

العنوان:	المقاصد الشرعية عند ابن حزم الظاهري
المؤلف الرئيسي:	ابن شيرازي، أرواني
مؤلفين آخرين:	الخادمي، نور الدين بن مختار(مشرف)
التاريخ الميلادي:	2006
موقع:	تونس
الصفحات:	1 - 175
رقم MD:	926817
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة الزيتونة
الكلية:	المعهد الأعلى لأصول الدين
الدولة:	تونس
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	المقاصد الشرعية، ابن حزم الظاهري، علي بن محمد بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب، ت. 465 هـ، التراجم، النصوص الفقهية
رابط:	<a href="http://search.mandumah.com/Record/926817">http://search.mandumah.com/Record/926817</a>

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

إسلوب APA

ابن شيرازي، أرواني، و الخادمي، نور الدين بن مختار. (2006). المقاصد الشرعية عند ابن حزم الظاهري (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الزيتونة، تونس. مسترجع من  
<http://search.mandumah.com/Record/926817>

إسلوب MLA

ابن شيرازي، أرواني، و نور الدين بن مختار الخادمي. "المقاصد الشرعية عند ابن حزم الظاهري" رسالة ماجستير. جامعة الزيتونة، تونس، 2006. مسترجع من  
<http://search.mandumah.com/Record/926817>

## الفصل الثالث:

### مظاهر المقاصد عند ابن حزم الظاهري

سنتحدث في هذا الفصل - الذي هو الفصل الأخير في بحثنا - عن مظاهر المقاصد الشرعية عند ابن حزم، وذلك من خلال تتبعنا لآرائه الأصولية والفقهية. ونقسم هذا الفصل - كالفصل الذي قبله - إلى ثلاث مباحث، حيث في كل المبحث يحتوي على مطالب.

ففي المبحث الأول نتحدث عن العقل ودوره في الشريعة عند ابن حزم الظاهري، وهذا المبحث يندرج تحته ثلاث مطالب وهي: مدلول العقل ومكانته، وحجية العقل، ودوره في الشريعة الإسلامية.

والمبحث الثاني سيكون الكلام فيه عن ابن حزم والاجتهاد المقاصدي، وهذا المبحث يحتوي على ستة مطالب، وهي: الكلام حول اعتماد ابن حزم الجزئي بالرأي، والاعتماد الجزئي بالاستصلاح، والاعتبار الجزئي للتعليل والقياس، والاعتماد الجزئي بسد الذرائع، والاعتماد بالدليل، ثم اعتماده بالاجماع.

والمبحث الثالث نخصصه في بيان المبادئ المقاصدية المستتبطة من فقه ابن حزم، وذلك من خلال الكلام حول مبدأ رعاية المصالح، ودفع الضرر، ورفع الحرج، ومراعاة الضرورة.

## المبحث الأول: العقل ودوره في الشريعة عند ابن حزم

كل المنظومة الشرعية بأحكامها ونصوصها ومقاصدها لم تنزل إلى الوجود الكوني وتشرع إلا ليفهمها العقل ويتحملها تنظيرا وممارسة، وليس تنزل منظومة الأحكام على مسرح الحياة في شتى نواحيها ومشكلاتها إلا دليلا على تدخل العقل في صياغتها وتنفيذها، بما قام به من أدوار معتبرة في الفهم والتحصيل والترتيب بين الأدلة نفسها، وبين تلك الأدلة والأوضاع المنزلة فيها والناس المخاطبين بها.

فمعظم مصالح الدنيا ومفاسدها - كما يقوله عز الدين بن عبد السلام (ت: 660 هـ) - معروف بالعقل، وذلك معظم الشرائع، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض، وعلى تحصيل الأفضل فالأفضل من الأقوال والأعمال. (1) ولا شك في أن الإسلام دين يخاطب العقل ويحض الإنسان على النظر والاعتبار والتبصر، وقد تردد في القرآن فعل "عقل" الذي يعني ربط الأفكار بعضها ببعض والتعقل وفهم البراهين العقلية، كما أن السنة حافلة بالأحاديث الداعية إلى التأمل والنظر.

ولقد كان العقل أساسا منهجيا في البنية الفكرية الحزمية، ومنها استمدت مبادئها الظاهرية إلى جانب النصوص الشرعية، ولا شك أن ابن حزم حينما استمسك بمبدئه الظاهري في فهمه لشتى مسائل الشريعة والعقيدة إنما كان متسقا مع نفسه. وأكد على ذلك بأن العقل الصحيح في حجيته لا يناقضه عقل صحيح بل وليس بين كل من العقل الصحيح والنقل الصحيح تناقض أو تعارض، إذ الكل حق والحق لا يتعارض وإنما يتعاقد. (2) ومن هنا يمكن أن نتساءل ما المراد بالعقل عنده، وما هو مكانته في الشريعة؟ وكيف كان عن حجيته؟ وما الدور الذي يلعبه العقل الإنساني

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام، 4/1

(2) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 138/8

في الشريعة الإسلامية؟ هذه الأسئلة كلها والإجابة عنها هي التي ستكون نقاط مهمتنا في هذه اللحظة من البحث.

### ( مدلول العقل ومكانته )

لم يرد تعريف مباشر للعقل عند هذا الفقيه الأصولي الظاهري، وإنما أشار إلى حقيقته وطبيعته أثناء استعراضه لحقائق فكرية وعقائدية خلال مصنفاته، والتي لا يكمن إدراكها وفهما إلا ببداية العقول، وهذا الإدراك والفهم حسب ابن حزم يكون بالفطرة وأوائل العقول أو بما سماه "بديهية العقل" كما ذكر في التقريب باب أقسام المعارف: اعلم أن معرفة كل عارف منا بما يعرفه وهو علمه ينقسم إلى قسمين، أحدهما ما عرفه الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق الذي هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأول عقله، مثل معرفة الكل أكثر من الجزء، وإن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك ومن لم يتقدمه فليس قبله، وإن كل شيء صدق في نفيه فإثباته كذب وإن كذب في نفيه فإثباته حق. (1) وهو يؤكد على أن مثل هذه المدركات هي ثابتة في العقل بداهة ولا يمكن الاستدلال عليها فادراكها بالعقل.

ووجدنا في كتابه الإحكام مفهومي آخرين لمدلول كلمة العقل حيث اقتصر في الأول على منح العقل صفة "معين النفس المميزة على نصر العدل وعلى إثارة ما دلت عليه صحة الفهم" (2)، وفي أثناء تفسيره للمصطلحات (الألفاظ الدائرة بين أهل النظر)، فسّر ابن حزم العقل بأنه: "استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز، لأنه استعمال ما ميّز الإنسان فضله، فكل عاقل مميز، وليس كل مميز عاقل" (3).

(1) التقريب لحد المنطق: ابن حزم الظاهري، ت: إحسان عباس، ص 156، منشورات مكتبة الحياة بيروت، س: 1959 م.

(2) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 9/1

(3) ابن حزم الظاهري: م، ن، 50/1

ويبدو لنا أن هذين التفسيرين غير مختلفين، لأن الأول تفسير له بوصفه وهو إعانة النفس على نصرّة العدل، ونحوه، والثاني تفسير له بلازمه، وذلك أن العقل يلزمه استعمال الطاعات والفضائل.

وبالجملة فالعقل قوة أفرد الباري تعالى به النفس ولم يجعله فيه شركة لشيء من الجسد، (1) فالعقل عنده صادق لا يخون إذا سلم من العلل فلا حاكم سواه بين الحق والباطل، ولا تتعارض دلائله، لذا من الواجب أن توقن فيما وقف عنده العقل كما قال في التقريب: " فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل ". (2)

أما مكانة العقل عند ابن حزم فإنها تتسم بالوسطية، فقد سلك في هذا الشأن مذهب الوسط، والنزول عن طرفي السرف، فلم يذهب إلى جعل العقل مرجعاً في كل صغيرة وكبيرة، وحكما في كل الأمور، ولا عياراً على كل ما تخوض فيه الأذهان، وتلتطم فيه العقول، وبهذا لم يكن من الذين غلّوا في قيمة العقل وأفرطوا في ذلك، فحكموه (أي العقل) في كل شيء، كما لم يذهب إلى نبذ العقل وتحتيته وإبعاده عن مجال النظر وإنتاج الأحكام، وإنكار فائدته وتجميده، بل ذهب رحمه الله تعالى إلى أن العقل له مكانته المحترمة التي لا ينبغي أن يرفع فوقها، كما لا ينبغي أن يوضع تحتها ودونها، وشدّد النكير وأحكام الردّ على من أنكر قيمة العقل بصفة كلية واعتمد على الإلهام وقول الإمام المعصوم، كما أنكر كذلك وردّ على من جعل العقل حكماً في كل شيء وعياراً على كل أمر.

### ( حول حجية العقل )

يناقش ابن حزم قوماً من أهل ملتنا يبطلون حجج العقول ويصححون حجج القرآن (3) ويستدل بالآيات التي فيها الأمر باستعمال دلائل العقل والحواس كقوله تعالى:

(1) التقريب لحد المنطق: ابن حزم الظاهري، ص 176

(2) ابن حزم الظاهري، م.ن، ص 166

(3) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 66/1

﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾ (1) وبالآيات التي تذكّر من لم يستعمل دلائل العقل والحواس كقوله تعالى: ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ (2) ومما يؤكّد عنايته بالبرهان العقلي أنه صدر كتاب "الإحكام" بباب كامل في إثبات حجج العقول (3) وكذلك كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل" (4) فضلا عن كتابه المفرد في هذا الباب وهو "التقريب لحد المنطق" (5)

فعند ابن حزم أنه لا يصح شيء أصلا إلا بالعقل، أو بالحواس مع العقل، أو ما انتج من ذلك فمن أبطل حجة العقل ثم ناظر في ذلك بحجة العقل فإن صححها رجع إلى العقل ودخل معنا، وإن أبطلها سقط القول معه لأنه يقرّ أنه يتكلم بلا عقل. ويؤكّد على ذلك: " أن من رام إبطال حجة العقل بحجة العقل فقد رام ما لا يجده أبداً، وحجة العقل لا تبطل حجة العقل أصلا بل توجبها وتصحّحها...إلى أن قال: وهكذا كل شيء صحيح فإنه لا يوجد شيء صحيح يعارضه أبداً، هذا يعلم ضرورة ولو كان ذلك لكان الحق يبطل الحق وهذا محال في البنية ". (6)

ولقد أثبت أن القرآن يوجب حجج العقول، والعكس صحيح لأن العقل السليم يفهم مراد الله تعالى فيما جاء عنه في القرآن وسنة رسول الله الصحيحة، وبصدد المذكور يقول (7): والعقل لا يوجب على الباري تعالى حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن ومرتبّب له، وفيه ما قد رتبّ مما لو شاء أن يخرعه ويرتبّه على

(1) سورة الملك، الآية: 23

(2) سورة الملك، الآية: 10

(3) وهو الباب الثالث من كتابه الإحكام في أصول الأحكام (13/1 - 29)

(4) فقد صدره بباب مختصر جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق إلى كل ما اختلف

فيه الناس وكيفية إقامتها. (راجع: الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم، 13/1 - 17)

(5) وهو كتاب خصص ابن حزم فيه الكلام عن المنطق والفلسفة.

(6) ابن حزم الظاهري، م.س، 196/7

(7) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 66/1

خلاف ذلك لفعل، وإنما العقل مفهم عن الله تعالى مراده ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط.

والجدير أن نلاحظ هنا أنه لم يخالف بين النظرية والتطبيق في هذا الجانب، فقد اتسمت طريقته في الاستدلال بالمعقولية والإقناع الذهني الذي يصلح لعامة الناس وخاصتهم، حيث مبناه على البدهيات والمسلمات الفطرية التي لا يماري فيها أحد(1) فأسلوبه سهل بسيط ليس فيه أدنى تعقيد، وهو ينتقل من المقدمات البسيطة إلى التي تليها بصورة سلسلة تنتهي في كثير من الأحيان إلى التسليم بما يقرّره.

### ( دور العقل في الشريعة الإسلامية )

إذا كانت أحكام الشرع قد جاءت لتحقيق مصالح الناس وخيرهم، وإذا كانت هذه المصالح التي قامت عليها أحكام الشرع معقولة يقرّها العقل لحسنها أو نفعها للمأمور به، وقبحها أو ضررها المنهي عنه(2)، فذلك يعني أن العقل - إذ ما حصلت واقعة لا نصّ فيها - قادر على إدراك الحكم المناسب لها على أساس صحيح معتبر من الشارع.

هذا فإن النقطة الأخيرة التي تهّمنا في هذا المبحث هي إبراز العلاقة بين العقل والشريعة، ما هو دور العقل في إدراك مقاصد الشريعة، فإنه قد اختلف فقهاء الإسلام في هل العقل يدرك المصالح والمفاسد أو أنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا بدليل الشرع؟

(1) أنظر في بيان هذه البدهيات وأهميتها عنده، والآفات التي تصدّ عنها في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل 13/1 - 17 فأكثره في بيان هذه البدهيات

(2) يقول ابن حزم: لم ننكر أن الشريعة لا تحسن إلا ما حسنت العقول ولا تقبح إلا ما قبحت بل هو قولنا نفسه. (راجع: الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 57/1)



والأساس في هذه المسألة هو هل للأشياء قبح ذاتي وحسن ذاتي بحيث يحكم العقل المجرد بحسن بعض الأشياء فيوجبها وقبح بعض الأشياء فيحرمها؟ وأصل هذه المسألة نبتت في علم الكلام لأنها من الموضوعات التي أثارها المتكلمون، وعلى الرغم من ذلك فقد اهتمّ بها علماء أصول الفقه فأصبحوا يتحدثون عنها بمناسبة الحديث على أفعال المكلفين ومدى سلطان العقل ومقدرته في إدراك حكم الله فيها، وهي أيضا لها علاقة بنظرية المصلحة الشرعية، لأن الأفعال أسباب ووسائل لجلب المصالح ودفع المفاسد، فهل المصلحة المجلوبة والمفسدة المدفوعة تعرف عن طريق العقل؟

أولا نعرض كلام الشاطبي (ت: 790 هـ) فيما يتعلق بالقضية حيث قال (1): " أنه ليس في الأمور الأخروية مجال - أي للعقل - وإنما نتلقى أحكامها من السمع، فإن أحوال الآخرة ليست جارية على مقتضيات العقول ". وهذا لكي لا نتجاوز كلامنا عن الحدّ المذكور، إذ ما سيكون الكلام عليه إنما هو حول دور العقل في الأحكام الشرعية لا الأخروية. وعلى نفس المعنى يقول شيخ الإسلام الغزالي (ت: 505 هـ): الشريعة بأكملها توقيف على الرغم من أن تسعة أعشار الفكر في الفقه ترجع إلى العقل المحض (2) فكلامه هذا يدل على أن للعقل درر مهم في بناء الأحكام الشرعية خصوصا الأفكار في الفقه الإسلامي.

كما وجدنا موقف ابن حزم يظهر في أنه يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية والعكس، حيث أنه كان يسوق القضايا العقلية ويدعمها بما يزكيها من القرآن أو السنة. وبيّن ذلك عند الكلام على فضل العقل في إدراك الفضائل، وأن الرذائل لا تقع إلا عن غفوة من العقل المستدرك المستقيم، (3) واستشهد على ذلك بقول الكفار

(1) الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، 34/2

(2) المستصفي من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، 139/1 - 140

(3) رسالة مداواة النفوس، من رسائل ابن حزم، ت: إحسان عباس، ص 144، المؤسسة العربية للدراسات

والنشر بيروت، ط: 1 سنة: 1981 م

يوم القيامة: ﴿لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾، (1) وبتصديق الله تعالى لهم في ذلك وعدم استعمالهم العقل هو ذنبهم الأكبر إذ قال سبحانه وتعالى: ﴿فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير﴾، (2) ويقول في موضع آخر من الأحكام (3): فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه فوجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه من مدارك العقل والحواس.

وهو أيضا اعترف بأنه ليس هناك تعارض وتناقض بين الشريعة والعقل بل قد تعاضد بعضها البعض إذ يقول: " ولم ننكر أن الشريعة لا تحسن إلا ما حسنت العقول ولا تقبح إلا ما قبحت بل هو قولنا نفسه ". (4) وبصدد نفي التعارض بين الشريعة والعقل ذكر في كتابه الفصل، أن هناك نوع ما من اتفاق بين الفلسفة والشريعة في المقصد، وعليه فإن العقل لا يضاد الشرع، والفلسفة لا تناقض الشريعة، وربط بين الفلسفة التي تعطي مجالا واسعا للعقل وبين الشريعة التي يبدو من التوقيف من اتفاق في النقطة المهمة، وذلك كما قال: لأن الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا آخر غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض والمقصد من الشريعة. (5)

فدور العقل في الفهم والتفريع والترجيح بين الأحكام الشرعية إزاء الاستحسان والمصلحة وسدّ الذرائع وغيرها، ملحوظ بشكل أكبر مما هو عليه في النص والاجماع، الذين يستخلص الحكم منهما بطريقة أيسر من حيث الفهم والاستنتاج

(1) سورة الملك، الآية: 10

(2) سورة الملك، الآية: 11

(3) الأحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 66/1

(4) ابن حزم الظاهري، م.ن، 57/1

(5) الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم الظاهري، 94/1

المباشر ووضوح المعنى وبيان المراد. وكل ما حكم به العقل حكم به الشرع فالعقل "رسول" في الباطن والشرع "عقل" في الظاهر، فإذا أدرك العقل - مثلا - أن العدل حسن والظلم قبيح، حكم الشرع بأن العدل محبوب لله، والظلم مكروه له، وهذا ما استخلصته من كلام حجة الإسلام الغزالي (ت: 505 هـ) وهو يقول: الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل وهما متعاضان بل متحدان (1) ونفس المعنى أيضا وجدنا ابن حزم يرى أن العقل لا يحرم إلا ما حرم الله تعالى ولا يوجب إلا ما أوجبه الشريعة. (2)

(1) المنقذ من الضلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ت: جميل صليبا وكامل عياد، ص 42، دار

الأندلس، ط: 11 س: 1983 م

(2) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 129/2

## ( المبحث الثاني - ابن حزم والاجتهاد المقاصدي )

لاحظنا مما سبق أن ما ذهب إليه ابن حزم من العمل بالظواهر يتجاوز إلى حدّ يمكن أن نقول فيه أنه سلك مسلك الرفض المطلق الأدلة غير النصوص حاش الاجماع، والاستصحاب، وما يسمى عنده بالدليل. وهذا الذي كوّن اتجاهها عاما لدى الأصوليين يوحي أن الإمام ابن حزم ينكر الإجتهد المقاصدي - من المصالح المرسلّة و الاستحسان و سدّ الذرائع والقياس - في عملية استنباطه للأحكام ويقتصر ذلك على النص فقط.

هذا رغم أن بعض المعاصرين اعتبروا الدليل الذي قام ابن حزم باعتباره هو نوع من القياس، بمعنى أنه استعمل القياس نوع ما ولو كان جزئيا، وفي نفس الوقت صرّح أبو زهرة أن الاستصحاب الذي كثر ابن حزم في استعماله هو من الرأي، وهو الذي فتح له خصوصا وللظاهرية عموما الباب للاجتهد في مواضع كثيرة، حيث كان الاستصحاب يستخرج من النصوص الشرعية.

وبجانب آخر، فإن المقاصد الشرعية - كما يتيقّن علّال الفاسي(1) - ليست مصادر تشريع خارجية بل هي الأدلة الأصلية، والمقاصد جزء من المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي، والحكم الذي يأخذه الفقهاء بطريق المصلحة و الاستحسان و سدّ الذرائع و غير ذلك من ضروب المآخذ الاجتهادية يعتبر حكما شرعيا أي خطابا من الله متعلقا بأفعال المكلفين، لأنه نتيجة الخطاب الشرعي الذي يتبين من تلك المقاصد التي هي أمارات للأحكام، والتي أرادها الله وأرشدهم إليها عن طريق ما أوضحه في كتابه وسنة نبيه من غاية للأحكام كمقاصد الشريعة.

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها: علّال الفاسي، ص 45

وعلى رأي بعض المعاصرين الذين يقولون باعتماد ابن حزم نوع ما من الاجتهاد المقاصدي في استنباطه للأحكام(1)، وجدنا أنه قيّد العمل بالاجتهاد المقاصدي من مثل الرأي والقياس والاستحسان والاستصلاح بضرورة كونه موافقا مع القرآن والسنة، وذلك حسب ما يقوله: ولا يحل الحكم بالقياس ولا بالرأي ولا بالاستحسان ولا بقول أحد ممن دون رسول الله صلى الله عليه وسلم دون أن يوافق قرآنا أو سنة صحيحة، لأن كل ذلك حكم بغالب الظن وقد قال تعالى ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، (2) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ"، (3) فمعنى هذا أن ما تحت القاعدة العامة للشرعية الإسلامية التي تتخلص من نصوصها هو الشريعة نفسها ويمكن بناء الأحكام عليها.

### ( الاعتماد الجزئي بالرأي )

إذا كانت الشريعة كاملة ووافية بما يستجد من حوادث ووقائع كما صرح بذلك ابن حزم، فيجب على المجتهد إذا أراد استنباط حكم واقعة ما، أن يعود إلى النصوص ولا يلجأ إلى غيرها، فلا يحسن برأيه ولا يقول بغير اجتهاد. وعليه أكد ابن حزم على أنه لا رأي في الدين وليس لأحد أن يجتهد برأيه، وبذلك سدّ باب الاستنباط بمثل القياس والاستصلاح وسدّ الذرائع، والرأي وفق تعريفه له هو الحكم في الدين

(1) منهم: أستاذنا المشرف نورالدين الخادمي في كتابه " الدليل عند الظاهرية " حيث ذكر الأمثلة التي سلك فيها ابن حزم مسلك القياس وسدّ الذرائع في استنباط الأحكام، وعبد المجيد تركي في كتابه " المناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباقي " الذي يقول بأنه عمل بالرأي ولو نادرا، و محمد زاهد الكوثري محقق كتاب النبذة في أصول الدين لابن حزم الذي اعتبر أنه لم يتخلص من العمل بالقياس، وسالم يفوت في كتابه " ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس " الذي يقول بأنه أحيانا يمارس الاستحسان.

(2) سورة يونس، الآية: 36

(3) الصحيح: البخاري، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير ح 5717 (2253/5)، والجامع الصحيح: مسلم

بن الحجاج باب تحريم الظن والتجسس والتنافس ح 2563 (1985/4)

بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل، (1) وبعبارة أخرى التي وجدناها في كتابه الأحكام أن الرأي هو ما تخيلته النفس صواباً دون برهان ولا يجوز ذلك أصلاً. (2)

فمن أفتى بالرأي فقد أفتى بغير علم، ولا علم في الدين إلا القرآن والحديث. ويسوق ابن حزم أدلة من الكتاب والسنة على إبطال الرأي، ويرى أن في قوله تعالى ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (3) دلالة على أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها وليس لأحد أن يزيد على ما فيه (4) وكذلك ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم: " لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينزع العلم بموت العلماء، فإن لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فافتوا بالرأي وأضلوا ". دليل على ما ذهب إليه (5)

فهذه كلها تصريحاته حول مسلك الاستنباط بالرأي الذي أطال الكلام فيه، وأظهر موقف الرفض المطلق في كثير من الأماكن في مؤلفاته. ولكن في مجال التطبيق والواقع العملي في استنباط الأحكام ما يدلّ على عكس ذلك، لأننا بعد التتبع في بعض آرائه الفقهية وجدنا ما يدلّ على أنه عمل نوع ما من الرأي وسلك مسلك الاستنباط به. وذلك مثل ما ذكره في موسوعته الفقهية كتاب المحلى (6) في باب النكاح، وهذا نصّه: فإن اشترط السلامة في عقد النكاح فوجد عيباً أيّ عيباً كان، فهو نكاح مفسوح مردود لا خيار له في إجازته، ولا صداق فيه ولا ميراث، ولا

(1) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ابن حزم الظاهري، ت: سعيد الأفغاني،

ص 4، مطبعة جامعة دمشق، س: 1379 هـ - 1982 م

(2) الأحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 45/1

(3) سورة الأنعام، الآية: 38

(4) ابن حزم الظاهري: م.س، ص 15 - 16

(5) النبهة الكافية: ابن حزم الظاهري، ص 40

(6) المحلى: ابن حزم الظاهري، 110/10

نفقة، دخل أو لم يدخل، لأن التي أدخلت عليه غير التي تزوّج ولأن السالمة غير المعيبة بلا شك فإن لم يتزوجها فلا زوجية بينهما.

وفي موقفه هذا يقول الشيخ محمد أبو زهرة(1): هنا نجد أنه قد قرّر حكماً لم يعتمد فيه على النص، ولا إجماع، ولا دليل مستمد من النص أو الإجماع، بل اعتمد فيه على مجرد الرأي، بل نجده حينئذ خالف أصوله من أنه اعتبر الشرط المشروط في العقد مع أن الأصل عنده أن كل شرط باطل إلا إذا قام الدليل من النص على وجوب الوفاء به أو وجوب تحققه.

ونذكر مثالا آخر أخذنا من نفس الباب - أي باب النكاح - وهو عند ما رأى ابن حزم من تمام النكاح باعلان عام، حيث أجرى فيه افتراض المعارضة على رأيه قائلاً: فإن قيل فيمن أجزتم النكاح بالاعلان الفاشي، قلنا: لأن كل من صدق في خبر فهو في ذلك الخبر عدل صادق بلا شك، فإذا أعلن النكاح فالمعلنان له به بلا شك صادقان عدلان فيه فصاعداً.(2) أقول في هذا الموقف: لا يستند رأيه هذا إلى نص أو إجماع أو دليل مستمدّ منهما بل قال ذلك بمجرد الرأي كالمسألة التي قبلها. وحكم تحريم الحيوان الذي ذبح بسكين مغصوب على الذابح وغيره - وهو عنده - ميتة لا يحلّ لأحد أكلها.(3) مثال آخر في استنباطه للأحكام بطريق الرأي، وعن موقفه هذا يقرر عبد القادر حرز الله أن هذا الربط لا دليل له عليه بل هذا بمجرد الرأي منه.(4)

وعلى هذا الواقع العملي والتطبيقي في استنباطه للأحكام الذي يظهر من خلال مؤلفاته، اعتبر عبد المجيد تركي أنه لم يتخلص من هذا الإطار - أي العمل بالرأي

(1) ابن حزم حياته وعصره آراءه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص: 506 - 507

(2) المحلى: ابن حزم الظاهري، 465/9

(3) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 61-60/3

(4) التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان: عبد القادر بن حرز الله، ص 208

- وإن كان لم يلجأ إليه إلا في حدود ضيقة للغاية، ومع ذلك قد أحاط نفسه باحتياطات كثيرة في استعماله كيما يبين ما يخفيه من مخاطر في الخطأ. (1) فهذه نظرات ابن حزم إلى الرأي، ونرى أن نختم الكلام عن موقفه من الرأي المتمثل في التصريحات والصور الواقعية المذكورة - بالتنبيه على فائدة مهمة - وهي أن ابن حزم وإن أبطل الرأي وذمه ذمًا مطلقًا وحمل عليه بلا هوادة إلا أنه لم يمنع من قراءة كتب الرأي بل ذكر أن فيها وجهًا من النفع. (2)

### ( الاعتماد الجزئي بالاستطلاع ) :

صرّح فقهاء هذه الأمة أن أحكام الشريعة الإسلامية عامة تقوم على مقصد جلب الخير للناس ودفع الأذى عنهم أي تحقيق مصالحهم، وذلك كالأحكام المتعلقة بحفظ الحياة الفردية ومنع التعدي عليها عن طريق إيقاع القصاص على القاتل، وحرمان القاتل الوارث من الميراث إذا قتل مورثه، والأحكام المتعلقة بصيانة العرض عن طريق إنزال الحدّ على القاذف بغير بيّنة وغير ذلك.

وبما أن مصالح الأمة كثيرة ومتجددة ومتغيرة بتطور الحياة واختلاف الأماكن والبيئات، ومنها المصالح التي لم يلحظها الشارع في أحكامها وليس في النص ما يدلّ على حكمها أي الأخذ بها أو الامتناع عنها، فهذه ما يسمى بالمصالح المرسلة التي لم يقم الدليل على اعتبارها إزاء المصالح المعتبرة شرعاً (3) أو على عدم

(1) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي:، عبد المجيد تركي، ص 400

(2) أنواع العلوم: ابن حزم، ص 40، رسالة صغيرة مطبوعة بذيّل " زغل العلم " للإمام الذهبي، دار

الحرمين، ط: د. ت.

(3) هي ما شهد الشارع باعتباره بأن وضع من الأحكام التفصيلية ما يوصل إليه، مثل جميع الأحكام الشرعية الموضوعة للمحافظة على مقاصد الشرع الكلية الخمسة أو الستة أو غايات الأحكام التي لم تبح في ملة من الملل، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والعرض والمال. (راجع: المستصفى من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي 91/2)



اعتبارها إزاء المصالح الملغاة شرعاً. (1) والبحث عنها عند الأصوليين هو الذي يسمى بالاستصلاح، لأنه إذا كانت هذه المصلحة مطلقة مبنوثة إلي أحكام الشريعة فمن الخير استكشافها والبحث عنها للاستدلال بها على الحكم الشرعي. والمصلحة المرسلة - كما يقوله الغزالي (ت: 505 هـ) - لا تستقل بنفسها بل تعود إلى المحافظة على مقصود الشارع، ومقصوده يعرف بالكتاب والسنة والاجماع، وكانت المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشارع فهي باطلة مطرحة. (2)

وابن حزم رغم في تصريحاته لم يجوز استتباط الأحكام عن طريق الاستحسان، (3) ويلحق به الاستصلاح حيث هو - عنده - صورة من صور الاستحسان الذي ذمّه، (4) ولكن المستقرئ الحاذق لفقه ابن حزم يقف على حقيقة واضحة، وهي أن بعض آرائه الفقهية تدل على أنه أخذ بالمصالح المرسلة وبنى الحكم عليها. وذلك كالمصلحة التي دفعته إلى القول بقتل الجماعة بالواحد، (5) فإنه في ظاهره ظلم وحيث لمخالفته المماثلة في القصاص، قال تعالى: ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما

(1) هي ما شهدته الشرع بإلغائه بأن وضع أحكاماً تدل على عدم الاعتداد به، كالمبالغة في التدين فإن العقل قد يدرك أن شدة التدين منفعة كما ظن بعض الصحابة حينما امتنع بعضهم عن الأكل وواظب على الصيام، وامتنع بعضهم عن الزواج وبعضهم عن النوم في الليل من أجل الصلاة، ولكن الشارع ألغاه لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " لا رهبانية في الإسلام " وقوله لهؤلاء : " أما والله إنني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكنني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني " الصحيح: البخاري، باب الترغيب في النكاح ح 4776 (1949/5)، والجامع الصحيح: مسلم بن الحجاج، باب استحباب النكاح، ح 1410 (1020/2)

(2) المستصفي من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، 264/1

(3) الاستحسان عند ابن حزم هو: ما اشتتهته النفس ووافقها كان خطأ أو صواباً. ( راجع: الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 45/1)

(4) يظهر أن الاستحسان عنده هو الاستحسان بمعناه العام الذي يشمل المصالح المرسلة، وذلك لأنه لم يتكلم في المصالح المرسلة (راجع: ابن حزم حياته وعصره آراءه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص 468)

(5) المحلى: ابن حزم الظاهري، 501/10

عوقبتهم به» (1) ولم يراع ابن حزم أصل المماثلة في هذه المسألة لما يلزم من اعتباره من سفك الدماء، وهذه المصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع ولم يدل عليها نص من الكتاب والسنة.

أو كالمصلحة التي دفعته إلى تسليط الولي على تزويج الصغيرة إذا كان في تزويجها مصلحة، (2) أو إياحته إتلاف الخيول التي يركبها الكفار ليقاتلوا على المسلمين، (3) وإتلاف شجرهم ونباتهم لما تدعو إليه حاجة الحرب وحب الظفر بالأعداء، (4) وليس في ذلك نص صريح وإنما هو من قبيل البحث عن المصلحة. ويمكن أن نضم من ضمن الأمثلة قوله: بأنه فرض على المسلمين أن يفدوا مسلماً أسيراً عند الكفار الذي لم يقدر على الانطلاق إلا بالفداء ولم يكن له مال يفي بفدائه، ولكنه - عنده - لا يحل فداء الأسير المسلم إلا إما بمال وإما بأسير كافر (5) هذا رغم أن ابن حزم لا يعتبر المصالح المرسلّة مصدراً من مصادر التشريع إلى جانب المصادر التي اعتمدها. فهذه النظريات الفقهية لا يبررها إلا القول بالمصلحة المرسلّة التي هي خطاب عقلي غير مباشر من قبل الشارع لأخذ الأمة بها.

وفي هذا الصدد يقول الشاطبي (ت: 790 هـ): كل أصل شرعي لم يشهد له أصل معين وكان ملائماً لتصرفات الشارع ومأخوذ معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بجميع أدلته مقطوعاً به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها لأن ذلك كالمعتذر ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتبره بعض المالكية والشافعية (6)

(1) سورة النحل، الآية: 126

(2) المحلى: ابن حزم الظاهري، 458/9

(3) ابن حزم الظاهري: م.ن، 294/7

(4) ابن حزم الظاهري، م.ن، 294/7

(5) ابن حزم الظاهري: م.ن، 308/7

(6) الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي، 16/1

## ( الاعتبار الجزئي للتعليل والقياس ) :

الفقه الإسلامي ما كان ليتسع أفقه، وليعالج مشاكل الناس ويخرج بتلك القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل، لولا تعليل النصوص والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة، من علل مستتبطة من النصوص عامة أو بعلّة خاصة من نص خاص، فإن التعليل هو الذي فتح عين الفقيه بل إن التعليل هو الفقه أو هو لباب الفقه. والتعليل - كما قاله أبو زهرة (1) - ليس الغرض منه إلا أن نعرف مقاصد الشارع الحكيم من النصوص.

وفي هذا الصدد يرى سالم يفوت (2) أن ابن حزم لا يبطل سوى التعليل المراد به استخراج علة للحكم الذي جاء به النص أي الاخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه، أما إذا كان التعليل اعتمادا على نص فلا يبطله. "ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل الأشياء سببا لبعض ما شرع من الشرائع بل نقرّ بذلك ونثبتته حيث جاء به النص". (3) و أكد على ذلك بقوله في فرصة أخرى: لما كانت الشريعة كلها من الله تعالى فهي كاملة لا نقص فيها ولا يمكن لأحد إضافة شرع جديد إليها، كما لا يمكنه ان يعلم علة تحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو إيجابه إلا بنص. فأول ذنب عصى به التعليل لأوامر الله بلا نص وترك اتباع ظاهرها، وذلك قول ابليس: ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا ان تكونا ملكين، استتبط علة لنهي الله لهما عن أكل الشجرة ولم يصحّ التعليل عن صحابي ولا قال به قط. (4)

فمن هذا المنطلق نقول: ان الفقهاء لم يختلفوا في مسألة تعليل الأحكام بالحكم والمقاصد اختلاف المتكلمين ولا اختلاف الأصوليين، وإنما هم إلى القول بالتعليل في

(1) ابن حزم حياته وعصره آراءه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص 409

(2) ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب: سالم يفوت، ص 116

(3) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 101/8

(4) ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ابن حزم الظاهري، ص 49

وضع أقوى وأقرب إلى الاجماع منه إلى الاختلاف، وإن شذّ منهم أهل الظاهر بوجه عام وابن حزم بوجه خاص، فتناقضوا مع بعض تطبيقاتهم كما يظهر ذلك في الأثر، الذي سنعرض بعض أمثله في هذه الفرصة إن شاء الله تعالى.

ف فكرة تعليل النصوص إذاً تقوم على تنامي النصوص، في مقابل عدم تنامي الأحداث، مما يستوجب البحث عن علة جامعة بين حدثين، أحدهما أصل ثابت في النص وثانيهما مستجد لا حكم له. ثم تتم بعد ذلك عملية القياس. وعلى هذا يكون مدار القياس هو النص والعقل، الأثر والنظر، التعبد والتعليل، الموازنة بين المنقول والمعقول، والمقاربة بين مقصد النص وتغيّر الواقع، التوفيق بين أغراض الشرع ومصالح الناس، لذلك اعتبر الجمهور من الفقهاء القياس من المناهج القيمة التي تراعي خصائص الإسلام ومقاصد الشريعة ومنافع البشر. " وقد اصطلح الأصوليون على تسمية المصلحة المقصودة من تشريع الحكم حكمة الحكم أو مئنته، واصطلحوا على تسمية الأمر الظاهر الذي ربط الحكم به - لأن من شأن ربطه به أن يحقق حكمته - علة الحكم ومناط الحكم ومظنته، أي ما نيظ به الحكم وربطه به ويظن تحقيق الحكمة بربطه به " (1)

فعلة الحكم أو مناطه هي وصف في الأصل بنى عليه حكمه ويعرف به وجوده في الفرع، فالإسكار وصف في الخمر بنى عليه حكمه وهو تحريم شربه ويعرف به وجود التحريم في كل نبيذ مسكر، وهو مظنة تحقيق الحكمة لأن ربط التحريم بالإسكار يردع عن شرب المسكر فيندفع الضرر عن العقل. وعليه فإن التعليل بالحكمة أو المصلحة إمكانية من الامكانيات التي يطرحها التعليل الفقهي.

وبالنسبة لموقف ابن حزم في القياس - على ما يبدو في تصريحاته - أنه رفض العمل بالقياس رفضاً مطلقاً، جلياً كان القياس أم خفياً، وهذا - طبعاً - مبني على ما ذهب إليه من رفضه تعليل الأحكام على وجه ما ذكرنا، قال: "ولا يحل القول بالقياس

(1) مصادر التشريع الإسلامي: عبد الوهاب خلاف، ص 49

في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالردّ إلى كتابه وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم قد صحّ، فمن ردّ إلى قياس وإلى تعليل يدعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى بالردّ إليه، وإن الدين قد كمل فصح أن النص قد استوفى جميع الدين فلا حاجة لأحد إلى قياس ولا إلى رأي غيره". (1) وقد أطل في الاستدلال لما ذهب إليه في كتابه الإحكام.

ولكن العالم المعاصر محمد زاهد الكوثري محقق كتاب النبذة في أصول الدين لابن حزم يتيقّن بأنه لم يستطع التخلّص من القياس رغم التزم في تصريحاته ترك القياس. (2) وبعبارة أخرى فابن حزم هو من أظهر انتحال الظاهر ونفي القياس في الأحكام واضطر إليه فعلا.

ومن مبررات ما ذهب إليه الكوثري رأينا ابن حزم يؤكّد على ضرورة العمل بما يفهم من الألفاظ من معان ومدلولات، ومن كل ما يقتضيه اللفظ أو الألفاظ دون بعض، جاء في التقريب ما يلي: وكل لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتضية لكل ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما يقتضيه اللفظ دون بعض إذ ليس ذلك في قوة الطبيعة البتّة. (3) فمن هذا السياق الذي ساق به كلامه ، فإننا وجدناه عمل بلحن الخطاب، وهو ما يسمى عند الأصوليين بالقياس المساوي الذي هو أحد نوعي القياس الجلي، (4) وذلك حينما يتكلم عن حدّ القذف قائلا (5): يجب على قاذف الرجال كما يجب على قاذف النساء لقوله تعالى : ﴿والذين يرمون المحصنات

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 56/1

(2) النبذة الكافية: ابن حزم الظاهري، ص 3

(3) التقريب لحد المنطق: ابن حزم الظاهري، ص 92

(4) صرّح وهبة الزحيلي بأن القياس الجلي يشمل القياس المساوي والقياس الأولوي، (راجع: أصول الفقه

الإسلامي: وهبة الزحيلي، 704/1)

(5) المحلى: ابن حزم الظاهري، 269/11

ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فأجلدوهم<sup>(1)</sup> فقد تضمنت الآية مفهوما موافقا للمنطوق به، هذا المفهوم هو وجوب جلد قاذف الرجال، وهذا المفهوم أيضا هو مساو للحكم المصرّح أو المنطوق به. أي أن الحكم المصرّح به والحكم المسكوت عنه متساويان من حيث قوة العلة، ومن حيث الحكم نفسه.

إلا أن ابن حزم يقرّر بأن الحكم المتوصل إليه تجاه إقامة الحدّ على الرجال ثبت عن طريق حمل لفظ المحصنات على العموم أي عموم الرجال والنساء، دليل ذلك وجوب تقدير لفظ مخذوف هو لفظ " النفوس " فيكون تقدير قوله تعالى: والذين يرمون النفوس المحصنات... وبرهان هذا التقدير للمخذوف هو قول الله تعالى في مكان آخر ﴿والمحصنات من النساء﴾<sup>(2)</sup> إذ ذكر الله تعالى تخصيص المحصنات بالنساء للدلالة على أن هذا اللفظ - المحصنات - عام للرجال والنساء، ولو لم يكن المعنى كذلك لما كان في ذكر التخصيص بالنساء أي معنى أو اعتبار، ولكن ضربا من الحشو والتكرار وهذا محال عن القرآن الكريم.

ومثاله أيضا اتفاق ما ذهب إليه ابن حزم في القول بتحريم الضرب على الوالدين وكل ضرر بأيّ وجه كان، مع رأي جمهور العلماء القائلين في ذلك بالقياس، بقوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾<sup>(3)</sup> فإن ذلك يتضمن أيضا النهي عن الضرب لأن الحكم المفهوم من اللفظ في محل المسكوت موافق للحكم المفهوم في محل النطق، فأنصار القياس الذين يقولون بمفهوم الموافقة يعتبرونه قياسا.

ولكن ابن حزم رفض هذا التوافق في منهج الاستنباط قائلا<sup>(4)</sup> : أما قوله تعالى: ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾<sup>(1)</sup> فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيه تحريم

(1) سورة النور، الآية: 4

(2) سورة النساء، الآية: 23

(3) سورة الاسراء، الآية: 23 - 24

(4) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 271/2 - 273 (بالتصرف)

ضربهما ولا قتلها، ولما كان فيها إلا تحريم قول " أف " فقط، ولكن لما قال تعالى في الآية نفسها ﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفًّا وَلَا تَتَّهَرَّهْمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا، وَاخْفُضْ لَهُمَا جَنَاحَ الظِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِ صَغِيرًا﴾ (2) اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم، وحفظ الجناح والذل، والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، فبهذه الألفاظ وجب برّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهاي عن قول " أف " .

وبصدد المثال الأول المذكور يقول أستاذنا المشرف نور الدين الخادمي: "ومهما قيل في مسالك وحيثيات هذا النموذج الفقهي الهام، فإن حكم قاذف الرجال هو نفس حكم قاذف النساء عملاً بوجوب التسوية في الحكم بين الرجال والنساء في هذا الموضوع. وهذا في الحقيقة هو عين العمل بلحن الخطاب أو مفهوم الموافقة أو دلالة النص أو القياس الجلي. فالمال واحد والحكم واحد، والمسالك والمناهج والاستدلالات مختلفة من مذهب إلى مذهب، ومن إمام إلى إمام " . (3)

ومن أمثلة ذلك أيضاً: ما ذهب إليه من أن قذف الأمة يوجب الحدّ واللعنة كقذف الحرة لأن الأمة والحرة سواء، عملاً بأن المسكوت عنه مساو لحكم المنطوق به أو بلحن الخطاب كنوع هام من نوعي القياس الجلي الذي اعتدّ به إمام أهل الظاهر الإمام داود في استنتاج الأحكام الشرعية. (4)

(1) سورة الاسراء، الآية: 23 - 24

(2) سورة الاسراء، الآية: 23 - 24

(3) الدليل عند الظاهرية: نور الدين بن مختار الخادمي، 449 - 450، دار ابن حزم بيروت، ط: 1 س:

1421 هـ - 200 م

(4) المحلى: ابن حزم الظاهري، 269/11

هذا وفي جانب آخر، يفرّق ابن حزم بين القياس العقلي المحض وهو الذي يتصور عقلا - إن صح التعبير - وبين القياس الفقهي الذي ليس كذلك. فتصريحاته في الرفض عن العمل بالقياس هو الذي يعني به النوع الثاني أي القياس الفقهي، أما القياس العقلي فإنه لا شك في اعتباره بل استفادت دائرة فهمه المنطقية من التنظيرات المنطقية لنظرية القياس، وبأشكالها وضروبها وانجزت توجيهًا فقهيًا لهذه التنظيرات. فابن حزم حينما قرّر أن الشريعة قد اكتملت بنزول قوله تعالى: ﴿اليوم اكملت لكم دينكم﴾ (1) ما علينا - حسب اعتقاده - إلا أن نستنتج من النص المتناهي أحكاماً أخرى يضمها وذلك عن طريق التفريع بواسطة القياس المنطقي، فالقطعي لا ينطوي إلا على قطعي ولا يمكنه أن ينتج إلا شبيهاً به.

وعلى هذا الأساس نقف هنا لنحاول عرضاً من أمثلة ذلك. فابن حزم يقول - مثلاً - في تحريم المسكر: كل مسكر خمر وكل خمر حرام استنتج من المقدمتين أن كل مسكر حرام. ويقول أيضاً في تحريم ما يذبح من غير ملكه: ليس شيء حلالاً مما نهيت عنه وكل ذبح لما لم تملكه فقد نهيت عنه واستنتج مما ذكر أنه ليس حلالاً ذبحك لما لم تملكه. (2) وفي الحقيقة - كما يقول علّال الفاسي - أن هذا النوع من الاستدلال المنطقي لا يفيد اليوم شيئاً يصحّ الاحتجاج به في ميدان الحكم والفتوى، ولكنه يبيّن انفتاح الذهن الإسلامي للنظر في كل ما يساعد على استخراج الحق واكتنازه. (3)

وكذلك وجدنا ابن حزم في بعض الأحيان ذكر دليل القياس عندما هجم قول الآخرين المعارضين لرأيه في قضية من القضايا، نذكر مثلاً في مسألة التفريق بين الزوجين للعيب الذي يقول بعدم جوازه: إذ لم يصحّ في الفسخ للعيب دليل في القرآن أو السنة

(1) سورة المائدة، الآية: 3

(2) التّريب لحد المنطق: ابن حزم الظاهري، ص 6

(3) مقاصد الشريعة ومكارمها: علّال الفاسي، ص 131



أو الأثر عن الصحابة أو القياس أو المعقول. (1) وفي مكان آخر قال: ومن ادعى وجوب رحمة العامي للمفتي فقد ادعى الباطل وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ولا سنة ولا إجماع ولا قياس وما كان هكذا فهو باطل لأنه قول بلا دليل (2) أقول: في قوله "أو القياس" يشعر ابن حزم باعتبار القياس دليلاً من الأدلة المعتبرة كما ذهب إليه الجمهور.

### ( الاعتماد الجزئي بسد الذرائع ):

مصطلح سدّ الذرائع عرفه الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671 هـ) بأنه عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع، (3) ومعلوم من القواعد المقررة في شريعة الإسلام أن وسيلة المحرم حرام ووسيلة الواجب واجبة، فبناء على القاعدة المنطقية الضرورية "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب" (4) ومن المبدأ المعروف بسدّ الذرائع نهت الشريعة أن يستام على سوم أخيه أو يتناع على بيع أخيه لأنه ذريعة إلى التباغض المنهي عنه.

فسدّ الذرائع يدخل في باب المصالح دخولا بيّناً لأن حقيقته ترجع إلى منع كل أمر يتوسل به إلى المفسدة، وهو من هذه الوجهة متمم لأصل المصلحة ومكمل له. ولدخول سدّ الذرائع في المصالح، نجد الإمام الشاطبي (ت: 790 هـ) يتناوله من خلال حديثه عن "المقاصد" في المسألة الخامسة التي عقدها للحديث عن جلب المصلحة ودفع المفسدة، كما يتناوله أيضاً في المسألة العاشرة من الطرف الأول،

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 72/10

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 67/1

(3) الجامع لأحكام القرآن: محمد بن أحمد القرطبي، ت: هشام سمير، 2 / 57 - 58، دار إحياء التراث

العربي بيروت، ط: 1 س: 1416 هـ - 1995 م

(4) يقول ابن كثير في هذه القاعدة الأصولية: والشريعة شاهدة بأن كل حرام فالوسيلة اليه مثله لأن ما أفضى إلى الحرام حرام، كما أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب (راجع: تفسير ابن كثير: إسماعيل

بن عمر بن كثير، 328/1)

وهو الطرف الذي يتعلق بالمجتهد، حيث يشترط فيه النظر في مآلات الأفعال بل يعتبر النظر في مآلات الأفعال من المقاصد الشرعية كانت الأفعال موافقة أو مخالفة. (1)

أما ابن حزم فإنه أنكر جميع طرق التذرع أو الاحتياط التي يقول بها أغلب المذاهب الفقهية وتعرض إلى ما استدلوا به في ذلك بالمعارضة والنقد. (2) وقد خصص الصفحات الأولى من الجزء السادس في كتابه الأحكام (3) للرد على القائلين بالذرائع والاحتياط. ومن بين ما استدل به على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم إذ سأله أصحابه: إن أعرابا حديثي العهد بالكفر يأتوننا بذبائح لا ندري أسموا الله تعالى عليها أم لا؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "سموا الله وكلوا" (4) فأمرهم صلى الله عليه وسلم أن يأكلوا بمجرد التسمية دون الاحتياط في ذلك.

والحقيقة أن إنكار ابن حزم الذرائع تمثيلاً مع مبدئه وهو الأخذ بظواهر الألفاظ فقط، دون الاتجاه إلى ما وراءها، وقد أدى تعصبه لهذا المبدأ إلى إنكار ما اتفق العلماء على اعتباره أو إلغائه، كما يتضح من تجويزه شهادة الأصول والفروع والأزواج والأصدقاء بعضهم لبعض ما داموا عدولاً، لأن التهمة مظنونة والعدالة مؤكدة. (5)

وعليه لا يحرم ابن حزم فعلاً خشية أن يؤدي إلى أمر آخر محرم، ولكن إن كان يقينا بالحرام، وإن لم يعلم بعينه فإن التحريم يكون لهذا اليقين، ويضرب لذلك مثلاً: ماعين في إناعين، أحدهما طاهر بيقين، والآخر نجس بيقين، ولكن لم يعلم الطاهر

(1) الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي، 244/2

(2) الأحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 180/5

(3) وهو منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت، س: 1400 هـ - 1980

(4) السنن: أبو داود، باب ما جاء في أكل اللحم لا يدري أذكر اسم الله عليه أم لا ح 2829 (104/3)،

والسنن: ابن ماجه، باب التسمية ثم الذبح ح 3173 (1059/2)

(5) ابن حزم الظاهري، م.س 755/6

منهما ولا النجس، فإنه لا يصحّ التوضؤ بهما معا لأنه يكون حاملا للنجاسة بيقين، وكذلك القول في ثوبين أحدهما نجس بيقين لا يعرف بعينه. (1)

ومن خلال الاطلاع على بعض الأمثلة الجزئية الفقهية التي وافق فيها أصحاب الظاهر جمهور العلماء القائلين بالذرائع سداً وفتحاً، يمكن اعتبار ابن حزم قد اعتمد - ولو بصفة جزئية وغير مصرّح بها - على هذا الأصل الهام. ومن تلك الأمثلة: منعه بيع العصير لمن يتخذه خمرا ومنعه بيع السلاح في أيام الفتنة، وإن كان صرّح في إبطال هذه التصرفات وغيرها من قبيل التعاون على الاثم والعدوان، والله تعالى يقول: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان﴾ (2) وأيضا كتحريمه خطبة المسلم على خطبة أخيه، (3) حفاظا على آداب العشرة والصحبة بين المؤمنين. واستنباطه من قوله تعالى: ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ (4) بتحريم البيع وعدم صحته في ذلك الوقت تحقيقا للصلاة وإدراكا لمقامها ومطلوباتها. (5) فكل الأمثلة المذكورة تدلّ على مدى اعتباره لهذا الأصل الهام، ومعلوم أن سدّ الذرائع وجه من وجوه الاجتهاد المصلحي.

#### ( الاعتماد بالدليل ) :

تكلم ابن حزم عن كلمة " الدليل " في كتابه الإحكام عند ما يتعرض الكلام حول الألفاظ المتداولة بين أهل العلم قائلا: " الدليل قد يكون برهانا وقد يكون اسما يعرف به المسمى وعبرة يتبين بها المراد، كرجل ذلك على طريق تريد قصده فذلك اللفظ

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 764/6

(2) سورة المائدة، الآية: 2

(3) المحلى: ابن حزم الظاهري، 33/10

(4) سورة الجمعة، الآية: 9

(5) ابن حزم الظاهري: م.س، 27/9

الذي خاطبك به هو دليل على ما طلبت، وقد يسمى المرء الدال دليلاً أيضاً. والحجة هي الدليل نفسه إذا كان برهاناً أو إقناعاً أو شغفا". (1)

فمن هذا المنطلق جاء مفهوم الدليل في الفقه الإسلامي بمعنى مجموع العمليات الاستنتاجية التي يستطيع عقلاً القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول الثلاثة استخراجاً منطقياً. فيطلق "الدليل" على معنى كونه أصلاً عاماً يستند إليه، أو قاعدة من القواعد المختلفة التي يعتمد عليها في إثبات معنى، أو مدلول، أو حكم شرعي، أو لغوي أو منطقي أو عادي، وعلى هذا يشتمل الدليل النص والاجماع والاستصحاب وجميع الأدلة الشرعية أو المصادر الاستنباطية المقررة عند جماهير أهل العلم. (2)

ولكن ماذا يعني حقيقة مصطلح "الدليل" عند ابن حزم؟ هل هي نفس المعنى عند الجمهور، أو له معنى خاص لمصطلحه هذا؟، قبل الخوض فيه نشير أولاً إلى أن هناك كتاباً لأستاذنا المشرف نور الدين الخادمي المسمى بالدليل عند الظاهرية، وهو بهذا يعتبر أول من تعرض في البحث - بصفة دقة وخاصة - عن حقيقة مصطلح الدليل عند الظاهرية عموماً وعند ابن حزم خصوصاً.

وابن حزم يطلق لفظ الدليل على معنى كونه مسلماً استنباطياً قائماً بذاته، ومصدراً من مصادر التشريع، له ميزاته واستقلاله وخصائصه بالمقارنة مع الكتاب أو السنة أو الاجماع. حيث صرح (3) بوجود الدليل المشتق من النص والاجماع وبوجود مسائله وأقسامه وخصائصه الخاصة به. يقول أبو زهرة (4): الدليل هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التي سلكها ابن حزم وهو ليس خارجاً على النصوص

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 39/1

(2) لمزيد من التوسع في معنى الدليل راجع: الدليل عند الظاهرية لنور الدين بن مختار الخادمي، ص 52

(3) ابن حزم الظاهري، م.س 106/5

(4) ابن حزم حياته وعصره آراءه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص: 400

وفي حقيقته ليس زائدا عليها. وقد ابتدأ ابن حزم في كلامه حول الدليل بنفي ما ادعاه العلماء عليه بأن الدليل هو اسم آخر للقياس، "ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والاجماع، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطأوا في ظنهم أفحش خطأ، ونحن إن شاء الله نبين أن الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال" (1)

فالدليل عنده إما مأخوذ من النص أو من الاجماع، وهنا نحاول أن نلخص ما بيّنه من التقسيمات باختصار، فالأول وهو المأخوذ من النص ينقسم إلى سبعة، كلها واقعة تحت النص: أولها - مقدمتان تنتجتان نتيجة ليست منصوصة في إحداها، والثاني - شرط معلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، والثالث - لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، والرابع - أقسام تبطل كلها إلا واحد، فيصح ذلك الواحد، والخامس - قضايا مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، وإن لم ينص على أنها فوق التالية، والسادس - أن يقول: كل مسكر حرام، فقد صحّ بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهو الذي يسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام عكس القضايا وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدا، والسابع - لفظ تنطوي فيه معان جمة مثل قوله تعالى: ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ (2) فصحّ بهذا أن زيدا يموت، وأن هندا تموت، وأن عمرا يموت، وإن لم يذكر نص اسمه. فهذه هي الأدلة التي يستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلا. (3)

وأما النوع الثاني وهو الذي يؤخذ من الاجماع فهو ينقسم إلى أربعة أقسام كلها - حسب تصريحه - نوع من أنواع الاجماع، وداخلة تحت الاجماع وغير خارجة

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 676/2

(2) سورة آل عمران، الآية: 185

(3) ابن حزم الظاهري، م.س 98/2 - 99

عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل، واجماعهم على ترك قولة ما، واجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.(1)

### (الاعتماد بالاجماع) :

يظهر بنا أن ابن حزم في كتابه المحلى(2) يوافق القول بضرورة إعمال النظر في إحياء الشريعة لمواجهة القضايا المتوقعة وهو عن طريق الاجتهاد، بل اعتبر المجتهدين - وإن كان الحكم الذي استنبطوه خطأ - خير من المقلدين - وإن كان الحكم الذي أخذوه فيه صواباً - ، متيقناً على احتياج النظر في التدين ليؤدي ذلك إلى مرونة الشريعة وصلاحياتها في كل زمان ومكان، ولينهض مفهوم عقلانية الإنسان أي أنه ذو عقل يمكن استعماله للنظر.

والاجماع الذي هو اتحاد الآراء من علماء الأمة في قضية من القضايا، التي تحصل تلك الآراء عن طريق الاجتهاد، هو نقطة مهمة لجعل الشريعة الإسلامية منبع الأخلاق والآداب والحضارة لحياة الأمة الإنسانية، وينهض احساس الجماعة، لأنه لا شك يوجد الكثير من القضايا الإنسانية لا سبيل إلى حلها إلا عن طريق الاجماع.

ولا شك أن الاجماع هو دليل من الأدلة الشرعية المتفق عليها،(3) وهو عند ابن حزم اتفاق الأمة خاصتها وعامتها على ما علم من الدين بالضرورة، أو اتفاق الصحابة خاصة فيما وراء ذلك، ويؤخذ هذا من كلامه في كتابه الاحكام إذ يقول(4): الاجماع الذي هو الاجماع المتيقن، ولا اجماع غيره لا يصح تفسيره ولا ادعاؤه بالدعوى لكن ينقسم على قسمين: أحدهما - كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام في أن من لم يقل به فليس مسلماً كشهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسول الله، وكوجوب

(1) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 527/4 - 528

(2) المحلى: ابن حزم الظاهري، 66/1

(3) قال به ابن حزم في كتابه النبذة الكافية، ص 40

(4) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 149/4

الصلاة الخمس والإقرار بالقرآن، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلماً، فإذا كان كذلك فكل من قال بها فهو مسلم فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام. والثاني - شيء شهد به جميع الصحابة رضي الله عنه من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم أو تيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم، كفعله في خيبر إذ أعطاهما يهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو ثمر يخرجهم المسلمون إذا شاءوا، فهذا لا شك عند كل أحد في أنه لم يبق مسلم في المدينة إلا شهد الأمر أو وصله إليه.

وبصدد كون الإجماع من الأدلة المعتبرة فسّر ابن حزم قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (1) الأول هو القرآن والثاني السنة والثالث الإجماع المنقول إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، (2) وعليه فالإجماع عنده طريق يحصل به وصول النصوص الشرعية إلينا، وأن من اتبع نص القرآن وما أسند من طريق الثقات إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتبع الإجماع يقيناً، وإذا ورد إجماع على حكم دلّ ذلك على أن ذلك الحكم ثابت بالنص علمه من علمه، وجهله من جهله، ولا إجماع إلا على نص.

فكان الإجماع بحق طريقاً لتقوية مفهوم الحكم الشرعي في أذهان المسلمين، وواسطة لإثراء وغناء الفقه الإسلامي، وتلبية لمقتضيات التطور وتجدد الحاجات الزمنية، فابن حزم في كتاب له المسمى بمراتب الإجماع ذكر فيه مسائل التي فيها إجماع العلماء، وبعد التتبع فيه وجدنا بعض الإجماعات التي تتعلق بمقصد الشارع من حفظ الكليات الخمس ( الدين والنفس والعقل والنسب والمال ).

(1) سورة النساء، الآية: 59

(2) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 97/1

حيث ذكر في حفظ الدين الاجماع على كفر من أنكر أو شك في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وفي حفظ النفس صرح بقوله (1): اتفقوا على أن دم المسلم الذي لم يقتل مسلماً ولا ذمياً ولا مهانداً ولا زنى محصن ولا ارتد ولا سعى في الأرض فساداً حرام أي يجب حفظه. وفي حفظ العقل ذكر الاجماع على أن عصير العنب الذي لم يطبخ إذا غلي وقنف بالزبد وأسكر أن كثيره وقليله والنقطة منه حرام على غير المضطر والمتداوى من علة ظاهرة. (2) وفيما يتعلق بمقصد حفظ المال ذكر حكم اجماع العلماء في بطلان بيع ما ليس بملكه وبيع الذي لبس في عقله بغير السكر حيث قال: اتفقوا على أن بيع الذي لبس في عقله بغير السكر باطل وكذلك ابتياعه، واتفقوا على أن بيع المرء ما لا يملك ولم يجزه مالكة فإنه باطل. (3)

وإذا كان ابن حزم قد حدد فائدة الاجماع في تبليغ نصوص الشريعة وأحكامها وبيان المعاني المقصودة في تلك النصوص، فإنه بذلك يعمل بمقتضى قاعدته التي متضمنها: البرهان في الديانة نصوص الوحي أو ما أخذ منها بطريق يقيني، وفي هذا الشأن يؤكد ابن حزم على أنه (4): لا يمكن البتة أن يكون اجماع من علماء الأمة على غير نص من كتاب أو سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

إذاً يهدف الاجماع - عنده - إلى تمتين مقصد هام من مقاصد الشريعة، وهو مقصد رفع الخلاف أو تقليله بغية تحصيل القطع ورفع الجدل الذي قد يفضي إلى التفرق والتعصب والتحامل.

(1) مراتب الاجماع: ابن حزم الظاهري، ص 159

(2) ابن حزم الظاهري، م.ن، ص 158

(3) ابن حزم الظاهري، م.ن، ص 96

(4) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 525/4



### ( المبحث الثالث - المبادئ المقاصدية المستنبطة من فقه ابن حزم )

من الأصول العامة المقطوع بها والمبادئ الأساسية للشرعية الإسلامية، مبدأ جلب المصالح ودفع الضرر أو المفسدة، ومبدأ رفع الحرج ورعاية الضرورة، سواء أكان ذلك منصوباً عليه صراحة في الشريعة أم مستتباً بواسطة الفقهاء المجتهدين. فإذا تتبعنا الأحكام الشرعية أو القواعد القانونية الإسلامية وجدنا مظاهر تلك المبادئ واضحة، وإن جميع التكاليف في ابتدائها ودوامها روعي فيها التخفيف والتيسير على الناس. وبهذا تعتبر الشريعة الإسلامية أرقى النظم العالمية من حيث تعويد مبادئها على النحو الذي رأيناه عند البحث عن المقاصد الشرعية بشكل عام.

وليس مقصدنا في دراسة المبادئ المقاصدية المستنبطة من الفروع الفقهية من فقه ابن حزم أن نستوعب أبوابها دراسة وتفصيلاً، بل المقصد أن نأخذ نماذج وأمثلة تدلّ على مقدار استمساكه بهذه المبادئ. لأن الغرض الأساسي لهذا المبحث هو إيداء الحقيقة أن هناك مبادئ تتسجم مع مقاصد الشريعة من مثل التيسير ورفع الحرج وعدم التشدد فيها، انبنى عليها ابن حزم آراءه الفقهية والأصولية، حيث وجدنا كثيراً من أمثلة ذلك مما جعلنا ننتقن على ما ذهبنا إليه.

#### ( مبدأ رعاية المصالح ) :

لما علم الله سبحانه وتعالى أنه قد جبل عباده على الميل إلى الأفراح واللذات والنفور من الغموم والمؤلمات، وأنه حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات، وعَدَّ من عصي هواه وأطاع مولاه بما أعدّه في الجنان من المثوبة والرضوان ترغيباً في الطاعات ليتحمّلوا مكارهها ومشاقها... ومدح الطائعين ترغيباً في الدخول في حمده ومدحته. (1) فكانت الأحكام الشرعية بعد فحصها واستقرائها أنها كلها شرعت لتحقيق

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام، 1 / 14

مصلحة الإنسان، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ (1) فحقيقة العدل بين شيئين أو شخصين المعادلة والموازنة في أمر ما. فالمقصود به إذن مراعاة التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط في كل شيء. واتفق البشر كلهم في جميع الأعصار على مدح العدل وتمجيده والمطالبة بنشره على الإجمال وإن اختلفوا في جزئياته وعند تطبيقه. وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (2) ومقتضى الرحمة تحقيق مصالح الناس، فكان من رحمة الله تعالى بالناس في التشريع أنه قصد حفظ التوازن بين مصالح الفرد ومصالح المجتمع. فما جعله الشرع مباحا مأذونا أو واجبا مفروضا على الإنسان فهو إما نافع له نفعاً محضاً أو أن نفعه أكثر من ضرره أو أنه محقق للمنفعة الأكبر مجموعة من الناس، وما جعله الشرع حراماً أو مكروهاً فهو لأنه شرّ محض أو لأن ضرره أكثر من نفعه أو لأنه ضار بمصلحة أكبر مجموعة من الناس (3)

قد ثبت من مجموع هذه النصوص الشرعية أن المصالح مطلوبة، ورفع الضرر لازم، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب ما لم يقدّم دليل على المنع. والأصل أن الشريعة جاءت لجلب المنافع ودرء المفساد. بل أرجع عز الدين بن عبد السلام (ت: 660 هـ) قواعد الفقه وفروعها إلى جلب المصالح فقط، لأن درء المفساد من جملة ما (4)

وقد يعبر عن المصالح بالخير والنفع والحسنات وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح (5) فابن حزم مثلاً راع مبدأ جلب المنفعة أو المصلحة لحماية

(1) سورة النحل، الآية: 90

(2) سورة الأنبياء، الآية: 107

(3) أنظر في هذا المعنى: الموافقات: أبو إسحاق الشاطبي، 2/25 وما بعدها، فإنه بين أن ليس في الدنيا

محض مصلحة ولا مفسدة، وأما الآخرة ففيها محض الخير ومحض الشر.

(4) قواعد الأحكام في مصالح الأنعام: عز الدين بن عبد السلام، 1 / 14

(5) عز الدين بن عبد السلام، م، ن، 1 / 4

مقصد حفظ المال، وذلك يتضح في قوله في باب البيوع: "ولا يحل بيع الحيوان إلا لمنفعة إما لأكل وإما لركوب وإما لصيد وإما لدواء، فإن كان لا منفعة فيه شيء من ذلك لم يحل بيعه ولا ملكه لأنه إضاعة مال من المبتاع وأكل مال بالباطل من البائع، فإن كان فيه منفعة لشيء مما ذكرنا أو لغيره جاز بيعه لأنه بيع عن تراض وأحل الله البيع وليس إضاعة مال ولا أكل مال بالباطل". (1)

ومعلوم أن من مهام ما رتب الشارع على المال أنه محترم مصون في الغاية، بحيث قد وقع في عدد الأنفس والأعراض والأنساب في الحرمة ووجوب الحفاظ. وأنه لا يجوز لمالك المال اتلافه من دون جهة مسوغة شرعية أو عقلية ولا تصرفه فيه فيما يعدّ إسرافاً وتبذيراً. ومن خلال رأيه المذكور يظهر بنا مدى حرصه لمقصد الشارع من حفظ المال لكي لا يضيع الناس في أمره، حيث أن ابن حزم في فقهه هذا لا يجيز بيع الحيوان إلا إذا كان فيه وجه من وجوه الانتفاع.

وكذا ما يراه في فرضية نحو الزكاة والواجبات المالية العامة والخاصة أساسها التعاون والتضامن والتراحم بين الناس، كما أن ذلك أيضاً طريق الإغناء ومحاربة الفقر والأخذ بيد الضعيف وتقوية اقتصاد الأمة وتأمين موارد بيت المال. (2) وإجازته في دفع الأموال بلغت ما بلغت إن كان هناك مصلحة ومنفعة في بذلها وذلك يظهر من فكرته حينما يتحدث عن الإسراف الممنوع قائلًا (3): السرف حرام وهو النفقة فيما حرم الله تعالى قلت أو كثرت ولو أنها جزء من قدر جناح بعوضة أو التبذير فيما لا يحتاج إليه ضرورة مما لا يبقى للمنفق بعده غنى أو إضاعة المال وإن قل برميهِ عبثاً، فما عدا هذه الوجوه فليس سرفاً وهو حلال وإن كثرت النفقة فيه. وقال في موضع آخر: وجواز ما كان من ذلك نظراً ومصلحة فلقوله تعالى ﴿وتعاونوا﴾

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 23/9

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 81/12

(3) ابن حزم الظاهري: م.ن، 428/7

## ( مبدأ دفع الضرر ) :

حثَّ الله تعالى على درء المفسدة أو الضرر حيث وعد تعالى من عصاه وأطاع هواه بما أعدّه في النيران من العقوبة والهوان زجرا عن المخالفات ليجتنبوا ملاذها ورفاهيتها... وذنمَّ العاصين تنفيرا من الدخول في لومه ومذمته. (1) فمن هذا المنطلق نفي الضرر ولزوم إزالته والسعي إلى سدّ أبوابه ومنافذ حصوله يكون ذلك - كما هو مفهوم بداهة وشرعا - ببذل قصارى الجهد حسب المقدور والمستطاع (2) إذ ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ (3) ولا يجوز تكليف ما لا يطاق، (4) وذلك تحقيقا لمصالح الناس ومقاصد الدين حيث أن الضرر مبثوث منعه في الشريعة كلها في وقائع جزئيات وقواعد كليّات.

لقد عمل ابن حزم بهذا المبدأ واستخلص منه أحكاما كثيرة وأثبت به وبغيره من المبادئ المقاصدية مصالح الناس، وقد كان ذلك واضحا من خلال تصريحاته وبياناته الأصولية والفقهية التي دلّت على أن الضرر مرفوع في الشريعة وعلى أنه واجب الإزالة والإبعاد.

نعرض في هذا الصدد ما جاء في مسألة الاحتكار، فمعنى الاحتكار جاء في المصباح: احتكر فلان الطعام إذا حبسه إرادة الغلاء، (5) ونقل الصنعاني (6) عن النهاية لابن الأثير في شرح قول النبي صلى الله عليه وسلم "من احتكر طعاما..." (7)

(1) قواعد الأحكام في مصالح الأنام: عز الدين بن عبد السلام، 1 / 14

(2) شرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقاء، ص 114 و 145

(3) سورة البقرة، الآية: 286

(4) أحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، 200/1، دار الفكر بيروت، س: 1394 هـ - 1974 م

(5) المصباح المنير: أحمد بن محمد الفيومي، ص 56

(6) سبل السلام: الصنعاني، 32/3، طبعة صبيح بالأزهر مصر، ط: د.ت

(7) المسند: أحمد بن الحنبل ح 4880 (33/2)، والسنن: ابن ماجه، باب الحكرة والجلب ح 2155 (719/2)،

أي اشتراه وحبسه ليغلو فيغلو. ومن هذا يتبين بوضوح أن معاني المادة كلها تدور حول الظلم في المعاملة وحبس شيء من الأشياء لاستبداد بشأنه. ومنه ما ورد في استعمال الشريعة من عصر النبوة إلى أن عرّفه الفقهاء في كتبهم بما لا يخرج عن ذلك في الجملة.

وموقف ابن حزم الظاهري في هذه القضية قد وافق الجميع من الفقهاء في اعتبار الإضرار بالناس قيداً في الاحتكار الممنوع، واتّجه إلى أنه مرتبط بالشراء ولم يقصر على الطعام، وعبارته: أن " الحكرة المضرة بالناس حرام سواء في الابتياح أو امسك ما ابتاع، والحكرة في وقت الرخاء ليس آثماً " (1)

وهذا الضرر الذي يوجد في الاحتكار هو السبب الذي دفعه إلى القول بمنعه، وفي الحقيقة وجدنا أيضاً في مسألة بيع الغرر ما يدلّ على اعتناؤه بدفع الضرر أو المفسدة، حيث أنه منع منه ويقول بعدم صحته، وذلك رفعا للضرر الذي يلحق بالبائع أو المشتري، و حدد معنى الغرر هنا بما لا يدري المشتري ما اشترى أو البائع ما باع، إذاً بيع الغرر عند ابن حزم هو البيع الذي يتضمن خطراً يلحق أحد المتعاقدين (2)

وفي نفس المنحى تطرّق ابن حزم في المعاملات بين الناس وبالضبط في مسألة إحياء الموات (3) بقرار هام إذ أنه يقول بعدم جوازه فيما إذا كان ذلك يؤدي إلى ضرر عام وعبارته: " فلو أن الإمام أقطع انساناً شيئاً لم يضره ذلك ولم يكن له أن

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 64/9

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 396/8

(3) وهو عبارة عن إعداد الأرض الموات وتهيتها للانتفاع بها بعد ما لم تكن كذلك، (راجع: مصطلحات

الفقه: آية الله المشكيني، ص 46، مطبعة الهادي قم إيران، ط: 1 س: 1319 هـ)

أي اشتراه وحبسه ليغلو فيغلو. ومن هذا يتبين بوضوح أن معاني المادة كلها تدور حول الظلم في المعاملة وحبس شيء من الأشياء لاستبداد بشأنه. ومنه ما ورد في استعمال الشريعة من عصر النبوة إلى أن عرقه الفقهاء في كتبهم بما لا يخرج عن ذلك في الجملة.

وموقف ابن حزم الظاهري في هذه القضية قد وافق الجميع من الفقهاء في اعتبار الإضرار بالناس قيّداً في الاحتكار الممنوع، واتّجه إلى أنه مرتبط بالشراء ولم يقصر على الطعام، وعبارته: أن " الحكرة المضرة بالناس حرام سواء في الابتاع أو امسك ما ابتاع، والحكرة في وقت الرخاء ليس آثماً " (1)

وهذا الضرر الذي يوجد في الاحتكار هو السبب الذي دفعه إلى القول بمنعه، وفي الحقيقة وجدنا أيضاً في مسألة بيع الغرر ما يدلّ على اعتناؤه بدفع الضرر أو المفسدة، حيث أنه منع منه ويقول بعدم صحته، وذلك رفعا للضرر الذي يلحق بالبائع أو المشتري، و حدد معنى الغرر هنا بما لا يدري المشتري ما اشترى أو البائع ما باع، إذاً بيع الغرر عند ابن حزم هو البيع الذي يتضمن خطراً يلحق أحد المتعاقدين (2)

وفي نفس المنحى تطرّق ابن حزم في المعاملات بين الناس وبالضبط في مسألة إحياء الموات (3) بقرار هام إذ أنه يقول بعدم جوازه فيما إذا كان ذلك يؤدي إلى ضرر عام وعبارته: " فلو أن الإمام أقطع انساناً شيئاً لم يضره ذلك ولم يكن له أن

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 64/9

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 396/8

(3) وهو عبارة عن إعداد الأرض الموات وتهيتها للانتفاع بها بعد ما لم تكن كذلك، (راجع: مصطلحات

الفقه: آية الله المشكيني، ص 46، مطبعة الهادي قم إيران، ط: 1 س: 1319 هـ)

يحي عمن سبق إليه، فإن كان إحياءه لذلك مضراً بأهل القرية ضرراً ظاهراً لم يكن لأحد أن ينفرد به لا باقطاع الإمام ولا بغيره" (1)

وهكذا تعاقب آراء ابن حزم مؤكدة نفي الضرر عن مسيرة الإنسان ومنظومة الأحكام، وبذلك تكون تلك الآراء والتأكيدات تساهم إلى حد كبير في اكتمال البناء المقاصدي لدى هذا العالم الظاهري.

### ( مبدأ رفع الحرج ) :

بالمقارنة إلى الأمم السالفة قبل الإسلام، يقول ابن العربي (ت: 543 هـ): كانت في الأمم السابقة الشدائد والعزائم فأعطى الله هذه الأمة من المسامحة واللين ما لم يعط أحدا من قبلها في حرمة نبيها ورحمة نبيها لها. (2) ووجدنا ابن حزم في هذا السياق يقول صراحة في كتابه الأحكام (3): " إن كل أمر من الله تعالى لنا فهو يسر وهو رفع الحرج وهو التخفيف، ولا يسر ولا تخفيف ولا رفع حرج أعظم من شيء أدى إلى الجنة ونجى من جهنم ".

يكفيينا من هذا - كما يقوله ابن حزم - اجماع الأمة كلها نقلا عن عصرنا من عصر (4): ان من كان في عصره عليه الصلاة والسلام وبحضرته في المدينة إذا أراد شراء شيء مما يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يمتلك أي شيء كان، أنه كان يدخل سوق المسلمين أو يلقي مسلما يبيع شيئا ويبتاعه منه، فله ابتياعه ما لم يعلمه حراما بعينه أو ما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال، ولا شك أن في السوق مغصوبا ومسروقا ومأخوذا بغير حق، وكل ذلك قد كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم إلى هلم جرّ. فما منع النبي صلى الله عليه وسلم من شيء من

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 7/233

(2) أحكام القرآن: أبو بكر بن العربي، 3/1305

(3) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 9/22-23

(4) راجع: ابن حزم الظاهري، م.ن، 6/747

ذلك رغم أنه هو المشتبه. وقوله عليه الصلاة والسلام إذا سألته أصحابه رضي الله عنهم فقالوا: إن أعرابا حديثي عهد بالكفر يأتوننا بذبائح لا ندري أسموا الله تعالى عليها أم لا؟ فقال عليه الصلاة والسلام سموا الله وكلوا، أو كلاما هذا معناه (1) فهذه صورة واضحة في كيف مدى منحى الدين الإسلامي نحو التيسير ورفع الحرج وعدم التشدد في أمته.

ومن جهة أخرى قد أجازت الشريعة الإسلامية زمرة من العقود والتصرفات بمقتضى القواعد العامة لحاجة الناس إليها مثل عقد السلم (2) مع أنه بيع معدوم مشتمل على غرر منهى عنه، وعقود الاجارة (3) والإعارة (4) والقرض (5) للحاجة والمشقة العظيمة في أن كل واحد لا ينتفع إلا بما هو ملكه، إلا أن الشريعة الإسلامية سهلت الأمر على الناس فأباحت لهم الانتفاع بملك الغير بطريق العقود المذكورة.

وهناك مظهر واضح من مظاهر التسامح والتيسير في الأحكام الشرعية وخصوصا في العبادات والطهارة، ولها أمثلة كثيرة وجدناها في فقه ابن حزم، منها: قوله في صحة الصلاة مع النجاسة المعفو عنها كدم القروح والدمامل والبراغيث والصيد. (6) وجواز ترك صلاة الجمعة بالأعذار المعروفة كالخوف على النفس أو العرض أو

(1) سبق عرضه وتخرجه في الصفحة: 113

(2) هو بيع كلي مؤجل بثمن حال، كبيع الزراع وسقا من الحنطة بمائة درهم ليسلمها بعد شهر مثلا.

(راجع: مصطلحات الفقه: آية الله المشكيني، ص 114)

(3) الإجارة لغة: إسم للأجرة، وشرعا: تملك منفعة بعوض بشروط، والمعنى فيها أن الحاجة داعية إليها إذ

ليس كل يملك مركوب ومسكن وخادم. (راجع: آية الله المشكيني، م.ن، ص 36)

(4) هي إنشاء إباحة الانتفاع بعين بلا عوض كقولك: أعرتك الثوب أو أذنت لك في الانتفاع به. (راجع: آية

الله المشكيني، م.ن، ص 363)

(5) هو لغة: القطع يقال: قرض الشيء قطعه، واصطلاحا: عبارة عن إنشاء تملك عين بضمان المثل أو

القيمة، أو تملك الجزئي وتمليك الكلي. (راجع: آية الله المشكيني، م.ن، ص 422)

(6) المحلى: ابن حزم الظاهري، 102/1، و 224/2



المال. (1) وجواز الاستنجاء بالأحجار مع أن الحجر ليس بمزيل للنجاسة كلها، إذ المزيل الحقيقي للنجاسة هو كل مائع قالع طاهر. (2) وجواز المسح على الخف حالة الإقامة أو الحضر لمدة معينة لمشقة نزع الخف في كل وضوء. (3)

وابن حزم أيضا يرى في ونيم الذباب والبراغيث والنحل وبول الخفاش وجوب التحفظ منه، ولكن إن كان في غسله حرج أو عسر لم يلزمه من غسله إلا ما لا حرج فيه ولا عسر. قال أبو محمد (4): لأن الله تعالى يقول: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (5) وقال تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (6) ومثال آخر يقول في جواز القصر في الصلاة: أن من حج أو اعتمر أو جاهد المشركين أو كانت مدة سفره ثلاثة أيام فصاعدا صلى الظهر والعصر ركعتين فقد أدى ما عليه. كما ذكر أن الصلاة لا تسقط ولا يحل تأخيرها عمدا عن وقتها، وأنها تؤدي على حسب طاقة المرء من جلوس أو اضطجاع بإيماء أو كيفا أمكنه. (7)

فالتيسير في العبادات والطهارة يوحى بمعنى رفع الحرج ودفع المشقة عن هذه الأمة، فهو سبحانه تعالى لا يكلفها ما لا يطيق، وبذلك فإن هذا الدين دين الفطرة الذي لا يتصادم مع ما جبل عليه الإنسان وفطرت نفسه عليه من ميل لليسر والسهولة. فهذا يؤكد بقوله عليه الصلاة والسلام: "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تتفروا" (8)

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 55/5

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 95/1

(3) ابن حزم الظاهري: م.ن، 80/2

(4) ابن حزم الظاهري: م.ن، 191/1

(5) سورة الحج، الآية: 78

(6) سورة البقرة، الآية: 185

(7) مراتب الاجماع: ابن حزم الظاهري، ص 30

(8) سبق عرضه وتخرجه في الصفحة: 72

## ( مبدأ مراعاة الضرورة ) :

معنى الضرورة ذكره الجرجاني (ت: 816 هـ) في التعريفات: هي مشتقة من الضرر، وهو النازل بما لا مدفع له. (1) والاضطرار: دفع الإنسان إلى ما يضره وحمله عليه أو إلجأه إليه. والملجئ إلى ذلك إما أن يكون من نفس الإنسان، وحينئذ لا بد أن يكون الضرر حاصلًا أو متوقعًا يلجئ إلى التخلص منه عملاً بقاعدة: " ارتكاب أخف الضررين " الثابتة عقلاً وشرعاً، وإما أن يكون الملجئ من غير نفس الإنسان كإكراه القوي ضعيفاً على ما يضره. (2)

وفي القرآن الكريم ذكر الله تعالى كلمة الضرورة في ثلاثة مواضع: الأول في قوله تعالى ﴿فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه﴾ (3) والثاني في قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ (4) والثالث في قوله تعالى: ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فإن الله غفور رحيم﴾ (5)

هذا المبدأ - أي مبدأ مراعاة الضرورة - يتصل جملة بكون الضرورة سبباً لإباحة المحظور، ويكون المحظور لا يرخص سوى القدر الذي تتدفع به الضرورة فحسب. (6) ويعرف في القواعد الفقهية بقاعدة " الضرورات تبيح المحظورات " (7) وقاعدة " الضرورة تقدر بقدرها " (8) وقد أشار ابن حزم في كتابه المحلى إلى حد

(1) التعريفات: علي بن محمد الجرجاني، ص 180

(2) نظريات الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي، ص 65، دار الفكر المعاصر بيروت، ط: 6 س: 1425 هـ - 2005 م

(3) سورة البقرة، الآية: 173

(4) سورة الأنعام، الآية: 119

(5) سورة المائدة، الآية: 3

(6) الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم الظاهري، 14/8

(7) هذه القاعدة من فروع قاعدة " المشقة تجلب التيسير " وقاعدة " إذا ضاق الأمر اتسع " وقاعدة " لا ضرر ولا ضرار " ( راجع: القواعد الفقهية على المذهب الحنفي والشافعي: محمد الزحيلي، ص 255)

(8) سبق التعليق عليها في الصفحة: 84

الضرورة قائلًا: حدّ الضرورة أن يبقى يوما وليلة لا يجد فيها ما يأكل أو ما يشرب وخشي الضعف المؤذي الذي إن تمادى أدى إلى الموت أو قطع به عن طريقه وشغله. ففي هذه الحالة حلّ له الأكل والشرب فيما يدفع به عن نفسه الموت بالجوع أو العطش. (1) أقول: كلامه هذا يتعلق بمقصد الشارع من حفظ النفس، لأنّ تحصيل القدر من الطعام أو الشراب الذي يحفظ الأود، وإن كان فيه خشونة، وفقدانه يؤدي إلى الهلاك هو من الضروريات.

فكلّ ما حرّم الله عز وجل من المأكّل والمشارب فهو كله عند الضرورة حلال حاشا لحوم بني آدم وما يقتل من تتأوله، فلا يحلّ من ذلك شيء أصلا لا بضرورة ولا بغيرها. فمن اضطر إلى شيء مما ذكرنا فله أن يأكل حتى يشبع ويتزوّد حتى يجد حلالا. ولكن ابن حزم أناط جواز ذلك فيما إذا كان لم يقترب بارتكاب المعاصي، حيث قال: ولا يحلّ شيء مما ذكرنا لمن كان في طريق بغي على المسلمين أو ممتنعا من حق بل كل ذلك حرام عليه، فإن لم يجد ما يأكل فليتب مما هو عليه وليمسك عن البغي وليأكل حينئذ ويشرب مما اضطر حلالا، فإن لم يفعل فهو عاص لله تعالى فاسق آكل حرام. (2) فهذا نفس ما عبّر عنه بعض الفقهاء بقاعدة: "الرخص لا تناط بالمعاصي" (3) إذا في نظره أنه لا يحلّ للمعاصي الاستفادة من الرخص الشرعية، لأن في جواز الترخيص إعانة على المعصية.

ومظاهر مراعات الضرورات في فقه ابن حزم تظهر أيضا من خلال رأيه في مسألة الإكراه، حيث قال: "الإكراه على الكلام لا يجب فيه شيء وإن قاله المكره كالكفر والقذف والافرار والنكاح والإنكاح والرجعة والطلاق والبيع وغير ذلك، وكل

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 500/7

(2) ابن حزم الظاهري: م.ن، 389/7

(3) ذكر هذه القاعدة جلال الدين السيوطي في كتابه: الأشباه والنظائر وهي القاعدة الرابعة عشر من ضمن القواعد الكلية التي يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية. (راجع: الأشباه والنظائر: جلال الدين أبوبكر السيوطي، 300/1)

من أكره على قول ولم ينوه مختارا له فإنه لا يلزمه". (1) فإن الله تعالى يقول: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ (2) وهذه رخصة تفضل الله بها على عباده، وقد رخص ابن حزم - كما ذكر - في التلفظ بالكفر عند الإكراه، وهو ما تعضده الحكمة في الرخصة، والإكراه هو مخالفة الرضى، فمتى وقع الإكراه فإن المكره يعتبر محمولا على ما يكره.

ومثال آخر لمراعاة الضرورة في فقهه وجدنا رأيه في جواز نظر الأجنبي إلى الأجنبية بل إلى فرجها في حالة الضرورة يقول فيها: لا يحل لأحد أن ينظر من أجنبية لا يريد زواجها أو شراءها إن كانت أمة لتلذذ إلا لضرورة، فإن نظر في الزنى إلى الفرجين ليشهد بذلك فمباح له. (3)

وفي صنيع عمر بن الخطاب رضي الله عنه من منع القطع في عام المجاعة يقول ابن حزم مع شدة تمسكه بتحكيم النص مطلقا عاما في قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ (4) ما نصّه (5): من سرق من جهد أصابه فإن أخذ مقدار ما يغيث به نفسه فلا شيء عليه وإنما أخذ حقه، فإن لم يجد شيئا واحد فيه فضل كثير كثوب واحد أو لؤلؤة واحدة أو بغير أو نحو ذلك فأخذه كذلك فلا شيء عليه أيضا، لأنه يرد فضله لمن فضل عنه لأنه لم يقدر على فصل قوته منه. فلو قدر على مقدار قوت يبلغه إلى مكان المعاش فأخذ أكثر من ذلك وهو ممكن أن لا يأخذ فعليه القطع لأنه سرق ذلك عن غير ضرورة، وإن فرضا على الإنسان أخذ ما

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 329/8

(2) سورة النحل، الآية: 106

(3) ابن حزم الظاهري: م.س، 321/10

(4) سورة المائدة، الآية: 38

(5) ابن حزم الظاهري، م.س، 345/11

اضطر إليه في معاشه، فإن لم يفعل فهو قاتل نفسه وهو عاص لله، قال تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ (1).

وهكذا نرى ابن حزم يفهم ما فهمه عمر من أن أخذ حقه لا يكون سارقاً، وإنه خصّ عدم القطع بما إذا اقتصر الآخذ على أخذ حقه أو أخذ الأكثر الذي لا يمكن تجزئته، وهو رأى ذلك أشبه بغرض الشارع من درء الحدود بالشبهات، ومن قول الرسول صلى الله عليه وسلم: " ادروا الحدود بالشبهة " (2) تنشأ القاعدة الفقهية المشهورة " الحدود تسقط بالشبهات " (3) والشبهات كما تكون في ثبوت الفعل تكون في تقدير الحاجة وتكييف الفعل.

هذا فإن ابن حزم لم يسر منهج مراعات الضرورات في فقهه مطلقاً، وهو يصرّح في بعض الأشياء بعدم جواز فعلها أو تناولها ولو في حالة الضرورة، وذلك واضح في قوله: لا يحلّ أكل لحوم الناس ولو ذبحوا ولا أكل شيء يؤخذ من الإنسان إلا اللبن وحده، ولحوم بني آدم وما يقتل من تتاوله لا يحل شيء منه أصلاً لا بضرورة ولا بغيرها. (4) وكذا أكل ما يؤذي من الأطعمة ولا الإكثار من طعام يمرض الإكثار منه لا يحل شيء منه أصلاً لا بضرورة ولا بغيرها. (5) وكذا تقريره بأن

(1) سورة النساء، الآية: 29

(2) ذكره الحافظ العجلواني وقال: أخرجه مسدود عن ابن مسعود أنه قال ادروا الحدود عن عباد الله عز وجل، ورواه البيهقي عن عاصم بلفظ " ادروا الشبهات، وادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم " وقال إنه أصح ما فيه. (راجع: كشف الخفاء: إسماعيل بن محمد العجلواني، ت: أحمد القلاش، 73/1، مؤسسة الرسالة بيروت، ط: 4 س: 1405 هـ) وأخرجه ابن ماجه في السنن، باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات، ح 2545، بلفظ: " ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعا "

(3) ذكر هذه القاعدة جلال الدين السيوطي في الأشباه 271/1

(4) المحلى: ابن حزم الظاهري، 389/7

(5) ابن حزم الظاهري: م.ن، 418/7

الضرورات لا تبيح الفروج (1) فهذا الأخير مناسب مع مقصد الشارع من حفظ النسب الذي هو من ضمن الضروريات الخمس.

(1) المحلى: ابن حزم الظاهري، 459/9