



منهج ابن حزم الظاهري في الفتيا: دراسة تحليلية

حسن بن إبراهيم الهنداوي

تمهيد:

يعد علي بن أحمد بن سعيد المعروف بابن حزم الظاهري المكنى بأبي محمد مثلاً يحتذى به في رباطة جأشه، ومضاء عزمته، وسعة صبره. فحصيلته العلمية، ومصنفاته الكثيرة، مع حياة مليئة بالمصائب والبلايا برهان على ما تحلى به هذا الإمام من صفات صعبة المنال. فهو يقول بنفسه عن نفسه: "ما ألفنا كتابنا هذا وكثيراً مما ألفنا، إلا ونحن مغربون مبعدون عن الوطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلماً وعدواناً"⁽¹⁾. ورغم ما مطر به من سحائب المصائب والنوائب، فقد "كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه... متواضعاً ذا فضائل جمة، وتوالياً كثيرة في كل ما تحقق به من العلوم..."⁽²⁾، كما يشهد بذلك مؤلفاته لاسيما المحلى شرح المحلى. ف: "ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم، وكتاب المغني للشيخ موفق الدين"⁽³⁾. وعلى الجملة فهو فريد عصره، ونسيج وحده كما قال بحق المقرئ أحمد بن محمد⁽⁴⁾.

-
- 1- علي بن أحمد ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (مجموعة رسائله)، تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط 2، 1987م، ج 4، ص 200.
 - 2- الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط 3، 1989م، ص 490.
 - 3- شمس الدين محمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، ج 18، ص 193.
 - 4- أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: محمد عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 2، ص 284.

وعلى الرغم من وجود العديد من البحوث والدراسات التي اهتمت بابن حزم، إبرازاً للمعلم شخصيته العلمية ومميزاته الفكرية، فإن منهجه في الفتيا لم يلق حظاً من البحث والدراسة؛ ولعل العلماء رغبوا عنه لما عرف به من التمسك الشديد بظاهر النصوص الشرعية، ورفضه للقياس والتعليل، فكيف يكون حينئذ له منهج في الإفتاء، حتى قيل "من الحزم ألا تتبع ابن حزم"⁽⁵⁾. بيد أن ذلك لم يمنع جماعة من العلماء المعترين من اتباع ابن حزم في كثير من القضايا، وطائفة من المسائل، بل والثناء عليه في ذلك⁽⁶⁾. وعليه، فإن منهج الفتيا لدى ابن حزم لا يزال بحاجة ماسة إلى البحث والدراسة من أجل التعريف بمنهجه الذي اعتمده في الإجابة عن أسئلة المستفتين، وكيفية التعامل معها. وهذه الدراسة محاولة لتوضيح ملامح منهج الإفتاء لدى ابن حزم، وذلك بالحديث عن ابن حزم وعصره حديثاً في غاية الإيجاز والاختصار، ثم التعرّض لبيان شروط المفتي، ومدى توفرها في ابن حزم، فضلاً عن بيان منهجه في الإفتاء، وأخيراً ذكر بعض فتاويه والتعقيب عليها.

ابن حزم وعصره:

يطول الحديث عن حياة ابن حزم رحمه الله⁽⁷⁾ لما حفلت به سيرته من مواهب ومكاسب متنوعة، ولما امتازت به شخصيته من مهارة في العديد من العلوم والمعارف، وبما أنه ليس غرضي استيعاب القول في سيرته، فسأقصر كلامي على تعريف في غاية الإيجاز بابن حزم والبيئة الأندلسية التي نبغ فيها مما يساعدنا على فهم سليم لمنهجه في الإفتاء. فقد ولد ابن حزم بقرطبة سنة 384 هجرية، وبها نشأ وترعرع في تنعم ورفاهية حتى سن الخامسة عشر، حيث كان والده وزيراً للحاجب المنصور بن أبي عامر. وهذه النشأة تتصف بالرفاهية والتنعم حيث الجاه العريض، والمال الوفير، والنساء الشقراوات، والجواري الحسان. ثم توالى عليه المحن والمصائب فغرب وشرد وانتهبت دوره وأمواله، وخاض تجارب سياسية فاشلة، فضلاً عما جرّته عليه من مصائب ومتاعب اضطرتّه إلى أن يعتزل السياسة أو تعزله السياسة، وينقطع إلى طلب العلم وتعليمه حتى وافاه الأجل "عشية يوم الأحد لليلتين بقيتا من شعبان سنة ست وخمسين

5- علي حسن الأثري، الكاشف في تصحيح رواية البخاري لحديث تحريم المعازف والردّ على ابن حزم المخالف،

دار ابن الجوزي، الدمام، 1410هـ/1990م، ص 16.

6- انظر: أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة، نقض المنطق، تصحيح محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت،

1370هـ/1951م، ص 18.

7- للاطلاع على سيرة ابن حزم انظر: أحمد بن محمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محمد محيي الدين

عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 2، ص 284، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 184.

وأربعمائة هجرية، فكان عمره رحمه الله إحدى وسبعين سنة وعشرة أشهر، وتسعة وعشرين يوماً⁽⁸⁾.

ولقد عبّر ابن حزم عمّا أصابه من النكبات بقوله: "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 على هذه الحال بعد العصر يوم السبت لليلتين بقيتا من ذي القعدة عام اثنتين وأربعمائة"⁽⁹⁾. ويعد هذا الحدث بداية سلسلة من النكبات منيت بها أسرة ابن حزم نتيجة للاضطرابات السياسية، وحالة الفوضى التي عمّت بلاد الأندلس، لاسيما قرطبة، حيث "ألقت الفتن جرائها، وأرخت عزاليها ووقع انتهاب جند البربر لمنازلنا في الجانب الغربي بقرطبة... وتقلبت بي الأمور إلى الخروج من قرطبة وسكنى مدينة المرية"⁽¹⁰⁾.

ولم يرجع ابن حزم إلى قرطبة بعد إذ خرج منها إلا وهو في السادسة والعشرين من عمره، وقد قاسى ألوانا شتى من المحن والمصائب، ولكنها لم تثنه عن تحصيل العلم وطلبه، إذ بعد عدة تجارب سياسية فاشلة، والخروج عن الطارف والتلديد، انقطع ابن حزم إلى العلم وبذل فيه وسعه، وسخر له طاقته العلمية المتنوعة المواهب. ولقد أفصح ابن حزم نفسه عما استقر عليه حاله بعد توالي المحن والمصائب والتشريد والتغريب بأسلوب فيه مرارة ولوعة وأسى إذ يقول: "والكلام في مثل هذا (يقصد الحب ومعانيه) إنما هو من خلاء الذرع، وفراغ القلب، وإن حفظ شيء وبقاء رسم وتذكر فائت لمثل خاطري لعجب على ما مضى ودهمني، فأنت تعلم أن ذهني متقلب وبالي مهصر بما نحن فيه من نبو الديار، والجللاء عن الأوطان، وتغيّر الزمان، ونكبات السلطان وتغيّر الإخوان، وفساد الأحوال وتبدل الأيام وذهاب الوفور، والخروج عن الطارف والتلديد، واقتطاع مكاسب الآباء والأجداد والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس من الرجوع إلى موضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار لا جعلنا الله من الشاكين إلا إليه، وأعادنا إلى أفضل ما عودنا"⁽¹¹⁾. والحاصل أن ابن حزم قد عاش بين سنتي 384-456 هجرية، وهي فترة شهدت فيها الأندلس تغيرات وتقلبات على عدة مستويات، وكانت لها تأثير مباشر في شخصيته، إذ لم يكن ابن حزم شخصا مغمورا في البيئة الأندلسية، بل كان شخصية ذا مكانة مرموقة بفضل انتسابه إلى أسرة تتمتع بمنصب الوزارة في النظام السياسي لدولة الأندلس آنذاك.

8- ابن بشكوال، الصلوة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1989م، ج 2، ص 606.

9- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق: فاروق سعيد، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1975م، ص 251.

10- المرجع نفسه، ص 261.

11- المرجع نفسه، ص 251.

ثم حدثت اضطرابات سياسية كان من نتائجها زوال هذا المنصب الوزاري، وكثرة الفتن داخل المجتمع الأندلسي. ولكن ابن حزم لم يفقد مكانته بسبب فشل أسرته في السياسة، لأن السياسة لم تكن هدفه وغايته، وإن كان مُنغمساً فيها، بل كان هدفه طلب العلم وتعليمه وبذلك اشتهر في الآفاق، وسارت بذكره الركبان، يقول ابن حزم:

مناي من الدنيا علوم أبثها وأنشرها في كل باد وحاضر
دعاء إلى القرآن والسنة التي تناسى رجال ذكرها في المحاضر⁽¹²⁾

ولقد "عاشت الأندلس حالة سياسية مضطربة مليئة بالثورات والحروب والانقلابات والفتنك بالسياسة والزعماء، فبعد انهيار الدولة العامرية التي شيدها المنصور بن أبي عامر والذي لبث خمسة وثلاثين عاما معقد النظام والسلامة والأمن والرخاء للأندلس"⁽¹³⁾، كثرت الفتن والاضطرابات، ودخلت الأندلس في فترة ملوك الطوائف، حيث أصبح لكل إقليم أميراً، وكان العداء بينهم مُستحكماً، أدى بهم في نهاية الأمر إلى الاستعانة بملوك النصارى على بعضهم البعض. وقد وصفها ابن حزم وهو شاهد عيان بقوله: "أن كل مدبر مدينة، أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها محارب لله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد للذي ترونه عياناً من شنههم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها ضاربون للموسم والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام"⁽¹⁴⁾. فهذه حال الأندلس في عصر ابن حزم، ملك قوي بديلاً، لم يذقه إلا في نعومة أظفاره، ثم اضطراب وفتن كان لها أثر في تشريده وتغريبه، وأخيراً خضوع وصغار لأعداء الإسلام حتى دفعت الإتاوات لطاغية النصارى واستمرت تلك الحال حتى وفاته سنة 456 هجرية رحمه الله، وقد ناله أذى كثيراً من تشريد وتغريب وسجن، وانتهاب دور وسلب أموال نتيجة هذه الاضطرابات السياسية ولذلك اعتزلها، لاسيما مع تقدم سنه، والقرب من مرحلة الشيخوخة، فسخر ما تبقى من حياته للعلم دراسة وتدريساً وتأليفاً.

12- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 187.

13- محمد عبد الله عنان، دول الإسلام في الأندلس، مؤسسة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1960م، ج 1، ص 585.

14- علي بن أحمد ابن حزم، التلخيص لوجوه التلخيص، تحقيق: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، 1423هـ/

2003م، ص 149.

فيظهر لنا بوضوح الحالة السياسية المضطربة، والأوضاع الاجتماعية المنحرفة والمتدهورة، فأمرء الأقاليم دب بينهم النزاع والقتال، واستيلاء القوي على الضعيف. ورغم ذلك، فقد كان لابن حزم شخصية متميزة، فهو ذو شخصية لا تعرف المداينة، بل لا تأخذ بالتعريض الذي فيه مندوحة عن الكذب، ولا بد لشخصية كهذه ألا ترضى بالأوضاع المنحرفة في المجتمع، وألا تقبل المتاجرة بدينها لدنياها، ولا أن ترضي العباد، وتسخط ربّ العباد. فهذه الصفات التي تربي عليها ابن حزم منذ صباه جعلته ينتقد الأوضاع السائدة، ولا سيما ما كان عليه العلماء من أوضاع لم تعجبه، ورأى في فتاويهم نوع تلاعب بالدين لإرضاء الساسة والقادة، فوقف لهم بالمرصاد وأنكر عليهم إنكاراً فيه غلظة وشدة، مثل قوله: "فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق، والمتسبون إلى الفقه اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم"⁽¹⁵⁾. فكان موقف علماء عصره منه أن قالوا بتضليله وحرّضوا عليه الأمراء حتى قاموا بتشريده وتغريبه، بل وصل بهم الأمر إلى إحراق كتبه، ومنع الناس من التلمذ عليه، "وأى أذى أشد وأعظم أثرا في نفس العالم من أن يرى جهوده وثمرات فكره تحترق بين يديه ويشهد العامة احتراقها، إن ذلك ليخرج الحليم عن حلمه"⁽¹⁶⁾. ولكن ابن حزم لم يستسلم لهذا الحصار، ولم يلن جانبه لمهادنة العلماء والرضا بوضعهم، بل سخر طاقته العلمية لمحاربة ذلك كله، واختار منهجا في الاجتهاد مغايراً لمنهجهم عول عليه في استنباط الأحكام الشرعية، وإجابة المستفتين. وقد توفي رحمه الله وهو في ما يشبه المنفى، حيث فرضت عليه العزلة فرضاً، ف: "استهدف إلى فقهاء وقته فتالمؤوا على بغضه وردوا أقواله، فأجمعوا على تضليله وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم من الدنو إليه والأخذ عنه، وطقق الملوك يقصونه عن قريبهم، ويسيرونه عن بلادهم إلى أن انتهوا به إلى منقطع أثره بترية بلده من بادية لبلة"⁽¹⁷⁾، حيث وافاه الأجل على هذه الحال من الطرد والتشريد، والحصار العلمي. ف: "يا لبدائع هذا الخبر علي بن حزم وغرره، وما أوضحها على كثرة الدافنين لها، والطامسين لمحاسنها"⁽¹⁸⁾.

هل توفرت شروط الإفتاء في ابن حزم؟

-
- 15- المرجع نفسه، ص 158.
- 16- محمد أبو زهرة، ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1977م، ص 75.
- 17- ياقوت الحموي، معجم الأدياء، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1980م، مج 6، ج 12، ص 238.
- 18- علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1399هـ/1979م، ج 1، ص 172.

فإذا كان الإفتاء بمعنى "الإخبار بحكم الله تعالى عن مسألة دينية بمقتضى الأدلة الشرعية لمن سأل عنه في أمر نازل على جهة العموم والشمول، لا على وجه الإلزام"⁽¹⁹⁾، فلا بد من توفر جملة من الشروط فيمن يتأهل للفتوى. ولذلك قال الخطيب البغدادي: "ينبغي لإمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين فمن صلح للفتيا أقره عليها، ومن لم يكن من أهلها منعه منها، وتقدم إليه بأن لا يتعرض لها، وأوعده بالعقوبة إن لم ينته عنها"⁽²⁰⁾. والحاصل من كلام العلماء من الأصوليين والفقهاء أن المفتي لا بد أن تتوفر فيه شروط علمية، وأخرى خلقية كما أشار إليها ابن القيم بقوله: "ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السّر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله"⁽²¹⁾. ولذا، سألنا شروط المفتي بالرجوع إلى شخصية ابن حزم للملاحظة مدى توفر شروط الإفتاء فيه.

أولاً: الشروط العلمية:

الإفتاء إعلام بحكم الله عن علم حين السؤال عنه، فلا يحل لمسلم أن يفتي عن جهل، ولذلك يشترط في المفتي شرطان رئيسان مترتب أحدهما على الآخر حتى يكون مفتياً عن علم، أولهما الملكة الفقهية، وثانيها الاجتهاد: ولقد بيّن علماء الأصول الشروط التي ينبغي توفرها في المجتهد، حيث إن شروط الاجتهاد هي نفسها شروط الإفتاء. ولست بحاجة للتفصيل في هذه الشروط، ففي كتب أصول الفقه غنى عن ذلك، ولكن أجمل القول فيها فأقول إن شرط الاجتهاد هو العلم بأصول الفقه، فمن تبخر في هذا العلم وكان له دربة بالفقه ودراية فيه، وارتياض في استعمال أدلة الأحكام، فقد حصل العلم الذي يؤهله لأن يفتي في النوازل، ويخبر عن حكم الشارع فيما استفتي فيه⁽²²⁾.

-
- 19- محمد كمال الدين أحمد الراشدي، المصباح في رسم المفتي ومناهج الإفتاء، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1425هـ/2005م، ص 19.
- 20- أبو بكر أحمد بن علي البغدادي، الفقيه والمتفقه، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، الدمام، 1417هـ/1996م، ج 2، ص 324.
- 21- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عصام الدين الصباطي، دار الحديث، القاهرة، 2004م، ج 1، ص 17.
- 22- انظر: أبو عمرو عثمان الشهرزوري، أدب المفتي والمستفتي (مطبوع مع فتاوى ومسائل ابن الصلاح)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ/1986م، ج 1، ص 21-28.

فإذا تقرر ذلك، أقول إن ابن حزم "كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم حجة..."⁽²³⁾، كما يشهد بذلك مؤلفاته لاسيما المحلى شرح المجلى، الذي وصفه ابن عبد السلام بقوله: "ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى لابن حزم، وكتاب المغني للشيخ موفق الدين"⁽²⁴⁾. ناهيك عن قول الحافظ الذهبي أن "ابن حزم رجل من العلماء الكبار فيه أدوات الاجتهاد كاملة تقع له المسائل المحررة، والمسائل الواهية كما يقع لغيره وكل يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"⁽²⁵⁾. وبناء على ذلك، فقد كان ابن حزم متبحراً في علم أصول الفقه، عالماً بدقائق مسأله، وكتابه الإحكام في أصول الأحكام شاهد على ما قلت. فهذا الكتاب يعد أهم مصنف شرح فيه ابن حزم منهجه الأصولي، حيث بسط فيه القول في بيان أصول الأحكام المعتمدة لديه، كما أسهب في الرد على الأصول التي رفضها. فالأصول التي اعتمدها هي الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والاستصحاب، ثم رفض ما سوى ذلك مثل: القياس والاستحسان والمصالح المرسله وغيرها"⁽²⁶⁾.

ولم يصل ابن حزم لهذا المنهج الأصولي الذي اعتمده وعول عليه في الإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية، إلا بعد دراسة عميقة، وتتبع طويل للمنهج الأصولي الذي تقدمه، فرفضه عن اقتناع واختار منهجاً أصولياً مغايراً يرى في اتباعه الحق والصواب، حيث تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جليه وخفيه، والأخذ بظاهر النص وعموم الكتاب والحديث، والقول ببراءة الذمة الأصلية واستصحاب الحال، وصنف في ذلك كتبا كثيرة وناظر عليه"⁽²⁷⁾. ولم ينكر مرتبته في الاجتهاد أحد من علماء الإسلام المعترين إلا ما كان من ابن العربي الذي أنكر هذا الأمر"⁽²⁸⁾، وقد رد العلماء قوله

23- الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص 490.

24- نقلاً عن: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 193.

25- شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار إحياء التراث العربي، مصر، 1958م، ج 3، ص 1153-1154.

26- انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1980م، مج 2، ج 5، ص 160.

27- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 186.

28- لقد حط ابن العربي من مرتبة ابن حزم العلمية، ومن ذلك قوله: "فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب بسخيف كان من بادية إشبيلية يعرف بابن حزم نشأ وتعلق بمذهب الشافعي، ثم انتسب إلى داود، ثم خلع الكل، واستقل بنفسه، وزعم أنه إمام الأمة يضع ويرفع ويحكم لنفسه ويشرع وينسب إلى دين الله ما ليس فيه". القاضي أبو بكر ابن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق: عمّار الطالبي، مكتبة دار التراث، القاهرة، 1997م، ص 249.

في ابن حزم. فالذهبي يرى أنه لم ينصف القاضي أبو بكر رحمه الله شيخ أبيه في العلم (يعني ابن حزم)، ولا تكلم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به، وأبو بكر فعلى عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد، ولا يكاد⁽²⁹⁾. بل إن الذهبي حين ترجم لابن العربي قال: "ولم أنقم على القاضي رحمه الله إلا إقذاعه في ذم ابن حزم، واستجهاله له، وابن حزم أوسع دائرة من أبي بكر في العلوم، وأحفظ بكثير، وقد أصاب في أشياء وأجاد، وزلق في مضايق كغيره من الأئمة"⁽³⁰⁾.

وأما الملكة الفقهية فقد تحلى بها ابن حزم في المحلى، الذي حوى الفقه الحزمي الظاهري، كما يعد من أوائل الموسوعات الفقهية التي اعتنت بالفقه المقارن، وعرض أقوال العلماء ومناقشتها فضلاً عن الترجيح والاستدلال. فـ: "لابن حزم فقه له لون خاص امتاز به، وله آراء فقهية ليست في فقه الأئمة الأربعة ولا غيرهم"⁽³¹⁾، بل خالفهم في مسألة مهمة وهي مسألة القطع والظن في الفقه، حيث "ذهب إلى القطع في جميع المسائل الشرعية خلافا لما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون من الحكم بغالب الظن وبمبدأ الاحتمال"⁽³²⁾. فلا تكاد تجد في المحلى مسألة مبنية على الظن مما ذهب إليه ابن حزم، بل مبنية على القطع واليقين، ولذلك كثيرا ما تجده يختم كل مسألة بعد استعراض لمختلف الأقوال والآراء بهذه العبارة "بطلت جميع الأقوال وصح قولنا يقينا لا مجال للشك فيه، والحمد لله رب العالمين" أو ما يشبهها. ولم يذهب ابن حزم للقول بالقطع في المسائل الفقهية اعتباطا، بل كان ذلك عن روية وثبت وإدراك لما يقول، لأن المنهج الأصولي الذي اتبعه يؤدي إلى القطع واليقين في الغالب، إذ كان اعتياده في استنباط الأحكام الشرعية على نصوص الكتاب والسنة النبوية، ثم استصحاب حكم الأصل والمتمثل في الإباحة الشرعية، وفضلا عن ذلك، فقد تمسك بظاهر النصوص الشرعية، ورفض تأويلها أو أي بحث في غائيتها للقياس عليها. وبناء على ما ذهب إليه من القول بالقطع في الأحكام الفقهية رفض الاجتهاد بالرأي وتشدد في إنكاره والتشنيع على القائلين به، لأن الاجتهاد بالرأي يفتح منفذا واسعا للظن في أغلب الأحكام الفقهية.

وقبل الفراغ من الكلام على الشروط العلمية للإفتاء فإنه يحسن التعرض لمسألة جدية بالتأمل،

29- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 188-190.

30- المرجع نفسه، ج 20، ص 202-203.

31- أبو زهرة، ابن حزم، ص 260.

32- محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي: منهج تجريبي إسلامي، دار الدعوة للطبع والنشر، مصر، 1984م،

ص 250.

وحرية بالنظر والتدقيق، وهي تعتبر إشكالية في هذا الصدد، وأعني بذلك مسألة إنكار القياس من قبل ابن حزم هل يجعله غير مؤهل للاجتهد والإفتاء؟، لاسيما أن القياس يعول عليه في توسيع معاني النصوص الشرعية، ويعتمد عليه في إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. فقد "قال أبو المعالي بن الجويني: ما ذهب إليه ذوو التحقيق أنا لا نعد منكري القياس من علماء الأمة، وحملة الشريعة، فإنهم أولاً باقون على عنادهم فيما ثبت استفاضته وتواتراً، وأيضاً فإن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بالعشر من أعشار الشريعة، فهؤلاء ملتحقون بالعوام، وكيف يدعون مجتهدين، ولا اجتهاد عندهم"، وعلّق عليه ابن الصلاح بقوله "وهذا منه نوع إفراط"⁽³³⁾. وعليه، فدعوى أن ابن حزم لم يبلغ مرتبة الاجتهاد دعوى لا يبيّن عليها، فإنكار القياس دليل على أن ابن حزم قد بلغ رتبة الاجتهاد، حيث أداه اجتهاده إلى إنكاره، ويمكن القول بأنه قد أخطأ في اجتهاده، ولا نرفع عنه وصف الاجتهاد أصلاً. وأعتقد أن أوسط الآراء وأعدلها بالقبول ما أشار إليه ابن الصلاح من كون خلاف الظاهرية غير معتبر في مسائل القياس الجلي، فذ: "ما اجتمع عليه القياسيون من أنواعه أو على غيره من أصوله التي قام الدليل القاطع على بطلانها فاتفق من عداه في مثله على خلافه إجماع منعقد... فخلافه في هذا وأمثاله غير معتد به لكونه مبنيًا على ما يقطع ببطلانه"⁽³⁴⁾، وأما غير ذلك فاجتهاد ابن حزم فيها معتبر، ويؤخذ من قوله ويرد كما هو الحال مع بقية المجتهدين ولا فرق. ناهيك عن أن المجتهد قد يكون مجتهداً في بعض مسائل الفقه دون بعض بناء على القول بتجزؤ الاجتهاد كما نبه على ذلك الإمام ابن الصلاح بقوله: "ومن الجائز أن ينال الإنسان منصب الفتوى والاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض"⁽³⁵⁾.

وزيادة على ذلك، فإن ابن حزم قد انفرد بإضافة شرط يراه من الضروري أن يتوفر في المفتي وهو العلم بالمنطق على خلاف ما عليه جمهور العلماء، بل إن بعض العلماء يعتقد أن "المنطق مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع"⁽³⁶⁾، فيحرم الاشتغال به،

33- أبو عمر عثمان ابن الصلاح الشهرزوري، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ/1986م، مج1، ص206. وهذا الكلام قد ذكره الإمام الجويني في البرهان، انظر: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، مصر، 1420هـ/1999م، ج2، ص536.

34- المرجع سابق، مج1، ص207.

35- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، (مطبوع مع فتاوى ومسائل ابن الصلاح)، مج1، ص28.

36- ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، مج1، ص210.

ثانياً: الشروط الخلقية:

مجرد الشروط العلمية في المفتي لا تكفي، بل لابد أن يضاف إليها صفات خلقية، تكون بمثابة الوازع الديني الذي يدفع بصاحبه إلى أن يتحرى في الفتوى ويتثبت فيها، وهذا أمر يجعل المستفتي أيضاً يثق بفتواه، ولا تكن في نفسه ريبة منها، ولا يتوجس منها خيفة. وقد أشار ابن الصلاح إلى هذا، وهو بصدده الحديث عن شروط المفتي، بقوله: "أما شروطه وصفاته فهو أن يكون مكلفاً مسلماً ثقةً، مأموناً، منزهاً من أسباب الفسق، ومسقطات المروءة، لأن من لم يكن كذلك فقلوبه غير صالح للاعتماد، وإن كان من أهل الاجتهاد"⁽⁴²⁾. وبعد النظر في أقوال العلماء وجدت أن أهمها العدالة⁽⁴³⁾، وعليها تنفر بقية الصفات الخلقية الأخرى كالنية الصالحة في حال الإفتاء فلا تؤثر فيها قرابة ولا عداوة، ولا جرّ نفع، ولا دفع ضرر، وحسن السيرة بحيث تكون أعماله موافقة للشريعة في الظاهر والباطن، وعنها ينتج الورع فضلاً عن عدم التساهل في الفتوى. ف: "لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى، ومن عرف بذلك، لم يجوز أن يستفتى... وقد يكون تساهله، وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو المكروهة، والتمسك بالشبه للترخيص على من يروم نفعه أو التغليظ على من يريد ضرره، ومن فعل ذلك هان عليه دينه"⁽⁴⁴⁾. وعليه، فلا أعلم أحداً من علماء الإسلام الذين يعتد بقولهم قد طعن في عدالة ابن حزم وأخلاقه، بل الأمر على النقيض من ذلك فقد أثنوا على خلقه، وحسن سيرته. فابن حزم كان "عاملاً بعلمه... متواضعاً ذا فضائل جمة"⁽⁴⁵⁾، معروفًا بالتدين، عاملاً بما أوجبه الشرع، ومجتنباً لمحارم الله. بل إن ابن حزم قد دحض ما قد يظن به من سوء استنادا لما كتبه في طوق الحمامة من ذكر للنساء، وما وقف عليه من أخبارهن وصفاتهن فقال: "... ومع هذا يعلم الله وكفى به عليماً أي بريء الساحة، سليم الأديم، صحيح البشرة، نقي الحجرة، وإني أقسم بالله أجل الأقسام أي ما حلت مئزري على فرج حرام قط، ولا يجاسيني ربي بكبيرة الزنا منذ عقلت إلى يومي هذا، والله المحمود على ذلك، والمشكور فيما

42- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، مج 1، ص 21.

43- لقد عرّف ابن حزم العدالة بقوله: "العدالة هي التزام العدل والعدل هو القيام بالفرائض واجتناب المحارم والضبط لما روى وأخبر به فقط". انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 1، ص 138.

44- ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، مج 1، ص 46-47.

45- الحميدي، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، ص 490.

مضى، والمستعصم فيما بقي" (46).

ناهيك عن ابن حزم نفسه قد أَلَفَ في الأخلاق والآداب كتابًا نفيسًا وأعني بذلك كتابه مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق، حيث صرَّح أنه "كانت في عيوب فلم أزل بالرياضة، واطلاعي على ما قالت الأنبياء صلوات الله عليهم، والأفاضل من الحكماء المتأخرين والمتقدمين في الأخلاق، وفي آداب النفس أعاني مداواتها، حتى أعان الله عزَّ وجل على أكثر ذلك بتوفيقه ومنه، تمام العدل، ورياضة النفس، والتصرف بأزمة الحقائق هو الإقرار بها، ليتعظ بها متعظ يوما إن شاء الله" (47). بل إن ابن حزم كان يحذر من المفتين الذين في تدينهم رقة فقال: "فلا تغالطوا أنفسكم، ولا يغرنكم الفساق، والمتسبون إلى الفقه، اللابسون جلود الضأن على قلوب السباع، المزينون لأهل الشر شرهم، الناصرون لهم على فسقهم" (48). وعلى الجملة، فابن حزم "فيه دين، ومقاصده جميلة" (49)، وبذلك يكون قد جمع الشروط العلمية والخلقية، وقد شهد له العلماء ببلوغ مرتبة الاجتهاد فضلًا عن تحليه بكل خلق زكي، وتجنبه لكل خلق ردي، مما جعله أهلاً للفتيا، وهذا الأمر يقتضي الحديث عن منهجه في الإفتاء، فضلًا عن أصول الأحكام التي اعتمدها في الاجتهاد والإفتاء، وبيان ذلك في الفقرات الآتية.

أصول الأحكام والفتوى عند ابن حزم:

لا يمكن الفصل بين منهج الإفتاء والاجتهاد، فالإفتاء في نهاية الأمر ضرب من الاجتهاد، ولذلك كانت شروط الإفتاء هي نفسها شروط الاجتهاد. ومن ثم، فلا بد لكل من المفتي والمجتهد أن يتبع منهجًا معتبرًا في ذلك، والمنهج المعتمد في الاجتهاد يكون هو المنهج المتبع في الإفتاء. ولذا، فسأتعرض لبيان منهج ابن حزم في الإفتاء اعتمادًا على منهجه في الاجتهاد، حتى يتسنى لنا أن نقوم في آخر البحث بتحليل بعض من فتاويه استنادًا إلى المنهج الذي ارتضاه في الفتوى والاجتهاد. إذن، فعلم أصول الفقه قبل ابن حزم كان يسير في تيار واحد، ومنهج معين، ضبط وحدد من قبل أئمة الاجتهاد، مع وجود خلافات داخل هذا المنهج تبدو في صورة تناقض وتضارب، إلا أنها كلها تعبر عن الالتزام بمنهج واحد، متمثل في عملية الاستنباط عن طريق الاجتهاد بالرأي. فلمَّا ظهر ابن حزم أبرز منهجًا أصوليًا سبقه إليه داود

46- ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف (ضمن رسائل ابن حزم)، ج 1، ص 272.

47- ابن حزم، رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق والزهد في الرذائل، تحقيق إيفار رياض، وتعليق عبد الحق

التركمان، دار ابن حزم، بيروت، 2000م، ص 107.

48- ابن حزم، التلخيص لوجه التلخيص، ص 149.

49- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 187.

الظاهري⁽⁵⁰⁾، فأنكر من خلاله الاجتهاد بالرأي، وحصر الاجتهاد في النصوص الشرعية، وما لم يرد فيه نص، استخدم معه أصل الاستصحاب. فابن حزم قد ذكر أن "الأصول التي لا يعرف شيء من الشارع إلا منها، وأنها أربعة وهي: نص القرآن، ونص كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام ونقله الثقات، أو التواتر، وإجماع جميع علماء الأمة، أو دليل منها لا يحتمل إلا وجهها واحدا"⁽⁵¹⁾. ولذا، فأصول الأحكام، وما تبني عليه الفتوى لديه أربعة وهي:

الأصل الأول: القرآن الكريم:

يقرر ابن حزم أن القرآن الكريم مصدر المصادر، وأصل الأصول كغيره من الأئمة، ولكنه يتعامل مع القرآن على مقتضى ظاهره دائها، ولا يلتفت إلا إليه، ولا يعرج إلا عليه، ويرفض أي تأويل يخرج النص عن ظاهره، ويراه من الباطل الذي يجب اجتنابه والابتعاد عنه. فـ: "قال تعالى: زُكُّ وَ وُ يُأت به نص أو إجماع، وأن لا يطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن فقط"⁽⁵³⁾. ثم إنه يذهب إلى القول بنسخ القرآن بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن على خلاف ما ذهب إليه الإمام الشافعي في الرسالة من منع النسخ بين القرآن والسنة، بل إن القرآن لا ينسخه إلا قرآن، والسنة لا تنسخها إلا سنة⁽⁵⁴⁾. فـ: "اختلف الناس في هذا بعد أن اتفقوا على جواز نسخ القرآن بالقرآن، وجواز نسخ السنة بالسنة، فقالت طائفة لا تنسخ السنة بالقرآن، ولا القرآن بالسنة، وقالت طائفة جائز كل ذلك، والقرآن ينسخ بالقرآن والسنة، والسنة تنسخ

50- كان الفقه الظاهري قبل ابن حزم، ولكن لم يكن له منهج مدون بحيث تظبط فيه أصوله، وتحدد معاملة. فابن حزم وإن كان قد سبقه إلى القول بالظاهر داود بن علي المتوفى سنة 270 هجرية، إلا أن الفضل يرجع له في وضع أصول هذا المنهج الاجتهادي والتفريع عليه بما لم يسبق إليه، ولم يأت بعد ابن حزم ظاهري قام بمثل ما قام به. و"داود بن خلف الإمام، البحر، الحافظ، العلامة، عالم الوقت، أبو سليمان البغدادي المعروف بالأصبهاني، مولى أمير المؤمنين المهدي، رئيس أهل الظاهر... بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين، وكذلك في فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر، وذكاء قوي، والكمال عزيز".
الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 13، ص 97-108.

51- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 1، ص 70.

52- سورة العنكبوت، الآية: 51.

53- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: محمود عثمان، دار الحديث، القاهرة، 1419 هـ/ 1998 م، مج 3، ص 1356.

54- محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، ص 106-113.

أنزل تعالى عليه الذكر لبيّته للناس، والبيان هو بالكلام، فإذا تلاه فقد بيّنه" (61). وزد على ذلك قوله تعالى: رِپِ پِ پِ ثِ ذِ ذِ ثِ تِ تِ (62)، فذ: "الآية كافية في أن اللازم إنما هو الأمر فقط لا الفعل، لأن الله عزّ وجل إنما أخبر أن الوحي من قبله هو النطق، والنطق هو الأمر، وأما الفعل فلا يسمّى نطقاً البتة، فصح أن فعله عليه السلام كله إباحة وندب، لا إيجاب إلا ما كان منه بياناً لأمر" (63). وأما السنن الفعلية فهي من باب الاقتداء والأسوة الحسنة وليست بواجبة، فذ: "ليس شيء من أفعاله عليه السلام واجبا، وإنما ندبنا إلى أن نتأسى به عليه السلام فيها فقط... إلا ما كان من أفعاله بياناً لأمر أو تنفيذاً لحكم فهي حينئذ فرض، لأن الأمر قد تقدمها فهي تفسير للأمر، وهذا هو القول الصحيح الذي لا يجوز غيره" (64) عند ابن حزم. وأما في حال "تعارض فعل وقول، مثل أن يحرم عليه السلام شيئاً ثم يفعل، فإن هذا إن علمنا أن الفعل كان بعد القول فهو نسخ له، وبيان أن حكم ذلك القول قد ارتفع... وأما إذا لم يعلم أي الحكمين قبل الأمر أم الفعل فإننا نأخذ بالزائد" (65). ثم إن السنة التقريرية المجردة يستفاد منها حكم الإباحة فحسب، فذ: "الشيء يراه عليه السلام أو يبلغه أو يسمعه فلا ينكره ولا يأمر به فمباح" (66)، فلا يكون واجباً ولا مندوباً.

وأما السنة النبوية باعتبار النقل فعلى ضربين متواتر وآحاد، والآحاد منه المقبول ومنه المردود كما هو مقرر عند أئمة هذا الفن (67)، وابن حزم لم يشد عن هذا التقسيم، ولم يخالفه. فالخبر المتواتر "ما نقلته كافة بعد كافة حتى بلغ به النبي صلى الله عليه وسلم وهذا خبر لم يختلف مسلمان على وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبه" (68). ولقد وقع اختلاف بين العلماء بالنسبة للعدد المعتبر في التواتر، وقد ذكرها ابن حزم بيد أنه أبطل جميعها، واختار أرجحها وأولاهها بالصواب وهو أن اشتراط

-
- 61- المرجع نفسه، مج 1، ص 81.
62- سورة النجم، الآيتان: 3-4.
63- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 2، ص 581.
64- المرجع نفسه، مج 2، ص 575.
65- المرجع نفسه، مج 2، ص 588.
66- المرجع نفسه، مج 2، ص 590.
67- انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 368.
68- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 1، ص 102.

عدد معيّن في التواتر ليس بصحيح، بل الصحيح "من قال بالتواتر ولم يحدد عدداً"⁽⁶⁹⁾. ثم ذكر كلاماً في هذا الصدد يستفاد منه أن العبرة في التواتر حاصل من التيقن بعدم الاتفاق على الكذب، ولا تعتمد الدس⁽⁷⁰⁾، وهو في هذا لم يخرج عن القاعدة المشهورة في علم المصطلح من كون "مدار التواتر على عدم التواطؤ"⁽⁷¹⁾. وأما خبر الواحد فـ: "ما نقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب العمل به ووجب العلم بصحته أيضاً"⁽⁷²⁾. وقول ابن حزم في تعريف خبر الواحد "ما نقله الواحد عن الواحد" هو حد بأقل ما يمكن تصوره في نقلة خبر الواحد إذ إن الأقل يقضي على الأكثر في نقل السند كما هو معلوم في مصطلح الحديث⁽⁷³⁾.

وأياً ما كان الأمر، فقد اختلف العلماء في شروط قبول خبر الآحاد⁽⁷⁴⁾، وموقف ابن حزم يتمثل في رفضه لكل هذه الشروط، ويكتفي بما نقله الواحد عن الواحد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شرط العدالة. فإذا كان الخبر متصل بالسند، ورواته عدولاً ضابطين كان صالحاً للعمل والاعتقاد معاً. ولذا، فـ: "قد صح أن الله تعالى افترض علينا العمل بخبر الواحد الثقة عن مثله مبلغاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن نقول أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا، وقال عليه السلام كذا، وفعل عليه السلام كذا"⁽⁷⁵⁾. ناهيك عن أن الخبر الذي هذه صفته يوجب العمل والعلم معاً، فـ: "ما نقله الواحد عن الواحد، فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وجب العمل به ووجب

69- المرجع السابق، مج 1، ص 103.

70- المرجع السابق، مج 1، ص 104-105.

71- انظر: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، شرح نخبة الفكر، دار المشارع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1421هـ/2001م، ص 14-15.

72- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 1، ص 106.

73- انظر: ابن حجر، شرح نخبة الفكر، ص 14-17.

74- الذي يظهر من تتبع مذاهب الفقهاء في شروط قبول خبر الآحاد أن الحنفية أكثرهم توسعاً في هذا الأمر، ثم المالكية. انظر: أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، الفصول في الأصول، مج 2، ص 3-29، محمد زاهد الكوثري، فقه أهل العراق وحديثهم، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الريان، بيروت، 1418هـ/1997م، ص 45 وما بعدها. وانظر: حسان بن محمد فلمبان، خبر الواحد إذا خالف عمل أهل المدينة، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط 2، 1423هـ/2002م، ص 109 وما بعدها.

75- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 1، ص 121.

العلم بصحته أيضًا" (76). فابن حزم يذهب إلى قبول زيادة العدل، فإذا "روى العدل زيادة على ما روى غيره فسواء انفرد بها أو شاركه فيها غيره مثله أو دونه أو فوقه، فالأخذ بتلك الزيادة فرض" (77)، بل "لو لم ينفرد بالرواية للزائد إلا إنسان واحد ثقة، وخالفه جميع أهل الأرض، لكان القول بما رواه ذلك الواحد واجبًا، لأنه محق، ولكان فرضًا علينا خلاف كل من خالف رواية ذلك الواحد" (78). وحجته أنه "ليس جهل من جهل حجة على علم من علم، ولا سكوت عدل مطلقًا لكلام عدل آخر، ولا فرق بين أن ينفرد بالحديث كله، وبين أن ينفرد بلفظة منه أو بحكم زائد فيه" (79).

ثم إن ابن حزم يذهب إلى أن الحديث الصحيح ما توفرت فيه عدالة الرواة مع اتصال السند، ويرد أي حديث تخلف فيه شرط الصحة، حيث "تقطع وتثبت بأن كل خبر لم يأت قط إلا مرسلًا، أو لم يروه قط إلا مجهول أو مجرح ثابت الجرحة فإنه خبر باطل بلا شك موضوع لم يقبله رسول الله إذ لو جاز أن يكون حقا، لكان شرعًا صحيحًا غير لازم لنا، لعدم قيام الحجة علينا فيه" (80). ولذا، فقد رد ابن حزم الحديث المرسل "الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي صلى الله عليه وسلم ناقل واحد فصاعدًا، وهو المنقطع أيضًا، وهو غير مقبول، ولا تقوم به حجة" (81). ولا فرق عند ابن حزم بين مرسل الثقة أو غير الثقة، ف: "لا حجة في مرسل ولو رواه الثقات" (82). والحاصل أن ابن حزم يقبل خبر الأحاد مطلقًا إذا صح بنقل الرواة العدول الضابطين، وكان النقل متصلًا، فينسخ به القرآن الكريم، ويخصص به عمومه، ويقيده به مطلقه، كما أنه يقبل زيادة العدل، ويرى وجوب الأخذ بها.

الأصل الثالث: الإجماع:

يقول ابن حزم: "دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن أو مما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه السلام وهو الإجماع، وإما بنقل جماعة

76- المرجع نفسه، مج 1، ص 106.

77- المرجع نفسه، مج 1، ص 223.

78- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: محمود محمد عثمان، مج 2، ص 832.

79- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، مج 1، ص 226.

80- المرجع نفسه، مج 1، ص 131-132.

81- المرجع نفسه، مج 1، ص 145.

82- علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم، المحلى، ج 1، ص 168.

عنه عليه الصلاة والسلام وهو نقل الكافة"⁽⁸³⁾. فابن حزم يرى أن الإجماع نقل السنة من قبل الصحابة مع الاتفاق مثل قوله: "تيقننا أنهم كلهم رضي الله عنهم صلوا معه عليه السلام الصلوات الخمس كما هي في عدد ركوعها وسجودها، أو علموا أنه صلاها مع الناس كذلك، وأنهم كلهم صاموا معه، أو علموا أنه صام مع الناس رمضان في الحضر، وكذلك سائر الشرائع التي تيقنت مثل هذا اليقين والتي من لم يقر بها لم يكن من المؤمنين. وهذا ما لا يختلف أحد في أنه إجماع، وهم كانوا حينئذٍ جميع المؤمنين لا مؤمن في الأرض غيرهم، ومن ادعى أن غير هذا هو إجماع كلف البرهان على ما يدعي ولا سبيل إليه. وما صح فيه خلاف من واحد منهم رضي الله عنهم عرفه ودان به فليس إجماعاً، لأن من ادعى الإجماع ههنا فقد كذب"⁽⁸⁴⁾. ف: "قوم عدوا قول الصحابي المشهور المنتشر إذا لم يعرف له مخالف من الصحابة، وإن وجد الخلاف من التابعين فمن بعدهم فعدوه إجماعاً. وقوم عدوا قول الصاحب الذي لا يعرفون له مخالفاً من الصحابة وإن لم ينتشر إجماعاً، وقوم عدوا قول أهل المدينة إجماعاً، وقوم عدوا قول أهل الكوفة إجماعاً، وقوم عدوا اتفاق أهل العصر الثاني على أحد القولين أو أكثر كانت للعصر الذي يليه إجماعاً، وكل هذه آراء فاسدة"⁽⁸⁵⁾.

فموقف ابن حزم صريح في رده لأي نوع من أنواع الإجماع ولا يعترف إلا بإجماع الصحابة رضي الله عنهم فقط. وهذا الإجماع عبارة عن نقل لأقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وأفعاله من قبل جميع الصحابة رضي الله عنهم. وأما جمهور علماء الأصول فيرون أن الإجماع يتحقق ب: "اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصر ما غير عصره عليه السلام على أمر من الأمور"⁽⁸⁶⁾. ولقد أفرد ابن حزم المسائل المجمع عليها بكتاب سماه مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والعقائد، وقام ابن تيمية بنقد بعض المسائل المذكورة في هذا الكتاب. والحاصل أن ابن حزم يرى أنه "لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم... وهو الإجماع المقطوع به، وأما كل عصر بعد عصرهم فإننا بعض المؤمنين لا كلهم،

83- المرجع نفسه، ج 1، ص 117.

84- المرجع نفسه، ج 1، ص 120.

85- ابن حزم، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986م، ص 10. واعلم أن ابن حزم قد جمع المسائل المجمع عليها في هذا الكتاب قبل تأليف كتابه الإحكام في أصول الأحكام، حيث أحال عليه فيه. انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 1، ص 214.

86- عبد الله بن محمد ابن التلمساني، شرح المعالم في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، عالم لكتب، بيروت،

1999م، ج 2، ص 54.

وليس إجماع بعض المؤمنين إجماعاً، إنما الإجماع إجماع جميعهم، وأيضاً فإنهم كانوا عددًا محصوراً، يمكن أن يحاط بهم، وتعرف أقوالهم، وليس من بعدهم كذلك" (87). فتحقق الإجماع بهذا الشرط من الصعوبة بمكان، فإذا تحقق تحققاً قطعياً لا مرية فيه البتة فإننا يكون مستند هذا الإجماع النص الشرعي.

الأصل الرابع: الدليل:

وهذا النوع من الأدلة حسب تفسير ابن حزم له لا يتعدى فهم النصوص، أو بالأحرى لا يضيف حكماً لواقعة لم يرد نص فيها قياساً على واقعة ورد فيها نص، كما فهمه أهل الرأي من اعتماده عليه، حيث: "ظن قوم بجهلهم أن قولنا بالدليل خروج منا عن النص والإجماع وظن آخرون أن القياس والدليل واحد، فأخطئوا في ظنهم أفحش خطأ" (88). ثم بين أن الدليل إما مأخوذ من الإجماع وإما مأخوذ من النص، "فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام، كلها أنواع من أنواع الإجماع، وغير خارجة عنه، وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل، وإجماعهم على ترك قولة ما، وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء. وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساماً سبعة كلها واقع تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوبة في إحداهما... وثانيها شرط معلق بصفة فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط... وثالثها لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر... ورابعها أقسام تبطل كلها إلا واحد فيصح ذلك الواحد... وخامسها قضايا واردة مدرجة، فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق الدرجة التالية لها بعدها، وإن كان لم ينص على أنها التالية... وسادسها عكس القضايا، وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً... وسابعها لفظ ينطوي فيه معان جمة وإن لم يذكر نص اسمها" (89). ويؤكد ابن حزم أن هذه الأنواع للدليل وتقسيماته له لا تخرج عن نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية، حيث ختم حديثه عن الدليل وأقسامه قائلاً: "فهذه هي الأدلة التي نستعملها وهي معاني النصوص ومفهومها وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلاً، وقد بينها وأنعمنا الكلام عليها في كتابنا الموسوم بكتاب التقريب" (90). إذن، فالدليل عند ابن حزم كما بينه هو لا يخرج عن كونه استعمالاً للنص من حيث مفهومه ومعانيه، وليس له معنى خارج النص. ولقد توسع ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق للحديث عن أقسام الكلام، ومعاني الألفاظ، والمسميات

87- ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، مج 2، ص 681.

88- المرجع نفسه، مج 2، ص 889.

89- المرجع نفسه، مج 2، ص 889-890.

90- المرجع نفسه، مج 2، ص 890. وهذا الأمر يؤكد ما أشرت إليه سابقاً من عد ابن حزم معرفة المنطق شرطاً في الإفتاء والاجتهاد.

وما تدل عليه من معان، والمقدمات والقضايا، والجامعة الناتجة منها⁽⁹¹⁾.

وعلى الجملة، فالناظر في أصول الأحكام ومداركها عند ابن حزم لا يجد غير الكتاب، والسنة، واستصحاب الحال، حيث إن الدليل عنده يؤول في نهاية أمره إلى آلة لفهم الكتاب والسنة، وقد خطأ من قال: إن الدليل يشبه القياس. وأما الإجماع الذي اعتمده فهو لا يتصور بعد انقراض جيل الصحابة رضي الله عنهم فضلاً عن كونه متعلقاً بالنقل الجماعي لسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم إن ابن حزم قد أدرج الاستصحاب تحت مفهوم الدليل، فضلاً عن أنه قد أفرده بمبحث في الإحكام في أصول الأحكام استوعب فيه الكلام على استصحاب الحال. وبعد التأمل في الأصول المعتمدة لديه نجد أن الدليل يؤول في نهايته إلى النص ولا يخرج عنه، ولا أثر للإجماع في الاجتهاد بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم، "فالإجماع في نظر المفكر الظاهري ليس سوى اتفاق الصحابة بالإجماع على حديث نبوي وهو اتفاق يحرصون على إعلانه وشهره، بحيث يعرفه كل الناس على وجه اليقين"⁽⁹²⁾. ولذا، فلم يبق من الأصول المعتمدة لديه سوى دليل الاستصحاب الذي عول عليه في حال عدم وجود النص الشرعي، فإنه يفزع في الإفتاء، وعليه يعول في الاجتهاد إذا ما أعوزه النص وعدمه.

وعلى الرغم من اعتماد ابن حزم على دليل الاستصحاب في كثير من المسائل الفقهية، وتحويله عليه في استنباط الأحكام الشرعية، إلا أنه لم يذكر له تعريفاً، وإن كان قد أفرد باباً في كتابه الإحكام في أصول الأحكام لـ: "استصحاب الحال"⁽⁹³⁾. ناهيك عن أنه في مقدمة كتابه الإحكام عقد باباً خاصاً للتعريف بالمصطلحات المستعملة في أصول الفقه، والدائرة بين أهله، فعرّف القياس، والعلة، والمصلحة، والاستحسان وغيرها، ولم يتطرق لتعريف الاستصحاب. ولقد بذلت قصارى جهدي لتتبع المواضع التي ورد فيها هذا المصطلح في كتابات ابن حزم الأصولية والفقهية، فوجدتها عارية عن ذكر أي مفهوم له، فضلاً عن أنه لم ينقل تعريفاً له عن تقدمه من علماء الأصول. وعلى العموم، إن يكن ثمة تعريف يمكن نسبته إلى ابن حزم، فهو ما ذكره الشيخ أبو زهرة رحمه الله في كتابه حول ابن حزم، حيث قال: "إن الاستصحاب عند ابن حزم يعني: بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل فيهما على التغيير"⁽⁹⁴⁾.

91- للتوسع في ذلك انظر: ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية، ج 4.

92- عبد المجيد التركي، مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والبايجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص 167.

93- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 2، ص 779.

94- محمد أبو زهرة، ابن حزم: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م، ص 320.

ولكن هذه العبارة المختصرة من الشيخ أبي زهرة رحمه الله قد توهم القارئ أن ابن حزم يستصحب حكم النصوص الشرعية فحسب. وهذا الأمر فيه نظر لأن ابن حزم يستصحب حال النصوص ويتمسك بها، فضلاً عن أنه يستصحب أيضاً الإباحة الشرعية في كل ما لم يرد فيه نص من الشارع⁽⁹⁵⁾. ف: "ما لم يقل فيه النبي صلى الله عليه وسلم فليس واجبا لأنه لم يأمر به وليس حراماً لأنه لم ينه عنه، فبقي ضرورة أنه مباح، فمن ادعى أنه حرام مكلف أن يأتي فيه بنهي من النبي صلى الله عليه وسلم فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقوله باطل، ومن ادعى أنه واجب كلف أن يأتي فيه بأمر من النبي فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقوله باطل"⁽⁹⁶⁾. وعليه، فيمكن أن يعرف هذا الدليل بما يتناسب مع المنهج الذي ارتضاه في الاجتهاد، فنقول: إن الاستصحاب لدى ابن حزم يعني "التمسك بحكم النصوص الشرعية وحالها من عموم وخصوص في الأمر والنهي على حد السواء، وحكم الإباحة الشرعية فيما لم يرد فيه نص". فهذا التعريف يكون معبراً عن المعنى الذي قصده ابن حزم من استخدامه لهذا الدليل، وجامعاً لما يتفرع عنه من أنواع، وخير مترجم عن ماهيته وحقيقته لديه. وتقريراً لذلك أقول إذا ورد نص شرعي بصيغة العموم تمسك به، فيعمم الحكم ولا يستثني منه شيئاً إذا لم يكن في النص استثناء، وأما إذا ورد النص بصيغة التخصيص فيتمسك به أيضاً، ولا يحاول تعدية الحكم إلى غيره مهما كان السبب، وهذا الكلام ينطبق على الأوامر والنواهي على حد سواء⁽⁹⁷⁾. فإذا لم يجد نص في مسألة ما، حكم عليها بالإباحة بناء على الاستصحاب، ولا يقبل أي اجتهاد يحكم على تلك المسألة بإيجاب أو تحريم لأن ذلك في نظره زيادة في الدين، وشرع لم يأذن الله تعالى به.

المعالم الرئيسة لمنهج ابن حزم في الإفتاء:

بناء على ما سبق بيانه من أصول الأحكام والفتوى لدى ابن حزم فيمكن أن نقوم ببيان الملامح الرئيسة للمنهج الذي اتبعه في الفتوى ومعالله الأساس. وعليه، فأحسب أن منهج الإفتاء عند ابن حزم يقوم على الأمور الآتية:

أولاً: الاعتماد على ظواهر النصوص الشرعية:

فلعل أهم شيء يميّز الإفتاء عند ابن حزم يتمثل في الاستنباط مباشرة من ظاهر ألفاظ النصوص

95- انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة بيروت، مج 1، ص 58.

96- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1345.

97- انظر المواضع الآتية: ابن حزم، المحلى، ج 1، ص 154، و ج 1، ص 158، و ج 1، ص 157، و ج 1، ص 150.

الشرعية، حيث إنه ترك الرأي كلية، فلا يأخذ إلا بظواهر النصوص من القرآن أو السنة، فلا يتجاوز الظاهر ليبحث في روح النص، ومقاصد التشريع، بل يجعل البحث في ذلك تقوُّلاً على الله، وكذباً وافتراء عليه، وتزيدياً في الدين، ولم يكن الله لينسى أو يغفل عن هذه المعاني المستنبطة بالرأي، فلو أرادها تشريعاً لعباده لنص عليها. ف: "قوله تعالى: **كَيْ يَكْفُرُوا بِمَا كَفَرُوا** (98) موجب أخذ كل نص في القرآن والأخبار على ظاهره ومقتضاه، ومن حمله على غير مقتضاه في اللغة العربية فقد خالف قوله تعالى وحكمه، وقال عليه عزّ وجلّ الباطل وخلاف قوله عزّ وجلّ، ومن ادعى أن المراد بالنص بعض ما يقتضيه في اللغة العربية لا كل ما يقتضيه فقد أسقط بيان النص، وأسقط وجوب الطاعة له بدعواه الكاذبة، وهذا قول على الله تعالى بالباطل، وليس بعض ما يقتضيه النص بأولى بالاعتصار عليه من سائر ما يقتضيه" (99). إذن، فقد اختص المذهب الظاهري والمتمثل في ابن حزم خاصة بالاعتداد على ظواهر النصوص، فتنظيره الفقهي، واجتهاده كله، وفتياه ينحو نحو الظاهر، فمن يقرأ المحلّي يلاحظ أن ابن حزم لا يترك مجالاً لإعمال الفكر، وإجالة النظر في فهم النص وتفحص معانيه، ومحاولة تأويله على غير مقتضاه الظاهر المتبادر منه (100). فقد "قال تعالى: **رُؤُوسُهُمْ فِيهَا حَمِيرُ غُورٍ** (101) فأوجب تعالى أن يكتفى بتلاوة الكتاب، وهذا هو الأخذ بظاهره، وإبطال كل تأويل لم يأت به نص أو إجماع، وأن لا يطلب غير ما يقتضيه لفظ القرآن" (102). وهذا المنهج الظاهري الحرفي في فهم النصوص أداه بطبيعة الحال إلى إنكار غائية النصوص.

إذن، فنتيجة طبيعية أن من يحتكم إلى ظواهر النصوص، ينكر غايتها وأن هناك مقاصد من ورائها، "فالجمهور ينظرون إلى النصوص، على أنها معقولة المعنى شرعت أحكامها لأغراض ومقاصد

98- سورة إبراهيم، الآية: 4.

99- ابن حزم، المحلّي، ج 1، ص 119

100- فابن حزم يتوقف عند الظاهر حتى فيما اختلف فيه الصحابة رضي الله عنهم في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، فقد اختلف الصحابة رضي الله عنهم في تأويل قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة"، فصلى بعضهم قبلها، وصلى آخرون حين وصلوا إليها. فيقول ابن حزم: "ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد منتصف الليل". ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة بيروت، مج 1، ص 297.

101- سورة العنكبوت، الآية: 51.

102- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1356.

تنظم أحكام الدين والدنيا ويسير الناس على منهاجها في طريق مستقيم فاضل... أما الظاهرية فيرون أن النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها في الجملة لمصلحة العباد، ولكن كل نص يقتصر على موضعه لا يتجاوزه، ولا يفكر في علة مستنبطة منه⁽¹⁰³⁾. ومن أجل تصحيح مذهبه في إنكار غائية النصوص قد خصص عدة فصول في الأحكام لإبطال القول بالعلل في شيء من الشرائع، وأن البحث فيها افتراء على الله وتقوّل عليه بلا دليل. "فدعواهم أن هذا الحكم حكم به الله تعالى لعله كذا، فرية ودعوى لا دليل عليها، ولو كان هذا الكذب على أحد من الناس لسقط قائله فكيف على الله عز وجل. ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض الأحكام بل نثبتها ونقول بها، لكننا نقول إنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله تعالى أسباباً ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جعلت أسباباً له"⁽¹⁰⁴⁾.

فابن حزم لا ينكر العلل الواردة في النصوص ولكن منهجه الظاهري في التعامل معها يقتضي أن يقتصر بهذه العلل النصية على المواضع الواردة فيها، ولا يحاول تعديها إلى غيرها عن طريق القياس مثلاً. ومن الأمثلة الفقهية التي توقف فيها ابن حزم عند ظاهر النص قوله: "ولعاب الكفار من الرجال والنساء الكتابيين وغيرهم نجس كله، وكذلك العرق منهم والدمع، وكل ما كان منهم. ولعاب كل ما لا يحل أكله من طائر أو غيره من خنزير أو كلب أو هر أو سبع أو فأر، حاشا الضبع فقط، وعرق كل ما ذكرنا ودمعه حرام واجب اجتنابه. برهان ذلك قول الله تعالى: **ث ت ث** ⁽¹⁰⁵⁾. ويقتضي أن بعض النجس نجس، لأن الكل ليس هو شيئاً غير أعضائه. فإن قيل بأن معناه نجس الدين. قيل: هبكم أن ذلك كذلك، أوجب من ذلك أن المشركين طاهرون؟ حاش لله من هذا، وما فهم قط من قول الله تعالى: **ث ت ث** ⁽¹⁰⁶⁾. مع قوله نبيه: "أن المؤمن لا ينجس" أن المشركين طاهرون⁽¹⁰⁶⁾.

ثانياً: الاقتصار على موضع النص الشرعي فحسب:

كان من الطبيعي جداً أن يجعل ابن حزم نصوص القرآن والسنة واردة في مواضع معينة، يجب الاقتصار عليها والتوقف عندها، وأيّ تفكير في تعديتها إلى موضع غير الذي ورد به الشرع يكون تعدياً لحدود الله. وهذا الموقف من النصوص الشرعية قد دفعه إلى رفض القول بدليل الخطاب والمعروف عند

103 - محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص 339.

104 - ابن حزم، الأحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1428.

105 - سورة التوبة، الآية: 28.

106 - ابن حزم، المحلّ، ج 1، ص 161.

الأصوليين بمفهوم المخالفة، وهو "إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمى دليل الخطاب، لأن دليله من جنس الخطاب، أو لأن الخطاب دال عليه"⁽¹⁰⁷⁾. من أجل إبطال هذا القول خصص بابا في الإحكام لتفنيد أدلة المحتجين به، ويعدّه تزيّداً في الدين وافتراءً على الله، فالواجب على الجميع الاقتصار على ما ورد في النص، فذ: "هذا مكان عظم فيه خطأ كثير من الناس، وفحش جدا، واضطربوا فيه اضطرابا شديدا. وذلك أن طائفة قالت: إذا ورد نص من الله تعالى أو من رسوله صلى الله عليه وسلم معلقا بصفة ما أو بزمان ما أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة، وما عدا ذلك الزمان، وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص وتعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها. وقالت طائفة أخرى وهم جمهور أصحابنا الظاهريين وطوائف من الشافعيين منهم أبو العباس بن سريج وطوائف من المالكيين: إن الخطاب إذا ورد كما ذكرنا لم يدل على أن ما عداه بخلافه، بل كان موقوفا على دليل. قال أبو محمد: هذا القول هو الذي لا يجوز غيره، وتماثل ذلك في أقوال أصحابنا الظاهريين، أن كل خطاب وكل قضية فإنما تعطيك ما فيها ولا تعطيك حكماً في غيرها، لا أن ما عداها موافق لها، ولا أنه مخالف لها، لكن كل ما عداها موقوف على دليله"⁽¹⁰⁸⁾.

ولم يقف ابن حزم عند حد إنكار مفهوم المخالفة، بل تعداه إلى إنكار مفهوم الموافقة أيضاً⁽¹⁰⁹⁾، حيث أن "الأصوليين يكادون يجمعون على أن مفهوم الموافقة طريق من طرق استثمار الخطاب وأن ما استثمر بواسطته من أحكام هي أحكام شرعية يجب الخضوع لها والعمل بمقتضاها. لا يخالف في هذا إلا ابن حزم الظاهري الذي يزعم أنه طريق باطل التعلق به، لأنه لا يعدو أن يكون من ضروب القياس، وموقفه من القياس معروف"⁽¹¹⁰⁾. ولذا، فيجب في نظر ابن حزم التمسك بالنص الشرعي ولا يجوز تعديده لاستنباط معنى جديد سواء بالموافقة أو المخالفة، فذ: "لا يغلط علينا من سمع كلامنا هذا فيظن أننا إذ أنكرنا قولهم أن غير المذكور بخلاف المذكور، إننا نقول أن غير المذكور موافق للمذكور، بل كلا الأمرين عندنا خطأ فاحش، وبدعة عظيمة، وافتراء بغير هدى. ولكننا نقول أن الخطاب لا يفهم منه إلا ما قضى لفظه فقط، وإن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداه غير محكوم له لا بوافقها

107 - محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: جماعة من العلماء، وزارة الأوقاف، الكويت، 1992م، ج 4، ص 13.

108 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1151.

109 - يقول الشوكاني: "مفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقاً للملفوظ به". انظر: إرشاد الفحول، ص 302.

110 - إدريس حمادي، الخطاب الشرعي وطرق استشارته، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1994م، ص 252.

ولا بخلافها"⁽¹¹¹⁾. وعلى الجملة، فابن حزم يرى أن النص لا يتعدى به الموضع الذي وضعه فيه الشارع، ولذلك أنكر تحريم أشياء لم يرد فيها نص بناء على الاحتياط، وعملاً بقاعدة سد الذرائع الأمر الذي جعله ينكر القول بمفهوم الموافقة وبمفهوم المخالفة حتى لا يتعدى بالنص موضعه الشرعي.

ثالثاً: الأحكام لا تتغير بتغير المكان والزمان:

ينكر ابن حزم إنكاراً فيه عنف وغلظة على من قال أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدمًا. وعليه، فهو يتمسك بالنصوص ولا يتعدى بها مواضعها، ولا يتحول عنها مهما كان السبب، ومهما دعت الحاجة إلى ذلك، إذا لم يكن في النص نفسه إشارة إلى تغير الحكم بتغير الزمان والمكان. فيستمر العمل بالنص على ظاهره كما ورد، وإن تبدل الزمان وتغير المكان، وزالت علله، وفقد الغاية من وروده في ذلك الموضع، فلا عبرة لأسباب ورود النصوص والعلل والظروف التي أحاطت بها. فالنصوص في رأيه لا علل لها ولا حكم من وراء ورودها، ولا دخل للأسباب في ذلك، وما ورد منصوصاً على علته أو سبب وروده فيقتصر به على موضعه ولا يتعدى به إلى موضع آخر. فـ: "نحن لا ننكر الانتقال من حكم أوجبه القرآن أو السنة، إذا جاء نص آخر ينقلنا عنه، وإنما أنكرنا الانتقال عنه بغير نص أو جب النقل عنه، لكن لتبدل حال من أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه فهذا هو الباطل الذي أنكرناه"⁽¹¹²⁾. فمن قال إن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان فقولُه باطل في نظر ابن حزم، بل الواجب على الجميع الأخذ بظاهر النص كما ورد دون محاولة تعدية هذا الحكم لحالة أخرى أو تغييره بدعوى تغير الزمان والمكان والأحوال.

رابعاً: رفض الأدلة المختلف فيها كلها:

لقد تميز ابن حزم بموقفه الراض لسائر الأدلة المختلف فيها، بل اعتبرها باطلة لا يجوز الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية. وقد ذكر أنواع الاجتهاد بالرأي التي لا يحل الحكم بشيء منها في الدين بقوله: "وهذا حين نذكر إن شاء الله تعالى الوجوه التي غلط بها قوم في الديانة، فحكموا بها وجعلوها أدلة وبراهين، وليست كذلك، والصحيح أنه لا يحل الحكم بشيء منها في الدين. وهي سبعة أشياء: شرائع من الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد، والاحتياط، والاستحسان، والتقليد، والرأي، ودليل الخطاب، والقياس، وفيه العلل، ونحن إن شاء الله تعالى ذاكرون هذه الأوجه بابا بابا، ومبينون وجه

111 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1193.

112 - المرجع نفسه، مج 2، ص 782.

سقوطها وتحريم الحكم بها"⁽¹¹³⁾ في الدين. ومن ثم فـ: "الاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً، وإنما الاجتهاد إجهاد النفس، واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة"⁽¹¹⁴⁾ عند ابن حزم، وبهذا المعنى تقريبا فسّر مفهوم الفقه لديه بقوله: "وأما معنى الفقه فهو التنبه لما في الآية من القرآن ولما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأحكام"⁽¹¹⁵⁾. وبناء على هذا التوجه في الفكر الأصولي الحزمي نحو الرفض الكلي لجميع الأدلة المختلف فيها، سأحاول تلخيص أهم ما قاله في كل دليل من خلال الفقرات الآتية:

1 - سد الذرائع:

يفضل ابن حزم استخدام لفظ الاحتياط أثناء الحديث عن سد الذرائع، فيعده أفسد دليل على وجه الأرض، وتحريم ما لم يأذن الله به. وقد عرض أدلة القائلين بذلك ورد عليها وخاصة المالكية والحنابلة الكثيرين من الاعتماد عليها. وهذا الرفض الكلي ناتج عن اعتماد ابن حزم على الاستصحاب في كل نازلة لم يرد فيها نص، حيث أن مبدأ الاستصحاب يتناقض مع العمل بسد الذرائع. وإيضاحاً لذلك أقول أن الاحتياط يقتضي تحريم أشياء لم يرد بها نص، والاستصحاب يقتضي إباحتها كل ما لم يرد نص بتحريمه أو إيجابه، ولذلك فـ: "من حرّم المشتبه وأفتى به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن الله تعالى به وخالف النبي واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة"⁽¹¹⁶⁾. ثم يفسر الاحتياط بمعنى التمسك بشرع الله دون زيادة أو نقصان، فـ: "الاحتياط كله هو ألا يحرم شيئاً إلا ما حرمه الله تعالى، ولا يحل شيئاً إلا ما أحله الله تعالى"⁽¹¹⁷⁾. ومن هذا المنطلق فـ: "لا يحل لأحد أن يحتاط في الدين فيحرم ما لم يحرم الله تعالى، لأنه يكون حينئذ مفترياً في الدين، والله تعالى أحوط علينا من بعضنا على بعض، فالفرض علينا أن لا نحرم إلا ما حرم الله تعالى، ونص على اسمه وصفته بتحريمه، وفرض علينا أن نبيح ما وراء ذلك بنصه تعالى على إباحتها ما في الأرض جميعاً لنا، إلا ما نص على تحريمه، وأن لا نزيد في الدين شيئاً لم يأذن به الله تعالى، فمن فعل غير هذا فقد عصى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم، وأتى بأعظم

113 - المرجع نفسه، مج 2، ص 947 - 948.

114 - المرجع نفسه، مج 3، ص 1259.

115 - ابن حزم، الرسالة الباهرة في الردّ على أهل الأقوال الفاسدة، تحقيق: محمد صغير حسن، المعهد العالمي للحضارة والفكر الإسلامي، كوالالمبور، 1996م، ص 138.

116 - المرجع نفسه، مج 2، ص 986.

117 - المرجع نفسه، مج 2، ص 992.

الكبائر"⁽¹¹⁸⁾. نتبين من هذا النص أن ابن حزم يرى وجوب الأخذ باستصحاب حكم الإباحة في كل ما لم يرد نص بتحريمه، ومن ذهب إلى غير هذا القول فقد عصى الله ورسوله.

2- الاستحسان:

إن ابن حزم يرى أن الاستحسان ليس من الدين في شيء، وهو تحكم بالهوى والتشهي، ودين الله تعالى عن مثل ذلك، ف: "من المحال أن يكون الحق فيما استحسنا دون برهان لأنه لو كان ذلك كذلك لكان الله تعالى كلفنا ما لا نطيق، ولبطلت الحقائق ولتضادت الدلائل وتعارضت البراهين، ولكان تعالى يأمرنا بالاختلاف الذي نهانا عنه وهذا محال، لأنه لا يجوز أصلاً أن يتفق استحسان العلماء كلهم على قول واحد على اختلاف همهم وطبائعهم وأغراضهم... ونحن نجد الحنفيين قد استحسنا ما استقبحه المالكيون ونجد المالكيين قد استحسنا ما استقبحه الحنفيون. فبطل أن يكون الحق في دين الله تعالى مردوداً إلى استحسان بعض الناس وإنما كان يكون هذا وأعوذ بالله لو كان الدين ناقصاً. فأما وهو تام لا مزيد فيه، مبين كله منصوص عليه أو مجمع عليه فلا معنى لمن استحسناً شيئاً منه أو من غيره، ولا لمن استقبح أيضاً شيئاً منه أو من غيره"⁽¹¹⁹⁾. ويبدو من كلامه هذا أن القول بالاستحسان يؤدي إلى اختلاف وجهات النظر، فما كان حسناً عند شخص، قد يكون قبيحاً عند آخر. وهذا تناقض في الشيء الواحد، فإذا قلنا بالاستحسان في الأحكام الشرعية، معنى ذلك أننا ندعو إلى الاختلاف والتناقض في الأحكام، وشرع الله تعالى متعال عن مثل هذا التلاعب والتحكم بالهوى، ولذلك فإن القول بالاستحسان باطل في نظره، فضلاً عن كونه اجتهاداً بالرأي وهو ينكره.

3- القياس:

يعد ابن حزم خصماً لدوداً للقياس وعدوه الأكبر، حتى أنه أطال النفس في عرض أدلة المحتجين به والرد عليها فيما يزيد عن ثلاثمائة صفحة في إحصاءه، واحتج لهم بكل ما يمكن أن يحتجوا به، إذ يقول: "وشغب أصحاب القول بالقياس بأشياء موهوا بها، ونحن إن شاء الله تعالى نقض كل ما احتجوا به، ونحتج لهم بكل ما يمكن أن يعترضوا به، ونبين بحول الله تعالى بطلان ما تعلقوا به في ذلك"⁽¹²⁰⁾. وتبعاً لإنكار القياس، أنكر القول بالعلل في الأحكام، إذ أن مدار القياس غالباً على العلة،

118- المرجع نفسه، مج 2، ص 990.

119- المرجع نفسه، مج 2، ص 998.

120- المرجع نفسه، مج 3، ص 1206.

فإذا ثبتت العلة كانت عملية القياس ممكنة، وإذا انتفت العلة تعذر القياس. يقول ابن حزم: "وأما القول بالعلل التي يقول بها حذاق القياسيين عند أنفسهم، ولا يرون القياس جائزا إلا عليها، فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل بها أحد قط من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين، ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك. وهذا أمر متيقن عندهم وعندنا. وما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل من ذكرنا أصلا لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة أن أحدا من تلك الأعصار علل حكما بعللة مستخرجة يجعلها علامة للحكم، ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلة فيه، مما لم يأت في حكمه نص وإذ لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس إلا على علة جامعة بين الأمرين هي سبب الحكم وعلامته، وإلا فالقياس باطل" (121).

"وبالجملة فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط، إذ ليس في العقل ما يوجب تحريم شيء مما في العالم، وتحليل آخر، ولا إيجاب عمل، وترك آخر. فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به، فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنع" (122). ناهيك عن أن ابن حزم قد أبطل مسألة التعليل في اللغة حتى لا يتوسل بها إلى تعليل لغة الشارع في الكشف عن مراده، ف: "ما يستعمله النحويون في عللهم فإنها كلها فاسدة لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة. وإنما الحق من ذلك أن هكذا سمع من أهل اللغة الذين يرجع إليهم في ضبطها ونقلها وما عداها فهو مع أنه تحكم وفساد متناقض هو أيضاً كذب، لأن قولهم كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا، شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدة، ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك" (123). والحاصل أن ابن حزم أنكر القياس والتعليل في الفقهيات فضلاً عن إنكار التعليل في اللغويات أيضاً لأن إجراء التعليل في اللغة يتضمن إجراء في أحكام الشريعة وتشريعاتها. إذن، فإنكار ابن حزم للقياس وما يتعلق به من تعليل الأحكام فتح الباب أمامه على مصراعيه لاستخدام الاستصحاب. وبالمقابل، فإن أئمة الاجتهاد المشهورين اعتمدوا على القياس وارتضوه منهجاً من أهم مناهج الاستنباط، إن لم يكن أهمها، مع تفاوت بينهم توسعا وتضييقا في استخدامه من أجل استنباط

121- المرجع نفسه، مج 3، ص 1261-1262.

122- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج 4، ص 303.

123- المرجع نفسه، ج 4، ص 302.

أحكام لوقائع جديدة لم تكن في العصر التشريعي. وهذا المسلك الواسع في استنباط الأحكام كان مفقودا تماما عند ابن حزم، ولذا فلم يكن أمامه سوى الاستصحاب لسد الفراغ في الأحكام الناتج عن إنكاره للقياس وعدم الاعتداد عليه في عملية الاجتهاد.

4- الإجماع:

فقد تقدم بيان موقفه منه أثناء الحديث عن أصول الأحكام المعتمدة لديه، فهو لا يعترف بدليلية أي إجماع غير إجماع الصحابة رضي الله عنهم. فأما إجماع أهل المدينة فلا يراه حجة في الأحكام أيضاً، وينكر على من قال به من المالكية، لأنه لا يرى قول أحد حجة في الدين، إلا قول الرسول صلى الله عليه وسلم، ولا نص على وجوب اتباع أهل المدينة، ولم يؤمر بتقليدهم. ناهيك عن أن ابن حزم يرى أن قبول أقوال أهل المدينة في الدين لا بد أن تراعى فيها الشروط نفسها التي يجب توفرها في غيرهم، فلا فرق في ذلك بين أهل المدينة وغيرهم. وفي هذا يقول: "وإذا كان نقل أهل المدينة وغيرهم إنما حكمه أن يراعى الفاسق فيجتنب نقله، والعدل فيقبل نقله، ففي المدينة عدول وفساق ومانفقون، وهم شر خلق الله تعالى، وفي الدرك الأسفل من النار. قال تعالى: **ثُجَّجِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ جِجْ** ⁽¹²⁴⁾، وقال تعالى: **ثُمَّ لَئِنْ كُنْتُمْ كُفْرًا كُفْرًا كُفْرًا كُفْرًا كُفْرًا كُفْرًا** ⁽¹²⁵⁾. وفي سائر البلاد عدول وفساق ولا فرق" ⁽¹²⁶⁾. ولا يخفى ما في هذا الاستدلال الحزمي من تمويه وتعميم يؤدي إلى تعمية وتضليل، حيث أن المقصود بهاتين الآيتين المنافقون والمشركون من سكان المدينة، ولا شك أن المعبر في عمل أهل المدينة وإجماعهم إنما هم الصحابة رضي الله عنهم جميعهم، وهم غير معنيين بهذا الخطاب الأنف الذكر، فضلاً عن ورود عدة آيات في مدحهم والترضي عنهم مثل قوله تعالى: **ثَأْبِئْتُمْ بِهِ ثَأْبِئْتُمْ بِهِ ثَأْبِئْتُمْ بِهِ ثَأْبِئْتُمْ بِهِ** ⁽¹²⁷⁾. فكان من المنبغي على ابن حزم ألا يستدل بهاتين الآيتين، لأن الذين احتجوا بإجماع أهل المدينة، لا شك أنهم يقصدون بذلك الصحابة رضي الله عنهم، لا المنافقين الذين نزلت فيهم الآية المستدل بها في غير محلها.

5- قول الصحابي:

124- سورة التوبة، الآية: 101.

125- سورة النساء، الآية: 145.

126- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 2، ص 1135.

127- سورة التوبة، الآية: 100.

يرى ابن حزم أن قول الصحابي لا تقوم به حجة، لأن الله تعالى إنما تعبدنا بقوله وقول رسوله صلى الله عليه وسلم لا غير. وعليه، فمن قال بخلاف ذلك فقد عصى الله فيما أمرنا به من اتباع كتابه وسنة رسوله، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم: "ومن ترك القرآن أو ما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لقول صاحب أو غيره، سواء كان راوي ذلك الخبر أو غيره، فقد ترك ما أمر الله تعالى باتباعه لقول من لم يأمره تعالى قط بطاعته ولا اتباعه. وهذا خلاف لأمر الله تعالى. وليس لفضل صاحب عند الله تعالى بموجب تقليد قوله أو تأويله، لأن الله تعالى لم يأمر بذلك، لكن موجب تعظيمه ومحبة قبول روايته فقط، لأن هذا هو الذي أوجهه الله تعالى" (128). ومن ثم، فقد منع ابن حزم التقليد وأبطله ولو كان للصحابة رضي الله عنهم، فذ: "نحرم اتباع من دون النبي صلى الله عليه وسلم بغير دليل، نوجب اتباع من قام الدليل على اتباعه، ولا نلتفت إلى من مزج الأسماء، فسمى الحق تقليدًا، وسمى الباطل اتباعًا" (129). و"إنما تركنا أقوال الصحابة لقول محمد صلى الله عليه وسلم الذي يجب من حقه صلى الله عليه وسلم عليهم، كالذي من حقه علينا ولا فرق" (130). فضلًا عن ذلك، فإن الله أمرنا عند الاختلاف والتنازع بالرجوع إلى كتاب الله، وسنة نبيه، ففيهما القول الفصل، ورفع لكل اختلاف، ولم نُؤمر بالرجوع إلى غيرهما اتباعًا أو تقليدًا، ويستوي في ذلك الصحابة رضي الله عنهم وغيرهم من سلف الأمة وخلفها الصالح.

6- شرع من قبلنا من الأنبياء:

لقد رد ابن حزم شرائع من قبلنا وأنها ليست بشرع لنا، ولا يجوز الاعتداد عليها بحال في التعرف على أحكام شريعة الإسلام وتشريعاته الواردة في الوحي بضربيه القرآن الكريم، والسنة النبوية. فذ: "شرائع الأنبياء عليهم السلام الذين كانوا قبل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالتناس فيها على قولين: فقوم قالوا: هي لازمة لنا ما لم نته عنها، وقال آخرون: هي ساقطة عنا، ولا يجوز العمل بشيء منها إلا أن نخاطب في ملتنا بشيء موافق لبعضها فنقف عنده، ائتبارًا لنبينا صلى الله عليه وسلم لا اتباعًا للشرائع الخالية. قال أبو محمد: وهذا نقول" (131). ومن ثم، فقد رد ابن حزم الأحكام الفقهية التي ذكرها بعض الفقهاء استنادًا إلى شرائع من قبلنا من الأنبياء عليهم السلام، وأن الواجب علينا الوقوف عند شريعتنا،

128- ابن حزم، المحلى، ج 1، ص 118.

129- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 2، ص 1048.

130- المرجع نفسه، مج 2، ص 1051-1052.

131- المرجع نفسه، مج 2، ص 948.

ولا يجوز الاحتكام إلى ما عداها(132).

والحاصل أن ابن حزم ينكر جميع الأدلة المختلف فيها، ويرى بطلان الاستدلال بها في دين الله، وبذلك يكون قد سد باب الاستنباط بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسله، وسد الذرائع، واعتماد قول الصحابي، أو إجماع أهل المدينة، فسد تبعاً لذلك باب التفكير، وإجالة النظر في النصوص لاستخراج عللها وحكمها. ولذا، فعدم الأخذ بمناهج الاستنباط في الاجتهاد والاستدلال يؤدي إلى سده عند الجمهور، لكن الاجتهاد عند ابن حزم ليس برأي بل طلب الحكم من النص وبذل الوسع في ذلك، فـ: "الاجتهاد ليس قياساً ولا رأياً، وإنما الاجتهاد، إجهاد النفس واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة"⁽¹³³⁾. ومن ثم، فابن حزم يرى أن الخطاب الشرعي قرآناً وسنةً محتو على جميع الأحكام، فمن رام حكماً فعلياً أن يطلبه من خلال البحث عن النص الشرعي واستفراغ الوسع في طلبه. ومن هذه الرؤية الحزمية التي ترى شمولية الخطاب الشرعي لجميع الأحكام، كان الاعتماد الموسع على دليل الاستصحاب مما أكسب الفقه الحزمي فعالية وخصوصية.

خامساً: الاعتماد الموسع على الاستصحاب:

لقد سبق أن أشرت إلى أن ترتيب الأدلة عند ابن حزم على التوالي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الصحابة على نقل قول أو فعل عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم الاستصحاب. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لا اعتبار لديه بعد النص أو الاستصحاب لأي منهج من مناهج الاستنباط الأخرى، التي اعتمدها غيره من أئمة الاجتهاد، وكانت إحدى المصادر المهمة لاستنباط الأحكام الشرعية وسيلا من سبل الإفتاء. ورأيه في ذلك صريح لا يكتفه غموض أو لبس، فقد "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: دعوني ما تركتم، فإننا أهلكت من كان قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه". فصح نصاً أن ما لم يقل فيه النبي صلى الله عليه وسلم فليس واجبا لأنه لم يأمر به وليس حراماً لأنه لم ينه عنه، فبقي ضرورة أنه مباح، فمن ادعى أنه حرام مكلف أن يأتي فيه بنهي من النبي صلى الله عليه وسلم فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقلوه باطل، ومن ادعى فيه إيجاباً كلف أن يأتي فيه بأمر من النبي صلى الله عليه وسلم فإن جاء به سمعنا وأطعنا، وإن لم يأت به فقلوه باطل، وصح بهذا النص أن كل ما أمر به صلى الله عليه وسلم فهو

132- انظر: المرجع نفسه، مج 2، ص 949 وما بعدها.

133- المرجع نفسه، مج 3، ص 1259.

فرض علينا إلا ما لم نستطع من ذلك، وأن كل ما نهانا عنه فهو حرام، حاشا ما بينه صلى الله عليه وسلم أنه مكروه أو نذب فقط، فلم يبق في الدين حكم إلا وهو منصوص عليه جملة" (134).

فالاستصحاب عند ابن حزم أصل قائم بذاته في عملية الاجتهاد لديه، بل يمثل العمود الفقري لتوسيع الاجتهاد عنده. والسبب راجع إلى أن الاعتدال على النصوص فقط لا يؤدي إلى هذه النتيجة، لاسيما أنه لا يوسع مفهوم النصوص ليشمل كثيرًا من الدلالات والمعاني التي ذكرها العلماء وخصصوا لها حيزًا لا يستهان به ضمن المباحث الأصولية، بل اكتفى بالوقوف عند ظواهر النصوص والابتعاد كلية عن جميع التأويلات. ناهيك عن ابن حزم وهو يدعو إلى الاجتهاد، وبند التقليد (135) كان مدفوعًا نحو إيجاد حلول لما يستجد في حياة الناس وكيف يتيسر له ذلك مع أنه يرفض القياس، ويشنع على من قال به، وينكر الاستحسان والمصلحة وسد الذرائع، فلم يكن أمامه سوى الاستصحاب، فجعله أصلًا قائمًا بذاته، فيفزع إليه مباشرة عند عدم ورود نص في المسألة. وهذا أمر أشار إليه الشيخ أبو زهرة بقوله: "وقد تتبعنا الفروع الكثيرة في المحلى وهو ديوان الفقه الظاهري، ففيه الفقه الظاهري مفصلاً 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" (136).

فهذا الاتجاه في الفكر الأصولي لدى ابن حزم، ومنهجه في الإفتاء كان له أثر واضح في توسيع دائرة الاستصحاب عنده، وجعله ذا موقع مهم، حيث أن إنكاره لتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، والوقوف عند ظواهر النصوص الشرعية، ورفضه لجميع الأدلة المختلف فيها كان مانعًا من إيجاد أحكام للمستجدات، أو البحث عن حكم آخر للمسألة نفسها والتي تغيرت بتغير الزمان والمكان، بل تبقى على حكم الاستصحاب من براءة ذمة أو إباحة أو استصحاب حالة النص من عموم وخصوص ما دام لا تأثير

134 - ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، طبعة القاهرة، مج 3، ص 1345.

135 - يرى ابن حزم أن الاجتهاد فرض على كل مسلم، ويقول بطلان التقليد، ولا يجوز به بأي حال من الأحوال، حيث يقول: "قد بينا تحريم الله تعالى للتقليد جملة ولم يخص الله تعالى بذلك أميا من عالم، ولا عالماً من عامي، وخطاب الله تعالى متوجه إلى كل أحد. فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي، والعذراء المخدرة، والراعي في شفق الجبال، كما هو حرام على العالم المتبحر ولا فرق، والاجتهاد في طلب حكم الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم في كل ما خص المرء في دينه لازم لكل من ذكرنا كلزومه للعالم المتبحر ولا فرق...". ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مج 2، ص 1117.

136 - محمد أبو زهرة، ابن حزم، ص 379.

للزمان والمكان على النصوص الشرعية، وبذلك يكون المجال واسعاً أمام ابن حزم لاستخدام هذا الدليل واستعماله في كل نازلة لم يرد فيها نص، فإذا كانت المسألة متعلقة بالعبادات حكم عليها ببراءة الذمة منها إذا لم يوجد دليل من الشرع على الإلزام والتكليف. وأما إذا كانت متعلقة بالأعيان المنتفع بها، فيحكم عليها بالإباحة وجواز الانتفاع بها بناء على استصحاب حكم الإباحة الشرعية. وعلى الجملة، فكل ما سبق ذكره جعل ابن حزم يعتمد على الاستصحاب اعتماداً كلياً بعد القرآن والسنة، ويعدّه أصلاً قائماً بذاته، فإذا لم يسعفه النص يبقي كل شيء على أصل الإباحة الشرعية. فلا يحرم شيئاً لم يرد به نص بناء على الاحتياط والتورع، ولا يوجب شيئاً لم يرد به النص بناء على القياس، ولا يجوز شيئاً لم يرد به نص بناء على مصلحة أو استحسان.

بعض فتاوى ابن حزم:

لقد وقفت على جملة من فتاوى ابن حزم في مختلف المصادر التي تمكنت من قراءتها أثناء كتابتي لهذه الدراسة، وبما أنني لا أستطيع عرضها كلها، فسأقتصر على أهمها وهي كالآتي:

أولاً: سؤال يتعلق بالوفاء بالعهد لمن أسر من المسلمين:

"وأما سؤالك عن المأسور في دار الحرب الملتزم مالا لهم بالعهد والمواثيق والأيمان، هل يلزمه الوفاء بذلك؟ فنعوذ بالله من هذا، وهي في إجماع الأمة كلها عهود ومواثيق على باطل وظلم وعلى إعطاء مال بغير حق. ولا يجوز الوفاء بعهد الباطل، ولا يحل له أن يبقى عندهم إن قدر على الخلاص، ولا يعطيهم شيئاً إن انطلق قبل أن يأخذوه منه. وإنما قال تعالى: **رُزِّقَ كُفْرًا كَمَا كُنْتُمْ تُكْفَرُونَ** (137)، وهذا ليس عهد الله إنها هو عهد الشيطان، فمن قال إنها عهود حق فسله ماذا يقول في أسرهم إياه وحبسهم له: أحق هو أم باطل؟ فإن قال هو حق، كفر بإجماع المسلمين، وجعل قتل أهل الكفر وأسرهم للإسلام حقاً وعدلاً، وإن قال هو باطل، نقض قوله، وصدق أنه باطل" (138). وهذه الفتوى التي قال بها ابن حزم تقييد لعموم الآية المذكورة آنفاً بعرف الشارع وتصرفاته، فإن كان يفهم العموم من الآية إذا تركت على ظاهرها أنه يجب الوفاء بكل عهد، ولكن عهد من الشارع أنه يأمر بالعدل وينهى عن الباطل. ولذلك اعتبر ابن حزم أن هذا العهد باطل ولا يجب الوفاء، وبطلان هذا العهد يفهم من وصفه بأنه "عهد الشيطان".

ثانياً: سؤال يتعلق بصيغة تكبيرة الإحرام في الصلاة:

137- سورة النحل، الآية: 91.

138- ابن حزم، رسالة في حكم من قال إن أرواح أهل الشقاء معذبة إلى يوم الدين (ضمن رسائل ابن حزم)، ج 3،

ص 225-226.

"... ثم قالوا: كقولك في المصلي أن له أن يقول عند افتتاحه الصلاة الكبير الله أو كبير الله، والله أكبر. واحتججت فيه بكلام كثير، وأن اللفظ بالتكبير إنما جاء على العموم، فكل ما كبر به الله تعالى فهو تكبير، وأن من كبر "الله أكبر" فقد خص، وكيف خص وهو لم يبلغه قط أن النبي صلى الله عليه وسلم إلى من دونه من صاحب أو تابع أنهم كبروا في الصلاة بما عدا "الله أكبر"، فصار عموماً عندهم إذ لم يبلغهم غيره، ولا صح سواه. فالجواب وبالله تعالى التوفيق أن الذي ذكروا عنا أننا قلناه هو قولنا حقاً، وقد أوردنا حجتنا، ولم يأتوا بمعرضة فيها أصلاً أكثر من دعوهم أنه لم يبلغهم قط عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى من دونه من صاحب وتابع أنهم كبروا في الصلاة بما عدا "الله أكبر". فيقال لهم هبكم لو صح ذلك عندكم كما قلت، لما كان لكم في ذلك حجة، إذ لم يمنع عليه السلام، ولا أحد من الصحابة أن يكبروا بغير "الله أكبر"، وقد أجاز أبو حنيفة رضي الله عنه وغيره أن يفتح الصلاة بالله أعظم"⁽¹³⁹⁾. وفي هذه الفتوى يظهر أثر منهجه في الفتيا وهو أنه لا يرى البيان إلا بالقول، وأما القول فلا يكون بياناً إلا إذا اقترن به قول. فالقول وارد في القرآن: **رُكِّعْ لَكَ**، وفي السنة أيضاً "إذا كبر الإمام فكبروا" وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم "إذا قمت إلى الصلاة فكبر"، وأما فعله في الصلاة صلى الله عليه وسلم وتكبيره لم يقترن به أمر باتباع تلك الصيغة، فلا تتعين تلك الصيغة فيجوز بصيغة "الله أكبر" التكبير وغيرها عند ابن حزم وقد ذهب إلى ذلك الإمام أبو حنيفة من قبله كما أشار هو إلى ذلك.

ثالثاً: ما حكم الصلاة خلف رجل لا يعلم مذهبه:

"ذكرت وفقنا الله وإياك لعلم يقرب منه، وعمل يرضيه أنك رأيت الرجل يصلي خلف الرجل الإمام أياماً كثيرة لا يدري مذهبه. فاعلم عافانا الله وإياك أن البحث عن مثل هذا أحدثه الخوارج، فهي التي كشفت الناس مذاهبهم، وامتحتتهم في ذلك. وسلك سبيلهم المأمون والمعتمد والواثق مع ابن أبي داود وبشر المريسي ومن هنالك. وما امتنع قط أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا من خيار التابعين من الصلاة خلف كل إمام صلى بهم، حتى خلف الحجاج وحبيش بن دلجة ونجدة الحروري والمختار وكل متهم بالكفر، وقيل لابن عمر في ذلك، فقال: إذا قالوا حي على الصلاة أجبناهم، وإذا قالوا حي على سفك الدماء تركناهم"⁽¹⁴⁰⁾. وهذا يتماشى مع منهجه في الفتيا وهو الحكم على الظاهر دون البحث عن النوايا والبواطن، فضلاً عن احتجاجه بفعل الصحابة رضي الله عنهم وتصرفاتهم، وإن كان منهجه عدم اعتبار

139 - ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج 3، ص 103-104.

140 - ابن حزم، رسالة في الإمامة (ضمن رسائل ابن حزم)، ج 3، ص 207-208.

قول الصحابي حجة، ولكن رأى أن هذا التصرف موافق لعمومات الشارع، لاسيما أنه نقل فيه الإجماع بقوله "وما امتنع قط أحد من الصحابة رضي الله عنهم، ولا من خيار التابعين من الصلاة خلف كل إمام صلى بهم". وهذا من الإجماع الذي يعتد به ابن حزم وأعني بذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم، وإن كان الإجماع سكوتيا في هذه الحال.

رابعاً: ما حكم الصلاة خلف رجل يميز الوضوء بالنيبذ:

"ثم ذكرت أن ذلك الإمام قيل عنه إنه يميز الوضوء بالنيبذ، فاعلم يا أخي أن الوضوء بالنيبذ، وإن كنا لا نقول به لأنه لم يصح الحديث في ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقد روينا عن علي بن أبي طالب وعكرمة والأوزاعي، وروي عن الحسن بن حي، وحميد بن عبد الرحمن وغيرهما من الفقهاء، فإن كنت لا تميز الصلاة خلف هؤلاء فأنت أعلم"⁽¹⁴¹⁾. ففي هذه المسألة تمسك ابن حزم بالأصل وهو جواز الصلاة خلف من أقام الصلاة، وإن كان مذهبه يخالف مذهب المأموم، وحيث لم يرد نص ينهى عن الصلاة خلف من يميز الوضوء بالنيبذ، فيبقى على أصل الحل والإذن، ولا ينتقل عن هذا الحكم إلى غيره إلا بنص شرعي. ويظهر في هذه الفتوى أن ابن حزم يراعي اختلاف العلماء، ولكن في حيز ضيق جدا لأنه في اجتهاده أنه لا يميز الوضوء بالنيبذ، ولكنه أجاز للسائل أن يصلي خلف من يميز ذلك، وكذلك لا يقطع بأن من يميز ذلك أنه يفعل لأنه قد يكون الفعل جائزا عنده ولكن لا يعمل به، فجواز الوضوء بالنيبذ لا يدل على أن كل من أجازته يتوضأ به.

خامساً: ما حكم تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها والمقر بها ولا يصلي:

"ثم قالوا: إنك قلت أن تارك الصلاة عمداً حتى يخرج وقتها أنه لا قضاء عليه فيما قد خرج وقته. فالجواب وبالله تعالى التوفيق، أننا هكذا نقول، وهو الحق الراجح الذي لا يحل خلافه، ولنا في هذه المسألة كتاب مفرد مشهور. وجملة الأمر أن إعادة الصلاة في غير وقتها إيجاب شرع، والشرائع لا يوجبها إلا الله عز وجل، والنبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى لا من سواهما. ورسول الله صلى الله عليه وسلم قد بين أوقات الصلوات وأوائلها وأواخرها، وأخبر بانقطاع أوقاتها، ولم يأمر بإعادة، وما كان ربك نسياً، ولو أراد تمادي أوقاتها لما عجز عن ذلك. ولا يجوز أن يكون حكم وعمل في غير وقته، وما عمل في غير وقته فهو غير العمل الذي أمر الله تعالى به. وهذا قول ابن عمر وابن مسعود وسلمان وغيرهم، لا يعرف لهم من الصحابة مخالف في ذلك... ثم قالوا: وقلت إن الذي يأبى أن يصليها وهو يقر أن صلاتها فرض

عليه لا قتل عليه... فالجواب وبالله تعالى التوفيق إننا هكذا نقول، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في رواية ابن مسعود وعائشة وعثمان رضي الله عنهم: "لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إيمان، أو زنا بعد إحصان، أو نفس بنفس". ولا يجل قتل مسلم بغير هذه الثلاث إلا أن يأتي نص بقتله في قتله بصفته، فيضاف إلى هذا الحكم. ولم يأت نص بقتل تارك الصلاة حتى يخرج وقتها وهو يقر بفرضها. والعجب كل العجب من قولهم بقتل الممتنع من الصلاة إذا خرج وقتها وهي عندهم تجزئه متى صلاها أبداً. فلم خصوا خروج الوقت بقتله ووقتها باق في قولهم الفاسد أبداً؟... ثم نسألهم عن المقر بفرض الصلاة وهو يقول لا أصلي أكافر هو أو مؤمن؟ فإن قالوا كافر وهم لا يقولون هذا، لزمهم ألا يورثوا منه ورثته المسلمين، ولا يدفونه في مقابرهم، ولا تنفذ وصيته. ثم نسألهم فإن قالوا بل هو مسلم، فقد حرم الله دماء المسلمين إلا بحقها، وقد بين الله تعالى حقها، ولم يبين في جملة ذلك من قال: لا أصلي، وهذا القول منهم لم يأت به قرآن، ولا سنة، ولا إجماع، ولا نظر، فهو فاسد مقطوع على فساده، واستحلال لدم المسلم بالباطل، وبالرأي الفاسد. وأما نحن فنقول إنه أتى بمنكر، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من رأى منكم منكراً أن يغيّره بيده، فنحن نضربه أبداً حتى يصلي أو يموت، غير قاصدين إلى قتله، وهكذا نفع كل من أتى منكراً حتى يتركه، وبالله تعالى التوفيق"⁽¹⁴²⁾. وهذه الفتوى تؤكد ما ذكرته سابقاً من اعتماد ابن حزم على النصوص، ولا يجتهد في تخصيصها أو تعميمها، فيتمسك بعمومها، ولا يخصصها إلا بنص، ويتمسك بخصوصها فلا يعممها إلا بنص، ولذلك لا يوجد نص يوجب إعادة الصلاة لمن تركها عمداً، ولا يوجد نص يوجب القتل على من ترك الصلاة وهو مقر بفرضيتها، فيبقى على استصحاب البراءة الأصلية، إلا أن فاعل ذلك آثم بترك الصلاة.

سادساً: ما حكم الغناء:

قد أُلّف ابن حزم رسالة في الغناء إجابة عن رغبة أحد السائلين في معرفة الحكم فأجاب ابن حزم بقوله: "فإنك رغبت أن أقدم لك في الغناء الملهي أمباح هو أم من المحظور؟ فقد وردت أحاديث بالمنع، وأحاديث بإباحته. وأنا أذكر الأحاديث المانعة، وأنبه على عللها، وأذكر الأحاديث المبيحة له، وأنبه على صحتها إن شاء الله، والله الموفق للصواب..."⁽¹⁴³⁾. ثم ذكر الأحاديث المانعة وهي اثنا عشر حديثاً،

142- ابن حزم، رسائل ابن حزم، ج 3، ص 111-113.

143- ابن حزم، رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، ج 1، ص 430.

وعقب عليها بقوله: "وكل هذا لا يصح منه شيء، وهي موضوعة" (144)، ثم قام ببيان عللها وأسباب ضعفها. "فإذا لم يصح في هذا شيء أصلاً، فقد قال تعالى: **يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هٰؤُلَاءِ** (145)، وقال تعالى: **وَلَا تَتَّبِعُوا الْوَعْدَ الْبَاطِلَ** (146). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طريق سعد بن أبي وقاص، وطريقة ثابتة "أن من أعظم الناس جرماً في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرم فحرم من أجل مسألته". فصح أن كل شيء حرمه الله تعالى فقد فصله لنا، وما لم يفصل لنا تحريمه فهو حلال" (147). وبناء على المنهج الذي اتبعه ابن حزم في الفتيا فإنه يرى أن الغناء مباح، حيث إنه لم يجد نصاً شرعياً يحرمه، وما ورد من أحاديث لم يتبين له صحتها، بل حكم على بعضها بالضعف، وعلى البعض الآخر بالوضع. وحيث لا نص يعتمد على استصحاب أصل الإباحة فحكم على الغناء بالإباحة.

خاتمة:

بناء على ما سبق بيانه من أصول الأحكام والفتوى لدى ابن حزم يمكن أن نقول بأن الملامح الرئيسية للمنهج الذي اتبعه في الفتوى ومعاله الأساس كالآتي:

أولاً: الاعتماد على ظواهر النصوص الشرعية:

فلعل أهم شيء يميز الإفتاء عند ابن حزم يتمثل في الاستنباط مباشرة من ظاهر ألفاظ النصوص الشرعية، حيث إنه ترك الرأي الكلية، فلا يأخذ إلا بظواهر النصوص من القرآن أو السنة، فلا يتجاوز الظاهر ليبحث في روح النص ومقاصد التشريع، بل يجعل البحث في ذلك تقوياً على الله وكذباً وافتراء عليه، وتزيدياً في الدين، ولم يكن الله لينسى أو يغفل عن هذه المعاني المستنبطة بالرأي، فلو أرادها تشريعاً لعباده لنص عليها.

ثانياً: الاقتصار على موضع النص الشرعي فحسب:

كان من الطبيعي جداً أن يجعل ابن حزم نصوص القرآن والسنة واردة في مواضع معينة، يجب الاقتصار عليها والتوقف عندها، وأي تفكير في تعديتها إلى موضع غير الذي ورد به الشرع يكون تعدياً لحدود الله. ولم يقف ابن حزم عند حد إنكار مفهوم المخالفة، بل تعداه إلى إنكار مفهوم الموافقة أيضاً، الذي يكاد أن يجمع الأصوليون على العمل به.

144 - المرجع نفسه، ص 434.

145 - سورة الأنعام، الآية: 119.

146 - سورة البقرة، الآية: 29.

147 - المرجع نفسه، ص 435.

ثالثًا: الأحكام لا تتغير بتغير المكان والزمان:

ينكر ابن حزم إنكارًا فيه عنف وغلظة على من قال بأن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وأن الأحكام تدور مع عللها وجودًا وعدمًا. وعليه، فهو يتمسك بالنصوص الشرعية ولا يتعدى بها مواضعها، ولا يتحول عنها مهما كان السبب، ومهما دعت الحاجة إلى ذلك. فالنصوص في رأيه لا علة لها ولا حكم من وراء ورودها، ولا دخل للأسباب في ذلك، وما ورد منصوصًا على علته أو سبب وروده فيقتصر به على موضعه ولا يتعدى به إلى موضع آخر.

رابعًا: رفض الأدلة المختلف فيها كلها:

لقد تميّز ابن حزم بموقفه الراض لسائر الأدلة المختلف فيها، بل اعتبرها باطلة لا يجوز الاعتدال عليها في استنباط الأحكام الشرعية. وقد ذكر أنواع الاجتهاد بالرأي التي لا يحل الحكم بشيء منها في الدين بقوله: "وهذا حين نذكر إن شاء الله تعالى الوجوه التي غلط بها قوم في الديانة، فحكموا بها وجعلوها أدلة وبراهين، وليست كذلك، والصحيح أنه لا يحل الحكم بشيء منها في الدين. وهي سبعة أشياء: شرائع من الأنبياء السالفين قبل نبينا محمد، والاحتياط، والاستحسان، والتقليد، والرأي، ودليل الخطاب، والقياس، وفيه العلل، ونحن إن شاء الله تعالى ذاكرون هذه الأوجه بابا بابا، ومبينون وجه سقوطها وتحريم الحكم بها" في الدين. ومن ثم فـ: "الاجتهاد ليس قياسًا ولا رأيًا، وإنما الاجتهاد إجهاد النفس، واستفراغ الوسع في طلب حكم النازلة في القرآن والسنة" عند ابن حزم.

خامسًا: الاعتماد الموسع على الاستصحاب:

الاستصحاب عند ابن حزم أصل قائم بذاته في عملية الاجتهاد لديه، بل يمثل العمود الفقري لتوسيع الاجتهاد عنده. والسبب راجع إلى أن الاعتماد على النصوص فقط لا يؤدي إلى هذه النتيجة، لاسيما أنه لا يوسع مفهوم النصوص ليشمل كثيرًا من الدلالات والمعاني التي ذكرها العلماء وخصصوا لها حيزًا لا يستهان به ضمن المباحث الأصولية، بل اكتفى بالوقوف عند ظواهر النصوص والابتعاد كلية عن جميع التأويلات. فهذا الاتجاه في الفكر الأصولي لدى ابن حزم، ومنهجه في الإفتاء كان له أثر واضح في توسيع دائرة الاستصحاب عنده، وجعله ذا موقع مهم، حيث أن إنكاره لتغير الأحكام بتغير الزمان والمكان، والوقوف عند ظواهر النصوص الشرعية، ورفضه لجميع الأدلة المختلف فيها كان مانعًا من إيجاد أحكام للمستجدات، أو البحث عن حكم آخر للمسألة نفسها والتي تغيرت بتغير الزمان والمكان، بل تبقى على حكم الاستصحاب من براءة ذمة أو إباحة أو استصحاب حالة النص من عموم وخصوص ما دام لا تأثير للزمان والمكان على النصوص الشرعية.

سادساً: أن ابن حزم قد انفرد بإضافة شرط يراه من الضروري أن يتوفر في المفتي وهو العلم بالمنطق على خلاف ما عليه جمهور العلماء، فضلا عن رفضه القياس الفقهي مخالفاً بذلك من تقدمه من الفقهاء والأصوليين، بل تجاوز ذلك إلى الاعتقاد على المنطق وقياساته في استنباط الأحكام الفقهية بوصفه بديلا عن القياس الفقهي، بل أن من لم يحيط بالمنطق علما فلا يوثق بفقعه ولا بفتواه عنده.

وفي خاتمة هذا المقال أنقل قول ابن حزم ملخصا فيه من أين تؤخذ الفتوى وهو المنهج الذي داب عليه في الاجتهاد والفتيا حيث يقول: "وأما علم الفتيا فإلى مقدمات مأخوذة من القرآن والحديث اللذين صحا بالبراهين وإلى إجماع العلماء الأفاضل على ما صحَّ بالقرآن على ما بيّنا في سائر كتبنا"⁽¹⁴⁸⁾.

Method of Ibn Ḥazm in legal Edicts: An Analytical Study

The paper proceeds to note that a gap between what is said and what is thought had struck Ibn Ḥazm which led him to think that language often served to mask thought. This suspicion provided him with a basis for reflection on language and its wider uses leading him to the notion of *Zāhir*, the "apparent" or literal meaning of words. Ibn Ḥazm joined the *Zāhiri* School and brought to it a systematic logical structure which was based on his analysis of the language. He evolved a *Zāhiri* grammar in which he tried to eliminate the ambiguities that grammarians have been using to explain certain syntactical forms. He took the position that language itself provides all that is necessary for the understanding of its content and to communicate it.
