- تقويم لحمل بعض النصوص على الخصوص دون غيرها

من المعلوم أن الإمام ابن حزم من القائلين بحمل الألفاظ على العموم حتى يرد ما يخصها. ومن جملة الأدلة التي يستدل بها أصحاب هذا القول، قول النبي ﷺ لأبي بردة رضي الله عنه في الأضحية بعناق جذعة: {تجزيك ولا تجزي جذعة عن أحد بعدك}.¹ فكان هذا الحكم خاصاً بأبي بردة رضي الله عنه بنص الحديث، لأنه لما احتاج المقام إلى تخصيص بينه النبي ﷺ، ولو لم يخصه لانصرف إلى العموم. ولذلك يرى الإمام أن أصحاب الخصوص في تناقض مع أنفسهم عندما يتراجعون عن الخصوص في بعض الأدلة ويقولون بالعموم، وذلك مثل ما فعله صاحب أبي حنيفة فقد "تناقض أبو يوسف، فرأى قوله تعالى: ﴿وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ﴾² خصوصاً له عليه السلام، ولم ير قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾³ خصوصاً له عليه السلام، وهذا تناقض ظاهر."⁴

بعدما رد الإمام ابن حزم هذه المسألة لتناقضها -في نظره- انطلق لتقويمها وتصحيحها، بناء على جملة من الأدلة النقلية فقال: "صلاة الخوف لازمة لنا، لقوله ﷺ: {صلوا كما تروني أصلي}⁵ وأخذ الزكاة لازمة للأمة لقوله ﷺ:

¹ رواه البخاري في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بردة: ضح بالجدع من المعز ولن تجزي عن أحد بعدك برقم 5555 بهذا الإسناد: حدثنا مسدد حدثنا خالد بن عبد الله حدثنا مطرف عن عامر عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: ضحى خال لي يقال له أبو بردة قبل الصلاة. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم شاتك شاة لحم. فقال يا رسول الله: إن عندي داجنا جذعة من المعز. قال اذبحها ولا تصلح لغيرك. ثم قال: من ذبح قبل الصلاة فإنما يذبح لنفسه. ومن ذبح بعد الصلاة فقد تم نسكه وأصاب سنة المسلمين."

² سورة النساء الآية 102

³ سورة التوبة الآية 103

⁴ الإحكام 133/3

⁵ رواه البخاري في باب رحمة الناس والبهائم برقم 6008 بهذا الإسناد: حدثنا مسدد حدثنا إسماعيل حدثنا أيوب عن أبي قلابة عن أبي سليمان مالك بن الحويرث قال: أتينا النبي صلى الله عليه وسلم ونحن شبيبة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، فظننا أننا اشتقنا أهلنا، وسألنا عن تركنا في أهلنا فأخبرنا. وكان رفيقاً رحيماً فقال: "ارجعوا إلى أهليكم فعلموهم، ومروهم، وصلوا كما رأيتموني أصلي، وإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم."

{أرضوا مصدقيكم}¹... وكذلك أمره تعالى بقتال المشركين حتى يعطوا الجزية، موجب كل ذلك على الأئمة قبضها وإرسال السعاة والولاة فيها.²

2- تقويم للقول بدلالة الخطاب موافقة ومخالفة

استعمل الإمام ابن حزم هذا الأسلوب أيضا لتقويم قول مخالفه، الذين قالوا: إن الخطاب قد يدل في بعض المواضع على أن ما عداه بخلافه، ويدل في مواضع أخرى على أن ما عداه ليس بخلافه، وهو تلاعب بالخطاب في نظره. "فإنهم لعبوا في هذا المكان بالخطاب كما يلعب بالمخراق، فمرة حكموا لغير المنصوص بأن المنصوص يدل على أن حكمه كحكمه، ومرة حكموا بأن المنصوص يدل على أن حكمه ليس كحكمه."³

ليوا صل استغرابه من هذا القول وقائله بعبارات لاذعة تهكمية قائلا: "فليت شعري كيف يمكن أن يكون خطابان يردان بالحكم في اسمين، فيفهم من أحدهم أن غير الذي ذكر مثل الذي ذكر، ويفهم من الآخر أن غير الذي ذكر بخلاف الذي ذكر، وهذا ضد ما فهم من الأول؟ وتالله ما خلق الله تعالى عقلا يقوم فيه هذا إلا عقل من غالط نفسه، فتوهم ما لا يصح، بدعوى لا يعجز عن مثلها أحد بلا دليل."⁴

¹ رواه مسلم في باب إرضاء السعاة برقم 2345 بهذا الإسناد: حدثنا أبو كامل فضيل بن حسين الجحدري حدثنا عبد الواحد بن زياد حدثنا محمد بن أبي إسماعيل حدثنا عبد الرحمن بن هلال العيسى عن جرير بن عبد الله قال: جاء ناس من الأعراب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- فقالوا: إن ناسا من المصدقين يأتوننا فيظلموننا. قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أرضوا مصدقيكم». قال جرير: ما صدر عنى مصدق منذ سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو عنى راض.

² الإحكام 134/3

³ الإحكام 3/7

⁴ الإحكام 4/7

إلا أن بعض القائلين بهذا القول فطنوا -في نظره- لتناقضهم، وحاولوا التخلص منه، لكن دون جدوى. حيث قال: "وأما أكياسهم، فإنهم سمو القسم الأول قياساً، وسموا الثاني دليل الخطاب. فقد رأوا إذ فرقوا بين معنى واحد باسمين أنهم قد سلموا بذلك من التناقض، وهم من التورط فيه بمنزلة من سمى كل ذلك دليل الخطاب ولا فرق."¹

فلم يشرع الإمام ابن حزم في التقويم كعادته بعد هذا الحكم بالتناقض إلا بعد أن عاتب "أكياس" مخالفه، ورد عليهم فيما ذهبوا إليه بقوله: "وليت شعري أين كان الشافعي رحمه الله عن هذا الاستدلال؟ إذ قال جل ذكره في رقبة القتل أن تكون مؤمنة، دليل على أن المسكوت عنه من دين الرقبة في الظهار بمنزلة المنصوص في رقبة القتل، أن تكون أيضاً مؤمنة."²

وبعد معاتبته لمخالفه في هذه المسألة وبيان تناقضهم فيها، انتقل إلى تقويمها بناءً على أصول ظاهرية فقال: "وأما نحن فنقول: لو لم يرد في السائمة إلا حديث أنس رضي الله عنه، لما أوجبنا زكاة في غير السائمة، لأن الأصل أن لا زكاة على أحد إلا أن يوجبها نص. فلو لم يأت نص إلا في السائمة لما وجبت زكاة إلا فيها، لكن لما ورد حديث ابن عمر رضي الله عنه بإيجاب زكاة كل أربعين من الغنم، كان حديث السائمة بعض الحديث الذي فيه ذكر الغنم جملة، فأوجبنا الزكاة في الغنم سائمة كانت أو غير سائمة."³

¹ نفسه

² الإحكام 7/10

³ نفسه

هذا بخصوص إيجاب الزكاة في السائمة وغيرها، أما اشتراط الإيمان في رقبة الظهار لا اشتراطه في رقبة القتل فقومه بأنه، "لما نص تعالى في القتل على رقبة مؤمنة، قلنا: لا يجزىء في القتل إلا مؤمنة كما أمر الله تعالى، ولما لم يذكر الإيمان في رقبة الظهار قلنا: يجزىء الظهار أي رقبة كانت كما قال تعالى، سواء كانت كافرة أو مؤمنة، إلا أن المؤمنة أحب إلينا لقوله تعالى: ﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكٍ﴾¹ ولقوله تعالى: ﴿وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُّشْرِكَةٍ﴾² إلا أن الكافرة تجزىء لعموم ذكره تعالى الرقبة فقط."³

لم يكن الإمام ابن حزم ليحكم على مخالفه بالتناقض في بعض ما ذهبوا إليه ويترك ما تناقض فيه أصحابه، بل كان هدفه هو تقويم المادة الأصولية وتخليصها من مظاهر التناقض -في نظره- سواء وجد هذا التناقض عند مخالفه أم عند أصحابه، ومن ذلك ما ذهب إليه الظاهرية في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾⁴ فذكر تعالى في هذه الآية الكريمة المجاهدين بالعداوة لله تعالى وللمسلمين، وآخرين من غيرهم لا يعرفهم إلا الله تعالى، و"لم يكن حمل لفظة {دون} في الحديث المذكور على معنى {أقل}، أولى من حملها على معنى {غير}، فوجب حملها على كلا المعنيين جميعاً. وقد تناقض في ذلك أصحابنا، فلم يحملوها إلا على معنى {أقل} فقط... وهذا ترك منهم لقولهم

¹ سورة البقرة الآية 221

² الآية نفسها

³ الإحكام 7/ 11

⁴ سورة الأنفال الآية 60

بالعموم، وحمل لفظة دون على معنى {غير} أولى، لأن حملها على معنى {غير} يقضي في جملته {أقل} فهو القول بالعموم.¹

¹ الإحكام 3/ 131

المطلب الثالث: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بفساد الاعتراض

لم يكتف الإمام ابن حزم في أسلوبه التقويمي بالحكم بالتحكم أو بالتناقض على قول مخالفه، ولكنه أضاف الحكم بفساد الاعتراض، والذي يورد من خلاله اعتراض مخالفه على قوله، أو ما يمكن أن يعترض به عليه عن طريق الفنقلة - كما سبق في المبحث الأول من هذا الفصل - ليتسنى له رد هذا الاعتراض، والحكم بفساده، ثم يشرع في تقويم المسألة المختلف فيها.

1- تقويم للقول بترك الأخذ بأقل ما قيل بناء على الأخذ بالزائد في الخبر عن رسول الله ﷺ

ناقش الإمام ابن حزم مسألة في باب الحكم بأقل ما قيل على هذا الأساس، وهي لو شهد شاهدان على زيد أنه سرق، واختلفا في قيمة المسروق، فقال أحدهما: ربع دينار. وقال آخر: بل سدس دينار. فإنه بناء على هذه القاعدة، يؤخذ بأقل ما اتفقا عليه وهو سدس دينار. فلا تقطع يده، وإنما يغرم سدس دينار فقط. لكن الإمام رأى - من باب الافتراض - أن هذا المسألة قد يتم الاعتراض عليها فقال: "فإن قال لنا قائل: فلم تأخذون بالزيادة في الخبر عن النبي ﷺ، وتقولون عند هذا الزائد علم لم يكن عند من لم يأت بتلك الزيادة؟ فهلا قلتم: وعند هذا المقدر الزائد علم زائد بقيمة هذه السلعة فهلا أخذتم به؟"¹ وبهذا الاعتراض المفترض يرى أن المخالف قد يلزمه بترك الأخذ بأقل ما قيل، بناء على الأخذ بالزائد في الخبر عن رسول الله ﷺ.

¹ الإحكام 62/5

فأورد الإمام ابن حزم هذا الاعتراض المفترض على حكمه بأقل ما قيل، لكنه لم يورده لقوته وصحته، وإنما أورده ليطله ويحكم عليه بالفساد فقال: "وهذا الذي اعترض به على القائل بما ذكرنا، اعتراض فاسد." ¹ ثم بعد ذلك يقوم المسألة، ويبين وجه الصواب فيها عنده بقوله: "لكننا نقول: الجواب عن هذا، أن تقدير المقدار ليس من باب الخبر في الدين، لأن الخبر نقل عن مشاهدة يوجب حكماً على الناس كلهم، وتقدير المقدار إنما هو من باب الشهادة التي لا يقبل فيها إلا اثنان أو واحد مع يمين الطالب. فلو كان مع هذا المقدار الزائد آخر عدل يشهد بتلك الزيادة لأخذنا بها، وإن كان ذلك فيما يؤخذ فيه باليمين مع الشاهد حلف المشهود له مع ذلك المقدار الزائد واستحق الزيادة. وبالله تعالى التوفيق." ²

2- تقويم للقول بحمل الأوامر وسائر الألفاظ على الخصوص أو الوقف

بهذا الأسلوب نفسه، قوم الإمام ابن حزم مسألة في باب حمل الأوامر وسائر الألفاظ على العموم، ليبطل قول من قال في كل ذلك بالوقف أو الخصوص إلا ما أخرجه عن العموم دليل حق. فأورد اعتراضهم على ما ذهب إليه بقوله: "وقالوا أيضاً: قد اتفقنا على وجوب استعمال الخطاب على بعض ما اقتضاه، واختلفنا في سائره. فلا يلزمنا إلا ما اتفقنا عليه." ³ ثم رد على هذا الاعتراض

¹ الإحكام 5/62

² الإحكام 5/63

³ الإحكام 3/112

بقوله: "قل لهم وبالله تعالى التوفيق: هذا اعتراض فاسد من وجوه كثيرة. أحدها أنه خلاف النصوص والعقول والإجماع."¹

ليخلص في الأخير إلى بيان وجه الصواب عنده في المسألة بقوله: "الأمة مجمعة، والعقول قاضية، والنصوص من القرآن والسنن واردة، كل ذلك متفق أن ما قام عليه دليل برهاني فواجب المصير إليه وإن اختلف الناس فيه. وواجب ألا تقتصر على ما أجمع عليه دون ما اختلف فيه، إلا في المسائل التي لا دليل عليها إلا الإجماع المجرد المنقول إلى النبي ﷺ."²

تلك أحكام ثلاثة؛ حكم بالتحكم، وحكم بالتناقض، وحكم بفساد الاعتراض، يرى الإمام ابن حزم نفسه مؤهلاً لإصدارها على المخالفين له الذين خالفوا الصواب في رأيه، مما يستدعي تدخله بأسلوب تقويمي يقوم به ما وقعوا فيه من أخطاء في المادة الأصولية، وهو الإمام الذي ندب نفسه لخدمة علوم الشريعة عموماً وأصول الفقه على وجه الخصوص، بنفس نقدي تجديدي يقوم على أسس نظرية تقتضيها أصول ظاهرية الحزمية، وهذا ما حدا به إلى اعتماد أسلوب نقدي آخر لذات المقصد سيكون المبحث الموالي محل بسطه إن شاء الله.

¹ الإحكام 3/112

² نفسه

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب التربوي
وفيه ثلاثة مطالب:

- ◀ المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الاعتداف بالحق.
- ◀ المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الأمانة العلمية.
- ◀ المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب القسوة.

المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بالأسلوب التربوي

الإمام ابن حزم شخصية وليدة لعوامل ثقافية وسياسية واجتماعية متداخلة - كما جاء في الباب الأول من هذا البحث - تركت آثارها الواضحة في تكوينه المعرفي، وفي اهتماماته الفكرية والتربوية، وفي سلوكه وتعامله مع معاصريه من الطلبة والعلماء والساسة والحكام، بعدما انضافت هذه العوامل إلى تركيبته النفسية، وما اتصف به من حدة في المزاج، وصراحة مرة موجهة، فكان من شأنه ما كان.

فقد كان لا يرى سلطة توجه الإنسان غير تلك السلطة الداخلية النابعة من يقين المعرفة، دون اعتراف بأي سلطة خارجية تفرض على الناس. بل من حق الناس أن يفكروا بلا حَجْرٍ على عقولهم، وأن يعبدوا ربهم بلا وصاية من أحد كائنا من كان، مما دفعه إلى اعتماد أسلوب تربوي غير مألوف في تعامله مع الإنتاج المعرفي عموماً، ومع الدرس الأصولي على وجه الخصوص.

وليس غريباً أن يعتمد الإمام ابن حزم هذا الأسلوب التربوي في نقده للمادة الأصولية، لأنه اهتم قبل بناء المعارف ببناء نفس الإنسان ونقدها وترويضها، كي تتخلص من العيوب، وألف في ذلك رسالته الشهيرة "مداواة النفوس"¹ حث

¹ "تبدو هذه الرسالة نوعاً من المذكرات والخواطر التي دونت على مر الزمن، وكانت حصيلة التجربة المتدرجة، ولعل أكثرها إنما دون في سن كبيرة، لأنها تشير إلى الهدوء والنضج في محاكمة الناس والأشياء، وتمثل مفارقة وتكملة لطوق الحماسة، وخروجاً على بعض الأحكام التي جاءت في الطوق أو تطويراً لها. ففي هذه الرسالة يقدم ابن حزم نظرته في الحياة على نحو فلسفي أو فكري" من مقدمة رسالة في مداواة النفوس للدكتور إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي

فيها غيره على أن ينهج نهجه، ويتدرب على النقد الذاتي حتى يقوم نفسه بنفسه، اقتداءً بالأنبياء والصالحين، والفلاسفة الذين تناولوا مشكلات الأخلاق. فتحدث عن تجربته الذاتية بقوله: "كانت في عيوب، فلم أزل بالرياضة وإطلاعي على ما قاله الأنبياء - صلوات الله عليهم - والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق وفي آداب النفس، أعاني مداواتها حتى أعان الله عني على أكثر ذلك بتوفيقه ومنته وتمام العدل ورياضة النفس، والتصرف بأزمة الحقائق هو الإقرار بها ليتعظ بذلك متعظ يوماً إن شاء الله."¹

وسبب تبني الإمام ابن حزم لهذه الرؤية التربوية، اعتقاده أن الله قد خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه، وخلق فيها قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير، وهما التمييز والهوى، وكل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس، فخصّ نفس الإنسان والجن والملائكة بقوة التمييز دون الحيوان الذي ليس ناطقاً ولا يكلف، وجعل الهوى قوة يشارك الإنسان فيها نفوس الجن والحيوان حاشا الملائكة؛ فإنما فيها قوة التمييز فقط، ولذا لم تقع منها معصية أصلاً بوجه من الوجوه.

وبناء على هذا، يعتبر الإمام ابن حزم الطمع سبباً لكل الهموم في حياة الإنسان، لأنه خلق ذميم يضاد نزاهة النفس، وهو متركب مع الجبن والشح، والجور والجهل، وهذه الصفات نقيض الفضائل الأساسية، ولولا الطمع ما ذل

¹ مداواة النفوس 354/1

أحد لأحد، وما تزلف أحد من الفقهاء والمنتسبين للعلم إلى الحكام، ولما لووا أعناق النصوص طلبا للمكانة والمنصب والجاه والمال. ونتيجة لهذا الطمع كثرت الهموم في حياة الناس، مما دفعهم على اختلاف مواقعهم إلى تكوين جهودهم؛ لإزالة هذه الهموم لينعموا بحياتهم، وطريقهم الوحيد عنده هو أن تتجه كل مجهوداتهم إلى طاعة الله، فالطاعة هي الطاردة للهم¹.

وانطلاقاً من هذا التصور العام لتربية النفس البشرية على الفضائل وترويضها ونقدها وتهذيبها، يرسم الإمام ابن حزم المعالم العامة للمنهج التربوي، ليخضع لها كل العلوم التي طرق بابها بالبحث أو النقد أو التأليف، وقد لخصها في أسس خمسة يرى وجوب مراعاتها في أي منهج تعليمي يقدم لطلبة العلم، جعل الأساس الديني على رأسها، ثم أتبعه بالأساس الخلقي، وأضاف إليهما أساساً يتصل بنفع المادة التعليمية للمسلمين في زمانهم الذي يعيشونه، ثم أساساً يتصل بنضج الطالب، ليختم هذه الأسس بأساس يتصل بطبيعة محتوى المادة التي تقدم لطلبة العلم.

فهذه أسس تربوية جعلها الإمام ابن حزم مقاييس لجودة البحث العلمي والتحصيل المعرفي عموماً، ولا عجب أن تكون حاضرة في نقده للدرس الأصولي، خاصة منها ما يعنى بالجانب النقدي، وهو الأساس الديني المتمثل في ابتغاء مرضاة الله تعالى، والأساس الأخلاقي وهو في حقيقة الأمر مكمل

¹ ينظر مداواة النفوس 371-369/1

للأول وخادم له، والذي يقتضي التحلي بأدبيات النقد والمدارس والمناقشة للمادة المعرفية، مثل الإنصاف والاعتراف للمخالف بالحق إن أصابه، والأمانة والالتزام باتباع الحق من غير تعصب ولا انتصار للذات بجرأة قوية، ولو أدى ذلك إلى إغضاب جميع أهل الأرض جميعاً. وتلك أهم الأسس التربوية التي رام هذا المبحث رصدها في أسلوب الإمام ابن حزم وهو في سياق نقد المباحث الأصولية من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الاعتداف بالحق

الإنصاف والعدل والاعتراف بالحق للمخالف، من السمات التي ميزت الإمام ابن حزم، ولا أدل على ذلك مما وقع له في مجلس من مجالس مناظراته، حيث ناظر رجلا في مسألة من المسائل، فعلاه فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أن الإمام ابن حزم ظاهر على هذا الرجل، لكنه لم يهدأ له بال وهو يجد في نفسه شيئا من هذه المسألة دون أن يشعر أحد بذلك وهو يقول: "فلما أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء فتطلبتها في بعض الكتب، فوجدت برهانا صحيحا يبين بطلان قولي وصحة قول خصمي، وكان معي أحد أصحابنا ممن شهد ذلك المجلس فعرفته بذلك، ثم رأيي قد علمت 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 أمر مبته وقال لي: وتسمح لك نفسك بهذا؟ فقلت: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخرته إلى غد."¹

ذلك هو الإمام ابن حزم الفقيه المنصف العادل، الذي يحمل بين جنبيه نفسا أيية، تأبى أن تعطي الدنية أبدا في مبادئها وتربيتها، حتى ولو كان هذا على حساب نفسه، لأنه لا يرى في الإنصاف والاعتراف بالحق للمخالف بعدما يتبن له

¹ التقريب لحد المنطق ص 179

وجه صوابه منقصة ولا مذمة، بقدر ما يعتبر ذلك رفعة لصاحبه وبراءة لذمته في الدنيا والآخرة. فقال معلقاً على هذا الواقعة: "واعلم أن مثل هذا الفعل يكسبك أجمل الذكر، مع تحليك بالإنصاف الذي لا شيء يعدله. ولا يكن غرضك أن توهم نفسك أنك غالب، أو توهم من حضرك ممن يغتر بك ويثق بحكمك أنك غالب وأنت بالحققة مغلوب، فتكون خسيساً وضعيفاً جداً وسخيلاً البتة وساقط الهمة."¹

تلك هي أخلاق العلماء الربانيين، الذين يعلمون الناس بأخلاقهم قبل معارفهم، وذلك ديدنهم الذي لا يحدون عنه حتى وهم في مواضع الغلبة، ومجالس الاعتداد بالنفس، أمام الخصوم وبحضرة سلاطينهم وأمرائهم. ولذلك لم يكن من المستغرب أن يكون هذا الأسلوب منهجاً للإمام ابن حزم وهو ينتقد مباحث الدرس الأصولي في مسائل عدة، يمكن تناولها من خلال النقاط الآتية:

1- اعترافه بالحق لمن خالفه في الدليل المخصص

ذكر الإمام ابن حزم ما ذهب إليه مخالفوه في مسألة التخصيص فقال: "قال خصومنا {لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن}² خص منه المأموم قوله ﷺ: {إذا قرأ فأنصتوا}³ وقلنا نحن: قوله ﷺ: {وإذا قرأ فأنصتوا} خص أم القرآن منه قوله ﷺ:

¹ التقريب لحد المنطق ص 180

² رواه مسلم في صحيحه في باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة برقم 597

³ قال الإمام مسلم في صحيحه من كتاب التشهد: "فقال مسلم تريد أحفظ من سليمان فقال له أبو بكر فحديث أبي هريرة فقال هو صحيح يعني "وإذا قرأ فأنصتوا" فقال هو عندي صحيح فقال لم لم تضعه ها هنا قال ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ها هنا إنما وضعت ها هنا ما أجمعوا عليه."

{ لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن } وقال خصومنا قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾¹ خص النساء منه قوله ﷺ: { لا تسافر امرأة إلا مع زوج أو ذي محرم }² وقلنا نحن: إن قوله ﷺ: { لا تسافر امرأة إلا مع زوج أو ذي محرم } خص سفر الحج قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾.³

فهو وإن ذهب إلى عكس ما ذهب إليه مخالفوه، إلا أنه اعترف لهم بصواب قولهم وقوة متعلقهم فقال: "فهذا وإن رجحنا استعمالنا للحديثين بدليل لازم صحيح، فإن متعلق خصومنا هنا قوي."⁴ بل التمس العذر لمن أخطأ منهم في هذه المسألة ووجه قوله بقوله: "وجه خطأ من أخطأ ههنا خفي جدا دقيق البتة، لا يؤمن في مثله الغلط على أهل العلم الواسع، والفهم البارع والإنصاف الشائع، وليس كسائر ما قدمنا مما تقود إليه العصبية، ولا يخفى وجه الخطأ فيه على من أنصف أو تورع."⁵

¹ سورة آل عمران الآية 96

² رواه البخاري بهذا اللفظ في كتاب جزاء الصيد باب حج النساء برقم 1765: "حدثنا سليمان بن حرب حدثنا شعبة عن عبد الملك بن عمير عن قزعة مولى زياد قال سمعت أبا سعيد وقد غزا مع النبي صلى الله عليه وسلم ثنتي عشرة غزوة قال: أربع سمعتهن من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال يحدثهن عن النبي صلى الله عليه وسلم فأعجبني وأنقنتني - أن لا تسافر امرأة مسيرة يومين ليس معها زوجها أو ذو محرم. ولا صوم يومين: الفطر والأضحى. ولا صلاة بعد صلاتين: بعد العصر حتى تغرب الشمس وبعد الصبح حتى تطلع. ولا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام، ومسجدي، ومسجد الأقصى.

³ الإحكام 8/ 148

⁴ نفسه

⁵ نفسه

2- اعترافه بالحق للأئمة الأربعة في باب الاجتهاد

لم يكن هم الإمام ابن حزم أن يتخذ من مخالفه أعداء يهاجمهم ويبطل أقوالهم ومذاهبهم، لكونها صادرة عن خالفوه في منهجه ليس إلا، ولكنه كان رجلاً ناقداً ينقب عن الحقيقة وينشدها، وفق ضوابط وأسس قد ارتضاها لنفسه، وتحاكم إليها عند اختلافه مع غيره، فإن ألقى ما ذهب إليه غيره مخالفاً لها، رده دون هوادة، وإن وافقها، فلا إشكال عنده أن يعترف لهم بالصواب ويصرح به في سياقه ولو خالفهم بشدة وقسوة في مسائل شتى.

ففي باب الإجماع يحتفي الإمام ابن حزم بموقف كل واحد من الأئمة الأربعة ويستدل به، لأنه يوافق ما سار عليه. فقال عن الإمام أبي حنيفة النعمان: "ثم هذا أبو حنيفة يقول: ما جاء عن الله تعالى فعلى الرأس والعينين. وما جاء عن رسول الله ﷺ فسمعا وطاعة. وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم. وما جاء عن التابعين فهم رجال ونحن رجال. فلم ينكر عن نفسه مخالفة التابعين، وإنما لم ير الخروج عن أقوال الصحابة توقيراً لهم."¹

وقال معترفاً بسداد رأي الإمام مالك في هذا الباب: "مالك لم ير القول بما لم يسمع عن أحد قال به خلافاً للإجماع، كما يدعي هؤلاء الذين لا معنى لهم."² وبذات الطريقة، يعترف للإمام الشافعي بالصواب فيما ذهب إليه،

¹ الإحكام 188/4

² نفسه

ويستدل بقوله في هذا الباب حيث قال: "وهذا الشافعي يقول في رسالته المصرية: ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً."¹ أما عن الإمام أحمد فقال في حقه بعدما نقل عن ابنه قوله الشهيرة في الإجماع: "قال سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع هو الكذب. من ادعى الإجماع فهو كذاب ... صدق أحمد والله دره."²

3- عدم تعصبه لمذهبه إذا تبين له أن الحق بخلافه

ليس صعباً على رجل بمنزلة الإمام ابن حزم في العلم والاعتراف بالحق لأهله، أن يعترف بخطئه، أو خطأ أصحابه الذين يتمذهبون بمذهب أفنى عمره في الدفاع عنه، والذب عن حماه، وناضل من أجل نشره. فلا حرج عنده أن يخطئهم ويبين فساد ما ذهبوا إليه بصريح العبارة، ومن ذلك قوله: "وأما جمهور أصحابنا الظاهريين، فإنهم سلكوا طريقة لهم في ترك ما ظاهره التعارض، قد بينا بطلانها."³ وهذا انتقاد لأصحابه الظاهريين بشكل مجمل ليأتي التفصيل والبيان بعد ذلك بقوله: "فجعلوا قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾⁴ ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾⁵ ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ﴾⁶ معارضا لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا

¹ نفسه

² نفسه

³ الإحكام 147/3

⁴ سورة النساء الآية 23

⁵ سورة النساء الآية 23

⁶ سورة البقرة الآية 221

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ¹ ورجعوا إلى الأصل بالإباحة... وهذا خطأ شديد من كل وجه.²

ولم يكتف بهذا البيان في إبطال قول أصحابه وبيان فساد، بل عاملهم كما يعامل خصومه في المبالغة في الرد فقال: "وحتى لو كان التعارض موجودا وكان العمل صحيحا، لكان ههنا باطلا. فكيف والتعارض غير موجود لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾³ ولقوله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾⁴ والعمل المذكور عنهم فاسد بترك ما قد ثبت اليقين بوجوب الطاعة له.⁵

هذا رده على أصحابه من المذهب الظاهري. وقد يبدو الأمر طبيعيا ولو كان بهذه الطريقة الصريحة. لكن ما يشير الانتباه، ويدل دلالة صريحة واضحة على تجرد الرجل وتحريره للحق في انتقاده، هو ما فعله مع رائد مذهبه ومؤسسه، شيخه أبي سليمان،⁶ من رد لقوله في مسألة من مسائل الإجماع، رغم تلطفه معه واعترافه بمكانته العلمية، ليبقى الحق عنده أحق بالاتباع دون غيره كائنا من

¹ سورة النساء الآية 24

² الإحكام 147/3

³ سورة النساء الآية 82

⁴ سورة الأنعام الآية 119

⁵ نفسه

⁶ هو داود بن علي بن خلف الاصبهاني أبو سليمان الملقب بالظاهري، أحد الانتماء المجتهدين في الاسلام تنسب إليه الطائفة الظاهرية، وسميت بذلك لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس. وكان داود أول من جهر بهذا القول. وهو أصبهاني الأصل، من أهل قاشان (بلدة قريبة من أصفهان) ومولده في الكوفة. سكن بغداد، وانتهت إليه رئاسة العلم فيها. قال ابن خلكان: قيل: كان يحضر مجلسه كل يوم أربع مئة صاحب طيلسان أخضر! وقال ثعلب: كان عقل داود أكبر من علمه. وله تصانيف أورد ابن النديم أسماءها في زهاء صفتين. توفي في بغداد 270 هجرية. ينظر الأعلام للزركلي 333/2

كان فقال: "وقول أبي سليمان في هذه المسألة خطأ لا خفاء به، لأنه قول بلا برهان."¹ هذا من حيث الإجمال. أما على سبيل التفصيل فقال: "ثم يجب لو صح هذا، أن يكون صواب من أصاب في مسألة، برهانا على أنه مصيب في كل مسألة قالها، وهذا لا يخفى على أحد بطلانه. وما ندري كيف وقع لأبي سليمان هذا الوهم الظاهر الذي لا يشكل؟"²

¹ الإحكام 231/4

² الإحكام 232/4

المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرسة الأصولي بأسلوب الأمانة العلمية

المقصود بالأمانة العلمية في مجال العلوم، نسبة الأقوال والأفكار لأصحابها. وهي من المبادئ التربوية الأصيلة في تراث الإسلام العظيم، الدائرة قبولاً ورداً على الإسناد الموثق بمعايير الدقة المدونة في علم مصطلح الحديث، مع ما يقتضيه ذلك من معرفة تخريج النصوص والنقول بدقة، ونسبتها إلى قائلها، ومعرفة المصادر المعتمد عليها، وضبط طرق التحمل والأداء في رواية الأحاديث، وشروط رواية الحديث بالمعنى، ومعرفة شناعة الكذب والتدليس، وشناعة نسبة القول إلى غير صاحبه، ومعرفة سرقة المعلومات والكتب وانتحالها. مما يدل على عناية علماء الإسلام بمبدأ الأمانة العلمية منذ بزوغ فجر الإسلام.

وهذا المبدأ التربوي الضارب في أعماق تاريخ التراث الإسلامي، يقتضي أموراً كثيرة أهمها؛ الإتيان للمادة العلمية موضوع التأليف، والتمكن من ناصيتها تمكناً جيداً. ولا عيب بعد ذلك إن خفيت بعض الدقائق والمسائل العويصة في بعض جوانبه، غير أنها تحتاج إلى قدر كبير من التواضع والقدرة على قول "لا أدري"، مما يضفي الصدق على الإنتاج العلمي لقائله. وهو خلق ضرب فيه

الأئمة أروع الأمثلة، اقتداءً بسيد الخلق ﷺ وهو أمام صحابته الكرام عندما جاءه جبريل عليه السلام يسأله عن الساعة، فقال له: {ما المسئول عنها بأعلم من السائل}.¹

كما أن هذه الأمانة العلمية تحتاج أيضاً إلى القدرة على الاعتراف بالخطأ إذا تبين، دون التفات إلى منزلة مبينه. إضافة إلى أنها تستلزم المسؤولية عن صيانة هذا الإنتاج وحفظه بالاستزادة منه والذب عنه، ثم نشره وتبليغه بأوضح عبارة.

وهذه الصفات التربوية تداخلت في تكوين شخصية الإمام ابن حزم، وتشكيل عقله النقدي في مجالات علمية شتى، لتجعل منه ذلك العالم الأمين الذي اتخذ من الأمانة العلمية أسلوباً لنقد أصول الفقه وغيره من العلوم التي تناولها بالدرس والتأليف، كيف لا؟ وهو القائل معبراً عن هذا المبدأ بصريح العبارة: "وليعلم من قرأ كتابنا هذا، أننا لا نستحل ما يستحله من لا خير فيه، من تقويل أحد ما لم يقله نصاً وإن آل قوله إليه، إذ قد لا يلزم ما ينتجه قوله فيناقض. فاعلموا أن تقويل القائل كافراً كان أو مبتدعاً أو مخطئاً ما لا يقوله نصاً، كذب عليه. ولا يحل الكذب على أحد. لكن ربما دلسوا المعنى الفاحش بلفظ ملتبس، ليسهلوه على أهل الجهل، ويحسن الظن بهم من أتباعهم."²

¹ طرف من حديث جبريل المعروف وقد رواه البخاري في صحيحه في باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم برقم 50 بهذا الإسناد: حدثنا مسدد قال حدثنا إسماعيل بن إبراهيم أخبرنا أبو حيان التميمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزاً يوماً للناس فأتاه جبريل فقال ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وبلغائه ورسله وتؤمن بالعبث. قال ما الإسلام؟ قال: الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان. قال ما الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك. قال متى الساعة؟ قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل وسأخبرك عن أشراطها إذا ولدت الأمة ربها وإذا تناول رعاة الإبل البهم في البنيان، في خمس لا يعلمهن إلا الله. ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم {إن الله عنده علم الساعة} الآية. ثم أدبر فقال: ردوه. فلم يروا شيئاً فقال: هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم.

تلك عبارات تصور للمطلع على تراث الإمام ابن حزم، منهجية تعامله الأمين مع النقول وعزوها إلى أصحابها، دون تدليس أو تلبيس أو تحريف. ويتجلى هذا الأسلوب في نقده للدرس الأصولي من خلال النقاط الآتية:

1- النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحابها ولو على سبيل الإبهام

بعد ما ذكر الإمام ابن حزم الإجماع المتيقن، المقطوع به على عدم اختلاف المسلمين في أن ما صح عن رسول الله ﷺ أنه قاله يكون فرضاً اتباعه على كل مسلم، وأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن الكريم وبيان لمجمله، لقوله 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 ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾¹، نص على اختلاف المسلمين في الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه الصلاة والسلام.

لكن الإمام ابن حزم لم يخلص إلى الرأي المعتمد عنده في المسألة، إلا بعد أن استجمع أقوال المخالفين وعرضها قولاً تلو الآخر على وجه الإبهام فقال: "فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن. وقالت طائفة: لا يقبل أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلاً عدد أهل بدر. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من سبعين. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعين، لأنه

¹ سورة النساء الآية 59

العدد الذي لما بلغه المسلمون أظهروا الدين. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من عشرين. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من اثني عشر. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من خمسة. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعة. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من ثلاثة، لقول رسول الله ﷺ: حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجة من قومه: إنه قد نزل به جأحة. وقالت طائفة: لا يقبل إلا من اثنين.¹

وبعد عرضه لهذه الأقوال بأمانة، لم يرتض منها قولاً. بل ردها كلها إجمالاً بقوله: "وهذه كلها أقوال بلا برهان، وما كان هكذا فقد سقط."² ثم شرع في التفصيل والبيان، ليصل إلى القول الذي يرتضيه، بعد أن اطمأنت نفسه من جهة أقوال يمكن أن تشوش على ما يقول به إن استدل بها أحد عليه فردها كلها.

2- النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحاب المذاهب المشهورة دون تحديد

اختار الإمام ابن حزم حمل لفظ الأمر وسائر الألفاظ كلها على العموم. وعمل على إبطال قول من قال في كل ذلك بالوقف أو الخصوص، إلا ما أخرجه عن العموم دليل حق. وهذا الإبطال يقتضي عرض كل الأقوال ونسبتها إلى أصحابها، ولو لم يكن ذلك على وجه التعيين، بل اكتفى بعزوها إلى مذاهب أصحابها، لأن أمانته العلمية تقتضي عرض النقول بدقة، سواء عين قائلها أو لم يعينه. فشرع كعادته في سرد هذه الأقوال دون زيادة أو نقصان أو تعليق، ليتسنى

¹ الإحكام 1/ 104

² الإحكام 1/ 105

له بعد ذلك اختيار ما يراه راجحاً، وإبطال ما سواه فقال: "قالت طائفة: لا تحمل الألفاظ إلا على الخصوص. ومعنى ذلك، حملها على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض. وقال بعضهم: بل نقف، فلا نحملها على عموم ولا خصوص إلا بدليل. فالقول الأول، هو لبعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشافعيين. والثاني، لبعض الحنفيين وبعض المالكيين وبعض الشافعيين. وقالت طائفة: الواجب حمل كل لفظ على عموم، وهو كل ما يقع عليه لفظه المرتب في اللغة للتعبير عن المعاني الواقعة تحته، ثم اختلفوا على قولين؛ فقالت طائفة منهم: إنما يفعل ذلك بعد أن ينظر هل خص ذلك اللفظ شيء أم لا؟ فإن وجدنا دليلاً على ذلك صرنا إليه، وإلا حملنا اللفظ على عموم، دون أن نطلب على العموم دليلاً، وهذا قول بعض الشافعيين وبعض الحنفيين. وقالت طائفة: الواجب حمل كل لفظ على عموم وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر، لكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عموم بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ. وهذا قول جميع أصحاب الظاهر وبعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين." ¹

بعد هذا العرض المفصل لجميع الأقوال المنسوبة إلى المذاهب المشهورة بما فيها مذهبه الظاهري، بين اختياره في المسألة بقوله: "وبهذا نأخذ وهو الذي لا يجوز غيره." ²

¹ الإحكام 97 / 3

² نفسه

وفور بيانه للرأي المختار عنده، انطلق مباشرة إلى نقد جميع الأقوال الأخرى وإبطالها جملة وتفصيلاً كما هي عادته فيقول: "وإنما اختلف من ذكرنا على قدر ما بحضرتهم من المسائل على ما قدمنا من أقوالهم فيما خلا، فإن وافقهم القول بالخصوص قالوا به، وإن وافقهم القول بالعموم قالوا به. فأصولهم معكوسة على فروعهم، ودلائلهم مرتبة على ما توجبه مسائلهم. وفي هذا عجب أن يكون 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

3- النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحابها على سبيل التحديد

افتتح الإمام ابن حزم فصلاً في باب الأخبار بطريقة استفهامية، تدل على اعترافه بالاختلاف الموجود في المسألة محل النقاش بقوله: "هل يوجب خبر الواحد العدل العلم مع العمل، أو العمل دون العلم؟"² ليستلزم الجواب تقصي جميع الأقوال المعتبرة التي قيلت في ذلك ونقدها. غير أنه هذه المرة ينسبها إلى قائلها بأسمائهم على وجه التحديد فيقول: "قال أبو سليمان والحسين عن أبي علي الكرابيسي والحرث بن أسد المحاسبي وغيرهم: إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً."³ ولما كان هذا هو القول

¹ الإحكام 3/ 98

² الإحكام 1/ 119

³ نفسه

المختار عنده، بادر بالتصريح بذلك قبل إتمام عرضه لبقية الأقوال قائلا: "وبهذا نقول. وقد ذكر هذا القول أحمد بن إسحاق المعروف بابن خويز منداد عن مالك بن أنس.¹"

ثم واصل الإمام عرضه لبقية الأقوال في الموضوع بكل أمانة، لينتقدها انتقادا علميا موضوعيا، يضيفي القوة والمصدقية على القول الذي اختاره من قبل فقال: "وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: إن خبر الواحد لا يوجب العلم... وجعلت المعتزلة والخوارج هذا حجة لهم في ترك العمل به. قالوا ما جاز أن يكون كذبا أو خطأ فلا يحل الحكم به في دين الله ﷻ، ولا أن يضاف إلى الله تعالى، ولا إلى رسول الله ﷺ، ولا يسع أحدا أن يدين به. وقال سائر من ذكرنا إنه يوجب العمل... وقال أبو بكر بن كيسان الأصم البصري: لو أن مائة خبر مجموعة قد ثبت أنها كلها صحاح، إلا واحدا منها لا يعرف بعينه أيها هو، قال: فإن الواجب التوقف عن جميعها. فكيف وكل خبر منها لا يقطع على أنه حق متيقن ولا يؤمن فيه الكذب والنسخ والغلط؟"² ثم جعل يرد هذه الأقوال قولا قولا على سبيل التفصيل، ليرجع في الأخير إلى القول الذي اختاره، فيسوق له من الأدلة ما يدل على قوة مأخذه في نظره.

¹ نفسه² الإحكام 1/ 119

المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب القسوة

يعد أسلوب القسوة على المخالف سمة بارزة تطبع شخصية الإمام ابن حزم. فبمجرد ذكر اسمه، تتبادر هذه السمة إلى الأذهان، وتتجلى أكثر عند أي اطلاع سطحي على ما خطه يمينه أو ما كتب عنه من تراجم. وليس من المفيد في هذا المقام تكرار ما سبق من بيان لحقيقة هذه الصفة التي ميزت هذا الإمام، أو استدعاء لأسبابها وعوامل تطورها في بنيته الفكرية، فقد سبق ذكر ذلك في مطلع هذا البحث عند التعريف بالإمام.

لكن سياق هذا المطلب يقتضي تناول هذه النقطة من حيث كونها أسلوباً منهجياً لنقد مباحث أصول الفقه، وليدا لما سبقه من أسلوب الاعتراف بالحق والأمانة العلمية ضمن هذا المبحث الذي يعنى بالأساليب التربوية عند الإمام ابن حزم لنقد الدرس الأصولي، ليتبين في "الواقع أن ما أطلق عليه بعض مؤرخي سيرة ابن حزم "جهله بسياسة العلم" إنما هو في - حقيقة الأمر - صراحته في الحق وصرامته في الدفاع عن رأيه، وصلابته في مواجهة أعدائه وخصومه... منتهجا دائماً في سلوكه منهجاً مستقيماً لا عوج فيه ولا التواء، ولم يكن ابن حزم يبالي بمدحه الناس أم ذممه، وإنما كان يجتهد في عمله ورأيه بكل إخلاص، دون أن يعبأ بما قد يجلبه عليه رأيه من أذى، أو ما قد يسببه له عمله

من ضرر"¹ وهذا ما حدا بالكثيرين إلى رميه بالتهور والشطط والتعصب للرأي وحدة اللسان.

وفي سبيل هذا الإخلاص للمعتقد، والانحياز لما يعتبره حقا، مع الاستماتة في الدفاع عنه دون هوادة أو مهادنة أو ملاطفة، لقي هذا الفقيه الثائر من صنوف الأذى ما لقي، واحتسى كأس الظلم حتى الثمالة، فعاش شريدا طريدا. وما زال يتجرع مرارة الظلم وقسوة التحامل حتى بعد موته. "والحق أن ابن حزم أنموذج فريد في الاستقامة والولاء للمعتقد، على الرغم من تعرضه لصنوف المشقة والأذى، إذ كان يشعر في قرارة نفسه في سعيه للتنوير، أنه منذور لمهمة يتعين عليه إنجازها وتكاد تكون نبوية."²

فكانت روح هذه المهمة تسري في فكر الرجل كله، جعلته مقداما في إشهار رأيه والمنافحة عنه، دون أن يكون مترفقا في نشر أفكاره أو مخادعا في الترويج لها، رغم غرابتها أحيانا، وخروجها عن مألوف فقهاء عصره أحيانا أخرى، غير ملتفت إلى فنون السياسة وأحابيلها، لأنه كان يرى في هؤلاء الفقهاء الفساد كله، وأنهم انشغلوا بأمور تجاهلوا فيها وظيفتهم الأساس، وانساقوا وراء حب عمارة قصور يتركونها عما قريب. فصار يوبخهم ويقرعهم ويقول بصريح العبارة وبملاء فمه: "لا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق المنتسبون إلى الفقه، اللابسون

¹ ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ص 87

² ظاهريه ابن حزم الأندلسي ص 37

جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم.¹

وحتى لا يكون هذا الكلام مجرد دعوى تفتقر إلى الدقة وتحري الحقيقة، يقدم الإمام ابن حزم مثالا حيا لأحدهم على ذلك فيقول: "وقد رأيت أنا بعضهم -وكان لا يقدم عليه في وقتنا هذا أحد في الفتيا- وهو يتغطى الديباج الذي هو الحرير المحض لحافا، ويتخذ في منزله الصور ذوات الأرواح من النحاس والحديد تقذف الماء أمامه، ويفتي بالهوى للصديق فتيا، وعلى العدو فتيا ضدها، ولا يستحي من اختلاف فتاويه على قدر ميله إلى من أفتى وانحرافه عليه، شاهدنا نحن هذا عيانا، وعليه جمهور أهل البلد، إلى قبائح مستفيضة لا نستجيز ذكرها، لأننا لم نشاهده."²

ولذلك كان هذا الأسلوب العنيف في النقد عند الإمام ابن حزم وهذه المعارضة الحادة، وليدة انتصاره لما يراه حقا، وتفانيه في مهمة انتدب لها نفسه، مع إقصائه التام لحظوظ نفسه، إذ لو كان يسعى لتحقيق مصالح دنيوية، فقد كان بوسعه مهادنتهم ومداراتهم، بل والترؤس على الكثيرين منهم إذا هو سلك سبيلهم في التقليد، لكنه ظل وفيا لأفكاره، مخلصا لمعتقده، فيقول في هذا السياق: "ما أردنا الترؤس على أمثالهم، ولو أردنا ذلك لسلكنا سبيلهم في

¹ رسائل ابن حزم الأندلسي 173/3

² الإحكام 167/6

التقليد، ولو فعلنا ذلك لما شقوا غبارنا في الرياسة في الدنيا، وهذا ما لا يقدرّون على إنكاره. فما منهم أحد يدعي أنه يدانينا - والله الحمد- في حفظ ما طلبوه ليأكلوا به الخبز الخبيث لا الطيب...فما هذه الرياسة عندنا إلا نهاية الخساسة.¹

فكان من باب الإنصاف للإمام ابن حزم، عدم إخراج أسلوب القسوة في نقده للمخالف عن سياقه الطبيعي، وعدم فصله عن الأساليب التربوية الأخرى التي أنتجت هذه القسوة في منهجه النقدي، وإن كان الأولى له تركها، فهو أول المنزعجين منها،² بل دفع ثمنها حيا وميتا -كما سبق في الباب الأول- غير أنها أسهمت على كل حال في نقد الدرس الأصولي وفي غيره من المجالات التي ألفت فيها الإمام ابن حزم، وكان وجودها في المباحث الأصولية أكثر وأوضح، ومن ذلك:

1- قسوته في نقد التقليد والرد على المقلدة

سبق في الفصل الثاني من الباب الأول، أن نبذ التقليد وتحريمه من مقومات الفكر الأصولي للإمام ابن حزم. ولذلك لا غرابة أن ينتفض ويشور كلما ذكر التقليد والمقلدين، خاصة وأنه قد رشح نفسه لمهمة التصدي للمقلدة، وكشف

¹ رسائل ابن حزم 109/3

² حيث يقول عن انزعاجه من قسوته وقلة صبره: "ولقد أصابتنني علة شديدة ولدت علي ربوا في الطحال شديدا، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق وقلة الصبر والنزق أمرا حاسبت نفسي فيه، إذ أنكرت تبديل خلقي، واشتد عجبني من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال هو موضع الفرح، فإذا فسد تولد ضده." كتاب الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس لابن حزم ص 162-163 تحقيق إيفا رياض

تعصبهم لمذاهبهم، وجمودهم الفكري الذي يقتل روح الاجتهاد، ويجهز على التجديد والإبداع، ويقطع الطريق عن الاستجابة لتطلعات الأمة التي نشدها الأئمة السابقون باجتها داتهم.

إلا أن هذه الانتفاضة التي أعلنها الإمام ابن حزم على هؤلاء المقلدين، لا تؤمن بالمهادنة ولا تجيد المناورة، بقدر ما تصب جام غضبها عليهم بأسلوب عنيف صريح، وصوت مجلجل قوي، وهو يقول: "ثم ههنا أقوال، هي داخلة في باب الهوس إن سلم أصحابها من القصد إلى التلاعب بالدين. كقول بعض الحنفيين: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وزفر وأبي يوسف ومحمد بن الحسن والحسن بن زياد، وأن اختيارات الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وداود بن علي وسائر العلماء شذوذ خرق الإجماع. وكقول بكر بن العلاء القشيري المالكي: إن بعد سنة مائتين، قد استقر الأمر، وليس لأحد أن يختار. وكقول إنسان ذكره أبو ثور في رسالة ورد عليه، وكان قوله: إنه ليس لأحد أن يخرج عن اختيارات الأوزاعي وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك ووکیع بن الجراح. قال أبو محمد أصناف الحمق أكثر من أصناف التمر"¹

أسلوب لا يداري ولا يماري، بل يصرح ويقبح، ويقرع ويوبخ، فلا يأل الإمام جهداً في ملاحقتهم والتنكيل بهم، لأن العلم لا مجاملة فيه ولا مهادنة، بل الحق

¹ الإحكام 145/4-146

أحق أن يتبع، وماذا بعد الحق إلا الضلال؟ هذا منطلقه ومنطقه، وذاك أسلوبه وطريقته، وتلك صفاته وطبائعه، يواصل بها تبكيته وتشنيعه عليهم فيقول: "وأما من قال: ليس لأحد أن يختار بعد أبي حنيفة وأبي يوسف وزفر بن الهذيل العنبري ومحمد بن الحسن مولى بني شيان والحسن بن زياد اللؤلؤي، وقول بكر بن العلاء: ليس لأحد أن يختار بعد التابعين من التاريخ... فأقوال في غاية الفساد، وكيد الدين لا خفاء به، وضلال مغلق، وكذب على الله تعالى إذا نسبوا ذلك إليه، أو دين جديد أتونا به من عند أنفسهم، ليس من دين محمد في شيء.. وهي كما ترى متدافعة متفاسدة، ودعاوى متفاضحة متكاذبة، ليس بعضها بأولى من بعض، ولا بعضها بأدخل في الضلالة والحمق من بعض".¹

بهذه الطريقة القاسية ينتقد الإمام ابن حزم التقليد وينقضه، ويعنف المقلدين ويشنع عليهم بعد كل قول من أقوالهم التي يبطلها على سبيل التفصيل والتطويل. ثم في الأخير، يجمل الكلام بعد التفصيل، ويوجزه بعد التطويل، فيقول: "وبالجملة، فكل ما تكلموا به في هذا المكان، وموهوا به عن المسلمين، وسودوا كتبهم بما سيطول الندم عليه يوم القيامة، فهم أترك الناس وأشدّهم خلافاً للأمة الذين أوجبوا تقليدهم".²

¹ الإحكام 225/4² الإحكام 96/6

2- قسوته في نقد القياس وتعنيفه للقائلين به

لا يكاد يذكر القياس وحجيته عند الأصوليين والفقهاء، إلا ويذكر الإمام ابن حزم بقوة في مقابل الجمهور. كيف لا؟ وهو الخصم العنيد العنيف المنكر للقياس والمناهض لأهله، بل يعتبر إنكار القياس من أركان ظاهريته، ومن مقومات فكره الأصولي - كما سبق - حتى سمى القياس دين إبليس، لأن "تعليل أوامر الله تعالى معصية، وأن أول ما عصي الله تعالى به في عالمنا هذا القياس، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه لأنه خير منه، إذ إبليس من نار وآدم من طين، ثم بالتعليل للأوامر كما ذكرنا. وصح أن أول من قاس في الدين وعلل في الشرائع إبليس، فصح أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس".¹ ليرده جملة واحدة بأسلوب لا تردد فيه ولا خفاء، بل في غاية الوضوح والجلالة. ومع ذلك لم يكتف بهذا الإجمال، وإنما تتبع مسائل القياس ومباحثه ليناقشها مسألة مسألة، ويبطلها واحدة تلو الأخرى.

بدأ الإمام ابن حزم إبطال القياس وتعنيف القائلين بأسلوبه القاسي انطلاقاً من التعريف 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. قال علي: وهذا كلام لا يعقل. وهو أشبه بكلام المرورين منه بكلام

¹ نفسه. 615/2

غيرهم، وكله خبط وتخليط. ثم لو تحصل منه شيء وهو لا يتحصل، لكان دعوى كاذبة بلا برهان. وأطرف شيء قوله: أحد المعلومين، فليت شعري ما هذان المعلومان؟ ومن علمهما؟... نسأل الله السلامة. وإنما أوردناه ليقف على تخليطه كل من له أدنى فهم.¹

وبهذا الأسلوب نفسه واصل توبيخه وتعنيفه للقائلين بالعلل، والتي يراها من قبيل القول على الله والكذب عليه، من خلال قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾² فقال: "ولو تتبعنا ترجيحاتهم العلل، لأوردنا من ذلك مضاحك تغني عن كل ملهى، وحسبنا الله ونعم الوكيل. ومن تأمل كتب متأخريهم ومناظراتهم وتكلفهم إخراج العلل لكل حكم مختلف فيه أو مجتمع عليه في الشريعة، كان فيه نص يعرفونه أو لم يعرفوا فيه نصاً، رأى كلاماً لا يأتي بمثله سالم لدماغ أصلاً، إلا أن يكون سالكا سبيل المجون والسخافة. ونعوذ بالله من الخذلان."³

3- قسوته في نقد عمل أهل المدينة وتعنيفه للقائلين به

ناقش الإمام ابن حزم عمل أهل المدينة في باب الإجماع، معتبراً إياه نوعاً من أنواع هذا الباب. فكان من الطبيعي أن ينكر حجيته، لأنه لا يعترف من باب الإجماع إلا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم، إذ "لا شك أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم إجماع

¹ الإحكام 54-53/7

² سورة الأنبياء الآية 23

³ الإحكام 120/8

صحيح، وإنما الكلام في الأعصار بعدهم.¹ وسبب عدم اعترافه بهذا الأصل، أنه لا يقول أصلاً بأفضلية المدينة على سائر البلاد، فتلك "دعوى قد بينا إبطالها في غير هذا المكان، وبيننا أن مكة أفضل البلاد بنص القرآن والسنن الثابتة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم".²

كما يرى أنه وإن تم التسليم بأفضلية المدينة على سائر البلاد، فإن ذلك لا يقوم دليلاً على أن إجماع أهلها يعتبر إجماعاً، إذ ليس فضل البقعة موجبا لاتباع عمل أهلها، وإنما يلزم اتباع السنة الصحيحة، بصرف النظر عن البقعة التي أخذت عنها، وإلا فإنه قد كان في المدينة منافقون، وهم شر الخلق لقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾³ وكان فيها فساق كما في سائر البلاد، وزناة وكذابون وشربة خمر وقذفة كما في سائر البلاد ولا فرق. وألزم من قال بأن ذلك خاص بفضلائها بفضلاء غيرها من البلاد.

وعلى هذا الأساس انتقد الإمام ابن حزم أقوال القائلين بهذا الأصل وأدلتهم، وأبطلها بأسلوب لا يقل عنفا وقسوة عما سبق في هذا المطلب فقال: "وقد موه بعضهم بأن قال: إن أهل المدينة هم شهدوا آخر عمل رسول الله ﷺ. قال علي: وهذا قول رجل جاهل أو مدلس، لا بد له ضرورة من أحد الوجهين،

¹ الإحكام 147/4² الإحكام 203/4³ سورة التوبة الآية 101

فإن كان جاهلاً وكان هذا مقداره من العلم، فما كان في وسعه أن يفتي في دين الله ﷻ، وإن كان هذا مستحلاً للتلبيس في دين الله تعالى، فهذا أخبث وأنتن.¹

وبنفس النبرة الحادة في الأسلوب، واجه القائلين بعمل أهل المدينة، مستغرباً ومستنكراً بعض التناقضات التي صاحبت قولهم بهذا الأصل فيقول: "والعجب كله، أنهم يموهون بإجماع أهل المدينة، ثم لا يحصلون إلا على رأي مالك وحده، ولا يأخذون بسواه، وهم أترك الناس لأقوال أهل المدينة كعمر وابن عمر وعائشة وعثمان ثم سعيد بن المسيب والقاسم وغيرهم. ومن عجائب الدنيا التي لا نظير لها، أن يتهالكوا على تقاليد رأي ابن القاسم المصري... ثم لا يستحيون مع هذا من التمويه بأهل المدينة. وإنما ذكرنا من أخذ عن هؤلاء المدنيين تنكيتاً لهم وكشفاً لتناقضهم، وهم أترك خلق الله لإجماع أهل المدينة."²

هكذا كان الإمام ابن حزم ينتقد أقوال مخالفيه في مباحث أصول الفقه؛ قوة في الرد، وقسوة في الأسلوب، وخشونة في العبارة، وثبات على المذهب، وأمانة علمية في النقل عن خصومه، وصمود أمام المد الكاسح من المخالفين والمناوئين، لا يهاب أحداً إذا ما بدا له أن الحق فيما ذهب إليه، ولا يبالي حينها أوقع قوله الغليظ على الحق فأصابه، أم وقع على المخالف فألجمه. إذ كيف يكون حال من قال في حقه من المخالفين المحتجين للتقليد؟ "والمحتج بهذا إما

¹ الإحكام 133/2

² الإحكام 206/4

كان بمنزلة الحمير في الجهل، وإما كان رقيق الدين لا يستحيي ولا يتقي الله ﷻ¹.

فكثيرا ما كان الإمام ابن حزم يناقش أتباع المذاهب الفقهية المختلفة بهذا الأسلوب الخشن، في خضم تلك المعارك الضارية التي يخوضها معهم، بل قد يتناول بلسانه هذا بعض الأئمة أنفسهم، وهذا أمر في عمومهم غير محمود في المناقب، غير محسوب العواقب. ولذلك لم يكن الإمام محسودا عليه. فكيف وقد امتد لسانه هذا إلى بعض الصحابة أنفسهم، وهو يمثل للعالم الذي يترك النص ظنا منه أن راوي الحديث لم يحفظه وأنه قد وهم؟ فذكر مثالا لعمر بن الخطاب في خبر فاطمة بنت قيس، ومثالا لعائشة - ﷺ أجمعين - في خبر {الميت يعذب ببيكاء أهله}² فقال: "وهذا ظن لا معنى له، إذا أطلق بطلت الأخبار كلها."³ وهذا تجاسر طاش فيه سهمه، وجرأة ضل فيها قلمه وزلت فيها قدمه، لأن هؤلاء الكبار من صحابة رسول الله ﷺ لا يخاطبون بمثل هذا الأسلوب، ولو كان المقصد عموم المسلك الذي سلكوه، أو طريقة ردهم لحديث تركوه، فإن لهم من المنزلة والحظوة والفضل ما لا ينكره هذا الإمام.

¹ الإحكام 64/6

² رواه البخاري في باب البكاء عند المريض برقم 1221 بهذا الإسناد: "حدثنا أصبغ عن ابن وهب قال: أخبرني عمرو عن سعيد بن الحارث الأنصاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: اشتكى سعد بن عباد شكاوى له، فأتاه النبي صلى الله عليه وسلم يعوده مع عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، فلما دخل عليه فوجده في غائبة أهله فقال: قد قضى. قالوا لا يا رسول الله. فبكى النبي صلى الله عليه وسلم. فلما رأى القوم بكاء النبي صلى الله عليه وسلم بكوا. فقال: ألا تسمعون؟ إن الله لا يعذب بدمع العين ولا بحزن القلب. ولكن يعذب بهذا - وأشار إلى لسانه - أو يرحم. وإن الميت يعذب ببكاء أهله عليه.

³ الإحكام 129/2

صحيح أن أسلوب القسوة ليس من هديه ﷺ، لأنه أسلوب مرفوض في نظر الحكمة، خاصة في مقامات تقتضي التأدب وحسن المنطق. لكن ليس من الإنصاف في شيء أن ينكّل بالرجل ويمثل به، ويرمى عن قوس الظلم بسهم الانتقام، بدعوى أن كلامه غير مهذب وأسلوبه غير مشذب. بل لابد من الاعتراف لذوي الفضل بفضلهم، ولأهل العلم بعلمهم، بنفس القدر الذي يبين به خطئهم ويحذر من زللهم. وكل واحد يؤخذ من كلامه ويرد إلا الصادق المصدوق ﷺ.

ولذلك فإن هذه الحرية الفكرية، والجرأة العلمية عند الإمام ابن حزم في سياق نقده الأصولي خصوصاً أو نقده المعرفي عموماً، لم تكن مذمومة في ذاتها، لأنها "لم تكن حرية الأرعن المقتحم لما لا يحسنه بلا زمام أو خطاب، وإنما هي حرية الوثائق الذي استوفى عدد البحث وتذرع بآلات النظر. ولهذا لم يؤت ابن حزم من هذا الباب فيما شذ منه، وإنما أتى من جهات أخرى ليس منها القصور العلمي. كيف والذهبي يذكر أن ابن حزم فيه أدوات الاجتهاد كاملة، ويذهب العلامة أبو زهرة إلى أنه مجتهد مطلق؟"¹

¹ الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه ص 66

خاتمة

لما كان وصول الباحث إلى خاتمة بحثه مؤذنا بحط الرحال من تعب المسير، أدركت أن ما حررته في ثنايا بحثي داخل في حكم اليسير، وتيقنت أن الإحاطة بدقائقه دونما خطأ أو زلل أمر عسير، لأن منهج النقد في أصول الفقه موضوع دقيق وخطير، لكونه يلامس أصول الخطاب الشرعي بعقل بشري يعتوره النقص ويلاحقه التقصير.

وعلى كل حال، فإن الدرس الأصولي قد أثبت من خلال هذا المنهج النقدي أنه درس غير جامد ولا متعصب لمسالك السابقين، بل كان متشوقا إلى التصحيح والتقويم، تواقا إلى الترشيذ والتسديد، وهو الأمر الذي فطن له الإمام ابن حزم فشمّر للجذ ساعده بعزم وحزم، وانتدب نفسه لمهمة مراجعة المادة الأصولية، بمنهج نقدي تميز بالجدة والجدية والعلمية، فكان هذا البحث محاولة لإبراز معالمه، والكشف عن أسسه ومقوماته، وقد أسفرت هذه المحاولة عن نتائج وخلاصات أهمها:

- أن للحالة السياسية والاجتماعية والثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وعاشها أثرا كبيرا في تكوين بنيته الفكرية و صياغة منهجه النقدي.

- أن الفكر الأصولي للإمام ابن حزم قائم على جملة من المقومات؛ أولها الالتزام بصحيح الأخبار ونبذ ضعيفها، وثانيها تحريم التقليد والدعوة إلى

الاجتهاد، وثالثها الوفاء لسلطان القطع واليقين، ورابعها إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظواهر النصوص، وخامسها الاعتماد على الاستصحاب.

-نقد الإمام ابن حزم لنصوص السنة التي استدل بها مخالفوه من الأصوليين، تنبني على تمحيصه للحديث النبوي سنداً وممتناً.

-نقد الإمام ابن حزم لبعض مباحث الألفاظ، مهمة سخر لها مسلماً من المسالك العلمية وهو علم النحو.

-علم البلاغة مسلک علمي، اعتمده الإمام ابن حزم لنقد الدرس الدلالي في أصول الفقه.

-مكانة علم المنطق وأهميته عموماً عند الإمام ابن حزم، جعلته يدافع عنه ويدراً عنه كل تحفظ وتخوف، ليتخذ ضابطاً معيارياً يقبل من خلاله بعض القضايا الأصولية أو يرفضها.

-رفض الإمام ابن حزم المطلق للقياس الفقهي القائم على الظن، جعله يتمسك بالقياس الأرسطي المتسم بالصرامة القطعية، لنقد مباحث أصول الفقه.

-احتفاء الإمام ابن حزم بعلم المنطق، حمله على أن يتخذ برهان الخلف مسلماً من المسالك العلمية لنقد بعض القضايا الأصولية.

-أسلوب المذاكرة وأسلوب المناظرة إضافة إلى أسلوب الفنقلة، هي أساليب حوارية، اهتم بها الإمام ابن حزم لمراجعة أصول الفقه.

- حُكَم الإمام ابن حزم على قول المخالف بالتحكم أو بالتناقض أو بفساد الاعتراض، أسلوب تقويمي لتصحيح بعض المباحث الأصولية.

- الإنصاف والعدل والاعتراف بالحق للمخالف، من السمات التربوية التي ميزت الإمام ابن حزم وهو يراجع علم أصول الفقه.

- الأمانة العلمية أسلوب الإمام ابن حزم في تعامله مع النقول وعزوها إلى أصحابها، دون تلييس أو تحريف، لمناقشة أقوالهم الأصولية وتصحيحها.

- أسلوب القسوة على المخالف، سمة بارزة طبعت شخصية الإمام ابن حزم في نقده للدرس الأصولي، مما فتح عليه أبواب التحامل والإقصاء والتشريد والتكيل.

- منهجية النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم أنموذج حي، شاهد على اقتدار وكفاءة علماء الإسلام لمراجعة تراثهم ونقد علومهم وتجديد فكرهم، دون حاجة إلى استيراد مناهج حاقدة على التراث الإسلامي وأهله.

ومن خلال هذه الخلاصات التي أسفرت عنها منهجية النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم، يتبين أن الإشكالات الكبرى في منظومة الفكر الأصولي، لها علاقة بالجانب المنهجي، لخصوصية الدرس الأصولي وأهميته في النظر والتحقيق.

ولذلك فإن توجيه عناية الباحثين إلى المباحث ذات البعد المنهجي في الدراسات الإسلامية عموماً والدراسات الأصولية على وجه الخصوص، أمر بالغ الأهمية للكشف عن المسالك والأساليب التي اعتمدها الأئمة الأعلام في

تحقيقاتهم وتقريراتهم العلمية، وهم يتدارسون الإنتاج المعرفي لأسلافهم، استخلاصاً لمنهج علمي متكامل ومتماسك، يروم تجديد الفكر الأصولي ونخل التراث الإسلامي بأيدٍ أمينة ونفس علمي أصيل مما قد يصيبه من الوهن على حين غفلة من أهله، في مرحلة من مراحل التاريخ.

هذا وقد جاءت هذه المحاولة تلبية لهذا المطلب، على أمل أن تعقبها محاولات شتى لأعلام سطعت في سماء أصول الفقه شمسهم، لتشد أزرها، وتستدرك عليها ما قد فاتها، لأنني مقر بأن نفسي مازالت فيها أشياء من حتى، وتلك سمة من سمات جهد المقل، وإنما الموفق من وفقه الله.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبجديات البحث في العلوم الشرعية للدكتور فريد الأنصاري مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء الطبعة الأولى سنة 1997م.
- ابن حزم الأندلسي و جهوده في البحث التاريخي والحضاري للدكتور عبد الحليم عويس الزهراء للإعلام العربي الطبعة الثانية 1988م.
- ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي للدكتور زكريا إبراهيم مكتبة مصر القاهرة.
- ابن حزم الأندلسي عصره ومنهجه وفكره التربوي للدكتور حسان محمد حسان دار الفكر العربي القاهرة.
- ابن حزم حياته وعصره آراؤه وفقهه للشيخ محمد أبي زهرة دار الفكر العربي القاهرة.
- ابن حزم و موقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق لوديع واصف مصطفى المجمع الثقافي أبو ظبي.
- ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس لسالم يفوت المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى سنة 1986م.
- ابن حزم وموقفه من الإلهيات للدكتور أحمد بن ناصر الحمد مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة الطبعة الأولى سنة 1406هـ.
- ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها لجمال بن محمد السيد عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى سنة 2004م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي الشوكاني تحقيق سامي بن العربي الأثري دار الفضيلة الطبعة الأولى سنة 2000م.
- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الثانية 1985م.

- أساس البلاغة للإمام جار الله الزمخشري بتحقيق عبد الرحيم محمود دار المعرفة بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1998م.
- أساس القياس لأبي حامد الغزالي. تحقيق فهد بن محمد السرحان. مكتبة العبيكان الرياض سنة 1993م.
- أصول الإمام أحمد لعبد الله بن عبد المحسن التركي مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الثالثة سنة 1990م.
- أصول الحوار وتجديد علم الكلام للدكتور طه عبد الرحمن المركز الثقافي العربي الطبعة الثانية سنة 2000م.
- أصول السرخسي للإمام أبي بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي تحقيق أبي الوفا الأفغاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1993م.
- أصول الفقه لأبي علي الحسن بن شهاب الحسن المكتبة المكية الطبعة الأولى سنة 1992م.
- أصول الفقه لمحمد مصطفى شلبي طبعة الدار الجامعية.
- أصول النحو العربي لمحمد خير الحلواني مطبعة حلب 1979م .
- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية دار الجيل بيروت 1973م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين للإمام شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. تحقيق محمد محيي الدين دار الفكر بيروت. ط 2 سنة 1977م.
- أقيسة النبي المصطفى محمد ﷺ، لنا صح الدين عبد الرحمن الأنصاري ابن الحنبلي. تحقيق أحمد حسن جابر وعلي أحمد. دار الكتب الحديثة مصر سنة 1973م.
- الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي طبعة الكليات الأزهرية.
- الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين السبكي مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة سنة 1982م.
- الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر منشورات دار الآفاق الجديدة.
- الأخلاق والسير أو رسالة في مداواة النفوس لابن حزم تحقيق إيفا رياض.
- الاستدلال عند الأصوليين لأسعد عبد الغني السيد الكفراوي دار السلام الطبعة الأولى 2002م.

- الإسهام ببيان منهج ابن حزم في تعليل الأخبار لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1994م.
- الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا تحقيق سليمان دنيا دار المعارف القاهرة الطبعة الثالثة سنة 1983م.
- الاشتقاق والتعريب، لعبد القادر المصطفى المغربي مطبعة الهلال بمصر 1908م.
- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين لخير الدين الزركلي دار العلم للملايين الطبعة 5 سنة 2002م.
- الأغاني لأبي الفرج علي بن الحسين الأصبهاني طبعة دار الكتب العلمية.
- الإمام ابن حزم ومنهجه التجديدي في أصول الفقه لأبي الفضل عبد السلام بن عبد الكريم المكتبة الإسلامية الطبعة الأولى سنة 2001م.
- الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم لابن السيد البطليوسي تحقيق محمد رضوان الداية. دار الفكر دمشق الطبعة الثالثة 1987م.
- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث للشيخ أحمد محمد شاكر مكتبة ومطبعة محمد علي الصبيح القاهرة الطبعة الثانية سنة 1951م.
- البحر المحيط في أصول الفقه للإمام بدر الدين الزركشي دار الصفوة القاهرة الطبعة الثانية سنة 1992م.
- البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملقن بتحقيق مصطفى أبو الغيط.
- التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني تحقيق إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى 1405هـ.
- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت لبنان.
- التمهيد في أصول الفقه لأبي الخطاب الكلوزاني دار المدني جدة الطبعة الأولى 1985م.
- التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي بتحقيق د. محمد رضوان الداية دار الفكر المعاصر بيروت دمشق الطبعة الأولى سنة 1410هـ.

- الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري المطبعة السلفية الطبعة الأولى سنة 1400هـ.
- الجامع الصحيح للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج ابن مسلم القشيري النيسابوري.
- الجرح والتعديل للدكتور إبراهيم بن عبد الله اللاحم مكتبة الرشد الرياض الطبعة الأولى 2003م.
- الحجاج مفهومه ومجالاته للدكتور حافظ إسماعيلي علوي عالم الكتب الحديثة 2010م.
- الحياة العلمية في عصر الطوائف في الأندلس لسعد بن عبد الله البشري مركز الملك فيصل للبحوث الطبعة الأولى سنة 1993م.
- الخصائص لأبي الفتح بن جني تحقيق محمد علي النجار طبعة عالم الكتب بيروت.
- الدليل عند الظاهرية للدكتور نور الدين الخادمي دار ابن حزم الطبعة الأولى سنة 2000م.
- الدول الإسلامية لستانلي لين بول نقله من التركية محمد صبحي فرزات وأشرف على ترجمته وعلق عليه محمد أحمد دهمان.
- الرد على المنطقيين لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني دار المعرفة - بيروت.
- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق أحمد شاکر. المكتبة العلمية، بيروت.
- الشاهد و أصول النحو في كتاب سيبويه للدكتورة خديجة الحديثي مطبعة مقهوي الكويت 1974م.
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم لابن بشكوال مكتبة الخانجي الطبعة الثانية سنة 1414هـ.
- الصلة لخلف بن عبد الملك ابن بشكوال تصوير جامعة الدول العربية سنة 1955م.
- الظاهر عند ابن حزم للدكتور أحمد عيسى يوسف العيسى دار الكتب العلمية الطبعة الأولى سنة 2006م.
- العقد الفريد للإمام أحمد بن عبد ربه الأندلسي الطبعة الثالثة بيروت لبنان سنة 1987م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم مكتبة الخانجي القاهرة.
- الفصول في الأصول لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص تحقيق محمد محمد تامر دار الكتب العلمية، بيروت سنة 2000م.

- الفصول في الأصول لأحمد بن علي الرازي الطبعة الأولى سنة 1985م.
- الفقيه والمتفقه لأبي بكر علي بن أحمد الخطيب البغدادي. تحقيق عادل بن يوسف العزازي دار ابن الجوزي 1996.
- الفهرست لمحمد بن إسحاق النديم دار المعرفة بيروت.
- الكفاية في علم الرواية للحافظ الخطيب البغدادي تقديم محمد الحافظ التيجاني ومراجعة عبد الحليم محمد عبد الحليم مطبعة السعادة الطبعة الأولى.
- المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه دراسة في كتاب شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي تأليف نشأت علي محمود عبد الرحمن مكتبة الثقافة الدينية القاهرة الطبعة الأولى 2006م.
- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين محمد بن عمر الرازي مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.
- المحصول للإمام الرازي مطابع الفرزدق بالرياض سنة 1399هـ.
- المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم دار الفكر بيروت.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها للإمام جلال الدين السيوطي تحقيق مولى بك وفضل إبراهيم والبجاوي، المكتبة العصرية 1968 م.
- المسائل الأصولية من كتاب الروايتين والوجهين للقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي مكتبة المعارف طبعة 1985م.
- المستدرک علی الصحیحین لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري بتحقيق مصطفى عبد القادر عطا دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى سنة 1990م
- المستصفي من علم الأصول لأبي حامد الغزالي. تحقيق نجوى ضو دار إحياء التراث العربي بيروت.
- المسودة في أصول الفقه لآل تيمية تحقيق وضبط وتعليق محي الدين عبد الحميد مطبعة المدني القاهرة.
- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المعتزلي بتحقيق محمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي طبعة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق سنة 1964م.

- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي دار الكتب العلمية بيروت.
- المعجم الوسيط لإبراهيم مصطفى أحمد حسن الزيات المكتبة الإسلامية الطبعة الثانية.
- المعونة في الجدل لأبي إسحاق الشيرازي مكتبة نزار مصطفى الباز الطبعة الثانية سنة 1997م.
- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني تحقيق وضبط سيد كيلاني دار المعرفة بيروت لبنان.
- المناظرة في أصول التشريع الإسلامي (دراسة في التناظر ابن حزم والبايجي) للأستاذ المصطفى الوظيفي مطبعة فضالة المحمدية المغرب طبعة 1998م.
- المنحول من تعليقات الأصول للإمام أبي حامد الغزالي دار الكتب للطباعة والنشر دمشق سوريا الطبعة الثالثة سنة 1998م.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة الثانية سنة 1392هـ.
- المنهج الحديثي عند الإمام ابن حزم الأندلسي لطفه بن علي بوسريح دار ابن حزم بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 2001م.
- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لبدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة دار الفكر بيروت.
- الموسوعة الفقهية الكويتية الصادرة عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دار السلاسل الكويت الطبعة الثانية سنة 1427 هـ.
- النكت على مقدمة ابن الصلاح للإمام بدر الدين الزركشي تحقيق الدكتور زين العابدين بن محمد بلافريج مكتبة أضواء السلف الرياض الطبعة الأولى 1998م.
- الهادي إلى لغة العرب لحسن سعيد الكرمي دار لبنان للطباعة والنشر.
- تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي للدكتور حسن إبراهيم حسن مطبعة النهضة بمصر الطبعة السابعة سنة 1964م.
- تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس للحافظ أبي الوليد عبد الله بن محمد بن يونس الأزدي تحقيق عزت العطار الحسين مطبعة المدني القاهرة سنة 1988م.

-تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية لأبي زهرة. دار الفكر العربي بيروت.

-تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي تحقيق عبد الغني بن حميد بن محمود الكبيسي دار حراء مكة المكرمة 1406هـ.

-تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي لعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي بتحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.

-تذكرة الحفاظ للإمام الذهبي دراسة وتحقيق زكريا عميرات دار الكتب العلمية بيروت-لبنان الطبعة الأولى سنة 1998م.

-تفسير الطبري للإمام أبي جعفر بن جرير الطبري دار الفكر بيروت لبنان.

-تهذيب التهذيب للحافظ ابن حجر العسقلاني مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة.

-تهذيب التهذيب للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني بعناية صدقي جميل العطار دار الفكر بيروت الطبعة الأولى سنة 1995م

-تهذيب الكمال ليوسف بن الزكي عبدالرحمن أبي الحجاج المزي تحقيق بشار عواد معروف مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الأولى 1980م.

-جذوة المقتبس لمحمد بن فتوح بن عبد الله الحميدي تحقيق الأستاذ محمد بن تاويت الطيحي مطبعة السعادة بمصر.

-جمع الجوامع لابن السبكي وشرحه مع حاشية البناني مطبعة دار إحياء الكتب العربية.

-حجة الله البالغة للإمام ولي الله الدهلوي تحقيق سيد سابق دار الكتب الحديثة - مكتبة المشنى.

-خبر الواحد وحجته للدكتور أحمد الشنقيطي مكتبة الملك فهد الوطنية المدينة المنورة الطبعة الأولى سنة 2002م.

-دولة الإسلام في الأندلس العصر الأول لمحمد عبد الله عنان مكتبة الخانجي القاهرة.

-رسالة المسترشدين للشيخ عبد الفتاح أبي غدة المطبوعات الإسلامية حلب الطبعة الثانية.

-رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب لتاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي تحقيق علي محمد معوض عادل أحمد عبد الموجود عالم الكتب بيروت لبنان الطبعة الأولى سنة 1999م.

-سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ على الأمة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف، الطبعة الخامسة سنة 1992م.

-سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني تحقيق محمد الخالدي دار الكتب العلمية بيروت سنة 2001م.

-سنن الترمذي دار ابن حزم، بيروت سنة 2002م.

-سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي تحقيق وتعليق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1984م.

-شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الإمام هاب الدين أبي الفلاح الحنبلي الدمشقي بتحقيق عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرنؤوط طبعة دار بن كثير دمشق سنة 1406هـ.

-شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول للإمام شهاب الدين القرافي تحقيق طه عبد الرؤوف سعيد مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة الطبعة الأولى سنة 1973م.

-شروح التلخيص وهي مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني ومواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي وعروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي مطبعة السعادة ، مصر الطبعة الثانية.

-ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني دار القلم دمشق الطبعة الرابعة سنة 1993م.

-طبقات الحنفية لعبد القادر بن أبي الوفاء نشر مير محمد كتب خانة كراتشي الهند الطبعة الأولى سنة 1403هـ.

-طبقات الشافعية لجمال الدين الإسنوي دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى 1987م.

-طوق الحمامة للإمام ابن حزم تحقيق الدكتور إحسان عباس طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر الطبعة الأولى سنة 1981م.

- ظاهرة ابن حزم لأنور خالد الزعبي المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمان 1996م.
- علوم الحديث للحافظ ابن الصلاح تحقيق نور الدين عتر دار الفكر دمشق سورية.
- غياث الأمم في التياث الظلم لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني بتحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم دار الدعوة.
- فتح الباري للحافظ ابن حجر العسقلاني تحقيق أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي دار المعرفة بيروت سنة 1379هـ.
- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للحافظ شمس الدين السخاوي تحقيق الدكتور عبد الكريم بن عبد الله بن عبد الرحمن الخضير والدكتور محمد بن عبد الله بن فهد آل فهد مكتبة دار المنهاج الطبعة الأولى 1426هـ. -السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي للدكتور مصطفى السباعي المكتب الإسلامي دار الوراق الطبعة الثانية.
- فقه اللغة لعبد الواحد وافي نهضة مصر الطبعة الثالثة سنة 2004م.
- قضايا التجديد (نحو منهج أصولي) للدكتور حسن الترابي معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، السودان 1990م.
- قواطع الأدلة في الأصول لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق محمد حسن إسماعيل. دار الكتب العلمية بيروت سنة 1997م.
- قواعد الأصول ومعاهد الفصول لعبد المومن البغدادى تحقيق أحمد مصطفى الطهطاوي دار الفضيلة الطبعة الأولى 1997م.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي دار قهرمان استانبول تركيا 1948م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس للإمام العجلوني دار إحياء التراث العربي الطبعة الثالثة سنة 1988م.
- لسان العرب لابن منظور دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان الطبعة الثالثة سنة 1999م.
- لسان الميزان للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني مكتبة المطبوعات الإسلامية الطبعة الأولى سنة 2002م.
- مؤلفات ابن حزم للرد على اليهودية والنصرانية للدكتور إبراهيم محمد إبراهيم حربية أصله رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بجامعة الأزهر سنة 1982م.

- مجموع الفتاوى للإمام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني تحقيق أنور الباز عامر الجزائر دار الوفاء الطبعة الثالثة 2005 م.
- مجموع فتاوى الإمام ابن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد المملكة العربية السعودية تصوير عن الطبعة الأولى 1398 هـ.
- مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعتلة للإمام ابن القيم تصحيح علي زكريا يوسف مطبعة الإمام مصر.
- مزالق الأصوليين وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول للإمام محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني بتحقيق محمد صباح المنصور مكتبة أهل الأثر الطبعة الأولى سنة 2004 م.
- معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب لياقوت الحموي تحقيق الدكتور إحسان عباس دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1993 م.
- معجم فقه المحلى للدكتور محمد منتصر الكتاني دار الجيل بيروت الطبعة الأولى سنة 1996 م.
- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا تحقيق عبد السلام محمد هارون دار الفكر 1979 م.
- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للإمام جلال الدين السيوطي تحقيق عبد الرحمن الفاخوري دار السلام حلب 1979 م.
- من أعلام البصرة؛ سيبويه، هوامش وملاحظات حول سيرته وكتابه للدكتور صاحب أبي جناح دار الحرية للطباعة بغداد 1974 م.
- مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي للدكتور عبد المجيد تركي تحقيق وتعليق الدكتور عبد الصبور شاهين والدكتور محمد عبد الحليم محمود دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1986 م.
- مناهج البحث العلمي لعبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات الكويت الطبعة الثالثة سنة 1997 م.
- منهج ابن حزم الظاهري في الاحتجاج بالسنة للدكتور إسماعيل رفعت فوزي دار الوفاء الطبعة الأولى سنة 2009 م.

-نثر الورود على مراقبي السعود للشيخ محمد الأمين الشنقيطي دار ابن حزم بيروت الطبعة الثالثة 2002م.

-نزهة الأولياء في طبقات الأدباء لأبي البركات عبد الرحمن الأنباري تحقيق إبراهيم السامرائي مكتبة المنار الزرقاء الأردن الطبعة الثالثة.

-نزهة النظر في شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر للحافظ ابن حجر العسقلاني تحقيق عبد الكريم الفضيلي المكتبة العصرية صيدا بيروت لبنان.

-نصائح منهجية لطالب علم السنة النبوية للشيخ حاتم بن عارف العوني دار الصميعي الرياض الطبعة الثالثة سنة 2011م.

-نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الأملعي في تخريج الزيلعي تحقيق محمد عوامة مؤسسة الريان بيروت لبنان دار القبلة للثقافة الإسلامية جدة السعودية الطبعة الأولى 1997م.
-نظرات في اللغة عند ابن حزم الأندلسي لسعيد الأفغاني دار الفكر بيروت الطبعة الثانية 1969م.

-نظرية الشعر والجمال لأبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري.
-نظرية العامل في النحو العربي لعبد الحميد السيد مجلة جامعة دمشق العدد 18 سنة 2002م.

-نظرية النقد الأصولي للدكتور الحسان شهيد الطبعة الأولى للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بهردن فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية سنة 2012م.
-نظم المتناثر من الحديث المتواتر للعلامة جعفر الحسني الإدريسي الكتاني دار الكتب العلمية بيروت لبنان 1980م.

-نفخ الطيب من غصن الأندلس الرطيب لأحمد بن محمد المقري التلمساني تحقيق الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت سنة 1388هـ.

-همع الهوامع في شرح جمع الجوامع للإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي بتحقيق عبد الحميد هندواي طبعة المكتبة التوفيقية مصر.
-وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس شمس الدين بن خلكان تحقيق الدكتور إحسان عباس دار صادر بيروت.

المحتويات

الصفحة

الموضوع

مقدمة

- 1- موضوع البحث وأهميته.....1
- 2- الدراسات السابقة.....5
- 3- منهج البحث.....7
- 4- إشكالية البحث.....7
- 5- خطة البحث.....8
- 6- صعوبات البحث.....10

- الباب الأول: الإمام ابن حزم ومقومات فكره الأصولي.....11
- الفصل الأول: ترجمة الإمام ابن حزم.....12
- المبحث الأول: الإمام ابن حزم ومكانته العلمية عند العلماء.....13
- المطلب الأول: التعريف بالإمام ابن حزم.....18
- المطلب الثاني: مكانته العلمية عند العلماء.....16

- المبحث الثاني: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي..... 24
- المطلب الأول: الحالة السياسية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم..... 26
- المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي..... 29
- المبحث الثالث: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي..... 32
- المطلب الأول: الحالة الاجتماعية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم..... 34
- المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي..... 38
- المبحث الرابع: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم وأثرها في توجهه العلمي..... 43
- المطلب الأول: الحالة الثقافية التي نشأ فيها الإمام ابن حزم..... 44
- المطلب الثاني: أثر هذه الحالة في توجهه العلمي..... 48
- المبحث الخامس: طلبه للعلم وإنتاجه المعرفي..... 51
- المطلب الأول: مرحلة الطلب والتحصيل..... 52
- المطلب الثاني: مرحلة المشيخة والإنتاج..... 62
- الفصل الثاني: مقومات الفكر الأصولي عند الإمام ابن حزم..... 71
- المبحث الأول: الالتزام بصحيح الأخبار ونبذ ضعيفها..... 72
- المطلب الأول: تعظيم الإمام ابن حزم للسنة النبوية الصحيحة..... 73
- المطلب الثاني: مظاهر التزامه بصحيح السنة ونبذ ضعيفها..... 78
- 1- عدم احتجاجه بغير الموصول من الأخبار..... 78
- 2- توسعه في مفهوم العلة في علم الحديث..... 82
- 3- تشدده في الرجال..... 83
- 4- رفضه لقاعدة تقوية الأحاديث الضعيفة بكثرة الطرق..... 84

- 88.....المبحث الثاني: تحريم التقليد و الدعوة إلى الاجتهاد
- 89.....المطلب الأول: تحريم التقليد
- 95.....المطلب الثاني: الدعوة إلى الاجتهاد
- 99.....المبحث الثالث: الوفاء لسلطان القطع واليقين
- 100.....المطلب الأول: الطريق إلى القطع اليقين
- 108.....المطلب الثاني: أهمية الدليل في المشروع القطعي
- 113.....المبحث الرابع: إبطال الاجتهاد بالرأي والتمسك بظاهر النصوص
- 114.....المطلب الأول: إبطال الاجتهاد بالرأي
- 117.....1- إبطال القياس
- 123.....2- إبطال الاستحسان
- 125.....3- إبطال سد الذرائع
- 127.....المطلب الثاني: التمسك بظواهر النصوص
- 134.....المبحث الخامس: الاعتماد على الاستصحاب
- 135.....المطلب الأول: ملاذ الاستصحاب
- 138.....المطلب الثاني: حقيقة الاستصحاب
- 146.....الباب الثاني: منهج النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم
- 147.....تمهيد:
- 151.....الفصل الأول: مسالك النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم
- 152.....المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك الحديثي
- 153.....المطلب الأول: الإمام ابن حزم محدثاً

- المطلب الثاني: النقد الحديثي عند الإمام ابن حزم.....156
- 1- موقف الإمام ابن حزم من حجية السنة النبوية.....156
- 2- موقف الإمام ابن حزم من مكانة السنة النبوية من القرآن الكريم.....158
- 3- موقف الإمام ابن حزم من الحديث المتواتر وخبر الواحد.....162
- المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال سند الحديث.....175
- المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال متن الحديث.....185
- 1- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفا لنص القرآن الكريم ولم يمكن الجمع بينهما..187
- 2- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفا لحديث آخر أصح منه ولم يمكن الجمع بينهما.190
- 3- الطعن في متن الحديث إذا كان مخالفا للعقل.....193
- المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك اللغوي.....197
- المطلب الأول: علاقة اللغة العربية بأصول الفقه.....198
- المطلب الثاني: الإمام ابن حزم اللغوي.....201
- المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم النحو.....207
- المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال علم البلاغة.....217
- المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي من خلال المسلك المنطقي.....237
- المطلب الأول: علاقة علم المنطق بأصول الفقه.....238
- المطلب الثاني: علم المنطق عند الإمام ابن حزم.....242
- المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي.....245
- 1- نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي الاقتراضي.....247
- 2- نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال القياس المنطقي الاستثنائي.....251
- المطلب الرابع: نقد الإمام ابن حزم لأصول الفقه من خلال برهان الخلف.....254

- 262 الفصل الثاني: أساليب النقد الأصولي عند الإمام ابن حزم
- 263 المبحث الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الحوار
- 266 المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب المذاكرة
- 267 1- مذاكرة في مبحث الاشتقاق
- 270 2- مذاكرة في مبحث القياس
- 274 المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب المناظرة
- 278 1- مناظرة في أصل القياس
- 280 2- مناظرة في الأخذ بعمل أهل المدينة
- 282 3- مناظرة في التسوية بين البذل والمبدل منه في الحكم
- 284 المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الفنقلة
- 285 1- فنقلة في بيان الفرق بين أقل ما قيل واستصحاب الحال
- 288 2- فنقلة في بيان الفرق بين النسخ والبداء
- 292 المبحث الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب التقويم
- 295 المطلب الأول: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالتحكم
- 296 1- تقويم للقول بعدم الأخذ بخبر الواحد فيما زاد فيه عن القرآن الكريم
- 296 2- تقويم للقول بصرف الأوامر والنواهي في القرآن والسنة إلى التأويل
- 298 أو التراخي أو الندب أو الوقف
- 301 3- تقويم للقول بقياس الغائب على الشاهد
- 305 المطلب الثاني: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بالتناقض
- 306 1- تقويم لحمل بعض النصوص على الخصوص دون غيرها
- 307 2- تقويم للقول بدلالة الخطاب موافقة ومخالفة

المطلب الثالث: أسلوب التقويم بعد الحكم على قول المخالف بفساد الاعتراض.....311

1-تقويم للقول بترك الأخذ بأقل ما قيل بناء على الأخذ بالزائد

311في الخبر عن رسول الله ﷺ

3122-تقويم للقول بحمل الأوامر وسائر الألفاظ على الخصوص أو الوقف

314.....المبحث الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب التربوي

319.....المطلب الأول: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الاعتراف بالحق

3211-اعترافه بالحق لمن خالفه في الدليل المخصص

322.....2-اعترافه بالحق للأئمة الأربعة في باب الاجتهاد

323.....3-عدم تعصبه لمذهبه إذا تبين له أن الحق بخلافه

326.....المطلب الثاني: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب الأمانة العلمية

3281-النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحابها ولو على سبيل الإبهام

3292-النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحاب المذاهب المشهورة دون تحديد

3313-النقد بعد نسبة الأقوال إلى أصحابها على سبيل التحديد

333.....المطلب الثالث: نقد الإمام ابن حزم للدرس الأصولي بأسلوب القسوة

3361-قسوته في نقد التقليد والرد على المقلدة

3392-قسوته في نقد القياس وتعنيفه للقائلين به

3403-قسوته في نقد عمل أهل المدينة وتعنيفه للقائلين به

345خاتمة

349قائمة المصادر والمراجع

360المحتويات