منهج ابن حزم الكلامى

فى دراسة

مشكلتى الذات والصفات .. والجبر والاختيار

إعـــداد

دكتور / جمال رجب سيدبى

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية التربية- جامعة قناة السويس

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مقدمـــــة :

ابن حزم ، من الشخصيات الضخمة فى الفكر الإسلامى ، تنوعت مواهبه، وتعددت أوجه نبوغه منذ وقت مبكر ، وتربى فى بيت علم وثقافة وطبقت شهرته الآفاق فى الشرق والغرب معا .

يقول عنه المستشرق الأسبانى آسين بلاشيوس : لقد كرس نشاطه لدراسة كل أنواع الثقافة الموسوعية اليونانية والإسلامية (١) .

ولهذا كتب ابن حزم فى الفقه والفلسفة ونقد المذاهب والفرق ، وعلم مقارنة الأديان، والتاريخ والأدب والسياسة والشعر وغيره من علوم وفنون .

وهذه الدراسة تطرح لإشكالية محددة ، وهى " منهج ابن حزم فى معالجة مشكلتى الذات والصفات والجبر والاختيار .

صحيح أننا لا ننكر أن هناك دراسات وبحوثا اهتمت بمثل هذه الجوانب إلا أننا فيما نعتقد أن فكر ابن حزم مثير للجدل والتساؤل ، خاصة إذا أخذنا فى الاعتبار، أن مفكرنا اهتم بالجدل والحوار، أيما اهتمام وكانت له مساجلات وحوارات يشهد له التاريخ بباعه الطويل .

فابن حزم مشهور بظاهريته أو الوقوف عند حدود القرآن والسنة والإجماع، وفى نفس الآن نجده يهتم بمنطق أرسطو وبالقياس الفلسفى ، وبمحاولة التأويل فى بعض الأحيان ، مما يدعو الباحث إلى التساؤل والحوار.

أمر آخر ، دعانى إلى الاحتفاء بهذه المشكلة ، أن عالمنا كان مجادلا من طراز رفيع ، فلم تكن الأفكار عنده هادئة – إن جاز التعبير– بل كان هادرا فى فكره ، تنساب منه المعانى انسياب الشلال من القمم العالية ، بمعنى أن حرارة الفكرة كانت تطغى أحيانا على موضوعية المعالجة ، ولعل هذا ما جعل لعالمنا العديد من الخصوم والمجادلين .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

رغم هذا ، يبقى ابن حزم ، الذى جمع بين سلفية العقيدة ، وعقلانية المنهج وأصالة النقد ، وهى مازالت فروضا من الباحث ، ربما يدلل على صدقها ، أو صدق بعضها من خلال الدراسة، وما البحث العلمى فى جملته – فيما يعتقد كاتب هذه السطور – سوى فروض واحتمالات ، ثم يأتى البحث ليتحقق من صدقها ، هذا فى مجال الدراسات العلمية المتخصصة ، واعتقد أنه بكيفية خاصة يمكن ملاحظة ذلك فى الدراسات الفلسفية أيضا .

أضف إلى هذا أن الباحث كان يقرأ ابن حزم قراءة متحررة ، أعنى من الأحكام السابقة ، فلقد جعلت دأبى وديدنى نصوص ابن حزم ولم أجعل وسيطا بينى وبينه .

صحيح أننا لا ننكر أن أيه دراسة علمية لا تخلو من بعد ذاتى حسب أيدلوجية الكاتب ومرجعيته الثقافية ، إلا أن الباحث الجاد هو الذى يحاول أن يتحرر قدر الإمكان – من أيه سلطة سابقة تؤثر على أحكامه .

ونود أن نشير إلى أننا قسمنا دراستنا إلى المباحث التالية :

المبحث الأول : إشكالية المنهج عند ابن حـــزم .

المبحث الثانى : مشكلة الذات والصفات .

المبحث الثالث: مشكلة الجبر والاختيار .

ثم ننتهى بنتائج الدراسة ، وهذه الدراسة المتواضعة هى محاولة للبحث عن الحقيقة ، وحسبى ذلك ، وعلى الله قصد السبيل .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

إشكالية المنهج عند ابن حزم

تمهـــــيد :

إشكالية المنهج عند ابن حزم ، من الإشكاليات المعقدة لفهم ابن حزم، ولسبر غور فكره سيما إذا أخذنا فى الاعتبار، أنه عاش بين سنتى ٣٨٤: ٤٥٦ هـ (٩٩٤-١٠٦٤م) وهى فترة تاريخية حرجة فى الأندلس عامة وقرطبة خاصة التى عرفت أكبر الدسائس والفتن المتمثلة فى الصراع السياسى على السلطة . لذا لا نتردد فى القول بأن أحداث العصر طبعت بقوة مواقف ابن حزم النظرية ، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية والفكرية، اسقطت على نظرته للأشياء وتصوره للأمور . وعليه لا يمكن عزل النسق الفكرى لابن حزم عن تجربة العصر ، والتى تشكل تجربته الشخصية عنصرا منها (٢) .

من جانب آخر ، يُلاحظ أن أخلاق ابن حزم فى مجال العلم والمناظرة ، تتلخص فى تمسكه بمبدأ الحق ، لا تأخذه فيه لومة لائم ، وتحديه بضراوة وشدة للمعارضين له منه ، إذ هو مؤمن بأن العالم ملتزم بمقاومة الجائرين والتنديد بأساليب المنحرفين ، لأن القول الحق واجب لأنه حق على حد تعبيره كما يرى أن إطراح المبالاه بكلام الناس واعتبار ذمهم إياه أشد أغتباطا من مدحهم له (٣) .

ومن هذا المنطلق ، نرى مدى إستقلالية شخصيته ، وتحرره من تبعية التقليد الأمر الذى حدا به إلى نقد أئمة المذاهب الأربعة وبسط أقاويلهم وأرائهم إلى حجة المنطق ومقارنة الفروع بالأصول المجمع عليها وتدرج وكثيرا ما كان ذلك الحزم الصلب يدفعه إلى الهجوم على مقصوده دون تزيف أو أناة ، ولا مراعاة لحالة مخاطبيه ، فاشتهر بالحدة وسلاطة اللسان والتهجم على مخالفيه مثلما ينقض البازى على فريسته (٤) .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ولكم كان معاصره ابن حيان القرطبى دقيقا فى وصفه عندما قال : لم يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يحزنه بتدريج بل يصك معارضه صك جندل ... فينفر عنه القلوب ويوقع به الندوب .

وربما يكون السبب فى هذه الحدة عند عالمنا ظروف العصر ، فقد كانت قرطبة قد غادرها العلماء من جراء الفتنة فإن الدويلات والإمارات التى استقلت فى مختلف أنحاء الأندلس ، استجلبت العديد منهم ، خصوصا وأن أمراءها كانوا يرغبون فى إضفاء مظاهر الملوك على أنفسهم وبلاطاتهم ، لذا كان حرصهم على اصطناع العلماء ضمن حاشيتهم كحرصهم على اصطناع أعوانهم ومرافقيهم وأنصارهم (٥) .

ويمكننا أن نشير إلى أهم ملامح المنهج عند ابن حزم :

أولا : العـــقل والنـــقل

يشير المرحوم الشيخ أبو زهرة إلى هذا الموضوع بقوله : إن منهاج ابن حزم فى دراسة العقائد يعتمد على أمرين :

أولهمـــا: المبادئ العقلية المقررة فى بداءة العقول يعتمد عليها فى تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلى ، وفى إثبات أصل البنوة ودلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وصدق كل ما اشتمل عليه وكل ما جاءت به السنة .

وثانيـــهما: النصوص ، وذلك أنه بعد أن ثبت صدق الرسول ، وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هى الحجة ، ويؤخذ بظواهرها ، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر ، لا بمجرد الرأى والاجتهاد أو التى يتوهم أنها عقلية .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وعلى ذلك تكون العقائد كلها بعد إثبات الوحدانية وصدق الرسول والقرآن مصدرها الكتاب والسنة ويؤخذ بظاهرها ، إلا أن يكون نص آخر يخالف هذا الظاهر .

وإن كل ما جاءت به السنة الصحيحة يثبت الجزم واليقين وتثبت به العقائد كما تثبت به الفروع، وإنه لا فرق عنده فى إثبات العقائد بين أحاديث الآحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة فكلها يثبت العقائد ، ولا يكون شك فى حديث إلا إذا كان ثمة معارض له ، فعندئذ يكون الترجيح .

ولهذا ثبتت عنده كل الغيبات التى جاءت بها أحاديث صحيحة عن يوم القيامة وما يكون ، وعن الملائكة وأحوالهم وعن الصراط والميزان والكتاب والحساب واللوح المحفوظ والعرش ، فكل ذلك يجب الإيمان به بمقتضى الأحاديث الصحيحة (٦) .

ومنهج ابن حزم فى دراسة العقيدة ، أقرب إلى السلف ، ولكنه فى دراسة الصفات، يمكن أن يلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة ذلك ، وهذا ما سيتضح من خلال المعالجة للدراسة .

وقد أشار إلى هذه الحقيقة ، بوضوح وجلاء الدكتور/ إبراهيم مدكور، حين قال عنه : أخذ بالمذهب الظاهرى، وطبقه على الفروع والأصول يقبل نصوص القرآن والأحاديث الموثوق بها على ظاهرها ، ولا يصرفها عن ذلك إلا إذا اقتضت ضرورة عقلية أو حسية وهنا لا مناص من التأويل (٧) .

وهكذا يعلى ابن حزم من شأن العقل فى الزود عن العقيدة ويتبنى المقدمات العقلية المنطقية ، ولا يرى أيه غضاضة فى ذلك ، وهوالقائل : أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان . ولم يكن بين أول أوقات فهمنا ومعرفتنا بذلك مهملة البتة، ففى أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكبر من الجزء ، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر وأن الشئ لا يكون قائما قاعدا فى حال واحدة . وأن الطويل أمد من القصير . وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس وكلما لم يكن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته مهملة ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه. ولا يدرى أحد كيف وقع له ذلك ، إلا أنه فعل الله عز وجل فى النفوس فقط . ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل [٨] .

ثانيـا الجـــــدل:

ذهب علماء الكلام إلى طريقة الجدل ، فى محاولة منهم لإفحام الخصم والانتصار عليه ، وابن حزم لم يكن بدعا فى هذا المجال، فيناقش ابن حزم هذه القضية ويضع الضوابط والمحددات للجدل الصحيح ، فيقول : واحتجوا فى إبطال الجدال والمناظرة بآيات ذكروها وهى قوله تعالى : (لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير "سورة الشورى : آية ١٥") (والذين يحاجون فى الله من بعدما استجيب لهم حجتهم داحضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد" سورة الشورى :آية ١٦ ") .

ويرى ابن حزم أن هذه الآيه مبينه وجه الجدال المذموم وهو قوله تعالى فيمن يحاج بعد ظهور الحق ، الآبى من قبول الحجة بعد ظهورها ، وهذا مذموم عند كل ذى عقل. ومنها قوله تعالى :(وقالوا آلهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون "سورة الزخرف : آية ٥٨") . وإنما ذم تعالى فى هذه الآية من خاصم وجادل فى الباطل . وعارض الآلهة التى كانوا يعبدون من حجارة لا تعقل بعيسى النبى العبد المؤيد بالمعجزات من إحياء الموتى وغير ذلك [٩] .

ويقرر ابن حزم ضوابط ومحددات الجدال الحق من خلال الآية الكريمة : (ولو كان من عند غيرالله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " سورة النساء : آية ٨٢") فصح بهذه الآية أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف . فوجدناه تعالى بهذه الآية : أن كلام الله تعالى لا يتعارض ولا يختلف فوجدناه تعالى أثنى على الجدال بالحق وأمر به . فعلمنا يقينا أن الذى أمر به تعالى هو غير الذى نهى عنه بلا شك، فنظرنا فى ذلك لنعلم وجه الجدال المنهى عنه المذموم ، ووجه الجدال المأمور به المحمود ، لأنا قد وجدناه تعالى قد قال : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين " سورة النحل : آية ١٢٥ ") . فكان تعالى قد أوجب الجدال فى هذه الآية الكريمة، وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدال كلها من الرفق والبيان ، والتزام الحق ، والرجوع إلى الحجة القاطعة (١٠) .

وبهذا نستطيع القول ، إن عالمنا ابن حزم ، يؤكد على منهج الجدل، وهو بهذا لا يختلف عن الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والماتديدية وغيرهم .

والسؤال الذى نود طرحه ، هل سيلتزم ابن حزم بضوابط هذا المنهج فى مجادلة مخالفيه ؟! (١١)

يرى بعض الدراسين أنه: من حيث المنهج، نجده يناقش الآراء فيسرد أدلة الخصم دليلا دليلا، ثم يناقش من يجادله إلى الحق فى القضية ، لأن الأمر أمر دين، فلابد أن يسود التجربة للحق كل دراسة ، بل إنه فى جدله ينظر دائما النظرة الجانبية ، فنظره دائما فى جدله هو النظر المتحيز ، لا نظر الباحث الفاحص، وإن ذلك بلا شك عيب فى جدله، ولعله من الأسباب التى دفعت العلماء إلى النفرة منه، فوق ما فى الآراء نفسها من مخالفة لمألوفهم، وهجوم على تفكيرهم ، وقد كان لا يتحرج من إظهار العلو، فكان ما كان من النفرة الشديدة بينه وبين كثير من معاصريه (١٢) .

وفى ظننا أن مثل هذه الأحكام تحتاج إلى مراجعة ودراسة فى ضوء الظروف السياسية والاجتماعية التى عاشها عالمنا ، كذلك ظروف النشأة من الناحية السيكلوجية ، ويبدو أن التزلف وفتاوى السلطان من بعض علماء عصره، كانت أحد الأسباب للحدة فى مناقشة الخصوم، هذا بجانب الاعتداد والإعتزاز بنفسه نظرا لظروف النشأة التى عاشها ابن حزم (١٣) .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثالثا نبذ التقليـــــد :

لا ريب أن ابن حزم ، ينبذ التقليد ، ويثور عليه ، وكان نقاده قوى الحجة ينفذ إلى نقط الضعف ، ويعرف كيف يقتحم الخصوم . امتد نقده إلى أرسطو من اليونان ، وإلى أبى حنيفة والأشعرى بين المسلمين ، ولم يترك فرقة من الفرق الدينية إلا ويناقشها الحساب (١٤) .

ويرى ابن حزم أن أصحاب الظاهر هم أبعد الناس من التقليد ، فمن قلد أحدا مما يدعى أنه منهم فليس منهم ولم يعصم أحد من الخطأ ، وإنما يلام من اتبع قولا لا حجة عنده به ، والأهم من هذا من اتبع قولا قد وضع البرهان على بطلانه فتمادى ولج فى غيه (١٥) .

ونجد أن حزم يمنع التقليد منعا باتا، فلا يسوغ للعامى أن يقلد ، وبالأولى لا يسوغ العالم أن يقلد، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل ، أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر . فإن أفتوه لا يقبل قولهم حتى يقولوا له الأصل من الكتاب والسنة الذى أخذ منه الفتوى، فإن لم يفعلوا ترك قولهم ، وذهب إلى غيرهم حتى يجد من يقول له قال الله تعالى أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم (١٦) .

وفى هذا الصدد يؤكد ابن حزم على نبذ التقليد ؛ لأن العالم الذى يستطيع معرفة الحكم من الكتاب والسنة من غير الأستعانة بأهل الذكر فإن عليه أن يتعرف الأحكام من القرآن والسنة ومن غير سؤال أحد إلا إذا احتاج إلى ذلك ليطمئن إلى دينه ، وقد قال فى شأن العالم : وليعلم كل من قلد صاحبا أو تابعا أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرءون منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحدا إلا كلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت فى كل شئ مما شجر بيننا ، وفى كل ما تنازعنا فيه ، واختلفنا فى حكمه ، وأننا لا نجد فى أنفسنا حرجا مما قضيت ، ولو أسخطنا بذلك جميع من فى الأرض وخالفناهم ، وصرنا دونهم حزبا وعليهم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حربا ، وأننا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا ، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتلكأ ، عاصون لكل من خالف ذلك ، موقنون أنه على خطأ عندك وأنا على صواب لديك، اللهم فثبتنا على ذلك ، ولا تخالف بنا عنه ، وأسألك اللهم بأبنائنا وإخواننا المسلمين فى هذه الطريقة ، حتى ننتقل جميعا ، ونحن متمسكون بها إلى دار الجزاء آمين منك يا أرحم الراحمين [١٧] .

هكذا يريد الإمام ابن حزم أن يحافظ على العقيدة فى نقاوتها الأولى ، ويعلمنا أن العلم يطلب من أهله ، وأن الحكم فى الرأى يعود إلى مصدره(القرآن والسنة) ، لا إلى صاحبه ، فالعامة يطلبون العلم من أهل الذكر والخاصة يطلبونه من مصادره ، وحسب ابن حزم غيرته على الحق ، متمثلا فى القرآن والسنة ، وأنهما المصدر لكل أمر رغم تحفظنا على بعض آرائه فى مواضع أخرى .

رابعا : قياس الغائب على الشاهد

من الأمور اللافتة للنظر ، فى فكر ابن حزم نقده لقياس الغائب على الشاهد ، وهذا القياس هو الذى أوقع العديد من المدارس الكلامية فى مشكلات مثل فرقة المعتزلة ، وهذا القياس فى أصله قياس فقهى ويعرف عند الأصوليين : بأنه إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوى فى علة الحكم [١٨] .

وفى هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعى يقول : القياس الفقهى قد يكون مشروعا ومبررا تماما ، مادام الأصل والفرع مشتركين فى العلة، أى فى الوصف المؤثر فى استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) أما بالنسبة للمسائل الألهية ، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد فى وصف ما أو فى حكم يترتب على ذلك ؟[١٩]

فابن حزم كان : له منطقة الداخلى ، والخاص به كنسق ، بما يستلزم التأكيد على طبيعته المعرفية ، قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق فى الفقة والكلام والفلسفة .. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكرى

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الحزمى ، وهى مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته فى تناول كل القضايا : كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعة والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالمخلوق والشريعة بالطبيعة، وبالتالى إبطال القياس ، قياس الغائب على الشاهد، ذلك المنهج الذى سلكته العلوم الإسلامية بعد نشأتها ، لأنه قياس ظنى، يفترض تسوية بين المقيس والمقيس عليه، فلدى الأصوليين يتعلق الأمر بتسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها، فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعين فى علة الحكم . أما لدى النحويين فإن الأمر يتعلق بتسوية بين فرع وأصل، ويسمح بحمل الأول على الثانى لعلة جامعة بينهما ، وإعطاء المقيس حكم المقيس عليه فى الإعراب أو البناء أو التصريف . بينما نجد أن طبيعة الموضوع الذى انصب عليه البحث الكلامى، ألا وهو العقائد والحقائق الإيمانية وأصول الديانة جعل نفس الآلية الذهنية القائمة على التسوية ، تسوية فرع بأصل ، أو طرف بآخر لشبه أو ... تتلون وتتخصص بتلون وتخصص الموضوع، وتتخذ صورة استدلال بالشاهد على الغائب ، أو قياس الخالق على المخلوق، وهى طريقة جوهرها تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق (٢٠) .

فابن حزم كان مبدعا فى نقده لقياس الغائب على الشاهد لخلفيته الأصولية، لكنه خالف الأصوليون فى "إبطال الرأى والقياس" (٢١) . ونعتقد أن هذه المسألة من المناطق الشائكة فى الفكر الحزمى ، رغم أن بعض الدارسين اجتهد فى هذا الصدد وظن أن ابن حزم فى اعتراضه على القياس والرأى لا ينفيها كعملياتا اجتهادية ، ولا يسد باب الاجتهاد، لكنه ينزع عنها كل قيمة يقينية ، لأنها مجرد اجتهادات لا تبلغ مستوى النص والاجتهاد . وأن هذا لا يطرد ضرورة تأسيس الاجتهاد واستنباط الأحكام على دعائم قوية ومتينة وعلى قواعد راسخة ومضبوطة تسمح له بأن لا ينحرف عن النص. إن الطريقة التى قنن بها الشافعى الاجتهاد فى رسالته ، حينما اعتبره قياسا، طريقة ظنية لأنها تستند إلى التعليل ، والتعليل يقوم على التخمين ، تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه . لذا لابد من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حماية الشرع وتحصينه عن طريقة على منطق ، وعلى القياس المنطقى الأستنتاجى (٢٢).

ومن جانبنا نحن نختلف مع هذا الباحث ، فيما ذهب إليه من رأى. فليس من المعقول أو المقبول أن يتم "تبيئة " المنطق بمعناه الفلسفى عند ابن حزم (٢٣) ليكون بديلا عن الاجتهاد بمعناه الأصولى الشرعى ، وإذا كان ابن حزم رحمه الله، قد قال ما قال فى مسأل إبطال القياس ، فليس لنا أن نلتمس لكل الشريعة " المنطق" كما يعتقد الباحث، علما بأن القواعد المنهجية التى وضعها علماء الأصول ما يجعل المجتهد يلتزم بضوابط ومعايير حتى يصل إلى الاجتهاد الصحيح ، وفى ظننا أن الأقيسة المنطقية لا تصلح للاجتهاد بمعناه الشرعى أو بديلا عن أدوات المجتهد بمعناه الأصولى الشرعى (٢٤).

فالمتأمل فى المذهب الظاهرى. يرى أنه قد نشأ كرد فعل طبيعى للمذهب القياسى والإسراف فيه، وكاتجاه مضاد لحركة المستهينين بنصوص الكتاب والسنة(٢٥).

أظننا .. بعد هذا العرض لإشكالية المنهج عند ابن حزم – فى حدود دراستنا– نمهد للحديث عن التوحيد ، وقضية الصفات الإلهية.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الـــذات والصـــفات

أولا : الوحدانـــية

عالج ابن حزم مسألة الوحدانية فى كتاباته ورأى : أن أول مايلزم على كل أحد ولا يصح الإسلام إلا به ، أن يعلم المرء بقلبه علم يقينى وإخلاص لا يكون لشئ من الشك فيه أثر وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله [٢٦].

ويبرهن ابن حزم على وجود الله وتفرده بالوحدانية بالعديد من الدلائل لأنه لما صح ضرورة أن العالم كله مخلوق وأن له خالقا وجب أن لو كان الخالق أكثر من واحد، أن يكون قد حصرها العدد وكل معدود فذو نهاية ، وكل ذى نهاية فمحدث ، وأيضا فكل اثنين فهما غيران وكل غيرين ففيهما أو فى أحدهما معنى ما صار به الآخر فعلى هذا يكون أحدهما ولابد مركبا من ذاته ومما غاير به الآخر، وإذا كان مركبا فهو مخلوق مدبر فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ولابد وأنه بخلاف خلقه من جميع الوجوه والخلق كثير محدث فصح أنه تعالى بخلاف ذلك وأنه واحد لم يزل، إذا لو لم يكن كذلك لكان من جلمة العالم تعالى الله عن ذلك . قال تعالى (ليس كمثله شئ "سورة الشورى : آية ١١") وقال تعالى (لم يكن له كفوا أحد سورة الإخلاص : آية ٤") [٢٧] .

وهكذا يربط ابن حزم بين وجود الله ووحدانيته وتفرده بالقدم ومخالفته للحوادث برباط وثيق.

والتوحيد الذى يركز عليه الإسلام نوعان : توحيد الربوبية ، وهو توحيد اعتقادى وتوحيد الألوهية وهو توحيد عملى سلوكى ، وهذا يعنى أن الله لا يقبل إيمان أمرئ مالم يقم بتوحيده سبحانه علما واعتقادا ، بأن يؤمن بأنه تعالى واحد متفرد فى ذاته وصفاته وأفعاله لا شريك له ولا شبيه له ، ولا ولد ولا والد له ،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وأنه تعالى رب السموات والأرض وخالق من فيهما وما فيهما ومالك الأمر فى هذا العالم كله، ولا معقب عليه فى حكمه وهذا هو ما تسميه بتوحيد الربوبية.

كذلك لا يقبل الله إيمان أمرئ مالم يقم بتوحيده قصدا وعملا ، وهذا هو توحيد الألوهية ، بأن يفرده عز وجل بالعبادة الكاملة والطاعة المطلقة ، فلا يعبد إلا الله وحده، ولا يشرك به شئ فى الأرض أو فى السماء [٢٨] .

ولا يتحقق التوحيد مالم ينضم توحيد الألوهية إلى توحيد الربوبية . فتوحيد الربوبية وحده لا يكفى فقد كان العرب المشركون يقرون به ، ومع هذا لم يدخلهم فى الإسلام لأنهم أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، واتخذوا مع الله آلهة أخرى ، زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى أو تشفع لهم عند الله.

ويعتمد ابن حزم على العقل اعتمادا كبيرا فى إثبات التوحيد وصحة النبوة لخاتم المرسلين صلى الله عليه وسلم ويرى أن من أبطل العقل فقد أبطل التوحيد[٢٩] .

ويوجه أحد الدارسين بعض الانتقادات لابن حزم فى برهنته على وحدانية الله ، ويرى أن ابن حزم قد عرف توحيد الربوبية ، لكنه لم يعرف حقيقة التوحيد ، الذى دعت إليه الرسل !، وفى ظننا أن هذا الحكم افتئات على الحقيقة ، ومجافى لواقع فكر ابن حزم.

إذ يؤكد ابن حزم ، فى مواضع عديدة على إيمانه بالألوهيته والربوبية، وأن إيمانه قولا وسلوكا ، وقصدا واعتقادا، وفى هذا الصدد يقول : إن لوحدانية تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شئ ، فهو سبحانه إله لكل شئ وخالق كل شئ دونه ، وأنه خلق كل شئ لغير علة أوجبت عليه أن يخلق ، فالعالم لم يصدر عنه سبحانه صدور المعلول عن علته ، بل خلقه سبحانه وهو المريد المختار الفعال لما يريد ، القاهر فوق عباده ، القادر على كل شئ ، العليم الحكيم ، السميع البصير ، اللطيف الخبير [٣٠] .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تنزيه الألوهية عن مشابهة الحوادث :

بذل ابن حزم قصارى جهده ، فى تقرير حقيقة الوحدانية ، وفى تنزيه الألوهية عن المشابهة والمثل ، ووظف فى سبل ذلك كل إمكاناته الكلامية والفلسفية، فهو القائل عن الله : ليس جرما ، ولا جوهرا، ولا عرضا ، ولا عددا ، ولا جنسا ، ولا نوعا ، ولا فصلا ، ولا شخصا ، ولا متحركا ، ولا ساكنا ... لا إله غيره واحد لا واحد فى العالم سواه، مخترع للموجودات كلها دونه بوجه من الوجوه [٣١] .

ويرى الدكتور مدكور : أن هذا التصوير فيه شئ من عدوى الفلاسفة ومصطلحاتهم [٣٢] وطبيعى أن ابن حزم قد تأثر بالتراث الفلسفى والكلامى السابق عليه ، ولكن كما قلنا فى بداية تمهيدنا أنه كان سلفى العقيدة ، عقلانى النهج ، وليس أدل على هذا من معالجتنا لحقيقة التوحيد التى استفاد منها ابن حزم من العقل فى دعم النقل، وهذا خير دليل على أن ابن حزم كان واعيا بأهمية المنهج العقلى فى الزود عن أصول الاعتقاد وليس كما يحلو لبعض الدارسين أن يصفه بأن كان ظاهريا عند حدود النص وحسب .

الحق أن البحث فى ذات الله وفى صفاته بحث عويص والإنسان لا يتكلم إلا بحسب ما يتصور ، وكلام كل من الأشاعرة والمعتزلة وهم جميعا أرادوا التنزيه لله، لكن لم يتضح من كلامهم حقيقة معنى الصفات الإلهية وحقيقة معنى إثباتها لله عز وجل فالله قادر عالم حكيم .. إلخ ، لكن كما أن لله ذاته فوق تصور العقل المحدود ، فكذلك لغة صفاته ونسبتها إليه . فسبحان من قال عن نفسه : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير" سورة الشورى : آية ١١") [٣٣] .

ولعل هذا العرض يمهد للحديث عن الذات والصفات عن ابن حزم ؟

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تمهيد: (الذات والصـــفات)

عالج ابن حزم مسأله الصفات معالجة مستفيضة فى كتاباته المختلفة ، مثل الفصل فى الملل والأهواء والنحل وغيره ، وهو لا يرى فرقا بين الذات والصفات، ويقصد بوحدانية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث فليس سبحانه وتعالى بجسم، ولا مركب من أجزاء، ولا يجسد وجوده زمان ، ولا يحل فى مكان تعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرا . و(الثانى) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد فى ذاته ولا صفاته كما زعم النصارى فى الأقانيم ، إذ يقولون واحد فى ثلاثة وثلاثة فى واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتيه هى التى بها تعرف ذاته سبحانه ولا يؤدى تعددها إلى تعدد القدماء كما قال أولئك (٣٤) .

وإذا كان التقسيم الشائع للصفات عند فرق علم الكلام مثل الأشاعرة وغيرها من الفرق إلى صفات الذات ، وصفات الأفعال . وصفات الذات وهى الملازمة للذات المقدسة لا تنفك عنها، وهى قسمان : سمعية وعقلية : كالقدرة والإرادة والعلم وخبرية : كالوجه واليدين والعين . فإن ابن حزم ليس لديه تقسيم للصفات (٣٥) .

ومذهب ابن حزم أقرب إلى السلف ، فهم بين التعطيل والتمثيل ، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه ، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه ، ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه ووصف به رسوله ، فيعطلوا أسماءه الحسنى ، وصفاته العليا ، ويحرفون الكلم عن مواضعه ، ويلحدوا فى أسماء الله وآياته (٣٦) .

فلقد اتفق أهل السنة على أن الله ليس كمثله شئ ، لا فى ذاته ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله . ولكن لفظ " التشبيه" قد صار فى كلام الناس لفظا مجملا يراد به المعنى الصحيح ، وهو ما نفاه القرآن ودل عليه العقل من أن خصائص الرب تعالى لا يوصف به شئ من المخلوقات ، ولا يماثله شئ من المخلوقات فى شئ من صفاته (ليس كمثله شئ) رد على الممثلة المشبهة (وهو السميع البصير)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

رد على النفاة المعطلة . فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، فهو المشبة المبطل المذموم، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق ، فهو نظير النصارى فى كفرهم ، ويراد أنه لا يثبت لله شئ من الصـــفات ، فلا يقال : له قدره ، ولا علم ، ولا حياة، لأن العبد موصوف بهذه الصفات (٣٧) .

فالله مختص بوجوده وعلمه وقدرته وسائر صفاته ، والعبد لا يشركه فى شئ من ذلك ، والعبد أيضا مختص بوجوده ، وعلمه ، وقدرته ، والله تعالى منزه عن مشاركة العبد فى خصائصه ؛ وإذا اتفقنا فى مسمى الوجود والعلم والقدرة ، فهذا المشترك مطلق كلى يوجد فى الأذهان لا فى الأعيان والوجود فى الأعيان مختص لا اشتراك فيه (٣٨) .

وما أبلغ ابن تيمية عندما يقول : إن الكلام فى الصفات فرع على الكلام فى الذات ويحتذى فى ذلك حذوه ومثاله : فإذا كان معلوما إن إثبات البارى سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيـفية ، فكذلك إثبات صفاته ، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف (٣٩) .

ولكن الإمام الأشعرى حاول مجتهدا فى ابتداع صيغة توفيقية لمعالجة الوحدة بين الذات والصفات ، وحتى يتفادى اتهامه بالمعطلة مثل المعتزلة وذهابهم إلى القول بأن الصفات عين الذات ، فيقول : البارى تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة، حى بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام سميع بسمع ، بصير وله فى البقاء اختلاف رأى . قال : وهذه صفات أزلية قائمة بذاته، لا يقال هى هو ولا غيره، ولا لا هو ولا لا غيره (٤٠) .

ويرفض ابن حزم : إطلاق لفظ الصفات لله تعالى عز وجل فمحال لا يجوز لأن الله تعالى لم ينص فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظة الصفة ولا حفظ عن النبى صلى الله علية وسلم بأن لله تعالى صفة أوصفات نعم ولا جاء قط ذلك من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قلنا إن الإجماع قد تيقن على ترك هذا اللفظة لصدقنا فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكرة قال الله تعالى : (إن هى إلا اسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهو الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى " سورة النجم : آية ٢٣") (٤١) .

وينقد ابن حزم الأشاعرة ، لتحديدها صفات معينة لله ويريد أن يحصرها فى اسماء الله ، فيقول : وإنما قلنا بالعلم والقدرة والقوة والعزة بنصوص أخرى يجب الطاعة لها والقول بها ووجدنا المتأخرين من الأشاعرة كالباقلانى وابن فورك وغيرهما قالوا إن هذه الاسماء ليست لله تعالى ولكنها تسميات له وأنه ليس لله إلا اسم واحد لكنه قول إلحاد ومعارضة لله عز وجل بالتكذيب بالآيات التى تلونا ومخالفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما نص عليه من عدد الاسماء وهتك لإجماع أهل الإسلام فى اسماء الله عز وجل القديم (٤٢) .

ويبدو أن ابن حزم كان متحاملا على المعتزلة والأشاعرة ، فى فهمه للصفات ، أو أن اسماء الله تسعة وتسعين اسما، وفى هذا الصدد يرى الإمام ابن تيمية أن قوله : (إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة) فهذه الجملة ، جملة مبتدأ ولكن موضعها النصب. ويجوز أن تكون مبتدأ ، والمعنى لا يختلف والتقدير: إن لله اسماء بقدر هذا العدد من أحصاها دخل الجنة كما يقول القائل : إن لى مائة غلام أعددتهم للعتق ، وألف درهم أعددتها لذلك العدد، فإنه لم يقل إن اسماء الله تسعة وتسعون (٤٣) .

وإذا كانت اسماء الله أكثر، لكن الموعود بالجنة لمن أحصاها هى معينة، وبكل حال فتعينها ليس من كلام النبى صلى الله عليه وسلم باتفاق أهل المعرفة بحديثه (٤٤) .

ومن هنا نجد أن ابن حزم ظاهرى نصى فى فهمه للصلة بين الذات والصفات ، وأنه لم يرتض قول المعتزلة من أن الذات والصفات شئ واحد، أو قول الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات ، ورغم هذا النهج الظاهرى، لعل

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

بعض التساؤلات تطل برأسها على نفس الباحث، هل سيلتزم ابن حزم بهذا النهج في معالجته للصفات أو ما تسمى بصفات الذات ، مثل : العلم ، الإرادة ، والقدرة، وكذلك الحال في الصفات الخبرية التي هي مشكلة المشاكل في المعالجات الكلامية، هذا ما سيتضح بأجلى بيان من خلال عرضنا.

فلتوقف في البداية على نماذج من هذه الصفات، ولنتبين نهج عالمنا في المعالجة .

صفتا العلم والقدرة :

يناقش ابن حزم صفتا العلم والقدرة ، وإن كان قد توقف وقفة متأنية عند صفة العلم، لما دار حولها من سجال ، ويقلب القضية على كافة وجوهها حتى يصل إلى ما يصبو إليه .

فيرى ابن حزم : أن علم الله تعالى حق وقدرته حق وقوته حق وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى ، ولا العلم غير القدرة ولا القدرة غير العلم إذا لم يأت دليل بغير هذا لا من عقل ولا من سمع (٤٥) .

وينقد ابن حزم الأشاعرة نقدا لاذعا فيرد على من قال : إن علم الله تعالى هو غير الله تعالى وخلافه وأنه لم يزل مع الله تعالى (٤٦) .

ويعتقد ابن حزم أن هذا القول شرك مجرد وإبطال للتوحيد لأنه إذا كان مع الله تعالى شئ غيره لم يزل معه فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده بل قد صار له شريك في أنه لم يزل وهذا كفر مجرد ونصرانية محضة مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلا وما قال بهذا أحد قط من أهل الإسلام . قبل هذه الفرقة المحدثة بعد الثلاث مائة عام فهو خروج عن الإسلام وترك للإجماع المتيقن (٤٧) .

الواقع أن ابن حزم ، في كلامه هذا ، يبدو متحاملا على الأشاعرة واتهامهم بالشرك ، وأنهم قالوا بصفات مخالفة للذات أومشاركة فهذا لا يستقيم معه نظر سليم في كلام الأشعرى .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويبدو – وكما أشرت آنفا – أن حرارة الدفاع والذود عن العقيدة كانت تطغى على موضوعية النقد ، ولعل هذا من الانتقادات التى يمكن أن نصوبها لابن حزم فى قوله هذا.

لكن ابن حزم المتحامل يبدو منطقيا فى سياق اخر ويوظف إمكاناته للنقد والنقض معا، فيوجه نقدا للأشعرى يبدو وجيها فى بعض جوانبه يقول : قال : إن علم الله تعالى ليس هو الله تعالى ولا هو غيره ، ولكنه صفة ذات فكلام فاسد محال متناقض يبطل بعضه بعضا لأنهم إذا قالوا علم الله تعالى ليس هو الله فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره ، ثم إذا ولا هو غيره فقد أبطلوا الغيرية وأوجبوا بهذا القول ضرورة أنه هو فصح أنه سواء قول القائل لا هو هو ولا غيره وقول القائل هو هو غيره فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف وكلا العبارتين باطل لا يتناقض لا يعقل نفى وإثبات معا وهذا تخليط المرور نعوذ بالله من الخذلان والعجب من احتجاج بعضهم فى هذا الباطل بأن قال إن الطول ليس هو الطويل ولا هو غيره (٤٨) .

وواضح أن ابن حزم هنا – فيما نعتقد – كان منطقيا إلى حد كبير فى نقده للأشاعره فى قولهم لا هوهو ولا لا هو غيره ، فالقضية تتضمن نفى وإثبات ، ولعل ابن حزم بنقده هذا ليدل دلالة كبيرة فى أنه كان يوظف الجدل والمنطق والعقل لنقد ونقض ما يراه مخالفا لرأيه (٤٩) .

وجه ابن حزم نقدا آخر على ضوء منهجه الكلامى ، وهو نقد قياس الغائب على الشاهد فيقول : يقال لمن قال إنما سمى الله تعالى عليما لأنه له علما وحكميا لأن له حكمة وهكذا فى سائر اسمائه وأدعى أن الضرورة توجب أنه لا يسمى عالما إلا من له علم وهكذ فى سائر الصفات إذا قستم الغائب بزعمكم تريدون الله عز وجل على الحاضر منكم فالبضرورة ندرى أنه لا علم عندنا إلا ما كان فى ذى ضمير ذى خواطر وفكر تعرف به الأشياء على ماهى عليه ، فإن وصفتم ربكم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تعالى بذلك ألحدتم ولا خلاف فى هذا من أحد وتركتم أقوالكم وإن منعتم من ذلك تركتم أصلكم فى اشتقاق اسمائه تعالى من صفات فيه [٥٠] .

بعد أن عرض ابن حزم لموقفه النقدى، يعرض لرأيه البنائى الإيجابى لتوضيح معنى علم الله فيقول : وأما علمه تعالى ففى غير زمان وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ، فإن قالوا متى علم الله زيدا ميتا فإن قلتم لم يزل يعلمه ميتا وجب أن زيدا لم يزل ميتا وهذا محال، وإن قلتم لم يعلمه ميتا حتى مات فهذا قولنا لا قولكم فالجواب عن هذا أننا لا نقول شيئا مما ذكر ولكننا نقول إن الله عز وجل لم يزل يعلم أنه سيخلق زيدا وأنه سيعيش كذا وكذا وأنه سيموت فى وقت كذا فعلم الله بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد منه تبدل الأحوال التى للمعلوم شيئا ولا نقص منه عدمها شيئا ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن وإنما تغاير المعلومات لا العلم ولا العليم ولا القدرة ولا القدير والفرق بين القول متى علم الله زيدا وبين القول متى علمت زيدا ميتا فرق بين وهو أن علمى بأن زيدا مات هو عرض حدث فى النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمى بأن زيدا حى وأنه سيموت لأن علمى بأن زيدا سيموت إنما علم بأن ستحدث حال مقتضية لموته يوما ما لا علمنا بوجود الموت وعلمى بأن زيد ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرض مخلوق فى النفس وعلم الله تعالى ليس كذلك لأنه ليس هو شيئا غير الله عز وجل [٥١] .

ويلجأ ابن حزم إلى التأويل لينزه العلم الإلهى عن العلم البشرى ، فيرى: أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البته إلا أن يأتى نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئا منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهرة إلى معنى آخر ، فالانقياد واجب علينا لما لوحيه من ذلك النص الاجماع والضرورة لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف .

ويتوقف عند الآية (ولا يحيطون بشئ من علمه) ، يرى ابن حزم إنما المراد العلم المخلوق الذى أعطاه عباده وهو عرضى فى العالمين محمول فيهم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

تعالى بذلك ألحدتم ولا خلاف فى هذا من أحد وتركتم أقوالكم وإن منعتم من ذلك تركتم أصلكم فى اشتقاق اسمائه تعالى من صفات فيه (٥٠) .

بعد أن عرض ابن حزم لموقفه النقدى، يعرض لرأيه البنائى الإيجابى لتوضيح معنى علم الله فيقول : وأما علمه تعالى ففى غير زمان وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ، فإن قالوا متى علم الله زيدا ميتا فإن قلتم لم يزل يعلمه ميتا وجب أن زيدا لم يزل ميتا وهذا محال، وإن قلتم لم يعلمه ميتا حتى مات فهذا قولنا لا قولكم فالجواب عن هذا أننا لا نقول شيئا مما ذكر ولكننا نقول إن الله عز وجل لم يزل يعلم أنه سيخلق زيدا وأنه سيعيش كذا وكذا وأنه سيموت فى وقت كذا فعلم الله بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد منه تبدل الأحوال التى للمعلوم شيئا ولا نقص منه عدمها شيئا ولا أحدث له حدوث ذلك علما لم يكن وإنما تغاير المعلومات لا العلم ولا العليم ولا القدرة ولا القدير والفرق بين القول متى علم الله زيدا وبين القول متى علمت زيدا ميتا فرق بين وهو أن علمى بأن زيدا مات هو عرض حدث فى النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمى بأن زيدا حى وأنه سيموت لأن علمى بأن زيدا سيموت إنما علم بأن ستحدث حال مقتضية لموته يوما ما لا علمنا بوجود الموت وعلمى بأن زيد ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرض مخلوق فى النفس وعلم الله تعالى ليس كذلك لأنه ليس هو شيئا غير الله عز وجل (٥١) .

ويلجأ ابن حزم إلى التأويل لينزه العلم الإلهى عن العلم البشرى ، فيرى: أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البته إلا أن يأتى نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئا منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهرة إلى معنى آخر ، فالانقياد واجب علينا لما لوحيه من ذلك النص الاجماع والضرورة لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف .

ويتوقف عند الآية (ولا يحيطون بشئ من علمه) ، يرى ابن حزم إنما المراد العلم المخلوق الذى أعطاه عباده وهو عرضى فى العالمين محمول فيهم

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهو مضاف إلى الله عز وجل بمعنى الملك ، وهذا لا شك فيه لأنه لا علم لنا إلا ما علمنا . قال عز وجل (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) (٥٢) .

صفة الإرادة : يرفض ابن حزم أن تكون صفة الإرادة من صفات الذات لأنه على حد تعبيره لا يجوز أن يشتق لله اسماء ولا صفات (٥٣) ويعتقد ابن حزم : إن الواجب أن يقال أراد الله كما قال تعالى (إذا أراد شيئا " سورة يس : آية ٨٢ ") ونقول إنه تعالى يريد ما أراد ولا يريد مالم يرد كما قال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر "سورة البقرة : آية ١٨٥") وقال تعالى : (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم "المائدة : آية ٤١") (وإذا أراد الله بقوم سوءا "سورة الرعد : آية ١١") وقال تعالى : (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا " سورة الأنعام : آية ١٢٥") فنحن نقول كما قال تعالى أراد ويريد ولم يرد ولا يريد ولا نقول إن له إرادة ولا أنه مريد لأنه لم يأت نص من الله تعالى بذلك ولا من رسوله صلى الله عليه وسلم ولا جاء ذلك قط من أحد من السلف رضى الله عنهم (٥٤) .

وهكذا يلجأ ابن حزم إلى منهج التفويض والتسليم فى معالجة هذه الصفة ، تاركا محاولات الفرق الكلامية ، ويبدو فى هذه المعالجة أقرب إلى منهج السلف.

صفتا السـميع البصـير:

يعالج ابن حزم صفتا السميع البصير على ضوء منهجه الكلامى، الذى عرضنا إليه من قبل ، فهو يرى أن لا فرق بين صفة سميع وبصير وعليم . فكل هذه الصفات بمعنى واحد أو على حد تعبيره : قال تعالى (يعلم السر وأخفى) فصح أن بصيرا وسميعا وعليما بمعنى واحد (٥٥) .

ويتحرز ابن حزم من فصل الذات عن الصفات ، فالصفات لا تنفك عن الذات ، فهو يؤكد ، أنه تعالى بإجماع منا ومنكم هو السميع البصير و هو واحد غير مكثر ولا نقول إنه السميع للأصوات البصير للألوان إلا على الوجه الذى قلنا وليس ذلك يوجب إن السميع غير البصير فالذى أردتم إلزامه ساقطة وإنما اختلفت

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

معلوماته ، وإنما هو تعالى واحد وعلمه بها كلها واحد يعلمها كلها بذاته لا يعلم هو غير البته [٥٦] .

من جانب آخر ، يشير ابن حزم إلى أننا لا يجوز أن نخبر عن الله بغير ما أخبر به عن نفسه لأن الله تعالى يقول : (ليس كمثله شئ ، وهو السميع البصير " سورة الشورى : آية ١١") فصح أنه تعالى سميع ليس كمثله شئ من السامعين بصير لا كمثل شئ من البصراء [٥٧] .

ثم يطبق ابن حزم منهجه فى معالجته لهاتين الصفتين ، أو يطبق ، نقده لقياس الغائب على الشاهد فيقول : نحن لم نلتزم أن نحل تسميته عز وجل قياسا على ما عهدنا بل ذلك حرام لا يجوز ولا يحل لأنه ليس فى العالم شئ يشبهه عز وجل فيقاس عليه قال الله تبارك وتعالى : (ليس كمثله شئ وهو السميع البصير" سورة الشورى : آية ١١") قلنا نعم إنه سميع بصير لا بشئ من البصراء ولا السامعين مما فى العالم وكل سميع وبصير فى العالم فهو ذو سمع وبصر فالله تعالى بخلاف ذلك بنص القرآن فهو سميع كما قال لا يسمع كالسامعين وبصير كما قال لا يبصر كالمبصرين ، لا يسمى ربنا إلا بما سمى به نفسه ولا يخبر عنه إلا بما أخبر عنه نفسه فقط كما قال تعالى (هو السميع البصير) فقلنا نعم هو السميع البصير ولم يقل تعالى إن له سمعا وبصرا فلا يحل لأحد أن يقول إن له سمعا وبصرا فيكون قائلا على الله بلا علم ، وهذا لا يحل وبالله تعالى نعتصم [٥٨] .

الواقع أن المتأمل فى معالجة ابن حزم يلحظ من طرف خفى روحا اعتزالية، تسرى فى نفسه دون أن يدرى ، فهو يحاول أن يجعل الصفات لا تنفك عن الذات ، وصحيح أيضا أن المنطلقات الاعتزالية تختلف عن منطلقات المذهب الظاهرى ، إلا أنه والحق يقال ، لاحظت أن الروح الإعتزالية كانت تسيطر على ابن حزم بطريقة غير مباشرة، أثناء معالجته لقضية الصفات وأنه عالج هذه المسألة بمهارة شديدة ، ولا يستطيع الباحث أن يصل إلى ذلك مباشرة ، وإنما استنطاق نصوص ابن حزم، ومحاولة تفهم شخصيته من إعلائه للعقل والمنطق ،

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

مماجعل هذه الروح – فى زعمنا – تؤثر بشكل أو بآخر فى معالجته لهذه القضية . وأليست محاولة المعتزلة هى تنزيه الذات عن التعدد أو أن (الصفات عين الذات) ، ومن ثم اتهموا بالمعطلة ، وهل محاولة ابن حزم تختلف عن هذا القصد والهدف (أو تنزيه الذات).؟

الحيـــــــاة:

ينفى ابن حزم عن الذات صفة الحياة ، لأن هذا – فى رأيه – ابتداع مالم يأت به نص، وهو فى هذا يلتزم إلى حد غير قليل بمنطلقات المذهب الظاهرى بالتمسك بالنص فى حدوده الظاهرية.

ولذلك يناقش المعتزلة والأشاعرة فيقول لهم إذا سميتموه حيا لنفى الموت والموانية عنه تعالى، وقادرا لنفى العجز وعالما لنفى الجهل، فيلزمكم أولا أن تسموه حساسا لنفى الخدر عنه وسماما لنفى الجسم عنه ومتحركا لنفى السكون والجمادية عنه وعاقلا لنفى ضد العقل عنه، وشجاعا لنفى الجبن عنه فإن امتنعوا من ذلك كانوا قد ناقضوا فى استدلالهم فى تسميتهم إياه حيا عالما قادرا جوادا ، فإن قالوا إنه لا يجوز أن يسمى بشئ مما ذكرنا لأنه لم يأت به نص قيل لهم وكذلك لم يأت نص بأن له تعالى حياة ولا بأنه إنما سمى حيا عالما قادرا لنفى أضداد هذه الصفات عنه لكن لما جاء النص بأنه تعالى يسمى الحى العالم القدير سميناه بذلك ولولا النص ما جاز لأحد أن يسمى الله تعالى بشئ من ذلك لأنه كان يكون مشبها له بخلقه لا سيما ولفظة الحى تقع فى اللغة على العالم المميز بالحقائق قال تعالى : (لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين " سورة يس : آية ٧٠") فأراد بالحى ها هنا العالم المميز بالإيمان المقر به [٥٩] .

وينقد ابن حزم الفرق الكلامية هنا ، على ضوء منهجه الذى أشرنا إليه من قبل، نقد قياس الغائب على الشاهد ولذلك يقول: فإنهم يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبون أتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا إلا حيا عالما قادرا وجب أن يكون البارى الفاعل للأشياء حيا عالما قادرا وهذا نص قياسهم له على المخلوقات

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وتشبيهه تعالى بهم ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن نقاس الشئ إلا على نظيره وأما أن يقاس الشئ على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في شئ البتة فهذا مالا يجوز أصلا عند أحد [٦٠] .

ثم يستند ابن حزم إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ويفهم منه أن الحصر (في أسماء الله) يقول الحديث : (إن لله تسعة وتسعين اسما مائة غير واحد من أحصاها دخل الجنة) فلو كانت اسماء الله تعالى أكثر من مائة وليف وهذا باطل لأن قول الرسول صلى الله عليه وسلم مائة غير واحد ، مانع من أن يكون له أكثر من ذلك ولو جاز ذلك لكان قوله عليه السلام كذبا وهذا كفر مما أجاره وبالله التوفيق [٦١] .

والواضح أن ابن حزم – رحمه الله – كان مبالغا في هذا النقد، ولن وصف من خالف هذا الحديث بالكذب في غير محله ، لأن العدد الخصوصية التي هي دخول الجنة، فيكون معنى الحديث إن لله مائة اسم من بين اسمائه من أحصاها دخل الجنة ، ولا يلزم أن يكون له غير هذه الأسماء ويؤيد ذلك أنك لو تتبعت روايات هذا الحديث لوجدت الأسماء تزيد عن مائة فضلا عن الأحاديث الأخرى .

الواقع أن ابن حزم ، لم يفصل بين صفات الذات والفعل، وأيضا الصفات الخبرية، كما أشرنا آنفا ، ولعل هذا يمهد الحديث عن باقي الصفات مثل صفة الكلام التي اعتبرها المعتزلة من صفات الفعل ، والصفات الخبرية الأخرى مثل الاستواء ، واليد، لتكتمل الصورة في نظر ابن حزم لهذا المشكل .

صـــــفة الـــــكلام :

من الصفات التي دار حولها السجال ، بين الفرق الكلامية ، فالأشاعرة ينظرون إلى "الكلام" على أنه يشير إلى معنيين : المعنى النفسي القائم بالله وهو "قديم " والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فالكلام كما يقول الأشعري : صفة لمن قام به لا من نطق بالكلام ولا يطلق على الكلام اللفظي ، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي ، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القائم بذات الله ، ذاك أدل على صفة الكلام ، وأجل فى حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق فى التمييز بين كلام الله وكلام البشر، أنه ليس الكلام الذى ليس بصوت ولا حرف، بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد أن وصف الكلام بالقدم [٦٢] .

ومن يتأمل فى معالجة ابن حزم ، وينظر إليها نظرة ثاقبة ، يلحظ ميله إلى المنحى الأشعرى ، وإن كان يتعهدهم بالنقض والنقد فى مواضع عديدة، كما لاحظنا من خلال عرضنا فهو يعتقد أن كلام الله تعالى غير مخلوق (أى قديم) وأما من أفرد السؤال عن الصوت وحروف الهجاء والحبر، فكل ذلك مخلوق بلا شك (حادث) [٦٣] .

وفى موضع آخر : يؤكد ابن حزم على أن القرآن ، هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز [٦٤] ثم يتحرز على هذا القول ويرى : أما الصوت فهو مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين ، وهو حروف الهجاء والهواء ، وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق بلا خلاف [٦٥].

الصـــــفات الخـــــبرية :

يلجأ ابن حزم إلى التأويل لتنزيه الذات الذات الإلهية عن التجسيم والمشابهة [٦٦] وليس كما يعتقد البعض أنه كان ظاهريا ولم يحد عن ذلك [٦٧] .

فصفة " الوجه" يتوقف عندها ، ابن حزم ، ويرفض فى البداية تسمية الله بذلك لأنها لا تجوز إلا بنص [٦٨] ثم يؤول حقيقة الوجه ، بقوله : ولكنا نقول وجه الله ليس هوغير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شئ سوى الله تعالى ، برهان ذلك قول الله تعالى حاكيا عمن رضى قوله (إنما نطعمكم لوجه الله " سورة الإنسان : آية ١٠ ") فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى وقوله عز وجل : (فأينما تولوا فثم وجه الله " سورة البقرة : آية ١١٥") .إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه [٦٩] وقد عالج الأشعرى هذه الصفة بطريقة تقترب من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

السلف ، قال الله تبارك وتعالى : (كل شئ هالك إلا وجهه) القصص:٨٨ ، وقال عز وجل : (ويبقى وجه ربك ذوالجلال والإكرام) الرحمن : ٢٧، فأخبر أن له وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك ، وقال عز وجل (تجرى بأعيننا) القمر : ١٤، وقال (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا) هود: ٣٧، فأخبر عز وجل أن له وجها وعينا لا بكيف واحد ولا بحد [٧٠] .

وعندما يناقش ابن حزم "صفة المكان" ينفى عن الله كل ما يؤدى إلى الجسمية فيقول : إن الله تعالى لا فى مكان ولا فى زمان أصلا وهو قول الجمهور من أهل السنة وبه نقول وهو الذى لا يجوز غيره لبطلان ما عداه ، ولقوله تعالى : (ألا إنه بكل شئ محيط " سورة فصلت : آية ٥٤ ") فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا فىمكان إذا لو كان فىالمكان لكان المكان محيطا به من جهة ما أو من جهات ، وهذا منتف عن البارى تعالى بنص الآية المذكورة [٧١] .

ثم يعقب ابن حزم : بأنه لا يكون فى مكان إلا ما كان جسما أو عرضا فى جسم هذا الذى لا يجوز سواه ولا يتشكل فى العقل والوهم غيره البتة وإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسما وعرضا فقد انتفى أن يكون فى مكان أصلا وبالله تعالى نتأيد وأما قوله: (ويحمل عرش ربك فوقهم يؤمئذ ثمانية " سورة الحاقة : آية ١٧") فقوله الحق، نؤمن به يقينا والله أعلم بمراده [٧٢] .

ولعله عنى عز وجل السموات السبع والكرسى فهذه ثمانية أجرام هى يؤمئذ والآن بيننا وبين العرش ولعلهم أيضا ثمانية ملائكة ، وهكذا يلجأ ابن حزم إلى منهج التفويض والتسليم تارة (والله أعلم بمراده) كما ذكرنا، ومنهج التأويل (فى تفسيره: ربما يكون المقصود السموات السبع والكرسى) ثم يتحرز فى نهاية المطاف عندما قال : والله أعلم نقول ما قال ربنا تعالى ، ونقطع أنه حق يقين على ظاهره والله أعلم [٧٣] .

ويلقى ابن حزم الضوء على صفة "النور" محاولا تفسيرها وتأويلها ، بما يتسق مع منطق العقل وبديهيات الحس ، فيذهب إلى أن معنى " النور" لا يخلو من

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

أحد وجهين إما أن يكون جسما وإما أن يكون عرضا وأما قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) فإنما معناه هدى الله بتنوير النفوس إلى نور الله تعالى فى السموات والأرض . وبرهان ذلك إن الله عز وجل أدخل الأرض فى جملة ما أخبر أنه نور له فلو كان الأمر على أنه النور المضئ المعهود لماخبا الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه[٧٤] .

وينقد ابن حزم المعتزلة ، فيما ذهبت إليه من أن اليد النعمة ويرى أنها دعوى بلا برهان [٧٥] وفى هذا يتفق الإمام ابن تيمية مع ما ذهب إليه ابن حزم من نقد للمعتزلة فيقول : وليس يجوز فى لسان العرب ولا فى عادة أهل الخطاب أن يقول القائل عملت كذا بيدى، ويريد بها النعمة ، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهوما فى كلامها ، ومعقولا فى خطابها ، وكان لا يجوز فى خطاب أهل البيان أن يقول القائل : فعلت كذا بيدى ويعنى بها النعمة ، بطل أن يكون معنى قوله تعالى بيدى " النعمة" [٧٦] .

وينقد ابن حزم الأشعرى أيضا فى قوله : إنما المراد بقول الله تعالى : أيدينا ، إنما معناه اليدان وإن ذكر الأعين معناه عينان وهذا باطل مدخل فى قول المجسمة [٧٧] ، إن ما ذكره ابن حزم نقلا عن الأشعرى فى كتابه " الإبانة" يمثل صدق النقل من زاوية واحدة ، فلننظر فيما قاله : فإن سئلنا :اتقولون إن لله يدين ؟ قيل نقول ذلك ، وقد دل عليه قوله عز وجل : (يد الله فوق أيديهم) الفتح : ١٠، وقوله عز وجل (لما خلقت بيدى سورة "ص:آية ٧٥") ، لكن الذى لم ينتبه إليه ابن حزم أن الأشعرى كان يحتاط لمثل هذا النقد فى عرضه لهذه الصفات الخبرية، ففى معرض عرضه لصفة الوجه "مثلان" يقول : لا بكيف واحد ولا بحد [٧٨] من هنا نقول إن الأشعرى كان متنبها لتنزيه الذات عن كل من يلحقها من صفات الجسمية .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ثم ننتظر من ابن حزم القول الفصل فى هذا المشكل، بعد أن عرضنا لإنتقاداته فإذا به يقول : ونقر أن لله تعالى كما قال يدا ويدى وأيدى وعين وأعينا كما قال عز وجل. (ولتصنع على عينى " سورة طه : آية ٣٩ ") وقال تعالى (فإنك بأعيننا " سورة الطور : آية ٤٨ ") ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عـين لأن النـص لم يأت بذلك ونقول ، إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل [٧٩] ، وهكذا يلجأ ابن حزم إلى ظاهريته السلفية محاولا التفويض أيضا والتسليم ، وفى نفس الآن نشم نزعة التأويل وخاصة عندما يقول (إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل) وهكذا يتراجع النقد الحزمى أمام مناهج علم الكلام ، بل كما ذكرت آنفا ، لقد تأثر ابن حزم بالمعتزلة والأشاعرة ، وأخذ من كل منهما بطرف ، بل كان يستطيع بمهارة واقتدار أن يوظف كافة الأدوات المنهجية تبعا للفكرة التى يود أن يعالجها .

ويمكننا أن ندلل بصورة أخرى على صدق ما ندعى ، تأويل ابن حزم للحديث الصحيح ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله عز وجل أى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمة إما كفاية تسر وإما بلاء يأجره عليه والأصبع فى اللغة النعمة وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله وكلاهما حكمه عز وجل [٨٠] .

نأتى إلى صفة "الاستواء" ، التى شغلت الفرق الكلامية كما شغلت ابن حزم، فيرى ابن حزم أن معنى قوله تعالى (على العرش استوى) أنه فعل فعله فى العرش وهو انتهاء خلقه إليه ، فليس بعد العرش شئ ويبين ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنات وقال فاسئلوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذى ليس خلفه خلاء ولا ملاء ومن أنكر أن يكون للعالم نهاية من المساحة والزمان والمكان فقد لحق بالدهرية وفارق الإسلام [٨١] .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

ويرى ابن حزم أيضا : أن الاستواء فى اللغة يقع على الانتهاء قال الله تعالى : (ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكما وعلما "سورة القصص : آية ١٤") أى فلما انتهى إلى القوة والخير، وقال تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهى دخان " سورة فصلت : آية ١١") أى أن خلقه وفعله أنتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ماهى عليه وبالله التوفيق، وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عداه (٨٢) .

وإن كان ابن حزم قد ذهب هذا المذهب فى تحليله لصفة الأستواء " فإننا واجدون ابن تيمية يذهب مذهبا سلفيا خالصا يقول : والقول الفاصل هو ما عليه الأمة الوسط ، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شئ عليم ، وعلى كل شئ قدير ، وأنه سميع بصير ونحو ذلك (٨٣) .

وينقد ابن حزم المعتزلة فى قولهم ، إن معنى قوله: الرحمن على العرش استوى، إنه استولى وقهر وملك ، وإن الله عز وجل فى كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال ، أهل الحق وذهبوا فى الاستواء إلى القدرة ، فلو كان كما ذكروه كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة لأن الله قادر على كل شئ ، والأرض فالله قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما فى العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الإستيلاء، وهو عز وجل مستول على الأشياء كلها، لكان مستويا على العرش وعلى الأرض، وعلى السماء وعلى الحشوش والأقدار، لأنه قادر على الأشياء مسئول عليها .

وإذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله مستو على الحشوش والأخيلة لم يجز أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذى هو عام فى الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها (٨٤) .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وقد لاحظنا أن ابن تيمية يستعير كثيرا من أفكار ابن حزم ، ويبدو أن تأثير ابن حزم كان كبيرا فى شخصيته وإنه لجدير أن تكون هناك دراسة عن أثر ابن حزم فى فكر ابن تيمية.

وفى النهاية يمكننا القول، إن ابن حزم عالج الصفات الخبرية مستفيدا من كافة أدواته الكلامية، من تأويل ، وتفويض وتمسك بالنص على ظاهره فى حدود ما تسمح به اللغة ، ولكن هل يستطيع أحد أن ينكر أنه قد تأثر بالمدارس الكلامية الكبرى من معتزلة وأشاعرة وأنه قد أخذ من كل منهما بطرف رغم أنه لا يصرح بذلك ؟

رؤية الله فى الآخرة :

من الموضوعات التى طرحها ابن حزم ، وناقشها مناقشة مستفيضة ، تتبع المدارس الكلامية ، وتقديم انتقادات للمعتزلة (٨٥) فابن حزم يقرر : أن الله تعالى يرى فى الآخرة بقوة غير القوة الموضوعة فى العين الآن ، لكن بقوة موهوبة من الله تعالى وقد سماها بعض القائلين بهذا القول الحاسة السادسة ، وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علما صحيحا هذا مما لا شك فيه فيضع الله تعالى فى الأبصار قوة نشاهد بها الله ونرى بها كالتى وضع فى الدنيا فى القلب وكالتى وضعها الله عز وجل فى أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلما (٨٦) .

هذا ، ما يؤكد عليه ابن حزم ، من " إمكانية الرؤية " وثبوتها لله فى الآخرة .

من جانب آخر ، يوجه ابن حزم انتقاداته للمعتزلة ، وخاصة فى احتجاجهم " لا تدركه الأبصار" لله عز وجل . ويرى أن المعتزلة لم يعرفوا معنى الإدراك فى ضوء فهم اللغة ، فالإدراك : عندنا فى اللغة معنى زائد على النظر والرؤية وهو معنى الإحاطة ، ليس هذا المعنى فى النظر والرؤية ، فالإدراك منفى عن الله تعالى على كل حال فى الدنيا والآخرة، برهان ذلك قول الله عز وجل : (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون ، قال إن معى ربى سيهدين "

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

سورة الشعراء : آية ٦٢") ، ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقا جليا أثبت الرؤية بقوله : فلما تراءى الجمعان ، وأخبر تعالى أنه رأى بعضهم بعضا فصحت منهم الرؤية لبنى إسرائيل ونفى الله الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم(كلا إن معى ربى سيهدين" سورة الشعراء : آية ٦٢") فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بنى إسرائيل ولم يدركوهم ولا شك فى أن مانفاه الله تعالى عز وجل فهو غير الذى أثبته فالإدراك غير الرؤية والحجة هو قول الله تعالى : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " سورة القيامة : آية ٢٢، ٢٣") (٨٧) .

ففى ضوء فهم اللغة، وعدم تجاوز النص يحاول ابن حزم أن يناقش القضية ، ويرد على المعتزلة ، بأنهم أولوا القرآن على غير حقيقته ولذلك فهو يؤكد فى هذا المقام على هذه القواعد المنهجية التى لابد أن نلتزم بها أو على حد قوله : وحمل الكلام على ظاهرة الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله فان قال قائل إن حمل اللفظ على المعهود أولى من حملة على غير المعهود قيل له الأولى فى ذلك حمل الأمور على معهودها فى اللغة ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة ولم يأت نص ولا إجماع ولاضرورة تمنع ما ذكرنا فى معنى النظر (٨٨) .

الواقع أن ابن حزم يبنى رده على المعتزلة فى ضوء الفهم اللغوى وتفسير النص، وهو نفس موقف الأشعرى تقريبا الذى سلط الضوء على هذه القضية ، بامعان فى كتابة "الإبانة " فيعرض للعديد من الأدلة ، وكلها تتسق مع ما ذهب إليه ابن حزم حيث يقول : قال الله عز وجل :(للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ، يونس : ٢٨) قال أهل التأويل : الزيادة النظر إلى الله عز وجل ، ولم ينعم الله عز وجل أهل جناته بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له ، وقال عز وجل (ولدينا مزيد، ق : ٣٥) قيل النظر إلى وجه الله عز وجل(٨٩)

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وهذا ما أكد عليه أيضا شيخ الاسلام ابن تمية فيما بعد إذا قال : إن أهل الجنة يرون الله تعالى وفسر به قوله تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) إلى قوله: (أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) . فانا علمنا بهذا أن أصحاب الجنة لهم الزيادة التى هى النظر إليه [٩٠] .

فالخلاف بين المعتزلة وبين غيرها من المذاهب المثبتة للرؤية ، أنهم يرفضون فكرة ان الله تعالى يخلق فينا فى الآخرة إدراكا نراة به ، ورفضهم لهذه الفكرة يستند إلى أنهم يعتبرون أن الإدراك الإنسانى ليس معنى ، أى أنه ليس كائنا يمكن أن يخلق مستقلا عن وسائله العادية ، بل الإدراك عندهم له طريق . هم يرون أن القول بأن الإدراك معنى يؤدى إلى الجهالات لأنه يلزم عنه أن يكون بحضرتنا أجسام كثيرة عظيمة ، ونحن لا نشاهدها ، لأن الله لم يخلق فينا الإدراك لها ، وهذا محال [٩١].

كما أن ابن حزم يؤكد من جهة أخرى على أحاديث الرؤية التى تؤكد على ذلك ، ومن ثم فهو لايذهب مذهب المعتزلة فى إنكار أحاديث الآحاد ، بل يرى العمل بها فى أصول الاعتقاد وكما أشار إلى ذلك فى كتابة " الإحكام فى أصول الحكام " [٩٢] .

عن قيس بن حازم عن جرير قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة البدر فقال : إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا وأشار إلى القمر ، لا تضامون (أى لاتتزاحمون فى رؤيته) يعتبر المعتزلة هذا الحديث خبر آحاد وخبر الآحاد لا يوجب الاعتقاد [٩٣] . أو بمعنى آخر : لا يريدون الاستدلال بهذا الحديث ، ويزعمون أنه من أخبار الآحاد التى لا توجب العلم [٩٤] . ويقولون: إن مسألة الرؤية طريقها العلم ولا يجوز التعلق فيها بخبر الواحد [٩٥]

وينتهى ابن حزم إلى جواز الرؤية استنادا إلى الأحاديث الصحاح أو على حد قوله: (والأحاديث الصحاح المأثورة فى رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

القبول لنظاهرها وتباعد الناقلين لها . و رؤية الله تعالى يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا حرمنا الله ذلك بفضله[٩٦].

وهنا نشتم رائحة النزعة الصوفية عند ابن حزم الناقد الصارم ، والظاهرى الحازم ، من ثنايا تعبيراته " أن الرؤية كرامة للمؤمنين " ، وكما أشرنا فى بداية عرضنا على لسان ابن حزم ، قوله عن موسى (شاهد الله وسمعه مكلما) . وطبيعى أن ابن حزم لم يقصد هنا سوى مشاهدة التجليات لا رؤية الذات لأن الرؤية نفاها القرآن عن موسى (لن ترانى) ، وهنا تتجلى قسمات الروح الصوفية الشفافة عند ابن حزم مع عقلية المنطقى الفقية ، والذى لم يسلم من نقده المعتزلة أو الأشاعرة

موقف ابن حزم من مشكلة القضاء والقدر :

من المشكلات التى شغلت معظم الفرق الكلامية ، وذهب كل فريق يدلى منها بدلوه، وشاء ابن حزم أن يكون له قدم راسخة فى مناقشة وتحليل هذه القضية.

ولو نظرنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أن مشكلة القدر من المشكلات التى أشارت إليها آيات عديدة ، فى مواضع مختلفة ، فهناك آيات تؤيد حرية الإرادة ومنها ما يعارضها[٩٧].

ونود أن نشير إلى بعض الآيات التى توحى بالاختيار أو الإرادة ، قوله تعالى : (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر " سورة الكهف :آية ٢٩ ") ، وقوله : (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها "سورة فصلت : آية ٤٦") ، وقوله : (كل نفس بما كسبت رهينه " سورة المدثر: آية ٣٨ ").

وهناك آيات أخرى ، قد توحى بالجبر أو أن أفعال العباد مقدرة عليهم : (قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا) : التوبة ٥٩ ، وقال : (وربك يخلق مايشاء ويختار ما كان لهم الخـــيرة" سورة القصص :آية ٦٨") وقال: (وماتشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين "سورة التكوير : آية ٣٦").

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

فى الحقيقة ، أنه ليس ثمة تعارض بين النصوص التى توحى بالاختيار والنصوص التى توحى بالجبر ، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان برية فالانسان مجبور إذا نظرنا إليه فى نطاق وجوده الخاص الذى تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معا ، أو إن شئت حريته داخله فى دائرة أكبر هى دائرة القدر [٩٨].

إذن ليس هناك أى تصادم بين حرية الإرادة الانسانيه وبين قضاء الله وقدره الأزلى المقدر للخلائق والموجودات ، ولعل مثل هذه الرؤية تساعدنا فى طرح العديد من التساؤلات ، ما موقف ابن حزم الظاهرى من هذه القضية الشائكة. وما مقدار الحرية فى مذهبه و إلى أى الآراء والمذاهب يميل ؟

ابن حزم وموقفه من الاختيار :

يشير ابن حزم إلى معنى القضاء والقدر ، اى يريد الله تعالى برتبة وحد قضى وقدر حكم ورتب ، ومعنى القضاء والقدر حكم الله تعالى فى شئ بحمده أو ذمه وبكونه وترتيبة على صفة كذا إلى وقت كذا فقط [٩٩].

يـقرر ابن حزم ، بان النفس والحس يؤيدان أن للعبد أفعالا يقوم بها بمحض إرادته [١٠٠]. ويرد ابن حزم على الجبرية الذين يرفضون حرية الاختيار فيرى : أنهم احتجوا فقالوا: لما كان الله تعالى فعالا وكان لا يشبهه شئ من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالا غيره [١٠١] ويرى أن خطأ هذه المقالة ظاهر بالحس والنص واللغة التى بها خاطبنا الله تعالى وبها تتفاهم فاما النص فان الله عز وجل قال فى غير موضع من القرآن الكريم (جزاء بما كانوا يعملون " سورة السجدة : آية ١٧ ") (لم تقولون ما لا تفعلون " سورة الصف : آية ٢") (وعملوا الصالحات) فنص تعالى على العمل ، وإسناده إلى المكلف وأما الحس ، فالحواس وبضرورة العقل وبدهياته علمنا علما لا يخالجه الشك ، أن بين الصحيح الجوارح وبين ما لاصحة لجوارحة فرقا لائحا لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا دون مانع ، والذى لا صحة لجوارحه لا رام ذلك

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

جهده لم يفعله أصلا ، و لابيان أبين من هذا الفرق ، والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ، فأما من وقع فعله باختياره وقصده ، فلا يسمى فى اللغة مجبرا (١٠٢).

إذن يقرر ، ابن حزم ، مبدأ أصلا . وهو حرية الإرادة وأن للإنسان قصد واختيار ، وهنا تلتقى نظرة ابن حزم الفقهية فى التأكيد على كرامة الإنسان ، وحقه فى الاختيار مع النظرة الكلامية ، فلا عجب أن يلتقى ابن حزم الفقيه مع ابن حزم المتكلم ، فلن نستطيع أن نفصل بنى جوانب المفكر ، فبنية التفكير تتأثر بعضها البعض ، ولعل هذا الطرح يجرنا إلى الحديث عن مفهوم الاستطاعة عنده .

موقفه من " فكرة الاستطاعة" :

يعرف ابن حزم الاستطاعة بأنها صفة من يمكن عنه الفعل باختياره وتركه باختياره (١٠٣) . كما أن الاستطاعة عند ابن حزم شرط التكليف والمسئولية (١٠٤).

ويقسم ابن حزم الاستطاعة إلى ضربين :

- أحدهما قبل الفعل وهو سلامة الجوارح وارتفاع الموانع
- والثانى لا يكون إلا مع الفعل وهو القوة الواردة من الله تعالى بالعون والخذلان وهو خلق الله تعالى للفعل فيمن ظهر منه وسمى من أجل ذلك فاعلا لما ظهر منه، إذ لا سبيل إلى وجود معنى غير هذا البقة ، فهذا هو حقيقة الكلام فى الاستطاعة بما جاءت به نصوص القرآن والسنن والإجماع وضرورة الحس وبديهة العقل (١٠٥).

ويتفق ابن تمية مع ما ذهب إليه ابن حزم فى هذا الصدد فيرى : أن الصواب الذى عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن وهو أن الاستطاعة التى هى مناط الأمر والنهى ، وهى المصححة للفعل ولا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التى يجب معها وجود الفعل فهى مقارنة له . فالأولى كقوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت لمن استطاع إليه

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

سبيلا " سورة آل عمران : آية ٩٧) ، وقوله صلى الله عليه وسلم : لعمران بن حصين : " صل قائما ، فإن لم تستطع فقاعدا ، فإن لم تستطع فعل جنب .ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع، سواء فعل أو لم يفعل ، فعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن أن تكون مع الفعل. والثانية كقوله تعالى: (ماكانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ، سورة هود : ٢٠) وقوله (وعرضنا جهنم للكافرين عرضا الذين كانت أعينهم فى غطاء من ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعا ، سورة الكهف :١٠١، ١٠٢) على قول من يفسر الاستطاعة بهذه [١٠٦].

يبرهن ابن حزم على صحة ما يدعى ، بصدد هذا المشكل ، فيقول : فصح ضرورة أن الاستطاعة صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع وهذان الوجهان قبل الفعل . وقوة أخرى من عند الله عز وجل مع الفعل باجتماعهما معا يكون الفعل وبالله تعالى التوفيق ومن البرهان على صحة هذا القول اجتماع الأمة كلها سؤال الله تعالى التوفيق والاستعاذة به من الخذلان فالقوة التى ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا والقوة التى ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة و لامعصية تسمى عونا أو قوة حولا وبتبين من هذا قول المسلمين لا حول ولاقوة إلا بالله. والقوة لا تكون لأحد البقة فعل إلا بها فصح أن لاقوة لأحد إلا بالله العلى العظيم [١٠٧].

ولقد لخص المرحوم الشيخ أبو زهرة ، فكرة الاستطاعة فى ثلاثة عناصر يجدر بنا أن نشير إليها :

(١) استطاعة من العبد أو دعها الله إياه .

(٢) وزوال الموانع .

(٣) وقوة من عند الله هى التى تسمى التوفيق ، فلابد من التوفيق مع القدرة الإنسانية[١٠٨].

وطبيعى أن ابن حزم لا يحاكى المعتزلة فيما ذهبت إليه من أن الاستطاعة قبل الفعل [١٠٩]. ويرى أن ماذهبت إليه يعبر عن تناقض [١١٠].

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

لعل طرح ابن حزم لهذه الاشكالية ، وبهذا التحليل والشمول يدعونا ، إلى التساؤل هل فكرة "الكسب" عنده هى فكرة الكسب عند الاشاعرة .

ظنى أن هذا غير صحيح ، لأننا لو نظرنا إلى الانسان عند الأشاعرة لوجدنا أنه : يستطيع أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله منه من الأفعال . وأن يعتبر ذلك من كسبه وهذه فكرة الكسب المشهورة عند الأشاعرة وهى فكرة حاول بها الأشاعرة التوسط بين رأى الجبرية ورأى المعتزلة أو هكذا يقال عنهم .

فالجبرية إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن الله خالق أفعال الإنسان . والمعتزلة قالوا إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه وراحوا يبحثون الأفعال الإنسانية والمتولدة ، فإن الأشعرى قد ذهب إلى أن أفعال الإنسان تعد بالنسبة لله خلقا وإبداعا وبالنسبة للإنسان كسبا ووقوعا عند قدرته (١١١).

ومعنى ذلك أن الإنسان يريد الفعل ويسعى إليه ، والله يخلقه ،وهذا يدل على أن الأشعرى يريد بقوله هذا المحافظة على شيئين أولهما : أن الله خالق كل شئ وثانيهما : ضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان فى نفسه من إرادة ومن قدرة على الأفعال الاختيارية (١١٢).

الله تعالى إذن - فيما يرى الأشاعرة - وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعرى قد أجرى سنته بان يخلق الشئ عند القدرة الحادثة من العبد بحيث إن العبد إذا أراد شيئا وعزم عليه وتجرد له خلقه الله . فللعبد إذن شئ معين ، وهذا الشئ المعين ما يسمونه بالكسب هو الشعور بالاختيار (١١٣).

والمهم عندنا أن هذا الرأى يعبر بدوره فى الظاهر فقط وليس فى الحقيقة ، عما سبق أن قيل عن الأشاعرة من أنهم فى آرائهم يميلون إلى الحلول الوسطى . الكسب توسط بين الجبر والاختيار فالله يوجد القدرة والإرادة من العبد ، وقدرة العبد وإرادته لها مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب (١١٤).

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

يؤكد ابن حزم فى مواضع عديدة ، واستنادا إلى نصوص القرآن على أن الإنسان له الاستطاعة على الفعل باختياره وقصده ، ومن ثم نعتقد أن مفهوم الكسب عند ابن حزم يختلف عن مفهوم الكسب الأشعرى ، وكما أشار إلى ذلك بعض الدارسين (١١٥).

من زاوية أخرى ، نرى ابن حزم يشير إلى هذا الحقيقة بقولة : فقد أثنى اللـــه عز وجل على قوم دعوه فقالوا (ولا تحملنا ما لاطاقة لنا به " سورة البقرة: آية ٢٨٦") وقد علمنا أن الطاقة والأستطاعة والقدرة والقوة فى اللغة العربية الفاظ مترادفة كلها واقع على معنى واحد وهذه صفة من يمكن عنه الفعل باختياره أو تركه ولا شك فى أن هؤلاء القوم الذين دعوا هذا الدعاء قد كلفوا شيئا من الطاعات والأعمال واجتناب المعاصى ، فلولا أن ها هنا أشياء لهم بها طاقة لكان هذا الدعاء حمقا لأنهم كانوا يصيرون داعين الله عز وجل فى أن يكلفهم ما لاطاقة لهم به وهم لا طاقة لهم بشئ من الأشياء فيصير دعاؤهم فى أن لا يكلفوا قد كلفوه وهذا محال من الكلام لا يثنى على المحال فصح بهذا ، أن هاهنا طاقة موجودة على الأفعال(١١٦).

الواقع أن كلام ابن حزم آنف الذكر ، يعزز وجهة نظرنا فى أن ابن حزم أميل إلى حرية الارادة وهو هنا يلتقى مع المعتزلة فى التأكيد على ذلك مع اختلاف المنطلقات عند كل منهما وكما أشار إلى شئ من هذا المرحوم الدكتور ابراهيم مدكور(١١٧) كما أن ابن حزم يلتقى مع الماتريدية حول مفهوم الكسب ، فالماتريدى، قرر أن الكسب قدرة العبد وتأثيره (١١٨).

لعله يكون قد تبين لنا بما لا يدع مجال للشك، أن ابن حزم قد أولى هذه القضية من عنايته الكثير ، وأنه قد وقف على آراء المذاهب و الفرق السابقة ، وخرج علينا بآراء جديدة ، لانظن أن أحدا قد سبقة إليها ، من حيث ربط الاستطاعة بالعناية والتوفيق من الله وغيرها من مفاهيم مهمة من بينها التأكيد على حرية الإنسان ومن ثم تقرر عنده قاعدة المسئولية والتكليف ، وفيما نعتقد أن ابن

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

حزم نجح فى أن يوفق بين حرية العبد وقدرته على الاختيار وإرادة الله سبحانه وتعالى ، فهى حرية داخلة فى دائرة أكبر هى دائرة القدر (١١٩).

****

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

نتـــائج الدراســـة

يمكننا أن نشير إلى أبرز النتائج التى انتهت إليها الدراسة :

أولا: أثبتت هذه الدراسة عمق المنهج عند ابن حزم ، وأنه وظف كافة الأدوات للذود عن العقيدة الإسلامية ، وإثبات حقيقة التوحيد بالدليل العقلى ، والحس ، وبديهيات العقل ، وقدم رؤيته حول الجدل الصحيح ، كما أنه قام بنقد قياس الغائب على الشاهد، ونبذ التقليد ، كل هذا إن دل على شئ ، فإنما يدل على أن ابن حزم كان أصيلا فى معالجته الكلامية ، ولم يك مقلدا غيره ، وحسبه أنه حاول أن يقدم لنا قواعد منهجية تتسم بالأصالة والعمق ، للدفاع عن قضايا العقيدة، والذات والصفات والجبر والاختيار .

ثانيا : يرفض ابن حزم منهج المتكلمين فى إطلاق لفظ الصفات على الذات ، ويؤكد على أنها " أسماء لله فقط " وإن كان فى معالجته لإشكالية الذات والصفات لم ينج من التأثربالمدارس الكلامية ، وإن كان أقرب إلى السلف كثيرا فى نظرته لهذه القضية .

ثالثا: عالج ابن حزم قضايا الصفات الإلهية ، مثل صفة العلم الإلهى ، التى توقف عندها محاولا تنزيه العلم الإلهى عن العلم البشرى على ضوء منهجه ، فى نقد قياس الغائب على الشاهد ، وهنا نلاحظ أن ابن حزم كان متسقا بين المنهج والتطبيق ، فقد كانت معالجته تطبيقا لمنهجه ومنهجه أيضا يعبر عن مذهبه .

رابعا : بروز الحس النقدى عند ابن حزم ، سمة أساسية من سمات فكره، وإن لاحظنا أنه كان حادا فى مواضع عديدة ، وكان غير موضوعى فى مواضع أخرى ،ونظن أن ابن حزم لوكان قد تحرر من الحدة والألفاظ المتجاوزة ! لكان أكثر اتســاقا مع منهجه، ورغم ذلك لا ننكر أنه مجادل نقادة من طراز رفيع وقد أشرنا إلى شئ من هذا أثناء معالجتنا للدراسة .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

خامسا : رغم لجوء ابن حزم إلى منهج السلف فى معالجة الصفات أو الأسماء الالهية على حد تعبيره ، إلا أننا لاحظنا أن ابن حزم أثناء معالجته للذات والصفات أو الصلة بين الذات والصفات أن الروح الاعتزالية كانت تؤثر عليه بشكل أو بآخر رغم اختلاف المنطلقات بين المذهبين .

سادسا : قدم ابن حزم انتقادات عدة للمذهب الأشعرى ، وكان حادا أحيانا فى نقدهم ، ورغم ذلك لم ينج من التأثر بهم ، وهذا يؤكد لنا ، أن أكثر المفكرين نقدا لمفكر ما هم أكثرهم تأثرا به ، وقد لاحظنا شئ من هذا أثناء معالجتنا لصفة " الكلام " وغيره ،من المواضع فى ثنايا الدراسة .

سابعا : أثبتت هذه الدراسة ، أن ابن حزم رغم تأكيده على منطلقات المذهب الظاهرى من القرآن والسنة الإجماع إلا أنه أخذ بالتأويل فى معالجته للصفات الخبرية مثل الوجه ، الاستواء ، النور ، لكننا لاحظنا ان ابن حزم كان غير موضوعى فى نقده للأشاعرة ، سيما أنه يتهم الأشعرى بالتجسيم ، فى حين أن الأشعرى يؤكد علىأن صفات الله بلاحد ولاكيف ومن ثم فهو ينزه الذات الإلهية عن كل ما يلحقها من الجسمية ، وليس كما يدعى ابن حزم !.

ثامنا : لاحظنا من هذه الدراسة تأثر ابن تيمية بابن حزم فى مواضع عديدة، مع اختلاف المنهج عند كل منهما ، وإنه لجدير أن تكون هناك دراسة عملية تتبع أثر ابن حزم فى فكر ابم تيمية وستكون من الدراسات المفيدة لخدمة العلم .

تاسعا : من الأمور التى تحسب لابن حزم ، أنه من المؤمنين بكل ما جاءت به السنة الصحيحة ، وتثبت بها العقائد كما تثبت بها الفروع . و أنه لم يفرق بين الأحاديث المتواترة وأحاديث الآحاد والأحاديث المشهورة ، فكلها يثبت بها العقائد . ولذلك فى موضوع "رؤية الله فى الآخرة " كان من المثبتين لها على ضوء ، النص القرآنى ، وفهم اللغة ، والحديث النبوى ، علىعكس المعتزلة التى تنكر العمل بأحاديث الآحاد، ومن ثم لم تؤمن المعتزلة ، برؤية الله فى الآخرة.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

وابن حزم – فى هذا – لا يختلف عن موقف الأشعرى ، وابن تيمتة الذى تأثر به فيما بعد .

عاشرا : معالجة ابن حزم لإشكالية القضاء والقدر تدل على عقلية الفقية المتكلم أو المتكلم الفقيه ، لأننا لن نستطيع أن نفصل فصلا تاما فى عقلية المفكر ، ومن ثم وجدنا ابن حزم يؤكد على مبدأ حرية الإرادة ، ومن ثم أيضا الحساب والمسئولية.

ومن جهة ثانية ، كان ابن حزم واعيا بخطورة المشكلة وإرثها التاريخى ، عبر مدارس علم الكلام ، من جبرية ومعتزلة وأشاعرة . لذلك نجده قد قلب القضية على وجوهها المختلفة ، وقدم مفهوما جديدا للاستطاعة ، وأيضا فكرة الكسب عنده، يختلف فيها عن الأشاعرة ، لأن الأشاعرة ، يرون أن الله خالق أفعال الإنسان ، والكسب للانسان عند الفعل – فهم جبريون شاؤا أم أبوا – ، فى الوقت الذى يؤكد ابن حزم على فاعلية الإنسان وتأثيره فى خلق الأفعال ولهذا – زعمنا – أثناء هذه الدراسة أن ابن حزم يميل إلى حرية الإرادة وأنه بهذا المسلك يلتقى مع المعتزلة بقدر مايبتعد عن الأشاعرة ، كما أنه يقترب كثيرا من فكرة الكسب عند الماتريدية التى تؤمن بان العبد له فعل وتاثير ، وفى ظننا أن ابن حزم نجح فى تحقيق التعادلية بين حرية الإنسان ، داخل دائرة أكبر هى دائرة القدر .

هذا بخلاف النتائج الأخرى التى يستطيع أن يتعرف عليها القارئ من بين ثنايا هذه الدراسة .

****

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الهوامـــــش

(١) Miguel Aisn Palacios: Aben Hazam DE Cordaba su Historia Critica De las ideas Religiosas , Tomo I, Ediciones Turner . p.5.

(٢) د.سالم يفوت : ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب وبلاد الأندلس ، المركز الثقافى العربى ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦، ص ١٩.

(٣) د. صلاح الدين القاسمى: مقدمة تحقيق طوق الحمامة ، الدار التونسية للنشر ، ص ٢٤.

(٤) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(٥) محمد عبد الله عنان : دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩، ج٢، ص ٤٣٦.

(٦) الشيخ أبو زهرة : ابن حزم ، ص٢٠٧.

(٧) د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج٢، ص٣٣، د. إحسان عباس فى مقدمة تحقيق الإحكام فى أصول الأحكام ، ص٩.

(٨) ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ج١، ص١٦، انظر أيضا : ص ٢٣.

(٩) ابن حزم : المرجع السابق ، ص١٩.

(١٠) ابن حزم : المرجع نفسه ، ص ٢٠.

(١١) أشار العديد من الدارسين والباحثين إلى مجانبة ابن حزم لموضوعية الجدل رغم إخلاصه الشديد بطلب الحق وتجرده عن الهوى ، أو كما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله : أنه لم يكن فى جدله أو مناظراته ينظر إلى المسأله نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكى يصل مع من يجادله إلى الحق فى القضية (المرجع: ص١٨٩، انظر أيضا : إحسان عباس /مقدمة : الإحكام فى أصول الأحكام ص : ح، ط) .

(١٢) الشيخ أبو زهرة: ص ١٨٩.

(١٣) يمكن الأستفادة بالكثير من المراجع فى هذا الصدد مثل سالم يفوت ، ص٣٣ومابعدها ، والشيخ أبو زهرة فى مؤلفة ، غيرهما من مؤلفات تهتم بهذا الجانب.

(١٤) د. إبراهيم مدكور : المرجع السابق ، ص ٣٣.

(١٥) ابن حزم : المرجع السابق ، ج٢، ص١٢٠، انظر أيضا : د. عبد الفتاح ، أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص٣٠٦.

(١٦) الشيخ أبو زهرة :المرجع السابق ، ص١٨٠.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(١٧)ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام ، ج١، ص١٠٠، انظر أيضا المحلى ، ج١، ص٦٦، ٦٧.

(١٨)د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، الناشر دار النهضة العربية ، ط٣، سنة ١٩٩٤، ص ١٦٥، الغزالى : المستصفى ، جزء٣، ص٢٨٨.

(١٩)د. حسن الشافعى : مدخل إلى علم الكلام ، الناشر مكتبة وهبه، ص ١٧٦.

(٢٠)د. سالم يفوت : المرجع السابق ، ص ٩، محمد خليل هراس : ابن تيميه السلفى ، دار الكتب العلمية – بيروت لبنان ، ص٦٢.

(٢١)انظر فى هذا الصدد : د. طه على أبو سريع ، المنهج الحديث عند الإمام ابن حزم الأندلسى ، ص٩٩.

(٢٢)د. سالم يفوت : المرجع السابق ، ص١٦٥.

(٢٣)من الآراء الخطيرة لهذا الباحث قوله : فإن إدخال المنطق سيكون كفيلا بالحفاظ لها على كمالها (يقصد الشريعة) ، لأنه قياس لا تأتى فيه النتائج بشئ جديد لم يكن منطويا فى المقدمات ، عكس ما نجده فى القياس الفقهى والذى هو استقراء يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر فى الطبيعيات ليشمل حتى الشرعيات متجاهلين أن هته الأخيرة نزلت كاملة (سالم يفوت المرجع السابق ، ص ٢٧٧) . نعتقد أن كلام الباحث يحتاج إلى مراجعة ، وليس معنى أن الشريعة نزلت كاملة أن نغلق باب الاجتهاد (بمعناه الشرعى لفتح الباب أمام القياس الفلسفى؟!.

(٢٤)انظر فى هذا الصدد : دراسة د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية، الناشر دار النهضة العربية ، ط٣، ١٩٩٤، د. يوسف القرضاوى : الاجتهاد وغيرهما من مؤلفات.

(٢٥)د. صلاح رسلان : دراسة بعنوان " التوحيد عند ابن حزم ، المؤتمر الدولى الرابع للحضارة الأندلسية ، جامعة القاهرة ، مارس ١٩٩٨، ص٥٥٧.

(٢٦)ابن حزم : المحلى ، ج١، دار الجبل ، بيروت ، ص٣.

(٢٧)ابن حزم: المحلى ، ج١، ص ٤.

(٢٨)د. يوسف القرضاوى ، حقيقة التوحيد ، دار البعث بقسطنطينية بالجزائر ، ١٩٨٨، ص٢٧ وما بعدها .

(٢٩)د. صلاح رسلان : المرجع السابق ، ص٥٦١.

(٣٠)ابن حزم : المحلى ، ج١، ص ٣، انظر أيضا : أبو زهرة ، ص٢٠٨.

(٣١)ابن حزم : الفصل ، ج١، ص١٨.

(٣٢)د . مذكور : المرجع السابق ، ص ٣٣.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(٣٣)د. محمد عبد الهادى أبو ريده : تعليق ودراسة على كتاب " التوحيد " لأبى رشيد النيسابورى ، ص ٥٨٨.

(٣٤)أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ٢١٨.

(٣٥)انظر فى هذا الصدد: د .أحمد ناصر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، ص٢٢٠.

(٣٦)ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ج٢، ص ٢٢، منهاج السنة النبوية : ج١، ص٢٧٠.

(٣٧)أبو المعز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية ، تحقيق ، أحمد محمد شاكر،دار التراث ، ص٤٠.

(٣٨)أبو المعز الحنفى : المرجع السابق ، ص٤٣.

(٣٩)ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ج٢، ص٤٦.

(٤٠)الشهرستانى : الملل والنحل صححه وعلق عليه الأستاذ / أحمد فهمى ، ص ٨٢.

(٤١)ابن حزم : الفصل ، ج٢، طبعة التمدن ، ١٣٢٦هـ ، ص ١٢١، انظر : د.إبراهيم مدكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج٢، ص٣٣.

(٤٢)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٥١.

(٤٣)ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ص٢٤٤.

(٤٤)ابن تيميه : نفس المرجع ، ص٢٤٥.

(٤٥)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٢٩.

(٤٦)ابن حزم : السابق ، ص١٣٥.

(٤٧)ابن حزم : الفصل ، ج٢، نفس الصفحة .

(٤٨)الفصل ، ج٢، ص ١٣٧، الملل والنحل للشهرستانى ، ص٨٢.

(٤٩)انظر أيضا : د .مدكور : المرجع السابق ، ص٣٣.

(٥٠)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٥.

(٥١)ابن حزم ، الفصل ، ج١، ص١٣١.

(٥٢)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٣٣.

(٥٣)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٧٦.

(٥٤)ابن حزم : نفس المرجع ، ص١٧٧.

(٥٥)ابن حزم : الفصل : ج٢، ص١٧٣.

(٥٦)ابن حزم : نفس المرجع، ص١٤٤.

(٥٧)ابن حزم : نفس المرجع ، نفس الصفحة.

(٥٨)ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٤٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(٥٩) ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٥٨.

(٦٠) ابن حزم : نفس المرجع ، نفس الصحفة .

(٦١) ابن حزم : الفصل :ج٢، ص١٥٩.

(٦٢) د. أحمد محمود صبحى : الأشاعرة ، ص٥٩، الملل والنحل للشهرستانى ، ص٨٣.

(٦٣) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص١١.

(٦٤) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٧.

(٦٥) ابن حزم : المرجع السابق ، ص٩.

(٦٦) انظر فى هذا الصدد : د. مدكور : المرجع السابق ، ص٣٣.

(٦٧) انظر : د. أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ٢١٩.

(٦٨) ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٦٦.

(٦٩) ابن حزم : الفصل ، ج٢، نفس الصفحة .

(٧٠) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥١.

(٧١) ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٢٦.

(٧٢) ابن حزم : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧٣) ابن حزم : المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(٧٤) ابن حزم : الفصل ، ص ١١٩.

(٧٥) ابن حزم : ص ١٦٦.

(٧٦) ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ص١٧٧.

(٧٧) ابن حزم : السابق ، نفس الصفحة .

(٧٨) الأشعرى : المرجع السابق ، ص ٥١.

(٧٩) ابن حزم : الفصل ، ج٢، ص١٦٦.

(٨٠) ابن حزم : ص ١٦٧.

(٨١) ابن حزم : ج٢، ص٥.

(٨٢) ابن حزم : ص ٢٥.

(٨٣) ابن حزم : ص ٢٢.

(٨٤) ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ج٢، ص٧٦، الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦.

(٨٥) انظر : دراستنا المنهج الوسط عند الماتريدية، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بآداب المنيا، عـــدد(٢٧) ، ١٩٩٨، ص٣٣٥وما بعدها .

(٨٦) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(٨٧) ابن حزم : نفس المرجع ، ص ٣، د. مدكور ، المرجع السابق ، ص٣٣.

(٨٨) ابن حزم : ج٣، ص٤.

(٨٩) الأشعرى : الإبانة ، ص ٢٤، ابن حزم الفصل، ج٣، ص٣.

(٩٠) ابن تيميه : الأسماء والصفات ، ج١، ص٢٩٦.

(٩١) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : دراسته على كتاب " فى التوحيد للنيسابورى المعتزلى ص٦٠، مع ملاحظة أنه يناقش هذه القضية مناقشة مستفيضة ، فليرجع من أراد مزيدا من ص ٦٠٨ وما بعدها .

(٩٢) انظر : الشيخ أبو زهرة فى كتابه عن ابن حزم ، ص٢٢٦.

(٩٣) د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (المعتزلة) ، ص١٢٥.

(٩٤) أبو زهرة : السابق ، ص٢٢٦.

(٩٥) أبو ريده : المرجع السابق.

(٩٦) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٤.

(٩٧) د. إبراهيم مدكور : المرجع السابق ، ص٩٤.

(٩٨) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية (العدد ١) ، السنة الأولى ، ١٩٩٢، ص٥١.

(٩٩) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٥٢.

(١٠٠) د. مدكور : المرجع السابق ، ص١٢٦.

(١٠١) ابن حزم : الفصل ، ص٢٣.

(١٠٢) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٢٣٣.

(١٠٣) ابن حزم : الفصل ، ص ٢٤.

(١٠٤) د. مدكور : المرجع السابق ، ص١٢٦.

(١٠٥) ابن حزم : الفصل ج٣، ص٣٢-٣٣.

(١٠٦) ابن تيميه : درء تعارض العقل والنقل ، ج١، ص٦١.

(١٠٧) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٣.

(١٠٨) أبو زهرة : المرجع السابق ، ص٢٣٣.

(١٠٩) انظر : الأشعرى مقالات الإسلاميين ، ج٢، ص٣٠٠، الملل والنحل للشهرستانى ، ص٣٩.

(١١٠) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٣٤.

(١١١) د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ، ص١٨٢.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

(١١٢) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(١١٣) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(١١٤) المرجع السابق : نفس الصفحة .

(١١٥) انظر : د. سالم يفوت، المرجع السابق، ص ٣٩٦.

(١١٦) ابن حزم : الفصل ، ج٣، ص٢٤.

(١١٧) د. مدكور : المرجع السابق ، ص١٢٦.

(١١٨) الإمام البياضى : إشارات المرام ، ص٢٩٦.

(١١٩) د. أبو الوفا التفتازانى : المرجع السابق ، ص ٥١ وما بعدها .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

قائمة المصادر والمراجـــــع (*)

(*)(تم حذف الـ - ابن - أبو)

١- د . إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه (جزء ٢)، دار المعارف بمصر بدون تاريخ .

٢-أحمد أمين : ظهر الإسلام (الجزء الرابع) ، الطبعة الخامسة ، الناشر دار النهضة المصرية ، ١٩٨٢م.

٣-د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (جزءان) المعتزلة والأشاعرة، مؤسسة الثقافة الجامعية ، طبعة رابعة ، ١٩٨٢م.

٤-د . أحمد محمود صبحى : مقال " نحو علم كلام جديد " حولية الجمعية الفلسفية المصرية .

٥-د . أحمد ناصر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات (عرض ونقض) ، المملكة العربية السعودية ، جامعة أم القرى .

٦-آدم متز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقلة إلى العربية د. محمد عبد الهادى أبو ريدة .

٧-أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة (ثلاثة أجزاء) ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٣٥٨هـ .

٨-البياضى : إشارات المرام فى علم الكلام .

٩-التهانوى : كشف إصطلاح الفنون حققه د . لطفى عبد البديع ، ١٩٦٣م.

١٠-ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج١، تحقيق د. محمد رشاد سالم .

١١-ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل .

١٢-ابن تيمية : الأسماء والصفات (جزءان) .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

١٣-جمال رجب سيدبى : المنهج الوسط عند الماتريدية ، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بآداب المنيا ، عدد ٢٧، ١٩٩٨م .

١٤-جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٦م .

١٥-د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة ، القاهرة ، ١٩٨٥م.

١٦-أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة ، علق عليه عبد الله عمر ، الناشر دار الكتب العلمية ، بيروت – لبنان.

١٧-أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محى عبد الحميد ، الناشر مكتبة النهضة المصرية ، ط٢، ١٩٦٩م .

١٨-د . حسن الشافعى : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، الناشر مكتبة وهبة، طبعة ثانية، ١٩٩١م.

١٩-د. حسن الشافعى : من قضايا المنهج فى علم الكلام ، حولية دراسات عربية وإسلامية ، عدد (١) ، ١٩٨٣م .

٢٠-د. حسام الدين الآلوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشئون الثقافية العامة ببغداد ، ١٩٨٦م .

٢١-ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء) ، طبعة التمدن ، ١٣٢٦هـ .

٢٢-ابن حزم : الإحكام فى أصول الأحكام (جزء أول) ، تحقيق أحمد محمد شاكر تقديم د. إحسان عباس ، الناشر دار الآفاق الجديدة – بيروت .

٢٣-ابن حزم : المحلى ، ج١، دار الجيل ، بيروت – لبنان .

٢٤-ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د . صلاح الدين القاسمى الدار التونسية للنشر .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٢٥-ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون (الجزء الثالث) تحقيق وتعليق د. على عبد الواحد وافى ، دار نهضة مصر .

٢٦-د. زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى ، دار الشروق ، طبعة ثالثة ، ١٩٨٢م

٢٧-د. زينب محمود الخضيرى : دراسة لبعض الفرق الشيعية ، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨٦م .

٢٨-د. سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، طبعة عيسى الحلبى .

٢٩-د. صلاح رسلان : دراسة بعنوان " التوحيد " عند ابن حزم ، المؤتمر الدولى الرابع للحضارة الأندلسية ، جامعة القاهرة ، مارس ١٩٩٨م .

٣٠-د. طه على بوسريح : المنهج الحديثى عند الإمام ابن حزم ، دار ابن حزم .

٣١-د. عاطف العراقى : تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية، طبعة أولى، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣م.

٣٢-د. عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، طبعة ثانية، ١٩٨٤م.

٣٣-د. عامر النجار : فى مذاهب الإسلاميين ،دار المعارف ، ١٩٥٥م.

٣٤-عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، دار العلم ، طبعة أولى ، ١٩٩٦م .

٣٥-عبد الرحمن بنسعيد دمشقية : موقف ابن حزم من المذهب الأشعرى كما فى كتابه الفصل فى الملل والنحل ، دار الجميعى للنشر والتوزيع .

٣٦-عبد الفتاح أحمد فؤاد : الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، دار الدعوة للطبع والتوزيع .

٣٧-د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (جزء ٣) ، الناشر دار المعارف .

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٣٨-د. على عبد الفتاح المغربى : الفرق الكلامية الإسلامية ، الناشر مكتبة وهبة .

٣٩-د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازى ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٧م .

٤٠-د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدراسه ، القاهرة ، ١٩٧٨م .

٤١-محمد أبو زهرة : ابن حزم ، آراؤه وفقهه ، الناشر دار الفكر العربى .

٤٢-محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، الناشر دار الفكر العربى.

٤٣-محمد عبده : رسالة التوحيد ، الناشر دار الشعب .

٤٤-محمد عبد الهادى أبوريده: تعليق على دراسة كتاب " التوحيد " لأبى رشيد النيسابورى.

٤٥-د. محمد عبد الله عنان : دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطى ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩م .

٤٦-محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٣م .

٤٧-محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م .

٤٨-محمود على حماية : ابن حزم ومنهجه فى دراسة الأديان ، الناشر دار المعارف ، طبعة أولى ، ١٩٨٣م .

٤٩-مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، دار النهضة العربية .

٥٠-أبو المعز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية السلفية تحقيق أحمد محمد شاكر ، الناشر دار التراث .

٥١-د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧٩م.

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

٥٢-د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : مقال " الإسلام ووجودية سارتر " المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية .

٥٣-د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، دار النهضة المصرية ، طبعة ثالثة ، ١٩٩٤م.

المراجع الأجنبية

54 -Miguel Asin Palacios :Aben hazam de Cordoba Y SU Historia Critica de las ideas Religosas tomo 1, Ediciones Turner .

55-Emilio Garcia Come: Polemica Religiosa Entre ibn Hazm E ibn Al-Nagrila .

56-Josep puig Montada : Reason and Reasoning in ibn Hozm of Cordova (d. 1048) , studia Islamica , 2001.

57-WAT: Free will and Predestination in Early Islam, london , 1948.

******

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner

الممسوحة ضوئيا بـ CamScanner