العنوان:	مقارنة بين منهج ابن قدامة المقدسي و منهجي ابن عبدالبر و ابن حزم في العقيدة و الفقه
المصدر:	مجلة دار الحديث الحسنية
الناشر:	وزارة الاوقاف والشؤون الإسلامية - مؤسسة دار الحديث الحسنية
المؤلف الرئيسي:	عثمان، فؤاد عبداللطيف
المجلد/العدد:	ع 11
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1993
الصفحات:	87 - 152
رقم MD:	106844
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	IslamicInfo
مواضيع:	الفقه الاسلامي، ابن عبدالبر القرطبي ، يوسف بن عبدالله ، ت 463هـ، ابن حزم ، علي بن احمد ، ت 456 هـ ، علوم الحديث، الاحاديث النبوية ، العقيدة الاسلامية ، العلوم الشرعية ، التراجم ، السير، السيرة النبوية ، الطهارة ، الربا، المعاملات ، الاحكام الشرعية ، ابن قدامة المقدسي ، محمد بن أحمد ، ت 744هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/106844

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

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

إسلوب APA

عثمان، فؤاد عبداللطيف. (1993). مقارنة بين منهج ابن قدامة المقدسي و منهجي ابن عبدالبر و ابن حزم في العقيدة و الفقه.مجلة دار الحديث الحسنية، ع 11، 87 - 152. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/106844

إسلوب MLA

عثمان، فؤاد عبداللطيف. "مقارنة بين منهج ابن قدامة المقدسي و منهجي ابن عبدالبر و ابن حزم في العقيدة و الفقه."مجلة دار الحديث الحسنيةع 11 (1993): 87 - 152. مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/106844

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

مقارنة بين منهج ابن قدامة المقدسي* ومنهجي ابن عبد البرّ وابن حزم في العقيدة والفقه

للدكتور فؤاد عبد اللطيف عثمان

ابن عبد البر والشيخ الموفق

ابن عبد البر : هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري المكنى بأبي عمر (1)، والذي عاش في الأندلس ولم يغادرها إلى غيرها من بلاد الاسلام في الفترة الواقعة بين 368 ــ 463 هـ.

نشأ ابن عبر البر في قرطبة مركز الاشعاع الحضاري في بلاد المغرب والأندلس، ومحط أنظار طلبة العلم بسبب ما توافر فيها من العلماء في فنون الحديث والرواية والفقه ومختلف علوم الشريعة بعامة وعلوم العقل بخاصة، فكانت ولادة ابن عبد البر فيها تشكل نوعا من الحظوة التي لم تتهيأ لغيره من العلماء، حيث لم يتحمل مشاق السفر والترحال، للتلقي عن كبار العلماء في الحديث والتفسير والفقه وغيرها من العلوم، حتى أصبح علما من أعلام الشريعة في الأندلس،

(*) هو عبد الله ابن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الملقب بموفق الدين. ولد بجماعيل (ضواحي نابلس بفلسطين) سنة 540 هـ وتوفي بدمشق سنة 620 هـ.
كان ابن قدامة زاهدا حسن الأخلاق مجاهدا ضد الصليبيين، يعتبر من فقهاء الاسلام المجتهدين ومن أئمة المذهب الحنبلي. برع ابن قدامة وألف في كثير من العلوم الاسلامية وغيرها كالأصول والفقه والحديث والتراجم والعقيدة واللغة والفلك، غير أن أشهر كتبه هو «المغني» الذي هو بمثابة موسوعة في الفقه الاسلامي المقارن.

(1) الصلة 2 /677. بغية الملتمس 489. تاريخ الفكر الأندلسي ص : 177 وفيه أن اسم أبيه عبد الرحمٰن بدلا من عبد الله (وهو خطأ). سير أعلام النبلاء 18 /154.

يؤمه الطلاب من كل صوب وحدب، لما اشتهر به من كثرة العلوم والاتقان كما أشار إلى ذلك أبو عبد الله ابن أبي الفتح حيث يقول : كان أبو عمر أعلم من بالأندلس، في السنن والآثار واختلاف علماء الأمصار [2].

وتشير الروايات إلى أن ابن عبد البر قد كان في أول أمره ظاهريا، ثم تحول مالكيا مع ميل واضح وبين إلى فقه الشافعي في كثير من المسائل [3]، وان كان أبو عبد الله ابن أبي الفتح يرى أنه رجع إلى القول بالقياس من غير تقليد أحد إلا أنه كان يميل إلى مذهب الشافعي [4].

وقد ألف ابن عبد البر في علوم الحديث ما جعله أهلا لأن يكون حجة وحافظا فيه، وبخاصة فيما يتعلق بموطأ الامام مالك الذي اختصه بالشرح في كتابه العظيم المسمى «التمهيد لمعرفة ما في الموطأ من المعاني والأسانيد»، حيث بلغ فيه شأوا في فقه الحديث وعلم الجرح والتعديل، وهو ما حمل ابن حزم على القول في وصف الكتاب : «لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله، فكيف أحسن منه» [5] وهو كتاب لم يسبق إلى مثله لا من حيث الشرح والتنظيم، ولا من حيث طريقة العرض والمناقشة، ومثله كتاب الاستذكار لمذهب علماء الأمصار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار.

كما ألف في التراجم والأنساب كتابه الاستيعاب الذي ذكر فيه أسماء الصحابة مع التعريف بهم وذكر أحوالهم ومنازلهم وعيون أخبارهم مرتبين على حروف المعجم وهو الذي يقول فيه الضبي : «ورأيت أهل المشرق يستحسنونه جدا ويقدمونه على ما ألف في بابه» [6].

وقد بلغت مؤلفاته في مختلف الفنون والعلوم اثنين وعشرين مؤلفا كما ذكر كاتب مقدمة الجزء الأول من كتاب التمهيد [7]، وكما يقول الامام الذهبي : فقد

---

(2) سير أعلام النبلاء 18 /160.

(3) بغية الملتمس ص : 489. سير أعلام النبلاء 18 /157. تاريخ الفكرالاندلسي ص 397.

(4) سير أعلام النبلاء 18 /160.

(5) سير أعلام النبلاء 18 /158. الصلة 2 /678. بغية الملتمس ص : 490. تاريخ الفكر الأندلسي ص : 397.

(6) بغية الملتمس ص 490: تاريخ التعليم في الأندلس ص : 305.

(7) التمهيد 1 /يه، يو.

كان موفقا في التأليف، معانا عليه، ونفع الله بتواليفه، وكان مع تقدمه في علم الأثر وبصره بالفقه ومعاني الحديث، له بسطة كبيرة في علم النسب والخبر [8].

وفضلا عن علوم الكتاب والسنة واللغة وآدابها والتاريخ والسير فقد برع في علوم أخرى كان يراها ضرورية لكل من اتصف بالعلم وتسلح به، من ذلك علم الجغرافيا والترجمة، والطب والحساب والهندسة والتنجيم [9]، وهذا ما حمل الكثير من العلماء على إطرائه، والشهادة له بالسبق في العلوم دون غيره من العلماء حتى قال فيه ابن بشكوال : «كان امام عصره وواحد دهره» [10]. ووصفه الذهبي بأنه حافظ المغرب في زمانه [11]، بينما ذكرت بعض الروايات أن ابن عبد البر كان حافظ المشرق والمغرب في عصره. وتذكر رواية أن رجلا حضر مجلسه وأعجب بحفظه واتقانه، فخاطبه : يا حافظ المغرب، فأجابه أبو عمر : لعلك تريد أن الخطيب البغدادي حافظ المشرق، فسكت. وصادف أن رحل الرجل إلى المشرق وأدى فريضة الحج، وحضر مجلس الخطيب البغدادي (حافظ المشرق) وسمع منه، ثم عاد إلى الأندلس واستمع من ابن عبد البر مرة أخرى، ووجد البون شاسعا، ولما انتهى المجلس قال له : يا حافظ.... و ..... يريد يا حافظ المغرب والمشرق، فحذف كلمة المغرب لأنها وردت في خطابه سابقا، وحذف كلمة المشرق لأنها وردت في كلام الشيخ ابن عبد البر، وكم كان بين الوقتين. وقد وصف أبو عمر بأنه حافظ عصره مطلقا، ونعته بعض العلماء بأنه بخاري المغرب [12].

ومع علو منزلته في العلم والسنن فإنه لم يكن يتورع عن تولي القضاء، وأخذ جوائز السلطان والأمراء، فقد ذكر جماعة أنه ولي قضاء الأشبونة وشنترين في عهد المظفر بن الأفطس [13].

وعلى ما يبدو فإن العلاقة بين ابن عبد البر وبين ابن حزم كانت وثيقة،

---

(8) سير أعلام النبلاء 18 /158 /تاريخ التعليم في الأندلس. ص : 305.
(9) ابن عبد البر وجهوده في التاريخ ص : 183.
(10) الصلة 2 /677.
(11) سير أعلام النبلاء 18 /159.
(12) التمهيد مقدمة الجزء الأول ص يج.
(13) سير أعلام النبلاء 18 /158. تاريخ الفكر الأندلسي ص : 397.

واستطاعت أن تحجب لسان ابن حزم عن ابن عبد البر، مع أنه أحدث في حياته انقلابا في منهجه ومذهبه حين ترك الظاهرية إلى المالكية، بل وأكثر من هذا، فان ابن حزم يعترف بالفضل لابن عبد البر في امداده اياه بالأحاديث التي طالما استعان بها لاثبات رأيه وتسفيه رأي غيره وبخاصة في كتابه «الاحكام في أصول الأحكام» فمرة يذكره باسمه ومرة أخرى بنسبته (14).

ويحدثنا الذهبي بأن أبا عمر كان ينبسط إلى أبي محمد ابن حزم ويؤانسه، وعنه أخذ ابن حزم فن الحديث (15).

ومن هنا نستنتج بأن ابن حزم وأبا عمر يتفقان في أندلسيتهما، وفي موالاتهما لبني أمية، وفي قبولهما لعطايا الأمراء وجوائز السلاطين والعمل في القضاء أو الوزارة (16) اضافة إلى اعتماد كل منهما على النص الشرعي مع مراعاة الفارق الذي يفصل بين أهل السنة والجماعة وبين أهل الظاهر في مسائل الاعتقاد وأصول المسائل.

وأما نقاط خلافهما فتكاد تنحصر في كون ابن عبد البر لم يكن يرى أو يتبنى العمل بالمنطق، ولم يكن فيه اليبس الذي كان عند ابن حزم عند مخاطبته العلماء ومناظرتهم.

وهذا من أبرز أوجه التوافق بين ابن عبد البر وبين الشيخ الموفق، الذي نلمح في كتاباته التقدير والاعجاب بحافظ المغرب وسيد من كتب في فقه الحديث بصورة لانجدها لابن حزم. فتأثر ابن قدامة بابن عبد البر أمر لا يمكن انكاره، ويظهر جليا من خلال المواقف المشتركة والآراء المتفقة في أمور العقيدة والقياس والرأي والتأليف، ومن ثنايا النقول التي يكثر منها الشيخ الموفق في كتبه، ويعتبرها القول الفصل بين الأقوال المروية في الموضوع الواحد، سواء كان ذلك في العقيدة أو الفقه أو علم النسب والخبر، أو غير ذلك مما سنشير إليه في موضعه إن شاء الله.

---

(14) أنظر ج 6 الصفحات 27، 45، 145، 175 /ج8 الصفحات 29، 32، 33.

(15) سير أعلام النبلاء 18 /160.

(16) أنظر فتوى ابن عبد البر في أكل طعام السلطان وقبول جوائزه في كتاب «الكافي في فقه أهل المدينة» 1 /124ـــ126.

ولما كانت العقيدة الأساس الذي يجتمع عليه الناس أو يتفرقون، فإن نظرة سريعة إلى عقيدة ابن عبد البر ورأيه في موضوع الصفات والتأويل وعلم الكلام لتظهر مدى الاتفاق الذي يجمع بين الرجلين في هذه المواقف، مثلما يجمع بينهما في غيرها.

ولدى مراجعة آرائه المدونة في كتبه، فإننا نجده يفرق بين المعاملات التي تدخل فيما تحته عمل، وبين الاعتقادات التي لا يجوز فيها إلا ما جاء منصوصا عليه في كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه، يسلم له ولا يناظر فيه. ثم يضيف : «إن هذه الأمور قد رواها السلف وسكتوا عنها، وهم كانوا أعمق الناس علما وأوسعهم فهما، وأقلهم تكلفا، ولم يكن سكوتهم عن عي، فمن لم يسعه ما وسعهم فقد خاب وخسر» (17). ويروي أبو عمر في ذلك ما نقل عن الامام مالك بن أنس من أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده وعند أهل بلده يعني العلماء منهم رضي الله عنهم (18)، وهو بهذا يفرق بين الفقه الذي أجمع العلماء على جواز الجدال فيه والمناظرة، لما يحتاجه من رد الفروع على الأصول وبين الاعتقادات التي ليست كذلك، فالله عز وجل لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، أو أجمعت الأمة عليه، وليس كمثله شيء، فيدرك بقياس أوامعان نظر، وقد نهينا عن التفكر في الله وأمرنا بالتفكر في خلقه الدال عليه (19). وهذا ما حمل الامام الذهبي على القول في وصف عقيدته : «وكان في أصول الديانة على مذهب السلف، لم يدخل في علم الكلام، بل قفى آثار مشايخه رحمهم الله» (20).

ولما كانت أصول العلم عند ابن عبد البر لا تخرج عن الكتاب والسنة والاجماع والقياس، فإنه لا يوافق ابن حزم في الأخذ بعلم الكلام لمناصرة الدين

---

(17) جامع بيان العلم وفضله 2 /96ـ97. ويذهب أبو عمر إلى القول بأن خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الاسناد يوجب العمل دون العلم، وهذا عند جماعة علماء الأمة الذين هم الحجة والقدوة، وعلى ذلك أكثر أهل الفقه والأثر وكلهم يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها، ويجعلها شرعا ودينا في معتقده (انظر التمهيد 1 /8، جامع بيان العلم وفضله 2 /34).

(18) جامع بيان العلم وفضله 2 /95.

(19) جامع بيان العلم وفضله 2 /92. فتاوي ابن تيمية 3 /220، 221.

(20) سير أعلام النبلاء 18 /161.

والذود عن حياضه فحسب، بل يذهب إلى أن أهل الكلام هم أهل بدع وزيغ، وينقل في ذلك إجماع أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار [21]، كما ينقل رأي ابن خويز منداد المصري المالكي في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك : لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء، أشعريا كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الاسلام أبدا، ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى استتيب منها [22]، وليس المتأولون بأفضل حالا من أهل الكلام، فهم يدخلون أيضا تحت أهل البدع والأهواء ومن هذا أولئك الذين يقولون بعدم جواز رؤية الله عز وجلت أويلا لقوله تعالى : ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ مع كونه رد لما ورد في حديث الرسول عليه الصلاة والسلام الذي يقول فيه : «انكم ترون ربكم يوم القيامة» فابن عبد البر يعتبر هذا التأويل باطلا لكونه لا يعرف عند أهل اللسان ولا عند أهل الأثر [23].

فأهل الكلام والمتأولة هم من أهل البدع والأهواء، وما يصدر عنهم من الآراء ليس إلا من قبيل الرأي المذموم، الذي أشار فيه ابن حزم إلى ما كتب به إليه النمري (ابن عبد البر) من قولة عمر بن الخطاب في النهي عن الرأي وذمه حيث قال : «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يعوها، وتفلتت منهم أن يحفظوها، فقالوا في الدين برأيهم [24]».

ويرى ابن عبد البر أن الرأي المذموم يشتمل على أمور ثلاثة هي :

1. البدع المخالفة للسنن في الاعتقاد.
2. الرأي المبتدع وشبهه من ضروب البدع.
3. القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان والظنون.

أما القياس فان أبا عمر يرى أنه والتشبيه والتمثيل من لغة العرب الفصيحة التي نزل بها القرآن [25]، ولذلك نراه يقرر أن القياس الذي لا يختلف في أنه قياس هو تشبيه الشيء بغيره إذا اشتبه، والحكم للنظير بحكم نظيره إذ كان في معناه،

(21) جامع بيان العلم وفضله 2 /95.
(22) جامع بيان العلم وفضله، وانظر تاريخ التعليم في الأندلس ص : 309.
(23) جامع بيان العلم وفضله 2 /138 بتصرف.
(24) الاحكام في أصول الأحكام 6 /42 ــ 43.
(25) جامع بيان العلم وفضله 2 /68.

والحكم للفرع بحكم أصله، إذا قامت فيه العلة التي من أجلها وقع الحكم [26]. ومع كون ابن عبد البر لم يضع كتابا مستقلا في علم أصول الفقه إلا أننا نراه يضع الضوابط التي تحكم قبول القياس أو رده، فلا يجيز لأحد أن يقيس إلا إذا كان عالما بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، واجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ويكون صحيح العقل حتى يفرق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأن في ذلك تنبيها على غفلة ربما كانت منه، أو تنبيها على فضل ما اعتقد من الصواب، وعليه بلوغ غاية جهده، والانصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقوله [27]، ثم ذكر بعد هذا عددا كبيرا من تابعي التابعين من علماء المدينة ومكة واليمن والكوفة البصرة والشام وبغداد ممن حفظ عنه أنه قال وأفتى مجتهدا رأيه وقاس على الأصول فيما لم يجد فيه نصا من التابعين.

وقد جعل القياس في المرتبة الرابعة بعد الكتاب والسنة والاجماع، وحصره فيها، أي أنه رتب القياس فجعله أولا على كتاب الله، فإن لم يكن فعلى سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يكن فعلى قول عامة السلف الذين لا يعلم لهم مخالفا، ثم قال بعد ذلك : «ولا يجوز القول في شيء من العلم إلا من هذه الأوجه أو من القياس عليها» [28].

ونظرا لكون ابن عبد البر من ذوي البسطة في الاستدلال على الأحكام وبيان حجيتها، وتمحيص القول الفصل فيها من بين الآراء الكثيرة المروية عن العلماء من أهل المذهب وغيره، فإنه ينطلق في بغضه للتقليد وكراهيته له، من منطلق ضرورة الاستقلال الفكري الذي يوجب على المرء التعلم والبحث، والضبط والفهم والحفظ لعلوم الكتاب والحديث النبوي الشريف، فلا يميل مع قول إلا ببرهان، ولا يرفض قولا إلا بدليل، ولا يظن القاريء أن ابن عبد البر يذهب إلى ما ذهب إليه ابن حزم من وجوب الاجتهاد على جميع المسلمين علماء وعامة، بل ينقل عنه قوله : «ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقول الله عز

(26) جامع بيان العلم وفضله 2 /75.
(27) جامع بيان العلم وفضله 2 /61.
(28) جامع بيان العلم وفضله 2 /61.

وجل ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ [29]، وأجمعوا على أن الأعمى لابد له من تقليد غيره [30]».

أما التأليف، فان مجرد الاطلاع العابر يوضح لنا صورة حية، لما بين الرجلين من ترابط وتداخل، سواء كان ذلك في نوعية العلوم المؤلف فيها، أو في تسميات المؤلفات والكتب.

فالامام الموفق له مؤلفات في الحديث وعلوم القرآن والفقه والتراجم والسير والأدب والزهد والرقائق والفلك وغير ذلك من العلوم التي نجد لها مثيلا عند ابن عبد البر.

ففي علوم القرآن ألف الموفق رسالته المسماة «البرهان في مسألة القرآن» في حين نجد لابن عبد البر كتابه المسمى «البيان في تلاوة القرآن»، وفي تراجم وسير الصحابة الكرام فان الموفق ألف كتابين أحدهما للأنصار والآخر للمهاجرين على طريقة لم يسبق إليها من قبل ولكنه استفاد في كل ذلك من كتاب «الاستيعاب في معرفة الأصحاب» لابن عبد البر. ونجد توافقا في ما كتبه الرجلان في باب الرقائق والزهد والأخلاق، بينما تستحكم حلقات الاتفاق في بعض المؤلفات الفقهية لكل منهما، حين نجد كتاب «الكافي» لابن عبد البر وهو في فقه أهل المدينة، وكتاب «الكافي» لابن قدامة وهو في فقه الحنابلة، ولم يكن التوافق مقصورا على التسمية فحسب، بل تعداها إلى كون كل من الكتابين يعتبر مرحلة وسطا في مراحل الدراسة لكل من المذهبين (المالكي والحنبلي).

وإذا كان ابن قدامة قد وضع مؤلفا في علم الهيئة والنجوم، فإننا نجد ابن عبد البر قد تكلم في هذا العلم نظرا لما يراه من أهميته في تحديد أوائل الشهور ومواقيت الحج والصيام وأوقات الصلوات وغير ذلك.

ونجد في كتابة ابن عبد البر ما يرشد إلى سعة اطلاع الرجل في هذا الفن الذي فرق فيه بين آمرين هما :

أ. أن يستفاد منه في جرية الفلك وسير الدراري ومطالع البروج، ومعرفة

---

(29) سورة الأنبياء آية رقم 8.

(30) جامع بيان العلم وفضله 2 /115. ترتيب المدارك 1 /60.

ساعة الليل والنهار، وقوس الليل من قوس النهار، في كل بلد وفي كل يوم، وبعد كل بلد من خط الاستواء ومن المجر الشمالي، والأفق الشرقي والغربي، ومولد الهلال وظهوره، واطلاع الكواكب للأنواء وغيرها، ومشيها واشتقاقها، وأخذها من الطول والعرض، وكسوف الشمس والقمر، ووقته ومقداره في كل بلد، ومعنى سني الشمس والقمر وسني الكواكب، موردا على جواز هذا النوع من العلم قول عمر ابن الخطاب : «تعلموا من النجوم ما تهتدون به في ظلمات البر والبحر ثم أمسكوا» (31).

ب. أن يتخذ وسيلة للتخرص كما هو الشأن بالعيافة والزجر وخطوط الكف والنظر في الكتف، وفي مواضع قرض الفار، وما شاكل ذلك مما لا تقبله العقول ولا يقوم عليه برهان، وهذا النوع ــ كما يقرر ابن عبد البر ــ لا يصح منه شيء... حيث لا صحيح على الحقيقة إلا ما جاء في أخبار الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين.

وقد ساق في النهي عن هذا النوع ثلاثة أحاديث منها قول الرسول عليه الصلاة والسلام : «أخاف على أمتي بعدي ثلاثا : حيف الأئمة، وايمان بالنجوم، وتكذيب بالقدر» (32).

ومن كل ما سبق، فإننا نستطيع أن نقرر بأن الشيخ الموفق كان معجبا بابن عبد البر ومؤلفاته وعقيدته، مما جعله يقتفي أثره في كثير من الأمور التي أشرنا إلى بعضها فيما سبق، ولا غرابة في ذلك إذا عرفنا بأن الرجلين ينتسبان إلى مدرسة أهل الأثر والحديث، ويرفضان الرأي والكلام، حتى وان كان بغرض الدفاع عن العقيدة والذود عن حياضها، مما يؤكد بأن الحق الذي يجتمع عليه أهل السنة والجماعة واحد لا يختلف في المشرق ولا في المغرب، ولا يضره بعد الزمان أو المكان.

نقول ابن قدامة عن ابن عبد البر :

أشرنا فيما سبق إلى أن ابن قدامة متأثر بابن عبد البر، وأن كثرة النقول التي أوردها في ثنايا مؤلفاته لتشهد على ذلك، علما بأن هذه النقول لم تقتصر على

(31) جامع بيان العلم وفضله 2 /38.
(32) جامع بيان العلم وفضله 2 /39.

الحديث، الذي يعتبر أساس مادة العلوم عند ابن عبد البر، وإنما تعدتها إلى علوم الاعتقاد والفقه والتراجم والسير، مما يشعر بتعدد جوانب الارتباط بين الرجلين.

ففي باب الاعتقاد فإن نقوله تكاد تكون معدودة وقليلة، حيث تنحصر فيما يذكره الشيخ الموفق على سبيل الاستشهاد أو في مجال سوق الآراء المؤيدة لقوله ورأيه، وقد يعود السبب في هذه القلة إلى كون أمور العقيدة من الأمور المتفق عليها عند أهل الحديث والاثر الذين ينتمي إليهم كل من ابن عبد البر وابن قدامة، فلا مجال للخلاف أو التنازع مادامت العقيدة توفيقية، لا تخضع لرأي أو اجتهاده.

ومن هنا فإننا لم نعثر إلا على بعض النقول التي أوردها ابن قدامة في رسالته «ذم التأويل» خلال بيانه لأحاديث الصفات، كقوله عليه الصلاة والسلام : «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن...» و«ان الله يعجب أو يضحك ممن يذكره في الأسواق» و«أنه عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة» ونحو هذه الأحاديث، فقد نقل ابن قدامة قول ابن عبد البر لتأييد رأيه في أن السنة عند العلماء هي امرارها دون تأويل ولا تكييف فقال : قال أبو عمر ابن عبد البر : روينا عن مالك بن أنس وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة والأوزاعي، ومعمر بن راشد في حديث الصفات أنهم كلهم قالوا : أمروها كما جاءت [33]، ثم نقل عنه مرة ثانية في نفس الموضوع قوله : ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات أو جاء من الصحابة رضي الله عنهم فهو علم يدان به، وما أحدث بعدهم، ولم يكن له أصل فيما جاء منهم سلم له، ولم يناظر فيه [34].

هذا ولم نجد لابن قدامة نقولا عن ابن عبد البر في لمعة الاعتقاد، التي تعتبر أساس العقيدة الصحيحة عند السلف الصالح في المذهب الحنبلي.

أما في باب التراجم والسير ـــ التي اشترك الرجلان في التأليف فيها، مع ما بينهما من خلاف في أسلوب المعالجة وطريقة التأليف ـــ فإننا نلحظ كثرة النقول، إذا ما قورن بالمنقول في باب الاعتقاد، فنجد لابن قدامة تسعة عشر نقلا عن ابن

(33) الرد الوافر /ذم التأويل ص : 571.
(34) الرد الوافر /ذم التأويل ص : 571.

عبد البر في كتاب الاستبصار في نسب الأنصار، وثمانية نقول في كتاب «التبيين في نسب القرشيين»، مع العلم بأن الموضوعات التي تعالجها لم تكن تدور حول نمط معين أو محور ما، وإنما اشتملت على كثير من الأمور نذكر منها ما يلي :

1. رواية الأحاديث : وذلك من خلال الترجمة الواردة لصاحب الحديث أو صاحبته، فيكون ذلك بمثابة رواية للحديث، واخبار عن دور ذلك الشخص في خدمة السنة النبوية. ومن أمثلة ذلك ما نقله عن ابن عبد البر في ترجمة الربيع بنت النضر حين قال : قال أبو عمر : «الربيع بنت النضر، هي أم حارثة بن سراقة، المستشهد بين يدي رسول الله ﷺ ببدر، ومن حديثها أنها جاءت رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله : أخبرني عن حارثة، فإن كان من أهل الجنة صبرت، وإن كان غير ذلك فسترى ما أصنع، قال : يا أم حارثة، إنها جنان كثيرة، وإن حارثة منها في الفردوس الأعلى (35).

وأورد مثل هذا في ترجمة كل من حرام بن أبي كعب الذي صلى خلف معاذ بن جبل، وأبي الهيثم بن التيهان بن عقيل بن عمرو بن عبد الأعلم الذي أضاف رسول الله ﷺ وصاحبيه، ومحمد بن مسلمة بن سلمة بن خالد بن عدي، أحد الذين شاركوا في قتل كعب بن الأشرف والذي كان يختاره عمر رضي الله عنه ويبعثه في الأمور المهمة (36) ومثل ذلك في التبيين ما رواه عن عمر بن الخطاب حين استسقى بالعباس عم الرسول عليه الصلاة والسلام (37).

2. ترجيح رأي على غيره من الآراء الواردة في اسم الرجل أو مكان وفاته ودفنه، أو في أعماله المنسوبة إليه، ومثال ذلك ما رواه الموفق عن ابن عبد البر بشأن كعب بن جماز بن مالك بن مالك بن ثعلبة الجهني حين أورد رأي أهل المغازي في اسم أبيه وأنه بالجيم والزاي، بينما قال ابن الكلبي «حمان» بالحاء والنون، ثم نقل قول أبي عمر الذي يقول فيه : «هو عندي على ما قال اهل المغازي»، ومثل ذلك ما ذكره في اسم أنس بن قتادة زوج خنساء بنت خذام بن خالد (38).

---

(35) الاستبصار في نسب الأنصار ص : 32.
(36) الاستبصار في نسب الأنصار الصفحات 162، 228، 242.
(37) التبيين في نسب القرشيين أنظر الصفحات 128، 270، 364.
(38) الاستبصار انظر الصفحات 100، 294.

وفي كتاب التبيين ذكر مثل هذا في مواضع متعددة وكان يقول : «وهذا أصح ما قيل في ذلك» (39).

3. تفسير لبعض الأخبار التي ذكرها بعض الرواة دون توضيح، كأن يذكروا رجلا ومعه آخر فيبين لنا من هو المقصود بكلمة الآخر، كالذي أورده ابن قدامة في ترجمة عباد بن بشر أن ثابت روى عن أنس قال : كان عباد بن بشر ورجل آخر من الأنصار عند النبي صلى الله عليه وسلم يتحدثان في ليلة ظلماء حندس، فخرجا من عنده، فأضاءت عصا عباد بن بشر حتى انتهى عباد وذهب، وأضاءت عصا الآخر، قال أبو عمر : الآخر هو اسيد بن حضير (40).

4. تصحيح بعض الأخبار الواردة، اما من حيث العدد أو من حيث صحة الخبر المنسوب إلى المترجم له، فنجد ابن قدامة ينقل في ترجمة أبي زيد الأنصاري أن عدد من تسموا بأبي زيد ثلاثة، ثم نقل قول أبي عمر : بل هم ستة كلهم غلبت عليه كنيته وقد ذكرتهم (41).

وذكر في ترجمة مالك بن الدخشم أنه اتهم بالنفاق، وأنه هو الذي أسرّ فيه رجل إلى رسول الله ﷺ في بيت عتبان بن مالك حين جاء ليصلي في بيته... قال أبو عمر : ولا يصح عنه النفاق، وقد ظهر من حسن اسلامه ما يمنع من اتهامه (42).

5. استنتاج وتعليق من خلال بعض الروايات الواردة في أمر من الأمور، كالذي نقله ابن قدامة في ترجمة معاذة بنت عبد الله بن جبر بن الضرير التي ذكر ابن شهاب أنها مولاة عبد الله ابن أبي سلول، قال أبو عمر : قول ابن شهاب هذا يدل على أن الأوس والخزرج كان يسبي بعضهم بعضا في الجاهلية ويتملكونهم (43).

6. انتقاده لابن عبد البر في بعض الأحيان نتيجة خلطه بين أسماء متشابهة أو لتركه ترجمة البعض مدرجا اياه في ترجمته أخ له أو قريب، كما في ترجمة

(39) التبيين راجع الصفحات 100، 329، 458.
(40) الاستبصار ص : 221.
(41) الاستبصار ص : 135، ص 194.
(42) الاستبصار ص : 135، ص 194.
(43) الاستبصار ص : 132.

عمرو وسلمة أبناء ثابت بن وقش حيث يقول ابن قدامة : «وجعل أبو عمر في موضع آخر مكان سلمة بن ثابت عمرو بن ثابت، وذكر أن سلمة شهد بدرا وأحدا، وقتل يوم أحد، قتله أبو سفيان بن حرب (44).

كما أشار ابن قدامة في التبيين إلى أن ابن عبد البر اكتفى بادراج أبي زيد بن عمير في ترجمة أخيه أبي عزيز (45).

وأما ما عدا ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون ذكرا لبعض الأخبار المتعلقة بالمترجم له، كالذي أورده في ترجمة حارثة بن النعمان بن نفع بن زيد حيث نقل قول أبي عمر : كان حارثة بن النعمان قد ذهب بصره، فاتخذ خيطا من مصلاه إلى باب حجرته، ووضع عنده مكتلا فيه تمر، كان إذا جاء المسكين يسأل : أخذ من المكتل، ثم أخذ بطرف الخيط حتى يناوله، وكان أهله يقولون له : نحن نكفيك،فيقول:سمعت رسول الله ﷺ يقول: مناولة المساكين تقي ميتة السوء (46).

ولا شك أن ابن قدامة كان ينقل تلك الأخبار بأنواعها السابقة، من باب اقتناعه بها وموافقته على ما فيها، إلا ما ذكرناه في البند السادس، لكونه يعتبر تصحيح ابن عبد البر في أبواب الحديث والروايات التاريخية وبخاصة حياة الصحابة، من القضايا التي تميز بها عن غيره من العلماء، اضافة إلى ما يتمتع به الرجل من سمعة طيبة، وباع طويل في هذه المجالات، يشهد بها القاصي والداني من الثقات من علماء هذه الأمة.

أما نقوله عنه في أبواب الفقه، فإن الدارس لكتاب المغني في فقه الحنابلة، لا يفتأ بين الحين والآخر يقرأ نقولا لابن قدامة عن الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة الأربعة والظاهرية والفقهاء والعلماء ممن لهم شأن في باب الاجتهاد والاستنباط، وابن عبد البر أحد أولئك الذين ينقل عنهم الشيخ الموفق مع اشتراكه معه في الأصول المعتمدة على الكتابة والسنة والاجماع دون اللجوء إلى الرأي إلا بالقدر الذي ينعدم فيه النص، وتقتضي المصلحة أن يعمل المجتهد رأيه لاستنباط حكم شرعي.

---

(44) الاستبصار ص : 223.

(45) التبيين ص : 215.

(46) الاستبصار ص : 60 وانظر الصفحات 148، 162، 174.

وليس كتاب التمهيد الا خير شاهد على ذلك، فمع كونه كتاب حديث إلا أنه يتطرق إلى فقه الخلاف أثناء شرح الحديث، ويناقش الآراء والأدلة المعتمدة عند كل رأي مخالف، ليقف في النهاية على صحة الرأي الذي يرجحه ويميل إليه، من غير تعصب لرأي أو تقليد أعمى لمذهب، وهي نفس الطريقة التي ينتهجها ابن قدامة في كتابه المغني.

فلا غرابة بعد هذا إذا قلنا بأن الشيخ الموفق متأثر بابن عبد البر في طريقة معالجته للقضايا الفقهية، كما هو متأثر من قبله بابن حزم الظاهري، ولكن العلاقة مع ابن عبد البر لابد وأن تكون أقوى وأحسن وذلك لاعتبارات كثيرة نذكر منها :

1. تقدير ابن عبد البر لأحمد بن حنبل، وسماعه لمسنده، ونقله عنه في كثير من المواضع ذكرها في كتابه التمهيد، ونقل بعضها عنه الشيخ الموفق (47) مما يشعر بأن ابن عبد البر يعتبر الامام أحمد من فقهاء الحديث لا من المحدثين فقط.

2. اهتمامه بالسنة النبوية الشريفة، وتأليفه كتاب التمهيد في فقه الحديث مع الالتزام بطريقة أهل الحديث في تقرير الأحكام.

3. اهتمامه بسيرة الصحابة الكرام، حيث ألف كتابه المشهور «الاستيعاب في معرفة الأصحاب».

4. سعة أفقه، وبعد نظره في الأحكام الفقهية المستنبطة من الأحاديث النبوية، مما جعله لا يلتزم بالمذهب المالكي باطلاق واغلاق، وإنما يميل مع الحق حيث وجده ورآه، ومن هنا كان كثيرا ما يميل مع المذهب الشافعي كما هو مشهور عنه.

5. اتفاقه معه في الأصول المعتمدة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية،

6. عقيدته السلفية السليمة، التي لا تخرج عن نهج السلف الصالح من صحابة رسول الله ﷺ ومن تبعهم من القرون الثلاثة الأولى.

---

(47) سير أعلام النبلاء 81 /154 والمغني 7 /453، 607، التمهيد ج 1 /212. 375، ج 4 /245. ج5 /87.

وبالنظر إلى هذه العلاقة، فإن نقول ابن قدامة عن ابن عبد البر لم تقتصر على جانب واحد وبخاصة اذا أخذنا في الاعتبار أن كلا من الرجلين قد بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، الذي يؤهله للخروج عن رأي مذهبه، مادام يجد الدليل على خلافه، وانما اتخذت ــ هذه النقول ــ أشكالا متعددة، عبرت في غالبيتها عن وطيد العلاقة والتقدير التي يكنها المقدسي للقرطبي المالكي. ولمزيد من البيان نذكر الأمور التالية لتوضيح طبيعة النقول التي ذكرها الشيخ الموفق في ثنايا كتابه المغني :

1. الاستشهاد برأي ابن عبد البر في بيان درجة صحة الحديث، الذي غالبا ما يذكره الموفق في استدلالاته الفقهية وذلك حين يجد الموفق إلى ذلك سبيلا، أي حين يكون رأيه موافقا لما ورد في الأحاديث المروية دون تأويل أو تحريف، ففي مسألة غسل الميت يرى الموفق أن المستحب في ذلك هو تجريده من ثيابه ما عدا ما يستر العورة، وذلك خلافا لكثيرمن الروايات المذكورة في المذهب، محتجا بأن تجريده أمكن لتغسيله، وأبلغ في تطهيره، والحي يتجرد إذا اغتسل، فكذا الميت، ولأنه إذا اغتسل في ثوبه تنجس الثوب بما يخرج، وقد لا يطهر بصب الماء عليه، فيتنجس الميت به. وأما ما وقع للنبي ﷺ من غسله في قميصه، فذاك خاص به، الا ترى أنهم قالوا : نجرده كما نجرد موتانا، كذلك روت عائشة، قال ابن عبد البر روي ذلك عنها من وجه صحيح (48).

مثل هذا ما ذكره في مسألة زكاة الابل إذا زادت عن عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة، ويستدل على رأيه هذا بقوله : ولنا قول النبي ﷺ «فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل أربعين بنت لبون» والواحد زيادة، وقد جاء مصرحا به في حديث الصدقات، الذي كتبه رسول الله ﷺ وكان عند آل عمر بن الخطاب، رواه أبو داود والترمذي، وقال هو حديث حسن، وقال ابن عبد البر : هو أحسن شيء روي في أحاديث الصدقات (49).

2. الاستشهاد برأيه في بيان معنى الحديث، فقد أورد ابن قدامة في باب اذا أسلم أحد الزوجين وتخلف الآخر حتى انقضت عدة المرأة، انفسخ النكاح في

---

(48) المغني 2 /454.

(49) المغني 2 /583 و انظر 4 /476، 8 /588.

قول عامة الفقهاء، وقد ذهب كل من أحمد بن حنبل والنخعي إلى أن المرأة ترد إلى زوجها مهما طالت المدة، لما روي عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ رد زينب على زوجها أبي العاص بنكاحها الأول، وقيل كان بين اسلامها وردها إليه ثمان سنوات.

ومن خلال الرد على ما ذهب إليه الرجلان ينقل ابن قدامة رأي ابن عبد البر في قصة أبي العاص مع امرأته فيقول : فأما قصة أبي العاص مع امرأته فقال ابن عبد البر : لا يخلو من أن تكون قبل نزول تحريم المسلمات على الكفار، فتكون منسوخة بما جاء بعدها، أو تكون ردت إليه بنكاح جديد، فقد روى ابن أبي شيبة في سننه عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ ردها على أبي العاص بنكاح جديد، ورواه الترمذي وقال : سمعت عبد بن حميد يقول : سمعت يزيد بن هارون يقول : حديث ابن عباس أجود اسنادا والعمل على حديث عمرو بن شعيب (50).

ومثل ذلك ما ذكره الموفق أثناء حديثه عن الخوارج كأهل بغي، وأن جماعة من أصحابه المتأخرين يرون فيهم بغاة، بينما يذهب جمهور الفقهاء وكثير من أهل الحديث ومالك إلى استتابتهم، فإن تابوا وإلا قتلوا على افسادهم لا على كفرهم، وذهبت طائفة أخرى من أهل الحديث إلى أنهم كفار مرتدون، حكمهم حكم المرتدين... لما روى أبو سعيد قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : يخرج قوم يحقرون صلاتكم مع صلاتهم، وصيامكم مع صيامهم، وأعمالكم مع أعمالهم، يقرأون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، ينظر في النصل فلا يرى شيئا، وينظر في القدح فلا يرى شيئا، وينظر في الريش فلا يرى شيئا، ويتمارى في الفوق ... وفي أثناء استدلال الموفق على كونهم بغاة لا كفارا قال : قال ابن عبد البر في الحديث الذي رويناه، قوله : «يتمارى في الفوق» يدل على أنه لم يكفرهم لأنهم علقوا من الاسلام بشيء بحيث يشك في خروجهم منه (51).

---

(50) المغني 6 /617. التمهيد 12 /24.

(51) المغني 8 /106.

3. نقل اجماعاته حين يطمئن إليها، وذلك مثلما ذكره في المسائل التالية : ـــ

مسألة التيمم : قال ابن عبد البر : أجمع العلماء على أن طهارة التيمم لا ترفع الحدث، إذا وجد الماء، بل متى وجده أعاد الطهارة جنبا كان أو محدثا.

مسألة أول وقت الظهر : أجمع أهل العلم على أن أول وقت الظهر إذا زالت الشمس قاله ابن المنذر وابن عبد البر.

مسألة صلاة العصر : قال ابن عبد البر : أجمع العلماء على أن من صلى العصر والشمس بيضاء نقية ، فقد صلاها في وقتها.

مسألة التطوع في السفر على الراحلة، قال ابن عبد البر : أجمعوا على أنه جائز لكل من سافر سفرا يقصر فيه الصلاة أن يتطوع على دابته حيثما توجهت، يوميء بالركوع والسجود، ويجعل السجود أخفض من الركوع.

مسألة ستر العورة في الصلاة : قال ابن عبد البر : احتج من قال الستر من فرائض الصلاة بالاجماع على افساد من ترك ثوبه، وهو قادر على الاستتار به، وصلى عريانا، قال : وهذا أجمعوا عليه كلهم.

مسألة تحريم لبس الحرير على الرجال : إلا لعارض أو عذر، قال ابن عبد البر : هذا اجماع.

مسألة كشف المرأة في الصلاة والاحرام، قال ابن عبد البر، وقد أجمعوا على أن على المرأة أن تكشف وجهها في الصلاة والاحرام.

ومسألة الصلاة عند حضور الطعام، قال ابن عبد البر : أجمعوا على أنه لو صلى بحضرة الطعام فأكمل صلاته ان صلاته تجزئه، كذلك إذا صلى حاقنا [52].

مسألة لباس المخيط للمحرم من الرجال، قال ابن عبد البر : لا يجوز لباس شيء من المخيط عند أهل العلم، وأجمعوا على أن المراد بهذا الذكور دون النساء [53].

---

(52) المغني 1 /252، 371، 377، 434، 577، 588، 603، 630.
(53) المغني 3 /300، 317.

مسألة اليمين اللغو، قال ابن عبد البر : أجمع المسلمون على هذا ــ أي أنه لا كفارة فيه (54).

4. نقل ما يؤيد آراءه من كلام ابن عبد البر وفقهه ومن ذلك ما ذكره في المسائل التالية : ــ

مسألة التغليس في صلاة الفجر، حيث يرى الموفق أن التغليس أفضل من الاسفار بها، ويؤيد رأيه هذا بما ينقله عن ابن عبد البر الذي يقول : صح عن رسول الله ﷺ وعن أبي بكروعمروعثمان أنهم كانوا يغلسون ومحال أن يتركوا الأفضل ويأتوا الدون، وهم النهاية في اتيان الفضائل.

مسألة إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة، لأن ما يفوته مع الامام أفضل مما يأتي به، فلم يشتغل به ؟ كما لو خاف فوات الركعة، وأيد هذا بقول ابن عبد البر في هذه المسألة : الحجة عند التنازع السنة، فمن أدلى بها فقد فلح، ومن استعملها فقد نجا، قال : وقد روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ خرج حين أقيمت الصلاة، فرأى ناسا يصلون، فقال : أصلاتان معا، وروى نحو ذلك أنس وعبد الله بن سرجس وابن بحينه وأبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورواهن كلهن ابن عبد البر في كتاب التمهيد.

ومسألة الثوب المنسوج من الحرير وغيره، فإن الحكم للأغلب منهما، فإن غلب الحرير فهو حرام، وان غلب القطن أو الكتان لا بأس بذلك، قال ابن عبد البر : مذهب ابن عباس وجماعة من أهل العلم، أن المحرم الحرير الصافي الذي لا يخالطه غيره، فإن كان الأقل الحرير فهو مباح، وان كان القطن فهو محرم (55).

ومسألة من أصبح مفطرا يعتقد أنه من شعبان، فقامت البينة بالرؤية، لزمه الامساك والقضاء في قول عامة الفقهاء، إلا ما روي عن عطاء أنه قال : يأكل بقية يومه، قال ابن عبد البر، لا نعلم أحدا قاله غير عطاء.

مسألة لا يلبس المحرم ثوبا مسه ورس ولا زعفران ولا طيب حيث قال : لا نعلم بين أهل العلم خلافا في هذا.... قال ابن عبد البر : لا خلاف في هذا بين

---

(54) المغني 8 /688.

(55) المغني 1 /394، 456، 590. أنظر التمهيد 4 /340.

العلماء، وقد قال النبي ﷺ : «لا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس» متفق عليه.

مسألة ما إذا دفع الحاج قبل الغروب قال : فحجه صحيح في قول جماعة من الفقهاء إلا مالكا، قال : لا حج له، قال ابن عبد البر : لا نعلم أحدا من فقهاء الأمصار قال بقول مالك.

مسألة طواف الافاضة أو الزيارة الذي يأتي به الحاج بعد الافاضة من منى إلى مكة وهو ركن للحج لا يتم إلا به، لا نعلم فيه خلافا، ولأن الله عز وجل قال : ﴿وليطوفوا بالبيت العتيق﴾ قال ابن عبد البر : هو من فرائض الحج، لا خلاف في ذلك بين العلماء (56).

مسألة عدم جواز بيع الرطب بالتمر، لكونه مما يجري في الربا، قال ابن عبد البر : جمهور علماء المسلمين على أن بيع الرطب بالتمر لا يجوز بحال من الأحوال.

مسألة من اشترى ما يحتاج إلى قبضه لم يجز بيعه حتى يقبضه... إلا ما حكي عن البتي أنه قال : لا بأس ببيع كل شيء قبل قبضه، وقال ابن عبد البر : وهذا قول مردود بالسنة والحجة المجمعة على الطعام (57).

مسألة ما إذا ادعت المرأة أن زوجها عنين، لا يصل إليها، أجل سنة منذ ترافعه... لأن هذا العجز قد يكون لعنة، وقد يكون لمرض، فضربت له سنة، لتمر به الفصول الأربعة، فان كان من يبس زال في فصل الرطوبة، وان كان من رطوبة زال في فصل الحرارة، وان كان من انحراف مزاج زال في فصل الاعتدال، فإذا مضت الفصول الأربعة، واختلفت عليه الأهوية، فلم تزل، علم أنه خلقة... قال ابن عبد البر : على هذا جماعة القائلين بتأجيله (58).

مسألة أن من شرط اقامة الحد بالاقرار البقاء عليه إلى تمام الحد، فان رجع عن اقراره أو هرب كف عنه... وذلك أن ما عزا هرب فذكر للنبي ﷺ، فقال : هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه ؟ قال ابن عبد البر : ثبت في حديث أبي هريرة

---

(56) المغني 3 /133، 317، 414، 440.
(57) المغني 4 /16، 127.

وجابر ونعيم بن هزال ونصر بن داهر وغيرهم، أن ما عزا لما هرب فقال لهم : ردوني إلى رسول الله ﷺ فقال : هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه!!! (59).

مسألة ما إذا أعتق في مرض موته ثلاثة أعبد أو دبرهم أودبّر أحدهم وأوصى بعتق الآخرين ولم يخرج من ثلثه إلا واحد لتساوي قيمتهم، أقرع بينهم بسهم حرية وسهمي رق... وأنكر أصحاب أبي حنيفة القرعة وقالوا : هي من القمار وحكم الجاهلية، ولعلهم يردون الخبر الوارد في هذه المسألة لمخالفته قياس الأصول... قال ابن عبد البر : في قول الكوفيين ضروب من الخطأ، والاضطراب، مع مخالفة السنة الثابتة وأشار إلى ما ذكرناه (60).

5. نقل ما يحدد به المعنى الاصطلاحي لبعض الكلمات كالذي أورده في بداية كتاب الوليمة حيث قال : الوليمة : اسم للطعام في العرس خاصة، لا يقع هذا الاسم على غيره، كذلك حكاه ابن عبد البر عن ثعلب وغيره من أهل اللغة، وقال بعض الفقهاء من أصحابنا وغيرهم : ان الوليمة تقع على كل طعام لسرور حادث، إلا أن استعمالها في طعام العرس أكثر، وقول أهل اللغة أقوى، لأنهم أهل اللسان، وهم أعرف بموضوعات اللغة وأعلم بلسان العرب، والعذيرة اسم لدعوة الختان، وتسمى الاعذار،والخرس والخرسة عند الولادة، والوكيرة دعوة البناء، يقال : وكر وخرس مشدد، والنقيعة عند قدوم الغائب، يقال : نقع مخفف، والعقيقة : الذبح لأجل الولد (61).

6. نقد ومخالفة لبعض الآراء التي ذهب إليها ابن عبد البر، وذلك في المسائل التالية :

مسألة الكلام يوم الجمعة قبل شروع الخطيب في الخطبة وبعد فراغه منها، قال ابن عبد البر : ان عمر وابن عباس كانا يكرهان الكلام والصلاة بعد خروج الامام، ولا مخالف لهما في الصحابة، فهو يرى كراهة الكلام في هذه الأوقات.

ويرد الموفق على هذا بقوله : ولنا أن النبي ﷺ قال : «إذا قلت لصاحبك

---

(58) المغني 6 /669.
(59) المغني 8 /197، التمهيد 12 /113.
(60) المغني 9 /359 ــ 361.
(61) المغني 7 /1.

والامام يخطب أنصت فقد لغوت»، وقال ثعلبة بن أبي مالك : انهم كانوا في زمن عمر، إذا خرج عمر وجلس على المنبر، وأذن المؤذنون، جلسوا يتحدثون، حتى إذا سكت المؤذنون وقام عمر سكتوا فلم يتكلم أحد، وهذا يدل على شهرة الأمر بينهم، ولأن الكلام انما حرم لأجل الانصات للخطبة فلا وجه لتحريمه مع عدمها، وقولهم : لا مخالف لهما في الصحابة، قد ذكرنا عن عمومهم خلاف هذا القول.

مسألة الصلاة على أهل البدع والخوارج وغيرهم، حيث يذهب ابن عبد البر إلى القول : بأن سائر العلماء يصلون على أهل البدع والخوارج وغيرهم لعموم قوله ﷺ : «صلوا على من قال لا اله إلا الله، محمد رسول الله» في الوقت الذي يذهب فيه الموفق إلى عدم جواز الصلاة عليهم، ويرد على ابن عبد البر بقوله، : ولنا : ان النبي ﷺ ترك الصلاة بأدون من هذا، فأولى أن تترك الصلاة به، وروى ابن عمر أن النبي ﷺ قال : ان لكل أمة مجوسا، وان مجوس أمتي الذين يقولون لا قدر، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وان ماتوا فلا تشهدوهم، رواه الامام أحمد (62).

مسألة حكم صدقة الفطر فقد زعم ابن عبد البر : أن بعض المتأخرين من أصحاب مالك وداود يقولون :هي سنة مؤكدة، بينما سائر العلماء يذهبون إلى وجوبها، ورد ابن قدامة على هذا الزعم بقوله : والصحيح انها فرض، لقول ابن عمر «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر»، ولاجماع العلماء على أنها فرض لأن الفرض ان كان الواجب فهي واجبة، وان كان الواجب المتأكدة، فهي متأكدة مجمع عليها.

مسألة إذا نوى الاعتكاف، فدخل فيه ثم قطعه، يذهب ابن عبد البر إلى أنه يلزم قضاؤه، وقال : لا يختلف في ذلك الفقهاء، ويلزمه القضاء عند جميع العلماء، وقال : وان لم يدخل فيه فالقضاء مستحب، ومن العلماء من أوجبه وان لم يدخل فيه، محتجا لرأيه بحديث عائشة ويكون الاعتكاف عبادة تتعلق بالمسجد فلزمت بالدخول فيها كالحج.

وقد رد ابن قدامة على هذا الرأي بشدة تظهر من قوله : «ولم يصنع ابن عبد البر شيئا، وهذا ليس باجماع، ولا نعرف هذا القول من أحد سواه، وقد قال

(62) المغني 2 /324، 558.

الشافعي : كل عمل لك أن لا تدخل فيه، فإذا دخلت فيه فخرجت منه،فليس عليك أن تقضي إلا الحج والعمرة، ولم يقع اجماع على لزوم نافلة بالشروع فيها سوى الحج والعمرة، وإذا كانت العبادات التي لها أصل في الوجوب لا تلزم بالشروع، فما ليس له أصل في الوجوب أولى، وقد انعقد الاجماع على أن الانسان لو نوى الصدقة بمال مقدر وشرع في الصدقة به، فأخرج بعضه، لم تلزمه الصدقة بباقيه، وهو نظير الاعتكاف، لأنه غير مقدر بالشرع فأشبه الصدقة، وما ذكره حجة عليه، فان النبي ﷺ ترك اعتكافه، ولو كان واجبا لما تركه، وأزواجه تركن الاعتكاف بعد نيته، وضرب أبنيتهن له، ولم يوجد عذر يمنع فعل الواجب، ولا أمره بالقضاء، وقضاء النبي ﷺ له لم يكن واجبا عليه، وإنما فعله تطوعا، لأنه كان إذا عمل عملا أثبته، وكان فعله لقضائه كفعله لأدائه، على سبيل التطوع به لا على سبيل الايجاب (63).

مسألة هل يحكم الحاكم بعلمه ؟ يذهب ابن عبد البر كما هو واضح من رواياته التي ينقلها ابن قدامة إلى أنه يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه، وذلك استنادا إلى ما رواه عروة ومجاهد من أن رجلا من بني مخزوم استعدى عمر بن الخطاب على أبي سفيان بن حرب أنه ظلمه حدا في موضع كذا وكذا، قال عمر : إني لأعلم الناس بذلك، وربما لعبت أنا وأنت فيه، ونحن غلمان، فاتني بأبي سفيان، فأتاه به، فقال له عمر : يا أبا سفيان، انهض بنا إلى موضع كذا وكذا، فنهضوا ونظر عمر فقال : يا أبا سفيان خذ هذا الحجر من ههنا فضعه هنا، فقال : والله لا أفعل، فقال : والله لتفعلن، فقال : والله لا أفعل، فعلاه بالدرة وقال : خذه لا أم لك فضعه هنا، فانك ما علمت قديم الظلم، فأخذ أبو سفيان الحجر ووضعه حيث قال عمر، ثم ان عمر استقبل القبلة فقال : اللهم لك الحمد حيث لم تمتني حتى غلبت أبا سفيان على رأيه، وأذللته لي بالاسلام، قال : فاستقبل القبلة أبو سفيان وقال : اللهم لك الحمد، إذ لم تمتني حتى جعلت في قلبي من الاسلام ما أذل به لعمر، قالوا : فحكم لعلمه، لأن الحاكم يحكم بالشاهدين لأنهما يغلبان على الظن، فما تحققه وقطع به كان أولى، ولأنه يحكم بعلمه في تعديل الشهود وجرحهم، فكذلك في ثبوت الحق قياسا عليه.

---

(63) المغني 3/55ـ/184.

وقد رد ابن قدامة على هذا بقوله : وحديث عمر الذي رووه كان انكارا لمنكر رآه لا حكم، بدليل أنه ما وجدت منها دعوى انكار بشروطهما... ثم لو كان حكما، كان معارضا بما رويناه عنه، ويفارق الحكم بالشاهدين أنه لا يفضي إلى تهمة بخلاف مسألتنا، وأما الجرح والتعديل فإنه يحكم فيه بعلمه بغير خلاف، لأنه لو لم يحكم فيه بعلمه لتسلسل، فإن المزكيين يحتاج إلى معرفة عدالتهما وجرحهما، فإذا لم يعمل بعلمه احتاج كل واحد منهما إلى مزكيين... ثم كل واحد منهما يحتاج إلى مزكيين، فيتسلسل، وما نحن فيه بخلافه (64).

هذه بعض النقول التي استطعنا الوقوف عليها، والتي أعطتنا فكرة واضحة عن الصلة التي تربط بين الرجلين في مختلف القضايا والمسائل الاعتقادية والتشريعية، وما يتفرع عنهما من علوم دينية أودنيوية.

والمتتبع لهذه النقول سرعان ما يلحظ فيها أمانة النقل وصدق المعلومات التي ينقلها ابن قدامة عن ابن ابن عبد البر، وهو بهذا يتقدم بل ويفوق غيره من العلماء الذين قاموا بمثل ما قام به ــ كابن رشد في كتابه بداية المجتهد ــ الأمر الذي يكشف ما كان يتحلى به الموفق من الأمانة العلمية التي يعتبرها جزءا لا يتجزء من عقيدته، فهي تأمر بالصدق وأداء الأمانة وتنهى عن الكذب والخيانة، وقد كان لهذه النظرة أثر كبير على حياة الموفق العلمية بما أضفته على كتاب المغني بل وعلى جميع كتبه من التقدير والاحترام عند غالب العلماء، الذين نقلوا عنها ومنها بكل ثقة واطمئنان. كما وتشير هذه النقول إلى أن ابن قدامة كان على اتصال بهذه المراجع التي نقل منها سواء كان ذلك باقتنائها في مكتبته الخاصة أوأنه اطلع عليها في المكتبات العامة أو عند بعض العلماء الذين كان يتردد إليهم في كل من دمشق وبغداد، سواء كانوا من أهل المشرق أو من أهل المغرب، مع قناعتنا بأن وسائل الاتصال العلمي في ذلك العصر كانت على درجة رفيعة المستوى وسهلة المنال وذلك بالنظر إلى ما يجده المتتبع لنوعية الطلبة الذين كانوا يتلقون العلوم في مدارس دمشق وبغداد، حيث يجد أعدادا لا بأس بها من الطلبة المغاربة الموزعين على مراكز الاشعاع العلمي في كل من بغداد ودمشق والقدس والقاهرة، مما يسهل عملية توصيل المؤلفات المغربية أو الأندلسية إلى خزائن

(64) المغني 9 /54ــ55.

الجامعات والمعاهد والمدارس في المشرق، إضافة إلى ما كان يقوم به بعض من علماء المغرب والأندلس من رحلات إلى بلاد المشرق، مما يتيح الفرصة أمام الطرفين للتزود بالعلوم المختلفة، والمؤلفات البعيدة المنال، وتبادل الكتب المؤلفة هنا وهناك.

فاليقين الذي لاشك فيه هو أن ابن قدامة قد اطلع على كتب ابن عبد البر الذي يسبقه بفترة زمنية كافية وكفيلة لأن تصل خلالها مؤلفات ابن عبد البر إلى دمشق باعتبارها مركزا من محطات العلم والعلماء، هذا على افتراض عدم أهميتها وانتشار سمعتها، فما بالك إذا كان الأمر خلاف ذلك ؟ فقد وصلت كتب ابن عبد البر إلى دمشق واطلع عليها بدقة وامعان نظر غالب العلماء ومن ضمنهم الشيخ الموفق، وخلاف ذلك فإن ابن قدامة لم يكن ليستطيع أن ينقل إلينا كلام ابن عبد البر بهذه الصورة الحرفية التي تضمن له دقة النقل وسلامة الحكم في آن واحد.

والناظر في طريقة ابن قدامة أثناء معالجته الفقهية لا يفوته إذا ما اطلع على أسلوب ابن عبد البر وطريقته أن يقرر استفادة ابن قدامة من هذا الأسلوب، وما الخلاف الذي يظهر زيادة أو نقصا أو أسلوبا إلا نتيجة الاختلاف بين طبيعة عمل الفقيه وبين طبيعة عمل المحدث، الذي يعنيه باديء ذي بدء التثبت من صحة الحديث سندا ومتنا، وبيان طرقه وعدالة رواته، ثم بعد ذلك استخراج ما في الحديث من معان فقهية، وهو ما كان يقوم به ابن عبد البر وعلى طريقة علم الخلاف فيما يختص بالأحكام الفقهية التي تستفاد من الحديث.

فإذا ما استثنينا هذه المعلومات المتعلقة بصحة الحديث وعدمه وما يتعلق بالجرح والتعديل، فإننا سنجد نوعا من التوافق والتطابق في طريقة المعالجة ـــ بصورة عامة ـــ بين الرجلين، وللتدليل على ذلك اكتفي بذكر الموضوعات التالية :

1. طهارة سؤر الهر وقياس الكلب عليه :

يذكر ابن عبد البر حديث اسحق عن حميدة، عن أبي قتادة حول طهارة سؤر الهر، ويعرّج على عادته على ما يستفاد من الحديث، وما ورد عن الصحابة والتابعين من أقوال ثم يقول : «ولا نعلم أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ روى

عنه في الهر أنه لا يتوضأ بسؤره إلا أبا هريرة، على اختلاف عنه، وأما التابعون فروينا عن عطاء بن أبي رباح وسعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين أنهم أمروا باراقة ماء ولغ فيه الهر وغسل الاناء منه... قال أبو عمر : الحجة عند التنازع والاختلاف سنة رسول الله ﷺ، وقد صح عنه من حديث أبي قتادة في هذا الباب ما ذكرنا، وعليه اعتماد الفقهاء في مصر إلا أبا حنيفة ومن قال بقوله، قال أبو عبد الله محمد بن نصر المروزي الذي صار إليه جل أهل الفتوى من علماء الأمصار، من أهل الأثر والرأي جميعا، أنه لا بأس بسؤر السنور اتباعا للحديث الذي روينا يعني عن أبي قتادة عن النبي ﷺ.

قال : وممن ذهب إلى ذلك مالك بن أنس وأهل المدينة والليث بن سعد فيمن وافقه من أهل مصر والمغرب، والأوزاعي في أهل الشام، وسفيان الثوري فيمن وافقه من أهل العراق. قال : وكذلك قول الشافعي وأصحابه وأحمد بن حنبل واسحق وأبي ثور وأبي عبيدة وجماعة أصحاب الحديث، قال : وكان النعمان يكره سؤره وقال : ان كان توضأ به أجزأه، وخالفه أصحابه فقالوا : لا بأس به.... ويروون عن أبي هريرة وابن عمر أنهما كرها الوضوء بسؤر الهر، وهو قول ابن أبي ليلى (65).

وتحت عنوان «الضرب الثالث» : السنور وما دونها في الخلقة كالفأرة وابن عرس، كتب ابن قدامة ما نصه : فهذا ونحوه من حشرات الأرض، سؤره طاهر، يجوز شربه والوضوء به ولا يكره، وهذا قول أهل العلم من الصحابة والتابعين من أهل المدينة والشام، وأهل الكوفة أصحاب الرأي إلا أبا حنيفة، فإنه كره الوضوء بسؤر الهر : يغسل مرة أو مرتين، وبه قال ابن المنذر، وقال الحسن وابن سيرين : يغسل مرة، وقال طاوس : يغسل كالكلب (66).

ففي الوقت الذي يتفق فيه الرجلان في حكم سؤر الهر، سرعان ما يظهر الاختلاف في حكم سؤر الكلب، حيث يذهب ابن عبد البر إلى القياس بينما يتمسك الشيخ الموفق بالحديث ويرد على ابن عبد البر في كل حججه، مع كونه لم يصرح في رده بذلك، ولكن سياق الحديث والمقارنة بين ما ذكره ابن عبد البر

(65) التمهيد 1 /324 ــ 325.
(66) المغني 1 /50.

في التمهيد وبين ما أشار إليه الموفق في المغني أثناء الرد يشعر بصحة ما نذهب إليه.

يقول ابن عبد البر : وطهارة الهر تدل على طهارة الكلب، وأن ليس في حي نجاسة سوى الخنزير والله أعلم، لأن الكلب من الطوافين علينا، ومما أبيح لنا اتخاذه في مواضيع الأمور، وإذا كان حكمه كذلك في تلك المواضيع، فمعلوم أن سؤره في غيرها كذلك لأن عينه لا تنتقل، ودل ما ذكرناه على أن ما جاء في الكلب من غسل الاناء من ولوغه سبعا، أنه تعبد واستحباب، لأن قوله ﷺ في الهر انها ليست بنجس، أنها من الطوافين عليكم، بيان أن الطوافين علينا ليسوا بنجس في طباعهم وخلقتهم، وقد أبيح لنا اتخاذ الكلب للصيد والغنم والزرع أيضا، فصار من الطوافين علينا، والاعتبار أيضا يقتضي بالجمع بينهما لعلة أن كل واحد منهما سبع يفترس ويأكل الميتة، فإذا جاء نص في أحدهما كان حكم نظيره حكمه، ولما فارق غسل الاناء من ولوغ الكلب سائر غسل النجاسات كلها علمنا أن ذلك ليس لنجاسة، ولو كان لنجاسة سلك به سبيل النجاسات في الانقاء من غير تحديد. ثم يضيف بعد ذلك بقليل قوله : وأما حديث ولوغ الكلب في الاناء وحديث النهي عن ادخال اليد في الاناء قبل غسلها لمن انتبه من نومه، وحديث النهي عن البول في الماء الدائم الراكد، فقد عارضها ما هو أقوى منها، والأصل في الماء الطهارة، فالواجب أن لا يقضي بنجاسة إلا بدليل لا تنازع فيه، ولا مدفع له (67).

بينما يقرر ابن قدامة نجاسة الكلب والخنزير وما تولد منهما أو من أحدهما، ونجاسة عينهما وسؤرهما، وآراء العلماء في ذلك، وينقل رأي مالك فيقول : قال مالك : ويغسل الاناء الذي ولغ فيه الكلب تعبدا، واحتج بعضهم على طهارته، بأن الله تعالى قال ﴿فكلوا مما أمسكن عليكم﴾ (68) ولم يأمر بغسل ما أصابه فمه... ولنا ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال : «إذا ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبعا» متفق عليه. ولمسلم : «فليرقه ثم ليغسله سبع مرات، ولو كان سؤره طاهرا لم تجز اراقته ولا وجب غسله». فإن قيل : انما

(67) التمهيد 320/1 ــ 321، 329 ــ 330.
(68) سورة المائدة آية رقم 4.

وجب غسله تعبدا كما تغسل أعضاء الوضوء وتغسل اليد من نوم الليل.قلنا : الأصل وجوب الغسل من النجاسة، بدليل سائر الغسل، ثم لو كان تعبدا لما أمر باراقة الماء، ولما اختص الغسل بموضع الولوغ لعموم اللفظ في الاناء كله، وأما غسل اليد من النوم، فإنما أمر به للاحتياط، لاحتمال أن تكون يده قد أصابتها نجاسة، فيتنجس الماء، ثم تنجس أعضاؤه به، وغسل أعضاء الوضوء شرع للوضاءة والنظافة، ليكون العبد في حال قيامه بين يدي الله تعالى على أحسن حال وأكملها، ثم ان سلمنا ذلك، فإنما عهدنا التعبد في غسل اليدين أما الآنية والثياب فإنما يجب غسلها من النجاسات، وقد روي في لفظ : طهور اناء أحدكم إذا ولغ الكلب فيه أن يغسله سبعا، أخرجه أبو داود (بل ومسلم) ولا يكون الطهر إلا في محل الطهارة. وقولهم : ان الله تعالى أمر بأكل ما أمسكه الكلب قبل غسله.

قلنا : ان الله تعالى أمر بأكله والنبي ﷺ أمر بغسله، فيعمل بأمرهما، وأن سلمنا أنه لا يجب غسله فلأنه يشق، فعفي عنه (68م).

2. الربا وأنواعه وعلل التحريم فيه عند العلماء.

يقول ابن عبد البر بعد ذكر الحديث الوارد في هذا الباب، وتوضيح ما يحتاج إليه وفق ما انتهجه في كتابه التمهيد، : «ولا يوجد عن النبي ﷺ شيء ذكر فيه الربا غير هذه الستة الأشياء المذكورة في حديث عبادة...، فجعلها جماعة علماء المسلمين القائلين بالقياس أصول الربا وقاسوا عليها ما أشبهها وما كان في معناها... فلا ربا عند العلماء في غير هذه الأنواع الستة (وهي التي ذكرت في الحديث النبوي الشريف) وما كان في معناها في عللهم وأصولهم، فلا يشترى الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا الفضة بالفضة إلا مثلا بمثل، ولا الحنطة بالحنطة إلا مثلا بمثل، ولا الشعير بالشعير إلا مثلا بمثل ولا التمر بالتمر إلا مثلا بمثل، ولا الملح بالملح إلا مثلا بمثل.

وأما من نفي القياس من العلماء فإنهم لا يرون الربا في غير الستة الأشياء المذكورة، في حديث عبادة بن الصامت، وما عداها عندهم فحلال جائز بعموم

(68م) المغني 1 /42 ــ 48. وانظر الحديث في تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول 3 /60.

قوله تعالى : ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾. وممن روي عنه هذا القول قتادة، وما حفظته لغيره، وهو مذهب داود بن علي (69).

ولو نظرنا كلام ابن قدامة لوجدناه كثير الشبه بما ذكره ابن عبد البر، فبعد أن يسوق حديث عبادة بن الصامت يقول : واختلف أهل العلم في سواها، فحكي عن طاوس وقتادة أنهما قصرا الربا عليها، وقالا : لا تجري في غيرها، وبه قال داود ونفاة القياس، وقالوا : ما عداها على أصل الاباحة لقول الله عز وجل : ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾.

واتفق القائلون بالقياس على أن ثبوت الربا فيها بعلة، وأنه يثبت في كل ما وجدت فيه علتها لأن القياس دليل شرعي، فيجب استخراج علة هذا الحكم، وإثباته في كل موضع وجدت علته فيه، وقول الله تعالى : «وحرم الربا» يقتضي تحريم كل زيادة، إذ الربا في اللغة الزيادة، إلا ما أجمعنا على تخصيصه، وهذا يعارض ما ذكروه (70).

ويبين ابن عبد البر أنواع الربا فيقول : والربا عند جماعة العلماء في الصنف الواحد يدخله من جهتين وهما : النساء، والتفاضل، فلا يجوز شيء من الأنواع الستة بمثله إلا يدا بيد، مثلا بمثل على ما نص عليه الرسول ﷺ، فإذا اختلف الجنس جاز فيه التفاضل، ولم يجز فيه النساء لقول رسول الله ﷺ «بيعوا الذهب بالورق كيف شئتم، يدا بيد، وبيعوا البر بالشعير كيف شئتم يدا بيد» إلا أن مالكا جعل البر والشعير جنسا واحدا، فلم يجز فيه التفاضل لشيء رواه عن سعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمٰن بن الأسود بن عبد يغوث، وسليمان بن يسار، وخالفه في ذلك جماعة فقهاء الأمصار (71).

وقد ذكر ابن قدامة هذه المعاني دون أن يشير إلى أن مالكا قد خالف جماعة فقهاء الأمصار، فيما نقله عنه ابن عبد البر، في حين نسب ذلك إلى سعيد بن جبير وقال : والربا على ضربين : ربا الفضل وربا النسيئة، وأجمع أهل العلم على تحريمهما، وقد كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة.... ثم اتفق أهل العلم

(69) التمهيد 4 /88 ــ 92 بتصرف وانظر التمهيد 2 /246.
(70) المغني 4 /5.
(71) التمهيد 4 /89.

على أن ربا الفضل لا يجري إلا في الجنس الواحد، إلا سعيد بن جبير، فإنه قال : كل شيئين يتقارب الانتفاع بهما، لا يجوز بيع أحدهما بالآخر متفاضلا، كالحنطة بالشعير والتمر بالزبيب، والذرة بالدخن، لأنهما يتقارب نفعهما، فجريا مجرى نوعي جنس واحد (72).

أما علل الربا فيوجزها ابن عبد البر بقوله : فذهب العراقيون إلى أن العلة فيها الكيل والوزن، لأن كل ما ذكر من الأنواع الستة، لم تخل من كيل أو وزن، وكذلك جاء به الحديث نصا، قال في الذهب وفي الورق : وزنا بوزن، وقال في غير ذلك مدا بمد ونحو ذلك.

وسئل الشافعي فقال : العلة في ذلك الأكل لا غير، إلا في الذهب والورق، فلم يقس عليهما غيرهما، لأنهما أثمان المبيعات، وقيم المتلفات.

وكذلك قول أصحاب مالك في الذهب والورق، وعللوا الأربعة بأنها أقوات مدّخرة، فأجازوا التفاضل فيما لا يدخر إذا كان يدا بيد، ولا بأس عندهم برمانة برمانتين، وتفاحة بتفاحتين، أو ماكان مثل ذلك، يدا بيد، وذلك غير جائز عند الشافعي، لأن علته في ذلك الأكل، وسواء عنده ما يدّخر وما لا يدّخر (73).

بينما يتطرق ابن قدامة إلى هذه العلل بشيء من التوسع وذكر للروايات، ناسبا كل واحدة منها إلى القائلين بها من الصحابة أو التابعين أو الأئمة، مبتدئا بما يروى عن الامام أحمد في ذلك فيقول : روي عن أحمد في ذلك ثلاث روايات، أشهرهن : أن علة الربا في الذهب والفضة كونه موزون جنس، وعلة الأعيان الأربعة مكيل جنس.... وهو قول النخعي والزهري والثوري واسحق وأصحاب الرأي، فعلى هذه الرواية يجري الربا في كل مكيل أو موزون بجنسه، مطعوما كان أو غير مطعوم..... الخ.

والرواية الثانية : أن العلة في الأثمان الثمينة، وفيما عداها كونه مطعوم جنس مختص بالمعلومات، ويخرج منه ما عداها، قال أبو بكر : روى ذلك عن أحمد جماعة ونحو هذا قال الشافعي، فإنه قال : العلة الطعم والجنس شرط، والعلة في الذهب والفضة جوهرية الثمنية غالبا، فيختص بالذهب والفضة... الخ.

---

(72) المغني 4 /3، 5.

(73) التمهيد 4 /88 ــ 89.

والرواية الثالثة : العلة فيما عدا الذهب والفضة كونه مطعوم جنس مكيلا أو موزونا فلا يجري الربا في مطعوم لا يكال ولا يوزن، كالتفاح والرمان والخوخ والبطيخ والكمثرى، والأترج والسفرجل والاجاص والخيار والجوز والبيض، ولا فيما ليس بمطعوم كالزعفران والاشنان والحديد والرصاص وغيره، ويروى ذلك عن سعيد بن المسيب، وهو قديم قول الشافعي....

وقال مالك : العلة القوت أو ما يصلح به القوت من جنس واحد من المدخرات... (74).

3. ضمان العاري :

يشير ابن عبد البر إلى اختلاف العلماء في ضمان العارية، فذهب مالك وأصحابه إلى أن العارية أمانة غير مضمونة، إذا كانت حيوانا أو ما لا يغاب عليه، إذا لم يتعد المستعير فيه ولا ضيع.... ثم ينقل بعد أن يفيض في بيان مذهب مالك قول الليث بن سعد : لا ضمان في العارية... وقال أبو حنيفة وأصحاب الثوري والأوزاعي : العارية غير مضمونة، ولا يضمن شيئا منها إلا بالتعدي، وهو قول ابن شبرمة.

ثم يأخذ أبو عمر ببيان أدلة كل فريق فيقول : احتج من قال بأن العارية مضمونة، بما حدثنا سعيد بن نصر... سمعت أبا أمامة قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : العارية مؤداة والمنحة مردودة، والدين مقضي، والزعيم غارم.

ومن قال أن العارية لا تضمن قال في قوله ﷺ «العارية مؤداة» دليل على أنها أمانة، لأن الله عز وجل يقول : ﴿ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ فجعل الأمانة مؤداة. كما احتج من قال بأن العارية مضمونة بحديث أمية بن صفوان بن أمية عن أبيه أن النبي ﷺ استعار منه دروعا يوم خيبر فقال : أغصبا يا محمد، فقال : بل عارية مضمونة فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعا.

واحتجوا كذلك بحديث سمرة عن النبي ﷺ الذي يقول فيه : على اليد ما أخذت حتى تؤديه، ثم قال أبو عمر : وأما الصحابة فروي عن عمر وعلي أن لا ضمان في العارية، وروى عن ابن عباس وأبي هريرة أنها مضمونة (75).

(74) المغني 4 /5 ــ 7 بتصرف.

(75) التمهيد 12 /38 ــ 44 بتصرف.

والناظر في كلام ابن قدامة في هذا الموضوع يلحظ ذكرا لجميع هذه المعاني، وان اختلف الترتيب كما هو الشأن بين الفقهاء المحدثين : يقول الشيخ الموفق : ويجب رد العارية ان كانت باقية بغير خلاف ويجب ضمانها إذا كانت تالفة، تعدى فيها المستعير أو لم يتعد، روى ذلك ابن عباس وأبو هريرة وإليه ذهب عطاء الشافعي واسحق.

وقال الحسن والنخعي والشعبي وعمر بن عبد العزيز والثوري وأبو حنيفة، ومالك والأوزاعي وابن شبرمة : هي أمانة لا يجب ضمانها إلا بالتعدي، لما روى عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : «ليس على المستعير غير المغل ضمان»، ولأنه قبضها بإذن مالكها، فكانت أمانة كالوديعة قالوا : وقول النبي ﷺ : «العارية مؤداة» يدل على أنها أمانة لقول الله تعالى : ﴿ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾.

ولنا قول النبي ﷺ في حديث صفوان : «بل عارية مضمونة» وروى الحسن عن سمرة عن النبي ﷺ أنه قال : «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» رواه أبو داود والترمذي، وقال : حديث حسن غريب، ولأنه أخذ ملك غيره لنفع نفسه، منفردا بنفعه من غير استحقاق، ولا إذن في الاتلاف، فكان مضمونا كالغاصب، والمأخوذ على وجه العموم (76).

وهناك كثير من الأمثلة المشابهة لما ذكرنا، والتي بدورها جميعا تؤكد لنا حقيقة واحدة، هي : أن هذا التلاقي الفكري والحضاري والثقافي لا يمكن أن يكون محض صدفة، بقدر ما هو دليل على الربط الحضاري الذي يؤكد الصلة بين علماء المغرب وبين علماء المشرق، بغض النظر عن الزمان والمكان مما كان له أكبر الأثر في صمود هذه الرسالة في وجه جميع التيارات المنافسة والمعاكسة، التي حاولت وما زالت تحاول تفتيت عضد هذه الأمة من خلال بث بذور الفرقة والخلاف بين أبناء المغرب وبين أبناء المشرق، فهي في نظر الأعداء ـــ وقد تكون حقا ـــ الكلمة الفصل في حياة هذه الأمة.

---

(76) المغني 221/5.

الموفق وابن حزم

ابن حزم الأندلسي هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب أبو محمد أصله من الفرس، وجده الأقصى في الاسلام اسمه يزيد مولى ليزيد بن أبي سفيان (77).

وقد اختلف المؤرخون في نسب ابن حزم (78) فذهب البعض إلى كونه فارسي الأصل في حين ذهب آخرون إلى كونه من أصل أندلسي نصراني، وقد رجح العلماء أصله الفارسي بأدلة اعتمدوها. قال صاعد : كتب إلي أبو محمد بن حزم يقول بخطه : ولدت بقرطبة في الجانب الشرقي في ربض «منية المغيرة» قبل طلوع الشمس، وبعد سلام الامام من صلاة الصبح، آخر ليلة الأربعاء، آخر يوم من شهر رمضان المعظم، وهو اليوم السابع من نوفمبر سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (79). ونقلت من خط ابنه أبي رافع أن أباه توفي رحمه الله عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان، سنة ست وخمسين وأربعمائة، فكان عمره رحمه الله احدى وسبعين سنة وعشرة أشهر وتسعة وعشرن يوما (80).

كان والده أبو عمرو أحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من زوراء المنصور محمد بن أبي عامر، ووزراء ابنه المظفر بعده، بينما كان أبو محمد وزيرا لعبد الرحمن المستظهر بالله، ثم نبذ السياسة وأقبل على دراسة العلوم وتقييد الآثار والسنن، وقد كان رحمه الله كما قال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد : «أجمع أهل الأندلس قاطبة، لعلوم الاسلام، وأوسعهم معرفة مع توسع في علم اللسان» (81).

ولم يقتصر ابن حزم في دراسته على علوم الشريعة، بل تعداها إلى غيرها، لتجعل منه جميعا موسوعة علمية ثقافية، تنبع أصلا من الكتاب والسنة، مع عدم الاعتماد على أي بشر آخر مهما كانت مكانته العلمية أو الدنيوية، فدرس المنطق

(77) بغية الملتمس ص : 415. الصلة 2 /415. حجج الأدباء 12 /235.
(78) راجع تفصيل ذلك في ابن حزم وموقفه من الاهليات ص : 18ـــ31.
(79) سير أعلام النبلاء 18 /185، وذكر في معجم الأدباء أنه ولد سنة 383 هـ.
(80) الصلة 2 /417. معجم الأدباء 12 /237.
(81) سير أعلام النبلاء 18 /187. الصلة 2 /416.

والفلسفة وعلم الكلام والأخلاق وعلم النفس والملل والنحل وألف فيها حتى وصفه بعض الغربيين بأنه «مؤسس علم الأديان المقارن» (82).

كما وضع المؤلفات في الأدب العاطفي والشعر، والرد على أهل القياس والتقليد والعلل، وغيرها من العلوم التي ألف فيها، وأثبت العلماء نسبتها إليه، وقد امتلأت بالعبارات النابية، والأساليب العنيفة، في نقد أقاويل خصومه، ودحض حجج معارضيه، ولعل هذا ما حدا بعض المؤرخين إلى القول بأن لسان ابن حزم وسيف الحجاج كانا شقيقين (83).

ولم يكن المذهب الظاهري في حياة ابن حزم عقيدة ملازمة له منذ طفولته، فقد ابتدأ دراسته للفقه بعد أن بلغ السادسة والعشرين من عمره، وكان لا يدري كيف يجبر صلاة من الصلوات (84). وفي يوم من الأيام شهد جنازة لرجل كبير من اخوان أبيه، فدخل المسجد قبل صلاة العصر والخلق فيه، فجلس ولم يركع، فقال له أستاذه ــ يعني الذي رباه ــ بإشارة : أن قم فصل تحية المسجد، فلم يفهم، فقال له بعض المجاورين له : أبلغت هذا السن ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة ؟ قال : فقمت وركعت وفهمت إذا اشارة الأستاذ إلى بذلك، قال : فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحباء من أقرباء الميت دخلت المسجد فبادرت الركوع، فقيل لي : اجلس اجلس، ليس هذا وقت صلاة، فانصرفت عن الميت وقد خزيت، ولحقني ما هانت علي به نفسي، وقلت للاستاذ : دلّني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دحون، فدلني فقصدته من

---

(82) ابن حزم / زكريا ابراهيم ص : 118.

(83) سير أعلام النبلاء 18 /199. وفيات الأعيان 3 /328. ابن حزم / زكريا ابراهيم ص : 41.

(84) سير أعلام النبلاء 199/18. معجم الأدباء 241/12ــ242. تاريخ الفكر الأندلسي ص : 215. هذا ويشكك بعض الكتاب أمثال أبي زهرة في صحة هذه الرواية فيقول : (ان الخبر في ذاته يحمل بطلان أن يكون ابن حزم في هذا السن وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه وقد أشار إليه بذلك، ومن كان في السادسة والعشرين، وبلغ مرتبة الوزراء لا يذكر الناس من يشير إليه على أنه مربيه. ومن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك هو سن السادسة عشرة من عمره، وأن يكون في الكلام تصحيف من النساخ، وقد كتبوا بدل العشر عشرين، وهذا رأي معقول، والقلب إليه يميل، لحداثة سنه، وبداية خروجه من حجورالنساء اللواتي نشأ بينهن طيلة فترة طفولته إلى سن البلوغ) انظر ابن حزم / لأبي زهرة ص 33ــ34 وابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 49.

ذلك المشهد، وأعلمته بما جرى فيه، وسألت الابتداء بقراءة كتاب واسترشدته فدلني على كتاب الموطأ لمالك بن أنس رضي الله عنه، فبدأت به عليه قراءة من اليوم التالي لذلك اليوم، ثم تتابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة (85).

وجاء في تذكرة الحفاظ، أن بعض معاصريه قال : بينما نحن ببلنسية ندرس المذهب ــ أي المالكي ــ إذ بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب، ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه أجيب عنه، فاعترض فيه، فقال له بعض الحاضرين : هذا ليس من منتحلاتك، فقام وقعد، ودخل منزله وعكف ووكف منه وابل فما كف، وما كان بعد أشهر حتى قصدنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسن مناظرة،وقال فيها : أنا أتبع الحق وأجتهد، ولا أتقيد بمذهب (86).

ويحتمل أن يكون قد حصل هذا بعد انقطاع ابن حزم الأول، ودراسته مدة ثلاث سنوات لأنه لا يتصور في شخص ــ مهما كان ذكاؤه ــ أن يناظر ويجتهد، ويدافع وينافح عن وجهة نظره بطريق شرعي، لا غبار عليه في مدة وجيزة تعد بالأشهر، والاحتمال قوي في أن دراسته الأولى لمذهب الامام مالك من خلال موطئه، ساقته إلى دراسة بعض ما كتبه الامام الشافعي حول آراء مالك في الأصول والفروع، ويظهر أنه اقتنع بوجهة نظر الشافعي، الأمر الذي حمله على التحول من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي ــ مع كون الشافعيين في الأندلس قلة... ــ لما في هذا المذهب من كثرة الاعتماد على النصوص وربط الأحكام بها، اضافة إلى موقف الشافعي المتشدد في موضوع الاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها من الأدلة المختلف فيها، والتي يرى فيها الشافعي فتحا لباب الهوى، وتشريعا من غير نص ولا دليل، وليس ببعيد أن يكون ابن حزم استفاد من رأي الشافعي في ابطال الاستحسان، واستعمله في ابطال القياس والتدليل والتأويل والتقليد والرأي، وهو الأساس الذي بنى عليه ابن حزم مذهبه الظاهري، ونافح عنه بكل قوة وبلاغة وعلم ومنطق، حتى ان أتباع هذا المذهب عرفوا فيما بعد باسم «الحزمية» نسبة إلى ابن حزم.

---

(85) المراجع السابقة أعلاه.

(86) تاريخ المذاهب الاسلامية 2 /366. سير أعلام النبلاء 18 /191.

وقد ساهم أساتذة ابن حزم في اذكاء روح النزعة الظاهرية عنده، حيث كان أستاذه أبو الخيار ومسعود بن سليمان بن صفلت المتوفى سنة 426 هـ، حر الفكر، لا يتقيد بمذهب، ولا يختلف منهجه عن منهج داود الظاهري، وهذا قد يفسر لنا ماذكره أبو مروان ابن حيان من كون ابن حزم يحمل علمه هذا ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه وبذل بأسراره، واستنادا على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده، ﴿لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ (87)، فلم يك يلطف صدعه، بما عنده بتعريض، ولا يرقه بتدريج، بل يصك به معارضه صك الجندل، وينشقه متعلقه انشاق الخردل، فنفر عنه القلوب، وتوقع به الندوب، حتى استهدف إلى فقهاء وقته، فتمالؤوا على بغضه، ورد أقواله فأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه، وخذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه، والأخذ عنه، وطفق الملوك يقصونه عن قربهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن نتهوا به منقطع أثره، بتربة بلدة من بادية لبلة (88).

بينما يرى الدكتور عبد الكريم خليفة في كتابه عن ابن حزم أن أسلوبه يتلون بالطابع العلمي في كتبه التي دونها، ويتلون بالطابع الأدبي أحيانا، فنجد طابع النثر الفني واضحا في رسالة «طوق الحمامة» وفي رسائل أخرى كتبها، يتجلى حديث النفس للنفس لا تكلف فيه ولا تصنع، ودائما تجد في كتاباته دقة الفهم، وجودة الاستنباط، وبراعة التحليل، في اطار الحوار المضبوط والمناقشة الدقيقة (89).

وقد كان لدراسة المنطق أثر ملحوظ في قوة الخصومة عند ابن حزم ضد معارضيه وبرهانا ولا ينضب معينه، يستمد منه الحجج والبراهين، وإذا ما علمنا بأن ابن حزم استطاع ان يوفق بين نزعته الفلسفية ـــ من خلال دراساته وتآليفه ـــ وبين النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، وأن يسخر المنطق لخدمة الفقه والعلوم الدينية بصورة عامة، فإننا نستطيع أن نقف على أسباب جديدة لقوة هذا الرجل الجدلية، التي كان لسانه فيها كسيف الحجاج على رقاب مخالفيه، وأن لا نستهين بمؤلفاته التي شهد له في بعضها سلطان العلماء العز بن عبد السلام المتوفى سنة 660هـ، كما شهد للموفق في كتابه المغني.

---

(87) آل عمران آية رقم 187.

(88) معجم الأدباء 12 /248.

(89) ابن حزم / خليفة ص : 142.

وإذا كان ابن حزم رائد طريقة جديدة، تقوم على أساس محاولة الاستفادة من المنطق في خدمة علوم الشريعة، فإنه أصبح فيما بعد نموذجا يحتذيه العلماء من بعده، وليس ما قام به الامام الغزالي في كتابه المستصفى من الاستدلال على الامثلة المنطقية بمسائل فقهية إلا خير دليل وشاهد على ذلك.

يقول الدكتور زكريا ابراهيم «من المؤكد أن اشتغال ابن حزم بالمنطق قد صدر في جانب كبير منه، عن رغبته الدفينة في خدمة الكلام والدراسات الدينية ـــ كما لاحظ المستشرق المجري جولد تسهر ـــ فلم يكن من الغرابة في شيء أن يستمد معظم أمثلته المنطقية من الفقه : كما سيفعل من بعد الامام الغزالي في كتابه المستصفى» (90).

ويظهر أن هذا الأسلوب الذي ابتكره ابن حزم، وقلد فيه الغزالي كان مثار اعجاب الشيخ الموفق الذي قدم لكتابه الروضة في الأصول بمقدمة منطقية، تأسيا بما فعله الامام الغزالي كما ونجد ابن قدامة ينقل بعضا من أشعار ابن حزم مما يتعلق بمكارم الأخلاق، يقول الذهبي : أنشدنا أبو الفهم بن أحمد السلمي، أنشدنا ابن قدامة، أنشدنا ابن البطي، أنشدنا أبو عبد الله الحميدي أنشدنا أبو محمد علي بن أحمد لنفسه :

لا تشمتن حاسدي ان نكبة عرضت ... فالدهـــر ليس على حال بمتـــرك
ذو الفضل كالتبر طورا تحت صيفعة ... وتـــارة في ذرى تاج على ملك (91)

ولعلنا نكون بهذا قد اهتدينا على أول حلقات الوصل، التي تربط بين ابن قدامة المشرقي وبين ابن حزم الأندلسي، والتي يحتل فيها الامام الغزالي حلقة الوصل بين فترتين زمنيتين متباعدتين. وإذا أضفنا إلى ذلك ما يكنه الشيخ الموفق من الاحترام والتقدير لكل من يلتزم بالنصوص الشرعية في الاستدلال، وما ورد من احترام ابن حزم وتقديره لمسند أحمد بن حنبل، واعتماده كمصدر من مصادره المعتمدة

---

(90) ابن حزم / زكريا ابراهيم ص 112. ويذكر الدكتور عبد الرحمن خليفة أن غرض ابن حزم من استشهاده على المنطق بأمثلة فقهية هو القضاء على الرموز التي استعملها المنطقيون السابقون، وصعب على معظم الناس وعامتهم فهمها، فكانت هذه الأمثلة في مستوى يفهمه الجميع، العام والخاص، والجاهل والعالم) أنظر ابن حزم /خليفة ص 139 بتصرف.

(91) سير أعلام النبلاء ج 18 /208. معجم الأدباء 12 /245.

لديه، فإننا ندرك مدى التقارب الذي يجمع بين الرجلين، ويجعل منهما امامين في فن الخلاف، الذي توجاه بكتابي «المحلى» و «المغني».

ومع كون كل واحد منهما اماما في القرآن وتفسيره، وفي الحديث وعلومه، والانساب وتراجم الرجال واللغة والآداب، إلا أن هناك مفارقات كثيرة تفصل بينهما، من الناحية الشخصية ومن الناحية المذهبية، وهذه المفارقات هي التي أوجدت حدا فاصلا بين المذهبين الحنبلي والظاهري من حيث الجملة.

أما من حيث التفصيل فإننا سنشير إلى مواقف الرجلين في أهم القضايا التي تحمل تباينا في وجهات النظر، سواء كان ذلك في قضايا العقيدة أو المنطق أو طرائق الاستدلال، أو ما يجوز به الاستدلال وما لا يجوز.

وبعد هذا فإنه ليس بوسعنا إلا أن نقر بالعلاقة التي تربط بين ابن حزم الظاهري وبين ابن قدامة الحنبلي، بل وتوضح مدى احترام الشيخ الموفق للمذهب الظاهري الذي يمثله ابن حزم أيما تمثيل، فنجد الشيخ الموفق غاضا الطرف عن المقولة الداعية إلى عدم النظر في فقه الظاهرية (92)، فنراه يسوق آراءهم في المسائل ويناقشها مثلما يفعل مع المذاهب الأخرى. ودون تمييز أو تفريق، مما يشعرك بأن الشيخ الموفق يعتبر ابن حزم ممثلا لمذهب من المذاهب الاسلامية، على قدم المساواة مع المذاهب المعمول بها أو تلك التي ماتت بموت صاحبها. وفي هذا ما فيه، من النظرة الشمولية التي جرى عليها العمل عند الشيخ الموفق، وفاق فيها غيره من العلماء ومن ضمنهم ابن حزم الذي لم يخف نقمته على مجتمعه من جراء مالاقاه من حرق لكتبه وسعاية عن الحكام ضده، ودعوة للناس لمنابذته وهجران مؤلفاته.

(92) يقول الذهبي : (وقد حط أبو بكر بن العربي على أبي محمد في كتاب «القواصم والعواصم»، وعلى الظاهرية فقال : هي سخيفة، تسورت على مرتبة ليست لها، وتكلمت بكلام لم نفهمه، تلقوه من اخوانهم الخوارج حين حكم علي رضي الله عنه يوم صفين، فقال : لا حكم إلا لله، وكان أول بدعة لقيت في رحلتي القول بالباطن، فلما عدت وجدت القول بالظاهر، قد ملأ به المغرب سخيف من بادية اشبيلية، يعرف بابن حزم.... خرج عن طريق المشبهة في ذات الله وصفاته، فجاء فيه بطوام..... فيجب أن يتحققوا أنهم ليس لهم دليل، وإنها هي سخافة في تهويل، فأوصيكم بوصيتين : أن لا تستدلوا عليهم، ولا تطالبوهم بدليل) وقد رد عليه الذهبي واعتبر هذا تحاملا على شيخ أبيه مع أنه لم يصل إلى درجته، وجاء بكلام في غاية الجودة والصواب، راجع سير أعلام النبلاء 11 /188 ــ 190.

ومع أن كلا منهما استطاع أن يشق طريقه بين العلماء، وأن يثبت وجوده العلمي، وتفوقه الخلافي، من خلال ما اتصف به من جودة التأليف، واعتماد الرواية، وقوة الحجة والبرهان، إلا أن هذا لم يكن حدا يحول دون اختلافهما في مسائل ذات بال، وذلك بسبب ما تعرض له كل منهما من مؤثرات علمية واجتماعية وسياسية، أعطت لكل منهما الصبغة النهائية لمذهبه الاعتقادي، ورأيه الفقهي، ومرتكزاته في الفتيا واصدار الأحكام الشرعية، واليك بعض هذه المفارقات.

1. باب العقيدة :

يتفق ابن حزم مع أهل السنة والجماعة في أن الله عز وجل ليس في مكان ولا زمان محدودين لقوله تعالى : ﴿ألا انه بكل شيء محيط﴾ (93) فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان، إذ لو كان في المكان، لكان المكان محيطا به من جهة ما، أو من جهات، وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة (94) وتعرض ابن حزم للزمان والمكان والجسمية والعرضية والحركة والتسكون ونفاها جميعا عن الله عز وجل، مع اثباته الماهية والأنية له سبحانه. ومن حقنا أن نسأل ابن حزم عن هذه المصطلحات، وهو يزعم بأنه لا يأخذ إلا بالنصوص، ولا يعمل إلا بظاهرها، فأين هي النصوص القرآنية أو الحديثية التي وردت في الكتاب أو السنة. وتشير إلى هذه المفاهيم التي أثبتها لله عز وجل ؟ وكان من الأليق بابن حزم أن لا ينفي عنه تعالى ما لم ينفه عن نفسه، ولم ينفه عنه رسوله ﷺ ولا صحابته، لأن التوحيد بهذا النفي لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة ولو التزم مذهبه لما نفى عن الله عز وجل ما لم ينفه عن نفسه» (95).

---

(93) فصلت آية رقم (54).

(94) الفصل في الملل والأهواء والنحل 2 /125. المحلى 1 /29. وقد عرف ابن حزم الزمان بأنه «مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا» وقسمه إلى ثلاثة أقسام أحدها : مقيم وهو الذي يسميه النحويون فعل الحال ثم ماض ثم آت وهو الذي يسميه النحويون الفعل المستقبل. كما عرف المكان فقال : المكان لا يكون إلا جرما، لا يجوز غير ذلك، وإنما تركب المكان من جرم أضيف إلى جرم، بمعنى أنه لاق أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكن أو بعضها أو جمعها، على حسب تمكن المتمكن من المكان. ولذلك كان الخلاء باطلا حيث هو مكان لا متمكن فيه، إذ المكان والمتمكن من باب الاضافة فلا يكون متمكن إلا في مكان، ولا مكان إلا لمتمكن» راجع التقريب ص : 61 ــ 64.

(95) ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 175.

كما يتفق معهم في القول بأن القرآن غير مخلوق قولا قاطعا جازما، وان كان في ذلك يخالف مؤسس المذهب الظاهري داود بن علي بن خلف (96) وبالجملة فهو يتفق مع أهل السنة في كون الله عز وجل مغايرا لجميع خلقه ومخلوقاته، يقول في التقريب : «أما الباري عز وجل فخلاف لخلقه كله، من كل وجه، لا تماثل بينه تعالى وبين جميع خلقه، ولا بينه تعالى وبين شيء من خلقه، بوجه من الوجوه البتة» (97).

بينما لا يتفق مع أهل السنة فيما يتعلق بموضوع الصفات، حيث يرى أن لفظ الصفات محال ولا يجوز اطلاقه على الله عز وجل لأن الله لم ينص في كلامه المنزل على لفظة الصفات، ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن لله تعالى صفة أوصفات، ولا جاء ذلك عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به، ولو قلنا أن الاجماع قد يتفق على ترك هذه اللفظية لصدقنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده، بل هي بدعة منكرة، قال تعالى : ﴿ان هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان﴾ (98). ويعتمد ابن حزم في رأيه هذا على ثلاثة أمور هي :

أ. اللغة : فهو يرى بأن الصفة في اللغة واقعة على عرض في جوهر، لا على غير ذلك أصلا. ولذلك نراه يقول بأنه لا تعقل الصفة والصفات في اللغة التي بها نزل القرآن، وفي سائر اللغات، وفي وجود العقل، وفي ضرورة الحس إلا أعراضا محمولة في الموصوفين (99) وهو بهذا ينكر أن تكون أسماء الله مشتقة من صفات ذاته.

ب. أن أول من اخترع أو ابتدع هذا اللفظ هم المعتزلة، ولا تجوز متابعتهم عليه في ذلك.

---

(96) ابن حزم : خليفة ص : 115 وسير أعلام النبلاء 13 /101. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص 203. المحلى 1 /32.

(97) التقريب ص : 70.

(98) سورة النجم آية رقم 23 انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل 2 /120ـــ121. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 189.

(99) الفصل في الملل والأهواء والنحل 2 /173.

ج. أنه لا يجوز أن نضع محل كلمة الصفة لفظ السمة أو النعت للدلالة على نفس المعنى، مع كون اللغة لا تفرق بين هذه الألفاظ.

وإذا قلنا بالمرتكزين الثاني والثالث، فإننا نخالف ابن حزم مرتكزه الأول، لأن ما ذكره خاص بالأعراض والجواهر الحادثة، ولا علاقة له بذات الله عز وجل، فالأعراض لها ما يناسبها، كما أن الذات العلية لها ما يليق بها من غير كيف ولا تشبيه ولا تعطيل، ومع كون ابن حزم يطبق مذهبه الظاهري في أمور الاعتقاد، إلا أن هذا أوقعه ـــ في نظر المحدثين ـــ فيما وقع فيه من اعترض عليهم من المعتزلة، فنفى الصفات كما نفوها، وذهب إلى أن ذات الله تعالى ليست غيره، وأن وجهه ليس غيره، وأن نفسه ليست غيره، وأن هذه الأسماء لا يعبر عنها إلا عنه تعالى، لا عن شيء غيره البتة، ولا يجوز أن يقال انه تعالى ذات ولا أنه وجه ولا أنه نفس، ولا أنه علم، ولا أنه قدرة، ولا أنه قوة (100).

ومع أن النتيجة واحدة عند ابن حزم والمعتزلة، إلا أن النظرة التي انطلق منها كل منهما ـــ وان كانت تعتمد على الظاهر ـــ فانها تختلف عن الأخرى، لكون ابن حزم لم يكن دافعه إلى هذا التنزيه إلا ما ذهب إليه من الظاهرية التي توجب عليه الوقوف عند حرفية النصوص، مع ايمانه بقصور العقل، واحترامه لقدسية الشريعة ومعانيها وألفاظها، وتقريره بأن الحقيقة الالهية، والنصوص الشرعية ظاهرة لاخفاء فيها، وقد خاطبنا الله بها، ونحن قادرون على فهمها وفق الظاهر منها، بينما المعتزلة قالوا بنفي الصفات من العلم والقدرة والارادة والحياة، لأن واصل بن عطاء كان يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين، قديمين أزليين، قال : ومن أثبت معنى وصفة فقد أثبت إلهين (101) وكان مقصده من ذلك الوقوف في وجه الفرق التي تقول بالتعددية بصورة عامة، سواء كانت تنتسب إلى الاسلام أو إلى غيره. ومن المؤكد أن فكرة الصفات لم تكن ناضجة عند عطاء بن واصل، وذلك لما نراه من انتهاء نظرة بعض المعتزلة إلى مخالفة عطاء والقول : بأن جميع الصفات تندرج ضمن كونه تعالى «عالما قادرا»، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان، هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي (102)، في حين أن المعلوم

(100) الفصل 2 /139، الأسماء والصفات 1 /67. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام 1 /420.
(101) الملل والنحل 1 /57، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام 1 /388.
(102) الملل والنحل 9 /58. نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام 1 /427.

عند أهل العلم أن المعتزلة متفقون على نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة، وعلى أن القرآن محدث ومخلوق وأن الله تعالى ليس خالقا لأفعال العباد (103).

وهم ينطلقون في نظرتهم هذه من منطلق الفلاسفة الذين يقولون : إن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها ولا تعدد، ويرون في القول بأن الصفات تحمل معنى زائدا على الذات تعددا وازدواجا، يتنافى مع وحدانية الله عز وجل.

وعلى ما يبدو فإن عدم النضج في الفكرة لم يكن عند المعتزلة فحسب بل شاركهم فيه الامام ابن حزم، ويتضح لنا ذلك من خلال عدم ثباته على القول بنفي الصفات، فقد أثبتها في كتابه «الأصول والفروع» عند رده على الجهمية القائلة بخلق القرآن، فقال : «وكلام الله تعالى صفة قديمة من صفاته، ولا توجد صفاته إلا به، ولا تبين منه، وكلام الله لا ينفذ، ولا تنقطع ولا تفارق ذاته، والله عز وجل لم يزل متكلما ليس لكلامه أول ولا آخر، كما ليس لذاته أول ولا آخر، وجميع صفاته مثل ذاته، وقدرته وعلمه وكلامه ونفسه ووجهه مما يصف به نفسه في كتابه العزيز، كل هذه الصفات، غير مباينة منه تعالى، ولا متجزئة ولا نافذة، ولا منقطعة (104).»

ولعل هذا رأي ابن حزم ابتداء، قبل أن يطبق منهجه الظاهري ويؤلف كتابه الجامع «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الذي يذكر فيه رأيه النافي للصفات بكل صراحة ووضوح.

وفي هذا يقف الامام ابن حزم على طرفي نقيض مع الشيخ الموفق الذي يرى أن الله عز وجل موصوف بصفات ذكرها في كتابه العزيز، أو أشار إليها الرسول عليه السلام في حديثه بما يقره العقل السليم، ويؤيده الشرع الحكيم، حيث أن الأسماء لا يمكن أن تكون مجردة من معانيها، فكانت أسماؤه تعالى مشتقة من أوصافه وأفعاله التي دلت عليها النصوص الشرعية، فبعد أن يسوق لنا الشيخ الموفق بعض آيات الصفات الواردة في كتاب الله، يحدد منهجه ويذكر رأيه في هذه الصفات قائلا : «فهذا وما أشبهه مما صح سنده وعدلت رواته، نؤمن به ولا نرده، ولا نجحده ولا نتأوله بتأويل يخالف ظاهره، ولا نشبهه بصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين، ونعلم أن الله

(103) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص : 38.

(104) نقلا عن كتاب ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 202ـ203.

سبحانه لا شبيه له ولا نظير له، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وكلما تخيل في الذهن أو خطر بالبال فالله بخلافه (105)». فالله عز وجل موصوف بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسانه نبيه عليه السلام، فكل ما جاء في القرآن أوصح في السنة من صفات الرحمٰن وجب الايمان به، وتلقيه بالتسليم والقبول، وترك التعرض له بالرد والتأويل والتشبيه والتمثيل. وما أشكل من ذلك، وجب اثباته لفظا، وترك التعرض لمعناه، ونرد علمه إلى قائله، ونجعل عهدته على ناقله، اتباعا لطريق الراسخين، الذين أثنى الله سبحانه وتعالى عليهم في كتابه المبين (106).

ونهج الموفق في هذا نهج السلف الصالح، من الصحابة والتابعين، ومن تبعهم ممن لا يزيدون في هذه الصفات ولا ينقصون، ولا يتجاوزونها بتفسير أو تأويل بما يخالف ظاهرها، مع عدم تشبيهها بصفات المخلوقين، أو سمات المحدثين، بل يمروها كما جاءت، ويردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها، فما ورد عن النبي عليه السلام ولا عن أحد من سلفنا الصالح تفسيرها، وإنما سكتوا عن ذلك، فيجب أن يسعنا ما وسعهم، خاصة وأن الأمر يتعلق بالاعتقاد، فلا يجوز لنا أن نقول فيها شيئا إلا بأمر توقيفي، فإن لم يوجد ذلك كان عدم الكلام فيها أفضل وأولى، لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، فإذا قلنا لله تعالى يد وسمع وبصر، فإنما هو اثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول انها جوارح ولا نشبهها بالأيدي والاسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات فعل (107).

وقد نقل ابن تيمية عن أبي عمر بن عبد البر «امام المغرب والأندلس» دعوى اجماع أهل السنة على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها، وحملها على الحقيقة لا المجاز، إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة (108).

---

(105) الرد الوافر /عقيدة ابن قدامة ص : 554.

(106) الرد الوافر / عقيدة ابن قدامة ص : 552. اجتماع الجيوش الاسلامية ص : 116.

(107) الرد الوافر /ذم التأويل لابن قدامة ص : 569. اجتماع الجيوش الاسلامية ص : 101 والمنتقى من منهاج الاعتدال ص : 84، 109.

(108) مجموع الرسائل الكبرى 1 /452، 453. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 302.

ويقسم أهل السنة صفات الله عز وجل إلى صفات اختيارية وصفات فعلية. أما الاختيارية فهي التي يتصف بها الله عز وجل وتقوم بذاته بمشيئته وقدرته مثل كلامه وسمعه وبصره وارادته ومحبته ورضاه، ورحمته وغضبه وسخطه، وخلقه واحسانه وعدله، واستوائه ومجيئه ونزوله.

أما الفعلية فكالخالق والرازق والباعث والوارث، والمحيي والمميت، وقد أشار إلى مثل هذا أئمة السنة كأبي عبد الله ابن منده، وأبو بكر عبد العزيز، وعبد الله بن المبارك، وأحمد بن حنبل، والامام البخاري، وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهم من الأئمة (109).

ويفرق الأحناف بين الحلف بصفات الذات وبين الحلف بصفات الفعل كما يشير إلى ذلك النشار (110).

وذكر ابن الوزير: أن من الأسماء التي ادعى صحتها ابن حزم، السيد، السبوح، الحق، الوتر، الدهر، المسعر، المحسن، المحسان، الجميل، الرفيق، الشافي، المعطي، ولم ينسبها إلى حديث أبي هريرة لكن تتبعها من أحاديث متفرقة (111)، كما صحح ابن ماجة منها السيد والسبوح، الجميل، المحسان، المسعر، القابض، الباسط، الشافي، المعطي، الدهر، ثم قال بعد سردها : وكثير منها صحيح المعنى بالاجماع، فلا بأس بالحاق المجمع عليه منها بما في القرآن، لما تقدم من حديث ابن مسعود من قوله ﷺ. أو علمته أحدا من خلقك (112).

وميزان أهل السنة في الأسماء ينطلق من قوله تعالى : ﴿ولله المثل الأعلى﴾ (113) ويقولون : ان معنى ذلك كما يشير إليه أهل اللغة والتفسير، هو الوصف الأعلى، ولا يتعارض هذا مع قوله تعالى ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾ (114) لأنه لم ينزه ذاته عن الوصف مطلقا، حتى يعم الوصف الحسن، وإنما ينزه عن وصفهم له بالباطل والقبح (115).

---

(109) الأسماء والصفات 1 /122، 165. اجتماع الجيوش الاسلامية ص : 76. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 219 (بتصرف).

(110) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام 1 /232.

(111)، (112) ايثار الحق على الخلق ص : 162 — 163. وذكر ابن حزم أنه تقصى تلك الأسماء بالأسانيد الصحاح في كتابه (الايصال).

(113) سورة النحل رقم الآية 60.

(114) سورة الأنعام آية رقم 100.

(115) ايثار الحق على الخلق ص : 175.

ولاشك أن أسماء المدح التي تطلق على العباد على وجه يستلزم النقص فإنها تطلق على الله عز وجل على وجه يستلزم الكمال، مجردة عن نقائص المخلوقين، وذلك كصفات العلم والقدرة والرحمة والحياة وغيرها.

ويقول الامام البخاري : «سمعت نعيم بن حماد الخزامي (شيخه) يقول : من شبه الله تعالى بخلقه فقد كفر، ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر، وليس ما وصف الله تعالى به نفسه ولا رسوله عليه السلام تشبيها» (116).

واستنبط السلف من هذه الآية نفي التشبيه بتعظيم الأسماء الحسنى واثباتها، ولا بنفيها كما قالت القرامطة.

ومن هنا، فان مذهب أهل الحديث جاء وسطا بين الافراط والتفريط، فلا ينفون الصفات بحيث يكونون كالمعطلة، ولا يجعلون الصفات غير الذات كما تفعل المشبهة والمجسمة، فجاء رأيهم خيرا بين شرين، وسلامة بين خطرين، مع أن مقصد النفاة والمثبتين هو تنزيه الله عز وجل عن الشريك أو الشبه بالمخلوقات، ويوضح الشهرستاني السبب الذي ألجأ المحدثين إلى البحث في هذا الموضوع فيقول : «ان السلف من أصحاب الحديث، لما رأوا توغل المعتزلة في علم الله ومخالفة السنة، التي عهدوها من الأئمة الراشدين، ونصرهم جماعة من بني أمية على قولهم بالقدر، وجماعة من بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن، تحيروا في مذهب أهل السنة والجماعة في متشابهات آيات الكتاب وأخبار النبي ﷺ. فأما أحمد بن حنبل وداود ابن علي الأصفهاني وجماعة من أئمة السلف، فجروا على منهج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طرق السلامة، فقالوا : نؤمن بما ورد في الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات (117).

ويذكر البغدادي أن فرقة «الصفاتية» من أهل السنة والجماعة، تشارك الفقهاء من أهل الرأي والحديث في رفض التشبيه والتعطيل، ورفض بدع الرافضة والخوارج والجهمية، وسائر أهل الأهواء الضالة (118).

(116) اجتماع الجيوش الاسلامية ص : 137.
(117) الملل والنحل 1 /137.
(118) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام 1 /259.

ومع ملاحظتنا الاتفاق في وجهة النظر بين أحمد بن حنبل وداود الأصفهاني مؤسس المذهب الظاهري إلا أن ابن حزم لم يلتزم بما وضعه داود الظاهري، وقال بنفي الصفات كما ذكرنا من قبل، مما يضفي على هذه المسألة المهمة، ذات العلاقة بالعقيدة، شبح الاختلاف بين ابن حزم وبين الشيخ الموفق.

وللاطلاع على وجهة نظر كل من الفريقين، فإننا سنختار مسألة الاستواء للحديث عنها كمثال على ذلك.

فأما ابن حزم، فإنه بعد أن يأتي بالأدلة على فساد رأي المجسمة والمعطلة والمعتزلة والمؤولة، التي تقول بأن الاستواء بمعنى الاستيلاء، وفساد رأي القائلين بأن الاستواء ينفي عن الله عز وجل الاعوجاج الذي هو عكس الاستواء، يقرر أن معنى الاستواء المذكور في الآيات الكريمة، إنما يقصد به الانتهاء، أو انتهاء الخلق إليه، بمعنى أن العرش هو آخر مخلوقات الله، وليس وراءه خلق، وهو نهاية جرم المخلوقات، فليس خلقه خلاء ولا ملاء، ثم يستدل على رأيه هذا بما يلي :

أ. حديث الرسول عليه الصلاة والسلام حين ذكر الجنات وقال : فاسألوا الله الفردوس الأعلى، فإنه وسط الجنة، وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن»، فصح أنه ليس وراء العرش خلق.

ب. اللغة تؤيد وقوع معنى الانتهاء على الاستواء بدليل قوله تعالى : ﴿فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما﴾، (119) أي فلما انتهى إلى القوة والخير، ثم يقول بعد ذلك. «وهذا هو الحق، وبه نقول، لصحة البرهان به، وبطلان ما عداه» (120).

وأما ابن قدامة، فإنه يقف من هذه المسألة موقف من سبقه من السلف الصالح. فلا يؤول، ولا يفسر، لا باللغة ولا بالرأي، وإنما يقول بما قال به القرآن، دون تشبيه أو تكييف، وكل ما تخيل في الذهن أو خطر بالبال، فالله بخلافه، فهذا ونحوه، مما أجمع السلف رحمهم الله على نقله وقبوله، ولم يتعرضوا إلى رده وتأويله، ولا تشبيهه ولا تمثيله. ثم أشار إلى ما نقل عن محمد بن الحسن من قوله :

---

(119) سورة يوسف آية رقم 22.

(120) الفصل في الملل والأهواء والنحل 2 /125 بتصرف. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 336.

اتفق الفقهاء كلهم، من الشرق إلى الغرب، على الايمان بالقرآن والأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله ﷺ في صفات الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه [121].

ويتضح مما سبق أن منهج ابن قدامة في تعامله مع الأسماء والصفات أقوم وأضبط وأكثر التزاما من مذهب ابن حزم، الذي يمكن أن يشتم منه التحديث حين يقول بأن آخر مخلوقات الله هو العرش وليس بعده خلاء ولا ملاء وهذا في حقيقته اجتهاد وليس نص، كما أنه استعمل المعنى اللغوي المذكور للعبد وطبقه على الذات الالهية. وهو مع أخذه بالظاهر في الأحكام والاعتقاد، إلا أنه في هذه الألفاظ المتشابهة، يرى بذوقه وعلمه بأساليب العرب، أنه لا يراد بالوجه غير الذات، كذلك يفسر اليد في قوله تعالى : ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ [122] بقوله : الله فوق أيديهم، وفي قوله : ﴿بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ [123] الله ينفق كيف يشاء وهكذا [124].

ويصور لنا انخل بلنثيا مذهب ابن حزم في الالهيات أجمل تصوير فيما ينقله عن أستاذه آسين بلاتيوس، فيقول : «اجتهد أن يطبق على الالهيات أصول المذهب الظاهري الذي اعتقده، متبعا في ذلك قواعد عامة، أوجزها الأستاذ آسين بلاثيوس فيما يلي : الأخذ بالمعنى الحرفي «الظاهر» للفظ القرآن و «الاجتهاد» في تفسير الآية تفسيرا عقليا طبيعيا، اجتهادا يقوم على ما ورد في معاجم اللغة من معاني الألفاظ، وما قرره اللغويون من قواعد العربية وأصولها، والتزم ما أجمعت عليه الأحاديث الموثوق فيها، مما سنده عن الصحابة أو ما قرره «اجماع» المسلمين، وذلك دون «تقليد» لرأي أي مذهب معين [125]».

ويرفض ابن قدامة هذا الأسلوب في التعامل مع صفات الله عز وجل، لكونه يرى بأن صفات الله لا يمكن أن تدرك بالعقل ــ الذي لا يتصور إلا ما يرى ــ

---

(121) الرد الوافر / عقيدة ابن قدامة ص : 554، 568.

(122) سورة الفتح آية رقم 10.

(123) سورة المائدة آية رقم 64.

(124) تاريخ المذاهب الاسلامية 2 /393. ابن حزم وموقفه من الالهيات ص : 307. ويشير إلى أن ابن حزم يفسر اليد بمعنى النعمة أيضا.

(125) تاريخ الفكر الأندلسي ص : 219 ــ 220.

والله عز وجل لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ولا نظير له ولا شبيه، كما يرى أن حمل اللفظ على أحد معانيه من غير تعين يحتمل الخطأ، فيحمل على غير مراد الله عز وجل ويوصف الله بغير ما وصف به نفسه، ويسلب عنه صفة وصف بها قدسه، ورضيها لنفسه، فيجمع بين الخطأ من هذين الوجهين، وبين كونه قال على الله ما لم يعلم، وتكلف ما لا حاجة إليه، ورغب عن طريق رسول الله ﷺ وصحابته، وسلفه الصالح، وركوبه طريق جهم وأصحابه من الزنادقة (126).

2. التأويل :

يقوم مذهب ابن حزم كما هو شأن سلفه في المشرق على رفض تأويل النصوص، سواء في مجال الفقه أو في مجال العقيدة، يقول الدكتور زكريا ابراهيم : «فقد رأيناه يحكم المباديء الظاهرية في مناقشته الجدلية لعقائد اليهود والنصارى، وغيرهم من فرق المسلمين، خصوصا في رفضه لمبدأ تأويل النصوص، اقتناعا بأن كلام الله تعالى، واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة، اللهم إلا أن يأتي نص أو اجماع أو ضرورة حس، على أن شيئا منه ليس على ظاهره، وأنه قد نقل عن ظاهره إلى معنى آخر، فالانقياد عندئذ واجب لما يوحيه ذلك النص والاجماع والضرورة (127)».

ويقول الدكتور ممدوح حقي في مقدمة كتاب «حجة الوداع» لابن حزم في وصف طريقته في معالجة المواضيع بوضوح وصراحة : انه لا يؤول كالباطنية، ولا يقيس كالحنفية، ولا يكني ولا يوري ولا يغمغم، بل يمشي قدما واضحا صريحا، لا يحمل اللفظ أكثر مما يطيق من معنى ولا يدعي دعوى إلا أرفقها بشاهدها وأيدها بمروي متسلسل الاسناد... (128).

فإن ابن حزم إذن لا يقول بالتأويل انطلاقا من مذهبه القائل بوجوب العمل بظاهر المعاني والنصوص، وذلك لما في ذلك من احترام وتقدير للنص، ما لم توجد قرينة من نص أو اجماع أو ضرورة تنقل المعنى الظاهر إلى معنى آخر، كما ويرفض

---

(126) الرد الوافر / ذم التأويل ص : 579.
(127) دلالة الكتاب والسنة 2 /615. ابن حزم الأندلسي / زكريا ص : 182.
(128) نقلا عن ابن حزم الأندلسي / زكريا ابراهيم ص : 145.

ابن حزم التأويل انطلاقا من اعتقاده بأن الحقيقة الالهية بادية للعيان، وليست بحاجة إلى تأويل، فالله عز وجل لم يخاطبنا إلا على قدر عقولنا، ومن أوّل فقد تعدى على حدود الله، وأضاف إلى دين الله ما ليس منه ـــ بعد أن كمل نزوله على رسولنا عليه الصلاة والسلام ـــ، وافترى على الله ورسوله، لا يفعله إلا من ظلم نفسه، وقال بالقياس والتعليل والتقليد والاستحسان والرأي، وهي أمور قد صب ابن حزم جام غضبه على من قال بها، دفاعا عن الشريعة، وانتصارا لمذهبه الذي تبناه.

وفي الوقت الذي نجد فيه ابن قدامة يتفق مع ابن حزم في حرمة التأويل، فإننا نلاحظ اختلاف الأدلة التي من خلالها يتوصل إلى ذلك، فلا يعيد ذلك إلى الظواهر أو أن الحقيقة الالهية بادية لاخفاء فيها، بل يعتمد على نصوص من الكتاب والسنة والاجماع والمعنى.

فمن الكتاب قوله تعالى ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله﴾ (129). ويستدل ابن قدامة من هذه الآية على حرمة التأويل لكون الله عز وجل قدم مبتغي تأويل المتشابه، وقرنه بمبتغي الفتنة في الذم، ونفى أن يكون الراسخون يعلمون تأويله لوجوه.

أحدها : أن الله ذم مبتغي التأويل، ولو كان معلوما للراسخين لكان مبتغيه ممدوحا غير مذموما.

الثاني : أن النبي ﷺ قال : إذا رأيتم الذين يبتغون ما تشابه منه، فهم الذين عنى الله فاحذروهم، يعني من اتبع التشابه، فهو من الذين في قلوبهم زيغ، فلو علمه الراسخون لكانوا باتباعه مذمومين زائغين، والآية تدل على مدحهم، والفرق بينهم وبين الذين في قلوبهم زيغ وهذا تناقض.

الثالث : أن الآية تدل على أن الناس قسمان، لأنه قال : «فأما الذين في قلوبهم» وأما لتفصيل الجمل، فهي دالة تفصيل فصلين : (أحدهما) الزائغون المتبعون للمتشابه، و(الثاني) الراسخون في العلم، ويجب أن يكون كل قسم مخالفا للآخر فيما وصف به...

(129) سورة آل عمران، آية رقم 7.

الرابع : أنه لو أراد العطف لقال : ويقولون بالواو، لأن التقدير والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون.

الخامس : ان قولهم آمنا به، كل من عند ربنا، يشعر بالتفويض والتسليم لما لم يعلموه، لعلمهم بأنه من عند ربهم، كما أن المحكم المعلوم معناه من عنده.

السادس : ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا إذا رأوا من يتبع المتشابه ويسأل عنه، استدلوا على أنه من أهل الزيغ، ولذلك عد عمر صبيغا من الزائغين، حتى استحل ضربه وحبسه وأمر الناس بمجانبته... ومن السنة : أن رسول الله ﷺ تلا هذه الايات وأبلغها لأصحابه، وأمرهم بتبليغها ولم يفسر ولم يؤول، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة بالاجماع، حيث لو كان لهما تأويل للزمه بيانه، ولم يجز له تأخيره، وأجمع الصحابة على ترك التأويل من بعده عليه الصلاة والسلام، فيجب اتباعه ويحرم خلافه.

ومن المعنى : فإن صفات الله تعالى وأسماءه لا تدرك بالعقل، لأن العقل إنما يعلم صفة من رآه أو رأى نظيره، والله لا تدركه الأبصار، ولا نظير له ولا شبيه، فلا تعلم صفاته وأسماؤه إلا بالتوقيف، كما أن المتأول، يكون مخاطرا خطرا عظيما من غير حاجة إلى ذلك، لاحتمال أن يقول على الله غير الحق، وأن يصفه بصفة لم يصف بها نفسه. ثم يخلص ابن قدامة إلى القول بتحريم التأويل (130).

ويرد ابن قدامة على من يتهمم بالتأويل في بعض الأخبار والآيات، كما في قوله تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم﴾ (131) أي بالعلم، ونحو هذه الآيات فيقول : نحن لم نتأول شيئا، وحمل هذه اللفظات على هذه المعاني، ليس بتأويل، لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره. وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ، بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازا، ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة، كاسم الراوية والظعينة، وغيرهما من الأسماء العرفية، فإن ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة،

---

(130) الرد الوافر / ذم التأويل ص : 576 ــ 579 بتصرف. ويتفق ابن حزم مع ابن قدامة في أن قوله تعالى : ﴿والراسخون في العلم﴾ ليس معطوفا على الله، وانما هو ابتداء كلام وقضية جديدة، وعطف جملة على جملة لبرهان ضروري (التقريب ص : 175).

(131) سورة الحديد آية رقم 4.

وصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلا يحتاج إلى دليل... وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قولهم «الله معك» أي بالحفظ والكلاءة، فإن ابن عباس ومالكا وسفيان وكثيرا من العلماء قالوا في قوله. وهو معكم أي علمه [132].

3. المنطق :

يعتبر ابن حزم من رواد علم الكلام والمنطق، بل ومن المهتمين والعاملين به، لاعتباره اياه، الوسيلة الأفضل لتمحيص الأخبار والمذاهب والديانات المنتشرة في هذا العالم الفسيح، ولذلك نجده يربط بين علم التاريخ الذي يسميه (بعلم الخبر) وبين المنطق ربطا قويا، ويجعله من الحكم الفصل في كل علم من العلوم التي يتداولها البشر بما فيها الطب والهندسة والنجوم، مع تأكيده في أكثر من موضع بأن مجال الشريعة مختلف عن مجال العقل الخالص.

ويدافع ابن حزم عن موقفه هذا، وعن اشتغاله بالمنطق والفلسفة، ضد أولئك الذين يحتجون عليه بأن السلف الصالح لم يعملوا بذلك فيقول : «ان هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي، واصل بما مكنه الله فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه إليه، وهكذا سائر العلوم، فما تكلم أحد من السلف الصالح رضوان الله عليهم في مسائل النحو، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها اختلفت المعاني في اللغة العربية، وضع العلماء كتب النحو، فرفعوا اشكالا عظيما، وكان ذلك معينا على الفهم لكلام الله عز وجل، وكلام نبيه ﷺ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى، فكان هذا من فعل العلماء حسنا، وموجبا لهم أجرا وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه، فان السلف الصالح غنوا عن ذلك كله. بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، يرى ذلك حسا، ويعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب، وأنه قريب النسبة إلى البهائم [133]».

---

(132) الرد الوافر / ذم التأويل ص : 580 ــ 581. مجموع فتاوي ابن تيمية 5 /103.

(133) التقريب ص 3. ابن حزم الأندلسي / خليفة ص : 145ــ146. وقد ضاعت جميع مؤلفات ابن حزم الفلسفية والمنطقية، باستثناء كتاب (الأخلاق والسير في مداواة النفوس) وهو كتاب أشبه بسجل يوميات دون فيه ابن حزم ملاحظات أو اعترافات تتصل بسيرة حياته. ومن أقواله في==

وهذا يشعر برغبة ابن حزم في دراسة وتدريس، وتعلم وتعليم، ونشر المنطق بحماس لا يقل عن حماس الشيخ الموفق في محاربة هذا العلم والتحذير منه، والدعوة إلى عدم جواز الاستدلال به حتى ولو كان ذلك في سبيل الرد على المخالفين. وقد ذهب البعض إلى اعتبار ابن حزم من أشهر رجال الفكر الفلسفي في الأندلس، حيث جعله في عداد ابن طفيل وابن رشد (134).

ونظرا لما كان يتصف به المجتمع الأندلسي من ثقافة عامة، علماء وعامة، فقد قام ابن حزم باستبدال الرموز المنطقية بالأمثلة الفقهية، لتسهيل علم المنطق وتقريبه إلى الأفهام، ليتسنى لكل مواطن أن يشارك في مجالس الأدب والمناظرة، التي كانت تعقد في أماكن كثيرة ويحضرها مختلف المستويات.

ولا يخفي ابن حزم افتخاره واعتزازه بكونه سباقا إلى تسهيل العلم الذي وعرته الأوائل، وعبرت عنه بحروف الهجاء، فاستطاع أن يوصله إلى مختلف المستويات وأن يجعل مقياسا وضابطا لكل ما اختلف فيه الناس فيقول في باب البرهان من كتاب التقريب لحد المنطق : «واعلم أن الكلام الذي تتأهب لإيراده دأبا، وننبهك على الاصاخة إليه، هو الغرض المقصود من هذا الديوان، وهو الذي به نقيس جميع ما اختلف فيه، من أي علم كان فتذوقه ذوقا لا يخونك، وتدبره منعما، وتحفظ جدا، فهو الذي وعرته الأوائل، وعبرت عنه بحروف الهجاء، ضمانة به، واحتسبنا الأجر في ابدائه وتسهيله، وتقريبه على كل من نظر فيه للاسباب التي ذكرنا في أول ديواننا هذا... فقربنا من ذلك بعيدا، وبينا مشكلا، وأوضحنا عويصا، وسهلنا وعرا، وذللنا صعبا، ما نعلم أحدا سمح بذلك، ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا، ولله الحمد أولا وآخرا (135)».

وهذا خلاف ما يذهب إليه الموفق، الذي يرى بأن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وما يستنبط منهما من المعقول والمعنى، كفيل بقطع حجج المعارضين،

= هذا الكتاب : «من أساء إلى أهله وجيرانه فهو أسقطهم، ومن كافأ من أساء إليه منهم فهو مثله، ومن لم يكافئهم فهو سيدهم وأفضلهم والعرض أعز على الكريم من ماله، ينبغي للكريم أن يصون جسمه بماله، ويصون نفسه بجسمه، ويصون عرضه بنفسه، ويصون دينه بعرضه، ولا يصون بدينه شيئا أصلا» انظر تاريخ الفكر الأندلسي ص : 217ـــ218، ويظهر أن المؤلف لم يطلع على كتاب التقريب لحد المنطق.

(134) انظر تاريخ التعليم في الأندلس ص : 337.

(135) التقريب لحد المنطق ص : 116.

مهما كانت آراؤهم وبراهينهم، فألف كتابه الذي لم نقف عليه في «تحريم النظر في علم الكلام»، كما عرفنا موقف الحنابلة من أبي الوفاء ابن عقيل حين علموا بأنه يتلقى علم المنطق والفلسفة على يد بعض المعتزلة في وقته، وهذا يوضح التباين الكبير بين وجهتي نظر ابن حزم وابن قدامة حيث يرى الأول أنه مأجور على تأليفه في المنطق وتسهيله على الناس باستعمال الأمثلة الفقهية في حين يرى الثاني أن مجرد النظر في علم الكلام يعتبر حراما.

ولو أخذنا في الاعتبار المعنى العام للمنطق الذي لا يخرج عن كونه ترتيبا لقضايا معينة بطريقة مخصوصة لتصل من خلالها إلى نتيجة ما، فإننا لا نستطيع أن ننفي هذا المنطق عن الامام الموفق، ولا عن غيره من العلماء على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، فليس ما يطلقون عليه «بالمعقول» أو «بالمعنى» إلا جانبا استنباطيا بطريق العقل، يتولد من ترتيب المعاني بعضها على بعض ترتيبا منطقيا يوصل إلى تلك النتيجة (136).

وهذا يوصلنا إلى أن الجانب الذي يحرمه ابن قدامة من المنطق وهو الاستدلال على القضايا الشرعية والاعتقادية بالطريقة المنطقية المعهودة عند الفلاسفة والمناطقة التي تعتمد على العرض والجوهر، والتصور والتصديق، والكلي والجزئي، والمقدمات الصغرى والكبرى، وغيرها من القضايا المنطقية، والمصطلحات الفلسفية في التعبير عن ذات الله عز وجل أو أسمائه وصفاته. ويؤيد ما ذهبنا إليه ما قام به الشيخ الموفق من وضع مقدمة منطقية لكتابه الروضة في الأصول، ولا يمكن أن يكون مثل هذا الأمر محرما — كما هو في نظر المؤلف — ثم يقدم عليه، مخالفا الحكم الشرعي المقرر لديه، والمنهج المذهبي الذي قبله لنفسه، ونسب إليه، ولا أعتقد أن عدول الموفق عن تلك المقدمة المنطقية كان عن نظرة تحريمية وإنما كان مراعاة لمشاعر الحنابلة الذين ينتسب إليهم، فهو أقرب إلى العاطفة منه إلى الحكم الشرعي.

4. المناظرة والجدل :

اشتهر ابن حزم بالمناظرة والجدل، وذاع صيته فيه، حتى وصف بأنه رجل

(136) انظر على سبيل المثال استدلال ابن قدامة عن طريق «المعنى» على صحة مذهب السلف في موضوع الصفات. (الرد الوافر /ذم التأويل ص : 579).

جدلي. ونظرا لاعتنائه بالمنطق والفلسفة، فإنه يبني جدله ومناظراته على أسس عقلية منطقية، وقد حرص على بيان الأركان والشروط للجدل الصحيح والمناظرة الفاضلة، وذكر في المقابل وجهان للجدل المذموم هما :

1. أن يجادل بغير علم،

2. أن يجادل ناصرا للباطل، وفي هاتين يكون المتناظران غالطين أو مغالطين، أو أحدهما جاهلا والآخر غالطا أو مغالطا (137)، ويدخل ابن حزم ضمن هذه الفئة. أولئك الذين يتبجحون بقدرتهم على الجدل، الذي يحمل بعضهم على الادعاء بأنه قادر على أن يجعل الحق باطلا والباطل حقا، ويحذرنا منهم فيقول : فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين فانهم سلفة أرذال، أهل كذب وشر ومخرقة (138)، والكذب عنده هو أصل كل فاحشة، وجامع كل سوء وجالب لمقت الله، ولا شك أن منه تقولك على صاحبك ما لم يقل، أو أن يتكلم صاحبك في مسألة فتنتقل عنها إلى مسألة أخرى، وكأنك لم تسمع كلامه في الأولى.

أما المناظرة الفاضلة ـــ عند ابن حزم ـــ فهي التي يكون فيها المتناظران طالبي حقيقة، لا مجرد متصارعين، يريد كل منهما أن يكون هو الغالب لا المغلوب، كما تكون عاقبتها حميدة تنحل عن خير مضمون، لما يقوم به المناظر المنصف من تأمل في مقدماته ومقدمات خصمه، ونتائجه ونتائج خصمه، دون أن يرضى لنفسه من خصمه إلا بالحق الواضح، فكل من المتناظرين مخلصان في طلب الحق، بحيث يكون أحدهما موقنا والثاني لم يقف على الحقيقة فهو يطلبها ولا يقبل لنفسه أن يتعداها.

كما أشار ابن حزم في كتابه «أخلاق النفس والسيرة الفاضلة» إلى الصفات الأخلاقية التي يجب أن تتوافر في أهل الجدل والمناظرة نذكر منها ما يلي :

أ. التحذير من التقول على الخصم ومن التباهي بالرأي، أو تسفيه حجج الآخرين بغير وجه حق، وكأن ابن حزم يرى أن ما كان يقوم به من شدة خصومه، وعدم صفح أو نسيان الثأر، وسخرية من آراء العلماء المعاصرين أو المناضرين له، هو

(137) التقريب لحد المنطق ص : 186 بتصرف. ابن حزم / زكريا ابراهيم ص 133 بتصرف.
(138) التقريب لحد المنطق ص : 195.

وجه حق يجعل مثل هذا الشرط بعيدا عن تصرفاته عامة، مع أنه يأخذ عليه العلماء في مناظراته ومجادلاته، أنه كان يحرف كلم النصوص، أو يفسرها تفسيرا ملتويا، مقصودا، أو بترنصوص من يجادلهم من أصحاب المذاهب أو الأديان الأخرى بترا مشوها مفسدا وما إلى ذلك (139).

ب. أن يطلب الحق لنفسه لا لكسب مديح الناس أو التفاخر بأية موهبة عقلية، يقول في التقريب : «واياك والامتداح بما تحسن، واترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسن، ولا تحقر أحدا حتى تعرف ما عنده، فربما فجأك منه ما لم تحتسب» (140).

ج. عدم معارضة الخطأ بالخطأ، لأن هذا لا يجوز في المناظرة المنصفة الفاضلة، التي يقصد منها الحق وحده لا شيء غيره.

د. أن يوضح المتناظر أسئلته، ويحدد موضوعه تحديدا دقيقا، ولا يتعمد استعمال المغلق الذي لا يفهمه السامعون، أو يكون محمولا على أكثر من معنى لتعمية الموضوع على الخصم.

ثم يوضح ابن حزم بعد ذلك العلوم التي يجب أن يطلع عليها طالب الحقيقة، الجالس على كرسي المناظرة، فيقول : ولابد لطالب الحقائق من الاطلاع على القرآن ومعانيه ورواية ألفاظه، وأحكامه، وحديث النبي ﷺ وسيره الجامعة لجميع الفضائل المحمودة في الدنيا، الموصلة إلى الآخرة، ولابد مع ذلك من مطالعة الأخبار القديمة والحديثة، والاشراف على قسم البلاد، ومعرفة الهيئة، والوقوف على اللغة التي تقرأ الكتب المترجمة بها، والتحري في وجوه المستعمل منها، ولابد له من مطالعة النحو، ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني، بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ، ومواضع الإعراب منها (141).

ولاشك أن ابن حزم ومن بعده الموفق، كانا على درجة من الاطلاع تؤهلهما لخوض غمار المناظرة، والاحتمال كبير في أن يكون الامام الموفق قد استفاد من

---

(139) تاريخ الفكر الأندلسي ص : 215.
(140) التقريب لحد المنطق ص : 196.
(141) التقريب لحد المنطق ص : 198 ــ 199.

طريقة ابن حزم في تفنيد ادعاءات الخصم التي لا يبدأ فيها بمهاجمة خصمه، أو تسفيه رأيه، أو الطعن في شخصه، بل هو يحاول على قدر المستطاع سرد حجج خصمه واحدة بعد الأخرى، موردا في كثير من الأحيان، أقاويل الخصم بحذافيرها، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يكشف لنا عما تنطوي عليه من بطلان (142)، وهذه هي نفس الطريقة التي اتبعها الموفق في مناظراته وقد أشرنا إلى بعض ذلك في مناظرته مع الفخر ابن تيمية والناصح الحنبلي.

ومع أن كل واحد منهما يعتمد على الأدلة الشرعية في مناظراته، إلا أن ابن حزم يعتمد على المنطق الذي يقوم على أساس المباديء العقلية المقررة في أوائل الحس وبداءة العقل.

ويتصف ابن قدامة في محاضراته ومناظراته بالحلم وسعة الصدر، وعدم تخطي حدود الأدب في الحديث، فلا يسمح لنفسه بأن يصدر الشتائم والنعوت السيئة بالطريقة التي يستعملها ابن حزم حتى أصبحت علامة عليه، وقد نقل الذهبي أن ابن قدامة كان يقابل خصمه بتبسمه في الوقت الذي كان يصيح فيه الخصم ويحترق.

وبالنظر والتدقيق في طريقة الشيخ الموفق في المناظرة، نلحظ اهتمامه أولا وقبل كل شيء بتحرير موضع النزاع، حيث هي البداية الصحيحة في نظره، لوضع النقاط على الحروف، والانطلاق بوضوح لا غموض فيه، وهذا ما قرره في بداية رده على الفخر ابن تيمية في مسألة تخليد أهل البدع المحكوم بكفرهم في النار، حيث يقول : «انني لم أنه عن القول بالتخليد نافيا له، ولا عبت القول به منتصرا لضده، وإنما نهيت عن الكلام فيها من الجانبين، اثباتا ونفيا، كفا للفتنة في الخصام فيها، واتباعا للسنة في السكوت عنها، إذ كانت هذه المسألة من جملة المحدثات» (143).

---

(142) ابن حزم / زكريا ابراهيم / ص : 132. وقد يسلك ابن حزم في أحيان كثيرة غير ما سبق. فينثر أدلة الخصوم نثرا، ولا يجمعها ويرد عليها، بل يأتي بالدليل ثم يفنده، وبالدليل ثم يفنده وهكذا، ثم يثبت بعد ذلك حجته، كما فعل في مناقشته أقوال من قالوا بوجوب تحريم ما هو مشتبه سدا للذرائع (أنظر الاحكام ج 6 ص : 2، 16. ابن حزم لأبي زهرة ص : 193).

(143) ذيل طبقات، الحنابلة 2 /154. ويعتبر البعض المناظرة والحوار طريقة من طرق التعلم والتعليم، التي تعتمد على قيام الطالب بطرح سؤال على المعلم الذي يقوم بدوره بالاجابة مع بيان جميع جوانبه وخفاياه، وقد يلجأ المعلم (الأستاذ) إلى طرح ذلك السؤال. (انظر تاريخ التعليم في الأندلس ص : 349).

والالتزام بهذا المبدأ في المناظرة، يحفظ المتناظر من الوقوع في الخلط والغلط، ولا يتكلم في شيء ونظيره يقصد شيئا آخر، فتنتهي المناظرة بالخصومة وعدم الوفاق، بدلا من الحق والاتفاق.

وقد عمل ابن حزم بهذا المبدأ في مناقشته للفقهاء والمحدثين، أكثر من عمله به في المناظرات الاخرى حيث يبقى جانب العقل محدودا في العبادات والأحكام التشريعية والاعتقادية، ومع كل هذا نجد ابن حزم ينهمر بالأدلة على خصمه انهمار المطر في الشتاء، فلا يترك آية ولا حديثا إلا ويدعم به موقفه، ويحاول أن يتعرض لجميع الثغرات حتى لا تكون منفذا لخصمه، فنجد كلامه بخطى ثابتة، وثقة كبيرة، لا يشاركه فيها أحد إلا من كان متثبتا من الحق مثله.

وفي اعتقادي أن هذا الأسلوب الجدلي في المناظرة كان ذا أثر ايجابي على المؤلفات الفقهية التي دونها كل من ابن حزم وابن قدامة، فكان كتاب المحلّى في شرح المجلّى، وكتاب المغني في شرح مختصرالخرقي من أشهر الكتب الفقهية الاسلامية في علم الخلاف.

فطريقة التفريعات من أمهات المسائل، والرد على المخالفين، وتحرير موضع النزاع، وتقرير الحكم الشرعي في المسألة، ترتبط ارتباطا وثيقا بالمناظرة الفاضلة، وبالجدل المنصف الذي يقصد منه الوصول إلى الحق، وبصورة عامة فإن طريقة الجدل التي يعتمد فيها ابن حزم على النصوص والمنطق، أفادته في الدفاع عن عقيدة الاسلام، وفي تفنيد آراء الملل والنحل الفاسدة، التي ادعت بدعاوي ما أنزل الله بها من سلطان، في حين انحصرت مناظرات ابن قدامة ـــ في أغلب الظن ـــ في أمور العقيدة الاسلامية ومع المسلمين فقط فلم يكن له لقاءات ومحاورات مع الزنادقة واليهود والنصارى وغيرهم مثلما كان لابن حزم، الذي ألف في الرد على ابن النغزيلة اليهودي، وبين الأباطيل التي يدعيها اليهود في توراتهم، مثلما فعل في كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» الذي يعتبر خير شاهد على مقدرة ابن حزم الجدلية في مختلف الجوانب، وهذه ميزة لابن حزم لا نجدها عند الشيخ الموفق ولا عند كثير من العلماء غيره.

ونظرا لكون المناظرات التي كان يجريها الشيخ الموفق في الجامع الأموي بعد صلاة الجمعة من كل أسبوع، لم تجمع ولم تدون ـــ كما هو الشأن في

مناظرات ابن حزم ـــ، ولم يصل إلينا منها إلا النزر اليسير، فإن ذلك أفقدنا كثيرا من الجوانب التي يمكننا من خلالها تسليط الأضواء على منهجه وأسلوبه والموضوعات التي ناقشها مع غيره من العلماء، مع عدم شكنا في أن الموفق استفاد من طريقة ابن حزم وأسلوبه في الرد على المخالفين، والدفاع عن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، مما جعل منه صنوا لابن حزم، من حيث جودة التأليف، والشهرة بين العلماء.

ولو أخذنا على سبيل المثال مسألة من «المحلى» وقارناها بما ورد في «المغني» في نفس الموضوع لرأينا مدى الاتفاق الذي أشرنا إليه آنفا.

يقول ابن حزم في المسألة رقم (1262) عن الغصب : «ومن غصب أرضا فزرعها أو لم يزرعها، فعليه ردها، وما نقص منها ومزارعته مثلها، لما ذكرنا من أنه حال بين صاحبها وبين منفعة أرضه، ولا منفعة للأرض إلا الزارع والمزارعة، على ما نذكر في المزارعة ان شاء الله تعالى، وقال الحنفيون : الأرض لا تغصب، وهذا كذب منهم، لأن الغصب هو أخذ الشيء بغير حقه ظلما، وقد روينا من طريق البخاري : نا مسلم بن ابراهيم نا عبد الله بن المبارك نا موسى ابن عقبة عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : قال رسول الله ﷺ : «من أخذ من الأرض شبرا بغير حقه، خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين» فصح أن الأرض تؤخذ بغير حق، فصح أنها تغصب [144]».

ويناقش ابن قدامة هذه المسألة بعد أن يذكر نص الخرقي فيقول : والكلام في هذه المسألة في فصول : أحدها : أنه يتصور غصب العقار من الأراضي والدور ويجب ضمانها على غاصبها، هذا ظاهر مذهب أحمد، وهو المنصوص عن أصحابه، وبه قال مالك والشافعي ومحمد بن الحسن، وروى أبو المنصور عن أحمد فيمن غصب أرضا فزرعها ثم أصابها غرق من الغاصب، غرم قيمة الأرض، وان كان شيئا من السماء لم يكن عليه شيء، وظاهر هذا أنها لا تضمن بالغصب، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف، لا يتصور غصبها ولا تضمن بالغصب، وان أتلفها ضمنها بالاتلاف، لأنه لا يوجد فيها النقل والتحريم، فلم يضمنها، كما لو حال بينه وبين متاعه فتلف المتاع لأن الغصب اثبات اليد على المال عدوانا على وجه

(144) المحلى 5 /144.

تزول به يد المالك، ولا يمكن ذلك في العقار. ولنا قول النبي ﷺ : «من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين» رواه البخاري عن عائشة وفي لفظ «من غصب شبرا من الأرض» فأخبر النبي ﷺ أنه يغصب ويظلم فيه (145).

فانظر إلى هذا التوافق في الرأي مع الاختلاف في أسلوب العرض، فهما يتفقان في القول بوقوع الغصب على الأرض والدور كوقوعه على المتاع أو المال، وكل منهما يعرف الغصب من خلال مناقشته للآراء، وكل منهما يتعرض لرأي أبي حنيفة وأبي يوسف، ويرد عليهما بما ورد في حديث الرسول عليه الصلاة والسلام الذي يرويه الامام البخاري عن عائشة أم المؤمنين، ويقول ابن حزم في وصف رأيهما : «هذا كذب» بينما يقول الموفق «ولنا».

5. **التصـوف** :

عرفنا عن ابن حزم تقديره للنص، واحترامه لظاهره، في نفس الوقت الذي لا يخفي فيه احترامه للعقل والمنطق، ومن هذا المنطلق فإنه يحارب الخرفات ويهاجمها بشدة، لما فيها من مخالفة لقواعد المنطق السليم، وبداهة العقل، نرى ذلك بوضوح في كتابه الفصل حين يتكلم عن النجوم وتأثيرها في النفوس (146)، وفيما ذكره في الرد على ادعاءات اليهود في التوراة من أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تنبع من الجنة، حيث تهكم على قائلها (147). كما أن كتابات ابن حزم في الرد على ابن النغريلة وعلى غيره من أصحاب الفرق الضالة ومعتقداتها لأصدق برهان على عقلانية ابن حزم، التي تفرق بين صورة الحق وصورة الباطل، وتحمله على رفض شطحات الصوفية، والتنديد بمزاعم القائلين بالكرامات وخوارق الأفعال، وبكل الروايات الدينية التي تحفل بالخرافات والأباطيل والأساطير، وبخاصة في الكتب المتداولة بين اليهود والنصارى (148).

ويظهر أن ما وصل إلى علم ابن حزم عن بعض المتصوفة في الأندلس أو غيرها دون أن يشاهده أو يتذوق وجدانياته، كان له أكبر الأثر في نفسيته، ورسم صورة للصوفية والمتصوفة، الذين يعتمدون في تصوفهم على الباطن الذي يرفضه

(145) المغني 5 /241.
(146) الفصل في الملل والأهواء والنحل.
(147) ابن حزم / خليفة ص : 117 بتصرف.
(148) ابن حزم / زكريا ابراهيم ص : 231 بتصرف.

ابن حزم رفضا قاطعا، فما بالك إذا انبنى عليه التواجد والهيام في الذات الالٰهية، أو الاتحاد والحلول ؟

فظاهرية ابن حزم لا يمكن بحال من الأحوال أن تقبل أو تتلاقى مع باطنية المتصوفة، الذين ذكرهم تحت اسم يشعر بأنه لا يعرفهم ولا يعدهم من فرق المسلمين أصلا، حيث قال : «ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقهم» أضاف بعده : ادعت طائفة من الصوفية، أن في أولياء الله تعالى، من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل، وقالوا : من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها، من الزنا والخمر وغير ذلك، واستباحوا بهذا نساء غيرهم، وقالوا أننا نرى الله ونكلمه، وادعى البعض بأنه يجالس الله، وقال غيره : بأن ربه يمشي في الأزقة، حتى أنه يمشي في صورة مجنون، يتبعه الصبيان بالحجارة حتى يدموا عقبيه (149).

ويحق لابن حزم وغيره أن يقف من القائلين بما ذكرنا مثل هذا الموقف، وأن يصف أفعالهم بالشناعة والبشاعة، فلا يمكن لأي عالم يتقي الله عز وجل أن يوافق على تلك الأقوال أو يقول بها، ولكننا لا ندري ماذا يقول ابن حزم في المعتدلة من الصوفية، التي لم يخرج أصحابها عن أحكام الشرع ولو يحلوا حراما ولم يحرموا حلالا ؟ ومع أننا نعتقد جازمين بأن ابن حزم لا يمكن أن يمدح الصوفية أو يهادنها على الأقل، لاعتمادها على الباطن، وقيام أفرادها بما لم يرد عن الله ورسوله في نص واضح وصريح، فإننا لا نملك إلا أن نعترف بالمفارقة بين ابن حزم وبين الشيخ الموفق في هذه المسألة. ونحن نعلم بأن الشيخ عبد القادر الجيلي هو شيخ الموفق وأن أبا عمر ـــ أخ الموفق ـــ قد قطب لمدة ست سنوات في آخر حياته كما أشرنا إليه من قبل.

ومع كون الموفق قد نشأ في بيت صلاح وتقوى وتصوف، فانه لم يبق من الصوفية ما يقومون به من الرقص والتواجد والتمايل وغير ذلك من البدع التي دفعت به إلى تأليف رسالته في ذم ما عليه مدعو التصوف، ومهما كان احترام الشيخ الموفق وتقديره للتصوف والمتصوفة فإن ذلك لا يمكن أن يحمله على غض الطرف عن المخالفات الشرعية، والبدع التي من أجلها ألف رسالته السالفة الذكر.

(149) الفصل في الملل والأهواء والنحل 4 /226 ـــ 227.

6. الأدلة المعتبرة :

تعتبر المدرسة الظاهرية التي يحتل فيها الامام ابن حزم مركز الصدارة مدرسة نوعية فريدة، وتجربة لم يسبق المذهب الظاهري إليها من قبل، ولم يحتذ حذوه أحد من بعد، وذلك لكون المدرسة الظاهرية اعتمدت في تقرير أحكامها على ثلاثة مصادر لا رابع لها، وهي الكتاب والسنة والاجماع.

أما ما دونها من الأدلة، فإن ابن حزم ألف الكتب والرسائل في الرد على القائلين بالرأي والقياس والتعليل، والتقليد والاستحسان.

ولا نستبعد أن يكون ابن حزم قد تأثر في بعض هذا السلوك بما كتبه الامام الشافعي حول نقص الاستحسان، ولكنه توسع في هذا المنهج ليعممه على جميع الأدلة عدا الكتاب والسنة والاجماع في نطاقه الضيق، وأرسى مذهبه على قاعدة قررها لنفسه بقوله : لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها، إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي عليه الصلاة والسلام، أو بما صح عنه عليه الصلاة والسلام من فعل أو اقرار، أو اجماع من جميع علماء الأمة كلها.. وهذا هو قولنا الذي ندين الله به ونسأله عز وجل أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه (150).

ويذكر ابن حزم أن أول بدعة ظهرت في الأدلة هي القول بالرأي، حيث كان أول حدوثه في قرن الصحابة، مع أن كل من روي عنه في ذلك شيء من الصحابة، فهو متبريء منه، غير قاطع به، لأن الرأي هو الحكم في الدين بغير نص، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل (151) مؤيدا رأيه هذا بما رواه من أقوال عن مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل في الندم على الافتاء بالرأي أو في ذم الرأي، كالذي يرويه عن القعنبي أنه قال : ما يبكيك ؟ قال يا ابن قعنب، ومالي لا أبكي، ومن أحق بالبكاء مني، والله لوددت أني ضربت بكل مسألة أفتيت فيها برأيي بسوط سوط، وقد كانت لي السعة فيما سبقت إليه، وليتني لم أفت بالرأي، أو كما قال (152).

---

(150) الاحكام في أصول الأحكام 7 /56.

(151) ملخص ابطال القياس ص : 4.

(152) ملخص ابطال القياس ص : 67، 68.

وفي القرن الثاني الهجري ظهر القول بالقياس، فعمل به البعض وأنكره آخرون وتبرؤوا منه، وقد نقل لنا ابن حزم تعريفه كما قال به المثبتون له، وقال : هو الحكم فيما لا نص فيه، بمثل الحكم فيما فيه نص أو اجماع، فقال حذاقهم : «لاتفاقهما في علة الحكم»، وقال بعضهم : «لاتفاقهما في وجه من الشبه» (153).

ويشن ابن حزم حملته على القياس والقائلين به مفندا أدلتهم من الكتاب والسنة، مستفيدا منها في غالب الأحيان لصالحه، ومعتمدا في ذلك على عدة أمور منها :

1. أن قولهم «لا نص فيه» هو من قبيل المعدوم، لأن الدين كله منصوص عليه.

2. انه حتى لو وجد ما لا نص فيه، فإنه لا يجوز أن يحكم بذلك لكونه دعوى بلا برهان.

3. ان قولهم «لاتفاقهما في علة الحكم» مرفوض، حيث لا علة لشيء من أحكام الله تعالى ودعوى العلة لا دليل عليها ولا برهان، وهو بهذا ينفي العلة، أصلا، ويرى أن انكار ذلك لا يعتبر انكارا لما نص الله ورسوله، وإنما هو انكار لما استنبطه المجتهدون بعقولهم وادعوه بلا نص ولا دليل، فهم بذلك يخبرون عن الله بما لم يخبر، ويقولون على الرسول ﷺ بما لم يقل، مع العلم بأن أول ذنب عصي الله به هو التعليل لأوامر الله بلا نص، وترك اتباع ظاهرها، وذلك قول ابليس ﴿ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين﴾ (154) حيث استنبط علة النهي لهما عن أكلة الشجرة، كما أنه لم يصح التعليل عن صحابي ولا قال به أحد منهم قط (155)، ولم يعمل به صحابي بوجه من الوجوه، ولا تابعي، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر محدث، ظهر في القرن الرابع الهجري عند أصحاب الشافعي، وتابعهم عليهم أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب مالك، مع أنه لم تأت

---

(153) ملخص ابطال القياس ص : 5 وعرف ابن حزم القياس في كتاب التقريب بقوله : هو أن تتبع لفكرك أشياء موجودات يجمعها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد» التقريب ص : 163.

(154) سورةالأعراف آية رقم 20.

(155) ملخص إبطال القياس ص : 49.

رواية ـــ ضعيفة ولا سقيمة ـــ أن أحدا من تلك الأعصار علل حكما بعلة مستخرجة يجعلها علامة للحكم، ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه مما لم يأت في حكمه نص (156).

وبالجملة ـــ كما يقول ابن حزم ـــ فليس في الشرائع علة أصلا بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم وتحليله، ولا ايجاب عمل وترك ايجاب آخر (157).

4. ان أهل القياس يلزمهم لزوما ضروريا ـــ ان حكموا للمشتبهين بحكم واحد ـــ أن يحكموا فيمن ترك أحكام القرآن منا، بما نحكم به من اليهود والنصارى من القتل والسبي للذراري والنساء وأخذ الجزية إن سالموا، فإن تمادوا على قياسهم لحقوا بالصفرية والأزارقة (158)، وعاد هذا الحكم عليهم في تركهم لأحكام القرآن، والعمل بالقياس، وان احجموا عن ذلك تناقضوا وتركوا القياس (159).

5. ان الذين استدلوا على مشروعيته بقوله تعالى : ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾، قالوا : ان معنى «اعتبروا» هو «قيسوا» وليس لهم في ذلك دليل، لأن الاعتبار في لغة العرب لا يقع إلا على التعجب والتفكر، قال تعالى : ﴿لقد كان في قصصهم عبرة﴾ أي عجب، وقال : ﴿وان لكم في الأنعام لعبرة﴾ أي لعجبا لا قياسا، كما أن الآية جاءت عقب قوله تعالى، ﴿يخربون بيوتهم﴾، فلو كان معناه «قيسوا» لكان أمرا لنا بأن نخرب بيوتنا كما أخربوا بيوتهم، ومن هنا وقف ابن حزم بعد ذلك ليقول بأعلى صوته «ما نعلم في الأرض ـــ بعد السوفسطائية ـــ أشد ابطالا لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدعون على العقل ما لا يعرفه العقل، من أن الشيء إذا حرم في الشريعة وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه (160)».

---

(156) الاحكام في أصول الأحكام 7 /117. ملخص أبطال القياس ص : 5، 10.

(157) التقريب لحد المنطق ص : 169.

(158) الصفرية : فرقة من الخوارج من أتباع زياد بن الأصفر، خالفوا الأزارقة والنجدات والأباضية في عدة أمور (انظر الملل والنحل ج1 ص : 184).

(159) الاحكام في أصول الأحكام 7 /115.

(160) الاحكام في أصول الأحكام 7 /194.

ثم حدث بعد ذلك ـــ أي في القرن الثالث الهجري ـــ القول بالاستحسان أو فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط، وذلك باطل لكونه اتباعا للهوى، وقولا بلا برهان، والأهواء تختلف في الاستحسان، فأكثر الناس أخذا به هم أتباع أبي حنيفة، وقد وقع لمالك في النادر، وأما الشافعي والطحاوي من الحنفية فإنهم ينكرونه جملة (161)، ويدلل ابن حزم على ابطال الاستحسان اضافة إلى ماذكر من كونه اتباعا للهوى، وقولا بلا برهان بما يلي :

1. أنه ليس استحسان فقيه أولى بالاتباع من استحسان غيره، لأنه لو صار الدين إلى هذا، لكان لكل واحد أن يشرع بالاستحسان ما شاء (162).

2. انه من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق،، ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين، ولكان تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي نهانا عنه، وهذا محال... والحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال (163).

أما التقليد الذي يعتبره ابن حزم حراما في جميع الشرائع أولها عن آخرها سواء كان ذلك في التوحيد أو النبوة أو القدر أو الايمان، أو الوعيد والامامة والمفاضلة، وكذلك جميع العبادات والأحكام فقد ظهر في القرن الرابع.

وقد عاب على أهل بلاده من المالكية كثرة تقليدهم، وعدم طلبهم للدليل، واستغرب هذا الفعل، لكونهم يقررون بأن المقلد عاص لله عز وجل، وانه ليس هناك بعد رسول الله ﷺ إلا ويؤخذ من قوله ويترك، ومع ذلك لا يتركون قول صاحبهم بوجه من الوجوه، فهم يقرون على أنفسهم بالباطل، ويعترفون بأنهم يدينون به، ويلتزمونه، وهذا في حد ذاته عجب ما بعده عجب.

وعلى هذا فإن ابن حزم يوجب على العامي إذا نزلت به نازلة أن يجتهد في طلب حكم الله ورسوله عليه الصلاة والسلام في كل ما يخص المرء من أمور

(161) ملخص ابطال القياس ص : 5،9،51.
(162) ملخص ابطال القياس ص : 50.
(163) الاحكام في أصول الأحكام 6 /17.

دينه، لأن خطاب الله المتعلق بالنهي عن التقليد، موجه إلى كل واحد منا، عالما أو جاهلا بلا فرق، وإنما الاختلاف يكون في كيفية الاجتهاد، وفي المقدار الذي يستطيعه كل منهم (164).

ولسنا نستغرب مواقف ابن حزم في هذا لعلمنا بمنهجه الظاهري الذي لا يغادر الكتاب والسنة، ولا يتعداهما إلى غيرهما، فيكون من الطبيعي أن يختم كتابه «ملخص ابطال القياس» بقوله : «من المحال الباطل أن يكون الله يأمرنا بالقياس أوبالتعليل أو بالرأي أو التقليد، ثم لا يبين لنا، ما القياس وما التعليل، وما الرأي، وكيف يكون كل ذلك، وعلى أي شيء نقيس، وبأي شيء نعلل، وبرأي من نقبل، ومن نقلد، لأن هذا تكليف ما ليس في الوسع (165)».

وهكذا يقف ابن حزم في وجه الأدلة المختلف فيها ويبطلها، ويتصدى للقائلين بها بكل حزم وقوة، فهل كان موقف الشيخ الموفق متماشيا مع ابن حزم ؟ أم أن له رأيا آخر ؟

ان كتاب «روضة الناظر وجنة المناظر» في أصول الفقه للشيخ الموفق، يعطينا الصورة الواضحة لمواقف الرجل، مع استدلالاته وبراهينه، ويظهر لنا من خلاله الاتفاق بين الرجلين في القول بنفي العمل بالاستحسان، لكونه لم يعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد به سمع متواتر ولا خبر آحاد، ومهما انتفى الدليل وجب النفي، ولاشك أن الاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد، وقبولنا له على هذه الصورة، لا يفرق بين استحسان الصبي والعامي وبين استحسان العاقل والعالم حيث لا دليل لكلام الطرفين، فهما في الحكم سواء (166).

أما القياس، فإن الموفق يعقد له في روضته فصلا تحت عنوان : «اثبات القياس على منكريه» مما يشعرنا بأنه يقول بضرورة العمل به وذلك للاعتبارات التالية :

---

(164) الاحكام في أصول الأحكام 6 /150 ــ 151 بتصرف. وانظر ترتيب المدارك ج 1 ص : 60ــ63.

(165) ملخص ابطال القياس ص : 73.

(166) انظر روضة الناظر ص : 85ــ86.

1. أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس لأفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

2. ان العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية، يتقاضى تحصيلها ورود الشرع بها كالعلل العقلية.

3. ان القياس يفيد ظنا غالبا في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين وواجب (167).

وحين يقف المعارضون ـــ ومن بينهم الظاهرية ـــ ويتهمون القائلين بالقياس بالعمل بالرأي في الدين، وهو أمر مجمع على عدم جواز العمل به، فإن الامام الموفق بعد أن يورد ما ورد عن الصحابة الكرام من أقوال تتفق في النهي عن العمل بالرأي، فإنه يذكر حوادث كثيرة كالحكم بامامة أبي بكر بدون نص، وكقياس العهد على العقد في عهد أبي بكر لعمر، وقتال مانعي الزكاة، وقولهم في الكلالة والجد مع الاخوة، ليدلل من خلالها على أن الرأي المذموم انما ينصرف إلى من استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه، وهذا الأمر مستفاد من قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه : «أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها»، أو ينصرف الذم إلى ترك الترتيب لا إلى أصل القول بالرأي، كما لو قدم انسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها، أوينصرف إلى الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلا للاجتهاد (168).

ثم يتساءل الموفق ـــ بعد أن يسوق أدلة المثبتين للقياس ـــ ويقول : أين في الكتاب مسألة الجد والإخوة والعول..... ثم قد حرمتم القياس وليس في القرآن تحريمه (169).

ويؤخذ من هذا أن الموفق يقول بالتعليل الذي هو عماد عملية القياس، كما ويذكر للعلة المعتبرة شروطا منها : التعدية والاطراد، ويقسم القياس إلى قياس شبه

---

(167) انظر روضة الناظر ص : 147ـــ148. انظر المنخول ص : 327.
(168) انظر روضة الناظر ص : 148ـــ149.
(169) انظر روضة الناظر ص : 152.

وقياس دلالة، ويوقعه على الكفارات والحدود وغيرها من الأحكام الشرعية التي شرعت لمصلحة العباد، ويجري فيها القياس.

كما ويخالف ابن قدامة ابن حزم في موضوع التقليد، حيث ينقل لنا دعوى الاجماع على جواز التقليد في الفروع، ويرى أن التقليد للعامي واجب، لأن تكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل، وتعطيل الحرف والصنائع، وخراب الدنيا (170).

ويعرف ابن قدامة التقليد بأنه قبول قول الغير من غير حجة، ويشير إلى أن الأخذ بما ورد في كتاب الله عز وجل أو على لسان رسوله ﷺ لا يسمى تقليدا.

ويتساءل مرة أخرى، ماذا يفعل العامي إذا وقعت به نازلة جديدة ؟ هل ينتظر حتى يصل إلى رتبة الاجتهاد ؟ أم يسأل العلماء، امتثالا لأمره تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾.... ويكتفي بحكمهم ؟ لأن في ذلك عدم ضياع الأحكام، وعدم تعطل الأعمال ومسايرة من الشريعة لكل زمان ومكان فلا يمكن أن يكون جميع الناس مجتهدين.

(170) انظر روضة الناظر ص : 205ـ206. المنخول ص : 472ـ473.