الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أدرار

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية قسم: العلوم الإسلامية

الظاهرية والمقاصد

– الإحكام لابن حزم – أنموذجا

مذكرة مقدّمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الفقه وأصوله

إعداد الطالب:

❖ أيمن لواهم

إشراف الدكتور :

❖ عز الدين يحيى

لجنة المناقشة

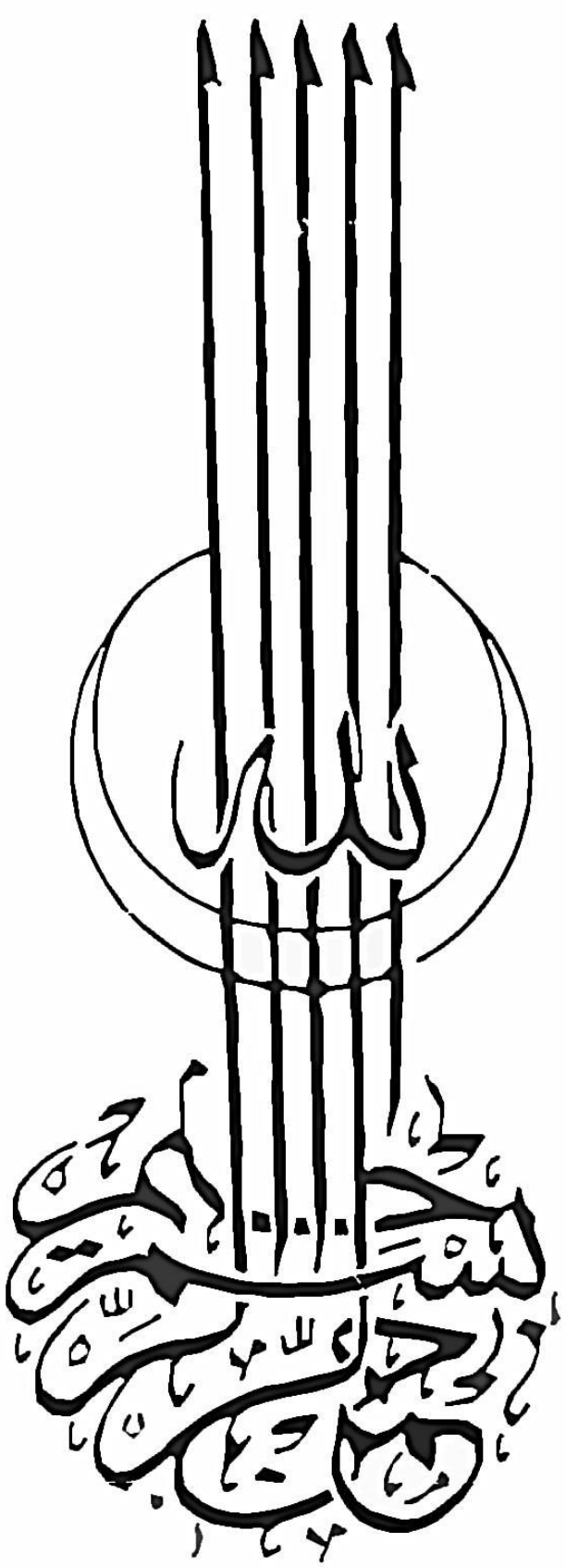
	الاسم واللقب	الرتبة	الصفة
01	د. كرومي عبد الحميد	أستاذ محاضر أ	رئيساً
02	أ.د. عز الدين يحيى	أستاذ	مشرفًا ومقررًا
03	د. قاسم فاطمة	أستاذ محاضر أ	عضوًا مناقشًا

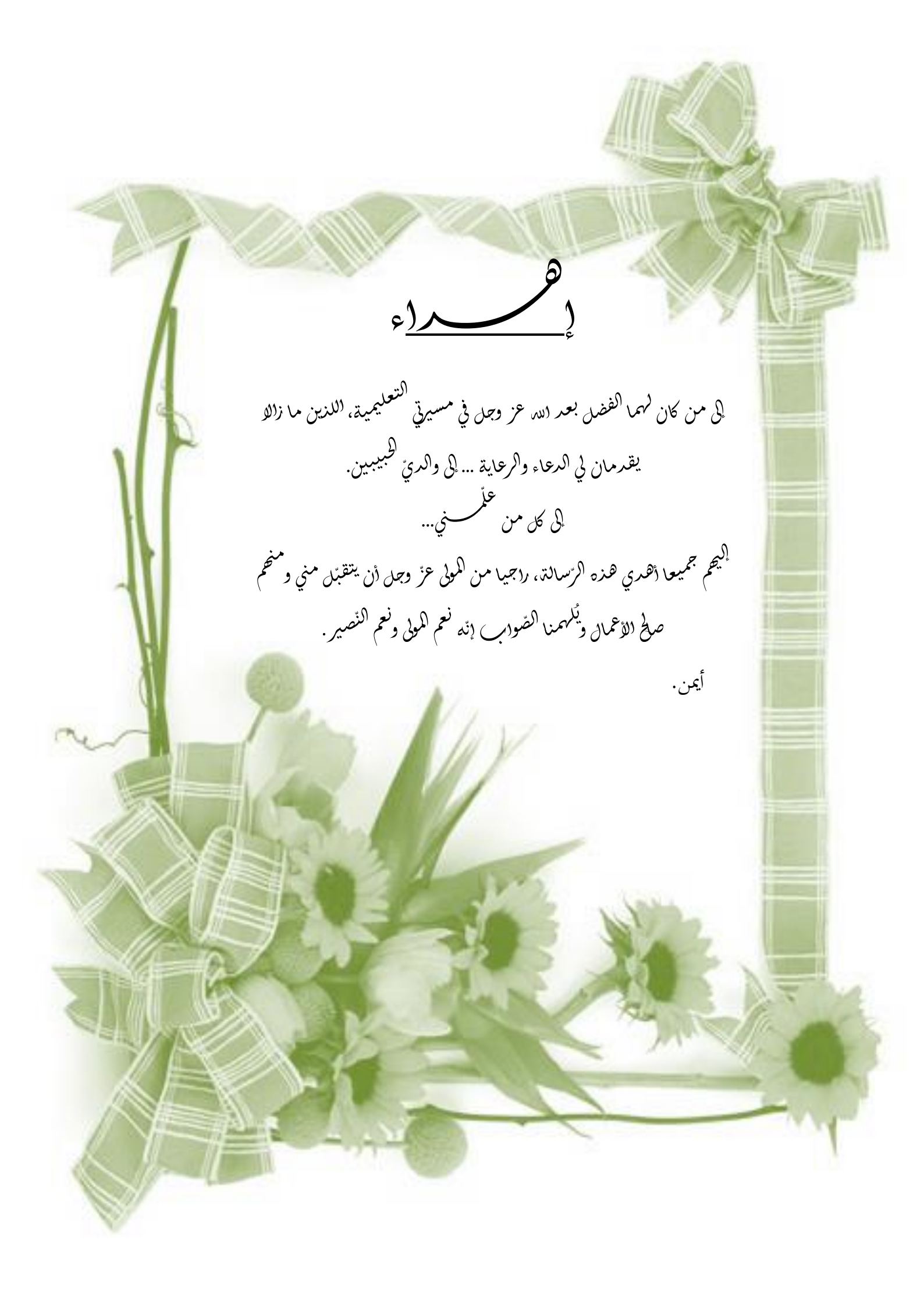
الموسم الجامعي: 1439–1440 هـ/2018–2019م

الظاهرية والمقاصد

– الإحكام لابن حزم –

أنموذجا


بسم الله الرحمن الرحيم



إهداء

إلى من كان لهما الفضل بعد الله عز وجل في مسيرتي التعليمية، اللذين ما زالا يقدمان لي الدعاء والرعاية ... إلى والديّ الحبيبين.

إلى كل من علّمني...

إليهم جميعا أهدي هذه الرّسالة، راجيا من المولى عزّ وجل أن يتقبّل مني و منهم صالح الأعمال ويُلهمنا الصّواب إنّه نعم المولى ونعم النّصير.

أيمن.

شكر وتقدير

من ذا أحقّ بالشكر من مستوجب الشكر الذي أسبغ علينا نعمه ظاهرة وباطنة، فله الحمد والثناء، ثمّ بعد ذلك، وعملا بما جاء في الحديث " لا يشكر الله من لا يشكر الناس " أتوجّه بالشكر الجزيل للمشرف على الدراسة الدكتور عز الدين يحيى. ولجنة المناقشة. كما أتقدم بالشكر إلى كل من ساهم، من قريب أو من بعيد لإتمام هذا البحث.

أيمن

مقدمة

مقدمة:

الحمد لله الذي نزَّل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرًا، والصلاة والسلام على سيد الثقلين، المبعوث هاديا ومعلما ومنيرا، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، أمّا بعد:

فقد اقتضت حكمة الله جلّ وعلا، أن يُيسر لكل زمن رجالا يقومون فيه على أمر هذا الدين، ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين. وجريا على سَنن الله في الكون، استجدّت على الناس حوادث ونوازل لم تَعرض على من سبقهم، وقد كان الصحابة على عهد النبوة يأخذون دينهم من رسول الله ﷺ مباشرة، فلما انقطع الوحي بموته، احتاجوا إلى الاجتهاد لتحصيل حكم الله فيما بين أيديهم من نوازل، وهكذا الحال بالنسبة إلى التابعين وأتباعهم، ثم سار من بعدَهم في فلكهم حتى يوم الناس هذا. ولا بد لكل اجتهاد – حتى يكون موافقا لمراد الله في الحكم–، أن يكون خاضعا لضوابط وشروط، أحد أهم هذه الضوابط: معرفة مقصود الله من شرعه. ومن المتقرر المعلوم أنّ الله لم يشرع أحكامه عبثا، إنّما لمقاصد وغايات، علِمها من علِمها وجهلها من جهلها، ترجع في مجملها إلى جلب المصالح للناس ودفع المفاسد عنهم.

ولـمّا كانت هذه المقاصد من أهم ما يستعان به على فهم النصوص الشرعية، من أجل تطبيقها على الوقائع، كان لزاما على العلماء والباحثين أن يخُصّوها بمزيد عناية واهتمام، فتتابعت تآليفهم في هذا الفنّ حتى صار عِلما قائما بذاته.

وقد جاء هذا البحث: **« الظاهرية و المقاصد– الإحكام لابن حزم– أنموذجا»** قصد تسليط الضوء على إحدى أهم المدارس الفقهية، وهي مدرسة الظاهرية، في تعاطيها مع الفكر المقاصدي، ومدى تجاوبها معه قبولا وردًّا. وذلك ببيان مفهوم مقاصد الشريعة الإسلامية، ومحاولة إسقاط ما تقرر عند أهل العلم من أصولٍ لهذه المدرسة على ذلك المفهوم. كل ذلك من خلال تقريرات إمام هذه المدرسة وحامل لوائها، ابن حزم الأندلسي، فهو الناطق على لسان الظاهرية، وناشر مذهبهم وناصره، حتى فاق بشهرته مؤسس المذهب داود الظاهري، فاستلزمت دراسةُ منهج الظاهرية في تعاملها مع المقاصد، دراسةَ منهج ابن حزم في ذلك.

وإنّ المتأمل في كتب أهل العلم يجد أنّ الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم رحمه الله، لطالما وُسِموا بالحرفية والجمود في تعاملهم مع النص الشرعي، من غير مراعاة لمدارك النظر أو إعمال لجانب العقل، فتجردوا بذلك إلى: كل ما دلّ عليه ظاهر الكتاب والسنة، أو وقع فيه إجماع، وأبطلوا ما سواها من طرقٍ لاستنباط الأحكام، وبناءً عليه أنكروا التعليل الذي يستلزم بدوره إنكار القياس، بل وغالى ابن حزم في إنكار القياس والتشنيع على أهله بالقول، غير أنه اضطر إليه بالفعل، كغيره من أصحاب مذهبه في مواطن عدّة، فرُموا حينئذ بالتناقض. وفي ظلّ هذه العوامل صار لا يذكر لهم اجتهاد إلاّ على سبيل الشذوذ ومخالفة ما استقرّ عليه جماهير أهل العلم من قواعد وأصول، حتى شاع بين الفقهاء أنه لا يعتد بخلاف الظاهرية في إثبات الإجماع.

كما إنّ المتأمل في دواوين المذهب الظاهري وأقواله، لا يجد أمامه إلاّ كتب ابن حزم ناطقة عن هذا المذهب، أو نقولا مبثوثة في كتب أهل العلم عن داود، فكان لزاما كما أسلفت أن يكون التطرق إلى منهج الظاهرية، من خلال ابن حزم وكتبه. مع الإشارة إلى أنه في كثير من الأحيان يخرج عما قرّره مؤسس المذهب وأصحابه، وينفرد برأي مستقل.

إشكالية البحث:

تمّ صياغة هذا البحث قصد الإجابة على الإشكالية الآتية:

– ما هو التحقيق في موقف الظاهرية عموما وابن حزم على وجه الخصوص من مقاصد الشريعة ؟

أسباب اختيار الموضوع:

– رغبتي في دراسةٍ تتمحور حول شخصية ابن حزم الفذّة.

أهمية الموضوع: يستمد هذا الموضوع أهميته من:

– أهمية علم مقاصد الشريعة الإسلامية وحاجة الأمة إلى إعماله.

– مكانة الظاهرية بين المذاهب الفقهية، ومكانة ابن حزم العلمية، وبصمته الواضحة في التراث الإسلامي.

أهداف الموضوع:

- بيان منهج الظاهرية في تعاملهم مع مقاصد الشريعة الإسلامية.
- العمل على تضييق الخلاف القائم حول المقاصد، من خلال بيان موقف مختلف المذاهب منها.

الدراسات السابقة:

لم أعثر في حدود اطلاعي على دراسات مستوفية تناولت مذهب الظاهرية أو ابن حزم في إعمال المقاصد، إلاّ بعض المقالات المنشورة في المجلات أو بعض البحوث المنشورة على شبكة الانترنت، وفيما يلي استعراض لأهم الدراسات التي اعتمدت عليها:

1– مقال بعنوان: « موقف الإمام ابن حزم من الاعتداد بالمقاصد وأثر ذلك على أحكامه الفقهية الشرعية » لهناء البدري إبراهيم الحسن و محمد الطيب الأزرق، مجلة الجزيرة– تفكـُّر– مجلد –18العدد1439 –1هـ 2018–م

استفدت منه في إيراد المسائل التي أهمل فيها ابن حزم إعمال المقاصد، غير أن الباحثين أغفلا الجانب التأصيلي لفكرة المقاصد عند ابن حزم.

2– بحث بعنوان: موقف الإمام ابن حزم من مقاصد الشريعة لعبد الرحمن بن عمر آل زعتري، منشور: بموقع الملتقى الفقهي بتاريخ:22/ 10/ 2009م، على الرابط: http://www.feqhweb.com/vb/t4073.html

اعتمدت على هذه الدراسة في بناء الهيكلة العامة لمنهج البحث.

3– بحث بعنوان: مدى اعتبار المقاصد الشرعية عند ابن حزم الظاهري، لعائشة صورية حداد، منشور بموقع الملتقى الفقهي بتاريخ:25/ 04/ 2008م، على الرابط: http://www.feqhweb.com/vb/t863.html

أفادتني من حيث الجانب التطبيقي، وذلك في عرض المسائل التي أعمل فيها ابن حزم مقاصد الشريعة.

منهج البحث:

الغالب على هذه الدراسة هو الاعتماد على المنهج: الوصفي، وذلك في معالجة آراء ابن حزم، ومقارنتها مع آراء غيره من العلماء، ثم اختيار نماذج من فقهه وبيان أوجه المقاصد فيها.

منهجي في البحث:

1- لم أعمد في هذه الدراسة إلى بيان القول الراجح، وإنما كان الغرض منها إثبات موقف الظاهرية من المقاصد.

2- عزوت الآيات القرآنية إلى سورها، وذلك بذكر اسم السورة، ورقم الآية.

3- خرّجت الأحاديث الواردة من: كتب السنة الأصلية، فإن كان الحديث في البخاري أو مسلم اكتفيت بالإحالة عليهما مع ذكر رقم الحديث فقط.

4- – أشرت إلى المصادر المقتبس منها، بذكر اسم الكتاب ثم اسم صاحبه.

5- بنيّت الجانب التأصّيلي لهذه الرسالة، على كتاب الإحكام لابن حزم، ومنه استنبطت موقف الظاهرية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

6- بالنسبة للمسائل الفقهية في الجانب التطبيقي، وضعت عنوانا لكل مسألة ثم ذكرت آراء المذاهب الأربعة فيها، ثم موقف ابن حزم ودليله من خلال نقل عبارته كما هي وحذف ما لا يخدم المسألة، كما أختصر أسانيده في رواية الحديث بقولي: – وساق بسنده –، ثم أبين وجه إعماله أو إهماله للمقصد.

7- رجعت إلى المصادر الأصلية المتوفرة لديّ في نسبة أقوال المذاهب إلى أصحابها مشيرا إلى ذلك في الهامش.

8 – أنقل عبارة أهل العلم كما هي في إثبات الإجماع أو الاتفاق، وأحيل عليهم، فإذا لم يتيسر لي من أَثبتَ الاتفاق من أهل العلم حاولت استنباط آراء المذاهب من كتبهم المعتمدة.

9- الضابط عندي في الاتفاق هو: اتفاق أصحاب المذاهب الأربعة.

خطة البحث:

وقد جاءت هيكلة هذا البحث على شكل مقدمة وثلاثة مباحث:

مبحث تمهيدي فيه: مدخل إلى المدرسة الظاهرية والتعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية. وتضمن ثلاثة مطالب:

- جاء في المطلب الأول: التعريف بالمدرسة الظاهرية وأهم معالمها.
- أمّا المطلب الثاني: فذكرت فيه ترجمة مختصرة لابن حزم.
- وفي المطلب الثالث: عرّفت بمقاصد الشريعة الإسلامية.

المبحث الأول وفيه: التأصيل لنظرية المقاصد عند ابن حزم، احتوى ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: أبرزت فيه علاقة مقاصد الشريعة بالعلّة.
- المطلب الثاني: تناولت فيه موقف ابن حزم من التعليل.
- ا المطلب الثالث: ضمّنته موقف ابن حزم من المقاصد.

المبحث الثاني وفيه: دراسة تطبيقية حول كيفية تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة وتضمن مطلبين:

- جاء في المطلب الأول منه: ذكر نماذج من إعمال ابن حزم لمقاصد الشريعة.
- أمّا المطلب الثاني فجاء فيه: ذكر نماذج من إهمال ابن حزم لمقاصد الشريعة.
- وفي الأخير خاتمة: احتوت أهمّ نتائج الدراسة والتوصيات.

المبحث التمهيدي: مدخل إلى المدرسة الظاهرية ومقاصد الشريعة الإسلامية

- المطلب الأول: المدرسة الظاهرية وأبرز معالمها
- المطلب الثاني: ترجمة ابن حزم
- المطلب الثالث: التعريف بمقاصد الشريعة الإسلامية

المبحث التمهيدي: مدخل إلى المدرسة الظاهرية ومقاصد الشريعة الإسلامية

المطلب الأول: المدرسة الظاهرية وأبرز معالمها

المدرسة الظاهرية:

سميّت هذه المدرسة بالظاهرية لأخذها بظاهر الكتاب والسنة وإعراضها عن التأويل والرأي والقياس[1].

مؤسسها: داود الظاهري[2]

اسمه ونسبه: داود بن علي بن داود بن خلف أبو سليمان الأصبهانيّ الكوفيّ البغداديّ[3]،مولى أمير المؤمنين المهديّ[4] الحافظُ المجتهد[5] الفقيه الظاهريّ[6].

أصله ومولده: أصبهانيّ الأصل، من أهل قاشان (بلدة قريبة من أصبهان)[7]، وُلد بالكوفة سنة اثنتين ومائتين، وقيل سنة مائتين، وقيل سنة إحدى ومائتين[8].

أسرته: كان أبوه علي بن خلف يتولى كتابة عبد الله بن خالد الكوفي قاضى أصبهان أيام المأمون، وابنه أبو بكر محمد بن داود بن على بن خلف الأصبهاني، صاحب كتاب الزهرة، كان عالما أديبا وشاعرا ظريفا[9]

---

(1) الأعلام، للزركلي 333/2.

(2) انظر: ترجمته في: تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي 366/8-371؛ تاريخ أصبهان، للأصبهاني367/1؛ طبقات الفقهاء، للشيرازي 92؛ سير أعلام النبلاء للذهبي 270/10-275؛ ميزان الاعتدال للذهبي 14/2-16؛ طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين السبكي 284/2-293؛ طبقات الشافعيين لابن كثير 172/1-174؛ الأعلام للزركلي 333/2؛ تاريخ الإسلام للذهبي 327/6-332؛ لسان الميزان، لابن حجر 405/3-408؛ العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملقن 27؛ طبقات علماء الحديث، للدمشقي 266/2-268.

(3) الفهرست، لابن النديم 276؛ تاريخ بغداد، للخطيب 366/8.

(4) سير أعلام النبلاء، للذهبي 270/10.

(5) طبقات علماء الحديث، للدمشقي 266/2.

(6) تاريخ بغداد، للخطيب 366/8.

(7) الأعلام، للزركلي 333/2.

(8) وفيات الأعيان، لابن خلكان 257/2؛ طبقات الفقهاء، للشيرازي 92.

(9) الأنساب، للسمعاني 131/9.

طلبه للعلم: جالس الأئمّة[1] فسمع سُلَيْمَان بْن حرب، وعمرو بن مرزوق، والقعنبي، ومحمّد ابن كثير العبدي، وَمُسددا وَرحل إِلَى نيسابور. فسمع من إسحاق بْن راهويه المسند وَالتفسير، ثُمَّ قدم بَغْدَاد فسكنها وَصنف كتبه بها[2]. كما سمع من إسحاق الحنظلي، وابني أبي شيبة، وابن نمير[3]، وأخذ عن أبي ثور[4]، وغلط من قال أنّه من تلامذة الشافعي؛ لأنه كان عمره عند موت الشافعي أربعًا أو دونها ولعله أراد بالتلمذة كونه من أتباعه، وإنكاره القياس لا يخرجه عنهم[5].

روى عنه ابنه مُحَمَّد، وَزكريا بْن يَحْيَى الساجي، وَيوسف بْن يعقوب بْن مهران الداودي، وَالعباس بن أَحْمَد المذكر[6] وتفقه عليه نفطويه[7]، ومن أبرز تلاميذه ابن جرير الطبري حيث لزمه مدّة وكتب من كتبه كثيرا ثمّ فارقه وكتب كتابا في الرد عليه سمّاه «كتاب الرد على ذي الأسفار»[8].

مذهبه: كان شافعيا في بداية أمره، بل من أكثر الناس تعصباً للإمام الشافعي[9] بالرغم من أنّ والده حنفي المذهب[10]، ثمّ استقل بمذهب خاص

صفاته: ثقة فاضل إمام من الأئمة لم يذكره أحد بكذب، وَلا تدليس في الحديث[11]. كان ورعا ناسكا زاهداً متقللاً كثير الورع، من عقلاء الناس[12]، حتى قيل أنّ عقله أكثر من علمه[13]، وكان من أهل الكلام والحجة والاستنباط لفقه الحديث[14]، بصيرًا بالحديث صحيحِه وسقيمِه[15].

---

(1) تاريخ الإسلام، للذهبي 327/6.
(2) تاريخ بغداد، للخطيب 366/8.
(3) تاريخ أصبهان، للأصبهاني 367/1.
(4) وفيات الأعيان، لابن خلكان 255/2؛257.
(5) العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملقن 27 بتصرف.
(6) تاريخ بغداد، للخطيب 366/8.
(7) سير أعلام النبلاء، للذهبي 386/11.
(8) معجم الأدباء، لياقوت الرومي 2460/6-2461.
(9) وفيات الأعيان، لابن خلكان 255/2.
(10) سير أعلام النبلاء، للذهبي 270/10.
(11) لسان الميزان، لابن حجر 405/3.
(12) تاريخ بغداد، للخطيب 366/8؛ طبقات الفقهاء، للشيرازي 92
(13) وفيات الأعيان، لابن خلكان 257/2.
(14) لسان الميزان، لابن حجر 408/3
(15) طبقات علماء الحديث، للدمشقي 267/2.

مصنفاته: صنّف كتبا كثيرة، منها كتابان في مناقب الشافعي والثناء عليه[1] وفي كتبه حَدِيث كثير، إلا أن الرواية عنه عزيزة جدا[2] وقدّ عدّ له ابن النديم أكثر من تسعين كتابا منها: كتاب "الإيضاح"، كتاب "الإفصاح"، كتاب "الأصول"، كتاب "الدعاوى"، كتابٌ كبير في الفقه، كتاب "الذب عن السنة والأخبار" -أربع مجلدات-، كتاب "الرد على أهل الإفك"، "صفة أخلاق النبي"، كتاب "الإجماع"، كتاب "إبطال القياس"، كتاب "خبر الواحد وبعضه موجب للعلم"، كتاب "الإيضاح" -خمسة عشر مجلدا-، كتاب "المتعة"، كتاب "إبطال التقليد"، كتاب "المعرفة"، كتاب "العموم والخصوص"...[3]

أصحابه: من أصحابه أبو الْحَسَن عَبْد الله بن أَحْمَد بْن رُوَيْم أحد الأئمة، وأبو بَكْر ابن النّجّار، وأبو الطّيّب محمد بْن جَعْفَر الدّيباجيّ، وأحمد بْن مَخْلَد الإياديّ، وأبو سَعِيد الْحَسَن بْن عُبَيْد الله، له تواليف كثيرة، وأبو بَكْر محمد بْن أَحْمَد الدّجاجيّ، وأبو نصر رآه بسجستان.[4]

بعض أخباره: قال أبو زرعة: نرى داود هذا لو اقتصر على ما يقتصر عليه أهل العلم لظننت أنه يُكْمِد أهل البدع بما عنده من البيان والأدلة[5]. وقال أبو عبد الله المحاملي: رأيت داود بن على يصلى فما رأيت مصليا يشبهه في حسن تواضعه[6]. وقال أبو عمرو أحمد بن المبارك المستملى: رأيت داود بن علي يرد على إسحاق بن راهويه، وما رأيت أحدا قبله ولا بعده يرد عليه هيبة له[7]. قال عنه الْحُسَيْن بْن إِسْمَاعِيل الْمَحَامِلِيّ- وَكَانَ به خبيرا- : كَانَ دَاوُد جاهلا بالكلام.[8]

وفاته: توفي ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذي القعدة، وقيل في شهر رمضان، ودفن بالشونيزية، وقيل في منزله[9].

---

[1] تاريخ أصبهان، للأصبهاني 367/1.
[2] تاريخ بغداد، للخطيب 366/8.
[3] الفهرست، لابن النديم 267-268.
[4] تاريخ الإسلام، للذهبي 328/6.
[5] لسان الميزان، لابن حجر 422-423.
[6] الأنساب، للسمعاني 131/9.
[7] طبقات الشافعيين، لابن كثير 172/1.
[8] تاريخ بغداد، للخطيب 370/8.
[9] وفيات الأعيان، لابن خلكان 257/2؛ تاريخ بغداد، للخطيب 371/8.

نشأة المذهب الظاهري وانتشاره:

كان أول ظهور للأخذ بالظاهر دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد في عصر الصحابة ﷺ، وظهر ذلك جليا في اختلافهم في حادثة بني قريظة، لما قال لهم ﷺ: « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة »[1]، فطائفة أخذت بظاهر قوله ﷺ وأخرجت العصر عن وقته وصلته في بني قريظة، وطائفة فهمت من أمره ﷺ الإسراع، فصلت العصر في وقته ثمّ أكملت السير، قال ابن القيم: «هؤلاء سلف أهل الظاهر، وهؤلاء سلف أصحاب المعاني والقياس»[2]، ويؤكد ذلك ما قاله ابن حزم: «ولو أننا حاضرون يوم بني قريظة لما صلينا العصر إلا فيها ولو بعد نصف الليل»[3]،

أما التعسف في الأخذ بالظاهر والجمود عليه فظهر بعد المئتين من الهجرة، وعدّه بعض أهل العلم من البدع[4]، وكان ظهوره على يد داود بن علي (270هـ) -كما تقدم- حيث إنّه بعد دراسته للمذهب الشافعي اشتغل بعلم الحديث، وكان من شيوخه إسحاق بن راهويه الذي كان من أشد الناس تنقصا لأصحاب الرأي، وكان يقول: نبذوا كتاب الله تعالى، وسنن رسوله ﷺ، ولزموا القياس[5]. فتأثر داود بشيخه، إلا أنّه بالغ في الأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وإنكار القياس، وبهذا خرج عن المذهب الشافعي، فردّ عليه بعض الشافعية كأبي إسماعيل المزني[6]، وابن سريج[7]، وكان هذا بزوغ فجر المدرسة الظاهرية.

بعد ذلك عكف داود على التأليف فصنّف كتبا على مذهبه الجديد من ذلك كتاب "إبطال القياس" وكتاب "إبطال التقليد"[8]، وردّ على من أنكر عليه إبطال القياس[9]، وكان يحضر في مَجْلِسه

---

(1) أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم (946) ومسلم في "صحيحه" برقم (1770) واللفظ للبخاري.
(2) إعلام الموقعين، لابن القيم 156/1.
(3) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 28/3.
(4) الاعتصام، للشاطبي 292/1.
(5) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة 105.
(6) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي 290/2.
(7) تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي 43/5.
(8) الفهرست، لابن النديم 267-268.
(9) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي 290/2.

أربعمائة طالب علم[1]، ثمّ بعد وفاته خلفه ابنه محمد (297هـ) في حلقته[2]، وألّف في الانتصار لأبيه من الناشىء المتكلم ومن محمد بن جرير الطبري[3]، ثمّ خلف محمدا تلميذه ابن المغلّس (324هـ) الذي انتشر عنه المذهب في بغداد[4]، وبقي علماء الظاهر ينشرون المذهب في بغداد ومن أبرزهم أبو الحسن عبد العزيز الخرزي (391) الذي أخذ عنه فقهاء بغداد من أهل الظاهر[5]. وبالمزامنة مع انتشار المذهب ببغداد انتشر أيضا بالأندلس وذلك أنّ عبْد الله بن محمد بن قاسِم بن هلال (272هـ) لقي الإمام داود وكتب عنه كتبه كلّها، وأدخلها الأندلس قبل وفاة داود[6]، وهكذا انتقل المذهب إلى الأندلس، ومنها إلى المغرب.

ومع مرور الزمن أفل مذهب الظاهرية ببغداد، وبقي خافتا بالأندلس والمغرب حتى انتقل ابن حزم (465هـ) إلى مذهب الظاهرية -بعدما كان شافعيا- وانتصر له وألّف فيه الكتب العظام[7] بل دوّن المذهب ورتّب أصوله ودافع عنه أقوى دفاع[8] مع مخالفته لداود في بعض المسائل[9]، إلا أنه كان كثير الوقوع في العلماء المتقدمين، لا يكاد يسلم أحد من لسانه، فنفرت عنه القلوب ، وتمالأ الفقهاء على بغضه وردّوا قوله وأجمعوا على تضليله وشنّعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ منه، وتم إحراق كتبه[10]. وشرّدته الملوك عن بلاده فانتهى إلى بادية لبلة واستمر بها يؤلف ويُذاكر التلاميذ حتى توفي[11].

لم تَمُت الظاهرية بموت ابن حزم، ولم تحترق باحتراق كتبه، فقد حمل تلاميذه المشعل من بعده، منهم محمد بن أبي نصر الحميدي (488هـ) الذي كان من المتعصبين له، لكنّه خرج إلى

---

(1) طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي 285/2؛ طبقات الفقهاء، للشيرازي 92.
(2) تاريخ بغداد، للخطيب 325/2.
(3) معجم الأدباء، لياقوت الحموي 2527/6.
(4) تاريخ الإسلام، للذهبي 490/7.
(5) طبقات الفقهاء، للشيرازي 178.
(6) تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي 257/1.
(7) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان 325/3.
(8) ابن حزم، لأبي زهرة 518.
(9) تاريخ ابن خلدون 566/1.
(10) سير أعلام النبلاء، للذهبي 381/13.
(11) انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان 327/3-328؛ ابن حزم، لأبي زهرة 518.

المشرق عندما شُدّد على الظاهرية[1]، فكان أوّل من نشر علم ابن حزم بالمشرق[2]، ودعا إليه بالمشرق أيضا محمدُ بن طاهر المقدسي تلميذ الحميدي [3]، وغيرهم، وهكذا صار المذهب الظاهري شبه نشاطات فردية، إلا أنه لم يخل زمن من فقيه ظاهري، ومن هؤلاء ابن دحية أبو الخطاب عمر بن حسن الكلبي (630هـ) الذي طاف بالأندلس والمغرب ثم رحل إلى مصر وتوفي بها[4].

ثمّ دَرس مذهب أهل الظّاهر بدروس أئمّته وإنكار الجمهور على منتحله ولم يبق إلّا في الكتب المجلّدة وربّما يعكف كثير من الطّالبين ممّن تكلّف بانتحال مذهبهم على تلك الكتب يروم أخذ فقههم منها ومذهبهم فلا يخلو بطائل ويصير إلى مخالفة الجمهور وإنكارهم عليه[5]

وفي عصرنا هذا برز بعض الظاهرية كأبي تراب(1423هـ)، وابن عقيل (معاصر)، إلا أنّ المذهب الظاهري اليوم صار متمثلا في كتب ابن حزم إذْ لم يبق من كتب المذهب غير كتبه.

وأمّا ما ذكره أبو زهرة[6] أنّ آخر القرن السادس كان عصر ازدهار المذهب الظاهري فلا دليل عليه، وعمدته في ذلك أنّ ثالث ملوك الموحدين أبو يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن حمل الناس على الأخذ بظاهر الكتاب والسنة، وأحرق كتب الفروع[7]، قال أبو زهرة: « وقد يقال إن الموحدين عملوا بالكتاب والسنة فأين هذا المذهب الظاهري؟ فنقول إنّهم إذا دعوا إلى ظاهر الكتاب والسنة فقد دعوا إلى المذهب الظاهري»[8] ويُردّ على هذا من وجوه:

أولا: ليس كل من دعا إلى ظاهر الكتاب والسنة يكون ظاهريا، إنما الظاهرية هي الجمود على ظاهر النصوص دون الالتفات إلى المعاني والمقاصد. والأصل أن يُعمل بظواهر النصوص إلا لتأويل صحيح

---

(1) تاريخ الإسلام، للذهبي 617/10.
(2) ابن حزم، لأبي زهرة 518.
(3) انظر: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، لصديق خان القنوجي 270؛ ابن حزم، لأبي زهرة 518.
(4) انظر: ابن حزم، لأبي زهرة 518-519؛ تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي 41/20؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي 389/22.
(5) تاريخ ابن خلدون 564/1.
(6) في كتابه ابن حزم انظر: ص519-520.
(7) تاريخ الإسلام، للذهبي 1054/12-1055.
(8) ابن حزم، لأبي زهرة 522.

ثانيا: لا يخفى على كل ذي لبّ أن المذهب الظاهري ليس مجرد الأخذ بظاهر الكتاب والسنّة، فالظاهرية مدرسة لها أصولها -كما سيأتي- وليست مجرّد الأخذ بالظواهر.

ثالثا: كتب الظاهرية من كتب الفروع، والسلطان كان يأمر أن يؤخذ العلم من القرآن والسنة لا من كتب الفقه.

رابعا: إذا كان هذا عصر ازدهار المذهب الظاهري، فأين علماء الظاهرية الذين برزوا في هذا العصر؟ والله أعلم.

أئمة المذهب الظاهري:

- محمد بن داود بن عليّ بن خَلَف. الإمام البارع أبو بكر بن الإمام أبي سليمان الأصبهانيّ، ثمّ البَغْداديُّ الظّاهريّ الفقيه الأديب كان من أذكياء العالم ومن أجمل النّاس وأكرمهم خُلُقًا، وأبلغهم لسانًا، وأنظفهم هيئة، مع الدِّين والوَرَع، وكل خلّة محمودة. مُحَبَّبًا إلى النّاس، حفظ القرآن وله سبع سنين، وذاكر الرجال بالآداب والشِّعر وله عشر سِنين، جلس للْفُتْيا بعد والده، وكان يُشَاهَدُ في مجلسه أربعمائة صاحب مَحْبَرة. وله من التّواليف: كتاب " الزهرة "، و"الانتصار من محمد بن جرير الطَّبَريّ"، "الوصول إلى معرفة الأصول"، وغيرها. تُوُفّي في العاشر من رمضان سنة سبْعٍ وتسعين ومائتين وله ثلاثٌ وأربعون سنة[1].
- عبد الله بن أحمد بن محمد بن المغلّس البغداديّ أبو الحسن الفقيه الدّاوُديّ الظّاهريّ أحد أئمّة الظّاهر. له مصنَّفات في مذهبه. أخذ عن محمد بن داود الظاهري. وانتشر عنه مذهب أهل الظاهر في البلاد. وكان ثقة إمامًا، واسع العلم، كبير المحلّ. توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة[2].
- عُبَيْد اللَّه بْن علي بْن عُبَيْد اللَّه بن داود، أبو القاسم الدَّاوديُّ المصريُّ القاضي، شيخ أهل الظاهر في عصره، سكن خُراسان، وولي قضاء غير مدينة مثل طُوس وتِرْمِذ. رَوَى عَنْهُ: الحاكم، وقال: كان فقيه الداودية في عصره بخُراسان، وكان موصوفًا بالفضْل وحُسْن العِشْرة، وحفظ النُّتَف والنوادر. وَتُوُفِّي ببُخارى سنة خمس وسبعين وثلاثمائة[3].

---

[1] تاريخ الإسلام، للذهبي 1023-1026؛ تاريخ بغداد، للخطيب 324/2-330.

[2] تاريخ الإسلام، للذهبي 490/7؛ تاريخ بغداد، للخطيب 392/9-393.

[3] تاريخ الإسلام، للذهبي 416/8.

• أبو الحسن عبد العزيز بن أحمد الخرزي[1]، إمام أهل الظاهر في عصره. قال أبو عبد الله الصيمري: ما رأيت فقيها أنظر منه ومن أبي حامد الإسفراييني. توفي يوم الجمعة الخامس من جمادى الآخرة سنة إحدى وتسعين وثلاثمائة.[2].

• ابن حزم، وستأتي ترجمته[3].

أصول المذهب الظاهري:

يمكن تقسيم مصادر التشريع عند الظاهرية إلى قسمين: مصادر تُعمل ويستنبط منها، ومصادر تردّ وتطرح ولا يعمل بها.

مصادر الاستنباط عند الظاهرية[4]:

- الكتاب
- السنة المتواترة والآحاد[5]
- إجماع الصحابة
- الدليل: وهو مصطلح خاص بالظاهرية، وهو كيان أصولي معتبر ينطوي في ذاته على عدة مسائل في اللغة، والأصول، والمنطق، منها: القياس، مفهوم الموافقة، مفهوم المخالفة، الاستصحاب، أقل ما قيل، القضية المنطقية ...[6].

قال السمعاني: «وهو -أي داود- أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولا، واضطر إليه فعلا، فسماه دليلا»[7]

- الاستصحاب

---

[1] كذا ذكره الذهبي وغيره انظر: تاريخ الإسلام، للذهبي 704/8؛ تاريخ بغداد، للخطيب 465/10؛ وفي بعض كتب التراجم: الجزري أو الخوزي بدل الخرزي. انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد 489/4؛ قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، للطَّيب بامَخَرَمة 276/3.

[2] قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، للطَّيب بامَخَرَمة 276/3؛ تاريخ الإسلام، للذهبي 704/8؛ تاريخ بغداد، للخطيب 465/10.

[3] أنظر: ص 16 من هذا البحث

[4] انظر: الدليل عند الظاهرية، للخادمي 43-48؛ الفهرست، لابن النديم 267؛ الأعلام، للزركلي 333/2.

[5] جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر 859/2-860.

[6] الدليل عند الظاهرية، لنور الدين خادمي 532-533.

[7] الأنساب، للسمعاني 130/9.

- قول الصحابي -نادرا-
- شرع من قبلنا

المصادر التي لم يأخذ بها الظاهرية[1]:

- القياس: وهو قسمان جلي وخفي، أما داود فكان ينكر الخفي دون الجلي[2]، وأما ابن حزم فينفي كلا القسمين[3].
- الرأي.
- الاستحسان.
- المصالح المرسلة.
- سد الذرائع.
- عمل أهل المدينة.

مرتبته بين بقية المذاهب:

يُعتبر المذهب الظاهري آخر المذاهب السنّية رتبة ومرتبة وذلك من جهة:

1- نشأته: حيث إنّ التسلسل التاريخي يبين أنّ أول المذاهب ظهورا هو: المذهب الحنفي ثمّ المالكي ثمّ الشافعي ثمّ الحنبلي ثمّ الظاهري

2- عدم الاعتداد به: فإنّ بعض أهل العلم لا يعتبر خلاف الظاهرية[4] وذلك لشذوذه في بعض المسائل.

3- عدم انتشار المذهب، وقلة ناصريه، ولهذا لا توجد كتب أو متون في المذهب ماعدا كتب ابن حزم.

---

[1] انظر: الدليل عند الظاهرية ص 41-49.
[2] طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي 290/2.
[3] سير أعلام النبلاء، للذهبي 374/13.
[4] انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي 273/10.

المطلب الثاني: ترجمة ابن حزم الظاهري[1]

نسبُـه: هو : عليّ بن أحمد بن سعيدِ بن حَزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد ، نسبه ليزيد بن أبي سفيان الأموي. وكنيته : أبو محمد[2]. ولد قبل طلوع الشمس من يوم الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان سنة 384هـ، بقرطبة قلب الأندلس[3].

أسرتـه: ينتمي لأسرة فارسية فجده يزيد كان فارسيا وكان مولى ليزيد بن أبي سفيان، فهو قرشي الولاء فارسي الأصل، إلا أن منزلته وشرفه نالهما بشرف العلم وفضله. نشأ في بيت معروف بالعلم والجاه، وكان والده عالماً موفور المال يعيش في بيت الوزارة، من وزراء المنصور وابنه المظفر من بعده، فهيأ ذلك لابن حزم حياة الرفاهية، فتعلم في حياته الأولى تعلم أبناء الأكابر من حفظ للقرآن والشعر وتعلم للخط والكتابة، وكان والده قد جعل له رجلاً تقياً وقوراً هو أبو الحسين بن علي الفارسي يرعاه ويشرف على تربيته وتعليمه، وورث عن أبيه الشرف والجاه فأصبح بعد ذلك وزيراً لعبد الرحمن المستظهر بالله، ثم لهشام المعتضد بالله من بعده[4].

طلبه للعلم : كان إقباله على طلب العلم شديداً وكانت همته عالية، فلم يشغله طلب المال والجاه عن أقرب شيء لنفسه وهو العلم، عني بالمنطق فألف فيه ثم أوغل في العلوم الشرعية وصنف

---

[1] انظر: ترجمته في: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي 308. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي 415. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشّنتريني167/1؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان 325/3. سير أعلام النبلاء، للذهبي 373/13. البداية والنهاية، لابن كثير795/15؛ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي 61/3؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد 37/1؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للثعالبي 44/2.

[2] سير أعلام النبلاء، للذهبي 373/13؛ وأنظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي 308؛ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبّي 415؛ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، لليافعي 61/3 وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان 325/3.

[3] أنظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي 309؛ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي 416؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي 373/13؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد 37/1؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان 325/3.

[4] انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي 373/18-375؛ البداية والنهاية، لابن كثير 796/15.

فيها مصنفات عديدة، وكان يميل في بداية حياته إلى مذهب محمد بن إدريس الشافعي، ثم عدل عنه إلى رأي أهل الظاهر وغلبت شهرته على شهرة صاحب المذهب داود الظاهري[1].

تعرض في حياته لمحن كثيرة وحرقت كتبه في عهد المعتضد ؛ وذلك لتأليب الفقهاء عليه وتحريضهم الأمراء، وقيل إنه لا يجيد سياسة العلم، وربما يكون سبب ذلك ما اشتهر به من حدة لسانه وقسوة نقده ووقوعه في بعض الأئمة[2].

شعره: قال الحميدي: وكان له في الآداب والشعر نفس واسع، وباع طويل، وما رأيت من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثير، وقد جمعناه على حروف المعجم، ومنه: [3]

هل الدهر إلا ما عرفنَا وأدركنَا ... فجائِعُه تبقى ولذَّاتُه تفنى
إذا أمكنت مَسَرَّة ساعة ... تولت كمر الطرف واستخلَفت حُزنا
إلى تبعات في المعاد وموقف ... نودُّ لديه أننا لم نكن كُنَّا
حصَلنا على همٍّ وإثم وحسْرة ... وفات الذي كنا نَلذُّ به عنّا
حَنينٌ لِما ولّى وشغلٌ بما أتى ... وغمٌّ لما يُرجى فعيشك لا يهنا
كان الذي كنا نُسر بكونه ... إذا حقَّقَتْه النفس لفظ بلا معْنَى

مذهبه الفقهي: "مال به أولاً النظرُ في الفقه إلى رأي أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي وناضل عن مذهبه، وانحرف عن مذهب غيره، حتى وسم به، ونسب إليه، ثم عدل في الآخر إلى قول أصحاب الظاهر، مذهب داود بن علي ومن اتّبعه من فقهاء الأمصار، فنقحه ونهجه وجادل عنه، ووضع الكتب في بسطه، وثبت عليه إلى أن مضى لسبيله، رحمه الله" [4].

---

[1] انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشّنتريني 167/1، 168 ؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي 373/13؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للثعالبي 45/2.

[2] انظر: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشّنتريني 168/1 سير أعلام النبلاء، للذهبي 381/13،374؛ البداية والنهاية، لابن كثير 796/15؛ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للثعالبي 45/2؛

[3] جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي ص 309.

[4] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشّنتريني 167/1، 168 .

وهو القائل مفتخرا بمذهبه[1]:

ألم تـــــر أني ظـــــاهري وأنـــــني علـــى مـــا بـــدا حـــتى يقـــوم دليـــل

وفاته : توفي سنة 456هـ[2]، وقد شغل الدنيا على أيامه وبدأ يشغل من اهتمام المفكرين ساحة تزداد كل يوم اتساعاً لما تميز به من الأصالة والتجدد والصدق والشجاعة.

مؤلّفاته[3] : كان رحمه من أكثر علماء المسلمين تأليفا، ومن أبرز مؤلفاته:

1. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**
2. **الإملاء في شرح الموطَّأ**
3. **المحلَّى بالآثار**
4. **جمهرة أنساب العرب**
5. **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات**
6. **درّ القواعد في فقه الظاهرية**
7. **ما وقع بين الظاهرية وَأصحاب القياس**
8. **طوق الحمامة في الألفة والألاف**
9. **الإحكام في أصول الأحكام**: وهو الكتاب محلّ الدراسة وفيما يلي ترجمة مختصرة له[4]:

---

[1] انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للثعالبي 45/2 .

[2] سير أعلام النبلاء، للذهبي 386/13؛ البداية والنهاية، لابن كثير 795/15؛ أنظر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان 325/3

[3] انظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، للحميدي 309؛ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، للضبي 416؛ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، للشّنتريني 170/1، 171؛ سير أعلام النبلاء، للذهبي 378/13-379؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان 325/3، 326

[4] انظر: الإحكام، للآمدي، ص7-8؛ الإحكام، لابن حزم؛ بحث بعنوان: التعريف بكتاب الإحكام لابن حزم وذكر طرف من مميزاته، لعبد الرحمن بن عمر آل زعتري، ، منشور: بموقع الملتقى الفقهي بتاريخ: :1/ 2009/6م، على الرابط: http://www.feqhweb.com/vb/t3151.html#ixzz5pSrfmNhr

• **أهمية الكتاب:** هو أحد أهم المؤلفات في أصول الفقه كتاب قيِّم يقوّي الملكة ويرسِّخ مسائل العِلم وخاصة من حيث التقعيد الأصوليّ والحديثي.

• **اهتمام الباحثين به:** اهتمّ الباحثون بهذا الكتاب دراسة وتحقيقا ولعلّ سبب ذلك يرجع إلى:

– أنّ كتاب الإحكام هو الكتاب الأصولي الظاهري الوحيد الذي نجا من آفات الأيام، ولذلك فهو مرجع مهم لتوثيق المعلومات والتأكد مما ينسبه الأصوليون لأهل الظاهر.

– أنّه متّصل بشخصية الإمام الفذة وذكائه الحاد وهذا الكتاب الذي بين أيدينا خير شاهد على ذلك فهو مؤلف على خطة إبداعية دقيقة يمكن القول أنّها وليدة الإبداع الذاتي ولعلّه أن يعدّ من هذه الناحية أساس الفكر الظاهري كلّه.

• **منهجه في تأليفه:** اتبع ابن حزم في تأليف كتابه هذا منهج الشافعي في الرسالة المتمثل في أمرين:

الأول: تحرير القواعد الأصولية وإقامة الأدلة عليها من الكتاب والسنة، وإيضاح منهجه في الاستدلال وتأييده بالشواهد من اللغة العربية.

الثاني: الإكثار من الأمثلة لزيادة الإيضاح، والتطبيق لكثير من الأدلة على قضايا في أصول الشريعة وفروعها، مع نقاش للمخالفين.

بل كان أكثر منه سردا للأدلة النقلية مع نقدها، وإيرادا للفروع الفقهية مع ذكر مذاهب العلماء فيها، وما احتجّوا به عليها، ثم يوسع ذلك نقدا ونقاشا ويرجح ما يراه صوابا ، غير ان أبا محمد، وإن كان غير مدافع في سعة علمه واطلاعه على النصوص وتمييز صحيحها من سقيمها، والمعرفة بمذاهب العلماء وأدلتها، وإيراد ذلك في أسلوب رائع، وعبارات سهلة واضحة، لم يبلغ مبلغ الشافعي، فقد كان الشافعي أخبر منه بالنقل وأعرَف بطرقه وأقدَر على نقده وأعدل في حكمه.

• **أبواب الكِتاب :**

بدأ رحمه الله تعالى بباب إثبات حُجج العقول، ثم بباب ظهور اللغات ، ثم ببيان الألفاظ المعروفة عند أهل النظر، ثم بالمراد من الحظر والإباحة، ثم بأصول أحكام الدِّيانة وأقسام المعارف، ثم بمعنى البيان وحكم تأخيره وفي القول بموجب القرآن، ثم بأخبار السُّنن، ثم بالأوامر والنواهي الواردة في الوحيين، ثم بالعام والخاص، ثم الاستثناء، ثم الكناية والضمير، ثم الكناية بالإشارة، ثم بالمجاز والتشبيه، ثم أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم النسخ، ثم المحكم والمتشابه، ثم الإجماع، ثم استصحاب الحال، ثم بأحكام أقلِّ ما قيل، ثم حكم الاختلاف، ثم حكم الشذوذ، ثم بيان خلاف الصحابة، ثم الفرق بين القياس والدليل النظري، ثم ضرورة لزوم الشريعة لكلِّ إنسان، ثم صفة الفقيه والمفتي، ثم بيان شرائع الأنبياء، ثم ابطال الاستحسان، والاستنباط والرأي، وإبطال التقليد، ثم حكم دليل الخطاب وصفته، ثم إبطال القياس، ثم إبطال العلل، وختمه بباب الاجتهاد .

ويُستفاد من ترتيب الأبواب السابقة في الإحكام أن ابن حزم يريد تمرين الطالب على الترقِّي في تناول المسائل وهضمها شيئاً فشيئاً، حتى يشتدَّ عُوده ويتمكَّن من الدخول في المناقشة والترجيح. فالترتيب السابق منطقي، وقد تعمَّده ابن حزم ليكون تسلسلاً عِلمياً عملياً في الذِّهن وفي الواقع العملي.

• **ميّزاته: تميّز كتاب الإحكام عن غيره من الكتب الأصولية بعدّ أمور منها:**

1- تجنب المباحث الكلامية ، إذ لا فائدة في حشرها مع المباحث الأصولية المعنية باستنباط الأحكام الشرعية العملية، باستثناء مسألة أصل اللغات والأصل في الأشياء، وهذه الميزة تفقدها معظم كتب الأصول.

2- وضوح المعنى وسهولة العبارة وجزالة اللفظ وعذوبته : وهو ما تفقده معظم كتب الأصول، ولا عجب في ذلك فالإمام رحمه الله تعالى شاعر فذّ.

3- الاعتناء بالجانب الحديثي بتمحيص الأسانيد ونقد الأخبار، وهي ميزة مفقودة كذلك ولا تخفى أهميتها .

4- الاهتمام الشديد بالبراهين والأدلة.

5- منهجيته المحرّضة على التعلّم لممارسة الاجتهاد والبعد عن التقليد الأعمى.

6- تأكيده في مواضع كثيرة من كتابه على أسس الاستدلال الصحيح وتأكيده على مبدأ "دلائل الحق لا تتعارض"

7- التقصي واستقراء الحجج وتمحيصها حُجّةً حجّة.

المطلب الثالث: التعريف بمقاصد الشريعة

لما كان هذا المصطلح مركبا من لفظين استُحسِن الكلام عليه من جهتين: الأولى: من جهة معاني ألفاظه أي من حيث كونه مركبا إضافيا. والثاني: من جهة المراد به في اصطلاح أهل الفن، أي: من حيث كونه علما ولقبا على فنّ مخصوص.

أولا: من حيث كونه مركبا إضافيا:

تعريف المقاصد: المقاصد جمع مقصد وهو مفعل من القصد والمراد به هنا المصدر، والقصد يأتي لمعان منها[1]:

1. استقامة الطريق.
2. إتيان الشيء.
3. الاعتماد والأَمّ.
4. الطلب.
5. العدل والوسَط بين الطرفين.

ولعلّ أقرب المعاني اللغوية للمعنى الاصطلاحي هو الطلب لأنّ الشارع له مطلب وغاية من التشريع، وهو المقصد.

تعريف الشريعة: لغة: الشريعة: مَشْرَعَةُ الماء، وهو مورد الشاربة[2].

اصطلاحا: هي الائتمار بالتزام العبودية، وقيل: الشريعة: هي الطريق في الدين[3].

وقيل: ما شرع الله تعالى لعبادة من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء سواء كانت متعلّقة بكيفية عمل، أو بكيفية اعتقاد[4].

ومن هذه التعاريف: يتبين أن المراد بالشريعة في عرف الكتاب والسنة وعلماء الملة: هي ما أوحاه الله ﷻ لنبي من أنبيائه على جهة الأمر والنهي والتخيير، سواء في العلميات أو العمليات، ويدل على

---

(1) انظر: لسان العرب، لابن منظور 353/3-354؛ المصباح المنير، للفيومي 504/2

(2) الصحاح، للجوهري 1236/3

(3) التعريفات، للجرجاني 130

(4) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي 1018/1 بتصرف

هذا قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ ﴾ [الشورى: ١٣]، فهي شاملة للدين كله.

مع التنبيه لأمرين:

الأول: أن قولنا: "مقاصد الشريعة": ينبغي أن يكون شاملا لمقاصد الدين كله، فلا يحسن حصرها في مقاصد الأحكام العملية.

الثاني: أن من خصّ الكلام على مقاصد الأحكام العملية إنما أراد بلفظ "الشريعة" اصطلاحا خاصا؛ وهو الأحكام العملية والتي تسمى بالفروع.

ثانيا: من حيث كونه لقبا على فن معين

لم يعهد لمصطلح المقاصد استعمال معين عند قدماء الأصوليين، وقد اختلفت تعبيراتهم عنه بعدّة ألفاظ، منها: رفع الحرج والضيق، أسرار الشريعة، مراد الشارع، الاستصلاح، الأمور بمقاصدها... إلخ

وقد ذكر الغزالي المقاصد وبيّن أنواعها إلا أنّه لم يذكر لها تعريفا، حيث قال عند كلامه على المصلحة المرسلة: "أمّا المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة."[1]

أمّا شيخ المقاصد، أبو إسحاق الشاطبي، فإنه لم يحرص على إعطاء حدّ وتعريف للمقاصد الشرعية، بحيث اعتبر الأمر واضحًا، ويتأكّد ذلك من خلال قراءة كتابه المخصص للمقاصد من "الموافقات" ولعلّ ما زهّده في تعريف المقاصد كونه كتب كتابه للعلماء، بل للراسخين في علوم الشريعة[2]

والذي يظهر أن أوّل من عرفها هو الطاهر بن عاشور، إلّا أنه وضع تعريفين أحدهما للمقاصد العامة والثاني للخاصة:

---

[1] المستصفى، للغزالي ص 174.

[2] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني ص 5.

فالأول هو: "الوقوف على المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظَمِها، وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغاياتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها. وكذلك ما يكون من معانٍ من الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1].

وقد اعترِض على هذا الحدّ بأنه ليس تعريفا للمقاصد، وإنما هو بيان وتفصيل للمواطن التي تلتمس فيها المقاصد من الشريعة[2].

ويجاب عنه: بأنه اعتراض على الجزء دون الكل، فابن عاشور أجمل ثم فصّل، بحيث عرف المقاصد في أوّل كلامه ثم ذكر المواطن التي تطلب فيها المقاصد، وذلك على عادته في تبسيط الحدود والمعاني لطلبة العلم.

أما المقاصد الخاصة فقال في تعريفها: " الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرّفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهُم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أُسِّس لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلال هوًى وباطِل شهوةٍ."[3]

وقد جمع علال الفاسي المقاصد العامة والخاصة في تعريف واحد موجز، فقال –رحمه الله–: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[4]، فشطره الأول "الغاية منها"، يشير إلى المقاصد العامة. وبقيته تعريف للمقاصد الخاصة[5].

ولعلّ أوضح تعريفٍ تعريفُ أحمد الريسوني وهو: "الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"[6].

ووجه اختيار هذا التعريف كونه جمع شرائط الحدود وهي الجمع والمنع والإيجاز، حيث:

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور 21/2

[2] انظر: الشاطبي ومقاصد الشريعة، لحمادي العبيدي ص 119

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية، للطاهر بن عاشور 402/3

[4] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلال الفاسي ص 7

[5] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني ص 6

[6] المصدر السابق ص7

1- جمع بين المقاصد العامة والخاصة من غير ما فصل، بخلاف تعريف ابن عاشور فقد عرف كل نوع من المقاصد لوحده، والأصل أن يُعرّف المقاصد تعريفا عاما شاملا لكل أنواعه، ثم يذكر لكل نوع منها تعريفا خاصا.

2- بيّن ما ترمي إليه هذه الغايات، وهي تحقيق مصلحة العباد، وهذا ما تتابع عليه علماء الأمة من أن وضع الشرائع إنما هو منوط بمصالح العباد، أما علال الفاسي فقد أغفل هذا الجانب في تعريفه.

3- سلاسة اللفظ ويسر العبارة، مع إيجاز من غير إخلال.

4- أنه استفاد من محاولات من سبقه من العلماء في صياغة حدّ واضح للمقاصد، احترز فيه مما انتقِد عليهم.

المبحث الأول: التأصيل لنظرية المقاصد عند ابن حزم.

- المطلب الأول: علاقة مقاصد الشريعة بالعلّة.
- المطلب الثاني: موقف ابن حزم من التعليل.
- المطلب الثالث: موقف ابن حزم من المقاصد.

المبحث الأول: التأصيل لنظرية المقاصد عند ابن حزم

لم يكن لعلم مقاصد الشريعة في زمن ابن حزم النضج الكافي بحيث تفرد له مسائل خاصة في بابها، إنما كان الكلام على المقاصد مندرجا ضمن مسائل التعليل وما يشملها، فتعين إذاً قبل التطرق إلى إثبات موقف ابن حزم من المقاصد؛ بيان العلاقة بينها وبين مباحث التعليل، باعتبار أنه المصطلح الشائع في زمنه، والذي حمل عليه وناظر في سبيل إبطاله.

المطلب الأول: علاقة مقاصد الشريعة بالعلّة

قبل التطرق لهذه العلاقة ينبغي الوقوف على معنى العلّة في اللغة والاصطلاح؛ ثم بيان تلك العلاقة.

أولا: معنى العلّة

العلّة لغة: بالكسر ترجع إلى ثلاث معان[1]:

الأول: التكرار، ومنه العلل الذي يكون بعد النَهَل، وهي الشربة الثانية بعد لأولى.

الثاني: حالٌ يحل بالمحل فيتغير به، ومنه سمي المرض علّة لأنه يغير الحالة من الصحّة إلى المرض.

الثالث: السبب، يقال: هذا علّة لهذا أي سببه.

ولكل معنى من هذه المعاني علاقة بالمعنى الاصطلاحي –كما سيأتي–، قال الزركشي: "والعلّة في اللغة قيل: هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، مأخوذ من العلّة التي هي المرض، لأن تأثيرها في الحكم كأثر العلّة في ذات المريض... وقيل: لأنها ناقلة بحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال بالعلّة من الصحة إلى المرض... وقيل: إنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر بعد النظر، ولأن الحكم يتكرر بتكرار وجودها..." [2].

---

[1] انظر: الصحاح، للجوهري 53/5؛ تاج العروس، للزبيدي 47/30-48؛ معجم مقاييس اللغة، لابن فارس 12/30-15.
[2] البحر المحيط للزركشي 142/7 بتصرف.

العلّة اصطلاحا: اختلف الأصوليون في تعريف العلّة على أقوال عدّة، وسبب هذا الاختلاف يرجع إلى تباين مذاهبهم في مسألة التعليل، وترجع كلها إلى ثلاثة معان[1]:

الأول: هي الوصف الموجب للحكم بذاته.

وهذا التعريف للمعتزلة، وهو تعريف باطل، لأنه مبني على عقيدتهم في الأسباب وأنها هي الجالبة للمسبب بذاتها، وهو فرع عن مذهبهم في القدر القائل أن المخلوق يخلق فعل نفسه بنفسه، إذ إنهم ينفون عموم المشيئة والخلق عن الله ﷻ، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾ [الزمر: ٦٢] وقوله ﷻ: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٩][2].

الثاني: هي الوصف المعرِّف للحكم.

وهذا التعريف مبني على عقيدة الجبرية في العلل والأسباب والقدر، وهو أنه لا تأثير للأسباب في شيء من الأحكام، وإنما هي علامات وأمارات للحكم، وهذا مخالف لما دلت عليه النصوص الشرعية من إثبات التأثير للعلل، من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [الأعراف: ٤٣] وقوله تعالى: ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ [النحل: ٣٢][3].

الثالث: هي الوصف المؤثر في الحكم لا بذاته لكن بجعل الشارع.

وهذا أولى التعاريف بالصواب، لأنه مبني على الجمع بين المذهبين السابقين في إثبات التأثير للعلّة مع عدم استقلاليتها بذلك، وهو ما دلّت عليه مجموع الأدلة من القرآن والسنة ومنها ما سبق ذكره، فقد أناط الله تعالى الأحكام –الشرعية والكونية– بعلل وأثبت لها التأثير مع إثبات كون ذلك كله بمشيئته ﷻ وأن شيئا من مخلوقاته غير خارج عن عموم مشيئته وخلقه ﷻ[4].

---

[1] البحر المحيط، للزركشي 143/7؛ الإبهاج في شرح المنهاج، للسبكي 39/3-41؛ نهاية السول شرح منهج الوصول، للإسنوي ص319 .

[2] انظر: لبيان مذهب المعتزلة ومناقشته: مجموع الفتاوى، لابن تيمية 392/8 وما بعدها .

[3] انظر: البيان مذهب الجبرية ومناقشته في ذلك: مجموع الفتاوى، لابن تيمية 392/8 وما بعدها؛ شفاء العليل، لابن القيم ص626 وما بعدها.

[4] انظر: شفاء العليل، لابن القيم ص579-584.

وعلى هذا: يمكن تعريف العلّة بقولنا: هي الوصف الظاهر المنضبط الذي أناط به الشارع الحكم على سبيل التأثير لا بذاته؛ لجلب مصلحة أو دفع مفسدة.

وهذا التعريف مبني على أمور:

أولا: أن الله تعالى أناط الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، فلم ينُطها بالأوصاف الخفية؛ لأنه يلزم من ذلك تكليف العباد بما ليس في وسعهم، ولم ينطها بما ليس منضبطا لأنه يلزم منه عدم انضباط الشريعة وجعلها عرضة لأهواء العباد في تقدير ما ليس منضبطا.

ثانيا: أن الله تعالى جعل العلل مؤثرة في معلولاتها، شرعا وقدرا، وأن هذا من تمام حكمته وخلقه، فهو خالق الأسباب وخالق المسببات وجاعل السبب منتجا للمسبب، كما أنه ﷻ شارع الأحكام وعللها.

ثالثا: أن شرع الأحكام مرتبط بتحصيل مصالح العباد في العاجل والآجل، ودرء المفاسد عنهم فيهما أيضا، ولما كانت الأحكام منوطة بعللها؛ شُرعت هذه العلل لتلك المصالح والمفاسد جلبا ودفعا.

ثانيا: علاقة العلّة بالمقاصد.

إن التعريف السابق للعلة يدل على ما اشترطه الأصوليون في الوصف الصالح للتعليل به من أن يكون مناسبا مناسبة ظاهرة للحكم، مع كون هذه المناسبة تتوافق مع المصالح المقصودة للشارع، أو درء المفاسد المقصود أيضا.

والأصوليون اشترطوا في العلّة شروطا، من بينها أربعة متفق عليها[1]:

الأول: أن يكون الوصف ظاهرا غير خفي.
الثاني: أن يكون الوصف منضبطا.
الثالث: ألا يكون الوصف قاصرا على الأصل.
الرابع: أن يكون الوصف مناسبا.

[1] علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، لعبد الوهاب خلاف ص68-70.

وقد ذكروا في معنى المناسبة: أن يكون هذا الوصف مظنة لتحقق الحكمة من تشريع الحكم من دفع مفسدة أو جلب مصلحة، قال عبد الوهاب خلاف في معرض شرحه للشرط الرابع: "ومعنى مناسبته أن يكون مظنة لتحقيق حكمة الحكم، أي أن ربط الحكم به وجوداً وعدماً من شأنه أن يحقق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر، لأن الباعث الحقيقي على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه هو حكمته، ولو كانت الحكمة في جميع الأحكام ظاهرة مضبوطة لكانت هي علل الأحكام، لأنها هي الباعثة على تشريعها، ولكن لعدم ظهورها في بعض الأحكام وعدم انضباطها في بعضها، أقيمت مقامها أوصاف ظاهرة مضبوطة ملائمة ومناسبة لها. وما ساغ اعتبار هذه الأوصاف عللا للأحكام ولا أقيمت مقام حكمها إلا أنها مظنة لهذا الحكم، فإذا لم تكن مناسبة ولا ملائمة لم تصلح علة للحكم. فالإسكار مناسب لتحريم الخمر لأن في بناء التحريم عليه حفظ العقول، والقتل العمد العدوان مناسب لإيجاب القصاص لأن في بناء القصاص عليه حفظ حياة الناس، والسرقة مناسبة لإيجاب قطع يد السارق والسارقة لأن في بناء القطع عليها حفظ أموال الناس.

لهذا لا يصح التعليل بالأوصاف غير المناسبة، وتسمى بالأوصاف الطردية أو الاتفاقية التي لا تعقل علاقة لها بالحكم، ولا بحكمته كلون الخمر، أو كون القاتل عمداً عدواناً مصري الجنس، أو كون السارق أسمر اللون، أو كون المفطر عمداً في رمضان أعرابيا. ولا يصح التعليل بأوصاف مناسبة بأصلها إذا طرأ عليها في بعض الجزئيات بمناسبتها، وجعلها قطعا غير مظنة لحكمة التشريع، فصيغة البيع من المكره لا تصلح علّة لنقل الملكية، وزوجية من ثبت عدم تلاقيهما من حين العقد لا تصلح علّة لثبوت النسب، وبلوغ من بلغ مجنوناً لا يصلح علّة لزوال الولاية النفسية عنه، لأن البيع والزواج والبلوغ في هذه الجزئيات ليست مظنة ولا مناسبة"[1].

فالوصف المناسب هو الذي أناط الشارع به الأحكام، وهو نفسه العلّة التي سبق بيانها، وعلى هذا لا بد للعلّة من أن تكون موافقة للمقصد خادمة له، بل لم تعلل الأحكام بها إلا لما كانت آيلة للمقصد، وعلى هذا يقول الغزالي: "وجميع أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد. وما انفكّ عن رعاية أمر مقصود، فليس مناسبا. وما أشار إلى رعاية أمر مقصود، فهو: المناسب"[2].

---

[1] علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، لعبد الوهاب خلاف ص67-68.

[2] شفاء الغليل، للغزالي ص159 .

وعلى ما سبق: تتضح لنا العلاقة بينهما من جهتين:

الجهة الأولى: أن العلّة ضابطة للمقصد: ذلك أن المقصد لا يكون ظاهرا دائما، ولا يكون منضبطا دائما، فأقيمت العلّة مقامه لكونها ظاهرة منضبطة، ولولا ذاك لاختلف الناس اختلافا كثيرا في ربط الأحكام بعللها، ولا تبع الناس أهواءهم في ذلك.

الجهة الثانية: أن المقصد هو الذي لأجله وضعت العلّة: وهذا لأن الغاية من تشريع الأحكام هو تحقيق المقاصد الشرعية التي رامها الشارع، والأحكام ربطت بعللها، فتكون العلّة هي الوسيلة المفضية للدلالة على المقصد.

وعلى هذا يمكن القول إنّ الأساس في استنباط المقاصد ومعرفتها هو علل الأحكام، لأن الحكم شُرِع لعلّة، والعلّة وضعت لمقصد، فمثلا: الخمر حرُم لأجل ما فيه من الإسكار، والإسكار جُعِل علة للتحريم لأن فيه إفسادا للعقل.

المطلب الثاني: موقف ابن حزم من التعليل.

من المعلوم لدى كل متخصص في علوم الشريعة موقف ابن حزم من القياس، وهو أنه ينفيه جملة وتفصيلا، بل أقام الدنيا ولم يقعدها على إنكاره وإبطاله، وحشد كل ما أوتي من شبه لنقضه وهدمه، ومما قاله في هذا الصدد: "ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي، لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالردّ إلى كتابه وإلى رسوله – صلى الله عليه وسلم – قد صح، فمن ردّ إلى قياس وإلى تعليل يدّعيه أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى المعلق بالإيمان وردّ إلى غير من أمر الله تعالى بالردّ إليه، وفي هذا ما فيه. قال علي: وقول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى:﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]، وقوله تعالى:﴿ بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ٤٤]، وقوله تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]، إبطال للقياس وللرأي؛ لأنه لا يختلف أهل القياس والرأي أنه لا يجوز استعمالهما ما دام يوجد نصٌّ، وقد شهد الله تعالى بأن النصّ لم يفرط فيه شيئا، وأن رسوله – عليه الصلاة والسلام – قد بين للناس كل ما نزل إليهم، وأن الدين قد كمل فصح أن النصّ قد استوفى جميع الدين، فإذا كان ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس ولا إلى رأيه ولا إلى رأي غيره"[1].

ولـمّا كان الركن الأساس في القياس هو العلّة، إذ بها تلحق الأحكام ببعضها، أنكر ابن حزم تعليل الأحكام؛ بل قد عقد فصلا كاملا في إبطال القول بالعلل[2]. ومما قاله: "وأما القول بالعلل التي يقول بها حذّاق القياسيين عند أنفسهم ولا يرون القياس جائزا إلا عليها فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل قط بها أحد 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 **علّل حكما بعلّة مستخرجة** يجعلها علامة للحكم ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلّة فيه مما لم يأت في حكمه نصّ، وإذا لا يجوز القياس

[1] المحلى، لابن حزم 78/1؛ وانظر: الإحكام في أصول الأحكام له 53/7 وما بعدها.
[2] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 76/8 وما بعدها.

عند جمهور أصحاب القياس إلا على علّة جامعة بين الأمرين هي سبب الحكم وعلامته؛ وإلا فالقياس باطل ثم أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم نطق بهذا اللفظ ولا نبّه على هذا المعنى ولا دلّ عليه ولا علمه ولا عرفه ولو عرفوه ما كتموه فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك"[1].

وعلى هذا يكون ابن حزم ليس منكرا للتعليل جملة وتفصيلا ويدل عليه قوله السابق: "ما جاء قط في شيء من الروايات عن أحد من كل من ذكرنا أصلا لا في رواية ضعيفة ولا سقيمة أن أحدا من تلك الأعصار **علّل حكما بعلة مستخرجة**"، وإنما أنكر أشياء على القائلين بالتعليل، وأثبت التعليل بوجه خاص يتماشى مع مذهبه الظاهري في التعامل مع النصوص، بل إنه صرح بإثبات العلل فقال: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها لكنّا نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا ولا يحل أن يُتعدّى بها المواضع التي نصّ فيها على أنها أسباب لما جعلت أسبابا له وقد بينا كثيرا من ذلك"[2].

وبتتبع كلامه يتبين أنه جعل للعلل والأسباب ضوابط أربعة:

الأول: أنه لا يستجيز تسميتها عللا ولا أسبابا، قال في ذلك: "حاشا التسمية بعلة أو سبب فإنا لا نطلقه لأن النص لم يأت به"[3]، وهذا مخالف لما سبق من كلامه الصريح في تسميتها أسبابا، بل قوله: "فصح أنه لا يحل لأحد تعليل في الدين ولا القول بأن هذا سبب هذا الحكم إلا أن يأتي به نص فقط"[4]، فالاستثناء من النفي إثبات، فهو يثبت أنه يجوز التعليل، ويطلق على ذلك اسم العلّة والسبب إذا جاء به النص مع أن النص لم يأت بمثل هذه الألفاظ.

لكن الظاهر أنّ ابن حزم لم يرد من ذلك التسمية، وإنما أراد إثبات المعنى الذي أراده مثبِتو التعليل، فنص على عدم تسميتها بالعلل والأسباب، وأثبت تلك المعاني التي سموها عللا وأسبابا بشرط أن تكون ثابتة بالنص.

---

(1) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 117/7 وما بعدها.
(2) المصدر السابق 99/8.
(3) المصدر السابق 84/8.
(4) المصدر السابق 92/8.

الثاني: أنه لا يقول إلا بالعلل المنصوص عليها من الشارع، ويرفض بشدة استنباط واستخراج العلّة من الحكم بالطرق الاجتهادية المعروفة بمسالك التعليل، ويجعل ذلك تجنيا على الشريعة وقولا على الله بغير علم بل بالتخرص والكذب، ويدل عليه قوله السابق: "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 **علّل حكما بعلّة مستخرجة** يجعلها علامة للحكم ثم يقيس عليها ما وجد تلك العلّة فيه مما لم يأت في حكمه نص"[1]، وقوله: "ولسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة بل نثبتها ونقول بها لكنا نقول إنها لا تكون أسبابا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابا"[2].

الثالث: أنه لا يعمم إثبات العلل والأسباب لكل الأحكام، بل يجعل بعض الأحكام شرعت لسبب ما، ويجعل بعضها مشروعة لغير سبب أصلا، فما نص على أنه سبب لحكم فهو كذلك، وما لم ينص عليه يكون شرعه لغير سبب؛ حيث قال: "لسنا نقول أن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول : ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما شاء"[3]، بل كلامه هذا يوحي إلى أن الأصل في الشرائع أنها تكون لغير سبب بل بمحض المشيئة.

الرابع: أنه لا يجيز إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه لأجل تلك العلّة المنصوص عليها، حيث قال كما سبق: " ولا يحل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنّها أسباب لما جعلت أسبابا له "، وقال: "لأننا لم ننكر وجود النصّ حاكما بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى"[4].

إلا أن تعريفه للعلّة يوضح سبب إنكاره للتعليل، حيث فرّق بين العلّة والسبب، فأنكر العلّة وأثبت السبب[5] بناء على هذا التفريق، حيث قال رحمه الله: "فإن قال قائل أنتم تنكرون القول

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 117/7.

[2] المصدر السابق 99/8.

[3] المصدر السابق 102/8.

[4] المصدر السابق 92/8.

[5] مع التنبيه إلى أنّ في كلام ابن حزم اضطرابا ظاهرا، حيث أنكر السبب –كما سبق من إنكاره لتسمية تلك المعاني أسبابا– مع إثباته هنا للسبب وتفسيره بما يخالف العلّة، مما أداه إلى إنكار العلّة وإثبات السبب.

بالعلل وتقولون بالأسباب فما الفرق بين الأمرين؟"[1]. ثم ذكر الفرق بينهما وبين الغرض والعلامة والمعنى.

فقد عرف العلّة بقوله: "إن العلّة هي اسم لكل صفة توجب أمرا ما إيجابا ضروريا والعلّة لا تفارق المعلول البتة ككون النار علة الإحراق والثلج علة التبريد الذي لا يوجد أحدهما دون الثاني أصلا وليس أحدهما قبل الثاني أصلا ولا بعده"[2].

فهذا التعريف منه للعلة هو سبب إنكاره للتعليل، حيث يلزم من إثبات التعليل في أحكام الله تعالى على هذا التعريف أنه يجب على الله شرع الأحكام بوجود تلك العلل، وهذا ما صرح به بقوله: "فيخرج بذلك إلى ما لا يحل اعتقاده من أن الشرائع شرعها الله تعالى لعلل أوجبت عليه أن يشرعها أو إلى الفرية على الله تعالى في الادعاء أنه شرع عللا لم ينص عليها هو تعالى ولا رسوله صلى الله عليه و سلم ولا أذِنا بها ولا بد لأهل العلل من أحد هذين السبيلين"[3].

لكن هذا التعريف الذي ارتضاه ابن حزم للعلة سبق بيان بطلانه، وأنه قول المعتزلة والفلاسفة؛ قال الريسوني: "فأما مفهوم العلّة عنده، فالجميع متفق معه على إنكاره"[4]، أي: ما عدا المعتزلة.

وهذا مما يجعل الخلاف بين ابن حزم والجمهور في العلّة خلافا لفظيا من جانب معنى العلّة، لأن تفسير العلّة على ما مرّ بيانه موافق نوعا ما لتعريف السبب الذي ذكره ابن حزم وارتضاه بقوله: "وأما السبب فهو كل أمر فعل المختار فعلا من أجله لو شاء لم يفعله، كغضب أدى إلى انتصار فالغضب سبب الانتصار ولو شاء المنتصر ألا ينتصر لم ينتصر وليس السبب موجبا للشيء المسبب منه ضرورة وهو قيل الفعل المتسبب منه ولا بد"[5].

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 99/8.

[2] المصدر السابق.

[3] المصدر السابق 101/8-102.

[4] نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني ص219.

[5] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 101/8-102.

قال الريسوني: " فمعركة ابن حزم ضد هذا النوع من التعليل، هي معركة ضائعة. فلو أنه أخذ اصطلاح القوم بعين الاعتبار –ولا يمكن أن يكون خافيًا عليه– لضاقت هوة الخلاف"[1].

فإنكار ابن حزم على القائلين بالعلّة إنكار في غير محله، لأنه يفسر العلّة على غير تفسيرهم، ثم يفسر السبب الذي يثبته هو بنفس تفسيرهم للعلة، إلا أنه يضيق مفهومه على حسب الضوابط التي سبق استنباطها من كلامه، فلا يسميها علّة، ولا يتعدى النص في إثباتها، ولا يعملها في القياس.

وعلى هذا يمكن استخلاص أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن حزم والجمهور:

فهو يتفق معهم فيما يلي:

الأول: أن الأحكام التي نصّ الله ورسوله على أسبابها وبيان عللها أنها معلّلة.

الثاني: أن وجود تلك العلل ليس موجبا لله تعالى أن يشرع الأحكام بها بخلاف قول المعتزلة.

الثالث: أن ما ثبت من تعليل الأحكام وأن الله تعالى شرع الأحكام مراعاة لها لا يخرج ذلك عن كون الله تعالى شرع ذلك بمشيئته، فهو جلّ وعلا يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

ويختلف معهم فيما يلي:

الأول: الفرق ين السبب والعلّة: حيث جعل ابن حزم العلّة موجبة لمعلولها بالضرورة، بخلاف السبب فليس موجبا للمسبب.

أما جمهور الأصوليين: فيجعلون السبب والعلّة كلاهما غير موجبين للمعلول والمسبب، والمشهور عندهم في الفرق بينهما: أن العلّة هي التي ظهرت المناسبة العقلية بينها وبين المعلول، وأما السبب فهو عام فيما ظهرت فيه المناسبة بينه وبين المسبب وما لم تظهر، فكل علة سبب وليس كل سبب علة[2].

الثاني: في التسمية: حيث منع ابن حزم من تسمية الأسباب عللا بناء على التفريق بينهما عنده من جهة، وعدم وجود نص دالّ على هذه التسمية، إلا أنه اضطرب في إثبات اسم السبب فمرة أثبته ومرة نفاه –كما سبق–.

---

[1] نظرية المقاصد عند الشاطبي، للريسوني ص219.

[2] المصدر السابق.

أما الجمهور فلم يمانعوا من الاسمين، وأن ذلك اصطلاح موافق لما دلّت عليه النصوص الشرعية وعمل أئمة الإسلام.

الثالث: أن الأصل في الأحكام عدم تعليلها، بحيث يكون شرعها لمجرد المشيئة، فلا تثبت العلل إلا لما أثبته النص، وما لم يثبته فلا يكون من ورائه سبب ولا علة.

أما الجمهور: فعندهم ما من حُكم إلا وتحت شرعه سبب وعلة يقتضي مصلحة.

الرابع: في عدم إعمال هذه العلل: حيث جعل حكم تلك المعلولات التي نص على عللها قاصرة عليها، ولا يتعدّى ذلك الحكم ذلك المحلّ ولو تعدّت تلك العلّة بعينها.

المطلب الثالث: موقف ابن حزم من المقاصد.

لقد تكلم المعتنون بالمقاصد على موقف الظاهرية عموما من مقاصد الشريعة الإسلامية، وموقف ابن حزم على وجه الخصوص؛ لأنه هو حامل رايتهم والمنافح عن مذهبهم، والمنظّر لأصولهم، وتكاد تتفق كلمتهم على أنهم أهملوا المقاصد ولم يعملوها في شيء من الأحكام، وممن أشار إلى ذلك:

أولا: ابن قيم الجوزية، قال رحمه الله: " لكنْ أبو محمد وأصحابه **سدوا على نفوسهم باب اعتبار المعاني والحكم التي علق بها الشارع الحُكم**، ففاتهم بذلك حظ عظيم من العلم، كما أن الذين فتحوا على نفوسهم باب الأقيسة والعلل – التي لم يشهد لها الشارع بالقبول – دخلوا في باطل كثير، وفاتهم حقّ كثير، فالطائفتان في جانب إفراط وتفريط"[1]. فابن القيم رحمه الله ينفي عن الظاهرية عموما وابن حزم خصوصا اعتبارهم **للمعاني والحكم** التي علق الله بها الأحكام الشرعية، وهي نفسها ما عُرف بمقاصد الشارع من شرع الأحكام.

وكلام ابن القيم كان بصدد الرد على ابن حزم في عدم اعتباره ردّ اليمين على المدّعي إذا نكل المدّعى عليه، حيث ذكر ابن حزم أنه لا يوجد في الكتاب ولا في السنّة ردّ اليمين على الطالب إذا نكل المطلوب[2]. واستند ابن القيم رحمه الله في ردّه عليه بأن هذه المسألة قد أرشد إليها كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ بما علم من مقصود الشارع في شرع الأيمان، وأن اليمين في الدعاوى إنما تكون في جانب من ترجحت كفته مع عدم اكتمال البينة... [3]. بخلاف ابن حزم فقد منع المسألة لأنه لم يأت نصّ بذلك في الكتاب والسنّة، ولم يعمل المعاني والمقاصد التي لأجلها شُرعت الأيمان في الدعاوى.

على أنه يجدر التنبيه هنا أن لفظ "**المعاني**" يراد به معنى الحكم ومقصود الشارع من شرع الأحكام، كما هو ظاهر من سياق كلام ابن القيم رحمه الله، أمّا ابن حزم فقد أنكر هذا التسمية كعادته في إنكار كثير من اصطلاحات أهل العلم التي جروا عليها فقال: "وقد سمى بعضهم أيضا العلل معاني، وهذا من عظيم شغبهم وفاسد متعلقهم، وإنما المعنى تفسير اللفظ مثل أن يقول قائل

---

[1] الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم 323/1-324.

[2] انظر: المحلى، لابن حزم 380/9.

[3] انظر: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لابن القيم 323/1.

معنى الحرام فتقول له هو كل ما لا يحل فعله ..."[1]، بل يقال: هذا من عظيم غلوِّ ابن حزم رحمه الله ومبالغته في إنكار اصطلاحات أهل العلم التي درجوا عليها.

وعلى هذا يكون ابن القيم رحمه الله ممن نفى عن الظاهرية عموما وابن حزم على وجه الخصوص عدم اعتبارهم لمقاصد الشريعة وعدم إعمالها في عملية الاجتهاد.

ثانيا: أبو إسحاق الشاطبي: قال رحمه الله: "وعلى الجملة فغير مالك أيضا موافق له في أن أصل العبادات عدم معقولية المعنى، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، فالأصل متفق عليه بين الأمّة، ما عدا الظاهرية؛ فإنهم لا يفرقون بين العبادات والعادات، بل الكلّ تعبد غير معقول المعنى، فهم أحرى بأن لا يقولوا بأصل المصالح، فضلا عن أن يعتقدوا المصالح المرسلة"[2].

فهنا ينفي الشاطبي عن الظاهرية قولهم بالمصالح واعتبارها وأن الشرع جاء بها وبجلبها، ذلك لأنه من أصلهم أن الأحكام الشرعية كلها –سواء كانت عبادات أم معاملات– تعبدية محضة، غير معقولة المعنى والحكمة، وإنما شرعت لأجل الابتلاء فقط، ومن المعلوم أن أصل القول بالمقاصد هو القول بالمصالح؛ وأن الشريعة إنما جاءت بجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها، فمن لم يقل بذلك فأولى وأحرى ألا يقول بالمقاصد ولا يعتبرها في شيء من الأحكام.

وقال **الشاطبي** رحمه الله في موضع آخر: جوابا عن سؤال افترضه عن طرق معرفة مقصود الشارع من الحكم، وأجاب بأن التقسيم العقلي يقتضي ثلاثة طرق، أولها: "أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعاني التي يقتضيها الاستقراء ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي؛ إما مع القول بأن التكاليف لم يراع فيها مصالح العباد على حال، وإما مع القول بمنع وجوب مراعاة المصالح، وإن وقعت في بعض؛ فوجهها غير معروف لنا على التمام، أو غير معروف ألبتة، ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هذا الوجه الحمل على الظاهر مطلقا، وهو رأي الظاهرية الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص"[3].

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 101/8.

[2] الاعتصام، للشاطبي 40/3.

[3] الموافقات، للشاطبي 132/3-133.

وكلام الشاطبي هذا يقتضي أن موقف الظاهرية من المقاصد يتلخص في أمور:

الأول: أن الظاهرية —ومنهم ابن حزم– يعترفون بوجود مقاصد في شرع الأحكام، لكن الأصل فيها أنها غائبة عنّا لا يمكن الوقوف عليها بمجرد النظر.

الثاني: أنهم يحصرون طريق الوقوف على المقاصد بالأدلة السمعية وذلك بالتصريح على كون هذا هو المقصود من شرع هذا الحكم.

الثالث: أنهم يمنعون من إثبات مقاصد للشارع عن طريق الاستقراء وملاحظة المعاني التي أرادها الشارع.

ويربط الشاطبي موقف الظاهرية من المقاصد بموقفهم من المصالح، ويرجع ذلك إلى عدم قولهم بالمصالح أصلا، أو القول بها مع المنع من جعل ربط الأحكام بها واجبا، وقد صرح ابن حزم من موقفه من المصالح حيث قال: "والله تعالى يفعل ما يشاء، والذي نقدر أن الذي حداهم إلى الكلام في هذه المسألة مذهبهم الفاسد في المصالح، ونحن لا نقول بها بل نفوض الأمر إلى الله عز وجل يفعل ما يشاء ليس عليه زمام ولا له متعقب"[1].

ثالثا: الطاهر ابن عاشور: قال رحمه الله: "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة، لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها، ولذلك ترى حِجاجَهم وجدَلَهم لا يعدو الاحتجاجَ بألفاظ الآثار وأفعال الرسول وأصحابه، ويتجلّى ذلك واضحاً إذا طالعت كتاب "الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس" لابن حزم؛ فقد كان هذا الأصل محورَ مناظراته مع أصحاب القياس، على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُروَ فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخشى على المتردّي فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحَها لجميع العصور والأقطار"[2].

وهذا التشنيع من ابن عاشور أقوى من كل تصريح في أن ابن حزم قد أهمل مقاصد الشريعة في وضع الأحكام، ولم يعتبرها في شيء من ذلك، وقد تضمن كلام ابن عاشور ثلاث قضايا:

---

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 101/4.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، لابن عاشور 152/3-153.

الأولى: أن الظاهرية وعلى رأسهم ابن حزم ينفون القياس، وهو أصل قائم في مذهبهم، وهذا ما تبناه ابن حزم واستمات في إقامة الأدلة عليه، بل غالى في ذلك فأدّاه إلى مخالفة جمهور الأمة، حتى قيل: له فتاوى أضحكت العقلاء، قال ابن تيمية: "وأبو محمد مع كثرة علمه وتبحره وما يأتي به من الفوائد العظيمة: له من الأقوال المنكرة الشاذة ما يعجب منه كما يعجب مما يأتي به من الأقوال الحسنة الفائقة"[1]، وذلك من نتائج إهماله لاعتبار الحكم المعاني التي أناطها الله تعالى بأحكامه، وزعمه عدم خروجه عن ظاهر النصوص مما أدّاه إلى نسبة أحكام للشريعة هي بريئة منها، ففاته بذلك حظ عظيم من العلم.

الثانية: أن الظاهرية يوشكون على نفي نوط أحكام الشريعة بالحكمة بناء على عدم اعتبارهم للقياس، وليس كذلك فإنهم يصرحون باعتبار الحكم التي ورد النص بها، وقد سبق بيان ذلك فيما سبق في معرض كلام ابن حزم عن العلّة والسبب، وأُثبت أنّ ابن حزم يعتبرها جميعا غير أنّ ثَم خلاف بينه وبين جمهور أهل العلم في أمور أهمها: عدم إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه.

الثالثة: وهي الأخطر؛ فمع تسليمنا بفضل الشيخ ابن عاشور ومنزلته؛ إلاّ أنّ هذا فيه تجنّ على أهل الظاهر وإمامهم ابن حزم، فمن يقرأ له يجد قوة الاستدلال وتجرده وانتصابه لإقامة الدليل، فهو يأخذ النصوص ويعملها على عموماتها، وما لا دليل عليه يدخله تحت قاعدة الإباحة والبراءة الأصلية، فيسلم بذلك من تشنيع الشيخ وأنهم يقعون في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام.

وأما قوله: "يخشى على المتردي فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار" فلعله يدخل فيه قوم آخرون غير ابن حزم وهو الذي عرف عنه تعظيمه للدليل والذبّ عنه، خاصة وأنه أثبت الأحكام لما وقع من نوازل بعد عصر النبوة بغير القياس، فلم يجعل ذلك هملا، بل أدخله تحت أصل من أصول الاستدلال عنده، والتي لا تخرج عن أصل ظاهريته، إما بعموم نص أو عدم دليل مما يقتضي الإباحة...

رابعا: الريسوني: قال: "ابن حزم وضع عدّة أبواب ضمن كتاب الإحكام في أصول الأحكام لإبطال القياس، والعلل، والاحتياط، وسد الذرائع، والاستحسان، والاستنباط... فهل يتصور ممن أبطل –بزعمه– كل هذا أن يكون له تعامل مع مقاصد الشريعة سوى الإبطال أيضا؟

[1] مجموع الفتاوى، لابن تيمية 396/4.

القياس والتعليل في نظر ابن حزم إنما هو دين إبليس وطريقه، المصلحة وكون الشريعة جاءت بجلب المصالح سماها القضية الملعونة. لقد أبطل وأغلق كل الأبواب المفضية إلى معرفة مقاصد الشريعة والعمل بالمقاصد، فمن أين يدخل عليها ويصل إليها؟!"[1].

وهذا الكلام من الريسوني كان جوابا عن سؤال وجه إليه عن تعامل الظاهرية عموما وابن حزم خصوصا مع المقاصد.

وقد تضمن كلامه هذا أمرين:

الأول: أن ابن حزم أبطل مقاصد الشريعة بالكلية، بل أغلق كل الأبواب المفضية إليها، سواء من حيث معرفتها أو العمل بها وإعمالها.

الثاني: استدلّ على من موقف ابن حزم من المقاصد بما استخلصه من إبطاله للقياس والتعليل وباقي أنواع الاستدلال المبنية على مراعاة المصالح.

بعد هذا العرض الموجز لموقف بعض العلماء والمختصين في مقاصد الشريعة من موقف ابن حزم منها، والذي نستفيد منها أن لهم في ذلك اتجاهين:

الاتجاه الأول: من قال بأن الظاهرية ومنهم ابن حزم: أبطلوا مقاصد الشريعة بالكلية، وأغلقوا كل الأبواب المفضية إليها، ومن باب أولى أنه لا يعمل ما أبطل أصله، وهذا ظاهر كلام ابن عاشور والريسوني.

ففي قول ابن عاشور: "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة... وهو موقف خطير يُخشى على المتردّي فيه أن يكون نافياً عن شريعة الإسلام صلاحَها لجميع العصور والأقطار" نفي صريح بأن الظاهرية يبطلون مقاصد الشريعة عن الأحكام.

وأصرح منه كلام الريسوني: "فهل يتصور ممن أبطل –بزعمه– كل هذا أن يكون له تعامل مع مقاصد الشريعة سوى الإبطال أيضا؟... لقد أبطل وأغلق كل الأبواب المفضية إلى معرفة مقاصد الشريعة والعمل بالمقاصد، فمن أين يدخل عليها ويصل إليها؟!"."

[1] محاضرات في مقاصد الشريعة، للريسوني ص109.

الاتجاه الثاني: من قال بأن الظاهرية ومنهم ابن حزم: أثبتوا المقاصد في بعض الأحيان، وعلى سبيل ضيق جدا، ومع ذلك لم يعملوها في شيء من الأحكام، وهذا يظهر من كلام ابن القيم والشاطبي.

ففي قول ابن القيم عن الظاهرية: "سدوا على نفوسهم باب اعتبار المعاني والحكم التي علق بها الشارع الحُكم" نفي لاعتبارها وإعمالها، ويفهم منه أنهم قد أثبتوها أو أثبتوا بعضها على سبيل ضيق.

وفي قول الشاطبي عن الظاهرية: "إن مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعاني" فيه إثبات المقاصد بالنص دون غيره من طرق الاستنباط.

لكن الملاحظ من هذين الاتجاهين هو الاعتماد في الحكم على الظاهرية على أساسين:
الأول: ناحية التنظير: وذلك مما قرره ابن حزم في أصول الاستدلال عنده، فكان مذهبه في نفي القياس والتعليل دليلا على نفيه للمقاصد أو عدم إعمالها، أو الأمران معا.
الثاني: ناحية التطبيق: وذلك بما أعمله في كتابه المحلى من أصوله على استنباط الأحكام، فاستنبط أحكاما مستكرهة مستنكرة تتنافى مع مقصود الشارع، فكانت دليلا على إبطاله للمقاصد أو عدم إعمالها أو الأمران معا.

وعلى هذا فيكون معرفة موقف ابن حزم على هذين الأساسين: التنظير والتطبيق.

أما الأساس الأول: فيمكن معرفة ذلك بمعرفة أمرين:

الأول: علاقة العلّة بالمقاصد: وقد سبق بيانه، واستخلاص أن: الأساس في استنباط المقاصد ومعرفتها هو علل الأحكام، لأن الحكم شرع لعلّة والعلّة وضعت لمقصد، فمثلا: الخمر حرم لأجل ما فيه من الإسكار، والإسكار جعل علّة للتحريم لأن فيه إفسادا للعقل.

الثاني: موقف ابن حزم من العلّة، وقد سبق بيانه أيضا، واستخلصنا أنه يضبط العلّة بضوابط أربع.

وعلى هذا يمكن القول بأن ابن حزم يثبت مقاصد الشريعة ويضبطها بضوابط العلّة الأربع:

الضابط الأول: أنه لا يصحّ ولا يجوز تسميتها بمقاصد الشريعة لأنه لم يأت نص من الكتاب والسنة على تسميتها بالمقاصد.

الضابط الثاني: أنه لا يثبت منها إلا ما كان منصوصا في الكتاب والسنة، فلا يستنبط منها شيء بالنظر أو الاستقراء.

الضابط الثالث: أنه لا تثبت هذه المقاصد على سبيل العموم لجميع الأحكام، وإنما تثبت لما أثبتته النصوص الشرعية من الكتاب والسنة.

الضابط الرابع: عدم إعمالها في استنباط الأحكام الشرعية أو الترجيح بين الأقوال أو نحو ذلك من أنواع الإعمال.

هذا هو مقتضى كلام ابن حزم وأصول أقواله، إلا أنه تكلم عن أمر له علاقة بمسألتنا هذه وهو **"الغرض"** حيث قال: " والغرض نتيجة يقصدها الفاعل بفعله كالشبع الذي هو غرض الآكل في أكله وقد يكون الغرض اختيارا كمراد الله تعالى بشرع الشرائع تعذيب من عصاه وتنعيم من أطاعه"[1].

فههنا أثبت لفظ الغرض، وفسره بأنه ما يقصده الفاعل بفعله، ومن ذلك مراد الله تعالى بشرع الشرائع، إلا أنه جعل مراد الله تعالى من شرع الشرائع هو تعذيب العاصي وتنعيم المطيع!.

وهذا بناءً منه على تفسير الغرض بالنتيجة، فأما ما أراده الله تعالى فليس هو تعذيب العاصي وتنعيم المطيع، وإنما ذلك جزاء من فعل ذلك، أما ربنا ﷻ فإنما خلق الخلق وشرع الشرائع لعبادته كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وقال ﷻ: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [النساء: ٦٤]، فالغاية من شرع الشرائع وإرسال الرسل بل ومن خلق الخلق هي طاعة الله ﷻ وعبادته، ثم من أطاعه دخل الجنة ومن عصاه دخل النار.

ثم أعاد ابن حزم ذكر الغرض لكنه قال: "وأما الغرض في أفعاله تعالى وشرائعه فليس هو شيئا غير ما ظهر منها فقط، والغرض في بعضها أيضا أن يعتبر بها المعتبرون، وفي بعضها أن يدخل الجنة من شاء إدخاله فيها وأن يدخل النار من شاء إدخاله فيها، وكل ما ذكرنا من غرضه تعالى في الاعتبار ومن إدخاله الجنة من شاء ومن إدخاله النار من شاء وتسبيبه ما شاء لما شاء فكل ذلك أفعال من أفعاله وأحكام من أحكامه لا سبب لها أصلا ولا غرض له فيها ألبتة غير ظهورها وتكوينها فقط: ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ولولا أنه تعالى نص على أنه أراد منا

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 44/1.

الاعتبار وأراد إدخال الجنة من شاء ما قلنا به ولكنا صدقنا ما قال ربنا تعالى وقلنا ما علمنا ولم نقل ما لم نعلم"[1].

فههنا فسر الغرض في أحكام الله تعالى بثلاثة أشياء:

الأول: ظواهر النصوص الشرعية.

الثاني: أن في بعضها إرادة الاعتبار.

الثالث: إدخال الجنة والنار.

وهذان الأخيران إنما جعلهما أغراضا لمجيء النص بذلك.

وهذا الكلام منه يصدِّق ما قرّرته عنه في ذكر ضوابط مقاصد الشريعة عنده، وهو يدل على تمسكه بأصله الذي قرّره من جموده على مذهبه وأصوله الظاهرية، وهو أن فعله جلّ وعلا وحكمه إنما هو لمجرد مشيئته، ولو وجد شيء منها لمقصد وسبب وعلة –قد نص عليه– فإنما هو عرض فقط لا مرادٌ أساسا !.

وعلى هذا يمكن أن نستنتج من خلال ما سبق تعريفا للمقاصد عند الظاهرية فيقال: **مقاصد الشريعة عند الظاهرية هي: الغايات التي نصّ الشارع عليها في بعض أحكامها من غير إرادة لإعمالها.**

وأما الأساس الثاني: فبالاستقراء التام لفقه الظاهرية، ويكفي في ذلك استقراء كتاب "المحلى"، فيتجلى حينها مدى إعمال الظاهرية عموما وابن حزم خصوصا لمقاصد الشريعة، وقد اكتفيت في هذا البحث – في المبحث الآتي– بذكر نماذج من إعمال ابن حزم للمقاصد –وهذا مخالف لتنظير الظاهرية – ، ونماذج في إهماله للمقاصد– وهذا يتماشى مع تنظير الظاهرية–؛ لأن الاستقراء يحتاج جهدا ووقتا كبيرين، وليس هذا مقامه.

[1] الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم 8/103-104.

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية حول كيفية تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة.

- المطلب الأول: نماذج من إعمال ابن حزم للمقاصد.
- المطلب الثاني: نماذج من إهمال ابن حزم للمقاصد.

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية حول كيفية تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة.

المقصود من هذه الدراسة هو بيان كيفية تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة، وذلك بذكر نماذج من إعماله لها، ونماذج في إهماله لها، والأصل في مثل هذا هو الاستقراء التام لكتابه "المحلى"؛ كي يتبين مدى توافق الجانب النظري مع الجانب التطبيقي، لكن نظرا لطبيعة الرسالة فلا يمكن ذلك، ويكفي الإشارة إلى بعض النماذج في ذلك كما يلي:

المطلب الأول: نماذج من إعمال ابن حزم للمقاصد.

النموذج الأول: حكم الدم اليسير الخارج من الجسد؛ ودم البراغيث ونحوه

اتفق العلماء على نجاسة الدم[1]، كما اتفقوا على التجاوز عن الدم اليسير الخارج من الجسد على خلاف بينهم في تحديد قدر اليسير[2]، كما اتفقوا على التجاوز عن دم البراغيث ونحوه ما لم يتفاحش[3]، وذهب المالكية[4] والشافعية[5] والحنابلة[6] إلى أن تطهيرها لا يكون إلاّ بالماء وذهب الحنفية[7] إلى عدم اشتراط ذلك.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "وتطهير دم الحيض أو أي دم كان، سواء دم سمك كان أو غيره إذا كان في الثوب أو الجسد فلا يكون إلا بالماء، حاشا دم البراغيث ودم الجسد فلا يلزم تطهيرهما إلا ما لا حرج في غسله على الإنسان، فيطهر المرء ذلك حسب ما لا مشقة عليه فيه"[8]. واستدل لذلك بقوله: " قال الله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾ [الحج: 78]، وقال تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ [البقرة: 186]، وقال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ

---

[1] أحكام القرآن، لابن العربي 79/1.
[2] انظر: بدائع الصنائع، للكاساني /؛ حاشية الدسوقي 56/1؛ الحاوي، للماوردي 295/1؛ المغني، لابن قدامة 59/2.
[3] الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي 262/8.
[4] مواهب الجليل، للحطاب 43/1.
[5] المجموع، للنووي 96/1.
[6] الإنصاف، للمرداوي 309/1.
[7] البحر الرائق، لابن نجيم 233/1.
[8] المحلى، لابن حزم 115/1.

ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وبالضرورة ندري أنه لا يمكن الانفكاك من دم البراغيث ولا من دم الجسد، فإذ ذلك كذلك فلا يلزم من غسله إلا ما لا حرج فيه، ولا عسر مما هو في الوسع"[1].

فهنا راعى ابن حزم رحمه الله مقصد التيسير ورفع الحرج والمشقة اللازمة من إيجاب غسل ما يقع الحرج بغسله، ولم يعمل الأدلة الدالّة على إيجاب غسل النجاسة، وهذا منه رحمه الله تخصيص لعموم تلك الأدلة بمقصد رفع الحرج.

النموذج الثاني: من نذر ما لا يطيق

ذهب الحنفية إلى أن من نذر ما لا يطيق الوفاء به، أو يعجز عن الوفاء به وجب عليه الوفاء تقديرا وذلك بأداء خلفه[2]، وذهب المالكية إلى أن من نذر ما لا يطيق أبدا فلا يلزمه شيء بهذا النذر[3]، وذهب الشافعية أن من نذر صلاة أو صوما أو اعتكافا في وقت معين فعجز عن أداء هذه القرب فيه، لزمه القضاء ولا تجب عليه كفارة للتأخير، وإن نذر صدقة فأعسر بها سقط عنه النذر ما دام معسرا فإذا أيسر بعد ذلك وجب عليه أداؤها[4]، وذهب الحنابلة أن من نذر أداء الصيام أو الصلاة أو الاعتكاف أو الطواف أو نحوها، فلم يطق أداءها أو عجز عنه عجزا لا يرجى زواله فعليه كفارة يمين، وإذا كان عجزه عن ذلك مرجو الزوال، انتظر زواله، وأدى ما وجب عليه بالنذر، ولا تلزمه كفارة[5].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "ومن نذر ما لا يطيق أبدا لم يلزمه، لقول الله تعالى:﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾ [البقرة: 286]، وكذلك من نذر نذرا في وقت محدود فجاء ذلك الوقت – وهو لا يطيقه – فإنه غير لازم له، لا حينئذ، ولا بعد ذلك"[6].

---

(1) المحلى، لابن حزم 117/1.
(2) بدائع الصنائع، للكاساني 82/5.
(3) مواهب الجليل، للحطاب 320/3.
(4) روضة الطالبين، للنووي 321/3.
(5) المغني، لابن قدامة 11/10.
(6) المحلى، لابن حزم 274/6.

فراعى بذلك ابن حزم رحمه الله مقصد التيسير ورفع الحرج والمشقة اللازمة من الوفاء بالنذر الذي لا يطيقه في زمن معين وهو مؤقت به، ولم يُلزمه القضاء عملا بعموم الأدلة الدالة على مقصد التيسير، ولم يعمل الأدلة الدالة على إيجاب الوفاء بالنذر، وهذا منه تخصيص لعموم تلك الأدلة.

النموذج الثالث: صيام الأسير في دار الحرب.

ذهب جمهور الفقهاء[1] إلى أن الأسير في دار الحرب إذا اشتبهت عليه الشهور ولم يدر أيها رمضان؛ فإن ذلك لا يسقط خطاب التكليف تجاهه، ويلزمه الاجتهاد في تحري الشهر وصيامه بناء على الاجتهاد الواجب في حق الجميع، وله في ذلك حالات عدة ذكرها الفقهاء وبينوا حكم كل واحدة منها.

قول ابن حزم في المسألة:

قال ابن حزم: " والأسير في دار الحرب إن عرف رمضان لزمه صيامه إن كان مقيما؛ لأنه مخاطب بصومه في القرآن؛ فإن سوفر به أفطر ولا بد لأنه على سفر وعليه قضاؤه لما ذكر قبل؛ فإن لم يعرف الشهر وأشكل عليه سقط عنه صيامه ولزمته أيام أخر إن كان مسافرا وإلا فلا. وقال قوم: يتحرى شهرا ويجزئه. وقال آخرون: إن وافق شهرا قبل رمضان لم يجزه، وإن وافق شهرا بعد رمضان أجزأه، لأنه يكون قضاء عن رمضان.

قال علي: أما تحري شهر فيجزئه أو يجعله قضاء فحكم لم يأت به قرآن، ولا سنة صحيحة، ولا رواية سقيمة، ولا إجماع، ولا قول صاحب، وما كان هكذا فهو دعوى فاسدة لا برهان على صحتها. فإن قالوا: قسناه على من جهل القبلة. قلنا: هذا باطل؛ لأن الله تعالى لم يوجب التحري على من جهل القبلة؛ بل من جهلها فقد سقط عنه فرضها، فيصلي كيف شاء. فإن قالوا: قسناه على من خفي عليه وقت الصلاة. قلنا: وهذا باطل، أيضا، لأنه لا يجزئه صلاة إلا حتى يوقن بدخول وقتها.

قال أبو محمد: وبرهان صحة قولنا -: قول الله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۚ﴾ [البقرة: 185]، فلم يوجب الله

[1] انظر: المبسوط، للسرخسي 59/3؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 519/1؛ المهذب، للشيرازي 330/1؛ المغني، لابن قدامة 167/3.

تعالى صيامه إلا على من شهده، وبالضرورة ندري أن من جهل وقته فلم يشهده قال الله عز وجل: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: 286]، وقال تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج: 78]، فمن لم يكن في وسعه معرفة دخول رمضان فلم يكلفه الله تعالى صيامه بنص القرآن، ومن سقط عنه صوم الشهر فلا قضاء عليه؛ لأنه صوم غير ما أمر الله تعالى به. فإن صح عنده بعد ذلك أنه كان فيه مريضا أو مسافرا فعليه ما افترض الله تعالى على المريض فيه والمسافر فيه وهو عدة من أيام أخر، فيقضي الأيام التي سافر، والتي مرض فقط ولا بد؛ وإن لم يوقن بأنه مرض فيه أو سافر فلا شيء عليه – وبالله تعالى التوفيق"[1].

فنلاحظ هنا أن ابن حزم توسع في مراعاة مقصد التيسير ورفع الحرج والمشقة، فجعل تحري الأسير ونحوه في معرفة رمضان من التكليف بما لا يطاق، فلم يُلزمه بالصيام أصلا لا أداء ولا قضاء؛ عملا بعموم الأدلة الدالة على التيسير، ولم يعمل الأدلة العامة الدالة على تعين صيام رمضان على من شهده، ثم ضيّق مفهوم الشهود بالعلم بدخوله، ولم يكتف بالعمل بالتحري أو غلبة الظن.

لكنه أوجب القضاء على من سافر أو مرض في أيام رمضان –وهو لا يدري أنه رمضان–، فأوجب القضاء على المعذور بمرض أو سفر، ولم يوجبه على غير المعذور إلا بالجهل بدخول رمضان، وهذا نوع من الفقه غريب!

مع التنبيه إلى أن هذا الاختيار من ابن حزم فيه جانبان: جانب إعمال للمقاصد بل غلو في إعمالها كما سبق، وجانب إهمال وعدم نظر إلى المقصود من الصيام وهو تحقيق التقوى والتي تكون بصيام عين الشهر على المستطيع، أو صيام أيام أخر على غير المستطيع، فبدخول الشهر تعين الصيام على المستطيع صيامه عاجلا أم آجلا، وإنما يسقط الصيام عن غير القادر صيامه لكبر أو مرض دائم أو نحو ذلك، أما من قدر على الصيام تعين في حقه الصيام عاجلا أم آجلا بمجرد دخول رمضان، والجهل بمعرفة الصوم غير مسقط للصيام.

[1] المحلى، لابن حزم 409/4.

النموذج الرابع: كفارة الفطر بالجماع في نهار رمضان على من لا يملك إلاّ رقبة واحدة

لا خلاف بين العلماء خلفا وسلفا على أن من جامع في نهار رمضان متعمدا فقد بطل صومه[1] واتفقوا على جوب الكفارة عليه[2] وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة[3] إلى أن من لزمته الكفارة لزمته على الترتيب الوارد في حديث الأعرابي[4] وخالف المالكية فقالوا بالتخيير[5]، ولم يفرق الجميع بين من ملك رقبة واحدة أو ملك غيرها.

قول ابن حزم في المسألة:

ذهب ابن حزم إلى القول بوجوب الترتيب في الكفارة إلا أنه استثنى من لا يملك إلاّ جارية واحدة يضيع ببعدها عنه، قال رحمه الله: " فمن لم يجد إلا رقبة لا غنى به عنها، لأنه يضيع بعدها أو يخاف على نفسه من حبها: لم يلزمه عتقها لقول الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَاۚ ﴾ [البقرة: 286]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾ [الحج: 78]، وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وكل ما ذكرنا حرج وعسر لم يجعله تعالى علينا، ولا أراده منا، وفرضه حينئذ الصيام، فإن كان في غنى عنها وهو قائم بنفسه ولا مال له فعليه عتقها؛ لأنه واجد رقبة لا حرج عليه في عتقها"[6].

---

[1] مجموع الفتاوى، لابن تيمية 244/25.

[2] انظر: بدائع الصنائع، للكاساني 97/2؛ مواهب الجليل، للحطاب 431/2؛ المهذب، للشيرازي 337/1؛ المغني، لابن قدامة 134/3.

[3] الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني 122/1؛ المجموع، للنووي 345/6؛ الإنصاف، للمرداوي 323/3.

[4] عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت. قال: «ما لك»، قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هل تجد رقبة تعتقها»، قال: لا، قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين». قال: لا، فقال: «فهل تجد إطعام ستين مسكينا»، قال: لا، قال: فمكث النبي صلى الله عليه وسلم، فبينا نحن على ذلك أتي النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيها تمر –والعرق المكتل– قال: «أين السائل»، فقال: أنا، قال: «خذها فتصدق به»، فقال الرجل: أعلى أفقر منى يا رسول الله، فوالله ما بين لابتيها –يريد الحرتين– أهل بيت أفقر من أهل بيتي، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أطعمه أهلك». أخرجه البخاري في صحيحه برقم: 1936 واللفظ له، ومسلم في صحيحه برقم: 1111.

[5] الرسالة، لابن أبي زيد القيرواني ص 61.

[6] المحلى، لابن حزم 335/4.

فنلاحظ أن ابن حزم هنا خصص مذهبه في ترتيب الكفارة، فأسقط العتق عمن لا يملك إلا جارية واحدة لكنه يحبها ويخاف على نفسه الهلاك بعتقها وبُعدها، فأسقط عنه عتقها وانتقل به إلى الصيام، وهذا أيضا منه مراعاة لمقصد التيسير ورفع الحرج والمشقة، ولم أعثر عند من قال بترتيب الكفارة على أحدا أفتى بمثل ما قاله ابن حزم، ولكنه بنى هذه الفتوى على ما استقرّ عنده من معرفته بحال المحب إذا فارق من يحبه، وما يحصل له من الضرر المفضي إلى زوال المهجة.

فأعمل ابن حزم هذا المقصد، وخصص به الدليل الدال عنده على وجوب الترتيب، فانتقل به إلى الرتبة الثانية من مراتب الكفارة.

النموذج الخامس: حج الزوجة بغير إذن زوجها

ذهب الحنفية[1] والمالكية[2] والحنابلة[3] إلى أنه ليس للزوج منع زوجته من حجة الإسلام، ولا يشترط في وجوبها عليها إذنه، كما لا يجوز له أن يحللها بمحظور من محظورات الإحرام، وذهب الشافعية إلى اشتراط إذن الزوج لفرضية الحج، فإذا لم يأذن لها قبل إحرامها، وأحرمت، كان له منعها[4].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: " فإن أحرمت من الميقات أو من مكان يجوز الإحرام منه بغير إذن زوجها، وأحرم العبد بغير إذن سيده؛ فإن كان حج تطوع – كل ذلك – فله منعهما وإحلالهما لما ذكرنا، وإن كان حج الفرض نظر فإن كان لا غنى به عنها أو عنه – لمرض أو لضيعته دونه أو دونها أو ضيعة ماله – فله إحلالهما لما ذكرنا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»[5]، وإن كان لا حاجة به إليهما لم يكن له منعهما أصلا فإن منعهما فهو عاص لله عز وجلّ وهما في حكم المحصَر"[6].

---

[1] انظر: بدائع الصنائع، للكاساني 176/2.

[2] انظر: مواهب الجليل، للحطاب 205/3.

[3] انظر: المغني، لابن قدامة 231/3.

[4] المجموع، للنووي 333/8.

[5] أخرجه البخاري في صحيحه برقم 2442، ومسلم في صحيحه برقم 2580 من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

[6] المحلى، لابن حزم 26/5.

فيلاحظ هنا أن ابن حزم رحمه الله فصّل في حج الزوجة حج الفرض بغير إذن زوجها، ولم يحكم حكما عاما، وإنما راعى في ذلك درء مفسدة تضرر الزوج:

- فإن كان لا غنى له عنها بحيث يتضرر بحجها فله أن يمنعها وأن يحللها إن أحرمت.
- فإن لم يكن شيء من ذلك لم يجز له منعها ولا إحلالها إن أحرمت، فإن فعل كان عاصيا.

وقد تعارض عند ابن حزم هنا مصلحتان، مصلحة الحج المفترض، ومصلحة حق الزوج، ولم يرجح إحداهما على الأخرى مطلقا، بل نظر إلى أعظم المصلحتين فرجحها و إلى أكبر المفسدتين فدرأها؛ وذلك حسب الحال، وهذا منه رحمه الله فقه مقاصدي دقيق.

النموذج السادس: حضانة الصغير

اتفق الفقهاء على أن حضانة الطفل تكون لأمه ابتداء، وذلك بشروط، فإذا انخرمت هذه الشروط بعضها أو كلها فإن حضانة الطفل تنتقل إلى من يليها على ترتيب وضعوه[1].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: " الأم أحق بحضانة الولد الصغير والابنة الصغيرة حتى يبلغا المحيض، أو الاحتلام، أو الإنبات مع التمييز، وصحة الجسم ... فإن لم تكن الأم مأمونة في دينها ودنياها نظر للصغير أو الصغيرة بالأحوط في دينهما ثم دنياهما، فحيثما كانت الحياطة لهما في كلا الوجهين وجبت هنالك "[2].

واستدلّ لذلك بقوله " برهان ذلك -: قول الله عز وجل: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأنفال: 75]...

-وساق بسنده- عن أبي هريرة قال: «قال رجل يا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أحق الناس بحسن صحابتي؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أمك، قال: ثم من؟ قال: أبوك»[3]."[4].

---

[1] حاشية ابن عابدين 562/3. المدونة، لمالك 258/2. روضة الطالبين، للنووي 98/9. المغني، لابن قدامة 238/8.

[2] المحلى، لابن حزم 143/10.

[3] أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم (5970) ومسلم في "صحيحه" برقم (2548).

[4] المصدر السابق 10/ 143-144.

فههنا راعى ابن حزم مصلحة الطفل في الحضانة، حيث نظر إلى أن المقصود من الحضانة هو مصلحة الطفل ابتداء، ولما كانت الأم هي أولى الناس برعاية مصلحة ولدها كانت مقدمة على غيرها، ولذلك إذا كانت ممن لا تحسن القيام على رعاية ولدها، بأن تتسبب له بضرر في دينه أو دنياه، انتقلت الحضانة عنها، فخصص ابن حزم الأدلة الدالة على أن الأم مقدمة في الحضانة على غيرها بهذا المقصد.

النموذج السابع: بيع صغار الحيوان:

ذهب المالكية إلى جواز التفريق بين الحيوان وأمه بالبيع [1] وذهب الشافعية إلى التفصيل بين الحيوان الذي استغنى عن لبن أمه والذي لم يستغن، فنصّوا على حرمة ذبح الأمّ التي لم يستغن ولدها عن لبنها وجعلوا البيع غير صحيح، وكرهوا التفريق بين الأم وولدها الذي استغنى عن لبنها لغرض غير الذبح[2].

ولم أعثر على كلام للحنفية والحنابلة في المسألة.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "وجائز بيع الصغار من جميع الحيوان حين تولد، ويجبر كلاهما على تركها مع الأمهات إلى أن يعيش دونها عيشا لا ضرر فيه عليها، وكذلك يجوز بيع البيض المحضونة، ويجبر كلاهما على تركها إلى أن تخرج وتستغني عن الأمهات.

برهان ذلك: قول الله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: 275] وأما ترك كل ذلك إلى أن يستغني عن الأمهات فلقول الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ﴾ [المائدة: 2]، والنهي عن إضاعة المال والوعيد الشديد على من عذب الحيوان وأصبرها، وإزالة الصغار عن الأمهات قبل استغنائها عنها عذاب لها وقتل إلا من ذبحها للأكل فقط على ما ذكرنا في " كتاب ما يحل أكله وما يحرم " وإزالة البيض بعد أن تغيرت بالحضن عن حالها إضاعة للمال "[3].

---

[1] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 64/3.

[2] انظر: المجموع، للنووي 362/9. حاشية الشرواني على تحفة المحتاج 321/4.

[3] المحلى، لابن حزم 389/7.

فههنا راعى ابن حزم ما يترتب على تفريق الصغير عن أمه من الحيوانات من المفاسد، وأرجعها إلى مفسدتين:

الأولى: تعذيب الحيوان بإبعاده عن أمه إذا كان لا يمكنه الاستقلال عنها أو يتضرر بذلك.

الثاني: أن في ذلك إضاعة للمال، لأن فيه إفسادا للصغير الذي لا يمكنه الاستغناء عن أمه.

فأوجب إبقاء الصغير مع أمه بناء على درء هذه المفاسد، وجلب ما يضادها من المصالح، مع الملاحظة أنه أباح ذبح الحيوان الصغير للأكل لأن المفسدتين زالتا، وحلّت محلهما مصلحة الانتفاع بلحمه، فإنه بذبحه يزول ضياع المال لأنه انتفع به، ويزول تعذيب الصغير بمفارقة أمه لأنه يكون ميتا، مع تحقق مصلحة الانتفاع بلحمه.

فههنا أعمل ابن حزم أوجها من المقاصد الشرعية، والمصالح المرعية.

النموذج الثامن: الصلاة على الراحلة:

لا خلاف بين العلماء في جواز صلاة النافلة على الراحلة في السفر الذي تقصر فيه الصلاة حيث توجهت براكبها[1]، وذهب الجمهور إلى منعها في الحضر[2]، ولا خلاف بينهم على أن من شرط صلاة الفريضة القيام لها واستقبال القبلة والاستقرار في جميعها[3]، وذهب المالكية[4] والحنابلة[5] إلى جواز الصلاة على الراحلة إذا تأتى للمصلي الإتيان بشروطها تامّة، وقيّد الشافعية ذلك بأن تكون الدابة واقفة[6]، ومنع الحنفية ذلك[7]، وأجمعوا على جواز صلاة الفريضة على أي صفة كانت في حال الضرورة[8].

---

[1] الاستذكار، لابن عبد البرّ 255/2.

[2] انظر: فتح القدير، لابن الهمام 463/1؛ المدونة، لمالك 174/1؛ روضة الطالبين، للنووي 210/1؛ الإنصاف، للمرداوي 4/2.

[3] المجموع، للنووي 241/3.

[4] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 225/1.

[5] الإنصاف، للمرداوي 24/5.

[6] المجموع، للنووي 241/3.

[7] البحر الرائق، لابن نجيم 70/2.

[8] الاستذكار، لابن عبد البرّ 255/2.

قول ابن حزم في المسألة:

قال ابن حزم رحمه الله: "ومن كان راكبا على محمل، أو على فيل... أو غير ذلك فقدر على الصلاة قائما فله أن يصلي الفرض حيث هو قائما، يوفي ركوعه وسجوده وجلوسه حقها. لأنه إنما أمر بالقيام في الصلاة والركوع والسجود، والجلوس والطمأنينة والاعتدال في كل ذلك مع استقبال الكعبة ولا بد؛ فإذا وفى كل ذلك حقه فقد صلى كما أُمر.

وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حيثما أدركتك الصلاة فصل»[1]، وليس شيء من هذه المواضع منهيا عن الصلاة فيها... فإن عجز عن إتمام القيام أو الركوع أو السجود أو الجلوس أو القبلة في الأحوال التي ذكرنا ففرض عليه النزول إلى الأرض والصلاة كما أُمر، إلا من ضرورة تمنعه من النزول؛ من خوف على نفسه أو ماله؛ فليصل كما هو يقدر – قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78]، وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]"[2].

فههنا أجاز ابن حزم الصلاة على الراحلة في الحضر مع عدم إمكان الإتيان بالركوع والسجود والقيام على سبيل التمام، وذلك إذا اضطر إلى ذلك لخوف من عدو أو على مال ونحو ذلك، وهذا منه مراعاة لمقصد حفظ المال والنفس، فيكون قد خصص عموم الأدلة الموجبة لإتمام الركوع والسجود والقيام في الفرض مراعاة لهذه المصلحة.

النموذج التاسع: مسألة السرقة من ذي رحم محرم:

اتفقوا على أنّ من استوجب شروط حدّ السرقة وجب في حقه القطع[3]، واتفقوا على عدم القطع في سرقة الأصول من فروعهم[4]، وذهب الحنفية[5] والشافعية[6] والحنابلة[7] إلى إسقاط الحد

---

(1) قطعة من حديث رواه البخاري في صحيحه برقم 3425 ومسلم في صحيحه برقم 520 من حديث أبي ذر رضي الله عنه.
(2) المحلى، لابن حزم 143/2.
(3) مراتب الإجماع، لابن حزم ص 135.
(4) بدائع الصنائع، للكاساني 70/7؛ حاشية الدسوقي 335/4؛ المهذب، للشيرازي 362/3؛ المغني، لابن قدامة 61/6.
(5) فتح القدير، لابن الهمام 380/5.
(6) المهذب، للشيرازي 159/3.
(7) المغني، لابن قدامة 134/9.

في سرقة الفروع من أصولهم، خلافا للمالكية[1]، وذهب المالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4] إلى وقوع الحد فيما دونهم من ذوي الأرحام المحرمة ومنع الحنفية ذلك[5].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "اختلف الناس فيمن سرق من مال كل ذي رحم محرمة... وقال أصحابنا: القطع واجب على من سرق من ولده، أو من والديه، أو من جدته، أو من جده، أو من ذي رحم محرمة، أو غير محرمة.... فلما اختلفوا كما ذكرنا، وجب أن ننظر في ذلك لنعلم الحق فنتبعه – بعون الله تعالى – ... أما قوله تعالى ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: 23] فإن الله تعالى أوجب الإحسان إليهما، كما أوجبه علينا أيضا لغيرنا. قال الله تعالى ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ [النساء: 36] . فإن كانت مقدمة الآية حجة بوجوب الإحسان إلى الأبوين في إسقاط القطع عنهما – إذا سرقا من مال الولد – فهي حجة أيضا – ولا بد – في إسقاط القطع عن كل ذي قربى، وعن ابن السبيل، وعن الجار الجنب، والصاحب بالجنب – إذا سرقوا من أموالنا – ....وأيضا – فالأمر بالإحسان ليس فيه منع من إقامة الحدود، بل إقامتها عليهم من الإحسان إليهم، بنص القرآن، لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: 90] وقد أمرنا بإقامة الحدود، فإقامتها على من أقيمت عليه إحسان إليه، وإنها تكفير وتطهير لمن أقيمت عليه.

وهم لا يختلفون في أن إماما لو كان له أب أو أم فسرقا، فإن فرضا عليه إقامة القطع عليهما... وأما قوله تعالى ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾ [لقمان: 14] فحق – ومن الشكر إقامة أمر الله تعالى عليهما، وليس يقتضي شكرهما إسقاط ما أمر الله تعالى به فيهما والذي أمر بشكرهما – تبارك اسمه – هو الذي يقول ﴿كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: 135] . فصح أمر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط، وبأداء الشهادة عليهم.

---

(1) المدونة، لمالك 535/4.

(2) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 337/4.

(3) الحاوي، للماوردي 349/13.

(4) المغني، لابن قدامة 135/9.

(5) بدائع الصنائع، للكاساني 750/7.

ومن القيام بالقسط إقامة الحدود عليهم .... والله تعالى يقول ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: 29] ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لإقامة الحدود بعضنا على بعض" [1].

فيلاحظ أن ابن حزم رحمه الله عمّم القول بالقطع في السرقة ولو من الفروع أو الأصول، وفي هذا الحكم منه مراعاة لمصلحة حفظ المال بإقامة الحدود، وأن من تمام حفظها إقامة الحدود ولو على أقرب قريب، كما جعل المقصد من إقامة الحدود الإحسان إلى المحدود.

لكن يلاحظ ههنا أنه أعمل الأدلة العامة في إقامة حد السرقة حفاظا على المال، مع أنه أهمل مقصدا مهما وهو الإحسان إلى الوالدين خاصة، وهو وإن أجاب عن هذا بأننا مأمورون بالإحسان للجميع وأن من تمام الإحسان إقامة الحدّ، إلا أنّه أغفل أنّ الإحسان للوالدين إنما هو إحسان خاص مقصود للشارع الحكيم، لذلك شرع أحكاما خاصة في الوالدين منها: ألا يكون الولد سببا في ذهاب والده لأنه سبب وجوده، وهذا عند جمهور أهل العلم، لقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يقتل الوالد بالولد»[2]، وكذا جعل مال الابن مالا لأبيه كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «أنت ومالك لوالدك»[3] فكيف يقطع به.

فيكون ابن حزم أعمل مقصدا كليا وأهمل مقصدا جزئيا، وهذا المقصد الجزئي حري بأن يخصص المقصد الكلي. نعم؛ ابن حزم يرى تعميم الحدود ولو حد القتل في ذلك، لكن مجموع النصوص في مراعاة حق الوالدين يقضي بمراعاة ذلك المقصد الجزئي، والله أعلم.

---

[1] المحلى، لابن حزم 12/234-236.

[2] رواه الترمذي في سننه برقم 1401 وابن ماجه في سننه برقم 2661 من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، ورواه ابن ماجه أيضا من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه برقم 2662، والحديث صححه الألباني في إرواء الغليل برقم 2214.

[3] رواه أبو داود في سننه برقم 3530 وابن ماجه في سننه برقم 2292 من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، وصححه الألباني في إرواء الغليل برقم 838.

المطلب الثاني: نماذج من إهمال ابن حزم للمقاصد

أدّى تمسك ابن حزم الشديد بظواهر النصوص وعدم مراعاته للمعاني والمقاصد التي عناها الشارع إلى القول بآراء منكرة شاذة.

وقد جمعت في هذا المطلب جملة من المسائل التي أهمل فيها ابن حزم اعتبار المقاصد، على سبيل التمثيل لا الحصر.

النموذج الأول: شهادة الأقارب بعضهم لبعض

أجمع الفقهاء على ردّ الشهادة بالتهمة من حيث الجملة[1]،واختلفوا في شهادة الأقارب بعضهم لبعض، فذهب الحنفية[2] والمالكية[3] والحنابلة[4] إلى منعها، واستثنى الشافعية شهادة الزوجين لبعضهما[5].

قول ابن حزم في المسألة

قال رحمه الله: "...حتى لقد أدّاهم هذا الأصل الفاسد إلى أن حكموا في أشياء كثيرة بالتهمة التي لا تحل، فأبطلوا شهادة العدول لآبائهم وأبنائهم ونسائهم وأصدقائهم تهمة لهم بشهادة الزور والحيف، والحكم بالتهمة حرام لا يحل لأنه حكم بالظن وقد قال تعالى عائبا لقوم قطعوا بظنونهم فقال تعالى: ﴿ بَلْ ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلْمُؤْمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهْلِيهِمْ أَبَدًا وَزُيِّنَ ذَٰلِكَ فِى قُلُوبِكُمْ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا ﴾ [الفتح:12] وقال تعالى عائبا قوما قالوا ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِى مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية: 32] وقال تعالى ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ ۖ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴾ [النجم: 28] وقال تعالى ﴿ إِنْ هِىَ إِلَّآ أَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِن

---

[1] الفروق، للقرافي 70/1.

[2] المبسوط، للسرخسي 121/16.

[3] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 168/4.

[4] الإنصاف، للمرداوي 66/12.

[5] المهذب، للشيرازي 447/3.

يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهۡوَى ٱلۡأَنفُسُۖ وَلَقَدۡ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلۡهُدَىٰٓ ﴾ [النجم: 23] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «الظن أكذب الحديث»"[1][2].

نلاحظ هنا أن ابن حزم رحمه الله استدلّ على ردّ الحكم بالتهمة بأن هذا الأمر مبني على الظن، ثم ساق ما يدل على ذم الظن، فوقع في محذورين:

الأول: وضع هذه الأدلة في غير موضعها: فإنّه استدلّ على الظنّ المعارض للوحي، أو الظن المعارض للأصل الثابت والذي يلزم منه مفسدة قصد الشارع إعدامها أو تقليلها، فهذا هو المذموم شرعا، أما إعمال الظن في موارد الحكم فمما لا يمكن لعاقل ردّه، ومنه رد الشهادة بالتهمة في القضاء.

الثاني: عدم النظر إلى مآلات الأمور ومقاصد الأحكام، خاصة عند فساد الأزمان، فإن العدل الثقة قد يحيف في الشهادة إما لقرابة أو عداوة، فدرء هذه المفاسد من مقاصد الشارع، لذلك كان من محاسن الأحكام رد الشهادة بالتهمة، وللقضاة في ذلك قصص وحوادث، ليس هذا موضع إيرادها.

النموذج الثاني: التفريق بين البول في الماء الراكد والبول خارجه أو التغوط فيه

أجمعوا على أن النجاسة إذا وقعت في الماء وغيّرت أحد أوصافه فهو نجس[3]، واتفقوا على الماء إذا كان كثيرا مستبحرا فوقعت فيه النجاسة ولم تغير أحد أوصافه فإنه لا ينجس[4]، واختلفوا في الماء القليل إذا وقعت فيه النجاسة ولم تغير أحد أوصافه، فذهب المالكية[5] إلى طهارته وذهب الحنفية[6] والشافعية[7] والحنابلة[8] إلى القول بنجاسته، واتفقوا في ذلك كله على عدم التفريق بين البول والغائط أو البول بقربه بحيث يجري فيه[9].

---

[1] قطعة من حديث أخرجه البخاري في صحيحه برقم 5143 ومسلم في صحيحه برقم 2563 من حديث أبي هريرةﷺ.

[2] الإحكام، لابن حزم 13/6.

[3] التمهيد، لابن عبد البرّ 16/19.

[4] مراتب الإجماع، لابن حزم ص 17.

[5] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 48/1.

[6] حاشية ابن عابدين 183/1.

[7] الحاوي، للماوردي 342/1.

[8] المغني، لابن قدامة 20/1.

[9] المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي 188/3.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "إلاّ أن البائل في الماء الراكد الذي لا يجري حرام عليه الوضوء بذلك الماء والاغتسال به لفرض أو لغيره، وحكمه التيمم إن لم يجد غيره، وذلك الماء طاهر حلال شربه له ولغيره، إن لم يغير البول شيئا من أوصافه. وحلال الوضوء به والغسل به لغيره. فلو أحدث في الماء أو بال خارجا منه ثم جرى البول فيه فهو طاهر، يجوز الوضوء منه والغسل له ولغيره، إلا أن يغير ذلك البول أو الحدث شيئا من أوصاف الماء، فلا يجزئ حينئذ استعماله أصلا له ولا لغيره...

برهان ذلك: ما ذكرنا قبل من أن كل ما أحل الله تعالى وحكم فيه بأنه طاهر فهو كذلك أبدا ما لم يأت نص آخر بتحريمه أو نجاسته. وكل ما حرم الله تعالى أو نجسه فهو كذلك أبدا ما لم يأت نص آخر بإباحته أو تطهيره، وما عدا هذا فهو تعد لحدود الله تعالى، وقال تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾[البقرة: 229] وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ ﴾ [النحل: 116] وقال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [يونس: 59] "[1].

وهذا من عجيب فقه ابن حزم، بل قد بسبب هذا النوع من الفقه النقص لهذه الشريعة السمحة المنزلة من حكيم عليم، فكيف ينهى النبي صلى الله عليه وسلم عن البول في الماء الراكد ثم الاغتسال منه ولا ينهى عن التغوط فيه والاغتسال منه؟ والغائط أفحش وأغلظ نجاسة من البول باتفاق عقلاء بني آدم، والشريعة لم تأت للتفريق بين المتماثلين، فكيف بالتفريق بين ما هو أولى وأحرى من المنصوص عليه؟

ومن غريب اضطراب ابن حزم هنا: أنه ألحق الوضوء بالغسل في النهي، مع أن النصّ جاء بالنهي عن الاغتسال حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه»[2]، فالحديث نص على الاغتسال، فكيف استجاز ابن حزم إلحاق الوضوء به؟ مع أنه غال في إنكار القياس.

---

[1] المحلى، لابن حزم 142/1.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه برقم 239 ومسلم في صحيحه برقم 282 من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فعلى هذا يكون رحمه الله أعمل جانبا من مقصود الشارع من الحديث فألحق الوضوء بالاغتسال، لكنه أهمل جانبا أعظم وهو التفريق بين البول والغائط، وبين البول المباشر وغير المباشر، والله المستعان.

النموذج الثالث: القول ببطلان نكاح البكر إذا تكلمت بالرضا:

أجمعوا على جواز تزويج الصغيرة من غير إذنها[1]، وأجمعوا على عدم جواز تزويج الثيب إلاّ بإذنها[2]، واختلفوا في إجبار البكر البالغة: فذهب المالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] إلى جوازه، وذهب الحنفية[6] إلى منعه، واتفقوا على أن إذن البكر في النكاح سكوتها[7] فإن نطقت بالإذن كان ذلك أبلغ[8].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "وكل ثيب فإذنها في نكاحها لا يكون إلا بكلامها بما يعرف به رضاها، وكل بكر فلا يكون إذنها في نكاحها إلا بسكوتها، فإن سكتت فقد أذنت ولزمها النكاح، فإن تكلمت بالرضا أو بالمنع أو غير ذلك، فلا ينعقد بهذا نكاح عليها. برهان ذلك -: ما ذكرناه قبل من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في البكر «إذنها صماتها»[9]"[10].

---

(1) الاستذكار، لابن عبد البر 400/5.

(2) مجموع الفتاوى، لابن تيمية 39/22-40.

(3) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 222/2.

(4) منهاج الطالبين، للنووي ص 206.

(5) الإنصاف، للمرداوي 113/20.

(6) الهداية، للمرغيناني 191/1.

(7) انظر: البحر الرائق، لابن نجيم 119/3؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 224/2؛ الحاوي، للماوردي 57/9؛ الإنصاف، للمرداوي 64/8؛ وقد استثنى المالكية من ذلك صورا لا يكون فيها السكوت دليلا على رضاها. انظر: شرح مختصر خليل، للخرشي 185/3.

(8) المغني، لابن قدامة 64/8.

(9) أخرجه البخاري في صحيحه برقم 6971.

(10) المحلى، لابن حزم 57/9-58.

وهذا أيضا من غرائب ابن حزم، فإنه منع من انعقاد نكاح البكر التي صرحت بالقبول والإذن، زعما منه أن ظاهر النص يقضي بذلك، بل نفس النص الذي استدلّ به فيه الإشارة إلى أن المقصود هو معرفة إذن البكر، وأنه يكفي في ذلك السكوت، فأولى وأحرى أن يصح ذلك بالتصريح، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «البكر تستأذن» قلت: إن البكر تستحيي؟ قال: «إذنها صماتها»[1]، فقد فهمت عائشة رضي الله عنها أن المقصود معرفة إذنها، لكن أشكل عليها كيف تعرفه ذلك، فأخبرها النبي صلى الله عليه وسلم بناء على الأصل في البكر الذي ذكرته عائشة وهو الحياء أن إذنها صماتها.

فأداه تمسكه الشديد بالظاهر إلى هذا الاستنباط الغريب والذي هو مخالف لظاهر الحديث ومقصود الشارع الحكيم.

النموذج الرابع: نجاسة الكفار من الرجال والنساء الكتابيين وغيرهم

اتفقوا على طهارة بدن الآدمي الحي، ومن ذلك سؤره وعرقه وغيره، مسلما كان أم كافرا[2]، وذهب المالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5] إلى طهارة بدنه ميتا أيضا، وحكم الحنفية بنجاسته[6].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "ولعاب الكفار من الرجال والنساء – الكتابيين وغيرهم – نجس كله، وكذلك العرق منهم والدمع... برهان ذلك قول الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ [التوبة: 28] وبيقين يجب أن بعض النجس نجس؛ لأن الكل ليس هو شيئا غير أبعاضه "[1].

---

[1] سبق تخريجه.

[2] انظر:البحر الرائق، لابن نجيم 133/1؛ مختصر خليل ص 16؛ الإقناع، للخطيب الشربيني 29/1؛ المغني، لابن قدامة 37/1.

[3] مواهب الجليل، للحطاب 99/1.

[4] المجموع، للنووي 187/5.

[5] منهى الإرادات، لابن النجار 113/1.

[6] بدائع الصنائع، للكاساني 299/1.

[1] المحلى، لابن حزم 137/1.

وهذا أيضا منه عدم مراعاة لمقصود الشارع من النجاسة المذكورة في الآية، حيث قال أنها النجاسة الحسية كنجاسة البول والغائط... ولو كانت كما قال لما علّق الله ذلك بقربان المسجد الحرام، ولكان تعليقه باجتنابهم والتحرز منهم مطلقا، إذ المقصود هو ذم الشرك وبيان قبحه وخبثه، ولا يلزم من ذلك نجاسته حِسّا.

وفي هذا الحُكم والفهم من الحرج المخالف لمقصود الشارع من رفعه ما لا يخفى، فكيف يعامل المسلم زوجته الكتابية، أو شريكه المشرك، وكيف يكون معاملة المسلم له في عموم المعاملات التي أباحها الله تعالى... وكيف تكون مصاحبة الولد المسلم لوالديه المشركين...

وأيضا هذا مناف لما ذكره الله تعالى من تكريمه لبني آدم، فالحكم بنجاسته ونجاسة دمعه ولعابه... مناف لهذا التكريم.

النموذج الخامس: الاضطجاع بعد سنة الفجر:

اتفقوا على أن من آكد السنن الرواتب سنة الفجر[1]، واختلفوا في مشروعية الاضطجاع بعدها: فذهب الحنفية[2] والمالكية[3] إلى كراهته، وذهب الشافعية[4] والحنابلة[5] إلى أنه يسنّ ذلك.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "كل من ركع ركعتي الفجر لم تجزه صلاة الصبح إلا بأن يضطجع على شقه الأيمن بين سلامه من ركعتي الفجر، وبين تكبيره لصلاة الصبح، وسواء – عندنا – ترك الضجعة عمدا أو نسيانا؛ وسواء صلاها في وقتها أو صلاها قاضيا لها من نسيان، أو عمد نوم.

فإن لم يصل ركعتي الفجر لم يلزمه أن يضطجع، فإن عجز عن الضجعة على اليمين لخوف، أو مرض، أو غير ذلك أشار إلى ذلك حسب طاقته فقط .

---

[1] البحر الرائق، لابن نجيم 52/2؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 317/1؛ المجموع، للنووي 25/4؛ الإنصاف، للمرداوي 139/4.

[2] حاشية ابن عابدين 20/2.

[3] مواهب الجليل، للحطاب 75/2.

[4] المجموع، للنووي 27/4.

[5] شرح منهى الإرادات، للبهوتي 237/1.

برهان ذلك: – وساق بسنده – عن أبي هريرة قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: «إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح فليضطجع على يمينه».

فقال له مروان بن الحكم: ما يجزئ أحدنا ممشاه إلى المسجد حتى يضطجع على يمينه؟ قال أبو هريرة: لا، فبلغ ذلك ابن عمر، فقال: أكثر أبو هريرة على نفسه فقيل لابن عمر عندها: تنكر شيئا مما يقول؟ قال: لا؛ ولكنه اجترأ وجبُنّا، فبلغ ذلك أبا هريرة، فقال: فما ذنبي إن كنت حفظت ونسوا؟"[1][2].

فجعل اضطجاعة سنة الفجر هذه شرطا لصحة صلاة الفجر على من صلى راتبتها، فمن صلى سنة الفجر لم تجزئه صلاة الفجر حتى يضطجع على يمينه

وقد اختلف العلماء في المسألة كما سبق، بين قائل بالكراهة وقائل بالاستحباب وهناك من فصّل فقال: إن كان له تهجد بليل، فإنه يسنّ له أن يضطجع بعدهما من أجل الراحة بعد التعب وإن لم يكن له تهجد فلا يضطجع[3].

فيفعل ذلك من كان يقوم الليل ويطيل فيه، بحيث يصيبه منه تعب وإعياء، فيحتاج مع ذلك إلى أن يضطجع كي يرتاح جسمه، وينشط لصلاة الصبح.

وابن حزم لم يعمل المقصود من هذه الضجعة وهو الاستراحة من نصب القيام، والذهاب لصلاة الصبح في قوة ونشاط، ولما أغفل ذلك وقع في غريبتين:

الأولى: جعل ذلك من شروط الصلاة: وليت شعري! من أين أخذ ذلك من الحديث، والحديث ليس فيه سوى الأمر بها، فعلى فرض صحته فلا يدل على أكثر من الوجوب، مع أن ظاهره الترغيب في ذلك، وأما قول أبي هريرة فهو مخالف بفعل وقول غيره فلا يكون حجة.

الثاني: أنه علق ذلك بمن صلى راتبة الفجر، فمن لم يصلها فليست من شروط صلاة الصبح.

---

[1] أخرجه أبو داود في "سننه" برقم (1261) والترمذي في "سننه" برقم (420)، وصححه الترمذي وابن حبان الإشبيلي والنووي والألباني، انظر: "صحيح سنن أبي داود–الأم" للألباني (4/429–431).

[2] المحلى، لابن حزم 2/227–228.

[3] شرح رياض الصالحين، لابن عثيمين 5/129.

وهذا الحكم منه يوقع الأمة في أشدّ الحرج، فقد يكون الجمع من الناس في المسجد قبل الصبح إما لاعتكاف أو قيام أو نحو ذلك، فإذا أتم الناس صلاة الراتبة اضطجعوا جميعا، وقد يؤذي بعضهم بعضا بذلك.

وأيضا في تعليقها بركعتي الراتبة فيه إهمال لمقصود هذه الضجعة وهو الاستراحة والقيام لصلاة الصبح في نشاط.

النموذج السادس: زواج الرجل من ربيبته التي ليست في حجره

أجمعوا على حرمة زواج الرجل من المرأة إذا دخل ببنتها[1]، واتفقوا على حرمة الزواج من أمّ الزوجة بمجرد العقد على بنتها[2]، كما أجمعوا على حرمة زواج الرجل من ربيبته التي في حجره[3]، واتفقوا على حرمة الزواج من ربيبته التي ليست في حجره [4].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "وأما من تزوج امرأة ولها ابنة أو ملكها ولها ابنة، فإن كانت الابنة في حجره ودخل بالأم مع ذلك وطئ أو لم يطأ، لكن خلا بها بالتلذذ: لم تحل له ابنتها أبدا، فإن دخل بالأم ولم تكن الابنة في حجره، أو كانت الابنة في حجره ولم يدخل بالأم، فزواج الابنة له حلال. وأما من تزوج امرأة لها أم أو ملك أمة تحل له ولها أم فالأم حرام عليه بذلك أبد الأبد – وطئ في كل ذلك الابنة أو لم يطأها.

برهان ذلك –: قول الله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: 23] فلم يحرم الله عز وجل الربيبة بنت الزوجة أو الأمة إلا بالدخول بها، وأن تكون هي في حجره، فلا تحرم إلا بالأمرين معا، لقوله تعالى بعد أن ذكر ما حرم من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء: 24]"[1].

---

[1] جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري 143/8.

[2] انظر: المبسوط، للسرخسي 199/4؛ الرسالة، لابن أبي زيد القيرواني ص 91؛ المهذب، للشيرازي 439/2؛ الروض المربع، للبهوتي ص 519.

[3] جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري 143/8.

[4] انظر: فتح القدير، لابن همام 210/3؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 251/2؛ الحاوي، للماوردي 209/9؛ المغني، لابن قدامة 111/7.

[1] المحلى، لابن حزم 140/9-141.

فههنا أهمل ابن حزم رحمه الله المقصد من تحريم الزواج بالربيبة التي دخل بأمها، إذ يلزم من الزواج بها تقاطع الرحم بين الأم وبنتها، وهذا الأمر موجود في الحالتين؛ أي: سواء كان ذلك إذا كانت الربيبة في حجره أو لا، لكن لما كان ابن حزم لا ينظر ولا يراعي المعاني وأسرار الشريعة أدّاه إلى هذا القول، وقال بأنّ ظاهر القرآن يدل عليه، مع ما علم من أساليب اللغة التي لا تعمل المفهوم في بعض الأحيان، وإنما تذكر الشيء لفائدة سوى إرادة المفهوم.

النموذج السابع: المشي بالنعال في مقابر المسلمين:

اختلف العلماء في حكم الجلوس على القبور والوطئ عليها والاتكاء عليها، فذهب الحنفية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] إلى كراهته، وذهب المالكية[4] إلى جواز كل ذلك إلاّ أن يكون القبر مُسَنَّما[5]، كما اختلفوا في حكم المشي في المقابر بالنعال فذهب الحنفية[6] والمالكية[7] والشافعية[8] إلى جوازه، وذهب الحنابلة[9] إلى القول بكراهته.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "ولا يحلّ لأحد أن يمشي بين القبور بنعلين سبتيتين، وهما اللتان لا شعر فيهما، فإن كان فيهما شعر: جاز ذلك، فإن كانت إحداهما بشعر، والأخرى بلا شعر: جاز المشي فيهما... – وساق بسنده – عن بشير بن نهيك– وهو ابن الخصاصية – قال كنت أمشي مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فرأى رجلا يمشي بين القبور في نعليه، فقال: «يا صاحب السبتيتين ألقهما»[1]...

---

[1] البحر الرائق، لابن نجيم 209/2.

[2] المجموع، للنووي 312/5.

[3] المغني، لابن قدامة 318/2.

[4] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 428/1.

[5] السَّنِمُ: هو الماء المرتفع الظّاهر على وجه الأَرض، ومنه تَسْنِيمُ القبور. وقبر مُسَنَّم إذا كان مرفوعا عن الأرض. انظر: لسان العرب، لابن منظور 307/12.

[6] الفتاوى الهندية، لمجموعة من العلماء 167/1.

[7] مواهب الجليل، للحطاب 253/2.

[8] المجموع، للنووي 312/5.

[9] الإنصاف، للمرداوي 550/2.

[1] أخرجه النسائي في سننه برقم 2048 وابن ماجه في سننه برقم 1568.

– وساق بسنده أيضا – بشير بن نهيك أخبرني بشير بن الخصاصية – وكان اسمه في الجاهلية زُحم، فسماه رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بشيرا – قال: «بينا أنا أمشي بين المقابر وعلي نعلان، إذ ناداني رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يا صاحب السبتيتين، يا صاحب السبتيتين، إذا كنت في مثل هذا المكان فاخلع نعليك، قال: فخلعتهما»[1]

قال أبو محمد: فإن قيل – فهلا منعتم من كل نعل، لعموم قوله – عليه السلام – «فاخلع نعليك»؟ قلنا: منع من ذلك وجهان –:

أحدهما: أنه – عليه السلام – إنما دعا صاحب سبتيتين، بنص كلامه، ثم أمره بخلع نعليه؟

والثاني ...عن أنس بن مالك قال: قال نبي الله – صلى الله عليه وسلم –: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم»[2] وذكر الحديث.

قال أبو محمد: فهذا إخبار منه – عليه السلام – بما يكون بعده، وأن الناس من المسلمين سيلبسون النعال في مدافن الموتى إلى يوم القيامة، على عموم إنذاره – عليه السلام – بذلك، ولم ينه عنه، والأخبار لا تنسخ أصلا.

فصحّ إباحة لباس النعال في المقابر، ووجب استثناء السبتية منها، لنصه – عليه السلام – عليها."[3].

وهذا أيضا من غرائب ابن حزم، فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم إنما ناداه بما اتصف به من لبسه لنوع من أنواع النعال، ولو كان لابسا غيرها لناداه بها، وإنما كان مراد النبي صلى الله عليه وسلم نزع كل نوع من أنواع النعال لأن المقصود من ذلك احترام الموتى وتكريمهم، والمسلم مكرم حيا وميتا...

وأما حديث سمع قرع النعال: فهو إخبار بحال الميت وأنه يسمع تفرق الناس عنه، ولا يؤخذ من الأخبار الغيبية حكم، وهذا معروف مستقر.

وإنما كان هذا الحكم الغريب منه والاستثناء الأغرب واشتراط كونهما كلاهما سبتيتين وهو الأشد غرابة: بناء على عدم مراعاته للمقصود من شرع هذا الحكم، وهو –كما سبق– تكريم المسلم الميت، وهذا يعم لبس كل نعل سواء كانت سبتية أو غيرها.

---

[1] لم أجدها بهذا اللفظ في شيء من كتب الحديث التي وقفت عليها.

[2] أخرجه البخاري في صحيحه برقم 1338 ومسلم في صحيحه برقم 2870.

[3] المحلى، لابن حزم 361/3.

النموذج الثامن: خدمة المرأة لزوجها:

لم يختلف الفقهاء على جواز خدمة المرأة لزوجها سواء كانت ممن تخدم نفسها أو لا تخدم[1]، واختلفوا في وجوب ذلك على من كانت ممن تخدم نفسها، فذهب الحنفية[2] والمالكية[3] إلى القول بوجوبها، وذهب الشافعية[4] والحنابلة[5] إلى أنه لا يجب عليها ذلك.

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "ولا يلزم المرأة أن تخدم زوجها في شيء أصلا، لا في عجن، ولا طبخ، ولا فرش، ولا كنس، ولا غزل، ولا نسج، ولا غير ذلك أصلا – ولو أنها فعلت لكان أفضل لها، وعلى الزوج أن يأتيها بكسوتها مخيطة تامة، وبالطعام مطبوخا تاما، وإنما عليها أن تحسن عشرته، ولا تصوم تطوعا وهو حاضر إلا بإذنه، ولا تدخل بيته من يكره، وأن لا تمنعه نفسها متى أراد، وأن تحفظ ما جعل عندها من ماله.....ومن ألزم المرأة خدمة دون خدمة فقد شرع ما لم يأذن به الله تعالى، وقال ما لا يصح، وما لا نص فيه"[6].

معلوم أن من مقاصد شرع النكاح هو دوام العشرة وتقوية روابط المودة، وكيف يكون ذلك بين زوجين: الرجل يكدّ يومه كله في تحصيل ما يقيم به صلبه وصلب أهله، ثم يدخل بيته فيجد النتن والوسخ في كل مكان، ويجد ولده كأبشع منظر يراه، ويجد زوجنه متكئة على أريكتها وهي تقول: أين الفطور الساخن، والعشاء الجاهز؟ فهل يقول عاقل أن هذا يتماشى مع مقصود الشارع من النكاح، وهل بهذا تبقى مودة ورحمة؟

وقد ثبت من نصوص الشرع وعمل الصحابة والسلف الصالحين أنّ نساءهن كنّ يقمن على خدمتهم، منها: ما ثبت عن علي ابن أبي طالب رضي الله عنه: " أن فاطمة عليها السلام، شكت

---

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية 44/19.
(2) بدائع الصنائع، للكاساني 192/4.
(3) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 511/2.
(4) المجموع، للنووي 426/16.
(5) المغني، لابن قدامة 295/7.
(6) المحلى، لابن حزم 227/9-228.

ما تلقى من أثر الرحا، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم سبي، فانطلقت فلم تجده، فوجدت عائشة فأخبرتها، فلما جاء النبي صلى الله عليه وسلم أخبرته عائشة بمجيء فاطمة، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم إلينا وقد أخذنا مضاجعنا، فذهبت لأقوم، فقال: «على مكانكما». فقعد بيننا حتى وجدت برد قدميه على صدري، وقال: «ألا أعلمكما خيرا مما سألتماني، إذا أخذتما مضاجعكما تكبرا أربعا وثلاثين، وتسبحا ثلاثا وثلاثين، وتحمدا ثلاثا وثلاثين فهو خير لكما من خادم»" [1]

وما ثبت عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما، قالت: " تزوجني الزبير، وما له في الأرض من مال ولا مملوك، ولا شيء غير ناضح وغير فرسه، فكنت أعلف فرسه وأستقي الماء، وأخرز غربه وأعجن، ولم أكن أحسن أخبز، وكان يخبز جارات لي من الأنصار، وكن نسوة صدق، وكنت أنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وسلم على رأسي، وهي مني على ثلثي فرسخ، فجئت يوما والنوى على رأسي، فلقيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه نفر من الأنصار، فدعاني ثم قال: «إخ إخ» ليحملني خلفه، فاستحييت أن أسير مع الرجال، وذكرت الزبير وغيرته وكان أغير الناس، فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم أني قد استحييت فمضى، فجئت الزبير فقلت: لقيني رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعلى رأسي النوى، ومعه نفر من أصحابه، فأناخ لأركب، فاستحييت منه وعرفت غيرتك، فقال: والله لحملك النوى كان أشد علي من ركوبك معه، قالت: حتى أرسل إلي أبو بكر بعد ذلك بخادم تكفيني سياسة الفرس، فكأنما أعتقني "[2].

فهاتان سيدتان من سيدات أهل الأرض، الأولى بنت نبيّ، والأخرى بنت الصدّيق، وكانتا تخدمان زوجيهما فثبت بذلك أن مثل هذا الحكم مناف لمقصود الشارع، جالب لمفاسد عظيمة من الشقاق والطلاق.

النموذج التاسع: غسل يوم الجمعة، للصلاة أم لليوم ؟

[1] أخرجه البخاري في صحيحه برقم (3705) ومسلم في صحيحه برقم (2727)، واللفظ للبخاري.

[2] أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم (5224) ومسلم في "صحيحه" برقم (2182)، واللفظ للبخاري.

اتفقوا على استحباب الغسل يوم الجمعة[1]، وذهب المالكية[2] والشافعية[3] والحنابلة[4] وبعض الحنفية[5] إلى أن وقته يكون بعد طلوع فجر الجمعة، وأنه للصلاة لا لليوم، واتفقوا على أن إيقاعه بعد الجمعة غير معتبر[6].

قول ابن حزم في المسألة:

قال رحمه الله: "وغسل يوم الجمعة إنما هو لليوم لا للصلاة، فإن صلى الجمعة والعصر ثم اغتسل أجزأه ذلك، وأول أوقات الغسل المذكور إثر طلوع الفجر من يوم الجمعة، إلى أن يبقى من قرص الشمس مقدار ما يتم غسله قبل غروب آخره، وأفضله أن يكون متصلا بالرواح إلى الجمعة ..

برهان ذلك — وساق بسنده – قال طاوس: قلت لابن عباس: ذكروا أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: «اغتسلوا يوم الجمعة وإن لم تكونوا جنبا وأصيبوا من الطيب» قال: أما الغسل فنعم، وأما الطيب فلا أدري[7]. — وساق بسنده أيضا– عن أبي هريرة عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال «حق الله على كل مسلم أن يغتسل في كل سبعة أيام، يغسل رأسه وجسده»[8] ...

فإن قالوا: من قال قبلكم إن الغسل لليوم؟ قلنا: كل من ذكرنا عنه في ذلك قولا من الصحابة – رضي الله عنهم –، فهو ظاهر قولهم، وهو قول أبي يوسف نصا وغيره، وأعجب شيء أن يكونوا مبيحين للغسل يوم الجمعة في كل وقت، ومبيحين لتركه في اليوم كله، ثم ينكرون على من قال بالغسل في وقت هم يبيحونه فيه، وبالله تعالى التوفيق".[1].

---

[1] انظر: بدائع الصنائع، للكاساني35/1؛ المنتقى، للباجي185/1؛ نهاية المحتاج، للرملي328/2؛ الفروع، لابن مفلح 264/1.

[2] حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 384/1.

[3] المجموع، للنووي 201/2.

[4] المغني، لابن قدامة 257/2.

[5] حاشية ابن عابدين 169/1.

[6] التمهيد، لابن عبد البر 151/14.

[7] أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم (884).

[8] أخرجه البخاري في "صحيحه" برقم (897) ومسلم في "صحيحه" برقم (849) واللفظ لمسلم.

[1] المحلى، لابن حزم 266/1-269.

وهذا إهمال منه للمقصود الأول من الاغتسال وهو التنظف لأجل الاجتماع حتى يلتقي المسلمون في أبهى حلة وأحسن حال، وهذا قد دلت عليه النصوص التي تكلف في تأويلها، ولو عكس التأويل لكان أحق به، ومما يدل على أنّ المقصود من الاغتسال التنظف للاجتماع حتى إذا كانت في الشخص روائح كريهة أزالها قبل إتيانه للجمعة حتى لا يتضرر المسلمون منها-، وهذا قد دلت عليه أحاديث منها:

عن عكرمة أن أناسا من أهل العراق جاءوا فقالوا: " يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا؟ قال: لا، ولكنه أطهر، وخير لمن اغتسل، ومن لم يغتسل فليس عليه بواجب، وسأخبركم كيف بدء الغسل: كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعملون على ظهورهم، وكان مسجدهم ضيقا مقارب السقف - إنما هو عريش - فخرج رسول الله ﷺ في يوم حار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى ثارت منهم رياح آذى بذلك بعضهم بعضا، فلما وجد رسول الله ﷺ تلك الريح قال: «أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا، وليمس أحدكم أفضل ما يجد من دهنه وطيبه» قال ابن عباس: ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف، وكفوا العمل ووسع مسجدهم، وذهب بعض الذي كان يؤذي بعضهم بعضا من العرق[1]."

وعن ابن عمر قال: "كان الناس يغدون في أعمالهم فإذا كانت الجمعة جاءوا وعليهم ثياب رديئة وألوانها متغيرة؛ قال: فشكوا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: «من جاء منكم إلى الجمعة فليغتسل، وليتخذ ثوبين سوى ثوبي مهنته»" [2].

[1] أخرجه أحمد في مسنده برقم: 2419، وأبو داود في سننه برقم 902، وحسنه النووي وابن حجر والألباني، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، انظر: صحيح سنن أبي داود-الأم 182/2.

[2] أصله في الصحيحين أما بهذا السياق فقد عزاه الحافظ في الفتح 126/3 إلى أبي عوانة في مستخرجه، ولم أجده في المطبوع منه، وأخرجه ابن عبد البر في التمهيد 83/10 بسنده.

الخاتمة

الخاتمة:

كان المقصود من هذا البحث محاولة بيان موقف الظاهرية من مقاصد الشريعة الإسلامية، وقد توصلت فيه إلى جملة من النتائج:

1- يقرُّ الظاهرية بوجود مقاصد في شرع الأحكام، لكن الأصل فيها أنها غائبة عنّا لا يمكن الوقوف عليها بمجرد النظر. والسبيل الوحيد لمعرفتها هو نصّ الشارع على كون هذا الأمر هو المقصود من شرع هذا الحكم.

2- تتجلى علاقة العلّة بالمقصد في كون العلة ضابطة للمقصد، والمقصد هو الذي لأجله وضعت العلة.

3- وقع إنكار ابن حزم على الجمهور قولهم بالتعليل في غير محله، فقد أنكر عليهم بناء على مفهومه هو للتعليل، بينما الجمهور مجمعون على أنّ مرادهم من التعليل شيء آخر غير ما قصده ابن حزم.

4- أدّى تمسك ابن حزم الشديد بالظواهر إلى القول بآراء شاذّة و وقوعه أحيانا في اضطراب بين ما يُؤصّل له من الناحية النظرية، وبين ما يُعمله من الناحية التطبيقية.

5- قوة ابن حزم العلمية العجيبة وسعة حفظه وسيلان ذهنه، حتى أنّه يقيم للقضايا الشاذّة الأدلة ويناظر عليها فلا يُغلب، وأكاد أجزم أنه لو تأتى للظاهرية في كل عصر رجل مثل ابن حزم لما اندرس هذا المذهب، بل لكان حاله حال المذاهب الموجودة، ولكان له اليوم أصول وقواعد واضحة المعالم، وأتباع كثر.

التوصيات:

1- ضرورة الاشتغال بعلم المقاصد وصيانته من الجانبين: الردّ والطرح والمبالغة في إهمالها، والتسيّب والتساهل في إعمالها، بحيث تردّ النصوص الصحيحة الصريحة بما هو غير واضح منها.

2- الاعتناء بفقه الظاهرية عموما وابن حزم على وجه الخصوص ودراسة كتبه، ولعلّ من الجوانب التي وجب دراستها، تعامله مع مقاصد الشريعة دراسة استقرائية تامّة.

3- جمع تراجم الظاهرية في كتاب واحد، على غرار غيرهم من أصحاب المذاهب الأخرى.

هذا وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهارس

- فهرس الايات القرآنية
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية:

رقم الآية	الآية	الصفحة
	[البقرة]	
185	﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾	3 مرات
185	﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ ... ﴾	
229	﴿ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾	
275	﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾	
286	﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾	5 مرات
	[النساء]	
23	﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ... ﴾	
24	﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ ﴾	
36	﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِي ٱلْقُرْبَىٰ ﴾	
64	﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾	
103	﴿ فَإِذَا ٱطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾	
135	﴿ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ﴾	
	[المائدة]	
2	﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾	
3	﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾	
	[الأنعام]	
38	﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾	

[الأعراف]

43 ..... ﴿ وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ .....

[الأنفال]

75 ..... ﴿ وَأُوْلُواْ ٱلۡأَرۡحَامِ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلَىٰ بِبَعۡضٖ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾ .....

[التوبة]

28 ..... ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ ﴾.....

[يونس]

59 ..... ﴿ قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا ﴾.....

[النحل]

32 ..... ﴿ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾.....

44 ..... ﴿ بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ .. ﴾.....

89 ..... ﴿ وَنَزَّلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ تِبۡيَٰنٗا لِّكُلِّ شَيۡءٖ ﴾.....

90 ..... ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ ﴾.....

116 ..... ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ ﴾.....

[الإسراء]

23 ..... ﴿ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا ﴾.....

[الأنبياء]

23 ..... ﴿ لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴾.....

[الحج]

78 ..... ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ ﴾..... 4 مرات

[لقمان]

14 ..... ﴿ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ ﴾.....

[الزمر]

62 ..... ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ ﴾..... 23

[الشورى]

13 ..... ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا ﴾..... 22

[الجاثية]

32 ..... ﴿ وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيۡبَ فِيهَا ﴾.....

[الفتح]

12..... ﴿ بَلۡ ظَنَنتُمۡ أَن لَّن يَنقَلِبَ ٱلرَّسُولُ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِلَىٰٓ أَهۡلِيهِمۡ ﴾.....
29 ..... ﴿أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ﴾.....

[الذاريات]

56 ..... ﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾.....

[النجم]

23 ..... ﴿ إِنۡ هِيَ إِلَّآ أَسۡمَآءٞ سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم ﴾.....
28 ..... ﴿ وَمَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّۖ ﴾.....

[المجادلة]

12 ..... ﴿ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗ ﴾.....

[الطلاق]

1 ..... ﴿ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ﴾.....

[التكوير]

29 ..... ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾..... 23

فهرس الأحاديث:

طرف الحديث	الصفحة
«إخ إخ»	64
«إذا صلى أحدكم الركعتين قبل الصبح »	59
«إذنها صماتها»	57-56
«اغتسلوا يوم الجمعة »	65
«ألا أعلمكما خيرا مما سألتماني »	64
«الظن أكذب الحديث»	54
«المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه»	46
«إن العبد إذا وضع في قبره »	62
«أنت ومالك لوالدك»	52
«أيها الناس إذا كان هذا اليوم فاغتسلوا »	66
«حق الله على كل مسلم أن يغتسل ».....	65
«حيثما أدركتك الصلاة فصل»	50
«لا يبولن أحدكم في الماء الدائم »	55
«لا يُصلينّ أحدكم العصر إلا في بني قريظة»	9
«لا يقتل الوالد بالولد»	52
«من أحق الناس بحسن صحابتي »	47
«من جاء منكم إلى الجمعة فليغتسل »	66
«يا صاحب السبتيتين ألقهما»	62-61

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

1. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، 1404
2. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، ت: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
3. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية 1405 هـ - 1985م
4. الاستذكار، لأبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1421 - 2000
5. الاعْتِصَام، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: د. محمد بن عبد الرحمن الشقير، د سعد بن عبد الله آل حميد، د هشام بن إسماعيل الصيني، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م
6. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ت: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م
7. الأعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر – أيار / مايو 2002 م
8. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، مكتب البحوث والدراسات – دار الفكر، دار الفكر – بيروت
9. الأنساب، لعبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي أبي سعد، ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة: الأولى، 1382 هـ - 1962 م
10. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرْداوي، ت: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة – جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1995م
11. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية
12. البحر المحيط في أصول الفقه، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، دار الكتبي،

الطبعة: الأولى، 1414هـ - 1994م

13. البداية والنهاية، للإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير، ت: د. عبد الله التركي. هجر للنشر والتوزيع والإعلان، 1418هـ-1998م.
14. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ - 1986م
15. بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، لأحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة أبو جعفر الضبي، دار الكاتب العربي – القاهرة، 1967 م.
16. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي، دار المعارف
17. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، ت: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، الطبعة الأولى، 1421 هـ- 2000 م
18. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، لأبي الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2007 م
19. تاريخ أصبهان، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (المتوفى: 430هـ)، ت: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1410 هـ-1990م
20. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 2003 م
21. تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الأولى، 1422هـ - 2002 م
22. تاريخ علماء الأندلس، لعبد الله بن محمد بن يوسف بن نصر الأزدي، أبي الوليد، المعروف بابن الفرضي (المتوفى: 403هـ)، ت: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م
23. تأويل مختلف الحديث، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، الطبعة الثانية، 1419هـ - 1999م
24. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357 هـ - 1983 م
25. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري

القرطبي، ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب،1387هـ

26. جامع البيان في تأويل القرآن، لمحمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ - 2000 م

27. الجامع الكبير – سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، ت: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، 1998م

28. جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، ت: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1414 هـ-1994م

29. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ - 1964 م

30. جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، لمحمد أبو عبد الله بن أبي نصر بن فتوح الأزدي الميورقي الحَمِيدي، الدار المصرية للتأليف والنشر – القاهرة، 1966 م.

31. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، دار الفكر

32. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، ت: علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ -1999 م

33. دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2010 م،

34. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى، 1414هـ - 1993م

35. الدليل عند الظاهرية، لنور الدين خادمي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م

36. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، لعبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبي زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م

37. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، لأبي الحسن علي بن بسّام الشّنتريني، ت: د. إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت – لبنان، 1417هـ-1997م.

38. رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، 1412هـ - 1992م

39. روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، ت: زهير الشاويش، المكتب

الإسلامي، بيروت– دمشق– عمان، الطبعة: الثالثة، 1412هـ / 1991م

40. روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحي بن شرف النووي، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت– دمشق– عمان، الطبعة الثالثة، 1412هـ / 1991م

41. سنن ابن ماجه، لابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابي الحلبي

42. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، ت: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بلل، دار الرسالة العالمية، الأولى، 1430 هـ - 2009 م

43. سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، دار الحديث، القاهرة، 1427هـ-2006م

44. الشاطبي ومقاصد الشريعة، حمادي العبيدي، دار قتيبة ، بيروت، الطبعة الأولى 1412هـ-1992م

45. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبي الفلاح، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986 م

46. شرح رياض الصالحين، لمحمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الوطن للنشر، الرياض، 1426 هـ

47. شرح صحيح البخاري، لابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة الثانية، 1423هـ - 2003م

48. شرح مختصر الطحاوي، لأحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، ت: د. عصمت الله عنايت الله محمد – أ. د. سائد بكداش – د محمد عبيد الله خان – د زينب محمد حسن فلاتة

49. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، ت: د. حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد - بغداد، الطبعة الأولى، 1390 هـ - 1971 م.

50. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ - 1987 م

51. صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة – بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ

52. صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2002 م

53. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

54. الصلة في تاريخ أئمة الأندلس، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، ت: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، 1374 هـ - 1955 م

55. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ت: د. محمود محمد الطناحي. د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1413هـ
56. طبقات الشافعيين، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، ت: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، 1413 هـ - 1993 م
57. طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور، ت: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، الطبعة: الأولى، 1970
58. طبقات علماء الحديث، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، ت: أكرم البوشي، إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1417 هـ - 1996 م
59. الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، ت: نايف بن أحمد الحمد، دار عالم الفوائد - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1428 هـ
60. العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، لابن الملقن سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، ت: أيمن نصر الأزهري-سيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ-1997م
61. علم أصول الفقه، لعبد الوهاب خلاف، مكتبة الدعوة - شباب الأزهر، عن الطبعة الثامنة لدار القلم.
62. عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، لأبي الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي المالكي المعروف بابن القصار، ت: د. عبد الحميد بن سعد بن ناصر السعودي، مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض، 1426 هـ - 2006 م
63. الفتاوى الهندية، لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1310 هـ
64. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، اعتنى به: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة - الرياض، ط 1 1426-2005
65. فتح القدير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، دار الفكر
66. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، عالم الكتب،
67. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للشيخ محمد بن الحسن الحجوري الثعالبي، اعتني به: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية. لبنان، الطبعة الأولى 1416هـ-1995م
68. الفهرست، لأبي الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق البغدادي المعتزلي الشيعي المعروف بابن النديم، ت: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1417هـ - 1997م
69. قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، لأبي محمد الطيب بن عبد الله بامخرمة، الهِجراني الحضرمي الشافعي، عُني به: بو جمعة مكري / خالد زواري، دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2008 م

70. كتاب التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ –1983م
71. كتاب الفروع، لمحمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبد الله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي الحنبلي، ومعه تصحيح الفروع لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1424 هـ - 2003 م
72. لسان العرب، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار صادر – بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ
73. لسان الميزان، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، ت: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، 2002 م
74. المبسوط، لمحمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة – بيروت، 1414هـ - 1993م
75. متن الخرقى على مذهب ابي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني، أبو القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله الخرقي، دار الصحابة للتراث، 1413هـ-1993م.
76. متن الرسالة، لأبي محمد عبد الله بن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي، القيرواني، دار الفكر
77. المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، 1406 - 1986
78. مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416هـ/1995م
79. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر
80. محاضرات في مقاصد الشريعة، للريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة.
81. المحلى بالآثار، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، دار الفكر – بيروت
82. مختصر العلامة خليل، لخليل بن إسحاق بن موسى، ضياء الدين الجندي المالكي المصري، ت: أحمد جاد، دار الحديث/القاهرة، الطبعة الأولى، 1426هـ/2005م
83. المدونة، لمالك بن أنس بن مالك الأصبحي المدني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م
84. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، للإمام أبي محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، وضع حواشيه خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 1417هـ-1997م.
85. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي

القرطبي الظاهري، دار الكتب العلمية – بيروت

86. المستصفى لمحمد بن محمد الغزالي الطوسي أبو حامد، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، 1413هـ - 1993م
87. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1421 هـ - 2001 م
88. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، المكتبة العلمية – بيروت
89. معجم الأدباء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1993 م
90. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت : عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.
91. المغني، لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة، 1388هـ - 1968م
92. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، لعلّال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الخامسة 1993م
93. مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425 هـ - 2004 م.
94. المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة الأولى، 1332 هـ
95. منتهى الإرادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي الشهير بابن النجار، ت: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1999م
96. منهاج الطالبين وعمدة المفتين في الفقه، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، ت: عوض قاسم أحمد عوض، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1425هـ/2005م
97. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1392هـ
98. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية
99. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م
100. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، دار الفكر، الطبعة: الثالثة، 1412هـ - 1992م

101. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت،(1404 – 1427هـ)، الأجزاء 1 – 23: الطبعة الثانية، دار السلاسل – الكويت، الأجزاء 24 – 38: الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة – مصر، الأجزاء 39 – 45: الطبعة الثانية، طبع الوزارة

102. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي، ت: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى – 1996م.

103. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1382 هـ – 1963 م

104. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، لأحمد الريسوني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية – 1412 هـ – 1992م

105. نهاية السول شرح منهاج الوصول، الإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى 1420هـ– 1999م

106. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة، 1404هـ/1984م

107. الهداية في شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبي الحسن برهان الدين، ت: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي – بيروت – لبنان

108. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي، ت: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، 1900م–1994م

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

إهداء

شكر

مقدمة 1

المبحث التمهيدي: مدخل إلى المدرسة الظاهرية ومقاصد الشريعة الإسلامية

المطلب الأول: المدرسة الظاهرية وأبرز معالمها 6

المدرسة الظاهرية 6

مؤسسها: داود الظاهري 6

اسمه ونسبه 6

أصله ومولده 6

أسرته 6

طلبه للعلم 7

مذهبه..... 7

صفاته..... 7

مصنفاته 8

أصحابه..... 8

بعض أخباره..... 8

وفاته 8

نشأة المذهب وانتشاره..... 9

أئمة المذهب..... 12

أصول المذهب الظاهري: مصادر الاستنباط عند الظاهرية 13

المصادر التي لم يأخذ بها الظاهرية 14

مرتبته بين بقية المذاهب 14

المطلب الثاني: ترجمة ابن حزم الظاهري..... 15

نسبُـه..... 15

أسرته..... 15
طلبه للعلم 15
شعره..... 16
مذهبه الفقهي..... 16
وفاته..... 17
مؤلفاته..... 17
المطلب الثالث: التعريف بمقاصد الشريعة..... 21
أولا: من حيث كونه مركبا إضافيا..... 21
تعريف المقاصد 21
تعريف الشريعة 21
لغة 21
اصطلاحا..... 21
ثانيا: من حيث كونه لقبا على فن معين 22

المبحث الأول: التأصيل لنظرية المقاصد عند ابن حزم

المطلب الأول: علاقة مقاصد الشريعة بالعلّة..... 22
أولا: معنى العلّة 22
العلّة لغة 22
العلّة اصطلاحا..... 23
ثانيا: علاقة العلّة بالمقاصد 24
المطلب الثاني: موقف ابن حزم من التعليل 27
المطلب الثالث: موقف ابن حزم من المقاصد 33

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية حول كيفية تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة

المطلب الأول: نماذج من إعمال ابن حزم للمقاصد 41
النموذج الأول: حكم الدم اليسير الخارج من الجسد؛ ودم البراغيث ونحوه 41
النموذج الثاني: من نذر ما لا يطيق 42

النموذج الثالث: صيام الأسير في دار الحرب 43
النموذج الرابع: كفارة الفطر بالجماع في نهار رمضان على من لا يملك إلاّ رقبة واحدة 45
النموذج الخامس: حج الزوجة بغير إذن زوجها 46
النموذج السادس: حضانة الصغير 47
النموذج السابع: بيع صغار الحيوان 48
النموذج الثامن: الصلاة على الراحلة 49
النموذج التاسع: مسألة السرقة من ذي رحم محرم 50
المطلب الثاني: نماذج من إهمال ابن حزم للمقاصد 53
النموذج الأول: شهادة الأقارب بعضهم لبعض 53
النموذج الثاني: التفريق بين البول في الماء الراكد والبول خارجه أو التغوط فيه 54
النموذج الثالث: القول ببطلان نكاح البكر إذا تكلمت بالرضا 56
النموذج الرابع: نجاسة الكفار من الرجال والنساء الكتابيين وغيرهم..... 57
النموذج الخامس: الاضطجاع بعد سنة الفجر 58
النموذج السادس: زواج الرجل من ربيبته التي ليست في حجره..... 60
النموذج السابع: المشي بالنعال في مقابر المسلمين 61
النموذج الثامن: خدمة المرأة لزوجها 63
النموذج التاسع: غسل يوم الجمعة، للصلاة أم لليوم ؟..... 65
الخاتمة 67
فهرس الآيات 69
فهرس الأحاديث..... 72
قائمة المصادر والمراجع..... 73
فهرس الموضوعات..... 81
ملخص..... 87

ملخص:

هذه دراسة حول أحد أهم المذاهب الفقهية وهو المذهب الظاهري، في تعامله مع مقاصد الشريعة الإسلامية، من حيث القبول والرد، كل ذلك من خلال كتاب الإحكام في أصول الأحكام لأحد أهم الشخصيات عبر التاريخ الإسلامي وهو ابن حزم الأندلسي، الذي نصر هذا المذهب ودافع عنه ووضع أصوله وقواعده، وقد تناولت هذه الدراسة جانبين، الجانب النظري: وتضمن موقف الظاهرية وابن حزم على وجه الخصوص من مباحث التعليل وإسقاطها على مقاصد الشريعة باعتبار أنه الأساس الذي تبنى عليه، أما الجانب التطبيقي: فقد تضمن نماذج من تعامل ابن حزم مع مقاصد الشريعة الإسلامية من حيث الإعمال والإهمال.

Abstract

This work studies one of the Islamic jurisprudence schools, called Adhahiri school, it sheds light on how it deals with Maqasids (the objectives of Islamic law) in terms of considering or neglecting them. It is based on the book untitled “Al-Ihkam Fi Usul al-Ahkam” (A deep reflection on the principles of Islamic rulings) written by Ibn Hazm Al-Andalusi, the founding father of this school and its strong defender. The study consists of two parts: the theoretical one focuses on the position taken by the followers of this school, mainly Ibn-Hazm’s, in regards to the issues of reasoning when Maqasids, their principle pillar, are considered; the practical part, however, includes some examples showing how Ibn-Hazm dealt with the objectives of Islamic laws, considering and neglecting them.