

العنوان:	مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي
المؤلف الرئيسي:	الزعبي، انور خالد قسيم
مؤلفين آخرين:	خليفات، سحبان محمود(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1994
موقع:	عمان
الصفحات:	1 - 101
رقم MD:	549786
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	الجامعة الاردنية
الكلية:	كلية الدراسات العليا
الدولة:	الاردن
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	الفلسفة الاسلامية، طرق البحث، ابن حزم الاندلسي، علي بن احمد، ت 456هـ
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/549786

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

إسلوب APA

الزعيبي، انور خالد قسيم، و خليفات، سحبان محمود. (1994). مناهج البحث عند ابن حزم
الاندلسي (رسالة ماجستير غير منشورة). الجامعة الاردنية، عمان. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

إسلوب MLA

الزعيبي، انور خالد قسيم، و سحبان محمود خليفات. "مناهج البحث عند ابن حزم الاندلسي"
رسالة ماجستير. الجامعة الاردنية، عمان، 1994. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/549786>

الفصل السابع

المنهج الأصولي عند ابن خزم .

أ- من المعقول إلى المنقول .

ب- المعجزة كدليل .

ج- أقسام الأصول .

د- الدليل وأقسامه .

هـ- نقد الأصول الأخرى .

١- من المعقول إلى المنقول :

مع أن ابن حزم قد انطلق في فلسفته العامة بعقلانية صارمة لم يتجاوزها ، فإننا نراه في مجال الدين، مستسلماً للإيمان التام بالمنقول ، ويقيد نفسه تقييداً شديداً بظاهر النصوص الدينية ، والعمل بأحكامها ، رافضاً المذاهب الأخرى مهاجماً أصولها كالرأي ، والاستحسان ، والقياس ، والتأويل ، مما جرّ عليه خصومات المتدينين فضلاً عن غيرهم .

لقد انتهت ظاهرة ابن حزم- من حيث عرضنا في السابق - إلى تبني فلسفة، يمكن القول إنها أولت اهتماماً متميزاً بقضايا فلسفة العلم . وأفضت به ، بالدليل، والبرهان، إلى الإيمان بآله أول ، واحد ، خالق ، حق . وهذه الأسماء هي التي لا يستحقها شيء في العالم غيره . (٩٦:١/٩) ووقف علمه في مجال ما بعد الطبيعة عند ذلك ، أي «عند الجهل بصفات الباري» ، الأخرى . (٣٤٥:١/٢) .

ترى كيف جمع ابن حزم بين العقل والنقل معاً ، بين الحكمة والشريعة ، بدون أدنى شغف بالتأويل ، الذي كان يستعمل بشكل واسع عند غيره في محاولات التوفيق ؟

إن محاولات التأويل لم تكن تهدف ، بالدرجة الأولى ، إلا لجعل الشريعة معقولة على نحو ما .. أو على الأقل ، فهم أو عقلنة بعض نصوصها المحيرة .. مما دعا المؤولة إلى إضافة عوالم أخرى ، وعقول أخرى ، وأساليب معرفية أخرى .

يجب أن لاننسى، أن فلسفة ابن حزم ظاهرية ، ولا تحسم قضاياها إلا في مجال الظواهر. وتدينه بالمثل ، مؤسس على المنهج الظاهري أيضاً . لهذا ، نظر إلى النبوة ، والرسالات ، باعتبارها ظاهرة تطرح نفسها للمناقشة، للثبوت من أنها حق، أم باطل . واستناداً إلى منهجيته الشاملة ، فإن أي دعوى يسندها برهان، مؤسس على الأوائل حقة ، أما إذا أبطلها البرهان فإنها لا تكون من الحق في شيء.

وينطبق هذا التصور على «الرسالات» و «النبوات» فما اتسق منها مع المقدمات اليقينية الضرورية حق. وما لا يتسق مع هذه المقدمات باطل . وطالما أن الشريعة الإسلامية -في نظره- متسقة مع ما سبق تقريره، فإنها حق بتمامها . ويعبر ابن حزم عن هذه الفكرة ، فيقول:

«لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية، وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا .. وأن لا يقدم منها إلا على ما أوجبه مقدمات

مقبولة عن مثلها حتى تبلغ أوائل العقل والحس « (٢/٤: ٣٠٨) .

ولكن كيف يتحقق ابن حزم من صدق شيء، مما جاءت به الرسائل، وفي مقدمتها الشريعة الإسلامية؟! ..

إن الأصل الضروري الذي تترد إليه دعاوي الرسائل هو وجود الله ، حيث تؤكد أنها صادرة عنه، ناطقة باسمه . وابن حزم قد استدل على وجود الله ، بوصفه بموجب هذا الاستدلال بأنه ، أول ، واحد ، خالق ، حق ، وأنه كلي القدرة يفعل ما يشاء ، وأنه محدث العالم ، يتدخل فيه وقت يشاء لأنه خالق.

والسؤال الذي يطرح نفسه: من تكرار ظاهرة المعجزات ، والرسالات ، والأنبياء ، الثابت وجودهم تاريخياً ، بموجب الأخبار المتواترة ، هل تدخل النبوة في باب الممتنع عقلاً ، أم في باب الممكن ؟

يرى ابن حزم أن النبوة تدخل في باب الممكن العقلي . ودليله على ذلك « أنها ممكنة بالقوة بما يوجب أن محدث العالم مختار لا يعجز عن شيء » (٢/٤: ٧٤) .

وإذا ، فإن معنى الإمكان العقلي للنبوة متضمن في معنى اختيار الكائن اللامتناهي القدرة . والذي لا يعجزه شيء . وبالتالي فليست النبوة مما يعارض المعقول إن وجدت . لكن هذا لا يعني أن النبوة قد حدثت واقعياً ، وانتقلت لتكون واجبة، بعد أن كانت ممكنة عقلاً وحسب ، فهذا مما يحتاج إلى دليل.

ودليل ابن حزم على أن النبوة وجبت يستقيمه من الخبر المتواتر ، فبهذا السبيل تحققنا من وجود أنبياء أو ، على الأقل إيمانهم للنبوة.

ب- دليل المعجزة :

يستند ابن حزم على حصول النبوة، وأنها وجبت بتأكيد الخبر الموثوق لذلك، إذ يقول :

« ينقل التواتر صرح أن قوما من الناس، أتوا أهل زمانهم يذكرون ، أن الله تعالى خلق الخلق ، وأوصى اليهم يأمرهم بإنذار قومهم بأوامر ألزمهم الله تعالى إياها ، فسنلوا برهاناً على صحة ما قالوا ، فأتوا بأعمال هي خلاف لطباع ما في العالم [و] لا يمكن البتة في العقل، أن يقدر عليها مخلوق، حاشا خالقها الذي ابتدعها كما شاء » (١٠/١: ٧) .

وإذن فإن التثبت من وجود الأنبياء يتم بتواتر الخبر عنهم ، فوجودهم التاريخي حقيقة واقعة ، بيد أن التثبت من كونهم أنبياء بالفعل فدليله ' المعجزة ' ، فحيث ثبت بالتواتر، وجود الرسل، ومصاحبة المعجزات لهم ، التي تخرق الطبائع، وتحيل الممتنع في قدرة البشر ممكناً ، بل واجباً ، فلا بد من ربط هذا الخرق بمن يقدر عليه ، يقول ابن حزم :

« علمنا بكل ما قدمنا، من أنه تعالى مرتب هذه المراتب التي في العالم ، ومجريها على طبائعها المعلومة منا ، الموجودة عندنا ، وأنه لافاعل على الحقيقة غيره تعالى، ثم رأينا خلافاً لهذه الرتب والطبائع قد ظهرت، ووجدنا طبائع قد أحييت ، وأشياء في حد الممتنع قد وجبت ووجدت ، كصخرة انفلقت عن ناقة ، وعصا انقلبت حية ، وميت أحياء إنسان ، ومثني من الناس رروا وتوضأوا كلهم من ماء يسير في قدح صغير يضيق عن بسط اليد فيه ، لامادة له . فعلمنا أن محيل هذه الطبائع ، وفاعل هذه المعجزات ، هو الأول الذي أحدث كل شيء » (١٤٢: ١/٩) .

وهكذا فإنه مادام أن المعجزات قد حدثت بنقل الكافة ، (كما يرى ابن حزم) ، وقد صاحبت هذه المعجزات الرسل تأييداً لهم ، وأنها تحيل طبيعة ليس في مقدور البشر إحالتها، بل ذلك لله وحده ، فهذا دليل على أن من رافقت دعواه المعجزات صادق فيما يخبر به . وليس من داغ بعد ذلك لجحد الرسالة التي جاؤا بها ؛ لأننا قد استوثقنا من صدق الرسل بشهادة ربهم لهم ، بموجب المعجزات التي فعلها لتأييدهم فيما يدعون *

* ثمة سؤال يتبادر إلى الذهن في هذا المجال نتيجة هذا التعويل المطلق على المعجزة، وهو إذا لم يكن من طريق لإثبات الشريعة سوى المعجزة، فهل إذا لم يعد برسنا قبول الدين على أنه صادر عن الله :!! إن المعجزة مكن قوة، لكنها في الوقت نفسه مكن ضعف في إثبات الرهبة الدين . ومن هنا جاء تأكيد بعض المتدينين أن الشريعة تثبت بالمعجزة ، بينما رفض بعضهم الآخر الأخذ بهذا .

وثمة مشكلة أخرى منهجية في دعوى ابن حزم السابقة وهي، أنه لم يقم الدليل على تواتر خروج الناقة من الصخرة، وغيرها من المعجزات، ولم يثبت صحة هذا الخبر التاريخي. فهل اعتبر ورود مثل هذه الأخبار في الكتب السماوية بديلاً كافياً عن الإثبات المنهجي المطلوب؟ إن هذا يخالف ما التزم ابن حزم حيث يقول :

« لسنا... نسمع بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والمواس . ولو فعلنا ذلك لكننا مبطلين

الحقائق، ولعلنا برهان الدور الذي لا يثبت فيه شيء » أصلاً (١٤٢: ١/٩) !!

علينا الآن أن نتحقق من أن الذي بين أيدينا ، من رسالات الانبياء ، وأفعالهم ، وأقوالهم ، هو ذاته الذي جاءوا به ، مما يستلزم وجود منهج نفرز به ما هو حق مما ينسب إليهم مما ليس بحق .

إن ما نقل عن الانبياء ، قد تعرض لسبب أو آخر للتحريف ، أو التبديل ، أو سوء الفهم ، مما أوجب عند ابن حزم نقد ما جاء في التوراة ، والإنجيل ، وبعض الأحاديث المروية عن الرسول .

ينتقد ابن حزم التوراة ، والإنجيل ، فيرى أن أكثر ما فيها في غاية الفساد ، والتناقض لأنها تتضمن محالاً . وهذا هو حال الديانات ، والعقائد الدينية الأخرى كالمثانية ، و المجوسية ، والصابئة (١٣٩:٣/٢) .

ويقول :

«لم يبق إلا محمد (صلعم) وملته ، وهو الذي كتابه منقول نقل كواف من عنده الينا بخلاف نقل الانجيل .. وبخلاف نقل التوراة .. وأعلامه منقولة كذلك في الكتاب .. وكشف القمر إذ سألوه أية .. مع براءة كتابه المنزل عليه من كل كذب ، ومن كل مناقضة ، ومن كل محال ، فصحت نبوته صحة لامرية فيها ، لأنها لم تكن قط منقطعة ، ولا طرفة عين ، ولا كانت عند خاص دون عام ، بل منقولة من بين المشرق والمغرب ، فإذا صح كل هذا ، فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره ، إلا بطلب معرفة ما ينجي في معاده» (١٣٩:٣/٢) .

هكذا بعد نقد الكتب الدينية المختلفة ، يتوصل ابن حزم ، إلى أن الشريعة الإسلامية (القرآن ، والسنة الصحيحة) وحدها التي لم يلحقها التبديل والتحريف ، فيؤمن بها . لا سيما أنها ليست متناقضة ولا محال فيها .

ولتبقى الشريعة الإسلامية صافية ، وخالصة من كل إضافة ، أو سوء فهم ، أو تحريف ، فلا بد من فرز أصولها على الثقة ، ومن ثم اعتماد منهجية منضبطة في تفسيرها . يقتضي العمل السابق ، الاحتفاظ فحسب ، بالقرآن ، والسنة الصحيحة ، واعتبارها في مقام واحد ، وضمها إلى المقدمات السابقة ، والاستدلال عليها جنباً إلى جنب . ولا يفرق ابن حزم بين القرآن ، والسنة ، في وجوب الأخذ بهما كوحدة واحدة . يقول :

«القرآن، والخبر الصحيح، بعضها مضافاً لبعض ، وهما شيء واحد في انهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما؛ لما قدمناه أنفاً يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولّوا عنه وأنتم معرضون» (٩٤:١/٦) .

إن لهذه النظرة ما يبررها في تصور ابن حزم ، ذلك أن الأصل في تصديق الرسالة 'صدق الرسول ' الذي وثقنا بكلامه، بشهادة ربه له بموجب المعجزة ، وطالما أن الأمر كذلك ، وأن الرسالة ذاتها قد أوجبت ، أن الرسول لا ينطق عن الهوى وإن هو إلا وحي يوحى فلا فرق بين القرآن والسنة الصحيحة، من حيث وجوب أخذهما على محمل واحد ، فهما يصدران عن الشخص نفسه، أي الرسول ، وهو مؤتمن . مما يترتب عليه أن يكون لكل منهما القيمة نفسها في الأحكام ، وفي الناسخ والمنسوخ أيضاً.

واستناداً إلى الموقف السابق، علق ابن حزم جميع الآراء المضافة إلى نص القرآن والحديث سواء أكانت رأياً ، أم تقليداً ، أم قياساً ، أم استحساناً ، أم تأويلاً فاسداً.. إلخ ..كما سيأتي .

ينطلق ابن حزم مما انتهى إليه في نظريته الظاهرية المرجعية ، متجاوزاً بذلك الخلاف في الاجتهادات، ووجهات النظر التي ألحقها رجال الدين بالشريعة (٢٩١:٢/٩) ثم ليلتفت إلى ما في الدين من 'غيوب ' وأخبار ، من 'كائنات ' تتجاوز المعقول عندنا 'كالجن ' ، و'الشياطين ' ، ووجود 'الجنة' ، و'النار' فيثبتها باعتبارها متجاوزة للعقل ، دون أن يكون هذا التجاوز تناقضاً . يقول :

«[إن] هذه غيوب لا دليل لنا على المراد بها، لكننا نقول (أمنّا به كل من عند ربنا) ، وكل ما قاله الله تعالى حق ليس فيه شيء منافي للعقول ، بل هو كله قبل أن يخبرنا الله به في حد الإمكان عندنا ، ثم إذا أخبر الله به عز وجل صار واجباً حقاً يقيناً » (٢٩١:٢/٩) .

وبالنسبة للملائكة، والجنان فإنها :

«لم ندرك بالحواس ، ولا علمنا وجوب كونهم ولا وجوب امتناع كونهم في العالم أيضاً بضرورة العقل، لكن علمنا بضرورة العقل إمكان كونهم؛ لأن قدرة الله تعالى لانهاية لها .. ولا فرق بين أن يخلق خلقاً عنصرهم التراب والماء ،

فيسكنهم الأرض والهواء والماء ، وبين أن يخلق خلقاً عنصرهم النار والهواء ،
فيسكنهم الهواء والنار والأرض ، بل كل ذلك سواء ممكن في قدرة الله لكن لما
أخبرت الرسل ... على وجود الجن في العالم وجب ضرورة العلم بخلقهم
ووجودهم » (١١١:٥/٩) .

وهكذا، فإن من المقبول عند ابن حزم، وجود ما يتجاوز المعقول في الدين،
بشرط الاعتراض معه ، ولا يكون ممتنعاً، ولا محالاً . والمرجوع إليه فيما يتجاوز المعقول خبر
النبي وخطه، إذ أن هذه أمور لا يمكن أن تعرف البتة ، إلا بخبر صحيح عن رسول الله
(صلعم) » (١١٣:٥/٩) .

وهكذا يتمسك ابن حزم بظاهريته . فطالما أن المعرفة البشرية محدودة بمعرفة
الأجسام وكيفياتها ، فإنه ما يتجاوز هذا من دعاوى بشرية مرفوض إلا دعاوى الرسل، فإنه
يجب الأخذ بها وقبولها، بسبب من دليل المعجزة ، شريطة أن يتم حصر النصوص التي
تشكل شريعة أي منهم، والتثبت منها . والتوقف عن محاولة تأويل ما يتجاوز المعقول على
غير بصيرة .

جـ- أقسام الأصول ،

تهدف النظرة السابقة ، فيما أرى ، إلى إنقاذ المعقول والمنقول معاً ، وتخليص
العلم من برائث ما يضاف إلى الشرائع ، من أراء وتأويلات، تضحى بالمعقول من جهة ،
وتدخل المنقول في مناهات لاحصر لها، بحيث تصبح مرتعاً لكل هوى ، كما يرى ابن حزم من
جهة أخرى . من هنا حدد ابن حزم أصول الشريعة فقال :

« أقسام الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها وإنها أربعة ، وهي :
نص القرآن ، ونص كلام رسول الله (صلعم) ... ، وإجماع جميع علماء الأمة ، أو
دليل لا يحتمل إلا وجهاً واحداً » (٦٩:١/٦) .

والقرآن معلوم بذاته، ونصوصه محصورة ، وهو موثوق الصحة بالتواتر،
والإجماع ، لكن السنة والأحاديث المنسوبة إلى الرسول ليست كذلك ، ومن هنا اهتم ابن حزم
بعلم الحديث حتى نال فيه - كما يقول ابن خلدون - رتبة عالية ، وسعى إلى بناء السنة على
القطع : لأن الحديث جزء من الشريعة ، مثل القرآن تماماً ، وتتوقف على الأحاديث صحة
الكثير من الأحكام . ومن هنا جاء اهتمام ابن حزم بالزائد من الحديثين من التي لم تبطل

بدليل ، تحوطاً من أن ينقص من الشريعة شيء . ورد بعض الأحاديث التي لم تصمد للشروط التي اشترط ، تحوطاً من أن يزداد في الشريعة ما ليس منها .

وقبل ابن حزم ، إضافة إلى المصدرين السابقين ، 'إجماع الصحابة' وهو إجماع يختلف عن إجماع الكافة ، لأن إجماع الكافة 'اثنان فصاعداً' ، بينما إجماع الصحابة 'ما لم يختلفوا فيه' وقد قبله ابن حزم ؛ لأنه يشكل مصدراً لفهم الشريعة .

ويميز ابن حزم بين هذين النوعين من الإجماع ، أحدهما مقبول عقلاً ، والآخر مقبول شرعاً ، فيقول :

«الإجماع في اللغة هو ما اتفق عليه اثنان فصاعداً» وهو الاتفاق ، وهو حينئذٍ مضاف إلى ما أجمع عليه . وأما الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة ، فهو ما اتفق أن جميع الصحابة رضي الله عنهم قالوه ودانوا به عن نبيهم » (٤٧: ١/٦) .

يهدف هذا التضييق في أصول الشريعة -مما توسع فيه الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة، والمتصوفة قبله- عند ابن حزم ، إلى فتح الباب أمام المعقول المقتن؛ لإعماله في نص المنقول ، وفي تناول أمور الحياة ، مع عدم الاقتصار على النصوص الشرعية ، لذلك أخذ ابن حزم بالدليل فقط كأصل رابع ، وحصر كل اجتهاد فيه . وهذا الأصل ، مع ذلك ، أوسع من كل الأصول السابقة ، ولكن على أسس برهانية .

وبإرجاع ابن حزم الأصول الفقهية إلى الدليل ، فإنه -في الواقع - يرد الأمور إلى ما تقتضيه العقلانية، المؤسسة على المقدمات الأوائل (الحسية والعقلية)، و المقدمات التجريبية ، والمقدمات الإخبارية (الشفوية والنصية)، التي تم ضبطها منهجياً فكل مذهب أدى إلى المحال، وإلى الباطل، فهو باطل ضرورة (٢٨: ١/٦)

د- الدليل وأقسامه :

الدليل عند ابن حزم هو كل ما ثبت لدينا بالعقل ومنه ما هو وقف على النصوص الشرعية . بيد أن النصوص الشرعية لا يمكن سحبها على غير زمانها، ومكانها، إن لم يحتل النص ذاته هذا الأمر ، فالحقائق العقلية مطردة، بموجب نظام الطبيعة ، وتخضع لنظام العلية، في حين أن النصوص الدينية لا تخضع لذلك ، يقول ابن حزم :

«إن جاء نص بوجوب حكم في زمان ما ، أو في مكان ما ، أو في حال ما ، وبين

لنا ذلك في النص ، وجب أن لا يتعدى النص . فلا يلزم ذلك الحكم في غير ذلك الزمان ، ولا في غير ذلك المكان ، ولا في غير ذلك الحال » (٢/٦ : ٨) .

والدليل لب المنهج الظاهري ، وما يميزه عن أصول المذاهب الفقهية الأخرى ، ويعرفه ابن حزم بقوله :

الأدلة التي نستعملها ، وهي معاني النصوص ومفهومها ، وكلها داخلة تحت النص ، وغير خارجة عنه أصلاً ... وما أدرك بالحس ، فقد جاء النص بقبوله ، أم لهم أعين يبصرون بها . وسائر النصوص المستشهد بها بالحواس وبالعقل ، مع أن الحواس والعقل أصل لكل شيء ، وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة فلم نحتاج في إثباتها بالنص » (٢/٦ : ٩٩) .

يرمي الفهم السابق للدليل عند ابن حزم ، إلى نفي التعارض أو التناقض بين العقل والنقل ، فثمة ما هو مشترك بين الطرفين ، إضافة إلى شيء ينفرد به كل منهما .

والذي ينفرد به العقل إثبات الحقائق قبل التثبت من الشرع ، وهذه الحقائق ضرورية ولازمة لإثبات الشرع ، وتتمثل في إثبات موجب العقول ، والالوهية ، والنبوة ، وصحة الرسالة ، وكل المقدمات الأخرى الضرورية ، « فمن أبطل العقل أبطل التوحيد وكذب شاهده عليه » (١/٩ :) . فكل ما ثبت عندنا ببرهان وإن كان بعيد الرجوع إلى ما ذكرناه فمعرفة النفس به اضطرارية لأنه لو رام جهد أن يزيل عن نفسه هذه المعرفة ... لم يقدر . فإذا هذا لاشك فيه فالمعارف كلها باضطرار (٢٤٢:٥/٩)

أما ما ينفرد به النقل ، فهو الإخبار بما يتجاوز العقول ولا يعارضه ، مثل الإخبار عن عالم الغيب ، والملكوت ، والأوامر والنواهي ، التي لا موجب للانصياع لها إلا ورودها في الشريعة ، « نقول ما قاله ربنا تعالى ، ونقطع أنه يقين على ظاهره ، وهو أعلم بمعناه ومراده . وأما الخرافات فلسنا منها في شيء ولا يصح هذا في خبر عن النبي » (٢/٩ : ٢٩١) .

قاد نفي التعارض بين المعقول والمنقول ابن حزم إلى الدفاع عن الفلسفة ، لأن صدقها متطابق مع صدق الشريعة ، فغرض « الفلسفة على الحقيقة ، ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس ... وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد ، وحسن السياسة للمنزل ، والرعية . وهذا نفسه لاغيره الغرض في الشريعة » (١/٩ : ١٧١) .

بشير ابن حزم إلى ثمانية أنواع من الدليل تدخل تحتها أقسام عدة ، وهي :

أ- الإجماع : ومنه ، « استصحاب الحال » و « أقل ما قيل » ، و « إجماعهم على ترك
قولة ما » ، وعلى « أن حكم المسلمين سواء » .

ب- الدليل المأخوذ من النص ، وفيه سبعة أقسام منها :

« مقدمتان تنتج نتيجة » (أي القياس المنطقي) ، و « شرط معلق بصفة » ، و «
المتلازمات » (أي الأسماء المترادفة) ، و « أقسام تبطل كلها إلا قسمًا واحدًا » ، و « القضايا
المتدرجة » . و « عكس القضايا » ، و « الإنطواء في القضايا » ، ويضاف إليها مقدمات ما أدرك
بالحس والعقل . (٩٩ : ٦) .

من هذه جميعاً يؤخذ الدليل عند ابن حزم ، وبها يتم بناء الأحكام ، وتفسير ما
يقبل التفسير في الشريعة . أما ما يتجاوز المعقول فيجب الوقف فيه وأخذه على ظاهره إن
لم يوجد دليل من نص آخر يلقي الضوء على المراد به .

ولنبين مدى ما أدى إليه فهم ابن حزم السابق للدليل من توسع في الاحتكام
للمعقول ، وتقبيد المنقول من التعدي إلى ما لا يجب أن يتعدى إليه في الحياة والوجود ،
نذكر : أن استصحاب الحال عند ابن حزم يجعل الأمور جميعاً على الإباحة ما لم يرد نص
يحرّمها ، ذلك أن الأصل في الأشياء كلها قبل ورود الشرع هو الإباحة . فإن ورد نص
بالتحريم ، فيجب أن لا يتعدى ما نص عليه بثأويل ، أو بقياس ، أو استحسان ، أو خلافه ،
ويرى ابن حزم أن من يتهم إنساناً بفعل ما بدون دليل يجاب ، بأننا « عهدناه على السلامة من
كل ذلك ، فهو برئ حتى يصح الدليل على ما تدعيه » (٦ : ٢/٦) أي أن المتهم برئ حتى تثبت
إدانته . « وهكذا كل شيء على أننا ما كنا عليه حتى يثبت خلافه » (٦ : ٢/٦) .

أما الانطواء في القضايا عند ابن حزم ، فيفيد التوسع في إعمال العقل من
خلال القضية أو أحد حدودها ، فإذا قلنا « الإنسان حي » فإننا نخبر بهذا « أن زيداً حي ،
وعمرأً حي .. وبالجمل كل رجل وامرأة لأنهم أجزاء الإنسان » (٢٦٤ : ٤/٢) .

ومن الإنطواء أيضاً « المترادفات » وهي :

« لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر .. كقولنا ، الضيفم ، والأسد ، والليث ،
والضرغام ، وعنبسة ، فهذه أسماء معناها واحد وهي الأسد » ، (٩٨ : ٢/٦) .

ويفيد الإنطواء معاني عدة يعبر عنها بلفظ واحد ، كقولنا :

« زيد يكتب » فقد صح من هذا اللفظ أنه حي ، وأنه ذو جراحة سليمة يكتب بها ، وأنه ذو آلات يصرفها » (٩٩:٢/٦) .

كما يفيد الإنطواء تضمّن القضية نفي ضدها ، كقوله تعالى « إن إبراهيم لأواه حليم » فقد انطوى فيه نفي ضدّ الحلم ، وهو السفه « (٢٦٤:٤/٢) .

يرمي التحليل السابق إلى ضبط الدلالات الدقيقة للحدود والقضايا ، لئلا تختلط المعاني فيدخل في القضية ما ليس فيها ، أو يخرج منها ما هو فيها ، ويمهد هذا التحليل لاستعمال اللفظ ، أو القضية ، في القياس المنطقي الاستعمال الصحيح ، ولكي لا يتسلل الخطأ إلى القياس من هذه الناحية أيضاً . بيد أن التحليل السابق لا يأتي بجديد لأن القضية : « لاتعطيك إلا نفسها فقط » .

أما القياس المنطقي الذي يأتي بجديد ، غير منظور من قبل في إحدى قضيتيه ، أياً على حدة ، (٢٦٤:٤/٢) فيضرب ابن حزم مثلاً عليه القضية القائلة :

« كل مسكر حرام ، فليس فيه إيجاب أن نبيذ التمر يسكر ولا بد أصلاً ، حتى تلفظ به وتصحح له أنه قد يسكر ، فإذا حققت له هذه الصفة ، فحينئذ ، تقطع له بالتحريم دون شرط » (٢٦٤:٤/٢) .

والمقصود بهذا ، أن « نبيذ التمر » غير منظور في لفظ « المسكر » . ولذلك لا يمكن اعتماد التحليل اللغوي المنطقي السابق للحكم بأن نبيذ التمر يسكر ، لأن ما يسكر من الأشياء كثير ، وقد يكون نبيذ التمر أحدها أو لا يكون ، وعلى هذا فإنه لا بد من اعتماد التجربة للتحقق من كون نبيذ التمر مسكراً أم لا . أما قبل التحقق فلا شيء يوجب إدخال « نبيذ التمر » في « المسكر » .

يردنا هذا الوضع إلى وجوب التحقق من صدق كل مقدمة على حدة ، قبل استعمالها في القياس ، وتحت هذا الشرط قبل ابن حزم القياس المنطقي ليحلّه محل القياس الفقهي ، حيث لم يكن يعتبر صورية المنطق كافية لتحقيق صدق القياس .

ويمثل ابن حزم للقياس المنطقي بأمثلة كثيرة يستخرجها من نصوص الشريعة

ومنها :

« بعض المملوكات حرام وطنها ، وكل حرام ففرض اجتنابه ، فبعض المملوكات فرض اجتنابها » (٢٤٠:٤/٢) .

« بعض الآباء كافر ، وليس أحد تجب طاعته كافرأ ، فبعض الآباء لا تجب طاعته » (٢٤١:٤/٢) . مبيناً أن هذا هو القياس الذي يجب إعماله في الشريعة لاستخراج الأحكام ، لأنه يقيني وليس ظنياً .

بهذه الرؤية العقلانية لمفهوم الدليل ، يتوجه ابن حزم لنقد التصورات المغايرة ، والتي تأخذ بها المذاهب السنية الأربعة ، ومذاهب الشيعة ، والمتكلمين وأضرابهم .

هـ- نقد الأصول الفقهية الأخرى :

أبرز الأصول الفقهية المعتمدة لدى المذاهب الأخرى -كما حددها ابن حزم- هي :

أ. الرأي : وقد حدث القول به في القرن الأول ، وهو « الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم والتحليل » (٤:١٤) .

ويرد ابن حزم الرأي قائلاً :

« الرأي يكون من صاحب ، أو تابع ، أو فقيه . أيكون حجة بنفسه فلا يجوز خلافه أم لا ، حتى يقوم الدليل على صحته برهان من نص أو قياس أو دليل » (١٨:١/٦) .

ويأخذ ابن حزم بإبطال الأدلة التي يستند إليها أصحابها للأخذ بالرأي ، مثل حديث « معاذ الذي جاء فيه » اجتهد برأيي « فيضعفه ابن حزم لأنه ورد مرسلأ عن جماعة من أهل حمص .

ب- القياس : وقد حدث القول به في القرن الثاني ، وهو « الحكم فيما لانص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص ، أو إجماع ، لاتفاقهما في علّة الحكم ، أو في وجه من الشبه » (٥:١٤) .

ويرد ابن حزم ، القياس لأنه استقراء ناقص مذموم ، وسبق لداود الأصفهاني أن رده من قبل لنهاويه أمام انتقادات الشافعي للاستحسان ذاتها .

ج- الإستحسان : وقد حدث القول به في القرن الثالث ، وهو « فتوى المفتي بما يراه حسن فقط » (٥:١٤) .

ويرد ابن حزم الاستحسان لأن « الحق حق وإن استقبحه الناس ، والباطل باطل وإن استحسنته الناس » (١٩٣:٢/٦) ثم يخاطب القائل بالاستحسان :

« ما الفرق بين ما استحسنت أنت واستقبحة غيرك ، وبين ما استحسنته غيرك واستقبحته أنت ؟ وما الذي يجعل أحد السبيلين أولى بالحق ؟ » (١٩٦:٢/٦) . والاستحسان مردود عند الشافعي أيضاً .

د- التعليل والتقليد : وقد حدث القول بهما في القرن الرابع ، أما التعليل ، فهو « أن يستخرج المفتي علّة للحكم الذي جاء به النص » (١٥:١٤) ، و « التقليد هو أن يفتي بمسألة لأن الإمام الفلاني أفتى بها » (٦:١٤) .

وبينما يردّ ابن حزم التعليل لأنه مناط القياس ، فإنه يرد التقليد لأنه اعتقاد المرء في حكم « بغير برهان صح عنده » . ويكفي لبطلانه أن يقال لصاحبه :

« ما الفرق بينك وبين الذي قلد غير الذي قلدته أنت ، بل كفر من قلدته أوجهه ؟ فإن أخذ يستدل في فضل من قلده ، كان قد ترك التقليد وسلك في طريق الاستدلال من غير تقليد » (١٢:١/٦) .

هكذا رأى ابن حزم أن الأصول السابقة لاتتفق ومعايير العقلانية ، فضلاً عن تعارضها مع نصوص الشريعة- كما تتبّع - ، لذا سعى لإبطالها في كثير من كتبه ورسائله ، ورأي أنها غير جذيرة بالارتكان إليها . بل إنها تسهم في الواقع في زعزعة الأساس العقلاني للشريعة ، فإذا أضفنا إلى ما سبق أساليب الفلاسفة والمتكلمين -القائلين بقياس الغائب على الشاهد - فإن الشريعة تصبح مرتعاً لكل من تسوّل له نفسه أن يتلاعب بها .

لقد كان رفض ابن حزم للأساليب السابقة وخلافه مع أصحابها خلافاً حول المنهجية الصحيحة الواجبة الاتباع ، والدليل على هذا أنه يعتبر كثيراً من أحكامهم وتفسيراتهم صحيحة لكنه لايعزوه إلى ما اتبعوه من أساليب .

ومن هنا يتعيّن على الباحث ، لا أن ينتقد أحكام ابن حزم والمترتبة على منهجه ، بل يتوجه إلى نقد المنهج نفسه .. غير أن معظم الباحثين كان يكتفي بإيراد أمثلة من الأحكام الظاهرية ليدفع بها رؤية ابن حزم كاملة، فينسبها إلى التناقض . كقوله بنجاسة الماء الذي ولغ فيه الكلب -لأن النصوص وردت بذلك - لكنه لايرى أن ينسحب ذلك على الخنزير لأنه لم يرد فيه نص .

إن إيراد مثل هذه المسائل يجعل القارئ يجفل من مذهب ابن حزم ، في حين أن المسألة كلها ترتد إلى أمر منهجي قوامه ، أن ابن حزم لايجيز قياس الكلب على الخنزير لأنه

قياس نوع على نوع .

ومن هنا أوتي ابن حزم وشنع عليه ، لانه التزم بمنهجيته ، فتألب عليه الخصوم حتى يومنا هذا، لأنهم لم يفتنوا إلى أثر المنهج ولم يدرسوا مذهبه على أساس من منهجيه الصارمة ، فضلاً عن إساءة بعضهم فهم القياس عنده ، واعتقاد بعضهم بأن إنكاره للتعليل في الشريعة ينسحب على العلّيه في الطبيعة . وغير ذلك من آراء لاتصعد للنظر الصحيح.