

محمد أبو زهرة

أبْنُ حَكِيمٍ

حياة وعصره - آراؤه وفقهه

حقوق الطبع محفوظة للأليف

محمد أبو زهرة

أبْنُ حَكِيمٍ

حياته وعصره - آراؤه وفقهه

حقوق الطبع محفوظة للدار

مَطْبَعَةُ مَخِيْمَرٍ
٢٩ شَاعِ اَبِي شَيْبَةَ ٤٧١٩٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة للناس
أجمعين ، والهادى إلى الصراط المستقيم ، قد نزل عليه القرآن الكريم بأكل
شريعة ، وأهدى طريقة ، نزل به الروح الأمين ، وبينه الرسول الحكيم ،
صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .

أما بعد : فقد وفقني المولى العليم الحكيم ، فكتبت في الأئمة الأربعة المجمع
على إمامتهم ، والمتبعة طريقتهم في الاجتهاد والاستنباط ، والمقتدى بهم من لم يبلغ
شأن المجتهد ، ولا غاية المقتصد ، فرضى بالاتباع مع معرفة الدليل ، أو التقليد
من غير دليل .

ثم وفقني الله من بعد ، فكتبت في إمام بلغ رتبة الاجتهاد ، فاجتهد وتخير ،
وعاد بالفقه غرض الإهاب رحيب الجنب ، كما كان في عهده الأول ، ولكنه
في جملة ما اجتهد وبحث واستنبط لم يخرج عما وصل إليه الأئمة الأربعة إلا في
القليل من مسائل الفقه ، ولم يصل ما انفرد به إلى حد الكثير ، وبعض هذا الذي
انفرد به عن الأئمة الأربعة له أصل عند غيرهم كالإمامية ، ذلكم هو الإمام
تقي الدين بن تيمية .

وكان حقاً على إذا لاحظت سبق الزمان أن أسبقه بآب حزم ، فهو يسبقه
بثلاثة قرون إلا قليلاً ، ولكننا أخرنا القول فيه ، لا لتأخير رتبته ، وإنما
أخرناه لأنه نوع آخر من الفقه ، ليس من نوع ما جاء به الأربعة ، وإن كان الأصل
واحداً ، فليس من لونه ، وإن اتحد المعدن ، وكلهم ملتصق من كتاب الله وسنة
رسوله وكلهم واردٌ وردٌ هما الصافي ، الذي فيه الشفاء والرحمة للمؤمنين .

إن ابن حزم فقيه ظاهري ، أحياناً فقه داود الأصمباني ، وسلك به مسلكاً

اتسم يسمته فوسع رحابه وأيد فروعه بالأدلة، وناقض مخالفه في أقوال صارمة ، وجدل غلب فيه الاثام والإلزام ، وصال وجال ، وعاضد أقوال الظاهرية بأقوال بعض الأئمة إن وجد فيها نصيراً ، وأفاض في شرح فقه الصحابة والتابعين ، وأخرج من ذلك كنوزاً نافعة ، وكشف عن معين لا ينضب ماؤه ، ولا ينقطع وُرَادُهُ ، واستخرج من ذلك الخضم الزخار من الآثار السلفية نفائس انفرد باستخراجها وكشفها .

فكان لا بد بعد أن تكلمنا في فقه الأئمة الأربعة ومن قاربهم أن نتجه إليه ؛ لنعرف ما جاء به ، ولنبين النوع الذي أمد به يتابع الفقه الإسلامي ، واللون الذي اختص به من بين جمهورهم .

وإن ابن حزم فوق أن فقهه لون من الاستنباط غير ما عليه الأربعة ، ومن قاربهم هو في شخصه نوع منفرد بين الفقهاء ، فهو الباحث والمحدث المجيد ، وهو عالم الملل والنحل المجادل فيها الأريب ، وهو الشاعر الناثر ، الذي يقارب بشره خول الشعراء ، ويمتاز ثره الفنى بالبراعة فى المعنى ، وجودة الخيال ، ونصاعة اللفظ وإشراق الأسلوب ، ويجتمع فيما كتب من ثر فى بين جودة التعبير ، وحسن التصوير ، وسلامة المعنى وعمق التفكير ، يصف خلجات النفوس ونبضات القلوب فى عبارات فىاضة بالأحاسيس وصورىانية رائعة ، حتى إنه لبعده فى الصف الأول بين الناثرين ، ولم يكن ثره ضجة الفاظ ، بل كان معنى جميلاً عميقاً ، فى دىباجة أنيقة مشرقة .

وليس ابن حزم لوناً جديداً فى فقهه ، وكونه أديب الفقهاء فقط ، بل هو رجل من بلد كان فردوس زمانه فى البلاد الإسلامية ، ولا نملك منه الآن إلا الذكرى ، لأنه من الأندلس التى ما زال ذكرها يدمى القلوب ، ويذهب بالنفس حسرات ، ويشير العبرات ، ويلقى بالنفس المؤمنة أشد أنواع الحزن ، لأنها مأساة التاريخ الإسلامى .

ودراستنا لابن حزم ، وقد سرنا وراء الفقه من المشرق إلى المغرب ،
هي تذكير بذلك الفقيد الحبيب ، إقليم الأندلس الخصب ، فإن الذكرى
تنفع المؤمنين .

وإننا لنضرع إلى الله العلي القدير أن يوفقنا لتجلية نواحي ذلك الفقيه العظيم ،
وذلك المحدث الحافظ ، وذلك العالم المتسع الأفق ، البعيد مدى الفكر ، وذلك
الناثر الشاعر الذي يهز بشعره ونثره الفنى أعطاف القلوب ، ويمتغ الأذان
والنفوس ، وإنه لولا توفيق الله تعالى ما جلينا حقيقة ، ولا اهتدينا إلى فكرة ؛
لأنه الهادى إلى سواء السبيل .

محمد أبو زهرة

٢٦ من ربيع الثانى سنة ١٣٧٣

٢٠ من يناير سنة ١٩٥٤

تمهيد

١ - قال أبو مروان بن حيان في وصف ابن حزم « كان يحمل عليه ، ويجادل من خالفه فيه على استرسال في طباعه وبذل بأسراره ، واستناد على العهد الذي أخذه الله على العلماء من عبادة « لبيئته للناس ولا يكتُمونه فلم يك يلاطف صدعه ^(١) بما عنده من تعريض ، ولا يُرِقّه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، ينشقه منلقمه ^(٢) انشقاق الخردل ، ففرغته القلوب ، وتوقع به الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فالوا على بغضه ورد أقواله ، فأجمعوا على تضليله ، وشتموا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه ، وطلق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسرونه عن بلادهم . . . وهو في ذلك غير مرتدع ولا راجع إلى ما أرادوا به ، يبت عليه فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتسبين منهم ، من أصغر الطلبة الذين لا يخشون الملامة ، يحدتهم ويشفقهم ويدرسهم ، ولا يدع المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير ، لم تعد أكثرها باديته لتزهيد الفقهاء وطلاب العلم فيها ، حتى لأحرق بعضها بأشيلية ومزقت علانية ، لا يزيد مؤلفها في ذلك إلا بصيرة في نشرها ، وجدالا للعبادة فيها ، إلى أن مضى لسيله ، وأكثر معايبه فيما زعموا عند المنصف له جملة سياسة العلم التي هي أعوص من اتقانه ، ^(٣) .

٢ - ذلك هو ابن حزم في نظر المؤرخين الذين عاصروه ، وتلك منزلته بين علماء عصره ، ، علم واسع غزير ، وفضل كبير ، ولكن حدة في الجدل ، وصراحة في القول ، ومنهاج اختص به ، جعل فقهاء عصره ينفرون منه ، ويحرضون عليه الأمراء والحكام فينفونه .

(١) أى قوله الذى يصدع فيه بالحق الذى يعتقد . (٢) المتلقح الذى يقول من غير حجة .

(٣) معجم الأدباء لياقوت ج ١٢ ص ٢٤٨ طبع فريد الرفاعى .

ولا ندى أكان سبب اختلاف الفقهاء عليه استطلاته بفضل القول عليهم ، وأنه يلحن بالحجة حيث لا يجدون له رداً ، أم كان سبب ذلك مخالفة المذهب المعروف عندهم ، وهو مذهب مالك ، والإتيان ببقه لم يألفوه ، ومنهاج لم يعرفوه ، وتشده في الدفاع عما اختار ، وعنقه في الرد عليهم ، لا يهه أأصاب القول الرأي فأدحضه ، أم صاحب الرأي فجرحه ، وأنه يقول ما يرى لا يهه بأى خطاب يقول ، مادام يحزر ما يراه رأيا ، وهو فوق ذلك يحس برفعة قدر على الناس ، فلا يدنون منه ، ولا يعمل على إدنائهم .

ولعل السيين اجتماعا فكونا ذلك اليغض الذي سكن قلوب فقهاء عصره وغيرهم ، وقد يكون هناك فوق ذلك سبب آخر هو أنه كان يتسامى عليهم بما أنعم الله عليه من بسطة في الرزق ، وسعة في العيش ، فما كان يعيش على عطايا الأمراء ، بل كان يعيش مما خلفته له أسرته من فضل مال ، فكان لذلك أثره في نفوسهم ، وكان هو بهذا الاعتبار يجعل لنفسه مقاما فوقهم ، والعين تكره النظر إلى من هو أعلى منها ، والنفس لا تحب من يتسامى عليها .

٣ - ألب أولئك الفقهاء عليه الأمراء كما يذكر المؤرخون ، ولكن يظهر من ثنايا الحقائق التاريخية أنهم لم يكونوا في حاجة إلى التأييد عليه ، بل كانوا في حاجة إلى إيجاد سبب لاضطهاده ، ففتح الفقهاء الباب لهم ، وجاوبوهم في بغضاتهم ، والتقى حول ذلك العالم القوي نوعان من البغضاء بغضاء العلماء أو النظراء ، والثاني بغضاء الأمراء لأسباب تتصل بالملك والسلطان ذلك أن ابن حزم كان من أشباع بني أمية يذكر مفاخر لهم في الشرق والغرب ، ولا يذكر خصومهم بما يستحقون من رفيع المنزلة وعظم القدر ، حتى لقد اتهم بأنه ناصبي يناصب عليا وبني هاشم العداء ، فلما دالت دولة بني أمية ، وخلف من بعدهم على الحكم خلف فيهم تشيع لآل على ناصبوه العداوة ثم جاء من بعدهم من عاداه أيضا ، واراوا علة لكيدهم ، فوجدوها في مباحضته للفقهاء ، واتهامهم له ، فأنزلوا به الأذى ونفروا الناس منه ، ولكن العلم كالنور والهواء لا يقع في

قبضة أحد ، ولا يحول أحد دون انتشاره وذيعه ، لقد أحرقوا كتبه ، فقال في
للذين أحرقوها ومن أوعزوا إليهم :

فإن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي تضمنه القرطاس ، بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي وينزل إذ أنزل ويدفن في قبري
دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
وإلا فعودوا في المكاتب بدأة فكم دون ما تبغون لله من ستر (١)

٤ - حياة كلها نضال تلك حياة هذا العالم القوي ، وإنه إن كان قد ولد في
عيش ناعم لم تكن حياته ناعمة . ولقد اتسعت آفاق فكره ، فقد درس الفلسفة ،
والأخبار ، والأنساب ، واللغة والأدب ، وحفظ من الشعر القديم والإسلامي
الكثير ، ودرس الحديث ، وحفظ وجمع ، وكتابه المحلى يفيض بما يدل على مقدار
علمه بالصحاح عن النبي ﷺ وفتاوى الصحابة وأفضيتهم ، وآثار التابعين
وفتاويهم وأفضيتهم ، فهو في هذا بحر لا تسكدره الدلاء ، وقد كان عالما بالملل
والنحل قديما وإسلاميا ، وقد زاد عن الإسلام فيما هو جرم به من اليهود والنصارى
الذين كانوا يصاقبون الديار الإسلامية بالأندلس ، إذ قد فتحت رحابها لكل من
يأوى إليها ، فبعيش في كنف امرأتها ، حرا غير مقيد يدرس ويدرس ، ويناقد
ويجادل ، فتصدي ابن حزم لرد افتراءهم ، وكشف اللثام عما يدسون من آراء

وقد دون في بطون الكتب تلك المساجلات والردود في قول محكم ،
وعبارات جزلة هي بين لغة العلم ولغة الأدب ، وكان البصير بالتاريخ في عمومه
وخصومه ، فهو يعلم تاريخ الملوك وتاريخ النحل ، وكيف بدأت ، وكيف عاشت ،
وكيف انتهت ، يعرف ذلك بعقل مدرك للأسباب قبل المسببات ، وللغايات قبل
مظاهرها ، وأودع ذلك كله كتبه بقلم مبین .

(١) النخبة لابن بسام المجلد الأول من القسم الأول ص ١٤٤ طبع كلية الآداب بالقاهرة

٥٥ - والابن حزم فوق ما سبق دراسات نفسية درس فيها النفوس ، وتعمق في سبر أغوارها في عبارات كاشفة موفقة ، فهو يحلل النفوس ، ويدرس الأفكار كيف تدخل في الطوائف والجماعات ، ثم يحلل نفوس الأحاد ، حتى انه يكتب في الحب والعشق ، وكيف يبتردى في القلوب يغزوها ، وحسبك كتابه طوق الحمامة لتعرف إلى أى مدى كان يتغلغل ذلك الفقيه في دراسة النفس العاشقة ، وما يثير فيها عوامل الصباية والهوى ، وقد استمد ذلك بمدارس بالتجربة والعيان . لا بالظن والتخيل ، فلم يلجأ إلى بطون الكتب يستخرج دفانها ، وإنما لجأ إلى الحس مع العلم يستقرى ما يسجله ويثبت في وقائع هذا الوجود ، وقد سهل له ذلك أنه كان يعيش في صدر حياته في بيت فاكه في التعميم ؛ تغدو وتروح في إبهائه الجوارى الحسان ، فاستطاع أن يختبر نفسه ، ويحصى عمل غيره ، ودون ذلك في عبارات كأنها النمبر المغذب يجرى في الجداول والرياض .

٦ - هذا عرض لمظاهر مختلفة لحياة ذلك العالم النابغة ، وهي إن كانت مظاهر جليلة تبدى للقارئ في كل صفحة من آثاره ، وكل رسالة من رسائله ، قد انبعثت عن شخصية تعددت نواحيها ، وتباينت اتجاهاتها ، وكل صفحة من صفحات كتبه تكشف عن جانب من جوانب نفسه .

حياته الشخصية ليست ساذجة كحياة من درسنا من الأئمة الذين درسنا حياتهم فحياتهم رضى الله عنهم نمط فكري واحد ، وإن كانت لهم آراء في نواح غير الفقه ، فهي على هامش تفكيرهم ، وليست في صميم اتجاههم ، أما ابن حزم فطراز آخر ، فأنت تجده في الأدب ناثراً فنياً ممتازاً لا يقل عن أى كاتب من كتاب عصره وبلده ، وربما امتاز عليهم بجمود الفكرة مع حزالة الديباجة ، وجمال الصورة البيانية وهو فوق ذلك السياسى الذى نشأ في بيت الوزارة ، وكان له هو نفسه شأن في الوزارة ، ثم هو المحدث والفقيه والمؤرخ ، وكل تلك نواح في صميم نفسه ، وإن كانت المقادير مختلفة ، وهي متمازجة ، تعاونت فمكونت تلك الشخصية العبقريّة . فلا بد عند دراسة حياته من بيان العوامل المؤثرة التي وجهته إلى تلك النواحي

المتشعبة المتلاقية ، وتلك الاتجاهات المختلفة غير المتعادية ، وأحياناً يكون مظهرها مختلفاً متضارباً ، وعند الفحص نجد المجرى متحداً في المنبع ، وإن اختلف المصب إلى شعب ، وقد يكون بعضها كدراً ، وبعضها رانقاً صافياً ، بحسب ما صادف كل شعبة في اتجاهها .

٧ - ولقد يبدو بادی الرأي وجه التخالف بين مظهرين وجدناهما في حياة ابن حزم وآثاره ، أحدهما كتابته في العشق والعشاق ، والإلف والألاف كتابة من ذاق طعم الحب ، وعرف ما تغلج به نفس المحب ، وما يختلج في ثنايا صدره من لواجع العشق ، والثاني كتابته في الفقه والحديث وعلم الكلام كتابة من يصك خصمه في الجدل صك الجندل ، وينشقه في حبيجه إنشاق الخردل ، فإن المظهر الأول مظهر نفس عطوف ألوف ، والثاني مظهر لسان عنيف ، حتى لقد وصفه ابن القيم بأن كلامه في العشق تنبع فيه نفسه انمياعا^(١) ، بينما هو في الثاني خشن جاسي اللفظ ، لا يسمع منه السامع إلا قمعقة تشبه قمعقة السلاح

ولكن إذا درسنا أدوار حياته دراسة مستقصية متبصرة نعرف أن التبع واحد فالأولى كتابة شاب نرى يرقل في حلال النعيم ، ويعيش بين الجوارى الحسان في بيته والقيان اللامى يملكهن بملك البمين ، فيسجل في كتابه طوق الحمامة حياة شبابه وملاحظاته في العشرين إلى الخامسة والثلاثين أو بعد ذلك ، حتى إذا خلع رداء الشباب ، وكان من المصادفات أن يخلع أيضاً العيش الهادىء ، فقد استقبل حياة مريرة شديدة ، وإذا كان المال في هذه الحال موفوراً ، لم تكن الهناءة موفورة ، فانصرف إلى حياة عليية ، ودراسة في الحديث والفقه والفرق والكلام ، وفوق ذلك كان في جهاد وجلاد .

وإذا كان عاطفته الحادة القديمة قد كانت في الشباب على ذلك النحو ، وإن كان عفيفاً كما سنبين ، فطبعه الحاد القوى أيضاً هو الذى جعل منه ذلك المجادل العنيف فالأصل واحد في الأمرين وإن تغير الشكل ، وإن أخبار المفكرين والعلماء

(١) راجع في هذا روضة المحبين لابن القيم .

والشعراء فيها الشيء الكثير من ذلك ، فالطبع الواحد قد يحدث عنه أمران في ظاهرها متضادان ، ولكنهما متحدان في الأصل والمنبع .

٨ - وإن ذلك بلاريب يتقاضانا أن ندرس حياته في كل أدوارها ، لتتبع المظاهر والأشكال التي ظهرت في كل دور ، وكان لكل مظهر زمانه ، ولكل ثمرة إبانها ، ففي إبان الشباب أنتج ذلك التحليل النفسى العميق ، وفي الكهولة والشيخوخة أنتج ذلك التراث العلمى المجيد .

وإن تراثه العلمى نفسه لم يكن يجرى في مدار واحد ، بل تعددت آفاقه ، واختلفت اتجاهاته ، فهو العالم بالديانات القديمة ، وحالها عند النبيين الذين بعثوا بها ، ثم ما اعترها بعد ذلك ، وعلم بالماخذ التي يستطيع أن يصيب منها أهدافه ، وعلم بالفرق الإسلامية ، وتاريخ ابتدائها والمنبع الذى انبعث منه ، وأوجه الرد عليها كما نوهنا ، وقد سجل ذلك كله في كتابه الفصل فى الملل والنحل ؛ ولا يمكن دراسته من غير أن يتصدى الكاتب فى باب كبير لتجلية بعض آرائه وبسط منهاجه فى هذا .

ثم هو العالم المؤرخ الذى يدرس أخبار الأمم ، وأخبار الإسلام خاصة ، وهو فوق هذا وذلك الأديب الكاتب الشاعر كما ذكرنا ، ولا يمكننا أن نعرف ابن حزم على وجهه إلا إذا درسنا ذلك كله دراسة مستفيضة أو مقتصدة مجلية كاشفة ، وعقدنا لكل ناحية من نواحيه العلمية باباً خاصاً ، نبين مقامه فيه ، ومنهاجه وإلا كانت الدراسة ناقصة .

٩ - وابن حزم بعد ذلك كله الفقيه المحدث ، الذى استفاض فى درس الحديث والعلم بكل طرائفه ، وجمع المأثور كله أو جلّه وخاصة ما كان منه متصلاً بالأحكام الفقهية ، وخرج على الناس بمنهاج خاص فى دراسته الفقهية .

ولكن المؤرخين قالوا إنه ابتداءً فى دراسته شافى منهاج ثم لم يلبث إلا قليلاً حتى صار ظاهرى المذهب ، فكان كداوود الأصهبانى صاحب المذهب الظاهرى

تخرج على الفقه الشافعي ، ثم صار منشيء المذهب الظاهري ، فتولد المذهب الظاهري من المذهب الشافعي .

ولقد كانت دراسة ابن حزم الظاهرية دراسة مستقلة — لشخصه أثر في تكوينها ، ولم يكن في كلها تابعاً ، فكان لا بد من معرفة الصلة بينها وبين المذهب الذي حملت اسمه ، وذكرت رسمه ، أهو كان فقط محيياً لمذهب داوود ، أم كان ناهجاً منهاجاً يتفق في أصله مع داوود من حيث نفي القياس ، ثم هو في القواعد ، والفكر والتوسع في الدراسة حامل لواء مستقل ، وليس تابعاً لأحد .
إن ذلك كله لا بد من دراسته ، وليس بالسهل اليسير .

١٠ — وابن حزم قد وضع أصولاً وحررها ، ونهج منهاج الشافعي في أن حدد منهاج استنباطه وطريق اجتهاده في أصول دونها وكتبها ، وأسهب في بيانها ، ووضعها في كتاب سمي بالإحكام في أصول الأحكام ، فلا بد من دراسة تلك الأصول ، وموازنتها بأصول الفقهاء عامة وأصول داوود خاصة ، وقد وضع مع ذلك الكتاب المستفيض كتاباً آخر موجزاً في أصول الظاهرية ، فهل هما متلاقيان في الجميع ، فلا بد من دراسة ذلك ليعرف مقدار الاختلاف ، إن كان بين منهاج خاصة ومنهاج أهل الظاهر عامة .
إن التمييز بين منهاجين متقاربين في أصل الفكرة صعب عسير ، بخلاف التمييز بين المناهج المتباينة ؛ لأنه إذا بعدت المسافة بين المنهاجين كانا مميزين بمقتضى ذلك الاختلاف البعيد ، أما إذا تقاربا حتى اتحدا في الاسم ، فإن التمييز حينئذ يقتضى استقصاء وتحريماً دقيقاً ، ووزن كل فكرة بميزان حساس ، ليعرف الفرق مع هذا الالتباس ، وتقارب المقياس .

١١ — وإن ابن حزم فقيه ينكر القياس ، ويشدد في نقد فقهاء القياس نقداً مرأ ، ثم يشدد أيضاً في نقد الاستحسان ، فهل أسعفته النصوص والآثار في كل استنباطه ، لقد اجتهد ، وفرع الفروع ، وشعب المسائل ، وكتابه المحلى فيه أشدات

من الفروع المختلفة، فهل أسعفه الأثر أو النص في كل ما فرّع واستنبط؟ لا شك أنه قد أتى في دراساته الفقهية بأكثر مجموعة من الآثار، وقد يأخذ بأقوال الصحابة والتابعين، وبالصحاح المستندة، وبالمرسلة والمنقطة، وبالآحاد المشهورة وغير المشهورة، وكل ما لم يثبت أنه موضوع؛ ومع ذلك لا نحسب أن النصوص قد أسعفته بكل الأحكام في الفروع التي تصدى إليها نفيًا أو إثباتًا، ولا بد أنه قد سلك في اجتهاده نوعًا من الاستنباط أيا كان مقداره، وأنه بنى على النصوص والآثار، وفرع الفروع، وأصل الأصول، ووضع على هذه الأصول فروعًا تناسبها، وجنى منها ثمارًا تنتجها.

فمن أين ذلك الاستنباط؟ إن ذلك يحتاج إلى نظر، ولسنا نريد أن نقول إنه وقع في القياس حيث أراد مجانبته، وأخذ به حيث أراد إبطاله، بل كتب الفصول والكتب في إبطاله. لا نريد ذلك، ولكن نريد أن نعرف مسلكه الفقهي حيث لا يسعفه النص أو الأثر، وإن ذلك بلا ريب يحتاج إلى دراسة غير متحيزة ليتبين منهاجه، كما هو، لا كما يريد الكاتب، فبإتقان الأمر كما هو في ذاته، ولا ينطبع برأى الكاتب، بل ينظر واضع الكتاب.

١٢ - ولا شك أن كل عالم بينه وبين عصره مجاوبة، ولقد وجدنا ابن حزم من أشد العلماء تأثرًا بروح العصر، وانتفاعًا من ثمراته، وإن كانت المنازعة بينه وبين فقهاء عصره قائمة. فبيننا هم مالكيون، يكون هو شافعيًا، ثم يخرج عليهم بالمذهب الظاهري يجادل عنه ويحميه، ويشدد عليهم في الجدل، فليست المجاوبة بين العالم والعصر أن يكون الوتام قائمًا بيبه وبين المعاصرين له من العلماء، فقد يكون المخالف أقرب إلى روح العصر من الموافق، وإن ذلك أوضح ما يكون في ابن حزم هذا، فهو أقرب إلى روح عصره من كل فقهاء زمانه، ألم تر أنه كتب في العشق والعشاق، وقد كان عصره وبلده والخصب والحضارة، وما كانت عليه الأندلس، ثم فراغ النفس عند الكثيرين من أهل اليسار سببًا في الإكثار من القول في الغزل

شعراً وشرأ، وقد ذهب الخيال في ذلك كل مذهب، وتجال فيها كل مجال، فإذا جاء عالم، وكتب في العشق محلاً، يرد الظواهر إلى أسبابها، فقد جاوب زوخ العصر أكثر من تخرج وتأثم؛ وقد كتب هذا يبحث العالم ودقته، وطريقته في الاستقراء العلمي، لجأوب بذلك عصره وأثر فيه وتأثر به، ولقد كان عصره عصراً خصباً من شأنه أن يمد العالم بأرسال من الفكر، ومنازع مختلفة من النظر، ومسالك مختلفة من المناهج العقلية، والعالم يتغذى فكره من كل ما يمد به من غذاء، حتى إذا تمثل في نفسه خرج على الناس بنوع جديد من العلم يتصل بذانته، ويستمد عناصره من قوة شخصه.

١٣ - لقد كانت الأندلس أقرب بلاد الإسلام إلى البلاد النصرانية، بل إن المسلمين توغلوا في أحشاء بلاد الفرنجة، وكانت لهم إتاوات مفروضة على بعض تلك البلاد، وبعض بلاد النصرانية كانت تصأقب أو تدخل في اجزاء الدولة الأندلسية، ورضوا أولاً أن يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ثم كانوا بعد ذلك الشوكة التي أفضت مضجع المسلمين ومن عندهم انساب الجحافل النصرانية في قاب الدولة الإسلامية في الأندلس.

وإن ذلك الاختلاط، كان يوجب بلا شك اختلاطاً فكرياً مع الاختلاط المادى، فتلاقت الأفكار في احتكاك علمى، كما تلاقت الأجسام في اجتماع مادى وكانت مدارس قرطبة في عصر ابن حزم ومن بعده تعج باليهود والنصارى ينلقون علوم العقل من منطق وفلسفه، ويبشون في أفكار المسلمين ما يثير حيزتهم، فيأخذون علماً صافياً، ويلقون أفكاراً مرنقة بشك.

وإن ابن حزم بلا شك جاوب هذه المنازع الفكرية المختلفة بتصديه لدحضها وكشف زيفها، ورد الحق إلى نصابه، وكتبه واضحة في هذا بمثابة به، ولعل ما كانت تثيره تلك الأقوال من شك مقصود سبباً في شدة قوله، وحدثه في الخصام ١٤ - ولم يكن عصر ابن حزم فيه ذلك الالتقاء الفكرى بين الفرنجة

والإسلام ، بل كان فيه التقاء من نوع آخر ، فيه الالتقاء بين الفكر الإسلامى فى الشرق ، وآداب المسلمين وفنونهم فى بغداد وما حولها ، وبين الفكر الإسلامى فى الغرب وآداب المسلمين وفنونهم فى الأندلس .

إنه قد اتحد الفكر الإسلامى فى جملة مقاصده وغاياته فى كل بلاد الإسلام ؛ لأن القرآن كان هو المسيطر ، وهو الجامع للوحدة ، وسنة رسوله كانت فى كل مكان هى السنة الجامعة الموحدة ، ولكن الأقليمية كان لها شأن فى شعب التفكير ، فقد كان للأندلس مذهب فقهى ، ليس هو المذهب السائد فى العراق ، فقد كان مذهب مالك هو السائد فى الأندلس ، وكان مذهب أبى حنيفة والشافعى هما السائدين فى سائر بقاع الإسلام ما عدا المغرب ، والأدب والفن مشتق من الأقليم فى لونه وشكله ، وفى عصر ابن حزم قد التقى الفكران الشرقى والغربى فى الأندلس فكانت وفود العلماء من الشرق تجىء إلى الغرب ، وكان بعض علماء الشرق حريصا على أن ينشر علمه وأدبه فى الشرق والغرب معا ، فصاحب الأغاني كان حريصا على ألا ينشر كتابه الأغاني فى العراق وما حوله قبل أن ينشره فى الأندلس ، بل إنه نشر فيها قبل أن ينشر فى العراق .

كان لذلك الالتقاء الفكرى اثره فى تفكير ابن حزم ، ولعله كان أوضح فيه تأثيراً من غيره ، فهو يختار مذهب الشافعى ، ولم يكن منشرا فى الأندلس ، ثم يختار مذهب أهل الظاهر ، وهو وافد إلى الأندلس ، ولم يكن له أى سلطان فيها . ١٥ - ولقد كان عصره عصر العلم حقا فى الأندلس ، فقد انصرف أمراء بنى أمية مجاراة لأولاد عمومهم العباسيين فى الشرق ، فزخرت مجالسهم بالعلماء ، وامتلات مكاتبهم بالكتب ، ولقد رأى ابن حزم تلك الكتب ، وروى كثرتها ، فقد جاء فى نفع الطيب ما نصه :

قال ابو محمد بن حزم اخبرنى تليد الخصى ، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بنى مروان أن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ،

وفي كل فهرسة عشرون ورقة ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وإن كثرة الكتب تجعل للباحث عدة أسانذة لم يخاطبهم ولم يخاطبوه ، ولكنهم سجلوا علومهم فخاطبوا الأجيال جميعاً ، وتلقى عليهم بهذا الاعتبار ، وبذلك يصعب على الباحث أن يعرف من تأثر بهم العالم الذي يدرسه إلا إذا أخبرنا هو عن أشد العلماء تأثيراً في نفسه ، أو أشد الكتب إيعازاً في فكره ، وبعثاً له ، فإن أسانذته يتعددون ، والمجهولون منهم أكثر من المعروفين ، والمذكورون أقل من المغمورين ، إلا ما تثبته المشابهة ، والمشاركة في الفكرة ، ويثبت معه الالتقاء الشكري بين المشاهير .

وإذا كانت الكتب كثيرة تلك الكثرة في عصر ابن حزم ، والتلقى كبيراً على ذلك النحو ، فإنه يكون على الباحث في أثناء الدراسة أن يتعرف الأفكار التي كانت تسود ، والعلوم التي كانت مدونة ، والمبسوطات المختلفة في العلوم ، والكتب الجامعة التي يظن أن ذلك العالم الجليل تخرج عليها ، كما تخرج على الشيوخ الذين خاطبهم ودرس عليهم .

١٦ - وإن عصر ابن حزم كان عصر الاضطراب السياسي ، فهو عصر انتهاء دولة وإبتداء أخرى ، والناس بينهما في مضطرب من الأفكار والمنازع ، وقد اختلفت الولاية والأولياء ؛ وأمر الرعايا كان بين الأمر المتنازعين ، لقد عاصر ابن حزم آخر الأمويين في الأندلس ، فرأى دولة بني أمية ينحدر سلطانها ، ويهوى الأمر فيها إلى أحد أوليائها أبي المنصور العامر ؛ ثم رأى الأمر يعود إليهم ثم يخرج ، وهذا كله في عصر واحد .

وفي الحق إن الشعب الأندلسي كان منصرفاً عن ذلك الاختلاف ، فلم يكن معنياً بالسياسة والسياسيين ، كالشأن في المشرق فقد كان الشعب يشترك في الاضطرابات السياسية ، أو يكتوى بنارها ، أما الشعب الأندلسي فقد ابتعد عنها ، ولم يشترك فيها ، ولم يكتوى بنارها ، إلا بعد أن أصبح بأس الأمر بينهم شديداً ، وانتزها أولاً أعداء الأمويين من البربر ، ثم انتزها العدو الذي كان يترصد

بالمسلمين الدوائر؛ فأكلها كلها قطعة قطعة، وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .
وإن ابن حزم من أسرة عملت في السياسة، وكان له ولأبيه فيها شأن أى شأن
فقد كان أبوه وزيراً، ثم صار هو من بعده وزيراً، وذاق حلو الولاية ومرها،
أولاً، ثم لم يذق من بعد ذلك فيها إلا مرًا، ولذلك تركها إلى العلم فأمد العالم بتلك
الارسلال من الفكر، وذكر اسمه في الخالدين، لا بسلطان الرياسة والسياسة،
بل بسلطان العلم، وإن ما يتصل بالروح يبقى، وما يتصل بالمادة يفنى، وإن
لذلك موضعه من درسنا بعناية الله تعالى .

١٧ — وإذا كان للبيئة الطبيعية أثر في تكوين الفكر أو في اتجاهه فإن
ابن حزم عاش في الأندلس بجبالها الرائجة ذات المنظر البهيج التي زينها رب العالمين
لناظرين، ورياضها الفيحاء، وخصبها الطيب، ومروجها الخضراء، فقد كانت حقاً
فردوساً، وكانت ريحانة الإسلام؛ كل شيء فيها جميل، أنهار جارية، وعيون
ثرة تفيض بالماء في الجبال والوديان .

وإن لذلك أثره في نفس الكاتب تمدد بالصفاء، ودقة الحس، وارهاف
الذوق؛ وقد كان ذلك واضحاً في ابن حزم، فقد كان الكاتب الأديب الذي
سُحر بالجمال في كل شيء في الفطرة والكون والإنسان، وبدا ذلك في أسلوبه
الرقراق، وجمال تعبيره وحسن تصويره .

ولكننا مع ذلك نراه الفقيه العنيف في تعبيره، الشديد في خصومته، حتى
ليرمى بأنه عرف العلم ولم يعرف سياسة العلم، كما ذكرنا آنفاً، ذلك لأن حياة
ذاك العالم الجليل في ذلك الفردوس لم تكن هادئة؛ بل إن ذلك الوزير الذي
ساس وحكم، تعرض لأشد الأذى، فنفي وسجن، قد تقلب في أعطاف النعيم
في صدر حياته، ثم تقلب بعد ذلك في جحيم من الاضطهاد في الشطر الأخير
من حياته، لم يكن في المال قلا، وإن كان قد فقد منه الكثير في إبان اضطهاده،
ولكن الباقي لم يكن قليلاً، بحيث يجعله في المال قلا .

ولقد كان أشد الناس مناوأة له وتحريضاً عليه العلماء كما ذكرنا ، ولقد كانوا يتكرون عليه ظاهرته ، ويتكرون عليه خروجه عليهم ، فلما تصدى للرد عليهم نالهم بمثل ما يحس به نحوهم ، وإن كانت ألفاظه حادة جافية ، فأفعالهم نحوه كانت أجنى وأحد .

ومن أجل ذلك وجدنا ذلك الأديب المرفه الذوق والوجدان عنيفاً في تعبيره عن مخالفه وقد سبقوه هم بالشدة ، ومناصبه العداوة ، ولذلك كله موضعه من البيان .

١٨ - هذه صور ليست كاملة التصوير عرضناها عرضاً سريعاً ، يرى للقارى الكريم منهاجنا وما سنسلكه ، وما سنتبعه في دراستنا لذلك الإمام الفقيه ، والباحث المستقصى ، والمجادل القوى ، والكاتب الأديب .

وإن ذلك المنهاج مع صعوبة تحقيقه على الوجه الأكمل ، أو القريب من الكمال يوجب علينا أن نضيف أبواباً في الدراسة لم تكن في كتب الأئمة الذين سبقنا إليهم بالكتابة ، فإنه لا يسوغ لنا أن نكتب فيه من غير أن نتصدى لأسلوبه في ثره الفنى ، وإن ذلك إن لم يكن من عمل الفقهاء فإنه لا يصح أن يفوت من يترجم له ، ويتكلم في حياته ونواحي نشاطه المختلفة ، ولا شك أن ذلك يكون بإيجاز لا إطناب فيه ، أو بالأحرى سيكون بالإمامة من غير استفاضة ، حتى لا تخرج عن الغرض المقصود ، والغاية المنشودة ، وهى دراسة ابن حزم العالم الفقيه ، والعالم الإسلامى . ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يسهل لنا الصعب ، ويهيئ لنا من أمرنا رشداً .

القِسْمِ الْأَوَّلِ

حَيَاتِهِ وَعَصْرِهِ

ابن حزم

مولده (٣٨٤ - ٤٥٦ هـ)

١٩ - سمه على بن احمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن سفيان ابن يزيد ، وكنيته أبو محمد ، وهى التى كان يعبر بها فى كتبه ، وشهرته ابن حزم .

مولده : لا يكاد الباحث الدارس يجد عالماً عظيماً قد عرف وقت ميلاده بطريق التعيين ، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين ، لأنه ولد مغموراً ، ومات مشهوراً ، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ، ووقت الوفاة كان معلوماً ، وإن ابن حزم على غير ذلك فقد عرف وقت ولادته ، وعين لا بالسنة فقط ، بل بالشهر واليوم ، وجزء اليوم الذى ولد فيه ، وذلك لأنه كتب ميلاده لأحد معاصريه فى رسالة أرسلها إليه ، فقد كتب إلى القاضى صاعد (١) أنه ولد فى آخر يوم من أيام رمضان سنة ٣٨٤ ، وكانت ولادته فى تلك الليلة بعد الفجر وقبل طلوع الشمس .

وإن ذلك التعيين يدل على عناية أسرته بتحرير تاريخ ولادة آحاديها ، وإلا ما تسنى لابن حزم أن يعرف ميلاده بذلك التعيين الدقيق ويدل على تحضر الأندلس ، وعناية أهلها بأخبار مولدها ، وعلى رفعة شأن تلك الأسرة حتى كانت تعنى هذه العناية .

٢٠ - ولقد أجمع كتاب سيرة ابن حزم على ذلك التاريخ لم يختاموا فيه ، ولكن جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن صاعد الذى ذكر تاريخ هذا الميلاد ما نفضه ، وكتب إلى بخط يده إنه ولد بعد صلاة الصبح من آخر يوم من شهر

(١) هو القاضى صاعد بن احمد الجياني الأندلسى المتوفى سنة ٤٦٢ ، وهى كتاب

اسمه طبقات الأمم .

رمضان وهو ابن ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً ،^(١) ونظرة يسيرة إلى ذلك النص ثبت أن ثمة خطأ في النسخ ، لأنه إذا كان الثابت أنه توفي في آخر شعبان سنة ٤٥٦ كما هو مذكور في معجم الأدباء ، فإنه لكي يعيش ثنتين وسبعين سنة إلا شهراً يجب أن تكون ولادته في آخر رمضان سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ ، إذ على مقتضى أن ولادته ٣٨٣ ، ووفاته سنة ٤٥٦ يجب أن تكون سنة عند الوفاة ثلاثاً وسبعين ولا تكون ثنتين وسبعين ، وعلى ذلك يكون التحريف في النسخ ثابتاً بدليل من ذات نص ياقوت ، وفوق ذلك فياقوت قد أسند التاريخ إلى صاعد الذي أسند إليه الجميع ، وحكوا عنه أن ابن حزم كتب إليه بأن ولادته سنة ٣٨٤ لا سنة ٣٨٣ . وقد كان مولده بقرطبة بالجانب الشرقي .

جنسيته

٢١ - علا ابن حزم بعلمه ، ولم يعل بنسبه ، ولقد كان من أسرة لها شأن في الوزارة في حكم الأندلس ، وكان هو وزيراً لبعض الأمراء ، ولكنه رأى الشرف والسلامة والعزة في أن ينصرف إلى العلم ، فعلا بالعلم ، ودوى في التاريخ اسمه إماماً في الفقه ، ومؤرخاً ، وكاتباً وشاعراً .

وقد ذكر أنه ينتمي لأسرة فارسية ؛ وذلك أن جده يزيد كان فارسياً ، وكان مولى ليزيد بن أبي سفيان أخى معاوية الذي ولاه أبو بكر إمرة الجيش الأول الذي ذهب لفتح الشام .

وعلى ذلك فهو قرشي بالولاء ، فارسي بالجنس ، وإنه لذلك الولاء كان يتعصب لبني أمية ، يعادى من عاداهم ويوالى من والاهم ، وإن ذلك من الوفاء الذي كان في معدن ابن حزم ، وكان متغلغلا في صميم نفسه ، حتى إنه أخص سجاياه ، وأشرف ما عرف به .

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٣٧ طبع الرفاعي .

وقد رحل جده الأعلى مع البيت الأموي إلى الأندلس ، لما رحلوا إليها ، وأنشئوا ملكهم بها ، وقد نزلت أسرته في قرية منت لبشم من إقليم الزاوية من عمل أونية التي هي من كورة لبلة من عرب الأندلس^(١) وأول من وفد إلى الأندلس جده الأعلى خلف ، وقد كان لهم شأن من يوم أن نزلوا ، حتى لقد قال الفتح ابن خافان : بنو حزم فتيمة علم وأدب وثنية مجد وحسب ، فلهم رفعة العلم ورفعة الجاه والمجد . .

٢٢ — هذا ما يقرره الأكثرون من المؤرخين ، ولكن يخالفهم أبو مروان ابن حيان فيروي عنه ياقوت في معجمه ما نصه : « كان من غرائبه ابتاؤه الفارس واتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر ، تولى فيها أبوه الوزير المشتمل 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 لبلة ، جده الأدنى حديث عهد بالاسلام ، لم يتقدم لسلفه نباهة ، فأبوه أحمد على الحقيقة هو الذي بنى بيت نفسه في آخر الدهر برأس رابية ، وعنده بالخلال الفاضلة من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأى ، فاغتندى جرثومة سلف لمن نمام ، أغنتهم عن الرسوخ في أول السابقة ، فما من شرف مسوق إلا عن خارجية ، ولم يكن إلا كلا ولا ، حتى تخطى على هذا رابية لبلة ، فارتقى قلعة اصطخر من أرض فارس ، فاقه أعلم كيف ترقاها ، إذ لم يكن يوثق من خطل ولا جهالة ، بل وصله بها واسع علم ووشيجة رحم معقوقة ، بلغها بمستأخر الصلة رحمه الله ،^(٢)

٢٣ — وترى من هذا النص أن ابن حيان معاصره يشك في صحة نسبه لفارس ، وفي أصل ولائه لبني أمية ، ويذكر ذلك بأنه لم يكن قبل ذلك الادعاء

(١) معجم الأدباء صفحة ٢٣٧ الجزء المذكور .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٣٥٠ والذخيرة لابن بسام ص ١٤٣ — المجلد الأول من

معروفاً إلا بأنه من عجم لبله ، وأن جده الأدنى قد انتقل من النصرانية إلى الإسلام ، وعجب كيف ينتقل من رابية لبله بالأندلس إلى قلعة اصطخر بفارس ، ثم يذكر أنه لم يكن لهم مجد ولا ذكر قبل أبيه ، وأن أباه هو الذى كون ذلك المجد لمن جاء بعده ، ذلك كلامه وهذا شكك ، وناق عليه نظرة صغيرة :

إن كلامه فيه تضارب مع كلام الفتح بن خاقان ، لأن الفتح بن خاقان يقول إن بنى حزم فتية أدب وثنية مجد وحسب ، فلهم مجد وحسب ، ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا كانت لهم عراقية وشهرة ، وفوق ذلك فإن النسب الفارسى أثبت له المقرئ ، والذهبي وغيرهما فى تاريخه ، ويكاد يكون موضع إجماع ولقد قال الذهبي فى تعريفه ، نقلاً عن صاعد معاصر ابن حزم : « هو العلامة أبو محمد على بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح الأموى مولاهم ، الفارسى الأصل الأندلسى القرطبي ، » (١) .

ولا شك أن نسبه إلى الفرس هى المشهورة ، وقد نقلها الأكثرون عن القاضى صاعد الجياني ، وهو معاصر ، وابن حزم ذكر ذلك عن نفسه ، ولم يكذبه أحد من معاصريه إلا ما شكك به ابن حيان ، ولعله من تشجيع الفقهاء الذين ناضلهم ابن حزم ، وكان عنيفاً فى فضاله معهم ، ومجادلته إياهم ولذلك لا نستطيع أن نكذب دعواه ، لمجرد ما يثيره خصومه من قول قد تكون العداوة هى الدافعة إليه .

٢٤ - وبمنا فى هذه القضية ابتداء إسلام أسرته ، أكانوا على النصرانية حتى أسلم جده الأدنى سعيد كما تشير عبارة ابن حيان ، أم أن أسرته عريقة فى الإسلام ، قد انتقلوا مسلمين من المشرق مع الأمويين ؟ إن ذلك بلا ريب مبنى على قضية أصله ، فإنه إذا كان أصله فارسياً ، وولاه جده يزيد بن أبى سفيان ، فإن إسلامه يكون قديماً ، إذ يكون جده الذى عقد الولاء كان مسلماً ، كما

هو الشأن في عقد الولاء ، وذلك ولاء الموالاته ، يتفق فيه اثنان أحد عربي مسلم والآخر أعجمي مسلم على أن يعقل العربي عنه إذا جنى ويرثه إذا مات ، ويكون منهم بمقتضى هذا الولاء وعلى ذلك يكون المسلم الأول في أسرته هو جده الأعلى يزيد ، وعلى ذلك يكون إسلام هذه الأسرة يرجع إلى عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

وإن ذلك هو الذى نختاره بمقتضى هذه الروايات المتواترة ، أما ما أثاره ابن حبان فلا إثبات له ، فلا يلتفت إليه ، ولا سبيل لتكذيب ابن حزم فيما ذكره هو عن أسرته ، ولا قول لأحد فيها ، ولم يشتهر ابن حزم في قومه بالكذب ، وقد كان يصك خصومه صك الجنادل ، فرموه بطول اللسان وحدة القول ، ولم يرموه بالكذب ، ولقد كان أخص صفاته الوفاء ، والوفاء والكذب نقيضان لا يجتمعان . وما كان مثل ابن حزم في حاجة إلى ادعاء نسب يزدهى به ، وقد ازدهى بجلتين هما العلم ، والجاه بين الناس ، فلا مطمع له في هذا الباب .

نشأته

٢٥ — نشأ ابن حزم في بيت عز ومال وجاه عريض ، وكان يعتمز بيته ، ويعتمز بأنه طلب العلم لا يبغى منه مالا ولا جاهاً ، بل يبغى به النور . وىروى في هذا أنه تناظر مع الباجى شارح الموطأ ، فقال الباجى : أنا أعظم منك همة في طلب العلم ؛ لأنك طلبته وأنت معان عليه ، فتسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق ، فقال له ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك ؛ لأنك إنما طلبت العلم وأنت في هذه الحال رجاء تبديلها بمثل حالى ، وأنا طلبته في حال ماتلمه وما ذكرته ، فلم أرح به إلا علو القدر العلمى في الدنيا والآخرة ، (١) .

نشأ ابن حزم ربيب النعمة فاستحفظ القرآن ، ويقول إنه حفظه في بيته

(١) نصح الطيب للمقرى ج ٦ ص ٢٠٢ طبع فريد الرفاعى .

حفظه إياه النساء من الجوارى والتعرييات ، وإنه ليزكر ذلك في كتابه طوق الحمامة فيقول :

« لقد شاهدت النساء ، وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري ؛ لأنى هويت فى حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ولم أعرف غيرهن ، ولا جالست الرجال إلا وأنا فى حد الشباب ، وحين تفيل (١) وجهى ، وهن علمنى القرآن ، وروينى كثيراً من الأشعار ، ودرينى فى الخط ، ولم يكن وكدى وإعمال ذهنى مذ أول فهمى ، وأنا فى سن الطفولة جداً ، إلا تعرف أسبابهن ، والبحث عن أخبارهن ، وتحصيل ذلك ، وأنا لا أنسى شيئاً مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها ، وسوء ظن فى جهن فطرت به ، فأشرفت من أسبابهن على غير قليل (٢) . »

٢٦ — سقنا هذا الكلام الذى سجله ابن حزم فى تلك الرسالة الخريدة الفريدة فى بابها ؛ لأنه يبين لنا نشأته الأولى ، وأنه تربى فى أحضان النساء تربيته الأولى ، فأرهن حسه ، وأنه فى نشأته الأولى تعلم الكتابة ، وتدرّب على الخط ، ليكون خطه جيداً ، وأنه حفظ أشعاراً كثيراً وأن النساء هن اللاتى تولين تلقينه ذلك كله ، وقد قال إنهن علمنيه القرآن ، ولم يقل إنهن حفظنه ؛ لأنه يظهر أنهن كن يحفظنه ، ويشرحن له بعض ما اشتمل عليه من قصص وأخبار ، وشئ آخر تنبىء عنه هذه الكلمة ، وهو أنه مفطور على سوء الظن ، وهذا يفسر لنا ابن حزم فى قابل حياته ، ولعله السبب فى النفرة التى كانت مستحكمة بينه وبين كثير من علماء عصره ، وأنه كان يسارع إلى اتهام نيات من يخالفه ، ويصكه بالقول العنيف صك الجنادل ، بل إن ذلك الظن السيء بالناس هو الذى جذبته من السياسة ولأوائها إلى العلم وهدأته ، فإنه نفر من خلطة الناس إلى الأانس بالكتب ، ووجد فى الكتاب الأانس الذى لا يرتاب فيه ، والصدىق الذى لا يشك فى صدق مودته .

(١) تفيل معناها زاد أى كبر وجهه وتم نموه

(٢) طوق الحمامة ص ٥٠ طبع القاهرة .

٢٧ — تعلم ابن حزم تعلمته الأول بين النساء ، ولكن أباه الذي كان قائماً على تربيته معنياً به العناية كلها كان لا يني عن مراقبته وملاحظة مبوله واتجاهاته ، ولقد حكى هو تلك المراقبة وأنها كانت سبب عفته مع ملازمته للنساء والعيش الرافع وحياة النعيم ، قال :

« كان السبب فيما ذكرته أتى كنت وقت تأجج نار الصبا وشره الخدانة وتمكن غرارة الفتوة مقصوراً محظراً على بين رقباء ورقائب ، فلما ملكت نفسى وعقلت صحبت أبا الحسين بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن يزيد الأزدي شيخنا وأستاذي رضى الله عنه ، وكان أبو الحسين المذكور عاقلاً عاملاً عالماً من تقدم في الصلاح والنسك الصحيح في الزهد في الدنيا ، والاجتهاد للأخرة ، وأحسبه كان حصوراً ؛ لأنه لم تكن له امرأة قط ، ومارأيت مثله جملة ، علماً وعملاً ، ودينياً وورعاً ، فنفعني الله به كثيراً ، وعلمت موضع الإساءة وقبح المعاصي ، ومات أبو علي رحمه الله في طريق الحج ، (١) .

٢٨ — هنا يكشف لنا ابن حزم عن سر عفته واستقامته في تلك الحياة الناعمة فيذكر أنها كانت مملوءة بالرقباء والرقائب ، أي النساء اللائى كن يراقبته ، وما أشد رقابة النساء ، عندما يكون المرء متعرضاً للفتنة بالنساء ، فإنهن يراقبته في كل شئ ، حتى في خليجات الأعين ، وفي لمحات الوجه .

وتلك الرقابة المحكمة المفروضة عليه كانت بمن يملكها وهو أبوه الذي يحوطه بتلك الحيطة الكريمة ، فقد كان حريصاً كل الحرص على تربيته وتنشئته تنشئة قوية في تلك الحلية من النعيم .

وإن هذه الرقابة لم تكن وحدها ، بل كانت هناك قيادة نفسية مع تلك الرقابة الحسية ، فإنه ما إن شب عن الطوق ، حتى وجهه أبوه إلى صحبة رجل مستقيم النفس والخلق أخذ يشغل فراغه بمجالس العلماء ،

(١) طوق الحمامة ص ١٢٦ طبع القاهرة .

اختص من بين المشايخ بعزوف عن النساء ، حتى عن الحلال بالنسبة إليهن ، فلم يكن خلب كبده امرأة مهما تكن العلاقة حلالاً لا حرمة فيها ذلكم الشيخ هو أبو الحسين الفاسي ، أعجب الغلام ابن حزم بذلك الشيخ الحصور ، كما سماه ، فكان ذلك الإعجاب سبباً في أن غلق باب الانهواء في الأهواء والشهوات في قلبه ؛ ذلك بأن القدوة الصالحة تقود النفس وتؤثر فيها أكثر مما تؤثر العظات القولية ، والتوجيهات الكلامية .

٢٩ - تثقف ابن حزم في تلك الحياة الهنيئة بما يتثقف به الناشئ في وسط بيوت الأمراء والوزراء ، حفظ القرآن وتعلمه ، وحفظ قدرأ من الشعر ينطق لسانه ، واتجه إلى أفاضل الشيوخ يضترف من مناهلهم العذبة ، ويقتدى بأخلاقهم الفاضلة .

ومن الحق أن نقول إن ذلك العيش الرافع الهني ، وتلك السعادة الهادئة الناعمة ، لم يستمر لهذا الغلام الناشئ ، ولا لأسرته ، فقد كان أبوه وزيراً ، وقديماً قال الحكماء : « من أكل من مآل السلطان فقد سعى بقدمه على دمه » ، وكانت وزارة أبيه في آخر عهد الأمويين الأول بالاندلس ، أي وقت انحلال الأمر من أيديهم ، وخروجه من سلطانهم إلى سلطان أبي منصور العامري وأسرته ، وإذا كان الأمر كذلك لا يكون قرار واطمئنان للوزراء ومن على ساكنهم فالنكبة تلحق بهم لا محالة عند تغير من كانوا له وزراء ، أو عاملين ، وكذلك كان ، وابن حزم يقص علينا في حياته الناعمة هذه كيف كان تبدل النعيم أوجساً ، وكيف كان يذوق منه كأسه المرة في وسط ذلك العيش الحلو ، فهو يقول مشيراً إلى ما نزل بهم وهو في الخامسة عشرة من عمره : « شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات ، وباعتداء أرباب دولته ، وامتحننا بالاعتقال والتغريب والإغرام الفادح والاستتار ؛ وأرذمت الفتنة ، وألقت باعها ، وعمت الناس وخصتنا ، إلى أن توفي أبي الوزير رحمه الله ، ونحن في هذه الأحوال بعد العصر يوم السبت المثلثين

بقينا من ذى القعدة عام اثنتين وأربعمائة (١) .

كانت هذه هي المحنة الأولى التي رآها ، وذاق مرارتها في وسط تلك العيشة الحلوة ، ولم تكن محنة قصد هو وأسرته فيها بالقصد فقط ، بل كانت الفتن والاضطرابات التي اعترت الدولة الأندلسية في آخر حكم بني عامر الذين استبدوا بالأمم دون الخليفة الأموي الضعيف هشام المؤيد ، فقد اضطرت قرطبة وصارت مستراداً للجيوش ينهبون فيها ويشردون أهلها من وقت الفتن التي ابتدأت سنة ٣٩٨ إلى ما شاء الله وأراد ، وقد اختص الجانب الغربي منها بالنهب ، حتى اضطرت أسرة ابن حزم إلى أن تهجر قصورها من شرق الأندلس إلى غربها ، وفي ذلك يقول ابن حزم :

« انتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثمة بالجانب الشرقي من قرطبة في ربيع الزهراء إلى دورنا القديمة في الجانب الغربي من قرطبة ببلاط مغيث في اليوم الثالث . . . وذلك في جمادى الآخرة سنة ٣٩٩ » (٢) .

وقد استمرت الإحزن والفتن ، حتى اضطروا إلى الخروج من قرطبة إلى المرية ويقول في ذلك : « ألفت الفتن جرائها ، وأرخت عزاليها ووقع انتهاب جند البربر منازلنا في الجانب الغربي بقرطبة . . . ونقلت بي الأمور إلى الخروج عن قرطبة وسكني مدينة المرية » (٣) وكان ذلك سنة ٤٠٤ — كما قال : « وضرب الدهر ضرباته ، وأجليتنا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم عام أربع وأربعمائة » (٤) .

٣٠ — اعترضت تلك المحنة ابن حزم في حياته الأولى فرتقت ذلك العيش

(١) طوق الحمامة ص ١١٠ طبع القاهرة .

(٢) الكتاب المذكور .

(٣) طوق الحمامة ص ١١٨

(٤) الكتاب المذكور ص ١١٢

ألفا كِه ، ولعله كان الدرس الذي كان لا بد منه لكي تكتمل قوة نفسه ، فإن النعيم المطلق قد يحدث طراوة في النفس لا يكون معها جد ، فلا تتمرس بالحياة ، ولا تذوق لذة العمل والجهد فيها ، ولذة الوفاق ، وعنق الخصام ، ويعرف حلو الحياة ومرها ، وكذلك كانت حياة ابن حزم كلها ، اختلطت فيها الشدة بالنعمة ، وطيب العيش بجهد الحياة ، فكان مزاجاً من الرقة والعنف ، ومن العواطف الناعمة ، والجدل الصارم .

طلبه للفقهِ والعلم

٣١ - تعلم ابن حزم في حياته الأولى ما يتعلمه أبناء الأكابر من كبار الدولة ، من حفظ الأشعار ، وحفظ القرآن ، والخط ، والكتابة ، وكان ذلك على أيدي النساء كما ذكرنا .

ولم يكتف أبوه بذلك بل جعل له رجلاً تقياً وقوراً حصوراً يلازمه ، ويجلسه في مجالس الشيوخ يستمع إليهم ، ويتلقى عليهم ما تدركه سنه ؛ ذلك الرجل هو أبو الحسين بن علي الفاسي كما ذكرنا وقد تلقى مع ذلك في هذا الوقت العلم على أحمد بن الجسور ، وروى عنه الحديث ، فقد جاء في كتاب طوق الحمامة مانصه : « حدثنا أحمد بن محمد بن الجسور ، عن أحمد بن مطرف عبيد الله بن يحيى عن أبيه عن مالك عن حبيب بن عبد الرحمن الأنصاري عن حفص بن عاصم أن رسول الله ﷺ قال سبعة يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله ، إمام عادل ، وشاب نشأ في عبادة الله عز وجل ، ورجل قلبه معلق بالمسجد ، إذا خرج منه يعود إليه ، ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا ، ورجل ذكر الله خالياً ففاضت عيناه ، ورجل دعت امرأته ذات حسب ، فقال إني أخاف الله ، ورجل تصدق صدقة فأخفى حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه ، ^(١) كما ذكر أنه روى عن الهمداني ،

سنة ٤٠١ ، فيقول حدثنا الهمداني في مسجد القمري من قرطبة سنة ٤٠١ (١) فرواية هذا الحديث تبين لنا أن ابن حزم روى عن أحمد بن الجسور ، وأحمد ابن الجسور توفي سنة ٤٠١ ، وإذن فابن حزم تلقى الحديث وطلبه قبل أن يبلغ السابعة عشرة ، وإن سياق حياته كلها تدل على ذلك ، فقد كان يذهب مع مريه أبي الحسين الفاسي ، ويحضر مجالس العلماء . وإذا كان الحديث والفقهاء أخوين متلازمين لا يمكن أن يطلب الحديث إلا مع الفقه ، وأعلى الأهل المعارف الأولى في الفقه ، فلا بد إذن أن نقول إن ابن حزم قد ابتدأ يتلقى الفقه في سنه الأولى ، وليس من المعقول إن يكون أبوه الذي عنى بتربيته تلك العناية يمله ويتركه من غير أن يعلم المعارف الأولى في الفقه كالصلاة فرائضها ونوافلها ، هذا هو المعقول في ذاته ، وهو الذي يتفق مع السياق التاريخي .

٣٢ - طلب ابن حزم علوم الدين في صدر حياته ، وسار به أبوه في طريق العلم ، ولكن ياقوت يقول في معجم الأديباء راويا عن أبي محمد بن العربي مانصه : « أخبرني الشيخ الإمام أبو محمد علي بن سعيد بن حزم أن سبب تعلمه الفقه أنه شهد جنازة لرجل كبير من إخوان أبيه فدخل المسجد قبل صلاة العصر ، والحلق فيه ، فجلس ولم يركع ، فقال له أستاذه يعني الذي رباه بأشارة أن قم فصل تحية المسجد ، فلم يفهم ، فقال بعض المجاورين له : « أبلغت هذه السن ، ولا تعلم أن تحية المسجد واجبة ، وكان قد بلغ حينئذ ستة وعشرين عاماً ، قال فقامت وركعت وفهمت إذن إشارة الأستاذ إلى بذلك . . قال فلما انصرفنا من الصلاة على الجنازة إلى المسجد مشاركة للأحياء من قرابة الميت دخلت المسجد فبادرت بالركوع ، فقيل لي اجلس اجلس ليس هذا وقت صلاة ، فانصرفت عن الميت وقد خزيت ولحقني ما هانت على به نفسي ، وقلت للأستاذ : دلتني على دار الشيخ الفقيه المشاور أبي عبد الله بن دحون فدلتني فقصدته من ذلك المشهد ، وأعلمته بما

جرى فيه ، وسألته الابتداء بقراءة العلم ، واسترشدته ، فدلتني على كتاب الموطأ
لمالك بن أنس رضى الله عنه ، فبدأت به عليه قراءته من اليوم التالى لذلك اليوم ،
ثم تابعت قراءتى عليه ، وعلى غيره نحو ثلاثة أعوام ، وبدأت بالمناظرة ، (١) .

٣٣ — هذا الخبر لا يتفق من حيث حد السن المذكورة فيه مع السياق
التاريخى الذى ذكرناه ، ومثله ما روى عن أبي محمد بن العربى أيضاً عن ابن حزم
إذ قال : إني بلغت هذا السن أى سن ست وعشرين سنة ، وأنا لا أدرى كيف
أجبر (٢) صلاة من الصلوات ، (٣) .

وإن هذه السن لا تتفق مع السياق التاريخى ، ووجه عدم اتفاقهما أنه ثبت أن
ابن حزم تلقى عن أحمد بن الجسور الحديث ، ومستحيل أن يعرف رواية الحديث ،
ولا يعرف تحية المسجد ، وأيضاً فإنه قد ثبت أن أبا الحسين الفاسى كان يذهب به
إلى مجالس كبار العلماء فستحيل أن يكون مع تلك العناية يجمل تحية المسجد ، وإن
طبيعة الحياة التى كان يحياها ابن حزم تكذب ذلك ، فلقد كان ابن حزم ابن وزير
كبير ، من كبراء الدولة وقد بلغ سن الرجولة ، فلا يمكن أن يكون جاهلاً تحية
المسجد ؛ لأن ذلك يؤدى حتماً إلى أن نقول إنه لم يدخل المسجد قبل ذلك أو لم
يدخله إلا نادراً ؛ وذلك غير معقول بالنسبة لرجل ذى جاه بلغ
السادسة والعشرين .

وإن الخبر فى ذاته يحمل دليل بطلان أن يكون ابن حزم فى هذا السن ،
وذلك لأنه ذكر أن مربيه وأستاذه قد صحبه ، وأشار إليه بذلك ، ومن كان
فى السادسة والعشرين وبلغ مرتبة الوزارة لا يذكر الناس من يشير إليه
على أنه مربيه .

(١) معجم الأدياء ج ١٢ ص ٢٤١ — ٢٤٢

(٢) أجبر الصلاة لعل المراد منه أسجد سجدة السهو التى تجبر الصلاة .

(٣) معجم الأدياء .

وإن المعقول أو القريب من المعقول أن يكون ذلك وهو في السادسة عشرة من عمره ؛ وأن يكون في الكلام تصحيف من النسخ ؛ قد كتبوا بدل العشر عشرين .

ولكن قد يقول قائل إن ذلك كلام مستقيم بالنسبة لهذا الخبر ، ولكن كيف يمكن التخلص من الخبر الآخر الذي يقول : « قال أبو محمد بن العربي : « على الإمام أقام في الوزارة من وقت بلوغه إلى انتهاء سنة ستا وعشرين سنة ، وقال إنني بلغت إلى هذا السن ، وأنا لا أدري كيف أجبر صلاة من الصلوات ، .

وإن راوى هذا الخبر كسابقه تلميذ لابن حزم ، فكيف يمكن أن يقال إنه لا يعرف كيف يسجد للسهو ، وهو في السادسة والعشرين من عمره ، وإن أقول إن السهو في الصلاة ليس كثير الوقوع ، بل هو قليل الوقوع ولعله ينساه ، ولا يذكره ، واشتغاله بالسياسة وغيره قد ينسيه إياه ، ولكن الخبر ونسبته إلى تلميذه مع ذلك فيه نظر ؛ لأنه يقرر أنه قد ترك السياسة وانصرف للعلم انصرافاً تاماً في السادسة والعشرين من عمره ، مع أنه من الثابت أنه وزر لعبد الرحمن الخامس المسمى المستظهر الذي بوبع بالخلافة في رمضان سنة ٤٤٤ ، وكانت سن ابن حزم إذ ذاك نحو الثلاثين .

لذلك لا نستطيع أن نقبل مثل هذه الأخبار كابتداء لتعلم ابن حزم الفقه ، لأنها في ذاتها موضع نظر ، ولأنها تناقض سياق حياته ، ولأنها فيما يظهر قد دخلها التصحيف .

٣٥ — ولسنا نستطيع أن نقول إنه لم ينصرف إلى العلم إلا بعد أن تولى الوزارة ، فإنه كان قبل أن يتولى الوزارة يعيش عيشة لا بد أنه ينصرف فيها إلى العلم ؛ إذ لم يتول الوزارة أو أعمال السياسة قبل سنة ٤٠٨ فهل كان يقضى هذه الحياة لاهياً لا عباً عابثاً ؛ إنه لم يعرف بذلك ، بل إنه الجد كله ، وإن كانت كتابته في الحب تدل على نفس ألوف عطوف ، تميل نحو الحب والمحبين

في عفة ظاهرة ، واستقامة نفس ، حتى لقد كان استشهاده بالجد مسوغا لأن ينكر الناس في العصور الأخيرة نسبة القول في الحب والمحبين إليه .

طلب ابن حزم العلم قبل السياسة ، وانصرف إليه انصرافا كاملا ، وإن كانت حياته إبان ذلك غير قارة ولا ثابتة فهو ينتقل من قرطبة للتخريب الذي أصابها إلى المرية ، ثم يقبض عليه ويسجن ، ثم ينتقل إلى بلنسية ، ثم إلى القيروان ، وهكذا يعيش في ترحال غير مستقر ، لا يقضى وقته في بلد إلا في الدرس ، والاطلاع والبحث والتنقيب .

ومهما يسكن من الأمر فإنه لم ينصرف انصرافا كليا إلى الفقه في صدر حياته العلمية ، بل كان يدرس الحديث والآداب والأخبار ، وبعض العلوم العقلية والفلسفية ؛ ومع ذلك كان يناظر ويجادل ، ولقد قال الذهبي في كتابه (تذكرة الحفاظ) عن بعض معاصريه : « بينا نحن ببلنسية ، ندرس المذهب (أى مذهب مالك) إذا بأبي محمد بن حزم يسدعنا ويتعجب ، ثم سأل الحاضرين عن شيء من الفقه أجيب عنه فاعترض فيه ، فقال له بعض الحاضرين : « هذا ليس من متحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله ، فمكف ومكف منه وابل ، فاكف وما كان بعد أشهر حتى قصدنا إلى ذلك الموضوع فناظر أحسن مناظرة قال فيها ، « أنا أتبع الحق واجتهد ولا أتقيد بمذهب ،

٣٦ - نستطيع بمقتضى هذا الخبر ، وسياق حياته أن نقول إن ابن حزم كان عاكفا على العلم من منذ نعومة أظفاره ، وأنه كان يدرس العلوم الإسلامية عامة ، وأخصها الحديث والأخبار ، وأنه لم ينصرف إلى الفقه إنصرا فاجعله إماما فيه وصاحب رأى من غير تقليد لأحد ، غير الصحابة وكبار التابعين إلا بعد أن ذهب إلى بلنسية ، وأقام فيها ، ووجد طائفة من العلماء هنالك يذكرونهم العلم ويذاكرونه .

ولأنه يحدثنا أنه ذهب إلى بلنسية وأقام فيها ، فقد قال : « ركبنا البحر قاصدين

بلنسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبد الرحمن بن محمد ، وساكناه بها ، وقد كان ذلك بعد نفيه سنة ٤٠٧ هـ بعدة أشهر ، فكأنه كان في بلنسية في آخر سنة ٤٠٧ هـ أو أول سنة ٤٠٨ هـ ، وقد ذهب إليها لناصر عبد الرحمن بن محمد ويدعو إليه ، فاشتغل بالعلم .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإنه من المؤكد أن دراسته للفقحة منصرفا إليه متجها إلى الإمامة فيه كانت حول سنة ٤٠٨ هـ ، أى أنه من هذا الوقت انصرف إلى الفقه ، أو أعطاه أكبر عناية من غير أن ينقطع عن أبواب العلم الإسلامى الأخرى .

٣٧ — وقد اتجه أول ما اتجه إلى الفقه المالكي ، فقد كان هو المذهب السائد في الأندلس فوق أنه المذهب الرسمي للدولة ، ولقد روى أن ابن حزم قال إن مذهبين أنتشرا بقوة السلطان ، مذهب أبي حنيفة بالمشرق ، ومذهب مالك بالمغرب ، فكان من مقتضى المنطق أن يتجه ابن حزم إلى مذهب مالك ، بل كان المنطق أن يوجه إليه ، ولقد رويانا من قبل أنه قرأ الموطأ على عبد الله بن دحو ، وقد تتابعت قراءته الفقه عليه وعلى غيره من العلماء ولكن يظهر أن ابن حزم القارى الباحث قد اطلع على نقد محمد بن ادريس الشافعى لمذهب الإمام مالك وإن كان شيخه ، فقد روى عنه أنه قال مقالة أرسطوا في أفلاطون : أحب مالكا ولكن محبتي للحق أكثر من محبتي لمالك ، لا بد أنه قرأ كتاب اختلاف مالك ، الذى جاء فيه أن مالكا جعل الفرع أصلا والأصل فرعا ، ولا بد أنه علم أن الشافعى تردد في نقد مالك حتى علم أن بعض أهل الأندلس يستسقون بقلنسوة مالك ، فاستخار الله وكتب نقده ليبين للناس أن مالكا بشر من البشر .

لا بد أنه قرأ فيما قرأ ذلك ، حتى انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعى فإن ذلك برضى نزعة الفكرية ، ورغبته الشديدة في الانتقال الفكري ، والتحرر من كل القيود إلا ما كان من صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم .

لا بد لنا من أن نفرض أنه اطلع على مآثورات للشافعى ترضى نزعة الفكرية

فإنه ليس بين أيدينا ما يبين لنا السبب الذي من أجله انتقل من المذهب المالكي إلى المذهب الشافعي ، وإذا لم يكن السبب معروفا فلا بد أن نفرض فرضا يكون قريبا من الواقع ليسد الخلة ، ونجد أن روح النقد والنحرر الفكري الذي ظهر في ابن حزم يتلاقى مع المأثور من كتابات الشافعي ، فإنك ترى في مأثورات الشافعي مع كتاب اختلاف مالك اختلاف العراقيين ، والرد على سير الأوزاعي وجماع العلم ، وكلها كتبت نقد وجدل ، وإن هذا يتفق كل الاتفاق مع روح ابن حزم ونزوعه الفكري .

٣٨ - درس المذهب الشافعي ، ومن طريقه أطل على مذهب العراقيين ، ثم درس الفقه المأثور ، وغيره ، ولكن روحه التي لا ترضى بأن تبقى في إطار مذهبي لا تعدوه لم ترض أن تبقى ساكنة تحت سلطان المذهب الشافعي ، ولعل الذي أعجبه في المذهب الشافعي شدة تمسكه بالنصوص ، واعتباره الفقه نصا أو حملا على النص . وشدة حملته على مالك عندما كان يفتي بالاستحسان والمصالح المرسلة ، وكتابته كتابا خاصا في ابطال الاستحسان ، والاستحسان في عرف الشافعي يشمل الاستحسان الاصطلاحي ، والمصالح المرسلة على ما بيننا في موضعه ، ولقد أخذ بعد ذلك يخلق في النصوص .

ولكنه لم يلبث إلا قليلا في المذهب الشافعي كما ذكرنا ، ثم رأى فيه ما رأى داوود الأصبهاني شيخ المذهب الظاهري وتلميذ الشافعي ، يدعو إلى التمسك بالنصوص وحدها ، فلا طالب بالنهي أو الأمر إلا عن النص أو الأثر ، وإلا فالأمر على الأحكام الأصلية بالاستصحاب ؛ وقال كما قال داوود إن الأدلة التي ساقها الشافعي لإبطال الاستحسان هي التي تبطل القياس .

ولقد كان ذلك لأنه كان بين اساتذته الذين تلقى الفقه عليهم مسعود بن سليمان ابن مفلت وهو عالم زاهد يميل إلى القول بالظاهر ، والاختيار من بين الأقوال المختلفة ، فراقبه ذلك المنظر لأنه يطلق حرية فكره ، فلا يتقيد بالمذاهب المشهورة

بل يتقيد فقط بالنصوص والآثار ، ولذا كان يقول أخيراً ، أنا أتبع الحق واجتهد ولا اتقيد بمذهب . .

٢٩ — كان ابن حزم يدرس كل ما يصل إليه من كتب ، وعلى كل من يلقاه من شيوخ ، درس الحديث على احمد بن الجسور ، وعلى ابي القاسم عبد الرحمن الأزدي ، وعبد الله بن دحون الفقه ، وعبد الله الأزدي المعروف بابن أقرضى . وهذا كان قاضى بلنسية .

من هؤلاء الشيوخ وغيرهم تلقى ابن حزم ينابيع الإسلام الأولى في الفقه والحديث وعلوم القرآن ، ومنهم من تلقى عليه علوم العربية .
وبعضهم تلقى عليه طائفة كبيرة من العلوم كالحديث والقرآن والنحو واللغة كعبد الرحمن الأزدي .

وبجوار هؤلاء العلماء الذى تلقى عليهم واختلط بهم ، وأخذ عنهم كان ثمة اساتذة آخرون لا نعرف أشخاصهم ، وقد تلقى هو على آثارهم ، وأولئك الذين زحرت بكتبهم مكاتب قرطبة والمرية وبلنسية والقيروان والشاطبة وغيرها من مدائن المغرب التى نزل بها ذلك الكتاب العبقري والعالم الفذ ، والإمام الحجة ، ومن مجموع ماقرأ ، وتلقن واختبر وجرب تكونت شخصيته العقلية التى بهرت الأنظار واسترعت الأسماع ، ودوى اسمها فى التاريخ .

٤٠ — واسكن هل تولى ابن حزم بعد أن حصل على ذلك العلم الغزير التدريس وتخرج طائفة من التلاميذ كما حدث من غيره من العلماء الذين اتخذوا لهم حلقات للدرس فى مساجد قرطبة وغرناطة والمرية وبلنسية والقيروان ؛ والذين تخرج عليهم ، وورد مواردهم العذبة ؟

للإجابة عن هذا السؤال نقول : إن ابن حزم قد عنى بالدرس والاطلاع والقراءة فى صدر حياته حتى تكون له منهاج فقهي قائم بذاته لم يكن لغيره من المعاصرين ، ولكن لم يتجه إلى إعلان آرائه ودرسها إلا بعد أن اعتزل السياسة-

وانصرف بكتفه إلى العلم ونشره وتصديه للدفاع عن الإسلام مجادلا اليهود والنصارى ، ومدافعا عن آرائه مجادلا العلماء ، يأوى إليه الشباب من الشادين في طلب العلم المعجيين به ، وفي هذا العهد تكون له الأولياء والأعداء ، وكان له محبون ومريدون قل عددهم ، ومناوتون معادون كثر عددهم .

ولأجل أن نبين متى ابتدأ ينشر آراءه ويعلمهم ويلاحي عنها ، ويناضل دونها يجب علينا أن نبين الأوقات التي كان يعمل فيها سياسيا أو يعاون فيها السياسيين .

عمله في السياسة

٤١ — كان أحمد بن سعيد والد علي بن حزم وزيرا من وزراء المنصور العامرى الذى استبد بالسلطان من هشام المؤيد الخليفة الأموى ، ولذا قال ياقوت في معجم الأدباء كان أبو عمر واحمد بن سعيد بن حزم أحد العلماء من وزراء المنصور محمد بن أبي عامر ، ووزراء ابنه المظفر بعده والمدبرين لدولتهما ، ونرى أن احمد والدا بن حزم كان من أنصار الدولة العامرية عاون المنصور العامرى حتى إذا توفى سنة ٣٩٢ هـ عاون من بعده ابنه المظفر ، حتى إذا كانت الاضطرابات التي ابتدأت سنة ٣٩٨ أخذ يعتزل الأمر ، وينصرف عن السياسة ، وقد اضطربت الامور فى قرطبة ، فاضطر للانتقال من منزله الجديدة فى شرق قرطبة إلى منزله القديمة فى غربها ، ثم مات سنة ٤٠٢ فى وسط هذه الاضطرابات المستمرة بسبب المزارع فى البيت الأموى ، والحرب المستمرة بين المتنافسين فى الملك منهم ، حتى لقد دفعتهم المنازعة بينهم أن يستعينوا بالنصارى الذين يتربصون بهم جميعاً الدوائر فاستعان الفريقان بهم ، بل لقد مالاهم فريق بمائة آمنة فترك لهم فتوح قشتالة التي انتصر فيها المنصور العامرى لتخذيهم عن معاونته غيره ، وهكذا خسر الفريقان وخسر معهما الإسلام ، واكتسب خصومه كسبا أخذوه رخيضا بشمن بخس ، وهو أن يسكتوا ، وقد أخذ نصرا للسليين بالمهج والأرواح .

٤٢ — نشأ ابن حزم فى وسط ذلك البحر اللجى من الدماء ، وقد كان قوى

اللزعة كما سترى ؛ وكان وفيها لهذا البيت ، وقد رأى آل ذلك البيت يتناحرون ،
ويأكل بعضهم بعضا ، فارتضى لنفسه ، وهو في ميعة الصبا ما ارتضاه أبوه لنفسه من
قبل ذلك بأن يكف عن نصرة فريق على فريق ، فزاد ذلك من انصرافه للعلم ،
وتمسكه به مع طول الحسرة ، بل إنه في سبيل هذا الهدوء اضطر للخروج من
قرطبة التي استمر ازعاج البرابرة لها ، واصبحت مستراداً ومذهباً لخيال البربر
والنصارى تعيث فيها فساداً ، وتمرج بالشر ، فتركها إلى المرية في سنة ٤٠٤ ، وقد
عكف على القراءة والدراسة والتلقى وملازمة الشيوخ الذين لم يجدوا هدوءاً
في قرطبة فغادروها مضطرين طالبين الهدوء في غيرها ، وكان في العلم
عزاء لنفس مثل نفس ابن حزم الذي نشأ في النعيم .

ولكنه لم يترك في هدوئه معتزلاً السياسة بل عازفاً عنها وعن أهلها ملازماً
العلم ، فإن الاضطرابات المستمرة في الأندلس عامة وقرطبة خاصة ، انتهت باستيلاء
آل حمود عليها ، وأولئك علويون كان لهم سلطان في سبته بالمغرب ، وبين البيت
العلوي والبيت الأموي ما بينهما جاهلية وإسلاماً ، والآن قد استولى البيت العلوي
على قرطبة وما حولها ، وصار له سلطان في الأندلس فلا بد أن يتبع الأمويين
ومن ينتمى إليهم ، وابن حزم هو وأسرته من مواليهم ، ولهم حظوة عندهم ،
وكان أبوه من الوزراء ذوي السلطان في دولتهم أو دولة أتباعهم ، ولذلك اتهمه
خيران والى المرية من قبل الحموديين سنة ٤٠٧ بالعمل للبيت الأموي لإعادة
السلطان إليه ، ولنترك ابن حزم يحكى لنا ذلك بقلبه ، فقد قال :

« ظهرت دولة الطالبية ، وبويع علي بن حمود الحسني المسمى بالناصر — بالخلافة ،
وقلغ على قرطبة ، وتمسكها ، واستمر في قتاله إياها بجيوش المتغلبين والثوار
في أقطار الأندلس ، وفي إثر ذلك نكبني خيران صاحب المرية ؛ إذ نقل إليه
من لم يتق الله عز وجل من البايعين — وقد انتقم الله منهم — عنى وعن محمد
ابن اسحاق صاحبي أنا نسعى في القيام بدعوة الدولة الأموية فاعتقلنا عند نفسه

شهرأ ، ثم أخرجنا على جهة التغريب ، فصرنا إلى حصن القصر ، ولقينا صاحبه أبو القاسم عبدالله بن هذيل المعروف بابن المقل ، فأقنا عنده شهوراً في خير دار إقامة ، وبين خير أهل وجيران ، وعند أجل الناس همة وأكملهم معروفا وأتمهم سيادة ، ثم ركبنا البحر قاصدين بلسية عند ظهور أمير المؤمنين المرتضى عبدالرحمن ابن محمد ، وساكناه بها ، (١) .

٤٣ - جذب ابن حزم للسياسة جذباً شديداً ، لأنه كان قد آثر العافية والهدوء والاطمئنان بالإقامة في المرية ، ولكن أزعجه واليها بهذا الاتهام الذي انتهى بالاعتقال أولاً ثم بالنفي والتغريب ثانياً .

ولكن التقرب لم يستمر أمداً طويلاً ، ولم يكن في التغريب تعذيب ولا اضطهاد ، بل لإكرام ، ولقد انتهى التغريب بالذهاب إلى بلسية ليعاون عبدالرحمن الأموي الذي ظهر من جديد في أرض الأندلس يدعو لنفسه في بلسية ومن الغريب أن خيران الذي اعتقل ابن حزم ثم نفاه كان من أشد المعاونين لعبدالرحمن المرتضى الأموي الذي ذكره ابن حزم في قوله ، وذلك لأن خيران نقل إليه أن علي بن حمود يريد قتله ، فسبقه هذا بإظهار الخلاف عليه ، وأرسل يسأل عن بني أمية فدل على عبدالرحمن هذا ، وهو عبدالرحمن بن محمد بن عبدالملك ابن عبدالرحمن الناصر ، وكان قد خرج من قرطبة مستخفياً ، ونزل بمدينة جيان ، وكان أصلح من بقي من بني أمية ، ولقد عاونه ابن حزم حتى كان وزيراً من وزرائه ، وخب معه ووضع ، ولكن الأمر لم يستمر له طويلاً ، ولم يكن عنده ولا عند أنصاره مالمدي ابن حمود من قوة حيلة وحسن تدبير ، ولذلك اغتيل المرتضى ، وانتهى أمره ، وصار أنصاره عرضة للاضطهاد ، والتغريب ، بل الأسر والتقييد .

٤٤ - وهنا نقف وقفة قصيرة ، أكانت التهمة التي وجهت إليه من أنه يدعو إلى

الأمويين تهمة باطلة ، وأنه كان ملتزماً الهدوء التام ، والانصراف المطلق إلى العلم انصراف الزهاد والابدال إلى العبادة ، أم أنه كان له بعض النشاط أو على الأقل المجاهرة بولايتهم ؛ يظهر لى أنه على الأقل كانت منه مجاهرة بالميل إليهم وإن لم تأخذ هذه المجاهرة صورة الدعوة. والدليل على ذلك يؤخذ من ميله للأمويين ، واعتباره ولايتهم ولاية شرعية ، وتلقيه لهم دائماً بأمره المؤمنين ، وفرق ذلك ليس في كلامه ما يدل على عدم صحة التهمة ، بل ربما فهم منها صحتها ، لأنه وصف الذين بلغوا عنه بأنهم من الباغين أى الخارجين عن سلطان الرالى الشرعى ؛ فهو إذن يعتبر من والوا ابن حمود خارجين على الولاية الشرعية ، وأخيراً فإن ما كان منه بعد ذلك يدل على عظيم الولاء ، والتحمس لهم إلى درجة أن يبذل المهجة في سبيلهم ، ويعود إلى منصب الوزارة الذى كان يتولاه أبوه ، فهل يكون ذلك من غير ميل ظاهر لهم من قبل .

٤٥ — اشترك ابن حزم مع عبد الرحمن المرتضى ، وسار معه في جيش يريد الاستيلاء على غرناطة ، ولكن عبد الرحمن اغتيل قبل أن يتم له ما يريد هو ومن معه ، وحينئذ يصيب ابن حزم ما يصيب كل مهزوم وقع في يد أعدائه فقد أسر ، واستمر في الأسر مدة ، ثم فك أساره ، وعاد إلى قرطبة ليرى أطلالها وكان ذلك سنة ٤٠٩ . بعد ان غاب عنها نحو ست سنين ، وقد قال رضى الله عنه : « خرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع واربعمائة ، ثم دخلت قرطبة في شوال سنة تسع واربعمائة ،^(١) فكانه غاب عنها نحو ست سنين .

عاد ابن حزم إلى الدرس والبحث والتنقيب ، والاستحفاظ من الأحاديث ، والمناظرة في الفقه ودراسته وترك السياسة التى جذبه إليها ، وحمل عليها ، وإن كان ميله للأمويين لا ينقطع ، وعطفه عليهم يقوى ويحتد ، كلما عظم عليهم الأمر واشتد ولقد رأى دولتهم قد انهارت انهياراً ، وشتت امرؤهم في البلاد ، ومن ظهر منهم

عوجل بالسيف والأمر في أيدي أعدائهم من العلويين

٤٦ — ولكن آل حمود أخذ أمرهم بضعف شيئاً فشيئاً حتى ثار أهل قرطبة على عليّ بن حمود الحسنى وخلعوه. وانفقوا على رد الأمر إلى بنى أمية ، واختاروا لذلك عبدالرحمن بن هشام بن عبد الجبار ، وبايعوه في رمضان سنة ٤١٤ ولقبوه بالمستظهر وقاموا بأمره ، وكان عمره حين ذلك اثنين وعشرين سنة ، وكان رحب الصدر رقيق الطبع شاعرا وناثرا وخطيبا بليغا (١) .

ولكنه لمعة الصبا ، ولما ركز في نفس كل ذى سلطان من الشك في أهل بيته الذين يخشى أن يؤلبوا الأمر عليه ، ولاستبداده دون وزرائه الذين كان منهم ابن حزم كما جاء في معجم الأدباء لم يسر برفق في أموره ، فسجن جماعة من أهل قرطبة وظنهم يمالئون أحد أبناء عمومته من البيت الأموى ، وأخذ أموالهم ، فثار أهل قرطبة لأجلهم وأخرجوهم من السجن ، وقتل بعد شهرين من ولايته . كان ابن حزم وزيرا لذلك الخليفة الشاب ، ولم يدم الأمر له كالم يدم من قبل للترضى ، وكان نصيب ابن حزم في هذه الوزارة ك نصيبه في الأولى أو من نوعه ففي الأولى انتهى من الوزارة إلى الأسر وفي هذه المرة انتهى من الوزارة إلى غيابات السجن ، ولم يذكر التاريخ متى أفرج عنه ؛ ويظهر أنه أفرج عنه من قريب ولم يستمر طويلا .

٤٧ — ومهما يكن فقد عاد إلى العلم ملاذنه وملاجهته ومأواه الذى كان يؤويه في شدائده ، وانصرف إليه كشأنه الأول ، وعاد إلى دراسة الفقه والحديث والجدل والمحاماة عن الإسلام فيما يثيره اليهود والنصارى وغيرهم .

وكان ينبغي أن يهجر السياسة وأهلها ، وأن ينصرف إلى العلم ولا يشغل نفسه بأمر سواه ، ولكن ياقوت في معجم الأدباء وغيره يذكر أنه قد كان وزيرا لهشام المشعَّد بالله ، فقد قال : وكان الفقيه ابو محمد وزيرا لعبدالرحمن المستظهر بالله بن هشام

(١) نفع الطيب وهامشه - ٤ ص ٤٤ الرفاعى .

ابن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر لدين الله ، ثم هشام المعتد بالله بن محمد
ابن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر .

وإن هشام المعتد بالله هذا قد بايعه الوزير أبو محمد بن محمد بن جمهور عميد
قرطبة ، وقد كان ذلك سنة ثمان عشرة ، وقد كان بالشعر في لارده ، وقد أقام
فيها ثلاث سنين ، ثم قدم إلى قرطبة ، وخلع من الملك سنة ثنتين وعشرين ، وهو
آخر الأمويين بالأندلس (١) .

هذا هو الخليفة الأخير الذي كان ابن حزم وزيراً له ، ولكن يظهر أنه لم يستمر
وزيراً له مدة أربع سنين ، وإلا شهرت إدارته وعرف أمرها ، واستبان
سياسته ، فلعله نال هذه الوزارة أمداً ، وليس بين أيدينا ما ينبيء عن مقداره .

٤٨ — وإن هذا كان آخر عهد ابن حزم بالسياسة والوزارة ، فلم يعلم أنه
كان وزيراً لأحد من بعد ذلك ، وفي الحقيقة إن هذا الخليفة كان هو آخر خلفاء بني
أمية ، فلم يجتمع أمرهم بعده ، ولذا قال المقرئ في ذلك «خلعه (أي هشام المعتد بالله)
الجند سنة اثنتين وعشرين ، وفر إلى لارده ، فهلك بها سنة ثمان وعشرين وانقطعت
الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف
بعد انقراض الخلافة ، وانتزل الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالي
بالجهاث ، واقسموا خطتها .

ولقد كان ابن حزم يوالى الأمويين ، وقد كان يقبل الرزارة ليشد أزرهم ،
ويعاونهم في أمرهم ، ويعرض نفسه في سبيل ذلك للتنقي والأسر والسجن ،
فلما انتهى أمرهم ، ولم يعد ثمة سبيل لعودتهم ، انقطع عن السياسة ، ولم يعد
يحب فيها ويضع ، وانصرف من بعد ذلك للدراسة والبحث والكتابة ، ونشر
آرائه بالمناظرة أحياناً ، وبالقلم إن وافته الفرصة وبالرسائل يسطرها وبالكتب
المبسوطة الوجيزه يكتبها .

رحلات ابن حزم

٤٩ — من وقت أن نزل الاضطراب بقرطبة ، سنة ٣٩٩ ، وأسرة ابن حزم في اضطراب لا يستقر لها مقام ، انتقلوا من شرق قرطبة إلى غربها ، ثم انتقلت سنة ٤٠٤ من قرطبة إلى المرية ، ثم كان النفي ، والتغريب ، ولقد ذكر في آخر كتابه طوق الحمامة فقال : « أنت تعلم أن ذهني متقلب ، وبالي مضطرب بما نحن فيه من نبو الديار ، والجللاء عن الأوطان ، وتغير الزمان ، ونكبات السلطان ، وتغير الإخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام ، وذهاب الوفر والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر في صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ، لاجعلنا الله من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا إلى أفضل ما عودنا ، وإن الذي أبقى لأكثر مما أخذ ، والذي ترك أعظم مما تحيف ، ومواهبه المحيطة بنا ، ونعمه التي غمرتنا لا تحمد ، ولا يؤدي شكرها ، والكل منحه وعطاياه ، ولا حكم لنا في أنفسنا ، ونحن منه ، وإليه منقلبنا ، وكل عارية راجعة إلى معبرها ، وله الحمد أولا وآخرا ، وعودا وبدءا ، (١) » .

٥٠ — هذه إشارة إلى رحلات ابن حزم ، ولم تكن اختيارية في كثير منها ، بل كانت إجبارية في أحيان كثيرة ، فانتقاله إلى المرية كانت طلباً للاطمئنان والاستقرار ، وانتقاله من المرية إلى الحصن كانت قسراً وقهراً ، وانتقاله من منفاه إلى بلنسية كان اختياراً لنصرة الخليفة ، ثم عودته إلى قرطبة كانت حينئذ إلى المغاني التي تربى فيها وترعرع .

ويظهر أنه كان في مجبوحه من الرزق ، ولم تبلغ به الحال حد الضيق في العيش ،

(١) طوق الحمامة طبع القاهرة ص ١٥٤ .

وإن أخذ منه طريف وتالد ، وقطعت مكاسب الآباء والأجداد ، فقد كانت له ضيعات انتقل إليها في قريته التي كان فيها أجداده التي كانت من أعمال بلبة . ويظهر أنه كانت له مساكن يملكها ببعض البلاد التي انتقل إليها كالمرية وشاطبة وبلنسية ، وأشيلية ، وإنه قد كانت عبارات تدل على ذلك في رسالة طوق الحمامة فهو يقول فيها :

« ولعمري بصديق لي له داره بالمرية ، فعنت له حوائج إلى شاطبة ، فقصدها ، وكان نازلا بها في منزلي مدة إقامته بها . . . »

فهذا يدل على أنه كان له منزل بالشاطبة ينزل به كلما أراد استجماما أو طلبا للهدوء والاطمئنان ، فيكون انتقاله إلى شاطبة ليس من الانتقال الاضطراري ، بل هو انتقال اختياري حر ، إلا أن يكون ما يوجهه من اضطراب أو قهر غالب . ٥١ — وليس كل تغريب نال ابن حزم كان من السلطان سببه السياسة بل بعضه سببه العلم . وقيل أن نذكر شيئا من ذلك نذكر انتقاله إلى القيروان بالمغرب . فإنه يثبت أنه أقام في القيروان امدا اختلف فيه إلى علمائها واختلفوا إليه ، وناقشهم وناقشوه ، وتبادلوا أوجه النظر المختلفة ؛ فقد ذكر هو ذلك فقال :

« ولقد سألتني يوما ابو عبد الله محمد بن كليب من أجل القيروان أيام كون بالمدينة ، وكان طويل اللسان جدا مثقفا للسؤال في كل فن ،^(١)»

فهذا الخبر يدل على انتقاله إلى القيروان وإقامته بها ، واستناسه بعلمائها ، وعقد مجالس المناظرات بينهم ، ولم يذكر طوق الحمامة سبب انتقاله إلى القيروان ولا سنة انتقاله إليها ، كما كان يذكر في كثير من الأخبار ، ويظهر أن انتقاله إليها كان اختيارا ، ولم يسكن اضطرارا ، فلم يلجئه إليه أمير ولا وزير ، ولو كان ذلك يلجاء لذكره كما هو الشأن في أخباره ؛ إذ يذكرها مع السبب صريحا مكشوبا ليكون معروفا عند الناس ، ولا يهمله في ذلك سخط الناس أو رضاهم ، وأحداث التقي والحبس لا يضمن فيها بالذكر ؛ لأنه ذو نفس ذات حس قوى ، كل ألم يترك

فيها ندوبا فيذكرها عندما يناسبها ، ولا يرضى على القرطاس ببيانها ؛ ليسجلها للأجيال فتذكر لأصحابها .

وإذا لم يذكر ابن حزم التاريخ فإننا نستنبط أنه لم يكن في آخر حياته ، وذلك لأن كتاب طوق الحمامة الذي سجل فيه هذه الوقائع لم يكن آخر كتبه ، أو من آخر ما ألف ، بل كان من أول ما ألف ، وعباراته تدل على أنه كتبه ، ورفراق الشباب لا يزال في نفسه وجسمه ، ولقد ادعى بعض الباحثين أنه أول كتاب ألفه وأنه ألف بين سنة ٤١٨ ، ٤٢٢ ، ولكننا لا نجد دليلا على القضايتين فلا نجد دليلا على أنه أول ما ألف ، ولا نجد دليلا على تعيين ذلك ، ولكنه على أى حال كتب في صدر حياته كما سنبين في موضعه إن شاء الله تعالى .

٥٢ — ولقد كان ابن حزم ينتقل إلى البلاد بين الشاطبة ، والمرية وقرطبة ، وبلنسية يدرس ويدرس ويختلب بأرائه وبيانه نفوس الشباب ، وقد كان له أثر واضح في تفكيرهم ، حتى إن الباجي الذي التقى به في ميورقة ، قال عنه المقرئ : لما قدم الأندلس وجد للكلام ابن حزم طلاوة إلا أنه كان خارجا عن المذهب ولم يكن بالأندلس من يشتغل بعلمه ، فقصرت السنة الفقهاء عن مجادلته وكلامه واتبعوه على رأيه جماعة من أهل الجهل ، وحل بجزيرة ميورقة فرأس فيها واتبعوه أهلها ، فلما قدم أبو الوليد كلوه في ذلك ، فدخل إليه وناظره ، وشهر باطله ، وله معه مجالس كثيرة (١)

— أولها — أنه يعين السنة التي كان فيها ابن حزم في ميورقة ، فإنها كانت سنة ٤٤٠ ؛ لأن الباجي الذي ارتحل إلى الشرق وتعلم فيه علم الكلام والجدل ، والفقهاء والحديث وغيره عاد إلى ميورقة سنة ٤٤٠ وقد غادر الأندلس في السادسة والعشرين بعد الأربعمائة وعاد بعد ثلاث عشر سنة أي سنة ٤٣٩

— وثانيها — أنه يدل على أن ابن حزم كان انتقاله إلى ميورقة ؛ لأن له بها

تلاميذ واصدقاء ، وأن مذهبه وتفكيره قد كان لهما مجيب بين أهلها ،
— وثالثها — أنه يلحن بحجته على العلماء والفقهاء ، لأنهم كانوا عاكفين على
الفروع لا يدرسون سواها ، وهو كان يغلب عليهم بثقافته الواسعة ، ويلحن
عليهم بحجته البالغة .

ويدل ذلك الخبر فوق هذا على أنه لم يكن في ميورقة مضيقاً عليه في فكره
أو رأيه ، بل كان يتحدث بما يريد ولا يضيق عليه ذو سلطان إذ كان يناقش
مناقشة حرة ، ولم يدون التاريخ تلك المناظرات وهذه المجالس لنستطيع أن نقرر
أى المجادلين من أبي الوليد الباجي وابن حزم كان على الحق .

٥٣ — وانه يظهر من ثنايا الحوادث وملاحظة الأماكن المتقاربة أن ابن حزم
كان يدارس وينشر آراءه حيثما حل واتجه وأنه كان ينتقل بين بلنسية وميورقة
لتقاربهما ، ويعود إلى قرطبة ، وقد وجد في ميورقة أتباعاً كثيرين ، حتى أنه
رأس فيها وسيطر بفكره ويظهر أن الذي يمكن له في ذلك أنه كان له صاحب
اسمه أحمد بن رشيق وكانت لهذا ولاتها ، وقد توفي ابن رشيق سنة ٤٤٠ ، ويظهر أنه
بعد موته ، قد ضعف أمر ابن حزم ، وتظاهر عليه الفقهاء كما تظاهروا من قبل
واستعانوا بأبي الوليد الباجي الذي عاد من الشرق في هذا العام ؛ فناقش ابن حزم ،
وانتصر عليه ، كما يقول المؤرخون .

وعندى أنه ما كان الانتصار بالحجة والبرهان ، بل كان بقوة السلطان ، فإ
أفليح عليه بحجة ، ولكن ذهب المناصر ، فتظاهر الفقهاء عليه ، وأبوا عليه السلطان ،
وخرج من ميورقة لا مغلوباً في حجاج ، ولكن قد فقد التصير المؤيد ، ولم يعد
الانتصار للحجة ، بل صار الانتصار لمن هو أكثر عدداً وأعز نفراً .

وقد كان الذي يأخذه الفقهاء عليه أنه يخالف المذهب المالكي ويشن عليه
الغارة ، ويضرب بأقوال المالكية في الرأي عرض الحائط ؛ لأنه يعتمد على
النصوص ، ويحسب في زعمه أنها كل شيء .

إحراق كتبه وعودته إلى بلده

٥٤ - غادر ابن حزم جزيرة ميورقة بعد حلول الباجي بها ومناصرة أميرها بعد ابن رشيق للفقهاء الذين تألبوا عليه ، ولم تذكر كتب التاريخ ولا كتب التراجم إلى أين غادرها ، إلى قرطبة مقر رأسه ، أم إلى بلنسية أم إلى المريه أم إلى الشاطبة ؟ ، لعله مر على كل هذه المدائن مرتحلاً حاملاً عليه في صدره ، وكتبه على أحمالها ، ولسانه وقلبه صارمان صادعان بكل ما يعتقد ويؤمن به ، فقد كان كثير الرحلة في المدن الأندلسية ، وقد تجزأت الدولة في هذا الإبان إلى أجزاء على كل جزء أمير ؛ يتلقب بألقاب المعتم ، والمعتمد إلى آخره حتى لقد قال أحد الشعراء بعد ذلك .

زهدي في أرض أندلس سماع مقتدر فيها ومعتمد
ألقاب مملكة في غير موضعها كالمريحي انتفاخاً صولة الأسد

كان ابن حزم يرتحل في مدائن تلك الدولة التي انقسمت إلى دويلات ، والعدو يترصد بها الدوائر ، ولقد حل في أشبيلية عند ما كان يحكمها المعتمد بن عباد ، من سنة ٤٣٩ إلى ٤٦٤ .

٥٥ - والمعتمد هذا هو الذي أغرى بابن حزم ، فأنزل به أشد عقوبة نفسية تنزل بالعالم العظيم ، ولكن الذي خففها أنها نزلت بابن حزم ، وقد مرسته التجارب ، وعرك الدهر حلوه ومره ، وشرب من الكأسين ، وأحس بأنه في مستوى لاتباله الآلام ، مهما تكن حدتها ، ولا صنوف الأذى مهما تكن قسوتها . إن المعتمد هذا الذي تولى كبر الإحراق لكتب ابن حزم هو ابن القاضي أبي القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد اللخمي ، والقاضي هذا هو الذي أنشأ ملك بني عباد ، إذ اختاره أهل أشبيلية أميراً عليهم في عهد بني حمود عند ماضعوا وقد أدار أشبيلية وما حولها بمجلس شورى مختار من العلماء وذوى الرأي ، فدبر (ابن حزم)

الأمر أحسن تدبير ، وكان صالحاً مصلحاً ، إلى أن مات سنة ٤٣٩ .

جاء بعده المعتضد هذا فجري على سنن أبيه في إثارة الإصلاح وحسن التدبير وبسط العدل ، مستعيناً بمجلس الشورى الذى أنشأه أبوه ، ولكنه بدا له من بعد أن يستبد بالأمور وحده ، وواتته مع هذا المقادير ، وكان عنيفا صارما حديد القلب ذا دهاء ، لا تتف في سبيل غاياته عاطفة إنسانية مهما قربت ، حتى إنه ليقتل ابنه إذ علم أنه يأتمر به ، ولقد قيل إنه في سبيل تسلطه على الشعب ادعى أنه استمد الولاية من هشام بن الحكم المؤيد ، وأنه حتى يرزق ، ويقال إن الذى ادعى هذه الدعوى أبوه من قبله ، لأن الشعب فى أشيلية ما كان يرضى أن يعيش من غير خليفة ، ولكى يسهل على القاضى أبيه أن يبسط حكمه بسطه باسم ذلك الخليفة الموهوم على كل البقاع الأندلسية التى تقطعت أوصالها ، ولا بد من جمعها ، وما كانت لتجتمع على غير خليفة ، فصنع ما صنع ، وقد استمر ذلك الادعاء إلى سنة ٤٥٥ ؛ فادعى موته وأنه عهد إلى المعتضد (١) هذا .

ولقد كشف ذلك ابن حزم وذكر وقت قيامه ونشره بين الناس فى عباراته العنيفة القاسية التى لا تأبه بأحد ، ولا يهمها إلا الحق تقرر ، فهو يقول فى كتابه « نطق العروس » .

« أخلوقه لم يقع فى الدهر مثلها ، فإنه ظهر رجل حصرى بعد ثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد وادعى أنه هو ، فبويح له وخطب له على جميع منابر الأندلس فى أوقات شتى ، وسفكت الدماء ، وتصادمت الجيوش فى أمره (٢) » .

٥٦ — هذه كلمات موجزة تشير إلى حكم المعتضد هذا وخلقه ، وسياسته

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٩٦ طبع التجارية .

(٢) رسالة نطق العروس طبع سنة ٥١ ص ٨٢ حقها الدكتور شوقى ضيف .

حتى الجملة ، ولقد كانوا يشبهونه بأبي جعفر المنصور من خلفاء بني العباس ، ولكنه كان يزيد عليه أنه لا يني عن يعاديه ، سواء أ كان صغيراً أم كان كبيراً ، فهو يبلغه أن رجلاً كفيفاً يذكره بغير الخير ، فيصادر أمواله ، حتى يخلُص الكفيف نجياً إلى مكة ، ويشتد في ذكره بالسوء ، فيلاحقه بالسم يدسه إليه .

وإذا كان إمام دار الهجرة مالك رضى الله عنه قد اضطهد في عهد أبي جعفر المنصور ، وضرب بالسياط ، فإمام الأندلس ابن حزم قد حرقت كتبه في عهد المعتضد ، فكان التشابه في الجملة كاملاً .

ولكن في أى وقت كان ذلك الإحراق ، أ كان عقب خروجه من ميورقة مباشرة فقد خرج منها سنة ٤٤٠ هـ أم كان إحراقها قبيل وفاته ، وقد توفي كما علمنا في ٢٨ من شعبان سنة ٤٥٦ هـ ؟ يظهر أن واقعة الإحراق كانت بين الزميين فلم تكن غيباً انتقله من ميورقة ، كما لم تكن قبيل وفاته ، بل كانت بينهما ؛ لأن الذين يذكرون خبر الإحراق يذكرون أنه آوى بعد ذلك إلى مزارعه في لبله ، واستمر بها يؤلف ويذاكر التلاميذ إلى أن مات ؛ ويندد بالإحراق وفاعليه في شعر لاذع ٥٧ - ولا شك أن السبب الظاهر لهذا الإحراق هو تأييب الفقهاء عليه ، وتحريضهم الأمراء ، وشكواهم من أنه يهاجم مالكا والأئمة الأربعة ، ويخرج على الناس بفقهِه لا يتصل بفقهِه الأربعة بنسب أو سبب .

وإن أولئك الأمراء الذين يكون لهم مطامع اقليمية يجتهدون دائماً في اتخاذ العلماء عوناً لهم في غاياتهم ، يرضونهم ما أمكنتهم الفرصة من الإرضاء ، وما كان مثل المعتضد ليعمل على حماية ابن حزم وإرضائه وهو الواحد المفرد وما معه من أنصار لا يتجاوزون بعض المعنيين بالعلوم عناية خاصة الذين يجتهدون في الشريعة ويبحثون وراء الحقيقة وحدها ، وأولئك دائماً عدد قليل ، لا يصل إلى حد الكثرة ، إنه بلا ريب سينتججه إلى إرضاء الفقهاء ، ولكنه لم يكتف بإرضائهم ، بل تجاوز حد الإرضاء إلى ما يشبه الانتقام لشخصه لا لغيره ؛ لأنه كان يمكن

الإرضاء بمجرد الإبعاد عن الأقاليم التي تحت سلطانه كما كان من قبل ، أو يلزمه بالإقامة في بلد أسرته ، ويكتفي بذلك التضيق ، أما تجاوز ذلك إلى إحراق الكتب ، فهو مبالغ في الإرضاء ولا بد أن يكون لأمر فوق مجرد إرضاء الفقهاء ، وإن كان الإرضاء هو السبب الظاهري على كل حال ، وقد أشار إلى ذلك ابن حزم في آخر آياته التي قالها في هذا المقام ، فقد قال :

دعوني من إحراق رق وكاغد وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدرى
وإلا فعودوا للكتاب بداية فكم دون ما تبغون لله من ستر
فإن هذا القول يشير إلى أن العنصر الظاهر هو أقوال الفقهاء ، ولكن لا بد من أشياء أخرى فللأمراء مقاصد ، تكون هي المؤثرة ، ويتخذون من الظواهر ستاراً لما يخفون :

٥٨ - لقد كان ابن حزم أموى النزعة متعصباً لهم شديداً في تعصبه ، وكان وزيراً من وزراء أمرائهم ويؤيد كل من يدعو إلى نفسه منهم وقد رأينا ذلك في صدر شبابه ، ومثل ذلك بمن له مواهب ابن حزم يجتهد ذوو الأمر في إبعاده عن العامة ، أو تصغير شأنه بينهم .

وفوق ذلك فإنه يظهر أنه وهو المؤرخ الذي كان يسجل وقائع عصره وما يجري فيه لم يكن يسجل فيه ما يبغون ، فكان يكتب بعبارته اعتقاده وما يراه لا يخشى في ذلك لومة لائم ، ولا يهمه رضوا أو سخطوا ، وقد رأينا نموذجاً من ذلك فيما نقلناه من كتابه « نقتط العروس » خاصاً بالمعتضد وأبيه ويسمى فعلهم الذي نسبه إليهم من نحل اسم هشام لرجل حصري ، وادعاء أنه هو هشام ، واستمرار ذلك الادعاء نيفاً وعشرين سنة يسمى ذلك « اخلوقة لم يقع مثلها في الدهر » .

وإن هذا صورة مما كان يسجله على هؤلاء وغيرهم فكان العلاج لتلك الأمور التي يسجلها هو إحراق الرق والكاغد ، ولذا يقول هو إن ما أحرق ، علمه في صدره ، وأنه معه حيث ينتقل ، وأنه إن أحرق ما سجله فيه فيسجله في غيره أو يحدث به الناس ، أو يموت في صدره .

هذان تحرقوا القرطاس لآتحرقوا الذى تضمنه القرطاس ، بل هو فى صدرى يسير معى حيث استقلت ركابى وينزل إذ أنزل ويدفن فى قبرى

٥٩ - ضاقت الأندلس بعلم ابن حزم ولسانه وقلبه ، أو بالأحرى ضاقت الأمرام ذرعاً بذلك ، فما كانت الأرض تضيق بالعلم الناضج ، أو لسان الصدق ، أو القلم المسجل للحقائق ، ولكن ضاقت صدور العلماء ومن يناصرونهم بذلك ؛ لأن فريق الفقهاء قد وضعوا أنفسهم فى أفق محدود لا يعدونه ، وهو مذهب إمام دار الهجرة مالك ، وحسبوا أن الحق لا يعدوه فإن تجاوزه أحدهم فإلى مذهب من المذاهب الأربعة التى تعترف الجماعة بها ، ومن يخرج عن ذلك فهو المارق عن الحق المشنوء منهم مهما يكن مقدار انصال قوله بالمصادر العليا للشريعة الإسلامية ، وغير الفقهاء قد رأوا فى ابن حزم من يخشى منه لسابق اشتغاله بالسياسة ، والمنزلة أسرته ، ولأن مثله قد يطمع فى الإمرة ، ولولائه للأمويين ، وخشيته أن يدعو إلى إعادتهم ليكف من غرب الأمرام ، ولأنه فوق ذلك عالم فقيه ينطق بالحق ، ويصك به وجوه الناس لا يفرق بين أمير وسوقه ، ويعلم ما يقول بين العامة وصغار المتعلمين ، وكل ذلك يجعله مخوفاً ، فلا بد من التضيق عليه ، وعلى فكره ، وحبس علمه فى صدره ، لا يخرج منه إلى غيره ، وما زالوا به يرهقونه من أمره عسراً ، حتى أوى آخر الأمر إلى البلد الصغير الذى كانت فيه أسرته قبل أن تخرج منها إلى قرطبة ، وتلى من الأمور فيها ، عاد إلى قرية أسرته منت ليشم النابعة لأوئبة من إقليم لبلة ، وعكف على العلم يجد فيه العزاء ، ويجد فيه السراء بعد هذه البأساء ، ويجئ إليه صغار الطلبة يأخذون عنه ويلقى ، ويكتب ما يكتب ، حتى أخرج للأجيال ملك الكتب .

٦٠ - وقال ابن حيان فى حال ابن حزم بعد أن صار هدف الناس بالأذى :

« طفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم ، إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية لبلة ، وبها توفى رحمه الله سنة ست وخمسين

وأربعمائة، وهو في ذلك غير مرتدع، ولا راجع إلى ما أرادوا به بيت عليه-
فيمن ينتابه من بادية بلده من عامة المقتسبين منهم من أصغر الطلبة الذين لا يخشون
فيه الملامة، يحدتهم ويفقههم ويدربهم، ولا يدع المشاورة على العلم، والمراظبة-
على التأليف، والاكتثار من التصنيف،^(١).

ويظهر أن ابن حزم، وإن كان قد ضيق عليه في الإقامة وفي نشر آرائه،
فلم يكن في ضيق من العيش، فإن قريته منت ليشم أو مُتَّاجِثَم كانت ملكاً له-
ولأسرته من قبله، فقد قال عبد الله بن محمد العربي الأندلسي «القرية التي له على
بعد نصف فرسخ من أونة يقال لها مُتَّاجِثَم، وهي ملكة وملك سلفه من قبله»^(٢).

٦١ - انتهت رحلات ابن حزم إلى الإقامة في قرية يملكها أسلافه وآلت
إليه، وهو لا يني عن البحث والدرس والتأليف، وشباب طلاب العلم الذين
لا يخشون ملامته، كما قال ابن حيان هم الذين يتناوبون مجلسه، ويتلقون عليه.
ولم يذكر التاريخ المدة التي أقامها على تلك الحال؛ ولو علمناها لاستطعنا أن نعرف
أى مدة تلقى عليه صفار طلبة العلم، وقد زهد في كل شيء إلا في العلم، وبرم
بالناس إلا الذين برئت نفوسهم من أغراض السلطان، وعقولهم متفتحة مشرقة-
تتجه إلى آفاق أوسع مما ضيق به الفقهاء على أنفسهم. وقد تم له الأمران في مثواه
هذا أو في منفاه كما عبر المؤرخون، فقد انصرف إلى العلم بكتيبه، ولم تشغل
لجاجة المجادلين ضيق الأفق وقته؛ وكان الشباب يقطعون البادية إليه ليتلقوا عليه؛
فما كان يجيء إليه إلا من يطلب ورده، ويصني إليه بقلبه وسمعه، وطائفة
معدودة من هؤلاء أعز نفراً، وإن كانوا أقل عدداً إن الاعتبار في نشر العلم
والفكر، وتلقيح العقول بالأفكار الناضجة المستقيمة هو بقبول من يتلقون
لا بعددهم، فإن عشرة يتلقون علم العالم كما ينبغى أن يكون التلقي، بحيث تشرب-

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٨ طبع الرفاعي .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤٠

قلوبهم حبه ، ويسألونه ورداً صافياً ، ومنهلاً عذباً خيراً من مئات يأخذونه ، ولا يستسيفونه ، أو يعلو على مداركهم فينكرونه ؛ أو يتلقونه غير عابئين بما فيه فإذا كان الذين تقوا ابن حزم ، أو ألزموه البقاء في ضيعته قد أرادوا إطفاء نور العلم الذي انبعث بين جنبيه ، فقد أراد الله سبحانه وتعالى إتمامه ، بجعله للطلابين له المقبلين عليه ، وإن تلك الصفوة التي اختارها الله لتنتاب مجالسه هي التي نشرت عنه من بعده ، فطوى التاريخ ذكر الذين ناوه من الفقهاء ، وبقى اسمه لامعاً بين علماء المسلمين جميعاً ، بل بين علماء الإنسانية قاطبة .

وإذا كان ابن حزم قد ورث سلطناً وأموالاً ، وتولى الوزارة فكل ذلك طوى في ثنايا التاريخ ، وبقى اسم العالم وحده نوراً يشق مجراه في ظلمات التاريخ .

معيشته

٦٢ - لم يكن ابن حزم في حاجة إلى وقت يشغله في طلب المال ؛ بل كان موفور الرزق من ضيعات خلفها له أبوه ، فقد كانت حياة أبيه حياة وزير له مال وفير ، كانت له منازل في قرطبة في شرقها ومنازل في غربها ، وقد آلت إلى ابن حزم ، ولابن حزم منازل في بعض البلاد التي نزلها ، وأقام فيها مدة طويلة ، أو كان ينتجعها للراحة والاستجمام ، أو للقاء العلماء والأمراء .

وإن العبارة التي أجمع المؤرخون عليها ، وهي أن القرية التي مات فيها كان يملكها أباه ، ثم آلت إليه ملكيتها - تدل على أنه عاش موفور الرزق إلى أن انتقل إلى رحمة مولاه .

ولكن جاء في طوق الحمامة ما يدل على أن التغريب والسجن والاضطهاد ، قد ضيعا عليه مكاسب الآباء ، وذهبا بالطريف والتالد ، وإن التوفيق بين تلك الأخبار وما جاء بقلبه في ذلك الكتاب سهل ، فإنه يصرح مع ذلك في طوق الحمامة

بأنه قد بنى له فضل من المال ، ويحمد الله سبحانه وتعالى عليه ، وأنه إذا كان قد أصابه نقص في موارده ، أو ضاع بعض مكاسب آبائه ، فإن حاله لم تنزل إلى درجة الفقر أو القل ، بل كان طول حياته موفور الرزق ، له أموال تدر عليه ما يكفيه بالمعروف الذى يليق بأسرته ، رضى الله عنه .

٦٣ - وإنه في جملة حياته كان يعيش في رافع العيش ، وإن قل نسبياً في بعض أوقات الزمان ؛ للسجن والتغريب ، وعدم قيام أحد على هذه الأموال ليديم درها ، أو لذهاب الفتن ببعض الدور التي كانت لأسرته في قرطبة .

وإن المناقشة بينه وبين الياجى وقد كانت في سنة ٤٤٠ هـ أى بعد السجن والتغريب ليس فيها ما يدل على أن الفقر قد نزل به ، أو أنه نزل من عيشة الأغنياء إلى عيشة أو ساط الناس الذين يعيشون عيش الكفاف أو أعلى منه قليلاً ، ويروى ياقوت في معجم الأدباء عن مناظرة جرت بينه وبين الياجى ، فيقول :

« وجرت بيدهما مناظرة ، فلما انقضت ، قال الفقيه أبو الوايد تعذرنى ، فإن أكثر مطالعائى كانت على سرج الحراس ، قال ابن حزم وتعذرنى ، فإن أكثر مطالعائى كانت على منابر الذهب والفضة ، أراد أن الغنى أضيع لطلب العلم من الفقر ، »^(١) وإن هذا الخبر يتضمن الدلالة على أنه لم يعيش في فقر حتى سنة ٤٤٠ هـ ، وإلا ذكر حال الفقر الذى آل إليه ، ولم يذكر منابر الذهب التى يطالع عليها ، وأن أكثر مطالعائه حتى الساعة التى قال فيها ذلك القول كانت على تلك المنابر ، وبدل هذا الخبر على أمر آخر يكشف عن مقدار إدراك ابن حزم لأحوال النفوس ، فإنه بينما يرى الياجى أن توافر المال يسهل العلم ، يرى ابن حزم أن كثرة المال وطيب العيش تسد مسالك العلم إلى النفوس فلا تتجه إلى العلم ، فإن الجدة قد تسهل اللهو ، وتفتح بابه ، وإذا انفتح باب اللهو سد باب النور والمعرفة ، فلذا نذ الحياة وكثرتها تطمس نور القلب ، وتعمى البصيرة ؛ وتذهب بحدة الإدراك .

أما الفقير ، وإن شغله طلب القوت ، قد سدت عليه أبواب اللهو ، فأشرقت

النفس ، وأنبثق نور الهداية ، هذا نظر ابن حزم . أما نظر الباجي فإنه متجه إلى الأسباب المادية من حيث تسهيل الحياة المادية من غير نظر إلى الأسباب النفسية التي تتضمن أن الغنى يكون في كثير من الأحوال معه الانصراف عن العلم إلى اللهو ، وقد توافرت ذرائعه .

٦٤ — وإن ابن حزم في هذا يشبه أبا حنيفة رضى الله عنه ، مع فارق بينهما في أسباب الرزق ، فأبو حنيفة رضى الله عنه كان رجلاً غنياً بتجارته ، وكان يفيض بكثير من أرباح هذه التجارة على الفقهاء وأهل الحديث بالكوفة ، وابن حزم كان غنياً بمال أسرته الذى خلفته له ، وهو ضيعات ودور ، وقد كانت الضيعات تدر عليه موفور الرزق ، وأسباب العيش ، وأبو حنيفة لهذه الثروة التي كانت تدر عليه الدر الوفير لم يأخذ عطايا الأمراء ولا الخلفاء ، لأن الله سبحانه وتعالى أغناه من سعته فلا يحتاج إلى أحد منهم ، وكذلك ابن حزم فإنه لم يأخذ عطايا الأمراء الذين عاصروه ولكن اختلف السبب ، كما اختلف سبب الامتناع ، فأبو حنيفة امتنع لعدم حاجته ، ولأنه ما كان يوالى بنى العباس من ذات نفسه ، أما ابن حزم فامتنع لأن الأمراء في عصره ما كان ينظر إليهم نظرة إكبار تسوغ له أن يطلب عطاءهم أو أن يقبله ، فهو وزيراً بن وزير ، وما كان له أن ينظر إلى أمراء الطوائف أكثر من نظرته إلى من دونه أو من ليسوا أكبر منه ، وهم يأنفون من ذلك ، ولعل هذا من أسباب عداوتهم الشديدة .

٦٥ — ولقد كان بدض علماء عصره ينظرون إلى من يقبل هدايا ملوك الطوائف أو غيرهم نظرة استنكار ، ولعل خصب الأندلس وكثرة خيراتها جعلت كثيرين من الفقهاء لا يمشون عيشة القل ، بل لهم من فضل أموالهم ما يدر عليهم بعض الخير ، ولذلك استنكر بعضهم فعل من يقبل الهدايا منهم ، ولقد كان الاستنكار سبباً في أن يتقدم ابن عبد البر معاصر ابن حزم مثبناً جواز أخذ الهدايا والمطايا من الأمراء ، مدافعاً عن نفسه في قبولها ، لأنه وجه إليه لوم بسبب ذلك ، وثبت

هذا الكلام فإنه يعطينا شيئاً من روح العصر، وما كان يجرى بين العلماء ، وهذا هو كما جاءت في نصح الطبيب :

« ذكر القرطبي في كتابه قمع الحرص بالزهد والقناعة ما صورته ، روينا أن الامام أبا عمر بن عبد البر رضى الله تعالى عنه بلغه وهو بشاطبة أن أقواما عابوه بأكل طعام السلطان ، وقبول جوائزه ، فقال :

قل لمن ينكر أكل طعام الأمرأ
أنت من جهلك هذا في محل السفهأ

لأن الاقتداء بال صالحين من الصحابة والتابعين ، وأئمة الفتوى من المسلمين من السلف الماضين هو ملاك الدين ، فقد كان زيد بن ثابت ، وكان من الراسخين في العلم يقبل جوائز معاوية وابنه يزيد ، وكان ابن عمر مع ورعه وفضله يقبل هدايا صهره المختار بن أبي عبيد ، ويأكل طعامه ويقبل جوائزه ، وقال عبدالله ابن مسعود ، وكان قد ملئ علماً لرجل سأله ، فقال إن لى جاراً يعمل بالربا ، ولا يجتنب فى مكسبه الحرام ، يدعونى إلى طعامه ، أفأجيبه ، قال : نعم ، لك المهنا ، وعليه المأثم ما لم تعلم الشىء بعينه حراما ، وكان الشعبي وهو من كبار التابعين وعلماهم يؤدب بنى عبدالملك بن مروان ، ويقبل جوائزه ، ويأكل طعامه ، وكان ابراهيم النخعي وسائر علماء الكوفة والحسن البصرى مع زهده وورعه وسائر علماء البصرة ، وأبو سلمة بن عبدالرحمن ، وابان بن عثمان ، والفقهاء السبعة بالمدينة حاشا سعيد بن المسيب يقبلون جوائز السلطان ، وكان ابن شهاب يقبلها ، ويتقلب فى جوائزهم وكانت أكثر كسبه ، وكذلك أبو الزناد ، وكان مالك وأبو يوسف والشافعى وغيرهم من فقها الحجاز والعراق يقبلون جوائز السلاطين والأمرأ ، وكان سفيان الثورى مع ورعه وفضله يقول : جوائز السلطان أحب إلى من صلة الإخوان ، لأن الاخوان يمنون ، والسلطان لا يمن ، ومثل هذا

عن العلماء والفضلاء كثير ، وقد جمع الناس فيه أبواباً ، ولأحمد بن خالد فقيه الأندلس وعالمها في ذلك كتاب حمله على وضعه وجمعه طعن أهل بلده عليه في قبوله جوائز عبدالرحمن الناصر ، إذ نقله إلى المدينة بقرطبة ، وأسكنه داراً من دور الجامع ، وقربه وأجرى عليه الرزق من الطعام والإدام والناض . . وله ومثله في بيت المال حظ ، والمستول عن التخليط فيه هو السلطان ، كما قال عبداً بن مسعود ، لك المهناً ، وعليه المأثم ، ما لم تعلم الشيء بعينه حراماً ، ومعنى قول ابن مسعود هذا قد أجمع العلماء عليه ، فمن علم الشيء بعينه حراماً ما أخذ من غير حله من الأشياء المتعنية غضباً أو سرقة أو مأخوذة بظلم بين لا شبهة فيه . فهذا الذي لم يختلف في تحريمه وسقوط عدالة آكله وتملكه ، وما أعلم من علماء التابعين أحداً تورع عن جوائز السلطان إلا سعيد بن المسيب بالمدينة ومحمد بن سيرين بالبصرة ، وهما قد ذهباً مثلاً في التورع ، وسلك سبيلهما في ذلك أحمد بن حنبل ، وأهل الزهد والورع والتقشف رحمة الله عليهم أجمعين ، والزهد في الدنيا من أفضل الفضائل ، ولا يحل لمن وفقه الله تعالى وزهد فيها أن يحرم ما أباح الله منها . . والعجب من أهل زماننا أنهم يعيبون بالشبهات وهم يستحلون الحرمات ، ومثلهم عندي كالذين سألوا عبداً بن عمر رضي الله عنهما عن المحرم يقتل القراد . . فقال للسائلين من أنتم ؟ قالوا من أهل الكوفة ، فقال تسألون عن هذا ، وأنتم قتلتم الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وروى ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال : ما أتاك من غير مسألة فكله وتموله ، وروى أبو سعيد الخدري وجابر بن عبداً بن عمر عن النبي ﷺ معناه ، وفي حديث أحدهما : « إنما هو رزق رزقك الله تعالى ، وفي لفظ بعض الرواة ، ولا ترد على الله رزقه ، وهذا كله مبني على ما أجمعوا عليه ، وهو الحق ، فمن عرف الشيء المحرم بعينه فإنه لا يحل له ، (١) .

٦٦ - سقنا هذا الكلام مع طوله ، لأنه يعطينا صورة عن روح العصر النبوي كان يعيش فيه ابن حزم من حيث نظرة الناس فيه إلى العلماء ، واختلاف العلماء فيما في الأخذ من مال السلطان ؛ فأما الناس فمنهم كما يقول ابن عبد البر صديق ابن حزم الذي كان يبش نفسه من يتناولون المحرمات ، ويعيبون العلماء بالشبهات بل بالمباحات ، وأن ذلك شأن العصاة في أكثر الأحوال ، يعيرون الانقياء بإنارة الشبهات حولهم ليبرروا معاصيهم أمام أنفسهم ، إن كان لهم بقية من وجدان ، أو أمام الناس إن لم يكن عندهم بقية من حياء .

وأما العلماء فمنهم من بلغ به الورع حداً حرم فيه المباح على نفسه ، أو على الأقل ما فيه شك ، فهو يبدل أن يختار طريق إمام دار الهجرة وشيخ المحدثين مالك الذي كان يقبل عطايا الخلفاء يختار طريق إمام الأثر أحمد بن حنبل الذي حرم على نفسه مال أولى الأمر من غير تورد أو عصيان .

وإبن حزم لم يكن من الفريقين ؛ لأنه استغنى عن مال السلطان ، فلم يأخذه إلا لأنه زاهد فيه أو يعتقد أنه حرام ، بل لم يأخذه ، لأنه لم يحتاج إليه . ولعل ذلك الاستغناء كان سبباً من أسباب الاستعلاء والتسامي ، فأثار ذلك حقد الأمراء والعلماء معاً .

وفي الحق إن ابن حزم كرمه الله ، فأعطاه نفساً آبية تعف عن الدنيا ، وسلح تلك النفس في إباتها بالمال موفوراً ، أو على قدر كفاية مثله ، فلم ترمضه حاجة الفخر ، وأعطاه الله تعالى خلقاً قوياً جعله ينطق بالحق ؛ لا يمارى فيه ، ولا يجارى أحداً في قول من غير إيمان ؛ وأعطاه سبحانه وتعالى فكراً حراً ، يفكر في كتاب الله وسنة رسوله غير مأسور بفكرة قائلها غيره ، أو جامد على مذهب من المذاهب .

٦٧ - عاش ابن حزم بين الناس غنياً عنهم ، ولقد بينا أنه مع غناه لم ينعم بطراوة العيش ، بل كانت مع النعيم غيابات السجن ، وآلام الاغتراب ، وآلام من الناس ، فلا يصح أن يقال إنه كان امرأ لاهياً ، بل كان يتخذ المال عدة وذخيرة لدفع بلايا الأيام ومعوثة الأصدقاء ، فاتخذة أداة عصمة ، ولم يتخذة أداة

شهوة . بل إن تقلب حاله ، وذهاب أكثر هذه الأموال كان دافماً لأنه يفهم أن المال ظل زائل وعرض حائل وأن الآخرة خير وأبقى ، فانصرف إلى طلب ما عند الله ، بدل أن يلهو بفضله ماله ، وقد أدرك بهذا قيمة المنابر من الذهب ، فكان الغنى العفيف الشاكر ، ولم يكن اللاهى الكافر بأنعم الله عليه ، انظر إليه وهو يتكلم عن قصوره بقرطبة ، فهو يقول :

« ولقد أخبرني بعض الرواد من قرطبة أنه رأى دورنا يلاط معيت في الجانب الغربي منها ، وقد احت رسولها ، وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وفيافي موحشة بعد الأانس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعاباً مفزعة بعد الأمن ، ومأوى للذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكان للوحوش ، بعد رجال كالليوث ، وخرائد كالدمى ، تفيض لديهم النعم الفاشية ، تبدد شملهم فصاروا في البلاد أيدي سبأ ، فكان تلك المحارب المنمقة ، والمقاصير المزنبة التي كانت تشرق إشراق الشمس ، ويجلو الهموم حسن منظرها حين شملها الخراب وعمها الهدوء ، كافواه السباع فاعرة ، تؤذن بقاء الدنيا وتريك عواقب أهلها ، وتخبرك عما يصير كل من تراه قائماً فيها ، وتزهد في طلبها بعد أن طالما زهدت في تركها ،^(١) .

وهكذا ترى أنه وإن لم يذق طعم الفقر كلياً ، فقد ذاق طعم الحرمان نسبياً ، وانتهى من ذوقه الحرمان ، لا إلى طلب الممنوع واتباعه ، بل زهد في الطلب ، وقنع بالباقي ، وعلى ذلك يصح أن نقول أنعم الله على ابن حزم العالم المتقن بنعمتي الغنى والفقر ، فوجد بالغي العيش الكريم موفوراً ، فلم تذلل نفسه مئة العطاء ، ووجد بالحرمان من أكثر ماله ، وبقاء أقله لذة الصبر ، والزهد في طلب الدنيا . وهكذا عاش ما عاش ذلك العالم العظيم يجاهد الظلم ، ويجاهد الجهود الجهل ، ثم يجاهد مع ذلك هوى النفس ، وهو الحياة ، وانتهى من الحياة وقد اعتصم بالبادية ، وهو المنتصر على نفسه وعلى الناس معا ، ثم توى إلى مقره الأخير في الثامن والعشرين من شهر شعبان سنة ٤٥٦ هـ رضى الله عنه .

علم ابن حزم

٦٨ - لم يعرف التاريخ قبل ابن حزم عالماً جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم ، فهو الكاتب الأديب ، وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق ، وكان جريئاً فيها كما كان جريئاً في غيرها ، فهو يخطئ أرسطو في منطقته ، وينهج في المنطق منهاجا يخالفه ، ويتقصى التاريخ وبدونه متحريراً للحقيقة ، وهو بذلك المؤرخ العميق النظرة ، ويكتب في أدق أجزاء التاريخ ، وهو الأنساب ، ويخرج من كل ذلك العالم المحقق المستوعب .

وهو مع كل هذا المحدث العظيم الذى يجمع أشنات الحديث ، فيحفظها ؛ وإذا كان قد أخذ الناس عليه أنه قد أدخل عليه أحاديث فإن ذلك لا يمنع عظم حفظه وإحاطته ، ومعرفة لآخبار الرجال وأحوالهم ، وهو الفقيه الذى أحيا علم الظاهر ، أو بعبارة أدق دلالة ، أحيا علم الكتاب والسنة ، وبين عمومها وشمولها لأحكام الأحداث التى تجرى بين الناس مهما يتغير الزمان ، وإذا كان قد اختار المنهاج الظاهرى منهاجاً ، فذلك لم يكن تقليداً ، بل لأنه المنهاج الوحيد الذى يتمكن به من بيان أحكام القرآن والسنة سائغة للواردين بينة للقاصدين ، من غير أن يرنقها فى زعمه قياس أو تأويل عقلى بأمر غريب عنها ليس منها ، كما يقرر هو ، فإنه مادام يطلب علم الكتاب والسنة وحدهما من غير حمل عليهما ، فلا مناص له من أن يختار الرأى الظاهرى منهاجاً له .

٦٩ - وهو فوق ذلك العالم بالملل والنحل فى غير الإسلام ، والعليم بالفرق الإسلامية ، وأهل النجاة منها ، والعليم بوجود الرد على غير المسلمين ، والعليم بالفرق بين الفرق معرفة دقيقة ، وإنه ليناقشها بطريقته الصريحة الحرة ، غير سائر وراء أحد ، ولا ملتفت لقول قائله عالم مهما تكن منزلته مادام يخالف ظاهر الكتاب والسنة ، أو يأتى بقول لا يثبت منهما ، ولا يعتمد فيه على صريحهما ؛

وهو في ذلك يبين للناس أنه لا يقصد في علم العقائد إلا ما كان ضاحياً بيننا ، ولا يقصد إلى المناهج المعقدة المتأثرة بمناهج اليونان ، أو هي في ذاتها اقتباس منها . ثم هو يناقش الفلاسفة ، ويسبق الغزالي إلى مناقشتهم وإدحاض حججهم ، ويبين بطلان اعتقاداتهم بأدلة منطقية من جنس أدلتهم .

وهكذا لا تجدد باباً من أبواب العلم الإسلامي إلا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه . المدرك لمنازبه ، فيقبل الحق الذي يعتقده حقاً ، ويرد في عنف ما يراه باطلاً ، ويرد المسييات إلى أسبابها ، والنتائج إلى مقدماتها ، والأقوال إلى غايتها في قلم مبین مصور ، وعبارة صريحة واضحة نيرة .

٧٠ - ولم ينكر على ابن حزم تلك المنزلة من العلم أحد من معاصريه ، سواء أ كانوا مخالفين له أم كانوا منازئين ؛ ولقد قال في ذلك ابن حبان معاصره ، وليس من ينظرون إليه نظرة عاطفة .

« لم يكن بالسليم من اضطراب رأيه ، ومغيب شاهد علمه عند بقاءه إلى أن يحرك بالسؤال فيتفجر منه بحر لا تسكدره الدلاء .
ويقول في ذلك أيضاً (١) :

« ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم الله ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات في ذلك معروفة ، من أشهرها في علم الجدل ، كتابه المسمى كتاب الفصل بين أهل الآراء النحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، وكتاب الرد على من قال بالتقليد . . الخ آخر كتبه (٢) .

ولقد جاء في نفع الطيب : « قال صاعد في تاريخه : « كان ابن حزم أجمع أهل

(١) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٤٩ .

(٢) معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٦ .

الاندلس قاطبة لعلوم الإسلام ، وأوسعهم معرفة ، مع توسعه في علم اللسان والبلاغة والشعر والسير والأخبار ، أخبرني ابنه الفضل أنه اجتمع بخط أبيه من تواليه نحو أربعمئة مجلد قال الذهبي . . . كان إليه المنتهى في الذكاء وحدة الذهن ، وسعة العلم بالكتاب والسنة والمذاهب ، والملل والنحل ، والهرية والآداب والمنطق والشعر مع الصدق والديانة ، والحشمة والسؤدد والثروة ، وكثرة الكتب ، قال الغزالي رحمه الله تعالى : وجدت في أسماء الله كتاباً لأبي محمد بن حزم يدل على عظم حفظه ، وسيلان ذهنه ، (١) .

ويقول فيه عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب وله مصنفات كثيرة جليلة القدر ، شريفة القصد في أصول الفقه وفروعه ، على مبعه الذي يسلكه ، ومذهبه الذي يتقلده ، وهو مذهب داوود بن علي بن خلف الأصبهاني الظاهري ، ومن قال بقوله من أهل الظاهر ، ونفاة القياس والتعليل ، بلغني عن غير واحد من علماء الأندلس أن مبلغ تصانيفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المخالفين — نحو أربعمئة مجلد تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة ، وهذا شيء ما علهناه لأحد ممن كان في مدة الإسلام قبله إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري فإنه أكثر أهل الإسلام تصنيفاً ، (٢) .

٧١ — تتصافر كل الروايات والأخبار على عظم منزلة ابن حزم العلية ، وأنه أكثر علماء الإسلام تصنيفاً وتأليفاً ، وعلى أنه عالج العلوم الإسلامية كلها ، وقد قرروا أنه كان بمنزلة أبي جعفر بن جرير الطبري من حيث كثرة التأليف ، ولكن يختلف عن أبي جعفر في نوع التأليف ؛ فأبو جعفر كان أكثر تأليفه في الأخبار والتاريخ ، والتفسير والرواية ، وله قدم في الفقه والحديث ، فإذا كان

(١) نفع الطيب ج ٦ ص ٢٠٤ طبع فريد الرفاعي .

(٢) المعجب ص ٤٧ .

له كتاب اختلاف الفقهاء فإنه لا يرتفع إلى مقام ابن حزم في الفقه والأصول ،
وفوق ذلك فإن ابن جرير لم يعرف بالمجادلة في الملل والنحل بالقدر الذي علم
لابن حزم ، ولكل منهما فضله ومقامه ، ولا نقصد بهذا الغرض من مقام ابن جرير
وأثره في الإسلام وحفظه لتاريخه ، ولروايته في تفسير القرآن الكريم .

٧٢ — ويظهر أن ابن حزم عني عناية خاصة بكل ما يتصل بالأدب والنقد من علوم
اليونان وغيرهم ، فإن صاحب المعجب يذكر أن ابن حزم كان يُعلم صناعة الخطابة ،
فهو يقول : « ولأبي محمد بن حزم هذا منصب وافر من علم النحو واللغة وقسم
صالح من قرض الشعر ، وصناعة الخطابة ، (١) » .

وأن هذا يدل على أنه كان يدرس الخطابة نظرياً ، ويعالج تطبيق قواعدها
عملياً ، فإن علم الخطابة كانت أصوله قد وضعت من قبل في كتاب الخطابة لأرسطو ،
وقد عرف عند العرب في كتاب الشفاء لابن سينا ، فإن قسم المنطق من كتاب الشفاء
لابن سينا فيه تلخيص لكتاب الخطابة لأرسطو ، وكتاب نقد النثر لابن قدامة
كان معروفاً قبل ذلك ، فإذا كان ابن حزم قد درس علم الخطابة كما تدل على ذلك
عبارة صاحب المعجب ، فإنه بذلك يكون قد اطلع على الفلسفة اليونانية وانتفع
بما هو صالح للانتفاع منها .

٧٣ — وأخيراً فهذا ابن حزم في مقامه العلمي قد أجمع العلماء على سعة
علمه ، وكثرة إنتاجه وقد آن لنا ونحن نكتب في حياته أن نتصدى بالبيان للمهيات
والأسباب التي أنتجت ذلك العالم الجليل بتوفيق الله تعالى .

انه لا بد في نظرنا — لتكامل علم العالم من عناصر أربعة — أولها — المواهب
الشخصية المواتية — والثاني — الشيوخ الموجهون — والثالث العمل في الحياة
الذي يجعله متوافراً للعلم ، والرابع البيئة العلمية التي تظله وتوجهه ، وانا نتولى كل
عنصر من هذه العناصر بالبيان .

١ - صفاته

٧٤ - إن مواهب العالم هي الدعامة الأولى لطلب العلم ، وهي المفتاح الذي يفتح به باب المعرفة ، وهي الوعاء الذي ينبثق منه نور العلم ، فإذا لم يؤت الله امرأ مواهب تنزع إلى العلم ، وطلب الحقيقة في ناحية من النواحي ، فأولى به ثم أولى أن يتجه أو يوجهه ذوره إلى أبواب الفكر الذي يتجه به إلى الصناعات ، والأعمال الحسية ، بدل أن يتجه إلى الأعمال العقلية ، ولكل فضل ، ولكل ثمرة ، والجماعات محتاجة إلى النوعين من الناس ؛ فلولاء العلماء الذين يطلبون الحقائق ويفحصون لإدراكها لجمدت الإنسانية على حالها الأولى من البداوة ، ولبقيت في أدنى معيشة وأدنى لون من ألوان الحياة ، ولولا الفريق الثاني ما كثر العمران ، بل ماتوا فرت أسباب الحياة لأى إنسان إلا أن يعيش كما يعيش المتأبد في القفار .

٧٥ - وإن ابن حزم قد آتاه الله من الصفات ما يمكنه من فتح نور المعرفة والاستضاءة به ، والاتجاه معه إلى أن قضى نجه ، وكل مخايله ومواهبه تجعل منه العالم الذى فاضت بحوثه ، وتناقلت الأجيال كتبه ، وكان له لون خاص قائم به فى الفكر الإسلامى ، قد تميز به ولم يشركه فيه سواه .

وأول هذه الصفات أو تلك المواهب حافظة قوية مستوعبة ، جعلته يستولى على أبواب العلم استيلاء ، فإن الحافظة القوية ، هى السبيل الأول الذى يمكن العالم من السيطرة الفكرية على ما يقرأ ، بحيث يربط أقصاه بأدناه ، وأوله بآخره ، وأجزائه بعضها ببعض ، فيوائم بينها إن كانت متناسقة متلاقية ، ويبين التناقض فيها إن كانت غير متآخية .

وقد آتى الله سبحانه وتعالى ابن حزم حافظة واعية ، فقد حفظ أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورتب مصادرها ، وارتفع فى ذلك إلى مرتبة الحفاظ الكبار ، وعلم من آثار التابعين والصحابة ما جعله فريد وحده فى المعرفة

بفقههم ، واستخراج الأحكام ، والبناء عليها بما يتسع له منهاجه الفقهى . وكان حافظا لمسير الأولين يربط علومه التي استحفظها ، ووعاها بعضها ببعض في تناسق فكري . اقتص به من بين معاصريه من العلماء والفقهاء . ولقد كان معاصروه والمؤرخون له يمجبون من قوة حافظته وعظم إحاطته ، وكثرة استيعابه .

٧٦ — وكان له مع ذلك بدية حاضرة ، تجيء فيها ارسال المعاني في وقت الحاجة إليها ، وتثال عليه اثيلا فتسغه في الجدال ، وتنصره في النزال الذي كان يختار خصومه مع من يؤيدهم من الأمراء والحكام ميدانه ، فابلغون شأوه ، ولا يصلون إلى غايته .

ويذكر الذهبي في تذكرة الحفاظ أنه ذكر لابن حزم قول من يقول : « أجل المصنفات الموطأ ، قال بل أولى الكتب بالتعظيم الصحيحان ، وصحيح سعيد بن السكن والمنتقى لابن الجارود ، والمنتقى للقايم ابن اصبيغ ومصنف الطحاوي ، ومسند الثزار ومسند ابن أبي شيبة ، ومسند احمد بن حنبل ، ومسند ابن راهويه ، ومسند الطيالسي ، ومسند الحسن بن سفيان ، ومسند عبد الله بن محمد المسندي ، ومسند يعقوب بن شيبة ومسند علي بن المديني ، ومسند ابن أبي غرزة ، ثم بعدها الذي فيه كلام غيره مثل مصنف عبدالرازق ، ومصنف أبي بكر بن شيبة ، ومصنف بقر بن مخلد ، وكتاب محمد بن نصر المروزي ، وكتاب أبي بكر المنذر — الأكبر ، والأصغر ، ثم مصنف حماد بن سلمه ، ومصنف سعيد بن منصور ، ومصنف وكيع ، ومصنف الثريابي وموطأ مالك بن أنس ، وموطأ ابن أبي ذويب ، وموطأ ابن وهب ، ومسائل احمد ابن حنبل ، وفقه أبي عبيد ، وفقه أبي ثور .

وهكذا وإن هذا لا يدل على قوة الحافظة فقط ، بل يدل مع ذلك ، على أمرين (أحدهما) : الاستيعاب والاطلاع والموازنة بين كل ما قرأه ، وإنه لكثير ، (وثانيهما) حضور البديهة ، واستحضار المعلومات في وقت الحاجة إليها ، والمسارعة بالإجابة عند الحاجة .

وهذا الخبر يدل فرق ذلك على أنه ينظر في الكتاب إلى مقدار ما اشتمل عليه ، فإن الذين يفضلون موطأ مالك ينظرون عند تفضيلهم إياه إلى قوة سنده . وسبقه ، لا إلى مقدار ما اشتمل عليه ، وأما ابن حزم فلا ينظر ذلك النظر الإضافي ، إنما ينظر إلى مقدار النفع في ذاته ، ولا شك أن مجموعة الآثار التي اشتمل عليها الموطأ دون أكثر الموسوعات التي ساقها .

٧٧ — وإن ابن حزم مع هذه البديهة الحاضرة التي تسعفه بالمعلومات الشاردة في وقت الحاجة إليها ، وتلك الحافظة الواعية المستوعبة ، مع هاتين الميزتين قد أوتي عن تفكير وغوصاً على الحقائق ، وقوة تأمل ، لا يكتفي من الظواهر حتى يتعرف ما وراءها ، ولا يترك المسببات حتى يعرف أسبابها ، فهو لا يكتفي بالاستقراء والإحصاء ، حتى يتعرف كل مسألة ليعرف أسرارها ، ولا يكتفي بمعرفة الوقائع حتى يعرف بواعثها والدافع إليه ، وإن ذلك يتجلى كل التجلي في دراسته النفسية ، وبعض دراساته الفلسفية والكلامية ، فثلاً لا يكتفي عند دراسته للفرق الإسلامية المختلفة بدراسة آراء هذه الفرق ، والأدلة التي تسوقها لهذه الآراء ، بل يدرس البواعث النفسية والاجتماعية التي جعلت الفرق تكثر وتتشعب ، ويشير إلى البواعث التي جعلها تختار تلك الآراء ، فهو يقرر أن الفرس وغيرهم عندما دخلوا في الإسلام منهم من أراد أن يثار لفقد دولته يبت أفكار بين المسلمين ليست من دينهم ، ليفسد عليهم أمرهم ، ثم يسوق البواعث مفصلاً موضعاً على ما سنشير إليه في موضعه .

وإنك تراه في رسالة طوق الحمامة يرد الظواهر إلى بواعثها النفسية محاولاً في ذلك أن يكشف عن النواميس النفسية التي تسيّر الإنسان في عواطفه الإنسانية نحو كل جمال . .

وتجد مثل ذلك ، بل أوضح وأبين في رسالته مداواة النفوس التي هي علاج نفسى لعيوب الأخلاق ، انظر إليه وهو يتكلم في الفضائل تجد النظر العميق

الجامع ، فيقول مثلاً : « من العجائب أن الفضائل مستحسنة ومستثقلة ، والذاتل مستقبحة ، ومستحبة (١) .

وانظر إليه يصف المعجبين بأنفسهم « ولقد تسببت إلى سؤال بعضهم في رفق ولين عن سبب علو نفسه ، واحتقاره للناس ، فما وجدت أن زاد على أن قال لي أنا حر ، لست عبداً لأحد ، فقلت له أكثر من تراه يشاركك في هذه الفضيلة ، فهم أحرار مثلك . . . فلم أجد عنده زيادة ، فرجعت إلى تفتيش أحوالهم ومراعاتها ، ففكرت في ذلك سنين ؛ لأعرف السبب الباعث لهم على هذا العجب . . . فلم أزل أختبر ما تنطوى عليه نفوسهم بما يبدو من أحوالهم ومن مرامهم من كلامهم ، فاستقر أمرهم على أنهم يقدرون أن عندهم فضل عقل وتميز رأى أصيل ، لو أمكنتهم الأيام من تصريفه لوجدوا فيه متسعاً ، ولأداروا الممالك الرفيعة ولبان فضاهم على سائر الناس ، ولو ملكوا مالا لأحسنوا تصريفه فن ها هنا تسرب التيه إليهم ، وسرى العجب فيهم (٢) .

وهكذا تراه لا يكتفي بالظواهر حتى يدرس الأسباب ، ويسير على ذلك المنهاج في كل ما يكتب ، سواء أكان يكتب في الأخلاق أو التاريخ — أم كان يكتب في الفقه ، فهو ذو فكر عميق غواص يبحث عن الحقائق في مواطنها .

٧٨ — وإنه وقد أتاه الله هذه المواهب الفكرية يؤمن كل الإيمان بأن الله سبحانه وتعالى هو الذي وهبها له ، وأن عليه شكره بالقيام بحقها ، وأنه إن لم يقم بحقها أو اغتر بها فإنه يكون كافراً بها ، ويوجه اللوم الشديد إلى الذين يفترون بمواهبهم ، فيقول رضى الله عنه : « وإن أعجبت بعلمك ، فاعلم أنه لا خصلة لك فيه ، وأنه موهبة من الله مجردة ، وهبك إياها ربك تعالى ، فلا تقابلها بما يسخطه فاعله ينسبك ذلك بملء يمتحنك بها تولد عليك نسيان ما علمت وحفظت ، ولقد

(١) رسالة مداواة النفوس ص ٦٦ طبعة سنة ١٢٢٣ بدمشق .

(٢) الرسالة المذكورة ص ٦١ ، ٦٢ .

أخبرني عبد الملك بن طريف ، وهو من أهل العلم والذكاء واعتدال الأحوال ، وصحة البحث أنه كان ذا حظ من الحفظ عظيم ، لا يكاد يمر على سماعه شيء يحتاج إلى استعادته ، وأنه ركب البحر مرة ، فر فيه هول شديد أنساه أكثر ما كان يحفظ ، وأخل بقوة حفظه إخلالا شديدا لم يعاوده ذلك الذكاء بعد . . . وأنا أصابتنى علة فأفقت منها ، وقد ذهب ما كنت أحفظ إلا ما لا قدر له ، فما عاودته إلا بعد أعوام ، واعلم أن كثيرا من أهل الحرص على العلم يجردون في القراءة والإكباب عن الدرس والطلب ، ثم لا يرزقون منه حظاً ، فليعلم ذر العلم أنه لو كان بالإكباب وحده لكان غيره فوقه . فصح أنه موهبة من الله تعالى ، فأى مكان للعجب هاهنا ، ما هذا إلا موضع تواضع وشكر لله تعالى ، واستزادة من نعمه ، واستعاذة من سلبها (١) .

٧٩ - هذه مزايا فكرية ، امتاز بها ذلك الإمام العظيم ، وإنه بجوار هذه المزايا الفكرية كانت عنده صفة أخرى لازمة للعلماء ، وهي الصبر والجلد والمثابرة ، لقد جد ابن حزم في طلب العلم وتحصيله ، وانصرف إليه بكليته ، ولم يجعل من نفسه فراغا لغيره ، لأنه وجد أن ذلك سبيل علوه ، وهو فوق ذلك سبيل الله تعالى ، فإن من طلب العلم لله وصل إلى مبتغاه ، وهو أسمى غاية ، ونال العلو به بين الناس ، فيجمع الله له حظ الدنيا والآخرة .

إن ابن حزم نشأ في بيت وزارة كما رأينا ، وما إن شب عن الطوق وأدرك الدنيا ، وتطلعت نفسه لما فيها ، حتى رأى الدهر يقلب لأبيه ظهر الجبن ، والفن تضرب بجراتها ، فتزعج مقامهم ، ففي سنة ٣٩٩ هـ أي عند بلوغ ابن حزم الخامسة عشرة من عمره وقعت الفتن التي اضطرتهم إلى هجر دورهم ، والانتقال إلى دور أخرى لهم ، ثم مات أبوه ، ثم اضطرتهم إلى الانتقال من قرطبة إلى المرية ، ثم التلواف من بعد مُعَرَّباً أو مختاراً ، وإن هذا أقنعه منذ صباه بأن

السياسة مركب خشن ، وإن ما يناله ذو الطمع فيها من خيراتها ، يهون بجواره ما ينتابه من جرائها ؛ لذلك انصرف منذ صباه إلى العلم ، ولم يمنعه من طلبه سجن ولا تعذيب ، وجعل همه ذلك الطلب لله لا لأحد سواه ، ولذلك جد فيه ، وصبر في طلبه على ما كان يلقاه من أذى الأمراء ، وتسوى السمعة والنفي من الأرض ، والإنتقال من إقليم إلى إقليم ، ولما حرقوا كتبه ، لم يزده ذلك إلا انصرافاً إليه ، وتدوين ما في صدره من جديد ، وذلك كله ؛ لأنه جعل همه العلم والتقرب إلى الله بيان الحق ، والنطق به ، ولذا يقول : لذة العالم بعلومه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الآكل بأكله ، والشارب بشربه . والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه والأمر بأمره . وقد نال هو لذة العلم والحكيم المجتهد لله عز وجل . ثم يقرر أن طلب العلم لا يقصد به الاستعلاء بل الاجتهاد لله ، وطلب الآخرة الباقية لا الدنيا الفانية هو غاية العايات للإنسانية العالية ، فيقول : ليس في العالم مذ كان إلى أن يقنأه - أحد يستحسن المهم ، ولا يريد إلا طرحة عن نفسه ، فلما استقر في نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى ذلك السر العجيب ، وأثار الله لفكرى هذا الكنز العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد المهم الذى هو المطلوب النفيس . . . فلم أجدها إلا فى التوجه إلى الله عز وجل بالعمل للآخرة (١) .

عند ما وصل ابن حزم إلى هذه الحقيقة انصرف إلى العلم الاسلامى بكلية فصر على طلبه ، وصبر على نشره وصبر على أذى الناس فى الجهر بالحقيقة التى طلب بها ما عند الله سبحانه تعالى .

وإذا كان ابن حزم قد انصرف إلى الله ليبعد همومه وأحزانه ، ولم يجد سبيلاً لترك المهم والحزن خيراً من ذلك ، فإن الله سبحانه وتعالى قد وهبه الإخلاص كله ؛ واتجه إلى طلب الحقيقة اتجاهاً مستقيماً لا هوج فيه ولا التواء ،

ليس له وراء طلبها مأرب، ولا يبعدها غاية أو مطلب، إلا رضاه الله سبحانه وتعالى وفي الحكمة المشرقية ان الاتجاه المستقيم إلى طلب الحق ينير البصيرة ، فيلقى الله سبحانه وتعالى نوراً في قلبه، وبهذا النور يصل إلى الحقائق فتكون ملء فكره، وتوجه قوله وعمله وفكره، فلا يعمل إلا خيراً، ولا يفكر إلا في خير، وبذلك يكون العالم صادق النظر، لأنه أوتي صدق الطلب .

وإن ابن حزم فوق الاخلاص في طلب الحقيقة قد كان يعلم أنه يطلب علم الدين، ومن طلب علم الدين كان الإخلاص له ألزم، والاتجاه إلى الله في طلبه أعظم، وكذلك كان شأنه، كان اجتهاده لله في طلب الحقيقة، وكان اجتهاده في طلب علم الدين؛ ولقد دفعه إخلاصه لدين الله وطلبه من منبعه الأول إلى أن يدعو الناس إلى ما يعتقد؛ لا يهمه في ذلك إرضاء أحد، لا يطلب إلا رضا الله تعالى، ولذلك لم يثقل من نفسه أذى الأمراء، ولا تشنيع العلماء، بل قابل الفريقيين بقلب مخلص، ولسان غضب، وقلم كاشف للحقائق، وكان ذلك العالم العظيم مخلصاً للناس لم ينافق احداً، ولم يحاول أن يجتمع أحداً، ولا يعارض أحداً إلا بحق .

٨١ — ولقد كان لفرط إخلاصه يباعد بين نفسه، وبين العجب بها، والاعتزاز بما وصل إليه من علم، وكان يعتبر العجب آفة الإخلاص، وآفة الرأي، وآفة الاخلاق الفاضلة،، ويدعو كل امرئ إلى تقدير خطئه قبل تقدير صوابه، فإن ذلك يدفعه إلى النظام، والنظام من الحق سبيل الإخلاص في طلبه، فهو يقول: « إن أعجبت بأرائك فنفكر في سقطاتك، وفي كل رأى قدرته صواباً فخرج بخلاف تقديرك، وأصاب غيرك واخطأت انت، فإنك إن فعلت ذلك فأقل أحوالك أن يوازن سقوط رأيك صوابه، فتخرج لالك ولا عليك، والأغلب أن أخطأك أكثر من صوابك، وهكذا كل أحد من الناس بعد النبيين،»^(١)

وإنه ليعتبر الإخلاص شعار الحكماء الذين يستمسكون بالفضيلة ويطلبون حقائق الأشياء ، ويقرر أن عامة الناس لا يسلون إلا إذا أخلصوا وظهر إخلاصهم ، وعرفت سلامة الجانب منهم ، ولذا يقول : « احرص على أن توصف سلامة الجانب وتحفظ من أن توصف بالدهاء ، فيكثر المتحفظون منك ، حتى ربما أضر ذلك بك ، وربما قتلك ، » (١) .

وهكذا نجد ذلك العالم المجرب يخلص في طلب الحق ، ويخلص في دين الله ، ويخلص للناس ، فلا ينافق ، ولا يخادع ، ويرى أن الإخلاص يؤدي إلى الحق ، وإلى الثقة واطمئنان الناس ، ويؤدي إلى السلامة ، والله في عون المخلصين .

والإخلاص نور الحكمة وطريق الهداية ، ولا يصل إلى الهدى من لم يراثة قلبه بنور الإخلاص ، ولقد وصف الله سبحانه وتعالى بعض النبيين بأنه كان من المخلصين ، وروى أن عيسى عليه السلام قال وقد سأله بعض الحواريين من المخلص : « المخلص من إذا عمل خيرا لايهمه أن يحمده الناس ، وكذلك كان ابن حزم رضى الله عنه ، فقد كان يجتهد ويعمل ويدرس ويبحث وينتج ، ولا يبالي بمدحه الناس أم ذموه .

٨٢ — وإن إخلاص ابن حزم قد كان سببا في الصفة التي اشتهر بها ، وهي الصراحة في الحق ، ينطق بقول الحق ، لايهمه رضى الناس أم سخطوا ، ويستوى عنده الإيذاء والثناء ، مادام الحق يدفعه إلى أن يقول ما قال ، ويوجب عليه أن ينطق غير مُججِم ولا مججِم ، حتى لقد قال عنه معاصروه إنه عرف العلم ، ولم يعرف سياسة العلم ، ولقد اجمع الذين أرخوا له على أنه كان شديدا في قوله صريحا في وصف الذين يجادلونه وآرائهم ، أفهذه الصراحة العنيفة التي كان يصك بها خصومه صك الجنادل كانت نتيجة لحدته التي انصف بها كما سنذكر ، أم كانت لأن

سياسته الحق أوجبت عليه أن يقول ما يقول ، وإن أضر ذلك به ، وادعى عليه أنه لم يعرف سياسة العلم !

إن ابن حزم يدعو إلى مسالمة الناس والانتناس بهم ، وعدم معارضتهم فيما لا يضر في الدين أو الدنيا ، وإنه العالم الذي يستمسك بعلمه ، وعمله من جنس ما يعلم ، فلا يهتم بنفاق ولا تقصير ، ولا يقال فيه إنه من الذين يقولون ما لا يفعلون إنه كان يسير على تلك القاعدة المسالمة إلا فيما يضر الدين أو الدنيا السكوت فيه ، وإنه لينصح الناس دائماً بذلك فيقول : • وإياك ومخالفة الجليس ومعارضة أهل زمانك فيما لا يضرك في دنياك ولا في أخراك ، وإن قل ، فإنك تستفيد بذلك الأذى والمنافرة والعداوة ، وربما أدى ذلك إلى الضرر العظيم دون منفعة أصلاً وإن لم يكن بد من إغضاب الناس أو إغضاب الله عز وجل ولم يكر لك مندوحة عن منافرة الخلق أو منافرة الخائق ، فأغضب الناس ونافرهم ، ولا تغضب ربك ولا تنافر الحق ، (١)

تلك هي قاعدته التي سار عليها في صراحته ، يسالم الناس ويأتنس بهم ؛ وإن مصاحبته لعلماء من عصره ومراسلته لهم تفيضان بالبشر والمحبة والإخاء والوداد مما يدل على أنه رجل كان يأس بالناس ويوادم ويخالطهم برفق المودة ولطف العشرة ، ولكنهم أخذوا عليه مخالفته لما لك ، ورموه بسوء الرأي أو على الأقل الجامدون منهم ، فعندئذ لم يجد مندوحة عن إغضابهم ، أو إغضاب الحق ، وعن منافرتهم أو منافرة الرب كما قرر ، فاختر أن ينافرهم ويغضبهم ، ويرضى الله والحق ، فإن كان قد ترك سياسة العلم التي كان يصطنعها بعض علماء عصره ، فقد اختار سياسة الحق التي تجعله ينطق بما يرى ، ويصدع به بين الناس .

لقد كانت إذن صراحة ابن حزم في القول ثمرة إخلاصه في طلب الحقيقة ، وطلب الحق في الدين ، وما كان لثله أن يرضى بالدنية في دينه ، فكان ما كان .

٨٣ - ولكننا مع ذلك الحكم نقرر أن ابن حزم كانت فيه حدة ، فهو لا يكتفى بالتصريح المجرد بالحق وبيان الدليل ، بل ربما فرطت منه عبارات قوية فيها بعض العنف ، من مثل قوله في تخطئه بعض الآراء إن هذا خطأ شنيع ، وإن الحدة من العلماء أمر غير محمود بلا ريب ، ولكن مع ذلك يجب أن نقرر أن حدته كان سببها أمرين :

(أحدهما) ما أحسه من إرادة السوء به وإنزال الأذى ، وأى أذى أشد وأعظم أثراً في نفس العالم من أن يرى جهوده وثمرات فكره تحترق بين يديه ، ويشهد العامة احتراقها ، إن ذلك يخرج الحليم عن حله ، فكان بلا شك كبد خصومه له من أسباب حدته ، بل إنه أعظم أسبابها ، وإنا كنا نزيد من ذلك العالم العبقري ، والحكيم الخلق أن يعلو عن الحدة حتى في هذه الأحوال .

(الامر الثاني) الذى ولد الحدة في خلقه هو مرض أصابه ، وإنه ليدكر ذلك بصراحته التى عهدناها فيه ، فيقول رضى الله عنه : « لقد أصابتنى علة شديدة ، وادت فى ربوأتى فى الطحال شديداً ، فولد ذلك علكى من الضجر ، وضيق الخناق ، وقلة الصبر ، والنزق أمرأ جاشت نفسى فيه ، إذ أنكرت تبدل خاقي ، واشتد عجبى من مفارقتى لطبى ، وصح عندى أن الطحال موضع الفرح ، وإذا فسد تولد ضده ، (١) »

٨٤ - هذا وصفه العميق لنفسه يشكر ضيق خلقه وتبرمه بل يصف نفسه بأنها تكون نزقة ، فبالصراحة التى وصف بها آراء غيره ، وصف نفسه ، ولا يهمننا ما قاله من أن الطحال باعث التفاؤل إن سلم ، والتشاؤم إن سقم ، لايهمننا صدق هذه القضية أو عدم صحتها ، فإن ذلك موكل إلى الطب ، وإلى علماء التشريح من الأطباء ، إنما يهمننا وصفه الدقيق لنفسه ، وصدق حكمه حتى على معايه ، وصراحته الشديدة القوية العنيفة فى حكمه على نفسه ، وأى

صراحة أجل من يقول إنه يكون منه النزق ، والاندفاع في القول .
وإنه ليقرر أن خلقه قد تبدل من هدوء واستقرار واطمئنان وبشر وإقبال
على الحياة والأحياء إلى صجر وضيق خلق واندفاع بعد أن أصيب بهذه العلة ،
وأنه لاحظ ذلك في نفسه .

ولو أنه بين لنا التاريخ الذى أصيب فيه هذه العلة لاستطعنا أن نتبين شطرى
حياته ، حياة الاطمئنان والسرور ، ثم حياة الصجر وضيق الخلق والاندفاع .
وإننا لو درسنا كتاباته دراسة متفحص متعرف لما وراء السطور ، لوجدنا
بعض الكتب قد كتبه وهو في حال بشر و سرور وحب للحياة والأحياء وإقبال
على الدنيا بما فيها ، ومن فيها مع العفة والورع ؛ فأى قارئ يقرأ كتاب طوق الحمامة
ولا يرى فيه البشر والسرور يفيضان على القلم من نفس الكاتب وروحه .

٨٥ - ولكن أهذه الحدة التي أصابته بشدة الجامدين في نقده وإغرائهم الأمراء له ،
وبالعلة التي انتابته لم تنتج إلا المعاندة والمغاضبة بينه وبينهم ، والنفي إلى قرينته
التي مات فيها ؟ إنها بلا شك أنتجت ذلك ، ولكنها أنتجت مع ذلك الحمية في العلم
والتأليف والتصنيف ، وإن ابن حزم يسند كثرة تأليفه إلى الحدة التي أثارها
فيه خصومه ، فهو يقول رضى الله عنه :

« ولقد انتفعت بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، وهي أنه قد توقد طبعي ،
واحتدم خاطرى ، وحى فكرى ، وتمهيج نشاطى ، فكان ذلك سببا إلى تواليف
عظيمة النفع ، ولولا استئثارهم ساكنى ، واقتداحهم كامنى ما انبعثت لتلك
التواليف ، (١) »

تلك هي الثمرة التي أنتجتها الحدة ، وذلك هو النور الذى انبعث من محك هذه
الشدة ، فما كانت حدته شرأ لا خير فيه ؛ بل كان فيها خير كثير ، ونفع عظيم .
٨٦ - وهناك وصف آخر في ابن حزم ربما كان من أسباب حدته ، وهو

بلا ريب سبب من أسباب ذوقه الفنى فى النثر والشعر ، قاله تعالى قد أعطاه فوق ذلك صدق حس ، وبعد غور فى إدراك حقائق النفوس ، وأعطاه مع ذلك قوة إحساس فقد كان قوى الإحساس ، مستوفى العاطفة ، والعاطفة القوى إذا كان معها عقل مدرك ، وخلق كامل أتجت صدق نظر ، ومدارك تشبه الإلهام ، ومشاركة وجدانية بينه وبين الناس تجعله يدرك كنه نفوسهم ، ويكون بذلك صادق الفراسة يدرك أغوار النفوس بلقائه سريعة ، وإحساس قوى عميق .

وإن كتابه طوق الحمامة فيه تسجيل لأحاسيسه القوية ، كما أن فيه دراسة عميقة للنواميس النفسية ؛ وإنه بقوة إحساسه استطاع أن يسجل صنوف المحبين ، وألوان الحب ، وإنه ليقرر فى بيان حقيقة الحب قول ذى الإحساس القوى مع الفكر المستقرى المتبع ، فيقول : « الذى أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة فى أصل عنصرها الرفيع . . . وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائما ، وإنما يستدعى شكله ، والميل إلى مثله ساكن ، والمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد ، والموافقة فى الأنداد ،^(١) ويقول فى أمارات الحب « ومن علاماته الظاهرة لكل ذى بصر الانبساط الكثير الزائد ، والتضايق فى المكان الواسع ، والمجازبة على الشيء يأخذه أحدهما .

وهذا كلام لا يكتبه إلا ذو إحساس قوى يحسن بكل ما يجرى حوله ، يحسه بإحساسه ، ثم يستقره بنظره ، ثم يسجله بقله حقائق ثابتة .

٨٧ — وإن ابن حزم فوق هذه الصفات النفسية التى أرهفت مداركه له صفات خلقية سمى به ، وأعلته وجعلته يتجه إلى معالى الأمور .
وإن أبرز صفاته الخلقية هذه صفتان ، أولاهما الوفاء ، والثانية الاعتزاز بالنفس من غير عجب ، ولا خيلاء .

(١) طوق الحمامة ص ٦ طبع القاهرة .

فأما الوفاء فقد كان جوهر نفسه ، كان وفياً لأصدقائه ، ولشيوخه ، ولكل من اتصل به ، بل كان وفياً حتى للجناد ، فهو يسأل الزاهدين إلى قرطبة عن دوره ، وما جرى لها ، وقد كانت مغايبه ، وكان فيها أنس نفسه ، وإنه ليقول في ذلك : « لا أقول قولي هذا ممتدحاً ، ولكن آخذ بأدب الله عز وجل : « وأما بنعمة ربك فحدث ، لقد منحني الله عز وجل من الوفاء لكل من يمت إلى بلقية واحدة ، ووهبني من المحافظة لمن يتذم مني ولو بمحادثة ساعة حظاً أنا له شاكر وحامد ، ومنه مستمد ومستزيد ، وما شيء أثقل على من الغدر ، ولعمري ما سمحت نفسي قط في الفسكرة في إضرار من بيني وبينه أقل ذمام ، وإن عظمت جريرته ، وكثرت إلى ذنوبه ، ولقد دهمني من هذا غير قليل ، فأجزيت على السوء إلا بالحسني ، والحمد لله على ذلك كثيراً . » (١)

وهكذا يقرر أن الوفاء خلته ، وأنه يني لمن يذنب إليه ، ومن يخاص له ؛ وأن الوفاء فضيلة في الحالين ، فما كان الوفاء ليكبر إلا عند وجود أسباب الغدر ، أو دواعي القطيعة ، وإنه ليختار من الوفاء عظيمه ، ولا يقف عند أدنى منازله ، وأقل مراتبه .

٨٨ — وإن ابن حزم قد أوتى مع الوفاء اعتزازاً بنفسه ، فلا يذني نفسه ولا ينزل بها ؛ وإن الاعتزاز بالنسبة له هو من معدنه ، لقد كان يعتز بنفسه ؛ لأنه نشأ عزيزاً في قومه ، وما زادته الحوادث إلا صقلاً وصفاء ، فما وهن وما ضعف وما استكان ، ناله الذين آذوه بالسجن والتغريب ولكن لم ينالوا من نفسه العزيزة في ذاتها ، القوية المعتمدة على الله في السراء والضراء ، ولقد ذاق العيش الحلو والمر ، فما استهوته لذات العيش إلى ما ينافي عزته ، ولا هَوَتْ به مرارة الحياة إلى مواطن الذلة ، بل كان العزيز في حال الرخاء والبأساء . لا يطلب حاجة ممن لا يني بحاجته ، ولقد قال في ذلك :

« إن محمد بن وليد الكاتب كان متصلاً بي ومنقطعاً إلى أيام وزارة أبي رحمة الله عليه ، فلما وقع بقرطبة ما وقع ، وتغيرت أحوالي خرج إلى بعض النواحي ، فأتصل بصاحبها ، فمرض جاهه ، وحدثت له وجاهة وحال حسنة ، فخلت أنا تلك الناحية في بعض رحلتى ، فلم يوفنى حتى ، بل ثقل عليه مكانى ، وأساء معاملتى وصحبتى ، وكلفته في خلال ذلك حاجة لم يقم فيها ولا قعد ، واشتغل عنها بما ليس في مثله شغل ، فسكتبت إليه شعراً أعانته فيه ، فجوابنى مستعياً على ذلك ، فالكفته حاجة بعدها . (١) » .

وإن الذى نعى الاعتزاز بالنفس فيه ثلاثة أمور ، أولها : ابتعاده عن السياسة ونحوها وحبس مطامعها ، فإن المصارع النفسية للرجال تحت بروق المطامع ، وما كان الطمع فى أى ناحية إلا كان معه ذل أياً كانت صورته ، وقديماً قال العربى أذلت المطامع أعناق الرجال ، فمن يوم أن جافى أبو محمد بن حزم السياسة ومطامعها ، وترك كل شىء إلا العلم فقد آوى إلى ركن العزة النفسية الحصين .

وثانيها : ما آتاه الله من مراهب عقلية يشعر معها بأنه فوق أقرانه من العلماء ، وفوق الأمراء ؛ فإنه كان يحس بأنه فوقهم لأنه كان فى منصب الإمرة مثلهم واعتزله زهادة فيه ، وما كان واحد منهم له مثل إدراكه وعقله .

وثالثها : يسار العيش الذى من الله به عليه ، فلم يجعله فى حاجة إلى عطاء أمير أو وزير ، فاستغنى عن الناس واعتز بالله ، وإنه لا يذل الكريم إلا الحاجة وقد أغناه الله عنها .

٨٩ - تلك سجايا ابن حزم وأخلاقه ومواهبه ، وكلها يتجه به نحو العلم اتجاهاً مستقيماً ؛ ومن شأنها أن تجعل من صاحبها عالماً مجيداً ، وإذا وجدت الموجبين الصالحين ، والجور العلى الذى تنمو فيه وترعرع ، وتنتج أطيب الثمرات ، ثم انصرف صاحبها إلى العلم ، وقد كان ذلك كله من ابن حزم .

٢ - شيوخه

٩٠ - تلقى ابن حزم عن كثيرين من العلماء ، وكان يخالط كثيرين من ذوى الرأى والإحاطة من علماء عصره كابن عبد البر المالكي وغيره ، ولقد ذكر هو في كثير من رسائله بعض شيوخه مشيراً إليهم ، وخصوصاً في رسالة طوق الحمامة ، وإننا لو تتبعنا هذه الرسالة لوجدناه يقص علينا أسماء كثيرين من شيوخه ممن تلقى عليهم الحديث، ونرى أنه ابتداءً يتلقى الحديث مبكراً في سنه ، ولعله أول علم تلقاه بعد حفظ القرآن وتهذيب اللسان برواية الأشعار .

فهو يذكر ، أنه ابتداءً حياته بعد أن شب عن الطوق ، وملك عقله ونفسه فصحب أبا الحسين الفاسى ، وكان عاقلاً عالماً عاملاً ممن تقدم في الصلاح والنسك والزهادة في الدنيا والاجتهاد للأخرة ، ولقد قال فيه ابن حزم كما نقلنا من قبل : « أحسبه كان حضوراً ؛ لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة علماً وعملاً وديناً وورعاً » (١) .

ولقد كان الفاسى هذا له كالرائد الذى يوجهه كالشأن فى أولاد بعض الكبراء فى أيامنا هذا ؛ ولذا كان يأخذه إلى مجلس أبى القاسم عبدالرحمن الأزدى المتوفى سنة ٤١٠ هـ شيخه وأستاذه وقد تلقى عليه الحديث والنحو واللغة .

ولقد روى الحديث صغيراً عن أحمد بن محمد الجسور المتوفى (٢) سنة ٤٠١ هـ . ولقد روى الحديث أيضاً عن الهمداني ، وقد كان يحدث فى مسجد القمري بالجانب الغربى من قرطبة ، وقد روى عنه سنة ٤٠١ هـ فقد جاء فى طوق الحمامة « حدثنا الهمداني فى مسجد القمري بالجانب الغربى من قرطبة سنة إحدى وأربعمائة . . . » (٣) .

(١) الرسالة المذكورة ص ١٤٥

(٢) طوق الحمامة ص ١٣٥

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٤٥

ولقد تلقى الحديث ايضاً عن أبي بكر محمد ابن إسحاق . . .

وهكذا إن الدارس الفاحص لهذا الكتاب يرى أن ابن حزم قد درس الحديث على أكثر المحدثين في قرطبة والبلاد التي حل فيها مرتحلاً ، وقد علمت أنه ارتحل كثيراً ، أحياناً اختياراً ، وأحياناً اضطراراً .

٩٢ - ولقد تلقى الفقه في أول امره كما قال ياقوت في معجمه ، وكما قال هو في الرسالة عن عبد الله بن يحيى بن أحمد بن دحون الفقيه الذي عليه مدار الفتيا في قرطبة (١) .

ولقد تلقى ايضاً الفقه والحديث على عبد الله الأزدي المعروف بابن الفرضي (٢) ، وقد كان ابن حزم معجباً بشيخه هذا في صدق علمه ، ومحافظته على الحقائق العلمية أن يخالط بها غيرها بالباطل .

وكان فقيهاً عالماً بالحديث ورجاله بارعاً في الأدب والتاريخ ، وله من الكتب تاريخ علماء الأندلس ، وقد رحل من الأندلس إلى المشرق ، فحج وسمع من العلماء وأخذ عنهم ، وكتب من أماليهم ، وروى عن شيوخ عدة من أهل المشرق .

وقد ولد سنة إحدى وخمسين وثلاثمائة وتولى القضاء بمدينة بلنسية ، وقتله البربر يوم فتح قرطبة لست خلت من شوال سنة ٤٠٣ .

٩٣ - وهكذا تلقى ابن حزم الحديث عن المحدثين الذين التقى بهم ، سواء أكان ذلك في نشأته الأولى أم كان بعد ذلك عند ما كان يرحل من مدينة إلى مدينة .

ولقد كان مع منزلة أبيه ، ومكان أسرته يذهب إلى مجالس الحديث في عامة الطلبة ، فيقول في طوق الحمامة ، « واذكر أني كنت مجتازاً في بعض الأيام

(١) طوق الحمامة ص ١٢٠

(٢) الرسالة المذكورة ص ١١٩

بقرطبة في مقبرة باب عامر في لئمة من الطلاب وأصحاب الحديث ، ونحن نريد مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد المصرى المتوفى سنة ٤١٠هـ بالرصافة أستاذى رضى الله عنه ومعنا أبو بكر عبد الرحمن بن سليمان البلوى من أهل سبتة ، وكان شاعراً مفلحاً ، وهو ينشد أبياتاً له منها :

سريع إلى ظهر الطريق وإنه إلى نقض أسباب المودة يسرع
يطول علينا أن نرقع وده إذا كان في ترقيعه يتقطع (١) ،

٩٤ - ويظهر أن طلب أبي محمد بن حزم للحديث كان أسبق من طلبه للفروع الفقهية ، ولذا أشرت نفسه حب الحديث فقد كان محدثاً حافظاً ، قبل أن يكون فقيهاً مفرغاً ، ولعل هذا يفسر لنا ما ذكره ياقوت من أنه اتجه إلى الفقه وهو فى السادسة والعشرين من عمره ، وليس معنى ذلك كما قلنا إنه لم يكن على إمام به من قبل ، بل معناه أنه لم يتجه إلى تفريعه ودراسته دراسة منصرف إليه إلا بعد ذلك ، وقبل هذا كان يدرس الحديث ، ويعرف الفقه معرفة شخص غير منصرف إليه ، حتى إذا نبه إلى أنه لا يحسن الفقه ولا الجدل فيه عكف عليه .

اتجه إلى الفقه محدثاً ، ولما أراد الأخذ عن ابن دحون نبهه إلى الموطأ والموطأ كتاب فقه وحديث معاً ، فهو أيضاً من جنس ما نشأ عليه ، واتجه فى أول أمره إليه .

ولا شك أنه ابتدأ يدرس المذهب المالكى ؛ لأن الفقهاء الذين ذكر أنه تلقى عليهم كانوا مالكيين ، فابن دحون كان فقيهاً مالكياً عليه مدار الفتيا فى قرطبة ، وابن الفرضى كان قاضياً ببلنسية ، وقد أخذ عنه الفقه والحديث ولم يكن بعد قد انصرف إلى الفقه انصرافاً كلياً .

وإذا كان قد درس على هؤلاء ، فلا بد أنه تلقى الفقه المالكى فى صدر دراساته الفقهية ، كشأن أكثر أهل الأندلس عامة ، وذوى المناصب فيهم خاصة

لأنهم في الغالب لا يشذون عن المعروف عند العامة ، ولأن الذين تلقى عليهم
الفقه أولا كانوا من المالكيين ، ولم يعرفوا بأنهم من أهل الاختيار من
المذهب المختلفة .

٩٥ — ولكن المعروف بين الذين أرخوا لحياته أنه انتقل إلى المذهب
الشافعي ، ولم يكن المذهب الشافعي معروفا عند عامة أهل الأندلس ، ولم يذكر لنا
من بين شيوخه الذين يذكروهم العلماء من هو شافعي ، افتتق العلم الشافعي من بطون
الكتب بعد أن شدا وترعرع ، وقد ضاق ذرعا من التقييد المذهبي الذي كان
سائدا في عصره ، أم أنه تلقاه عن بعض الشيوخ ولو في إحدى رحلاته ، ولو أنه
دون رحلاته لاستطعنا أن نعرف نوع ما كان يتلقاه في كل بلد نزل فيه .

ولأنه من المؤكد أنه وجد في الأندلس علماء من الشافعية وإن لم يكن المذهب
مشهورا معروفا فيها ، ووجد علماء لهم اختيار في الفقه من المذاهب الأربعة ،
يسيطر عليهم مذهب منها ، وإن لم يتقيدوا به في اختيارهم ، وعلى هؤلاء تلقى ابن حزم
الفقه الشافعي أولا ، ثم الفقه المقارن ثانيا ، ثم اتجه من بعد ذلك إلى اختيار مذهب
الكتاب والسنة والآثار فقط ؛ وإن تلقيه من هؤلاء كان من المؤكد بالقراءة لهم
ويجوز أنه التقى ببعضهم ، واكتسب منه توجيها ، وإن لم يكتسب منه تعاملا ، فإنه
كان في سن قد علت على التعليم عند ذلك اللقاء .

٩٦ — وإن في رسالته التي شاد فيها بفضل علماء الأندلس ما يدل على ذلك دلالة
واضحة بينة — على أنه تلقى فقه الشافعي من الكتب ، والفقه المقارن ، وفقه الأثر
من مبسوطات فقهية كبيرة عكف على قراءتها ودراستها ، فهو يقول :

« وفي تفسير القرآن كتاب أبي عبد الرحمن بقر بن مخلد ، فهو الكتاب الذي
أقطع قطعا لا استثنى فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله ، لا تفسير محمد بن
جرير الطبري ولا غيره ، ومنها في الحديث مصنفه الكبير الذي رتبته على أسماء
الصحابة رضي الله عنهم ، فروى عن ألف وثلاثمائة صاحب ونيف ، ثم رتب حديث

كل صاحب على أسماء الفقه وأبواب الأحكام . فهو مصنف ومسند ، وما أعلم هذه الرتبة لأحد قبله مع ثقته وضبطه واتقانه واحتفاله في الحديث ، وجودة شيوخه ، فإنه روى عن أربعة وثمانين وماتى رجل ، ليس فيهم عشرة ضعفاء ، ومنها مصنفه في فضل الصحابة والتابعين ومن دونهم — الذى أربى فيه على مصنف أبى بكر بن أبى شيبة ، ومصنف عبد الرزاق بن همام ، ومصنف سعيد بن منصور وغيرها . وانتظم علما عظيما لم يقع فى مثله شيء من هذه ، فصارت تأليف هذا الإمام الفاضل قواعد الإسلام لا نظير لها ، وكان متخيرا لا يقلد أحدا ، وكان ذا خاصة من احمد بن حنبل رضى الله تعالى عنه ، ومنها فى أحكام القرآن كتاب أمية الحجارى وكان شافعى المذهب ، بصيرا بالكلام على اختياره ، وكتاب القاضى أبى الحكم منذر بن سعيد ، وكان داودى المذهب قويا على الانتصار له ، وكلاهما فى أحكام القرآن غاية ، ول منذر مصنفات منها كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة ، (١) .

٩٧ — هذه النصوص تدلنا على شيوخه الذين تلقى عليهم من بطون الكتب التى تركوها ، وإن تخلف به الزمان عن أن يلقى أصحابها ، وهى تبيننا عن أنه تلقى من يتابع ثلاثة ، كلها يأتى بنوع صافى من العلم ، يدخل فى الغذاء الفسكى الذى تلقاه ابن حزم من القراءة والدراسة المتخصصة .

أول هذه المتابعين — فقه الحديث ، فلقد تلقاه من المبسوطات فى آثار الصحابة والتابعين ، ومن قبلهم أقوال النبى ﷺ وأفعاله واقضيته وتقريراته ، وهذه هى يتابع الفقه الأثرى الصافية التى لم يصاحبها تأويل أو تخرىج يكون بعيدا عن معناها ، أو قريبا منها .

وثانى هذه المتابعين — دراسة أقوال الفقهاء وأصحاب الاختيار غير المقيد . فهو يدرس أقوال بق بن مخلد وقد كان متخيرا لا يتقيد بمذهب من المذاهب ويدرس أقوال ابن أمية الحجارى ، وكان شافعى وله اختيار ، وأقوال منذر بن سعيد ، وكان له اختيار أيضا .

(١) نفع الطيب جزء ٢ ص ١٣١ طبع الأزهرية

الأمر الثالث . الذى يدل عليه هذا الكلام الذى نقلناه أنه تلقى فقه الشافعى من كتب فقهاء شافعية كابن أمية الذى ذكرنا ، وفقه الظاهرية من كتب فقهاء ظاهرية مثل منذر بن سعيد الذى كان داووديا أى من أنصار داوود الظاهرى ، قويا على الانتصار له .

فهو إذن لم يعدم وسائل من الاتصال بالمذهب الشافعى ، ولو من طريق التلقى على شيوخه فى كتبهم لا فى مجالسهم ومن أفواههم ، وهكذا نراه يميل إلى أصحاب المذاهب الذين يتخيرون ، ولا يتقيدون مع اتخاذهم أحد المذاهب مذهباً لهم . وإنه تلقى عن هؤلاء ومن مجموع السنة التى تلقاها فى صدر حياته ، والمبسوطات التى دونت فيها الآثار ، والنفكير الحر غير المقيد بمذهب من المذاهب .

٩٨ — وانه من هذا يتبين لنا طريق تلقيه للمذهب الشافعى ، كما قال المؤرخون الذين كتبوا فى أخباره ، وإن كانت كتابة غير وافية ولا موضحة لكل أدوار حياته .

وكذلك المذهب الظاهرى قد تلقاه من هذه الكتب التى كتبت فيه مثل ما كتبه منذر بن سعيد ، ودافع فيه عن مذهب داوود دفاعاً قويا .

ولقد ذكر المؤرخون أنه تلقى ذلك المذهب عن أستاذه أبى الخيار مسعود ابن سليمان بن مفلت المتوفى سنة ٤٢٦ ، وقد كان ظاهرياً ، وله اختيار حسن فى الفقه ، ولقد قال فيه الضبي « مسعود فقيه عالم ظاهرى يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر ، ذكره أبو محمد بن حزم ، وكان أحد شيوخه ،

وزاه بهذا يتلقى فقه الظاهر عن ذلك الشيخ ، ومع أنه ظاهرى قد كان يميل إلى الاختيار ، ولعله كان فى أول أمره متمذّباً بمذهب ويميل فيه إلى الاختيار ، ثم قال من بعد ذلك قول أهل الظاهر ، وسار على منهاجهم .

٩٩ — تلقى إذن ابن حزم فقه الشافعى ثم فقه الظاهرية على الكتب التى خلفها أصحابها ، كما تلقى عن شيوخ الظاهرية ،

ولأنه من أول دراساته كان يعنى بدراسة فقه الصحابة والتابعين ، كما نقلنا لك المجموعات التي ذكرها في رسالته التي كتبها دفاعاً عن علماء الأندلس ، وقد قال أيضاً في الكتب التي كتبت في فقه الحديث « ومنها كتب محمد بن يحيى بن مفرح القاضي ، وهي كثيرة منها أسفار سبعة جمع فيها فقه الحسن البصرى ، وكتب كثيرة جمع فيها فقه الزهرى ،

ومن هذا نرى أنه كان يتتبع الفقه الذي أثر عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين ، وخصوصاً ذوى الرأى المتبوع منهم ، وأنه بهذه المجموعة الفقهية الرائعة التي حصل عليها ، والتي وضع كثيراً منها في كتبه ، وخصوصاً المحلى والإحكام قد استطاع أن يخرج بمنهاج محرر من المذاهب الأربعة ، ومتجه نحو الآثار والكتاب وحدهما ، وبذلك تلافى مع الظاهرية .

وإن هذا يفسر لنا ما جاء في تذكرة الحفاظ للذهبي من أنه عكف في منزله بعد جدل فقهي لم يبرز فيه ، ثم خرج بعد ذلك ، وناظر أحسن مناظره ، قال فيها أنا أتبع الحق وأجتهد ، ولا أتقيد بمذهب ، فإنه في هذا العكوف درس تلك المبسوطات التي اشتملت على فقه الصحابة والتابعين ، واكتفى بها علماً مضافاً إليه علم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وخرج من القيود المذهبية إلى الاستقلال بظل الآثار والكتاب فقط .

١٠٠ — إلى هنا قد أشرنا إلى من تلقى عليهم ابن حزم من شيوخ ، سواء أكان التلقى بالخطاب بمن أدركهم ، أم كان بالكتاب ممن سبقوه ولم يدركهم ، ولم نشر إلى الدراسات العقلية والفلسفية التي كان على علم بها ، فلم نذكر عن تلقاها . ولقد ذكر لنا هو في رسالته عن العلماء شيخاً تلقى عليه بعض أبوابها ، وهو محمد بن الحسن المذحجي ، فيقول : « وأما الفلسفة فإني رأيت فيها رسائل مجموعة ، وعيوناً مؤلفة لسعيد بن فتحون السرقطي المعروف بالجار دالة على تمكنه من هذه الصناعة . وأما رسائل أستاذنا أبي عبد الله محمد بن الحسن المذحجي المعروف

بابن الكناني فشهورة متداولة وتامة الحسن ، فائقة الجودة ، عظيمة المنفعة ، وأما العدد والهندسة ، فلم يقسم لنا في هذا العلم نفاذ ، ولا تحققنا به ، فلسنا نتق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصر في المؤلفين فيه من أهل بلدنا (١) .

لقد تلقى المنطق والفلسفة على ابن الكناني هذا ، ومن المؤكد أنه لم يقتصر على ما تلقاه عليه ، بل قرأ واجتهد وفحص ، فما كان رضى الله عنه يتقيد بشخص ولا مذهب ، بل يطلب العلم أنى وجدته ، والحكمة يلتقطها أنى وجدها ، وبذلك اجتمع له ذلك الاطلاع الواسع الذى دلت عليه كل الاثار التى خلفها للأجيال من بعده .

(١) نفع الطيب ج ٢ ص ١٢٢ طبع الأزهرية .

٣ - انصراف ابن حزم للعلم

١٠١ - إن الرجل الذكي قد تتوافر له كل أسباب العلم من شيوخ موجهين ، ومواهب مواتية ، وبيئة علمية تغذى هذه المواهب ، ومع ذلك تشغله شواغل الحياة ، وأعراض الدنيا عن العلم ، فينصرف عنه ، أو لا يعطيه حقه من التفرغ له ، إن العلم لا ينتج ولا يثمر إلا بالتفرغ والانصراف ، فهو لا يقبل شريكاً له في النفس ، وإن العالم لا يؤتي ثمرات العلم إلا إذا كانت نفسه كلها للعلم وحده ؛ فإن العلم يحتاج إلى تأمل وعمق ونظر ، واستقراء واستيعاب وتحصيل ، وذلك كله لا يكون مع انشغال النفس بغيره ، فقد يكون وزير من الوزراء على علم وفهم عميق ، ولكنه لا يمكن أن يكون عالماً منتجاً ، مجاوباً جيله ، مقدماً ثمرات نفسه إلا إذا اعتزل ، وانصرف إلى العلم ، ليتوافر له وقت الاستقراء والاستيعاب .

١٠٢ - وإن ابن حزم منذ نعومة أظفاره وتفتح نفسه ومداركه ، وهو يرى أنه لا سبيل له إلا سبيل العلم ، فقد رأى أباه يعتزل أو يعزل ويترك الوزارة من سنة ٣٩٨ أى وابنه في الرابعة عشرة من عمره ، ثم يتعرض الأب للمحن التي عمت أهل قرطبة وخصته ، حتى مات في هذا المضطرب أسفاً حزيناً ، وكان ابن حزم وقت وفاته لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره ، وهو يغشى مجالس الحديث ، ويتلقى عن المحدثين ، فكان لا بد أن يتصرف إلى العلم ، لأنه لم يكن له من عمل سواء ، فقد كان رفاقؤه جميعاً من طلاب العلم ، ولم يجد في السياسة متعة ، أو بالأحرى لم يذق متعتها ، بل شب عن الطوق ، وهو يذوق مرارتها ، فيما آلت إليه حال أبيه . استجر في العلم وللعلم وحده حتى بلغ نحو الثالثة والعشرين من عمره في سنة ٤٠٧ ، فنزلت به شديدة جرته إلى السياسة ، وإن لم تصرفه عن العلم فانبعثت له همة عاون فيها الأمراء من بني أمية ، فانتقل إلى بلنسية ليعاون الأمير الأموي الذي ظهر كما أسلفنا ؛ ثم عاد إلى العلم وشيكا ، إذ أن حياة ذلك الأمير في السياسة لم تكن إلا كوميضة البرق ، بالنسبة لدنيا السباسيين ، عاد بعدها ابن حزم

متصرفاً إلى العلم كما ابتدأ ، وكما تعود ، وهو يتأمل النفوس ويدرس الأخلاق في السياسة ، كما درس النزعات الإنسانية في كل دور من أدوار حياته ، ثم عاد إلى السياسة سنة ٤١٤ ، ثم سنة ٤١٨ ، حتى إذا بلغ الخامسة والثلاثين أو تجاوزها بقبائل زهد في ذلك النحو من الحياة زهداً تاماً ، وخلص للعلم من بعد ذلك خلوفاً تاماً ، فعاش للعلم وحده بعقله العبقري زهاء سبعة وثلاثين عاماً ، إذ مات وقد بلغ الثانية وسبعين عاماً كانت مباركة ، أنتج فيها أطيب ما ينتجه عالم متفكر متأمل فاحص محيط ، وإن حياته قبله كانت في جملتها انصرافاً للعلم لولا ما كان يتقطعها من اشتغال قليل بالسياسة ، ولعله في السياسة لم يقطع صلته بالعلم ، بل كان يدرس فيها النفوس قبل الشئون ، والرجال قبل الأحوال ، ولذلك أتى في بحوثه بتجارب نفسية كثيرة ، ضمنها بعض رسائله ، كرسالة مداواة النفوس .

١٠٣ — وإن انصراف ابن حزم إلى العلم على ذلك النحو من الانصراف جعل حياته كلها إلا فترات السياسة فيها — متصلة بالعلم والعلماء ، إما بمن كان يتلقى عليهم الحديث والفقه وهو صغير ، ثم وهو شاد في طلب العلم ، وإما بالكتب يقرؤها ، وإما بالصحبة ، والأصدقاء من العلماء ، وقد كان له في ذلك الجوارح المعترك الذي اشتدت عليه فيه الحياة — صفوة مختارة من العلماء ، يخالطها بالمودة ، ويقدم لها ذوب نفسه ، في جد قوى ، أو في فكاهة تسرى على النفوس ، أو في وسائل يكتبها لأصدقائه من العلماء ، كرسالة طوق الحمامة وكرساته في علماء الأندلس ، وقد كانت له مداعبات علمية أدبية بين كثيرين من العلماء ، منها مداعبة دوتها كتب التاريخ ، داعب بها صديقه الذي كان يشيد يذكره دائماً ، وهو ابن عبد البر ، فقد جاء في نفع الطبيب مانصه :

« قال ابن حزم في طوق الحمامة إنه مر يوماً هو وأبو عمر بن عبد البر صاحب الاستيعاب بسكة الخطابين من مدينة أشبيلية فلقبهما شاب حسن ، فقال أبو محمد هذه صورة حسنة ، فقال أبو عمر لم نر إلا الوجه . . . فقال ابن حزم ارتجالاً :

وذى عدل فيمن سيانى حسنه يطيل ملامى فى الهوى ويقول
أمن أجل وجه لاح لم تر غيره ولم تدر كيف الجسم أنت عليل
فقلت له أسرفت فى اللوم فاتتد فعندى رد لو أشاء طويل
ألم تر أنى ظاهرى وأننى على ما أرى حتى يقوم دليل^(١)

ولأنك لترى فى هذه الآيات جمال المداعبة بين هذين الصديقين العالمين المؤلفين ، فلم يكن إذن ابن حزم على خلاف مع كل العلماء ، ولم يكن على عداوة مع الكثيرين منهم ، ولكن الذين جمدوا عن مجارة تفكيره هم الذين عادوه . فكانت تلك الصحبة العلمية ثمرة من ثمرات الانصراف العلمى ، ولم يعرف رضى الله عنه أن له صديقاً من بين الحكام ، بل المعروف أنه كان له أصدقاء من العلماء ، وإن كان له أعداء أكثر ، وإن وجود الأصدقاء والأعداء معاً دليل على الانصراف الكلى للعلم ، إذ كان صفته الذى به يعرف ، والوصف الذى بسببه كان الأعداء والأولياء معاً .

١٠٤ - ولقد كان انصرافه للعلم والأدب وما يتصل بهما سبباً فى أن كانت بينه وبين الأدباء مساجلات أديبه يرد بها على من يهجوونه ، ويواد بها من يوالونه ، وهو فى الحالين يسجل منزلته الأدبية ، كما سجلت كتبه منزلته العلمية ، ومن ذلك ما كان بينه وبين أبى المغيرة عبد الوهاب بن حزم وهو ابن عمه ، وقد كانت بينهما ملاحاة ، فقد كتب إليه رسالة طويلة جاء فيها وصف كتاب من كتب ابن حزم .

« كتاب مبنى على الظلم العبرى ، والهتان الجلى ، ومكابرة العيان ، ومدافعة البرمان ، وقد طمس الله أنواره وأظهر عواره ، فصار كالفلاة العوراء . لا ماء ولا شجر ، والليله الظلماء ، لا نجم ولا قر ،
ومنها :

« ونسيت يا أبا محمد حاشيتك وشيعتك التى صرت رئيس مدراسهم ، وكبير

(١) نفع الطيب ج ٦ ص ٢١٦ ، ٢١٨ طبع فريد الرفاعى .

أحراسهم ، تحدثهم عما كان فيهم من العبر ، وتخبرهم بما تعاقب عليهم من الصفا والكدر ، فتارة عن السامري والعجل ، وتارة عن القمل والنمل ، وطورا تبكيهم بحديث النبي ، وطورا تضحكهم بقوم جالوت وذوبه ؛ حتى كأن التوراة مصحفك ، وبيت الحزان معتكفك .

وقد رد ابن حزم عليه بقوله : « سمعت وأطعت لقوله تعالى : وأعرض عن الجاهلين ، وسلمت وانقدت لحديثه عليه السلام « صل من قطعك ، واعف عن ظلمك ، ورضيت بقول الحكاء : « كفاك انتصارا من تعرض لأذاك إعراضك عنه ، ثم قال شعراً جاء فيه :

كفاني ذكر الناس لي ومآثرى ومالك فيهم يابن عمى ذاكر
عدوى وأشياعى كثير كذاك من غدا وهو نفاع المساعى وضائر^(١)

١٠٥ - هذه صورة من مساجلات ابن حزم ، الأدبية يرد بها من يهجوته ، وإن هذه المساجلة تدل على أمرين :

أولهما - انصراف ابن حزم للعلم فن هجاه لا يهجوهُ إلا بكتبه التي ألفها كما رأيت في وصف الكتاب ، أى يهاجمه فى العلم ، ومن يواده يواده . لأجل العلم الذى صنّى أنفسهما .

الأمر الثانى - أن ابن حزم كان له شعبة تناصره وتعاضده ، وكان له طائفة من التلاميذ والأتباع ، ولم يكن الجميع له أعداء كما تصور كتابات ابن حيان ، فابن عمه يصرح بأن له شعبة ويتهم بهم ، وهو يصرح بأن له أشياعاً وأعداء ، ويمتاز بالصدقة والعداوة معاً ؛ لأن هذا يدل على كمال شخصيته ، وأن له كياناً مستقلاً يرضى وينفض ، وينفع ويضر .

وإن هذا ينبىء على أن أبا محمد عاش للعلم . وجاهد للعلم ، وخلده العلم بين الخالدين .

(١) الرسالتان فى الذخيرة لابن بسام القسم الأول الجزء الأول ص ١٣٦ .

٤ - عصر ابن حزم

١٠٦ - مثل العصر في توجيه العالم، أو التأثير فيه كمثل أثر الهواء والشمس في نمو النبات والحيوان، فإذا كان الحى يتغذى من الهواء الذى يتنفسه، ويستفيد من أشعة الشمس التى يعيش فيها، فكذلك العالم يأخذ من عصره، ويتأثر بعصره، ولا يلزم من تأثر العصر أن يكون للعالم مجاوباً روح العصر مجاوبه تامه بحيث لا ينتج شيئاً إلا إذا كان موافقاً لما كان عليه العصر، بل إن المخالفة لعلماء العصر تكون أحياناً أكثر دلالة على المجاوبه من الموافقة، وقد رأيت فيما مضى أن ابن حزم خالف مناهج الفقهاء والمحدثين، فكتب رساله فى الحب والمحبين، كما كتب رسائل فى الأخلاق ومداواة النفوس. وقد كان فى كتابه هذا مجاوباً لروح العصر الذى كثرت فيه الغزل، وجرى فى شعر الشعراء، ونثر النثرين، حتى لقد وجدنا بنات الأمراء يجرى فى شعرهن غزل، مع أن ذلك لم يكن مألوفاً عند نساء العرب فى الإسلام.

وإننا نجد عالماً كان واضح المجاوبه بينه وبين عصره كابن حزم، فكتاباته الفاسفية الخلقية وتحليله للنفوس، وكتابه مداواة النفوس، كل هذه الكتب أو الرسائل هى مجاوبات فكرية بينه وبين روح الاجتماع فى ذلك العصر، وروح السياسة والعلم فيه.

ولذلك وجب علينا أن نتكلم فى عصر ابن حزم عن أحوال السياسة وأحوال الاجتماع، والحركة العلمية، ولقد تصدى ابن حزم لمناقشة الفرق الإسلامية فى كتابه الفصل، فوجب أن نتكلم فى الفرق التى جادلها بإيجاز لتكون على بينة من أقواله التى ناقش فيها هذه الفرق المختلفة.

ولتبدىء بالكلام عن الأحوال السياسية

الاحوال السياسية في عصره

١٠٧ - جاء في نفح الطيب مانصه : « قال قارلة ملك الفرنجة عندما هاجم العرب بلادهم : « الرأي عندى ألا تعترضوهم في خرجتهم هذه ، فإنهم كالسيل يحمل من يصادره ، وهم في إقبال أمرهم ، ولهم نيات تغنى عن كثرة العدد ، وقلوب تغنى عن حصانة الدروع ، ولكن امهلوهم حتى تمتلئ أيديهم ، ويتخذوا المساكن ، ويتنافسوا في الرياسة ، ويستعين بعضهم على بعض ، فحينئذ تتمكنون منهم بأيسر أمر ، قال فكان والله كذلك . . . وصار بعض المسلمين يستعين على بعض بمن يجاورهم من الأعداء ، (١) »

وسواء اصحت هذه هذه النسبة إلى عظيم الأندلس عند الفتح ، أم لم تصح فإنها كانت صادقة ، فإنه ما إن ذاق العرب نعيم الأندلس ، واستطابوا نسيما ، واستناموا إلى الراحة فيها ، حتى صار بأسهم بينهم شديدا ، ووقعت خلافات شديدة بينهم .

١٠٨ - والأصل في ذلك أن سكان الأندلس كانوا مزيجاً من البربر ، ومن العرب من قبائل شتى ، ولم يكن الأمر مضبوطاً بيد حازمة من أمير يمكن ، أو ذى قوة مؤزر ، بل كان الولاة ضعافاً ، والدولة لم تكن راضية عن بعضهم ، فكانت تضعف أمره فوق ضعفه ، وما يكون مرضياً عنه من الدولة لا يجد منها سلطاناً يعاونه ، وقوة تؤيده ، حتى لقد آل الأمر إلا أن والى المغرب كان يولى من قبله على الأندلس وإيها وإذا ضعف نفوذ والى ظهرت رموس الاختلاف حادة قوية ، فكانت الفتن بين البربر والعرب ، ثم بين العرب بعضهم مع بعض ، واشتدت بين هؤلاء ، فكانت الفتن بين اليمنية والمضرية على أشدها وأحدها ، والقتال بينهم يقع أحياناً ،

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٢٢٧ طبع الرفاعي .

ويسكنون أحياناً، وفي القلوب غل وحقد؛ لا يخفى حتى يظهر في إحنٍ شديدة ظاهرة بينهم، ومحن لدولة الإسلام التي ابتليت بهم .

١٠٩ - وفي وسط ذلك المعترك الشديد، والمضطرب الشائر ظهر صقر قريش عبد الرحمن الداخل، فاستولى على الأندلس، وضبط الأمور، وجمعها تحت سلطان واحد، وعلى كلمة واحدة، واقتربت الحضارة الأندلسية بالدولة المروانية بهذا الوادى الخصب، حتى لقد ذكر ابن حزم أن دولة بني أمية بالأندلس كانت أنبل دول الإسلام، وأنكها في العدو، وقد باغت من العز والنصر ما لا زيادة عليه^(١).

اتسع الفتح في عهد الدولة المروانية الناشئة، ووقفت للأعداء، ولم يكونوا قد أفاقوا بعد من هول الضربة الأولى التي أصابهم بالفتح العربي، ولذلك لم يستطيعوا أن ينالوا مثالا من المسلمين وهم مختلفون، قبل أن يبسط الحكم الأموي على الأندلس، فلما جاءت الوحدة بعد الفرقة ازدادت كلمة الإسلام استمكناً في تلك الأرض الأوربية؛ وقد تولت سد الثغور؛ وإزعاج الفرنجة بالغزوات تتلوها الغزوات، حتى جاءت ملوك أوروبا إليها تطلب السلام، فكانت وفود أولئك تجيء إلى قسبة الدولة قرطبة التي اتسع فيها العمران، حتى لقد كان الماء فيها يجري من أعلى الجبال في قنوات ضيقة، حتى يصل إلى القصور^(٢).

١١٠ - ولم يكن كل ملوك الأمويين على ذلك النحو، بل كان في بعضهم ضعف قد يثير الفتن، فيضعف المسلمون بسببه أمام أعدائهم، كما حدث في عهد الحكم بن عبد الرحمن^(٣).

ولكن العز للإسلام كان الغالب في عهدهم، ولم يكونوا خلفاء بل كانوا ملوكا

(١) نفع الطيب ج ٣ ص ٧١ طبع الرفاعي .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٢٥ .

(٣) الكتاب المذكور ص ١٠٤ .

ولم يدعوا الخلافة ، حتى إذا كان عهد عبد الرحمن الناصر في مطلع المائة الرابعة ، وكان خلفاء العباسيين قد ضعف شأنهم ، واستبد بأمرهم الوزراء والقواد ، وصارت خلافتهم اسماً لا مسمى له ، عندئذ ادعى عبد الرحمن الناصر الخلافة ، وصار يلقب نفسه بأمر المؤمنين ، وكان ذلك إسماً لمن جاء بعده .

وفي عهد عبد الرحمن الناصر هذا بلغ ذلك الإقليم الإسلامى الذروة من العز والسؤدد والرفعة ، وأخاف الفرنجة وأرهبهم ، وامتد سلطانه فى البلاد الإسلامية إلى بلاد المغرب .

ولكن ما بعد ارتفاع الشمس فى كبد السماء لإزوالها ، فإنه قد سار على الأمر من بعده ابنه الحكم ، فنهج منهاجه ، وسار على سياسته ، ولم يدم ملكه طويلاً كأبيه ، إذ عاش ست عشرة ملكاً وخليفة ، وأبوه قد عاش ملكاً وخليفة خمسين سنة .

ولقد تولى بعد الحكم المستنصر غلام فى التاسعة من عمره ، وهذه هى الآفة التى تجيء على الدول ، فقد تولى هشام المؤيد ، وقد استبد بالأمر دون المنصور ابن أبى عامر ، وهو الذى كان من وزرائه أحمد بن سعيد والد ابن حزم ، وقد استمرت الأمور بقوة شخصية المنصور تسير على منهاجها حتى توفى سنة ٣٩٢ فكانت الفتن من بعده ؛ وصارت قرطبة مضطربها الفسح ، وابن حزم أول من اکتوى بنارها .

١١١ — وهنا يجب أن نشير إلى أمر كان هو الداء الدوى الذى كان منه البلاد ، ذلك أن المسلمين لما فتحوا البلاد الأندلسية قد آوى النصارى إلى ركن حصين فى جنبها ، فكان ذلك الركن شوكة فى جنب الدولة أو بالأحرى كان موضع الداء الكامن ، ولم يستأصلوه فى قوتهم ، لأن الجسم فى قوته لا يحس بدائه وإن كان دفيناً ، حتى إذا كان الضعف ظهر الداء عقماً قوياً ، ثم تغلب على الجسم فأماته ، وكذلك كان هؤلاء النصارى الذين آووا فى ركن من الأندلس كانوا

يكنون ، وهم للمسلمين بالمرصاد ، فإن رأوا فرصة انتهزوها ، وقد وجدوها عقب موت أبي منصور العامري ، بل لقد سهل لهم الأمر اختلفون من المسلمين ، فاستعانوا بهم بعضهم على بعض ، ونشير إلى تلك الوقائع مقرونة بأسماء أصحابها وروءوسها . كان الأمر لهشام المؤيد ، وقد كان ابن منصور العامري مستبداً به كأيبه ، ولكن الأب كان سياسياً بارعا ، وحكيما جازما وعادلا ومحاربا ، أما هذا فقد استولت الأهواء والأطماع على قلبه ، حتى طمحت نفسه فيما لم يطمح فيه أبوه العاقل ، وهو أن يكون أمير المؤمنين ، وأخذ العهد بذلك من هشام الضعيف المغلوب على أمره ، فثار البربر ، وخلموا ذلك الخليفة ، ونادوا بأخر سموه المهدي ، ولكن لم يتم له الأمر بسبب البربر أنفسهم فكان النزاع ، وكانت الفتن التي خربت قرطبة ، والتي كان موضع أذاها أسرة ابن حزم خاصة ، وأهل قرطبة عامة ، وهي التي دونها ذلك الكاتب العبقري بقلبه وقد نقلنا بعضها في أثناء سرد حياته . ولنفسها بعض التفصيل .

١١٢ - لقد جاء البربر بعد أن أقاموا المهدي ، تأمروا وأقاموا المستعين ، ولم يكتفوا بذلك ، بل استعانوا في تأييد سلطان من أقاموه ثانياً بابن أذفونش كبير النصارى ، وإليك ما كتبه المقرئ في النزاع بين المهدي والمستعين ، وكلاهما أقامه البربر : « نهض أي المستعين في جنود البرابرة والنصرانية إلى قرطبة ، وبرز إليه المهدي في كافة أهل البلد ، وخاصة الدولة ، فكانت الدائرة عليهم ، واستلحم منها ما يزيد على عشرين ألفاً ، وهلك من خيار الناس وأئمة المساجد وسدتها ومؤذنها عالم ، ودخل المستعين قرطبة ختام المائة الرابعة ^(١) . »

إلى هنا تم الأمر للبرابرة وانتصر بهم وبالنصارى المستعين ، ولكن المهدي لم يسكن ، بل استعان هو أيضاً بابن أذفونش أيضاً ، فأجابه هذا ، وما يريد إلا أن يضرب المسلمين بعضهم ببعض فهو مع من يستعين به لا لمحبة له ، بل لأنه يريد

(١) فتح الطيب ص ١٩ ج ٤ طبع الرفاعي .

الأذى بالإسلام وأهله ، وإن ذلك يدنيه من مقصده ، وهو طرد الإسلام من تلك الأرض الطيبة ، فأخرج بهم المستعين من قرطبة ، ومعه البربر فانسابوا في البلاد ثم قامت موقعة أخرى بين البربر ومعهم المستعين ، والمهدى ومعه النصارى وفي هذه المرة هزم النصارى هزيمة منكرة .

١١٣ — وقد كان من نتائج تلك الفتن أن عزل المهدي وقتل ، وعاد الأمر إلى هشام المؤيد ، فقام المستعين بناؤه ، ولترك الكلمة للمقرى يقص قصصه الأليم . وبعث المستعين إلى أهل أذفونش ليستعديهم لمظاهرة ، فبعث إليهم هشام المؤيد (أى الملقب بأمر المؤمنين) حاجبه واضح العامري يكفونهم عن ذلك بأن ينزلوا لهم عن ثغور قشتالة التي كان المنصور افتتحها ، فسكن عن مظاهرتهم عزم أذفونش ، ولم يزل الأمر حتى دخل المستعين قرطبة ومن معه من البربر سنة ثلاث واربعمائة وقتل هشام سرا ، ولحق بيوتات قرطبة معرفة في نساءهم وأبنائهم ، وظن المستعين أن قد استحكم أمره ، (١) .

لقد توزع الملك بعد ذلك البرابرة ، فجعلوه قسمة بينهم ، واستقل كل واحد منهم باقليم ، حتى ابتدأ أمر هذه الأمة ، وتفرقت أوزاعا ، فجاء من سبته بنو حمود جمعها ، ولكنهم لم يصنعوا شيئا ، فقد حكموها من سنة ٤٠٧ إلى سنة ٤١٤ قريبا ، ولكن كانوا هم منقسمين ، وكان النزاع بينهم وبين الأمويين قائما ،

١١٤ — هذه فتن سقناها ، وذكرنا رءوسها ، ومن قبلوا أن ينادى بأسمائهم فيها ، ولا يهمننا الغالب والمغلوب ، فالقاتل والمقتول في النار ، وفي الحق أنهم جميعا كانوا مغلوبين ، والمنتصر خصم الإسلام ، وقد ظفر في هذه الفتنة بشغور قشتالة التي فتحها المسلمون ، ثم كان من بعد ذلك ما كان .
وإنما الذي يهمننا أمران :

(إحداهما) أن هذه الفتن العمياء كانت الخطوة الأولى التي استقوى فيها آخر الأمر

النصارى في هذه الأرض الطيبة ، وقد رأيت أنها كانت بعمل الكبار من المسلمين ، وبذلك كانوا يخربون بيوتهم بأيديهم ، فاستحقوا هم ومن عاونهم لعنة الله إلى يوم الدين ، إذ تولوا أكبر ذلك الأمر الذي كان خطيرا في الإسلام .

الأمر الثاني — أن ابن حزم عاين هذه الأمور فأثرت في نفسه تأثيرات متشعبة النواحي ، (أولها) شعور الألم والحزن على قرطبة التي كانت فردوس الأندلس ونور المعرفة فيها ، ولقد سجل ذلك الألم في رسالته ، فقد ذكر تصور أسرته عندما استخبر خبرها بعد ذلك الخراب فقال:

ولقد أخبرني بعض الرواد من قرطبة ، وقد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ييلاط مغيث ، في الجانب الغربي منها ، وقد محت رسومها وطمست أعلامها ، وخفيت معاهدها ، وغيرها البلى ، وصارت صحارى مجدبة بعد العمران ، وبقافي موحشة بعد الأانس ، وخرائب منقطعة بعد الحسن ، وشعابا مفزعة بعد الأمن وماوى اللذئاب ، ومعازف للغيلان ، وملاعب للجان ، ومكامن للوحوش بعد رجال كالليوث ،^(١)

ثانيها — أنه رأى استفحال أمر النصارى ، وضعف أمر المسلمين ، وهو المؤمن التقي ، والعالم المحدث ، الذي يرى أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين ، وقد رأى أن سبب ذلك هو اضطراب حبل الأمور وتفرق الكلمة ، وذهاب الوحدة ، وأن علاج الأمر هو وجود شخصية تجمع المتفرق ، وتلم الشعث ، وتلتقي حولها القلوب ، وقد رأى أن أهل الأندلس لم يجتمعوا إلا على بني أمية ، وأن البربر هم الذين خربوا البلاد من قبل ومن بعد ، فنزعت نفسه إليهم ، وله بهم من قبل صلة وولاء .

ثالثها — أن ابن حزم من أسرة لها في السياسة شأن ، فأحس في نفسه أن عليه واجبا نحو دينه وقومه هو أن يحمل العبء ، وأن يترك الدرس ، ولو إلى

حين ، فتقدم لذلك ، ولما ظهر أحد الصالحين من بنى أمية في بلنسية حوالى سنة ٤٠٨ م ناصره وعاونه ، وكان له وزيراً ، بل ناصر أكثر من واحد من توالوا حاملين العباء من بنى أمية ؛ فكان وزيراً لعبدالرحمن المستظهر ، ثم ل هشام المعتد بالله ، ثم تبذ هذه الطريقة وعاد إلى العلم يعترف من مناهله .

١١٥ - ترك ابن حزم السياسة يائسا من اجتماع الأمر لأحد ؛ ثم انقطعت من بعد ذلك الدولة الأموية نهائيا سنة ٤٢٢ م وانتثر الأمر ، وانقسم الفردوس ، وقد وصف ذلك المقرئ ، فقال :

انقطعت الدولة الأموية من الأرض ، وانتثر سلك الخلافة بالمغرب ، وقام الطوائف بعد انقراض الخلافة وانتزى الأمراء والرؤساء من البربر والعرب والموالى بالجهات ، واقسموا خطتها ، وتغلب بعضهم على بعض واستقل أخيرا بأمرها ملوك استنفحل أمرهم ، ولاذوا بالجزى يدفعونها للطاغية (أى كبير النصارى) أن يظاهر عليهم أو يبتزهم ملكهم ، وأقاموا على ذلك برهة ، حتى قطع عليهم البحر ملك العدو وصاحب مراكش أمير المسلمين يوسف بن تاشفين اللتموني ، فخلعهم وأخلى منهم الأرض ، (١)

وفي عهد هؤلاء الطوائف الذين كان بعضهم يدفع لطاغية النصارى إتاوة عاش ابن حزم ، ومن أشهر هؤلاء بنو عباد ملوك أشبيلية الذين حرق ثابنهم المعتضد كتب ابن حزم ، ومنهم بنو جهور بقرطبة ، حتى اندغم ملكهم فى ملك المعتضد بن عباد ، وغير هؤلاء من ملوك الطوائف كثيرون ، وكان أظهرهم بنو عباد .

١١٦ - هذه حال الأندلس فى عصر بن حزم ، ملك قوى أولا ، لم يذقه إلا فى عومة أظفاره ، ثم اضطراب وقتن عكرت صفو شبابه ثانيا ، ثم انقسام وانتثار للعقد ، وخضوع وصغار لأعداء الإسلام ، حتى دفعت الاتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال حتى وفاته .

(١) نفع الطيب ح ٤ ص ٥٩ طبع الرفاعى .

وليس بعجيب إذن أن ينصرف ابن حزم عن السياسة ، لقد زهده فيها في شبابه فتن البربر ، واستعانة المتزعمين بالنصارى ، ولما أراد أن يصلح الأمر بمعاونة بعض الأمراء الأمويين ، لم يواته الزمان ، فانصرف عن السياسة إلى العلم فكان للعلم وحده نحو من ست وثلاثين سنة .

ولاندرى ماذا كان يكون أمر ابن حزم لو واثته أمور السياسة ، وما الذى كان سيخلفه فيها ، وما الذى كان ينتفع به الاسلام منه ، أكان ما ينتفع به الإسلام يعدل تلك الآثار العلمية التى خلفها ، وأن يكون له منزلة فى السياسة تعادل تلك المنزلة العلمية التى خلفها فى الأجيال ، ويكون له ذلك الخلود الذى سجلته تلك الكتب التى كتبها ؟ إن الخيرة فيما اختاره الله له ، وفيما اختاره للإسلام . وسبحان من يرث الأرض ومن عليها .

١١٧ - ولكننا لا نريد أن نترك الكلام فى عصر ابن حزم من غير أن نشير إلى أمرين :

أحدهما : إن احتكاك المسلمين بالنصارى فى الأندلس فى تلك الأيام جعله يدرس الديانات المختلفة دراسة فاحص ، ويتعرف أوجه التحريف فى الديانة النصرانية ، ويجادل النصارى عن بيته ، ويعرف مصادرهم ومواردهم ، والذى يعتقدون ، وانصاله بدعوة المسيح الأولى عليه السلام .

الأمر الثانى : انه من الطبيعى ألا ينظر ابن حزم نظرة إكبار إلى الأمراء الذين كانوا يستعينون بالنصارى ، أو يمدون أيديهم إليهم بالولاء يستجدونه ، أو بالإتاوة يدفعونها ، فقد كان لا محالة ينظر إليهم بازدراء ؛ لأنهم آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا الذلة على العزة ، وآثروا الدنيا على الدين ، ولذا كان بينهم وبينه عداوة كان من مظاهرها إحراق كتبه وكان من مظاهرها أن جفّته الديار حتى آوى إلى ضيعته التى ورثها ، فأقام فيها يدرس ويصنف ، ويكتب الرسائل . ويكاتب العلماء ويراسلهم ، حتى أدى مهمته ، وانتقل إلى جوار ربه .

الأحوال العلمية في عصر ابن حزم

١١٨ - بقدر ذلك الاضطراب السياسي في عصر ابن حزم كان النهوض العلمي فيه ، فإن عصر ابن حزم كان عصر العلم حقاً في الأندلس ، فيه نهضت تلك البلاد نهضة فكرية ، فكان منها الضوء الذي أضاء الغرب كله ؛ ففي هذا العصر وجد العلماء الأجلاء ذوو الآفاق الواسعة الذين لا يقتصرون في دراساتهم على المذاهب الفقهية لا يعدونها ، بل كانوا مع ذلك أدباء ومؤرخين ، ومن هؤلاء أبو عمر بن عبد البر رفيق ابن حزم ، ومنهم أبو الوليد الباجي خصمه العلمي ، ومنهم غير كثير ، امتازوا بسعة الأفق ، وكان في الأندلس نهضة فكرية من ناحية أخرى ، إذ أن العلوم الفلسفية قد ترجمت وانتقلت الترجمة من الشرق إلى الغرب فإن حركة الترجمة التي اتست في عهد المأمون ، وشملت كل أنواع علوم اليونان ، قد آتت أكلها في الأندلس في آخر القرن الثالث ، والقرن الرابع ، ثم كان الفلاسفة المسلمون في الأندلس بعد ذلك كابن رشد ، وابن باجة . وابن حزم قد نهل من هذا ينبوع الصافي من قبلهم ، بدليل كتابته في الخطابة ، وكتابته في المنطق ، وآثاره العلمية في مناقشات الفرق تنبئ عن علم بما ترجم في عصره ، وما قبله من كتب اليونان .

١١٩ - وإنه عند ما استقر الأمر للأمويين ، واتسع سلطانهم كان كثيرون من علماء المشرق ينتقلون إلى الأندلس ، نشرأ لمعارفهم ، وطمعاً في عطايتهم ، وإن أولئك قد فتحوا الأبواب لهم ، فرحلوا إليها ، كما رحل كثيرون من علماء الأندلس إلى المشرق يزورونه ، ويأخذون وينهلون .

وإنه من الحق علينا أن نقرر أنه في الوقت الذي آل فيه السلطان في المشرق إلى بعض الأعاجم الذين يجهلون ببلغ الكلام ، ولا يقدرونه - كان خلفاء الأمويين عربياً خالصاً قد قربوا الشعراء وأدبوا الأدباء ، والعلماء ، وكان منهم من يقول

الشعر ، ويكتب النثر الفنى فى أجود عبارة ، وأجمل إشارة ، بل قليل من أولئك الأمرام من لم يكن كذلك .

ولما جاء ملوك الطوائف ، وكان كثيرون منهم من أتباع الأمويين نهجوا على ذلك المنهاج ، فكان منهم الكتاب والشعراء ، وكذلك كان وزراءهم والمتصلون بهم ؛ فنهض الأدب والعلم فى عصرهم واتسعت آفاق الفكر ، وكثر الإنتاج الأدبى والعلمى ، حتى كانت الأندلس روضة العلم والأدب ، فلم يضعف العلم بضعف السياسة ، ولم يأفل نجم العلماء ، كما أفل نجم السياسيين .

١٢٠ - هذا إجمال للحياة العلمية فى العصر الذى أظل ابن حزم ؛ وإنه من الحق علينا أن نخص ولا نعمم ، فإن الفضل فى تلك الروح العلمية التى أظلت الأندلس يرجع إلى عبد الرحمن الناصر الذى تولى نحو خمسين سنة ، تبتدى من سنة ٣٠٠ إلى سنة ٥٣٥ ، وهو الذى تلقب بأمر المؤمنين ، لما ضعف شأن الخلفاء العباسيين ، ثم كان أكثره يرجع إلى ولده الحكم الذى تولى من بعده ، فكان انصراف الحكم إلى العلم يشبه انصراف المأمون إليه ، فأحضر العلماء من المشرق ، وأنشأ المكاتب ، وأحضر الكتب التى ظهرت فى المشرق ، وإنا ننقل لك عبارة المقصرى فى شأنه فقد قال :

« كان محباً للعلوم مكرماً لأهلها ، جماعاً للكتب فى أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله ، قال أبو محمد ابن حزم أخبرنى تليدُ الحصى ، وكان على خزائنة العلوم والكتب بدار بنى مروان ، إن عدد الفهارس التى فيها تسمية الكتب أربع وأربعون فهرسة ، وفى كل فهرسة عشرون ورقة ، ليس فيها إلا ذكر أسماء الدواوين لا غير ، وأقام للعلم والعلماء سوقاً نافذة ، جلبت إليه بضائمه من كل قطر ،

« قالو أبو محمد بن خلدون ... كان يبعث فى شراء الكتب إلى كل الأقطار رجالاً من التجار ، ويرسل إليهم الأموال لشراؤها ، حتى جلب منها إلى الأندلس الأندلس ما لم يهدوه . . . وبعث فى كتاب الأغاني إلى مصنفه أبى الفرج الأصفهاني

وكان نسبه في بنى أمية، بألف دينار من الذهب العين، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرج به إلى العراق، وكذلك فعل مع القاضي أبي بكر الأبهري (١) المالكى فى شرحه لمختصر ابن عبد الحكم (٢) وأمثال ذلك، وجمع بداره الخذاق فى صناعة النسخ، والمهرة فى الضبط، والإجادة فى التجليد، فأوعى من ذلك كله، واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، (٣)

١٢١ - تلك الخزانة التى حوت أعظم الكتب، والتى يقول ابن خلدون فيها إنها لم تكن لأحد قبل الحكم ولا بعده كانت بلا ريب تحت نظر ابن حزم، يقرأ فيها ويطلع، وينهل من مواردها العذبة، وقد حوت كل ما أنتجه الفكر العربى الإسلامى، ووجدت به القرائح فى شرق الإسلام وغربه، قرأها أو استنسخها، فكان منه بعد التغذى والتمثيل - ذلك الأثر العلمى الخالد الذى خلفه من بعده .

ونقول ان ابن حزم اطلع على تلك المكتبة بلا ريب، وكانت فى سلطانه لأنها لأنها بقيت محفوظة إلى أيام الفتن التى قامت فى قرطبة من سنة ٣٩٩ إلى سنة ٤٠٣، فقد قال فى ذلك خلدون: « ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها فى حصار البربر، وأمر بإخراجها الحاجب واضح من موالى المنصور بن عامر، ونهب ما بقى منها عند دخول البربر واقتحامهم إياها، (٤)

إذن فابن حزم قد رأى هذه الخزانة، وإذا كان قد رآها فلا بد أن يكون

(١) هو الفقيه المالكى الذى كان يعيش فى العراق، وهو من أجل الناس فى العبادة والورع، دعى إلى القضاء فامتنع وقد توفى سنة ٣٧٥ .

(٢) هو محمد بن عبد الله بن الحكم كان فقيها مالكيًا تلقى الفقه المالكى على تلاميذ مالك، وتلمذ للشافعى، وبعد وفاته عاد إلى المذهب المالكى، وكتب فيه وألف وتوفى سنة ٢١٤ وقبره بمصر بجانب قبر الإمام الشافعى .

(٣) نفع الطيب ج ٣ ص ٢٤١ طبع الرفاعى

(٤) نفع الطيب ج ٤ ص ٢٤٢ الطبعة المذكورة

قد انتفع بها ، ونهل منها ؛ وإنما لما انتهت لم تحرق ، بل أخذها الناس ، وربما يكون قد ناله منها حظ ليس بالقليل ، ثم إنها قد استنسخ منها الكثير ، ولم تذهب إذن المعلومات التي فيها بدداً ، إذ لم تفرق بنهر ، ولم تحرق بنار .

١٢٢ - وإن المغزى في الأمر أن الكتب العلمية المختلفة ، وأن ثمرات الفكر الإسلامي كانت في الأندلس ، سواء أكانت في خزائن الخلفاء والأمراء ، أم كانت بأيدي الناس ، يتبادلون قراءتها ، وينسخون منها ماشاءوا أن ينسخوه . وليست العبرة بالكتب وحدها ، بل بالعلماء الذين يتدارسون ما احتوت عليه وبينون ويخرجون ويستنبطون منه ، وقد كان حظ الأندلس من ذلك وفيراً ، فإن الأندلس كان بها جمع من العلماء في القرنين الرابع والخامس الهجري ، قد أوجدوا فيها بيئة علمية جمعت بين المنقول والمعقول ، وبين علم السلف وعلم الخلف بقدر متناسب ، حتى كانت للأندلس شخصية علمية ، وإن رسالة ابن حزم في علماء الأندلس تعطينا صورة عن هؤلاء العلماء الذين كونوا للأندلس تلك الشخصية العلمية الرائعة ، ولنتقنس بعض عبارات منها :

« بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ، ونأيه من محلة العلماء قد ذكرنا من تأليف أهله ، ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز ، وديار مصر وربيعة واليمن والشام أعوز وجود ذلك ، على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق دار هجرة الفهم وذويه ، ومراد المعارف وأربابها ،^(١) ثم يوازن رضی الله عنه بين بعض المشهورين في الأندلس ، ونظراتهم في المشرق ، فيقابل بين الآثار ، ويقرر أنه لا يوجد رجل يعد من مفاخر الشرق إلا كان له نظير من مفاخر الأندلس ، فالبخاري يناظره بقر بن مخلد ، والقفال الشافعي تليذ المزني بالشرق يقابله قاسم ابن محمد بالأندلس تليذ المزني أيضاً ، والمزني تليذ الشافعي ، وهكذا يجري المقابلات مما يدل على أن الأندلس كان بها طائفة من العلماء في القرنين الثالث

والرابع والخامس الهجرى ، قد أوجدوا بها بيئة علمية لا تقل عن نظيراتها في العراق ، دار هجرة الفهم ، كما سماه ابن حزم .

وبهذا يتبين أن ابن حزم العالم كان دوحه وارفة الظلال قد بسقت في مهد العلم ، ونمت في معدنه ، وتغذت من جوهه ، وبذلك نستطيع أن نقرر أنه قد توافرت له أسباب المعرفة كاملة ، فقد لزم الشيوخ صغيرا ، وعاش في معدن العلم ، فأعطى ما أعطى من ثمرات العلم الناضج كبيرا ، ولقد سئل أبو حنيفة عن علمه كيف وصل إليه ، فقال رضى الله عنه : « كنت في معدن العلم ولزمت عالما من علمائهم ، وكذلك ابن حزم عاش في معدن العلم ، ولزم وهو صغير كبار علمائه ، وقد ذكرنا ذلك في أثناء ذكر حياته البيئة الفكرية التي أظلمت صغيرا وشاديا ، وعالما كبيرا ، فلا نكرر هنا ما قلناه هناك .

الحالة الاجتماعية في عصر ابن حزم

١٢٣ - لا بد من أن نشير بكلمة إلى المجتمع الأندلسى في عصر ابن حزم ، فإن ابن حزم له كتابات تستمد مادتها من ذلك المجتمع ، فرسالة طوق الحمامة مادة الدراسة فيها المجتمع الأندلسى ، وكثيراً ما يقرر ما يقرره فيها مستمداً من حوادث ذلك المجتمع ، فيذكر القضية التي يقررها ، ويذكر معها وقائع تؤيدها وتشهد لها ، ورسائله في الأخلاق والسير - حكم ومواعظ يؤيدها أحيانا كثيرة بصور رأها في المجتمع الذى عاش فيه ، فالمجتمع كان كتابه الذى يقرؤه عند ما كان يكتب في الأخلاق والمنازع النفسية في المحين .

وابن حزم صورة صادقة للفضيلة الإنسانية في مجتمعه ، وإذا كان كل مجتمع فيه فضيلة ورذيلة أو فيه مشاعر تشدد وتحرف ، فتسير في طريق الحرام ، وتعتدل فتكون في دائرة الفضيلة ، ولا تحرم ما أحل الله ، وتأخذ بقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرجها لعباده ، فابن حزم كان من الصنف الذى

كان قلبه يفيض بالأحاسيس نحو الجمال ، ولكن في دائرة الحلال لا يعدوها ، فهو لم يرتكب حراماً ، ولم يرتع في مرائع الحرام ، بل كان في دائرة الحق والشرع ، ولذا أقسم في كتابه طوق الحمامة ، وهو يتحدث عن الحب والمحبين أنه ما كشف فرجه على حرام قط ، فهو المؤمن التقى الطاهر في كل أحواله ، وهو بهذا صورة صادقة لفضيلة قوية في مجتمع مائج بالأهواء البارزة ، والعواطف الحادة القوية .

وفوق ذلك فإنه من الحتم اللازم أن نتكلم في مجتمعه ، فإنه قد دفعه إلى الكتابة في موضوعات ما كان ليتصدى إليها لولا العناصر المختلفة التي كانت في هذا المجتمع فالاحتكاك المستمر بين المسلمين والنصارى والاختلاط بينهم الذي يكاد يكون امتزاجاً ، والذي اشتد في عصره كان سبباً في جدل في العقائد وإن كتابات ابن حزم تسجل طائفة من ذلك النوع في الجدل .

١٢٤ - من أجل ذلك لا بد أن نشير إلى ذلك المجتمع الذي أثار كوامن الفكر في ابن حزم ، وأثار كوامن الإحساس فيه حتى جعل منه ذلك الذي يكتب في الحب كما يكتب في الفقه والعقائد .

لقد كان المجتمع في الأندلس يمجع بعناصر مختلفة ، جمعها المكان ، ولكن لكلٍّ أرومته ، ولكلٍّ سلالاته وخصائصها .

فكان فيهم العرب الخالص ، وهم الذين كان لثقافتهم ولغتهم ولاخيلتهم ، ولصورهم الليانية الرائعة السلطان الكامل ؛ لذلك كان للأندلس مظهر أدبي وفكري واحد ، وحدته تلك اللغة السامية ، لغة القرآن الكريم .

وكان فيهم البربر ، وقد كان منهم من له مقام مذكور في الفتح ، وفيهم حدة طباع ، وفيهم نفرة شديدة أحياناً ، ولذلك كانوا قود الفتن وموقديها ، وفيهم من تهذبت طباعه وأرهفت أحاسيسه ، فكان منهم إنتاج أدبي رائع .

وكان في ذلك المجتمع الصقلية ، والذين اعتنقوا الإسلام من سكان البلاد الأصليين .

وإن الغزوات الكثيرة التي غزاها المسلمون في جنوب فرنسا وغيرها من جزائر البحر الأبيض، وعودتهم بالسبايا من هذه الحروب، وتلك الفتوح الكثيرة قد أوجدت طائفة من الجوارى الحسان، كان لمن شأن في المجتمع الأندلسي، فأنهم ثقفن ثقافة أدبية عالية، فأثرتن كوامن النفس العربية المرهفة الحس نحو الجمال، والتي تجيد تصويره، فانطلقت خواطر الشعراء وجادت قرائح الأدباء، وانبتق بثق من العواطف الإنسانية؛ بعضه التزم الجادة، فلم يكن سيلا طاغيا، وفي بعض النفوس انقلب إلى هوى جامح لم يحكمه زمام العقل وقيود الفكر، وجمال الشرع، فاسرفت واعتدت .

١٢٥ - ولقد رأينا أنه في عهد ابن حزم قد اختلط النصراني بالمسلمين، فكان في المجتمع الإسلامي فوق العناصر المختلفة والسلالات المتبانية في الطابع والجلات - كان هناك ذلك الإختلاط أو ذلك الاحتكاك بين المسلمين والنصارى. لقد كان الاحتكاك مستمرا بين المسلمين والنصارى في الحروب التي اشتد أوارها وإن الاحتكاك الحربي، ولو أن الصوت المسموع فيه صوت السلاح يقعق، يكون فيه الالتقاء الفكري يسرى في خفية عن بريق السيوف؛ وإن الحروب دائما توجد احتكاكا يجدي في السلم، كما قطع في الحرب، ألم تر أن الحروب الصليبية التي اشتد أوارها بين الشرق والغرب كانت الطريق لمعرفة الأوربيين ما في الشرق من نور وعرفان، وأنه انبعث من بعدها عصر النهضة مكللا بما أخذ من الشرق من نور ومعرفة، اختط في ضوءها سبيله إلى الحياة التي تناسب الأوربيين، وهي المادة التي تسيطر دائما على تفكيرهم .

وإن المسلمين فوق ذلك الاحتكاك كانوا يختلطون بالنصارى، فإنهم كانوا يقدون إلى الأندلس وفودا من حكام القسطنطينية ومن النصارى الذين يصادقونهم والنصارى كانوا فوق ذلك في البلاد ذميين لهم مال للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، والعدالة الإسلامية ترفرف على الجميع، وإن كان شطط من بعض الحكام، فظاله عليهم وعلى المسلمين سواء .

وإن الاختلاط بين المسلمين والنصارى قد قوى واشتد لما ضعف شأن
الأمراء المسلمين ، وصاروا يستعينون ببعض النصارى أحيانا ، ويدفعون لهم
الإتاوات أحيانا ، فقد اشتد حينئذ الاختلاط ، وإن لم يكن في بعض صورته كريما
كما كنا نحب للإسلام والمسلمين .

وقد كان لذلك الاختلاط نتائجه ، وهو الاتصال الفكري ، والاتحام الجدلي
وقد كان لذلك أثره في كتب ابن حزم ، وقد سجلته كما ذكرنا .

١٢٦ — ولقد تكون من ذلك هذا المزيج ، الذي حوى أكرم السلالات كما حوى
أعنفها ، واجتمع من العناصر المختلفة جمع من الناس بدت فيه كل عناصر القوة ،
ومعها عوامل الضعف ، وكان أهل الأندلس أشد الناس قربا من الاختلاف
وأقوى الناس مع ذلك عقلا وفكرا ، وفي أشد عصور الانحلال السياسي كانت
الحضارة العربية أقوى ماتكون قوة في كل العناصر الثقافية ، فقد كان الأدب في
أقصاه ، وكانت الفلسفة مزدهرة ، والعلوم مشعة في الآفاق .

وإذا كان سكان الأندلس من سلائل مختلفة فقد بدت فيهم كل خواص هذه
السلالات ، ولقد جاء في فتح الطيب في وصف أهل الأندلس :

« أهل الأندلس عرب في الأنساب والعزة والأنافة وعلو الهمم وفصاحة
الأسن ، وطيب النفوس ، وإباء الضيم ، وقلة احتمال الذل ، والسباحة بما في أيديهم
والزاهة عن الخضوع وإتيان الدنيا ، هندیون في إفراط عنايتهم بالعلوم وحبهم
فيها ، وضبطهم لها ، وروايتهم ، بغداديون في نظافتهم وظرفهم ، ورقة أخلاقهم ،
ونباهتهم وذكائهم وحسن نظرهم ، وجودة قرائحهم ، ولطافة أذنانهم ، وحدة
أفكارهم ، ونفوذ خواطرهم ، يونانيون في استنباطهم للمياه ، ومعاناتهم لضروب
الغراسات ، واختيارهم لأجناس الفواكه ، وتدبيرهم لتركيب الشجر ، وتحسينهم
للبياتين بأنواع الخضر ، وصنوف الزهر ، فهم أحكم الناس لأسباب الفلاحة . . .
وهم أصبر الناس على مطاولة التعب في تجويد الأعمال ومقاساة النصب في تحسين

الصنائع ، أحذق الناس بالفروسية وأبصرهم بالطعن والضرب . . . إن أهل الأندلس صينيول في اتقان الصنائع العملية ، وأحكام المهن الصورية (أى الآلية) تركيبون في معاناتهم الحروب ، ومعالجات آلاتها ، والنظر في مهماتها ، (١) .

١٢٧ - هذه صفات وخواص لمجاعاتهم ، ويظهر أن كل طائفة منهم قد بدأ منها العمل الذى تتقنه ، وليس معنى ذلك أن كل أندلسى كانت فيه هذه الصفات ، بل كان لكل صفة منها قوم قد اختصوا بها ، فكان منهم من أجاد فلاحه البساتين ، حتى كانت أشجار الفواكه التى تؤتى أكلها كل حين ياذن رباها ؛ وكانت البساتين والرياض التى جمعت المدائن حتى صارت جنة هذه الدنيا ، فاهتزت وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج ، وكان فيهم الصناع الذين أقاموا القصور ، وشيدوا البنيان ، وسهلوا أسباب الحياة فيها ، ثم كان فيهم العلماء الذين ورثوا علم الدين ، ثم كان معهم من ورثوا حكمة اليونان ، وبعثوا فلسفتهم من قبرها وأمدوا به أوروبا . وهكذا كان أهل الأندلس ذلك المزيج المختلط الذى ازدهرت به الحضارة ، فأحيا الآداب والفنون والعلوم ، وأضعف السياسة ، حتى رأينا بجوار الانحلال السياسى ، وتفرق السلطان بعد الدولة الأموية الأندلسية - الرقى العلى ، ورقى الذوق والفن ، وتقدم علوم الصناعة ، وعلوم الدين ، وعلوم اللسان .

١٢٨ - ولقد كانت اللغة العربية هى التى وحدت ذلك المتفرق ، وجمعته فى ثقافة فكرية واحدة ، ويظهر أن أهل الأندلس كان لسانهم فى جملته لساناً فصيحاً ، لم تؤثر فيه العجمة ، ولقد قال أبو على القالى الذى وفد إلى الأندلس فى عهد عبدالرحمن الناصر فى وصف اللغة العربية فى الأندلس : « لما وصلت القبروان وأنا أعتبر من أمر به من أهل الأمصار ، فأجدهم درجات فى العبارات وقلة الفهم بحسب تفاوتهم فى مواضعهم منها بالقرب والبعد ، كأن منازلهم من الطريق هى منازلهم من العلم محاصة ، ومقايسة ، فقلت إن نقص أهل الأندلس عن مقادير

من رأيت في أفهامهم بقدر نقصان هؤلاء عن قبلهم فسا احتاج إلى ترجمان في هذه الأوطان . قال ابن بسام فبلغنى أنه كان يصل كلامه هذا بالتعجب من أهل هذا الألفق الأندلسى فى ذكائهم ، ويتغضى عنهم عند المباحثة والمناقشة ، ويقول لهم : إن على علم رواية ، وليس علم دراية ، فخذوا عنى ما نقلت ، (١) .

وكانت اللغة العربية وعاء تلك الأفكار ، وتلك الثمرات ، ولم تكن كتاباتهم بلغة العلم الجافة ، بل ان المجموعة العلمية التى سجلت فى كتب ، وبقيت إلى الآن تقرأ متمتازة بسلامة التعبير وجودة التصوير ، حتى كتب الفقه والأصول والقراءات كلها لا يخلو من جمال فى التعبير مع التحقيق العلمى ، فكانت بين لغة العلم الجافة ولغة الأدب ، ولو ووزنت الكتب التى ألفت فى القرن الخامس والسادس الهجرى ، مع مثلها فى كتب المشرق لتبين الفرق فى الجملة بين الأسلوبين .

١٢٩ - وهناك عنصر اجتماعى فى الأندلس لم يكن فى بلد من البلاد الإسلامية بمقدار ما كان فيه ، وهو ظهور نساء كثيرات من الأدبيات والشاعرات ؛ حتى يكاد القارىء عند ما يطلع على أخبارهن يظن أن هذا البلد الأمين قد رق طبع أهله ، وحسن ذوقه ، إلى درجة أن كل من فيه كان شاعرا وناثرا ، فالشعر يجرى على السنة للنساء ، كما يجرى على السنة الرجال ، ويتدفق من أفواه الفقهاء والمحدثين ، كما يتدفق من أفواه الشعراء ، وإن كان لكل صناعة من يجيدها ، وكُلُّ ما خصصته الحياة له .

بل لقد وجدنا من الجوارى الشاعرات عددا كثيرا ، كان من بينهن من يجدن العلوم ، ويتكلمن فيها كلام المتخصصين المتفرغين لها ، وقد جاء فى نفع الطيب عن جارية قد درست النحو :

« ومنهن العروضية مولاة أبى المطرف عبدالرحمن بن غلبون الكاتب . سكنت بلنسية ، وكانت قد أخذت عن مولاها النحو والمغنى ، ولكنها فاقته

(١) نفع الطيب ج ٢ ص ١٢٥ ، والدخيرة ص ٥ المجلد الأول القسم الأول .

في ذلك ، وبرعت في العروض ، وكانت تحفظ الكامل للبرد ، والنوادر للقالى وتشرحبها ، قال أبو دارود سليمان بن نجاح : قرأت عليها الكتابين ، وأخذت عنها العروض ، توفيت بعد سيدها في حدود الخمسين والاربعائه (١) ، وإذا كان منهن المتخصصات في علوم اللغة ذلك التخصص فلا عجب إذا كان ابن حزم قد تلقى علومه الأولى على النساء .

١٣٠ — وأخبار الشاعرات من الجوارى كثيرة ، وقد وصل حسن الذوق وظرف الأقوال والأفعال أقصاه ، وقد كان لهذا النوع من الجوارى شأن في قصور الخلفاء والأمراء ، وذوى اليسار من الناس ، وكتاب ابن حزم «طوق الحمامة» يفيض بأخبار كثيرات من الجوارى ذوات الأثر في الحياة الاجتماعية . ومن ذلك ما ذكره المقرئ في نفح الطيب فقال من غريب ما يحكى عن أمير المؤمنين الناصر أنه أراد الفصد فقعده بالهوى في المجلس الكبير المشرف بأعلى مدينته الزهراء ، واستدعى الطبيب لذلك وأخذ الطبيب الآلة ، وجس يد الناصر . فبينما هو إذ أطلَّ زر زور ، فصعد على إناء ذهب بالمجلس وأنشد :

أيها الناصر رفقا بأمر المؤمنين
إنما تفصد عرقا فيه محيا العالمينا

وجعل يكرر ذلك المرة بعد الأخرى ، فاستظرف أمير المؤمنين الناصر ذلك غاية الاستظراف ، وسر به غاية السرور ، وسأل عن اهتدى إلى ذلك ، فذكر له أنه السيدة الكبرى مرجانة أم ولده الحكم ، صنعت ذلك وأعدته لهذا الأمر ، (٢) .

١٣٠ — وإن كثرة الجوارى على هذا النحو ، وثفاقتهن تلك الثقافة الواسعة ، وظهورهن في المجتمعات ، كل هذا كان من شأنه أن يجعلنا نتصور أن المرأة كانت تبرز وتظهر ، وأن مسدائن الأندلس كانت النساء في طرائقها يراهن الرائي ،

(١) نفح الطيب ج ٢ ص ٤٣٠ طبع الأزهرية .

(٢) نفح الطيب ج ٣ ص ١٦٨ طبع الرفاعى .

ويبصر من الناظر ، وكتاب طوق الحمامة أصدق شاهد على ذلك ، ففيه أخبار ناس من أفاضل القوم ، وبعضهم من العلماء ، وقعوا في حبائل الغرام من رؤية جارية في الطريق ،

وإنه قد ظهر من النساء العربيات ، بل الأمويات من يتغزلن في شعرهن ، ومن يتقبلن الغزل شعرا ، ونثرا ، وهذه ولادة بنت المستكفي من بني أمية كانت تقول الشعر غزلا ، بل ما هو أشد من الغزل عند ذى الدين مما لا يزيد أن نسطره في كتابنا هذا .

وحسبك أن تعلم أنها تكتب على طرازها بالذهب من الجانب الأيمن .
أنا والله أصلح للعالمى وأمشى مشيتى وأتبه تبا
وتكتب على الجانب الأيسر .

وأمكن عاشقى من صفح خدى وأعطى قبلتى من يشتهيها
ومع ذلك يقول المقرئ ، وكانت مع ذلك مشهورة بالصيانة والعفاف .

١٢١ - ولا غرابة في أن تكون عفيفة مصونة ، ومع ذلك تقول ما تقول

ماقصصنا عليك ، وما نزه القرطاس عن تدوينه ، فإن الحياة في ذلك العصر ، كانت فيها المظاهر المتناقضة الكثيرة ، فمكنت ترى قرطبة خير المدن إقامة للشعائر الدينية ، فيقول في ذلك المقرئ .

« ومن محاسنها أى محاسن قرطبة ظرف اللباس ، والتظاهر بالدين ، والمواظبة على الصلاة ، وتعظيم أهلها لجامعها الأعظم ، وكسر أواني الخمر حيثما تقع عين أحد من أهلها عليها والتستر بأنواع المنكرات ، والتفاخر باصالة البيت وبالجنسية وبالعلم . وهي أكثر بلاد الأندلس كتباً ، وأهلها أشد الناس اعتناءً بخزائنها الكتب ، وصار ذلك عندهم من آلات التّعين والرياسة ، حتى أن الرئيس منهم الذى لا تكون عنده معرفة يحتفل في أن تكون في بيته خزانة كتب وينتخب فيها ، ليس إلا لأن يقال فلان عنده خزانة كتب ، والكتاب الفلاني ليس عند

غيره ، والكتاب الذى هو بخط فلان قد حصله وظفر به .

« قال الحضرمى أقت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه رفوع كتاب كان لى بطلبه اعتناء إلى أن وقع ، وهو بخط فصيح ، وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد فى ثمنه ، فيرجع إلى المنادى بالزيادة على إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا أرنب من يزيد فى هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوى ، فأراني شخصاً على لباس رياسة ، فدنوت منه ، وقلت له أعز الله سيدنا الفقيه ، إن كان لك غرض فى هذا الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده ، فقال لى لست بفقيه ، ولا أدرى ما فيه ، ولكنى أقت خزانة كتب ، واحتفلت فيها ، لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقى فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيت حسن الخط ، جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم من الرزق فهو كثير (١) .

١٣٢ - وإنه بجوار ذلك الجد فى القيام بالشعائر الدينية ، والتسلى بالمنكرات ، وكسر أواني الخمر ، والعناية بجمع الكتب ، كان اللهو الماغن أحياناً فى متزهاتها ، وكان للقول العايب فيها مستراد ومذهب ، ولقد أشار إلى ذلك المقبرى معتبراً به مستبصراً ، فقال :

« وقد رأيت أن أزيد على ما تقدم مما قصدت جلبيه فى هذا الموضوع نبذة من كلام الفتح فى ذكر متزهات قرطبة وغيرها من بلاد الأندلس ، ووصف مجالس الأانس التى كانت بها ، مما تشرح له الأانس ، ووقع ذكر غير قرطبة والزهرام لها تبعاً ، ولا يخلو ذلك من عبرة بحال من جعل فى اللهو مصيفاً ومرتباً ، ثم طواه الدهر طى السجل ، ومحا آثاره التى كانت تسمو وتجل ، وما قصدنا علم الله غير الاعتبار بهذه الأخبار ، لا الحث على الحرام ، وتسهيل القصد إليه والمرام ، والأعمال بالنيات (٢) .

(١) نفع الطيب ج ٤ ص ١١٣ ، ١١٤ طبع الرقاعى .

(٢) الكتاب المذكور ج ٥ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ .

فكان الجد والتستر بجوار المتزهات فيها اللهو والعبث ، ولقد كان ذلك بلاريب مظهراً لذلك المجتمع المزيج من عدة عناصر وسلالات ، والتقت فيه عدة حضارات وثقافات وحدثها اللغة ، ولكن بقيت تلك العناصر ، تبرز في النواحي الاجتماعية ومظاهرها ، فإن الفكر من السهل توحيده ، وكذلك السياسة من السهل توحيدها إن توافرت العزائم ، واستقامت النيات ، أما النفوس فإنه ليس من السهل توحيدها وجمعها على مشرب واحد .

١٣٣ - لقد عاش ابن حزم في قرطبة التي كانت متزهاتها كشيلائها من مدن الأندلس مرتعاً لهذا النوع من اللهو الذي اختلط فيه الحلال بالحرام ، والتي كانت في داخلها مدينة الجد ، وإقامة الشعائر الدينية وستر المنكرات ، وكسر أو أواني الخمر إن ظهرت وأعلنت نفسها ، وأما إن استترت في المنازل فلا معقب لها . عاش ابن حزم في تلك المدينة فيها مرتاداً معانيتها ، كما يغشى مجالس العلم فيها ، ويقصد إلى المساجد ، ويجلس مجالس الحديث ، ولا بد أن أسرته كانت تعنى بجمع الكتب ، كما يعنى كل ذوى اليسار فيها ، ولكن كتب أسرته وجدت من يقرؤها وينقدها ويمحصها ، ولم تكن كغيرها من الأسر التي كانت تتزين بجمعها ، وتبحث عن الكتب لا لما اشتملت عليه ، بل للملء فراغ في الخزانة ، يحدث شوها لمنظرها إن استمر فارغاً .

عاش ابن حزم في تلك المدينة التي جمعت بين تلك المظاهر المتضاربة العشرين سنة الأولى من حياته فقد ولد سنة ٣٨٤ ، ولم يغادرها إلا سنة ٤٠٤ ، وكان يعود إليها الفترة بعد الأخرى ، وما انتقل منها إلا لمشيلائها من مدائن الأندلس ، وإن كانت دونها في النستر والتورع .

ولاشك أن ذلك الجو الاجتماعي كان له أثر في نفس ابن حزم ، وفي فكره ، فقد كان من آثاره في نفسه أن اجتمع فيه جفوة لللفظ أحياناً ، مع رقة الطبع ، وأن كان منها الشاعر الذي يذكر الغزل والمحبين ، ويكتب تلك الرسالة القيمة

في الحب ، كتابة من ذاق وطعم ، لا وصف من رأى فقط ، وإن كان عفيفاً
نزهاً إلا عن الحلال .

وكاق لذلك المجتمع أثره في تفكيره ، فقد اتخذ منه مادة للدراسة والتحليل
والموازنات ، وإن رسالته طوق الحماسة ومداواة النفوس بملودتان بنتائج دراساته
النفسية لذلك المجتمع الذي كان يمجج بالعناصر المختلفة والمنزاع المتباينة ،
والمظاهر المتضاربة .

وفي الحق إن كل شيء في الأندلس كان يتجه إلى تكوين عالم جليل ، وإمام
كالإمام ابن حزم ، إن توافرت المواهب التي تكون كموهبه ، والمنزع القوى
الذي يكون كمنزعه ، وقد توافرت كل تلك العناصر فكان إمام الأندلس وفقهها ،
ومحبي الكتاب والسنة فيها ، وإذا كان صوته قد خفت بعد وفاته فترة من الزمان ،
فقد قوى واشتد بعد موته بنحو قرنين ، ولا زال يدوى في أرجاء الأرض
الإسلامية ، وإن تسمى بأسماء أخرى كما سنين إن شاء الله تعالى :

الفرق الإسلامية

١٣٤ - لا بد أن ندرس الفرق الإسلامية ونحن ندرس ابن حزم ، ذلك لأن ابن حزم تصدى لمناقشتها فرقة فرقة في كتابه الفصل ، فلا يمكن معرفة رأيه في هذا الباب إلا إذا كان القارى على علم بهذه الفرق التي كانت أخبارها مدونة مسطورة وابن حزم قد سجلها في كتابه الفصل ، وجادلها بعنف لارفق فيه .

وقد كنا مترددين أنذكرها عند الكلام في عصره باعتبارها من الأمور التي كانت معروفة في ذلك العصر ، وأطاع عليها وكتب فيها وجادل ، أم نؤجلها إلى الكلام في آرائه .

وقد استخرنا الله تعالى وآثرنا أن نكتبها في ذلك الموضوع من الكتاب ، كما فعلنا في غيره من كتب الأئمة ، ولكننا في هذه المرة سنذكرها بإيجاز ؛ لأن الأندلس لم يكن بها فرق كلامية ، ولا فرق سياسية ، وإن ابن حزم نفسه هو الذي يقرر ذلك فهو يقول في رسالته عن علماء الأندلس ، مانصه :

« وأما علم الكلام فإن بلادنا ، وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقل لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهم على كل حال غير عرية عنه ، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال نظار على أصوله ، ولهم فيه تأليف ، منهم خليل بن اسحاق ، ويحيى بن السمينة ، والحاجب موسى بن جدير ، وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد ، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك ، ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أهل الحديث كتاب في هذا المعنى هو وإن كان صغير الجرم قليل عدد الأوراق يزيد على المائتين زيادة يسيرة عظيم الفائدة ؛ لأننا أسقطنا فيه المشاغب كلها ، وأضربنا عن التطويل جملة واقتصرنا على البراهين المنتجة من المقدمات الصحاح الراجعة إلى شهادة الحس ، وهدية العقل بالصحة ، ولنا فيما تحققنا به تأليف جملة ، منها ما قدمتها ومنها ما شارف التمام ، ومنها ما قدم مضى منه صدر ، ويعين الله تعالى على باقيه ، لم نقصد به قصد مباهاة

فندكرها ، ولا السمعة فسميها ، والمراد بها ربنا جل وجهه ، وهو ولي العون فيها ، والملي بأمر المحازاة عليها ، وما كان لله ، فسيبدو ، وحسبنا الله ونعم الوكيل (١) .
١٢٥ — من هذا يتبين أن ابن حزم قد درس آراء أهل عصره في علم الكلام ، وأنه كتب ونقد ، وله فيها المختصرات والمبسوطات .

وتبين منها أن الأندلس كان فيها المذهب المعزلى ، وأنه كان يؤيده أحياناً بعض ذوى السلطان ؛ وقد كان أهل الأندلس كأهل المشرق يأخذون بمذهب أبي الحسن الأشعري في مناجه وفي آرائه في العقائد ، وقد انتهى ابن حزم إلى مخالفة الفريقين ، كما سنبين ، فكان لا بد أن نعرف هذه الآراء وتلك المنازع التي كانت بين يديه . واتي دون في مناقشات وأصولها ، كتاب الفصل .

ولقد كان ابن حزم يعتمد في العقائد على منهاج الأولين من الصحابة والتابعين ، فكان حقاً علينا أن نبين الأدوار الفكرية التي عرضت للفكر الإسلامى ، حتى نكون على بينة من مذهب ابن حزم بين المذاهب ، فكان لا بد من معرفة تلك الفرق ، ولنبتدى بالفرق السياسية .

الفرق السياسية

١٣٦ — كان المسلمون مجتمعين على كلمة واحدة من وقت أن لحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى إلى أن كانت الفتن في عهد ذى النورين عثمان بن عفان ، فاتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، وقد كانت تلك الفتن هي التي تنبأ بها النبي ﷺ في قوله عليه السلام : « ستكون فتن القاعد فيها خير من القائم والقائم خير من الماشى ، والماشى خير من الساعى ، من تشرف لها تستشرفه ، فن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعذبه ، .

ولقد سارت تلك الفتن في طريقها ، حتى وقعت الواقعة الكبرى فقتل الخليفة

(١) نفع الطيب ج ٢ طبع الأزهرية .

الشهيد عثمان بن عفان رضى الله عنه ، وعندئذ تشعبت الأمور فتناً ، وتشعبت إحناً ، فاختار المسلمون على بن أبي طالب ليجمع المسلمين على إمامته ؛ ولو كانت القلوب لم تعتكر بالعصبيات الجاهلية لاجتمعت عليه ، ولكنه باب الفتنة انفتح فلم يغلق ، وتفتحت منها مسارب الشيطان ، ففرقت الجماعة الإسلامية ، واقتتل المسلمون بعضهم مع بعض ، وكانت واقعة بين أمير المؤمنين على ومعاوية الذى خرج عليه بأهل الشام ، وكادت الواقعة تقع على البغاة ، لولا المكر والدهاء ، من معاوية وعمر بن العاص ، فكان تحكيم الحكيم ، ثم كانت فتن الخوارج .

١٣٧ — وقد انقسم المسلمون بعد هذا إلى ثلاث طوائف (إحداها) مع على ، هؤلاء كانوا معه حتى قتل ، فوالوا أهل بيته من بعده ، وسموا الشيعة .
والثانية مع معاوية ومن بعده ، فقد استمروا على ولاته من بعده وكان منهم الناصبية الذين نصبوا علياً وآل بيته من بعده العداء ؛ وقد نسب مثل هذا إلى ابن حزم لشدة استمساكه ببني أمية ، وسنين الحق في ذلك من رسالته الصحابة إن شاء الله تعالى .

والفرقة الثالثة الخوارج ، وموضوع هذه الفرق الخلافة ، ومن يكون أحق بها ، وأولى بالطاعة ، ثم جرم الأمر إلى البحث في أصل الخلافة أهى من مطالب الدين أم هى أمر دنيوى خالص ، لا مطلب للدين فيه ، وانترك الكلمة في ذلك لابن حزم نفسه يقوم بتبيين الرأى المجمع عليه في ذلك ، فقد قال في الفصل :

« انفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة ، وجميع الشيعة ، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التى أتى بها رسول الله — حاشا التجذبات فإنهم قالوا لا يلزم فرص الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، وهذه فرقة ماترى بقى منهم أحد ، وهم المنسوبون إلى نجدة بن عويمر الخنفي من بني حثيفة . ولنشر إلى كل فرقة من هذه الفرق السياسية بكلمة وجزة .

الشيعة :

۱۳۸ - هم أقدم الفرق الإسلامية ، ظهروا بمذهبهم في عهد عثمان ، بل يقول بعض المؤرخين إنهم أقدم من ذلك ، فقد وجدوا قبل عهد عثمان ، وبذرتهم الأولى كانت في الصحابة الذين قيل عنهم إنهم كانوا يرون أن علي بن أبي طالب أولى بالخلافة من أبي بكر .

وأساس مذهب الشيعة ما يأتي :

(أ) ان الإمامة قاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ؛ بل يجب عليه اختيار الإمام لهم بالوصف أو التعيين .

(ب) وان علي بن أبي طالب كان هو الخليفة المختار من النبي ﷺ وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم ، ولقد انفقت فرق الشيعة على ذلك القدر ، واختلفوا بعد ذلك اختلافاً بيناً ، فمنهم من غالى في تقدير علي رضي الله عنه ، ومنهم أمة مقتصدة ، فالمقتصدون يرون أنه أفضل الصحابة ، ولكن يقرون بصحة بيعة أبي بكر وعمر ولا يسبونها ؛ لأن علياً رضي الله عنه بايعهما .

ومن المغالين من اشتد في المغالاة ، فارتفع بعلي إلى مرتبة النبوة ، ومنهم قال إن الله حل فيه ، وأولئك أتباع عبد الله بن سبأ ، وقد انقرضوا .

۱۳۹ - وقد اختلفت الشيعة في اختيار الخليفة أكان اختيار النبي ﷺ بالوصف أم كان تعيينه للمسلمين بالشخص ، وإن كل خليفة يختار الذي يليه بالشخص ، وهكذا يتسلسل الاختيار الشخصي ، وكله منسوب إلى أصل الشرع ، لأن النبي ﷺ قد اختار الخليفة الأول بالشخص .

الزيدية :

۱۴۰ - والذين قالوا إن الاختيار والبيان كان بالوصف هم الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين . فقد قالوا كل من تتحقق فيه الأوصاف

التي ذكروها وصفاً للإمام يكون إماماً إذا بايعه الناس ، وأوصاف الامام التي ذكروها في الخليفة من بعد علي كونه فاطمياً ورعاً عالماً سخيّاً يخرج داعياً الناس إلى نفسه ، ولقد خالف زيداً إمام الزيدية في ذلك أخوه محمد الباقر ، وقال لا يشترط الخروج والدعوة لنفسه ، بل يكفي أن يعرفه الناس ، وقال لأخيه ، على قضية مذهبك ، والدك ليس بإمام ، فإنه لم يخرج قط ، ولا تعرض للخروج ولقد قال زيد وأتباعه إن إمامة المفضل جائزة ، فالأوصاف السابقة هي للإمام الأمثل الكامل ، وهو أولى بالخلافة من غيره ، فإن اختار أولو الحل والعقد في الأمة إماماً لم يستوف بعض هذه الصفات ، وبايعوه صحت إمامته ، وعلى هذا الأصل بنوا صحة إمامة الشيخين أبي بكر وعمر رضی الله عنهما (١) ، وعدم تكفير الصحابة بيدهما ومذهب هؤلاء الزيدية أنه يجوز خروج إمامين في وقت واحد ، في قطرين مختلفين ، بحيث يكون كل واحد إماماً في قطره الذي خرج فيه ما دام متحلياً بالأوصاف التي ذكرناها .

١٤١ — هذا هو الفريق المعتدل من الشيعة وهم يرون أن بيان الإمام من النبي ﷺ كان بالوصف لا بالشخص ، أما الفريق الآخر ، فإنهم يرون أن التعيين بالشخص وقد اتفقوا على أن الامام بعد علي الحسن ، ثم الحسين ، واختلفوا بعد ذلك .

الكيسانية :

١٤٢ — فالكيسانية يعتقدون أن الامامة من بعد الحسين لمحمد بن الحنفية أخيه من أبيه ، ويعتقدون أن الأئمة معصومون عن الخطأ ، وأن محمد بن الحنفية لم يميت ، بل هو حي بجبل رضوى ، ومن عقائدهم أنهم يعتقدون بتناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح بالموت من جسد لتحل في جسد آخر ، وهو مذهب هندي قديم ، ومن عقائدهم أيضاً أنهم يعتقدون جواز البداء على الله سبحانه وتعالى ،

(١) قد عقد ابن حزم في رسالة الصحابة فصلاً للمفاضلة بين علي وأبي بكر ستعرض له بالذكر.

وهو أن الله سبحانه يتغير ما يريد به تبعاً لتغير عليه ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

الإمامية الاثنا عشرية :

١٤٢ - وهؤلاء يرون أن الامامة بعد الحسين رضى الله عنه لابنه على زين العابدين ، ومن بعده لمحمد الباقر ، ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ، ثم لعلى الرضا ، ثم لمحمدا لجواد ، ثم لعلى الهادى ، ثم للحسن العسكري ثم لمحمد ابنه ، وهو الامام الثانى عشر ، ويرغمون أنه دخل سرداباً بسر من رأى ولم يعد ثم اختلفوا فى سنه عند غيابه ، فقيل كانت سنه إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا فى حكمه ، فقال بعضهم أنه كان فى هذه عالماً بما يجب أن يعمله الإمام ، وأن طاعته واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه والإثنا عشرة باقون إلى اليوم ، ومنهم سكان إيران الشقيقة ، ولهم مذهب فقهى قائم ، قد أصلت أصوله ، وله فروع قائمة على هذه الاصول ، وقد اقتبس فى القوانين الجديدة بمصر بعض الآراء منه ، ومنها جواز الوصية لوارث ، فهو رأى فيه ، وإن لم يكن الأرجح عندهم .

الإمامية الإسماعيلية:

١٤٣ - وهى طائفة من الشيعة الإمامية التى تقول إن الإمام يعين بالنص عليه بالشخص ، لا بمجرد التعريف بالوصف ، وهى تنسب إلى اسماعيل بن جعفر الصادق بن محمد الباقر ، تقول هذه الطائفة إن الإمام بعد جعفر الصادق ابنه اسماعيل ، فهم يتفقون مع الاثنا عشرية إلى جعفر الصادق ، ثم يختلفون فينقسمون إلى قسمين بعد جعفر الصادق ، أولئك يقولون إنه موسى الكاظم ، والاسماعيلية يقولون إنه ابنه اسماعيل ، ولكن اسماعيل قد مات قبل أبيه فكيف يكون إماماً بعده ؟ قالوا إن أباه قد نص عليه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبله هو بقاء الإمامة فى عقبه .

وقد انتقلت الإمامة من طريق اسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين ؛ إذ هم يجيزون أن يكون الإمام مستورا تقية ، ولا يمنع ذلك من إمامته ، وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق ، وبعده ابنه محمد الحبيب ، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ملك المغرب ، ثم ملك من بعده ذريته مصر ، وكانت الدولة الفاطمية .

وقد نشأت تلك الطائفة في العراق ، واضطهدت في أول أمرها ، وفرت تحت تأثير ذلك الاضطهاد معتنقو مذهبها إلى فارس وهناك خالط مذهبهم بعض آراء من عقائد الفرس القديمة ، فاعتنقها بعضهم ، وانحرف بعضهم ، ولذلك حمل اسم الاسماعيلية طوائف كثيرة ، بعضهم لم يخرجوا عن الإسلام ، وبعضهم انحرفوا بما انتحلوا من نحل بعيدة عنه .

وقد سموا بالباطنية ولهذا التسمية علل هي فيهم ، فقد قالوا إن الإمام يصح أن يكون مستورا ، وقالوا إن للشريعة ظاهراً وباطناً ، وأولوا على هذا الأماس ألفاظ القرآن وأويلات غريبة ، وجعلوا تلك التأويلات هي الباطن . وما يعلمه الناس هو الظاهر ، وما عند الإمام من أسرار هو باطن الباطن ، وكانوا في كل أعمالهم يأخذون بالتقية ، فكانوا يسترون آراءهم ولا يعلنون إلا ما تسمح الأحوال بإعلانه ، ومن أجل هذه كله سموا الباطنية .

١٤٤ — وقد بنيت تعاليم المعتدلة من الإسماعيلية على ثلاث شعب :

أولها — الفيض الإلهي من المعرفة التي يفيض الله به على الأئمة ، فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً ، وفوق الناس علماً ، فقد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم ، وهم بهذا يدركون من الشريعة ما لا يدرك الناس .

وثانيها — أن الإمام لا يلزم أن يكون ظاهراً معروفاً ، بل يصح أن يكون خفياً مستورا ، ومع ذلك تجب طاعته وإنه المهدي الذي يهدي الناس ، وإنه إن لم يظهر في جيل فإنه لا بد ظاهر في جيل أو أجيال آخر ، وإنه لن تقوم القيامة حتى يظهر .

وثالثها — أن للشريعة ظاهرا وباطنا كما بنينا وأنه لا يعرف الباطن الحقيقي إلا الإمام الذى أفاض الله عليه بنور المعرفة ، وهو ليس لهذا مسئولاً أمام أحد من الناس ، وليس لأحد من الناس أن يخطئه مهما يأت من أفعال ، بل يجب عليهم أن يصدقوا أن كل ما يفعله خير لا شرف فيه ، ومن هذا قد قرروا أن الأئمة معصومون ؛ لا بمعنى أنهم لا يرتكبون الخطايا التى يفعلها ، بل على معنى أن ما نسميه خطايا بالنسبة لنا قد يكون عندهم من العلم ما ينير السبيل لهم ، ويكون به سائغاً لهم ، وليس بسائغ لسائر الناس .

وقد يكون التفكير على ذلك النحو ليس كفراقاطعا ، ولكنه لم يرد فى كتاب ولا سنة صحيحة ، وفى ظل ذلك التفكير وجد غلاة خلعوا الرتبة ، وقد كانت السرية التى تعد طريقة هذه الفرقة عشا لتفريخ تلك الآراء المنحرفة .

١٤٥ — هذه فرق الشيعة وقد ذكرناها بإيجاز لأن بيانها بالتفصيل ليس موضوع دراستنا ، وإنما أشرنا إليها تلك الإشارة ؛ لأن ابن حزم تصدى فى رسالته الصحابة لمناقشة بعض الآراء التى أضمنتها أقوالهم ، ولأنه ناقش مذهبهم جملة فى كتابه الفصل وأفاض فى ذلك أفاضة كبيرة مما سنشير إليه فى موضعه من كلامنا .

الخوارج

١٤٦ — هذه هى الطائفة الثالثة التى شقت الوحدة الإسلامية ، وهى فى الواقع عدة فرق ، نشير إليها إشارة بجملة ، والخوارج أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم ، وحماسة لتفكيرهم ، وقد ابتدءوا فى جيش على رضى الله عنه ، عندما نبتت فكرة التحكيم ، فوافقوا عليه ، بل حملوا عليه حمله ؛ ثم بعد ذلك عارضوه وحسبوه كفرا ، وقالوا لاحكم إلا الله ، فلا يحكم الأشخاص فى مسألة الأمر فيها إلى الله تعالى ، ولقد أعانوا البراءة من عثمان ، ومن على إن لم يتب ، ويعلم أنه كان كافرا عندما قبل التحكيم ، وهم يرون أن الخليفة يختار من جميع المسلمين ؛

لا من قبيل منهم ، فلا يرون بيتا من بيوت العرب اختص بأن الخليفة منه ، والنجيدات منهم لا يرون أن اختيار الخليفة أمر لازم دينا ، بل هو أمر دينوى ، فان استقام أمر المسلمين من غير خليفة ، فإن ذلك جائز سائغ ، وقد نقلنا كلام ابن حزم فى ذلك .
والخوارج يرون أن مرتكب الكبير مذب ، ولم يفرقوا بين ذنب وذنب ، بل الكل كفار ، والإباضية منهم يروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة ، وإنهم من أهل القبلة . ولذلك كفر عامة الخوارج مخالفهم ، ممن لم يكن على رأيهم فهو كافر عندهم ، لاشك فى ذلك .
١٤٧ — وهم فرق مختلفة كما ذكرنا ، وأشدهم وأعنفهم فى معاملة خصومهم .

الأزارقة :

وهم اتباع نافع بن الأزرق من بنى حنيفة ، وهم يرون أن مخالفهم من عامة المسلمين الذين لا يرون رأيهم مشركون ، وأن أطفالهم مشركون مثلهم ، وأن الجميع مخلدون فى النار ، ويرون دار مخالفهم دار حرب ، ويجوز قتلهم وقتل أطفالهم ، ونسائهم ، وسبى الذراى والنساء ، وأنه لا يجوز لخارجى البقاء فيها ، وإلا كان كافرا ، ويرون جواز الكبائر على الأنبياء .

ويرون أيضا أنه لا حد فى الزنى غير الجلد ، وأن حد الرجم لم يوجد فى القرآن كما يرون أن حد القذف لا يكون إلا فى قذف المحصنات ، ولا يكون فى قذف المحصنين .

النجيدات :

١٤٨ — وهم اتباع نجدة بن عويمر الحنفى ، وقد خالفوا الأزارقة فى تكفير القعدة الذين لا يقاتلون من الخوارج ، وفى استحلال قتل الأطفال ، ولكن قالوا بجواز قتل أهل العهد والذمة ، وقد تبين أنهم يرون أن اختيار خليفة ليس أمرا لازما من ناحية الدين ، وإنما هو مصلحة دينوية يقيمها الناس إن احتاجوا إليها ، وإلا فهم أدرى بأمور دنياهم .

الصفريّة :

١٤٩ - وهم أتباع زياد بن الأصفر ، وهم في آرائهم أقل تطرفاً من الأزارقة ، وأشد من النجدات ، وقد خالفوا الأزارقة في مرتكبي الكبيرة ، فلم يتفقوا على أنه مشرك ، بل منهم من يرى أن الذنوب التي فيها الحد لا يتجاوز بمرتكبيها الاسم الذي سماه الله تعالى كالزاني والسارق ، وما ليس فيه حد فمرتكبه كافر ، ومنهم من يقول إن صاحب الكبيرة لا يكفر حتى يعاقبه الوالي ، وبذلك لا يكفر من ارتكب كبيرة فيها ، ليس فيها حد .

المجاردة :

١٥٠ - وهم أصحاب عبد الكريم بن عجرد ، وهم قرييون جداً من النجدات في أصل نخلتهم ، وجملة آرائهم أنهم لا يكفرون القاعدين عن الجهاد من الخوارج إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضاً ، ولا يكون مال المخالفين لهم شيئاً إلا إذا قتل .

وقد افترق المجاردة فرقا كثيرة في أمور ، منها ما يتعلق بالقضاء والقدر ، ومنها البراءة من الأطفال قبل أن يبلغوا .

الإباضية :

١٥١ - هؤلاء هم أتباع عبد الله بن إباض ، وهم أكثر الخوارج اعتدالا ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية تفكيراً ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم .

(١) أن مخالفهم من المسلمين ليسوا مشركين ولا مؤمنين ، ويسمونهم كفاراً ، ويروى عنهم أنهم يقولون إنهم كفار نعمة .

(٢) وإن دماء مخالفهم حرام في السر لافي العلانية ، ودار مخالفهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

(٣) وأنه لا تجل دماء المخالفين في الحرب إلا الخيل والسلاح وكل ما فيه قوة مباشرة في الحروب .

ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقرههم من المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم في بعض الواحات في الصحراء الغربية ، وفي بعض بلاد المغرب .

١٥٢ - ولقد دون ابن حزم أقوال الخوارج وناقشها ، ولكنه ذكر في رسالته عن علماء الأندلس أنه لم يكن بالأندلس أحد من الخوارج ، ولكننا ذكرناهم بتلك الإشارة ليكون القارئ لكتاب الفصل لابن حزم على بينة ، ولكي تكون مناقشتنا لآرائه فيها مقترنة بالعلم بموضوع المناقشة ، ولأن ابن حزم سلك في تفسيره للقرآن والسنة مسلكا ظاهريا صرفا ؛ وإن ذلك التفكير الظاهري ابتدأ به الخوارج عندما صاحوا في علي رضي الله عنه لاحكم إلا لله ، وإنهم بهذا التفكير قد وضعوا الأساس لبناء التفكير الظاهري .

ولسنا بهذا نزعم أن ابن حزم كان منحرفا كانحراف الكثيرين منهم ، أو غالى في الوقوف عند ظواهر العبارات مغالاتهم ؛ أو كفر خصومه تفكيرهم ، بل نقول إنهم أول من اتجهوا إلى التعلق بظواهر القرآن ، فكانت مشابهة ، وإن لم تكن مشابهة كاملة .

الفرق الاعتقادية

١٥٣ - لا بد لكي نعرف آراء ابن حزم حول المسائل الاعتقادية أن تصدى بالإجمال للفرق التي سبقته ، وتكلمت في الاعتقاد ، لتعرف ما الذي اختاره من أقوالهم والمنهاج الذي سلكه بالنسبة لها ، فإن علماء الاعتقاد كانوا في الأندلس ، وكان كثيرون من علماء الكلام ، كما ذكر في رسالة العلماء بالأندلس ، ولابن حزم مقام محمود في مناقشة آراء العلماء في العقائد ، وانتهى من دراستها إلى أن كان ظاهريا في الاعتقاد ، كما كان ظاهريا في الفقه ، ولذلك مقامه

من الدراسة ، وفيه يتبين موضع ابن حزم من السابقين ، وأثره في اللاحقين .
ولذلك وجب أن نتكلم بإشارة موجزة توضح الفرق الاعتقادية ، وتبين خلاصة آرائهم ، فنقول في ذلك :

١٥٤ - لقد كان بجوار الخلاف السياسى الذى ظهر فى آخر عصر الخليفة الثالث وطول عصر الرابع - خلاف حول العقيدة إذ قد سحج الفتن السياسية أن أثرت آراء دينية ، فأثيرت مسألة القدر ، وهى المسألة التى شغلت أذهان أصحاب الديانات القديمة ، وسرت إلى المشركين ، حتى كانوا يقولون : ولو شاء الله ماعبدنا من دونه من شىء نحن ولا آباؤنا ، ولا حرمانا من شىء .

ولقد كثر الكلام فى القدر فى آخر عهد على بن أبى طالب ، واشتد من بعده فكانوا يقولون لو كان كل شىء بقضاء ، فلم الثواب والعقاب . فقال قائل لا إرادة للإنسان بجوار إرادة الله ، ومن أول من قال ذلك الجهم بن صفوان ، وقال آخرون للإنسان إرادة ؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق فيه قوة أودعت نفسه يريد بها إرادة حرة ، وبذلك تكون التبعات ، وأولئك هم المعتزلة .

ثم تناقشوا فى مرتكب الكبيرة أهو مؤمن فاسق أم كافر خارج عن الإسلام أم هو بين هؤلاء وهؤلاء ، وقد قال الأول جماعة المسلمين ، وقال الثانى الخوارج وقال الثالث المعتزلة ، وقالت طائفة رابعة لا يضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة .

وأثاروا أيضاً مسألة صفات الذات العلية ومسألة خلق القرآن ، أثار ذلك الجهم بن صفوان والجمعد بن درهم فى العصر الأموى ، ثم اشتد أمر هذه المسألة فى عهد المأمون ، وأبلى فيه الإمام أحمد بن حنبل بلاء حسنا ، وهذه المسائل كانت موضع دراسة ، وكانت من مواضع دراسة ابن حزم ، خالف فيها من خالف ، ووافق من وافق ، فكان حقا علينا أن نشير إلى هذه الفرق بكلمات موجزة .

الجبرية .

١٥٥ — غاض المسلمون في آخر عهد الصحابة في حديث القدر، وقدرة الإنسان وإرادته بجوار قدرة الله سبحانه وتعالى وإرادته، ولكنهم كانوا لا يعمقون في بحث هذه المسائل، ولم يكن لهم إمام إلا كتاب الله وسنة رسوله. أما بعد عهد الصحابة واختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات الأخرى فقد كثرت القول في هذه النواحي، وتعمقوا في دراستها ولذلك اختلفوا .

فالجبرية قالوا إن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه، وليس مما ينسب إليه من الأفعال شيء، فنقوا بهذا — الفعل عن العبد، وأسندوه كله إلى الرب، وقالوا إن الله يخلق الله تلك الأفعال كما يتحرك النبات وكما يشمر الشجر، وكما يجرى الماء وتغيم السماء وتمطر، وتزدهر الأرض وتنبث .

ولقد قيل إن أول من دعا بهذه الفكرة بعض اليهود، وقيل إن أول من قام بالدعوة إليها الجعد بن درهم الذي كان أول من خاص في مسألة خلق القرآن (١). وقد تلقى ذلك عن يهودى بالشام، ونشره بين الناس بالبصرة، ثم تلقاه عنه الجهم بن صفوان في العهد الأموى، وقد دأب على نشره، ولذلك نسبت الفرقة إليه، فقيل عنها الجهمية، وإن جهما وجد الأرض خصبة لدعوته في فارس وخراسان، فإنه ترعرع فيها؛ إذ كان لها عهد بتلك الأفكار من قبل الإسلام .

١٥٦ — ولقد كان جهم مع دعوته إلى الجبر يدعو إلى آراء أخرى، منها (١) زعمه أن الجنة والنار تفنيان (٢) ومنها قوله إن علم الله وكلامه حادثان، (٣) ومنها أنه لم يصف الله بالحياة لأنها من صفات الحوادث (٤) ومنها نفي رؤية الله يوم القيامة (٥) ومنها أن القرآن مخلوق، وقد تبعه كثيرون في هذه الآراء كلها، غير أن النحلة التي اشتهروا بها، وصارت خاصة بهم هي الجبر، وأن الإنسان لا إرادة له، وقد تصدى العلماء من السلف والخلف للرد عليهم، ومنهم

(١) قتل في العهد الأموى قتله والى خراسان من قبل الأمويين خالد بن عبد الله القسرى.

من قاربهم في الرأي ، وإن اختلف عنهم في المنحى ، ومنهم من ناقضهم تمام المناقضة .

المعتزلة :

١٥٧ - كانت هذه الفرقة مناقضة لأهل الجبر بالنسبة لإرادة الإنسان مناقضة مطلقة وقد نشأت هذه الفرقة بالعراق في العصر الأموي كما نشأت الجبرية في ذلك العصر .

وقد ظهرت المعتزلة في أول أمرها بأمرين - أولهما - القول بأن الإنسان يخلق أفعال نفسه ، وأنه مختار في كل ما يفعل ، ولذلك كان التكليف ، وكان من أظهر من قال ذلك القول غيلان الدمشقي ، وقد أخذ يدعو إليه في عهد عمر بن عبد العزيز ، بل إنه كان يكتب إلى عمر رضى الله عنه واعظا ، وقد استمر يدعو بدعوته هذه إلى أن قتله هشام بن عبد الملك .

وثاني الأمرين اللذين ظهر بهما المعتزلة مسألة مرتكب الكبيرة ، فقد قالوا إنه ليس بمؤمن ولا كافر ، وإسكنه فاسق ، فهو في منزلة بين المنزلتين ، أى بين الإيمان والكفر ، وهو لا يدخل الجنة ، لأنه لم يعمل عمل أهل الجنة ، ولا مانع عندهم من أن يسمى مسلماً ، باعتباره يظهر الإسلام ، وينطق بالشهادتين ، ولكنه لا يسمى مؤمناً .

وقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين فيه مجازاة لروح العصر ، فقد جرى خلاف شديد في آخر عهد أمير المؤمنين على رضى الله عنه ، وعصر الأمويين ، في أمر مرتكب الكبيرة ، وجرت بين الفرق المختلفة أقوال كثيرة في هذا ، وقد نقلنا بعض أقوال الخوارج في هذا ، وقد قال الحسن البصرى من علماء التابعين إنه منافق ، وليس مؤمناً ، وقد قال المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، كما ذكرنا من قبل . وقال جمهور المسلمين : إنه مؤمن عاص يحاسبه الله على عصيانه ، إلا أن يتوب ، أو يتغمده الله برحمته .

فلا عجب إذن إذا قال المعتزلة في وسط تلك الآراء المتضاربة ، إنه في منزلة بين المنزلتين ، منزلة الإيمان ومنزلة الكفر .

١٥٨ — هذا ما اشتهر به المعتزلة في أول أمرهم ، ولكنها كانت فرقة نشيطة دائبة ، ولقد حرروا في آخر أمرهم مذهبهم الاعتقادي في خمسة أمور لخصها أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار ، فقال : « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال ، حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، .

وقد وضح معنى التوحيد عندهم أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين ، وخلاصة ما اشتمل عليه أن توحيد الله سبحانه معناه أنه منزه عن الشبيه والمماثل فليس كمثل شيء ، ولا ينازعه أحد في سلطانه ، ولا يجرى عليه شيء مما يجرى على الناس ، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدر عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والابناء ، .

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى ، لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة ، وبنوا على هذا الأصل أيضا أن الصفات ليس شيئا غير الذات ، وإلا تعدد القدماء في نظرهم ، وبنوا على ذلك — ثالثا — أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لفهم صفة الكلام عنه سبحانه .

وأما العدل فمعناه أن الله سبحانه وتعالى لا يجب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، وينتهون عما نهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وأنه سبحانه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كرهه ، وأنه سبحانه ولي كل حسنة أمر بها ، وبريء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه .

وأما الوعد والوعيد ، فهو أن يجازى المحسن إحساناً ، ومن أساء السوء ، ولا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا أن يتوب .

وأما المنزلة بين المنزلتين ، فقد قررها واصل بن عطاء شيخ الاعتزال بقوله :
« إن الإيمان عبارة عن خصال الخير ، إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا ، وهو
اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى
مؤمنا ، وليس بكافر أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه
لأنكارها ، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار .
وليس في الآخرة إلا الفريقان ، فريق في الجنة وفريق في السعير ، ولكنه تخفف
عنه النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار .

وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قرروا وجوبها على المؤمنين
نشراً للدعوة الإسلامية ، وهداية للضالين ، وإرشادا للغاوين ، وكل بما يستطيع ،
فدو السيف بسيفه ، والعالم بعلمه ، وذو البيان ببيانه .

١٥٩ — والمعتزلة اعتمدوا في الاستدلال لعقائدهم على القضايا العقلية ، وكان
من آثار اعتمادهم على العقل في معرفة حقائق الأشياء وإدراك العقائد أنهم
يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وكانوا يقولون كما جاء في الملل والنحل
لشهرستاني « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم
واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ،
وقد قال الجبائي من شيوخهم : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها
فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية ما كان يجوز أن يديحها الله سبحانه وتعالى ، فهي
قبيحة لنفسها كالجمل به ، وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو حسن
للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه .

وقد بنوا على هذا وجوب فعل الصالح لله سبحانه وتعالى ، فقد قال جمهورهم
إن الله لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، والصالح واجب له ، ولا شيء مما يفعله
جلت قدرته إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

١٦٠ — ويظهر من مجموع تفكيرهم وآرائهم ومناهجهم أنهم أخذوا من الفلاسفة التي

راجت سوقها في العصر العباسي ، ولهذا كان كل عالم من العلماء ينحو في تفكيره منحنى فلسفياً لا يجد من الفرق من يأوى إليه سوى المعتزلة .

ولقد كان أكثر علماءهم شغوفين بالدراسات الفلسفية ، وهم مع ذلك الشغف اضطروا إلى هذه الدراسة ؛ لأنهم تصدوا للذين هاجموا الإسلام ، ومنهم فلاسفة ، فجادلوا ، واستخدموا بعض طرقهم ، وتعلبوا كثيراً منها ، ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم ، فكانوا بحق فلاسفة المسلمين .

١٦١ - والمعتزلة كانوا مقربين من أكثر الخلفاء في صدر الدولة العباسية ؛ لأن المهدي كان يحتاج إليهم لكي يحاربوا الزندقة التي ظهرت في عهده ، وقد اختلقت دعاوى الزندقة بنزعات سياسية ترمي إلى إحياء مجد فارس القديم ، ودياناتهم القديمة .

ولقد كان المأمون يعد نفسه منهم ، وناصرهم واتخذ منهم الوزراء والكتاب وأنصار دولته ، والملتفين حوله ، وحذا حذوه من بعده المعتصم والواثق ، ولذلك آذى الثلاثة أحمد بن حنبل ليحمله على القول بخلق القرآن فاستعصم وامتنع عن القول ، وإن لم يقل إنه قديم كما ادعى عليه .

ولما جاء المتوكل رفع الأذى عن أحمد ، واضطهد المعتزلة ، ثم تعاقبت العصور وليس للمعتزلة شأن عند الجماعة ، وإن كان لهم شأن عند الشيعة فالأثنا عشرية كما قرر ابن أبي الحديد يأخذون بأرائهم في العقائد .

الاشاعة والماتريديّة :

١٦٢ - لقد اشتد طغيان المعتزلة باسم بعض الخلفاء العباسيين ، ولم يتركوا فقيهاً معروفاً ، أو محدثاً مشهوراً ، أو إماماً متبعاً إلا أنزلوا به محنة في رأيه أو فكره ، حتى نسي الناس خيرهم بجوار ذلك البلاء العام ، الذي لم ينج منه سواهم ومن نهج نهجهم ، فنسوا دفاعهم عن الإسلام بجوار إيدائهم لأئمة الإسلام ، ولما جاء المتوكل وأبعدهم عن حظيرته ، وأدنى خصومهم خضدت شوكتهم ، وتحرك

لما نزلتهم العلماء والفقهاء ، وجادلوهم بلسان غضب ، ومن وراءهم العامة يؤيدونهم .

١٦٣ - وقد ظهر في آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع رجلا نابتا بصدق النظر وقوة الحججة وكثرة الأتباع ، أحدهما أبو منصور الماتريدي ، وثانيهما أبو الحسن الأشعري ، وكلاهما كان يدعو إلى ما يقرره الفقهاء والمحدثون .

وقد ولد أبو منصور الماتريدي بقرية (ماتريد) من أعمال سمرقند ، وتفقه على مذهب أبي حنيفة ، ونبغ حتى رجع الناس إليه فيما وراء النهر يأخذون عنه الفقه وأصوله ، وسائر علوم الدين ، وألف في الأصول كتاب الجدل ، وفي الفقه كتاب مأخذ الشريعة ، ثم ذاعت شهرته في علم الكلام ، حتى صار له فيه مذهب يسلكه أهل خراسان يقارب مذهب الأشعري الذي سببته ، وقد ذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في تعليقاته على العقائد العنصرية أن بين الماتريديين خلافا في نحو ثلاثين مسألة ، ولكن أكثر العلماء على أنها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظي ، فهما متفقان في الغاية .

وقد ألف الماتريدي في علم الكلام كتاب الرد على الكعبي المعتزلي ، وكتاب أوهام المعتزلة ، وكتاب الرد على الرافضة ، وكتاب الرد على القرامطة ، وقدمات سنة ٣٣٢ .

١٦٤ - أما الأشعري فقد ولد بالبصرة ، وتوفي حول سنة ثلاثين وثلاثمائة بعد الهجرة ، تخرج على المعتزلة في علم الكلام ، وتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته يتولى المناظرة والجدل نائبا عن شيخه ، إذ كان هذا يجيد الكتابة والدفاع بالقلم ، ولا يجيد النقاش باللسان ، ولكن الأشعري وجد من نفسه ما يبعده عن المعتزلة في تفكيرهم ، مع أنه تغذى من مواعدهم ، ونال كل ثمرات تفكيرهم ، ثم وجد ميلا إلى آراء الفقهاء والمحدثين مع أنه لم يغش مجالسهم ولم يتعلم العقائد على طريقتهم ، ولذا عكف في بيته مدة ، وازن فيها بين أدلة

الفریقین ، وانقح له بعد الموازنة رأی خرج به على الناس ، وناداهم بالاجتماع عليه ، فرقى المنبر فى المسجد الجامع بالبصرة ، ثم قال :

« أیها الناس من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرفه بنفسى (أنا فلان بن فلان) كنت أقول بخلق القرآن ، وإن الله تعالى لا یرى بالأبصار ، وأن أفعال الشر أنا أفعالها ، وأنا نائب مقلع ، متصدر للرد على المعتزلة مخرج لفضائحهم ، معاصر الناس ، إنما تعیت عنكم هذه المدة ، لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ، ولم يترجح عندى شیء على شیء ، فاستهدیت الله تعالى ، فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جمیع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبى هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع إلى الناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدثین ، وفيها ما أخذه على المعتزلة ، وقد جاء فى كتابه الإبانة بعد حمد الله والثناء عليه بما هو أهله :

« أما بعد فإن كثيراً من المعتزلة ، وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى التقليد لرؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على أرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ، ولا أوضح به برهاناً ولا نقلوه عن رسول رب العالمین ، ولا عن السلف المتقدمین ، فخالفوا رواية الصحابة عن نبى الله صلى الله عليه وسلم فى رؤية الله بالأبصار ، وقد جاءت فى ذلك الروایات المختلفات ، وتواردت الآثار ، وتتابعت الأخبار ، وأنكروا شفاعة الرسول ، وردوا الرواية فى ذلك عن السلف المتقدمین ، وجحدوا عذاب القبر ، وأن الكفار فى قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، ودانوا بخلق القرآن نظيراً لقول إخوانهم من المشركین الذین قالوا إن هذا إلا قول البشر ، فزعموا أن القرآن كقول البشر وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظیر القول المحبوس الذین یثبتون خالقین أحدهما یخلق الخیر ، والآخر یخلق الشر ، وزعموا أن الله عز وجل یشاء ما لا یكون ، ویكون ما لا یشاء ، خلافاً لجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله كان ، وما لا یشاء لا یكون .

وردا لقول الله تعالى : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله ، فأخبرنا ألا نشاء شيئا إلا وقد شاء أن نشاءه ، ولقوله تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا ، ولقوله ولو شئنا لأيننا كل نفس هداها ولقوله مخبرا عن شعيب أنه قال : « وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا ، ولهذا سماهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « مجوس هذه الأمة ، لأنهم دانوا ديانة المجوس ، وضاهوا أقوالهم ، وزعموا أن للخير والشر خالقين ، كما زعمت المجوس ، وأن يكون من الشر ما لا يشاء الله كما قالت المجوس ، وزعموا أنهم يملكون الضر والنفع لأنفسهم ردا لقول الله تعالى « قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعاً إلا ما شاء الله ، وانحرافاً عن القرآن ، وعمما أجمع عليه المسلمون ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، وأثبتوا لأنفسهم غنى عن الله عز وجل ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ، كما أثبت المجوس من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله عز وجل ، فكانوا مجوس هذه الأمة ؛ إذ دانوا بديانة المجوس ، وتمسكوا بأقوالهم ، ومالوا على أضاليلهم ، وقتطوا الناس من رحمة الله ، وأيسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، خلافا لقول الله تعالى ، ويفخر مادرن ذلك عن يشاء . »

١٦٥ - وهكذا يسترسل أبو الحسن الأشعري في تنفيذ أقوال المعتزلة مشنعا عليهم ، أو كما قال هو مظهراً لفضائحهم .
وبعد ذلك يأخذ في بيان آرائه التي اختارها ، والتي اعتبرها أهل الأندلس عقيدة الإسلام وخالصة منهاجه كما تدل عليه عباراته بعد أن ترك الاعتزال وأهله .
١ - أنه يرى وجوب الأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ، ويحتج على المخالفين بكل وسائل الإقناع والالهام .
٢ - أنه يرى وجوب الأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه ، فهو يعتقد أن لله وجهها ، لا كوجه العبيد ، وأن لله بدأ لا تشبه أيدي المخلوقات .

٣ - أنه يرى وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد في العقائد ، وهي دليل لإثباتها ، ويحتج بها ، ولذا أعلن أن الاعتقاد يثبت بأحاديث الآحاد .
٤ - وإنه في آرائه يخالف أهل الأهواء جميعاً ، والمعتزلة خصوصاً ، ويجتهد في ألا يقع فيما وقع فيه كثيرون من المنحرفين .

١٦٦ - وفي الحق إن كثيراً من آرائه كانت وسطاً بين المغالين ، وطريقاً مستقيماً بين الآراء المتجاوزة الأطراف ، وإن الدارس لحياة ذلك العالم لا يجدان من الصعب أن يختار طريقاً وسطاً لعلمه الغزير وإطلاعه الواسع ، وكتابه مقالات الإسلاميين يدل على ذلك الاطلاع مع الفهم الدقيق للفرق الإسلامية على اختلاف منازعها ، وتباين المذاهب ، وتباعد المسالك ، ولا يصعب على المتقصى أن يثبت ذلك الاعتدال في كل فكرة من أفكاره ، وعقيدة من عقائده فرأيه في الصفات وسط بين المعتزلة والجهمية الذي ينفون السمع والبصر والكلام والحياة وغيرها ، وبين الحشوية والمجسمة الذين شبهوا الله تنزهت صفاته بالحوادث ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً ، ورأيه في أفعال الإنسان وسط بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة قالوا : الإنسان قادر على إحداث أفعاله وكسبها ، والجهمية قالوا الإنسان لا يقدر على إحداث فعل ولا كسب فعل ، فقال الأشعري العبد لا يقدر على الاحداث والخلق ، ويقدر على كسب العمل الذي خلقه الله تعالى ، وقال المشبهة إن الله يرى يوم القيامة مكيفاً محدوداً ، وقالت المعتزلة والجهمية ، إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال ، فسلك الأشعري طريقاً بينهما ، فقال يرى من غير حلول ولا حدود ، وقالت المعتزلة يد الله قدرة ونعمة ، وقالت الحشوية يد جارحة ، فسلك الأشعري مسلكاً وسطاً ، وقال يده يد صفة كالسمع والبصر ، وقال المعتزلة القرآن كلام الله مخلوق وقالت الحشوية : الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها ، والألوان التي يكتب بها ، وما بين الدفتين كله قديم^(١)

(١) تبين كذب المفتري على أبي الحسن الأشعري ص ١٥٠ .

فسلك الأشعري طريقاً وسطاً بينهما ، وقال : القرآن كلام الله قديم غير
مغير ، ولا مخلوق ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والأصوات المحدودات
فمخلوقات مخترعات . وقالت المعتزلة إن صاحب الكبيرة لا يخرج من النار قط ،
وقالت المرجئة من أخلص لله سبحانه وتعالى وآمن فلا تضربه كبيرة مهما تكن ،
فسلك الأشعري طريقاً بينهما ، وقال : المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله
تعالى ، إن شاء عفا عنه ، وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ، ثم أدخله الجنة .
وقالت الرافضة إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ولعلي رضى الله عنه
شفاعة من غير إذن الله ولا أمره ، وقالت المعتزلة لاشفاعة بحال من الأحوال ،
فسلك الأشعري طريقاً وسطاً ، وقال إن للرسول صلوات الله وسلامه عليه
شفاعة مقبولة من المؤمنين المستحقين للعقوبة يشفع لهم بأمر الله وإذنه ،
ولا يشفع إلا لمن ارتضى الله سبحانه وتعالى ، كما تعالى « ولا يشفعون
إلا لمن ارتضى » .

وهكذا نراه سلك في طريقه مسلك الاعتدال والوسط وفي الوسط الحق ،
والقسطاس المستقيم في أكثر الأحوال .

١٦٧ — وقد سلك الأشعري في الاستدلال للعقائد مسلك النقل ، ومسلك
العقل ، فهو يثبت ما جاء في القرآن والحديث الشريف من أوصاف الله ورسوله
واليوم الآخر ، والملائكة والحساب والعقاب والثواب ، ويتجه إلى الأدلة العقلية
والبراهين المنطقية يستدل بها على صفات الله سبحانه وتعالى ، وقد استعان في
ذلك بقضايا فلسفية ومسائل عقلية خاض فيها الفلاسفة وسلكها المناطقة ، والسبب
في ذلك هو ما يأتي :

١ — أنه تخرج على المعتزلة ، وترتب على موافقهم ، فقال من مشربهم ونهل
من منهلهم ، فاختار طريقهم في إثبات العقائد ، وإن خالفهم في النتائج ، وباعد
بينه وبين ما وصلوا ، وقد سلكوا في استدلالهم مسلك المنطق والفلسفة .

٢ — أنه قد تصدى للرد على المعتزلة ومهاجمتهم ، فلا بد أن يلحن بمثل حججهم ، وأن يتبع طريقتهم في الاستدلال ، ليفلج عليهم ، ويقطع شبهاتهم ، ويفضحهم بما بين أيديهم .

٣ — أنه تصدى للرد على الفلاسفة ، والقراسطة والباطنية والحشوية ، والروافض وغيرهم ، وكثير من هؤلاء لا يقنعه إلا أقيسة البرهان ، ومنهم فلاسفة لا يقنعهم إلا دليل العقل ، ولا يرد كيدهم في نخورهم أثر أو نقل .

١٦٨ — ولقد نال الأشعري منزلة عظيمة ، وصار له أنصار كثيرون ، ولقي من الحكام تأييدا ونصرة ، فتعقب خصومه من المعتزلة وأهل الأهواء في كل مكان ، وبث تلاميذه وأتباعه في الأقاليم يحاربون خصوم الجماعة ومخالفها ، ولقبه أكثر العلماء بإمام أهل السنة أو الجماعة .

ولقد عظمت منزلته بعد وفاته ، حتى اعتنق آراءه العلماء في مشارق البلاد الإسلامية ومغارها ، فالمسلمون في كل البلاد الإسلامية في القرن الرابع والخامس كانوا يعتبرون مذهبه في فهم العقائد هو الاسلام ، وما عداه لا يخلو من انحراف يتسع ويضيق بمقدار بعده عنه ، وقربه منه ، وكل من يخرج عن ذلك المذهب يعد مخالفاً للمبادئ المقررة عند العلماء .

١٦٩ — ولكن ظهر في آخر القرن الرابع ، عالم بالأندلس . وقد نبغ في أول القرن الخامس ، وشغل الناس بعلمه إلى ما بعد منتصف ذلك القرن ، وهذا العالم لم تعجبه آراء أبي الحسن الأشعري ، ولم يعتبرها عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل اعتبرها منحرفة عن النصوص والمقررات ، وإن لم يكن أصحابها كفاراً ، ذلكم العالم هو أبو محمد علي بن حزم الأندلسي ، فلقد نقده ابن حزم ، واعتبره من الجبرية ، لرأيه في أفعال الانسان ^(١) فلم ير في قوله إن الأفعال مخلوقة لله ،

والكسب للعباد ، لم ير في ذلك لإلجبرية غشيت بغشاء رقيق من الألفاظ ، فليس ذلك التعبير مانعاً من أن يكون جبرياً .

وقد عده أيضاً من المرجئة ، لرأيه في مرتكب الكبيرة ، لأنه فوض أمره إلى الله فيه ، فكان مرجئاً ^(١) ، وإن ستر ذلك بستر من الألفاظ أيضاً .

١٧٠ — وإن من الانصاف أن نقول إن المرجئة قسمان مرجئة السنة ، ومرجئة البدعة ، فرجئة البدعة يعتقدون أنه لا يضر مع الايمان معصية ، كما لا ينفع مع الايمان طاعة ، فهؤلاء يعتقدون أن لعقاب على من شهد أن لا إله إلا الله معتقداً مؤمناً .

أما مرجئة السنة فيؤمنون بالعقاب ، وأن أهل الكبائر يحاسبون ويعذبون ، ولكن قد يغفر الله لهم ويعفو عنهم ويتغمدهم برحمته ، وفرق ما بين الأمرين عظيم ، فالأولون يسقطون العقاب ، والآخرين يقررونه ، ولكن لا يمنعون أن يتغمدهم الله بعباده برحمته ، فيعفو ، وقد قال سبحانه في كتابه العزيز « ويعفو عن كثير ، ولقد كان من مرجئة السنة كما يقول الشهرستاني في الملل والنحل أبو حنيفة ، وأقول إن الأربعة كانوا على ذلك المنهاج .

فإذا كان ابن حزم قد قال في أبي الحسن الأشعري ، إنه من المرجئة فمن هذا النوع من المرجئة .

ولا شك أن ابن حزم ما كان يرى رأى أبي الحسن الأشعري في ذلك ، فهل كان يرى رأى المعتزلة أم كان يرى أنهم لا ينجون من العذاب ، ولكن لا يخلدون في الدار كما قرر المعتزلة ، ومهما يكن فقد كان رأيه على خلاف الرأيين ، ولنرجى ذلك إلى الكلام عليه في موضعه .

خاتمة

١٧١ — هذه حياة ابن حزم ، وذلك عصره ، وتلك سجاياه ومواهبه ، والفرص الذي وافته ، والمهيات التي هيأته ، نشأ في بيت اعتر به ، وسمق في المجد ، فكان متجها منذ نشأته إلى معالي الأمور ، ولم يتجه إلى سفسافها ، ووجد أباه مثلاً صالحاً للقدوة ، ووجه رجل جد ، يبني مجد أسرته بيديه ، فاحتذى حذوه ، ولم ير أن يكون هادماً ما بناه أبوه من مجد أسرته ؛ ولكن أباه كان وزيراً في دولة قائمة العمد ثابتة الأركان ، مستقرة الأحكام ، ولم يجد هو في السياسة التي عاصرها استقراراً ، بحيث يسير على منهاج أبيه ، بل إن الزعازع السياسة ابتدأت في آخر حياة الأب ، وقد فارق الدنيا في ضجيجها ، وترك ولده الغض الإهاب ، المترف الذي نشأ في نعيم الحياة ، ليكتوى بناها ، ويصطلي حرها ، فكانت سيداً للكمال تربيته ، وإرهاق إرادته ، وتقوية عزيمته ، فاجتمع عز البيت ، وصقل الحياة والتجربة ، وبذلك ذاق حلو الحياة ومرها ، فاشتار عسلها ، وذاق حنظلها ، فكان صلب العود ، قوى النفس يعلو على الأحداث ، ولا تغمره الأحداث ، يعيش في صلب الحياة متميزاً متحيزاً له مكاناً يتسع لمجده ، غير داخل في غمار الناس ، ولا داخل في غمار العلماء ، ولا مندغم في أحد من الحاضرين أو الغابرين ، بل كان الشخصية الفذة التي تملى على غيرها ، ولا تستملى من غيرها .

١٧٢ — ولكن لما وجد طريق المجد في السياسة مدعراً مضطرباً ، اتخذ العلم سبيلاً قصده ابتغاء وجه الله ، وصنى نفسه ، وأخلص للحقيقة ، وسار في طلبها بمصباح من الكتاب والسنة والعقل القوى المستقيم ، والأفق الواسع ، والنفس المدركة ، والبصيرة النافذة ، فلم ينل مجد أبيه فقط ، بل سجل في الخلود اسمه ، وأثبت للناس تلك الحقيقة ، وهي أن كل جاه يفنى إلا جاه العلم وطلب

الحقيقة، وأن ما يتصل بالمادة عرض زائل، وظل حائل، وما يتصل بالفكر والروح وحقائق هذا الوجود فهو باق مابقي الإنسان يدرك ويتطلع إلى معرفة الحقائق في الدين والخلق وأمور النفس، وباق مابقي في الإنسان عقله الطلعة الذي يعلم ما انتهى إليه علم الأقدمين، ويضيف إليه أبواباً لم يعلوها، ويكشف عن حقائق لم يكشفوها.

١٧٣ — ولقد أوتي ابن حزم مدارك عالية، ومواهب سامية، وكانت أحوال موالية، وتفريغ للعلم وانصرف إليه، ولقد حاول أن يخدم دينه في السياسة، وهو في وسط نور العلم، فوجد السياسة معتكرة، وأحوالها مضطربة، وأنها فتن، والفتن دائماً القائم فيها خير من القاعد، والقاعد خير من الماشي، والماشي خير من الساعي، فلم يجد فيها إلا ذلك الظلام الدامس، وأحياناً كقطع الليل المظلم فتركها وشيكا، وعاد إلى النور، نور العلم يستضيء به، فأضاء له ومشى فيه، حتى صار عالم الأندلس حقاً، إذا ذكر اقتربت به، وإذا ذكرت الأندلس عند العلماء سبق اسمه إليهم.

١٧٤ — ولقد كان العصر في الأندلس عصر علم حقاً، فالأمراء منهم العلماء، ومن لم يكن عالماً اجتهد في أن يكون بيته وعاء العلم، فاقتنى الكتب، واتخذ منها زينة قصره، يفاخر باقتنائها. وقبل عصره التقى علم الشرق بعلم الغرب، فكان العلماء يقدون على الأندلس، وكتبهم تسبقهم إليها، وعلماء الأندلس يذهبون إلى الشرق ليتزودوا من زاده، وينهلوا من معارفة، وقد اطلع ابن حزم على علوم الإسلام ما بين مبسوط، ووسيط، ومختصر، وأقبل على مائدة العلوم بعقل يستوعبها، وقلب يدركها، وخرج من بين مدارس بطريقة شغل الناس بها؛ وامتاز بلون من الفكر، وإن كان أصله فيما قرأ، فهو في مجموعته صورة من مزاجه الفكري اختص بها، ولقد أُرهِف مداركه، وكشف مواهبه - كثرة

النضال ، وشدة النزال ، و ارادة كيده ، وانزال الأذى به ، فازدادت مداركه احتداماً ، حتى انه ليذكر أن أكثر تأليفه وتصنيفه كان نتيجة لذلك الاحتدام ، ولهذا الاصطدام ، وإذا كانت كتابته نتيجة لذلك ، فأكثرها في لفظة صورة من ذلك النضال ، وقد آن لنا أن نترك ذلك إلى القول في علمه ، وهو الهدف والمقصد والغاية ، والله ولي التوفيق .

اِقْسَمِ الشَّانِي

آرَاؤُهُ وَفَقْهُهُ

علمه

١٧٥ - قال ابن حبان في علم ابن حزم « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب ، وما يتعلق بأذبال الأدب ، مع المشاركة في كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله في بعض تلك الفنون كتب كثيرة غير أنه لم يخل فيها من غلط وسقط ، لجرأته على التسور على الفنون ، ^(١) »

هذه كلمة ابن حبان فيه ، وهي تدل على أن الآفاق العلمية التي حلق فيها ابن حزم كانت واسعة ، فلم يكن فقيها فقط ، ولم يكتبف بأن يضم إلى الفقه مادته ، وهو الحديث ، بل ساور العلوم الإسلامية كلها ، سواء أكانت العلوم التي تعتمد على النقل أم العلوم التي تعتمد على العقل ، وأضاف إلى ذلك علوم الأدب ، وعلوم الفلسفة وكان له في المنطق اجتهاد ، فقد وضع مقاييسه على مخباره العقلي ، ولم يكتبف فيها بالاتباع لمنطق المشامين ، بل وازن فيه واختبر .

فهو لم يكن مقصوراً على علوم النقل كما رأيت ، بل تجاوز الآفاق إلى علوم العقل ، وكان له فوق ذلك علم بالتاريخ مستفيض .

١٧٦ - وقد أودع علمه مكنون الكتب ، فلم يكن علمه مخزننا في قلبه ، وينثر على لسانه ، فلا ينقله إلا التلاميذ الذين تلقوا عليه ، بل دون كل ما علم بلسان عربي مبين ، وأورث الأجيال من بعده ذخيرة من العلم ، طوت الأزمان بعضه في سجل التاريخ ، وأبقت بعضه للأخلاف يعلمون منه آثارا وفقها ، وجدلا ، وفلسفة وأخلاقا ، ويعلمون من ثنابها قدر ذلك العالم الجليل .

ولقد ذكر ابن حبان بعض هذه الكتب فقال :

« ولهذا الشيخ أبي محمد مع يهود لعنهم ، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة ، وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات في

ذلك معروفة ، من أشهرها في علم الجدل كتابه المسمى الفصل بين أهل الآراء والنحل ، وكتاب الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين ، والرد على من قال بالتقليد ، وله كتاب في شرح حدث الموطأ ، والكلام على مسائله ، وله كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاختصار على أحسنها ، واجتلاب أكمل ألفاظها واصح معانيها ، وكتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها في الكتاب ولا الحديث ، وكتاب متقى الإجماع ، وبيانه من جملة ما لا يعرف فيه اختلاف ، وكتاب الإمامة والسياسة ، في قسم سير الخلفاء ومراتبها ، والتدب والواجب منها ، وكتابه أخلاق النفس ، وكتاب الكبير المعروف بالإيصال إلى فهم كتاب الخصال ، وكتاب كشف الإلباس ، ما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس ، إلى توالي غيرها ، ورسائل في معان شتى كثير عددها ، (١) .

وليس هذا إحصاء لسكتبه ، بل له كثير غيرها ، وبين أيدينا منها جبهة الانساب ، والمفاضلة بين الصحابة ، والناسخ والمنسوخ ، ومداواة النفوس ، ونقط العروس ؛ والإحكام في أصول الأحكام ، والمحلى ، وطوق الجماعة ، وله كتاب التقريب ، وهو كتاب قائم بذاته ، وهو غير معروف ، ولكنه لخصه أول كتاب الفصل ، وفي أجزاء كثيرة منه ، وهو يعد كنهج لابن حزم في دراساته العقلية والشرعية . ولقد قال ابنه أبو رافع الفضل « اجتمع عندي بخط أبي من تواليه نحو أربعائة مجلد ، تشمل على قريب من نحو ثمانين ألف ورقة ، (٢) »

١٧٧ — وإن هذا يدلنا على الآفاق البعيدة المدى التي فكر فيها ابن حزم ؛ ولم يتركنا في بيدها ، فتحرير في معرفة قيمة آرائه ، ومكانها بالنسبة لمن سبقوه في هذه العلوم ، بل دونها ، لندرسها عن بيته ، ولنوازن ونقاييس ، ولنعرف أسلك الجادة ، أم شط وانحرف .

(٢) الكتاب المذكور .

(١) الكتاب المذكور ص ٢٥١

وإذا كان موضوع دراستنا أولاً وبالذات ابن حزم الفقيه المحدث . فإن الواجب مع هذا يتقاضاً أن نتعرف كل نواحي شخصيته العلمية ؛ لعظيم اتصال الفقه وأصوله - بأرائه في علم الكلام ؛ ولأن المسالك الفكرية تنبع من نفس واحدة ، فلما هاج فيها مختلطة متحدة ، ولأن بعض كتبه في الفقه والعقائد فيها مناقشة لآراء غيره ، فلا بد أن ندرس منهاجه في الجدل ، وهذا يجرنا إلى مناخجه الفكرية جملة . وفي الجملة إنه لا يمكن معرفة ناحية في عالم إلا إذا درست شخصيته العلمية ، وهي لا تتبين إلا إذا تعرض الكاتب لمظاهر علمه المختلفة ، ولا بد أن يضرب بكلمة في كل جانب من جوانبها بإيجاز ، ويخص موضوع دراسته بالتفصيل النسبي .

١٧٨ - وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى آراء ابن حزم في علم الكلام ، فقد خالف منهاج الأشعري في الصفات ، وخالفه في فعل الإنسان ، وخالفه في مرتكب الكبيرة ، وقرر في مسائل علم الكلام آراء استمدها من القرآن والسنة ، ولم يعتمد فيها إلا على التفسير اللغوي ، كآرائه في المنشابه ، والآيات التي توهم التشبيه ، فلا بد أن نتعرض بالإجمال لهذه الآراء متوخين الإيجاز ، غير متجهين إلى الاطناب .

وقد تعرض للتاريخ فكتب فيه ، وتعرض لجزء دقيق منه ، وهو الأنساب ، وله في ذلك منهاج خاص به ، ثم هو في قسم من التاريخ قد اتجه إلى نواح يجرى فيها خلاف بين العلماء ، وهي المفاضلة بين الصحابة ، فقد كتب رسالة ^(١) في ذلك ، واتهم بسببها بالناصبية ، فلا بد أن نبين ما ارتآه فيها بإيجاز ، وهل كان ناصبياً ، كما ادعى عليه لفرط نصرته لبني أمية وتعصية لهم تعصباً شديداً . ١

ثم ابن حزم قد تعرض لدراسات فلسفية أخصها المنطق ، وقد كتب فيه كتابه التقريب ، وقالوا إنه خلط فيه وأخطأ ، وخالف أرسطو ، فلا بد من الإشارة

(١) قد أخرجها مسئلة ، وقدها بتاريخ لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغاني ، وهو إخراج متقن دقيق ، فجزاه الله خيراً .

إلى هذا أيضاً ، ولنعرف هل مجرد مخالفة أرسطو تعد خطأ لا يقبل التصحيح ، وهل هو أول من خالف أرسطو في منطقته !

وابن حزم قد درس النفوس والأخلاق فلا بد من تتبع هذه الدراسة والأسس التي اعتمد عليها ، والمناهج التي سلكها ، والنتائج التي وصل إليها في هذه الدراسة ، وارتباطها بالمقرر عند علماء الأخلاق .

ثم ابن حزم أخيراً هو الفقيه الذي نهج في فقهه منهاج المجتهد المستقل ، وإن اختار الطريقة الظاهرية ، وهذا موضع التفصيل ، والفحص ، والقصد الأول من الدراسة .

١٧٩ — ويلاحظ أن ابن حزم في كل دراساته كان يلتزم منهاجاً يقيد نفسه به ، أو هو بطبيعة تكوينه العلمي - قد غلب عليه منهاج في دراساته ، فأنت ترى في بحثه في العقائد أنه قد سار على منهاج هو الذي التزمه في دراساته الفقهية ، فدراساته الإسلامية التي لم يجادل فيها إلا مسلمين قد غلب عليها منهاج الأثرى ، إلا إذا تصدى لبطلان قياس عقلي للعزلة أو نحوهم ، فإنه يخوض معهم خوض العارف بأساليب الجدل البرهاني الذي يستمد قوة الاستدلال فيه من الأحكام العقلية المجردة ، أما فيما عدا ذلك فقضاياه التي يبني عليها اعتقاده يأخذها من النصوص ، سواء أكانت نصوص الكتاب أم كانت نصوص السنة ، فهو ظاهري أثرى في العقائد والفروع معاً .

وإذا كان يناقش غير المسلمين ، أو المنحرفين المنكرين للسنة ، فإنك تجده يعتمد على العقل المجرد ؛ ولهذا نستطيع أن نقول إن له منهاجين : منهاج عقلي مجرد ، ومنهاج إسلامي ، وفي الدراسات المختلفة قد اتخذ لكل دراسة منهاجاً جزئياً يدخل في عموم أحد المنهاجين ، ولكنه يختص بذات العلم الذي يدرسه ، كدراسته النفسية والخلقية وهي دراسة استقرائية تجريبية ، ودراسته في التاريخ استقصاء وتبعية ، وهكذا . ونجد من الحق علينا أن ندرس مناهجه بإيجاز ، فندرس المنهاجين العامين ، ثم ندرس جدله ، وأسلوب كتابته .

١ - المنهاج العقلي العام الذي كان يتبعه

١٨٠ - يتقيد ابن حزم في مجادلاته بموازن أو مقاييس عقلية لايحاول الخروج عنها ، ويجذب خصمه في الجدل إليها، إن حاول أن يتفصى عنها ، أو الإفلات منها ، ويعطيه من قارس القول القدر الذي يحمله على الجادة ، أو يجعل تلك المقاييس أساس التشنيع عليه ، وتهجين قوله بالكتاب إن عز الخطاب معه . وإن ذلك المنهاج الذي يلتزمه ابن حزم في جدله العقلي قد قرره في كتابه التقريب ، ولخص جزءاً منه في كتابه الفصل ، وإن الجزء الذي اشتمل عليه كتاب الفصل ، فيه قدر كاف للكشف عن ذلك المنهاج ، وإنا بعون الله نعتمد على ذلك .

١٨١ - يقرر ابن حزم أن الإنسان بمقتضى كونه إنساناً عنده علم البدهيات ، وإن هذه البدهيات يسميها علم النفس ؛ لأن كل نفس سليمة تعلمها من غير تعلم ، وتؤمن بها من غير تلقين ، بدليل أن الطفل يدركها ، ويؤمن بها ، ويستنكر قول من يقول غيرها ، أو كل كلام يبدو له بآدى الرأى أنه مخالف لهذه البدهيات التي استكن عليها في النفس الإنسانية . ويذكر أن من هذه البدهيات العلم بأن الجزء أقل من الكل ، ويقول إن ذلك يدركه الطفل الصغير ، حتى قبل بلوغ سن التمييز ، فإنك إذا أعطيته ثمرة طلب ثانية ، وإذا زدته ثلاثة سراً ، ثم يخص ابن حزم بالذكريات من البدهيات التي استقرت في علم الإنسان ، فيقول في ذلك : « ومن علمه (أى الطفل) ألا يجتمع المتضادان ، فإنك إذا وقفته قسراً بكى ونزع إلى القعود علماً منه بأنه لا يكون قائماً قاعداً معاً ، ومن ذلك علمه بالأى يكون جسم واحد في مكانين ، فإنه إذا أراد الذهاب إلى مكان فأمسكته قسراً بكى ، وقال كلاماً معناه دعنى اذهب ، علماً منه بأنه لا يكون في المكان الذي يريد أن يذهب إليه مادام في مكان آخر ، ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد ، فإنك تراه يتنازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه

بأنه لا يسعه ذلك المكان مع من فيه . . وإذا قلت له ناولني ما في هذا الحائط ، وكان لا يدركه قال لست أدركه ، وهذا علم منه بأن الطويل زائد على مقدار ما هو أقصر منه ، وتراه يمشى إلى الشيء الذي يريد ؛ ليصل إليه ، وهذا علم منه بأن ذا النهاية يحصر ويقطع بالعدو ، وإن لم يحسن العبارة بتحديد ما يدري من ذلك . ومنها علمه بأنه لا يعلم الغيب أحد ، وذلك أنك إذا سألته عن شيء لا يعرفه أنكرك ذلك ، وقال لا أدري ، ومنها فرقه بين الحق والباطل ، فإنه إذا أخبر بخبر تجده في بعض الأوقات لا يصدقه ، حتى إذا تظاهر عنده بمخبر آخر ، وآخر صدقه وسكن إلى ذلك ، ومنها علمه بأن الشيء ولا يكون إلا في زمان ، فإنك إذا ذكرت له أمراً ، قال متى كان ؟ ، ويعرف أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها ، ولا تتجاوزها ، فتراه إذا رأى شيئاً لا يعرفه ؟ قال أى شيء هذا ؟ فإذا شرح له سكت ، ومنها علمه بأنه لا يكون فعل من إلا لفاعل ؛ فإذا رأى شيئاً قال من عمل هذا ، ولا يقنع البتة بأنه عمل دون عامل . . ومنها معرفته بأن في الخبر صدقاً وكذباً ، فتراه يكذب بعض ما يخبر به ، ويصدق بعضه ، ويتوقف في بعضه ، وهذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم ، (١) .

وهكذا يسترسل ابن حزم في سرد البدهيات التي يسميها علم النفس ؛ ويجعل من ذلك علم الإنسان بأن علم الغيب لا يتعارض ، فإنه إذا كان جاء انسان بخبر وسرده ، ثم جاء ثان لم يلتق بالأول وسرده كالأول تماماً صدقه ، وإن اختلف خبر الثاني عن الأول في واقعة واحدة لم يصدق كليهما ، ويقول في ذلك :

« فكل ما نقله من الأخبار انان فصاعداً مفترقان ، قد أيقنا أنهم لم يجتمعا ، فلم يختلفا فيه فبالضرورة يعلم أنه حق متيقن مقطوع به على غيبه ، وبهذا علمنا صحة موت من مات ، وولادة من ولد ، وعزل من عزل ، وولاية من ولي ، ومرض من مرض ، وإفاقة من أفاق ، ونكبة من نكب ، والبلاد الغائبة عنا ،

والوقائع والملوك ، والأنبياء عليهم السلام ، ودياناتهم ، والعلماء وأقوالهم ،
والفلاسفة وحكمهم .

١٨٢ — هذه البدهيات التي سماها علم النفس هي التي كان يرد إليها أقواله
في مجادلاته العقلية ؛ لأنه يرى أن تلك البدهيات هي الأساس الذي قام عليها علم
الإنسان ، وهي مظهر الخاصة العقلية التي امتاز بها الإنسان على سائر الحيوان ،
ويرى أنه لكيلا يضل في تفكيره العقلي يجب عليه أن يرد دائماً معلوماته إليها ،
ويختبرها بهذه الموازين المضبوطة التي لا تقبل الشك ؛ ولذلك يجب رد المقدمات
المنطقية إليها دائماً .

وإن خطأ الفكر ، واختلاف العلماء حول المدارك العقلية ليس منشؤه
اختلافهم في هذه البدهيات ، إنما منشؤه بُعْدُ ما يختلفون فيه عن تلك البدهيات ،
فقد تطول المقدمات وتكثر حتى يصعب ردها إلى هذه البدهيات ، ومثال ذلك
الحساب ، فإنه كلما كثرت أرقامه كانت الحسبة مظنة الخطأ ، واختلاف النتائج ،
وكلما قلت الأرقام كانت أبعد عن الخطأ ، ولم يكن ثمة اختلاف في النتائج ، فلم
تختلف الأنظار ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

• لا سبيل إلا الاستدلال البتة إلا من هذه المقدمات (أى البدهيات)
ولا يصح شئ إلا بالرد إليها ، فما شهدت له مقدمة من هذه المقدمات بالصحة
فهو صحيح متيقن ، وما لم يشهد له بالصحة فهو باطل ساقط ، إلا أن الرجوع إليها
قد يكون من قرب ، وقد يكون من بعد ، فما كان من قرب فهو أظهر إلى كل
نفس وأمكن للفهم ، وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال
حتى يقع في ذلك الغلط إلا للفهم ، القوى الفهم والتمييز ، وليس ذلك مما يقدح
في أن ما يرجع إلى مقدمة من المقدمات التي ذكرنا حق ، كما أن تلك المقدمة
حق ، لا فرق بينهما في أنهما حق ، وهذا مثل الأعداد ، فكلما قلت الأعداد سهل
جمعها ، ولم يقع فيها غلط ، حتى إذا كثرت الأعداد وكثر العمل في جمعها صعب

ذلك ، حتى يقع في الغلط إلا مع الحاسب الكافي المجيد ، وكل ما قرب من ذلك وبعد فهو حق ، ولا تفاضل في شيء من ذلك ، ولا تعارض مقدمة بما ذكرنا مقدمة أخرى ، (١) .

وزى من هذا أنه يربط ربطاً محكماً بين تلك البدهيات العقلية ، والمقدمات المنطقية ، والدراسات العقلية كلها بشكل عام ، ثم يحكم بأن منشأ الخطأ والاختلاف بين ذوى الأفكار مع اتحادهم جميعاً في أصل هذه المقدمات التي تعتمد على تلك البدهيات — بُعدُ المسائل الفكرية عن هذه البدهيات ، بحيث تحتاج إلى عمل عقلي كبير ، لكي يرجع المفكر قضيته العقلية التي يدرسها إلى تلك البدهيات بسلسلة طويلة من المقدمات العقلية ، فإنه إذا كانت كل مقدمات السلسلة ليست موضع تسليم فإنه يكون الاختلاف عندها والغلط فيها ، ولكن عند سلامة الوصول يكون الحق نيراً مستيقناً لا شك فيه .

١٨٣ — وابن حزم يفرض الخطأ من جهة ثانية غير البعد عن البدهيات وهي فساد الفكر وضلاله في ربط سلسلة المقدمات بما يتصل به من البدهيات ، ويكون ذلك الضلال ناشئاً عن آفة من الهوى أو تحكم الشهوة ، أو التعصب لفكرة معينة ؛ فيكون ذلك آفة تعترى الفكر فتضله وتوقعه في الخطأ ، فإنه عندئذ يضل عن الوصول إلى هذه البدهيات ، وقد تكون الآفة قوية فينكر بعض هذه المقدمات ، ويقول في ذلك ابن حزم :

« ولا يشك ذو تمييز صحيح في أن هذه الأشياء (٢) كلها صحيحة لا امترأ فيها ، وإنما يشك فيها بعد صحة علمه بها من دخلت عقله آفة وفسد تمييزه ، أو مال إلى بعض الآراء الفاسدة ، فكان ذلك أيضاً آفة دخلت على تمييزه ، كآلآفة الداخلة على من به هيجان الصفراء ، فيجد العسل مرأ ، وكسائر الآفات الداخلة على الحواس (٣) .

(١) الفصل ج ١ ص ٧

(٢) وهي بدهيات العقل ، أو علوم النفس بالفطرة . (٣) الفصل ج ١ ص ٦

فهو يرى أن الخطأ في الآراء كما ينشأ عن بعد القضايا التي يدرسها عن المقدمات البديهية ، كذلك ينشأ الخطأ من ذات العقل لآفة اعترته ، أو لضعف طبعي فيه فلم يستطع أن يرد الأمور إلى أصولها ، أو لجمود عند فكرة معينة ، وعلى ذلك يكون من الواجب على طالب الحقيقة أن يختبر قواه فلا يخوض فيما لا يستطيعه ، وكل امرئ ميسر لما خلق له ، ويجب عليه أن يخلع نفسه من كل ما يعوقه عن الرجوع الأمور إلى أصولها ، فلا يفكر وهو متأثر بما يعوقه عن رده إلى البديهيات الأولى ، بل ينظر إلى الأمور دائماً بالنظر غير المتحيز لفكرة ليمكن أن ينطلق إلى الحقائق فيدركها على وجهها إدراكاً مستقيماً ، فإن النظر المتحيز منحرف دائماً يوجد اعوجاجاً في التفكير ، والطريق الموصل إلى الحق دائماً طريق مستقيم لا اعوجاج فيه ولا انحراف .

١٨٤ — وابن حزم مع تيقنه بالبديهيات العقلية ، وأنها مقياس الحق والباطل يشهد بأن الحسن قد يخطئ ، وفي العبارة التي نقلناها عنه في الفقرة السابقة ما يدل على ذلك ، ولكن الخطأ يكون لآفة في الحاس ، لافي المحسوس ؛ ولذلك لا يصح أن تبني الأحكام العقلية كلها على الحس ، فإن الحس قد يخطئ فيرى الرائي الواحد اثنين لآفة في عينيه ، أو يكون الحلو مرة في ذوقه لآفة في حسه ، وهكذا ؛ وإن الشواهد التي توجب عدم الاقتصار في الحكم على الأشياء والأمور بالمحسوس كثيرة ؛ فإن ذا النظر السليم يرى الشيء من بعيد صغيراً ، ويراه من قرب كبيراً ، فلو كان الحكم بالحس وحده ، لكان الشيء يتغير حجمه بالقرب والبعد ، فلا بد عند الحكم على حجمه من إدخال مقياس آخر حسي أو فكري ، لكيلا يكون اختلاف الحس سبباً في خطأ العقل في الحكم .

١٨٥ — ولكن مع قول ابن حزم إن الحس قد يخطئ وأنه لا يكتفي بالحس في الحكم على ذات المحسوسات ، مع ذلك فإنه يشدد النكير على السوفسطائية في انكارهم حقائق الأشياء وفي شكهم المجرد في تلك الحقائق ؛

وفى قول بعضهم أن حقيقة الشيء كما يعتقد المعتقد .
ولذا فإن ابن حزم يؤمن بحقائق هذا الوجود ، وأن المحسوسات لها أوصاف
قائمة بها تعرف بالحس والعقل معا ، لا بالحس وحده ، وإذا كان الحس وحده
يختلج في تصوير شيء ، فإن ذلك من الحاس لا من المحسوس ، ويقول في أن المحسوس
قد تتبدل صورته في الحس « يشهد الحس بأن تبدل المحسوس عن صفته اللازمة
له تحت الحس إنما هو لآفة في حس الحاس ، لا في المحسوس ، جاز كل ذلك على
رتبة واحدة لا تتحول ، وهذه هي البدائنه والمشاهدات التي لا يجوز أن يطلب
عليها برهان ، (١)

١٨٦ — ويسير ابن حزم في مناخجه العقلية والتجريبية على أساس أن الله تعالى
سنا في الكون وفي الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بخارق يكون منه سبحانه
ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المرید المختار ، ويقول رضى الله عنه .

« الطبايع والعادات مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، خلقها عز وجل ، فرتب الطبيعة
على أنها لا تستحيل أبدا ، ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل ، كطبيعة الإنسان
بأن يكون ممكنا له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة ، وطبيعة
الخمر والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ، وكطبيعة البر ألا يثبت شعيرا ولا جوزا ،
وهكذا كل ما في العالم ، والأقوام مقرون بالصفات ، وهى الطبيعة نفسها ؛ لان
من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتى به ، لا يتوهم زواله إلا بفساد حامله
وسقوط الاسم عنه ، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلا ، وبطل اسم
الخمر عنها ، وهكذا كل شيء له صفة ذاتية ، (٢)

وهكذا يقرر ابن حزم أن أوصاف الأشياء خواص لازمة خلقها الله سبحانه
وتعالى ، وهى دائمة لا تتحول ، لان الله سبحانه وتعالى خلق الكون والناس وكل

(١) الكتاب المذكور ج ١ ص ٨

(٢) الكتاب المذكور ج ٥ ص ١٦

ما في السموات والأرض على سنن طبيعية أنشأها فاطر السموات والأرض لا ينكرها إلا من ينكر حقائق الأشياء ، ولذا شدد النكير على الأشاعرة الذين أنكروا هذه الطبائع ، وشبههم بالسوفسطائية الذين أنكروا حقائق الأشياء ولذا ختم كلامه في هذه الطبائع بقوله : « هذه حقيقة الكلام في الصفات (أى خواص الأشياء وقوانينها) وما عدا ذلك فطريق السوفسطائية الذين لا يحققون حقيقة ، (١) »

١٨٧ — يسير ابن حزم في منهاجه العقلي على هذا النحو ، يرد المقدمات إلى البديهيات التي تقرها الفطرة الانسانية ولا يعتمد على الحس وحده في تقدير المحسوسات ، ويؤثر من بوجود حقائق ثابتة للأشياء ، ويشدد النكير على السوفسطائية في إنكارهم لها ؛ ثم يردف الإيمان بحقائق الأشياء ، إلى الإيمان بطبائعها والسنن الكونية التي فطرها الله سبحانه وتعالى من غير ان تقيد إرادته سبحانه ، أو تحد قدرته سبحانه وتعالى . ولهذا السنن الكونية الثابتة في الكون ، والثابتة في النفوس كان يعتمد رضى الله عنه على الاستقراء في دراساته ؛ فإن الاستقراء منهاج مستقيم لكل من يتعرف سنن الله في خلقه ، ويستخرج من بين الظواهر التي تظهر — القوانين التي تجمع ، والصفات المشتركة التي تربط بين الأشياء ، وتجعل لها حكما واحدا ، مع تعدد ذواتها وأشخاصها .

وإن رساله طوق الحمامة ، ورسالة مداواة النفوس ، مظهر من الاستقراء المنتبج ، ثم الحكم الذي ينتجه ذلك الاستقراء .

١٨٨ — ولا شك أن من يعنى بالدراسات التاريخية ، كابن حزم لا بد أن يكون للاستقراء مكان في أحكامه ، وإن استقراءاته التاريخية تدل على سعة الباع وعلى القدرة على التتبع ، وأوضح مثل لذلك رسالته نقط العروس ، فهي استقراء تاريخي علمي في أوجز قول ، فهو يستقرى من ولى بولاية عهد من الخلفاء ، ومن

تلقب بألقاب منهم ، ثم يمضى فى استقراء من ولى الخلافة من خلفاء الإسلام فى حياة أبيه مستقرباً الخلفاء فى الشرق والغرب وهكذا . . .
ثم يستقرى من أضاف اسمه أولقبه إلى الدولة أو الملة أو الأمة كسيف الدولة ، وعضد الدولة ، وغيث الأمة ، وسيف الملة ، ثم ختم كلامه فى هذه الأوصاف بقوله :

« ثم انحرف الأمر واتسع ، ثم رذل الأمر بالشرق والغرب جداً ، حتى تسمى هذه الأسماء السامرة ورددالات ، الناس ليرى الله عز وجل هو ان ماتنافسوا عليه ، وغالوا به ، وصح قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « حقيق ألا يرفع الناس شيئاً إلا وضعه الله ، واستبان أن الحقيقة هى العمل لله عز وجل ، والعدل فى البلاد ، والعمل بمكارم الأخلاق ، وحمل الناس على الكتاب والسنة ، فذلك الذى لا يقدر عليه سخييف ولا يطيقه ضعيف ، وبهذا يتبين فضل القوى على الساقط الهين ، لا بأسماء يقدر على التسمى بها كل خسيس واهن ، والله الأمر من قبل ومن بعد ، وحسبنا الله ونعم الوكيل (١) » .

وهكذا تراه يسير فى استقراء الألقاب الفخمة التى كان يشغف بها الولاة ، ثم كيف انحدرت تلك الألقاب بانحدار منتحلها ، ثم يحكم الحكم الذى يجرى نتيجة لذلك الاستقراء .

١٨٩ — هذه إشارة إلى المنهاج العقلى الذى كان يلتزمه فى مجادلاته ، وفى بحوثه العقلية الخاصة التى لا يعتمد فيها على نص من القرآن والسنة ، أو أثر من آثار الصحابة أو التابعين ، بل يعتمد فيها على العقل المجرد . وإن هذا المنهاج كان يتبعه فى أمرين :

أولهما — عند مناقشته للخارجين على الإسلام كاليهود والنصارى وغيرهم من

(١) نطق العروس ص ٨٦ المتسور بمجلة كلية الآداب ، المجلد الثالث عشر الجزء

الثانى إخراج الدكتور شوقى ضيف .

الفلاسفة ، فقد يعتمد على العقل المجرد ورد المقدمات مسلسلة إلى البدائة التي تقرها العقول المستقيمة ، ويراها هو الطريق القويم لإدراك الحقائق وفهما . وقد كان مع ذلك المنهج العقلي المستقيم يعتمد على الإلزام والإلزام ببيان التناقض في أقوالهم ، والرد عليهم من كتبهم ، أو بما يقرره علماءهم .

وثاني الأمرين اللذين يعتمد فيهما على العقل المجرد — هي الدراسات الخلقية وأحوال النفوس وأمراضها وأسقامها ، وطرق علاجها ، فقد كان يعتمد على العقل والاستقراء ، وشأنه في ذلك كشأن الطبيب الذي يجرب الأعشاب المختلفة ويحللها ، ثم ينتهي من تحليلها باستخراج دواء للأدواء التي درسها واستقرى أحوالها حالاً حالاً ، ثم يضع الدواء على الداء ، ويطلب من رب العالمين الشفاء ، فابن حزم كان في هذه الدراسة مستقرباً متبعاً ، ورابطاً بعقله بين الأجزاء المتناثرة ، ومكوناً منها حكماً خلقياً ، ودواء نفسياً .

وإن هذه المناهج العقلية كان أيضاً يتبعها أحياناً في مناقشة مخالفه من الفرق المختلفة إذا كانت هذه الفرق تعتمد على العقل في مناقشتها ودراساتها ، كالمعتزلة ، وتلاميذهم الأشاعرة والماتريدية ، فإن الأولين كان منهاجهم عقلياً خالصاً ، وإن تقيدوا بالكتاب والسنة القطعية وما علم من الدين بالضرورة ، والأشاعرة وإخوانهم خاضوا مع أسانذتهم المعتزلة في البراهن العقلية ليؤيدوا ما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة ، لا فرق في ذلك بين مائت من السنة بالتواتر ، ومائت بطريق الآحاد .

وإذا كان ابن حزم قد خالف الفريقين ، فلا بد أن يبطل حججهما من طريق العقل ، ما دامت تسلك طريق العقل في جدلها ، ليحاربها بسلاحها .

دراساته الخلقية والنفسية

١٩٠ — هذا منهاج ابن حزم العقلي التجري، وقد بنى دراسته في الأخلاق والنفوس على ذلك المنهج الاستقرائي التجري، فنتكلم فيه عقب ذلك المنهج، ولنؤجل القول في مناهجه الإسلامي.

لقد عنى ابن حزم بناحية لم يعن بها غيره من الفقهاء إن استثنينا الغزالي من بعده وهي الدراسات الخلقية والنفسية، فقد ترك لنا رسالتين، (إحداهما) في الدراسات الخلقية المبنية على دراسة أحوال الناس في أخلاقهم، وطرق اصلاح الفاسد وهي رسالة الأخلاق والسير، أو مداواة النفوس كما عبر بعض الناشرين أو حكم ابن حزم، كما عبر ناشر آخر، (والرسالة الثانية) التي عنى فيها أيضا بالدراسة النفسية، وهي طوق الحمامة، وإنه من الواجب أن نخص كل واحدة من الرسالتين بكلمة، فإنه إذا لم يكن لابن حزم سوى هاتين الرسالتين لارتفع بهما إلى الذروة الأولى بين العلماء، وإن كان حجمها صغيرا فدلالتها على عقل الكاتب وبلوغه الذروة في الدراسة والبحث قوية كبيرة.

رسالة الأخلاق:

١٩١ — هذه الرسالة الصغيرة الحجم، أثرت عنه ولا ندرى في أى وقت كتبها، ولكن يظهر أنه كتبها في آخر حياته، أو على الأقل بعد أن نضج واكتهل، وذاق حلو الحياة ومرها، ولم يكتبها في صدر حياته، أو في شبابه.

ويظهر لقارئ الرسالة أنه اعتمد في دراستها على المقررات العلمية في الأخلاق التي كانت موروثه عن اليونان، وترجمت فيما ترجم إلى العربية، ولا تخلو من سرد للأخلاق العملية التي كانت معروفة عند الفرس والهند وأشرقت بها النفس الشرقية، كالذي تجده في كتاب (كليه ودمنه)، وفي كتابي الأدب الصغير والأدب الكبير لعبد الله بن المقفع، الذي كانت كتاباته في الأخلاق خلاصة الفكر الفارسي

الآخذ من الفكر الهندي ، فإن قارىء الرسالة يجد ذلك التأثر واضحاً كل
الوضوح .

ولسكن لم يعتمد على ذلك فقط ، بل اعتمد على الاستقراء والتتبع لأخلاق
الناس الذين عاشهم واتصل بهم ، وتغلغل في تعرف أعماق نفوسهم ، وجرب
وخبر ، وذلك كله لا يكون في سن الشباب .

١٩٢ — وعلى ذلك نقول إن الرسالة قد استمدت عناصرها عن ينبوعين
صافيين (أولهما) الدراسات الفلسفية المبينة على العقل . (والثاني) تجاربه الخاصة
المبينة على الاستقراء .

وإن العنصر الأول واضح في الرسالة من أنه اعتمد في بعضها في المقياس الخاطي
للفضيلة والرذيلة على الضابط الذي وضعه أرسطو ، وهو أن الفضيلة وسط بين
رذيلتين ، فترى ابن حزم يصرح بذلك في عبارة دقيقة فيقول :

« الفضيلة وسيطة بين الإفراط والتفريط ، فكلا الطرفين مذموم ، والفضيلة
بينهما ^(١) ، ثم يستثنى من ذلك إفراط العقل في التقدير والاحتياط ، فلا يعتبره
مذموماً فيقول « حاشا العقل ، فإنه لا إفراط فيه ، الخطأ في الحزم خير من الخطأ
في التضييع » .

وليس هذا فقط ؛ بل إنه يرجع أحياناً أصول الفضائل إلى أربعة كما فعل
أفلاطون ، وإن اختلف عنه في بعضها ، فيقول :

أصول الفضائل أربعة ، عنها تتركب كل فضيلة ، وهي العدل والفهم والنجدة
والجود ، وأصول الرذائل كلها أربعة ، عنها تتركب كل رذيلة ، وهي أضداد الذي
ذكرنا ، وهي الجور ، والجهل والجبن والشح ، والعفة والأمانة نوعان
من أنواع العدل والجود ^(٢) ، ثم يسترسل في رد كل فضيلة من الفضائل
المعروفة كالحلم والصبر إلى هذه الأصول الأربعة .

١٩٣ — ولا شك أن هذا يدل على اطلاعه على ما كتبه فلاسفة اليونان في الأخلاق، وربما لا تكون حكايته لأقوالهم دقيقة، ولكن تلك النقول تدل في الجملة على أنه اطلع على تلك الأقوال وقبس منها، ولكنه كعادته في كل ما مارس وأخذ يتخير ما يدرس ويتمثله في ذات نفسه، ثم يخرجها، وقد أضفى عليه بشخصيته، فلا يمكن أن يكون حاكيا، ولكنه هاضم يبسط شخصه في قوله، ولا يكون مرددا لأقوال غيره .

ولا شك أن اعتمادا على الفكر اليوناني جعله يدرس الأخلاق دراسة عقلية تجريبية، ولم يدرسها دراسة دينية خالصة، نعم إن الأخلاق الفاضلة قد دعت إليها الأديان السماوية عامة، ودعا إليها الإسلام خاصة، فالإسلام يقرر أن خير الناس أحسنهم أخلاقا، ويقول الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم «إنكم لاتسعون الناس بأهلهم فسعوهم بحسن أخلاقكم»، ويقول عليه السلام أيضا : «إنما بعثت لأتكم مكارم الأخلاق» .

هذا أمر مقرر، ولكن ابن حزم في رسالته مداواة النفوس كان اعتمادا على العقل المجرد حاسبا أن العقل والمعرفة والتهديب والعلم التام بالمقياس الخلق الصائب، وأصول الفضائل المقررة وطرق علاج النفس بالنفس والأخذ بقوانين السلوك الفاضل — كل هذا قد يهدى المرء للتي هي أقوم، ولذلك يوصى من ليس عنده هذه القدرة العقلية والعلاجية بأن يتبع الأوامر الدينية، ويعتمد عليها وحدها فيقول في تلك الرسالة القيمة : « من جهل معرفه الفضائل فليعتمد على ما أمره الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فانه يحتوى على جميع الفضائل » . (١)

١٩٤ — ولكن ابن حزم لا يقرر المبادئ الخلقية معتمدا فقط على العقل والتجربة متخلياً عن الأصول الدينية بل إنه يؤيد أحكام العقل بالنصوص الدينية فيسوق القضايا العقلية والتجريبية، ثم يردفها بما يزكها من القرآن فيما يقصه من قصص

ويسوقه من عبر ، أو فيما جاء به القرآن أو السنة من أوامر ، فثلا عند الكلام على فضل العقل في ادراك الفضائل ، وأن الرذائل لا تقع إلا عن غفوة من العقل المستدرك المستقيم يستشهد على ذلك بقول أقوام من الكفار يوم القيامة ، لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ، وبصدق الله لهم في ذلك واعتبار عدم استعمالهم العقل هو ذنبهم الأكبر ، إذ قال ، فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير (٢) ، وإنه كما يستعين بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لتأييد حكم العقل يستعين أيضا بالعقل لتأييد حكم الشرع في الأخلاق والفضائل .

بل إنه ينتهى تلك النهاية بأن حد العقل هو استعمال الطاعات والفضائل ، ولا يسمى ما عند أهل المعاصى من تدبير محكم في سياسة الدنيا ، وتدبير المعاش ، وأحكام الأعمال الدنيوية عقلا بل يسمى هذا دهاء أو حزما أو رزانة ، أما العقل فهو أسمى من ذلك ، فهو الخضوع للحق بعد إدراكه مع سياسة الدنيا لتكون مزرعة الآخرة .

١٩٥ — ونخلص من هذا إلى أن ابن حزم وجد معيننا فيما قرره فلاسفة اليونان والفرس ، وما قرره حكماء المسلمين كالحسن البصرى ، فاستقى منه في رسالته ، وإن لم تفن فيه شخصيته . ولقد جاء في الرسالة ما يدل على استعانته ، وفوق ذلك فقد صرح ببعض أسماء هؤلاء الخلقين فقال : « كشف العلوم الناقصة يزيد العقل جودة وتصفية من كل آفة ، وتهلك ذا العقل الضعيف . ومن الغوص على الجنون ما لو غاصه صاحبه على العقل لكان أحكم من الحسن البصرى وأفلاطون الأثيني ، ويزجرهم الفارسي » (٣) .

فإن هذا النص يدل على أنه قد كان بين يديه وهو يكتب هذه الرسالة الخلقية ما أثر عن الحسن البصرى من مواعظ ، وما ترك أفلاطون اليونانى وبزرجمهر وإذا كانت آثار هؤلاء بين يديه ، فلا بد أنه قبس منها .

١٩٦ - والمعين الثاني الذى استقى منه هذه الرسالة هى تجاربه ، ولذا قال فى أول الرسالة : « إنى جمعت فى كتابى هذا معانى كثيرة ، أفاد فيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال ، بما منحنى عز وجل من العلم بتصاريف الزمان ، والإشراف على أحواله ، حتى انفقت فى ذلك أكثر عمرى ، وآثرت تقييد ذلك بالمطالعة له ، والفكرة فيه على جميع اللذات التى تميل إليها أكثر النفوس ، وعلى الازدياد من فضول المال ، وزممت كل ما سبرت من ذلك بهذا الكتاب ، لينفع الله به من يشاء من عباده ، بمن يصل إليه ما أنعبت فيه نفسى ، واجهدتها فيه ، وأطلت فيه فكرى ، فأخذه عفوا ، وأهديه إليه هنيئاً ، فيكون ذلك أفضل من كنوز المال وعقد الأملاك ، إذا تدبره ويسره الله تعالى لاستعماله ، وأنا راج فى ذلك من الله أعظم الأجر لئيتى فى نفع عباده ، وإصلاح ما فسد من أخلاقهم ومداواة علل نفوسهم ، وبالله أستعين . »

وإن هذا النص يدل على أنه اعتمد على الاستقراء والتجربة وعلى ما آتاه الله من فطنة وقوة إحساس ، وصدق فراسة ، وقدرة على ضبط الجزئيات فى معان كلية وقضايا عامة منظم السلوك الكامل .

١٩٧ - وبعد ذلك نظر نظرة فى هذه الرسالة القيمة تشير إلى عظيم ما اشتملت عليه .

لم يتكلم ابن حزم فى الفضائل كلاماً منشوراً ، بل ابتدأ بذكر مقياس للفضيلة ، وقد اختار أن يكون المقياس هو - دفع الهم - أى دفع الآلام النفسية ؛ وإن شئت فقل إنه اختار أن يكون مطلب الحياة هو اللذة المعنوية ، فاللذة المعنوية أو دفع الهم كما عبر هى مقياس الخير أو مطلب الحياة ولذا يقول :

« لذة العاقل بتمييزه ، ولذة العالم بعلمه ، ولذة الحكيم بحكمته ، ولذة المجتهد لله عز وجل باجتهاده أعظم من لذة الأكل بأكله ، والشارب بشربه والكاسب بكسبه واللاعب بلعبه ، والأمر بأمره ، ثم يسترسل فيقول فى حكم استخلصه بعد الاستقراء والتتبع :

تطلبت غرضاً يستوى الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده إلا واحداً ، وهو طرد الهمة ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستوا في استحسانه فقط ، ولا في طلبه فقط ، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم ومرادهم لا يتحركون أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهمة ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعانون به إزاحته عن أنفسهم ، فمن موجه سبيله ، ومن مقارب للخطأ ، ومن مصيب ، وهو الأقل ، فطرد الهمة مذهب قد انفقت عليه الأمم كلها من خلق الله تعالى العالم إلى أن يتناهى عالم الابتداء ، ويعقبه عالم الحساب على ألا يعتمدوا لسميهم شيئاً سواه ، وكل فرض غيره في الناس من لا يستحسنه ؛ إذ في الناس من لا دين له فلا يعمل للأخرة ، وفي الناس من لا يريد المال . وليس في العالم مذ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهمة ، ولا يريد طرحه عن نفسه ، فلما استقر في نفسى هذا العلم الرفيع ، وانكشف لى هذا السر العجيب ، وأثار الله لفكرى هذا السكّن العظيم بحثت عن سبيل موصلة على الحقيقة إلى طرد الهمة الذى هو المطلوب النفس الذى اتفق جميع أنواع الإنسان ، الجاهل منهم والعالم ، والصالح والظالم على السعى له ، فلم أجدها إلا التوجه إلى الله عز وجل ، ^(١)

١٩٨ - وبهذا نرى ابن حزم ينتهى فى مقياسه الذى وضعه للفضيلة إلى مقياس مكون من جزئين أولهما - الأمر الذى يطلبه جميع الناس ، وبعد غاية لهم وهو دفع الهمة ، والثانى الطريق الموصلة إليه هو التوجه إلى الله ؛ فالنتيجة أن المقياس المُعَلِّم للفضيلة هو طلب ما عند الله تعالى .

ولا شك أن الجزء الأول ، وهو دنع الهمة له صلة وثيقة بمذهب المنفعة الذى قرره أبيقور الفيلسوف اليونانى المتوفى سنة ٢٧٠ قبل الميلاد ، فإنه يرى أن مقياس الخير والشر المنفعة ، فإن كان الفعل فيه منفعة لمن يباشره ، فهو خير ، وإن كان فيه ألم فهو شر ، ثم يترقى فى المنافع حتى يعتبر المنافع المعنوية المقياس ، فجلها خير

ودفعها شر، ثم يرتقى بالآلام، فيعتبر الآلام المعنوية، فدفعها خير، وجلبها شر، ولا شك أن دفع الهم يعتبر من المنافع المعنوية؛ إذ الهم من الآلام النفسية، وهو شر، فدفعه خير.

ولكن ابن حزم الفيلسوف المسلم لا يسير طويلاً مع الفيلسوف اليوناني، حتى يفارقه ويسمو إلى الإسلام، فيرى أن السبيل الجوهري لدفع الهم، وهو شر الآلام، هو الاتجاه إلى الله تعالى، فإنه إذا اتجه الشخص إلى الله تعالى زالت عنه الهموم.

وإن الفضائل كلها لا تستحق إسمها إلا إذا كان جانب الله تعالى واضحاً في اتجاهها.

ويسير ابن حزم في تحليل الفضائل على ذلك النحو، ويتجه بها ذلك الاتجاه، ثم يحلل النفوس وبين الرذائل، وطرق معالجتها بتقريبها من ذلك المقياس وهو دفع الهم، وطلب ما عند الله تعالى.

١٩٩ — وهنا يجب أن نشير إلى أن ابن حزم كان عالمياً خلقياً عند ما أخذ يستقرى، وينتهى به الاستقراء إلى أن الناس جميعاً عرضهم دفع الهم، ثم يتخذ ذلك مقياساً للخير والشر؛ ذلك أن علماء الأخلاق قديماً وحديثاً يشترطون في الضابط الذي يصلح مقياساً خلقياً للخير والشر أن يكون ذلك المقياس عاماً، ولا يكون خاصاً؛ لأنه ميزان، والميزان لكي يكون مضبوطاً محكماً يجب أن يكون صالحاً لوزن قيم الأفعال كلها، لا وزن قيمة بعضها؛ لأن الأحكام الخلقية عامة تشمل كل أفعال الإنسان، فما من عمل يعمله الإنسان إلا يكون للأخلاق عليه حكم إما بالخير وإما بالشر.

٢٠٠ — وهنا قد يقول قائل إنه قد قال مرة إن ضابط الفضيلة هو الوسط بين الإفراط والتفريط، أو كما قيل كل فضيلة وسط بين رذيلتين، وبذلك أخذ بنظر أرسطو، ومرة أخرى قال إن أصول الفضائل أربعة، وبذلك اتجه إلى إنظر

أفلاطون ، ثم يقرر أن المقياس الضابط للفضيلة هو المنفعة ، ويحصر المنفعة في المنفعة المعنوية ، ثم يحصرها في دفع الهم ؛ ثم ينتهي في النهاية إلى أن الطريق الموصل لدفع الهموم هو الاتجاه إلى الله ، أفليس هذا اضطراراً في القول .

وإن لذلك القول موضعه إذا كان ابن حزم يعتبر كل هذه مقاييس خلقية ضابطة ، فإن ذلك قد يؤم أنه نقل أقوال الفلاسفة ، ولم يهضمها ، فخلطها بعضها ببعض ، ولكن ابن حزم في الحقيقة لم يكن فيما كتب يقرر أقوال الفلاسفة ، بل كان يتقصى بنفسه ، مستعيناً في تفصيله بأقوال أولئك الفلاسفة الذين تصدوا لهذا النوع من التفكير ، فوجد أن الأمر الذي يصح أن يكون مقياساً خلقياً مستقيماً هو دفع الهم ، أو إن شئت فقل المنفعة السلية بدفع الألم المعنوي ، ولكن الأمرين الآخرين ، وهو الوسط ، وحصر الأصول في أربعة وجددهما عمليين في جملتهما من حيث إن الأول يؤيده الإحصاء تقريباً ؛ والثاني يمكن أن يكون تقسيميا حاصراً .

وهو في الجملة لم يكن في هذه الرسالة متقيداً بالاصطلاحات العلمية في هذا العلم ، بل يقرر معلومات يراها صادقة من حيث العقل والفكر ، ومن حيث العمل والاستقراء ، فذكر ما ذكر من غير تقيد بقول لقائل ، ولا يخرج عن غرضه أو منهاجه .

٢٠١ - هذا هو اتجاه هذه الرسالة القيمة ، وتلك مصادرها ، وعلينا أن نقبض قبضة منها لتكون بين يدي القارى نموذجاً لنظرة ، ولأسلوبه ، ولنختار ثلاثة موضوعات ، لعلها تكشف عن بعض نواحي نفسه ، أولها في النظر إلى أقوال الناس ، والثاني في الثبات على الفكرة أو المذهب ، والثالث في التدين والاستخفاف بالدين أما رأى الناس واحترامه أو إهماله ، فيقول فيه : « ترك المبالاة بكلام الناس ، والمبالاة بكلام الخالق عز وجل هو العقل كله ، والراحة كلها ، من قرر أنه يسلم من طعن الناس وعيبيهم فهو مجنون ، ومن حقق النظر وراض نفسه على السكون

إلى الحقائق ، وإن آلمتها في أول صدمة كان اغتباطه بدم الناس إياه أشد وأكثر من اغتباطه بمدحهم إياه ، لأن مدحهم إياه إن كان بحق وبلغه سرى فيه العجب ، فأفسد بذلك فضائله ، وإن كان يبطل فسرته فقد صار مسروراً بالكذب ، وهذا نقص شديد ، وأما ذم الناس إياه ، فإن كان بحق ، فربما كان سبياً في تجنبه ما يعاب عليه ، وهذا حظ عظيم لا يزهد فيه إلا ناقص ، وإن كان يبطل فصبر اكتسب فضلاً زائداً بالحلم والصبر ، وكان مع ذلك غانماً ؛ لأنه يأخذ حسنات من ذمه بالبطل فيحظى بها في دار الجزاء أحوج ما يكون إلى النجاة بأعمال لم يتعب فيها ، ولا تكلفها ، وهذا خطر رفيع لا يزهد فيه إلا مجنون . وأما إن لم يبلغه مدح الناس إياه فكلامهم وسكوتهم سواء ، وليس كذلك ذمهم ، لأنه غانم للأجر على كل حال ، بلغه ذمهم ، أو لم يبلغه ، ولولا قول رسول الله ﷺ في الثناء الحسن : ذلك عاجل بشرى المؤمن لوجب أن يرغب العاقل في الذم بالبطل أكثر من رغبته في المدح بالحق ،^(١)

هذا كلام ابن حزم في عدم المبالاة بالمدح والذم ، وتراه يدعو إلى عدم الالتفات إلى مدح الناس وذمهم ، ولبيض المؤمن فيما يراه الحق ، والأقرب إلى الله سبحانه وتعالى ، وإن كلامه في ذلك هو ذوب تجاربه ، فهو الذي ذاق من الناس أكواساً من الذم والجفوة ، فلا بد أن يكون شاعراً بتلك الحقيقة ، وهو أن المبالاة بكلام الناس قد تؤدي إلى النقص وإلى العجز والقعود ، بل إنه لولا الأثر لفضل الذم بالكذب على الثناء بالحق .

٢٠٢ - والموضع الثاني في كلامه في الثبات على الفكرة والعمل فقد قال :
والثبات الذي هو صحة العقد ، والثبات الذي هو اللجاج - يشتهان من اشتباها
لا يفرق بينهما إلا عارف بكيفية الأخلاق ، والفرق بينهما أن اللجاج هو ما كان
على الباطل ، أو ما فعله الفاعل نصراً لما تسبب فيه ، وقد لاح له فساد ، أو لم

يلج له صوابه ولا فسادة ، وهذا مذموم ، وضده الإنصاف ، وأما الثبات الذي هو صحة العقد ، فإنما يكون على الحق ، أو على ما اعتقده المرء حقا ما لم يلج له باطله ، وهذا محمود وضده الاضطراب ،^(١)

وإن هذه تفرقة دقيقة بين من يثبت على فكرة أو قول أو عمل لاجحة ، وفي ذلك ظلم ، وبين من يثبت مؤمنا معتقد معتزما ، وإن ذلك حق ثابت ، وما عداه نزعات مضطربة غير ثابتة .

٢٠٣ — وفي التدين والاستخفاف بالدين يقول ابن حزم كلاما قيما ، فهو يقرر الثقة بالمتدين ولو كان متدينا بغير الاسلام ، ويدعو إلى عدم الثقة بغير المتدين ولو كان من المسلمين ، ويقول في ذلك :

« ثق بالمتدين ، وإن كان على غير دينك ، ولا تثق بالمستخف ، وإن أظهر أنه على دينك ، من استخف بجرمات الله تعالى فلا تأمنه على شيء تشفق عليه ،^(٢) وهكذا يقرر ذلك العالم الجليل أن الاستخفاف لأنه انخلاع من حكم العقل والدين معا يُفقد الثقة ، فلا يؤتمن المستخف بجرمات الله ، وبالفضائل والرزائل .

وإنه ليقرر أن المتدين موضع ثقة ولو كان لا يدين بالإسلام ، لأن له ضابطا من الفسك والدين يرجع إليه ، والأديان في جملتها تحت على الأمانة ، وتتمى عن الحيانة .

وإن هذه الجملة الحكيمة لها مغزاها العظيم من مثل ابن حزم المسلم الشديد في إسلامه الذي جادل اليهود والنصارى بقلبه الذي هو كالسيف العضب ، فإنه إذ يجادلهم ذلك الجدل العنيف يقرر الحق الذي لامرية فيه ، والذي ينبع من سماحة الاسلام ، وهو أن من له دين خير ممن لا دين له ، ومن يتدين جدير بالثقة

(١) الرسالة ص ٤٠

(٢) الرسالة ص ١٨

ولو كان غير مسلم ، ومن لا يتدين غير جدير بالثقة ولو كان ممن يملئون أشداقهم بأنهم مسلمون .

٢٠٤ — هذه نظرات عابرة لتلك الرسالة القيمة التي كتبها ابن حزم في مداواة النفوس ، وهي كلها نتائج لدراسات فلسفية عميقة ، ولتجارب في الحياة وملاحظات لشئون الناس وأخلاقهم ، وإنه لينتهي فيها إلى أن الفضائل لا بد من تعليمها إما من الحكمة والفلسفة والتجربة ، وإما من الدين ، ويقول في ذلك رضى الله عنه : « للعلم حصة في كل فضيلة ، وللجهل حصة في كل رذيلة ، ولا يأت الفضائل من لم يتعلم إلا صافي الطبع جدا فاضل التركيب ، وهذه منزلة خص بها النبيون عليهم الصلاة والسلام ؛ لأن الله علمهم الخير كله دون أن يتعلموه من الناس .
طوق الحمامة :

٢٠٤ — هذه هي الرسالة الثانية التي تصدى فيها ابن حزم لدراسة النفس الإنسانية فيما تحب وتألف ، ولذا ذكر أن موضوعها الألفة والألاف :
وقد كتبها إجابة لطلب صديق ، ولقد كتبها ، وهو بالشاطبة ؛ لأنه ذكر أن الرسالة التي طالبه فيها صديقه بكتابتها وردت من المرية إلى مسكنه بالشاطبة .

وإذا كانت الرسالة قد عرف مكان كتابتها ، فانه لم يعرف ، بالتعيين زمان كتابتها ، ومن المؤكد أنها كتبت بعد سنة ٤١٧ لأنه جاء منها أخبار وقعت في تلك السنة . فقد قص قصة متصل بالمعركة بين خيران العامري ، والموفق أبي الحسن مجاهد وتلك الواقعة كانت في ربيع الثاني سنة ٤١٧ . والقصة :

« ولعهدي بصديق لي داره بالمرية ، عنت له جوائح إلى شاطبة ، فقصدها وكان نازلا بها في منزلي مدة إقامته بها وكان له بالمرية من هي أكبر همه ، وأدهى غمة ، وكان يؤمل بها فراغ أسبابه ، وأن يوشك الرجعة ويسرع الاوبة فلم يكن الا حين لطيف بعد احتلاله عندي ، حتى جيش الموفق أبو الحسن مجاهد

صاحب الجزائر الجيوش ، وقرب العساكر ، ونايذ خيران صاحب المرية ، وعزم على استنصاله ، فانقطعت الطرق بسبب هذه الحرب ، وتحوميت السبل ، واحترس البحر بالاساطيل فتضاعف كربه إذ لم يجد إلى الانصراف سيديلا اليته . وكاد يطفأ أسفا . . . (١)

فهذا يدل على أن تلك الرسالة كتبت بعد هذه السنة حتما ، أى أنها كتبت بعد أن تجاوزت الثالثة والثلاثين حتما .

٢٠٥ — وإنه ليغاب على الظن أنه كتبها في آخر الشباب وابتداء الكهولة فهي تدل في ثناياها على أن الكاتب ملوء حيوية وقوة ، ولكنها حيوية ناضجة ، وقوة تجاوزت ميعة الشباب وغرارته .

ثم إنه قد كتب هذه الرسالة وقد صارت له شهرة علمية ومقام في الفقه والحديث والدليل على ذلك أمران .

أولهما — أنه يقول في صدر الكتاب إن قوما من مخالفي آرائه ومناهجه ، أساءوا له القول ومع ذلك وفي لهم فيقول : « وبالوفاء افتخر في قصيدة لى طويلة أوردتها . . . وكان سبب قولى لها أن قوما من مخالفي شروعاتى فأساءوا العيب فى وجهى ، وقذفونى بأنى أعضد الباطل بحجتي ، عجزا منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق وأهله وحسدالى . . . » (٢) .

وثانيهما — أنه اعتذر لصاحبه الذى كتب اليه عن قوله فى الحب والمحبين بأنه نوع من الترفيه على النفس ، فهو يقول لصاحبه فى صدر رسالته :

« بدرت إلى مرغوبك ، ولولا الايجاب لما تكلفته ، فهذا من الفقر ، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها إلا فيما نرجو به رحب المنقلب ، وحسن المآب غدا . . . وإن كان أبو الدرءاء قال « أجموا النفوس بشيء من الباطل ؛ ليسكون

عوناً لها على الحق ، ومن أقوال الصالحين من السلف المرضى « من لم يحسن يتفتى لم يحسن يتقوى ، وفي بعض الأثر : « أريحوا النفوس فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد ، (١) .

وإنه ليدل فوق ما تقدم على أنه كتبها في آخر الشباب وأول الكهولة ما جاء في آخرها من التغرب المستمر له ؛ إذ قال : « وإن حفظ شيء ويقاء رسم وتذكر فانت لمثل خاطري لعجب على ما مضى ودهمني ، فأنت تعلم أن ذهني متقلب بما نحن فيه من نبو الديار ، والحلأء عن الأوطان ، وتغير الاخوان ، وفساد الأحوال ، وتبدل الأيام . وذهاب الوفور ، والخروج عن الطارف والتالد ، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد ، والغربة في البلاد ، وذهاب المال والجاه ، والفكر في صيانة الأهل والولد ، واليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل ، ومدافعة الدهر ، وانتظار الأقدار ، لاجعلنا من الشاكين إلا إليه ، وأعادنا إلى فضل ما عودنا ، وإن الذي ابقي لاكثر مما اخذ .

وإن هذا الكلام يدل بلا ريب على ان كتابة هذه الرسالة وقد شرد في البلاد ، وغرب عن الأهل والأوطان ، وعلى ان حوادثها بعيدة عن وقت كتابتها مما يستغرب معه تذكرها ، لبعدها ما مضى ولسكثرة مادهمه من الزمان فيه وإن ذلك يكون غالباً إما في آخر الشباب أو في أول الكهولة .

لذلك يظهر لنا أنه كتب هذه الرسالة في حدود الأربعين .

٢٠٦ — ولستنا في هذا المقام ندرس بالتحليل ما اشتملت عليه من حوادث الغزل ، وأحوال الغزلين ، فإن لذلك مقامه من بحث الدارسين لهذه المعاني ، ولكننا نكتفي في إشارتنا إلى هذه الرسالة بالمصدر الذي كون منه معلوماته ، والمنهاج الذي سلكه ، كما ذكرنا من قبل في رسالة مداواة النفوس ، فقد عنيينا في تلك بالمنهاج والمصدر ، وهنا نغني بهما .

لقد اعتمد ابن حزم في هذه الرسالة على الاستقراء والتتبع ، ويظهر أنه قد اعتمد أيضاً على ما وصل إليه من فلسفة اليونان .

٢٠٧ — وإنك لترى آثار الدراسة الفلسفية المهضومة في تعريف الحب وبيان حقيقته ، فهو يقول :

« قد اختلف الناس في ماهيته ، وقالوا وأطالوا ، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع . . على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوى ومجاوبتها في هيئة تركيبها وقد علمنا أن سر التمازج والتباين في المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائماً يتبع شكله ، والمثل إلى مثله ساكن ، وللهجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتماثل في الأضداد والموافقة في الأنداد ، موجود بيننا فكيف بالنفس ، وعالمها العالم الصافي الخفيف ، وجوهر الجوهر الصعّاء المعتدل ، وسنسخها ^(١) المهيأ لقبول الانفاق والميل والتوق والانحراف والشهوة والنفار ، كل ذلك معلوم بالفطرة في أصل تصرف الإنسان فيسكن إليها ، والله عز وجل يقول : « هو الذي خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ليسكن إليها ، فجعل علة السكون أنها منه ولو كانت علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأناقص من الصورة ، ونحن نجد كثيراً ممن يؤثر الأدنى ، ويعلم فضل غيره ، ولا يجد محيداً لقلبه عنه ، ولو كان للموافقة في الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ، ولا يوافقه ، فعلمنا أنه شيء في ذات النفس وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب ، وتلك تفتى بنفساء سببها ، فمن ودك لأمرولى مع انقضائه ، ^(٢) .

وترى من هذا أنه يمزج بين الفلسفة والنصوص الإسلامية مزجاً ، فهو يعتمد

(١) أى أصلها وطبعها .

(٢) الرسالة ص ٦ .

في أصل التعريف على الفلسفة ثم يزكيه بنصوص من القرآن الكريم .
 ٢٠٨ — وانه لا يكتفى بذكر أن أساس الحب هو المشاكلة في النفس العلوية قبل حلولها في الجسد ، بل يسترسل في التحليل وإيراد الاعتراضات ورددها .
 فيقول « صح بذلك أنه (أى الحب) استحسان روحاني وامتزاج نفساني فإن قال قائل : لو كان هذا لكأنت المحبة بينهما مستوية ، إذ الجزمان مشتركان في الاتصال وحظهما واحد (١) ، فالجواب عن ذلك أن نقول إن هذا لعمرى معارضة صحيحة ، ولكن نفس الذى لا يجب من يحبه مكنتفة الجهات ببعض الأعراض الساترة ، والحجب المحيطة بها من الطبائع الأرضية ، فلم تحس بالجزء الذى كان متصلاها قبل حلولها حيث هى ، ولو تخلصت لاستويا في الاتصال والمحبة ، ونفس الحب متخلصة عالمة بمكان ما كان يشركها في المجاورة طالبة له ، قاصدة إليه ، باحثة عنه ، شبيهة للملاقاته ، جاذبة له لو أمكنها ، كالمغناطيس والحديد ، قوة جوهر المغناطيس المتصلة بقوة جوهر الحديد ، لم تبلغ من تحكها ولا من تصفيها أن تقصد إلى الحديد على أنه من شكلها وعنصرها ، كما أن قوة الحديد لشدها قصدت إلى شكلها ، وانجذبت نحوه ، إذ الحركة دائما إنما تكون من الأقوى .. »
 ويسترسل في ذكر الأشباه والأمثال ، ثم يقول :

« ومن الدليل على هذا أيضا أنك لاتجد اثنين يتحابان إلا وبينهما مشاكلة واتفاق في الصفات الطبيعية ، لا بد من هذا ، وإن قل ، وكلما كثرت الأشباه زادت المجانسة ، وتأكدت المودة ، فانظر هذا تراه عيانا ، وقول رسول الله ﷺ يؤكد : « الأرواح جنود مجنده ما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف ، وقول مروى عن أحد الصالحين : « أرواح المؤمنين تتعارف ، ولهذا ما اغتم بقراط حين وصف له رجل من أهل النقصان يحبه ، فقبل له ذلك ، فقال :

(١) أى لو كان الأصل في الحب هو الاتصال العلوى قبل الحلول في الجسم لسكان

من تشابه نفسه نفس آخر لا بد أن يظهر حبه وذلك غير واقع .

ما أحببني إلا وقد وافقته في بعض أخلاقه (١) .
وهكذا يستشهد مرة يقول الرسول عليه السلام لتزكية تحليله الفلسفي ،
ويستشهد بأبقرات أخرى ، ثم يسترسل في استشهاده لبيان أن أساس الحب
المشاكلة ، وأساس البغض تضاد الصفات ، فيستشهد بأفلاطون ، وبعبارات
من التوراة ، فيفيض باطلاع واسع غزير ، وحافضة واعية ، كشأنه في كل
ما يكتب ويدرس ويحلل .

٢٠٩ - هذا هو الأصل الأول الذي اعتمد عليه في هذه الرسالة ، وهو
الفلسفة والمأثور عن السابقين ، أما الأصل الثاني فهو الاستقراء والتتبع ، وإن
ذلك واضح كل الوضوح في الرسالة ، فما من حكم يصدره إلا أتى بالشواهد
الكثيرة مما رأى وعان ، أو مما أخبر به وصدقه ، وبعض ما يقرره ملاحظات
لنفسه ولنفس غيره ، بل إنه ليجعل التجربة والمشاهدة والاختبار العباد الأساس
لما شتمت عليه هذه الرسالة ، فيقول في مقدمتها « التزمت في كتابي هذا الوقوف
عند حد الاقتصار على ما رأيت ، أو صح عندي بنقل الثقات ، ودعني من أخبار
الأعراب والمتقدمين فسييلهم غير سيلنا ، وقد كثرت الأخبار عنهم ، وما مذهبي
أن أمتطي مطية سواي ولا أتحملي بحلي مستعار (١) » .

ويقول في آخر الرسالة « وإنما اقتصر في رسالتي هذه على الحقائق المعلومة
التي لا يمكن وجود سواها أصلاً ، وعلى أني قد أوردت من هذه الوجوه
المذكورة أشياء كثيرة ، يكتفي بها .

٢١٠ - هذا منهاج الرسالة ، وهذان هما المصدران اللذان استقى ابن حزم
منهما ، وإن الرسالة تمتاز بدقة التنظيم ، وحسن التبويب ، وإني لا أظن أن له
كتاباً آخر خيراً منها ترتيباً وتبويباً ، وإن لها فوق هذا الترتيب وذاك التبويب

(١) ص ٤ .

(٢) الرسالة ص ٣ .

أسلوباً لا أحسب أن معاني كتبت في هذا الموضوع بأسلوب أجمل وأرشق ، وأحسن ديباجة من هذا ، فهو لسهولة ينساب في النفس انسياباً ، ولانسجام الألفاظ وتأخيها يبدو كأنه العقد المنتظم الذي لا تنبو فيه حبة عن أختها ، كل ذلك في تحليل نفسى ، واستقصاء ، وقد جعل كل هذا روح دينى قويم ، نضل الكتاب كله ، وتعلن عفة الكاتب مع علمه الدقيق بخواطر النفوس في هذا الباب ، وإدراكه لينايمه ومظاهره ، وأحواله وأدواره ، ومظاهره وأشكاله ، بل مع تجربته الخلال التي لم تلتق بفاحشة ولم تخالط رجساً ؛ فإذا كان قد كتب في الحب والمحبين فما خلع العذار ، ولا ارتكب ما يذهب بالوقار ، بل كان الرقيق الدقيق الحس ، المدرك من غير أن تتأشب نفسه بمعصية ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« يعلم الله ، وكفى به عليماً أنى برىء الساحة ، سليم الأديم ، صحيح البشرة ، وإنى أقسم بالله أجل الأقسام أنى ما حملت مئزرى على فرج حرام قط ، ولا يحاسبنى ربى بكبيرة الزنى مذ عقلت إلى يومى هذا . »

٢١١ — وقد آن لنا أن نقبض قبضة من ذلك الكتاب ليكون نموذجاً معلناً ما وراءه ، ولنكتف بثلاثة أجزاء نسوقها ، أولها في مراتب الحب وأنواعه ؛ وثانيها — الفرق بين الحب والاشتهاء — وثالثها — في تعريف العفيف والعفيفة .

ويقول في مراتب الحب وأنواعه : « علمنا أن الحب ضروب ، فأفضلها محبة المتحابين فى الله عز وجل ، إما لاجتهاد فى العمل ، وإما لاتفاق فى أصل النحلة والمذهب ، وإما لفضل علم يمنحه الإنسان . ثم محبة القرابة ، ومحبة الألفة والاشترك فى المطالب ، ومحبة التصاحب والمعرفة ، ومحبة البر يضعه المرء عند أخيه ، ومحبة الطمع فى جاه المحبوب ، ومحبة المتحابين لىر يجتمعان عليه ، يلزمهما ستره ، ومحبة بلوغ اللذة والقصد ، ومحبة العشق التى لاعلة لها ، إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس ، فكل هذه الأجناس منقضية مع انقضاء علها ، وزائدة بزيادتها ، وناقصة

بنقصانها ، متأكدة بدنوها ، فطرة يبعدها ، حاشا محبة العشق الصحيح الممكن من النفس ، فهي التي لا فناء لها ، إلا بالموت ، وإنك لتجد الإنسان السالى برغمه ، وذا السن المتناهية إذا ذكرته تذكر ، وارتاح وصبا ، واعتاد الطرب ، واهتاج له الحنين ، (١) .

وترى من هذا أنه يبني حكمه بدوام العشق وعدم انقطاعه على نظريته التي قررها من قبل ، وهو أن أساس العشق هو الاتصال العلوى بين النفسين ، قبل أن يفيضهما سبحانه وتعالى على الجسم ، ولسنا نتعرض لرأيه هذا بالنقد أو التزييف ؛ لأننا لا نزيد في هذا الأمر إلا عرض تفكيره ، لا تقدير رأيه ، فإن ذلك له موضعه ، وله المختصون بموضوعه ، ولسنا منهم .

٢١٢ — ولنتنقل إلى الجزء الثانى الذى أردنا عرضه نموذجاً لأرائه ، وهو التفارقة بين الحب والاشتهاء من الناحية التجريبية ، ومن ناحية الماهية ، فهو يقول : « إن النفس فى هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب ، ولحقتها الأعراض ، وأحاطت بها الطبائع الأرضية ، فسترت كثيراً من صفاتها ، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة إلا بعد التهيؤ من النفس والاستعداد له ، وبعد إيصال المعرفة إليها بما يشاكلها ويوافقها ، ومقابلة الطبائع التي خفيت بما يشابهها من طبائع المحبوب ، فحينئذ يتصل اتصالاً صحيحاً بلا مانع ، وأما ما يقع من أول وهلة ببعض أغراض الاستحسان الجسدى ، وأستطراف البصر الذى لا يجاوز الألوان ، فهذا سر الشهوة ومعناها على الحقيقة ، فإذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ، ووافق الفصل اتصال نفسانى تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً ، ومن هذا دخل الغلط على من يزعم أنه يجب اثنين ، ويمشق شخصين متغايرين ، فإن هذا من جهة الشهوة التي ذكرناها آنفاً ، وهى على المجاز تسمى محبة ، لا على التحقيق ، وأما نفس المحب فما فى الميل به فضل يصرفه فى أسباب دينه وديناه ، فكيف بالاستغفال بحب ثان ، .

وترى في هذا أنه يفرق بين الحب ، والشهوة بأن الحب اتصال نفسى كان قبل أن تنزل النفس إلى الأرض ، وأما الاشتهاه فإنه علاقة جسدية أرضية ، وقد يتبدىء الحب بإعجاب بالظاهر ، ثم يتبين الاتصال النفسى العاوى .

٢١٣ - ولعل أبلغ ما جاء فى هذه الرسالة القيمة وأدقها بياناً تعريفه للعفيف والعفيفة ، ولننقل للقارىء ذلك التعريف البليغ فهو يقول :

« وإنى رأيت الناس يغلطون فى معنى هذه الكلمة أعنى الصلاح غلطاً بعيداً ، والصحيح فى حقيقة تفسيرها أن الصالحة من النساء هى التى إذا ضبطت انضبطت ، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت ، والفاسدة هى التى إذا ضبطت لم تنضبط ، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التى تسهل الفواحش تحملت فى أن تتوصل إليها بضروب من الخيل ، والصلاح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ، ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء ، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب ، والفاسق من يعاشر أهل النقص ، وينشر بصره إلى الوجوه البديعة الصنعة ، ويتصدى للمشاهد المؤذية ، ويحب الخلوات المهلكات . والصالخان من الرجال والنساء كالنار الكامنة فى الرماد لا تحرق من جاورها إلا بأن تحرك ، والفاسقان كالنار المشتعلة تحرق كل شىء وأما امرأة مهملة ورجل متعرض فقد هلكا وتلفا ، ولهذا حرم على المسلم الإلتذاذ بسماع نغمة امرأة أجنبية ، وقد جعلت النظرة الأولى لك والثانية عليك ، وقد قال رسول الله ﷺ : « من تأمل امرأة وهو صائم حتى يرى حجم عظامها فقد أفطر (٢) » .

٢١٤ - وهكذا تراه يصف المرأة الصالحة بأنها هى التى إن أبعدت عن الذرائع لم تسلم نحو الهوى ، والرجل الصالح بأنه هو الذى يعرض عن أسباب الهوى ، وعلى ذلك النظر يكون الرجل مستولاً عن نفسه إن فسق عن جادة

(١) الرسالة ص ٢٦ .

(٢) ص ١٢٤ .

الحق ؛ لأنه هو الذى يعرضها للهوى ، أما المرأة الصالحة إذا فسقت عن الجادة فإن المسئول عنها أولئك الذين لم يحبوها دواعى الهوى ، وذلك لأن فى المرأة ضعفاً فعقتها أن تجنب الرجال ، ولذا روى أن السيدة فاطمة الزهراء قالت : « عفة المرأة ألا ترى رجلاً ، ولا يراها رجل ، ولقد قال ابن حزم فى ضعف النساء أمام الرجال .

« وشيء أصفه لك عياناً ، وهو أنى ما رأيت قط امرأة فى مكان تحس أن فيه رجلاً يراها ، أو يسمع حسها إلا وأحدثت حركة كانت عنها بمعزل ، وأنت بكلام زائد كانت عنه فى غنية ، مخالفين لكلامها وحركتها قبل ذلك . . . والرجال كذلك ، إذا أحسوا بالنساء ، وأما إظهار الزينة ، وترتيب المشى وإيقاع المزج عند خطور المرأة واجتياز الرجل بالمرأة فهذا أشهر من الشمس فى كل مكان (١) .»

٢١٥ — هذه نماذج من ذلك الكتاب الممتع فى معناه وفى قصصه وأخباره قد ساقه ابن حزم فى لفظ سهل ، وعبارة مستقيمة ، وترتيب محكم ، وإن فى هذه النماذج صوراً واضحة بينة لما اشتمل عليه الكتاب ، وإن فيه تحليلاً جيداً لنفوس العشاق ، كما أن فيه طائفة خلقية جيدة ككلامه فى الوفاء وكلامه فى الصدق ، وكلامه فى كشف الأسرار ، وفيه فوق هذا وذاك عبر وعظات ، ساقها ذلك المجرى الحكيم .

٢ - منهاجه الاسلامي

٢١٦ - انتهينا في الكلام السابق من بيان منهاجه العقلي والتجريبي ، والان نتجه إلى بيان منهاجه الإسلامى ، ويبدو للدارس بآدى الرأى أن ابن حزم لا يعتمد على العقل فى دراساته الإسلاميه ، ولا يثق به ، والواقع أنه يجعل العقل أساساً لفهم الدراسات الإسلاميه ، وللمعارف الأولى لحقيقة الإسلام كإثبات الوحديانية بالبراهين العقلية ، وكإثبات النبوات من حيث جوازها العقلي ووجه الإعجاز فى آيات الله سبحانه وتعالى وغير ذلك من الأمور الأولى التى هى أساس للتصديق ، والإيمان بالحقائق الإسلاميه الأولى ، ولذا يقول فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام .

« لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين ، أحدهما ، ما أوجبه بديهة العقل وأوائل الحس ، والثانى مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس ، وقد بينا ذلك فى غير هذا المكان فأغنى عن ترده ، وقد بينا أيضاً أنه بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد ، وصحة نبوة محمد ﷺ وصدقه فى كل ما قال ، وأن القرآن الذى أتى به هو عهد الله تعالى إلينا ، فلما كان فيما ذكر لنا وجوب أشياء ألزمتها ، والانتها عن أشياء منعتها منها ، ووعدهم بالنعيم الأبدى من أطاعه ، وبالعذاب الشديد من عصاه ، وتيقنا وجوب صدقه فى ذلك - لزمنا الانقياد لما أمرنا الانقياد له ، وتيقنا صحة كل ما ذكر لنا ضرورة ، ولا نحيد للنفس عنها بما نقلته الكواف مما أظهر من المعجزات التى لا يقدر عليها إلا الخالق تعالى ، الشاهد لنبيه ﷺ بها على صحة ما أتى به عنه تعالى ، فوجب علينا تفهم القرآن والأخذ بما فيه ، وقد وجدنا فيه التنبيه على صحة ما كنا متوصلين به إلى معرفة الأشياء على ما هى عليه ، من مدارك العقل والحواس ، ولما نعى بذلك أنا نصصح بالقرآن شيئاً كنا نشك فيه من صحة ما أدركه العقل والحواس ، ولو فعلنا ذلك لكننا مبطلين للحقائق ، وسلسلنا برهان الدور الذى لا يثبت به شيء أصلاً ، (١٢ ابن حزم)

وذلك أننا كنا نُسأل فيقال لنا بهم عرفتم أن القرآن حق ، فلا بد أن نقول بمقدمات صحاح يشهد لها العقل والحس ، ثم يقال لنا بماذا عرفتم صحة العقل والحس الصحيحين لتلك المقدمات ؟ فكنا نقول بالقرآن فهذا استدلال فاسد ، (١) .

وإن هذا الكلام يدل على أنه في دراساته الإسلامية يوجب الاعتماد على العقل في إثبات التوحيد ، وصحة نبوه محمد ﷺ بالمعجزات التي ساقها ، وإن ذلك الإثبات لا يكون إلا عن طريق البدهيات العقلية المقررة في الفطرة الانسانية والتي تعد من المدارك التي اختلف بها الانسان من بين سائر الحيوان ، وإذا ثبت بالمعجزة مع الربط العقلي بالمقدمات الأولى صدق النبي ﷺ ، ونسبة القرآن العظيم إلى الرب الكريم ، وجب الانقياد إلى ما جاء به ، ثم ينبه رضى الله عنه إلى أنه لا يصح أن يقال إن الرجوع إلى البدهيات العقلية لا يكون إلا بنص من القرآن لأن ذلك يؤدي إلى الدور ، إذ تكون الحال هكذا: إن القرآن لا يعرف كونه حقاً إلا ببدهيات العقل ، وبدهيات العقل لا تعرف سلامتها وصحة الاستدلال بها إلا بالقرآن ، وذلك استدلال فاسد ، إنما المعقول أن بدهيات العقول هي الكيان الفكري للعقل الانساني ، وهي الأساس لكل العلم الانساني ، سواء أكان عقلياً مجرداً أم كان نقلياً أو تجريبياً .

٢١٧ — يعتمد ابن حزم على العقل في إثبات التوحيد وصدق النبوة ، ووجه

الاجحاز ، وتيقن أن ما اشتمل عليه هو أمر الله تعالى ونهيه وإباحته وإذنه .

ولكن بعد ذلك يعتمد على النص ، يأخذ به ظاهراً وباطناً ، ولا يحاول التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا بتعليل ، فهو يأخذ بظاهر النصوص الشرعية سواء أكان ذلك في العقائد أم في الأحكام العملية فلا يحاول تأويل ظواهر النصوص ، فإذا قال سبحانه وتعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، قرر أن لله عرشاً يليق بذاته العلية ، من غير محاولة لتأويل ، وكذلك إذا قرر القرآن حكماً شرعياً

وجب الانقياد له من غير محاولة لتعليل ، فإن نصوص القرآن والأحاديث النبوية وأوامر اللطيف الخبير ، تطاع لذاتها لا لعلمائها ، وإذا كان التأويل في النبيات لا يجوز ، والتعليل في الأحكام الشرعية غير جائز ، فالظواهر هي المفيدة ، ولا اعتبار لسواها ؛ لأن الشرع الإسلامي هو ما اشتمل عليه القرآن الكريم ، وما قرره السنة النبوية وبينته ، ولم يقبض الرسول ﷺ إلى ربه إلا بعد أن بلغ رسالته ، والله سبحانه وتعالى يقول « ما فرطنا في الكتاب من شيء » . ويقول سبحانه : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الإسلام ديناً » ، ويقول سبحانه « يحسب الإنسان أن يترك سدى » ، والرأى في دين الله تعالى والقياس فيه ينافى تلك المبادئ المقررة .

٢١٨ — ولأن العبرة عند ابن حزم بظواهر النصوص ، وهي بيّنة واضحة ، ودلالاتها ظاهرة واضحة — منع ابن حزم التقليد في دين الله تعالى ؛ لأن المائدة الإسلامية النورانية من الكتاب والسنة في متناول كل مسلم طالب للحقيقة ، وإنه يقول في ذلك رضى الله عنه .

« لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً ، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته ، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين ، ففرض عليه إن كان أجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين الذى جاء به رسول الله ﷺ فإذا دل عليه سأل ، فإذا أفناه قال له هكذا قال الله عز وجل ؟ فإن قال له : نعم — أخذ بذلك وعمل به أبداً ، وإن قال له : هذا رأى ، أو هذا قياس ، أو هذا قول فلان ، وذكر له صاحباً أو تابعاً أو فقيهاً قديماً أو حديثاً ، أو سكت أو اتهمه ، أو قال لا أدري فلا يحل له أن يأخذ بقوله ؛ ولكنه يسأل غيره ومن ادعى وجوب تقليد العالمى للمفتى فقد ادعى الباطل ، وقال قولاً لم يأت به قط نص قرآن ، ولا سنة ولا إجماع ولا قياس ، وما كان هكذا فهو باطل ؛ لأنه قول بلا دليل (١) » .

وترى ، هذا أن ابن حزم يمنع التقليد منعاً باتاً ، فلا يسوغ للعامة أن يقلد ، وبالأولى لا يسوغ العالم أن يقلد ، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل ، أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر ، فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له الأصل من الكتاب أو السنة الذي أخذوا منه الفتوى ، فإن لم يفعلوا ترك قولهم ، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول ﷺ . أما العالم الذي يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الاستعانة بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة من غير سؤال أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه ، وقد قال في شأن العالم رضى الله عنه : « وليعلم كل من قلد صاحباً أو تابعاً ، أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعي أو سفيان أو الأوزاعي أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرءون منه في الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلاك وكلام نبيك الذي صليت عليه وسلمت في كل شيء مما شجر بيننا ، وفي كل ما تنازعنا فيه ، واختلفنا في حكمه ، وأتينا لا نجد في أنفسنا حرجاً مما قضيت ، ولو أسخطنا بذلك جميع من في الأرض وخالقناهم ، وصرنا دونهم حزباً ، وعليهم حرباً ، وأننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا عليه ، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتلصكاً ، عاصون لسلك من خالف ذلك ، موقنون أنه على خطأ عندك ، وأنا على صواب لديك ، اللهم فثبتنا على ذلك ، ولا تخالف بنا عنه ، واسلك اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين هذه الطريقة ، حتى ننقل جميعاً ، ونحن مستمسكون بها إلى دار الجزاء آمنين بملكك يا أرحم الراحمين (١) » .

وهكذا نرى ذلك الإمام الجليل يصبح بالفقهاء وبالعامّة صيحة الحق ، لكيلا يقلدوا أحداً في دين الله ، ولكيلا يقبلوا قولاً من غيره مستنده من النصوص القرآنية ، أو الأحاديث النبوية ، والعلماء يطلبون الحكم من ينبوعه ، والعامّة يطلبونه عن

طريق أهل الذكر من العلماء ، فإن اتبعوا أحداً فبقدر التوصل إلى الأصل الإسلامي المطلوب .

٢١٩ - وابن حزم يأخذ بظواهر النصوص في الفروع والأصول معاً ؛ فيأخذ بها في العقائد من غير تأويل كما ذكرنا ، فيأخذ بأقوال النبي ﷺ في العقائد ، كما يأخذ بها في الأعمال ؛ ويستوى في ذلك عنده حديث الأحاد مع الحديث المتواتر ، فهو يأخذ بحديث الأحاد في العقائد ، وقد خالف في ذلك طائفة كبيرة من العلماء ، فأولئك قد قرروا أن أحاديث الأحاد ، وهي التي لا يروها جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عن جماعة كذلك ، حتى يصل السند إلى الرسول ﷺ ، لا يثبت بها الاعتقاد ، إنما الاعتقاد يثبت فقط بالأحاديث المتواترة ، وهي التي يروها جماعة عن جماعة حتى يصل إلى النبي ﷺ . خالف ابن حزم وأولئك العلماء ، وهو يقول في هذا .

وقال أبو سليمان ، والحسين بن علي الكرايبي ، والحارث المحاسبي إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجب العلم والعمل معاً ، وبهذا نقول ، وقد ذكر هذا القول عن مالك ، وقال الحنفيون والشافعيون وجمهور المالكيين وجميع المعتزلة والخوارج: وإن خبر الواحد لا يوجب العلم ، ومعنى هذا عند جميعهم أنه قد يمكن أن يكون كذباً أو موهوماً فيه ، واتفقوا كلهم في هذا^(١) ، ولأن ابن حزم أخذ بأحاديث الأحاد في العلم أي الاعتقاد ، قرر وجوب الإيمان بأمور غيبية كثيرة ثبتت بأحاديث آحاد ، لا بأحاديث متواترة كعذاب القبر ، ونزول عيسى عليه السلام ، ووجود المسيح الدجال وأوصافه ، والصراط والحوض يوم القيامة ، وتفصيل الشفاعة يوم القيامة وأن شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته حق إلى آخر ما أثبتته الصحاح من السنة التي رويت بطريق أخبار الآحاد^(٢) .

(١) الأحكام ج ١ ص ١١٩ (٢) راجع تفصيل ذلك واحصاءه في أول الجزء الال من المحلى

٢٢٠ - هذا نظر ابن حزم إلى أحاديث الآحاد ما دامت قد رويت بطريق الثقات العدول ولم تبلغ حد التواتر، وقد خالف فيه جمهور متبعي مذاهب الأئمة الأربعة الذين يقررون أن أحاديث الآحاد توجب العمل ولا توجب الاعتقاد، وقد أخذ عليهم التفريق بين العمل والاعتقاد، وانكر عليهم أن يقتلوا بها الأنفس، ويستحلوا بها الفرج، وفي الوقت ذاته لا توجب اعتقادا عندهم.

وإن الأساس في هذا أن ابن حزم يعتبر خبر الثقة العدل في الدين ليس فيه احتمال الكذب، ولذا يقول: «ثبت يقينا أن خبر الواحد العدل عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ حق مقطوع به موجب للعلم والعلم معا^(١)»، بل إنه يفرض في تقدير أخبار العدول حتى ليحجرى على قلبه أنهم معصومون عن الكذب ما داموا عدولا، فيقول في مناقشة أقوال مخالفيه.

«فإن قالوا يلزمكم أن تقولوا إن نقلة الأخبار الشرعية التي قالها رسول الله ﷺ معصومون في نقلها، وأن كل واحد منهم معصوم في نقله من تعدد الكذب ووقوع الوهم فيه. قلنا لهم: نعم هكذا نقول، وبهذا نقطع ونثبت، وكل عدل روى خبراً قاله رسول الله ﷺ في الدين أو فعله عليه السلام فذلك الراوى معصوم من تعدد الكذب، مقطوع بذلك عند الله تعالى ومن جواز الوهم عليه إلا ببيان وارد^(٢)».

ولا شك أن هذا لا يخلو من مغالاة في تقدير رواة أحاديث الآحاد، ولكن دفعه إلى ذلك اعتقاده سلامة الشريعة في نقلها من أن يدخل نقلها وهم أو تعدد كذب:

٢٢١ - وابن حزم في كتاباته الإسلامية عموماً، ينجح في الاستدلال منهاج الجدل، يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلاً دليلاً، ثم يناقش هذه الأدلة، مبيناً بطلانها وبعدها عن الأصول في نظره، ويسرد من الحجج ما يثبت دعواه

ويبطل دعواهم ، ثم ينتقل إلى مرتبة ثانية من مراتب الجدل ، وهو إبطال أقوال خصومه من أقوالهم ، فيسلك مسلك الإلزام والإخام ، بعد أن سلك مسلك الحجة والبرهان .

وان العلماء من القديم فربقان : فريق كان يبيح الجدل دفاعاً عن الحق ، وذوداً عن حياضه ، ويظهر أن الإمام أبا حنيفة والإمام الشافعي كانا من هذا القبيل ، ولذلك أثرت عنهما مناظرات قيمة كانوا يفحسون بها مجادلهم .

والفريق الثاني : ما كان يسوغ الجدل في الدين ، لأن الجدل يذهب بالحقائق ، ويتبدد الإيمان بالحق في وسط جدال المجادلين ، ونزاع المتنازعين ؛ ويرى ذلك الفريق أنه في وسط الشد والجذب الذي يكون في المناظرات تتمزق الحقيقة ، ويرى ذلك الفريق أيضاً أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص من دين محمد ؛ وعلى رأس هذا الفريق الإمام مالك رضى الله عنه .

ولأن ابن حزم كان من الفريق الذي يسوغ الجدل ، بل أوجبه نذكر رأيه في الجدل ومناهجه فيه .

٣ - الجدل عند ابن حزم

٢٢٢ - يفصل بعض العلماء بين الجدل والمناظرة بأن المناظرة هي تبادل وجهات النظر لطلب الحق والوصول إليه ، وبأن الجدل يقصد به المغالبة والسبق والإخام والإلزام ، لا بمجرد طلب الحق والاستدلال له .

هذا هو اصطلاح بعض العلماء ، ولكن ابن حزم كما يبدو من كتابته في الجدل يعتبر كلمة الجدل عامة تشمل تبادل النظر لطلب الحق ، وتشمل التويه وتليبس الحق بالباطل ، كما تشمل الإخام والإلزام بالحق أو بالباطل .

ولذا يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين : أحدهما ، ممدوح مأثور به ، واجب الأداء لمن يكون قادراً عليه لإحقاق الحق ، وإقامة للحجة الإسلامية ، وهو الذي

أمر الله سبحانه وتعالى به في قوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم ، فأمر عز وجل بإيجاب المناظرة في رفق وإنصاف في الجدل وترك للتعسف والبذاء ، والاستطالة لإلا على من بدأ بشيء من ذلك »^(١) ، والقسم الثاني من الجدل هو الجدل المذموم ، وهو الذي يجادل فيه المجادل من غير علم ولا حجة ، أو يجادل بعد أن ظهر الدليل واستقامت الحجة ؛ ولذلك يقسم الجدل المذموم إلى قسمين ، فيقول :

« المذموم وجهان أحدهما من جادل بغير علم ، والثاني من جادل ناصرًا للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق ، وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم : « ألم تر إلى الذين يجادلون في آيات الله أنى يصرفون ، وقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ، ويتبع كل شيطان مريد ، وقوله تعالى : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ، وقوله تعالى : « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا ، فلا يغررك تقلبهم في البلاد ، كذبت قبلهم قوم نوح والأحزاب من بعدهم ، وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب ، فبين تعالى كما ترى أن الجدل المحرم هو الجدل الذي يجادل به لينصر الباطل ، ويبطل الحق بغير علم »^(٢) .

٢٢٣ — أوجب ابن حزم الجدل إذا كان من عالم بالحق وأوجه الاستدلال وطرق الإثبات مادام يطلب الحق ولا يبغي سواه ، لأن ذلك النوع من الجدل من قبيل إقامة حجة الله تعالى ، ومن قبيل تبليغ رسالات الرسل ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولذا حاج إبراهيم الطاغية ، وناقشه بأقوى طرائق الاستدلال والاحكام لنصرة الحق ، وقرأ قوله تعالى :

(١) الإحكام ج ١ ص ٢١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٤

« ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه أن آتاه الله الملك ، إذ قال إبراهيم ربي الذى يحيى ويميت ، قال أنا أحيى وأميت ، قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق ، فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر ، والله لا يهدى القوم الظالمين . »
 وان ابن حزم يعتبر ذلك النوع من الجدل ، وهو المحمود الذى يقصد به رفع الحق عن بينة وسلطان مبين- من الجهاد فى سبيل الله ، إذ به تكون كلمة الله هى العليا ، ويروى فى ذلك قول النبي ﷺ : « جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم ، ويقول فى التعليق عليه : « فهذا الحديث فى غاية الصحة ، وفيه الأمر بالمناظرة وإيجابها كإيجاب الجهاد والنفقة فى سبيل الله ، (١) . »

٢٢٤ — ويثبت ابن حزم وجوب الجدل المحمود بعمل الصحابة ، فقد تحتاج المهاجرون والأنصار وسائر الصحابة رضوان الله عليهم ، وحاج ابن عباس الخوارج بأمر على رضى الله عنه ، وما أنكرك قط أحد من الصحابة الجدل فى طلب الحق ، ثم يقول رضى الله عنه : « لا أضعف من يروم إبطال الجدل بالجدال ، ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ، ويتكلف فساد المناظرة ، لأنه مقر على نفسه بأنه يأتي الباطل ؛ لأن حجته هى بعض الحجج التى يريد إبطال جملتها وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف ، أو معاند سخيف ، والجدال الذى ندعو إليه هو طلب الحق ونصره ، وإزهاق الباطل وتبينه ، فمن طلب الحق ، وأنكر هدم الباطل فقد ألد ، وهو من أهل الباطل حقاً . والخصام بالباطل هو اللدد الذى قال فيه عليه السلام : « أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم » (٢) . »

٢٢٥ — ولماذا يدافع ابن حزم ذلك الدفاع عن الجدل والمجادلين ، حتى إنه ليعتبر من لم يجادل فى الدفاع عن الدين ، ويثبط المجادلين من الملحدنين ، لأنه بتثبيطه للمجادلين يروج للباطل ؟ .

(١) الكتاب المذكور ص ٢٦

(٢) الإحكام ج ١ ص ٢٧

يظهر لى أن السبب فى دفاع ابن حزم عن الجدل المجرد واعتباره واجباً لا يسوغ التفريط فيه إلا من مفرط فى دينه أنه هو نفسه كان من المجادلين الممتازين، وأن المالكيين الذين عاصروه كانوا إذا أفلج عليهم فى الجدل. اعتصموا بادعاء أنه رجل جدلى، وأن فوزه ليس للحق، وإنما فوزه بتمويهه أو لقوة جدله، ثم حملوا على الجدل متتبعين فى ذلك قول إمام دار الهجرة مالك، من أنه كلما جاء رجل أجدل من رجل نقص مما نزل به جبريل على محمد ﷺ .

وإن كتبه كلها تشهد بأنه رجل جدل عنيف، ومعاصروه من العلماء كانوا يعرفون فيه ذلك، حتى قبل أن يعانفهم ويغاضبهم فإنه فى كتابه طوق الحمامة يذكر مناقشته لبعض علماء القيروان أيام وجوده بها، فيذكر قولهم له انه جدلى . فلقد قال له أبو عبدالله محمد بن كليب وكان طويل اللسان مثقفاً للسؤال فى كل فن : أنت رجل جدل ولا جدل فى الحب يلتفت اليه .

لقد كانوا يصفونه بذلك الوصف قبل أن يشنوا عليه الغارة، ثم اعتبروا ذلك الوصف منقصة له بعد أن أثاروا عليه حرباً عواناً، فأخذ ابن حزم يرد أقوالهم، ويبين لهم أن الجدل المحمود أمر لا بد منه؛ ولا مناص لمتدين من القيام بحقه؛ لأنه من تبليغ الرسالة المحمدية، ولأنه من الدفاع عن الإسلام والذود عن حياضه كما ذكرنا .

كان ابن حزم رجلاً جديلاً، وله منهاج خاص فى جدله؛ وإنه لمن الواجب علينا أن نتكلم فى جدله، ومنهاجه فى ذلك فى الجدل .

منهاجه في الجدل

٢٢٦ - وأول وصف لمنهاجه أنه في الجملة كان مخلصاً في طلبه الحق، ولا يبغى بجدله الغلب المجرد، ولا لاستطالة بلسانه أو قلبه، أو احتياز المجالس والسيطرة عليها، إنما كان يقصد طلب الحق لذات الحق في نظره، وتحرير القول في دين الله، ولقد صرح هو بذلك، وأنه مستعد لترك ما يقول إلى غيره إن تبين له وجه الصواب فيما يقوله مخالفه، فإن طالب الحق لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون، ولذا يقول بعد أن ساق الآيات التي تدل على طلب الجدل المحمود.

وقد علمنا تعالى في هذه الآيات وجوه الإنصاف الذي هو غاية العدل في المناظرة، وهو أن من أتى ببرهان ظاهر وجب الانصراف إلى قوله، وهكذا نقول نحن اتباعاً لرَبنا عز وجل بعد صحة مذاهبتنا لا شكاً فيها، ولا خوفاً منا - أن يأتينا أحد بما يفسدها، ولكن ثقة منا بأنه لا يأتي أحد بما يعارضها أبداً، لأننا والله الحمد أهل التخليص والبحث وقطع العمر في طلب تصحيح الحججة واعتقاد الأدلة، قبل اعتقاد مدلولاتها، حتى وفقنا - والله الحمد - على ما تلج به اليقين، وتركنا أهل الجهل والتقليد في ريبهم يترددون، وكذلك نقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن، فنقول مجدين مقرين إن وجدنا أهدى منه اتبعناه، وتركنا ما نحن عليه (١).

٢٢٧ - هذا كلام ابن حزم الذي يدل على إخلاصه في جدله وطلبه للحق، وأنه لا يبغى به الغلب، ولكن يبغى به نصر الحق المجرد، ويبدى أنه مستعد لترك قوله إلى قول غيره، إن رأى عند غيره الحق السائغ الذي لا يشوبه باطل، وإن هذا يدل على إخلاصه في جدله في الجملة، ولكن كلامه الذي نقلناه كما يدل

على إخلاصه يدل أيضاً على أن قلبه لا يتسع بسهولة لقبول كلام غيره ، وإن كان يصرح باستعداده لذلك في الجملة ، ولقد دل على صعوبة تغيير رأيه أمران جاء في كلامه — أو لهما — أنه لا يشك في آرائه بأى نوع من الشك ، وأنه يعتقد أنه لا حجة مطلقاً عند خصومه ، فهو يجادل وقد سبق الجدل إيماناً بأنه لا حجة لغيره ، وإن سبق ذلك يصعب قبول كلام غيره ؛ إذ أن قبول آراء غيره يجب أن يكون في النفس منفذ لقبولها ، وقد سد كل أبواب الوصول إلى قلبه ، بحكمه الجازم بصحة مذهبه ، وبيقينه بأنه لا دليل عند مخالفه ، فلما وصل رأى مخالفه إليه لا بد من اجتياز عقبتين (إحداهما) اعتقاده أن أقوال خصومه باطلة ، ولا حجة لهم ، (والثانية) اعتقاده أن كلامه حق لا مجال للشك فيه .

وإن هذا بلا شك نقص في جدل ابن حزم لا يعفيه من الملامة لإخلاصه ، بل إنه مما ينقص الإخلاص ذلك التعصب الشديد لفكره ومذهبه ، فإن التعصب يسد المنافذ للوصول إلى الحق المجرد ، وإن ذلك بلا ريب يضعف الإخلاص إذ بدل أن يكون الإخلاص للحق لذات الحق ، يكون الإخلاص للحق على مقتضى تفكيره هو . وإنك لتجد الفارق جوهرياً بين ابن حزم وشيخ الفقهاء أبي حنيفة الذي اشتهر بالجدل حين سئل عن آرائه ، إذ قال له قائل أهذا الذي انتهت إليه هو الحق الذي لا ريب فيه ؟ فقال شيخ الفقهاء : لا أدري لعله الباطل الذي لا شك فيه . وإن الفقهاء المذهبيين يقررون أن مذهبهم صواب لا يحتمل الخطأ ، ومذهب غيرهم خطأ يحتمل الصواب ، فأدخلوا الاحتمال في قولهم وقول مخالفيهم ، أما ابن حزم فلم يدخل احتمال الخطأ في قوله ، ولا احتمال الصواب في قول مخالفه ، فكان لهذا متعصباً ، وسد طريق التغيير على نفسه ، وإن هذا بلا شك يعكس إخلاصه في طلب الحق .

الامر الثاني — الذي صعب على ابن حزم تغيير رأيه الذي اختاره ، اعتقاده أن الظاهرية أهل البحث وتحليل الحقائق ، وأنهم قضوا العمر في طلب تصحيح

الحجة ، واعتقاد الأدلة قبل اعتقاد المدلول ، أى الإيمان بمصادر الحق ، قبل أن يقرروا شيئاً فى شأنه أى أنهم يتبعون الدليل ولا يكونون آراءهم قبل أن يرجعوا إلى الدليل .

إن ذلك الاعتقاد جعل ابن حزم ينظر من عل إلى غيره ، فهو ينظر إلى آراء نفسه نظرة إكبار ، ولا ينظر إلى آراء غيره نظرة مثلها ، فإنه لكي يتقبل الإنسان رأى غيره ببسر وسهولة يجب أن يفرض أن مجادله نظير له ، فإذا فرّض النقص فى مخالفه والكمال فيه لم يكن من السهل أن تصل إلى قلبه آراء ذلك المخالف ، فإن الآراء كالأشخاص يصعب أن ترتقى من المنخفض إلى المرتفع عنها ، فالارتفاع صعب المرتقى ، والانتخفاض سهل .

٢٢٨ - انتهى من هذا إلى أن ابن حزم رضى الله عنه كان مخلصاً فى طلب الدين إخلاصاً مطلقاً ، وكان فى جدله مخلصاً فى الجملة على تعصب شديد لفكرته ، صعبت عليه أن تصل إليه آراء غيره .

ولذلك نقول انه لم يكن فى جدله أو مناظراته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكي يصل مع من يجادله إلى الحق فى القضية ، لأن الأمر أمر دين ، فلا بد أن يسود التجرد للحق كل دراساته ، بل إنه فى جدله ينظر دائماً النظرة الجانبية ، فنظره دائماً فى جدله هو النظر المتحيز ، لا ينظر الباحث الفاحص ، وإن ذلك بلا شك عيب فى جدله ، ولعله من الأسباب التى دفعت العلماء إلى النفرة منه ، فوق ما فى الآراء نفسها من مخالفة لما لو فهم ، وهجوم على تفكيرهم ، وقد كان لا يتحرج من إظهار العلو الذى أشرنا إليه ، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه .

٢٢٩ - هذان وصفان متلازمان قد سادا مناقشة ابن حزم ، تكشيان عن باعث المناقشة والشكل الفكرى الذى يسيطر على المناقشة من جانبه ، فقد كان جدله الغرض منه نصر آرائه ، وإن كان مخلصاً فى الإيمان بها ، واعتقاده أنها

الحق الذي لا شك فيه ؛ وإنه لينظر إليها دائماً نظر المتحيز لها الباحث عن حجج لتأييدها فوق الأدلة التي هدته اليها ، واننا اذا قلنا ان ذلك عيب في جدله ، فإنما نعيه فقط في جدله مع المعاصرين له من علماء المسلمين . ومناقشة آراء الفقهاء الذين لم يعرفوا بانحراف في تفكيرهم ، أما في مناقشته مع المخالفين من غير المسلمين وجدله معهم ، فإننا بلا شك نعتقد أن ذلك من كمال جدله لا من نقصه ، ومن أسباب سلامته ، لا من عيوبه ، لأنه في هذه الحال يدافع عن الإسلام ، والإسلام حق ، وغيره ليس كذلك فإ كان يسوغ لنا وهو يدافع عن الاسلام ضد المهاجرين له من أهل الديانات الأخرى ، أو المنحرفين من الزنادقة — أن نفرض أن عند هؤلاء حقاً يطلبونه ، أو يعلنونه ؛ لأن هؤلاء يريدون تشويه الحقائق الاسلامية ، أو افساد عقيدة المسلمين أو بث أفكار فاسدة بينهم ، اذ هم لا يرجون للإسلام وقاراً ، ولا يألونه الا خبالاً ، فهدم اخوانهم أمر محمود ، والتحيز لأقواله التي هي حقيقة الاسلام أمر يوجهه الدين ، ويلزم به الايمان الصادق .

٢٣٠ — وابن حزم في مناقشته مع غير المسلمين وصد هجومهم عن الإسلام كان مسلكه غير مسلكه مع علماء المسلمين من حيث أصل الاستدلال ، لا من حيث شكل المناقشة ، فقد كان شكل المناقشة من حيث التعبير واحداً تقريباً .
لقد كان يعتمد في مناقشة الفلاسفة على العقل المجرد ، فهو في إبطاله أقوالهم في أن العالم صدر عن الله صدور العلة عن المعلول — اعتمد على البدهيات العقلية المجردة التي ترد إليها المقدمات المنطقية العقلية وفي مناقشاته اليهود والنصارى قد اعتمد على بدهيات العقول ، وسلك سبيل الإلزام لإخفائهم وإلزامهم بنصوص محترمة عندهم ، ثم يثبت بطلان بعض عقائدهم بالأدلة العقلية . وإنه لا يكتفي بالدفاع عن الإسلام ، بل ينتقل إلى الهجوم ، فيحال نصوص التوراة بتحليل الخبير العالم بموارد هذه النصوص ومصادرها ، ويشرح أخبارهم وأحوالهم في استقصاء دقيق عام .

فثلاً ينسکر علی اليهود لإبطال بعضهم للنسخ ، وما جاء في توراتهم من جواز البداء علی الله تعالى ، فينقل عنها أن الله تعالى قال لموسى : « سأهلك هذه الأمة ، وأقدمك علی أمة أخرى عظيمة ، فلم يزل موسى يرغب إلى الله تعالى في ألا يفعل حتى أجابه وأمسك عنهم^(١) ، ثم يقول : « وهذا هو البداء بعينه والكذب المنفيان علی الله تعالى ، » .

هذه إشارة صغيرة ، ومن أراد أن يعرف مناقشته لأقوال الفلاسفة واليهود والنصارى ، فليرجع إلى الجزء الأول والثاني من الفصل فإنه مملوء بالكثير ، وهو صورة واضحة لعلم ابن حزم بالملل والنحل ، وأخبارها .

٢٣١ — هذه إشارة إلى مناقشته لأقوال غير المسلمين . أما مناقشته لأقوال علماء المسلمين من الفرق وأصحاب المذاهب ، والمقلدين لها ، فقد كان لها منهاجان ؛ لأنها نوعان يختلف كل نوع باختلاف منهاجه ، فالفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة والشيعية والخوارج يناقش أقوالهم معتمداً في استدلاله علی أصول غير الأصول التي يعتمد عليها في مناقشة أقوال الفقهاء والمحدثين .

فالفرق المختلفة كالمعتزلة نجدده في مناقشتها يعتمد كثيراً علی العقل ؛ لأنهم تصدوا لمسائل عقلية كإرادة الإنسان بجوار إرادة الله سبحانه وتعالى وقدرته ؛ وكصفات الله تعالى ، وكونها شيئاً غير الذات ، أو كونها هي الذات شيئاً واحداً ، فهو يناقش هذه المسائل مناقشة عقلية ، ويحاول أن يرد ما يدعيه إلى أصل بدهي ، ويرد ما يدعي خلافه إلى أقوال غير إسلامية ، وهو في أثناء ذلك يشدد في القول شأنه دائماً .

فثلاً يستنكر أشد الاستنكار قول من يدعي أن الله سبحانه وتعالى عالم بعلم ، وقادر بقدره ، وهو قول الأشاعرة ، ويقول في رده : « وهذا قول لا يحتاج في

(١) الفصل ١ ص ١٠١ والبداء معناه أن يغير الله سبحانه إرادته لتغير علمه ، والأمة

التي توعد الله باهلاكها هي بنو إسرائيل .

رده إلى أكثر من أنه شرك مجرد ، وإبطال للتوحيد ، لأنه إذا كان مع الله شيء غيره لم يزل معه ، فقد بطل أن يكون الله تعالى وحده ، بل صار له شريك في أنه لم يزل ، وهذا كفر مجرد ، ونصرانية محضة مع أنها دعوى بلا دليل أصلا ، وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام قبل هذه الفرقة بعد الثلاثمائة عام^(١) وترك للإجماع المتيقن ، وقد قلت لبعضهم : إذا قلتم إنه لم يزل مع الله تعالى شيء آخر هو غيره وخلافه ، فلماذا أنكرتم على النصارى في قولهم « إن الله ثالث ثلاثة »^(٢) . وهكذا هو يناقش هؤلاء مناقشة عقابية ، ولكن يردّها إلى الأصل المتفق عليه بين المسلمين وهو الوجدانية ، وهو يزعم أنهم بقولهم علم الله غير ذاته قد ضاهوا قول النصارى ، وتلك هي المغالاة التي سنجدّها في كل مناقشاته .

٢٣٢ — هذه إشارة إلى بعض مناقشته لأقوال الفرق الكلامية ، أما مناقشته لأقوال الفقهاء والمحدثين فإنها نوع آخر ، عمل العقل فيها محدود ، وليس بكثير ، فلا يعتمد على العقل المجرد في مناقشته هذه الآراء ، بل يعتمد على النصوص والآثار وقواعد الاستنباط الفقهاء ؛ وتراه في هذه الدراسة ومناقشة الأقوال المختلفة يرسل إليك أرسالا من الفكر الإسلامي من الأحاديث النبوية ، والآيات القرآنية وان ابن حزم يبتدى في مناقشته لأقوال مخالفيه ، بعرض الأمر موضوع الخلاف يعرضه في صورة واضحة نيرة محرراً موضع النزاع في دقة ، حتى لا يكون للإبهام موضع ، وكأنه في هذا يرى رأى سقراط وهو أن تحرير موضع النزاع يذهب الخلاف ، وان كان الخلاف قد تفاقم .

وإذا حرر موضع النزاع ساق حجة المخالف له نيرة واضحة أيضا ، وأحيانا يفصلها تفصيلا وأحيانا يوجز في سياقه لها ، ولا يفصل القول فيها ، ولكنه في اجمالها وتفصيله لا يترك حجة يمكن أن تقال .

(١) بقصد بهذا القول الأشاعرة فيرميهم بالكفر ولا حول ولا قوة الا بالله .

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٣٥ .

وإذا بين ذلك أخذ يفند هذه الحجج في عنف في أكثر الأحيان ، وبعد ذلك التفتيد يسوق حججه في هذا الموضوع ، وفي بعض الأحوال القليلة يقدم الإثبات على التفتيد بأن يقدم الحجج الذى يبنى عليها رأيه على تفتيد أقوال مخالفه . وهو فى تفتيده لأقوال مخالفة يعمد مع الرد الإيجابى الذى يعتمد على أصول دينية ثابتة عنده — إلى طريق الإخام والإلزام ، فيرد أقوال المخالف بمناقضتها لأقوال أخرى قد قررها المخالف فى غير هذا الموضوع ، وكل ذلك فى دائرة اعتقاد ابن حزم وظنه .

وإن ابن حزم فى مناقشته لأقوال مخالفه قد يسلك فى أحيان كثيرة غير ما سبق ، فينثر أدلة الخصوم نثرا ، ولا يجمعها ويرد عليها ، بل يأتى بالدليل ، ثم يفنده ، وبالدليل الثانى ثم يفنده ، وهكذا ، ثم يثبت بعد ذلك حجته ، كما فعل فى مناقشته أقوال من قالوا بوجوب تحريم ما هو مشتبه سدا للذرائع (١) .

ولا شك أن الطريق الأول أقوم ، وكان يسلك الطريق الثانى إذا كان للمخالف دليل رئيسى ، وأدلة أخرى تكون له كالردء والمعين ، وليست العباد الذى يبنى عليه الحكم ، وهذا هو الكثير .

٢٣٣ — ولندكر مناقشته فى موضوع تكون نموذجا لغيرها ، وإن هذا الموضوع الذى نختاره هو من مما اختص به نظر ابن حزم الظاهرى ، وهو الاستنباط بالرأى فابن حزم يمتعه ، وجهور المسلمين يقرره ، ونراه يبتدى بذكر حجة الذين يستنبطون بالرأى ، فيقول :

« وأما الرأى فإنهم احتجوا فى تصويب القول به بقول الله عز وجل ، « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله ، » بقوله تعالى « وأمرهم شورى بينهم ، » ومن الحديث بالآثر الصحيح فى مشاورة النبي ﷺ والمسلمين فيما يعملون به لوقت الصلاة قبل نزول الأذان ، فقال بعضهم نار ، وقال بعضهم ، ناقوس ، . . . وبما روى عن الزهرى من حديث مشاورة النبي ﷺ أصحابه فى

(١) الأحكام ج ٦ ص ٢ الى ١٦

القتال يوم الحديبية . قال الزهري ، فكان أبو هريرة يقول : « ما رأيت أحداً قط أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله ﷺ وبما روى عن عبد الرحمن بن أبي حسين قال سئل رسول الله ﷺ عن الحزم فقال : « تستشير الرجل ذا الرأي ، ثم تمضى إلى ما أمرك به ، وبما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال : « جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ ، فقال لى يا عمرو ، اقض بينهما ، فقلت : أنت أولى منى بذلك يا نبي الله ، قال : وإن كان . قلت : على ماذا أفضى؟ فقال : إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات ، وإن اجتهدت وأخطأت فلك حسنة . » وبما روى أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ أن رسول الله ﷺ لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال : كيف تقضى إذا عرض لك القضاء ؟ قال : أفضى بكتاب الله عز وجل قال : فإن لم تجد في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ ، فإن لم تجد في سنة رسول الله ، ولا في كتاب الله ؟ قال : أجتهد رأيي ولا آلو ، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ، وبما روى عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال : « قلت يا رسول الله ، الأمر ينزل بيننا لم ينزل فيه قرآن ، ولم يمض فيه منك سنة ؟ قال : اجمعوا له العالمين ، أو قال العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأى واحد (١) . »

وهكذا يسترسل أبو محمد في ذكر أدلة الذين أجازوا الاستنباط بالرأى . ثم يعقب على ذلك بنقض هذا الذى ساقه بياناً لرأيهم بعد أن ساق هذا وغيره مما لا نجد المجال هنا متسعاً لذكره :

« هذا كل ما موهوا به . ما نعلم لهم شيئاً غيره ولا حجة لهم فى شيء منه ، ثم يأخذها دليلاً دليلاً ، فيرد الاستدلال بآيات الشورى ، وهى قوله تعالى « وشاورهم فى الأمر ، وأمرهم شورى بينهم ، وكذلك أحاديث الشورى ،

فيقول إن موضوع ذلك ليس شرع الدين ، وإنما هو أمور الدنيا ، فما كانت الصلاة وأحكامها ، والزكاة وفروعها والفرائض وأصحابها بما يعرف بالشورى ، ثم يقول بعد ذلك : « كيف يسع مسلماً أن يخظر هذا الجنون بياله مع قول الله عز وجل : « واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ... أم كيف يدخل في عقل ذى عقل أن النبي ﷺ تجب عليه طاعة أصحابه ؛ هذا هو الكفر المحض ، والسخف البين . . . ثم إن وجوه الحق في هذه المقالة بادية ! لست شعري كيف كان يكون الأمر لو اختلفوا عليه في الشرع ؟ ... ، ويختم رده لهذا الدليل بقوله :

« فصح يقينا أن الذى أمره تعالى بمشاورتهم فيه ، وغبطهم بأن يكون أمرهم شورى بينهم ، إنما هو فيما أبيع لهم التصرف فيه كيف شاءوا فقط ، فيشاورهم من يولى على بنى فلان ، وأى الطرق إلى من يغزو من القبائل أقصد وأسهل . »
وكذلك رَدَّ الاستدلال بكل الأحاديث الدالة على المشورة ، وبعضها لم يرو بسند متصل ، والأحاديث الأخرى أكثرها فى اسنادها ضعف فى نظره ، وأما حديث معاذ ، وهو أقوى ما فى الباب ، فيقول فيه :

« وأما حديث معاذ فإنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرد قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو .. ثم هو عن رجال من أهل حمص لا يدري من هم ، ثم لم يعرف قط فى عصر الصحابة ، ولا ذكره أحد منهم ، ثم لم يعرفه أحد قط فى عصر التابعين ، حتى أخذه أبو عون وحده عن لا يدري من هو ، فلما وجده أصحاب الرأى عند شعبة طاروا به كل مطار ، وأشاعوه فى الدنيا ، وهو لا أصل له . »

على أنه لا يكتفى بهذا الرد ، بل يفرض الصحة ، ويفسر كلمة اجتهد رأياً بأن معناها استنفذ جهدى حتى أرى الحق فى القرآن والسنة ، ولا أزال أطلب ذلك أبداً وفى هذا نظر سنينته فى موضعه

ثم لا يكتفى بهذا الرد ، بل يسلك مسلك الإخام ، فيقرر أن الذين قبلوا

الرأى لم يأخذوا بهذا الحديث ، إذ مقتضاه ألا يؤخذ بسنة حيث كان نص من كتاب الله ، بل هم يتركون النص القرآنى لرواية صحيحة أحياناً ، أو يقيدون النص القرآن بها ،^(١) وبذلك ينتقل من رد الاستدلال إلى الإلزام والإلزام .

٢٣٤ - بعد نقض أدلة الخصم دليلاً ، دليلاً في نظره ، وبعد أن يسلك طريق الإلزام والإلزام يتجه إلى إثبات رأيه بالأدلة ، فيسوق طائفة كبيرة من الأحاديث الدالة على ذم الرأى ، مثل قوله ﷺ : ومن قال فى القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ، ثم ينقل عن الصحابة ما يدل على ذم الرأى ، والقول به فى دين الله ، وبعد أن يورد طائفة من أقوال أصحاب رسول الله فى ذلك يقول : «ولسنا نوردها احتجاجاً بها ؛ إذ لا حجة إلا فى رسول الله ﷺ أو فى إجماع متيقن لاخلاف فيه ، وإنما نوردها لنلزمهم ما أرادوا إلزامنا ، وهو لازم لهم ؛ لأنهم يحتجون بمثله ، ومن جعل شيئاً حجة فى مكان ما لزمه أن يجعله حجة فى كل مكان وإلا فهو متناقض متحكم فى الدين بلا دليل ،^(٢) .

ولا نريد أن نسترسل فى بيان حججه فى هذا المقام . فإن لذلك موضعه من دراستنا إن شاء الله تعالى .

٢٣٥ - هذه صورة من مناقشة ابن حزم لآراء مخالفيه وهى بشكل عام صورة من جدله بعد أن اشتدت المعركة بينه وبين علماء عصره ، وقد وجدنا العبارات العنيفة التى يناقش بها آراء المخالفين ، من مثل كلمة السخف ، وكلمة الجنون ، وكلمة الحق ، وكلمة الجهل ، وغير ذلك من العبارات النابية القاسية التى يصك بها مخالفيه صك الجنندل ، كما ذكر ابن حيان ، وإذا كان ما ساقه من حجج وبراهين له قيمته من ناحية قوة الاستدلال أحياناً ، فإنه بلاشك يفض من قيمته أن

(١) الإحكام ج ٦ ص ٣٠ - إلى ٣٧ .

(٢) الكتاب الموكور ص ٤١ .

تكون تلك العبارات مجاورة له في البيان ، ونحن لانشك في أنه لو خلت كتبه منها لزادت تقديرا فوق تقدير .

وإن من الحق علينا ، وقد تكلمنا في شكل جدله وشكل مناقشاته أن نتكلم في أسلوبه .

٤ - أسلوب ابن حزم

٢٣٦ - يغلب على أسلوب ابن حزم الاطناب ، بدل الايجاز ، فهو لا يكتفي إلا بالقول المسهب ، وربما كرر بعض معانيه ، فيردد القول في كل مكان احتاج إليه ، وكذا لا مانع من أن يذكر المعنى الواحد في كتاب واحد في مواضع كثيرة منه ، فإنه إذا كان معنى من المعاني مقدمة لباب آخر غير الذي كتب فيه لا يكتفي بالإشارة إليه ، بل يلخصه في هذا المقام .

ولذلك الإطناب جاءت كتبه بينة واضحة ، لا إغلاق فيها ، ولا إبهام ، بل المعاني فيها ضاحية مكشوفة قريبة ، وإن غاص هو في البحث عنها ، والوصول إليها .

وإنه لهذا الاطناب يثبت المعاني التي يقصد إليها في قلب القارئ ، وإنه ليعتمد على ذلك التكرار في تثبيتها ، وتوثيقها ، ومثله في ذلك مثل الخطيب الذي يكرر معانيه التي يريد تقويتها ، ليسكون لها مجرى في نفس السامع ، من غير أن يكون التكرار مملا ولا ذاهبا بروق القول وجمال التعبير .

٢٣٧ - ومن الحق علينا في هذا المقام أن نقول إن ابن حزم له نوعان من الأسلوب ، أحدهما الأسلوب العلمي الذي دون به كتبه ، والثاني أسلوب أدبي ، هو من النثر الفنى المستقيم .

ومن الواجب أن نشير إلى أسلوبه الأدبي ، وكان علينا أن نشير إلى شعره لولا أن مثل هذا الكتاب العلمي لا يتسع لبيان منهاجه الشعري ، ومرتبته بين

الشعراء ، ولكنه قد يتسع للإشارة إلى نثره الفنى فنشير إليه ، ثم لنقبض قبضة من شعره تدل على سواه .

يقصد بالنثر الفنى ما يقابل الأسلوب العلمى مما يكتبه الكاتب يقصد فيه إلى الصور البيانية التى تتكون من مجموع القطعة الأدبية مع جمال فى العبارة ، ولطف فى الإشارة ، وهكذا مما يدخل فى تكوينه الفن الأدبى والذوق للفظ والمعنى معا .

٢٣٨ - ولابن حزم نثر ، بلغ أعلى درجات الجودة من حيث اللفظ والأسلوب والمعانى ، والألفاظ المفردة فيه منتقاة انتقاء رائقاً ، بحيث تكون كل كلمة متأخية مع أختها ولها جرس حلويتهق مع موضوعها ، والأسلوب متماسك رصين سهل يعد من قبيل السهل الممتنع الذى لا عوج فيه ، ولا اضطراب فى موسيقاه ، ليس فيه تكلف واضح ، بل هو مسترسل ينساب بنغمات عذبة فى النفس ، وله مع هذا الأسلوب الرائع والألفاظ الصحيحة معانٍ تتأخى فتكون صوراً بيانية تغذى الخيال ، فتشبع بأخيلة تتفق مع موضوع القول ، وتذهب بالفكر فيها مذاهب . وإنى أحسب أنه فى نثره الفنى كان خيراً من كثيرين من أدباء عصره ، لأن نثره كان حديث النفس يتصل بالنفس ، لا تكلف فيه ولا صناعة واضحة .

٢٣٩ - وقد وضح نثره الفنى فى رسالته طوق الحمامة ، وفى رسائل كتبها ، وأنا ننقل قطعة فى وصف روضة من طوق الحمامة ، فقد قال رضى الله عنه : « تنزهت أنا وجماعة من إخوانى من أهل الأدب والشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا ، بجلنا ساعة ، ثم أفضى العقود إلى مكان دونه يُسمى ، فتمددنا فى رياض أريضة ، وأرض عريضة ، للبصر فيها منفسح ، وللنفس لديها مسرح ، بين جداول تطرد كأباريق اللجين ، وأطياف تغرد ، تزرى بما أبدعه معبد والغريص ، وثمار مهدلة قد ذلت للأيدى ، ودنت للمتناول ، وظلال مظلة تلاحظنا الشمس من بينها ، فتصور بين أيدينا كرقاع الشطرنج والثياب المدبجة ، وماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة ، وأنهار متدفقة كبطون الحيات ، لها خريز يقوم ، ويهدأ

ونواير مونة مختلفة الألوان ، تصفحها الرياح الطيبة النسيم ، وهواء سحسح ، وأخلاق جلاس تفوق كل هذا . في يوم ربيعي ذى شمس ظليلة ، تارة يغطيها الغسيم الرقيق ، والمزن اللطيف ، وتارة تنجلي فهي كالعذراء خفرة ، والخردة الخجلة تتراءى لعاشقها من بين الأستار ، ثم تغيب فيها حذر عين مراقبة وكان بعضنا مطرفاً كأنه يحادث آخر ، (١) .

٢٤٠ - هذا وصف جميل لمنظر جميل لا يعلو كاتب إلى أجود منه ، وانظر إلى قوله في وصف نفس جميلة وحسن رائع :

« أَلَسْتُ فِي أَيَّامِ صَبَابِ أَلْفَةِ مَحَبَّةٍ جَارِيَةٍ نَشَأَتْ فِي دَارِنَا . . . وَكَانَتْ غَايَةَ فِي حَسَنِ وَجْهِهَا وَعَقْلِهَا وَعَفَافِهَا ، وَطَهَارَتِهَا وَخَفَرِهَا وَدِمَائَتِهَا ، عَدِيمَةَ الْمَزَلِ ، مَنِيعةَ الْبَذْلِ ، بَدِيعَةَ الْبَشْرِ ، مَسْبَلَةَ السِّتْرِ ، فَقِيدَةَ الذَّامِ ، قَلِيلَةَ الْكَلَامِ ، مَغْضُوضَةَ الْبَصْرِ ، شَدِيدَةَ الْحَذَرِ ، نَقِيَّةً مِنَ الْعُيُوبِ ، دَائِمَةَ الْقَطُوبِ ، حُلُومَةَ الْإِعْرَاضِ ، مَطْبُوعَةَ الْإِنْقِبَاضِ ، مَلِيحَةَ الصَّدُودِ ، رَزِينَةَ الْعُقُودِ ، كَثِيرَةَ الْوَقَارِ ، مُسْتَلْذَةَ الْنَفَارِ ، لَا تُوجِهُ الْأَرَاغِيَّ نَحْوَهَا ، وَلَا تَقْفُ الْمَطَامِعَ عَلَيْهَا ، فَوَجْهَهَا جَابَ كُلَّ الْقُلُوبِ وَحَالَهَا طَارِدٌ مِنْ أُمَّهَا ، تَزْدَانُ فِي الْمُنْعِ وَالْبَجْلِ ، مَا لَا يَزْدَانُ غَيْرَهَا بِالسَّاحَةِ وَالْبَذْلِ ، مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْجَدِّ فِي أَمْرِهَا غَيْرَ رَاغِبَةٍ فِي اللَّهْوِ ، عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ تَحْسِنُ الْعُودَ إِحْسَانًا جَيِّدًا ، فَجُنِحَتْ إِلَيْهَا وَأَحْبَبَتْهَا حُبًّا مَفْرَطًا شَدِيدًا ، فَسَمِعَتْ عَاهِينَ أَوْ نَحْوَهُمَا أَنْ تَحْبِيْبِنِي بِكَلِمَةٍ ، وَأَسْمَعُ مِنْ فِيهَا لَفْظَةً غَيْرَ مَا يَقَعُ فِي الْحَدِيثِ الظَّاهِرِ إِلَى كُلِّ سَامِعٍ ، بِأَبْلَغِ السَّمْعِ ، فَمَا وَصَلَتْ مِنْ ذَلِكَ إِلَى شَيْءٍ أَكْتَبَهُ ، (٢) .

ألا ترى أيها القارئ الكريم أن في هذا النثر البليغ البديع وصفاً لجمال الحسن وجمال النفس ، قد ازدان الجسم بالجمال ، وازدانت النفس بالعفاف ، فكان الجمال وكان الكمال .

(١) طوق الحمامة ص ٩٩ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٠٩ .

٢٤١ - وإنه لامانع من أن ننقل أبيانا من شعره ، متصل بحياته ، وشعره نحو أهل عصره وإحساسه بعمله ، فهو يقول مفتخراً .

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطالع الغرب
ولو أننى من جانب الشرق طالع لجد على ماضع من ذكرى النهب
ولى نحو أكتاف العراق صبابة ولاغرو أن يستوحش الكلف الصب
فإن ينزل الرحمن رحلى بينهم فحينئذ يبدو التأسف والكرب
هنالك يدرى أن للبعد غصة وأن كساد العلم آفته الغرب
فوا عجبا من غاب عنهم تشوقوا له ودثرو المرء من دراهم ذنب
وإن مكانا ضاق عنى اضيق على أنه فيح مذاهبه سُهْب
وإن رجالا ضيعوني لضيع ، وإن زمانا لم أنل خصبه سَعْبُ
ثم يقول :

ولكن لى فى يوسف خير أسوةٍ وليس على من بالنبي اتسى ذنب
يقول وقال الحق والصدق إننى حفيظاً عليم ما على صادق عتب (١)

٢٤٢ - هذه قبضة من نثر ابن حزم الفنى ، وقطعة صغيرة من شعره ، وهذه صورة من كتابته غير العلمية .

أما كتابته العلمية فإنها تمتاز بجودة الأسلوب من الناحية العربية ، فالألفاظ متآخية ، والأسلوب مستقيم من غير أن يخرج بها إلى ناحية غير المنهاج العلمى ، وهى كتابة واضحة لا لما اشتملت عليه من إطناب فقط كما بينا ، بل هى واضحة أيضا فى ذاتها ، ويرجع حينئذ وضوحها إلى ثلاثة أسباب :

(٣) الذخيرة لابن مسلم - القسم الأول - المجلد الأول ص ١٤٩ طبع كلية الآداب جامعة القاهرة .

أولها - إطنابه كما بينا ، فإن الإطناب جعل المعاني مكشوفة يجدها ملتصبا بأيسر كلفة ، وأقل مجهود .

وثانيها - استيلاؤه على المعاني التي يكتبها ، واستيعابه للموضوع ، فهو يكتب كتابة الفاهم الهاضم ، وإن تعقيد الكتابة يرجع إلى أحد أمرين : إما عجمة في الكاتب ، وإما عدم استيلاء على موضوع الكتابة ، وسوء هضم له ، وقد يكون من عدم فهم صحيح له ، وابن حزم لم يكن أعجمياً في لسانه أو قلبه ، وكان مستولياً على موضوعه تمام الاستيلاء ، قد أخذ بكل أطرافه ، وسيطر على كل نواحيه .

السبب الثالث: في وضوح كتابته حسن تقسيمها ، وحصر موضوعاتها ، وتجزئتها ، فهو لا يدخل في موضوع ما ليس فيه ، ولا يدخل في جزء من موضوع ما يكون جزءاً من غيره ، ولا صلة له بما يتكلم فيه ، وإذا كانت فكرة تتعلق بموضوعين ذكرها في الموضوعين بتفصيل في أولها ذكرها ، وإجمال أو إشارة في ثانيهما ذكرها ، وذلك ليكون كل موضوع قائماً بذاته واضحاً من غير أى تصعب في طلب الحصول أو التنقيب ، فأسلوب ابن حزم العلوي كنفسه وفكره ، وكلاهما مشرق واضح .

٢٤٣- وإن أمراً قد اشتهر به وعرف عنه ، يجب الإشارة إليه هنا ، وهو عنفه في كتب الخلاف التي كتبها ، فتعبيراته عن آراء غيره شديدة عنيفة مستهجنة ، أو كما عبر هو عنها لا تخلو من نزق ، كتكفير في غير موضع تكفير ، ورعى بالسخر لمن لا يكون سخيفاً ، فما كان يتورع عن مثل هذه التعبيرات بالنسبة للآئمة الذين فتحوا عين الفقه .

ولا شك أن العبارات الشديدة كانت أحياناً تكون في موضعها ، ولكن بلا شك هي تجاوزت في أكثر الأحيان الحدود المعقولة ، ويبدو ذلك في أثناء مناقشة بعض آرائه إن شاء الله تعالى .

وهنا يتساءل القارىء : ما الأسباب التى أدت إلى هذه الحدة ؟ ونحن نرى أن أموراً ثلاثة هى من هذه الأسباب .

أولاً - ما ذكره من المرض الذى انتابه ، فقد نقلنا عنه ما ذكره من أنه أصابته علة شديدة ، تولد عنها فى نفسه ضجر وضيق خلق وقلة صبر ، ونزق وأنه أحس بتغير فى طباعه على أثر هذه العلة (١) .

وإنه لا شك صادق فى الإخبار عن نفسه ، فهو أدرى بحاله ، ولكن هل نسند كل هذا العنف فى التعبير إلى تلك العلة فقط ؟ إنها سبب جوهرى ، ولكن ضيق الخلق إذا أصاب إنساناً لا تظهر آثاره إلا بمحركات تكشف حال الشخص فإذا لم تظهر هذه المحركات ، كانت النفس فى حال سكون ، ولذلك كان لا بد من سبب ثان مع هذا .

٢٤٤ - والسبب الثانى - هو سوء ما لاقاه من أهل عصره ، فهو قد اتهم فى دينه ، وهُجر من قومه هجراً غير جميل ، وجافوه وآذوه وتجاهلوا قدره ، وحاولوا إخمال ذكره ، بل تجاوزوا الحد فأحرقوا ثمار فكره ، حرقوا كتبه علناً فى أشبيلية ، وإن ذلك ليخرج الحليم عن حله ، فكيف بمن أصيب بعلة أفقدته الحلم ، وولدت عنده ضيقاً وقلة صبر ، بل أورثته نزقاً ، كما قال عن نفسه .

إن ابن حزم رضى الله عنه كان ذا نفس تحس وتشعر وتألف وتؤلف ، فإذا أصيبت تلك النفس بالجفوة الشديدة كانت تلك علة نفسية فوق علته الجسيمة ، وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد ابتلاه بالمرض ، فقد ابتلاه أيضاً بجفوة الناس ، فتولد عن ذلك عنده وهو الأبىُّ ذو الشمم المحس بما وهبه الله سبحانه من مواهب عليية أن يخاطبهم بمثل هذه الجفوة ، فيخطئهم بأشد ألفاظ التخطئة من غير مبالاة ، بل تتجاوز به تلك الجفوة التى ولدوها - الحد ، فينال الأئمة الذين يقدمهم هؤلاء بألفاظ التخطئة من غير مبالاة أيضاً .

إن الجفاء يدفع المتجافين إلى القول الجاف ، فإذا كانوا قد رموه بالشذوذ وأذوه ، فإنهم يرميهم هم ومن يقلدونهم بكل ألفاظ التخبطة والسخف غير متخرج من إثم ، ولا متخوف من ملام ، فقد سبق لومهم ونكيرهم قوله ، فلا عتب لمستعب ، وكذلك يدفع الجحود ، والرمى بالشذوذ من غير حجة ولا سلطان مبين . ٢٤٤ — والسبب الثالث — من أسباب عنفه في كتب الخلاف — أن هذه الكتب كانت نتيجة لتبسيط الذين حاربوه ورموه بالشذوذ ، فهي غرست وسقيت بماء من الحدة والجفوة ، فجاءت نتيجة لذلك حاملة أوصاف سببها ، والثر دائماً من جنس الغرس ، ويتغذى من الماء الذي يتغذى منه الشجر ، ولقد صرح هو بذلك فقد نقلنا عنه أنه انتفع بمحك أهل الجهل منفعة عظيمة ، فإنه قد تولد عن احتكاكه بمخالفه أن تو قد طبعه واحتدم خاطره ، وحي فكره ، وتهيج نشاطه ، فكان ذلك سبباً إلى تأليف هذه الكتب ، وأنه لو لا استنارتهم ساكنه ، ما انبعثت تلك الكتب المؤلفة (١) . .

إذن فكتب الخلاف هذه كانت ثمرة لتلك الاحتكاكات التي قامت بينه وبين مخالفه وسهام هو أهل الجهل ، فكانت مشتتة على كل مظاهر هذا الاحتكاك وثمراته من تلك العبارات العنيفة الشديدة .

٢٤٥ — هذا ما نراه بعض الأسباب في حدته ، وإننا على ذلك نقسم كتبه إلى قسمين ، كتب قد ألفت قبل أن يصاب بهذه العلة التي أشار إليها ، وإنها خالية من كل عنف ، ولا ندري الوقت الذي أصيب فيه بهذه العلة . وتاريخ كل كتاب ألفت ، حتى نختبر ذلك السبب فيه ، ونستطيع بالظن الغالب أن نقول إن كتابه طوق الحمامة كتب قبل أن يصاب بهذه العلة ، فهو كتاب يظهر فيه البشر ، وقوة الحياة ، ولا تظهر فيه نفس مثوقة بأى ألم ، إلا ألم الاغتراب .

أما القسم الثاني فهو ما ألفة بعد أن أصيب بالمرض الذي ذكره ، وهذا القسم شعبتان (إحداهما) كتب ليست كتب خلاف بل هي تحليل مجرد أو تدوين تاريخ ،

وهذه الشعبة لا نجد فيها شيئاً من التعابير العنيفة ، بل نجد فيها لفظاً غير جاف ، وأسلوباً غير عنيف ، وذلك مثل رسالة مداواة النفوس ، فهى رسالة رجل مجرب يهدى إلى الناس ثمرات فكره وتجاربه فى الأخلاق والسلوك .

والشعبة الثانية كتبه فى الخلاف وهى الكثيرة الباقية ، وفيها ذلك العنف ، لأنها قد توافرت فيها الأسباب التى تجعل عباراتها عنيفة جافة ، فقد صدرت بعد أن أصيب بالعلة التى أصابته ، وكتبت بعد الجفوة الشديدة بينه وبين علماء عصره ، وهى نتيجة احتكاك أو وجد احتداما ، فكانت من جنس سببها .

ومهما تكن عباراتها فهى خير كثير وخير عميم ، وكان من كمالها أن يسلم تعبيرها ، وسبحان من اختص بالكمال وحده ؛ إنه على ما يشاء قدير .

آراء ابن حزم

٢٤٦ — لابن حزم كما ذكرنا آفاق واسعة فهو قد كتب في التاريخ وفي الفلسفة والمنطق ودرس قوانين الخطابة وله دراسات اسلامية في العقائد والسياسة الاسلامية والفقهاء الاسلاميه .

ولسكن مع هذه الآفاق الواسعة تستطيع أن تقول إن الدراسات التي اشتهر بها ، وكونت شخصيته العلمية هي الدراسات الاسلامية ، فما ترفعه كتابته في المنطق إلى مثل مقام ابن سينا والفارابي وابن رشد الذي جاء بعده ، ولا الغزالي الذي دخل في الفلسفة وغاص فيها ، حتى قالوا : إنه لم يستطع أن يخرج منها بعد أن دخل فيها ، فابن حزم وإن كان قد دخل العلوم العقلية ، فقد دخلها ليثقف عقله ، لا ليكون عالماً فيها ، أو ليستبحر ويكون من رجالها ، فإغاص في أجزائها كابن سينا ولا الفارابي ، ولا تعمق في دراستها ليمزجها بالحقائق الإسلامية ، كما فعل الغزالي وابن رشد من بعده ، وإذا كان قد كون له بعض الآراء في المناهج الفلسفية الخاصة فعلى هامش علومه لافى صلبها ، أو مقدمة لدراساته ، وليست مقصودة لذاتها ، درسها على أنها ذريعة للمقصود ووسيلة إليه ، وإذا كان في كتابه الذي كتبه في المنطق ، وهو التقريب قد حاول أن يخالف أرسطو ، فلتأثره بالدراسات الاسلامية ، ولعقله الناقد دائماً ، ومع ذلك فقد غلظت الكثیرون فيما قال ، فقد جاء في أخبار الحكماء للقفطي ما نصه :

« عنى بعلم المنطق ، وألف فيه كتاباً سماه كتاب التقريب لحدود المنطق ، بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف ، واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف أرسطو واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط ، ^(١) .

وإن القفطي إذ يقول فيه هذا القول يقول في مقامه في العلوم الاسلامية :

(١) أخبار الحكماء ص ١٥٦ طبع الخانجي بمطبعة دار السعادة .

« أوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة حتى نال منها ما لم ينله أحد قط بالاندلس قبله ، وصنف فيها مصنفات كثيرة العدد ، شريفة المقصد ، معظمها في أصول الفقه وفروعه ، (١) .

٢٤٧ - وليس ابن حزم أول من خالف طريقة أرسطو في المنطق من فلاسفة المسلمين ، فقد سبقه إلى نقد منطق أرسطو من قبله ابن سينا ، وألف في ذلك كتاباً ، وذكر في مقدمته أنه خالف طريقة أرسطو ، وأنه للخواص من أهل الفلسفة ، أماعوام طلاب الفلاسفة فإنه أوصى بأن يقتصروا على ما كتبه في الشفاء من منطق المشايخ ، وذكر أنه كتب هذا الكتاب لنفسه أي لمن هم منه بمنزلة نفسه .

فإن سينا سبق ابن حزم بنقد منطق أرسطو ، ولكن لم يقل فيه أحد إنه نقد من لم يفهم مقصد أرسطو ، فإلّا أحد من فلاسفة المسلمين أن يدعى أنه يفهم منطق أرسطو أكثر من ابن سينا ، لأن الفلسفة مادته ، وعلمه الذي اشتهر به ، أما ابن حزم فليست الفلسفة مادته ، وإنما عندما خالف وجد من يغلطه ، وقد يكون كلامه صواباً ، ولكنه يخوض في غير علومه ، فعلموه هي العلوم الإسلامية .

ولذلك نقصر دراستنا لآرائه على آرائه الإسلامية في العقائد ، والسياسة ، ثم في الفقه ، ونوجز القول في آرائه حول العقيد الإسلامية ، وآرائه في السياسة ومقام الصحابة ، ثم نطلب القول في فقهه لأنه السمة التي انسم بها .

(١) الكتاب المذكور ،

آراءه في العقائد

الوحدانية

٢٤٨ - إن مناج ابن حزم في دراسة العقائد ، يعتمد على أمرين كما ذكرنا ، أولها المبادئ العقلية المقررة في بدائة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي ، وفي إثبات أصل النبوة ، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل ، ودلالة القرآن على صدق محمد ﷺ ، وصدق كل ما اشتمل عليه ، وكل ما جاء به السنة - وثانيتها - النصوص ، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هي الحججة ، ويؤخذ بظواهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، لا بمجرد الرأي والاجتهاد ، والأقيسة العقلية أو التي يتوهم أنها عقلية .

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرهما ، إلا أن يكون نص آخر يخالف به هذا الظاهر .

وإن كل ما جاء به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما ثبتت به الفروع ، وإنه لا فرق عنده في إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة ، فكلها يثبت العقائد ، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له ، فعندئذ يكون الترجيح .

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبات التي جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون ، وعن الملائكة وأحوالهم ، وعن الصراط والميزان ، والكتاب والحساب ، وعن اللوح المحفوظ والعرش ، فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتضى الأحاديث الصحيحة .

٢٤٩ - هذا وإن لب الإسلام ومعناه هو الوجدانية ، فهي معناه ، وهي مظهره ، وهي شعاره ، وهي صورته وحقيقته ، وإن من لم يقرر الوجدانية فليس بمسلم ، فشهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، هي فيصل التفرقة بين الإسلام ، وغير الإسلام ، وابن حزم يقرر ذلك ، وإن لم يكن في حاجة إلى تقرير منه لأنه بالنسبة للإسلام كالبدهيات بالنسبة للعقول ، وهو يقول :

وأول ما يلزم كل أحد ، ولا يصح الإسلام إلا به أن يعلم المرء بقلبه علم يقين وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر ، وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله محمد رسول الله (١) .

ويقرر ابن حزم أن الوجدانية تمقاضي المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شيء ؛ فهو سبحانه إله لكل شيء وخالق كل شيء دونه ، وأنه خلق كل شيء لغير علة أو جبت عليه أن يخلق ، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته ؛ بل خلقه سبحانه ، وهو المرید المختار الفعال لما يريد ، القاهر فوق عبادته ، القادر على كل شيء العليم الحكيم السميع البصير ، اللطيف الخبير .

وإنه سبحانه لا يشبهه أحد من الحوادث ، فليس كمثل شيء وهو العليم الخبير ، تنزه سبحانه عن مشابهة المخلوقين ، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

٢٥٠ - وعلى ذلك تكون الوجدانية لها ثلاث شعب ، لا بد من

الإيمان بها كلها .

الأولى - وحدانية المعبود ، فلا معبود بحق إلا الله سبحانه وتعالى ، وهو العليّ القدير ، فكل عبادة لغير الله تعالى شرك به سبحانه ، ومن فعل ذلك فعبادته باطلة ، فلا يعبد بشر ولا حجر ، ولا كائن ما كان في الوجود مع رب العالمين ، ومن سوغ لنفسه أن يعبد أحداً مع رب العالمين فهو غير مسلم ، فلا عبادة لنبي ولا لولي .

الثانية — وحدانية الخالق فهو سبحانه وتعالى وحده الخالق لكل شيء فلا شيء من الخلق لأحد من المخلوقين .

الثالثة — وحدانية الذات والصفات ، فالله سبحانه وتعالى لا يشابهه أحد من الحوادث ، وله المثل الأعلى في السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم ولم يكن له كفواً له أحد ، وذاته الكريمة واحدة ، ليست مركبة من أجزاء كالناس ، بل هو سبحانه وتعالى فوق كل الخلق .

٢٥١ — هذه الوحدانية بشعبها الثلاث ليست موضع خلاف من أحد من العلماء ، ولا فرقة من الفرق تقول قولاً غيرهما ، والخلاف بين الفرق في جزئيات أخرى ، كالصفات أمى شيء غير الذات ، أم هى أسماء لا صفات فكون الله تعالى عالماً وسميماً وبصيراً ، علمه وسمعه وبصره صفات غير ذاته ، أم هى أسماء له سبحانه وتعالى ، أم هى والذات شيء واحد ، هذا موضع الخلاف ، ومجال المناظرة بين الفرق ، ما بين ماتريدية ، وأشعرية ، ومعتزلة ، ولا بن حزم فى ذلك قول .

وكذلك كان الكلام فى الاستواء على العرش أهو متفق مع المبدأ المقرر وهو تنزه الذات العلية عن الحوادث أم غير متفق ، وما جاء فى القرآن الكريم من مثل قوله تعالى يد الله فوق أيديهم أيؤول حتى لا يكون سبحانه مشابها للحوادث ، أم يترك على ظاهر مع الجزم بعدم المشابهة .

وبالنسبة لوحدانيته الخلق والإبداع والتكوين ، أيتافى هذه الوحدانية أن يكون العبد خالفاً لأفعال نفسه ، حتى يكون مسئولاً عنها أم أن ذلك لا يتافى الوحدانية ، فتكون الأفعال كلها للعلم الحكيم ، والعبد وما فعل ويفعل ملك كله لله تعالى ، ولا يسأل سبحانه وتعالى عما يفعل ، وهم يسألون .

هذه مئارات الخلاف الفلسفى بين الفرق الإسلامية ، والجميع متفقون على الأصل فيها ، ويجمعون على أن من خالف ذلك فهو مارق عن الإسلام ، خارج عنه لم يدخل فيه .

وإذا كان ثمة أقوال في بعض الجزئيات فلنشر إلى رأى ابن حزم في أصل كل واحدة من هذه الشعب .

١ — التوحيد في العبادة

٢٥٢ — على كل مسلم أن يؤمن أن الله وحده سبحانه وتعالى هو المعبود بحق ، فلا عبادة بحق إلا لله سبحانه وتعالى ، هذا أمر متفق عليه بين المسلمين ، وعلى ذلك لا تقديس لأحد بحيث يصل ذلك التقديس إلى مرتبة العبادة باتفاق العلماء ، ولكن هل هناك أشخاص مقدسون ؟

يقول ابن حزم قولا قاطعا إنه لا أحد من الناس مقدس أو منزه إلا الرسل والأنبياء ، ولكن حدث في عصره وفي كل عصور الإسلام أن وجدت دعوات لأشخاص ادعى لهم التقديس ، والاختصاص بالقربى لله سبحانه وتعالى ، وادعى أن الله يجرى على أيديهم خوارق للعادات ، وهنا نجد ابن حزم يقطع الأمر من دابر ، وبحسبه من أصله .

لقد ادعى لقوم الكرامة بإجراء خوارق للعادة على أيديهم لم يتحدوا بها ، فسار وراءهم ناس لهذه الخوارق ، وقد سوهم ، فجاء ابن حزم وأنكر هذه الخوارق إلا أن تكون على أيدي أنبياء ليكون الإعجاز ، واثبات رسالة الله سبحانه وتعالى إليهم ، وإذا نفي وقوع خوارق على غير أيدي النبيين ، فقد انتفى سبب التقديس الذى أدى إلى بعض الناس بهذا الانحراف ، حتى كادوا يعبدون هؤلاء أحياء وأمواتا ، فهم يتبعونهم اتباع تقديس في حال الحياة ، ويظوفون حول قبورهم بعد الوفاة .

٢٥٣ — وقبل أن ننقل قول ابن حزم في هذا المقام نقرر أن الباقلائي وطائفة كبيرة تفرض أن خوارق العادات تقع على يد غير الأنبياء ، ويقولون في الفرق بينها إن وقعت من غير نبي وبين المعجزة بأن المعجزة تقتزن بالتحدى وأن الأنبياء يتحدون بها ، فيعجز الناس عن محادثتها ، فيكون ذلك مثبتا للرسالة

وإنه إن ظهرت هذه الخوارق على يد رجل صالح كانت كرامة .
 هذا ما يقرره الباقلاني ، وابن حزم ينكر أن يكون خارق للعادات على
 أيدي غير النبيين ، ويقول في ذلك : « إن المعجزات لا يأتي بها أحد من الأنبياء
 عليهم السلام ، قال عز وجل « ما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذنه ، وقال تعالى
 « وإن روا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر ، وقال تعالى حاكيا عن موسى
 عليه السلام أنه قال « أو لوجئتك بشيء مبين ، قال فأت به إن كنت من الصادقين
 فأتى عصاه ، وقال تعالى « فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه... ومن ادعى
 إن إحالة الطبيعة لا تكون آية حتى يتحدى بها النبي ﷺ الناس ، فقد كذب وادعى
 ما لا دليل عليه أصلا ، لا من عقل ولا من نص قرآن ولا سنة ، وما كان هكذا فهو
 باطل ، ويجب من هذا أن نقول إن حنين الجذع وإطعام النفر الكثير من الطعام اليسير
 حتى شعبوا ، وهم مثنون من صاع شعير ، ونبعان الماء من بين أصابع رسول الله
 ﷺ وإرواء ألف واربعائة من قدح صغير تضيق سعته عن شبر - ليس شيء
 من ذلك آية له عليه السلام ؛ لأنه لم يتحد بشيء من ذلك أحداً (١) .

٢٥٤ - ويقرر رضى الله عنه أن العالم يسير على نظام محكم دقيق ، وأن هذا
 النظام لا يغيره الله إلا لأجل معين ؛ ولا يغيره لغير رسالة نبوية قط ، وأن التحول
 عن ذلك النظام إنما كان لأجل إثبات النبوة فيكون آتيا نبيا وهو يقول في ذلك :
 « قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم وجود ذلك
 (أى التحول الخارق للعادة) بالمشاهدة بمن شهدهم . ونقله عنهم من لم
 يشاهدهم بالتواتر الموجب للعلم الضروري ، فوجب الإقرار بذلك ، وبقي
 ما عدا أمر الرسل عليهم السلام على الامتناع ، فلا يجوز ألبتة وجود ذلك ، لا من
 ساحر ، ولا من صالح بوجه من الوجوه ؛ لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ،
 ولا صح به نقل ، وهو ممتنع في العقل ، كما قدمنا ، ولو كان ذلك ممكناً لاستوى

المتع والممكن والواجب ، وبطلت الحقائق كلها (١) .

ومن هذا يتبين أنه يرى أن الطبايع التي خلقها الله سبحانه وتعالى في هذا الوجود ، والسنن التي سنها في هذا الكون يمتنع تغييرها ، وإلا كان ذلك إبطالا للحقائق ، ولكن الله غيرها لإثبات النبوات ، وثبت ذلك بالمشاهدة عن شاهد وعين ، وبالتواتر لمن لم يشاهد ويعين ، أما غير الأنبياء فلم يثبت ذلك لهم ، فبقيت حقائق الأشياء ، كما هي ، وإنه على ذلك لا تحدث خوارق للكون إلا في عصور النبوة ، وبعد النبوة لا خوارق للكون مطلقاً ، فلا يصدق مدعيها ، وإلا كان قلباً للحقائق .

٢٥٥ — وإذا لم تكن خوارق للكون على أيدي أحد من الصالحين ، فقد ذهب السبب الذي يقوم عليه تقديسهم ، حتى يفرط مريدوهم فيقرب التقديس إلى مرتبة العبادة .

وإن ابن حزم لا يكتفي بذلك النبي عن غير النبيين ، بل ينفي أن يكون للنبيين بعد موتهم أى خارق لنظم الكون لأن رسالتهم قد بلغت واستقرت الدلالة عليه ، وقامت البيّنات قبل أن ينتقلوا إلى الرفيق الأعلى ، فلا حاجة إلى آية بعد موتهم ، وإنه ليقول في ذلك مجادلاً أبا بكر الباقلاني :

« فإن قيل إن أجزتم أن تظهر المعجزة في غير نبي لكن في عصر نبوة لتكون آية لذلك النبي ، فهلا أجزتموه كذلك بعد موت النبي ﷺ لتكون آية لذلك النبي ، قلنا إنما أجزنا ذلك الشيء (أى خرق النظام الكوني) في الجماد وسائر الحيوان ، وفيمن شاء الله لإظهار ذلك فيه من الناس لا نخص بذلك فاضلا لفضله ، ولا نمنع ذلك في فاسق لفسقه ، وإنما ننكر على من خص بذلك الفاضل ، فجعلها لكرامة له ، فلو جاز ذلك بعد موت النبي ﷺ لأشكّل الأمر ، ولم نكن في أمن من دعوى من ادعى أنها آية لذلك الفاضل ، ولذلك الفاسق ، والإنسان

من الناس يدعيها آية له ، ولو كان ذلك لكان إشكالا في الدين ، وتليسا من الله تعالى على جميع عباده ، أولهم عن آخرهم ، وهذا خلاف وعد الله تعالى لنا وإخباره بأنه قد بين الرشد من الغي ، وليس كذلك ما يكون في عصر النبي ﷺ ؛ لأنه لا يكون إلا من قبل النبي ﷺ ، وإخباره ويأذاره ، فبدت بذلك أنها له لا للذي ظهرت فيه ، وهذا في غاية البيان (١) .

٢٥٦ - وقد تبين أن الخوارق لا تقع من غير نبي إلا حجة للنبي وفي عصر النبي ، ولا تقع بعد وفاة النبي ﷺ ، وقد أيد قوله هذا بأن الرسول لا ينتقل إلى الرفيق إلا بعد أنه يكون الرشد قد تبين من الغي ، ولم تعد ثمة حاجة إلى خوارق، بل إنها إن ظهرت بعد النبوة قد يترتب عليها تلبس وضلال .

وان الرجال الذين يدعى لهم أن خوارق تجري على أيديهم يتقرب اليهم في حال الحياة وبعد الوفاة ، ويكون في هذا معنى من معاني الاشراك ، بل يصل بهم الأمر إلى أنه يتقربوا بهم إلى الله زلفى كما يزعم المشركون ، إذ كانوا يقولون « ما نعبدهم إلا ليقربونا الى الله زلفى » أو يدعونهم في الملمات والشدائد ، ويتوسل بهم الى الله تعالى ، وكل ذلك مناف لمعنى التوحيد في العبادة .

ولقد اجتث ابن حزم الأساس ، واقتلع تلك الشجرة من أصلها ، فنفع أن تكون الخوارق على أيدي أحد من الناس ، وإن الناس جميعا سواء ، لا فضل في الخلق أو التكوين لأحد ، فلا يقدر صالح ، ولا تعتقد قوة خارقة لصالح أو غير صالح ؛ لأنه لا تتحول طبائع الأشياء إلا على أيدي النبيين في حياتهم . فلا كرامة لأحد ، ولا معجزة لنبي بعد وفاته .

٢٥٧ - هذا ما يقرره ابن حزم ، وقد فتح الطريق لمن جاء بعده ، لدفع أو هام تثار حول أشخاص ليرفعهم أتباعهم إلى مراتب التقديس ، بل إلى مرتبة التوسل بهم إلى الله تعالى ، كما كان يفعل المشركون ، كما ذكرنا .

ولقد جاء ابن تيمية في القرن السابع وأول القرن الثامن ، ودعا إلى مثل هذه الدعوة التي بدأها العبقري ابن حزم ، وصال فيها وجمال ، وناقش أقوال أبي بكر الباقلاني ، في دعواه أن لبعض الأشخاص كرامة ، وأن الفرق بينها وبين المعجزة أن المعجزة يكون معها التحدى ، والكرامة لا تحدى فيها ، فأدحض ذلك لأنه يخشى أن يكون ذلك سبيلا للتدليس ، والعبث بالشريعة وإهمال أحكامها .

وإذا كان أخص مادعا إليه ابن تيمية هو منع التوسل والوسيلة بالصالحين ، يجب أن يعلم الآن أن أول من دعا إلى ذلك ابن حزم ، عندما أخذ معوله ، وهدم الفسكرة القائلة بأثبات الخوارق ، وقرر أنه لا معجزة لني بعد وفاته ، فلا يتوسل إلى الله بولي ، ولا يتوسل إلى الله أيضا بنبي ، بل إن الوسيلة هي طاعة الله تعالى ، وهي المطلوبة في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة » .

٢٥٨ — وإذا كان ابن حزم وابن تيمية قد تلاقيا في أنه لا فضل لأحد إلا بالتقوى ، ولا توسل بأحد مطلقا ، فقد اختلف ابن تيمية عن أستاذه ابن حزم الذي تلقى دروسه عن طريق كتبه . اختلفا في أمرين :

أولهما — أن ابن حزم ينكر أن تجرى الخوارق على غير أيدي النبيين ، أما ابن تيمية فإنه يسلّم بأن الخوارق تجرى على أيدي غير الأنبياء ، ويقسم ما يجرى على أيدي الناس إلى ثلاثة أقسام ، فيقول : « الخارق إن حصلت به فائدة دينية كان من الأعمال الصالحة المقبولة دينا وشرعيا ، وإن حصل به أمر مباح كان من نعم الله الدنيوية التي تقتضى شكرا . وإن كان على وجه يتضمن منبها عنه نهى تحريم أو تنزيه كان سببا للعذاب أو البغض »^(١) وترى من هذا أن ابن تيمية يرى جواز الخارق من غير النبيين ، وابن حزم يمنعه ، ولعل ابن تيمية تأثر بما كان يجرى في عصره من سحر

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٧ وارجع إلى ما يلي هذا ففيه بحث طويل في التأثيرات الخارقة .

وغيره ، وبما كان يذكر للصالحين وغير الصالحين من أحوال خارقة سلم بجوازها ، ولم يجعل أهلها الأولياء ، ففضل الاستقامة على الكرامة ، ولذا كان يوصى بطلب الاستقامة لا بطلب الكرامة ، ونقل عن أبي علي الجرحاني قوله : « كن طالبا للاستقامة لا طالبا للكرامة ، فإن النفس منجبة على طلب الكرامة ، وربك يطلب منك الاستقامة » .

الأمر الثاني - أن ابن تيمية استنبط من هذا منع زيارة قبور الصالحين قصد التبرك بهم ، وأنه في هذا يوافق ابن حزم ، ولكن يغالي ابن تيمية فيسوق عبارات يفهم منها صراحة أن زيارة قبور الأنبياء لغير الاتعاظ لا يجوز ، ويضعف رواية الحديث النبوي « من زارني بعد مماتي فكأنما زارني في حياتي » كما يضعف رواية قول النبي ﷺ : « إذا سألتم الله فاسألوه بجاهي فإن جاهي عند الله عظيم ، ولا حجة له في التضعيف ونحن نرى أن هذه مغالاة من ابن تيمية ، وقد ذكرنا ذلك مفصلا في كتاب ابن تيمية فأرجع إليه (١) »

٢٥٩ - وابن حزم إذ ينكر عبادة غير الله ، أو تقديس أحد غير الله ، يرى أن أخذ الأوامر الإلهية لا تكون إلا من الله تعالى ورسوله سبحانه ، وأنه لا يؤخذ حكم من الأحكام إلا من الكتاب والسنة ، فليس لأحد قول إلا إذا كان مشتقا من القرآن الكريم أو من السنة النبوية الشريفة ، ومن أخذ الشريعة من غيرهما ، اتخذ لها غير الله ، ولذا قال الله سبحانه وتعالى عن اليهود والنصارى : « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ، لأنهم أخذوا دينهم عن أولئك الأحبار والرهبان ، فكانوا بمنزلة الأرباب ، ولذلك شدد التنكير على بعض الشيعة الذين اعتبروا أقوال أئمتهم دينا لا يرد ، وأنهم معصومون لا يجزى الخطأ على أقوالهم ، وأن عندهم لا عند أحد من الناس أسرار الشريعة وباطنها »

٢٦٠ - وإذا كان ابن حزم لم يجعل فضلا لأحد غير النبيين ، وأن سائر

(١) ابن تيمية ص ٣٢٣ وما عليها .

الناس لا فضل فيهم إلا بالتقوى ، والتقوى إطاعة الأوامر الظاهرة ، وإنه لا باطن للشرع ، فقد شدد النكير على الصوفية ، ويظهر أنهم لم يكونوا كثيرين في عصر ابن حزم في الأندلس ، كما كانوا كثيرين في العراق وما وراء النهر وغيرهما من الأقاليم الإسلامية التي سرى إليها التصوف الهندي بحكم المصافحة في الأرض ، والجوار فيها ، فإن الأفكار تسرى في الأقاليم المتقاربة مسرى الماء والهواء .

وكان موضع استنكاره للتصوف ادعاءهم أن من بلغ رتبة الوصول إلى الله سقط عنه التكليف مع أن التكليف لا يسقط عن النبيين ، وهم الذين يكلمهم الله سبحانه وتعالى ، ولذا يقول فيهم رضى الله عنه :

« ادعت طائفة من الصوفية أنه في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل ، وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية ، سقطت عنه الشرائع كلها ، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم ، وقالوا إننا نرى الله ونكلمه ، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق ، ورأيت لرجل مهم يعرف بابن شمعون كلاماً نصه : « إن لله تعالى مائة اسم ، وإن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفاً ليس منها في حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط ، وبذلك الواحد يصل إلى أهل المقامات إلى الحق . وقال أيضاً (أى ابن شمعون هذا) أخبرني بعض من رسم لمجالسة الحق (الله جل جلاله) أنه مد رجله يوماً فنودى ما هكذا تجالس الملوك ، فلم يمد رجله بعدها ، يعنى أنه كان مديحاً لمجالسة الله تعالى (١) ، .

وهكذا يشدد ابن حزم النكير في مثل هذه الأوهام ، ثم يرميهم بأنهم يخالفون كتاب الله تعالى ، فمنهم من يحرم ذبائح أهل الكتاب ، وقد أحلها الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم ، وعلى لسان النبي الأمين ، وأن منهم من يتهجم على الصحابة الأولين ويدافع عن المرتدين ، فيخطئون أبا بكر رضى الله عنه في قتاله أهل

الردة ، ومنهم من ينتحل بحلة الحشوية الذين يقولون إن الله سبحانه وتعالى جسم له صورة لإنسان بلحم ودم يفرح ويحزن ويمرض ويفيق ، ويمشى في الأزقة ، حتى انه يمشى في صورة انسان مجنون ، يتبعه الصبيان حتى يدموا عقبه^(١) .

٢٦١ - ولقد كان ابن حزم بهذا القول من أول من نبه الى انحراف المتصوفة ذلك الانحراف ، ولقد جاء ابن تيمية فشدد النكير ، لأنه ابتلى بهم ، وناضله وناضلهم ، وكانوا سبب البلاء والمحن التي نزلت به ، فقد ناضلهم بمصر ، وحارب نظرية الحلول التي جرت على أقلام بعضهم ، وقد أشار إليها ابن حزم مستنكراً فيما جاء من زعم بعضهم أن الله يحل فيمن يمشى في الأسواق مجنوناً ، والصبية يدمون عقبه بالحجارة يقذفونه بها .

ولقد كان ميدان جهاد الصوفية قد اتسع في عصر ابن تيمية ، إذ كثرت أتباعهم ، ووجد علماء دعوا إلى تفكيرهم ، وكان على رأس الصوفية أفذاذ دونوا في عبارات قوية آراءهم ودافعوا عنهم ، ولعل أبرز أولئك ابن عربي الذي قرأ كتب ابن حزم وأعجب بها ، ولكنه نهج منهج التصوف ، ونادى بنظرية وحدة الوجود ، والاتحاد بين العابد والمعبود . وقد تصدى من بعده ابن تيمية لتنفيذ أقواله .

وعلى ذلك يصح أن نقول إن ابن تيمية تلبذ على ابن حزم في كتبه ، كما تلبذ من بعده ابن عربي ، وهذا نادى بالتصوف ، ومذهب الاتحاد ، وابن تيمية حاربه وناضله في كتبه ، فالتقى المختلفان في تناول من تلك المائدة الخصبة مائدة العلوم التي فتح عيونها ابن حزم ، وإن اختلف منهاج كل منهما .

٢ - وحدانية الذات والصفات

٢٦٢ - يقصد بوحداية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث ، فليس سبحانه وتعالى بجسم ، ولا مركب من أجزاء ، ولا يحد وجوده زمان ، ولا يحل في مكان ، تعالى سبحانه عن ذلك

علواً كبيراً . (والثاني) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد في ذاته ولا صفاته ، كما زعم النصارى في الأقاليم ؛ إذ يقولون واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتية هي التي بها تعرف ذاته سبحانه ، ولا يؤدي تعددها إلى تعدد القدماء ، كما قال أولئك .

وبالنسبة للأمر الأول وهو تنزهه سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث ، فلا يشبهه أحداً من خلقه ، فإن ابن حزم يقرر ذلك ويؤكد ، ويدافع عنه دفاعاً قوياً بقلبه القوي ، فليس الله سبحانه وتعالى جسماً ولا يحل في جسم ويرد قول المشبهة ، فيذكر ادعاهم أن الله سبحانه وتعالى جسم ، ويذكر أن دليلهم بأن الله سبحانه وتعالى ذكر في القرآن أن له يداً وعيناً ووجهاً وبأنه سبحانه وتعالى تجلى للجبل ، وبأنه سبحانه يأتي الناس في ظلل من الغمام يوم القيامة إلى آخر ما جاء في الآيات الكريمة ، ثم يرد ذلك بقوله : « فجميع هذه النصوص وجوه ظاهرة بينة خارجة على خلاف ما ظنوه وقالوه ، وسنبين ذلك عند بيان آرائه في المتشابه من القرآن .

ويذكر قول بعضهم أن الله نور لقوله تعالى : « الله نور السموات والأرض ، فيرد ذلك القول بقوله : « ان معنى الله نور السموات والأرض هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى في السموات والأرض ، وبرهان ذلك أن الله عز وجل أدخل الأرض في جملة ما أخبر به أنه نور له ، فلو كان الأمر على أنه النور المضىء المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة ، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه ، ^(١) .

٢٦٣ - ويحكم ابن حزم بإلحاد من قال ان الله جسم سواء أكان ما ادعاهه الله سبحانه وتعالى من جسمية كجسمية الحوادث أم لم تكن ، فيقول في ذلك : « من قال ان الله تعالى جسم لا كالأجسام فليس مشبهاً ، لكنه ألحد في أسماء

الله تعالى ؛ إذ سماه عز وجل بما لم يسم به نفسه ، وأما من قال انه تعالى جسم كالأجسام فهو ملحد في أسمائه تعالى ، ومثبه مع ذلك ، (١) .

وبهذا ينتهي الى أن إلحاد الفريقين ثابت ، بيد أن من حاول التنزيه مع وصف الله سبحانه وتعالى بالجسمية ملحد بذكره وصفاً لله سبحانه أو اسماً من أسمائه لم يسم الله به نفسه ، ومن قال ان الله جسم ككل الأجسام فهو ملحد لأمرين ، لأنه سمى الله سبحانه وتعالى بما لم يسم به نفسه ، ولأنه كان مشبهاً ، قد حكم بأن الله مشابه للحوادث مع أنه قال في كتابه العزيز : « ليس كمثل شيء » ، فن جعله جسماً ككل الأجسام جعله مشابهاً لكل شيء .

٢٦٤ — وإن ابن حزم يهجم في معرفة الذات العلية المناهج العقلية التي أشرنا إلى أنه يلتزمها في دراساته لعقيدة التوحيد وإثباتها بإقامة البراهين العقلية ، ولكنه يتقيد بنصوص القرآن والأحاديث النبوية في كل ما يتعلق بالذات العلية ، فلا يذكر الله سبحانه وتعالى بما لا يذكر به ذاته الكريمة ، فهو يستخدم العقل في إثبات ما يذكره به القرآن والسنة ما وسع العقل الإثبات ، بأن كان في طاقة العقل إدراكه ، ولكنه لا يسمح للعقل أن يثبت غير ما أثبتته القرآن ، حتى لا يتيه ويضل ، فعلى المؤمن أن يؤمن بما جاء به الدين ، ويأخذ بظاهر النصوص فيه ، كما يأخذ بظواهر النصوص في الفروع ، ولا يتجاوزها ، ولأنه يأخذ بظواهر النصوص ، قرر أن ما يذكر في القرآن الكريم عن الله سبحانه وتعالى من أنه العليم والحكيم والقادر والسميع والبصير من أسماء له سبحانه وتعالى ، فذلك أسماء الله الحسنى ، سمى الله جل جلاله بها نفسه ، فليس لأحد أن يسميها صفات ، ولا أن يفكر في أنها شيء غير الذات ، أو هي والذات شيء واحد ، ويرد قول الذين يقولون إن هذه صفات ، يستوى في ذلك الذين يقولون إنها غير الذات كالأشاعر ، والذين يقولون انها والذات شيء واحد كالمعتزلة ، ولذا يقول :

« وأما اطلاق لفظ الصفات لله عز وجل فحال لا يجوز ؛ لأن الله تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي ﷺ بأن الله تعالى صفة أو صفات ، نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ، ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ، وما كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا ان الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة ، قال تعالى : « ان يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهدى » .

ثم يقول : « وانما اخترع لفظ الصفات المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ، سلكوا غير مسلك السلف الصالح ، ليس فيهم أسوة ولا قدوة ، وحسبنا الله ونعم الوكيل ، ومن يتعد حدود الله فقد ظم نفسه ، وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري الأئمة من الفقهاء من لم يحقق النظر ، فى وهلة من فاضل ، وذلة من عالم ، وانما الحق فى الدين ما جاء عن الله نصاً أو عن رسوله كذلك ، أو صح اجماع الأئمة كلها عليه ، وما عدا هذا فضلال (١) . »
وترى أن ابن حزم يسمى ما ذكر من ألفاظ التقدير المرید والسميع والبصير مقرونا باسم الله تعالى اسما له تبارك وتعالى ، وهو من أسماء الله الحسنى ، فالتقدير مرادفه لكلمة الله ، والسميع كذلك ، والبصير ، وهكذا ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« هى حينئذ أسماء أعلام غير مشتقة بلاخلاف من أحد ، وكل هذا فإنما هى لله عز وجل أسماء بنص القرآن ، ونص السنة ، والإجماع من جميع أهل الإسلام . قال الله تعالى : « والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذرو الذين يلحدون فى أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون ، وقال تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما

تدعو فله الأسماء الحسنى ، وقال تعالى : « هو الله الذى لا إله هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحان الله عما يشركون . هو الله الخالق البارى المصور له الأسماء الحسنى ، وقال رسول الله ﷺ إن لله تسعا وتسعين اسما ، مائة إلا واحد من أحصاها دخل الجنة ، إنه وتر يجب الوتر» (١)

٢٦٥ - وابن حزم فى هذا ظاهرى لا يتجاوز النص ، حتى لا يسمى هذا صفة إلا إذا جاء نص بذلك ، ولذا اطلق على سورة قل هو الله أحد الله الصمد ، انه وصف الرحمن ؛ لانه ورد أن النبي ﷺ قال ذلك ، فهو يقول بعد أن ذكر الخبر عن النبي ﷺ وناقشه « وفى هذا الخبر تخصيص لقوله « قل هو الله أحد وحدها بذلك ، وقل هو الله أحد خبر عن الله بما هو الحق ، فنحن نقول فيها صفة الرحمن لمعنى أنها خبر عنه تعالى حق ، وهو يثبت لله تعالى علما لا لأنه اقترن اسم الذات العلية بكلمة العليم بل لأن الله سبحانه صرح بإسناد العلم إليه سبحانه فى قوله تعالى : « أنزله بعلمه » (٢) وهكذا . . .

٢٦٦ - وان هذا الرأى يتلاقى من بعض نواحيه مع رأى المعتزلة ، وان كانوا يسمونها صفات ، وهو يسميها أسماء ، وقد جاء من بعد ذلك ابن تيمية ، فسماها هذه التسمية ولم يمانع فى أن تسمى صفات ، ولكنه على أى حال نهج منهاج ابن حزم فى هذه المسألة ، وان كان يسميها صفات أحيانا ، ويسميها أسماء أحيانا ، فيقول فى رسالته التدمرية « انه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله فى محكم آياته ، كقوله تعالى : « الله لا اله الا هو الحى القيوم ، وقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، وقوله سبحانه وهو العليم الحكيم ، وهو السميع البصير وهو المعلم القدير ، وهو العزيز الحكيم ، وهو الغفور الودود ، ذو العرش المجيد ، فعال لما يريد . هو الأول والآخر والظاهر

(١) الفصل الجزء الثانى ص ١٥٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ١٣٦

والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، هو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج فى الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير ، وهكذا يستمر يستشهد بالآيات ، حتى ليدكر الآيات التى استشهد بها امام الاندلس ابن حزم ، فيقول : هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر ، سبحانه الله عما يشركون هو الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى يسبح له ما فى السموات والأرض ، وهو العزيز الحكيم ، الى أمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ فى أسماء الرب وصفاته ، فإن ذلك كله يثبت ذاته وصفاته على وجه التفصيل ، وإثباته مع نفي التمثيل هو ما هدى الله به عباده الى سواء السبيل ، فهذه طريقة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ، (١)

وهكذا نجد ابن تيمية يتلاقى فى رأى مع ابن حزم فقيه الأندلس ، وإن اختلفا فهو فى أصرار ابن حزم على أن يسمى هذه أسماء لله تعالى ، ويستنكر ويبالغ فى استنكار قول من يقول انها صفات ، وإن هذا التلاقى فى التفكير يدل على أن شيخ الإسلام ابن تيمية اطلع على أقوال ابن حزم ، واختارها ، ورآها الطريقة السلفية التى يأمن سالكها من الضلال ، ويسلم من العثار .

الألفاظ الموهمة للتشبيه :

٢٦٧ — فى القرآن والأحاديث عبارات قد يفهم منها أن الله سبحانه وتعالى يدا مثل يد الله فوق أيديهم ، أو يفهم منها أن الله وجهها مثل قوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، أو يفهم منه أن له عينا ، مثل قوله تعالى ولتضع على عيني ، أو أن الله تعالى جنبا مثل يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله فهذه الألفاظ ونحوها قد اختلفت فيها أنظار العلماء ، فبعضهم قد اعتبرها من قبيل

المتشابه الذى يترك علمه لله تعالى ، المشار إليه فى قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوا الألباب ، . فأولئك قالوا إنه من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله .

وقد قال هؤلاء إن لله يداً ولكن لا نعلمها ، وهى ليست كيد الحوادث نفيماً للمماثلة بين الله وأحد من خلقه ، وله وجه ولكن لا نعلمه ، وله عين ولكن لا نعلمها إلى آخر ما قرروا ، ومن هؤلاء الأشاعرة أتباع أبى الحسن الأشعري ، ويسمى هؤلاء مفوضين ، واعتبروا رأيهم ذلك هو رأى السلف ؛ لأنه تفويض مطلق ، لا تأويل فيه ولا محاولة تأويل .

وفريق آخر فسر هذه الآيات تفسيراً يتفق مع التنزيه والتقدیس ؛ ففسروا اليد بالقوة والسلطان ، والوجه يراد به الذات العلية ، والامتواء على العرش يراد به الاستيلاء الكامل على كل ما فى هذا الوجود ، وسمى أولئك مؤولين ؛ أى أنهم يخرجون الكلام على غير ظاهره ، ولا يسمى أصحاب هذا النظر من السلف ، لأن نظرهم ليست سلفية .

والمشبهة من حشو هذه الأمة قالوا ان لله يداً كما يدبنا الخ آخره وذلك قول باطل لا يقوله إلا جاهل ضال فإن كان من أهل العلم فهو ملحد مضل .

٢٦٨ — هذه اشارة الى أنظار العلماء المختلفة لمثل هذه الكلمات الواردة فى القرآن الكريم التى قد يتوهم بعض الناس فيها تشبيهاً أو تجسيمياً . ولقد كان ابن حزم فيها كما فى غيرها متجهاً الى المعانى اللغوية مجازاً كانت أو حقيقة وفسر الكلمات بها ، ولم يخرج بها عن ظاهرها ، وهو يقرر ما يراه الحق لا يهيمه مخالفة من خالف ، ولا موافقة من وافق ، فهو يوافق المعتزلة أحياناً ، ويخالفهم فى أكثر الأحيان . ولنذكر رأيه .

فهو يفسر وجه الله تعالى في قوله تعالى : « ويبيق وجه ربك ذو الجلال والإكرام ، بأنه الله ، ويقول : « نقول وجه الله ليس هو غير الله ، ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى . برهان ذلك قول الله تعالى حاكياً عن رضى عنه قوله : « إنما نطعمكم لوجه الله ، فصح يقيناً أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى ، وقوله عز وجل : « أينما تولوا فثم وجه الله ، إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه ، .

وترى من هذا أنه يفسر كلمة الوجه بأنها الذات العلية ، لأنه سبحانه عبر عن ذلك المعنى بهذا اللفظ في موضع آخر ، ولا يفسر إلا بأنه الذات العلية ، مثل ما حكاه عن الصالحين الذين يقولون عند ما يتصدقون : « إنما نطعمكم لوجه الله ، فما أرادوا إلا الذات العلية .

وهذا تفسير لغوى واضح لا مجال للشك في صدقه .

٢٦٩ — ويفسر اليد في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم ، وقوله تعالى : « لما خلقت بيدي استكبرت ، وقوله تعالى : « مما عملت أيدينا ، وقوله تعالى : « بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، يفسر اليد أو اليدين أو الأيدي بأن المراد الله سبحانه وتعالى فعني « يد الله فوق أيديهم ، الله فوق أيديهم ، ومعنى يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء . الله ينفق كيف يشاء ، ومعنى « مما عملت أيدينا ، مما عملنا . وكل هذا مجاز ظاهر يفهمه كل عربي ، وهو كقوله تعالى عن الدخول بالجارية بسبب ملكيتها « وما ملكت أيما نكم ، فالمراد وما ملكتم ، وما فهم أحد أن المراد ملكية اليد العينية دون سواها ، فهي مجازات مشهورة تعد كأنها حقائق لغوية ، ولها مكانها من البلاغة ، ومراعاة مقتضى الحال . ويفسر كذلك كلمة أعين في قوله تعالى « فإنك بأعيننا ، فإن المراد قربه من الله وقرب الله منه . وهكذا يفسر كل كلمة تدل على الجزئية بأنها الذات العلية التي لا تتجزأ ، ولا تتركب ، بل إنها جلت عن الشبيه وجلت عن التركيب ، وتزهت عن كل مشابهة للحوادث .

وكذلك يفسر قدم الله التي جاءت في قوله ﷺ ، إن جهنم لتمتلئ حتى يضع الله تعالى فيها قدمه ، فإن المراد ذاته . والصورة في قوله عليه السلام ، خلق الله آدم على صورته ، فإن المراد ملكه أى خلقه على الصورة التي أرادها ، بإضافة الصورة إليها إضافة ملك ، وهكذا (١) .

٢٧٠ — ويفسر ابن حزم الاستواء على ذلك النحو بما لا يتنافى مع التنزيه ، والبعد عن المشابهة بالحوادث ، بأن يفسر الاستواء بمعنى الانتهاء ، فعنى استوى أى انتهى فعله تعالى إلى العرش ، أى أنه آخر الدنيا ، ويقول في ذلك : وعلى العرش استوى أنه فعل فعله في العرش ، وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، ويبين ذلك أن رسول الله ﷺ ذكر الجنات ، وقال فاسألوا الله الفردوس الأعلى ، فإنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن ، فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان ، فقد لحق بقول الدهرية ، وفارق الإسلام ، والاستواء في اللغة يقع على الانتهاء قال تعالى « فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً ، أى فلما انتهى إلى القوة والخير ، وقال تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان ، أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هى عليه ، وبالله التوفيق ، وهذا هو الحق ، وبه نقول لصحة البرهان ، (٢) .

٢٧١ — ونرى من هذا أن ابن حزم يحاول أن يخرج تلك الألفاظ التي يتوهم بعض العلماء فيها التشبيه تخريجاً لغوياً يؤديه ظاهر اللفظ من غير محاولة تأويل ؛ لأن المجاز المشهور لا يعد تأويلاً ، مادام يجرى مثله في اللغة الفصحى ، ويكون واضح الدلالة بين المقصود ، من غير عمل عقلي ، يخرج الكلام عن ظاهره الذى

(١) الفصل ج ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧

(٢) الفصل ج ٢ ص ١٢٥

يفهمه العربي ببديته من غير إعمال فكر ومحاولة عقلية .

وان ذلك الظاهر هو الذى يفهمه العربي عند قراءة القرآن ، ويجب أن نفرض أن ذلك هو الذى فهمه الصحابة والتابعون ، الذين كانوا يفهمون القرآن ، كما يدل عليه ظاهره سواء ، أكان مجازاً أم كان حقيقة ، والمجاز لا يخرج الكلام عن الدلالة الظاهرة الواضحة الميمنة مادامت له قرينة واضحة .

وإننا نوافق ابن حزم فى فهمه فيما عدا تفسير الاستواء فإن تفسيره بالاستيلاء الذى هو مذهب المعتزلة أقرب فى نظرنا ؛ واللغة تدل عليه ، ويكون قوله تعالى « استوى على العرش ، معناه كمال السلطان فى هذا العالم ، ولعل ابن حزم اتجه إلى التفسير الذى اختاره ، لورود الآثار بأن هناك عرشاً مخلوقاً ، وأنه مادى وموجود ، وإنه يرى أن الآثار الصحاح ، ولو كانت مروية بطريق الأحاد تثبت بها العقائد ، كما تثبت بها التكاليف العملية ، وإنه لا مناص حينئذ من أن يكون الاستواء بمعنى الانتهاء إليه ، ما دام يؤمن بأنه آخر الخلق ، كما فهم من حديث النبي ﷺ .

٢٧٢ — ومهما يكن نظر ابن حزم فى مسألة الاستواء فإنه من المؤكد أن تخريجاته بإجراء تلك الألفاظ على المنهاج العربى ، واعتبار ذلك دلالة ظاهرة لا تأويل فى الوصول إليها ، هو الطريق الحق ، وهو ما كان عليه السلف فى نظرنا ؛ لأن العربى لا يمكن أن يفهم من قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم ، ان لله يداً ، إذ أن ذلك مجاز مشهور ، كما يقال وضع الأمير يده على المدينة .

وإن ذلك المنهاج المستقيم الذى قاله ابن حزم ، ولا نعرف أحداً من علماء الكلام سبقه إليه — هو الذى سار عليه الغزالى من بعد ، ودونه فى كتابه إجماع العوام عن علم الكلام ، فقد قال فيه فى بيان معنى التقديس :

« التقديس معناه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله ﷺ ، إن الله خمر آدم يديه ، وأن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فينبغى أن يعلم أن اليد

تطلق على معنيين (أحدهما) هو الوضع الأصلي ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لعنى آخر ، ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة في يد الأمير ؛ فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس ^(١) .

وإنك ترى من هذا النص أن حجة الإسلام الغزالي ينهج منهج ابن حزم تماماً ، فيفسر هذه الألفاظ تفسيراً مجازياً ، ويعتبر ذلك هو ظاهر اللفظ ، وأنه لا تأويل فيه ، ولا يخرج عن مقتضى الظاهر إلى باب من أبواب التأويل ، وقد بينا ذلك في كتاب ابن تيمية ، ووازناً بين نظر ابن تيمية الذى يقول إن لله يداً ليست كأيدينا ، وعيناً ليست كأعيننا ، وادعائه أن ذلك مذهب السلف ؛ وانتهينا من الموازنة إلى أن الأقرب إلى أن يكون تفسير الصحابة ، وهم العرب الخاص هو نظر الغزالي .

وهنا نرد الفكرة إلى أول من تكلم بها . وهو ابن حزم ، فقد سبق الغزالي في تحقيقها ، والغزالي لا بد أنه قد اطلع عليها ، فقد ثبت أنه قرأ كتابه في الأسماء الحسنى . ٢٧٣ — وابن حزم يرى أن القرآن كله جلى واضح لا تستغلق على العقول معانيه ، ولا تستبهم على ذوى المدارك ألفاظه ، متى فهم القارىء العربية ، واستعان على فهمه بشارحه وهو النبي ﷺ ، فقد تركنا صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه على المحجة البيضاء التى ليلها كنهارها ، فلا ريبه لمسترتب ، إلا إذا أراد الزيف وقصد إليه ، وإذا كان يرى ذلك المرأى وينظر النظر ، فهو لا يرى فى القرآن متشابهها إلا فى موضعين ،

وما عداها ليس بمتشابه في ذاته ، إنما الاشتباه من المدارك التي لم تنجس إلى النص .
طالبة للحق فيه ، أو طلبته وهي متأثرة بأهواء سابقة وآراء منحرفة ، فتدرك
النص بنظر منحرف ، فلا تراه على وجه الصحيح ، ولنقبس قبسة من كلام ابن حزم
في هذا ، فهو نظر مستقيم .

أن ابن حزم يضع حداً فاصلاً بين المتشابه الذي يكون اتباعه زيغاً ، والمحكم
الذي يطلب العلم به في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات هن أم الكتاب ، وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون
ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون
في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا . »

والحد الذي وضعه هو أن ما يكون مطلوباً من الشارع لا يمكن أن تكون
آيات القرآن الواردة في موضوعه متشابهة ، وغيره قد يكون فيه المتشابه . ثم
ينتهي بالاستقراء إلى أن المتشابه ينحصر في موضعين (أحدهما) في أقسام القرآن ،
و (الثاني) في الحروف التي يبدأ بها في أول السور ، فيقول في ذلك .

« نظرنا في القرآن وتدبرناه كما أمرنا تعالى ، فوجدناه جاء بأشياء منها التوحيد
وإلزامه ، فكان ذلك مما أمرنا باعتقاده والفكرة فيه ، فعلنا أنه ليس من المتشابه
الذي نهينا عن تتبعه ، ومنها صحة النبوة وإلزامنا الإيمان بها ، فعلنا أن ذلك ليس
من المتشابه الذي نهينا عن تتبعه ، ومنها الشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب
إليها والمكروهة والمباحة ، وذلك كله مفترض علينا تتبعه وطلبه ، فأيقنا أن ذلك
ليس من المتشابه الذي نهينا عن تتبعه . ومنها تنبيهه على قدره الله تعالى وذلك
مما أمرنا بالتفكير فيه بقوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ،
وبقوله تعالى : « ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، فأيقنا أن ذلك ليس
من المتشابه ، ومنها أخبار سالفة جاءت على معنى الوعظ لنا ، وهي مما أمرنا
بالاعتبار به بقوله تعالى : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ، فأيقنا أن

ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، ومنها وعد أمرنا وحضننا على العمل لاستحقاقه ، ووعيد حذرنا منه . وكل ذلك بما أمرنا بالفكرة فيه ؛ لنجتهد فى طلب الجنة ، ونفر من النار ، فأيقنا أن ذلك ليس من المتشابه الذى نهينا عن تتبعه ، فلما علمنا أن كل ما ذكرنا ليس متشابها ، وعلمنا يقينا أنه ليس فى القرآن إلا محكم ومتشابه ، أيقنا أن كل ما ذكر محكم ، فلما أيقنا ذلك ضرورة علمنا يقيناً أن ما عدا ما ذكرنا هو المتشابه ، فنظرنا لنعلم أى شىء هو فنتجنبه ولا نتبعه ، وإنما طلبناه لنعلم ما هيته ، لا كيفيته ولا معناه ، فلم نجد فى القرآن شيئاً غير ما ذكرنا . حاشا الحروف المقطعة التى فى أوائل بعض السور وحاشا الأقسام التى فى أوائل بعض السور ، فعلمنا يقيناً أن هذين النوعين هما المتشابه الذى نهينا عن إتباعه ، وحذر النبي ﷺ من المتبعين له ، وكذلك وجدنا عمر رضى الله عنه قد أوجع صُبيحاً ضرباً على سؤاله عن تفسير والذاريات ، فصح ضرورة أن هذين القسمين هما المتشابه الذى نهينا عن ابتغاء تأويله ، إذ لم يبق بعد ما ذكرنا إلا هذان النوعان ، ولا بد من تشابه فلم يبق غيرهما ، فحرام على كل مسلم أن يطلب معان الحروف المقطعة التى فى أوائل السور ، مثل كهيعص ، وحم عسق ، ون ، الم ، وص ، وطسم ، وحرام أيضاً على كل مسلم أن يطلب معانى الأقسام التى فى أوائل السور ، مثل والنجم ، والذاريات ، والطور ، والمرسلات عرفا ، والعاديات ضيحا ، وما أشبه ذلك . (١)

هذه عبارات ابن حزم التى يعلن فيها رأيه فى المتشابه من القرآن ، وزراه قد سلك مسلك الاستقراء . فتبع أوامر الله تعالى وآياته ، واختبر كل نوع من أنواع الآيات الكريمة ، فما وجد فى موضوع مطلوب اعتبره محكما ، حتى يمكن الخطاب بمضمونه من تكليف بأمر أو نهى ، وعظة واعتبار ، وما لم يجد فى موضوعه أمراً أو نهياً وكان غير واضح المعنى هو الذى اعتبره متشابها ، وانتهى به الاستقراء إلى أن المشكل محصور فى فواتح السور ، وما ورد من عبارات القسم .

٣ — وحدانية الخلق والتكوين

٢٧٤ — اتفق المسلمون على أن الله تعالى خالق كل شيء ، فلا شيء في هذا الكون إلا بخلق من الله تعالى ، لأن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بأنه خالق كل شيء ، اتفق المسلمون على ذلك ، فمن قال إن شيئاً في الكون بغير خلق الله وإرادته فقد ضل ضلالاً بعيداً ، وخرج عن الإسلام خروجاً لاخلاف فيه .

وقد اتفقوا أيضاً على أن الله سبحانه وتعالى خلق الكون بإرادته واختياره ، فلم يصدر عنه صدور المعلول عن علته ، بل إنه سبحانه وتعالى فعال لما يريد ، مختار لما يفعل ، ولذلك ضل الفلاسفة الذين قرروا غير ذلك ، ولقد ناضلهم ابن حزم في آرائهم ، وأبطلها بالأدلة العقلية القاطعة ، وجاء من بعده الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة فأوفى على الغاية في رد أقوالهم ، وبطلان ما انتحلوه من أقوال اليونان .

٢٧٤ — لهذا يجب على كل مسلم أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى خالق لكل شيء ، وهو مبدع الكون ، وهو قادر مختار فعال لما يريد سبحانه وتعالى .

ولكن ثارت مشكلة بين علماء المسلمين من العصر الأموي إلى عصر ابن حزم ، بل انحدرت مع الزمان إلى عصرنا الحاضر ، ولا زال الناس يخوضون فيها ، ما بين مهتد قد اهتدى واطمأن ، وماضال قد انحرف ، ومفوض لله تعالى ، ولسان حال يقول : « ذرهم حتى يخوضوا في حديث غيره » .

وتلك المسألة هي أفعال الإنسان أهي مخلوقة لله تعالى من غير استطاعة من الإنسان فيكون مجبراً؟ ولا تكليف من غير قدرة واختيار حتى يكون في أفعاله حراً مختاراً .

وقد اتفق المسلمون على حقيقتين لا مجال للشك فيهما ، وهما — أولاً — أن الإنسان محاسب عما يكون منه إن خيراً نفي ، وإن شراً فشر ، وأنه مجزى يوم القيامة بفعله الخير ، يجازى عليه بالثواب والنعيم المقيم ، والشر يعاقب عليه إلا أن يتغمده الله برحمته .

والأمر الثاني : أن الله سبحانه وتعالى يهدي من يشاء ويضل من يشاء ويغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فلا إرادة فوق إرادته ، ولا قدرة مع قدرته ، إنه على كل شيء قدير .

٢٧٥ — ومع اتفاق المسلمين على هذا كله اختلفوا في فعل الإنسان أهو فيه مضطر مجبر أم هو فيه حر مختار ، والذين قالوا إنه حر مختار ، فكيف يكون اختياره ، أهو باستطاعة سابقة على الفعل أم مقترنة بالفعل ، أم سابقة ومقترنة ؟ لقد اختلفوا في ذلك على أقوال أربعة ، وكل قول له طائفة تعاضده ، وتناصره ، وتدعو إليه وتدرسه ، وتدارس الناس على طريقته ، وقد أشرنا إلى هذه الفرق في القسم الأول من دراستنا ، فالجبرية قالوا إن الإنسان مجبر غير مختار ، وهو في أفعاله ، كالريشة في مهب الريح تتحرك بغير حركتها ، وتنقل مع الريح أنى انتقلت ، وكذلك الإنسان في هذا الكون ؛ لأنه لا فاعل إلا الله تعالى . فهو وحده الفعال ولا شريك له في هذا الوجود ، ولو كان للإنسان فعل ينسب إليه لكان شريكاً لله تعالى في الخلق والتكوين ، ولكان ذلك منافياً لوحداية الخلق والتكوين المتفق عليهما من جميع المسلمين ، وإن إضافة الفعل إلى الإنسان من حيث إنه قام به لا من حيث إنه وقع منه ، كما يقول القائل مات فلان ، فالموت قام به ، لا أنه هو الذي أحدثه وكونه وخلقه ، بل المحيي والمميت هو الله تعالى ، ولا شيء من هذا لأحد من خلقه ، وأوائك هم الجهمية أتباع الجهم ابن صفوان (١) .

٢٧٦ — هذه هي الفرقة التي قالت بالجبر والاضطرار ، ومحت عن الإنسان الاختيار ، وإنها بلا شك أخذت بظواهر بعض النصوص ، وتركت نصوصاً أخرى ، فأشبهت الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض .

أما الطائفة الثانية وهم الأشاعرة والماتريدية ، فقد قالوا إن الإنسان له

(١) راجع في بيان هذه الطوائف الأربع الفصل في الملل والنحل ج ٣ ص ٢٢ .

استطاعة وهي ليست الإنشاء والتكوين ، بل الفعل من الله تعالى ، ولا فاعل إلا الله تعالى ، وهو وحده المرید المختار ، ولكن تكون استطاعة يخلقها الله تعالى عند الفعل يسمى الكسب والاكتساب ، وبها تكون المسئولية ، والجزاء عن الفعل إن خيرا بخير ، وإن شرا قشر ، ولا شك أنهم قريون من الجبرية ، وبعض العلماء يجعلونهم منهم .

والطائفة الثالثة أكثر المعتزلة والشيعة الامامة . وهم يرون أن الانسان مختار مرید باستطاعته الفعل ، وهي قوة أودعها الله نفسه ، وبها كان الفعل خيرا أو شرا ، ويزيدون في قولهم إن الله يشاء الخير ويريده ، ولا يريد الشر ، فأرادته وأمره متلازمان ، وإذا كان لا يأمر بالشر فهو لا يريد .

والطائفة الرابعة هي التي تقول إن الفعل يكون من العبد باستطاعة قبله ومقرنة به ، وأصحاب هذا القول بعضهم من المعتزلة وبعضهم من غير المعتزلة .

وفي الجملة أن أصحاب القوة المودعة أو الاستطاعة يقررون أن العبد تسند إليه أفعال نفسه بقوة أودعها الله إياه لتكون عليه التبعات ، ولتحقق التكليف ، ويكون الشخص مسئولاً عن فعله ، ويتحقق الجزاء بالشواب والعقاب ، بتحقيق العدالة ، فلا يكون حساب من غير قدرة .

بيد أن المعتزلة يزيدون على ذلك كما قلنا أن فعل الشر لا يريد الله تعالى ، لأن الإرادة والأمر متلازمان عندكم كما أشرنا ، فالشر لا يريد رب العالمين ، لأنه لم يأمر به ، وهو لا يريد إلا الهداية ، ولا يريد الضلال .

٢٧٧ — هذه نظرات عاجلة إلى أقوال الفرق الاسلامية المختلفة بشأن القدرة الإنسانية في الأفعال المستندة إلى البشر ، فما الذي قاله ابن حزم في هذا الموضوع يظهر من مجموع ما يقرره ابن حزم أمران : (أحدهما) أنه يقرر أن أفعال الإنسان تكون باستطاعته للانسان ، وتستمر حتى يقع الفعل ، ويتحقق الاختيار والقصد والعمل ، فهو بهذا يقرر مبدأ الاختيار ، ويردمبدأ الجبر ، إذ يرى أن مبدأ الجبر يخالف الحس والنص واللغة ، فالنص مثل قوله تعالى : جزاء بما كنتم تعملون

وقوله تعالى : « لم تقولون ما لا تفعلون ، فنص على العمل واسناده إلى المكلف ، وأما الحس ، أفيالجواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علما لا يخالجه الشك ، أن بين الصحيح الجوارح ، وبين ما لاصحة لجوارحه فرقا لا تخال لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا دون مانع ، والذي لاصحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعله أصلا ، ولا بيان أبين من هذا الفرق . والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى في اللغة مجبرا ،^(١)

(الأمر الثاني) الذي يقرره ابن حزم هو أن الفعل لا يكون نتيجة للاستطاعة وحدها ، بل لابد من زوال كل الموانع الحائزة التي تحول بين الاستطاعة وظهورها أثرها في الأفعال ، فهو يقول : نظرنا فوجدنا السالم الجوارح المريد للفعل قد يعترضه دون الفعل مانع لا يقدر معه على الفعل أصلا ، فعلمنا أن هاهنا شيئا آخر ، به تتم الاستطاعة ، وبه يوجد الفعل . . . فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ، وهذا الوجهان قبل الفعل وقوة أخرى من عند الله عز وجل^(٢) .

وهذا الكلام يدل على أن الفعل يقع بثلاثة عناصر : (١) استطاعة من العبد أودعها الله إياه ، (٢) وزوال الموانع (٣) وقوة من عند الله هي التي تسمى التوفيق ، فلا بد من التوفيق مع القدرة الإنسانية ، وقيم الدليل على ذلك فيقول : « ومن البرهان على صحة هذا القول اجماع الأمة كلها على سؤال الله تعالى التوفيق ، والاستعاذة به من الخذلان ، فالقوة التي ترد من الله تعالى ، فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأيدا ، والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد ، فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عزيمة أو قوة أو حولا ، وتبين من صحة هذا

(١) الفصل ج ٣ ص ٢٣ .

(٢) الفصل ج ٣ ص ٣٠ .

صحة قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا بالله (١) .

٢٧٨ — وهذا يتحرر أنه يلتقى مع المعتزلة في قولهم إن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أو دعها الله إياه ، ولكنه يضم إلى تلك الاستطاعة البشرية للقوة الإلهية التي يكون بها التوفيق ، ويكون بها الخذلان ، ومن هنا يفترق عنهم من حيث إنهم لا يرون أن الله يريد الشر ، أما هو فيقول : يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء فنأخذ في أسباب الهداية وسار في طريقها وفقه الله تعالى ، ومن لم يقصد إلى أسباب الهداية أو يتجنب طريقها فإن الله لا يوفقه ، فيكون الخذلان ويكون الضلال . والتوفيق والخذلان والهداية من الله أمر يقرره ابن حزم خضوعاً لنصوص القرآن الكريم واتباعاً للهدى النبوى الشريف .

٢٧٩ — وإنه ليؤيد ذلك بالدراسات النفسية والخلقية التي عاجلها ، فيبين أن الاتجاه إلى الخير يكون بدافع من النفس والاتجاه إلى الشر يكون بدافع منها أيضاً ، وكل ميسر لما خلق له ، فنأوجه إلى الخير مع الإصرار عليه هداه الله ووقفه ، ومن أوجه إلى الشر ورج فيه خذله الله تعالى ، ويقول في طبيعة النفس :

« إن الله سبحانه وتعالى خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء على ما هي عليه ، فهمة لما تخاطب به ، وجعلها مأمورة منبهة فعالة ، منعمة معذبه دليلاً ألمة حساسة ، وخلق فيها قوتين متضادتين في التأثير وهما التمييز والهوى كل واحدة منهما تريد الغلبة على آثار النفس ، فالتمييز هو الذى خص نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذى لا يكلف ، وليس ناطقاً ، والهوى هو الذى يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذى ليس ناطقاً من حب الذات والغلبة ... فإذا عصم الله النفس غلب التمييز بقوة من عنده هى له مدد وعون ، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل فى هواهما من الشهوات وحب الغلبة والحرص والبغى والحسد وسائر الأخلاق الرذيلة ، والمعاصى ، وقد قامت البراهين على أن

النفس مخلوقة ، وكذلك جميع قواها المنتجة عن قوتها الأولين التمييز والهوى ، كل ذلك مخلوق مركب في النفس مرتب على ما هو عليه فيها ، كل جار على طبيعته المخلوقة . (١)

٢٨٠ — ونرى من هذا كيف يبين الاستطاعة التي خلقها الله في الإنسان وتوفيق الله تعالى نحو الخير ، وخذلانه لأهل الشر ، وإنه بهذه القوة قوة التمييز والاختيار عند منازعة الهوى تكون التبعات ، ويكون الجزاء من عقاب وثواب وإن توفيق الله تعالى وخذلانه يكون مع هذه القوة العاملة في النفس ، فيكون كل لما يُسرُّ له .

وإنه ليبين أن كل نفس قد كانت باتجاهاتها ومداومتها على حال معينة لا نستطيع الخروج عنها ، والأخلاق المطبوعة لا تقبل التغير ، ويسوق ذلك دليلاً على أنه مع الاستطاعة المودعة نفس الإنسان توجد قوة أخرى ، وهي إرادة الله سبحانه وتعالى وتوفيقه ، فيقول :

« ومن عرف تراكيب الأخلاق المحمودة والمذمومة علم أنه لا يستطيع أحد غير ما يفعل مما خلقه الله عز وجل فيه ، فتجد الحافظ لا يقدر على تأخر الحفظ ، والبليد لا يقدر على الحفظ ، والفهم لا يقدر على الغباوة ، والغبي لا يستطيع ذكاء الفهم ، والحسود لا يقدر على ترك الحسد ، والنزيه النفس لا يقدر على الحسد ، والحريص لا يقدر على ترك الحرص ، والبخيل لا يقدر على البذل ، والجبان لا يقدر على الشجاعة ، والكذاب لا يقدر على ضبط نفسه عن الكذب ، كذلك يوجدون من طفوليتهم ، والسمى الخلق لا يقدر على الحلم ، والحى لا يقدر على الفحة ، والوقح لا يقدر على الحياء ، والهمى لا يقدر على البيان ، والطيش لا يقدر على الصبر ، والغضوب لا يقدر على الحلم ، والصبور لا يقدر على الطيش ، والحليم لا يقدر على الغضب ، والعزيز النفس لا يقدر على المهانة ، والمهين لا يقدر

على عزة النفس ، وهكذا في كل شيء ، فصح أنه لا يقدر أحد على ما يفعل إلا بما يتم الله فيهم القوة على فعله ، وإن كان خلاف ذلك متوهما منهم بصحة البينة وعدم المانع ، (١)

٢٨١ — هذا كلام ابن حزم في فعل الإنسان وسلطانه عليه وسلطان الله تعالى ، وهو فوق كل سلطان وقد استمد كلامه من عناصر ثلاثة وهي الحس ، والنصوص ، والدراسات النفسية في الأخلاق . فبالحس ثبت الاختيار بقوة أودعها الله نفس الإنسان ، وبها تكون المسؤولية ، وبالنصوص ثبت أن توفيق الله لا بد منه ليكون فعل الخير ، وبالدراسات النفسية أثبت توفيق الله ، وأن القوة التي تكون من الله عند الفعل هي أمر أساسي في وجود الفعل نحو الطاعات ، وأ نحو المنهيات .

ولا شك أن دراسة المسألة على ذلك النحو من الدراسة التي تعددت أبوابها لم يسبق به ابن حزم ، ولكن هل حلت النتيجة التي وصل إليها تلك المشكلة القديمة ؟ إن المشكلة في أمرين - في مسئولية العبد وسلطانه ، أهو ليس له سلطان مطلقا أم له سلطان ليس كاملا ، إن فرضنا أن إرادة الله تعالى لها توجيه في فعل العبد ، إذن كيف يكون الثواب والعقاب مع ذلك التوجيه المسيطر ؟ إن الثواب بلا شك رحمة من الله ، ويمكن معه العقاب ، إنه قد أحصى علم الله الحكم العدل ذلك ، فإنه تفوض الأمور ، ولكن لم كان العقاب

الأمر الثاني — أنه لا يقع في هذا السكون شيء إلا بإرادة الله تعالى وسلطانه . وإنما نعتقد أن ابن حزم حلّ هذا الجزء من المشكلة ، ولكنه لم يحل الجزء الأول ، والمعتزلة حلوا الجزء الأول منها ، ولم يحلوا الجزء الثاني وهل في الإمكان الجمع بين قول المعتزلة وقول ابن حزم ؟ إن ذلك يكون فيه الحل ، ومهما يكن الأمر فكلام ابن حزم أوسع كلام كتب في المسألة .

آراء لابن حزم حول السياسة

٢٨٢ — ابن حزم كتب في كل المسائل الاسلامية ، وناقش الأقوال في كل ما كتب وجادل وناضل ، ومن المتعذر أن تصدى لكل ما كتب ، ولكن لا بد من دراسة رأيه حول العقيدة الأساسية في الإسلام ، وحول الأمور السياسية التي شقت الوحدة الإسلامية واختلف المسلمون فيها ، وذلك لأن هذه الأمور تبين المنزغ السياسي لابن حزم ، وذلك جزء بلاشك من دراسة شخصه ، ولذا نتكلم في هذه الأمور الثلاثة ، وهي رأيه في مرتكب الكبيرة ، ورأيه في الخلافة ، ولمن تكون ، ورأيه في المفاضلة بين الصحابة ، وقد كتب في ذلك رسالة قيمة ^(١) .

وإن المسألتين الأخرين الصلة بينها وبين السياسة واضحة ، بل إن مسألة الخلافة من صميمها ، أما مسألة حكم مرتكب الكبيرة ، فصلتها بالسياسة أنها نبئت في ميدان السياسة ، أثارها الخوارج عند خروجهم على الإمام علي بن أبي طالب ، فقد حكموا بكفره ، لأنه ارتكب ذنب التحكيم فثار القول في هذه المسألة ، واختلف العلماء فيها ذلك الاختلاف الكبير . ولنتكلم في كل مسألة من هذه المسائل بكلمات موجزة ، بل بالملمات سريعة ، ثم نتكلم في فقهه الذي هو أخص ما اختص به ، وهو لب موضوعنا .

١ — رأيه في مرتكب الكبيرة

٢٨٣ — قال أكثر الخوارج إن مرتكب الذنب كافر ، ليس من أهل القبلة ، وقال الحسن البصري إن مرتكب الذنب منافق ، يظهر الإسلام ، وأعماله تعلن غيره ، وتكشف قلبه ، وقال أكثر المعتزلة إنه في منزلة بين المنزلتين ، فهو ليس بكافر ولا مؤمن وهو فاسق ، ويصح أن يسمى مسلماً ، ولكنه لا يسمى مؤمناً قط ، وهو مخلد في النار .

(١) تد طبعها بدمشق مع ترجمة جيدة لابن حزم الأستاذ سعيد الأفغاني .

وقال بعض المرجئة لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع الكفر طاعة ، وأولئك يبدو من ظاهر قولهم أنه يوم القيامة لا يكون فرق بين المذنب والمطيع ، والمرتكب والتقي ، والعاصي والولي .

وقال بعض المرجئة يحاسب الله المذنب على ذنبه ، وأمره مرجأ إلى ربه ، فإن شاء عفا وأدخله في فسيح رحمته ، وإن شاء عذبه ، وإن يعذبه فهو عبده ، وإن يغفر له فبعزته وحكمته ورحمته ، وقالوا إن هؤلاء مرجئة السنة ، وينسب هذا الرأي إلى أبي حنيفة وغيره من الأئمة الأعلام ، ومنهم أبو الحسن الأشعري ، وأبو منصور الماتريدي ، وطائفة كبيرة من المسلمين ، وروى عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالوا إن الله يغفر لمن يشاء من أصحاب الكبائر ، ويعذب من يشاء إلا القاتل فإنه يخلد في النار أبدا .

وقالت طائفة من المتأثرين بآراء المعتزلة إن الله سبحانه وتعالى إما أن يعذب أهل الكبائر بذنوبهم جميعاً ، وإما أن يعفو عنهم جميعاً ، فلا يغفر لفريق دون فريق ، ولا يعذب طائفة دون طائفة ، لأنهم يرون أن ذلك هو العدل الذي يليق بالذات العلية ، وهو سير على نظرية وجوب الصلاح والأصلح لذات الله تعالى ، وفي ثبوت ذلك نظر ، فإنه لا حاكم على فعل الله إلا الله تعالى ، وهو أحكم الحاكمين ، وليس لأحد أن يحكم على فعله جلت قدرته ، وإلا تجاوز قدره ، وعدا طوره .

٢٨٤ — هذه هي الآراء المختلفة في مرتكب الكبيرة ، فما رأى ابن حزم ؟

نجد ابن حزم في رأيه في هذه المسألة ظاهرى النزعة أيضاً ، يعتمد على النصوص فلا يهمل نصوص العفو والمغفرة ، ولا نصوص الحساب والعقاب ، ولذا يقول : « من لقي الله عز وجل تائباً توبة نصوحاً من كل كبيرة ، أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ، ولو بلغت سيئاته ما شاء الله أن تبلغ ، ومن لقي الله عز وجل وله كبيرة فأكثر لم يتب منها فالحكم في ذلك الموازنة فن رجحت حسناته على كبائره فإن كبائره وسيئاته كلها تسقط وهو

من أهل الجنة ولا يدخل النار، ومن استوت حسناته مع كباثره وسيئاته فهو لأهل الأعراف، ولهم وقفة ولا يدخلون النار، ثم يدخلون الجنة، ومن رجحت كباثره وسيئاته بحسناته فهو لأهل مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب، فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار، ثم يخرجون منها إلى الجنة بشفاعة رسول الله ﷺ، وبرحمة الله تعالى، وكل من ذكرنا يجازون في الجنة بما فضل لهم من الحسنات، ومن لم يفضل لهم حسنة من أهل الأعراف فمن دونهم، وكل من خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله تعالى، فهم كلهم سواء في الجنة، بمن رجحت له حسنة فصاعدا، (١).

٢٨٥ — هذا هو الرأي الذي اختاره ابن حزم، وهو في هذا يستمد رأيه من النصوص المختلفة في القرآن الكريم والسنة النبوية وهو يسوق لهذا الرأي الأدلة على كل حكم من أحكامه التفصيلية.

وهو فيما يسوقه ظاهري كما قلنا، وهو فيها يجمع بين آيات الوعيد التي احتج بها المعتزلة، وآيات العفو التي احتج بها المرجئة، وآيات الحساب والعقاب والثواب، والمساواة بين العمل وجزائه من مثل قوله تعالى: «ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى»، ومثل قوله تعالى: «وجزاء سيئة سيئة مثلها»، وقوله تعالى: «الذين أحسنوا الحسنى وزيادة». وقوله تعالى: «من جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها» ويعمل بالآيات التي فيها بشرى لمن كثرت حسناته وقلت سيئاته في مثل قوله تعالى: «إن الحسنات يذهبن السيئات» ومثل قوله تعالى: «إن الله لا يظلم مثقال ذرة، وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدهن أجر أعظما»، وقوله تعالى «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها».

وهكذا فهو يعمل بجمع النصوص الواردة، وينتهي من ذلك بهذا الرأي الذي يوازن فيه بين الحسنات والسيئات، وهو اتباع لتفصيل ما أجمل من آيات العفو والغفران، وما أجمل من آيات الوعيد والحساب والعقاب، وكان التفصيل

من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، ونسكتفي من هذه المسألة القدر ومن أراد استيفاءها فليرجع إلى كتاب الفصل (١) .

٢ - رأيه في الخلافة

٢٨٦ - لقد فصل ابن حزم الفول في الخلافة وناقش فيها الفرق المختلفة ما بين الشيعة والخوارج بطوائفهم المختلفة ، وكان كشأنه في كل ما يكتب يؤثر الإطناب على الإيجاز ، ويناقد أدلة مخالفيه ، دليلاً ، دليلاً ، بلغته الصارمة العنيفة ، وإذ نريد أن نستخلص رأيه من هذه المناقشات الحادة القوية ، فانا نلخص بجمل آرائه في أربعة أمور :

٢٨٧ - أول هذه الأمور الأربعة أنه يقرر أن الإمامة فرض لازم ، لأن قيام الناس بما أوجبه الله تعالى من الأحكام ، في الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق وسائر الأحكام ، ومنع الظالم وإنصاف المظلوم وأخذ القصاص يحتاج إلى رئيس ، فإن الناس لا يصلحون فوضى ، ولا تقام تكليفات الدين مع هذه الفوضى ، ويقول في بيان الفساد في البلاد التي لا رئيس لها : « هذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها ، فإنه لا يقيم هناك حكم حق ولا حد حتى قد ذهب الدين في أكثرها ، فلا تصح إقامة الدين إلا بالإسناد إلى واحد ، » .

ولقد كان فرض الإمامة العادلة ؛ لأنه لا يقيم الشرع إلا بذلك الامام ، ولا يدفع الظلم إلا به ، ويقول ابن حزم الذي عاش في عصر الاضطراب السياسي بسبب ضعف الخلفاء ، « لم يبق وجه تتم به الأمور إلا الاسناد إلى واحد فاضل عالم ، حسن السياسة قوى على الانفاذ ، وإنه إن كان كذلك فالظلم والاهمال معه أقل منه مع الاثنين فصاعداً ، » .

وإذا كان ابن حزم يرى إقامة إمام فرضاً لازماً على المسلمين ، وأنه لا يحل

للمؤمنين أن يبيتوا ليلة ، وليس في عنقهم بيعة لإمام ، فإنه يرد لأجل هذا على النجدات من الخوارج الذين لا يرون الخلافة أمراً لازماً في الدين ، بل هي من مصالح الناس ، وعلى الناس أن يتعاطوا الحق فيما بينهم .

والخلاصة أن ابن حزم يرى أن الأمة الإسلامية واجب عليها الانقياد لإمام عادل ، يقيم فيها أحكام الله ، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ (١) .

وإنه لا شك عنده في أن الواجب أن يكون الإمام واحداً لجميع المسلمين ، ويرد قول القائلين إنه يجوز أن يكون إمامان للمسلمين بأن ذلك قد يؤدي إلى التنازع بينهما ؛ وقد قال تعالى : « ولا تنازعوا في فتنسلوا وتذهب ريبكم ، ولأن النبي ﷺ قال : « إذا بويع لإمامين فاقتلوا الآخر منهما ، ولأن المسلمين جميعاً أمة واحدة ، فيجب أن يكون إمامهم واحداً ، ليكون مظهراً لهذه الجامعة .

٢٨٨ — وثاني الأمور التي يجب ملاحظتها في الإمام ، ولا تنعقد الإمامة إلا إذا تحققت ، أن يكون الإمام قرشياً ، لأن الأنصار لما اختلفوا مع المهاجرون احتج أبو بكر عليهم بالقرشية فافتنوا ؛ إذ قال « لا تدين العرب إلا لهذا الحى من قريش ، ولأن النبي ﷺ قال : « الأئمة في قريش ، ويقول في ذلك ابن حزم : « نص رسول الله ﷺ على أن الأئمة في قريش ، وعلى أن الإمامة في قريش ، وهذه رواية جاءت بحجج التواتر ، رواها أنس بن مالك ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومعاوية . وما يدل على صحة ذلك إذعان الأنصار رضى الله عنهم يوم السقيفة وهم أهل الدار والمنعة ، والعدة والعدد ، (٢) .

ويلاحظ أن ذلك الشرط ليس موضع إجماع ، فإن الخوارج لم يشترطوه ، بل قالوا إلا الإمامة للعدل من غير نظر إلى قبيلة ، بل قالوا أكثر من ذلك إنه إذا

(١) الفصل - ٤ ص ٨٧

(٢) المصدر المذكور ص ٨٩

تساوى قرشى وحشى فى الفضل ، والقيام بحق الكتاب والسنة ، فالواجب أن يقدم الحبشى ليسهل خلعه .

٢٨٩ — وثالث الأمور التى يجب ملاحظتها هو شروط الامامة بعد القرشية فى نظره ، فهو يشترط فى الإمام شروطا يجب توافرها بعد أن يتحقق وصف القرشية ، فاشترط أن يكون بالغاً مميّزاً لقول النبي ﷺ : « رفع القلم عن ثلاثة ذكر منها الصبي حتى يحتلم ، والمجنون حتى يفيق ، وأن يكون رجلاً ؛ لقول رسول الله ﷺ : « لا يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة ، وأن يكون مسلماً ، لقول الله تعالى : « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، والخلافة أعظم السبل ؛ ويشترط أيضاً عند ابن حزم فى الخليفة أن يكون متقدماً لأمره بأن يتقدم لتحمل تبعات الحكم والدعوة لطاعته فى القيام بحق كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ، ويشترط أن يكون عالماً بما يلزمه من فرائض الدين متقياً لله تعالى فى الجملة ، أى أن يكون ظاهر حاله الصلاح ، غير معان الفساد فى الأرض ، لقول الله تعالى ، وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « إن من قدم من لا يتقى الله عز وجل ولو فى شيء من الأشياء ، أو معلن الفساد فى الأرض غير مأمون ، أو من لا ينفذ أمراً ، أو من لا يدرى شيئاً فى دينه ، فقد أعان على الإثم والعدوان ، ولم يعن على البر والتقوى ، وقد قال ﷺ : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد ، وقال عليه السلام : يا أبا ذر إنك ضعيف ، لا تأمرن عن اثنين ولا تولين مال يتيم ، وقال تعالى : « فإن كان الذى عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً الآية فصح أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شيء لا بد له من ولى فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين ، »^(١)

ولا يشترط أن يكون الإمام سليم الجسم صحيحاً معافى ؛ بل تصح الإمامة ، ولو لم يكن ذا جسم سليم ؛ لأن المقصود من الإمامة إقامة القسط ، وتنفيذ قوله

تعالى : « كونوا قوامين بالقسط ، فمن قام بالقسط فقد أدى ما أمر ، فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة ، فهى مناط الإمامة ، وبغيرها لا يتحقق المناسط ، وإن تحقق وتم اختياره وبيعته تحققت الإمامة .

٢٩٠ — وابن حزم يقرر ما أجمع عليه المسلمون ؛ وهو أن الإمامة لا تكون بالوراثة ، بل هى خلافة نبوية كل من استوفى شروطها هو أهل لها ولا يميز ابن الخليفة أو وارثه على غيره ، بل وهو غيره فيها سواء ، وهو يقرر ذلك فى قوله :

« ولا خلاف بين أحد من أهل المسلمين فى أنه لا يجوز التوارث فيها (أى فى الامامة) ، ولا فى أنها لا تجوز لمن لم يبلغ حاشا الروافض ، فإنهم أجازوا كلا الأمرين ، ولا خلاف بين أحد فى أنها لا تجوز لإمرأة ، ^(١)

وترى من هذا أن ابن حزم يقرر ذلك المبدأ الاسلامى العادل من أنه لا توارث فى الخلافة الاسلامية ، وأنه لا ولاية للغلمان ، ولكن الشيعة الامامية خالفوا الأمرين ، فجوزوا إمامة الصغير ، وأن يكون الأمر بالوراثة ، وذلك غير الاجماع ، فما عرف عن أحد من الصحابة أو التابعين أنه قال ذلك ، فأمر المسلمين شورى بينهم ، ولا شورى إلا إذا كان المسلمون لهم الحق فى اختيار الخليفة ، وليس مفروضاً عليهم بوراثة جبرية .

وإنه من يوم أن أهمل ذلك المبدأ الاسلامى الجليل ، وقد صارت أمور المسلمين إلى فوضى ، وصارت إمرتهم إلى غلَمَان لا يحسنون القيام بشئونهم الخاصة ، فضلا عن القيام بشئون الأمة ، وتحقيق معنى العدالة فيها والتعاون بين الحاكم والمحكوم على البر والتقوى ، وعدم التعاون على الاثم والعدوان .

٢٩١ — هذه شروط الخليفة عند ابن حزم ، وبقي أن نقول كيف يكون عقد الامامة فى نظر ابن حزم ، أيكون بانتخاب عام ، بحيث يختاره جمهور المسلمين

في مشارق الأرض ومغاربها ، فلا تتم البيعة إلا باختيار الأغلبية المطلقة منهم ؛
أم يكون باختيار أهل بلد بعينه ، أم يكون باختيار أى جمع ، وتكون الامامة
للسابق دون سواه ؟ .

يرى ابن حزم أن عقد الإمامة يتم بأحد وجوه ثلاثة قد أثرت كلها عن
الصحابة ، وارتضاها جمعهم .

أولها وأفضلها في نظره وأصحها عنده أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى إنسان
يختاره إماما بعده ، وسواءً فعل ذلك في صحته أم في مرضه عند حضور
الوفاة ، إذ لانص ولا إجماع على المنع ، ويقول في ذلك « كما فعل رسول الله ﷺ
بأبي بكر ، وكما فعل أبو بكر بعمر ، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن عبد المزين ،
وهذا الوجه هو الذى نختاره ، ونكره غيره ، لما فيه من اتصال الإمام وانتظام
أمر الإسلام وأهله ، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب ، بما يتوقع في
غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس ، وحدوث
الاطماع . »

ولكن يعترض على هذا بأن الصحابة والتابعين قد اعترضوا على العهد
إلى يزيد ، والعهد إلى سليمان بن عبد الملك ، ومن قبله الوليد وغيرهم ، فيرد ابن حزم
ذلك الاعتراض بأن الاعتراض لم يكن على أساس العهد ، وإنما كان على أساس
أنهم كانوا غير مرضيين في دينهم وأخلاقهم ، فقد كانوا يعلنون الفساد .

٢٩٢ — والوجه الثانى من أوجه عقد الإمامة التى يقرها ابن حزم « أن الإمام
إذا مات من غير عهد أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ،
ولا منازع له ، فإنه يفرض اتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته ، كما فعل
على ، إذ قتل عثمان رضى الله عنهما ، ويستشهد على هذا الوجه من اختيار الإمام
الأعظم ، بما فعله خالد بن الوليد في غزوة تبوك فيقول « وقد فعل ذلك خالد
ابن الوليد ؛ إذ قتل الأمراء : زيد بن حارثة ، وجعفر بن أبي طالب ، وعبدالله

ابن رواحة ، فأخذ الراية خالد عن غير إمرة ، وصوب ذلك رسول الله ﷺ ؛ إذ بلغه فعله ، وساعد خالداً جميع المسلمين رضى الله عنهم ، (١) .

وإذا كان هذا الذى يقوم ويدعو لنفسه عند موت الخليفة تنفذ إمامته فكذلك تجوز إمامة مثله عند شيوع المنكر والدعوة لنفسه ، ولذا يقول ابن حزم : « أو أن يقوم كذلك عند ظهور منكر يراه ، فتلزم معاونته على البر والتقوى ، ولا يجوز التأخر عنه ؛ لأن ذلك معاونته على الأثم والعدوان ، وقد قال عز وجل « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » .

وفى هذا الوجه كما ترى يتجه ابن حزم إلى أن قيام الإمام المستوفى للشروط والدعوة لنفسه من قبيل القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ لأنه لا تصلح أمور الأمة فوضى لا إمامة فيهم ، فمن قام بحقها وجبت معاونته وطاعته ، ومن قام بعد قيامه إن كان بغير حق فهو باغ خرج على الإمام العادل ، وإن كان قيامه لمنكر شاع وذاع ، وملاً البقاع ، فإنه يكون إماماً داعياً لنفسه ، وبذلك تكون طاعته لازمة إن كان مستوفياً لشروط الإمامة ، وإن ذلك يكون من باب التعاون على البر والتقوى المنصوص عليه فى الآية الكريمة ، هذا كله نظر ابن حزم ، ولنا فيه نظر نبيده فيما بعد .

٢٩٣ - هذان وجهان من وجوه عقد الإمامة للإمام ، أما الوجه الثالث من وجوه عقد الامامة ، فهو أن يجعل اختيار الامام بعد موته إلى رجل ثقة ، أو إلى أكثر من واحد ، كما فعل عمر رضى الله عنه عند موته ، ويقول ابن حزم فى هذا الوجه « وليس عندنا فى هذا الوجه إلا النسليم لما أجمع عليه المسلمون حينئذ ، ولا يجوز التردد فى الاختيار أكثر من ثلاث ليال للثابت عن رسول الله ﷺ من النهى عن البيان ليلتين من غير إمام ، ولأن المسلمين لم يجتمعوا على ذلك أكثر من ذلك ، والزيادة على ذلك باطل لا يحل ، (٢) .

وهذا الوجه يظهر أن ابن حزم خضع له خضوعاً ؛ لأنه لم يسمعه الاعتراض على أمر أجمع عليه الصحابة ، وإجماعهم حجة لا يسوغ الاعتراض عليها ، بل يجب الأخذ بها .

أما الرأيان الآخران ، فإنه يرى الأخذ بهما كل في حال ، فالأول يتعين الأخذ به عندما يكون عهد من الخليفة لمن يليه ، وهذا العهد في نظره هو أسلم الطرق لصيانته وحدة الأمة ، ويتعين الطريق الثاني عندما لا يترك الخليفة المتوفى عهداً ؛ فإنه في هذه الحال تكون الامامة لمن يتقدم لها من أهله ، ومن طلب البيعة من بعدها يكون باغياً ، ما دام الأول قائماً بالعدل .

٢٩٤ — هذا نظر ابن حزم في طريق عقد الامامة ، ويلاحظ عليه أمران :

الأول — أنه كان ظاهرياً في حكمه في عقد الإمامة ، كشأنه في كل الأحكام الشرعية ، فهو ينظر إلى الأمر الذي أقره الصحابة مجتمعين عليه ، فوجده لا يخرج عن هذه الوجوه ، فهم قد أقروا عهد أبي بكر لعمر رضى الله عنه ، كما أقروا عهد عمر إلى ستة من الصحابة ، ليكون الخليفة من بينهم ، ثم فوض أربعة منهم إلى واحد هو عبد الرحمن بن عوف ، فسوخ بهذا أن يعهد إلى واحد أو أكثر اختيار خليفة ، ثم وجد أن علياً دعا إلى نفسه فلم ينكر عليه أحد من الصحابة ، وقد أطاعه أكثرهم ، واعتبروه الخليفة المرضى من جمهور المسلمين .

وجد الصحابة قد أجمعوا على صحة الإمامة بهذه الوجوه ، فكانت كلها وجوهاً في اختيار الخليفة ، ولا شك أن نظرة في هذا نظر مستقيم ، بيد أنه أهمل البيعة في أصل عقد الإمامة ، وأن كل هؤلاء لم يكونوا خلفاء إلا بعد أخذ البيعة فأبو بكر رضى الله عنه قد عهد إلى عمر ، ولسكنه لم يتول السلطان حتى تمت له البيعة من الصحابة ، وكذلك كان الأمر بالنسبة لعثمان رضى الله عنه ، فإن عمر رضى الله عنه قد عهد إلى الستة ليختاروا من بينهم واحداً ، ولذلك لما اختير عثمان لم يتم الأمر له إلا بعد أخذ البيعة .

ولذلك ما كان لنا أن نقول إن ذلك العهد كان هو عقد الإمامة ، إنما عقد الإمامة هو البيعة ، والعهد ترشيح شخص من الخليفة السابق ، أو ترشيح واحد من بين ستة يختارونه هم ويعينونه ، وبعد ذلك الترشيح يكون عقد الإمامة بعقد البيعة .

وأما الأمر في شأن اختيار علي ، فإنه ما دعا إلى نفسه ، بل الثابت في التاريخ أنه دعى للخلافة من بعض الصحابة ، فتقدم مجيئاً الدعوة ، ولم تمنع الخلافة بمجرد تقدمه ، بل كانت الخلافة بالبيعة نفسها .

ولذلك نخالف ابن حزم في اعتبار عقد الإمامة بالاختيار من الخليفة السابق ، بل إن العقد هو بالبيعة نفسها، وإنك لترى ذلك واضحاً بما كان في سقيفة بني ساعدة ، فإنه لم يكن أحد إماماً إلا بعد أن تقدم عمر لأبي بكر ، وقال له امدد يدك أبايعك ، وبعد تمام البيعة ، وعندئذ تولى أبو بكر إمرة المؤمنين ، وكان خليفة رسول الله ﷺ .

الأمر الثاني — الذي نلاحظه — أن ابن حزم يقرر أنه إذا فشا المنكر جاز لشخص أن يتقدم يدعو لنفسه، وعلى ذلك يكون فشو المنكر سبباً في أن يخرج الإمام عن الإمامة إذا أعلن الفساد، لأنه يكون قد فقد شرط الإمامة ، ويكون موضع الإمامة شاغراً ، فيتقدم من يشغله ، ومن يعاون المتقدم ، وإنما يعاون على البر والتقوى ، ومن يسكت عن معاونته ، وإنما يعاون المنكر ، وبذلك يعاون الإثم والعدوان .

٢٩٦ — وابن حزم يفرض أن اثنين قد قاما يدعوان لأنفسهما في وقت واحد، وفي هذه الحال لا يجعل الحكم لمن ينال عدداً أكثر، ومؤيداً من جمهور أكبر ، بل يجعل الأمر للزمن ، فمن سبق بدعوته ، ولو بطرفة عين ، قدم وكان الثاني باغياً ، ولو كان أفضل من الأول أو مثله أو دونه ، فمن جاء ينازعه تضرب عنقه كأنناً من كان .

ويقول فيما لو قام اثنان معا في وقت واحد من غير أن يعرف السابق

« فلو قام اثنان فصاعداً معاً في وقت واحد ويثنى من معرفة أيهما سبقت بيعته ، نظر أفضلهما وأوسوسهما فالحق له ، ووجب نزع الآخر ، بقول الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان » ومن البر تقليد الأسوس ، وليس هذا بيعة متقدمه يجب الوفاء بها ، ومحاربة من نازع صاحبها ، فإن استويا في الفضل قدم الأسوس ، نعم وإن كان أقل فضلاً إذا كان مؤدياً للفرائض والسنن مجتنباً للكبائر مستتراً بالصغائر ، لأن الغرض من الإمامة حسن السياسة ، والقوة على القيام بالأمور ، فإن استويا في الفضل والسياسة أقرع بينهما ، أو نظر في غيرهما ، والله سبحانه وتعالى لا يضيق على عباده هذا الضيق ، ولا يوقعهم في هذا الحرج ، لقوله تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج ، وهذا أعظم الحرج » (١) .

٢٩٧ — هذا نظر ابن حزم عندما يكون اثنان قد انفقا في الزمن عند الدعوة لأنفسهما ، فيقول إن المناط هو الفضل والسياسة ، والمعتبر السياسة أولاً ، فإن استويا في السياسة يقدم ذو الفضل ، لأنه اشترك مع صاحبه في المقدرة السياسية وزاد عليه الفضل ، فيكون سبب التقدم هو التفضيل ، وإن اختلفت رتبتهما في السياسة قدم الأسوس ، ولو كان هو الأقل فضلاً ، بل لو كان مستور الحال قائماً بالفرائض مجتنباً للكبائر مستتراً للصغائر ، فإن تساويا في الفضل والسياسة كانت القرعة هي الحكم بينهما .

٢٩٨ — ومن مجموع ما تقدم يتبين أن ابن حزم يهمل أمر البيعة ولا يجعله أساس عقد الإمامة ، بل يجعله على الرعية من واجبات الطاعة تنفيذاً لقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ويعتبر البيعة من قبيل التعاون على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وإن المتتبع لأخبار الخلفاء الراشدين يجد أن البيعة كانت أساس الاختيار ،
وإنها كانت العقد الذى يعقد بين الإمام ، والأمة ، وهو عقد موثق بالإيمان ،
يجعل على كلا الفريقين التزاماً دقيقاً يجب عليه تنفيذه ، والقيام بحقه ، يلتزم
الإمام بإقامة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وتلتزم الأمة بالسمع والطاعة
فى المنشط والمكروه ما لم يكن عصيان لأمر الله ونهيه ، فإن كان عصيان
فلا سمع ولا طاعة .

فأبو بكر عقدت إمامته بالبيعة ، ولما عهد إلى عمر رضى الله عنهما هو عرض
عده على الصحابة مجتمعين ، ولم يتركهم حتى كانت الموافقة العامة ، ثم البيعة له
من بعده .

وكذلك كان الأمر بالنسبة لإمامة عثمان رضى الله عنه ، فامتد إلا بعد
تمام البيعة من الصحابة الذين كانوا مجتمعين ، وما كان الأمر منهم إلا ترشيحاً .
وإمامة على رضى الله عنه كانت الدليل على أن البيعة هى الأساس ، فإنه
قد أخذ البيعة من أهل المدينة الذين كانوا يبايعون من قبله ، فهم الذين بايعوا
أبا بكر وعمر ، وعثمان ، فاكنتى على بيعتهم ، لأن المدينة كانت إلى ذلك الوقت
مقر الصحابة الأولين ، وهم فضلاء هذه الأمة ، وأهل الحل والعقد فيها ، ومعاقبة
ومن معه اعتمدوا على ضرورة بيعه جميع المسلمين ، ووجدوا فى هذا المنفذ الذى
ينفذون منه للظعن فى إمامة على حبيب النبى وصفيه المرتضى ، وتقول الأفاويل
عليه ، ثم البغى عليه وهو الإمام العادل .

٢٩٩ — وإذا كانت البيعة أساس الولاية لأمر المؤمنين باجماع الصحابة
فى عهد أبى بكر ، ثم فى عهد عمر ، ثم فى عهد عثمان ، ثم فى عهد على رضى الله عنه ؛
فإن أساس الخلافة الإسلامية هو اختيار فضلاء الأمة ؛ ولذلك نختار ذلك القول
الذى يقول إن الإمامة لا تصح إلا باختيار فضلاء الأمة فى كل أقطار البلاد
الإسلامية ، وقد حكى ابن حزم ذلك القول ، فقال : « ذهب قوم إلى أن الإمامة

لا تصح إلا بإجماع فضلاء الأمة في أقطار البلاد .

وإذا كنا نخالف هذا القول الأخير، فإننا نخالفه مخالفة جزئية؛ وهو أنه يشترط للإمامة إجماع الفضلاء، وقد يكون في ذلك مشقة، أو هو في ذاته قد يكون متعذرا، ولذا نكتفي بأن الإمامة تنعقد باختيار أكثر الفضلاء وكذلك كانت خلافة أبي بكر رضى الله عنه، فإن خلافته قد انعقدت بمبايعة أكثر فضلاء الصحابة؛ فالهاجرون جميعاً بايعوه، والأنصار بايعوه، ولكن امتنع سعد بن عبادة عن مبايعته، وما كان سعد إلا من فضلاء هذه الأمة الذين آووا ونصروا، وكذلك انعقدت إمامة عمر رضى الله عنه من غير مبايعته، وقد كان أكثر فضلاء الأمة هم الذين بايعوا علياً رضى الله عنه .

فالعبرة باختيار أكثر فضلاء الأمة، لا بجميعهم، وإن معرفة فضلاء الأمة في عهد أبي بكر وعمر وعثمان كان سهلاً؛ لأنهم أصحاب رسول الله ﷺ، ثم صعب في عهد علي لتفرق كثيرين منهم في الأقاليم المفتوحة، ولكن الأكثرين كانوا بالمدينة، فانعقدت بهم إمامة فارس الإسلام على رضى الله عنه .

أما بعد عصر الصحابة فعرفة فضلاء الأمة ليست أمراً سهلاً، ولم يؤثر عن التابعين ومن بعدهم أن سنوا طريقاً لتعرف فضلاء الأمة؛ لأن الإمامة قد تحولت من عهد معاوية إلى ملك عضوض، ولم تعد إمامة نبوية، وإن أمكن تلس رأى للفقهاء من التابعين ومن جاء بعدهم فإن فضلاء الأمة في نظرهم كانوا علماءها، ولذلك فسر الأكثرون منهم أولى الأمر في قوله تعالى « وأولى الأمر منكم » بأنهم العلماء .

٣٠٠ - وإنه على ضوء الدراسات الحاضرة ونظم الشورى تستطيع أن نقرر أن فضلاء الأمة هم الذين يقرر أهالي الأقاليم الإسلامية أنهم الفضلاء، فكل إقليم يختار فضلاءه، وأولئك الفضلاء المختارون هم الذين يعقدون عقد الإمامة، ويكتفي باختيار الأكثرية المطلقة منهم .

وعلى ذلك لا وجه بعد هذا البيان لما يرد به ابن حزم قول الذين قالوا إن العقد يكون باختيار فضلاء ، إذ يقول في رده : « إنه تكليف ما لا يطاق ، وما ليس في الوسع ، وما هو أعظم الحرج ، والله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وقال تعالى : « ما جعل عليكم في الدين من حرج » .

فإنه لا حرج ولا ضيق ، وفيه أعظم السعة ، وليس فيه ضياع للمسلمين ، ويتحقق فيه القيام بالقسط والعدل ، ويتحقق به تنظيم التعاون الكامل بين المسلمين ، وبه تتحقق شورايم التي هي معقد أمرهم ، ومعنى الحكم فيهم ؛ إذ قال تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » .

٣٠١ — وإن الرأيين اللذين اختارهما لعقد الامامة أخطر الطرق على المجتمع الاسلامى ، وكلاهما يؤدي إلى فساد الأمر وتوسيده لغير أهله .

فأما الأول ، وهو العهد من الخليفة الحى إلى من يليه ، فقد أدى إلى أن آل الأمر إلى ورائته ، فالملك الأموى فى الشرق والغرب كان أساسه الوراثة ، ولم يكن غيرها أساساً ، وكان هذا كافياً لأن يجعله يتردد ولا يعتبر العهد من الخليفة السابق إلى الذى يليه أصلح الطرق لاختيار الخليفة ، فإنه لم يؤد إلى الوراثة فقط ، بل أدى إلى أمرين خطيرين (أولهما) انه كان يعهد إلى من لا يصلح للخلافة إما لصغره ، أو لضعف قواه ، أو لاعلانه الفسق والفساد ، وإن العيش الطرى الذى يعيش أولئك الملوك الذين كانوا يتسمون بأسماء الخلفاء أو أمراء المؤمنين ظلماً وعدواناً - لم يجعل منهم رجلاً قوياً ذا إرادة نافذة ، بل كانت تضعف طبقاتهم جيلاً بعد جيل حتى ينحل الأمر ، وينتشر الفساد ، ويستبد بهم العبيد والخدم ، ويكون أمر المسلمين للجوارى الحسنات ، والعبيد والغلمان . وقد رأى ذلك ابن حزم وعائنه ، واستقراه فى التاريخ ودونه ، وفوق ذلك فإن العهد على ذلك الوضع ليس له أى أساس من الشرع ، ولا من عمل الصحابة الأولين ، إنما هو بدعة ابتداعها معاوية فى الاسلام .

(الأمر الثاني) : الذى أدى إليه ذلك العهد الذى اختاره ابن حزم أن الحكم صار استبدادياً غاشماً ، وذهبت الشورى ، وتعطل لب الحكم الاسلامى ، وهو الشورى ، كما قال تعالى « وأمرهم شورى بينهم » ، ولا أدرى كيف سوغ ابن حزم لنفسه تعطيل ذلك النص .

وإن ذهاب الشورى أضعف أمر المسلمين ، فذهب معنى التعاون الحقيقى الذى دعت إليه الآية التى كرر ابن حزم الاستشهاد بها ، وهى قوله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان ، فإن التعاون فى الحكم ليس هو الطاعة المطلقة . كطاعة الجندى فى ميدان الجهاد ، إنما التعاون فى الحكم هو تبادل وجهات النظر ، وذلك بالشورى ، ولذلك أمر بها النبي ﷺ فيما كان يتولاه من الشؤون العامة فقال تعالى : « وشاورهم فى الأمر ، فإذا عزمت فتوكل على الله » .

٣٠٢ — وإن الوجه الثانى الذى اختاره لم يكن أقل خطراً على الجماعة الاسلامية من سابقه ، بل إنه الفوضى فى ذاته ، كيف يقال إن كل من يدعو لنفسه ممن يستوفى شروط الخلافة - وكل مدع يزعم فى نفسه أنه استوفىها - قد عقدت له الامامة بهذا الادعاء ما دام قد سبق غيره بالادعاء ، ولو بطريقة عين فإنه يكون الامام دون غيره ، ولو كان غيره أفضل منه ، بل إنه ليزعم أنه إن التف حول الثانى فضلاء الأمة فإنهم آثمون ، ولعله يعتمد على الحديث « من جاءكم وأمركم على رجل واحد يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه ، ولكن هذا اعتماد على غير معتمد ؛ لأن الحديث موضوعه أن يكون أمر المسلمين على رجل واحد ، وهل يكون أمر المسلمين على رجل بمجرد الدعوة لنفسه ؟ إن ذلك غريب فى بابه .

إن ابن حزم كان فى هذا التفكير يستمد حكمه من أحوال الأمويين ، وما كان عليه عصره ، ونسى رضى الله عنه أن حال عصره فى الأندلس كانت أسوأ أحوال الحكم فى الاسلام ، فقد قام فى عهده بضعة رجال من بنى أمية كلهم ادعى الخلافة

وكلهم تسمى بأمر المؤمنين ، وكان يستعين بعضهم على بعض بالنصارى ، وكل ذلك فى بضع سنين ، حتى فسدت الدولة ، وصار بأس المسلمين بينهم شديداً ، وكفى ذلك عبرة لأولى الأبصار .

٣ — المفاضلة بين الصحابة

٣٠٣ — لابن حزم رسالة خاصة فى المفاضلة بين الصحابة (١) ، وقد اشتمل عليها كتاب الفصل ، ولا نريد أن نخصى ما اشتملت عليه هذه الرسالة ، ولكن نريد أن نذكر منها ما يكفى لبيان رأى ابن حزم فى مقام على بن أبى طالب بين الصحابة ومقام معاوية ، إذ كان يعده من الصحابة ، فإن ابن حزم كان أموى النزعة ، كما كان أموى الولاء ، يرى صحة إمامة الأمويين فى الشرق والمغرب على سواء ، ويرى بحق أنهم أنبل من حكم الأندلس ، فى عهدهم اجتمع وازدهر ، ومن بعدهم تفرق واضطرب ، حتى التهمه العدو الذى يتربص بالمسلمين الدوائر ، ويريد لهم القاضية ، ولشدة تعصب ابن حزم للأمويين اتهم بأنه ناصبى يعادى علياً وأولاده ، ويناصبهم العداوة الظاهرة ، وفى هذه الرسالة النصوص الكاشفة عن حقيقة رأيه ، والدعامة التى يبني عليها حكمه .

(١) قد قام بطبعها الأستاذ سعيد الأفغانى ، وترجم لابن حزم ترجمة جيدة ، وبذل فى تصحيح الرسالة وضبط نصوصها ، والتأريخ لرجالها جهداً مشكوراً ، جديراً بكل تقدير وإن هذه الرسالة هى بنصها فى ضمن كتاب الفصل لابن حزم الجزء الرابع يبتدىء من ص ١١١ ، وإن ذلك التوافق يعطينا صورة عن كتاب الفصل ، يستفاد منها أن ذلك الكتاب هو عدة رسائل قد كتبتها ، وكل رسالة فى جملتها بحث قائم بذاته ، وقد بداله أن يجمع هذه الرسائل فى كتاب فجمعها ، وأعطاهها ذلك الاسم الذى يدل على أصله وهو الفصل ، فإنه جمع لفصله ، وهى فى معناها قطعة منقولة إلى موضع غير الموضع الذى كانت فيه ، كالنخلة المنقولة من مكان إلى مكان ، فهى رسائل مفردة تمت إلى ذلك المجموع فكان منها ذلك الكتاب الذى يسمى بذلك الاسم مشيراً إلى أصله .

٣٠٤ — يستعرض ابن حزم أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ ، فن قائل على بن أبي طالب رضى الله عنه ، ومن قائل عمر ابن الخطاب ، ومن قائل جعفر بن أبي طالب ، ومن قائل أبو بكر ، وهم كثيرون ، ثم يحكى قول داوود بن خلف الاصبهاني الفقيه ، فيقول :

قال داوود بن علي الفقيه رضى الله عنه : أفضل الناس بعد الأنبياء عليهم السلام أصحاب رسول الله ﷺ وأفضل الصحابة — الأولون من المهاجرين ، ثم الأولون من الأنصار ، ثم من تبعهم منهم ، ولا أقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من الآخرين من طبقته ، وقد روينا عن متقدمي العلم بمن يذهب إلى هذا القول ، وقال يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري غير ما مرة : « إن هذا قوله ومعتقده » .

هذا رأى يتجه إلى تفضيل الطبقات ، لا إلى تفضيل الأشخاص ، ولكل طبقة مقامها ، ولكل صحابي قدره ، ولكن ابن حزم لا يرتضى ذلك الرأى الذى ينجو به صاحبه من التفضيل الشخصى ، حتى لا يكون فى المفاضلة غض من مقام المفضل عليه الذى يؤخر الحكم مرتبته عن صاحبه الذى هو فى طبقته .

ويرى ابن حزم أن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ أمهات المؤمنين أزواجه ، وأن الذى يليهن أبو بكر الصديق خليفة رسول الله ﷺ ، ثم عمر ثم يتصدى للمفاضلات الشخصية بين الصحابة البارزين .

٣٠٥ — ولكنه قبل أن يحكم بالفضل لأحد على غيره بعد أن فضل من سبق ، يضع الموازين الضابطة للمفاضلة حتى تكون بالتسواس ، ولا يظلم فيها أحدا .

وإنه فى سبيل ذلك يقسم الفضل إلى قسمين فضل اختصاص ، وفضل بسبب العمل والمجازاة عليه ، أما فضل الاختصاص فإنه يشترك فيه الانسان وغيره ، وذلك لأن الاختصاص هبة من الله العلى القدير ولا يسأل عما يفعل ، ومن ذلك فضل

الملائكة في خلقهم ، وفضل الأنبياء في ابتداء خلقهم على غيرهم من الناس ، وفضل مكة على كل البلاد ، وفضل رمضان على غيره من الشهور ، وفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وغير ذلك .

أما القسم الثاني وهو فضل المجازاة على العمل فهو الذى توضع له الموازين التى توزن بها الأعمال ، فمن ثقلت موازينه نال الفضل على غيره ، ويرجع أسباب الترجيح إلى سبعة أمور هي: (١) عين العمل وذاته بأن يكون العمل كاملا فى فروضه ونوافله. (٢) وفضله من حيث القصد وخلوص العمل لوجه الله تعالى أو أن تشوبه شائبة من الدنيا . (٣) ومن حيث الرتبة بأن يقوم بكل الحقوق والواجبات والمنهيات ، فيقوم برتب الواجبات كلها لا ينقص رتبة ، ولا يقدم واحدة على أخرى ، ولا تقع منه كبيرة فى ماضيه ، وإن تاب عنها توبة نصوحا . (٤) ومن حيث الزمان كمن يقوم بواجبات يفرضها الزمان كمن يصبر على الأذى فى صدر الاسلام ، ويقوم بواجبه فيه ، أو يسكون عام مجاعة فيقوم بما يوجهه عليه الدين ، ويسبق إليه . فى وقت الحاجة والغوث (٥) ومن حيث الحكم بأن يستويا فى أداء الواجبات وأحدهما أكثر. نوافل (٦) ومن حيث المكان بأن يقوم أحدهم بالواجب فى مكان أشق ، أو العمل فيه أقدس (٧) ومن حيث الاضافة أو النسبة ، كالعامل مع النبي وتقريبه إياه (١) .

٣٠٦ — وابن حزم يطبق هذه الموازين ، فيقرر أن نساء النبي أفضل الناس بعد النبيين ، للأمرين الاختصاص وفضل المجازاة فقد اختصهن رب العالمين بأن جعلهن من بين نساء العالمين فى جوار رسوله الأمين ، وهن فوق ذلك كمن القانتات العابدات الصالحات الصابرات ، ليس لأحد عمل أكثر من عملهن ، فاجتمع لهن سبق بالعمل الصالح مع الاختصاص الالهى والتفضيل الربانى .

وبعد أن يفيض فى بيان فضل نساء النبي ﷺ على الناس أجمعين رجالا ونساء ،

وبين فضلهم على بناتهم، فكل امرأة من نسائه أفضل من فاطمة ابنته التي هي قطعة منه، ويتكلم في قول النبي ﷺ عن فاطمة بأنها سيدة نساء المؤمنين، فيقول: «واستدركنا بياناً زائداً في قول النبي ﷺ: «إن فاطمة سيدة نساء المؤمنين أو نساء هذه الأمة، فنقول وبالله التوفيق إن الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر في هذا الحديث السيادة، ولم يذكر الفضل، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصاً بقوله عليه السلام «فضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. والسيادة غير الفضل، ولا شك أن فاطمة رضى الله عنها سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها، فالسيادة من باب الشرف، لا من باب الفضل، فلا تعارض بين الحديثين البتة، والحمد لله رب العالمين» (١).

٣٠٧ — هذا كلام ابن حزم ولا ندري كيف يفرق بين السيادة والفضل في حديث نبوي؛ إن النبي الذي نهي عن التفاخر بالأنساب والذي قال لابنته وغيرها إنه لا يغني عنها من الله شيئاً، لا يمكن أن تكون السيادة في لغته معناها غير الشرف الديني، والفضل العملي بالتقوى، وإن فاطمة تربت في مهد النبوة، ونشأت بين أحضان النبي ﷺ، فلا بد أن تكون قد نشئت على أكمل الأخلاق والفضائل الدينية، حتى تكون في عملها مثلاً لسائر النساء، فإن سادتهن فبالعمل لا بشيء سواه، وإن حديث «فضل عائشة على سائر النساء كفضل الثريد على سائر الطعام» لا يدل دلالة قاطعة على أنها أفضل من كل امرأة حتى فاطمة التي قالت عنها أم المؤمنين عائشة، «إنها ليسب كغيرها من النساء».

ولذلك أخالف ابن حزم، وأحسب قوله هذا من شدة رغبته الأموية، ومقاومته للشيعه؛ لأنهم هم الذين كانوا يدعون ما يدعون على أساس نسبتهم لفاطمة وعلى، فأراد أن يبين أن هذين اللذين ينتسبون إليهما ليس لهما الفضل الأول، بل يوجد من هو أفضل منهما، وأن كل نساء النبي أفضل من فاطمة التي يفخرون بالانتساب إليها.

وإنه ليشكك في أسبقية السيدة فاطمة على سائر النساء ، بينما يقبل كلاهما غريباً منسوباً لعمر رضى الله عنه ، يتنافى مع كل ما عرف عن عمر ، وهو أنه قال :
« كان أبو بكر خيراً وأفضل من معاوية ، وكان معاوية أسود من أبي بكر » .

إن عمر لا يمكن أن يقول هذا ؛ لأن عمر لا ينظر في السيادة إلى النسب ، وإنما ينظر في السيادة والشرف إلى العمل ، وعمر الذى يأذن لبلال وعمار دون أبي سفيان وقد طرقا بابه مع أبي سفيان لا يمكن أن يقول إن معاوية أسود من أبي بكر ، إن عمر أحرص على دينه وخلقه من أن يقول عبارة يتوهم أحد منها أن من سادوا في الجاهلية هم سادة الاسلام ، ويرتفعون إلى مقام الصديق حتى يوازنوا به في خيره وفضله وسيادته في الاسلام ، إنه السيد حقاً ، ولكن النزعة الأموية سهلت للحافظ ابن حزم وهو الثقة أن يقبل مثل هذا الكلام مع غرابته ، ومنافاته لخلق المنسوب إليه ، وهو عمر الذى أنار الله بصيرته .

٣٠٨ — يبين ابن حزم أن أفضل الصحابة بعد نساء النبي ﷺ أبو بكر ، وينص على فضله على بن أبوطالب ، ويذكر أنه كان أكثر جهاداً من علي ، لأنهما جاهداهما هو وعمر بلسانها وعمهما في مكة والمدينة ، وعلى لم يجاهد إلا في المدينة بسيفه ، وجهاد اللسان بالحجة والبرهان لا يقل عن جهاد السيف ، ويذكر أن أبا بكر أعلم من علي ، ويجهتد في إثبات ذلك ، ثم بين أنه أكثر فتاوى ورواية من علي إذا قيست الرواية والفتاوى بالمدة التي عاشها بعد النبي ﷺ وهي سنتان وستة أشهر ، مع مقارنتها بالمدة التي عاشها علي وهي ثلاثون سنة ، ثم ثبت أن للصديق أقرأ من علي وأتقى منه ، وأزهد ، وأنه لم يستعمل أحداً من أقاربه ، بينما ولي علي أولاد عمه العباس ولايات ، وثبت أيضاً أن أبا بكر أكثر صدقة من علي ، وأن أبا بكر هو السابق إلى الإسلام .

٣٠٩ — ثم يقرر بعد هذا أن الصديق أسوس من علي رضى الله عنهما ، وهو عند ذلك يذكر فضل أبي بكر في السياسة ، وذلك لاشك فيه ، ولكنه يحمل علياً وزر

معاوية، الذي فرق المسلمين ، وشتت شملهم ، فيقول في أبي بكر قوله الحق :
« أخضع فارس والروم ، وأضرع حدودهم ، ونكس راياتهم ، ويمكن
للإسلام في أقطار الأرض ، وأذل الكفر وأهله ، وشيع جانع المسلمين ، وعز
ذليلهم ، واستغنى فقيرهم ، وصاروا اخوة لا خلاف بينهم ، وقرءوا القرآن ،
وتفقهوا في الدين ، (١) .

ثم يقول في عهد علي رضى الله عنه : « قد رأى الناس خلاف ذلك كله ،
وافترق كلمة المؤمنين ، وضرب المسلمون بعضهم وجوه بعض بالسيوف ، وشك
بعضهم قلوب بعض بالرماح ، وقتل بعضهم من بعض عشرات الألوف ،
وشغلهم ذلك عن أن يفتحوا من بلاد الكفر قرية ، حتى ارتجع الكفر كثيراً
مما صار بأيدي أهل الإسلام من بلادهم فلم يجتمع المسلمون إلى اليوم (٢) .

وإن ذلك الكلام حق ، ولكن يتحمل وزره معاوية وأشباهه ، وهو لا يدل
على أن علياً تنقصه السياسة ، إنما ينقص عصره عن عصر أبي بكر ، ولو أن
أبا بكر عاش إلى عهد معاوية وأشباهه ، وشدد في أمر الردة ما شدد ، لكان
من مناوئيه مثل معاوية وأبيه ، ولكن كان عصر أبي بكر عصر عمر وأبي عبيدة ،
وخالد وسعد بن أبي وقاص ، والأنصار الذين آووا ونصروا ، فلم يكن مخالف لهم
من الطلقاء وأبناء الطلقاء .

فوزر ذلك الخلاف على من بنى وخرج على صاحب الحق ، لا على صاحب
الحق ، ولا وجه للموازنة في هذه القضية لاختلاف العصر ، ووزر ذلك
الاختلاف إلى يوم القيامة يقع على معاوية ومن عاونه على باطله ،

٣١٠ — ينتهى ابن حزم من هذه الموازنة إلى تفضيل أبي بكر ، ومثل
أبي بكر صنوه الإمام عمر رضى الله عنهما ، وإنا نوافق في ذلك ، وإن كنا قد
أخذنا عليه بعض عبارات ضد علي فارس الإسلام رضى الله عنه ، وإلى هنا نجد

(١) المفاضلة بين الصحابة طبع الأفغانى ص ٢٥٠

(٢) المصدر المذكور .

ابن حزم يحكم حكماً قاطعاً بتفضيل الشيخين ، ونحن نوافقه في جزئه وبقينه ،
ولكنه يحجى إلى المفاضلة بين علي وعثمان ، فيتوقف ، ثم يرجع من غير أن يقطع
بأن عثمان أفضل من علي ، فيقول رضى الله عنه « والذى يقع في نفوسنا من
غير أن نقطع عليه ، ولا نخطيء من خالفنا في ذلك هو أن عثمان أفضل من علي
والله أعلم ، لأن فضائلهما تتقارب في الأكثر .

فهو لا يحزم ولا يقطع بتفضيل عثمان على فارس الإسلام علي ، بل إنه
لا يقطع بفضل أحد من المهاجرين على بعض بعد عمر بن الخطاب ، فيقول :
« نقول بفضل المهاجرين الأولين بعد عمر بن الخطاب قطعاً ، إلا أننا لا نقطع
بفضل أحد منهم على صاحبه كعثمان بن عفان وعثمان بن مظعون وعلي وجعفر
وحزمة ، وطلحة والزبير ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف . . . وغيرهم
من نظرائهم ، ثم بعد هؤلاء أهل العقبة (١) ، ثم أهل بدر ثم أهل المشاهد مشهداً
مشهداً ، وأهل كل مشهد أفضل من المشهد الذى بعده ، حتى يبلغ الأمر
إلى الحديدية ، فكل من تقدم ذكره من المهاجرين والأنصار رضى الله عنهم إلى تمام
بيعة الرضوان ، فإننا نقطع على غيب قلوبهم أنهم كلهم مؤمنون صالحون ماتوا
كلهم على الايمان والهدى والبر ، كلهم من أهل الجنة لا يلج أحد منهم النار (٢) .
٣١١ - هذا كلام ابن حزم ، وهو يدل على أمرين : (أحدهما) أنه لا يقطع
بتقديم أحد من الصحابة إلا نساء النبي وأبا بكر وعمر رضى الله عنهما .

(وثانيتها) أن أهل كل واقعة كبرى من وقائع الاسلام خير ممن يليهم وفي كل
فضل ، فأهل بدر خير من أهل أحد وفي كل فضل ، وجميعهم من أهل الجنة حتى
بيعة الرضوان في غزوة الحديدية ، ومن جاءوا بعد ذلك فهم دون ذلك ، ولم تجيء
النصوص القاطعة بأهم من أهل الجنة لا يدخلون النار قط .

وبهذا تبين أن ابن حزم لم يكن يبغض علياً ، ولم يكن من الناصبية الذين
يناصبون علياً وذريته العداوة ، ولكنه كان شديداً على الشيعة .

فقه ابن حزم

نمبره :

٣١٢ - لابن حزم فقه له لون خاص امتاز به ، وله آراء فقهية ليست في فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم ، وهو يتفق في كثير من الأحوال مع المنقول ، وإنما نذكر مثلاً من هذه الآراء التي يخالف بها الأربعة ، أنه يرى أن تصرف المريض مرض الموت تبرعاً أو غير تبرع كتصرف الصحيح ، لا فرق بينهما . ويرى أن تصدق المرأة من مال زوجها جائز ، ويرى أيضاً أنه يجوز للقاضي أن يعدل في وصية أوصاها شخص إذا كان فيها خيف وإثم وأنه يجوز للقاضي أن ينفذ وصية بقدر معلوم لبعض أقارب المتوفى الضعاف الذين لا يرثون .

وقد اعتمد على ذلك قانون الوصية في تقريره الوصية الواجبة ، وسنشرح ذلك الموضوع ، لأنه أصل لذلك الجزء من قانوننا إن شاء الله تعالى .

وابن حزم يخالف جمهور الفقهاء في مسألة مهمة من مسائل الطهارة ، فهو يقرر أنه يجوز للجنب والحائض والنفساء ، أن تمس المصحف ، وتقرأ القرآن الكريم ، ويجوز بالأولى ذلك لغير المتوضيء ، ويحاول أن يدحض كل الأدلة التي يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك . . . وهكذا نجد ذلك كثيراً جداً سنتصدى لبعضه بشيء من البيان إن شاء الله تعالى .

٣١٣ - لذلك كان لابد من دراسته على هذا الأساس ، وهو أنه لون فقهي مخالف لما كان عليه الأئمة الأربعة ، وهو يخالفهم في مسائل تعد في مرتبة المجمع عليها بينهم .

وكما يخالفهم في الفروع يخالفهم في منهاج الاستنباط ، فهم يعتمدون في استنباطهم على الكتاب والسنة والاجماع والرأى ، ويختلفون في منهاج الرأى ما بين مضيق فيها وموسع ، فالشافعي يقصر الرأى على القياس ولا يتجاوزه إلى غيره ، وأبو حنيفة

يفتح الباب للاستحسان والعرف بجوار القياس ، ومالك يفتح الباب مع ذلك للمصالح المرسله وسد الذرائع ، ويفتح بذلك للفقه معيناً لا ينضب ، وينهج ابن حنبل في استنباطه منهاجاً قريباً من منهاج مالك ، ولكنه في عهد قد جمعت السنة ودونت الروايات المأثورة عن الرسول ﷺ ، وفقهاء الصحابة والتابعين ، فكانت المجموعات الفقهية المأثورة مغنية له عن إعمال الرأى فى كثير من الأحوال ، ولكنه مع ذلك فتح الباب واسعاً ولم يغلقه ، وكان له اجتهاد بنى على الرأى المتسع الرحاب .

هذه منهاج الأئمة الأربعة ، أما ابن حزم ، فقد اعتمد فقط على الكتاب والسنة والاجماع ؛ بل إنه يصرح بأنه لا يصح لأحد أن يقلد أحداً ، ولو كان صحابياً ؛ وصریح ذلك أنه لم يبيح تقليد الصحاب ، وسننظر فى ذلك ، ومقدار تمسكه بقوله هذا . أما الأئمة الأربعة ، فقد انفقوا على القول برأى الصحابى ، قال ذلك أبو حنيفة ومالك ، وكتبه الشافعى فى الرسالة ، وأخذ به أحمد ، وكان ذلك من عمد فقهه التى قام عليها .

٣١٤ - كانت إذن منهاج ابن حزم مخالفة لمنهج الأئمة الأربعة فى استنباطهم ، وقد حمل فقهه اسم الفقه الظاهرى ؛ لأنه لم يعتمد إلا على ظاهر الكتاب والسنة ، ولم يعتمد على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية معللة ، بحيث تعرف علتها ، ويقاس عليها غيرها ، كما هو الشأن فى منهاج الأئمة الأربعة والفقه الذى قام على أصولهم ، يدرسون النصوص ، ويتعرفون الأحكام منها ، ولا يكتفون بذلك ، بل يتعرفون مع ذلك ما وراء النص من علة للحكم ، فيطرد الحكم الذى ورد به النص فى كل موضع تحققت فيه العلة التى استخرجوها ، وبذلك تعم العلة ، ويحمل على النص ما لم ينص عليه ، ويكون القياس الفقهى الذى يقرره الفقهاء الأربعة ، ويعتبرونه من الأمور البديهية ؛ لأنه إثبات حكم المثل للمثله ، والمساوى لمساويه .

أما ابن حزم فإنه يأخذ الحكم من النص ، ولا يعمل النص ، ولذلك يسمى هذا المنهاج : المنهاج الظاهرى أو الفقه الظاهرى . ولنتكلم فى تاريخه كلمة .

الفقه الظاهري

نشأته وانتقاله إلى الأندلس

داوود بن علي :

٣١٥ - ولقد سبق ابن حزم بذلك المنهاج أبو سليمان داوود بن علي بن خلف البغدادي مقاما الأصهباني نسبة ، وقد ولد سنة ٢٠٠ وقيل سنة ٢٠٢ ، ولقد تخرج داوود على تلاميذ الشافعي ، والتقى بكثير من أصحابه ، وكان معجباً أشد الإعجاب بالشافعي ، وله في فضائل الشافعي مصنف ، وقد سمع الكثير من محدثي عصره ، سمع من المقيمين ببغداد ورحل إلى غير المقيمين ببغداد ، ورحل إلى نيسابور ليسمع عن المحدثين هنالك ، ولقد كان فصيحاً متكلماً قوى الحجّة ، حاضر البديهة ، لا يهاب أحداً في إعلان ما يعتقد ، ولقد جاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي « أخبرنا محمد بن عبد الحافظ النيسابوري ، قال قرأت بخط أبي عمرو المستعلي « سمعت داوود بن علي الأصهباني يرد على اسحاق يعني ابن راهويه ، وما رأيت أحد قبله ولا بعده يرد عليه هيبته له ، (١) .

وكان مع حضور بديهته وقوة عارضته فيه عقل وكياسة وإدراك للأهوار ، ولذا وصفه أحد معاصريه ، فقال « كان عقله أكثر من علمه ، (٢) .

ولقوة إيمانه بما يقول مع كياسته وعقله كان يقول إن القرآن محدث مخلوق ، وكان يعلم ذلك في نيسابور ، وبلغ ذلك الامام أحمد الذي كان في سن الشيخوخة وداوود في سن الشباب ، فاستنكر قوله ؛ لأنه غير رأيه الذي لقي الأذى في سبيله من الخلفاء والولاة ، ولكن داوود يريد الأخذ عنه والتأني ؛ لذلك لم يجهر بذلك الرأي في بغداد ، حتى يتمكن من لقاء أحمد ، والأخذ عنه ، وهو لذلك

(١) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ٨ ص ٣٧٠

(٢) المصدر المذكور ص ٣٧١

يتحابل في اللقاء ، وأحمد يبالح في الإبعاد ، فيلجأ داوود إلى صالح بن أحمد ، فيكلم هذا أباه ، وتطلف في الاستئذان ، فقال لأبيه : «سألني رجل أن يأتيك قال ما اسمك؟ قال : داوود ، قال هـرمن أهل أصهبان ، وكان صالح يروغ عن تعريفه ، حتى لا يمتنع ، ولكن أحمد أحرص من أن يدخل عليه رجل مثل هذا ، فما زال يفحص حتى علم أنه داوود بن خلف ، فقال هذا كتب إلى محمد بن يحيى في أمره أنه زعم أن القرآن محدث فلا يقربني ، فقال إنه ينتفي من هذا وينكره ، ؟ ولكن الامام قد فهم سبب الإنكار الذي هو في الحقيقة كتمان ، ولذا قال : «محمد بن يحيى أصدق منه ، لا تأذن ، (١) .

ولقوة قوله وجرأته قال فيه أبو زرعة : «لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يكمد أهل البدع بما عنده من البيان والآلة ، ولكنه تعدى ،

٣١٦ — وكان مع ذلك ناسكا زاهدا ورعا تقيا ، وكان يعيش على القليل أو أقل من القليل ، وكان يرد الهدايا ، ولا يقبلها إفراطا منه في الورع ، وليكيفا يكون لابن أثني يد عليه ، وإنه ليرسل إليه رجل من رجال الدولة يجاوره ألف درهم ليصلح بها حاله ، فيردها مع التلام ، ويقول له : «قل لمن أرسلك بأى عين رأيتني ، وما الذى بلغك من حاجتى وختلى ، حتى وجهت إلى بهذا ، (٢) .

وكان جم التواضع لا يسمو بعلم ولا نسك على غيره من الناس ، فإن النسك والعباد كثيرا ما يكون نسكهم سييلا لتعاليمهم على الناس ، واستطالهم عليهم بفضل عبادتهم وورعهم ، حتى إن بعضهم ليسكون فيه من الغرور أضعاف ما عند الذين يتناولون الدنيا ويجرعون منها ، وإن في مظهر السماوت أحيانا ما يخفى وراءه تعاليا وتساميا . ولم يكن داوود من ذلك الفريق الزاهد المتعالى ، حتى ليقول فيه أحد معاصريه « رأيت داوود بن علي يصلى فما رأيت مسلما يشبهه في حسن تواضعه ،

(١) طبقات ابن السبكي ج ٢ ص ٤٣

(٢) تاريخ بغداد .

٣١٧ - درس داود على المذهب الشافعي، وقرأ كتب الامام الشافعي وتخرج على تلاميذه وأصحابه، مع من تلقى عليهم من أهل الحديث، ولكنه لم يلبث إلا قليلاً أخذاً بالمنهج الشافعي، حتى خرج عنه مع تقديره لذلك الامام الجليل، وقال إن المصادر الشرعية هي النصوص فقط، فلا علم في الاسلام إلا من النص، وأبطل القياس، ولم يأخذ به ولقد قيل له كيف تبطل القياس، وقد أخذ به الشافعي، فقال أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس، وبذلك نراه يبطل القياس، كما أبطل الشافعي الاستحسان، ولذلك اتجه إلى علم السنة فهو البحر الزخار الذي يجد فيه الفقيه مسعفاً، وبذلك أكثر من السنة، وكانت كتبه مملوءة بها، فهي في جملتها فقه مروي، ولذا يقول في كتبه الخطيب البغدادي « وفي كتبه حديث كثير، إلا أن الرواية عنه عزيزة جداً » (١).

وإنه بإجماع العلماء أول من أظهر القول بالظاهر، ولذا يقول الخطيب البغدادي فيه « إنه أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً، فسماه دليلاً » (٢).

ولسنا هنا في مقام بيان مقدار ما أخذ به من فقه الرأي، ومقدار تسميته؛ إنما نقول قولاً لا شك فيه، وهو أنه لم يعمل النصوص، ويعمم حكم النص في كل موضع تحققت فيه العلة، وإن كانت المسائل قد ألجأته إلى الأخذ ببعض الرأي فليس أساسه تعليل النص، إنما سلك في ذلك مسلكاً آخر هو قريب من النص، وسنعرض لذلك في موضعه.

٣١٨ - كانت كتب داود مملوءة حديثاً؛ لأن فقهه هو فقه النصوص بشكل عام، وفقه الحديث بشكل خاص، ولكن لم يرو العلماء عنه إلا قليلاً مع عبادته ونسكه وكونه ثقة، والسبب في عدم الرواية عنه أمران:

(١) تاريخ بغداد ج ٨ ص ٣٧٠

(٢) المصدر المذكور ص ٣٧٤

أحدهما : إنكاره القياس جملة ، وبذلك خالف جمهور الفقهاء حتى أئمة السنة ، مثل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وغيرهما من أئمة الفقه والحديث .
ثانيتها : تصريحه بأن القرآن محدث ، مع تصريحه بأنه لا حرج في أن يمس الجنب والحائض المصحف الشريف ، وأن يتلوا القرآن مما خالف به جمهور الفقهاء أيضاً ، ونادى بذلك في وقت قد قرر علماءه أن المبتدعة هم الذين يقولون إن القرآن مخلوق ، فهم بهذا قد عدوه في ضمن المبتدعة ، وإليك ما يدل على أنه قال ذلك القول في بغداد ذاتها ، وإن كنتم ذلك عن الإمام أحمد ، لينال علمه ، ويتلقى عليه .

فقد جاء في تاريخ بغداد ، حدثني أبو عبد الله الوراق قال : كنت عنده (أي داوود) يوماً في دهليزه مع جماعة من الغرباء ، فسئل عن القرآن ، فقال : القرآن الذي قال الله تعالى « لا يمسه إلا المطهرون » ، وقال « في كتاب مكنون ، غير مخلوق ، وأما الذي بين أظهرنا يمسه الحائض والجنب فهو مخلوق » ، (١) .
ويلاحظ أن ابن حزم سوغ أن يمس القرآن الجنب والحائض ولكن لم يقل إن القرآن مخلوق ، بل قال إنه غير مخلوق قولاً جازماً قاطعاً (٢) .
وإن هذا يدل على أن ابن حزم لم تكن منزلته من داوود منزلة التابع من المتبوع ، بل منزلة المستقل في تفكيره ، يتفقان ويختلفان ، وإن اتحد المنهاج والينبوع الذي يستقيان منه ، ويردان ورده .

٣١٩ - استقر المذهب الظاهري بما جاء به داوود ، وكان له مؤيدون ومعاضدون ، وكان هو يجاهر بأرائه غير متعبد بما يقوله الجمهور ، وكان يعقد مجالس للمناظرة داعياً إلى فكره متجهاً بنظره إلى الكتاب والسنة وحدهما ، ويعتمد على الإجماع ويبنى عليه . ويروى في ذلك أنه دخل أبو سعيد البرذعي شيخ أبي الحسن الكرخي ،

(١) المصدر المذكور .

(٢) راجع في ذلك الاحكام ومقدمة المحلى .

فسأله عن بيع أمهات الأولاد ، فقال يجوز ؛ لانا أجمعنا على جواز بيعهن قبل العلوق أى قبل أن تحمل بولدها ، فلا نزول عن هذا الإجماع إلا بإجماع مثله ، فقال له البرذعي أجمعنا على أن يبيها بعد العلوق قبل وضع الحمل لا يجوز ، فيجب أن نتمسك بهذا الإجماع ، ولا نزول عنه إلا بإجماع مثله (١) .

وإنه مما أخذ على داوود أنه منع التقليد منعاً مطلقاً ، وأجاز لكل فاهم للعربية أن يتكلم في الدين بظاهر القرآن والسنة ، حتى لقد جراً العامة على ما لا قبل لهم به من أخذ الأحكام مباشرة من الكتاب والسنة (٢) .

وبذلك تجرأ على الفقه من لا يحسن الفقه ، واعتد ناس بأرائهم التي انتحلوها ، وتمسكوا بظواهر النصوص ، فكانوا كالخوارج الذين يتعلقون بظواهر الألفاظ ، من غير تأمل وتفكير .

٣٢٠ — ومن أجل هذا اشتدت حملة العلماء على مذهب داوود هذا في حياته وبعد مماته ، فلم يعتد كثيرون بخلافه وقالوا إنه غير مناف للإجماع ، فإن أجمع العلماء على رأى وفيه خلاف لداوود وأتباعه فلا ينافى ذلك وجود الاجماع عند هؤلاء ، ولقد ذكر ابن السبكي أن الأقوال في ذلك ثلاثة :

أولها : أن خلافهم معتبر في كل أحواله ، سواء أكانوا يعتمدون فيه على النص ، أم يخالفون لعدم وجود النص الذى يستنبطون منه .

الثاني : أنه لا يعتد بخلافهم مطلقاً ، وعلى هذا رأى امام الحرمين وغيره .
الثالث : وهو قول ابن الصلاح أن خلافهم معتد به ومناف للإجماع عند وجوده ، إن كان خلافهم في غير القياس ، أما إذا خالف قوفهم القياس الجلى فلا يعتد بخلافهم (٣) .

(١) مقدمة النبذ لصديقنا المرحوم الامام الكوثري ص ٤

(٢) مقدمة النبذ .

(٣) طبقات ابن السبكي ج ٢ ص ٤٥

٣٢١ — ومهما يكن رأى العلماء في مذهب داوود فإن ذلك المذهب كانت له حياة في الشرق ، وكانت له حياة في الغرب . أما في الشرق ، فإن داوود ألف كتباً كثيرة في مذهبه ، قد اشتملت على ما يؤيده ، كما اشتملت على آرائه في فروع مسائل فقهية عرضت له ، فأبدى رأيه فيها بناء على الأصول التي قررها في مذهبه ، وان السكتب بذاتها آثار غير قابلة للمحو فقد يذهب المعتقون ولا تذهب السكتب ، فهم السجل الخالد للأعمال الفكرية ، وهي الأثر الباقي بعد العلماء .

ولم تكن كتب داوود وحدها هي التي أبقت مذهبه من بعده مع عواصف الاعتراض الشديد عليه ، بل لقد خلفه في القيام عليه والدعوة له ابنه أبو بكر محمد بن داوود ، فقام على تلك التركة المثرية من علم السنة التي تركها أبوه ، فنشرها ، ودعا الناس إليها ، وكان يجذبهم نحوها لإعلاؤهم لمقام السنة في وقت قد كثرت فيه الآراء الفقهية والتفريعات المذهبية ، وفوق ذلك قد كان فيه حرية الاجتهاد والاختيار في الوقت الذي كانت المذاهب تقيد المتمذهبين بها ، وتمنعهم من الانطلاق ، والتحليق في جو الكتاب والسنة من غير أى تقييد مذهبي .

وعلى ذلك انتشر القول بالظاهر في بلاد المشرق في القرنين الثالث والرابع ، حتى قال صاحب أحسن التقاسيم إنه كان رابع مذهب في القرن الرابع ، في الشرق ، وكان الثلاثة التي هو رابعها مذهب الشافعي وأبي حنيفة ومالك ، فكأنه كان في الشرق أكثر انتشاراً وتابعا من مذهب إمام السنة أحمد بن حنبل ، في القرن الرابع الهجري (١) .

ولكن جاء بعد ذلك في القرن الخامس الهجري القاضي ابن أبي يعلى المتوفى سنة ٤٥٨ هـ ، وجعل للمذهب الحنبلي مكانة ، زحزحت المذهب الظاهري عن مكانه ، وحل محله .

(١) مقدمة النبذ لصديقنا الامام الكوثري رضى الله عنه .

وفي هذه الفترة التي كان للمذهب الظاهري سلطان في بلاد المشرق ظهر فيه علماء أفذاذ أمدوا الفكر العلمي بعناصر قوية ، وآراء تستمد قوتها من الكتاب والسنة .

المذهب الظاهري بالأندلس :

٣٢٢ — في الوقت الذي خبا ضوء ذلك المذهب بالشرق وحل محله المذهب الحنبلي كان يحيا حياة قوية في الأندلس ، إذ ظهر في فكر قوى ، ونطق به لسان غضب هو لسان ابن حزم الأنديسي ، فإن ابن حزم في تلك الفترة التي زكّمه المذهب الحنبلي على يد القاضي ابن أبي يعلى قد أخذ يقرر المذهب الظاهري في قوة وعنف ، ويتناضل عنه في غير رفق ، وذلك لأن الفقيهين الجليلين ابن أبي يعلى وابن حزم كانا يعيشان في عصر واحد ؛ إذ أن الأول توفي سنة ٤٥٨ هـ ، وتوفي الثاني في سنة ٤٥٦ هـ ، فمعد كانا يعيشان في فترة واحدة من الزمان ، فإذا كان نجم المذهب الظاهري قد أفل في الشرق ، فقد بزغ في ذلك الوقت بالذات في الغرب ، وكان إمامه الثاني يلاحى عنه ملاحاة عنيفة لا هوادة فيها .

٣٢٣ — ولكن كيف دخل ذلك المذهب الأنديسي ، وانتقل من مشارق الأرض إلى مغاربها ؟

إن ذلك المذهب وإن لم يكن له سوق رائجة بالمغرب والاندلس ، كانت بذوره تنبت فيها ، بل كان منهاجه ينتقل إليها في الوقت الذي كان يعيش فيه داوود نفسه ؛ فإنه في القرن الثالث الهجري سافرت طائفة كبيرة من علماء قرطبة المبرزين الممتازين إلى بلاد المشرق ينتهلون من علمها ، ويردون موارده العذبة فيها ، ومنهم من التقى بالإمام أحمد ومعاصريه كداوود بن خلف وغيره .

ومن هؤلاء ثلاثة وإن لم يكونوا ظاهريين في أقوالهم ، فقد كانت آراؤهم تنحو نحو الظاهر أو تمد الفكر الظاهري بعناصر من السنة وطوائف من الآثار ، وقد أخذوا من المذهب الظاهري عدم التقيد بمذهب ، والاختيار ، وأخذ الأحكام من الكتاب والسنة .

وأولئك الثلاثة هم بقی مَخْلَد ، وابن وضاح ، وقاسم ابن أصبغ ، فالأولان انتقلا إلى المشرق ، وداوود حى ، والثالث تليذهما نهج منهاجها ، ولنشر إلى كل واحد منهما بكلمة :

بقي بن مخلد :

٣٢٤ — لقد كان ابن حزم معجباً أشد الإعجاب ببقي بن مخلد ، وكان كثير الأشادة بمؤلفاته ، حتى ليقول إنه لم يؤلف في الإسلام مثلها ، ويقدم تفسيره على تفسير ابن جرير ، وقد انتقل بقيُّ إلى بلاد المشرق ، والتقى بالامام أحمد وكان أثيراً عنده ، ونقل عنه إلى الأندلس .

وإذا كان قد التقى بالإمام فقد كان في بغداد في وقت إقامة داوود بها ، وقد كانا في سن واحدة أو متقاربة ، فقد ولد سنة ٢٠٠ كما ولد في هذه السنة داوود على إحدى الروايتين اللتين ذكرناهما ، فلا بد أنه عرف منهاجه ، وإن لم يعلن اعتناقه .-

ولما عاد إلى الأندلس أدخل فيها نوعاً جديداً من الدراسة ، فقد كانت الدراسة الفقهية فيها على مذهب مالك لا يعدونه ، بل لا يكادون يعرفون غيره من المذاهب الأربعة المشهورة ، فلما عاد بقيُّ من رحلته إلى المشرق عاد ومعه نور الشرق والغرب ، عاد ومعه السنة النبوية ، فصارت من بعده الأندلس دار حديث ، ولم تقتصر من بعده الدراسة فيها على مذهب مالك رضى الله عنه ، ثم نقل معه في جمعته فقه الإمام الشافعى .

ولم تكن مهمة بقي سهلة ، بل لقد لقي العنت من بعض علماء عصره ، فلقد أنكر عليه بعض الأندلسيين ما أدخله في الأندلس من كتب الاختلاف وغرائب الحديث ، وأغروا به السلطان وأخافوه ، ولكن الله بمنه وفضله أظهره عليهم ، وعصمه منهم ، فنشر الحديث ، وقرأ للناس روايته ، وأدخل عندهم اختلاف الفقهاء ، أى دراسة الفقه المقارن .

وبالكثرة من الحديث والأسانيد وجدت المادة التي يعتمد عليها الفقه الظاهري ، وكانت البذرة الأولى لوجوده ، فوق التعريف به في تلك الأرض الخصبة المثمرة (١) .

ولقد كان بقی مجتهداً، وله اختيارات كثيرة ، ولم يكن مقلداً ، ولقد صرح بذلك ابن حزم في رسالته عن علماء الأندلس ، وقد نقلنا بعضها ، وخصوصاً فيما يتعلق بقی فيما سبق من كلامنا في شيوخ ابن حزم ، وفي البيئته العلمية في الأندلس ، وقد توفي بقی سنة ٢٧٦ هـ .

ابن وضاح :

٣٢٥ — وهو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع ، وكان جده مولى لعبد الرحمن الداخل ، وقد كان معاصراً لبقی بن مخلد ، وقد رحل إلى الشرق كما رحل بقی ، وحمل الحديث من الشرق إلى الغرب ، كما حمل بقی ، وكلاهما كان في قرطبة ، ولقد كانت بينهما وحشة ، فكان لهذا تلاميذ ، ولذلك تلاميذ ، وكان المشاهير من تلاميذ ابن وضاح لا يحضرون مجلس بقی ، وقليل من التلاميذ الذين كانوا يحضرون دروس الفقيهيين ، وقد كانت عنايته بالحديث ، حتى عد محدث قرطبة ، فلم تكن آفاقه الإسلامية واسعة كآفاق بقی ، ولعله كان ينفس عليه ذلك ، ولم يشد بذكره ابن حزم كما أشاد بذكر بقی .

وهو على أي حال بنشره للحديث كان من الذين مهدوا للفقه الظاهري الذي يعتمد على النصوص وحدها (٢) وقد توفي سنة ٣٨٦ عن نحو تسعين عاماً مباركاً (٣) .

قاسم بن أصبغ :

٣٢٦ — وقد جاء بعد هذين الشيخين الجليلين تلميذهما قاسم هذا ، وهو قاسم

(١) راجع ترجمة بقی بن مخلد في نفح الطيب ج ٦ ص ١١٣ طبع الرفاعي .

(٢) راجع مقدمة النبذ .

(٣) راجع ترجمته في هامش نفح الطيب ج ٦ ص ١٣ طبع الرفاعي .

ابن أصبغ بن محمد بن يوسف ، أبو محمد البيهقي ، كان هذا أيضاً ممن وطأ علم الحديث والآثار بأرض الأندلس ، وبذلك التوطئة مهد للفقهاء الظاهري ، وقد تلقى الحديث عن الشيخين السابقين كما ذكرنا وغيرهما ، وقد رحل إلى المشرق ، ودخل العراق ولقى علماء ، ومنهم ابن قتيبة ، والمبرد صاحب الكامل ، كما سمع من علماء الحديث ، ويروى أنه لما قدم العراق سنة ٢٨٦ وجد أبا داود صاحب السنن قد مات قبله ببسبر ، فعمل مصنفاً في السنن على نهج كتاب أبي داود ، وخرج الحديث من روايته عن شيوخه ، ثم اختصر كتابه وسماه المجتبي ، وفيه من الحديث المسند تسعون وأربعمائة وألفاً حديث في سبعة مجلدات .

وابن اصبع أيضاً كان ممن عنوا بأحاديث الأحكام ، فهد بذلك لفقهاء الظاهر ، وقد توفي سنة ٥٣٤٠ هـ .

٣٢٧ — هؤلاء الرجال الثلاثة وقرناؤهم وتلاميذهم مهدوا لوجود المذهب الظاهري بالأندلس ، بنشرهم أحاديث رسول الله ﷺ ونشر الفقهاء المقارن ، ورحلاتهم إلى الشرق ، ونقل أخباره وأخبار علماءه ومذاهبه ، وبعدئذ ظهر علماء يعلنون اختيارهم للمناهج الظاهري ، وعلى رأسهم قاض من أعظم قضاة الأندلس بل أبرزهم شخصية وأقواماً أثراً ، ذلك القاضي هو منذر بن سعيد البلوطي ، فلنذكر شيئاً عنه .

منذر بن سعيد البلوطي :

٣٢٨ — منذر هذا هو خطيب الأندلس ، وقد خطب في وفد الفرنجة عندما حضروا إلى مجلس الناصر ، فوقف يخطب أبو علي القالي صاحب الآمالى فارتج عليه ، فأنفذ الموقف منذر بن سعيد ، وألقى على البديهة مرتجلاً ما يعيا كبار الكتاب عن تهنيئه وتحضيره ، ومع أنه خطيب الأندلس عامة ، فهو قاضى الجماعة في قرطبة وبمقدار فصاحة لسانه وقوة جنانه ، كانت قوته في قضائه ، يقضى بالحق لا يخشى في الله لومة لائم ، يقضى على الخليفة

كما يقضى على السوقة ، لا فرق عنده بين أمير وفقير في حكم الله (١) .
وكان محدثاً فقيهاً له مؤلفات في الفقه ، منها كتاب أحكام القرآن ، ومنها
كتاب الناسخ والمنسوخ ، وله كتب في الرد على أهل المذاهب كتبها انتصاراً
للمذهب الظاهري ، ورداً على مخالفيه ، ولقد قال فيه المقرئ في نفع الطيب :

« كان منذر بن سعيد متفتناً في ضروب العلوم ، وغلب عليه التفقه بمذهب
أبي سليمان داوود بن علي الأصبهاني المعروف بالظاهري ، فكان منذر يؤثر مذهبه
ويجمع كتبه ، ويحتج لمقالته ، ويأخذ به في نفسه وذويه فإذا جلس للحكومة
قضى بمذهب الإمام مالك وأصحابه ، وهو الذي عليه العمل بالأندلس ، وحمل
السلطان أهل مملكته عليه . »

وهذا جمع بين إرضاء عقله كفقيهه ، وإقامة موازين العدل بين الناس بمقتضى
الولاية العامة التي تولاها ، فدراسته في الفقه أساسها المذهب الظاهري ، وتطبيقه

(١) يروى أن الخليفة الناصر احتاج إلى شراء دار بقرطبة لحظية من نسائه تدارم
عليه ، فوقع استحسانه على دار ليتامى كانوا في حجر القاضي ، فأرسل الخليفة من قومها له
بقدر ما طابت نفسه ، وأرسل ناساً أمرهم بمداخلة وصى الأيتام في بيعها عليهم ، فذكر أنه
لا يجوز إلا بأمر القاضي ، فأرسل الخليفة إلى القاضي منذر بن سعيد في بيع هذه الدار ،
فقال لرسوله : البيع على الأيتام لا يصح إلا لوجوه منها الحاجة ، ومنها الوهي الشديد ،
ومنها الغبطة ، فأما الحاجة فلا حاجة لمؤلاء الأيتام في البيع ، وأما الوهي فليس فيها ، وأما
الغبطة فهذا مكانها ، فإن أعظم أمير المؤمنين ما تستبين به الغبطة أمرت وصيهم بالبيع ،
وإلا فلا ، فنقل جوابه إلى الخليفة ، فأظهر الزهد في شراء الدار ، وخاف القاضي على
الأيتام من سورة الخليفة ، فأمر بنقض الدار وبيع الأيتام ، فكانت قيمتها أكثر مما
قومت للسلطان ، فسأل الخليفة لم هدمتها ، فقال أخذت بقول الله تعالى : « أما السفينة
فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل
سفينة غصباً » . نفع الطيب .

القضائي سار فيه على المذهب المالكي؛ لأن ولي الأمر خصصه به لا يتضى بسواه ،
وبذلك حقق العدالة القضائية على أكل وجوهها .

وقد توفي منذر بن سعيد سنة ٣٥٥ ، وقد اطلع ابن حزم على أخباره ، وقد
التقى بابنه سعيد بن منذر الذي توفي في شيخوخة كبيرة سنة ٤٠٣

٣٢٩ — كان إذن للمذهب الظاهري في القرن الرابع الهجري مقام ودعاة
ومدافعون، ولعله كان ذا حظ فيها أكثر من الحنفي والشافعي ؛ ولذلك وجد ابن
حزم من تلقى عليه ذلك المذهب فوق الآثار العلمية التي دون فيها ذلك المذهب .
وقد تلقى كما ذكرنا ذلك المذهب عن مسعود بن سليمان بن مفلت أبي الخيار
المتوفى سنة ٤٢٦ .

ولقد كان أبو الخيار هذا الذي كان يذكره ابن حزم على أنه أستاذه أمنية ابن
حزم فهو ذو الفكر الحر، فقد كان لا يرى التقليد، وكان داوودي المذهب يأخذ
بالظاهر ، وكان متواضعا يرى أن العالم يطلب العلم من المهد إلى اللحد ، ويأخذ
بالأثر ، لا يزال الرجل عالما ما دام يطلب العلم فإذا ظن أنه علم فقد جهل ، .

٣٣٠ — من هذه السلسلة يتبين ولو بطريق الإشارة كيف حل الفقه
الظاهري في الأندلس ، وأنه أخذ يدخلها قليلا قليلا مع السنة النبوية ، وكان
ذلك المذهب كان يسير مع السنة حيث سارت ؛ لأنها جل اعتماده ، ومنها استمد
أكثر عناصره ؛ ولأنها كانت المعين الذي لا ينضب في إمداده ، والوصول إلى
النتائج التي وصل إليها ، فما كان الكتاب وحده ، ليمده بكل تفرعات الأحكام
الفقهية ؛ بل كان لابد من شارح الكتاب ومبلغ الرسالة ، وهي السنة النبوية على
صاحبها أفضل الصلاة وأتم التسليم .

ولقد تسلّم ابن حزم المذهب الظاهري في الأندلس ، وقد صار له شيوخ
اختصوا بالدفاع عنه ، وكان لهم مقام في الدولة ، ومقام محمود في الذود عن مذهب

داوود ، وكان أبرز هؤلاء منذر بن سعيد ، فلقد جاهر بنصرته ، وقد كان شخصية علمية برزت في القضاء والفقہ والعلم والخطابة ، وكان لصاحبها مكانة عند الناصر الخليفة الأموي وعند الناس .

ثم جاء بعد منذر هذا شيوخ تخصصوا في دراسته ، وكان منهم مسعود بن سليمان بن مفلت الذي تلقى عليه ابن حزم كما ذكرنا ، وبذلك انتهت السلسلة إلى ذلك الامام القوي .

تسلم ابن حزم المذهب الظاهري في أشد أوقات الحاجة إلى مثل شخصية ابن حزم ، فإن القاضي ابن أبي يعلى في الشرق بقوة شخصيته استطاع أن يحل المذهب الحنبلي في الشرق محل المذهب الظاهري ، وبذلك خبا ذلك المذهب هنالك فكان الله عوض ذلك المذهب ، بأن قضت إرادته أن يقف ابن حزم لنصرته ونشره وتأيينه ، وهو الأيد القوي ، وله في دفاعه المنزع القوي .

ولذا كنا قد وصلنا إلى ذلك الموضوع من القول ، فلا بد أن نبين أصول ابن حزم ، لنعرف فقہه ، وتفكيره الفقہي على الوجه الصحيح .

أصول ابن حزم الفقهية

الاجتهاد والتقليد :

٣٣١ - اختار ابن حزم المذهب الظاهري ؛ لأنه ليس في هذا المذهب مقلد
لا في المذهب ، ولا في غيره ؛ إنه مذهب الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ،
وليس لأحد فيه أن يقلد أحدا ، ولا شك أن ذلك يتفق مع نزعة ابن حزم الحر
الذي يريد دائما أن يخلق في سماء الكتاب والسنة من غير أى حواجز من الفكر
تقف دون ذلك ، ثم أخذ بإجماع الصحابة لأنه لا يمكن أن يجمع الصحابة على
أمر ليس له مستند من كتاب الله ، أو سنة نبيه الكريم ، وهم الذين تلقوا شرع الله
من فم الرسول الأمين ، وإذا كان ذلك المنهاج هو المنهاج الذى علم من الدين
بالضرورة ، فإن ابن حزم يتبعه لا يقلد فيه أحدا ، بل إنه من البدعيات الإسلامية
الأولى ، فإنه لا ينكر الاحتجاج بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ إلا من خلع الربقة
وإذا كان قد وجد في العصور الإسلامية من أنكر الاحتجاج بالسنة ، وتكلم
في ذلك مع الإمام القرشي محمد بن إدريس الشافعي ، فإن أولئك كانوا منحرفين
في تفكيرهم ، ولم يكونوا ممن يلتفت إلى خلافهم ، لأنهم أنكروا أمرا عرف من
الدين بالضرورة .

٣٣٢ - وإذا كان ابن حزم قد اعتنق ذلك المنهاج ودعا إليه لأنه يحرم
التقليد ، فقد دعا ابن حزم دعوة قوية إلى منع التقليد في أى ناحية من نواحي
الدين ، واعتبر التقليد بدعة يجب أن ترد .

ولذلك يقول : « التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من
غير برهان » (١) .

ويستدل لهذه القضية ، وهى تحريم التقليد في دين الله سواء أكان متعلقا

بأمر يتصل بالعقيدة أم كان متعلقا بأمر يتصل بالعمل ، يستدل على ذلك بأدلة من الكتاب ودليل من الإجماع ، ومن أقوال أهل العلم .

أما الكتاب ، فيستدل بقوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء قليلا ما تذكرون ، وبقوله تعالى « وإذا قيل اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، وبقوله تعالى مادحا لقوم لم يقلدوا « فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، أولئك الذين هداهم الله ، وأولئك هم أولو الباب ، وبقوله تعالى : « فان تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، (١) » .

ففى هذه الآيات يأمرنا سبحانه ألا نتبع إلا ما أنزله إلينا ، فلا نتبع الأولياء ومن قلد فقد اتبع الأولياء ، وينعى على المشركين ألا يتبعوا الحق ، لأنهم يقولون نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، ويمدح الذين يزنون الأقوال ولا يقلدون فيها ، بل يتبعون بعد الموازنة أحسنها ، وفى آخر هذه الآيات أمرنا بأن نرد عند الاختلاف أمر المختلفين ، أو الأقوال المختلفة إلى كتاب الله تعالى ونعرضها عليهما فنتبع أقربها إليهما .

٣٣٣ — ثم يقرر أنه قد صح عن الصحابة أجمعهم رضى الله عنهم على منع التقليد فيقول :

« وقد صح لإجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم ، وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم ، أو ممن قبلهم ، فيأخذة كله ، .

أى أن الصحابة والتابعين قد أجمعوا على أنه لا يجوز لإنسان أن يجيء إلى عالم فيأخذ كل أقواله ، ويقلدها ويتبعه فيها وصل إليه ، لا يفرق بين قول وقول ؛ أى يتمذهب بمذهب ذلك العالم ، ويتبعه فيه ، ولذلك يشنع 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 رضى الله عنهم ممن يتمكن من النظر ، ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتباع غير سبيل المؤمنين ، نعوذ بالله من هذه المنزلة ، .

فهو بهذا يقرر وقوله الحق أن أهل النظر والإدراك ومن توافرت عندهم أدوات الاجتهاد لا يسوغ لهم أن يقلدوا إماما في كل ما يقول ، أو كل ما قال وقر- من غير ترجيح بدليل على دليل ؛ وإن ذلك حق سائغ لاجمال للريب فيه .
وإنه ليقرر أن من يتبع ذلك الاتباع قد خالف الأئمة الأربعة في أقوالهم ؛ لأنهم دعوا إلى عدم الأخذ بأقوالهم من غير معرفة أدلتهم ، فيقول : « وأيضاً فإن هؤلاء الأفاضل قد نهوا عن تقليدهم وتقليد غيرهم ، فقد خالفهم من قلدهم ، .

٢٣٤ — وإن ابن حزم يعجب من أن يختص الأئمة الأربعة بالتقليد ، كما اختص الشيعة بتقليد أئمتهم ، وهكذا فيقرر « أنه لا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعي أو مالك أو أحمد دون غيرهم من عليّة للصحابة كإبي بكر وعمر وعلي وابن مسعود وابن عباس ، وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا في فروع كثيرة وقعت ، وإنه إذا كان لا بد من تقليد هؤلاء (الأئمة الأربعة) أو غيرهم - أولى بأن يقلد أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، أو علي بن أبي طالب أو ابن عباس ، أو عائشة أم المؤمنين ، فلو ساغ التقليد لكان هؤلاء أولى بأن يتبعوا من أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد ، ومن ادعى من المنتسبين إلى هؤلاء أنه ليس مقلداً هو نفسه أول عالم بأنه كاذب . . . لأننا نراه ينصر كل قولة بآئته لذلك الذي انتهى إليه ، وإن لم يعرفها قبل ذلك ، وهذا هو التقليد بعينه ، (١) .

٢٣٥ — وإن كلام ابن حزم قيم بالنسبة لمن عنده آلة الاجتهاد ، أو للرجل المثقف الذي يستطيع أن يزن الأدلة ، فلا يقبل أى كلام إلا بدليله ، ولكن

ابن حزم يقول أيضاً إنه ليس للعامى أن يقلد أحداً ، فلا يقبل قولاً إلا بدليله ولذا يقول : « والعامى والعالم فى ذلك سواء وعلى كل حظه الذى يقدر عليه من الاجتهاد » .

فليس للعامى أن يقلد واحداً من الأئمة الأعلام بعينه ، وإنما عليه عندما ينزل به ما يقضى بمعرفة حكمه من الشرع أن يسأل أهل الذكر غير مقيد بواحد ، ولا يتبع له من غير أن يعرف الدليل الشرعى الذى أخذ منه الحكم ؛ ليكون اتباعه للدليل لا للشخص .

ويستدل على قوله هذا بأن النصوص المذكورة التى ساقها لاثبات أن الواجب هو اتباع الحق لذات الحق ، واستقامته بما أنزل الله تعالى دون سواه من غير توسط أحد من الأولياء — هى نصوص عامة ، لا تخص العلماء دون العوام . وإن الفرق بين العالم والعامى أن العالم يتعرف الحكم من النصوص بذاته إن كانت عنده الأدوات الكافية ، وإلا لجأ إلى أهل الذكر ، أما العامى فيلجأ إلى أهل الذكر دائماً ويندد بالذين يقولون إن العامى يقلد دائماً ، فيقول :

« نقول لمن أجاز التقليد للعامى : أخبرنا عن من يقلد ، فإن قال عالم مصره قلنا فإن كان فى مصره عالمان مختلفان كيف يصنع يأخذ أيهما شاء ، فهذا دين جديد ، وحاش لله أن يكون حكمان مختلفان فى مسألة واحدة ، حرام وحلال معاً من عند الله^(١) . ثم العجب أن يكون فرض العامى الذى مقامه بالاندلس تقليد مالك وباليمن تقليد الشافعى وبخراسان تقليد أبى حنيفة وفتاويهم متضادة ، أهذا دين الله !! فوالله ما أمرنا الله تعالى بهذا قط ، بل الدين واحد ، وحكم الله واحد ، وحكم الله تعالى قد بين لنا : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .
« ولكن العامى والأسود المجلوب من غانه ومن هو مثلهم إذا أسلم فقد عرف بلاشك

(١) المراد أن العالمين إن اختلفا فقال أحدهما حلال والآخر قال حرام ؛ وأن العامى يأخذ أيهما من غير دليل وأن ذلك جائز ديناً فعنى ذلك أن المسألة يحكم فيها بأنها حلال وحرام معاً مادام أحدهما يقول حلال ، والآخر يقول حرام .

الإسلام الذى دخل فيه ، وأنه أقر بالله ، أنه لا إله غيره وأن محمد رسول الله إليه ، وأنه قد دخل فى الدين الذى أتى به محمد ﷺ ، (١) .

٣٣٦ — وبهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لا يحل التقليد من العامى ، وإن ذلك الرأى يحتاج إلى نظر ، وقد انتقده كثيرون من العلماء ، ولقد قال صديقنا المرحوم الإمام الكوثرى رضى الله عنه فى ذلك : « رأى الظاهرية فى التقليد فيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها ، بحمل الأمة على ما لا قبل لعامتهم به ، بل المنصوص المتوارث أن يجرى العالم على ما يعلم ، وأن يسأل غير العالم العالم » فاسألوا أهل الذكر إن كنتم ناعلون ، . (٢)

وهذا الكلام يدل على أنه لا ينتقد الظاهرية فى قولهم بمنع التقليد عمن تكون عنده أداة الاجتهاد ، أما العامى ، فهو الذى يكون فى إيجاب الاجتهاد عليه تعطيل للمصالح الدنيوية ، لأن ذلك لو استقام على ظاهره لكان مؤدى ذلك أن يتفرغ العامى لتعرف أحكام دينه ، وتعطل مصالح العمران . ولكن الحقيقة أن ابن حزم لا يقول ذلك ، بل إنه يقول إن الممنوع بالنسبة للعامى أمران :

(أحدهما) أن يقلد إماماً بعينه ، فإن المقلد لهذا الإمام معناه أنه يتبع مذهبه ويقول هو شرع الله تعالى ، مع أن شرع الله تعالى هو ما شتمل عليه الكتاب والسنة . (ثانيهما) أن يقبل فتوى من غيره من غير أن يسنده إلى كتاب الله تعالى أو سنة رسوله أو يقرر مفتيه أن ذلك حكم الله ، فإن قال إن ذلك مذهب فلان أو فلان يجب عليه أن يذهب إلى من يقول هذا حكم الله ، لا هذا مذهب مالك ، أو الشافعى ، أو أحمد ، أو داوود ، أو أبى عبد الله جعفر الصادق ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ابن حزم لا يطالب العامى بما ليس فى طاقته ، وهو أن يعرف الحكم من كتاب الله تعالى ، ولا يطالبه بأن يترك عمله ويتعرف حكم الله من الكتاب والسنة مباشرة فيتعطل العمران بسبب ذلك ، ولذا يقول : « فرض الله عليه (أى على

العامي) أن يقول للمفتي إذا فتاه أكذا أمر الله تعالى أو رسوله ، فإن قال له المفتي نعم لزمه القبول ، وإن قال له : لا أو سكت أو اتهره ، أو ذكر له قول إنسان غير النبي ﷺ سأل غيره ، ومن زاد فهمه ، فقد زاد اجتهاده ، وعليه أن يسأل أصح هذا عن النبي ﷺ أم لا ، فإن زاد فهمه سأله عن السند والمرسل والثقة وغير الثقة فإن زاد سأل عن الأقاويل وحجة كل قائل ، ويقضى ذلك إلى التدرج في مراتب العلم . (١)

٣٢٧ — وهكذا نراه يجعل العامي مراتب : أدناها أن يكتفي بأن يصرح مفتيه بأن ذلك حكم الله تعالى ، ثم إذا علا في تفكيره قليلا ، سأل عن نص الحديث ، فإن زاد عن ذلك سأل عن السند ، فإن زاد عن ذلك سأله عن طبقة الأسانيد ، فإن زاد سأل عن أقوال العلماء .

وأقل المراتب وهم الأكثرون يكتفون من المفتي أن يقول هذا حكم الله ، وإذن فهو لا يطالب العامي بما ليس في طاقته ، ولكن يطالبه بما هو في طاقته ، ولا يدعو إلى تعطيل المصالح ، بل يدعو فقط إلى ألا يتوسط بين العامي ودين الله وسائط من قول إمام واعتباره دينا ، إنما يريد عند سؤال العامي أهل الذكر أن يفهموه أن ذلك حكم الله ، لا حكم إمام بعينه

وعلى ذلك فإن ابن حزم يقر بتلك الحقيقة الصادقة ، وهو أن الناس فريقان (أحدهما) تخصص للدراسات الإسلامية فتوافرت له الأسباب لتعرف الأحكام من كتاب الله وسنة رسوله من غير توسط أحد ، وهم الأئمة المرشدون ، (والثاني) الذين لم يعكفوا على الدراسات الإسلامية ذلك العكوف ، ولكنهم يريدون أن يكونوا على علم بما يوجب عليه دينهم في كل المسائل التي تعرض لهم ، وعليهم إذن أن يسألوا أولئك المتخصصين المتصرفين لهذه الدراسات العاكفين عليها المنصرفين لدراستها ، ولكن يسألون بمقدار طاقتهم من العلم ، وأدنى هذه الدرجات أن يسألوا عن حكم

الله ، لا عن الحكم في مذهب من المذاهب ، وأن يتخيروا لسؤالهم أعلم الناس في مصرهم أو المكان الذين يكونون فيه .

وعلى ذلك لا يكون الفرق كبيراً بين ابن حزم ، وبين العلماء الذين أجازوا التقليد ، بل أوجبه على العامة ، ولا يكون الفرق جوهرياً ، فقد اتفق ابن حزم مع غيره على أن العامى لا يكلف تعرف الحكم من كتاب الله وسنة رسوله ؛ لأن ذلك يحتاج إلى دراية خاص ، وتفريغ طويل ، ولو كلف كل إنسان ذلك التكليف لتعطلت مصالح الناس ، ولحرب العمران ، بل إن التوزيع الكسوفى بين الناس يوجب أن يتخصص لكل عمل لازم طائفة من الناس ، والعامة في الدين تخصصوا لإقامة العمران؛ ولقد اتفق ابن حزم مع غيره على ذلك ، ولكن الأئمة قالوا إن مذهب العامى هو مذهب مفتيه ، وللمفتى 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 المفتى مجتهداً والمستفتى لا يطلب الحكم في مذهب ، إنما يطلب حكم الله تعالى ، وإذا كان للعامى حظ من العلم سأل عن الحديث ، وإذا كان له حظ أكثر ، سأل عن سنده ، وهكذا . . .

٨٣٨ — وإن ابن حزم قد اختار ذلك المنهاج وهو المنهاج الظاهرى لأنه يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، كما بينا في تاريخه ، ولأنه المذهب الذى يستمد من الكتاب والسنة رأساً قوته ؛ ولأنه لا يتكلف ولا يتأول ، بل يأخذ الألفاظ بظواهرها اللغوية ، ولا يحاول تعليل الأحكام ، ولا استخراج العلل وتعميمها ، بل يأخذ المعنى التكليفي من اللفظ ، لا يتجاوز ظاهره كأنه يتعبد بهذا المعنى الظاهرى ، غير محاول استخراج علة له ، لذلك كان للظاهرى فهم خاص ، واتجاه معين نحو تلك المصادر العليا للإسلام يخالف منهاج غيرهم من العلماء المجتهدين .

ووجب أن نبين منهاج ابن حزم في استخراج الأحكام من القرآن ، والسنة ، وفهمه للاجماع فههمٌ خاص يتفق في جملته مع رأى الامام أحمد ، ويقرب

من رأى الامام الشافعى ، ولذلك نتكلم عن هذه الينايع الثلاثة ، ثم نتكلم عن موقفهم من القياس وتعليل الأحكام ، وعن موقفهم بشكل عام من الاجتهاد بالرأى ، وبيان ما سموه الدليل ، والفرق بينه وبين القياس .

وقبل أن نخوض فى ذلك نقرر أن ابن حزم مجتهد مطلق ، فما هو بمنتم لمذهب حتى يقال إنه مجتهد منتسب أو مجتهد فى المذهب ، لأن أهل الظاهر لا يعتبرون أنفسهم أصحاب مذهب ، بحيث ينتمى إليه من ينتمى ؛ بل إن المسلك الذى يجمعهم هو اقتصارهم فى الاستدلال على النصوص ، واستخراج الفقه من ينايعه الثلاثة فقط ، وهى الكتاب والسنة . واتفاقهم على عدم تعليل الأحكام ، وليس فيهم تابع ومتبوع ، وقد اتفق المنهاج فى جملة لا فى تفصيله ، ولا يتبع أحد أحداً ، بل الجميع يقبسون من النور المحمدى ، ولا فرق بين داوود وابن حزم فى هذا ، فلا يقال إن ابن حزم تابع لداوود ، حتى يقال إنه منتسب إليه ، وليس مجتهداً مطلقاً .

ولنبداً ببيان منهاج ابن حزم فى فهم القرآن والاستدلال به ، والسنة والنسخ فيهما ، وغير ذلك مما يتعلق بهما .

١ - القرآن الكريم

٣٣٩ - قال ابن حزم: «الأصول التي لا يعرف شيء من الشارع إلا منها أربعة وهي نص القرآن ، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ، ونقله الثقات ، أو التواتر وإجماع جميع علماء الأمة ، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً» (١)

هذه مصادر الفقه الاسلامي عند ابن حزم ، والقرآن هو مصدر هذه المصادر لأنه المعجزة الكبرى التي ثبتت بها الرسالة المحمدية ، وثبتت بهذه الرسالة أنه من عند الله ، وأن كل ما اشتمل عليه هو من الله ، وإن في هذا القرآن بيان أن السنة حجة يجب الأخذ بها واتباعها ، وهو الذي أثبت حجية الإجماع ، وأن ما ثبت أنه دليل بهذه العناصر الثلاثة يكون حجة أيضاً ، ولذا يقرر ابن حزم أن القرآن هو الأصل لهذه الشريعة الذي عرف به كل أصل سواه ، ويقول في ذلك :

«وجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه ، ولما أمرنا به نبيه ﷺ بما نقله عنه الثقات ، أو جاء بتواتر إجماع جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام ، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث (٢) في وجوب طاعتها علينا ، فنظرنا فيها ، فوجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه ، فكان ذلك كأنه وجه رابع ، إلا أنه غير خارج عن الأصول التي ذكرنا وذلك نحو قوله عليه السلام . «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» ، فأتتج ذلك أن كل مسكر حرام ، فهذا منصوص على معناه نصاً جلياً ضرورياً» (٣)

٣٤٠ - وبهذا تبين أمران : (أحدهما) أن القرآن مصدر المصادر كلها

(١) الاحكام ج ١ ص ٧١

(٢) الجمل الثلاث هي القرآن والسنة والاجماع .

(٣) الاحكام ج ١ ص ٦٨

للإسلام ، فما من أصل شرعى إلا كان اشتقاقه من القرآن ، فهو الأصل لكل أصل فى الإسلام ، لأن كل أصل يستمد حجتيه من القرآن دون سواه .

(الأمر الثانى) : أن الكتاب والسنة والإجماع قد ثبتت حجتها بصريح النصوص القرآنية بعد أن ثبتت رسالة النبي ﷺ بإعجاز القرآن ، وصدق حديثه عن الله تعالى ، وإن هذه الأصول الثلاثة قد تجتمع مبينة معنى حكم من الأحكام والأساس الذى بنى عليه ذلك الحكم ، فيستفاد من ذلك - الحكم فى أمر ينطبق عليه ذلك المعنى المأخوذ من هذه الأصول الثلاثة عليه ، وذلك هو الأصل الرابع ، ويسمى الدليل .
ولأنه فى الواقع كما ترى هذه الأصول الأربعة ترجع إلى النص ، ثم المعنى المأخوذ من النصوص المتفق عليه ، ولذلك كانت الأربعة فى جملتها ترجع إلى النص ؛ ولذا يقول رضى الله عنه : « لاسبيل إلى معرفة شىء من أحكام الديانة أبداً إلا من هذه الوجوه الأربعة ، وهى كلها راجعة إلى النص ، والنص معلوم وجوبه ، ومفهوم معناه بالعقل على التدرج الذى ذكرناه ، ^(١) وهو أن القرآن هو الأصل لها جميعاً ، ثم علم منه حججه السنة والإجماع ، وبمجموع ما يتبين من معان يتكون منه الدليل ، وهو الوجه الرابع .

بيان القرآن :

٣٤١ - يقرر ابن حزم أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى ، كله بين لهذه الأمة ، فمن أراد معرفة شرائعه وجددها مبينة إما بذات القرآن ، وإما ببيان من النبي ﷺ ، كما قال تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ، فتركنا النبي ﷺ إلا على المحجة الواضحة ، فكل ما فى القرآن الكريم بين بذاته ، أو يتبين من القرآن ، أو يتبين من السنة ، وليس فى القرآن مشابه لم يبين - سوى أمرين اثنين : الحروف التى ابتدأت بها السور ، مثل ألم ، وحم ، وص . والأقسام

التي أقسم الله بها سبحانه في كتابه ، مثل قوله تعالى : والشمس وضحاها ، وقوله : والمرسلات عرفا .

وما عدا هذين الأمرين فبين لمن طلبه ، واضح لمن قصده وعنده آيات الفهم من معرفة بدقائق اللغة ، ومعرفة بالصحيح من السنة ، وعلى ذلك ينقسم القرآن الكريم من حيث البيان إلى ثلاثة أقسام ، قسم بين بذاته من غير حاجة إلى بيان آخر من داخله أو من السنة ، وقسم يحمل بينه القرآن نفسه ، وقسم بينته السنة ، ولنشر إلى كل قسم من هذه الأقسام بكلمة مع التمثيل له .

٢٤٢ - والقسم البين بنفسه الذي لا يحتاج في القرآن الكريم كثير جداً ، فبعض القصص القرآنية واضحة بينة بحوادثها وغيرها ، بل بعضه عند ابن حزم لبيانه الكامل مبين للسنة نفسها ، ويضرب لذلك مثلاً قول النبي ﷺ « أما بعد ألا يا أيها الناس ، فإنما أنا بشر ، يوشك أن يأتيني رسول ربي فأجيب ، وأما تارك فيكم ثقلين : أولهما كتاب الله ، فيه الهدى والنور ، فخذوا بكتاب الله عز وجل واستمسكوا به ، قال وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي . »

فهذا الحديث يفسره الأكثرون بأن أهل بيت النبي ﷺ هم بنو هاشم ، ولكن ابن حزم يقول : «التقليد باطل فوجب طلب من هم أهل بيته عليه السلام في الكتاب والسنة ، فوجدنا الله تعالى : « قال يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقين فلا تخضعن في التمول ، فيطمع الذي في قلبه مرض ، وقلن قولا معروفا ، وقرن في بيوتكن ، ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى ، وأقن الصلاة وآتين الزكاة ، وأطعن الله ورسوله ، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً ، واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً ، (٢) . »

وعلى ذلك يكون أهل بيت النبي ﷺ من أزواجه فقط ، ويقول :

« وأما بنو هاشم فإنهم آل محمد وذوو القربى بنص القرآن والسنة .
وعلى ذلك يكون كلمة آل في نظره غير أهل البيت ، فأهل البيت الأزواج ،
وأما آل فهم الأقارب ، وقد فسرت السنة أنهم بنو هاشم .

٣٤٣ — وقد يقال إن القرآن يسانه السنة دائماً ، وأن القرآن لا يفهم
إلا بطريق السنة ، فتصدى ابن حزم لرد هذا النظر فقال : « فإن قال قائل : لا يجوز
أن يبين القرآن إلا بالسنة ، ؛ لأن الله تعالى يقول : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين
للناس ما نزل إليهم ، قيل له وبالله تعالى التوفيق ، ليس في الآية التي ذكرت أنه
عليه الصلاة والسلام لا يبين إلا بوحى لا يتلى ، بل فيها بيان جلى ونص ظاهر
أنه أنزل تعالى عليه الذكر ليبينه للناس ، والبيان هو بالكلام ، فإذا تلاه النبي ﷺ
فقد بيّنه ، ثم ان كان بجملها يفهم معناه من لفظ بيّنه حينئذ بوحى يوحى إليه
إما متلو أو غير متلو كما قال تعالى : « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ، ثم إن علينا بيانه ،
فأحبر تعالى أن بيان القرآن عليه عز وجل ، .

ثم يأخذ رضى الله عنه في بيان أن القرآن فيه بيان كامل في كثير من
الأحيان ، ويذكر الآيات التي تدل على أن القرآن بين مثل قوله تعالى : « يبين
الله لكم أن تزلوا ، ومثل قوله تعالى « تبياناً لكل شيء ، .

وإن القارىء لكتاب الله تعالى يجد كثيراً من آياته البيّنات لا يحتاج إلى
بيان مثل ميراث الأولاد ، وميراث الزوجين وآية حد القذف ، وآية اللعان
 وغير ذلك من الآيات البيّنات ، ففي القرآن بين بنفسه لا يحتاج إلى بيان

٣٤٤ — والقسم الثانى من آيات القرآن ، وهو ما يحتاج إلى بيان . وبيانه
في القرآن نفسه ، فهو ما ذكر بجملها في موضع ، وكان بيانه في موضع آخر من
القرآن الكريم ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلاً ، الطلاق فقد ذكر بجملها في بعض
آى القرآن مثل قوله تعالى : « لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن
أو تفرضوا لهن فريضة ، وقد فسرت بعض ذلك الإجمال سورة الطلاق ، فبيّنت

وقت الطلاق ، وفسرت بعضه آية أخرى في سورة البقرة ، فذكرت ، ما يكون عند كل طلقة وأخرى ، بل أشارت إشارة واضحة إلى طريقة إبقاعه ، وهكذا .
 وفي الحق ان المبين الأول للقرآن هو القرآن أولاً ، ويجب أن يبحث في معرفة تفصيل بجمل القرآن من القرآن أولاً فإن لم يمكن معرفته اتجه المتفهم المتعرف إلى السنة شارحة القرآن ومبينته ، فنظر ابن حزم في هذا نظر سليم قويم .
 ٣٤٥ — والقسم الثالث من آيات القرآن ما كان بجملها وبينته السنة ، وهو كثير ، فالزكاة وردت بجمله في القرآن الكريم وبينتها السنة « فبين رسول الله ﷺ ماهية الزكاة المأمور بإتيانها دون أن يخرج من لفظ الزكاة شيئاً ، وكذلك ما فر عليه السلام من صفات النكاح والحج وغير ذلك ^(١) ، والصلاة ذكرت بجمله وبينتها السنة الصحيحة ، من مثل قوله ﷺ « صلوا كما رأيتموني أصلي » . وفي القرآن الكثير من الجمل الذى فسرتة السنة ، أو المطلق الذى قيده ، والعام من القرآن الذى خصصته وهكذا ، فالسنة النبوية شارحة الكتاب ، ومبينته ، ومفصلة بجمله .

٣٤٦ — وابن حزم يرى أن أصل البيان ثابت في القرآن إما بذاته وفيه ، وإما ببيان السنة ، والاجماع المبني عليها ، ولكن المدارك مختلفة في إدراك القرآن الكريم ، منه ما هو بين لسلك الناس ، ومنه ما تختلف فيه المدارك على حسب مقدار الفهم وتوفيق الله تعالى في إدراك مرامى الآيات ، ولذا يقول رضى الله عنه .
 « والبيان يختلف في الوضوح ، فيكون بعضه جلياً ، وبعضه خفياً ، فيختلف الناس في فهمه ، فيفهمه بعضهم ، ويتأخر بعضهم عن فهمه ، كما قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه . إلا أن يؤتى الله رجلاً فها في دينه ، وكما تعذر على عمر رضى الله وهو الغاية في العلم بنص النبي ﷺ على ذلك فيه . فهم آية الكلاله ، فمات وهو يقر أنه لم يفهمها ، وفهمها غيره من الصحابة رضى الله عنهم ، وانتهر عليه السلام ،

وأخبره بأنها بينة . . وكما عرض لعدى فى توهمه أن الخيط الأبيض والأسود من خيوط الناس ، حتى زاده الله بياناً فى أن ذلك من الفجر ، وقد اكتفى غير عدى بالآية نفسها ، وعلم أن المراد الفجر ؛ وكما توهم ابن أم مكتوم أنه هلوم فى تأخره عن الغزو ، فزاده الله بياناً باستثناء أولى الضرر ، وقد اكتفى غير ابن أم مكتوم بسائر النصوص الواردة فى رفع الحرج ، وأن لا حرج على مريض ، ولا أعمى وأن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، (١) .

وبهذا يتبين أن بيان القرآن هو أن يكون بيناً واضحاً فى ذاته ، وإن اختلفت المدارك فى فهمه ، فالأفهام متفاوتة واتجاهاتها فى الفهم مختلفة ، وقد يكون الشخص ذا فهم جيد عظيم ، وتستغلق عليه أمور هى فى ذاتها بينة ويدركها من دونه فهماً وإدراكاً .

٣٤٧ - ويعتبر ابن حزم من أنواع البيان ثلاثة - الاستثناء ، والتخصيص ، والتوكيد - ولنشر إلى كل واحد من هذه الأمور الثلاثة بكلمة ، فهو يعتبر الاستثناء نوعاً من البيان ، ومن ذلك قوله تعالى : « إنا مهلكوا أهل هذه القرية ؛ إن أهلها كانوا ظالمين ، قال إن فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بن فيها لننجينه وأهله ، إلا امرأته كانت من الغابرين ، وفى هذه الآية بيان بالتخصيص ، وبالاستثناء معاً ، فقد كان صدر الآية عاماً يشمل آل لوط ، والشطر الأخير أخرجهم ، واستثنى امرأته ، فكان استثناء ، ويذكر من البيان الذى كان بالاستثناء قوله تعالى : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمنهم ، فاستثنى تعالى الأزواج وملك اليمين من جملة ما حظر من الفروج (٢) .

وهكذا نرى ابن حزم يعتبر الاستثناء بياناً ، ويعتبره تخصيصاً ، أما انه بيان فعم على شىء من التسامح ، لأن الاستثناء جزء من الكلام ، وفيه بيان ، ولكن

(١) المصدر المذكور ص ٨٨

(٢) المصدر المذكور ص ٨١

كونه من التخصيص يخالف الحنفية ، وكلامهم يتفق مع اللغة ؛ لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد أداة الاستثناء ، ويتضمن دائما نفياً وإثباتاً فهو نفى لما بعدها ، وإثبات لما قبلها ، إذا كان ما قبلها مثبتا وليس منفيا ، والعكس إن كان ما قبلها منفيا ، ففي مثل قوله تعالى : « لننجينه وأهله إلا امرأته ، إثبات النجاة له ولأهله ، ونفى النجاة عن امرأته ، وإذا كان الاستثناء هو تكلم بالباقي بعد الثنيا كما يقول علماء اللغة فهو ليس من التخصيص عند الحنفية ، لأن التخصيص معناه أن يكون اللفظ في ذاته عاما ثم يقترن بدليل مستقل يخصه ، وإن الكلام مع الاستثناء ليس بعام ، لأن الكلام يفهم بعضه مع بعضه ، فلا يشتر القول شطرين يعتبر أحدهما مهما والآخر مبينا ، مادام الجزاء لا يقبل الانفصال آخرهما عن أولها .

٣٤٨ — والتخصيص يعتبره ابن حزم يانا أيضا ؛ لأن التخصيص كما يقول علماء الأصول معناه بيان أن العام لا يراد به ما يدل عليه اللفظ ، بل يراد به من أول الأمر الخاص ؛ ولقد صرح بذلك الشافعي في الرسالة ، فقد ذكر أن التخصيص ليس معناه أن الأفراد قد دخلوا في مقتضى العموم ثم خرجوا بالتخصيص ، بل معناه أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده من أول الأمر ، وبذلك يفرق بين التخصيص والنسخ ، فإن النسخ معناه رفع الحكم بعد وجوده وعلى ذلك يكون التخصيص كاستثناء عند ابن حزم إذ أن اللفظ العام أريد به بعض أفراده ، ويضرب لذلك ابن حزم مثلا ، وهو تحريم المشركات جملة ثم جاءت إباحة ، نساء أهل الكتاب بالزواج ، فكان هذا تخصيصا من الجملة المذكورة ومثال ذلك أيضا النهي عن بيع الرطب بالتمر ، ثم استثنى من النهي العرايا^(١) فيما

(١) العرايا بيع الرطب الذي يكون ثمر على النخيل بالتمر المدخر ، وقد أبيع ذلك عند بعض المالكية والحنابلة والشافعية لأن فيها انتفاعا لمن ليس عنده رطب ، وعنده تمر ، فينال بذلك الشراء ما ليس عنده ، أما الحنفية فقد منعوا من ذلك لما فيه من ربا . وقد أجازة الظاهرية فيما دون خمسة أوسق ، أي خمسة أحمال .

دون خمسة أوسق فكان هذا مخرجا بحكم العرايا .

ويفرق ابن حزم بين النسخ والتخصيص والاستثناء فيقول : « أما النسخ فهو رفع الحكم أو بعضه جملة ، والفرق بينه وبين التخصيص أن الجملة الواردة التي جاء التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد الله تعالى قط إلزامها لنا على عمومها وقتنا من الدهر كالذي ذكرنا من تحريم المشركات ، فإنه لم يرد قط بذلك نكاح نساء السكتابين بالزواج ، وكذلك القول في العرايا ، وأما النسخ فنحن مكلفون الجملة الأولى على عمومها مدة ما لم يأت أمر بإبطالها عنا ، أو بإبطال بعضها على ما نبين في باب النسخ (١) . »

٣٤٩ - هذا هو التخصيص ، ووجه كونه بابا من أبواب البيان ، وهناك نوع ثالث من أنواع البيان ، وهو التوكيد فإن التوكيد يدفع كل احتمال للتخصيص فإن العام المؤكد لا يكون إلا لجميع أفرادهِ ، ولذا يعتبر ابن حزم التوكيد دائما نوعا من البيان ، فيقول « والتأكيد نوع من أنواع البيان ، قال الله عز وجل « تلك عشرة كاملة ، وقال تعالى : « فتم ميقات ربه أربعين ليلة ، بعد أن ذكر تعالى ثلاثين ليلة وعشرا ، (٢) »

وإنه على ذلك لا يلزم أن يكون البيان مفيدا لأمر زائد ليس في ظاهر النص المبين ، ولا موضحاً وكاشفاً ، بل يصح أن يكون البيان توكيدا ينفي كل احتمال ، وإن لم يكن ظاهرا من اللفظ .

وإن ابن حزم إذ يذكر المثليين السابقين يرد على قول الذين يقولون إن الله تعالى علمنا الحساب بذلك ، ولا يكتفي بالرد بل يرميهم بالافتراء ، ويقول « إننا كنا نعلم الحساب قبل نزول القرآن نعى النوع الإنساني جملة وبالله التوفيق ،

(١) الإحكام ج ١ ص ٨٠

(٢) المصدر المذكور ص ٨٩

٣٥٠ - هذه أنواع البيان في نظر ابن حزم ، ولم يذكر في ذلك تقييم المطلق ولا تفصيل الجمل ، وإن كنا نرى أنهما بابان من أبواب البيان غير ما ذكر وإن ابن حزم ما أحصى كل أنواع البيان ، بل ذكر فقط هذه الأنواع الثلاثة على أنها من أنواع البيان ؛ لأنها تحتاج إلى تنبيه ، أما تفصيل الجمل ، وتفسير المبهم وتقييد المطلق ، فهي أبواب من البيان واضحة لا تحتاج إلى تنبيه ؛ فهو يذكر ما يحتاج كونه بياناً إلى تنبيه وشرح ، وأما ما لا يحتاج إلى تنبيه ، فإنه يترك لمقام ظهوره واستغناؤه عن الشرح .

٣٥١ - وإن هذه الأنواع من البيان التي ذكرها ، وهي الاستثناء والتوكيد متصلان حتماً في القول ، فهما مقترنان باللفظ الذي اتصل به ، ولا حاجة إلى القول في أنه يجوز تأخيرهما عن المبين أم لا يجوز ، فإنه لا يتصور تأخيرهما وإن كان ابن حزم يقول غير ذلك في الاستثناء .

أما البيان بالتحديد المستقل فهو الذي يحتاج إلى نظر ؛ لأن بعض العلماء وهم الحنفية قالوا إنه لا يجوز تأخيره ، بل يجب أن يكون مقترناً اقتراناً زمنياً بالعام الذي خصصه ؛ لأنه بيان ، والبيان يجب أن يقترن بالمبين .

ولو تأخر لكان نسخاً ؛ لأن العام إذا نزل من غير ما يخصه كان الحكم شاملاً لكل أفراد ، فإذا جاء المخصص بعد ذلك ، فإنه يرفع ذلك ، فيكون نسخاً ، ولا يكون تخصيصاً ، إذ يكون رفعاً للحكم عن بعض أفراد ، ولكن ابن حزم يعتبر العام الذي يرد تخصيصه من قبيل الجمل ، وإنه يجوز تأخير المفصل عن الجمل ؛ ولا يتأخر البيان عن وقت العمل مطلقاً ، ولترك الكلمة لابن حزم ليحكى أقوال المختلفين في هذه المسألة : « اختلفوا في نوع من أنواع البيان ، فقالت طائفة إنما يرد الجمل ، ثم يرد المفسر ، وقال آخرون لا يردان إلا معاً ، وقال آخرون جائز ورود الجمل قبل المفسر ، والمفسر قبل الجمل ، وورودهما معاً ، كل ذلك جائز ، وهذا نقول ، إلا أنه لا يجوز أن يتأخر البيان عن وقت إيجاب العمل

البتة ، ولا يجوز أن يؤخره النبي ﷺ بعد وروده عليه طرفة عين ، ولسنا نقول بهذا ، لأن العقل يمنع من ذلك ؛ لسكن لأن النص قد ورد بذلك ، وإنما منعنا من تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ؛ لقول الله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، وقد علمنا أنه ليس في وسع أحد أن يعمل بما لا يعرف ، وإنما منعنا من تأخير النبي ﷺ عن ساعة وروده عليه ﷺ لقول الله « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ، فلو أخر عليه السلام البيان عن ساعة وروده عليه ، لكان عليه السلام في تلك المدة ، وإن قلت — مستحقاً لاسم أنه لم يبلغ ، ولو أنه لم يبلغ لكان عاصياً ، ولا ينسب هذا إلى النبي ﷺ إلا جاهل ، ومن تمادى على نسبة المعصية إليه في طي الشريعة وترك تبليغها فهو كافر بإجماع الأمة ، (١) .

٣٥٢ — وابن حزم اذ يقرر ذلك ، وهو جواز تأخير البيان وجواز تقديمه يعتمد — أولاً — على أنه لا الزام لله تعالى بشيء ، فالله سبحانه وتعالى لا يسأل عن شيء ، والله سبحانه وتعالى يقول عن ذاته العلية « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، فمن ادعى بأنه يلزم اقتران المفسر بما فسره من آي كريمة ، فقد ألزم الله سبحانه بذلك ، ولا يلزم رب العالمين بأحد من العالمين .

ويعتمد ثانياً على أن الله سبحانه شرع الصلوات مفصلة بمكة ، ثم ذكرها بجملة بالمدينة في آيات كثيرة يمثل قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ، وذكر قصص موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء مع أقوالهم مفصلاً في آيات وبجملة في أخرى ، ومفصلاً في بعض أجزائه ، وبجملاً في الآخر ، وكل ذلك لحكم رآها العليم الحكيم ، من غير الزام بشيء .

ويسوق ابن حزم اعتراضات المعترضين ، ورد اعتراضهم ، فمثلاً فرض أنهم اعترضوا على حد السرقة المذكور في قوله تعالى « والسارق والسارقة » ، فإنه

لا يمكن أن ينفذ الا اذا علم النصاب الذى تقطع فيه يد السارق ، ومن سمع آية حد الزنى فى مثل قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، فلا يمكن أن ينفذ الا اذا بين أن ذلك خاص بغير المحصن ، ومن سمع آية التحريم بالرضاعة أفيمكن أن ينفذ التحريم من غير أن يبين أن التحريم له عدد معين من الرضعات .

يفرض ابن حزم هذه الاعتراضات ، ثم يقول فى ردها : « اننا لم نجد قط تأخير البيان عن وقت وجوب العمل ، وأما قبل وجوبه ، فليس يلزمه الا الاقرار فى الجملة ، وأن يقول سمعت وأطعت ولا مزيد ، اذا لم تكن مبينة مفهومة ، مثل قوله تعالى : « وآتوا الزكاة ، فهذا ليس عليه فيه الا الاقرار بتصديق ذلك كما قلنا فقط ، اذا لم يأت بيان ما كلف من ذلك ، وأما ان كان النص مفهوما بينا فعليه العمل به حتى يبلغه نسخه أو تخصيصه ولا بد .

٣٥٢ - وهنا نجد ابن حزم يقسم النصوص المخصصة الى قسمين :

(أحدهما) نصوص غير بيّنة ولا يمكن تنفيذها إلا بعد البيان ، وهذه يجب تصديقها والإيمان بها أما العمل فلا يجب حتى يحىء البيان (والقسم الثانى) نصوص بيّنة يمكن العمل بعمومها ، وهذه يجب العمل بعمومها من غير تخصيص ، حتى اذا جاء الناسخ أو المخصص أخذ بموجها ، وهنا نجد ابن حزم يجوز أن يسمى الأمر الذى يحىء بعد ذلك مخصصاً ، مع أنه لا ينطبق عليه تعريف التخصيص ، بل ينطبق فقط تعريف الناسخ ؛ لأن مقتضى قوله أن النسخ يرفع الحكم فى كل الأفراد أو بعضها يوجب عليه أن يفرض أن النص الذى يحىء بعد العمل بالنص المبين كالعام الذى يعمل به فى عموم أفراده ، ويكون النص الذى قصره على بعض الأفراد ، ناسخاً لا مخصصاً ، لأن التخصيص فى نظره بيان ، وليس برفع للحكم .

هذا مأخذ نأخذه على سياقه ، ثم نأخذ عليه أيضا أن تأخير الاستثناء جائر فى البيان باعتباره بياناً ، ويسوق لذلك قوله تعالى فى قصة ابراهيم عليه السلام :

و إنا مهلكو أهل هذه القرية ، إن أهلها كانوا ظالمين ، قال إن فيها لوطاً ، قالوا نحن أعلم بمن فيها ، لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين ، فإن ذلك في سياق واحد ، وكلام واحد ، ولا يمكن أن يعد ذلك تأخيراً في البيان ، بل هو عين الاقتران ، ولا يتصور اقتران أكثر من ذلك ، ولا يعد تأخير جملة على جملة اقتضاها سياق الكلام تأخيراً ، إذ لا يمكن النطق بكلام بكل ألفاظه في وقت واحد ، حتى يعد تأخير لفظ على لفظ تأخيراً في البيان ، على أن الآية ليس فيها التخصيص بالاستثناء ، بل التخصيص بالقول الثاني ، وإنما الاستثناء إخراج من نفس التخصيص ، لأن امرأة لوط داخلة في العموم الأول ، وهو أنها من الهاالكين .

٣٤٤ — وإنا لهذا ما دمنا نفرق بين التخصيص والنسخ بأن الثاني رفع لحكم كان مقرراً ، أما التخصيص فبيان - نرى أن التخصيص يجب في الألفاظ العامة البينة أن يكون مقارناً ، أو مقارباً قبل العمل ، وأنه لا يسوغ بحال من الأحوال أن يجب العمل قبل البيان ، لأن العمل مرتبط ارتباطاً كاملاً بالبيان .

وأما إذا كان النص ليس من النصوص التي توجب عملاً ، بل توجب تصديقاً فقط ، كالتقصص التي اشتمل عليها القرآن ، كقصة موسى وعيسى وإبراهيم ونوح ، وغيرهم من الأنبياء مع أقوامهم ، فإن التصديق يجب أن يتم قبل تفصيلها وبعده ، وأنه بالاستقراء تبين أن نصوص القرآن الكريم الخاصة بقصصه بيته دائماً ، بيد أن بعضها يكون مفصلاً في ناحية من نواحي القصة ، ويكون مجملاً في ناحية أخرى ، فيجئ النص الآخر مبيئاً لما أجمل الأول ، ومجماً فيما فصل ، وذلك لأن قصص القرآن للاعتبار ، والعظة ، فينبه الله سبحانه وتعالى إلى موضع العظة فيها يسوقه ، فيكون المقام أن يفصل بعض القصة الذي يشتمل على العظة في موضع سياقها ، والأخرى تساق لعظة أخرى تناسب مقامها ، يفصل القرآن الكريم الجزء الذي يناسبها من القصة ، مجملاً فيما عداها .

الأخذ بظاهر القرآن الكريم :

٣٥٥ — إن ابن حزم الظاهري يأخذ بظاهر القرآن الكريم ، ولا يصح أن يفهم من ذلك أنه لا يأخذ بالمجاز ، لأن المجاز من الظاهر ، إذا كان المجاز مشهوراً ، أو كانت القرينة واضحة معلنة عن المجاز كاشفة له ، وقد أشرنا الى ذلك عند بيان آرائه حول العقائد ، وحول الآيات التي أثار علماء العقائد الجدل حولها ، مثل قوله تعالى « يد الله فوق أيديهم » ، وقوله تعالى : « ولتضع عيني » الخ ما يشبه هذه الآيات الكريمة ، فقد ذكرنا أنه يرى أن المراد بهذه العبارات هو ذات الله تعالى ، ولا شك أن التعبير حينئذ يكون مجازياً ، ولكنه مجاز بين لا يمنع من أنه أخذ بالظاهر ، وسير على مقتضاه .

ولأنه يأخذ بالظاهر دائماً ، ولا يلتفت الا اليه ، كان كل لفظ في القرآن يؤخذ على مقتضى ظاهره ، فالأمر للوجوب الا اذا قام دليل من نص آخر على غير ذلك ، ويثبت الفور أى أنه يجب بمجرد النص والعلم من غير تراخ ، الا اذا جاء نص آخر ظاهر يثبت غير ذلك ، ويكون بياناً للأول ، واللفظ العام على عمومه ؛ لأنه الظاهر الا يثبت أن من ظاهر نص آخر أن العام لا يراد به العموم ، وهكذا .

٣٥٦ — وان ابن حزم يقرر ذلك صريحاً فيقول :

« ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله الينا الذي ألزمتنا بالإقرار به ، والعمل بما فيه ، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه أن هذا القرآن هو المكتوب في المصاحف ، المشهور في الآفاق كلها ، وجب الانقياد لما فيه ، فكان هو الأصل المرجوع اليه ، لانا وجدنا فيه : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، فما في القرآن من أمر ونهى فواجب الوقوف عنده ، وسنذكر ان شاء كيف يكون العمل في بيان آى القرآن خاصها مع عامها ، وبناء السنن عليها ، وسنذكر إن شاء الله في باب الأوامر والنواهي كيف العمل في حمل أوامر القرآن ونواهيها

على الظاهر والوجوب والفور ، ونذكر ان شاء الله في باب العموم والخصوص ما يقتضيه ذلك الباب من أخذ أى القرآن ونواهيه على عمومها .

٣٥٧ — وان ابن حزم على هذا كما يستفاد من كلامه يعتبر القرآن الكريم مصدر المصادر كلها ، كما ذكرنا ، ولكنه يجعل السنة أيضاً من النصوص التي قام عليها بناء هذه الشريعة ، وان كانت لم تعلم حجتها الا منه ، وان السنة لهذا متكافئة مع القرآن الكريم في بيان هذه الشريعة ، ففي أكثرها تفصيل بحمله وبيان ما يحتاج الى تفسير منه ، وتخصيص عمومه ، واذا كانت النصوص متضادة في بيان هذه الشريعة يتم بعضها بعضا ، ويوضح بعضها بعضا ، وخصوصاً أن السنة شارحة الكتاب ومبينة لقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم » فإنه يكون من الواجب قبل أن نبين طريقة أخذ الظاهرية من ظواهر النصوص أن نتكلم عن السنة ومقامها في بيان هذه الشريعة ، والاشارة الى طرق روايتها عند الظاهرية ، وما يقبلون منها وما لا يقبلون ، ثم بعد ذلك نبين طريقة استخراج الأحكام من النصوص ، عند أهل الظاهر ، فإنهم يختصون من بين الفقهاء بأمرين . أولهما : الأخذ بظواهر النصوص . والثاني : نفهم للتعليل والقياس ولذا نجعل لذين الأمرين موضع اهتمامنا في هذا البحث ، لأنه ببيان هذين الأمرين تتميز بعض خواص الفقه الظاهري ، أو بالأحرى تتميز خواص فقه الامام أبي محمد على بن حزم .

٢ - السنة

٣٥٨ - ان السنة متممة للقرآن في بيان هذه الشريعة كما بينا ، قد أجمع على ذلك العلماء الا طائفة شذت وقد طوتها لجة التاريخ ، ولكن السنة مع ذلك تستمد قوتها من القرآن الكريم ، فهو الذى أثبت حجيتها ، ولذلك يقول ابن حزم : « لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع اليه في الشرائع نظرنا ، فوجدنا فيه ايجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ « وما ينطق عن الهوى ، إن هو الا وحى يوحى ، فصح لنا أن الوحي ينقسم من الله عز وجل الى رسوله على قسمين . أحدهما : وحى متلوم مؤلف تأليفاً معجز النظام ، والثانى ، وحى مروى منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ، ولكنه مقروء ، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده ، قال تعالى : « لتبين للناس ما نزل اليهم ، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثانى ، كما أوجب طاعة القسم الأول الذى هو القرآن ولا فرق ، (١) .

وفى الحق ان ابن حزم يعتبر قوله تعالى : « يأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، تبين المصادر الشرعية الثلاثة التى هى الأصول وهى الكتاب والسنة والاجماع ، ويتفرع عنها رابع وهو الدليل الذى تتلاقى الأصول الثلاثة فى بيان أصله الذى يقوم عليه فى نظر ابن حزم ، فإن اطاعة الله بالرجوع الى القرآن ، واطاعة الرسول بالرجوع الى سنته ، واطاعة أولى الأمر بالرجوع الى ما أجمع عليه العلماء ؛ لأنهم أولو الأمر فى نظره ورأيه .

٣٥٩ - وابن حزم ينظر نظر الشافعى من حيث انه يعتبر القرآن والسنة جزئين أو قسمين كلاهما يتم الآخر ، ويسميها النصوص ، فإنه بعد أن ثبتت

حجية السنة بالقرآن أصبحت قسماً متمماً له ، يجمعهما النصوص الموحى بها والتي يرجع إليها أولاً في إثبات أحكام هذه الشريعة ، ولذا يقول ابن حزم رضى الله عنه في هذا المقام :

« والقرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف الى بعض ، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى ، وحكهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما . . . قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه ، وأنتم تسمعون ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا ، وهم لا يسمعون ، » (١) .

وعلى هذا نقول ان ابن حزم يعتبر السنة والقرآن في مقام العلم بالشريعة واحد ؛ لأن كليهما وحى من الله تعالى ، وإنه لا يفرض الا أن الشريعة لها مصدر واحد ذو شعبتين ، وهما متماثلان في الاثبات ، وان أحدهما هو الأصل الذى به ثبت الثانى ، وإنه بعد ثبوته يصير له قوة الأول في التعرف لأحكام الشرع الشريف ، ولذا نستطيع أن نقول ان مصادر العلم الشرعى عند ابن حزم ثلاثة أولها النصوص ، وهى القرآن والسنة ؛ والثانى الاجماع ، ثم الثالث ما بنى على النص والاجماع وهو الدليل .

ولهذا لا نرى بحثاً لابن حزم فى أن القرآن حاكم على السنة ، من حيث انه لى يقبل الحديث يعرض على القرآن كما كان يتجه بعض الفقهاء ، ولا أن السنة حاكمة على الكتاب من حيث انها الطريق لمعرفة كما قال بعض كتاب الفقه من الشافعية والحنابلة ، بل انهما قسمان للوحى المحمدى ؛ وكلاهما يتم الآخر ، وهما متحدان لا ينفصلان .

أقسام السنة :

٣٦٠ — تنقسم السنة من حيث ذاتها إلى ثلاثة أقسام ، قول وفعل وتقرير ، فالقول هو الحديث المنقول عن النبي ﷺ مثل الأحاديث الكثيرة ، كالحديث

الذى بينت فيه أحكام الزكاة ، وأكثر ما في صحاح السنة هو من الأقوال المروية عن النبي ﷺ ، والفعل مثل صلاته ﷺ ، واعتكافه ، ونحو ذلك فإن هذه سنة ، هى حجة فى الدين عند الجمهور ؛ لأنها صادرة عن وحى أوحى الله سبحانه وتعالى به إليه ، ويجب اتباعها ؛ ولذا قال النبي ﷺ : « صلوا كما رأيتمونى أصلى » .

والتقريرات ، مثل أن يفعل أحد الصحابة فعلا ، فيقره النبي ﷺ ، كما أقر النبي ﷺ عمرو بن العاص عند ما تيمم من الجنابة عند ما وجد الماء بارداً لا يطيئجه الجسم ، ولا نار تدفنه . فقيم .

هذه أقسام السنة كما دونها العلماء ، وكما قرروها ، وهى أقسام لها من حيث حقيقتها وأجزاؤها ، وكل الأقسام حجة عند الجمهور على مراتبها فى الاحتجاج ، فإن كانت تدل على الوجوب كان الفعل واجباً ، وإن كانت تدل على الندب فكذلك ، وإن كانت تدل على الإباحة ، فهى حجة للإباحة .

٣٦١ — ولقد قسم ابن حزم السنة هذا التقسيم ، ولكن قال إن الذى يدل على الوجوب من هذه الأقسام هو من الأقوال فقط . وأما فعله فحكمه القدوة ، وليس واجباً ، وأما اقراره فحكمه الإباحة وهذا كلامه فى ذلك .

« السنن تنقسم الى ثلاثة أقسام : قول من النبي ﷺ ، أو فعل منه عليه السلام ، أو شيء رآه وعلمه فأقره عليه ولم ينكره ، فحكم أوامره عليه السلام الفرض والوجوب على ما نبينه إن شاء الله عز وجل فى باب الأوامر من هذا الكتاب ما لم يقل دليل على خروجه من باب الوجوب الى باب الندب ، أو سائر وجوه الأوامر ، وحكم فعله عليه الاتساع به فيه ، وليس واجباً ، إلا أن يكون تنفيذاً لحكم ، أو بياناً لأمر على ما فى باب الكلام فى أفعاله عليه السلام من هذا الكتاب ، وأما اقراره عليه السلام على ما علم ، وترك انكاره إياه ، فإنما هو مبيح لذلك الشيء فقط ، وغير موجب ولا نادب ، لأن الله عز وجل افترض عليه التبليغ ، وأخبره أنه يعصمه من الناس ، وأوجب عليه أن يبين للناس ما نزل اليهم (١) . »

ومن هذا الكلام يستفاد أنه لا يرى حجة واضحة بينة إلا الأقوال ، فهي التي تعرف بها الشرائع ، لأن النبي ﷺ مأمور بالتبليغ ، والتبليغ يكون بالقول ، أما الفعل فإنه يكون لنا أسوة ، والأسوة كما يقول ابن حزم مستحسنة ، وليست بواجبه ، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى : « لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ، ولو كانت الأسوة واجبة ، لسكان النص لقد كان عليكم . فالوجوب يكون على المؤمنين ، ولا يعبر عنه بأنه لهم ^(١) ولا يكون الفعل من النبي ﷺ عند ابن حزم دالا على الوجوب الا اذا كان تنفيذاً لأمر من القرآن أو من السنة ، أو اقترن الفعل بأمر منه عليه السلام ، كما قال ﷺ « صلوا كما رأيتموني أصلي ، وكما قال عليه السلام خذوا عني مناسككم ، وكهمه ﷺ بإحراق منازل المتخلفين عن الصلاة في الجماعة وجلده شارب الخمر ، وكذلك يكون من الأفعال ما يدل على الوجوب بقريئة خاصة كإزالته ﷺ ابن عباس عن يساره ورده عن يمينه ؛ فإن الفعل في هذه الحال قائم مقام القول ، فهو قول في معناه بهذه القريئة ^(٢) . »

٣٦٢ — ونرى من هذا كله أن ابن حزم لا يعتبر حجة من السنن الا أقواله صلى الله عليه وسلم ، ولا تكون أفعاله حجة في وجوب أمر الا اذا اقترنت بقول ، أو قامت قريئة على أنها قائمة مقام قول ، أو كانت تنفيذ الأمر ، وهذا الرأي هو مذهب أهل الظاهر جميعاً ، وهو أيضاً من نزعتهم الظاهرية ، فهم لا يفهمون الوجوب إلا من الأقوال ؛ لأنها هي التي يكون بها التبليغ ، فلا يكون ما عداه دالا على أمر شرعي الا كان معه قول ، أو قريئة تدل على أنه قائم مقام القول . وان هذا الرأي وهو عدم اعتبار الأقوال دليلاً دينياً شرعياً ، ومن نوع التبليغ هو أيضاً رأى طائفة من الشافعية .

(١) ج ٤ ص ٤٨

(٢) الجزء الرابع ص ٥٠

وهناك رأى آخر قاله بعض الشافعية وبعض المالكية وبعض الحنفية ، وهو أن الأفعال يتوقف في أمرها حتى يقوم دليل عليها من وجوب أو نذوب أو إباحة ، وقال آخرون من الحنفية والمالكية ان أفعال النبي ﷺ تدل على الوجوب ، بل هي آكد من أوامره .

وعندى أن خير الأقوال أوسطها وهي أن أفعاله عليه السلام تأخذ حكمها من قرائن الأحوال التي تحف بها ؛ فإن كان ما حف بها من أحوال يدل على الوجوب كان الفعل للوجوب ، وإن كان لغيره كان الفعل مع القرينة دليلا لغيره ، واحسب أن ذلك النظر لا يختلف في مؤداه عن رأى ابن حزم ، فإن الفعل وحده لا ينطق بحكم ، إنما تنطقه القرائن التي تحف به .

أقسام السنن من حيث روايتها :

٢٦٣ - هذه أقسام السنن من حيث ذاتها أو ماهيتها ، ويقسم ابن حزم السنن تقسيما آخر ، من حيث روايتها ، فيقسمها إلى قسمين سنن متواترة ، وأخبار آحاد ، ويقرر أن العلماء لا يختلفون في أن الأخبار المتواترة حجة في الدين وأن السنة النبوية تفسير لمراد الله تعالى في القرآن ، وبيان لمجملة ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« جاء النص - ثم لم يختلف مسلمان - في أن ماصح عن رسول الله ﷺ فرض اتباعه ، وأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن وبيان لمجملة ، ثم اختلف المسلمون في الطريق المؤدية إلى صحة الخبر عنه عليه السلام بعد الاجماع المتيقن المقطوع به على ما ذكرنا ، وعلى الطاعة من كل مسلم لقول الله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، فظننا في ذلك ، فوجدنا الأخبار تنقسم قسمين : خبر متواتر ، وهو ما نقلته كافة بعد كافة ، حتى تبلغ به النبي ﷺ ، وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به ، وفي أنه حق مقطوع على غيبه ؛ لأن بمثله عرفنا أن القرآن هو الذى أتى به محمد ﷺ وبه علمنا صحة مبعث النبي ﷺ ، وبه علمنا عدد ركوع

كل صلاة ، وعدد الصلوات ، وأشياء كثيرة من أحكام الزكاة ، وغير ذلك مما لم يبين القرآن تفسيره ، (١) .

٣٦٤ - وابن حزم يبين أن التواتر يوجب العلم بالضرورة والطبيعة ، فليس الشرع وحده هو الذى أوجب اليقين عند وجود الخبر المتواتر ، بل إن الضرورة والطبيعة الإنسانية توجب العلم ، فالعلم به ضرورى من الضروريات ، وإلا ذهب العلم بكثير من أنواع المعلومات المقررة التى يصدقها الناس ، فالعلم بالبلدان والملوك والفلاسفة والعلماء كل هذا طريقه التواتر ، ولذا يقول رضى الله عنه :

« إن الضرورة والطبيعة توجبان قبوله ، إذ به عرفنا ما لم نشاهده من البلاد ، ومن كان قبلنا من الأنبياء والعلماء والفلاسفة والملوك والوقائع والتواليف ، ومن أنكرك ذلك كان بمنزلة من أنكرك ما يدرك بالحواس الأول ، ولزمه ألا يصدق بأنه كان قبله زمان ، ولا أن أباه وأمه كانا قبله ، ولا أنه مولود من امرأة ، (٢) .
وبهذا تبين أنه يرى أن علم التواتر كعلم الحواس ، وأن الأخبار المتواترة الاذعان لها يكون كالاذعان للأموار المحسوسة ، وللأموار البدئية التى لا يختلف فيها إثنان ، وأن أكثر المعلومات الضرورية التى تسكن فى نفس الانسان مبناهما التواتر ، كالعلم بأبيه وأمه ، والزمان الذى كان قبله ، وما كان فيه من أشخاص وأشياء وأعمال ، لاسبيل إلى علم شىء من ذلك إلا بالتواتر ، فمن لم يؤمن بما جاء متواترا فقد أسقط السبب الأكبر فى كثير من معلوماته الأولية ، ومعلوماته عن المجتمع الذى يعيش فيه قديمه وحديثه .

٣٦٥ - وابن حزم إذ يقرر اليقين فى العلم الذى يجيىء بالأخبار المتواترة عن رسول الله ﷺ ، يذكر أقوال العلماء فى حد التواتر ، ثم يبين بطلانها جميعاً ببلغته العنيفة ، ولنتقل ما ذكره من أقوال العلماء ، ثم لنتعرف رأيه هو فى معنى التواتر ، فهو يقول فى أقوال العلماء .

(١) الاحكام ج ١ ص ١٠٤

(٢) المصدر المذكور .

« قد اختلف الناس في مقدار النقل للخبر الذي ذكرنا (أى الخبر المتواتر) فطائفة قالت : لا يقبل الخبر إلا من جميع أهل المشرق والمغرب ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من عدد لا نحصيه نحن ، وقالت طائفة لا يقبل من أقل من ثلاثمائة وبضعة عشر رجلا ، عدد أهل بدر ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من سبعين ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من خمسين عدد القسامة ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من أربعين ، لأنه العدد الذى لما بلغه المسلمون أظهروا الدين وقالت طائفة لا يقبل إلا من عشرين ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من خمسة ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من أربعة ، وقالت طائفة لا يقبل إلا من ثلاثة : لقول رسول الله ﷺ حتى يقول ثلاثة من ذرى الحنظلة من قومه أنه قد نزل به جائحة . وقالت طائفة لا يقبل إلا من اثنين ، (١) .

وهكذا يحصى ابن حزم كل الأقوال ، ويذكر أداها عددا وهو من حد بائتين على الأقل ، وأعلها وهو من جعل حد التواتر أن يذكر الخبر أهل المشرق والمغرب ، وهذا الإحصاء يدل على اطلاع واسع لابن حزم ، وأنه إذا وافق أو خالف فعن علم وبينة .

وإنه بعد ذكر هذه الأقوال ينتهى إلى أنها جميعاً باطلة ، لأنه لا دليل عليها ، فيقول : « وهذه كلها أقوال بلا برهان ثم يستفيض بعد ذلك فى بطلان هذه الأقوال .

٣٦٦ - ولا يهمننا بطلان هذه الأقوال ، بمقدار ما يهمننا معرفة رأيه ، وقد بينه وإنه بلا شك لا يتصور تواتر فى أقل من اثنين ، لأنه لا بد فيه من العدد ، وإن ابن حزم مادام قد قرر أن اليقين بالتواتر ضرورى ، وليس بشرعى ، فقد قرر فى كتابه هذا أن من المعلومات الأولى المستقرة فى نفس كل انسان ، والتي تعد من علم النفس الانسانية التي تعلوها عن الحيوانية أنه لو اتفق اثنان لم يلتقيا قط فى خبر

من الأخبار كان العلم بصدقه بدهيا ، ولا يسع انسان تكذيبه ، وعلى هذا الأمر البدهى فى نظره يبنى العلم اليقيني بالتواتر ، فهو لا ينظر الى العدد ، لأن عشرة وعشرين قد يجتمعون فى مكان واحد ، ويلتقون كل يوم ، فى الامكان أن يعتمدوا الكذب ، ويتفقوا على كذبة معينة ، ويجيء الشك فى خبرهم من هذه الناحية ؛ ولكن اثنين لم يلتقيا قط ، ويذكر كل واحد منهما خبرا طويلا فيذكره الآخر كما هو تماما من غير تغيير ، فإن ذلك يكون من علم النفس البدهى الاذعان له وتصديقه ، ولذلك ينظر ابن حزم فى التواتر الى معناه ، لا الى عدده ، أى يمكن أن يتواطأ المخبرون على الكذب ، أم لا يمكن ، فإن كان ممكنا ، فالخبر غير متواتر مهما يكن العدد كثيراً وان لم يكن فى الامكان تواطؤهم فالخبر متواتر مهما يقل العدد ، ولا يتصور تواترا فى أقل من اثنين .

٣٦٧ - ولنترك الكلمة لابن حزم يوضح فكرته ، بعد أن قربناها بعض التقريب ، فهو يقول بعد أن قرر بطلانه الأقوال السابقة : « فإن سألنا سائل ، فقال ما حد الخبر الذى يوجب الضرورة ؟ فالجواب وبقائه التوفيق أننا نقول ان الواحد من غير الأنبياء المعصومين بالبراهين عليهم السلام قد يجوز عليه تعمد الكذب ، يعلم ذلك بضرورة الحس ، وقد يجوز ذلك على جماعة كثيرة أن يتواطؤوا على كذبه ، اذا اجتمعوا ورغبوا أو رهبوا ولكن ذلك لا يخفى من قبلهم ، بل يعلم اتفاقهم على ذلك الكذب غيرهم اذا تفرقوا لا بد من ذلك ، ولكن اذا جاء اثنان فأكثر من ذلك ، وقد تبقتنا أنهما لم يلتقيا ولا كانت لهما رغبة فيما أخبرا به ، ولا رهبة منه ، ولم يعلم أحدهما بالآخر ، فحدث كل واحد منهما مفترقا عن صاحبه بحديث طويل لا يمكن أن يتفق خاطر اثنين على توليد مثله ، وذكر كل واحد منهما مشاهدة ، أو لقاء جماعة شاهدت أو أخبرت عن مثلها بأنها شاهدت فهو خبر صدق يضطر بلا شك من سمعه الى تصديقه ، ويقطع على غيبه وهذا الذى قلناه يعلمه حسا من تدبره ورعاه فيما يرد كل يوم من أخبار زمانه

من موت أو ولادة ، أو نكاح أو عزل أو ولاية أو وقعة ، وغير ذلك ، وإنما خفي ما ذكرنا على من خفي لقلته مراعاة ما يربيه ، ولو أنك تكلف إنسانا واحداً اختراع حديث طويل كاذب لقدر عليه ، يعلم ذلك بضرورة المشاهدة ، فلو أدخلت اثنين في بيتين لا يلتقيان ، وكلفت كل واحدة منهما توليد حديث كاذب لما جاز بوجه من الوجوه أن يتفقا عليه من أوله إلى آخره (١) .

وبهذا تبين أن العبرة في المتواتر هو الاحتياط لمنع التواطؤ على الكذب ، فإن تأكد لدى السامع ذلك أصبح العلم ضرورياً بالبداهة ، وإن منع التواطؤ يتصور أن يكون راوى الخبر اثنين ، إذا لم يلتقيا ، وقد يكون التواطؤ مع كون الرواة عدداً كبيراً ، إذا تلاقوا واتفقوا على خبر معين تحت تأثير رغبة دفعهم إلى ذلك الاختلاق ، أو رهبة حملتهم على الكذب .

وإنه ليعتمد في تقرير ذلك الرأى على أمرين (أحدهما) البديهية التي قررها ، وهي أنه من علم النفس المطبوع فيها أنه إذا جاء اثنان بخبر ، ولم يتلاقيا ، واتفق خبرهما مع ذلك ، فإن ذلك يكون دليل صدقه بالبداهة ، ولا يمكن أن يكذبه الانسان (الأمر الثاني) الذي اعتمد عليه ابن حزم هو الاستقراء والتتبع ، فإن الأخبار بالولادة والعزل والتولية والزواج وغير ذلك من الأخبار التي يعتمد على التواتر في تصديقها والعلم بها قد ثبت تواترها بخبر اثنين لم يلتقيا ويثبت بخبرهما اليقين ، إذا اتفق الخبر من كل الوجوه .

٣٦٨ — هذا نظر ابن حزم في معنى التواتر ، وهو نظر متفق تمام الاتفاق مع منواجه الذي يسير عليه ، وهو الاعتماد على البديهيات التي سماها علم النفس ، وعلى الاستقراء والتتبع لأحوال الناس .

وقبل أن نترك تعريف التواتر عند ابن حزم نقرر أمرين (أحدهما) أنه يجب أن يتحقق حد التواتر ، وهو استحالة التواطؤ على الكذب في كل طبقة

(١) الإحكام ج ١ ص ١٠٨

من طبقات الحديث صاعدا ، حتى يصل السند إلى النبي ﷺ فلو تخلف ذلك في طبقة من طبقات السند لزال معنى التواتر ، وصار الخبر خبر آحاد .

(الأمر الثاني) هو ، هل يتصور العلم الضروري الذي هو غاية التواتر من شخص واحد ؟ يجيب ابن حزم عن ذلك السؤال . بالإيجاب ، فيقول إنه قد يثبت العلم الضروري بخبر الواحد ، ولكن ذلك لا يضطرر ، وعلى ذلك فالعلم الضروري الذي هو علم التواتر لا يثبت إلا مع التعدد ، ولذلك يقول ابن حزم : « وقد يضطر خبر الواحد إلى العلم بالصحة ، إلا أن اضطراره ليس بمطرر ، ولا في كل وقت ، ولكن على قدر ما يتهاى » .

خبر الآحاد :

٣٦٩ — كان الكلام السابق كله في الخبر المتواتر الذي اتفق الجميع على أنه يثبت اليقين والقطع ، وقد علمنا منهاج ابن حزم في معرفة التواتر ، وأقوال العلماء فيه ، وعلمنا أيضاً أن ابن حزم يقرر أنه يفيد العلم بالضرورة والبداهة . وهذا هو القسم الأول ، ولننتقل إلى القسم الثاني ، وهو خبر الآحاد ، وقرنا أنه حجة في العمل بالأحكام باتفاق العلماء إلا الشيعة ، وبعض ناس من أهل البصرة ناقشهم الشافعي ، وسجل مناقشته لهم في كتابه العظيم الأم ، وابن حزم يقرر أنه يفيد وجوب العمل ، ويفيد اليقين ، وإن لم يكن العلم ضروريا كالتواتر .

ويعرف ابن حزم خبر الآحاد بأنه ما نقله الواحد عن الواحد وانصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ ، وقد يكون خبر الآحاد يرويه أكثر من واحد ولم يستوف شرط التواتر ، وهو ألا يؤمن تواطؤهم على الكذب .

٣٧٠ — وخبر الآحاد كما يقرر ابن حزم يجب العلم بصدقه ، كما يجب العمل به فهو يوجب العمل والاعتقاد معا ، ويستدل على ذلك بأدلة منها :

١ — قوله « تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون » ، والطائفة عند ابن حزم تطلق

على الواحد كما تطلق على الجمع ، ويقول إن ذلك إطلاق لغوى ، فأوجب الله تعالى على من تعود إليهم هذه الطائفة قبول أنبائها ، وقبول فقهها ، أى وجوب العلم بصدق ما جاءت به ، ووجوب العمل به ، وبهذا يتعين الأخذ برواية الواحد العدل . ويقول فى إطلاق الطائفة بمعنى الواحد ، والطائفة فى لغة العرب التى بها خوطبنا يقع على الواحد فصاعدا ، وطائفة من الشىء بمعنى بعضه ، هذا ما لا خلاف فيه .

وقد نقبل ذلك البيان اللغوى ، ومنه يستفاد أن الطائفة تطلق على الواحد ، وعلى الجمع ؛ ولكن هنا قرينة على إرادة الجمع ، وهو عود ضمير الجمع عليها ، فقال « ليتفقوها فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ، ولذنا نحن لا نوافق الإمام ابن حزم فى الاستدلال بهذه الآية .

ب - أن رسول الله ﷺ بعث رسولا إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وبعثه هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف ، منقولة نقل الكواف ، فقد أزم بهذا النبى ﷺ كل ملك ورعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع الدين ، فكان إرسال رسول واحد دليلا على قبول خبر الواحد العدل ، وهو ما يسميه الشافعى رضى الله عنه خبر الخاصة وهذا دليل مستقيم مستوف شروط الانتاج لا نقد فيه .

ح - أن رسول الله ﷺ بعث معاذا إلى اليمن ، وأبا موسى إلى جهة أخرى ، وأبا بكر أميرا للحج ، وأبا عبيدة إلى نجران ، وعليا قاضيا باليمن ، وفى الجملة بعث أميرا إلى كل جهة اسلمت ، بعدت منه أو قربت ؛ ليعلمهم دينهم ويحمل إليهم القرآن ، ويقضى بينهم ، وهم بلا شك مأمورون بما يأمرهم به عن النبى ﷺ ولولا أن خبر الواحد موجب للعلم والعمل ما أرسل واحدا ، بل يرسل جمعا ليركز بعضهم بعضا ، ويشهد بعضهم لبعض .

و - أن الصحابة كانوا إذا نزلت نازلة سألوا عن ذلك من يعرف حديثا ،

فإذا خبر واحد قبلوا الحديث وعملوا به ^(١) وصدقوه ، وقد كان بعضهم كأبي بكر يستشهد بأخبر معه ، وعلى كان يلحف من يجيء لزيادة التأكيد ، لا لأصل القبول وإن هذا يدل على أن خبر الواحد العدل كاف للعلم والعمل ، وهذا الدليل وسابقه ساقهما الشافعي أيضاً في الرسالة .

٢٧١ — وبعد أن يسوق ابن حزم هذه الأدلة التي تثبت في نظره وجوب الأخذ بخبر الأحاد إذا كان عدلاً وقد اتصل السند برسول الله ﷺ — بعد ذلك يناقش أقوال العلماء ، فيناقش قول الذين قالوا إن خبر الواحد لا يقبل في الأمر الذي يكون من شأنه أن يعرّفه الناس جميعاً كآذانه ﷺ وإقامته ، وبين بطلان ذلك القول ، ثم يناقش قول بعض الحنفية الذين يشترطون الشهرة أو الاستفاضة فيما إذا كان الخبر يأتي بحكم زائد على القرآن الكريم ، ثم يناقش المعتزلة في عدم إثباتهم العقائد بحديث الأحاد ، وبين بطلان قولهم في نظره . ويرد على ما يقال من أن خبر الواحد يفيد الظن ، ولا يفيد اليقين ، فيقول في ذلك : « قد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله ﷺ ^(٢) ، وأن نقول أمر رسول الله ﷺ بكذا ، وقال عليه السلام كذا ، وفعل عليه السلام كذا ، وحرّم القول في دينه بالظن ، وحرّم تعالى أن نقول إلا بعلم ، فلو كان الخبر المذكور يجوز فيه الكذب أو الوهم لكننا قد أمرنا الله تعالى بأن نقول عليه ما لا نعلم ، ولكن الله تعالى قد أوجب علينا الحكم في الدين بالظن الذي لا نتيقنه . والذي هو الباطل الذي لا يغني من الحق شيئاً » ^(٣) .

وسياق رده هكذا أن الله سبحانه وتعالى نهى عن الأخذ بالظن ، فقال تعالى :

(١) هذه الأدلة ملخصة من الأحكام ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٣

(٢) أي بالأدلة التي ساقها .

(٣) الإحكام ج ١ ص ١٢٥

« إن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، ونهانا أن نقول على الله بغير علم ، فلو كان الأخذ بأحاديث الآحاد موجباً ظناً ، ولا يوجب علماً وبقيناً لكان الأخذ بمحدث الآحاد منبهاً عنه ، ولكنه أمرنا بالأخذ به ، فلا يمكن أن يكون من قبيل الأخذ بالظن ، ولا بد أن يكون من القول عن الله بعلم يقيني .

٣٧٢ - وابن حزم يثير بحثاً في الفرق بين الشهادة والرواية من حيث إن الرواية تقبل من الآحاد ، ولا يشترط فيها التعدد ، ومن حيث إنه إذا كان شاهد واحد كان لا بد من يمين صاحب الحق معه ، كما قال مالك والشافعي وأحمد ، وخالف في ذلك فقهاء العراق ، ومن حيث جواز الكذب في الشهادة والرواية فيقرر أن واضح كوضوح الشمس ، وبين ذلك الفرق من وجوه (أولها) أن الله سبحانه وتعالى قد تكفل بحفظ الدين وإكاله ، وترك أمر المحافظة على الدماء والأعراض والأموال والنزاع حولها إلى الناس يطبقون فيه حكم الله تعالى ، ولذلك ما كان النبي ﷺ يخطئ في الأمور الشرعية التي كان يحكيها عن ربه ، وكان يتوقع الخطأ أو يخشاه إذا قضى في النزاع بين الناس ، فكان يقول : « إنكم تختصمون إلي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر ، فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار ، وقال عليه السلام للمتلاعنين « والله يعلم أن أحداً كاذب ، فهل منك تائب ، وإذا كان الله تعالى قد تكفل بحفظ دينه وأمرنا بقبول الثقة الواحدة ، فلا مظنة للكذب ، ولكن ما ترك للعباد ، بين أنه لا سبيل إلى الحق فيه إلا بشهادة اثنين رجلين أو رجل وامرأتين ممن ترضون من الشهادة ، فكانت مظنة الكذب في الواحد قريبة .

(والثاني) أن القضاء بشهادة العدول مبنية على يقين لا شك فيه بدليل أنه يفسق القاضي الذي لا يقضى بشهادة العدول .

(والثالث) ذكره بقوله : « إن الله افترض علينا أن نقول في جميع الشريعة : قال رسول الله ﷺ « وأمرنا الله تعالى بكذا ، لأنه تعالى يقول : « وأطيعوا

الله وأطيعوا الرسول، وما أمركم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، ففرض علينا أن نقول نهانا الله تعالى ورسوله ﷺ عن كذا، وأمرنا بكذا، ولم يأمرنا تعالى قط أن نقول شهد هذا بحق، ولا حلف هذا الحالف على حق، ولا أن هذا الذى قضينا به لهذا حق له يقيناً، ولا قال تعالى ما قاله هذا الشاهد... الخ، (١).

هذا خلاصة ما ساقه ابن حزم فى التفرقة بين الشهادة والرواية عن النبي ﷺ، وكلها وجوه للتفرقة بين ظاهرها، فالوجه الأول فيه بيان أن الله تكفل بالحق فى الدين، وتركه للناس فى شئونهم، والثانى فيه أن كليهما يوجب الأخذ به، والثالث فى أن الرواية حكاية للشرع، والثانى غير ذلك، وكل هذه فروق ظاهرة، هى من النزعة الظاهرية البجته التى لا تتجه إلى العلل والأغراض، بل تتجه فقط إلى ظواهر الألفاظ، ولو نظرنا إلى اللب والمرمى، لوجدنا أن الإيراد وارد، وهو لماذا يكتب فى الرواية بالواحد من غير يمين، ولا يكتب فى الشهادة، ولذا كان يتفادى ذلك أبو بكر، ولم يجد فرقا بين الشهادة والرواية، فكان لا يقبل حديثاً إلا إذا رواه اثنان، وكان على رضى الله عنه يحلف من يروى حديثاً على صدقه فى الرواية.

٢٧٣ — وابن حزم يشترط فى الراوى الذى تقبل روايته أن يكون عدلاً ثقة فى ذات نفسه عرف بالصدق، وأن يكون ضابطاً حافظاً يضبط ما يسمع، وينقله، وأعلى مراتب الثقات من كان فقيهاً، فإذا كان الراوى عادلاً حافظاً لما تفقه به أو ضابطاً له بكتابة، وجب قبول روايته، ومن جهلنا حاله فلم ندر فاسق هو أم عدل، أغافل هو أم حافظ أو ضابط فرض علينا التوقف عن قبول خبره، حتى يصح عندنا فقهه وعدالته وضبطه، ويظهر من عبارات ابن حزم أن التفقه شرط لأعلى الرتب، فهو يقول:

« عن أبى موسى الأشعري عن النبي ﷺ: « أنه قال: إن مثل ما بعثنى الله

به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً فكان منها طيبة ، قبلت الماء فأنبت الكلاً والعشب الكثير ، وكان فيها أجادب (١) أمسكت الماء فنفع الله بها الناس ، فشربوا منها وسقوا ورعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان (٢) لا تمسك ماء ولا تنبت كلاً ، فذلك مثل من فقه في دين الله ، ونفعه الله بما بعثني الله به ، فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به . فقد جمع رسول الله ﷺ في هذا الحديث مراتب أهل العلم دون أن يشذ منها شيء فالأرض الطيبة النقية هل مثل الفقيه الضابط لما روى ، الفهم للمعاني التي يقتضيتها لفظ النص ، المتنبه على رد ما اختلف فيه الناس إلى نص حكم القرآن ، وسنة رسوله ﷺ . وأما الأجادب الممسكة للماء التي يستقي منها الناس فهي مثل الطائفة التي حفظت ما سمعت ، أو ضبطته بالكتاب وأمسكته ، حتى أدته إلى غيرها غير مغير ، ولم تكن تنبه على معاني ما روت ، ولا معرفة بكيفية رد ما اختلف الناس فيه إلى نص القرآن والسنة التي رويت ، لكن نفع الله بهم في التبليغ فبلغوه إلى من هو أفهم بذلك ، فقد أئذ رسول الله ﷺ بهذا إذ يقول : « قرب مبالغ أوعى من سامع ، وكأ روى عنه عليه السلام : « قرب حامل فقه ليس بفقيه فن لم يحفظ ما سمع ولا ضبطه فليس مثل الأرض الطيبة ولا مثل الأجادب الممسكة للماء ، بل هو محروم معذور أو مسخوط بمنزلة القيعان التي لا تنبت الكلاً ، ولا تمسك الماء ، (٣)

فهذا النص يشير من غير شك إلى أن فقه الراوى شرط كمال لا شرط قبول ، وأن أساس الرواية الضبط والعدالة ، فإن وجداً فقد تحقق شرط القبول ، فإن

(١) الأجادب الأرض الصلبة التي تمسك الماء ، ولا تنشربه ، وليس فيها نبات ولا عشب لعدم خصوبتها .

(٢) القيعان جمع قاع ، وهى الأرض المستوية التي لا تمسك الماء .

(٣) الإحكام ١٠ ص ١٣٩ ، ١٤٠

كان مع ذلك فقيهاً بلغ الذروة وكان كالارض الطيبة النقية ، وإن لم يكن فقيهاً وكان عدلاً ضابطاً انطبق عليه قول النبي ﷺ ، فرب مبلغ أوعى من سامع ، وقوله فرب حامل فقه ليس بفقيه .

٣٧٤ - وابن حزم يشترط في قبول الحديث اتصال السند دائماً ، فلا بد أن يروى الحديث عدل عن عدل ، حتى يصل السند إلى النبي ﷺ ، وعلى ذلك لا يقبل المرسل ، وهو الذي لم يذكر فيه اسم الصحابي الذي روى عن النبي ﷺ ، كما لا يقبل حديث قد انقطع فيه السند في أي طبقة من طبقاته ، فهو يقول في تأييد بعض الأحاديث المتصلة بالسند بالمرسل : « إن المرسل في نفسه لا تجب به حجة ، فكيف يؤيد غيره ما لا يقوم بنفسه ، ^(١) ولا يقبل المرسل أو المنقطع إلا إذا كان قد انعقد الإجماع على مضمونه ، مثل الحديث المرسل « لا وصية لوارث » فقد تلقاه العلماء بالقبول ، فكان ذلك موزكاً لقبوله ، ولذا يقول في ذلك « وقد يرد خبر مرسل إلا أن الإجماع قد صح فيه متيقناً مقبولاً جيلاً فجيلاً ، فإن كان هذا فقد علمنا أنه منقول نقل كافة كتنقل القرآن ، فاستغنى عن نص السند فيه ، وكان ورود المرسل وعدم وروده سواء ، وذلك نحو « لا وصية لوارث » وكثير من أعلام نبوته ﷺ ، وإن كان قوم قد رووها بأسانيد صحاح ، فهي منقولة نقل الكافة كشق القمر ، مع أنه مذكور في القرآن ، وكباطعامه النفر الكثير من الطعام اليسير ، وكسقيه الجيش من ماء يسير في قدح ، وكصبه وضوءه في البئر ، فانتالت بماء عظيم بتبوك ، وكرميه التراب في عيون أهل حنين ، فأصابت جميعهم ... وأما المرسل الذي لا إجماع فيه فهو مطرح على ما ذكرنا ؛ لأنه لا دليل على قبوله البتة ، فهو داخل في جملة الأقوال التي إذا أجمع عليها قبلت ، وإذا اختلف فيها سقطت ، وهي ككل قولة لم يأت بتفصيلها نص ، ومن قال بذلك دون برهان كان عاصياً لقوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر

منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشرکوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ،
وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ، (١) .

٣٧٥ - وابن حزم في هذا يأخذ ببعض منهج الشافعي ، فإن الشافعي رضى
الله عنه لا يقبل المرسل إلا بمسوغ ، وهو أن يكون المرسل من كبار التابعين ،
وأن يكون الحديث المرسل قد قوَّى برواية حديث متصل في معناه ، وتلك هي
المرتبة الأولى من مراتب الإرسال ، أو يؤيده مرسل آخر ، أو يؤيده قول
الصحابي في موضوعه ، أو يتلقى المرسل أهل العلم بالقبول .

وزى أن ابن حزم قد وافق الشافعي في قبول المرسل الذي تأيد بتلقى أهل
العلم له بالقبول ، لأنه يعتبر ذلك إجماعاً ، والحجبة في الإجماع ، لا في نفس
المرسل ، وكذلك إذا كان المرسل مؤيداً بمرسل آخر تلقاه العلماء بالقبول ، فإن
الحجبة في ذلك التلقي ، لا في المرسلين ، وكذلك يقبل ابن حزم المرسل المؤيد
بمُسند ؛ لأن الحجبة في السند ، هنا نجد ابن حزم متفقاً مع الشافعي ، بل نجده
يستشهد بالحديث الذي استشهد به الشافعي ، وهو حديث « لا وصية لوارث » .
ولكن الذي يختلف فيه ابن حزم عن الشافعي في المرسل الذي أیده مرسل آخر ،
فإن الشافعي يقبل الاثنين إذا كان من أرسل الحديث من كبار التابعين كسعيد
ابن المسيب ومجاهد ، ونحوهما ممن عرفوا أنهم إذا أرسلوا ، فإنما يرسلون لكثرة
من رووا عنهم من الصحابة .

٣٧٦ - وابن حزم لا يعتبر القول منسوباً إلى النبي ﷺ إلا إذا قال
الصحابي إن النبي ﷺ قاله أو نحو ذلك ، فلا بد من التصريح بذلك ، أو قول كلام
يدل على ذلك ، وعلى ذلك لا يعتبر من الأحاديث قول الصحابي : السنة كذا ،
أو أمرنا بكذا ، فلا يعتبر ذلك إسناداً ؛ لأنه يحتمل أن يكون مبنى ذلك أنه سمع
من النبي ﷺ قولاً في ذلك ، ويحتمل أنه اجتهاد منه ، ومتى دخل الاحتمال

لا ينسب ذلك القول للنبي ﷺ ، واجتهاد الصحابي عند ابن حزم ليس حجة في الدنيا ، فلا يقلد الصحابي . ولا من دون الصحابي ، ولذا يقول ابن حزم في ذلك ما نصه :

و إذا قال الصحابي السنة كذا ، وأمرنا بكذا ، فليس هذا إسناداً ، ولا يقطع على أنه عن النبي ﷺ ، ولا ينسب إلى أحد قول لم يُرو أنه قاله ، ولم يقم برهان على أنه قاله ، وقد جاء عن جابر بن عبد الله رضى الله عنه أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله ﷺ ، حتى نهانا عمر ، فاتهينا . وقال بعضهم السنة كذا ، وإنما يعنى أن ذلك هو السنة عنده على ما أداه إليه اجتهاده ، (١) .

٣٧٧ — وبهذا تبين أن ابن حزم كان ظاهرياً في روايته ، كما كان ظاهرياً في فقهه ، فهو لا يلتفت في الرواية إلا إلى ظاهرها وصريحها ، لا يقبل إلا من العدول الذين ثبتت عدالتهم ، ويكتفي من العدالة بالقيام بالطاعات وألا يرتكب الشخص كبيرة ، ولا يعلن صغيرة ، فلو استتر في الصغائر ما أدخل ذلك بعدالته ، ثم هو لا يتأول في الرواية ، فإن قال الراوى سمعت عن فلان ، حتى ينتهى إلى النبي ﷺ قبل حديثه ، وإن أرسل التابعى لا يصل ما أرسله ، فلا يفرض أن التابعى إذا أرسل الحديث فعنى ذلك أنه سمع من كثيرين لا من واحد ، كما قال إبراهيم النخعي إن قلت عن عبد الله (أى ابن مسعود) فعن عبد الله وحده ، وإن أرسلت فعن عبد الله وغيره ، ، لم ينظر ابن حزم إلى المرسل ذلك النظر المؤول الذى لا يتجه إلى الظاهر وحده ، بل نظر إلى المرسل على أنه لم يذكر الراوى الصحابي فلا يدرى حاله ، فكان ذلك النظر ظاهرياً .

وكذلك لا يعتبر من الحديث إلا ما نسب إلى النبي ﷺ على أنه قاله ، فلا ينسب إليه عليه السلام قول لم يذكر الراوى أنه قاله ، ولا تنسب إليه سنة إلا إذا كان العدل قد نسبها إليه ، حتى إن قول الصحابي أمرنا لا يكون ذلك إسناداً

لنبي ﷺ ، بل يأخذ بظاهر اللفظ ، وهو أن الأمر كان في نظره ، لا أنه أمر صادر من الناطق بالشرع ، فلا ينسب إلى النبي ﷺ إلا ما كان ظاهر اللفظ يفيد أنه منسوب إليه ﷺ ، وبذلك يتبين أن ابن حزم كان ظاهرياً في دراسة الرواية والرواة ، كما كان ظاهرياً في فهم الشريعة ، لا يتأول ، ولا يعمل ، بل يأخذ من الفقه والسنة ما يكون ضاحياً ظاهراً ، لا يستخرج بعلة ، أو يستنبط بتعليل .

مقام السنة من القرآن

٣٧٨ - بعد أن ثبت أن السنة حجة في بيان الأحكام الشرعية ، فهي والقرآن شيء واحد في مقام الاستدلال ، لا يؤخر أحدهما عن الآخر ، ولا يرد أحدهما لوجود نص من الآخر ، بل هما متعاونان في بيان ذلك الشرع الشريف ، فهما مقام واحد في الاستدلال عند ابن حزم ، هو مقام النصوص ، وهي مقدمة على الإجماع ، وإذا كان للقرآن سبق فهو سبق اعتباري من حيث إنه المثبت للحجة السنة ، وطريق معرفة مقامها في الاستدلال ، فالتقديم اعتباري وهو تقديم المعرف على المعرف في الاعتبار لا في بيان أحكام الشرع ، ولذا يقول ابن حزم رضي الله عنه :

« لا خلاف بين المسلمين في أنه لا فرق بين وجوب طاعة قول الله عز وجل « وأقيموا الصلاة » ، وبين وجوب طاعة رسول الله ﷺ في أمره « وأن يصلي المقيم الظهر أربعاً والمسافر ركعتين » ، وأنه ليس ما في القرآن من ذلك بأوجب ولا أثبت مما جاء من ذلك منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبي ﷺ ، وإن كانوا قد اختلفوا في كيفية الطريق التي بها يصح النقل فقط (١) . »

فابن حزم يقرر أن السنة مثل القرآن ، ولا فرق في وجوب طاعة كل منهما ، ويعتمد في ذلك على قول الله تعالى « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، وهي أيضاً

مثل القرآن في أن كلا منهما وحى من عند الله تعالى : قال الله عز وجل :
« وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى ، » .

وإذا كانت السنة مثل القرآن على ذلك النحو فهي في مرتبته في الاستدلال ،
وهي مرتبة النصوص لا يزحهما غيرهما في هذه المرتبة ، فالاجماع والدليل وراهما
ويجئان بعدهما قطعاً ، مع تقدم الاجماع على الدليل .

تخصيص القرآن بالسنة :

وما دام ابن حزم يضع السنة في مرتبة القرآن من حيث استقصاء الأحكام منها
وتقدمها على غيرها ، فهو يقرر أصليين ثابتين .

(أحدهما) أن السنة تخصص القرآن ، فحينما ورد لفظ عام في القرآن ،
وفي موضوعة خاص وورد في السنة ، فإن السنة تخصص عموم القرآن ، فإن الله
سبحانه وتعالى أمر بقطع يد السارق أمراً عاماً ، في قوله تعالى : « والسارق والسارقة
فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من أن الله ، وورد أنه لا قطع إلا في ربع
دينار فصاعداً ، في حديث صحيح ، نخصص الحديث الآية بذلك ، وكذلك ورد
النص عاماً في قوله تعالى « وأمهاتكم اللاتي أرضعتكم وأخوانكم ، من الرضاعة ،
نخصصه قوله ﷺ « لا تحرم الرضعة والرضعتان ، وقال تعالى : « فناعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، وقد نخصص الحديث ذلك ، فأمر بقتل
من ارتد بعد إسلامه ، أو زنى بعد إحصانه ، أو شرب خمرأ بعد أن حد
فيها ثلاثاً ، (١) .

ثم أن السنة قطعية ، ودلالة العام في الكتاب والسنة قطعية ، والخاص مثله .
وإن هذا كله يدل على أن السنة في مقام القرآن في الاستدلال ، وفوق ذلك

(١) هذا رأى الظاهرية فعندهم أن من حد حد الحجر ثلاثاً يقتل إن شرب الرابعة

فإن ابن حزم يعتبر التخصيص بيانا ، والسنة هي مبينة الكتاب ، لقوله تعالى
« لتبين للناس ما نزل إليهم » .

٣٨٠ - وإن ذلك النظر هو نظر الإمامين الشافعي وأحمد ، وأما أبو حنيفة
فقال إن تخصيص السنة بالقرآن لا يجوز إلا في أحوال ثلاث :

(أولها) أن يكون عام القرآن قد دخله التخصيص بالقرآن أو ما هو في
مرتبة القرآن من حيث السند وهو التواتر ، فإنه بعد ذلك التخصيص تصير دلالة
العام ظنية بعد أن كانت في أصلها قطعية ، فبعد أن صارت ظنية جاز أن يخص
عام القرآن حديث الأحاد .

(والثانية) أن تكون السنة متواترة - فإن الحديث إذا كان متواترا فإنه
يكون قطعياً في سنده ، فيخصص العام في القرآن وهو قطعي .

(والثالثة) أن يكون الحديث مشهوراً مستفيضاً ، وهو الحديث الذي اشتهر
واستفاض في القرن الثالث ، أى عصر تابعي التابعين ، فإن ذلك النوع يبلغ في العمل
مبلغ المتواتر ، وإن لم يبلغه في العلم اليقيني الضروري ، ولا عبرة عند الحنفية
بالاشتهار بعد عصر تابعي التابعين ، لأن كل الأحاديث اشتهرت بعد ذلك
هذا مذهب الحنفية رضى الله عنهم ، أما الامام الشافعي فهو يخص العام بأحاديث
الأحاد ، كما يخصه بالأحاديث المتواتر ، لأن دلالة العام من قبيل الظاهر فهي
ظنية ، وأحاديث الأحاد عنده ظنية فهي تخصصه ، ومن جهة أخرى فإن السنة
مبينة الكتاب .

وإن حزم يوافق الشافعي في أنها تخصص الكتاب ، ولا يوافق في الشطر الثاني
لأن الشافعية يقولون في هذا : إن أحاديث الأحاد ظنية ، والعام في القرآن ظني ؛
لأنه ما من عام إلا وخصص . أما ابن حزم فيقول إن دلالة العام قطعية ،
وأحاديث الأحاد قطعية أيضا ؛ لأنها تفيد العلم والعمل ، فهي قطعية ، والقطعي
يخصص القطعي إذا كان بياناً له .

انكاره تعارض النصوص

٣٨١ - (الأمر الثاني) الذى يترتب على تضافر النصوص وتعاونها واعتبارها جميعاً فى مرتبة واحدة لاستنباط الشريعة هو أنه لا تعارض قط بين النصوص ، فلا يفرض ابن حزم قط تضارباً بين نصوص القرآن والسنة ، يقتضى إهمال بعضها ولا بين نصوص القرآن بعضها مع بعض ، ولا بين نصوص السنة بعضها مع بعض ، بل كل النصوص يتعاون فى بيان أحكام الشريعة الإسلامية ؛ وذلك لأنه لا يتصور تعارض ما دام المصدر هو الوحي الإلهى .

وإن ذلك هو الذى يتفق مع منطق ابن حزم من كل الوجوه ؛ لأن القرآن وحي إلهى لا شك فى ذلك ، وكل حديث ولو حديث آحاد ما دام الراوى عدلاً ثقة ضابطاً ، وروى بسند متصل إلى النبي ﷺ ، منسوباً إلى النبي ﷺ قطعاً ويقيناً ، وإذا كان كذلك فهو وحي إلهى لا محالة ؛ فإذا كانت النصوص كلها وحيّاً من الله على ذلك النحو ، فلا يمكن أن يكون بينها تعارض مطلقاً ، لأنه إذا اتحد المصدر المعصوم فلا يمكن أن يكون تضارب واختلاف ، ولو كان من عند الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ،

٣٨٢ - ولكن تكلم العلماء فى التعارض بين النصوص ، فرجحوا بعضها على بعض ، وبهذا الترجيح ردوا بعضها وقبلوا الراجح - فما موقف ابن حزم من أقوال العلماء فى ذلك ؟ إنه يخالفهم ، ويوجب إعمال النصوص جميعاً ؛ ولذا يقول فى ذلك : « إذا تعارض الحديثان أو الآيتان ، أو الآية والحديث فيما يظن من لا يعلم ، ففرض على كل مسلم استعمال كل ذلك ، لأنه ليس بعض ذلك أولى بالاستعمال من بعض ، ولا حديث بأوجب من حديث آخر مثله ، ولا آية أولى بالطاعة من آية أخرى مثلها ، وكل من عند الله عز وجل ، وكل سواء فى باب وجوب الطاعة والاستعمال ولا فرق ،^(١)

ولا يكتفى ابن حزم بنفي التعارض ، وإيجاب استعمال النصوص ، بل يعمد إلى النصوص التي ادعى التعارض بينها ، ويبين تلاقيها ، وأنها متفقة غير مختلفة ، لأنه لا معنى لإيجاب إعمالها جميعاً مع بقائها ظاهرة التعارض؛ فلذلك يستبين صدق قوله لا بد مع إيجاب إعمالها أن يكشف عن حقيقة وفاقها ، وبزيل مظهر التعارض بينها؛ ولذلك يجيء فيوفى بين هذه النصوص التي يبدو بادي الرأي أن بينها تعارضاً. ٣٨٣ - وإنه ليرجع أوجه التوفيق بينها إلى أمور أربعة لا خامسة لها ، وإن كل تعارض يظهر بادي الرأي يمكن التوفيق بين النصين فيه بوجه من هذه الوجوه الأربعة ، ولا يمكن أن يخرج عنها مجتمعة ، وقد يخرج عن أحدها ، ولا يخرج عن سائرها .

وأول هذه الوجوه - التخصيص الذي أشرنا إليه آنفاً بأن يكون أحدهما أقل معاني من الآخر ، ويكون أحدهما حائراً ، والآخر مبيحاً ، أو يكون أحدهما موجباً والآخر نافياً ، فإنه في هذه الحال يكون الأقل مستثنى من الأكثر ، أو بعبارة أخرى الأكثر يخص بالآقل ، فيكون حكم الأكثر باقياً في الباقي بعد إخراج الأقل ، ويضرب ابن حزم لذلك التوفيق أمثلة كثيرة منها :

١ - أمره عليه السلام ألا ينفر أحد من الحج حتى يكون آخر عهده بالبيت الحرام ، أي لا يعود أحد إلى بلده من الحج قبل أن يطوف طواف الوداع ، ومع ذلك أذن النبي ﷺ للحائض أن تنفر قبل أن تودع ، فوجب استثناء الحائض من الحكم .

ب - ومنها أن النبي ﷺ قال : « دماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام - وأباح مع ذلك قتل من سعى في الأرض فساداً - »

ج - ومن ذلك استثناء الرضعة والرضعتين من قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ، »

د - ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ، مع إباحة المحصنات من أهل الكتاب ، وهكذا يكون مظهر الاختلاف بين العام

والخاص ، ثم تخصيص الأكثر معاني بالأقل معاني ، ويقول ابن حزم بعد سوق هذه النصوص : « فقد أرينا في هذه المسائل استثناء الأقل معاني من الأكثر معاني ، ورأينا في ذلك إباحة من حظر ، وحظراً من إباحة ، وحديثاً من آية ، وآية من حديث ، وآية من آية ، وآية من آية ، وحديثاً من حديث ، ولا نبالي في هذا الوجه كنا نعلم أى النصين ورد أولاً ، أو لم نعلم ، وسواء أكان الأكثر معاني ورد أولاً ، أو ورد آخر ، كل ذلك سواء ، ولا يترك واحد منهما للآخر ، لكن يستعملان معاً »^(١).

٣٨٤ — هذا هو الوجه الأول من أوجه بيان عدم التعارض بين النصوص أو بالأحرى التوفيق بينها ، عندما يبدو بادى الرأى مظهر تعارض .

والوجه الثاني من مظهر التعارض ، مع أنه لا تعارض أن يكون أحد النصين موجباً أمراً إيجابياً عاماً ويجيء نص آخر يبين إيجاباً خاصاً ، أو يكون أحد النصين مانعاً منعاً عاماً ، والنص الآخر مانعاً مانعاً خاصاً ، ومثال الأول قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى ، مع قوله تعالى « وبالوالدين إحساناً ، فالثانية خاصة داخلية في عموم الأولى ، وقوله تعالى : « ولا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن ، أو تفرضوا لهن فريضة ، ومتعوهن على الموسع قدره ، وعلى المقتر قدره ، وقوله تعالى : « وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين ، والآية الأولى بعض الآية الثانية ودخلة في جملتها ، ومثال المانع قوله تعالى في تحريم ما يحرم من النعم : « أو دمًا مسفوحاً أو لحم خنزير ، مع قوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ، .

ففي هذه الآيات يعم الحكم بالإيجاب ، ويخص بعضها بالإيجاب أيضاً ، أو يعم حكم المنع ، ويخص بعض أفراد الممنوع بالذكر فذكر الدم المسفوح في الأولى وعموم الدم في الثانية ، وإننا نرى أن العام المذكور لا يخالفه الخاص الذى بجواره ، فلا يعتبر مخصصاً ، إنما يخصه إذا كان الخاص قد أتى بحكم يخالف العام ، أما إذا كان يوافقه ، فإن حكم العام هو الذى يسير ، ويكون

ذكر الخاص لمزيد عناية بالإيجاب أو المنع ، فالإحسان مطلوب في كل الأحوال ، وهو مطلوب بالنسبة للوالدين بشكل عام ، والزنى منهى عنه بشكل عام ، ومنهى عنه بالأخص فيما إذا كان بحليلة الجار ، والمتعة واجبة لكل مطلقة ، وهى بشكل خاص واجبة للمطلقة قبل المسيس ، إذا لم يسم لها مهر معين .

وإذن فلا معارضة بين النصوص على هذا الوجه ، وإنما يفرض المعارضة من يأخذ بمفهوم المخالفة ، فيقول : « إن قوله تعالى « وبالوالدين إحساناً ، إيجاب الإحسان للوالدين ، وإجازة عدم الإحسان إلى غيرهما ، أى أن الإحسان واجب للوالدين فقط ، وهذا الذى يقول هذا القول يحمل اللفظ ما لا يحتمل ، ثم يفرض تعارضاً بين النصوص والحقيقة أنه لا تعارض .

٢٨٥ - هذا هو الوجه الثانى ، أما الوجه الثالث فهو أن يكون أحد النصين موجباً عملاً بكيفية مخصوصة ، أو بزمان معين ، أو على نوع من الأشخاص معين ، أو فى مكان معين ، أو بعدد معين ، أى مقيداً بوجه من هذه الوجوه المذكورة ، ويكون النص الآخر فيه نهى عن عمل له صلة بالأول ، أو من جنسه أو نوعه ، والنهى مقيد بحال أو زمان أو مكان ، أو نوع من الأشخاص ، الخ . ومثال ذلك قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً . فإن ذلك النص يأمر المستطيع بالحج ، وقوله وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ : « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر إلا مع زوج أو ذى رحم محرم منها ، وقوله تعالى : « وإذا حيتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها ، مع أمره وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ بالإنصات يوم الجمعة .

وهكذا غير ذلك من الأمثلة ، التى نرى فيها نصاً مقررراً حكماً فى حال أو زمان أو مكان ، وآخر ينافيه فى جنسه أو نوعه فى حال أخرى ، وابن حزم يقرر وجوب أعمال النصين بأن يكون أحدهما مخصصاً للآخر ، ولا بد عند النظر فى التخصيص أن يوجد مرجح لا اعتبار أحدهما هو المخصص ، والآخر

هو المخصَّص ، ففي المثال الأول ، وهو الحج وسفر المرأة ، فالكلام يحتمل أمرين إما أن يعتبر الحديث مخصصاً للنص القرآني ، فيكون قوله تعالى : « والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ، حاشا للآتي لا يصاحبهن أزواجهن ولا ذورحم محرم منهن ، وبذلك قال كثيرون من الفقهاء ، وإما أن يقال إن السفر إلى الحج خارج عن موضع النهي ، فتكون آية الحج هي المخصصة للحديث ، وذلك ما اختاره ابن حزم ، ويرجحه عنده قوله ﷺ : « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، فإن الذهاب إلى الحج ذهاب إلى أعظم مساجد الله تعالى ، فكان ذلك خارجاً من موضع النهي ، وبذلك يسوغ للمرأة أن تحج من غير مصاحبة ذى رحم محرم ، وتكون الآية الكريمة على عمومها ، ويكون تحريم السفر مستثنى منه السفر لأداء الواجبات والمندوبات .

وفي المثال الثاني ، وهو النص القرآني الأمر بالتحية ، والنص الآخر الأمر بالإنصات والخطيب يخطب يوم الجمعة ، والامتناع عن الكلام والخطيب يخطب ، وهو رد التحية ، فقد ورد وقت الخطبة أمران متعارضان رد التحية إن كانت ، والإنصات والاستماع ، ولم يوجد ما يرجح أحدهما على الآخر من النصوص ، فوجب إعمال الوجه الأول ، وهو أن الأقل معاني يكون مستثنى من الأكثر معاني ، وقد رأى ابن حزم أن الأقل معاني هو رد التحية وقت الصلاة ، فكان الإنصات مطلوباً ولا يقطع الاستماع إلى الخطبة إلا برد التحية (١) .

ونرى من هذا أن ما يبدو من التعارض في هذه الحال يسهل بيان وجه التوفيق فيه ، فهو يعتبر أحد النصين مخصصاً للآخر في القدر الذي توارد عليه النصان ، ولأن في كل واحد منهما عموماً في ناحية ، يجتمعان في قدر ، وينفرد كل واحد منهما في مقدار استيعاب أدلة أخرى لكي يرجح الذي يخص منهما ، ففي مسألة حج المرأة ، كان النهي عن سفر المرأة له عموم قائم بذاته يشمل حال الحج وحال

السفر المطلق الذى لا يقصد به العبادة ، ونص آية الحج تشمل الرجل والمرأة فالنصان يجتمعان فى المرأة التى تريد الحج ؛ ونص الحج ينفرد فى الرجل ، ونص النهى ينفرد فى سفر المرأة لغير الحج ، فى القدر المشترك ، أيهما يكون مخصصاً ، غالباً أكثر من الفقهاء خصوصاً الحج بحديث النهى من غير مصاحبة الزوج أو ذى الرحم المحرم ، وابن حزم مع بعض الفقهاء خصصوا حديث النهى بالسفر فى غير الواجب والمندوب ، للحديث الذى ساقه من أنه لا يمنع إمام الله من مساجد الله .

وإذا لم يوجد المرجح نفذ ابن حزم فى القدر المشترك الذى توارد عليه النصان أحدهما بالأمر والآخر بالنهى قانوناً قرره فى الوجه الأول ، وهو أن النص الأقل معانى يخصص النص الأكثر معانى .

٢٨٦ — هذا هو الوجه الثالث ، وفى هذه الوجوه الثلاثة يتضح إعمال النصين ، فى الوجه الأول يعمل النص الخاص كاملاً ، والنص العام يعمل بعد استثناء ما أخرجه الخاص ، وفى الوجه الثالث يعتبر أحدهما مخصصاً للآخر بدليل ، أو يطبق الوجه الأول ، أما الثانى فإن النصين يعملان من غير محاولة توفيق ، ولا يخرج من أحدهما قدر إلا أن يكون التعارض من مفهوم المخالفة ، ولا يكون ذلك من منطوق اللفظ ، والعبارة عند الظاهرية بظاهر الألفاظ دون سواها .

أما الوجه الرابع فهو الذى يبدو التعارض فيه قوياً ؛ ويكون فى بعض صورته نسخ لأحد النصين ؛ وذلك يكون إذا كان أحد النصين مضاداً فى حكمه للنص الآخر ، أو مغايراً له مغايرة تامة ، كأن يكون أحد النصين محرماً والثانى مبيحاً ، وأحد النصين موجباً والآخر مسقطاً لكل ما أوجبه النص الأول .

وابن حزم يقرر فى هذه أنه إذا ثبت أن أحد النصين متأخر عن الآخر ، وقام الدليل على أنه ناسخ له ، فإن النص المنسوخ لا يجوز العمل به ، ويتعين العمل بالنص الناسخ ، ولكن لا بد للنسخ من دليل ، فلا يعمل بالنسخ من غير دليل ، ولا يفرض أحدهما منسوخاً من غير نص آخر مفيد للنسخ .

هذا هو الحكم إذا ثبت نسخ أحد النصين بالآخر ، أما إذا لم يثبت ، فابن حزم يقول إن النص الذى يجيء بمجديد لم يكن قبل مجيء النصين يكون هو المعمول به والنص الموافق لما كان قبل مجيئهما يكون غير معمول به ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : « الواجب أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يرد واحد منهما فتركه ونأخذ بالآخر ، لا يجوز غير هذا أصلاً . وبرهان ذلك أننا على يقين من أننا قد كنا على ما فى هذا الحديث الموافق لمعهود الأصل ، ثم لزمنا يقيناً بالعمل بالامر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك ، فقد صح يقيناً إخراجنا عما كنا عليه ، ثم لم يصح عندنا نسخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل ، ولا يجوز أن نترك يقيناً بشك ، ولا نخالف الحقيقة للظن ، وقد نهى الله تعالى عن ذلك فقال : « إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغنى من الحق شيئاً ، ^(١) .

٢٨٧ — وإنا نرى فى هذا ابن حزم يهمل العمل بأحد النصين ، وهو النص الذى يكون موافقاً لما كان معهوداً قبل مجيء الشرع فى موضع النصين ، لأن الحكم الذى يستقر هو الذى يأتى بمجديد لم يكن معروفاً ؛ لأننا يلزمنا حتماً العمل بما يجيء به النص ، وقد تيقنا وجوب العمل به بما أحدثه الشرع من جديد فى الأحكام ، وإذا كان ذلك يقيناً فإنه لا يزال ذلك اليقين بشك ، ويضرب على ذلك الأمثال ، فيذكر أنه قد ورد حديث بوجوب الشرب قائماً ، ونهى عليه السلام عن الشرب من قيام وورد أن النبي ﷺ شرب من قيام ، وإن الأصل أن الإنسان يشرب قائماً وقاعداً ، فيكون الحديث الذى أتى بمجديد متيقن هو الحديث الذى نهى عن الشرب من قيام ، فوجب الأخذ به .

وإن الظاهر من ذلك القول أن النص المتروك قد سقط العمل به ، فهذا لا يعد إزالة للتعارض ، ولكنه إعادة لعمل النص الموافق للمعهود ، ويقول ابن حزم فى ذلك : « إن هذا من قبيل النسخ ، لأن الجديد بلا شك أثبت حكماً

جديدا ، وما كان وفق المهود ؛ فإنه قد نسخ بهذا الجديد ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :

« قد صح يقين لا إشكال فيه نسخ الموافق لمهود الأصل من النصين بورود النص الناقل عن تلك الحال ، إذا ورد ذلك النص ، فهذا يقين أن هذا الذى أمر الله تعالى به وأقره ، وأقام الحجة به ، وأثبت البرهان بوجوبه ، ومدعى خلاف هذا كاذب مقطوع بكذبه ، إذ لا برهان له على دعواه إلا الظن ، والله تعالى يقول : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » ، فصح أن من لا برهان له على صحة قوله ، فليس صادقا أصلا . (١) »

٢٨٨ — يبين ابن حزم بطريقته الظاهرية الذى لا يسقط بها نصاً ، ويعتبره ملغى الأعمال فى ذاته ما دام ثابت النسبة عن الرسول إن كان سنة وبالأولى لا يلغى العمل بنص قرآنى من غير نسخ ، وإذن فلا تعارض بين النصوص ولا يسقط نص لمعارضة نص معارضة مجردة ، بل يرفع حكمه بالنسخ أو ما فى حكم النسخ ، وفرق بين رفع الحكم بالنسخ والإسقاط أو الإلغاء ، فإن الإلغاء أو الإسقاط يقتضى إهمال النص فى كل الأحوال ، وعدم العمل به ، وعدم اعتباره حجة بإسقاط غيره لحجتيه ، أما رفع الحكم بعد ثبوته ، فهو إعمال للنص وعدم إلغاء له ، وليس فيه إسقاطه كحجة شرعية فى الأصل ، إنما فيه بيان انتهاء العمل به ، ورفع حكمه الذى كان ثابتاً ثبوتاً لا شك فيه من قبل .

وعلى هذا لا يكون تعارض يهمل فيه نص ، ويسقط العمل به أو يكون ملغى . وابن حزم يؤمن إيماناً صادقا بأنه لا تعارض يسقط فيه نص ثابت ، ولو بطريق الأحاد ، ويعد بأنه يأتى بالنصوص التى ظاهرها التعارض ، ويبين أنه لا تعارض فيها ، ويقول فى ذلك :

« وإن أمدنا الله بعمر ، وأيدنا بعون من عنده ، فسنجمع فى النصوص التى

ظاھرھا التعارض كتباً كافية إن شاء الله تعالى ، ولا حول ولا قوة إلا به ، (١) ٣٨٩ - إن مسلك ابن حزم هذا هو مسلك ظاهري أساسه احترام النصوص ، وعدم الترجيح بينها بأى وجه من أوجه القياس ، أو إسقاط بعضها وعدم إعماله ، وأساسه أيضا أن ما يرويه الراوى لا يقبل الشك بل هو يقينى قطعى ، يفيد العلم والعمل معا .

وإنه لكى يتبين لنا أن ذلك المنزوع منزوع ظاهري نوازن موازنة موجزة بين هذا النظر ونظر أقرب الأئمة إلى أهل الظاهر ، من حيث عدم اعتماده إلا على النص أو الحل على النص بالقياس دون سواه ، وهو الشافعى الذى كانت بحوثه ودراساته تحت نظر ابن حزم وهو يكتب فى أصول الفقه ، كما يدل على التشابه أحيانا فى المنزوع ، وكما هو المفروض فى أن مثل ابن حزم لا بد أن يكون قد اطلع على كتب الشافعى . إن الشافعى عند تعارض النصوص يحكم بالنسخ إن تبين أن هناك دليلا على النسخ ، وعندئذ لا يكون ثمة تعارض ، لأنه لا تعارض بين نص عرف رفع حكمه ، ونص بقى حكمه .

وإن لم يثبت النسخ وفق بين النصين بأى طريق من طرق التوفيق ، ومنها الوجوه التى ذكرها ابن حزم ، وقد أشار إلى بعضها الشافعى ، وبين البعض الآخر بيانا وأقياً فى الرسالة .

وإذا لم يمكن التوفيق أخذ بالمتأخر منهما ، واعتبر المتقدم منسوخا بالمتأخر إن علم التاريخ .

فإن لم يمكن التوفيق ، ولا نسخ ، ولم يعلم التاريخ فإن الشافعى رضى الله عنه يوازن بينهما من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت ، أى رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من النصين فيؤخذ به ، ويهمل الآخر .

فإن تساويا في قوة السند ، ولا وجه لأرجحية حديث منهما في ذلك ، وكان لأحد الحديثين دلالة من كتاب أو سنة النبي المقررة الثابتة ، أو عليه شواهد في الجملة تؤيد معناه ، يصار إليه .

ولا يفرض الشافعي رضي الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف بحيث لا يمكن التوفيق بينهما ، ولا يعرف الناسخ والمنسوخ فيهما ، ولا يمكن الترجيح بينهما إما لقوة الثبوت ، أو لوجود دلالة من الكتاب أو شاهد من السنة ، ويبني حكمه هذا على استقراره العملي ، ولذا يقول رضي الله عنه « ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولها مخرج ، أو على أحدهما دلالة إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل ، ^(١) .

هذا ما قال الشافعي ، يثبت التعارض ، ويرجح ، وينتهي بأنه لم يجد حديثين متعارضين إلا وأمكن الترجيح ، ولقد جاء الظاهرية من بعده يقررون على لسان ابن حزم أنه لا يوجد نصان متعارضان ، ولم يثبت فبهما نسخ ، ولم يمكن التوفيق وكان احتياج للترجيح .

وعلى ذلك يكون الفرق بينهم وبين الشافعي أن الشافعي أقر بالتعارض ، وأعمل طرق الترجيح ، وأولئك أنكروا أصل التعارض إلا في الظاهر . وما دمتنا قد تضرنا للنسخ ، فلا بد أن ننظر نظرة عابرة إلى النسخ عند الظاهرية ، وكما يقرره ابن حزم .

(١) الرسالة في كتاب السنة باب التعارض .

النسخ

٣٩٠ - يقرر ابن حزم أن معرفة الناسخ من المنسوخ هو الركن الأعظم من أركان الاجتهاد ، وقد تصدى تابعي للفتوى فقال له علي رضي الله هل علمت بالناسخ من المنسوخ؟ قال : « لا ، قال علي هلمكت (١) .

فمعرفة الناسخ من المنسوخ هو من صميم العلم باصول الاجتهاد ، ولعل أوّل من حرر الكلام في النسخ وبين أصوله المقررة في الفقه الإسلامى هو الشافعى رضى الله عنه في الرسالة ، ولذلك قال إسحاق بن راهويه ما كنا نعلم بالناسخ والمنسوخ قبل أن نلقى الشافعى .

والنسخ يعتبره ابن حزم كما اعتبره الشافعى من قبله بيانا للإحكام ، فليس إزالة للنصوص ، ولا إلغاء لها ، وإنما هو بيان لانتهاه أحكامها ، ولذلك يعرفه ابن حزم تعريفاً دقيقاً يتفق مع تلك الحقيقة المقررة من عهد الشافعى فيقول : « حد النسخ أنه بيان انتهاء زمان الأمر الأول ، (٢) فإذا كان النبي ﷺ قد قال : « لاتزوروا القبور ، ثم جاء فقال : « ألا كنت قد نهيتكم عن زيارة القبور والآن فزوروها ، أو كما قال عليه السلام : لا يكون النص الثانى ملغياً للنص الأول ، أو مسقطاً له ، بل يكون مبيئاً لانتهاه حكمه ، وبيان أن وقت العمل به قد انتهى .

ولذلك كانت آيات القرآن الكريم المدعى نسخ حكمها مازالت قرآناً ثابتاً يتلى متعبداً بتلاوته ؛ لأنها ما سقطت بالنص أو ألغيت ، بل قد انتهى زمن حكمها ، وحل محل هذا الحكم حكم آخر لزمه الدائم إلى يوم القيامة .

٣٩١ - وإذا كان النسخ بيان انتهاء العمل بحكم معين ، فإنه نوع من أنواع البيان المتأخر ، وعلى مقتضى مذهب ابن حزم ينقسم البيان المتأخر إلى قسمين :

(١) كتاب الناسخ والمنسوخ المطبوع على هامش تفسير الجلائين .

(٢) الاحكام ج ٤ ص ٥٩

بيان فيه تفصيل لمجمل مثلاً ، أو تخصيص لعام ، فإنه عنده يجوز متأخراً ولكن العمل لا يبدأ إلا بعد البيان ، لأن تأخير بيان المجمل عنده جائز ، ولكن لا يتأخر عن وقت العمل ، كما قررنا ، (والقسم الثاني) هو النسخ ، وهو أن يكون ثمة حكم معمول به ، فيجىء نص آخر يبين إنتهاء العمل بذلك الحكم فيسكون النص الثاني مبيئاً لا مزيلاً ، ولأنه بيان أقر ابن حزم من يقول إنه استثناء زمني متأخر ، أى تخصيص زمني متأخر ، ولذا يقول :

فإن قال قائل : « إن النسخ استثناء الزمان الثاني من إطلاق الفعل على التأيد قيل له ، وبالله التوفيق : » ليس هذا مما نجعله مع الاستثناء المطلق نوعاً واحداً ، فإن كان المخالف يريد أن يقول : « إن النسخ نوع من أنواع الاستثناء ، لأنه استثناء زمان وتخصيصه بالعمل دون سائر الأزمان ، لم نأب عليه ذلك ، ويكون حينئذ صواب القول أن كل نسخ استثناء ، وليس كل استثناء نسخاً . وهذا صحيح ، (١) .

٣٩٢ — وإذا كان النسخ لا يكون إلا بياناً لانتهاء زمان الحكم المقرر بالنص ، فإن النسخ لا يقع إلا في النصوص المشتملة على أحكام تكليفية من أمر أو نهي ، فلا يكون النسخ في الأخبار إلا إذا تضمنت أمراً أو نهياً ، فإن النسخ يكون فيما تضمنته ؛ لا في ذات القصة .

ولكن من الأمور التي نطالب بها العقائد وما يثبت بالعقل مع النقل أيحوز أن يدخلها النسخ ؟ يقول ابن حزم في الجواب عن ذلك إن الظاهرية أنفسهم اختلفوا في ذلك ، فيقول : « اختلف أصحابنا في بعض الأوامر ، أيحوز فيها النسخ أم لا : فقالوا : كل ما علم بالعقل فلا يحوز أن ينسخ ، مثل التوحيد وشبهه ، ولكن ابن حزم يخالف أولئك الأصحاب من الظاهرية في هذا القول ؛ لا في أصل الفكرة بل في توجيهها ، فهو يرى أن الأحكام المستقرة في الشريعة الإسلامية بعد أن

تقررت الشريعة لا ينسخ شيء منها قط ، كتحريم ما أباح الله ورسوله ، وإثبات التوحيد ، والإيمان بما يكون يوم القيامة والجهاد في سبيل الله ، لا ينسخ شيء من ذلك قط ، ولكن لا يقال إن الله غير قادر على ذلك ؛ أو غير جائز ، لأن ذلك معناه أن للإنسان دخلا في تقدير عمل الله سبحانه وتعالى وشرعه لعباده ، ولذا يقول : « إن كنت تريد أنه تعالى غير قادر على نسخ التوحيد أو أنه تعالى قادر على نسخه .. فاعلم أنك مخطيء لأنك قاض بأنك مدبر الخالقك عز وجل ، وموقع له تحت رتب وقوانين لعقلك إن خالفها عبث وظلم » . (١)

وترى أن ابن حزم يقرر أنه لا يقع مطلقا نسخ الأحكام المقررة في العقول التي لا يجرى فيها تغيير ولا تبديل ، ولسكنه ينزه لسانه وقلبه عن أن يقول إن الله غير قادر على ذلك ، بل يقول : قرر سبحانه أن ذلك لا تحوّل فيه ولا تبديل فلا يقع فيه نسخ .

٣٩٣ — ويقرر أنه لا يصح أن تخدع العقول فتدعى أن بعض الأمور لا يجوز نسخها لاستحسان العقل لها ، كشكر المنعم الذي قاله الظاهرية ويقول تمكيا : « ومن بديع ما قطع أصحابنا على أنه لا يجوز نسخه شكر المنعم ، وأن كفر المنعم لا سبيل إلى إباحته . »

يقول ذلك القول تمكيا على الظاهرية أنفسهم الذين سماهم بقوله أصحابنا ، ثم يصف ذلك القول بالفساد ، ويقول إنهم ذهب عنهم نور الحق في هذه المسألة ، ويستدل على بطلان القضية بأن الله سبحانه وتعالى أمر المؤمن بأن يقطع أباه وأمه إذا كانا يحادان الله ورسوله ، وهما أشد المنعمين عليه ، إذ يقول ابن حزم في هذا المقام : « والعجب من ذهاب هؤلاء القوم عن نور الحق في هذه المسألة ؛ وهم يسمعون الله تعالى يقول : « لا تجرد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم ، أولئك

كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ، ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها رضى الله عنهم ورضوا عنه ، أولئك حزب الله ، ألا إن حزب الله هم المفلحون .

وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قواهين بالقسط شهداء لله ، ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ، فأوجب الله تعالى القيام عليهم بثمر الحق ، وإن أدى إلى صلبهم وقتلهم ، وقطع أيديهم وأرجلهم وأعضائهم ، وضربهم بالسياط ، وشدخهم بالحجارة وهتك أستارهم ، وسبي نسائهم وذراتهم ، وبيع أملاكهم وبيع ممالكهم وأخذ أموالهم . وإن كانوا آباءنا أو أبناءنا أو إنا إذا كفرنا ، فأين شكر المنعم ، وبر الأب على الإطلاق ، وهذا كله محال ، وإنما الذى يجب فهو بر الوالدين الأبوين اللذين أوجب الله برهما ، وإنما الذى يجب فهو شكر المنعم الذى أمر الله بشكره ، ولو لم يأمرنا الله تعالى ببر الوالدين لما أوجب برهما ولا عقوبتهما ، ولو لم يأمرنا بشكر المنعم ما لزم شكره ، ولا كفره كما لا يلزم بر الوالدين الحربين أو المحاربين وكذلك المنعم الحربى أو المحارب . ولو لم يأمرنا بالرحمة لما وجبت أيضاً . » (١)

٣٩٤ — هذا كلام ابن حزم ، وقد سقناه مع طوله ، وهو يرد على الظاهرية الذين قالوا إن شكر المنعم لا ينسخ ، ولا يمنعه الحق ، وهو ظاهرى أن يكيل للظاهرية ألفظ اللوم إن خالفهم ، فهو متهم عليهم أولاً ، ثم يقول عنهم إن الحق قد ذهب نوره عنهم فى هذه المسألة ، ثم يصف القول بأنه فاسد ، وهكذا . . . وذلك لأنه يطلب الحق فلا يراعى فيما يعتقد مخالفاً يقاربه ، أو يباعده ، وعنفه يجود به على من خالفه ، سواء أكان قريباً له فى النظر ، أم بعيداً عنه فى النظر . ومع ذلك فإن كلام ابن حزم فيه نظر ، فهو ليس فى يده الحق خالصاً ؛ ذلك لأن ذلك الذى يقاتل أبويه ، أو يحكم على أبويه إن كانا ظالمين ، لم يكن كافراً

بالنعمة ، ولم يخرج عن قانون شكر المنعم بل ينفذه تنفيذاً دقيقاً محكماً ؛ ذلك لأن عليه شكر منعمين . الأول هو المنعم على كل من في الوجود بالوجود ، وهو الله سبحانه وتعالى ، وذلك يتقاضاه ألا يواد من حاد الله سبحانه وتعالى ، وحاربه وحارب رسوله والمنعم الثاني أبوه وأمه ؛ فإذا كانا قد حاربا الله تعالى ، فإنه يكون متردداً بين شكرين لأن أمامه منعمين ، أولهما شكر الله ، وهو المنعم الأعظم وشكره أوجب وألزم ، والعقل يقول ذلك ، والثاني شكر أبويه ، وهو بلاشك أقل وجوباً من الأول . فهو إذا أجاب داعي الله تعالى ، وواد الله سبحانه وتعالى دون سواه ، فهو أدى واجب الشكر اللازم ، ولم يكفر بالنعمة ، فإنه من المقرر أنه إذا تعارض واجبان أدى الأوجب والألزم ؛ وإذا تعارض شكران قام بحق الأعظم ، وهو شكر الله تعالى .

نسخ القرآن بالسنة ونسخ السنة بالقرآن :

٢٩٥ — النسخ بيان في مذهب ابن حزم ومنهاجه ، ومن المقررات الثابتة عنده أن السنة والقرآن متعاونان ، وكلاهما حجة الدين ، وهو يبينها ، وهي تبينه ، وهو على ذلك يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ؛ لأن كليهما وحى من الله تعالى ؛ وقبل أن نخوض في بيان مذهب ابن حزم نشير إلى المذاهب الإسلامية في ذلك ، فبعض الفقهاء يرى أنه ليس في القرآن قط منسوخ ؛ لأنه سجل الشريعة ، وهو الباقي الخالد إلى يوم القيامة ، وما يدعى نسخه في القرآن يمكن التوفيق بينه وبين ما يدعى ناسخه بأيسر كلفة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا تعذر التوفيق ، وقد قرر ذلك الرأي أبو مسلم الأصفهاني ، وحكى قوله نخر الدين الرازي في تفسيره الكبير ، ووضح قوله ، وذكر توفيقه في كل آية ادعى نسخها .

هذا هو الرأي الأول وله وجهة نظر معقولة ، وإن كان جمهور العلماء على خلافه ، وعندى أنه ما أمكن التوفيق من غير تكلف فإنه لا نسخ ، إذ النسخ ليس أمراً سهلاً ، فهو إنهاء لتكليف اشتملت عليه آية قرآنية ؛ وإذا قرر ابن حزم

أنه بيان ، فإنه إن تردد الفقيه بين إعمال النصين والتوفيق بينهما إن كان ممكناً وبين النسخ كان التوفيق أولى وأحرى بالقبول .

وهناك رأى ثان ، وهو رأى الشافعي رضي الله عنه ، وقد دونه في الرسالة ، فهو يقول السنة هي التي تنسخ السنة ، والقرآن هو الذي ينسخ القرآن ، فالقرآن لا ينسخ السنة إلا إذا وجدت سنة مبينة للنسخ ، وتكون هي الناسخة ، والقرآن لا ينسخ القرآن إلا ببيان من السنة ، وعلى ذلك لا يقول الشافعي إن أحد الأصلين ينسخ الآخر ، ولكن السنة هي المبينة دائماً لنسخ القرآن بالقرآن ، وذلك لأن النسخ بيان ، وبيان القرآن من السنة ، ولأن السنة تبين تاريخ الآيتين ، فيعلم المتقدمة منهما من المتأخرة ، وذلك أساس النسخ .

٢٩٦ - والقول الثالث هو الذي اختاره ابن حزم ، وهو إثبات النسخ في القرآن كقول الجمهور ومنهم الشافعي ، ولكنه يقرر جواز نسخ القرآن بالسنة ، والسنة بالقرآن ، سواء أكانت السنة منقولة بالتواتر أم كانت منقولة بأخبار الآحاد ، فكل ذلك ينسخ بعضه بعضاً ، وينسخ الحديث الآيات من القرآن ، وتنسخه ، ويقول في الاستدلال لترجيح ذلك الرأي : « وبرهان ذلك ما بيناه من وجوب الطاعة لما جاء عن النبي ﷺ كوجوب الطاعة لما جاء في القرآن ولا فرق ، وإن كل ذلك من عند الله لقوله تعالى : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى ، فإذا كان كلامه وحياً من عند الله عز وجل ، والقرآن وحى ، فنسخ الوحي بالوحي جائز » (١) .

يسوق ابن حزم هذه الحجة التي تتفق مع منطقه ، وهو قد قرر من أول الأمر أن السنة قطعية توجب العلم كما توجب العمل ، وأنه لا فرق في ذلك بين حديث آحاد وحديث متواتر ؛ لأن الجميع يفيد العلم ، وعلى ذلك فالمتواتر والآحاد سواء في جواز نسخ القرآن بهما ، وجواز نسخهما بالقرآن .

وإن ذلك الرأي يختلف عن رأى الحنفية الذين جوزوا نسخ السنة بالقرآن

والقرآن بالسنة - في جزئية واحدة ، وهي جواز نسخ القرآن بخبر الآحاد ؛ لأن القرآن قطعي السند ، إذ هو متواتر ، وحديث الآحاد ظني السند ، فلا ينسخه . والاختلاف بين ابن حزم والحنفية أساسه الاختلاف في مقدار الاستدلال بحديث الآحاد ، فابن حزم جوز نسخ القرآن بحديث الآحاد ، لأنه قطعي عنده ، وهم لم يجوزوا ذلك لأنه ظني عندهم .

٢٩٧ - والخلاف بين ابن حزم والحنفية سهل جزئي ، ولكن الخلاف بينه وبين الشافعي كلي ؛ فإن الشافعي يقول السنة تنسخ بالسنة ولا ينسخها قرآن إلا إذا كان من السنة ما يدل على النسخ ، وذلك بعمل من النبي أو نص يدل على النسخ فيأخذ ابن حزم ذلك القول على الشافعي ، ويجعله موضع نقد ، فيقول : « وقد قال الشافعي رحمة الله عليه : إذا أحدث الله تعالى لنبيه عليه السلام أمراً برفع سنة تقدمت أحدث النبي ﷺ سنة تكون ناسخة لتلك السنة الأولى ، فأنكر عليه بعض أصحابه ذلك القول ، فقال : لو جاز أن يقال في وحى ينزل ناسخاً لسنة تقدمت ، فعمل بها النبي ﷺ إن عمله هذا نسخ السنة الأولى لكان يقال إذا عمل عليه السلام سنة نسخ بها سنة سائفة له ، فعمل بها الناس ، إن عمل الناس نسخ السنة الأولى ، هذا خطأ . »

ويعجب هذا الاعتراض ابن حزم ، ومداره أنه إذا كان يجب عند نسخ السنة بالقرآن ورود النسخ من السنة بعمل النبي ويقال إن عمل النبي ﷺ بهذا النسخ هو الذي نسخ ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة هو الذي نسخ السنة ، هذا الاعتراض أعجب ابن حزم واعتبره وارداً على كلام الشافعي ، ولذا يقول فيه : « وهذا اعتراض صحيح » والرسول عليه السلام مفترض عليه الانقياد لأمر الله عز وجل ، وإنما الناسخ هو الأمر الوارد من الله عز وجل ، لا العمل الذي لا بد منه ، والعمل إنما أتى انقياداً لذلك الأمر المطاع ، (١) .

٣٩٨ - هاجم ابن حزم الشافعي ذلك الهجوم ، وإنه إنصافا للشافعي نقرر رأى الشافعي ، كما نص عليه هو ، فقد جاء في الرسالة مانصه : « وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا تنسخها إلا سنة رسول الله ﷺ ، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله ﷺ لسن فيها أحدث إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة التي قبلها بما يخالفها ، وإن الذي دفع الشافعي لأن يقول ذلك القول هو أن السنة كانت تهاجم في عصره من المنحرفين في دينهم ، فكان يخشى إذا قرر أن السنة تنسخ بالقرآن لأدى ذلك إلى أن يهمل المنحرفون أو من يغتر بقولهم ، السنة أو لأدى ذلك من لا يفهم الشرع على وجهه إلى أن يترك السنن مجرد مخالفتها أو تقييدها لبعض النصوص المطلقة في القرآن بدعوى النسخ ، فحرصاً على ذلك ، وبالإستقراء والتتبع لكل السنن المنسوخة قال الشافعي إن السنة تنسخ بالسنة ، وإن نسخت بالقرآن فلا بد من نص مبين ، ويقول الشافعي الذي لقبه التاريخ بناصر السنة في كتابه الرسالة : « فإن قال قائل هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، حتى تقوم الحججة على الناس بأن الشيء ينسخ بمثله ، ثم يقول : « ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ، ثم نسخ الله سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عن رسول السنة الناسخة لجاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل « وأحل الله البيع وحرم الربا ، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخاً بقول الله : « الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ، وجاز أن يقال لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار ؛ لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ، لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز ومن غير حرز . ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يحده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحتل سنته

إن توافقه ، وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له ، (١) .

وبهذا تبين أن الشافعي قرر ما قرر ليحیی السنة من الترك أو الإهمال بدعوى النسخ ؛ وما كان يسوغ من إمام الظاهرية ابن حزم أن يهاجمه في هذا الرأي الذي ما قصد به إلا حماية السنة ، وإن المهاجمة في غير موضعها فوق ذلك ، فإن كل السنن التي ادعى أن القرآن قد نسخها اقتترنت بها سنة بينت للنسخ وعلى الذين يعارضون الشافعي أن يأتوا بسنة واحدة قد ثبت أن القرآن نسخها من غير سنة مبينة ، وقد ساق الآمدى في كتابه الاحكام حججا معارضاً بها الشافعي في ذلك ، وبيننا خطأ اعتراضه ، وذكرنا أن كل سنة نسخت بالقرآن اقتترنت بها سنة بينت للنسخ ، فليس فيما ساقه رد على الشافعي (٢) .

٣٩٩ — وإن الاعتراض الذي أورده ابن حزم منسوباً إلى بعض أصحاب الشافعي غير وارد ولا موضع له ، ولو كان ابن حزم قد قال إنه اعتراض صحيح وزكاه ، إن أساس الاعتراض أنه لو كان عمل النبي ﷺ يجعل السنة هي الناسخة لا القرآن ، لكان عمل الناس بسنة ناسخة لسنة أخرى هو الناسخ ، وهذا الاعتراض غير وارد لأمرين ، (الأمر الأول) : أن الشافعي لم يقل إن السنة تكون وحدها الناسخة ، بل قال إنها تكون مبينة للنسخ ، واشترط وجود هذا البيان للاحتياط للسبب الذي قرره وأيده ، فهو يقول فيما نقلنا بصريح اللفظ : « لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي ﷺ سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى ، فهو يصرح بأن القرآن هو الناسخ مع السنة الأخرى ، هذا وجه يبين أن الاعتراض لا موضع له ولا مورد ، لأن مورده يكون إذا كان قد ألغى وصف النسخ عن القرآن ، وهو لم يبلغه . والتشبيه الذي ارتضاه ابن حزم تشبيه باطل بمقتضى ما قرره هو ، لأنه يقول إنه على هذا يوصف فعل الناس للناسخ من السنة ، بأنه هو ناسخ ،

(١) الرسالة في باب النسخ .

(٢) راجع في هذا كتاب الشافعي للمؤلف ص ٢٨١ الطبعة الأولى .

وإنه لكي يكون ذلك الكلام مستقيماً يجب أن يكون فعل الناس كفعل محمد ﷺ وقول الناس كقول محمد ﷺ ، وابن حزم يقرر في كل كلامه أن محمد مبعوث من رب العالمين وما كان ينطق عن الهوى ، ويقرر فيما سقنا من كلامه في أفعال النبي ﷺ أن كل فعل له عليه السلام يكون تنفيذاً لأوامر الله تعالى يأخذ حكم أمر الله تعالى ، فليس في الناس أحد كهنة رسول الله ﷺ ، وعفا الله عن ابن حزم إذ قال غير ذلك .

٤٠٠ - والنسخ كيفما كان لا يقع إلا في عهد الرسول ﷺ ؛ لأنه كما قلنا بيان ، والمبين للشريعة هو الوحي ، فلا نسخ مطلقاً بعد انقطاع الوحي ؛ لأن النبي ﷺ لم ينتقل إلى الرفيق الأعلى إلا بعد أن بين الشريعة بياناً كاملاً ، كما قال تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ، ولكن ربما يجهل بعض الناس النسخ الذي وقع في حياة الرسول ، ولا يعلمه إلا بعد وفاته ، فليس معنى ذلك أن النسخ وقع بعد الوفاة ، وإنما معناه أنه وقع في وقت الوحي ، ولكن لم يعلمه من جهله إلا بعد الوفاة ، كأن يكون غائباً عن منازل الوحي وقت نزول الوحي بذلك النسخ ، ولا ملامة ولا وعيد في جهلة ، وإنما الملامة والوعيد على من ادعى النسخ بعد عهد الرسول ، وذلك لم يقع من مسلم بحمد الله تعالى ، لا خلاف في ذلك قط .

أما الخلاف فهو فيمن لم يبلغه النسخ فعمل بالمنسوخ أيعد مخطئاً لا ملامة عليه فيما فعل ، أم يعد غير ملزم بالمنسوخ حتى يبلغه فلا موضع للملامة ؛ وبعبارة أدق إذا ترك المنسوخ قبل أن يبلغه النسخ كأن كان نهيماً عن زيادة القبور فزارها ، وهو لا يعلم بالناسخ الذي أباح أيعد آثماً أم لا يعد آثماً ؛ إنه على القول الأول يكون ملزماً بالناسخ ولكن يعذر بالجهل ، فإن فعل بموجب النسخ غير عالم لا إثم عليه ، لأنه قد ارتفع عنه ما يُوجب الإثم بالنسخ ؛ هذا هو النظر الأول وهو يتفق مع القول الأول . والنظر الثاني أو القول الثاني إنه لا يلزم بالناسخ

إلا إذا بلغه ، أى أنه يكون مطالباً بحكم المنسوخ ، حتى يبلغه الناسخ ، فإذا زان القبور قبل أن يعلم بالنص المبيح ، فهو آثم ؛ لأنه عاص بنيته وفعله مستسهل لترك الفرائض ؛ لأنه مطالب بموجب المنسوخ حتى يعلم الناسخ ، وكل امرئ وما نوى .

٤٠١ — هذا بحث أناره ابن حزم ، وفيه طرافة ودقة نظر ، وهو يأخذ بالنظر الثاني ، ويقول فيه : « والذى نقول به إن النسخ لا يلزم إلا إذا بُلِّغَ ، وَبَيِّنَ ما قلنا قوله تعالى : « لا تذكركم به ومن بلغ ، فإنما أوجب الحكم بعد البلوغ ، فلو أن من بلغه المنسوخ — عن بعد عن رسول الله ﷺ ثم لم يبلغه الناسخ — أقدم على ترك المنسوخ الذى بلغه دون علم بالناسخ وعمل بالناسخ كان عليه إثم المستسهل لترك الفرض لا إثم تارك الفرض ، إلا أنه لا يجوز لمن علم نسخ الحكم أن ينفذ عليه حكم تارك الفرض ، لأن كل واحد منهما له حكم ما بلغه ،^(١)

وبهذا يقرر ابن حزم أن عليه إثم النية ، وليس عليه إثم ترك الفرض ، وكان هنا ثلاث مراتب فيمن فعل فعلاً منسوخاً لم يبلغه ناسخه .

٤٠١ — المرتبة الأولى أن يكون مخطئاً في اجتهاد في عمله بالمنسوخ ، ولا إثم عليه إذا عمل بالناسخ ، وإن كان من غير اجتهاد ، والثانية أنه مصيب في عمله بالمنسوخ ، وعليه إثم المستسهل إن ترك المنسوخ وعمل بالناسخ على غير علم فلا يعد تاركاً للفرض ، وإنما يعد مستسهلاً ترك الفرض ، وليس تاركاً للفرض ، لأنه لا يفرض بعد النسخ ، وإن لم يعلم به ، والمرتبة الثالثة أن يعد تاركاً للفرض في زعمه واعتقاده ، لأن كل امرئ وما ينويه .

وابن حزم يختار المرتبة الثانية ، وهو أنه يعد مستسهلاً لترك الفرض ، ولا يعد تاركاً له ، ويضرب لذلك مثلاً بإنسان لقي امرأة فظنها أجنبية ودعته إلى نفسها ، فغشها ، فإذا هي زوجته فيقول ابن حزم « ليس عليه إثم الزنى ، ومن قذفه حدَّ القذف ؛ لكن عليه إثم مريد الزنى ، وإن هذه النية لها أثرها

في العبادات فتفسدها ، ويضرب رضى الله عنه مثلاً لذلك : « لو أن رجلاً من بلغه فرض استقبال بيت المقدس ، ولم يبلغه نسخ ذلك ، وصلى إلى الكعبة لكان مفسداً لصلاته بعثه فيها ، لا بصلاته إلى غير القبلة ... ولا تكون طاعة أصلاً إلا بنية وقصد إلى عمل أمر به بعد علمه بأنه لازم له ، وإلا فهو عبث ، ولا يسمى ذلك طائعاً أصلاً ، ويكتب عليه إثم المستهل للصلاة إلى غير القبلة ، ومثاله الآن ، رجل في صحراء أداه اجتهاده إلى جهة ما خالفها متعمداً ، فوافق في الجهة التي صلى إليها أن كانت القبلة ، فهذا عابث في صلاته فاسق ، وليس مصلياً إلى غير القبلة ، (١) .

٤٠٢ — هذه نظرات عميقة من ابن حزم نوافقه عليها ، وفيها بلاشك طرافة ، وجمع دقيق بين الحقائق الدينية في نظر ناقب ، وتوفيق محكم .

وابن حزم إذ يقرر أن النسخ لا يكون إلا في وقت الوحي ، ولا يمكن أن يكون بعده ، كما يقرر فقهاء الإسلام قاطبة ، لم يختلف في ذلك أحد ، وقد بنى على ذلك أن الإجماع لا ينسخ سنة أو قرآناً ، إلا إذا كان الإجماع منقولاً عن النبي ﷺ أى كان إجماعاً من الصحابة الذين نقلوا الشرع عن النبي ﷺ ؛ لأن ذلك الإجماع وحده أصله التوقيف من النبي ﷺ ، وما عداه ليس كذلك ، ولذلك يقول أبو محمد بن حزم :

« النسخ بالإجماع المنقول عن النبي ﷺ جائز ، لأن الإجماع أصله التوقيف من النبي ﷺ . إما بنص قرآن أو برهان قائم من آى 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 ، (٢) .

وإن هذا الكلام فية نظر ، فإن الإجماع وحده لا يكون ناسخاً ، إنما الناسخ

(١) المصدر المذكور ص ١١٧ .

(٢) الاحكام ج ٤ ص ١٢٠

إن كان هو سند الإجماع من الكتاب أو السنة ، ومرمى كلام ابن حزم هو هذا ، ولذا نحن نرى أن يتحرر الموضوع بأن يكون الناسخ هو النص نفسه ، لا ذات الإجماع ، وإلا كان عمل الناس ناسخاً لنص شرعى ، وذلك غير معقول فى ذاته وإن كلام ابن حزم يؤيد تفكيرنا ، فهو ينكر على بعض الظاهرية ردهم للحديث بالإجماع ، ويعتبر ذلك خطأ فاحشاً (١) .

العام والخاص فى النصوص

٤٠٣ — اختص المذهب الظاهرى بأمرين : (أحدهما) نفي القياس ، وإنه قد وافقهم فى ذلك بعض العلماء والشيعية الإمامية ، فهم قد نفوا القياس ، ولم يجيزوا القياس والحمل على النصوص ، كما فعل الظاهرية .

الأمر الثانى : أنهم لا يأخذون إلا بظواهر النصوص ، وتفكيرهم الفقهى كله ينحصر نحو الظاهر ، وهذه هى الخاصة التى اختصوا بها ، وقد وضعنا مسلكهم الظاهرى فى الرواية ، وفى النسخ ، وإن ذلك المسلك يبدو جلياً كل الجلاء فى فهم النصوص واستنباط الأحكام منها كما فى كلام ابن حزم فى العام والخاص ، والأوامر والنواهي فى الألفاظ ، ولنشر إلى كل واحد من هذين الموضوعين بكلمة موجزة كاشفة عن منهاج ابن حزم فى هذا المقام :

٤٠٤ — ينهج ابن حزم فى تقسيم اللفظ إلى عام وخاص ، وتقسيم الخاص منهاج الإمام الشافعى فى الرسالة ، فهو يقرر أن الكلام منقسم إلى ثلاثة أقسام ، (أولها) خاص يراد به الخصوص ، وهذا يحمل على كل ما يدل عليه لفظه .

(١) وذلك قوله فى ج ٢ ص ٧١ « وقد أجاز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح عن النبي ﷺ ويكون الإجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ ، وهذا خطأ فاحش لوجهين . أحدهما : أن ورود حديث صحيح يكون الإجماع على خلافه معدوم . »

و(ثانيها) عام يكون اسماً لجنس كقوله تعالى: «وجعلنا من الماء كل شيء حي»، فلكلمة حي اسم عام لجنس يعم أنواعا كثيرة، ومن ألفاظ العموم ما يكون اسماً لنوع ما كقوله تعالى: «والخيل والبغال والحمير»، ومن العام ما يقع لأهل صفة كقوله تعالى: «ولذي القربى»، وكقوله تعالى: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين». وفي الأمثلة السابقة كلها عام يطلق على كل عمومته إلا أن يخص بنص آخر، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «الأئمة من قريش»، ويقول في هذا المثل «فهذا عموم لكل قرشي إلا من خصه نص أو إجماع من النساء والصبيان».

(والقسم الثالث) عام أريد به الخصوص بدلالة من نص القرآن أو السنة، وقد ضربنا الأمثال منقولة عنه في باب تخصص السنة للقرآن، فلا نذكرها هنا اكتفاء بما ذكرنا أولا.

وإن هذه الأقسام الثلاثة قد نص عليها الشافعي في الرسالة، وقد تبع ابن حزم الشافعي في هذا التقسيم، وتبعه أيضاً في اعتبار اللفظ المشترك بين معنيين أو ثلاث من قبيل العام كالعين تطلق على الجارية، وعلى الجارحة، وعلى الذات، وكالقرء يطلق على الحيض، وعلى الطهر بين الحيضتين على التبادل، أي أنه يطلق على هذا أوذاك ولا يجمع بينهما، فيعتبره ابن حزم من قبيل العام، ويخطئه الظاهرية الذين قالوا غير ذلك، فيقول: «ومن العموم أن يكون لفظ مشتركاً يقع على معان شتى وقوعاً مستوياً، ومعنى قولنا: «مستويا أي أنه وقوع حقيقي، وتسميته صحيحة لا مجازية فإذا كان كذلك، فحملها واجب على كل معنى وقعت عليه، ولا يجوز أن يخص بها بعض ما تقع عليه دون بعض، ومن خالف هذا من أصحابنا الظاهريين فقد تناقض، ولا فرق بين وقوع اسم على ثلاثة من نوع واحد وبين وقوع اسم على ثلاثة أشياء فصاعداً مختلفة الحدود، يقع عليها كلها وقوعاً مستوياً ليس بعضها أحق من بعض، أي أن الاسم المشترك بين معنيين أو أكثر على سبيل التبادل كالنكاح فإنه يقع على عقد الزواج، ويقع على الرطء، وهما

معيان متبادلان ، ولكن ابن حزم يقول إنه يصح أن يقع عليهما معاً ، ويكون عاماً ، وهذا منهج شافعي .

٤٠٥ — وقد بنى على ذلك الأحكام الغفبية الآتية :

(١) أن قوله تعالى : « والزانية لا يتكهنها إلا زان أو مشرك ، تشمل تحريم زواج الزانية ، وتحريم وطء الزانية بملك اليمين ، فإن حكمة النكاح تعم المعنيين ، ويستمر تحريم ذلك عليها حتى تتوب ، وعلى ذلك لا يحل لمسلم عفيف أن يتزوج زانية ، ولا أن يدخل بها بملك اليمين ، كما لا يحل لمسلمة عفيفة أن تتزوج بزأن قط ، وإن وقع الزواج فسخ . ولا يحل للزاني أن ينكح إلا السكتائية العفيفة ؛ لأن تحريم ذلك خاص بالمؤمنات ، (١) .

(ب) ركبة محصنة تطلق بمعنى العفيفة ، وبمعنى الحرة غير الأمة ، على طريق التبادل ، فهي مشتركة ، وابن حزم قال بعموم ذلك في قوله تعالى : « والذين يرمون المحصنات ، ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ، إن المحصنات هنا تعم كل من يقع عليه اسم محصنة من عفيفة أو مسلمة أو غير مسلمة ، أو حرة ، أو متزوجة ، ولذا يقول : « وقلنا بإيجاب حد القذف كاملاً على كل قاذف محصنة بأى معنى وقع عليها اسم محصنة من عفاف أو إسلام ، أو زواج ، فأوجبنا الحد على قاذف الأمة الكافرة والصغيرة ، (٢) .

(ج) ان كلمة دون تطلق بمعنى أقل ، أو بمعنى غير ، ومن الثانى قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، أى من غيرهم . وقد فهم ابن حزم كلمة دون في قوله : « ليس فيما دون خمسة أوسق من حب أو تمر صدقة ، ما يشمل المعنيين ولم يوجب زكاة الزرع إلا في القمح والشعير والتمر دون سائر الحبوب

(١) الاحكام ج ٣ ص ١٢٩

(٢) المصدر المذكور ص ١٣٠

والثمار ، ولقد قال في ذلك : « وكذلك أوجبنا الزكاة في القمح والشعير وانثر دون سائر الحبوب » .

٤٠٦ — وابن حزم يوافق على أن العام فيه عام ظاهر في العموم ، وفيه عام قد خصص أى تبين من النصوص إرادة الخصوص ، وعلى أن بعض الكلام خاص ، وليس بعام مطلقاً ، وقد تبين ذلك كله .

ولكن بعض الفقهاء يفرض قسماً رابعاً ، وهو الخاص الذي يراد به العموم ، والأساس في ذلك أن الخطاب يكون للنبي ، أو لواحد من أمته فيطالب به الجميع ، فيقول بعض العلماء إن هذا خاص أريد به العام ، وابن حزم يخطيء ذلك ويقول إنه عام من أول الأمر ، إلا إذا اقترن باللفظ ما يدل على خصوص المخاطب ، ولذا يقول في هذا المقام : « قد جعل قوم قسماً رابعاً ، فقالوا هو خصوص يراد به العموم ، وهذا خطأ وليس في اللغة . . فإن اعترضوا بأحاديث وردت في رجال بأعيانهم ، ثم صار حكمها عندنا على جميع الناس ، فليس ذلك مما ظنوا ، ولكن تلك الأحاديث فيها أحكام في أحوال توجب الأخذ بذلك في أنواع تلك الأحوال . . . وقد بينا أن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أهل عصره فقط ، لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة ، وفي كل ما يحدث من جسم أو عرض إلى انقضاء الدنيا ، ولا سبيل إلى أنه يبقى عليه السلام حياً إلى أن يلقى كل أحد ، فكان حكمه على إنسان في حال ما حدث له أو منه حكماً في وقوع تلك الحال . . وبين ذلك الحديث الذي فيه « هو جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم ، أجل بيان وأوضحه في أن كل خطاب منه ﷺ لواحد منا يفتيه به ويعلمه إياه هو خطاب لجميع أمته إلى يوم القيامة ، وتعليم منه عليه السلام لكل من يأتي إلى انقضاء الدنيا » (١) .

٤٠٧ — قد تبين من كل هذا أن ابن حزم في فهمه للعام والخاص يسير على منهاج ظاهري خالص يعتمد على ظواهر الألفاظ ، مستعيناً مع ذلك بأصل الرسالة المحمدية وعمومها :

(١) المصدر المذكور ص ١٣١ والحديث المشار إليه فيه أن جبريل جاء يسأل والنبي يحجبه .

وإنه إذ يقرر ذلك لا يمنع الأخذ بالمجاز الذى له قرينة ، وهو الذى ينقل الاسم فيه من المعنى الذى وضع له إلى معنى آخر بينه وبينه علاقة ما ، ويعتبر ذلك من ظواهر الألفاظ لا من تأريلاتها ، ويقول إن من ذلك قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، إذ المراد بذلك بعض الناس ؛ لأن العقل يوجب ضرورة أن الناس كلهم لم يحشروا فى صعيد واحد ليخبروا هؤلاء بما أخبروهم به ، ولأن العقل يوجب ضرورة أن المخبرين لهم بأن الناس قد جمعوا لهم غير المجتمعين ، وغير الجامعين ، وأن المخاطبين غيرهم فتمين من ظاهر اللفظ. وقرائن الأحوال أن اللفظ العام أريد به البعض .

ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ، فان كلمة أب تدل على الوالد المباشر ، وهنا نقلت إلى معنى أوسع ، وهو الأب والأجداد ، ومثل ذلك قوله تعالى : « وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم ، فإن الابن هنا انتقلت من معناها الأصل الحقيقى إلى معنى مجازى يشمل كل الفروع ، وكل هذا انتقال مجازى بين .

ومن ذلك أيضا « وأسأل القرية التى كنا فيها ، وإنما أراد أهل القرية ، وذلك أيضا انتقال مجازى .

ومن ذلك « ذلك كفارة إيمانكم ، فنسبت الكفارة إلى الحلف ، وهى تكفر الحنث والواقع أن الحنث هو سبب (١) الحنث .

هذه أمثلة على نقل الألفاظ من معانيها الأصلية إلى معان أخرى ، والنقل واضح . بحيث لا يمنع ذلك من إدراك المعانى بظاهر من اللفظ ، وذلك بدليل من العقل بين على خروج اللفظ من أصل معناه إلى المعنى الآخر المجازى أو بدليل من الشرع ، كنص من قرآن أو سنة أو إجماع .

٤٠٧ - والألفاظ التى تدل على العموم ، تكون على عمومها ما لم يقم دليل

(١) راجع هذه الأمثلة وغيرها فى الصفحات ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ من الأحكام ج ٣

على الخصوص ، إما من العقل يدل على أن اللفظ العام نقل إلى معنى بعضه مثل قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، وإما من الشرع ، ويكون مخصصاً ، ويصح أن يكون متراحياً ، عنه ، أو سابقاً عليه ، أو مقارناً له ، فاللفظ العام على عمومته ، حتى يقوم دليل على إرادة الخصوص ؛ لأن العموم هو الظاهر ، وهم يأخذون دائماً بالظاهر ، ولذا يقول : « الواجب حمل كل لفظ على عمومته وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر ، ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومته بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذ ، وهذا قول جميع أصحاب الظاهر وبعض المالكيين وبعض الشافعيين وبعض الحنفيين ، وهذا نأخذ ، وهو الذي لا يجوز غيره ، (١) .

وإنه ليقص أقوال العلماء في العام ، أهو دال على العموم قبل معرفة المخصص ، فيذكر أن قوماً قالوا بالتوقف حتى يستبين أنه مخصص أو ليس بمخصص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه يحمل على الخصوص ، ويذكر أن آخرين قالوا إنه على العموم إذا لم نجد مخصصاً ، وإنه ليناقد أصحاب الأقوال الذين يقولون إنه ليس نصاً في العموم ، بل من قبيل الظاهر المحتمل لغيره ، أى أن دلالة ظنية وليست قطعية ، وعلى هذا أكثر الشافعية — يناقش هؤلاء ، ثم يخشى عليهم أن يكونوا زنادقة ، فيقول في لغته القاسية :

إن هذه الملة الزهراء الحنيفية السمحة ، كيدت من وجوه حجة ، ولقيت الفوائل من طرق شتى ، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية ، وسعى عليها بالحيل الغامضة ، وأشد هذه الوجوه سمى من تزيابزيمهم ، وتسمى بأسمائهم ، ودس لهم سم الأسود في الشهد والماء البارد ، فلطف لهم في مخالفة القرآن والسنة ، فبلغ ما أراد من شاء الله تعالى خذلانه ، وبه تعالى نستعيد من البلاء ، ونسأله العصمة بمنه ، لا إلا إله إلا هو ، فلنساءظنونكم أيها الناس بمن يحسن لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى ،

أو كلام نبيكم ﷺ ، بغير بيان منهما ، أو باجماع من جميع الأمة ، وبمن يزين لكم التأخر عن طاعتهما ، ويسهل لكم ترك الانقياد لهما ، ويقرب لديكم التحكم في خطاهما ، والنفرق بينهما بطاعة بعض ، ومعصية بعض ، وهذا هو التخصيص الذى يدعونه بلا دليل ، (١) .

الأوامر والنواهي

٤٠٨ — هذا الجزء هو المظهر الواضح للمنهاج الظاهرى الذى تشدد فى الأخذ به ابن حزم ، وخالف من خالف ولو من أصحابه الظاهريين ، ووافق من وافق منهم أو من غيرهم ، وهو يقرر فى كلام لا مجال للريب فيه أن الأوامر والنواهي الواردة فى القرآن للكريم وكلام النبي ﷺ تؤخذ على ظاهرها ، وهو الوجوب الجهم اللازم بطلب الفعل فى المأمورات ، وبالكف عن الفعل فى المنهيات ، وإن هذا الوجوب يقتضى ظاهر اللفظ الفورية وعدم التأخير ، ولا يقبل التأويل إلا إذا كان ثمة نص آخر أخرجه عن الوجوب ، أو نص أخرجه عن الفورية ، فصرف الأمر عن الوجوب إلى الندب ، أو ترك الفورية بلا دليل باطل ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه : «إن مذهب جميع أصحاب الظاهر إلى القول بأن كل أوامر القرآن والسنن ونواهيها على الوجوب فى التحريم أو الفعل حتى يقوم دليل على صرف شئ من ذلك إلى ندب أو كراهية أو إباحة فنصير إليه ، .

ولقد وافقهم على ذلك النظر بعض الحنفية والشافعية والمالكية ، ولكن مع ذلك للمنهاج الظاهرى طابعه ، فهو يضيق من الأدلة التى تخرج نصوص الأوامر والنواهي عن موجبها ، بينما غيره من الفقهاء يوسعون فى ذلك ويندو ذلك فى الفروع ، ولذلك يتبين مدى الأخذ بظاهر الأمر والنهى — فى الفروع ، لآنى أصل القاعدة .

ومن الأمثلة التي يمثلون بها على صيغة الأمر التي وجد دليل على خروجها من أصل معناها وهو الوجوب إلى الإباحة : قوله تعالى : « وإذا حملتم فاصطادوا ، وقوله تعالى : « وإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، وابتغوا من فضل الله ، فابن حزم يقول في الدليل على أن آية الصيد الأمر فيها الإباحة أن النبي ﷺ تحل ولم يتصيد ، ولو كان للوجوب لتصيد ، ويقول في الدليل على أن لفظ الأمر في قوله تعالى : « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض ، إنه ماروى عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : « الملائكة تصلي على أحدكم مادام في مصلاه الذي صلى الله فيه ما لم يحدث ، اللهم اغفر له ، اللهم أرحمه ، فندبنا إلى القعود في مصلاتنا بعد الصلاة ، فصح بذلك أن الانتشار بعد الصلاة إباحة . »

٤٠٩ — وإن ابن حزم يسوق أدلة الذين خالفوه ويناقشها ويبطلها بما تعود من ألفاظ جافية ، ثم يثبت دعواه من أن كل أمر أو نهى هو للوجوب حتى يقوم دليل على نقلهما من هذا المعنى إلى غيره ، فيستدل بما يأتي :

(١) بما روى من النبي ﷺ خطب فقال : « إن الله تعالى قد فرض عليكم الحج ، فقام رجل فقال أفي كل عام ، فسكت عنه حتى أعادها ثلاثا ، فقال : لو قلت نعم لوجبت ، ولو وجبت ما قتم بها ، ذروني ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم ، واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه ، ويقول في الاستنباط من هذا الحديث : « بين عليه السلام في هذا الحديث بيانا لا إشكال فيه أن كل ما أمر به فهو واجب حتى ولو لم يقدر عليه ، وهذا معنى قوله تعالى : « ولو شاء الله لاعتكم ، ولكنه تعالى رفع عنا الحرج ورحمنا فأمر على لسان نبيه ﷺ أن ما أمر به عليه السلام فواجب أن يعمل به حيث انتهت الاستطاعة ، وأنه لا يسقط من ذلك إلا ما عجزت عنه الاستطاعة فقط ، وإن ما نهى عنه فواجب اجتنابه . » (١)

(ب) وبما روى عن معاذ بن جبل أنه قال : خرجنا مع رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك ، فقال رسول الله ﷺ : إنكم ستأتون غداً إن شاء الله عين تبوك ، وإنكم لن تأتوها حتى يضحى الهار ، فمن جاءها منكم فلا يس من مائها شيئاً بجئناها ، وقد سبقنا رجالان . . . فسألهما رسول الله ﷺ هل مستما من مائها شيئاً؟ قالوا نعم فقال لهما النبي ﷺ ما شاء الله أن يقول ، فهما استحقا من النبي ﷺ ما قال لخالهما نبيه ، وثبت لهذا أن أمره ونهيه على الوجوب كله إلا ما خصه نص .

(ح) وما روى من أن النبي ﷺ لما توفي عبد الله بن أبي بن سلول قام ليصلى عليه فقال عمر يا رسول الله اتصلي عليه وقد نهاك الله أن تصلى ، فقال رسول الله ﷺ : « إنما خيرني الله تعالى ، فقال استعفر لهم أو لا تستعفر لهم إن تستعفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ، وسأزيد على السبعين ، فأنزل الله عز وجل ، « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره . »

ويقول ابن حزم في التعليق على هذا الحديث : « في هذا الحديث بيان كاف في حمل كل شيء على ظاهره ، فحمل رسول الله اللفظ الوارد بالاستغفار على التخيير ، فلما جاء النهى المجرد حمله على الوجوب ، وضح بهذا أن لفظ الأمر والنهى غير لفظ التخيير والندب ، ورسول الله ﷺ أعلم الناس بلغة العرب التي بها خاطبه ربه تعالى . » (١)

وإنه لكي تتجلى وجهة نظر ابن حزم نقول إن عمر رضی الله عنه فهم من قوله تعالى استعفر لهم أو لا تستعفر ، إن تستعفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم - أن ذلك نهى عن الاستغفار وبيان عدم فائدته ، والصلاة على الميت دعاء له واستغفار وقد نهى عنه ، بالنسبة للمنافق ، فلا يصلى على منافق ، والنبي الرفيق الأمين أراد أن يعلم طلاب علم القرآن ألا يطلبوه إلا من ظاهره ، ولا يتاولوه على

غير ظاهره إلا من ظاهر من الشرع لا من غيره ، فلا يفهم من استغفر لهم أو لا يستغفر لهم النهى إنما يفهم ظاهر اللفظ وهو التخير .

هذا بيان وجهة نظر ابن حزم جليتها ووضاحتها على نظر في اتجاهه كله .

٤١٠ — هذه أدلة ابن حزم من أوامر السنة وطرق فهمها ، ويسوق أدلة

أخرى من القرآن ، ومنها :

(١) قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته » ، ويقول ابن حزم « في هذه الآية بيان جلي رافع لكل شك في أن من لم يفعل ما أمر به فقد عصي ؛ لأنه تعالى بين أن نبيه ﷺ ، إن لم يبلغ كما أمر فلم يفعل ما أمر به » .

هذا توجيه ابن حزم لهذا الدليل ، وهو لا يدل على دعواه ؛ لأن قرينة الإلزام هو قوله تعالى ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته .

(ب) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون ، ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم لا يسمعون ، فدل هذا على أن الأمر يوجب العمل ، ولم يكف بإقرارهم بالسمع .

(ج) ويستدل أيضاً بقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، وقضاء الله أمره ، فدل هذا على أن كل أمر يقتضى الإلزام حتماً .

٤١١ — وهكذا يسترسل ابن حزم في ذكر آيات من القرآن لا تقطع في دعواه ، ويتناقش أقوال مخالفيه على ذلك النحو ، وفي الحق إن الخلاف بينه وبين جمهور الفقهاء ليس في أن الأمر بإطلاقه يوجب الإلزام بالفعل طلباً ، ولا في أن النهى يوجب الامتناع عن الفعل ، ليس الخلاف بين الظاهرية والجمهور في ذلك ، فهو موضوع اتفاق ، إنما الخلاف بينهم في القرائن المأثمة من حكم اللزوم ، والتي تجعل النص ينتقل من دلالاته على الطلب الحتمي إلى النكذب

أو الإباحة أو الكراهة ، فالظاهرية قصرُوا الأمور التي تدل على خروج الطلب عن معناه إلى غيره على النصوص فقط ، فكل أمر على الوجوب إلا إذا جاء نص يدل على غيره ، وكل نهي على الوجوب إلا إذا جاء نص أو اجماع مبنى على نص يدل على غيره ، أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية فقد وسعوا في الأدلة التي تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه .

٤١٢ — وقد قرر الوجوب في أمور كثيرة خالف فيها كثيرين من الفقهاء بسبب تلك النظرة الظاهرية التي لا يلتفت فيها إلا إلى النصوص ، ومن هذه الأمور ما يأتي :

(١) أوجب الإشهاد في البيع ، بحيث لا يخلوا العقد من الإثم إلا بالشهادة لقوله تعالى : « وأشهدوا إذا تباعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد » .

(ب) أنه اعتبر العمرة فرضاً كالحج لقوله تعالى « وأتموا الحج والعمرة لله ، وشنع على الذين قالوا إنها ليست بفرض .

(ج) وجعل مكاتبه العبد فرضاً لازماً إذا طلب العبد مكاتبه سيده على قيمته وكان قادراً على القيام بالمكاتبه . والمكاتبه أن يتفق العبد مع سيده على مقدار من المال يسعى في الحصول عليه ، ويسلّمه إلى سيده في نظير حريته وقد اعتبر ذلك ابن حزم لازماً إن طلبه العبد ، وكان قادراً عليه للأمر المطابق في قوله : « وكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ، فاعتبر المكاتبه فرضاً ، والمعاونة فرضاً أيضاً للأمر الظاهر .

(د) واعتبر الزواج فرضاً للقادر على النفقة والعدل مع زوجته ، ولو لم يخش الزنى أو يترقبه ، لقوله ﷺ : أيها الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء ، وذلك لأن الأمر مطلق ، ولا قرينه يخرجُه عن معناه الظاهر فهو فرض .

(هـ) أوجب ترك البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، لقوله تعالى « يا أيها

الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فذروا البيع ، وذلك متفق مع رأى المالكية والحنابلة .

(و) وأوجب الوضوء من أكل لحوم الإبل ، وذلك لأمر النبي ﷺ بذلك ، فقد ورد أن رسول الله ﷺ سأله رجل : أتوضأ من لحوم الغنم ، فقال النبي ﷺ إن شئت فتوضأ ، وإن شئت فلا تتوضأ . قال : أتوضأ من لحوم الإبل ؟ قال نعم توضأ من لحوم الإبل ، فدل ذلك الأمر على الوجوب والحنابلة قد قرروا ذلك أيضا .

٤١٣ — ونرى أن الظاهرية يخرجون الأوامر والنواهي على الطلب الحتمى بالفعل أو الكف حتى يقوم دليل من نص أو إجماع على أن اللفظ قد انتقل لغير معنى الطلب الحتمى ، فعندئذ يفسر لفظ الطلب على ما يقتضيه النص الآخر .

وإن ابن حزم لا يكتفى من الأخذ في الأمر والنهى بظاهر الصيغة ، بل يأخذ أيضاً بظاهر اللفظ الذى صيغ على هذه الصيغة ، فلا يفسر الألفاظ إلا بالدلالات اللغوية عليها ، فمثلا قوله : « وثيابك فطهر » لا يفسر الثياب إلا بما تدل عليه ولا يفسر الطهارة إلا بالطهارة الحسية ، ولا يفسر قوله عليه السلام : « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » إلا بتفرق الأبدان ، وهكذا .

وأن ابن حزم يعقد لذلك فصلا قائما بذاته ، ويعتونه : « حمل الأوامر والأخبار على ظواهرها ، ويصف فى هذا الفصل الذين يخرجون الألفاظ على غير ظواهرها من غير حجة مسوغة من الألفاظ نفسها بأنهم السوفسطائيون ورد قولهم إن الأخذ بظواهر الألفاظ يؤدى إلى الضلال ، كما ضل الخوارج بأخذهم بظواهر الألفاظ ، يرد ابن حزم ذلك فى قوة . ويبين أن الخوارج ما ضلوا لأخذهم بظواهر الألفاظ ، إنما ضلوا لأنهم لم يأخذوا بجميع النصوص بل أخذوا ببعضها ، وتركوا غيره ، ويقول فى ذلك رضى الله عنه :

« وإنما قول بكر (١) بأن الخوارج إنما ضلت باتباعها الظاهر ، فقد كذب وأفك وافتري وأثم ، ما ضلت إلا بمثل ما ضل هو به من تعلقهم بآيات ما وتركهم غيرها ، تركوا بيان الذي أمره الله عز وجل أن يبين للناس ما نزل إليهم ، كما تركه بكر أيضاً وهو رسول الله ﷺ ، ولو أنهم جمعوا آى القرآن كلها ، وكلام النبي ﷺ ، وجعلوه كله لازماً وحكماً واحداً ومتبعاً كله لاهتدوا ، (٢) »

٤١٤ — وابن حزم فى هذا الجزء من كلامه يقرر الصفة التى اختص بها الظاهرية ، وهى الأخذ بظاهر اللفظ من ناحية اللغة ، ويقول إنه لا يصرف اللفظ عن معناه اللغوى إلا بنص آخر أو إجماع ، فيقول : « فإن قالوا بأى شىء تعرفون ما صرف من الكلام عن ظاهره ، قيل لهم وبالله التوفيق ، نعرف ذلك بظاهر آخر مخبر بذلك ، أو بإجماع متيقن منقول عن النبي ﷺ على أنه مصروف عن ظاهره . »

ويقرر رضى الله عنه أن إخراج اللفظ على غير ظاهره اللغوى بغير نص ظاهر أو إجماع متيقن منقول يقرر أن ذلك من تحريف الكلم عن مواضعه ، لأنه انحراف بالألفاظ عن معانيها من غير حجة مسوغة من النصوص ويعتبر أيضاً ذلك من تبديل كلامه ، إذ هو خروج به عن غير معناه الذى وضع له ، وينطبق عليه قوله تعالى : « فن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه ، » .

بل إنه يسترسل فى الرد على الذين يأخذون بغير ظواهر الالفاظ ، فيقول : « ومن ترك ظاهر اللفظ ، وطلب معانى لا يدل عليها لفظ الوحى ، فقد افتري على الله عز وجل ، » .

٤١٥ — وإنه ليروى أن عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها قالت : « ما كان رسول الله ﷺ يتأول شيئاً من القرآن إلا آيا بعدد أخبره بهن جبريل عليه السلام . »

(١) هو بكر البشرى ممن يقولون بأنه يتوقف فى الأمر والنهى حتى توجد قرينة مبينة .

(٢) الاحكام ج ٣ ص ٤٠

وإذا كان محمد بن عبدالله لا يؤول القرآن ، وهو الذى يوحى إليه ، فأردى
ألا يؤوله أحد من بعده ، هذا ما يستنبطه ابن حزم من هذا الخبر المروى عن
عن عائشة ، فهو يقول : « إذا كان النبي ﷺ لا يتأول شيئاً من القرآن إلا بوحي ،
فيخرجه عن ظاهره إلى التأويل ، فمن فعل خلاف ذلك ، فقد خالف الله تعالى ،
ورسوله ﷺ ، وقد نهى تعالى وحرم أن يقال عليه ما لم يعلمه القائل ؛ وإذا كنا
لا نعلم إلا ما علمنا ؛ فترك الظاهر الذى علمناه ، وتعديه — إلى تأويل — لم يأت به
ظاهر آخر ، حرام وفسق ومعصية لله تعالى ، وقد أئذرت الله تعالى وأعدرت ، فمن
أبصر فلنفسه ، ومن عمى فعليها ، عن جعفر بن برقان قال قال أبو هريرة : يابن أخى
إذا حدثت بالحديث فلا تضرب الأمثال ، وصدق أبو هريرة رضى الله عنه
ونصح ، وبالله التوفيق . »

٤١٦ — هذا تفسير الأوامر والنواهي تفسيراً ظاهرياً ، وقبل أن نترك
الكلام فى هذا الباب ، وما فيه من تخريج ظاهرى وهو لباب الفقه الظاهرى ، نقول
إن ابن حزم يرى أن الأمر بإطلاقه يقتضى الفور من غير تراخ إلا إذا كان ثمة
نص يسوغ بظاهره التراخى ، وذلك لقوله تعالى : « فاستبقوا الخيرات ، وقوله
تعالى : « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ، أى سارعوا إلى الأعمال الصالحة التى يكون
فيها المغفرة ، وإن هذا بلا شك فى الأوامر غير المرتبطة بوقت ، أما الأوامر
المرتبطة بوقت عين بالنص ، فوجوبها مربوط بأوقاتها ، وقد بنى على ذلك الأصل
مسائل فرعية كثيرة منها :

١ — قضاء صيام رمضان بالنسبة للمريض والمسافر ، فإنه لازم فى أول أوقات
القدرة بعد انتهاء الشهر ، فإن بادر المرء فقد أدى ما عليه ، وإن أخر لغير عذر
كان عاصياً ، (١) .

ب — ومن ذلك أداء الزكاة التى وجبت بتحقيق سببها وهو النصاب ، وتحقق

(١) المصدر المذكور ص ٤٦

شرطها ، وهو حولان الحول ، فإنه عليه المبادرة بأدائها وتأخيرها بغير عذر فيه عصيان .

ح — الحج يجب في وقته من العام بمجرد الاستطاعة ، فإن أخر إلى عام آخر من غير عذر ، فإنه يكون عاصياً بالتأخير .

٣ — الإجماع

٤١٧ — أفضنا بالقول في النصوص ؛ لأنها عماد الفقه الظاهري ، ولأن فهمها من ظاهرها هو الأساس الأول في الخلاف بين أهل الظاهر ، والجمهور من الفقهاء ، كما قدمنا ، إذ أن الأخذ بالظاهر ، هو الخاصة التي اختصوا بها ، من بين فقهاء المسلمين ، فقد شاركهم كما قدمنا غيرهم في نفي القياس ، ولم يشاركهم أحد في الأخذ بالظاهر أخذاً مطلقاً ، ولذلك فصلنا بعض التفصيل الكلام في العام والخاص والأوامر والنواهي من وجهة النظر الظاهرية .

ونرجو أن نكون بعد ذلك التفصيل قد أعطينا القارئ الكريم صورة واضحة للمذهب الظاهري في فهم النصوص ، فإنه بذلك يتجلى ويتضح في أحد ركنيه ، بل في أهم ركنيه ، والثاني هو نفي القياس ، ونفي تعليل النصوص .

٤١٨ — والآن ننتقل إلى العنصر الثالث من مصادر الفقه عند الظاهرية ، وهو الإجماع ، وابن حزم يقرر أن الإجماع حجة بالإجماع تقريباً ، لم يختلف في ذلك أحد من السنيين ، فيقول ابن حزم ، « انفقنا نحن وأكثر المخالفين على أن الإجماع من علماء أهل الإسلام حجة ، وحق مقطوع به في دين الله تعالى عز وجل ، .

وكلام ابن حزم في الإجماع يدور حول ثلاثة أقطاب نبينها ، ولا نزيد أن نتصدى لإثبات حجته ، إنما نتصدى لبيان هذه الأقطاب الثلاثة فقط ، وهي حقيقته ، ثم الأصل الذي انعقد عليه الإجماع ، وهو ما يسمى في عرف الأصوليين

سند الإجماع ، والأمر الثالث عصر الإجماع ، ومن الذين يعتبر إجماعهم . أما حقيقة الإجماع فلم يبينه ابن حزم بالحد ولا بالرسم ، ولكن بيّنه بالتقسيم لمصادر الشريعة وأحكامها ، فيقول إن أحكام الدين لا تخلو من أحد وجهين لا ثالث لهما ، إما وحى مثبت في المصحف ، وهو القرآن ، وإما وحى غير مثبت في المصحف ، وهو بيان رسول الله ﷺ ، ثم يقسم الأحكام المأخوذة من هذين المصدرين إلى ثلاثة أقسام : (أولها) ما نقلته الأمة كلها عصرأ بعد عصر ، كالإيمان ، والصلوات والصيام والحج ، وهذا هو الإجماع ، فليس شيء من هذا القسم لم يجمع عليه (وثانيها) ما نقل نقلا متواترا لكثير من السنن ، ولم يصادف إجماعا كصلاة النبي ﷺ قاعدا بجميع الحاضرين من أصحابه ، وكدفعة خبير إلى اليهود بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر (وثالثها) ما نقله الثقة عن الثقة ومنه ما أجمع عليه ومنه ما اختلف فيه ^(١) .

وعلى ذلك يكون الإجماع في حقيقته هو فيما نقلته الأمة كلها عصرأ بعد عصر ، كالإيمان وأصل الصلوات المفروضة ، وأوقاتها ، وعدد ركعاتها ، والصيام وشهره ووقته ، والحج ووقته وركنه ، وهكذا من كل ما علم من الدين بالضرورة .

٤١٩ - هذا ما يدل عليه أوفيفه كلام ابن حزم في معنى الإجماع ، وإن هذا التعريف ، أو هذه الحقيقة قد تعرض لها الشافعي ، وقالها في كتابه جماع العلم فقد أخذ رضى الله عنه يثير بحجاجة بحث مع مناظره ، حتى ينتهي بأن يبين له نعتذر وجود إجماع في عصره ، وحتى اضطر مجادله أن يسأله هل من إجماع ، فيجيبه الشافعي بقوله : « نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحدا جهلها ، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحدا يعرف شيئا يقول لك ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق التي يصدق من ادعى الإجماع ، فيها ، وفي أشياء من أصول العلم دون فروعه ، ودون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت

من الإجماع حيث أدركت التفرق في دهره ، وتحكى عن أهل كل قرن ما نظره فلا يجوز أن يكون هذا إجماعاً ،^(١) .

هذا كلام الامام الشافعى رضى الله عنه ، وهو متفق تمام الاتفاق فى المؤدى مع كلام ابن حزم ، حتى يكاد الفارىء يعتقد أن ابن حزم قد استملى تفكيره عن الشافعى ، ولا غصاصة عليه فى ذلك ، فإن الشافعى رضى الله عنه قد سبق فى تحقق علم الاستنباط ، وهو ما سى علم الأصول سبقاً بعيداً ، ومن كتبوا فى الأصول قد قبسوا منه كثيرا ، وحسبه فضلا أنه هو الذى فتح لهم عين الطريق ، فوردها من بعده الواردون. وإذا كان ابن حزم قد وافق الشافعى فى هذا المقام ، فإهما قد اختلفا فى المقصد ، فابن حزم يحصر الإجماع فى ذلك ، أما الشافعى فإنه يحصر وقائع الإجماع فى ذلك ، فهو لم يحصر الفكرة ، ولكن حصر بالاستقراء الوقائع ، ولذلك دون فى الرسالة بحث الإجماع وشروطه لم يذكر ما ذكره هنا تعريفاً له ، لجواز أن يقع فى غير عصره ما لم يره فى عصره ؛ لأن الشافعى يضع قانوناً للاستنباط لا يتقيد بعصر دون عصر .

٤٢٠ - هذه حقيقة الإجماع ، كما يقرها ابن حزم ولكن ممن يتكون الإجماع يقرر ابن حزم رأى الظاهرية ، وينسبه إلى أبى سليمان داود الظاهرى نفسه ، وهو أن الإجماع المعتبر هو إجماع الصحابة ، وإن ذلك يتفق مع حقيقة الإجماع عنده ؛ لأنه إذا كان الإجماع هو العلم المتواتر المتفق عليه المنقول عن النبي ﷺ ، فالإجماع لا يتصور إلا إذا كان فى عصر الصحابة ، ثم إجماع من يجيء من بعدهم يكون متبعا لإجماعهم ، ولذا يقول من يقرر المذهب الظاهرى فى ذلك : « قال أبو سليمان وكثير من أصحابنا لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضى الله عنهم ، واحتج فى ذلك بأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف ، وأيضاً فإنهم رضى الله عنهم كانوا جميع المؤمنين ، لا مؤمن من الناس سواهم . »

ومن كانت هذه صفاتهم فإجماعهم هو إجماع المؤمنين ، وهو الإجماع المقطوع به ، وأما كل عصر بعدهم ، فإنما هم بعض المؤمنين ، لا كلهم ، وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعا إنما الإجماع إجماع جميعهم ، وأيضا فإنهم كانوا عددا محصورا يمكن أنه يحاط بهم ، وتعرف أقوالهم ، وليس من بعدهم كذلك ، (١) .

هذه حجج ثلاث ساقها ابن حزم حجة لأبي سليمان ، أساسها أنه لا إجماع إلا بتوقيف النبي ﷺ أو بعبارة أوضح تعليم منه ، وهم الذين تلقوا ذلك التعليم ، ولأنهم كانوا محصورين يمكن عقد إجماعهم وحصر أقوالهم ، وكانوا هم كل المؤمنين في عهد النبي ﷺ .

٤٢١ — وإن ابن حزم يوجه ذلك الرأى توجيها حسنا ، فيقول إن الإجماع الذى بين حقيقته ، إما أن يكون إجماع كل العصور إلى يوم القيامة ، وإما أن يكون إجماع عصر من بين عصور الاسلام . لا جائز أن يكون الأول ، لأن مؤدى ذلك ألا يعتقد أهل عصر من العصور أن هناك إجماعا فى أمر من الأمور ، لأنه لم يتم انعقاد الإجماع بعد ، إذ لم ينقض كل العصور .

إذن لم يبق إلا الفرض الثانى ، وهو إجماع عصر من العصور ، ولكن أى عصر هو ، أعصر الصحابة فقط أم عصر بعد عصر الصحابة ، أم عصر الصحابة ، وأى عصر غيره ، وقد قرر أن الفرض الثانى باطل ، وهو أن يكون الإجماع هو إجماع عصر بعد عصر الصحابة ، لأنه لم يبق دليل على انعقاد الإجماع بعد عصر الصحابة فى أمر لم يعتقد فيه إجماع الصحابة ، إذن فلا يمكن أن يكون الإجماع المفروض اتباعه إجماع عصر بعد الصحابة .

بقى الفرضان الآخران ، وهو أن يكون الإجماع إجماع الصحابة فقط ، أو إجماع عصر الصحابة ، وإجماع أى عصر بعده ، ولا شك أن فرض إجماع الصحابة صحيح ، ويقول ابن حزم فى تأييد صحته : « وجدناه صحيحا لبرهانين :

(أحدهما) أنه إجماع لاخلاف فيه من أحد، وما اختلف قط مسلمان في أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم — إجماع متيقن مقطوع بصحته ، فإنه إجماع صحيح ، لا يحل لأحد خلافه .

(والثاني) أنه قد صح أن الدين قد كل بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام ديناً ، فإذا قد صح ذلك فقد بطل أن يزداد فيه شيء ، و صح أنه قد كل ، فقد انفقتنا على أنه كله منصوص عليه من عند الله عز وجل ، وإذا كان هو كذلك فما كان من عند الله تعالى فلا سبيل إلى معرفته إلا من قبل النبي ﷺ الذى يأتيه الوحي من عند الله ، (١) .

بقى الفرض الثالث ، وهو أن يكون إجماع الصحابة صحيحاً ، وكذلك إجماع أى عصر ، فيقول ابن حزم فيه « إن كان إجماعهم على ما أجمع عليه الصحابة ، فلا عبره باجماعهم ، إنما المعتبر إجماع الصحابة فقط ، وإن كان إجماع بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة ، أو أمر لم يعرف فيه للصحابة قول ، أو عرف فيه قول لبعض ، ولم يعرف لسائرهم ؛ فإن كان إجماع ما بعد الصحابة على أمر اختلف فيه الصحابة فهو باطل ؛ لأنه لا يصح أن يختلف الصحابة فى أمر ، ويلزم الناس من بعدهم بأمر واحد ، ولا يجوز أن يحرم على من بعدهم ما حل لهم من النظر ، ولأنه ليس إجماع المؤمنين ، إذ لا يمكن حصره ، وبذلك بطل الفرض الثانى والثالث أيضا ، إذ أن حصر غير الصحابة أمر ليس فى الامكان ، أما الصحابة فحصرهم فى الامكان ، وهذا يتبين أنه لا إجماع إلا لإجماع الصحابة ، (٢) .

٤٢٢ — والاجماع على الوضع الذى حققه ابن حزم ، وهو الاجماع المتواتر المتصل بالرسول فى أمر علم من الدين بالضرورة لا يمكن إلا أن يكون عن نص ، بل ما هو أقوى من النص ، وهو التوقيف ، والتعليم من الرسول ﷺ ، ولذا ينقض

(١) النبذ ص ٩

(٢) هذا الكلام ملخص من النبذ ص ١١ ، ١٢

كل قول يؤدي إلى أن يكون إجماع من غير نص ، فسنجد الاجماع دائما عند ابن حزم على النص ، بل لا يتصور إجماع على الحقيقة التي قررها ، إلا إذا بنى على نص ، بل توقيف من الرسول ﷺ ، ولذلك يقرر هذا في قوة ، فيقول : « لا إجماع إلا عن نص ، وذلك النص إما كلام منه عليه السلام ، فهو منقول ولا بد محفوظ حاضر ، وإما فعل منه عليه السلام فهو منقول أيضا كذلك ، وإما إقراره ، إذ علمه فأقره ولم ينكره ، فهي أيضا حال منقول محفوظة ، وكل من ادعى إجماعا على غير هذه الوجوه كلفناه نصحيح دعواه في أنه إجماع ، (١) أي من ادعى انعقاد إجماع على غير نص — يكون قوله باطلا ، ودعواه باطلة وعليه إذا كان يحمل لكلامه أساسا أن يصحح الدعوى ، ولا يسمى ما يدعيه إجماعا . ويستدل ابن حزم على دعواه من أنه لا إجماع من غير نص ، وإن كان في الحقيقة الأمر على مقتضى تعريفه للاجماع لا يتصور أن يكون من غير نص ، لأنه في تعريفه توقيف وتعليم من النبي ﷺ متواتر ، فلا تتصور حقيقة الاجماع عنده إلا بنص .

وفوق ذلك فقد حصر الأدلة في النصوص ، ولا بد للاجماع من سند أي دليل ، فلا بد له إذن من نص ؛ إذ قد نفي هو القياس والتعليل ولم يعتبر غير النص دليلا ، ولكنه مع ذلك على سنته في الإفاضة والاستيعاب لم يترك مقالا لقائل ، فأتى بأدلة .

٤٢٣ — ولننظر في هذه الأدلة ، فإنها تكشف لنا عن مدارك ابن حزم الفقهية العالية .

(١) والدليل الأول الذي يسوقه قوله تعالى : « اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء ، وكل إجماع أو استدلال من غير نص ، فهو ليس اتباعا لما أنزل إلينا من ربنا (ب) والدليل الثاني قول الله تعالى « اليوم أكملت لكم

دينكم ، فكل إجماع لا بد أن يشتق مما نزل في عهد الرسول ، وإلا لم يكن الدين قد كمل في عهد الرسول مع أن الله قد أخبر بكاله ، فلا زيادة بعده لمستزيد إلا أن يكون منه . وإن هذين الدليلين كما ترى قد بنيا على نظره ، وهو أنه لا دليل إلا من النصوص ، أما نظر غيره الذين يعتبرون الأدلة هي النصوص والحمل عليها ، كما يستنبط من علمها واطرادها ، فهم يقولون إن الأقيسة الصحيحة حمل على النصوص ، وكشف عن الأحكام التي أنزلها الله تعالى ، والأقيسة المبينة على النصوص لا تنافي كمال الدين بكامل الأصول التي بنيت على أحكام الأمور التي لا تنهاى ، والحوادث التي لا تنقطع ، فهذان الدليلان هما في الحقيقة يدوران حول القطب الظاهري ، ولا يتجاوزانه .

٤٢٤ — وله أدلة أخرى في هذا تدور حول القطب الظاهري ، ومنها :

أن العقل لا يتصور أن يجمع المسلمون بعد النبي ﷺ على ما لا نص عليه منه ، وبتوقيف منه ؛ فإنه قد افترق الصحابة بعد رسول الله ﷺ في الأحكام التي فتحت ، وصار لكل طائفة منهم تلاميذ ، ثم انسح الأمر من بعدهم ، حتى صار لا يمكن أن يعتقد إنسان على وجه الجزم واليقين ، والعلم المقطوع به أنه يمكن أن يجمع العلماء على أمر ، فضلا عن أن يكون من غير نص يعتمدون عليه ، هذا أمر في حكم المستحيل ، ولذا يقول : « ومن طريق النظر الرجوع الى العقل والمشاهدة والحس أننا نسأل من أجاز أن يجمع علماء المسلمين على ما لا نص فيه ، أفي الممكن عندك أن يجتمع علماء الاسلام في موضع واحد ، حتى لا يشذ عنهم منهم أحد ، بعد افتراق الصحابة رضى الله عنهم في الأهصار ، أم هذا تمتنع غير ممكن ، فإن قال هذا ممكن كابر العيان ^(١) ، ثم يبين رضى الله عنه افتراق علماء المسلمين في البلاد الاسلامية ؛ فبعضهم في اليمن ، وبعضهم في عمان ، وبعضهم في البحرين ، وبعضهم في الطائف ، وبعضهم في مكة ، وبعضهم قرطبي ، وبعضهم في سائر الجزيرة العربية ، ثم انسح

الأمر من بعد ذلك، فصار من السند إلى مغارب الأندلس ، وسواحل بلاد البربر ومن سواحل اليمن إلى ثغور أرمينية ، وهكذا . . . وإنه من الحق علينا أن نقرر أن الشافعي رضى الله عنه أول من نبه إلى ذلك في كتابه جماع العلم ^(١) .

٤٢٥ — وإن ابن حزم لا يكتفى ببيان استحالة الاجماع من غير نص لاستحالة الاجتماع ، بل يبين أن الاجماع على غير نص غير ممكن ، لأن تفكير الناس في استخراج الملل لا يمكن أن يتفق ؛ لاختلاف مناحى تفكيرهم ، ويستعين في بيان ذلك بدراساته النفسية ، والاجتماعية ، فيقول رضى الله عنه :

« إن اليقين قد صح بأن الناس مختلفون في همهم واختيارهم وآرائهم وطبائعهم الداعية إلى اختيار ما يختارونه ، وينفرون عما سواه ، متباينون في ذلك تبايناً شديداً ، متفاوتاً جداً ، فمنهم رقيق القلب يميل إلى الرفق بالناس ، ومنهم قاسى القلب شديد يميل إلى التشديد على الناس ، ومنهم قوى على العمل مجد يميل إلى العزم والصبر والتفرد ، ومنهم ضعيف الطاقة يميل إلى التخفيف ، ومنهم جانح إلى لين العيش يميل إلى الترفيه ، ومنهم مائل إلى الحشونة مجنح إلى الشدة ، ومنهم معتدل في كل ذلك يميل إلى التوسط ، ومنهم شديد الغضب يميل إلى شدة الانكار ، ومنهم حلیم يميل إلى الإغضاء ، ومن المحال اتفاق هؤلاء كلهم على إيجاب حكم برأيهم أصلاً ، وإنما يجمع ذوو الطبائع المختلفة على ما استووا فيه من الإدراك بحراسهم ، وعلوه ببداهة عقولهم فقط ، وليست أحكام الشريعة من هذين القسمين ، فبطل أن يصح إجماع على غير توقيف ، وهذا برهان قاطع ضرورى ^(٢) .

وبهذا ينتهى ابن حزم إلى أنه لا إجماع من غير نص ، وهو منطقي في هذه القضية ، لأن حقيقة الإجماع في نظره لا يمكن أن يتصورها فقيه من غير نص ، بل ما هو أقوى من النص وهو التوقيف والتعليم كما ذكرنا .

(١) راجع الأم ج ٧ ص ٢٥٦

(٢) الأحكام ج ٤ ص ١٣٨

إجماع أهل المدينة

٤٢٦ - وإذا كانت حقيقة الاجماع عند ابن حزم ما ذكرنا ، وهي اجماع كل العلماء إجماعاً متواتراً مبنياً على توقيف من النبي ﷺ إذا كان الاجماع هو هذه الحقيقة فإن إجماع بعض الناس لا يعد إجماعاً على هذا النظر ، ولذلك لم يعد ابن حزم إجماع أهل المدينة على أمر إجماعاً لمنساقاته لحقيقة الاجماع ، ولم يعتبره حجة في الدين ، لأنه لا حجة إلا النص والاجماع ، والدليل المشتق منهما ، وليس إجماع أهل المدينة من هذا في شيء .

ويبين خطأ الذين يقولون إن إجماع أهل المدينة حجة لفضلها ، ولأن أهلها شهدوا نزول الوحي من وجوه ، فأولاً يبين أن الآثار الواردة بفضل المدينة لا تقتضى أن يكون كل من فيها دائماً فضلاء ؛ وبأخذ من حالهم في عصره شاهداً فيقول « ينلب على أهلها اليوم الفسق ، بل الكفر من غالبية الروافض ، وإنا لله وإنا إليه راجعون (١) » .

ويبين ثانياً أن الذين شهدوا الوحي ، وتلقوا عن نزل عليه الوحي هم الصحابة رضی الله عنهم ، لا من جاء بعدهم من أهل المدينة ، وعن الصحابة أخذ التابعون من أهل كل مصر .

وإن هذا الدليل قد ساقه الامام الليث بن سعد في رسالته في الرد على مالك رضی الله عنه عند ما لامه إذ خالف أهل المدينة فيما هم عليه (٢) .

ويبين رضی الله عنه أن الخلفاء الذين كانوا بالمدينة ، وهم الثلاثة الأولون أبو بكر وعمر وعثمان رضی الله عنهم ، قد بينوا لأهل الأمصار من رعيتهم حكم

(١) النبذ ص ١٦

(٢) راجع رسالة الليث بن سعد في إعلام الموقعين ج ١ ، وتاريخ التشريع الاسلامي

لأستاذنا المرحوم الحضرمي ، وكتاب مالك للمؤلف .

الدين ، فاستوى أهل المدينة وغيرهم ، ولا يتصور أن يكونوا قد قصروا في تعريف الدين لأهل الأمصار غير المدينة ؛ لأن ذلك التقصير سوء ، قد أعاذهم الله سبحانه وتعالى منهم .

٤٢٧ - وإن ابن حزم يقرر هنا أمرأ قد سبقه الشافعي إلى تقريره ، ومشوّه الاستقراء والتتبع ، وهو أن أهل المدينة لا يجمعون على أمر إلا إذا كان قد أجمع عليه الصحابة الأولون من قبل ، وإن ذلك يكون موضع إجماع العلماء في غير المدينة ، ولذلك يقرر تبعاً للشافعي أنه لم يجمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان موضع إجماع العلماء في كل الأمصار ، وأنهم اذا اختلفوا ، فالمسألة موضع خلاف أيضاً عند غيرهم (١) .

ولا يكتفي ابن حزم بذلك ، بل إنه رضى الله عنه يشكك في أقوال هؤلاء الذين يدعون أن عمل أهل المدينة حجة ، فيدعى عليهم أنهم ما قالوا إلا ليشبوا أن مالكا أولى بالاتباع من غيره ، فيقول في ذلك : « إنما قال ذلك قوم من المتأخرين ليتوصلوا بذلك إلى تقليد مالك بن أنس دون علماء المدينة جميعاً ، ولا سبيل لهم إلى مسألة واحدة أجمع عليها جميع فقهاء المدينة المعروفون من الصحابة والتابعين خالفهم فيها سائر الأمصار . »

٤٢٨ - هذا نظر ابن حزم في الاجماع وهو في الحقيقة ينتهى إلى النص ، لأنه أولاً يشترط أن يكون سنده النص ، ولأنه ثانياً لا يتصور إجماعاً إلا أن يكون متواتراً تواتر نقل مقطوع به حتى يصل الى عهد النبوة ، ولأنه ثالثاً لا يتصوره إلا بتوقيف من النبي ﷺ بقول أو فعل أو تقرير ، والله سبحانه هو الهادى .

٤ - الدليل

٤٢٩ - هذا هو المصدر الرابع من مصادر الاستنباط التي سلكها ابن حزم هو والظاهرية ، وقد ادعى مخالفوهم أنهم أنكروا القياس حجة شرعية ، ولكن تفريع الأحكام اضطرهم لأن يثبتوا ما نفوا ، ويقرروا ما أبعدوا ، وسموه الدليل بدل أن يسموه القياس ، وقد قال الخطيب البغدادي في تاريخ داود الظاهري ذلك ، ولكن الظاهرية لا يعترفون بذلك ، وينفونه ، ويبينون أن الدليل ليس شيئاً خارجاً على النصوص ، وهو في حقيقته ليس زائداً عليها ، وقد ابتدأ ابن حزم في كلامه في الدليل بنفي ما ادعاه أولئك العلماء على الظاهرية ، فقال بلغته العنيفة .

« ظن قوم يجهلون أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والاجماع ، وظن آخرون أن القياس والدليل واحد ، فأخطئوا في ظنهم أخش خطأ ، ونحن إن شاء الله نبين الدليل الذي نقول به بيانا يرفع الإشكال . »

ثم يبين بعد ذلك أن الدليل هو أمر مأخوذ من الإجماع ، أو النص ، فهو مولد منهما ، مفهوم بعد من دلالتهما ، وليس حملاً عليهما باستخراج علة ، إنما هو أمر يؤخذ من ذاتهما ، لا بالحمل عليهما ، وهو بهذا يخالف القياس ، لأن القياس أساسه استخراج علة من النص ، ثم إعطاء حكم النص على كل ما تتحقق فيه العلة ، أما الدليل المعتمد على النصوص أو المأخوذ منها فهو قد أخذ من النص نفسه .

٤٣٠ - وإن الدليل المأخوذ من النص يقسمه ابن حزم إلى أقسام سبعة ، نشير إلى كل قسم منها ، ونذكر المثل الذي ساقه ابن حزم له .

والقسم الأول هو أن يكون النص مشتملاً على مقدمتين ، وتركت النتيجة ولم ينص عليها ، فيكون استخراج النتيجة من المقدمتين هو الدليل ، ويضرب لذلك مثلاً ، وهو قول النبي ﷺ : « كل مسكر خمر وكل خمر حرام ، فان هاتين مقدمتان ينتج منهما حتماً أن كل مسكر حرام ، ولا يعتبر تحريم كل مسكر غير المنصوص عليه من أنواع الخمر أخذاً بالقياس ، بل يعتبره من تطبيق ذلك النص ، وإنه إن لم يصرح

بأن كل مسكر حرام ، فهو مفهوم من النص ؛ لأن النتائج دائما مطويات في المقدمات ، كمن يقول كل حيوان متحرك بالإرادة ، والإنسان حيوان ، فالإنسان متحرك بالإرادة ، فالنتيجة مطوية تتضمنها المقدمات حتما ، لذلك كان ذكر المقدمات من غير ذكر النص متضمنا لا محالة الدلالة على النتيجة ؛ ففهما يكون من نص المقدمتين ، لا من أمر خارج عنهما .

ولأن الظاهرية يأخذون بهذا النوع من الدليل ، وهو الذى يكون النص مشتملا على المقدمات ، ولم تذكر فيه النتيجة قال بعض الفقهاء عنهم إنهم يأخذون بالقياس إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، وذلك حق في جملته ؛ لأن ذلك لا يعتبرونه قياساً ، بل هو في الحقيقة تطبيق للنص الكلى الذى اشتمل على العلة ، إذ صرح بأن كل ما يدخل في عموم ذلك ينطبق عليه الحكم بالنص لا بالقياس ، وتسمية ذلك قياساً هو موضع النظر .

٤٣١ — والقسم الثانى من أقسام الدليل المأخوذ من النص تطبيق عموم فعل الشرط ، مثل قوله : « إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف » ، فإن ذلك الشرط يفهم منه أن كل من ينتهى يغفر الله سبحانه وتعالى ، سواء أكانوا هم المشركين الذين يتكلم القرآن عنهم أم كان غيرهم ، وهذا أيضا مفهوم من اللفظ ، ومن تطبيق الحكم على كل الناس ؛ لأن الناس سواء بالنسبة للأحكام الشرعية ، فهذا أيضا لا يعد قياساً ، ولكنه دلالة اللفظ ذاته .

والقسم الثالث — أن يكون المعنى الذى يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلامم مع المعنى الذى اشتمل عليه اللفظ ، مثل قوله تعالى : « إن إبراهيم لأواه حلیم » ، فإن الكلام يتضمن حتما أنه ليس بسفيه ، لأن السفه لا يمكن أن يتلامم مع معنى الحلم . ومن ذلك قوله تعالى : « ولا تقل لها أف ولا تهرما » ، مع قوله تعالى وبالوالدين إحسانا فإن ذلك يتضمن أيضا النهى عن الضرب ، لأن الضرب والنهى عن النهى ، وأن يقول لهما — أف — والأمر بالاحسان معان لا تتلامم .

ولذلك ادعى بعض العلماء أن الظاهرية يأخذون بالقياس الجلي ، لأن دلالة الأولى من القياس الجلي ولكنهم لا يعتبرون ذلك من القياس في شيء ، إنما هي دلالة تضمنها اللفظ في ذاته .

والقسم الرابع - أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه ، فيقال الشيء إما أن يكون حراما بالنص فيكون حكمه الإثم إن فعل ، وإما أن يكون فرضا بالنص ، فيكون آثما إن ترك ، وإما أن يكون مباحا لا فرض ، ولا تحريم فله أن يفعل وإما أن يترك ، فاذا لم يكن نص بالفرضية ، ولا نص بالتحريم فهو مباح .

وهذا القسم في الحقيقة في باب الاستصحاب ، وهو أن يكون الشيء على أصل الإباحة المنصوص عليها ، حتى يقوم دليل التحريم أو الفرضية ، وسنعرض لذلك عند الكلام في الاستصحاب .

٤٣٢ - هذه أقسام أربعة من الدليل الموجود من النصوص ، وهناك ثلاثة أخرى هي أشبه بما يؤخذ من البراهين المنطقية عند بيان وجه دلالتها ، ومن هذه ما سماه قضايا متدرجة أى أن الدرجة العليا فوق التالية لها ، وهكذا مثل أبو بكر أفضل من عمر ، وعمر أفضل من عثمان ، فأبو بكر أفضل من عثمان ، وهذا في الحقيقة داخل في القسم الأول من الدليل ؛ لأنه ذكر للبقيتين ، وترك للنتيجة التي تفهم ضمنا من القول .

ومنها أيضا ما سماه عكس القضايا ، كأن يكون النص هكذا كل مسكر حرام ، فيعكس عكسا مستويا هكذا يجعل المحمول موضوعا ، والموضوع محمولا ، فيقال بعض الحرام مسكر ، وإن ذلك أيضا من الدلالات التي تفهم من النص ذاته .

ومنها أن يكون اللفظ دالا على معنى بالقصد والذات ، ولهذا المعنى لوازم ، فتفهم هذه اللوازم من اللفظ مثل زيد يكتب ، فإن الجملة وضعت للكتابة . ولكنها تدل على أن زيدا حيا ، وأن أصابعه تتحرك ، وأنه سليم إحدى اليدين ،

وهكذا، وان هذا هو ما يفهم بالاشارة لا بالعبارة ، ويسميه المناطقة الدلالة التضمنية (١) .

ولقد ختم ابن حزم بيان هذه الدلالات اللفظية هي وما سبق القول فيها بقوله : « فهذه هي الأدلة التي نستعملها ، وهي معان ومفهومها ، وهي كلها واقعة تحت النص ، وليست خارجة عنه أصلا ، وجميع هذه الأنواع ، إما تفصيل لجملة ، وإما عبارة عن معنى واحد بالفاظ شتى ، كأنه يعبر عنه بلغة أخرى (٢) » .

وإننا نوافق ابن حزم كل الموافقة على أن ما سماه أدلة من هذه الأقسام كلها هي مفهومة من النص ، وليست خارجة عنه وإنما هي منه كلها ، وليست من القياس في شيء إلا على رأى الذين يقولون إن دلالة الأولى من باب القياس فانه يصح أن تكون دلالة اللفظ على المعاني المتلائمة من قبيل ذلك ، لكن الحق في هذا أنه من مفهوم اللفظ ، لا من شيء خارج عنه كما أشرنا في موضعه .

٤٣٣ - ولكن هذه الدلالات كلها لفظية ، فلماذا ذكرها في قسم مستقل غير النصوص ، وسماه دليلا ، مادام يرجع الأمر فيها الى النصوص ، أو بالأحرى الى دلالة النصوص ذاتها ؟

الجواب عن ذلك أن ابن حزم ظاهرى ، وقد بينا أن الخاصة التي اختص بها الفقه الظاهرى هو أن يؤخذ فيه المعنى من ظاهر النص ، ولا يتأوله ، ولا يخرج به عن ظاهره الا بنص آخر . وتفهم فيه النصوص على ذلك الوجه سواء أكانت نصوصاً تتعلق بالعقائد ، أم كانت نصوصاً تتصل بالفروع ، فهما سواء في أنه لا يؤخذ المعنى إلا من ظاهر اللفظ ، ولا يسير الباحث إلى تأويل لم يشتق من ظاهر نص آخر .

وإذا كانت النصوص تفهم على ذلك الوجه الظاهر فانه لا يمكن أن تعد هذه

(١) أخذنا هذه الأقسام من الإحكام ج ٥ ص ١٠٦ ، ووضحناها بالموازنات .

(٢) ج ٥ ص ١٠٧

الدلالات من قبيل الدلالة الظاهرة للنص ، فعلى مقتضى ذلك النظر الظاهري كان لا بد أن يكون لها تسمية خاصة ، فسموها الدليل ؛ لأنها ليست أخذاً بظاهر الألفاظ ، إنما أخذ بما تضمنته دلالتها من معان لا تظهر بادی الرأي والنظر ، إنما تظهر بعد تأمل لأنها في جملتها من لوازم المعاني اللفظية الظاهرة ، ولسكنها تعود على أي حال الى اللفظ والنص ، وهي مشتقة منه ومتفرعة عليه .

وقد يقول قائل إن القياس أيضا له ذلك الاعتبار ، لأنه حمل على اللفظ . ، قد يقول قائل ذلك القول ، ولكن الحقيقة أنهما مفترقان ، لأن القياس حمل على النص ، وليس من النص في شيء ، إذ يقضى القياس أن يتحرى عن علة الحكم إمام من نص آخر ، أو إجماع على المعنى ، أو من استقراء للمعاني الشرعية المقصودة من النصوص ، فإذا عرفت العلة بأي مسلك من مسالكها ، تعدى الحكم من الأصل المنصوص على الحكم فيه الى الفرع المقيس ، فليس القياس أخذاً من مفهوم اللفظ ، ولكنه تحميل لمفهومه ، أما الأدلة التي ساقها ابن حزم فهي دلالات لفظية ، وإن لم تكن ظاهرة بادی الرأي من النصوص .

٤٢٤ — هذه أقسام الدليل المأخوذة من النصوص أما الدليل المأخوذ من الإجماع فقد ذكر ابن حزم أن أقسامه أربعة ، فقال : « أما الدليل المأخوذ من الإجماع ، فهو ينقسم الى أربعة أقسام ، وهي استصحاب الحال ، وأقل ما قيل واجماعهم على ترك قول ما ، واجماعهم على أن حكم المسلمين سواء ، .
ولنشر الى كل قسم من الأقسام الثلاثة الأخيرة بكلمة ، ثم نقرر من بعد ذلك فصلاً نخصه للكلام في الاستصحاب عند الظاهرية ، وعند ابن حزم خاصة .

٤٣٥ — ولنبتدى برابعها ، وهو كون حكم المسلمين سواء ، فأساسه أنه اذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين ، فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين ، مادامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه ، وان ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول ، من عصر النبي ﷺ ، فالأحاديث التي ترد في رجال

بأعيانهم ، ثم يكون حكمها عاما ، فقد فهم العموم من التسوية العامة بين المسلمين ، وقد نقلنا كلام ابن حزم في هذا المقام عند الكلام في العموم والخصوص ، فقد قرر أن رسول الله ﷺ لم يبعث ليحكم على أصل عصره ، فقط لكن على كل من يأتي إلى يوم القيامة .

وعلى ذلك يكون الحكم عاما ، وإن كان اللفظ خاصا ، وليس ذلك من قبيل أن اللفظ الخاص دال على العموم ، ولكنه جاء من انعقاد الإجماع على عموم الرسالة المحمدية ، وعلى التسوية بين المسلمين جميعاً في الأحكام التكليفية ، فكان عموم الحكم ليس مأخوذاً من النص ، بل هو مأخوذ من ذلك الإجماع ؛ ولذلك سماه الظاهرية دليلاً اشتق من الإجماع .

وقد يقول قائل لماذا لا يقال إن الحكم مأخوذ من ذات الإجماع ، ولا حاجة إلى فرض مصدر ثالث بينهما يسمى الدليل ، ولكن يجاب عن ذلك بأن الحكم المستفاد نفسه ليس هو موضع الإجماع في القضية ، فقد يكون ذات الحكم وفهمه موضع خلاف ، إذا اعتمد على النص الخاص الوارد فيه ، وكان التعميم المعتمد عليه الحكم فائماً على الإجماع ، وهو أن المسلمين سواء ، فثلا حديث رضاع كبير من امرأة وكونه سبباً للتحريم بينها وبينه ، هذا حكمه عام عند الظاهرية ، فكل رضاعة مستوفية النصاب محرمة سواء أكان الرضيع صغيراً أم كان كبيراً . وأخذ حكم الكبير من الإجماع على التسوية بين المسلمين في التكليفات ، وإن كان الحديث وارداً في رضاع سالم الذي اعتبر رضاعه محرماً ، وذلك الحكم موضع خلاف ، ولذلك يكون الحكم معتمداً على الإجماع في قضية عامة يجمع عليها ، وإن لم يكن ذاته موضع إجماع ، ولذلك اعتبر الدليل في هذا طريقاً من طرق معرفة الأحكام معتمداً على الإجماع .

٤٣٦ — هذا هو القسم الرابع من الدليل الذي يعتمد على الإجماع الذي سماه ابن حزم لإجماع المسلمين على أن حكم المسلمين سواء ، والقسم الثالث هو إجماع المسلمين على ترك قول هو أن يختلف الناس على أقوال ، ويجمعوا على ترك قول في الموضوع ، فإن هذا الترك دليل على البطلان ،

ومنشؤه الاجماع الذى يعتبر إجماعا على تركه ، كما اختلف الصحابة فى مسألة ميراث الجدد ، مع الاعطاء أولا — ففريق قال إنه يكون كالآب عند فقد الأب ، فيأخذ ما يأخذه الأب ، ويحجب الأشقاء ولآب كما حججهم الأب ، وفريق قال إنه يكون معهم كآخ شقيق إن كانوا أشقاء ، وكآخ لآب إن كانوا لآب بشرط ألا يقل نصيبه عن الثلث ، وفريق اعتبره كالآخ إن كانوا عصبية ، وعصبته وحده إن كانوا إناثا ، ويأخذ الإناث فرضهن بشرط ألا يقل عن السدس فى الحالين ، ولم يقل أحد من الصحابة إنه لا يرث إذا لم يكن أب أو يرث أقل من السدس ، فترك الصحابة بالاجماع لهذا دليل على البطلان ، وعلى أنه لا يجوز .

ويكون ذلك الدليل معتمدا على الاجماع على الترك كما رأيت

٤٣٧ — ومن الأقسام من الدليل التى تعتمد على الاجماع ما سماه أبو محمد أقل ما قيل ، وقد عتمده فضلا خاصا فى كتابه الأحكام ، ولقد ساق هذا الموضوع على أنه قول لغيره ، ولكننه جعل الاجماع الذى اعتبر أساسه موضع نظر ، وإليك كلامه :

« ادعى قوم أن هذا (وهو الحكم بأقل ما قيل) نوع من الاجماع لا شك فيه قالوا : لأنه قد صح إلزام الله عز وجل لنا باتباع الاجماع والنص ، وحرم علينا القول بلا برهان : فاذا اختلف الناس فى شيء ، فأوجب قوم مقدارا ما ، وذلك نحو النفقات والأروش ^(١) والديات ، وبعض الزكوات ، وما أشبه ذلك ، وأوجب آخرون أكثر من ذلك ؛ فإنهم قد اتفقوا على إخراج المقدار الأقل كلهم بلا خلاف منهم ، واختلفوا فيما زاد على ذلك الاجماع ، فالاجماع فرض علينا أن نأخذ به ، وأما الزيادة فدعوى من موجهها إن أقام برهاننا من النص أخذنا به ، وألزمناه ، وإن لم يأت بنص فقول مطرح ، وهو مُبْطَل عند الله عز وجل ييقين لا شك فيه ، ونحن محقون فى الأخذ بأقل ما قيل عن الله عز وجل ييقين ،

(١) جمع أرض ، وهو ما يكون من المال عوضا عن جنابة .

لأنه أمر مجتمع عليه ، والاتفاق من عند الله عز وجل ، ولزوم ما اجتمع عليه فرض لا شك فيه ، والاختلاف ليس من عند الله عز وجل ، قال الله تعالى ، « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » .

هذا كلام ابن حزم قد نسه إلى قوم من العلماء ؛ ويظهر أنه يرتضيه بدليل أنه ذكره من أقسام الدليل ، ولكنه يشترط أن يكون الإجماع هو إجماع كل المؤمنين، أى أن يكون الإجماع الذى يرتضيه ، وهو إجماع الصحابة . ولذا يقول فى التعليل على هذا القول : « كان يكون هذا حقاً صحيحاً لو أمكن ضبط أقوال جميع أهل الإسلام فى كل عصر ، هذا قوله ، وإنه بلاشك قد كان الصحابة كل أهل الاسلام فى عصرهم ، واختلفوا على ثلاثة أقوال ، بثلاثة مقادير ، فأقل المقادير يجمع عليه لا يصار إلى خلافه .

ويحذر التنبيه إلى أن ابن حزم يأخذ بذلك فى النصوص ، فإنه يوجب فى فهم النصوص أقل ما يدل عليه النص ، ولذا يقول : « إذا ورد نص بإيجاب عمل ما ، فبأقل ما يقع عليه اسم فاعل لما أمر به يسقط عنه الفرض ، كمن أمر بصدقه فبأى شىء تصدق فقد أدى ما أمر به ، ولا يلزمه زيادة لأنها دعوى بلا نص » .

٤٣٨ — هذا هو القسم الذى سماه ابن حزم أقل ما قيل ، وقد اعتبره من قبيل الاعتماد على الاجماع ، لأن القائل به لم يعتمد على نص قائم بذاته ، ولم يكن فى المسألة إجماع ، إنما كان فيها إجماع (إن حصل على شرطه) على الأقل ؛ فيؤخذ بأقل ما قيل ، باعتباره صادف الاجماع المشترط المتفق عليه ؛ فإذا كان الصحابة قد اختلفوا فى ميراث الجدة على أقوال ثلاثة أو أكثر ، فإن القدر الأقل وهو السدس كان موضع إجماع منهم فلا يسوغ بحال من الأحوال أن يعطى أقل من السدس ، وكل قول يؤدي إلى ذلك باطل ؛ لأنه مخالف للإجماع .

وقد آن لنا أن نتكلم فى الاستصحاب وقد اعتبره معتمداً على الاجماع .

٥ - الاستصحاب

٤٣٩ - الاستصحاب الاصولي بينه الشوكاني ، وهو من نفاة القياس ، فقال : « معناه أن ما ثبت في الزمن الماضي فالأصل بقاؤه في الزمن الحاضر والمستقبل مأخوذ من المصاحبة ، وهو بقاء ذلك الأمر ما لم يوجد ما يغيره ، فيقال للحكم الفلاني كان فيما مضى ، وكلما كان فيما مضى ، ولم يظن عدمه ، فهو مضمون البقاء » .

وقال ابن القيم في تعريف الاستصحاب « إنه استدامة ما كان ثابتاً ، ونفي ما كان منفياً ، أي بقاء الحكم القائم نفيّاً وإثباتاً حتى يقوم دليل على تغيير الحالة » فالاستدامة لا تحتاج لدليل إيجابي .

هذان تعريفان للاستصحاب ذكرهما فقيهان جاء بعد ابن حزم بقرون ، وهما يبينان حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين ، وهو في جملة دليل سلبي لا دليل إيجابي عند أولئك الأصوليين ؛ إذ أنه بقاء الأصل على ما هو عليه لعدم الدليل على التغيير .

ولأنه سلبي على ذلك النحو قرر الفقهاء أنه آخر ما يرجع إليه عند الفتيا ، فقد جاء في إرشاد الفحول للشوكاني ما قاله الخوارزمي من أنه هو آخر مدار الفتوى ، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة ، يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ؛ ثم في القياس ، فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والاثبات ، فإن كان التردد في زواله ، فالأصل بقاؤه ، وإن كان التردد في ثبوته ، فالأصل عدم بقائه (١) .

٤٤٠ - ولقد لوحظ أن الفقهاء الذين يوسعون نطاق الاستدلال في الفقه لا يعتمدون على الاستصحاب كثيراً ، والذين يضيّقون نطاق الاستدلال يفتحون الباب للاستصحاب واسعاً ، فالشافعي لأنه لم يعتبر الاستحسان ولا المصالح المرسلة

حجة شرعية ، ولم يعتبر من الحجج الشرعية إلا النص والحمل على النص بالقياس فقط - وسع الاستدلال بالاستصحاب ، ونهج ابن حنبل منهاجه في ذلك ، والامام أبو حنيفة ، والامام مالك ، لأنهما توسعا في الاستدلال بالرأى لم يعتمدا على الاستصحاب كثيراً (١) .

وبمقتضى هذا النظر كان لا بد أن يعتمد الظاهرية على الاستصحاب ؛ لأنهم قيدوا الاستدلال تقييداً شديداً ، ولذلك اتجهوا إليه ، وانتقد ابن حزم الفقهاء الذين ضيقوا نطاقه ، ولكننا نراه في التعريف لا يوسع .

٤٤١ - فقد عرف الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص ، حتى يقوم الدليل منهما على التغيير ، ولذلك يقول في ذلك : « إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما ، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه ، أو لتبدل مكانه ، فعلى مدعى انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة - على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل ، فإن جاء به صح قوله ، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك ، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص مادام يبق اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه ، لأنه اليقين ، والنقطة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى ، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما » (٢) .

٤٤٢ - وترى من هذا أن الاستصحاب هو بقاء الحكم المبنى على النص ، لا بقاء مجرد الأصل ؛ فهو مقيد بأن الأصل يجب أن يكون مبنيًا على النص ، وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية ، وذلك لأن الأصل عند ابن حزم في الأشياء ليس هو الإباحة الأصلية ، بل التوقف ، حتى يرد النص من الشرع

(١) قد بينا هذا في كتاب « ابن حنبل » فارجع إليه .

(٢) الإحكام ج ٥ ص ٢

أى شرع كان ، ولو كان قبل محمد ﷺ ، وأن الناس دائماً مخاطبون بالشرائع .
ولسكنه لا يلبث طويلاً في الحكم بالتوقف ، بل يقرر ما يؤدي إلى أن الأصل
في الأشياء الإباحة ، وذلك لأنه يقرر أن آدم كان رسولا من الله تعالى لذريته ،
وقد بين الله سبحانه وتعالى له إباحة الأشياء إلا ما حرمها عليه ، ولنترك الكلمة
الآن لابن حزم يقرر قوله في ذلك .

« قد كان آدم عليه السلام رسولا في الأرض ، وقال تعالى إذ أنزله في
الأرض ، : « ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، فأباح الله تعالى الأشياء
بقوله إنها متاع لنا ، ثم حظر ما شاء ، وكل ذلك بشرع ^(١) .

وبذلك ينتهى إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة بهذا النص الشرعى العام
فالإباحة الأصلية على هذا ثابتة على الأشياء ، حتى يقوم الدليل على المنع أو الفرضية ،
وهي ثابتة بالنص لا بالعقل ، فالفرق الجوهري بين ابن حزم الظاهري ، وبين
الذين يقولون إن الأصل في الأشياء الإباحة فرق نظري ، لأنهم يقولون ذلك
بالعقل ، وهو يقول أصلية الإباحة ثابتة بالشرع ، وهو النص العام الذى خوطب
به آدم وذريته ، وهو قائم حتى تقوم أدلة المنع أو اللزوم .

وعلى هذا تنتهى بأن تعريف ابن حزم للاستصحاب وإن كان قيد بالنص
لا يمنع أن يدخل في عمومه أن كل شيء باق على الإباحة بحكم النص العام . ولكم
في الأرض مستقر ومتاع إلى حين ، إلى أن يجيء دليل مغير ، وقد صرح ابن حزم
بذلك في أقسام الدليل المبني على النص ، فقد ذكرنا أنه ذكر في القسم الرابع الحكم
بعد التردد بين الفرضية والتحرير بالإباحة ، فإن وجد دليلاً التحريم حكم به ،
وإن لم يجد ووجد دليل الفرضية حكم به ، فإن لم يكن واحد منهما حكم بالإباحة .
وبهذا نقول إنه يقرر بحكم الاستصحاب أن كل شيء على الإباحة الأصلية حتى
يوجد دليل النقيض عنها ، وإذا كان الأصل في الأشياء الإباحة حتى يكون دليل

ويضيق الدليل بالنص أو الاجماع والدليل المشتق منهما الذى بيناه ، فإن المذهب الظاهرى يكون قد فتح باب البقاء بحكم الاستصحاب على مصراعيه ، ويتسع المذهب بذلك ، ولا يكون مضيقاً من كل الوجوه ، كما كان يبدو بادى الرأى ، لأنه يفتح باب الاباحة فى أمور كثيرة قد يكون الفقهاء القياسيون مضيقين فيها ، بينما هو يوسع بحكم قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب » .

٤٤٤ — وإن ابن حزم يبنى أصل الحكم بالاستصحاب على البدهيات الشرعية المقررة عند أهل الفقه جميعاً ، وأن كل شىء على أصله الثابت له ، حتى يحدث سبب للتغيير فيقول :

« نقول لكل من ادعى النبوة . . . عهدناكم غير أنبياء فأتتم على بطلان دعواكم حتى يصح ما يشبها ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا قد حل دمه برده أو زنى عهدناه بريئاً من كل ذلك ، فهو على السلام حتى يصح الدليل على ما تدعيه ، وكذلك نقول لمن ادعى أن فلانا العدل قد فسق ، أو أن فلانا الفاسق قد تعدل ، أو أن فلانا الحى قد مات ، أو أن فلانة قد تزوجها فلان ، أو أن فلانا طلق امرأته ، أو أن فلانا قد زال ملكه عما يملكه ، أو أن فلانا قد ملك ما لم يملكه ، وهكذا كل شىء — إننا على ما كنا عليه حتى يكون خلافه ، ^(١) .

وهكذا كل شىء يبقى على الأصل ، حتى يحكم بخلافه أو بتغيير حاله ، بأن يتحول من وصف كان له حكم إلى وصف آخر له حكم آخر ، فيقرر أنه إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك ، كالخمر يتخلل أو يخال ؛ لأنه إنما حرمت الخمر ، والخمر ليس خمرأ ، وكالعذرة تصير تراباً فقد سقط حكمها ، وكلبن الخنزير والخمر والميتات يأكلها الدجاج ويرتضعه الجدى فقد بطل التحريم اذ انتقل اسم الميتة واللبن والخمر ، ومن حرم ما لا يقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم فلا فرق بينه وبين من أحل

بعض ما وقع عليه الاسم الذى جاء به التحريم ، وكلاهما متعدد لحدود الله ، ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ، (١) .

فالحكم يبقى حتى يكون التغيير من النص ، أو يكون التغيير من الحال نفسه ؛ لأنه إن تغير الحال تغير الاسم فدخل في عموم نص آخر إن تغير الحكم بين الاسمين .

٤٤٥ — ويسوق ابن حزم الدليل على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب ، فيقول : « البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله ﷺ أتانا بهذا الدين ، وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل ، وأن دينه هذا لازم لكل حى ، ولكل من يولد إلى يوم القيامة فى جميع الأرض ، فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ، ولا لتبدل المكان ، ولا لتغير الأحوال (٢) ، حتى يأتى نص ينقله عن حكمه فى زمان آخر ، أو مكان آخر ، أو حال أخرى ، وكذلك إن جاء نص بوجوب حكم فى زمان ما ، أو فى مكان ما ، أو فى حال ، وبين لنا ذلك النص ، فلا يلزم الحكم حينئذ فى غير ذلك الزمان ، ولا فى غير تلك الحال (٣) .

أى أن العباد فى الاستدلال هو النص ، وهو يدور معه وجوداً وعدمًا ، فإن وجد النص وجد الحكم واستمر ، وإن لم يوجد لا يوجد ، وتستمر الحال على حكم النص السابق من شرع محمد ، فإن لم يكن من شرع محمد نص ، فهو باق على حكم الشرع المقرر للخليفة بقوله تعالى : « ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين » وهو الإباحة حتى يوجد دليل اللزوم بالكف أو الفعل .

٤٤٦ — وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب فى كل أحواله ، فلم يجعله كما جعل الحنفية ويقاربهم المالكية - فى دائرة الدفع لا الإثبات ، إذ جعلوه صالحاً لبقاء الحقوق المقررة الثابتة فلا تزول الحقوق إلا بالدليل ، ولكنهم لم يجعلوا

(١) الإحكام ٥ ص ٦

(٢) المراد بتغير الأحوال هو تغير العصور وأحوال الناس فيها لا تحول الشيء فى ذاته .

(٣) المصدر المذكور .

بقاء الحال مثبتاً لحقوق لم تكن ثابتة ، وضربوا لذلك مثلاً بالمفقود وهو الذى غاب ولم تعلم حياته ولا موته ، فإن الحنفية ، قالوا إنه يبقى ماله الذى له على ملكه ، ولا يزول حتى يحكم بموته فيرثه ورثته الموجودون وقت الحكم بموته لا وقت فقده ، ولكن لا يرث من غيره ، قبل الحكم بموته ، فإذا مات مورث له لا يرثه ، إذا حكم بموته بعد موت مورثه ، ويعتبر كأنه مات من وقت فقده لا من وقت الحكم بالنسبة لذلك .

وعلى ذلك يقررون أن المفقود يكون حياً بالنسبة لماله الذى يملكه ، أما الأموال الأخرى التى تتول إليه ، فيصير فى حكم الميت من وقت الغياب ، ولو كانت المدة بين فقده والحكم بموته أكثر من عشرين سنة ، وهذا معنى قولهم الاستصحاب يصلح حجة للدفع ، ولا يصلح حجة للإثبات ، أى لإثبات حقوق لم تكن ثابتة .

أما الشافعية والحنابلة فيرون أن الاستصحاب يصلح حجة للإثبات والدفع معاً ، أى يصلح حجة لإبقاء الحقوق الثابتة ، ويصلح حجة أيضاً لإثبات حقوق جديدة ، لم تكن ثابتة ما دام سببها قد فرض بقاؤه .

٤٤٧ — وابن حزم مع الظاهرية فى إعطاء حكم البقاء بالاستصحاب كاملاً ، لا فرق بين دفع وإثبات .

وإن ابن حزم يبني على نظرية الاستصحاب هذه ما يأتي :

(١) ان ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله ، فلا يزول بالشك ؛ فن كان متوضئاً وشك فى حدث نقض وضوءه ، قال يستمر على حكم المتوضئ ، ويصلى بوضوءه ، ومن شك فى أنه طلق امرأته فلا تطلق ؛ لأن الزواج قائم بيقين ، فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله ، ومن طلق إحدى نساءه ونسى من يقصد ، ثم شك من التى طلقها — لا يطلقن جميعاً لا كما قال المالكية .

وقد شدد فى التكثير على المالكية ، الذين قالوا ان الشك فى نقض الوضوء يوجب الوضوء ، وقالوا ان الشك فىمن المطلقة ، من نساءه اذا استيقن أنه نطق

بلفظ الطلاق موجهاً الى احدها من يوجب وقوع الطلاق عليهن . وقال في المسألة الثانية مستنكراً عليهم وليس من نسائه امرأة تعرف أنه طاقها ، فقد دخلتم فيما أنكره على المخالفين من نقل الحكم بالظنون ، بل وقعوا في الباطل المتيقن ، وتحريم يقين الحلال من باقى نسائه اللواتى لم يطلقهن بلاشك ، وتحليل الحرام المتيقن ، إذ أباحوا الفروج اللواتى لم تطلق للناس ، ولزمهم على هذا إذا وجدوا رجلاً قد اختلط بينهم قاتل لا يعرفونه بعينه ، أو زان محصن لا يعرفونه بعينه ، أن يقتلوهم كلهم ، نعم وأن يحملوا السيف على أهل مدينة أيقنوا أن فيها قاتل عمد لا يعرفونه بعينه ، وأن يقطعوا أيدي جميع أهلها إذا أيقنوا أن فيها سارقاً لا يعرفونه بعينه ، وأن يحرموا كل طعام بلد قد أيقنوا أن فيها طعاماً حراماً لا يعرفونه بعينه ، وأن يرجموا كل محصنة ومحصن في الدنيا ، لأن فيهم من زنى بلاشك ، ولزمهم فيمن تصدق بشيء من ماله ، ثم جهل مقداره أن يتصدق بماله كله ، ومثل هذا كثير جداً ، فظهر بطلان هذا القول وفساده بيقين لا شك فيه ، (١) .

وإن للمالكية أن يدفعوا اعتراضه في الشك في الوضوء بأنه يوجب الوضوء الجديد ، بما قررنا من أنهم يرون أن استصحاب الحال يوجب البقاء في الأحكام المقررة الثابتة ، أما بقاؤها في إثبات أحكام جديدة فلا يسوغ عند المالكية في الجملة ، وهنا تراد الصلاة ، وهي ييقين تحتاج إلى وضوء ، والوضوء السابق هناك شك في بقائه ، ولا تسوغ الصلاة إلا بوضوء لا شك فيه ، لا بوضوء محتمل الوجود وعدم الوجود .

ويدفعون الاعتراض في مسألة الطلاق بأن الأصل في الابضاع هو التحريم حتى يوجد مسوغ لحلها ؛ وبالشك في كل واحدة مع استيقان الطلاق يكون بقاء النكاح في كل واحدة محل شك ، فلا تحل ، لأن الحرام المستيقن لا يزول إلا بنكاح مستيقن ، ولكن هذا لا يدفع اعتراض ابن حزم ، لأن كل واحدة

كان ثابتاً نكاحها بيقين ، فلا يزول الا بيقين مثله ، ولأننا لو فرقنا بينهن وبينه ، فبعضهن كما قال ابن حزم ستكون حلاً ، للأزواج مع الشك في بقاء الزوجية ، فإذا كان المالكية قد احتاطوا في الحل بالنسبة للمطلق ، فلم يحتاطوا في الحل بالنسبة للزواج اللاحق ، اللهم الا اذا قالوا يطلقن ولا يجوز زواجهن ، ولم يقل ذلك أحد ، وليس من المعقول أن يقال .

واللوازم التي ذكر ابن حزم ، وأوردها على المالكية من أنه يلزمهم أنه ان ساغ طلاقهن أن يباح قتل كل من اختلط بهم قاتل غير معروف ... الخ آخر ما ذكرناه — هذه اللوازم لا تلزم المالكية في قولهم ، لأن الباعث على الطلاق بالنسبة لهن جميعاً هو الاحتياط ، والاحتياط في أمر لا يقتضى اباحة أمور أخرى لا تحل الا بيقين وتسقط بالشبهة ، فليس الطلاق كالقتل قوداً وإقامة الحد في الزنى؛ لأن هذه أمور لا تصح مع الشبهة ، فلا تثبت الا بيقين لا شبهة فيه ، أما الطلاق فيقع مع الشبهة ، بل ربما كان الاحتياط يشبهه مع الشك .

والخلاصة أن بعض ما قرره وارد ، وبعض ما اعتبره لازماً لقولهم ليس بلازم .

٤٤٨ — ب — وإن مما بينه ابن حزم على الاستصحاب ، أن ما يثبت حله لا يزول الحل إلا بدليل ، أو بأمر يغير ذاته ، ومن ذلك أن النجاسة إذا وقعت في ماء أو أى سائل طاهر لا يتنجس إلا إذا غيرت وصفه ، فإن لم تغيره فلا يتنجس الماء ، ويقول في ذلك :

« كل شيء مائع من ماء أو زيت ، أو سمن ، أو ماء ورد ، أو عسل ، أو مرق أو طيب ، أو غير ذلك أى شيء كان اذا وقعت فيه نجاسة ، أو شيء حرام يجب اجتنابه أو ميتة ، فإن لم يغير ذلك لون ما وقع فيه أو طعمه أو ريحه فذلك المائع حلال أكله وشربه واستعماله — ان كان قبل ذلك كذلك — والوضوء حلال بذلك الماء ، والتطهر به في الغسل أيضاً كذلك ، ويبيع ما كان جائزاً مبيعه

قبل ذلك حلال ، ولا معنى لتبيين أمره ؛ الا أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجرى حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاعتسال به لفرض أو لغيره ، وحكمه التيمم ان لم يجد غيره ، وذلك الماء حلال شربه له ولغيره (١) .

وهكذا نجده لا يحكم بنجاسة الماء الذي تقع فيه نجاسة الا بأحد أمرين اما بتغير لونه أو وصفه أو ريحه ، واما بنص وارد ، كما ورد النص في الماء فإن النص ورد بمنع بول الشخص في الماء الراكد ، والتوضؤ منه بعد البول فيه .
ولابن حزم في النجاسة غرائب بناها على أصوله ، وقد نشير إليها .

٤٤٩ - ح - وما بنى على الاستصحاب ما قرره في العقود من أنه لا الزام الا بنص ، فكل عقد أو شرط لا يثبت فيه نص باسمه وبالتراماته لا يلزم به العاقد ؛ لأن الأصل أنه لا الزام ، فلا حق لأحد العاقدين قبل الآخر الا اذا كان مستمدا من الشارع ، فهو الملزم ، وهو الذي يثبت الحقوق التي لكل واحد من العاقدين على صاحبه ، والأصل هو البراءة من هذه الالتزامات ، فبمقتضى استصحاب الحال يجب بقاء هذا الأصل حتى يجيء النص الشرعي المسوغ للخروج عن ذلك ، وإذا قيل لابن حزم إن الازام في العقود بالترام الشخص ، فبالترامه خرج من البراءة الأصلية ، يقول ان التزامه نفسه لا يعد دليلاً للإلزام ، ولا مثبتاً له ؛ لأن الترام نتاج العقود كالترام العبادات لا تثبت عبادة ، فمن التزم صلاة سادسة لا تجب عليه ، وكذلك من التزم بعقد أو شرط غير ما ألزم الشارع في هذا العقد فهو كمن التزم عبادة زائدة ، لا يمكن أن تفرض عليه بالترامه ، ويقول في ذلك :

« ونسألهم عن التزم صلاة سادسة أو حجاً الى غير مكة ؛ أو في غير أشهر الحج ، وكل هذه الوجوه تعد لحدود الله ، وخروج عن الدين ، والمفروق بين شيء

من ذلك قائل في الدين بالباطل نعوذ بالله من ذلك ، (١) .
 ٤٥٠ — هذا هو الاستصحاب نجد ابن حزم قد ضيق به في بعض الأحوال
 كما رأينا اذ أداه كلامه فيه الى أن كل شرط باطل الا اذا قام دليل من الشارع
 بالنص على الإلزام به ، أو كان اجماع عليه ، فإن لم يكن فلا الزام ، وكل شرط
 ليس في كتاب الله فهو باطل ، ولو كان مائة شرط ، وأن كل مسلم على البراءة
 الأصلية من الإلزام حتى يجيء النص بالإلزام بما التزم من عقد أو شرط .
 ولكن الاستصحاب قد فتح الباب للاجتهاد في مواضع كثيرة ، وكان من
 طرق التوسيع ولم يكن من أسباب التضييق ، بل انه ليذهب بهذا الاستصحاب
 الى أحكام ما كان ليتصور أن يصل اليها كحكمه بأن سؤر الحيوانات كلها حتى
 الخنزير طاهر ، ولا يخض من سؤر حيوان الا الكلب ، فإنه وحده الذي يوجب
 سبأ احداهن بالتراب الطاهر ، وانه ليذهب الى أن الماء المستعمل في الوضوء
 أو الغسل ، يصح أن يستعمل مرة وأخرى وثالثة ؛ لأنه ظاهر مطهر بحكم
 الأصل ، ولم يجيء دليل على أنه خرج عن هذا الأصل .
 وان الاستصحاب قد فتح الباب في كثير من الأحكام كما سنعرض لذلك
 عند دراسة بعض نماذج من الفروع الفقهية .

٤٥١ — هذه هي الأدلة التي اعتمد عليها ابن حزم مع الظاهرية في استنباطه ،
 والتناجح التي وصل اليها ، وهي كما ترى النص والاجماع ، وقد ولد عنهما ماسماه الدليل ؛
 وهو بلا شك ليس في أى جزء من أجزائه قياساً حتى دلالة الأولى اعتبرها
 من القياس ، وهي ما يسميه علماء الأصول دلالة النص أو فحوى الخطاب
 أو مفهوم الموافقة .

والآن نتكلم في نظره الى الأدلة التي ساقها الفقهاء واعتمدوا عليها في الاستنباط
 إذ أنه لم يعتمد عليها ابن حزم بل فندها ، وحاربها ، واعتبر الأخذ بها أخذاً في الدين
 بالرأى ، والرأى ليس من الشرع ، انما الشرع كتاب وسنة ، واجماع متصل
 بالكتاب والسنة ، ولنتكلم في ذلك .

الاجتهاد بالرأى فى الفقه عند ابن حزم

٤٥٢ - يرى ابن حزم أنه لا رأى فى الدين ، فليس لأحد أن يجتهد برأيه ، ويدعى أن ذلك حكم الله تعالى ، وان ما يصل اليه برأيه هو حكمه هو ، وليس حكم الله تعالى ، وليس لأحد أن يتحدث عن الله غير رسول من عند الله ؛ ومن قال فى الدين برأيه ، فهو عند ابن حزم مفتر على الله ، قد كذب عليه .

وإذا كان ابن حزم يبنى الاجتهاد بالرأى ، فقد سد باب الاستنباط بالقياس والاستحسان والمصالح المرسله وسد الذرائع ثم سد باب التفكير فى النصوص لاستخراج عللها ، فسد التعليل ، لأن التعليل هو أساس الرأى ، فالنصوص عنده كلها تعبدية لا يخرج من ظواهرها حتى مفهوم المخالفة لا يأخذ به ، فهو لا يأخذ الا بالنصوص ، ولا يأخذ من النصوص الا ظاهرها لا يعدوه .

وإذا كان ابن حزم يرد المصادر الفقهية كلها غير الكتاب والسنة والاجماع فى الحدود الضيقة التى رسمها ، فإن ذلك أساسه نفي الرأى فى الدين جملة ، ولتبين أولا عماده فى نفي الرأى فى الدين ، ثم بعد ذلك نين ابطاله للقياس والاستحسان ومبدأ المصالح ، وسد الذرائع .

٤٥٣ - يقرر ابن حزم ابطال الرأى فى كلمة موجزة نافية : « لا يحل لأحد الحكم بالرأى ، ^(١) ويسوق الأدلة على ذلك ، وهى من القرآن ومن السنة ، ومن أقوال الصحابة ؛ ليلزم بها الذين يأخذون بأقوال الصحابة .

أما القرآن فقولته تعالى : (ما فرطنا فى الكتاب من شيء) فإن هذا النص الكريم يدل على أن القرآن فيه بيان الشريعة كلها ، وليس لأحد أن يزيد على ما فيه ، ولقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والى الرسول ان كنتم تؤمنون بالله

واليوم الآخر ، وان هذه الآية تحصر المصادر الشرعية ، وهى الكتاب والسنة والإجماع ، وعند الاختلاف لا يرجع الا الى الكتاب والسنة ، ولا يرجع الى شىء سواهما ، فلو كان للرأى مساغ أو مجال لنص عليه .

وأما الدليل من السنة فقوله ﷺ : « لا ينزع العلم من صدور الرجال ، ولكن ينزع العلم بموت العلماء ، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا ، فافتوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، فالرأى هو سبيل الضلال ، ولا يكون الا بعد أن ينزع علم الكتاب والسنة من القلوب ، وقد روى مع هذا الحديث قول عبد الله بن عمرو ابن العاص فى معناه : « لم يزل أمر بنى اسرائيل مستقيما حتى نشأ فيهم أبناء سبأيا الأمم ، فحكوا بالرأى فضلوا وأضلوا (١) » .

وأما أقوال الصحابة التى أراد أن يلزم بها الذين نهجوا منهاج الرأى ، سواء منهم اقتصر على القياس لا يعدوه ، وهو الشافعى ، ومنهم من قد وسعوا فيه بالقياس وغيره - فإنه يروى فى هذا طائفة كبيرة من أقوالهم وأخبارهم ، ومن هذا قول عمر رضى الله عنه : « اتهموا رأيتكم فى دينكم ، وقوله رضى الله عنه : « إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء السنن ، وقوله رضى الله عنه : « يأبى الناس ان الرأى انما كان من رسول الله ﷺ : مصيبا لأن الله عز وجل كان يريه ، وانما هو منا الظن والتكلف . ومن ذلك قول أبى بكر الصديق ، أى أرض تقلنى ، وأى سماء تظلمنى اذا قلت فى كتاب الله برأى أو بما لا أعلم .

ومن ذلك قول على بن أبى طالب رضى الله عنه : « لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخنز أولى بالمسح من أعلاه ، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخنزين (٢) » .

(١) النبذ ص ٤١

(٢) راجع هذه النصوص فى النبذ ص ٤١ ، والإحكام فى أصول الأحكام ج ٦

وهكذا يسترسل في سوق النصوص من أقوال الصحابة .

وان العلماء يفرضون تلك النصوص ، انما هي في الأفتاء بالرأى في موضع النص ، وان الأخبار عن أولئك الذين نسب اليهم هذا حيث لا يوجد نص — كثيرة في اجتهادهم بالرأى ، واعتمادهم الفتياء به ، بل ان بعض ماساقه ليس حجة له ، فإن اتهم على للرأى في موضع المسح الحفين لمعارضته للنص ، وان العلماء قد انفقوا على أنه لا رأى في موضع النص ، انما الرأى موضعه حيث لا نص .

٤٥٤ — وان ابن حزم لا يقف عند ماساقه من نصوص ، بل انه يتجاوز موقف الاستدلال لدعواه الى الهجوم على أدلة جمهور الفقهاء في استدلالهم على الرأى ، وان عماد الاستدلال للرأى أو القياس من النصوص ثلاثة :

(أولها) نصوص قرآن مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار ، .

(وثانيها) قول معاذ لرسول الله ﷺ اذا لم يجد في كتاب ولا سنة رسول ما يقضى به ، فقد قال اجتهد رأى ، وقرار رسول الله له في ذلك .

(وثالثها) قول سيدنا عمر في كتابه لأبي موسى الأشعري « واعرّف الأشباه والأمثال ، ثم قس الأمور بعضها ببعض ، .

أما النصوص القرآنية ، فلأنها ليست صريحة كل الصراحة في اثبات جواز الاجتهاد بالرأى فقد استطاع أن يدخل النظر في الاستدلال بها .

بني ذانك الأثران المشهوران في كتب الفقه ، وهما صريحان في اثبات الاجتهاد بالرأى ، فاذا يقول فيهما ابن حزم ؟ لقد كان جريئاً جرأه غريبة في انكارهما ثم في تأويل أولهما على فرض صحته تأويلاً يخرج عن ظاهره ، وبذلك يخرج ابن حزم عن مناجه الظاهري في سبيل التعصب لمذهبه الظاهري .

٤٥٥ — يقول ان حديث معاذ غير صحيح ، واليك الحديث كما نصت عليه صحاح السنة : عن عمرو بن الحارث عن جماعة من أصحاب معاذ بمحص أنه لما بعث رسول الله ﷺ معاذاً الى اليمن قال : « يا معاذ بم تقضى ؟ قال : أفضى

بما في كتاب الله . قال : فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله قال : أقضى بما قضى به نبي الله ﷺ . قال فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ، قال أقضى بما قضى به الصالحون ، قال فإن جاءك أمر ليس في كتاب الله ، ولم يقض به نبيه ، ولا قضى به الصالحون ، قال اجتهد رأيي ولا آلو ، وفي رواية أوام الحق جهدي ، وفي رواية لم يأت ذكر الصالحين .

هذا هو الحديث ، ولقد قال فيه ابن حزم ما نصه : « وأما خبر معاذ فلا يحل الاحتجاج به لسقوطه ، وذلك أنه لم يرو قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدري أحد من هو . » (١)

ولا يكتبني ابن حزم بادعاء السقوط بهذا اللفظ العنيف ، بل إنه يفرض الصحة ، فيؤل الحديث بأحد تأويلين . (أولهما) أن المراد المشاورة لتعرف السنة ، ويروى في ذلك قول سفيان بن عيينه : « اجتهد الرأي هو مشاورة أهل العلم ، لا أن يقول برأيه ، وعندى أن ذلك لا يدل عليه ظاهر اللفظ ، بل لا يتفق مع سياقه ، لأن المشاورة تتحقق فيما يقضى به الصالحون ، لا في قوله اجتهد رأيي ، إذ أن صريحها وسياقها يدلان على الاعتماد على رأيه الذي يبذل فيه أقصى جهده .

التأويل الثاني ما ذكره بقوله : « ثم لو صح لكان معنى قوله اجتهد رأيي إنما معناه استنفذ جهدي ، حتى أرى الحق في القرآن والسنة ولا أزال أطلب ذلك أبدا . »

وترى من هذا أن إمام أهل الظاهر يؤول الكلام تأويلا يخرج به عن كل ظاهر ، بل هو مناقض كل المناقضة للسياق نفسه ؛ لأن مؤدى الكلام أنه لم يجز في السنة والكتاب شيئاً في قضيته المعروضة بعد بذله الجهد ، وهل يستمر في بذل الجهد حتى يصل ، ولو أدى الأمر إلى ترك الفصل في القضية سنتين ،

لتضييع الحقوق ، أو تهمل في أثنائها ، ثم إذا كان المراد بذل أقصى الجهد للبحث عن السنة فإذ قيمة كلمة - رأيي - في اجتهد رأيي - إنه لا يكون لها معنى إلا إذا كان اعتمادها على تفكيره وعلى ضوء نظره الخاص في الأمر .

٤٥٦ - ولا ننسى أنه طعن في صحة الحديث ، لأنه روى من طريق الحارث بن عمرو ، وهو مجهول عنده لا يدري من هو ، فهل طعنه هذا على أساس سليم ؟ إن الحديث قد اشتهر واستفاض وتلقاه كل العلماء بالقبول ، فهل لهم سند يعتمدون عليه .

وقد أجاب عن اعتراض ابن حزم ومن سبقوه بهذا القول علماء الأصول من فقهاء الرأي ، فقد قال أبو بكر الرازي المشهور بالخصاص في كتابه (الفصول) « إن قيل (أى فى حديث معاذ) إنما رواه عن قوم مجهولون من أصحاب معاذ ، قيل لا يضره ذلك ؛ لأن إضافة ذلك إلى رجال من أصحاب معاذ توجب تأكيده ، لأنهم لا ينسبون إليهم وهم من أصحابه إلا وهم ثقات مقيدون الرواية عنه ، ومن جهة أخرى إن هذا الخبر قد تلقاه الناس بالقبول ، واستفاض واشتهر عندهم من غير تكبير من أحد منهم على روايته ، ولا ردِّ له . » (١)

وقد قال الخطيب البغدادي في كتاب (الفتحة والمتفحة) : « وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ يدل على شهرة الحديث ، وكثرة روايته ، وقد عرف فضل معاذ وزهده ، والظاهر من حال أصحابه الدين والثقة والزهد والصلاح ، وقد قيل إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ ، وهذا إسناد متصل ، ورجاله معروفون بالثقة ، على أن أهل العلم قد تقبلوه ، واحتجوا به فوقفتنا بذلك على صحته عندهم . » (٢)

وقال أبو بكر بن العربي في كتابه (العارضة) « اختلف الناس في هذا

(١) هامش النبذ لصديقنا المرحوم الإمام الكوثري ص ٤١ .

(٢) المصدر المذكور .

الحديث ، فمنهم من قال لا يصح ، ومنهم من قال هو صحيح ، والذي أومن به القول بصحته ، فإنه حديث مشهور يرويه شعبة بن الحجاج ، رواه عنه جماعة من الفقهاء والأئمة ، منهم يحيى بن سعيد ، وعبد الله بن المبارك ، وأبو داود الطيالسي ، والحارث بن عمرو الهذلي الذي يرويه عنه ، وإن لم يعرف إلا برواية هذا الحديث فكفى رواية شعبة عنه ... وغاية حظه في مرتبته أن يكون من الأفراد ، ولا يقدر ذلك فيه ، وليس أحد من أصحاب معاذ مجهولاً ، ويجوز أن يكون في الخبر إسقاط الأسماء عن جماعة ، ولا يدخله ذلك في حيز الجهالة ، إنما يدخل في المجهولات إذا كان الراوي واحداً ، فيقال حدثني رجل ، حدثني إنسان. ولا يكون الرجل للرجل صاحباً ، حتى يكون له به اختصاص ، فكيف وقد زيد تعريفاً أن أضيفوا إلى بلد (وهي حمص) وقد خرج البخاري الذي شدد في الصحة حديث عروة البارقي (سمعت الحلي يتحدثون عن عروة) . (١)

٤٥٧ — والخلاصة أن الطعن الموجه للحديث من ناحيتين - إحداهما - أن رواه هو الحارث بن عمرو ، وهو مجهول ، وقد رواه عن مجهولين غير معروفين بأسمائهم ، عن أصحاب لمعاد من حمص ؛ وقد أجيب عن الأول بأن الذي روى عن الحارث هذا وهو شعبة بن الحجاج ، وهو في ذاته ثقة ، ولا يمكن أن يروى مثله إلا عن ثقة مثله ، فحسب الحارث تزكية له أن الذي روى عنه شعبة ، وكونه مجهولاً لنا لا يقتضي أن يكون مجهولاً للراوي عنه ، فروايته عنه شهادة مزكية له ، وأما الذين روى عنهم الحارث هذا فليسوا مجهولين ، وإنما هم جماعة من أصحاب معاذ بحمص ، وهم أهل للقبول لأنهم أصحاب معاذ ، ولا يمكن أن يكون صحابة هذا الصحابي الورع الزاهد من أهل المعاصي أو الكذابين الذين ليسوا ثقة في ذات أنفسهم ، حتى يهتموا بالكذب على معاذ ورسول الله ﷺ . وإن ترك أسمائهم لأنهم كثيرون ، فللاختصار امتنع عن ذكر أسمائهم ، وإن البخاري ، قد قبل الأحاديث على ذلك النحو .

وفوق هذا فإن الحديث قد روى من طريق آخر بسند متصل وبأسماء معروفة غير مجهولة ، وأصحابها من الثقات غير المجهولين ، وقد ذكر ذلك السند الخطيب البغدادي فيما نقلناه عنه من قول .

وفوق ذلك قد تلقى الحديث العلماء بالقبول ، فلا مجال للشك فيه ، وبأقل منه يحتج ابن حزم ، ويشدد التكبير على من لا يأخذ بما اشتمل عليه ، وقد قبل حديث «لا وصية لوارث» ، مع أنه مرسل ، والمرسل عنده غير مقبول ، وقبله مع ذلك لأن العلماء من التابعين ومن تبعهم تلقوه بالقبول .

وقد أطلنا القول في هذا الحديث ؛ لأنه عماد الاستدلال للرأى وكل شعب الفقه المبني على الرأى .

٥٧ — ننتقل إلى إنكاره لأمراً آخر وهو رسالة سيدنا عمر في القضاء إلى أبي موسى الأشعري فقد أنكر ابن حزم هذه الرسالة التي كان فيها الدعوة إلى القياس الصريح الذي لا شبهة فيه ، وقد قال في إنكاره لها :

« هذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه ، وهو ساقط بلا خلاف ، وأبوه أسقط منه ، أو بمن هو مثله في السقوط ، » (١) .

ولو أن رواية تلك الرسالة عن هذا الطريق فقط لكان لكلامه بعض الوجه ، ولكن هذه الرسالة رويت عن غير طريق عبد الملك هذا ، فقد رواها الإمام أحمد رضي الله عنه عن غير هذه الطريق ، فما كان لابن حزم أن يحصر الرواية في هذا الطريق ، ولو قال لا نعلم لكان لكلامه مساع ، ولكن تعصبه ضد الرأى جعله يزاق ذلك الانزلاق ، وهو عالم السنة الحافظ المطلع ، وفوق ذلك فإن عبد الملك هذا ليس ساقطاً بلا خلاف ، وليس أبوه أسقط منه كما عبر هو ، بل إنه مزكى من بعض علماء الحديث ، كما هو مرجح ، ومن اعتبره بعض الرواة أهل الخبرة صالحاً لا يعد ساقطاً بلا خلاف .

وإنه إذا كان ذلك الكتاب المروى عن عمر قد روى بسند من الثقات ، فليس لنا إلا أن نقبله ، وإنه يدل على أن عمر ، ومكانه من الدين من نعم قد أباح بل أوجب الأخذ بالقياس إن لم يكن نص ، ولا إجماع في المسألة التي يقضى فيها القاضى ، وإذا كان عمر رضى لنفسه ذلك فليس ضالا من يرضى في اجتهاده عارضيه عمر ، على أن الأخذ بالرأى في الدين عند عدم وجود نص أمر قد روى عن علية الصحابة ، ومن ذلك ما رواه ابن حزم نفسه عن أبي بكر ، إذ قال : لم يكن أحد من بعد النبي أهيب لما لا يعلم من أبي بكر ، ولم يكن أحد أهيب لما لا يعلم بعد أبي بكر من عمر ، وإن أبا بكر نزلت به قضية فلم يجد في كتاب الله تعالى منها أصلا ؛ ولا في السنة أثرا ، فأجتهده رأيه ، ثم قال : « هذا رأى ، فإن يكن صوابا فن الله عز وجل ، وإن يكن خطأ فنى ، وأستغفر الله تعالى ، (١) » .

ولقد روى مثل ذلك النص عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ، وإنه بصريحه يدل على أنه كان هذان الصحابيَّان الجليلان يأخذان بالرأى ، ولا يسمى ضالا من نهج نهجهما ، بل الضال حينئذ من يحكم على فعلهما بأنه ضلال .

٤٥٦ — وإن الأدلة التي ساقها ابن حزم لإثبات منع الرأى لا تنتج أن الرأى باطل كله .

فقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، لا تنافي الرأى لسبيين : (أولهما) أن ما في القرآن أحكام كلية تدرج تحتها جزئيات كثيرة ، ومعرفة هذه الجزئيات بالرأى لا محالة ، فالعقول هي التي تستطيع أن تدرج تحت نصوص القرآن أحكام الجزئيات في الحوادث التي تجدد في كل زمان ، وإن ذلك بلا شك رأى عماده النصوص القرآنية ذاتها .

(وثانيهما) أن فقهاء الرأى الذي أخذوا به في أوسع مداه ، فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح والذرائع ، يبنون ما يقولون على نصوص القرآن والسنة ، فالقياس ليس إلا حملا على النص ، والاستحسان والمصالح المرسله والذرائع

قواعد كلية ، فهمت من مجموع نصوص الشريعة ، ومن مصادرها ومواردها ، ومن أفعال النبي ﷺ ، فهم إذ يطبقون تلك القواعد تطبيقاً سليماً يخضعون للكتاب الكريم ، وينفذون أحكامه ، وعلى ذلك لامنافة بين الاجتهاد بالرأى ، وقوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » .

ومثل ذلك قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، فإنها لا تدل على منع الرأى فى غير المنصوص عليه ، بل تدل على وجوب الرجوع إليهما فى المنصوص عليه باتباع النص ، وفى غير المنصوص عليه بتدبرهما ، واستخراج القواعد العامة منهما ، وتطبيقها ، وذلك هو الرأى الفقهى المستقيم .

وعلى ذلك يكون الرأى المستقيم هو من تدبر القرآن الذى دعا إليه قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ، وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ، ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ، ولولا فضل الله عليكم ورحمته لانبهت الشيطان إلا قليلاً » .

فالتدبر مطلوب ؛ والاستنباط من النصوص مطلوب ، وإن الرأى فى ظل الكتاب والسنة والأخذ من قواعدهما المقررة هو من الاستنباط الذى يقوم به أولو الأمر ، وهم العلماء الذين يجيدون ذلك .
وإن الأحاديث الواردة فى منع الرأى ليست صريحة فى النهى مطلقاً ، فحديث « لا ينزع العلم من صدور الرجال . . . » فيه ذم الرأى الذى لا يكون مستمداً من النصوص ، ولا مبنياً عليها ، أما المستمد منها فهو حكم مستمد من القرآن والسنة ، ولا يكون ضلالاً .

٤٥٨ — وإن هذا يوجب أن نتكلم فى الرأى المنهى عنه والرأى السائغ ، فقد وجدنا طائفة من الصحابة أخذت بالرأى ، وأثر عن هذه الطائفة ذاتها النهى عن الرأى وذم الذين يسرون وراء الرأى ، ولقد ورد أن النبي ﷺ أقر الرأى

من بعض الصحابة وذم الرأى ، فلا بد أن يكون الإقرار والنهى غير واردين على موضع واحد ، بل لا بد أن يختلف الموضوعان ، وإن الذى يبدو بادى الرأى هو أن الرأى الذى أقره كبار الصحابة مثل أبى بكر وعمر وعلى وابن مسعود رضى الله عنهم هو الرأى المستمد من نصوص القرآن والسنة بالحلل عليهما بالقياس أو الأخذ من قواعدهما العامة ، بالأخذ بالمصالح ، أو الاستحسان ، أو الذرائع ، بشرط ألا يكون ثمة نص فى الموضوع ، هذا هو الرأى الممدوح ، وهو ضرورة فقهية يجب الاتجاه إليها ، وهى لا تخرج عن النصوص بل تعملها فى مجموعها ، لا فى نص بخصوصه .

أما موضع النهى فهو نوعان من الرأى (أحدهما) رأى لا يعتمد على النصوص ، ولا على القواعد العامة المستنبطة من مجموع النصوص ، بل يعتمد على مجرد الهوى ، أو الاستحسان العقلى غير المعتمد على الشريعة فى نص منها بعينه ، يقيس فيه الفرع على الأصل ، ولا معتمد على مجموع القواعد التى تضافرت النصوص مجتمعة على إقرارها .

والنوع الثانى من الرأى المنهى عنه الرأى الذى يكون مخالفاً لنص فإنه لا رأى فى موضع النص ، إنما الرأى ضرورة فقهية نلجأ إليها عند ما يعوزنا النص ، ونطلبه فلا نجد نصاً صريحاً ، فنحاول حينئذ القياس على أحكام النصوص ، أو تطبيق القواعد العامة المقررة .

٤٥٩ — هذا تخرىج قاله العلماء توفيقاً بين النصوص المأثورة عن الصحابة عن الصحابة والنبي ﷺ ، لكن ابن حزم لا يرضى ذلك التوفيق ؛ لأنه يرى نفي الرأى نفياً مطلقاً ، ويقول فى ذلك التوفيق .

قال خصومنا : « إنما ذموا الرأى الذى يحكم به على غير أصل ، وأما الذى حكموا به فهو الرأى المردود إلى ما يشبهه من قرآن أو سنة ، فقلنا لهم هذه دعوى منكم ، فإن وجدتم عن أحد منهم تصحيحها فلکم مقال ، وإلا فقد كذبتهم عليهم ، فنظرنا فلم نجد قط عن أحد من الصحابة كلمة تصح تدل على الفرق بين رأى

مأخوذ عن شبه لما في القرآن والسنة وبين غيره من الآراء، (١).

هذا نظر ابن حزم، فهو يرى أن النهى عام يشمل رأى المعتمد على النصوص، والرأى الذى لا يعتمد عليها أو يخالفها، ويستدل على ذلك بأنه لم يرد تخصيص منهم، وإن التخصيص يكون بنص عنهم.

ولكن أينكر أن أبا بكر أخذ برأيه، وقال إن يكن صواباً فن الله عز وجل، وإن يكن خطأ فنى واستغفر الله، وأليس هذا أخذاً بالرأى، ولقد قال مثل ذلك ابن مسعود، وآراء عمر رضى الله كثيرة مشهورة، لأن الله سبحانه وتعالى ابتلاه بكثرة الحوادث التى سببها الفتح؛ فكان لا بد أن يجتهد رأيه إن لم يسعفه النص الصريح حملة على بعض ما يشبه موضوعه.

وإنه إذا كان أخذ الصحابة بالرأى أمراً لاشك، وكان نهيهم عنه أمراً لاشك فيه، فعلينا إما أن نهمل النوعين من الأخبار، ولا نلتفت إليها؛ وذلك غير معقول فلا تكذب الأخبار لمجرد تعارضها، إنما يكون الترجيح بينها أو التوفيق؛ وإما نعمل بأحد النوعين من غير حجة مرجحة كما عمل هو، وذلك غير معقول أيضاً؛ لأنه لا ترجيح من غير مرجح، وإما أن نوفق بينها، وذلك التوفيق هو الأهدى سبيلاً، وهو المنطق المعقول، وهو الأمر الذى يرجع إلى بدهيات العقل التى سماها علم النفس، وهو علم ضرورى لا يحتاج إلى برهان. ولذا كان التوفيق أحرى بالقبول.

٤٦٠ — وإذا كان ابن حزم قد ترك الرأى تركاً تاماً ولم يعتمد على قياس أو استحسان أو مصالح، فإذا يصنع إذا لم يسعفه النص، وإن مالا يسعفه النص الصريح الظاهر ليس قليلاً؟ إنه يقول إنه يبقى على الأصل حتى يوجد دليل آخر من النصوص يغيره، وهو ما يسمى باستصحاب الحال، وقد اختار ذلك، واعتبره أهدى وأقرب إلى الدين من الاجتهاد بالرأى إذا لم يسعف النص الصريح، وأمكن الحمل على أصل من الأصول المنصوص عليها، أو المقررة الثابتة بالاجماع.

وعندى أن الاجتهاد بالرأى فى هذه الحال أولى ، لأن المنطق يوجهه ، إذ أن المثلين لها حكم واحد ، فما ثبت لأحد المثالين ثبت للآخر ، فإن تحققت المشابهة بين الأصل والفرع فإنه يجب أن يكون الحكم واحداً ، وإن ذلك من البديهيات العقلية المقررة الثابتة ، فإن قانون التساوى بين الأشياء يوجب أن يكون حكمها واحداً ، وإن ذلك من بديهيات العقول التى لا تختلف فيها ، وإن ذلك أولى بلا شك من الاعتماد على مجرد الاستصحاب إن البحث عن تعرف الحكم أولى ، وهو منهاج السلف الصالح .

ولقد أدى استمساكه بالنصوص وظواهرها إلى غرائب ، حتى إنه ليقول إن سور الخنزير طاهر بينما سور الكلب يجعل الإناء الذى لعق فيه يوجب غسله سبباً لإحداهن بالتراب ، وإن ذلك لغريب كل الغرابة ، لأن النص ورد فى الكلب ، فبقى سور الخنزير على أصل النص (١) ، ويرى أن بول الحيوان ولو كان كلباً أو خنزيراً طاهر لا ينجس الماء ، بينما ينجس الماء ببول الانسان فلا يجوز الوضوء منه ، وهذه إحدى غرائب الظاهرية (٢) .

وإن ذلك كله لأنهم وقفوا عند النص ، وقرروا أنه إذا لم يكن نص؛ فإن الحكم على أصل الحل بمقتضى استصحاب الحال ، ولا شك أن اجتهاداً بالرأى يجمع الأشياء المتماثلة فى حكم واحد أولى من الوقوف عند ظواهر النصوص ، وإهمال حكم العقول الذى يثبت للمتساويين حكماً واحداً .

وإن الأساس الذى أدى إلى هذا الشذوذ الفكرى الغريب هو اعتبار الظاهرية أن الشريعة غير معقولة الأحكام ، ولا تبني نصوصها على علل مطردة أو غير مطردة ، فهم ينفون تعليل النصوص ، وبذلك يهدم صرح الاستنباط لرأى ، ولذا لا بد أن تنصدى لكلامهم فى تعليل النصوص وإبطاله .

(١) المحلى ص ١٣٢

(٢) المحلى ج ١ ص ١٦٩

تعليل النصوص

٤٦١ — هذا هو الموضوع الثاني في التفريق بين فقه أهل الظاهر ، وغيرهم من جمهور الفقهاء ، فالجمهور ينظرون إلى النصوص ، على أنها معقولة المعنى ، شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد تنظم أحكام الدين والدنيا ، ويسير الناس على منهاجها في طريق مستقيم فاضل ، وإن مجموع هذه النصوص يستنبط منها قواعد كلية تندرج تحتها جزئيات كثيرة ، ويمكن معرفة أحكام الأحداث التي تجدد من هذه القواعد المستنبطة من النصوص ، وإن النصوص الكثيرة تصرح ببعض هذه القواعد ، وبعضها يشير إليها ، فقاعدة دفع الحرج يصرح بها قوله تعالى « وما جعل عليكم في الدين من حرج ، وقاعدة الضرورة يشير إليها قوله تعالى « فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ، وقوله تعالى : « إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ، وقاعدة الذرائع يشير إليها قوله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم ، فإن الله سبحانه نهي عن سب الأوثان سداً للذريعة سبهم لرب العالمين تعالى الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً .

وبذلك تتسع الشريعة لكل أحوال العباد وأحداثهم ؛ وذلك لأن النصوص تنتهي ، والحوادث لا تنهاى ، فلا بد أن تستخرج علل الأحكام المعقولة ، ليكون القياس بينها ، ولا بد أن تستنبط القواعد الكلية التي تتضافر على الإشارة إليها أو التصريح بها النصوص وتعاون ، فتكون تلك القواعد المستنبطة نوراً يعشو إليه كل طالب لحكم شرعى لا يسعفه النص الصريح به .

٤٦٢ — هذا نظر جمهور الفقهاء ، أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها ، أى أنها في الجملة لمصلحة العباد ، ولكن كل نص يقتصر على موضوعه لا يتجاوزه ، ولا يفكر في علة مستنبطة منه ، وإن كان يجب الاعتقاد بأن فيها مصلحة المعاش والمعاد ، فهم ينفون السببية في الشرائع ، والنصوص ، إلا إذا كان السبب منصوفاً عليه ، ولذا يقول ابن حزم في توضيح نظره ونظرهم :

ولسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أرادته الله تعالى الذي يفعل ما شاء، ولا نحرم ولا نحل ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول إلا ما قال ربنا عز وجل، ونبيننا ﷺ، ولا نتعدى ما قالوا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحد خلافه، ولا اعتقاد سواه، وبالله تعالى التوفيق، قال تعالى: لا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا تجرى فيها دليم، وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: «لم كان هذا»، فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلة البتة إلا ما نص الله تعالى عليه أنه فعل أمر كذا لأجل كذا، وهذا أيضاً مما لا يسأل عنه، فلا يحل لأحد من العباد أن يقول: لم كان لهذا السبب، ولم يكن لغيره، ولا أن يقول: لم جعل هذا الشيء سبباً دون أن يكون غيره سبباً أيضاً؛ لأن من قال هذا السؤال فقد عصى الله عز وجل، وألحد في الدين، (١).

٤٦٣ — هذا كلام ابن حزم في بيان أن النصوص الشرعية لا يبحث عن علة لها، وهو يعتمد في قوله على أن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل، وإذا كانت أفعال الله تعالى لا تعال، فليس شيء من الشريعة بمعلل، ولا يبحث عن علة لنص؛ لأن البحث عن علة النص، كالبحت عن علة فعله تعالى، فكلاهما غير سائغ للنص الكريم: «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون».

وإن في هذا الكلام نظراً، ذلك لأن الله سبحانه وتعالى لا يسأل عن أفعاله ولا يسأل عن أقواله؛ لأنه ليس لأحد سلطان بجوار سلطانه، إنه مالك الملك ذو الجلال والإكرام، فليس لأحد أن يستطيل فيسأل عن علة أفعاله تعالى لأنه الحكيم العليم اللطيف الخبير.

ولكن هل يقتضى هذا النهى عن أن يبحث عن علة النصوص في الشريعة، إنى

أرى أن الفارق كبير بين علة النصوص الشرعية وعلة أفعال الله تعالى ، لأن البحث عن علة النصوص في الشريعة تعرف للمراد منها والمطلوب فيها ؛ فن تحرى معرفة العلة في النص الكريم الذي اشتمل على تحريم الخمر ؛ فليتعرف مدى شمول هذا النص ، وتنفيذ إرادة الله تعالى في التحريم بأوسع ما يشمل اللفظ ، ومن عرف علة الولاية المالية على البكر الصغيرة ، فليعرف مدى ما يشتمل عليه النص ، وما يدخل في عمومه ، ولينفذ إرادة الشارع الحكيم في كل ما يتحقق فيه معنى النص وغاياته ؛ وإذا حاول الفقهاء أن يتعرفوا علة النص في حديث الربا ، البر بالبر مثلاً بمثل يداً بيد ، فلكي يعرفوا مدى تطبيق النص ، وتنفيذ إرادة الشارع منه على الوجه الأكمل ، وإن من يبحث عن علل النصوص لتحقيق مراميها في أبعد مدى ، لا يجعل الله سبحانه وتعالى مسئولاً ، إنما ليحقق مسئولية العباد بمقتضى النصوص في أوسع مدى ، وأبعد غاية ، وفرق ما بين الأمرين عظيم جداً .

إن البحث عن علة النص هو البحث عن مقصد الشارع من الحكم الذي اشتمل عليه النص ، وإذا عمم الحكم في كل أمر يتحقق فيه مقصد الشارع من الحكم ، فإن ذلك يكون تنفيذاً لمقصد الشارع في أبعد مدى ، وليس هذا بمن جعل مسئولية على الله في أفعاله أو في أقواله ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وابن حزم يوافق على أن مقاصد الشارع وأغراضه تطلب ، ولكن لا تطلب إلا من النص ، ولذا يقول : « واعلم أن الأسباب كلها منفية عن أفعال الله تعالى كلها وعن أحكامه حاشا ما نص تعالى عليه أو رسوله ﷺ ، وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئاً غير ما ظهر منها فقط ، والغرض في بعضها أيضاً أن يعتبر بها المعتبرون ، (١) .

٤٦٤ — هذا توضيح لنظر الجمهور ، ونظر ابن حزم ، أو بالأحرى بيان محل الخلاف بين الجمهور الذين يرون تعليل نصوص الأحكام التي تنظم أمور الدنيا

وبنوا على ذلك فقه الرأى إن لم يكن نص ، وبين الظاهرية الذين لا يرون تعليل النصوص ، بل يعمل بالنص وحده من غير بحث عن علة الحكم ، ومن غير أن يتعدى الحكم إلى غير موضع النص .

وإن من الحق علينا أن نبين وجهة نظر الفريقين ، ففي بيانها توضيح لناحية جلية من نواحي الفقه الإسلامى .

٤٦٥ — وإن الجمهور الذين يفرعون الأحكام بالرأى عند ما لا يكون فى الموضوع نص ، ويلتمسون ذلك من القواعد التى يستنبطونها من الأحكام عامة كمنظريه المصالح المرسله أو الاستحسان ، أو من نص خاص بالقياس ، يقولون إن الشريعة فى جملتها وتفصيلها جاءت لتحقيق مصالح الناس ، وما من حكم خاص إلا يقصد مصلحة خاصة أساسها المحافظة على النفس أو العقل أو الدين ، أو العرض أو المال ، وإن هذا يبدو من الشريعة فى جملة مقاصدها ، ولا يمكن أن يكون حكم شرعى إلا وهو متجه إلى ناحية من هذه النواحي ، وإن من يظن أو يتوهم أن الشريعة لا تحقق ذلك فهو ناشئ عنده من عدم فهمه للشريعة ، وإن الاستقراء والتبع للنصوص كلها ينتهى الى ذلك ، فلو بحث أى باحث فى تعرف آثار أى حكم من الأحكام المنصوص عليها لوجدها تتجه الى واحد من هذه الأمور الخمسة التى أشرنا إليها .

وإذا كانت الشريعة تتجه ذلك الاتجاه ، فإنه يجب تعليل نصوصها بما يكون فى دائرة ذلك المقصود العام ، ولا تجافيه ، وبذلك تكون كل الأحكام الشرعية متجهة نحو تحقيق تلك الغاية التى وجهنا إليها العليم الحكيم . وإن الاتجاه الى تعليل الأحكام لم يكن نتيجة للاستقراء فقط ، بل ان الشارع الحكيم أرشدنا الى ذلك التسليل ووجهنا اليه ، فأيات القرآن الكريم تذكر الحكم مع الإشارة الى علته فن النصوص القرآنية ذاتها تبين لنا أن النصص معللة ، وكذلك من أحاديث رسول الله ما يشير إلى العلة بل أحيانا يصرح بالعلة ، أو الحكمة .

٤٦٦ - (١) ومن النصوص التي توجه الدارس ناحية تعليل النصوص والأحكام ، لأنها تشتمل على علة الحكم ، أو حكمته المشيرة إلى علته قوله تعالى في بيان حكم القصاص في الشرائع السبوية عامة ، بعد أن ذكر قصة ولدى آدم اللذين قتل أحدهما أخاه لأنه تقبل قربانه دون قربان أخيه : « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » فإن هذا النص الكريم يبين الحكمة في مشروعية القصاص ، وكذلك قوله تعالى : « ولكم في القصاص حياة » فأنها توجه النظر إلى أن القصاص فيه حياة هادئة مطمئنة ، بحيث لا يعتدى معتد على أحد .

(ب) ومن ذلك قوله تعالى في حمل النبي ﷺ على الزواج من زينب امرأة من كان تبناه في الجاهلية : « لكيلا يكون على المؤمنين حرج في أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهن وطرا ، فان تعليل ذلك الحكم يشير إلى أن الأحكام مشروعة لأغراض تعلل بها .

ح - ومن ذلك قوله تعالى في الغنائم والنيء « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذی القربى والیتامى والمساكين وابن السبیل کیلا يكون دولة بین الاغنیاء منکم ، فین الله سبحانه وتعالى أن ذلك التوزیع العادل للنیء لكيلا يكون متداولاً بين الأغنياء لا يعدوهم إلى الفقراء .

(د) ومن ذلك قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، ، أى أن السبب في تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل هو شره نفوسهم وظلمهم مما وجب معه أن تقطم هذه النفوس عن بعض الحلال ، لتجنب كل الحرام .

٤٦٧ - هذه النصوص القرآنية كلها توجه المسلمين إلى أن الأحكام الشرعية معللة بلعل يشير إلى بعضها سبحانه وينبئنا إليها بحكمة الحكم يسوقها معها لتنتج

إلى تعرف العلة التي تتحقق في أكثر أحوالها هذه الحكمة ، وعلى ذلك يكون
تعليل النصوص ثابتا بتوجيه من القرآن الكريم ، وتعليم من الله العليم الحكيم .
وإن من السنة ما يبين الحكمة ويشير إلى العلة ، ومن ذلك قوله ﷺ في بيان
علة النهي عن ادخار لحوم الأضاحي ، ثم إباحة الادخار ، فقد قال عليه السلام :
إنما فعلت ذلك من أجل الدافة ، وهو حديث متفق عليه ، فدل هذا الحديث
على أنه لا يصح ادخار اللحوم عند ما يكون فقراء محتاجون إلى الأكل منها ،
لأن الدافة الجماعة من الناس تنتقل من بلد إلى بلد ، وليس معهم زاد يتزودون
به ؛ وإذا كانت علة النهي هي وجود أولئك المحتاجين ، فإنه عند عدم وجودهم
يكون الادخار مباحا ، وبذلك يدور الحكم مع العلة وجودا وعدما .

ومن الأحاديث التي فيها تعليل الأحكام ، قوله ﷺ ، إنما جعل الإذن من
أجل البصر ، ^(١) فهذا النص يستفاد أن الإذن لازم لكيلا يبصر الداخل شيئا
لا يصح أن يطلع عليه أحد ، لأنه من المستور الذي لا يكشف .

فهذان الحديثان وأشباههما تدل على أن النبي يعلننا أن النصوص معللة ، وأن
كل حكم له علة ، وأن تعرف الأحكام تعرف لمصالح يقصدها الشارع الحكيم ،
وتطبيق النصوص في أوسع عمومها ، ولتتجه إلى أقصى غاياتها ، فمن يحاول أن يتعرف
العلة من النص ، فإنما يتبع تعاليم الله العلي القدير .

٤٦٨ — هذا نظر الجمهور من الفقهاء الذين قسموا النصوص إلى قسمين
نصوص تعبدية لا تقبل تعليلا ، كتقدير الكفارات بمقادير معينة من العبادات
كالصيام ثلاثة أيام ، أو ستين يوماً وكثير من نصوص العبادات وكانصوص
التي قام الدليل على أنها خاصة بالنبي ﷺ .

والقسم الثاني نصوص ليست تعبدية ولم يقم دليل على الخصوصية فيها ، وهذه

(١) الآيات والأحاديث المذكورة في هذا المقام ساقها ابن حزم هي وغيرها ج ٨

ص ٧٦ إلى ٩٠ ولم يعن بتوجيهها ، بل عني بالرد على الاحتجاج بها .

تعلل أحكامها ، وتعدى عليها الى غير موضع النص ؛ وهذا القسم هو موضع الخلاف بين نفاة القياس أو الرأي أيا كان ، وبين جمهور الفقهاء الذين اعتبروا الرأي ضرورة فقهية لا يستغنى عنه ، وقد استغنى عنه نفاة القياس ، فوقعوا في نوع من الرأي أضر على الدين من الرأي الراجع الى اصل خاص كالقياس ، او الى الأصول العامة المقررة كالأحكام والمصالح المرسله والذرائع والعرف .

٤٦٩ - وقد رد بن حزم الأدلة التي ساقوها جملة وتفصيلا ، فهو يردّها جملة بأن هذه أسباب منصوص عليها ، ونحن نقبل النص في كل احواله ، ولذا يقول في ختام ردوده : « اننا لم ننكر وجود النص حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة لكننا أنكرنا تعدى تلك الحدود الى غيرها ، ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه ، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى ، » .

وعلى ذلك هم لا يرون في هذه النصوص أنها تؤدي الى تعليل الأحكام كلها ، بل انهم يقولون ان مؤداهما بيان اسبابها في مواضعها ، فلا يتعدى مع ذلك حكمها ، الى غيرها ، فالسبب مقصور على موضع هذا النص الذي ذكر فيه ، وبالأولى لا يصح تلمس اسباب وتعدى حكمها ، ولذا يقول في ذلك : « ان الشيء اذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما فلا يكون سبباً الا فيه وحده ، على الملزوم وحده لا في غيره ، » (١) :

٤٧٠ - هذا رد اجمالى للحجج التي اتخذها الجمهور من الآيات والأحاديث الدالة على تعليل الأحكام ، ويرد على كل آية استدلوا منها على جواز التعليل رداً خاصاً ، فقد استدلوا فوق ما تقدم على تعليل النصوص بما أوردنا اليه الشارع الحكيم بقوله تعالى بعد تحريم الخمر والميسر : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل انتم منتهون ، » ولذا ذكره على الاستدلال بهذه الآية من حيث ارشادها الى تعليل النصوص ، ليكون نموذجاً لباقي ردوده ، فهو يقول :

هذه حجة عليهم لا لهم من وجوه (أحدها) أن كسب المال والجاه في الدنيا
 أصد عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وأوقع للعداوة والبغضاء فيما بيننا من الخمر
 والميسر ، وليس ذلك محرماً ، إذا بقى على وجهه ، وقد أخبر النبي ﷺ أصحابه
 رضى الله عنهم بنص قولنا ، إذ قال عليه السلام « والله ما الفقر أخشى عليكم ،
 ولكن أخشى عليكم أن تفتح عليكم الدنيا ، فتنافسوا فيها ، فتهلككم كما أهلكت
 من كان قبلكم ، أو كما قال عليه السلام ما هذا حقيقة معناه فلا يظن جاهل أننا
 نقول شيئاً من عند أنفسنا ، أو برأينا أو بغير ما أتى الله به النبي ﷺ ، وأيضاً فإن
 الميسر ما عهد منه قبل أن يحرم إيقاع عداوة بذاته ، ولا فقد عقل ، ولا كان إلا
 موافقاً للناس وناهماً لهم ، وكذا الخمر ليس فيه شيء مما ذكر في الآية ، ولا كل
 من يشربها تفسد أخلاقهم ، بل نجد كثيراً من الناس يكون إذا سكروا ، ويكثر
 ذكر الآخرة والموت والاشفاق من جهنم ، وتعظيم الله تعالى ، والدعاء في التوبة
 والمغفرة ، ونجدهم يكرمون حينئذ ويحلمون ، ويوزل عنهم كثير من سفهمهم
 وتؤمن غوائلهم ، فصح لكل ما ذكرنا أن الله تعالى لم يجعل إرادة الشيطان لما ذكر
 تعالى في الآية سبباً إلى تحريمها قط لكن شاء تعالى أن يحرمها إذ حرمها ، وقد
 كانت حلالاً مدة ستة عشر عاماً ، فلو كان ما وصفها الله تعالى من الصد عن
 الصلاة ، وعن ذكر الله تعالى وإيقاع الشيطان العداوة والبغضاء علة التحريم لما
 وجدت قط إلا محرمة ؛ لأنها لم تكن قط إلا مسكرة ، ولم يكن الشيطان قط
 إلا مريداً لإلقاء العداوة والبغضاء بيننا فيها ، وكانت حلالاً وهي بهذه الصفة ،
 فبطل أن يكون إسكارها علة لتحريمها أو سبباً ، لافي الوقت الذي نص الله
 عز وجل على تحريمها فيه ولا قبله البتة ، لأن قوله عز وجل « إنما يريد الشيطان
 أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، إنما هو إخبار عن سوء معتقد
 الشيطان فينا فقط ، ولم يقل قط تعالى إن إرادة الشيطان لذلك هو علة تحريمها ،
 ولا أنه سبب تحريمها . ولا يحل لأحد أن يخبر عن الله تعالى بما لم يخبر الله به

عز وجل عن نفسه ، ولا أخبر به عنه رسوله ﷺ وهذا هو قولنا ، إن المراعى هو النص لا ماعداه أصلا ، (١) .

٤٧١ — هذا نموذج من رد ابن حزم لبعض النصوص التي استشهدوا بها في أن القرآن الكريم سن لنا سنة التعليل وبيان الحكمة في الشرائع ، ومن حقنا أن ننظر فيما ساقه ، أهو مستقيم في ذاته أم أن التعصب الشديد لظواهر النصوص ومنع تعليله قد سيطر عليه ، فكان منه ما لا يصلح ردا ، أو ما ليس حسنا في ذاته ، ولناخذ هذه الوجوه التي رد بها الاستشهاد وجها وجها ، وقبل أن نناقشها نذكر وجهة الجمهور فيها إنهم ساقوا آية الخمر والميسر ليبينوا أن لكل حكم علة تنحقق فيها حكمة شرعيته ، والدليل على ذلك ما ذكره الله في آية الخمر وأشباهاها ، وغيرها من الآيات الآمرة أو الناهية — من حكم تشير إلى علة الحكم ، فقد ذكر الله هذه الحكمة في الخمر والميسر ، وهى أنهما توقعان العداوة والبغضاء .

فقال ابن حزم في الوجه الأول إن العداوة والبغضاء لا يصلحان سببا للتحريم بدليل أن العداوة والبغضاء تنشآن من الكسب والاتجار وكثرة المال ، ومع ذلك ليس شىء من ذلك حراما قط ، وهنا نقف وقفة قصيرة معه ، وهى أن كسب المال من موارده لا يترتب عليه دائما ولا في أكثر الأحوال العداوة والبغضاء وإن كثيرا من التجار بينهم مودات صادقة ، وتعاون تام ، نعم إنه في كثير من الأحوال تكون منافسة ، وقد تجر إلى عداوة ، ولكنها ليست الكثيرة ، بل هى قليلة ، وإن كثرت فبسبب فساد آخر ، لا بالتجارة نفسها ، بخلاف الخمر والميسر فإن العداوة والبغضاء تنشآن منهما ، وفوق ذلك فإن التجارة وما يشبهها من شئون الحياة لا غنى للناس عنها ، وفيها خير ومنافع ، ولا يمكن أن يقوم العمران إلا بالتجارة والصناعة ، فإن ترتب عن المنافسة عداوة أحيانا ، فإنها تحتل في سبيل المنافع التي تكون منها ، وإن كل شىء في الوجود لا يخلو من ضرر ونفع ،

وإن العبرة في التحليل والتحرير إنما هي بغلبة أحدهما على الآخر ، فما غلب نفعه أبيع أو طلب ، وما غلب ضرره حرم .

وإنه مادام يمكن أن تكون تجارة من غير عداوة ، فالعداوة تكون محرمة ، والتجارة مباحة بالجزء المطلوبه بالكل ، أى أنه لا بد أن يكون تجار ليتمكن تبادل السلع ، وتحقق معنى الاقتصاد على وجه أكمل .

وليس للحديث الذى ساقه وهو قوله عليه السلام : « والله ما الفقر أخشى عليكم ، ولكن أخشى عليكم الدنيا ، مورد في هذا المقام ؛ لأن المراد منه أن الفقر لا يخشى على الجماعة منه ؛ لأنه يقوى النفوس والعزائم فتتحفز ، ولا تترف وتنعم فتستقيم إلى الراحة ، وإنما يخشى على الجماعة من تفتح الدنيا ، فتكون الاستئمانه إلى الترف والنعيم ، ومع الترف النسابق إلى مواطن الهوى والشهوة ، والتنافس في طلب اللذات ، فنذهب القوة ويذهب ريح الجماعة .

٤٧٢ — هذا هو الوجه الأول الذى ساقه لأبطال الاستشهاد بالتعليل في آية الخمر والميسر ، وقد تبين ما فيه . أما الوجه الثانى فهو منعه أن يكون الميسر مما ينشئ عداوة ، فلم يكن يوقع عداوة قبل تحريمه ، وهذا غريب من ابن حزم . إن القرآن قال إنه يوقع العداوة والبغضاء ، فهل يتشكك في صدق إخبار الله تعالى عن النفوس ، إن الميسر الآن كما هو مشاهد يوقع العداوة والبغضاء ولا نفع فيه ، بل فيه الخراب ، واضطراب النفوس ، وإذا كان ذلك لم يكن واضحاً عند العرب ، فلماذا جازة الميسر عندهم ، ولأنه لم يقصد به الكسب عندهم ، بل كان ما يأخذه الشخص من لحم البعير الذى يقامرون عليه يتصدق به ، وإن تنوع الميسر بعد ذلك ، في العصور المختلفة ، واتخاذ سبيلا للكسب أوقع العداوات والبغضاء بين الناس ، وجعل حياة المقامر مضطربة لا قرار فيها ، وصدق الله ، وإن وقوع ذلك في العصور المختلفة وعدم وقوعه عند العرب دليل على صدق القرآن ، وأنه شريعة الناس أجمعين لا العرب وحدهم .

وإن كلام ابن حزم في هذا الوجه ليس جديراً به ، ونحسب أن التعصب المذهبي هو الذى دفعه إلى ذلك القول ، فالتعصب يعنى ويصم ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

٤٧٣ - والوجه الثالث ما ذكره من أن قليل الخمر لا يسكر ، فلا تقع به عداوة ولا بغضاء ، بل إن بعض السكارى يكون وتمتلىء قلوبهم خشية ؛ ونحن نقول في الرد على ذلك : إن ما ذكره الله تعالى في هذه الآية ليس علة ، ولكنه حكمة ، والحكمة تقبل التخلف ، بخلاف العلة ، وعلى ذلك لا يرد قوله عليهم ، لأنهم ما قرروا فيها الاطراد حتى يورد عليهم التخلف ، وإن تحريم الخمر لمعنى التخدير فيها ، وهى فى قليلها وكثيرها توجد ذلك التخدير ، والتخدير فيه منع الضمير من السيطرة ، وكيفما كانت الخمر ، فإنها تميم الوجدان ، وتجعل إحساس المرء بالخير وتألمه من الشر غير قوى ، فيقدم على ما لا يجرؤ عليه فى صحوه ، أو عند عدم تخديره وإماتة وجدانه .

والسكارى الذى يكون إنما هى انفعالات منشؤها استيقاظ عقله الباطن ، ويكون ذلك إذا أفرط الشارب حتى فقد الوعى ، فإنه إن كان مصاباً بكارثة يتيقظ بها عقله الباطن الذى كنت فيه ، فيعمل عمله فتكون تلك الظواهر ، وماهى خشية من الله ، أو بكاء لطلب رحمة الرحمن ، إنما هى طفح الآلام النفسية التى كان يكتمها فى وعيه ، فتظهر عند فقد الوعى تماماً .

٤٧٤ - هذا هو الوجه الثالث ، وهو لا يؤدى إلى نقض ما قاله جمهور العلماء من اتجاه القرآن إلى بيان حكم بعض الأحكام ، وبهذا يشير إلى العلل ، ليتعلم الناس من هديه أن النصوص معللة ، وأن كل حكم له علة لا تقيد إرادة الله ، ولكن تبين عموم أحكامه ، وتبين مقاصده سبحانه فى شرعه الحكيم بمقدار ما يسعه العقل الإنسانى المدرك .

أما الوجه الرابع ، من رده قولهم ، فهو قوله إن الخمر لم تحرم إلا بعد مبعث

النبي ﷺ بست عشرة سنة ، وكانت قبل ذلك حلالا يشربها الصالحون ، فلو كان سبب التحريم ما يترتب عليها من الصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن إيقاع العداوة والبغضاء ما وجدت إلا محرمة - هذه خلاصة كلام ابن حزم ، وإننا نرد قوله هذا بردين

(أحدهما) أن هذا الذي ذكره الله سبحانه وتعالى حكمة تشير إلى العلة ، وليست هي العلة ؛ والحكمة لا يشترط اطرادها ، ولكن تغلب في أحوالها ، وأن قوة إيمان المؤمنين الأولين الذين آمنوا بالله ، وفي أهل الإسلام ضعف جعل تقواهم وتذكرهم لله تغلب صد الخمر عن ذكر الله سبحانه وتعالى ، والشرع جاء إلى كل الناس ؛ ليأخذ كل واحد منهم ما يصلح حاله .

ومع ذلك فإن الصالحين الذين ذكرهم قد وقع من بعضهم ما يوقع العداوة والبغضاء ، فهذا حمزة بطل الإسلام الأول يقتل ناقة على وهو مخمور ، وقد أعدّها على رضى الله عنه ليحتطب عليها ، ويكسب من الاحتطاب ما يكون مهراً لزوجته فاطمة رضى الله عنهما ، حتى إذا خاطبه محمد ﷺ قال ما أتم إلا عبيد أبي ، ولم تقع العداوة في هذه الواقعة لأن أحد الطرفين لم يكن مخموراً ولم يتناولها قط ، وهو سيد الخلق جميعاً ، وأحلم الخلق جميعاً ، وهو محمد بن عبد الله .

وإن الذين أرهفت نفوسهم من كبار الصحابة قدرأوا أنها لا تتفق مع مبادئ الإسلام ، ولذلك كان عمر رضى الله عنه يقول : اللهم بين لنا في الخمر بياناً شافياً . (الأمر الثاني) أن الله سبحانه وتعالى نبه في آى القرآن الكريم قبل التحريم القاطع إلى أنها أمر غير مستحسن لا يليق بالمؤمن أن يتناولها ، فلم تكن حلالاً كما يدعى ابن حزم ، ولكن كانت في مرتبة العفو ، فإن الشرع الإسلامى نزل متدرجاً ، فما كان ليحرم الخمر دفعة واحدة وقد ألفتها الناس ، وظنوها من الخير ، لأنها كانت تحملهم على الجود ، ولقد نبه سبحانه إلى سوئها في ثلاثة مواضع :

الأول : في أول الرسالة المحمدية ، فقد جاء في سورة النحل المكية :
» ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً ،

فجعل الخمر في مقابل الرزق الحسن ، ومقابل الحسن ليس بحسن .
والتنبيه القرآني الثاني (وهو يكاد يفيد التحريم) هو قوله تعالى : « يسألونك
عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وقد فهم مثل عمر من ذلك
التحريم ، وإن لم يكن التبيان فيه شافياً ، لأن مضرره أكبر من نفعه يكون حراماً .
التنبيه القرآني الثالث : هو النهي عن الصلاة وهم سكارى وذلك في قوله تعالى :
« يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، فكان
ذلك تنبيهاً واضحاً إلى التحريم ، بل هو يكاد يؤدي عملاً إلى عدم الشرب ، لأنه
يصبح فلا يشرب حتى يصلي الصبح ، ولا يشرب في الضحى حتى لا يجيء الظهر
إلا وهو يعلم ما يقول ، وهكذا فلا يكاد يجد وقتاً خالياً من الصلاة يشرب فيه ،
بحيث يأمن أن يصلي ، وهو يعلم ما يقول .

فع هذا التنبيه لا يمكن أن يقال إنها كانت حلالاً ، إنما يقول المحققون
كالشاطبي في الموافقات إنها في مرتبة العفو ، فلا يؤاخذ الشارب لها ، ويثاب الذي
يكف نفسه عنها .

٤٧٥ — هذا نموذج مما رد به ابن حزم ما استشهد به الجمهور على جواز تعليل
النصوص ، وقد بينا ما فيه ، وهو يدل على تعصبه لفكرته ، ونعتقد أن الحق
في هذا لم يكن معه .

وإنه من الواجب علينا قيل أن نترك هذا المقام أن نذكر وجهة نظره ونظر
الظاهرية عموماً فيه ، فهو أساس تفكيرهم الفقهي ، وعليه بنى نفهم للرأى جملة
أيا كان طريقه ، ونفهم القياس والمصالح والاستحسان خاصة .

٤٧٦ — يستدل ابن حزم لبطلان التعليل (أولاً) بأن الله تعالى لا يسأل
عما يفعل ، والتعليل يوجد مسئولية على الله تعالى ، وهو منزه عن ذلك بالنص
الكريم ، وقد بينا أن تعليل النصوص تعرف لمقاصد الشارع وليس لإلقاء
مسئوليات على الشارع .

ويستدل (ثانياً) بأن إبليس فضل نفسه على آدم بأنه خلق من نار و آدم من طين ، والنار خير من الطين ، فلو كان للتعليل مقام في الشرع لقبيل ذلك التعليل ، ولكان آدم معذوراً في أكله من الشجرة ؛ لأنه لم يعرف علة للنهي .

ويستدل (ثالثاً) بأنه لو كان التعليل في الشرع مقبولاً لقبيل تعليل المشركين في عدم إعطائهم الفقراء إذ قالوا : أنظعم من لو يشاء الله أطعمه ، ولكن الله ندد بهم ، فدل ذلك على أن التعليل في ذاته غير مقبول .

ويستدل (رابعاً) على بطلان تعليل النصوص بأن الله نص على أنه بسبب الظلم حرم على الذين هادوا طيبات أحلت لهم في قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، وقد وقع الظلم منا كما وقع منهم ، فكان من الواجب بمقتضى التعليل وتعدية النص إلى كل موضع تتحقق فيه هذه العلة ، أن يحرم علينا ما حل من الطيبات .

هذه خلاصة أدلته ، وقد رددنا الأول في موضعه ، وقلنا إنه في غير موضع الخلاف ؛ إذ هو في تعليل أفعال الله ، إنما موضع الخلاف تعرف عمل النصوص لتعرف مقاصد الشرع في جملتها وخصوصها .

٤٧٧ - وأما الدليل الثاني والثالث ، فيردان بأن موضع الاستنكار في تعليل إبليس والمشركين ، هو فساد ، فليس الاستنكار على أصل التعليل ، إنما الاستنكار في أن إبليس علة لتعليلاً فاسداً ؛ لأنه جعل أساس التفضيل هو العنصر الذي كان منه التكوين ، ونسى أن التفضيل من الخلاق العليم وقد فضل آدم ، فلا محل بعد ذلك للنظر إلى أصل التكوين ، لأن الذي فضل هو من ملك التكوين واختار لكل مخلوق عنصره .

والمشركون قد اتخذوا القدر علة للمنع وعدم العطاء ، ولم يعرفوا أن النفي يتبعه تكليف العطاء ، وأن الفقر يتبعه صبر على البلاء ، فسؤالهم كان إبطالاً للتكليف ، وليس تعليلاً للتكليف .

وأما الدليل الرابع ، فأساسه أن التعليل يعقد لإثبات الحكم في موضع جاء النص على خلافه ، إذ مرعى قوله أن يثبت التحريم بسبب الظلم في موضع فيه نص من القرآن والسنة الشريفة ، وهو تحليل الطيبات ، فقد قال تعالى : «اليوم أحل لكم الطيبات ، وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم ، وطعامكم حل لهم ، وذلك ما لم يقله دعاة تعليل النصوص التي تتعدى إلى الموضع الذي لائنص فيه ، لأنهم لا يضعون حكماً بالتعليل في موضع منصوص عليه .

وفوق ذلك فإن التشابه لبس بتمام بين حال هذه الأمة ، وحال بني إسرائيل في فترة من الرسل ؛ فإن الله سبحانه وتعالى قد ترك فينا القرآن الكريم حجة علينا إلى يوم القيامة مينا ومرشداً مينا ، فإن سلكنا في جيل مسلك من سبقونا من بني إسرائيل ، فإنه سيوجد في ذلك الجيل من ينبه إلى كتاب الله تعالى ، وهدى نبيه الكريم ، فإن وجه الأرض لا يخلو من قائم لله بحجة ، كما قال على رضى الله عنه ، وإنه إذا كان النبي ﷺ قد قال « ستركون سنن أهل الكتاب ، ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه » ، فقد قال أيضاً : « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة رجلًا يحدد لها أمر دينها ، فإذا كنا سنركب سنن من سبقونا ، فإن الله سبحانه هادينا ، حتى لا يكون منا الظلم والشره الذي يوجب العلاج بتحريم بعض الطيبات .

على أنى أتجاوز الأمر فأقول إن قوله تعالى : « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ، يشير إلى أن كل مؤمن عليه أن يعالج نفسه بنفسه ، فإن لاحظ في نفسه انحرافاً نحو الشهوات ، وتعين أن يكون العلاج لذلك الانحراف أن يفطم نفسه عن بعض المباحات ليعاودها عن الانحراف نحو الشهوة التي سيطرت على نفسه وقلبه ، فإن عليه أن يفعل ، ويكون هذا من باب تحامى المشتبهات ليتجنب المحرم ، فإن من حام حول الحى أو شك أن يقع فيه .

٤٧٨ — هذا هو فيصل التفرقة بين الجمهور من الفقهاء الذين أوجبوا الاجتهاد بالرأى في غير موضع النص ، وبين فقهاء الظاهرية الذين نفوا الاجتهاد بالرأى ،

واعتبروه تزيداً على الدين ، وتجاوزاً لحدوده ، بل اعتبروا الاجتهاد بالرأى افتراء على الله تعالى ، لأن الذين يجتهدون به يدخلون في جملة من خرجوا عن النبي في قوله تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب ، هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب ، .

إن فيصل التفرقة بين المنهاجين هو تعليل النصوص ، فالذين ضيقوا سبل الاستنباط منعوا تعليل النصوص فنفوا القياس ، ونفوا الاستحسان والمصالح المرسلة والذرائع ، والذين وسعوا طريق الاستنباط ، فتحوا الباب لتعليل النصوص ، فعملوا كل نص إلا ما قام الدليل فيه على أنه تعبدى ، أو قام الدليل على أنه لا يتعدى من نزل في شأنه .

ولقد أطنبنا بعض الاطناب في هذا الباب ، لأنه أساس الخلاف .

٤٧٩ — ولا شك أن الفقه الإسلامى ما كان ليتسع أفاقه ، وليعالج مشاكل الناس . ويخرج بتلك القواعد الفقهية التي تجمع متفرق المسائل ، لولا تعليل النصوص ، والربط بين الفروع المختلفة بروابط جامعة من علل مستنبطة من النصوص عامة ، أو بعلة خاصة من نص خاص ؛ فإن التعليل هو الذى فتح عين الفقه ، بل إن التعليل هو الفقه ، أو هو لباب الفقه ، فالذين يغلطون باب التعليل يغلطون باب الفقه نفسه ، وإنهم اذ يغلطون باب التعليل لا يوجدون ما يحل محله من أساليب الاستنباط أو يعنى غناه ، بل يتركون الأمر للاستصحاب ، وقد ذكرنا بعض ما أدام الاستصحاب اليه . وإن التعليل كما قلنا ليس الغرض منه إلا تعرف مقاصد الشارح الحكيم من النصوص ، ومن يمنع ذلك فإنما يعضيق واسعاً ، ويحجّر على العقول أن تفكر في شرع الله تعالى لتطبيقه على كل ما يجد من احداث مع احترام كل نص ، سواء أكان نصاً قرآنياً ، أم حديثاً نبوياً ، بل لو كان أثراً عن صحابي ، فالصحابة ملتزمون من رسول الله ﷺ .

وإن الله سبحانه وتعالى هو الذى دعانا الى النظر والبحث ، فقال تعالى في القرآن

الكريم ، قل انظروا ماذا فى السموات والارض ، وغير ذلك من آى القرآن الحكيم التى تدعو إلى النظر والبحث والاستقصاء والتأمل ، فإذا كان دعانا إلى النظر فى آياته فى المكون ، فأولى أن يدعونا إلى النظر فى النصوص ، واستخراج مقاصدها العامة والخاصة ، لأن ذلك هو الفطرة ، ودين الله هو دين الفطرة .

وبعد بيان هذا الحد الفاصل بين نفاة الرأى ، وجمهور الفقهاء الذين أخذوا به نتجه إلى بيان بجمل لكلام ابن حزم فى وجوه الرأى المختلفة ، وهى القياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسله ، ثم الذرائع .

١ - القياس

٤٨٠ - يتكلم ابن حزم في القياس كلام المستنكر له ، لأنه نفي الرأى جملة ، وأوله القياس ، ويقول ابن حزم فيه « ذهب طوائف من المتأخرين من أهل الفتيا إلى القول بالقياس في الدين ، وذكروا أن مسائل ونوازل ترد ، لا ذكر لها في نص كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ ، ولا أجمع الناس عليها ، قالوا فننظر إلى ما يشبهها بما ذكر في القرآن ، أو في سنة رسول الله ﷺ ؛ فنحكم فيما لانص فيه ، ولا لإجماع بمثل الحكم بما فيه نص أو لإجماع ، لا تنفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم ، هذا قول جميع حذاق أصحاب القياس ، وهم جميع أصحاب الشافعي وطوائف من الحنفيين والمالكيين . وقالت طوائف من الحنفيين والمالكيين لا تنفاقهما في نوع من الشبهه . »

وإن هذا الكلام يدل على أن ابن حزم يرى أن المتأخرين من أصحاب الفتيا هم الذين قالوا إن القياس في الشرع جائز ، وهذا الكلام لا يخلو من غرابة إلا إذا كان يعتبر أبا حنيفة وأصحابه ، ومالكا وأصحابه ، والشافعي وأصحابه ، ثم أحمد ابن حنبل وأصحابه - من المتأخرين من أصحاب الفتيا ، وليسوا من المتقدمين ، وقد ابتدأ بذلك ليوهم القارىء أن القياس بدعة بين المتأخرين ، ولم يكن من مسلك المتقدمين ، والحق أن القياس كان قبل ذلك ، لأنه كان مصاحبا للاجتهاد بالرأى ، بل لأنه يرجع إلى أمر بدهى متقرر في النفوس ، وهو أن المشابهين في أمر ينتج حكما أو يترتب عليه أمر يثبت لكل واحد منهما ما يثبت للآخر ، فإن التساوى في الحكم فرع للتساوى في الحقيقة أو للتساوى في أمر هو أوجب الحكم .

فالقياس كان حيث كان الاجتهاد بالرأى ، ولا شك أن حمادا شيخ أبي حنيفة ، وإبراهيم النخعي كانوا ممن يقيسون لأنهم كانوا يجتهدون بأرائهم .

فالقياص إذن ليس بدعة المتأخرين ، بل هو منهاج كان معروفا بين المتقدمين .

٤٨١ - ويقرر ابن حزم أن فقهاء القياص لم يتفوقوا عليه ، فيقرر أن جميع أصحاب الشافعي يعتبرون القياص فقط في حال اشتراك الأصل والفرع في علة الحكم ، ومعهم في ذلك بعض الحنفية والمالكية ، وأن الآخرين من هؤلاء لا يشترطون في العلة أن تكون مشتركة بين الأصل والفرع ، بل يعتبرون الاتفاق بأى نوع من أنواع الشبه أى ولو لم يكن الأساس هو الاشتراك في علة الحكم .

وإن ذلك في الحقيقة ليس خلافا في حقيقة القياص ، ولا في أن الأصل فيه هو وجوب اشتراك الأصل والفرع في الوصف الذى اعتبر علة للحكم ، وإنما الكلام في هذا هو في مسالك العلة أى طرق استخراجها واعتبارها ، فالحنفية أو على الأقل جمهورهم يرون أن المشاركة بين الفرع والأصل في الوصف الذى اعتبر أساسا للحكم في الأصل ، أو اعتبر أساسا للحكم فى جنس الأصل ، أو اعتبر جنسه أساسا لجنس الحكم الى آخر ما قالوه في الوصف الذى اعتبر علة ، فإن ذلك ان كان فيه خلاف ، فليس الخلاف في أصل المشاركة أو أصل القياص ، إنما الخلاف في طرق استخراج العلة ، وتعرف الوصف الذى يناط الحكم به وجودا وعدما .

٤٨٢ - وان ابن حزم ليتكلم بعد ذلك فى أقسام القياص عند الذين قالوه وحكموا بمقتضاه ، ويتكلم فى المعارضة بين القياص ، وبين خبر الآحاد ، أو الحديث المرسل ، وآراء العلماء فى ذلك ، وقد فصلنا القول فى ذلك فى مواضعه من الكلام فى الأئمة الذين أخذوا بالقياص (١) .

وانه بعد ذلك يسوق أدلة القياص المثبتة له ويفندها فى زعمه ، وبلغته ، ويسمى الحجج التى ساقها لهم وزعم أنه لاجحة لهم سواها تشغيياً ، فيقول دوشغب أصحاب القول بالقياص بأشياء نوهوا بها ، ونحن ان شاء الله تعالى ننقض كل ما احتجوا

(١) ارجع فى هذا إلى الكلام فى القياص ومعارضة خبر الآحاد فى كتاب أبى حنيفة ، وكتاب مالك ، وكتاب الشافعي .

به ، ونحتاج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به ، ونبين بحول الله تعالى وقوته بطلان تعلقهم بكل ما تعلقوا به في ذلك ، ثم نبتدىء بعون الله عز وجل بإبراز البراهين الواضحة الضرورية على ابطال القياس ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ،^(١) ثم يسترسل في سوق الأدلة للقياسيين ويحاول نقضها ، ولا يهمننا ذلك ، انما يهمننا الأدلة التي ساقها هو لأبطال القياس ، واعتبرها واضحة ، فهي التي تبين عماد منهجه الفقهي وهو الذي يهمننا .

٤٨٣ - يسوق ابن حزم الأدلة لأبطال القياس ، ونلخصها فيما يلي :

أول هذه الأدلة - أن الله سبحانه وتعالى أنزل الشرائع فما أمر به فهو واجب ، وما نهى عنه فهو حرام ، وما لم يأمر به ولم ينه عنه فهو مباح مطلق حلال ، والنصوص جاءت بكل ما هو محرم ، وجاءت بكل ما هو مأمور به ، والباقي على أصل الإباحة ، فمن أوجب من بعد ذلك شيئاً بقياس أو بغيره ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى ، ومن حرم من غير النص ، فقد أتى بما لم يأذن به الله تعالى .^(٢)

والدليل الثاني - أنه لا قياس في موضع النص عند القياسيين ، وانما القياس في غير موضع النص ، ومن قال إنه لم يشمل النص كل شيء ، فهو يناقض قوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » وقوله تعالى : « لتبين للناس ما نزل إليهم » وقوله عليه السلام في حجة الوداع : « اللهم هل بلغت ؟ قالوا نعم . قال اللهم اشهد » فإن هذه النصوص كلها تدل على أن النصوص قد اشتملت على كل شيء فلا حاجة الى قياس بعدها .^(٣)

والدليل الثالث - أن القياس في غير موضع النص ، مبني على الاشتراك في

(١) الإحكام ج ٧ ص ٥٦

(٢) الاحكام ص ٨٠

(٣) الكتاب المذكور ص ٤

الوصف الذى اعتبر علة الحكم بين الاصل المنصوص على حكمه والفرع غير المنصوص على حكمه ، وان هذه الوصف لا بد له من دليل يدل عليه ، فإن كان هذا الدليل هو النص فإن الحكم فى الفرع أخذ من ذلك النص ، وليس هذا قياساً ، وان لم يؤخذ من نص ولا اجماع ، فن أى شىء عرف ، ان ترك ذلك من غير بيان اشكال وتلبس ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ولا يحل لأحد أن ينسب هذا الى شىء من دين الله تعالى الذى قد بينه سبحانه غاية البيان على لسان رسوله ﷺ . (١)

والدليل الرابع - أن النبي ﷺ أمر المؤمنين بأن يتركوا ما تركه الرسول وما تركه رب العالمين من غير نص على أصل ما كان عليه ، فقد قال عليه السلام : « دعونى ما تركتكم ، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم ، واختلفهم على نبيهم ، فإذا أمرتكم بشىء فأنوا منه ما استطعتم ، واذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه ، وبهذا يتبين أن ما لم ينص عليه فليس للعبد أن يجرمه بقياس ، ولا أن يأمر فيه بقياس ، والا يكن ممن يزيد على شرع الله ، ولم يكن آخذاً بذلك الحديث الصحيح . (٢)

والدليل الخامس - نصوص كثيرة صريحة فى ابطال القياس من مثل قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله » وقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، وقوله تعالى : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء ، وقوله تعالى : « والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً » وقوله تعالى : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون . »

فكل هذه النصوص - وما يشبهها كثير - يدل على أنه لا علم فى الدين الا ما علمنا الله ، وما جاءت به كتبه ورسله ، فالقياس فى الدين علم ليس

(١) الكتاب المذكور ص ٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٩ .

عن طريق الله ، ولم يأذن به ، وهو حينئذ من الشيطان لأن الله سبحانه وتعالى يقول
عن ابليس اللعين « إنما يأمركم بسوء والفحشاء وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » .
٤٨٤ — هذا تلخيص للأدلة استخلصناه من وسط جدال قوى يفرض فيه
اعتراض خصومه ، ويدفعه ، وفي وسط ذلك اللجج من الجدل العنيف كانت
تلك الأدلة .

وأساسها كما ترى أن النصوص فيها بيان كل شيء ، فالأوامر ثابتة بالنص
والإجماع لا زيادة عليها لمستزيد ، والنواهي ثابتة بالنص لا زيادة عليها لمستزيد ،
وما عدا ذلك فبإباحة ، لا لأن الأصل في الأشياء الإباحة ، بل لأن النصوص جاءت
بإباحة كل شيء لم ينه عنه ، ولذا قال رضى الله عنه :

« ان أحكام الشريعة كلها أولها عن آخرها تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها ،
وهي فرض لا بد من اعتقاده والعمل به مع ذلك ، وحرام لا بد من اجتنابه قولاً
وعقداً وعملاً ، وحلال مباح فعله ، ومباح تركه ، وأما المكروه والمندوب اليه
فداخلان تحت المباح على ما بيننا من قبل ، لأن المكروه لا يأثم فاعله ، ولو أثم لكان
حراماً ، ولكن يؤجر تاركه ، والمندوب لا يأثم تاركه ، ولو أثم لكان فرضاً ، ولكن
يؤجر فاعله ، فهذه أقسام الشريعة بإجماع كل مسلم ، وبضرورة رجوع العقل في
القسمة الصحيحة الى ورود السمع بها ، فإذا لاشك في هذا فقد قال الله عز وجل :
« خلق لكم ما فى الأرض جميعاً » ، وقال تعالى : « وفصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه » ، فصح بهاتين الآيتين أن كل شيء فى الأرض ، وكل عمل
فبإباحة حلال ، الا ما فصل الله لنا تحريمه باسمه نصاً عليه فى القرآن وكلام النبي ﷺ
المبلغ عن ربه عز وجل المبين لما أنزل عليه ، وفى إجماع الأمة كلها المنصوص على
اتباعه فى القرآن ، وهو راجع الى النص على ما بيننا قبل ، فإن وجدنا شيئاً حرمه
النص بالنهى عنه حرمانه ، وإن لم نجد شيئاً منصوصاً على النهى عنه باسمه ، ولا مجمماً
عليه فهو حلال بنص الآية الأولى » . (١)

وبهذا يقطع ابن حزم الطريق على القياس في الفقه .

٤٨٥ — وترى من هذا أن ابن حزم لا يتصور نوازل لا نص قط فيها ، فلا موجب للقياس ؛ لأنه ان لم يكن نص أمر أو ناه فإن النص المبيح موجود ، فلا نازلة الا داخله في عموم الإباحة في قوله تعالى : « هو الذى خاق لكم ما فى الأرض جميعا ، ولذا يقول فى الاعتراض الوارد عليهم ماذا تصنعون فى الحوادث التى لا نص فيها : » نعكس عليهم سؤالهم ، فنقول لهم اذا جوزتم وجود نوازل لا حكم لها فى قرآن ولا سنة ، فقولوا لنا ماذا تصنعون فيها ، فهو لازم لكم ، وليس بلازم لنا ؛ لأن هذا عندنا باطل معدوم ، لا سبيل الى وجوده أبدا ، (١) لأن نص الإباحة يشمل حكم كل ما لا نص فيه من أمر أو نهى ، فالنصوص اذن محكمة لا يخرج عنها شيء ، ولا يدخل عليها غيرها قط ، ومن قاس فخرم ، أو قاس فأمر ، فقد خالف أحكام الشرع ، ويدخل فى عموم الذين خاطبهم الله سبحانه وتعالى بقوله : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجاءتم منه حراما وحلالا ، قل آله أذن لكم أم على الله تفترون ، » .

٤٨٦ — وان ابن حزم يذكر بعد ذلك أقيسة كانت فى عهد رسول الله ﷺ غلطاً النبي ﷺ أصحابها ، ويذكر من ذلك حديثاً ورد فى لبس الحرير قاس فيه عمر وأسامة ، فأخطأ وخطأهما النبي ﷺ ، فيقول : « عن ابن عمر قال رأى عمر عطاردا اليمنى يقيم بالسوق حلة سيرا ، فقال عمر : يا رسول الله ، انى رأيت عطاردا يقيم فى السوق حلة سيرا (٢) ، فلو اشتريتها فلبستها لوفد العرب اذا قدموا عليك ، فقال رسول الله ﷺ : « انما يلبس الحرير فى الدنيا من لاخلاق له فى الآخرة ، فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله ﷺ بحلال سيرا فبعث الى عمر

(١) الإحكام ج ٨ ص ١٦

(٢) الحلة السيرا بكسر السين وفتح الياء نوع من الثياب الحريرية فيه خطوط كالسيور

بحلة ، وأعطى على بن أبي طالب حلة ، وقال شققها خمرًا بين نسائك ؛ فذكر أمر عمر ،
وأما أسامة فراح في حلته ، فنظر إليه رسول الله ﷺ نظرا عرف أن رسول
الله ﷺ أنكروا ما صنع ، فقال يا رسول الله ، ما تنظر الى ، فأنت بعثت بها الى ا ا
فقال انى لم أبعثها اليك لتلبسها ، ولكن بعثت بها لتشقها خمرًا بين نسائك .

ويعلق ابن حزم على ذلك الخبر بأن خطأ عمر منشؤه القياس ، وكذلك خطأ
أسامة ، فمعر قاس اللباس على الملك والبيع والانتفاع ، فكما أن هذه مباحة ،
فاللبس كذلك مباح ، وإن كانت حراماً ، فاللبس حرام ، وكذلك أسامة قاس
اللبس على الملك ، وإذا كان مباحا فاللبس مباح .

وان هذا الكلام لانوافق عليه لا في أصله ، ولا نتيجته ، فمعر فهم أن اللبس
حلال ، لأنه لم يعرف النهى فكان على الإباحة ، وان هذا ليس بقياس ، وإذا
فهم تحريم الملك لتحريم اللبس ، فهو استنباط لا قياس اذ أنه اذا كان الانتفاع
محرمًا فكيف يكون الملك سائغًا ، فبين الرسول أن الانتفاع ممكن مع تحريم اللبس
على الرجال ، وعلى فرض أن عمر أخطأ في قياسه ، وكذلك أسامة ، فليس ذلك
دليلا على بطلان كل قياس ، بل هو دليل على بطلان قياس مخصوص ، كان خطأ ،
وقد فرض الخطأ في الاجتهاد ، فيفرض حتما الخطأ في القياس .

٤٨٧ — وان ابن حزم بعد أن ساق ما ساق بما اعتبره دليلا على بطلان
القياس يسوق أخبارا عن الصحابة في النهى عن الرأى في الدين جملة ، ومنه القياس .
وانه لا يكتفى بإبطال القياس بأدلة يقيمها ، بل انه يرجع بالنقض على النص القرآنى
الذى اعتبره الفقهاء أقوى حجة للقياس ، وهو قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولى
الأبصار ، فيقول ليس معنى اعتبروا في لغة العرب قيسوا ، ولا في عرف أحد من
أهل اللغة ، وانما معنى اعتبروا تعجبوا واتعظوا ، قال تعالى « لقد كان في قصصهم
عبرة لأولى الأبصار ، أى عجب وموعظة ، وقال تعالى « وان لكم في الأنعام لعبرة
تسقيكم بما في بطونها من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغًا للشاربين ، ومن ثمرات

النخيل والأعناب تتخذون منه سكرأ ورزقأ حسناً ، ان في ذلك لآية لقوم يعقلون ، ويقول في الآية الأخيرة « إبطال القياس ؛ لأنه تعالى أخبر أن اللبن حلال ، وهو خارج من بين فرث ودم حرام ، وأن ثمرة واحدة يخرج منها رزق حسن حلال ، وسكر حرام ، فبطل أن يكون للنظيرين حكم واحد ، ^(١)

٤٨٨ — فهو ينكر أن يكون معنى اعتبروا قيسوا ، ويبني على ذلك ما يبني ، ويستشهد بما يستشهد ، ولكن جاء في كتب اللغة ما يدل على أن معنى اعتبروا قيسوا ، فقد قال ثعلب : « الاعتبار أن يعقل الإنسان الشيء فيفعل مثله أو يفرع عليه مثله ، وهذا واضح ، فإن من يرى فعلا من الأفعال أنتج شرأ ، وجب اجتناب مثله ، حتى لا تكون النتيجة مثل ما رأى ، ولذا قيل العاقل من انعظ بغيره ، والعظة والانعاظ بهذا المعنى ، فالانعاظ بغيره أن يرى ما وقع لغيره من ألم بسبب فعل ، فيتوقع حدوث ذلك الألم له ان فعل هو مثل هذا الفعل ، فذلك بلا شك قياس حال على حال ، وذلك من الأمور البديهية التي تجري في أعمال الناس ، ولولا أن ابن حزم أنكر القياس ابتداء ، لوضع تلك البديهية في كتابه التقريب ، على أنها من علوم النفس الأولية التي يدركها كل انسان بفطرته وأنها من المعارف الإنسانية الأولى .

٤٨٩ — هذا نظر ابن حزم في القياس ، قد نفاه ، وشدد في نفيه ، وكان أساس النفي عنده كما ذكرنا في الأدلة الخمسة التي سقناها له هو أن نصوص الشريعة فيها الكفاية ، وأنه لا حاجة الى أقيسة ، لأن أحكام الحوادث كلها فيها متقررة ثابتة ، ومن زعم أن بعض الحوادث ليس لها في النص حكم ، فعنى ذلك أن الدين لم يكمل ، مع أن الله سبحانه وتعالى قال : « اليوم أكملت لكم دينكم ، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً » .

وانه اذا كانت الشريعة قد بينت فيها كل الأحكام ، لأن ما لم يرد فيه أمر

قاطع ولا نهى قاطع ، فهو مباح بمقتضى النصوص التى تدل على أن الله خلق للإنسان كل ما فى الكون وسخره له ، فعلى ذلك يكون القياس فى موضع النص ولا قياس حيث كان النص .

هذا هو أساس النظر الظاهرى الذى وضحه ابن حزم ، ولكن فقهاء القياس لا يرون أن لتلك الاعتراضات التى أوردها ، وسماها أدلة موردا على كلامهم ، فإنهم يدفعون كل اعتراض منها بعدم الإيراد ، لأن الشريعة كلها مبينة عند فقهاء الرأى وغيرهم ، لا شك فى ذلك ، فتركنا ﷺ لإعلى المحجة الواضحة التى ليلها كنهارها ، غير أن البيان لا يمكن أن يكون لكل الحوادث الجزئية ، جزئية ، جزئية ، كل جزئية بنصها ، وكل حادثة بعينها أو بعموم يشمل كل أفرادها ، فإن الحوادث لا تتناهى ، ولا يمكن أن تكون نصوص شاملة لكل الحوادث ما وجد منها وما يجد ، والإسلام شريعة الأجيال إلى يوم القيامة ، وعلى ذلك يكون بيانه للأحكام بما يناسب تلك الحوادث المتعددة المختلفة التى حدثت ، وتجد فى كل الأعصار والأمصا إلى يوم القيامة .

٤٩٠ — وعلى ذلك كان البيان على قسمين بيان بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة ، وبيان آخر يؤخذ من النص بالدلالة ، ويحتاج إلى استنباط وتأمل ، وتعرف للأسباب والنتائج من النص نفسه ، وذلك لا يعرف إلا بالاجتهاد والاستنباط .

هذا هو نظر القياسيين أساسه معرفة الحكم بالنوع الثانى من العلم ، وهو تعرفه بالاستنباط من النص ، ولذلك قسم الشافعى دلالة النصوص على الشريعة إلى قسمين ، دلالة ظاهرة لائحة ، ودلالة خفية تجيء بالاستنباط ، فقال رضى الله عنه :

« كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم ، وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجودة ،

وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل
اللقن فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد هو القياس ، (١) .

فليس القياس إذن خارجا على حكم النصوص ، بل هو يسير على مقتضى
هذه النصوص ، فإن النص عماده ، وهو لا يرجع إلا إليه ، ولذا قال الشافعي
في الاجتهاد الذي هو القياس عنده : « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى
معناه المجتهد ليصبيه ، (٢) أى أن الفقيه المجتهد يجيء إلى النص ، فيتحرى
معناه ، ثم يقيس على الأصل الذي اشتمل عليه ما يتحقق فيه المعنى الذي
بنى عليه الحكم .

وعلى هذا تكون النصوص كاملة شاملة كل المعاني الشرعية ، غير أن دلالتها
عليها قسمان دلالة صريحة واضحة من اللفظ ، ودلالة لا تعرف إلا بالاستنباط ،
والاختلاف بينهما ليس في أصل دلالة اللفظ عليهما ، إنما الخلاف في طرق
العلم بهما . فأحدهما علمها واضح بين ، يعلمه كل فاهم للغة ، والأخرى علمها غير بين
إلا لأهل الخبرة ، والاستنباط ، وهم أهل الذكر الذين أمر الله بسؤالهم في قوله
تعالى : « فاسأوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

٤٩١ — هذا نظر الجمهور في دلالة النصوص على القياس ، ولكن ابن حزم
يعارض ذلك النظر ، ويحاول نقضه ، فيقول : « إن العلم كله جلي نعى علم الديانة ،
قال تعالى : « تيانا لكل شيء » ، وقال تعالى : « لتبين لنا ما نزل إلينا » ، فصح
أن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم ، ومن قال غير هذا فهو كافر باجماع
الامة ، ويعتبر البين ما هو واضح لكل من يعرف اللغة فيقول :

« والمبين بيّن والحمد لله رب العالمين — لمن يعلم اللغة التي بها خوطبنا ، وإنما
خفي ما خفي من علم الشريعة على من خفي عليه لاعراضه ، وتركه النظر فيه ، وإقباله

(١) الرسالة ص ٤٧٧

(١) الرسالة ص ٥٠٤

على وجوه الباطل التي ليست طريقاً إلى فهم الشريعة ، أو لنظره في ذلك بفهم كليل أو لشغل بال أو مرض أو غفلة ، ولو لم يكن علم الدين جلياً كله ما أمكن الجاهل فهم شيء منه أبداً، (١) .

فإن حزم يرى أن معنى البيان يجعل أن يكون ظاهراً واضحاً يعرفه كل ملم باللغة العربية ، فأم لها ، مدرك للمعاني الأصلية لها ، وإلا ما كان القرآن ميئناً ، ولا كان بيان النبي ﷺ كاملاً ، ولا كان التبليغ المحمدي قد تم .
أما جمهور الفقهاء ، فيعتبرون البيان الذي يجب على النبي ﷺ أن يقوم به هو البيان الذي يدل على الحكم بعينه ، وعلى الحكم بمعناه الذي يتأخاه الفقيه ويتعرفه حتى يستنبطه ، ويحكم بمقتضاه .

٤٩٢ — وفي الحقيقة إن نفاة القياس أو نفاة الرأي بشكل عام يتجهون اتجاهها بعيداً في الاستنباط ، وهو اعتبار الاستصحاب أصلاً فإنما بذاته ، ويؤثرون الأخذ به على تعرف الأحكام من معاني الكتاب والسنة والإجماع بالقياس على ما اشتملت عليه بعد استخراج العلل وتعرف مناط الحكم ، حتى يلحقوا الأشباه بأشباهها ، والأمثال بأمثالها ، فإنهم يرون أن الإباحة الأصلية التي دلت عليها نصوص القرآن المفيدة لنسخير كل شيء للإنسان في حكم المنصوص عليه ، وهي أمر منصوص عليه ، وحينئذ فلا موضع لقياس أو غير قياس ، فالشريعة عندهم نصوص ظاهرة فقط .
أما الآخرون وهم الجمهور فيرون الشريعة نصوصاً ، لاشك في ذلك ، ولكنهم لا يفهمون النصوص بمعانيها الظاهرة فقط ، بل بما تدل عليه النصوص من المقاصد ، وعلل الأحكام ، ويرون أن النصوص لا تفهم على وجهها إلا إذا فهمت بعلل الأحكام فيها ، ويبنون ما لا نص عليه على ما عليه نص ، ويعتبرون ذلك حملاً على النص ، وإن الرجوع إلى الاستصحاب ، وهو ذلك الدليل العام إنما يرجع إليه ، إذا لم يكن دليل سواه .

وعلى ذلك ينتهى بنا الأمر إلى أن الظاهريين ونفاة القياس والرأى عموماً ينتهون إلى أن وراء النصوص الاستصحاب ، والجمهور يرون تقديم الاستنباط والاجتهاد على الاستصحاب .

ولا شك أن نظر الجمهور هو الصواب الذى يجعل الشريعة معقولة المعنى فى جملتها ونصوصها ، وقد نوهنا من قبل إلى أن الأخذ بالاستصحاب جعل الظاهريين يحكمون بأن سؤر الخنزير لا ينجس الماء ، وسؤر الكلب ينجسه ، وإلى أن بول الانسان ينجس الماء وبول الكلب والخنزير لا ينجسه ، وكان النصوص فى هذا تمبديية لا تتجاوز موضعها ، ولا يفهم معناها ومقصدها ، وذلك غريب كل الغرابة .

٣ - ابطال الاستحسان

٤٩٣ - كلمة الاستحسان ترددت كثيرا على ألسنة الفقهاء منذ عهد أبي حنيفة ومالك، أى منذ تميز القياس من بين أنواع الاجتهاد بالرأى ، فإن الاجتهاد بالرأى يشمل القياس وغير القياس ، إذ أن كلمة الرأى التى كانت تجيء فى عبارات الصحابة ، مثل قول أبي بكر وعبد الله بن مسعود رضى الله عنهما : وهذا رأى فإن يكن صوابا فمن الله ، وإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان ، . مثل قول معاذ بن جبل « اجتهد راي ، - هذه الكلمة كانت تطلق على كل اجتهاد فى الدين لا يعتمد على النص الصريح فى موضع الحادثة ، وقد أخذت تميز وجوه الرأى فى عصر التابعين ، ثم تميزت تميزا كاملا فى عصر أبي حنيفة ومالك ، فقد روى أن محمد بن الحسن قال عن أبي حنيفة « كان أصحابه ينازعونه المقاييس ، فإذا قال استحسان لم يلحقه أحد ، فإن هذا النص يتبين منه أنه فى عصر أبي حنيفة تميز من وجوه الرأى القياس عن الاستحسان ، ولقد روى عبد الرحمن بن القاسم عن مالك أنه قال : « تسعة أعشار العلم الاستحسان ، وقال اصبح تليذ مالك : « الاستحسان فى العلم أغلب من القياس ، ولقد جاء الشافعى فاعتبر القياس وحده هو أساس الاستنباط بالرأى ، وأنكر ما عداه ، وكتب كتابا سماه كتاب إبطال الاستحسان ، وهو موجود بالأم ، وبذلك تميز الاستحسان عن القياس ، وتبين تنوع وجوه الرأى الذى كان معروفا عند الصحابة ، ولم يكن غريبا عندهم .

غير أن كلمة الاستحسان فى عرف الشافعى وفى عرف مالك كانت تشتمل على وجهين من الاستنباط ، وهما صنفان فى مقابل القياس ، وبقي أحد القسمين يحمل الاستحسان ، والقسم الآخر أطلق عليه من بعد اسم المصالح المرسلة وإن ذلك التقسيم ظهر بعد الشافعى ، بدليل أن الشافعى قد ذكر ما أبطله بعنوان (الاستحسان) ، وهو فى الأدلة التى ساقها يتجه إلى إبطال كل كل اجتهاد بغير القياس ، وعلى ذلك فكلمة الاستحسان عنده تشمل هذين

النوعين الاستحسان الاصطلاحي عند المتأخرين من المالكية ، والمصالح المرسلة ، وكذلك كانت كلبه الاستحسان عند مالك نعم النوعين ، وذلك لأن الشافعي إنما كان هدفه في كتاب إبطال الاستحسان هو الرد على أصحاب مالك الذين أخذوا القول به عن الإمام مالك رضى الله عنه .

٤٩٤ — والاستحسان في المذهب الحنفي (وهو لم تدخل فيه المصالح المرسلة قط) ، هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه يقتضى العدول ، كالعدول عن القياس لأجل النص أو الاجماع أو العرف ، أو الضرورة ، أو العدول عن القياس الذى تكون علته ظاهرة ، إلى قياس أخرى علته خفية ، ولكنها أقوى تأثيرا .

أما الاستحسان عند المالكية بعد انفصاله عن المصالح المرسلة عنه ، فهو الحكم الذى يخالف فيه القياس فى أمر جزئى مصلحة فهو مقابل للقياس ، يخالف له فى الموضوع الذى كان فيه القياس ، ذلك لأن اطراد القياس قد يودى إلى أمر يكون فيه ظلم أو حرج .

والمصالح المرسلة هى المصالح التى لا يشهد لها نص من الشارع بالاثبات أو المنع ، فهى مرسلة ، وقد ثبت من مجموع النصوص الشرعية أن المصالح المطلوبة ، ورفع الضرر لازم ، فبمجموع هذه النصوص وبعمل الصحابة ثبت أن كل أمر فيه مصلحة مطلوب مالم يقم دليل على المنع .

٤٩٥ — هذه كلمات قدمنا بها كلام ابن حزم فى الاستحسان ليتحرر المقام قبل أن نخوض مع ابن حزم فيما خاض فيه ، وفيما أثاره من خلاف .

ويظهر أن الاستحسان عند ابن حزم هو الاستحسان بمعناه العام الذى يشمل المصالح المرسلة ، والاستحسان الاصطلاحي الذى ميزه المالكية من بعد ذلك ، وذلك لأن ابن حزم لم يتكلم فى المصالح المرسلة ، وقد اقتصر أخذه على النص أو الاجماع القائم عليه ، ولم نره تصدى لإبطال المصالح المرسلة ، فهو لا شك يدخلها فى الاستحسان .

وابن حزم يرى أن الاستحسان شطط في الاجتهاد ، لأن الاستحسان يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص والأزمان ، فما يعده حسناً ناس يعده قبيحاً آخرون ، وما يعده مصلحة ناس يعده آخرون مضره ، فتبطل الحقائق الشرعية وتضطرب ، ولذا يقول :

« من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان ، لأنه لو كان ذلك لكان الله تعالى يكلفنا ما لا نطق ، ولبطلت الحقائق ، ولتضادت الدلائل ، وتعارضت البراهين ، ولكان الله تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي قد نهانا عنه وهذا محال ، لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف فهمهم وطبائعهم وأغراضهم ، فطائفة طبعها الشدة ، وطائفة طبعها اللين ، وطائفة طبعها التصميم وطائفة طبعها الاحتياط ، ولا سبيل إلى الانفاق على استحسان شيء واحد مع هذا الدواعي والخواطر المبهجة ، واختلافها واختلاف نتائجها وموجباتها ، ونحن نجد الحنفيين قد استحسـنوا ما استقبـحه المالكيون ، ونجد المالكيين قد استحسـنوا قولاً قد استقبـحه الحنفيون ، فبطل أن يكون الحق في دين الله عز وجل مردوداً إلى استحسان بعض الناس ، وإنما يكون هذا - والعياذ بالله - لو كان الدين ناقصاً ، فأما وهو تام لا مزيد فيه ، مبين كله منصوص عليه ، أو يجمع عليه ، فلا معنى لمن استحسـن شيئاً منه أو من غيره ، ولا لمن استقبـح أيضاً شيئاً منه أو من غيره ، والحق حق ، وإن استقبـحه الناس والباطل باطل ، وإن استحسـنه الناس ، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال ، وبالله تعالى نعوذ من الخذلان . » (١)

٤٩٦ - هذا كلام ابن حزم في الاستحسان ، وهو يرى أنه باب من الفقه غير منضبط ، وإنه يؤدي إلى أن يستحسن فقيه ما لا يستحسنه آخر ، فتضطرب الأحكام ، ولا تنضبط الشريعة ، فوق أنه لا شرع إلا من نص ، وهنا نلاحظ

عليه أنه اعتبره حكماً بالهوى والشهوة ، والحقيقة أنه حكم لا بالهوى ولا بالشهوة ، ولكنه حكم مستمد من مجموع علم الفقيه بمقاصد الشريعة وغاياتها ، نعم إن بعض المالكية وهو ابن رشد الكبير ذكر أنه ما ينقدح في قلب الفقيه من غير أن يردّه إلى أصل بعينه ، لكن ذلك ليس معناه أن الأمر يرجع إلى هوى الفقيه وشهوته ، بل الأمر فيه يرجع إلى منطق الفقيه ، أو إلى القواعد العامة الشرعية التي تتجه إلى مصالح الناس ، وما ينفعهم في معاشهم ومعادهم ، فليس الحكم فيه إلى الهوى ، واسكن إلى العقل الاسلامي المنتبِع لمصادر الشريعة ومواردها .

ومع ذلك ليس كل المالكية قال في الاستحسان مقالة ابن رشد هذه التي تجعل المرجع فيه إلى تقدير الفقيه المجرد ، بل كثرة المالكية ، والخنفية جميعاً ، قالوا إنه منصبط محكم الرأج ، وليس الباب فيه مفتوحاً على مصراعيه ، حتى يدخل الهوى والشهوة إليه .

فالمالكية يقررون أن الاستحسان باب من أبواب المصلحة المتقررة الثابتة التي تنصل بضرورات الإنسان أو حاجاته أو كإلياته ، أي المصلحة التي يثبت باستقراء أوامر الشارع ونواهيها أنها ملائمة لمقاصده ، وليست متنافرة مع أحكامه ، والهوى والشهوة ليس إرضائهما من المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ؛ إذ أن الشرائع السماوية نزلت لتهديب النفوس ، والعمل على سيطرتها على أهواء النفس وشهواتها .

والخنفية يضبطون الاستحسان ضبطاً أحكم من هذا ، فلا يناط بمصلحة ، بل يناط إما بالإجماع أو العرف أو الضرورة ، أو علة قياسية أقوى تأثيراً من العلة الظاهر ، فهو ليس مطلقاً يترك لتقدير الفقيه ، بل هو مقيد ؛ والخنفية يرون في الاستحسان أن يجري الحكم على خلاف القياس ، ولو كان الذي دعا إلى ذلك نص ، فيطلقون على الأخذ بالنص وترك قياس أساسه علة مطردة - كلمة الاستحسان ، ومن ذلك قول أبي حنيفة عند ما سمع حديث أبي هريرة في عدم إظهار من أكل

أو شرب ناسياً ؛ لولا الحديث لأخذنا بالقياس .
فليس الاستحسان عندهم أخذاً بحكم الشهوة ، إنما هو أخذ بحكم قواعد مقررة ،
وترجيحها على أخرى .

٤٩٧ — بقي أن نتكلم في تغيير الأحكام بتغيير المصالح ، فما يكون مصلحة عند
قوم قد يكون مضرة عند آخرين ، وما يكون مصلحة في إقليم يكون مضرة
في غيره ، وما يكون نافعاً في زمان يكون ضاراً في غيره ، فإين حزم يرى ذلك
اضطراباً في أحكام الشرع ؛ لأنه يرى الحق واحداً في كل البلاد والأمصار ، وفي
كل الأحوال ، ولكل الأشخاص ، وإن ذلك يؤدي إلى اختلاف الحق ،
وتعدده ، ثم لو كان الأخذ بالمصلحة أو الاستحسان المشتق منها أمراً سائعاً في الشرع
لكان مؤدى ذلك أن الشرع يسوغ لنا الاختلاف بل يأمرنا بالاختلاف ،
وهو الذي أمرنا بالاتفاق ، وأن نرجع عند الاختلاف إلى كتاب الله وسنة
رسوله ، ليكون الاتفاق في ظلها دائماً ، ولا يخرج المكلف عن نطاقها أبداً .

ذلك كلام ابن حزم ، وإنه عند النظر الدقيق لا نرى لكلامه مورداً إذا أخذ
بالاستحسان والمصالح في غير موضع النص ، وعند عدم وجوده ، وذلك لأن
هذا الاختلاف لا يؤدي إلى تعدد الحق ، بل الحق واحد ، بيد أنه في حال يكون
أمراً بفعل ، وفي حال أخرى ذات الحق يكون ناهياً عن الفعل نفسه ؛ وهو
واحد في الأمرين ، والباعث واحد في الأمرين ؛ فإن الطبيب قد يرى في حال
الجسم ما يوجب تناول دواء معين ، وفي حال أخرى يرى أن مصلحة هذا الجسم
أن يتجنب ذلك النوع من الدواء ، فإنه في الأولى كانت المصلحة في تناوله ،
وفي الثانية كانت المصلحة في اجتنابه ، فالحق واحد في الأمرين ؛ لأن الأساس
هو مصلحة الجسم ، وهي واحدة في الحالين .

كذلك الحال إذا كان أمر من الأمور صالحاً لقوم ، وغير صالح لآخر ،
فإن الحق يقتضى أن يباح هذا الأمر لمن يصلح لهم ، ولا يباح لمن لا يصلح لهم ،

وهكذا كل شئون الحياة ، وكل الأحكام المتصلة بها ، وكل الدراسات المصلحية التي لا يكون فيها نص من الشرع يكون واجب الاتباع في كل الأحوال والأمصار والأزمان .

٤٩٨ — هذا نظرات ابن حزم إلى الاستحسان الذي هو شعبة من شعب الاجتهاد بالرأى ، وقد رأينا ابن حزم ينظر إليه من جانبه المتحيز الذي لا يقبل الآراء في الدين جملة وتفصيلا ، ذلك لأن النصوص عنده كل شيء ، ولا عبرة عنده بغير النصوص الظاهرة الواضحة .

وقد نهج في إبطال الاستحسان منهج الشافعي رضى الله عنه من أن الشافعي اعتبر من استحسنت فقد شرع ، وقد ذكر رضى الله عنه أن الاستحسان لا ضابط لها والاجتهاد على منهاجه يؤدي إلى اضطراب الأحكام ، وهو الذي قال : « إن الاستحسان تلذذ^(١) ، وبذلك القول نفسه قال ابن حزم رضى الله عنه .

(١) الرسالة ص ٤٨٢ ، وراجع في بحث الاستحسان كتاب الشافعي ص ٣٢١ وما وليها الطبعة الأولى للمؤلف .

٢ - الذرائع

٤٩٩ - يستنكر ابن حزم الاجتهاد عن طريق الذرائع ، لأن ذلك النوع باب من أبواب الرأى ، وقد استنكر هو الرأى كله بشعبه .

وقبل أن نذكر نصوصه نقول كلمة موجزة تعرف الاجتهاد بالذرائع الذى أخذ به المالكية ، وأكثر منه الحنابلة .

إن ذلك الأصل أساس من أسس الفتوى عند هؤلاء الفقهاء الذين أشرنا اليهم ، والأصل فيه أن الشارع إذا كلف العباد أمراً ، فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب بطلبه ، وإذا نهى عن أمر ، فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه حرام أيضاً ، وقد ثبت ذلك بالاستقراء للتكليفات الشرعية طلباً ومنعاً ، فقد وجدنا الشارع ينهى عن الشيء وينهى عن كل ما يوصل اليه ، ويأمر بالشيء ويأمر بكل ما يوصل اليه ، أمر بصلاة الجمعة ، وأمر بالسعى إليها ، وأمر بترك البيع ، لأنه سبيل السعى اليها ، وأمر بالحجة بين الناس ، ونهى عن التباغض والفرقة ، فنهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، وأن يستام على سوم أخيه ، أو يبتاع على بيع أخيه ، وما ذلك إلا لأنه ذريعة الى التباغض المنهى عنه . وقد قسم الشارع الموارث بين أهلها ، ونهى عن كل ما يؤدي الى تغيير القسمة ، فنهى عن الوصية لو ارث ، وعن منع الوارث من حقه ، ولذلك قرر السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار أن المطلقة طلاقاً بائناً فى مرض الموت ترث حيث يتهم بقصد حرمانها من الميراث ، وإن لم يثبت قصد الحرمان ، لأن الطلاق فى الغالب فى هذه الحال يقصد به الحرمان ، إلا إذا قام الدليل على خلافه ، كأن يكون الطلاق بطلها ، فإن ذلك يكون دليلاً قاطعاً على أنه لم يقصد حرمانها ، والنبي ﷺ نهى أن تقطع يد السارق فى الغزو ؛ لكيلا يكون ذلك ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو ، فيكون عيناً على المسلمين بكشف عوراتهم (١) .

(١) راجع فى هذا كتاب ابن حنبل ص ٣١٤ للمؤلف .

لهذه المبادئ المقررة والتي أثبتتها الاستقراء استنبط المالكية والحنابلة من هذا أن كل ما يكون ذريعة لحرام يكون حراما ، وما غلب أنه يكون ذريعة له يكون حراما ، فيحرم بيع السلاح وقت الفتن ، ولو حصل البيع لا يكون صحيحا عند الحنابلة ، والبيع الذي يكون ذريعة للربا يكون فاسدا .

وهذا ينتهي المالكية والحنابلة إلى تقسيم أحكام الشريعة إلى قسمين : مقاصد وذرائع ، والمقاصد هي الأمور التي تكون فيها المصالح والمفاسد ، فالمصالح مطلوبة ، والمفاسد منهي عنها ، والذرائع هي الأمور التي تفضي غالباً إلى المقاصد ، وهي مطلوبة إن كانت تفضي إلى مطلوب ، ومنهي عنها إن كانت تفضي إلى منهي عنه .

٥٠٠ — هذا هو المبدأ في أصل ذاته ، وابن حزم يعارضه ، ويهون من أمره مع أنه جليل في مغزاه ، محكم في معناه ، وهو يقول فيه : « ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط ، وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت ، واحتجوا في ذلك بقول النعمان بن بشير سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الحلال بين ، وان الحرام بين ، وبينهما مشتهيات لا يعلمهن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه ، وان لكل ملك حمى ، وحى الله محارمه ، (١) » .

ونرى من هذا أن ابن حزم يقصر باب الذرائع على الابتعاد عن الشبهات ، خشية الوقوع في الحرام ، ولكن الذين فتحوا باب الذرائع على مصراعيه من المالكية والحنابلة لم يقصروه على تجنب المشتبه فيه للاحتياط ؛ بل ان الذرائع عندهم تتناول ثلاثة أمور : (أولها) مواطن الاشتباه ، وهو أدناها ، وطلبه ليس في قوة طلب غيره . (وثانيها) الابتعاد عن كل ما يؤدي إلى الحرام كبيع السلاح

في الفتنة على ما ذكرنا ، ويسمى هذين النوعين سد الذرائع . (ونالها) طلب الذرائع التي تؤدي حتما إلى المطلوب ، كالسعي للصلاة ، وكالسعي للرزق ، للإيقاق على الزوجة ومن يعول ، وكبيع مال المدين لسداد دينه ، وهذه كلها ذرائع مطلوبة ، لأنها السبيل إلى مطلوبات مقررة بصريح النصوص من الشارع الحكيم .

ولذا نقول ان ابن حزم في كلامه قصور ، اذ قصر الذرائع على المعنى الذي ذكره ، وهو ترك المشتبه في أنه حرام ، خشية أن يرتع في الحرام ، لأن من حام حول الحى ، أو شك أن يقع فيه .

٥٠١ — وابن حزم اذ قصر باب الذرائع على ما تضمنه الحديث الذي رواه النعمان بن بشير ، قرر أن ما اشتمل عليه الحديث ليس حكماً تكليفاً ، لأنه لا يحرم شيء الا اذا كان ثمة نص قاطع على تحريمه ، لأن أدلة الحلال ثابتة بيقين من مثل قوله تعالى : « خلقنا لكم ما فى الأرض جميعاً ، وقوله تعالى : « قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً ، قل الله أذن لكم أم على الله تفترون ، ولم يأذن الله تعالى بتحريم المشتبه فيه تحريماً قاطعاً ، فلم يبق الا أنه على الأصل الثابت بالنصوص ، وهو الحل .

وماذا يصنع ابن حزم فى الحديث ، اذا لم يكن داعياً لتحريم المشتبه فيه ، انه يقول ان الحديث للحض على الورع وصيانة الدين والنفس ، حتى لا تقع فى المحرمات فهو ليس للتكليف ، انما هو دعوة الى الورع ، والورع يقتضى الامتناع عن بعض المباحات صوتاً للنفس عن كل دواعى الهوى ، ولذا يقول :

« هذا حض منه عليه السلام على الورع ، ونصر جلى على أن ما حول الحى ليس من الحى ، وأن تلك المشتبهات ليست بيقين من الحرام ، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام ، فهى على حكم الحلال ، بقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم ، فإلم يفصل فهو حلال بقوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض

جميعاً ، وبقوله صلى الله عليه وسلم : « أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم ، فحرم من أجل مسأله » .

فالحديث الذي يدعو الى تجنب المشتبه فيه هو حض على الورع ، وابن حزم يفرق بين الإيجاب واللعن ؛ فإن الإيجاب تحريم قاطع ، أو أمر قاطع ، واللعن دعوة الى ما ينبغي اجتنابه ، وما ينبغي عمله ، ويروى في ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى بدع ما لا بأس به حذراً بما به بأس ، ثم يقول : « القول في هذا الحديث كالقول في حديث النعمان ، سواء بسواء ، وإنما هو حض لا إيجاب » .

٥٠٢ — وعلى ذلك لا يحرم ابن حزم فعلاً الخشية أن يؤدي إلى أمر آخر حرم ، ولكن إن كان يقين بالحرام ، وإن لم يعلم بعينه فإن التحريم يكون لهذا اليقين ، ويضرب لذلك مثلاً ما من في إنامين ، أحدهما طاهر ييقن ، والآخر نجس ييقن ، ولكن لم يعلم الطاهر منهما ، ولا النجس ، فإنه لا يصح التوضؤ بهما معا ، لأنه يكون حاملاً للنجاسة ييقن ويقول في ذلك : « كل فعل أدى إلى أن يكون فاعله متيقناً أنه ركب حرام في حالته تلك ، وذلك نحو ما من ، كل واحد منهما مشكوك في طهارته ، متيقن نجاسة أحدهما بغير عينه ، فإذا توضأ بهما جميعاً كنا موقنين بأنه إن صلى ، صلى وهو حامل نجاسة ، وهذا لا يحل ، وكذلك القول في ثوبين أحدهما نجس ييقن لا يعرف بعينه » (١) .

٥٠٣ — وعلى ذلك ينتهي بأنه ما لا يثبت تحريمه لا يصلح لمفت أن يفتى بأنه حرام بدعوى أنه يؤدي إلى حرام ، ويقول في ذلك قولاً يجزم به : « ومن حرم المشتبه ، وأفتى بذلك ، وحكم به الناس ، فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى وخالف النبي ﷺ ، واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة ، ويكفي من هذا كله إجماع الأمة كلها عصراً عن عصر أن من كان في عصره عليه السلام ، وبحضرته

في المدينة إذا أراد شراء شيء مما يؤكل أو يلبس أو يوطأ أو يركب أو يستخدم أو يملك أى شيء كان - أنه كان يدخل سوق المسلمين ، أو يلتقي مسلماً يبيع شيئاً ويبتاعه منه - فله ابتياعه ما لم يعلبه حراماً بعينه ، وما لم يغلب الحرام عليه غلبة يخفى معها الحلال . ولا شك أن في السوق مفضوياً ومسروقاً ومأخوذاً بغير حق ، وكل ذلك قد كان في زمن النبي ﷺ . فما منع النبي ﷺ من شيء من ذلك ، ثم يروى بعد ذلك أن النبي ﷺ : سأله أصحابه رضى الله عنهم ، فقالوا : إن أعراباً حديثي عهد بالكفر يأتوننا بذبائح ، لا ندرى أسموا عليها أم لا ، فقال عليه السلام : « سموا عليها وكلوا ، وقد روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر من أطعمه أخوه شيئاً أن يأكل ولا يسأل ، فنحن نحض الناس على الورع ، كما حضهم النبي صلى الله عليه وسلم ، وندبهم إليه ، ونشير عليهم باجتنب ما حاك في النفس ، ولا نقضى بذلك على أحد ، ولا نفتيه به فتياً إلزام ، كما لم يقض بذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، (١) .

٥٠٤ - ويشد ابن حزم كعادته في القول والكتابة في نقد هذه الفكرة ، ثم يحكم بأن التحريم والتحليل لا يثبت بالظن ، ومن حرم للذرائع فقد حرم بالظن ، والله تعالى يقول : « ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ، ويقول في ذلك قولاً شديداً ، وهو : « كل من حكم بهتمة أو باحتياط لم يستيقن أمره ، أو بشيء خوف ذريعة الى ما لم يكن بعد ، فقد حكم بالظن ، وإذا حكم بالظن ، فقد حكم بالكذب والباطل ، وهذا لا يحل ، وهو حكم بالهوى وتجنب للحق ، نعوذ بالله من كل مذهب أدى الى هذا ، مع أن هذا المذهب في ذاته متخاذل متفاسد متناقض لأنه ليس أحد أولى بالتهمة من أحد ، وإذا حرم شيئاً حلالاً خوف تدرج الى حرام ، فليُخص الرجال خوف أن يزنوا ، وليقتل الناس خوف أن يكفروا ، ولتقطع الأعناب خوف أن يعمل منها الخمر ، وبالجملة فهذا المذهب أفسد مذهب في الأرض ،

لأنه يؤدي إلى ابطال الحقائق كلها ، وبالله تعالى التوفيق ، (١) .

هذا كلامه بنصه قد نقلناه ليتبين مقدار تعصبه لمنهجه ، وتشدده في رد كل باب من أبواب الاجتهاد بالرأى ، ولو كان يؤدي إلى حماية النفس من المحرمات ، وتحسينها من المنهيات المقطوع بها ، ولنا على كلامه بضع ملاحظات لا بد من الإشارة إليها .

٥٠٥ -- وأول الملاحظات أن المشتبه فيه مشكوك في حله أو في حرمة وأن استسهاله ، والاقدام عليه قد يجرى النفس على انتهاك المحرمات ذاتها ، فإن من يرتع حول الحى يوشك أن يقع فيه ، وإن ذلك بلا شك لا يوجب اعتباره حراما حرمة قاطعة ، ولم يقل أحد من علماء المسلمين إن ما يشبهه فيه يكون تحريمه كتحريم المقطوع بحرمته بمقتضى النص الصريح فيه ، فإن الذين قد افتوا بتحريم بعض المشتبه لم يقطعوا بالتحريم فيه ، ولكنهم قالوا إنه الاحتياط في الدين ، فمالك الذى قال إن نساءه جميعاً يطلقن ، إذا طلق واحدة — لم يحرم ذلك تحريماً قاطعاً ، إنما يتصون ويحتاط فيفتى بأنهن يطلقن جميعاً ، وكنا نرى وقد احتاط ذلك الاحتياط للرجل ، أن يحتاط للنساء أيضاً ، بأن يطالبه بتطبيقهن جميعاً ، ليجوز لهن أن يتزوجن ، لأنهن لكى يحل لهن أن يتزوجن زواجا لا شك فيه لا بد أن يكون طلاق كل واحدة لا شك فيه ، وتحريمها على الأول لا شك فيه ، وهذا ما أخذه ابن حزم على المالكية ، فإنهم احتاطوا للرجل ، ولم يحتاطوا للمرأة .

الملاحظة الثانية — أن العبرة في إفضاء الأمر إلى تحريم هو غلبة الظن ، وكونه يؤدي إلى ذلك غالبا ، وفي القليل لا يؤدي ، وعلى ذلك لا يصح أن يقال إنه بمقتضى هذا الفرض يجب أن يخشى الرجال لكيلا يزنوا ، ويقتل الناس لكيلا يفسدوا وتمنع غروس العنب حتى لاتتخذ خمرأ إلى آخره ؛ فإن ذلك لا يتأتى ، ولا يقاس على

سد الذرائع إذ أنه ليس الغالب على الناس الزنى ، وليس الغالب فى العنب أن يتخذ للخمر الخ .

ثم إنه فوق ما تقدم نهى الله سبحانه وتعالى عن المثلة وحث على التماسل ، وحى النفوس من أن تقتل ، والأموال من أن تنتهك ، فلا يصح أن يقال تخصى الرجال ، وتقلع الأعناب ، إلى آخره ، لأنها موضع نهي بالنص ، فلا يصح أن يباح ما حرم لذاته ، بدعوى أنه ذريعة لما حرم الله ، فإنها محرمات لذاتها ، فلا يصح أن تكون مباحة ، لأفضائها إلى محرم غيرها ، فإن المحرم لذاته يرجح جانبه عما يفضى إليه فلا يعتدى على إنسان لأنه يخشى أن يعتدى على غيره ، فإن نفسه مصونة كنفوس غيره ؛ ولا يصح إيقاع ظم مؤكد لحشية وقوع ظلم متوقع .

الملاحظة الثالثة — أن العلماء الذين قرروا سد الذرائع ، وإيجاب الذرائع نظروا إلى الأمور التى تقصد قصدا لارتكاب المحرم ، كمن يتخذ البيع سبيلا للربا وكمن يتخذ الزواج المؤقت سبيلا لتحليلها لمطلقها ثلاثاً ، وكمن يهب أمواله فى مرض الموت ليمنع ميراث الورثة من حقهم المشروع الذى تصدى لبيانه كتاب الله تعالى ، فمن قصد إلى هذه الأمور ليهدم ما قرره الشارع ، ويخالف المقررات الشرعية ، ويستبيح المحرمات فقصد مردود عليه ؛ ولذلك قالوا إن هذه الذائع تكون حراماً ، والتصرفات التى تنعقد بقصدتها تكون باطلة ، فالغرض من الذرائع سدا وإيجاباً هو حماية ما أمر به الشارع أو نهى عنه ، لا التزيد على الشارع .

والاعتبار فى الذرائع إلى أمرين :

(أولهما) قصد المكلف إلى التخلص من أمر شرعى كمن يتحايل للتخلص من فريضة الزكاة بأن يهبها مثلاً للفقير ليردها إليه ، أو يبيعها مع شيء ثم يشتريها من الفقير ، فإن هذا يحرم لأنه ذريعة مؤكدة لهدم ما أمر الله به .

(ثانيها) أن يكون الغالب الكثير أن يكون أمر من الأمور فى وقت من

الأوقات يؤدي إلى ما حرم الله تعالى ، فإنه يكون حراماً في ذلك الوقت وحده ، دون ما سواه ، كبيع السلاح في أيام الفتن .

٥٠٦ — ولقد نقد ابن حزم الفقهاء جميعاً نقداً مرأ ، لأنهم يبطلون شهادة الأصول لفروعهم والفروع لأصولهم لمظنة الكذب ، فهو يلزم القضاء بقبول شهادة الأصول والفروع والحكم بها ما داموا عدولاً في ذات أنفسهم ، ويقرر أنه لا يصح أن ترد شهادة العدل للتهمة ، لأنها مظنونة والعدل مؤكد ، ولا يغلب مظنون على مؤكد ، ويقول في ذلك : « لقد أدام هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا في أشياء كثيرة بالتهمة التي لا تحل ، فأبطلوا شهادة العدول لأبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة لم يشهدوا بالزور والحيف . والحكم بالتهمة حرام لا يحل ، لأنه حكم بالظن ، وقد قال تعالى عائبا لقوم قطعوا بظنونهم ، فقال تعالى : « وظننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بوراً ، وقال تعالى عائبا قوماً قالوا : « إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين ، وقال تعالى : « وما بهم من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وقال تعالى : « إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ، ولقد جاءهم من ربهم الهوى ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الظن أكذب الحديث » (١) .

وبهذا نرى ابن حزم يعجب من ألا تقبل شهادة العدول على أصولهم وفروعهم ، مع أن العدالة لا يصح أن تنتفي بالتهمة ، ونحن من جانبنا نعجب أشد العجب من استغرابه ، ومن اتخاذها دليلاً على فساد الأصل الذي أدى إليها . إن شهادة العدول على فروعهم وأصولهم ونسائهم لا يصح أن تقبل .

(أولاً) لمكان التهمة الشديدة التي قد تؤثر في العدل ، فمن الذي يرضى بأن يشهد على ابنه ايزج به في غيابات السجن .

(وثانياً) لأن شهادة الإنسان لأصله أو فرعه أو وزوجه هي شهادة الإنسان

لنفسه ، لأن ولده هو ، والناس يؤثرون أولادهم وأزواجهم على أنفسهم ، فن ادعى دعوة وشهد له أصله أو فرعه أو زوجه ، فإنما قضى له بدعواه ، ولا قضاء بمجرد الدعوى .

(وثالثاً) أن قبول شهادة العدل لأصله أو فرعه أو زوجه إخراج له أشد الإخراج ، لأنه إن قال الحق أغضب ذويه ، وكان في خلاف شديد معه ، وتنافر مستمر ، فيكون قبول الشهادة مفضيا إلى القطيعة بين ذوى الرحم القريبة ، وإن شهد لم يغير الحق أغضب الله تعالى . لجعله الشارع بمنجاة من ذلك الحرج ، ولم تقبل شهادة العدل هؤلاء صونا لعدالته ولرحمته ، وليكون القضاء بالقسط . ٥٠٧ — هذا نظرات ابن حزم إلى الرأى بشعبه ، ونراه في إبطاله قد اتسم كلامه بثلاث سمات واضحة فيه .

(أولها) أن الأدلة التي يسوقها كان يأخذ فيها بظواهر ألفاظها ، ولا يتجاوز ذلك الظاهر إلى غيرها ، بل إنه يحتج بما يؤخذ من بادى اللفظ دون سواه . (ثانيتها) انه ما كان يتجه إلى معانى الشريعة ولها أصلا ، فهو لا يتجه إلى مقاصدها ، بل لا يفرض لها مقاصد إلا التكليف ، وليس أن نبحت وراء هذا التكليف عن علة ؛ وإن ذلك عنده مجاوزه للحد ، وسير في غير الجادة ، ولا فرق عنده بين نص خاص بالعبادات ، ونص يتعمق بالمعاملات ، فكلاهما تكليف ، وهما في التكليف يستويان .

(الثالثة) التعصب الشديد لظاهره ، حتى إن ذلك التعصب ليحول بينه وبين استيعاب كلام مخالفه استيعاباً تاماً ، وقد كان ذلك بلا ريب نقصاً في دراساته ، وأحسب أنه لو كان قد اطرح التعصب جانباً في بحوثه الفياضة لكان ذلك أنفع لنفسه ، وللناس .

وقد آن لنا أن ندرس بعض أبواب فقهية على منهاجه لتكون تلك الدراسة نماذج لذلك المنهج ، وقبل أن نخوض في ذلك نذكر كلمة عن مقام فتوى الصحابي في استدلاله الفقهي .

٤ — فتوى الصحابي

٥٠٨ — ابن حزم يقرر أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم ، لا من الأحياء ولا من الأموات ، ويعتبر الأخذ بقول الصحابي من غير حجته من السنة النبوية تقاييداً غير جائز في دين الله تعالى ، فإنه لا يأخذ إلا بالكتاب أو السنة ، أو الاجماع القائم على نص منهما — أو الدليل المشتق من هذه الأمور الثلاثة ، فالصحابي لا يحتج بقوله ؛ لأنه ليس إلا بشراً من البشر ، وإنه ليروي مثل ذلك الرأي عن الشافعي ؛ إذ روى عنه أنه قال في قول الصحابي ، كيف آخذ بقول من لو عاصرته لحاججته ، ولكن الصحيح أن الشافعي كان يأخذ بأقوال الصحابة إذا اجتمعوا ، وإن اختلفوا اختار من أقوالهم ، ولا يعدوها إلى غيرها ، وإن تلك الكلمة التي رويت عنه إنما كانت عند التعارض بين حديث ، وقول صحابي ؛ فإنه بلا شك يكون قول الصحابي غير جدير بالاتباع ، إذ لا قول لقاتل أمام قول الرسول ، كما قال الإمام مالك رضى الله عنه « كل إنسان يؤخذ بعض قوله ، ويرد بعضه إلا صاحب هذه الروضة » .

٥٠٩ — ولكن مع أن ابن حزم يصرح مراراً بأنه لا يأخذ بقول الصحابة ، وأنه لا يعتبر حجة إلا ما ذكرنا من أبواب الاستدلال في الفقه الإسلامى — نجدده كثير الذكر لأقوال الصحابة ، بل إن كتيبه الفقهية سواء أكانت في الفروع أم كانت في الأصول تزخر بأقوال الصحابة ، وإذا قلنا إنها تشتمل على أكبر مجموعة تحوى أقوال الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم لم نكن مغالين ، ولم نكن مخطئين ، فكيف يفسر نقله عنهم مع نصريحه المتكرر بأنه لا يعتبر أقوالهم حجة ؟ إن ابن حزم يذكر أقوال الصحابة لأحد أمور ثلاثة :

(أولها) أن يذكر أقوالهم محتجاً به ، مستدلاً على دعواه بها ، ويكون ذلك إذا كانت الفتيا التي ينقلها موضع إجماعهم ، أو يدعى هو أنها موضع إجماع منهم ، لم يختلف فيها أحد منهم ، كالنظر الذي اختاره في انعقاد الخلافة ، فقد ذكر أنهم أجمعوا

ثلاث مرات كل مرة على طريقة من طرق انعقاد البيعة — أو لاها — أن يعهد الخليفة لمن يليه — والثانية — أن يعهد لأحد الأشخاص باختيار الخليفة ، كما كان الأمر في اختيار عثمان رضى الله عنه — والثالثة — أن يدعو أحد من استوفى شروط الامامة لنفسه ، وبطبعه الناس ، كما فعل على رضى الله عنه ؛ فإن هذه الطرق الثلاث قد وافق الصحابة على كل واحدة منها بالاجماع ، فكان إجماعهم دليلا على جواز هذه الطرق الثلاث .

(الأمر الثانى) الذى من أجله كان يذكر أقوال الصحابة — هو أن يلزم الجمهور بمنهجهم ، فقد رأى جمهور الفقهاء يأخذون بأقوال الصحابة ؛ فكان عند الجدل مع أتباع الأئمة الأربعة يذكر فتاوى الصحابة وأقوالهم ليلزمهم بها ، وليشككهم فى منهاجهم الذى ارتضوه ، وطريقتهم التى سلكوها ، كما رأينا فى إبطال الرأى ، فقد أكثر فى ذلك من أقوال الصحابة أبى بكر وعمر وابن مسعود ، وغيرهم من مجتهدى الصحابة ، وأئمة الفقه عندهم ، فكان استشهاده فى هذا المقام مفيدا مع تأييد زعمه بالإجماع والالزام لمن اختلف عليهم وحارب طريقتهم ، ونهج غير منهاجهم .

(الأمر الثالث) الذى كان من أجله يذكر أقوال الصحابة أن يزكى قوله بأقوالهم بأن يبين أنها لم تكن غريبة غير مألوفة ، بل هى قريبة من صميم الشريعة ، ومن لها ، وهى تتفق مع أقوال الذين تلقوها من النبى ، فهو يستشهد بأقوالهم ، لا لأصل الاستدلال بها ، بل لتزكية قوله ، وبيان أنه أولى بأن يكون الحق فيه من أقوال مخالفيه ، ويكون مع الإلزام التزكية والشهادة ، من غير أن يعتبر أقوال الصحابة فى ذاته حجة يؤخذ بها ، ويتبعون فيها ، ولقد خالف أكثر الصحابة فى أحكام المريض مرض الموت كما سنبين إن شاء الله تعالى .

ولإنه من الحق علينا بعد التعرض لأصول ابن حزم بذلك البيان وما اعترض به على أصول غيره ، أن نتجه إلى دراسة لبعض الفروع الفقهية التى تكشف بعض الكشوف عن منهاجه كما ذكرنا .

دراسة لمسائل من فقهه

٥١٠ - بينا الأصول الفقهية التي اعتمد عليها ابن حزم مع سائر الظاهرية في استنباط الأحكام ، وتفريع الفروع ، وقد حق علينا بعد ذلك أن نقبض قبضة من فقهه ، لنعرف كيف طبق هذه الأصول ، وهل قيد نفسه بها تقييدا محكما . لم يخرج في فقهه عنه ؟

لقد ادعى بعض العلماء أن الظاهرية إذ نفوا القياس وقعوا فيه ، وتخلصوا من التسمية ، ولم يستطيعوا التخلص من الحقيقة ، ولذلك ضمنوا ما سموه الدليل شيئا من القياس ، وقد ذكرنا أن الدليل عندهم لا يدخل في نطاقه شيء من القياس ، قط ، ولا نجد في فروعهم شيئا من الأقيسة إلا إذا أراد ابن حزم أن يجادل بأقيسة ليفحم من خالفهم بحجة من مناهجهم ، وإن كان لا يؤمن بها ، كما كان يحاج اليهود والنصارى بأقوال من التوراة ، وإن كان لا يؤمن بها .

وقد تبعنا الفروع الكثيرة في المحلى ، وهو ديوان الفقه الظاهري ، فبه الفقه الظاهري مفصلا بأدلته ، فلم نجده اعتمد على الرأي إلا في باب واحد من أبواب الرأي ، وهو الاستصحاب ، وقد فتح بابه على مصراعيه ، فوسع الكثير من أساليب الاستنباط .

وقد اخترنا أن نذكر بعض الفروع التي تكشف مناهج الاستنباط عند الظاهرية عامة ، وابن حزم خاصة .

وهذه الموضوعات - بعضها في النكاح وبعضها في تصرفات المريض مرض الموت ، وبعضها في الإجارة ؛ ولنتكلم في كل جزء من هذه الأجزاء بكلمه مشيرة ، موضحة للمناهج الظاهري ولا نخوض بتفصيل إلا بمقدار ما يبين مناهج الاستدلال .

١ - في النكاح

٨٠ - فرضية الزواج :

٥١١ - يعتبر ابن حزم الزواج فرضاً لازماً ، بصريح النص باطلب ، وقد علمنا أن الظاهرية يعتبرون كل طلب يدل على اللزوم ، وهذا نص كلام ابن حزم : « وفرض على كل قادر على الوطء إن وجد من أين يتزوج أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فإن عجز عن ذلك فليكثر من الصوم . برهان ذلك ما روينا من طريق البخارى عن عبد الله بن مسعود يقول : « لقد قال لنا النبي ﷺ : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ومن لم يستطع فعليه بالصوم ، فإنه له وجاء ، ومن طريق مسلم عن سعد بن أبي وقاص أنه يقول : « أراد عثمان بن مظعون أن يتبتل فنهاه رسول الله ﷺ ، وهو قول جماعة من السلف - روينا عن أحمد عن سعيد بن هشام أنه سأل أم المؤمنين عائشة رضی الله عنها عن التبتل ، فقالت لا تفعل أما سمعت قول الله تعالى : « ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك ، وجعلنا لهم أزواجاً وذرية ، فلا تتبتل ، وعن عبد الله بن طاووس عن أبيه أنه قال لرجل لتتزوجن أو لأقولن لك ما قاله عمر لأبي الزوائد ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجور ، (١) .

ونرى من هذا أنه يقرر فرضية الزواج على الرجال القادرين على ثبوت الزواج وتكاليفه ، وقد توافرت لديهم البواعث على الزواج من القدرة الجنسية ، ولا فرق في الفرضية بين رجل يخشى على نفسه الزنى ، وآخر لا يخشى على نفسه ، فكلاهما عليه أن يتزوج أى أن الرجل الذى يكون فى حال اعتدال نفسى ، وفيه القدرة الباعثة على الزواج ، والنفقة اللازمة له متوفرة لديه ، وقد آتاه الله فضلاً من التقي

(١) المحلى ج ٩ ص ٤٤٠ وقد حذفنا أسانيد الأحاديث وقد ذكرها هو ، والسبب في الحذف هو أن يتجه القارئ إلى نص الحديث رأساً .

يستطيع به أن يكبح جماح نفسه ، ويضبطها عن الشهوات المردية — هذا الرجل عليه أن يتزوج ولا يسوغ له أن يمتنع إلا أن يتسرى — فإن التسرى يقوم مقام الزواج عنده .

٥١٢ — هذا نظر ابن حزم ، وجمهور الفقهاء على أن الزواج لا يكون فرضاً إلا إذا كان الرجل قادراً على الانفاق ووجدت دواعي الزواج ، وتأكد الوقوع في الزنى ، إن لم يتزوج ، فإنه في هذه الحال يكون مطلوباً على وجه اللزوم والقرضية ؛ وذلك لأنه أصبح الطريق للسكف عن الحرام ، ذلك بأن الزنى حرام لا شك فيه والعفة المطلوبة طلباً لا شك فيه ، وما يتعين سيلاً للسكف عن الحرام ، والتزام العفة المطلوبة يكون لازماً بلزومها ، أما إذا كان الرجل في حال اعتدال ، فهو موضع الخلاف بين الظاهرية والجمهور ، فالحنفية^(١) والحنابلة والمالكية قالوا إن الزواج في حال الاعتدال يكون مندوباً ؛ لالتزام النبي ﷺ ، والتزام أكثر الصحابة له ، ولأن النبي ﷺ صرح بأن النكاح من سنة الاسلام ، فقال عليه السلام « وإن من سنتنا النكاح ، ومن رغب عن سنتنا فليس منا » .

والشافعية يرون أن الزواج في هذه الحال لا يكون فرضاً ، ولا يكون مندوباً ، ولكنه يكون مباحاً ، لأنه ليس من جنس العبادات من حيث إنه طلب لقضاء الوطر الشهوانى ، بل هو من قبيل المباحات ، كالطعام والشراب والسكنى ، وغير ذلك من مطالب الجسم ، أما العبادات فهى مطالب الروح .

(١) الحنفية قالوا إن الزواج تعتبره الأحكام الخمسة التى يقسمون إليها الأحكام التكليفية ، فيقولون إنه فرض إن كان الشخص قادراً على مثونة الزواج وقادراً على العدالة ؛ ويتأكد الوقوع في الزنى إن لم يتزوج ، ويكون الزواج واجباً إن كان كذلك ، ولكنه يخشى الوقوع في الزنى ، ولا يتأكد الوقوع ، ويكون حراماً إذا كان يتأكد الظلم إن تزوج ، ويكون مكروهاً إن غلب على ظنه الظلم إن تزوج ، ويكون مندوباً إن كان في حال اعتدال وهو قادر على الانفاق والعدالة ، ولا يخشى الوقوع في الزنى .

٥١٣ — هذا نظر جمهور الفقهاء بجوار نظر ابن حزم ، ومعه الظاهرية ، ونرى ابن حزم يأخذ بظاهر الأمر في قوله عليه السلام « من استطاع منكم الباءة فليتزوج ، ويرى أنه طلب محتم لازم ؛ لأن الأمر عندهم يدل بظاهره على الوجوب إلا إذا قام دليل من النص يثبت أنه لا يراد به اللزوم .

ولكن نلاحظ أن ابن حزم لم يأخذ بظاهر النص كله ؛ لأن النص يأمر بالزواج ، وابن حزم لا يجعل الفرضية منصبة على الزواج ، بل يجعل الفرضية منصبة على الزواج أو التسرى ، فإما أن يتسرى ، وإما أن يتزوج ، أى أنه لا بد أن يكون من الرجل المكلف أحدهما ، فإما الزواج وإما التسرى ، ولا مناص له من أيهما .

فعلى أى نص اعتمد في جعل التسرى مساويا للزواج ، فإن كان يعنى الحصانة والصيانة بالتسرى ، فعنى ذلك أن يعلل النصوص ، والنصوص عنده غير معللة فوجب أن يكون اعتماده على النص الذى يجعل فرضية الزواج في غير حال التسرى ، ولعله يعتمد في ذلك على قوله تعالى في آية التعدد ؛ إذ يقول : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ، فجعل الزواج مساويا للتسرى بملك اليمين ، وقد تلمسنا ذلك ؛ لأننا لم نجد له نصاً في هذا المقام ، فاتجهنا إلى ما يتفق مع منطقه الذى التزمه .

٥١٤ — وابن حزم كسائر الظاهرية يجعل فرضية الزواج على الرجال دون النساء ، فهو يخرج الشابات من بين الشباب في قوله صلى الله عليه وسلم : « يا معشر الشباب ، ولكنه إذا يخصص النص ذلك التخصيص يعتمد على نص قرآنى ، وحديث نبوى ولنتركه يشرح حجته ، فهو يقول :

« وليس ذلك (أى الزواج) فرضاً على النساء لقول الله عز وجل « والقواعد من النساء اللامى لا يرجون نكاحاً ، وللخبر الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق مالك ... أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « الشهادة سبع سوى

القتل . فذكر عليه الصلاة والسلام فيها المرأة تموت بجمع - شهيد، وهي التي تموت بكراً لم تطمت،^(١) .

ونرى هنا ابن حزم يجعل الحديث المفيد للزوم الزواج خاصا بالرجال لا يدخل في عمومه النساء ، لأن القرآن نص على أن من النساء من لا يرجون نكاحا ، فلا بد أن ذلك جائز لهن ، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر المرأة تموت بكرا لم تزوج من الشهداء ، ولو كان ذلك مستكرا ما كان محلا للدم .

٥١٥ - وابن حزم إذ يقرر فرضية الزواج بالأدلة التي ساقها يرد الأدلة التي ساقها بعض الفقهاء للاستدلال على عدم الفرضية ، وقد ساق الحجة وعاق عليها فقال : وقد احتج قوم بخلاف هذا القول الله تعالى : « وسيدا وحسورا ، وهذا لاحجة فيه ؛ لأننا لم نأمر الحصور باتخاذ النساء ، إنما أمرنا بذلك من له قوة على الجماع ، وموهوا أيضاً بخبرين ، أحدهما عن النبي ﷺ « خيركم في المائتين الخفيف الحاذق الذي لا أهل له ولا ولد ، والآخر من طريق حذيفة أنه قال : « إذا كان سنه خمس ومائة فلأن يرمى أحدم جروك وبخير من أن يرمى ولدا ، وهذان خبران موضوعان لأنهما من رواية أبي عصام ابن الجراح العسقلاني ، وهو منكر الحديث لا يحتج به ، وبيان وضعهما أنه لو استعمل الناس ما فيهما من ترك النسل لبطل الجهاد والدين ، وغلب أهل الكفر مع ما فيه من إباحة تربية الكلاب ، .

وفي الحق إن الجمهور الذين قالوا إنه لم يكن فرضاً قالوا إنه لو كان فرضاً لعد ركناً من أركان الإسلام ، وقد كان في الصحابة من لم يتزوج ، وإنما كان النهي عن ترك التبتل بادعاء أن تركه قربة ، ولم يقل الجمهور إن تركه قربة ، بل الأكثرون على أن النكاح في حال الاعتدال مندوب إليه .

وهنا نلاحظ أيضاً أن ابن حزم قد نظر إلى معنى الحكم ، وجعل ذلك من أسباب هدم الخبرين ؛ إذ قال إنه لو أخذ بهما لترك النسل ، وبطل الجهاد ، وغلب

الكفر، وإن ذلك نظر إلى معنى الأحكام وعللها، وقد نهي هو عن التعليل جملة .

مساواة العبد بالحر في الزواج من أربع وفي التسرى :

٥١٦ - يقرر ابن حزم أنه لا يحل لأحد أن يتزوج أكثر من أربع نسوة سواء أكن حرائر أم كنى إماء، وبرهان ذلك قوله تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع » .

ويقرر أن حق العبد في ذلك كحق الحر على سواء ، فلاعبد أن يتزوج أربعاً من النساء ، كما أن الحر له أن يتزوج أربعاً أيضاً ، وهو بذلك يخالف الجمهور ، فإنهم يقررون أن العبد له من الحقوق نصف ما للحر ، كما أن عليه من العقوبات نصف ما على الحر ، وعلى ذلك لا يكون للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين ، وإنهم ليجتجون فوق ذلك بأقوال الصحابة ، ويدعون أن الإجماع قد انعقد بينهم على ذلك ، ولكن ابن حزم ينكر وجود إجماع من الصحابة على ذلك ، بل أقصى ما فيه أن بعضهم قال ذلك ، ولم يعرف لقوله مخالف ؛ وما يمثل هذا ينعقد الإجماع عنده ؛ وإنه ليحكى قوله وأقوال مخالفيه وأصل رأيهم ، فيقول : « عن عمر بن الخطاب قال ينكح العبد اثنتين ، وعن ابن جريج أخبرت أن عمر بن الخطاب سأل الناس كم ينكح العبد ، فانفقوا على أنه لا يزيد على اثنتين ، وعن علي بن أبي طالب قال : ينكح العبد اثنتين ، وعن عطاء قال : أجمع أصحاب محمد ﷺ أن العبد لا يجمع من النساء فوق اثنتين ، وهو قول الحسن وعطاء وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وسفيان الثوري والليث بن سعد ، وغيرهم ، وصح عن مجاهد والزهرى أنه يتزوج أربعاً ، وبهذا قال مالك : وهذا ما خالف فيه المالكيون صحابة لا يعرف لهم من الصحابة مخالف ، وهذا بما يعظمونه إذا وافق أهواءهم ، ولا حجة في كلام أحد دون كلام الله تعالى ورسوله ، وقد قال تعالى : « فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

وثلاث ورباع ، فلم يخص عبداً من حر في ذلك ، وبالله التوفيق ، (١) .
وهنا نجد ابن حزم يطرح أقوال الصحابة لسبيين . (أولهما) أنه لم يعتقد بأقوالهم لإجماع ، وإن ادعى ذلك ، لأن أخص ما ينتهي الأمر إليه أن بعض الصحابة قالوا قولاً لم يعرف له مخالف ، وما بهذا يعتقد الإجماع عنده .

(ثانيهما) أن النص صريح في ظاهره من عدم التفرقة بين حر وعبد ، فلا بد عند التفريق بينهما من سند لهذه التفرقة من الكتاب أو السنة ، فإنهما وحدهما هما اللذان يخصان نصاً عاماً ، إذ لا تخصيص للنص إلا بالنص .

ومع أن ابن حزم قد وافق المالكية في هذا الموضوع يأبى إلا أن يوجه إليهم سهام نقده ، فينتقد في وفاقه وخلافه معهم ، وإن كانوا هم الكثرة الكبرى وذوو السلطان في الأندلس ، فهو يقول إنهم بهذا القول ، قد خالفوا أصلهم الذي عظموه ، وهو ألا يخالف قول الصحابي الذي لم يعرف له مخالف .

٥١٧ — وابن حزم لا يسوى بين العبد والحر في جواز الزواج من أربع فقط ، بل يسوى بينهما في جواز التسرى ، فإن الحر له أن يتسرى بمن شاء من الجوارى من غير تقييد بعدد ، لقوله تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ، فأطلق الدخول بملك اليمين من غير عدد .

وكما أن ذلك جائز للحر باطلاق ، فهو جائز للعبد باطلاق أيضاً ، وذلك لسبيين (أولهما) أنه لم يرد نص يفرق بين الحر والعبد في ذلك ، وما دام لا نص ، فالخطاب عام يشمل الأحرار والعييد على سواء .

(والسبب الثاني) أن العبد عنده تجوز ملكيته ، فهو يصح أن يكون مالكا ، ومملكة منفصل عن ملك سيده ، وقد قرر ذلك كبداً عام خالف به جمهور الفقهاء ، أو بالأحرى لإجماعهم ، إذ يقررون أن العبد وما ملكت يده سيده ، فجاء ابن حزم وقال أين الدليل على منع ملكيته من الكتاب

أو السنة أو الإجماع المعتمد عليهما ، أو الدليل المستمد من هذه الأصول
فأدام لا دليل على ذلك ، فالأصل العام الثابت من النصوص التي تقرر الملكية
العامّة لبني آدم يشملها .

وما دامت الملكية ثبتت له ، فإنه يجوز أن يكون مالكا للإمام ، وله عليهن
كل حقوق الملاك ، فله أن يتسرى بهن كما يتسرى الحر على سواء لافرق بينهما ،
وهذا كلام ابن حزم في ذلك :

« وأما تسرى العبد فإن الناس اختلفوا فيه . . فمن ابن عمر أنه كان بماليكة
يتسرون ولا ينهأهم ، وعن ابن عباس أنه قال لعبد له في جارية استحلبها بملك اليمن .
ولا يعرف عن أحد من الصحابة خلاف لهما ، وهو قول الشعبي ، وإبراهيم
التيمي ، والحسن البصري ، وعطاء ، وصح ذلك عنهم ، وهو قول مالك ،
وأبي سليمان ، وما نعلم خلافا لذلك من تابع الإرواية غير مشهورة عن إبراهيم ،
والحكم بن عتبة ، ورواية صحيحة عن ابن سيرين أنهم كرهوا للعبد أن يتسرى
كراهية لامعا ، ولم يجز ذلك أبو حنيفة ولا الشافعي ، وهم يعظمون خلاف
الصاحب الذي لا يعرف له مخالف من الصحابة . وقد خالفوا هنا ابن عباس
وابن عمر ولا يعرف لهما من الصحابة رضى الله عنهم مخالف ، فوجب الرجوع
إلى القرآن والسنة ، فوجدنا الله يقول : « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على
أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ، فإنهم غير ملومين ، فلم يخص تعالى حراً من عبد ،
وقد تكلمنا فيما خلا من كتابنا على صحة ملك العبد لماله ، فأغنى عن ترادده ، (١) .
وزاه في هذا لا يحتج بقول الصحابي ؛ لأنه لا يعتبر ذلك إجماعاً ، بل يتجه
صوب الكتاب والسنة ، فيجد الكتاب فيه النص الذي يرشده ويهديه ،
ولكنه يذكر أقوال الصحابة مستأنسا ومزكياً لرأيه ، ومفهما وملزماً لمخالفه :
إذ خالفوا قول الصحابي ، وهم يحتجون به ملتزمين له إذا لم يكن له مخالف .

٥١٨ — ونرى من هذا أن ابن حزم قد سلك في فقهه بالنسبة للأرقاء أن يعطيهم الحقوق التي للأحرار كاملة إلا إذا جاء نص بنقصها ، فإنه حينئذ يعمل النص ، وقد جاء النص بأن يكون على الرقيق نصف على ما الحر من عقوبة مقدرة قابلة للتصنيف ، ولم يجيء التصنيف في الحقوق فبقيت على ما كانت عليه ، واعتبر الحقوق مشتقة من الآدمية . لا من الحرية ، فحق الملك ثابت بمقتضى النص العام وهو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ، فهو ثابت للآدميين بمقتضى الآدمية وتنظيمها الشرائع ، وليست الملكية خاصة بالأحرار ، حتى لا ينال الأرقاء حظهم منها ، بل هي حظ الإنسانية وحققا بمقتضى تسخير ما في الكون ، وتنظيم الشرائع لهذه الملكية .

وإني أوافق ابن حزم في عدم قياس الحقوق على العقوبات حتى تنصف الحقوق ، كما تنصف العقوبات ؛ أوافق على الرأي ، وإن كنت أخالفه في أصل الاستدلال ، فهو لم يوافق على تصنيف الحقوق ؛ لأنه ينفي أصل القياس ، ويبقى ظواهر النصوص على ما تدل عليه من ظاهر ، ولكنني أقول إن القياس لا يتحقق علته ؛ وذلك لأن العبد لهوانه في نظر الناس ، وهوانه في ذات نفسه ، لا تكون الجريمة منه كالجريمة من غير المهين ، جريمة الكبير المسئول كبيرة بكبره وجريمة الصغير صغيرة بصغره ، فكبرت عقوبة الحر ، وصغرت عقوبة العبد . وليس كذلك الحقوق ؛ فإن الضعيف لا يحرم من الحقوق لضعفه ، ولا يستهان بحقوقه الآدمية لهوان أمره .

(ح) تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها :

٥١٩ — لابن حزم في هذه المسألة رأى خالف به جمهور المسلمين ، وهو أنه اشترط لتحريم فرع المرأة على من كان زوجها شرطين ، وهو أن يدخل بها ، وأن تكون الربية في حجره ، فإن لم تكن حجره فلا تحرم ؛ وقد قرر جمهور الفقهاء أن الشرط الثاني ليس معتبرا في التحريم ؛ فتحرم الربية التي دخل بأما ،

سواء أكانت في حجره أم لم تكن في حجره ، وذلك لأن نص التحريم وهو قوله تعالى : « وربائبكم التي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، سبق فيه كونهن في الحجور مساق الحوض على الامتناع عن الزواج منهن ؛ لأنهن في الغالب يترين في حضائته ورعايته وحجره ، فكأنهن أولاده ، وليس ذلك لتقييد التحريم ، ولكن ابن حزم الظاهري الذي لا يعتمد إلا على ظواهر الألفاظ دون سواها ، يعتبر ذلك قيدا في التحريم ، فإذا لم يتحقق التقييد كان الأمر على ما كان قبل ذلك ، وهو الحل ، وهذا كلام ابن حزم في هذا المقام :

« ومن تزوج امرأة ، ولها ابنة ، فإن كانت الابنة في حجره ، ودخل بالأم مع ذلك وطىء أو لم يطأ ، لكن خلاها بالتلذذ لم تحل له ابنتها أبداً ، فإن دخل بالأم ، ولم تكن الابنة في حجره ، أو كانت الابنة في حجره ، ولم يدخل بالأم فزواج الابنة حلال ، (١) .

٥٢٠ - ونرى من هذا أنه يخالف جمهور الفقهاء في هذه القضية في موضعين : أولها : أنه لا يشترط الدخول بالوطء ، بل يكفي بالخلوة مع الاستمتاع بغير الدخول الحقيقي ؛ والفقهاء اشترطوا الدخول الحقيقي ، لأن القرآن الكريم عفا لا يذكر كلمة الوطء أو الجماع ، بل يكفي عنهما مرة بالمس ، ومرة بالدخول ، ومرة بالتغشى كما قال تعالى : « فلما تغشاهما حملت حملا خفيفا فررت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما ، - وهكذا ، فكانت كلمة الدخول في الآية كناية عن الدخول الحقيقي ، أما ابن حزم ، فلم يعتبر إلا الدخول الظاهري ، وهو أن ترف إليه ويختص بها ، ويكون منه ما يكون بين الرجل وأهله في خلوة ، وإن لم يكن جماع .

الموضع الثاني من مخالفته للجمهور أنه يشترط لتحريمها أن تكون في حجره ، ولقد قال في دليل ذلك . « برهان ذلك قول الله تعالى : « وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فلم يحرم الله عز وجل

(١) المحلى ج ٩ ص ٥٢٧ .

الرببية بنت الزوجة إلا بالدخول بها ، وأن تكون في حجره ، فلا تحرم إلا بأمرين
معا لقوله تعالى بعد أن ذكر ما حرم من النساء : « وأحل لكم ما وراء ذلكم ،
وما كان ربك نسياً » (١) .

ويفسر كلمة الحجر بما يعم ضمها إليه ، أو الولاية عليها ، وإن لم تكن في بيته ،
ولذا يقول : « وكونها في حجره ينقسم قسمين :

(أحدهما) سكنها معه في منزله ، وكونه كافلاً لها .

(والثاني) نظره إلى أمورها بمعنى الولاية لا بمعنى الوكالة ، فكل واحد من
هذين الوجهين يقع بها عليها كونها في حجره ، وأما ما فيحرمها عليه بالعقد جملة قوله
تعالى : « وأمّهات نساءكم فأجملها الله عز وجل فلا يجوز تخصيصها » (٢) .

٥٢١ — وبعد أن يحرر رأيه ذلك التحرير يناقش أقوال مخالفيه ، ويثبت
رأيه من النصوص ، فيقول :

« قول الله عز وجل وربائبكم معطوف على ما حرم ، هذا لاشك فيه ، وقوله
عز وجل « اللاتي في حجوركم ، نعت للربائب لا يمكن غير ذلك ، وقوله تعالى :
« من نساءكم التي دخلتم بهن من صلة الربائب ، لا يجوز غير ذلك ألبيته ، وبهذا
التحليل ينتهي إلى أن التقيد بهذين الوصفين خاص بالربائب .

ثم يذكر اختلاف الصحابة في القضية ، ويذكر قوله بقول بعضهم ، ليكون مانوساً
مألوفاً ، فيقول : « اختلفوا في الرببية فقالت طائفة إذا دخل بأما فقد حرمت
البنت عليه ، سواء أكانت في حجره أم لم تكن . . . وعن الحسن بن عمران بن
الحسين سئل عن رجل تزوج امرأة فطلقها قبل أن يدخل بها ، فقال عمران :
« لا تحمل له أما دخل أو لم يدخل ، فإن طلق الأم قبل أن يدخل بها تزوج ابنتها ،
وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي . وقالت طائفة بمثل قولنا — عن مالك

(١) الكتاب المذكور .

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٨٥ .

ابن أوس قال كان عندى امرأة قد ولدت لى فتوفيت ، فوجدت عليها ، فلقيت على بن أبى طالب ، فقال لى مالك ؟ قلت توفيت المرأة . قال ألها ابنة ؟ قلت نعم . قال أكانت فى حجرى ، قلت لا ، هى فى الطائف ، قال فانكحها ، قلت : وأين قوله تعالى : « وربائبكم اللاتي فى حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، قال : إنها لم تكن فى حجرى ، وإنما ذلك إذا كانت فى حجرى ، وعن ابن جريج أخبرنى ميسرة أن رجلا يقال له عبد الله بن معبد أخبره أن أباه أو جدّه ، نكح امرأة ذات ولد من غيره ، فاصطحبها ما شاء الله عز وجل ، ثم نكح امرأة شابة ، فقال له أحد بنى الأولى ، قد نكحت على أمنا ، وكبرت ، فاستغثت عنها بامرأة شابة ، فطلّتها ، قال لا والله إلا أن تنكحنى ابنتك . قال فطلّقها وأنكحها بنته ، ولم تكن فى حجره ، ولا أبوها ابن العجوز المطلقة ، فجئت سفيان بن عبد الله ، فقلت له استفت لى عمر بن الخطاب . قال لتجىء معى ، فأدخلنى على عمر ، فقصصت عليه الخبر ، فقال عمر لا بأس بذلك ، فسل فلانا ، ثم تعال فأخبرنى . قال لا أراه إلا عليا ، فسألته ، فقال لا بأس بذلك » (١) .

هذا كلام ابن حزم ، وان القصة الأخيرة تحتاج إلى بعض التوضيح ، وذلك أن خلاصتها أن رجلا تزوج امرأة ولها ابن ، ولابنها بنت ، ولما كبرت أمه طلقها زوجها ، وتزوج الرجل شابة فجاء ابنها يعاتبه ، ويطلبه بأن يطلق الشابة التى تزوجها ، فأقسم أنه لا يفعل إلا إذا زوجه الابن بنته هو ، أى حفيدة العجوز المطلقة ، أى فرع مطلقته ، فزوجه إياها ، ولم تكن البنت فى حجره ، ولا أبوها فى حجره ، ولم ير عمر فى ذلك بأسا .

٥٢٢ - وهكذا نرى ابن حزم يكثر من الاستشهاد بأقوال الصحابة ليركى قوله ، وإن كانت هذه الأقوال غير مشهورة ولم يعرف أنهم قالوها ، ويشير ابن حزم إلى الذين خالفوه وهم الجمهور فى تفسير الدخول بأنه الجماع لا مقدماته ،

فيقول في ذلك : « قد قال الله تعالى : اللاتي دخلتم بهن ، إنما عنى الجماع صح ذلك عن ابن عباس . . وعن ابن عباس أن القبلة للأُم التي تزوج تحرم ابنتها .. وروى عن عطاء إنه الدخول فقط ، وإن لم يفعل شيئا ، (١) .

وإنه بهذا يتبين رأى ابن حزم ووجهة نظره ، ونراه يتمسك بالألفاظ تمسكا حرفيا ، فهو يفسر الدخول تفسيرا ظاهريا ، ويفسر وصفها بأنها في حجره تفسيرا ظاهريا ، ولا يتجه إلى اللب في العبارات والألفاظ ولو كانت الألفاظ تنطق به ، وإن قوله تعالى في حجوركم سيق مساق الحض على الامتناع كما قلنا بالإشارة إلى حكمة التحريم ، وهو كونها كابتته ، وفي بيتها لاترخى بينهما الأستار ، ولا يحجب عنها ، ولا يحجب عنه كابتته وما يكون حالها كذلك لاتحل له ، ولذا صرح القرآن بحال الحل بعد هذين الوصفين ، فقال تعالى : « فإن لم تسكنوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، وليست هذه صور الحلال فقط ، بل معها الأخرى ، وهو ألا تكون في حجرة ، لم يذكرها سبحانه ، فكان ذلك دليلا على أنها ليست حلالا ، وإنا نذكر ابن حزم بقوله تعالى : « وما كان ربك نسيا ، وهى الجملة الكريمة التي يذكرها لمخالفيه ، فحق علينا أن نذكرها له ، ولكنه النظر الظاهرى الذى لا يغوص وراء لب الحقائق ومعناها .

(د) التفريق بين الزوجين بحكم القاضى :

٥٢٣ — لايسوغ ابن حزم التفريق بين الزوجين بحكم القاضى إلا إذا صارت الزوجة حراما على الزوج لاتحل له أو يملكها أو تملكه أو بخيار ومنصوص عليه ، وقد حصر هذه الأمور فى ثمانية ، ذكرها بقوله :

« ما يقع به فسخ النكاح بعد صحته ثمانية أوجه فقط أحدها أن تصير حرمة

﴿أى محرمة﴾ برضاع^(١) والثاني أن يطأها أبوه أو جده بجهالة ، أو يقصد إلى الزنى . والثالث أن يتم التعانه والتعانها . والرابع أن تكون أمه فتعتق فلها الخيار في فسخ نكاحها من زوجها أو إبقائه . والخامس اختلاف الدينين إلا في جهة واحدة ، وهى أن يسلم الزوج وهى كتابية ، فإنهما يبقيان على نكاحهما . وينقسم اختلاف دينهما في غير الوجه الذى ذكرنا خمسة أقسام (أحدهما) أن يسلم هو ، وهى غير كتابية ، (وثانيها) أن تسلم هى وهو كافر ، كتابى أو غير كتابى ، فلو أسلما معا فهما على نكاحهما (وثالثها) أن يرتد هو دونها (ورابعها) أن ترتد هى دونه ، وخامسها أن يرتدا معا ، ففي كل هذه الوجوه يفسخ نكاحهما .

«والسادس (أى من وجوه الفسخ) أن يملكها أو بعضها (والسابع) أن تملكه أو بعضه (والثامن) موته أو موتها ،^(٢)

هذه أسباب الفرقة للزواج بعد صحته بغير الطلاق والخلع ، وعلى هذا لافسخ عنده لحيوب الزوج ، ولا لتضرر الزوجة ، ولا لغياب الزوج ، ولا لشيء من ذلك قط ، وهو بذلك خالف جمهور الفقهاء من المسلمين ؛ لاستمساکه بالنصوص واستصحاب الحال في كل ما ذكر

٥٢٤ — وقبل أن نخوض في بيان آرائه في هذا وعماده ومعارضته للفقهاء يحسن أن نشير بكلمة موجزة إلى أقوال الفقهاء في هذا . لقد اختلف الفقهاء الأربعة في التفريق بين الزوجين بحكم القاضى ما بين مضيق وموسع ، فالحنفية ضيقوا الأسباب ولم يوسعوا فيها ، والشافعية ، وسعوا قليلا عنهم ، ثم المالكية والحنابلة وسعوا أكثر من الفريقين .

فالحنفية لم يجيزوا التفريق لعب في الزوجة قط اكتفاء بما يملكه الرجل من

(١) بأن ترضع من أمه أو يرضع من أمها ، فإن رضاع الكبير يحرم عنده كرضاع الصغير .

(٢) المحلى - ١٠ ص ١٣٤ .

الطلاق ، أما عيب الزوج فأجازوا التفريق فقط في حال العيب الجنسى الذى يثبت معه أن الزوج لم يغش زوجته ؛ وحصرنا تلك العيوب فى ثلاثة ، وهى الجب والحضاء والعنة ، لأن العيوب الجنسية تمس مقصد الزواج ، ولا يتحقق مع فواتها غرضه ، وهو طلب النسل ، وقضاء الوطر الذى يتقاضاه الطبع الإنسانى ، ولا معنى مطلقا للزواج مع هذه العيوب ؛ واعتمدوا على المأثور من الصحابة فى ذلك .

وقد زاد محمد من أصحاب أبى حنيفة على هذه العيوب ثلاثة أخرى هى البرص والجذام والجنون ، فإنه إذا كان الزوج به واحد من هذه الأمراض الثلاثة كان للزوجة طلب التفريق من القاضى ، ويحكم به لأن هذه العيوب تتعذر فيها العشرة الزوجية بين الزوجين ، ولا يرجى برؤها ، وهى كالعيوب التناسلية ، هذا مذهب أبى حنيفة لا يسوغ التفريق إلا لذلك ، فلا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق أو الضرر . أو الغياب ، أو العيوب التى تكون بالزوجة بحال من الأحوال ، ولا بالعيوب غير السابقة^(١) .

٥٢٥ — أما مذهب الشافعى ، فإنه يميز التفريق لعدم الإنفاق إذا كان سببه عسر الزوج ؛ لأنه يعتبر عسر الزوج عيبا يسوغ التفريق به كعيب العنة ونحوها ، ولا يسوغ التفريق لعدم الإنفاق إذا كان قادرا ، وقريب منه فى ذلك أحمد بن حنبل . وأجاز الشافعى التفريق للعيوب التناسلية سواء أكانت بالرجل على النحو الذى ذكرناه ، أم كانت بالمرأة بأن يكون بها عيب يمنع غشيانها ، كما قرر الشافعى التفريق للجنون والجذام والبرص ، سواء أكان بالرجل أم كان بالمرأة ، ومنع الشافعى التفريق للغياب أو للضرر بأى نوع من أنواع الضرر ، بل يمنع الضرر ، وتبقى الزوجية .

والمالكية وسعوا فى التفريق لعدم الإنفاق ، فاعتبروا الامتناع عن الإنفاق

(١) الكلام فى هذا مفصل فى كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف ص ٣٥٤

مع القسدره مسوغا لطلب التفريق ، ولم يحصروا العيوب في العيوب الأربعة السابقة ، بل قرروا أن كل عيب مستحکم يجبر التفريق إذالم تعلم به وقت العقد ، ولم ترض به بعد العلم أو لم ترض بعد طروئه إن كان طارئا .

وأجاز المالكية والحنابلة التفريق للضرر والغيات .

هذا وقد أجمع الفقهاء الأربعة على أن القاضى له أن يحكم بموت المفقود إن ثبت لديه موته ، وإن اختلفوا في طرق الإثبات ، وأشدهم في ذلك الحنفية فلم يسوغوا الحكم بموته إلا إذا مات أقرانه ، وموت أقرانه قيل يبلوغه التسعين ، وقيل يبلوغه أكثر من ذلك عندهم ، أما بقية الأئمة ، فقد وسعوا نطاق الحكم بالموت ، وأجازوا الأخذ بالقرائن في ذلك إلى آخر ما هو مدون في باب المفقود من كتبهم (١) .

٢٥٦ — هذه أقوال الفقهاء الأربعة ، ومن انتحلوا مذاهبهم ، وهذا ما خالفه الظاهرية ، وقد علمت أنهم لا يفرقون بغير طلاق الزوج أو خلعه أو إيلائه ، إلا في الأمور الثمانية التي نقلناها عن ابن حزم .

وأساس نظريتهم أن الطلاق بيد الزوج لا بيد أحد سواه ، وأنه إن كان منه ضرر بالزوجة يعزر ، وإن امتنع عن الإنفاق أجبر عليه ببيع بعض ماله ، ولا تفريق لهيب من العيوب ، لأنه لا نص في هذا المقام ، وكيف يساغ التفريق بين الزوجين من غير نص من القرآن والسنة النبوية ، أو إجماع مستمد منهما ، فإن الإبضاع حلت بكلمة الله ، فكيف يقطع الحل من غير نص مسوغ ، وكيف يثبت حلها لغيرها ، وقد افرقت عن زوجها بغير نص من الشرع الحكيم .

ونشر بعض كلامه في التفريق للعيوب ، والغياب ، ثم عدم الإنفاق .

٥٢٧ — يبتدىء بالكلام في العينين من الكلام في العيوب ، فيصرح في قوة بأن العينين لا يفرق بينه وبين زوجه إلا أن يشاء هو طلاقها فيطلقها ، ويقول

(١) أحكام المفقود مبينة في كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف ص ٤٩٩

في ذلك : ومن تزوج امرأة فلم يقدر على وطئها ، سواء أكان وطئها مرة أو مرارا ،
أولم يطأها قط ، فلا يجوز للحاكم ولا لغيره أن يفرق بينهما أصلا ، ولا أن يؤجل
له أجلا ، وهي امرأته إن شاء طلق ، وإن شاء أمسك ، وفي هذا خلاف قديم .
ثم يذكر الفتاوى المنقولة عن الصحابة التي يعتمد عليها فقهاء المذاهب الأربعة
في تسويغ التفريق ، ويضعف بعض الروايات لهذه الفتاوى ، كالأروايات عن عمر
في ذلك ، ويسكت عن بعضها غير آخذ بها ، لأنه لا يأخذ بقول الصحابي كما قررنا
من قبل .

ثم يذكر أقوالا لبعض الصحابة تزكى رأيه ، فهو يروى عن علي بن أبي طالب
أن امرأة جاءت إليه ، فقالت : هل لك في امرأة ليست بأيم ، ولا بذات بعل ،
قال : وأين زوجك ، فقالت : هو في القوم ، فقام شيخ يحنج ، فقال : ما تقول
هذه المرأة ؟ قال : سلها هل تنقم في مطعم أو ثياب ؟ قال علي : فما من شيء ؟ قال :
لا ، قال : هل سكت وأهلك ، قالت : فرق بيني وبينه ، قال : اتقى الله واصبري ،
فإن الله تعالى لو شاء لا يتلاك بأشد من ذلك ، (١) .

ولكن الذين سوغوا التفريق للعنة لم يعتمدوا فقط على أقوال الصحابة ، بل
رووا في ذلك خبراً عن النبي ﷺ من أنه فرق بين أبي ركانة وامرأة له من
مزينه شككت إلى رسول الله ﷺ فقالت : « ما يغني عنى إلا كما تغني هذه الشعرة
(وأخذتها من رأسها) .

وابن حزم يضعف هذا الخبر ، ويقول إن أبا ركانة لم تكن له صحبة ولا إسلام ،
وإنما كان ذلك لو صح ابنه ، ويعتبر الاستدلال بهذا الحديث تمويهاً .

٥٢٨ — وإنه بعد أن يذكر ما يمتد عليه الفقهاء الذين سوغوا هذا النوع

من التفريق يذكر ما يعتمد هو عليه ، فيقول :

« وبرهان صحة قولنا ، هو أن كل نكاح صح بكلمة الله عز وجل وسنة

رسوله ﷺ ، فقد حرم الله تعالى بشرتها وفرجها على كل من سواه ، فمن فرق بينهما بغير قرآن أو سنة ثابتة ، فقد دخل في صفة الذين ذمهم الله تعالى بقوله : « فيتعلمون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه » ، ونعوذ بالله من هذا ، (١) .

وبعد ذلك يندد بالفقهاء الذين سوغوا التفريق ، واتخذوا لإثبات العنة كوصف ملازم له بالنسبة لهذه الزوجة - طريق التأجيل سنة فقال : « نحن لانمنع أن يطلقها العنين إن شاء ، إنما نمنع وننكر أن يفرق بينهما على كره ، أو أن يؤجل عاماً ، ثم يفرق بينهما ، فهذا هو الباطل الذي لم يصح قط عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم ولا جاء قط في قرآن ولا سنة ولا في رواية صحيحة أو فاسدة ، ولا أوجه قياس ولا معقول فإن قالوا قد أمر الله عز وجل في الإيلاء بالتوقف ، ثم الإيجاب على القيمة أو الطلاق قلنا نعم أربعة أشهر ، فأين السنة وأين التفريق ، (٢) .

وفي هذا يحمل على الذين فرقوا بين العنين وزوجه عامة ، وعلى الذين أجلوه لإثبات العنة سنة كاملة ولم يغشها قط في هذه السنة ، وهؤلاء هم الحنفية والمالكية والشافعية ؛ ومن الإنصاف لهم أن نقول إن التأجيل كان لإثبات العنة والتأكد منها ، فإن عدم الوصول إلى امرأته أسبوعاً أو شهراً مثلاً لا يدل على وصف العنة بالنسبة لها ، فإن ذلك قد يعتري الرجل السليم ، فأجلوه سنة تكون شاملة للفصول الأربعة ، فإن لم يصل إلى امرأته في مدى السنة كان ذلك دليل قيام العنة كوصف ملازم له ، فإن الناس تختلف أمزجتهم وأحوالهم ، فمنهم من ينشط في فصل من السنة دون الآخر ، فكان حقاً أن يعطى فرصة تستغرق هذه الفصول جميعاً ، فإن لم يصل إلى امرأته في مدى هذه السنة كان ذلك دليلاً على العنة ، لا شك في ذلك ، وإذا ثبتت العنة وجب التفريق عند هؤلاء .

٥٢٩ - وابن حزم كما يقرر منع التفريق للعنة يقول قولاً قاطعاً لكل أسباب

(١) المحلى ج ١٠ ص ٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٦٣

التفريق إلا عن طريق الزوج فيقول : « لا يفسخ النكاح بعد صحته بجذام حادث ولا بمرض كذلك ، ولا بجنون كذلك ، ولا بأن يجدها شيئاً من هذه العيوب ، ولا بأن تجده هي كذلك ، ولا بعنائة ولا بداء فرج ، ولا بشيء من العيوب ، ولا بعدم نفقة ، ولا بعدم كسوة ، ولا بعدم صداق ، (١) .

ثم يخص الجذام والبرص والجنون بكلامه ، ويأتى بما أثر عن الصحابة في هذا وما أخذته الأئمة أصحاب المذاهب من أقوالهم ، ولا يعتبر في أقوال الصحابة حجة لهم ، إما لأنها لا توافق تمام الموافقة ما يقررون ؛ وإما لضعف في إسنادها ، ثم هو في الجملة لا يعتبر أقوال الصحابة غير المجمع عليها حجة في الدين ؛ لأن ذلك يكون تقليداً ، والتقليد في الدين لا يجوز .

ثم يذكر لهم حديثاً في هذا المقام وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج امرأة من بنى غفار فلما دخلت عليه ووضعت ثيابها رأى بكشحتها بياضاً ، فقال البس ثيابك ، والحقى بأهلك ، ويقول إن سند هذا الحديث ضعيف ، وعلى فرض صحته فإنه لا يدل على جواز التفريق بحكم القاضى ؛ إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلقها ، والطلاق ليس بممنوع ، ثم يقرر في النهاية أنه لا دليل على جواز التفريق من غير رضا الزوج ، أو بطلبه من غير طلاق منه ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة والإجماع المبني على أحدهما ، فيقول :

« كل هذه آراء فاسدة ، إنما هو النكاح كما أمر الله تعالى عز وجل « فإمسك بعروف أو تسريح بإحسان ، إلا أن يأتى نص صحيح فيوقف عنده .

٥٣٠ — ومع أن ابن حزم يشدد في منع التفريق للعيوب ذلك التشديد يقرر أن الزوج أو الزوجة إن اشترط أحدهما السلامة من العيوب ، فوجدها على غير الشرط ، فإن النكاح يفسخ من تلقاء نفسه لأنه تبين أن المعيب غير المعقود عليه ، فيفسخ العقد من غير اختيار أحدهما ، وهو يقول في ذلك :

« فإن اشترط السلامة في عقد النكاح فوجد عيبا أى عيب كان فهو نكاح مفسوخ مردود لا خيار له في إجازته ، ولا صداق فيه ، ولا ميراث ، ولا نفقة ، دخل أولم يدخل ؛ لأن التي أدخلت عليه ، غير التي تزوج ، ولأن السلامة غير المعيبة بلا شك ، فإن لم يتزوجها ، فلا زوجية بينهما ،^(١) .

وهنا نجد أن ابن حزم قد قرر حكما لم يعتمد فيه على نص ، ولا إجماع ، ولا دليل مستمد من النص أو الاجماع بل اعتمد فيه على مجرد الرأى ، ونجده حينئذ خائف أصوله في موضعين :

(أولها) انه أفتى بالرأى في هذه المسألة إذ أنه خرج القضية على أن من تزوجها غير من دخل بها ، وهذه الغَيْرَةُ غريبة ، لأنها إذا كانت معينة بالشخص بالاشارة أو الاسم كيف يكون من تزوجها غير من دخل بها ، إن تبين أنها غير سليمة ، وقد اشترط السلامة ، نعم إنه تبين أن الرضا لم يكن على أساس سليم ، ولكن لا لتغير موضوع العقد ، إنما لاشتراط شرط فيه منفعة .

(الموضع الثانى) أنه اعتبر الشرط المشترط في العقد ، مع أن الأصل عنده أن كل شرط باطل إلا إذا قام الدليل من النص على وجوب الوفاء به ، أو وجوب تحققه .

التفريق للغيب :

٥٣١ — يجيز الحنابلة والمالكية التفريق لغيب الزوج إن تضررت الزوجة من غيابه بعد غيبته سنة ، على تفصيل في ذلك قد بيناه في موضعه^(٢) . وقد منع ذلك الحنفية ، والشافعية ، لأنهم لم يسوغوا التفريق للضرر بكل ضروبه ؛ بل يحمل الزواج على العدالة مع زوجه بسلمطان القضاء ؛ ولا حيلة في الغياب ، فتصبر

(١) المحلى ج ١٠ ص ١١٥

(٢) راجع هذا في كتاب الأحوال الشخصية للمؤلف في باب التفريق للضرر .

لأمر الله ، وابن حزم لا يجيز التفريق قط إلا بالطلاق أو للأسباب الثمانية التي ذكرها ، فالتفريق للغياب بكل أنواعه لا يسوغ أصلا ، سواء أكان معلوم المكان أم لم يكن ، وسواء أكان مؤكدا للحياة أم لم يكن مؤكدا للحياة ، ولذلك لا يقرر الفرق بين المفقود وزوجته أو تقسيم ماله حتى يثبت موته ، ويقول في ذلك :

«ومن فقد فعرف أين موضعه أو لم يعرف ، في حرب فقد أو في غير حرب ، وله زوجة أو أم ولدا (١) وأمة ومال لم يفسخ نكاح امرأته أبدا ، وهي امرأته حتى يصح موته ، أو تموت هي ، ولا تعتق أم ولده ، ولا تباع أمته ، ولا يفرق ماله ، لكن ينفق على من ذكرنا من ماله ، فإن لم يكن له بيعت الأمة ، وقيل لامرأته ولأم الولد انظرا لأنفسكما ، فإن لم يكن لهما مال مكتسب أنفق عليهما من سهم الفقراء والمساكين من الصدقات كسائر الفقراء ، ولا فرق ، (٢) .»

٥٣٢ - وإن ابن حزم يذكر بعد ذلك أقوال الأئمة الأربعة ، وما يعتمدون عليه من فتاوى ، ويخوض في ذلك ويقبض قبضته قيمة من فتاوى الصحابة ، وقد ابتلوا بهذا ؛ لأن كثرة الغزوات في عصر عمر ومن بعده كانت سببا في كثرة الفقد ، والفقد في أكثر أحواله مقترن بالحروب ، وقد يكون في غير الحروب فقد ، ولكن يكثر في الحروب .

وبعد أن يبين الصحيح من هذه الآثار عن الصحابة ، وغير الصحيح ، ويناقش أقوال الفقهاء ينتهي بأنه لا حجة فيها ، لأن الحجة عنده نص عن النبي أو إجماع ، ولا شيء من ذلك في القضية ، فيبقى الأمر في المفقود على حكم الحياة حتى يصح الموت ، فعندئذ تعدد زوجه عند الوفاة ، ويقسم ماله ، وقبل ذلك هو كسائر الأحياء يرث ، ولا يرث عنه ، ولا يفرق بينه وبين أهله ، ويقول في ذلك :

(١) وهي الأمة التي تسرى بها فأنجب منها ولدا ، فإنهما تسمى أم ولد لأنه لو ماتت تعتق لأن ولدها ملك بعضها .
(٢) المحلى ج ١ ص ١٤٤

« لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ فلا يجوز فسخ نكاح أحد بمغيبه ، ولا إيجاب عدة ممن لم يصح موته ، ولا أن يطلق أحد عن غيره ، وبالله تعالى التوفيق ، (١) .

وخلاصة فقه ابن حزم في التفريق الذى يملكه القاضى ، أنه يقف فيه موقفاً مانعاً وخصوصاً فى التفريق للضرر وللعيوب ، فهو قد منع منعاً باتاً التفريق للضرر وللعيوب ، وقد وافقه بعض المتأخرين فى قوله إن التفريق للعيوب لا يسوغ ، فقد قال الشوكانى فى نيل الأوطار والروضة الندية : « ومن أمعن بالنظر لم يجد فى الباب ما يصلح للاستدلال به على الفسخ بالمعنى المذكور عند الفقهاء ، (٢) .

التفريق لعدم الإنفاق :

٥٣٣ — وابن حزم يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، ويخالف الأئمة الثلاثة مالكاً والشافعى وأحمد رضى الله عنهم ، ويتلاقى مع أبى حنيفة فى ذلك تمام التلاقى ، وإن خالفه فى طريقه حمل الغنى القادر على الإنفاق على زوجته ، فهو يمنع التفريق لعدم الإنفاق ، سواء أكان الزوج غنياً قادراً ، أم كان فقيراً عاجزاً .
فإن كان غنياً قادراً يبيع من ماله ما يتفق منه على زوجته وكل من تجب عليه نفقته ، ويقول فى ذلك : « إن غاب أو أبى يبيع عليه ماله ، لقوله تعالى : « كونوا قوامين بالقسط ، وكل من لزمت المسلم نفقته ، فقد وجب له حق فى ماله ، ففرض عليه إيصاله إليه وتوفيته إياه ، فإن لم يقدر على ذلك إلا يبيع عرضاً أو عقار يبيع ذلك لقوله الله عز وجل : « وأحل الله البيع ، فمن لم يبيع من ماله من عليه حق ما يوصله به إلى حقه فقد عصى الله تعالى فى قوله عز وجل : « وتعاونوا على البر والتقوى ، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ، ومن أبر البر إيفاء ذى الحق حقه ، ومن الإثم والعدوان منع ذى الحق حقه ، .

(١) الكتاب المذكور ص ١٤٢

(٢) نيل الأوطار ج ٦ ص ٢٩٩ — والروضة الندية ج ٢ ص ٢٢ :

هذا كلام ابن حزم فيما إذا كان الذى لا ينفق على زوجته قادراً ممتنعاً ، وهو فى ذلك يوافق الشافعى مع أبى حنيفة ، إذ أن الشافعى لا يرى التفريق فى حال الامتناع عن الإنفاق لما قررنا .

إما إذا كان عدم الإنفاق ناشئاً عن الإعسار فإن ابن حزم يقرر « أن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها ، فكيف يكلف ما لا يستطيع ، وإن كانت فقيرة تستحق الصدقات ولا ينفق عليها من أقارب تأخذ من سهم الفقراء فى بيت المال ، أما إن كانت غنية فإنها تنفق من مالها الخاص .

ولقد شدد النكير على الإمام مالك عند ما سئل وقد قرر التفريق بين المعسر وزوجه مع أنه لم يقع من الصحابة ، فقد قال « إنما تزوجته رجاء ، لقد شدد النكير ابن حزم على ذلك فقال :

« ومن أعجب العجب قول مالك للذى احتج عليه فى هذه المسألة بأن الصحابة كانوا يحتاجون ويعسرون : ليس الناس اليوم كذلك ، إنما تزوجته رجاء ، فجمع هذا القول وجوها من الخطأ ، منها مخالفة أمر الصحابة وما مضوا عليه بإقراره ، والاعتراف بأن الناس ليسوا كذلك اليوم ، فكيف يجوز له أن يجيز حكماً يقر بأن الناس فيه على خلاف ما مضى عليه عهد الصحابة ، ثم من له بذلك ، ومن أين عرف تبدل الناس فى هذه القضية ، وما يعلم أحد فيها أن الناس على خلاف ما كانوا عليه فى عصر الصحابة ؛ لأن كل من تزوج من الصحابة فإنما تزوجته المرأة للجماع والنفقة بلا شك ، فما الناس اليوم إلا كذلك ، ثم قوله ، إنما تزوجته رجاء ، فيقال له ، فكان ماذا ، وأى شيء فى هذا مما يحيل حكم ما مضى عليه الصحابة رضى الله عنهم ،^(١)

إنفاق الزوجة على زوجها :

٥٣٤ - وابن حزم لا يكتفى بمنع التفريق بين الزوج وزوجه إذا لم ينفق

عليها ، بل إنه فوق هذا يوجب عليها الإنفاق إذا كان معسراً ، وعجز عن الكسب ، وهي غنية ذات مال ، ففي هذه الحال تجب نفقته عليها ، وذلك لأنها وارثة ، وبمقتضى ظاهر النص في قوله تعالى : « وعلى الوارث مثل ذلك ، عند الكلام على النفقة ، وهي وارثة له فتجب عليها نفقته إذا عجز عن الكسب ، وإن النفقة سواء أكانت نفقة أقارب أم كانت نفقة زوجية والزوج عاجز عن الكسب - تدور مع الميراث بمقتضى النص وجوداً وعدماً ، وهذا كلام ابن حزم في هذا المقام :

« فإن عجز الزوج عن نفقة نفسه ، وامرأته غنية كلفت النفقة عليه ، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إذا أيسر إلا أن يكون عبداً فنفقته على سيده ، لا على امرأته ، وكذلك إذا كان للحر ولد أو والد ، فنفقته على ولده أو والده ، إلا أن يكونا فقيرين ، برهان قول الله عز وجل : « وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلف نفس إلا وسعها ، لا تضار والدة بولدها ، ولا مولود له بولده ، وعلى الوارث مثل ذلك ، ^(١) .

وتبين من هذا ما قررنا ، وتبين أمر آخر ، وهو أن الوالد والولد مقدمان في وجوب النفقة على الزوجة ، والزوجة مقدمة في الوجوب على من عداها .

٥٣٥ - هذه نماذج من فقه ابن حزم في النكاح ، وما يترتب عليه من آثار ، ونراه فيه سلك المسلك الظاهري من كل الوجوه ، وإن لاحظنا عليه أنه اعتمد على التعليل في أحوال نادرة نهينا إليها ، ولم نضن على القرطاس بالتنبيه في موضعه ولقد تحريماً أن تكون هذه المسائل مما خالف فيه المذاهب الأربعة ، ليكون النموذج موضعاً لمنهاجه تمام التوضيح .

٢ - مرض الموت في الفقه الظاهري

٥٣٦ - يفرق فقهاء المذاهب الأربعة بين تبرعات المريض مرض الموت ، والتصرفات التي تؤدي إلى التبرع ، أو تلبس لبوس غيره وتخفيه ، وبين تبرعات الصحيح ، وذلك لحماية الموارث .

والمريض مرض الموت هو المريض بمرض يخشى منه الموت أى من شأن هذا المرض أن يعرض الحياة للموت ، ثم يموت الشخص موتاً متصلاً به ، فإنه إن تبرع أو تصرف تصرفاً في معنى التبرع ، أو احتمله احتمالاً ظاهراً ، فإن ذلك التبرع يعطى حكم الوصية صيانة للتركة ، وحفظاً لحقوق الورثة ، وقد اختلف الفقهاء من المذاهب الأربعة في مدى التقييد في تصرفات المريض مرض الموت ولكنهم اتفقوا جميعاً على الأصل ، فكان اختلافهم في الفروع ، وليس اختلافهم في الأصل المقرر ، ولعل من أشدهم تقييداً للتصرفات وجعل كثير منها تبرعات أبا حنيفة ، والباقون يقاربونه ، ولا يبعدون عنه كثيراً لاتفاقهم معه في الأصل وهو أن المريض مرض الموت في حال يتوقع فيها الموت فتبرعاته ، تتحمل احتمالاً قريباً أن يكون قد قصد بها المضارة بالورثة كلهم أو بعضهم ، فيحتمل أن يكون قد قصد حرمان ورثته كلهم من بعض تركته أو كلها ، ويحتمل أن يكون قد أراد بتبرعاته هذه أن يؤثر بعض الورثة على سواه ، ويظف من حقه انذى بينه الله تعالى في كتابه الكريم ، فأحكام المريض أحكام قد استمدت فسكرتها من أحكام الميراث ووجوب حمايته ، فقررها الفقهاء سداً للذريعة .

٥٣٧ - وقد قلنا إن أبا حنيفة من أشد الفقهاء احتياطاً في ذلك ، فلنشر

إلى بعض ما قرر .

لقد قرر أن تبرعات المريض مرض الموت كلها سواء أكانت لوarith أم كانت لغير وارث لا يصح أن تتجاوز الثلث إلا بإجازة الورثة ، وقد وافقه على ذلك الأئمة الثلاثة وكل فقهاء الجمهور ، وقرر أيضاً أن كل غيب فاحش في العقود

التي ترد على أعيان التركة يعتبر الغبن تبرعاً ، ويحتسب في ضمن الثالث الذي أجزى للمورث الوصيه فيه ، وإنه ليقرر أن كل تصرف في عين للوارث ولو بشمن المثل أو أكثر لا ينفذ إلا بإجازة الورثة ، لخشية أن يكون قد تبرع لهذا الوارث به ، ولو فرض أن الثمن قد ثبت أدائه فإن مظنة المحاباة ثابتة بإيثار الوارث بهذه العين دون سواها .

وإن الحنفية ليقررون أن إقرار المريض بدين عليه لبعض ورثته لا يثبت إلا إذا أجاز الورثة ذلك وصدقوه ؛ خشية أن يكون ذلك الإقرار المقصود به محاباة الوارث المقر له بذلك المال . ولقد قرر الحنفية الذين قرروا ذلك أن الوارث الذي يكون الإقرار له مظنة المحاباة هو الذي قام به سبب الإرث وقت الإقرار وورث بالفعل وقت الحياة ، فلا يكتفى في الاحتياط في الإقرار أن يكون وارثاً بالفعل وقت الإقرار ، بل يحتاط للوارث أيضاً ، فيوجب أن يكون سبب الإرث قائماً به وقت الإقرار .

٥٣٨ — بل إن الاحتياط يتجاوز التصرفات إلى الطلاق ، فإنه إذا ثبت أنه طلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته بغير رضاها وكانت وارثة من وقت الطلاق إلى وقت الوفاة ، ولم يكن ثمة أى مانع من موانع الإرث طول هذه الفترة ، فإنها ترث إذا مات وهي في العدة عند أبي حنيفة ، لأن الميراث بالزوجية ، وبعد انتهاء العدة يكون بعد انتهاء كل آثار الزوجية فلا مسوغ له .

ويصح أن نذكر في هذه المسألة بالذات آراء الأئمة الأربعة ، فأبو حنيفة قد قال ما ذكرنا هو وأصحابه ، وقال أحمد بن حنبل : إذا طلق المريض مرض الموت امرأته طلاقاً بائناً واعتبر فأرأ من الميراث بهذا الطلاق ، فإنها ترث منه ، ولو انتهت العدة ما دامت لم تزوج ؛ لأن المريض قصد الفرار فيرد عليه قصده ، ولكنها إن تزوجت زوجاً آخر ، لا يتصور فقهاً أن ترث من الأول ، لأنها ترث من الأول بالزوجية ، وقد قامت زوجية بينها وبين آخر ، فلا يتصور أن تقوم بها زوجيتان في وقت واحد .

وقال مالك رضى الله عنه : تـرث من المطلق الذى اعتبر فارأ من الميراث ، ولو تزوجت ، لأنه قصد حرمانها ، وهو فى قصده آثم ، فيرد عليه قصده ، ولو تزوجت زوجاً آخر .

والشافعى خالف الأئمة الثلاثة فى هذه المسألة ، ولم يجز ميراث المطلقة طلاقاً باتناً فى مرض الموت ، لأنه رضى الله عنه لا ينظر إلى البواعث فى التصرفات ويعمم أحكامها ، وتقييد تصرفات المريض مرض الموت ثبت عنده ، لأنها تمس حقوق الورثة ، وقد نعلقت بأعيان التركة ، والطلاق ليس تصرفاً متعلقاً بالتركة ، إنما هو تصرف فى غير الأموال ، ويعد إسقاطاً لحقوقه الشخصية على امرأته ، فهو لا يمس التركة إلا عن بعد .

٥٣٩ — هذه أنظار الفقهاء فى تصرفات المريض مرض الموت ، وزاها تتجه إلى حماية الموارث وحماية الورثة ، وقد استمدت القيود التى قيدت بها تصرفات المريض ، من فتاوى الصحابة ، ومن بعض الآثار التى هى فى نسبتها إلى النبي ﷺ موضع نظر .

أما الفقه الظاهرى الذى لا يعمل الأحكام ، ولا ينظر إلى المقاصد ، ولا يلتفت إلى سد الذرائع ، فقد اعتبر تصرفات المريض مرض الموت كتصرفات الصحيح على سواء ، لا فرق بينهما مطلقاً ، مادام عاقلار شديداً ، فابن حزم يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح ، ويخالف الفقهاء الذين جعلوا للمريض أحكاماً خاصة ، وألحقوا بالمريض من يكون معرضاً لخطر الموت ، إما لأنه مقدم للإعدام تنفيذاً لحكم العقود ، وإما لأنه يبارز قرناً أو أقوى منه أو غير ذلك .. يخالف ابن حزم هؤلاء مخالفة بينة ، ويقرر نظرية تخالف نظريتهم ، ويقول فى تقرير نظريته .

د فعل المريض مرضاً يموت منه ، أو الموقوف للقتل ، أو الحامل ، أو المسافر فى أموالهم من هبة أو صدقة أو محاباة فى بيع أو هدية أو إقرار ، كل ذلك لوارث ، أو لغير وارث ، أو لإقرار بوارث أو عتق ، أو قضاء بعض غرمانه

دون بعض كان عليهم دين أو لم يكن ، فكله نافذ من رموس أموالهم ، كما قدمنا في الأصحاء الآمنين المقيمين ، ولا فرق في شيء أصلاً ، ووصاياهم كوصايا الأصحاء ولا فرق ، (١) .

٥٤٠ — هذه نظرية ابن حزم وهي نظرية أهل الظاهر ، ولعلمها أوضح المسائل في بيان نظرهم الفقهي ، إذ يأخذون بظواهر النصوص ، ولا يعتمدون على سواها ، ولذلك يجدر بنا أن نذكر أدلتهم في هذا . يستدل ابن حزم لهم بأدلة من عموم النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، فيقول في ذلك :

« برهان ذلك قول الله عز وجل : « وافعوا الخير ، وحضه على الصدقة ، وإحلاله البيع ، وقوله تعالى : « ولا تنسوا الفضل بينكم » ، ولم يخص عز وجل صحيحاً من مريض ، ولا حاملاً من حائل ، ولا آمناً من خائف ، ولا مقيماً من مسافر » وما كان ربك نسياً ، ولو أراد الله تعالى تخصيص شيء من ذلك لبيته على لسان رسوله ﷺ ، فإذا لم يفعل ، فنحن نشهد بشهاد الله عز وجل الصادقة أنه تعالى ما أراد تخصيص أحد من ذكرنا ، والحمد لله رب العالمين ، (٢) .

ونرى من هذا أنه يعتمد كل الاعتماد على ظاهر النص ، فيثبت أن الحث على الصدقات والهبات وسائر التبرعات ، كل هذا على عمومه من غير تخصيص ما دام لا نص هناك يخص ، وإنما يعتبر تخصيص المريض بأحكام إذا كان تخصيص من نص كتاب أو سنة ، وإنه ليسوق أدلة خصومه فيستبين منها أنها كلها فتاوى صحابة لم يتفقوا فيها ، حتى يكون ذلك إجماعاً منهم ، ولا يعتبر الأحاديث مؤيدة لهم . ويسرد في ذلك أقوال الصحابة ، مستوعباً المأثور من أقوالهم ، فيراهم مختلفين ، ويرى منهم من يرى أن تصرفات المريض كتصرفات الصحيح ، وكذلك التابعون

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٤٨

(٢) الكتاب المذكور .

الذين تلقوا علم الصحابة ، منهم من قال إن تصرفات المريض كتصرفات السليم .
فمن الصحابة الذين قالوا ذلك أبو موسى الأشعري ، ومن التابعين مسروق
والشعبي ، ويقول في هذا « فهذا أبو موسى الأشعري يميز فعل من أيقن بالموت ،
وهو الأشد حالاً من المريض ، وهذا مسروق بأصح طريق ينفذ ما فعله المريض
في ماله كله ، متقرباً إلى الله عز وجل ومال إليه الشعبي في الفتيا ، ^(١) .

وإذا كان الصحابة مختلفين على ذلك النحو فلا يعد خارجاً عن الإجماع من
احتج بقول بعضهم ، بل إنه بمقتضى منطق الفقهاء الأربعة يكون متبعهم ،
فإن حزم يركى قوله بقول بعضهم ، وإن كان لا يعتبر قولهم حجة ، إلا إذا كان
إجماعاً معتمداً على نص .

٥٤١ — وابن حزم بعد ذلك يهاجم الذين قيدوا تبرعات المريض مرض
الموت ، محاولاً إخمادهم بمنهجهم في الاستدلال .

وهو أولاً — يناقشهم في تفريقهم بين الأمراض ، من حيث إن بعضها من شأنه
أن يقترن به الموت ، وبعضها ليس من شأنه أن يقترن ، فهو لا يرى أن لذلك أساساً
من نص أو قياس أو فتوى صحابي ، فيقول : « قولهم في التفريق بين الأمراض لا يعرف
عن أحد ، صاحب ولا تابع أصلاً ، ولا في شيء من النصوص ، فحصل قولهم لا حجة له
أصلاً ، لا من قرآن ولا من سنة ، ولا رواية سقيمة ، ولا قول صاحب ولا قياس
ولا نظر ، ولو أن أحدا ادعى عليهم مخالفة إجماع كل من تقدم في هذه الأقوال
لكان أقرب إلى الصدق من دعواهم مخالفة الإجماع فيما قد صح فيه الخلاف ^(٢) ،
وإن هذا الكلام بلا شك فيه نقد من ناحيتين — الناحية الأولى —

أن الصحابة رضى الله عنهم لم يعرف أنهم فرقوا بين مرض ، ومرض ، فتقييد
المرض ببعض القيود فيه نظر — الناحية الثانية — أن بعض الصحابة كان ينظر

(١) المحلى ج ٩ ص ٣٥٣

(٢) المحلى ج ٩ ص ٣٥٣

إلى المعنى ، وهو كون الشخص يتصرف التصرف في حال يعتقد فيها جازماً أنه مريض مرض الموت ، ولذا كانت الروايات الواردة في تصرفات المريض مرض الموت . التعبير فيها بالتصرف عند موته ، فقد كانوا ينظرون إلى المعنى النفسى فى قلب المريض ، من غير نظر إلى ذات المرض ، فالاعتبار عندهم بحاله عند تصرفه الذى يتجه به ناحية التبرع ، فذلك الحال هى التى تبين مقصده ، ولكن فقهاء القياس لاعتادهم دائماً على الأمارات الظاهرة المادية اعتبروا المرض الذى يحدث منه الموت غالباً ، ففرقوا بين الأمراض ذلك التفريق .

٥٤٢ - وبعد أن يهاجمهم ابن حزم فى وصف المرض الذى جعلوه أساساً لتقييد التصرفات؛ يهاجمهم فى القياس الذى قاسوا به تبرعات المريض مرض الموت على الوصايا ، فحاول أن يبطل قياسهم ، فقال : « ما نعلم لهم حجة أصلاً إلا أنهم قالوا نقيس ذلك على الوصية ، فقلنا القياس كله باطل ، ثم لو صح لكان هذا منه عين الباطل ، لأن الوصية من الصحيح والمريض سواء لا تجوز إلا فى الثلث ، فيلزم أن تكون غير الوصية أيضاً من الصحيح والمريض سواء ، فهذا قياس أصح من قياسهم ، وقالوا تنهه بالفرار بماله عن الورثة ، فقلنا الظن أكذب الحديث ، ولعله يموت الوارث قبله ، فيرثه المريض ، فهذا ممكن أيضاً ، فإذن ليس إلا التهمة فامنعوا الصحيح أيضاً من أكثر من ثلث ماله ، واتهموه أيضاً بأنه يفر بماله عن ورثته ، فجائز أن يموت ، ويرثه كما يجوز ذلك فى المريض ، وجائز أن يموت الوارث ، فيرثه المريض كما يرثه الصحيح ، ولا فرق ، وكمن صحيح يموت قبل مريض ، وأيضاً فاتهموا الشيخ الذى قد جاوز التسعين وامنعوه أكثر من ثلثه ، لثلاث يفر بماله عن ورثته ، فإن قلتم قد يعيش أعواماً ، قلنا . وقد يبرأ المريض ، فيعيش عشرات أعوام . وإذ ليس إلا التهمة فلا تهموا من يرثه ولده ، واتهموا من يرثه عصبته ، فلا تطلقوا له الثلث ، فإن قالوا هذا خلاف النص ، قلنا ، وفعلكم خلاف النص فى التقرب إلى الله تعالى بما يحبه المرء من ماله ، قال تعالى :

« أنفقوا بما رزقناكم ، وقال تعالى : « لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون ، والمريض أحوج ما كان إلى ذلك ، سئل رسول الله ﷺ عن أفضل الصدقة ، فقال جهد المقل ، فإن قالوا قد سئل النبي ﷺ عن أفضل الصدقة فقال « أن تصدق ، وأنت صحيح صحيح تخشى الفقر ، وتأمل الغنى لا أن تمهل حتى إذا بلغت الروح الحلقوم تلت لفلان كذا ، ولفلان كذا ، ألا وقد كان لفلان كذا ، قلنا نعم هذا صحيح ، وإنما فيه تفاضل الصدقة فقط ، وليس فيه منع من مرض وأيقن بالموت بأكثر من ثلث ماله أصلا ، لا بنص ، ولا بدليل ، ولا بوجه من الوجوه ، (١) » .

٥٤٣ — نقلنا ذلك الكلام مع طوله ، لأنه يدل على نظر ابن حزم ، ولتناقشه ببعض القول :

إنه يفرض أن الجمهور اعتمد على القياس في تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، والحقيقة أنهم اعتمدوا على فتاوى الصحابة وعلى أحاديث للنبي ﷺ ؛ وعلى المعنى في الموضوع ، وهو الفرار من الميراث ، أو تهمة الفرار من الوارث ، ولأنهم لم يعتمدوا على القياس ترك كلامه في القياس ، وفتاوى الصحابة يقول فيها إن القدر مشترك فهو أخذ عنهم إجازة التصرفات من المريض ، كالصحيح سواء ، كما أخذوا هم عنهم المنع ؛ والحقيقة أن قصة أبي موسى الأشعري في إجازة تصرف من كانت مستيقنة المرض لم يكن الأساس أنه لا يقيد تبرعات المريض ، بل كان الأساس أنه لم يعتبرها مريضة ، بل اعتبرها صحيحة ، وهي قد كانت صحيحة بالفعل ، وإليك القصة كما ذكرها ابن حزم في المحلى ، فقد قال : « عن محمد بن سيرين أن امرأة رأت في منامها فيما يرى النائم أنها تموت إلى ثلاثة أيام ، فأقبلت على ما بقي عليها من القرآن فتعلمته ، وشذبت ما لها ، وهي صحيحه فلما كان اليوم الثالث دخلت على جاراتها ، فجمعت تقول يا فلانة استودعتك الله ، وقرأ عليك السلام ، فجعلن يقلن لها : « لا تموتين اليوم ، لا تموتين إن شاء الله ، فانت ، فسأل

زوجها أبا موسى الأشعري ، فقال أبو موسى : « أى إمراة كانت إمراةك ، قال ما أعلم أحرى أن يدخل الجنة منها إلا الشهيد ، ولكنها فعلت ما فعلت ، وهى صحيحة ، فقال أبو موسى : « هى كما تقول ، فعلت ما فعلت وهى صحيحة ، فلم يرده أبو موسى ، (١) .

وترى من هذا أن أبا موسى لم يعتبرها مريضة ، ولم يعتبرها إلا صحيحة ، ولكن ابن حزم يتعلق بهذا لينقض لإجماع الصحابة ، ويدعى أن أبا موسى قال إن المريض تمضى تصرفاته كالصحيح ، لأن المستيقن بالموت أشد حالا من المريض وهذا منقوض ، لأنه أفتى على أساس أنها كانت صحيحة ، وصرح بأنها صحيحة ، وجعل علة الفتوى ذلك ، والغريب فى الأمر أن ابن حزم يأخذ بدلالة الأولى فى هذا ، ويقرر أن من استيقن الموت أولى بأن يقيد تصرفه من المريض ، واعتبر أبا موسى مخالفاً للجمهور بتخريج كلامه ذلك التخريج مع أنه لا يعتبر دلالة الأولى ، حتى إنه ليقول بصريح اللفظ إن قول الله تعالى فى حق الوالدين « ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما ، لا تدل على تحريم الضرب ، وإنما دل فى نظره على تحريم الضرب قوله تعالى « وبالوالدين إحساناً » .

٥٤٤ — وينقض ابن حزم تقييد تبرعات المريض مرض الموت لمظنة الفرار من الميراث بأربعة أمور :

(أولها) بأن الظن أكذب الحديث .

(وثانيها) بأن مظنة الفرار قد تكون من الصحيح ، فكان ينبغى أن تقيد تبرعاته بالثلث كما قيدت تبرعات المريض ، وبأن تكون لغير الوارث ، كما منع تبرع المريض لوارث .

(وثالثها) أن الشيخ الفانى الذى يترقب الموت آنا بعد أن مظنة الفرار من الميراث فيه أشد ، فكان ينبغى بهذا تقييد تبرعاته .

(ورابعها) أن مظنة الفرار واضحة إذا كان الوارث غير ولده ، أما إذا كان الوارث ولده فإن مظنة الفرار غير واضحة .

هذه وجوه النقض التي ساقها ابن حزم ينقض بها اعتبار مظنة الفرار من الأثر التي أقام عليها الفقهاء من الصحابة والتابعين والأئمة دعائم تقييد التبرعات من المريض بالقبود التي قيدوها بها .

٥٤٥ — وإن النظرة الأولى إلى الأمر الأول توجب إبعاده ، لأن الظن الذي يعد أكذب الحديث هو الظن الذي ليس له عماد من الأدلة المسوغة له ، ولكن مظنة منع التوريث هنا ليست وهما ، ولا ظنا غير قائم على أساس ، لأن الحال النفسية للمريض التي تجعله يتوقع الموت آنأ بعد آن هي التي قام بسببها الظن بأنه يريد أن يوزع تركته بعد وفاته توزيعاً غير التوزيع الذي تولاه رب العالمين ، أو يبئس الورثة حظوظهم التي قررها الشارع الحكيم لهم ، فيطففها ليعطيها لغيرهم ممن يجب ، فهو ظن قائم على أساس ، وهو أمر مأخوذ به في الشرع فالشهادات كلها يقضى بها مع مظنة الكذب ، وليس العدل كما يدعى ابن حزم منزهاً عن الكذب .

وبمثل هذا يرد الأمر الثاني ، وهو تقييد تبرعات الصحيح لمظنة الفرار الثابتة في المريض ، فإن ذلك قياس مع الفارق ، ولعل كراهية ابن حزم للقياس جعلته لا يجيده ؛ إن الأساس هو خشية أن يقصد الشخص إلى التحكم في ماله بعد وفاته ، والأمارات قائمة على ذلك ، وهو أن التصرف عند الموت ، أما الصحيح فلم يتحقق ذلك فيه قط ، إذ هو معافي لا يتوقع الموت ، ولا يقرب من خاطره ، وإلا نعطلت كل أعمال الحياة .

وأما الأمر الثالث ، وهو حال الشيخوخة فهي شيء غير محدود ولا معلوم متى تبتدىء ، وإنه بلا شك قد تتحقق فيها إرادة التصرف في ماله بعد وفاته ، ولكن الأمانة فيها ليست واضحة بيّنة ، كحال المرض الذي من شأنه

أن يقترن الموت به ، بل هي حال ممتدة لا يعرف متى تنتدىء ، والمرض حال عارضه تجعل الشخص في حال نفسية يتصرف تحت تأثيرها تصرفات من يرى الموت قريباً ، وهذا لا يحدث في حال الشيخوخة لذاتها ، إنما يكون إذا عرضت حال اشتدت ، فجملت الشخص في حال توقع قريب للموت ، وفوق ذلك فإن تصرفات المريض لا ينظر إليها إلا بعد الوفاة ، فبنظر في تصرفاته التي ابتدأت مع نزول المرض ، وهو أمر معروف وقته ، ولا يمكن تطبيق هذا في الشيخوخة ، فإن وقتها غير معروف الابتداء ، وإن عرف فهو يرجع أحياناً إلى سنين طويلة لا يمكن نقض التصرفات فيها ، ولا يمكن الظن بأنه كان يقصد إلى الحرمان لورثته أو إيثار بعضهم على بعض فيها ، ولا الظن بأنه كان يتصرف متوقفاً الموت القريب في كل تصرف منها . ثم إن الذين قيدوا تصرفات المريض مرض الموت لم يأخذوا بالرأى ، بل اتبعوا آراء الصحابة ، والصحابة لم يعطوا الشيخوخة الفسانية حكم مرض الموت .

وإنه يرد على الأمر الرابع بمثل ذلك ، لأن الصحابة لم يفرقوا بين وارث ووارث ، ولأن الخلاف بين الأولاد وآبائهم يقع في كثير من الأحيان ، وإيثار بعضهم على بعض يقع ، وخصوصاً إذا كانوا من أبناء العلات ؛ وإن ذلك مشاهد كثيراً في هذه الأيام ، وهو يقع في مرض الموت عند ما يحس بدنو أجله — وهو يحدث بقدر لا يقل عن حرمان العصابات غير الأولاد ، فلا موضع لقول ابن حزم إنه لا يخشى على حق الورثة إذا كانوا أولاداً ، ويخشى على حقهم إن لم يكونوا أولاداً .

٥٤٦ — وابن حزم لا يكتفي بالاعتراضات التي أوردناها ، ورددناها ، بل يعترض أيضاً على مبدأ توقف التصرف على إجازة الورثة إن كان تبرعا في مرض الموت ، ويرى في ذلك مخالفة للأصول المقررة من أن كل مالك حر فيما يملك ، إذ الملكية ثابتة للمريض في ماله ، فكيف يكون مالكا ، ولا يملك

التصرف ويقول في ذلك: «ثم نسألهم عن مال المريض لمن هو؟ أله أم للورثة، فإن قالوا: بل له كما هو للصحيح. قلنا فلم تمنعونه ماله دون أن تمنعوا الصحيح؛ وهذا ظلم ظاهر، ولو قالوا: بل هو للورثة لقالوا الباطل؛ لأن الوارث لو أخذ منه شيئاً لقصى عليه برده، ولو كان ذلك ما حل للمريض أن يأكل منه هو ومن تلمزه نفقته من غير الورثة، ولا ندرى من أين أطلقوا للمريض أن يأكل من ماله ماشاء، ويلبس ما شاء، وينفق على من ينتمى إليه من عبيد وإماء، وإن أتى على جميع المال، ومنعوه من الصدقة بأكثر من الثلث !! إن هذا لعجب لا نظير له» (١).

٥٤٧ — هذا هو اعتراض ابن حزم، وله مورد؛ إذ كيف يكون الشخص مالكا، ولا يملك التصرف؛ إن ملكية التصرف أبرز ثمرات الملكية، فكيف يكون مالكا ولا يملكها؟ ولقد رد فقهاء الجمهور ذلك بردين:

(أحدهما) أن المريض إن تحقق أن المرض مرض الموت بأن يتوقع منه الموت، ويموت بالفعل موتاً مقترناً به لا تكون له ملكية في ماله — وقد صوروا ذلك بأن الموت قد كشف عن حقيقة ثابتة، وهو أن المريض قد زالت ملكيته عن ثلثي ما يملك؛ وإذا زالت، فإن الملكية فيهما تكون للورثة من حيث المعنى، أي يجب أن تسلم لهم قيمة الثلثين، هذه صورة الملكية عند بعض الفقهاء، وبعض الفقهاء لم يصورها على أن الموت قد كشف هذه الملكية، بل صوروا على أن الموت أثبت الملكية لهم، ولكنه إذا أثبتا يثبتا مستنده إلى أول نزول الموت بالجسم، وأول نزول الموت بالجسم نزول سببه، وهو مرض الموت، إذ أن مرور الزمن الذي حل المرض فيه بالجسم تتخاذه في القوى، وتضعف شيئاً فشيئاً، حتى يذهب آخر جزء من القوى الإنسانية، فيكون الموت كمثل الجراح الكثيرة يصاب بها الشخص، فتضعفه شيئاً فشيئاً، حتى يكون الجرح الذي يقترن بالوفاة، وقد يكون أضعف الجراح، ولكنه جاء بعد أن فعلت الجراح السابقة فعلها.

هذا هو الرد الأول للكلام ابن حزم ، وقد قال ذلك المتقدمون من فقهاء الحنفية .

أما الرد الثاني ، فهو ما قرره المتأخرون من فقهاء الحنفية وغيرهم من أن حق الورثة في الثلثين هو حق خلافة ، وهو يقيد تبرعات المريض ليسلم لهم هذان الثلثان ، وإن حق الورثة متأخر عن حق المريض في ماله ؛ ولذا يأكل منه ، ويأكل من يعوله منه ؛ لأن هذه حقوق في المال سابقة على حقوقهم .

ولذا لا أثر لاعتراض ابن حزم بجواز أكل المريض من ماله ؛ لأن حق الورثة في الثلثين ، متأخر ، عن حقه هو ، إنما الممنوع أن يأخذ ما قد صار لهم حق فيه فيتبرع به لغيرهم ، لأن حقهم قد صار متعلقاً بماله تعلق حق الدائن المرتهن بالعين المرهونة ، يمنع التبرع لتسليم قيمة العين ، ويؤدى الدين منها بيد أن حق الورثة في الثلثين لا يعرف مقدار له إلا بعد حاجات المريض حياً وميتاً بتكفينه وتقييره .

٥٤٨ — هذه اعتراضات ابن حزم كلها وردودها ، بقى أن نذكر عماد الفقهاء في تقييدهم تبرعات المريض وقد أشرنا إليها من قبل .

وإن هذه الأدلة (أولاً) تعتمد على فتاوى الصحابة ، وتكاد تكون مجمعة على تقييد تبرعات المريض ، وقد أحصاها ابن حزم ولم يطعن في أسنادها ، وليس فيها واحدة تؤيد نظره ، إلا ما تلبسه بما روى عن أبي موسى الأشعري ، وقد بينا وجه الرد عليه . ويعتمد الفقهاء (ثانياً) على المعنى الفقهي ، وهو حماية الموارث ، لأن الله تولى قسمتها ، فمن حاول التغيير فيها أو منع ذى الحق من حقه فقصده مردود عليه ، ولا يلتفت إلى إرادته بجوار قسمة الله العادلة .

ويعتمد الفقهاء (ثالثاً) على أحاديث وردت في هذا الباب ، منها ما روى عن قتادة أن النبي ﷺ قال : « لا أعرفن أحداً يخل بحق الله تعالى ، حتى إذا حضره الموت أخذ يدغدغ ماله ههنا ، وههنا ، ومنها ما روى عن أبي بكر الصديق أن النبي ﷺ قال : « إن الله قد تصدق عليكم بثلك أموالكم في آخر أعماركم

رحمة بكم ، وزيادة لكم في أعمالكم وحسناتكم ، فضعوه حيث شئتم ، ومنها ما روى عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « جعلت لكم ثلث أموالكم زيادة في أعمالكم ، .

وقد رد ابن حزم هذه الأحاديث بأن الأول ، وهو حديث قتادة مرسل ، لأنه لم يذكر فيه الصحابي الذي روى عنه قتادة ، والحديثان الآخران في اسنادهما بعض الضعفاء الذين لا يوثق بروايتهم .

وإن ابن حزم في رده للأول قد خالف أصله ، لأن المرسل عنده يقبل إذا تلقاه العلماء بالقبول وانعقد الإجماع على قبوله ، كحديث لا وصية لوارث ، وإن حديث قتادة قد أجمع عليه الصحابة ، ولكن ابن حزم ينكر ذلك الإجماع ليستقيم منطلق قوله .

والأحاديث الأخرى اشتهر معناها بين الصحابة ، وشهدت لها فتاويهم فكان مذهباً لضعفها إن كان .

٥٤٩ — هذه أدلة الفقهاء أشرنا إليها واعتراضات ابن حزم أوردناها ، والأساس في الخلاف ليس هو قوة الأدلة أو ضعفها ، فإن ابن حزم استشهد بأحاديث وأخبار دون هذه قوة ، إنما موضع الخلاف هو في مبدأ الاحتياط ، وحماية حق مقرر بالتقييد في بعض الحقوق الذي هو شعبة من باب الذرائع فإن حزم يرفضه ولا يأخذه ، ولا يأخذ بفتاوى الصحابة على أنها حجة يجب اتباعها ، فلا يعطى المريض أحكاماً لا يعطيها الصحيح ، وجمهور الفقهاء يأخذون بفتاوى الصحابة ، ويرونهم أجمعوا على تقييد تبرعات المريض مرض الموت ، وبعضهم يأخذ بمبدأ سد الذرائع .

هذا هو محور الخلاف بين فقه الجمهور وفقه الظاهرية في هذه القضية .

طلاق المريض مرض الموت :

٥٥٠ — اعتبر ابن حزم طلاق المريض البائن كطلاق الصحيح في أنه لا يوجب

الميراث ولو مات في العدة ، فإن الطلاق عنده لا يوجب ميراثاً في العدة ، يستوى في ذلك طلاق المريض وطلاق الصحيح ، ويقول في ذلك رضى الله عنه :
 ، وطلاق المريض كطلاق الصحيح ولا فرق ، فإن كان طلاق المريض ثلاثاً ، أو آخر ثلاث ، أو قبل أن يطأها فمات أو مات بعد تمام العدة فلا ترثه في شيء من ذلك كله ، ولا يرثها أصلاً ، وكذلك طلاق الصحيح للمريضة ، وطلاق المريض للمريضة ولا فرق ، (١) .

هذا رأى ابن حزم وهو يتفق مع رأى الشافعى كما قرنا ، ويخالف رأى الأئمة الثلاثة رضى الله عنهم ، وقد شرحنا آراءهم في صدر الكلام في مرض الموت فأبو حنيفة يورثها إذا مات وهي في العدة ، وابن حنبل يورثها ، ولو انتهت العدة مادامت لم تزوج ، ومالك يورثها ، ولو تزوجت ، بل يقول ابن حزم عنه يورثها ولو تزوجت عشرة أزواج .

٥٥١ - والأصل في هذا هو فتاوى بعض الصحابة في ذلك عند الحنفية ، وفتاوى أولئك الصحابة مع سد ذريعة الفرار من الميراث عند الحنابلة والمالكية ، وإن أشهر من أفتى بذلك من الصحابة عثمان وعلى وزيد . ويروى أن عبدالرحمن ابن عوف طلق امرأته طلاقاً بائناً في مرض موته ، فحكم عثمان بميراثها ، وقد قيل له علمت أنه لم يطلقها ضراراً ولا فراراً من كتاب الله عز وجل ، فقال عثمان : أردت أن تكون سنة يهاب بها الناس الفرار من كتاب الله عز وجل ، (٢) .

ويروى أن رجلاً من الأنصار اسمه حبان بن منقذ كان متزوجاً من هند بنت ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلت وقد مرض مرضاً يتوقع فيه موته ، وفي مرضه هذا قد طلق امرأة له من الأنصار ، فاستشار عثمان علياً وزيد بن ثابت ، فأشارا بأن ترثه إذا مات ، فشارك عثمان بين المرأتين ، وقال للهاشمية التي انتقص نصيبها

(١) المحلى ج ١٠ ص ٢١٨

(٢) الكتاب المذكور ص ٢١٩

بسبب ميراث المطلقة معها : « هذا رأى ابن عمك ، هو وأشار علينا ، يعنى على ابن أبى طالب .

فالأئمة الثلاثة مالك والشافعى وأحمد رأوا أن من يفر بالطلاق من الميراث يرد قصده ، فترث منه إذا مات ، على تفصيل فى ذلك مبين فى موضعه من دراساتنا فى هذا المقام ، ولكن ابن حزم يخالفهم ، ويقول إنهم إذ يردون على من يفر من الميراث قصده ، يفرون هم من أحكام كتاب الله تعالى ، ويقول : « هذا حقاً هو الفرار من كتاب الله عز وجل ، وإنه يؤيد كلامه بأنه فعل ما أيسخ له ، وما دام قد فعل ما أيسخ ، فلا وزر عليه ، ولم يقصد مقصدآ يخالف به الشارع ، أو يعاند أحكامه ، ويقول فى ذلك :

« صح أن الميتوة فى المرض ، أو المطلقة فيه ، ولم يظأها لاميراث لها أصلاً ، وكذلك المطلقة طلاقاً رجعيماً فى المرض إذا لم يراجعها حتى مات فلا ميراث لها . وحتى لو أقر علانية أنه إنما فعل ذلك لثلاثته ولا حرج عليه فى ذلك ، لأنه فعل ما أيسخ له من الطلاق الذى قطع الله تعالى به الموارثة بينهما ، وقطع به حكم الزوجية بينهما ، وكذلك إن طلق ، وهو موقوف للقتل فى حق أو باطل أو للرجم فى زنى ، ولا فرق ، لأنه لم يأت نص قط يفرق بين طلاق هؤلاء وطلاق غيرهم ، ثم يقول فى فتاوى الصحابة بذلك : « ومن صح عنه أنه قضى بذلك من الصحابة رضى الله عنهم فأجور بكل حال من خطأ أو صواب ، وإنما الشأن فىمن قلد بعض ما اجتهدوا فيه ، وخالفهم فى بعضه ، تحمكا فى الدين بالهوى والباطل ، وبالله تعالى التوفيق (١) .

٥٥٢ - هذا نظر ابن حزم فى طلاق المريض مرض الموت كان فيه أيضاً ظاهرياً لم يلتفت فيه إلى فتاوى الصحابة الذين ورثوا زوجته ، ولم يلتفت فيه إلى المعنى الذى يظن أن الطلاق كان من أجله ، وهو الفرار من الميراث ،

لأن ذلك من الرأى فى الدين، والرأى عنده ممنوع بكل طرائقه ، لأن ماهو منزل من السماء لا يكون بشرع العبد ورأيه ، ولأنه يرى أن الطلاق إما أن يكون مباحا للريض ، فيقع منه ، وإذا وقع ترتبت عليه كل آثاره الشرعية ، ومنها عدم الميراث ، وإن لم يكن مباحا ، بل كان ممنوعاً لا يقع ، وقد أسند القول بعدم وقوعه إلى عثمان ، وأنه عند ما ورث مطلقه عبد الرحمن بن عوف ورثها لأنه لم يعتبر الطلاق ، ولكن فى تخريجه للأثر على ذلك الوجه كلام .
وفى الجملة هو يرى أن الطلاق يقع ولا ميراث .

٣ - في الوصايا والتركات والمواريث

في الوصايا :

٥٥٣ - للظاهرة آراء في أحكام التركات عموماً من وصايا ، وحقوق متعلقة وتقسيم للتركة بين الورثة الشرعيين ، ولا يمكن أن نشرح هذه الأبواب كلها في فقههم ، لأن ذلك وحده يستغرق مجلداً ، ولكن نقبض منها بعض مسائل تكشف عن منهاجهم في دراستها ، وتعرف الأحكام من نصوص هذه الأحكام ، فليس مقصدنا في دراسة بعض الفروع الفقهية من الفقه الظاهري أن نستوعب أبوابها دراسة ، وتفصيلاً ، بل المقصد أن نأخذ نماذج وأمثلة تدل على مقدار استمسكهم في فقههم بالظاهر ، وعلى صور لمناقشة ابن حزم لآراء المخالفين له ، وعرض آرائهم ومناهجهم ، وعرض رأيه ومناهجه .

وإننا نبتدىء بدراسة بعض فروع الوصية ، ونخص بالدراسة وجوب الوصية ؛ لأن القانون المصري استمد من رأى ابن حزم مبدأ الوصية الواجبة ، فحق علينا أن ندرس الأصل الذي أخذ منه ابن حزم الحكم بوجوب بعض الوصايا .

٥٥٤ - ابن حزم يرى أن الوصية فرض لازم أخذاً من قوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين ، فإن النص في ظاهره يدل على أن الوصية فرض لازم ، وليس ثمة ناسخ له ، والجمع بينها وبين آيات المواريث سهل ، لأنه لا معاندة بينهما . وفوق ذلك فقد وردت الآثار الصحاح التي تدل على أن الوصية فرض لا يسع مؤمناً أن يتركه ، فيقول في ذلك : « الوصية فرض على كل من ترك ما لا لما روينا من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي به يبيت ليلتين إلا ووصيته عنده مكتوبة ، قال ابن عمر ما مرت على ليلة منذ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذلك

« إلا ووصيتي مكتوبة ، ويقرر أن هذا الرأي هو رأي أبي سليمان داود بن خلف شيخ الظاهرية ، وأن عليه كل الظاهريين ، ثم يذكر خلاف جمهور الفقهاء ، فيقول : « وقال قوم ليست فرضاً ، ^(١) وقالوا إن رسول الله صلى الله عليه لم يوص ، وإن راوى الحديث وهو حاطب بن أبي بلتعة لم يوص . وإن الصحابة لم يقولوا إن الوصية واجبة إذا كان عنده خير أى مال كثير ، فهى على من عنده سبعمائة درهم إلى تسعمائة عن الوصية ، ونهى ابن عباس من عنده ثمانمائة عن الوصية ^(٢) . » .
 وإن أولئك الذين قالوا إنها ليست فرضاً دائماً فريقان : فريق قال إنها ليست فرضاً لا فى القليل ولا فى الكثير ، فإن الفرضية قد نسخت ، وفريق قال إنها فرض فى الكثير دون القليل ؛ وهناك فريق ثالث قال إنها فرض فى الوصية على الأقارب الضعفاء وغير الوارثين .

٥٥٥ — وابن حزم يرد قول الذين أنكروا الفرضية أو خصصوها بحال المال الكثير ، أو بأن تكون الفقراء من أقاربه غير الوارثين أو لهم من غير اشتراط وصف الفقر — بعموم الحديث ، فإنه أوجب الوصية بإطلاق ، ولم يوجد ما يقيدها بأن تكون فى مال كثير ، وعدم الوصية من راوى الحديث لا يدل على عدم الوجوب لأنه لم يكن له ما يوصى به ، وكون النبي ﷺ لم يوص عند وفاته ، فلأنه قد أوصى وصية عامة بكل ماله على أن يكون صدقة بمقتضى حكم عام ، وهو أن ما يتركه الأنبياء صدقة ؛ ولذا يقول ابن حزم فى ذلك : « وأما قولهم : إن الرسول ﷺ لم يوص ، فقد كانت تقدمت وصيته بجميع ما ترك بقوله الثابت يقيناً : « إنا معشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ، وهذه وصية صحيحة بلا شك ، لأنه أوصى بصدقة فى كل ما يترك إذا مات ، ^(٣) . »

(١) المصدر المذكور .

(٢) ابن حزم يضعف هذين الخبرين عن علي وابن عباس .

(٣) المحلى ج ٩ ص ٣١٣

٥٥٦ — يرى ابن حزم كما قررنا أن الوصية فرض سواء أ كان للشخص مال كثير ، أم كان له مال قليل ، وبأى مقدار كانت الوصية ، بما قل أو بما جل ، فإن عموم النص يدل على الوجوب فى القليل والكثير ، وبما قل وكثر .

وقد بنى على هذه الفرضية ، وعلى نصوص أخرى — أن من مات من غير أن يوصى ، وجب أن يتصدق بما تيسر من المال ، وهو وجوب حتمى ولا بد منه ؛ لأن فرض الوصية واجب الأداء ، وهو يقول فى ذلك :

« من مات ولم يوص ففرض أن يتصدق عنه بما تيسر ولا بد ؛ لأن فرض الوصية واجب كما أوردنا ، فصح أنه قد وجب أن يخرج شىء من ماله بعد الموت ، فإذا ذلك كذلك ، فقد سقط ملكه عما وجب إخراجه من ماله ، ولا حد فى ذلك إلا ما رآه الورثة أو الوصى بما لا إجحاف فيه على الورثة ، وهو قول طائفة من السلف ، وقد صح به أثر عن النبي ﷺ ، عن عائشة أم المؤمنين أن رجلا قال للنبي ﷺ ، إن أمى أفنلت نفسها ، وإنها لو تكلمت تصدقت أفأصدق عنها يا رسول الله ، فقال رسول الله ﷺ : نعم فتصدق عنها ، فهذا إيجاب الصدقة عن من لم يوص ، وأمره عليه السلام فرض ، (١) .

ولأنه ليزكر بعد هذا أحاديث فى هذا المعنى ، ويستنبط منها أنها تدل على الوجوب ، ويقرر أن النبي ﷺ أعتق عن امرأة ماتت ولم توص — وليدة وتصدق عنها بما تحتاج (٢) .

٥٥٧ — وابن حزم إذ أخذ من ظاهر نص الحديث النبوى وجوب الوصية ، يخص وصية من بين الوصايا بالوجوب ، وهى وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين إعمالا لقوله تعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين ، ويقول فى ذلك :

(١) المصدر المذكور ص ٣١٤

(٢) المصدر المذكور ص

« وفرض على كل مسلم أن يوص لقربائه الذين يرثون ؛ إما لرق ، وإما لكفر ، وإما لأن هناك من يحجبهم عن الميراث ، أو لأنهم لا يرثون ، فيوصى لهم بما طابت به نفسه ، لاحد في ذلك ، فإن لم يفعل أعطوا ولا بد مارآه الورثة أو الوصى ، فإن كان والده أو أحدهما على الكفر أو مملوكا ففرض عليه أيضاً أن يوصى لهما أو لأحدهما ، إن لم يكن الآخر كذلك ، فإن لم يفعل أعطى أو أعطيا من المال ولا بد ،

ثم يقول بعد ذلك : « برهان ذلك قوله تعالى : « الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف حتماً على المتقين ، فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه » إن الله سميع عليم ، فهذا فرض كما تسمع ، يخرج منه الوالدان والأقربون الوارثون ، وبقي من لا يرث منهم على هذا الفرض ، وإذا هو حق لهم واجب ، فقد وجب لهم من ماله جزء مفروض لإخراجه لمن وجب له ، إن ظلم هو ولم يأمر بإخراجه ، وإذا أوصى لمن أمر به ، فلم ينه عن الوصية لغيرهم ، فقد أدى ما أمر به وله أن يوصى بعد ذلك بما أحب .

ولأنه يقرر بهذا أن الوصية للأقارب فرض لازم إن لم يكونوا وارثين ، وإن العباد في ذلك هو هذه الآية الكريمة ، وإنه إن لم يفعل نفذ من ماله ما كان يجب عليه أداؤه ؛ لأنه ظلم وعصى ، فينفذ في تركته العدل بعد وفاته ؛ ولأنه قد تعلق بماله حق هؤلاء ، فكان على ولي الأمر تنفيذه ، وتمكين صاحب الحق من حقه ، وإن تنفيذ ذلك القدر الواجب إن نفذه الموصى بأن أوصى بعد وفاته بشيء من ماله . لا يمنع من أن يوصى لغيرهم ممن يجب ، ولكن على أن يكون الكل في دائرة الثلث لا يتجاوزها .

٥٥٨ — وإنه إذ يقرر ذلك الوجوب على الموصى ، ويوجهه على القاضى إذا لم ينشئ الموصى وصية — يعتمد على الآية الكريمة ، ويعتبرها الحجة وحدها في هذا المقام ، ولكنه يستأنس بأقوال السلف في ذلك ، فيقرر أن الذى يقرره هو رأى

بعض السلف ؛ فيروى عن طاووس عن ابنه أنه قال : « من أوصى بقوم وسماهم وترك ذوى قرابته محتاجين انتزعت منهم ، وردت على ذوى قرابته ، فإن لم يكن أهله فقراء فلأهل الفقر من كانوا . . . و يروى عن سالم بن يسار والعلامة بن زياد أنهما سئلا عن قول الله عز وجل : « إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين » فدعوا المصحف فقرأ هذه الآية فقالا هي للقرابة (١).

ولا يكتفى ابن حزم بتقرير وجوب الوصية للأقارب غير الوارثين بأى عدد كان ، على ألا يقلوا عن ثلاثة ، بل يردمخ ذلك على الأئمة الأربعة الذين لم يعتبروا الوصية للقرابة واجبة ، وهم يجعلون الآية منسوخة كلها للوارث وغير الوارث ؛ وأنها كانت قبل أن تنزل آية الموارث ؛ يرد ذلك كله ابن حزم بقوله :

« نحن لا نخالفهم فى أنه قبل نزولها (أى آية الوصية) كان للبرء أن يوصى لمن شاء ، فهذا الخبر موافق للحال المنسوخة المرتفعة بيقين لاشك فيه قطعا ، فحكم هذا الخبر منسوخ بلا شك ، والآية رافعة محكمة ناسخة له بلا شك ، ومن ادعى فى الناسخ أنه عاد منسوخا ، وفى المنسوخ أنه عاد ناسخا بغير نص ثابت و ارد بذلك فقد قال الباطل ، وقفا ما لا علم له به ، وقال على الله تعالى ما لا يعلم ؛ وترك اليقين ، وحكم الظنون ، وهذا محرم بنص القرآن ، ونحن نقول إن الله تعالى قال « تبياننا لكل شيء ، فنحن نقطع ، ونبت ، ونشهد أنه لا سبيل إلى نسخ ناسخ ، ورد حكم منسوخ دون بيان و ارد لنا بذلك ، ولو جاز غير هذا لكنا من ديننا فى لبس ، ولا ندرى ما أمرنا الله تعالى به ، وما ناهانا عنه حاشا لله من ذلك » (٢) .

٥٥٩ — هذه بعض آراء ابن حزم فى الوصية ، ونكتفى بذكرها ، و خلاصتها أنه يقرر أصليين :

أولها : أن الوصية للقرابة غير الوراثة فرض ، وأنه يجب أن يحقق الموصى

(١) المحلى ج ٩ ص ٣١٥

(٢) الكتاب المذكور ص ٣١٦

ذلك ، بالقدر الذى يكون إجابة لتلك الفريضة الثابتة ، فإن عليه أن يوصى لأقاربه غير الوارثين بما يكون إجابة لقوله تعالى « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين ، ولم يعين النص مقدار الوصية ولا مقدار الواجب ، فبقي القدر على العموم الذى ذكر فى الآية ، فأى قدر ملائم ، وفى أى أشخاص يتحقق فيهم معنى القرابة يؤدى الوجوب .

الأصل الثانى — أن القائم على أمر المسلمين له أن ينفذ فى تركة المتوفى ما قصر فى القيام به ، فإن لم يوص وصية لازمة ، أو ترك الوصية للأقربين من غير الوارثين ، فإن ولى الأمر ينفذ ما قصر فيه ، لأن أولئك صار له حق فى ماله ، وولى الأمر هو الذى يعين ذلك الحق ، ويوصلهم إليه ، لأنه القائم على شؤون المسلمين ، وعليه تنفيذ فرائض الله فى أموال الناس ، ودفع المظالم ، ومن المظالم ترك الوصية الواجبة المفروضة ، فكان الإنصاف تنفيذها ، وإن لم يرد المتوفى تنفيذها .

٥٦٠ — على هذين الأصلين بُنى القانون المصرى فى وجوب الوصية لفرع الولد المتوفى فى حياة أحد أبويه ، وإذا كان المذهب الظاهرى لم يبين المقدار الواجب ، ولم يبين القرابة التى تجب الوصية لها ، فقد ترك ذلك التقدير لولى الأمر ، وقد رأى ولى الأمر فى مصر أن تكون الوصية بمقدار نصيب الولد المتوفى بشرط ألا يزيد على الثلث ، وأن تكون الوصية لفرع الولد المتوفى على النحو الذى بينته المواد ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ من القانون رقم ٧١ لسنة ١٩٤٦ ، وهذا نصها :

المادة ٧٦ — إذا لم يوصى الميت لفرع ولده الذى توفى فى حياته أو مات معه ولو حكماً بمثل ما كان يستحقه هذا الولد ميراثاً فى تركته لو كان حياً عند موته وجبت للفرع فى التركة وصية بقدر هذا النصيب فى حدود الثلث ، بشرط أن يكون غير وارث ، وألا يكون الميت قد أعطاه بغير عوض من طريق تصرف

آخر قدر ما يجب له ، وإن كان ما أعطاه أقل منه وجبت له وصية بقدر ما يكمله .
وتكون هذه الوصية لأهل الطبقة الأولى من أولاد البنات ، ولأولاد الأبناء
من أولاد الظهور ، وإن نزلوا على أن يجب كل أصل فرعه دون فرع غيره ،
وأن يقسم نصيب كل أصل على فرعه ، وإن نزل قسمة الميراث ، كما لو كان
أصله أو أصوله الذين يدلى بهم إلى الميت ماتوا بعده ، وكان موتهم
كترتيب الطبقات .

المادة ٧٧ - إذا أوصى لمن وجبت له الوصية بأكثر من نصيبه كانت الزيادة
وصية اختيارية ، وإن أوصى بأقل من نصيبه وجب له ما يكمله ، وإن أوصى
لبعض من وجبت لهم الوصية دون البعض الآخر ، وجب لمن لم يوص له قدر
نصيبه ، ويؤخذ نصيب من لم يوص له ، ويوفى نصيب من أوصى له بأقل مما وجب
من باقى الثلث ، فإن ضاق عن ذلك فنه ، وما هو مشغول بالوصية الاختيارية .

المادة ٧٨ - الوصية الواجبة مقدمة على غيرها من الوصايا ، فإن لم يوص
الميت لمن وجبت لهم الوصية ، وأوصى لغيرهم استحق كل من وجبت له الوصية
قدر نصيبه من باقى التركة إن وفى ، وإلا فنه ، وما أوصى به لغيرهم .

المادة ٧٩ - فى جميع الأحوال المبينة فى المادتين السابقتين يقسم ما يبقى
من الوصية الاختيارية بين مستحقها بالمخاصة مع مراعاة أحكام الوصية الاختيارية .
وبالموازنة بين هذه المواد ، وما جاء فى المحلى فى وجوب الوصية نجد ما قرره
ابن حزم يصلح أصلاً لهذه الأحكام لأنه ترك الأمر للقاضى أو لولى الأمر
فى مقدار ما يؤخذ من التركة بحكم الوصية ، ولمن يؤخذ .

وقد شرحنا هذا القانون فى غير هذا الموضوع من كتاباتنا (١) .

(١) راجع شرح قانون الوصية للمؤلف .

حقوق الله في التركات

٥٦١ — هذا جزء من أحكام التركات يتبين منه منهاج ابن حزم في الأخذ بظواهر النصوص ، ونحن نعتقد أنه على حق في هذا الجزء ، وإنا نذكره موازين بينه وبين آراء الفقهاء الأربعة ، ونراه في هذا يقارب الأكثرين منهم ، ولا يباعدهم . إن ابن حزم يقدم على كل الحقوق المتعلقة بالتركة ديون الله تعالى من زكوات وحج ، وكفارات ، فهذه الحقوق مقدمة حتى عن ديون العباد ، بل حتى عن تجهيز الميت وتكفينه ، ويقول في ذلك :

« أول ما يخرج من تركة الميت إن ترك شيئاً قل أو أكثر ديون الله تعالى ، إن كان عليه منها شيء ، كالحج والزكاة والكفارات ونحو ذلك ، ثم إن بقى شيء أخرج منه ديون الغرماء ، إن كان عليه دين ، فإن فضل شيء كفن منه الميت ، وإن لم يفضل منه شيء كان كفته على من حضر من الغرماء أو غيرهم ، فإن فضل بعد الكفن شيء نفذت وصية الميت في ثلث ما بقي ، ويكون للورثة ما بقي بعد الحصة ، (١) .

ويتبين من هذا أن ديون الله مقدمة على ديون العباد ، وديون العباد أيا كانت مقدمة على حق الميت في تكفينه وتجهيزه ، وبعد تجهيزه وتكفينه تجيء الوصايا النافذة ، ثم حق الوارثين .

ويقول ابن حزم في تقديم الزكاة على كل دين متعلق بالتركة : « قد ذكرنا في كتاب الزكاة من كتابنا هذا ، وفي كتاب الحج منه ، وفي كتاب الفليس منه ، أن كل من مات وقد فرط في زكاة ، أو في حج الإسلام أو عمرته ، أو في نذر أو في كفارة ظهار أو قتل ، أو يمين ، أو تعمد وطء في نهار رمضان ، أو في بعض الحج — فإن كل ذلك من رأس ماله ، لا شيء للغرماء ، حتى يقضى ديون الله تعالى

كلها ، ثم إن فضل شيء فللغرماء ، ثم الوصية ثم الميراث كما أمر الله عز وجل (١) ومعنى تنفيذ دين الحج أن يؤخذ من ماله نفقات شخص يحج عنه .

٥٦٢ — وإن حقوق الله تعالى ما دامت واجبة الأداء فهي سواء ، فلا تقدم الزكاة على الحج ، ولا يقدم الحج على الكفارات ، بل كلها سواء عند الأداء ، ومرتبها جميعاً هي المرتبة الأولى .

وقد استدل ابن حزم على تقديم حقوق الله تعالى على ديون العباد ، بقوله تعالى عند تقسيم الفرائض بين أهلها : « من بعد وصية يوصى بها أو دين » فهذه الآيات نصت على تقديم الديون على الموارث وقوله ﷺ : « اقصوا الله فهو أحق بالوفاء ، فدين الله أحق أن يقضى » ، فبالآية ثبت تقديم الديون كلها على الموارث ، وبالحدِيث ثبت تقديم دين الله تعالى على سائر الديون .

ولا يكتفى ابن حزم بهذا الاستدلال ، بل يستأنس أيضاً بقتاوى الصحابة والتابعين ، فيذكر عن الحسن البصرى وطاوس أنهما قالوا إن حجة الإسلام وزكاة المال بمنزلة الدين ، ويروى قول ابن شهاب الزهري من الدين إن الزكاة تؤخذ من رأس مال الميت ، وكل شيء واجب فهو من جميع المال ، وقول أبي هريرة من الصحابة إن الحج والنذر يقضيان عن الميت .

وإن ابن حزم يقول ذلك القول ، ولا يفرق بين أن يوصى بأدائها ليستوفى أو لم يوص ، لأنها حقوق متعينة في المال ، فهي حقوق الفقراء في هذا المال يجب أدائها منه مادام التقصير قد وجد ، فلا تحتاج إلى وصية لأدائها ، وإنها تقدم على ديون العباد ، لأن النص النبوى يقول دين الله أحق بالوفاء ، والتعبير بأفعل التفضيل في أحق يوجب هذه الأولوية ، ولكن يجب بلا شك أن تعلم هذه الواجبات ليتمكن أدائها ، فإنه لا يمكن أداء من غير علم ، فيجب العلم بالكفارات والنذور ، وهي العبادات التي أوجبها على نفسه .

٥٦٤ — هذا رأى ابن حزم ، ويقاربه في نظره الشافعية والحنابلة ، ويناقضه الحنفية ، وبينهما المالسكية .

فالحنفية يرون أن الديون التي تتعلق بالتركة ويتقدم أدائها على الوصايا . والمواريث هي الديون الثابتة للعباد أي التي لها مطالب معين من العباد — أما ديون الله سبحانه وتعالى التي ثبتت حقاً للفقراء ، وليس مالها معيناً كزكاة الزرع ، وليس لها مطالب معين من الناس كالكسوفات والنزور فإنها لا تثبت ديناً يتعلق بالتركة بعد الوفاة ، ويقدم على الوصايا والمواريث ، ولا تؤدي هذه الديون من التركة إلا إذا أوصى بأدائها ، وتكون في هذه الحال في مرتبة الوصايا ، أي بعد سداد الديون ، وقبل الميراث ، ولا تنفذ في أكثر من الثلث إلا بإجازة الورثة ، فهي تأخذ حكم الوصايا من كل الوجوه ، ولا تكون واجبة الأداة ، بعد الوفاة إلا على هذا الوجه ، وإن كان يجب على من لزمه حق من حقوق الله الوصية به ، ولكنه وجوب ديني بين العبد وربّه ، ولا ينفذ بأحكام القضاء ، إن لم تكن منه وصية بها .

هذا نظر الحنفية ، وهم بهذا على طرفي نقيض مع ابن حزم ، ولذلك يقرر أن قولهم مطرد مع أقيستهم فهو خطأ مطرد ، فيقول في أقوال المخالفين له من الفقهاء ، ومن بينهم الحنفية : « في هذه الأقوال عبرة لمن اعتبر ، وآية لمن تدبر . أما قول أبي حنيفة فهو أطرد لخطئه ، وأقلها تناقضاً » (١) .

٥٦٥ — وإن أبا حنيفة بهذا القول يخالف جمهور الفقهاء ، فقد اتفق الأئمة الثلاثة على أن ديون الله تعالى تكون واجبة متعلقة بالتركة ، ويتقدم الوفاء بها على الوصايا والمواريث ، وإن أوصى بأدائها لا تكون مقيدة بالثلث لا تعدوه ، ولا تنازعها غيرها من الوصايا ، لأنها مقدمة على أصل الوصايا والمواريث ، فالوصية بها كالوصية بأداء دين ثابت لا يكون الوجوب فيه بالوصية ، بل يكون الوجوب بغيرها ، ولكن كانت الوصية لتأكيد الأداء ، وللإعلام بالوجوب ، كمن

يقر بان عليه ديننا للعباد ، ويوصى بأدائه . بخلاف المذهب الحنفي في ذلك فإن وجوب أداء ديون العباد من التركة لا يثبت إلا بالوصية ، فالوصية بها منشئة للحق في التركة لا معاملة به ، ولذلك لا يثبت الوجوب في هذا المذهب إلا بعد أداء الديون .

ومع أن الأئمة الثلاثة مالكا والشافعي وأحمد قد اتفقوا على أن ديون الله واجبة الأداء في التركة ، وأنها تتعلق بالتركة قبل الوصايا والموارث ، وأنها تقدم عليها ، مع هذا قد اختلف مالك عنهم في أمرين :

(أولهما) في أن هذا الديون لا توفى إلا إذا أشهد الميت بأنه لم يؤدها .

(وثانيهما) عند الوفاء بها تكون متأخرة عن ديون العباد .

٥٦٦ — فمالك رضى الله عنه يرى أن هذه الديون لا توفى إلا إذا أشهد المتوفى على نفسه أنه لم يؤد هذه الواجبات الدينية ، وهذا الإشهاد للإعلام لا للوصية ؛ وإذا وجبت هذه الديون لا يوفى بها إلا إذا أدت ديون العباد ، والأساس لهذا الرأي هو القاعدة المقررة عند جمهور الفقهاء ، وهو أن الحق الذى له مطالب من العباد أولى بالأداء ، فالله عفو كريم ، وفوق ذلك إن حقوق العباد قد اجتمع فيها أمران حق العبد ، وأمر الله تعالى بالوفاء به ، فهى ليست حقوقاً مجردة عن الحث الدينى اللازم الذى يأثم مخالفه ، بل هى قد التقي فيها أمر الله ، وحق العبد ، بخلاف حقوق الله تعالى ، فهى أمر الله فقط .

٥٦٧ — هذا مذهب الامام مالك أما مذهب الشافعية فقد قالوا في تقريره إن ديون الزكاة إن كان نصابها قائماً لم يهلك ، ولم يستهلك قبل وفاته ، أى أن المال الذى وجبت فيه الذكاة مازال قائماً بحاله ، فإن الزكاة تكون مقدمة فى الأداء منه على أى حق سواها ، وذلك لأن الزكاة بعضه ، وما كانت ملكية المتوفى له كله ، إذا فيها جزء شائع ، هو حق للسائل والمحروم ، وليس للمتوفى منه إلا باقى هذا المال بعد حق الفقراء فيه ، فالزكاة تعلقت به بأقوى مما تعلق به حق المرتين فى العين المرهونة .

وإن كان المال الذى وجبت فيه الزكاة غير قائم، بأن استهلك أو هلك، فإن الدين ينتقل إلى ذمة من وجب عليه الحق، ويكون كالكفارات والندور، وفى المذهب الشافعى وجهان فى هذا :

(الوجه الأول) أن يكون مؤخرأ عن سائر الديون التى لها مطالب من العباد كقول المالكية السابق، لأن مطالبة آحاد العباد تجعل لحقهم قوة ليست فى ديون الله تعالى التى تعلقت بالذمة لا بالأشياء .

(والوجه الثانى) أنهما يكونان سواء، لأنه إن كان دين العبد قويا بحق المطالبة التى يلزم بها القضاء فقد قوى حق الله بأمرين :

(أحدهما) ما أثر عن النبي ﷺ من أنه قال : « دين الله تعالى أحق بالقضاء، فإنه يصرح بأن دين الله تعالى أحق بالوفاء .

(وثانيهما) أن هذه الديون، وإن كان المطالب بها هو الله سبحانه وتعالى هى حق الفقير والمسكين، فهى أيضا من حقوق العباد، وقد قدسها الله سبحانه وتعالى، فتولى سبحانه المطالبة بها .

وإذا كان حق الله تعالى قد قوى بهذين الأمرين، فإنه يكون فى قوة حقوق العباد، ولا يقدم أحدهما على الآخر .

٥٦٨ - ومذهب الحنابلة أن حقوق الله تعالى تكون فى التركة كديون الناس المرسله التى لا تتعلق بأعيان المال إلا إذا كان الذى تعلقت به مازال قائما، فإن ضاق المال عنها كان لكل دين حصة بمقدار نسبته إلى الديون الأخرى؛ لأن الديون التى تقدم على غيرها عند الحنابلة هى الديون المتعلقة بأعيان المال، فإن كانت الديون المتعلقة بحقوق الله تعالى مرسله فهى كسائر الديون .

والمفهوم من هذا كما أشرنا أن هذه الديون إن كان الأموال التى وجبت فيها مازالت قائمة فإنها متعلقة بها فلا تكون مرسله، ولا تكون كديون العباد المرسله، بل تكون كالديون المتعلقة بأعيان التركة؛ لأنها جزء من مال قائم، بل هى أقوى من الديون المتعلقة بالتركة، لأنها جزء من التركة فعلا .

٥٦٩ — هذه آراء الأئمة ، ونرى أن ابن حزم خالفهم جميعاً ؛ فهو يقدم حقوق الله سبحانه وتعالى على ديون العباد غير مفرق بين حق قائم بمال قائم إلى وقت الوفاة ، وحق قد هلك ، أو استهلك ما قام به ، وانتقل الوجوب من التعلق بالشيء إلى التعلق بالذمة المجردة ، فيبدأ في كل الأحوال بأداء ما فرط الميت فيه ، من زكوات وكفارات ونذر وحج فإن كان المال لا يكفي لكل هذا أدى من كل بحصته من التركة ، وأساس هذا كله صريح الخبر : « دين الله أحق بالقضاء » من غير تخريج له ، بل يجب الأخذ بظاهره .

٥٧٠ — وابن حزم إذ يخالف أقوال الأئمة الأربعة جميعاً يأخذ في نقد أقوالهم ، وخصمراً أبا حنيفة ومالك ، أما الشافعي فإنه يقرب منه ؛ ونقده لأبي حنيفة أخف من نقده لمالك ، لأنه يرى أن أبا حنيفة يسير على قياس مطرد ، وإن كان خطأ ، ويقول في رأى مالك رضى الله عنه : « وأما قول مالك فأخفها تناقضاً وأوحشها ، وأشدّها فساداً ؛ لأنه قدم بعض الفرائض على بعض ، فقدم بعض التطوع ^(١) على بعض الفرائض بلا برهان ، وصار كله لا متعلق له بشيء من وجوه الأدلة أصلاً ، مع أنه قول لا يعرف عن أحد من خلق الله تعالى قبله ، نعى ذلك الترتيب ، . وإنا نستغفر الله تعالى لنا وله على نقده لقول مالك بهذه اللغة ، ونقلنا لها ؛ ونقول إن مالكاً يسير على طريقته من تعليل الأحكام ، وفهم معناها ومغزاها العام والخاص ؛ فإن الرجل إذا أوصى بعتق عبد من ماله ، ثم مات صار ذلك العبد حراً ، لا يدخل في التركة بحال من الأحوال ، وذلك لأن الشارع الإسلامى يتشوف للحرية ، ولا يضع القيود أمامها ؛ فإذا كان مالك قد قدم ذلك العتق ، وهو تطوع وليس بفرض على الزكاة فقد استمد ذلك من لب الإسلام ومعناه ، وليس قوله غريباً عن الإسلام مستوحشاً عن الأحكام الفقهية .

(١) فإنه يقرر أن الوصية بالعتق تقدم على الزكوات .

٤٧١ - وابن حزم بعد أن يسوق قوله وأقوال الجمهور يورد اعتراضاً على قوله ويرده ، وذلك الاعتراض أنه لو شاء آخر أن يحرم ورثته من ميراثه لاستطاع بمنهيبكم أن يحرمه بأن يدعى تقصيرات في تكليفات دينية مالية ، من زكوات وكفارات وحج ، وينذر ما يشاء ، ويكون واجب الوفاء ، وبذلك يستطيع أن يحرم ورثته ، بل يستطيع أن يمنع سداد ديونه ، ويقول ابن حزم في توجيه الاعتراض ما نصه : « فإن قال قائل : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يحرم ورثته ماله إلا قدر على ذلك بأن يضيع فروضه ، ثم يوصى بها عند موته ؟ قلنا له : إن تعمد ذلك فعليه إثم ، ولا تسقط عنه معصية حقوق الله تعالى ، إذ لم يأمر الله تعالى بإسقاط حقوقه من أجل ما ذكرتم ، ثم نقول لهم : هلا احتججتم على أنفسكم بهذا الاحتجاج نفسه ، إذ قلتم إن ديون الناس من رأس المال ، فنقول لكم لو كان هذا لما شاء أحد أن يحرم ورثته إلا أقر في صحته لمن شاء بما يستوعب ماله ثم يظهر ذلك بعد موته ، ولا فرق ، ويقال لكم أيضاً : لو كان قولكم لما شاء أحد أن يبطل حقوق الله تعالى ، وحقوق أهل الصدقات ، إلا قدر على ذلك ، ثم إن اعتراضهم بذلك المذكور في غاية الفساد ؛ لأنه إبطال لأوامر الله تعالى وفرائضه ،^(١) .

٥٧٢ - هذا هو الإيراد الذي أورده ابن حزم ، وهو يرده :

(أولاً) بأن من يفعل ذلك يعصى الله تعالى وعليه إثم ، وإن ذلك العصيان لا يبرر إهمال أوامر الله تعالى وأوامر نبيه التي تقرر أن دين الله تعالى أحق أن يقضى .

ويرده (ثانياً) بأننا لو لم نأخذ ذلك المبدأ لاضعنا حقوق أهل الصدقات ، وحرمانهم منها ، فإن كان تقديم الديون يؤدي في القليل إلى حرمان بعض الورثة ، فإن عدم تقديم ديون الله على غيرها يؤدي دائماً إلى ضياع حقوق أصحاب

الصدقات وما حق أولى من حق بالرعاية إلا بنص من الشارع ، وقد نص الشارع على أن حق الله أولى بالرعاية .

هذان جوابان سليمان في جملتهما ، ولكنه يفرض أن المتوفى كان قد أهمل في أداء واجباته الدينية . ويجب بما أوجب ، ولكن يجب أن يفرض فرضا آخر ، وهو أن يدعى أنه لم يؤد واجباته الدينية نكايه بالدائنين ؛ لئمنهم من أن يصلوا إلى ديونهم ، أو نكايه للورثة ، ومنعا لهم من أن يسلم حقهم في الثلثين ، فإنه على هذا الفرض لا يمكن أن يكون الجوابان السابقان صالحين ، لأنه لا إثم في إهمال الواجبات الدينية ، إنما الإثم في العمل على ضياع الحقوق الدنيوية للعباد ، ثم إن دين الله قد سبق الوفاء به ، فلا مفاضلة بين حق الله وحق العبد ؛ لأن حق الله قد أدى ، وحق العبد هو المنفرد الذي أهمل .

وإن الجواب عن هذا الفرض بمقتضى منطق ابن حزم وطريقته أن هذا من قبيل سد الذرائع ، وذلك ما لم يأخذ به ، فإما نص ، وإما إجماع يبني على النص . هذا نظر ابن حزم في تقديم حقوق الله على كل ما يتعلق بالتركة من حقوق الدائنين ، وأصحاب الوصايا والوارثين .

في توزيع التركة بين الورثة

٥٧٣ - من المعروف المقررين العلماء أن الخلاف بين الفقهاء في الميراث جزئي ، بين أهل السنة ، ولم يخالف فيه خلافا جوهريا إلا الشيعة الإمامية من حيث إنهم لا يورثون جهة الأخوة ولا جهة العمومة مع الفروع مطلقا ، ولو كان الفروع من ذوى الأرحام .

ولقد وجدنا ابن حزم خالف المذاهب الأربعة في عدة مسائل جوهرية في الميراث ، وفي بعض المسائل اختار من أقوال الأربعة ما لا قياس فيه ، وما يكون هو ظاهر النصوص ، فهو لم يورث ذوى الأرحام ، وانفق في ذلك مع المالكية

والشافعية ، فأولئك لم يورث المتقدمون منهم ذوى الأرحام ؛ ولكن المتأخرين في القرن الرابع الهجرى اضطروا لتوريثهم لفساد بيت المال ، وأخذوا بمذهب الإمامين أبى حنيفة وأحمد فى توريثهم ، واختاروا طريقة أحمد فى التوريث .

وكذلك لم ير ابن حزم الرد ، كما قرر الشافعى ؛ لأن الشافعى رأى فيه زيادة على النص ؛ إذ أن القرآن الكريم أعطى البنت النصف فقط ، فلو أخذت بالرد النصف لكان زيادة على ما جاء به النص ، وابن حزم اختار ذلك الرأى لأنه المتفق مع النص ، فلا يقرر حكماً لا يأتى به النص الصريح .

وابن حزم يوافق أبى حنيفة فى حجب الجد للإخوة أو الأخوات ، لأنه يعتبر الجد الصحيح أباً عند فقد الأب .

٥٧٤ — هذه أقوال لابن حزم تلاقى فيها مع بعض الأئمة الأربعة ؛ وفى الأكثر هم متفقون ، ولكن له آراء أخرى فى مواضع مختلفة خالف بها الأئمة الأربعة ، ولنتختر من هذه المواضع أربعة يبين فيها خلافه ، وعماد هذا الخلاف ، متحريم الإيجاز غير المخل ، ومجتنبين الإطناب ما أمكن ، وهذه المواضع هى المسألة الغراوية ، وميراث الجدة ، والعول ، ووجوب إعطاء ذوى القرابة واليتامى عند القسمة ، بحيث يعطى كل وارث من نصيبه ما تطيب به نفسه .

الفراوية :

٥٧٥ — اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا كان الورثة أحد الزوجين والأب والأم ، ولم يكن عدد من الإخوة أو الأخوات ولا يوجد فرع وارث ، فإن أحد الزوجين يأخذ فرضه ، والأم تأخذ ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين والأب يأخذ الباقي ، وقد اعتمدوا فى ذلك على ثلاثة أمور :

(أولها) فتاوى بعض الصحابة .

(وثانيها) أنه لو أخذت الأم ثلث الكل فإنها تأخذ أكثر من الأب فى حال الزوج ، إذ الأب فى هذه الحال سيأخذ الباقي ، والزوج يأخذ النصف ، والأم الثلث

فيكون نصيب الأب نصف نصيب الأم ، ولم يعمد في أحكام الميراث أن يكون الرجل والمرأة في طبقة واحدة من الميراث ، والأثني تكون ضعف الرجل .
 (وثالثها) أن الله سبحانه وتعالى يقول : « فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فألامه الثلث ، فهذا النص حد نصيب المرأة بالنسبة للرجل ، إذ جعل لها ثلث التركة وللأب الثلثين ، وذلك الحد يوجب أن تكون هي على النصف منه حيث لا يكون للمتوفى ولد ، ولا يكون عدد من الإخوة أو الأخوات .
 وتسمى هذه المسألة الغراوية لشهرتها .

٥٧٦ — هذا ما قرره الأئمة الأربعة ، ولكن ابن حزم يستمسك بالظاهر فيعطى الأم ثلث الكل ، ولو أدى الأمر إلى أن تكون ضعف الأب في الميراث ، لأنه ينظر إلى النصوص ، ولا يتجه إلى عللها ، ولذا يقول : « فإن كان الميت ترك زوجته وأبوين ، أو ماتت امرأة وتركت زوجا وأبوين ، فلزوج النصف ، وللزوجة الربع ، وللأم الثلث من رأس المال كاملا ، وللأب من ابنته الثلث ، ومن ابنه الثلث وربع الثلث ، ^(١) أي الباقي وهو $\frac{٥}{١٣}$.

وهذا الرأي قد قاله ابن عباس ، وعلي بن أبي طالب ، ومعاذ بن جبل في روايات عنهم ، وبجته ابن حزم بقوله تعالى : « وورثة أبواه فألامه الثلث ، وإن ظاهر النص أنها لا تأخذ إلا الثلث ، ويعتبر ذلك النص حجة له ، وليس حجة للأربعة ، ويرد ما قرروه من أن ذلك يؤدي إلى أن تأخذ الأم ضعف الأب ، بأنه لاوجه لاستنكار هذا ، ويقول في ذلك : « لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ ، ولا نكرة في تفضيل الأم على الأب ، فقد صح عن رسول الله ﷺ أن رجلا سأله ، فقال « يا رسول الله من أحق بحسن صحبتي؟ فقال له رسول الله ﷺ أمك ، قال ثم من يارسل الله؟ قال أمك ، قال ثم من يارسل الله؟ قال أمك ، قال ثم من يارسل الله؟ قال أبوك ، ففضل عليه الصلاة والسلام الأم على الأب في حسن

الصحة، وقد سوى الله تعالى بين الأب والأم بإجماعنا وإجماعهم في الميراث إذا كان للميت ولد «فأبويه لكل واحد منهما السدس»، فمن أين يمنعون تفضيلها عايه إذا أوجب ذلك نص، (١).

ميراث الجدة :

٥٧٧ — اتفق الفقهاء على أن الجدة الصحيحة لا تأخذ أكثر من السدس، تشترك فيه الأكثر من واحدة، وتنفرد به الواحدة، واعتمدوا في ذلك على حديث المغيرة بن شعبه الذي أعطاهما السدس، وعلى فتوى عمر رضى الله عنه وكثيرين من الصحابة بأن الأكثر من واحدة يشتركن في السدس.

هذا نظر الفقهاء الأربعة، قد انفقوا عليه، ولكن ابن حزم يخالفهم، ويعتبر الجدة أما إذا لم تكن هناك أم، وعلى ذلك يورثها كما يورث الأم عند فقدها، فيعطىها السدس عند وجود فرع وارث أو جمع من الإخوة، ويعطىها ثلث التركة كلها، إن لم يكن ثمة فرع وارث، ولا جمع من الإخوة أو الأخوات، ويقول في ذلك :

«والجدة ترث الثلث إذا لم يكن للميت أم حيث ترث الأم الثلث، وترث السدس حيث ترث الأم السدس، إذا لم يكن للميت أم، وترث الجدة وابنها أبوالميت حتى، كما ترث لو لم يكن حياً، وكل جدة ترث إذا لم يكن هناك أم أو جدة أقرب منها، فإن استوين في الدرجة اشتركن في الميراث المذكور، (٢).

ونرى من هذا أن ابن حزم لا يورث الجدة عند فقد الأم فقط، بل يعتبرها كالأم تماماً، حتى إن الأب لا يحجبها ولو كانت تدلى به، فلو كان للمتوفى أب وأم أب وزوج، فإن الزوجة تأخذ النصف، وأم الأب تأخذ ثلث الكل، والأب يأخذ الباقي وهو السدس، أى أنه يأخذ نصف ما تأخذه أمه، ولو كانت لا تدلى

(١) المحلى ج ٩ ص ٢٦١

(٢) الكتاب المذكور ص ٢٧٢

إلى المتوفى أو المتوفاة إلا به ، فإن ابن حزم إزاء استمساكه بالنصوص في زعمه لا يسير دائماً وراء تلك القاعدة من أدلى إلى الميت بوارث يجب عند وجود ذلك الوارث ولا يجب الجدات إلا الأم ، وذلك لأنه يعتبر النصوص الواردة في ميراث الأم تطبق تماماً على الجدات ؛ ويسوق الدليل على ذلك فيقول : برهان ذلك قول الله تعالى : « وورثه أبواه فلائمه الثلث » ، وقال تعالى : « كما أخرج أبوكم من الجنة ، فجعل آدم وامرأته عليهما السلام أبوينا ، فهذا نص القرآن ، وقد جسر قوم على الكذب هنا ، فادعوا الإجماع على أن ليس للجددة إلا السدس ، وهذا من تلك الجسرات » . ثم يروى عن ابن عباس أنه قال الجدة بمنزلة الأم إن لم تكن أم ^(١) .

العول :

٥٧٨ — العول معناه في لغة علماء الفرائض زيادة عدد السهام عن أصل المسألة بأن يكون أصحاب الفروض قد استحقوا عدة أنصبة ، وبمجموعها يزيد عن الواحد الصحيح ، ولنضرب لذلك مثلاً ، إذا توفيت امرأة عن زوج وأخت شقيقة وأم ، فإن الزوج بمقتضى نص القرآن يأخذ النصف ، والأخت الشقيقة بمقتضى النص أيضاً تأخذ النصف ، والأم بمقتضى النص أيضاً تأخذ ثلث التركة ، ولا شك أن مجموع $\frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{3}$ أكثر من الواحد الصحيح ، فإذا كان أصل المسألة ، وهو أصغر عدد يقبل القسمة على مقام كل كسر من هذه الكسور هو ٦ فإن الزوج يأخذ ٣ والأخت مثلها ، والأم اثنتين ، فيكون المجموع ٨ فزيادة هذه السهام عن أصل المسألة تسمى عولا . وقد قرر الأئمة الأربعة أنه في هذه الحال لا يأخذ كل ذي فرض نصيبه كاملاً ، بل ينقص منه بمقدار هذه الزيادة ، ولكي يكون النقص بنسب تنفق مع الأنصبة تماماً سار أو لثلك الأئمة على طريقة العول هذه ، فيستخرج أصل المسألة ، وهو ستة في المسألة السابقة ، وقد عالت إلى ثمانية ، وعندئذ تقسم

(١) الكتاب المذكور .

التركة على ثمانية بدل أن تقسم على ستة ، فإذا كانت التركة اثنين وسبعين فدائناً ، فإنها تقسم على ثمانية ، بدل أن تقسم على ستة ، فيخص الزوج على ذلك $9 \times 2 = 27$ ، والأم $9 \times 2 = 18$ ، والأخت $9 \times 3 = 27$ ونرى بذلك أنه نقص من نصيب كل وارث بمقدار نسبة الزيادة ، ولا شطط ولا نجس لأحد .

٥٧٩ - هذا هو رأى الفقهاء الأربعة عند زيادة الأسهم على أصل المسألة أى تكون الكسور الدالة على أنصبة أصحاب الفروض أكثر من الواحد الصحيح ؛ وأساس هذا الرأى هو فتاوى الصصابة من جهة ، ولأنه لا وجه لتفضيل صاحب فرض على صاحب فرض آخر ، إذ لا دليل على المفاضلة ، لا من النصوص ولا من القياس ، وكل مفاضلة بينهم نقص للحق بغير دليل ، فكان العدل أن ينقص كل صاحب فرض بمقدار ما زاد من السهام .

ولكن ابن حزم ينكر العول ، ويقرر أنه لا أصل له ، فإذا يقول ؟ يقول : ولا عول فى شيء من موارث الفرائض ... عن عمرو بن دينار قال قال ابن عباس : لا تعول فريضة ... وعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال أترون الذى أحصى رمل عاج عدداً جعل فى مال نصفاً ونصفاً ، وثلاثاً ، إنما هو نصفان وثلاثة أثلاث وأربعة أرباع ، أى أن الواحد الصحيح لا يمكن أن يكون نصفين وثلاثاً ، إنما الواحد الصحيح نصفان أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أرباع ، ولا يمكن أن يكون قط نصفين وثلاثين ، ويرى ابن عباس رضى الله عنه من ذلك إلى أن الله سبحانه وتعالى الذى قسم الفرائض يعلم أن الواحد لا يكون أكثر من نصفين ، ولا يكون أكثر من ثلاثة أثلاث ، ولا أربعة أرباع ، فإذا شرع الفرائض ، فعند جمعها لا يمكن أن يكون أصحاب الفرائض ثلاثة - وعلى ذلك يسقط ابن عباس بعض أصحاب الفروض ، أو يهبط بنصيبهم لكيلا يزيد عن الواحد الصحيح .

٥٨٠ - إذن يأخذ ابن حزم برأى ابن عباس هذا ، ورأى ابن عباس

يقوم على أمرين :

أحدهما : أن بعض الفرائض أقوى من بعض ، وذلك لأن بعض الفرائض لا يقبل السقوط قط ، وبعض الفرائض يقبل السقوط ، ولا شك أن الفرائض التي لا تقبل السقوط أقوى من الفرائض التي تقبله ، إذ أن هذه ما ثبتت إلا لقوتها ، وعلى ذلك ينهار الأساس الذي قام عليه العول ، إذ العول مبنى على أن الفرائض في قوة واحدة ، ولا يدري أيها ينقص وأيها يبقى .

ثانيهما : أنه تقاس حال زيادة الفرائض على حال التعصيب ، ففي حال التعصيب بالغير تأخذ صاحبة الفرض أقل مما كانت ، لو لم يكن معها من يعصبها ، وفي المسائل التي تتعارض فيها الفرائض لو زدنا على بعض أصحاب الفروض من يكون عصبه به لا يكون تنازع ، ففي حال ما يكون أم وزوج وأخت شقيقة لو أضفنا إلى المسألة أخاً شقيقاً ما كان تنازع للفرائض ؛ لأن الأم ستأخذ السدس ، والزوج سيأخذ النصف ، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق الباقي . وبالاستقراء نجد في كل مسألة فيها زيادة الفروض عن التركة صاحب فرض كان يمكن أن يعصب بالغير ، وعلى ذلك تفرض حالها كما لو وجد الذكر ، ليأخذ صاحب الفرض الذي كان يمكن أن يعصب الباقي عند تراحم الفرائض ، إن بقي له شيء ، فإن لم يبق له شيء لا يأخذ شيئاً .

٥٨١ - فابن عباس يهبط بنصيب كل صاحب فرض كان يمكن أن يكون عصبه فيفرضه كأنه عصبه ، ويأخذ الباقي عند تراحم الفرائض ، ولقد وضع ابن عباس رأيه فقد سأله زفر بن أوس قائلاً : « يا ابن عباس من أول من أعال الفرائض ، فقال عمر بن الخطاب ، لما التقت عنده الفرائض ، ودافع بعضها بعضاً ، وكان امرأ ورعاً ، فقال والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ، ولا أيكم آخر ، فما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص ، فأدخل على كل ذي حق ما دخل عليه من العول . قال ابن عباس : وإيم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة ، فقال زفر ، وأيها يا ابن عباس قدم الله عز وجل ؟

قال كل فريضة لم يهبها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة ، فهذا ما قدم ، وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي ، فذلك الذى أخر ، (١) ونرى من هذا أن ابن عباس إذا تراحمت الفرائض ، ووجد فى أصحابها من كان يمكن عصبه بالغير ، فإنه يهب به ، فيأخذ الباقي بفرض أنه وجد من يعصبه ، ولقد زكى ذلك الرأى ابن شهاب الزهرى فقال : « لولا أنه تقدم ابن عباس لإمام عدل ، فأمضى أمره وكان امرأ ورعا ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم . »

٥٨٢ — اختار ابن حزم رأى ابن عباس رضى الله عنهما فى هذه القضية ، فعلى أى شىء اعتمد ، أعلى نص ؟ أم على إجماع ؟ إن ابن حزم رضى الله عنه لا يرى دليلاً إلا النص ، ولا يرى قول الصحابي وحده حجة ، فكيف إذا كان ذلك الصحابي يخالف عمر الإمام الورع ؟ لقد قال بلغته هو وجوه ترجيحه لقول ابن عباس مانصه :

« ولا يشك ذو مسكة من العقل فى أن الله تعالى لم يرد قط إعطاء فرائض لا يسعها المال ، ووجدنا ثلاث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس (لحداها) التى ذكر من تقديم من لم يحطه تعالى قط عن فرض مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى ألا يكون له إلا ما بقى . »

(والثانية) أنه بضرورة العقل عرفنا تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ومن لا يئمنه من الميراث مانع أصلاً إذا كان هو والميت حرين على دين واحد — على من قد يرث وقد لا يرث لأن من لم يئمنه الله تعالى قط من الميراث ، لا يحل منعه مما جعل الله له ، وكل من قد يرث ، وقد لا يرث فالضرورة تدرى أنه لا يرث إلا بعد من يرث ولا بد ، ووجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبدأ على كل حال ، ووجدنا الأخوات قد يرثن ، وقد لا يرثن ، ووجدنا البنات قد لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن .

(والثالثة) أن ننظر فيمن ذكرنا ، فإن وجدنا المال يتسع لفرائضهن أيقنا

أن الله عز وجل أرادهم في تلك الفريضة نفسها بما سمي لهم فيها في القرآن ، وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم واحدا واحدا ، فمن وجدنا من ذكرنا قد اتفق جميع أصل الإسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على أنه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله عز وجل في القرآن أيقنا قطعاً أن الله تعالى لم يردّه قط فيما نص عليه القرآن ، فلم نعطه إلا ما اتفق عليه ، فإن لم يتفق على شيء لم نعطه شيئاً ؛ لأنه قد صح أن لا ميراث له في النصوص في القرآن ، ومن وجدنا من ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمي في القرآن ، وقالت طائفة ليس له إلا بعض ما سمي في القرآن ، وجب يقيناً أن يقضى بالنصوص عليه في القرآن ، ولا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص ؛ إذ لم يأت في تصحيح دعواه بنص آخر ، وهذا غاية البيال ، ولا سبيل إلى شذوذ شيء عن هذه القضية ، (١) .

٥٨٣ - ويبدو للقارىء بادي الرأي أن ابن حزم يسير على منهاجه ، وهو التقيد بالنصوص ، والإجماع وما سماه الدليل ، لأنه لا نص في القضية ، ولا إجماع ، ولا دليل من النصوص ؛ ولكن توجهاته أقرب إلى القياس منها إلى أى شيء آخر ، فهو يقيس حال صاحب الفرض المنصوص على فرضه ، على حاله عندما يكون معه عصبية ؛ فيعطيه الباقي كما لو كان عصبية ، وليس ذلك إلا القياس بعينه ، ولكنه قياس في غير موضعه ؛ لأنه قياس مع النص ، وهو ما تحاشاه عمر الورع وحمله ورعه على تحاشيه .

هذا ما يبدو بادي الرأي ، ولكن ابن حزم يحاول الابتعاد الذي نفاه ، فيرد الوجهين الأولين إلى ضرورة العقل ، فهو يرى أن من الضرورات العقلية اعتبار من لا يحط ميراثه عن الفرض مقدما على من يأخذ الباقي أحيانا ، ويرى من ضرورات العقل أيضاً أن من لا يحجب من الميراث حجب حرمان قط أولى

بالتقديم بمن يرث أحيانا ولا يرث أحيانا ، يعتبر هذا من ضرورات العقل ،
وألفاظ النصوص تفهم على ضوء الضرورات العقلية .

أما الوجه الثالث ، فقد اعتمد فيه على منهاجه في الاستدلال وهو الذى
سماه «أقل ما قيل» ، فهو يقرر أن أصحاب الفروض إن تزاحموا كما فى المسألة
السابقة وهى زوج وأم وأخت شقيقة ، فقد اختلف المسلمون بالنسبة
للأخت ، فمنهم من أعطاها بالعدل ثلاثة أسهم من ثمانية أى ثلاثة أثمان ،
ومنهم من أعطاها الباقى بعد النصف والثلث ، وهو السدس ، والذى أعطاهها ذلك
هو ابن عباس ، فتعطى بأقل ما قيل ، لأنه موضع الإجماع وقد يقال إن المسلمين
اختلفوا أيضاً فى الزوج فقال عمر يأخذ ثلاثة من ثمانية ، وقال ابن عباس يأخذ
ثلاثة من ستة ، فيعطى أقل ما قيل ، وهو موضع الإجماع ، ولكن ابن حزم
يقول إن الزوج نص عليه فى القرآن بما لا يقبل السقوط ، وهو أن يأخذ النصف ،
فلا عبرة بالمخالف ، فإن قيل إن مثل هذا أيضاً يقال فى الأخت ، فقد نص على أن
نصيبها النصف ، فتركة ترك لنص القرآن - أوجب بأن القرآن أسقط أحيانا نصيبها ،
فكان غيرها متقدما عليها ، فيعود الأمر إلى ما قرره ابن عباس ، وهو أن الزوجين
والأم فرضهما أقوى من فرض غيرهما .

٥٨٤ - وفى الحق إنه مهما يحاول ابن حزم أن يرجع اختياره لرأى ابن عباس
إلى النصوص ، فإن النصوص لا تقرب منه أكثر من قربها من رأى عمر الذى
قرر العول ، واتبعه فى رأيه جمهور المسلمين ، إن القرآن الكريم قرر فى محكمه
أن للزوج النصف ، وللأم الثلث ، وللأخت النصف ، فاتباع النص أن تعطى
كل واحد ما ذكر بجوار فرضه ، ونحن نوافق ابن حزم ، وابن عباس رضى الله
عنه من قبله ، على أن الله سبحانه قد وضع هذه الفروض ، وهو الذى أحاط
بكل شىء علما ، فهو يعلم أنه ستأتى حال تتعارض فيها هذه الأنصبة ، فكان بين أيدي
العلماء طريقان لا أرجحية لأحدهما على الآخر ابتداء ، إما أن نعطى الجميع ،

ونقص كل واحد بمقدار ما نقصت الزيادة ، وهذا ما اختاره عمر ودفعه إليه ورعه ، وإما أن نقدم بعض أصحاب الفروض على بعض ، ولا بد أن يثبت التقديم بأدلة قاطعة ، لأنه يؤدي إلى حرمان من يبدو بادی الرأي استحقاؤه ، أما التقديم بالظنون من غير سند ، فقد قال ابن حزم مراراً « إن الظن أكذب الحديث ، وعلى ذلك لايسوغ ، ونحن نرى أن ما يقدم به ابن حزم بعض أصحاب الفرائض على بعض هو نوع من الظن المعتمد على دليل غير قطعي ، وحرمان شخص من استحقاق حرمان كلياً لا بد له من دليلي قطعي .

وأخيراً إن كلا الفريقين اضطر لتتقيص الأنصبة عن أصلها ، فابن عباس نقص البعض وأبقى البعض كما هو ، وفي ذلك إعمال لأكثر النصوص وعدم إعمال لبعضها ، وعمر نقص الجميع ، وفي ذلك تسوية ، وعدم إهمال لنص إهمالاً كلياً ، وإن الاحتياط بلا شك والورع هو فيما اختاره الفاروق رضی الله عنه .

وجوب إعطاء الأرقاب واليتامى عند القسمة :

٥٨٥ — هذا مظهر من مظاهر الفقه الظاهري الذي يأخذ بظاهر النصوص ، فالأمر عندهم للوجوب حتى يقوم الدليل من النص على غيره ، وقد أمر الله سبحانه وتعالى بإعطاء أولى القربى واليتامى والمساكين ، إذا حضروا عند القسمة ، فكان حقاً على كل وارث أن يعطى قدرأ من نصيبه لهؤلاء عند القسمة إجابة لهذا الأمر الذي هو للوجوب ، ولذا يقول ابن حزم : « وإذا قسم الميراث فحضر قرابة للبيت أو للورثة ، أو يتامى ، أو مساكين ففرض على الورثة البالغين ، وعلى وصى الصغار ، وعلى وكيل الغائب أن يعطوا كل من ذكرنا ما طابت به أنفسهم مما لا يحجف بالورثة ، .

وإنه لا يجعل ذلك العطاء الواجب اختياراً ، بحيث يكون له أن يعطى ، وألا يعطى ، ويأثم في حال عدم العطاء ، بل إن الحاكم يجبرهم على ذلك إن لم يفعلوا

ذلك الواجب باختيارهم ، ولذلك يقول : « ويجبرهم الحاكم على ذلك إن أبوا » (١)
٥٨٦ - ويستدل ابن حزم على ذلك بقول الله تعالى : « وإذا حضر القسمة
أولو القربى واليتامى والمساكين ، فارزقوهم منه ، وقولوا لهم قولاً معروفاً ،
ولقد ادعى بعض العلماء أن هذه الآية منسوخة ، فبين ابن حزم أنها ليست منسوخة
وأنها عمل بها طائفة كبيرة من الصحابة رضی الله تعالى عنهم ، ويقول في ذلك :
« أمر الله تعالى فرض لا يخل خلافه .. وعن حطان بن عبد الله ، قال قسم لى
أبو موسى الأشعري في قوله تعالى : « وإذا حضر القسمة أولو القربى .. » وعن
ابن عباس يزعمون أن هذه الآية نسخت « وإذا حضر القسمة أولو القربى ،
فلا والله ما نسخت ، ولكنها بما تهاون الناس بها ، هما واليان ، واليرث ، وذلك
الذى يرزق ، والوال لا يرث فذلك الذى يقول بالمعروف .. » وعن عبد الرحمن
ابن أبى بكر أنه قال في قول الله عز وجل « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى
والمساكين فارزقوهم منه .. » قال هي واجبة ، يعمل بها ، وقد أعطيت بها ، .
وهكذا يسترسل ابن حزم في الاستدلال على الوجوب في الآية بأقوال
الصحابة الذين كانوا يفهمون من السياق اليبانى لها ذلك ، وهم أهل الفصاحة الذين
خاطبهم القرآن الكريم بلغتهم ، فهم أدركوا الناس بفهمه ، ومرامى عباراته .
٥٨٧ - وابن حزم لا يكتفى بسرد أقوال الصحابة الذين يزكى بفهمهم فهمه
هو ، بل يناقش قول الأئمة الأربعة الذين لم يحكموا بالوجوب ، وقد بنوه على أحد
أمرين ، إما أن الآية منسوخة ، وإما أن الأمر هنا ليس للوجوب ، بل للندب
أو الاستحسان ، فيقرر أن الأصل في الأمر أن يكون للوجوب ، ولا يخرج عن
الوجوب إلى غيره إلا بدليل من النص ، فإن لم يكن ثمة دليل من النصوص ،
فادعاء أنه ليس للوجوب لإخراج للقول عن ظاهره من غير حجة ، بل يكون تحكما
في النص من غير ما يبرره ، وكذلك دعوى النسخ ، فإنه يجب أن يقوم الدليل

على النسخ ، بحيث لا يمكن التوفيق بين الناسخ والمنسوخ ، فيتقرر نسخ المتأخر زماناً للمتقدم ، ولا شيء من ذلك في هذه المسألة ، ويقول في نفي الوجوب : « ما نعلم لأهل هذا القول حجة أصلاً ، بل هو دعوى مجردة ، ولا يفهم أحد من (أفعل) إن شئت فلا تفعل ، وليس وجود آيات قام البرهان على أنها منسوخة أو مخصوصة أو أنها نذب — بموجب أن يقال فيما لا دليل بذلك فيه هذا نذب أو هذا منسوخ ، أو هذا مخصوص ، فيكون قولاً باطلاً ، وبالله تعالى التوفيق ، وهذا مما خالفوا فيه جمهور السلف رضى الله عنهم ^(١) .

٥٨٨ — هذا نظر ابن حزم ، ونراه لا يحد المقدار الذى يعطيه الوارث ، بل يقرر أنه ما تطيب به نفس الوارث ، ولا يجحف به ، فهو عطاء غير محدود ، وإنه إذا امتنع الوارث عن الإعطاء يكون على ولى الأمر أن ينفذ ذلك فى ماله ، والأمر فى تقدير ذلك موكول أيضاً إلى الحاكم ، يفرض مالا يكون فيه ظلم للوارث وجداء على الفقير من غير وكس ولا شطط ، ولكن إذا تهاون الناس كما هو الشأن الآن فى هذا الأيام يسوغ بمقتضى مذهب الظاهرية الذى يقرره ابن حزم أن يفرض الوالى نسبة معلومة يراها فى جملتها عادلة ، وتكون مختلفة النسبة بحسب حال التركات من قلة وكثرة ، ومقدار ما يخص الوارث من حيث القلة أيضاً والكثرة ؟

الظاهر أن ذلك يسوغ للوالى بمقتضى ذلك المذهب بأن يفرض مقادير بنسب معلومة على أنصبة الوارثين ، وتختلف النسبة بحسب مقادير الأنصبة من المال ، فتعلو كلما زاد المال ، على أن تعطى تلك الأموال للفقراء والمساكين ، وبتبدأ فى العطاء بأقارب المتوفى وأقارب الورثة ، إن كان فىهم فقراء أو يتامى ، أو مساكين .

وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن ذلك المذهب يصح أن يكون أساساً لرسم

الأيلولة الذي هو جزء من الضرائب التي تحصل في البلاد المصرية الآن ، ولكن الشرط أن يكون المصرف لذلك الرسم الفقراء والمساكين واليتامى ، وأن يؤثر بالعطاء الفقراء من أقارب المتوفى والورثة .

٤ — في بعض المعاملات

٥٨٩ — ذكرنا نظرات الفقه الظاهري في النكاح ، وتصرفات المريض مرض الموت ، وأحكام التركات والوصايا ، والمواريث ، واجتهدنا في أن يكون اختيارنا متجهاً إلى مسائل يتجلى فيها التفكير الظاهري عامة ، وتفكير ابن حزم خاصة ، وأن يكون متجهاً أيضاً إلى بعض المسائل التي خالف فيها الفقهاء الأربعة أصحاب المذاهب ، ليكون ما نختاره لوناً فقهياً جديداً .

وإن القدر الذي اخترناه يصور ما قصدنا إلى تصويره ، ولكن لا بد من بيان بعض أنظاره في المعاملات ، وقد كان تفكيره في المعاملات ظاهرياً أيضاً ، وإنا نختار مسائل ثلاث لتكون مصورة لنظرته الظاهرية في المعاملات ، كما كانت نظرتة ظاهرية في العبادات ، وأحكام الأسرة التي تعرضنا لها في أحكام النكاح والمرض والتركات ، وهذه المسائل الثلاث هي الإشهاد في البيع ، ومنع خيار الشرط بشكل عام في العقود ، وإجارة الأراضي الزراعية .

الإشهاد في البيع :

٥٩٠ — يقرر ابن حزم أن الإشهاد على البيع لازم وفرض يأثم تاركة ، وأن الشهادة يجب أن تكون بعدلين رجلين أو رجل وامرأتين ، فإن كان في وقت لا يجد فيه العدول ، سقط هذا الفرض ، وإن كان قادراً على الإشهاد بعدلين ، ولم يشهد ، فإنه يأثم والعقد يتم ، وإن كان الثمن موجلاً ، وجب مع الشهادة الكتابة ، إن أمكن ، فإن لم تتمكن الكتابة بأن لم يوجد الكتاب سقط الفرض ، وإن كان قادراً على الكتاب صح البيع وثبت الإثم ، وهذا نص كلامه : « وفرض

على كل متبايعين لما قل أو أكثر أن يشهدا على تبايعهما رجلين أو رجلا وامرأتين من العدول ، فإن لم يجدا عدولا سقط فرض الاشهاد ، فإن لم يشهدا ، وهما قادران على الاشهاد فقد عصيا الله عز وجل والبيع تام ، فإن كان البيع بضمن إلى أجل مسمى فرض عليهما مع الاشهاد المذكور أن يكتباه ، فإن لم يكتباه فقد عصيا الله عز وجل ، والبيع تام ، فإن لم يقدرنا على الكتاب ، فقد سقط عنهما فرض الكتاب . (١)

٥٩١ — وإن دليل ابن حزم على ذلك قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ، وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب ، وليلل الذي عليه الحق ، وليتق الله ربه ، ولا يبخس منه شيئا ، فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً ، أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل ، واستشهدوا شهيدين من رجالكم ، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ، ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ، ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ، ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة ، وأدنى ألا ترتابوا ، إلا أن تكون تجارة تديرونها بينكم ، فليس عليكم جناح ألا تكتبوها ، واشهدوا إذا تبايعتم ، ولا يضار كاتب ولا شهيد ، وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم ، واتقوا الله ويعلمكم الله ، والله بكل شيء عليم ، وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فراهان مقبوضة ، » .

أخذ ابن حزم من هذه الآية الدليل على وجوب الشهادة في كل بيع ، وعلى وجوب الكتابة إذا كان البيع مؤجلاً ، من غير أن يؤثر ذلك الوجوب على صحة البيع ، بل لأنه وجوب ديني يأثم تاركه ، والبيع يصح مع هذا الترك ، فهذه الآية دلت في نظره على الوجوب ، لأنها أوامر مغالطة مؤكدة ، فيقول : « هذه أوامر

مغلظة مؤكدة لا تحتمل تأويلا ، أمر بالكتابة في المدائنة إلى أجل مسمى ، وبالاشهاد في التجارة المدارة ، كما أمر الشهداء ألا يأبوا أمرا مستويا . ثم أكد تعالى أشد تأكيد ، ونهانا أن نسأم في كتاب ما أمرنا بكتابه صغيرا كان أو كبيرا ، وأخبر تعالى أن ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى من الأرتاب وأسقط الجناح في ترك الكتاب خاصة دون الاشهاد في التجارة المدارة ، ولم يسقط الجناح في ترك الكتاب فيما كان ديناً إلى أجل ، (١)

ثم يستدل على ذلك بأحاديث ، ويذكر رأيه بفتاوى للصحابة .

٥٩٢ - والجمهور من الفقهاء لا يعتبرون الشهادة في البيع فرضاً ، ولا يعتبرون الكتابة في الثمن المؤجل أو أى دين فرضاً ، وذلك لأن هذه الآية من قبيل الارشاد ، لا من قبيل التكليف اللازم الحتم ؛ فالأمر فيها للارشاد ، وليس للوجوب ، بدليل أن النبي ﷺ عقد بيعات كثيرة ولم يشهد وقت عقدها ، ولو كان الاشهاد فرضاً ويأثم تاركه ، ما وسع النبي ﷺ أن يتركه ، فقد اشترى عليه السلام من أعرابي فرساً ولم يشهد ، حتى إن الاعرابي جحد العقد لما وجد من يزيد على الثمن الذي اشترى به النبي ﷺ وقد اشترى النبي ﷺ البكر من عمر ، ولم يحىء ما يدل على أنه أشهد ، وكذلك اشترى الجمل من جابر ، وغير ذلك من بيعاته .

ويرد ابن حزم هذا بأن قصة الاعرابي ليست بذات سند قوى ، وعلى فرض صدقها فلعلها قبل نزول هذه الآية ، وهى في جملتها تدل على ضرورة الاشهاد ، إذ لو كان إشهاد ما جحد الاعرابي ، أما باقى بيعات النبي ﷺ ، فليس فيها ما يدل على أن العقد كان بغير إشهاد ، فعدم الذكر ليس دليلاً على عدم الوقوع ، ولم يذكر الثمن ، وليس عدم ذكره دليلاً على أن البيع كان بغير ثمن .

وهكذا نرى ابن حزم يأخذ في هذه المسألة بظواهر الالفاظ من غير تتبع لعلها ولذلك جعل الشهادة لازمة في كل بيع سواء أكان في كبير أم في صغير ، ولم يجعل

لعدم الإشهاد أثرا في البيع ، لأنه لا دليل على بطلان البيع ، إنما الدليل فقط على لزوم الشهادة فيه .

خيار الشرط

٥٩٢ - خيار الشرط أن يكون لأحد للعاقدين حق فسخ العقد اللازم مدة معلومة ، وهو يدخل في كل العقود اللازمة القابلة للفسخ كعقد البيع والإجارة ، وغيرهما من العقود اللازمة التي تقبل الفسخ ، وقد اتفق الفقهاء الأربعة على جوازه ، وإن اختلفوا في مدته ، فالك جعل مدة الخيار أى حق الفسخ يومين ، وأبو حنيفة والشافعي جعلها ثلاثة أيام ، وأبو يوسف ومحمد من أصحاب أبي حنيفة اعتبراه جائزا في أى مدة من غير أى قدر محدود ، بشرط أن تكون المدة معلومة غير مجهولة . والأصل في ثبوت الخيار أن النبي ﷺ جعل لحبان بن منقذ الخيار ثلاثة أيام ، لأنه كان يغبن في البياعات ، فأمره النبي إذا باع أن يقول لا خلافة ، ولى الخيار ثلاثا ،

٥٩٣ - هذه إشارة إلى أقوال الفقهاء الأربعة قد أجمعوا على أصل خيار الشرط ، ولكن ابن حزم يخالفهم جميعا ، ويقران أنه إن اشترط في البيع خيار الشرط بأى مدة كانت بطل البيع ، فيقول : « كل بيع وقع بشرط خيار للبائع أو للشترى أو لهما جميعا أو لغيرهما ، خيار ساعة أو يوم أو ثلاثة أيام أو أكثر أو أقل فهو باطل ، تخير لإنفاذه أو لم يتخير (١) » ، ويقول في كلام الفقهاء الأربعة : « كل ذلك شرع لم يأذن الله تعالى به ، ولا أوجبه سنة ، ولا رواية ضعيفة ، ولا قياس ولا قول متقدم ، ولا رأى له وجه (٢) » ، ويظهر أنه يعتبر حديث حبان هذا خاصا بحبان لا يتجاوز حكمه ، لأنه لم يطعن في سنده ، ولم يقل بجواز اشتراط الخيار .

(١) المحلى ج ٨ ص ٣٧٠ .

(٢) الكتاب المذكور ص ٣٧١ .

والأصل الذي قرر ابن حزم بالبناء عليه بطلان خيار الشرط أنه شرط لم يجيء في كتاب ولا سنة ، والأصل عنده أن الشروط لا يجب الوفاء بها إلا إذا ورد نص بوجود الوفاء ، ولم يرد ذلك النص ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : « وكل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل ولو كان مائة شرط » .

وفي الحق إن ابن حزم لم يكن ظاهريا في رفضه الأخذ بخيار الشرط ، لأنه أول حديث حبان ، وغيره أخذ به ، فكان قولهم أقرب إلى السنة من قوله .

إجارة الأراضي الزراعية

٥٩٤ - هذا مبدأ يدخله ابن حزم في الفقه الإسلامي ، وينفرد به ، وهو أن الأراضي الزراعية لا تجوز إيجارها بحال من الأحوال ، وعقد الإجارة إذا كانت هي موضوعه يكون باطلا ، ويقرر ذلك ابن حزم في عبارته الصارمة فيقول : « ولا تجوز إجارة الأراضي أصلا لا للحرث فيها ، ولا للغرس فيها ، ولا للبناء فيها ، ولا شيء من الأشياء أصلا ، لا لمدة مسماة قصيرة ، ولا طويلة ، ولا بغير مدة مسماة ، لا بدنانير ولا بدرام ، ولا بشيء أصلا ، فمتى وقع فسخ أبدا . ولا يجوز في الأرض إلا المزارعة بجزء مسمى مما يخرج منها أو المغارسة كذلك فقط ، فإن كان فيها بناء قل أو أكثر جازاستتجار ذلك البناء ، وتكون الأرض تبعا لذلك البناء غير داخلة في الإجارة أصلا ، ^(١) .

ويكرر هذا المعنى في موضع آخر فيقول : « ولا يجوز كراء الأرض بشيء أصلا ، لا بدنانير ولا بدرام ، ولا بعرض ، ولا لطعام مسمى ، ولا بشيء أصلا ، ^(٢) . فالأرض عنده ليست موضع إجارة ، ولا يرد عليها عقد الإجارة قط ؛ بخلاف الدور ، فإن موضع الإجارة يكون المباني ، والأرض تجيء تبعا لذلك كما جاء في النص السابق .

(١) المحلى - ٨ ص ١٩٠ .

(٢) المحلى - ٨ ص ٢١١ .

٥٩٥ - ولكن إذا كانت إجارة الأراضى ممنوعة ، فكيف ينتفع بها مالها
 لقد حصر ابن حزم طريق الانتفاع بالأرض فى أمرين ، إما أن يزرعها بنفسه ،
 ويكون له نتاجها ، وإما أن يدفعها لغيره بطريق المزارعة ، ولا يمكن أن ينتفع
 بطريق الإجارة ، ولقد قال فى ذلك : « ولا يحل فى زرع الأرض إلا أحد ثلاثة
 أوجه إما أن يزرعها المرم بآلته وأعوانه وبذره وحيوانه ، وإما أن يبيع لغيره
 زرعها ، ولا يأخذ منها شيئاً ، فإن اشتركا فى الآلة والحيوان والأعوان دون أن
 يأخذ منه للأرض كراء فحسن ، وإما أن يعطى أرضه لمن يزرعها ببذره وحيوانه
 وأعوانه وآلته بجزء ويكون لصاحب الأرض بما يخرج الله تعالى مستمى إما النصف
 وإما الثلث أو الربع ، ونحو ذلك ، أكثر أو أقل ، ولا يشترط على صاحب الأرض
 شىء من كل ذلك ، ويكون الباقي للزراع ، قل ما أصاب أو أكثر ، فإن لم يصب
 شيئاً فلا شىء له ، ولا شىء عليه ، فهذه الوجوه جائزة ، فمن أبى فليمسك أرضه ، (١)
 ٥٩٦ - هذا بلا شك مبدأ خطير ، ولكن من أين استمد ابن حزم أصله ؟
 يقول إنه استمده من النصوص الصريحة فى ذلك ويسوق هذه النصوص ما بين
 قول صريح للنبي ﷺ ، أو حكاية له ، أو حكاية لفعل .

(١) ومن ذلك قول النبي ﷺ فيما رواه الأوزاعى : « من كانت له أرض
 فليزرعها ، أو ليعينها ، فإن أبى فليمسك أرضه ، فقد حصر هذا الحديث طرق
 الانتفاع فى هذين الأمرين إما أن يزرعها بنفسه ، أو يدفعها لمن يزرعها .
 (ب) ومنها أن رافع بن خديج قال : « نهى رسول الله ﷺ عن كراء
 الأرض ، فهذا نص صريح فى نهى رسول الله ﷺ ومنها ما رواه مسلم عن جابر
 ابن عبد الله قال : « نهى رسول الله ﷺ عن أن يؤخذ للأرض أجر أو حظ ،
 فى هذا أيضاً صريح النهى .

(ج) ومنها ما روى مسلم أيضاً عن أبى هريرة أن رسول الله ﷺ قال :
 « من كانت له أرض فليزرعها ، أو ليعينها أخاه ، فإن أبى فليمسك أرضه ، وهذا

صريح في طريق الانتفاع وحصرها ، كالحديث الأول الذي رواه الأوزاعي .
(٥) ومنها ما روى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « نهى رسول الله ﷺ
عن كراء الأرض ، .

وهكذا يستفيض ابن حزم في نقل الأخبار عن الرسول التي تحصر طرق
الانتفاع فيما ذكرها ، وتمنع الانتفاع بكراء الأرض ويقول بعد الذي نقل :
« فهو نقل متواتر موجب للعلم المتيقن ، .

٥٩٧ - وإنه لا يكتفى بذلك النقل ، بل ينقل عمل النبي ﷺ ، فيروى عن
طريق البخارى عن عبد الله بن عمر أنه قال : « أعطى النبي ﷺ خبير اليهود ، على أن
يعملوها ويزرعوها ، ولهم شطر ما يخرج منها ، ويروى أيضاً عن النبي أنه دفع
إلى يهود خيبر نخل خيبر وأرضها على أن يعملوها من أموالهم ، ولرسول الله نصف
ثمرها ، ثم يروى حديث مسلم أنه لما ظهر رسول الله ﷺ على خيبر أراد إجلاء
اليهود عنها ، فسألوه عليه السلام أن يقرم بها على أن يكفوه عملها ، ولهم نصف
الثمرة ، فقال لهم رسول الله ﷺ نقرمكم بها على ذلك ماشئنا ، فقرروا بها حتى أجلاهم
عمر ويقول : « إنه بهذا مضى العمل من أبي بكر وعمر وجميع الصحابة
رضى الله عنهم جميعاً ، (١) .

ولكن في بعض الآثار النهى عن أخذ أى حظ ، وهذا يدخل في عمومته
النهى ، حتى أن يأخذ بعض الزرع ، مع أن في هذه الأحاديث إجازة بأخذ جزء
من الزرع ، يجب عن ذلك ابن حزم بأن النهى العام نسخ في حال ماذا كان الحظ
الماخوذ بعض الزرع ، ويقرر أنه لولا عمل النبي في خيبر لقطعنا بالنهى عن أخذ
أى شيء ، ويقول في ذلك : « ولولا أنه قد صح أن رسول الله ﷺ مات على
على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ ، لكن ثبت أنه آخر عمله عليه السلام ، فصح
أنه نسخ صحيح مستيقن لا شك فيه ، وبقي النهى عن الإجازة جملة بحسبه ؛ إذ لم

(١) لخصنا هذه الأدلة من المحلى ج ٨ ص ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤

يأت شيء ينسخه ، ولا يخصه البتة ، إلا بالكذب البحت ، أو الظن الساقط الذي لا يحل استعماله في الدين ، .

٥٩٨ — هذا مبدأ ينفرده ابن حزم ، ويخالف فيه الجمهور الأعظم من الفقهاء ، حتى أبا سليمان داوود شيخ الظاهرية ، فهو يقول : « اتفق أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأبو يوسف ، ومحمد ، وزفر ، وأبو سليمان على جواز كراء الأرض ، وإن ابن حزم يحكي أدلة الذين أجازوا إجارة الأرض ؛ فيروى حديث ثابت بن الضحاك أن رسول الله ﷺ نهى عن المزارعة ، وأمر بالمؤاجرة ، وقال : لا بأس بها . وقول الجمهور أن النهى الوارد عن النبي ﷺ كان في حادثة معينة ، وهو أن رجلين اقتتلا في ذلك ، فقال عليه السلام « إذا كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع ، فهو نهى مقيد بحال النزاع أو ما يفضى إلى النزاع ، وذلك لا يقتضى النهى عن مبدأ الإجارة العام في الأراضى ، إذ هي كغيرها من الأملاك ينتفع بها بنفسه ، أو بإجارتها لغيره ، وإن المزارعة تفضى إلى النزاع أكثر من الإجارة الحرة ، وقد روى عن سعد ابن أبي وقاص أنه قال : « أرخص رسول الله ﷺ في كراء الأرض بالذهب والورق ، .

وإن حزم يناقش هذه الأخبار ، ويدعى ضعف السند في بعضها ، ويخرجها بغير تخريجهم في بعضها الآخر .

٥٩٩ — وإن هذا المبدأ بلا شك ينزع منزع الاشتراكية ، فهو يتجه إلى أن الأرض لا يكون خيرها إلا للعاملين عليها ، أو المشتركين في غرمها وغنمها ، فإن الإجارة تفضى إلى أن يأخذ المالك الأجرة ، سواء انتجت الأرض أو لم تنتج فإنها مال مفروض ، يجب أدائه بمقتضى الالتزام ، وإن ابن حزم إذ نفي إجارة الأراضى ، فقد نفي أخذ أى شيء منها ، إلا إذا كان لها إنتاج تنتجه ، وزرع تخرجه ، فإذا لم تخرج شيئاً لا يأخذ المالك شيئاً ، لأنه يحصر طريق الانتفاع في أمرين اثنين لا ثالث لهما . إما أن يزرعها بنفسه ، وله غنمها ، وعليه غرمها

ولما أن يزرعها غيره على شطر منها ، فإن أنتجت كثيراً فلهما ، وإن أنتجت قليلاً فخطهما ، وإن لم تنتج شيئاً فالغرم عليهما معا ، هذا بتعطيل أرضه ، وذلك بضياع ماله وجهده وكده ، تلك إذن قسمة عادلة .

وقد تأثر بهذا النظر ابن تيمية فع أنه أجاز الاجارة كذهب الإمام احمد قرر أن الجوانح توضع ، فإذا أصابت الزرع آفة من الآفات ، أو سقط الثمر بآفة ، فإن الأجرة توضع ولا تجب ، وإن هذا بلا ريب تأثر بفكرة ابن حزم هذه .

٦٠٠ — هذه نظرات في الفقه الظاهري عامة ، وفقه ابن حزم خاصة ، قد

قبضنا قبضة منه ورددنا النظر فيها ، وعرضناها ، ليعرف القارئ الكريم إلى أي حد كان يستمسك بما قرره من طرق الاستدلال في فقهه ، وإيرى كيف اتسع الأفق الفقهي في ذلك المذهب ، مع الاستمسك بالنصوص ، وتضييق مناهج الاستنباط .

وقد اخترنا من المسائل التي درسناها نواحي عملية من جهة ، وما ينفرد به ابن حزم عن المذاهب الأربعة من جهة أخرى ، ليتبين اللون الفقهي الذي اختاره بياناً واضحاً ، والله سبحانه تعالى هو المعين ، وهو الأعلم بالصواب .

المذهب الظاهري بعد ابن حزم

أو آثار ابن حزم بعده

٦٠١ - تلقى ابن حزم عبء الدفاع عن المذهب الظاهري في حياته ، ولكنه لقي ما لقي في سبيل هذا الدفاع ، حتى نكره أهل زمانه ، وجفاهم إذ جفوه ، وأحس بأنه كالجوهرة بينهم ، ولكنهم طمسوها أو تجاهلوا ، ولعل أبلغ وصف له بينهم هو مقاله في وصف العالم بين أهله ، وجهلهم بمقامه بينهم ، الذي ذكره في رسالة العلماء التي نشرنا في الماضي بعضاً منها ، فقد قال في هذه الرسالة عن نفسه :

« وأما جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثل السائر : أزهد الناس في عالم أهله ، وقرأت في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال : لا يفقد النبي حرمة إلا في بلده ، وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي ﷺ من قريش ، وهم أوفر الناس أحلاماً وأصحهم عقولاً ، وأشدهم ثبناً ، مع ما خصوا به من سكناهم أفضل البقاع ، وتغذيتهم بأكرم المياه ، حتى خص الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة التي أبانهم بها عن جميع الناس ، واقفه يؤقى فضله من يشاء ، ولا سيما أندلسنا ، فإنها خصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم ، الماهر منهم ، واستقلالهم كثير ما يأتي به ، واستهجانهم حسناته ، وتبجحهم سقطاته وعثراته ، وأكثر ذلك مدة حياته بأصناف ما في سائر البلدان ، إن أجاد قالوا سارق مغير ، ومتحل مدع ، وإن توسط قالوا غث بارد ، وضعيف ساقط ، وإن باكر لحيازة قصب السبق ، قالوا متى كان هذا؟ ومتى تعلم؟ وفي أي زمان قرأ ، ولامه الهبل ، وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار ، أخذ طريقين ، إما شفوفاً دائماً يعليه دائماً على نظراته ، أو سلوكاً غير السبيل التي عهدوها ، فهناك حمى الوطيس على البائس ، وصار غرضاً للأقوال ، وهدفاً للمطالب ، ونصباً للنسيب إليه ، ونهياً للألسنة ، وعرضة للتطرق إلى عرضه ، وربما نحل ما لم يقل ، وطوق ما لم يتقلد ، وألحق به ما لم يفه به ،

ولا اعتقده قلبه ، وبالجراء وهو السابق المبرز إن لم يتعلق من السلطان بحظ
ألا يسلم من المتالف، وينجو من المخالف، فإن تعرض لتأليف غمز ولمز، وتعرض
عليه وهمز، واشتط عليه، وعظم يسير خطبه، واستشنع هين سقطه، وذهبت
محاسنه، وسترت فضائله، وهتف ونودي بما أغفل، فتكسر لذلك همته، وتكل
نفسه، وتبرد حميته، وهذا عندنا يصيب من ابتداء يجمع شعراً أو يعمل بعمل
رياسة، فإنه لا يفلت من هذه الجائل، ولا يتخلص من هذه النصب إلا الناهض
الفائت، والمطفف المستولى على الأمد . (١)

٦٠٢ - هذا وصف العالم في بلده، وهو وصف ابن حزم في بلده، بيد أنه
لم يترك شأنه معهم للمقادير، بل إنه اشتد معهم في القول، ولا حاكم، واختار
أعنف القول ليجادلهم به، وما زال معهم في نزال وجدال، أغروا به الأمراء، حتى
أحرقوا كتبه، وهو في نضاله لا يني، حتى انتهى الأمر بلزومه ضيعته، وقد جافاه
العلماء، وجافاهم . ولكن المذهب الذي حمل عبء الدفاع عنه، ما الذي استفاده
من نضال ابن حزم ذلك النضال الشديد؟ لاشك أن المذهب لم يكن قد انتقل
من سيء إلى أسوأ بملاحاة ابن حرم لقومه، فإن المذهب كان قد طمس في
المشرق، فحاول ابن حزم أن يجعل له حياة وقياماً في المغرب، ولكن اشتد على
قومه واشتدوا عليه، فلم يكن ما يرجي له من رواج لتصدى مثل ابن حزم القوى
المستوعب للعلوم الإسلامية لنصرته، فلم يرج المذهب في الأندلس في عصر
ابن حزم، ولا بعده بقليل، ولكن حدث أمران أفاذ منهما المذهب فائدة جليلة
أولهما - أن ابن حزم كان يفتش داره في منفاه، أو في المسكان النائي الذي اختاره
مقاماً - تلاميذه، يقصدون إليه مخلصين في طلب ما عنده، وأولئك تلقوا عليه
تفكيره في الفقه والحديث وسائر العلوم الإسلامية، وأولئك وإن كانوا عدداً
قليلاً، ومن صغار الطلبة لا من كبار العلماء - قد اغنى إخلاصهم عن السكثرة .

(١) نفح الطيب = ٢ ص ١٣٠ طبع الخيرية .

الامر الثاني — أنه دون المذهب ووازنه بغيره ، ورتب أصوله ، ودافع عنها أقوى دفاع ، فسجله في الوجود ، بحيث ينتجعه من يقصد إليه ، وحسبك أنه بهذا التدوين ، قد استطاع أولو الامر في مصر أن يقبسوا منه ما بنوا عليه الوصية الواجبة ، وكذلك أولو الامر في سوريا .

٦٠٣ — لم يمت إذن المذهب الظاهري بموت ابن حزم ، بل إنه نشر من بعده ، نشره تلاميذه الذين تلقوا عليه ، ونشروه بنشر كتبه ، فهو وإن لم يكن له أتباع من بعد في الأقاليم الاسلامية ، كان علمه منشورا بين العلماء يقدمون منه يأخذون عنه . وأول من نشر علمه ببلاد المشرق تلميذه الحميدى الذى جمع الصحيحين ، فانه هرب من الأندلس بعد وفاة الإمام ابن حزم ؛ وكان في هروبه نشر المذهب في المشرق بالكتب المدونة التى سجلته .

والحميدى هو أبو عبد الله محمد بن أبى نصر الذى ولد سنة ٤٢٠ هـ وتوفى سنة ٤٨٨ — كان مؤرخا حافظا راوية ، تتلمذ على ابن حزم ، وتخرج عليه فى أكثر علومه ، وتلقى عليه كتبه وأخباره ، ونشر هذه الكتب بالمشرق ، فكانت سجله المحفوظ فى التاريخ الذى يذهب فيه كل شىء إلا ما تسجله هذه الأوعية التى تحمل النور من السابق إلى اللاحق ، وله فى السنن الجمع بين الصحيحين كما ذكرنا ، وفى التاريخ كتاب جذوة المقتبس ، وكتاب الأمانى الصادقة ، وفيهما شىء كثير من أخبار المغرب والأندلس ، وكانا مصدرا صادقا لمن جاءوا بعده من المؤرخين .

٦٠٤ — وإنه كان لا ينتشر التلاميذ ونشر الكتب أثره فى الأجيال ، فقد كان لا يخلو جيل من ظاهرى ينتصر لأهل الظاهر ، ويدافع عنهم ، ويدعو لمثل تفكيرهم فن تلاميذ الحميدى أبو الفضل محمد بن طاهر المقدسى أخذ عنه فقه الظاهر ، وانتصر له ودعا إليه فى الشرق .

وكانت الأندلس لا تخلو من فقيه ظاهرى فى عصر من العصور ، ومن هؤلاء الحافظ أبو الخطاب مجد الدين بن عمر بن الحسن ، ويكنى أبو الخطاب بن دحية ،

وقد طاف بأقاليم الأندلس كلها، وتلقى العلم على شيوخها، ثم انتقل من بلاد المغرب وحل مصر في عهد الأيوبيين وأقام بها إلى أن مات سنة ثلاثة وثلاثين وستمائة بالقاهرة؛ ودفن بسفح المقطم، وقد قال فيه المقرئ «قد روى رحمه الله بالمغرب ومصر والشام والعراق والعجم، ورحل في طلب الحديث... حصل المكتب والأصول، وحدث وأفاد... وصنف كتباً كثيرة مفيدة جداً، منها كتاب التنوير في مولد السراج المنير، صنفه عند قدومه إلى إربل سنة أربع وستائه، وهو متوجه إلى خراسان، لما رأى ملك إربل مظفر الدين كوكبرى معتنيا بعمل المولد النبوي في شهر ربيع الأول كل عام، مهتماً به غاية الاهتمام، وكله وقرأه عليه بنفسه وكتاب «الآيات البينات»، وغير ذلك من الكتب الكثيرة، وقد اتفق الذين أرخوا له على أنه كان ظاهري المذهب.

وقد وجد في إبانته فإنه في ذلك العصر دعا أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن ثالث ملوك الموحدين إلى العمل بالمذهب الظاهري في الأندلس والمغرب في دولته على ما سنبين إن شاء الله تعالى.

٦٠٥ - ومن العلماء البارزين الذين كان لهم أثر في الفسك الإسلامي محي الدين بن عربي، فقد كان ظاهرياً في العبادات، يأخذ بمذهب أهل الظاهر في العبادة والفروع، وكان معاصراً لأبي الخطاب بن دحية فقد ولد سنة ٥٦٠، وتوفي سنة ٦٣٨، ولسنا بصدد بيان علومه ومنازعه وآرائه، ولكن يهمننا أن نقول: إنه كان يأخذ بقول أهل الظاهر في الفروع، وقد قرأ كتب ابن حزم ورواه عنه غيره، ولقد قال فيه المقرئ:

« كان ظاهري المذهب في العبادات، باطنياً النظر في الاعتقادات، وكان دفته يوم الجمعة بجبل قيسون (١) » .

وكان ابن عربي أيضاً في عصر الموحدين الذين نشروا المذهب الظاهري بالأندلس وبلاد المغرب.

٦٠٦ — ويصح لنا أن نقول إن آخر القرن السادس وأول القرن السابع كان عصر ازدهار للمذهب الظاهري ، فقد عمم العمل به في شمال إفريقيا وبلاد الأندلس كلها يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن بن علي الذي تولى من سنة ٥٨٠ إلى سنة ٥٩٥ ، فقد أعلن العمل به ، وسار على ذلك من بعده ، فإن صاحب كتاب (المعجب في تلخيص أخبار المغرب) يذكر أنه دعا إلى السنة ، وإلى ترك التمهذب بمذهب مالك ، والعمل على الأخذ بكتاب الله وسنة رسوله ، لا إلى شيء سواهما ، بل إنه جاء إلى كتب الفروع في المذهب المالكي ، وحرقها كلها ، ولترك الكلمة لصاحب المعجب ، فهو يقول :

« في أيامه أي أيام يعقوب هذا ، انقطع علم الفروع ، وخافه الفقهاء ، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن مجرد ما فيها من أحاديث رسول الله ﷺ والقرآن ... فأحرق منها جملة في سائر البلاد ، كمدونة سيجنون ، وكتاب ابن يونس ، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره ، وكتاب التهذيب للبراذعي ، وواضحة ابن حبيب ، وما جانس هذه الكتب ، ونحانحوها ، لقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس أن يوتى منها بالأحمال ، فتوضع ويطلق فيها النار^(١) . »

٦٠٧ — أحرقت الكتب المالكية ، كما أحرقت في عهد ابن حزم الكتب الظاهرية ، وما كان للأولى مبرر ، وما كانت الثانية سائغة ولا مقبولة . ولقد دعا إلى ترك الرأي والأخذ بظاهر الكتاب والسنة بعد إحراق ما أحرق ، ولذا يقول صاحب المعجب «تقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه ، وتوعد على ذلك بالعقوبة الشديدة ، وأمر جماعة ممن كانوا عنده من العلماء والمحدثين بجمع أحاديث من المصنفات العشرة «الصحيحين والترمذي والموطأ وسنن أبي داوود ، وسنن النسائي ، وسنن البزار ، ومسنند أبي شيبة ، وسنن الدارقطني وسنن البيهقي» في الصلاة وما يتعلق بها على نحو الأحاديث التي جمعها محمد بن تومرت

في الطهارة^(١) فأجابوه إلى ذلك وجمعوا ما أمرهم بجمعه ، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب ، وحفظه الناس من العامة والخاصة ، وكان يجعل لمن حفظه الجمل الحسن من الكسا والأموال ، وكان قصده في الجملة نحو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة ، وحمل الناس على الظاهر من القرآن الحديث ،^(٢) .

٦٠٨ - وإن يعقوب هذا لم يكتف بذلك النشر العام ، بل أراد أن ينشئ طبقة من طلبة العلم على ذلك المنهاج ، لتنتقل تلك الطريقة إلى الأخلاف منهاجاً متبعاً ، ولذلك اتجه إلى طلبة علم الحديث واستخراج الأحكام من نصوصه ، وأغدق عليهم بعطاياه الكثرية ، ولقد قال في ذلك صاحب المعجب : « ونال عنده طلبة العلم - أعنى علم الحديث - ما لم ينالوا في أيام أبيه وجدته ، وانتهى أمره معهم ، إلى أن قال يوماً بحضرة كافة الموحدين يسمعونهم ، وقد بلغه حسدهم للطلبة على موضعهم منه ، وتقريبه إياهم ، وخلوته بهم دونهم : « يامعشر الموحدين ، أتم قبايل ، فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته ، وهؤلاء يعني الطلبة لا قبيل لهم إلا أنا ، فهما نابهم أمر ، فأنا ملجؤهم ، وإلى فزعهم ، وإلى ينسبون ، فعظم منذ ذلك اليوم أمرهم ، وبالغ الموحدون في برهم وإكرامهم^(٣) . »

فقد حاول إذن ذلك الحاكم أن يوجد طبقة تسير على مقتضى ظاهر الكتاب والسنة؛ ليضمن حياة المذهب الظاهري ، وعدم التقييد بمذهب من المذاهب التي تأخذ بالرأى من بعده ، في الأخلاف ، والأجيال المقبلة .

٦٠٩ - وفي الحقيقة أن الأخذ بظاهر الكتاب والسنة كان هو الفكرة التي سيطرت على دولة الموحدين من قبل يعقوب بن يوسف هذا ، فقد كانت

(١) محمد بن تومرت هو داعية دولتهم في العشر الثانية من القرن السادس . وكان ينهج ذلك المنهاج أيضاً .

(٢) المعجب ص ٢٧٩

(٣) الكتاب المذكور ص ٢٨٠

رأى أيه وجده ، ومنهاجهما الشخصى ، بل منهاج من دعا إلى دولتهم ، وهو محمد ابن تومرت ، ولكن يعقوب هذا أعلن ذلك القول ، ونادى به ، وحمل الناس عليه بقوة السلطان ، ولقد كان ابن حزم رضى الله عنه يقول إن مذهبين انتشرا بقوة السلطان ، مذهب مالك بالمغرب ، ومذهب أبي حنيفة بالمشرق ، ولو أنه عاش إلى أن رأى ما صنع يعقوب بن يوسف ، لوجد أن مذهبه لم ينتشر فقط بنفوذ السلطان ، بل بحمل الناس عليه قسراً ، وإحراق كتب ما عداه من المذاهب ، أو بالأحرى الكتب المالكية .

٦١٠ — ولقد قلنا إن ذلك المنهاج كان رأى أيه وجده أى أنه منهاج دولة

الموحدين من أول نشأتها ، وقد دلنا على ذلك أمران :

(أولهما) ماجاء فى كتاب المعجب من أن أول رسالة كتبت كانت فى الصلاة ، فقد ذكر أنها على نهج رسالة ابن تومرت فى الطهارة ، فابن تومرت كان أول من نادى بذلك ، وهو داعية الموحدين ، وقد انقض على المرابطين ليمهد الأمر لأولئك الموحدين ، فإن هذا يدل على أن الاتجاه إلى الكتاب والسنة لاستخراج أحكام الفروع من نصوصها فقط مبدأ عند الموحدين من وقت نشأتهم ، لأنه طريقة الداعية للملكهم .

(ثانيهما) ما يحكيه صاحب المعجب عن أبي يعقوب ، وهو يوسف ابن عبد المؤمن ، فإنه يقول إن الحافظ أبا بكر من الجند قال : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب أول دخلة دخلتها عليه وجدت بين يديه كتاب ابن يونس ، فقال لى يا أبا بكر أنا أنظر فى هذه الآراء المتشعبة التى أحدثت فى دين الله ، أ رأيت لى يا أبا بكر المسألة فيها أربعة أقوال ، أو خمسة أقوال ، أو أكثر من هذا ، فأى هذه الأقوال هو الحق ، وأبها يجب أن يأخذها المقلد ، فافتتحت أبين له ما أشكل عليه من ذلك ، فقال لى وقطع كلامى : يا أبا بكر ، ليس إلا هذا ، وأشار إلى المصحف ، أو هذا ، وأشار إلى سنن أبى داود وكان عن يمينه ، أو السيف (١) .

وترى من هذا أن ما أظهره بعقوب كان نية أبيه وجده ، فلما تهيأت الفرص أعلن رأيهما .

٦١١ — وبهذا يتبين أن المذهب الظاهري ظهر في الوجود مذهباً منتشرأ بقوة السلطان ؛ بالحل عليه ، وهكذا تحقق الحلم الذي كان يحلمه ابن حزم ، ولاحي عنه ، وجافي الناس من أجله .

وقد يقال إن الموحدين عملوا بالكتاب والسنة ، فأين هذا من المذهب الظاهري ؟ فنقول إنهم إذ دعوا إلى ظاهر الكتاب والسنة فقد دعوا إلى المذهب الظاهري ، لأنه المذهب الذي يمنع التقليد ، ويدعو إلى ظاهر الكتاب والسنة ، وإن ابن حزم كان موضع تقدير هذه الدولة ، حتى إن أبا يعقوب عند ما دخل الأندلس مر على قبره ، وأعلن أنه يضم خير علماء الأندلس ، بل علماء المغرب كله ، فهم قد أحيوا المذهب الظاهري ونصوا على منع سواه .

وهكذا قدر الله لذلك العالم الجليل أن يحيا في أثره ، وأن يذكر بعد موته ، وأن يتخذ اسمه بين علماء الإسلام قاطبة ، وأن يذكر اسمه مقرونا دائما بفردوس الإسلام المفقود ، أعاد الله للإسلام عزته ، ورفع كبوته ، وهو على كل شيء قدير ، وهو نعم المولى ونعم النصير ، الحمد لله الذي هدانا لهذا ، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ؛ وهو ولي التوفيق .

تم الفراغ من كتابة هذا الكتاب بعون الله تعالى وتوفيق في يوم الخميس السادس من رجب سنة ١٣٧٣ الموافق للحادي عشر من مارس سنة ١٩٥٣ .

محمد أبو زهرة

بيان ما يشتمل عليه الكتاب

٣ — الافتتاحية

٧ — تمهيد

- استعراض منهاج الدراسة لابن حزم — اتساع آفاقه العلمية ، واتساع حياته .
- ٨ — نضاله — ٩ — إحراق كتبه — ١٠ — اتصاله بعصره ، ودراساته الاجتماعية
- ١١ — المظاهر المتضادة في حياته ودراساته ، ورجوعها إلى أصل واحد
- ١٢ — أدوار حياته وأدوار دراساته — ١٣ — أصول ابن حزم وظاهريته
- ١٤ — المجاورة بينه وبين علماء عصره — ١٥ — اتصاله بالفلسفة اليونانية وعلوم النصارى
- ١٦ — امتلاء سكات قرطبة بالكتب في عهده — ١٧ — الاضطراب السياسي في عصره
- ١٨ — المجاورة بينه وبين بيئته — ١٩ — صعوبة تحقيق ذلك المنهاج وطلب التيسير من الله العلي القدير .

القسم الأول

حياته وعصره

٢٤ — حياته :

- ٢٢ — مولده — ٢٣ — جنسيته ونسبه ، وابتاؤه لفارس — ٢٤ — شك بعض معاصريه في فارسيته — ٢٥ — ابتداء إسلام أسرته .
- ٢٦ — نشأته : نشأ في ترف ونعيم — ٢٧ — تعلمه الأول على أيدي النساء ومراقبتهم له ولحلقه — ٢٨ — الرائد الأول له من الرجال — ٢٩ — تعرضه للشدة بعد الرخاء بعزل أبيه الوزير ، ثم موته ، ووصف ابن حزم لذلك .
- ٣١ — طلبه للعلم والفقه — روايته الحديث صغيرا — ٣٢ — طلبه الفقه ، واختلاف الروايات في السن التي طلب فيها الفقه — ٣٣ — ما نراه راجعا من هذه الروايات
- ٢٤ — التحقيق التاريخي في اشتغاله بالسياسة وطلبه للفقه أيهما أسبق
- ٣٦ — دراسته للفقه المالكي في أول أمره ثم انتقاله إلى المذهب الشافعي

٣٧ — اطلاعه على فقه العراقيين عن طريق دراسته للفقهاء الشافعي — انتقاله إلى مذنب أهل الظاهر ؛ لأنه رأى المذهب الذي يتفق مع رغبته في ترك التقيد الذهبي

٣٨ — تلقيه عن الشيوخ والكتب كل العلوم الإسلامية وغير إسلامية — ٣٩ — تلقى شباب الاندلس العلم عليه .

٣٩ — عمله في السياسة اضطراب الأحوال في عصره — ٤٠ — اضطهاده من آل حمود باعتقاله ونفيه — ٤١ — اتجاهه إلى السياسة بعد نفيه ومناصرته لبعض الداعين لأنفسهم من بني أمية — ٤٣ — ضعف أمر آل حمود الذين اضطهدوه — ٤٣ — عودته إلى العلم بعد خيبة الداعي الذي ناصره — ٤٤ — اشتغاله بالسياسة ثانيا ، ثم اعتزاله لها نهائيا .

٤٥ — رحلات ابن حزم الإيجارية والاختيارية ، وطوافه بالأقاليم الاندلسية وجزائرها — ٤٦ — انتقاله إلى القيروان — ٤٧ — نزوله ميورقة ورواج علومه بين شبابها ، وحماية أميرها له ، ثم خروجه منها بعد تغير الوالي وثورة الفقهاء عليه .

٤٩ — إحراق كتبه — العتضد بن عباد الذي أحرقها وأسرته وأخلاقه

٥١ — السبب الظاهري لاحتراق الكتب ، والسبب الحقيقي — ٥٢ — نزعته الأموية جزء من السبب الحقيقي — ٥٤ — انتهاء رحلاته بالاقامة في شبه منفي بضيعته .

٥٥ — معيشته : كان في جملة أحواله من أهل اليسار — ٥٦ — مناظرته للباغي التي تدل على يساره طول حياته — ٥٧ — الموازنة بينه وبين أبي حنيفة من حيث يسارهما ورفضهما هدايا الأمراء — ٥٨ — رأى ابن عبد البر صديق ابن حزم في هدايا الأمراء

٦٠ — لم ينعم ابن حزم بطراوة العيش مع يساره .

٦٣ — مصادر علم ابن حزم

٦٢ — اتساع آفاقه العلمية — ٦٣ — شهادة معاصريه — ٦٤ — دراسته العلوم الإسلامية كلها — ٦٥ — عنايته بدراسة علوم اليونان .

٦٦ — مصادر علمه .

صفاته : حافظته — ٦٧ — بديته الحاضرة — ٦٨ — عمق تفكيره

٦٩ — إيمانه بأن هذه الصفات نعم من الله يجب شكره عليها — ٧٠ — صبره وجلده وانصرافه للعلم — ٧١ — إخلاصه — ٧٢ — مظاهر إخلاصه — ٧٣ — صراحته .

- ٧٥ — حدثه ، والأسباب الاجتماعية والجسمية التي ولدت فيه هذه الحدة
٧٦ — حدثه وصلتها بإنتاجه — ٧٧ — رخاؤه — ٧٨ — اعتزازه بنفسه ،
٨٠ — شيوخه — بعض من تلقى عليهم وشافهم — ٨١ — اتصاله بأكثر البارزين
في العلوم في أول شبابه — ٨٢ — تلقيه الفقه المالكي عن شيوخه ، وتلقيه الفقه الشافعي
عن بعض شيوخه ، ثم عن كتب الشافعي — ٨٣ — وتلقيه فقه الأثر من المبسوطات
التي كانت مدونه ومعروفة — ٨٤ — ما تلقاه من بطون الكتب الإسلامية — ٨٥ — تلقيه
المذهب الظاهري عن مسعود بن مفلت ، ومن بطون الكتب أيضا — ٨٦ — دراساته
الفلسفية ومن تلقاها عليهم — ٨٧ — من تلقى عنه المنطق .
٨٨ — انصراف ابن حزم للعلم بكليته — ٨٩ — مدة انصرافه دارسا وباحثا تقرب
من أربعين سنة — أصدقاؤه من العلماء — ٩٠ — رسائله إلى العلماء .

٩٣ — عصر ابن حزم

- ٩٣ — الأحوال السياسية في عصره — الاضطراب في بلاد الأندلس في عصره وأسبابه
٩٤ — فضل الدولة الأموية بالأندلس — ٩٥ — ضعف الأمويين في عهد ابن حزم
وبعض الحوادث الدالة على ذلك — ٩٦ — استعانة بعض الطامعين في الخلافة بالنصاري ،
واستيلاء البرابرة على قرطبة — ٩٨ — أثر هذه الفتن في تفكير ابن حزم واتجاه حياته
٩٩ — اعتزاله السياسة — ١٠٠ — احتكاك المسلمين بالنصاري في عصر ابن حزم .
١٠١ — الأحوال العلمية في عصر ابن حزم . النهوض الفكري في ذلك العصر
وأسباب ذلك — ١٠٢ — أثر الأمويين في ذلك وخصوصا عبد الرحمن الناصر
١٠٣ — مكتبة عبد الرحمن الناصر العلمية — ١٠٤ — كثرة العلماء ، والانتاج العلمي .
١٠٥ — الحالة الاجتماعية في عصر ابن حزم — المجتمع الأندلسي في ذلك العصر
١٠٦ — تكونه من عناصر مختلفة الأرومة والثقافة والدين — ١٠٨ — نتائج ذلك
الاختلاف ومظاهرها — ١٠٩ — صفات أهل الأندلس الناجمة من ذلك الخليط ، ووحدة
اللغة وعلوها مع ذلك الاختلاف — ١١٠ — ظهور نسباء مثققات ثقافات عالية .
١١١ — أثر الجوارى والسرايا في القصور والحياة العامة — ١١٢ — بروز بعض النساء
في المجتمعات — ١١٣ — الجمع بين المظاهر الدينية ، وغيرها — ١١٤ — أثر تلك البيئة
الاجتماعية في ابن حزم وتفكيره وإنتاجه .

- ١١٦ — الحياة الفكرية . الفرق الإسلامية في الأندلس .
١١٧ — الفرق السياسية — ١١٩ — الشيعة المعتدلون منهم — ١٢٠ — الكيسانية
١٢١ — الانعاشية — الاسماعيلية — ١٢٢ — تعاليم المعتدلة من الاسماعيلية .
١٢٣ — الحوارج — ١٢٤ الأزارقة — النجدات ، ١٢٥ — الصفرية — الإباضية .
١٢٦ — النقاء ابن حزم في التفكير مع بعض الحوارج .
١٢٦ — الفرق الاعتقادية — ١٢٧ — مواضع الاختلاف بين هذه الفرق
١٢٨ — الجبرية ومنشؤها ، وآراؤها — ١٢٩ — المعتزلة ومنشؤها وآراؤها
١٣١ — اعتماد المعتزلة على الأدلة العقلية — ١٣٢ — الأشاعرة والماتريدية
١٣٣ — أبو منصور الماتريدي والأشعري منشأ هذه الفرقة ، ١٣٤ — خطبة أبي الحسن
الأشعري التي تحول بها من الاعتزال إلى المذهب الذي اختاره — ١٣٥ — توسط مذهبه
١٣٧ — سلوك الأشعري مسلك العقل في الاستدلال للآثار والنصوص — ١٣٨ — موقف
ابن حزم من آراء الأشعري ، ومخالفته له .
١٤٠ — كلمة ختامية في عصر ابن حزم وأثره في اتجاهه وتفكيره وإنتاجه .

القسم الثاني

آراؤه وفقهه

- ١٤٤ — العلوم التي تصدى لها — ١٤٥ — كثرة كتبه ١٤٦ — تنوع ما كتب
فيه من علوم — ١٤٧ — التزامه في دراساته المختلفة مناهج عقلية ونقلية .

١٤٨ — المنهاج العقلي الذي التزمه

- ١٤٧ — الموازين الضابطة التي التزمها — بدهيات العقل أو ماسماه علم النفس
١٥٠ — منشأ خطأ الفكر عند ابن حزم أولاً البعد عن البدهيات — ١٥١ — وثانياً
ضلال العقل في الربط بين المقدمات — ١٥٢ — خطأ الحس — ١٥٣ — سنن الله في
الكون نظام عقلي مقرر عنده — ١٥٤ — اعتماده على الاستقراء — ١١٥ — المواضع
التي يعتمد فيها على المنهاج العقلي وحده .

١٥٧ — دراساته النفسية والحلقية ، والتزامه المنهج العقلي فيها —
كلمة عن رسالته في الأخلاق — ١٥٨ — العناصر التي استمدت منها دراسته في
هذه الرسالة — مقياس الأخلاق عنده واقتباسه من فلسفة اليونان — ١٥٩ — الجمع بين
المبادئ الحلقية والدينية في هذه الرسالة — ١٦١ — آثار تجاربه في الرسالة — قبسة مما
اشتملت عليه هذه الرسالة — ١٦٢ — أغراض الحياة في الرسالة ومقياس الفضيلة
١٦٣ — اختلاف كلامه في هذا المقياس والتوفيق بين هذا القول المختلف — ١٦٤ — نماذج
من موضوعات الرسالة
١٦٧ — رسالة طوق الحمامة . سبب كتابتها في الحب والمحبين ، وتاريخ كتابتها
١٦٨ — وكونها في آخر عهد الشباب ، — ١٧٠ — من مصادر هذه الرسالة دراسته
الفلسفية اليونانية والإسلامية ، ومظاهر ذلك من الرسالة نفسها — ١٧٢ — ومن مصادرها
الاستقراء والتتبّع — ١٧٣ — تبرئته لنفسه من الفاحشة مع كتابته في الحب والمحبين .
مراتب الحب — ١٧٤ — الفرق بين الحب والشهوة — ١٧٥ — تعريفه للعفيف
والعفيفة — ١٧٦ — بعض أخلاق النساء .

١٧٧ — منهاج ابن حزم الإسلامي

١٧٧ — اعتماده على العقل في دراساته الإسلامية — ١٧٨ — مدى الاعتماد على العقل
١٧٩ — منعه التقليد — ١٨١ — أخذه بظواهر النصوص — قوة الحديث في الاستدلال
عنده — ١٨٢ — سلوكه مسلك الجدل في دراساته .
١٨٣ — الجدل عند ابن حزم المذموم منه والمدح — ١٨٤ — وجوب الجدل
المحمود — ١٨٥ — السبب في دفاعه عن الجدل والمجادلين .
١٨٧ — منهاجه في الجدل — إخلاصه فيه في الجملة — ١٨٨ — تعصبه لآرائه ،
وصعوبة تغيير رأيه — ١٨٩ — عيب جدله — ١٩٠ — جدله مع غير المسلمين
١٩١ — جدله مع الفرق الإسلامية ، واختياره في جدلهم اسلحتهم التي يجادلون بها ،
واعتماده على العقل في الجملة — ١٩٢ — جدله مع الفقهاء والمحدثين — ١٩٣ — اتجاهه إلى
الانحياز بحد الاثبات والتفنيد — نموذج من مجادلاته مع الفقهاء والمحدثين .
١٩٧ — أسلوب ابن حزم الكتابي — أسلوبه الأدبي وأسلوبه العلمي
١٩٨ — وصف عام لأسلوبه الأدبي — وضوح نثره الفنى في طوق الحمامة

- ١٩٩ — نماذج من نثره الفنى فى هذه الرسالة وغيرها .
٢٠٠ — كتابته العلمية — أوصافها — ٢٠١ — إطنابه — وضوح معانيه واستيلاؤه
على ما يكتب — ٢٠٢ — عنفه وحمده فيما يكتب ، وسبب ذلك من ناحية نفسه
٢٠٣ — العنف فى الكتابة مقصور على كتب الخلاف ، وهى أكثر كتبه الباقية .

٢٠٥ — آراء ابن حزم وتنوعها

٢٠٧ — آرائه حول العقائد

- ٢٠٧ — — منهج ابن حزم فى دراسة العقائد يعتمد على العقل والنقل .
٢٠٨ — آرائه حول الوحدانية — شعب الوحدانية — ٢٠٩ — هى فى أصلها
موضع اتفاق ، والخلاف فى مسائل جزئية .

- ٢١٠ — التوحيد فى العبادة — الخلاف بين ابن حزم والباقلانى فى الحوارق التى
تجرى على أيدى غير الأنبياء — ٢١١ — العالم يسير على نظام لا يغير لغير الأنبياء
عند ابن حزم — ٢١٣ — لا يتقرب لأحد من الخلق ، والعبادة لله وحده
٢١٤ — المشابهة بين ابن حزم وابن تيمية فى هذا ؟ والمفارقة بينهما فيه أيضا
٢١٥ — مقالة ابن تيمية بمنع زيارة قبور الأنبياء لغير الانعاز — ٢١٦ — استنكار
ابن حزم على الصوفية سقوط التكليف للواصلين .

- ٢١٧ — وحدانية الذات والصفات — ٢١٨ — إنكاره على المشبهة والمجسمة
٢١٩ — ابن حزم يهيج فى معرفة الذات العلمية منهج العقل والنقل ، والأخذ بالظاهر
٢٢٠ — رأيه فى الصفات — ٢٢١ — قربه من رأى المعتزلة — ٢٢٢ — تفسيره
الألفاظ الموهمة للتشبيه ، وللوازنة بين رأيه وآراء العلماء — ٢٢٤ — تفسيره ألفاظ الوجه
واليد ، والاستواء على العرش الواردة فى القرآن — ٢٢٦ — الموازنة بين نظره ونظر
الغزالي فى ذلك — ٢٢٧ — رأيه فى متشابه القرآن ، والفرق بين الحكم والمتشابه
٢٢٩ — حصره المتشابه فى الحروف التى تبدأ بها بعض الصور ، وأقسام القرآن

- ٢٣٠ — وحدانية الخلق والتكوين — الله خالق كل شىء بإرادته واختياره المطلق
٢٣١ — أفعال الانسان بين الجبر والاختيار ، وأقوال طوائف المسلمين فى ذلك
٢٣٢ — رأى ابن حزم فى ذلك — ٢٣٤ — تأييده رأيه بالدراسات النفسية

— ٢٣٥ — توفيق الله للعبد وحرية الاختيار — ٢٣٦ — هل حل ابن حزم مشكلة أفعال الانسان وعموم قدرة الله تعالى .

٢٧٢ — آراء لابن حزم في السياسة

٢٣٧ — رأيه في مرتكب الكبيرة — وهو مستمد من النصوص .
٢٤٠ — رأيه في الخلافة — الإمامة فرض لازم — ٢٤١ — الامام واحد لجميع المسلمين — الإمام يجب عنده أن يكون قرشياً — ٢٤٢ — شروط الإمام — ٢٤٣ — الخلافة لا تكون بالتوارث قط بالاجماع — ٢٤٤ — طرق انعقاد البيعة — عهد الإمام لمن بعده مبادرة رجل بالدعوة إلى نفسه — ٢٤٥ — تفويض رجل ثقة باختيار إمام — ٢٤٦ — كلامه في الإمامة كلام ظاهري — ٢٤٧ — مخالفتنا لابن حزم فيما رآه ووجه هذه المخالفة — ٢٤٨ — إهماله لأمر البيعة في تكوين العقد بين الخليفة والأمة — ٢٤٩ — البيعة أساس الولاية باجماع المسلمين — ٢٥٠ — رأينا في ذلك وطريقة انتخاب الإمام في عصرنا — ٢٥١ — ما اختاره ابن حزم من الآراء أدى إلى انهيار الحكم الاسلامي .
٢٥٣ — المفاضلة بين الصحابة — تعصب ابن حزم لبني أمية وانهامه بأنه ناصبي — داوود الظاهري يفاضل بين الصحابة بالطبقات ، لا بالأشخاص ، وابن حزم يفاضل بالأشخاص والطبقات .

٢٥٤ — موازين المفاضلة يضعها ابن حزم قبل المفاضلة — ٢٥٥ — يرى أن نساء النبي ﷺ بعد النبيين — ٢٥٦ — تفضيله عائشة على فاطمة — ٢٥٧ — تقديمه أبا بكر على كل المؤمنين ، ويوازن بينه وبين علي بقانون الموازنة الذي وضعه — ٢٥٨ — يلي أبا بكر في التفضيل عمر — ٢٥٩ — ويتوقف في تقديم عثمان على عليّ ويأخذ بعد ذلك بالمفاضلة بين الطبقات .

فقه ابن حزم

٢٦٠ — تمهيد ، مخالفته للفقهاء الأربعة في الفروع — ٢٦١ — مخالفتهم في المناهج — ٢٦٢ — الفقه الظاهري، نشأته وانتقاله إلى الأندلس — كلمة مجملة عن داوود الأصبهاني — ٢٦٣ — زهده وتواضعه — ٢٦٤ — دراسته للمذهب الشافعي، ثم انتقال إلى الأخذ بالظاهر — كتب داوود — ٢٦٥ — وقوله إن القرآن محدث — استقرار الظاهري

بما أتى به داوود — ٢٦٦ — آراء العلماء في ذلك المذهب — ٢٦٧ — انتشار المذهب في الشرق ، ثم حلول المذهب الحنبلي محله .

٢٦٨ — المذهب الظاهري بالأندلس — ٢٦٩ — الذين مهدوا له — بقي بن مخلد

٢٧٠ — ابن وضاح — ٢٧١ — قاسم بن اصبغ — القاضي منذر بن سعيد

٢٧٣ — مسعود بن سليمان بن مفلت شيخ ابن حزم في فقه أهل الظاهر — ٢٧٤ — تسلم

ابن حزم المذهب وتقويته والدفاع عنه .

أصول ابن حزم

٢٧٥ — الاجتهاد والتقليد في المذهب الظاهري — منع التقليد عندهم — ٢٧٦ — دليله

من الكتاب — اجماع الصحابة على ذلك — ٢٧٧ — عجب ابن حزم من اختصاص الأئمة

الأربعة بالتقليد — ٢٧٨ — ما يجب على العامى إذا كان لا يقلد — ٢٧٩ — مناقشة قوله

في منع الناس من التقليد — ٢٨٠ — تسليم ابن حزم بأن الناس مراتب في إدراك المسائل

الاجتهادية — ٢٨٢ — ابن حزم على هذا مجتهد مطلق .

١ — القرآن الكريم

٢٨٣ — الأصول عند ابن حزم أربعة — أولها القرآن ، وهو الأصل ، وبيان ذلك

٢٨٤ — بيان القرآن ، وأقسام بيانه — ٢٨٥ — القسم البين بنفسه — ٢٨٦ — القسم

الذى يحتاج إلى بيان ، وبيانه من القرآن — ٢٨٧ — القسم الذى يحتاج إلى بيان وبيانه

من السنة ، ومراتب البيان — ٢٨٨ — من أنواع البيان — الاستثناء عنده .

٢٨٩ — التخصيص — ٢٩٠ — التوكيد — ٢٩١ — الفرق بين الاستثناء

والتخصيص والتوكيد ، وبين النسخ — ٢٩٢ — جواز تأخير البيان عن وقت النزول

لاعن العمل — ٢٧٣ — تقسيم النصوص المخصصة .

٢٩٥ — الأخذ بظاهر القرآن .

٢٩٦ — اعتباره القرآن مصدر المصادر كلها .

٢ — السنة

٢٩٧ — السنة متممة للقرآن — ٢٩٨ — أقسام السنة من حيث ذاتها

٢٩٩ — ما يدل على الوجوب من هذه الاقسام بذاته — ٣٠٠ — الأفعال والتقريرات

لانكون حجة إلا إذا اقترنت بقول — ٣٠١ — أقسام السنة من حيث روايتها — السنة المتواترة — ٣٠٢ — التواتر يوجب العلم الضروري — حد التواتر — ٣٠٣ — رأيه في جد التواتر ، ومناقشته — اعتماده في رأيه على البدهيات التي سماها علم النفس — ٣٠٥ — خواص التواتر — ٣٠٦ — حديث الآحاد — خبر الآحاد يوجب العمل والعلم عند ابن حزم ودليل ذلك عنده — ٣٠٨ — مناقشته لأقوال العلماء الذين خالفوه — ٣٠٩ — الفرق عند ابن حزم بين الرواية والشهادة ومناقشته في ذلك الفرق — ٣١٠ — شروط الراوي الذي تقبل روايته — ٣١١ — فقه الراوي — ٣١٢ — وجوب اتصال السند — وشروط قبوله المرسل — ٣١٣ — تشديده في نسبة القول إلى النبي ﷺ . — ٣١٤ — ظاهره في الرواية .

٣١٥ — مقام السنة من القرآن — ٣١٦ — تخصيص القرآن بالسنة — ٣١٧ — موازنة بين نظره ونظر الأئمة .

٣١٨ — إنكاره تعارض النصوص — موقفه من العلماء الذين سوغوا التعارض — ٣١٩ — الوجوه التي يبدو فيها التعارض ، وبيان توفيقه فيها — ٣٢٣ — كلامه إذا كان أحد النصين مضادا للآخر . — ٣٢٤ — إعماله النص الذي يكون موافقا للمعهود من قبل عند التضاد — ٣٢٥ — نظره عند التعارض نظرة ظاهرية .

النسخ

٣٢٨ — معرفة الناسخ من المنسوخ أعظم أبواب الاجتهاد — حقيقة النسخ بيان انتهاء العمل بالحكم — ٣٢٩ — النسخ لا يقع إلا في النصوص المشتملة على تكليف — ٣٣٠ — كل تكليف يجوز نسخه حتى شكر المنعم ، ومناقشته في ذلك . — ٣٣٢ — نسخ القرآن بالسنة ، ونسخ السنة بالقرآن — مناقشة آراء العلماء في ذلك ، ورأي ابن حزم وحججه — ٣٣٤ — الخلاف بين ابن حزم والشافعي ومهاجته لآراء ذلك الإمام في هذا — ٣٣٦ — اعتراضه على الشافعي ومناقشته في ذلك — ٣٣٧ — النسخ لا يقع إلا في عهد الرسول . من يبلغه الناسخ — ٣٣٨ — من عمل بالمنسوخ قبل أن يعلم ، ومن عمل بالناسخ قبل أن يعلم ، وما يناله من إثم — ٣٣٩ — الإجماع ونسخه للنصوص

العام والخاص في النصوص

٣٤٠ — خواص المذهب الظاهري — أقسام اللفظ — ٣٤١ — إدخال ابن حزم

المشترك في العام -- ٣٤٢ - ما رتبته على ذلك من الأحكام - ٣٤٣ - الخاص الذي يراد به العموم ، ورأى ابن حزم فيه - ٣٤٤ - الأخذ بالمجاز الظاهر من قبيل الأخذ بظاهر اللفظ ، وأمثلة على ذلك - دلالة العام قطعية عنده .

الأوامر والنواهي عند ابن حزم

٣٤٦ - ابن حزم يأخذ فيها بالظاهر - ٣٤٧ - أدلته على ما يقول - ٣٤٩ - أدلة خصومه وردده عليهم - ٣٥٠ - أمثلة مما رتبته على الأخذ بظواهر الأمر والنهي - ٣٥٢ - المنهاج الظاهري وسنده - ٣٥٣ - الأمر يقتضى الفور عند ابن حزم - بعض الأحكام المترتبة على ذلك .

٣ - الإجماع

٣٥٤ - حقيقة الإجماع عند ابن حزم - ٣٥٥ - مواضع الإجماع - ٣٥٦ - من يتكون منهم الإجماع ورأى ابن حزم في ذلك وتوجيهه - ٣٥٩ - سند الإجماع هو النص فقط عند ابن حزم والدليل على ذلك .
٣٦٢ - إجماع أهل المدينة لا يعتد به عند ابن حزم - ٣٦٣ - الإجماع عند ابن حزم ينتهى إلى النص .

٤ - الدليل

٣٦٤ - حقيقة الدليل عند الظاهرية - أقسام الدليل المأخوذ من النص
٣٦٨ - أقسام الدليل المأخوذ من الإجماع - المسلمون سواء - ٣٦٩ - الإجماع على ترك قول - ٣٧٠ - أقل ما قيل .

الاستصحاب

٣٧٢ - حقيقة الاستصحاب عند الأصوليين - إكثار الظاهرية من الاستصحاب
٣٧٣ - الأصل في الأشياء الحل عند الظاهرية بمقتضى النصوص العامة التي تفيد أن الله خلق لنا ما في الأرض - ٣٧٥ - ابن حزم يبني الاستصحاب على البديهيات العقلية
٣٧٦ - الأدلة التي ساقها ابن حزم حجة للاستصحاب - ٣٧٧ - بعض ما يثبت ابن حزم على نظرية الاستصحاب - مناقشته المالكية في بعض الفروع - ٣٧٩ - ما يثبت حله لا يزول إلا بدليل - ٣٨٠ - العقود والاستصحاب .

الاجتهاد بالرأى عند ابن حزم

٣٨٢ — أدلة إبطال الرأى عند ابن حزم — ٣٨٤ — رده أدلة الفقهاء الذين أخذوا بالرأى في الفقه . مناقشته حديث معاذ الذى قال فيه للنبي ﷺ « اجتهد رأى » والرد عليه — ٣٨٨ — إنكاره رسالة عمر إلى أبي موسى الأشعري — والرد عليه — ٣٩٠ — الرأى المنهى عنه والرأى السائغ — ٣٩٢ — ما اعتمد عليه ابن حزم في الاجتهاد إذ ترك الاجتهاد بالرأى ونتيجة ذلك .

تعليل النصوص

٣٩٤ — منع الظاهرية لتعليل النصوص — ادعاؤه أن تعليل النصوص كتعليل أفعال الله تعالى ، ورد ذلك — ٣٩٧ — بيان أن أخذ الجمهور بتعليل الأحكام هو تعرف لمقاصد الشريعة — ٣٩٨ — النصوص التي توجه القارىء لتعليل الأحكام — ٣٩٩ — النصوص التعبدية ، والنصوص المعللة عند الجمهور — ٤٠٠ — رد ابن حزم لحجج الجمهور — ٤٠١ — رده على استشهدهم بآية الحمر ، ومناقشة ذلك الرد — ٤٠٦ — حجج ابن حزم في منع التعليل — ٤٠٩ — الثمرة الجيدة لتعليل النصوص .

١ — نفي القياس

٤١١ — كلام الجمهور في حقيقة القياس — ٤١٢ — ادعاء ابن حزم اختلافهم في حقيقته — ٤١٣ — الأدلة التي يسوقها ابن حزم لإبطال القياس — ٤١٥ — أساس الأدلة التي يسوقها — ٤١٦ — رد النبي ﷺ لبعض الأقيسة — ٤١٧ — رده لأدلة الجمهور — ٤١٨ — موازنة بين نظر ابن حزم ونظر الجمهور — ٤٢١ — الموازنة بين الاستصحاب الذي أكثر منه الظاهرية وتعليل النصوص الذي هو أساس القياس .

٢ — إبطال الاستحسان

٤٢٣ — حقيقة الاستحسان — ٣٢٤ — الاستحسان عند ابن حزم يشمل المصالح — ٤٢٥ — الاستحسان عنده شطط في الاجتهاد — ٣٢٧ — اختلاف المصالح باختلاف الناس .

٣ - الذرائع

- ٤٢٩ - حقيقتها واعتبارها أصلاً قائماً بذاته - ٤٣٠ - معارضة ابن حزم له
٤٣٢ - نتائج رفض الذرائع - ٤٣٣ - اشتداد ابن حزم في نقد الذرائع
٤٣٤ - كلاً في المشتبه في تحريمه ورد قوله - ٤٣٥ - الاعتبار في الذرائع
٤٣٦ - إجازة ابن حزم شهادة الفروع والأصول والزوجات لمصلحة ذويهم ،
ونقده للمانعين ، لأن المنع من الذرائع ، والرد عليه في ذلك .

٤ - فتوى الصحابي

- ٤٣٨ - منع ابن حزم تقليد الصحابي - ذكره لأقوال الصحابة وسبب ذلك .

دراسة في أبواب من فقهه

١ - النكاح

- ٤٤٠ - الغرض من دراسة بعض مسائل من فقهه .
١٤١ - ١ - في النكاح . فرضية الزواج عند السلامة والقدرة على الاتفاق
٤٤٢ - اختلافه مع الفقهاء في ذلك - ٤٤٣ - الفرضية على الرجال دون النساء
٤٤٤ - رده لحجج الجمهور ، وملاحظة المؤلف عليه .
٤٤٥ - مساواة العبد للحر في الزوج من أربع ، وفي التسرى عند ابن حزم وحجته
في ذلك - ٤٤٦ - تجويزه ملكية العبد للأشياء - ٤٤٧ - اعتياده على ظواهر
النصوص في رأيه - ٤٤٨ - موافقتنا له في نظره في هذا الموضوع .
٤٤٨ - تحريم الزواج من ابنة الزوجة بعد الافتراق عنها - ٤٤٩ - اشتراطه
أن تكون الربيبة في حجر الزوج واعتبار الخلوة محرمة كالدخول الحقيقي
٤٥٠ - مناقشته لأقوال مخالفيه - ٤٥١ - استشهاده بأقوال الصحابة في هذا .
٤٥٢ - التفريق بين الزوجين بحكم القاضى وأسباب ذلك عنده - ٤٥٣ - التفريق
لليوب عند جمهور الفقهاء - مذهب الحنفية - ٤٥٤ - مذهب الشافعية
٤٥٥ - مذهب المالكية والحنابلة في ذلك - ٤٥٥ - منع ابن حزم التفريق لليوب
ودليله ورده على الفقهاء - ٤٥٨ - التفريق عنده يجوز عند اشتراط السلامة من

اليوب — ٤٥٩ — ملاحظتنا عليه في ذلك أنه اعتمد على الرأي — واعتبر الشروط في العقود من غير نص خلافاً لرأيه .

٤٥٩ — التفريق للغياب وإجازته عند المالكية والحنايلة ومنعه ذلك — ٤٦٠ — اعتبار ابن حزم المفقود كالحاضر حتى يثبت بالدليل موته كالحاضر — ومناقشته لأقوال الفقهاء في ذلك .
٤٦١ — التفريق لعدم الانفاق — أقوال العلماء فيه — ٤٦٢ — استنكاره لأقوال الأئمة ، وخصوصاً مالكا .

٤٦٢ — وجوب نفقة الزوج على زوجته إذا كانت موسرة وهو معسر عند ابن حزم
٤٦٣ — الأساس الذي بني عليه قوله .

٢ — مرض الموت في الفقه الظاهري

٤٦٤ — اعتبار الفقه الظاهري للمريض مرض الموت كالصحيح في كل الأحكام والتصرفات ومنع تقييدها له — آراء الفقهاء وما بنوها عليه من الأصول العامة — رأى أبي حنيفة — ٤٦٥ — ميراث المطلقة في مرض المورث وأقوال الأئمة — ٤٦٦ — مخالفة الشافعي في ميراث هذه المطلقة — ٤٦٦ — إطلاق تصرفات المريض في الفقه الظاهري مبنى على منع تعليل الأحكام عند الظاهرية — تقرير ابن حزم لنظرية الظاهرية ٤٦٧ — استدلاله بعموم النصوص — وادعائه اختلاف الصحابة في ذلك — ٤٦٨ — مهاجمته للذين قيدوا تبرعات المريض ومناقشته في ذلك — ٤٦٩ — قياسية المريض على الصحيح ومناقشة ذلك — ٤٧١ — استشهاده بفتوى لأبي موسى الأشعري ، وبيان أنها لا تؤيده — إبطاله للافتاء بمنظنة الفرار من الميراث ، ومناقشة قوله في ذلك — ٤٧٢ — الفرق بين منظنة الفرار من المريض مرض الموت، ومظنته ممن بلغ سن الشيخوخة — ٤٧٣ — تفرقة بقياسه بين الورثة ورده — ٤٧٤ — اعتراضه بأنه ليس للورثة حق في حياته ، فكيف تقيد تصرفاته لأجلهم ، ورد الفقهاء ذلك الاعتراض .

٤٧٥ — ما يعتمد عليه نظر الفقهاء في تقييدهم تبرعات المريض مرض الموت .
٤٧٦ — طلاق المريض مرض الموت عند ابن حزم ، موافقته للشافعي في ذلك .
٤٧٧ — الأصل الذي بني عليه الفقهاء أحكام طلاق المريض — ٤٧٨ — رد ابن حزم لحججهم ، ومناقشة ذلك الرد .

٣ - في الوصايا والتركات

- ٤٨٠ - مخالفة الظاهرية لجمهور الفقهاء في الوصايا والتركات في غير الأصول العامة .
- ٤٨٠ - إيجاب الظاهرية للوصية واعتبارها فرضاً ، وأدلتهم في ذلك - ٤٨١ - رد ابن حزم على من أنكروا فرضية الوصية - ٤٨٢ - من مات ولم يوص نفذ ولي الأمر وصية في ماله - ٤٨٣ - فرضية الوصية للأقارب غير الوارثين عند الظاهرية وتنفيذ ذلك بأمر القاضي ، إن قصر المتوفى في ذلك ، وردة على الأئمة الذين أنكروا ذلك - ٤٨٤ - خلاصة آرائه في وجوب الوصية - ٤٨٥ - القانون المصري في تقرير الوصية الواجبة بنى على رأى ابن حزم - المواد التي اشتملت على الوصية الواجبة .
- ٤٨٧ - حقوق الله في التركات - ديون الله في التركات مقدمة على تجهيز الميت وديون العباد سواء أوصى بأدائها أم لم يوص - قرب رأيه من رأى الحنابلة والشافعية وبعده عن رأى الحنفية ، وتوسط المذهب للمالكى - اختلاف مالك عن الشافعى وابن حنبل
- ٤٩٠ - مذهب الشافعى وابن حنبل - ٤٩٢ - نقد ابن حزم لأقوال الأئمة
- ٤٩٣ - اعتراضاته على أقوال الجمهور ، ومناقشته .
- ٤٩٤ - توزيع التركة بين الورثة .
- ٤٩٥ - منعه الرد وتوريث ذوى الأرحام واعتباره الجد أباً من كل الوجوه عند موت الأب .
- ٤٩٥ - اعطاؤه الأم الثلث في كل الأحوال عند عدم وجود عدد من الإخوة وفتح وارث ومخالفته جمهور الفقهاء في ذلك وحجته - ٤٩٩ - مناقشة أقواله وأقوال الأئمة .
- ٤٩٧ - ميراث الجدة وجعلها كالأم تماماً في الميراث عند عدم وجود الأم .
- ٤٩٨ - إنكار ابن حزم للقول ومخالفته للفقهاء الأربعة في ذلك - ٥٠٠ - اعتماده في مخالفته على رأى ابن عباس - ٥٠٢ - وقوع ابن حزم في القياس عند ترجيح رأى ابن عباس .
- ٥٠٤ - حكمه بوجوب إعطاء الأقارب غير الوارثين والمساكين واليتامى إذا حضروا القسمة ، ودليله على ذلك ودليل غيره - ٥٠٦ - صلاحية قوله لأن يكون أصلاً لرسم الأيلولة في القانون المصرى - إن صرف الرسم في المصارف التي اشترطها ابن حزم .

٤ - بعض آرائه في المعاملات

- ٥٠٧ - اشتراطه الاشهاد في البيع ، وكتابة الثمن مع الاشهاد ، إن كان الثمن مؤجلا .
مخالفته الجمهور في ذلك .
- ٥١٠ - إنكاره مشروعية خيار الشرط ، وإنكاره الحديث الذي روى فيه - مخالفة الجمهور له في ذلك .

- ٥١١ - منعه إجارة الأرض منعا باتنا ، إذا كانت خالية من البناء ، وجعل الإجارة منصبة على البناء إن كان - ٥١٢ - طرق الانتفاع بالأراضي الزراعية مع المنع المطلق عن إجارتها - حجته في قوله - ٥١٣ - نقله عمل النبي ﷺ في ذلك ، وعمل الصحابة - ٥١٤ - هذا المبدأ انقرد به ابن حزم وخالف فيه داوود الامام الأول للظاهرية - اتجاه هذا المبدأ إلى الناحية الاشرائية .
- ٥١٥ - خاتمة الكلام في الفقه الظاهري .

المذهب الظاهري بعد ابن حزم

- ٥١٦ - جهاد ابن حزم في نصر التفكير الظاهري - وشعوره بعدم التقدير من أهل الأندلس له ، ولا لمذهبه ، ووصفه للعالم في بلده ، وحاله هو مع أهل بلده .
- ٥١٧ - استفادة المذهب الظاهري من ابن حزم - ٥١٨ - نشره له ، وإن كان من غير اتباع - وجود آحاد من بعده دعوا إلى المذهب ، بعض من اختاروه - ٥١٩ - اختيار ابن عرى شيخ الصوفية له .
- ٥٢٠ - ازدهار المذهب الظاهري في عصر الموحدين ، بإجابه العمل بالسنة والكتاب فقط وإهمال تفريعات الفقهاء ، وإحراقهم كتب المالكية - ٥٢١ - محاولة الموحدين إنشاء طبقة من الشباب لا تعمل إلا بالكتاب والسنة .
- ٥٢٣ - بقاء المذهب في الإنسانية بتدوين ابن حزم له .
- ٥٢٤ - بيان ما اشتمل عليه الكتاب .