

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

كلية أصول الدين و الشريعة
و الحضارة الإسلامية
قسم الشريعة و القانون

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

رقم التسجيل :/2005

الرقم التسلسلي :

منهجية ابن حزم في تفسير النصوص مقارنة بالقانون الوضعي

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير

تحت إشراف الأستاذ الدكتور :

كمال لدوع

اعداد الطالبة :

طورية عائشة باية بن حسين

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب:	الدرجة العلمية	الصفة	الجامعة
د. كمال لدوع	أستاذ محاضر	مقرا	الأمير عبد القادر
د. نذير جادو	أستاذ محاضر	رئيسا	الأمير عبد القادر
د. إسماعيل يحيى رضوان	أستاذ محاضر	عضوا	باتنة
د. محمد زعموش	أستاذ محاضر	عضوا	باتنة



جامعة الأمير عبد القادر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عبد القادر

مدرسة

الإهداء

إلى والدي محمد بن حسين رحمه الله تعالى ...

إلى والدي، الأم الفاضلة ...

إلى زوجي وولدي ...

أهدي هذا العمل ...

شكر و تقدير

قال تعالى: " هل جزاء الإحسان إلا الإحسان " و عرفانا مني بالجميل:

■ أحمد الله تعالى الذي بنعمته تتم الصالحات، أهل المجد و الحمد، أن منّ علي و تفضل بكرمه و جوده، على إنجاز هذا البحث و إتمامه، بعد أن ضاقت بي السبل.

■ و أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من:

- فضيلة الدكتور كمال لدرع على توجيهاته و إرشاداته، و سعة صدره للمناقشة.

- فضيلة الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري الذي أمدني بالمراجع الضرورية و اللازمة لإنجاز البحث.

- مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية بالرياض، و الذي كان منهم العون الكبير على توفير مراجع و مصادر هذا البحث.

المقدمة

جامعة الأمير عبد القادر
علوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجاء، و الصلاة و السلام على من بلغ الأمانة و نصح الأمة، و على آله و صحبه أجمعين.

و بعد:

لما كانت معرفة أحكام الكتاب و السنة، تستلزم الأخذ بأدوات و إمكانات معينة، التي بمجموعها يتهدى للمجتهد صحة النظر في النصوص و استنباط الأحكام، لذلك كانت جهود العلماء منصبة على تأصيل هذا الفن، و ترسيخ القواعد و الأسس لتفسير النص الشرعي تفسيراً صحيحاً يتوافق و مراد الشارع منه.

فبعد أن كان التفسير مبنياً على السليقة العربية، في ظل البيان النبوي، أصبح من الضروري - بعد اختلاط اللسان العربي بغيره - أن يتولاه أئمة العلم من فقهاء و لغويين، تباينت مناهجهم و مدارسهم في التعامل مع النص الشرعي، فأنتجت ثروة زاخرة أثرت بها التشريع الإسلامي، و ازدهرت بها المكتبة الفقهية الإسلامية.

و لا ريب أن المؤلفات توالفت بعد عصر الاجتهاد لبيان ما استغلق، أو لتوضيح ما أشكل كل لا يذخر وسعا في ترسيخ مذهب إمامه، و نشره بين الناس، حاشا المذهب الظاهري، فإنه بعد وفاة مجددده الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم - رحمه الله تعالى - أفلت شمسها و أغنت عن ذكره¹، و فقدت الأمة بذلك خيراً كثيراً، و أصبح لا يذكر اجتهاد ابن حزم إلا فيما خالف فيه بقية المذاهب من أصول أجمعوا عليها، أو في مسألة شذ فيها شذوذاً واضحاً، و اكتفوا بفتوى مترددة بينهم أنه لا يعتد بخلاف الظاهرية في الإجماع².

¹ صحيح أن المذهب الظاهري كان له انتشار و سيادة في عهد الموحدين، و لكن لم يكن له من الأتباع و التلاميذ ما يحقق بقاءه و انتشاره كبقية المذاهب. محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره، القاهرة دار الفكر العربي ص 521 و ما بعدها.

² راجع فتاوي ابن الصلاح في التفسير و الحديث و الأصول و تنقحه، تحقيق عبد المعطي أمين فنجي، ط1 القاهرة، مطبعة الحضارة العربية 1983 ص 67 و ما بعدها.

أولاً: أسباب اختيار البحث:

أما لماذا ابن حزم؟، و لماذا المقارنة مع القانون الوضعي؟ فلأسباب التالية:

1- ابن حزم شخصية متميزة و نوع منفرد بين الفقهاء، ذو علم واسع عزيز، و لكن حدة في الجدل، و صراحة في القول، غلب عليهما الإفحام و الإلزام، و منهاج خاص انفرد به. فهو ببساطة شخصية مغرية للدراسة.

2- في مقال نشر بمجلة الوعي الإسلامي تحت عنوان " علم المقاصد بين الضرورة و الحذر " للدكتور محمد الصالح بن عزيز، تناول فيه خطر النزعة الظاهرية على الفكر المقاصدي، حيث قال: " فالظاهرية يرفضون كل مصلحة لا يكون طريقها النص الصريح، و لا عبرة عندهم بالمعاني و المقاصد، إذ خالفت الظواهر، فنفوا بذلك عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة ¹ و هو ما ذكره من قبله الثعالبي من أن " مذهب أهل القياس أقرب إلى الترقيات العصرية، و تطورات الزمان و المكان، و الحال بخلاف مذهب الظاهرية فإنه مخالف لناموس العمران و المكان، و الاجتماع البشري المبني على النظر للمصالح العامة، متباعد من اعتبار الحكم التي شرعت الشريعة لأجلها، و حقائق روح التشريع في الأحكام ². فهل صحيح أن المذهب الظاهري هو حرب على المصالح البشرية؟ و أنه بنفيه للتعليل نفى عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؟.

3- ما لاحظته على أساتذتنا الأجلاء أثناء تقريبيهم بين المذاهب في بيان المنهج لتفسير النص الشرعي، أنهم لا يذكرون ابن حزم، أو يذكرونه على سبيل المقارنة من وفاق أو خلاف فقط، و لم يفرد بمنهج خاص يوضح حقيقة الظاهرية كما هو الحال عند: الدكتور محمد أديب صالح في كتابه " تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط3 بيروت، المكتب الإسلامي، 1984 "، فلقد بذل جهداً عظيماً في بيان مناهج العلماء في تفسير النصوص، و لم يذكر ابن حزم إلا حين بيان الوفاق أو الخلاف بينه و بين العلماء.

¹ محمد الصالح بن عزيز علم المقاصد بين الضرورة و الحذر مجلة الوعي الإسلامي الكويت ع 247 رجب 1415 هـ ديسمبر 1994.

² محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفكر الشامي في تاريخ الفقه الإسلامي. خرج أحاديثه عبد العزيز بن عبد الفتاح القاري، لديه المورة المكتبة العلمية 1977 ج2 ص 28.

أ. الدكتور خليفة بابكر الحسن في كتابه "مناهج العلماء في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1989"، فقد غرض الطرف عن ذكر ابن حزم و لم يعتبره صاحب منهج مميز يقتضي دراسة و شرحا.

ب. الدكتور صبري السعدي في كتابه " تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية، وهران، ديوان المطبوعات للجامعية، 1984 " فقد اقتصر على المقارنة بين مناهج الأئمة - الفقهاء و المتكلمين - و القانون من جهة أخرى.

4- لا يخفى على طالب العلم ما للدراسات المقارنة بين الشريعة الإسلامية و القانون من ميزة أعظمها بيان صلاحية و عالمية الشريعة و قصور القانون، و بيان أوجه الاتفاق و الاختلاف بين الفقه و القانون. ثم إن المقارنات كانت بين القانون و الفقه الإسلامي عامة، و لم يفرّد بالدراسة بين منهج إمام معين و القانون في مجال تفسير النصوص.

ثانيا: إشكالية البحث:

نعت الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - بالجمود على الظاهر و بالحرفية المتشددة و أنه نحى العقل، فلم يعد له دور من قريب أو بعيد في بيان الأحكام الشرعية، و اقتصر على ظاهر الكتاب و السنة، و إجماع الصحابة فقط، و أنكر القياس قولا و اضطر إليه فعلا فسماه الدليل،¹ هذه الرؤية تكاد أن تكون مجمع عليها بين علماء الأمة و طلابها.

فإذا سلمنا بهذا الرأي، خلصنا إلى أن تعامل ابن حزم مع النص فيه قصور و عجز، فالالتزام بالنص فقط في حدود معنى الظاهر، بحكم دلالة اللغة الواضحة من شأنه أن يطرد كل نشاط عقلي، و يجعل من العقل مجرد فاعلية تنصب على النص، فهل هذا صحيح؟.

إننا إذا نظرنا إلى التراث الضخم الذي أورثه الإمام ابن حزم، يكون من الظلم اختزال فكر مميز في حدود ضيقة أورثتها المذهبية المتعصبة، أو قصور في فهم الفكر الظاهري.

إن من الإنصاف أن تعاد صياغة المعطيات لتتجلى لنا حقيقة العقل و النقل في المذهب الظاهري، و كيف وظفها في تفسير الكتاب و السنة، هذا من جهة، و من جهة أخرى، هل هناك امتداد أو تأثير بين حضارة الأندلس و الذي يعتبر ابن حزم أحد جهابذة

علمائها و أعلامها، وبين أوربا على مستوى التعامل مع النص، و هن دلالات اللغة على مستوى الخطاب الشرعي هي نفسها على مستوى الخطاب الوضعي أم هناك اختلاف، و بناء على ذلك يمكن إجمال الإشكالية في النقاط الآتية:

- ما مدى أهمية و دور العقل في تفسير النصوص عند ابن حزم ؟
- ما المقصود بالمنهج الظاهري في فقه ابن حزم ؟
- ما مدى سعة أو ضيق أدوات تفسير النصوص عند ابن حزم ؟
- ما هي أوجه الاتفاق و الاختلاف بين المنهج الظاهري و القانون الوضعي ؟

ثالثا: أهداف البحث:

لا تتضح رؤية أي مشروع إلا إذا حددت أهدافه و غاياته، و يمكن حصر أهداف هذا البحث في النقاط الآتية:

- 1- بيان ثقل النص الشرعي في المذهب الظاهري.
- 2- إبراز مكانة العقل عند ابن حزم.
- 3- بيان حقيقة الظاهر عند ابن حزم، و هل هو مجرد دلالة لغوية، حصر فيها فقهه أم هو منهج عام له ضوابطه و شروطه.
- 4- تأسيس العلاقة بين العقل و النقل في مذهب حد من تضخم العقل.
- 5- تحديد الوسائل والأدوات التي توصل بها إلى تفسير النص كتابا و سنة.
- 6- تخريج الفروع على الأصول في المذهب الظاهري، و إلى أي مدى التزم ابن حزم بأصول مذهبه أثناء اجتهاداته الفقهية.
- 7- بيان طرق تفسير النص القانوني، و هل اختلفت مذاهبه.
- 8- مدى الاتفاق و الاختلاف بين المنهج الظاهري و المنهج الوضعي.

رابعا: الدراسات السابقة:

حظيت ظاهرية ابن حزم و فكره باهتمام الكثير من الباحثين و الدارسين، سواء منهم المتقدين أم المتأخرين بين معجب و ناقد بحق أو بتعصب مذهبي و هو شيء لا يثير أي

استعراب. فابن حزم بالنسبة للجميع هو ذلك العالم الموسوعي الذي شمل فكره كل الميادين من فقه و كلام و فلسفة و تاريخ و أدب، و من بين هاته الرسائل و الدراسات ما يلي.

1- ظاهرة ابن حزم و تأثيرها في الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس

رسالة تقدم بها سالم يفوت لنيل درجة الدكتوراه في الفلسفة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، تحت إشراف الدكتور محمد عابد الجابري، و قد نوقشت بتاريخ 1985/09/24م ثم طبعت هاته الرسالة في كتاب بعنوان " ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، ط1، المغرب، الدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1986 ". و تقع الدراسة في ثلاثة أبواب: الأول يعد مقدمة تاريخية، و أما الثاني فكان منصبا على الجهد الأصولي الحزمي في إعادة تأسيس علم أصول الفقه محاولا تجسيد المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي من خلال التقريب و الفصل و الإحكام. أما الباب الثالث فأسسه لمناقشة علم الكلام في الثقافة الإسلامية من خلال مواقف أصحاب المذاهب و موقف ابن حزم. و لقد استفدت كثيرا من هاته الرسالة الجادة في طرحها و معالجتها لظاهرة ابن حزم.

2- ابن حزم و موقفه من الإلهيات

رسالة تقدم بها أحمد بن ناصر الحمد لنيل شهادة الدكتوراه في العقيدة من كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية بمكة المكرمة، جامعة الملك عبد العزيز في 1400/10/24هـ، و حصلت على الدرجة العلمية بتقدير ممتاز، ثم طبعت هاته الرسالة في كتاب بعنوان " ابن حزم و موقفه من الإلهيات، ط1، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، 1406هـ ".

و تقع الدراسة في بابين، الباب الأول و هو في التعريف بابن حزم حياته و عصره أما الباب الثاني فهو في الإلهيات و هو موضوع الدراسة.

3- أحكام عقد الإيجار عند الإمام ابن حزم الظاهري مقارنة بالمذاهب الفقهية الأخرى رسالة تقدم بها شعيب يوسف لنيل درجة الماجستير في الفقه و أصوله كلية أصول الدين و الشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية تحت إشراف الدكتور محمد محدة.

و تقع الرسالة في جزئين، باب تمهيدي في التعريف بالإمام ابن حزم و بفقهه و ثلاثة أبواب. الباب الأول في التعريف بعقد الإيجار و أركانه، و الثاني في ما يجوز إيجاره و ما لا يجوز و الثالث في انحلال عقد الإيجار. و هو جهد عظيم بذله الطالب لبيان خصائص الفقه الظاهري مزاياه و عيوبه.

4- تجديد أصول الفقه عند ابن حزم

رسالة تقدم بها نذير بوصبع لنيل درجة الماجستير في الفقه و أصوله من المعهد الوطني العالي لأصول الدين الجزائر تحت إشراف الدكتور رضوان بن غربية. ثم أعيد طبع هاته الرسالة في كتاب بعنوان " بنية المنهج و فلسفته عند الإمام ابن حزم، الجزائر، دار هومة، 2004م".

و تقع الدراسة في أربعة أبواب: الباب الأول في ملامح الفكر الحزمي، و الثاني في فلسفة إبطال القياس و إخرجه من دائرة الشرائع، و الباب الثالث تحدث فيه عن إعادة ابن حزم لتأسيس علم أصول الفقه، و الرابع تحدث فيه عن القياس الفقهي و القياس المنطقي. و هي دراسة جادة.

5- المنهج الظاهري في تفسير النصوص الدينية، دراسة في تراث ابن حزم

رسالة تقدم بها أحمد طاهر عبد الرحمن النقيب لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، تحت إشراف الدكتور محمود علي مكي و قد نوقشت سنة 1999م.

ثم أعيد طبع هاته الرسالة في كتاب بعنوان " منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية دراسة في تراث ابن حزم ط1، الرياض مكتبة و دار ابن حزم 2004م".

و لقد اهدي لي هذا الكتاب من فضيلة الشيخ ابو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، و أنا أخط الكلمات الأخيرة من هاته الرسالة. و باطلاعي على مضمونها، تبين لي أنه على الرغم من الاتفاق في تحديد الهدف، و هو بيان منهج ابن حزم في تفسير النصوص. إلا أن الوسائل قد اختلفت، و يتضح، ذلك من خطة البحث.

قسم الباحث دراسته إلى مقدمة و بابين، فالمقدمة تمثل الإطار العام للدراسة " أهمية البحث، أسباب اختياره، إشكاليته... "، و أما الباب الأول فهو: التصور العقلي و دوره في تأويل النصوص و يشتمل ثلاثة فصول، الأول: البرهان العقلي و منهجية الإلزام، و الثاني: نظرية الدليل، و الثالث: العقل و الشرع.

و هذا الباب بفصوله الثلاثة يعد إطارا معرفيا عميقا وظفه ابن حزم بشكل جيد في تأويل النصوص و إعادة فهمها و ذلك بالتعاون و التضامن مع أداتين معرفتين هما النص و اللغة و ما يلابسهما. و من هنا كانت دراسة الباب الثاني: معالم المنهج الحزمي في تفسير النصوص، و يحوي فصولا ثلاثة، الأول: التصور اللغوي و دوره في تأويل النصوص، و الثاني: السياق اللغوي و تأثيره في تأويل النصوص، و الثالث. السياق الخارجي و دوره في تأويل النصوص. ثم الخاتمة و بها نتائج البحث.¹

و يعتبر هذا البحث دراسة جادة و مؤصلة تعكس رؤية واضحة للمنهج الحزمي في تفسير النصوص.

6- قواعد المنهج عند ابن حزم الأندلسي

رسالة تقدم بها المهدي عياد صبري لنيل درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم القاهرة تحت إشراف الدكتور حامد الطاهر، و قد نوقشت الرسالة سنة 1995. قسم الباحث رسالته إلى تمهيد تحدث فيه عن المنهج عند المسلمين، و عشرة فصول، و يعد الفصل الأول و الثاني و الثالث في ترجمة ابن حزم و مذهبه. و تتحدث بقية الفصول عن منهج ابن حزم في اللغة، و الجدل، و علم الكلام، و في دراسة الأديان،

¹ راجع أحمد طاهر عبد الرحمن العقيب منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص دراسة في تراث ابن حزم ص 27، 28.

- و الفصل الثامن عقده في المنهج الفقهي و الأصولي عند ابن حزم و التاسع في منهج النقد عند ابن حزم، و العاشر في منهج ابن حزم في الأدب و الأخلاق و علم النفس.
- و فيما يلي بعضا من الرسائل الأكاديمية - ماجستير و دكتوراه -، تحصلت على عناوينها عن طريق مركز الملك فيصل للبحوث و الدراسات الإسلامية¹
- منهج الإمام علي بن أحمد بن حزم الظاهري في التفسير، من خلال كتابه المحلى بالآثار. علي صبحي علي أبو عابد - ماجستير.
 - تفسير ابن حزم الأندلسي من أول سورة الفاتحة إلى نهاية سورة البقرة. جمعا و دراسة. أحمد عبد الله عقيل أحمد - دكتوراه.
 - علوم القرآن عند ابن حزم جمع و دراسة.
 - ناصر محمد ناصر آل عشوان الدوسري، ماجستير.
 - مفردات الإمام ابن حزم الظاهري في فقه الجنائيات.
 - عبد الرحمن صالح عبد العزيز الحمدان ماجستير.
 - مفردات الإمام ابن حزم الظاهري عن المذاهب الأربعة في كتاب النكاح.
 - عصام عبد العزيز عبد الرحمن آل شيخ. ماجستير.
 - آراء ابن حزم الظاهري في التفسير جمعا و دراسة.
 - أحمد عبد العزيز القصير ماجستير.
 - الاستصحاب و فاعليته في عملية الاجتهاد عند ابن حزم.
 - حسن إبراهيم الهنداوي ماجستير.
 - أثر المنطق اليوناني في المنهج الأصولي عند ابن حزم
 - محمد بوالنيت - دكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف الدكتور عباس ارحيلة، كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، نوقشت يوم 27 ديسمبر 2002م.²
 - موقف ابن حزم من الاجتهاد.

إسماعيل يحي رضوان - دكتوراه، تحت إشراف الدكتور ذو الفقار علي مالك، جامعة البنجاب لاهور، باكستان. 1989.

خامساً: طريقة البحث

لتحديد معالم و ضوابط المنهج الظاهري في تفسير النصوص الشرعية، عند الإمام ابن حزم - مع تشعب المادة العلمية و انتشارها في جميع المعارف التي تناولها ابن حزم - فإنه لن يبلغ هذا المقصود إلا بعد استقراء واسع - قدر الاستطاعة لهذا التراث الحزمي. فالإكتفاء بالمحلى و الأحكام في أصول الأحكام فقط، خطأ شنيع، ذلك أن أصول مذهبه منتشرة في جميع مؤلفاته، و الإقتصار على بعض منها، يعد قصورا في فهم المنهج الظاهري الحزمي.

لذلك فإن أوفق المناهج لهذه الدراسة، هو المنهج الاستقرائي التحليلي.

و قد كان من إجراءات هذه الدراسة ما يلي:

1. محاولة استقراء تراث ابن حزم فيما يتعلق بتفسيره للكتاب و السنة.
 2. تحليل هاته الاجتهادات و عرضها على أصول مذهبه.
 3. مناقشة آرائه و مواقفه كلما استدعى الأمر ذلك.
 4. تخريج الأحاديث و مناقشته فيما ضعفه من رواة.
 5. أكتفي أثناء تخريج الحديث بأحد شروح الصحيحين البخاري أو مسلم، فإن لم أجد الحديث في مظانه اعتمدت على كتب السنن.
- مثاله: فتح الباري شرح صحيح البخاري الكتاب الباب ج ص "
- فإذا أعدت التخريج من فتح الباري أكتفي بذكر " صحيح البخاري، الكتاب الباب ص ". و هكذا في جميع ما اعتمدت عليه من شروح.
6. قارنت مع القانون الوضعي كلما استدعى الأمر ذلك..
 7. أعقبت كل فصل بخلاصة عن منهج ابن حزم حاشا القانون فإنني تركت ذكر نتائجي إلى خاتمة البحث. و أحيانا ترد العبارة " لا خلاف بين القانون و الفقه الإسلامي " فعلى أساس أن ابن حزم يمثل علماء الفقه الإسلامي.

8. قمت بترجمة بعض الأعلام فقط، كما هو واضح في شيوخ ابن حزم، فإن القيام بترجمتهم يستدعي رسالة أخرى.

9. أردفت الدراسة بأربعة ملاحق: للآيات و الأحاديث و الأعلام، و المصادر و المراجع المعتمدة في إنجاز هذا البحث.

و قد قسمت هذه الدراسة إلى فصل تمهيدي و ثلاثة فصول.

الفصل التمهيدي: تحديد المفاهيم.

المبحث الأول: ترجمة الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -

المبحث الثاني: المنهج.

المبحث الثالث: مفهوم النص و التفسير.

الفصل الأول: المنهج النصي.

المبحث الأول: القرآن الكريم.

المبحث الثاني: السنة.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: مصادر التفسير في القانون.

المبحث الخامس: قواعد الترجيح بين النصوص عند ابن حزم.

المبحث السادس: مقارنة مدرسة التزام النص مع منهج ابن حزم في التعامل مع

النص الشرعي.

خلاصة المنهج النصي عند ابن حزم.

الفصل الثاني: دلالات الألفاظ عند ابن حزم.

المبحث الأول: منهجية ابن حزم في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

المبحث الثاني: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار وضع اللفظ للمعنى.

المبحث الثالث: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار دلالة اللفظ على المعنى

بحسب ظهور المعنى و خفائه.

المبحث الرابع: موقف ابن حزم من استنباط الأحكام من النصوص باعتبار كيفية

دلالاته على المعنى.

الفصل التمهيدي: تحديد المفاهيم

و تناولت فيه المباحث الآتية:

- ❖ المبحث الأول: ترجمة الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -.
- ❖ المبحث الثاني: المنهج.
- ❖ المبحث الثالث: مفهوم النص و التفسير.

المبحث الأول: ترجمة الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -

المطلب الأول: اسمه و مولده و نسبه.

الفرع الأول: اسمه.

هو الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، و كنيته أبو محمد، و شهرته ابن حزم الظاهري الأندلسي.¹

الفرع الثاني: مولده.

أما مولده فهو كما ذكر أحد تلاميذه صاعد بن أحمد الأندلسي أنه كتب إليه بخط يده، أنه ولد بعد صلاة الصبح و قبل طلوع الشمس، آخر يوم من شهر رمضان من سنة 384 هجري²، و على هاته الرواية اعتمد جميع المؤرخين، إلا أنه قد وقع تصحيف فيما تبين لي

¹ ترجمته عند: أحمد بن محمد المقرئ التلمساني نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بيروت دار صادر، 1968، ج2 ص 77، 85. و عند أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الكتب العلمية، ج3 ص 299، 300؛ و عند ياقوت بن عبد الله الحموي معجم الأديباء، ط2، مصر، المطبعة الهندية، ج5 ص 86-97. و عند أبي العباس شمس الدين بن خلكان وفيات الأعيان و أنباء أبناء الومان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1948، ج3 ص 13، 17. و عند أحمد بن علي بن حجر العسقلاني لسان الميزان، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، 1971، ج4 ص 198، 202. و عند جمال الدين القفطي أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر، مطبعة السعادة ص 156. و عند أبي الحسن علي بن بسام النخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس ليبيبا، الدار العربية للكتاب، 1975، القسم الأول، المجلد، ص 167، 175. و عند أبي القاسم صاعد بن أحمد طبقات الأمم مصر مطبعة التقدم الحديثة، ص 101، 102. و عند أبي الفدا بن كثير البداية و النهاية ط1 بيروت مكتبة المعارف، 1966 ج 12 ص 91، 92. و عند شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، العبر في خبر من غير تحقيق أبو هاجر بن بسيوني ط1، بيروت دار الكتب العلمية ج2 ص 306. و أورد له ترجمة أيضا في تذكرة الحفاظ، بيروت دار إحياء التراث العربي ج3 ص 1146 - 1155. و كذلك في سير أعلام النبلاء تحقيق شعيب الأرنؤوط ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1984 ج18 ص 184، 212، و كذلك في سير النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم، تحقيق سعيد الأفغاني.

² صاعد الأندلسي طبقات الأمم ص 102.

و لقد عقب - الشيخ محمد أبو زهرة على هذا النص بقوله: " و إن ذلك التعيين يدل على عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة أحادها، و إلا ما تسنى لابن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق، و يدل على تحضر الأندلس، و عناية أهلها بأخبار موالدها، و على رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تغنى هذه العناية ". ابن حزم حياته و عصره ارواه و فقهه دار الفكر العربي ص 21.

عند شهاب الدين الحموي¹، فقد ذكر أن ابن حزم ولد سنة 383 هجري نقلا عن صاعد بن أحمد الجياني²، في كتابه أخبار الحكماء.

الفرع الثالث: نسبه.

الإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان، ابن سفيان بن يزيد، مولى يزيد بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس الأموي. و يزيد أصله من بلاد فارس، أسلم و كان مولى ليزيد بن أبي سفيان المعروف بيزيد الخير.

و يذكر المؤرخون³ أن أول من دخل من أسرته إلى الأندلس هو خلف بن معدان، و قد كان ذلك في زمن الخليفة عبد الرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل⁴. و ذهب بعض المؤرخين القدامى كابن سعيد صاحب المغرب، و أبي مروان ابن حيان⁵، و من المحدثين المستشرق الألماني كارل بروكلمان⁶، و الدكتور طه الحاجري⁷، إلى أن ابن حزم من أصل إسباني، و أن جده نصراني، و اشتهرت هذه الأسرة فيما بعد لهذا الاسم.

و يستطيع الباحث أن يستنتج بأن هذا الرأي ضعيف، استنادا إلى الأدلة التالية.

¹ شهاب الدين الحموي معجم الأدباء ج 5 ص 86.
و شهاب الدين الحموي هو ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، مؤرخ ثقة، من أئمة الجغرافيين و من العلماء باللغة و الأدب، أصله من الروم ولد سنة 574 هـ و توفي سنة 626 هـ. خير الدين الزركلي الأعلام ط 5 بيروت دار العلم للملايين، 1980 ج 8 ص 131. حاجي خليفة كشف الظنون وكالة المعارف 1941 ج 1 ص 64.

² صاعد بن أحمد، مؤرخ باحث، أصله من قرطبة، و مولده في المرية سنة 420 هـ، ولي القضاء في طليطلة إلى أن توفي سنة 426 هـ. الأعلام ج 3 ص 186. كشف الظنون ج 1 ص 610.

³ راجع: المقري نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ج 2 ص 77، 78، و ابن العماد الحنبلي شذرات الذهب في أخبار من ذهب ج 3 ص 299، 300. ابن كثير البداية و النهاية ج 12، ص 91، 92. الذهبي العبر في خبر من عبر ج 2 ص 306.

⁴ عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان، الملقب بصقر قريش، و يعرف بالداخل، الأموي مؤسس الدولة الأموية في الأندلس، ولد سنة 113 هـ، و توفي سنة 172 هـ. الأعلام ج 3 ص 338 و نفح الطيب ج 1 ص 155.

⁵ ما ذكره أبو مروان بن حيان عن نسب ابن حزم ما يلي: " كان من غربانه انتماؤه في فارس، و اتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقيبة من الدهر، تولى فيها أبوه الوزير المعقل في زمانه الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته لا عن صحة ولاية لهم عليه فقد عهدته الناس، حامل الأبوة مولد الأرومة من عجم ليلية، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام، حتى تخطى علي هذا رابية ليلية، فارتقى قلعة اصطرخ من أرض فارس و الله أعلم كيف ترقاها ". ابن بسام الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة القسم الأول المجلد الأول ص 170.

⁶ كارل بروكلمان تاريخ الشعوب الإسلامية نقله إلى العربية نبيه أمين فارس و منير البعلبكي ط 4، بيروت دار العلم للملايين 1965 ص 313.

⁷ طه الحاجري بن حزم صورة أندلسية. بيروت دار النهضة العربية 1982 ص 17 و ما بعدها.

1- ما صرح به ابن حزم نفسه عن أصله في أحد قصائده.

سما بي ساسان دارا و بعدهم

قريش العلى أعياصها و العنابس.

فما أخرجت حرب مراتب سؤدي

و لا قعدت بي عن ذوي المجد فارس

هنالك مجد الدهر طالت فروعاه.

فهن مواض صعد لا نواكس

ملكنا ملوك الأرض في كل جانب

مجد منا و بنا الحدود الأواكس.¹

2- لو كان هذا النسب صحيحا لما تركه أعداء ابن حزم الذين خالفوه، و شهروا

بآرائه و مخالفتهم له، خاصة و أنه كان سليط اللسان عليهم، فكيف يفوته مثل هذا ؟

3- إن الذين ذهبوا إلى هذا، منهم من هو مختلف معه في الرأي، و لهذا يهمله تشويه

نسبه للنيل منه، و منهم من هو مستشرق حاقد على الإسلام و المسلمين يبني قوله على

خيط واه لا قوة له ولا أصل.²

¹ ديوان ابن حزم الظاهري تحقيق صبحي رشاد عبد الكريم ط1 طنطة دار الصحابة للتراث 1990 ص 67.

² راجع: مجلة الدراسات الإسلامية باكستان المجلد السادس و العشرون، العددان الأول و الثاني، الربيع و الصيف سنة 1991م، المقالان الآتيان:

- حسين بن خالد ابن حزم الظاهري و أثره في حفظ التراث الإسلامي ص 354.

- سهير فضل الله أبو وافية ابن حزم علم من أعلام الفكر الإسلامي بالأندلس ص 327 و ما بعدها.

- و أيضا إحسان عباس تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ط6 بيروت دار الثقافة 1981 ص 303

المطلب الثاني: شيوخ ابن حزم - و تلاميذه

الفرع الأول: شيوخ ابن حزم

قال الإمام الشاطبي - رحمه الله تعالى - : " لا تجد عالماً اشتهر في الناس الأخذ عنه، إلا وله قدوة اشتهر في قرنه بمثل ذلك، و قلما وجدت فرقة زائغة، و لا أحد مخالف للسنة إلا و هو مفارق لهذا الوصف.

و بهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، و أنه لم يلزم الأخذ عن الشيوخ و لا تأدب بأدابهم، و بضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة و أشباههم¹.
إلا أن المتتبع لسيرة ابن حزم، يرى ما ذكره الشاطبي خلاف ذلك، و هذا للأدلة الآتية:

أ- قال رحمه الله تعالى: " و من لم يسمع إلا من عالم واحد أوشك أن لا يحصل على طائل"² فمن شروط تحصيل العلوم و الوقوف على الحقائق و المعارف عند ابن

حزم، أن يكون للإنسان شيوخ في مختلف العلوم التي يريد أن يكون له علم بها.³
ب- تطلعنا موسوعة ابن حزم الفقهية (المحلى) على أسماء مشايخه الذين أخذ عنهم العلم، و كذلك مؤلفاته الأخرى، فمن ذلك قوله: " كان المصعب لنا صديقاً و أخاً أليفاً، أيام طلبنا الحديث على والده و سائر شيوخ المحدثين بقرطبة "⁴.

ج- يمكن تقسيم مشايخ ابن حزم إلى قسمين:

1- شيوخ لازمهم في صغره ملازمة التلميذ.

2- و شيوخ لازمهم ملازمة الند يستفيد من علمهم و يأخذ من قولهم و يترك.⁵

¹ الشاطبي الموافقات، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 1 ص 67.

² ابن حزم رسالة مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى، تحقيق د/ إحسان عباس مصر، مكتبة الخانجي، بغداد مكتبة المثني، ص 77.

³ قال ابن حزم: " و باليقين يدري كل ذي لب سليم، أنه لا يتوصل إلى العلوم إلا بطلب، و لا يكون الطلب إلا بسماع و قراءة و كتاب، لأبد من هذه الثلاث خصال، و إلا فلا سبيل دونها إلى شيء من العلوم البتة " رسالة مراتب العلوم ص 63.

⁴ رسالة طوق الحمامة في الألفة و الإلاف، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور و إحسان عباس، ط 1، بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1980 ج 1 ص 262.

⁵ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام، ط 1، بيروت دار الغرب الإسلامي، 1982 السفر الثاني

أ- أول سماعه:

لقد كانت تربية ابن حزم العلمية الأولى على أيد نساء عالمات، كان دورهن الأساسي يتمثل في تعليمه القرآن و الأشعار، و تدريبه الخط¹، حتى إذا ما استحکم هاته العلوم انتقل إلى شيوخ قرطبة.

و كان أول سماعه كما ذكر ابن حجر² و الذهبي³ سنة أربعمائة، و خالفهما في ذلك المقرئ⁴ الذي ذكر أن أول سماعه سنة تسع و تسعين و ثلاثمائة للهجرة.

و أي الروايتين كانت أضبط فهي نافية لما نقله ياقوت الحموي عن أبي محمد بن العربي من أن ابن حزم بدأ تحصيله للفقہ و عمره ستة و عشرون سنة.⁵

و يزيدنا نفيًا قول ابن حزم - رحمه الله تعالى - : " حدثنا الهمداني في مسجد العمري، بالجانب الغربي من قرطبة سنة أربعمائة و واحد".⁶

كما أن من مشايخ ابن حزم الذين روى عنهم من توفي سنة 401 هجري كابن الجسور، و سنة 402 هجري كابن وجه الجنة.⁷

- عن أخذ العلم -

قبل أن نأتي على ذكر أسماء شيوخ ابن حزم، نوضح موقفه من أنواع الرواية، و هل هي في مرتبة واحدة عنده؟.

عرف الرواية بقوله: " هي أن يسمع السامع الناقل الثقة يحدث بحديث من كتابه أو من حفظه أو بأحاديث فجائز أن يقول: حدثنا و حدثني و أخبرنا و أخبرني، و قال لي و قال لنا، و سمعت و سمعنا و عن فلان كل ذلك سواء و كل ذلك معنى واحد".⁸

¹ ابن حزم رسالة طوق الحمامة في الألف و الإلاف، ضمن رسائل ابن حزم ج1 ص 166.

² ابن حجر لسان الميزان ج4 ص 198.

³ الذهبي سير النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم ص 22.

⁴ المقرئ نفع الطيب ج2 ص 77.

⁵ ياقوت الحموي معجم الأدباء ج5 ص 88.

⁶ طوق الحمامة في الألف و الإلاف ج1 ص 286.

⁷ أنظر تفاصيل المسألة في معجم الأدباء ج5 ص 88 و في سير النبلاء ص 36-37. و الرد عليها في:

- أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 46 و ما بعدها.

- سالم يفوت ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، ط1: المغرب المركز الثقافي العربي 1986 ص 47.

- محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره أراؤه و فقهه، ص 30 و ما بعدها.

⁸ ابن حزم الإحاطة في صناعات الحديث تحقيق أحمد شحاتة، ط1: دار الأفاق الجديدة ط2 1983 ج2 ص 146.

فأنواع الرواية الجائزة عنده إذن هي: الإخبار، أو قراءة الأخذ على المحدث، أو كتاب المحدث إلى الأخذ عنه أو المناولة.¹

أما الإجازة فلم يعتبرها من أنواع الرواية عن المحدث لأنها تفتقر في نظره إلى عنصر الضبط. فمن قال لآخر، أرو عني جميع روايتي دون أن يخبره بها ديوانا ديوانا و إسنادا إسنادا فقد أباح له الكذب، لأنه إذا قال حدثني فلان أو عن فلان فهو كاذب أو مدلس بلا شك لأنه لم يخبره بشيء.²

أولاً:

<u>الذين أخذوا عنهم كتابة</u>	
المحلى ج 1 ص 208.	كتب إلي سالم بن أحمد بن فتح
المحلى ج 4: 232 و 5: 182	كتب به إلي أبو سليمان داود باب شاذ بن داود المصري
المحلى ج 7: 43 و 11: 302-	كتب إلي أبو المرجى الحسين بن عبد الله بن زروار المصري
المحلى ج 9: 272 - 281	كتب إلي علي بن إبراهيم التبريزي الأزدي
المحلى ج 9: 413.	كتب إلي عبد الله بن الواحد
المحلى ج 3: 259.	حدثنا هشام بن سعيد الخير كتابا
الأحكام ج 3: 44 و 6: 178.	أخبرني يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري كتابا إلي.

ثانياً:

<u>الذين أخذ عنهم مناولة</u>	
رسالة التلخيص ص 169	و فيما ناولني حمام بن أحمد

¹ المصدر السابق ج 2 ص 147 - 148.

² المصدر نفسه ج 2 ص 147.

		<p><u>الذين أخذ عنهم</u> <u>بالإخبار أو بقراءته</u> <u>على المحدث</u></p>
<p>المحلى 4: 90، 103. و 5: 95 و 6: 19 الفصل 1: 319.</p>	<p>روى عنه الجامع الصحيح للبخاري. فبين ابن حزم و البخاري ثلاث رواة، و يأتي السند بهاته السلسلة: " حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد ثنا إبراهيم بن أحمد ثنا الفربري ثنا البخاري ".</p>	<p>- عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد <u>الهمذاني</u></p>
<p>المحلى: 4، 112 و 5: 44 و 6: 20، و 11: 324 و 3: 142.</p>	<p>روى عنه سنن أبي داود و مصنف قاسم بن أصبغ و صحيح البخاري و سنن النسائي. فبين ابن حزم و البخاري بواسطة عبد الله بن ربيع أربع رواة: " حدثنا عبد الله بن ربيع ثنا ابن مفرج ثنا سعيد بن السكن ثنا الفربري ثنا البخاري " و بين ابن حزم و النسائي روايين: " حدثنا عبد الله بن ربيع ثنا محمد بن معاوية ثنا أحمد بن شعيب " قال الذهبي: " و أجود ما عنده من الكتب: سنن النسائي مجمله عن ابن ربيع عن ابن الأحمر عنه " ¹.</p>	<p>- عبد الله بن ربيع <u>التميمي</u></p>
<p>المحلى: 4: 85.</p>	<p>روى عنه صحيح مسلم.</p>	<p>عبد الله بن يوسف</p>

¹ الذهبي سير النبلاء ص 22.

² تحصيل السائق ص 22.

<p>و 5: 43 و 6: 8</p>	<p>فبين ابن حزم و مسلم خمس رواة، و يأتي السند بهاته السلسلة: " حدثنا عبد الله بن يوسف ثنا أحمد بن فتح ثنا عبد الوهاب بن عيسى ثنا أحمد بن محمد ثنا أحمد بن علي ثنا مسلم بن الحجاج ". قال الذهبي: " و أنزل ما عنده صحيح مسلم بينه و بينه خمسة رجال " ².</p>	<p>بن نامي</p>
<p>المحلى 2: 83 و 8: 366 و 11: 97</p>	<p>روى عنه سنن أبي داود الطيالسي</p>	<p>- هشام بن سعيد الخير</p>
<p>المحلى 1: 46- 68-96-106 و 4: 92 و 5: 204 و 6: 182 و 11: 313.</p>	<p>روى عنه مصنف بن أبي شيبة، و موطأ الإمام مالك رواية يحي بن يحي كما يروى عن ابن الجسور بواسطة يوسف بن عبد الله النمري. " حدثنا يوسف بن عبد الله ثنا أحمد بن محمد بن الجسور ثنا قاسم بن أصبغ ".</p>	<p>- أحمد بن محمد بن الجسور أو الجسوري</p>
<p>المحلى 4: 190 و 7: 86.</p>	<p>روى عنه مصنف جده قاسم بن أصبغ. حدثنا أحمد بن قاسم حدثني أبي قاسم بن محمد بن قاسم حدثني جدي قاسم بن أصبغ</p>	<p>- أحمد بن قاسم</p>
<p>المحلى 1: 117 و 8: 322.</p>	<p>روى عنه مسند أحمد بن عمرو البزار.</p>	<p>- أحمد بن محمد بن عبد الله الطلمنكي</p>
<p>المحلى 1: 68 و 4: 115-151 الإحكام. 4: 188.</p>	<p>روى عنه مصنف عبد الرزاق و ابن أيمن و ابن أبي شيبة.</p>	<p>حمام بن أحمد</p>

<p>المحلى: 1: 68 و 7: 24 و 10: 163 و 4: 172 مراتب العلوم ص 70.</p>	<p>روى عنه مصنف ابن أبي شيبة و سنن النسائي. حدثنا يونس بن عبد الله بن مغيث ثنا محمد بن معاوية ثنا أحمد ابن شعيب. و يذكره ابن حزم في معرض الثناء على من دافع عنه بقوله: " و ما قصر يونس بن عبد الله بن مغيث..."¹</p>	<p>يونس بن عبد الله بن مغيث</p>
<p>المحلى 5: 217- 235 و الفصل 2: 260.</p>	<p>روى عنه مصنف بن أبي شيبة و ابن أيمن و قاسم بن أصبغ قال الذهبي في معرض ذكر شيوخ ابن حزم: " منهم: يحيى بن مسعود ابن وجه الجنة صاحب قاسم بن أصبغ، فهو أعلى شيخ عنده."²</p>	<p>- يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود بن وجه الجنة</p>
<p>المحلى 7: 359 و 11: 321 و 9: 448.</p>	<p>روى عنه الجامع الصحيح للبخاري و مصنف ابن أبي شيبة و مصنف عبد الرزاق و سنن الدار قطني. و بين ابن حزم و الدار قطني راويين: نا أحمد بن عمر بن أنس نا أبو زر الهروي نا علي بن عمر الدار قطني.</p>	<p>- أحمد بن عمر بن أنس العذري</p>
<p>المحلى 1: 82 و 3: 142 و 6: 2- 4- 32 و 11: 321.</p>	<p>روى عنه مصنف عبد الرزاق. و أحيانا يروي عنه ابن حزم بواسطة حمام بن أحمد و عبد الله بن ربيع. حدثنا عبد الله بن ربيع ثنا ابن مفرج ثنا قاسم بن أصبغ.</p>	<p>- محمد بن أحمد بن مفرج</p>

¹ رسالة البيان عن حقيقة الإيمان المجموعة الأولى ص 23.

² سير النبلاء ص 22.

	<p>حدثنا حمام ثنا ابن مفرج ثنا ابن الأعرابي ثنا الدبري ثنا عبد الرزاق.</p>	<p>- محمد بن أحمد بن مفرج</p>
<p>المحلى 4: 174 و 5: 204 و 6: 182 - 19 و 7: 502، 503.</p>	<p>روى عنه مسند أحمد بن حنبل و مصنف قاسم بن أصبغ و بين ابن حزم و قاسم بن أصبغ روايين. حدثنا يوسف بن عبد الله النمري ثنا عبد الوارث بن سفيان ثنا قاسم بن أصبغ. قال الذهبي: و ينزل إلى أن يروي عن أبي عمر بن عبد البر و أحمد بن عمر بن أنس العذري".¹</p>	<p>- يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري</p>

¹ انصتار السابق ص 22.

		الذين أخذ عنهم علوماً أخرى
الطوق: 196- 260	أخذ عنه علم الكلام و الجدل. ذكره ابن حزم بقوله: " و نحن نريد مجلس الشيخ أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد المصري بالرصافة أستاذي رضي الله عنه " "... مع حظ صالح من الكلام و الجدل، و كان من غلمان أبي القاسم عبد الرحمن بن أبي يزيد الأزدي أستاذي في هذا الشأن ."	- أبو القاسم عبد الرحمن بن يزيد المصري.
الطوق: 243 المطلى 10: 26.	أخذ عنه علم اللغة. ذكره ابن حزم بقوله: " و كان أستاذي و أستاذه الفقيه أبو الخيار اللغوي ."	- أبو الخيار مسعود بن سليمان بن مفلت
الطوق: 262.	ذكره ابن حزم بقوله: " أن أباً بكر المصعب بن عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي حدثهما، و كان والد المصعب هذا قاضي بلنسية أيام أمير المؤمنين المهدي ."	- عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي
التقريب: 192	ذكره ابن حزم بقوله: " و لقد أخبرني مؤدبي أحمد بن محمد بن عبد الوارث رحمه الله ."	- أحمد بن محمد بن عبد الوارث

<p>الطوق: 194. المحلى 7: 389 و 8: 324، 328 و 11: 229.</p>	<p>ذكره ابن حزم بقوله: " و هي التي قرأها [قصيدة طرفة بن العبد المعلقة] مشروحة على أبي سعيد الفتى الجعفري عن أبي بكر المقرئ عن أبي جعفر النحاس رحمهم الله تعالى".</p>	<p>- أبو سعيد الفتى الجعفري</p>
<p>رسائل ابن حزم 2: 185. نوادير ابن حزم ص 203.</p>	<p>أخذ عنه الفلسفة و الطب. ذكره ابن حزم بقوله: " و أما الفلسفة... و أما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي. و أما الطب... كُتِبَ محمد بن الحسن المذحجي أستاذنا رحمه الله تعالى و هو المعروف بابن الكتاني و هي كتب رفيعة حسان ". و قال عنه أيضا: " قرأت حدود المنطق على عبد الله محمد بن الحسن المذحجي الطيب رحمه الله المعروف بابن الكتاني. و ما رأيت ذهنا أحد منه في هذا الشأن و لا أكثر تصريفا له منه. و كان قد قرأه على أبي عبد الله الجيلي الطيب... على أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني، و قرأه داود على متي ".</p>	<p>- أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي المعروف بابن الكتاني.</p>

و فيما يلي ترجمة لبعض مشايخه:

1. أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد بن الحباب بن الجسور الأموي مولاهم القرطبي، يكنى أبا عمر و يعرف بابن الجسور، محدث مكثراً، حافظ للحديث و الرأي، عارف بأسماء الرجال، توفي سنة 401 هجري.¹
2. أحمد بن عمر بن أنس العذري، ابن الدلائي المري، المحدث المسند، تدبج معه ابن حزم - تبادل الرواية في التلمذة و المشيخة - مات سنة 478 هجري.²
3. يحيى بن عبد الرحمن بن مسعود بن موسى القرطبي، يكنى أبا بكر، و يعرف بابن وجه الجنة ولد سنة 304 هجري، و مات في شهر ذي الحجة سنة 402 هجري.³
4. عبد الله بن يوسف بن نامي الرهوني القرطبي، المقرئ الصالح مات سنة 435 هجري.⁴
5. يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي، ابن الصغار، قاضي الجماعة بالأندلس، الإمام المحدث الفقيه مات سنة 429 هجري.⁵
6. المهلب بن أحمد بن أسيد بن أبي صفرة الأسدي، أبو القاسم المري، الفقيه المحدث العالم المتفنن، شارح موطأ مالك و شارح صحيح البخاري مات سنة 435 هجري.⁶

¹ الذهبي سير أعلام النبلاء ج17 ص 148 ترجمة رقم 90.

² المصدر نفسه ج18 ص 567، 568 ترجمة رقم 296.

³ المصدر نفسه ج17 ص 204 ترجمة رقم 117.

⁴ ابن حجر لسان الميزان ج3 ص 380 ترجمة رقم 1521.

⁵ الذهبي سير أعلام النبلاء ج17 ص 569 - 570 ترجمة رقم 375.

⁶ المصدر نفسه ج17 ص 570 ترجمة رقم 384.

الفرع الثاني: تلاميذ ابن حزم رحمه الله تعالى.

أول ما يلاحظه متتبع سيرة ابن حزم - رحمه الله تعالى - قلة تلاميذه الذين أخذوا عنه المذهب الظاهري، مقارنة مع أئمة العلم من المذاهب الأخرى.

و لا ريب أن مرد ذلك إلى الحرب التي شنت على ابن حزم و مذهبه، فلقد شرد في البلدان، و اضطهد و حبس، و إمعانا في إهانته و إذلاله، أحرقت كتبه¹، و هو ما عبر عنه قائلا:

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
يسير معي حيث استقلت ركائبي
دعوني من إحراق رمد و كاغد
و إلا فعودوا في المكاتب بدأة
تضمنه القرطاس بل هو في صدري
و ينزل إن أنزل و يدفن في قبري.
و قولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
فكم دون ما تبغون لله من ستر.²

1- و من أشهر تلاميذ ابن حزم محمد بن أبي نصر فتوح الأزدي الحميدي الأندلسي الميورقي توفي سنة 488 هجري صاحب كتاب " جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس "، يقول ابن خلكان: " الحميدي روى عن أبي محمد علي بن حزم الظاهري و اختص به، و أكثر من الأخذ عنه، و شهر بصحبته "³، و يعترف الحميدي لأستاذه بالفضل في نهاية تعريفه بتاريخ الأندلس الذي بلغ ستا و ثلاثين صفحة من كتاب جذوة المقتبس فيقول: " هذا آخر ما استفدنا أكثره من شيخنا أبي محمد علي بن أحمد - رحمه الله - ".⁴

2- و كان من أخص تلاميذ ابن حزم - أيضا - القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى سنة 463 هجري و كتابه " طبقات الأمم " يشهد في منهجه و مادته بأنه متأثر تأثرا كبيرا بابن حزم.⁵

¹ راجع: ياقوت الحموي معجم الأدياء ج5 ص 95.

² ديوان الإحكام ابن حزم الظاهري جمع و تحقيق د صبحي رشاد عبد الكريم، ط1، مصر، دار الصحابة للتراث 1990م ص 88.

³ ابن خلكان وفيات الأعيان ج3 ص 410.

⁴ الحميدي جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس القاهرة الدار المصرية 1966 ص 36. و ابن كثير البداية و النهاية ج12 ص 152.

⁵ حجي خلدون صفت نظور ج1 ص 120.

3- و من تلاميذ ابن حزم: أبو محمد، عبد الله بن محمد بن العربي الذي حكى تلمذته لابن حزم في هذه العبارة التي يوردها ياقوت عن أبي بكر محمد بن طرخان قال: وقال لي الوزير الإمام أبو محمد بن العربي: صحبت الشيخ الإمام أبا محمد علي بن حزم سبعة أعوام، و سمعت منه جميع مصنفاته، حاشا المجلد الأخير من كتاب الفصل، و هو يشتمل على ست مجلدات من الأصل الذي قرأنا منه، فيكون الفانث نحو السدس، و قرأنا من كتاب الإيصال أربع مجلدات... و لم يفتني من تأليفاته شيء سوى ما ذكرته من الناقص، و ما لم أقرأه من كتاب الإيصال، و كان عند الإمام أبي محمد بن حزم كتاب الإيصال في أربع و عشرون مجلداً، بخط يده، و كان في غاية الإدماج".¹

4- كما نشر علمه بالمشرق ولده أبو رافع الفضل بن أبي محمد بن حزم، قتل عام 479هـ و هو الذي أتم كتاب أبيه المحلى بعد وفاته رحمه الله تعالى.²

¹ ياقوت الحموي معجم الأدباء ج 5 ص 89، 90.

² ابن خلكان وفیات الأعيان ج 3 ص 16، 17 ذكر في معرض ترجمة ابن حزم.

المطلب الثالث: مكانة ابن حزم العلمية

قال عنه السيوطي: و كان صاحب فنون و ورع و زهد، و إليه المنتهى في الذكاء و الحفظ، و سعة الدائرة في العلوم، أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام، و أوسعهم معرفة مع توسعه في علوم اللسان، و البلاغة و الشعر، و السير و الأخبار¹.
و الاستشهاد بقول السيوطي، أو غيره من العلماء، لإبراز مكانة ابن حزم العلمية، وحده لا يكفي بل لابد من إبراز الجديد في فكر ابن حزم، و إلى أي مدى استطاع أن يدفع بالعلوم خطوات إلى الأمام، من شأنه أن يبين حقيقة مكانة ابن حزم العلمية بين نظرائه من العلماء.

فمن أبرز آرائه، و التي اعتبر فيها رائدا و مجددا في مجال الفكر الاجتماعي مثلا، رأيه في ضمان المجتمع و الدولة الحقوق الأساسية للفرد.

و لقد عالج هاته القضية ضمن معطيات عصره، و التي نجد لها صلاحية التطبيق فسي عصرنا الحالي، نافين بذلك عنه ما وضم به من جمود على حرفية النص و تعطيل لمصالح الشريعة الإسلامية و مقاصدها.

إن نظرة ابن حزم إلى العلاقة القائمة بين الفرد و المجتمع من ناحية، و الدولة من ناحية أخرى تقوم على أساس:

أ- الحرية و المساواة في الحقوق.

ب- الحق في حياة كريمة و لائقة بإنسانية الفرد.

ج- التكافل الاجتماعي بين الأفراد.

¹ السيوطي طبقات الحفاظ. تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة ص 436.

و ممن نوه بفضل الإمام ابن حزم رحمه الله تعالى:

- قال ابن بسام: " كان كالبحر لا تكف غواربه، و لا يروى شاره ". الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ج 1 ص 167.

- و قال ابن كثير: " ابن حزم الظاهري الإمام الحافظ العلامة، اشتغل بالعلوم الشرعية النافعة و برز فيها، و فاق أهل زمانه، و صنف الكتب المشهورة، و كان أدبيا، طبيا، شاعرا فصيحاً، له في الطب، و المنطق كتب " البدايه و النهاية ج 12 ص 91، 92.

- و قال الذهبي: " و كان إليه المنتهى في الذكاء و حدة الذهن و سعة العلم بالكتاب و السنة، و المذاهب و الملل و نحل و العربية و الآداب، و المنطق و الشعر مع الصدق و الديانة... و السؤدد و الرئاسة و الثروة و كثرة الكتب

لغيره في حزم... ج 2 ص 306

أ- الحرية و المساواة في الحقوق بين الطبقات الاجتماعية، ليس بين غني و فقير، فالإسلام قد أذاب هاته الفوارق و لم يعتد بها، بل الأمر أبعد من هذا بين " ابن شرعي و ابن زنا " و بين " الحر و العبد " ¹. فلقد كفل حرية العبيد و جعلها أمرا لازما و محتوما، إن هم طالبوا بها أسيادهم. أما في حالة عبوديتهم فكل ما من شأنه أن يحافظ على إنسانيتهم و كرامتهم من طعام و كساء، و حسن معاملة في جميع جوانبها فهو حق لهم ².

و لقد بلغ الإنصاف الاجتماعي عند ابن حزم أقصى غاياته حين يقرر أن: " من لطم خدَّ عبده أو خدَّ أمته بباطن كفه، فهما حران ساعتئذ إن كان اللطم بالغا مميزا " ³. و نفس الحقوق يعطيها ابن حزم للطفل غير الشرعي باعتباره فردا من أفراد المجتمع الإسلامي، و كونه غير مسؤول عن تصرفات غيره ⁴.

ب- الحق في حياة كريمة و لائقة بإنسانية الفرد:

من مقاصد الشريعة الإسلامية المحافظة على حياة الفرد، و توفير كل متطلباته و احتياجاته بما يكفل له حياة كريمة و لائقة بإنسانيته. تجعله في مأمن من الفقر و الإعزاز.

و قد قرر ابن حزم هذه القاعدة الشرعية، و جعلها حقيقة ثابتة، و أنزلها منزلة الفرض، و اعتمد في تحقيق ذلك على دعامتين أساسيتين، و هما:

- 1- توسيع دائرة الزكاة لتشمل أكبر عدد من المحتاجين.
- 2- فرض الضريبة كمورد إضافي إذا عجزت أموال الزكاة عن القيام بدورها.

¹ صحيح أن هاته المسألة ترجع بنا إلى زمن مضى، و لكن الغرض هو بيان حقيقة افكر الظاهري، و مدى تجاوبه مع الواقع.

² و إليك النصوص التي توضح ذلك:

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - في كتابه المحلي. تحقيق أحمد شاكر. ط1، بيروت دار الجيل، 1996.

- " فرض على السيد أن يكسو الرقيق مما يلبس و لو شيئا، و أن يطعمه مما يأكل و لو لقمة، و أن يشبعه و يكسوه بالمعروف مثل ما يكسى و يطعم أمثاله، و أن لا يكلفه ما لا يطيق " . ج9 ص 250 م 1704.

- " العبد و الحر سواء في الإمامة، كلاهما يكون إماما راتبا، و لا تفاضل إلا بالقراءة و الفقه و قدم الخير و السن فقط " ج4 ص 211 م 488.

- " العبد في جواز صدقته و هبته و بيعه و شرائه كالحر " ج8 ص 320 م 1398.

³ المحلي ج 10 ص 235 م 1677.

⁴ " فولد الزنا جائز له، أن يكون إماما راتبا، و لا تفاضل مع غيره إلا بالقراءة و الفقه و قدم الخير و السن فقط "

المصدر السابق ج 9 ص 130 - 1082.

1- توسيع دائرة الزكاة، و لقد اتبع المنهج التالي:

- الزكاة فرض على جميع أفراد المجتمع، على الرجل و المرأة، الكبير و الصغير، العاقل و المجنون من المسلمين، إلا الكافر فلا تؤخذ منه.¹
- أفتى بوجوب الزكاة في حلي الفضة و الذهب سواء كان حلي امرأة، أو حلي رجل، كذلك حلية السيف و المصحف و الخاتم و كل مصوغ منهما.²
- أفتى بوجوب الزكاة في المهور و الخلع و الديات إذا قبضت.³
- من اجتمع في ماله زكاتان فصاعدا و هو حي، تؤدى كلها كل سنة على عدد ما وجب عليه كل عام... و سواء أتت الزكاة على جميع ماله أو لم تأت.⁴
- يعطى المحتاج من الزكاة الكثير جدا، و القليل لا حد في ذلك، إذ لم يوجب حد في ذلك قرآن و لا سنة.⁵
- لا يأخذ الغرماء شيئا حتى تُستوفى الزكاة... فلا حق للغرماء و لا للوصية و لا للورثة حتى تستوفى كلها.⁶
- و يكون ابن حزم بهذه الفتوى قد سبق التشريعات الحديثة التي قررت للحكومة حق امتياز للخرينة في أموال المدين بالضريبة تتقدم به على غيرها من دانيه.⁷
- و الهدف من وراء توسيع دائرة الزكاة، هو تأمين حياة كريمة، و لائقة بإنسانية الفرد، و قد حددها ابن حزم في أربعة أمور.
- أ- القوت اللازم الذي يحفظ حياتهم و يعينهم على تحمل أعباء الحياة.
- ب- الكسوة التي تقي برد الشتاء و حر الصيف.
- ج- المسكن المناسب الذي يقي من الشمس و البرد و يستر العورة.
- د- المركب لينتقل عليه، و يحمل متاعه.

1 ابن حزم المحلى ج 5 ص 201 م 638.

2 المصدر نفسه ج 6 ص 75 م 684.

3 المصدر نفسه ج 6 ص 105 م 697.

4 المصدر نفسه ج 6 ص 87 م 686.

5 المصدر نفسه ج 6 ص 156 م 723.

6 المصدر نفسه ج 6 ص 88 م 687.

7 محمد الرحيل غرابية مبدأ التكافل الاجتماعي عند ابن حزم، الأردن، مجلة الدراسات علوم الشريعة و القانون،

المجلد 24، العدد 1، تموز 1977 ص 33

قال رحمه الله تعالى: " فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، و من اللباس للشتاء، و الصيف بمثل ذلك، و بمسكن يكنهم من المطر و الصيف و الشمس و عيون المارة"¹ و قال في موضع آخر: " و الغنى هو ما يقوم بقوت المرء و أهله على الشبع من قوت مثله، و بكسوتهم كذلك و سكناهم، و بمثل حاله من مركب و زي فقط، فهذا يقع عليه في اللغة اسم غنى لاستغنائه عن الناس، فما زاد فهو وفر و دثر و يسار و فضل إلى الإكثار، و ما نقص فليس غنى، و لكنه حاجة و عسرة و ضيقة، إلا أن ينزل إلى المسكنة و الفاقة و الفقر و الإدقاع و الضرورة"².

و يلاحظ هنا أن ابن حزم لم يبين مقدار الغذاء و لا نوعه، و غيرها من الضروريات التي ذكرها، و هي في رأيي راجعة إلى المصلحة التي يقدرها الإمام. كما أن الدافع من وراء توسع ابن حزم في مفهوم حد الغنى، يرجع إلى تأثيره بالأحوال التي آلت إليها الأندلس في عصره، و تردي المعيشة بسبب اغتصاب أمراء الطوائف لأموال الناس.

2- الضريبة كمورد إضافي:

النتيجة التي توصل إليها ابن حزم، أن الزكاة ليست كل الواجب، بل الواجب الإسلامي لا يتم إلا بتحقيق حياة فاضلة للطبقة الفقيرة.³ قال - رحمه الله تعالى -: " و فرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، و يجبرهم السلطان على ذلك، إن لم تقم الزكوات بهم، و لا في سائر أموال المسلمين"⁴ فإذا ما عجزت الزكاة عن أداء دورها، فإن للحاكم أن يضرب ضريبة تساعد في القيام بحاجات الفقراء، و تقديرها راجع إلى اجتهاد الإمام و ما يراه من مصلحة تحفظ حقوق الطرفين.

ج- التكافل الاجتماعي بين الأفراد:

و من صورته البارزة في اجتهادات ابن حزم المبنية على النص: حق الضيافة، و حق الجوار و الماعون.

¹ ابن حزم المحلى ج 6 ص 156 م 725.

² المصدر نفسه ج 8 ص 80.

³ إبراهيم اللبان حق الفقراء في أموال الأغنياء المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية مارس 1964 ص 249.

⁴ ابن حزم المحلى ج 6 ص 156 م 725.

و لم يخضع ابن حزم هذين الحقيين إلى اعتبارات عرفية، و لم يجعلهما من باب التحسينات و الآداب المكملة للشرع، التي بإمكان الفرد أن يترخص في عدم إقامتها، بل أعطاهما حيثياتها الشرعية، كجزء من التشريع الاجتماعي و الإسلامي لها صفة الإلزام و الفرض.¹ ففرض على الجار أن يعين جاره و أن يسعفه بكل ما يحتاجه من ضرورات الحياة، فإن تلف الماعون المعار فلا شيء على المستعير إذا لم يتعد، لأن العلاقة بين الجارين قائمة أساسا على الثقة لا التهمة.²

أما الضيافة فهي فرض على البدوي و الحضري، و الفقيه و الجاهل، يوم و ليلة مبرة و إتحاف ثم ثلاثة أيام ضيافة و لا مزيد، فإن زاد فليس قراه لازما، و إن تمادى على قراه لازما، و إن تمادى على قراه فحسن، فإن منع الضيافة الواجبة فله أخذها مغالبة و كيف أمكنه.³

¹ عبد الحلیم عویس ابن حزم و جهوده فی البحث التاريخي و الحضاري، القاهرة، دار الاعتصام ص 306.

² ابن حزم المحلي ج 10 ص .

³ المصدر السابق ج 9 ص 1474 م 1651

المطلب الرابع: - إنتاج ابن حزم العلمي -

تكاد تتفق عبارة المؤرخين على أن ابن حزم من أكثر أهل العلم تأليفاً و تصنيفاً للكتب و الرسائل. و يؤكد هاته الحقيقة التاريخية ابنه أبو رافع الفضل بقوله: " اجتمع عندي بخط أبي من تواليه نحو أربعمئة مجلد، تشتمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة ".¹

فإذا ما حاولنا أن نحلل سبب كثرة تأليفه و تصنيفه، نجد أن ذلك مرجعه إلى أسباب ذكرها في ثنايا كتيه، و أخرى أطلعنا عليها المصادر التاريخية.

1- إنتفاعه بمخالطة أهل الجهل، قال رحمه الله تعالى: " و لقد إنتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة، و هي أنه توعد طبيعي، و احتدم خاطري، و حمي فكري، و تهيج نشاطي، فكان ذلك سبباً إلى تواليه لي عظمة المنفعة، و لولا استثارتهم ساكني و اقتداحهم كامنني ما انبعثت لتلك التواليه ".²

2- الركيزة الأساسية أو العقيدة الراسخة التي ينطلق منها في طلبه للعلم، و استكثاره منه هي عدم الاقتصار في طلبه على علم واحد، و عدم محاولته احتواء جميع العلوم، قال ابن حزم: " و من اقتصر على علم واحد لم يطالع غيره، أو شك أن يكون ضحكة، و كان ما خفي عليه من علمه الذي اقتصر عليه أكثر مما أدرك منه، لتعلق العلوم بعضها ببعض، و من طلب الاحتواء على كل علم أو شك أن ينقطع و ينحسر و لا يحصل على شيء، و لياخذ من كل علم بنصيب، و مقدار ذلك معرفته بأعراض ذلك العلم فقط، ثم يأخذ مما به ضرورة إلى ما لا بد له منه ".³

3- قال عنه المقري: " كان إليه المنتهى في الذكاء و حدة الذهن و سعة العلم بالكتاب و السنة و المذاهب و الملل و النحل و العربية و الآداب و المنطق و الشعر مع الصدق و الديانة و الحشمة و السؤدد و الرياسة و الثروة و كثرة الكتب "⁴ و هي شهادة يشهد له بها أعداؤه قبل أصدقائه.

¹ المقري نفع الطيب ج 2 ص 83.
² رسالة مداواة النفوس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق د/ إحسان عباس، ط 1، بيروت المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1980 ج 1 ص 367 - 368.
³ رسالة مراتب العلوم ص 77.
⁴ المقري نفع الطيب ج 2 ص 77.

فكان ذلك طبيعياً أن يصب ذلك الذكاء المتوقد في قوالب من كتب و رسائل تظهر عقليته الفذة.

4- محاولة ابن حزم إصلاح الأوضاع السياسية و الفكرية و الاجتماعية من خلال إعادة صياغة العقل الأندلسي و تحريره من الجمود الفكري.

5- و قد عبر عن أهدافه التي يتمنى تحقيقها بقصيدة قال فيها:

مناي من الدنيا علوم أبثها

و أنشرها في كل باد و حاضر

دعاء إلى القرآن و السنن التي

تناسى رجال نكرها في المحاضر¹

الفرع الأول: مؤلفات ابن حزم - رحمه الله تعالى -

1- الحد و الرسم²:

من المحتمل أن يكون في بيان معنى الحد و الرسم عند المنطقيين، و من المحتمل أن يكون في تعريف أشياء بالحد و الرسم، كما هو الشأن في كتابه الأحكام في أصول الأحكام.³

2- الرد على ابن النغريلة اليهودي⁴:

هذا من ضمن مخطوطة شهيد علي، و هكذا ورد اسمه في المخطوطة، إلا أن اسم المرود عليه جاء هكذا " النغريلة " أو " النقريلة ". و طبعه الدكتور إحسان عباس، و حققه بالغين " النغريلة "⁵، و لم يذكر أحد هذا الكتاب قبل اكتشاف مخطوطة شهيد سوى الذهبي⁶ سماه " الرد على إسماعيل اليهودي ".

¹ الذهبي سير النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم ص 45.

² راجع أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 244.

³ الباب الخامس من الجزء الأول، من كتابه الأحكام في أصول الأحكام و الموسوم بعنوان: الألفاظ الدائرة بين أهل النظر.

⁴ راجع ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 245.

⁵ الرد على النغريلة اليهودي تحقيق د/ إحسان عباس القاهرة مكتبة دار العروبة 1960م.

⁶ سير أعلام النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم ص 35.

3- النصائح المنجبة و الفضائح المخزية في الرد على الشيعة و الخوارج

و المعتزلة و المرجئة:1

نشر عن اكتشاف مخطوطة هذا الكتاب بصحيفة معهد الدراسات، و كان اكتشافها بالمغرب و هذا الكتاب نسخة طبق الأصل مما نشر بالفصل² ما عدا الورقات 47 إلى 51، فهي تلخيص للكتاب، و هي زائدة عما في الفصل.

4- ذو القواعد:3

أحال إليه ابن حزم عند كلامه عن الشروط التي تعصم دماء أهل الذمة⁴، و أحال إليه في الشروط المستثناة من حديث " كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل "⁵. و موضوع هاتين الإحالتين يوحي بأنه قواعد في الفقه الظاهري، و قد سماه في الإحالتين ذا القواعد.

5- رسالة في فضائل علماء الأندلس:

أورد المقرئ هذه الرسالة كاملة في نفع الطيب⁶، و سماها محمد إبراهيم الكتاني: " رسالة الميزان في التسوية بين علماء الأندلس و أهل بغداد و القيروان "⁷.

6- رسالة في أن القرآن ليس من بلاغة الناس:

قال أبو محمد: فصح أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلاً⁸، و لنا في هذا رسالة مستقصاة كتبنا بها إلى أبي عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد.⁹

¹ راجع ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 247.

² ورد ذكرها بهذا العنوان في كتابه الفصل: " ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع، المعتزلة و الخوارج و المرجئة و الشيعة " ج3 ص 111 و ما بعدها.

³ راجع ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 251.

⁴ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج3 ص 157.

⁵ المصدر نفسه ج 5 ص 31.

⁶ المقرئ نفع الطيب ج 3 ص 156-186.

⁷ ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 255.

⁸ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل وضع حواشيه أحمد شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996. ج 2 ص 51.

⁹ ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 251.

7- النبذة الكافية في أصول أحكام الدين:¹

نشره عزت العطار سنة 1360 هجري بعنوان " النبذ في الفقه الظاهري " بتعليق محمد زاهد الكوثري. و هو مختصر لكتاب الإحكام بتتصيص المؤلف.

8- كتاب الإجماع:

نكره المقرئ² و ابن بسام³ بعنوان " منتقى الإجماع و بيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف " و طبع كتاب " مراتب الإجماع " لابن حزم، و معه نقد لابن تيمية رحمه الله تعالى.

9- المحلي:

هو متن المحلي منه نسخة كانت بمكتبة الشيخ محمد نصيف رحمه الله تعالى، و نسخة أخرى بخط العمراني اليمني.⁴ و لقد حققه الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري ضمن مجموعة من التحقيقات له أسماها " الذخيرة من المصنفات الصغيرة " .⁵

10- المحلي:

قال في وصفه العز بن عبد السلام: " ما رأيت في كتب الإسلام مثل المحلي لابن حزم، و المغني لابن قدامة ". و تناقلتها عنه كتب التراجم في التعريف بمقام الكتاب كالحافظ ابن حجر في كتابه لسان الميزان⁶. و أعقب الذهبي شهادة العز بن عبد السلام بقوله " لقد صدق الشيخ عز الدين " .⁷ و يعتبر المحلي شرح لكتابه المحلي، حتى أن الذهبي أسماه: المحلي بالآثار في شرح المحلي بالاختصار⁸.

¹ المرجع السابق السفر الثاني ص 251

² المقرئ نفع الطيب ج 2 ص 79.

³ ابن بسام الذخيرة القسم الأول، المجلد الأول ص 161

⁴ ابن حزم خلال ألف عام السفر الثاني ص 253.

⁵ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري الذخيرة من المصنفات الصغيرة، ط1، مصر، دار الاعتصام، 1397 هجري.

⁶ ابن حجر لسان الميزان ج 4 ص 201.

⁷ الذهبي سير أعلام النبلاء جزء خاص بترجمة ابن حزم ص 32.

⁸ المصنف نفسه ص 32.

و قد اعتنى بالمحلى جماعة من العلماء، فاختصروه و نقدوه و حشوا عليه.
اختصره أبو حيان المفسر الأندلسي، قال الحافظ ابن حجر سماه: " النور الأجلي في
اختصار المحلى".¹

و المحلى آخر مؤلفات ابن حزم، مات رحمه الله و لما يتمه بعد، فأتمه ولده الفضل أبو
رافع من كتاب والده الكبير الإيصال، مختصرا منه مسائله و ملخصا لها.
و ينتهي المحلى كما ألفه ابن حزم عند آخر المسألة (2023) في الصفحة 401 من المجلد
العاشر.

و يبتدئ ما أتم به أبو رافع المحلى من أول المسألة (2024) إلى آخر مسائل المحلى
(2308) من آخر المجلد العاشر إلى آخر المجلد الحادي عشر.²

11- الإحكام في أصول الأحكام:

و هو كتاب في أصول الفقه، يقع في مجلدين، و كل مجلد يحتوي على أربعة أجزاء.
و لقد قام بتحقيقه الشيخ أحمد شاكر - رحمه الله تعالى - .
و ذكر ابن حزم أن سبب تأليفه، هو بيان كيفية طاعة الله تعالى و رسوله - صلى الله
عليه و سلم - .

قال رحمه الله تعالى: "قال تعالى: " يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أُولى الأمر

منكم فإن تنازعتم في شئ، فردوه إلى الله و الرسول ، إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر " ...³ فكان

كتابنا هذا كله في بيان العمل بهذه الآية و كلفيته و بيان الطاعتين المأمور بهما لله تعالى
و لرسوله - عليه السلام - و طاعة أولى الأمر، و بيان التنازع الواقع مناه، و بيان ما يقع فيه
التنازع بيننا: و بيان رد ما تتوزع فيه إلى الله تعالى و رسوله عليه السلام ".⁴

¹ محمد المنتصر الكتاني معجم فقه المحلى، ط1 بيروت دار الجيل، 1996 ج 12 ص 18.

² سجل ناشر المحلى و طابعه الشيخ منير الدمشقي - رحمه الله - في هامش ص 401 من المجلد 10 ما يأتي: " وجد في هامش النسخة رقم 14 ما نصه: من هنا إلى آخر الجزء - و يعني آخر المحلى في النسخة المخطوطة - مختصر من كتاب الإيصال لأبي محمد بن حزم، اختصره ولده أبو رافع و كمل به كتاب المحلى على ما ذكر عنه ".
³ سورة النساء الآية: 59.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 9، 10.

من ذلك بيانه - صلى الله عليه و سلم - لقوله تعالى: " فطلقوهن لعدتهن " ¹، فعن ابن

عمر قال: " طلقت امرأتي على عهد رسول الله - صلى الله عليه و سلم - وهي حائض، فذكر

ذلك عمر لرسول الله - صلى الله عليه و سلم - فقال: مره فليراجعها ثم ليدها حتى تطهر ثم

حيض حيضة أخرى فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعها أو يمسكها، فإنها العدة التي أمر الله أن تطلق

لها النساء " ² فكان هذا بياناً لا يحل خلافه. ³

المرتبة الرابعة:

القرآن بيانه من الإجماع، كما في قوله تعالى: " خذوا زينتكم عند كل مسجد " ⁴ فاتفق

على أنه ستر العورة. ⁵

- بيان الحديث:

أما بيان الحديث فهو على ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى:

القرآن مبين للحديث، كقوله - صلى الله عليه و سلم -: " وأهل بيتي أذكركم الله في أهل

بيتي " ⁶، فقوله تعالى: " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن " إلى قوله تعالى: " إنما يريد

الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا " ⁷.

¹ سورة الطلاق آية 1.

² صحيح مسلم كتاب الطلاق باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها ج 5 ص 317.

³ ابن حزم المحلى ج 10 ص 162.

⁴ سورة الأعراف آية 31.

⁵ المحلى ج 3 ص 209.

⁶ صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة باب فضائل أهل بيت النبي صلى الله عليه و سلم ج 8 ص 208.

⁷ سورة الأحزاب آية 32، 33.

الفرع الثاني: دلالات مؤلفات ابن حزم - رحمه الله تعالى -

1. القارئ له يدهش من طول نفسه و قوة حجته و سعة إطلاعه و بلاغته... و ربما ساعده على ذلك أنه كان ذا عقل لا قط يرى كل شيء فيفهم سره حتى دلال الجوارى و مغازلتهم.¹
2. تناوله لمختلف المعارف و العلوم إلا علم العدد و الهندسة كما صرح هو بذلك²، و كل من يقرأ له علما يظن أنه يحسنه دون سواه
3. تتضمن هاته المؤلفات سيرة ابن حزم الذاتية، و تكون غالبا في الرسائل، كرسالة الأخلاق و السياسة في مداواة النفوس، و طوق الحمامة في الألفه و الإلاف، و رسالة في الرد على الهاتف من بعد، و غيرها.
4. تعكس كتبه الحياة الفكرية و الاجتماعية و السياسية في الأندلس خاصة و في العالم الإسلامي عامة.
5. تأليفه لمؤلفات مطولة ثم اختصارها تسهيلا لطلاب العلم كما صرح بذلك في كتابيه المحلى و النبذ.³
6. تناوله للموضوع الواحد في أكثر من مكان، و ذلك لتسهيله، أو لاكتشافه رأيا جديدا، أو لأن الظروف اقتضت إعادة طرح القضية بأسلوب جديد و براهين أخرى.

¹ أحمد أمين ظهر الإسلام، ط 5، بيروت دار الكتاب العربي ج 3 ص 58.

² و أما العدد و الهندسة فلم يقسم لنا في هذا العلم نفاذ، و لا تحققنا به، فلنا نق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصر في المؤلفين فيه من أهل بلدنا رسالة في فضل علماء الأندلس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ج 2 ص 185.

³ قال رحمه الله تعالى: رأينا بعد استخارة الله تعالى، و الضراعة إليه في عونه على بيان الحق، أن نجمع تلك الجمل في كتاب لطيف، فيسهل تناوله، و يقرب حفظه، و يكون إن شاء الله عز و جل درجة إلى الإشراف على ما في كتابنا الكبير في ذلك و حسبتنا الله و نعم الوكيل. النبذ في أصول الفقه ص 19. المقصود بالكتاب الكبير هنا "الإحكام في أصول الأحكام".

و قال في هده المحل ج 1 ص 2: فإنكم رغبتم أن يعمل للمسائل المستمرة التي جمعناها في كتابنا المرسوم بشملى شرحا مفصلا أيضا نفتمسك فيه على قواعدها رغبتم بعد أن كان من السهل على لطالب و المتبحر.

المبحث الثاني: المنهج.

المطلب الأول: التعريف اللغوي:

يقدم لنا ابن منظور¹ تفاصيل وافرة عن دلالة المادة اللغوية [ن- ه- ج]، وهي معان تدور حول البيان و الوضوح.

" فطريق نهج: بين واضح، و المنهاج: الطريق الواضح، و فلان يستنهج سبيل فلان: أي يسلك مسلكه، و النهج الطريق المستقيم "².

و العلاقة بين هاتاه المعاني: أن المنهج لما كان طريقاً مستقيماً لبيانه و وضوحه أصبح طريقاً متبعاً، و هو ما يشير إليه أبو البقاء الكفوي³ بقوله: " الوجه الواضح الذي جرى عليه الاستعمال "⁴.

المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي.

الفرع الأول: تعريف المنهج عند المفسرين

لم يختلف تعريف المفسرين⁵ للمنهج الوارد في قوله تعالى: " ولكل جعلنا منكم شرعة

ومنهاجا "⁶ عما ذكره اللغويون من أن المراد به هو الطريقة الواضحة البينة المستقيمة.

¹ محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن منظور الأنصاري المصري، أديب لغوي، ناظم نأثر، مشارك في علوم ولد في مصر سنة 630 هـ و توفي سنة 711 هـ. ابن العماد شذرات الذهب ج 6 ص 26، 27.

² ابن منظور لسان العرب، القاهرة: دار المعارف ج 6 ص 4554 - 4555.

³ أيوب بن موسى الحسيني الكوفي الحنفي أبو البقاء ولد في كفا بالقرم و توفي بالقدس سنة 1094 هـ.

⁴ أبو البقاء الكفوي، الكليات، ت عدنان درويش، محمد المصري، ط 2 بيروت مؤسسة الرسالة 1993، ص 913.

⁵ أنظر في ذلك:

الزمخشري، الكشاف، ط 3، بيروت دار الكتاب العربي 1987 ج 1 ص 640.

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الأندلس، المجلد 2، ص 588.

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1967، ج 6 ص 211.

الشوكاني، الفتح القدير، ط 2، مصر، مطبعة مصطفى الياباني الحلبي، 1964، ج 2 ص 48.

الألويسي، روح المعاني، مصر، إدارة الطباعة المنيرية ج 6 ص 153.

ترازي، التفسير الكبير، ط 1، بيروت دار الفكر، 1981، الكجلد 6 ج 12، ص 13.

⁶ سورة المائدة الآية 48.

و في هذا دلالة على أن الشرع لم يحدث له معنى جديدا يختص به و ينقله من معناه المتعارف عليه إلى معنى يتمشى و مقصد الشارع من وضعه.

الفرع الثاني: تعريف المنهج عند الفلاسفة.

عرفه ديكارت بقوله: " قواعد وثيقة، تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق، و تبلغ بالنفس إلى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التي تستطيع إدراكها دون أن تضع في جهود غير نافعة بل هي تزيد في ما للنفس من علم بالتدرج".¹
و إطلاق ديكارت على المنهج مصطلح القواعد² إطلاق صحيح و دقيق. لأن استعمال " القاعدة " - و التي هي حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته - يقى الباحث من عدّ مقدمات فاسدة صحيحة، و من تسمية الأسماء بغير مسمياتها، و تمكن الباحث أيضا من استقصاء الحقيقة و البرهنة عليها.

المطلب الثالث: مفهوم ابن حزم للمنهج

أبرز ما دعا إليه ابن حزم هو إنكار التقليد³، و رفض الجمود على الموروث القديم من غير أعمال نظر أو فكر صحيح، و خاصة إذا كان الهدف هو الوصول إلى المعرفة السليمة الأسس. و في ذلك يقول رحمه الله تعالى: " الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، و شدة البحث، لا تكون إلا بكثرة المطالعة لجميع الآراء و الأقوال، و النظر في طبائع الأشياء، و سماع حجة لكل محتج و النظر فيها و التفنّيش و الإشراف على الديانات و النحل و المذاهب و الاختيارات و اختلاف الناس و قراءة كتبهم".⁴

فالوصول إلى المعرفة أو الوقوف على الحقيقة لا يتم إلا بالبحث الشديد، سواء عن طريق التفنّيش في ما خلفه الأقدمون، و في ما كتبه المتأخرون، أو في مناظرة مع من

¹ مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخصري، ط 3، مصر الهيئة العامة للكتاب، 1985 ص 141.

² و في المقابل نجد من يطلق على المنهج مصطلح " الفن "، كما ذهب إلى ذلك الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان في كتابه " منهج البحث في الفقه الإسلامي " ط 1، بيروت دار ابن حزم، 1996 ص 15 و كما هو معروف أن مصطلح الفن هو أنسب بالذوق، مما يجعل تنظيم الأفكار متوقف على ميول الشخص و استحصانه، و غني عن البيان أن الاستحصان يختلف من شخص لآخر.

³ قال رحمه الله تعالى: " فالتقليد كله حرام في جميع الشرائع، أولها عن آخرها من التوحيد و النبوة و القدر و الإيمان و نوعه و التمسك و المناظرة و جميع العبادات: الأحكام الشرعية، الأحكام في أصول الأحكام، ج 6 ص 150

⁴ ابن حزم القرطبي، لعن المنطق، ص 148، تحقيق ابن حزم، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، ص 148.

يحمل وجهة نظر أخرى مؤيدة بالبراهين، فإن انعدمت الحجج و الأدلة صار السماع لصاحبها عبث و ضياع لوقت.¹

و لا يكتفي ابن حزم بإبراز معالم الطريق. بل يضع لنا تنبيهات أو بالأحرى قيود تمنع من إضاعة الأسس الصحيحة للبحث الحر، يقول رحمه الله تعالى: " و إياك و الاغترار بكثرة صواب الواحد، فتقبل له قولة واحدة بلا برهان "²، و قال أيضا: " و لا تستوحش مع الحق إلى أحد فمن كان معه الحق، فالخالق تعالى معه، و لا تبال بكثرة خصومك، و لا بقدر أزمانهم، و لا بتعظيم الناس إياهم، و لا بعدتهم، فالحق أكثر منهم و أقدم و أعز و أعظم عند كل أحد و أولى بالتعظيم ".³

فالقيدان الأساسيان إذن هما:

- عدم الاغترار بمن عادته الصواب، و الظن بأن الصواب دوما حليفه في منطقته و تصورهِ.

- و الثاني، الثبات على الحق و الإعتزاز به وحده حتى لو بلغت درجة المخالف أعظم الدرجات و أقدرها.

و منه نخلص إلى أن المنهج عند ابن حزم هو:

" تصحيح الفكر و إقامته على أسس و مبادئ منطقية تمكنه من الوصول إلى المعرفة الصحيحة، و الإحاطة بجميع جوانبها، و البرهنة عليها لمن خالجه شك في صحتها ".

¹ المصدر السابق. ص 182.

² المصدر نفسه ص 195.

³ المصدر نفسه ص 193، 194.

المبحث الثالث: مفهوم النص و التفسير.

المطلب الأول: مفهوم النص.

الفرع الأول: مفهوم النص في الاصطلاح الشرعي.

البند الأول: التعريف اللغوي

النص لغة: مأخوذ من قولك: نصص، نص الحديث ينصه نصا، رفعه، و كل ما أظهر فقد نص. و وضع على المنصة أي على غاية الفضيحة و الشهرة و الظهور، و المنصة ما تظهر عليه العروس لترى.

و النص و النصيص، السير الشديد و الحث، و أصل النص: أقصى الشيء و غايته.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

ذكر الغزالي - رحمه الله تعالى - أن النص اسم مشترك يطلق فيما تعارف عليه العلماء على ثلاثة أوجه.

الأول: ما أطلقه الشافعي - رحمه الله تعالى - فإنه سمي الظاهر نصا، و هو منطبق على اللغة و لا مانع منه في الشرع.

و نفس الاتجاه سلكه ابن حزم، فلقد عرف النص بقوله: " هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، و هو الظاهر نفسه."²

الثاني: و هو الأشهر، و هو ما لا يتطرق إليه احتمال أصلا، لا على قرب و لا على بعد، كالخمس مثلا، فإنه نص في معناه لا يحتمل الستة و لا الأربعة و سائر الأعداد.

الثالث: التعبير بالنص عما لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل.³

أما النصوص التي نريدها بقولنا " تفسير النصوص " فهي نصوص الأحكام من الكتاب و السنة.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 6 ص 441، و الزمخشري، أساس البلاغة، ت عبد الرحيم محمود. بيروت دار المعرفة ص 459.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 42

³ الغزالي المستصفى ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، د. 1، بيروت، دار الكتب العلمية 1093، ص 106.

و الكتاب: هو اللفظ العربي المعجز المنزل و حيا على محمد - صلى الله عليه وسلم - المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته.

أما السنة، فهي ما أثر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قول أو فعل أو تقرير. و يلتقي الكتاب و السنة بأن كلا منهما وحي من عند الله تعالى، و لكن الكتاب وحي متلو، و السنة وحي غير متلو، و القرآن متواتر فهو قطعي الثبوت. و السنة قليلا متواتر و أكثرها أخبار آحاد لذا كانت ظنية الثبوت بجملتها عند جمهور العلماء خلافا لابن حزم فإن خبر الآحاد عنده قطعي الثبوت.

و قد تضافرت جهود العلماء على تأكيد مقام الكتاب و السنة من شريعة الإسلام، و وجوب التزام الأوامر فيها و اجتناب المناهي.

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - في شأن القرآن الكريم: " و لما تبين بالبراهين و المعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا و الذي ألزمتنا الإقرار به، و العمل بما فيه، و صح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه، أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف، المشهور في الآفاق كلها، و جب الانقياد لما فيه، فكان هو الأصل المرجوع إليه ¹."

و قال في شأن السنة: " لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، و وجدناه عز و جل يقول: "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى" ² فصح لنا بذلك أن الوحي من الله عز و جل إلى رسوله - صلى الله عليه وسلم - على قسمين:

أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظم - و هو القرآن - و الثاني: وحي مروى منقول غير مؤلف و لا معجز النظم و لا متلو، لكنه مقروء، و هو الخبر الوارد عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ³."

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 95

² سورة النجم آية 3، 4.

³ الفصل الثاني ج 1 ص 96

الفرع الثاني: القاعدة القانونية:

البند الأول: الأصل اللغوي لكلمة قانون.

انتقلت هذه الكلمة إلى لغتنا العربية بأصلها اليوناني " Kanun " و هي تعني العصا المستقيمة. و يفسر ذلك انتقالها إلى اللغات الأخرى بمعنى " مستقيم " فقد عبرت عنها اللغة الفرنسية بكلمة Droit¹.

فكلمة القانون تعبر عن نوع من النظام الثابت يتمثل في ارتباط حتمي يقوم بين ظاهرتين، و كأنما توجد إحداها في طرف عصا مستقيمة و تقابلها الأخرى في نهاية العصا دون أي انحراف.²

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي للقانون الوضعي.

ينصرف اصطلاح " القانون " بصفة عامة إلى كل قاعدة مطردة مستقرة يفهم منها نتائج معينة. و بهذا المعنى العام يستعمل لفظ " قانون " في المجالات المختلفة، في مجال العلوم الطبيعية و الرياضية و الاقتصادية و الاجتماعية و غيرها، فيقال مثلا " قانون الجاذبية " و " قانون الغليان " و " قانون العرض و الطلب " .

إلا أنه في مجال العلوم الاجتماعية، و بصفة خاصة في مجال الدراسات القانونية ينصرف اصطلاح " القانون " بصفة عامة إلى " مجموعة القواعد التي تحكم سلوك الأفراد في الجماعة، و التي يتعين عليهم الخضوع لها و لو بالقوة إذا لزم الأمر " .³

و يقصد بإضافة صفة " الوضعي " إلى القانون، التعبير عن القانون السائد أي المعمول به فعلا في بلد ما و في وقت معين، فنقول مثلا: القانون الوضعي الجزائري الحالي تعبيرا عن القانون السائد في الجزائر في الوقت الحاضر، أي القانون الذي له صفة الإيجابية أو الفعالية في حكم المجتمع الجزائري حاليا.

و يعبر الاصطلاح الفرنسي عن هذا المعنى بصورة واضحة Droit positif بينما قد يوحي الاصطلاح العربي " وضعي " بأن المقصود به - على خلاف الحقيقة - المقابلة بين

¹ Dictionnaire de français 37000 mots. France Hachette 1995 p 356

² حبيب إبراهيم الخليلي المدخل للعلوم القانونية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية 1599، ص 10.

³ راجع توفيق حيدر فراح المدخل للعلوم القانونية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية 1993، ص 15.

القانون الذي يضعه الإنسان و القانون السماوي الذي هو من وضع الله تعالى.¹ لأن الأصل أن الحاكمية للمولى عز وجل أما القوانين التي وضعها البشر فهي دخيلة على المجتمع العربي و المسلم.

البند الثالث: الخصائص المميزة للقانونية

تتميز القواعد القانونية بالخصائص الأساسية التالية:

- هي قواعد سلوك تحكم الروابط الاجتماعية.
- هي قواعد عامة و مجردة.
- هي قواعد ملزمة.

أ- قواعد القانون قواعد سلوك تحكم الروابط الاجتماعية:²

وجد القانون لتنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض، باعتبارهم أعضاء في جماعة واحدة، فتقوم القواعد القانونية بالحد من حرياتهم و إزالة ما بينهم من تعارض، و التوفيق بين مصالحهم و رفع ما بينهم من تضارب، و وضع تنظيمات لتسيير أعمالهم و روابطهم، التي تنشأ فيما بينهم بحكم الاتصال و تبادل المنافع من أجل تحقيق التناسق الاجتماعي. و بهذا يمكن القول أن القانون سابق في وجوده على وجود الدولة، إذ أنه يوجد بمجرد وجود الجماعات الأسرية.

و لا يكتفي القانون بالدعوة إلى السلوك الواجب على سبيل النصيح، كما هو شأن الأخلاق، و إنما ينظم بقواعده سلوك الأشخاص بصورة أمرة أو ناهية.

- و من أمثلة القواعد القانونية التي تتخذ صيغة الأمر: القاعدة التي تلزم المشتري بدفع الثمن أو القاعدة التي تلزم المستأجر بدفع أجره مسكنه، و القاعدة التي تأمر من يتسلم على سبيل الوفاء ما ليس مستحقا له برده (راجع المواد 143، 387، 498 من القانون المدني الجزائري).

¹ راجع: حبيب إبراهيم الخليلي المدخل للعلوم القانونية ص 12..

² راجع: علي علي منصور - المدخل للعلوم القانونية و الفقه الإسلامي، مقارنات بين الشريعة و القانون، ط2، بروت، دار الفتح للطباعة و النشر 1971، ص 27 و ما بعدها. و توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 23 و ما بعدها

الفصل التمهيدي: تحديد المفاهيم

- و من أمثلة القواعد التي تتخذ صفة النهي: القواعد التي تنهي عن القتل أو عن السرقة أو عن الرشوة، أو عن الإثراء على حساب الغير بلا سبب. (راجع المواد 254 و ما بعدها و المادة 350 و المادة 126 من قانون العقوبات الجزائري، و المادتان 141 و 397 من القانون المدني الجزائري).

و إذا كانت القواعد القانونية قواعد سلوك اجتماعي كقواعد الدين و الأخلاق، فإنها تختلف عن هذه القواعد اختلافا جوهريا، إذ أنها تهتم أساسا بالسلوك الخارجي للأشخاص و لا تعتد بنواياهم و أفكارهم إلا حيث تقترن بمسلك مادي ظاهر يكشف أو يعبر عنها، فمجرد تفكيرك في قتل إنسان آخر يجعلك مذنبا من وجهة نظر الدين و الأخلاق، بينما لا يتدخل القانون بالتجريم و العقاب إلا حيث تجاوز مرحلة التفكير إلى البدء في تنفيذ هذه الجريمة بعمل مادي ظاهر.

و مع ذلك فيلاحظ أنه إذا كان القانون لا يعاب بالنوايا و المقاصد المجردة فإنه يضعها في الاعتبار حين تقترن بسلوك الأفراد المادي.¹

ب- قواعد القانون قواعد عامة و مجردة.²

و يقصد بالعموم أنها تطبق على جميع الأشخاص، الذين تتوفر فيهم الصفات التي حددتها القاعدة، و على جميع الوقائع التي حددت أوصافها، لا فرق بين شخص و آخر، بمعنى أنها وضعت لتسري في كل حالة تتوفر فيها شروط انطباقها دون تمييز بين فرد و فرد و لا بين واقعة و أخرى، و هي لا توضع لكي تسري على شخص بعينه، و لا على واقعة بذاتها، و لا بد لكل قاعدة قانونية أن تقيم سنة معينة، و أن يتوافر تطبيقها على نحو خاص بالنسبة لطائفة غير متناهية من الأشخاص و الظروف المتماثلة، إذ من مستلزماتها النظام و الاضطراد.

¹ اعتد القانون المدني بالنية على نطاق واسع حين أقر نظرية هامة هي نظرية التعسف فسي استعمال الحق، فاعتبر استعمال الحق تعسفا في حالات مختلفة أهمها استعماله بقصد الإضرار بالغير راجع م 41 من القانون المدني الجزائري. حبيب إبراهيم الخليلى المدخل للعلوم القانونية ص 17.

² راجع: عباس الصراف و جورج حزيون المدخل إلى علم القانون ط2 عمان، دار الثقافة 1991، ص 58.

علي علي منصور المدخل للعلوم القانونية و الفقه الإسلامي ص 27 و ما بعدها.

أما كون القاعدة القانونية مجردة فالمقصود من ذلك أنها تنشئ منذ وجودها مركزا مجردا أي وضعها لا يتعلق بشخص معين أو بواقعة، و لذلك يطبق حكمها على كل شخص أو واقعة تتوافر فيها شروطا دون مراعاة لظروفه أو ظروفها الخاصة.

فالقاعدة القانونية التي حددت سن بلوغ الرشد بتسعة عشرة سنة، مناطها أن أغلب الأفراد يتوافر لهم من النضج العقلي و الخبرة الاجتماعية ما يجعلهم أهلا للتعامل في هذه السن، و هذا لا ينفي أن قلة من الناس تتوافر لهم هذه الخبرة في سن أقل من تسعة عشرة سنة، كما أن هناك قلة من الناس لا تتوافر لها راحة العقل و الخبرة إلا بعد تلك السن، و لو أن الشارع أراد أن يكون الحكم مطابقا للحال الخاصة بكل فرد لأصبح التعامل فوضي، و لتحتّم إثبات رجحان العقل و الخبرة في كل متعاقد على حدة، و لتلافي هذه الصعاب وضع الشارع قاعدة قانونية مجردة: هي أن كل من بلغ تسعة عشرة سنة يصبح أهلا للتعامل.

و خلاصة القول، أن القاعدة القانونية مجردة من حيث تكوينها، و عامة من حيث تطبيقها.

أمثلة من القانون الجزائري:

- 1- قواعد قانون العمل لا يقصد بها صاحب عمل أو عامل بذاته، و إنما تنطبق على كل من تتوافر فيه صفة العامل أو صاحب العمل.
- 2- و من أمثلة القواعد التي تنطبق على الكافة القاعدة التي نصت عليها المادة 28 من القانون المدني الجزائري، إذ قررت أنه " يجب أن يكون لكل شخص لقب و اسم فأكثر... " ¹ و نصت المادة 40 أيضا على أن: " كل شخص بلغ سن الرشد متمتعاً بقواه العقلية و لم يحجر عليه يكون كامل الأهلية لمباشرة حقوقه المدنية " ².

و يترتب على عمومية القواعد القانونية و تجريدها أثران هامان:

1. قابلية القواعد القانونية للتطبيق المتجدد على كل الأشخاص و الوقائع التي تتوافر فيها الشروط المطلوبة، و يستمر تطبيقها مادام معمولاً بهالم تلغ أو تعدل، و تتميز

¹ القانون المدني الجزائري م 28 ص 11.

² المصنف نفسه، ص 40 من 13.

القواعد القانونية بذلك عن الأوامر الفردية التي لا تنطبق إلا على حالات محددة و أشخاص معينين بالذات، و لا تمتد إلى حالات أخرى أو أشخاص آخرين.

2. اقتصارها على تحقيق العدل و قصورها عن تحقيق العدالة. و المقصود بذلك أن قواعد القانون إذ توضع بصورة عامة و مجردة، إنما تواجد النموذج العادي أو الغالب للحالات و الأشخاص، فهي لا تضع في الاعتبار الظروف الخاصة لكل شخص على حدة، و من ثم يمكن أن يترتب على تطبيقها مجافاة للعدالة بالنسبة لبعض الأشخاص الذين يختلفون عن هذا النموذج الغالب، و هذه نتيجة لا مناص منها، فالمشرع يضع القواعد مقدما بصورة عامة و مجردة يراعى فيها تحقيق العدل بالنسبة لهذا النموذج، و لا يسعه تحقيق العدالة بوضع الحل المناسب لكل حالة أو لكل شخص في ضوء ظروفه الخاصة لتعذر الإحاطة مقدما بهذه الظروف.¹

ج- القواعد القانونية قواعد ملزمة أي مقترنة بجزاء.

تعد خاصية الجزاء من أبرز الخصائص التي تميز القاعدة القانونية عن غيرها من القواعد الاجتماعية الأخرى، و هذا الجزاء توقعه السلطة المختصة جبرا على كل من يخالف القاعدة، و لو تركت القاعدة القانونية دون جزاء فلا يوجد ما يجبر الأفراد على الإلتزام بها بالقدر الكافي حتى يتحقق النظام و الإستقرار في المجتمع و هو ما تهدف إليه القاعدة القانونية. و لا يتم الجزاء إلا من طرف السلطة المختصة فقط.²

و بالرغم من ضرورة الجزاء كعنصر جوهري في القاعدة القانونية، فقد شككت أقلية من الفقهاء في ضرورته، و ذلك على أساس أنه يكفي لوجود القاعدة القانونية شعور الأغلبية الكبرى من الناس بأن ما توجبه هذه القاعدة ضروري لنظام المجتمع، غير أن هذا التشكيك لا محل له و لا يجد ما يبرره، و لهذا يسلم معظم الفقهاء بضرورة الجزاء.³

¹ راجع: حبيب إبراهيم الخليلي المدخل للعلوم القانونية ص 21.

² راجع: توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 25.

³ راجع: حسن كبيرة المدخل للعلوم القانونية، ط5 الاسكندرية منشأة المعارف ص 38 و ما بعدها.

خصائص الجزاء:

يتميز الجزاء المقرر في حالة مخالفة القاعدة القانونية بالخصائص الآتية:

1- فهو ذو طابع مادي ملموس، إذ يمس بشخص المخالف أو بماله أو يتمثل في إزالة المخالفة ذاتها، و تتميز قواعد القانون بذلك عن قواعد الأخلاق التي يتمثل الجزاء على مخالفة قواعدهما في تأنيب الضمير أو استهجان المجتمع.

2- و هو جزاء حال يوقع عند مخالفة القاعدة القانونية، خلافا للشريعة التي تقرر جزاء دنيويا و آخر أخرويا، و هي وسيلة أكثر ردها عن الجريمة من القانون الوضعي.

3- و هو جزاء توقعه السلطة العامة التي تملك تنفيذه جبرا على المخالف، لذلك يعتبر الجزاء نوعا من الإجبار العام، إذ تمارسه السلطة العامة المختصة باسم المجتمع و توقعه وفقا لنظام معين و معروف سلفا.

و لا يجوز للأفراد أن يوقعوا الجزاء بأنفسهم إلا في الحالات الاستثنائية التي يكون فيها من المتعذر على السلطة العامة التدخل في الوقت المناسب، فالتقنيات الحديثة تقرر للشخص بالحق في الدفاع عن نفسه أو ماله برد الاعتداء الذي يتعرض له بالقوة، و تعرف هذه الحالة بحالة الدفاع الشرعي و هي تعفي الشخص من المسؤولية الجنائية و المدنية.¹

الصور المختلفة للجزاء.²

يتخذ الجزاء على مخالفة قواعد القانون صوراً متنوعة، فهو يختلف من قاعدة إلى أخرى، و يختلف من حيث طبيعته و من حيث قوته.

1- من حيث طبيعة الجزاء:

فمن حيث طبيعته نراه يختلف بحسب مضمون القاعدة و ما تأمر به، إذ هناك جزاء جنائي، و جزاء مدني، و جزاء إداري.

و تعد الجزاءات المقررة على مخالفة قواعد القانون الجنائي أشد الجزاءات صرامة، فهي تتمثل في عقوبات بدنية تمس جسم المخالف و قد تصل إلى عقوبة الإعدام بالنسبة

¹ راجع: علي منصور المدخل للعلوم القانونية و الفقه الإسلامي ص 30 و ما بعدها.

و عباس الصراف و جورج حزيون المدخل إلى علم القانون ص 14 و ما بعدها.

² راجع: حبيب إبراهيم الخليلي المدخل للعلوم القانونية ص 25، 26

و توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 26، 27

للجرائم الخطيرة، أو تكون العقوبة هي السجن المؤبد أو المؤقت أو الحبس، وقد تمس العقوبة المخالف، في ماله فقط فيحكم عليه بغرامة مالية، أو بالمصادرة، و تتم بحكم يصدر من القضاء الجنائي بموجبه تؤول إلى الدولة ملكية الأشياء التي استخدمت في تنفيذ جريمة ما أو كانت معدة لاستخدامها أو الأشياء التي نتجت عن ارتكاب الجريمة.

أما الجزاء المدني، فإنه يتخذ صوراً مختلفة، فقد يكون الجزاء مثلاً إجبار المدين على التنفيذ، وقد يكون التنفيذ عيناً، أي بعين ما التزم به المدين، وقد يكون التنفيذ بمقابل أي عن طريق التعويض.

وقد يكون الجزاء المدني في صورة أخرى كما في حالة مخالفة القواعد التي تبين شروط العقد، إذ الجزاء في هذه الحالة هو اعتبار العقد باطلاً أو قابلاً للإبطال بحسب الأحوال.

وفي نطاق القانون الإداري تنتوع الجزاءات أيضاً، ففي مجال العقود الإدارية نجد محلاً لجزاء البطلان و التعويض و الغرامات، و في مجال الوظيفة العامة تدرج الجزاءات التأديبية في صرامتها بحسب جسامة الخطأ الذي يرتكبه الموظف فتصل في الحالات الخطيرة إلى فصل الموظف من وظيفته.

2- من حيث قوة الجزاء:

و يختلف الجزاء كذلك من حيث قوته، و ذلك لأن القواعد القانونية تختلف من حيث أهميتها و صلتها بكيان المجتمع، فالقاعدة التي تحرم القتل مثلاً تعتبر أكثر خطورة من القاعدة التي تحرم السير بالعربة على يسار الطريق، و لهذا اختلف الجزاء في الحالتين، إذ قد يكون الإعدام في الحالة الأولى، بينما هو في الحالة الثانية لا يتعدى الغرامة.

المطلب الثاني: مفهوم التفسير.

الفرع الأول: مفهوم التفسير في الاصطلاح الشرعي.

البند الأول: التعريف اللغوي

فسر الفسر: البيان، فسر الشيء يفسره بالكسر و يفسره بالضم، فسرا و فسره: أبانسه و التفسير مثله.

الفسر: كشف المغطي، و التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل و استفسرته كذا: أي سألته أن يفسره لي.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي.

أما في الاصطلاح: فهو علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن و مدلولاتها، و أحكامها الإفرادية و التركيبية و معانيها التركيبية.²

و اختلف العلماء هل التفسير و التأويل بمعنى واحد، أم يختلفان؟ فذهب أهل اللغة إلى أنهما بمعنى واحد، و هذا قول جمهور المفسرين المتقدمين.

و ذهب أهل الفقه إلى إختلافهما. فقالوا: التفسير إخراج الشيء من مقام الخفاء إلى مقام التجلي، و التأويل: نقل الكلام عن وضعه فيما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك: آل الشيء إلى كذا أي صار إليه.³

¹ ابن منظور لسان العرب ج5 ص3412.

² أبو البقاء الكفوي الكليات ص260.

³ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي زاد المسير في علم التفسير، ط1، دمشق المكتب الإسلامي للطباعة و النشر

الفرع الثاني: التفسير في القانون الوضعي.

لما كانت القاعدة القانونية عامة فإن تطبيقها على الحالات الخاصة، كثيرا ما تعترضه صعوبات، إذ ينبغي الوقوف على معناها الحقيقي، و نطاقها الدقيق حتى يعرف ما إذا كان من الممكن تطبيقها في شأن الحالات الخاصة و يتم ذلك عن طريق التفسير.

البند الأول: تعريف التفسير

و التفسير كما عرفه الدكتور عباس الصراف: " عبارة عن العملية التي يمكن بمقتضاها استنباط نية المشرع و غاياته و أهدافه من النصوص التي يضعها و إيضاح ما غمض من حكم ورد في نصوص التشريع، و معرفة ما قد يشوب هذا النص من قصور، و كيفية حل التناقض الذي ربما يكون قد حدث فيما بين نصوص التشريع، كما يشتمل التفسير على إصلاح غلط مادي يكون قد وقع في هذه النصوص "¹.

و يلاحظ أن التعريف يجب أن يكون موجزا في كلماته شاملا لجميع عناصره، مانعا من دخول محترزات فيه، و هذا أمر مفقود في ما ذكره الدكتور عباس الصراف.

و التعريف المختار هو ما ذكره الدكتور عبد المنعم فرج الصده بقوله: " هو التعرف من ألفاظ النص أو فحواه على حقيقة الحكم الذي تتضمنه القاعدة القانونية "².

و مجال التفسير هو القانون المكتوب، و يكون بصفة خاصة بالنسبة للقواعد القانونية التي تستمد مصدرها من التشريع.

أما القواعد العرفية فإنها لا ترد في ألفاظ محددة، فإذا أريد تطبيقها، و يجب لذلك تقصي وجودها.³

¹ عباس الصراف و جورج حزيون، المدخل إلى علم القانون ص 58.

حقيقة يليق هذا التفسير بالنصوص القانونية الوضعية التي يعترتها القصور و الغلط.

² عبد المنعم فرج الصده أصول القانون، بيروت، دار النهضة العربية ص 273، و يلاحظ هنا اختلاف الفقهاء كما أشار إليه د. صبري السعدي - في كتابه " تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية " - وهران - ديوان المطبوعات الجامعية 1984، ص 21 و ما بعدها، و لقد حصر خلافهم في أربع اتجاهات: أ- اقتصر التفسير على التشريع. ب- التفسير يمتد إلى غير التشريع. ج- البحث عن هدف القاعدة. د- البحث عن المعنى لتطبيق القاعدة.

³ توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 391 و عبد المنعم فرج الصده المدخل إلى علم القانون ص 273،

البند الثاني: المذاهب المختلفة في التفسير.

الوقوف على نية المشرع و إرادته التي عبر عنها في النص التشريعي هي الغرض الذي يسعى كل من الفقيه و القاضي إليه.

و لكن الخلاف يثور عندما يراد تحديد المقصود بإرادة المشرع و نيته، و لهذا تعددت الآراء بشأن النية التي يجب البحث عنها من واقع النص مما أدى إلى اختلاف وجهات النظر في التفسير.

و يمكننا تمييز ثلاثة مدارس و هي: مدرسة الشرح على المتون، المدرسة التاريخية و المدرسة العلمية.

أولاً: مدرسة الشرح على المتون أو مدرسة التزام النص.

L'école de l'exégèse

يمثل القرن التاسع عشر ميلادي عصر الشراح الكبار للقانون الفرنسي، ذلك أن صدور مجموعة نابليون قد حوى في نظرهم جميع النصوص التشريعية للمسائل الواقعية، التي يتعرض لها المجتمع الفرنسي، خاصة و أنه لم ينشأ تشريعات جديدة، مما اقتصر دور الفقهاء على شرح القانون و على تفسير نصوصه، متنا متنا كما هو شأن مفسري الكتب الدينية، آخذين بعين الاعتبار النص و نية المشرع لوضع حلول لوقائع غير منصوص عليها.

و لقد مرّ فقه هذه المدرسة بثلاثة مراحل.¹

المرحلة الأولى: و هي مرحلة التكوين 1804 - 1830 م.

في هاته المرحلة جدد الفقيه Merlin de douai كتاب التشريعات لمؤلفه Guyot، و الذي نشر في نهاية النظام القانوني القديم، و لقد كان Merlin محيطاً بالقانون القديم لممارسته له، و بالقانون الجديد لمشاركته في تأسيسه.

¹ راجع محمد صبري السعدي ص 141 و ما بعدها.

- Jean Car Bonnier droit civil p p. 118, 121.

- Georges Ripert et Jean Boulanger – Traité de droit civil d'après le traité de Plamioi - TI – Paris – Librairie générale de droit et de jurisprudence – 1956 – p. 160.

و من الفقهاء أيضا الذين اقترنت المدرسة بهم في مرحلة التكوين:

Delvincourt – Proudhon – Toullier

المرحلة الثانية: 1830 – 1880 و هي مرحلة الازدهار.

و فيها أصبح فقه هذه المدرسة يتميز بخواصه الأساسية، و اشتهرت بأساتذة القانون في فرنسا و بلجيكا الذين تبعوا مؤسسي المدرسة في اعتناق مذهبها. و منهم الفقهاء: Marcadé، Demolombe، Aubry.

المرحلة الثالثة: و هي مرحلة الانهيار 1880 – 1900.

و قد بدأ تجرد فقه هذه المدرسة بعد تمامه و ازدهاره، فأقتصر في نهاية عدها على الفقيه Baudry Lacantinerie الذي يرجع إليه الفضل في إطالة عمرها، و قد أخذ على هذه المدرسة فساد الأسس الذي تقوم عليه في تصور القانون، كما أخذ عليها أيضا مغالاتها في الأخذ بما يسمى بالقصد المفترض عند تعذر الكشف عن قصد المشرع الحقيقي، كما أن هذه المدرسة لا تهتم سوى بقصد المشرع عند وضع النص، دون أدنى اعتداد بالظروف الاجتماعية و الاقتصادية السائدة عند تطبيق النص محل التفسير مما قد يؤدي إلى الإخلال بالعدالة التي هي جوهر القانون و غايته.¹

ثانيا: المدرسة التاريخية في التفسير

L'école de l'interprétation historique

ظهرت المدرسة التاريخية أو الاجتماعية في ألمانيا، و يقوم مذهبها في التفسير على أساس نظرتها إلى أصل القانون، فهي ترى أن القانون ليس من صنع إرادة واعية و مدبرة، و إنما هو خلق البيئة و ثمرة التطور. حيث ينشأ القانون في المجتمع نتيجة تفاعل عوامل مختلفة و يتطور بتطور الظروف الاجتماعية. و من ثم فإن القواعد التي يضعها الشارع تنفصل عن إرادة واضعيها، فتتصل بالحياة الاجتماعية و تتفاعل معها، و بناء على ذلك لا ينبغي أن تفسر النصوص التشريعية وفقا لإرادة الشارع الحقيقية أو المفترضة وقت وضعها، بل يجب أن تفسر وفقا لإرادته المحتملة، و هي الإرادة التي كان يتجه إليها

¹ أنيل إبراهيم سعد و محمد حسين منصور، القانون، بيروت: دار النهضة العربية، 1995 ص 102.

الشارع لو أنه وجد في الظروف القائمة وقت التفسير، و على هذا النحو يتحقق للتشريع من المرونة ما يجعله قابلاً للتطور لمواجهة الظروف الاجتماعية المتغيرة.

و لكن الأخذ بهذه النظرية يفتح المجال للتحكم، فيستطيع المفسر أن يعدل في التشريع تحت ستار التفسير و بحجة أن ما يقول به هو الإرادة التي كان من المحتمل أن يقول بها المشرع لو أنه وضع النص في الظروف الجديدة التي يتم فيها التفسير.

و بذلك لا يكون للتشريع أية قيمة في ذاته، و لن يكون له إلا المعنى الذي يريده المفسر، و هذا يؤدي إلى عدم الاستقرار، إذ لا يعرف لتفسير القانون و تطبيقه قاعدة ثابتة.¹

ثالثاً: المدرسة العلمية.

L'école scientifique

زعيم المدرسة العلمية أو مدرسة البحث العلمي الحر هو الفقيه الفرنسي Gény²، و قد جاءت هذه المدرسة تعارض كلاً من المذهبين السابقين (مدرسة التزام النص و المدرسة التاريخية) في إطلاقهما، فهي ترى أن التفسير يجب أن يتجه إلى التعرف على إرادة الشارع الحقيقية وقت وضع النص، و ذلك على اعتبار أن التشريع عمل قامت به إرادة واعية تهدف إلى تحقيق غاية معينة، فإذا لم توجد إرادة حقيقية للشارع في خصوص مسألة معينة نظراً إلى عدم وجود نص يتناول هذه المسألة، و يجب أن يلتزم المفسر القاعدة التي ينشدها في المصادر الرسمية الأخرى. فإذا لم يجد المفسر قاعدة في هذه المصادر سلك كما يقول جيني سبيل البحث العلمي الحر، و يقصد به الرجوع إلى المصادر المادية للقانون بما تشتمل عليه من حقائق طبيعية³

¹ راجع عبد المنعم فرج الصده ص 279، 280 و توفيق حسن فرج ص 403.

² فرانسوا جيني (François Gény) فقيه فرنسي ولد سنة 1861 م و توفي سنة 1959 م. و هو متخصص في فلسفة القانون.

Petit Larousse illustré 1989. p. 1287

³ الحقيقة الطبيعية: * تشمل جميع ما يحيط بالإنسان من ظروف سواء كانت طبيعية كالمناخ و نوع الأرض التي يعيش عليها أو الظروف و الأحوال المعنوية للإنسان (الحالة النفسية، الاقتصادية، الاجتماعية...) و هذه الحقائق هي مادة القانون الأولى و جوهره. فالمناخ مثلاً له أثر في تحديد سن الزواج، ففي المناطق الحارة يكون النضج الجنسي مبكراً بخلاف المناطق الباردة * محمد حسري "المعروف" ص 193.

و تاريخية¹ و عقلية² و مثالية³ كي يستلهم منها الحل الذي يطبق على تلك المسألة.⁴

¹ الحقيقة التاريخية: تشمل التطورات التي مرت فيها مختلف النظم القانونية. مثال ذلك نظام الملكية فقد كانت مشتركة في الزمن القديم ثم ظهرت الملكية الفردية، و اتسع نطاقها حتى شملت الأرض و العقار، و كانت ملكية المنقول أقل أهمية، و هذا يفسر لنا العناية الكبيرة في تنظيم الملكية العقارية في العصر الحاضر عنها في المنقولات". المرجع السابق ص 184.

² الحقيقة العقلية: " هي القواعد التي يمكن أن يستخلصها العقل من الحقائق الطبيعية، و الحقائق التاريخية، على أن يقوم العقل بصقلها ثم يخرجها بما يتفق و الغاية التي وجد القانون من أجلها". المرجع السابق ص 185

³ الحقيقة المثالية: " ما هي إلا تعبير عن آمال الجماعة تحاول تحقيقها على أساس أنها مثل عليها للنهوض بالنظام القانوني ليصل إلى درجة الكمال، و مثال ذلك في الزواج، فالمثل الأعلى لبعض البلاد هو عدم تعدد الزوجات، و يختلف الأمر في بلاد أخرى". المرجع السابق ص 186.

⁴ عبد المنعم فرج الصده ص 280، 281، توفيق حسن فرج ص 404.

الفصل الأول: لمنهج النصي

و تناولت فيه المباحث الآتية:

- ❖ المبحث الأول: القرآن الكريم.
- ❖ المبحث الثاني: السنة النبوية.
- ❖ المبحث الثالث: الإجماع.
- ❖ المبحث الرابع: مصادر التفسير في القانون.
- ❖ المبحث الخامس: قواعد الترجيح بين النصوص عند ابن حزم.
- ❖ المبحث السادس: مقارنة مدرسة إلتزام النص مع منهج ابن حزم في التعامل مع النص الشرعي.

المبحث الأول: القرآن الكريم

المطلب الأول: تعريف القرآن الكريم

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي

البند الأول: التعريف اللغوي

عرفه صاحب القاموس المحيط بقوله: القرآن: التنزيل، قرأه قراءة و قرأنا، فهو قارئ تلاه، و قاراه مقاراة دارسه، و تقرأ تفقه، و قرأ عليه السلام، أبلغه".¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح: فهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا.²

الفرع الثاني: تعريف ابن حزم للقرآن الكريم:

من البديهي أن ابن حزم بحكم كونه ظاهريا، لن يتجاوز الحدود المسنونة عند الظاهرية فيما يتعلق بمصادر التشريع، و هو ما أكده فعلا بقوله: " لا يحل لأحد أن يفتي و لا أن يقضي و لا أن يعمل في الدين إلا بنص قرآن أو نص حكم صحيح عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - أو إجماع متيقن من أولي أمر منا لا خلاف فيه من أحد منهم، و صح أن من نفى شيئا أو أوجبه فإنه لا يقبل منه إلا ببرهان"³

و لقد تناول ابن حزم في مباحثه المتعلقة بالقرآن العظيم مسألتين " النسخ " و " المتشابه " لأنهما يتعلقان بعمل الفقيه الأصولي - دون أن يتعرض إلى مباحث أخرى يوردها بعض علماء الأصول ككون القرآن كله عربيا " و مسألة " كون الحشو و هو ما لا معنى له أو زائدا " موجودا في القرآن و ما شابه هذا، من كل ما لا ثمرة فقهية له، باعتبار عمل الفقيه المجتهد و خصوصيته و غرضه - و هذا أمر يحسب لابن حزم، و يعد من

¹ الفيروز آباتي، القاموس المحيط، ط 2، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1952 ج 1 ص 25.

² الغزالي، المستصفى في علم الأصول ص 81.

³ ابن حزم، تنبيه في أصول الفقه الظاهري، ت: محمد صبحي حسن حلاق، ط 1، بيروت، دار ابن حزم، 1993، ص 22.

خصائصه الدالة على استقلاله الفكري، و إبراكه الأشياء على وجوها التي ينبغي أن تكون عليها في حقيقة الأمر.¹

و لقد عرف ابن حزم القرآن الكريم من ناحيتين عقائدية و أصولية²

للتعريف الأول:

" و هو المكتوب في المصاحف و المسموع من القارئ و المحفوظ في الصدور، و الذي نزل به جبريل على قلب محمد - صلى الله عليه و سلم - كل ذلك كتاب الله تعالى، و كلامه القرآن حقيقة لا مجازا"³.

من قال في شيء أنه ليس هو القرآن و لا هو كلام الله تعالى فقد كفر لخلافه الله تعالى و رسوله - صلى الله عليه و سلم - و إجماع أهل الإسلام.

التعريف الثاني:

هو عهد الله إلينا و الذي ألزمتنا الإقرار به و العمل بما فيه، و صح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف المشهور في الآفاق كلها.⁴

تحليل التعريف:

مذهب ابن حزم أن القرآن و كلام الله تعالى لفظ مشترك، و يعبر به عن خمسة أشياء:

1- يسمى الصوت المسموع الملفوظ به قرآنا، و هو كلام الله تعالى على الحقيقة، و برهان ذلك قول الله - عز و جل -:- " و إن أحد من المشركين استنارك فأجره حتى يسبح كلام الله"⁵

و قوله تعالى أيضا: " و قد كان فريق منهم يسعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه و هم

¹ راجع: أبو الطيب مولود السريري مصادر التشريع الإسلامي، و طرق استثمارها عند ابن حزم ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م. ص 35، 36.

² يختلف تعريف القرآن الكريم عند كل من الأصولي و المتكلم، لأن بحث الأصولي عن اللفظ لكونه المستدل به على الأحكام الشرعية، بخلاف أصول الدين، فإن البحث فيها عن العقائد التي من جملتها الكلام بمعنى الصفة النفسية.

³ ابن حزم الدرّة فيما يجب اعتقاده ت: أحمد بن ناصر الحمد، ط1، القاهرة مطبعة المدني، 1988، ص 218، 219.

⁴ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج1 ص 95.

⁵ سورة النور آية 24.

يعلمون" ¹ فصح أن المسموع و هو الصوت الملفوظ به هو القرآن حقيقة، و هو كلام الله تعالى.

2- يسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآنا و كلام الله تعالى على الحقيقة.

3- و يسمى المصحف كله قرآنا و كلام الله، و برهان ذلك قول الله تعالى: " إنه لقرآن كريم

في كتاب مكنون لا يمس إلا الظنون " ².

4- و يسمى المستقر في الصدور قرآنا، و هو كلام الله تعالى - لقوله تعالى: " بل هو آيات

بينات في صدور الذين أوتوا العلم " ³.

5- و أما علم الله تعالى فلم يزل، و هو كلام الله تعالى، و هو القرآن، و هو غير مخلوق ⁴.

و ليس هو غير الله تعالى أصلا، برهان ذلك قول الله عز و جل: " و عمّت كلمة ربك صدقا

و عدلا لا مهل لكلماته " ⁵.

فهذه خمسة معاني يعبر عن كل معنى فيها بأنه قرآن و بأنه كلام الله تعالى، و يخبر

عن كل واحد منها أخبارا صحيحة بأنه قرآن، و بأنه كلام الله تعالى بنص القرآن و السنة

الذين أجمع عليهما جميع الأمة ⁶.

¹ سورة البقرة آية 75.

² سورة الواقعة آية 78، 73.

³ سورة العنكبوت آية 49.

⁴ خالف ابن حزم داود الظاهري في مسألة خلق القرآن، حيث ذهب هذا الأخير إلى أن القرآن مخلوق، راجع ابن حجر لسان الميزان ج2 ص 422 إلى 424، و السمعاني الأنساب ج4 ص 99، 100.

⁵ سورة الأنعام آية 115.

⁶ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل وضع حواشيه أحمد شمس الدين ط1 بيروت دار الكتب العلمية 1996

ج2 ص 100.

المطلب الثاني: - المحكم و المتشابه -

الفرع الأول: تعريف المحكم و المتشابه

البند الأول: التعريف اللغوي

المحكم: مأخوذ من قولك: أحكمت الشيء، فاستحكم، صار محكما، و احتكم الأمر، فاستحكم وثق، و بناء محكم أي متقن مأمون الإنتقاد.¹

المتشابه: مأخوذ من قولك: شابهه و أشبهه مائله، و تشابها و اشتبها أشبه كل منهما الآخر حتى التبسا.²

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

في القرآن الكريم محكم و متشابه، كما قال تعالى: " من آيات محكمات هن أم الكتاب

و آخر متشابهات "³ و قد يوصف جميع القرآن بأنه متشابه بمعنى أنه متماثل في الدلالة

و الإعجاز، قال الله تعالى: " كتابا متشابها مثاني "⁴.

و قد يوصف بأنه محكم بمعنى أنه أحكم على وجه لا يقع فيه تفاوت، قال تعالى:

" كتاب أحكمت آياته "⁵.

و المحكم إما بمعنى المتقن كقوله أحكمت آياته " و القرآن كله محكم بهذا المعنى،

و إما في مقابلة المتشابه كقوله تعالى: " من آيات محكمات ".

و اختلف فيه بهذا المعنى على أقوال عديدة مؤيدة ببراهين أو عارية منها⁶.

¹ راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج 2 ص 953.

الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الإيباري، مصر دار الكتاب العربي، 2002 ص 165.

² الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 4 ص 288.

³ سورة آل عمران آية 7.

⁴ سورة الزمر آية 23.

⁵ سورة هود آية 1

⁶ راجع:

- ابن قدامة، روضة الناظر و جنة المناظر، ط1، الجزائر، الدار السلفية، 1991 ص 66.

- نعري، السنن في علم الأصول، ط1، بيروت دار الكتب العلمية، 1993 ص 85.

أحدها: ما خلص لفظه من الاشتراك و لم يشتبّه بغيره، و عكسه المتشابه.
الثاني: أن المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهها واحدا، و المتشابه ما احتّمل
أوجهها.
الثالث: أن المحكم ما توعد به الفساق، و المتشابه ما أخفى عقابه، و قد حرّمه كالكذبة
و النظرة.

الفرع الثاني: تعريف ابن حزم للمحكم و المتشابه:

اعتمد ابن حزم في تحديده لمفهوم المحكم و المتشابه على مقدمات ثلاث:
- المقدمة الأولى:

حضّ تعالى على تدبر القرآن، و أوجب التفقه فيه، لقوله تعالى: " **ألا يتتبعون القرآن**"¹،
و قوله تعالى أيضا: " **فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين**"².

- المقدمة الثانية:

نهى تعالى عن إتباع المتشابه من القرآن، لقوله سبحانه: " **هو الذي أنزل عليك الكتاب
منه آيات محكمات هن أم الكتاب، و آخر متشابهات، فلما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله، و ما يعلم تأويله إلا الله، و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا،
و ما يذكر إلا أولوا الألباب**"³

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البديري، ط2، بيروت مؤسسة الكتب
الثقافية، 1993 ص 64، 65.

- الزركشي، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكبتي، 1994، ج2، ص 188.

¹ سورة محمد آية 24.

² سورة التوبة آية 122.

³ سورة آل عمران آية 7.

عن النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه و سلم - يقول: " إن

احلال بين، وإن احرام بين، وبينهما مشبهات لا يعلسن كثر من الناس، فمن اتقى الشبهات

استمرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في احرام، كالراعي يرعى حول احسى يوشك أن

يرعى فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه"¹. أخبر النبي - صلى الله عليه وسلم

- بأن المشبهات التي بين الحرام و الحلال لا يعلمها كثير من الناس، فكان ذلك فضلا لمن علمها.

- فالنتيجة إذن:

أن الذي نهى عز و جل عن تتبعه، هو غير الذي أمر بتتبعه و تدبره و التفقه فيه،

و أن المشتبه الذي غبط - عليه السلام - عالمه هو غير المتشابه الذي حذر من تتبعه، إذ

لا يجوز أن يكلفنا تعالى طلب شيء و ينهانا عن طلبه في وقت واحد.²

إذن هذه هي القاعدة العامة التي سيعتمد عليها ابن حزم لتحديد المقصود بالمحكم

و المتشابه في الآية الكريمة: " منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات "

ثم سلك ابن حزم مسلك الاستقراء، فنتبع أوامر الله تعالى و آياته، و اختبر كل نوع

من أنواع الآيات الكريمة، فما وجده في موضوع مطلوب اعتبره محكما، حتى يمكن

الخطاب بمضمونه من تكليف بأمر أو نهى، و عظة و اعتبار، و ما لم يجد في موضوعه

أمرا أو نهيا و كان غير واضح المعنى هو الذي اعتبره متشابهاً.

¹ ابن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رقم كتبه و أبوابه محمد فؤاد عبد الباقي بيروت دار المعرفة.

كتاب البيوع باب الحلال بين و الحرام بين و بينهما مشبهات ج4 ص 290.

النووي صحيح مسلم بشرح النووي تحقيق عصام الصبابطي و آخرون ط1 القاهرة دار الحديث 1994.

كتاب المساقاة باب أخذ الحلال و ترك الشبهات ج6 ص 31.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 122 و ما بعدها.

و انتهى به الاستقراء إلى أن المتشابه محصور في فواتح السور و ما ورد من عبارات القسم.¹ قال رحمه الله تعالى: " و المتشابه من القرآن الذي لا يعلم تأويله إلا الله وحده لا شريك له، لا يحل لأحد طلب تأويله و معناه.

فليس فيه إلا إيمان به، و هو الحروف المقطعة في أوائل السور و الأقسام فقط، و ما عدا ذلك فمحكم كله يفترض تدبره و العمل به إلا ما نسخ أو لم نؤمر نحن به "²

الأمير عبد القادر للعالم الإسلامي

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 223، 224.

² ابن حزم جامع المجلي ص 86، 87 و الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 48.

المطلب الثالث: النسخ:

الفرع الأول: تعريف النسخ:

البند الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي:

1- التعريف اللغوي:

نسخه: أزاله و أبطله، و أقام شيئاً مقامه، و الشيء نسخه، و المنقول منه النسخة بالضم.

و تناسخ الأزمنة تداولها، أو انقراض قرن بعد قرن آخر.¹

2- التعريف الاصطلاحي:

أما في الاصطلاح: فهو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.²

البند الثاني: النسخ عند ابن حزم:

1- أورد ابن حزم - رحمه الله تعالى - للنسخ في معناه الاصطلاحي ثلاثة معان و هي: الانتهاء، و الرفع، و الانقضاء.

قال رحمه الله تعالى:

1- "النسخ بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر"³

2- "النسخ... و هو رفع الحكم"⁴

3- النسخ ورود أمر بخلاف أمر كان قبله ينقضي به الأمر الأول"⁵

و يلاحظ أن المعنى الاصطلاحي الذي أورده ابن حزم ينحصر في دائرة واحدة، و هي دائرة الحكم الشرعي، و هو الذي يتعلق بالمكلف.

¹ الفيروز آبادي القاموس المحيط ج1 ص 281.

² ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 69.

³ ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام ج4 ص 59.

⁴ ابن حزم، المصدر نفسه ج4 ص 65.

⁵ ابن حزم، المصدر نفسه ج4 ص 44.

و يستنتج من ذلك ما يلي:

- 1- أن الأخبار لا تنسخ، لأنها إذا نسخت صارت كذبا و هذا محال في حق المشرع.¹
- 2- الفضائل لا تنسخ لأنها من نعم الله علينا.
- 3- لا يجوز النسخ في الوعد و الوعيد، لأنه يكون إخلافا و كذبا و هذا محال في حقه تبارك و تعالى.

الإمام الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ قال ابن حزم: "الكلام كله ينقسم أربعة أقسام: أمر و رغبة و خبر و استفهام، فالاستفهام و الخبر و الرغبة لا يصح فيها نسخ، و إنما يسمى الرجوع عن الخبر و عن الاستفهام استنكافا، فكل ذلك منفي عن الله عز و جل. لأن الرجوع عنهما إنما هو تكذيب للخبر المرجوع عنه... و أما الرجوع عن الرغبة فإنما يسمى استقالة أو تنزها عما انحط إليه قبل ذلك... فتى الرجوع عن الأمر باحداث أمر غيره فيسمى نسخا" الأحكام ج4 ص 71، 72.

الفرع الثاني: أنواع النسخ عند ابن حزم

أولاً: نسخ القرآن بالسنة، و السنة بالقرآن:

مذهب ابن حزم - رحمه الله تعالى - أن القرآن مبين للسنة، و السنة مبينة للقرآن، و النسخ بيان، فيكون القرآن ناسخاً للسنة، و السنة ناسخة للقرآن.

كما أن قوله تعالى: " وما ينطق عن الهوى. إن هو إلا وحي يوحى " ¹ دليل على أن كلامه -

صلى الله عليه و سلم - وحي من عند الله تعالى، و القرآن وحي، فنسخ الوحي بالوحي جائز لأن كل ذلك سواء في أنه وحي.

و السنة من خلال المنظور الحزمي وحدة متكاملة، فالنسخ بها يشمل جميع أنواعها.

قال رحمه الله تعالى: " و سواء عندنا السنة المنقولة بالتواتر و السنة المنقولة بأخبار الأحاد، كل ذلك ينسخ بعضه بعضاً، و ينسخ الآيات من القرآن و ينسخه الآيات من القرآن " ².

ثانياً: نسخ القرآن بالسنة:

فقوله - صلى الله عليه و سلم - : " خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لمن سبيلاً، البكر

بالبكر جلد مائة و تغريب سنة، و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم " ³ ناسخاً لقوله تعالى:

" فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لمن سبيلاً " ⁴.

و يستبعد ابن حزم الاعتراض الذي مفاده، أنه ما نسخ الحبس إلا آية حد الزنا. لأن

هذا الحديث يوجب بنصه أنه قبل نزول آية الجلد لأنه بيان السبيل التي ذكر الله تعالى...

و أيضاً فإن في الحديث التغريب و الرجم و ليس ذلك في الآية فالحديث هو الناسخ على

الحقيقة. ⁵

¹ سورة النجم آية 3 و 4.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 107 و 115.

³ صحيح مسلم كتاب الحدود باب حد الزنا ج6 ص 204.

⁴ سورة النساء آية 15.

⁵ المصدر نفسه ج4 ص 111.

ثالثًا: نسخ السنة بالقرآن:

من ذلك صلحه - عليه السلام - أهل الحديبية إلى المدة التي كانت ثم نسخ الله تعالى ذلك في سورة براءة.

فلم يجز لنا صلح مشرك إلا على الإسلام فقط، حاشا أهل الكتاب فإنه تعالى أجاز صلحهم على أداء الجزية مع الصغار، و أبطل تعالى تلك الشروط كلها و تلك المدة كلها.¹

رابعًا: النسخ بالإجماع:

أجاز ابن حزم نسخ النص بالإجماع التوقيفي الذي مرجعه إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال رحمه الله تعالى: " النسخ بالإجماع المنقول عن النبي - صلى الله عليه وسلم - جائز لأن الإجماع أصله التوقيف من النبي - صلى الله عليه وسلم - إما بنص قرآن أو برهان قائم من أي مجموعة منه، أو بنص سنة أو برهان قائم منها كذلك، أو بفعل منه عليه السلام، أو بإقرار منه عليه السلام لشيء علمه. فإذا كان الإجماع كذلك فالنسخ به جائز."²

و ظاهر من كلام ابن حزم أن سند الإجماع هو الناسخ على الحقيقة و ليس الإجماع ذاته، فالنتيجة إذن أنه لا يقع النسخ بالإجماع.

¹ ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام ج4 ص 114.

² المصدر نفسه ج4 ص 120.

المطلب الرابع: البيان:

الفرع الأول: تعريف البيان:

البند الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي:

1- التعريف اللغوي:

البيان: ما بين به الشيء من الدلالة و غيرها، و بان الشيء بيانا: اتضح فهو بين... و أبنته أنا أي أوضحتها، و استبان الشيء: ظهر، و استبنته أنا: عرفته. و التبيين الإيضاح، و التبيين أيضا: الوضوح. و البيان: الفصاحة و اللسن، و كلام بين فصيح، و البيان: الإفصاح مع نكاه.¹

2- التعريف الاصطلاحي:

و أما في الاصطلاح: فيطلق: على الدال على المراد بخطاب ثم يستقل بإفادته، و يطلق و يراد به الدليل على المراد، و يطلق على فعل المبين. و لأجل إطلاقه على المعاني الثلاثة، اختلفوا في تفسيره بالنظر إليها.²

البند الثاني: البيان عند ابن حزم:

تناول ابن حزم - رحمه الله - مفهوم البيان من خلال ثنائية (الشرع و العقل) و التعريف الذي أورده مشترك بينهما. قال في تعريفه: " البيان: كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه. الإبانة و التبيين: فعل المبين.

و هو إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة، و قد يسمى أيضا على المجاز ما فهم منه الحق".³

¹ راجع، ابن منظور لسان العرب ج 1 ص 406 و 407.

الفيروزبادي القاموس المحيط ج 4 ص 206.

الأنصاري، الحدود الأنثقة و التعريفات الدقيقة، ت: مازن المبارك، ط1، بيروت دار الفكر، 1991م ص 69.

² راجع: الزركشي البحر المحيط ج 5 ص 88.

ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 184.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 40، 41.

فالموجودات تحمل في ذاتها إمكانية الوقوف على حقيقتها لمن اجتهد في طلب ماهيتها.

و الحكم نفسه ينطبق على بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بالمحكم دون المتشابه الذي نهينا عن طلب معناه.

و البيان من خلال المنظور الحزمي موقوف على المولى عز و جل و على نبيه - صلى الله عليه و سلم - . قال رحمه الله تعالى: " و حق البيان موقوف على كلامه تعالى، و كلام نبيه - صلى الله عليه و سلم - فقط".¹

الفرع الثاني: أنواع البيان عند ابن حزم

البند الأول: بيان الشرع

ينحصر الاجتهاد في بيان الحكم الشرعي في دائرة أبعاد ثلاثة:²
النص و اللغة و ضرورة العقل أو ما يسمى ببديهيات العقل.

أ- البيان بالنص:

ذكر ابن حزم أن بيان القرآن على أربع مراتب:

المرتبة الأولى:

القرآن بين بذاته كالقصص القرآنية.

المرتبة الثانية:

القرآن بيانه من القرآن فقد ذكر تعالى الطلاق مجملا ثم فسره في سورة الطلاق

و بينه.

المرتبة الثالثة:

القرآن بيانه من السنة: بتفسير كلفيته و كميته دون أن يخرج من اللفظ شيء يقتضيه

في اللغة كالزكاة و الصلاة، و كذلك ما فسر عليه السلام من صفات النكاح و الحج.

¹ المصدر السابق ج 1 ص 101.

² قال رحمه الله تعالى: " و لا يجوز أن يفسر كلام الله تعالى إلا بكلامه أو بكلام رسوله - صلى الله عليه و سلم - أو بلغه لعرب لمي أخبر الله تعالى أنه أنزل بها القرآن " المحلى ج 8 ص 288.

من ذلك بيانه - صلى الله عليه و سلم - لقوله تعالى: " فطلقوهن لعدتهن " ¹، فعن ابن

عمر قال: " طلقت امرأتي على عهد رسول الله - صلى الله عليه و سلم - وهي حائض، فذكر

وتلك عصر لرسول الله - صلى الله عليه و سلم - فقال: مره فليمر اجتمعا ثم ليدهما حتى تطهر ثم

تحيض حيضة أخرى فإذا طهرت فليطلقها قبل أن يجامعا أو يمسكها، فإنها العدة التي أمر الله أن تطلق

لها النساء " ² فكان هذا بيانا لا يحل خلافه. ³

المرتبة الرابعة:

القرآن بيانه من الإجماع، كما في قوله تعالى: " خذوا زينتكم عند كل مسجد " ⁴ فاتفق

على أنه ستر العورة. ⁵

- بيان الحديث:

أما بيان الحديث فهو على ثلاثة مراتب:

المرتبة الأولى:

القرآن مبين للحديث، كقوله - صلى الله عليه و سلم -: " وأهل بيتي أذكركم الله في أهل

بيتي " ⁶، فقوله تعالى: " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن " إلى قوله تعالى: " إنما يريد

الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا " ⁷.

¹ سورة الطلاق آية 1.

² صحيح مسلم كتاب الطلاق باب تحريم طلاق الحائض بغير رضاها ج 5 ص 317.

³ ابن حزم المحلى ج 10 ص 162.

⁴ سورة الأعراف آية 31.

⁵ المحلى ج 3 ص 209.

⁶ صحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة باب فضائل أهل بيت النبي صلى الله عليه و سلم ج 8 ص 208.

⁷ سورة الأحزاب آية 33، 33.

- بين تعالى أن أهل بيته - صلى الله عليه و سلم - هن نساؤه فقط، أما بنو هاشم فإنهم آل محمد و ذوا القربى بنص القرآن و السنة، فهم في قسمة الخمس و تحريم الصدقة.

- و قد أجمل - صلى الله عليه و سلم - قوله: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله

الله "1.

ثم فسر تعالى ذلك و بينه بقوله: " فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم "2.

المرتبة الثانية:

الحديث مبين للحديث، كقوله - صلى الله عليه و سلم -: " إنه لا تتم صلاة أحكم حتى

يسبغ الوضوء، كما أمره الله و يغسل وجهه و يديه إلى المرفقين، و مسح برأسه و رجله إلى الكعبين، ثم

يكبر الله و يحمده و يمجده و يقرأ من القرآن ما أذن الله له فيه و تيسر "3.

فالتحميد و التمجيد المذكوران هما قراءة أم القرآن لقوله - صلى الله عليه و سلم -:

" إذا قال العبد في صلاته الحمد لله رب العالمين يقول الله: حمدني عبدي، وإذا قال مالك يوم الدين، قال

الله حمدني عبدي "4.

ب- البيان باللغة:

البيان باللغة عند ابن حزم لا يكون إلا بلغة العرب التي أخبر الله تعالى أنه أنزل بها

القرآن فالقيد إذن الذي وضعه أن تكون اللغة ربانية فلا حجة في عصر الجاهلية، فضلاً عن

العصر الذي اختلط فيه اللسان العربي باللسان العجمي.

1 صحيح البخاري كتاب الإيمان باب فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة ج 1 ص 75.

2 سورة التوبة آية 5.

3 سنن أبي داود تعليق محمد محي الدين عبد الحميد دار الفكر كتاب الصلاة باب صلاة من لا يقيم صلته في الركوع و السجود ج 1 ص 226.

4 صحيح مسلم كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة ج 2 ص 337.

و أنواع البيان التي تتدرج تحت هذا النوع هي:

- الاستثناء:

مثل ما روى عن نهيه - صلى الله عليه و سلم - عن بيع الرطب بالتمر، ثم استثنى العرايا فيما دون خمسة أوسق.¹

و قد يكون الاستثناء بالفاظ الاستثناء مثل: إلاء، و خلا و حاشا و ما أشبه ذلك.

- التخصيص:

و قد يكون حكما واردا بلفظ الأمر أو بلفظ الخبر مستثنى من جملة أخرى، كتحريمه تعالى نكاح المشركات جملة ثم جاءت بإباحة نكاح نساء أهل الكتاب بالزواج.

- المجمل و المفسر:

من ذلك ما جاء مجملا في بعض الآيات و فسرته آيات أخر، أو كان تفسيره في السنة أو العكس.

- التوكيد:

كقوله تعالى: " تلك عشرة كاملة"² و قال تعالى: " فتم ميقات ربه أربعين ليلة"³ بعد أن

ذكر تعالى ثلاثين ليلة و عشرا.

و يرد ابن حزم على من يعتبر هذا من باب تعليم الحساب بقوله: أن النوع الإنساني جملة يعلم الحساب قبل نزول القرآن، و إنه على ذلك لا يلزم أن يكون البيان مفيدا لأمر زائد ليس في ظاهر النص المبين، و لا موضحا و كاشفا بل يصح أن يكون البيان توكيدا بنفي كل احتمال، و إن لم يكن ظاهرا من اللفظ.⁴

و قد يزيد عليه السلام بيانا بعد تقدم البيان قبله، فيكون تأكيدا و إخبارا لمن لم يبلغه الخبر الأول، كما نزلت الصلوات الخمس بمكة مبينة بأوقاتها، ثم سأل السائل بالمدينة عن

¹ الحديث في صحيح مسلم: " عن ابن عمر عن زيد بن ثابت أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - رخص لصاحب العريّة أن يبيعها بخرصها من التمر " كتاب البيوع باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا ج5 ص 446.

² سورة البقرة آية 196.

³ سورة الأعراف آية 142.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 88، 89، محمد أبو زهرة أئمة حنابلة و عشر ص 283.

أوقاتها و أوائلها و أواخرها، فإراه عليه السلام ذلك بالعمل و قد بينها أيضا بكلامه عليه السلام لغير ذلك السائل.¹

ج- البيان بضرورة العقل:

أما ضرورة العقل: فهي ما أملتة البديهة و لم يحتج إلى برهنة، و كان قضية مسلمة بها.

و اعتماد ابن حزم على ضرورة العقل في تفسير النصوص كثير، من ذلك:

- قوله تعالى: "الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم"² فالمراد بذلك بعض الناس

لأن العقل يوجب ضرورة أن الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد، ليخبر هؤلاء بما أخبروهم به.³

- قوله تعالى: "كونوا حجارة أو حديدا"⁴ فبضرورة العقل علم أنه أمر تعجيز لأنه لا يقدر

أحد أن يصير حجارة أو حديدا، و لو كان أمر تكوين لكانوا ذلك.⁵

2- بيان العقل:

مذهب الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - أن بيان الأشياء الموجودات على أربع مراتب: البديهيات ثم المعقولات ثم اللغة فالحسيات.

أ- البديهيات:

عرفها ابن حزم بقوله: "كون الأشياء الموجودات حقا في أنفسها، فإنها إذا كانت حقا، فقد أمكنت إستبانتها، و إن لم يكن لها مستبين حينئذ موجود، فهذه أول مراتب البيان، إذ ما لم يكن موجودا فلا سبيل إلى إستبيانه."⁶

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 89.

² سورة ال عمران آية 173.

³ المصدر نفسه ج3 ص 137.

⁴ سورة الإسراء آية 50.

⁵ المصدر نفسه ج3 ص 137.

⁶ ابن حزم "التقريب لحد المنطق" ص 4.

و تفسير واقع البديهيات، بأن البديهيات ذاتها هي نتيجة أحكام ضرورية فطرية و تلك الأحكام غريزة في العقل قبل إحساس النفس بهويات الأشياء.¹
من ذلك علم النفس بأن الجزء أقل من الكل، و أن المتضادين لا يجتمعان، و أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين.

ب- المعقولات:

هي أحكام عقلية تحتاج إلى برهنة و إقامة الحجة و الدليل كالقول مثلا بكروية الأرض، و تعريفها عند ابن حزم هو انتقال أشكالها و صفاتها إلى نفس الباحث و استقراره فيها بمادة العقل و تمييزه لها على ما هي عليه، إذ من لم يبين له الشيء لم يصح له علمه و لا الإخبار عنه.²

ج- اللغة:

هي ألفاظ يعبر بها عن المسميات و عن المعاني المراد إفهامها.
و مذهب ابن حزم أن اللغة توقيفية من الله عز و جل لقول تعالى: " و علم آدم الأسماء

كلها"³

د- الحسيات:

يعتبر ابن حزم الحسيات إحدى وسائل البيان، فهي تصلنا بالعالم الخارجي عن طريق السمع أو الرؤية أو الشم أو الذوق.
و تعتبر أحكام هاته الحواس أحكاما صحيحة توصلنا إلى الحقيقة، فالحواس و العقل أصل لكل شيء فبهما عرفنا صحة القرآني و الربوبية و النبوة.⁴

¹ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري العقل و الحقيقة مجلة الفيصل ع 215 جمادى الأولى 1415 هـ ص 48.

² ابن حزم التقريب لحد المنطق ص 4.

³ سورة البقرة آية 31.

⁴ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 107.

المبحث الثاني: السنة النبوية

المطلب الأول: تعريف السنة النبوية و مكاتبتها بالنسبة للقرآن:

الفرع الأول: تعريف السنة النبوية:

البند الأول: التعريف اللغوي:

سنن: السنن الطريقة، يقال استقام فلان على سنن واحد، و يقال، امض على سننك أي على وجهك.

و جاء من الخيل سنن لا يرد وجهه، و تتح عن سنن الخيل أي عن وجهه.
و جاءت الريح سنائن إذا جاءت على طريقة واحدة لا تختلف، و السنة السيرة،
و سنة الوجه: صقالته و ملاسته.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي:

أما السنة في الاصطلاح: فهي ما صدر من الرسول - صلى الله عليه و سلم - من الأقوال، و الأفعال و التقرير.²

و تطلق على الواجب و غيره في عرف اللغويين و المحدثين، و على ما ليس بواجب عند الفقهاء، و تطلق في مقابل البدعة، كقولهم، فلان من أهل السنة.

البند الثالث: تعريف السنة عند ابن حزم

عرف ابن حزم السنة بقوله: " و هي في أصل اللغة وجه الشيء و ظاهره ".³ و هذا كلام غير محقق، بل هي بهذا المعنى في أحد استعمالات اللغة لا في أصل اللغة⁴ و الذي اعتقده أنه اقتصر على هذا التعريف اللغوي بما يتماشى مع قوله بوجوب الأخذ بالظاهر.

¹ ابن منظور لسان العرب ج3 ص 2123 و ما بعدها.

² الزركشي البحر المحيط ج 6 ص 6.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 47.

⁴ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري نواذر ابن حزم ط1، الرياض، مطابع الفرزدق التجارية 1405 هـ ج2

أما في الاصطلاح فلقد عرفها بقوله: "وحي مروى منقول غير مؤلف و لا معجز النظام و لا متلو لكنه مقروء".¹ و عرفها أيضا بقوله: هي الشريعة نفسها²، و في هذا دليل على أن السنة عند ابن حزم مصدر للتشريع مثلها مثل القرآن الكريم تستقل بالتشريع.

الفرع الثاني: منزلة السنة بالنسبة للقرآن الكريم.

يمثل النص بشقيه الكتاب و السنة محور الفكر الظاهري، و السنة من خلال المنظور الحزمي متممة و مكملة للقرآن الكريم، كما أنه متمم و مكمل لها، فهما في منزلة واحدة، لأنهما صادران من مشرع واحد.

و اعتماد ابن حزم السنة أصلا للتشريع، جاء عن تأسيس و استدلال تابع من ربط بين مقدمات، و الخلوص إلى نتيجة من خلال الوقوف المطول أمام نصوص القرآن الكريم، فهو لا يقبل أصلا من أصول الأحكام دون أن يبرهن على حجيته حتى و لو تعلق الأمر بالأصول التي لا تحتاج إلى وقفة طويلة كالكتاب العزيز و السنة المطهرة.³

قال - رحمه الله تعالى - : " و كلامه عليه السلام و كلام ربه سواء في أنه كله وحي، و في أنه كله لازمة طاعته، بل هو كله كآية واحدة أو كلمة واحدة، و لا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض.

و هذه النصوص و إن فرقت في التلاوة، فالتلاوة غير الحكم، و لم يفرق في الحكم قط".⁴ و لا نزاع في أن الكتاب يمتاز عن السنة و يفضل عنها، بأن لفظه منزل من عند الله تعالى، متعبد بتلاوته معجز للبشر عن أن يأتوا بمثله بخلافها، فهي متأخرة عنه في الفضل من هذه النواحي. و لكن ذلك لا يوجب التفضيل بينهما من حيث الحجية، بأن تكون مرتبتها التأخر عن الكتاب في الاعتبار و الاحتجاج، فتهدر و يعمل به لوحده لو حصل بينهما التعارض.⁵ قال ابن حزم: " فالسنة مثل القرآن في وجهين: أحدهما: أن كلا منهما

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 18.

² المصدر نفسه ج1 ص 47.

³ نذير بوصبع بنية المنهج و فلسفته عن ابن حزم

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 109.

⁵ عبد الغني عبد الخالق حجية السنة، ط1، ألمانيا الغربية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1986 ص 485.

من عند الله عز وجل على ما تلونا أنفا من قوله تعالى: " وما ينطق عن الهوى إن هو وحي

يوحى " ¹

و الثاني: استواءهما في وجوب الطاعة، لقوله تعالى: " من يطع الرسول فقد أطاع الله " ²

و إنما اختلفا في أن لا يكتب في المصحف غير القرآن، و لا يتلى معه غيره مخلوطا به،

و في الإعجاز فقط " ³

جامعة الإمام محمد عبد القادر القادر للعلوم الإسلامية

¹ سورة النجم آية 3، 4.

² سورة النساء 80.

³ أثير حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 109.

المطلب الثاني: أقسام السنة النبوية:

الفرع الأول: أقسام السنة من حيث ذاتها:

تنقسم السنة من حيث ذاتها ثلاثة أقسام:

- قول من النبي - صلى الله عليه و سلم -
- أو فعل منه - صلى الله عليه و سلم -
- أو شيء منه رآه و علمه فأقره عليه و لم ينكره.

البند الأول: السنة القولية

فقه الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - مبني على القاعدية الأصولية، الأمر يفيد الوجوب، و من ثم فإن منهجه قائم على أن حكم أو امره - صلى الله عليه و سلم - الفرض و الوجوب، فلا تحمل على الندب أو سائر وجوه الأمر إلا بقريضة تفيد ذلك.

مثاله: ما رواه من طريق مسلم عن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم -: " إذا تشهد أحدكم فليستد بالله من أربع، يقول اللهم إني أعوذ بك من

عذاب جهنم و من عذاب القبر، و من فتنة المحيا و المات و من شر فتنة المسيح الدجال ".¹ فقوله

- صلى الله عليه و سلم -: " فليستد بالله " أمر يفيد الوجوب، و من ثم ذهب ابن حزم

إلى وجوب نكر هذا الدعاء بعد التشهد في كلتي الجلستين²

كما أن نهيهِ - صلى الله عليه و سلم - يفيد التحريم فلا ينتقل إلى الكراهة إلا بدليل.

مثاله: ما رواه من طريق مسلم عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود، قالت: قال لنا رسول

- صلى الله عليه و سلم -: " إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً ".³

¹ صحيح مسلم كتاب المساجد و مواضع الصلاة باب استحباب التعوذ من عذاب القبر و عذاب جهنم ص 95.

² ابن حزم المحلى ج3 ص 271 م 373.

³ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد ج2 ص 398، 399.

و من ثم ذهب ابن حزم إلى أنه لا يحل للمرأة إذا شهدت المسجد أن تمس طيبا، فإن فعلت بطلت صلاتها.¹

البند الثاني: السنة الفعلية

حكم فعله - صلى الله عليه و سلم - الانتساء به فيه²، و لا ينتقل إلى مرتبة الواجب إلا إذا كان تنفيذا لحكم أو بيانا لأمر.

و دليل ابن حزم الذي استند عليه، أن كل ما قيل فيه: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة

حسنه"³ يفيد الندب، و كان مباحا لنا أن لا نتأسى غير راغبين عن الانتساء به، و أن الذي

تركنا أفضل و الذي فعلنا مباح.⁴

مثاله: من أكل فليعلق أصابعه، أو ليلعقها غيره، قبل أن يغسلها، و كذلك يلعق الصفحة قبل رفعها.

قال ابن حزم: و التكبر عن هذا برهان على ضعف العقل.⁵

و يحتج في مسألة الانتساء بالنبي - صلى الله عليه و سلم - بالأحاديث التي ليست بالقوية، من ذلك:

1- القنوت ذكر الله تعالى و دعاء، فنحن نحبه، و هذا الأثر و إن لم يكن مما يحتج به، فلم نجد عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - غيره.

و قد قال أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى -: "ضعيف الحديث أحب إلينا من الرأي".

قال ابن حزم و بهذا نقول.⁶

2- و نستحب السير إلى العيد على طريق و الرجوع على آخر، فإن لم يكن ذلك فلا

حرج لأنه قد روي ذلك من فعل رسول الله، و ليست الرواية فيه بالقوية.⁷

¹ ابن حزم المحلى ج4 ص 78 م 432.

² نجد في المحلى ج4 باب الأعمال المستحبة في الصلاة و ليست فرضا مسائل عديدة في بيان حكم فعله صلى الله عليه وسلم.

³ سورة الأحزاب آية 21.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 6، 7، 8، 9.

⁵ ابن حزم جامع المحلى ص 89.

⁶ ابن حزم المحلى ج4 ص 147، 148.

⁷ المصدر نفسه ج9 ص 88 م 546.

البند الثالث: السنة التقريرية

و هي ما أتاه الصحابة - رضوان الله عليهم - من أفعال في حضوره - صلى الله عليه وسلم - أو في غيابه و لم ينكرها.

فحكمه الإباحة لذلك الشيء فقط، فليست بواجبة أو مندوبة إليها.

و موقف ابن حزم من أفعال الرسول - صلى الله عليه وسلم - ينسجم مع ما أكد عليه من كون السنة المطهرة شيء واحد مع القرآن. و ما دامت كذلك فلها طبيعتها التي هي خطاب قولي لا يفنى، و بخلاف الأفعال التي هي حركات مرتبطة بمكان.¹

"... و لو كانت الأفعال على الوجوب لكان ذلك تكليفا لما لا يطاق من وجهين

ضروريين: أحدهما: أنه كان يلزمنا أن نضع أيدينا حيث وضع - صلى الله عليه وسلم - يده، و أن نمشي حيث مشى، و أن ننظر إلى ما نظر إليه، و هذا كله خروج من المعقول.

و الوجه الثاني: إن أكثر هذه الأشياء التي تصرف - صلى الله عليه وسلم - بأفعاله

فيهما، قد فنيت، فكذا من ذلك مكلفين ما لا نطبق".²

و لذلك نراه يتشدد في قبول السنة القولية حتى تتحصر أدلة الشرع في دائرة القطع.

أما السنة الفعلية و التي حكمها مجرد الائتساء بأفعاله - صلى الله عليه وسلم - فلا بأس أن يستدل بالأحاديث الضعيفة.

¹ نذير بوصبع بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 260.

² ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 55، 56.

الفرع الثاني: أقسام السنة من حيث روايتها:

تنقسم السنة من حيث روايتها إلى قسمين: سنة متواترة و خبر آحاد.¹

البند الأول: السنة المتواترة:

أولاً: تعريف السنة المتواترة:

عرف ابن حزم السنة المتواترة بقوله:

1- " هو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي - صلى الله عليه وسلم -² وهذا

خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به.

2- و عرفها أيضا بقوله: " فما كان منه خبر جماعة ورد ورودا، و قد تيقن أنهم لم

يتواطؤا، و اتفق خبرهم عن مشاهدة أو عن آخرين مثلهم صح نقلهم. و كانت المعرفة

ضرورة و العلم صحيحا."³

و الخبر المتواتر توجب قبوله الضرورة و الطبيعة⁴ لا الشريعة فقط، و به " عرفنا ما

لم نشاهد من البلاد و من كان قبلنا من الأنبياء و العلماء و الفلاسفة و الملوك و الوقايح

و التوايف"⁵ و العلم الحاصل من هذا الطريق منكروه فاقد للعقل و كان " بمنزلة من أنكر

ما يدرك بالحواس الأول و لا فرق، و لزمه أن لا يصدق بأنه كان قبله زمان و لا أن أباه

و أمه كانا قبله و لا أنه مولود من امرأة"⁶.

¹ تنقسم السنة من حيث طريق ورودها إلى قسمين: سنة متواترة، و خبر آحاد، و زاد الحنفية قسما ثالثا و هو السنة المشهورة: ما كان من الأخبار آحاديا في الأصل ثم انتشر في القرن الثاني بعد الصحابة فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، و لا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة: فإن عامة أخبار الأحاد اشتهرت في هذه القرون... راجع أصول الرخسي ج1 ص 292 و أصول الشاشي و شرحه عمدة الحواشي. بيروت 1982 ص 269.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 104.

³ ابن حزم الأصول و الفروع تحقيق محمد عاطف العراقي و آخرون، القاهرة دار النهضة العربية 1978 ص 248.

⁴ ذكر الشيخ محمد المنتصر الكتاني أن الحديث المتواتر: " في المحلى منه الكثير الطيب، فيه نحو من ثمانين حديثا أو ثمانية و سبعون بالعد و الحساب، منثورة بين صفحاته و خلال جميع أجزائه إلا الأول فليس فيه من المتواتر حديث * معجم فقه المحلى بيروت، دار الجيل. ص 42.

و الأمر بخلاف ذلك فلقد وجدت في الجزء الأول من المحلى حديثا متواترا ص 125، 126 و هذا هو نص ابن

حزم: " و قد رواه أيضا عنقمة بن قيس و الحارث بن نوفل عن عائشة مسندا، و هذا تواتر ". و المتواتر في الإحكام

أيضا ج2 ص 61، 62 و ج4 ص 47 و 194، 195، الأصول و الفروع ص 232.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 104.

⁶ المصدر نفسه ج1 ص 104.

لقد كانت براهين ابن حزم لإثبات يقينية المتواتر و أنها اضطرار، في (التقريب)¹ أو في (الفصل)² أكثر استفاضة، و أطول نفسا مما في (الإحكام)³، و قد أحال بالفعل إلى (الفصل)، و هذا يعكس إصراره على بناء منهج معرفي يوصل إلى اليقين في نتائجه، و تعالج في إطاره جميع المعارف بدأ من الإلهيات التي كرس لها هذا المنهج و اختبره على ضوءها.⁴

ثانيا: عدد نقلة الحديث المتواتر:

يستعرض ابن حزم الآراء في تحديد عدد نقلة الحديث المتواتر، و قد استوعبها استيعابا جيدا، " فطائفة قالت: لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق و المغرب، و قالت طائفة: لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن، و قالت طائفة، لا يقبل من أقل من ثلاثمائة و بضعة عشر رجلا، عدد أهل بدر، و قالت طائفة لا يقبل إلا من سبعين، و قالت طائفة لا يقبل من خمسين عدد القسامة، و قالت طائفة: لا يقبل إلا من أربعين ".⁵

و ذهب ابن حزم إلى أن هاته الأقوال مفتقرة إلى ما يصححها، و يكفي التنبيه إلى أن كل ما يعتقده المرء من أخبار دينه و دنياه لا سبيل إلى أن يكون شيء منها صح عنده بالعدد الذي تقدم اشتراطه، إذ أن ذلك يحصل منه بطلان كل خبر، لأنه و إن سمع هو بعض الأخبار من العدد الذي شرط، فلا بد أن يبطل تلك المرتبة فيما فوق ذلك.

و ذكر تلك الأعداد في القرآن لا يفيد شيئا، فقد ذكرت أعدادا أخرى كالواحد، و الاثني عشر و الثلاثة و الأربعة و المائة ألف، كما لم يأت في القرآن شيء من هذه الأعداد في باب قبول الأخبار و لا قيام حجة بها.⁶

و اعتمد ابن حزم في تحديد عدد نقلة الحديث المتواتر على أمرين.

¹ ابن حزم التقريب لحد المنطق.

² ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج 1 ص 334 و ما بعدها.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 104.

⁴ نذير بوصبع بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 266.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 104، 105.

⁶ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 106 و راجع أيضا ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر

ص 97، 98. ابن جزري تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 119.

الشيرازي اللمع في أصول الفقه، ط2، بيروت دار الكتب العلمية، 2003م ص 72.

ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، ط1، مطبعة المدقة، سنة 1300 هجري ص 194.

1- البديهة التي قررها و هي أنه من علم النفس المطبوع فيها، أنه إذا جاء اثنان بخبر و لم يلتقيا و لم يتواطأ على الكذب، و حدث كل منهما بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على مثله صارت المعرفة ضرورة و النقل عنهما صحيحا.¹

2- الاستقراء و التتبع لأحوال الناس، فإن الأخبار بالولادة و العزل و التولية و الزواج و غير ذلك من الأخبار التي يعتمد على التواتر في تصديقها و العلم بها. قد يثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا و يثبت بخبرهما اليقين إذا اتفق الخبر من كل الوجوه.²

بناء على الأدلة التي ساقها ابن حزم أوافقه على ما ذهب إليه من أن الخبر المتواتر يحصل باثنين لم يلتقيا، و لا يحصل بالجماعة الكبيرة المتواطئة على الكذب. و تحديده هنا باثنين ينطبق على المعارف العامة و الأخبار الدنيوية من ولادة و ولاية و عزل. لكن في مجال الشريعة كيف طبق قاعدته في الحكم على الحديث بالتواتر؟ في المحلى عددا من الأحاديث المتواترة³ ذكرها ابن حزم، أذكر منها حديثين، أحاول فيهما بيان طريقته في الحكم على الحديث بالتواتر.⁴

المثال 1:

روينا من طريق مسلم ثنا يحيى بن يحيى عن مالك عن نافع عن ابن عمر، قال: إن رسول - الله صلى الله عليه و سلم - : " نسي عن بيع الشرة حتى يهد صلاحها، نسي البائع والمشتري "5.

و روينا أيضا من طريق أيوب، و عبيد الله بن عمر، و موسى بن عقبة، و يحيى بن سعيد كلهم عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله - الله صلى الله عليه و سلم - .

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 297.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 107

³ راجع مثلا: المحلى ج2 ص 8، 9، 83، 213 و ج3 ص 61، 121.

⁴ ج4 ص 198 و ج8 ص 319، 352. و ج9 ص 235 و ج 11 ص 120، 280.

⁵ اشترط العلماء لتواتر الحديث: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس إذ لو أخبرنا الجم الغفير عن حدوث العالم و عن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم. و الثاني: أن يستوي طرف الخبر و وسطه في هذه الصفة، و في كمال العدد، لأن خبر كل عصر يستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه. راجع: السرخسي ج1 ص 294.

و روضة الناظر و جنة المناظر ص 96، 97 و تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 120.

⁶ صحيح ابن حزم ج1 ص 439 باب النسيء عن نافع الثمار قيل بدو صلاحها ج5 ص 439.

و رويناه أيضا عن طريق إسماعيل بن جعفر، و شعبة كلاهما عن عبد الله بن دينار

عن ابن عمر عن النبي - صلى الله عليه و سلم - قال: " لا تبيعوا الشر حتى يبدو صلاحه "

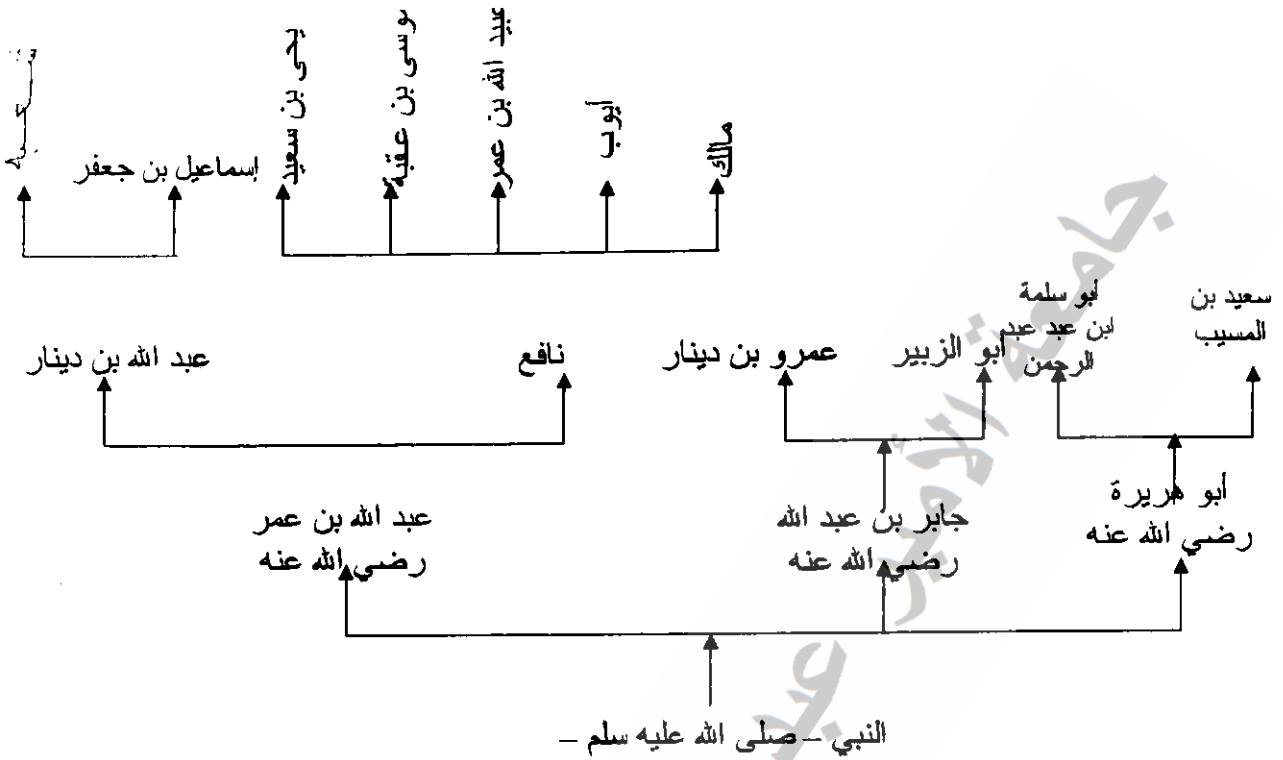
و من طريق أبي الزبير، و عمرو بن دينار كلاهما عن جابر عن النبي - صلى الله عليه و سلم - .

و من طريق سعيد بن المسيب و أبي سلمة بن عبد الرحمن كلاهما عن أبي هريرة

عن النبي - صلى الله عليه و سلم - فصار نقل تواتر عن النبي - صلى الله عليه و سلم -،

و من الصحابة إلى التابعين.¹

¹ ابن حزم المحلى ج 8 ص 425.



فهذا الحديث رواه عن النبي - ثلاثة من الصحابة - رضوان الله عليهم - ثم رواه عن كل صحابي تابعيان، و اشتهر أكثر من طريق نافع عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهم - و من ثم حكم ابن حزم على هذا الحديث بالتواتر.

المثال 2:

حدثنا عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني ثنا أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد ثنا الفربري ثنا البخاري ثنا علي هو ابن المديني ثنا حُرْمِيُّ بن عمارة ثنا شعبة عن أبي بكر بن المنكر، حدثني عمرو بن سليم الأنصاري، قال: أشهد على أبي سعيد الخدري، قال أشهد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم

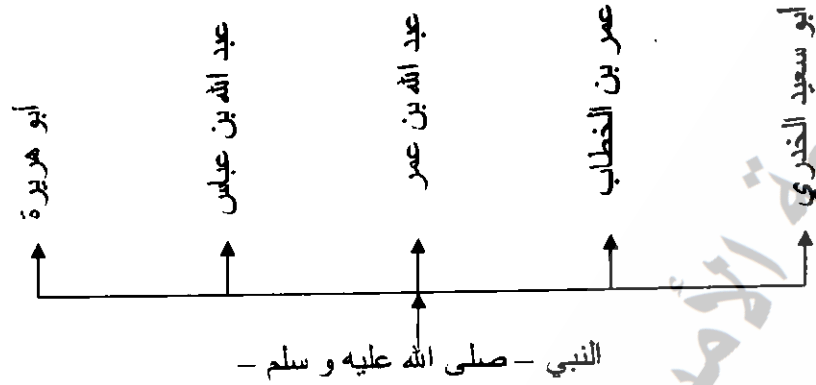
وإن يستن وأن يمسه طيباً " .¹

... و روينا إيجاب الغسل أيضا مسندا من طريق عمرو بن الخطاب و ابنه و ابن

عباس و أبي هريرة كلها في غاية الصحة، فصار خبرا متواترا يوجب العلم.²

¹ صحيح البخاري كتاب الجمعة باب الطيب للجمعة. ج2 ص 364.

² ابن حزم "المحلى ج2 ص 8، 9.



قال ابن حجر: " و رواية نافع عن ابن عمر لهذا الحديث مشهورة جدا، فقد اعتسي بتخريج طرقه أبو عوانه في صحيحه، فساقه من طريق سبعين نفسا رووه عن نافع. و قد تتبعت ما فاته و جمعت ما وقع لي من طرقه في جزء مفرد لغرض اقتضى ذلك، فبلغت أسماء من رواه عن نافع مائة و عشرون نفسا " ¹.

البند الثاني: خبير الأحاد:

تناول بعض العلماء مسألة اعتبار مذاهب أهل الظاهر من القائلين بإفادة الأحاد العلم اليقين، إلا أن الذاهبين إلى ذلك تناقضت أقوالهم... و هذه هي نصوص المحققين في مذهب الظاهرية.

- 1- ذهب بعض أهل الظاهر إلى القول بإفادة الأحاد العلم، و نقل هذا القول: " الشيرازي في التبصرة " ² و " الأمدي في الأحكام " ³ أي أن الرأي ليس لجميع علماء الظاهرية و لم يسنداه لأحد.
- 2- بينما نجد أن السبكي في جمع الجوامع ⁴ يقول: و قالت الظاهرية لا يجب العمل بخبر الأحاد مطلقا، فعمم القول و لم يستثن منهم أحدا، لا ابن حزم و لا ابن داود الظاهري، و هم من أعلام المذهب.

¹ ابن حجر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ج2 ص 357.

² الشيرازي التبصرة في أصول الفقه تحقيق محمد حسن هيتو طا، دمشق دار الفكر 1980 ص 298.

³ سيف الدين الامدي الأحكام في أصول الأحكام ط1 بيروت دار الكتب العلمية 1985 ج2 ص 288..

⁴ ابن السبكي جمع الجوامع و بهامشه شرح انجلال و حاشية العطار بيروت دار الكتب العلمية ج1 ص 119.

3- ذكر الشوكاني أن القاشاني من أهل الظاهر يقول بأنه لا يجب العمل بخبر

الأحاد لأنه لا يفيد إلا الظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئا.¹

4- وإلى هذا الرأي ذهب الثعالبي في الفكر السامي بقوله: "و من أصولهم عدم

العمل بخبر الواحد لأنه ظني زاعمين أنهم لا يعملون بدليل ظني".²

الخلاف بين أهل الظاهر في مسائل من أحكام الدين أمر معلوم، وكثير ما ذكر ابن

حزم تباين الآراء في المسألة الواحدة،³ ذلك أن المذهب الظاهري، يقول بالاجتهاد وينفي

التقليد⁴ بين أصحاب المذهب، و من ثم ينشأ بينهم الاختلاف.

أولاً: اضطراب ابن حزم في تعريفه لخبر الأحاد:

عرف ابن حزم خبر الأحاد بقوله:

1- " ما نقله الواحد عن الواحد "

فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجب العمل

به و وجب العلم بصحته أيضاً.⁵

2- " كل ما نقله الثقة عن الثقة مبلغاً إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من

قرآن أو سنة "، ففرض قبوله و الإقرار به و التصديق به و اعتقاده و التدين به.⁶

و مفاد هذه التعريفات التي أوردها في كتابه الأحكام و النبذ، أن خبر الأحاد حجة

و هو يوجب صحة العلم بوروده عن النبي - صلى الله عليه وسلم - و يوجب العمل

بأحكامه. فإذا انتقلنا إلى كتابه الأصول و الفروع نجده عرف خبر الأحاد بقوله.

3- " و هو إلى نقل الرجل و الرجلين و الأكثر "

¹ محمد بن علي الشوكاني إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول تحقيق أبو مصعب سعيد البديري ط2 بيروت مؤسسة الكتب الثقافية 1993 ص 93.

² الثعالبي الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ج2 ص 29.

³ من ذلك ما خالف فيه ابن حزم محمد بن داود الظاهري فيما ذهب إليه من إسقاط العمل بالحديثين المتعارضين، كما خالف بعض أهل الظاهر في جوازهم لورود حديث صحيح و يكون الإجماع على خلافه. راجع الأحكام في أصول الأحكام ج2 ص 38، 71.

⁴ قال ابن حزم: " و على كل أحد مقدار ما يطبق من الاجتهاد في الدين، و لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً و لا ميتاً، و لا أن يتبع أحداً دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا قديماً و لا حديثاً ".

الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: أحمد بن ناصر الحمد و سعيد بن عبد الرحمن القرقي، ط1، القاهرة، مطبعة المهدي، 1988 ص 427.

⁵ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج1 ص 108.

⁶ المصدر نفسه ج1 ص 112، 113 و النبذ ص 48.

و هو جائز عليهم الكذب، فهذا لا يعلم صحة نقلهم ضرورة في كل وقت، و قد يضطر في بعض الأحيان إلى قبوله و الأخذ بذلك أكثر مما تتيقنه النفس، و إنما لزم الحكم بذلك في الدين لصحة ورود الأمر من الله عز و جل بالحكم بشهادتهم دون القطع على مغيبها.¹

و واضح من هذا التعريف أن خبر الأحاد يوجب العمل لورود الأمر بذلك من الله تعالى و لا يوجب العلم لتطرق الوهم و الخطأ إليه.

و الظاهر أنه قد عدل عن تعريفه الأخير إلى القول بأن خبر الأحاد يوجب العلم و العمل، و ذلك لما يلي:

1- السنة في مرتبة واحدة مع القرآن، و لا بد من أن تكون قطعية الدلالة و السورود، و القول بأن خبر الأحاد لا يوجب العلم بصحة نسبه إليه - صلى الله عليه و سلم - يفقد الشريعة كمالها.

2- بناء أصول مذهبه على القطع لا الظن.

3- إفاضته في كتاب الأحكام و النبذ بالأدلة على وجوب صحة العلم بخبر الأحاد.

ثانيا: مفهوم العلم عند ابن حزم:

عرف ابن حزم العلم بقوله: " هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة إما بمشاهدة حس أو بأوائل العقل أو ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى مقدمات مأخوذة من أوائل الحس أو العقل". فمن اعتقد الشيء على ما ذكرنا فهو عالم به، و من اعتقد الشيء على ما هو عليه و لم يستدل على صحة اعتقاده. بما ذكرنا فليس عالما به و ليس اعتقاده له عالما به، فكل علم اعتقاد، و ليس كل اعتقاد علما.²

و يسمى بالعلم الاضطراري. و هو ما يفيد الخبر المتواتر. و القول بأن تمسك ابن حزم بقرائن الصدق و نفيه شرط العدد، كان يهدف إلى التسوية بين الخبر المتواتر و الخبر الواحد في طبيعة العلم،³ كلام غير محقق.

¹ الأصول و الفروع، تحقيق، سهير فضل الله أبو واقية و آخرون، ط1، القاهرة، دار النهضة العربية ص 248، 249.

² الأصول و الفروع ص 247.

³ المصطفى الوظيفي المناظرة في أصول التشريع بين ابن حزم و الباجي، المغرب، مطبعة فضالة.

1998م، ص 121.

ذلك أن الخبر المتواتر يفيد العلم الاضطراري في جميع أحواله، سواء كان نقلا لشريعة أم لمعارف عامة من علوم دنوية أو أخبار واقعية.

أما خبر الواحد عند ابن حزم فهو يفيد العلم النظري أي المستدل على صحته. فما نقله الثقة العدل الضابط عن مثله مبلغا إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من قرآن أو سنة، فهو يوجب العلم بصحته، كالأحاديث التي رواها مثلا الشيخان في صحيحهما.

و بالمقابل نجده لا يقبل لنقل دعوى الإجماع إلا إجماعا مثله أو نقل تواتر، أما خبر الأحاد فمع حكمه بقطيعته فلا يعتبره حجة.¹

كما أنه فرق بين نوعين من خبر الأحاد:² ما كان عن رواية فهو موقوف على صحة نسبه إليه - صلى الله عليه وسلم - لأن الله تعالى تكفل بحفظ الدين وإكماله، و تبيينه من الغي و مما ليس منه.

و ما كان عن شهادة: فالمولى عز و جل أمرنا أن نحكم بشهادة العدل، و يميز المدعى عليه إذا لم تقم عليه بينة، و إن كانوا في قرارة أنفسهم واهمين أو كاذبين،³ و قد قال - صلى الله عليه وسلم -: " إنكم تفتنون إلي و إنما أنا بشر، و لعل أحدكم أن يكون أحسن صحتة

من الآخر فأخفي له على نحو ما سمع، فمن كتمت له بشي من حق أخيه فلا يأخذه، فأما أقطع له قطعه من النار".⁴

¹ سأعرض إلى هاته المسألة في مبحث الإجماع إن شاء الله تعالى.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 131، 132.

³ ذكر القرافي الفرق بين الرواية و الشهادة بقوله: " الشهادة و الرواية خبران غير أن المخبر عنه إن كان أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية، كقوله - صلى الله عليه وسلم -: " إنما الأعمال بالنيات " و " الشفعة فيما لا يقسم " لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الأعصار و الأمصار.

بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار إلزام لمعين لا يتعداه إلى غيره. فهذا هو الشهادة المحضه و الأول هو الرواية المحضه " الفروق، مكة المكرمة: دار إحياء الكتب العربية، 1344 هجري، ج1 ص 5.

⁴ صحيح مسلم كتاب الأفضية باب الحكم بالظاهر و اللحن بالحجة ج6 ص 246.

ثالثاً: أدلة ابن حزم في أن خبر الأحاد يوجب العلم والعمل معا:

استدل ابن حزم على أن خبر الواحد يوجب العلم والعمل بالأدلة التالية:¹

1- قال الله تعالى: " فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا

إليهم لعلهم يحذرون"²، فأوجب الله تعالى على كل فرقة قبول نذارة النافر منها.

بأمره النافر بالتفقه والنذارة، ومن أمره الله تعالى بالتفقه وإنذار قومه، فقد انطوى في هذا الأمر إيجاب قبول نذارته على من أمره بإنذاره.

2- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعث رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب، وأمرهم بتعليم من أسلم شرائع الإسلام ومسائل العبادات والأحكام.

3- حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وحي من عند الله عز وجل، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون أن لا يضيع منه وأن لا يحرف منه شيء أبداً تحريفاً لا يأتي البيان ببطلانه ولا سبيل البينة إلى أن يختلط به باطل موضوع اختلاط لا يتميز عن أحد من الناس.

4- من المحال أن يكون في الشريعة أخبار موهومة لم يقف على وهما وكذبها أحد من جهاذة الإسلام.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 108 وما بعدها.

² سورة التوبة آية 122.

المطلب الثالث: حكم رواية الحديث بالمعنى:

مذهب ابن حزم - رحمه الله تعالى - فيمن روى الحديث و أسنده إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - و قصد به التبليغ أن يورده بنص لفظه، فلا يحل له أن يبذل حرفا مكان آخر و إن كان معناهما واحدا و لا يقدم حرفا و لا يؤخر آخر.¹

و استدل على ذلك بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه علم البراء بن عازب دعاء و فيه:² " و ببيك الذي أرسلت " ³ فلما أراد البراء أن يعرض ذلك الدعاء

على النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: " و برسوك الذي أرسلت " فقال النبي - صلى

الله عليه وسلم -: " لا و ببيك الذي أرسلت " فأمره - صلى الله عليه وسلم - ألا يضع

لفظة رسول في موضع لفظة نبي و ذلك حتى لا يحيل معناها، و هو عليه السلام رسول و نبي.

و استثنى ابن حزم موضعين و هما: الفتوى و المناظرة شريطة أن يكون قد تثبت في الحديث و عرف معناه يقينا.

و طريقة ابن حزم في روايته للأحاديث بالمعنى أن يورد الحديث ثم يقول في آخره أو أوله: " أو كما قال عليه السلام مما هذا حقيقة معناه " ⁴.

أما اللحن في الحديث فإن كان له وجه في لغة بعض العرب فواجب على المحدث أن يرويه كما سمعه، و لا يرده إلى أفصح منه و لا إلى غيره.

و إن لم يكن له أي وجه في لغة العرب فحرام على كل مسلم أن يحدث باللحن عن النبي - صلى الله عليه وسلم -.

و مثاله ما رواه ابن حزم: حدثنا حمام ثنا عباس بن أصبغ ثنا محمد بن عبد الملك بن

أيمن ثنا محمد بن شاذان ثنا زكريا بن عدي ثنا عبيد الله بن عمرو - هو الرقي - عن عبد

الله بن محمد بن عقيل عن سعيد بن المسيب عن أبي سعيد الخدري أنه سمع رسول الله

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 86.

² ابن حزم المحلى ج8 ص 411.

³ صحيح مسلم كتاب الذكر و الدعاء و التوبة و الاستغفار باب ما يقول عند النوم و أخذ المضجع ج9 ص 39.

⁴ أنظر الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 35، 36، 49، ج3 ص 64، ج5 ص 61، 74، ج7 ص 24، ج8 ص 108.

- صلى الله عليه و سلم - يقول: " يا معشر النساء إذا سجدتن فاحفظوا أبصاركم، لا تترين عورات الرجال من ضيق الأثد ".¹

قال ابن حزم: هكذا في كتابي عن حمام و بالله ما لحن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و لولا أن ممكنا أن يخاطب رسول الله - صلى الله عليه و سلم - النساء و من معهن من صغار أولادهن لما كتبناه إلا " فاحفظن أبصاركن ".¹

عبد القادر للعوم الإسلامية

¹ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب أمر النساء المصليات وراء الرجال ج 2 ص 396.

المبحث الثالث: الإجماع

المطلب الأول: التعريف الإجماع

الفرع الأول: التعريف اللغوي

الإجماع: يقال أجمع المسير و على المسير، عزم عليه، و حقيقته جمع رأيه عليه، و منه قوله تعالى: " فاجمعوا أمركم و شركاءكم " ¹ و يقال: أجمع القوم على كذا إذا اتفقوا عليه. ² فالإجماع إذن يطلق على معنيين هما العزم و الاتفاق.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح فهو: " اتفاق مجتهدي أمة محمد - صلى الله عليه و سلم - بعد وفاته على أمر من الأمور و في عصر من الأعصار " ³.

العلوم الإسلامية

¹ سورة يونس آية 71.

² راجع: الفيروزآبادي القاموس المحيط ج3 ص 15.

المغرب دار الكتاب العربي ص 90.

³ راجع: الباجي أحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد الله محمد الجبوري، ط1، بيروت مؤسسة الرسالة.

1989 ج1 ص 51.

ابن النجار شرح الكوكب المنير، تحقيق د/ محمد الزحيلي و د/ نزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان، 1403.

ج2 ص 210.

المطلب الثاني: الإجماع عند ابن حزم:

الكلام على الإجماع عند ابن حزم يحتاج إلى دقة و ضبط في تحديد مصطلحاته، لفهم المغزى الحقيقي من إعطائه الإجماع مرتبة اليقين أو القطع التي بنى عليها نظريته في تفسير النصوص.

الفرع الأول: الإجماع أصل من أصول الشريعة:

قال ابن حزم رحمه الله تعالى: " إن الإجماع قاعدة من قواعد الملة الحنيفية يرجع إليه، و يفزع نحوه و يكفر من خالفه إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع ".¹
و اعترض عليه الشيخ محمد زاهد الكوثري² بأن قوله هذا مناف لما ذكره في كتابه الأحكام حيث قال: " إنما علينا طلب أحكام القرآن و السنن الثابتة عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - إذ ليس في الدين سواهما أصلاً و لا معنى لطلبنا هل أجمع على ذلك الحكم أو اختلف فيه ".³

و الذي تبين لي من متابعة أقوال ابن حزم في هاته المسألة، أنه يمكن الجمع بين قوليه، و أنه لا تعارض بينها، و ذلك لما يأتي:

قال - رحمه الله تعالى -: " لا حاجة بأحد إلى طلب إجماع أو اختلاف، و إنما الفرض على الجميع، و الذي يحتاج إليه الكل، فهو معرفة أحكام القرآن، و ما ثبت عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - فقط، كما بينا أن أهل العلم مالوا إلى معرفة الإجماع، ليعظموا خلاف من خالفه و ليزجروه عن خلافه فقط. و كذلك مالوا إلى معرفة اختلاف الناس، لتكذيب من لا يبالي بادعاء الإجماع جرأة على الكذب حيث الاختلاف موجود، فيردعونه بإيراده عن اللجاج في كذبه فقط ".⁴

و بالتالي فإن:

1- الذي يتعين طلبه و معرفته هو ما أجمع عليه كالصلوات الخمس، و وجوب صيام

رمضان، و كل ما يدخل تحت قاعدة ما علم من الدين بالضرورة.

¹ و ² مراتب الإجماع و معه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، علق عليه محمد زاهد الكوثري ط3، بيروت دار الكتاب العربي 1985 ص 7.

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج4 ص 141.

⁴ المصدر نفسه ج4 ص 144.

و هذا النوع من الإجماع هو الذي يكفر من خالفه إذ قامت عليه الحجة بأنه إجماع.
2- ما أحدثه البعض من ادعاء الإجماع تأييدا لمذهبهم في حكم المسألة لتعظيم مخالفة المخالف، مع أنه لا إجماع فيها، و من ذهب ابن حزم إلى عدم إفراغ الوسع و الجهد في طلبه.

الفرع الثاني: نقل الإجماع

اشترط ابن حزم لصحة نقل دعوى الإجماع، إجماع مثله أو تواتر خبر يفيد أن حكم المسألة قد أجمع عليه، و إلا فهو إجماع مردود.¹ مع أن مذهبه قائم على قطعية دلالة خبر الواحد.

و رأيه هذا مبني على أساس:

- 1- دعوى الإجماع لنصرة رأي المذهب، خاصة أن التعصب المذهبي كان له أثره الواضح في الحياة العلمية.
- 2- القيمة الشرعية الفائقة التي تخص بها فكرة الإجماع.²

اعتراض:

ذكر ابن حزم أن أدنى حد للتواتر هو شخصان، فهل تستقيم هاته القاعدة هنا في دعوى نقل الإجماع؟

الذي تبين لي أن هاته القاعدة لا تتضبط، ذلك أن الخطأ و الوهم واقع منهما فلربما حكيا الإجماع في المسألة و لم يطلعا على الاختلاف. قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله تعالى - : " من يدعي الإجماع فقد كذب ما يدره لعل الناس يختلفوا، لكن ليقول لا أعلم خلافا هذه أخبار المريسي و الأصم"³

¹ المصدر السابق ج4 ص 210.

² عبد المجيد تركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم و الباجي، ترجمة د/عبد الصبور شاهين ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي 1986 ص 276

³ ابن حزم المحلي ج9 ص 4.

الفرع الثالث: سند الإجماع

غني عن البيان أن الرأي و أنواعه لا يكون سندا للإجماع في مذهب قائم على النص مبطل للرأي، هذا ما صرح به ابن حزم.¹

إلا أنه أثناء تتبعي لتفريعاته الفقهية في كتابه المحلى، وقفت على إجماع سنده البديهيات أو ما أسماه بضرورة الحس و المشاهدة.

قال رحمه الله تعالى:

- بإجماع منا و منهم و بضرورة الحس و المشاهدة.²

- و أما من الإجماع فلا يختلف اثنان من أهل الإسلام... و بالضرورة و الحس.³

و بالتالي يمكننا القول أن سند الإجماع عند ابن حزم نوعان:

1- النص.

2- البديهيات.

و المسألة المثارة هنا في المذهب الظاهري في إمكانية وقوع الإجماع من غير سند، و ما ذهب إليه ابن حزم من وقوعه ممثلا بمسألة القراض لا يخلو من نظر.

و إليك ما قاله ابن حزم في مواضع عديدة من كتبه، ثم أورد التعقيبات اللازمة لذلك.

قال رحمه الله تعالى:

أ- كل أبواب الفقه ليس منها باب إلا و له أصل في القرآن و السنة نعلمه و لله الحمد، حاشا القراض فما وجدنا له أصلا فيهما البتة و لكنه إجماع صحيح مجرد و الذي نقطع

عليه أنه كان في عصر النبي - صلى الله عليه و سلم - و علمه فأقره و لولا ذلك ما

جاز".⁴

ب- " و ذلك مثل القراض الذي لولا الإجماع على جوازه لاتصال نقل الأعصار به

عصرا بعد عصر بأنه كان القراض في الجاهلية مشهورا، و أن النبي - صلى الله عليه

سلم - أقره و لم ينه عنه و هو يعلمه فاشيا في قریش، و كانوا أهل تجارة. و لا عيش لهم

إلا منها لم نجزه.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 129 و مراتب الإجماع ص 12.

² ابن حزم المحلى ج3 ص 67-68 م 422.

³ المصدر نفسه ج1 ص 184 م 141.

⁴ ابن حزم مراتب الإجماع ص 91-92.

- و لو وجدنا واحدا من العلماء يقول بإبطاله لوافقناه، و لقلنا بقوله، إذ لا نص في إباحته، و لأنه شرط لم يأت به نص... فما كان من هذا النوع فإنما نراعي في مسألة الإجماع".¹

ج- " القراض كان في الجاهلية، و كانت قريش أهل تجارة و لا معاش لهم من غيرها، و فيهم الشيخ الكبير الذي لا يطيق السفر، و المرأة و الصغير و اليتيم، فكانوا و ذوا الشغل و المرضى يعطون المال مضاربة لمن يتجربه بجزء مسمى من الربح.

فأقر رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ذلك في الإسلام، و عمل به المسلمون عملا متيقنا لا خلاف فيه، و لو وجد فيه خلاف ما التفت إليه لأنه نقل كافة بعد كافة إلى زمن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و علمه بذلك، و قد خرج - صلى الله عليه و سلم - في قراض جمال خديجة - رضي الله عنها -".²

هذا ما ورد في مسألة القراض عند ابن حزم، و أول ما يلاحظ عليه ما يلي:

1- اضطراب رأيه في مسألة القراض، فمرة يذهب إلى أنه لو وجد واحد من العلماء يقول بإبطال القراض لوافقه، و مرة لا يعتد بمخالفه و لا يلتفت إليه، لأنه نقل كافة بعد كافة إلى زمنه - صلى الله عليه و سلم -.

2- قوله " حاشا القراض فما وجدنا له أصلا فيهما البتة و لكنه إجماع صحيح مجرد"، فعدم وجود ابن حزم لهذا الأصل لا يدل على عدم الوجدان³

3- العجيب أن ابن حزم يذهب إلى أن النبي - صلى الله عليه و سلم - قد خرج في قراض مال خديجة - رضي الله عنها - و أن إقراره صحيح واقع، ثم لا يعده سندا للإجماع، فأول كلامه يناقض آخره.

4- و الذي أميل إليه أن مذهب ابن حزم في القراض هو ما ذكره في كتابه المحلى⁴ و أنه موافق لأصول مذهبه.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 2 ص 95.

² ابن حزم المحلى ج 8 ص 247.

³ راجع نقد الشيخ محمد زاهد الكوثري لابن حزم في كتابه مراتب الإجماع هامش ص 92.

⁴ النص السابق ذكره ج 8 ص 247.

المطلب الثالث: مراتب الإجماع عند ابن حزم:

اشتهر الظاهرية و على رأسهم ابن حزم بأن الإجماع عندهم مقتصر على إجماع الصحابة فقط، و ما عدا ذلك فلا يرتقي إلى درجة الإجماع.

و الذي تبين لي أن الأمر لا يقتصر على عصر معين في الفكر الظاهري.

و باستقراء أقوال ابن حزم من خلال حديثه عن أقسام الشريعة و أحكامها، تبين أن مراتب الإجماع بالنسبة للأمر المجمع عليه أربعة، و هي بهذا الترتيب:

- الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة.

- إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم -.

- الإجماع بضرورة الحس و المشاهدة.

- إجماع كل عصر.

الفرع الأول: الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة

عرفه بقوله: " و هو ما نقلته الأمة كلها عصرا بعد عصر كالإيمان و الصلوات و الصيام و نحو ذلك " ¹.

و مما ذكره أثناء تطبيقاته في كتابه المحلى: " و يجعل الميت في قبره على جنبه اليمين و وجهه قبالة القبلة، و رأسه و رجلاه إلى يمين القبلة و يسارها، على هذا جرى عمل أهل الإسلام من عهد رسول الله - صلى الله عليه و سلم - إلى يومنا هذا، و هكذا كل مقبرة على ظهر الأرض " ².

و هذا النوع هو أعلى درجات الإجماع بلا خلاف من علماء الأمة.

الفرع الثاني: إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم -

اصطلاحات ابن حزم في هذا النوع من الإجماع جد دقيقة تحتاج إلى فهم و ضبط لذلك عمدت إلى إيراد أقواله كما هي ثم أعقبها بالتحليل.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 142، و قال رفي تعريفه أيضا: " و لا يكون إجماعا إلا ما لا شك في أن كل مسلم يقول به، فإن لم يقله فهو كافر، كالصلوات الخمس، و الحج إلى مكة، و صوم رمضان و نحو ذلك " المحلى ج4 ص 32؛ أيضا ج4 ص 41.

² حزم المحلى ج4 ص 173 - 174.

قال رحمه الله تعالى:

- " و الخبر الذي أوردنا إجماع من الصحابة بحضرة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " ¹.
- " و هذا إجماع صحيح من جميع الصحابة - رضي الله عنهم - مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ممن حضر و لا يخفى مثل هذا على من غاب " ².
- فهذا أمر رسول - صلى الله عليه وسلم - و عمله و عمل أصحابه، فلا إجماع أصح من هذا و آثار متواترة عن جماعة من الصحابة - رضي الله عنهم - " ³.
- قد صلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على النجاشي - رضي الله عنه - و مات بارض الحبشة، و صلى معه أصحابه عليه صفوفًا و هذا إجماع منهم لا يجوز تعديده " ⁴

و يلاحظ على أقواله هذه ما يلي:

- أن الإجماع وقع في عهده - صلى الله عليه وسلم - معه أو بحضرتة.
- أن الصحابة - رضوان الله عليهم - شهدوا (التوقيف = التعليم) من النبي - صلى الله عليه وسلم -.

و منه يمكننا أن نستخلص تعريفًا للإجماع عند ابن حزم: " هو اتفاق جميع الصحابة على حكم شرعي في عهده - صلى الله عليه وسلم - معه أو بحضرتة أو بعده " ⁵

تحليل التعريف:

1- تعريف الصحابي:

هو كل من جالس النبي - صلى الله عليه وسلم - و لو ساعة، و سمع منه و لو كلمة فما فوقها، أو شاهد منه عليه السلام أمرًا بعينه.

¹ ابن حزم - المحلى ج 4 ص 86 م 441.

² المصدر نفسه ج 4 ص 228، 229 م 494.

³ المصدر نفسه ج 5 ص 139 م 580.

⁴ المصدر نفسه ج 5 ص 169 م 610.

⁵ عرف ابن حزم الإجماع في موضع آخر بقوله: "الإجماع هو ما تيقن أن جميع الصحابة عروه، قالوا: لا يختلفون عليه". المحلى ج 1 ص 54 م 90.

و لم يكن من المنافقين الذين اتصل نفاقهم و اشتهر حتى ما توا على ذلك... و أما من أدرك رسول الله - صلى الله عليه و سلم - بعقله و سنه إلا أنه لم يلقه فليس من الصحابة و لكنه من التابعين.¹

بهذا التعريف عرف ابن حزم الصحابي، و يلاحظ عليه أنه نحا به منحى المحدثين. فالإمام البخاري ترجم لفضائل الصحابة في صحيحه بقوله: " باب فضائل أصحاب النبي - صلى الله عليه و سلم - و من صحب النبي - صلى الله عليه و سلم - أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه ".³

2- الصحابي الذي لا يعرف له مخالف:

ذهب ابن حزم إلى أنه لا يجوز تقليد أحد لا من الصحابة - رضوان الله عليهم - و لا من دونهم، لا من الأحياء و لا من الأموات، و يعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجة تعضده تقليدا غير جائز.⁴

و مع ذلك فإننا نجد في المحلى من فقه الصحابة قسم كبير، يبلغ المئات من الصفحات تخلل الكثير من مسائله و قضاياها، و تتأثر في جميع أبواب الكتاب، و في جميع أجزائه، و قد ذكر فقهاء الصحابة فعددهم رجلا و امرأة، و أحصر قضاياهم التي أفتوا فيها.⁵ و هو كثيرا ما يتبع تحليلاته الفقهية بقوله: " فهؤلاء أبو بكر و عمر و علي و ابن عمر، و ابن عباس و أبو هريرة، و ابن مسعود، و حذيفة و عمة خبيب، و زيد بن ثابت، و سعد بن أبي وقاص، فهم أحد عشر من الصحابة لا يعرف لهم مخالف من الصحابة - رضي الله عنهم - ".⁶

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج5 ص 89، 90.

² أصحاب الحديث يطلقون اسم الصحابة على كل من روى عنه حديثا أو كلمة، و يتوسعون حتى يعدون من رآه رؤية من الصحابة، و هذا لشرف منزلة النبي - صلى الله عليه و سلم - أعطوا كل من رآه حكم الصحبة. ابن الصلاح علوم الحديث تحقيق د/ نور الدين عتر بيروت المكتبة العلمية، 1981 ص 263.

³ و ذهب جمهور الأصوليين إلى أنه اسم لمن اختص بالنبي - صلى الله عليه و سلم - و طائفة صحبته معه على طريق التبع له و الأخذ منه و لهذا لا يوصف من جالس عالما ساعة بأنه من أصحابه و كذا إذا أطل المجالسة معه إلا لم يكن على طريق التبع له و الأخذ. الزركشي البحر المحيط ج6 ص 190.

⁴ صحيح البخاري ج 7 ص 3.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 191 و ج6 ص 59 و ما بعدها.

⁶ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج5 ص 191 و ج6 ص 59 و ما بعدها.

ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج5 ص 191 و ج6 ص 59 و ما بعدها.

و أيضا قوله: " فهذا فعل عمر بن الخطاب و انس بحضرة الصحابة - رضي الله عنهم - لا ينكر ذلك عليهما أحد " ¹.

فكيف تفسر أقواله، مع تصريحه المتكرر بأنه لا يعتبر أقوالهم حجة؟

إن ابن حزم يذكر أقوال الصحابة لأحد أمور ثلاثة: ²

1- أن يذكر أقوالهم محتجا بها، مستدلا على دعواه بها، و يكون ذلك إذا كانت الفتيا التي ينقلها موضع إجماع منهم، لم يختلف فيها أحد منهم.

2- أن يلزم الجمهور بمناهجهم، فقد رأى جمهور الفقهاء يأخذون بأقوال الصحابة، فكان عند الجدل مع أتباع الأئمة الأربعة يذكر فتاوي الصحابة و أقوالهم ليلزمهم بها و ليشككهم في مثلهم الذي ارتضوه.

3- أن يزكي قوله بأقوالهم بأن يبين أنها لم تكن غريبة غير مألوفة، بل هي قريبة من صميم الشريعة و من لبها، فهو يستشهد بأقوالهم، لا لأصل الاستدلال بها بل لتزكية قوله و بيان أنه أولى بأن يكون الحق فيه من أقوال مخالفيه، و يكون مع الإلزام التزكية و الشهادة، من غير أن يعتبر أقوال الصحابة في ذاتها حجة يؤخذ بها.

3- عصر الصحابة:

اتصل عصر الصحابة - رضي الله عنهم - مائة عام و ثلاثة أعوام، لأن سمية أم عامر - رضي الله عنها - ماتت في أول الإسلام، ثم لم يزالوا يموت منها من بلغ أجله كابي أمامة و خديجة و قتلى بدر و أحد رضوان الله عليهم عاما عاما، و من مات في خلال ذلك، إلى أن مات أنس - رضي الله عنه - سنة إحدى و تسعون من الهجرة، و كان عصر التابعين مداخل لعصر الصحابة - رضي الله عنهم -.

و هكذا كل من أسلم و لم يلق النبي - صلى الله عليه و سلم - من جميع جزيرة العرب كبلاد اليمن و البحرين و عمان و الطائف، فهو من التابعين، فلم يزل يموت منهم قبل الهجرة بسنة و شهرين إلى أن مات آخرهم في حدود ثمانين و مائة من الهجرة.

و أهل ذينك العصرين متداخلان، مضى كثير من أهل العصر الثاني قبل انقراض العصر الأول بدهر طويل أكثر من مائة عام. و قد أفتى جمهورهم مع الصحابة كعلامة و مسروق و غيرهم ماتوا في عصر الصحابة، و هكذا تتداخل الأعصار إلى يوم القيامة.¹ و يستنتج من قول ابن حزم مايلي:

1- أن العصرين متداخلان، فمن أسلم و رآه فهو من الصحابة، و من أسلم و لم يلقه فهو من التابعين.

2- أفتى جمهور التابعين مع الصحابة - رضوان الله عليهم -.

3- أثنى النبي - صلى الله عليه و سلم - على أصحابه و على قرن التابعين ثم على

القرن الثالث² فإذا هي الجماعة التي لا ينبغي أن تخالف.³

4- ما يؤيده أيضا قوله في المحلى:

أ- و إن كان هذا إجماعا فقد خالف عطاء و عمر بن عبد العزيز، و الحسن، و الزهري، و أبو سلمة بن عبد الرحمن و سليمان بن يسار الإجماع، و أف لكل إجماع يخرج عنه هؤلاء.⁴

ب- أف لكل إجماع يخرج عنه علي بن أبي طالب، و عبد الله بن مسعود، و أنس بن مالك و ابن عباس، و الصحابة بالشام - رضي الله عنهم - ثم التابعون بالشام و ابن سيرين و جابر بن زيد و غيرهم بأسانيد في غاية الصحة و يدعي الإجماع بخلاف هؤلاء بأسانيد واهية.⁵

4- في عهده - صلى الله عليه و سلم - معه أو بحضرته:

أجاز ابن حزم - رحمه الله تعالى - وقوع الإجماع في عهده - صلى الله عليه و سلم -، سواء وقع إجماع الصحابة رضوان الله عليهم - بحضرته أو أجمعوا معه.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 152 - 153.

² الحديث في صحيح مسلم عن عبد الله قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم -: " خير أمتي القرن الذين يلونني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهم يمينه و يمينه شهادته ". كتاب الفضائل باب فضل الصحابة الذين يلونهم ج8 ص 323.

³ قال ابن حزم: " و لزوم الجماعة و هم الصحابة - رضي الله عنهم - و التابعون لهم بإحسان، و من أتى بعدهم من الأئمة " ج4 ص 128.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 378.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 27.

و اعترض: بأن النبي - صلى الله عليه و سلم - إذا وافق الصحابة على حكم كان الحكم ثابتاً بالسنة لا بالإجماع، و إن خالفهم سقط اتفاقهم، و لا يكون حكماً شرعياً. و يستدل بالإجماع حيث لا غنى عنه و في عهد الرسول يستغنى عنه.¹

الرد:

هذا اعتراض صحيح، فالنبي - صلى الله عليه و سلم - هو مصدر التشريع سواء فيما ينقله عن ربه عز و جل أو فيما يشرعه.

لكن ينبغي أن نضع كلام ابن حزم في إطاره الصحيح حتى يتبين لنا المقصود من قوله " معه أو بحضرته - صلى الله عليه و سلم -".

أ- لم ينفرد ابن حزم بجواز وقوع الإجماع في عهده - صلى الله عليه و سلم -، فقد نقل القرافي عن أبي إسحاق و ابن برهان جواز انعقاد الإجماع في زمانه.²

و ذكر الزركشي توجيه للمسألة هو أنه يجوز للصحابة الاجتهاد في زمانه فلعلهم اجتهدوا في مسألة و أجمعوا عليها من غير علمه بهم.³

ب- ذكر ابن حزم أن الصحابة شهدوا التوقيف من رسول الله - صلى الله عليه و سلم -، و المقصود بالتوقيف هنا التعليم، لذلك نجده يقرر أنه لا إجماع إلا من توقيف.⁴

ج- قوله مثلاً: " فهذا إجماع أهل المدينة حقا و عملهم بحضرة رسول الله و إجماع الصحابة حقا "⁵. أو قوله: " و الخبر الذي أورنا إجماع من الصحابة بحضرة رسول الله

- صلى الله عليه و سلم - ".⁶ فكان النبي - صلى الله عليه و سلم - أقر عملاً و لكن ليس لصحابي واحد، و إنما لمجموع الصحابة، بحيث إذا وقع ذلك الفعل منهم و أقره

رسول الله - صلى الله عليه و سلم - سمي إجماع بحضرة رسول - صلى الله عليه و سلم - و سلم -".

¹ وهبة الزحيلي أصول الفقه الإسلامي ط1 دمشق (دار الفلك، 1986) ج1 ص 525.

² و ³ راجع الزركشي البحر المحيط ج6 ص 454. ابن أمير الحاج التقرير و التحبير في شرح التحرير دار الكتب العلمية ج3 ص 81.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 147.

⁵ شمس نفسه ج4 ص 207.

⁶ ابن حزم المحلى ج4 ص 86 د 441.

- د- أما قوله إجماع مع النبي - صلى الله عليه و سلم - فالمقصود به - و الله أعلم - أنه وقع التعليم منه - صلى الله عليه و سلم - و التنفيذ من مجموعهم بحيث يمنع من وقوع الاختلاف بينهم، و من روي عنه خلافه فهو إما لنسيانه أو تأويله. و يؤكد قوله - رحمه الله تعالى - : " و هذا إجماع صحيح من جميع الصحابة - رضي الله عنهم - مع النبي - صلى الله عليه و سلم - ممن حضر و لا يخفى مثل هذا على من غاب ".¹
- هـ- لا غرو إذن أن جعل ابن حزم يقين الإجماع في نفس مرتبة الأصليين الأولين إدراكا منه أن ما تلقاه الصحابة عن الرسول و أوقفهم عليه نوع من الوحي.²

الفرع الثالث: الإجماع بضرورة الحس و المشاهدة

ميزة هذا الإجماع أن سنده البديهيات. و التي هي مجمع عليها بين الجميع، فلا تحتاج إلى برهنة أو إقامة دليل، و بالتالي يكون هذا النوع من الإجماع إجماعا قطعيا.

و مثاله ما ذكره ابن حزم في موسوعته الفقهية، مسألة الوضوء بالماء المستعمل قال رحمه الله تعالى: " و أما من الإجماع فلا يختلف اثنان من أهل الإسلام، في أن كل متوضئ فإنه يأخذ الماء فيغسل به ذراعيه من أطراف أصابعه إلى مرفقه، ... و بالضرورة و الحس يدري كل مشاهد لذلك أن ذلك الماء قد وضئت به الكف و غسلت، ثم غسل به أول الذراع ثم آخره. و هذا ماء مستعمل بيقين، ثم إنه يرد يديه إلى الإناء و هي تقطر من الماء الذي طهر به العضو، فيأخذ ماء آخر للعضو الآخر.

فبالضرورة يدري كل ذي حس سليم أنه لم يطهر العضو الثاني إلا بماء جديد قد مازجه ماء آخر مستعمل في تطهير عضو آخر، و هذا ما لا مخلص منه.³

الفرع الرابع: إجماع كل عصر

قرر ابن حزم أن اتفاق أي عصر من العصور بعد الصحابة - رضوان الله عليهم - فهو حق و حجة و ليس إجماعا.

¹ ابن حزم المحلى ج 4 ص 228 م 494.

² سلم بقوت ابن حزم في الفكر الفلسفي بالعرب و الأندلس ص 138.

³ ابن حزم المحلى ج 1 ص 184 م 141.

قال - رحمه الله تعالى - : " و لو جاز ان يتيقن إجماع أهل عصر بعدهم أولهم عن آخرهم على حكم نص لا يقطع فيه بإجماع الصحابة - رضي الله عنهم - لوجب القطع بأنه حق و حجة و ليس يكون إجماعاً ".¹

و استدلل على ذلك بما يلي:²

1- أن الصحابة - رضي الله عنهم - شهدوا التوقيف من رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و لا إجماع إلا عن توقيف.

2- أن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا جميع المؤمنين، و كان عددهم محصوراً بحيث يمكن جمعه و بالتالي يمكن ضبط أقوالهم.

3- قوله - صلى الله عليه و سلم - : " لن تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق لا يضرهم

من خذلهم حتى يأتي أمر الله ".³ فصح من هذا أنه لا يجوز البتة أن يجمع أهل عصر و لو طرفة عين على خطأ و لا بد من قائل بالحق فيهم، فدل هذا على أنه حق و حجة.

4- و أما أنه ليس إجماعاً فلأن أهل كل عصر بعد الصحابة - رضي الله عنهم - ليسوا جميع المؤمنين، و إنما هم بعض المؤمنين، و الإجماع إنما هو إجماع جميع المؤمنين لا إجماع بعضهم.

فابن حزم إذن لا ينازع باقي الأصوليين في الإجماع كإجماع فهو يقبل به شريطة ألا يسموه إجماعاً، بل ينازعهم في وضعه الشرعي، إذ يرفض أن يضيفي صفة اليقين على ما يفعلونه، و الذي هو مجرد اجتهاد لأنها صفة لا يمكن أن يتسم بها سوى الأصل المتمثل في الكتاب و السنة و الإجماع الحاصل على أحكامها.⁴

¹ المصدر السابق ج 1 ص 54 م 98. و قال أيضاً: " و قوم قالوا إجماع كل عصر إجماع صحيح إذ لم يتقدم قبله في تلك المسألة خلاف، و هذا هو الصحيح لا جماع الأمة عند التفصيل عليه و احتجاجهم به و ترك ما أصلوه له " مراتب الإجماع ص 11.

² ابن حزم لإحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 147 و ما بعدها، و النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 24 و ما بعدها.

³ الألباني صحيح سنن ابن ماجه ط 3 بيروت المكتبة الإسلامية 1988. ذات اثناء سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم ج 1 ص 7.

⁴ ابن حزم في إجماع الأصوليين ص 138، 139.

المبحث الرابع: مصادر التفسير في القانون

ينقسم التفسير بالنسبة إلى المصدر أو الجهة التي تتولاه إلى تفسير تشريعي و تفسير قضائي و تفسير فقهي.

المطلب الأول: التفسير التشريعي:¹

الفرع الأول: تعريفه

التفسير التشريعي هو الذي يتولاه الشارع، فقد يثور خلاف حول حقيقة الحكم الذي يتضمنه تشريع معين، أو تقضي المحاكم بما يخالف المعنى الذي قصده الشارع من هذا الحكم، و في هذه الحالة أو تلك قد يرى الشارع التدخل لبيان المعنى المقصود من التشريع سواء بنفسه أو بتفويض هيئة تقوم بدور التفسير.

و هذا يعني أن يكون تفسير التشريع بتشريع مثله، كما تفسر اللائحة بلائحة مثلها أو بتشريع، و يفسر القرار الإداري بقرار ممن أصدره، و تفسر المعاهدة الدولية بمعاهدة دولية أخرى، فلا نكون بصدد تفسير رسمي إلا إذا كان هناك تعادل بين العمل التشريعي الأصلي و العمل التشريعي التفسيري بمعنى أن يصدر التفسير من نفس السلطة أو الهيئة التي صدر عنها التشريع الأول (أو من سلطة أعلى)، و على أن يتبع في ذلك الإجراءات و الشكل الذي تم به التشريع الأصلي.

و لا يجوز لسلطة أن تقوم بتفسير لائحة أو قرار صادر من سلطة أعلى إلا بتفويض خاص بالتفسير من السلطة التي أصدرته و إلا كان عملها باطلا لخروجه عن نطاق اختصاصها.

و قد اختلف أمر هذا التفسير عن ذي قبل، ففي القانون الروماني و العصور الوسطى كان هو الطريق الوحيدة لتفسير النصوص الغامضة، و كان القاضي يوقف الفصل في

¹ راجع: محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 111.
محمد صبري المصدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 78 و ما بعدها.
عبد المنعم فرج المصدي أصول قانون دس 174.
توفيق حسن فرج المسائل القانونية ص 392، 393.

النزاع المعروض عليه حتى يتدخل المشرع نفسه فيصدر تفسيراً لذلك التشريع الذي لم يدرك القاضي معناه ليطبقه على الواقعة المعروضة.

أما في العصر الحديث فقد أصبح التفسير التشريعي نادر الوقوع فلم يعد له إلا حظ ضئيل في التفسير، و مرد ذلك إلى تقرير مبدأ فصل السلطات، و اقتصار المشرع على إصدار القواعد القانونية و الإلزام بها تاركاً إلى السلطة القضائية مهمة تفسير هذه الوقائع و تطبيقها على الوقائع المختلفة.

- و من أمثلة التفسير التشريعي ما صدر في شأن المادة 73 من قانون العمل المصري سنة 1959، فقد نصت هذه المادة على احتساب مكافأة نهاية الخدمة على أساس أجر نصف شهر عن كل سنة من السنوات الخمس الأولى، و أجر شهر عن كل سنة من السنوات التالية مع اتخاذ الأجر الأخير أساساً لحساب المكافأة.

و لم يبين نص القانون ما إذا كانت المكافأة عن مدة الخدمة السابقة على صدوره، تستحق على أساس القانون الجديد أم على أساس القوانين التي كانت معمولاً بها قبل صدوره، مما أدى إلى تعارض الآراء في شأن تفسيره، بعضها صدر طبقاً لما قصده المشرع، و بعضها فسر على غير هذا القصد مقررراً أن تصرف المكافأة على أساس مدة الخدمة كلها، السابقة و اللاحقة على العمل به طبقاً لأحكام القانون الجديد، لهذا تدخل المشرع لتوضيح قصده بإضافة فقرة جديدة إلى المادة 2 من قانون إصدار قانون العمل تقضي أنه " لا يسري حكم المادة 73 من القانون المرافق فيما يتعلق بمكافأة مدة الخدمة السابقة على العمل به، إلا في حدود ما كان منصوصاً عليه في القانون رقم 317 لسنة 1952... و على أساس الأجر وقت انقضاء العقد.¹

- و من أمثلة التفسير التشريعي الذي يصدر من سلطة غير التي وضعت التشريع المراد تفسيره، التفسيرات التشريعية التي حول القانون المصري المحكمة العليا سلطة إصدارها بمقتضى القانون رقم 81 لسنة 1969، إذ جعل من اختصاصها تفسير القوانين بحيث يكون لقرارها في هذا الشأن قوة ملزمة (المادة 4).

¹ نص القانون رقم 221 لسنة 1959، الصادر بالمرجع التشريعي، في المادة 73 من القانون رقم 317 لسنة 1952، في تفسيره، ص 81.

الفصل الأول: المنهج النصي

- و كذلك التفسيرات التشريعية التي يصدرها مجلس إدارة الهيئة العامة للإصلاح الزراعي لتفسير أحكام قانون الإصلاح الزراعي المصري بمقتضى التفويض الوارد في هذا القانون، حيث تعتبر قراراته في هذا الشأن تفسيراً تشريعياً ملزماً، و تنشر في الجريدة الرسمية " م 12 مكررة " ¹.

الفرع الثاني: آثار التفسير الرسمي

تتضح آثار التفسير الرسمي في مسألتين: الأولى في إلزامه، و الثانية في سريلانه ².

1- الإلزام:

من مميزات التفسير الرسمي حسم الخلاف و إزالة أي شك يكون قد أثير بصدد تفسير تشريع ما، فيكون بذلك التفسير الرسمي ملزماً بمجرد صدوره لجميع الجهات القضائية على اختلاف درجاتها و كذلك الهيئات المكلفة بالتطبيق أو التنفيذ كما في حالة إصدار السلطة الإدارية قراراً تفسيرياً لقانون إذا كانت مفوضة في ذلك.

2- سريلان التفسير الرسمي من حيث الزمان:

جاء في المادة 2 من القانون المدني الجزائري: " لا يسري القانون إلا على ما يقع في المستقبل و لا يكون له أثر رجعي " ³. و استثنى من هاته القاعدة التفسير الرسمي سواء أكان في صورة تشريع أم قرار صادر من هيئة مفوضة في ذلك، فإنه يسري على جميع العلاقات التي نشأت قبل إصداره و منذ صدور التشريع محل التفسير و التي مازالت منظورة أمام المحاكم، و لا يخرج إلا العلاقات التي تم الفصل فيها بأحكام حازت حجية الأمر المقضي به ⁴.

و الأساس في هذا السريان أن التشريع التفسيري لا يعتبر تشريعاً جديداً بل متمماً للتشريع الأصلي.

¹ عبد المنعم فرج الصده أصول القانون ص 275.

² راجع محمد صبري سعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 86 و 87.

³ قانون المدني الجزائري ط 2 - جزائر - مطبعة برنكي 2002 ص 2.

⁴ محمد دسيري سعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 80.

الفرع الثالث: الفرق بين التفسير الرسمي و تعديل النص

يتضح الفرق بين التفسير الرسمي و تعديل النص من حيث هدف كل منهما: فالغرض من التفسير الرسمي هو بيان القصد التشريعي إذ طبق النص على نحو يخالف هذه الإرادة، أو اختلفت المحاكم في التفسير فتباينت أحكامها.

أما تعديل النص فإنه يكون إذا وجد الشارع أن هناك حالات مستحدثة في المجتمع قد ظهرت، و أن النص القديم يحتاج إلى تعديل أو إضافة أحكام جديدة لمواجهة تلك الحالات أو أن يستوعبها، و يكون ذلك في حالة قصور النص.

المطلب الثاني: التفسير القضائي

الفرع الأول: تعريفه:

التفسير القضائي هو الذي يقوم به القضاة أثناء نظر الدعاوى التي ترفع إليهم حتى يتوصلوا إلى معرفة حكم القانون في القضايا المعروضة عليهم. و القضاء لا يقوم بالتفسير إلا بمناسبة نزاع معروض عليه، فلا يصح أن يرفع أحد دعوى إلى القضاء لتفسير نص من النصوص. فتفسير القاضي لا يكون بقصد الفتوى و عمله هو فض المنازعات بين المتقاضين.¹

الفرع الثاني: خصائص التفسير القضائي

- 1- يمتاز التفسير القضائي بصبغته العملية، و لهذا فإنه يتأثر بالظروف الواقعية المحيطة بالمنازعات التي تعرض للفصل فيها. و هذا يؤدي في كثير من الأحيان إلى أن يخرج القضاء عما قصدته الإرادة التشريعية، إذا ما وجد القاضي أن في تطبيق التشريع بحرفيته على الحالة المعروضة ما يخالف العدالة، و يكون خروجه عن المعنى المقصود تحت ستار التفسير.
- 2- يعتبر التفسير القضائي أهم أنواع التفسير و أكثرها حصولا في الحياة القانونية العملية، فللقاضي دورا مهما في تطوير قواعد القانون و تطويعها لجعلها أقرب إلى تحقيق العدالة في الوقت الذي يحكم فيه بشأن منازعات معينة عن الوقت الذي صدر فيه القانون و خصوصا إذا كان القانون قد أصبح من القدم بحيث تغيرت عند وقت تطبيقه جميع الظروف الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية.
- 3- القضاء حر و مستقل في تفسيره للتشريع و لا يخضع لأي جهة أخرى.²

¹ راجع في ذلك: - توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 397.

² عباس الحمراف و جورج حزبون المدخل إلى علم القانون ص 61.

سمير عبد السيد تناغو النظرية العامة للقانون ص 743

الفرع الثالث: مدى قوة التفسير القضائي في الإلزام

التفسير القضائي يكون ملزماً فقط للطرفين في الدعوى التي تم التفسير للحكم فيها، وذلك على أساس حجية الأمر المقضي به، التي تثبت للحكم.

لذا فلا يصح أن يقوم أحد الخصمين برفع الدعوى مرة أخرى على نفس الخصم و بنفس الموضوع استناداً لنفس السبب ليحصل على حكم يقوم على تفسير مختلف للقانون. غير أن هذا التفسير غير ملزم لمحكمة أخرى، و لو كانت أدنى درجة من المحكمة التي أخذت به، فلأخيرة أن تفسر نفس القاعدة تفسيراً مختلفاً عن ذلك الذي أعطته المحكمة الأولى.

بل إن عدم إلزام التفسير القضائي يصل إلى درجة أن نفس المحكمة إذا أصدرت تفسيراً لنص من النصوص على وجه معين لا يجب عليها التزام نفس التفسير في الدعاوى المماثلة التي تنظرها فيما بعد، فيجوز أن تعدل عن التفسير السابق إلى تفسير آخر تراه أدنى إلى الصواب، و لا يغير من ذلك أن تستقر أحكام المحاكم و على رأسها محكمة النقض على تفسير معين.¹

تأني

¹ راجع محمد صبري السعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 133.

المطلب الثالث: التفسير الفقهي:

الفرع الأول: تعريفه

الفقه هو المؤلفات و الشروح التي يكتبها أساتذة القانون و القضاة و المحامون غيرهم من المشتغلين بالقانون.

و اصطلاح الفقه يمكن أن يؤخذ كمرادف لاصطلاح شرح القانون أو تفسير القانون، فإذا كان التفسير هو عمل استثنائي نادر بالنسبة للمشرع، و كما أنه عمل مرتبط بتطبيق القانون بالنسبة للقضاء، فإنه يعتبر العمل الأول و الأخير بالنسبة للفقهاء، فليست للفقه وظيفة أخرى غير تفسير القانون.¹

الفرع الثاني: خصائص التفسير الفقهي

يمتاز هذا النوع من التفسير بالطابع العقلي المنظم، إذ أن أعمال الفقهاء و الشراح تقوم على الاستدلال المنطقي، و ذلك باللجوء إلى كل من طريقة التركيب و التحليل.

فالتركيب عبارة عن تقريب قواعد القانون التفصيلية في موضوع معين من موضوعات القانون بعضها إلى بعض ليستخلص منها الفقيه أو الشارح قواعد عامة، و قد يستخرج الفقيه من القواعد العامة نفسها مبادئ تسمى بالمبادئ العامة في القانون.

أما التحليل فهو عبارة عن تجزئة الكل إلى أجزائه حيث يقوم الفقيه بدراسة قاعدة من القواعد القانونية و تحليلها إلى قواعد تفصيلية، و بيان كيفية انطباق كل قاعدة على حالات محددة مما يقع في نطاق العلاقات القانونية بين الناس.²

الفرع الثالث: مدى قوة التفسير الفقهي في الإلزام

ليست لهذا النوع من التفسير قوة الإلزام سواء بالنسبة للقاضي أم للمشرع. فالقاضي لا يلزم بتفسير الفقه، مهما كان لصاحب التفسير من مكانة علمية رفيعة أو حتى لو أجمع الفقهاء على تفسير معين.

¹ راجع: سبيل عبد السيد تنوع النظرية لعامة للقانون ص 345.

² راجع: - من الصرف - لمخل إلى علم القانون ص 80.

و نكن ما يلاحظ في الواقع أن التعاون قائم بين الفقه و القضاء في مجال التفسير، فكثيرا ما تسترشد المحاكم بأراء الفقهاء في معرفة مضمون القواعد القانونية فيما يعرض عليها من منازعات.

و كما يؤثر التفسير الفقهي في القضاء، فإن له أيضا تأثير في التشريع، فكثيرا ما تستجيب السلطة التشريعية لأراء الفقهاء في التشريعات التي تعمل بها تشريعا قائما أو تعيد سنه.¹

الفرع الرابع: المقارنة بين التفسير الفقهي و التفسير القضائي

تتضح أوجه التشابه و الاختلاف بين التفسير الفقهي و التفسير القضائي في النقاط التالية:

أ- التفسير الفقهي أكثر منطقا و تجردا و اتساقا و أكثر عمومية، بخلاف التفسير القضائي الذي يعتبر تفسير حالات. بمعنى أن التفسير يتم بالنظر إلى كل حالة على حدة.

ب- يصدر التفسير الفقهي في جو من الحرية العلمية، و النقد الحر غير مقيد بمصالح واقعية متضاربة. و التفسير الفقهي أوثق ارتباطا بالهدف من النص القانوني المفسر. أما التفسير القضائي فإنه يمتاز بالصيغة العملية، و بأنه أكثر اعتدالا نظرا لمسؤولية القضاة الذين يخضعون للتشريع، فيكون تفسيرهم ملتصقا به إلى حد كبير.

ج- كل من التفسير الفقهي و القضائي غير ملزم. و كلاهما يستفيد من الآخر، و يتعاون معه تعاوننا كبيرا في تفسير النصوص.²

المطلب الرابع: المقارنة بين مصادر التفسير في الشريعة الإسلامية و في القانون الوضعي

1. إن النصوص الشرعية من حيث وضوح دلالتها على المراد نوعان: نصوص واضحة الدلالة على ما أراده الشارع منها، و نصوص غير واضحة الدلالة على المراد منها. فواضح الدلالة من النصوص هو ما لا يتوقف فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع على أمر خارج عن عبارته و صيغته. و غير واضح الدلالة منها هو ما يتوقف فهم المراد منه أو تطبيقه على الوقائع على أمر خارج عن صيغته و عبارته.¹ فبيان القرآن الكريم، تعتريه أربع حالات: إما أن يكون بينا بذاته لا يحتاج إلى بيان أو أنه يبين بعضه بعضا أو يكون بيانه بالسنة أو الإجماع. و بالمقابل نجد أن القاعدة القانونية تكون بينة بذاتها أو بيانها من المشرع نفسه أو من القضاء أو من شرح القانون.
2. بيان القرآن الكريم بأنواعه الأربعة ملزم و فرض أتباعه، بخلاف بيان القاعدة القانونية فلا يكون ملزما إلا التفسير التشريعي.
3. لم يفرق الأصوليون بين الاجتهاد القضائي و الاجتهاد الفقهي، فالمجتهد عندهم أعم من أن يكون فقيها يبحث و يجتهد في بحوث علمية و نظرية أو قاضيا يجتهد في البحث و التطبيق عمليا مادام قد توافرت له شروط الاجتهاد.²

¹ بدران بو نعنين بيان النصوص التشريعية طرفه و نواحيه، الاستشرية، مشكاة لمعرفة 1969 ص 208

² محمد فتحي الدريني سناهج الأصولية ص 117.

المبحث الخامس: قواعد الترجيح بين النصوص عند ابن حزم

المطلب الأول: شمولية النصوص للأحكام الشرعية:

تستمد قاعدة " النصوص شاملة لجميع الأحكام " في الفقه الظاهري شرعيتها من الأدلة التالية:

1- كمال الشريعة، لقوله تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي " ¹.

و قوله تعالى أيضا: " ما فرطنا في الكتاب من شيء " ² و قوله تعالى أيضا: " خلق لكم

ما في الارض جميعا " ³ و قوله تعالى أيضا: " وقد فصل لكم ما حرم عليكم " ⁴.

2- قوله - صلى الله عليه و سلم - : " دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة

مسائلهم، و اختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشي، فاتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن

شي، فاجتنبوه " ⁵.

و قوله - صلى الله عليه و سلم - أيضا: " احلال ما أحل الله في كتابه، و احرام ما حرم الله

في كتابه، و ما سكت عنه فهو مما عفا عنه " ⁶.

¹ سورة المائدة آية 3.

² سورة الأنعام آية 38.

³ سورة البقرة آية 29.

⁴ سورة الأنعام آية 119.

⁵ صحيح البخاري كتاب الاحتساب بالكتاب و السنة باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه و سلم ج 13 ص

251.

⁶ كترسار باب نفس باب ما جاء في ليس القراء ج 2 ص 145.

فثبتت بهذه الأدلة و غيرها أن ما أمر به الله تعالى أمر إيجاب فهو واجب، و ما نهى عنه فهو حرام، و ما سكت عنه فهو عفو و مباح.¹

و هذا التقسيم هو ما يبين معنى قول ابن حزم: لا توجد أية قضية أو أية مسألة لم يرد فيها نص من كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله - صلى الله عليه و سلم -.

فما ورد في النص تحريمه فهو حرام، و ما تردد بين الإباحة و الحرمة فهو مكروه، و ما ورد النص بإيجابه فهو واجب، و ما تردد بين الوجوب و عدمه فهو سنة و مندوب و مستحب، و ما ورد النص بإباحته فهو مباح بالنص و ما سكت عنه فهو مباح بالعفو.

و لا يخفى أن هذه الأقسام تغطي جميع ما حدث من أحكام القضايا الحادثة، و التي قد تحدث باستمرار و استرسال إلى قيام الساعة.²

و لقد أجاب ابن حزم في موسوعته الفقهية " المحلى " عن جميع تساؤلات عصره و تحدياته، و أعطى حلولاً لجميع المشاكل و القضايا من وجهة نظر ظاهرية، و هي لا تخلو من أخذ ورد خاصة في مسائل شذ فيها الفقه الظاهري.

و اعترض على ابن حزم أثناء تطبيقه لهاته القاعدة: بأن مدلولات النصوص عنده أضيق منها في المذاهب الأخرى. و أنه اضطر إلى التوسع توسعاً كبيراً في الأخذ بمبدأ الإباحة الأصلية، و حملها فوق ما تتحمل بأن أسند إليها كل حكم لم يجيء عن الشرع فيه نص مباشر أو إجماع.³

و القول بشمولية النصوص لجميع الأحكام هو قول جمهور العلماء، و خير من يمثل هذا الاتجاه هو شيخ الإسلام ابن تيمية عمن يقول: " إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة، هل قوله صواب؟ فأجاب بقوله: بل الصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين، أن النصوص وافية بجمهور أحكام أفعال العباد، و منهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك ".⁴

¹ ابن حزم - ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان و التقليد، ت: سعيد الأفغاني، ط2، بيروت دار الفكر

ص 45، 46. و الأحكام في أصول الأحكام ج8 ص 6، 7.

² أبو الطيب مولود السريزي - مصادر التشريع الإسلامي و طرق استثمارها عند ابن حزم، ط1، بيروت، دار

الكتب العلمية، 2002م، ص 12.

³ "صالح بن الرحمن الغزالي: الحكم الشرعي من النقل و العقل، بيده ت دار الغرب الإسلامي، 1989، ص 112،

113.

⁴ محسن بن علي بن محمد بن عبد الوهاب - أصول الفقه، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص 112.

و يزيد هذا القول تفصيلا ابن القيم بقوله: "إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث، و نم يحلنا الله و لا رسوله على رأي و لا قياس، بل قد بين الأحكام كلها، و النصوص كافية وافية بها، و القياس الصحيح حق مطابق للنصوص، فهما دلالة للكتاب و الميزان، و قد تخفى دلالة النص أولا تبلغ العالم، فيعدل إلى القياس، ثم قد يظهر موافقا للنص فيكون قياسا صحيحا، و قد يظهر مخالفا له فيكون فاسدا"¹.

و الفرق واضح بين الاتجاهين، بين الظاهرية الذين قالوا بشمولية النصوص لكل الحوادث، و من ثم وسعوا مجال الاستصحاب، و باب الإباحة الأصلية. و بين جمهور الفقهاء الذين وسعوا من دائرة القياس.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه عدة ترويض، القاهرة: مكتب المكتبة لأحمد، ج 1 ص 337.

المطلب الثاني: نفي التعارض بين النصوص:

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي

البند الأول: التعريف اللغوي

التعارض على وزن تفاعل، يقال: عرض الشيء يعرض و اعترض: انتصب و منع و صار عارضا كالخشبة المنتصبة في النهر، و الطريق تمنع السالكين سلوكا. و يقال: اعترض الشيء دون الشيء أي حال دونه، و اعترض الشيء تكلفه.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح، فهو كما عرفه الزركشي: "تقابل دليلين على سبيل الممانعة".²

الفرع الثاني: موقف ابن حزم من التعارض:

من بين القواعد التي تشكل الدعامة الأساسية للفقهاء الظاهري: القرآن و السنة في منزلة واحدة، و الشريعة كاملة.

و ينشأ من تضافر هاتين القاعدتين، قاعدة نفي التعارض بين النصوص، فلا يفرض ابن حزم قط تضاربا، بين نصوص القرآن و السنة، يقتضي إهمال بعضها، و لا بين نصوص القرآن بعضها مع بعض، و لا بين نصوص السنة بعضها مع بعض، بل كل النصوص تتعاون في بيان أحكام الشريعة الإسلامية. و ذلك لأنه لا يتصور تعارض ما دام المصدر هو الوحي الإلهي، و من ثم يوجب إعمال النصوص جميعا، قال رحمه الله تعالى: " لا تعارض بين شيء من نصوص القرآن و نصوص كلام النبي صلى الله عليه و سلم - و ما نقله من أفعاله.³

فقد ترد أحكام ظاهر لفظ بعضها و حقيقة معناها النفي، و ظاهر بعضها الآخر و حقيقة معناها الإيجاب، و هي مع ذلك متفقة المعاني.⁴

¹ لسان العرب ج4 ص 2886.

² الزركشي البحر المحيط ج8 ص 120.

³ و قال أيضا: " هما شيء واحد لا تعارض بينهما و لا اختلاف " الأحكام في أصول الأحكام ج1 ص 100. و ج2 ص 35.

⁴ قال ابن حزم: " الملائمات هذه لفظة عبر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، و إن كان ظاهر نفي بعضها و حقيقة معناها النفي و ظاهر بعضها و حقيقة معناها الإيجاب، و هي مع ذلك متفقة اتفاقا صحيحا لا اختلاف بينها. "

البند الأول: طريقة ابن حزم في الجمع بين النصوص

و وضع ابن حزم - رحمه الله تعالى - أربع قواعد للجمع بين النصوص التي ظاهرها التعارض¹، و هي كالتالي:

القاعدة الأولى:

أن يكون أحد النصين أقل معنى من الآخر، أو يكون أحدهما حاضرا و الآخر مبيحا، أو يكون أحدهما موجبا و الثاني نافيا، فواجب أن يستثنى الأقل معنى من الأكثر معنى و هو التخصيص.

أمثلة تطبيقية:

المثال 1: أمره - صلى الله عليه و سلم - أن لا يفر أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت، و أذن للحائض أن تنفر قبل أن تودع²، فوجب استثناء الحائض من جملة النافرين.

المثال 2: قوله تعالى: " ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن"³ مع إباحته المحصنات من

نساء أهل الكتاب بالزواج، فكن بذلك مستثنيات من جملة المشركات، و بقيت سائر المشركات على التحريم.

- فاعلم أنه قد ترد أخبار و قضايا بالفاظ شتى و معناها واحد، فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها فيغلط كثيرا " التقريب لحد المنطق ص 102.

¹ قال ابن حزم: " فإذا ورد النصان... فلا يخلو ما يظن به التعارض منهما، و ليس تعارضا من أحد أربعة أوجه لا خامس لها ". راجع الأحكام في أصول الأحكام ج 2 ص 22 و ما بعدها.

² عن ابن عباس قال: " أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف عن المرأة الحائض ".

صحيح مسلم، كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع و سقوطه عن الحائض، ج 5 ص 89.

³ سورة البقرة آية 221.

المثال 3: قوله - صلى الله عليه و سلم - : " وما لكم و أموالكم و أعراضكم عليكم حرام " ¹

مع قوله تعالى: " فن اعتمدى عليكم فاعتمدوا عليه بمثل ما اعتمدى عليكم " ² و أمر على لسان نبيه

- صلى الله عليه و سلم - بقتل من ارتد بعد إسلامه ³، أو زنى بعد إحصائه ⁴، و أمر بأخذ أموال معروفة في الزكوات و النفقات و الكفارات فكان كل ذلك مستثنى جملة تحريم الدماء و الأموال و الأعراض و بقي سائرهما على التحريم.

القاعدة الثانية:

أن يكون أحد النصين موجبا بعض ما أوجبه النص الآخر أو حاظرا بعض ما حظره النص الآخر ⁵.

أو بعبارة أخرى أن يكون أحد النصين موجبا أمرا إيجابيا عاما، و يجيء نص آخر يبين إيجابا خاصا، أو يكون أحد النصين مانعا مانعا باتا، و النص الآخر مانعا مانعا خاصا.
أمثلة تطبيقية:

المثال 1: و ذلك مثل قوله عز و جل: " وبالوالدين إحسانا " ⁶ و قوله تعالى أيضا: " إن

الله يأمر بالعدل و الإحسان " ⁷.

فكان أمره تعالى بالإحسان إلى الوالدين داخلا في عموم الإحسان إلى سائر الناس.

¹ الحديث من رواية أبي بكر عن أبيه: " ... فإن دماءكم و أموالكم و أعراضكم عليكم حرام كحرمه يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا " صحيح مسلم، كتاب القسامة و المحاربين و القصاص و الديات، باب تغليظ تحريم الدماء و الأعراض و الأموال ج6 ص 183.

² سورة البقرة آية 194.

³ عن زيد بن أسلم أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال: " من غير دينه فاضربوا عنقه " الإمام مالك - رضي الله عنه - الموطأ، كتاب الأفضية، باب القضاء فيمن ارتد عن الإسلام ج2 ص 736.

⁴ الحديث عن عبادة بن الصامت: " خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الشيب بالشيب و البكر بالبكر الشيب جلد ماله ثم رحه بالحجارة و البكر جلد ماله ثم نفى سته " صحيح مسلم كتاب الحدود باب حد الزنى ج6 ص 204.

⁵ قال رحمه الله تعالى: " و اعلم أن الكلي من الأخبار التي تسمى قضايا و مقدمات يقتضي الجزئي منها، أي أن الجزئي بعض الكلي، إذا كان كلاهما موجبا أو كلاهما نافيا " التقريب لحد المنطق ص 103.

⁶ سورة الإسراء آية 23.

⁷ سورة النحل آية 90.

المثال 2: نهيه - صلى الله عليه و سلم - أن يزني الرجل بحليلة جاره، مع عموم قوله تعالى: " ولا تهربوا الزنا " ¹ فنهيه - صلى الله عليه و سلم - داخل في عموم النهي عن الزنا.

ففي هذه النصوص يعم الحكم بالإيجاب و يخص بعضها بالإيجاب أيضا، أو يعم حكم المنع و يخص بعض أفراد الممنوع بالذكر، كما في المثالين السابقين. كما أن العام المذكور لا يخالفه الخاص الذي بجواره فلا يعتبر مخصصا، إنما يخصه إذا كان الخاص قد أتى بحكم يخالف العام. أما إذا كان يوافقه فإن حكم العام هو الذي يسير، و يكون ذكر الخاص لمزيد عناية بالإيجاب أو المنع. ²

القاعدة الثالثة:

أن يكون أحد النصين فيه أمر بعمل ما، معلق بكيفية ما، أو بزمان ما، أو على شخص ما، أو في مكان ما، أو عدد ما. و يكون في النص الآخر نهى عن عمل ما، بكيفية ما، أو في زمان ما، أو عدد ما، أو عذر ما. و يكون في كل واحد من العملين المذكورين اللذين أمر بأحدهما، و نهى عن الآخر شيء ما يمكن أن يستثنى من الآخر.

أمثلة تطبيقية:

و مثل له ابن حزم بمسألة سفر النساء إلى الحج. فقوله تعالى: " و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا " ³ موجب للحج على كل مستطيع رجل كان أو امرأة.

¹ سورة الإسراء آية 32.

² راجع محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 313.

³ سورة آل عمرا آية 97.

و قوله - صلى الله عليه و سلم - : " لا تجل لامرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر أن تسافر إلا مع

زوج أو ذي محرم منها " ¹ مانع من سفر المرأة بغير محرم.

فلا بد من أن يكون أحد النصين مخصصا للآخر، و لا يصير إلى أحدهما إلا بدليل.

فقوله - صلى الله عليه و سلم - : " لا تمنعوا إماء الله مساجد الله " ² و قوله أيضا: " إذا

استأذنتكم مساكنكم إلى المساجد فأذنوا لمن " ³.

فأمر - صلى الله عليه و سلم - الأزواج و غيرهم أن لا يمنعوا النساء من المساجد.

و المسجد الحرام أجلّ المساجد قدرا.

كما أن الأسفار تنقسم قسمين سفر واجب و سفر غير واجب، و الحج من السفر

الواجب بلا شك.

و من ثم ذهب ابن حزم إلى أن نهى المرأة عن السفر إلا مع زوج أو ذي محرم عاما

لكل سفر فواجب استثناء ما جاء به النص من إيجاب بعض الأسفار عليها و من جعلتها

الحج.

و برهان آخر استند عليه ابن حزم هو أن تلك الأخبار إنما خوطبت بها ذوات

الأزواج و اللاتي لهن محارم. و المحال الممتع الذي لا يمكن أصلا أن يخاطب النبي

- صلى الله عليه و سلم - بالحج من لا زوج لها و لا ذا محرم.

فبقي من لا زوج لها و لا محرم على وجوب الحج عليها و على خروجها عن ذلك

النهي ⁴.

¹ عن عبد الله بن عمر عن النبي - صلى الله عليه و سلم - قال: " لا تجل لامرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث

ليال إلا و معها ذو محرم ". و في روايات أخرى مسيرة يوم. صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى

حج و غيره، ج 5 ص 113.

² صحيح البخاري كتاب الجمعة باب هل على من لم يشهد الجمعة غسل من النساء و الصبيان ج 2 ص 382.

³ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد ج 2 ص 397.

⁴ ابن حزم المحلى ج 5 ص 47 و ما بعدها م 813.

القاعدة الرابعة:

أن يكون أحد النصين حاضرا لما أبيح في النص الآخر بأسره، أو يكون أحدهما موجبا و الآخر مسقطا لما وجب في هذا النص بأسره.

أو بعبارة أخرى أن يكون أحد النصين مضادا في حكمه للنص الآخر أو مغاير له مغايرة تامة كأن يكون أحد النصين محرما و الثاني مبيحا، أو أحد النصين موجبا و الآخر مسقطا لكل ما أوجبه النص الأول.¹

أمثلة تطبيقية:

المثال 1: من ذلك الحديث الوارد أن لا يغتسل من الإكسال²، و الحديث الوارد في الغسل منه³، فإن ترك الغسل منه موافق لمعهود الأصل، إذ الأصل أن لا غسل على أحد إلا أن يأمر الله تعالى بذلك.

فلما جاء الأمر بالغسل و إن لم ينزل، علمنا يقينا أن هذا الأمر قد لزمنا و أنه ناقل للحكم الأول بلا شك.

المثال 2: من ذلك أمره - صلى الله عليه و سلم - أن لا يشرب أحد قائما، و جاء حديث بأنه - صلى الله عليه و سلم - شرب قائما.⁴

فالأصل أن يشرب كل أحد كما شاء من قيام أو قعود أو اضطجاع، ثم جاء النهي عن الشرب قائما، فكان مانعا مما كنا عليه من الإباحة السالفة.

فالعامل إذن في هاته الحالة أن ننظر إلى النص الموافق لمعهود الأصل فلا يعمل به و يحكم بنسخه، و يعمل بالنص الثاني الذي نقلنا إلى حكم آخر.

¹ راجع محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 316.

² عن أبي بن كعب قال: " سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن الرجل يصيب من المرأة ثم يكسل فقال يغسل ما أصابه من المرأة ثم يتوضأ و يصلي " صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء، ج2 ص 272.

³ عن أبي هريرة أن نبي الله - صلى الله عليه وسلم - قال: " إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب عليه الغسل و في حديث مطر " و إن لم ينزل " صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء و وجوب الغسل بالنقاء

الختانين ج2 ص 275.

⁴ صحيح مسلم كتاب الأشربة باب كراهية الشرب قائما ج7 ص 213، 214.

هذه هي طريقة ابن حزم في الجمع بين النصوص، و هو مسلك ظاهري أساسه احترام النصوص و عدم الترجيح بينها بأي وجه من أوجه القياس¹، أو إسقاط بعضها و عدم إعماله²، قال رحمه الله تعالى: " إلا أن الذي ذكرنا من العمل هو القائم في بديهة العقل الذي يقود إليه مفهوم اللغة التي خوطبنا بها في القرآن و الحديث"³.

البند الثاني: بعض الترجيحات المعتمدة عند ابن حزم

أ- ترجيح الخبر الذي قصد به بيان الحكم

على الخبر الذي لم يقصد به بيان الحكم:

أن يكون أحد الخبرين يقصد به بيان الحكم، و الآخر لا يقصد به بيان ذلك، فيكون الأخذ بما قصد به بيان الحكم أولى⁴.

و مثال ذلك النهي عن جلود السباع⁵، مع قوله - صلى الله عليه و سلم -: " إذا وقع

الإهاب فقد طهر"⁶ قال ابن حزم: " أما هذا الترجيح فصحيح، لأن الحديث إذا لم يقصد به

بيان الحكم، فلا إشكال فيه، في أنه لا خلاف فيه للذي قصد به بيان الحكم"⁷.

ب- ترجيح الخبر المنصوص بنسبته إليه - صلى الله عليه و سلم -

على الذي نسب إليه - صلى الله عليه و سلم - استدلالاً:

أن يكون أحد الخبرين منصوصاً بنسبته إلى النبي - صلى الله عليه و سلم - و الآخر

إنما ينسب إلى النبي - صلى الله عليه و سلم - استدلالاً⁸.

¹ إذا تعارض قياسان قدم الأقوى على الأضعف، و الجلي على الخفي، و الأجل على ما هو أقل جلاء منه، و يقدم قياس العلة على قياس المناسبة، و يقدم قياس المناسبة على قياس الشبه.

ابن جزى، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، ط1، الجزائر دار التراث الإسلامي،

1990 ص 167.

² محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 318.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 35.

⁴ الباجي إحكام الفصول في أحكام الأصول ج2 ص 664.

⁵ وقد تقدم بن معدى كرب على معاوية فقال له: أنشدك بالله هل تعلم أن رسول الله صلى الله عليه و سلم نهى عن لبس جلود السباع و الركوب عليها قال: نعم. سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي بيروت دار الكتاب العربي، كتاب الفرع و العتيرة، باب النهي عن الانتفاع بجلود السباع، ج7 ص 176.

⁶ صحيح مسلم كتاب الحيض باب طهارة جلود الميتة بالدباغ ج2 ص 289.

⁷ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 43.

⁸ المصدر نفسه ج2 ص 50.

و مثال ذلك التشهد المروي عن عمر - رضي الله عنه - و الذي كان يعلمه الناس،
و هو على المنبر¹، و التشهد المروي عن ابن عباس، و عائشة، و أبي موسى و ابن
مسعود - رضوان الله عليهم - مسندا إلى النبي - صلى الله عليه و سلم - .
فليس في تعليم عمر - رضي الله عنه - الناس التشهد على المنبر ما يدل على أنه
عن النبي - صلى الله عليه و سلم - و أما الشهادات المروية عن ابن عباس و عائشة
و أبي موسى - رضوان الله عليهم - فهي التي لا يحل تعديها لصحة سندها إلى النبي
- صلى الله عليه و سلم - .

عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب التشهد في الصلاة ج2 ص 351 و ما بعدها.

ج- ترجيح خبر الراوي الذي باشر الأمر الذي حدث به نفسه:

على راوي الخبر الآخر الذي لم يباشره:

أن يكون راوي أحد الخبرين باشر الأمر الذي حدث به نفسه، و راوي الآخر لم يباشره، فتكون رواية من باشر أولى.¹

و مثال ذلك: ما روته أم المؤمنين ميمونة - رضي الله عنها - : "ككفى رسول الله -

صلى الله عليه وسلم - ونحن حلالان"²، و بالرواية عن ابن عباس - رضي الله عنه - :

"ككح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ميمونة وهو محرم"³

قال ابن حزم: "خبر ميمونة - رضي الله عنها - هو الحق، و قول ابن عباس - رضي الله عنه - و هم منه بلا شك"⁴.

و استدل على ترجيحه بما يلي:

1- أنها - رضي الله عنها - أعلم بنفسها من ابن عباس، لاختصاصها بتلك القصة دونه، هذا ما لا يشك فيه أحد.

2- أنها - رضي الله عنها - كانت حينئذ امرأة كاملة و كان ابن عباس - رضي الله عنه - يومئذ ابن عشرة أعوام و أشهر فبين الضبطين فرق لا يخفى.

3- أنه - صلى الله عليه وسلم - إنما تزوجها في عمرة القضاء، هذا ما لا يختلف فيه اثنان، و مكة يومئذ دار حرب، فأتى من المدينة محرماً بعمرة، و لم يقدم شيئاً، إذ دخل على الطواف و السعي و تم إحرامه لا في حال طوافه و سعيه. فارتفع الإشكال جملة.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 43.

² و ³ صحيح مسلم كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم و كراهة خطبته ج5 ص 210.

⁴ ابن حزم المحلى ج7 ص 198 و ما بعدها م

د- الترجيح بالمبادرة إلى فعل الخير و المسارعة إلى الطاعة:

و مثل لها ابن حزم بالاختلاف في بعض مواضع السجدة في القرآن الكريم بين التقديم و التأخير، قال رحمه الله تعالى: " فأما السجدة المتصلة إلى " ألم تنزيل " ¹ فلا خلاف فيها، و في مواضع السجود منها، إلا في سورة النمل، فإن كثيرا من الناس قالوا: موضع السجدة فيها عند تمام قراءتك: " رب العرش العظيم " ² و قال بعض الفقهاء: بل في تمام قراءتك " وما يعلنون " ³، و بهذا نقول لأنه أقرب إلى موضع ذكر السجود و الأمر به، و المبادرة إلى فعل الخير أولى، فقال تعالى: " وسارعوا إلى مغفرة من ربكم " ⁴.

و اختلف في السجود في " حم " ⁵، فقالت طائفة السجدة عند تمام قوله تعالى: " إن كنتم

إياه تعبدون " ⁶ و به نأخذ، و قالت طائفة، بل عند قوله: " وهم لا يسأمون " ⁷.

و استدل على ما ذهب إليه بما يلي:

1- أن الآية التي يسجد عندها قبل الأخرى، و المسارعة إلى الطاعة أفضل.

2- أنه أمر بالسجود، و إتباع الأمر أولى. ⁸

¹ سورة السجدة آية 1، 2.

² " الله لا إله إلا هو رب العرش العظيم " سورة النمل آية 26، موضع سجدة في رواية حفص عن الإمام عاصم.

³ " ألا يسجدوا لله الذي يخرج الخبث في السموات و الأرض و يعلم ما تحفون و ما تعلنون " سورة النمل آية 25 موضع سجدة في

رواية ورش عن الإمام نافع.

⁴ سورة آل عمران آية 133.

⁵ سورة فصلت آية 1.

⁶ " ومن آياته الليل و النهار و الشمس و القمر، لا تسجدوا للشمس و لا للقمر، و اسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون ". سورة

فصلت آية 37، موضع سجدة في رواية ورش عن الإمام نافع.

⁷ " فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل و النهار و هم لا يسأمون " سورة فصلت آية 38 موضع سجدة في رواية

حفص عن الإمام عاصم.

⁸ ابن حزم المحلى ج 5 ص 106، 106 م.

- الترجيح بالمصلحة:

قال الله تعالى: " وأقيموا الشهادة لله " ¹، و قال سبحانه أيضا: " ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله " ². " ولا تكتموا الشهادة ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه " ³. " ولا يابى الشهداء إذا ما دعوا " ⁴. ففي هاتئ الآيات القرآنية دعوة إلى إقامة الشهادة و الإدلاء بها و عدم كتمانها.

- و ما روي عن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال: " للمسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يسله و من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته، و من فرج عن مسلم كربة فرج الله بها عنه كربة من كربة يوم القيامة، و من ستر مسلما ستره الله يوم القيامة " ⁵.

ففي هذا الحديث دعوة إلى مساعدة المسلم و ستره في أموره و عدم الإشهار به. و لا يرجح دليل على آخر إلا ببرهان: ⁶

- فإن خصص عموم الآيات بالخبر فالقيام بالشهادات كلها و الإعلان بها فرض إلا ما كان منها ستر المسلم في حد من الحدود فالأفضل الستر.

- و إن خصص عموم الخبر بالآيات فالستر على المسلم حسن إلا ما كان من أداء الشهادات فإنه واجب.

- و الستر على المسلم الذي ندبنا إليه في الحديث لا يخلو من أحد وجهين: - إما أن يكون في الذنب يصيبه المسلم ما بينه و بين ربه تعالى.

- و إما يستتره و يستر عليه في ظلم يطلب به المسلم، كمن أخذ مال مسلم بحرابة، أو سرق حرا، و ما أشبهه فهذا فرض على كل مسلم أن يقوم به حتى يرد الظلمات إلى أهلها.

¹ سورة الطلاق آية 2.

² سورة البقرة آية 140.

³ سورة البقرة آية 283.

⁴ سورة البقرة آية 282.

⁵ صحيح البخاري كتاب المظالم و الغصب، باب لا يظلم المسلم و لا يسلمه ج 5 ص 97.

⁶ ابن حزم المحلى ج 11 ص 145 و ما بعدها م 2175.

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - : " فنظرنا في الحديث المذكور فوجدناه ندبا لا حتما و فضيلة لا فرضا، فكان الظاهر منه أن للإنسان أن يستر على المسلم يراه على حدّ بهذا الخبر، ما لم يسأل عن تلك الشهادة نفسها، فإن سئل عنها ففرض عليه إقامتها، و أن لا يكتمها فإن كتمها حينئذ فهو عاص لله تعالى. و صح بهذا اتفاق الخبر مع الآيات. و أن إقامة الشهادة لله تعالى و تحريم كتمانها و كون المرء ظالما بذلك، فإنما هو إذا دعي فقط لا إذا لم يدع، كما قال تعالى: " ولا يابى الشهداء إذا ما دعوا ".

و أن من كان لإنسان عنده شهادة و المشهود له لا يدري بها ففرض عليه إعلامه بها، لقول رسول الله - صلى الله عليه و سلم - : " الدين النصيحة " ¹، فإن سأله المشهود أداءها لزمه ذلك فرضا.

و أما من كانت عنده شهادة على إنسان بزنا ففقد ذلك الزاني إنسانا، فوقف القاذف على أن يحد للمقذوف ففرض على الشاهد على المقذوف الزاني أن يؤدي الشهادة و لا بد، سئلا أو لم يسألها، علم القاذف بذلك أو لم يعلم، و هو عاص لله تعالى إن لم يؤديها ² حينئذ لقول الله تعالى: " و تعاونوا على البر والتقوى و تعاونوا على الإثم و العداوة " ³ و لقوله - صلى الله عليه و سلم - : " المسلم أخو المسلم لا يفلسه ولا يسلمه ".

و خلاصة:

يمكننا القول: أن الذنب إذا كان بين العبد و ربه بحيث لا يتعدى ضرره إلى الغير فمن المستحب ستر المسلم و عدم الإشهار به لقوله - صلى الله عليه و سلم - : " ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة ".

¹ صحيح البخاري كتاب الإيمان باب قول النبي صلى الله عليه و سلم: الدين النصيحة لله و لرسوله و لأئمة المسلمين و عامتهم. ج 1 ص 137.
² ابن حزم المحلى ج 11 ص 145 م 2175.
³ سورة المائدة آية 2.

- أما إذا تضرر الغير من المعصية، و وقع الظلم و الحيف على المسلم كسرقة ماله مثلا، فمن الواجب أداء الشهادة و رفع الظلم عنه، سواء علم المشهود له بالشهادة أو لم يعلم.

فالترجيح إذن كان بحسب مصلحة الشخص المتضرر من الفعل المحتاج للشهادة لرفع الظلم عنه.

البند الثالث: بعض الترجيحات الفاسدة في نظر ابن حزم

أ- ترجيح خبر الراوي الأضبط و الأتقن:

رد ابن حزم على من قال بترجيح خبر الراوي الأضبط و الأتقن، بأنها دعوى لا برهان عليها من نص و لا إجماع، و ما كان كذلك فهو ساقط.¹
إلا أنني وقفت على غير ذلك أثناء تتبعي لتطبيقات ابن حزم في المحلى، فهو يأخذ بخبر الراوي الأضبط و الأتقن، و الدليل على ذلك ما يلي:

1- قال رحمه الله تعالى: " و قال بعضهم أخطأ الأوزاعي في حديث عمرو بن أمية، لأن هذا خبر رواه - عن يحيى بن أبي كثير - شيبان و حرب بن شداد، و بكر بن مضر، و أبان العطار، و علي بن المبارك، فلم يذكروا فيه المسح على العمامة.
قال ابن حزم: "... قد علم كل ذي علم بالحديث أن الأوزاعي أحفظ من كل واحد من هؤلاء و هو حجة عليهم، و ليسوا حجة عليه، و الأوزاعي ثقة، و زيادة الثقة لا يحل ردها."²

2- قال - رحمه الله تعالى - أيضا: " و قال بعضهم: إن هذا الحديث أخطأ فيه سفيان، لأن زهير بن معاوية خالفه فيه.
قلنا: بل أخطأ بلا شك من خطأ سفيان بالدعوى بلا دليل، و سفيان أحفظ من زهير بلا شك"³

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 42.

² ابن حزم المحلى ج2 ص 61.

³ المصدر نفسه ج1 ص 87 و ج2 ص 221.

ب- ترجيح الخبر المعمول به على الخبر غير المعمول به:

ذهب بعضهم إلى ترجيح أحد الخبرين الذي يعضه الخبر المرسل.¹

قال ابن حزم: و هذا لا معنى له، لأن المرسل في نفسه لا تجب به حجة.²

ج- ترجيح الخبر المعمول به على الخبر غير المعمول به:

أن يكون أحد الخبرين معمولا به فيرجح.

رد ابن حزم هذا النوع من الترجيح، لأن الخبر قبل أن يعمل به إما أن يكون حقا

واجبا أو باطلا، فإن كان حقا واجبا لم يزد العمل به قوة.

لأنه لا يمكن أن يكون حق أحق من حق آخر في أنه حق، و إن كان باطلا، فالباطل

لا يحققه أن يعمل به.³

د- ترجيح الخبر الذي يكون مؤثرا في الحكم:

أن يكون أحد الخبرين مؤثرا في الحكم، و الآخر غير مؤثر، فيكون المؤثر أولى.

و مثلوا ذلك بالاختلاف في زوج بريرة أ حرا كان أم عبدا.

ذهب المالكية إلى أن بريرة أعتقت و كان زوجها عبدا، فخيرها رسول الله - صلى

الله عليه و سلم - و هو ما روي من حديث عائشة و ابن عمر و ابن عباس.⁴

فالعبودية تؤثر في الخيار، و تختص به، فالتعلق بالرواية المفيدة المؤثرة أولى.⁵

- ذهب ابن حزم إلى أن التأثير الذي ذكره المالكية لا برهان عليه، فليس في كونه

عبدا ما يمنع من تخييرها تحت الحر.

فالنبى - صلى الله عليه و سلم - نص على تخيير الأمة المتزوجة إذا أعتقت. و لم

يقل - صلى الله عليه و سلم - إنما خيرتها لأنها تحت عبد، فوجب بالنص تخيير كل أمة

متزوجة إذا أعتقت.

¹ الغزالي المستصفي ص 377.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 55.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج2 ص 40.

⁴ صحيح مسلم كتاب العتق باب إنما الولاء لمن أعتق ج5 ص 399.

⁵ الباجي إحكام الفصول ج2 ص 664 - 665.

و لا اختلاف في الروايات، و كلها صحيح فالذي روى أنه كان عبداً، أخبر عن حاله في أول أمره، و الذي روى أنه كان حراً، أخبر بما صار إليه، و كان ذلك أولى لأنه كان عنده علم من تحريره زائداً على من لم يكن عنده علم ذلك.¹

هـ- ترجيح الخبر الذي يميل إليه أكثر الناس:

أن يكون أحد الخبرين يميل إليه أكثر الناس فيرجح.

رد ابن حزم هذا النوع من الترجيح، لأن القول قد يكثر القائلون به بعد أن كانوا قليلاً، و يقلون بعد أن كانوا كثيراً.

و مثل لذلك بطريقة انتشار المذاهب في الأمصار، فقد كان جميع أهل الأندلس على مذهب الأوزاعي - رحمه الله - ثم رجعوا إلى مذهب مالك - رحمه الله -.

و قد كان جمهور أهل إفريقية و مصر على مذهب أبي حنيفة - رحمه الله - و كذلك أهل العراق، ثم غلب على إفريقية مذهب مالك، و على مصر و العراق مذهب الشافعي.

فيلزم على هذا القول إذا كثر قائلوه صار حقاً، و إذا قلوا عاد باطلاً.²

و- ترجيح الخبر الذي يكون راويه أشد تقصياً للحديث:

- أن يكون أحد الراويين أشد تقصياً للحديث و أحسن نسقاً له من الآخر، فنقدم حديثه عليه.

و ذلك مثل تقديم حديث جابر في أفراد الحج على حديث أنس³، لأن جابراً تقصى صفة الحج من ابتدائه إلى انتهائه فدل ذلك على تهممه و حفظه و ضبطه⁴

رد ابن حزم هذا الترجيح: لأن من حفظ أشياء كثيرة، فليس ذلك بمانع أن يحفظ غيره بعض ما غاب عنه مما جرى في تلك الأشياء التي حفظ أكثرها و قد سمع أنس و البراء و حفصة من فم النبي - صلى الله عليه و سلم - في تلك الحجة ما لم يسمع جابر، فالواجب

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 2 ص 57 - 58.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 2 ص 54 - 55.

³ صحيح مسلم كتاب الحج باب بيان وجوه الإحرام و أنه يجوز أفراد الحج و التمتع و القران ج 4 ص 403.

⁴ الباجي إحكام الفصول ج 2 ص 658.

قبول الزيادة التي عند هؤلاء على ما عند جابر، و قبول الزيادة التي عند جابر على ما عند هؤلاء.¹

المطلب الثالث: إزالة التعارض بين قواعد القانون:

من أهم قواعد التفسير إزالة التعارض الذي قد يوجد في الظاهر، بين قواعد القانون المختلفة، بحيث لا تبقى إلا قاعدة قانونية واحدة واجبة الإلتباع. و أهم قواعد إزالة هذا التعارض هي:²

1- القاعدة الأعلى تبطل القاعدة الأدنى المخالفة لها، فقواعد القانون الدستوري لا تتصور مخالفتها من قواعد القانون العادي أو قواعد القانون الفرعي و لا أهمية في ذلك لمصدر القاعدة.

فكل مصادر القانون قادرة على خلق قواعد من درجات مختلفة، فقواعد القانون الدستوري قد تنشأ عن التشريع أو عن العرف أو عن القضاء، و يكفي بالنسبة للقضاء، أن نذكر أن قاعدة رقابة القضاء لدستورية القوانين، و هي في ذاتها قاعدة دستورية. هي من خلق القضاء ذاته.

2- القاعدة اللاحقة تلغي القاعدة السابقة أو الأدنى منها في القوة، و لا أهمية لمصدر القاعدة اللاحقة، و تستوي في هذا الشأن قواعد تتنازع القوانين في الزمان من حيث انعدام الأثر الرجعي للقانون الجديد، و إعمال الأثر المباشر لهذا القانون.

3- أن القاعدة الخاصة تبطل القاعدة العامة المساوية أو الأدنى منها في القوة دون نظر إلى مصدر أي هاتين القاعدتين و دون نظر إلى تاريخ العمل بأي منهما.

4- أما إذا لم تكن إزالة هذا التعارض، بل كانت كل من القاعدتين مساوية للأخرى في الدرجة، و معاصرة لها في النشأة، فلا بد من إطراح هاتين القاعدتين معاً إذ لا يمكن تطبيقهما في نفس الوقت و هذا فرض نادر للغاية.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 55 ص 55.

² راجع سمير عبد السيد تناغو، النظرية العامة للقانون، الإسكندرية، منشأة المعارف ص 760، 761.

المطلب الرابع: المقارنة بين الإمام ابن حزم

و القانون الوضعي في إزالة التعارض بين النصوص.

تتلخص المقارنة بين منهجي الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى - و القانون الوضعي في إزالة التعارض في النقاط التالية:

1- التعارض منفي بين النص الشرعي " الكتاب و السنة " ، لاتصاف الشريعة الإسلامية بالكمال، و لصدورها من مشرع واحد هو الله جل جلاله.

بينما نجد التعارض وارد في القواعد القانونية لصدورها من مصدر بشري، الخطأ و السهو و النسيان من صفاته.

2- القاعدة الأعلى تبطل القاعدة الأدنى المخالفة لها في القانون الوضعي. أما في الشريعة الإسلامية فقطبي النص الشرعي في منزلة واحدة، بحيث لا يتصور أبدا أن القرآن يبطل أحكام السنة النبوية إذا وجد تعارض في الظاهر فهما في مرتبة واحدة و من مشرع واحد.

3- القاعدة القانونية اللاحقة تلغي القاعدة السابقة، و هو ما يعبر عنه في الشرع بالنسخ، و هو رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

4- القاعدة الخاصة تقيد القاعدة العامة المساوية أو الأدنى منها. أما في الشرع فالخاص يقيد العام، و هي قاعدة أصولية مضطردة تسري على الأحكام الشرعية على حد سواء.

المبحث السادس: مقارنة مدرسة التزام النص مع منهج ابن حزم في التعامل مع النص التشريعي

تتبعنا فيما سبق مفهوم النص الشرعي عند ابن حزم و انتهينا إلى أن النص في نظره منهج كامل تعبدى، فهو يفسر النص كمنهج لا كنص يستعين به فقط لبيان الحكم الشرعي.

- فالتشريع من حقه تبارك و تعالى و رسوله - صلى الله عليه و سلم -.
 - و حق البيان موقوف على كلامه تعالى و كلام نبيه - صلى الله عليه و سلم -.
 - حتى لغة العرب حجيتها أو صلاحيتها الزمنية موقوفة على ما نزل به القرآن.
- و بالمقارنة مع مدرسة التزام النص الفرنسية، نلاحظ هناك تشابها في الأسس التي قامت عليها، و ليس أدل على ذلك، ما ذكره أحد فقهاءها: " إن طريقة الشرح على المتن تقتضي إتباع النص خطوة خطوة، فيجري تشريح كل مادة لتطبيقها جملة جملة، و كلمة كلمة، و يتم الربط بين ما سبق و ما يلي، بحيث يتحدد معنى كل عبارة و كل اصطلاح، و يبرز ما بها من دقة أو غموض و ما تحويه من فائدة أو نقاهة.
- ثم بعد أن يتحقق فهم المادة في ذاتها، يعمد الفقيه إلى دراسة انسجامها أو تعارضها مع المواد الأخرى المتصلة بها ليستنتج النتائج و يوضح الثغرات " ¹.

المطلب الأول: تقديس النصوص ²

الأساس الأول الذي قامت عليه المدرسة هو تقديس النص، فالنظام القانوني كله يتضمن في التشريع، لذا حوت النصوص كل القواعد القانونية، و لم تفرط فيها من شيء، إذ تتضمن الحل لكل مشكلة تعرض، و على الفقيه و القاضي أن يستعرض نصوص التشريع و يفسرها واحدا واحدا بحثا عن الحكم الواجب التطبيق. أما إذا عجز عن استخلاص القاعدة لحل المسألة المعروضة، فالعيب ليس عيب المشرع، بل عيب الفقيه أو القاضي الذي لم يحسن التفسير.

¹ Marcadé: Explication théorique et pratique du code civil t1 ev. Paris 1873 Delamotte et fils, pré, face. P 12.

² راجع في ذلك: محمد صبري السعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 143 و ما بعدها.

المطلب الثاني: تقديس إرادة المشرع

أوجبت المدرسة على القاضي و الفقيه ضرورة الكشف خلال التفسير عن نية المشرع الحقيقية¹ عند وضع النص، فإذا لم يهتد القاضي أو الفقيه إلى التعرف على النية الحقيقية يجب عليه أن يلجأ إلى المصادر التاريخية، خاصة أقوال الفقهاء الذين كانوا قبل وضع التقنيات حتى يمكن استخلاص الإرادة المفترضة للمشرع.

المطلب الثالث: المشرع يحتكر القانون

الأساس الثالث الذي قامت عليه المدرسة، هو أن المشرع يحتكر القانون، و لقد وصل اعتناق شراح المدرسة لهذه الحقيقة، أن قالوا بأن القاضي يرفض الحكم في الدعوى إذا لم تسعفه الوسائل التي يصل بها إلى قصد المشرع.

كما يذكر هؤلاء الشراح الحق الذي للقاضي في استلهاام وحي العدالة عند عدم وجود النص لحكم النزاع المعروض عليه.

و من أمثلة تطبيق القضاء الفرنسي على أساس مذهب هذه المدرسة في التفسير ما يلي: سنة 1576 تعهد المدعى بحفر قناة في منطقة زراعية لسقي الأراضي المتاخمة لقضاء 15 سنتيما عن كل قطعة من الأرض، و مضى ثلاثمائة عام على ذلك، تحولت خلالها الحياة من المجتمع الزراعي إلى المجتمع الصناعي في القرن 19، و تغيرت الحياة في فرنسا تغيرا كبيرا، و قامت صراعات و تلاشت نظم و مجتمعات، فمن سيطرة الإقطاع و الملكية المطلقة إلى الثورة الفرنسية، إلى ظهور نابليون و قيام الإمبراطورية ثم عودة الملكية ثم الإمبراطورية الثانية، و أخيرا الجمهورية الثالثة وقت نظر النزاع.

و خلال هذه القرون الثلاثة تضاعفت تكاليف الصيانة، و رغم ذلك، ظل المدعى لا يتقاضى سوى 15 سنتيما، فرفع دعوى يطالب بالزيادة، و نظرت القضية أمام محكمة النقض الفرنسية سنة 1876، و أتبعت المحكمة طريقة الشرح على المتون فاستخدمت القياس المنطقي دون أي اعتبار لمصالح الناس، و حكمت بما يلي:

¹ الإرادة الحقيقية للمشرع: الكشف عن قصد المشرع فردا أو جماعة عند وضع التشريع، و ذلك عن طريق التزام النص، و الإحاطة بمعناه عن طريق التفسير اللفظي أولا ثم قواعد اللغة، ثم استعمال المنطق، و إذا لم تسعفه هذه الطرق، فعليه أن يستعمل وسائل أخرى خارج النص كالأعمال التحضيرية و السوابق التاريخية. * محمد صبري السعدي ص 147.

" بما أن المادة 1134 مدني تقضي بأن العقد شريعة المتعاقدين، و هذه قاعدة عامة مطلقة تحكم العقود ذات التنفيذ المتتابع في فترات متلاحقة، أو أية عقود طبيعية أخرى، و لا تملك المحاكم بأي حال من الأحوال مهما بدت عدالة الحلول أن تأخذ في الاعتبار الزمن و الظروف لتعديل اتفاقات الطرفين و إحلال شروط جديدة محل تلك المقبولة بحرية من المتعاقدين ".¹

المطلب الرابع: طريقة المدرسة في التفسير:

تقتضي مدرسة الشرح على المتون إتباع النص بطريقة حرفية، و التقييد بإرادة المشرع الحقيقية.

فيستعين المفسر بالتفسير اللفظي و المنطقي، أو بوسائل أخرى خارجة عن النص للكشف عن نية المشرع، و هذه الوسائل هي تقريب النصوص بعضها من بعض، و كذلك الرجوع إلى السوابق التاريخية، كما أن الأعمال التحضيرية لها أهمية كبرى عند فقهاء هذه المدرسة.

أما في حالة عدم وجود نص قانوني يطبق على الواقعة المعروضة، و هو ما يسمى بفراغ القانون، فعلى القاضي أن يلجأ إلى القياس، فإذا لم يكن هناك حالات يستطيع أن يقيس عليها، فيذهب إلى أبعد من ذلك بأن يتصور الحل الذي يقرره المشرع لو كانت تلك الحالة أمامه وقت سن التشريع.²

¹ نقض مدني 6 مارس 1876، دالوز 1876 - 1 - 193. نقلا عن صبري السعدي 152.

² راجع: محمد صبري السعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 150.

خلاصة المنهج النصي¹

- نذكر في هاته الخلاصة أهم ما استنتج من المنهج النصي عند ابن حزم، و التي توضح القواعد العامة التي يتعامل بها - رحمه الله تعالى - مع النص الشرعي.

1- كتاب الله عز وجل كله محكم بين، و المتشابه محصور في فواتح السور، و ما ورد من عبارات القسم.

2- السنة من خلال المنظور الحزمي وحدة متكاملة، و النسخ بها يشمل جميع أنواعها.

3- أجاز ابن حزم نسخ النص بالإجماع التوفيقي الذي مرجعه إلى النبي - صلى الله عليه و سلم -.

4- حق البيان موقوف على كلامه تعالى، و كلام نبيه - صلى الله عليه و سلم - فقط.

5- ينحصر الاجتهاد في بيان الحكم الشرعي في دائرة أبعاد ثلاثة النص و اللغة، و ضرورة العقل، أو ما يسمى ببيدهيات العقل.

6- البيان باللغة عند ابن حزم لا يكون إلا بلغة العرب التي أخبر الله تعالى أنه أنزل بها القرآن.

7- عرف ابن حزم السنة لغة بما يتمشى مع قوله بوجوب الأخذ بالظاهر.

8- السنة متممة و مكملة للقرآن الكريم كما انه متمم و مكمل لها، فهما في منزلة واحدة لأنهما صادران من مشرع واحد.

9- يحتج في مسألة الاقتداء بالنبي - صلى الله عليه و سلم - بالأحاديث التي ليست بالقوية.

10- الحديث المتواتر في المحلى منه الكثير الطيب فيه نحو من ثمانين حديثاً.

11- الخبر المتواتر يحصل باثنين لم يلتقيا و لا يحصل بالجماعة الكبيرة المتواطئة على الكذب.

12- اضطرب ابن حزم في تعريفه خبر الأحاد، هل يوجب العلم و العمل أو العمل فقط.

¹ أخرت نتائج المقارنة بين ابن حزم رحمه الله تعالى و القانون الوضعي إلى خاتمة البحث.

13- فرق ابن حزم بين نوعين من خبر الأحاد، ما كان عن رواية و ما كان عن شهادة.

14- مع أن فقه ابن حزم هو فقه الكتاب و السنة، إلا أنه يتشدد في قبول الحديث.

15- الإجماع عند ابن حزم لا يستقل بالتشريع.

16- اشترط ابن حزم لصحة نقل دعوى الإجماع، إجماع مثله أو تواتر خبر يفيد أن حكم المسألة قد أجمع عليه، مع أن مذهبه قائم على قطعية دلالة خبر الواحد.

17- الإجماع هو اتفاق جميع الصحابة على حكم شرعي في عهده - صلى الله عليه وسلم - معه أو بحضرته.

18- مراتب الإجماع بالنسبة للأمر المجمع عليه أربعة و هي: الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - الإجماع بضرورة الحس و المشاهدة، و إجماع كل عصر.

19- الإجماع عند ابن حزم في مرتبة اليقين و القطع، لأنه إجماع توقيفي.

20- اتفاق أي عصر بعد عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - حق و حجة و ليس إجماعاً.

21- يرى ابن حزم أن قداسة النص و سلطته لا ينبغي و لا يسوغ أن تسقط، و لا أن ترد إلا إذا تبين أن ذلك النص ضعيف الاتصال بمنبع القداسة، بحيث لا يرتقي إلى الدرجة التي يتصف بها الدليل الشرعي، كالأحاديث الضعيفة و ما شابهها من كل ما ضعف اتصاله بالشرع.

و الضابط في ذلك هو أن الحقائق الدينية لا تثبت إلا بيقين، فما خلا من اليقين بوجه ما لا يجوز الاعتماد عليه في مسائل الدين و أحكام الشرع.¹

22- النصوص شاملة لجميع الأحكام و القضايا المتجددة.

23- التعارض منفي بين نصوص الشريعة (الكتاب و السنة).

24- أنكر ابن حزم الترجيح بالضبط و الإتقان و لكنه مارسه فعلاً في كتابه المحلى.

25- رجح ابن حزم بين النصوص أثناء تطبيق أحكامها بما تتحقق به مصلحة المتضرر.

¹ مولود السريزي مصادر التشريع و طرق استثمارها عند ابن حزم ص 51.

الفصل الثاني: دلالات الألفاظ عند ابن حزم

و تناولت فيه المباحث الآتية:

❖ المبحث الأول: منهجية ابن حزم في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

❖ المبحث الثاني: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار وضع اللفظ

للمعنى.

❖ المبحث الثالث: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار دلالة اللفظ على

المعنى بحسب ظهور المعنى و خفائه.

❖ المبحث الرابع: موقف ابن حزم من استنباط الأحكام من النصوص

باعتبار كيفية دلالاته على المعنى.

المبحث الأول: منهجية ابن حزم في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام

المطلب الأول: أصل اللغة و حقيقتها عند ابن حزم

الفرع الأول: أصل اللغة عند ابن حزم

تلمس العلماء الطفولة التاريخية للغة من خلال الطفولة الفردية للإنسان، و من آثار سمعية و أحيانا من افتراضات أملاها العقل.

فالمشكلة المطروحة لا تكمن في الأسباب التي دعت إلى نشأة اللغة، و إنما في البحث عن العوامل التي أدت إلى ظهورها في شكل أصوات مركبة ذات مقاطع متميزة الكلمات، و الكشف عن الصورة التي ظهرت بها هذه الأصوات، أي الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدأ الأمر في وضع أصوات معينة لمسميات خاصة، و توضيح الأسباب التي وجهت إلى هذا الأسلوب دون غيره.¹

و لقد تباينت آراء العلماء في تحديد أصل اللغة إلى أربع نظريات:

النظرية الأولى: تقرر أن الفضل في نشأة اللغة الإنسانية يرجع إلى إلهام إلهي هبط على الإنسان فعلمه النطق و أسماء الأشياء.

و هو ما يلتسمه بعض العلماء المسلمين في قوله تعالى: " و علم آدم الأسماء كلها " .²

النظرية الثانية: تقرر أن اللغة ابتدعت و استحدثت بالتواضع و الاتفاق و ارتجال ألفاظها ارتجالا، و قد ذهب إلى هذا الرأي في العصور القديمة، الفيلسوف اليوناني: " ديموقريطس و هو من فلاسفة القرن الخامس قبل الميلاد. و في العصور الوسطى كثير من علماء اللغة العربية و كان معظمهم من المعتزلة الذين استمدوا أدلتهم من المنطق العقلي، و فسروا ما ورد من نصوص بحيث تلائم اتجاههم، و تتسجم مع منطقتهم.³

¹ راجع علي عبد الواحد الوافي نشأة اللغة عند الإنسان و الطفل مكتبة غريب القاهرة ص 27.

² سورة البقرة آية 31.

³ إبراهيم أنيس دلالة الألفاظ ط6، مكتبة الأنجلو المصرية 1991م، ص 17، 18.

النظرية الثالثة: تقرر أن الفضل في نشأة اللغة يرجع إلى غريزة خاصة زود بها في الأصل جميع أفراد النوع الإنساني، و أن هذه الغريزة كانت تحمل كل فرد على التعبير عن مدرك حسي أو معنوي بكلمة خاصة به. و أنه بعد نشأة اللغة الإنسانية الأولى لم يستخدم الإنسان هذه الغريزة فأخذت تتفرض شيئاً فشيئاً حتى تلاشت.¹

النظرية الرابعة: تقرر أن اللغة الإنسانية نشأت من الأصوات الطبيعية (التعبير الطبيعي عن الانفعالات، أصوات الحيوان، أصوات مظاهر الطبيعة). و سارت في سبيل الرقي شيئاً فشيئاً تبعاً لارتقاء العقلية الإنسانية و تقدم الحضارة، و اتساع نطاق الحياة الاجتماعية، و تعدد الحاجات الإنسانية.

و هو ما عبر عنه ابن جني بقوله: " و ذهب بعضهم إلى أن أصل اللغات كلها، إنما هو من الأصوات المسموعة كدوي الرياح و حنين الرعد و خرير الماء، و نعيق الغراب و صهيل الفرس... ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد، و هذا عندي وجه صالح و مذهب متقبل ".²

و باستعراضنا لأهم النظريات التي توضح العوامل التي أدت إلى ظهور اللغة في شكل أصوات مركبة ذات مقاطع متميزة الكلمات. نستطيع عرض النظرية التي يأخذ بها ابن حزم، و هي التي تقرر بأن اللغة توقيف من الله تعالى و إلهام.

فإنه تعالى الواحد الأول خالق لجميع الموجودات دونه، بما في ذلك اللغة التي يتخاطب بها عباده، و آيات الوحي تشهد بذلك: " الرحمن علم القرآن خلق الإنسان علمه

البيان ".³ " اقرأ و ربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم ".⁴

و يستدل ابن حزم على أن اللغة توقيفية منه تبارك و تعالى على نوعين من البراهين، برهان السمع و برهان تمليه الضرورة.

¹ علي عبد الواحد وافي نشأة اللغة عند الإنسان و الطفل ص 40.

² ابن جني الخصائص مصر مطبعة الهلال 1913م ج 1 ص 44، 45.

³ سورة الرحمن آية 1، 2، 3، 4.

⁴ سورة العلق آية 3، 4، 5.

1- الدليل النقلى:

عدد الله عز و جل نعمة البيان مع نعمة الخلق، فقال تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها"¹

هذا البيان الذي بانته به الملائكة و الإنس و الجن من سائر النفوس الحية، و لا فرق في ذلك بين لغة و أخرى، بل تستوي في ذلك الخلق، كل اللغات فانه تعالى هو الواضع للغات كلها.²

و قد تكرر احتجاج ابن حزم بهاته الآية كلما عرضت أمامه قضية خلق اللغة في كتابه الأحكام في أصول الأحكام الجزء الأول الباب الرابع.³ و في فاتحة كتاب التقريب لحد المنطق و المدخل إليه⁴، و في الفصل الجزء الخامس في مبحث الاسم و المسمى⁵. قال رحمه الله تعالى: "فإن الله تعالى يقول: "وعلم آدم الأسماء كلها". فلا يخلوا أن يكون الله -

عز و جل - علم آدم الأسماء كلها كما قال عز و جل، إما بالعربية و إما بلغة أخرى".⁶

2- الدليل العقلي:

خاصية ابن حزم التي امتاز بها في مجادلته و مناظراته هي الاعتماد على أه لوب البناء و الهدم. هدم أدلة الخصم ثم بناء أدلة جديدة موافقة لأصوله و مذهبه الظاهري. فالعقل يقتضي أن الاصطلاح على تواضع لغة يستلزم كلاما أو لغة يتخاطب بها المصطلحون، و لا يتم ذلك إلا بعد سنين طويلة تكفل لهم معرفة الموجودات و حدودها. قال رحمه الله تعالى: "و الاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجودا قبله لأنه من عمل المصطلحين، و كل عمل لابد من أن يكون له أول، فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم عليها، فهذا من المستنع المحال ضرورة".⁸

¹ سورة البقرة آية 31.

² ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج3 ص 200 وما بعدها.

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج1 ص 29 و ما بعدها.

⁴ ابن حزم التقريب لحد المنطق و المدخل إليه ص 3.

⁵ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج3 ص 200 وما بعدها.

⁶ المصدر نفسه ج3 ص 202، 203.

⁷ نذير بوصبع بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 109.

⁸ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج1 ص 30.

كما نجده قد استبعد فرضية أن تكون اللغة متأثرة بالأصوات الطبيعية و مظاهرها المختلفة، فلو كانت اللغات على توجيه طبائع الأمكنة لما أمكن وجود مكان إلا بلغته الخاصة التي يوجبها طبيعه، و هذا يرى بالعيان بطلانه لأن كل مكان قد دخلت فيه لغات شتى على قدر تداخل أهل اللغات و مجاورتهم.

و إذا كان ابن حزم قد أنكر أن تكون اللغة اصطلاحية منذ بدء وجودها، فإنه لا ينكر على الناس من بعد ذلك قدرتهم على إحداث لغات شتى، بعد أن كانت لغة واحدة، و بذلك يعود ابن حزم فيسلم بأهمية دور العقل البشري، في ميدان اللغة و نشأة الاتفاق اللغوي في العقليات الناضجة المكتملة.¹

و البحث في أصل اللغة مسألة لها أهميتها في فكر ابن حزم الظاهري، فهو يبرهن و يجادل عنها كلما تكرر ذكرها في كتبه و مصنفاته، إذ تشكل عنصرا له خطره و أهميته في فكره الأصولي خاصة و منهجه عامة.

و بالمقابل نجد من الأصوليين من لا يعير مسألة أصل اللغة أية اعتبار و يعتبر الخوض فيها ترفا فكريا. من ذلك ما ذكره الإمام الغزالي - رحمه الله تعالى - : " و لا مجال لبرهان العقل في هذا، و لم ينقل تواتر و لا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي و لا ترهق إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه إذا فضول لا أصل له ".²

و الموقف نفسه تبناه ابن قدامة بقوله: " أما الواقع فيها فلا مطمع في معرفته يقينا إذ لم يرد نص و لا مجال للعقل و البرهان في معرفته، ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي و لا ترهق إلى اعتقاده حاجة فالخوض فيه فضول ".³

¹ صلاح الدين بسبوني رسلان الأخلاق و السياسة عند ابن حزم، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق ص 90.

² الغزالي المستصفى في علم الأصول ص 181.

³ ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 171، 172.

الفرع الثاني: حقيقة اللغة عند ابن حزم¹

إن القول بالتوقيف في أصل اللغة عند ابن حزم الظاهري، تترتب عليه النتائج التالية:
أ- وضع المولى عز وجل الألفاظ من طرفه للتعبير عن المعاني التي سماها بها، فهي كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة.

و عليه فمعيار الحقيقة و الخطأ في الشرع يبقى معيارا في اللغة لا في فكر الإنسان، قال ابن حزم: " و قد علمنا ضرورة أن الألفاظ إنما وضعت ليُعبّر بها عما تقتضيه في اللغة، و ليُعبّر بكل لفظة عن المعنى الذي علقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة، و هذا غاية الإفساد".²

ب- يرى ابن حزم أن اللغة واحدة لوحدته الخلق، فليست هناك ألفاظا خاصة بالجمهور أو العامة، و أخرى خاصة بالفلاسفة أو أهل الصناعة، لأن اللغة التي يفكر بها الجميع واحدة و التي هي عبارة عن ألفاظ خلقت من طرف المولى تعالى، يعبر بها عن معاني ثابتة علقت بها تعلقا طبيعيا لا سبيل إلى تحريفه أو صرفه عنه، لذا فنفس الحقيقة في متناول الجميع.³

ج- يؤكد ابن حزم الالتصاق و الالتحام الشديد بين اللفظ و مدلوله، كلما وجد نفسه في مواجهة من يحاول الفصل بينهما: " إن لكل مسمى من عرض أو جسم اسما يختص به، يتبين مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم، و ليعلم السامع المخاطب به مراد المتكلم المخاطب له، لو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبدا، و لبطل خطاب الله تعالى لنا، و قد قال الله تعالى: " و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم".⁴ و لو لم يكن لكل معنى اسم منفرد به

لما صح البيان أبدا لأن تخليط المعاني هو الإشكال نفسه".⁵

¹ راجع سالم يفوت ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس ص 117 و ما بعدها، صلاح الدين بسبوني رسلان الأخلاق و السياسة عند ابن حزم ص 73 و ما بعدها، نذير بوالصبع بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 111 و ما بعدها.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 85.

³ ابن حزم التقريب لحد المنطق ص 555.

⁴ سورة إبراهيم آية 4.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 3.

د- ينبغي أن تكون هذه اللغة واضحة إذ أنها تعد من أهم وسائل المعرفة، لتداولها بين الناس، و من هنا اعتبرت اللغة من أهم ألوان النشاط الإنساني في المجتمع، أضف إلى هذا أن هذه اللغة فيما يرى ابن حزم هي المحك الأول للحق و الباطل. و من هنا كان تشدده في رفض أي تأويل أو تخريج للنصوص أو إحالة لها عن معناها إلى معنى آخر، إذ المراد باللغة هو الإفهام و التوضيح لا الإشكال و التعمية.

غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن اللغة الأساس، ليست لغة العرب على الإطلاق ابتداء من الجاهلية و مروراً بالإسلام، بل هي لغة القرآن أو اللغة التي نزل بها الشرع، لأن الإسلام حسب وجهة نظر ابن حزم لا ينسخ الشرائع السابقة عليه فقط، بل و أيضاً معاييرها و قواعدها و مفاهيمها، و الزمان الحقيقي لا يبدأ إلا معه. و كذلك لغة العرب إنها خلقت خلقاً جديداً مع القرآن، إذ لا يجوز الحكم عليه بما قبله أو بعده.¹

هـ- العلاقة وثيقة عند ابن حزم بين اللغة و المنطق و الجدل، فالمنطق هو أداة التفكير السليم، و غاية الجدل هي الوصول إلى الحقيقة، و أساس الحقيقة لا يظهر إلا في اللغة، و من هنا كانت اللغة عند ابن حزم أفضل وسيلة لفهم النصوص الدينية و التفقه فيها.

¹ سالم يفوت ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس ص 120.

المطلب الثاني: مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

تقاسم التأليف في علم أصول الفقه مدرستان كبيرتان هما: مدرسة الشافعية و تسمى بمدرسة المتكلمين، و مدرسة الحنفية و تسمى بمدرسة الفقهاء. و لكل من هاتاه المدرستين منهجها و طريقتها في بحث و تناول المسائل الأصولية، و هي طرق لا يصعب على الناظر التعرف عليها من خلال نظره في كتب أصول الفقه الإسلامي.¹

الفرع الأول: مدرسة الشافعية أو المتكلمين

تقوم هذه المدرسة على تحقيق القواعد الأصولية، دون التأثر بالفروع الفقهية، و من هنا كان اتجاهها اتجاها نظريا تجريديا يرمي إلى تقرير القواعد الأصولية كما تدل عليها الأدلة لتجعل موازين لضبط الاستنباط، و معايير لسلامة الاستدلال، و حاكمة لاجتهاد المجتهدين.

و السبب في هذه النزعة عند هذه المدرسة أنها تأسست في ظل منهج الإمام الشافعي، الذي وضع أصوله قبل فقهه، حيث أنه عمد إلى وضع الأصول مبينا فيها اتجاهه و مسلكه في القضايا، التي كانت تثار في زمنه بين أهل الحديث و أهل الرأي.

كما أنها تسمى بطريقة المتكلمين، لأن كثيرا من المشتغلين بعلم الكلام كتبوا فيها، لأن منهجها يتفق مع منهجها العقلي، و نظرتهم للحقائق بصورة مجردة.²

و تتجه هذه المدرسة في عموم منهجها إلى ترتيب موضوعات الأصول على الكيفية

التالية:

أ- المقدمات المنطقية و اللغوية.

ب- الأحكام.

ج- الأدلة.

¹ راجع: محمد أبو زهرة أصول الفقه الإسلامي، القاهرة: دار الفكر العربي ص 15 و ما بعدها.
² خليفة بابكر الحسن مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ط1، القاهرة: مكتبة وهبة 1989م ص 18 و ما بعدها.

د- الاجتهاد و التقليد.

هذا هو منهجهم في الترتيب في عامة أمرهم، على أن بعضهم قدم و آخر داخل هذه المباحث بحسب المنطق الذي يرضاه في ذلك.

و عناية الباحثين في هذا الاتجاه متجهة إلى تحقيق القواعد و تنقيحها من غير اعتبار مذهبي. بل يريدون إنتاج أقوى القواعد سواء أكان يؤدي إلى خدمة مذهبهم أم لا يؤدي، و لقد كان منهم من خالف الشافعي في أصوله، و إن كان متبعا لفروعه، فمثلا نرى الشافعي لا يأخذ بالإجماع السكوتي، في حين نجد الأمدي و هو شافعي المذهب، يقول بحجية الإجماع السكوتي.¹

الفرع الثاني: مدرسة الحنفية أو الفقهاء

اعتمدت مدرسة الحنفية في استخلاص أصولها على الفروع المروية عن أئمة المذهب و شيوخه السابقين، و لهذا كانت الأصول فيها محكومة بالفروع.

حتى أن القاعدة الأصولية إذا ترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالطريقة التي تجعل ذلك الأصل منسجما مع الفرع الفقهي.

و لقد لجأت مدرسة الحنفية لهذا الأسلوب لتجعل من الأصول معايير تشهد بسلامة فروع مذهبهم.

و الحنفية في مؤلفاتهم الأصولية، يبدأون بالأدلة بعد تعريفهم لعلم الأصول و في ثناياها يتناولون القضايا اللغوية ثم التعارض و الترجيح، و يختتمون مباحثهم بالحكم الشرعي و قضاياها.

و هذه الطريقة التي سلكها الحنفية، و إن بدت في ظاهر الأمر عقيمة أو قليلة الجدوى لأنها دفاع عن مذهب معين، قد كان لها أثر في التفكير الفقهي عامة، و ذلك لما يأتي :

أ- تعتبر هاته الطريقة استتباط لأصول الاجتهاد، و مهما يكن الدافع إليها فهي تفكير فقهي، و قواعد مستقلة يمكن الموازنة بينها و بين غيرها من القواعد.

ب- و لأنها دراسة مطبقة في فروع، فهي ليست بحوثا مجردة، و إنما هي بحوث كلية و قضايا عامة تطبق على فروع فتستفيد الكليات من تلك الدراسة حياة و قوة.

¹ الأمدي الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 214.

ج- و أن هذه الدراسة ضبط لجزئيات المذهب الذي درست كأصل له، و بهذا الضبط تعرف طريق التخريج فيه و تفريع فروعه، و استخراج أحكام المسائل قد تعرض لم تقع في عصر الأئمة، بحيث تكون الأحكام غير خارجة على مذهبهم لأنها بمقتضى الأصول التي تضبط فروعهم، و لا شك أنه بذلك ينمو المذهب و تتسع رحابه.¹

الفرع الثالث: الاختلاف الموضوعي بين المنهجين

و تبعا لهذا الاختلاف في تأسيس علم أصول الفقه. نتج اختلاف في تفاصيل المسائل الموضوعية، من ذلك تباين مسالكهم في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.

أ- أقسام اللفظ من حيث وضوح دلالاته على المعنى المراد:

حيث قسمه المتكلمون² إلى قسمين و هما: النص و الظاهر. و عرفوا النص بأنه: اللفظ الذي يدل على معناه دلالة قطعية بلا احتمال للتأويل.

و الظاهر بأنه الذي يحتمل التأويل أو يدل على معناه دلالة ظنية.

أما الحنفية فقد جرى اصطلاحهم على تقسيم الواضح إلى ظاهر و نص و مفسر و محكم.³

فالظاهر ما دل على المراد منه بنفس صيغته من غير توقف على أمر خارجي و لم يكن مقصودا بالأصالة من سوق الكلام مع احتمال التأويل و التخصيص و النسخ.

و النص ما دل على المراد منه بنفس صيغته و كان مقصودا أصالة من السياق مع احتمال التأويل و التخصيص و النسخ.

و المفسر ما دل على المراد منه بنفس صيغته دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل و لكنه قابل للنسخ في عهد الرسالة.

و المحكم ما دل على المراد منه بنفس صيغته دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلا و لا نسخا في عهد الرسالة.

¹ محمد أبو زهرة أصول الفقه ص 19.

² راجع: التلمساني مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول الجزائر منشورات المركز الثقافي الإسلامي ص 35،

47. الباجي كتاب الإشارات في أصول الفقه المالكي ص 12

³ راجع: السرخسي أصول السرخسي ج 1 ص 164 و ما بعدها. ابن عابدين نسمات الأسحار ص 99 و ما بعدها.

ب- أقسام اللفظ باعتبار خفائه و إبهامه في الدلالة على المعنى:

قسم المتكلمون¹ اللفظ باعتبار خفائه و إبهامه إلى قسمين هما: المجمل و المتشابه و يعرفون المجمل بأنه الذي اختلط معناه بغيره، و المتشابه بأنه الذي لم يتضح معناه.

أما الحنفية فيقسمون اللفظ باعتبار خفائه إلى خفي و مشكل و مجمل و متشابه.²

- فالخفي هو اللفظ الذي يدل على معناه دلالة ظاهرة و لكن في انطباق معناه على بعض أفراد نوع غموض و خفاء تحتاج إزالته إلى نظر و تأمل.

- و المشكل هو الذي لا يدل بنفس صيغته على المعنى المراد منه بل لابد من قرينة خارجية تبين المراد منه، و هذه القرينة الخارجية في متناول البحث.

- و المجمل هو الذي لا يدل بصيغته على المعنى المراد منه و لا توجد قرينة خارجية تبين المعنى المراد منه و لا يدرك بيانه إلا من المجمل.

و المتشابه هو الذي لا تدل صيغته على المعنى المراد منه و لا توجد قرينة خارجية تبينه، و استأثر الشارع بعلمه فلم يبينه.

و بملاحظة منهج المدرستين في تقسيم اللفظ باعتبار وضوحه و خفائه، يتبين أن منهج الحنفية أدق من منهج المتكلمين لما يلي:

1- إن سلسلة التقسيم عند الحنفية أوسع مما تعطي مجالاً للتعرف على الوضوح أو الخفاء بشكل بين و بدرجات متفاوتة تعين في حالة التعارض.

أما الشافعية فإن دائرة التقسيم عندهم لا تتسع بالقدر الذي يتيح التمايز بشكل واضح بين أفراد النوعين.

2- تقسيم الشافعية للفظ الخفي إلى مجمل و متشابه فقط تقسيم فيه نوع من التداخل فلا يكاد الفرق بينهما يظهر.

أما تقسيم الحنفية فقد سلم من التداخل بين أفرادها و حفظ لكل واحد منها و حدته و استقلاله.³

¹ الشيرازي اللمع ص 49 و الباجي كتاب الإشارات ص 28.

² راجع: الإسنوي زوائد الأصول تحقيق محمد سنان سيف الجلاي، ط1، بيروت مؤسسة الكتب الثقافية 1993م ص 300.

³ خليفة بابكر الحن مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام ص 22، 23.

ج- أقسام اللفظ من حيث وضع اللفظ للمعنى:

- اختلفت المدرستان في دلالة العام، فيرى المتكلمون أنها ظنية، و يذهب الـ
إلى أنها قطعية.
- كما اختلفت المدرستان أيضا في حمل المطلق على المقيد، فقال الحنفية بعدد
المطلق على المقيد و يعمل بكل من النصين على حدة، و قال الشافعية: يد
المطلق على المقيد.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: مكانة الإحكام من المدونات الأصولية

ذكر ابن خلدون في مقدمته¹ أن قواعد علم الأصول و أركانه هي الكتب الأربعة التي ألفها كل من إمام الحرمين الجويني " ت 478 هجري " و الغزالي " ت 505 هجري " و القاضي عبد الجبار " ت 415 هجري " و أبي الحسين البصري " ت 436 هجري "، و هي على التوالي: " البرهان " و " المستصفي " و " العمدة " و " المعتمد ".

و هي في نظره من أحسن ما كتب المتكلمون، و هي وجهة نظر يسير في خطاها كل المهتمين بعلم الأصول و بتاريخ تدوينه سواء كانوا قدامى أو محدثين.

فإذا ما أردنا أن نبحث في كتب تاريخ علم الأصول عن موقع كتاب الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم من هاته الكتب، و هل منهجه في الأصول هو منهج الفقهاء أو المتكلمين. أم أنه انفرد بمنهج آخر، لا نجد لهذه الأسئلة إجابة.

مع أن كتابه الإحكام يعتبر من جيل هذه الكتب الأمهات لكن لا بوصفه واحدا منها يقرر نفس الأصول و المسائل كما قررها الأئمة انطلاقا من الشافعي أو من أبي حنيفة أو من مالك - رضي الله عنهم - بل بوصفه يقع خارجها يشجب التقليد، تقليد الأئمة حتى و لو كانوا من الصحابة و يقترح طريقة جديدة تماما في إعادة تأسيس الأصول و تأصيلها.²

و واضح أن إعادة التأسيس في عصر ابن حزم لم تكن بالبساطة بمثل ما كان الأمر عليه أيام الشافعي، لقد كان النزاع في عصر الشافعي محدودا بين " أهل الرأي " و أهل الحديث ". أما في عصر ابن حزم فالوضعية أكثر تعقيدا، فلقد طغى القياس مما أدى إلى الابتعاد عن الأصول و تشعب النزاعات و الاختلافات، قال - رحمه الله تعالى - :
" و جميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا و كل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياس الأخرى، و كلهم مقرون مجتمعون على أنه ليس

¹ ابن خلدون المقدمة بيروت دار الكتاب اللبناني 1982 ص 816، 817.

² محمد عابد الجابري بنية العقل العربي ط3 بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 1990م، ص 515.

كل قياس صحيحا و لا كل رأي حقا¹ و من جهة أخرى توطدت دعائم المنطق و أصبح نظاما معرفيا يحتل مواقع أساسية في الثقافة العربية.²

و لقد وضع ابن حزم أسسه الفكرية العامة داخل كتبه الثلاث: التقريب و الفصل و الأحكام، بحيث تتحرك ظاهريته داخل هاته الأطر الثلاث³، فلا تعالج قضية من فكره إلا بالنظر إلى مشروعته الفكري العام.

إذ أن التركيز على النسق ككل و إعادة بنائه يعني في نفس الوقت التركيز على الوجه الآخر للظاهرة، ذلك المتعلق بمناصرة العقل و المعقول، سواء في الطبيعيات أو في العقليات ممثلة على الخصوص في المنطق و الفلسفة. أو في الشرعيات ممثلة في أصول الفقه، و يعني رد الاعتبار له: فقد ظل مسكوتا عنه في كل الدراسات التي جريا منها وراء الأشباه و النظائر، و رزوخا تحت إشكالية تأريخ للأفكار، يهيمن عليه هوس رصد الاستمرار و الاتصال - مالت إلى ربطه بالمذهب الظاهري بالمشرق، و اعتبار هذا الأخير أصلا له⁴.

و لقد أسس ابن حزم كتابه الأحكام على أطروحة ثنائية القطب: تأسيس جديد لعلم الأصول ثم هدم كل ما كان طريقه ظنيا لا يرتقي إلى مستوى القطع.

و الأدلة الظنية عند ابن حزم و التي لا يحل الحكم بها في الدين سبعة أشياء و هي:

1. شرائع الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد - صلى الله عليه و سلم -⁵.
2. الاحتياط أو سد الذرائع و قطعها.⁶
3. الاستحسان.⁷

¹ ابن حزم المحلى ج 1 ص 58.

² محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي ط 2 بيروت دار الطليعة 1985م، ص 303.

³ قال رحمه الله تعالى: " فكتبتنا كتابنا المرسوم بكتاب التقريب، و تكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، و أنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب و خلصناه مما يظن أنه برهان و ليس ببرهان... و كتبنا أيضا كتابنا المرسوم بالفصل مبينا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل و النحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التقريب... ثم جمعنا كتابنا هذا [الأحكام] و قصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا فيما كلفناه من العبادات و الحكم بين الناس بالبراهين... و جعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا عز وجل لنا موعبا للحكم فيما اختلف فيه الناس من أصول الأحكام في الديانة، مستوفى مستقصى، محذوف الفضول، محكم الفصول . الأحكام ج 1 ص 8.

⁴ سالم يفوت ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس ص 12.

⁵ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 160.

⁶ المصدر نفسه ج 6 ص 2.

⁷ المصدر نفسه ج 6 ص 16.

4. التقليد.¹

5. الرأي.²

6. دليل الخطاب.³

7. القياس و غير التعليل.⁴

أما الأصول التي تمسك بها و رأى فيها إفضاء إلى اليقين و القطع متوصلا إليها بطريق الاستدلال الذي تشترك في تحصيله المدارك الحسية و العقلية فهي التي ذكرها بقوله: " و وجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه، و لما أمرنا به نبيه - صلى الله عليه و سلم - عنه مما نقله عنه الثقات أو جاء عنه بتواتر أجمع عليه جميع علماء المسلمين على نقله - عليه السلام - فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث في وجوب طاعتها علينا فنظرنا فيها فوجدنا فيها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه فكان ذلك كأنه معه رابع إلا أنه غير خارج عم الأصول الثلاثة.⁵

هذه هي الأصول التي اعتمدها ابن حزم، منطلقا في تحديدها و الوقوف عليها من النظر و التأمل، كأنه يحرص على عدم الوقوع في التقليد حتى في الضروريات الشرعية و الاعتماد على الاستدلال. لأن الخطوات السابقة هي عناصر المنهج التجريبي القائم على الغرض، ثم تحقيق الغرض. إذ الغرض لا يصبح قانونا علميا إلا بشرط أن يضع الباحث الفروض الممكنة و أن يبرهن على فسادها جميعا ما عدا فرضا لا يمكن معارضته بشيء حاسم و يتفق مع جميع الحقائق المعروفة، و هذا ما يفعله ابن حزم في أصوله تماما، و في جميع ما يخوضه من بحث كيفما كانت طبيعته، مستخدما أيضا طريقة الحذف التي هي المثال الأعلى في التحقق من صدق الفروض.⁶

كما تقتضي طبيعة المذهب الظاهري أن يولي مدلولات الألفاظ المقام الأول لأن بناء المذهب، كان على تلك الدلالات.

¹ المصدر السابق ج 6 ص 59

² المصدر السابق ج 6 ص 16

³ المصدر السابق ج 7 ص 2.

⁴ المصدر السابق ج 7 ص 53

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 68.

⁶ نذير بوضبع بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 211.

و الملاحظ على منهجية ابن حزم في تقسيمه لمدلولات الألفاظ، أنها تقسيمات بسيطة واضحة سهلة لطالب العلم أن يحيط بها، و هذا إيماناً منه أن المراد باللغة هو الإفهام و التوضيح لا الإشكال و التعمية.

فليس عند ابن حزم مثلاً من أقسام الإبهام من الألفاظ إلا المجلل أما المتشابه فلا وجود له البتة في شيء من نصوص الأحكام التكليفية و من ادعى ذلك فهو في نظره جاهل لا علم له.

و قد عرف المجلل بأنه " لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ منه لفظ آخر " ¹ و أوضح ما أراد عندما عرف المفسر بأنه " لفظ يقهم منه معنى المجلل المذكور " ².

و الحاجة إلى التفسير التي يعيها ابن حزم، هي الحاجة إلى الخروج من الاحتمال التي يقتضيها غير متضح الدلالة.

و لقد علق الدكتور أديب صالح على ما ذهب إليه من كون المبهم ينحصر في المجلل فقط بقوله: " و لقد استراح أبو محمد رحمه الله و أراح، حين فرق بين المجلل و المتشابه و جعل لكل دائرته، و الموطن الذي يمكن أن ينسب إليه دون الوقوع في نوع من التعقيد، قد تنبو عنه طبيعة اللسان العربي الذي نزلت به شريعة القرآن " ³.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 42.

² المصدر نفسه ج 1 ص 42

³ محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 339.

و الملاحظ على منهجية ابن حزم في تقسيمه لمدلولات الألفاظ، أنها تقسيمات بسيطة واضحة سهلة لطالب العلم أن يحيط بها، و هذا إيماناً منه أن المراد باللغة هو الإفهام و التوضيح لا الإشكال و التعمية.

فليس عند ابن حزم مثلاً من أقسام الإبهام من الألفاظ إلا المجلد أما المتشابه فلا وجود له البتة في شيء من نصوص الأحكام التكليفية و من ادعى ذلك فهو في نظره جاهل لا علم له.

و قد عرف المجلد بأنه " لفظ يقتضي تفسيراً يؤخذ منه لفظ آخر " ¹ و أوضح ما أراد عندما عرف المفسر بأنه " لفظ يفهم منه معنى المجلد المذكور " ².

و الحاجة إلى التفسير التي يعيها ابن حزم، هي الحاجة إلى الخروج من الاحتمال التي يقتضيها غير متضح الدلالة.

و لقد علق الدكتور أديب صالح على ما ذهب إليه من كون المبهم ينحصر في المجلد فقط بقوله: " و لقد استراح أبو محمد رحمه الله و أراح، حين فرق بين المجلد و المتشابه و جعل لكل دائرته، و الموطن الذي يمكن أن ينسب إليه دون الوقوع في نوع من التعقيد، قد تنبو عنه طبيعة اللسان العربي الذي نزلت به شريعة القرآن " ³.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 42.

² المصدر نفسه ج1 ص 42

³ محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج1 ص 339.

المبحث الثاني: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار وضع اللفظ للمعنى

المطلب الأول: العام

الفرع الأول: تعريف العام في اللغة و الاصطلاح.

البند الأول: التعريف اللغوي

العام لغة: مصدر من عمم يعمّ عموماً فهو عام، و من معانيه: الشمول و التناول، يقال: عمّ المطر البلاد، شملها، و منه قول العرب: عمهم بالعطية أي شملهم و يقال: خصب عام إذا شمل البلدان و الأعيان.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح فهو: اللفظ الموضوعي لمعنى كلي بشرط شمول الحكم لكل فرد من أفرادها.²

الفرع الثاني: مفهوم العام عند ابن حزم.

عرف ابن حزم العام بقوله: " حمل اللفظ على كل ما اقتضاه في اللغة ". و كل عموم ظاهر، و ليس كل ظاهر عموماً، إذ قد يكون خبراً عن شخص واحد، و لا يكون العموم إلا على أكثر من واحد.³

و لقد اعتبر ابن حزم اللفظ المشترك⁴ بين معنيين أو ثلاثة من قبيل العام، كالعين تطلق على الجارية و على الجارحة و على الذات، و كالقرء يطلق على الحيض و على الطهر بين الحيضتين على التبادل.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 4 ص 3112.

² ابن جزى تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 75 و ابن قدامة روضة الناظر ص 220. و الشرازي التمعن ط2 بيروت دار الكتب العلمية 2002 ص 26.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 42.

⁴ المشترك: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين فأكثر. السرخسي أصول السرخسي ج1 ص 126.

قال رحمه الله تعالى: " و من العموم أن يكون لفظه مشتركا يقع على معان شتى وقوعا مستويا في اللغة، و معنى قولنا مستو: أي أنه وقوع حقيقي و تسمية صحيحة لا مجازية، فإذا كان كذلك فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه، و لا يجوز أن يخص بها بعض ما يقع تحتها دون بعض "¹.

و لقد بنى ابن حزم على ذلك الأحكام الفقهية الآتية:

- لفظة دون في اللغة تقع على معنيين وقوعا مستويا حقيقيا لا مجازيا، و هما بمعنى أقل بمعنى غير. و من الثاني قوله تعالى: " **واخذوا من دون الله الحمة** "² يريد من غير الله تعالى.

أما قوله - صلى الله عليه و سلم -: " **ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر**

صدقة "³، فإن لفظة دون في الحديث تحمل على كلا المعنيين. و لذلك أوجب ابن حزم الزكاة في القمح و الشعير و التمر دون سائر الحبوب و الثمار.⁴

الفرع الثالث: أقسام الكلام.

ذكر ابن حزم أن الكلام ينقسم ثلاثة أقسام:⁵

القسم الأول: خاص يراد به الخصوص، و هذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه، كقولنا: زيد و عمرو، و أمير المؤمنين و الوزير و هذا الفرس، و ما أشبه ذلك، فهذه إنما تعطينا الشخص الذي أراد الناطق وحده.

القسم الثاني: عام يراد به العموم، فيحمل على كل ما يقتضيه لفظه، و هو أنواع:

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 129.

² سورة مريم آية 81.

³ صحيح البخاري كتاب الزكاة باب ليس فيما دون خمس ذود صدقة ج3 ص 322، 323.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 130.

⁵ المصدر نفسه ج3 ص 128، 129 و التقريب لحد المنطق ص 12 و ما بعدها.

النوع الأول: ما يكون اسماً لجنس يعم أنواعاً كثيرة، كقوله تعالى: " وجعلنا من الماء كل

شيء حي¹ " فكلما حي اسم عام لجنس يعم أنواع كثيرة.

النوع الثاني: ما يكون اسماً لنوع ما، كقوله تعالى: " وأنجيل والبهال وأحمر² " فهو

عموم لجميع الخيل وجميع البغال والحمير.

النوع الثالث: ما يقع لأهل صفة ما من النوع، كقوله تعالى: " ولذي القربى³ فكان

هذا عموماً لذي القربى كلهم دون غيرهم، و كان شاملاً لكل من وقعت عليه هذه التسمية بهذه الصفة.

القسم الثالث: عموم دل نص القرآن و السنة على أنه قد استثنى منه شيء فخرج ذلك

المستثنى مخصوصاً من الحكم الوارد بذلك اللفظ.⁴

الفرع الرابع: مذهب ابن حزم فيما وضعت له ألفاظ العموم.

ذكر ابن حزم أن العلماء اختلفوا فيما وضعت له ألفاظ العموم على ثلاثة مذاهب:⁵

المذهب الأول: مذهب عامة الأشاعرة و بعض المتكلمين، إذ اورد لفظ من ألفاظ

العموم و جب التوقف عن العمل به، حتى يقوم دليل عموم أو خصوص، و يسمى أهل هذا

المذهب بالواقفية.⁶

المذهب الثاني: و هو حمل صيغة العموم على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون

بعض، كالواحد في الجنس و الثلاثة في الجمع، و التوقف فيما وراء ذلك، و يسمى هذا

المذهب بمذهب أرباب الخصوص.⁷

¹ سورة الأنبياء آية 30.

² سورة النحل آية 8.

³ سورة الأنفال آية 41.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 97، 98.

⁵ المصدر نفسه ج 3 ص 98.

⁶ السرخسي أصول السرخسي ج 1 ص 132.

⁷ المصدر نفسه ج 1 ص 134.

المذهب الثالث: و هو حمل كل لفظ على عمومه، و هو كل ما يقع عليه لفظه المرتب في اللغة، للتعبير عن المعاني الواقعة تحته، و يسمى هذا المذهب أرباب العموم. ثم اختلف هؤلاء على قولين:

القول الأول: إنما يفعل ذلك بعد أن ينظر هل خص ذلك اللفظ شيء أم لا، فإن وجدنا دليلا على ذلك صرنا إليه، و إلا حملنا اللفظ على عمومه دون أن نطلب على الاسم دليلا. القول الثاني: الواجب حمل كل لفظ على عمومه و كل ما يقتضيه اسمه دون توقف و لا نظر، لكن إن جاء دليل يوجب أن يخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه، صرنا إليه حينئذ، و بهذا يأخذ ابن حزم - رحمه الله تعالى -.

أولا: أدلة الواقفية و مناقشة ابن حزم لها.

الحجة الأولى:

أن الألفاظ مقتضية للعموم بصيغها حين وجدت، كما لا يوجد اسم السواد على البياض، فلما وجدنا ألفاظ ظاهرها العموم و المراد بها الخصوص، علمنا أنها لا تحمل على العموم إلا بدليل.¹

رد ابن حزم

1- إن وجود ألفاظ منقولة عن موضوعها في اللغة، ليس بموجب أن يعطل كل لفظ و يفسد وقوع الأسماء على مسمياتها.

و لو عطلنا كل لفظ، و قطعناه عن معناه لوجود ألفاظ منقولة عن مسمياتها في اللغة، لكان وجودنا لآيات منسوخة لا يجوز العمل بها، موجبا لترك العمل بشيء من سائر الآيات كلها، إلا بدليل يوجب العمل بها من غير لفظها.

2- و في رد استدلالهم بأن الصيغ المدعى إفادتها العموم، ليست موضوعة لذلك، كما لا يوضع اسم السواد على البياض، ذكر ابن حزم بأنه يمكن وضع لفظة أسود على غير اللون، فيقال: فلان أسود من فلان، من معنى السيادة، و ليس ذلك بمبطل أن يكون السواد موضوعا لعدم الألوان.

و كذلك يقال للأسود، أبو البيضاء، و ليس ذلك بمبطل أن يكون البياض موضوعا للون المفرق للبصر.¹

مناقشة الدكتور أديب صالح لرد ابن حزم

اعترض الدكتور أديب صالح على رد ابن حزم من ناحيتين:

1- إن ادعاء أرباب الوقف، بأن لا صيغ للعموم، لأنهم وجدوا ألفاظا ظاهرها العموم و المراد بها الخصوص، هو غير النسخ، فالنسخ قام الدليل الشرعي على وقوعه في نظر العلماء، أما صيغ العموم، فينكرون وجودها لهذا الغرض في أصل الوضع، و ذلك لأنها أطلقت و أريد بها الخصوص كما يدعون.

2- أما مسألة السواد و البياض، فابن حزم يخرج عن الدائرة التي يجري فيها الاستدلال و القوم في دعواهم أن السواد لا يوضع على البياض إنما يحصرون كلامهم في الألوان و كان يكفيهم أن يرد عليهم، بأن العموم الذي أريد به الخصوص كان في حالات قام الدليل عليها، و إلا فهي داخلة في باب المجاز²

الحجة الثانية:

لو كان للعموم صيغة تقتضيه، و لفظ موضوع له، لما كان لدخول التأكيد عليه معنى لأنه كان يكتفي في ذلك باللفظ الدال على العموم.

رد ابن حزم:

لو كان هذا صحيحا لكان كلامهم متناقضا، لأننا نجد التأكيد يأتي مرتين و ثلاثا، فلو كان التأكيد الأول يأتي لإخراج اللفظ من الخصوص إلى العموم، لكان التأكيد الثاني مثله أيضا، و لوجب أن يكون مخرجا للكلام المؤكد بالتأكيد الأول عن الخصوص إلى العموم، فيصبح التأكيد الأول خصوصا عموما معا و هذا لا يعقل.³

- الحد الزمني للوقف:

تساءل ابن حزم عن الحد الزمني للوقف و إلى متى يكون؟ و قرر - رحمه الله تعالى - أن الواقفية إن حدوا حدا كانوا متحكمين بلا دليل، و إن قالوا: حتى ننظر في

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 98.

² محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 2 ص 28، 29.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 104 و ما بعدها.

دلائل القرآن و السنة. سألناهم: فإن لم تجدوا دليلا على عموم و لا خصوص، و لم تجدوا غير اللفظ الوارد ماذا تصنعون؟ فإن قالوا: نقف أبدا أقرؤا بالعصيان و مخالفة الأوامر و أدى قولهم إلى أن الله تعالى لم يبين مراده و أن الرسول - صلى الله عليه و سلم - لم يبين و لا بلغ، و هذا كفر.

و إن قالوا: إن لم نجد دليلا على الخصوص صرنا إلى العموم، فقد رجعوا إلى ما أنكروا و أقرؤا بأنهم حملوا الكلام على العموم بصيغته و لفظه و بعدم الدليل، و هذا هو نفس قولنا الذي أبوه.¹

ثانيا: أدلة أرباب الخصوص و مناقشة ابن حزم لها:

يعتمد مذهب أرباب الخصوص على حمل صيغة العموم على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض، و هو أقل قدر يتيقن بأنه مراد. فكان ما مما استدلوا على ما ذهبوا إليه ما يلي:²

الحجة الأولى:

أنه لا يوجد قط خطابا إلا خاصا لا عاما، فصح أن كل خطاب، فإنما قصد به من بلغه ذلك الخطاب من العاقلين البالغين خاصة دون غيرهم. رد ابن حزم:

- قوله تعالى: " وهو بكل شيء عليم " لا يمكن أن يحمل على الخاص، و إلا كان

الزيغ و الخروج على ما جاء في الكتاب.

- أما الاحتجاج بتوجيه الخطاب إلى البالغين العاقلين العالمين بالأمر دون غيرهم، فإنما ذلك نص و ارد فيهم، إذ أن الشرع حدد مناط التكليف، فحيث كان الخطاب فالمقصود به من حدده الشارع، فهو عموم لهم كلهم.

و لم نعن بقولنا بالعموم كل موجود في العالم، و إنما عنيينا كل من اقتضاه اللفظ الوارد و كل ما اقتضاه الخطاب، فعلى هذا قلنا بالعموم.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 116، 117.

² السرخسي اصول السرخسي ج1 ص 134، 135.

ففي قوله تعالى: " ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلا ما قد سلف " ¹. يلتزم أرباب

الخصوص ألا يحرموا كثيرا مما نكح الآباء إلا بدليل غير هذه الآية مبين لكل عين في ذاتها. ²

الحجة الثانية:

قوله تعالى: " تدمر كل شيء، بأمر ربها " ³ و قوله سبحانه: " وأوتيت من كل شيء " ⁴،

و قوله جل و علا: " ما ندم من شيء، أنت عليه إلا جعلته كالمرمم " ⁵.

فألفاظ العام في هذه الآيات أريد بها الخصوص. ففي الأيتين الأولى و الثانية ورد لفظ

" كل " التي يدعى أنها من ألفاظ العموم.

و في الآية الثالثة نكرة في سياق النفي، و هي كما يدعى تفيد العموم، غير أن الريح

لم تدمر كل شيء في العالم، و أن بلقيس لم تؤت كل شيء.

رد ابن حزم:

- في قوله تعالى: " تدمر كل شيء، " لم يذكر ذلك و أمسك: بل قال: " بأمر ربها "،

و إذن فهي قد دمرت كل شيء على العموم من الأشياء التي أمر الله تعالى بتدميرها، فصح

بالنص عموم هذا اللفظ.

- و في قوله تعالى: " ما ندم من شيء، أنت عليه إلا جعلته كالمرمم " إبطال لقولهم، لأنه

إنما أخبر أنها دمرت كل شيء أنت عليه لا كل شيء لم تأت عليه.

¹ سورة النساء آية 22.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 99، 100.

³ سورة الأحقاف آية 25.

⁴ سورة النمل آية 23

⁵ سورة الذاريات آية 42

- أما قوله تعالى عن بلقيس: " وأوتيت من كل شيء "، فإنما حكى تعالى مخبرا به

لنا عن علمه، أو ما حققه الله تعالى من خبر من نقل إلينا خبره، و قد نقل الله تعالى إلينا، أقوالا كثيرة عن اليهود و النصارى ليست مما تصح.¹

ثالثا: أدلة ابن حزم على ما ذهب إليه من أن اللفظ يحمل على العموم.

1- استدل ابن حزم بضرورة العقل بأن اللغة إنما وضعت ليقع بها التفاهم، فلا بد لكل معنى من اسم يختص به، فلا بد لعموم الأجناس من اسم، و لعموم كل نوع من اسم، و هكذا أبدا إلى أن يكون لكل شخص اسمه.

2- كلامه عليه السلام، و كلام ربه سواء في أنه كله وحي، و في أنه كله لازمة طاعته، فالآيات و الأحاديث المبينة لها، مضموم كل ذلك بعضه إلى بعض، غير مفصول منه شيء عن آخر بل هو كله كآية واحدة أو كلمة واحدة.

و لا يجوز لأحد أن يأخذ ببعض النص الوارد دون بعض، و هذه النصوص، و إن فرقت في التلاوة، فالتلاوة غير الحكم، و لم يفرق في الحكم قط.²

3- كل من أراد أن يثبت أن الأسماء لا تفهم منها مسمياتها على عموم ما يقتضيه اللفظ و لا يعرف بها ما علقت عليه، فهو مبطل للعقل و للتشريعة معا.³

الفرع الخامس: حجية العام فيما بقي بعد التخصيص.

فرق ابن حزم - رحمه الله تعالى - بين نوعين من أنواع النص.

النوع الأول: و هو النص الذي لو ترك و ظاهره لم يفهم منه المراد، و هو المجمل من

ذلك قوله تعالى: " **خذ من أموالهم صدقة** "، ففي قوله تعالى: " **من أموالهم** " عموما اثنان.

أحدهما: الأموال، و الثاني: الضمير الراجع إلى أرباب الأموال.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 102، 103.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 109.

³ المصدر نفسه ج3 ص 124.

⁴ سورة التوبة 103.

- فأما عموم الأموال فقد صح الإجماع، أنه لم يوجب الزكاة إلا في بعض الأموال دون بعض، مع أن نص الآية يوجب ذلك، لأنه إنما قال تعالى: " خذ من أموالهم "، فالظاهر يقتضي أن ما أخذ مما قل أو كثر فقد أخذ من أموالهم، كما أمر تعالى. و أيضا فإن لفظة " من " في قوله تعالى: " من أموالهم " إنما هي للتبعيض.

- و أما العموم الثاني: و هو عموم أرباب الأموال فبين واضح، و هو من كل إنسان ذي مال، فوجب استعماله على عمومته، إذا عرف مقدار ما يؤخذ، و متى يؤخذ و مما يؤخذ، فلا يخرج من ذلك، إلا ما أخرجه نص أو إجماع.

النوع الثاني: و هو الذي يفهم معناه من لفظه، و هو المفسر، وكان بإمكاننا استعماله على عمومته لو لم يأتنا غيره، فأتى نص آخر أو إجماع، فخص منه بعض ما يقع عليه الاسم، فإنه لا يخرج منه إلا ما أخرج النص و الإجماع.¹

الفرع السادس: أمثلة تطبيقية

المثال الأول: ملامسة النساء.

ذهب ابن حزم إلى أن الرجل إذا مس المرأة، و المرأة الرجل، بأي عضو مس أحدهما الآخر إذا كان عمدا، دون أن يحول بينهما ثوب أو غيره، سواء أمه كانت أو ابنته، أو مست ابنها أو أباه، الصغير و الكبير سواء، لا معنى للذة في شيء من ذلك فإنه ناقض للوضوء، موجب لإعادته.

و استدل على ذلك بقوله تعالى: " أو جاء منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجزوا ما فتيسوا

صعبا طيبا ".²

فأول الآية و آخرها عموم للجميع، الرجال و النساء سواء، فصح أن هذا الحكم لازم للرجال إذا لامسوا النساء و النساء إذا لامسن الرجال.

و لم يخص تعالى امرأة من امرأة و لا لذة من غير لذة، فتخصيص ذلك لا يجوز.³

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 244 م 165.

² سورة المائدة آية 6.

³ المحلي ج 1 ص 244 م 165.

المناقشة:

ما ذهب إليه ابن حزم من أن الملامسة تشمل جميع ما ينطوي تحتها من موافق لأصول مذهبه، من أن العام ظاهر و بالتالي يعطي هذا الحكم أقصى درجاته وهو أن الرجل إذا لمس امرأة أيا كانت علاقته بها سواء علاقة تحریم أو إباحة فإنه ينقض الوضوء. إلا أن العلماء لهم تحقيق في المسألة أكثر تفصيلاً، فالمولى عز و جل كفى الملامسة عن الجماع لأنه مما يستهجن التصريح به، و إلى ذلك ذهب علي كرم الله وجهه عن ابن عباس رضي الله عنهما. و الحمل على الحقيقة هو الراجح لا سيما في قرابة عمرة و الكسائي - أو لمستم - إذ لم يشتهر اللمس في الجماع كالملامسة، و رجح بعض من الحمل على الجماع في القراءتين ترجيحاً للمجاز المشهور و عملاً بهما إذ لا منافاة.¹

المثال الثاني: إباق العبد

قال - صلى الله عليه و سلم - : " إذا أبق العبد إلى الشرك فقد حل ومه " ². ذهب ابن حزم

إلى أن المقصود " بالعبد " في الحديث: العبيد و الأحرار.

و استدل على ذلك بما يلي:

- لا يعتبر الإباق لفظاً موقوفاً على المماليك الذين لنا فقط، بل كل من هرب عن سيده و مالكة فهو أبق.

و الله تعالى مالك الجميع، و الكل عبيده و مماليكه، فمن هرب عن جماعة الله تعالى، و عن دار دين الله تعالى، إلى دار أعدائه تعالى، المحاربين لله عز و جل فهو أبق.

برهان ذلك قوله تعالى: " وإن يونس لمن المرسلين إذ أبق إلى الفلك المشحون " ³ سمي

الله تعالى فعل يونس - رسوله - صلى الله عليه و سلم - و هو حر بلا خلاف، إذ إن عن أمر ربه تعالى إباقاً فصح أن الإباق لكل حر و عبد.⁴

¹ الألويسي روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ج5 ص 42. و ابن حبان البحر المحيط ج3 ص 258. و ابن قدامة المغني بعناية جماعة من العلماء ببيروت دار الكتاب العربي ج1 ص 188.

² سنن النسائي شرح الحافظ جلال الدين السيوطي ببيروت دار الكتاب العربي كتاب تحریم الدم ج1 ص 103.

³ سورة الصافات آية 139، 140.

⁴ المطلى ج 11 ص 135، 136 م 2170.

المنافشة:

الحديث صريح في أن حكم العبد الأبق عن سيده هو القتل و لقد أعطى ابن حزم لكلمة العبد معناها العام من أنها شاملة للحر و العبد على اعتبار أن جميع المخلوقات هي عبيد لله تعالى و من ثم سوّ بينهما في الحكم. و هي رؤية صائبة.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: أقل الجمع

الفرع الأول: التعريف اللغوي للجمع

جمع: جمع الشيء عن تفرقة يجمعه جمعا، و استجمع السيل اجتمع من كل موضع، و جمعت الشيء إذا جئت به من هنا و ههنا.¹

الفرع الثاني: مذاهب العلماء في أقل الجمع.

اختلف العلماء في تحديد أقل الجمع إلى مذهبين.

المذهب الأول: ذهب أصحاب الإمام مالك²، و جمهور أهل الظاهر³، إلى أن الجمع أقله اثنان.

و استدلوا على ذلك بما يلي:

1- الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء و ضمه إليه، و هذا يحصل في الاثنتين، كما أن خبر الاثنتين عن أنفسهما كخبر الكثير عن أنفسهم و لا فرق. فيقول الاثنان فعلنا و صنعنا كما يقول الجماعة سواء بسواء.

2- قوله تعالى: " فإن كان له إخوة فلأمه السدى"⁴، و لا خلاف في حجبهما باثنتين، و قد

جاء ضمير الجمع للثنتين في قوله تعالى: " هنان خصان اختصوا"⁵، و قوله تعالى أيضا:

" وإن طافتان من المؤمنين اختلفوا"⁶.

3- قوله - صلى الله عليه و سلم -: " الاثنان فبا فوقهما جماعة"⁷.

¹ ابن منظور لسان العرب ج1 ص 678.

² ابن جزري تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 78 و الباجي كتاب الإشارات في أصول الفقه المالكي تحقيق محمد حريزي الجزائر دار الرسالة ص 21.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج4 ص 2، 3.

⁴ سورة النساء آية 11.

⁵ سورة الحج آية 19.

⁶ سورة الحجرات آية 9.

⁷ أخرجه الحاكم في مستدرکه ج4 ص 334.

المذهب الثاني: أن أقل الجمع ثلاثة، و هو قول الإمام الشافعي¹، و الحنابلة² و ابن حزم و استدلوا على ذلك بما يلي:

1- فرق أهل اللغة بين الأحاد و التثنية و الجمع، و جعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظا و ضميرا مختصا به. فوجب أن يغير الجمع التثنية كمغايرة التثنية الأحاد، و لأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال و الجماعة في لغة أحد، فلا تقول رأيت رجالا اثنين، و لا جماعة رجلين.

2- أما ما جاء في الآيات السابقة، فغايبته أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازا، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: " الذين قال لهم الناس، إن الناس قد جمعوا لكم ".³ ثم إن الطائفة و الخصم يقع على الواحد و الجمع و القليل و الكثير، فردد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة.

4- أما الحديث فلا حجة لهم فيه لأنه حديث لم يصح، لأن من روايته المجهول و الضعيف قال ابن حزم: " عليلة ساقط بإجماع، و أبوه مجهول، و مسلمة بن علي ضعيف بلا خلاف و كذلك القاسم عن أبي أمامة ".⁴

¹ الشيرازي اللع في أصول الفقه ص 227.

² ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 231.

³ سورة آل عمران آية 173.

⁴ سند الحديث ذكره ابن حزم في كتابه الأحكام ج 4 ص 3، كما يلي:

" حدثني أحمد بن عمر بن أنس ثنا عبد الله بن حسين بن عقال، ثنا إبراهيم بن محمد الدينوري ثنا محمد بن أحمد ابن الجهم، ثنا بشر بن موسى ثنا يحيى بن إسحاق ثنا عليلة بن بدر هو الربيع بن بدر عن أبيه عن جده. و به إلى ابن جهم قال: ثنا عبد الكريم بن الهيثم ثنا أبو توبة ثنا مسلمة بن علي عن يحيى بن الحرث عن القاسم عن أبي أمامة ".

المناقشة:

حديث الاثنان فما فوقهما جماعة أخرجه الحاكم في مستدركه عن الربيع بن بدر عن أبيه عن جده عن أبي موسى الأشعري. و لقد ضعف ابن حزم الراوي عليلة و قال عنه ساقط، و لقد ضعفه الإمام الذهبي في كتابه المغني في الضعفاء بقوله: " الربيع بن بدر عليلة السعدي عن ثابت قال الدار قطني و غيره متروك و ضعفه أبو داود ".¹ كما ضعف ابن حزم مسلمة بن علي، و يؤكد تجريحه الذهبي بقوله: " مسلمة بن علي الخشني الشامي عن يحيى الذماري تركوه، و قال دحيم ليس بشيء و قال أبو حاتم لا يشتغل به"². فالراجح إذن ما ذهب إليه ابن حزم من أن أقل الجمع ثلاثة و هو الموافق لمعهود اللغة العربية.

الفرع الثالث: مثال تطبيقي.

حكم بيع النخلة أو النخلتين و فيهما تمر.

ذهب ابن حزم إلى أن من باع نخلة أو نخلتين، و فيهما تمر قد أبر لم يجز للمبتاع اشتراط ثمرتها أصلاً، و لا يجوز ذلك إلا في ثلاثة فصاعداً. و استدل على ذلك بما يلي:

- قوله - صلى الله عليه و سلم - : " من باع نخلاً قد أبرت، فثمرتها للبائع، إلا أن

يشرطها للمبتاع ".³ فلم يحكم عليه السلام بذلك إلا في نخل، و أقل ما يقع عليه اسم نخل

ثلاث فصاعداً. لأن لفظ التثنية الواقع على اثنين معروف في اللغة التي بها نزل القرآن، و خاطبها بها رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و أول لفظ الجمع إنما يقع على الثلاث فصاعداً.⁴

¹ الذهبي المغني في الضعفاء تحقيق نور الدين عتر ج 1 ص 227 و ج 2 ص 458.

² المصدر نفسه ج 2 ص 656.

³ صحيح مسلم كتاب البيوع باب من باع نخلاً عليها ثمر ج 5 ص 453.

⁴ ابن حزم المحلى ج 8 ص 426 م 1453.

الفرع الرابع: اللفظ إذا ورد بصورة الجمع فلا بد من استيعابه.

- إذا ورد لفظ بصورة الجمع و قدر على استيعابه، فلا بد من استيعابه ضرورة،
و لكن الخلاف إذا تعذر ذلك، فالعلماء في ذلك قولين:

القول الأول:

أنه لا يلزم من ذلك إلا أقل ما يقع عليه اسم الجمع و هو ثلاثة فصاعدا، و ما زال
على ذلك فليس فرضا.

القول الثاني:

أنه واجب أن يؤدي من ذلك ما أمكن، و ما انتهى إليه الوسع، و لا يسقط عنه إلا ما
عجز عنه أو ما قام نص أو إجماع بسقوطه، و هو مذهب ابن حزم - رحمه الله تعالى -
فمن ذلك قول الله عز وجل: " إِمَّا الصَّدَاقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ " ¹ فالإمام القادر على استيعاب
جميع مساكين المسلمين، و فقرائهم و غازيهم و سائر الأصناف المسماة بفرض عليهم
استيعابهم، و أما من عجز عن ذلك فمن دونه، فقد أجمعت الأمة بلا خلاف على أن له أن
يقتصر على بعض دون بعض. ²

¹ سورة التوبة آية 60.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 9.

المطلب الثالث: الاستثناء

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للاستثناء.

البند الأول: التعريف اللغوي

الاستثناء: استفعال من تثبت الشيء أثبتته ثنيا من باب رمى. إذا عطفته و رددته و تثبته عن مراده إذا صرفته عنه.

و منه استثببت الشيء زويته لنفسه، و يقال حلف فلان يمينا ليس فيها ثنيا و لا مثوية و لا استثناء كله واحد.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح: " فهو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول ".²

الفرع الثاني: مفهوم الاستثناء عند ابن حزم.

و لقد عرفه ابن حزم بالتعريفات التالية:

1. الاستثناء هو ورود لفظ أو بيان بفعل بإخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر، و كان المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه.³
2. الاستثناء هو تخصيص بعض الشيء من جملة.⁴
3. الاستثناء هو إخراج شيء ما مما أدخلت فيه شيئا آخر.⁵

فالاستثناء عند ابن حزم هو التخصيص، و بالتالي لا يوجد فرق بينهما. قال رحمه الله تعالى: " إلا أن النحويين اعتادوا أن يسموا بالاستثناء ما كان بذلك بلفظ حاشا و خلا و إلا، و ما لم يكن، و ما عدا، و ما سوى.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 1 ص 517.

² ابن قدامة روضة الناظر ص 212.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 44.

⁴ و ⁵ المصدر نفسه ج 4 ص 10.

و أن يجعلوا ما كان خبرا من خبر كقولك: اقتل القوم و دع زيدا، مسمى باسم التخصيص لا الاستثناء، و هما في الحقيقة سواء.¹

الفرع الثالث: الفرق بين الاستثناء و التخصيص و النسخ

أ- الفرق بين الاستثناء و التخصيص:

اعترض على ابن حزم بأن هناك فرقا بين الاستثناء و التخصيص، و ذلك لما يلي:

- 1- يشترط في الاستثناء الاتصال، كما أنه يتطرق إلى الظاهر و النص جميعا. إذ يجوز أن يقول عشرة إلا ثلاثة، كما يقول اقتلوا المشركين إلا زيدا.
- 2- أما التخصيص فهو قصر العام على بعض أفرادها، فهو يبين كون اللفظ قاصرا عن البعض، كما أن التخصيص لا يتطرق إلى النص أصلا، و لا يشترط اتصاله.²

ب- الفرق بين الاستثناء و النسخ:

- الاستثناء هو ورود لفظ أو بيان بفعل بإخراج بعض ما اقتضاه لفظ آخر، و كان المراد في اللفظ الأول ما بقي بعد المستثنى منه.

أما النسخ فهو ورود أمر بخلاف أمر كان قبله ينقضي به أمر الأول.³

فالفرق إذن بين الاستثناء و النسخ ما يلي:

- 1- أن النسخ كان فيه اللفظ الأول مرادا كله طول مدته، و أما المستثنى منه فلم يكن اللفظ الأول مرادا كله قط.
- 2- الاستثناء متصل و النسخ لا بد و أن يكون منفصلا، فالنسخ قطع و رفع و الاستثناء منع أو إخراج.⁴

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 10.

² ابن قدامة روضة الناظر ص 252.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 45.

⁴ المصدر نفسه ج 1 ص 44 و روضة الناظر ص 253.

الفرع الرابع: أقسام الاستثناء.

الاستثناء نوعان: استثناء متصل و استثناء منقطع.

أ- الاستثناء المتصل: هو أن يستثنى الشيء من جنسه أو نوعه المخبر عنه. و لا خلاف في هذا النوع من الاستثناء.

ب- الاستثناء المنقطع: و هو أن يستثنى الشيء من غير جنسه أو نوعه المخبر عنه.

و في هذا النوع من الاستثناء وقع الخلاف بين مانع و مجيز. و بكلا هذين القولين قالت طوائف من أهل الظاهر و من أصحاب القياس.¹

و مذهب ابن حزم القول بالاستثناء المنقطع²، لأنه قد جاء في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: " فسعد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس³، و قال تعالى أيضا: " وإذ قلنا للملائكة

اسجدوا لأدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففشق عن أمره⁴ فذكر تعالى أن السجود و من

الملائكة أجمعين باستثناء إبليس الذي هو من الجن، و هذا استثناء منقطع. و أيضا له تعالى: " لا يسعون فيها لغوا إلا سلا⁵."

¹ ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 253 و ما بعدها، و ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 111.
² قال - رحمه الله تعالى - : " و نحن نقول إن استثناء الشيء من غير جنسه و نوعه المخبر عنه جائز، و استثناء الشيء من جنسه أو نوعه المخبر عنه غير جائز، و هذا هو المذهب عند النحويين الاستثناء المنقطع، و هو حينئذ ابتداء خبر آخر كقائل قال: أتاني المسلمون إلا اليهود، فهذا كأنه قال: إلا اليهود فاتهم لم يأتوني، و هذا لا يذكره نحوي و لا لغوي أصلا " الإحكام ج 4 ص 11 و النبذ في أصول الفقه ص 82.

³ سورة الحجر آية 30، 31.

⁴ سورة الكهف آية 50 .

⁵ سورة مريم آية 62.

الفرع الخامس: الاستثناء إذا صحب خطابا معطوفا بعضه على بعض.

الاستثناء إذا ورد بعد جمل منسوقة بالواو فإنه يرجع إلى الأخيرة باتفاق، و في رجوعها إلى ما قبلها خلاف.¹

و إليك بيان ذلك.

الرأي الأول:

ذهب الحنفية إلى أنه إذا اتصل الاستثناء بخطاب بعضه معطوف على بعض، فحكمه أن يعمل فيما يليه. و لا يرجع إلى ما تقدمه إلا بدلالة.²

و أعطوا لذلك مثالا بآية القذف، قال تعالى: " والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا ببارعة

شهادة فاحملوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك

وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ".³

فقوله تعالى: " فأولئك هم الفاسقون " ثم أعقبها بقوله تعالى: " إلا الذين تابوا " فالاستثناء

عمل في إزالة سمة الفسق عن القاذف بالتوبة، و لم يؤثر في جواز الشهادة و لا في زوال الحد.

الرأي الثاني:

إذا اتصل الاستثناء بخطاب بعضه معطوف على بعض، فحكمه أن يرد إلى الجملة كلها.

قال رحمه الله تعالى: " إذا وردت أشياء معطوفات بعضها على بعض ثم جاء استثناء في آخرها، فإن لم يكن في الكلام نص بيان على ذلك الاستثناء مردود على بعضها دون بعض فواجب حمله على أنه مردود على جميعها ".⁴

¹ التلمساني مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص 64.

² أبو بكر الرازي الجصاص الفصول في الأصول.

³ سورة النور آية 4، 5.

⁴ الإحكام في أصول الأحكام ج 4 ص 21.

و استدلل على ذلك بما يلي:

- 1- أنه ليس بعضها أولى من بعض.
- 2- أن الألفاظ إذا جمعت في حكم واحد، ثم أعقبها الاستثناء فقد حصل التخصيص بالنص و صار الاقتصار به على بعض ما قبله دون بعض دعوى مجردة لا دليل عليه.
- 3- قوله تعالى في آية القذف: " وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا " راجع إلى كل ما تقدم، و مسقط للفسق عنهم و موجب لقبول شهادتهم إلا الحد فإنه يطبق عليهم. و ذلك لقوله- صلى الله عليه و سلم - لقاذف امرأته: " البينة وإلا حد في غيرك " ¹. لأنه - صلى الله عليه و سلم - لم يسقط الحد إلا ببينة لا بالتوبة. و قد حدّ حمنة و مسطحا في قذفهم عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - و لا شك في توبتهم حين نزول الآية ببراءتها، و لو لم يتوبوا لارتدوا و كفروا و لحلت دماؤهم، فصح أنهم حدوا بعد يقين توبتهم.

¹ صحيح البخاري كتاب الشهادات باب إذا ادعى أو قذف فله أن يلتمس البينة ج 5 ص 283.

المطلب الرابع: الأمر.

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للأمر.

البند الأول: التعريف اللغوي للأمر

الأمر في اللغة يأتي بمعنيين:

الأول: بمعنى الحال أو الشأن، و منه قوله تعالى: " و ما أمر فرعون برشيده¹،

أو الحادثة و منه قوله تعالى: " إذا كانوا مع علي أمر جاع لم يذهبوا حتى يستأذنه²، و قوله

تعالى: " و مشاورهم في الأمر³." أي مشاورهم في الفعل الذي تعزم عليه و يجمع بهذا المبنى

على أمور.

الثاني: طلب الفعل و هو بهذا المعنى يقتضي الأمر. و جمعه أوامر فرقا بينهما⁴.

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح فهو: " اللفظ الدال على طلب الفعل طلبا جازما على جهة

الاستعلاء⁵"

و قد اختلف العلماء في اعتبار العلو أو الاستعلاء في الأمر على أربعة مذاهب⁶:

أحدها: يعتبران و به جزم ابن القشيري⁷ و القاضي عبد الوهاب⁸ في مختصره

الصغير.

1 سورة هود آية 97.

2 سورة النور آية 62.

3 سورة آل عمران آية 159.

4 ابن منظور لسان العرب ج1 ص 126.

5 راجع: ابن قدامة روضة الناظر ص 189، التلمساني مفتاح الوصول ص 20.

6 الزركشي البحر المحيط ج3 ص 263.

7 هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن محمد القشيري، الفقيه الشافعي كان من كبار العلماء في الفقه و التفسير

و الحديث و الأصول توفي سنة 465 هـ البداية و النهاية ج12 ص 107.

8 أبو محمد عبد الوهاب علي بن نصر المالكي ولد ببغداد سنة 362 هـ و توفي سنة 422 هـ و كان شيخ المالكية في

عصره و عالمهم. كشف الظنون ج2 ص 1743.

الثاني: لا يعتبران، و قال سيبويه¹: " و اعلم أن الدعاء بمنزلة الأمر و النهي، و انما قيل له الدعاء، لأنه استعظم أن يقال أمر و نهي " و لم يذكروا المقابل للدعاء اسما لأنهم لم يجدوه في كلام العرب، و كان هذا أمرا طارئاً على اللغة بعد استقرارها. فالصواب أن صيغة افعل ظاهر في اقتضاء الفعل سواء كان من أعلى أو مساو أو دون، لكن يتميز بالقرينة، فإن كان المخاطب مخلوقا كانت قرينة دالة على حمله على الدعاء بالاصطلاح العرفي الشرعي لا اللغوي.

الثالث: يعتبر العلو بأن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، فإن تساويا فالتماس أو كان دونه فسؤال، و به قالت المعتزلة.

الرابع: يعتبر الاستعلاء لا العلو، و هو أن يجعل نفسه عالياً، و قد لا يكون في نفس الأمر كذلك.

الفرع الثاني: مفهوم الأمر عند ابن حزم:

عرف ابن حزم الأمر بقوله: " أن الأمر أراد أن يكون ما أمر به و ألزم المأمور ذلك الأمر " ².

تحليل التعريف:

أ- الملاحظ على التعريف أن الأمر عند ابن حزم يتضمن إرادة و إلزام. فالإرادة جاءت في الشريعة على معنيين:

أحدهما: الإرادة الخلقية القدرية المتعلقة بكل مراد.

و الثاني: الإرادة الأمرية المتعلقة بطلب إيقاع المأمور به، و عدم إيقاع المنهي عنه. فالله عز و جل أمر العباد بما أمرهم به، فتعلقت إرادته بالمعنى الثاني بالأمر، إذ الأمر يستلزمها، لأن حقيقته إلزام المكلف الفعل أو الترك. فلا بد أن يكون ذلك الإلزام مراداً، و إلا لم يكن إلزاماً و لا تصور له معنى مفهوم.³

¹ هو أبو بشر عمرو بن عثمان الملقب سيبويه، و هو إمام المتكلمين و المتأخرين في النحو لم يضع أحد مثل كتابه فيه توفي سنة 180 هـ. البداية و النهاية ج10 ص 176.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 2، ج1 ص 42.

³ الشاطبي الموافقات ج3 ص 90، 91.

ب- أغفل ابن حزم ذكر عنصر أساسي في التعريف و هو الفورية في التنفيذ، مع أنه قد أشار إليه أثناء تناوله بالدراسة للأوامر بقوله: الباب الثاني عشر: " في الأوامر و النواهي الواردة في القرآن الكريم و كلام النبي - صلى الله عليه و سلم - و الأخذ بظاهرها و حملها على الوجوب و الفور. و بطلان قول من صرف شيئاً من ذلك إلى التأويل أو التراخي أو النذب أو الوقف بلا برهان و لا دليل ".¹

الفرع الثالث: دلالة الأمر.

لقد اتسع ميدان الاختلاف بين العلماء، فيما يدل عليه الأمر، إذ كونه يستعمل على وجوه متعددة، قال السرخسي: " أحق ما يبدأ به في البيان الأمر و النهي، لأن معظم الابتلاء بهما، و بمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، و يتميز الحلال من الحرام "². و مدار الخلاف هو المعنى الحقيقي للأمر.

و لقد حصر ابن حزم الخلاف بين فريقين:³

الفريق الأول:

و يمثله الواقفية، فأوامر القرآن و السنن و نواهيها على الوقف حتى يقوم دليل على حملها إما على وجوب في العلم أو في التحريم و إما على نذب أو إباحة أو كراهة.⁴

الفريق الثاني:

أن أوامر النص الشرعي و نواهيها على الوجوب في الفعل أو التحريم حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك إلى سائر وجوه الأمر.⁵ و هو مذهب ابن حزم.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 2.

² السرخسي أصول السرخسي ج 1 ص 11.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 3.

⁴ و ⁴ راجع، الزركشي البحر المحيط ج 3 ص 269 و ما بعدها، الباجي إحكام الفصول في أحكام الأصول ص 70

و ما بعدها، الجويني التلخيص في أدب الفقه تحقيق عبد الله جولم النيبالي و شبير أحمد العمري ط 1 بيروت

البشائر الإسلامية 1996، ج 1 ص 261 و ما بعدها، الشوكاني إرشاد الفحول ص 169.

أولاً: أدلة الفريق الأول:

أ- استدلال الواقفية على ما ذهبوا إليه بما يلي:

1- لو كان لفظ الأمر موضوعاً للإيجاب، لم يوجد أبداً إلا كذلك، لكن لما وجدنا أوامراً معناها النذب أو الإباحة، ووجدنا نواهي معناها الكراهة، وجب أن لا نصرف الألفاظ إلى بعض ما تحتمله من المعاني دون بعض إلا بدليل.

2- ألفاظ الأوامر من الألفاظ المشتركة التي لا تختص بمعنى واحد، لكنها بمنزلة عين ورجل، فإن قولك رجل تقع على العضو كما تقع على جماعة الجراد... فكذلك قول القائل افعل لما وجد يراد به النذب، ووجد يراد به الإيجاب، لم يكن إيقاعه على الإيجاب أولى من إيقاعه على النذب إلا بدليل.

3- إن من الدليل على أن الأوامر على الوقف، قوله تعالى: " ومنهم من يستع إليك

حتى إذا خرجوا من عندك، قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا " ¹، فلو كانت الأوامر

على الوجوب، و الألفاظ على العموم، لما كان لسؤالهم عما قاله - صلى الله عليه وسلم - معنى، إذ لو فهم الوجوب و العموم من نفس اللفظ لكان سؤالهم فاسداً.

ب- الرد على أدلة الواقفية:

1- تشبيه الأوامر بالأسماء المشتركة تشبيه مع الفارق و ذلك لما يلي:

- الأسماء المشتركة يمكن حملها على جميع ما تقتضيه، كقول القائل: لا تأكلوا عيراً، فيجتنب كل ما يقع عليه اسم عير، و إن اختلفت أنواعه، إلا أن يقوم دليل على تخصيص بعض ما تحتملها فيصار إليه.

- و هذا لا يتحقق في الأوامر التي أرادوا تشبيهها بالأسماء المشتركة، لأنه إذا قيل لنا مثلاً: افعلوا و كان هذا اللفظ ممكناً أن يحمل على الإيجاب أو النذب أو الإباحة، فلا سبيل في بنية الطبيعة إلى حمله على كل الوجوه، إذ ممتنع بالضرورة أن يكون الشيء ملزماً و مباحاً تركه في وقت واحد.

¹ سورة محمد آية 16.

2- ما ذكروا من أن في القرآن الكريم أوامر معناها الندب صحيح، فمن ذلك قوله

تعالى: " **وإذا حللتم قاصطاروا**"¹ فالأمر في هاته الآية يفيد الإباحة، لأن النبي - صلى الله

عليه و سلم - حل بالطواف بالبيت إلى منى و لم يصطد، فدل على أنه ليس فرضا.

و قوله تعالى أيضا: " **إذا قضيت الصلاة فانتشروا**"² فالأمر في هاته الآية يفيد الإباحة،

فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال:

" **للإفك صلي على أحكم ما دام في مصلاه الذي صلي فيه، ما لم يحدث، اللهم اغفر له، اللهم**

ارحمه"³. فندبنا إلى القعود في مصلانا بعد الصلاة، فصح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة

إباحة.

3- سياق الآية لا يستلزم استنتاجهم، و ذلك أن الله تعالى، حكى هذا الاعتراض عن

قوم منافقين كفار لم يرض فعلهم و لا سؤالهم، إذ قال عز و جل عقب حكاية قولهم: " **ماذا**

قال آتفا": " **أولئك الذين طبع الله على قلوبهم و اتبعوا أهواءهم**"⁴.

ثانيا: أدلة ابن حزم - رحمه الله تعالى -

استدل ابن حزم على أن الأمر يفيد الوجوب، بالأدلة العقلية و الشرعية، مع القليل من

الاستناد إلى الأدلة اللغوية، لأن الدليل الشرعي يتضمن الحجتين اللغوية و الشرعية.⁵ من

ذلك:

¹ سورة المائدة آية 2.

² سورة الجمعة آية 10.

³ صحيح مسلم كتاب المساجد و مواضع الصلاة باب فضل صلاة الجماعة و انتظار الصلاة ج 3 ص 178.

⁴ سورة محمد آية 16.

⁵ نذير بوصيب بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم ص 319.

1- قوله تعالى: " وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من

أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلّالا مبينا ".¹

فكل أمر لله تعالى و لرسوله - صلى الله عليه و سلم - فلا اختيار فيه لأحد، و إذا بطل الاختيار، فقد لزم الوجوب ضرورة لأن الاختيار إنما هو في الندب و الإباحة اللذين لنا فيهما الخيرة، إن شئنا فعلنا، و إن شئنا لم نفعل.²

2- ما خلقه المولى عز و جل من علم اضطراري في نفوسنا، من أن حقائق الأشياء موجودة على ما هي عليه، هي أصل لتمييز الحقائق من الباطل، و هي عنصر لكل معرفة، و أننا عرفنا إيجاب الأوامر ببديهة العقل و بالتمييز الموضوعين فينا لنعرف بها الأشياء على ما هي عليه. و الأمر عنصر من عناصر الكلام التي هي خير و دعاء و استفهام و أمر، فلما استقر في النفس أن إرادة الأمر أن يفعل المأمور ما يأمره به، معنى قائم في النفوس لم يكن له بد من عبارة يقع بها التفاهم.³

¹ سورة الأحزاب آية 36.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 21.

³ المصدر نفسه ج3 ص 9.

الفرع الرابع: تطبيقات.

المثال 1: الاستعاذة بالله بعد التشهد.

قال ابن حزم: " و يلزمه فرضاً أن يقول إذا فرغ من التشهد في كلتي الجلستين: " اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنم، و أعوذ بك من عذاب القبر، و من فتنة المحيا و الممات، و من شر فتنة المسيح الدجال ". و هذا فرض كالتشهد و لا فرق.¹

لقوله- صلى الله عليه و سلم-: " إذا تشهد أحدكم فليستغذ بالله من أربع، يقول اللهم إني أعوذ

بك من عذاب جهنم، و من عذاب القبر، و من فتنة المحيا و الممات، و من شر فتنة المسيح الدجال "².

قال الإمام النووي في شرح هذا الحديث: " إن رسول الله صلى الله عليه و سلم كان يعلمهم هذا الدعاء كما يعلمهم السورة من القرآن و أن طاوساً رحمه الله تعالى أمر ابنه حين لم يدع بهذا الدعاء فيها بإعادة الصلاة. هذا كله يدل على تأكيد هذا الدعاء و التعوذ و الحث الشديد عليه. و ظاهر كلام طاوس أنه حمل الأمر به على الوجوب فأوجب إعادة الصلاة لفواته، و جمهور العلماء على أنه مستحب ليس بواجب، و لعل طاوساً أراد تأديب ابنه و تأكيد هذا الدعاء عنده لا أنه يعتقد وجوبه "³.

المثال 2: الفطر على التمر:

قال - صلى الله عليه و سلم - : " إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر فإنه بركة، فإن لم يجد تمرا

قالها، فإنه طهور "⁴.

قال ابن حزم: يجب على من وجد التمر أن يفطر عليه، فإن لم يجد فعلى الماء، و إلا فهو عاص لله تعالى، إن قامت عليه الحجة فعند.

و لا يبطل صومه بذلك لأن صومه قد تم، و صار في غير صيام...

¹ ابن حزم المحلى ج3 ص 271 م 373.

² صحيح مسلم كتاب المساجد و مواضع الصلاة باب استحباب التعوذ من عذاب القبر و عذاب جهنم ج3 ص 95.

³ المصدر نفسه ج3 ص 95.

⁴ أبو العلام محمد المباركفوري تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى بيروت دار الكتب العلمية كتاب الصيام باب ما جاء ما يستحب عليه الإفطار ج3 ص 311 قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

و الفطر على مباح موافق للحالة المعهودة، و الأمر بالفطر على التمر - فإن لم يكن فعلى الماء - أمر وارد يجب فرضاً، و هو راجع للحالة الأولى بلا شك.¹

المثال 3: حكم الزواج

قال ابن حزم: و فرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج أو يتسرى، أن يفعل أحدهما و لأبد، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم.²

لقوله - صلى الله عليه و سلم - : " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباهة فليتزوج،

ومن لم يستطع فعليه بالصوم، فإنه له وجاء." ³

المثال 4: الاضطجاع بعد صلاة الفجر.

قال صلى الله عليه و سلم:- " إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على عيئه" ⁴

قال ابن حزم: " كل من ركع ركعتي الفجر لم تجزه صلاة الصبح، إلا بأن يضطجع

على شقه الأيمن بين سلامه من ركعتي الفجر و بين تكبيره لصلاة الصبح، و سواء عندنا ترك الضجعة عمداً أو نسياناً، و سواء صلاها في وقتها أو صلاها قاضياً لها من نسيان أو عمد نوم، فإن لم يصل ركعتي الفجر لم يلزمه أن يضطجع، فإن عجز عن الضجعة على اليمين لخوف أو مرض أو غير ذلك، أشار إلى ذلك حسب طاقته فقط.⁵

¹ ابن حزم المحلى ج7 ص 31، 32، م 806.

² المصدر نفسه ج3 ص 440 م 1815.

³ صحيح البخاري كتاب النكاح باب قول النبي صلى الله عليه و سلم: " من استطاع الباهة فليتزوج فإنه له للبصر وأحسن

للفرج " ج5 ص 196.

⁴ تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى أبواب الصلاة باب ما جاء في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر ج2 ص 394.

⁵ رد الشيخ أحمد شاكر على ابن حزم في مسألة الاضطجاع بعد صلاة الفجر بما يلي:

" أفرط ابن حزم في التغالي جدا في هذه المسألة، و قال قولاً لم يسبقه إليه أحد، و لا ينصره فيه أي دليل، فالأحاديث الواردة في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر، ظاهر منها أن المراد بها أن يستريح المصلي بعد طول صلاة الليل لينشط لصلاة الفريضة... "

ثم لو سلمنا له أن الحديث الذي فيه الأمر بالضجعة يدل على وجوبها، فمن أين يخلص له أن الوجوب معناه الشرطية، و أن من لم يضطجع لم تجزئه صلاة الغداة؟ و ما كل واجب شرط. ثم إن عائشة - رضي الله عنها - روت ما يدل على أن هذه الضجعة إنما هي استراحة لانتظار الصلاة فقط، ففي البخاري (2: 127) و مسنم (1: 205) من طريق أبي سلمة عن عائشة قالت: " كان النبي - صلى الله عليه و سلم - إذا صلى ركعتي الفجر فإن كنت مستيقظة حدثني و إلا اضطجع " و اللفظ لمسنم، و هو صريح في المعنى الذي قلنا أو كالصريح " المحلى ج3 ص 196، 200 م 341.

الفرع الخامس: كيفية ورود الأمر الذي يفيد الوجوب.

ترد الأوامر التي تفيد الوجوب على وجهين:

الوجه الأول: بلفظ افعل أو افعلوا، و هو كثير واضح، كقوله تعالى: " وأقيموا الصلاة

وآتوا الزكاة "1، و قوله تعالى: " خذ من أموالهم صدقة "2.

الوجه الثاني: بلفظ الخبر و هو نوعان:

أ- أن يرد الخبر بجملة فعل و ما يقتضيه من فاعل أو مفعول، من ذلك قوله تعالى:

" قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن "3، و قوله تعالى أيضا: " كتب

عليكم القتال "4، " كتب عليكم الصيام "5.

ب- أن يرد بجملة ابتداء و خبر، فكقوله تعالى: " فكفارته إطعام عشرة مساكين "6،

و قوله تعالى أيضا: " وجزاء مثل ما قتل من النعم "7، " و المطلقات يتربصن بأنفسهن

ثلاثة قروا "8.

و يميز ابن حزم بين ثلاثة أنواع: فهناك أمر ورد بلفظ الخبر، و خبر معناه الخبر

المجرد، و خبر معناه معنى الأمر.

1 سورة البقرة آية 43.

2 سورة التوبة آية 103.

3 سورة الأعراف آية 33.

4 سورة البقرة آية 216.

5 سورة البقرة آية 183.

6 سورة المائدة آية 89.

7 سورة المائدة آية 95.

8 سورة البقرة آية 228.

فمن ذلك قوله تعالى: " ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها " ¹، هو بمنزلة:

" ومن قتل مؤمنا خطأ فتصير رقبته مؤمنة " ²، في ظاهر ورود الأمر.

فبضرورة العقل اتضح أن الجزاء بجهنم لا يجوز أن نؤمر نحن به، و أما تحرير رقبة و تسليم الدية، فهو من مقدوراتنا، و مما لا يفعله الله عز و جل دون توسط فاعل منا.

فبهذا يتميز ما كان من الخبر معناه الأمر، و ما كان منه مجردا للخبر في معناه و لفظه. ³

الفرع السادس: دلالة الأمر على المجال الزمني لفعل المأمور به.

القاعدة العامة عند ابن حزم في تعامله مع أوامر الشرع، هي " الفورية في التنفيذ " إلا ما استثناه الدليل الشرعي من نص أو إجماع أو ضرورة عقل، و أدرجه ضمن دائرة التراخي في التنفيذ. ⁴

و استدل رحمه الله تعالى، على ما ذهب إليه بما يلي:

أ- قوله تعالى: " و سارعوا إلى مغفرة من ربكم " ⁵، و أيضا قوله تعالى: " فاستجبوا لخيرات " ⁶

ففي الآية أمر بالمسارعة إلى الطاعة، و الامتنال بفعل المأمور به، و ذلك بفعل الخيرات التي جاء الأمر باستباقها في النص الثاني.

و على هذا فمن الواجب المسارعة إلى هذا الخير، و استباقه، و إنما يتحقق ذلك بفعل المأمور به على وجه الفور.

¹ سورة النساء آية 93

² سورة النساء آية 92.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 32، 33، 34.

⁴ المصدر نفسه ج3 ص 45.

⁵ سورة آل عمران آية 133.

⁶ سورة البقرة آية 148.

ب- قوله تعالى: " فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم "

و قوله تعالى أيضا: " إن جاحك فاسق بنها فتبينوا " ².

ففي الآية الأولى أوجب تعالى قبول النذارة، و في الثانية استثنى تعالى الفاسق من قبول خبره.

فلما خص خبر الفاسق بالتوقف فيه، وجب البدار ضرورة إلى خبر العدل. وجب الفور بالبرهان الضروري، و بطل الوقف إلا في خبر الفاسق.

ج- ما روي عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: " قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم "

عليه وسلم - لأربع مضي من ذي الحجة أو خمس، فدخل علي رسول الله - صلى الله عليه وسلم "

وسلم - وهو غضبان، فقلت: من أغضبك يا رسول الله؟ أدخله الله النار قال: أو ما "

شعرت أتي أمرت الناس بأمر فإذا هم يترددون، لو أتي استقبلت من أمري ما أمرت "

ما سقت المهدي معي حتى اشتريته، ثم أحل كحلوا " ³.

قال ابن حزم: فرفع هذا الحديث الشك جملة، و بين عليه السلام أن أمره كله على "

الفرض و على الفور، و أن التردد حرام لا يحل. ⁴

¹ سورة التوبة آية 122.

² سورة الحجرات آية 6.

³ صحيح مسلم كتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ج 4 ص 431.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 45.

الفرع السابع: الأمر المؤقت بوقت معين

تتباين الأوامر الشرعية فيما بينها، فمنها المرتبط بوقت لا فسحة فيه، لا يتسع إلا لأداء فرضها، كصيام رمضان، فغير جائز تعجيل أدائه قبل وقته، و لا تأخيره عن وقته. ومنها المرتبط بوقت فيه مهلة يسعها و غيرها من النوافل، و ذلك كأوقات الصلاة، و منها المرتبط بوقت له أول محدود لم يحد آخره، أو ما كان مرتبطا بوقت محدود متكرر. و المجال الزمني الذي يحكم فعل المأمور به يتحدد بفرضين أساسيين هما: فرض الأداء و فرض البدار، و هما فرضان متغايران لا يبطل أحدهما ببطلان الآخر.

فالنوع الأول: كقضاء صيام المريض و المسافر لأيام رمضان، فذلك لازم في أول أوقات القدرة عليه، فإن بادر المكلف إليه فقد أدى ما عليه، و إن أخره لغير عذر كان عاصيا بالتأخير، و كان الأمر ثابتا عليه أبدا.

و النوع الثاني: كوجوب الزكاة، فإن لوقتها أولا: و هو انقضاء الحول، و ليس قبل ذلك أصلا، و ليس لآخر وقتها آخر محدود، بل هو باق أبدا، لأن النص لم يأت في ذلك بانتها.

و النوع الثالث: كالحج فإنه مرتبط بوقت من العام محدود، و ليس ذلك على الإنسان في عام بعينه، بل هو ثابت على كل مستطيع إلى وقت العرض على الله عز وجل.¹ و مذهب ابن حزم - رحمه الله تعالى - أن تنفيذ الأوامر المرتبطة بوقت معين، لا يكون إلا في الزمن المحدد لها، فإذا ما انتهى الزمن و لم تطبق فلا مجال لقضائها أبدا، إلا إذا نص الشرع أن هناك وقت آخر يتعين على المكلف فيه القضاء، كقضاء المريض و المسافر لأيام رمضان.²

¹ المصدر نفسه ج3 ص 45، 46، 47 و المحلي ج2 ص 237.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 52، 53.

المطلب الخامس: النهي.

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي.

البند الأول: التعريف اللغوي

النهي لغة: الزجر عن الشيء بالفعل أو بالقول كـ (اجتنب) و شرعا لا تفعل استعلاء، و عند النحويين صيغة لا تفعل حثا كان على الشيء أو الزجر عنه¹.

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح فهو: " القول الدال على طلب الامتناع من الفعل على جهة الاستعلاء "² و صيغة النهي: هي لا تفعل، و قد استعملت في اللغة في ستة معان: النهي، الدعاء، بيان العاقبة، اليأس، الإرشاد و التحقير.³

الفرع الثاني: مفهوم النهي عند ابن حزم

عرف ابن حزم النهي بقوله: " النهي: إلزام الناهي المنهي ترك عمل ما "⁴. و النهي يدل على تحريم المنهي عنه على وجه الحقيقة و لا يدل على غير التحريم إلا بقرينة، قال رحمه الله تعالى: و أوامر الله تعالى، و رسوله - صلى الله عليه و سلم - كلها فرض، و نواهي الله تعالى و رسوله - صلى الله عليه و سلم - كلها تحريم، و لا يحل لأحد أن يقول في شيء منها هذا نذب أو كراهية، إلا بنص صحيح مبين لذلك أو إجماع "⁵.

¹ أبو البقاء الكفوي الكليات ص 903.

² التلمساني مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص 30.

³ المصدر نفسه ص 31.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 42، 43.

⁵ ابن حزم النبذ في أصول الفقه ص 69.

الفرع الثالث: تطبيقات.

المثال 1: نهي النساء عن مس الطيب إذا خرجن للصلاة.

عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود قالت: قال لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:

" إذا شهدت إحناكن المسجد فلا تمس طيبا " ¹.

فلا يحل للمرأة إذا شهدت المسجد أن تمس طيبا، فإن فعلت بطلت صلاتها. سواء في ذلك الجمعة والعتمة والعيد، وغير ذلك من جميع الصلوات. ²

المثال 2: النهي عن رفع البصر أثناء الصلاة.

فعن جابر بن سمرة، قال، قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " لينتمين أكموام

يرفعون أبصارهم إلى السماء في الصلاة أو لا ترجع إليهم " ³.

فلا يحل للمصلي أن يرفع بصره إلى السماء، ولا عند الدعاء في غير الصلاة أيضا. وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال:

" لينتمين أناس عن رفع أبصارهم عند الدعاء إلى السماء حتى لتخطف " ⁴.

فهذا وعيد شديد، والوعيد لا يكون إلا على كبيرة من الحرام، لا على مباح مكروه أصلا ولا على صغيرة مغفورة. ⁵

¹ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب خروج النساء إلى المساجد ج2 ص 398، 399.

² ابن حزم المحلى بالآثار ج4 ص 78 م 432.

³ و ⁴ صحيح مسلم كتاب الصلاة باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة ج3 ص 387.

⁵ ابن حزم المحلى بالآثار ج4 ص 15، 16 م 386.

الفرع الرابع: أثر النهي في المنهي عنه.

اختلف الأصوليون في أثر النهي في المنهي عنه على مذاهب:

المذهب الأول:

أن النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، و النهي عنه لغيره لا يقتضيه، لأن الشيء قد يكون جهتان هو مقصود من إحداهما مكروه من الأخرى.¹

المذهب الثاني:

النهي عن العبادات يقتضي فسادها، و في المعاملات لا يقتضيه، لأن العبادات طاعة، و الطاعة موافقة الأمر، و الأمر و النهي يتضادان، فلا يكون النهي مأمورا فسيلا يكون طاعة و لا عبادة، و لأن النهي يقتضي التحريم و كون الشيء قربه محرما محاز.²

المذهب الثالث:

أن النهي عن الشيء إن كان لحق الله تعالى فإنه يفسد المنهي عنه، و إن كان لحق العبد فلا يفسد المنهي عنه، و أعطوا لذلك مثلا بنهي النبي - صلى الله عليه و سلم - عن التصرية³ فإنه أعطى للمشتري الخيار في الإمساك أو الرد، لأن الحق فيه للعبد لا لله تعالى أما البيع وقت النداء لصلاة الجمعة فإنه منهي عنه لحق الله تعالى.⁴

أما ابن حزم فقد سوى بين الأصل و غيره من وصف أو أمر خارج عنه في موارد النهي كلها، فلا فرق بين أن يكون النهي لذات المنهي عنه أو لوصفه أو لأمر خارج عنه. و استدلل لذلك بأن النهي يعتمد المفسد، فمتى ورد النهي بطل التصرف. و أصبح معدوما شرعا، و المعدوم شرعا كالمعدوم حسا، لأن العمل في هذه الحال يقع شرعا بخلاف ما يطلب الشارع.

¹ ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 217.

² المصدر السابق ص 217.

³ صحيح مسلم كتاب البيوع باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه و سومه على سومه و تحريم الثمن و تحريم التصرية ج 5 ص 419.

⁴ التلمساني مفتاح الوصول ص 33.

قال - رحمه الله تعالى - و كل أمر علق بوصف ما، لا يتم ذلك العمل المأمور به إلا بما علق به، فلم يأتي به المأمور كما أمر. فلم يفعل ما أمر به، فهو باق عليه كما كان. و هو عاص بما فعل، و المعصية لا تتوب عن الطاعة".¹

الفرع الخامس: تطبيقات.

أورد ابن حزم - رحمه الله تعالى - عددا من الأحكام تطبيقا، لقاعدة: " اقتضاء النهي الفساد في المنهي عنه مطلقا " و أبان أن الإتيان بالمنهي عنه معصية، و المعصية لا تتوب عن الطاعة.

فمن ذلك: الصلاة بثوب نجس ممن يعلم ذلك، و يعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل و الصلاة في مكان منهي عن الإقامة فيه كمكان نجس أو مكان مغصوب، و ذبح حيوان الغير بغير إذن صاحبه، و الوضوء بماء مغصوب، أو بأنية فضة، أو بإناء من ذهب.

و بعد تعداد هذه المسائل قرر أن جميعها لا يتأدى فيه فرض: " فمن صلى كما ذكرنا لم يصل، و من توضأ كما ذكرنا، فلم يتوضأ، و من ذبح كما ذكرنا فلم يذبح و هي ميتة لا يحل لأحد أكلها لا لربها و لا لغيره، و على ذابحها ضمان مثلها حية".²

و لقد استدل ابن حزم على بطلان هاتاه المسائل بما يلي:

1. أن فعلها وقع على خلاف أمر الشارع، و قد قال - صلى اله عليه و سلم -: " من

عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد".³

2. أن تلك المناهي، لو كانت هي المأمورات، لكان الله عز وجل أمر بها، ناهيا عنها إنسانا واحدا، في وقت واحد في حال واحدة، و هذا مما قد تنزه الحكيم عنه في إخباره تعالى أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج3 ص 59، 60.

² المصدر السابق ج3 ص 59، 60.

³ صحيح البخاري كتاب الصلح باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود ج5 ص 301.

المبحث الثالث: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار

دلالة اللفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى و خفائه

المطلب الأول: الظاهر

الفرع الأول: تعريف الظاهر في اللغة و الاصطلاح

البند الأول: التعريف اللغوي

ظهر: يقال ظهر الشيء يظهر ظهوراً، برز بعد الخفاء، و منه قيل، ظهر لي رأي. إذا علمت ما لم تكن علمته، و ظهرت عليه اطلعت، و ظهرت على الحائط علوت، و منه قيل ظهر على عدوه إذا غلبه.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

يلاحظ على التعريف الاصطلاحي للظاهر أنه يمر بمرحلتين:²

المرحلة الأولى: حيث كان الظاهر و النص اسمان لمسمى واحد: فالنص يطلق على الظاهر، و الظاهر يطلق على النص، و هو مذهب الإمام الشافعي، فإنه لم يضع حدوداً بينهما.³

المرحلة الثانية: و فيها بان النص عن الظاهر، فلم يلتزم المتكلمون بعد الشافعي نظرة الإمام إلى الظاهر و النص و اعتبارهما اسمين لمسمى واحد، بل درج أكثرهم على وضع حد بينهما هو قبول الاحتمال أو عدمه، و على هذا فالنص ما لا يقبل الاحتمال و الظاهر ما يقبل الاحتمال.⁴

¹ ابن منظور لسان العرب ج 4 ص 2769.

² راجع محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 198 و ما بعدها.

³ الشافعي الرسالة ص 21، 22.

⁴ راجع: التلمساني مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ص 35 و 47.

ابن جزى تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 85.

ابن عابدين نسيمات الأسحار. الأستانة مطبعة المرقمة سنة 1300 هجري ص 99.

الفرع الثاني: مفهوم الظاهر عند ابن حزم من وجهة نظر الدارسين لفكره.

أما تعريف الظاهر في الاصطلاح عند ابن حزم فلا نجد له أثرا فيما وصل إلينا من مؤلفاته غير قوله في تعريف النص: " هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء و هو الظاهر نفسه " ¹.
و لعل مرد ذلك إلى ما يلي: ²

1. أن ابن حزم كتب مؤلفاته الأصولية و الفقهية لتطبيق الظاهرية لا لشرحها، فجدده في كتابه الأحكام قد عقد فصلا خاصا عن " حمل الأوامر و الأخبار على ظواهرها " ³. اكتفى فيه بالتدليل و نقض أدلة المخالف دون أن يتطرق لمعنى الظاهر بحدده و شرطه، فالظاهر أصبح من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى بيان فلم يبق إلا الجدل في أخذه أو رده.

2. أو أنه تناول الظاهر بالشرح في كتبه المفقودة التي لم تصل إلينا، غير أن هذا الاحتمال ضعيف، و ذلك لأن ابن حزم من عادته إذا تناول مسألة ما، الإحالة إلى مباحث سابقة، من ذلك قوله مثلا: " و قد ذكرنا في باب الكلام في بقاء الجنة و بقاء الأجسام فيها بلا نهاية في كتابنا الإنفصال " ⁴.

3. أو ربما تبسط في شرح الظاهر في مجادلاته الشفهية.

و من ثم اجتهد الباحثون في فكر ابن حزم لإعطاء مفهوم للظاهر عنده، و لقد تباينت تعريفاتهم تبعا للمعيار الذي تعاملوا به مع الفكر الحزمي.

فبعض الدراسات ترى أن الظاهرية تعني الحرفية و تعني الوقوف عند ظاهر النص من دون بيان ذلك، " فالظاهرية مذهب يأخذ الشريعة بظاهر لفظ القرآن و السنة " ⁵.
و الظاهرية مذهب يرجع بالدين و أحكامه إلى ظاهر النص وحده " ⁶. و هم في ذهابهم

¹ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 42.

² أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب ص 15.

و أيضا عبد الحلیم عويس المذهب الظاهري نشأته و مناهجه الأصولية و أشهر رجاله. قسنطينة مطبعة البعث ص 3

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 3 ص 39.

⁴ ابن حزم الأصول و الفروع ص 377.

⁵ دائرة المعارف الإسلامية طبعة طهران المجلد 15 ص 409.

⁶ محمد طه الحاجري ابن حزم صورة أندلسية، بيروت دار النهضة العربية، 1982. ص 125.

لهذا المعنى من الظاهر يعتمدون على بعض النصوص الحزمية، فمن ذلك قول ابن حزم:

"و لا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، و لا خبرا عن ظاهره".¹

و دراسة أخرى رأت أن الظاهرية تمثل الطرف المقابل لغلاة القياسيين.²

و بعضهم ذهب إلى أن الظاهرية مذهب يطلق في مقابل الباطنية.³

و دراسة أخيرة رأت أن الظاهرية معناها الوقوف عند الحرفية و نفي التأويل، إذ أن الفقه

الظاهري يأخذ بظاهر اللفظ في الأوامر و النواهي لا يؤولها و لا يبعد عنها، فالنص هو

المحور و الحجة مقصورة عليه".⁴

و أمام هذه المفاهيم المتضاربة، و التي نظرت إلى ظاهرية ابن حزم من منطلق معالجتها

لفكر محدد، فالبعض منها وقف فأعاد ما قاله ابن حزم، ففسر الماء بالماء.

و ما يقال عن المقابلة بين الظاهرية (التي هي اجتهاد في الفروع) و الباطنية (التي

هي تحريف في الأصول) مردود من عدة وجوه:

أ- إن الظاهرية قد نشأت على يد داود قبل ظهور الباطنية، و بينهما ما لا يقل عن ثلاثة

عقود.

ب- أنه لم يعرف لداود اتصال بالباطنية أو مناقضات مع أعلامهم.

ج- أنه لو كانت الظاهرية رد فعل للباطنية لما وقف منها أصحاب المذاهب هذا

الموقف، فهم بدورهم يقاومون الباطنية شأنهم كسائر المسلمين.

د- أن ابن حزم لم يشغل نفسه بالباطنية - في كتبه و معاركه الفكرية - إلا بقدر لا

تزيد فيه عن غيرها من الفرق الضالة.

و هذا على العكس من مناقشاته في كتبه الفقهية و الأصولية، لأصحاب المذاهب

و على رأسهم الحنفية و المالكية.

¹ ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 59.

² ابن حزم ملخص إبطال القياس تحقيق سعيد الأفغاني ص 6.

³ جاء في كتاب تاريخ الشعوب الإسلامية لكارل بروكلمان. نقله إلى العربي منير البعلبكي، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، سنة 1965، ص 312. ما يلي: "إن داود بن علي كان قد أنشأ في بغداد مذهباً فقهياً جديداً تنكر للاجتهاد بأكثر مما تنكر له الحنابلة أنفسهم، و لم يأخذ بغير المعنى الحرفي الخالص لنص القرآن و الحديث، و من هنا دعي تلاميذته بالظاهرية على سبيل المقابلة بينهم و بين الباطنية".

و نفس الاتجاه قال به عباس محمود العقاد في كتابه التفكير فريضة إسلامية، الجزائر، مكتبة رحاب ص 108.

⁴ و مما يدل على أن الظاهرية قامت على أساسها أصلاً لإدحاض الدعوة الباطنية "ثم أخذ في الاستدلال برأيه من كلام

ابن حزم: محمد حسان ابن حزم عصره ومنهجه وفكره النزوي القاهرة دار الفكر العربي 1988

و هي كلها مناقشات تؤكد أن الظاهرية مذهب فقهي يتحدث في الفروع، و يستتبط الأحكام من القرآن و السنة شأنها شأن بقية المذاهب و إن كانت له سماته الخاصة.¹ أما الاتجاه الذي نفى التأويل عند ابن حزم، فقد وقع في نوع من الإطلاق، و باعد الصواب، فلقد أول ابن حزم الآيات و الأحاديث، من ذلك مثلا ما قاله عنه ابن كثير: " و العجب كل العجب منه أنه كان ظاهريا حائرا في الفروع لا يقول بشيء من القياس لا الجلي و لا غيره... و كان مع ذلك أشد الناس تأويلا في باب الأصول و آيات الصفات و أحاديث الصفات".²

الفرع الثالث: مفهوم الظاهر عند ابن حزم

من خلال منظومته الفكرية.

الظاهر عند ابن حزم يمثل الحقيقة الشرعية التي أَرادها المولى عز وجل من المكلفين، فالزامية الأوامر، و الفورية في التنفيذ، و عموم الخطاب كلها ظاهر عند ابن حزم.

و لا تنتقل الإلزامية إلى الندب، و الفورية إلى التراخي، و العموم إلى التخصيص، إلا بمناقل شرعية (النص، الإجماع و ضرورة العقل)، لتبقى في دائرة الحقيقة التي أَرادها الشارع.

و بالتالي يمكن تعريف الظاهر عند ابن حزم بما يلي:

" الظاهر هو كل ما دل عليه اللفظ، و كل ما تصوره العقل، و كان ظهوره دالا بذاته".³

¹ عبد الحليم عويس ابن حزم و جهوده في البحث التاريخي و الحضاري، القاهرة، دار الاعتصام ص 92.

² ابن كثير البداية و النهاية ج 12 ص 92.

³ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب ص 20.

أقسام الظاهر عند ابن حزم:¹

فالظاهر إذن عند ابن حزم قسمان: ظاهر لفظي و ظاهر عقلي:

1- الظاهر اللفظي:

هو دلالة اللفظ في لغة الشرع، فإن لم يوجد للشرع اصطلاح، فالظاهر هو المجاز الغالب في الاستعمال، فإن لم يوجد مجاز غالب في الاستعمال، فالظاهر هو دلالة اللفظ الوضعية " الحقيقة اللغوية " و لا يحمل على المجاز غير الغالب الاستعمال إلا بذيول.

و ينقسم الظاهر اللفظي عند ابن حزم إلى قسمين:

أ- دلالة لفظية بالنص على المسمى:

- بالنص على المسمى بأحد أسمائه كالنص على الأصناف الربوية الستة بأسدائها.
- أو النص على المسمى بأحد صفاته كقوله تعالى: " **فن اعترى عليكم فاعتمدا عليه** ".²

فهذا نص على المقصود من ضرب أو قتل أو نهب بصفته و هي الاعتداء

ب- دلالة لفظية بالنص على المعنى دون الاسم أو الصفة:

كقوله تعالى: " **و ورثه أبواه فلأمه الثلث** " ³ فنص لفظا على أن الأم وارث، و أن الأب

وارث و لا وارث غيرهما.

و نص لفظا على أن للأم الثلث، فكان المعنى الضرووري، أن لأب الثلثين، لأن

الباقى بالضرورة ثلثان، و الأب لم ينص على شيء، و نص على أنه وارث، فالمعنى أن له ما بقى، لأن ما بقى من الإرث، لمن يبقى من الورثة.

2- الظاهر العقلي:

هو كل ما جاز للعقل تصوره من دلالة المسألة، و كل ما لا يتصور العقل غيره،

كقوله تعالى: " **الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم** ".⁴ فصح بضرورة العقل أن المراد

بذلك، بعض الناس، فالعقل يوجب أن الناس كلهم لم يحشروا في صعيد واحد ليخبروا

¹ المرجع السابق ص 16 و ما بعدها.

² سورة البقرة آية 194.

³ سورة النساء آية 11.

⁴ سورة ال عمران آية 179.

هؤلاء بما أخبروهم به. و مثل قوله تعالى أيضا: "كونوا حجارة أو حريبا"¹ علمنا بضرورة العقل أنه أمر تعجيز لأنه لا يقدر أحد أن يصير حجارة أو حديدا، و لو كان أمر تكوين لكانوا كذلك، فلما وجدهم العقل لم يكونوا حجارة و لا حديدا علم أنه تعجيز.

الفرع الرابع: تطبيقات الظاهر عند ابن حزم.

المثال الأول: أحكام ولوغ الكلب من الإناء

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "إذا ولغ الكلب في

إناء، أحكم فلمرقة ثم يغسله سبع مرار"².

تناول ابن حزم مسألة ولوغ الكلب من الإناء بالتحليل التالي:³

أ- إن ولغ في الإناء كلب، أي إناء كان و أي كلب كان فالفرض إهراق ما في ذلك الإناء كأننا ما كان ثم يغسل بالماء سبع مرات أولهن بالتراب مع الماء.

ب- الماء الذي يطهر به الإناء طاهر حلال.

ج- إن أكل الكلب في الإناء و لم يبلغ فيه أو أدخل رجله أو ذنبه أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل شيء من ذلك و لا هرق ما فيه و هو حلال طاهر كله كما كان.

د- لو ولغ الكلب في بقعه في الأرض أو في يد إنسان أو في ما لا يسمى إناء فإنه يلزم غسل شيء من ذلك و لا هرق ما فيه.

ه- الولوغ هو الشرب فقط، فلو مس لعاب الكلب أو عرقه الجسد أو الثوب أو الإناء أو متاعا ما أو الصيد، ففرض إزالة ذلك بما أزاله ماء كان أو غيره، و لا بد من كل ما ذكرنا، إلا من الثوب فلا يزال إلا بالماء.

¹ سورة الإسراء آية 50.

² الحديث في صحيح مسلم ج2 ص 185، باب حكم ولوغ الكلب. و لا خلاف بين ما أورده ابن حزم من رواية الحديث سندنا و متنا عن شيخه عبد الله بن يوسف و ما جاء في الصحيح.

³ ابن حزم المحلى ج1 ص 109 - 110م 127.

المناقشة:

يشد ابن حزم - رحمه الله تعالى - في الوقوف على الظاهر، إذا كان للفظ معنى واحدا فقط لا يحتمل غيره، كما في مسألة ولوغ الكلب في الإناء، فإن اللوغ بمعنى الشرب فقط. و يتمسك ابن حزم بحرفية النص حتى لو أدت نتائجها إلى اللامعقول أو المتناقضات عند غيره. و لكن في نظره هو أن تنفيذه لقوله تعالى: " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " ¹. و قوله تعالى أيضا: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون " ²، تجعل من أحكامه صحيحة و شرعية.

قال ابن حزم: " فإن أنكروا علينا التفريق بين ما ولغ الكلب فيه، و بين ما أكل فيه أو أدخل فيه عضوا من أعضائه غير لسانه.

قلنا لهم: لا نكرة على من قال ما قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و لم يقل ما لم يقل عليه السلام - و لم يخالف ما أمره به نبيه - صلى الله عليه و سلم - و لا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين " ³

المثال الثاني: أحكام استئذان البكر في النكاح:

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال:

" لا تنكح الأيم حتى تستامر، و لا البكر حتى تستأذن، قالوا يا رسول الله: وكيف إذنها قال أن

صكت " ⁴.

تناول ابن حزم مسألة استئذان البكر في النكاح بالتحليل التالي: ⁵

¹ سورة الذاريات آية 56.

² سورة الأنبياء آية 23.

³ ابن حزم المحلى ج 1 ص 116. و لقد عقب الشيخ أحمد شاكر على كلام ابن حزم بهامش المحلى ج 1 ص 110. بقوله: " كل هذا تغال و مبالغة في التمسك بالظاهر دون نظر إلى معاني الشريعة، و ما يتفق مع المعقول، فما حرم الله شيئا إلا و هو قدر مؤذ، و لا حكم بنجاسة شيء، إلا و كان مما تتجنبه الطباع النقية. و إزالة النجاسات واجب معقول المعنى، فمن العجيب إذن أن يفرق ابن حزم بين أكل الكلب من الإناء، و بين شربه، بل الأعجب أن يفرق بين الشرب و بين وقوع الكلب كله في الإناء و الكلب قدر بكل حال ".

⁴ صحيح البخاري كتاب النكاح باب لا ينكح الأب و غيره البكر و الثيب إلا برضاها ج 9 ص 191.

⁵ ابن حزم المحلى ج 9 ص 47 م 1835.

- أ- كل ثيب إذنها في نكاحها لا يكون إلا بكلامها بما يعرف به رضاها.
- ب- و كل بكر لا يكون إذنها في نكاحها إلا بسكوتها، فإن سكنت فقد أذنت، ولزمها النكاح، فإن تكلمت بالرضا أو بالمنع أو غير ذلك فلا ينعقد بهذا نكاح عليها.
- قال ابن حزم: " فذهب قوم من الخوالف إلى أن البكر إن تكلمت بالرضا، فإن النكاح يصح بذلك، خلافاً على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و على الصحابة - رضي الله عنهم - فسبحان الذي أوهمهم أنهم أصح أذهانا من أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - و أوقع في نفوسهم أنهم وقفوا على فهم و بيان غاب عنه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ".

المناقشة:

واضح هنا تمسك ابن حزم الشديد بحرفية النص، و عمدته في ذلك طاعة رسول - صلى الله عليه وسلم - و المتمثلة في فهم حديثه و تنفيذ أوامره. حتى أنه جعل النكاح فاسداً إذا تلفت بالرضا.

فالنبي - صلى الله عليه وسلم - ذكر أن البكر إذنها صماتها، و معلوم أن البكر تستحي من التصريح فاكتفي منها بالصمت.

المثال الثالث: تفسير ابن حزم قوله تعالى: " إنما للمشركون نجس"¹

ذهب ابن حزم إلى أن نجاسة المشركين حسية و معنوية على حد سواء لقوله تعالى: " إنما للمشركون نجس " و بالتالي فإن لعاب الكفار من الرجال و النساء الكتابيين و غيرهم نجس كله و كذلك العرق منهم و الدمع، و كل ما كان منهم.

كما أن إباحة نكاح الكتابيات ليس فيها دليل على طهورية لعابها أو عرقها أو دمها.

فإن لم يستطع المسلم التحفظ من ذلك فإنه يفعل فيما مسه منها مثل الذي يفعل إذا مسه بولها أو دمها و لا حرج في ذلك.²

¹ سورة التوبة آية 28.

² ابن حزم المحلى ج 1 ص 129. 130م 134.

المنافشة:

اختلف العلماء في معنى وصف المشرك بالنجس، قال ابن عباس و الحسن و عمر بن عبد العزيز و غيره: الشرك هو الذي نجسهم، فأعيانهم نجسة كالخمر و الكلاب و الخنازير. و قال الحسن من صافح مشركا فليتوضأ، و بالغ حتى قال: إن الوضوء يجب من مس يد المشرك و قال قتادة و معمر بن راشد و غيرهما وُصِفَ المشرك بالنجاسة لأنه جنب، و على هذا القول يجب الغسل على من أسلم من المشركين.¹

¹ راجع: أبو حيان التوحيدي البحر المحيط ط1. مصر مطبعة السعادة، 1328 هجري ج5 ص 27، 28. القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج8 ص 103.

المثال الرابع: تفسير ابن حزم لقوله تعالى: " حاضري المسجد الحرام " ¹.

ذهب ابن حزم إلى تحديد الأوجه التي يمكن أن تحتلها كلمة المسجد الحرام ثم رجح بينها بما هو مشاهد من الواقع.

لفظة المسجد الحرام لا تخلوا من أحد ثلاثة وجوه لا رابع لها: ²

1- إما أن يكون الله تعالى أراد الكعبة فقط.

2- أو ما أحاطت به جدران المسجد.

3- أو أراد الحرم كله.

لأنه لا يقع اسم المسجد الحرام إلا على هذه الوجوه:

الوجه الأول: بطل أن يكون الله تعالى أراد الكعبة فقط، لأنه لو كان ذلك، لكان لا يسقط الهدى إلا عن أهله في الكعبة، و هذا معدوم غير موجود.

الوجه الثاني: بطل أن يكون عز و جل أراد ما أحاطت به جدران المسجد الحرام فقط، لأن المسجد الحرام قد زيد فيه مرة بعد مرة.

و إذ قد بطل هذان الوجهان فقد صح الثالث إذ لم يبق غيره.

المناقشة:

اختلف العلماء في تفسير قوله تعالى: " حاضري المسجد الحرام "، قال ابن عباس

و مجاهد أهل الحرم كله، و قال مكحول و عطاء من كان دون المواقيت من كل جهة.

و قال بعض العلماء من كان بحيث تجب عليه الجمعة بمكة فهو حضري و من كان أبعد من ذلك فهو بدوي، فجعل اللفظة من الحضارة و البداوة.

¹ سورة البقرة آية 196.

² ابن حزم المحلى ج7 ص 147، 1418.

قال أبو حيان: و الظاهر أن حاضري المسجد الحرام هم سكان مكة فقط لانهم هم الذين يشاهدون المسجد الحرام.¹

المثال الخامس: تفسير ابن حزم لقوله تعالى: " ولا توتوا السفهاء أموالكم " ²

تناول ابن حزم معنى السفه لغة، ثم رجع بين معانيه بما يتناسب و المقصود من الآية.³ السفه يطلق على ثلاثة معان:

1- البذاء و السب باللسان.

2- الكفر.

3- عدم العقل الرافع للمخاطبة كالمجانين و الصبيان فقط.

1- البذاء و السب باللسان، و لا خلاف في أن من هذه صفته لا يحجر عليه شيء ماله و بالتالي فإن هذا المعنى لا يتناسب مع سياق الآية.

2- الكفر، قال تعالى: " وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس، قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء " ⁴

- و قال تعالى حاكيا من مؤمني الجن الذين صدقهم و رضي عنهم اقولهم: " وإنه كان

يقول سفيهنا على الله شططا " ⁵.

- و لا خلاف في أن الكفار لا يمنعون أموالهم، و أن معاملتهم في البيع و الشراء و هباتهم جائز كل ذلك.

3- المقصود بالسفه هو عدم العقل الرافع للمخاطبة كالمجانين و الصبيان فقط. و هؤلاء

هم الذين أراد الله تعالى في الآيتين، و أن أهل هذه الصفة لا يؤتون أموالهم لكن

يكسون فيها و يزرقون.

¹ أبو حيان البحر المحيط ج2 ص 81.

² سورة النساء آية 5.

³ ابن حزم المحلى ج8 ص 287 و ما بعدها.

⁴ سورة البقرة آية 13.

⁵ سورة الجن آية 4.

المناقشة:

السفه و السفاهة و السفاهة: خفة الحلم، و قيل نقيض الحلم، و أصله الخفة و الحركة و قيل الجهل، و هو قريب بعضه من بعض. و السفه نقص في العقل.

و تسفهه عن ماله خدعه عنه، و الريح الغصون أمالتها، و سافهه شاتمة، و منه المثل: سفیه لم يجد مسافها.¹

و قد اختلف أهل العلم في تأويل هذه الآية، فقال ابن عباس - رضي الله عنهما -: " لا يقسم الرجل ماله على أولاده فيصير عيالا عليهم بعد إذ هم عيال له، و المرأة من أسفه السفهاء فتأول ابن عباس الآية على ظاهرها، و مقتضى حقيقتها، لأن قوله تعالى: " أموالكم " يقتضي خطاب كل واحد منهم بالنهي عن دفع ماله إلى السفهاء لما في ذلك من تضييعه لعجز هؤلاء عن القيام بحفظه و تمييزه. و هو يعني به الصبيان و النساء الذين لا يكملون لحفظ المال.

و الوجه الثاني من التأويل ما روي عن سعيد بن جبير أنه أراد لا تؤتوا السفهاء أموالهم و إنما أضافها إليهم. كما قال الله تعالى: " و لا تقتلوا أنفسكم " يعني لا يقتل بعضكم بعضا. و على هذا التأويل يكون السفهاء محجورا عليهم فيكونون ممنوعين من أموالهم إلى أن يزول السفه.²

فما ذكره ابن حزم من معاني السفه، لا يخرج عما قرره علماء اللغة. و لابن حزم رد جميل و منصف لمن قرر أن المقصود بالسفهاء الصبيان و النساء. قال رحمه الله تعالى: أما الصبيان فنعم، و أما النساء فلا، لأنه لم يأت قرآن و لا سنة، بأنهن سفهاء. بل قد ذكرهن الله تعالى في أعمال البر، فبطل تعلقهم بهذه الآية ".³

¹ ابن منظور لسان العرب ج3 ص 2032.

القاموس المحيط ج4 ص 280.

² الجصاص أحكام القرآن ت محمد الصادق قمحاوي بيروت دار إحياء التراث العربي، 1985 ج2 ص 353.

354.

المطلب الثاني: التأويل.

الفرع الأول: تعريف التأويل في اللغة و الاصطلاح.

البند الأول: التعريف اللغوي

أول: الأول الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً و مآلاً، رجع، و أول إليه الشيء: رجعته،
و آلت عن الشيء ارتددت.

و أول الكلام تأوله: دبّره و قدره، و أوله و تأوله: فسرّه.

و أما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً، و ثلاثيه آل يؤول أي رجع

و عاد.¹

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما التأويل في الاصطلاح، فلقد عرفه ابن قدامة بقوله: " و التأويل صرف اللفظ عن
الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من
المعنى الذي دل عليه الظاهر"²

الفرع الثاني: مفهوم التأويل عند ابن حزم.

عرف ابن حزم التأويل بقوله: " نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره و عما وضع له في
اللغة إلى معنى آخر "³.

فإن كان نقله قد صح ببرهان، و كان ناقله واجب الطاعة فهو حق، و إن كان ناقله
بخلاف ذلك اطرح.

و يلاحظ على ابن حزم أنه اشترط لقبول التأويل شرطين.

1- أن يكون نقله قد صح ببرهان، و المقصود بالبرهان هنا النص أو الإجماع
أو ضرورة الحس و المشاهدة.

2- أن يكون ناقله واجب الطاعة، و المقصود به رسول الله - صلى الله عليه و سلم -
أو الرواة العدول الذين نقلوا عنه - صلى الله عليه و سلم - شريعته.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 1 ص 171، 172.

² ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 178.

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 42.

الفرع الثالث: نقل الأسماء عن مسمياتها.

ذكرنا أن الظاهر عند ابن حزم يمثل الحقيقة الشرعية التي أرادها الشارع. و قد تنتقل هذه الحقيقة لتصير مجازاً، له وضعيته الشرعية المقبولة.

و الأوجه التي تنتقل فيها الأسماء عن مسمياتها، فتحدد المسار الذي يخرج به الأمر من الوجوب إلى سائر أنواعه، و من الظاهر إلى التأويل، و من العموم إلى التخصيص أربعة. و هي كالتالي:

الوجه الأول:

نقل الاسم عن بعض معناه الذي يقع عليه دون بعض، و هذا هو العموم الذي استثنى منه شيء ما، فبقي سائره مخصوصاً من كل ما يقع عليه.

الوجه الثاني:

نقل الاسم عن موضوعه في اللغة بالكلية و تعليقه على شيء آخر، و ذلك كقول المولى عز و جل اسم الصلاة عن الدعاء فقط، إلى حركات محدودة من قيام و ركوع و سجود و جلوس و قراءة ما و ذكر ما، لا يتعدى بشيء من ذلك إلى غيره. و كقوله تعالى اسم الكفر عن التغطية إلى الجحد له عز و جل أو لنبي من أنبيائه.

الوجه الثالث:

نقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بفهم المخاطب، كقوله تعالى: " و اسأل

القرية التي كنا فيها و العمر التي أكلنا فيها " ¹، و إنما أراد تعالى أهل القرية و أهل العير فأقام

الخبر عن القرية و العير فقام الخبر عن أهلها.

و كقوله تعالى: " و إن كنتم مرضى أو على سفر " ² فأقام ذكر السفر و المرض مقام

الحدث لأن المراد فأحدثتم.

¹ سورة يوسف آية 82.

² سورة المائدة آية 6.

الوجه الرابع:

نقل اللفظ عن كونه حقا موجبا لمعناه إلى كونه باطلا محرما. وهذا هو النسخ كنقله تعالى الأمر بالصلاة إلى بيت المقدس إلى أن لا يحل ذلك اليوم أصلا.

الفرع الرابع: تطبيقات التأويل عند ابن حزم.

تتضح لنا طريقة ابن حزم في تأويل النصوص، خاصة في مسألة آيات و أحاديث الصفات¹ لذلك ستكون دراستي منصبة عليها.

المثال الأول: تأويل ابن حزم لقوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى "².

ذكر ابن حزم أن المسلمين تأولوا في هذه الآية تأويلات أربعة:³
المذهب الأول: وهو مذهب المجسمة، و قد بان بحول الله فساده.

المذهب الثاني: وهو مذهب المعتزلة، و هو أنه قوله تعالى: " الرحمن على العرش

استوى ". بمعنى استولى.

و لقد رد ابن حزم هذا التأويل، لأنه لو كان كذلك، لكان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، و لجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى، لأنه تعالى مستول عليها و على كل ما خلق، و هذا لا يقوله أحد، فصار هذا القول دعوى مجردة بلا دليل.

المذهب الثالث: وهو مذهب بعض أصحاب ابن كلاب: إن الاستواء صفة ذات،

و معناه نفي الاعوجاج.

¹ ذكر الشوكاني خلاصة وافية لمذاهب العلماء في آيات الصفات، و أنهم قد اختلفوا على ثلاثة مذاهب: الأول: لا يدخل التأويل فيها، بل تجري على ظاهرها، و لا يؤول شيء منها، و هذا قول المشبهة. الثاني: أن لها تأويلا، و لكننا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه و التعطيل، لقوله تعالى: " و ما يعلم تأويله إلا الله ".

الثالث: أنها مؤولة، قال ابن برهان، و الأول من هذه المذاهب باطل، و الآخران منقولان عن الصحابة. و نقل المذهب الثالث عن علي و ابن مسعود و ابن عباس و أم سلمة.
و حكى الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال: و نقول في الألفاظ المشكلة أنها صحة و صدق و على الوجه الذي أراد الله تعالى، و من أول شيئا منها فإن كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب، و تفهمه في مخاطبتها، لم ننكر عليه و لم نبذعه. و إن كان تأويله بعيدا توقفتنا عنه و استبعدناه و رجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه التنزيه *
راجع: الشوكاني إرشاد الفحول ص 209 و ما بعدها. و أيضا الزركشي البحر المحيط ج 5 ص 39 و ما بعدها.

² سورة طه آية 5.

³ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج 1 ص 381 و ما بعدها.

و لقد رد ابن حزم هذا التأويل لما يلي:

1- أنه تعالى لم يسم نفسه مستويا، و لا يحل لأحد أن يسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه.

2- أن الأمة مجمعة على أن لا يدعو أحد فيقول: يا مستوي ارحمني، و لا يسمي ابنه عبد المستوي.

3- أنه ليس كل ما نفي عن الله عز و جل و جب أن يوقع عليه ضده، لأننا ننفي عن الله عز و جل السكون، و لا يحل أن نسمي الله عز و جل متحركا.

4- أنه يلزم من قال بهذا القول أن يكون العرش لم يزل، تعالى الله عن ذلك، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش، فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل، و هذا كفر.

5- أنه لو كان الاستواء يعني نفي الاعوجاج، لم يكن لإضافة ذلك إلى العرش معنى، و لكان كلاما فاسدا لا معنى له.

المذهب الرابع: أن الاستواء بمعنى الانتهاء، و هو مذهب ابن حزم - رحمه الله

تعالى - و استدل على ذلك بما يلي:

1- الاستواء في اللغة يقع على الانتهاء، قال تعالى: " ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكا

وعلا " ¹ أي فلما انتهى إلى القوة و الخير. و قال تعالى: " ثم استوى إلى السماء وهي

رخان " ² أي أن خلقه و فعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي

عليه.

2- قوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى " أنه فعل فعله في العرش، و هو انتهاء

خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، و يبين ذلك أن رسول الله - صلى الله عليه

و سلم - ذكر الجنات و قال: " فسالوا الله الفروس الأعلى فانه وسط الجنة و الأعلى الجنة،

¹ سورة القصص آية 14.

² سورة فصلت آية 11.

و فوق ذلك عرش الرحمن¹ فصح أنه ليس وراء العرش خلق و أنه نهاية جرم

المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء و لا ملاء. و من أنكر أن يكون للعالم نهاية من
المساحة و الزمن و المكان، لحق بقول الدهرية.

المناقشة:

1- لما كان ابن حزم يلتزم الأخذ بالظاهر نفى أن يقال إن الله تعالى مستو على عرشه
لأن هذه التسمية لم ترد.

خلافًا لمذهب أهل السنة من أن الله تعالى، إذا أثبت لنفسه اسماً أو فعلاً، يثبتون له
ذلك، و ما يدل عليه من صفة أو اسم لله يليق بجلاله، إذ لم يلزم من إثبات ذلك معنى
فاسداً.²

قال ابن القيم - رحمه الله تعالى - : " و الرب تعالى يشتق له من أوصافه و أفعاله
أسماء، و لا يشتق له من مخلوقاته، و كل اسم من أسمائه فهو مشتق من صفة من
صفاته أو فعل قائم به... فإذا لم يقم به فعل و لا صفة فلا معنى للاسم المجرد، و هو
بمنزلة صوت لا يفيد شيئاً، و هذا غاية الإلحاد."³

و قال أبو حامد الغزالي - رحمه الله تعالى - : " العلم بأنه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء."⁴

و لقد جاء ذكر استوائه تعالى على العرش في القرآن الكريم في المواضع التالية:

- قوله تعالى: " إن ربكم الله الذي خلق السماوات و الأرض في ستة أيام ثم استوى على
العرش."⁵

- " الله الذي رفع الساعات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش."⁶

¹ صحيح البخاري كتاب الجهاد باب درجات المجاهدين في سبيل الله ج6 ص 11.

² أحمد بن ناصر الحمد ابن حزم و موقفه من الإلهيات، ط1. المملكة العربية السعودية، مكة مركز البحث العلمي
1406 هجري، ص 338.

³ ابن القيم شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، ت: محمد بدر الدين أبو فراس. بيروت دار
الفكر، 1398 هجري. ج1 ص 271 و ما بعدها.

⁴ أبو حامد الغزالي قواعد العقائد، ت: موسى بن نصر، ط2، بيزوت عالم الكتب، 1985 ص 165.

⁵ سورة الأعراف آية 54. و سورة يونس آية 3.

⁶ سورة الرعد آية 2.

- " الرحمن على العرش استوى " ¹.

- " الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش " ².

- " الله الذي خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش " ³.

- " هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش " ⁴.

2- ما ذكره ابن حزم من الاستواء بمعنى الانتهاء هو أحد معانيه، فالاستواء نوعان ⁵،

مطلق و مقيد، فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف، مثل قوله تعالى: " ولما بلغ أشده

واستوى " ⁶، وهذا معناه كمل و تم، يقال استوى النبات و استوى الطعام.

و المقيد ثلاثة أنواع:

أحدهما: مقيد بإلى، كقوله: " ثم استوى إلى السماء "، و استوى فلان إلى السطح و إلى

الغرفة. و قد ذكر سبحانه هذا المعنى بإلى في موضعين من كتابه في البقرة، في

قوله تعالى: " هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء " ⁷. و الثاني في

سورة السجدة: " ثم استوى إلى السماء وهي دخان " ⁸، و هذا بمعنى العلو و الارتفاع.

¹ سورة طه آية 5.

² سورة الفرقان آية 59.

³ سورة السجدة آية 4.

⁴ سورة الحديد آية 4.

⁵ ابن منظور لسان العرب ج3 ص 2162 و أبو البقاء الكفوي الكليات ص 109.

⁶ سورة القصص آية 14.

⁷ سورة البقرة آية 29.

⁸ سورة فصلت آية 11.

الثاني: مقيد بعلی كقوله: " لتستوا على ظهوره " ¹، و قوله: " واستوت على الجودي " ².

و هذا أيضا معناه العلو و الارتفاع و الاعتدال.

الثالث: المقرون بواو " مع " التي تعدي الفعل إلى المفعول معه، نحو استوى الماء و الخشبة بمعنى ساواها.

المثال الثاني: تأويل ابن حزم قوله - صلى الله عليه و سلم - " يتنزل الله كل ليلة إلى

سما الدنيا " .

- عن أبي هريرة أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - قال: " يتنزل الله كل ليلة

إلى سما الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له و من

يسألني فأعطيه و من يستغفرني فأغفر له " ³.

- و في رواية أخرى قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم -، قال: " ينزل الله إلى

السما الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول، فيقول أنا الملك. من ذا الذي يدعوني

فأستجيب له، من ذا الذي يسألني فأعطيه، من ذا الذي يستغفرني فأغفر له، فلا يزال

كذلك حتى يمضي الفجر " .

¹ سورة الزخرف آية 13.

² سورة هود آية 44.

³ الحديث رواه ابن حزم عن شيخه عبد الله بن يوسف من صحيح الإمام مسلم، و بالمقارنة مع ما جاء في الصحيح كتاب صلاة المسافرين و قصرها باب الترغيب في الدعاء ج3 ص 392 يلاحظ فرقا في متن الحديث، ففي الصحيح " ينزل ربنا تبارك و تعالى كل ليلة إلى السما الدنيا " .

- وفي رواية ثالثة، قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - : " إذا مضى شطر الليل

أو ثلثاه ينزل الله تبارك و تعالى إلى سماء الدنيا فيقول هل من سائل يطغي هل من داع

يستجاب له هل من مستغفر يغفر له حتى ينفجر الصبح ."

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - : " إن الله تعالى يتنزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وهو فعل

يفعله عز وجل ليس حركة ولا نقله . و استدل على ذلك بما يلي:¹

أ- أن الرسول - صلى الله عليه و سلم - قد حدد النزول بزمان فهو محدث، و الذي لم يزل ليس متعلقا بزمان.

ب- هو فعل يفعله الله عز وجل في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء، و أن تلك الساعة من مظان القبول و الإجابة و المغفرة للمستغفرين و التائبين، و هذا معهود في اللغة، تقول: نزل فلان عن حقه، بمعنى وهبه لي و تطوع به علي.

ج- اختلاف ثلث الليل بالنسبة للمواضع على ظهر الأرض، و ذلك لاختلاف تقدم غروب الشمس عن أهل المشرق، و أهل المغرب.

د- أن في النزول الحقيقي نقلة و النقلة من خصائص الأجسام، فيلزمها لوازم تمتنع في حق الله تعالى.

المناقشة:

أ- إن التحديد الزمني الوارد في قوله - صلى الله عليه و سلم - مع اختلاف ألفاظه:

" أن الله تعالى ينزل حين يبقى ثلث الليل الآخر . " أو " حين يمضي شطره أو ثلثاه "

أو " إذا مضى ثلثه الأول إلى أن يمضي الفجر . " ليس متعلقا بالله تعالى، و إنما تعلقه

بالنسبة للخلق الذين يتعلق بهم الزمان، يتعاقب عليهم الليل و النهار بغروب الشمس

¹ ابن حزم المحلى ج 1 ص 30، 31، 32.

و طلوعها، و هذا إنما يكون على الخلق لا على الخالق، لأن الله تعالى بائن من خلقه عال عليهم و لا محيط به شيء من خلقه فلا تتعاقب عليه الظواهر الكونية.¹

ب- إن أهل السنة و الجماعة يثبتون قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى، و إثباتهم ذلك له على ما يليق به و يناسب كمال جلاله و عظمته، فإثبات نزول الله تعالى و مجيئه و إتيانه على الوجه الذي يليق به.

فلا يثبتون له مجيئاً و إتياناً و نزولاً كما يكون للخلق إذا فعلوا ذلك من شغل محل و تفرغ آخر، و من كون ما نزلوا عنه فوق ما نزلوا إليه و غير ذلك مما هو لازم للمخلوقين إذا فعلوا شيئاً من ذلك، و مثل هذا ممتنع في حق الله تبارك و تعالى و الله منزّه عما يكون من صفات المحدثين.²

ج- و في ثبوت اختلاف الليل في البلاد و دوام استواء الله على عرشه إبطال لحمل النزول على نحو نزول الخلق.

و من أول النزول أو غيره من صفات الله تعالى و أفعاله خوفاً مما يلزم ذلك بالنسبة للخلق إذا فعلوا مثل ذلك أو اتصفوا به، فقد أخطأ حيث ظن أفعال الله تعالى و صفاته كأفعال خلقه و صفاتهم.³

المثال الثالث: تفسير ابن حزم قوله تعالى: "فإنك بأعيننا".

العين و الأعين مما ورد بالنص إضافتها إلى المولى عز و جل، و ابن حزم يثبت العين لله تعالى لقوله جل و علا: "ولصنع على عيني"⁴ و الأعين لقوله تعالى: "فإنك

بأعيننا"⁵. و لا يرى جواز القول بأن الله تعالى عينين لعدم ورود النص بذلك.

¹ أحمد بن ناصر الحمد ابن حزم و موقفه من الإلهيات ص 359.

² المرجع نفسه ص 364.

³ المرجع نفسه ص 365.

⁴ سورة طه آية 39.

⁵ سورة الطور آية 48.

و يرى ابن حزم أن ما ورد بالنص إثباته من العين و الأعين، فأنه هو المراد به لا شيء غيره، قال رحمه الله تعالى: " و لا يجوز لأحد أن يصف الله تعالى، بأن له عينين، لأن النص لم يأت بذلك، و نقول إن المراد بما ذكرنا الله عز و جل لا شيء غيره ".¹
المناقشة:

إن الله تبارك و تعالى عينين يرى بهما جميع المرئيات، و هما صفتان حقيقتان له سبحانه و تعالى على ما يليق بجلاله و كبرياء عظمته، و لا يقتضي هذا الإثبات أن تكونا جارحتين و لا مركبتين مما تتركب منه الأعين المخلوقة التي هي من صفات الأجسام بل هما عينان لاقتتان به جل و علا.²

و يدل على إثبات العينين لله تعالى من السنة، ما روي عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم - : " ما من نبى إلا و قد حذر أمته الأعور

الكتاب، إلا إنه أعمى و إن ركبكم ليس بأعمى و مكتوب بين عينيه كافر ".³

المثال الرابع: معنى قوله - صلى الله عليه و سلم - : " إن قلب المؤمن بين إصبعين

من أصابع الله تعالى ".⁴ و قوله - صلى الله عليه و سلم - : " وكلتا يدي عمين ".⁵

ذهب ابن حزم إلى أن المراد بالإصبع التدبير و النعمة، أي أن قلب المؤمن بين تدبيرين و نعمتين من تدبير الله عز و جل، إما كفاية تسره، و إما بلاء يؤجر عليه.

و في شرح قوله - صلى الله عليه و سلم - : " وكلتا يدي عمين "، قال رحمه الله تعالى:

أنه مثل قوله تعالى: " وما ملكتم لهاكم ". يريد و ما ملكتم، و اليمين في لغة العرب،

¹ ابن حزم - الفصل في المال و الأهواء و النحل ج2 ص 5 و ما بعدها.

² راجع ابن خزيمة - كتاب التوحيد و إثبات صفات الرب عز و جل التي وصف بها نفسه علق عليه الدكتور محمد

خليل هراس، ط2، دار الفكر 1973م ص 42.

³ صحيح مسلم. كتاب العتن و أشراط الساعة باب ذكر الدجال و صيفته و ما معه ج 5 ص 288.

⁴ صحيح مسلم كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء ج 8 ص 455.

⁵ كتاب الإمارة باب فضيلة الإمام العادل ج 6 ص 451.

يراد بها الحظ الأفضل، و من ثم فإن معنى الحديث " وكلتا يديه يمين " أي كل ما يكون منه

تعالى من الفضل فهو الأعلى.¹

المناقشة:

ليس في حمل اليدين في الحديث الشريف على الحقيقة اللائقة بالله مانع من نص أو إجماع أو ضرورة.

و الحقيقة أن الله تعالى له يدان كلاهما يمين، أي عليّة كريمة مباركة، لأن المياسر تنقص عن الميامن في القوة و البطش و التمام، أو يكون المراد العطاء باليدين جميعاً، لأن اليمنى هي المعطية، فإذا كانت اليدين يمينين كان العطاء بهما.²

كما أن حمل ابن حزم الحديث: " إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله عز وجل " على النعمة تأويل بعيد، لأن القلب إذا كان بين نعمتين فهو محاط بهما فلو مال عن واحدة أصاب الأخرى.

يقول ابن قتيبة بعد أن أورد الحديث و ذكر القول بتأويله بالنعم: " و نحن نقول إن الحديث صحيح، و إن الذي ذهبوا إليه في تأويل الإصبع، لا يشبه الحديث، لأنه عليه السلام قال في دعائه: " يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك " فقالت له إحدى زوجاته. أو تخاف يا رسول الله على نفسك؟ فقال: إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله عز وجل " فإن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى فهو محفوظ بتينك النعمتين، فلاي شيء دعا بالنتيبت، و لم أحتج على المرأة التي قالت له: أتخاف على نفسك - بما يؤكد قولها و كان ينبغي أن لا يخاف، إذا كان القلب محروساً بنعمتين ".³

¹ الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج2 ص 5.

² ابن قتيبة تأويل مختلف الحديث صححه محمد زهدي النجار، بيروت، دار الجيل، 1973، ص 210.

³ المرجع نفسه ص 209.

الفرع الخامس: التأويل في القانون.

التأويل في نصوص الشريعة و لا سيما القرآن الكريم، اتخذ ميدانا واسعا جدا في الأحكام الفقهية العلمية على نحو لم يتخذه في القانون لأسباب نجلها فيما يأتي.

1- إن القرآن الكريم قد تضمن أسراراً من البلاغة و البيان و ارتقى في مستواه إلى حد الإعجاز، مما جعله معينا زاخرا بالمعاني و الأحكام، و بالتالي مجالا رحبا للتأويل.

في حين أن القانون لا يصدر في أسلوبه عن مثل هذا البيان و البلاغة، و التصرف في فنون القول، بل اصطنع الأسلوب التقريري المباشر.

2- اتخذ القرآن الكريم منهجا كليا و عاما في تقرير الأحكام غالبا.

3- إن العقول و الملكات الإنسانية الاجتهادية المتباينة في مشربها و بيناتها و تجارباتها الحضارية و التي تحمل طابع أصولها و أجناسها، قد شاركت في تفهم نصوصها مما كان له أثر بالغ في تباين نتائج هذا التفهم المتعمق لكتاب الله العزيز. في حين أن القانون إنما هو تعبير عن جانب من حضارة بيئية معينة محدودة بمستوى معين من الفكر و الحضارة لأمة معينة.

4- إننا إذا ما اتجهنا إلى القوانين الأجنبية، رأينا الفرق واضحا بين خصائص لغاتها و خصائص اللغة العربية التي تعرب بالحركات لا بالحروف غالبا، فهي لغة مشربة تتطلب ذهنية متيقظة لفهم المعاني، و قد يجد المجتهد عناء في استخلاص المعاني من أوجه إعراب الألفاظ، أو بناء تراكيب الجمل فيها، بينما لا يلقي الباحث أو المجتهد مثل هذا العناء في تفهم ما صدر من القوانين بلغة أجنبية.¹

5- و من أمثلة التأويل في القانون:

قضت المادة 75 من المرسوم التشريعي رقم 204 تاريخ 1961/12/11، المتعلق بتنظيم وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية بإعفاء أماكن العبادة و العقارات الوقفية و الخيرية من بعض الرسوم.

و قد أولت بعض الجهات هذا النص مما يجعل كلمة (أماكن العبادة) تشمل الأماكن التي تخص غير المسلمين، و طالبت تلك الجهات وزارة الشؤون البلدية و القروية بإعفائها من الرسوم التي نصت عليها المادة 75.

و استفتت الوزارة المذكورة مجلس الدولة الذي أصدر رأيا يحكم فيه بعدم صحة ذلك التأويل، و أن الإعفاء من بعض الرسوم المقررة في المادة 75 من المرسوم التشريعي ينصرف إلى الأماكن التي تخص المسلمين دون غيرهم.

و قد قام رأي مجلس الدولة - الذي يعتبر التأويل الصحيح المقبول لنص المادة 75 - على عدة حيثيات كان من أهمها.

أ- أن المادتين الأولى و الثانية و جميع مواد القانون تنظم وزارة الأوقاف الإسلامية فقط دون غيرها، لا سيما و أن الوزارة قد سميت وزارة الأوقاف الإسلامية.

ب- ثم إن الاحتمال الذي يرى في عبارة (أماكن العبادة) ينفية نفيا قاطعا: أن النص قد ورد في القانون المنظم للأوقاف الإسلامية فقط، دون أن يتعرض لأي نوع من أنواع الأوقاف و أماكن العبادة لغير المسلمين.

لهذا و لحيثيات أخرى قد تتطوي تحت ما ذكرناه: أجمعت آراء اللجنة المختصة على أن الإعفاء المقرر بموجب المادة 75 المتعلق بتنظيم الأوقاف ينحصر بأماكن العبادة، و المقابر و العقارات الوقفية الخيرية للمسلمين فقط دون غيرهم.¹

و هكذا كان التأويل الأول غير مقبول، لأن ذلك الاحتمال ضعيف لم يسعفه أي دليل يمكن أن يرقى به إلى رتبة ما دل عليه ظاهر النص.

¹ مجلس الدولة رقم 16/16/4 ف نقلا عن د. محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ص 57: - .458

المبحث الرابع: موقف ابن حزم من استنباط الأحكام

من النصوص باعتبار كيفية دلالاته على المعنى

المطلب الأول: مفهوم الموافقة.

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي.

البند الأول: التعريف اللغوي

وفق: الوفاق الموافقة و التوافق الاتفاق و التظاهر، وافق الشيء ما لاعمه، و منه الموافقة تقول وافقت فلانا في موضع كذا أي صادفته، و وافقت فلانا على أمر كذا أي اتفقنا عليه معاً¹.

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح: " هو أن يعلم أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به "² و يسمى أيضا فحوى الخطاب، و مثاله قوله سبحانه: " ولا تهل لها أفى "³

فإن الشرع إذا حرم التأفيف كان تحريم الضرب أولى.

الفرع الثاني: تعريف مفهوم الموافقة عند ابن حزم.

عرف ابن حزم مفهوم الموافقة بقوله: " أن ماعدا القضية التي خوطبنا بها، فحكمها كحكم هذه التي خوطبنا بها ".⁴

و قد اعتبر القول بمفهوم الموافقة قولاً بالقياس، و إذا كان الأمر كذلك: فالأخذ بهذه الطريق من طرق الدلالة على الأحكام، هو في نظره جنوح إلى غير السبيل السوي.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 6 ص 4884.

² راجع التلمساني مفتاح الوصول ص 69.

³ سورة الإسراء آية 23.

⁴ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 7 ص 3.

قال رحمه الله تعالى: " لأن كل خطاب و كل قضية فإنما تعطي ما فيها و لا تظني حكما في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، و لا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله " ¹.

الفرع الثالث: أدلة ابن حزم في رده لمفهوم الموافقة.

تعتمد طريقة ابن حزم في رده لمفهوم الموافقة على مسلكين:

المسلك الأول: هو هدم الأساس الذي يقوم عليه مفهوم الموافقة سواء من الناحية اللغوية أم من حيث إبطال أدلة القياس.

فاللغة تشهد بإبطال ما ادعوه بأن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به لأن اللغة إنما يحتاج فيها إلى أربابها في معرفة الحروف المجموعة التي تقوم منها الكلمات، و على ماذا تركبت من المسميات فقط.

و أما معرفة هل يدخل في حكم الخبر عن الاسم ما قد أقرروا لنا أنه ليس يقع إليه ذلك الاسم أو لا يدخل في حكمه، فليس هذا في قوة علم اللغة و لا من شروطها. ²

أما القول بالقياس فهو باطل في الدين جملة، فلا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها إلا بنص كلام الله تعالى أو سنته - صلى الله عليه و سلم - أو إجماع من يقن به. ³

المناقشة:

وضح الإمام الزركشي مفهوم الموافقة بقوله: " و اعلم أن هذا النوع البديع، ينظر إليه من ستر رقيق، و طريق تحصيله فهم المعنى و تقييده من سياق الكلام.

.. فإن قيل: فإذا ابتنى الفهم على تخيل المعنى كان بطريق القياس كما صار إليه

الشافعي.

¹ المصدر نفسه ج 7 ص 4 و التقريب ص 97.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 7 ص 6.

³ النبذ في أصول الفقه ص 98 و ملخص إبطال القياس ص 5 و 23.

قيل: ما يتأخر من نظم الكلام و ما يتقدم فهمه على اللفظ، و يقترن به، لا يكون قياساً حقيقياً، لأن القياس ما يحتاج فيه إلى استنباط و تأمل، فإن أطلق القائل بأنه قياس، اسم القياس عليه و أراد ما ذكرناه فلا مضايقة في التسمية¹.

المسلك الثاني: و يتمثل في هدم الاستدلال بالنصوص التي يعتمد عليها الجمهور لإثبات حجية مفهوم الموافقة.

- قوله تعالى: " **ولا تهل لها أف** " .

استند العلماء إلى هاته الآية لتحريم سوء معاملة الوالدين، فإذا كان قول أف منهي عنه، فستم و ضرب الوالدين محرم من باب أولى.²

رد ابن حزم:

رد ابن حزم رحمه الله تعالى - استنباط الشتم و الضرب و ما إليهما من قول (أف) من عدة نواح.

1- إن تحريم هذه الأنواع من الإيذاء للوالدين، إنما كان مما نصت عليه الآية في بدئها بقوله تعالى: " **وبالوالدين إحساناً** " و في تتمتها من قوله سبحانه: " **ولا تنهرها، و كل**

لها قولاً كريماً و اخف لها جناح النمل من الرحمة " .³

و أنه لو لم يرد غير لفظة (أف) لما كان فيها تحريم أنواع الإيذاء الأخرى.

2- النهي عن قول (أف) في الآية لم يغن عن النهي عن النهر، و الأمر بالإحسان، و خفض الجناح، و الذل للوالدين، و لو كان مغنياً لما كان لذكر هذه الأمور معنى. أما و إنها قد ذكرت فليقتصر على حدود كلمة أف إذ صح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنى غير معنى سائر ألفاظها.

¹ الزركشي البرهان في علوم القرآن ج2 ص 21.

² اقتصر على هذا النموذج من الآية لبيان موقف ابن حزم، لأن الآيات التي أوردها حول الموضوع، ألوان الهجوم و الرد متشابهة.

³ سورة الإسراء آية 24.

3- أن من شهد على قاتل أو قاذف أن ما صنعه المتهم مع خصمه هو قول: أف: اعتبرت شهادته باطلة عند الجميع، و هذا معناه أن (أف) لم تعن القتل و الضرب... لا شك في ذلك عند من له معرفة بشيء من اللغة.¹

المناقشة:

1- إن من بديهيات العقول و أبسط مدركات اللغة التي بها يتفاهم الناس، و يدركون المعاني المرادة من خطاب بعضهم لبعض، أن النهي عن التآفيف لا يمكن أن يستساغ معه الضرب أو القتل للوالدين، و القول بغير ذلك مخالف لتلك البديهيات عند العقل و أبسط المدركات في اللغة.

ثم إن الأمر بالإحسان للوالدين في صدر الآية، ثم النهي عن نهرهما و الأمر بخفض الجناح لهما و الدعاء لهما بالرحمة، لا يعني عدم استفادة النهي عن الأذى بشتى مظاهره و أشكاله و تحريم أدناه و أعلاه.²

2- ذكر ابن حزم أنه لو أغنى النهي عن التآفيف عن النهي عما سواه من وجوه الأذى، لما كان للنهي عن النهر و الأمر بالإحسان و خفض الجناح و الذل لهما معنى، فإن ذلك تناول للمسألة من وجه آخر أقحمه ابن حزم - رحمه الله - ذلك الوجه هو كون اللفظ مغنيا عن ذكر غيره أو غير مغني.

فالجمهور لم يقولوا: إن النهي عن التآفيف مغن عما عداه، و إنما قالوا: إنه يدل بمفهومه على المنع مما عداه من أنواع الإيذاء.

على أن هذا النهي في الواقع، لا يغني عما عداه، لأنه نهي إجمالي، و ما ذكر بعده تفصيل لما يجب للوالدين من حقوق.³

3- أما عن الناحية الثالثة التي قدم فيها برهانه على شكل واقعة قضائية، فإنه يلزم فيها الجمهور بما لم يلتزموه.

فالجمهور لم يقولوا: التآفيف يشمل بوضع اللغة القتل و الضرب و القذف و نحوها من أنواع الإيذاء التي اشتملت عليها الواقعة، حتى يرد عليهم ما ذكره من قضية

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 57.

² محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج1 ص 654.

³ المرجع نفسه ج1 ص 656.

الفصل الثاني: دلالات الألفاظ عند ابن حزم

الشهادة، لأن الشاهد شهد بغير الذي حصل، و إنما قالوا: بأن النهي عن التأفيف يستلزم المنع من القتل و غيره من أنواع الأذى لتحقق المعنى الذي هو مناط النهي فيها، و شتان بين الأمرين.¹

4- يبرز بوضوح تشدد ابن حزم في الأخذ بالظاهر و الوقوف عليه، و لسد باب القياس، اعتبر مفهوم الموافقة من أنواعه، دون نظر إلى معاني اللغة و مستلزماتها، قال ابن رشد - رحمه الله تعالى - : " لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع، و الذي ردّ ذلك يردّ نوعاً من الخطاب ".
و لقد اعتبر ابن تيمية مخالفة ابن حزم للجمهور في هذه القضية مكابرة.²

عبد القادر للعطوم الإسلامية

¹ المرجع السابق ج1 ص 657.

² الزركشي البحر المحيط ج5 ص 131.

المطلب الثاني: مفهوم المخالفة

الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي.

البند الأول: التعريف اللغوي¹

الخلاف المضادة و قد خالفه مخالفة و خلافاً، و يقال خلف فلان بعقبى إذا فارقه على أمر فصنع شيئاً آخر.

البند الثاني: التعريف الاصطلاحي

مفهوم المخالفة أو دليل الخطاب، و هو الذي يطلق الفقهاء عليه اسم المفهوم في الأكثر و تعريفه أنه: " دلالة اللفظ على مخالفة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق، و ذلك لانتهاء قيد من القيود المعتبرة في هذا الحكم "².

و مثاله قوله - صلى الله عليه و سلم - : " إنما الولاء لمن أعتق "³ فمنطوق هذا اللفظ

إثبات الولاء لمن أعتق و مفهومه نفي الولاء عن من لم يعتق.

الفرع الثاني: الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة

و لقد اختلف موقف الأصوليين من حجية مفهوم المخالفة إلى فريقين.

الفريق الأول:

فهو الذي يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة و طريقاً من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب و السنة.

فالألفاظ كما تدل بمنطوقها و مفهومها الموافق تدل أيضا بمفهومها المخالف.

فمفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة، يلتقيان في أن مستند فهم الحكم في محل السكوت، إنما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، سواء أكان من قبيل مفهوم الموافقة أم من قبيل مفهوم الموافقة أم من قبيل مفهوم المخالفة.

¹ ابن منظور لسان العرب ج 2 ص 1239.

² راجع ابن جزى تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 88 و التلمساني مفتاح الوصول ص 70 و الشيرازي التلمع ص 45.

³ صحيح مسلم كتاب العتق باب إنما الولاء لمن أعتق ج 5 ص 401.

و لا يؤثر في ذلك أن يفترقا من جهة أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة تأكيد مثل حكم المنطوق في محل المسكوت عنه.

و أن فائدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة، إنما هي تأكيد نفي مثل حكم المنطوق في محل السكوت.¹

الفريق الثاني:

هو الذي لا يعتبر مفهوم المخالفة حجة في الشريعة، و لا يراه طريقا من طرق الدلالة على الحكم في نصوص الكتاب و السنة. و هو مذهب الحنفية.

فالنصوص تدل بمنطوق ألفاظها في محل النطق، و تدل بمفهومها الموافق في محل السكوت، و ليس لها مفهوم مخالف تدل به على الأحكام.

و إذا انتفى حكم المنطوق عن المسكوت في نص من النصوص، فذلك لدليل آخر كالعدم الأصلي أو البراءة الأصلية.²

الفرع الثالث: أدلة ابن حزم في إبطال مفهوم المخالفة.

عرف ابن حزم مفهوم المخالفة بقوله: " ما لا يفهم منه أن ما عدا القضية التي خوطبنا بها فحكمها بخلاف حكم هذه التي خوطبنا بها ".³

و الملاحظ على ابن حزم أنه أطلق على مفهوم الموافقة و مفهوم المخالفة مصطلح دليل الخطاب، مع أن الأصوليين درجوا على التفريق بينهما.

و استدلل ابن حزم على إبطال حجية مفهوم المخالفة بالأدلة التالية:⁴

أ- إن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة و أن ما عداها موقوف على دليله و بطل قول من قال: إن ما عداها خارج عن حكمها.

ب- السكوت ليس كلاما، حتى نعطي المسكوت حكما مخالفا لحكم المنطوق، و من

سكت لم يتكلم، و لا يكون للمسكوت حكم إلا في موضعين لا ثالث لهما، أحدهما:

¹ راجع: محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج1 ص 665، 666، محمد أبو زهرة أصول الفقه الإسلامي ص 137. الشيرازي اللمع ص 45، الباجي كتاب الإشارات ص 52، 53.

² النسفي كشف الأسرار شرح المصنف على المنار ط1 بيروت دار الكتب العلمية 1986 ج1 ص 385.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 3.

⁴ ابن حزم التقريب لحد المنطق و المدخل إليه ص 96 و ما بعدها.

إقرار الرسول - صلى الله عليه و سلم - على ما رأى، و الثاني صمات البكر.

ج- قوله - صلى الله عليه و سلم - : " إماما الولاء لمن أعتق " ، فالأصل أن لولاء لأحد على

أحد، لقوله تعالى: " إماما للمؤمنون إخوة " ¹ و لقوله - صلى الله عليه و سلم - : " كل

المسلم على المسلم حرام " ².

ثم جاء الحديث المذكور فوجب به الولاء لمن أعتق، و بقي من لم يعتق على ما كان عليه مذ خلق من أن لا ولاء لأحد عليه، إلا من أوجب عليه الإجماع. ³

د- هناك نوع من القضايا ينطوي فيه إبطال ضده، لأنه ليس بينهما وسائط، كقوله

تعالى: " وبالوالدين إحسانا " ⁴، اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحسانا، و دفع

كل ما يسمى إساءة، لأن الإساءة ضد الإحسان، و الإحسان واجب فالإساءة ممنوعة،

لأن قولك أحسن إلى فلان يقوم مقام قولك لا تسيء إليه، و ذلك معنى مقتضاه فقط.

و أما قولك لا تسيء إليه، فليس فيه الإحسان إليه، و كذلك إذا قلت لا تحسن إليه فليس

فيه أن تسيء إليه أصلا. لأن هذا من الأضداد التي بينها وسائط، و الوسيطة هاهنا هي

التي بين الإساءة و الإحسان، و هي المتاركة، و أما إذا قلت: أسيء إلى فلان ففيه رفع

الإحسان عنه، لأن الضد يدفع الضد، إذا وقع أحدهما بطل الآخر. ⁵

ففي هاته الأمثلة أين توجد وسيطة بين المعنيين يبطل القول بالمخالف، و هو فرق

دقيق نبه إليه ابن حزم.

¹ سورة الحجرات آية 10.

² صحيح مسلم كتاب البر و الصلة و الأدب باب تحريم ظلم المسلم و خذله و احتقاره و دمه و عرضه و ماله ج 8 ص 363.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 7 ص 16.

⁴ سورة الإسراء آية 24.

⁵ ابن حزم التقريب لحد المنطق و المدخل إليه ص 155.

الفرع الرابع: الفرق بين الدليل الذي قال به ابن حزم

و بين دليل الخطاب.

الدليل عند الظاهرية هو ما تحتم بضرورة اللغة أو الحس أو العقل، أنه معنى النص دون ورود أي احتمال معقول كالحكم بأن كل مسكر حرام، و هو نتيجة المقدمتين كل مسكر خمر، و كل خمر حرام.

و دليل الخطاب كقولهم: لا زكاة في غير السائمة، لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قال: " في سائر الغنم في كل أربعين شاة شاة ".¹

هذا أحد احتمالات في حكم غير السائمة، و ليس وجها متعيينا. فمن المحتمل أن لا يكون في غير السائمة زكاة، و من المحتمل أن يكون حكمها حكم السائمة، و من المحتمل أن يكون فيها زكاة غير زكاة السائمة.

و مع تكافؤ الاحتمالات فليس لدينا دليل خطاب، بل نلتمس حكم غير السائمة من براهين أخرى.²

فالفرق إذن أن نتيجة الدليل قطعية لا تحتمل احتمالات أخرى، و أما دليل الخطاب فنتيجته ظنية و تحتمل وجودها أخرى.

¹ الحاكم النيسابوري المستدرک ج 1 ص 390، 392.

² أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري نوادر الإمام ابن حزم ج 2 هامش ص 164.

المطلب الثالث: موقف رجال القاتون من الأخذ بالمفهوم.

جاء في المادة الأولى من القانون المدني الجزائري: " يسري القانون على جميع المسائل التي تتناولها نصوصه في لفظها أو في فحواها " ¹.
فالمشرع الجزائري يقرر أن الأخذ بالمنطوق و الذي هو دلالة اللفظ على حكم شيء منكمور في الكلام، و الأخذ بالمفهوم و هو دلالة اللفظ على حكم شيء لم يذكر في الكلام بنوعيه الموافق و المخالف يعتبران طريقا من طرق استثمار النص القانوني.

الفرع الأول: الأخذ بمفهوم الموافقة و الاختلاف في تحديده.

مر بنا في مبحث موقف ابن حزم - رحمه الله تعالى - من مفهوم الموافقة، أنه لا يعتبره طريقا من طرق استثمار النص، ذلك أن مفهوم الموافقة في نظره صورة من صور القياس، و القياس في الدين باطل لا يحل الأخذ به. مع أن مفهوم الموافقة عند الأصوليين هو إعطاء حكم المنطوق المسكوت بطريق مفهوم الموافقة، إنما يكون لاشتراكهما في معنى يدرك بمجرد فهم اللغة سواء أكان ذلك بالتساوي أم كان المسكوت عنه أولى من المنطوق. و على هذا اعتبرت هذه الدلالة عند الحنفية و كثيرين معهم من المتكلمين دلالة بظاهر اللفظ، و ليست قياسا، لأن من أركان القياس أن يشترك المقيس و المقيس عليه بجملة لا تدرك إلا بالاجتهاد و الاستنباط، و بناء على ذلك لا تثبت الحدود و الكفارات عند الحنفية بالقياس، و تثبت بدلالة النص (مفهوم الموافقة). بينما تثبت عند الشافعية و آخرين بالقياس،²

فإذا ما اتجهنا إلى شرح القانون الوضعي لنرى مدى التزامهم في تحديد مفهوم الموافقة بالمعنى المراد في قواعد التفسير في أصول الفقه، نلاحظ اتجاهين:

الاتجاه الأول:

يقوم هذا الاتجاه على التفريق بين مفهوم الموافقة و القياس، و يعتبر مفهوم الموافقة في حالتها المساواة و الأولوية، طريقا من طرق تفسير المنصوص عليه.

¹ القانون المدني الجزائري ط2 الجزائر مطبعة بارتي 2002، ص1.

² راجع النسفي كشف الأسرار ج1 ص 385 و ما بعدها الباجي إحكام الفصول ص 446 و الجويني التلخيص في أصول الفقه ج2 ص 184.

أما القياس على إطلاقه، فإنما يستخدم في حالة عدم وجود النص. و يمثل هذا الاتجاه كلا من الباحثين: سليمان مرقص¹ و عباس الصراف، و جورج حزيون، و عبد المنعم بدر اوي الذي قال: " و يقصد بمفهوم الموافقة دلالة النص على ثبوت حكم المنصوص عليه للمسكوت عنه بواسطة علة الحكم التي يمكن فهمها بمجرد فهم اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد و الرأي: فهو الحكم الذي فهم من روح النص و معقوله "².

و قال الدكتور عباس الصراف: " و الفارق بين مفهوم الموافقة و القياس العادي، هو أنه في حالة مفهوم الموافقة، فإن فهم المساواة بين المنطوق و المفهوم في العلة ممكن بمجرد فهم اللغة. أما في القياس فإن إدراك اتحاد العلة صعب، و كثيرا ما أدى إلى الاختلاف و إلى التضارب في اكتشاف أنواع العلل للمنطوق و المفهوم "³.

أما الدكتور عبد المنعم فرج الصده و بعد أن فرق بين مفهوم الموافقة و القياس عاد ليقول أنه: " لا وجه لأن نفرق بين قياس يظهر فيه الاشتراك في العلة بمجرد فهم اللغة، و قياس لا يعرف فيه هذا الاشتراك إلا بالاجتهاد و الاستنباط، فجوهر الاستدلال واحد في الحالين، و هو التحقق من أن الحالة المسكوت عنها تشترك مع الحالة المنصوص عليها في علة الحكم "⁴.

و هذا على أساس أن القياس لا يعتبر في نظر القانون مصدر رسمي مستقل للقاعدة القانونية.

و بهذا المنطق رد ابن حزم الظاهري مفهوم الموافقة و الذي اعتبره صورة من صور القياس.

الاتجاه الثاني:

و يقوم هذا الاتجاه على عدم التفريق بين القياس على إطلاقه - و بين مفهوم الموافقة، فعند الحديث عن طرق تفسير النص الداخلية يجعل أهم هذه الطرق:

أ- الاستنتاج بطريق القياس (أو بمفهوم الموافقة).

ب- الاستنتاج بطريق الأولى (أو بقياس الأولى).

¹ سليمان مرقص المدخل للعلوم القانونية ط3. 1957 ج1 ص 208.

² عبد المنعم البدر اوي المدخل للعلوم القانونية 1962 ص 221.

³ عباس الصراف و جورج حزيون المدخل إلى علم القانون ص 65.

⁴ عبد المنعم فرج الصده أصول القانون ص 301

ج- الاستنتاج من مفهوم المخالفة.

و لقد وضع الدكتور توفيق حسن فرج المقصود بالاستنتاج عن طريق القياس، أو مفهوم الموافقة بقوله: " في هذه الحالة يوجد نص يفهم من عبارته معنى معين ينطبق على حالة معينة، و لكن روح النص تفيد انطباقه على حالة أخرى لم يرد لها ذكر في النص، و ذلك لاتحاد العلة في كل من الحالتين.

فاتحاد العلة في الحالتين يجعلنا نقيس الحالة الثانية، التي لم يصرح النص بحكمها، على الحالة الأولى التي صرح بحكمها، و نعطي حكم هذه الحالة الأخيرة للحالة التي لم يصرح بها النص، و هذا هو ما يسمى بالقياس (L'analogie) ¹.

و واضح من هذا الشرح أن القياس و مفهوم الموافقة مصطلحات لمعنى واحد، مع أن العلة في القياس لا تدرك إلا بالاجتهاد و الرأي، و تدرك بمجرد فهم اللغة في مفهوم الموافقة.

أما الاستنتاج من باب أولى (أو قياس الأولى): و هو أن تكون هناك حالة منصوص على حكمها، و تكون علة الحكم أكثر توافراً في حالة أخرى غير منصوص على الحكم فيها، فينسحب الحكم في الحالة غير المنصوص عليها من باب أولى ².

و يلاحظ أن هذا المسلك يفترق عن سابقه الذي يقوم على التفريق بين مفهوم الموافقة و القياس بثلاثة أمور:

أ- عدم التفرقة بين القياس و بين مفهوم الموافقة، فكلاهما قياس بسبب علة اشترك فيها المنطوق و المسكوت عنه، أي كانت صفة هذه العلة، سواء أكانت مما يمكن إدراكه بمجرد المعرفة باللغة، أم كانت مما لا يمكن إدراكه إلا بالرأي و الاجتهاد.

ب- التفريق بين حالتي مفهوم الموافقة، من حيث مساواة المنطوق مع المسكوت في العلة، أو أولوية المسكوت بها على المنطوق.

فالحالة الأولى: مفهوم موافقة أو قياس و الحالة الثانية: استنتاج من باب أولى، أو قياس الأولى.

¹ توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 418.
أصول القانون طبع لجنة التأليف ص 245.

² عبد الرزاق السنهوري و حشمت أبو ستيت

ج- عدم التفريق بين وجود النص أو عدمه، فمفهوم الموافقة و الاستنتاج بالأولى:

كلاهما قياس، و كلاهما طريق من طرق تفسير النص الداخلية.¹

و يعد هذا العرض يتبين لنا أن المسلك القائم على التفريق بين مفهوم الموافقة و القياس هو الذي ينسجم مع مقررات قواعد التفسير في اللغة العربية التي نزل بها الوحي الكريم، و التي هي أيضا لغة الشريعة و القانون.

من أمثلة مفهوم الموافقة في القانون:

1- نصت المادة 993 الفقرة الثالثة من القانون المدني الجزائري على اعتبار النفقة

المستحقة للأقارب في الأشهر الستة الأخيرة من الحقوق الممتازة.²

فدلت عبارة النص على نفقة الأقارب، أما نفقة الزوجة، فلم تأت المادة على ذكرها. غير أن امتياز نفقة الزوجة يمكن استنباطه من طريق دلالة النص لأن العلة في المنطوق - و هو الأقارب - و المسكوت عنه - و هو الزوجة - واحد، بل يمكن القول بأن هذا الحكم يثبت لنفقة الزوجة من باب أولى.

2- جاء في المادة 497 من القانون المدني الجزائري: " على المؤجر أن يتعهد بصيانة

العين المؤجرة لتبقى على الحالة التي كانت عليها وقت التسليم و يجب عليه أن يقوم بجميع الترميمات الضرورية دون الترميمات الخاصة بالمستأجر ".³

فتدل عبارة النص في هذه المادة: على أن الترميمات التأجيرية لا يكلف بها المؤجر، و المعنى الذي كان من أجله عدم التكليف هو الضرر، و هو أمر يدرك بمجرد المعرفة باللغة، و هذا المعنى متوفر في تكليف المؤجر بإحداث غرفة بشكل أقوى، فيؤخذ من طريق دلالة النص عدم تكليف المؤجر بإحداث غرفة في العين المستأجرة لوجود سبب الحكم المنطوق في المسكوت بشكل أقوى.⁴

¹ محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 746.

² القانون المدني الجزائري.

³ المصدر نفسه ص 171، 172.

⁴ محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 545.

الفرع الثاني: الأخذ بمفهوم المخالفة.

ذكرنا فيما سبق أن المشرع الجزائري اعتبر دلالة المفهوم بنوعيه الموافق و المخالف طريقا من طرق استثمار النص القانوني.

و لئن اختلف شراح القانون في تحديد مفهوم الموافقة، فإن الاتفاق واقع على الأخذ بمفهوم المخالفة.

فلقد عرفه الدكتور عباس الصراف بقوله هو: " استنباط حكم لحالة معينة لم ينص المشرع على حكمها مخالف للحكم الذي نص عليه في حالة أخرى نظرا لتوافر عكس العلة التي استوجبت الحكم المنصوص عليه في الحالة التي لم ينص المشرع على حكمها ".¹ فالشرط الأساسي الذي يؤكد عليه شراح القانون هو توافر عكس العلة في الحالة غير المنصوص عليها.

في حين نجد أن مفهوم المخالفة عند علماء الأصول له قيود، إذا توفرت اعتبروه طريقا للدلالة على الحكم، و إذا لم تتوفر بأن تخلفت كلها أو واحد منها لم يتحقق مفهوم المخالفة عندهم من أصله. و هذه القيود هي:

أ- ألا يوجد في المسكوت المراد إعطاؤه حكما - و هو ضد حكم المنطوق - دليل خاص يدل على حكمه، فإن وجد هذا الدليل الخاص فهو طريق الحكم، لا مفهوم المخالفة.

ب- ألا يكون للقيد الذي قيد به النص، فائدة أخرى غير إثبات خلاف حكم المنطوق للمسكوت، و ذلك كالتريغيب أو الترهيب أو التنفير أو التأخير... أو غير ذلك مما يشعر أن الحكم ليس مرتبنا بهذا القيد، و أن التقيد إنما كان لغرض آخر.

ج- أن يكون الكلام الذي ذكر فيه القيد مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له.

د- ألا يكون ذكر القيد في النص قد خرج مخرج الغالب.

و الملاحظ على شراح القانون الوضعي عدم الدقة في التعامل مع دلالات الألفاظ، و مرد ذلك تعاملهم مع نص من وضع بشر ليست له أية صفة قداسة تستوجب الحيطة

¹ عباس الصراف و جورج حزيون المدخل إلى علم القانون ص 65، 66. و توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 422.

و الحذر في التحريم و التحليل، و إن نص شراحهم على الحيطة في التعامل مع مفهوم المخالفة، لأن حكم المنطوق قد يكون وارد على سبيل التمثيل أو بيان الأغلب، أو إشارة إلى حكمة خاصة لا بدل المفهوم المخالف على عكسها، فلا يصح العمل به.

من أمثلة مفهوم المخالفة في القانون:

- جاء في المادة 4 من القانون المدني المصري: " من استعمل حقه استعمالاً مشروعاً لا يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر ". فمن هذا النص تستنتج عن طريق مفهوم المخالفة أن من استعمل حقه استعمالاً غير مشروع يكون مسؤولاً عما ينشأ عن ذلك من ضرر.¹

- نصت المادة 369 من القانون المدني الجزائري: " إذا هلك المبيع قبل تسليمه بسبب لا يد للبائع فيه سقط البيع و استرد المشتري الثمن إلا إذا وقع الهلاك بعد إعدار المشتري بتسليم المبيع ".²

فقد علق فسخ المبيع - و هو الحكم الذي يستفاد من منطوق النص - على هلاك المبيع قبل التسليم أو إعدار البائع المشتري لتسلم المبيع، و إذا انتفى الشرط الذي علق عليه حكم المنطوق بنفس الحكم عن المسكوت لانقضاء ذلك الشرط.

فبدل نص المادة بمفهومه المخالف - و هو هنا مفهوم الشرط - على أنه إذا هلك المبيع بعد التسليم أو هلك بعد إعدار البائع المشتري لتسلم المبيع لا يفسخ البيع و لا يسترد المشتري الثمن.³

¹ توفيق حسن فرج المدخل للعلوم القانونية ص 422، 423.

² القانون المدني الجزائري ص 131.

³ راجع محمد أديب صالح تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ج 1 ص 752.

خلاصة دلالات الألفاظ عند ابن حزم

نذكر في هاته الخلاصة أهم ما استنتج من مفهوم اللغة و دلالاتها عند ابن حزم.

- 1- مذهب ابن حزم أن اللغة توقيف و إلهام من الله تعالى.
- 2- اللغة هي المحك الأول للحق و الباطل، و من هنا كان تشدد ابن حزم في رفض أي تأويل أو تخريج للنصوص أو إحالة لها عن معناها إلى معنى آخر من غير دليل، إذ المراد باللغة هو الإفهام و التوضيح لا الإشكال و التعمية.
- 3- العلاقة وثيقة عند ابن حزم بين اللغة و المنطق و الجدل، فالمنطق هو أداة التفكير السليم، و غاية الجدل هي الوصول إلى الحقيقة، و أساس الحقيقة لا يظهر إلا في اللغة، و من هنا كانت اللغة عند ابن حزم أفضل وسيلة لفهم النصوص الدينية و التفقه فيها.
- 4- العام عند ابن حزم ظاهر و ليس كل ظاهر عام.
- 5- مذهب ابن حزم أن أقل الجمع ثلاثة خلافا لجمهور أهل الظاهر.
- 6- الاستثناء عند ابن حزم هو التخصيص، و لا فرق بينهما.
- 7- الأمر يفيد الوجوب و الفورية.
- 8- رغم أن بناء المذهب عند ابن حزم كان على الظاهر، فإنه لم يعرفه بمعناه الاصطلاحي.
- 9- الظاهر عند ابن حزم يمثل الحقيقة الشرعية التي أزاها المولى عز وجل من المكلفين، فالزامية الأوامر و الفورية في التنفيذ، و عموم الخطاب كلها ظاهر عند ابن حزم.
- 10- الظاهر هو كل ما دل عليه اللفظ، و كل ما نصوره العقل، و كان ظهوره دالا بذاته.
- 11- يوصل ابن حزم دلالة اللفظ إلى الحد الأقصى الذي يجب أن توصل إليه ليشمل كل الوجوه الدلالية الممكنة.

12- التأويل عند ابن حزم هو نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره و عما وضع له في اللغة إلى معنى آخر.

13- اعتبر ابن حزم التأويل حجة شرعية إذا توفر فيه شرطان: الأول: أن يكون نقله قد صح ببرهان من نص أو إجماع أو ضرورة حس و مشاهدة.

و الثاني أن يكون ناقله واجب الطاعة و المقصود به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أو الرواة العدول الذين نقلوا عنه - صلى الله عليه وسلم - شريعته.

14- أطلق ابن حزم على مفهومي الموافقة و المخالفة مصطلح دليل الخطاب مع أن الأصوليين درجوا على التفريق بينهما.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: لحد من التضخم العظي

و تناولت فيه المباحث الآتية:

- ❖ المبحث الأول: مدلول العقل و مكانته عند ابن حزم.
- ❖ المبحث الثاني: أدوات الاجتهاد في الفكر الظاهري.
- ❖ المبحث الثالث: موقف ابن حزم من الرأي.
- ❖ المبحث الرابع: موقف ابن حزم من تعليل الأحكام الشرعية.
- ❖ المبحث الخامس: موقف ابن حزم من القياس.
- ❖ المبحث السادس: موقف ابن حزم من الاستحسان.
- ❖ المبحث السابع: موقف ابن حزم من الاحتياط و سد الذرائع.

المبحث الأول: مدلول العقل و مكانته عند ابن حزم

المطلب الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للعقل

الفرع الأول: التعريف اللغوي

العقل في اللغة يطلق على معان متعددة منها:¹

- 1- الحجر و النهي ضد الحمق.
- 2- الجمع: يقال رجل عاقل، أي جامع لأمره و رأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه.
- 3- الحبس: مأخوذ من قولهم قد اعتقل لسانهم إذا حبس و منع الكلام.
- 4- التثبت في الأمور: يقال إنسان عاقل أي متثبت في أمره.
- 5- التمييز: و هو الذي يتميز به الإنسان من سائر الحيوان.
- 6- الفهم: يقال عقل الشيء يعقله عقلا إذا فهمه.
- 7- المسك: يقال: " عقل الدواء بطنه يعقله عقلا ". أمسكه، و قيل أمسكه بعد استنطاقه.
- 8- الملجأ: يقال فلان معقل لقومه أي هو ملجأ لهم.

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

ذكر إمام الحرمين الحويني أنه من الصعوبة بمكان بيان حقيقة العقل من الناحية الاصطلاحية: " فإن قيل ما العقل عندكم ؟ قلنا ليس الكلام فيه بالهين "².

¹ ابن منظور لسان العرب ج4 ص 3046.

² الجويني البرهان في أصول الفقه تحقيق عبد العظيم محمود الديب ط3 المنصورة دار الوفاء ج1 ص 95.

و لعل مرجع هذه الصعوبة اختلاف اصطلاحات العلماء في تحديد معناه نظرا لكونه اسما مشتركا يطلق على عدد من المعاني.¹

فلقد عرفه السرخسي بقوله: "العقل نور في الصدر به يبصر القلب عند النظر في الحجج".²

و عرفه الغزالي بقوله: "فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته إنه بعض العلوم الضرورية كجواز الجائزات و استحالة المستحيلات و بالاعتبار الثاني إنه غريزة يتهيأ بها النظر في المعقولات"³.

المطلب الثاني: مفهوم العقل عند ابن حزم.

عرف ابن حزم العقل بقوله: "و هو في اللغة: المنع: تقول عقلت البعير أعتله عقلا.

و أهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم في سيرهم و زيهم، و الحق هو في قول الله تعالى: "و يجعل الرمح على اللذين لا يعقلون"⁴ يريد الذين يعصونه، و أما فقد التمييز فهو

الجهل أو الجنون على حسب ما قابل اللفظ من ذلك".⁵

و يلاحظ على تعريفه أنه ربطه بواقعه، و ما جرى عليه عرف أهل زمانه، مع نقده لطريقتهم، كما أنه اقتصر على معنونه من معاني العقل، و اقتصره عليه مرتبط بمفهومه لدور العقل من منعه من تضخمه أو اضمحلاله.

و هذه عادة ابن حزم في أنه يربط المدلول اللغوي للكلمة بمعناها الاصطلاحية عنده. أما في الاصطلاح فلقد عرفه بحسب وظيفته، أو دوره الذي أناطه الله تعالى به، و الذي يتمثل أساسا في أمرين:

¹ قال الغزالي: "و كذلك إذا قيل ما حد لعقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد، فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان، إذا يطلق على بعض العلوم الضرورية، و يطلق على الغريزة التي يتهيأ بها الإنسان لدرك العلوم النظرية، و يطلق على العلوم المستفادة من التجربة، حتى إن من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى عاقلا، و يطلق على من له وقار و هبة و سكينة في جلوسه و كلامه... فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تختلف الحدود". المستصفي ص 20.

² السرخسي أصول السرخسي ج 1 ص 346.

³ الغزالي: المستصفي ص 20.

⁴ سورة يونس آية 100.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 50.

1- كشف حقائق الأشياء الموجودات.

2- فهم الخطاب الديني و تنفيذه.

و إليك الجدول الذي يبين وظيفة العقل في الفكر الظاهري، و هو مستقراً من آراء ابن حزم¹.

الوظيفة	كشف حقائق الأشياء	الفهم و التنفيذ
العقل	<p>1- معرفة الأشياء على ما هي عليه.</p> <p>2- مميز بين صفات الأشياء الموجودات و موقف للمستدل على حقائق كفيات الأمور الكائنات، و تمييز الحال منه.</p> <p>3- العقل مميز بين الممتنع و الواجب و الممكن.</p>	<p>1- الباري تعالى خلق العقل بعد أن لم يكن و رتب له، و فيه ما قد رتب، مما لو شاء أن يخرعه و يرتبه على خلاف ذلك الفعل.</p> <p>2- حد العقل استعمال الطاعات و الفضائل و هذا الحد ينطوي فيه اجتناب المعاصي و الرذائل.</p> <p>3- العقل لا يوجب على الباري تعالى حكماً و ليس فيه تحريم و لا تحليل، إنما هو الفهم عن الله تعالى و عن رسوله - صلى الله عليه و سلم - و المعرفة بوجوب الطاعة في ذلك.</p>

و أما مكانة العقل عند ابن حزم فإنها تتسم بالوسطية، فقد سلك ابن حزم في هذا الشأن مذهب الوسط، و النزول عن طرفي السرف، فلم يذهب إلى جعل العقل مرجعاً في كل صغيرة و كبيرة، و حكماً في كل الأمور، و لا عياراً على كل ما تخوض فيه الأذهان، و تلتطم فيه العقول. و بهذا لم يكن ابن حزم من الذين غلوا في قيمة العقل، و أفرطوا في ذلك، فحكموه في كل شيء.

¹ راجع: كتب ابن حزم التالية:

- الدرّة فيما يجب اعتقاده ص 426.
- رسالة البيان عن حقيقة الإيمان ج 1 ص 29
- رسالة في مداواة النفوس ج 1 ص 378.
- الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 27 و 29 و 69. ج 5 ص 176.

كما لم يذهب ابن حزم إلى نبذ العقل و تحيته و إبعاده عن مجال النظر و إنتاج الأحكام، و إنكار فائده، و تجميده، بل ذهب رحمه الله تعالى إلى أن العقل له مكانته المحترمة التي لا ينبغي أن يرفع فوقها، كما لا ينبغي أن يوضع تحتها، و دونها، و شدد النكير و أحكم الرد على من أنكر قيمة العقل بصفة كلية، و اعتمد على الإلهام، و قول الإمام المعصوم.¹

و قد بين رحمه الله تعالى مكان العقل و موضعه الذي يجب الأخذ بأحكامه فيه، و لا محيد عن ذلك بأي حال من الأحوال، و ذلك الموضوع هو ما يدرك بالحواس و بديهية العقل، و بمقدمات ترجع إليها، و هذا يشمل جميع ما يحتمل النفي و الثبوت و الصدق و الكذب، و هذا يدخل فيه البحث في أمر التوحيد، و صدق الأنبياء، و صدق الكتب المنزلة، و ما إلى ذلك.

و كما رفض ابن حزم أن يكون العقل مرجعا و ميزانا على أفعال الله تعالى يصوبها و يخطئها، رفض كذلك أن يكون مرجعا في التشريع، و رأى بأن أحكام الشرائع السماوية لا يمكن أن يكون للعقل أي سلطة عليها، كما لا يمكن أن يدرك أسرارها، و لا أسرار كونها على ما هي عليه من صور و صفات، و بذلك فإن مسالك العقول في شأنها منحمة و قواها عن درك ذلك قاصرة²، فإن العقل لا يوجب أن يكون الخنزير حراما، أو حلالا، و لا أن تكون صلاة الظهر أربعا، و لا أدنى من ذلك، و لا أكثر و لا أن يقتل من زنا و هو محصن و إن عفا عنه زوج المرأة و أبوها، و لا أن يقتل قاتل النفس المحرمة، إذا عفا عنه أولياء المقتول.³

و بهذا يؤكد ابن حزم أنه لا يبيح البحث عن حكم العبادات و عن أسرارها التي شرعت هذه العبادات من أجلها، و يرى بأن الفائدة في كل لفظة من الانقياد لمعناها و الحكم بموجبها، و الأجر الجزيل في الإقرار بأنها من عند الله تعالى، و متى حدثت هذه الطاعة، فينبغي أن تكون كلية، و أن تدفع إلى قبول الشريعة في كمالها الكمي و الكيفي.

¹ قال رحمه الله تعالى: " و هما طرفان أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل، و الثاني قصر فخرج عن حكم العقل، و من ادعى في العقل ما ليس فيه كمن أخرج منه ما فيه و لا فرق، و لا نعلم فرقة أبعد من طريق العقل من هاتين الفرقتين معا، إحداهما التي تبطل حجج العقل جملة، و الثانية التي تستدرك بعقولها على خالقها عز و جل أشياء لم يحكم فيها ربهم بزعمهم، فتفقوها هم، و رتبوها رتبا، أوجبوا أن لا محيد لربهم تعالى عنها، و أنه لا تجري أفعاله عز و جل إلا تحت قوانينها ". راجع الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 28.

² راجع: أبو الطيب مولود السريري مصادر التشريع الإسلامي و طرق استمثارها عند ابن حزم ص 23 و ما بعدها.

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 31.

المطلب الثالث: الأسس العقلية العامة عند ابن حزم.

العلم و المعرفة عند ابن حزم اسمان واقعان على معنى واحد، و هو اعتقاد الشيء (أي أن يعرف الإنسان الشيء) على ما هو عليه (معرفة حقيقته) و يثق به و ارتفاع الشكوك عنه¹. و سبل المعرفة عنده أربعة:

1- النصوص الشرعية. و هي الواردة في القرآن الكريم و في سنته - صلى الله عليه و سلم -.

2- ما أوجبه اللغة من المعاني التي تحملها الكلمات.

3- الحس السليم و بديهية العقل.

4- الاكتساب و نقل التواتر.

1- النصوص الشرعية:

هذه الطريقة من طرق المعرفة راجعة في حقيقتها، عند ابن حزم، إلى مذهبه الظاهري، و إلى آرائه الفقهية المتفرعة من أصوله، قال رحمه الله تعالى: " فإنما نتبع ما جاءت به النصوص فقط، فعلياً أن نصدق بكل ما ورد في القرآن الكريم و في الأحاديث الموثوقة من غير طلب استدلال، لأنه لما صح أن هذا الكتاب من عند الله و أن نبوة محمد - صلى الله عليه و سلم - حق و جب أن نؤمن بكل ما جاء منهما، و نحن مضطرون إلى التصديق به "².

2- اللغة و ما أوجبه:

يرى ابن حزم أيضاً أن الله تعالى أنزل القرآن الكريم باللغة العربية ليفهمه العرب، ثم يستنتج من ذلك أن اللغة مهمة في فهم ما تبدل عليه، و كذلك الأسماء موضوعة للتفاهم و لتمييز بعض المسميات من بعض، فيجب ألا تصرف الكلمات عن ظاهر ما وضعت له، إلا إذا جاءت الشريعة بنقل اسم منها عن موضوعه في اللغة.

¹ راجع: عمر فروخ ابن حزم الكبير ط1، بيروت، دار لبنان للطباعة و النشر 1980م، ص 164 و ما بعدها.

محمود علي حماية ابن حزم و منهجه في دراسة الأديان ط1، القاهرة، دار المعارف 1983م ص 190 و ما بعدها.

² ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج ص

3- الحس و العقل:

يقرر ابن حزم أهمية الحواس للوقوف على حقائق الأشياء، و في اكتساب المعارف، فالحواس الخمس موصلة إلى النفس مؤدية إليها، قال رحمه الله تعالى: " فأول ما يحدث لها من التمييز الذي ينفرد به الناطق من الحيوان، فهو ما أدركت بحواسها الخمس ".¹ و قد تعرض آفة تبطل عمل الحواس كمن به هيجان الصفراء فيجد العسل مرا. أما البديهيات فإن ابن حزم يعتبرها إدراكا سادسا كعلم الإنسان بأن الجزء أقل من الكل، و أن المتضادين لا يجتمعان، أما خطأ الفكر و اختلاف العلماء فليس مرده إلى تلك البديهيات، و إنما منشأه راجع إلى أمرين:

- 1- أن المقدمات قد تطول و تكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البديهيات.
- 2- فساد الفكر الذي ينشأ من تعصب لرأي، أو آفة تلحق العقل فتوقعه في الخطأ فيضل عن هذه البديهيات.

فابن حزم يعتبر أساس اليقين، أوائل الحس و البديهة و ما نزله الشرع، غير أنه إذا كان يرى أنه اعتمادا على أوائل العقل يمكن للإنسان معرفة صفات الأشياء من إيجاب حدوث العالم و وجود الخالق الواحد الذي لم يزل... فإنه بالمقابل ينفي أن يكون للأشياء حكم في العقل أصلا لا بحظر و لا بإباحة، و أن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة.²

4- الخبر المتواتر:

يعتبره ابن حزم من الأسس العقلية التي تحتاج إلى دليل في التصديق بها، و الإيمان بصحتها، إذ إن الضرورة و الطبيعة الإنسانية توجب العلم بالخبر المتواتر، و إلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقررة التي يصدقها الناس.³

¹ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج 1 ص 14.

² سالم يفوت ابن حزم و افكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس ص 123.

³ محمود علي حماية ابن حزم و مجه في دراسة الأديان ص 191.

المطلب الرابع: الفرق بين القياس و حجة العقل.

أنكر ابن حزم القياس و أثبت حجج العقول، فهل هذا يعني أن هناك فرقا بين القياس و العقل؟ أو هو تناقض في الموقف و اضطراب في الرؤية.

الحقيقة أن القياس عند ابن حزم هو تشريع في الدين بما لم يأذن به الله تبارك و تعالى، و هذا باطل لا يصح عنده، و في ذلك يقول رحمه الله تعالى: " فقد كان السدين و الإسلام لا تحريم فيه و لا إيجاب، ثم أنزل الله تعالى الشرائع، فما أمر به فهو واجب، و ما نهى عنه فهو حرام، و ما لم يأمر به و لا نهى عنه، فهو مباح مطلق حلال ما كان، هذا أمر معروف ضرورة بفطرة العقول من كل أحد، ففي ماذا يحتاج إلى القياس أو إلى الرأي؟ أليس من أقر بما ذكرنا ثم أوجب ما لا نص بإيجابه أو حرم ما لا نص بالنهى عنه قد شرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى".¹

و أما حجة العقل فليست تشريعا، بل هي طريق لإثبات صدق المخبر في خبره حتى يحصل اليقين في القلب بإتباعه. فالخبر لا يعلم صحته بنفسه و لا يتميز حقه من كذبه، و واجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره، فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول و موجباتها.²

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج8 ص 2.

² علي بن سعد الضويحي العقل عند الأصوليين عرض و دراسة مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية المجلد 12 عدد 20 صفر 1421 هـ.

المطلب الخامس: اجتهادات ابن حزم المبنية على العقل و المشاهدة.

المثال الأول: تحريم أكل القرد.

- ذهب ابن حزم إلى أن القرد حرام أكله، و استدل على ذلك بما يلي:
- إن الله عز و جل مسخ ناسا عصاة عقوبة لهم على صورة الخنازير و القردة،
و بالضرورة يدري كل ذي حس سليم أنه تعالى لا يمسخ عقوبة في صورة الطيبات من
الحيوان، فصح أنه ليس منها. و إذ ليس هو منها، فهو من الخبائث، لأنه ليس إلا طيب
أو خبيث فما لم يكن من الطيبات طيبا، فهو من الخبائث خبيث.
فإذا القرد خبيث و الخنزير خبيث، فهما محرمان. و هذا من البراهين أيضا على
تحريم الخنزير جملة و كل شيء منه.¹

المثال الثاني: تحريم أكل الحشرات.

استدل ابن حزم على تحريم أكل الحشرات كالحلزون البري و الوزغ و الخنافس
و النمل و النحل بما يلي:

أ- قوله تعالى: " حرمت عليكم الميتة " ² و قوله تعالى: " إلا ما ذكيتم "

ب- قد صح البرهان على أن الذكاة في المقذور عليه لا تكون إلا في الحلق
أو الصدر، فما لم يقدر فيه على ذكاة فلا سبيل إلى أكله فهو حرام امتناع
أكله إلا ميتة لا غير.

ج- و برهان آخر في كل ما ذكرنا أنهما قسمان: قسم مباح قتله كالوزغ
و الخنافس و البراغيث... و قسم محرم قتله كالنمل و النحل، فالمباح قتله لا
ذكاة فيه لأن قتل ما تجوز فيه الذكاة إضاعة للمال و مالا يحل قتله لا تجوز
فيه الذكاة.⁴

¹ ابن حزم المحلى ج 7 ص 429 م 1029.
² و ³ سورة المائدة آية 3.

⁴ المصدر نفسه ج 7 ص 405 م 995.

المثال الثالث: حكم خروج البيضة من الدجاجة الميتة.

فرق ابن حزم بين حالتين من خروج البيضة من الدجاجة الميتة أو الطائر الميت مما يؤكل لحمه لو ذكي.

- فإن كانت ذات قشر فقد باينت الميتة و صارت منحازة عنها، فأكلها حلال.
 - و إن لم تكن ذات قشر فهي حينئذ بعض حشوتها و متصلة بها فهي حرام.¹
- و لو طبخ بيض فوجد في جملتها بيضة فاسدة قد صارت دما، أو فيها فرخ، رميت الفاسدة و أكل سائر البيض، لقول الله تعالى: " ولا تأكلوا مما أكلوا ولا مما نزلنا من السماء نجسا فأكلوه " فالحلال حلال لا يفسده مجاورة الحرام له، و الحرام حرام لا يصلحه مجاورة الحلال له.³

¹ ابن حزم المحلى ج 7 ص 417 - 418 م 1009.

² سورة الأنعام آية 164.

³ المصدر نفسه ج 7 ص 418 م 1010.

المبحث الثاني: أدوات الاجتهاد في الفكر الظاهري.

المطلب الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للاجتهاد.

الفرع الأول: التعريف اللغوي

جَهَد: الجُهد و الجَهد بضم الجيم و فتحها: الطاقة، تقول: إجهد جهدك، و قيل: الجَهد المشقة، و الجُهد الطاقة.

و جهد عيشهم بالكسر أي نكد و اشتد، و الاجتهاد و التجاهد، بذل الوسع.¹

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

و الاجتهاد في عرف الفقهاء هو: " استفراغ الوسع و بذل المجهود في طلب الحكم الشرعي ".

و الأحكام الشرعية نوعان، نوع يسوغ فيه الاجتهاد، و نوع لا يسوغ فيه الاجتهاد. و هو ما علم من الدين بالضرورة كالصلوات المفروضة و الزكاة الواجبة و تحريم الزنا و اللواط و شرب الخمر و غير ذلك.

أو ما لم يعلم ضرورة كالأحكام التي ثبتت بإجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - و فقهاء الأعصار.

و أما ما يسوغ فيه الاجتهاد، فهي المسائل التي اختلف فيها فقهاء الأمصار على قولين أو أكثر.²

المطلب الثاني: مفهوم الاجتهاد عند ابن حزم.

عرف ابن حزم الاجتهاد من الناحية اللغوية بقوله: " إن حقيقة بناء لفظة الاجتهاد، أنه افتعال من الجهد. - و الجهد بضم الجيم - الطاقة و القوة تقول هذا جهدي أي طاقتي و قوتي، و الجهد - بفتح الجيم - سوء الحال و ضيقها، تقول القوم في جهد أي في سوء حال ".³

¹ ابن منظور لسان العرب ج 1 ص 708، 709.

² راجع: الشيرازي المع في أصول الفقه ص 129، 130 و محمد أبو زهرة أصول الفقه ص 356، 357.

و وهبة الزحيلي أصول الفقه الإسلامي ج 2 ص 1037.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 133.

و ما تميز به تعريفه الاصطلاحي¹ أنه فرق بين ما كان حاصلًا من طريق الظن، و ما كان حاصلًا من طريق اليقين الذي لا يكون إلا في طلب الأحكام الشرعية. قال رحمه الله تعالى في تعريف الاجتهاد العام هو: "استنفاد الجهد في طلب الشيء المرغوب إدراكه حيث يرجى وجوده فيه أو حيث يوقن بوجوده فيه".
أما الاجتهاد في طلب الأحكام الشرعية فعرفه بقوله: "هو استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم".

و يتمثل الفرق بين الاجتهاد العام و الاجتهاد في الشريعة في النقاط التالية:

- 1- الاجتهاد العام يعترضه الظن و القطع في الحصول على الحكم.
- 2- طلب الحصول على حكم المسألة في الاجتهاد الشرعي، قطعي بالضرورة، و الظن عنه منفي و ذلك لما يلي:
 - إن المولى عز و جل بين شريعته بلا خلاف.
 - أحكام الشريعة كلها مضمونة الوجود لعامة العلماء، و إن تعذر وجود بعضها على بعضهم.
 - أن ما تعذر وجوده على العلماء فلم يكلفنا تعالى إياه.

الفرع الأول: اجتهاد العامي

دعا ابن حزم - رحمه الله تعالى - إلى منع التقليد في أي ناحية من نواحي الدين و اعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد، و لذلك يقول: "التقليد حرام، و لا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان"² و يستدل لهذه القضية بالأدلة التالية:

1- قوله تعالى: "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم و لا تتبعوا من دونه أولياء، قليلا ما تتذكرون"³

و بقوله تعالى: "و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا"⁴

¹ المصدر السابق ج 8 ص 133.

² ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 114.

³ سورة الأعراف آية 3.

⁴ سورة البقرة آية 170.

و بقوله تعالى ما دحا لقوم لم يقلدوا: " فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه،

أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب " ¹ و بقوله تعالى أيضا: " فإن

تنازعتم في شئ، فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر " ².

ففي هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا، فلا نتبع الأولياء و من
قلد فقد اتبع الأولياء، و ينعى على المشركين ألا يتبعوا الحق و يتمسكوا بما ألفوا
عليه آباءهم، و يمدح الذين يزنون الأقوال و لا يقلدون فيها، بل يتبعون بعد الموازنة
أحسنها، و في آخر هذه الآيات يأمرنا تعالى أن نرد الأقوال المختلفة إلى كتاب الله
تعالى و سنة رسوله - صلى الله عليه و سلم - و نعرضها عليه فننتبع أقربها إليها.

2- يقرر ابن حزم أنه قد صح عن الصحابة إجماعهم - رضي الله عنهم - على منع
التقليد فيقول: " و قد صح إجماع جميع الصحابة - رضي الله عنه - أولهم عن
آخرهم و إجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع و المنع من أن يقصد
منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم فيأخذه كله " ³.

فالصحابة و التابعون رضوان الله عليهم قد أجمعوا على أنه لا يجوز لأي مسلم مكلف
بأحكام الشريعة أن يجيء إلى عالم فيأخذ بجميع أقواله، و يقلدها و يتبعه فيما وصل إليه،
و لذلك شنع ابن حزم - رحمه الله تعالى - على المتبعين للمذاهب بقوله: " فليعلم من أخذ
بجميع قول أبي حنيفة، أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعي، أو جميع قول أحمد بن
حنبل - رضي الله عنهم - ممن يتمكن من النظر، و لم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه
قد خالف إجماع الأمة كلها من آخرها، و اتبع غير سبيل المؤمنين، نعوذ بالله من هذه
المنزلة " ⁴.

فأهل النظر و الإدراك، و من توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا
إماما في كل اجتهاداته و آرائه من غير ترجيح بين الأدلة.

¹ سورة الزمر آية 17، 18.

² سورة النساء آية 59.

³ ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 116.

⁴ المصدر نفسه ص 116.

و إن كلام ابن حزم قيم بالنسبة لمن عنده آلة الاجتهاد، أو للمكلف الذي يستطيع أن يزن بين الأدلة، فلا يقبل أي رأي إلا بدليله، و لكن ابن حزم يقول أيضا أنه ليس للعامي أن يقلد أحدا¹، قال - رحمه الله تعالى - : " و العامي و العالم في ذلك سواء و على كل حظه الذي يقدر عليه من الاجتهاد "².

و مناداة ابن حزم بالزامية الاجتهاد على كل من خوطب بالحكم الشرعي له حيثياته الشرعية و الواقعية التي استند عليها.

* تحديد مفهوم العامي

المسلم العامي لا يخلو من أحد أمور:

1- قد يكون عالما في علوم شتى، و هو في نظر الشارع عامي ليس له علاقة بمفاهيم الشرع.³

2- و قد يكون له نصيب من العلم يستطيع به إدراك أو فهم بعض المعارف.

3- و قد يكون في مرتبة الأمي الذي لا يعلم القراءة و الكتابة.

فحكم هؤلاء في نظر ابن حزم هو الاجتهاد في معرفة ما يلزمهم من أمور دينهم كل على حسب طاقته و مقدرته من الفهم. قال رحمه الله تعالى: " لكن يجتهد هنا على حسب ما يطيق في البحث عما نابه من نص الكتاب و السنة و دلائلها، و من الإجماع و دلائله، و يلزم هذا إذا سأل الفقيه فأفتاه أن يقول له من أين قلت هذا، فيتعلم من ذلك مقدار ما انتهت إليه طاقته و بلغه فهمه "⁴.

و قد انتقد ابن حزم فيما ذهب إليه من أن العامي ليس له فهم يوجه به مثل هذا السؤال، هذا من ناحية، و من ناحية أخرى أنه لن يجد مجتهدا يقول له هذا الذي قلته حكم الله، سيقول مهما كان يقينه من صحة فتواه هذا اجتهادي.⁵ كما علق الإمام الكوثري على قول ابن حزم أثناء تحقيقه لكتاب النبذ⁶ بقوله: " رأي الظاهرية في التقليد فيه تعطيل

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ارواه و فقهه ص 270.

² ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 117.

³ نجد في وقتنا الحالي من كان حائزا على الدرجات العالية من العلوم مع جهله التام بأبسط أمور الشريعة.

⁴ راجع ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 124، و الدررة فيما يجب اعتقاده ص 427.

⁵ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، الرياض، دار العلوم ص 25.

⁶ نقلا عن محمد أبي زهرة ابن حزم حياته و عصره ارواه و فقهه ص 272.

المصالح الدنيوية كلها، يحمل الأمة على ما لا قبل لعامتهم به، بل المنصوص المتوارث أن يجري العالم على ما يعلم، و أن يسأل غير العالم العالم: " فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون".¹

الحقيقة أن ابن حزم لا يوجب على العامي التفرغ لمعرفة أحكام دينه، فتتعطل مصالح العمران، بل إنه يقول إن الممنوع بالنسبة للعامي أمران: أحدهما: أن يقلد إماما بعينه، فإن المقلد لهذا الإمام معناه أنه يتبع مذهبه و يقول بوسو شرع الله تعالى مع أن شرعه جل و علا هو ما اشتمل عليه الكتاب و السنة. ثانيهما: أن يقبل فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتاب الله تعالى أو سنة رسول - صلى الله عليه و سلم -.

و العامي عند ابن حزم مراتب؛ أذناها أن يكتبي بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى، ثم إذا علا في تفكيره قليلا، كما هو الشأن في وقتنا الحالي بانتشار العلم و المعارف فبإمكانه التقصي عن أمور دينه و معرفة الدليل، و لكن لا ليتحول طلب العلم الشرعي إلى جدال.

و على ذلك لا يكون الفرق كبيرا بين ابن حزم، و بين العلماء الذين أجازوا التنصير، بل أوجبوه على العامة، و لا يكون الفرق جوهريا، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامي لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله و سنة رسوله - صلى الله عليه و سلم - لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاصة، و تفرغ طويل، و لو كلف كل إنسان ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس، و لخرب العمران، بل إن التوزيع الكفائي بين الناس يوجب أن يتخذ من لكل عمل لازم طائفة من الناس، و لقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك، و لكن النتيجة قالوا: إن مذهب العامي هو مذهب مفتيه، و المفتي أن يقول له: هذا مذهب فلان فخذ به، أما ابن حزم، فيقول: لا، بل الواجب أن يقول: هذا حكم الله فخذ به، فيشترط أن يكون المفتي مجتهدا و المستفتي لا يطلب الحكم في مذهب، إنما يطلب حكم الله تعالى.²

¹ سورة النحل آية 43.

² محمد أبو زهرة - ابن حزم حياته و عصره - ص 274.

الفرع الثاني: مشروع ابن حزم الفكري

و هدف ابن حزم من توسيع دائرة أكبر عدد ممكن من المجتهدين هو ما يلي:

1- الرجوع بالشريعة الإسلامية إلى صفاتها الأولى.

2- توثيق العلاقة بين المسلم و شريعته، قال رحمه الله تعالى: " ففرض على كل أحد طلب ما يلزمه على حسب ما يقدر عليه من الاجتهاد لنفسه في تعرف ما ألزمه الله تعالى إياه ".¹

3- أراد ابن حزم أن يرجع بالمسلمين إلى صفاء العقل العربي خلال القرون الثلاثة الأولى التي أتى عليها النبي - صلى الله عليه و سلم -.

4- تحرير العقل من التبعية. قال ابن حزم في وصف مجتمعه: " و أما أهل بلادنا فليسوا ممن يتعنى بطلب الدليل على مسائلهم، و طالبه منهم في الندرة، إنما يطلبه كما ذكرنا أنفاً، فيعرضون كلام الله تعالى و كلام الرسول - عليه السلام - على قول صاحبهم، و هو مخلوق مذنب يخطئ و يصيب، فإن وافق قول الله و قول رسوله - صلى الله عليه و سلم - قول صاحبهم أخذوا به، و إن خالفوه تركوا قول الله جانبا. و قوله عليه السلام ظهريا، و ثبتوا على قول صاحبهم ".²

5- استرجاع نشاط العقل مما أصابه من الخمول، قال - رحمه الله تعالى - في ردده على من قال: لو كلفنا النظر لضاعت أمورنا، و أنه لم نرزق من العقل و الفهم ما يمكننا من أخذ الفقه من النص.

" بل لو كلفنا التقليد لضاعت أمورنا، لأننا لم نكن ندرى من تقلد من الفقهاء المفتين و هم دون الصحابة أزيد من مائتي رجل معروفة أسماءهم.

و أيضا فإن النظر به صلاح الأمور لا ضياعها، و أيضا فإن كل امرئ منا مكلف أن يعرف ما يخصه من أمور دينه... و هذا هو النظر نفسه، ليس النظر شيئا غير تعرف ما أمر الله تعالى به و رسوله - صلى الله عليه و سلم - في هذه اللوازم لنا، و لو كلفنا الله تعالى إضاعة أمورنا للزمنا ذلك ".³

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 121.

² المصدر نفسه ج 6 ص 117، 118.

³ المصدر نفسه ج 6 ص 98، 99 و ص 131، 132 و ملخص إبطال القياس ص 53.

6- المناداة باجتهد العوام يستلزم عند ابن حزم نفي التقليد الذي يعتبره أفة المعرفة.¹
" و التقليد حرام و لا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان ".²

و من ثم يتبين لنا أن مناداة ابن حزم باجتهد العوام لا تعني أبدا فتح باب الاجتهاد على مصراعيه و جعل الشريعة عرضة لأهواء الناس و مصالحهم، و إنما هو اجتهاد في معرفة ما يلزمهم من أحكام الشرع، لا اجتهاد لاستنباط الأحكام فهذا له أهله و علماءه.

¹ راجع محمد السيد الجليند نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام و اليونان. ط2 1985 ص 229.

² ابن حزم المحلى ج 1 ص 66 م 103.

المطلب الثالث: الدليل.

تتضح وظيفة العقل في الفكر الظاهري في ممارسته لعملية " الاستنباط أو الاستنتاج أو التوليد " من النص، عن طريق ما يسمى بالدليل: و هو الأصل الرابع من أصول أهل الظاهر.

قال رحمه الله تعالى: " فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث [الكتاب و السنة و الإجماع] في وجوب طاعتها علينا، فوجدنا منها جملا إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التي ذكرنا ".¹

و يفرق ابن حزم بين نوعين من الدليل، كل له وظيفته، و هما: الدليل المولد من الإجماع، و الدليل المولد من النص.

الفرع الأول: الدليل المولد من النص

ينقسم الدليل المولد من النص إلى سبعة أقسام، و هي كالتالي:

القسم الأول:

و هو أن يكون النص مشتملا على مقدمتين، و تركت النتيجة و لم ينص عليها.

مثاله: كل مسكر خمر

و كل خمر حرام

فكل مسكر حرام.

فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر حرام.²

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 68.

² المصدر نفسه ج 5 ص 106.

القسم الثاني:

و هو الشرط المعلق بصفة، فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط، كقوله تعالى:

" **إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**"¹ فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من انتهى يغفر له تعالى

سواء أكانوا هم المشركين أم غيرهم.²

القسم الثالث:

و هو ما يعبر عنه بالتمثالات أو المتلائمات، و هو لفظ يفهم منه فيؤدى بلفظ آخر.

فقد تكون القضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، و إن كلن ظاهر لفظ بعضها و حقيقة معناها النفي، و ظاهر بعضها و حقيقة معناها الإيجاب، و هي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقا صحيحا لا اختلاف بينها.

كقوله تعالى: " **إن إبراهيم لأواه حليم**"³، فقد فهم من هذا فهما ضروريا أنه ليس بسفيه.

و قولك: وطء الرجل كل ما عدا الزوجة المباحة له أو أمته المباحة له حرام.

و ليس شيء مما عدا زوجة الرجل المباحة له أو أمته المباحة له حلالا.

فهذان معنيان متفقان متطابقان، و الألفاظ مختلفة، ظاهر إحدى القضيتين إباحة،

و ظاهر الأخرى تحريم.⁴

القسم الرابع:

و هو أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، فإما أن يكون هذا الشيء حراما،

فيكون حكمه كذا و إما أن يكون فرضا، فيكون حكمه كذا، و إما مباح فله حكم آخر، فليس

فرضا و لا حراما فهو مباح.⁵

¹ سورة الأنفال آية 38.

² المصدر السابق ج 5 ص 106. و التقريب لحد المنطق ص 125.

³ سورة التوبة آية 114.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 106، التقريب لحد المنطق ص 101.

⁵ التقريب لحد المنطق ص 130، 131.

و لقد عقب الشيخ أبو زهرة على هذا النوع من الدليل المولد من النص، بقوله: " وهذا القسم في الحقيقة في باب الاستصحاب، و هو أن يكون الشيء على أصل الإباحة المنصوص عليها، حتى يقوم دليل التحريم أو الفرضية ".¹

القسم الخامس:

و هو أن تكون القضايا مدرجة، بحيث تقتضي أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها، و إن كان لم ينص على أنها فوق التالية.
كقولك: أبو بكر أفضل من عمر.
و عمر أفضل من عثمان.
فأبو بكر أفضل من عثمان.²

القسم السادس:

و هو ما يسمى بعكس القضايا، فالكلية الموجبة تتعكس جزئية.
و مثاله: كل مسكر حرام تتعكس إلى: بعض المحرمات مسكر.
و أيضا: كل والد واجب البر تتعكس إلى: بعض الواجب برهم الوالد.³

القسم السابع:

أن يكون اللفظ دالا على معنى بالقصد و الذات، و لهذا المعنى لوازم، فتظهر هذه اللوازم من اللفظ مثل: زيد يكتب.
فإن الجملة وضحت الكتابة، و لكنها تدل على أن زيدا حي، و أن أصابعه تتحرك، و أنه سليم إحدى اليدين.⁴

موقف الشيخ أبي زهرة من الدليل:

قال رحمه الله تعالى: " و إنا نوافق ابن حزم كل الموافقة على ما أسماه أدلة من هذه الأقسام كلها. و هي مفهومة من النص و ليست خارجة عنه، إنما هي منه كلها، و ليست

¹ محمد أبو زهرة - ابن حزم حياته و عصره ص 360.

² ابن حزم - الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 106، 107، التقريب لحد المنطق ص 132 و ما بعدها.

³ المصدر نفسه ج 5 ص 107، و التقريب لحد المنطق ص 107.

⁴ التقريب لحد المنطق ص 140.

من القياس في شيء، إلا على رأي الذين يقولون إن دلالة الأولى من باب القياس، فإنه يصح أن تكون دلالة اللفظ على المعاني المتلائمة من قبيل ذلك، لكن الحق في هذا أنه من مفهوم اللفظ لا من شيء خارج عنه".¹

الفرع الثاني: الدليل المولد من الإجماع.

ينقسم الدليل المولد من الإجماع إلى أربعة أقسام، و هي:

استصحاب الحال، أقل ما قيل، إجماعهم على ترك قولة ما، و إجماعهم على أن حكم المسلمين سواء.

و قد عد ابن حزم هذه الأنواع جميعا من أنواع الإجماع:²

القسم الأول: الاستصحاب:

الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو التوقف، هذا ما ذهب إليه ابن حزم في أول رأيه، قال رحمه الله تعالى: " و قال آخرون و هم جميع أهل الظاهر و طوائف من أصحاب القياس، ليس لها حكم في العقل أصلا لا بحظر و لا بإباحة، و أن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة... و هذا هو الحق الذي لا يجوز غيره".³

إلا أنه لم يستقر على هذا المذهب لما تبين له من براهين جديدة و هي قوله تعالى:

" ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين".⁴

و في هذا دليل على أن الأصل في الأشياء الإباحة لقوله تعالى أنها متاع لنا ثم حظر ما شاء، و كل ذلك بشرع.⁵

فالإباحة الأصلية على هذا ثابتة على الأشياء، حتى يقوم الدليل على المنع أو الفرضية، و هي ثابتة بالنص لا بالعقل. فالفرق الجوهرى بين ابن حزم الظاهري،

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 361.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 106.

³ المصدر نفسه ج 1 ص 52.

⁴ سورة البقرة آية 36.

⁵ راجع ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 155.

التلمساني مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على علم الأصول. الجزائر، المركز الثقافي الإسلامي ص 94.

و بين الذين يقولون إن الأصل في الأشياء الإباحة فرق نظري، لأنهم يقولون ذلك بالعقل، و هو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع.

و تعريف الاستصحاب عند ابن حزم هو: " بقاء حكم الأصل الثابت بالنص أو الإجماع حتى يقوم دليل منهما على التنبير. قال رحمه الله تعالى: " إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما، على حكم ما، ثم ادعى مدع ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه. فعلى مدعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ثابتة على أن ذلك قد انتقل أو بطل. فإن جاء به صح قوله، و إن لم يأتي به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك. و الفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص مادام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه."²

و قد أخذ ابن حزم بالاستصحاب في كل أحواله لا فرق بين دفع و إثبات.³

تطبيقات:

1- قاعدة اليقين لا يزول بالشك:

و في تعريف هذه القاعدة الفقهية، قال ابن حزم: " و كل ما صح بيقين فلا يبطل بالشك فيه، ... برهان ذلك قوله تعالى: " وإن الشك لا يعنى من أحق شيئا"⁴، و الشك و الظن شيء واحد لأن كليهما امتناع من اليقين، و إن كان الظن أميل إلى أحد الوجهين إلا أنه ليس يقينا، و ما لم يكن يقينا فهو شك، و لا يحل القطع به."⁵

من ذلك:

من كان بحضرتة ماء و شك أولغ فيه الكلب أم لا ؟ أم هو فضل امرأة أم لا، فله أن يتوضأ به لغير ضرورة و أن يغتسل به كذلك لأنه على يقين من طهارته في أصله،

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 369.

² ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 2.

³ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 372.

⁴ سورة النجم آية 28.

⁵ ابن حزم النبد في أصول الفقه ص 79. و قال أيضا: " و اليقين لا يتفاضل لكن إن دخل فيه شيء من شك أو جحد بطل كله، برهان ذلك أن اليقين هو إثبات الشيء و لا يمكن أن يكون إثبات أكثر من إثبات فإن لم يحقق الإثبات صار شكاً". المحلى ج 1 ص 41 م 80.

و جواز التطهير به، ثم شك هل حرم ذلك فيه أم لا، و الحق اليقين لا يسقطه الظن.
قال تعالى: " إن الفن لا يغني من أحق شيئا "

فإن شك أهو ماء أم هو معتصر من بعض النبات لم يحل له الوضوء به و لا الغسل لأنه ليس على يقين من أنه جاز به التطهر يوما ما، و الوضوء و الغسل فرضان، فلا يرفع الفرض بالشك.¹

2- ما ثبت حله فلا يزول إلا بدليل أو بما يغير حاله، و هو ما يسمى بالاستحالة، و ذلك مثل الخمر الذي يتخلل فيصير خلا، و كالعذرة تصير ترابا، فلا شك في حرمة هاته الأعيان، و لكن يتغير حالها و وصفها صارت حلالا.²

3- من أهم ما يميز فقه ابن حزم، ما بناه على قاعدة الاستصحاب من أن الأصل في العقود و العهود و الشروط عدم الإلزام إلا بنص، فلا حق لأحد العاقدين قبل الآخر إلا إذا كان مستمدا من الشارع، و الأصل هو البراءة من هذه الالتزامات، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجيء النص الشرعي المسوغ للخروج عن ذلك.³

القسم الثاني: الحكم بأقل ما قيل:

و مثاله: إذا اختلف الناس في شيء فأوجب قوم فيه مقدارا ما، و ذلك نحو النفقات و الأروش و الديات و بعض الزكوات و ما أشبه ذلك، و أوجب آخرون أكثر من ذلك المقدار، فإنهم قد اتفقوا على وجوب إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم، و اختلفوا فيما زاد على ذلك.⁴

و الأخذ بأقل ما قيل يستعمله ابن حزم في فهم النصوص، فأقل ما يدل عليه اسم النص يأخذ به. قال رحمه الله تعالى: " لكن إذا ورد نص بإيجاب عمل ما فأقل ما يقع

¹ ابن حزم المحلى ج2 ص 225 م 274.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج5 ص 6.

³ أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 375 و شعيب يوسفى أحكام عقد الإيجار عند ابن حزم مقارنة بالمذاهب الفقهية الأخرى رسالة ماجستير معهد الشريعة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 1999.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 5 ص 50.

عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض، كمن أمر بصدقة، فبأي شيء تصدق، فقد أتى ما أمر به و لا يلزمه زيادة".¹

أمثلة تطبيقية:

المثال 1- حكم من لبي مرة واحدة:

من لبي مرة واحدة رافعا صوته، فقد لبي كما أمره الله تعالى، و وقع عليه اسم ملب و على فعله اسم التلبية، فقد أدى ما عليه، و من أدى ما عليه لم يلزمه فرضا أن يؤدي ما ليس عليه.²

المثال 2- حكم من نذر و لم يسم عدد ما لزمه.

من نذر صلاة أو صياما أو صدقة و لم يسم عددا ما، لزمه في الصيام صوم يوم و لا مزيد و في الصدقة ما طابت به نفسه مما يسمى صدقة و لو شق تمره، أو أقل مما ينتفع به المتصدق عليه، و لزمه في الصلاة ركعتان، لأن كل ما ذكرنا أقل مما يقع عليه الاسم المذكور فهو اللازم بيقين و لا يلزمه زيادة لأنه لم يوجبها شرع و لا لغة.³

القسم الثالث: إجماع المسلمين على ترك قولة ما.

و مفاده أن يختلف الناس على أقوال، و يجمعوا على ترك قول في المسألة، فإن هذا الترك دليل على البطلان، و منشؤه الإجماع الذي يعتبر إجماعا على تركه. و مثلوا له باختلاف الصحابة في مسألة ميراث الجد.⁴

- فمنهم من اعتبره في منزلة الأب عند فقد الأب، فيأخذ ما يأخذه الأب و يحجب الأشقاء كما يحجبهم الأب.
- و منهم من اعتبره في منزلة الأخ الشقيق إن كانوا أشقاء، و كأخ لأب إن كانوا لأب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث.

¹ المصدر السابق ج 5 ص 50.

² ابن حزم المحلى ج 7 ص 196 م 866.

³ المصدر نفسه ج 8 ص 27 م 1121.

⁴ ابن قدامة المغني ج 7 ص 64. و السرخسي المبسوط تصنيف الشيخ خليل الميس بيروت دار المعرفة المجلد 15 ج 29 ص 179 و ما بعدها و القاضي أبو محمد عبد الوهاب المعونة على مذهب عالم المدينة ط 1 بيروت دار الكتب العلمية 1998 ج 2 ص 555.

- و منهم من اعتبره كالأخ إن كانوا عصابة، و عصابة وحده إن كانوا إناثا، و يأخذ الإناث فرضهن بشرط ألا يقل عن السدس في الحالين.
- و لم يقل أحد من الصحابة إنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس. فترك الصحابة بالإجماع لهذا دليل على البطلان، و على أنه لا يجوز، و يكون ذلك الدليل معتمدا على الإجماع على الترك.¹

القسم الرابع: حكم المسلمين سواء.

القسم الرابع من أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع هو الإجماع على أن حكم المسلمين سواء، و هو قريب من القاعدة الأصولية التي تقول: العبرة بعموم الحكم لا بخصوص السبب. فإذا خوطب بالحكم بعض المسلمين فهو حكم لعامتهم، بمقتضى التسوية بينهم، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه، و على ذلك يكون الحكم عاما و إن كان اللفظ خاصا. فعموم الحكم ليس مأخوذاً من النص بل هو مأخوذ من الإجماع على أن الشريعة الإسلامية جاءت عامة لكل الناس إلى يوم القيامة، و على التسوية بين جميع المكلفين في الأحكام.²

من ذلك ما ذهب إليه ابن حزم من أن رضاعة الكبير من المرأة إذا استوفت شروطها تعتبر رضاعة محرمة لأن الحديث قد جاء في ذلك، دون نص بالخصوصية، لأنه و إن جاء في سالم، إلا أن الإجماع قد انعقد على أن حكم المسلمين سواء، و لم يجيء من النصوص ما يجعل هذا الحكم خاصا بسالم وحده.³

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 364.

² المرجع نفسه ص 363.

³ صحيح مسلم كتاب الرضاع باب رضاعة الكبير ج5 ص 286، 287.

الفرع الثالث: بعض تطبيقات ابن حزم على الدليل:

المثال 1-

قال عز و جل: " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاً و يقيموا الصلاة و يؤتوا الزكاة

و ذلك دين القيمة " ¹.

فنص تعالى على أن عبادة الله تعالى، في حال إخلاص الدين له تعالى، و إقام الصلاة و إيتاء الزكاة الواردين في الشريعة كله دين القيمة، و قال تعالى: " إن الدين عند الله

الإسلام " ²، و قال تعالى أيضاً: " ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه و هو في الآخرة من

الخاسرين " ³. فنص تعالى أن الدين هو الإسلام، و نص قبل على أن العبادات كلها

و الصلاة و الزكاة هي الدين، فأنج ذلك يقينا أن العبادات هي الدين، و الدين هو الإسلام، فالعبادات هي الإسلام. ⁴

المثال 2-

و الصوف و الوبر و القرن و السن يؤخذ من حي، فهو طاهر و لا يحل أكله.
برهان ذلك أن الحي طاهر، و بعض الطاهر طاهر، و الحي لا يحل أكله، و بعض
مالا يحل أكله لا يحل أكله. ⁵

المثال 3-

بعض المملوكات حرام وطؤها.	بعض البيوع ربا
و كل حرام يفرض اجتنابه.	و ليس شيء من الربا حلالا.
فبعض المملوكات فرض اجتنابها.	فبعض البيوع ليس حلالا.

¹ سورة البينة آية 5.

² سورة ال عمران آية 19.

³ سورة ال عمران آية 85.

⁴ ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج 2 ص 215.

⁵ المحلى ج 1 ص 182، 183 م 138.

بعض الآباء كافر

و ليس كل أحد تجب طاعته كافرا.

فبعض الآباء لا تجب طاعته.¹

المطلب الرابع: الفرق بين الدليل المنطقي و القياس الفقهي.

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - : " فهذه هي الأدلة التي نستعملها، و هي معاني النصوص و مفهوماتها، و هي كلها واقعة تحت النص، و غير خارجة عنه أصلا... و جميع هذه الأنواع كلها لا تخرج عن أحد قسمين، إما تفصيل لجملة، و إما عبارة عن معنى واحد بالفاظ شتى كلغة يعبر عنها بلغة أخرى ".²

و اعترض عليه بأن الدليل و القياس شيء واحد، و أن المسألة لا تعدو خلافا لفظيا. فالظاهرية نفوا القياس في الأحكام قولا و اضطروا إليه فعلا، فسموه دليلا.³ و الذي تبين لي بعد البحث أن القياس الفقهي هو غير الدليل المنطقي، و ذلك لما يلي:

أ- من حيث التسمية:

1- القياس الفقهي لغة: هو تقدير شيء على مثال شيء آخر و تسويته به. و اصطلاحا هو: " حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجماع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما ".⁴

2- أما القياس المنطقي فهو مأخوذ من كلمة سلوجموسوس و هي لفظة مشتقة من سلوجين الذي معناه في اللغة اليونانية " الجمع "، فالقياس المنطقي إذن هو التأليف و الجمع بين أقوال بطريقة معينة بحيث يلزم عنها لزوما منطقيا قول آخر غيرها.

¹ التقريب لحد المنطق ص 121، 122، 123.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 107.

³ الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ج 8 ص 374، و هذا ما ذهب إليه د/ حسان محمد حسان في كتابه ابن حزم عصره و منهجه و فكره التربوي ص 64.

⁴ ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 275.

و بالتالي فإن الفرق بين القياسين يكمن في أن الأول يعني: " التقدير و التسوية ".
بينما الثاني يعني " الجمع ".¹

ب- من حيث التركيب:

القياس الأصولي يتكون من أربعة أركان و هي: الأصل، الفرع، العلة و الحكم.
بينما القياس الأرسطي يتكون من ثلاث قضايا: مقدمتان أو أكثر و نتيجة تلزم عن
المقدمتين.

و أهم ما يميز القياس الأصولي عن القياس الأرسطي، هو العلة أو الحد في كلا
القياسين، فالعلة تمثل الركن الأساسي في أي عملية قياسية، و عليها يدور القياس في
الوجود و العدم.

أما الحد الأوسط في القياس الأرسطي، فإنه بإمكان القائس الاستغناء عنه، و يمكن
تكوين قياس من قضيتين مع اختفاء الحد الأوسط، و ذلك كما هو معروف في الأقيسة
الشرطية المتصلة و المنفصلة، لأن الحد الأوسط في القياس الأرسطي وظيفته تقريب الفهم
السامع، لأنه ينقله من مرحلة بالتدرج حتى يصل إلى النتيجة، و هذه العملية قد لا يحتاج
إليها الفطن النبيه.²

ج- من حيث النتائج:

1- النتائج في القياس الأصولي لا يعرفها القائس على الإطلاق، و لذلك يبدأ أولاً بتحديد
علة الأصل ثم يبحث عنها في الفرع، فإذا ما استطاع تحديدها، نقل الحكم من
الأصل إلى الفرع، فالنتيجة " حكم الفرع " مجهولة لدى القائس.

بينما النتيجة في القياس الأرسطي معروفة مسبقاً، فهي متضمنة في المقدمة الأولى.

2- القياس الأصولي يعتبر قياساً ظنياً، أي ليس مقطوعاً به في كل المسائل ما لم تكن
العلة منصوصاً عليها من الشارع، و لكن في هاته الحالة أيضاً تبقى علة الفرع
مضمنة.

¹ راجع مراجعي، التعليل دراسة في علم أصول الفقه، إشراف د/ حسن حنفي - رسالة ماجستير جامعة القاهرة كلية
الاداب، قسم الفلسفة. سنة 1992م ص 89.

² راجع مراجعي التعليل دراسة في علم أصول الفقه ص 91، 92.

أما القياس الأرسطي فإنه قياس مقطوع به، و لا يشوبه ظن أو شك، لأنك انتقلت من مقدمات يقينية فتنتهي إلى نتائج يقينية.¹

المطلب الخامس: موقف العلماء من إدخال ابن حزم المنطق على الفقه.

يعد ابن حزم مؤرخاً للاتجاهات الفكرية التي وقفت مواقف رافضة أو مؤيدة للأبحاث المنطقية، فقد أشار إلى أن مواقف الجمهور من الأبحاث المنطقية توزعت في أربعة مواقف: " ثلاثة منها خطأ بشيع و جور شنيع و الرابع حق مهجور و صواب مضمور، و علم مظلوم، و نصر المظلوم فرض و أجر ".²

و هذه الاتجاهات هي:³

أ- الاتجاه الأول:

و يمثله قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر، و ناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة.

ب- الاتجاه الثاني:

و يمثله قوم يعدون هذه الكتب هذياناً من المنطق و هذرا من القول.

ج- الاتجاه الثالث:

و قد قال ابن حزم في وصفهم أنهم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة و بصائر غير سليمة، و قد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف و استلأنوا مركب العجز و استوبأوا نقل الشرع، و قبلوا قول الجهال، فوسموا أنفسهم بفهمها و هم أبعد الناس عنها و أنأهم عن درايبتها.

د- الاتجاه الرابع:

و أصحاب هذا الموقف الفكري يمثلون الرأي الصحيح بتقدير ابن حزم، و في الحقيقة هم جماعة من مثقفي عصره، نظروا بأذهان صافية و أفكار نقية من الميل و عقول سليمة

¹ المرجع السابق ص 90، 91.

² ابن حزم التقريب لحد المنطق و المدخل إليه ص 6.

³ المصدر نفسه ص 6، 7.

فاستتاروا بها، و وجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح و الصديق المخلص الذي لا يسلم عند شدة و لا يفتقده صاحبه في ضيق إلا و جده معه، فلم يسلكوا شعبا من شعب العلوم إلا و جدوا منفعة في هذه الكتب أمامهم و معهم.¹

و باتجاه تعزيز مكانة الأبحاث المنطقية، يذهب ابن حزم إلى أن من جهل علم المنطق، خفي عليه بناء كلام الله عز و جل مع كلام نبيه - صلى الله عليه و سلم - و جاز عليه الشغب جوازا لا يفرق بينه و بين الحق.²

و لأجل هاته الأسباب ألف ابن حزم في علم المنطق كتابه: " التقريب لحدود المنطق بالألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية " لتبسيط المنطق السوري، و توضيح مستغلقه و تقريب معانيه إلى أفهام السواد الأعظم من الناس.³

و يبدو أن ابن حزم قد تكونت لديه فكرة الاعتماد على الطريقة المنطقية في استثمار النصوص الشرعية قبل كتابه الأصولي الإحكام في أصول الأحكام.⁴

و لكون هذه الفكرة مختصرة لدى ابن حزم، فإنك تجده و هو يخوض في تقرير مسائل أصول الفقه يتكلم بحالة الراسخ الذي نضجت لديه الأفكار التي يريد بثها، و تقريرها في المواضع التي يبحثها، و هذا يفيد أن تلك القواعد قد تجذرت في أعماقه، حتى تكونت لديه ملكة توظيفها على النحو الذي يريده.

و قد دافع عن طريقته المنطقية هذه و استعمالها في مباحث أصول الفقه دفاع من حصر الصواب و اعتقده في طريقته وحدها، و من ثم تجده يصف أدلة من خالفه في

¹ راجع: محمد جلوب فرحان أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم بيروت دراسات عربية ع 5 السنة 24 مارس 1988.

زكريا إبراهيم ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي الدار المصرية للتأليف الترجمة ص 104 و ما بعدها.

² قال ابن حزم: " و هذه الكتب كلها سالمة مفيدة، دالة على توحيد الله عز و جل و قدرته، و عظمة المنفعة في انتقاد جميع العلوم، و عظم منفعة الكتب التي ذكرنا في الحدود في مسائل الأحكام الشرعية، فيها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط، و كيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها، و كيف يعرف الخاص من العام، و المجل من المفسر، و بناء الألفاظ بعضها على بعض، و كيف تقديم المقدمات و إنتاج النتائج، و ما يصح من ذلك صحة ضرورية أبدا و ما يصح مرة و يبطل أخرى، و ما لا يصح البتة، و ضرب الحدود التي ما شذ عنها كان خارجا عن أصله " الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج ص

³ زكريا إبراهيم ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي ص 108.

⁴ قال ابن حزم: " فكتبتنا كتابنا المرسوم بكتاب التقريب، و تكلمنا فيه على كيفية الاستدلال جملة، و أنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب... و كتبنا أيضا كتابنا المرسوم بالفصل؛ فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل و النحل بالبراهين... ثم جمعنا كتابنا هذا و قصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز و جل منا فيما كلفناه من العبادات " و الإحكام ج 1 ص 8.

نهجه، بما يفرغها من صفة الحجية، كما يرمي من اعتمدها بالخطأ والجهل والتأويل والشغب.¹

وقد انتقد كتابه التقريب لحدود المنطق لأنه "خالف أرسطو طاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط".²

و يوضح الدكتور إحسان عباس هاته الأخطاء في النقاط التالية:

1. إن ابن حزم تجاوز التمثيل بالحروف والرموز إلى انتزاع الأمثال من مألوف الحياة ومن الشريعة، ومن هنا يسهل دخول الخطأ وتقوم المخالفة.

2. إنه صدر في مفهوماته عن مقدمات دينية لم تكن لدى أرسطو طاليس، وإن شغفه بالتقريب بين المنطق والشريعة قد يوقعه في الوهم أو الإحالة.

3. أنه حكم نظريته الظاهرية في كثير من الأمور فأنكر القياس وأنكر العلية في الأمور الشرعية، وأطنب في بيان المعرفة العقلية، وأضعف من قيمة الاستقراء.

4. صرح في مواضع من كتابه بأنه لا يتقيد في هذا أو ذاك من الآراء بقول الأوامر.

5. استأنس بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها، مما هو غير موجود أو غير متحقق في لغة أخرى كالإيونانية.³

وما ذهب إليه الدكتور إحسان عباس من كون ابن حزم قد أخطأ باستبدال الحروف والرموز بأمثلة من الشريعة ومن واقع الحياة رأي مستبعد.

فهمة التقريب اللغوي للمنقول المنطقي التي تولاهها ابن حزم، تطلبت منه تدقيق العبارة المنطقية وفق القواعد الثلاث المحددة للأصل اللغوي من مجال التداول الإسلامي العربي، فلزمه البناء على التسليم بتفرد البيان العربي تبعا لقاعدة الإعجاز، كما لزمه اتباع عادات العرب في التعبير والتبليغ وفق قاعدة الإنجاز، واستثمار المعارف المشتركة ليقب قاعده الإعجاز.

¹ أبو الطيب مولود السريري مصادر التشريع الإسلامي وطرق استثمارها عند ابن حزم ص 112. و ع

فروخ ابن حزم الكبير ط1 بيروت دار لبنان للطباعة والنشر 1980. ص 179 وما بعدها.

² صاعد الأندلسي طبقات الأمم ص 101.

³ ابن حزم التقريب لحد المنطق والمدخل إليه تحقيق إحسان عباس ص 10.

و قد توسل في ذلك بآليات ثلاث تعمل كل منها على استيفاء مقتضى قاعدة من القواعد الثلاث، و هي آلية " تبيين المنطق " و مبنائها تأسيس المنطق على " البيان " آلية " تمكين الأسماء " و تختص بإيراد الأسماء المألوفة و المعلومة مسمياتها ثم آلية " استخراج الأمثلة " و هي توجب استخراج الأمثلة من رصيد المعارف المشتركة.¹

1- تبيين المنطق:

افتتح ابن حزم خطابه التقريبي بين المنطق و البيان بالصيغة " قال تعالى " و أورد الآيات الكريمة التي جاء فيها لفظ " العلم " و لفظ " البيان "، و هو ما يخالف المعهود عند نقلة المنطق و شراحه الذين يعهدون لكلامهم بالاستشهاد بأقوال أرسطو عن شرح الصيغة: " قال أرسطو "، و ليس غرض ابن حزم من هذا التمهيد القرآني إبراز السياق العقدي الذي يدخل فيه مشروعه المنطقي بقدر ما هو استخراج تعريف للمنطق من النص القرآني كما يستخرج المناطق أو الشراح تعريفه من النص الأرسطي، و مما استشهد به ابن حزم قوله تعالى: " الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان " ² و قوله تعالى أيضا: " و علم آدم الأسماء كلها " ³.

2- تمكين الأسماء:

يقوم تمكين الأسماء في رفع التشويش الذي دخل على المصطلحات المنطقية بسبب ما حصل فيها من تباين بين الصورة اللفظية و المضمون الاصطلاحي، من ذلك مثلا ما يذكر من صيغ مركبة تركيبيا غير مألوف نحو " يقال على " أو " يحمل على " فيضع ابن حزم مكانها صيغة مألوفة مثل " يسمى "، و قد يكون المصطلح المنطقي ملتبسا يشوش على الناطق العادي إدراك المقصود منه نحو " الحيوان " فيستبدل ابن حزم به " الحي "، و قد يكون المصطلح المنطقي بعيدا لا يتبادر معناه إلى الذهن نحو لفظ " المحصل " بفتح الصاد المشددة، أو غير المحصل، فيستعمل ابن حزم مصطلحات معتادة، و إن دعا ذلك إلى

¹ طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 1994، ص 2

² سورة الرحمن آية 1، 2، 3، 4.

³ سورة البقرة آية 31.

تعديل بسيط في المعنى نحو " المعرفة " بالنسبة للمحصل " و النكرة " بالنسبة لغير المحصل.¹

3- ترسيخ الأمثلة:

سعى ابن حزم إلى أن يورد على المقاصد المنطقية أمثلة معتادة مأخوذة من مختلف مكونات المجال التداولي الأصلي، إن تعبيراً أو اعتقاداً أو معرفة، لكن نصيب ما أخذه من الأصل العقدي كان أوفر، ذلك لأن من أغراض ابن حزم من كتاب التقريب كان هو إدخال الأمثلة الفقهية في المنطق، فغالباً ما كان يشفع كل مثال من أمثله الطبيعية بالمثال الفقهي المناسب، كما أنه خصص فصلاً لتطبيق أحكام المنطق في معاني الألفاظ على ألفاظ الشريعة² و ذلك حتى " تكون منفعة [أي المنطق] في كتاب الله عز و جل و حديث نبيه - صلى الله عليه و سلم - و في الفتوى في الحلال و الحرام و الواجب و المباح من أعظم منفعة ".³

و عليه فإن تجديد الأمثلة الذي قام به ابن حزم، جعله يبعث فيها الروح العملية الحية التي يختص بها مجال التداول الأصلي، و يصرف عن المسائل المنطقية التي ضربت هذه الأمثلة لها، أوصاف التجريد الذي كانت غارقة فيه.⁴

و يعتبر ابن حزم أول من استعمل القواعد المنطقية في أصول الفقه، ثم جاء الغزالي من بعده. و ادخل المنطق إلى الدراسات الأصولية و الفقهية.

¹ طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث ص 335.

² ابن حزم التقريب لحد المنطق ص 277، 280.

³ المصدر نفسه ص 102.

⁴ راجع طه عبد الرحمن تجديد المنهج في تقويم التراث ص 338 و سعيد الأفغاني نظرات في اللغة عند ابن حزم، ط2، بيروت دار الفكر، 1969 ص 40.

المبحث الثالث: موقف ابن حزم من الرأي

المطلب الأول: تعريف الرأي في اللغة و الاصطلاح:

الفرع الأول: تعريف الرأي في اللغة

رأي: الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، و بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، و رأى يرى رأيا و رؤية. و أريته الشيء فرآه و أصله أرايته و ارتأه، و هو افتعل من الرأي و التدبير.¹

الفرع الثاني: تعريف الرأي في الاصطلاح

و الرأي في الاصطلاح: " هو ما يراه القلب بعد فكر و تأمل و طلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات ".²

المطلب الثاني: تعريف الرأي عند ابن حزم

عرف ابن حزم الرأي بقوله:

" و الرأي هو الحكم في الدين بغير نص بل بما يراه المفتي أحوط و أعدل في التحريم أو التحليل ".³ و أيضا: " هو ما تخيلته النفس صوابا دون برهان و لا يحل الحكم به أصلا ".⁴

و يلاحظ على تعريفه ما يلي:

1- أن الرأي عند ابن حزم في التعريف الأول مرادف للاحتياط.

2- في التعريف الثاني استعمل لتعريف الرأي مصطلح " تخيل " و " دون برهان "،

و هذان المصطلحان لا يعطيان أي قيمة للمعرفة، فالخيال بعيد كل البعد عن الحقيقة و الواقع، و ما انعدم منه البرهان كان دليلا على خطئه و بعده عن الصواب.

¹ ابن منظور لسان العرب ج3 ص 1537.

² ابن القيم الجوزية أعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ج1 ص 66.

³ ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان ص 4.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج1 ص 44.

3- أن الرأي بهذا المعنى هو ما كان معتمدا على الهوى فقط، مفتقرا إلى البرهان، كما ذكر و هذا لا يقول به أحد.¹ لكن الرأي عند من يقول به له براهينه و أسسه التي تساعد في فهم الخطاب الديني، و هو بهذا المعنى يكون دليلا من أدلة الاستنباط. أما ابن حزم فلقد عمم الحكم². و تمسك بأسسه العامة من أن: الشريعة تعبدية و كاملة، و النصوص شاملة لجميع الأحكام، و بالتالي فلا مجال لإحكام الاجتهاد بالرأي في الشريعة.

المطلب الثالث: تاريخ حدوث الاجتهاد بالرأي:

ذكر ابن حزم أن الاجتهاد بالرأي ظهر في عصر الصحابة - رضوان الله عليهم³ - و أن اجتهادهم لم يكن على سبيل الإلزام و الإيجاب قال رحمه الله تعالى: " و الله ما أفتى قط أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - باجتهاد رأيه، إلا كما ترى، بعد أن يبحث عن السنة فتغيب عنه، و هي عند غيره بلا شك، ثم لا يجعل رأيه ذلك إلا مما يخاف الله تعالى و يشفق منه و يتبرأ من التزامه، و كذلك كان التابعون - رحمهم الله-، فأتى اليوم ناس يجعلونه دينا، يبطلون به كلام الله تعالى و كلام رسوله - صلى الله عليه و سلم - ".⁴

¹ ابن القيم الجوزية أعلام الموقعين ج1 ص 67.

² ذكر ابن حزم أن الصحابة - رضوان الله عليهم - لم يفرقوا في أقوالهم بين الرأي المحمود أو المذموم. قال رحمه الله تعالى: " فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأي مأخوذ عن شبه لما في القرآن و السنة و بين غيره من الآراء، إلا في رسالة مكذوبة عن عمر و وجدنا قولهم في ذمهم الرأي جملة، و أنهم إنما حكموا به على ما قلنا ". الإحكام ج6 ص 40، 41. و راجع أيضا ملخص القياس و الرأي و الاستحسان ص 4.

³ ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان ص 4.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج6 ص 49.

المطلب الرابع: أدلة ابن حزم في إبطال الاجتهاد بالرأي:

و أدلة ابن حزم في إبطال الاجتهاد بالرأي تدور بصفة أساسية حول محورين:

أولاً: كون الشريعة كاملة:

قال تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي " ¹، و قال تعالى أيضاً: " ما

فرطنا في الكتاب من شيء " ². و قال تعالى أيضاً: " ومن يصعد حدود الله فقد علم نفسه " ³.

فهاته الآيات تدل على أن الشريعة كاملة و لا تحتاج إلى استكمال نقص أو إضافة، و من ثم فقد بطل يقينا بلا شك أن يكون شيء من الدين لا نص فيه و لا حكم من الله تعالى و رسوله - صلى الله عليه و سلم - عنه ⁴.

ثانياً: تضعيف حديث معاذ بن جبل - رضي الله عنه -:

و لقد ضعف ابن حزم هذا الحديث سواء من حيث السند أم من حيث المتن. قال

- رحمه الله تعالى -: " لا يحل الاحتجاج به لسقوطه " ⁵.

أ- من حيث السند:

تلقى ابن حزم هذا الحديث عن شيخه: أحمد بن محمد الطلمنكي، و عبد الله بن ربيع،

و هما بإسنادين مختلفين:

1- حدثنا عبد الله بن ربيع التميمي ثنا عبد الملك بن عمر الخولاني ثنا محمد بن بكر

البصري، ثنا أبو داود السجستاني ثنا حفص بن عمر ثنا شعبة عن أبي عون محمد بن عبيد

الله الثقفي عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة عن أناس من أهل حمص من

أصحاب معاذ - رضي الله عنه - : " أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لما أراد أن

¹ سورة المائدة آية 3.

² سورة الأنعام آية 38.

³ سورة الطلاق آية 1.

⁴ ابن حزم النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 97.

⁵ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 6 ص 35.

يبعث معاذاً إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك القضاء؟ قال اقصي بكتاب الله عز وجل،

قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فهنته رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: فإن لم تجد في

سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟ قال: اجتهد رأي ولا آلو، فضرب رسول الله - صلى الله عليه وسلم -

صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله.¹

2- حدثنا أحمد بن محمد الطلمنكي حدثني شارح ثنا إبراهيم بن أحمد بن فرانس ثنا

محمد ابن علي الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا أبو معاوية الضرير ثنا أبو اسحاق

الشيباني عن محمد بن عبيد الله الثقفي - هو أبو عون - قال: " لما بعث رسول الله - صلى

الله عليه وسلم - معاذاً إلى اليمن...² "

- مأخذ ابن حزم على رواة هذا الحديث.³

- لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو الهذلي الثقفي بن أخي المغيرة بن

شعبة، و هو مجهول لا يدري أحد من هو. قال عنه البخاري في تاريخه الأوسط و لا

يعرف الحارث إلا بهذا و لا يصح.⁴

- هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم.

- لم يعرف قط في عصر الصحابة و لا ذكره أحد منهم.

- لما وجده أصحاب الرأي عند شعبة طاروا به كل مطار، و أشاعوه في الدنيا،

و هو باطل لا أصل له.

¹ سنن أبي داود، كتاب الاكضية باب اجتهاد الرأي في القضاء تعليق أحمد سعد علي ط1 مصر مطبعة مصطفى البابي

الجلبي 1952، ج2 ص 272.

و لا خلاف بين ما أورده ابن حزم و ما ذكره الإمام أبو داود من حيث السند أو المتن.

² ملخص إبطال القياس ص 14.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج6 ص 35.

⁴ صحيح البخاري التاريخ الأوسط ص .

ب- من حيث المتن:¹

- أنه معارض لكليات الشريعة، من أن الشريعة كاملة و بينة، و أن النصوص شاملة لجميع الأحكام، قال رحمه الله تعالى: " من الباطل الممتنع أن يقول رسول الله - صلى الله عليه و سلم - فإن لم تجد في كتاب الله و لا في سنة رسول الله، و هو يسمع قول ربه تعالى: " اليوم أكملت لكم دينكم ".

- أنه معارض لقوله- صلى الله عليه و سلم-: " فاتخذ الناس رؤساء جهالا فافتوا بالرأي

فضلوا و أضلوا".²

- ثم لو صح لكان معنى قوله - أجتهد رأيي - إنما معناه أستنفذ جهدي، حتى أرى الحق في القرآن و السنة و لا أزال أطلب ذلك أبدا.

- و في رواية أخرى قال فيها معاذ بن جبل - رضي الله عنه -، " أوم أحمق

طلبه للحق حتى يجده حيث لا توجد الشريعة إلا منه و هو القرآن و سنن النبي - صلى الله عليه و سلم -.

المناقشة:

لم ينفرد ابن حزم بتضعيف حديث معاذ بن جبل - رضي الله عنه - لجهالة روايته، الحارث بن عمرو الثقفي، و جهالة أصحاب معاذ - رضي الله عنه -.

فلقد ضعف الإمام البخاري- رضي الله عنه-الحارث بن عمرو و قال عنه: " لا يصح

و لا يعرف إلا بهذا"³.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 6 ص 36.

² الألباني صحيح سنن ابن ماجه ط 3 الرياض مكتب التربية العربية لدول الخليج 1988 باب اجتناب الرأي - لقياس

ج 1 ص 15.

³ صحيح البخاري التاريخ الكبير بيروت دار الكتب العلمية ج 2 ص 277.

كما ضعفه الإمام الترمذي في سننه¹ و كذلك الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال في نقد الرجال.²

غير أن أئمة الأصول تلقوا الحديث بالقبول³. و استفاض و اشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على روايته، و استدلوا على ذلك بما يلي:

أ- أن الذي روى عن الحارث بن عمرو هو شعبة بن الحجاج⁴ و هو في ذاته ثقة، و لا يمكن أن يروي مثله إلا عن ثقة مثله، فحسب الحارث تزكية له، أن الذي روى عنه شعبة، و كونه مجهولا لنا لا يقتضي أن يكون مجهولا للراوي عنه فروايته عنه شهادة مزكية له.

ب- و أما أصحاب معاذ - رضي الله عنه - فليسوا مجهولين، إنما هم جماعة من أصحاب معاذ بجمص و هم أهل للقبول لأنهم أصحاب معاذ و لا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابي الورع الزاهد من أهل المعاصي أو الكاذبين اللذين ليسوا ثقة في ذات أنفسهم حتى يتهموا بالكذب على معاذ و رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و إن ترك أسماءهم لأنهم كثيرون فللاختصار امتنع عن ذكر جميعهم.⁵

ج- ما ذكره ابن حزم من تأويل قول معاذ، أجتهد رأيي، إنما معناه: أستنفذ جهدي، حتى أرى الحق في القرآن و السنة، و لا أزال أطلب ذلك أبدا. و هذا تأويل بعيد من ابن حزم، بل هو كلام يناقض بعضه بعضا، إذ كيف يبحث عن حكم المسألة في الكتاب أو السنة فإذا لم يجدها يجتهد برأيه في مواصلة البحث في المصدر نفسه، و ما معنى كلمة رأيي إذن.

¹ سنن الترمذي كتاب الأحكام باب ما جاء في القاضي كيف يقضي ج3 ص 616.

² الذهبي ميزان الاعتدال في نقد الرجال بيروت دار المعرفة ج1 ص 439.

³ راجع في ذلك: ابن القيم أعلام الموقعين ج1 ص 202. و ما ذكره أيضا الرازي الجصاص: "فإن قيل إنما رواه عن قوم مجهولين من أصحاب معاذ، قيل له لا يضره ذلك، لأن إضافته ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ ترجب تأكيده لأنهم لا ينسبون إليه أنهم من أصحابه إلا و هم ثقات مقبولة الرواية عنهم. و من جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول و استفاض و اشتهر عندهم من غير نكير من أحد منهم على روايته و لا رد له".

الفصول في الأصول وزارة الأوقاف الكويتية دار الكتبي ج4 ص 44، 45.

⁴ هو شعبة بن الحجاج بن الورد الواسطي مولى بن عتيك مات سنة ستين و مائة للهجرة. كان سفيان الثوري يقول عنه شعبة أمير المؤمنين في الحديث. التاريخ الكبير ج4 ص 244.

⁵ أبو هريرة ابن حزم حياته و عصره ص 383 و 384.

الترجيح:

يبقى الاختلاف دوما أثناء تطبيق القواعد التي يعتمد عليها كل فريق، فطابع أهل الحديث التشدد في قبول الحديث خلافا لأهل الرأي.

فما ذكره ابن العربي مثلا في كتابه العارضة¹ من تزكية الحارث بن عمرو، لأن الراوي عنه الإمام شعبة. مختلف فيه. قال الإمام ابن الصلاح: " إذا روي العدل عن رجل و سماه لم يجعل روايته عنه تعديلا منه عند أكثر العلماء من أهل الحديث و غيرهم. و قال بعض أهل الحديث و بعض أصحاب الشافعي: يجعل ذلك تعديلا منه له لأن ذلك يتضمن التعديل و الصحيح هو الأول لأنه يجوز أن يروي عن غير عدل فلم يتضمن روايته عنه تعديله"²

فالأرجح إذن هو ضعف الحديث لجهالة راويه الحارث بن عمرو الهنلي، و كون تلقي علماء الأصول له و استفاضته عندهم لثبوت اجتهاد الصحابة بالرأي.

¹ نقلا عن محمد أبي زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 383.

² ابن الصلاح علوم الحديث تحقيق الدكتور نور الدين عتر بيروت المكتبة العلمية، 1981 ص 100.

المبحث الرابع: موقف ابن حزم

من تعليل الأحكام الشرعية

المطلب الأول: تعريف العلة في اللغة و الاصطلاح:

الفرع الأول: التعريف اللغوي

علل: يقال. بنو العلات أولاد الرجل من نسوة شتى، سميت بذلك لأن الذي تزوج أخرى على أولى قد كانت قبلها ناهل ثم علّ من هذه، و العلل الشرب الثاني. و علّ هو بنفسه فهو متعد و لازم تقول فيهما علّ يعلّ، بضم العين و كسرهما، علا فيهما، و العلة المرض و حدث يشغل صاحبه عن وجهه، كان تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول، و اعتل أي مرض فهو عليل.¹

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما العلة في الاصطلاح، فلقد عرفها الغزالي بقوله: " هي ما أضاف الشارع الحكم إليه و ناطه به و نصبه علامة عليه ".² و أعم من هذا التعريف عرفها الشاطبي بقوله: " و أما العلة فالمراد بها الحكم و المصالح التي تعلقت بها الأوامر أو الإباحة، و المفسدات التي تعلقت بها النواهي... و على الجملة العلة هي المصلحة نفسها أو المفسدة مظنتها كانت ظاهرة أو غير ظاهرة منضبطة أو غير منضبطة "³

المطلب الثاني: مفهوم العلة عند ابن حزم:

إن حدة الخلاف بين الجمهور و ابن حزم حول مفهوم العلة و حجيتها يمكن أن تقلص من دائرتها، إذا علمنا أن كثيرا من الخلافات قد تكون راجعة إلى اختلاف لفظي أو اصطلاحى، و هو ما أشار إليه ابن حزم بقوله: " و الأصل في كل بلاء و عماء و تخليط و فساد: اختلاط الأسماء، و وقوع اسم واحد على معاني كثيرة، فيخبر المخبر

¹ ابن منظور لسان العرب ج4 ص 3078.

² الغزالي المستصفى ص 281.

³ الشاطبي الموافقات ج1 ص 196.

بذلك الاسم و هو يريد أحد المعاني التي تحته، فيحمله السامع على غير ذلك المعنى الذي أراد المخبر، فيقع البلاء و الإشكال¹.

فمن جوانب الموضوع التي يمكن إخراجها من دائرة الخلاف بين ابن حزم و الجمهور مفهومه للعلة، فلقد عرفها بقوله: " هي اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا، و العلة لا تفارق المعلول البتة"² لكون النار علة الإحراق و الثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا، و ليس أحدهما قبل الثاني أصلا و لا بعده.

و القول بهذا النوع من العلل في الأحكام معناه: أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها.

إلا أن تعريف العلة بهذا المعنى لا يقول به أحد من أهل السنة، بل دأب العلماء على إنكار هذا على الفلاسفة.

فعلماء السنة يقولون بالعلل الجعلية، جعلها الله بمشيئته لا يلزمه منها شيء فضلا و إحسانا لا وجوبا و ضرورة³.

إذن هناك اتفاق بين الطرفين على أن العلة بهذا المعنى في حقه تبارك و تعالى لا تصح.

و أيضا إذا أخذنا اصطلاحه هو بعين الاعتبار، فإن الخلاف سينقص درجة أخرى فلقد عرف السبب بقوله: " هو أمر فعل المختار فعلا من أجله، لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار، فالغضب سبب الانتصار، و لو شاء المنتصر أن لا ينتصر لم ينتصر، و ليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة"⁴.

فالسبب بهذا المعنى يتفق و المراد من العلة عند أهل السنة. و الفرق الجوهرى عنده بين العلة و السبب يتمثل فيما يلي:

1- العلة موجبة ضرورة لمعلولها، و ليس أحدهما قبل الثاني أصلا و لا بعده.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 101.

² المصدر نفسه ج 1 ص 44 و ج 8 ص 99.

³ أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992 ص 219.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 100.

2- السبب لا إيجاب فيه و لا اضطرار، و يبقى فاعل السبب مختاراً في أداء الفعل أو الامتناع منه، و هو قبل الفعل المتسبب منه.

على أنه يحيط اعترافه بهذا النوع من السببية بين الأحكام و أسبابها، بجملة شروط تجعل الفرق بينه و بين جمهور العلماء كبيراً. و هي:

1- هذه الأسباب لا يجوز تعديتها أن يقال بشيء منها إلا إذا جاءت منصوصة صراحة فلا اجتهاد و لا استنباط في ذلك.

2- هذه الأسباب المنصوصة، لا يجوز تعديتها إلى غير محل النص، أي لا يجوز القياس عليها.

3- هذا الربط المنصوص بين بعض الأحكام و بعض الأسباب، ليس وراءه حكمة أو غرض، أي ليس فيه قصد إلى جلب مصلحة أو درء مفسدة، و إنما هي مشيئة الله و كفى.¹

و لابن حزم مصطلح ثالث، إذا أخذنا مضمونه بعين الاعتبار، نقص الخلاف درجة أخرى، و إن كانت قليلة جداً، و هو مصطلح الغرض الذي عرفه بقوله: " هو الأمر الذي يجري إليه الفاعل و يقصده بفعله، و هو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب و إزالته".² فابن حزم يقر أن لبعض الأحكام أغراضاً، أي أهدافاً و مقاصداً و لكنها أغراض تنحصر في دائرتها الشرعية و لا تمتد لتشمل غيرها من الأحكام. و كأن ابن حزم بهذا المعنى يقترب من الجمهور، و لكنه سرعان ما يعمد إلى تضيق هذه المبادئ. بتقريره قيدان، الأول و هو المتمثل في النزعة الظاهرية، و قد عبر عنها بقوله: " و أما الغرض في أفعاله تعالى و شرائعه، فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط".³ أي ليست هناك أغراض - أو مقاصد - يتوصل إليها عن طريق التدبر و الاستنباط.

¹ المرجع السابق ج8 ص 104.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج8 ص 100.

³ المصدر نفسه ج8 ص 103.

و القيد الثاني: هو حصر هذه الأغراض في الآخرة، فالغرض في بعض الأحكام الشرعية هو أن يعتبر بها المعتبرون، و في بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها، و أن يدخل النار من شاء إدخاله فيها.¹

المطلب الثالث: تاريخ حدوث التعليل:

ذكر ابن حزم أن تاريخ حدوث التعليل كان في القرن الرابع الهجري، فأول ما ظهر في أصحاب الشافعي ثم اتبعهم عليه أصحاب أبو حنيفة و أصحاب مالك.² هذا هو تاريخ ابن حزم لظهور التعليل، و يلاحظ على ما ذهب إليه ما يلي: أن القياس ظهر في القرن الثاني الهجري، و التعليل في القرن الرابع، فكيف ينضبط تأريخه؟ خاصة و أن القياس يعتمد أساسا على استخراج العلة. و يجاب بأنه يحمل قوله على التوسع في استعمال التعليل، كقياس العلة³ و قياس الشبه⁴ و الترجيح بين الأقيسة، إلى غيرها من المصطلحات و التي أكثر ما ظهرت عند المتأخرين.

¹ راجع أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ص 220، 221.

² ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان ص 5.

³ قياس العلة: هو الذي يكون الجامع فيه بين الأصل و الفرع وصفا هو علة الحكم و موجب له كتحريم النبيذ المسكر بالقياس على الخمر و الجامع بينهما الإسكار و هو علة التحريم. ابن جزري تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 137.

⁴ قياس الشبه: هو الذي يكون الجامع فيه وصفا ليس بعلة في الحكم كإيجاب النية في الوضوء بالقياس على التيمم و الجامع بينهما أن كل واحد منهما طهارة من حدث. و الطهارة من حدث ليست علة لوجوب النية و إنما هي وصف يشترك فيه الأصل و الفرع. ابن جزري تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 137.

المطلب الرابع: موقف ابن حزم من التعليل:

مذهب ابن حزم - رحمه الله تعالى - أن الشريعة تعبدية، فقله تعالى: " لا يسأل عما

يفعل وهم يسألون"¹ يمثل الركيزة الأساسية للمفهوم الحزمي في إبعاد أي تدخل للتشريع

البشري، فليس هناك نقص يستدعي إضافة أو قصور يستدعي إكمالاً.

فالمولى عز وجل لا يفعل شيئاً لعله، فلا علة لما فعل، ولا علة لما لم يفعل لأنه لا

شرط عليه، ولا علة موجبة عليه أن يفعل شيئاً، لأن الفعل لعله يلزم عليه لوازم تمتنع في

حق الله تبارك وتعالى، ولأن هذه صفة الخلق والله خلاف خلقه من كل الوجوه، فيجب

أن فعله لا لعله بل لأنه شاء ذلك. قال تعالى: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"، وقال أيضاً

" فعال لما يريد"² فلا يسأل المولى عز وجل عما يفعله لعظمته وقوة سلطانه، وتفرد

بالألوهية " وهم يسألون" أي هو سائل خلقه عما يعملون.³

قال - رحمه الله تعالى - : " إن الخلق لما كانوا لا يقع منهم الفعل إلا لعله، وجب

للبراهين الضرورية أن الباري جل وعز خلاف جميع خلقه من جميع الجهات، فلما كان

ذلك، وجب أن يكون فعله لا علة بخلاف أفعال الخلق، ولا يجب أن يقال في شيء من

أفعاله لم فعل هذا، إذ حبا الإنسان بالعقل و حرمة سائر الحيوان، و خلق بعض الحيوان

صائداً و بعضه مصيداً، و باين جميع مفعولاته كما شاء"⁴.

و يستدل ابن حزم على امتناع أن يكون الله تعالى خلق شيئاً لعله بقوله:

- أنه تعالى لو فعل شيئاً مما فعل لعله كانت العلة إما لم تزل معه، وإما مخلوقة

محدثة و لا سبيل إلى قسم ثالث، فلو كانت لم تزل معه لوجب من ذلك شيئان ممتنعان:

أحدهما: أنه معه تعالى غيره لم يزل.

¹ سورة الأنبياء آية 23.

² سورة البروج آية 16.

³ ابن حيان البحر المحيط ج6 ص 304، 305 و القرطبي الجامع لأحكام القرآن ج11 ص 279.

⁴ ابن حزم الأصول و الفروع ج1 ص

و الثاني: أنه كان يجب إذ كانت علة الخلق لم تزل أن يكون الخلق لم يزل لأن العلة لا تفارق المعلول، و لو فارقت لم تكن علة له.

- و أيضا لو كانت ههنا علة موجبة عليه تعالى أن يفعل ما فعل لكان مضطرا مطبوعا و مدبرا مقهورا لتلك العلة، و هذا خروج عن الإلهية، و لو كانت العلة محدثة لكانت و لابد إما مخلوقة له تعالى و إما غير مخلوقة.

و القول بعله محدثة و غير مخلوقة غير صحيح، لأن المحدث لا يكون إلا مخلوقا فبطل هذا القسم. و إن كانت مخلوقة و جب و لابد أن تكون مخلوقة لعلة أخرى أو لغير علة، فإن و جب أن تكون مخلوقة لعلة أخرى و جب مثل ذلك في العلة الثانية، و هكذا أبدا، و هذا يوجب وجود محدثين لا نهاية لعددهم و هذا باطل.

و إن قالوا: بل خلقت العلة لا لعلة، سنلوا، من أين و جب أن يخلق الأشياء لعلة، و يخلق العلة لا لعلة؟ و لا سبيل إلى دليل.¹

ما يترتب على هذا الاستدلال:²

- 1- أن العلة كلها منفية عن أفعال الله تعالى و عن جميع أحكامه البتة.³
- 2- و بالتالي فقد بطلت الأسباب جملة و سقطت العلة البتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا، و هذا أيضا مما لا يسأل عنه.⁴
- 3- حكم من سأل الله تعالى عما يفعل أنه عصي و ألحد في الدين.⁵
- 4- المولى عز و جل لم يذكر لفظة الإلفادة و كذلك رسوله - صلى الله عليه و سلم-.
- 5- الفائدة في كل لفظة هي الانقياد لمعناها و الحكم بموجبها، و الأجر الجزيل في الإقرار بأنها من عند الله عز و جل.⁶

¹ راجع ابن حزم الفصل في الملل و الأهواء و النحل ج 1 ص 87، 88. و الأصول و الفرع ج 1 ص 181.
² تركز بصفة خاصة على تعليل الأحكام الشرعية التي هي الغرض من البحث، أما تعليل أفعال الله تعالى فليراجع - أحمد بن ناصر الحمد ابن حزم و موقفه من الإلهيات ص 443 و ما بعدها.
- محمد مصطفى شبلي تعليل الأحكام عرض و تحليل لطريقة التعليل و تطوراتها في عصور الاجتهاد و التقليد ط 2 بيروت دار النهضة العربية 1981.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 103.
⁴ المصدر نفسه ج 8 ص 102. قال ابن حزم: " و ليس لدين الله تعالى علة و لا فيه سر إلا يدخل الجنة من أطاع و يدخل النار من عصي " جامع المجلى ص 86.

⁵ المصدر نفسه ج 8 ص 103.
⁶ المصدر نفسه ج 7 ص 12.

المناقشة:

لم يفرق ابن حزم بين تعليل أفعال الله تعالى و تعليل أحكامه، فهي عنده في مرتبة واحدة لقوله تعالى: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ". خلافا للجمهور¹ الذين فرقوا بين الأمرين، و استدلوا على ذلك بما يلي:

أ- لا يسأل المولى عز و جل عن أقواله و أفعاله، لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه، أما أحكامه تعالى فهي معقولة المعنى شرعت أحكامها لأغراض و مقاصد تنظم أحكام الدين و الدنيا. قال ابن عبد السلام: " المشروعات ضربان، أحدهما: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، أو جالب دارئ لمصلحة، و يعبر عنه بأنه معقول المعنى.

الضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة و يعبر عنه بالتعبد، و في التعبد من الطواعية و الإذعان مما لم تعرف حكمته و لا تعرف علته ما ليس في غيره مما ظهرت علته و فهمت حكمته، فإن ملابسه قد يفعله لأجل حكمته و فائدته، و المتعبد لا يفعل ما تعبد به إلا إجلالا للرب و انقيادا إلى طاعته"².

ب- السؤال عن أقسام:

1- سؤال اعتراض و إنكار و استهزاء و احتقار، فهذا لا شك أنه باطل، و هذا الذي أنكره الله تعالى، من ذلك قوله عز و جل: " وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا"³، فهذا سؤال نكر إنكارا لما أخبر الله تعالى به.

2- سؤال محاسبة، و ذلك معنى قوله تعالى: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون " فالله

تعالى يسأل عباده يوم القيامة سؤال محاسبة و هو لا يسأل عما يفعل.

¹ الباجي أحكام الفصول في أحكام الأصول ص 576. و الزركشي البحر المحيط ج7 ص 157.

² العز بن عبد السلام قواعد الأحكام في مصالح الأنام بيروت دار المعرفة ج1 ص 18.

³ سورة البقرة آية 26.

3- سؤال استبصار و تعلم و تفهم، و هذا جائز باتفاق، و البحث عن العلل من هذا القبيل، مع أن السائل عنها لا يجوز له أن يتوقف في شيء مما أمر الله حتى يعلم سببه و علته.

ج- الآية واردة في سياق إثبات التوحيد، و تنفيذ الشرك، و ذلك في قوله تعالى:

"وله من في السماوات والأرض، ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون، يسبحون الليل والنهار لا يفترون، أم اتخذوا آلهة من الأرض هم ينشرون، لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، أم اتخذوا من دونه آلهة، قل هاتوا برهانكم، هذا ذكر من معي و ذكر من قبلي، بل أكثرهم لا يعلمون أحق فهم معرضون و ما أرسلنا من قبلك من رسول إلا يوحي إليه، أنه لا إله إلا الله أنا فاعبدون، و قال اتخذ الرحمن ولدا بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون، يعلم ما بين أيديهم و ما خلفهم و لا يشفقون إلا لمن ارتضى فهم من خشيته مشفقون، و من يقل أنبيء الله من دونه فذلك مخزيه جهنم كذلك مخزيه العالمين".¹

فالسباق هو سياق إثبات الوجدانية لله سبحانه، و إثبات صفاته التي لا يشترك معه فيها أحد بالمقارنة مع صفات الشركاء المزعومين، و من ذلك أن الواحد لا يحاسب و لا يتعقب و لا يعترض عليه.

أما الآلهة المزعومة من ملائكة و بشر فإنهم مسؤولون و محاسبون و محكومون، و من كان هذا شأنه لا يمكن أن يكون إلهًا. فهذا هو سياق السؤال المنفني في حق الله و المثبت في حق العباد.²

¹ سورة الأنبياء من الآيات 19 إلى 29.

² الريسوني نظرية المقاصد عند الشاطبي ص 226.

المطلب الخامس: موقف الظاهرية من العلة المنصوص عليها:

انقسم أهل الظاهر تجاه العلة المنصوصة عليها إلى قسمين:

القسم الأول: و ينيغي القول بالتعليل و بالقياس جملة و لا يأخذ به في أحكام الشريعة.

القسم الثاني: و يقول بالعلة المنصوصة عليها، فحيثما وجدت وجد ذلك الحكم و هو مذهب القاساني¹.

و لقد عد بعضهم داود الظاهري ممن يقول بهذا القول، فلقد ذكر تاج الدين السبكي في طبقاته ما يلي: " و سماعي من الشيخ الإمام الوالد - رحمه الله - أن الذي صح عنده عن داود أنه لا ينكر القياس الجلي، و إن نقل إنكاره عنه ناقلون، قال و إنما ينكر الخفي فقط، قال: و منكر القياس مطلقا جليه و خفيه طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم²."

و الصحيح الذي عليه المعتمد أن داود الظاهري ينكر القياس مطلقا جليه و خفيه، قال - رحمه الله تعالى -: " ذهب القائلون بالقياس المتأخرين منهم إلى القول بالعلل، و اختلف المبطلون للقياس، فقالت طائفة منهم: إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئا ما سببا لحكم ما، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم.

... و هذا ليس يقول به أبو سليمان رحمه الله، و لا أحد من أصحابنا، و إنما هو قول لقوم لا يعتد بهم في جملتنا كالقاساني و ضربائه.

و قال هؤلاء: و أما ما لا نص فيه فلا يجوز أن يقال فيه، إن هذا لسبب كذا.

و قال أبو سليمان و جميع أصحابه، لا يفعل الله شيئا من الأحكام و غيرها لعله أصلا بوجه من الوجوه، فإذا نص الله تعالى أو رسوله - صلى الله عليه و سلم - على أن أمر كذا أو من أجل كذا أو لأن كان كذا أو لكذا، فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله تعالى أسبابا لتلك

¹ هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني حمل العلم عن داود إلا أنه خالفه في مسائل كثيرة من الأصول و الفروع، و نقض عليه أبو الحسن بن المغلس بكتاب سماه القامع للمتامل الطامع*. الشيرازي طبقات الفقهاء ص 176.
² تاج الدين السبكي طبقات الشافعية تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحي، ط1 مطبعة عيسى البابي الحلبي 1383 هـ - ج2 ص 290.

الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بها فيها، و لا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة¹

فالقاعدة العامة إذن تجاه النص هي عدم التعليل، أما إذا جاء في النص السبب الذي ورد من أجله الحكم فإنه يقتصر عليه و لا يتعداه إلى غيره.²

تطبيقات:

المثال 1: قوله تعالى: "كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم".³

احتج أهل القياس بقوله تعالى: " ما آفأ الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول

وذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم". فبين الله تعالى

أن ذلك التوزيع العادل للفيء حتى لا يكون متداولاً بين الأغنياء و لا يعدوهم إلى الفقراء.

ردّ ابن حزم:

و يتلخص رده في أن هناك أموالاً كثيرة لم تقسم هذه القسمة، بل قسمت على رتبة أخرى، فلو كان علة قسمة هذا الذي آفأ الله تعالى على رسوله - صلى الله عليه و سلم - إنما هي أن لا يكون دولة بين الأغنياء لكان ذلك أيضاً علة في قسمة سائر الأموال من الغنائم و غيرها كذلك، فبطل ما توهموا.

المناقشة:

قوله تعالى: " كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم " قاعدة عامة في سائر الأموال، أما

طريقة القسمة فهذا ما تولاه تعالى إذ جعل لكل حالة حكمها الخاص بها.

و ابن حزم نفسه يعمل بهاته القاعدة و يطبقها على عمومها، من ذلك فرضه على

أغنياء البلد أن يقوموا بفقرائهم و تفرض عليهم الضرائب إذا لم تقم الزكاة بهم، كذلك

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 76، 77.

² قال رحمه الله تعالى: " و لسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع بل نقر بذلك و نثبته حيث جاء به النص ". الإحكام ج 8 ص 102.

³ سورة الحشر آية 7.

إيجابه الزكاة في المهر مثلاً، كل هذا حتى تتحقق العدالة الاجتماعية المتمثلة في قوله تعالى: " كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم ".

المثال 2: قوله - صلى الله عليه و سلم - : " إنما جعل الاستئذان من أجل البصر ".¹

واضح في هذا الحديث أن الاستئذان شرع حتى لا يطلع على عورات الناس و هذا مما يقول به ابن حزم، قال رحمه الله تعالى: " و هذا موافق لقولنا لا نقولهم لأننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة.

لكننا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها و وضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه و اختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى ".²

و يرد على أهل القياس من أن أكثرهم مخالف لما في هذا الحديث من أن من اطلع على آخر ففقا المطلاع عليه عين المطلاع فلا شيء عليه.

المثال 3: قوله - صلى الله عليه و سلم - : " إنما فعلت ذلك من أجل الدافة ".³

طريقة ابن حزم في التعامل مع هذا الحديث تظهر فيها بوضوح قاعدة العلة تدور مع الحكم وجوداً و عدماً.

فإذا دفت الدافة حرّم ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاث ليال. فإن لم تدف ادخّر الناس لحوم الأضاحي ما شاءوا.

قال - رحمه الله تعالى - : " إن النبي - صلى الله عليه و سلم - جعل السبب في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي أكثر من ثلاث ليال، فإن لم تدف دافة بحضرة الأضحى فليدخر الناس لحومها ما شاءوا انقيادا لأمر رسول الله - صلى الله عليه و سلم - الذي لم يأت ما ينسخه ".⁴

¹ صحيح مسلم كتاب الآداب باب تحريم النظر في غير بيته ج7 ص 390.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج8 ص 91 و ملخص إبطال القياس ص 49.

³ صحيح مسلم كتاب الأضاحي باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي ج9 ص 144.

⁴ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج8 ص 90، 91 و المحلى ج7 ص 383، 384 م 985.

المثال 4: قوله تعالى: "إمّا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر".

قال تعالى: "إمّا يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن

ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم متتهون".¹

احتج بها أهل القياس لإثبات حجية التعليل، و أن الخمر و الميسر إنما حُرمت لما توقع من عداوة و بغضاء.

رد ابن حزم:

أ- إن كسب المال و الجاه في الدنيا أصد عن ذكر الله و عن الصلاة و أوقع للعداوة و البغضاء من الخمر و الميسر، و ليس ذلك محرماً إذا بغى على وجهه.

ب- الميسر لا يوقع عداوة بذاته و لا يفقد عقل فلم يكن إلا موافقاً للناس و نافعا لهم، و أيضا فإن قليل الخمر ليس فيه مما ذكر في الآية و لا كل من يشربها تفسد أخلاقهم، بل نجد كثيرا من الناس يبكون إذا سكرُوا، و يكثرُونَ ذكر الآخرة و الموت و الإشفاق من جهنم و تعظيمهم الله تعالى.

ج- لقد كانت الخمر حلالاً مدة ستة عشرة عاماً، و قد كان ذلك موجوداً من الشيطان فينا، و هي حلال يشربها الصالحون بعلم النبي - صلى الله عليه و سلم - و لا ينكر ذلك، فلو كان ما وصفها الله تعالى به من الصد عن الصلاة... و إيقاع الشيطان العداوة و البغضاء بها للتحريم لما وجدت قط إلا محرمة لأنها لم تكن قط إلا مسكرة.²

المناقشة:

أ- إن كسب المال من موارده لا يترتب عليه دائماً، و لا في أكثر الأحوال العداوة و البغضاء، و إن وجدت فبسبب فساد آخر، بالتجارة نفسها بخلاف الخمر و الميسر فإن

¹ سورة المائدة آية 91.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 87، 88، 89.

العداوة و البغضاء تنشآن منهما، و فوق ذلك فإن التجارة و ما يشبهها من شؤون الحياة لا غنى للناس عنها و فيها خير و منافع.

ب- إن الميسر الآن كما هو مشاهد يوقع العداوة و البغضاء و لا نفع فيه فضلا عن الخراب و الاضطراب الذي يصيب النفوس، و إذا كان ذلك لم يكن واضحا عند العرب فلسذاجة الميسر عندهم و لأنه لم يقصد به الكسب.

أما قوله إن قليل الخمر لا يسكر فلا تقع به عداوة و لا بغضاء، بل إن بعض السكارى يكون و تمتلئ قلوبهم خشية.

إن ما ذكره الله تعالى في هذه الآية ليس علة، و لكنه حكمة، و الحكمة تقبل التخلف بخلاف العلة و السكارى الذين يكون إنما هي انفعالات منشؤها استيقاظ عقله الباطن، و يكون ذلك إذا أفرط حتى فقد الوعي، فإنه إن كان مصابا بكارثة يتيقظ بها عقله الباطن الذي كمننت فيه فيعمل عمله فتكون تلك الظواهر و ما هي خشية من الله، إنما هي طفح الألام النفسية التي كان يكتمها في وعيه، فتظهر عند فقد الوعي تماما.

ج- أن الله تعالى نبه في أي القرآن الكريم قبل التحريم القاطع إلى أنها أمر غير مستحسن لا يليق بالمؤمن أن يتناوله، فلم تكن حلالا كما يدعي ابن حزم، و لكن كانت في مرتبة العفو فإن الشرع الإسلامي نزل متدرجا فما كان ليحرم الخمر دفعة واحدة، و قد ألفها الناس و ظنوها من الخير لأنها كانت تحملهم على الجود.¹

¹ محمد أبو زهرة ابن حزم حياته و عصرة ص 397 و ما بعدها.

المطلب السادس: وقوع ابن حزم في التعليل

رغم تشدد ابن حزم في نفي التعليل، عن أحكام الشريعة، و إعلان موقفه صراحة أن المولى عز و جلي وضع أحكامه لا لعلّة موجبة عليه، إلا أننا نجده قد خالف منهجه الظاهري، و النص الذي بين أيدينا يوضح ذلك.

قال رحمه الله تعالى: " و ما جعل الله فيه أربعة شهود، و في كل حكم شاهدين، إلا حياة منه، ألا تشيع الفاحشة في عباده لعظمتها، و شنعته، و قبحها، و كيف لا تكون شنيعة، و من قذف بها أخاه المسلم أو أخته المسلمة، دون صحة علم أو تيقن معرفة، فقد أتى كبيرة من الكبائر استحق عليها النار غدا... و أن في الزنا من إباحة الحريم و إفساد النسل و التفريق بين الأزواج الذي عظم الله أمره، ما لا يهون على ذي عقل، أو من له أقل خلق، و لولا مكان هذا العنصر من الإنسان، و أنه غير مأمون الغلبة لما خفف الله عن البكرين و شدد عن المحصنين... و إن للمعاصي لمذاهب للعقل واسعة، فما حرم الله شيئاً، إلا و قد عوض عباده من الحلال ما هو أحسن من المحرم، و أفضل لا إله إلا هو " ¹

فهذا نص صريح من ابن حزم، في بيان العلة التي من أجلها حرم الزنا، و هي إفساد النسل و شيوع الفاحشة.

و لعنا نجد له العذر في تعليله لحرمة الزنا، خاصة و أنه قد تناول هاته المسألة في رسالته طوق الحمامة في الألفة و الإلاف، و في معرض الحديث عن النفس البشرية، و ما يعتريها من عواطف مباحة أو محرمة.

و لكن إذا ما انتقلنا إلى موسوعته الفقهية " المحلى "، نلاحظ كذلك، أن ابن حزم، قد اعتبر العلة أو المصلحة، أساس الحكم في مواضع، و هذا بيانه:

- المثال 1 -

قال رحمه الله تعالى: " فإن أحرمت من الميقات، أو من مكان يجوز الإحرام منه، بغير إذن زوجها، أو أحرم العبد بغير إذن سيده، فإن كان حج تطوع، فله منعهما و إحلالهما".

¹ ابن حزم طوق الحمامة في الألفة و الإلاف ضمن رسائل ابن حزم ج 1 ص 289، 290، 291، 293.

و إن كان حج الفرض نظراً، فإن كان لا غنى به عنها أو عنه - لمرض أو لضعفته
دونه أو دونها، أو ضيعة ماله، فله إحلالهما، لما ذكرنا من قول رسول الله - صلى الله
عليه وسلم -: " للمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسله ". و إن كان لا حاجة به إليهما لم يكن له
منعهما، فهو عاص لله عز و جل، و هما في حكم المحصر، و كذلك القول في الابن
و الابنة مع الأب و الأم و لا فرق ¹.

و من خلال هذا النص يتبين لنا ما يلي:

- أجاز ابن حزم للزوج أن يحل زوجته من حج التطوع، إذا كان بغير إذن، و هذا
يعتبر قياس على صيام التطوع من غير إذن زوجها، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه -
قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: " لا تصوم للمرأة و بعلمها شاهد إلا بإذن عمر رمضان، و لا

تأذن في بيته و هو شاهد إلا بإذن ². " فالحديث صريح في أن للزوج الحق في إبطال صيام تطوع

الزوجة، إذا كان بغير إذن، و طبقاً لقواعد ابن حزم في وجوب الأخذ بالظاهر، كان عليه
أن يقصر هذا الحكم على موضعه، و لكنه تعدى إلى حج التطوع.

- و كذلك أجاز للزوج أن يحل زوجته من حج الفرض، إذا كانت مصلحته تقتضي
وجودها معه، فإذا انعدمت المصلحة لم يكن له منها، و استدل على ذلك بقوله - صلى الله
عليه وسلم -: " للمسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسله ³. " فالعام عند ابن حزم يوسعه إلى أعلى

درجاته ليشمل كل ما يمكن أن يدل عليه اللفظ.

¹ ابن حزم المحلى ج7 ص 52 م 814.
² صحيح البخاري كتاب النكاح باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها ج 4 ص 295
³ صحيح البخاري كتاب المغالمة والغصب باب لا يظلم المسلم ولا يسله ج 5 ص 97

- المثال 2 -

قال ابن حزم - رحمه الله تعالى - : " فإن لم تكن الأم مأمونة في دينها و دنياها، نظرا للصغير و الصغيرة بالأحوط في دينهما ثم دنياهما، فحيثما كانت الحياطة لهما في كلا الوجهين وجبت هنالك ".¹

فابن حزم علل التحاق حضانة الصغير بأحد الوالدين بمصلحة الطفل التي تتحقق في الدين و الدنيا معا.

- المثال 3 -

قال ابن حزم: " فمن لم يجد إلا رقبة لا غنى به عنها لأنه يضيع ببعدها، أو يخاف على نفسه من حبها، لم يلزمه عتقها، لقول الله تعالى: " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ".² و قوله تعالى: " وما جعل عليكم في الدين من حرج "³، و كل ما ذكرنا حرج و عسر، لم يجعله

تعالى علينا، و لا أراد منا، و فرضه حينئذ الصيام، فإن كان في غنى عنها، و هو قائم بنفسه، و لا مال له فعليه عتقها، لأنه واجد رقبة لا حرج عليه في عتقها ".⁴

لله ذر ابن حزم، فلقد راعى مصلحة الشخص الذي لزمته كفارة عتق أمته، و لكن يخاف عليه من ضياعه ببعدها عنه، فأسقط عنه العتق و أوجب عليه الصيام، محافظة على مصلحته.

- المثال 4 -

قال ابن حزم: " و جائز بيع الصغار من جميع الحيوان حين تولد، و يجبر كلاهما على تركها مع الأمهات، إلى أن يعيش دونها عيشا لا ضرر فيه عليها. و كذلك يجوز بيع البيض المحضونة، و يجبر كلاهما على تركها، إلى أن تخرج، و تستغني عن الأمهات.

¹ ابن حزم المحلى ج10 ص 323 م 2014.

² سورة البقرة آية 286.

³ سورة الحج آية 78.

⁴ المصدر نفسه ج6 ص 202، 203 م 750.

برهان ذلك، قول الله عز و جل: " وأحل الله البيع " ¹، و أما ترك كل ذلك إلى أن

يستغنى عن الأمهات، فلقول الله تعالى: " و تعاونوا على البر و التقوى، و لا تعاونوا على الإثم

و العدوان " ²، و النهي عن إضاعة المال، و الوعيد الشديد على من عذب الحيوان

و أصبرها، و إزالة الصغار عن الأمهات قبل استغنائها عنها عذاب لها، و قتل إلا من

ذبحها للأكل فقط " ... و إزالة البيض بعد أن تغيرت بالحضن عن حالها إضاعة للمال " ³.

يتضح لنا في هذا المثال أيضا، مراعاة ابن حزم للمصلحة، و تحقق المنفعة، ليس

للإنسان فقط، بل تعادها للحيوان.

و يكون بذلك قد سبق التشريعات الحديثة بعصور، باجتهاد لا مثيل له في الرأفة

بالحيوان.

- المثال 5 -

قال ابن حزم: " و لا يحل بيع الحيوان إلا لمنفعة، إما لأكل، و إما لركوب، و إما

لصيد، و إما لدواء، فإن كان لا منفعة فيه لشيء من ذلك لم يحل بيعه، و لا ملكه، لأنه

إضاعة مال من المبتاع، و أكل مال بالباطل من البائع، فإن كان فيه منفعة لشيء مما ذكرنا

أو لغيره جاز بيعه، لأنه بيع عن تراض، و أحل الله البيع، و ليس إضاعة مال، و لا أكل

مال بالباطل " ⁴، حتى بيع الحيوان، لم يجزه ابن حزم، إذا لم تتحقق المنفعة أو المصلحة

بين الطرفين.

و بعد استعراض هاته الأمثلة الفقهية، أقرر أن المصلحة معتبرة في المذهب

الظاهري، و أن ابن حزم يقررها كأصل في التحريم و التحليل، اعتمادا على قوله تعالى:

" و تعاونوا على البر و التقوى، و لا تعاونوا على الإثم و العدوان " و قوله - صلى الله

عليه و سلم - : " المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يسلمه " .

¹ سورة البقرة آية 275.

² سورة المائدة آية 2.

³ ابن حزم المجلى ج8 ص 458 م 1472.

⁴ المصدر نفسه ج9 ص 23 م 1530.

ثم هو يعلل الأحكام و يقيس عليها خلافا لمنهجه الظاهري، في وجوب الأخذ بالظاهر، و أن الحلال بين و الحرام بين و ما سكت عنه الشرع فهو معفو عنه.

المطلب السابع: قاعدة إذا ارتفع الاسم ارتفع الحكم:

المشهور عند الجمهور قاعدة أصولية و هي: إذا ارتفعت العلة ارتفع الحكم أو بمعنى آخر: العلة تدور مع الحكم وجودا و عدما.

و نجد عند ابن حزم في دراساته الفقهية خاصة، قاعدة و هي: إذا ارتفع الاسم ارتفع الحكم، أو إذا سقط الاسم فقد سقط الحكم.

و ترد هاته القاعدة عنده بصفة أساسية في استحالة الأعيان من حالة إلى حالة أخرى. فهل نستطيع القول إن الخلاف لفظي، و إن ابن حزم يطلق على العلة لفظ أو مصطلح الاسم، أو إن الاسم أعمّ عنده من مصطلح العلة ؟

قال - رحمه الله تعالى - : " إن الأحكام، إنما هي على ما حكم الله تعالى بها فيه، مما يقع عليه ذلك الاسم الذي به خاطبنا الله عز و جل، فإذا سقط ذلك الاسم فقد سقط ذلك الحكم، و أنه غير الذي حكم الله تعالى فيه ."

و يعطي لذلك مثلا بالعدرة أو الميتة إذا أحرقت أو تغيرت فصارت ترابا، فإن حكم ذلك التراب الطهارة، و يتيمم به، أو الخمر يصير خلا فإنه يصير حلالا.

بصفة عامة إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام بطل عنه الاسم الذي ورد ذلك الحكم فيه و انتقل إلى اسم آخر و ارد على حلال طاهر، فليس هو ذلك النجس و لا الحرام بل قد صار شيئا آخر ذا حكم آخر.

و كذلك إذا استحالت صفات عين الحلال الطاهر بطل عنه الاسم الذي ورد ذلك الحكم فيه، و انتقل إلى اسم آخر و ارد على حرام أو نجس، فليس هو ذلك الحلال الطاهر بل قد صار شيئا آخر ذا حكم آخر.¹

¹ ابن حزم المحلى ج 1 م 132 ص 132. و يراجع أيضا: ج 1 ص 124 م 130. ج 1 ص 161 م 136. ج 7 ص 422 م 1017.

قال رحمه الله تعالى: " إما الأحكام على الأسماء فإذا بطلت تلك الأسماء بطلت تلك الأحكام المنصوصة عليها، و حدثت لها أحكام الأسماء التي انتقلت إليها: فللصغير حكمه و للبائع حكمه ¹"

و يستنتج من كلام ابن حزم ما يلي:

أن قاعدة إذا ارتفع الاسم ارتفع الحكم تعني تغير صفات الشيء جميعها، و التي تنقله من حالة إلى حالة أخرى توجب له اسما آخر و حكما آخر، و ليس على علتها أي على سبب التحريم، خاصة أن تعريف العلة هو ما أضاف الشارع الحكم إليه و ناطه به و نصبه علامة عليه. فالاسم عند ابن حزم لا يعني العلة، بل هو يشملها و جميع الصفات التابعة لها.

¹ المصدر السابق ج 7 ص 433.

المبحث الخامس: موقف ابن حزم من القياس

المطلب الأول: تعريف القياس في اللغة و في الاصطلاح:

الفرع الأول: التعريف اللغوي

قاس الشيء يقينه قيسا و قياسا، و اقتاسه و قيسه إذا قدره على مثاله، و المقياس المقدار، و قاس الشيء يقوسه قوسا، لغة في قاسه يقيسه.

و يقال قستة و قسته أقوسه قوسا و قياسا، و لا يقال أقسته بالالف.¹

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في الاصطلاح فهو: " حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما ".²

المطلب الثاني: تعريف القياس عند ابن حزم:

عرف ابن حزم القياس بقوله:

" هو أن يحكم لما لا نص فيه و لا إجماع بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم ". و قال بعضهم لاتفاقهما في وجه من الشبه.³

و عرفه تعريفا آخر بقوله: هو الحكم بشيء لا نص فيه بمثل الحكم في شيء منصوص عليه، و سواء كان أحوط أو لم يكن، كان أصح أو لم يكن، كان أسلم أو أقتل استحسنة القائل له أو استشنعته⁴

إن تعريف القياس بهذا المعنى فيه نوع من الغلو الواضح، فإن القياس يرد إذا خالف نصا شرعيا أو مصلحة من مصالح الشرع و بصفة عامة فإنه يرد إذا خرج عن مساره و منهجه في الكشف عن مراد الشارع.

¹ لسان العرب ج5 ص 3793.

² ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 275.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 53 و ج1 ص 44 و ملخص إبطال القياس ص 5.

⁴ المصدر نفسه ج7 ص 113، 114.

و لعل ابن حزم ذكر هذا التعريف لما توصل إليه القياس من الشطط و المبالغة و الإفراط في استعماله خاصة و أن المذهب الظاهري نشأ لرد هذا التطرف.

المطلب الثالث: اضطراب ابن حزم في تحديد

تاريخ نشأة القياس:

ذهب ابن حزم إلى أن القياس حدث في القرن الثاني الهجري، و أنه ظهر في التابعين على سبيل الرأي و الاحتياط و الظن لا على إثبات حكم به و لا أنه حق مقطوع به و لا كانوا يبيحون كتابته.¹

و تحديد ابن حزم لتاريخ حدوث القياس معارض لقوله: " ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين ".²

فكان القياس بدعة في الدين و لم يظهر إلا في المتأخرين من العلماء، و لم يكن معروفا بين المتقدمين.

و الذي تبين لي أن تحديده لنشأة القياس بالقرن الثاني هو الصواب الموافق لحقائق الأمور، أما نصه الثاني فلا يزيد عن كونه تشبيها على من قال بالقياس و أفرط فيه من المتأخرين.

المطلب الرابع: أدلة ابن حزم في رد القياس:

ليس في القرآن أو السنة ما يفيد صراحة أن القياس باطل، فقد يوجد في النص الشرعي ما يمكن أن يتأول ليحمل على القياس. و لهذا فابن حزم من الصعوبة عليه أن يجد نصا ظاهريا بكل ما يحمله معنى الظاهر لإبطال القياس.³

لذلك نجده اعتمد بالدرجة الأولى على مميزات الشريعة من كونها كاملة و تعبدية لبيان عورات القياس، ثم اعتمد على هدم أدلة مثبتة القياس سواء من الناحية اللغوية أم من حيث نقد السند أو المتن إلى غيرها من الأساليب التي تهدم أدلة الخصم.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج8 ص 38 هو ملخص إبطال القياس ص 5.

² المصدر نفسه ج7 ص 53.

³ المصطفى الوضيفي المناظرة في أصول التشريع الإسلامي دراسة في التناظر بين ابن حزم و تبايحي

المغرب مطبعة فضالة، 1998 ص 177.

أولاً: نفي القياس لمعارضته الشريعة:

وصف ابن حزم القياس بالظنية و نعتة بالخروج عن الدين، كما وصفه بالتكلف و الزيادة في الشريعة، و حمل عليه كل النقائص التي تحمل على الرأي المذموم. و هذه بعض الخصائص التي تستشف من تعليقات ابن حزم على النصوص القرآنية و الحديثية و الآثارية.¹

1- القياس افتراء و كذب على الله تعالى:

قال تعالى: " و لا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هنا حلال و هنا حرام لتفتروا على الله

الكذب"² و عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله - صلى الله عليه

و سلم-: " لا ينزع الله العلم من صدور الرجال، و لكن ينزعه عند موت العلماء فإذا لم يبق علماً اتخذ

الناس رؤساء جهالاً فقالوا بالرأي فضلوا و أضلوا"³.

2- القياس دين لم يأذن به الله تعالى:

قال تعالى: " أم لحم شركاء، شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله"⁴ و قال تعالى أيضاً:

" و إن منهم لفريقاً يلوون ألسنتهم بالكذب لتصيبوه من الكتاب و ما هو من الكتاب، و يقولون هو من

عند الله و ما هو من عند الله"⁵.

¹ راجع ابن حزم - ملخص إبطال القياس ص 47 و ما بعدها. و النبذ في أصول الفقه الظاهري ص 98 و ما بعدها.

² سورة النحل آية 16.

³ صحيح سنن ابن ماجه باب اجتناب الرأي و القياس ج 1 ص 15.

⁴ سورة الشورى آية 21.

⁵ سورة آل عمران آية 78.

3- القياس قول في الدين بغير علم:

قال تعالى: " ولا تفف ما ليس لك به علم إن السبع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه

مسؤولا ".¹ و قال تعالى أيضا: " إن هي إلا أسماء سميتها أتم وآبأكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الفتن ".²

4- القياس تعد لحدود الله تعالى:

قال تعالى: " ومن يصعد حدود الله فقد هلم نفسه " ³ و عن أبي ثعلبة الخشني قال: قال

رسول الله صلى الله عليه و سلم -: " إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، و حد حدودا فلا تتجاوزوها،

و نهى عن أشياء فلا تنتهكوها، و سكت عن أشياء من غير نسيان لها رحمة بكم فلا تبحثوا عنها ".⁴

5- القياس من عمل الشيطان:

قال محمد بن سيرين - رحمه الله تعالى - : " القياس شؤم، أول من قاس إبليس فهلك،

و إنما عبدت الشمس و القمر بالمقاييس ".⁵

6- الحكم بالقياس حرج و تكليف بما لا يطاق:

ذهب ابن حزم إلى أن الحكم بالقياس حرج و تكليف بما لا يطاق، و الحرج و العنت

مرفوع عن الأمة: " فمن المحال الباطل أن يكون الله تعالى يأمرنا بالقياس أو بالتعليل

أو بالرأي أو بالتقليد ثم لا يبين لنا ما القياس و ما التعليل و ما الرأي، و كيف يكون ذلك،

¹ سورة الإسراء آية 36.

² سورة النجم آية 23.

³ سورة الطلاق آية 1.

⁴

و على أي شيء نقيس و بأي شيء نعلل و برأي من نقبل و من نقلد، لأن هذا تكليف ما ليس في الوسع".¹

ثانياً: هدم أدلة مثبتتي القياس:

1- آية الاعتبار:

يعتبر قوله تعالى: " فاعتمروا يا أولي الأبصار"² قاعدة أساسية في الاستدلال على

مصدقية القياس، و لهذا فكل انطلاقة للتحاج حول القياس استنادا إلى هاته الآية تستلزم أمرين؛ الأول: إثبات أن الاعتبار في اللغة هو القياس، و الثاني: تأويل الآية لتحمل على القياس.

أ- الاعتبار في اللغة هو القياس:

روى السرخسي في أصوله عن ثعلب أنه قال: " الاعتبار في اللغة هو رد حكم الشيء إلى نظيره، و منه يسمى الأصل الذي يرد إليه النظائر عبارة، و من ذلك قوله تعالى: " إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار".³

و الرجل يقول اعتبرت هذا الثوب أي سويته به في التقدير، و هذا هو حد القياس، فظهر أنه مأمور بهذا النص.⁴

ب- تفسير قوله تعالى: " فاعتمروا يا أولي الأبصار":

جاء في تفسير القرطبي: " أي اتعظوا يا أصحاب العقول و الألباب... و من جملة الاعتبار هنا أنهم اعتصموا بالحصون من الله فأنزلهم الله منها، و من وجوه أنه سألط

¹ ملخص إبطال القياس ص 73. و لقد سئل ابن حزم عن جواز أن يتعبدنا الله تعالى بالقياس فأجاب: * إن ذلك كان جائزا قبل نزول قوله تعالى: * و ما جعل عليكم في الدين من حرج * و قوله تعالى: * لا يكلف الله نفسا إلا وسعها * و كان يكون ذلك لو كان حمل غصير كما حمله على الذين من قبلنا و تحميلا لما لا طاقة لنا به، و كما قال تعالى: * و لو شاء الله لأعنتكم * أما بعد نزول الآيتين اللتين ذكرنا، و بعد أن أمنا الله تعالى مسن أن يكلفنا بالتكهن و بالظنون، و بعد أن نهانا عن أن نقول عليه تعالى ما لم نعلم فلا يجوز البتة أن يتعبدنا بالقياس. * الإحكام في أصول الأحكام ج 8 ص 47.

² سورة الحشر آية 2.

³ سورة النور آية 44.

⁴ أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي أصول السرخسي ت: أبو الوفا الأفعاني بيروت دار المعرفة ج 2 ص 125.

عليهم من كان ينصرهم ، و من جوهه أيضا أنهم هدموا أموالهم بأيديهم، و من لم يعتبر بغيره اعتبر في نفسه".¹

و زاد عليه الجصاص بقوله: " و في الآية أمر بالاعتبار، و القياس في أحكام الحوادث ضرب من الاعتبار، فوجب استعماله بظاهر الآية".²

رد ابن حزم على الاستدلال بهاته الآية:

رفض ابن حزم أن يجعل القياس من معاني الاعتبار في اللغة، أو أن ينحى بالآية عن مسارها ليكتسب القياس حكم الشرعية، و ذلك من عدة أوجه:³

أ- ما تشهد اللغة من أن الاعتبار هو التعجب و الاتعاض، قال تعالى: " لقد كان في

قصصهم عبرة لأولي الألباب"⁴ أي عجب و موعظة، و اعتبرت في الشيء إذا فكرت فيه.⁵

ب- ابتداع أصحاب القياس لهاته التسمية، لأن التسمية لا يعتمد فيها إلا على النص

و إقامة البرهان، قال تعالى: " إن هي إلا أسماء سميتموها أتم و آباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان"⁶

فأبطل الله تعالى كل تسمية إلا تسمية قام بصحتها برهان، إما من لغة مسموعة من أهل

اللسان و إما منصوطة في القرآن و كلام النبي صلى الله عليه و سلم- و ما عدا ذلك

فباطل⁷، و على هاته القاعدة اعترض ابن حزم على تأويل الفقهاء لكل آيات الاعتبار

لتحمل على القياس.

¹ القرطبي ج18 ص5.

² الجصاص أحكام القرآن ج5 ص317.

و راجع أيضا أبو بكر محمد بن العربي أحكام القرآن ت علي محمد البجاوي بيروت دار المعرف ج4 ص1766.

³ راجع الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص78-79. و ملخص إبطال القياس ص27-28. و النبذ في الفقه ص98 و ما بعدها.

⁴ سورة يوسف آية111.

⁵ جاء في لسان العرب ما يلي: " عَبرَ الرُّوْيَا يعبرها عبرا و عبارة و غيرها فسرهما و أخبر بما يؤول إليه أمر... و عبرت النهر و الطريق أعبره عبرا و عبورا إذا قطعته من هذا العبر إلى ذلك العبر... و عبر عما في نفسه من حرب و بين و الاسم العبرة و العبارة و العبارة، و عبر عن فلان: تكلم عنه و اللسان يعبر عما في الضمير... و عبر كتساب يعبره عبرا: تدبره في نفسه و لم يرفع صوته بقراءته و العبرة العجب، و اعتبر منه تعجب" ج4 ص2782.

⁶ سورة النجم آية23.

⁷ الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص75.

ج- نقيس نعم، في الأحوال الحياتية لئلا يصيبنا مثل القوم الظالمين، و نتعظ بغيرنا و أما أن نجعل القياس طريقا لاستنباط الأحكام فلا.

د- على افتراض أن الاعتبار هو القياس، و أنه لا يحمل معنى آخر سواه، فمن أين لهم كيفية استعمال القياس لاستنباط الأحكام، بل إنه يعتبر حينئذ من المجمل الذي لا يفهم معناه و يحتاج إلى بيان النبي - صلى الله عليه و سلم -.

و بما أن رسول الله - صلى الله عليه و سلم - لم يبين لنا ما القياس و لا كيفية استعماله، فإن الاحتجاج بالقياس باطل.

2- قضاء الصيام عن الميت:

احتج أهل القياس بما رواه عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - قال: " جاء رجل إلى

النبي - صلى الله عليه و سلم - فقال يا رسول الله: إن أمي ماتت و عليها صوم شهر أفأقضيه

عنها؟ قال: لو كان على أمك دين كنت قاضيه عنها، قال: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى".¹

فقوله - صلى الله عليه و سلم - رأيت فيه مشروعية القياس، و ضرب الأمثال ليكون أوضح و أوقع في نفس السامع و القرب إلى سرعة فهمه، و فيه تشبيه ما اختلف فيه و أشكل بما اتفق عليه.²

ردّ ابن حزم على الاستدلال بهذا الحديث:

اعترض ابن حزم على الاستدلال بهذا الحديث لإثبات حجة القياس، ذلك لأن المحتج به هو أول مخالف له.

¹ الحديث أخرجه ابن حزم من صحيح مسلم رواية عن شيخه عبد الله بن يوسف. الأحكام ج7 ص 102. و سلسلة الرواة التي ذكرها ابن حزم عن الإمام مسلم إلى ابن عباس هي نفسها الواردة في الصحيح مع ملاحظة زيادة بعض الألقاب.

الحديث في صحيح مسلم. كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت م3 ج3 ص 155. هو كالتالي: حدثني أحمد بن عمر الوكيعي حدثنا حسين بن علي عن زائدة عن سليمان عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس - رضي الله عنهما -

سند الحديث عند ابن حزم هو كالتالي: ... عن أحمد بن علي ثنا مسلم بن الحجاج حدثني أحمد بن عمر الوكيعي ثنا حسين بن علي الجعفي عن زائدة عن سليمان الأعمش عن مسلم البطين عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

² الشوكاني نيل الأوطار و شرح منتقى الأخبار تحقيق طه عبد الرؤوف سعد و مصطفى محمد الهوارى مكتبة الكليات الأزهرية ج5 ص 244.

فالمالكية¹ و الشافعية² و الحنفية³ مخالفون لما فيه من قضاء الصيام عن الميت، و من جهة أخرى ذهب المالكية و الحنفية إلى تقديم قضاء ديون الناس على ديون الله تعالى. فديون الناس من رأس المال، و ديون الله تعالى من الثلث إن أوصى بها، و إلا فلا تؤدي البتة لا من الثلث و لا من غيره.

فالعجب أن يترك ما أمر به - صلى الله عليه و سلم - من قضاء الصيام عن الميت و من تقديم قضاء ديون الله تعالى عن ديون العباد، فلا يستعمل هذا الحديث فيما جاء فيه و لكن يستدل به على عدم جواز بيع العسل في قييره بعسل في قييره، أو أن بيع رطل لحم تيس برطل لحم أرنب لا يجوز.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ ابن رشد بداية المجتهد و نهاية المقتصد دار أشريفة 1989 ج1 ص 290.

² النووي مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج على متن منهاج الطالبين دار الفكر ج1 ص 438.

³ ابن الهمام شرح فتح القدير ط2 بيروت دار الفكر ج2 ص 360.

المطلب الخامس: رد ابن حزم على من اتهمه باستعمال القياس:

انتقد ابن حزم بأنه في بعض تطبيقاته الفقهية يخالف أصوله، و يستعمل القياس الذي نفاه قولاً و اضطر إليه فعلاً.

و في ما يلي تطبيقات تبين صحة أو خطأ هذه الدعوى.

أولاً: قوله تعالى: " و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة، ولا

تعجلوا لهم شهادة أبداً"¹

الاعتراض:

و اعترض عليه بأن النص جاء بجلد قاذف المحصنات، و أنتم تجلدون قاذف الرجال المحصنين، كما تجلدون قاذف المحصنات من النساء، و هذا قياس.

الرد:

ذكر ابن حزم أن كلمة المحصنات تحتل معنيين إما النساء المحصنات أو الفروج المحصنات و للترجيح بين المعنيين استدل بالأدلة التالية:²

1- إن الفروج أعم من النساء، فالإقتصار بمراد الله تعالى على النساء خاصة، تخصيص لعموم اللفظ، و تخصيص العموم لا يجوز إلا بنص أو إجماع.

2- الفروج هي المرمية لا غير ذلك من الرجال و النساء، برهان ذلك، ما قاله

تعالى: " و الذين هم لفروجهم حافظون إلا على أفعالهم أو ما ملكت أيديهم ثم ملؤهم"³

¹ سورة النور آية 4.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 86 و ما بعدها.

³ سورة المؤمنون آية 5، 6.

و قال تعالى: " كل للؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم " ¹ و قال تعالى أيضا: " وكل

للؤمنات يغضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن " ².

و عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه و سلم - قال:

"كتب على ابن آدم نصيبه من الزنا، مدرك ذلك لا محالة، فالعينان زناهما النظر، والأذنان زناهما

الاستماع، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش، والرجل زناها الخطأ، والقلب يهوى ويتنى،

و يصدق ذلك الفرج أو يكنزه " ³.

فصح يقينا أن المرمية هي الفروج خاصة، و أن المحصنة على الحقيقة هي الفروج

لا ما عداها. و صح أن الزنا الواجب فيه الحد هو زنا الفروج لا زنا سائر الأعضاء،

ففروج الرجال و النساء داخلات في الآية دخولا مستويا.

المناقشة:

ما استدل عليه ابن حزم من دخول الرجال و النساء على حد سواء في حكم القذف

استدلال صحيح تشهد له الآيات التي قدمها من أن الحد واقع على زنا الفروج لا غيرها من

الأعضاء و هو عمل يشترك فيه كلا الجنسين فحكم القذف يتناولهما بالضرورة. ⁴

ثانيا: قوله تعالى: " أو كرم خنزير فإنه نجس " ⁵.

¹ سورة النور آية 30.

² سورة النور آية 31.

³ صحيح مسلم كتاب القدر باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا و غيره ج8 ص 457.

⁴ و زاد المفسرون معنى آخر و هو: أن المولى عز و جل خص النساء بذلك، و إن كان الرجال يشركونهن في الحكم لأن القذف أشنع و أنكر للنفوس، و من حيث هن هوى الرجال ففية إيذاء لهن و لأزواجهن و قرابتهن. تفسير القرطبي ج12 ص 172. ابن حيان البحر المحيط ط1 مصر مطبعة السعادة 1328هـ ج6 ص 431.

⁵ سورة الأنعام آية 145.

الاعتراض:

و اعترض عليه بأن الله تعالى حرم لحم الخنزير فحرمتم شحمه، و الأنثى منه، و هذا قياس.

الرد:

اعتمد ابن حزم في تعميم الحكم على القواعد اللغوية، و إليك بيان ذلك:

- 1- الخنزير في لغة العرب اسم للجنس يقع تحته الذكر و الأنثى و الصغير و الكبير.
- 2- الضمير في اللغة راجع إلى أقرب مذكور، و أقرب مذكور إلى الضمير الذي في (فإنه) هو الخنزير لا اللحم، فالخنزير كله بالنص رجس، و الرجس كله خبيث محرم.¹

المناقشة:

اعترض على ما ذهب إليه ابن حزم أنه إذا سبق الضمير مضاف و مضاف إليه، و أمكن عوده على كل منهما على انفراده كقولك مررت بـغلام زيد، فأكرمته فإنه يعود على المضاف دون المضاف إليه، لأن المضاف هو المحدث عنه و المضاف إليه وقع ذكره بطريق التبع و هو تعريف المضاف أو تخصيصه.

و يمكن أن يقال: ذكر اللحم تنبيها على أنه أعظم ما ينتفع به من الخنزير، و إن كان سائرته مشاركا له في التحريم بالتخصيص على العلة من كونه رجسا، أو لإطلاق الأكثر على الكل أو الأصل على التابع لأن الشحم و غيره تابع اللحم.²

ثالثا: قياس الحائض على الجنب إذا عدت الماء.

الاعتراض:

و احتجوا بأن الحائض إنما أمرت بالتيمم إذا عدت الماء في السفر قياسا على الجنب.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 93، 94.

² ابن حيان البحر المحيط ج4 ص 241.

الرد:

استدل ابن حزم على جواز تيمم الحائض إذا عدت الماء في السفر بقوله تعالى إذ أمر باعتزال الحيض حتى يطهرن: " **فإذا طهرن فاتوهن من حيث أمركم الله** ".¹ فأمرهن الله تعالى بالطهور. و قال رسول الله - صلى الله عليه و سلم -: " **جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا** ". فالتراب طهور و الماء طهور بالنص. و فسر الإجماع أن التراب لا يستعمل مادام يوجد الماء لغير المريض أو من أوجبه له النص، فدخلت الحائض في هذا النص.²

المنافسة:

القاعدة العامة التي ينتقل فيها المكلف من حكم الوضوء إلى حكم التيمم هو انعدام الماء، أو وجوده مع عدم القدرة على استعماله لمرض أو لفوات مصلحة شرعية، فإذا تحققت إحدى هاتين الحالتين صار التيمم واجبا، فالمرأة الحائض إذا كانت في سفر و عدت الماء، تيممت.³

المطلب السادس: الأحكام التي استنبطها ابن حزم عن طريق

النص غيره من الفقهاء استنبطها عن طريق القياس.

أولا: قوله تعالى: " **فن يعمل مثل ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثل ذرة شرا يره** ".⁴

نبه تعالى بقوله: " **مثل ذرة** " على أن ما فوق الذرة يراه قليلا كان أو كثيرا، و هذا

يسمى مفهوم الخطاب، و هو أن يكون المذكور و المسكوت عنه في حكم واحد، بل يكون المسكوت عنه أولى من ذلك الحكم.⁵

¹ سورة البقرة آية 222.

² ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 132.

³ محمد بن أحمد الملقب بالده الشنقيطي فتح الرحيم على فقه الإمام مالك بالأدلة، ط3، دار الفكر، 1979م ج1 ص 50.

⁴ سورة الزلزلة آية 7، 8.

⁵ ابن حيان البحر المحيط ج8 ص 502.

مذهب ابن حزم:

قال تعالى: " ما لهذا الكتاب لا يغاور صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم

ربك أحدا"¹ و قال تعالى أيضا: " اليوم تجزي كل نفس بما كسبت"²، و قال تعالى: " إني لا

أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى"³ فهاته الآيات بينت أن ما فوق الذرة و الخردلة و ما

دونها محسوب كل ذلك و مجازي به.⁴

ثانيا: قوله تعالى: " ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق"⁵

فقتل الأولاد لغير الإملاق حرام كما هو خشية الإملاق.⁶

مذهب ابن حزم:

قال تعالى: " قد خسر الذين كفلوا أولادهم سفها بغير علم"⁷ و قال تعالى أيضا: " ولا تقتلوا

النفس التي حرم الله إلا باحق"⁸. و قال تعالى أيضا: " وإذا للويرة سئلت بأي ذنب

كُتلت"⁹.

¹ سورة الكهف آية 49.

² سورة غافر آية 17.

³ سورة آل عمران آية 195.

⁴ ملخص إبطال القياس ص 30 و الإحكام في أصول الأحكام ج 7 ص 61.

⁵ سورة الإسراء آية 31.

⁶ ملخص إبطال القياس ص 23، 24 و الإحكام في أصول الأحكام ج 7 ص 57.

⁷ سورة الأنعام آية 140.

⁸ سورة الإسراء آية 33.

⁹ سورة التكويد آية 8، 9.

و يقول رسول الله - صلى الله عليه و سلم -: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم

عليكم حرام".¹

فجميع هاته النصوص حرمت قتل الأولاد لغير الإملاق.

ثالثاً: قوله تعالى: " أن تاكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم"²

لم يذكر تعالى بيوت الأولاد، فوجب إباحة الأكل من بيوت الأولاد قياساً على الإباحة من بيوت الآباء.³

مذهب ابن زم:

قال - صلى الله عليه و سلم -: "إن الطيب ما أكل أحدكم من كسبه، وإن ولد أحدكم من

كسبه"⁴

المناقشة:

من الأمثلة السابقة تبين لنا أن ابن حزم اعتمد على النص في تفسير النص. فالقرآن إما بين بذاته أو بيانه من آيات أخر أو من حديث شريف أو من الإجماع أو من اللغة أو ما يسمى بالبديهيات.

1

² سورة النور آية 61.

³ ملخص إبطال القياس ص 31. و الإحكام في أصول الأحكام ج7 ص 70.

⁴ شرح سنن النسائي للحافظ السيوطي كتاب البيوع

المطلب السابع: القياس في القانون الوضعي:

تعرضنا سابقا إلى أن المادة الأولى من القانون المدني الجزائري تنص على " أنه تسري النصوص التشريعية على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو فحواها ".¹

كما تعرضنا إلى موقف شراح القانون من اعتبارهم فحوى الخطاب بنوعيه الموافق و المخالف طريقا من طرق تفسير النصوص.

و القياس عند جمهور الفقهاء يعتبر مصدرا من مصادر التشريع التي يعول عليها القاضي لإعطاء الحكم للواقعة المعروضة أمامه.

و بالمقابل نجد أن القياس لا يعتبر مصدرا رسميا مستقلا للقاعدة القانونية فهو لا يعدو أن يكون طريقا من طرق الدلالة أو التفسير لمعرفة العلة في حكم الحالة المنصوص عليها و إعطاء هذا الحكم لحالة أخرى تشترك معها في العلة.¹

و يشير الدكتور عباس الصراف إلى أن الفقه و القضاء الفرنسي قد اختلف في الأخذ بالقياس من عدمه كما هو الشأن عند فقهاء المسلمين.²

و هناك حالات لا يصح الالتجاء فيها إلى القياس، لأن طبيعة القاعدة القانونية تقتضي بعدم مد الحكم الوارد في النص إلى غير الواقعة المنصوص عليها رغم كونها مساوية لها في العلة أو حتى أولى منها.

و يعبر الفقه عادة عن ذلك بقوله إن القياس توسع في التفسير، و لا يلتجأ إليه في الحالات التي يجب أن يكون التفسير فيها ضيقا.

و أهم هذه الحالات اثنتان:

الحالة الأولى: هي القوانين الجنائية حينما يكون القياس في غير صالح المتهم فثمة قاعدة أساسية و هي التي تقضي بأن لا جريمة و لا عقوبة إلا بنص، و ذلك لضمان الحريات الشخصية للأفراد.

و مقتضى هذه القاعدة أنه إذا ورد في النص فعل معين يعتبره الشارع جريمة و يقرر له عقوبة، ثم وجد فعل آخر مساو له في علة الحكم أو هو أولى منه، فلا يجوز مع ذلك

¹ عبد المنعم فرج الصده أصول القانون ص 300.

² عباس الصراف و جورج حزبون المدخل إلى علم القانون ص 75.

إعطاء الفعل الآخر الحكم المنصوص عليه باعتباره جريمة أو تقرير عقوبة له ما دام ذلك في غير صالح المتهم، حيث لا يصح الاستدلال في هذا النطاق بمفهوم النص، بل يتعين أن تكون الدلالة في خصوص الجرائم و العقوبات هي دلالة منطوق النص أي عبارته، نظرا إلى أن الأمر يتعلق بحريات الأفراد.

و يلاحظ في هذه الحالة أن امتناع القياس إنما يكون حيث يضر بمصلحة المتهم، فإذا كان القياس في صالح المتهم جاز الالتجاء إليه وفقا للقواعد العامة في التفسير.

الحالة الثانية: في غير المواد الجنائية، حينما يكون الحكم الوارد في النص حكما استثنائيا خرج فيه الشارع على القواعد العامة، إذ أن طبيعة الحكم الاستثنائي تفيد أن الشارع أراد أن يقصره على الواقعة المذكورة في النص، و لذلك خص هذه الواقعة بالذكر و أفرد لها ذلك الحكم الاستثنائي و ترك ما عداها للقاعدة العامة.¹

¹ راجع: محمد صبري السعدي تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية ص 247.
و عبد المنعم فرج الصده أصول القانون ص 304.

المبحث السادس: موقف ابن حزم من الاستحسان

المطلب الأول: تعريف الاستحسان في اللغة و الاصطلاح:

الفرع الأول: التعريف اللغوي

الحسن ضد القبح، و الجمع محاسن على غير قياس، كأنه جمع محسن، و قد حسُن الشيء بالضم حسناء، و رجل حسن و امرأة حسنة، و قالوا امرأة حسناء، و لم يقولوا رجل أحسن، و هو اسم أنثى من غير تنكير. و حسُن الشيء تحسينا زينه، و أحسن إليه وبه، و هو يحسن الشيء أي يعلمه و يستحسنه أي يعده حسنا.¹

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

أما في اصطلاح الأصوليين، فله ثلاثة معان: أحدهما: أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة، قال القاضي يعقوب²: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله، و هو أن تتسرك حكما إلى حكم هو أولى منه، و هذا مما لا ينكر، و إن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى. الثاني: أنه يستحسنه المجتهد بعقله، حكى عن أبي حنيفة أنه قال هو حجة تمسكا بقوله تعالى: " الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه " ³ و قوله: " اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم

من ربكم " ⁴.

الثالث: قولهم إن المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه، و هذا باطل، فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أو تحقيق، فلا بد من إظهاره

¹ ابن منظور لسان العرب ج2 ص 877.
² هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم بن سطور دخل بغداد، و صحب القاضي أبا يعلى و قرأ عليه حتى برع و صنف كتابا في الأصول و الفروع و هو من الحنابلة القلائل الذين تولوا القضاء. و كانت ولادته عام 409 هجري. راجع طبقات الحنابلة لابن القاضي أبي يعلى، مطبعة السنة المحمدية ج2 ص 245.

³ سورة الزمر آية 18.

⁴ سورة الزمر آية 55.

ليعتبر بأدلة الشريعة لتصحيحه أو تزييفه.¹

المطلب الثاني: موقف ابن حزم من الاستحسان:

عرف ابن حزم الاستحسان بقوله: " هو فتوى المفتي لما يراه حسنا فقط"²، أو " هو الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة و في الحال"³، و من ثم ذهب إلى أن الاستحسان باطل، لأنه اتباع للهوى، و قول بلا برهان كما أن الأهواء تختلف في الاستحسان، و استدلل على حجيبته بما يلي:

أ- قوله تعالى: " الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله، وأولئك هم

أولوا الألباب"⁴ فلم يقل تعالى: فيتبعون ما استحسنوا، و أيضا فإن أحسن الأقوال هو ما وافق الكتاب و السنة.

ب- قوله تعالى: " ونهى النفس عن الهوى فإن الهوى هي المأوى"⁵ ففي هذه الآية إبطال

أن يتبع أحد ما استحسن بغير برهان من نص أو إجماع.

ج- جاء في الأثر: " ما لآه للسلون حسنا فهو عند الله حسن"⁶ و هذا أثر لم يثبت

عن النبي - صلى الله عليه و سلم - و إنما هو حديث موقوف ثبت عن ابن مسعود.

و أيضا فإن في الأثر ما رآه جميع المسلمين، و ليس بعضهم بأولى بالاتباع مما رآه غيرهم من المسلمين.

د- لا يجوز أصلا أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف

هممهم و طبائعهم و أغراضهم، فطائفة طبعها الشدة، و طائفة طبعها اللين، و طائفة طبعها

¹ ابن قدامة روضة الناظر و جنة المناظر ص 167، 168.

² ابن حزم ملخص إبطال القياس ص 5.

³ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 6 ص 16.

⁴ سورة الزمر آية 18.

⁵ سورة النازعات آية 40، 41.

⁶ النيسابوري المستدرک على الصحيحين و بذيله التلخيص للحافظ الذهبي بيروت دار الكتاب العربي ج 3 ص 78.

التصميم و طائفة طبعها الاحتياط، و لا سبيل إلى الاتفاق على استحسان شيء واحد مع هذه الدواعي و اختلافها و اختلاف نتائجها و موجباتها.

المنافسة:

أ- لم يفرق ابن حزم بين قسمين من أقسام الاستحسان، و هما الاستحسان بمعناه الاصطلاحي، و المصالح المرسله، فالاستحسان عنده هنا بمعناه العام.¹ بدليل ما ذكره من تعريف للاستحسان: " هو فتوى المفتي لما يراه حسنا فقط " أو هو " الحكم بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة و في الحال " .

ب- إن الاستحسان المبني على مجرد الهوى و التشهي مرفوض عند القائلين بالاستحسان.

و إنما النزاع في الاستحسان بالنص أو بالإجماع أو بالضرورة أو بالقياس أو بالعرف.² قال ابن السمعاني: " إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان و يشتهي من غير دليل، فهو باطل و لا أحد يقول به "³

ج- ورد في المحلي ما يثبت أن ابن حزم يأخذ بالاستحسان المبني على النص، و إليك الأمثلة الفقهية التي تثبت ذلك:

1- حكم تشييع الجنازة:

و حكم تشييع الجنازة أن يكون الركبان خلفها، أو يكون الماشي حيث شاء عن يمينها أو شمالها أو أمامها أو خلفها و أحب ذلك إلينا خلفها⁴

¹ أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 419.

² جاء في كتاب الفصول في الأصول للجصاص ما يلي: " تكلم قوم من مخالفينا في إبطال الاستحسان حين ظنوا أن الاستحسان حكم مما يشتهي الإنسان و يهواه أو يلذه و لم يعرفوا معنى قولنا في إطلاق لفظ الاستحسان... و جميع ما يقول فيه أصحابنا بالاستحسان فإنهم إنما قالوه مقرونا بدلائله و حججه لا على جهة الشهوة و إتباع الهوى ". ج 4 ص 223 و ما بعدها.

³ الزركشي البحر المحيط ج 8 ص 98.

⁴ ابن حزم المحلي ج 5 ص 164 م 605.

2- قضاء الوتر:

و من تعمد ترك الوتر حتى طلع الفجر الثاني فلا يقدر على قضائه أبداً، فلو نسيه، أحببنا له أن يقضيه أبداً متى ذكره و لو بعد أعوام¹، لقوله - صلى الله عليه و سلم -: " الوتر ركعة من آخر الليل "².

3- أحكام صلاة الإمام:

و نستحب أيضاً أن يكون للإمام سكتة بعد فراغه من القراءة قبل ركوعه³.

4- حكم الاستمناء:

إلا أننا نكرهه لأنه ليس من مكارم الأخلاق و لا من الفضائل⁴.

5- قراءة القرآن في الصلاة:

إن الفرض في كل ركعة أن يقرأ بأم القرآن فقط، فإن زاد على ذلك قرآن فحسن، قلّ أم كثر، أي صلاة كانت من فرض أو غير فرض لا نحاش شيئاً إلا أننا نستحب أن يقرأ في صلاة الفجر مع أم القرآن في كل ركعة من ستين آية إلى مائة آية من أي سورة شاء... و لو قدم سورة قبل أم القرآن كرهنا ذلك و أجزاءه... و أما تقديم السورة قبل أم القرآن فلم يأت أمر بخلاف ذلك، لكن عمل المسلمين و عمل رسول الله - صلى الله عليه و سلم - هو تقديم أم القرآن، فكرهنا خلاف هذا و لم نبطل به لأنه لم يأت عنه نهى⁵.

¹ المصدر السابق ج3 ص 101 م 305.

² صحيح مسلم كتاب صلاة المسافرين و قصرها باب صلاة الليل مثى مثى ج3 ص 287.

³ المصدر نفسه ج4 ص 443.

⁴ ابن حزم المحلى ج11 ص 392.

⁵ المصدر نفسه ج4 ص 101 و 108 م 445.

6- الانتماء بالإمام:

و إن دخل اثنان فصاعدا فوجدوا الإمام في بعض صلاته فإنهم يصلون معه، فإذا سلم فالأفضل للذين يتمون ما فاتهم أن يقضوه بإمام يؤمهم منهم، لأنهم مأمورون بالصلاة جماعة و لولا نص ورد بأن يقضوا فرادى لما أجزأ ذلك.¹

و بعد ذكر هاته الأمثلة تبين لنا أن ابن حزم مارس الاستحسان إلا أنه لا يعطي له قيمة كبرى أو الصفة الشرعية الملزمة، بل يجعله مجرد فتوى أو اجتهاد شخصي غير ملزم لأحد.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ المصدر السابق ج4 ص 238 م 496.

المبحث السابع: موقف ابن حزم الاحتياط و سد الذرائع

المطلب الأول: تعريف الاحتياط و الذريعة في اللغة و الاصطلاح:

الفرع الأول: التعريف اللغوي

- 1- مصدر كلمة الاحتياط: حَ وَ ط، يقال حاطه يحوطه حوطا وحيطة وحياطة، حفظه و تعهده، و احتاط الرجل لنفسه أي بالثقة، و الحوطة و الحيطة: الاحتياط، و حاطه الله حوطا و حياطة: صانه و كلاه و رعاه.¹
- 2- مصدر كلمة الذريعة: ذَرَع، يقال: ذرع الثوب و غيره من باب قطع و منه أيضا ذرعه القيء أي سبقه و غابه، و ضاق بالأمر ذرعا أي لم يطقه و لم يقو عليه. و الذريعة الوسيلة: و قد تذرع فلان بذريعة أي توسل بوسيلة، و الجمع ذرائع.²

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي:

- أما تعريف سد الذرائع في الاصطلاح فهو: حسم مادة وسائل الفساد دفعها لها، متى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة.³
- و ذكر القرافي أن لسد الذرائع ثلاثة أقسام:
- 1- قسم أجمعت الأمة على سده و منعه كحفر الآبار في طرق المسلمين فإنه وسيلة إلى إهلاكهم.
 - 2- قسم أجمعت الأمة على عدم منعه و أنه ذريعة لا تسد و وسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية فإنه لم يقل به أحد.
 - 3- و قسم اختلف فيه العلماء هل يُسد أو لا ؟ كبيع الأجال... و كذلك النظر إلى النساء لأنه يؤدي إلى الزنا أو لا يحرم.⁴

¹ ابن منظور لسان العرب ج2 ص 1052.

² المصدر نفسه ج3 ص 1498.

³ و ⁴ القرافي الفروق ط1 مطبعة دار إحياء الكتب العربية 1344هـ ج2 ص 32.

المطلب الثاني: موقف ابن حزم من الاحتياط

عرف ابن حزم الاحتياط بقوله:

" الاحتياط: هو التورع نفسه، و هو اجتناب ما يتقي المرء أن يكون غير جائز، و إن لم يصح تحريمه عنده أو اتقاء ما غيره خير منه عند ذلك المحتاط ".¹

مذهب ابن حزم أن الاحتياط ليس واجبا في الدين، و لكنه حسن، قال رحمه الله تعالى: " فنحن نحض الناس على الورع، كما حضهم النبي - صلى الله عليه و سلم - و نندبهم إليه، و نشير عليهم باجتنب ما حاك في النفس، و لا نقضي بذلك على أحد، و لا نفتيه به فتيا إلزام كما لم يقض بذلك رسول الله - صلى الله عليه و سلم - على أحد ".²

فالاحتياط عند ابن حزم يمثل مسألة أخلاقية متعلقة بالمكلف، و لا ترتقي إلى درجة الإلزام و الحتم بل هو على سبيل الاستحباب و الندب.

و استدلل على ما ذهب إليه من أن الاحتياط في الشريعة يفيد الندب لا الوجوب بما يلي:

أولاً: قوله - صلى الله عليه و سلم -: " إن أحلال بين و إن أحرام بين و بينهما

مشتبهات".

أ- استدلل بما رواه عن شيخه عبد الله بن يوسف من صحيح الإمام مسلم عن زكريا عن الشعبي عن النعمان بن البشير قال: سمعته يقول: سمعت رسول الله - صلى الله عليه و سلم - يقول: و أهوى النعمان بإصبعيه إلى أذنيه: " إن الحلال بين و إن الحرام بين و بينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه، و من وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه و إن لكل ملك حمى و إن حمى الله محارمه ".³

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج 1 ص 50، 51.

² المصدر نفسه ج 6 ص 7.

³ الحديث في صحيح مسلم كتاب المساقاة باب أخذ الحلال و ترك الشبهات ج 6 ص 31.

ب- ما رواه عن شيخه عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد من صحيح الإمام البخاري عن أبي فروة عن الشعبي عن النعمان بن بشير، قال النبي - صلى الله عليه و سلم -: " **احلال بين و احرام بين و بينهما أمور معتمة فمن ترك ما شبه عليه من الإثم كان لما استبان اترك، و من اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أو شك أن يواقع ما استبان و المعاصي حمى الله من يرتع حول احسى يوشك أن يواقع** " ¹.

ج- ما رواه عن شيخه عبد الله بن ربيع من سنن النسائي عن ابن عون عن الشعبي، قال: سمعت النعمان بن بشير يقول سمعت رسول الله - صلى الله عليه و سلم - يقول: " **إن احلال بين و إن احرام بين و إن بين ذلك أمور معتمة و ساضرب لكم في ذلك مثلاً إن الله جل و كره حمى حمى و إن حمى الله ما حرم و إن من يرتع حول احسى يوشك أن يرتع فيه و إن من يخالط الرية يوشك أن يحسر** " ².

- ما قرره استناداً إلى هذه الروايات: ³

أ- أن المراد من الحديث الحض على الورع.

= و بالمقارنة بين ما أورده ابن حزم و ما جاء في الصحيح يلاحظ ما يلي: أن سند الحديث هو نفسه عند الإمام مسلم، أما المتن فالخلاف في قوله: " **و إن لكل ملك حمى و إن حمى الله محارمه** ". ففي الصحيح هي كالتالي: " **ألا و إن لكل ملك حمى إلا و إن حمى الله محارمه** ". و الغريب أن ابن حزم ذكر نفس الحديث بنفس السند و المتن رواية عن شيخه عبد الله بن يوسف من صحيح مسلم من غير نقص في كتابه الأحكام ج 4 ص 122. و لعله في هذا الموضع وقع منه سهواً.

¹ الحديث في صحيح البخاري كتاب البيوع باب الحلال بين و الحرام بين و بينهما مشتبهات ج 4 ص 290. و لا خلاف بين ما أورده ابن حزم و ما أورده و ما جاء في الصحيح سواء من حيث السند أم المتن.

² الحديث في سنن النسائي كتاب البيوع باب اجتناب الشبهات في الكسب ج 3 ص 928. و بالمقارنة بين ما أورده ابن حزم و ما جاء في سنن النسائي يلاحظ ما يلي:

أ- على مستوى سند الحديث:

ذكر ابن حزم: " ثنا خالد بن الحرث "، أما عند النسائي: " حدثنا خالد و هو ابن الحارث ".

ب- على مستوى متن الحديث:

- يلاحظ اختصار الحديث عند ابن حزم فكل ما شك فيه راوي الحديث حذفه كقوله: " و إن بين ذلك أمور مشتبهات و ربما قال و إن بين ذلك أموراً مشتبهة ".

- ذكر ابن حزم في الحديث: " و إنه من يخالط الرية "، أما النسائي: " و إن من يخالط الرية ".

³ ابن حزم الأحكام في أصول الأحكام ج 6 ص 2، 3، 4.

ب- أن الحديث نص جلي على أن ما حوّل الحمى ليس من الحمى.

ج- أن المشتبهات ليست بيقين من الحرام، و إذا لم تكن مما فصل من الحرام، فهي

على حكم الحلال، لقوله تعالى: " وقد فصل لكم ما حرم عليكم ".¹

د- في طريق أبي فروة عن الشعبي بيان جلي أن المستحب للمرء خاصة فيما أشكل عليه، و أن حكم من استبان له الأمر بخلاف ذلك.

هـ- في طريق ابن عون عن الشعبي بيان جلي أن المخوف على من واقع الشبهات هو أن يجسر بعدها على الحرام، و هذا يوضح معنى رواية زكريا عن الشعبي التي يقول فيها: " وقع في احرام "، و أنه إنما جاء على معنى آخر و هو كل فعل أدى إلى أن يكون

فاعله متيقنا أنه راكب حرام في حالته تلك.

و- أن سائر ألفاظ ما ذكر من الروايات، على ما لا يتيقن فيه تحريم و لا تحليل، و أما ما يوقن تحليله، فلا يزيله الشك عن ذلك إلى التحريم.

ز- ورد في حديث النعمان - رضي الله عنه - لفظة " أو شك " و هي زائدة على ما رواه زكريا فزيادة العدل مقبولة، فكيف و قد زاد هذه اللفظة و معناها من هو أجل من زكريا و هو أبو فروة، و هذا يؤكد عدم دخول الشبهات في إطار المحرمات.

المناقشة:

أ- القطع بأن المشتبهات ليست من الحرام غير صحيح، لأنها ترجع في الحقيقة إما إلى الحلال، أو إلى الحرام، و إذا خفيت على بعض الناس أو أكثرهم، فهي ليست كذلك بالنسبة للقليل.

ب- ذهب ابن حزم إلى أن المشتبهات ليست من الحرام، فهي إذن بلا شك من الحلال و تأخذ حكمه، أي لا بد من أحد الحكمين.

ج- زيادة لفظة " أو شك " في رواية فروة، و إن دلت على أن الشبهات غير واضحة الدخول في المحرمات، لا يدعو إلى إحلال مواقعتها، لأن مواقعها يوشك أن يواقع

¹ سورة الأنعام آية 119.

الحرام الصريح، بدليل ما فهمه ابن حزم نفسه من رواية ابن عون حيث قال: "فيها بيان جلي على أن المخوف على من واقع الشبهات إنما هو أن يجسر بعدها على الحرام".

ثانياً: قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا انظرونا".¹

ما قرره ابن حزم استناداً إلى هاته الآية:²

أ- جاء الحديث الصحيح بأنهم كانوا يقولون راعنا من الرعونة، وليس هذا مسنداً، وإنما هو قول لصاحب.

ب- لم يقل الله تعالى و لا رسوله - صلى الله عليه و سلم - إنكم إنما نهيتم عن قول راعنا لتذرعكم بذلك إلى قول راعنا، و إذ لم يأت بذلك نص عن الله تعالى و لا عن رسوله - صلى الله عليه و سلم - فلا حجة في قول أحد دونه.

ج- أمر الله تعالى المؤمنين الفضلاء أصحاب رسول الله - صلى الله عليه و سلم - المعظمين له بأن لا يقولوا راعنا و أن يقولوا انظرونا.

و أما المنافقون الذين كانوا يقولون راعنا و يقصدون الرعونة، فما كانوا يلتفتون إلى أمر الله تعالى و لا يؤمنون به. فظهر فساد قولهم و تمويههم بهذه الآية.

المناقشة:

أ- ذكر ابن حزم أن الحديث ليس مسنداً، و إنما هو قول صحابي و لا يعتبر حجة، و اعترض عليه بأن قول الصحابي هنا جاء في معرض ذكر سبب نزول الآية التي أعطاها العلماء حكم الإسناد. فعن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن العرب كانوا يتكلمون بها، فلما سمعتهم اليهود، يقولونها للنبي - صلى الله عليه و سلم - أعجبهم ذلك، و كان " راعنا " في كلام اليهود سباً قبيحاً، فقالوا: إنا كنا نسب محمد سراً، فالآن أعلنوا السب لمحمد، فإنه من كلامه، فكانوا يأتون النبي - صلى الله عليه و سلم - فيقولون يا محمد راعنا، و يضحكون. ففطن لها رجل من الأنصار هو سعد بن عباد، و كان عارفاً بلغة اليهود، و قال: يا أعداء الله، عليكم لعنة الله، و الذي نفس محمد بيده، لئن سمعتها من

¹ سورة البقرة آية 104.

² ابن حزم - إلهام في أصول الأحكام ج 6 ص 7، 8.

رجل منكم، لأضربن عنقه، فقالوا: أنستم تقولونها؟ فنزلت الآية¹. و نهوا فيها عن قول راعنا لئلا يقتدي بهم اليهود في اللفظ و يقصدوا المعنى الفاسد.

ب- ذكر ابن حزم أن المولى عز وجل لم يقل أنكم نهيتم عن قول راعنا لتذرعكم بذلك إلى قول راعنا، و من ثم فلا حجة في قول أحد دونه، و قول ابن حزم هذا مبني على إنكاره للعلل و القياس.

ج- ما ذكره ابن حزم من أمره تعالى المؤمنين الفضلاء، أن لا يقولوا راعنا، و أن يقولوا انظرنا صحيح، غاية ما في الأمر أنهم أمروا باستعمال " انظرنا " الذي يحمل معنى الأدب و الاحترام، الذي يتضمنه لفظ " راعنا " و يزيد عليه، بأنه لا يمكن المنافقين من اتخاذه طريقا لأغراضهم الخبيثة، كما هي الحال في لفظ راعنا.

و كون المنافقين و الكافرين لا يلتفتون إلى أمر الله تعالى، و لا إلى نهيه، لا يعني أن نترك لهم حرية الدس و الطعن، بل الواجب محاربتهم.²

د- و من ثم نستطيع القول إن الشبهات في مرتبة بين الحرام و الحلال، لا في واقع الأمر، بل بالنسبة لحال من يواجهها، و أنها قد تلحق بالحلال و الحرام، و أن على المرء تركها، حذار من موقعة الحرام، و تختلف قوة المنع بحسب درجة قرب الشبهات من إحدى المرتبتين.³

¹ ابن حبان البحر المحيط ج1 ص 338، 339. و تفسير القرطبي ج2 ص 57.

² محمد هشام البرهاني سدا انذراع في الشريعة الإسلامية بيروت مطبعة الريحاني. ط1، 1406 هـ ص 737.

³ المرجع نفسه ص 728.

المطلب الثالث: تحليل موقف ابن حزم من الاحتياط

و مما سبق تبين لنا أن مفهوم ابن حزم للاحتياط أو سد الذرائع مبني على (القطع و الظن) و هي مسألة جوهرية بني عليها نظريته في أصول الفقه لحماية التشريع الإلهي من أن يتسرب إليه التشريع البشري.

قال رحمه الله تعالى: " أن كل ما تيقن تحريمه فلا ينتقل إلى التحليل إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، و كل ما تيقن تحليله فلا سبيل أن ينتقل إلى التحريم إلا بيقين آخر من نص أو إجماع، و بطل الحكم بالاحتياط ".¹

فحكم الوسيلة أو الذريعة لابد و أن يكون قطعيا لا ظنيا، حتى نستطيع القول: أن حكم ذلك الشيء حرام، فلا ينظر إلى القرائن التي تصحب ذلك الفعل على أن لها حكم ذلك الفعل الحرام.

بل يجعل من المسألة قضية أخلاقية متعلقة بورع المكلف و تقواه و أن الأفضل له أن يبتعد عن تلك المشتبهات.

و مما ينبغي الإشارة إليه أن مفهوم ابن حزم للذرائع فيه قصور إذ قصرها على المعنى الذي ذكره و هو ترك المشتبه في أنه حرام، لأن من حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه. في حين نجد الذين فتحوا باب الذرائع على مصراعيه لم يقصروه على تجنب المشتبه فيه للاحتياط، بل إن الذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور أولها: موطن الاشتباه، و هو أدناها و طلبه ليس في قوة طلب غيره، و ثانيها الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام كبيع السلاح في الفتنة، و يسمى هذين النوعين سد الذرائع، و ثالثها طلب الذرائع التي تؤدي حتما إلى المطلوب، كالسعي للصلاة، و كبيع مال المدين لسداد دينه. و هذه كلها ذرائع مطلوبة، لأنها السبيل إلى مطلوبات مقرررة بصريح النصوص من الشارع الحكيم.

¹ ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج6 ص 12. و قال أيضا: و كل ما ثبت بيقين فلا يبيح بالظنون. و لا يجوز أن نسقط طاعة أمر أمرنا الله به تعالى أو رسوله إلا بيقين " ج3 ص 62.

المطلب الرابع: ردّ ابن حزم لقاعدة من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه:

- هذه القاعدة مأخوذة من قواعد: " من استعجل ما أخره الشرع يجازي برده ".
و " من استعجل شيئاً قبل أوانه و لم تكن المصلحة في ثبوته عوقب بحرمانه ".
و يلتحق بهذه القاعدة قاعدة: " من تعجل حقه أو ما أبيح له قبل وقته على وجه
محرم عوقب بحرمانه ".¹
فعليه إذا قتل شخص مورثه قتلاً يوجب القصاص أو الكفارة يحرم من الميراث لأنه
بقتله مورثه تعجل الوقت الذي يرثه به فيعاقب بالحرمان فلا يكون وارثاً للمورث.
و أصل هذه القاعدة راجع إلى قوله - صلى الله عليه و سلم - : " ليس للقاتل شيء "
و إلى اجتهاد و فهم الصحابة - رضوان الله عليهم - و إلى اجتهاد الأئمة الأربعة في منع
القاتل من ميراث مقتوله.

- اعتراض ابن حزم على هذه القاعدة:

اعترض ابن حزم على هذه القاعدة من ناحيتين:

أ- من حيث حجيتها:

فإن سند الحديث: " ليس للقاتل شيء " فيه مقال: " فإنه في الموطأ² من رواية عمرو
بن شعيب عن عمر بن الخطاب، و هو منقطع لأن عمرو لم يدرك عمر - رضي الله
عنه -.

- و في مسند الإمام أحمد قطعة من الحديث منقطة أيضاً برواية يزيد عن يحيى بن
سعيد عن عمرو بن شعيب، قال: قال عمر: لولا أنني سمعت رسول الله - صلى الله عليه
و سلم - يقول: " ليس للقاتل شيء لورثتك، و دعا خال المقتول فأعطاه الإبل ".

¹ علي أحمد الندوي القواعد الفقهية دمشق دار القلم ط2 1991 ص 383.

كتاب العقول ج 2 ص 867

² الإمام مالك بن أنس الموطأ

- و رواية ثانية موقوفة من كلام عمر، رواها أسد بن عمر و قال: "أراه عن حجاج يعني ابن أرطاة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، عن عمر. و إسنادها ضعيف لسببين:

أحدهما: ضعف أسد بن عمر، و الثاني: تردده في أنه عن الحجاج.

- كما أن ابن حزم ضعف الراوي عمرو بن شعيب، و لا يحتج بهذه الطريق أصلا: "عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده". قال رحمه الله تعالى: "معاذ الله أن نحتج بما لا يصح".

ب- من حيث تناقض القائلين بها:

من ذلك: يلزمهم أن من سرق مالا لغيره، أن يحرم عليه ملكه إلى الأبد، لأنه استعجله قبل وقته.

المناقشة:

ضعف ابن حزم حديث "ليس لقاتل شيء" للعلل التالية:

- كونه منقطعا لأن عمرو بن شعيب لم يدرك عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

- ضعف الراويين أسد بن عمرو و عمرو بن شعيب.

أما أسد بن عمرو فلقد أورد الذهبي ترجمته في كتابه المغني في الضعفاء قال: "أسد بن عمرو أبو المنذر عن ربيعة الرأي ضعفه البخاري و قال يحيى كذوب، و قال أحمد صدوق، و قال ابن عدي لم أر له شيئا منكرا"¹.

و كذلك عمرو بن شعيب فلقد أورد ترجمته الحافظ بن حماد العقيلي في مؤلفه الضعفاء الكبير: "عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو بن العاص السهمي قال البخاري: رأيت أحما و عليا و الحميدي و إسحاق يحتجون بحديث عمرو بن شعيب و قال أحمد بن حنبل: عمرو بن شعيب له أشياء مناكير و إنما نكتب حديثه نعتبره فإما أن يكون حجة فلا و قال يحيى بن معين: عمرو بن شعيب كذاب إنما هو عمرو بن شعيب بن محمد

¹ الذهبي المغني في الضعفاء تحقيق نور الدين عتر ج 1 ص 76.

بن عبد الله بن عمرو بن العاص و هو يقول أبي عن جدي عن النبي صلى الله عليه و سلم
فمن هاهنا ضعف¹.

المطلب الخامس: إجازة ابن حزم الشهادة بين الفروع و الأصول و الزوجات:

و من تطبيقات قاعدة سد الذرائع عند القائلين به، بطلان الشهادة بين الفروع
و الأصول و الزوجات.

فعن ابن شهاب قال: " لم يكن يتهم سلف المسلمين الصالح بشهادة الوالد لولده، و لا
الولد لوالده، و لا الأخ لأخيه، و لا الرجل لامرأته. ثم دخل الناس بعد ذلك، فظهرت فيهم
أمور حملت الولاية على اتهامهم، فتركت شهادة من يتهم إذا كانت من قرابة، و كان ذلك
من الولد و الأخ و الزوجة و المرأة، لم يتهم إلا هؤلاء في آخر الزمان."

فالأصل الذي كان عليه العمل هو قبول شهادة العدول بين الأصول و الفروع، و لما
تغيرت أحوال الناس و ذمهم ردت شهادتهم للثمة.

و احتجوا بأن المرء يدفع عن نفسه و يجر إليها، و الدفع عنها جرّ إليها، لأنه إذا جرّ
إلى ابنه أو أبيه أو أمه أو زوجته، فإنه يدفع عنهم، و دفعه عنهم جرّ إليهم، و جرّه إليهم
لموضعهم جرّ إلى نفسه.

موقف ابن حزم من الشهادة بين الفروع و الأصول:

القاعدة العامة التي يستند عليها ابن حزم في قبوله الشهادات هي أن يكون الشهود
عدولا بغض النظر عن علاقتهم و قرابتهم.

قال رحمه الله تعالى: " لا يجوز أن يقبل في شيء من الشهادات من الرجال و النساء
إلا عدل رضي، و هو من لم تعرف له كبيرة و لا مجاهرة بصغيرة"².

و قال أيضا: " كل عدل فهو مقبول لكل واحد و عليه من الأصول و الفروع
و الزوجين، و سائر الأقارب بعضهم لبعض كالأباعد و لا فرق، و كذلك الصديق الملاطف

¹ الحافظ بن حماد العقيلي كتاب الضعفاء الكبير ط1 تحقيق عبد المعطي أمين قلنجي بيروت دار الكتب العلمية ج3
ص 274. و السيوطي كتاب إسعاف المبطأ برجال الموطأ دار الفكر ص 18.

² ابن حزم المحلى ج9 ص 393 م 1785.

لصديقه، و الأجير لمستأجره، و المكفول لكافله، و المستأجر لأجيريه، و الكافل لمكفوله،
و الوصي ليتيمه¹

و استدل على ذلك بأن:

- 1- الحكم بالظن حرام لا يجوز.
- 2- اتهام الناس بغير جرحة توجب رد شهادتهم لا يجوز.²

المنافضة:

اعترض الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله تعالى - على الأدلة التي ساقها ابن حزم، و التي تؤدي حسب نظره إلى الضيق و الحرج الشديد في تصرفات الناس و أعمالهم.

و استدل لما ذهب إليه بما يلي:³

- 1- لمكان التهمة الشديدة التي قد تؤثر في العدول، فمن الذي يرضى بأن يشهد على ابنه ليزج به في غيابات السجن.
- 2- إن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه أو زوجه هي شهادة الإنسان لنفسه، لأن ولده هو، و الناس يؤثرون أولادهم و أزواجهم على أنفسهم، فمن ادعى دعوة و شهد له أصله أو فرعه أو زوجه، فإنما قضى له بدعواه و لا قضاء بمجرد الدعوى.
- 3- إن قبول شهادة العدل لأصله أو فرعه أو زوجه إخراج شديد، فإن قال الحق أغضبهم... و إن شهد لهم بغير الحق أغضب الله تعالى، فجعله الشارع بمنجاة من ذلك الحرج.

¹ المصدر نفسه ج9 ص 415 م 1789.

² قال ابن حزم: "لقد أدام هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا في أشياء كثيرة بالتهمة التي لا تحل فأبطلوا شهادة العدول لأبائهم و أبنائهم و نسائهم و أصدقائهم تهمة لهم بشهادة الزور و الحيف. و الحكم بالتهمة حرام لا يحل لأنه حكم بالظن... فكل من حكم بتهمه أو باحتياط لم يستعين أمره أو شيء خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد فقد حكم بالظن، و إذا حكم بالظن، فقد حكم بالكذب و الباطل، و هذا لا يحل و هو حكم بالهواء و تجنب للحق".

الإحكام في أصول الأحكام ج6 ص 13.

³ أبو زهرة ابن حزم حياته و عصره ص 431.

الترجيح:

و في تقديري أن الأمر راجع إلى تقدير القاضي و ما يراه من جلب مصلحة و دفع
مضرة فإذا تأكد لديه أن الأمر راجع إلى المحاباة، و استجلاب منفعة بغير حق ردّ الشهادة
للتهمة. و إن تحقق لديه غير ذلك قبل شهادتهم لعدالتهم.

الجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلاصة الحد من التضخم العقلي

نذكر في هاته الخلاصة أهم ما استنتج من الحد من التضخم العقلي عند ابن حزم:

- 1- تتضح وظيفة العقل عند ابن حزم في الفهم عن الله تعالى و عن رسوله صلى الله عليه و سلم و المعرفة بوجوب الطاعة.
- 2- تتسم مكانة العقل في الفكر الحزمي بالوسطية، فلم ينبذ ابن حزم العقل و يبعده عن مجال النظر و لم يجعله حكما و مرجعا في كل الأمور.
- 3- الاجتهاد في فهم الخطاب الشرعي فرض عين على كل مكلف بحسب طاقته و قدرته على الفهم.
- 4- الشريعة تعبدية، لقوله تعالى: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ".
- 5- عرف ابن حزم الرأي بأنه ما تخيلته النفس صوابا دون برهان، و هذا النوع من الرأي باطل عند جمهور العلماء، و ليس عند ابن حزم فقط.
- 6- يتفق الجمهور مع ابن حزم في أن مفهوم العلة - الذي ذكره - في حقه تبارك و تعالى لا يجوز.
- 7- الفائدة في كل لفظة ذكرها المولى عز وجل أو رسوله - صلى الله عليه و سلم - هي الانقياد لمعناها و الحكم بموجبها و الأجر الجزيل في الإقرار بأنها من عند الله عز و جل.
- 8- لم يفرق ابن حزم بين تعليل أفعال الله تعالى و تعليل أحكامه، فهي عنده في مرتبة واحدة.
- 9- ردّ ابن حزم القياس، لأنه يريد تأسيس الفقه على القطع لا الظن، و حتى لا يتسرب التشريع البشري إلى التشريع الإلهي.
- 10- أبطل ابن حزم حجية الاستحسان و العمل به، و لكنه أثناء تطبيقاته الفقهية استدل به، إلا أنه لا يعطي له قيمة كبرى أو الصفة الشرعية الملزمة، بل يجعله مجرد فتوى أو اجتهاد شخصي غير ملزم لأحد.

11- الاحتياط عند ابن حزم يمثل مسألة أخلاقية متعلقة بالمكلف، و لا ترتقي إلى درجة الإلزام و الحتم بل هي على سبيل الاستحباب و الندب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخطبة

جامعة الأمير عبد القادر
يوم الإسلاميه

الخاتمة:

بعد أن تناولنا أصول ابن حزم بالتحليل و المناقشة، لبيان منهجيته في تفسير النصوص مقارنة بالقانون الوضعي نستطيع الآن أن نعرض لأهم النتائج العامة التي توصلت إليها.

1- اعتمد ابن حزم - رحمه الله تعالى - على النص في فهم النص، كمنهج لا كنصر، فالنص الشرعي بشقيه الكتاب و السنة، يمثل المحور الأساسي الذي عليه مدار الفكر الظاهري. و لضمان هاته القدسية شدد ابن حزم في قبول الحديث مع أن مذهبه عار من أدلة الرأي شديد الإعزاز لكل نص شرعي و بالتالي عمد إلى وضع ضوابط قطعية في إثبات حجية ما اعتراه الشك في نسبه إليه - صلى الله عليه و سلم - .
فالحقائق الشرعية لا تثبت إلا بيقين، و ما خلا منه بوجه من الوجوه لا يجوز الاعتماد عليه في مسائل الدين و أحكام الشرع.

2- يرتكز منهج ابن حزم في التعامل مع النص الشرعي، على ثلاثة أسس:

- أ- السمع و الطاعة أو الفهم و التنفيذ.
- ب- قبول الشرعية في كميتها و كقيمتها من غير تعليل أو تعطيل.
- ج- إحاطة الشرعية بكل ما يكفل لها حق التشريع و لها فقط.

3- جعل ابن حزم يقين الإجماع في نفس مرتبة الأصوليين الأولين الكتاب و السنة إدراك منه أن ما تلقاه الصحابة عن الرسول - صلى الله عليه و سلم - وأوقفهم عليه نوع من الوحي.

4- إذا اتحدت المصادر الثلاث الكتاب و السنة و الإجماع في حجيتها و ثبوتها و قطعيتها، انتفى التعارض بينها، بأي وجه من الوجوه، و أنتجت ميزة أخرى و هي كمال الشريعة في شمولها لجميع أحكام الحوادث و النوازل، و من ثم لا حاجة إلى إقحام الرأي بأنواعه، فالظني لا يرتقي إلى القطعي.

5- العلاقة وثيقة عند ابن حزم بين اللغة و المنطق و الجدل، فالمنطق هو أداة التفكير السليم، و غاية الجدل هي الوصول إلى الحقيقة، و أساس الحقيقة لا يظهر إلا في

اللغة، و من هنا كانت اللغة عند ابن حزم أفضل وسيلة لفهم النصوص الشرعية و التفقه فيها.

6- الظاهر عند ابن حزم يمثل الحقيقة الشرعية التي أَرادها المولى عز و جل من المكلفين، فالإزامية الأوامر و الفورية في التنفيذ، و عموم الخطاب كلها ظاهر عند ابن حزم، و لا تنتقل الإلزامية إلى الندب، و الفورية إلى التراخي، و العموم إلى التخصيص إلا بمناقل شرعية " النص، الإجماع و ضرورة العقل " لتبقى في دائرة الحقيقة التي أَرادها الشارع.

7- الظاهر عند ابن حزم قسمان، ظاهر لغوي و ظاهر عقلي، فإذا استقام الظاهر العقلي مع الظاهر اللغوي كان تفسيره للنص تفسيراً عالياً، أما إذا حدث إشكال بين الظاهرين فإنه.

- يغلب الظاهر العقلي على اللغوي، إذا كان الظاهر العقلي مؤيداً بالبديهيات العقلية. كما في قوله تعالى: "كونوا حجارة أو حريماً".

- و يغلب الظاهر اللغوي على العقلي، إذا كان الحكم الشرعي بيناً واضحاً، حتى و لو أَداه الظاهر إلى الشذوذ كما في مسألة البول في الماء الراكد.

8- قد تنتقل الحقيقة الشرعية التي أَرادها الشارع، و تصير مجازاً له وضعيته الشرعية المقبولة، فيكون تأويلاً صحيحاً.

9- أطلق ابن حزم على مفهومي الموافقة و المخالفة مصطلح دليل الخطاب، مع أن الأصوليين درجوا على التفريق بينهما. و قد رد ابن حزم هذا النوع من دلالة الأحكام لأن كل قضية فإنما تعطي ما فيها و لا تعطي حكماً في غيرها، و كل ما عداها موقوف على دليله.

10- تبين لنا أن وظيفة العقل في المنظور الحزمي هي الفهم و التنفيذ، فهم الخطاب الديني و تنفيذ الأوامر، و ما زاد عنه فهو في دائرة المردود الممنوع منع العقل البشري من التدخل في التشريع الإلهي.

- 11- يفرق ابن حزم بين التشريع و النظر، فيعطي للعقل مساحة واسعة عند النظر، بينما لا يتقدم العقل على النقل عند التشريع.
 - 12- مناداة ابن حزم باجتهاد العوام لا تعني أبدا فتح باب الاجتهاد على مصراعيه و جعل الشريعة عرضة لأهواء الناس و مصالحهم، و إنما هو بذل الوسع و الطاقة في معرفة ما يلزمهم من أحكام الشرع.
 - 13- استطاع ابن حزم أن يوظف المنطق في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فتكون نتيجتها نتيجة قطعية لا ظنية، كما هو حال القياس.
 - 14- رفض ابن حزم العلل الشرعية و شدد في نفيها، و لكنه وقع فعلا في التعليل و في القياس.
 - 15- تبين لنا أن ابن حزم مارس الاستحسان و هو يبطله، إلا أنه لا يعطي له قيمة كبرى أو الصفة الشرعية الملزمة، بل يجعله مجرد فتوى أو اجتهاد شخصي غير ملزم لأحد.
 - 16- الاحتياط عند ابن حزم يمثل قضية أخلاقية متعلقة بورع المكلف و تقواه، و لا ترتقي إلى درجة الإلزام و الحتم بل هي على سبيل الاستحباب و الندب.
 - 17- المصلحة معتبرة في المذهب الظاهري، فابن حزم يقررها كأصل في التحريم و التحليل اعتمادا على قوله تعالى: " و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان " و قوله - صلى الله عليه و سلم - " للسلم أخو المسلم لا يهله و لا يسلمه ".
 - 18- التفسير في القانون الوضعي هو التعرف من ألفاظ النص أو فحواه على حقيقة الحكم الذي تتضمنه القاعدة القانونية.
- و يتمثل عمل الفقيه أو القاضي في:
- استنباط نية المشرع و غاياته و أهدافه من النصوص التي يضعها.
 - إيضاح ما غمض من حكم ورد في نصوص التشريع.
 - معرفة ما قد يشوب هذا النص من قصور.
 - كيفية حل التناقض الذي ربما يكون قد حدث فيما بين نصوص التشريع.

و يلتقي التفسير في الفقه الإسلامي مع التفسير في القانون الوضعي في الهدفين الأولين، و هو معرفة نية المشرع و غاياته و أهدافه، و هو ما يسمى بمقاصد الشريعة و الثاني إيضاح ما غمض من حكم ورد في نصوص الشريعة، أما بقية الأهداف فهي أنسب بالقانون الوضعي.

19- يلتقي مهام المشرع و الفقيه و القاضي في تفسير القاعدة القانونية و لا يكون ملزما إلا بتفسير المشرع.

20- لم يفرق الأصوليون بين الاجتهاد القضائي و الاجتهاد الفقهي، فالمجتهد عندهم أعم من أن يكون فقيها يبحث و يجتهد في بحوث علمية و نظرية، أو قاضيا يجتهد في البحث و التطبيق عمليا ما دام قد توافرت له شروط الاجتهاد.

21- يمكننا تمييز ثلاث مدارس في تفسير القانون الوضعي. و هي مدرسة التزام النص و المدرسة التاريخية و المدرسة العلمية.

22- و بالمقارنة بين منهج ابن حزم في تفسير النصوص و مدرسة التزام النص الفرنسية، نلاحظ هناك تشابها إلى حد كبير في تقديس النصوص و في كون التشريع مقتصر على المشرع، و في التفسير اللفظي للنص. مما يوحي أن مدرسة الشرح على المتون الفرنسية قد تأثرت بالمنهج الظاهري في تفسير النصوص.

23- يتفق القانون الوضعي مع الفقه الإسلامي في إزالة التعارض بين النصوص عن طريق التخصيص و النسخ.

24- تبيننا لنا أن المفسر للقانون الوضعي و هو يفسر نصوصا من وضع أناس ليسوا معصومين من الخطأ يتمتع بقدر من الحرية لا يتوفر لمن يفسر قواعد الشريعة الإسلامية التي تستمد من كتاب الله و سنة رسوله - صلى الله عليه و سلم -.

25- إذا اتجهنا إلى القوانين الأجنبية رأينا الفرق واضحا بين خصائص لغاتها و خصائص اللغة العربية التي تعرب بالحركات لا بالحروف غالبا فهي لغة معربة تتطلب ذهنية متيقضة لفهم المعاني، و قد يجد المجتهد عناء في استخلاص المعاني من أوجه إعراب الألفاظ، أو بناء تراكيب الجمل فيها، بينما لا يلقي الباحث أو المجتهد مثل هذا العناء في تفهم ما صدر من القوانين بلغة أجنبية.

26- اختلفت نظرة شراح القانون الوضعي لمفهوم الموافقة بالمعنى المراد في قواعد التفسير في أصول الفقه، فمنهم من فرق بين مفهوم الموافقة و القياس و منهم من جعلها معنى واحدا.

27- القياس عند جمهور الفقهاء يعتبر مصدرا من مصادر التشريع التي يعول عليها القاضي لإعطاء الحكم للواقعة المعروضة أمام، و بالمقابل نجد أن القياس لا يعتبر مصدرا رسميا مستقلا للقاعدة القانونية فهو لا يعدو أن يكون طريقا من طرق الدلالة أو التفسير.

الفهرس

جامعة الأمير عبد القادر
العلوم الإسلامية

فهرس الآيات

الصفحة	الآية	سورة البقرة
194	13	و إذا قيل لهم أمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء
272	26	و أما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا
106	29	خلق لكم ما في الأرض جميعا
201	29	هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء
257، 134، 132، 65	31	و علم آدم الأسماء كلها
165	34	و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا
246	36	و لكم في الأرض مستقر و متاع إلى حين
176	43	و أقيموا الصلاة و آتوا الزكاة
50	78	إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون...
310	104	يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا و قولوا أنظرنا
110	122	و لا تتكفروا المشركات حتى يؤمن
119	140	و من أظلم ممن كتم عنده شهادة من الله
177	148	فاستبقوا الخيرات
237	170	و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله
176	183	كتب عليكم الصيام
188، 111	194	فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
63	196	تلك عشرة كاملة
193	196	حاضري المسجد الحرام
176	216	كتب عليكم القتال
296	222	فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله
282	275	و أحل الله البيع
119	282	و لا يابى الشهداء إذا ما دعوا
119	283	و لا تكتموا الشهادة و من يكتمها فإنه أثم قلبه
281	286	لا يكلف الله نفسا إلا وسعها
الصفحة	الآية	سورة آل عمران
52، 51	7	منه آيات محكمات هن أم الكتاب...
289	13	إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار
251	19	إن الدين عند الله الإسلام
287	78	و إن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب

251	85	و من يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه
112	97	و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا
177 ، 118	133	و سارعوا إلى مغفرة من ربكم
168	159	و شاورهم في الأمر
188 ، 160 ، 64	173	الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم
297	195	إني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى
الصفحة	الآية	سورة النساء
194	5	و لا تؤتوا السفهاء أموالهم
188 ، 159	11	فإن كان له إخوة فلأمه السدس
57	15	فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
154	22	و لا تتحكوا ما نكح أبواكم من النساء إلا ما سلف
238	59	فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول
68	80	من يطع الرسول فقد أطاع الله
177	92	و من قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
177	93	و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها
الصفحة	الآية	سورة المائدة
282 ، 120	2	و تعاونوا على البر و التقوى و لا تعاونوا على الإثم و العدوان
261 ، 106	3	اليوم أكملت لكم دينكم و أتممت عليكم نعمتي
234	3	حرمت عليكم الميتة
234	3	إلا ما ذكيتم
197	6	و إن كنتم مرضى أو لى سفر
156	6	أو جاء أحد منكم من الغائط
29	48	لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا
176	89	فكفارتة إطعام عشرة مساكين
176	95	و جزاء مثل ما قتل من النعم
الصفحة	الآية	سورة الأنعام
261 ، 106	38	ما فرطنا في الكتاب من شيء
50	115	و تمت كلمة ربك صدقا و عدلا لا تبدل لكلماته
309 ، 106	119	و قد فصل لكم ما حرم عليكم
297	140	و لا تقتلوا أولادكم سفها بغير علم
294	145	أو لحم خنزير فإنه رجس
235	164	و لا تزر وازرة وزر أخرى

الصفحة	الآية	سورة الأعراف
237	3	اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم
61	31	خذوا زينتكم عند كل مسجد
176	33	قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن
200	54	إن ربكم الله الذي خلق السموات و الأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش
الصفحة	الآية	سورة الأنفال
244	38	إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
150	41	و لذي القربى
الصفحة	الآية	سورة التوبة
49	6	و إن أحد من المشركين استجارك فأجره
191	28	إنما المشركون نجس
162	60	إنما الصدقات للفقراء و المساكين
176 ، 155	103	خذ من أموالهم صدقة
244	114	إن إبراهيم لأواه حليم
178 ، 81 ، 52	122	فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
الصفحة	الآية	سورة يونس
228	100	و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون
الصفحة	الآية	سورة هود
51	1	كتاب أحكمت آياته
202	44	و استوت على الجودي
168	97	و ما أمر فرعون برشيد
الصفحة	الآية	سورة يوسف
290	111	لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب
الصفحة	الآية	سورة الرعد
200	2	الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها
الصفحة	الآية	سورة إبراهيم
136	4	و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم
الصفحة	الآية	سورة الإسراء
111	23	و بالوالدين إحسانا
112	23	و لا تقربوا الزنا
211 ، 209	23	و لا تقل لهما أف

216، 211	24	و لا تنهرهما و قل لهما قولا كريما
297	33	و لا تقتلوا أولادكم خشية إملاق
288	36	و لا تقف ما ليس لك به علم إن السمع و البصر و الفؤاد
189، 64	50	كونوا حجارة أو حديدا
الصفحة	الآية	سورة الكهف
297	49	ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها
الصفحة	الآية	سورة مريم
165	62	لا يسمعون فيها لغوا إلا سلاما
149	81	و اتخذوا من دون الله آلهة
الصفحة	الآية	سورة طه
201، 198	5	الرحمن على العرش استوى
204	39	و لتصنع على عيني
الصفحة	الآية	سورة الأنبياء
273	29-19	و له من في السماوات و الأرض و من عنده لا يستكبرون عن عبادته و لا يستحسرون
270، 190	23	لا يسأل عما يفعل و هم يسألون
الصفحة	الآية	سورة الحج
259	19	هذان خصمان اختصموا
281	78	ما جعل عليكم في الدين من حرج
الصفحة	الآية	سورة النور
293، 166	5، 4	و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء...
294	30	قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم
294	31	قل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن
298	61	أن تاكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم
168	62	إذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوا
الصفحة	الآية	سورة الفرقان
201	59	الذي خلق السموات و الأرض و ما بينهما في ستة أيام
الصفحة	الآية	سورة النمل
154	23	و أوتيت من كل شيء
118	25	و يعلم ما تخفون و ما تعلنون
118	26	رب العرش العظيم

الصفحة	الآية	سورة القصص
201، 199	14	ولما بلغ أشده و استوى أتيناها حكما و علما
الصفحة	الآية	سورة العنكبوت
50	49	بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم
الصفحة	الآية	سورة السجدة
118	1، 2	ألم تنزل
201	4	الله الذي خلق السموات و الأرض
الصفحة	الآية	سورة الأحزاب
61	32، 33	يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن
173	36	و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمرا
الصفحة	الآية	سورة الصافات
157		و إن يونس لمن المرسلين إذ أبق إلى الفلك المشحون
الصفحة	الآية	سورة الزمر
302، 301	18	الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه
51	23	كتابا متشابها مثاني
301	55	اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم
الصفحة	الآية	سورة فصلت
118	1	حم
201، 199	11	ثم استوى إلى السماء و هي دخان
118	38	و هم لا يسأمون
الصفحة	الآية	سورة الزخرف
202	13	لتستووا على ظهوره
الصفحة	الآية	سورة الأحقاف
154	25	تدمر كل شيء بأمر ربها
الصفحة	الآية	سورة الحجرات
178	6	إن جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
159	9	و إن طانفتان من المؤمنين اقتتلوا
216	10	إنما المؤمنون إخوة
الصفحة	الآية	سورة الذاريات
154	42	ما تذر من شيء أتت عليه إلا جعلته كالرميم
190	56	و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون

الصفحة	الآية	سورة الطور
204	48	فإنك بأعيننا
الصفحة	الآية	سورة النجم
68، 57، 33	4، 3	و ما ينطق عن الهوى إن هو وحي يوحى
248، 247	28	و إن الظن لا يغني من الحق شيئا
الصفحة	الآية	سورة الحديد
201	4	هو الذي خلق السموات و الأرض في ستة أيام
الصفحة	الآية	سورة الحشر
289		فاعتبروا يا أولي الأبصار
275	07	كيلا لا يكون دولة بين الأغنياء منكم
الصفحة	الآية	سورة الطلاق
288، 261	1	و من يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه
119	2	و أقيموا الشهادة لله
الصفحة	الآية	سورة الجن
194	4	و إنه كان يقول سفيها على الله شططا
الصفحة	الآية	سورة التكوير
297	9، 8	و إذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت
الصفحة	الآية	سورة البينة
251	5	و ما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
الصفحة	الآية	سورة الزلزلة
296	7	فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

فهرس الأحاديث

الصفحة	
263	فاتخذ الناس رؤساء جهالا.
200	فاسألوا الله الفردوس الأعلى.
113	إذا استأذنكم نساوكم إلى المساجد فأذنوا لهم.
174	إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر فإنه بركة.
69	إذا تشهد أحدكم فليستعذ بالله من أربع.
115	إذا دبغ الإهاب فقد طهر.
69	إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيبا.
62	إذا قال العبد في صلاته الحمد لله رب العالمين.
62	أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله.
298	إن أطيب ما أكل أحدكم من كسبه.
291	إن أمي ماتت و عليها صوم شهر.
80	إنكم تختصمون إلي و إنما أنا بشر.
53	إن الحلال بين و إن الحرام بين، و بينهما أمور مشتهيات.
298	إن دماءكم و أموالكم و أعراضكم.
205	إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله تعالى.
288	إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها.
62	إنه لا تتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء
214	إنما الولاء لمن أعتق.
61	و أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي
82	و برسولك الذي أرسلت.
167	البينة و إلا حد في ظهرك.
106	الحلال ما أحل الله في كتابه، و الحرام ما حرم الله في كتابه.
57	خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا.
106	دعوني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم.
111	دماؤكم و أموالكم و أعراضكم عليكم حرام.
120	الدين النصيحة
61	طلقت امرأتي على عهد رسول الله - صلى اله عليه و سلم -
76	الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم.
217	في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة.
294	كتب علي ابن ادم نصيبه من الزنا.

205	و كلتا يديه يمين.
216	كل المسلم على المسلم حرام.
113	لا تمنعوا إماء الله مساجد الله.
190	لا تتكح الأيم حتى تستأمر.
113	لا يحل لامرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج.
96	لن تزال طائفة من أمتي ظاهرة على الحق.
178	لو أتى استقبلت من أمري ما استدبرت.
149	ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة.
181	لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء.
181	لينتهين أناس عن رفع أبصارهم عند الدعاء.
205	ما من نبي إلا و قد حذر أمته الأعور الكذاب.
119	المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يسلمه.
172	الملائكة تصلي على أحدكم ما دام في مصلاه.
161	من باع نخلا قد أبرت، فثمرتها للبائع.
183	من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد.
117	نكحني رسول الله - صلى الله عليه و سلم - و نحن حلالان.
117	نكح رسول الله - صلى الله عليه و سلم - ميمونة و هو محرم.
63	نهى - صلى الله عليه و سلم - عن بيع الرطب بالتمر.
74	نهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها.
304	الوتر ركعة من آخر الليل.
83	يا معشر النساء إذا سجدتن فاحفظوا أبصاركم.
83	يا معشر النساء إذا سجدتن فاحفظوا أبصاركم.
202	يتنزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا.

فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة

- 14 - أحمد بن عمر بن أنس العنري.
- 14 - أحمد بن محمد بن الجسور.
- 29 - أيوب بن موسى الحسيني الكوفي الحنفي أبو البقاء
- 15 - صاعد بن أحمد الأندلسي أبو القاسم.
- 3 - عبد الرحمن بن معاوية بن مروان الملقب بصقر قريش.
- 168 - عبد الكريم بن محمد بن هوازن القشيري أبو القاسم.
- 16 - عبد الله بن محمد العربي أبو محمد.
- 14 - عبد الله بن يوسف بن نامي.
- 168 - عبد الوهاب علي بن نصر المالكي القاضي أبو محمد.
- 169 - عمرو بن عثمان أبو بشر الملقب سيبويه.
- 45 - فرانسوا جيني François gény.
- 16 - الفضل بن علي بن أحمد بن حزم أبو رافع.
- 15 - محمد بن أبي نصر فتوح الأزدي الحميدي.
- 29 - محمد بن مكرم بن علي بن أحمد بن منظور الأنصاري.
- 274 - محمد بن إسحاق القاساني أبو بكر.
- 14 - المهلب بن أحمد بن أبي صفرة الأسدي.
- 3 - ياقوت بن عبد الله الحموي.
- 14 - يحيى بن عبد الرحمن بن وجه الجنة.
- 301 - يعقوب بن إبراهيم بن سطور أبو علي.
- 14 - يونس بن عبد الله بن مغيث القرطبي.

فهرس المصادر و المراجع

أولاً: كتب التفاسير و الحديث و التراجم.

- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين محمود
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني، مصر إدارة الطباعة المنبرية.
- التوحيد، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن حيان
البحر المحيط، ط1، مصر، مطبعة السعادة، 1328 هـ.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي.
أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، بيروت، دار إحياء التراث العربي،
1985.
- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن
زاد المسير في علم التفسير، ط1، دمشق المكتب الإسلامي للطباعة و النشر، 1964.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين.
التفسير الكبير، بيروت، دار الفكر، 1981.
- الزمخشري، محمود بن عمر
الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط3،
بيروت، دار الكتاب العربي، 1987.
- ابن العربي، أبو بكر محمد
أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت، دار المعرفة.
الألباني،
صحيح سنن ابن ماجه، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي 1988.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي.
سنن أبي داود، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة و النشر.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.
التاريخ الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، رقم كتبه و أبوابه و أحاديثه محمد فؤاد عبد
الباقي، بيروت، دار المعرفة.
 - النووي، محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف.
صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عصام الصبابطي و آخرون، ط1، القاهرة، دار
الحديث 1994.
 - السيوطي، جلال الدين
سنن النسائي بشرح الحافظ السيوطي، بيروت، دار الكتاب العربي.
إسعاف المبطأ برجال الموطأ، طبع في آخر كتاب تنوير الحوائك شرح على موطأ
مالك، دار الفكر.
 - الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله.
المستدرک على الصحيحين و بذيله التلخيص للحافظ الذهبي، بيروت، دار الكتاب
العربي.
 - الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد.
المغني في الضعفاء تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر.
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار المعرفة.
 - العقيلي، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى.
كتاب الضعفاء الكبير تحقيق عبد المعطي أمين قلجعي، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ثانياً: كتب الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -
- الإحكام في أصول الأحكام تحقيق أحمد محمد شاكر، ط2، بيروت، دار الآفاق
الجديدة، 1983.
 - الأصول و الفروع تحقيق محمد عاطف العراقي و آخرون، القاهرة، دار النهضة
العربية، 1978.
 - البيان عن حقيقة الإيمان، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى، تحقيق:
إحسان عباس، مصر مكتبة الخانجي و بغداد مكتبة المثنى.

- التقريب لحد المنطق و المدخل إليه بالألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية تحقيق إحسان عباس، بيروت دار العباد.
- جامع المجلى تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري. ط1، مصر، دار الاعتصام، 1397 هـ.
- الدرّة فيما يجب اعتقاده تحقيق أحمد بن ناصر الحمد، ط1، القاهرة مطبعة المدني 1988.
- ديوان الإمام ابن حزم الظاهري، جمع و تحقيق صبحي رشاد عبد الكريم، ط1، مصر دار الصحابة للتراث 1990.
- الرد على ابن النغريلة اليهودي، تحقيق إحسان عباس، القاهرة، مكتبة دار العروبة 1960.
- طوق الحمامة في الألفة و الإلاف، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1980.
- الفصل في الملل و الأهواء و النحل وضع حواشيه أحمد شمس الدين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.
- فضل علماء الأندلس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق، إحسان عباسي، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1980.
- المحلى بالآثار، تحقيق شاكر، ط1، بروت، دار الجيل، 1996.
- مداواة النفوس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر 1980.
- مراتب الإجماع و معه نقد مراتب الإجماع لابن تيمية، علق عليه محمد زاهد الكوثري بيروت، دار الكتاب العربي 1985.
- مراتب العلوم، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، المجموعة الأولى تحقيق إحسان عباس، مصر مكتبة الخانجي و بغداد مكتبة المثنى.
- ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان و التقليد، تحقيق سعيد الأفغاني، ط2، بيروت، دار الفكر.

- النبذ في أصول الفقه الظاهري، تحقيق، محمد صبحي حسان حلاق، ط1، بيروت دار ابن حزم 1993.

ثالثا: كتب الأصول و الفقه

- أبو زهرة، محمد
أصول الفقه الإسلامي، القاهرة، دار الفكر العربي.
- الأمدي، سيف الدين
الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه، الشيخ إبراهيم العجوز، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1985.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن.
زوائد الأصول، تحقيق محمد سنان سيف الجلاي، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية 1993.
- ابن أمير الحاج،
التقرير و التحرير في شرح التحرير، دار الكتب العلمية.
○ بابكر الحسن، خليف.
مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ط1، القاهرة، مكتبة وهبة، 1989.
- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف
- كتاب الإشارات في أصول الفقه المالكي، تحقيق محمد حريزي، الجزائر، دار الرسالة.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الله محمد الجبوري، ط1، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1989.
- البرهاني، محمد هشام
سد الذرائع في الشريعة الإسلامية، بيروت، مطبعة الريحاني، ط1، 1406 هـ.
- بدران، أبو العنين بدران.
بيان النصوص التشريعية طرقه و أنواعه، الإسكندرية، منشأة المعارف. 1969.

- التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد.
- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الجزائر، المركز الثقافي الإسلامي.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد.
- مجموع فتاوي ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الرباط، مكتبة المعارف.
- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، خرج أحاديثه عبد العزيز بن عبد الفتاح، المدينة المنورة، المكتبة العلمية 1977.
- ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد.
- تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد علي فركوس، ط1، الجزائر، دار التراث الإسلامي، 1990م.
- الجويني، أبو المعالي.
- التلخيص في أصول الفقه تحقيق عبد الله جولم النيبالي و شبير أحمد العمري، ط1، بيروت، دار البشائر الإسلامية.
- البرهان في أصول الفقه تحقيق عبد العظيم محمود النيب، ط3، المنصورة، دار الوفاء.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي.
- الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الدريني، محمد فتحي.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط3، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد.
- بداية المجتهد و نهاية المقتصد، دار اشرفية 1989.

- الريسوني، أحمد
نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط1، واشنطن، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،
1992.
- الزحيلي، وهبة
أصول الفقه الإسلامي، ط1، دمشق، دار الفكر، 1986.
- الزركشي، محمد بن بهادر بن عبد الله.
البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي 1994م.
- السرخسي،
أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفاء الأفغاني، بيروت، دار المعرفة.
- السبكي، علي بن عبد الكافي.
جمع الجوامع و بهامشه شرح الجلال و حاشية العطار، بيروت، دار الكتب العلمية.
- الشاشي،
أصول الشاشي و شرحه عمدة الحواشي، بيروت 1982.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى.
الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، بيروت، دار الكتب
العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق محمد سعيد البدي، ط2، بيروت،
مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.
- نيل الأوطار و شرح منتقى الأخبار، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد و مصطفى محمد
الهوري مكتبة الكليات الأزهرية
- الداه الشنقيطي، محمد بن أحمد
فتح الرحيم على فقه الإمام مالك بالأدلة، ط3، دار الفكر 1979.

- شلبي، محمد مصطفى
- تعليل الأحكام، عرض و تحليل لطريقة التعليل و تطوراتها في عصور الاجتهاد و التقليد، ط2، بيروت، دار النهضة العربية 1981.
- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي
- التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمد حسن هيتو، ط1، دمشق، دار الفكر، 1980.
- اللمع في أصول الفقه، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003م.
- صالح، محمد أديب
- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ط3، بيروت، المكتب الإسلامي، 1984.
- ابن عابدين
- نسمات الأسحار، الأستانة، مطبعة المرقعة، 1300 هـ.
- ابن عبد السلام، العز عز الدين عبد العزيز
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، بيروت، دار المعرفة.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد.
- المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافعي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1993.
- الغرياني، الصادق عبد الرحمن
- الحكم الشرعي بين النقل و العقل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1989.
- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد.
- روضة الناظر و جنة المناظر، ط1، الجزائر، الدار الفلسفية، 1991.
- المغني، بيروت، دار الكتاب العربي.
- القرافي، شهاب الدين.
- أنوار الفروق في أنواع الفروق، ط1، مكة المكرمة، دار إحياء الكتب العربية 1344هـ
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، علق عليه طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.

- الكتاني، محمد المنتصر.
- معجم فقه المحلي، ط1، بيروت، دار الجيل 1996.
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى الحنبلى
شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد، الرياض، مكتبة العبيكان،
1993.
- الندوي، علي أحمد.
- القواعد الفقهية، دمشق، دار القلم، ط2، 1991 ص 383.
- النسفي،
- كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية
- ابن نصر، القاضي أبو محمد عبد الوهاب.
- المعونة على مذهب عالم المدينة، بيروت، دار الكتب العلمية 1998.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف.
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر
- ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد.
- شرح فتح القدير، ط2، بيروت، دار الفكر.
- رابعا: كتب العقيدة.
- ابن خزيمة، محمد بن إسحاق
- كتاب التوحيد و إثبات صفات الرب عز و جل التي وصف بها نفسه تعليق محمد
خليل هراس، دار الفكر 1973.
- الغزالي، أبو حامد محمد
- قواعد العقائد، تحقيق موسى بن نصر، ط2، بيروت عالم الكتب، 1985.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم.
- تأويل مختلف الحديث، صححه محمد زهدي النجار، بيروت، دار الجيل، 1973

○ ابن القيم، محمد بن أبي بكر.

شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس، بيروت، دار الفكر، 1398هـ.

خامسا: الدراسات و الكتب التي ألفت حول ابن حزم

○ إبراهيم، زكريا.

ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، الدار المصرية للتأليف و الترجمة.

○ أبو زهرة، محمد.

ابن حزم حياته و عصره، آراؤه و فقهه، مصر، دار الفكر العربي.

○ الأفغاني، سعيد

نظرات في اللغة عند ابن حزم، ط2، بيروت، دار الفكر، 1969.

○ بوصبع، نذير

بنية المنهج و فلسفته عند ابن حزم، الجزائر، دار هومة، 2004م.

○ تركي، عبد المجيد

مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم و الباجي، ترجمة عبد الصبور شاهين،

ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1986.

○ الحاجري، طه

ابن حزم صورة أندلسية، بيروت، دار النهضة العربية.

○ حسان، محمد حسان

ابن حزم عصره و منهجه و فكره التربوي، القاهرة، دار الفكر العربي.

○ حماية، محمود علي.

ابن حزم و منهجه في دراسة الأديان، ط1، القاهرة، دار المعارف، 1983.

○ رسلان، صلاح الدين بسيوني.

الأخلاق و السياسة عند ابن حزم، القاهرة، مكتبة نهضة الشرق

- السريري، أبو الطيب مولود
- مصادر التشريع الإسلامي و طرق استثمارها عند ابن حزم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2002.
- ابن عقيل الظاهري، الو عبد الرحمن
- ابن حزم خلال ألف عام، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1982.
- نوادر ابن حزم، ط1، الرياض، مطابع الفرزدق التجارية، 1405هـ.
- عويس، عبد الحليم
- ابن حزم و جهوده في البحث التاريخي و الحضاري، القاهرة، دار الاعتصام.
- المذهب الظاهري نشأته و مناهجه الأصولية و أشهر رجاله، قسنطينة مطبعة البعث.
- فروخ، عمر.
- ابن حزم الكبير، ط1، بيروت، دار لبنان للطباعة و النشر، 1980.
- الوضيبي، المصطفى
- المناظرة في أصول التشريع بين ابن حزم و الباجي، المغرب، مطبعة فضالة 1998.
- ابن ناصر الحمد، أحمد
- ابن حزم و موقفه من الإلهيات، المملكة العربية السعودية، مكة مركز البحث العلمي، 1406هـ.
- النقيب، أحمد طاهر عبد الرحمن
- منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، ط1، الرياض، مكتبة و دار ابن حزم 2004.
- يفوت، سالم
- ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، ط1، المغرب، المركز الثقافي العربي 1986.

سادسا: كتب اللغة و المعاجم اللغوية

○ الأنصاري، زكريا بن محمد

الحدود الأنيقة و التعريفات الدقيقة، تحقيق مازن المبارك، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر 1991.

○ أنيس، إبراهيم.

دلالة الألفاظ، ط6، مكتبة الأنجلو المصرية، 1991.

○ الجرجاني، علي بن محمد بن علي.

التعريفات، تحقيق إبراهيم الإبياري، مصر دار الكتاب العربي 2002.

○ ابن جني، أبو الفتح عثمان

الخصائص، مصر، مطبعة الهلال، 1913م

○ الزمخشري، محمود بن عمر

أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، بيروت، دار المعرفة.

○ الفيروزآبادي،

القاموس المحيط، ط2، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي 1952.

○ الكفوي، أبو البقاء.

الكليات، تحقيق عدنان درويش، ط2، بيروت مؤسسة الرسالة 1993.

○ المطريزي،

المغرب، دار الكتاب العربي.

○ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي.

لسان العرب، القاهرة، دار المعارف.

○ الوافي، علي عبد الواحد.

نشأة اللغة عند الإنسان و الطفل، مكتبة غريب القاهرة.

سابعا: كتب التراجم و الأعلام

- ابن أحمد، صاعد.
- طبقات الأمم، مصر مطبعة التقدم الحديثة.
- ابن بسام، أبو الحسن علي.
- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ليبيا، الدار العربية للكتاب 1975.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي.
- لسان الميزان، ط2، بيروت، مؤسسة الأعلى للمطبوعات 1971.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله.
- معجم الأدياء، ط2، مصر المطبعة الهندية.
- الحميدي
- جذوة المقتبس، الدار القومية.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي
- تاريخ بغداد أو مدينة السلام، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين
- وفيات الأعيان و أنباء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية 1948.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد.
- العبر في خبر من غير، تحقيق أبو هاجر بن بسيوني، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1985.
- تذكرة الحفاظ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- سير أعلام النبلاء، جزء خاص بترجمة ابن حزم، تحقيق سعيد الأفغاني.
- الزركلي، خير الدين
- الأعلام، ط5، بيروت، دار العلم الملكييين 1980.

- السبكي، تاج الدين
- طبقات الشافعية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو و محمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي و شركاه، ط1، 1383 هـ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن
- طبقات الحفاظ، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة.
- السمعاني، أبو سعد عبد الكريم بن محمد
- الأنساب، تقديم و تعليق عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية.
- ابن عماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، دار الكتب العلمية.
- القفطي، جمال الدين.
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مصر مطبعة السعادة.
- ابن كثير، أبو الفدا.
- البداية و النهاية، ط1، بيروت، مكتبة المعارف.
- المقرئ التلمساني، أحمد بن محمد.
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، بيروت دار صادر 1968.
- الشيرازي
- طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عباس، ط2، بيروت دار الرائد العربي، 1981.
- ثامنا: كتب المعارف العامة.
- أبو سليمان، عبد الوهاب.
- منهج البحث في الفقه الإسلامي، ط1، بيروت، دار ابن حزم، 1996.
- أمين، أحمد
- ظهر الإسلام، ط5، بيروت، دار الكتاب العربي.
- برولمان، كارل
- تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية، نبيه أمين فارس، و منير البعلبكي، ط4، بيروت، دار العلم للملايين، 1965.

- الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، خرج أحاديثه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، المدينة المنورة - المكتبة العلمية 1977.
- الجابري، محمد عابد.
- بنية العقل العربي، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1990.
- تكوين العقل العربي، ط2، بيروت، دار الطليعة 1985.
- الجليند، محمد السيد
- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام و اليونان، ط2، 1985.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد
- المقدمة، بيروت دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة، 1982.
- ديكارت
- مقال عن النهج، ترجمة محمود محمد الخصيري، ط3، مصر، الهيئة العامة للكتاب، 1985.
- ابن عقيل الظاهري، أبو عبد الرحمن.
- الذخيرة من المصنفات الصغيرة، ط1، مصر، دار الاعتصام، 1397هـ.
- تحرير بعض المسائل على مذهب الأصحاب، الرياض، دار العلوم.
- عبد الرحمن، طه
- تجديد المنهج في تقويم التراث، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي.
- العقاد، عباس محمود.
- العقاد، عباس محمود.
- التفكير فريضة إسلامية، الجزائر، مكتبة رحاب.
- تاسعا: كتب القانون.
- تناغو، سمير عبد السيد
- النظرية العامة للقانون، الإسكندرية منشأة المعارف.

- البدر اوي، عبد المنعم
المدخل للعلوم القانونية، 1962.
- التخليبي، جيب إبراهيم
المدخل للعلوم القانونية، ط2، ديوان المطبوعات الجامعية، 1999.
- فرج، توفيق حسن
المدخل للعلوم القانونية، ط3، بيروت، الدار الجامعية، 1993.
- القانون المدني الجزائري
ط2، الجزائر، مطبعة بارتى 2002م.
- السعدي، صبري
تفسير النصوص في القانون و الشريعة الإسلامية وهران ديوان المطبوعات الجامعية
1984.
- السنهوري، عبد الرزاق و حشمت أبو ستيت
أصول القانون، طبع لجنة التأليف
○ الصده، عبد المنعم فرج
أصول القانون، بيروت، دار النهضة العربية.
- الصراف، عباس و جورج حزيون
المدخل إلى علم القانون، ط2، عمان دار الثقافة، 1991.
- كيرة، حسن
المدخل للعلوم القانونية، ط5، الإسكندرية، منشأة المعارف.
- مرقص، سليمان
المدخل للعلوم القانونية، ط3، 1957.
- منصور، علي علي
المدخل للعلوم القانونية و الفقه الإسلامي، مقارنات بين الشريعة و القانون، ط2،
بيروت، دار الفتح للطباعة و النشر 1971.

○ منصور، محمد حسين و نبيل إبراهيم سعد

مبادئ القانون، بيروت، دار النهضة العربية، 1995.

عاشرا: المجلات

○ مجلة الدراسات الإسلامية باكستان، المجلد السادس و العشرون، العددان الأول

و الثاني، الربيع و الصيف سنة 1991.

- حسين بني خالد، ابن حزم الظاهري و أثره في حفظ التراث الإسلامي.

- سهير فصل الله أبو وافية ابن حزم علم من أعلام الفكر الإسلامي بالأندلس.

○ مجلة الوعي الإسلامي، الكويت. ع 247 رجب 1415هـ. ديسمبر 1994.

محمد الصالح بن عزيز علم المقاصد بين الضرورة و الحذر.

○ مجلة الفيصل - الرياض

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري، العقل و الحقيقة ع 215 جمادى الأولى 1415هـ.

○ مجلة دراسات عربية بيروت

محمد جلوب فرحان، أصالة الأبحاث المنطقية عند ابن حزم، ع5، السنة 24 مارس

1988.

○ مجلة الدراسات علوم الشريعة و القانون، الأردن

محمد الرحيل غرايبة مبدأ التكافل الاجتماعي عند ابن حزم المجلد 24 ع1 تموز

1977.

○ مجمع البحوث الإسلامية

إبراهيم اللبان حق الفقراء في أموال الأغنياء، المؤتمر الأول مارس 1964.

○ مجلة الوعي الإسلامي الكويت

محمد الصالح بن عزيز علم المقاصد بين الضرورة و الحذر عدد 247 رجب

1415هـ.

جامعة أم القرى لعلوم الشريعة و اللغة العربية و ادابها.

علي بن سعد الضويحي العقل عند الأصوليين عرض و دراسة مجلد 12 عدد 20
صفر 1421هـ.

حادي عشر: كتب باللغة الفرنسية

- Dictionnaire de français 37000 mots France Hachette.
- Georges Ripert et jean Boulanger
Traite de droit civil – d’après le traite de planiol.
Paris librairie générale de droit et de jaris prudence 1956.
- Marcadé.
Explication théorique et pratique du code civil
Paris – Delamotte et Fils 1873.
- Petit Larousse illustré 1989.

فهرس الموضوعات

منهجية ابن حزم في تفسير النصوص مقارنة بالقانون الوضعي

الصفحة

	الفصل التمهيدي: تحديد المفاهيم.
28-2	المبحث الأول: ترجمة الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -
2	المطلب الأول: اسمه، مولده و نسبه.
2	الفرع الأول: اسمه
2	الفرع الثاني: مولده
3	الفرع الثالث: نسبه
5	المطلب الثاني: شيوخ ابن حزم و تلاميذه.
5	الفرع الأول: شيوخ ابن حزم.
15	الفرع الثاني: تلاميذ ابن حزم.
17	المطلب الثالث: مكانة ابن حزم
22	المطلب الرابع: إنتاج ابن حزم العلمي
23	الفرع الأول: مؤلفات ابن حزم
28	الفرع الثاني: دلالات مؤلفات ابن حزم.
31-29	المبحث الثاني: المنهج
29	المطلب الأول: التعريف الغوي
29	المطلب الثاني: التعريف الاصطلاحي
29	الفرع الأول: تعريف المنهج عند المفسرين
30	الفرع الثاني: تعريف المنهج عند الفلاسفة
30	المطلب الثالث: مفهوم ابن حزم للمنهج

- 46-32 المبحث الثالث: مفهوم النص و التفسير.
- 32 المطلب الأول: مفهوم النص
- 32 الفرع الأول: مفهوم النص في الإصلاح الشرعي.
- 34 الفرع الثاني: القاعدة القانونية
- 41 المطلب الثاني: مفهوم التفسير
- 41 الفرع الأول: مفهوم التفسير في الاصطلاح الشرعي.
- 42 الفرع الثاني: التفسير في القانون الوضعي و مدارسه.

الفصل الأول: المنهج النصي.

- 65-48 المبحث الأول: القرآن الكريم
- 48 المطلب الأول: تعريف القرآن الكريم
- 48 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي
- 48 الفرع الثاني: تعريف ابن حزم للقرآن الكريم
- 51 المطلب الثاني: المحكم و المتشابه
- 51 الفرع الأول: تعريف المحكم و المتشابه
- 52 الفرع الثاني: تعريف ابن حزم للمحكم و المتشابه.
- 55 المطلب الثالث: النسخ
- 55 الفرع الأول: تعريف النسخ
- 57 الفرع الثاني: أنواع النسخ عند ابن حزم
- 59 المطلب الرابع: البيان
- 59 الفرع الأول: تعريف البيان
- 60 الفرع الثاني: أنواع البيان عند ابن حزم

83-66	المبحث الثاني: السنة النبوية.
	المطلب الأول: تعريف السنة النبوية و مكانتها بالنسبة للقرآن الكريم.66
66	الفرع الأول: تعريف السنة النبوية.
67	الفرع الثاني: منزلة السنة بالنسبة للقرآن الكريم.
69	المطلب الثاني: أقسام السنة النبوية.
69	الفرع الأول: أقسام السنة من حيث ذاتها
72	الفرع الثاني: أقسام السنة من حيث روايتها.
82	المطلب الثالث: حكم رواية الحديث بالمعنى
96-84	المبحث الثالث: الإجماع
84	المطلب الأول: التعريف بالإجماع
84	الفرع الأول: التعريف اللغوي.
84	الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي.
85	المطلب الثاني: الإجماع عند ابن حزم.
85	الفرع الأول: الإجماع أصل من أصول الشريعة.
86	الفرع الثاني: نقل الإجماع.
87	الفرع الثالث: سند الإجماع.
89	المطلب الثالث: مراتب الإجماع عند ابن حزم.
89	الفرع الأول: الإجماع على ما علم من الدين بالضرورة.
89	الفرع الثاني: إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم - .
95	الفرع الثالث: الإجماع بضرورة الحس و المشاهدة.
95	الفرع الرابع: إجماع كل عصر.
105-97	المبحث الرابع: مصادر التفسير في القانون
97	المطلب الأول: التفسير التشريعي
97	الفرع الأول: تعريفه.

99	الفرع الثاني: اثار التفسير الرسمي.
100	الفرع الثالث: الفرق بين التفسير الرسمي و تعديل النص.
101	المطلب الثاني: التفسير القضائي.
101	الفرع الأول: تعريفه.
101	الفرع الثاني: خصائص التفسير القضائي.
102	الفرع الثالث: مدى قوة التفسير القضائي في الإلزام
103	المطلب الثالث: التفسير الفقهي
103	الفرع الأول: تعريفه
103	الفرع الثاني: خصائص التفسير الفقهي.
103	الفرع الثالث: مدى قوة التفسير الفقهي في الإلزام.
104	الفرع الرابع: المقارنة بين التفسير الفقهي و التفسير القضائي.
	المطلب الرابع: المقارنة بين مصادر التفسير في الشريعة
105	الإسلامية و في القانون الوضعي.
106-125	المبحث الخامس: قواعد الترجيح بين النصوص عند ابن حزم.
106	المطلب الأول: شمولية النصوص للأحكام الشرعية.
109	المطلب الثاني: نفي التعارض بين النصوص.
109	الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي
109	الفرع الثاني: موقف ابن حزم من التعارض.
124	المطلب الثالث: إزالة التعارض بين قواعد القانون.
	المطلب الرابع: المقارنة بين ابن حزم و القانون الوضعي
125	في إزالة التعارض بين النصوص.
	المبحث السادس: مقارنة مدرسة إلتزام النص مع منهج ابن حزم
126-128	في التعامل مع النص الشرعي
126	المطلب الأول: تقديس النصوص

- 127 المطلب الثاني: تقديس إرادة المشرع
- 127 المطلب الثالث: المشرع يحتكر القانون
- 128 المطلب الرابع: طريقة المدرسة في التفسير
- 129 خلاصة المنهج النصي.
- الفصل الثاني: دلالات الألفاظ عند ابن حزم.**
- المبحث الأول: منهجية ابن حزم في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.
- 147-132 المطلب الأول: أصل اللغة و حقيقتها عند ابن حزم
- 132 الفرع الأول: أصل اللغة عند ابن حزم.
- 132 الفرع الثاني: حقيقة اللغة عند ابن حزم
- 136 المطلب الثاني: مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام.
- 138 الفرع الأول: مدرسة الشافعية أو المتكلمين
- 138 الفرع الثاني: مدرسة الحنفية أو الفقهاء
- 139 الفرع الثالث: الاختلاف الموضوعي بين المنهجين.
- 140 المطلب الثالث: مكانة الإحكام من المدونات الأصولية.
- 143 المطلب الرابع: التفسير اللفظي في القانون.
- المبحث الثاني: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار وضع اللفظ للمعنى
- 183-148 المطلب الأول: العام.
- 148 الفرع الأول: تعريف العام في اللغة و الاصطلاح.
- 148 الفرع الثاني: مفهوم العام عند ابن حزم
- 149 الفرع الثالث: أقسام الكلام
- 150 الفرع الرابع: مذهب ابن حزم فيما وضعت له ألفاظ العموم

- 155 الفرع الخامس: حجية العام فيما بقي بعد التخصيص.
- 156 الفرع السادس: أمثلة تطبيقية.
- 159 المطلب الثاني: أقل الجمع.
- 159 الفرع الأول: التعريف اللغوي للجمع.
- 159 الفرع الثاني: مذاهب العلماء في أقل الجمع.
- 161 الفرع الثالث: مثال تطبيقي.
- 162 الفرع الرابع: اللفظ إذا ورد بصورة الجمع فلا بد من استيعابه
- 163 المطلب الثالث: الاستثناء
- 163 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للاستثناء.
- 163 الفرع الثاني: مفهوم الاستثناء عند ابن حزم.
- 164 الفرع الثالث: الفرق بين الاستثناء و التخصيص و النسخ.
- 165 الفرع الرابع: أقسام الاستثناء.
- الفرع الخامس: الاستثناء إذا صحب خطايا معطوفا
- 166 بعضه على بعض.
- 168 المطلب الرابع: الأمر.
- 168 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للأمر.
- 169 الفرع الثاني: مفهوم الأمر عند ابن حزم.
- 170 الفرع الثالث: دلالة الأمر.
- 174 الفرع الرابع: تطبيقات.
- 176 الفرع الخامس: كيفية ورود الأمر الذي يفيد الوجوب.
- الفرع السادس: دلالة الأمر على المجال الزمني
- 177 لفعل المأمور به.
- 179 الفرع السابع: الأمر المؤقت بوقت معين.
- 180 المطلب الخامس: النهي
- 180 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للنهي.

- 180 الفرع الثاني: مفهوم النهي عند ابن حزم.
- 181 الفرع الثالث: تطبيقات.
- 182 الفرع الرابع: أثر النهي في المنهي عنه.
- 183 الفرع الخامس: تطبيقات.
- المبحث الثالث: كيفية استنباط الأحكام من النصوص باعتبار
- 208-184 دلالة اللفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى و خفائه.
- 184 المطلب الأول: الظاهر.
- 184 الفرع الأول: تعريف الظاهر في اللغة و الاصطلاح.
- الفرع الثاني: مفهوم الظاهر عند ابن حزم
- 185 من وجهة نظر الدارسين لفكره.
- الفرع الثالث: مفهوم الظاهر عند ابن حزم
- 187 من خلال منظومته الفكرية
- 189 الفرع الرابع: تطبيقات الظاهر عند ابن حزم.
- 196 المطلب الثاني: التاويل.
- 196 الفرع الأول: تعريف التاويل في اللغة و الاصطلاح.
- 196 الفرع الثاني: مفهوم التاويل عند ابن حزم.
- 197 الفرع الثالث: نقل الأسماء عن مسمياتها.
- 198 الفرع الرابع: تطبيقات التاويل عند ابن حزم.
- 207 الفرع الخامس: التاويل في القانون
- المبحث الرابع: موقف ابن حزم من استنباط الأحكام من النصوص
- 223-209 باعتبار كيفية دلالاته على المعنى.
- 209 المطلب الأول: مفهوم الموافقة
- 209 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي
- 209 الفرع الثاني: تعريف مفهوم الموافقة عند ابن حزم.

- 214 المطلب الثاني: مفهوم المخالفة.
- 214 الفرع الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي.
- 214 الفرع الثاني: الاختلاف في حجية مفهوم المخالفة.
- 215 الفرع الثالث: أدلة ابن حزم في إبطال مفهوم المخالفة
- الفرع الرابع: الفرق بين الدليل الذي قال به ابن حزم
- 217 و بين دليل الخطاب.
- 218 المطلب الثالث: موقف رجال القانون من الأخذ بالمفهوم.
- 218 الفرع الأول: الأخذ بمفهوم الموافقة و الاختلاف في تحديده.
- 222 الفرع الثاني: الأخذ بمفهوم المخالفة.
- 224 خلاصة دلالات الألفاظ عند ابن حزم.
- الفصل الثالث: الحد من التضخم العقلي.**
- 235-227 المبحث الأول: مدلول العقل و مكانته عند ابن حزم.
- 227 المطلب الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للعقل.
- 227 الفرع الأول: التعريف اللغوي للعقل
- 227 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للعقل.
- 228 المطلب الثاني: مفهوم العقل عند ابن حزم
- 231 المطلب الثالث: الأسس العقلية العامة عند ابن حزم
- 233 المطلب الرابع: الفرق بين القياس و حجة العقل.
- 234 المطلب الخامس: اجتهادات ابن حزم المبنية على العقل و المشاهدة
- 258-236 المبحث الثاني: أدوات الاجتهاد في الفكر الظاهري
- 236 المطلب الأول: التعريف اللغوي و الاصطلاحي للاجتهاد.
- 236 الفرع الأول: التعريف اللغوي للاجتهاد
- 236 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للاجتهاد

- 236 المطلب الثاني: مفهوم الاجتهاد عند ابن حزم
- 237 الفرع الأول: اجتهاد العامي.
- 241 الفرع الثاني: مشروع ابن حزم الفكري.
- 243 المطلب الثالث: الدليل
- 243 الفرع الأول: الدليل المولد من النص
- 246 الفرع الثاني: الدليل المولد من الإجماع
- 251 الفرع الثالث: بعض تطبيقات ابن حزم على الدليل
- 252 المطلب الرابع: الفرق بين الدليل المنطقي و القياس الفقهي.
- المطلب الخامس: موقف العلماء من إدخال ابن حزم
- 254 المنطق على الفقه.
- 265-259 المبحث الثالث: موقف ابن حزم من الرأي.
- 259 المطلب الأول: تعريف الرأي في اللغة و الاصطلاح
- 259 الفرع الأول: تعريف الرأي في اللغة.
- 259 الفرع الثاني: تعريف الرأي في الاصطلاح.
- 259 المطلب الثاني: تعريف الرأي عند ابن حزم.
- 260 المطلب الثالث: تاريخ حدوث الاجتهاد بالرأي
- 261 المطلب الرابع: أدلة ابن حزم في إبطال الاجتهاد بالرأي.
- 284-266 المبحث الرابع: موقف ابن حزم من تعليل الأحكام الشرعية.
- 266 المطلب الأول: تعريف العلة في اللغة و الاصطلاح.
- 266 الفرع الأول: التعريف الغوي للعلة.
- 266 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للعلة.
- 266 المطلب الثاني: مفهوم العلة عند ابن حزم
- 269 المطلب الثالث: تاريخ حدوث التعليل.
- 270 المطلب الرابع: موقف ابن حزم من التعليل

- 274 المطلب الخامس: موقف الظاهرية من العنة المنصوص عليها
- 279 المطلب السادس: وقوع ابن حزم في التعليل
- 283 المطلب السابع: قاعدة إذا ارتفع الاسم ارتفع الحكم.
- 300-285 المبحث الخامس: موقف ابن حزم من القياس
- 285 المطلب الأول: تعريف القياس في اللغة و الاصطلاح.
- 285 الفرع الأول: التعريف اللغوي للقياس
- 285 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للقياس.
- 285 المطلب الثاني: تعريف القياس عند ابن حزم
- 286 المطلب الثالث: اضطراب ابن حزم في تحديد تاريخ نشأة القياس
- 286 المطلب الرابع: أدلة ابن حزم في القياس
- 293 المطلب الخامس: رد ابن حزم على من اتهمه باستعمال القياس
- المطلب السادس: الأحكام التي استتبطها ابن حزم عن طريق النص
- 296 غيره من الفقهاء استتبطها عن طريق القياس
- 299 المطلب السابع: القياس في القانون الوضعي
- 305-301 المبحث السادس: موقف ابن حزم من الاستحسان
- 301 المطلب الأول: تعريف الاستحسان في اللغة و الاصطلاح
- 301 الفرع الأول: التعريف اللغوي للاستحسان
- 301 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للاستحسان
- 302 المطلب الثاني: موقف ابن حزم من الاستحسان
- 317-306 المبحث السابع: موقف ابن حزم من الاحتياط و سد الذرائع
- 306 المطلب الأول: تعريف الاحتياط و الذريعة في اللغة و الاصطلاح
- 306 الفرع الأول: التعريف اللغوي
- 306 الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي

- 307 المطلب الثاني: موقف ابن حزم من الاحتياط
- 312 المطلب الثالث: تحليل موقف ابن حزم من الاحتياط
- المطلب الرابع: رد ابن حزم لقاعدة من استعجل الشيء
- 313 قبل أوانه عوقب بحرمانه.
- المطلب الخامس: إجازة ابن حزم الشهادة بين الفروع
- 315 و الأصول و الزوجات.
- 318 خلاصة الحد من التضخم العقلي.
- 321 خاتمة.

عبد القادر للعلوم الإسلامية