

العنوان:	منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات ..والجبر والاختيار
المصدر:	مجلة كلية دار العلوم
الناشر:	جامعة الفيوم - كلية دار العلوم
المؤلف الرئيسي:	سيدبي، جمال رجب
المجلد/العدد:	ع8
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2002
الشهر:	ديسمبر
الصفحات:	581 - 635
رقم MD:	1452850
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	IslamicInfo, AraBase
مواضيع:	الفكر الإسلامي، علم الكلام، الأحكام الشرعية، المذاهب الكلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/1452850

للاستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب أسلوب الاستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

سيدبي، جمال رجب. (2002). منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات ..والجبر والاختيار.مجلة كلية دار العلوم، ع8، 581 - 635. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/1452850>

إسلوب MLA

سيدبي، جمال رجب. "منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات ..والجبر والاختيار." مجلة كلية دار العلوم ع8 (2002): 581 - 635. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/1452850>

منهج ابن حزم الكلامي

في دراسة

مشكلتي الذات والصفات .. والجبر والاختيار

إعداد

دكتور / جمال رجب سيدبي

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد

كلية التربية - جامعة قناة السويس

مقدمة :

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

يقول عنه المستشرق الأسباني آسين بلاشيو : 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 بيباعه 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 تغطي أحيانا على موضوعية المعالجة ، ولعل هذا ما جعل لعالمنا العديد من الخصوم والمجادلين .

رغم هذا ، يبقى ابن حزم ، الذي جمع بين سلفية العقيدة ، وعقلانية المنهج وأصالة النقد ، وهي مازالت فروضا من الباحث ، ربما يدلل على صدقها ، أو صدق بعضها من خلال الدراسة ، وما البحث العلمي في جملته - فيما يعتد كاتب هذه السطور - سوى فروض واحتمالات ، ثم يأتي البحث ليتحقق من صدقها ، هذا في مجال الدراسات العلمية المتخصصة ، واعتد أنه بكيفية خاصة يمكن ملاحظة ذلك في الدراسات الفلسفية أيضا .

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

صحيح أننا لا ننكر أن أية دراسة علمية لا تخلو من بعد ذاتي حسب أيدلوجية الكاتب ومرجعياته الثقافية ، إلا أن الباحث الحاد هو الذي يحاول أن يتحرر قدر الإمكان - من أية سلطة سابقة تؤثر على أحكامه .

ونود أن نشير إلى أننا قسمنا دراستنا إلى المباحث التالية :

المبحث الأول : إشكالية المنهج عند ابن حزم .

المبحث الثاني : مشكلة الذات والصفات .

المبحث الثالث : مشكلة الجبر والاختيار .

ثم تنتهي بنتائج الدراسة ، وهذه الدراسة المتواضعة هي محاولة للبحث عن الحقيقة ، وحسبي ذلك ، وعلى الله قصد السبيل .

إشكالية المنهج عند ابن حزم

تمهيد :

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

من جانب آخر ، نلاحظ أن أخلاق ابن حزم في مجال العلم والمناظرة ،
تتلخص في تمسكه بمبدأ الحق ، لا تأخذه فيه لومة لائم ، وتحديه بضراوة وشدة
للمعارضين له منه ، إذ هو مؤمن بأن العالم ملتزم بمقاومة الجائرين والتتديد
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 الذي 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 وسلطة اللسان والتهجم على مخالفيه مثلما ينقض
البازي على فريسته (٤) .

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

وربما يكون السبب في هذه الحدة عند عالمنا ظروف العصر ، فقد كانت قرطبة قد غادرها العلماء من جراء الفتنة فإن الدويلات والإمارات التي استقلت في مختلف أنحاء الأندلس ، استجلبت العديد منهم ، خصوصا وأن أمراءها كانوا يرغبون في 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 : العقل والنقل

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

أولهما: المبادئ العقلية المقررة في بداءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي ، وفي إثبات أصل النبوة ودلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن على صدق محمد صلى الله عليه وسلم وصدق كل ما اشتمل عليه وكل ما جاءت به السنة .

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

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 بثبت الجزم واليقين وثبتت به العقائد كما ثبتت به الفروع، وإنه لا فرق عنده في إثبات العقائد بين أحاديث الأحاد ، والأحاديث المشهورة والمتواترة فكلها تثبت العقائد ، ولا يكون شك في حديث إلا إذا كان ثمة معارض له ، فعندئذ يكون الترجيح .

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

وسيجب بين حزم في دراسة العقيدة ، أقرب إلى السلف ، ولكنه في دراسة الصفات، يمكن أن يلجأ إلى التأويل إذا اقتضت الضرورة ذلك ، وهذا ما سيوضح من خلال المعالجة للدراسة .

وقد أشار إلى هذه الحقيقة ، بوضوح وجلاء الدكتور/ إبراهيم مذكور، حين قال عنه : أخذ بالمذهب الظاهري، 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 في الزود عن العقيدة ويبني المقدمات العقلية المنطقية ، ولا يرى أية غضاضة في ذلك ، وهو القائل : أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان . ولم يكن بين أول أوقات فهمنا ومعرفة ذلك مهملات البتة، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكبر من الجزء ، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر وأن الشيء لا يكون قائما قاعدا في حال واحدة . وأن الطويل أمد من القصير . وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس وكلما لم يكن

بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته مهمة ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه. ولا يدري أحد كيف وقع له ذلك ، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط .
ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل (٨) .

ثانياً الجدل:

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

ويرى ابن حزم أن هذه الآية مبينة وجه الجدل المذموم وهو قوله تعالى فيمن يحتاج بعد ظهور الحق ، الآية من قبول الحجة بعد ظهورها ، وهذا مذموم عند كل ذي 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 في هذه الآية من خاصم وجادل في الباطل . وعارض الآلهة التي كانوا يعبدون من حجارة لا تعقل بعيسى النبي العبد المؤيد بالمعجزات من إحياء الموتى وغير ذلك (٩) .

ويقرر ابن حزم ضوابط ومحددات الجدل الحق من خلال الآية الكريمة : (ولو كان من عند غير الله 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 الجدل بالحق وأمر به . فعلمنا يقينا أن الذي أمر به تعالى هو غير الذي نهى عنه بلا شك، فنظرنا في ذلك لنعلم وجه الجدل المنهى عنه المذموم ، ووجه الجدل المأمور به محمود ، لأننا قد وجدناه تعالى قد قال : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة

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 الجدل فى هذه الآية الكريمة، وعلم فيها تعالى جميع آداب الجدل 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 والماتريدية 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، فلا بد أن يسود التجربة للحق كل دراسة ، بل إنه فى جدله ينظر دائما النظرة الجانبية . فنلزم 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 لمألفهم، 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 السيكولوجية ، ويبدو أن التزلف وفتاوى السلطان من بعض علماء عصره، كانت أحد الأسباب للحدة فى مناقشة الخصوم، هذا بجانب الاعتداد والإعتراف بنفسه نظرا لظروف النشأة التى عاشها ابن حزم (١٣) .

ثالثاً نبذ التقليد : —————

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 وناقشها الحساب (١٤) .

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

ونجد أن حزم يمنع التقليد منعاً باتاً، فلا يسوغ للعامة أن يقلد ، وبالأولى لا يسوغ العالم أن يقلد، وإنما أقصى فرق بين العالم والجاهل ، أن الجاهل لجهله يسأل أهل الذكر . فإن أفقوه 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 الاستعانة 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 قلده صاحباً أو تابعاً أو مالكا أو أبا حنيفة أو الشافعى أو سفيان أو الأوزاعى أو أحمد أو داود رضى الله عنهم يتبرعون منه فى الدنيا والآخرة ويوم يقوم الأشهاد ، اللهم إنك تعلم أنا لا نحكم أحداً إلا كلامك وكلام نبيك الذى صليت عليه وسلمت فى كل شئ مما شجر بيننا ، وفى كل ما تنازعنا فيه ، واختلفنا فى حكمه ، وأنا لا نجد فى أنفسنا حرجاً مما قضيت ، ولو أسخطنا بذلك جميع من فى الأرض وخالفناهم ، وصرنا دونهم حزباً وعليهم

حرباً ، وأئنا مسلمون لذلك طيبة أنفسنا ، مبادرون نحوه لا نتردد ولا نتكأ ، 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 في هذه الطريقة ، حتى ننتقل جميعاً ، ونحن متمسكون بها إلى دار الجزاء آمين منك يا أرحم الراحمين (١٧) .

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

رابعاً : قياس الغائب على الشاهد

من الأمور اللافتة للنظر ، في فكر ابن حزم نقده لقياس الغائب على الشاهد ، وهذا القياس هو الذي أوقع العديد من المدارس الكلامية في مشكلات مثل فرقة المعتزلة ، وهذا القياس في أصله قياس فقهي ويعرف عند الأصوليين : بأنه إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوي في علة الحكم (١٨) .

وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول : القياس الفقهي قد يكون مشروعاً ومبرراً تماماً ، مادام الأصل والفرع مشتركين في العلة ، أي في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال ما يعرف (بمسالك العلة) أما بالنسبة للمسائل الإلهية ، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أو في حكم يترتب على ذلك ؟ (١٩)

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

الحزمي ، وهي مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته في تناول كل القضايا : كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم الطبيعة والشرعية مع رفض تسوية الخالق بالمخلوق والشرعية بالطبيعة، وبالتالي إبطال القياس ، قياس الغائب على الشاهد، ذلك المنهج الذي سلكته العلوم الإسلامية بعد نشأتها ، لأنه قياس ظني، يفترض تسوية بين المقيس والمقيس عليه، فلدى الأصوليين يتعلق الأمر بتسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعين في علة الحكم . أما لدى النحويين فإن الأمر يتعلق بتسوية بين فرع وأصل، ويسمح بحمل الأول على الثاني لعللة جامعة بينهما ، وإعطاء المقيس حكم المقيس عليه في الإعراب أو البناء أو التصريف . بينما نجد أن طبيعة الموضوع الذي انصب عليه البحث الكلامي، 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، وهي طريقة جوهرها تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق (٢٠).

فابن حزم كان مبدعا في نقده لقياس الغائب على الشاهد لخلفيته الأصولية، لكنه خالف الأصوليون في "إبطال الرأي والقياس" (٢١) . ونعتقد أن هذه المسألة من المناطق الشائكة في الفكر الحزمي ، رغم أن بعض الدارسين اجتهد في هذا الصدد وظن أن ابن حزم في اعتراضه على القياس والرأي لا ينفيا 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 واستتباط الأحكام على دعائم قوية ومتينة وعلى قواعد راسخة ومضبوطة تسمح له بأن لا ينحرف عن النص. إن الطريقة التي قنن بها الشافعي الاجتهاد في رسالته ، حينما اعتبره قياسا، طريقة ظنية لأنها تستند إلى التعليل ، والتعليل يقوم على التخمين ، تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والمقيس عليه . لذا لا بد من

حماية الشرع وتحصينه عن طريقة على منطق ، وعلى القياس المنطقي
الاستنتاجي (٢٢) .

ومن جانبنا نحن نختلف مع هذا الباحث ، فيما ذهب إليه من رأى ، فليس
من المعقول أو المقبول أن يتم "تبئية" المنطق بمعناه الفلسفي عند ابن حزم (٢٣)
ليكون بديلا عن الاجتهاد بمعناه الأصولي الشرعي ، 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 الشرعي أو بديلا عن أدوات المجتهد
بمعناه الأصولي الشرعي (٢٤) .

فالمتمأمل فى المذهب الظاهري. يرى أنه قد نشأ كرد فعل طبيعي للمذهب
القياسي 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.

الذات والصفات

أولا : الوجدانية

عالم ابن حزم مسألة الوجدانية في كتاباته ورأى : أن أول ما يلزم على كل أحد ولا يصح الإسلام إلا به ، أن يعلم المرء بقلبه علم يقينى وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر وينطق بلسانه بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله (٢٦) .

ويبرهن ابن حزم على وجود الله وتفرده بالوجدانية 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 ولا بد مركبا من ذاته ومما غير به الآخر ، وإذا كان مركبا فهو مخلوق مدبر فبطل كل ذلك وعاد الأمر إلى وجوب أنه واحد ولا بد 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 جملة العالم تعالى الله عن ذلك . قال تعالى (ليس كمثله شيء "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 يقر 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 ،

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

كذلك لا يقبل الله إيمان امرئ مالم يقر بتوحيده قصدا وعملا ، وهذا هو توحيد الألوهية ، بأن يفرد عز وجل بالعبادة الكاملة والطاعة المطلقة ، فلا يعبد إلا الله وحده، ولا يشرك به شيء في الأرض أو في السماء (٢٨) .

ولا يتحقق التوحيد مالم ينضم توحيد الألوهية إلى توحيد الربوبية . فتوحيد الربوبية وحده لا يكفي فقد كان العرب المشركون يقرون به ، ومع هذا لم يدخلهم في 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 في 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 في 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 لوحدة الله تتقاضى المؤمن أن يؤمن بأن الله خالق كل شيء ، فهو سبحانه إله لكل شيء وخالق كل شيء دونه ، وأنه خلق كل شيء لغير علة أوجب 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 شيء ، العليم الحكيم . السميع البصير ، اللطيف الخبير (٣٠) .

تنزيه الألوهية عن مشابهة الحوادث :

بذل ابن حزم قصارى جهده ، فى تقرير حقيقة الوجدانية ، وفى تنزيه الألوهية عن المشابهة والمثل ، ووظف فى سبل ذلك كل إمكاناته الكلامية والفلسفية، فهو القائل عن الله : ليس جرما ، ولا جوهرًا ، 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 مذكور : أن هذا التصوير فيه شئ من عدوى الفلسفة 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 استنقاد 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 الله ذاته فوق تصور العقل المحدود ، فكذلك لغة صفاته ونسبها 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 ؟

تمهيد: (الذات والصفات)

عالج ابن حزم مسألة الصفات معالجة مستفيضة في كتاباته المختلفة ، مثل الفصل في الملل والأهواء والنحل وغيره ، وهو لا يرى فرقا بين الذات والصفات ، ويقصد بوحداية الذات والصفات أمران (أحدهما) أن ذات الله سبحانه وتعالى ليست مشابهة للحوادث فليس سبحانه وتعالى بجسم ، ولا مركب من أجزاء ، ولا بجسد وجوده زمان ، ولا يحل في مكان تعالى سبحانه عن ذلك علوا كبيرا . و(الثاني) أن يكون سبحانه وتعالى غير متعدد في ذاته ولا صفاته كما زعم النصراني في الأقاليم ، إذ يقولون واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد ، بل يجب أن تكون صفاته سبحانه وتعالى ذاتيه هي التي بها تعرف ذاته سبحانه ولا يؤدي 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 وهي الملازمة للذات المقدسة لا تتفك عنها ، وهي 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 في أسماء الله وآياته (٣٦) .

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

رد على النفاة المعطلة . فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، فهو المشبهة المبطل المذموم ، ومن جعل صفات المخلوق مثل صفات الخالق ، فهو نظير النصارى فى كفرهم ، ويراد أنه لا يثبت لله شئ من الصفات ، 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 منزّه 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 معلوماً إن إثبات البارئ سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية ، فكذلك إثبات صفاته ، إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف (٣٩) .

ولكن الإمام الأشعرى حاول مجتهداً فى ابتداع صيغة توفيقية لمعالجة الوحدة بين الذات والصفات ، وحتى يتفادى اتهامه بالمعطلة مثل المعتزلة وذهابهم إلى القول بأن الصفات عين الذات ، فيقول : البارئ 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 عليه وسلم بأن الله تعالى صفة أو صفات نعم ولا جاء قط ذلك من الصحابة رضى الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به . ولو

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

وينقد ابن حزم الأشاعرة ، لتحديد صفات معينة لله ويريد أن يحصرها في أسماء الله ، فيقول : وإنما قلنا بالعلم والقدرة والقوة والعزة بنصوص أخرى يجب الطاعة لها والقول بها ووجدنا المتأخرين من الأشاعرة كالباقلائي وابن قورك 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 التي تلونا ومخالفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما نص عليه من عدد الاسماء وهتك لإجماع أهل الإسلام في أسماء الله عز وجل القديم (٤٢) .

ويبدو أن ابن حزم كان متحاملا على المعتزلة والأشاعرة ، في فهمه للصفات ، أو أن أسماء الله تسعة وتسعين اسما ، وفي 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 أسماء 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 أسماء الله تسعة وتسعون (٤٣) .

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

ومن هنا نجد أن ابن حزم ظاهري نصي في فهمه للصلة بين الذات والصفات ، وأنه لم يرتض قول المعتزلة من أن الذات والصفات شيء واحد، أو قول الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات ، ورغم هذا النهج الظاهري، لعل

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 وجوها 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 المحدثه 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 أو مشاركة فهذا لا يستقيم معه نظر سليم في كلام الأشعري .

ويبدو - وكما أشرت آنفا - أن حرارة الدفاع والدود عن العقيدة كانت تطغى على موضوعية النقد ، ولعل هذا من الانتقادات التي يمكن أن نصوبها لابن حزم في قوله هذا.

لكن ابن حزم المتحامل يبدو منطقيا في سياق آخر ويوظف إمكاناته للنقد والنقض معا، فيوجه نقدا للأشعرى يبدو وجيها في 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 تخطيط المرور نعوذ بالله من الخذلان والعجب من احتجاج بعضهم في 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 في نقده للأشعره في قولهم لا هو هو ولا لا هو غيره ، فالقضية تتضمن نفى وإثبات ، ولعل ابن حزم بنقده هذا ليدل دلالة كبيرة في أنه كان يوظف الجدل والمنطق والعقل لنقد ونقض ما يراه مخالفا لرأيه (٤٩) .

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

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

بعد أن عرض ابن حزم لموقفه النقدي، يعرض لرايه البنائي الإيجابي لتوضيح معنى علم الله فيقول : وأما علمه تعالى ففي غير زمان وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ، فإن قالوا متى علم الله زيدا متياً فإن قلتم لم يزل يعلمه ميتاً وجب أن زيدا لم يزل ميتاً وهذا محال، وإن قلتم لم يعلمه ميتاً حتى مات فهذا قولنا لا قولكم فالجواب عن هذا أننا لا نقول شيئاً مما ذكر ولكننا نقول إن الله عز وجل لم يزل يعلم أنه سيخلق زيدا وأنه سيعيش كذا وكذا وأنه سيموت في وقت كذا فعلم الله بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد منه تبدل الأحوال التي للمعلوم شيئاً ولا نقص منه عدمها شيئاً ولا أحدث له حدوث ذلك علماً 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 ميتاً فرق بين وهو أن علمي بأن زيدا مات هو عرض حدث في النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمي بأن زيدا حي وأنه سيموت لأن علمي بأن زيدا سيموت إنما علم بأن ستحدث حال مقتضية لموته يوماً ما لا علمنا بوجود الموت وعلمي بأن زيد ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرض مخلوق في النفس وعلم الله تعالى ليس كذلك لأنه ليس هو شيئاً غير الله عز وجل (٥١) .

ويلجأ ابن حزم إلى التأويل لينزه العلم الإلهي عن العلم البشري ، فيرى أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة إلا أن يأتي نص أو إجماع أو ضرورة حس على أن شيئاً منه ليس على ظاهره وأنه قد نقل عن ظاهرة إلى معنى آخر ، فالانقياد واجب علينا لما لوحيه من ذلك النص الإجماع والضرورة لأن كلام الله تعالى وأخباره وأوامره لا تختلف .

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

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

بعد أن عرض ابن حزم لموقفه النقدي، يعرض لرأيه البنائي الإيجابي لتوضيح معنى علم الله فيقول : وأما علمه تعالى ففي غير زمان وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل ، فإن قالوا متى علم الله زيدا متيا 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 في وقت كذا فعلم الله بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد منه تبدل الأحوال التي 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 علمي بأن زيدا مات هو عرض حدث في النفس بحدوث موت زيد وهو غير علمي بأن زيدا حي وأنه سيموت لأن علمي بأن زيدا سيموت إنما علم بأن ستحدث حال مقتضية لموته يوما ما لا علمنا بوجود الموت وعلمي بأن زيد ميت علم بوجود الموت فهو غير العلم الأول وكلاهما عرض مخلوق في النفس وعلم الله تعالى ليس كذلك لأنه ليس هو شيئا غير الله عز وجل (٥١) .

ويلجأ ابن حزم إلى التأويل لينزه العلم الإلهي عن العلم البشري ، فيرى : أن كلام الله تعالى واجب أن يحمل على ظاهره، ولا يحال عن ظاهره البتة إلا أن يأتي 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 الذي أعطاه عباده وهو عرضي في العالمين محمول فيهم

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 الله أسماء 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 ما لم يرد كما قال تعالى : (يريد الله بك 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 يريد 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 في معالجة هذه الصفة ، تاركا محاولات الفرق الكلامية ، ويبدو في هذه المعالجة أقرب إلى منهج السلف .

صفتا السميع البصير:

يعالج ابن حزم صفتا السميع البصير على ضوء منهجه الكلامي ، الذي 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 تتفك 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 الذي قلنا وليس ذلك يوجب إن السميع غير البصير فالذى أردتم إلزامه ساقطة وإنما اختلفت

معلوماته ، وإنما هو تعالى واحد وعلمه بها كلها واحد يعلمها كلها بذاته لا يعلم هو غير البتة (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 في 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 في 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 في العالم وكل سميع وبصير في 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 في معالجة ابن حزم يلحظ من طرف خفي روحا اعتزالية، تسرى في نفسه دون أن يدري ، فهو يحاول أن يجعل الصفات لا تنفك عن الذات ، وصحيح أيضا أن المنطلقات الاعتزالية تختلف عن منطلقات المذهب الظاهري ، 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 استتطاق نصوص ابن حزم، ومحاولة تفهم شخصيته من إعلائه للعقل والمنطق ،

مما جعل هذه الروح - فى زعمنا - تؤثر بشكل أو بآخر فى معالجته لهذه القضية .
والىست 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) ؟.

الحياة:

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
والمواتية عنه تعالى، وقادرا لنفى العجز وعالما لنفى الجهل، فيلزمكم أولا أن
تسموه حساسا لنفى الخدر عنه وسامما 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 سمي 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 بالحي 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

وتشبهه تعالى بهم ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن تقاس الشيء إلا على نظيره
وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في شيء البتة فهذا
مألا يجوز أصلاً عند أحد (١٠) .

ثم يستند ابن حزم إلى حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ويفهم منه أن
الحصر (في أسماء الله) يقول الحديث : (إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة غير واحد
من أحصاها دخل الجنة) فلو كانت أسماء 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 كذباً وهذا كفر مما أجاز به وبالله
التوفيق (١١) .

والموضح أن ابن حزم - رحمه الله - كان مهالفاً في هذا النقد، وإن وصف
من خالف هذا الحديث بالكذب في غير محله ، لأن العدد للخصوصية التي هي
دخول الجنة، فيكون معنى الحديث إن لله مائة اسم من بين أسمائه من أحصاها
دخل الجنة ، ولا يلزم أن يكون له غير هذه الأسماء ويؤيد ذلك أن لو كتبت
روايات هذا الحديث لوجبت الأسماء تزيد عن مائة فضلاً عن الأحاديث الأخرى .

الواقع أن ابن حزم ، لم يفصل بين صفات الذات والفعل، وأيضا الصفات
الخبرية، كما أشرنا آنفاً ، ولعل هذا يمهّد للحديث 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 .

صفة الكلام :

من الصفات التي دار حولها السجال ، بين الفرق الكلامية ، فالأشاعرة
ينظرون إلى "الكلام" على أنه يشير إلى معنيين : المعنى النفسي القالِم بالله وهو
"قديم" والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فالكلام كما يقول الأشعرى :
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

القائم بذات الله ، ذاك أدل على صفة الكلام ، وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر ، أنه ليس الكلام الذي 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 في معالجة ابن حزم ، وينظر إليها نظرة ثاقبة ، يلحظ ميله إلى المنحى الأشعري ، وإن كان يتعهدهم بالنقض والنقد في 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) .

وفي موضع آخر : يؤكد ابن حزم على أن القرآن ، هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز (٦٤) ثم يحرص على هذا القول ويرى : أما الصوت فهو منافع من الحلق والصدر والحناك واللسان والأسنان والشفيتين إلى آذان السامعين ، وهو حروف الهجاء والهواء ، وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق بلا خلاف (٦٥) .

الصفات الخيرية :

يلجأ ابن حزم إلى التأويل لتزويه الذات الذات الإلهية عن التجسيم والمثابرة (٦٦) وليس كما يعتقد البعض أنه كان ظاهريا ولم يحد عن ذلك (٦٧) .

فصفة " الوجه " يتوقف عندها ، ابن حزم ، ويرفض في البداية تسمية الله بذلك لأنها لا تجوز إلا بنص (٦٨) ثم يؤول حقيقة الوجه ، بقوله : ولكننا نقول وجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شئ سوى الله تعالى ، برهان ذلك قول الله تعالى حاكيا عن 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 الأشعري هذه الصفة بطريقة تقترب من

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

وعندما يناقش ابن حزم "صفة المكان" ينفي عن الله كل ما يؤدي إلى الجسمية فيقول : إن الله تعالى لا فى مكان ولا فى زمان أصلاً وهو قول الجمهور من أهل السنة وبه نقول وهو الذى لا يجوز غيره لبطان ما عداه ، ولقوله تعالى : (ألا إنه بكل شئ محيط " سورة فصلت : آية ٥٤ ") فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا فى مكان إذا لو كان فى المكان لكان المكان محيطاً 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 جسماً أو عرضاً فى جسم هذا الذى لا يجوز سواه ولا يتشكل فى العقل والوهم غيره البتة وإذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسماً وعرضاً فقد انتفى أن يكون فى مكان أصلاً وبالله تعالى نتأيد وأما قوله : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية " سورة الحاقة : آية ١٧) فقله الحق ، نؤمن به يقيناً والله أعلم بمراده (٧٢) .

ولعله عنى عز وجل السموات السبع والكرسى فهذه ثمانية أجرام هى يومئذ والآن بيننا وبين العرش ولعلمهم أيضاً 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" محاولاً تفسيرها وتأويلها ، بما يتسق مع منطق العقل وبديهيات الحس ، فيذهب إلى أن معنى "النور" لا يخلو من

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 في السموات والأرض . وبرهان ذلك إن الله عز وجل أدخل الأرض في جملة ما أخبر أنه نور له فلو كان الأمر على أنه النور المضئ المعهود لما خبا الضياء ساعة من ليل أو نهار البتة، فلما رأينا الأمر بخلاف ذلك علمنا أنه بخلاف ما ظنوه^(٧٤) .

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

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

ثم ننتظر من ابن حزم القول الفصل في هذا المشكل، بعد أن عرضنا لإنتقاداته فإذا به يقول : ونقر أن الله تعالى كما قال يدا ويدي وأيدي وعين وأعيننا كما قال عز وجل. (ولتصنع على عيني " سورة طه : آية ٣٩ ") وقال تعالى (فإنك بأعيننا " سورة الطور : آية ٤٨ ") ولا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عين لأن النص لم يأت بذلك ونقل ، إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل (٧٩) ، وهكذا يلجأ ابن حزم إلى ظاهرية السلفية محاولا التفويض أيضا والتسليم ، وفي نفس الآن نشم نزعة التأويل وخاصة عندما يقول (إن المراد بكل ما ذكرنا الله عز وجل) وهكذا يتراجع النقد الحزمي 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 التي 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 فاستلوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن فصيح 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) .

ويرى ابن حزم أيضا : أن الاستواء في 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 وهي دخان "سورة فصلت : آية ١١") أى أن خلقه وفعله أنتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه وبالله التوفيق، وهذا هو الحق، وبه نقول لصحة البرهان به وبطلان ما عده (٨٢) .

وإن كان ابن حزم قد ذهب هذا المذهب في تحليله لصفة الاستواء " 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 في قولهم ، إن معنى قوله: الرحمن على العرش استوى، إنه استولى وقهر وملك ، وإن الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله على عرشه كما قال ، أهل الحق وذهبوا في الاستواء إلى القدرة ، فلو كان كما ذكره كان لا فرق بين العرش والأرض السابعة لأن الله قادر على كل شئ ، والأرض فالله قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء، 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) .

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

وفي النهاية يمكننا القول، إن ابن حزم عالج الصفات الخيرية مستفيدا من كافة أدواته الكلامية، من تأويل ، وتقويض وتمسك بالنص على ظاهره في 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 في الآخرة :

من الموضوعات التي طرحها ابن حزم ، وناقشها مناقشة مستفيضة ، تتبع المدارس الكلامية ، وتقديم انتقادات للمعتزلة ^(٨٥) فابن حزم يقرر : أن الله تعالى يرى في الآخرة بقوة غير القوة الموضوعية في 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 في الأبصار قوة شاهد بها الله ونرى بها كالتى وضع في الدنيا في القلب وكالتى وضعها الله عز وجل في أذن موسى حتى شاهد الله وسمعه مكلما ^(٨٦) .

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

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

سورة الشعراء : آية ٦٢) ، ففرق الله عز وجل بين الإدراك والرؤية فرقا جليا أثبتت 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 أثبتته 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 ولا ضرورة تمنع ما ذكرنا فى معنى النظر (٨٨) .

الواقع أن ابن حزم يبني 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)

وهذا ما أكد عليه أيضا شيخ الاسلام ابن تيمية 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 التي هي النظر إليه (٩٠) .

فالخلاف بين المعتزلة وبين غيرها من المذاهب المثبتة للرؤية ، أنهم يرفضون فكرة ان الله تعالى يخلق فينا في الآخرة إدراكا نראה به ، ورفضهم لهذه الفكرة يستند إلى أنهم يعتبرون أن الإدراك الإنساني ليس معنى ، أى أنه ليس كائنات يمكن أن يخلق مستقلا عن وسائله العادية ، بل الإدراك عندهم له طريق . هم يرون أن القول بأن الإدراك معنى يؤدي 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 التي تؤكد على ذلك ، ومن ثم فهو لا يذهب مذهب المعتزلة في إنكار أحاديث الآحاد ، بل يرى العمل بها في أصول الاعتقاد وكما أشار إلى ذلك في كتابه " الإحكام في أصول الحكم " (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 لا تتراحمون في 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 التي 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 في رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة

القبول لتظاهرها وتباعد الناقلين لها . و رؤية الله تعالى يوم القيامة كرامة للمؤمنين
لا حرمنا الله ذلك بفضلله^(٩٦).

وهنا نشتم رائحة النزعة الصوفية عند ابن حزم الناقد الصارم ، والظاهري
الحازم ، من ثانيا تعبيراته " أن الرؤية كرامة للمؤمنين " ، وكما أشرنا في بداية
عرضنا على لسان ابن حزم ، قوله عن موسى (شاهد الله وسمعه مكلما) . وطبيعي
أن ابن حزم لم يقصد هنا سوى مشاهدة التجليات لا رؤية الذات لأن الرؤية نفاها
القرآن عن موسى (لن تراني) ، وهنا تتجلى قسَمات الروح الصوفية الشفافة عند
ابن حزم مع عقلية المنطقي الفقيه ، والذي لم يسلم من نقد المعترلة أو الأشاعرة
موقف ابن حزم من مشكلة القضاء والقدر :

من المشكلات التي شغلت معظم الفرق الكلامية ، وذهب كل فريق يدلي
منها بدلوه، وشاء ابن حزم أن يكون له قدم راسخة في مناقشة وتحليل هذه القضية.
ولو نظرنا إلى القرآن الكريم لوجدنا أن مشكلة القدر من المشكلات التي
أشارت إليها آيات عديدة ، في مواضع مختلفة ، فهناك آيات تؤيد حرية الإرادة
ومنها ما يعارضها^(٩٧).

ونود أن نشير إلى بعض الآيات التي 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 رهينة " سورة المدثر : آية ٣٨ ") .

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

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 بربه فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه فى نطاق وجوده الخاص الذى تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معا ، أو إن شئت حرية داخله فى دائرة أكبر هى دائرة القدر ^(٩٨).

إذن ليس هناك أى تصادم بين حرية الإرادة الانسانية 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 وترتيبه على صفة كذا إلى وقت كذا فقط ^(٩٩).

يقرر 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 فعلا وكان لا يشبهه شئ من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعلا 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 لجوارحه فرقا لاثنا لجوارحه لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والعود وسائر الحركات مختارا دون مانع ، والذي لا صحة لجوارحه لا رام ذلك

جهده لم يفعله أصلاً ، و لا بيان 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 مجبراً (١٠٢).

إذن يقرر ، ابن حزم ، مبدأ أصلاً . 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 فاعلاً لما ظهر منه، إذ لا سبيل إلى وجود معنى غير هذا البقعة ، فهذا هو حقيقة الكلام فى الاستطاعة بما جاءت به نصوص القرآن والسنة والإجماع وضرورة الحس وبديهية العقل (١٠٥).
- ويتفق ابن تيمية 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 : (والله على الناس حج البيت لمن استطاع إليه

سبيلاً " سورة آل عمران : آية ٩٧) ، وقوله صلى الله عليه وسلم : لعمران بن حصين : " صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب . ومعلوم أن الحج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فلعلم أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل . والثانية كقوله تعالى : (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ، سورة هود : ٢٠) وقوله (وعرضنا جهنم للكافرين عرضاً الذين كانت أعينهم في غطاء من ذكرى وكانوا لا يستطيعون سمعاً ، 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 التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقاً وعصمة وتأييداً والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولامعصية تسمى عوناً أو قوة حولا وتبين من هذا قول المسلمين لا حول ولا قوة إلا بالله . والقوة لا تكون لأحد البقية فعل إلا بها فصح أن لا قوة لأحد إلا بالله العلي العظيم (١٠٧).

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

(١) استطاعة من العبد أو دعها الله إياه .

(٢) وزوال الموانع .

(٣) وقوة من عند الله هي التي تسمى التوفيق ، فلا بد من التوفيق مع القدرة الإنسانية (١٠٨).

وطبيعي أن ابن حزم لا يحاكي المعتزلة فيما ذهب إليه من أن الاستطاعة قبل الفعل (١٠٩). ويرى أن ما ذهب إليه يعبر عن تناقض (١١٠).

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

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 وهي 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 بأن 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 فانه يوجد القدرة والإرادة من العبد ، وقدرة العبد وإرادته لها مدخل فى فعله . والكسب عندهم هو الشرط الأساسى للتبعة والمسئولية والثواب والعقاب (١١٤).

يؤكد ابن حزم في 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 الأشعري ، وكما أشار إلى ذلك بعض الدارسين (١١٥).

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

الواقع أن كلام ابن حزم آنف الذكر ، يعزز وجهة نظرنا في أن ابن حزم أميل إلى حرية الإرادة وهو هنا يلتقي مع المعتزلة في التأكيد على ذلك مع اختلاف المنطلقات عند كل منهما وكما أشار إلى شئ من هذا المرحوم الدكتور إبراهيم مذكور (١١٧) كما أن ابن حزم يلتقي مع الماتريدية حول مفهوم الكسب ، فالماتريدي، 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 سبقه إليها ، من حيث ربط الاستطاعة بالعناية والتوفيق من الله وغيرها من مفاهيم مهمة من بينها التأكيد على حرية الإنسان ومن ثم تقرر عنده قاعدة المسؤولية والتكليف ، وفيما نعتقد أن ابن

حرم نبح في أن يوفق بين حرية العبد وقدرته على الاختيار وإرادة الله سبحانه
وتعالى ، فهي حرية داخلية في دائرة أكبر هي دائرة القدر (١١٤).

نتائج الدراسة

يمكننا أن نشير إلى أبرز النتائج التي انتهت إليها الدراسة :

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

ثانياً : يرفض ابن حزم منهج المتكلمين في إطلاق لفظ الصفات على الذات ، ويؤكد على أنها " أسماء لله فقط " وإن كان في معالجته لإشكالية الذات والصفات لم ينج من التأثير بالمدارس الكلامية ، وإن كان أقرب إلى السلف كثيراً في نظرته لهذه القضية .

ثالثاً: عالج ابن حزم قضايا الصفات الإلهية ، مثل صفة العلم الإلهي ، التي توقف عندها محاولاً تنزيه العلم الإلهي عن العلم البشري على ضوء منهجه ، في نقد قياس الغائب على الشاهد ، وهنا نلاحظ أن ابن حزم كان متسقاً بين المنهج والتطبيق ، فقد كانت معالجته تطبيقاً لمنهجه ومنهجه أيضاً يعبر عن مذهبه .

رابعاً : بروز الحس النقدي عند ابن حزم ، سمة أساسية من سمات فكره، وإن لاحظنا أنه كان حاداً في مواضع عديدة ، وكان غير موضوعي في مواضع أخرى ، ونظن أن ابن حزم لو كان قد تحرر من الحدة والألفاظ المتجاوزة ! لكان أكثر اتساقاً مع منهجه، ورغم ذلك لا ننكر أنه مجادل نقادة من طراز رفيع وقد أشرنا إلى شيء من هذا أثناء معالجتنا للدراسة .

خامسا : رغم لجوء ابن حزم إلى منهج السلف في 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 في نقدهم ، ورغم ذلك لم ينج من التأثير 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 المواضيع في ثنايا الدراسة .

سابعا : أثبتت هذه الدراسة ، أن ابن حزم رغم تأكيده على منطلقات المذهب الظاهري من القرآن والسنة الإجماع إلا أنه أخذ بالتأويل في معالجته للصفات الخبرية مثل الوجه ، الاستواء ، النور ، لكننا لاحظنا أن ابن حزم كان غير موضوعي في نقده للأشاعرة ، سيما أنه يتهم الأشعرى بالتجسيم ، في حين أن الأشعرى يؤكد على أن 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 في مواضيع عديدة، مع اختلاف المنهج عند كل منهما ، وإنه لجدير أن تكون هناك دراسة عملية تتبع أثر ابن حزم في فكر ابن تيمية وستكون من الدراسات المفيدة لخدمة العلم .

تاسعا : من الأمور التي 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 في موضوع "رؤية الله في الآخرة" كان من المثبتين لها على ضوء ، النص القرآني ، وفهم اللغة ، والحديث النبوي ، على عكس المعتزلة التي تنكر العمل بأحاديث الآحاد، ومن ثم لم تؤمن المعتزلة ، برؤية الله في الآخرة.

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

عاشرا : معالجة ابن حزم لإشكالية القضاء والقدر تدل على عقلية الفقيه 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 التاريخي ، 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 شأوا 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 ما يبتعد عن الأشاعرة ، كما أنه يقترب كثيرا من فكرة الكسب عند الماتريدية التى تؤمن بان العبد له فعل وتأثير ، وفى ظننا أن ابن حزم نجح فى تحقيق التعادلة بين حرية الإنسان ، داخل دائرة أكبر هى دائرة القدر .

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

الهوامش

(١) Miguel Aísa 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 الفلسفي بالمغرب وبلاد الأندلس ، المركز الثقافي العربي ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ ، ص ١٩ .

(٣) د. صلاح الدين القاسمي: 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 المرابطي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ ، ج ٢ ، ص ٤٣٦ .

(٦) الشيخ أبو زهرة : ابن حزم ، ص ٢٠٧ .

(٧) د. إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، ج ٢ ، ص ٣٣ . د. إحسان عباس في مقدمة تحقيق الأحكام في أصول الأحكام ، ص ٩ .

(٨) ابن حزم : الأحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٦ ، انظر أيضا : ص ٢٣ .

(٩) ابن حزم : المرجع السابق ، ص ١٩ .

(١٠) ابن حزم : المرجع نفسه ، ص ٢٠ .

(١١) أشار العديد من الدارسين والباحثين إلى مجانية ابن حزم لموضوعية الجدل رغم إخلاصه الشديد بطلب الحق وتجرده عن الهوى ، أو كما يقول الشيخ أبو زهرة رحمه الله : أنه لم يكن في جدله أو مناظراته ينظر إلى المسألة نظرة موضوعية ، يطرح فيها أفكاره لكي يصل مع من يجادله إلى الحق في القضية (المرجع: ص ١٨٩ ، انظر أيضا : إحسان عباس / مقدمة : الأحكام في أصول الأحكام ص : ج ، ط) .

(١٢) الشيخ أبو زهرة : ص ١٨٩ .

(١٣) يمكن الاستفادة بالكثير من المراجع في هذا الصدد مثل سالم يفوت ، ص ٣٣ وما بعدها ، والشيخ أبو زهرة في مؤلفه ، غيرهما من مؤلفات تهتم بهذا الجانب .

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

(١٥) ابن حزم : المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٢٠ ، انظر أيضا : د. عبد الفتاح ، أحمد فؤاد :

الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ، ص ٣٠٦ .

(١٦) الشيخ أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ١٨٠ .

(١٧) ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام ، ج ١ ، ص ١٠٠ ، انظر أيضا المحلى : ج ١ ، ص ٦٦ ، ٦٧ .

(١٨) د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، الناشر دار النهضة العربية ، ط ٣ ، سنة ١٩٩٤ ، ص ١٦٥ ، الغزالي : المستصفي ، جزء ٣ ، ص ٢٨٨ .

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

(٢٠) د. سالم يفوت : المرجع السابق ، ص ٩ ، محمد خليل هراس : ابن تيمية السلفي ، دار الكتب العلمية - بيروت لبنان ، ص ٦٢ .

(٢١) انظر في هذا الصدد : د. طه على أبو سريع ، المنهج الحديث عند الإمام ابن حزم الأندلسي ، ص ٩٩ .

(٢٢) د. سالم يفوت : المرجع السابق ، ص ١٦٥ .

(٢٣) من الآراء الخطيرة لهذا الباحث قوله : فإن إدخال المنطق سيكون كفيلا بالحفاظ لها على كمالها (يقصد الشريعة) ، لأنه قياس لا تأتي فيه النتائج بشئ جديد لم يكن منظويا في المقدمات ، عكس ما نجده في القياس الفقهي والذي هو استقرار يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر في 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 تغلق باب الاجتهاد (بمعناه الشرعي لفتح الباب أمام القياس الفلسفي؟! .

(٢٤) انظر في هذا الصدد : دراسة د. يوسف قاسم : أصول الأحكام الشرعية ، الناشر دار النهضة العربية ، ط ٣ ، ١٩٩٤ ، د. يوسف القرضاوي : الاجتهاد وغيرهما من مؤلفات . (٢٥) د. صلاح رسلان : دراسة بعنوان " التوحيد عند ابن حزم ، المؤتمر الدولي الرابع للحضارة الأندلسية ، جامعة القاهرة ، مارس ١٩٩٨ ، ص ٥٥٧ .

(٢٦) ابن حزم : المحلى ، ج ١ ، دار الجبل ، بيروت ، ص ٣ .

(٢٧) ابن حزم : المحلى ، ج ١ ، ص ٤ .

(٢٨) د. يوسف القرضاوي ، حقيقة التوحيد ، دار البعث بقسنطينة بالجزائر ، ١٩٨٨ ، ص ٢٧ وما بعدها .

(٢٩) د. صلاح رسلان : المرجع السابق ، ص ٥٦١ .

(٣٠) ابن حزم : المحلى ، ج ١ ، ص ٣ ، انظر أيضا : أبو زهرة ، ص ٢٠٨ .

(٣١) ابن حزم : الفصل ، ج ١ ، ص ١٨ .

(٣٢) د. مذكور : المرجع السابق ، ص ٣٣ .

(٣٣) د. محمد عبد الهادي أبو ريده : تعليق ودراسة على كتاب " التوحيد " لأبي رشيد النيسابوري ، ص ٥٨٨.

(٣٤) أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ٢١٨.

(٣٥) انظر في هذا الصدد: د. أحمد ناصر : ابن حزم وموقفه من الإلهيات ، ص ٢٢٠.

(٣٦) ابن تيمية : الأسماء والصفات ، ج ٢ ، ص ٢٢ ، منهاج السنة النبوية : ج ١ ، ص ٢٧٠.

(٣٧) أبو المعز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية فى العقيدة السلفية ، تحقيق ، أحمد محمد شاكر، دار التراث ، ص ٤٠.

(٣٨) أبو المعز الحنفى : المرجع السابق ، ص ٤٣.

(٣٩) ابن تيمية : الأسماء والصفات ، ج ٢ ، ص ٤٦.

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

(٤١) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، طبعة التمدن ، ١٣٢٦ هـ ، ص ١٢١ ، انظر : د. إبراهيم مذكور فى الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج ٢ ، ص ٣٣.

(٤٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٥١.

(٤٣) ابن تيمية : الأسماء والصفات ، ص ٢٤٤.

(٤٤) ابن تيمية : نفس المرجع ، ص ٢٤٥.

(٤٥) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٢٩.

(٤٦) ابن حزم : السابق ، ص ١٣٥.

(٤٧) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، نفس الصفحة .

(٤٨) الفصل ، ج ٢ ، ص ١٣٧ ، الملل والنحل للشهرستانى ، ص ٨٢.

(٤٩) انظر أيضا : د. مذكور : المرجع السابق ، ص ٣٣.

(٥٠) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٥.

(٥١) ابن حزم ، الفصل ، ج ١ ، ص ١٣١.

(٥٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٣٣.

(٥٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٧٦.

(٥٤) ابن حزم : نفس المرجع ، ص ١٧٧.

(٥٥) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٧٣.

(٥٦) ابن حزم : نفس المرجع ، ص ١٤٤.

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

(٥٨) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٤٢.

- (٥٩) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٥٨ .
- (٦٠) ابن حزم : نفس المرجع ، نفس الصفحة .
- (٦١) ابن حزم : الفصل : ج ٢ ، ص ١٥٩ .
- (٦٢) د. أحمد محمود صبحي : الأشاعرة ، ص ٥٩ ، الملل والنحل للشهرستاني ، ص ٨٣ .
- (٦٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ١١ .
- (٦٤) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٧ .
- (٦٥) ابن حزم : المرجع السابق ، ص ٩ .
- (٦٦) انظر في هذا الصدد : د. مذكور : المرجع السابق ، ص ٣٣ .
- (٦٧) انظر : د. أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ٢١٩ .
- (٦٨) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٦٦ .
- (٦٩) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، نفس الصفحة .
- (٧٠) الأشعرى : الإبانة ، ص ٥١ .
- (٧١) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٢٦ .
- (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 تيمية : الأسماء والصفات ، ص ١٧٧ .
- (٧٧) ابن حزم : السابق ، نفس الصفحة .
- (٧٨) الأشعرى : المرجع السابق ، ص ٥١ .
- (٧٩) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ، ص ١٦٦ .
- (٨٠) ابن حزم : ص ١٦٧ .
- (٨١) ابن حزم : ج ٢ ، ص ٥ .
- (٨٢) ابن حزم : ص ٢٥ .
- (٨٣) ابن حزم : ص ٢٢ .
- (٨٤) ابن تيمية : الأسماء والصفات ، ج ٢ ، ص ٧٦ ، الأشعرى : الإبانة ، ص ٤٦ .
- (٨٥) انظر : دراستنا المنهج الوسط عند الماتريدية ، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بآداب المنيا ، عدد (٢٧) ، ١٩٩٨ ، ص ٣٣٥ وما بعدها .
- (٨٦) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٢ .

- (٨٧) ابن حزم : نفس المرجع ، ص ٣ ، د. مذكور ، المرجع السابق ، ص ٣٣ .
- (٨٨) ابن حزم : ج ٣ ، ص ٤ .
- (٨٩) الأشعري : الإبانة ، ص ٢٤ ، ابن حزم الفصل ، ج ٣ ، ص ٣ .
- (٩٠) ابن تيمية : الأسماء والصفات ، ج ١ ، ص ٢٩٦ .
- (٩١) د. محمد عبد الهادي أبو ريذة : دراسته على كتاب " في التوحيد للنيسابوري المعتزلي ص ٦٠ ، مع ملاحظة أنه يناقش هذه القضية مناقشة مستفيضة ، فليرجع من أراد مزيدا من ص ٦٠٨ وما بعدها .
- (٩٢) انظر : الشيخ أبو زهرة في كتابه عن ابن حزم ، ص ٢٢٦ .
- (٩٣) د. أحمد محمود صبحي : في علم الكلام (المعتزلة) ، ص ١٢٥ .
- (٩٤) أبو زهرة : السابق ، ص ٢٢٦ .
- (٩٥) أبو ريذة : المرجع السابق .
- (٩٦) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٤ .
- (٩٧) د. إبراهيم مذكور : المرجع السابق ، ص ٩٤ .
- (٩٨) د. أبو النوا الغنيمي التنازاتي : مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية (العدد ١) ، السنة الأولى ، ١٩٩٢ ، ص ٥١ .
- (٩٩) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٥٢ .
- (١٠٠) د. مذكور : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
- (١٠١) ابن حزم : الفصل ، ص ٢٣ .
- (١٠٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٢٣٣ .
- (١٠٣) ابن حزم : الفصل ، ص ٢٤ .
- (١٠٤) د. مذكور : المرجع السابق ، ص ١٢٦ .
- (١٠٥) ابن حزم : الفصل ج ٣ ، ص ٣٢-٣٣ .
- (١٠٦) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ، ج ١ ، ص ٦١ .
- (١٠٧) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٣ .
- (١٠٨) أبو زهرة : المرجع السابق ، ص ٢٣٣ .
- (١٠٩) انظر : الأشعري مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ، ص ٣٠٠ ، الملل والنحل للشهرستاني ، ص ٣٩ .
- (١١٠) ابن حزم : الفصل ، ج ٣ ، ص ٣٤ .
- (١١١) د. عاطف العراقي : تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية ، ص ١٨٢ .

- (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 ، ج ٣، ص ٢٤.
(١١٧) د. مذكور : المرجع السابق ، ص ١٢٦.
(١١٨) الإمام البيضاوي : إشارات المرام ، ص ٢٩٦.
(١١٩) د. أبو الوفا النفتازاني : المرجع السابق ، ص ٥١ وما بعدها .

قائمة المصادر والمراجع (*)

(*) (تم حذف ال - 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 ، ١٩٨٢ م .
- ٣- د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام (جزءان) المعتزلة والأشاعرة ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، طبعة رابعة ، ١٩٨٢ م .
- 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 مئز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى نقلة إلى العربية د . محمد عبد الهادى أبو ريذة .
- ٧- أبو البركات البغدادى : المعتبر فى الحكمة (ثلاثة أجزاء) ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٣٥٨ هـ .
- ٨- البياضى : إشارات المرام فى علم الكلام .
- ٩- التهانوى : كشف إصطلاح الفنون حققه د . لطفى عبد البديع ، ١٩٦٣ م .
- ١٠- ابن تيمية : منهاج السنة النبوية ، ج ١ ، تحقيق د . محمد رشاد سالم .
- ١١- ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل .
- ١٢- ابن تيمية : الأسماء والصفات (جزءان) .

- ١٣- جمال رجب سيدبي : المنهج الوسط عند المائريديّة ، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بآداب المنيا ، عدد ٢٧ ، ١٩٩٨ م .
- ١٤- جولد تسيهر : العقيدة والشرعية في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى ، دار الكتب المصرية ، ١٩٤٦ م .
- ١٥- د. حامد طاهر : مدخل لدراسة الفلسفة ، القاهرة ، ١٩٨٥ م .
- ١٦- أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة ، علق عليه عبد الله عمر ، الناشر دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان .
- ١٧- أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي عبد الحميد ، الناشر مكتبة النهضة المصرية ، ط ٢ ، ١٩٦٩ م .
- ١٨- د . حسن الشافعي : المدخل إلى دراسة علم الكلام ، الناشر مكتبة وهبة ، طبعة ثانية ، ١٩٩١ م .
- ١٩- د. حسن الشافعي : من قضايا المنهج في علم الكلام ، حولية دراسات عربية وإسلامية ، عدد (١) ، ١٩٨٣ م .
- ٢٠- د. حسام الدين الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد ، ١٩٨٦ م .
- ٢١- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمس أجزاء) ، طبعة التمدن ، ١٣٢٦ هـ .
- ٢٢- ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام (جزء أول) ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، تقديم د. إحسان عباس ، الناشر دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- ٢٣- ابن حزم : المحلى ، ج ١ ، دار الجيل ، بيروت - لبنان .
- ٢٤- ابن حزم : طوق الحمامة ، تحقيق د . صلاح الدين القاسمي الدار التونسية للنشر .

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

٢٦- د. زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ، 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 الحلبي .

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

٣٠- د. طه على بوسريخ : المنهج الحديث عند الإمام ابن حزم ، دار ابن حزم .

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

٣٢- د. عاطف العراقي : 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 .

- ٣٨-د. علي عبد الفتاح المغربي : الفرق الكلامية الإسلامية ، الناشر مكتبة وهبة
- ٣٩-د. فتح الله خليف: فخر الدين الرازي ، دار الجامعات المصرية ، ١٩٧٧م .
- ٤٠-د. فيصل بدير عون : علم الكلام ومدارسه ، القاهرة ، ١٩٧٨م .
- ٤١-محمد أبو زهرة : ابن حزم ، آراؤه وفقهه ، الناشر دار الفكر العربي .
- ٤٢-محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية ، الناشر دار الفكر العربي .
- ٤٣-محمد عبده : رسالة التوحيد ، الناشر دار الشعب .
- ٤٤-محمد عبد الهادي أبوريدة: تعليق على دراسة كتاب " التوحيد " لأبي رشيد النيسابوري.
- ٤٥-د. محمد عبد الله عنان : دولة الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩م .
- ٤٦-محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٣م .
- ٤٧-محمد إقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٦٨م .
- ٤٨-محمود علي حماية : ابن حزم ومنهجه في 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 الغنيمي التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته ، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٧٩م .

٥٢-د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : 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 Religiosas tomo 1, Ediciones Turner .

55-Emilio Garcia Come: Polemica Religiosa Entre ibn Hazm F. 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.
