

العنوان:	جدلية النقل والعقل عند ابن حزم
المؤلف الرئيسي:	السويسسي، عز الدين
مؤلفين آخرين:	البوعزيزي، محمد العربي(مشرف)
التاريخ الميلادي:	1995
موقع:	تونس
الصفحات:	1 - 185
رقم MD:	857665
نوع المحتوى:	رسائل جامعية
اللغة:	Arabic
الدرجة العلمية:	رسالة ماجستير
الجامعة:	جامعة الزيتونة
الكلية:	المعهد الأعلى لأصول الدين
الدولة:	تونس
قواعد المعلومات:	Dissertations
مواضيع:	ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، ت. 456 هـ.
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/857665

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

أسلوب APA

السويسبي، عز الدين، و البوعزيزي، محمد العربي. (1995). جدلية النقل والعقل عند ابن حزم (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة الزيتونة، تونس. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

أسلوب MLA

السويسبي، عز الدين، و محمد العربي البوعزيزي. "جدلية النقل والعقل عند ابن حزم" رسالة ماجستير. جامعة الزيتونة، تونس، 1995. مسترجع من <http://857665/Record/com.mandumah.search/>

الفصل الثالث :

مادة العقيدة بالمنطق

الفصل الثالث :

ملة العقيدة بالمنطق

يرى كثير من الباحثين أن الغزالي هو أول من لبس منطق أرسطو لباساً إسلامياً حيث مزجه بالفقه وأصوله وبالكلام ومناهجه¹⁵². وقد تابعوا في ذلك ابن خلدون (ت 808 هـ) الذي ذكر أن المتكلمين في -البداية- لم يستعملوا صناعة المنطق "لملاستها للعلوم الفلسفية المباشرة لعقائد الشرع.. فلما انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعياري للأدلة فقط يسير به الأدلة منها كما يسير ما سواها¹⁵³" احتاجوا إلى أن يخلطوا مشكلات العقيدة بنبذ من كلام الفلاسفة، وضروب من تعاليم المناطقية.

والحق أن ابن حزم سبق الغزالي إلى ذلك، فكتابه "الفصل" ينقل فيه كثيراً من مفاهيم المنطق التي جعلها أساس منهجه في العقيدة، وكتابه "التقريب لحد المنطق" شرح فيه مستغلق هذا العلم وسهل مطلبه ليكون للعلماء ذريعة إلى تمييز الحق من الباطل، وسببا لتصحيح مسلكهم في النظر.

وبهذا نفهم سبب إهمال علماء السنة آراء ابن حزم الكلامية ودعوة المحققين من الأشاعرة إلى الإحتياط من فتنها وذلك لأن ابن حزم مثل نهاية الطريقة التقليدية في علم الكلام، وبداية المرحلة الجديدة التي تعالج فيها مشكلات العقيدة بواسطة أدوات عقلية ليست من جنس المسالك العقلية التي عرفها المتكلمون كالتأويل والإستدلال بالحاضر على الغائب.. بل هي أكثر إحكاماً وأشد صرامة.

ولهذا يلح ابن حزم على ضرورة أن لا يحتج المتناظرون على عقائدهم بالإستناد إلى نصوص كتبهم المقدسة التي بين أيديهم إلا أن تشتمل على أدلة نقائية لا منازع فيها إذ يجذب على كل مناظر أن يتحرى الصواب بطلب الأدلة المنطقية والتسويغات العقلية التي هي قسمة

¹⁵² : محمد السيد الجاريد "نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان" ص 61

¹⁵³ : ابن خلدون : "المقدمة" 1081/3

مشتركة بين كل البشر. يقول ابن حزم "الحواس والعقل أصل لكل شيء وبهما عرفنا صحة القرآن والربوبية والنبوة فلم نحتاج في إثباتها بالنص"¹⁵⁴.

ولهذا السبب جعل القسم الخاص بالمال من كتابه "الفصل" خالصاً للأدلة العقلية وخالياً من الأدلة النقلية باستثناء المواضع التي بين فيها النقاء التنبيهي القرآني بالبرهان العقلي. وهو بذلك تجاوز النمط الموروث عن بعض المتكلمين في الاكتفاء بالنصوص والقصور عن الوفاء بأدلة العقل عند مناظرة أهل الدهر والشرك.

ويمكن تأكيد صلة العقيدة بالمنطق من خلال أمرين :

الأول : أهمية المنطق في إثبات عقيدة التوحيد

والثاني : دور المنطق في الدفاع عن العقيدة من المغالطة والسفسطة

154 : الإحكام 107/5. ومما يؤيد رأي ابن حزم ما ذكره الحميدي في ترجمة ابن سعدي أن ابن أبي زيد القيرواني (ت 386 هـ) حضر مجلساً من مجالس أهل الكلام جمع الفرق كلها من المسلمين ومن غيرهم فقال قائل من الكفار: "قد اجتمعتم للمناظرة والجدل فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم ولا بقول نبيهم فإننا لا نصدق بذلك وإنما نتناظر بحجج العقل وما يحتمله النظر والقياس فيقولون نعم لك ذلك. فقال ابن سعدي "قلنا سمعت ذلك لم أعد إلى المجلس" ولم يجوز الإمام ابن أبي زيد هذه المجالس إلا مع "من كان على بدعة من منتحلي الإسلام". الحميدي "جذوة القتب" ص 104.

أولاً : أثر التعاليم المنطقية في إثبات عقيدة التوحيد :

يرى كثير من المسلمين أن إثبات وجود الله أمر فطري لا يحتاج إلى إقامة الأدلة النظرية حايه مصداقاً للآية الكريمة "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ" 155.

فهذه طريقة العسوم الذين يكتفون بما وضع الله تعالى في أنفسهم من الحنان والشوق إليه. وهي أيضاً طريقة خاصة الخاصة من أرباب السلوك والتصوف الذين يعرفون الله بطريق الذوق لا الاستدلال.

يقول ابن عطاء الله الإسكندر (ت 709 هـ) : "إلهي كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ؟ أليكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك ؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ؟" 156. ولما حصل احتكاك المسلمين بالشعوب المجاورة والثقافات الأخرى، وتنامت حركة الجدل والمناظرة بين أرباب الأديان، اضطر المسلمون إلى إقامة أدلتهم لإثبات وجود الله ولرد على مقالات أصحاب الملل المخالفة وذلك بالاستناد تارة إلى نصوص الشرع وطورا إلى مبادئ العقل.

هذا ما نلمسه في محاولة ابن حزم الاستدلال على عقيدة التوحيد من خلال تجاوز مسالك المتكلمين والمشائين واعتماد نمط جديد من المعادلة بين النقل والعقل.

أ- إثبات حدوث العالم

- نقد مسلك المتكلمين

إن المشروع الحزمي يقوم على إعادة الاعتبار للمبادئ العقلية والمقدسات المنطقية وتجاوز الطريقة الإتياعية في توريث المعتقد أو الاستدلال عليه. والقارئ لكتاب "الفصل" ينتبه إلى أن ابن حزم يصف منهج المتكلمين بأنه عقيم إذ يقول : "ولقد قال لي بعض إخواني كلاماً ما أقوله لك. قال : أسألك بالله هل بلغك أن أحدا أسلم على يدي متكلم من هؤلاء المتكلمين واهتدى على أيديهم من ضلالة. فوالله يا أخي ما وجدت لقوله جواباً بل ما وجدتهم أحدث الله تعالى

155 : الروم : 30/30

156 : شرح الرندي على الحكم العطائية 114/2-115. ومن المعاصرين الذي اتبعوا هذا المسلك في إثبات الصانع الباحث عباس محمود العقاد الذي يقول في كتابه "الله جل جلاله" (ص 211) : "في رأينا إن مسألة وجود الله مسألة "وحي" قبل كل شيء فالإنسان له "وحي" يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية".

على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل واقتراق الكلمة والجسر على كل طامة وعظيمة وتكفير المسلمين بعضهم بعضا وهذا أمر مشاهد. ثم هم من خلال ذلك أبعد على المجيء ببرهان حق وأكثرهم سفسطة وتخليطاً واضطراباً وتناقضاً¹⁵⁷.

فكثيرا ما يعول المتكلمون حين يسألون عن دلائل حدوث العالم على ما يعرف عندهم بدليل الإمكان وملخصه ان العالم متغير وكل متغير حادث وكلُّ حادث لا بد له من محدث غير حادث وإلا لزم الدور والتسلسل¹⁵⁸ المحالان. يقول الباقلاني (ت 403هـ): "العالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض، والأعراض حوادث والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون¹⁵⁹.

ويستدل القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) بالأجسام على حدوث العالم فيرى ان في الأجسام أعراضا ومعاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وان هذه المعاني محدثة وإن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها. ومالم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله¹⁶⁰.

وفي الوقت الذي يرفض فيه المتكلمون الرؤية الإلهية من الفلسفة يقتبسون من الفلسفة الطبيعية فكرة الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ أي ان الأجسام تتحل إلى أجسام صغيرة فردة وذرات دقيقة لا منقسمة يبطل ما فيها من الاجتماع واتخذوا من ذلك برهانا على حدوث العالم وخلقه.

وأول من قال بالمذهب الذري من المسلمين أبو الهذيل العلاف (ت 235 هـ) والجوهر الفرد عنده "لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع ولا افتراق"¹⁶¹ في حين أجاز عليه

157 : ابن حزم "رسالة البيان عن حقيقة الإيمان" ص 27. وكذلك يرى الغزالي ان منهج المتكلم لا يصلح لإقناع المسلم المجادل فضلا عن أصحاب الملل والنحل الأخرى "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ص 203.

158 : التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية وأقسامه أربعة : التسلسل في الحوادث.. والتسلسل في النفوس الناطقة، والتسلسل في العطل، والتسلسل في الأجسام. والمستحيل عند الحكيم الأخيران دون الأوليين "الجرجاني" التعريفات" ص 31. والنوع المقصود هنا هو التسلسل في العطل بأن يكون للفعل فاعل وللفاعل فاعل إلى ما لا نهاية.

159 : الباقلاني "التمهيد" ص 22.

160 : القاضي عبد الجبار "شرح الأصول الخمسة" ص 95.

161 : الأثيري "مآلات الإسلاميين" 14/2.

أبو علي الجبائي (ت 303 هـ) "ما يجرز على الجسم من الحركة والسكون واللسون والطعم والرائحة إذا انفرد.¹⁶²"

وقد أنكر ابن حزم تناهي التجزئ واضطره إلى ذلك هاجس إيماني يتمثل في خشيته أن ينسب إلى الله ما يناقض قدرته المطلقة في تجزئة أدنى ذرة وفي إخراج العالم على أحسن صورة وأدق خلق. لهذا يقول "إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نثبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبداً محدودة ولله الحمد، وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة¹⁶³."

لأشك أن موقف ابن حزم تعاضده الدراسات العامية الحديثة باكتشافها الذرات اللامتناهية في الصغر التي هي ميزة كل مخلوق من حيوان ونبات وجماد. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في قوله تعالى: "وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ"¹⁶⁴.

فقوله تعالى (وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ) إقرار لفكرة لا تناهي التجزئ وتأكيد على عدم وسعنا الوقوف على حد تنتهي عنده قدرة الله تعالى إذ لو عثر الواحد منا على ذرة لا منقسمة لتصور الخالق على صورة أدنى منها لو كانت تلك الذرة منقسمة إلى ما لا نهاية.

- نقد مسلك المثاليين

لقد هيمن على فلاسفة الإسلام الميل إلى احتواء الفكر الإغريقي والنزعة إلى التوفيق بين الدين والفلسفة بعد أن حسن ظنهم بالرؤية الإغريقية فيما بعد الطبيعة. وقد قادهم ذلك إلى وجوه من التناقض مثل جمعهم بين قدم العالم وحدثه وهو ما أورث غموضاً في حقيقة الخلق عندهم.

فالفارابي (ت 339 هـ) مثلاً يرى أن أصل العالم الإمكان وتصور هذا الأصل مرتبط في ذهن بتصور الواجب الذي لم يسبق بإمكان. فوجود العالم عنده ليس متأخراً بزمان عن

162 : الأشعري "مقالات الإسلاميين" 11/2

163 : الفصل 93/5

164 : يونس : 61/10

وجود الواحد. فهو إذن قديم بالزمان وحادث بالوقوع بقول الفارابي: "إن العالم بكلبته متكون فاسد وكونه وفساده لا في زمان"¹⁶⁵

وهو بهذا الرأي يوفق بين الدين والفلسفة. قال بحدوث العالم على معنى أنه مخلوق وأثر لله إرضاء الدين وقال بالقدم في التصور الزمني إرضاء للفلسفة لأن تصور وجوده الذهني مرتبط بتصوير "الواجب" فهما قديمان في التصور كما أن وجوده وكونه كانا دفعة واحدة بلا زمان¹⁶⁶.

تصدى ابن حزم لهذا الرأي عند رده على القائلين بأن العالم لم يزل وله أول لم يزل فيبين أن من أقوى ما شققت به هؤلاء قولهم: إن علة الباري تعالى إنما هي جوده وحكمته وقدرته وهو تعالى لم يزل جوادا حكيما قادرا فالعالم لم يزل إذ علته لم تزل¹⁶⁷

وقد نفى ابن حزم أن يكون لله علة لتكوينه وذكر أنه لا شيء غير الخالق وخلقته وإنه تعالى لا علة لما فعل ولا علة لما لم يفعل لأن العلة لا تكون إلا في مضطر والله لا يضطره شيء. كما تصدى للمسألة من المعتزلة القاضي عبد الجبار الذي نسب هذه الشبهة إلى ابن زكريا البرازي (ت 311هـ) ورد عليه بقوله: "إن داعي الحكمة لا يوجب الفعل ألا ترى إن الواحد منا مع كونه عالما بحسن الصدقة قد يتصدق في وقت ولا يتصدق في وقت ويتصدق في وقت بدرهم ولا يتصدق في وقت بدرهم"¹⁶⁸

- منهج ابن حزم في إثبات حدوث العالم

أ- الاستفادة من تعاليم المناطق

نقصى ابن حزم اعتراضات الدهريين فألفها مناقضة لتعاليم المنطقيين التي شرحها في كتابه "التقريب" فحرص على أن تكون براهينه على حدوث العالم من جنس براهين مخالفه بل أحسن منها إحكاما وصراحة فوجد طلبته في مفاهيم علم المنطق. ومن بين المسالك العقلية التي توخاها:

165 : الفارابي "المسائل الفلسفية والأجوبة عنها" ضمن "المجموع" ص 94 وانظر كتابه "الجمع بين رأيي

الحكيم" ص 101

166 : محمد البهي "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ص 332-333 بتصريف

167 : الفصل 24/1

168 : القاضي عبد الجبار "شرح الأصول الخمسة" ص 116

(1) أصول البرهان : فمما تمسك به الدهريون قولهم لم نر شيئا حدث إلا من شيء أو في شيء فمن ادعى غير ذلك فقد ادعى ما لا يشاهد ولم يشاهد¹⁶⁹ وهذا احتجاج فاسد لأنه يحصر مصادر المعرفة في الحواس ويقصي الغائبة عن الحواس ومصادرات العقل والمقدمات الراجعة إليها وإلى الحس. وقديما قيل "عدم الإحساس لا يعني عدم الوجود". وهذه الطائفة لم تشهد شيئا أزليا لا أول له كما ادعت ذلك للعالم.

(2) القضية الشرطية المنفصلة : القضية الشرطية المنفصلة هي أن تقسم الشيء الذي تريد معرفة صحته حكمه على جميع أقسامه ولا تكون تلك الأقسام إلا متغايرة وجائز أن تكون اثنين فصاعدا ولكن بشرط أن تكون معانيها تامة وقسمتها موعبة ومستوفاة. وأما إذا كان التقسيم ناقصا فإن الكلام يصير من وجوه السفسطة ومن هذا الباب ما تعلق به القائلون بالدهر حين قالوا : "لا يخلو محدث الأجسام الجواهر والأعراض وهي كل ما في العالم ان كان العالم محدثا من أن يكون أحدثه لأنه - أي الباري تعالى علة العالم - أو أحدثه لعلته. ثم رتبوا على ذلك قدم العالم، قال ابن حزم : يقال لمن قال لا يخلو من أن يفعل لأنه لعلته : هذه قسمة ناقصة وينقص منها القسم الثالث وهو أن فعله لا لعله أصلا. لأن العلة توجب إما الفعل أو الترك وهو تعالى يفعل ولا يفعل فصح بذلك أنه لا علة لفعله¹⁷⁰.

(3) مفهوم الضد والخلاف : الأضداد هي كل لفظتين اقتسم معنهما طرفي البعد وكانا واقعين تحت مقولة واحدة وكان بينهما وسائط. فأما تحت نوعين مختلفين تحت جنس واحد فكالسواد والبياض الذين هما واقعان تحت جنس اللون أو الجود والشح الذين هما نوعان واقعان تحت جنسين مختلفين وهما الفضيَّة والرذيلة¹⁷¹.

والفرق بين المنافي والضد أن الضدين بينهما وسائط ليست من أحد الضدين كالحمرة والصفرة والخضرة التي بين السواد والبياض. والمنافيان هما الذان ليس بينهما وسائط كالحياة والموت¹⁷².

وقد تعلق القائلون بأن العالم لا أول له بشغوية موهوا بها على ضعف العقول من المسلمين ممن لم يشرفوا على كلام المنطقة فصاغوا لهم قضية شرطية منفصلة مضمونها : "إن كان للأجسام محدث لم يخل من أحد ثلاثة أوجه إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه وإما أن

169 : الفصل 10/1

170 : الفصل 12/1 والمعنى ان العلة لا تكون إلا في مضطر والله لا يضطره شيء

171 : التقريب ص 73

172 : م . ن ص 72. قارن بالتعريفات للرجائي ص 36

يكون خلافها من جميع الوجود وإما أن يكون مثلها من بعض الوجود وخلافها من بعض الوجود.

قالوا : فإن كان مثلها من جميع الوجود لزم أن يكون محدثا مثلها.. وإن كان مثلها في بعض الوجود لزمه أيضا مماثلتها في ذلك البعض ما يلزمه من مماثلته لها في جميع الوجود إذ الحدوث، اللازم للبعض كلزومه للكل ولا فرق. وإن كان خلافها من جميع الوجود فمحال أن يفعلها لأن هذا هو حقيقة الضد والمنافض إذ لا سبيل إلى أن يفعل الشيء خلافه من جميع الوجود كما لا تفعل النار التبريد¹⁷³.

هذه قضية تامة التقسيم بلا إشكال والوجه الصحيح منها أن الله تعالى مخالف للأجسام من جميع الوجود إذ لا تماثل بينه تعالى وبين خلقه. غير أن إدخال الطائفة على هذا الوجه أنه حقيقة الضد والتقيض إدخال فاسد من وجهين :

أحدهما أن الله تعالى لا يوصف بأنه ضد لخلق له لأن التضاد إنما يكون في الكيفيات "وبهذا المعنى بطل أن يكون الأول ضدا لخلق له لأنه لا كيفية له أصلا".¹⁷⁴

والثاني ليس كل خلاف ضدا لأن الخلاف يقع في الجواهر والأعراض شأن التماثل، على حين يقع الضد في الكيفيات شأن المنافي "فالجوهر خلاف العرض من كل وجه حاشا الحدوث فقط وليس ضدا له"¹⁷⁵

4- عنصر الإمتناع ومبدأ عدم التناقض : الممتنع ثالث عناصر الأشياء إلى جانب الواجب والممكن، ويعرفه ابن حزم بقوله : "هو الذي لا سبيل إليه كبقاء الإنسان تحت الماء يوما كاملا.. أو مشيه في الهواء بلا حيلة وما أشبه ذلك وينقسم الممتنع أقساما أربعة : أولها الممتنع بالإضافة.. كإمتناع حمل الضعيف خمس مائة رطل، والثاني ممتنع في العادة قطعا كإنتقال الجماد حيوانا، والثالث الممتنع في العقل ككون المرء قائما قاعدا في حال واحد وككون الجسم في مكانين، والرابع المنطلق مثل كل سؤال أو جواب أوجب على ذات الباري تغييرا، فهذا هو الممتنع الذي ينقض بعضه بعضا ويفسد أوله آخره وهذا مثل سؤال من يسأل هل يقدر الله تعالى أن يخلق مثله ونحو هذا"¹⁷⁶

173 : الفصل 10/1

174 : التقريب ص 45

175 : الفصل 10/1

176 : التقريب ص 86-88

بالاعتماد على القسم الثالث من المستمع وهو الممتنع بالعقل يفسد ابن حزم مقالة القائلين بأن العالم لم يزل وله مع ذلك فاعل لم يزل، لأن ذلك مناف لأوائل العقل "وفيه فساد بنية العالم وانخراط رتب العقول التي هي أسباب المعرفة" ¹⁷⁷ "وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبالغة لكلماته" ¹⁷⁷

وبناء على مبدأ عدم التناقض ¹⁷⁸ لايسوغ أن تجتمع الأزلية والحديثية في شيء واحد. فقد أقر أهل هذه المقالة أن العالم لم يزل والذي لم يزل لا فاعل له ولكنهم أثبتوا له فاعلاً فتكون دعواهم من قبيل التخليط والسفسطة والمحال.

ب - وحدة المنقول والمعقول

هذا مظهر جلي لالتقاء أدلة العقل مع أدلة السمع وهو ناتج عن اعتقاد ابن حزم ان القرآن الكريم يشتمل على دلائل الخلق مصداقاً لقوله تعالى "مَآفَظُنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ" ¹⁷⁹ وبيان ذلك ان فيه تنبيهات وإشارات إلى الحجج القاطعة على الحقائق الإيمانية يكفي لتحصيلها استخدام العقل بالفهم والتحليل.

والتنبيه القرآني والإدراك العقلي يقومان على خمسة براهين :

- البرهان الأول نبه عليه قول الله عز وجل "وكل شيء عنده بمقدار" ¹⁸⁰ وفحواه ان كل شخص ¹⁸¹ في العالم متناه بظاهر مساحته وبزمان وجوده، وكل عرض في شخص متناه أيضاً بتناهي الشخص الحامل له، وكل زمان كذلك متناه بفناء كل وقت بعد وجوده. ولما كان الكل ليس هو شيئاً غير أجزائه وكان العالم كله ليس شيئاً غير أشخاصه وأمكنته وأزمانه.. وكانت هذه الأجزاء متناهية فيلزم من ذلك "أن للعالم أولاً إذ كل أجزائه لها أول وليس هوشية غير أجزائه" ¹⁸²

¹⁷⁷ : الأنعام : 115/6، التقریب ص 88

¹⁷⁸ : مبدأ عدم التناقض يعني ان شيئاً مالا يمكن أن يكون في آن واحد هو ذاته ونقيضه، فلا بد أن نختار مثلاً

الحياة لا يمكن أن تكون الحياة والموت في آن واحد. (جورج بوليتزار "المبادئ الأساسية في الفلسفة) ص 98

¹⁷⁹ : الأنعام : 38/6

¹⁸⁰ : الرعد : 8/13

¹⁸¹ : الشخص يطلق عند المناطقة على كل جزء مجتمع منفرد من جرم أو عرض محمول في جرم فتقول

شخص سواد هذا الثوب خالك أو مصقول وشخص هذه المسألة محكم.. (التقریب ص 68 وانظر ص 30)

¹⁸² : الفصل 15/1 وانظر المحلى 3/1 ورسالة التوقيف ص 49 والتقریب ص 65، 76-77، 121-122

ورسالة التلخيص ص 219.

- البرهان الثاني يستقيه ابن حزم من نفس الآية السابقة ليبرهن على تناسي أجزاء العالم بالنظر إلى خاصيتها المقدارية والإحصائية إذ إن كل موجود بالفعل فقد حصصه العدد وأخصته طبيعته.. وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية ما حرجة إذ لا نهاية له لا إحصاء له ولا حصر له.¹⁸³

- البرهان الثالث نبه عليه قوله تعالى "يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ"¹⁸⁴ وبيانه ان من موجب العقل أن ما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه فإن كان الزمان لا أول له، للزم ان الأزمنة التي تعقبه لا تزيد فيه شيئاً "وبالضرورة يدري كل أحد أن ما قبل الزيادة، فإن النقص موجود فيه قبل تلك الزيادة عما صار إليه بتلك الزيادة، ولا شك في [أن] الزيادة والنقص لا يمكن وجودهما إلا في ذي نهاية ومبدأ فصح المبدأ للعالم ضرورة¹⁸⁵.

- البرهان الرابع مستفاد من قوله تعالى "وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا"¹⁸⁶ وقوله أيضاً "لَقَدْ أَنْمَاهُمْ وَعَدَهُمْ عَدًّا"¹⁸⁷ وفيه ينطلق ابن حزم من فرضية كون العالم لا أول له ولا نهاية يلزم من ذلك أن العالم لا يقع تحت العدد والكمية لكن ذلك باطل بالحس والمشاهدة ضرورة ان كرة العالم جرم فالعدد واقع على مساحته لا محالة لأن الجرم واقع تحت مقولة الكمية وإذ ذلك كذلك فالعالم أول ضرورة.¹⁸⁸

- البرهان الخامس مصدره قوله تعالى أيضاً "وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا"¹⁸⁹ وحاصله انه لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد وجود أول ولا إلى وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبداً. ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث.. وفي صحة هذا وجود أول ضرورة¹⁹⁰ وهذا ناتج عند المناطق من طريق الإضافة وهي "كون تصور كل واحد من الأمرين موقفاً على تصور الآخر"¹⁹¹ كالأبوة والنبوة.

183 : الفصل 35/1 وانظر التقريب ص 30-31

184 : فاطر : 1/35

185 : رسالة التوقيف ص 49 وانظر المحلى 3/1 والفصل 16-18

186 : الجن : 28/72

187 : مريم : 94/19

188 : انظر الفصل 18/1 والتقريب ص 65

189 : الجن : 28/72

190 : الفصل : 8/1 وانظر التقريب ص 65

191 : الجرجاني "التعريفات" ص 33

ب - الاستدلال على الألوهية بالمبادئ القبلية والضرورية

يمكن أن نميز في الفكر الإسلامي بين اتجاهين في التكدير على وجود الله تعالى، إتجاه المتكلمين واتجاه الفلاسفة فالمتكلمون يستدلون بطريق المشاهدة والنظر في أحكام الصنعة ورؤية الأشياء بدلائل الربوبية والتوحيد. وغالباً ما يتم ذلك على ضوء إشارات القرآن وتنبهاته. يقول الأشعري مستدلاً على الله من نقص حال الإنسان ودورائه في أطوار الخلقة "إن الإنسان.. كان نقطة ثم علقه ثم مضغة ثم لحماً وعظماً ودماً وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حال إلى حال لأننا نراه في حال كماله وقوته وتمام عقله لا يقدر أن يحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً.. يدل ذلك على أنه في حال ضعفه ونقصانه عن فعل ذلك أعجز.. فدل ما وصفنا.. أن له ناقلاً نقله من حال إلى حال لأنه لا يجوز انتقاله من حال إلى حال بغير ناقل ولا مدبر مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفتولاً ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر".¹⁹²

لا شك أن هذا البرهان مستفاد من قوله تعالى: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعُلُقَةَ مَضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمَضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ".¹⁹³

أما فلاسفة الإسلام أصحاب الإتجاه الأرسطي فقد سلكوا طريق الوجود نفسه أي الوجود المحض بصرف النظر عن المشاهد والواقع وذلك لإعتقادهم أن "العقل يستطيع من الوجهة النظرية البحتة الوصول إلى وجود الله".¹⁹⁴ وهم يبادرون إلى إبطال التسلسل وإحالة الدور من الوجهة العقلية ليفسحوا مجالاً للألوهية يقول الفارابي "لك أن تلحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة. ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم أنه لا بد من موجود بالذات".¹⁹⁵

الفارابي يرى أن هناك دليلين على وجود الله : دليل تصاعدي وآخر تنازلي. فالتصاعدي وهو من جنس دليل المتكلمين أن ننظر في عالم الخلق فنشهد فيه آيات الصانع، والدليل التنازلي أن ننظر في الوجود المحض أي من حيث هو فتعلم بوجود واجب بذاته وهو الله

192: الأشعري "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" ص 17

193: المؤمنون: 12/23-14

194: محمد البهي "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ص 411

195: الفارابي "مصوص الحكم" ضمن المجموع ص 139

تعالى وهو السبب في وجود الممكن وجوبه.. وهذا الدليل على وجود الله دليل تنازلي لأنه من وجود واجب الوجود بذاته يعرف عالم المخلوقات¹⁹⁶.

أما ابن سينا (ت 428هـ) فإنه يفضل الجدل النازل ويراه هو الأوثق والأشرف في الاستدلال وهو طريق الخواص من الناس وطريق "الصديقين" يقول في كتابه الإشارات¹⁹⁷ "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحديته وبرأته من السمات إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب [من الاستدلال] أوثق وأشرف.. وفي الكتاب الإلهي : "أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد¹⁹⁸" أقول هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه".

أما ابن حزم فإن له منهجا خاصا في إثبات الألوهية، استفاد فيه من طريقتي المتكلمين والفلاسفة في الاستدلال مما جعل كثيرا من العلماء يرددونه حين يسألون عن دلائل الألوهية. فهو لا يوافق المحتجين على عقائدهم بشواهد من كتبهم التي بين أيديهم ولا بالمأثور من علمائهم الذين بين ظهرائهم وإنما يوجب عليهم التماس حجتهم من صريح المعقول لهذا يزوج في الاستدلال بين مفاهيم الفلاسفة ومقولات المناطقة وبين طريقة المتكلمين في الانتقال من الأدنى إلى الأعلى.

ويمكن حصر أدلته على الألوهية في خمسة براهين.

البرهان الأول : مبدأ الهوية

حين استدل ابن حزم على حدوث العالم بتبتيهات القرآن وتسويغات العقل اتخذ من هذه الحقيقة الإيمانية مسلمات أسس عليها قضية شرطية منفصلة تامة التقسيم ثم عرض أقسامها على مبادئ التفكير الأساسية لا سيما مبدأ الهوية¹⁹⁹.

196 : محمد البهي "الفارابي الموفق والشارح" ص 11

197 : ج 1 ص 214

198 : فصلات : 53/41

199 : مبدأ الهوية : يعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم "ما هو هو" أو "الموجود هو ذاته" إلا أن هذا التعبير يدخل على معنى مبدأ الهوية شيئا من الوجودية الواقعية مع أن ملوله يجب أن يكون صوريا محضاً، فلنعتبر إذن عنه قولنا الصادق صادق دائماً في جميع أحواله. والقول لا يمكن أن يكون صادقا وكاذبا معاً. إن علماء المنطق يعبرون عن ذلك بقولهم "ب هو ب". (يتبع)

يقول "إذا كان العالم ذا أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي، إما أن يكون هو أحدث ذاته، وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره وبغير أن يحدث هو نفسه، وإما أن يكون أحدثه غيره"²⁰⁰.

ولمبدأ الهوية عدة توابع من بينها مبدأ عدم التناقض وكذلك البديهيات المنطقية فهي مشتقة من مبدأ الهوية كقولنا إذا صدق الأمر على الجنس صدق على النوع لأن النوع داخل في الجنس (جميل صليباً "علم النفس" ص 572-573)

200 : اتبع القاضي عبد الجبار هذا المسلك في الاستدلال على الله تعالى، غير أنه لم يجعل هذه التفسيرات إلا على وجهين : أحدهما أن يكون العالم أحدث نفسه، والآخر أن يكون أحدثه غيره. والثاني فيه وجهان إما أن يكون فعل الفاعل من فعل أمثاله، وإما أن يكون فعله مخالف لنا.

ومن المتأخرين ردد هذا المسلك السيد سابق في كتابه "العقائد الإسلامية" حيث زاد قسماً وهو أن يكون صدور العالم اتفاقاً وصدفة وهذا وجه أعظم تهافتاً لأنه لا يتشكل في العقل إذ الصدفة صفة فعل، وليست سبباً له، ومن هنا فهي لا تؤثر في الشيء ولا تؤكد وجوده من عدمه ومع ذلك فقد كانت مسلك الملحد في العصور الأخيرة لاسيما من علماء الأوربيين وعوامهم، حيث لا يترددون عن التعليل بالصدفة حين يسألون عن سر الكون.

والأغرب من ذلك أنهم يربطون الصدفة بنظرية الفرقة الكبرى أو انفجار "بيغ بانغ" الذي حدث منذ أربعة مليارات سنة تقريباً - إن صح وقوعه لأنهم لم يجمعوا عليه - ويقولون : حصل هذا الانفجار فكانت الحياة وكانت هذه النقطة في الخلق وهذه العناية المعجزة بال مخلوق.. وغاب عنهم أنه لا بد لكل انفجار من عناصر تقضي إليه، ومن مجال يحدث فيه، ومن فاعل يتولى القيام به. فإن أقرروا بوجود العناصر والمجال فقد كفونا التعب وأثبتوا الخالق، ضرورة ارتباط الأثر بالمؤثر، والسبب بالمسبب كما هي سنة الكون، بخلاف الأول الواحد الذي لا يخضع لهذا القانون لأنه لا تجري عليه صفات الحوادث إذ لو جرت عليه لوجب أن لكل فعل فاعلاً ولكل فاعل فاعلاً إلى ما لا نهاية وهذا محال عقلاً لأنه حقيقة التسلسل.

والحاصل إن احتمال الصدفة لا يصح لأننا لم نر في الكون شيئاً خرج إلى الوجود بسببها أريد لو التقى زيد بصديقه صالح في بلاد قاصية دون أن يكون عندهما موعد ولا علم كل واحد منهما بسفر صاحبه إلى تلك البقعة فإنه لا يوافق من عدم الموعد، ومن بعد البلاد أن تكون الصدفة هي التي جمعتهم إذ الصدفة وصف معنوي غير مقبول من وجهة العقل لأنها لا تطلق في عرف الناس إلا وهي مسبقة بالعلل والأسباب

التي هي هنا مواقع السفر، ولولم يمتط كل منهما وسيلة الركوب. فإنهما حتماً لن يلتقيا في ذلك المكان. ينبع

فإن كان هو أحدث ذاته فلا يخلو من أحد أربعة لا خامس لها وهي إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة أو أحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة أو أحدثها وكلاهما موجود أو أحدثها وكلاهما معدوم.

وكل هذه الأوجه محال ممتنع لا سبيل إلى شيء منها لأن الشيء وذاته هي هو وهو هي وكل ما ذكر من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته وهذا محال وباطل بالمشاهدة والحس فهذا وجه قد بطل²⁰¹.

ثم نقول وإن كان خرج عن العدم إلى الوجود بغير أن يخرج هو ذاته أو يخرج غيره فهو أيضا محال لأنه لا حال أولى بخروجه إلى الوجود من حال أخرى ولا حال أصلا هنالك. فإذا لا سبيل إلى خروجه، وخروجه مشاهد متيقن فحال الخروج غير حال اللاحروج، وحال الخروج هي علة كونه وهذا لازم في تلك الحال أعني أن حال الخروج يلزم في حدوثها مثل ما يلزم في حدوث العالم من أن تكون أخرجت نفسها أو أخرجها أو أخرجت بغير هذين الوجهين وهكذا في كل حال فإن تضاد الكلام وجب بما قدمناه ألا نهائية واللا نهائية في العالم من مبدئه باطل ممتنع محال²⁰².

فإذا قد بطل أن يخرج العالم بنفسه وبطل أن يخرج دون أن يخرج غيره فقد ثبت الوجه الثالث ضرورة إذ لم يبق غيره البتة فلا بد من صحته وهو أن العالم أخرجه غيره من العدم إلى الوجود²⁰³.

فينتج من هذا أن القول بالصفة يلزم منه القول بالسبب أولا. وإذا ثبت السبب ثبت وجود الفاعل المسبب ضرورة وانفجع تبعا لذلك - القول بالصفة والاتفاق.

201 : يقول القاضي عبد الجبار في إبطال هذا الوجه : لا يجوز أن تكون [الأجسام] أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أي يكون متقدما على فعله فلا كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم... والمعدوم لا يجوز أن يكون قادرا [لأنه ليس شيئا ولم يوجد بعد] شرح الأصول الخمسة ص 119

202 : لم نفهم كلام ابن حزم في إبطال هذا الوجه، والأحسن أن يستعمل ههنا مبدأ الثالث المرفوع أو رفض

الحالة الثالثة ويعني ذلك "أنه لا مكان بين إمكانين متناقضتين لثالثة" بوليتزار المنادي الأساسية في الفلسفة

ص 98.

وبناء على هذا المبدأ فإن كل فعل إما أن يصدر عن الذات أو عن غيرها ولا يستويح أن يصدر عن الذات ولا عن غيرها، وعلى هذا لا يتشكل في العقل أن يصدر العالم لا عن الذات ولا عن غيرها لأنه إذا لم يصدر عن الذات فقد وجب أن يصدر عن غيرها ولا يمكن لحالة ثالثة.

203 : الفصل 21/1

البرهان الثاني : مقولة الإضافة

لا يكتفي ابن حزم كعادته في الاستدلال بإثبات الوجه الباقي من الوجوه المنقسمة حتى يورد البراهين المؤيدة له ومن جملة البراهين التي يسوقها مقولة عرفها الأوائيل وعدوها من المقولات العشر. وهي مقولة الإضافة "والإضافة هي نسبة شيء من شيء وحسابه منه كالقليل الذي لا يكون قليلا إلا بإضافته إلى ما هو أكثر منه".²⁰⁴

وابن حزم يستحضر هذه المقولة ليستدل على وجود الله بالآثار الظاهرة في الكون "من نقله زمانية وحركة دورية في كون كل جزء من أجزاء الفلك..والأثر مع المؤثر من باب المضاف فإن لم يكن أثر لم يكن مؤثر وإن لم يكن مؤثر لم يكن أثر فوجب بذلك أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر".²⁰⁵

ومن هذا القبيل ما قاله بعض الأعراب وقد سئل ما الدليل على وجود الرب تعالى فقال "ياسبحان الله إن البعر ليدل على البعير، وإن أثر الأقدام لتدل على المسير، فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج ألا يدل ذلك على وجود اللطيف الخبير".²⁰⁶

البرهان الثالث مبدأ السببية²⁰⁷ ودليل العناية والهداية

لما ثبت أن العالم محدث "وجب بأول العقل أن الحدوث والإبتداء فعل والفعل يقتضي فاعلا ضرورة لا يمكن غير ذلك أصلا".²⁰⁸ وقد سأل بعض الزنادقة أبا حنيفة (ت 150هـ) عن وجود البارئ تعالى فقال لهم : دعوني فأني مفكر في أمر قد أخبرت عنه ذكروا لي أن سفينة في البحر موقرة فيها أنواع من المتاجر وليس بها أحد يحرسها ولا يسوقها وهي مع ذلك

²⁰⁴ : التقريب ص 59

²⁰⁵ : الفصل 22/1

²⁰⁶ : ابن كثير تفسير القرآن العظيم 56/1

²⁰⁷ : السببية هي العلاقة بين السبب والمسبب. ومبدأ السببية أحد مبادئ العقل ويعبرون عنه بقولهم : لكل

ظاهرة سبب أو علة. وهو مبدأ قبلي وضروري يحدث عند الطفل منذ أن تتقوى نفسه الناطقة فيعلم أنه لا

يكون فعل إلا لفاعل فإنه إذا رأى شيئا قال من عمل هذا ولا ينقطع اليقظة بأنه انعمت دون عامل الفصل 6/1

وانظر التقريب ص 156.

ويعبر عن هذا المبدأ كذلك بمبدأ العلة الكافية وهو مبدأ المعقولة الكلية ومعنى ذلك أنه يقتضي أن يكون

لحدوث كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة تفسير يرضى به العقل. انظر صليبا "علم النفس" ص 573-574،

و"المعجم الفلسفي" 649/1

²⁰⁸ : ابن حزم : رسالة التوفيق ص 49 وانظر المحلى 3/1

تذهب وتجيء وتسير بنفسها وتخترق الأمواج العظام حتى تتخلص منها وتسير حيث شاءت بنفسها من غير أن يسوقها أحد. فقالوا هذا شيء لا يقوله عاقل فقال ويحكم هذه الموجودات بما فيها من العالم العلوي والسفلي وما اشتملت عليه من الأشياء المحكمة أليس لها صانع؟ فبهت القوم ورجعوا إلى الحق وأسلموا على يديه.

وقال الشافعي (ت 204 هـ): "هذا ورق التوت طعمه واحد تأكله الدود فيخرج منه الإبريسم، وتأكله النحل فيخرج منه العسل، وتأكله الشاة والبقر والأنعام فتلقيه بعرا وروثا وتأكله الطباء فيخرج منها المسك. وهو شيء واحد²⁰⁹.

ومن هذا الباب ما تقع عليه الحواس في جنبات الكون من آثار الصنعة وروعة الخلق ومظاهر العناية والتسخير وحسبك تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المحدبة في المقعرة وتركيب العضل على تلك المداخل والشد على ذلك بالعصب والعروق، صناعة ظاهرة لا شك فيها لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط²¹⁰.

فلا تفاوت في الخلق ولا فتور في الصنعة وإنما أحسن الله تعالى خلق كل شيء وهياه لأداء وظيفته بما أعطاه وزوده من مظاهر الهداية والتقدير لكسب المعاش والمصالح. قال ابن القيم الجوزية، (ت 751 هـ) "من هدى الأنثى من السباع إذا وضعت ولدها أن ترفعه في الهواء أياما تهرب به من الذر والنمل لأنها تضعه كقطعة من اللحم. ومن علم الأسد إذا مشى وخاف أن يقتل أثره ويطلب عفى على أثر مشيته بذنبه، ومن علم الثعلب إذا اشتد به الجوع أن يستلقي على ظهره ويحتبس نفسه إلى داخل بدنه حتى ينتفخ فتظن الطير أنه ميت فتقع عليه فيثب عليها. ومن علم السنور إذا رأى فأرة في السقف أن يرفع رأسه كالمثني إليها بالعود ثم يشير إليها بالرجوع وإنما يريد أن يدهشها فتنزلق فتستقط²¹¹

البرهان الرابع: دليل اللغات والصناعات

هذا برهان آخر ضروري حسي مشاهد يتبع مبدأ السببية ويستدل به على وجود الخالق المعلم للغات والموقف على العلوم والصناعات، إذ إن اللغة لاسبيل إلى الاتفاق عليها إلا بلغة أخرى "وجدنا كل من لم يعلم اللغة لم يتكلم أبدا. وهكذا وجدنا كل من يولد أصم فإنه لا يكون ضرورة إلا أبكم لا ينطق أبدا²¹²". وكذلك العلوم والصناعات لا يمكن البتة أن يهتدي

209: ابن كثير تفسير القرآن العظيم 57/1

210 الفصل 22/1

211: ابن القيم: "شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل" ص 65-78

212: رسالة التوقيف ص 49 وانظر الأحكام 29/1

إليها الناس بطبع مركب فيهم لا عن وحي وتوقيف كالطب ومعرفة الطبائع والأمراض وسببها على كثرة اختلافها ووجود العلاج لها بالعقاقير التي لا سبيل إلى تجريبها كلها أبدا وكيف يجرب كل عقار وكل حلة... وهذا يقطع دونه قواطع الموت والشغل بما لا بد منه من أمر المعاش²¹³.

فقد بطل أن يكون الناس عالمين بالعلوم متكلمين باللغات متصرفين في الصناعات بلا تعليم ولا توقيف وثبت وجود المعلم للغات والموقف على العلوم والصناعات. وهذا من دلائل النبوة من حيث إنها تنقل الوحي الرباني إلى الوسط الإنساني ليهتدي بذلك الفرد إلى أسباب معاشه مصداقا لقوله تعالى على لسان موسى وهارون عليهما السلام "رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى"²¹⁴.

البرهان الخامس : دليل النفس

وحاصل هذا الدليل أن النفس وإن ميزت أجناس الموجودات وأنواعها وأشخاصها، وأحاطت بأخبار الفروق البائدة والأمم الغابرة، وخرقت حجب الغيب والإلهيات فبلغت في ذلك المبالغ النائية وترقت إلى المراقي العالية، فإنها ظلت عاجزة عن معرفة مائيتها وكيفيتها من أين أقبلت؟ وكيف تعلقت بهذا الجسد؟ وكيف تصرّفها له وانفصالها عنه؟ قال ابن حزم: "فتدبرت هذا فأيقنت أنه لو كان علمها ما علمت بقوتها وطبيعتها دون مادة من غيرها، لكان المعجز لها مما جهلته أسهل عليها من الممكن لها مما علمت فأعترفت بأن لها مدبرا علمها ما علمت من البعيدات فعلمته وجهلت مالم يطالغها من القريبات فجهلته فيالك برهانا على عجز المخلوق ومهانته وضعفه وقنّته. نعم وعلى أن النفس لا تفعل ولا تفعد إلا بقوة وإرادة من قبل غيرها لا تتجاوزها ولا تتعداها"²¹⁵.

ج- إقامة التوحيد على مقولة العدد

شرح فلاسفة الإسلام وحدة واجب الوجود على نحو ما عرف للإغريق وذلك من ناحيتين :

213 : الفصل 72/1

214 : طه : 50/20

215 : ابن حزم "فصل في معرفة النفس غيرها وجهلها بذاتها" ضمن "رسائل ابن حزم الأندلسي" ص 111. ويقول القاضي أبو بكر بن العربي في كتابه قانون التاويل: "لا يقدر عاقل أن ينكر وجود الروح من نفسه لوجود أفعاله وإن كان لم يدرك حقيقته كذلك لا يقدر أن ينكر وجود الباري سبحانه الذي دلت أفعاله عليه وإن لم يدرك حقيقته" ص 133.

- وحدة الواجب في واقع الأمر : وتتحقق بأن يمنع العقل تعدد أفراد ذاته، أي يمنع أن يكون له ند ولا ضد،

- ووحدته بمعنى بساطة ماهيته في التصور الذهني : وتتحقق بعدم اشتراك غيره معه في ماهيته²¹⁶

أما المتكلمون وخاصة الأشاعرة منهم فقد عولوا على دليل التمانع لإثبات وحدانية الله تعالى ويرجع أصل هذا الدليل إلى قوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا"²¹⁷ وقوله "وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ"²¹⁸.

وخلاصة هذا الدليل كما جاء على لسان الباقلاني : ان الإثنين يصح أن يختلفا ويريد أحدهما ضد مراد الآخر فلو اختلفا وأراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته لوجب أن يلحقهما العجز أو واحدًا منهما لأنه محال أن يتم ما يريدان جميعًا لتضاد مراديهما، والعجز من سمات الحديثي والقديم لا يجوز أن يكون عاجز²¹⁹.

أما ابن حزم فقد أقام عقيدة الوحدانية على أساس مقولة الكمية وتسمى العدد وتقع

الكمية على سبعة أنواع : أولها العدد ثم السطح ثم الخط ثم المكان ثم الزمان ثم القول فوقوع العدد على الجرم بمساحته وعدد أجزائه، ووقوعه على السطح من جميع جهاته الست والست عدد وهكذا.²²⁰

ويستدل ابن حزم على الفاعل الأول بمخلوقاته القابلة للإنقسام والتجزئ والتكثر فبالضرورة نعلم أن الكثرة توجب القلة التي لولاها لم تتكثر الأشياء هذا من باب المضاف. ومن باب الإضافة كذلك أن وجود الثاني يقتضي ضرورة وجود الأول إذ لا بد من أول لولاه لم يكن الثاني أصلاً. وقد بحثنا عن الواحد في العالم فلم نجده البتة فيلزم من ذلك وفقاً لمفهوم التغاير أن يكون الواحد شيئاً غير العالم وبالضرورة نعلم أنه هو الله الواحد الذي لولاه لم توجد الأشياء الواقعة تحت الإحصاء يقول ابن حزم "لولا الواحد لم يوجد عدد ولا معدود"²²¹.

²¹⁶ : انظر البهي "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ص 427-433

²¹⁷ : الأنبياء : 22/21

²¹⁸ : المؤمنون : 91/23

²¹⁹ : التمهيد ص 25 وانظر شرح الأصول الخمسة ص 278-280

²²⁰ : انظر التعريف ص 46-48

²²¹ : رسالة التوقيف ص 51

إذن فالفاعل واحد لأن الواحد ضروري وجوده ليسوغ وجود الأشياء المتكثرة.

من جهة أخرى فلو كان العالم مخلوقا لإثنين فصاعدا، لم نسلم من الوقوع في التركيب الذي هو من صفات الحوادث. وذلك من وجهين أحدهما: «لأن استلزام القول بالآلهة لم يخل أن تكون متشابهة أو مختلفة وأيا ما قلنا فقد أثبتنا معنى في كل واحد منها به يحصل الاشتباه أو الاختلاف عن الآخر وهذا يوجب أن كل إله مركب من ذاته ومن المعنى الذي خصه أو أشبه به الآخر، والمركب محدث فكل إله مخلوق لغيره.

والثاني: «إن ما كان أكثر من واحد فهو واقع تحت جنس العدد وما كان واقعا تحت جنس العدد فهو نوع من أنواع العدد وما كان نوعا فهو مركب من جنسه العام له ولغيره ومن فصل خصه ليس في غيره.. فهو مركب من جنسه وفصله.. والمركب مع المركب من باب الإضافة الذي لا بد لكل واحد منهما من الآخر²²².

من أجل ذلك ولا اعتبارات منطقية يقرر ابن حزم أن الله ليس عددا لأنه لا يخضع لخواص الأعداد من إمكان القسمة والعد، ووجود الأعداد المساوية، زيادة على الكثرة وقابلية الحصر. فالله تعالى ليس عددا ولا معدودا والخلق كله معدود لأن الواحد لا يساويه شيء. وينتج عن ذلك أن ليس له أبعاد مساوية له وإلا ما كان واحدا. وأما العدد فخاصته أن يوجد عدد مساو له وآخر ليس مساويا له. ومعنى المساواة أن توجد أبعاد وأقسام توجب على العدد دخوله دائرة الكثرة من حيث تعدده ومساواته لمجموع أبعاضه وأقسامه.

فالخلق كله أعداد ومعدودات لأنه منقسم محتمل للتجزئة متكرر بالانقسام والله لا يتكرر البتة لا بصفة ولا بعدد يقول ابن حزم: إن الواحد ليس عددا لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساو له وليس للواحد عدد يساويه لأنك إذا قسمته لم يكن واحدا بل هو كسير حينئذ وبهذا وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ لجميع الخلق، وأنه ليس عددا ولا معدودا والخلق كله معدود²²³.

ومما لا شك فيه أن جدلية النقل والعقل وإن كانت ظاهرة فيما تقدم من التقاء التنبيه القرآني والتفسير العقلي في إثبات حدوث العالم، فإنها لا تخفى كذلك فيما أوردناه من المفاهيم المنطقية التي احتج بها ابن حزم على الأصول الإمامية إذ إن هذه الأصول نظافت على صحتها كذلك نصوص كثيرة من القرآن والسنة زيادة على إجماع الأمة على ذلك مع عدم المنازع. ولستنا أخذين في التمثيل على هذه الأصول من هذه النصوص فإن هذا لا يكاد يخلو

²²² : الفصل 45/1

²²³ : الترتيب ص 52

منه كتاب في علم الكلام، وإنما نريد أن نشير إلى أن ابن حزم لم يشترط على نفسه الاستدلال على الحقائق من هذه الطريق، فذلك ظاهر في القرآن والسنة ومتداول على السنة المتكلمين، وإنما كان ابن حزم جديلاً نظاراً تزدهم في ذهنه شتى الأدلة العقلية التي كانت سبب خلاف علماء الكلام مما دفعه إلى استحضارها وسبرها من جديد وفق معيار المنطق، ولم يلتفت إلى دلائل النقل التي لم ينازع في صحتها علماء الأمة على اختلاف مذاهبهم بل نازع فيها أرباب الملل المخالفة الذين يشترطون عدم الاستدلال بالكتب المقدسة وبأقوال الأنبياء. لذلك محض كلامه عن رؤوس الفرق المخالفة لدين الإسلام لتمحيص الأدلة العقلية الدائرة على السنة رؤسائهم، وإيراد البراهين العقلية الصحيحة التي تؤيد عقائد الإسلام وتدعم دلائل النقل التي هي في الأصل لا تصادم العقل إذ "كل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافياً للمعقول بل هو كله قبل أن يخبرنا به تعالى في حد الإمكان عندنا ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجباً حقاً وبقيناً"²²⁴.

ثانيا : تهذيب طرق الاستدلال في العقيدة

إن الدافع إلى إثبات التوافق بين النقل والعقل في العقيدة وإحياء علوم المنطق فيها هو التحديات التي عرفها الفكر الإسلامي إبان تلاقحه مع ثقافات أخرى عمل أصحابها على استقطاب الأتباع وصرف الجماهير عن مذاهب المخالفين "فاضطروا إلى أن يلبسوا هذا "الهوس" المادي ثوب الفلسفة وأن يكسوه حلة المنطق وأن يجعلوا بينه وبين العقل نسبا وصهرا"²²⁵.

وقد سار على درب هؤلاء طوائف من المؤمنين استعملوا مفاهيم المنطق قبل أن يحكموها وتكتمل لديهم معرفتها واستحضروا هذه القوانين لإضفاء صبغة الشرعية على ضلالاتهم وذلك عند تضيق الحجج عليهم وانقطاع أعذارهم وفقدانهم شيئا ينصرون به آراءهم وعندما تنقطع بهم الأسباب ولا يجدون بدا من الفلج في المناظرة فيضطرون إلى سلاح تلبيس الحقائق ليحسب مخالفهم أنهم على شيء وأنهم يحسنون صنعا، وليهم أن ما جاؤوا به هو عين صناعة المنطق التي غاب عنها واشتهر عن الأوائل مدحها وقد كان هؤلاء معروفين برجاحة عقولهم وعصمة فكرهم وتفوقهم في علوم شتى فيقع في نفسه تبعا لذلك - أن ما أتى به مناظروه من أهل السفسطة هو عين كلام الأوائل في المنطق وأن من أراد هذا العلم فليقبل ذلك منهم قبولا مستويا وليحمله على ظهره محملا واحدا.

وقد انتصب ابن حزم لنصرة عقائد السنة ودحض مقالات المبتدعة، وانبرى للرد على المتأجرين بالمعقول والتائمين في فلك الهوى والتعصب والسفسطة وذلك بما ساقه من الأمثلة الكثيرة من المغالطات في كتابه "الفصل" لإبطالها، وبما أفردته في كتابه "التقريب لحد المنطق" من الفصول الكثيرة لتمييز البرهان الصحيح مما يظن أنه كذلك.

فمن وجوه السفسطة "إيجاب ما لا يجب وهو أن يقول المشاغب : لو كان البارئ تعالى غير جسم لكان عرضا فلما ثبت أن البارئ تعالى ليس عرضا صح أنه جسم. فهذا علق أنه تعالى غير جسم بكونه عرضا وهذا لا يجب. والصواب أن نقول "لو كان البارئ تعالى محدثا وكان غير جسم لكان عرضا. فهذا تقديم صحيح لكن البارئ تعالى ليس محدثا فليس جسما ولا عرضا.

225 : عبد الكريم الخطيب "قضية الألوهية بين الفلسفة والدين" ص 37.

ومن السفسطة تصحيح شيء بتصحيح شيء آخر وبطلانه ببطلان شيء آخر بلا برهان يوجب إضافتهما كقول من قال : لوجاز أن يكون الباري عز وجل مرثيا لكانت رؤية غير معهودة²²⁶.

ولعل أهم المغالطات التي استهدف لها ابن حزم بالنقد واستعان في إبطالها بالمنطق الأرسطي، مسلك الاستقراء الناقص وقياس الغائب على الشاهد في العقيدة الذي يشكل الدعامة المنهجية لفكر المتكلمين. فقد أدرك علماء الكلام ضرورة تطعيم أساليبهم ببعض أدوات الفلاسفة حتى لا تتعمق الهوة بين الدين والعقل في عصر اتسعت فيه دائرة المناظرات بين علماء الأديان، وانتشرت فيه صناعة المنطق واستقطبت من المسلمين جيلا منافحا عن هذه الصناعة مفاخرا بها²²⁷. وكان من أبرز "المسالك العقلية" التي نهجها المتكلمون مسلك "الاستدلال بالشاهد على الغائب" وهو عبارة عن قياس أجازوا جريانه في العقليات - كما في الفقهيات - وإن كان يترتب عليه تسوية الخالق بالمخلوق "وجعلوا الجامع في إلحاق الغائب بالشاهد أربعة :

الجمع بالحقيقة : كقولنا حقيقة العالم من قام به العلم، والله تعالى عالم فيقوم به العلم.
الجمع بالدليل : كقولنا الإتيان في الشاهد دليل العلم، والله تعالى متقن لأفعاله فيكون عالما.
الجمع بالشرط : كقولنا : العلم في الشاهد مشروط بالحياة، والله تعالى عالم فيكون حيا.
الجمع بالعلة : كقولنا : العلم في الشاهد علة للعالمية، والله تعالى له علم فيكون عالما.
وكثير من مباحث أصول الدين مبني على قياس الشاهد على الغائب²²⁷.

وقد اختلف العلماء في جواز العمل بهذا المسلك فرأى بعضهم أن القياس لا يجري في العقليات مطلقا، وجوز ذلك كثير من أتباع الفرق الكلامية من ذوي التسنن والإبتداع على حد سواء، حتى اضطروا إلى ذم المنطق وتحريم الإشتغال به وادعوا "أن الفلاسفة وضعوا علم المنطق خديعة وتوصلا إلى إبطال مسائل التوحيد لأنهم جعلوا قياس الغائب على الشاهد

²²⁶ : التقریب ص 174-175. بتصرف وانظر أمثلة أخرى ص 60-61، 134، 146، 162، 165

173-175.

²²⁷ : القرافي : شرح تنقيح الفصول ص 313 وانظر ابن عبد البر جامع بيان العلم وفضله 46/2

ظنيا، وجميع مسائل التوحيد مبنية عليه، فتوصلوا بهذا إلى أن الكلام في إثبات الصانع وصفاته ظني لا يمكن العلم به..²²⁸

وبسبب ذلك حمل ابن حزم حملة شعواء على المتكلمين، وعمل على تقويض دعائمهم المنهجية في كتابه "التقريب لحد المنطق" فأكد على عقم هذا المسلك وتعارضه مع شروط المعرفة اليقينية بل هو "حيلة ضعيفة سوفسطائية ابتدعها القياسيون²²⁹" لا تتشكل في العقول السليمة إذ "ليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكا صحيحا، ثم وجودنا بعض تلك الأشياء بنفرد بحكم ما يتقنه منها، بموجب أن نحكم على سائر الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها في الحكم الأول. وهذه الدعوى سمجة وتحكم فاحش وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما بوجود شيء فيما هو فيه وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على مالم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء بحكمنا على ما شاهدناه منها، كإقتضاء طبيعة بني الإنسان أن لا يتولد منه بغل..

وأما مالا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإننا إن وجدناه صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه.. فإذا وجدت حجرا يجذب الحديد فليس يجب أن نقطع على أنه يوجد - ولا بد - حجر يجذب الناس ولا أن نقطع أيضا أنه لا يوجد..²³⁰

قلت: وأما ما لا تقتضيه العقول فهو أن تحكم بتساوي الغائبات عن الحواس ^{مع المتسوسات} فيما لم توجبه طبيعة العقل بل تنفيه ومثال ذلك أن تحكم بين الخالق عز وجل وبين أجناس الموجودات وأنواعها بحكم واحد وقد علمت أن كلا منهما قسم مابين للآخر ليس كمثلته في شيء. يقول ابن حزم: "من المقلوب قياس أمور خالفنا على قياس أنفسنا فنخر ولا نشعر

228: صديق القنوجي "أبجد العلم" 544/1. ونقل المؤلف عن السيوطي (ت 911 هـ) في "المتاوي" قوله: "المنطق هو فن مدموم يحرم الاشتغال به، مبني بعض ما فيه على القول بالهتولي الذي هو كفر بجر إلى الفلسفة والزندقة، وليس له ثمرة دينية أصلا بل ولا دنيوية، نص على جميع ما ذكرته أئمة الدين وعلماء الشريعة". م 543/1

وهذا الرأي الذي شاع عند المسلمين يؤكد النظرة الأندلسية إلى المنطق إذ يذكر ابن حزم أن خصومه عابوه لاشتغاله بهذا العلم وزعموا أن في حد المنطق ترتيب الهيئات "رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين مثل فيهما سؤال التعريف ضمن الرد على ابن النعزيلة ورسائل أخرى" ص 95، 101

229: التقريب ص 173

230: التقريب ص 166-167 وانظر ص 69-70

وإنما منع الإضافة عدم المشاكلة.²³¹ والمقصود بعدم المشاكلة أن الأفعال الإلهية ليست من جنس الأفعال الطبيعية ولا الأفعال الصناعية وذلك طبقاً لاختلاف خصائص كل موجود ولتباين طبيعة كل فعل. ويؤكد ابن حزم هذا مستنداً بالفلسفة اليونانية. وذلك في معرض رده على الكندي الفيلسوف: قال أفلاطون: الأفعال ثلاثة: فعل اختراعي وطبيعي وصناعي. فأما الاختراعي فهو المخصوص بفعل الباري وهو تأسيس آيس من آيس. وأما الطبيعي فهو تأسيس آيس من آيس، مع فساد صورة ذلك الشيء وطبيعته إلى صورة أخرى وطبيعة أخرى وهذا القسم مخصص بفعل العلل بإذن الله تعالى. وأما الصناعي: فهو آيس من آيس بغير فساد صورة ذلك الآيس، وهذا المخصوص بفعل المعلولات بإرادة الباري ومشينته تعالى.²³²

وخلافاً لما أثبتته المتكلمون من أن قياس الغائب على الحاضر هو دليل الألوهية وعمدة مسائل التوحيد وأن من أبطله فقد أنكر حدوث العالم وجحد الصانع، ولحق بالفلاسفة الذين أعرضوا عن هذا المسلك في النظر، يؤكد ابن حزم أن هذا النوع من الاستدلال هو شنشنة أهل الضلالة، وطريق أهل الدهر والشرك في استدلالهم على أهوائهم ومذاهبهم. فقد أثبت القائلون بالدهر مقالاتهم بما عهدوا من لزوم العلة للمعلول وقالوا لا بد لكل علة من علة إلى ما لا نهاية حتى أنتجوا من ذلك أن العالم لا أول له وإذن فلا مخرج له من العدم. كما احتج القائلون بأن العالم لم يزل وله أول لم يزل بهذا المسلك حيث غلقوا علة الخلق بالجوهر وتوصلوا إلى أن العالم لم يزل لأن علة الخلق لم تزل. وبناء على أن الأول حكيم أثبتت المنانية والديسانية خالفاً آخر لينسبوا إليه الشر والمضار، وأبطلت البراهمة ومن اتبعها النبوات وقالوا آيس من الحكمة أن يبعث الله تعالى نبياً إلى من يدري أنه لا يؤمن به. كما أن داعي الحكمة أصل للمقربين بالتناسخ لأنهم قالوا: محال أن يعذب الحكيم من لم يذنب وأن يفعل شيئاً إلا لعله ومحال أن يعذب أقواماً ما ليعذب آخرين، أو ليجازي بذلك آخرين، أو ليجازيهم بذلك، وهو قادر على المجازاة بلا أذى، فكل هذا عبث فيما بيننا. فلما رأيناه تعالى يعذب الأطفال بالجذري والقروح والجوع، ويسلط بغض الحيوان

²³¹: ابن حزم أمثلة الرد على الكندي الفيلسوف ص 217

²³²: م.ن ص 218-219 وانظر ص 214. وقد أدرج ابن حزم مسألة نفي التشبيه بين الخالق وخلقه ضمن مفاهيم منطقية عديدة كالخلاف والتغاير والافتقار والحمل والعدّة والاستقراء. انظر كتابه المنطق ص 17، 25، 27، 40، 47، 48، 52، 61، 68، 70، 165، 166.

على بعض علمنا أن ذلك لذنوب تقدمت لأنفس ذلك الحيوان وأولئك الصبيان وانهم قد كانوا ناسين بالغين عصاة قبل أن تتسخ أرواحهم في أجسام الصبيان والحيوان²³³

والعجيب إن المتكلمين جعلوا استدلالهم على الغائب بالشاهد من قبيل الاستقراء والتبع دون أن يحيطوا علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل، أي أنهم عمدوا إلى التعميم السريع وإلى الطفرة من الخاص إلى العام ومن الجزئي إلى الكلي دون تصفح تام لجميع الجزئيات، فإن "الاستقراء هو أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"²³⁴ "مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ يستقراء للناس والدواب البرية والطيور..والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فإنه ربما كان مالم يستقرأ بخلاف ما استقريء مثل التمساح في مثالنا.."²³⁵

ومن أمثلة ذلك في العقيدة ما نقل عن اليهود في قولهم عن الباري تعالى إنه جسم كسائر الأجسام حيث موهوا ببعض وجوه السفسطة وبكلام المنطقة في مقولة الإضافة.

أما وجه السفسطة فهو "إيجاب ما لا يجب" وذلك حين قالوا: "لو كان الباري تعالى غير جسم لكان عرضا فلما ثبت أنه ليس عرضا صح أنه جسم"

أساس هذه المغالطة قياس الغائب على الشاهد فهو لاء يرون أنه لا يتشكل في العقول إلا جسم أو عرض وإنما ذلك من صفات الحوادث والمخلوقات. والصواب أن نقول: "لو كان الباري تعالى محدثا وكان غير جسم لكان عرضا. فهذا تقديم صحيح. لكن الباري تعالى ليس محدثا فليس جسما ولا عرضا."²³⁶

233 : الإحكام في أصول الأحكام 121/8

وقد أبطل القرافي قياس الغائب على الشاهد بقوله : "إن صورة المقيس إذا كانت بعينها صورة المقيس عليه فهما واحد ولا قياس حينئذ، وإن تغايرا فلكل واحد منهما تعيين، فلعل تعيين الأصل شرط ولأجل ذلك صح ثبوت الحكم للأصل، وتعين الفرع مانعا ولا يثبت الحكم، ومع الإحتمالين لا يتعين والمطلوب بهذا القياس التعيين." شرع تنقيح الفصول ص 312

234 : الغزالي "معارف العلم في المنطق" ص 115

235 : ابن سينا "الإشارات والتنبيهات" القسم الأول ص 418

236 : التقريب ص 174 وانظر الفصل 117/2

أما الوجه الثاني من المغالطة فهو في قولهم "الفاعل من أجل فعله جسم والباري تعالى فاعل فالباري جسم"²³⁷.

وعمة هذا الوجه كذلك الاستدلال بالحاضر على الغائب وتمثيل الخالق بالمخلوق، وذلك أنهم تصفحوا أصناف الفاعلين من خياط وبناء ونجار ونساج وغيرهم فوجدوا كل واحد منهم جسما وعلموا أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية فحكموا على كل فاعل بها "وهذا الضرب من الاستدلال غير منتفع به في هذا المطلوب فإننا نقول هل تصفحت في جملة ذلك فاعل العالم."²³⁸

فصح بذلك أن استقراءهم ناقص وغير موجب للعلم الصحيح إذ "ليس من أجل أن الفاعل فاعل وجب أن يكون جسما لكن الصواب في القضية أن نقول : الفاعل بالفعل فاعل أو ذو فعل.. وكذلك قالت الأوائل : "إن الإضافة موجودة في المقولات كلها بالعرض لا بالطبع" أي أنها ليست موجودة في اقتضاء اللفظ لها على كل حال، لأنك إذا قلت "الطائر بالجناح طائر" كان غير مستقيم لأنك تجد ذا جناح لا يطير كالنعامة، وتجد ما قد ذهب جناحه يسمى طائرا."²³⁹

على أن ابن حزم لا ينكر ثمرة الاستقراء بل يُقَرِّبُ بَيِّنَاتِهِ يحصل به العلم الصحيح إذا كان تاما وموعبا لجميع الجزئيات التي تحت الكل فيلحق حينئذ الغائب بالحاضر ويسوى بين حكمهما دون حاجة إلى القياس وإنما مصيرا إلى استمرار العلاقة بين المتضايفات ولزوم العلل للمعلولات. "فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه البرهان.. وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلا إلا أن يحيط علما بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه، فإن لم يقدر فلا يقطع في الحكم على مالم يشاهد ولا يحكم إلا على ما أدركه دون مالم يدرك. وهذا إذا تدبرته في الأحكام الشرعية نفعك جدا ومنعك من القياس الذي غر كثيرا من الناس ومن الأئمة الفضلاء الذين غلط بغلطهم ألوف ألوف من الناس، وأنت إذا فعلت ذلك كنت على يقين من الصواب لأنك لم تقطع بتحليل ولا تحريم ولا

237 : التقريب ص 60

238 : معيار العلم في المنطق ص 115 وانظر التقريب ص 165

239 : التقريب ص 61

إيجاب إلا على ما أتاك عن الله تعالى الحكم عليه وأما ما لم تجد فيه نصاً فأمسك عنه ولا تقطع عليه فإنه [غير] داخل في حكم ما وجدت فيه نصاً فأمسك عنه.²⁴⁰

النسبة بين الذات والصفات

تعد مشكلة العلاقة بين الذات والصفات من أشد المسائل تعقيداً في علم الكلام إذ لم يخل خوض المتكلمين والفلاسفة فيها من نزاع وفرقة وشتات بل كثيراً ما أفضى خلافهم إلى نماذج من الفتنة التي بلي بها الصابرون من العلماء.

ويمكن أن نميز في هذه المسألة بين مدرستين : مدرسة أهل السنة، ومدرسة المعتزلة ومن وافقهم من فلاسفة الإسلام.

فقد كان سلف الأمة يحاذر من الكلام في الذات العلية ويقف من النصوص الواردة فيها موقف التسليم وعدم التأويل فأثبتوا لله صفات الذات وصفات الفعل وصفات خبرية.

صفات الذات : وتسمى صفات المعاني وهي أزلية لأنها متعلقة بالذات فلا يوصف الله بأضدادها. وهي محصورة بسبع : الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة والكلام.

صفات الفعل : هي صفات حادثة لتعلقها بالأشياء الحادثة فهي لذلك غير محصورة بعدد "كالخلق والتزويق والإنشاء والإبداع والصنع..²⁴¹

الصفات الخبرية : كاليدن والوجه وغيرهما ولا يؤولونها بل يقولون : هذه الصفات وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية²⁴²

وإذ ثبت الأشاعة صفات الله فإنهم لا يكيّفونها بل يعتبرونها "بخلاف صفات المخلوقين فهو تعالى يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا..²⁴³

240 : التقريب ص 167 وانظر الفصل 156/2. ويقول الباحث عبد المجيد التركي مؤكداً هذا المعنى : لم

يكن الفقيه الظاهري وهو يطبق المنطق اليوناني يستطيع أن يرفض التسليم بصحة الاستقراء، بيد أن الذي يأخذه على أصحاب القياس هو أنهم قدموا "استقراء فاسداً" بحيث "لا يتفق مع مقتضيات الاستقصاء الكامل"

وأن "من الممكن أن يتضمن أخطاء كثيرة لا يخلو منها مجال في مجال الإلهيات مفترضين بغير حق أن هناك ارتباطاً ثابتاً بين صفات الكائنات والأشياء وبين جوهرها. مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم

والباجي" ص 447

241 : أبو حنيفة "الفقه الأكبر" ص 2

242 : الشهرستاني "الملل والنحل" 92/1

243 : أبو حنيفة "الفقه الأكبر" ص 3

أما المعتزلة فقد أجمعت فرقتها على نفي صفات المعاني عن الله تعالى واكتفوا بإطلاق كونه عالما مريدا قادرا حيا سميعا بصيرا متكلما وقالوا: "إن الله لم يكن له في الأزل إسم ولا صفة"²⁴⁴ "لأنه لو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الإلهية"²⁴⁵ وبذلك جعلوا الصفات عين الذات وقالوا: هو عالم بذاته قادر بذاته.. لا يعلم ولا بقدرة. وقال أبو الهذيل العلاف: "هو عالم يعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو"²⁴⁶ وكذلك قال في سائر صفاته لذاته. ويسبب هاجس الجمع والملاءمة بين الدين والفلسفة اضطرب فلاسفة الإسلام إلى مجازاة المعتزلة في رد الصفات إلى الذات وذلك قصد التوفيق بين الصفات التي أخبر بها الوحي عن الله تعالى وبين تصور البساطة في مفهوم الله ومنافاته للكثرة الذاتية والإعتبارية. ولهذا نجد الفريقين يعرفون الله بطريق السلب دون الإيجاب، ويعتبرون "برهان السلب اليق الأنشياء بالأمور الإلهية"²⁴⁷ لأن الصفات تلحق الموصوف من غيره لا من ذاته. إن ما يأخذه ابن حزم على المتكلمين والفلاسفة اعتمادهم منهج الاستدلال بأوصاف العبد على صفات المعبود إيجابا ونفيا.

فالأشاعرة رغم وقوفهم من الصفات موقف التسليم "وامرارهم ما جاء في ذلك من الكتاب والسنة من غير تكييف ولا تحريف ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تمثيل"²⁴⁸ وقولهم إن صفات الله كلها بخلاف صفات المخلوقين، فإنهم لم يسلموا من مماثلة الخالق بالمخلوق وذلك حين قاسوا على الحوادث فأنشئوا لله صفات وإن لم يكتفوها واحتجوا بأنهم تتبعوا كل موصوف في العالم فزأوه إنما استحق ذلك الإسم بصفة فيه اشتق له منها ذلك الإسم..²⁴⁹ فقالوا: "السميع بالسمع سميع والحي بالحياة حي فأرادوا أن يوجبوا على الله تعالى حياة

244 : البغدادي "الفرق بين الفرق" ص 114

245 : الملل والنحل 55/1. وقال واصل بن عطاء (ت 181هـ): "ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت

إلهين" م 57/1

246 : الأشعري: "مقالات الإسلاميين" 225/1

247 : مسكوية "الفوز الأصغر" ص 54. وقال العلاف: "إذا قلت إن الله عالم أثبت له علما هو الله ونفيت

عن الله جهلا" مقالات الإسلاميين 225/1

248 : ابن كثير "تفسير القرآن العظيم" 138/3 وانظر 211/2

249 : "التقريب" ص 165

وسمعا.. ونحن لم نسلم الباري تعالى حيا من أجل وجود الحياة له.. وإنما سميناه حيا.. اتباعا للنص لا لمعنى أوجب ذلك²⁵⁰.

وهكذا يؤكد ابن حزم بساطة مفهوم "الله" في الواقع وفي التصور الذهني ويمنع عنه كل شيء من شأنه أن يزعم وحدته ويوجب عليه كثرة ذاتية أو اعتبارية وفي مقدمته ذلك الصفات المشتقة من أسمائه فإنها - أي الصفات - أعراض ينزعه عنها لأنها توجب عليه تركيبا وتكثر ووقوعا تحت الأجناس والأنواع "وكل هذا تركيب لا يكون إلا في محدث وإنما أسماء الله تعالى التي ورد الشرع بها أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله كالمحيي والمميت.. وما أشبه ذلك. وتلك الأفعال أعراض حادثه في خلقه لا فيه تعالى عن ذلك.²⁵¹

وإذا أضفنا إلى فكرة نفي الصفات عن الله ما ذكره ابن حزم في "رسالة الرد على الكندي الفيلسوف" من أن الله "هو خير مجرد لم ير قبله مثله²⁵²" يتبين لنا بوضوح تأثره الشديد بأفلوطين المصري الذي شرح وحدة الأول وفق طريق السلب أيضا فلم يصفه بشيء يتلهم وحدته كأن يكون عقلا أو معقولا أو جوهرًا أو عرضا وإنما هو واحد من كل وجه ولهذا عرف بأنه "واحد أفلوطين".

لكن مع تشدد أفلوطين - ومثله ابن حزم - في عدم وصف أول الموجودات عنده بأي وصف يؤدي إلى ازعاج وحدته نراه يصفه بأنه خير لا على معنى أن الخيرية وصف قائم به بل على معنى أن الخير هو عين ذاته²⁵³.

أما النفاة فزيادة على تعسفهم وجرأتهم على تأويل الآيات التي لا تناسب مذهبهم فقد وقعوا في التعطيل وأحالوا "الألوهية" إلى صورة ذهنية مجردة تخضع لمدرجات العقل وتنزل

²⁵⁰ : التقريب ص 61

²⁵¹ : م. ن ص 61، 38 يتصرف وانظر الفصل 122/2، 30/5 وابن العربي "أحكام القرآن" 805/2

²⁵² : رسالة الرد على الكندي ص 219

²⁵³ : محد البيه "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ص 119

على حكم منطقة²⁵⁴ كما تورطوا في تسمية الله بغير أسمائه التي سمي بها نفسه وذلك نتيجة لردهم الصفات إلى ذاته.

ويرى ابن حزم أن المعتزلة هم أول من اخترع القول بالصفات وأجاز اشتقاقها من الأسماء وذلك حين أطلقوا على الباري صفات العلم والقدرة والكلام والإرادة والسمع والبصر والحياة وإن أرجعوها إلى ذاته فالعلاقات مثلا يقول "إن علم الله هو الله"²⁵⁵ وهذا باطل في نظر ابن حزم لأن ذلك تسمية لله بالاستدلال والله لا يسمى باسم أوصفة أضيفت إلى خلقه وأخبرت عنهم حتى وإن كان المعنى صحيحا فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى اللفظ وقد علمنا يقينا أن الله عز وجل بني السماء فقال "والسماء بنيناها بأيدي"²⁵⁶ ولا يجوز أن يسمى بناء...²⁵⁷ من أجل ذلك ينكر ابن حزم على الكندي تسمية الله علة للعالم ويؤكد على منع تسميته استدلالا بغير نص وقياسا على مشاهدات الخلق وإن كان في غاية المدح والتعظيم عندنا إلا إذا أردنا الإخبار عن فعله تعالى فهذا جائز حينئذ فيجوز أن يقال غالب على كل من طغى... ولا يجوز أن يشتق لله أسماء ولا صفات.. فلا يقال إنه مستهزئ ويقال "يستهزئ بهم"²⁵⁸. قال تعالى: "ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه"²⁵⁹.

254 : راجع الكردي "علاقة صفات الله بذاته" ص 103. وقال بعض العلماء "مثل الجهمية كفوم قالوا : في دارنا نخلة، قيل ألها شغف؟ قالوا لا، قيل ألها كرب؟ قالوا : لا، قيل ألها رطب وقنو؟ قالوا : لا، قيل : فلها ساق؟ قالوا : لا، قيل : فما في داركم نخلة؟ قلت كذلك هؤلاء النفاة قالوا : إلهنا الله تعالى وهو لا في زمان ولا في مكان ولا يرى ولا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يرضى ولا يريد ولا ولا... وقالوا سبحان المنزه عن الصفات" القاسمي "قواعد التحديث" ص 306.

255 : مقالات الإسلاميين 1/225. ويرد الأشعري على المعتزلة بقوله : "إذا قلت إن علم الله هو الله فقل

يا علم الله اغفر لي وارحمني! فأبى ذلك فلزمته المناقضة" الإبانة في أصول الديانة ص 42

256 : الذاريات : 43/51

257 : الفصل 139/2

258 : البقرة : 14/2

259 : الأعراف 180/7

وقال عليه الصلاة والسلام: "إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً غَيْرَ وَاحِدٍ مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ
الجنة".²⁶⁰

وخلاصة مذهب ابن حزم في علاقة الصفات بالذات إن كلا من الذات والوجه
والنفس والقدرة والعلم، ليست غير الله تعالى ولا يعبر بها إلا عنه تعالى ولا يجوز أن يقال
إنه تعالى ذات ولا إنه وجه ولا إنه قدرة.. وإنما كل ذلك إخبار عنه لا عن شيء غيره أصلاً.
إن القول عن الصفات بأنها لا هي هو ولا هي غيره مقالة اخترعها عبد الله بن
كلاب واعتمدها الإمام الأشعري فيما بعد تأكيداً على أنه لا مجال لإعمال المقولات العقلية
بالحكم على صفاته تعالى هي عين ذاته أو غير ذاته إذ ليس لهذا العقل حكم بذلك لأنه عاجز
عن الحكم على ما ليس يستطيع اكتناؤه، لأن القول والحكم بأن صفاته عين ذاته أو غيرها
يستلزم أن يكون العقل قد عرف ذاته وأدرك كنهها وهذا ما لا طاقة للعقل فيه.²⁶¹
هذا ما أكدته الإمام محمد عبده بقوله إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعوه إلى اكتناه شيء من
الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص.. والفكر في ذات الخالق عبث
ومهاكة : عبث لأنه سعي إلى مالا يدرك، ومهاكة لأنه يؤدي إلى الخبط في الاعتقاد لأنه
تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره.²⁶²

مشكلة الفعل الإنساني

يرى ابن حزم أن سبب الغلط في القضاء والقدر يعود إلى اعتماد كل نخلة على قياس
الأمر الإلهية على مشاهدات الخلق.
فالجبرية يقابلون قدرة العبد بقدرة المعبود وذلك لأن التوحيد في نظرهم لا يتشكل في
العقل إلا إذا انفرد الخالق عن المخلوق بالإرادة والقدرة وكان الله تعالى لا يكون فاعلاً لما

²⁶⁰ : أخرجه البخاري في كتاب الدعوات باب لله مائة اسم غير واحد، 109/8 من حديث أبي هريرة وعنه
روايان إحداهما ببيان أسماء الله الحسنى والثانية بدون بيانها. وقد اختلف العلماء في هذه الأسماء وهل تريد
على التسعة والتسعين أم لا ؟ والراجح أن بيان الأسماء في حديث أبي هريرة هو من نوع المدرج. انظر ابن
العربي "أحكام القرآن" 803/2-805، والغزالي "المقصد الأسنى في شترج معاني أسماء الله الحسنى" ص
185-190، وتفسير ابن كثير 257/2-258.

²⁶¹ : الكردي "علاقة صفات الله بذاته" ص 135

²⁶² : محمد عبده "رسالة التوحيد" ص 50-51

يشاء إلا إذا كان العبد عاجزا عن فعل ما يشاء ولهذا قالوا : لما كان الله فعلا، وكان لا يشبهه شيء من الكائنات وجب أن لا يكون غيره فعلا.

أما المعتزلة فكلامهم في التعديل والتجويز - في نظر ابن حزم - "هو أصل ضلالتهم"²⁶³ وذلك أنهم لم يقرؤا إلا بما يتمثل في عقولهم وما قصر عن فهمهم ردوه إذ أرادوا أن يقتزن القدر بالعدل فتنافرا في نظرهم وقصر عن كيفية اقترانهما فهمهم فقالوا: وجدنا من فعل الجور في الشاهد كان جائرا.. ومن أعان فاعلا على فعله ثم عاقبه عليه كان جائرا عابثا.. وهذا هو تشبيه مجرد لله تعالى بخلقه إذ حكموا عليه بأنه تعالى يحسن منه ما حسن منا ويقبح منه ما قبح منا ويحكم عليه في العقل بما يحكم علينا.

وإنما الحق هو أن ما فعله الله عز وجل أي شيء كان فهو منه عز وجل حق وعدل وحكمة وإن كان بعض ذلك منا جورا وسفها، وكل ما لم يفعله الله عز وجل فهو الظلم والباطل والعبث والتفاوت²⁶⁴.

وينطلق ابن حزم من عموم قوله تعالى "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"²⁶⁵ ليفرد الله تعالى بخلق الفعل وإقدار العبد عليه بإكسابه استطاعة تكون موافقة للفعل غير سابقة عنه لأنه لو كان العبد قادرا على ما لا يفعله لكان ذلك منافيا للعلم الإلهي المحيط بالأشياء قبل حدوثها. ولا يعني هذا أن العبد مسلوب الإرادة والحرية لا تتسبب إليه أفعاله التي حصلها بل إن "ما كسبه من خير وشر فهو عامله وكاسبه له النية فيه والمباشره بفعله"²⁶⁶ ومن هنا فهو مسؤول عن كل ما يأتيه من أفعال ولا يحق له أن يتعلل بأن علم الله بما سيختاره أنهضه إلى الخطأ وثنطه **عني** بلوغ مرغوبه يقول ابن حزم: "لا تكونن أخي ممن يتخذ الإقرار بالقدر سببا للكسل والوهن في العمل"²⁶⁷.

وهكذا يتبين لنا من خلال الوقوف على دور التعاليم المنطقية في الاستدلال على العقيدة والدفاع عنها من الشغب وتهذيب طرق الاستدلال فيها، أن ابن حزم سبق الغزالي إلى تأسيس نمط جديد من المعادلة بين النقل والعقل يتمثل في إحياء علوم المنطق في العقيدة وفي اعتباره أن قيمة الكتب المنطقية جسيمة لمن يجادل عن عقيدته الحقّة ويروم تصحيح العقائد

²⁶³ : الفصل 78/3

²⁶⁴ : رسالة الرد على الكندي الفيلسوف ص 228، الفصل 98/3 بتصرف

²⁶⁵ : الأنعام : 102/6

²⁶⁶ : رسالة الرد على الهاتف من بعد ص 229

²⁶⁷ : م.ن. ص 233

الزائفة وان "علم النظر بالآراء والديانات والأهواء والمقالات لا غنى لصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب"²⁶⁸ وإنه لا يجوز أن نتعلل في إعراضنا عنها بأن أصحابها من المبائنين لنا في الملة والقاصين عنا في القطر بل لا بد من "أخذ الحق ممن أتى به وإن كان لا خير فيه وممن يجب بغضه وإبعاده"²⁶⁹.

ويزداد اكبارنا لمشروع ابن حزم إذا علمنا أنه جاء في وقت يحرم فيه بعض العلماء الإشتغال بالمنطق، والبعض الآخر يذم الخوض في علم الكلام لما صار مشتملا عليه من المباحث الفلسفية كالكلام في الخلاء والسكون والجوهر والعرض والتولد.

وبهذا يبطل ما شاع عن الفكر الحزمي من الحرفية وتغليب النقل وتغيب العقل في مسائل العقيدة من مثل ما قال المفكر أحمد أمين: "إنه من مبتكرات ابن حزم في كتابه الفصل أنه أراد أن يستنبط في المذهب الظاهري عقائد خاصة مطبقة على هذا المذهب"²⁷⁰ وإلى هذا ذهب الباحث إحسان عباس حين قال: "وابن حزم صاحب مذهب قائم على الإكتفاء بالنقل وهو يتخذ من هذا النقل شاهدا على صحة النبوات والشرائع والتواريخ"²⁷¹.

ولا شك أن ما أوردناه من النماذج التطبيقية لمفاهيم المنطق في قضايا العقيدة ينفي هذا الإدعاء ويؤكد منزع ابن حزم العقلاني ورغبته في إقامة الصلة بين المنطق وجميع علوم الدين لا سيما علمي الكلام وأصول الفقه.

²⁶⁸ : التقرير ص 10

²⁶⁹ : الإحكام 185/4

²⁷⁰ : أحمد أمين "ظهر الإسلام" 58/3

²⁷¹ : إحسان عباس "رسائل ابن حزم الأندلسي" المقدمة ص (د). ويقول الباحث سالم يفوت "إن المنحى العام الذي سارت فيه فلسفة ابن حزم هو المنحى الداعي إلى ضرورة فصل الدين عن الفلسفة والنقل عن العقل". (ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس ص 226)