

العنوان:	جدلية النقل والعقل عند ابن حزم
المؤلف الرئيسي:	السويسسي، عز الدين
مؤلفين آخرين:	البوعزيزي، محمد العربي(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1995
موقع:	تونس
الصفحات:	1 - 185
رقم MD:	857665
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة الزيتونة
الكلية:	المعهد الأعلى لأصول الدين
الدولة:	تونس
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/857665

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

أسلوب APA

السويسبي، عز الدين، و البوعزيزي، محمد العربي. (1995). جدلية النقل والعقل عند ابن حزم (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الزيتونة، تونس. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

أسلوب MLA

السويسبي، عز الدين، و محمد العربي البوعزيزي. "جدلية النقل والعقل عند ابن حزم" رسالة ماجستير. جامعة الزيتونة، تونس، 1995. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

الفصل الرابع :

تساند النقل والعقل في الشريعة

الفصل الرابع :

تساند النقل والعقل في الشريعة

بيننا ان ابن حزم سبق الغزالي وغيره من العلماء إلى تطعيم المباحث الكلامية بمفاهيم المنطق وأنه أول من أقام أصول الدين على قواعد التفكير الأساسية. وهو هنا يواصل العمل بهذا المنهج ويحاول تطبيقه على المسائل الفقهية مما يؤكد ان الفكر الحزمي تغلب عليه روح النظام والنسق ويتميز بالشمول والدقة والصرامة.

ويمكن الوقوف على أوجه المعادلة بين النقل والعقل في الشريعة من خلال النظر في صلة الفقه بالمنطق ومصادر التشريع عند ابن حزم.

أولا : علاقة الفقه بالمنطق

يعظم إكبارنا لمشروع ابن حزم في إثبات الصلة بين الفقه والمنطق إذا علمنا أنه جاء في عصر "يحرم فيه أئمة الدين وعلماء الشريعة"²⁷⁴ الإشتغال بالمنطق، وفي بيئة ينكر فيها الفقهاء ثمرة هذا العلم في الفقه "ويقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين ان الفلسفة وحدود الكلام منافية للشريعة"²⁷⁵ يدل على ذلك ما ذكره ابن حيان (ت 469 هـ) من "ان أهل المنطق بجزيرة الأندلس كانوا يعبرون عن المنطق بـ"المفعل" تحررا عن صولة الفقهاء حتى ان بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا من المنطق فاشتراه خفية خوفا منهم مع أنه أصل كل علم وتقويم كل ذهن"²⁷⁶.

فكان من الطبيعي أن يكون ابن حزم عرضة للمطالب وغرضا للأقوال فيتهم بالتسور على فن المنطق ويدعي صاعد الأندلسي وابن حيان ضلاله في بعض مسالكه لمخالفته أرسطو

²⁷⁴ : صديق الفنجي "أجد العلوم" 543/1

²⁷⁵ : التقريب ص 115، 116

²⁷⁶ : أجد العلوم 521/1. وقد شنع العلماء على من عرب كتب المنطق وأدخلها في علوم الإسلام ونقل عن

بعض الفقهاء قوله : "ما أظن الله تعالى يغفل عن المأمون العباسي (170 هـ-218 هـ) ولا بد أن يعاقبه بما

أنخل على هذه الأمة". م 522/1.

"واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه فكتابه
"التقريب" من أجل هذا كثير الغلط بين السقط"²⁷⁷.

ومهما تكن كثرة علماء التراجم الذين نقلوا كلام صاعد وابن حيان في مؤلف ابن
حزم فإن هذه الدعوى تظل مجردة عن الدليل إذ ليس في مخالفته أرسطو ما يدل على أن ابن
حزم لم يشرف على كلامه ولم يفهم غرض أقواله، ولا في طبيعة الاختلاف بين اللغة العربية
واللغة اليونانية، واستحضار الأمثلة من مألوف الحياة والشريعة، وإنكار القياس والعلية،
وإضعاف قيمة الإستقراء، وهيمنة هاجس التقريب بين الشريعة والمنطق ما يسهل الوقوع في
الوهم ودخول الخطأ على كتاب "التقريب" كما ذهب إلى ذلك الباحث إحسان عباس محقق
الكتاب، فإن دعوى صاعد وابن حيان وغيرهما تظل مجردة عن البرهان. وقد علمنا أن ابن
حيان نقل كلامه عن صاعد فتكون رواية واحدة نسب فيها الغلط إلى ابن حزم وهي لا تسقط
بحال شهادة الحميدي التي فيها ثناء على كتاب التقريب²⁷⁸.

والحق أن ابن حزم كان على اطلاع تام على المنطق الأرسطي إذ كان حاذقاً للغة
اللاتينية وعارفاً بالفروق بينها وبين اللغة العربية وبآثار ذلك في تعاليم المنطق. من ذلك
تأكيدُه أن السؤال بـ "ما" والسؤال بـ "أي" قد يستويان في اللغة العربية وينوب كل واحد من
هذين اللفظين عن صاحبه ويقعان واحداً ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين
الذين قصدنا في الإستفهام، فإن فيها للإستفهام عن العام لفظاً غير لفظ الإستفهام عن أبعاض
ذلك العام ببيان لا يختل على صاحبه أصلاً"²⁷⁹.

ومما يؤكد إتقان ابن حزم للمنطق الأرسطي وتوسعه فيه أنه أظهر براعة في تنقية
هذا الفن وتخليصه مما علق به من تناقضات بعض الأوائل وأغلاط المترجمين وذلك في
الوقت الذي كان فيه المتكلمون والفقهاء "يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما كان عليه
المناطق"²⁸⁰.

من ذلك "أن بعض الأوائل وصفوا أن المقدمة الكبرى يقع فيها لفظة أعم من اللفظتين
الأخريين المشتركة والتي انفردت بها المقدمة الأخرى. وهذا أمر غير صحيح على الإطلاق

277 : الحموي 'معجم الأدياء' 237/12، 238، ابن بسام 'الذخيرة' القسم الأول 167/1

278 : انظر الحميدي 'جذوة المقنيس' ص 291

279 : التقريب ص 1:5 وانظر ص 52، 54

280 : محمد الجليلند 'نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان' ص 63

بل قد أجاز من عليه المعتمد في هذا العلم وهو أرسطاطاليس مرتب هذه الصناعة المساواة في المقدمات وهو الصحيح²⁸¹.

ومن الأغلاط التي التبتت بمنطق أرسطو والتي يعزوها ابن حزم إلى آفات الترجمة ما نقل عن الأوائل انهم "قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذاً من الأجناس والفصول وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا : إن كل حد رسم. فأوجبوا أن الحد مأخوذ من الأعراض أو أن بعض الرسم مأخوذ من الفصول وهذا ضد ما قالوه قبل. وأيضاً قالوا : إن الرسم غير الحد ثم قطعوا بأن الحد هو بعض الرسم وهذا تناقض كما ترى²⁸².

وبهذا يتبين أن ابن حزم يرجع إليه الفضل في الدفاع عن منطق أرسطو وصونه من التحريف والزيادات. وقد مهد بهذا العمل لمشروعه الفقهي المتمثل في إثبات الحاجة إلى المنطق في الشريعة.

1 - إثبات التوافق بين الفقه والمنطق

هذا التوافق يتجلى في ثلاثة مظاهر :

- تقريب مفاهيم المنطق بالأمثلة الفقهية : وهذا بين من خلال العنوان الكامل لكتابه في المنطق : "التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية" وقد سبق ابن حزم الإمام الغزالي إلى ذلك غير أنه مسبق بابن سينا الذي استقى من الطب أمثلة قرب بها مفاهيم المناطق. ومن أمثلة هذا عند ابن حزم أنه يشرح أقسام القضية الجامعة بمثال من الشريعة وهو قوله تعالى "وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"²⁸³ "فكل ما نكح الأب من النساء على الابن حرام، وهند نكحها أبو زيد، فهند على زيد حرام. فالحد المشترك ههنا النكاح والأب، والحدان المقسمان : أما في المقدمة الكبرى فالنساء والابن والحرام، وأما في الصغرى فزيد وهند وهما الخارجان في النتيجة."²⁸⁴

وفي موضع آخر يبين ابن حزم أن من أسباب "تجاذب فنون الاختلاف والتشاجر بين الفقهاء" خوضهم في الملائمات وهي الأسماء المترادفة أو القضايا المختلفة الألفاظ المتفقة المعاني وقد

281 : التقريب ص 116-117

282 : م.ن ص 18

283 : النساء : 22/4

284 : التقريب ص 153 وانظر ص 108

مثل عليها من الشريعة بقول القائل "وطء الرجل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباحة له حرام، وقولك : ليس شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة له حلالا. معنيان متفقان متطابقان و الألفاظ مختلفة ظاهر إحدى القضيتين إباحة، وظاهر الأخرى تحريم"²⁸⁵

- ثنائية المثال الفقهي والمثال العقلي : كثيرا ما يقرب ابن حزم المفاهيم المنطقية بما يسوقه من الشواهد المستمدة من الإلهيات والعقليات تارة، و من الفقه والطبيعيات تارة أخرى. وغالبا ما يجمع بين هذه الأمثلة ويجيء بها في موضع واحد فيتبع المثال العقلي بالمثال الفقهي مباشرة. وفي ذلك يقول : "واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان. بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فسادا في الدنيا وأردأ عاقبة في الأخرى.. وأولى بترك المسامحة وأخطى بتحري الصواب"²⁸⁶.

ويتجلى هذا المظهر في الأشكال الثلاثة للبرهان فإنه صرح بأنه سيشرع "في تشخيصها من مثال طبيعي ومثال شرعي ليكون أسهل للطالب وأجلى للشك"²⁸⁷.

وخشية التطويل نكتفي بإيراد بعض الأمثلة التي ساقها في بعض أنحاء الشكل الأول الذي يكون الحد المشترك فيه موضوعا في إحدى المقدمتين محمولا في الأخرى.

النحو الأول من الشكل الأول : مثال طبيعي : كل إنسان حي وكل حي جوهر. النتيجة كل إنسان جوهر.

مثال عقلي : كل ما يخرج إلى الفعل من العالم معدود وكل معدود متناه. النتيجة فكل ما خرج إلى الفعل من العالم متناه.

مثال شرعي : كل مسكر خمر وكل خمر حرام. النتيجة كل مسكر حرام²⁸⁸.

- إتحاد المعنى بين اصطلاحات الفقهاء واصطلاحات المناطق : سبق ابن حزم في هذه الفكرة الغزالي الذي أكد على أن المنطق ليس غريبا عن البيئة الإسلامية إلا في اللفظ والإصطلاح فقط فمعظم مسائله وقضاياها قد بحثها المسلمون ضمن مباحث علم الكلام وعلم

²⁸⁵ : التقريب ص 101 وانظر ما يليها وص 93، 103، 125، 134، 152

²⁸⁶ : م.ن ص 172

²⁸⁷ : م.ن ص 115

²⁸⁸ : انظر بقية أمثلة الأشكال الثلاثة للبرهان في التقريب ص 117-123، وانظر أمثلة أخرى لهذا المظهر

ص 93، 103، 129، 175

أصول الفقه تحت اسم النظر أو الجدل أو مدارك العقول أو المعارف والغرض من هذا تهذيب طرق الاستدلال وذلك مما يشترك فيه النظائر²⁸⁹

أما ابن حزم فلئن رفض بعض المفاهيم الفلسفية التي لا تتماشى مع الحقائق الإيمانية فإنه أكد على إمكان الجمع بين ما هو ثابت من مفاهيم المنطق وبين الألفاظ الإصطلاحية الجارية في الشريعة كالذي تسميه الأوائيل "كلياً" ويسمى في أصول الفقه "عاماً" وما يسمونه "جزئياً" يسمى في الشريعة "خاصاً"²⁹⁰ وكذلك في باب العناصر فإن "الواجب" عند "أهل الإهتبال بحدود الكلام" يقابله "الفرض" وال"لزم" في الشرع، وهكذا "الممكن" نظيره في الشريعة "المباح" و"الحلال"، وأيضاً "الممتنع" ويساويه "الحرام" و"المحظور"، والقسم المتوسط من العناصر ينقسم عند المناطق إلى ثلاثة أقسام هي نفسها أقسام "المباح" في الشريعة : القسم الأول يسميه الأوائيل : "الممكن القريب" كغلبة العدد الكبير من الشجعان العدد اليسير من الجبناء ويقابل هذا القسم في الشرع "المباح المستحب" وهو الذي إذا فعلته أجرت وإذا تركته لم تأثم ولم تؤجر مثل صلاة ركعتين نافلة تطوعاً. والقسم الثاني يسمى عند الأوائيل "الممكن البعيد" وهو كانهزام العدد الكثير من الشجعان عند عدد يسير من جبناء. ويقابله في الشرائع "المباح المكروه" وهو الذي إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر وإذا تركته أجرت وذلك مثل الأكل متكئاً ونحوه. والقسم الثالث يسميه الأوائيل "الممكن المحض" يستوي فيه طرفاه وهو كالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد وما أشبه ذلك. ويقابله "المباح المستوي" وهو الذي إذا فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر وذلك مثل صبغك ثوبك أي لون شئت²⁹¹.

2- حاجة الفقيه إلى المنطق

- تحصين الفقه من المغالطات ووجوه السفسطة

الدفاع عن الديانة من وجوه السفسطة هو أهم أهداف ابن حزم من تعريبه المنطق وتقريبه سواء تعلق ذلك بالعقيدة أو الشريعة. فقد أدرك أن بعض الشعوب المخالطة للمسلمين اضطروا تحت ضغط عدائهم للدين الجديد إلى أن يحيوا تراث الأوائيل ولا يتركوا باباً إلا ولجوه من أجل أن يصيروا ظاهرين على المسلمين. فاستعملوا من بين تلك الأدوات سلاح المغالطة وتعلقوا ببعض الاستدلالات العقلية الخاطئة التي موهوا بها على ضعفة المسلمين

289 : الغزالي "مقاصد الفلاسفة" ص 13، الجليلند "نظرية المنطق.." ص 63، 64 بتصرف

290 : التقريب ص 95 بتصرف

291 : م . ن بتصرف

ممن لم يشرفوا على علم ما جاءت به النبوة ولا على علوم الأوائل. وذلك في وقت حكم فيه أغلب المتكلمين والفقهاء على المنطق بأنه علم كفري وذريعة إلى الدهرية والزندقة، بخلاف فلاسفة الإسلام الذين اشتهر عنهم مدحته والتواصي به "فقد كان أبو علي يسميه خادماً للعلوم لأنه ليس مقصوداً بنفسه بل هو آلة تعصم الفكر عن الخطأ ومنفعته الإصابت في جميع العلوم، وكان أبو نصر يسميه رئيس العلوم لنفاذ حكمه فيها²⁹².

أما ابن حزم فقد مال إلى رأي المشائين فكان من أول الفقهاء الذين خاضوا بجسارة في المنطق، وأدركوا أنه لا ملجأ من الاختلاف الذي بليت به الأمة إلا إليه، وأنه لا قاطع لشغب المخالفين للحق إلا به.

وهو يقول متحدثاً عن كتاب البرهان "وأضفنا إليه أيضاً ما ذكره -أرسطو- في كتابه السادس في المنطق وهو المسمى باليونانية "سوفسطيا" وهو صفة أهل الشغب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشعوذة إذ لا غنى بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصفة والتأهب لهم فلما كان كل ما ذكرنا متشعباً بالبرهان جمعناه إليه²⁹³. والحق أن وجوه السفسطة حاصلة في المباحث ذات الصلة بالعقيدة أكثر من المباحث المتعلقة بالفقه وهذا بين من خلال "التقريب" فإن الأبواب التي خصها ابن حزم بإيراد البراهين الفاسدة وتفصيل وجوه الشغب، أغلب أمثلتها مستمدة من الإلهيات والعقليات.

أما الأمثلة الفقهية فإنها موضوعة بلا شك لدفع التناقض والاختلاف بين الفقهاء، ورفع الشبهات التي أطلقها أهل الشغب من الثقافات الميانية للإسلام، وكشف أراجيفهم في الشريعة وتدليساتهم فيها وهؤلاء في نظر ابن حزم "هم أحق بالنكال من المدلسين في النقود والبيوع. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا"²⁹⁴ ولا غش أعظم من غش في إبطال الحقائق"²⁹⁵.

فمن السفسطة تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر وبطلانه ببطلان شيء آخر بلا برهان يوجب إضافتهما كقول القائل: لما صح التحريم في البز بالبر متفاضلاً صح التحريم في الأرز بالأرز متفاضلاً. وليس يعجز أحد عن ربط شيء بشيء لارتباط بينهما بلسانه إذا

292 : صديق القنوجي "أبجد العلوم" 521، 539/1 بتصرف

293 : التقريب ص 105

294 : رواه مسلم في كتاب الإيمان الباب قوله من غش فليس منا، 69/1

295 : التقريب ص 147

استجاز القطع بما انتهى. وكقول من قال من العميان لو كان اللون مرئيا لكان العقل مرئيا فلما كان العقل غير مرئي وجب أن يكون اللون غير مرئي²⁹⁶.

ومن السفسطة أيضا الإخلال بالحد المشترك بين المقدمتين كقول بعضهم "علي أكثر فضائل من العباس والعباس أقل فضائل من أبي بكر فعلي أكثر فضائل من أبي بكر²⁹⁷ وذلك فاسد في الرتبة لأن الحد المشترك في القرينة مختلف بين المقدمتين، والصفة التي وصف بها المخبر عنه مختلف فيهما فلم يتم بذلك حد الإقتران بينهما وجاءت النتيجة كاذبة وإن كانت قد تجيء في بعض المواضع صادقة.

وقد تأتي المغالطة من وصف المخبر عنه في المقدمة الأولى بصفة تعمه وتعم غيره وذلك كقول بعضهم "ليس كل أخذ مال بغير حقه سارقا، وكل أخذ مال بغير حقه وهو عالم به فاسق. النتيجة : فليس كل أخذ مال بغير حقه وهو عالم به فاسق، وهذا كذب إنما أتت المغالطة لأنك وصفت أخذ المال بغير حق في المقدمة الموجبة بصفة تعمه وتعم كل سارق معه، وإنما كان ينبغي أن تصفه بما لا يشترك معه فيه من نفيت عنه في الأخرى مشاركته إياه"²⁹⁸.

وكثيرا ما يكثر الشغب في عكس القضايا من قبل من يدعي التسلح بالمنطق في الفقه وهو لم يتقن بعد صناعته ولا أشرف على حدوده لذلك يدعو ابن حزم إلى التحري عند عكس القضية من الوقوع في بعض الطرق التي لا يوثق بصدقها كما في عكس مقدمتين نافيتين أو مخصوصتين أو جزئيتين أو مخصوصة وجزئية، وينبه إلى أنه في عنصر الوجوب تكذب النافيتان الكلية والجزئية أبدا، وفي عنصر الإمكان تكذب الكليتان أبدا، وفي عنصر الإمتناع تخون الموجبتان. ثم يهتم بالنتيجة فيدعو إلى التأكد من صحتها بناء على المقدمتين التين في القرينة. فإن كانت إحدى المقدمتين نافية خرجت النتيجة نافية مثلها، وهكذا تكون النتيجة تبعا لنوع إحدى المقدمتين سواء كانت مهمة أو جزئية أو مخصوصة وأما إذا كانت إحدى المقدمتين ضرورية والثانية ممكنة فإن النتيجة لا تخرج إلا ممكنة وإذا استوت المقدمتان فالنتيجة مثلهما.²⁹⁹

²⁹⁶ : التقريب ص 175

²⁹⁷ : م.ن ص 134

²⁹⁸ : م.ن ص 148

²⁹⁹ : م.ن ص 95، 113، 114 بتصرف

كما يبين ابن حزم أن العكس الصحيح إنما يقع في الصفات الملازمة للذوات لا في الصفات اللازمة لغيرها وإلا أفضى ذلك إلى المغالطة كما هو الشأن في هذا المثال : بعض الخمر قد كان عصيرا. فإن قلت بعض العصير قد كان خمرا كذبت. والغلط ههنا من قبل التسوية بين زماني المخبر عنهما، وزمانهما غيرهما. وإنما يصح العكس في الصفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصفات اللازمة لغيرهما. وتصحيح ذلك : وبعض العصير صار خمرا أو يصير خمرا³⁰⁰

- أهمية المنطق في فهم النص وتوليد المعنى

هذا مطلب جليل لا غنى للفقهاء عنه لإدراك حقائق الشريعة لأنه سبب للوقوف على أنواع البراهين التي يحصل بها تخريج النتائج من المقدمات الصحيحة. لهذا الغرض عقد ابن حزم عدة أبواب في صور البرهان قرب متاولها للإفادة منها في فهم النصوص واستنتاج ما هو متضمن فيها بالضرورة. ومن هذا القبيل توليد المعاني الفقهية من الألفاظ بطريق الإنطواء "وهو أن تأتي إلى معاني كثيرة فتعبر عنها بلفظ واحد طلبا للإختصار"³⁰¹.

ومن وجوه الإنطواء "زيادة ألفاظ لا تصلح المعنى ولا تفسده ولو سكت عنها لم تحتج إليها فلا بُدَّ من هذا المكان تثبت لنا إقامة الحد بشهادة شاهدين اتفاقا على ما يوجب الحد ثم اختلفا في صفات لا معنى لها في الشهادة، والشهادة تامة دونها كشاهدين شهدا على زيد أنه سرق بقرة فقال أحدهما : صفراء وقال الآخر : سوداء. فإنه ليس كونها صفراء أو سوداء مما يغير سرقة لها ولا ينفيها."³⁰²

ويقابل هذا الوجه وجه آخر من الإنطواء حذف فيه لفظ لا يخفى أصلا عند من له أدنى معرفة باللغة والملة كقوله تعالى وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا³⁰³. فههنا لفظ قُدر هو "فأحدثتم" مكانه بين لفظي "سفر" ولفظي "أوجاء". وكذلك قوله تعالى : ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم³⁰⁴ أي إذا حلفتم فحلفتكم³⁰⁵ وهذا المسلك يعرف عند علماء الأصول

³⁰⁰ : التقريب ص 146 وانظر أمثلة أخرى من المغلطات في المسائل الفقهية ص 129، 146، 174

³⁰¹ "م. ن ص 140

³⁰² : م. ن ص 141

³⁰³ : النساء : 43/4

³⁰⁴ : المائدة : 89/5

³⁰⁵ : التقريب ص 142 بتصريف

بلحن الخطاب أو دلالة الإقتضاء "وهو دلالة اللفظ التزاما على ما لا يستقل الحكم إلا به وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا نحو قوله تعالى "فَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ" 306 تقديره فضرب فانفلق 307.

ومن البراهين المعروفة في المنطق والمستعملة في فقه ابن حزم "برهان كثير التكرار في المناظرة تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد وصورته أنك توقن وجود شيء ما فتزيد تحقيق صفاته فتأخذ كل قسم ممكن أن يكون الموصوف يوصف به تنفي عنه ما صح نفيه بالدلائل الصحاح حتى تنفي كلها حاشا واحدا منها فذلك الذي يبقى هو صفة الشيء الذي تريد معرفة حكمه ومن هذا الباب يفهم أن للأب التلثين من قوله تعالى "وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَا مِثْلَ التَّلَثِ" 308 وذلك أن المال ثلث وثلثان، والمال للأبوين، ولألم منه التلث، النتيجة فالثلثان للأب 309.

بمثل هذا نتبين أن المنطق مصدر من مصادر فقه ابن حزم يستمد منه المعاني والحلول التي يحتملها النص. ولا شك أن اتباعه لهذا المسلك هو الكفيل وحده بتفسير الخلاف القائم بين مذهبه ومذاهب فقهاء الأمصار، فكثير من هؤلاء ينكرون ثمرة هذا العلم و منفعة في الشريعة ولا تجد في أقوالهم أثرا يحكمون فيه مخالفهم إلى حدود المنطق. أما فقه ابن حزم فإن النص من أقوى أركانه وإن المنطق من أشد أعوانه لا تكاد تجد مسألة في العقيدة أو الشريعة إلا وتعاليم هذا العلم تبحث فيها، فإن تعذر ذلك فأدنى دور لهذا العلم في الشريعة أن يصدق دلائل النقل وأحكامه ولهذا رأينا ابن حزم يصف أدلة السمع بأنها أدلة ضرورية أي صادقة كصدق ما ثبت بالبداية والضرورة في العقل.

وقصارى القول لئن كان ابن حزم يرى أن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها فهو يعتبر المنطق أداة ناجعة لاستخراج أجوبة النوازل من النصوص التي استوعبت حلول كل المسائل وبهذا تبطل دعوى أن دلالة هذا العلم لا تتعدى منطوق النص ويثبت أن وظيفته هي إخراج المجهول من المعلوم وهذا يتفق مع تعريف بعضهم للمنطق بأنه "علم يتعرف منه كيفية اكتساب المجهولات التصورية والتصديقية من معلوماتها" 310.

306 : الشعراء : 63/26

307 : القرافي "شرح تنقيح الفصول" ص 53

308 : النساء : 11/4

309 : انقريب ص 135

310 : أبجد العلوم 521/1

• إبطال دليل الخطاب

تفصيل رأي المحتجين بدليل الخطاب أنه إذا ورد نص معلق بصفة أحوال فإن ماعداهما فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص، وتعليق الحكم ببعض الأحوال دليل أن ماعداها مخالف لها.³¹¹

وقد اتبع ابن حزم مسلكا منطقيا في إبطال هذا الأصل من ذلك تأكده في مواضع عديدة من "التقريب" أن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها "ولا تعطيك حكما في غيرها لا أن ماعداها موافق لها ولا أنه مخالف لها لكن كل ماعداها موقف على دليله³¹² واضراب المتكلم عن ذكر شيء ليس حكما منه على ذلك الشيء لأن "السكوت ليس كلاما ومن سكت لم يتكلم، ولا نقضي على أحد بسكوته.³¹³

ويعتضد ابن حزم بمفهوم منطقي آخر هو التالي أو التتابع في الإيجاب والنفى. وحقيقته أن يصبو المناظر بعض قولك ويمسك عن سائره فلا يخالفك فيه ولا يوافقك فليس قوله مخالف لقولك "لأن الكلي من الأخبار يقتضي الجزئي منها أي أن الجزئي بعض الكلي إذا كان كلاهما موجبا أو كلاهما نافيا وذلك كقولك: "كل الناس حي" وقول الذي يناظره "بعض الناس حي" ليس خلافا لقولك وكذلك لو قال "زيد حي" لكن هذا تتال في الإيجاب³¹⁴ ومن هذا الوجه يرى ابن حزم أن حديث أنس "في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة"³¹⁵ هو بعض حديث ابن عمر "...وفي الشاة في كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة..³¹⁶ وينكر على بعض الفقهاء الذين أعملوا دليل الخطاب في الحديث الأول فأسقطوا الزكاة في غير السائمة وهي المعلوفة فإن حديث السائمة بعض الحديث الذي فيه ذكر الغنم جملة فأوجبنا الزكاة في الغنم سائمة أو غير سائمة..³¹⁷

311 : الإحكام 2/7

312 : التقريب ص 106، 97

313 : م.ن ص 96 بتصرف

314 : م.ن ص 97، 103

315 : أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب زكاة السائمة، 222/2

316 : أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة باب زكاة السائمة، 222/2

317 : الإحكام 10/7

ويتوخى ابن حزم مسلكا منطقيًا آخر ملخصه أنه "إذا وجدنا صفة في موصوف
ولذلك الموصوف حكم ما فإذا ارتفعت تلك الصفة ارتفع ذلك الحكم فإنه ليس واجبا من أجل
هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متى وجدت له تلك الصفة وجد له ذلك الحكم بل لعله قد
توجد له تلك الصفة ولا يوجد له ذلك الحكم".³¹⁸ ويكثر هذا في الأضداد التي بينها وسائط
كقولك لا تحسن إلى فلان فليس فيه أن نسيء إليه إذ يتطرق الاحتمال إلى الأمر بما يقع بين
الإحسان والإساءة وهو المتاركة. ومثال ذلك في الشريعة: "أن ملكك إذا ارتفع عن شيء فقد
صار ملكه إلى غيرك، أوصح أنه لا ملك لمخلوق عليه فهو حق فإذا ارتفع ملك غيرك عنه
لم يلزم أن يصح ملكه لك أو أنه لا ملك لمخلوق عليه بل لعله يملكه ثالث غيركما"³¹⁹.

• إشكالية المبنى والمعنى والمنطق والواقع

ذهب المحتجون بمفهوم المخالفة إلى أن ذكر القنطار في قوله تعالى "وَمِنْ أَهْلِ
الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَرٍ يُوَدِّهِ إِلَيْكَ"³²⁰ يدل على أن ما عدا القنطار مثل القنطار في حكمه،
وأن ذكر الدينار في قوله تعالى "وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ
قَائِمًا"³²¹ يدل على أن ما عدا الدينار مثل الدينار، وهذا مقبول في نظر الباحث المتخصص الخبير
بواقع الأشياء وسنن الموجودات لأن العوائد جرت والواقعات أكدت أن من لم يخن في
القنطار لا يخون فيما دونه أو مثله، وأن من خان في الدينار فشأنه أن يخون فيما هو أكثر من
ذلك أو مثله. إلا أن ابن حزم يرى هذا الاستنباط غير منضبط في العقل لأنه لا يفيد القطع بل
يتطرق إليه الاحتمال "فقد يفرع الخائن من خيانتة إذا كانت كثيرة، وقد يحتقر اليسير فلا
يخونه"³²². وهكذا الأمر في كل من أخبر بممكن فإن الاحتمالات تتطرق إليه ولا معنى
لتغليب احتمال على آخر ولو كان راجحا لأن الظن لا تعبد به في الشريعة ولا اعتبار له
أصلا ومن أمثلة ذلك قول القائل "بعض الناس كاتب أو ليس زيد كاتباً فليس فيه أن سائر
الناس لا كتاب ولا أن ما عدا زيد كاتب، ولا يوجب قوله ما ذكرنا شيئاً مما سكوت عنه
أصلا"³²³.

³¹⁸ : التقریب ص 171

³¹⁹ : م.ن

³²⁰ : آل عمران : 75/3

³²¹ : م.ن : 75/3

³²² : الأحكام 4/7

³²³ : التقریب ص 96

وكذلك موقف ابن حزم من الاحتياط وقطع الذرائع حيث ذهب قوم إلى اعتبار ذلك أصلاً يحرم به ما هو في ذاته مباحاً ولكنه يتذرع منه إلى محظور لذاته لأن الحرام يدخل بأرق سبب ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس" ³²⁴ وقال أيضاً: "إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه وإن لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه" ³²⁵.

ولا يخفى وجاهة هذا الرأي من جهة الواقع لأن كل من يصر على فعل المباحات التي تخل بالمروءة أو المكروهات التي تحوم حول الحرام البحت فإنه بحكم ضعفه وتنازع الشياطين له سيقدم عن قريب على المحظور لذاته. أما ابن حزم فإنه يترك المعنى والواقع جانباً ويتمسك بالمبنى والمنطق ليؤكد أن المخوف على من واقع المشبه أن يجسر بعد ذلك على ارتكاب الحرام فإذا لم يأت به فلا تثريب عليه لأن الأمر في الحديثين المتقدمين، في معنى الحض والورع لا على معنى الوجوب بل فيهما نص جلي على أن ما حول الحمى ليس من الحمى وإن تلك المشبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام فهي على حكم الحلال بقوله تعالى "وقد فصل لكم ما حرم عليكم" ³²⁶ فما لم يفصل فهو حلال بقوله: "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً" ³²⁷ وعلى هذا يقرر منع العمل بهذا الأصل لأنه لم يستكمل شرط اليقين بل قنع القائلون به بالراجح في الظن والغالب في الواقع، زيادة على أن موجبته أن اليقين يزول بالشك وهذا باطل اتفاقاً. يقول ابن حزم: "كل من حكم بتهمة" ³²⁸ أو باحتياط لم يستيقن أمره أو بشيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل ³²⁹.

324 : أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة الباب 19، 634/4

325 : أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب فصل من استبرأ لدينه، 20/1

326 : الأنعام : 119/6

327 : البقرة : 29/2

328 : يقصد ما ذهب إليه بعض الفقهاء من إبطال شهادة العدول لأبنائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة

لهم بشهادة الزور والحيث

329 : الأحكام 13/6

أما القياس -وهو إلحاق فرع بأصل لعله جامعة بينهما-، فقد بسط ابن حزم الكلام فيه في كتابه "الإحكام" واستقصى للقائلين بهذا الأصل ما يزيد على الخمسين حجة أبطلها وعقب عليها ببراينه الضرورية على نفي القياس في الشرعيات. وأهم النصوص التي خاض فيها الطرفان قوله تعالى "فلا تقل لهما أف"³³⁰ فقد أوجب الجمهور من هذه الآية بطريق قياس الأولى والأشبه "أن ضربهما وقتلها أيضا ممنوع لأنهما أولى من قول أف"³³¹.

وإذا كان ابن حزم ظاهريا في فقهه يثبت على اللفظ حتى يقوم الدليل على خروجه عن وضعه، منطقيا في تفكيره لا يقضي بغير يقين ولا يترك القطع للظن، فمن الطبيعي أن يغلب في تعامله مع النص المثال على الواقع والمبني على المعنى وذلك كله بتأثير المنطق لأنه يوجب أن القضية لا تعطيك إلا نفسها ومفهومها لذلك يصرح في جراءة "لو لم يأت إلا هذه الآية ما حرم لها إلا قول" أف فقط"³³².

مما يفسر موقفه الغريب أنه ينطلق كعادته من مبدأ اكتمال الدين واستيعاب القرآن لأحكام كل النوازل والحوادث التي تقع إلى يوم القيامة فحكم منع ضرب الوالدين يأخذه ابن حزم من عموم قوله تعالى: "وبالوالدين إحسانا"³³³ وكذلك سائر المسائل التي تجاذب فيها فنون الجدل والشجار مع الجمهور فإنه يذكرهم فيها بالنصوص المشتبهة على حكمها.

فمذهبه في الألفاظ يقوم على تغليب الظاهر المدعوم بالمنطق الصوري الصارم، وتغيب الواقع المشاهد المؤيد بالمعنى والعادة. وكان جائزا أن يولد ابن حزم حكم النهي عن الضرب من الآية بطريق الإنطواء الذي هو من مسالكه المفضلة في المنطق لكنه ظل هنا وفيما لنزعت الحرفية ثباتا منه على الرتب التي وضعها الباري تعالى للألفاظ.

• نفي التعبد بالظن وإنكار التكليف بما لا يطاق

إذا كان ابن حزم لا يرى في داعي الحكمة أثرا موجبا على الباري أن تكون أفعاله جارية وفق مصالح العباد وكذلك أوامره أو أن لا يفعل إلا الأصلح كما ذهب إلى ذلك النظام وتبعه كثير من المعتزلة، فإنه لا ينكر ما أجمعت عليه الأمة من القواعد العامة كالتيشير ونفي الحرج والمشقة والتكليف بما لا يطاق، وسائر المقاصد التي ثبتت بنصوص عديدة وتأكدت بقواعد فقهية مختلفة.

330: الإسراء 23/17

331: الإحكام 56/7

332: ملخص إبطال القياس.. ص 29

333: الأنعام 151/6 وانظر الشوكاني "إرشاد الفحول" ص 204

إلا أنه يرى أن الحكم على الشيء بأنه يسر أو بأنه صالح إنما يكون من طريق الخالق لا من طريق العبد إذ "لا شيء في العالم فيه مصلحة لإنسان إلا وفيه مضرة لغيره"³³⁴ ولأن الناس متفاوتون في طبائعهم وأغراضهم فطائفة طبعها الشدة، وطائفة طبعها اللين³³⁵.. ولو جاراهم الشارع في أهوائهم لفسدت السماوات والأرض. ولهذا جاءت الشريعة بتهذيب الأهواء وعرضها على تعاليم الشرع. وبناء على ذلك يرى ابن حزم أن دين الله وإن كان يسرا فإن المشقة غير ممتعة فيه بل قد تكون سببا إلى الزيادة في الأجر ولهذا لا يمنع نسخ الأخف بالأثقل ولا يوجب على الله العمل بالأصلح ويقول "كل ما ألزمتنا الله تعالى فهو يسر وإن ثقل علينا، وكل شريعة نتكلف فهي خلاف الهوى لأن تركها كان موافقا للهوى"³³⁶

وأما قاعدة "لا تكليف بما لا يطاق" فإن ابن حزم يستعين بها في إبطال القول بتكرار الأمر، وفي رد جميع الأصول الظنية التي عمل بها فقهاء الأمصار لأن هذه الأصول في نظر ابن حزم مجردة عن البرهان واختلاف العلماء مشهور في حقيقتها وصورتها وضوابطها وشروطها. وما كانت هذه صفته فالتكليف به مما ليس في الوسع والطاقة. ومن المحال الباطل أن يكون الله يأمرنا بالقياس أو بالتعليل أو بالرأي أو بالتقليد ثم لا يبين لنا مقياسا؛ وما التعليل؟ وما الرأي؟ وكيف يكون كل ذلك؟ وعلى أي شيء نقيس؟ وبأي شيء نعلل؟ وبرأي من نقبل؟... لأن هذا تكليف ما ليس في الوسع³³⁷ وكذلك الإستحسان³³⁸ فإن ابن حزم يبطله من هذا الوجه وهو أنه لا ضابط لهذا الأصل لأن العلماء يتفاوتون في آرائهم وأهوائهم

334 : الإحكام 124/8

335 : م . ن 17/6

336 : م . ن 135/8

337 : الملخص ص 74

338 : الإستحسان هو أن يعدل المجتهد عن الحكم في مسألة يمثل ما حكم به في نظائرها إلى حكم آخر لدليل اقتضى هذا العدول في نظره سواء كان هذا الدليل نصا أو إجماعا أو ضرورة أو قياسا أو عرفا أو مصلحة أو غيرها. (زكي الدين شعبان "أصول الفقه الإسلامي" ص 174-175)

وقد أكثر الحنفية من العمل بهذا الأصل وكانوا يطبقونه بقولهم: "هذا الأمر جائز على خلاف القياس" ويقصدون بالقياس هنا إما الدليل الشرعي المعروف، وإما النص الشرعي العام، وإما القاعدة الشرعية المقررة عندهم أو عند الفقهاء جميعا. والجمهور على منع الإحتجاج بهذا الأصل، واعتبره الشافعي تلذذا فقال: "من استحسن فقد شرع" واحتج في إبطاله بقوله تعالى "أَحْسَبُ الْإِنْسَانَ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى" (القيامة : 36/75) قال الشافعي: "لعمري يختلف أهل العلم بالقرآن - فيما علمت - أن السدى : الذي لا يؤمر ولا ينهى. ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى". ("الأم" 298/7، "أحكام القرآن" 36/1).

"ونحن نجد الحنفيين قد استحسنوا ما استقبّحه المالكيون، ونجد المالكيين قد استحسنوا قولاً قد استقبّحه الحنفيون فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس"³³⁹.

وبالجملة يرى ابن حزم أن ورود التعبد لا يعرف من طريق العقل والهوى، وإنما يثبت بدلائل السمع لأن الناس يختلفون في الاجتهاد والميول. والتكليف على الإبهام - أي بما جهلت حقيقته - وبما فيه رجم بالظنون هو ما يسميه ابن حزم "تكليفاً بما لا يطاق" لأنه لا ظن أولى من ظن بل جميع الظنون سواء في أنها لا ترقى إلى اليقين الذي بدونه لا يحصل العلم.

• التحقيق في نضج شخصية ابن حزم

من غير شك أن آراء ابن حزم في أصول الشريعة كانت أهم سبب في تألب الفقهاء عليه وضجهم به ونعتهم إياه بالجمود والسخف حتى ارتاب كثيرون في نضج عقله وأغفلوا عنايته بالمنطق وسبقه إلى تقرّبه. والباحث المتفحص لكتبه ينتبه إلى أن بعض هذه الأصول أجاز ابن حزم التعبد بها عقلاً فقد سئل عن التعبد بالقياس فقال "الجواب أن ذلك كان جائزاً قبل نزول قوله تعالى "وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ"³⁴⁰ وقوله تعالى: "لَا يَكِلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"³⁴¹ وكان يكون ذلك لو كان حمل إصر كما حمله على الذين من قبلنا، وتحملاً لما لا طاقة لنا به، وكما قال تعالى "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ"³⁴². وأما بعد نزول الآيتين اللتين ذكرنا، وبعد أن امننا الله تعالى من أن يكلفنا الحكم بالتكهن والظنون وبعد أن نهانا عن أن نقول عليه تعالى ما لم نعلم، فلا يجوز البتة أن يتعبدنا بالقياس لأن وعد الله تعالى حق لا يخلفه البتة، وقوله الحق"³⁴³.

هذا ويقر ابن حزم بالتمثيل وهو انتقال الذهن من حكم خاص إلى حكم آخر ويقول:

"التشبيه بين الأشياء المشتبهة حق مشاهد.. لأنه ليس في العالم شيان إلا وهما مشتبهان من

339 : الإحكام 17/2

340 : الحج 78/22

341 : البقرة: 286/2

342 : البقرة: 220/2

343 : الإحكام 47/8

وجه ما وغير مشتبهين من وجه آخر وقد قال تعالى "مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ"³⁴⁴ وإذا بطل التفاوت صح التماثل³⁴⁵.

على أن ابن حزم لا يقر تشبيهات الفقهاء التي جعلوها عمدة أقيستهم لأن أساسها الظن والوهم ومن ذلك ما ذهب إليه المالكية- غير ابن وهب (ت 197 هـ)- في تقدير أقل ما يصلح مهرا في النكاح حيث شبهوا النكاح بالسرقة فقالوا : أقل الصداق ربع دينار من الذهب وهذا المقدار هو نصاب السرقة عندهم³⁴⁶.

ومن ثم يحصر ابن حزم التشبيه الصحيح المتيقن فيما كان أصله النقل والتوقيف "فإذا شبه الله عز وجل أو رسوله صلى الله عليه وسلم شيئا بشيء فهو صدق وحق وتببيه على قدرة عظيمة"³⁴⁷

وهكذا يفرق ابن حزم في التشبيه بين مجال الطبيعة ومجال الشريعة، فالأولى يقر فيها بالتشبيه والتعليل والثانية لا يقر فيها بشيء من ذلك لأن العلة لا تكون إلا في مضطر والله تعالى لا يضطره شيء ولا موجب لفعله ولا معقب لحكمه ويستثنى من ذلك الأسباب التي وردت منصوصة في القرآن والسنة.

إن هذا الاستثناء يشهد على نضج فكره ويدل على أنه لم يقل بالعلل في الشريعة إلا لأن ذلك لم يصح عنده ولم يثبت من طريق اليقين ولهذا وافق سائر العلماء في القول بالأسباب في الشريعة إذ إن ذلك ثابت بالنص يقينا.

ومن هذا القبيل استثناءه في دليل الخطاب حيث وافق القائلين به في بعض أنواعه وهو "مفهوم الحصر بما وإلا أو إنما أو بغيرهما مثل ما قام إلا زيد فتفيد بالمنطوق إثبات القيام لزيد وبمفهوم المخالفة نفي القيام عن غيره"³⁴⁸ ويعبر ابن حزم عن هذا بأن ما ورد معلقا ومستثنى ببعض حروف الاستثناء فهو لا يجري إلا بما علق به مثل قوله عليه الصلاة والسلام "لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ مَنْ أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ"³⁴⁹ وقوله "لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ"³⁵⁰ وقوله "لَا

344 : الملك 3/67

345 : الإحكام 38/4

346 : انظر ابن رشد "بداية المجتهد" 20-18/2

347 : الإحكام 38/4

348 : الخن "أثر الاختلاف في الفواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء" ص 174

349 : رواه البخاري في كتاب الحيل باب في الصلاة، 29/9

350 : رواه البخاري في كتاب الصلاة باب وجوب القراءة للإمام والمأموم، 192/1

قَطَعَ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا³⁵¹ فإن مفهومات هذه الأحاديث بعضها منصوص عليه والبعض الآخر أخرجناه من حكم المنصوص عليه فحكمنا بأنه لا صلاة لمن أحدث ولم يتوضأ، وأنه لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن، وأنه لا قطع في أقل من ربع دينار. ولا يصرح ابن حزم أن هذه المعاني ناتجة عن العمل بدليل الخطاب وربما يراها حاصلة من طُرُقٍ في منطقية كالإنطواء والشرطية المعلقة وبعض أقسام "الدليل" المأخوذ من النص. وتجدر الإشارة إلى أن ابن حزم يستعمل في بعض ردوده على مخالفه دليل الخطاب دون أن ينتبه إلى ذلك كرده على من قال إن الاختلاف رحمة بأنه "لو كان الاختلاف رحمة لكان الإتفاق سخطا"³⁵².

وبالإضافة إلى هذا فإن ابن حزم رغم إنكاره التعبد بسد الذرائع شرعا نجده يقر العمل بذلك عقلا ويستعين به في رده على مخالفه فيقول "الإحتياط كله هو أن لا يحرم المرء شيئا إلا ما حرم الله تعالى ولا يحل شيئا إلا ما أحل الله تعالى"³⁵³.

³⁵¹ : رواه البخاري في كتاب الحدود باب والسارق والسارقة...، 199/8

³⁵² : الإحكام 64/5. وكذلك استنباطه من قول النبي صلى الله عليه وسلم "لَا يَبُولُنْ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ" وفي رواية "ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ" (أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب النهي عن البول في الماء الراكد، 162/1) "أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري حرام عليه الوضوء بذلك الماء والإغتسال به لفرض أو لغيره وحكمه التيمم إن لم يجد غيره. وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره إن لم يغير البول شيئا من أوصافه وحلال الوضوء به والغسل به لغيره فلو أحدث في الماء أو بَالَ خارجا منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئا من أوصاف الماء الراكد فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلا لاله ولا لغيره." (المحلى 135/1=136)

وقد أغرب ابن حزم في هذا الرأي حتى ذكر النووي (ت 676 هـ) أن العلماء المعتنقين بذكر الخلاق أعرضوا عن الرد عليه بعد حكايتهم مذهبه وقالوا: "فساده مغن عن إفساده. وقد خرق الإجماع في قوله في الغائط إذ لم يفرق أحد بينه وبين البول". (المجموع 118/1-119، دُفْلَعْنَ هَامِشَ الْحَلِيِّ 136/1)

وإن ابن حزم -أعمل دليل الخطاب في المسألة وليس الظاهر لأن الأخير لا يتعدى مدلوله منظوق الحديث وأما ما ذهب إليه فهو مفهوم الصفة الذي هو من أنواع مفهوم المخالفة، والصفة في الحديث هي وصف الماء بأنه دائم لا يجري وذلك موجب بدليل الخطاب خلاف الحكم لخلاف الصفة. على أن جمهور العلماء لم يعملوا بهذا الأصل خاليا من القيود بل وضعوا له شروطا من بينها أن لا يكون الحكم المنصوص عليه قد خرج مخرج الغالب وقد يكون هذا الشرط هو الذي منعهم من العمل بمفهوم الصفة في هذه المسألة.

³⁵³ : الإحكام 13، 7/6

وخلاصة القول نستنتج ان ابن حزم كشف عن وجه جديد من المعادلة بين النقل والعقل يتمثل في إثبات الصلة بين الفقه والمنطق من حيث تأكيد التوافق بينهما، ومن حيث تبين حاجة الفقيه إلى الإلمام بحدود علم المنطق ليفهم النصوص ويستنبط أحكامها دون أن يتعدى حدود ألفاظها وليعصم اجتهاده من المغالطة والظنون ويميز الأدلة العقلية الصحيحة مما سواها.

ولاشك ان هذا النمط من المعادلة لا نجد له مثيلاً عند الفقهاء قبل ابن حزم وبعده رغم اتساع العمل بالمنحى العقلاني في الشريعة وانتشار علوم المنطق بين المسلمين.

ولئن أفضى هذا المظهر من المعادلة إلى بعض الشذوذ والغرائب في الشريعة التي عيب بها ابن حزم كالقول بعدم نجاسة لعاب الخنزير، وعدم تتجس الماء الذي يصب فيه بول من الجرة أو الإناء، وإباحة مس المصحف والقراءة فيه لغير المتوضيء بل وللجنب والحائض والنفساء، وقوله: "إن من صلى ثماني ركعات ونسي من ركعة سجدة فقد أجزأته وصلى كما أمر، وانها صلاة تامة مجزئة عنه، وقوله: إن للمصلي أن يصلي ظهراً خلف من يصلي عصرًا..."³⁵⁴ فإن ذلك محمول على اجتهاده وتحريره وجهة الصواب وما ظهر له من ضعف حجة المخالف وإلا كيف نفسر بعض الجوانب الوضائية في فقهه كإظهاره غاية الاعتدال مع أهل الأهواء والنحل، واعتداده بأقوالهم في نقل الحديث والإجماع، وتوسطه كذلك في الغناء الملهي حيث صرح -في الوقت الذي تورع فيه العلماء عنه وذموه واعتبروه شاغلاً عن الأوكد وقاطعاً دون الأهم والأوجب- انه "إذا نوى المرء بذلك ترويح نفسه وإجماعها لتقوى على طاعة الله عز وجل فما أتى ضلالاً".³⁵⁵

وله موقف حسن إزاء بعض العقود الزراعية السائدة في بلاده "فقد كانت له ضياع في أكثر من مكان في ريف الأندلس، وكان يقيم في المدن القريبة من هذه الضياع، ثم يطوف بالعاملين في الأرض يتأمل أحوالهم وهاله ما هم فيه من شقاء، وانهم ليدفعون إيجاراً باهضاً للأرض ولا يكادون يجدون ما يكفيهم للعيش بعد أداء الأجرة للمالكين الذين يحصلون على هذه الأموال الطائلة ويبنون القصور ويقتنون الجواري الحسان ويعيشون حياة فارغة من البطالة واللهو. فأعلن ابن حزم أن الإجارة -وهي أجر معلوم على عمل معلوم- لا تجوز في الأراضي مطلقاً "لا للحرث فيها ولا للغرس فيها ولا للبناء فيها ولا لشيء من الأشياء

354 : رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف" ضمن "الرد على ابن النغريلة" ص

122، 130، 132

355 : ابن حزم "رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور" ضمن "رسائل ابن حزم الأندلسي" ص 101

أصلاً لا لمدة مسماة قصيرة ولا طويلة ولا لغير مدة مسماة.. ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط..³⁵⁶ إذ السنة على المزارعة يأخذ المالك نصف الإيراد أو ثلثيه أو ثلاثة أرباعه أو أقل من ذلك، والباقي يحصل عليه الزارع... هكذا فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بأهل خيبر إذ زارعهم مناصفة³⁵⁷.

ثانياً : ثنائية المنقول والمعقول في أصول الأحكام

إن تاريخ المالكية بالأندلس يكتسي طابعاً خاصاً لا نجد له مثيلاً في سائر البلاد التي انتشر فيها مذهب مالك. وقد يكون ذلك بسبب رغبة الأندلسيين في التميز عن المشاركة، واضطهادهم من قبل الأمراء المتبعين لمذاهب أخرى بالإضافة إلى أطماع الفاطميين في احتواء بلاد الأندلس وفرض مذهبهم على أهلها مما جعل المذهب المالكي بالأندلس يكتسي "طابع الدفاع عن النفس يمنع من تسلل الدعايات والأفكار غير السنية ويسير في اتجاه يكرس التقليد واتباع آراء الشيوخ دونما نزعة إلى التجديد"³⁵⁸.

كان من نتائج ذلك الإنصراف عن دراسة الأصول، والإكباب على دراسة الفروع ومسائل الخلاف في المذهب، وهيمنة روح الاختصار والشرح لفتاوى الشيوخ قصد العمل بها والقياس عليها، حتى قصر الأندلسيون عن علم أصول مذهبهم وغلب عليهم التقليد والتعصب³⁵⁹. وقد حاول أصحاب الحديث إخراج الفقه المالكي من نطاق المختصرات والحواشي فعملوا على محاربة التقليد ونادوا "برد الاعتبار للأصول بجانب الفروع كما حاولوا الانتصار لجانب آخر من البحث الفقهي بقي مهضوما منذ دخول المالكية إلى المغرب والأندلس وهو جانب البحث في أدلة الاستنباط نفسها³⁶⁰.

356 : المجلد 5، الجزء 11، المسألة 1297

357 : عبد الرحمن الشرقاوي "أئمة الفقه التسعة" ص 242 بتصرف، والمزارعة عقد على الزرع ببعض

الخارج.

358 : سالم يفوت "ابن حزم والفكر الفلسفي..." ص 97

359 : انظر ابن عبد البر "جامع بيان العلم وفضله" 2/209-210

360 : ابن حزم والفكر الفلسفي ص 104

لإرضى ابن حزم آراء المحدثين والمجددين وعمل على أن يكون من رواد مدرستهم فوجه مذهبه باتجاههم وصرح بذلك في رسالته في فضل الأندلس بقوله "مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث".³⁶¹

لقد كانت مصادر الشريعة من أول ما راجعه ابن حزم فقد أدرك أنه لا عاصم من الاختلاف الواقع في الأمة إلا بفحص أدلة الاستنباط واستبرائها لأنها القواعد التي وجهت الفقهاء وتسببت في اختلافهم. هذا ما يشعر به العنوان الذي اختاره لكتابه في أصول الفقه "الإحكام في أصول الأحكام".

إنه لم يشذ عن غيره في تقسيم هذه الأصول إلى أصول نقلية وأخرى عقلية بل أعاد النظر فيما يدخل تحت هذين النوعين وما لا يدخل. فحصر الأدلة النقلية في القرآن والسنة والإجماع، وجعل من "الدليل" الأصل العقلي الوحيد لأحكام الشريعة. ولا يعني هذا التضيق من الأدلة العقلية فإن هذا المصدر الأخير يفسح مجالاً رحباً للعقل يضاهي مجال القياس عند جمهور فقهاء الأمصار، ومجال "العقل" عند فقهاء الإمامية. كما أنه يشتمل على بعض الأصول العقلية الأخرى كالإستصحاب وجميع أقسام الدليل المأخوذ من النص.

ونريد الآن من خلال معالجة مصادر التشريع عند ابن حزم أن نحقق أن فقهه يعتمد معادلة النقل والعقل وازدواجية المرجع في التشريع وأن فكره بناء على ذلك براء مما نعت به كثير من المخالفين لمذهبه والباحثين في تراث أهل الظاهر من أنه يكرس الجمود ويعطل العقل ويخمد جذوة الفكر والنقد.

1- الأدلة النقلية للأحكام

الأصول النقلية المعتبرة عند ابن حزم ثلاثة: القرآن والسنة والإجماع وهي ثابتة في آية جامعة هي قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله" فهذا أصل وهو القرآن ثم قال "وأطيعوا الرسول" فهذا ثان وهو الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى "وأولي الأمر منكم"³⁶² فهذا ثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمه.³⁶³

361 : ابن حزم "رسالة في فضل الأندلس" ص 367

362 : النساء : 59/4

363 : الإحكام 97/1

حد الكتاب ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً³⁶⁴. وابن حزم يثبت حجته من طريق المعجزة أي بناء على ما استفاد من إعجازه وضعف الهمة عن مضارعه وقد طاول القرآن الكريم في المعارضة أساطين البلاغة فما استطاعوا أن يأتوا بسورة من مثله وشهدوا أنه من عند الله. فابن حزم إذن يستدل على حجته من أحد أبواب المنطق ألا وهو باب الممتنع من العناصر الموجب تصديق ما خرج عن حد الإمتناع في العقل والعادة والإضافة.

أما من جهة الإمتناع في العقل والعادة، فلأنه قصرت السنة البلغاء عن الإتيان بأحسن منه أو مثله، وأما من جهة الإمتناع بالإضافة فلما ثبت من أمية النبي صلى الله عليه وسلم ومن كانت هذه صفته يستحيل أن يجيء بما يعجز البلغاء عن مضارعه، فمتى صح له ذلك وجب تصديقه والإنقياد لما جاء به ووجب على الغائب واللاحق مثل ذلك متى ثبت نقله من طريق الكواف الثقات الذين يستحيل تواطؤهم على الكذب إذ إن التواتر مفيد للقطع. ولهذا أجمعت الأمة على وجوب الأخذ بالقرآن والعمل به واتفقوا على أن ما نقل بطريق غير التواتر لا يسمى قرآناً ولا يصح العمل به ولم يشذ غير الحنفية الذين أجازوا الاحتجاج بغير المتواتر من القرآن في استنباط الأحكام لاحتمال أن يكون ما زاده الصحابي من عنده هو كلام الرسول صلى الله عليه وسلم.

ولا أدل على سلامة القرآن مما اعترف به المستشرق الفرنسي ريجي بلاشير بعد أن بحث في علم الخط العربي وأجهد نفسه ليعثر على أدنى مطعن في القرآن فلما أعياه ذلك انقلب خاسئاً واعترف قائلاً: "إن أقدم المصاحف التي حفظت لنا لا تحمل -مع الأسف!- أية شهادة تدعم التزوير.. وإن المظهر العام الذي اتخذه مصحف عثمان كان مطابقاً في زمن مبكر -قد يكون منذ زمن عبد الملك بن مروان (625م - 705م) - للمصحف الذي يُقرُّه العالم الإسلامي كله حالياً".³⁶⁵

ب- السنة

إذا كان ابن حزم يثبت حجية القرآن ببرهان صحيح من العقل فإنه في إثبات حجية السنة يكتفي بالاحتجاج بما ورد في القرآن دون أن يكلف نفسه البحث عن الدليل من العقل إذ إن ما صححه الوحي يستحيل أن يخالف العقل في حكمه، وهذا مظهر جلي في تسليد النقل

³⁶⁴ : الغزالي "المستصفى" 1/101

³⁶⁵ : بلاشير "القرآن..." ص 37

والعقل وإمكان الملاءمة بينهما. فحجية السنة ثابتة بالقرآن من جهة إيجاب طاعة ما أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام وإقران ذلك بطاعة الله تعالى وترتيب الفلاح والفوز على ذلك قال تعالى "وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا"³⁶⁶ وكذلك من جهة إخباره تعالى أن نبيه عليه الصلاة والسلام "مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ"³⁶⁷

ويرى ابن حزم أن القرآن والخبر الصحيح "بعضهما مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى"³⁶⁸ فإذا حصل التنازع في شيء وجب الرد إلى الله ورسوله كما أخبر تعالى. وليس قوله "وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله"³⁶⁹ بمانع من الرد إلى كلام النبي صلى الله عليه وسلم فإنه أمرنا في آية أخرى بالرد إلى الله والرسول وأولى الأمر وأخبرنا أن ذلك عمل من يؤمن بالله واليوم الآخر فصح أن قوله "فحكمه إلى الله" معناه فردوا أمركم إلى كلام ربكم الثابت بالوحي من قرآن أو سنة أو إجماع منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم فكل ذلك حكم الله.

ج- الإجماع المتيقن

الإجماع في اللغة يقال بالإشتراك على معنيين أحدهما العزم قال تعالى "فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ"³⁷⁰ وثانيها الإتفاق يقال "أجمع القوم على كذا" إذا اتفقوا عليه. وفي اصطلاح الأصوليين هو "اتفاق المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر من العصور بعد وفاته على حكم شرعي"³⁷¹

وشروطه خمسة أولها أن يكون الإتفاق من المجتهدين لا من العوام، والثاني أن يكون ذلك من جميعهم لا من أغلبهم، والثالث أن يكون المجتهدون من أمة الإسلام، والرابع أن يكون الإجماع بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، والخامس أن يكون الإجماع على حكم شرعي لا لغوي ولا عقلي³⁷².

³⁶⁶ : الأحزاب 71/33

³⁶⁷ : النجم 3/53

³⁶⁸ : الأحكام 98/1

³⁶⁹ : الشورى 10/42

³⁷⁰ : يونس 71/10

³⁷¹ : زكي الدين شعبان "أصول الفقه الإسلامي" ص 88

³⁷² : م.ن ص 88-89

والجمهور على أن الإجماع حجة إذا استوفى شروطه بل قدمه بعضهم "على الكتاب والسنة والقياس لأن الكتاب يقبل النسخ والتأويل وكذلك السنة، والقياس يحتمل قيام الفارق وخفاءه.. والإجماع معصوم قطعي ليس فيه احتمال.."³⁷³

وقد خالف النظام والإمامية وبعض الخوارج ونازعوا في إمكان وقوع الإجماع وإمكان العلم به وإمكان نقله إلينا ووصف الأمدي (ت 631 هـ) الجمهور القائلين بأن الإجماع حجة بأنهم أهل الحق³⁷⁴.

والقدر المتفق عليه في سند الإجماع هو القرآن والسنة بهذا يأخذ ابن حزم ويؤكد ذلك بقوله "لا يمكن البتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم"³⁷⁵

وهو بالتالي ينكر على من أجاز أن يكون الإجماع على حكم لا نص فيه لما ثبت من اكتمال الدين واستيعاب القرآن لأحكام النوازل، كما يحمل على من جوز أن يكون سند الإجماع قياساً أو مصلحة مرسله لأنه لا يقول بحجيتهما، ولأنهم لم يجمعوا على صحتهما فكيف يجمعون على مالم يجمعوا عليه³⁷⁶.

وينقسم الإجماع عند ابن حزم إلى قسمين أحدهما المعلوم من الدين بالضرورة مما يلزم على المرء الإقرار به ليكون مسلماً كمعرفة أركان الإسلام وسائر الواجبات والمحرمات. والقسم الثاني "شيء شهدته الصحابة رضي الله عنهم مِنْ فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو ثبوت أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم كفعله في خيبر إذ أعطاهم اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم المسلمون إذ شأوا.. على أن هذا القسم من الإجماع قد خالفه قومٌ بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم وَهُمْ مِمَّا منهم وقصداً إلى الخير وخطأً بآجتهدهم. فهذان قسمان للإجماع لا سبيل إلى أن يكون الإجماع خارجاً عنهما.."³⁷⁷

ويقسم الإجماع باعتبار آخر إلى إجماع لازم وآخر جاز. أما الإجماع اللازم فهو "ما اتفق جميع العلماء على وجوبه أو على تحريمه أو على أنه مباح..". وأما الإجماع الجازي

373 : القرافي "شرح تنقيح الفصول" ص 337

374 : الأمدي "الإحكام في أصول الأحكام" 1/103

375 : ابن حزم "الإحكام" 4/129

376 : انظر م.ن 4/139-140

377 : الإحكام 4/149-150 وانظر 4/172-175

فهو "ما اتفق جميع العلماء على أن من فعله أو اجتنبه فقد أدى ما عليه من فعل أو اجتتاب أو لم يأت" 378

2- الأصول العقلية للأحكام: "الدليل"

الدليل هو المصدر الرابع للتشريع عند أهل الظاهر وقد سبق ابن حزم إليه داود⁹ الأصفهاني مؤسس "المذهب" إلا أن فقيه قرطبة هو الذي بلور هذا الأصل وهو الذي أقامه على دعامة منطقية محكمة لا يداخلها الشك والإرتياب. ولا أدل على ذلك من أنه أجمل هذه القاعدة الأصولية في الجزء الخامس من كتابه "الإحكام" ثم أخبر أنه بسط أقسامها في كتابه "التقريب لحد المنطق" مما يكشف عن العلاقة القائمة بين تعاليم الديانة وتعاليم المنطقة.

وليس في القول بوجوب العمل بالنصوص والرد إلى الله ورسوله وأولي الأمر ما يمنع من الأخذ بـ "الدليل" لأن هذا الأصل عند ابن حزم لا يخرج عن النص، ولا يزيد فيه شيئاً، وإنما هو واقع تحته، ومفهوم من ألفاظه والغاية منه ليست سوى توليد المعاني والدلالات، وتفصيل الجمل والعبارات، واستخراج النتائج من المقدمات **ففي ضوء المفاهيم الضرورية للمنطق.**

هذا ما يؤكد المنحى المقتصد والمعتدل لابن حزم في بيان وظيفة العقل في الديانة إذ هي مقصورة على الفهم عن الله تعالى بتثوير النصوص واستنتاج المعاني الدقيقة اللازمة عن العلاقات القائمة بين موضوعات القضايا ومحمولاتها. ولهذا يؤكد أن "الدليل" لا يسمى قياساً ولا علة ولا استدلالاً لأنه مؤد من النص ومندرج في دلالاته "لا يمت بصلة إلى القياس الاستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل، بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم المنطقي لا الإشتراك في العلاقة أو في علاقة شبه" 379

ولنبسط الآن الكلام عن "الدليل" ونبين أقسامه الواقعة تحت النص والإجماع.

أ- الدليل المأخوذ من الإجماع

يقسم ابن حزم الدليل المأخوذ من الإجماع إلى أربعة أقسام:

378 : ابن حزم "مراتب الإجماع" ص 8

379 : سالم يفوت "ابن حزم والفكر الفاسفي" ص 126

1- إستصحاب الحال

الإستصحاب هو عبارة عن الحكم بثبوت أمر في الزمن الثاني بناء على ثبوته في الزمان الأول وهو ثلاثة أقسام إستصحاب البراءة الأصلية، وإستصحاب الوصف الثابت للحكم الشرعي حتى يثبت خلافه، وإستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع³⁸⁰.
ويعد هذا الدليل من الأصول العقلية للأحكام لأننا إذا علمنا بثبوت شيء في زمان سابق ثم انتابنا الشك ببقاء هذا الشيء في الزمان اللاحق فإن العقل يحكم برجحان بقاء هذا الشيء ويكون هذا الحكم العقلي الظني هو نفسه الحكم الشرعي الذي لا بد أن يحكم برجحان البقاء³⁸¹.

وكثيرا ما يستعمل ابن حزم هذا الدليل كلما لم يجد برهانا يقينيا يصرفه عن المعهود في الشريعة وحتى في الطبيعة واللغة، فهو إذن لا يعمل بالإستصحاب إلا بعد النظر في سائر الأدلة ولهذا قيل إن الإستصحاب هو آخر الأدلة أو هو آخر مدار الفتوى. أما إذا ورد نص أو إجماع فيه انتقل عن الحال الأصلية فواجب حينئذ أن تنتقل إلى ما نقلنا النص "فإذا اختلفوا ولم يأت نص ببرهان على أحد الوجوه التي اختلفوا عليها، وكانت كلها دعاوي، فإننا نثبت على ما قد صح الإجماع أو النصوص عليه، ونستصحب تلك الحال ولا تنتقل عنها إلى دعاوي لا دليل عليها. وهذا القسم موجود كثيرا³⁸².

ومن الأمثلة التي يسوقها ابن حزم "تحريم أخذ مال المسلم بغير طيب نفسه فحرم أن يؤخذ من مال مسلم شيء أصلا إلا بنص بين جلي أو إجماع"³⁸³ وهذا إعمال لمبدأ إستصحاب العدم الأصلي أو البراءة الأصلية وهو نوع من أنواع الإستصحاب لم ينزع فيه أحد وإن خالف بعضهم في تسميته إستصحابا كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق حتى يقوم الدليل على شغلها بشيء من ذلك.

والملاحظ أن ابن حزم لم يجعل الإستصحاب دليلا مستقلا وقد يكون ذلك لأنه لا يثبت حكما جديدا وإنما يستمر معه الحكم الثابت في الزمان الأول ولهذا قال العلماء "إن الإستصحاب حجة لإبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات ما لم يكن"

380 : ابن القيم "اعلام الموقعين" 339/1.

381 : مهدي فضل الله "الإجتهد والمنطق الفقهي في الإسلام" ص 285

382 : الإحكام 155/2

383 : م. ن 158/3

الحكم بأقل ما قيل حجة عند كثير من أهل الأصول. وابن حزم وإن كان يعمل به فإنه لا يوافق هؤلاء في حقيقته وإطلاق العمل به، لأن هذا الدليل عندهم ليس له عصر محدود فيه وإنما مطلق عن الزمان، والضرورة تقضي بامتناع ضبط أقوال العلماء في كل عصر وحصرها لنعمل بأقل ما قيل فيها. أما ابن حزم فإنه يحصر العمل بأقل ما قيل في الأموال والحدود والأعداد التي نقل فيها اختلاف الصحابة في مقاديرها فلا يجب حينئذ الأخذ بالزائد وأكثر ما قيل، ولا طرح جميع الأقوال، ولا تقليد صاحب من دون الصحابة، وإنما يجب قبول ما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه. وهو يبرهن على صحة ما ذهب إليه بشهادة النقل والعقل حيث يقول "إن أقل ما قيل حق ويقين لأنه إجماع وخصمنا موافق لنا على وجوبه والزيادة عليه شك ودعوى وظن، ولا يحل رفع اليقين بالشك ولا ترك الحق بالظن ولا مفارقة الواجب بالدعوى وقد حرم الله تعالى ذلك إذ يقول عز وجل: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا"³⁸⁴

وهذا الدليل يتكامل مع الدليل السابق لأن العمل بأقل ما قيل فيه إعمال لاستصحاب الأصل في الذمة والأشياء وسائر الأحكام ومن ذلك أنه "لما صح تحريم أموال أهل الذمة بالجزية على قبولها وجب أيضا أن لا نحكم عليهم بعد تيقننا تحريم دمائهم وأموالهم وسببهم إلا بأقل ما قيل عليهم استصحابا للحال التي قد تيقنا وجوبها علينا فيهم" "وصح بالنص إيجاب دينار على الواحد منهم، فصح أن من بذل منهم أقل من دينار لم يجز حقن دمائهم بذلك فكان الدينار أقل ما قال قائلون إنه جزية يلزم قبولها بالنص وليس في أكثر من ذلك حد يوقف عنده، وليس من حدٍّ حداً بأولى ممن حد حداً آخر فهذا لا ينضبط أبداً"³⁸⁵

ولا يخفى ما في هذين المسلكين من السند العقلي والضرورة المنطقي ومما إلى جانب ذلك يمثلان طريقا أكثر أمانا واطمئنانا ولهذا يصرح ابن حزم أن من خالف هذا الطريق فلا بد له من الباطل لأنه "إما أن يقول برأيه بلا دليل.. وإما أن يقلد وكل ذلك باطل"³⁸⁶

384 : النجم 28/53، الإحكام 60/5. ويقول أيضا "من ادعى زيادة [على المقدار المتفق عليه] كلف الدليل"

م.ن 52/5

385 : الإحكام 156، 157/3

386 : م.ن 156/3

3- "إجماعهم على ترك قولة ما"

وبيان هذا الدليل أن يختلف الصحابة في مسألة ما ويكون الذي أجمعوا عليه هو اتفاقهم على ترك قولة ما فيكون ذلك دليلاً على إبطال ما تعلق بتلك القولة. وليس في معنى ذلك "افتراق أهل العصر على أقوال كثيرة جداً أو أكثر من واحد" واستنتاج "أن ما لم يقلوه فقد صح الإجماع منهم على تركه" كما زعم بعضهم. وذلك لتعذر حصر أقوالهم³⁸⁷ والدليل الثالث لا يختلف كثير عن سابقه بل هو من جنسه من حيث إنها يشتركان في العمل بالإجماع المتيقن.

4- "إجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحد منها"

وبيان ذلك أن خطاب المواجهة³⁸⁸ حال صدوره يحمل على العموم لا على الوقف ولا على الخصوص، وإن العبرة في الشريعة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وإلا تعطلت الأحكام وسقطت التكاليف وبطلت الديانة "بل الأمة كلها مجمعة على وجوب حكم النص وتماديها إلى يوم القيامة وكذلك حكمه عليه السلام على زان أو سارق هو حكم منه على كل زان أو سارق إلى يوم القيامة. وهكذا كل ما حكم به النص في عين ما هو حكم في نوع تلك العين أبداً ولو كان خلاف ذلك - ونعوذ بالله من هذا الظن - لبطلت لوازم نبوته صلى الله عليه وسلم في الزمان الآتي بعده..³⁸⁹

ويؤكد ابن حزم هذا الأصل بدليل ضروري أورده في كتابه "التقريب" بيانه أن عدد الأشخاص غير متناه عندنا فلا سبيل إلى عموم كل شخص منها بخطاب يخصه إذ هم حادثون جيلاً بعد جيل. والرسول عليه السلام مبعوث ليحكم في كل شخص فإذا حكم في شخص بحكم ولم يعلمنا أنه خص به كان ذلك جارياً بالمقدمات المقبولة على كل حادث من الأشخاص أبداً³⁹⁰.

387 : انظر تمام مناقشة ابن حزم لهذه الطائفة في الأحكام 156/4-172

388 : خطاب المواجهة هو الخطاب الوارد شفاهاً في عصر النبي صلى الله عليه وسلم نحو "يا أيها الناس"

و"يا أيها الذين آمنوا" الشوكاني "إرشاد الفحول" ص 28

389 : الأحكام 59/5 وانظر 88/3

390 : التقريب ص 97 بتصريف

ب - الدليل المأخوذ من النص

الحجة العقلية في أقسام الدليل المأخوذ من النص أظهر منها في أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع لأن النوع الأخير وإن كانت أقسامه ثابتة بالعقل فإن احتمال الظن في نظر الناقد غير مرتفع عنها خصوصا إذا عزلناها عن أدلتها النقلية. فالإستصحاب قد يكون عملا بالظن إذا لم ننتبه إلى حديث ورد في المسألة التي قضينا فيها بالإستصحاب، أو إذا قدمناه على حديث اختلف في صحته، وكذلك الحكم بأقل ما قيل والإجماع على ترك قوله ما فإن فكرة الأخذ بالقدر المتفق عليه بين العلماء ليس بمانع في نظر العقل من احتمال اجتماع الأمة على الخطأ ومغيبها عن بعض الأخبار المأثورة في مسائل الخلاف. ويكون الأمر مخالفا تماما إذا ما ربطنا ذلك بما أخبر به القرآن الكريم من اكمال الدين وحفظ الوحي المنزل، وما جاءت به السنة من امتناع أن تجتمع أمة الإسلام على ضلالة.

بهذا نستنتج وجوب توافق المنقول والمعقول في الشريعة فكما أن النقل مبين لحدود الشرع وخصائصه العامة فإنه لا يستغني عن العقل لتفريع المعاني المكنونة في ألفاظ النصوص، وكما أن العقل آلة لتوليد الأحكام واستخراج المجهول من المعلوم فإنه ليس يستغني عن النصوص في تحديد الوجهة ورفع الإشكال والإرتياب من الشرع.

أما الدليل المأخوذ من النص فإن أقسامه من وجهة الشرع والعقل لا يداخلها الشك إطلاقا وذلك لاعتمادها على مفاهيم منطقية صارمة لا تقبل الاحتمال ولا القول بالإمكان، وإنما هي ضرورية لازمة بلزوم نتائجها عن مقدماتها. وللوقوف على ذلك نستعرض الأقسام السبعة الواضحة تحت النص كما أجملها ابن حزم في كتابه "الإحكام" وكما فصلها في مواضع مختلفة من كتابه "التقريب لحد المنطق"

1- النتائج

ويحصل بمقدمتين تنتجان نتيجة ليست منصوصة في إحداها وقد أشار ابن حزم إلى هذا المسالك في "التقريب" عند كلامه عن القضية التي تسمى في اللغة العربية "الجامعة" وتسمى في اللغة اليونانية "السلجسموس" وهي مجموع قضيتين صحيحتين في الطبع والتركيب إحداها مقدمة كبرى والأخرى مقدمة صغرى يضاف إليهما "النتيجة" وهي القضية الحادثة ضرورة عن اجتماع القضيتين "مثال ذلك أن نقول : كل إنسان حي فهذه قضية تسمى على أفرادها مقدمة ثم نقول "وكل حي جوهر" فهذه أيضا قضية تسمى على أفرادها مقدمة فإذا جمعتهما معا فاسمها "قرينة" لاقتراحها وذلك إذا قلت : "كل إنسان حي وكل حي جوهر"

فيحدث من هذا الإجتماع قضية ثالثة وهي أن "كل إنسان جوهري" فهذه قضية تسمى على انفرادها "نتيجة" فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجوس³⁹¹. ومثال ذلك في الشريعة قولنا : إذا كان كل مسكر خمرا وكان كل خمرا حراما فإنه ينتج عن ذلك أن كل مسكر حرام، وإن نقيع العسل إذا أسكر خمرا وهذا يعلم من طريق "التناج" ³⁹².

2- القضية المتصلة أو المعلقة

ويشرح ابن حزم ذلك بأن "كل شرط معلق بصفة حيثما وجد فواجب ما علق بذلك الشرط"³⁹³. ويعرف هذا المسلك عند المناطقة بالقضية المتصلة أو المعلقة وهي "التي علق الحكم فيها بحكم آخر تصح بصحته أو تبطل ببطلانه وتكون على وجهين : إما موجبة كقولك : إن غابت الشمس كان الليل، وإما نافية كقولك إن لم تطلع الشمس لم يكن نهارا"³⁹⁴. وتتركب "المعلقة" من حكمين أحدهما "المقدمة" وهي قولك "إن لم تطلع الشمس" في القضية الأخيرة، والحكم الآخر يسمى "التالي" وهو قولك في نفي القضية "لم يكن نهارا". يحصل من ذلك أن المقدمة والتالي يرتبطان ببعضهما في كل الأحوال أيا كان المستثنى منهما ضرورة أن الشرط موجب لاستمرار هذه النسبة وهذه العلاقة فكلما وجد حكم منهما وجد الآخر بالضرورة فيرتبطان ارتباط السبب بالمسبب ويتلازمان لزوم العلة للمعلول. ويسوق ابن حزم مثالا على ذلك من الشريعة وهو قوله تعالى : "إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ" ³⁹⁵ قال : "فصح بهذا أن من انتهى غفر له"³⁹⁶. فهذه قضية شرطية معلقة استثنيت فيها "المقدمة" وعلفت بصفة أو شرط فحيث وجدا فواجب ما علق بهما.

3- المتلائمات والنظائر

أفرد ابن حزم بابا من كتابه "التقريب" للكلام عن الألفاظ التي يسميها الأوائل المتلائمات أو المتلائمات، كما شرح هذا المسلك في كتابه "الإحكام" بقوله "لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بألفاظ

³⁹¹ : التقريب ص 108

³⁹² : انظر "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف" ضمن "الرد على ابن النغيلة

ورسائل أخرى" ص 119

³⁹³ : الإحكام 106/5

³⁹⁴ : التقريب ص 125، 83

³⁹⁵ : الأنفال 39/8

³⁹⁶ : الإحكام 106/5

شئى كقولك الضيغم والأسد والليث والضرغام وعنبسة. فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد"397.

ويمثل ابن حزم على ذلك في الشريعة بالقول إن "وطء الرجل كل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباحة له حرام، وقولك : ليس في شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة له حلالا. معنيان متفقان ومتطابقان والألفاظ مختلفة. ظاهر إحدى القضيتين إباحة وظاهر الأخرى تحريم. وكذلك إذا قلت أكل ما ليس لحم خنزير حلالا وقولك : بعض ما ليس لحم خنزير ليس حلالا فهذان لفظان مختلفان ومعنيان متفقان"398

ويدخل في المتلائمات نفى النفي فإنك إذا قلت : "زيد صالح" أو قلت : "زيد ليس غير صالح" فقد أوجبت له الصلاح في القضيتين.

ويتبع المتلائمات النظائر "وهي كقوله عليه الصلاة والسلام : "إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة"399 فكل حيضة فهي نظير تلك الحيضة في النوعية، والحكم لازم لها لزوما.400

4- القضية المنفصلة أو المنقسمة

وذلك بأن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه التي يحتملها العقل فتثبت واحداً منها وتبطل سائرهما. ويعبر ابن حزم عن ذلك بقوله : "أقسام تبطل كلها إلا واحد فيصح ذلك الواحد"401.

وقد عرف علماء الأصول هذا المسلك المنطقي وطبقوه من خلال مسلك "السبر والنقسيم". والسبر "في اللغة الإختبار ومنه الميل الذي يختبر به الجرح فإنه يقال له المسبار، وسمي هذا به لأن المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحد منها هل تصلح للعلية أم لا. وفي الإصطلاح هو قسمان أحدهما أن يدور بين النفي والإثبات وهذا هو المنحصر.. وقد يكون في القطعيات كقولنا العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً. بطل أن يكون قديماً فثبت أنه

397 : الإحكام 106/5

398 : التقريب ص 101

399 : أخرجه البخاري في كتاب الحيض باب الإستحاضة، 84/1

400 : ابن حزم "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف" ص 119

401 : الإحكام 106/5

حادث.. والقسم الثاني هو المنتشر وذلك بأن لا يدور بين النفي والإثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفي عليه ما عدا الوصف المعين فيه ظنيا..⁴⁰²

5- "قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لما بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية"

مثال ذلك : أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان⁴⁰³ وهذا يتبع القضايا الجامعة وإحداث النتائج على ضوء المقدمات كما أسلفنا في القسم الأول، بشرط أن يكون الحد المشترك بين المقدمتين واحدا وإلا صارت القضية مغالطة. وهذا كقول بعضهم "علي أكثر فضائل من العباس، والعباس أقل فضائل من أبي بكر فعلي أكثر فضائل من أبي بكر"⁴⁰⁴

6- عكس القضايا

بسط ابن حزم هذا القسم في كتاب البرهان من مؤلفه في المنطق. و"الانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبرا عنه موصوفا، وتجعل المخبر عنه خبرا موصوفا به من غير أن يتغير المعنى في ذلك"⁴⁰⁵ أي أن تقلب مواضع الألفاظ في القضية فتجعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع المحافظة على معنى القضية من الإيجاب أو النفي، والصدق أو الكذب فإذا تبدل المعنى قلنا إنها قضية لا تنعكس لأنها تخون في بعض المواضع وهذا كعكس النافية الجزئية، بخلاف النافية الكلية فإنها تنعكس إلى نافية كلية مثلها فتقول : إذا صح أنه ليس شيء من المسكرات حلالا فليس شيء من الحلال مسكرا. ولو عكستها جزئية لصدق أيضا ولكن الكلي أتم وأعم المطلوبات. والموجبتان الكلية والجزئية كل منهما ينعكس إلى موجبة جزئية، تقول في الأولى كل مسكر حرام وبعض المحرمات مسكر وتقول في الثانية بعض الكفار مباح الدم وبعض المباح دماؤهم كفار⁴⁰⁶

402 : الشوكاني إرشاد الفحول" ص 213-214

403 : الإحكام 106/3، 107

404 : التقريب ص 134

405 : م . ن ص 108

406 : م.ن ص 109-111 بتصرف، الإحكام 107/5

"معنى الإنطواء أننا أتينا إلى معان كثيرة فعبّرنا عنها بلفظ واحد طلبا للاختصار ومثاله في العقيدة قولك لا يجوز أن يكون الأزلي مؤلفا فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنه لا يجوز أن يكون المؤلف أزليا ضرورة لأبد من ذلك، وانطوى فيه أيضا أن المؤلف محدث"⁴⁰⁷ ومثاله في القرآن قوله تعالى "كُلِّ نَفْسٌ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ"⁴⁰⁸ فصح من ذلك أن زيدا يموت وأن هندا تموت وهكذا كل نفس وإن لم يذكر نص اسمه⁴⁰⁹ ومثاله في الفقه "كل مسكر حرام فقد انطوى فيه أن المسكر ليس حلالا وأن الحلال ليس مسكرا وانطوى فيه أيضا أن نبيذ التمر إذا أسكر حرام وأن نبيذ التفاح إذا أسكر حرام وغير ذلك."⁴¹⁰

ويتبع الإنطواء التفريع و "هو ذكر تصارييف المسألة التي يجمعها جملة النص كقول الرسول صلى الله عليه وسلم "من زادَ في صَلَاتِهِ أَوْ نَقَصَ فَلَيْسَ لَمْ ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ"⁴¹¹ فنقول من صلى ستا أو سبعا ساهيا فقد دخل في هذا الحديث لأنه زاد في صلاته..⁴¹²

مما تقدم يتبين أن الدليل قاعدة ضرورية لتثوير النصوص واستخراج المعاني المكنونة في الألفاظ وفق طرق استنباط منطقية صارمة لامجال للإرتياب فيها. وهنا يكمن الفرق بين قياس الفقهاء وقياس الفلاسفة. إن القياس الفقهي يتطرق إليه الاحتمال من حيث إن مسلك أهل الأصول في تخريج المناط وتنقيحه وتحقيقه وإن كان من الإحكام والدقة بحيث لا يخفى، فإن هذا الأصل أساسه الشبه بين الأصل والفرع وقوة الظن -في الندرة- في إصابة العلة الجامعة بينهما، ومن ثم فإن هذا القياس لا يعصم من الخطأ في العلة.

أما القياس الإغريقي أو قياس الفلاسفة الذي تابع ابن حزم أهل الظاهر في قبوله والاستغناء به عن القياس الفقهي، والتعبير عنه بـ "الدليل" فأساسه اللزوم المنطقي في توليد المعاني

407 : التقريب ص 140

408 : آل عمران 185/3

409 : الإحكام 107/5

410 : التقريب ص 140

411 : أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، 160/1 عن ابن مسعود قال : "صَلَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَّا زَادَ وَإِمَّا نَقَصَ.." الحديث

412 : رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين.. ص 119

الضرورية من العلاقات القائمة بين موضوعات القضايا ومحاولاتها، ونتائجه لا تخرج عن دائرة اليقين والبداهة لأنها لا تتفرع عن شيء آخر غير مقدماته.

وهكذا فإن مشروع ابن حزم في إقامة الشريعة على القطع ينطلق من إبطاله القياس وتعويضه بالدليل لأنه من أصول البداهة واليقين: "وابن حزم يعتبر البداهة هي المبدأ الصحيح الوحيد لبناء المعرفة اليقينية وذلك في مقابل رفضه لهذا القياس الذي لا يؤدي إلى اليقين بطبيعته، فهو يتقبل المنطق القديم (الجامعة)، وتعاليم المنطق الإغريقي التي ارتبطت به باعتبارها أداة نافعة بل وضرورية للفكر، تساعد على أن ندرك بصورة أفضل العالم بفضل أفكار الجنس والنوع والجوهر والعرض، وعلى أن نميز في كل الأمور الحق من الباطل، والبرهان المقبول مما يدعى أنه كذلك وليس به"⁴¹³

وهكذا فإن جانب الجدة الذي أدخله ابن حزم على فقه داود يتمثل في إعطائه مفهوما جديدا للظاهر يتجاوز المفهوم القديم المرادف للحرفية إذ إن "الدليل" قاعدة أصولية أساسها "الإتساع في اللغة والتصريف في الكلام والتشقيق والغوص في المسائل عن طريق النظائر والتفريع والتنتاج وهذا كله هو الظاهر بعينه والنص بعينه"⁴¹⁴.

ولذلك ينكر ابن حزم ما شاع عن مذهبه من تغليب الظاهر وإعماله على مفهوم خطابه على ما يبدو للسامع "وهو كلام لا يعقل لاستعمال الظاهر دالا بمفهوم خطابه وهو نفسه الذي يبدو للسامع منه، لا معنى للظاهر غير ذلك..⁴¹⁵

فعلى الفكر الإسلامي المعاصر أن يعيد قراءة المذهب الظاهري بواسطة المنهجية التعددية والإشكاليات المفتحة كما بين ذلك الباحث محمد أركون الذي قال: "لقد ذهب ابن حزم بعيدا جدا في خط الاستكشاف اللغوي لمفهوم المعنى الظاهر من أجل تشكيل علم نيولوجيا وعلم قانون مختلفين عن دينك الذين فرضتهما "الأرثوذكسية"⁴¹⁶

413 : عبد المجيد التركي "مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباقي" ص 433 بتصرف. ويذكر في (ص434) ان ابن حزم "درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البديهية إلى النتائج".

414 : "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين .." ص 118-119 بتصرف

415 : م.ن ص 94

416 : محمد أركون، "الفكر الإسلامي : نقد واجتهاد" ص 151