الجمهـــــورية الجزائـــــرية الديمقـــــراطية الشعبيـــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــة الأميـــر عبـــد القادر
للعلـــوم الإسلاميـــة

كلية : أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية
قسم : العقيـــدة ومقـــارنة الأديـــان

ابن حـــزم
وآراؤه العقديـــة

بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في العقيدة الإسلامية

من إعداد الطالب :
عبد المالك بن عباس

الإشراف :
الدكتور : بشير بوجنانـة

السنة الجامعية : 1999 م/2000 م

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين :

لما هما من الأفضال علي التى لا أستطيع إحصاءها

إلى رفيقة الدرب في الحياة :

زوجتى

و إلى صغيرتي (ريان) :

رمز الأمل و المستقبل

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و تقدير

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خاتم الأنبياء و المرسلين، نحمد الله على نعمه ، و نثنى عليه ثناء يليق بجلاله على ما يسر من أسباب لإتمام هذا البحث ، و نسأله تعالى أن يو فقنا للصواب في كل قول و عمل .

و يطيب لي أن أتقدم بالشكر و التقدير الى كل الذين ساعدوني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل، سواء بالتنبيه و التوجيه ، أو بإرشادي إلى مصادر البحث،أو بالمساعدة المادية في إخراج هذا العمل .

و أخص بالشكر أستاذي الدكتور بشير بوجنانة الذي تفضل بالاشراف على هذه الرسالة، و الذي لم يبخل علي بنصحه و توجيهه لانجاز هذا البحث ، و تنبيهي إلى مواطن الضعف و التقصير.

كما أتو جه بالشكر الى زميلي الأستاذ محمد لعور الذي شجعني على الاستمرار في هذه الدراسة رغم الصعوبات التي واجهتني أثناء العمل.

و نسأل الله تعالى أن يعصمنا من كل خطأ و زلل ، و يو فقنا للصواب في كل قول و عمل ، ويهدينا إلى الصراط المستقيم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمـــة

تعتبر دراسة علم الكلام من أبرز الدراسات التي تعبر عن الروح الإسلامية في محتواه نظرا لإرتباطه الوثيق بالجانب العقائدي ،لا سيما ما يتعلق بالذات الألهيـة من صفات تليق بجلالها ،(هذا خلاف ما نلمسه في دراسات الفلسفة الإسلامية التي هي في محتواها أقرب إلى العقلية اليونانية ، على الرغم مما تركته من رصيد ضخم عبّر من خلاله الفلاسفة الإسلاميون عن أصالة تفكيرهم في المعارف الإنسانية ،و قدرتهم على فهم العقلية االيونانية ، ومحاولة إحتوائها داخل الثقافة الإسلامية ، ورفع التعارض بينها وبين عقيدة التوحيد .)

حقا ! لقد كان مجهود علمائنا القدامى في مجال علم الكلام مجهودا ضخما ، لا يقدر حقه إلا من إطلع على خباياه ، وكلف نفسه عناء البحث والتنقيب ، خاصة إذا علمنا أن الدراسات الكلامية ما زالت بحاجة إلى بذل طاقات جديدة حتى تصل إلى غاياتها، فهناك ذخائر تراثية بحاجة إلى همم الباحثين لدراستها وتقويمها وفق مقتضيات المناهج الحديثة .

ولهذا إرتأينا أن نسهم بجهد ولو يسير في دراسة جزء من هذه الذخائر التي تركها أسلافنا الأجلاء وإستنباط آراء عقدية تساهم في إبراز المرحلة الزمنية في تاريخنا الثقافي .

فموضوع هذه الرسالة هو " ابن حزم و أراؤه العقدية " .

لقد كانت الأندلس في ظل الدولة الأموية على عقيدة السلف المعادية للكلام و الجدال في الدين، فقد حرص الأمويون على حماية المجتمع من المذاهب المنحرفة و الفرق الغالية ، و حملوا الناس على عقيدة أهل السنة والجماعة والتمسك بها ، فظلت بعيدة عن الصراعات المذهبية و المجادلات الكلامية.

و في بداية القرن الخامس أخذ المذهب الأشعري ينشر بذوره الأولى بالأندلس، و خاصة بعد عودة الباجي من المشرق و الذي أصبح يمثل رأس الأشعرية .

و إذا كان المشرق الإسلامي قد شهد خصومات كبيرة بين الحنابلة و المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة، و الذي تحول الى قتال دموي اضطر معه الكثير من الأشاعرة الى مغادرة بغداد ، فإن الغرب الإسلامي قد شهد هو الأخر هجوما عنيفا على مذاهب المتكلمين يحمل لواءه فقيه قرطبة ابن حزم الذي اتهمهم بخبث المقالة ، و فساد الدين و الإبتعاد عن عقيدة السلف.

و لا عجب فقد كان موقف ابن حزم من مختلف الملل و النحل هو موقف " الفصل " بينها ، وكشف ضعف أدلتها ، و بيان تهافت نتائجها ، و قد رام الى تحقيق هذه النتائج بأن أطلق اسم " الفصل "على أهم كتبه في " الملل و الأهواء و النحل " تعرض فيه لمختلف القضايا العقائدية سواء المتعلقة بالديانتين اليهودية و النصرانية أو المتعلقة بالديانة الإسلامية ، و انتقد الفرق الإسلامية مع الإنتصار للفرقة الناجية .

لهذا كان من أسباب اختيارنا لهذا الموضوع هو اماطة اللثام عن أرائه العقدية ، و دراستها دراسة موضوعية خاصة و قد اختلفت وجهات النظر حولها ، و تباينت مواقف الدارسين لها بين مؤيد

ومعارض مما يطرح عدة تساؤلات من بينها :هل التزمت الظاهرية بحرفية النصوص وظاهر الألفاظ في العقيدة كما التزمت بهما في الفقه ؟و ما موقف ابن حزم من الأسماء و الصفات ؟

وعلى الرغم من كون ظاهرية ابن حزم قد لفتت انتباه الدارسين والباحثين ،وقدمت حولها عشرات من الرسائل ،ومع ذلك فهي مازلت بحاجة الى البحث والتنقيب لأن ابن حزم عالم موسوعي كتب في مختلف الميادين ،من فقه وأصول وفلسفة وادب وكلام وغيرها .

و قد أثارت أراء ابن حزم الكلامية جدلا بين الدارسين له وهي لا تعدو أن تكون ثلاثة :

1- إتجاه يرى أن ابن حزم قد التزم بمنهجه الظاهري في الفقه والعقائد،لاسيما وأنه يعيد نفس المبادئ الكلامية ذات الحجج التي أوردها في مؤلفاته الفقهية ،و بذلك يكون أول من طبق المذهب الظاهري في المباحث العقدية .و قد ذهب الى هذا الرأي المستشرق جولد تسيهر و كذلك محمد أبو زهرة في كتابه **ابن حزم حياته و عصره و أراؤه و فقهه** .

2- إتجاه يرى أن ابن حزم لم يلتزم بمنهجه الظاهري في أصول الدين كما التزمه في الفقه ،ففي مبحث الأسماء والصفات ذهب الى تأويلها على طريقة المعتزلة ،و يستند أصحاب هذا الرأي على انتقادات ابن تيمية لأراء ابن حزم في الصفات إذ يقول : " و إن كان أبو محمد بن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره ،وأعلم بالحديث وأكثر تعظيما له ولأهله من غيره ،لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك ،فوافق هؤلاء في اللفظ وهؤلاء في المعنى "(1).وقد ذهب إلى هذا الرأي أحمد بن ناصر الحمد في كتابه **ابن حزم وموقفه من الالهيات** .

3- إتجاه يرى ان مواقف ابن حزم الكلامية لا تتسم بنفس التشدد الذي طبع مواقفه الفقهية لأن فيها انفتاح على المذاهب اليونانية من جهة والاعتزال من جهة اخرى،فمواقفه الكلامية تتوسط بين الجمود الذي طبع المذهب المالكي والانفتاح الذي طبع المذهب الاعتزالي فهي تقترب من مواقف متكلمي الأشاعرة .

لهذا كان اختيارنا لهذا الموضوع الذي يندرج في محاولة انصاف أرائه العقدية ،ومقارنتها مع آراء المتكلمين .و قد توخيت تحقيق الأهداف الأتية :

1- محاولة إنصاف أرائه العقدية ،ودراستها دراسة موضوعية من غير تعصب ولاتحيز ثم مقارنتها قدر الإمكان بأفكار مخالفيه .

2- الكشف عن منهجه الظاهري في العقيدة وإنزاله منزلته بين سائر بعض المناهج العقدية .

3- إبراز إجتهاداته في مجال الدراسات العقدية ،ومساهمته في تأسيس تاريخنا الثقافي .

منهج البحث : أما المنهج الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث فهو منهج المقارنة بين النصوص ، فالنصوص وحدها هي خير دليل على صحة الرأي أو بطلانه ،وعلى إثبات الحكم أو نفيه، كما أن المقارنة هي الوسيلة التي تسمح بتحديد عناصر الموضوع بكل دقة ،ومعرفة آراء المخالفين مع نقدها.

1) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج4 ص 19

نقد المصادر : وقد اعتمدنا عند عرض أراء ابن حزم العقدية على كتابه **الفصل في الملل والأهواء و النحل** بالدرجة الأولى ثم كتابه **الدرة فيما يجب إعتقاده** وهو كتاب مختصر جامع في أصول الدين عرض فيه ابن حزم أراءه العقدية، و كتابه **المحلى**، و كتابه **الأصول والفروع**، و كتابه **الإحكام في أصول الأحكام**، ومما يجدر بنا ذكره أن أراء ابن حزم العقدية لا يقتصر وجودها على كتبه العقدية فحسب بل إننا نجدها مبثوثة في كتبه الفقهية و الأصولية كما نجدها في كتابه **التقريب لحد المنطق** . وقد كان ابن حزم شديد الإنكار على أصحاب الكلام عامة ،وعلى الأشاعرة خاصة اذ اعتبرهم لا يمثلون أهل السنة والجماعة ، ولكن الناظر في مؤلفات ابن حزم العقدية يجدها لا تخلو من مسائل خالف فيها الجمهور ووافق المعتزلة ، ومسائل خالف فيها ظاهريته ، وأخرى تمسك فيها بظاهريته وخالف الجمهور ، ولهذا رأينا من الواجب العودة إلى مؤلفات المتكلمين لمعرفة آرائهم ، ومؤلفات أخرى تعرض أراء السلف .

أما الدراسات الحديثة فاعتمدنا على كتاب لمحمد أبي زهرة بعنوان **ابن حزم حياته و عصره و أراؤه و فقهه** و هو كتاب شامل عن حياة ابن حزم عرض فيه أراءه العقدية دون التطرق الى التفصيل.و قد استفدنا منها عند كتابة رسالتنا .

و دراسة لأحمد بن ناصر الحمد بعنوان **ابن حزم و موقفه من الإلهيات** و هي رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى ،اقتصر فيها على مباحث الإلهيات دون السمعيات والنبوات وهدفها كما قال :" ابراز أراء ابن حزم في هذا الجانب الهام و الكشف عن معتقده ، ليرى أصحاب العقول، كيف قاد ابن حزم مبدأ الإستقلال ، مع فرط ذكائه و سعة اطلاعه و إدراكه،و قوة حفظه و معرفته بالحديث والفقه واستنباطه للأحكام من الكتاب و السنة **إلى الوقوع في الأخطاء الكثيرة في الإعتقاد و مخالفة أهل السنة و الجماعة** في الكثير من مسائل العقيدة "(1).وهذه الدراسة لها علاقة مباشرة بدراستنا،و قد استفدنا منها الكثير ،و مع ذلك فهي لا تخلو من التحيز ،و يظهر ذلك في انتصار صاحبها لأراء ابن تيمية

أما دراسة سالم يفوت بعنوان **ابن حزم والتفكير الفلسفي بالمغرب والأندلس** وهي دراسة حاول صاحبها أن يؤكد أن منهج ابن حزم النقدي يهدف إلى إقامة علوم الشرع على القطع واليقين ، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الشرعية بالمعقول المتمثل في علوم الأوائل من بينها المنطق للحفاظ على هوية الشرع . لقد اعتمد صاحب هذه الدراسة على اسلوب التحليل المعرفي **الإبستملوجي** الرامي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الاساسية التي يرتكز عليها المذهب الظاهري، وهي دراسات تهدف إلى **نقد العقل الديني** وتفكيك آلياته . كما أكد أن منهج ابن حزم النقدي كان تمهيدا لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها ، والتي ظهرت فيما بعد على يد ابن تومرت وابن باجة وابن رشد وغيرهم . ويؤخذ على هذه الدراسة كونها أشادت بمواقف ابن حزم الكلامية دون مقارنتها بعقيدة السلف ،وانتقادها للاتجاه السلفي ووصفه بأنه ضد الموازين العقلية. وقد استفدنا من هذه الدراسة خصوصا فيما يتعلق بدقيق الكلام .

---

1) ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص 8

وهذه الرسالة تحتوي على سبعة فصول وخاتمة .

أما الفصل الأول : فقد أشرنا فيه إلى عصر الإمام ابن حزم ، وذكرنا الحالات السياسية والإجتماعية والعلمية والدينية لما لها من أثر كبير في تكوين شخصية إبن حزم ، وتوجيه أفكاره ومواقفه ، كما أشرنا في هذا الفصل إلى التعريف بابن حزم من ناحية إسمه ونسبه ومكانته العلمية وشيوخه وتلاميذه ووفاته . كما تعرضنا إلى دراسة منهجه بالتفصيل وموقف العلماء والباحثين من ظاهريته .

أما الفصل الثاني: فتعرضنا خلاله إلى موقف ابن حزم من مسلك المتكلمين في إثبات حدوث العالم بدليل الجزء الذي لا يتجزأ، وذكرنا الأدلة التي أستدل بها على وجود الله تعالى مفضلا إياها على غيرها لكونها أدلة عقلية وشرعية في آن واحد .

أما الفصل الثالث : فقد تناولنا فيه الكلام عن أحكام الصفات، و إثبات تنزيه الله عز وجل عن الجسمية والمكانية والزمانية والحركة و الصورة ، وإثبات الماهية و الصفات والأسماء .

أما الفصل الرابع : يشتمل على تمهيد في تقسيم الصفات ثم الكلام في الصفات بالتفصيل، وهو الفصل الذي أخذ حيزا كبيرا من الرسالة ، نظرا لأهميته و إختلاف الإسلاميين فيه، وفي هذا الفصل يظهر مدى صحة إدعاء ابن حزم في الإلتزام بظاهريته في الصفات .

أما الفصل الخامس : تعرضنا فيه لموقف ابن حزم من خلق الأفعال ، مقارنة مع مذهب المعتزلة و الأشاعرة، كما تناولنا مبحث الإستطاعة ،والقضاء و القدر، و الهدى و الإضلال ، والتحسين و التقبيح العقليين ،و بينا فيه ردود ابن حزم وهو ينتقد أراء خصومه مستدلا على صحة مذهبه بما جادت به قريحته .

الفصل السادس : يشتمل على موقف ابن حزم من منكرى النبوات ، وحقيقة النبوة ، ونبوة النساء، كما تطرقنا إلى موقفه من المعجزات للإستدلال بها على صحة مدعي النبوة ، وموقفه من مدعي الكرامات والسحر ثم رأيه في وجه الإعجاز .

الفصل السابع : وهو الفصل الأخير من هذه الرسالة ، وقد تناولنا فيه مباحث الإيمان ، وبينا موقف ابن حزم من مفهوم الإيمان ،والفرق بينه وبين الإسلام،و موقفه من مرتكب الكبيرة وغيرها من مباحث الإيمان .

أما الخاتمة: اشتملت على أهم النتائج التي توصلنا إليها ، مرتبة حسب ترتيب الفصول .

الفصـــــل الأول :

ابن حـــزم عصره وحيـــاته

1 ـ **المبحـــث الأول** : الحـالـــة السيـاسيـــة .

2 ـ **المبحـث الثـانـي** : الحـالـــة الاجتمـاعيـــة .

3 ـ **المبحـث الثـالث** : الحـالـــة العلميـــــة .

4 ـ **المبحث الرابـــع** : الحـالـــة الدينيـــــة .

5 ـ **المبحـث الخامس** : مـولـــده ونسبـــــه .

6 ـ **المبحـث السادس** : نشـــــــأته .

7 ـ **المبحـث السابـع** : طلبـــــه العلـــم . ولـــــــاتـه .

8 ـ **المبحـث الثامـن** : شيـــــوخـــــه. وتلاميـــــذه .

9 ـ **المبحـث التاسـع** : مصنفـــــــاته .

10 ـ **المبحـث العاشـر** : منهجـــــــه .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصـــل الأول

ابـن حـزم عصـره وحيـاتـه .

لا يمكننـا أن نتجاهل - ونحن بصـدد دراسة شخصيـة ابـن حـــزم - العصـر الذي ظهـر فيـه والظروف التي لعبت دورا كبيرا في تكوينـه النفسي والعلمـي ،فالإنسان كائن اجتمـاعي بطبعـه ولا يصـح تنـاول شخصية عظيمـة دون التطرق إلى النواحي السياسيـة ،والاجتماعية،والعلميـة،والدينيـة التي كانت سائدة في تلك الفترة ، لهذا سيكون حديثنا مختصرا عند عرضنا لعصره .

المبحـــث الأول :

الحـالـة السيـاسيـة

سار الحكم بن عبد الرحمـان الملقب بالمستنصـر علـى سيـرة أبيـه فـأخضع الافرنـج ، وأعـاد الحصون ،وقضى على الزعامات العربيـة لما تسببه من إثارة الفتـن بيـن القبـائل اليمنيـة والمضريـة، واستعان بالبربر من قبيلـة زناتـة ((فقـد شـجع هجرات القبـائل المغربيـة من بـلاد المغـرب إلـى بـلاد الأندلس ،دعما لقواته ، وعملا بسياسـة حفظ التـوازن فـي المنطقـة ، وألحـق رجـالهم بجنـده))(1) ودام حكمه ستـة عشر سنـة ،وتوفي سنة 366 هـ .وبوفاته انقضـى العصـر الذهبـي ،وبـدأ عصـر الفوضـى والاضطراب والتنافس على الخلافة ،فتـولى ابنـه هشام بن الحكم الخلافة ولم يبلغ السن العاشرة ،وكـان ضعيف العقل ((قد عهد أبوه بحضور عدد من كبار رجال الدولـة والجيش وأخذ عليهم العهد و الإيمان بأن يوفوا له بما فيه ،وفي بادئ الأمر كانت السلطة الفعليـة بيد وزيـره جعفر المصحفي ،لكن محمد ابن أبي عامر تمكن بجهده ودأبـه من اكتساب عطف صبح والدة الخليفـة هشـام ، فـأزاح المصحفي ، وانفرد بتدبير الأمور ، وحجر علـى الخليفـة حتـى أصبح لا يـراه أحـد إلا برأيـه وإذنـه))(2) وأمر بالدعاء له عقب الدعاء للخليفـة ، ولقب نفسه بالمنصـور ، وكان رجل سياسة وحسن التدبيـر ، فعظم شأن العلماء وقربهم إليـه ،وتابع الفتـوحات الإسلامية وأدّب كل من تطاولت نفسه للمهاجمة على ثغور المسلمين ،وكان يغزو بنفسـه حتى أنه غزا أكثر من خمسين غزوة طـوال مـدة حكمـه، لم تنكس لـه راية ،فوصل إلى معاقل امتنعت على من كان قبله ، و كـان محبـا للعلـم و العلمـاء و بعد وفاتـه تولـى الحجابة ابنه عبد الملك الملقب بـالمظفر، وكـان حسن السياسـة محبـا العلـم والعلمـاء ، سـعد المسلمون بحكمـه ،ولكن فترته لم تدم طويلا فتوفي سنة 398 هـ بعد سبع سنوات من توليه الحجابـة ،فخلفه أخوه

---

1) عبد العزيز فيلالي ، العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر ،ط 1982 م ص240 .

2) أسعد حومد ، محنة المغرب في الأندلس ، المؤسسة العربيـة للدراسات والنشر بيروت طبعة أولى 1980م ص2

عبد الرحمان وتلقب بالناصر وكثرت أطماعه فأراد أن يستقل بالخلافة فأجبر الخليفة هشام المؤيد بأن يعهد إليه بالخلافة بعد وفاته، وما أن علم بنوأمية بالأمر حتى ثارت ثائرتهم فخلعوا هشام المؤيد وبايعوا محمد بن هشام بن عبد الجبار وتلقب بالمهدي ، وعندما رجع عبد الرحمان الحاجب من غزوه وجد الأمر قد أفلت من يده، فثار عليه جنده وقتلوه سنة 399 هـ وبموته إنتهت الدولة العامرية وفتح باب التنافس بين الأمويين في من يتولي الخلافة، ووقعت مهازل لاتنسى في تاريخ الأندلس (1) فقد كان المهدي أقل حنكة ومداراة إذ عمد إلى تهميش البربر وإهانة رؤسائهم وهم معظم قادة الجيش وأفراده وكانوا عماد الدولة العامرية ، فجمعوا قوتهم وهاجموا قرطبة وبايعوا سليمان بن الحكم الملقب بالمستعين وفرّ المهدي واستعان بالنصارى ودارت المعركة فانهزم وقتل ،وأعيد هشام إلى الخلافة لكن المستعين عاد إلى قرطبة وقتل هشام سرا ، واستعان خيران العامري حاكم المرية (2) بالأدارسة لخلع المستعين ،فجاء علي بن حمود العلوي ودخل قرطبة سنة 407هـ وقتل المستعين ،وقد خربت دور ابن حزم مع الخراب الذي شمل قرطبة ، وتحول الصراع إلى الأمويين والعلويين بعد ما كان داخل الأسرة الأموية، فأوجس خيران من ابن حمود خيفة وسعى لرد الأمر إلى بني أمية ، فبايع الناس عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك ولقبوه بالمرتضي سنة 408 هـ وعين ابن حزم وزيرا له ، ثم سار بجيشه يريد قرطبة فوقفت أمامه جيوش غرناطة (3)وعليها شيخ البربر زاوي بن زيري الصنهاجي حليف العلويين ، وإنهزم جيش المرتضي ووقع ابن حزم في الأسر ،ونجا المرتضي بنفسه لكن خيران دس له من يقتله غيلة ،وكان ذلك سنة 409 هـ وبقي الأمر بيد بني حمود ،وفي سنة 414هـ ثار أهل قرطبة على ابن حمود وأرغموه على مغادرة قرطبة وبويع عبد الرحمان بن هشام المستظهر بالخلافة، وعين ابن حزم وزيرا له ،وبعد أشهر ثار عليه محمد بن عبد الرحمن المستكفي وقتله سنة 414 هـ وإستقل بقرطبة ثم عاد الأمر إلى المعتلي بن علي بن محمود سنة 416 هـ ، ثم خلع المعتلي، وأعاد أهل قرطبة الأمر إلى بني أمية فبويع هشام بن محمد أخو المرتضي وعين ابن حزم وزيرا له، ولم تدم مدته إلا أربع سنوات فخلعه الجند سنة 422 هـ(4) ونودي في قرطبة بأن لا يبقى فيها أحد من بني أمية وبدأ عصر ملوك الطوائف وتوجه ابن حزم إلى ميدان العلم .

---

1) الحميدي (أبو عبد الله) ،جذوه المقتبس في تاريخ علماء الأندلس ، حققه إبراهيم الأبياري ،الناشرون دار الكتب الإسلامية ، دار الكتاب المصري القاهرة ، دار الكتاب اللبناني بيروت طبعة ثانية 1983 م أنظر الصفحات من 47 إلى 60 بتصرف .

2) المرية مدينة كبيرة بالأندلس على الساحل الشرقي وهي كثيرة الخيرات،وكانت المرية في أيام الملثمين مدينة الإسلام، واشتهرت بصناعة الحرير والحديد وبها مرفأ ومرسى للسفن.أنظر الحميري،صفة الأندلس عن الروض المعطارص:184

3) غرناطة :و هي أقدم مدن كورة البيرة من أعمال الأندلس و أعظمها و أحسنها ، و قد نالت شهرة كبيرة بمدرستها الموسيقية .معجم البلدان للحموي ج4،ص221.

4)الحميدي ص:58،60.

المبحث الثاني :

الحالة الإجتماعية

كانت بلاد الأندلس عبارة عن شبه جزيرة تموج بمختلف الجنسيات((فكان فيهم العرب الخلص وهم الذين كان لثقافتهم وللغتهم ولأخيلتهم ولصورهم البيانية الرائعة السلطان الكامل ،لذلك كان للأندلس مظهر أدبي وفكري واحد ،وحدته تلك اللغة السامية لغة القرآن الكريم))(1) وكان غالبية العرب من اليمنيين والمضريين جاؤا مع الفتوحات الإسلامية((وحافظوا على أصولهم التي إنحدروا منها وحرصوا على أن يتميزوا بألقابهم العربية [...] وبدأ ثقلهم السياسي يضعف مع عبد الرحمن الناصر ،فقد كان ميالا إلى قيام سلطة مركزية قوية ،ورأى المنصور بن أبي عامر بعده خطر قيام سلطة طبقة تعتمد على الدم وحده طريقا إلى النبل فقرر أن يهبط إلى بقية الناس ،وقضى نهائيا على نظام الجند القبلي))(2) .

أما البربر فكانوا يتشكلون من عدة أصول أغلبهم من قبيلة زناتة حليفة الأمويين ، وقبيلة صنهاجة حليفة الفاطميين ،وقد استعان بهم عبد الرحمن الناصر لإعادة هيكلة الجيش ،وولاهم المنصور بن أبي عامر أعلى المناصب القيادية في الجيش ،وأغدق عليهم الأموال نظرا لولائهم له وثقته فيهم مما أثار حفيظة القبائل العربية التي فقدت إمتيازاتها ((وقد إتجه معظم البربر إلى الريف وامتزجوا بالسكان الأصليين ، ولعبوا دورا هاما في نشر الإسلام ،وآثرت القلة منهم البقاء في العاصمة تعمل في المهن المتواضعة ، على حين سمت بآخرين مواهبهم فتبوأوا أعلى المناصب وباشروا نفوذا سياسيا أو علميا أو أدبيا مرموقا))(3) كالفقيه المالكي يحي بن يحي الليثي ، والخطيب منذر بن سعيد البلوطي ،والشاعر ابن دراج القسطلي وغيرهم . أما غالبية السكان فكانوا من أصل بلاد الأندلس ينحدرون من أصول مختلفة ،ففيهم اللاتينيون والقوطيون والرومانيون ، وكانوا يشتغلون بالحرف والتجارة والزراعة بحكم كونهم من السكان الأصليين للبلاد ، ومنهم من حافظ على ديانته ،ومنهم من اعتق الإسلام وإندمج في المجتمع الإسلامي.

كما كان الصقالبة يحتلون مكانة مرموقة في المجتمع، رغم كونهم عبيدا أسندت لهم مهمة الحراسة ، أما السود فلم يكن عددهم كثيرا ، وقد اشتهروا بالقوة والاحتمال ،كما كانت بالأندلس جالية يهودية تمارس طقوس دينها بكل حرية ،وقد اعتنق بعضهم الإسلام،وانصرفوا إلى جمع الثروات الكبيرة فاشتغلوا في مجال تجارة الذهب والرقيق ،والطب والصيدلة ،والتنجيم ،واعتنوا بدراساتهم

---

1) أبو زهرة محمد ، ابن حزم ، حياته وعصره وفقهه، مطبعة أحمد علي خيمر ، ط ثانية ص 106 .

2) الطاهر أحمد مكي ، دراسات عن ابن حزم وكتابة طوق الحمامة ، مكتبة وهبة ط ثانية 1977 م ص 14 .

3) المصدر نفسه ،ص14و 15 .

الدينيةوتاريخهم القومي ، وتقلدوا مناصب مرموقة (1) فهذه العناصر المختلفة من الأجناس شكلت مجتمعا متحضرا وصفه المقرى بقوله: ((إنهم عرب في الأنساب ،والعز ،والأنفة ،وعلو الهمم وفصاحة الألسن ،وطيب النفوس وإباء الضيم ،وقلة إحتمال الذل ،والسماحة بما في أيديهم ،والنزاهة عن الخضوع وأتيان الدنية))(2) وقد لعبت المرأة دورا كبيرا في الحياة الثقافية والسياسية ،وكانت الجواري الشقروات لهن حظوة كبيرة عند الأمراء والعائلات الخاصة ،وخصوصا إذا كنّ تحسنّ الطرب والغناء ،وقد نافست قرطبة بغداد بمدرستها الموسيقية . حدث أن جرت مناظرة بين ابن رشد وأبي بكر بن زهر في المفاضلة بين قرطبة وأشبيلة في حضرة المنصور الثالث الموحدي ،فرد ابن رشد في دفاعه عن قرطبة بقوله : ما أدرى ما تقول غير أنه إذا مات عالم بإشبيلة فأريد ببع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ،وإن مات مطرب بقرطبة فأريد ببع آلاته حملت إلى إشبيلية (3).

---

1) الطاهر مكي، دراسات عن ابن حزم، ص 16 .

2) المقرى ، نفح الطيب 4 / 146 .

3) أنور الرفاعي، الإسلام في حضارته ونظمه، دار الفكر دمشق ط الثالثة 1986 م، ص 489 .

المبحث الثالث :

الحالة العلمية

لقد كانت الأندلس قبل أن يفتحها المسلمون جرداء من العلم عاطلة من الحكمة حتى دخلها المسلمون«وتمادت على ذلك أيضا لايعني أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطد الملك فيها لبني أمية وبعد أهلها بالفتنة فتحرك ذوو الهمم منهم بطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق»(1).كانت الأندلس تتطلع إلى بناء حضارة تضاهي حضارة بغداد ،فلم تدخر جهدا لتحقيق هذه الغاية السامية ،فقام أمراء بني أمية بتشجيع العلماء وطلبة العلم ،وأغدقوا عليهم العطايا ،وقربوهم من مجالسهم فأقبل الناس على قراءة الكتب ،وانتشر العلم في ربوع البلاد ،وكثرت المدارس وعظم شأن المساجد.ولم يظهر هذا التقليد العلمي إلا في القرن الرابع الهجري على يد الخليفة عبد الرحمن الناصر، فقد ربط علاقات مودة مع بيزنطة وكان ذلك لأسباب سياسية بالدرجة الأولى، وثقافية بالدرجة الثانية، ولم يجد الإمبراطور البزنطي هدية يرد بها الجميل خيرا من نسخة كتاب(ديوسقوريدوس)وهو كتاب الحشائش والنباتات وكان ذلك سنة 337هـ(2)وقام عبد الرحمان الناصر بإرسال عماله إلى كل الأمصار يشترون له الكتب ويستنسخونها عن أصحابها قبل نزولها إلى الأسواق ،وقد تولى ابنه الحكم الخلافة بعد وفاة أبيه واعتنى بالكتب ،وكان يقوم بهذه المهمة إبان حكم أبيه،فقد ذكر صاعد أنه انتدب«في أيام أبيه ،إلى عناية بالعلوم وإيثار أهلها ،واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التواليف الجليلة ،والمصنفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة ،وجمع فيها بقية أيام أبيه ثم في مدة ملكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة،وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم وبعد همته في اكتساب الفضائل ،وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك ،فكثر تحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم»(3).وفي عهده بدأ يهود الأندلس دراسة التوراة والتلمود والتفقه في الشريعة اليهودية، فقد كانوا يلجأون إلى يهود بغداد، و يأخذون تاريخهم ومواقيت أعيادهم الدينية لسنوات قادمة ،فساعدهم الخليفة على جلب مصنفات علماء اليهود من المشرق ،وأزال عنهم الكلفة والمشقة ،كما اعتنى الأندلسيون بالطب وكانت أكثر عنايتهم بالجانب العملي خدمة للملوك ،أما صناعة أحكام النجوم فلم تكن صناعة رائجة نظرا لعلاقتها بالسحر والطلسمات،وكثيرا ما يختفي وراءها أصحاب الدعوات الباطنية، وقد اشتهر بها أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القبلة لإسرافه في تحري القبلة أثناء صلاته ،وكان على علم بحركات النجوم

---

1) صاعد ، طبقات الأمم ، تحقيق العبد بوعلوان ، دار الطليعة الطباعة والنشر بيروت طبعة أولى 1985م ص 156

2) سالم يطوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، المركز الثقافي العربي بالمغرب د.ت ص260

3) طبقات الأمم،ص162،163 .

والكواكب وصاحب الفقه والحديث (1) كماتعرضت كتب العلوم القديمة كالمنطق والفلسفة وعلم التنجيم ،وغيرها من العلوم الأوائل إلى حرق بأمر من المنصور بن أبي عامر ،وقد فعل هذا الصنيع من أجل إرضاء العامة وتقبيح لمذهب الخليفة الحكم ،فقد كانت هذه العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنتهم ،وعندما عمت الفوضى وسيطر الثوار على قرطبة عمدوا إلى قصر الخليفة وأخرجوا ذخائره وخزائن كتبه، وبيعت بأثمان بخسة وانتشرت الكتب في ربوع الأندلس ، و قال ابن حزم في رسالته : ((و بلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم ،ونـأيه عن محلة العلماء ،فقد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب مثلها بفارس والأهواز وديار ربيعة واليمن والشام ،أعوز وجود ذلك ،على قرب المسافة في هذه البلاد من العراق التي هي دار هجرة الفهم وذويه ومراد المعارف وأربابها))(2) والناظر في مؤلفات ابن حزم وابن عبد البر والباجي وابن حيان المؤرخ الكبير والحميدي يتعرف على الحالة العلمية لذلك العصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1). طبقات الأمم ص159،160 .

2) ابن حزم، رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها، (رسائل ابن حزم الأندلسي) ،تحقيق إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،بيروت،طبعة أولى 1981 م 187/2.

المبحث الرابع :

الحالة الدينية

كان مذهب الأوزاعي(1)أول المذاهب ظهورا بالأندلس ،فقد ذكر المقرى((أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي ، وأهل الشام منذ أول الفتح ، ففي دولة الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الداخل ، وهو ثالث الولاة بالأندلس من الأمويين ، إنتقلت الفتوى إلى رأي مالك بن أنس وأهل المدينة فانتشر علم مالك ورأيه بقرطبة والأندلس جميعا بل والمغرب ، وذلك برأي الحكم وإختياره ، واختلفوا في السبب المقتضي لذلك فذهب الجمهور إلى أن سببه رحلة علماء الأندلس إلى المدينة ، فلما رجعوا إلى الأندلس وصفوا فضل مالك وسعة علمه ،وجلالة قدره ، فأعظموه كما قدمنا ذلك))(2) .

وهناك رواية ثانية تقول:إن الإمام مالك سأل بعض الأندلسيين عن سيرة ملك الأندلس فوصف له سيرته ، فأعجبت مالكا ، وقال للمخبر نسأل الله تعالى أن يزين حرمنا بملككم ، فنميت المسألة إلى ملك الأندلس فحمل الناس على مذهبه ولم تكن سيرة بني العباس مرضية في ذلك الوقت(3) ثم كتب للمذهب أن ينتشر أكثر على يد الفقهاء السبعة بالمدينة وكلهم سمعوا من سحنون ، وقد نشطت دراسات علم فروع الفقه ، وأهملت دراسة أصوله، وإكتفى الفقهاء بدراسة المدونة ،والمستخرجة لا يتعدونها إلى مصنفات أخرى ، وقد سئل عبد الله بن إبراهيم الأصيلي كيف صفة الفقيه عندكم بالأندلس ؟ فقال :يقرأ المدونة وربما المستخرجة فإذا حفظ أفتى ، فقال له سائله وهو شرقي: أجمعت الأمة على أن من هذه صفته لا يحل له أن يفتي(4)كما روى ابن حزم أن ابن المكوي سأله سائل ما المقدار الذي إذا بلغه المرء حلّ له أن يفتي ؟ فقال له :إذا عرف موضع المسألة في الكتاب الذي يقرأ حل له أن يفتي(5)مع ذلك فقد عرف المذهب فقهاء عظماء مثل الباجي حيث أشاد به ابن حزم فقال((لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي بعد عبد الوهاب إلا مثل أبي الوليد الباجي لكفاهم))(6).

ومما تجدر الإشارة إليه أن المذهب الحنبلي لاوجود له كمذهب منظم له الفقهاء يدافعون عنه،وكذلك مذهب الأحناف لم يكن له انتشار بالأندلس رغم كونه مذهبا رسميا تبنته الدولة العباسية،أما المذهب الشافعي فهو المذهب الذي كسب انتشارا محدودا بفعل اجتهاد بعض الفقهاء الذين قدموا من المشرق .

---

1)هو أبو عمر عبد الرحمان بن عمرو ،امام أهل الشام ،ولد ببعلبك سنة 88ه،ونشأ بالبقاع وسكن بيروت توفي سنة: 157هـ أنظر:وفيات الأعيان ج 3ص 361.

2) المقرى ،نفح الطيب 230/3 .

3) المصدر نفسه، ص 30

4) ابن حزم،الإحكام في أصول الأحكام تحقيق إحسان عباس،دار الأفاق الجديدة بيروت،طبعة ثانية1983م 129/5 .

5) المصدر نفسه، ص 129

6) نفح الطيب 36/1 .

أما المذهب الظاهري فما إن أفلت شمسه بالمشرق حتى أشرقت بالمغرب يحمل لواءه الفقيه الظاهري ابن حزم ، وتعود البذور الأولى لهذا المذهب بالأندلس إلى بعض المحدثين الذين رجعوا من المشرق كبقي بن مخلد (1) وكان مجتهدا لا يقلد أحدا ، وكذا محمد بن وضاح(2) من الرواة المكثرين وتلميذه قاسم بن أصبغ البياني (3)، وابن جسور(4) وهو أول شيخ تلقى عنه ابن حزم الحديث قبل 400 هـ .

وكان منذر بن سعيد البلوطي(5) خطيب الأندلس مجاهرا بمذهبه الظاهري ، وكذلك مسعود بن سليمان بن مفلت(6)المتوفي سنة 426 هـ يميل إلى الظاهر، وعنه أخذ ابن حزم المذهب الظاهري، وقد انتشر هذا المذهب على يدابن حزم حتى قال عنه أبو بكر بن العربي :((هي أمة سخيفة تسورت على مرتبة ليست لها ، وتكلمت بكلام لم تفهمه ، تلقفوه من إخوانهم الخوارج ، حين حكم علي-رضي الله عنه- يوم صفين ، فقالت لا حكم إلا لله ،وكانت أول بدعة لقيت في رحلتي كما قلت لكم القول بالباطن ، فلما عدت وجدت القول بالظاهر قد ملأ المغرب ، بسخيف كان من بادية إشبيلية يعرف بابن حزم ، نشأ وتعلق بمذهب الشافعي ، ثم إنتسب إلى داوود ثم خلع الكل واستقل بنفسه))(7) وقد عنف ابن العربي شيخ والده ،ابن حزم، وهو أكثر منه علما .

أما في مجال الملل فقد عرفت الأندلس، إلى جانب الإسلام، الديانة النصرانية بمذهبها الكاثولوكي ،

---

1) هو أبو عبد الرحمان من الحفاظ المحدثين وأئمة الدين،والزهاد الصالحين رحل الى المشرق وروى عن أحمد بن حنبل وأبي بكربن شيبة وغيرهما،كتب المصنفات الكبار وبالغ في الجمع والرواية ثم رجع الى الأندلس وانتشر ذكره وعلمه توفي سنة 276ه،جذوة المقتبس ،ص 276

2) محمد بن وضاح بن بزيغ سمع بالمشرق من أدم بن اياس ،وأبي بكر بن شيبة وسمع بافريقية من سحنون،وبالأندلس من يحيى بن يحيى الليثي ،وحدث بالأندلس مدة طويلة توفي سنة:268 ه .جذوة المقتبس ص153-154

3) أبو محمد من بيانة ،إمام من أئمة الحديث،حافظ مكثر مصنف سمع من محمد بن وضاح ورحل الى المشرق وسمع من محمد بن اسماعيل الترمذي ومضر بن محمد صاحب ابن معين وغيرهما مات بقرطبة سنة 340هـ - بغية الملتمس ص:448

4) أبو عمر أحمد بن محمد، محدث مكثر سمع الحسن بن سلمة صاحب النسائي ،وأحمد بن الفضل الدينوري وغيرهما،روى عنه ابن عبد البر وابن حزم ،ولد سنة :319 ه وتوفي سنة :401 ه وهو أول شيخ سمع منه ابن حزم قبل الأربعمائة. انظر جذوة المقتبس ص 173 ،وبغية الملتمس ص 155.

5) هو أبو الحكم منذر بن السعيد منسوب الى فحص البلوط قرب قرطبة ،ولي قضاء الجماعة في عهد الحكم المستنصر بالله ،وكان عالما فقيها ،وأديبا بليغا ،وخطيبا على المنابر،كان مائلا الى القول بالظاهر قويا على الإنتصار لذلك. مطمح الأنفس لابن خاقان ص 237

6) أبو الخيار ،أديب ومحدث ،ظاهري المذهب ،وعنه أخذ ابن حزم القول بالظاهر توفي سنة :426 ه.أنظر الضبي، بغية الملتمس ص 453،وابن بشكوال ،الصلة ج 2: ص 583.

7) ابن العربي (أبو بكر) : العواصم من القواصم، تحقيق عمار طالبي ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر طبعة ثانية 1981م ج 2ص 336،337 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وكان النصاري يتمتعون بحرية في أداء طقوسهم الدينية ، وبرهنوا على حسن معاشرتهم للمسلمين، ولكن ما إن ضعف شأن المسلمين حتى إهتز ولاؤهم فناصروا إخوانهم بشمال الأندلس . أما اليهود فكانوا أقل عددا قبل أن تتدفق إليهم هجرة يهود آسيا وإفريقيا ، وازداد نفوذهم في الشؤون الإدارية والمالية خصوصا عندما أصبح إسماعيل بن النغريلة كاتبا عند أبي العباس وزير حبوس ثم لابنه باديس بغرناطة((وكان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة من الإنتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس قبله وتوفي سنة 448 هـ))(1).أما ابنه يوسف فقد تطاول على المسلمين، وكتب كتابا في تناقض كلام الله ، ورد عليه ابن حزم برسالته " الرد علي ابن النغريلة "(2) و في مجال الفرق الإسلامية فبلاد الأندلس ظلت بمنأى عن الفرق الغالية والحركات المتطرفة ، فهي لم تعرف المذاهب الإعتقادية كما هو الحال بالمشرق ، وإنما عرفت حماسة بعض المغامرين وسرعان ما اندثرت أراؤهم بوفاتهم وقد قال ابن حزم:((وأما علم الكلام فإن بلادنا وإن كانت لم تتجادب فيها الخصوم ، ولا اختلفت فيها النحل ، فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب ، فهي على كل حال غير عرية عنه ،وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الإعتزال ،نظار على أصوله ، ولهم فيه تآليف ، منهم خليل بن إسحاق ويحي بن السمنية والحاجب موسى بن حدير ، و أخوه الوزير صاحب المظالم أحمد ، وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك))(3).كما كان قاضي قرطبة سعيد بن منذر معتزليا في الأصول وظاهريا في الفروع، وكان ابنه حكم رأس المعتزلة وكبيرهم وأستاذهم ومتكلمهم ،وكذلك أخوه عبد الملك بن منذر كان متهما بالاعتزال،ويبدوا أن مصنفات معتزلة الأندلس لم يكتب لها البقاء،فقد ذكرابن رشد ذلك بقوله :((وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلوكها في هذا المعنى ،ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية))(4) مما يدل على أن مصنفاتهم قد اندثرت بالأندلس ،وأهم شخصية أثارت جدلا واسعا بالأندلس هي شخصية محمد بن عبد الله بن مسرة (5)، قال عنه ابن الفرضي(6) :((أتهم بالزندقة فخرج فارا ، وتردد بالمشرق مدة ، فأشتغل بملاقاة أهل الجدل ، وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم انصرف إل الأندلس فأظهر نسكا وورعا ،

---

1) صاعد ،طبقات الأمم ، ص207 .

2) ابن حزم،الرد علىابن النغريلة اليهودي و رسائل أخرى،تحقيق إحسان عباس ،مكتبة دارالعروبة القاهرة ط 1960م

3) ابن حزم ،رسالة في فضل الأندلس ، (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي) 186/2 .

4) ابن رشد (أبو الوليد) ،الكشف عن مناهج الأدلة ، (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) دار الآفاق الجديدة بيروت ط ثانية 1979ص 60 .

5) هو أبو عبد الله بن مسرة من أهل قرطبة سمع من أبيه ومن محمد بن وضاح،خرج الى المشرق واشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم رجع الى الأندلس فأظهر نسكا وورعا ،وكان قبيح المذهب متهما بالزندقة توفي سنة :319 ه .ابن الفرضي تاريخ علماء الأندلس.ج 2 ص:687،688.

6) هو أبو الوليد عبد الله بن محمد ،كان حافظا متقنا عالما ذا حظ من الأدب سمع بالأندلس ومصر ومكة مات في فتنة البربر سنة:400 ه ،وهو أحد شيوخ ابن حزم.الحميدي ،جذوة القتبس ص 254،256.

وإغتر النّاس بظاهره فإختلفوا إليه وسمعوا منه ، ثم ظهر النّاس على سوء معتقده وقبح مذهبه ، فإنقبض من كان له إدراك وعلم ، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته »(1) أما عن اعتقاده فكان يوافق المعتزلة في القول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد ،ويؤول القرآن تأويلا باطنيا ، ويدعوإلى محاسبة النفس وتصحيح الأعمال ، ويذهب بعض الدارسين له إلى القول « أن ابن مسرة ، أخذ الفلسفة الهرمسية والأنباذوقلية المنحولة وهي نفس الهرمسية من الدعاة الإسماعيليين ، هذا فضلا عن بعض الأصول التي إستقاها من الحلاج الصوفي الباطني الذي تحضر في فلسفته الأفكار الهرمسية والقرمطية حضورا قويا وبارزا »(2) وقد اعتنى القاضي ابن زرب بطلب أصحاب ابن مسرة والكشف عنهم واستتابة من علم أنه يعتقد مذهبهم (3).

أما التشيع فلم يكن بالأندلس من يعتنقه كمذهب اعتقادي بل كان يأخذ شكل تيار سياسي حليف العلويين، كما هو الحال في قبيلة صنهاجة حليفة الفاطميين ، وكان إسماعيل الرعيني يتمذهب بالمذهب الشيعي وقد أدركه ابن حزم ولم يلتق به، (4)في حين كان عدد الخوارج قليلا، يمارسون التجارة والمهن بحكم قربهم من المغرب . وقد تسربت الأشعرية إلى الأندلس في بداية القرن الخامس الهجري ، وقد كان إعتقاد أهل الأندلس على طريقة السلف من الفقهاء وأهل الحديث ، ولهذا نبذوا علم الكلام وإكتفوا بالدراسات الفقهية إقتداء بإمامهم مالك بن أنس (5) وكان الباجي(6) يمثل رأس الأشعرية بالأندلس وقد هاجمه ابن حزم في كتابة الفصل .

---

1) ابن الفرضي ، تأريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم البياري ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ط أولى 1984م 688/2 ،وأنظر ابن حزم ،الفصل 198/4، 199 .

2) سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص378

3) النبهاني (أبو الحسن بن عبد الله) ، تأريخ قضاة الأندلس ، ت:لجنة احياء التراث العربي ،دار الأفاق الجديدة بيروت ط:1980 م ص 78.

4) الفصل 199/4، 200 .

5) عبدالمجيدالتركي، مناظرات بين ابن حزم والباجي، ترجمة عبدالصبور شاهين،دارالغرب الإسلامي طبعة أولى 1986م ص58.

6) أبو الوليد سليمان بن خلف المالكي الباجي ،ولد سنة :403 ه ورحل الى المشرق سنة:426 ه فأقام بمكة مع أبي ذر الهروي ثلاثة أعوام يدرس الفقه ويقرأالحديث ثم انتقل الى بغداد والتقى بعلمائها روى عنه ابن عبد البر ،وله مجالس ومناظرات مع ابن حزم توفي سنة 474 ه .انظر :ابن بشكوال ،الصلة ج1 ص 197،ابن خالكان ،وفيات الأعيان ج2 ص:408،جمال الدين بن تغري ،النجوم الزاهرة ج5 ص 114.

المبحث الخامس :

مـولده ونسبـــــ

ا - مولـــده :

هو الإمام الجليل،المحدث الفقيه النظارة فخر الأندلس((أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ابن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي مولى يزيد بن أبي سفيان))(1) .

و ذكر صاعد بن أحمد(2) أن ابن حزم كتب إليه بخط يده ((أنه ولد بعد صلاة الصبح وقبل طلوع الشمس من يوم الأربعاء آخر يوم من شهر رمضان ، وهو اليوم السابع من يونيو سنة أربع وثمانين وثلاثمائة ، بطلع العقرب))(3) .

وتكاد جميع المصادر تجمع على تاريخ ميلاده الذي ذكره صاعد ، حتى قال عنه الشيخ أبو زهرة : ((لا يكاد الباحث الدارس يجد عالما عظيما قد عرف ميلاده بطريق التعيين ، ولكن يعرف وقت وفاته بالتعيين لأنه مغمورا ، ومات مشهورا ، فكان وقت الولادة غير معلوم على وجه التحقيق ،ووقت الوفاة كان معلوما ، وأن ابن حزم على غير ذلك ، فقد عرف وقت ولادته وعين لا بالسنة فقط بل بالشهر واليوم الذي ولد فيه))(4).

---

1) أنظر: صاعد «طبقات الأمم» ص 181 ،الضبي (أحمد بن يحي) «بغية الملتمس تاريخ علماء الأندلس» دار الكتاب العربي ط 1967 م ص 415 .

ابن خاقان (أبو نصر الفتح) «مطمح الأنفس ومرح التأنس في ملح أهل الأندلس» تحقيق محمد علي شوابكه ،دار عمار ،ومؤسسة الرسالة ،بيروت ط أولى 1983م ص 279 .

ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد) «وفيات الأعيان وأنباء الزمان» تحقيق محي الدين عبد الحميد ،النهضة المصرية «القاهرة» ط الأولى 1948م 43/3 .

ياقوت الحموي «معجم الأدباء» دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط أولى 1991م 546/13 .

الذهبي(شمس الدين محمد) «سير أعلام النبلاء» تحقيق شعيب الأرنؤوط،محمد نعيم العرقوسي،مؤسسة الرسالة،بيروت 184/18. ابن كثير (أبو الفداء) «البداية والنهاية في التاريخ» دار الفكر ،بيروت ،د ت 91/12 .

الحنبلي (ابن عماد) «شذرات الذهب في أخبار من ذهب» تحقيق لجنة أحياء التراث العربي ،منشورات دار الآفاق الجديدة ،بيروت ، د ت 299/3 .

2) . هو أبو عبد الله الحميدي ،فقيه عالم محدث عارف حافظ امام متقدم في الحفظ والإتقان رحل الى المشرق ،وروى عنه جماعة بمصر وبغداد ،وله عدة مصنفات اشهرها كتاب الجمع بين الصحيحين،وكتاب جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس ،وفيه يكثر من الرواية عن ابن حزم،توفي سنة:488 ه ابن عماد ،شذرات الذهب ج4 ص 141.

3) صاعد «طبقات الأمم» ص 183 .

4) أبو زهرة «ابن حزم حياته وعصره» ص 22 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 – نسبـــــــه :

إتفق أكثر المؤرخين على أنــه فارسـي الأصـل ، فصـاعد يقف بسلسـلة نسبه إلـى يزيـد الفارسي ، مولى يزيد بن أبي سفيان (1) ومما يؤكد ذلك افتخاره بأصله في قصيدة طويلة يقول فيها:

سما بي ساسان ودارا بعـــــدهم قـــريش العي أعياصها والعنابـــس .

فما أخرت حرب مراتب سؤددي ولا قعدت بي عن درى المجد فارس (2).

« فجده يزيد أول من أسلم من أجداده ؛ أما جده خلف بم معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشـام المعـروف بـالداخل »(3) واستوطن أبـاؤه فـي قرية منت لشم من إقليم الزاوية من عمـل أونبـة مـن كـورة لبلـة(4) غـرب الأندلـس ، فأسرته فارسـية الأصل أموية الولاء ،عريقة في الإسلام إذ يعود إسلامها إلى عهد عمر بن الخطاب .

وقد طعن معاصره أبو مروان بن حيان، المؤرخ الكبير، في نسبه فيقول :((وقد كان من غرائبه إنتماؤه في فارس وإتباع أهل بيته له في ذلك بعد حقبة من الدهر تولى فيها أبـوه الوزيـر المعقل فـي زمانـه ، الراجح في ميزانه أحمد بن سعيد بن حزم لبني أمية أولياء نعمته ، لا عن صحـة ولايـة لهم عليـه فقد عهده النّاس خامل الأبوة ، مولد الأرومة من عجم لبلة ، جده الأدنـى حديـث العهـد بالإسـلام لـم يتقدم لسلفه نباهة))(5) . وممـن تـأثر بهذا الرأي من البـاحثين الغربيـن المستشــرق الهولنـدي دوزى ، والمستشرق جـولد تسـيهـر و المـؤرخ الإسباني سانتشث ألبرنس حيث يقول :((ومن ثم كان ابن حزم تعرب ثقافة ، ولم يكن عربيا إسبانيا ، ابن أحد وزراء المنصور بـن أبـي عـامر ، دكتـاتور الأندلـس ، وكان معاصروه وتلاميذه من شبه الجزيرة يرونه حفيد المولدين ، أي أنه ينحدر أبا من أصول إسـبانية أسلمت ، وكانت الأم إسبانية على التأكيد))(6) .

ومال طه الحاجري إلى إسبانية ابن حزم،فلا يخدعنا نسبه الفارسي ولو ذكـره كبـار المؤرخين كياقوت والذهبي والمقري وغيرهم،فصناعة الأنساب كانت رائجة في الأندلس رواجها في العراق (7).

1) صاعد ، طبقات الأمم، ص181 ،الضبي ،بغية الملتمس،ص415 ، ابن خاقان ، مطمح، ص279 . ابن خلكان وفيات 43/3 . ياقوت ،معجم الأدباء 546/13 . الذهبي ،سير 184/18 .

2) إحسان عباس ، تاريخ الأدب الأندلسي ،عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة بيروت ط 3 :1973م ص 304

3) الذهبي ،سير أعلام النبلاء ، ج 18 ص 185 .

4) لبلة: قصبة كورة بالأندلس كبيرة ، يتصل عملها ، بعمل أكشونية ، تقع غـرب قرطبـة و هـي مدينـة سـاحلية لها شهرة بزراعة الفواكه.معجم البلدان ج5،ص11.

5) ياقوت ، معجم الأدباء ، ج13 ص 553 .

6) سانتشث ألبرنس،ابن حزم قمة إسبانية،ترجمة د.الطاهر مكي،(ضمن كتابه دراسـات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة)ص135.

7) طه الحاجري ، ابن حزم صورة أندلسية ، دار النهضة العربية بيروت 1982م ص14 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إن إتهام ابن حيان ابن حزم في نسبه مخالف لما نقله أكثر المؤرخين الذين ترجموا له , ومنهم تلامذته كالحميدي وصاعد ، كما أنه لم ينقل عن خصومه أنهم إتهموه بالكذب وتلفيق النسب رغم شدة معارضته لهم بل كان يتمتع بالهمة والأنفة وقد قال عنهم ابن خاقان:((إن بني حزم فتية أدب وثنية مجد وحسب))(1) فوالده أحمد بن سعيد بن حزم ، سكن قرطبة بالجانب الغربي ببلاط المغيث ، وأصبح أحد عظماء وزراء المنصور بن أبي عامر ثم لابنه المظفر بعده ، وكان ذا ثقافة واسعة وشخصية قوية من أهل العلم والأدب ،ولم يذكر ابن حزم شيئًا عن نسب والدته يتعلق بنسبها ،أ تكون فارسية الأصل، أم أنها أعجمية من عجم لبلة كما أتهمه ابن حيان في نسبه ؟((والظاهر أنها إسبانية الأرومة إستعربت مع من إستعرب من النساء في جيل سابق))(2) .

---

1) مطمح الأنفس، ص 202 .

2) عبد اللطيف شرارة ، ابن حزم رائدالفكر العلمي،منشورات المكتب التجاري للطباعة بيروت د ت ص36 ، 37.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث السادس :

نشـــأتـــه

لم يعرف في تاريخ علماء المسلمين ،لا بالمشرق ولا بالمغرب، عالما بلغ درجة عالية من العلم نشأ نشأة ابن حزم بين الجواري الحسان ، فهن اللواتي علمنه القراءة والكتابة والتدرب على الخط وحفظ الأشعار ولقد دون ذلك في رسالته (طوق الحمامة) حيث قال:((ولقد شاهدت من النساء وعلمت من أسرارهن ما لايكاد يعلمه غيري ، لأني ربيت في حجورهن ، ونشأت بين أيديهن ، ولم أعرف غيرهن، ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب وحين يتبقل وجهي ، وهن علمنني القرآن ، ورويننني كثيرا من الأشعار ، ودربنني على الخط ، ولم يكن وكدي وأعمال ذهني منذ أول فهمي وأنا في سن الطفولة جدا إلاّ تعرف أسبابهن والبحث عن أخبارهن وتحصيل ذلك وأنا لا أنسى شيئا مما أراه منهن ، وأصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها وسوء ظن في جهتهن فطرت به فأشرفت من أسبابهن على غير قليل))(1).وقد مرض ابن حزم بخفقان القلب مما جعل عائلته توليه عناية خاصة ، وهذا المرض سبب له إحراجا كبيرا وعنه يقول:((أني لأصاب بالمصيبة الفادحة فأجد قلبي يتقطر وأحس في قلبي غصة أمر من العلقم تحول بيني وبين توفية الكلام حق مخارجه))(2)،كما أصيب بمرض الطحال فسبب له من القلق والضجر وقلة الصبر الكثير.لم تكن هذه النشأة لتمر بسلام دون أن تترك أثرا في تكوينه العاطفي المبكر فقد أحب جارية شقراء الشعر فما استحسن بعدها سوداء الشعر ،كما أحب جارية كانت تحسن ضرب العود وأداء الغناء وكان سنه خمسة عشر سنة،أما الجارية التي استهوته فكانت في غاية الحسن والجمال اسمها نعم تزوجها ولكن شاءت الأقدار أن تأخذها ، فحزن عليها ومكث سبعة أشهر لا يتجرد عن ثيابه ، ولم يذق طعم السعادة ، منذ رحيلها ، ورغم الهزات العاطفية إلا أن نفسه ظلت عفيفة طاهرة (3).ثم عهد به أبوه الى ملازمة شيخ صالح،وعن ذلك يقول:((أني كنت وقت تأجج نار الصبى وشرّة الحداثة وتمكن غزارة الفتوة مقصورا محظرا علي بين رقباء ورقائب،فلما ملكت نفسي، وعقلت صحبت أبا علي الحسين بن علي الفاسي في مجلس أبي القاسم عبدالرحمن بن أبي يزيد الأزدي(4) شيخنا وأستاذي رضي الله عنه ، وكان أبو علي المذكور عاقلا عاملا ، ممن تقدم في الصلاح والنسك الصحيح وفي الزهد في الدنيا والإجتهاد للأخرة ، وأحسبه كان

---

1) طوق الحمامة، (ضمن رسائل ابن حزم) 166/1 .

2) المصدر نفسه 111/1 .

3) المصدر نفسه 91،130،224،251 .

4) هوابوالقاسم عبد الرحمان المصري،دخل الأندلس سنة 394.وكان أديبا حافظا للحديث وأسماءالرجال والأخبارسكن قرطبة وغادرهاأيام الفتنةعائدا الى مصر ،وتوفي سنة410ه.ابن حزم،طوق الحمامةج1ص 196 ،وابن بشكوال،الصلةج1 ص 337

حصورا لأنه لم تكن له امرأة قط ، وما رأيت مثله جملة علما وعملا ودينا وورعا ، فنفعني الله به كثيرا وعلمت موقع الإساءة وقبح المعاصي . ومات أبو علي رحمه الله في طريق الحج »(1)وما إن غادر ابن حزم مدرسة الجواري إلى مجالسة العلماء، حتى بدأت الفتنة تكشر عن أنيابها وتنذر ببداية عصر الفتنة والاضطراب ، لقد عمت الفوضى وكثر القتل وتقهقرت المعايير الأخلاقية وعم النفاق السياسي ، وأصبح الوضع بقرطبة ينذر بانفجار ثورة عارمة .في سنة 399 هـ توفي المظفر عبد الملك بن أبي عامر وكان والد ابن حزم وزيرا له ، ثم تولى أخوه عبد الرحمن الحجابة وأراد نزع الخلافة من الأمويين ، فأرغم الخليفة هشام المؤيد على تنصيبه ولي العهد ، فثار عليه محمد بن هشام ابن عبد الجبار الملقب بالمهدي فخلع هشام المؤيد وقتل عبد الرحمن بن أبي عامر ، فقرب العامة وأتخذ منهم جندا ، وأثارهم على العامريين والقبائل البربرية، وقد أصيبت عائلة ابن حزم بالنكبات نتيجة هذه السياسة الإنتقامية القائمة على إباحة السلب والنهب والتي انتهجها المهدي،وعن ذلك يقول ابن حزم: « إنتقل أبي رحمه الله من دورنا المحدثة بالجانب الشرقي في قرطبة في ربض الزاهرة إلى دورنا القديمة في جانب الغربي من قرطبة ببلاط المغيث في اليوم الثالث من قيام أمير المؤمنين محمد المهدي بالخلافة وإنتقلت بإنتقاله وذلك في الجمادى الأخيرة سنة تسع وتسعين وثلاثمائة » (2).لقد إنتهبت العامة الزاهرة(3) وما كان فيها من الأموال والخزائن والأمتعة حتى اقتلعت أبواب القصور ولم تنج دور بني حزم من هذا النهب، و إن حظيت بنوع من السلامة مقارنة مع بني عامر الذين صودرت ممتلكاتهم وتعرضوا للتشريد والتنكيل . وما أن ظهرت بوادر الإستقرار بقرطبة حتى قام هشام بن سليمان بن الناصر على المهدي ولكنه مني بهزيمة وضرب المهدي عنقه واجتمع البربر على سليمان بن الحكم وهو ابن أخي هشام بن سليمان ، ونصب نفسه إماما عليهم واستعان بالنصارى وحاصر قرطبة واستولى عليها سنة 400 هـ وكثر القتل وأصاب خيار أئمة المساجد والمؤذنين ، وفرّ المهدي من قرطبة وإلتحق بالطليطلة(4) يجمع العدة ، واستعان بالأفرنج واستولى على قرطبة ولم يدخلها ثم أخذ يتبع أثر البربر، وحدثت بينهما معركة بوادي آرة وانهزم المهدي وعند انصرافه وثب عليه العبيد فقتلوه . أعاد أهل قرطبة هشام المؤيد إلى الخلافة و لم يغفر لبني حزم لكونهم ساندوا المهدي ، فيقول :« ثم شغلنا بعد قيام أمير المؤمنين هشام المؤيد بالنكبات وباعتداء أرباب دولته ، وأمتحنا بالإعتقال والترقيب والإغرام الفادح والإستتار ، وأرزمت الفتنة وألقت

---

1) .طوق الحمامة 273/1 .

2) -المصدر نفسه 251/1 .

3) الزاهرة :مدينة متصلة بقرطبة بناها المنصور بن أبي عامر لما استولى على دولة خليفته هشام،وكانت تضم قصور الأمراء والوزراءانظر :ابو عبد الله محمد الحميري ،صفة جزيرة الأندلس،تحقيق ليفي بروفنسال دط، ص 82.

4) طليطلة: مدينة كبيرة بالأندلس تقع على نهر تاجة شرق قرطبة و تخرّج منها علماء أجلاء.الحموي،معجم البلدان، ج4 ،ص45

باعها و عمت الناس وخصتنا)) (1)واعتزل أبوه السياسية وانزوى في بيته ، وفي هذا العام رزق الإمام ابن حزم بمولود سماه يعقوب (2)،كما انتشر مرض الطاعون بقرطبة الذي نال من عائلة ابن حزم فقد توفي أخوه أبو بكر وهو ابن الاثنتين وعشرين سنة في سنة 401 هـ وبعده بسنة واحدة توفيت زوجة أخيه (3)،ولم يمر على وفاتها شهر حتى يصاب بفاجعة أخرى وهي وفاة والده سنة 402هـ(4). و في هذه المرحلة استولى سليمان بن الحكم على قرطبة وحكم على الخليفة هشام المؤيد بالإعدام شنقا ، وعاث جنده في المدينة فسادا يقول ابن حزم:((ثم ضرب الدهر ضرباته وأجابنا عن منازلنا ، وتغلب علينا جند البربر فخرجت عن قرطبة أول المحرم سنة أربع وأربعمائة))(5).غادر ابن حزم قرطبة وهي أحب مدينة إلى قلبه ، وإتجه إلى مرية واختارها ملجأ له، لأنها كانت تحت حكم خيران العامري الذي اعتقله مع صاحبه محمد بن إسحاق بعد وشاية من لم يتق الله من الباغين ، بأنهما يسعيان لإقامة دولة أموية ، ثم أطلق سراحهما بعد شهر ، وغربا إلى حصن القصر وأكرمهما صاحبه أبو القاسم عبد الله بن هذيل النجيبي ، وفي هذه الأثناء أصبحت قرطبة تحت حكم علي ابن حمود الحسني ، وما إن ظهر أمير المؤمنين المرتضي عبد الرحمن بن محمد ببلنسية حتى توجها إليه، وأصبح ابن حزم وزيرا له ، وأسرع خيران صاحب المرية بمبايعة المرتضي ، الذي زحف بجيشه للإستلاء على غرناطة التي كانت تحت شيخ البربر زاوي بن زيري الصنهاجي، وانهزم جيش المرتضي الذي قتل غيلة بقادس(6) وأسرا بن حزم بيد الغرناطيين ثم أطلق سراحه ، فعاد إلى قرطبة بعد أن حكمها القاسم بن حمود وأشاع الأمان والطمأنينة بين الناس ، ولكن سرعان ما دب الخلاف بين آل حمود ، وأتفق أهل قرطبة على رد الأمر إلى بني أمية ، وبايعوا عبد الرحمن بن هشام سنة 414 هـ ،ولقب بالمستظهر ((وكان في غاية الأدب والبلاغة والفهم ورقة النفس))(7) وله اثنتان وعشرون سنة، وأصبح ابن حزم وزيرا له، ولم تدم مدته أكثر من شهرين إذا قتل المستظهر حيث قام عليه أحد أفراد أسرته وهو محمد بن عبد الرحمن الملقب بالمستكفي((وكان في غاية التخلف وله ذلك أخبار يقبح ذكرها ، وكان متغلبا عليه طول مدته ، لا ينفذ له أمر))(8)وسجن ابن حزم مع ابن عمه المغيرة ، ولم يذكر المؤرخون متى أفرج عنهما ، وكانت قرطبة تعيش فوضى عارمة بعد أن فر

---

1) طوق الحمامة ص 251

2) ابن بشكوال ، الصلة 689/2 .

3) طوق الحمامة ، 259/1، 260 .

4) المصدر نفسه، ص 251

5) المصدر نفسه 251/1

6) قادس: جزيرة في غربي الأندلس . معجم البلدان ج4،ص330.

7) الحميدي ، جذوة المقتبس، ص57/1 .

8) المصدر نفسه، ص 58

منها يحي بن علي الحسيني ، واتفق أهل قرطبة على رد الخلافة إلى بني أمية ، وبايعوا هشام ابن محمد المعتمد الذي كان مقيما بالبونت وهو أخو المرتضي ودخل قرطبة سنة 420 هـ(1)ويذكر صاعد في طبقاته أن ابن حزم أصبح وزيرا له (2)،ولم تطل مدته إذ ثارت عليه الجند فخلعته ، وتوفي ب (لا ردة) (3)سنة 427 هـ وأيقن ابن حزم أنه لا سبيل الى مناصرة بني أمية الذين بدأ بزاولهم عهد ملوك الطوائف .

وقد ترك لنا ابن حزم وجهة نظره عن ملوك عصره وما اقترفوه في حق رعيتهم حيث يقول : ((وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها ،محاربا لله تعالى ورسوله وساع في الأرض بفساد ، والذي ترونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون ملك من ضارهم ، وأباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها ، ضاربون المكوس والجزية على رقاب المسلمين ،مسلطون لليهود على قوارع طرق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام))(4) وعن علماء البلاط وما أكثرهم في كل عصر ومصر يقول :((فلا تغالطوا أنفسكم ولا يغرنكم الفساق والمنتسبون إلى الفقه ، اللآبسون جلود الضأن على قلوب السباع،المزينون لأهل الشر شرهم ، الناصرون على فسقهم ، فالمخرج لنا فيها الإمساك للألسنة جملة واحدة إلا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر))(5) .

وفي هذه الفترة التي اعتزل فيها ابن حزم السياسة كلية ،ألف رسالته طوق الحمامة وهو بمدينة الشاطبة(6) بطلب من صديقه بالمرية .

---

1) جذوة المقتبس 59/1/ .

2) طبقات الأمم ص 181 .

3) لاردة: مدينة مشهورة بالأندلس شرقي قرطبة .معجم البلدان ج5 ،ص 7.

4) ابن حزم ، رسالة التلخيص لوجوه التخليص، (ضمن كتاب الرد على ابن النغريلة) ص 173 .

5) المصدر نفسه ص 174 .

6) شاطبة:مدينة كبيرة في شرق الأندلس .أنظر معجم البلدان لياقوت ج3 ص:309 .310.

المبحث السابع :

طلبه العلم

برغم النكبات التي أرغمت ابن حزم مرارا على مغادرة قرطبة ، وبرغم الضياع والتشرد وسياسة الطرد والاعتقال التي لحقته فإنها لم تضعف من عزيمته في طلب العلم فحفظ القرآن في صباه وتعلم الأدب ورواية بعض الأشعار ، والنحو ، وأتقن ابن حزم القراءة والخط على أيدي الجواري بعدها انتقل إلى مساجد قرطبة و لازم الشيوخ ، فكان أول سماعه للحديث سنة 399 هـ من أبي عمر بن الجسور (1) لمدة ثلاث سنوات ، و أبي القاسم عبد الله بن خالد الوهراني(2) سنة 401هـ ، وهذا يخالف ما يرويه ياقوت عن أبي محمد بن العربي في قوله:((و أقام أبو محمد في الوزارة من وقت بلوغه إلى إنتهاء سنة ستا وعشرين سنة ، وقال أنني بلغت إلى هذا السن ، وأنا لا أدري كيف أجبر صلاة من الصلوات))(3)،وفي الرواية ثانية أنه بلغ ستا وعشرين سنة ولا يعلم أن تحية المسجد واجبة ؟(4)،وقد شكك الباحثون في صحة هاتين الروايتين فقال الإمام أبو زهرة :((إن هذا السن لا تتفق مع السياق التاريخي ،ووجه عدم اتفاقها أنه ثبت أن ابن حزم تلقى عن أحمد بن الجسور الحديث ،ومستحيل أن يعرف رواية الحديث ولا يعرف تحية المسجد))(5) والمعقول أن يكون في السادسة عشرة من عمره فوقع التصحيف من النساخ والدليل ما رواه عمر بن واجب قال:((بينما عند أبي ببلنسية وهو يدرس المذهب ، إذا بأبي محمد بن حزم يسمعنا ويتعجب ، ثم يسأل الحاضرين مسألة من الفقه جووب فيها فإعترض في ذلك ، فقال له بعض الحضار هذا العلم ليس من منتحلاتك ، فقام وقعد ، ودخل منزله فعكف ، وكف منه وابل فما كفت ، وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسن مناظرة ، وقال فيها أنا أتبع الحق ، وأجتهد ولا أتقيد بمذهب))(6).

وفي هذه الرواية دليل على أن ابن حزم ناظر وقرر عدم التقيد بالمذهب, وعمره أنذاك بين أربعة وعشرين وستة وعشرين سنة لأنه غادر قرطبة وهو في العشرين ومكث بالمرية أربع سنوات ثم انتقل إلى بلنسية(7) ومكث بها سنتين ، وكان ابن حزم قد أخذ المذهب المالكي على شيخه

---

1) ابن بشكوال الصلة ص:416،والضبي بغية الملتمس ص:415.

2) - هو أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله من أهل بجانة ،رحل الى المشرق ولقي أبا بكر الأبهري وكان رجلا صالحا منقبضا ،ولد سنة:338هـ وتوفي سنة:411 هـ. الصلة ج2/627

3) ياقوت ، معجم الأدباء 240/12 .

4) الذهبي ، سير أعلام النبلاء 199/18 .

5) أبو زهرة ، ابن حزم ،حياته ،عصره وفقهه ص 33 .

6) الذهبي ، سير أعلام النبلاء 191/18 .

7) بلنسية:مدينة مشهورة تقع شرق قرطبة،وهي مدينة بحرية تعرف بمدينة التراب أنظر معجم البلدان ج1 ص:490.

ابن دحون(1) فابتدأ بدراسة الموطأ لمدة ثلاث سنوات،ثم انتقل إلى المذهب الشافعي فاشتهر بذلك حتى وسم به ونسب إليه (2)،واستقر على مذهب أهل الظاهر بعد أن أتم دراسة الفقه والحديث على شيخه مسعود بن سليمان بن مفلت الذي كان يميل إلى الاختيار والقول بالظاهر.وبذلك يتضح لنا أن ابن حزم ابتدأ دراسته الفقهية في سن مبكرة ، و درس الأدب على شيخه أبي سعيد الفتى الجعفري فقرأ عليه معلقة طرفة بن العبد بشرحها (3)،وتلقى المنطق والفلسفة على يد أستاذه محمد بن الحسن الملقب بابن الكتاني(4) فرسائله مشهورة ومتداولة (5)،كما جرت بينه وبين ابن النغرالي مناظرات حول التوراة وتاريخ بني إسرائيل ، ولا يعقل أن يكون ابن حزم يجهل الفقه ويناظر ابن النغرالي سنة 404هـ في أصول الديانة اليهودية (6) وهو في سن العشرين .

أخذ ابن حزم على نفسه العهد بمناصرة المذهب الظاهري ، وجال في المدن الأندلسية ينشر مذهبه فكثر أنصاره والمعجبون به ، وخشيه فقهاء الفروع . وفي مدينة ميورقة(7) أتاح واليها أحمد ابن رشيق الفرصة لابن حزم لنشر مذهبه التعليمي الظاهري وقد جرت بينه وبين بعض فقهاء المالكية مناظرات تحت رعاية حاكم ميورقة ابن رشيق ، ووقع المالكية في حرج أمام ذيوع صيت ابن حزم وكثرة المعجبين به ، فاستعانوا بالباجي العائد من المشرق محاطا بعلوم الكتاب والسنة ،((فكلموه في ذلك فدخل عليه وناظره وشهر باطله وله معه مجالس كثيرة))(8). وللأسف لم تدون هذه المناظرات فنعلم الغالب من المغلوب، كل ما في الأمر، أن كل واحد منهما قد تمسك بمذهبه وتعصب له ، فبقي الباجي على مالكيته ، وابن حزم على ظاهريته ، وبعد موت ابن رشيق تألب عليه الفقهاء وحرضوا عليه الحكام((وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم من الدنو منه فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، و يسيرونه عن بلادهم إلى أن إنتهوا به منقطع أثره ، بلدة من بادية لبلة وهو في ذلك غير مرتدع و لا راجع يبث علمه فيمن ينتابه من بادية بلده ،من عامة المقتبسين من أصاغر

---

1) – ابن دحون :هو أبو محمد عبدالله بن يحيى بن أحمد الأموي من أهل قرطبة ،كان فقيها عارفا بالفتوى حافظا للرأي على مذهب مالك ،توفي سنة:431هـ .أنظر الصلة لابن بشكوال ج1 ص:260.طوق الحمامة 194/1 .

2) – نفح الطيب للمقري ج2 ص:78.

3) – طوق الحمامة ج1 ص:194

4) ـ الكتاني :هومحمد بن الحسن المذحجي ،له مشاركة قوية في علم الأدب والشعر ،وله تقدم في علوم الطب والمنطق، وكلام في الحكم ورسائل في كل ذلك وكتب معروفة .توفي بعد الأربعمائة بمدة .وهو أحد شيوخ ابن حزم في المنطق، أنظر بغية الملتمس ص:67

5) ـ رسالة في فضل الأندلس (ضمن رسائل ابن حزم)ج2 ص:185

6) ـ أنظر الفصل 152/1 .

7) – ميورقة :مدينة بالأندلس فتحها المسلمون سنة 290 ه .وهي مدينة ساحلية ، تقع شرقي الأندلس أنظر صفة الأندلس، من روض المعطار ص:188 ، و معجم البلدان ج5، ص285.

8) ـ المقري –نفح الطيب– 176/6 .

الطلبة،الذين لا يخشون فيه الملامة ، يحدثهم ، ويفقههم ، ويدارسهم،حتى كمل من مصنفاته وقربعير ولم يعد أكثرها باديته لزهد الفقهاء فيها حتى لأحرق بعضها بإشبيلية ومزقت علانية)(1) فعلى الرغم من سياسة التشنيع والدعاية المغرضة التي مارسها فقهاء البلاط لتشويه صورته ، واستعمالهم العنف السلطوي والحرب النفسية كإحراق كتبه وتمزيقها علانية أمام الجماهير ، فقد استمر ابن حزم في نضاله مستهدفا الفقهاء الذين سكتوا عن المظالم ، والحكام الذين استعانوا بالنصارى وسلّموا لهم مدنا إسلامية ، وعندما علم فقيهنا بالفعل الشنيع الذي قام به المعتضد بن عباد من إحراق كتبه لم تزد نفسه إلا همة فقال:

إن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي ... تضمنه القرطاس بل هو في صدري

يسير معي حيث إستقلت ركائبي ... وينزل إن أنزل ويدفن في قبري

دعوني من إحراق رق وكاغد ... وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري

وإلا فعودوا في المكاتب بدأة ... فكم دون ما تبغون لله من ستر (2).

وفـــاتـــه

استقر ابن حزم بباديته بعد أن ضرب عليه الفقهاء والحكام حصارا ماديا ومعنويا،ولم يستطع أن ينشر مشروعه لإنقاذ المجتمع الأندلسي من الإنقسامات الداخلية،لقد كان بحاجة إلى حماية لتحقيق طموحه،وكم زاد أسفه لزهد الناس في علمه،وهو القائل:إن كساد العلم آفته القرب،فكانت حياته كلها كفاحا ونفيا وتشريدا حتى وافته المنية في شهر شعبان سنة ست وخمسين وأربعمائة (3) وعندما قامت دولة الموحدين أحرقوا كتب الفروع وثاروا على الفقه المالكي وحملوا الناس على ظاهر القرآن والسنة النبوية الشريفة،ووقف الخليفة المنصور الموحدي على قبر ابن حزم وقال:«عجبا لهذا الموضع يخرج منه مثل هذا العالم»ثم إلتفت لمن حوله وأردف بقوله:«كل العلماء عيال على ابن حزم»(4).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1) الذهبي ، سير أعلام النبلاء 18/200،201

2) المصدر نفسه 8/205 .

3) المصدر نفسه 18/209

4) المقري ، نفح الطيب ج3 ص:238.

المبحث الثامن :

ا- شيوخه

لا شك أن أول أستاذ تلقى عنه ابن حزم مبادئ العلوم هو والده الذي أشرف على تربيته وتعليمه فقد كان أبو محمد متأثرا بشخصية والده الذي كان مصدرا لأخبار أمراء بني أمية بالأندلس ، كما لعبت الجواري دورا فعالا في تكوينه المبكر . ومن أشهر شيوخه :

1 - أحمد بن عمر بن أنس العذري المعروف بابن الدلاني ، أبو عباس (1) .

2 - أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ البياني - أبو عمر - محدث (2) .

3 - أحمد بن محمد بن أحمد بن سعيد المعروف بابن الجسور ، أبوعمر أول شيخ سمع منه ابن حزم قبل 400 هـ (3) .

4 - أحمد بن محمد بن عبد الله المقري ، أبوعمر الطلمنكي ، فقيه حافظ وثقة في الرواية (4) .

5 -حمام بن أحمد بن حمام القاضي القرطبي ،أبو بكر،واحد عصره في البلاغة وفي سعة الرواية(5).

6 - عبد الرحمن بن محمد بن أبي يزيد المعروف بالمصري ،أبوالقاسم ، أديب وحافظ (6) .

7- عبد الرحمن بن عبد الله الهمداني الوهراني ، المعروف بابن الجزار ،أبو القاسم (7) .

8- عبد الله بن الربيع التميمي ، أبو محمد ، المحدث روى عنه ابن حزم سنن النسائي (8) .

9- عبد الله بن محمد بن عثمان البطليوسي ،أبومحمد ،ففيه نحوى شاعر أديب توفي سنة 440هـ(9).

---

1) ابن الدلاني :من أهل المرية رحل الى المشرق وجاور بالبيت الحرام أعواما وسمع من أهل الرواية ،وصحب أبها ذر الهروي وسمع منه صحيح البخاري عدة مرات ،ثم رجع إلى الأندلس وحدث بها،سمع منه ابن عبد البر وابن حزم، وكان مولده سنة:393هـ ووفاته سنة:478هـ أنظر : ابن بشكوال ، الصلة 69/1 .

2) البياني :محدث من أهل بيت الحديث،يروي عن أبيه عن جده قاسم بن أصبغ ،توفي سنة :430 ه الضبي ، بغية الملتمس، ص513 .

3) الذهبي ،سير أعلام النبلاء 18 /157 ، 160 .

4) الطلمنكي:ففيه حافظ محدث منسوب إلى بلده وكان أساسا في القراءات مذكورا ،وثقة في الرواية مشهورا ولد سنة:340هـ وتوفي سنة:428 هـ روى عنه ابن حزم وابن عبد البر . بغية الملتمس ص162 .

5) حمام بن أحمد محدث كان واحد عصره في البلاغة وفي سعة الرواية، ضابطا بما قيده ،روى عنه الباجي وابن حزم وغيرهما ،ولد سنة 357هـ وتوفي سنة:421هـ . الصلة 153/1 .

6) الصلة 337/1 . ، طوق الحمامة 196/1 .

7) الصلة 627/2 .

8) التميمي :محدث سكن قرطبة وحدث بها قال الذهبي عند حديثه عن شيوخ ابن حزم(وأجود ما عنده من الكتب سنن النسائي يحملـه عن ابن ربيع عن ابن الأحمر عنه) سير أعلام النبلاء 185/18 .

9) الصلة266/1 .

10-عبد الله بن محمد بن يوسف القاضي المعروف بابن الفرضي،أبو الوليد توفي سنة 400هـ (1).

11 - عبد الله بن يوسف الرهوني المعروف بابن نامي ،أبو محمد ،توفي سنة 435 هـ (2) .

12- محمد بن حسن المذحجي المعروف بابن الكتاني ،أبو عبد الله ، شيخه في المنطق (3) .

13 - محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد ابن بُبَاشت ،محدث توفي سنة 429 هـ (4) .

14 - مسعود بن سليمان بن مفلت ، المعروف بأبي خيار ، وعنه أخذ ابن حزم القول بالظاهر (5)

15- أبو بكر يحي بن مسعود المعروف بابن وجه الجنة ، أعلى شيخ عند ابن حزم (6) .

16 - يوسف بن عبد الله بن عبد البر ،أبو عمر ،فقيه حافظ عالم وعنه أخذ ابن حزم في الحديث توفي سنة 463 هـ (7) .

17 - يونس بن عبد الله بن مغيث القاضي ، أبو الوليد ، يميل إلى التصوف (8) .

وقد اقتصرنا على ذكر أشهر شيوخه دون التطرق إلى جميعهم ، فعددهم كثير وبذلك يتحقق لدينا أن ابن حزم لم يكن بحاجة إلى الرحلة إلى المشرق لطلب العلم ، فكثرة سماعه ومجالسة العلماء والفقهاء خولت له بأن يصبح إماما يشار إليه بالبنان .

2- تلاميذته

أما تلاميذه فعددهم قليل بسبب الحصار المضروب عليه من طرف العلماء و الحكام ،ولكن هؤلاء التلاميذ سرعان ما لمعت أسماؤهم وذاع صيتهم في الأفاق و أصبحوا فخر الأندلس. من بينهم:

---

1) الحميدي ،جذوة المقتبس، ج1،ص359،ابن حزم ،رسالة في فضل الأندلس 2/ 180 .

2) ابن نامي كان رجلا صالحا خيرا فاضلا ،وكان مجودا للقراءات حسن الخلق ،ولد سنة:348 ، وتوفي سنة:435 ابن بشكوال ، الصلة 0262/2 .

3) بغية الملتمس ص67 .

4) ابن نبات :كان مفتيا بالأثار جامعا للمسند ،ثقة في روايته ،ضابطا لكتبه ولد سنة:335ه ،توفي سنة :429ه . الصلة 492/2،493 .

5) بغية الملتمس،ص 453 .

6) وجه الجنة :من أهل قرطبة،صاحب قاسم بن أصبغ روى عنه ابن حزم وابن عبد البر ، ولد سنة: 304 ، وتوفي سنة:402 ، الصلة 627/2 .

7) ابن عبد البر :كان امام اهل دينا ،ثقة ،متقنا ،علامة ،متبحرا ،صاحب سنة واتباع ،كان أولا ظاهريا ثم تحول مالكيا مع ميل الى الفقه الشافعي في مسائل .وكان ينبسط الى أبي محمد ابن حزم ويؤانسه ،وعنه أخذ ابن حزم الحديث ،ولد سنة:368 ، وتوفي سنة:463 ، سير أعلام النبلاء 160،157/18 .

8) ابن مغيث:و هوقاضي الجماعة بقرطبة من أعيان أهل العلم وكان زاهدا فاضلا يميل الى التحقيق في التصوف وله فيه مصنفات ،ومن كتبه كتاب المنقطعين الى الله عز وجل. بغية الملتمس ص 513،512 .

1- ابنه،أبو رافع وكان نبيهًا فاضلاً وكان في خدمة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية (1) .

2- ابنه،أبو أسامة يعقوب بن علي ، روى عن أبيه وعن ابن عبد البر إجازة قال عنه ابن بشكوال : ((وكان من أهل النباهة والإستقامة من بيت علم وجلالة))ولد سنة:400 ه ،وتوفي سنة 503 هـ (2).

3- صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد ، أبو قاسم (3) .

4- عبد الله بن محمد بن العربي ، أبو محمد ، وكان ابنه أبو بكر الخصم اللدود لابن حزم (4) .

5- أبو عبد الله الحميدي ، عالم محدث له كتاب "جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس" يكثر فيه من الرواية عن ابن حزم ،وله كتاب الجمع بين الصحيحين " (5) .

6- أبو بكر بن الوليد الطرطوشي فقيه مالكي شهير قرأ الأدب على يد ابن حزم (6) .

7- أبو الحسن الشريح بن محمد بن شريح الرعيني والذي يعد آخر من روى عن ابن حزم إجازة ، وقد وقع الخلاف في الشريح لأن سنه لا تسمح بذلك فقد ولد سنة 451 هـ وكانت وفاة ابن حزم سنة 456 هـ والراجح أن شريح من تلامذة ابن حزم كما أكده كثير من المؤرخين، و إنما وقع الخطأ في تحديد سنة مولده (7) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) وفيات الأعيان 329/3 .

2) الصلة 689/2 .

3) طبقات الأمم ص 184 .

4) محمد بن العربي الوزير والد أبي بكر صاحب كتاب العواصم من القواصم ،قرأعليه معظم مصنفاته ،توفي سنة:493 ه أنظر :شذرات الذهب ج4 ص 141 ،و سير أعلام النبلاء 199/18 .

5) بغية الملتمس ص 124 .

6) أبوبكر الطرطوشي :فقيه مالكي شهيرصاحب كتاب سراج الملوك ،قرأالأدب على يد ابن حزم في مدينة إشبيلية وصحب القاضي أبا الوليد الباجي وأخذ عنه مسائل الخلاف ،ثم رحل الى المشرق سنة:476ه وكان مولده سنة:451 ه ووفاته سنة سنة:556.المقري ، نفح الطيب 88/2 .

7) نفح الطيب، 363/2 ، ابن حجر -لسان الميزان- 198/4 .

المبحث التاسع :

مصنفاتـــــــه

لقد ترك ابن حزم تراثا ضخما يزخر بمختلف العلوم والفنون، يشهد على مكانة صاحبه العلمية ،فقد كان ابن حزم موسوعة في مختلف العلوم، شهد بها الأعداء قبل الأصدقاء ،قال صاعد:((أخبرني ابنه الفضل المكني أبو رافع أن مبلغ تواليفه في الفقه والحديث والأصول والنحل والملل وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب والرد على المعارض نحو أربعمائة مجلد تشمل على قريب من ثمانين ألف ورقة))(1) .

وقد تعرضت كثير من مؤلفاته للضياع ، ولم يكتب لها البقاء لأسباب عديدة منها خصومة العلماء له وزهدهم فيها ، ومنها ما تعرض للحرق من طرف حاكم إشبيلية .

وقد بلغ عدد مصنفاته المفقودة ، حوالي تسعين عنوانا (2) ونحن لا نذكر إلا أشهر مصنفاته المطبوعة فقط فمن أراد الإحاطة بمؤلفاته المفقودة والمطبوعة فإننا نحيله إلى دراسة سعيد الأفغاني في كتابة ابن حزم والمفاضلة بين الصحابة (3) أو رسالة دكتوراه لأحمد بن ناصر الحمد ، ابن حزم وموقفه من الإلهيات (4) ولا ننسى دراسات د.إحسان عباس في سلسلة رسائل ابن حزم الأندلسي (5).

1 – إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد (6) ولخصه ابن حزم ونشر تلخيصه سعيد الأفغاني

2 – ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل (7) .نشره سعيد الأفغاني.

3 – الإحكام في أصول الأحكام (8) .

4 – الأخلاق والسير في مداواة النفوس (9) .

5 – أسماء الخلفاء المهديين ، والأئمة أمراء المؤمنين (10) .

---

1) طبقات الأمم،ص 183 .

2) أنظر: دراسة عن ابن حزم في كتاب الدرة فيما يجب اعتقاده لابن حزم ص 85 .

3) سعيد الأفغاني ، ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة ، دار الفكر بيروت ط ثانية 1969 م .

4) ابن حزم وموقفه من الألهيات،ص 71 وما بعدها .

5) رسائل ابن حزم الأندلسي ،تحقيق إحسان عباس ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط أولى ص80 .

6) سير أعلام النبلاء 196/18 .

7) نشر بتحقيق سعيد الأفغاني ،دار الفكر ،بيروت ،ط ثانية 1969 م .

8) نشر بتحقيق أحمد شاكر بمطبعة السعادة 1345 هـ و أعاد تحقيقه إحسان عباس عن دار الآفاق الجديدة .

9) وقد نشر عدة مرات نشرها محمد هاشم أفندي ، وأعادها عمر المحمصاني ، وحققها إحسان عباس ضمن ابن حزم الأندلسي ، 223/1 .

10) نشر في ذيل جوامع السيرة،تحقيق إحسان عباس ،وناصر الدين الأسد ،دار المعارف مصر .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

6 - الأصـول والفـروع (1) .

7 - أمهات الخلفاء (2) .

8 - البيان عن حقائق الإيمان (3) .

9 - التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامية والأمثلة الفقهية (4) .

10- تفسير ألفاظ تجرى بين المتكلمين في الأصول (5) .

11- التلخيص لوجوه التخليص في المسائل النظرية وفروعها التي لا نص عليها (6) .

12- جمهرة أنساب العرب (7) .

13- جوامع السيرة (8) .

14- حجة الوداع (9) .

15- ديوان شعره (10) .

16- الرد على ابن النغريلة (11) .

17- الرد على الهاتف من بعيد (12) .

18- الرد على الكندي الفليسوف (13) .

19- رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف (14) .

20- طوق الحمامة في الألفة والآلاف (15) .

---

1) نشر بتحقيق محمدعاطف العراقي،سهيل فضل الله،إبراهيم الهلال سنة1978م هوعبارة عن ملخص أجزاء الفصل

2) نشرها إحسان عباس ضمن "رسائل ابن حزم" ج الثاني .

3) حققها إحسان عباس ضمن "رسائل ابن حزم" .

4) حققه إحسان عباس ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم" .

5) حققها إحسان عباس ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم" 409/4 .

6) محققة ضمن "رسالة الرد على ابن النغريلة" تحقيق إحسان عباس .

7) نشرها عبد السلام هارون ، دار المعارف مصر ، 1382 هـ .

8) نشرها إحسان عباس وناصر الدين الأسد ، دار المعارف ، مصر .

9) نشرها ممدوح حقي دمشق سنة 1959 م ، وأعادها سنة 1966 م .

10) نشره إحسان عباس ضمن كتابه "تاريخ الأدب الأندلسي ، عصر سيادة قرطبة" ص 304 .

11) حققها إحسان عباس ، مطبعة المدني ، القاهرة 1960 .

12) محققة ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم" 4 ، ج ، 117/3 .

13) محققة ضمن مجموعة "رسائل ابن حزم" 363/4 ، تحقيق إحسان عباس .

14) الفصل ونحله 71/3 .

15) نال هذا الكتاب شهرة عالمية فقد طبع لأول مرة بعناية المستشرق بتروف ، وأعيد ترجمته إلى الفرنسية بالجزائر ثم ترجم إلى الإنجليزية والروسية والألمانية والإيطالية و الإسبانية ، أنظر تحقيق إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي 20/1 .

21- الفصل في الملل وا لأهواء والنحل (1) .

22- فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها (2) .

23- فضل الأندلس وذكر رجالها (3) .

24- المحلى بالآثار شرح المجلى بالإختصار (4) .

25- مراتب الإجماع (5) .

26- المفاضلة بين الصحابة (6) .

27- النبذة الكافية في أصول أحكام الدين (7) .

28- الدُرة فيما يلزم الإنسان إعتقاده والقول به في الملة والنحلة بإختصار وبيان (8) .

فهذه بعض مؤلفات ابن حزم وهي مطبوعة ومحققة ، ويوجد غيرها لم نذكره وهوموجود ضمن مجموعة رسائل ابن حزم بتحقيق إحسان عباس ، وهناك دراسات متنوعة حول مؤلفاته المطبوعة والمفقودة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

---

1) نشر عدة مرات في خمس مجلدات . وحققه محمد إبراهيم نصر عبد الرحمن عميرة .

2) ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي 441/1 .

3) المصدر نفسه 171/2 .

4) طبع عدة مرات حققه الشيخ أحمد شاكر والشيخ عبد الرحمن الجزيري في 11 مجلداً.

5) نشر بتحقيق لجنة إحياء التراث العربي عن دار الأفاق الجديدة ، بيروت،(مع نقد مراتب الإجماع لابن تيمية).

6) حققه سعيد الفغاني مع دراسة عن حياة ابن حزم ، دار الفكر ، بيروت .

7) حققه أحمد حجازي السقا بعنوان ، النبذ في أصول الفقه ـ النشر :مكتبة الكليات الأزهرية ،القاهرة ط الأولى 1401 ، 1981 م .

8) حققها أحمد بن ناصر بن الحمد وسعيد بن عبد الرحمن القزفي ، مكتبة التراث ، مكة طبعة أولى 1988 م .

المبحث العاشر :

منهجه

اعتمد ابن حزم في دراسة العقائد على ما تقره العقول من أحكام ضرورية ، وذلك عند معالجة مسائل الوحدانية و أدلة إثباتها ، وحقيقة النبوة وشروطها ، ودلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة، وغيرها من المسائل التي يقرها العقل والنقل كما اعتمد على النقل في تقرير ما صح عن النبي – صلى الله عليه وسلم–، وما أقره القرآن الكريم على ظاهره دون تأويل ولا تعليل ، ولهذا وسم مذهبه بالظاهر مقارنة مع بقية المذاهب السنية .

النقــل :

اختلف الباحثون القدامى والمحدثون في منهج ابن حزم في العقائد ،رغم شهرته بالمذهب الظاهري في الفروع فإنه وقع الخلاف في الأصول ،ذهب ابن تيمية إلى:((أن ابن حزم وأمثاله من متكلمة الظاهرية ،يقولون أن أسماء الحسنى كالحي والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدل على حياة ولا علم ولا قدرة .وقال لا فرق بين الحي وبين العليم ،وبين القدير في المعنى أصلا، ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات و قرمطة في السمعيات))(1) . وهو نفس موقف الإمام الذهبي حيث يقول:((وكان قد مهر أولا في الأدب ،والأخبار والشعر ،وفي المنطق ،وأجزاء الفلسفة فأثرت فيه تأثيرا ليته سلم من ذلك ،ولقد وقفت له على تأليف يخص فيه على الإعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم ،فتألمت له ،فإنه رأس في علوم الإسلام متبحرا في النقل ،عديم النظير على يبس فيه ،وفرط ظاهريته في الفروع لا الأصول))(2) فقد أرجع الذهبي بعض أسباب تأويل ابن حزم في الأسماء والصفات إلى دراساته الفلسفية والمنطقية التي حض على الإعتناء بها والتي تركت أثرا سلبيا في فكره ، خصوصا وأنه اعتبر دراسة المنطق قاعدة أساسية لدراسة الإلهيات ، ونفس الشيء قال ابن كثير: ((إن ابن حزم مع ظاهريته في الفروع ،وعدم قوله بالقياس من أشد الناس تأويلا في باب الأصول ،و آيات الصفات ،وأحاديث الصفات))(3).

هذا بالنسبة لمواقف الإسلاميين القدامى من منهج ابن حزم في الأصول ، أي أنه لم يكن ظاهريا بنفس الحدة والشدة كما هو معروف في الفروع ، ولعل بعض المستشرقين انتبهوا إلى هذه الفوارق الدقيقة في منهج ابن حزم ، ومن بينهم المستشرق الإسباني الكبير آسين بلاثيوس ، فهويري أن مواقف ابن حزم الكلامية ، لا تتسم بنفس التشدد الذي طبع مواقفه الفقهية ومواقف السلف عامة ،بل فيها انفتاح

---

1) ابن تيمية ، شرح العقيدة الإصفهانية ، النشر مكتبة الرشد، الرياض،العربية السعودية، ط الأولى 1415 هـ. 1995 م ، ص 106.

2) الذهبي ، سير أعلام النبلاء 186/18

3) ابن كثير ،البداية والنهاية 92/12 .

على المعطيات الهيلينية ، ممثلة في الاعتزال من جهة ، والمذاهب اليونانية كالأفلاطونية من جهة أخرى ، ولهذا كانت مواقفهُ وسطا بين الجمود الذي طبع المذهب المالكي و الانفتاح الذي طبع المذهب الاعتزالي والفلسفة المسرية (1) .

وفي مقابل الفريق الأول يقف الفريق الثاني مدافعا عن ظاهرية ابن حزم في الأصول و أخذه بحرفية النصوص ،أما تأويله بعض الصفات وموافقته المعتزلة أو الأشعرية ، فهذا لا يعني أنه لم يلتزم بمنهجه الظاهري ، فقد ذهب الشيخ محمد أبو زهرة إلى أن ((ابن حزم يأخذ بظواهر النصوص في الفروع والأصول معا ، فأخذ بها العقائد من غير تأويل كما ذكرنا ، فيأخذ بأقوال النبي – صلى الله عليه وسلم– في العقائد ،كما يأخذ في الأعمال،ويستوي في ذلك عنده حديث الأحاد مع الحديث المتواتر)) (2) فابن حزم يأخذ النصوص على ظاهرها في الفروع والأصول معا فهو ((يعتمد على النص يأخذ به ظاهرا وباطنا ،ولا يحاول التخلص من أحكامه لا بتأويل ولا تعليل ، فهو يأخذ بظاهر النصوص الشرعية سواء كان ذلك في العقائد أم في الأحكام العملية فلا يحاول تأويل ظواهر النصوص)) (3) .

و نجد من المستشرقين من دافع عن ظاهرية ابن حزم في الأصول والفروع معا المستشرق الشهير جولد سهير ، صاحب أول دراسة عن ابن حزم فهو ((ينطلق في تناوله لمواقف الكلامية لفقيهنا من مسلمة أشار إليها في مقدمة دراسته ،مفادها أن الملامح المميزة لها ، لا تختلف عن تلك التي تميز مواقفهُ الفقهية و الأصولية ،وهذا يعني وجود وحدة في الموقف ، تشمل الفقه والكلام ، خصوصا أن ابن حزم يكرر في نظره ويعيد نفس المبادئ الكلامية ، ذات الحجج التي ضمنها مؤلفاته الفقهية))(4) وهنا تكمن الجدة عند ابن حزم في مباحثه الكلامية التي لم يتطرق إليها داود الظاهري عدا موقفه الشهير في مسألة خلق القرآن . ولهذا يرى جولد تسيهر ((أن ابن حزم أول من طرق أصول ومبادئ المذهب الظاهري على العقيدة ، إذا لا يمكن الإستغناء عن كتاب الفصل في محاولة فهم تصوراته ومواقفه من المسائل الفقهية والشرعية فهو يعالج مسائل العقيدة الدينية انطلاقا من نفس النظرة التي يعالج بها المسائل الفقهية والشرعية ، أي أن موقفه الكلامي العام منسجم وموقفه الفقهي ، وحتى عهده لم توجد محاولة ترمي إلى إقامة تصور كلامي على أسس ظاهرية))(5).ومما يجب التنبيه إليه هو أن جولد تسيهر يريد أن يؤكد أن المذهب السني والظاهرية كفرقة منه هي إستمرار للموروث الجاهلي المترسب في الإسلام،والقائم على تقديس الأعراف والتقاليد (6)أما المستشرق أرنالديز فهو

---

1) سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص248 .

2) ابن حزم ، حياته وعصره و آراؤه وفقهه ،ص181 وأنظر: طه الحاجري ، ابن حزم صورة أندلسية، ص120

3) المصدر نفسه، ص 178

4) سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص248 .

5) المصدر نفسه، ص 248

6) المصدر نفسه، ص 248

بدوره يؤكد « على أن نفس المبادئ التي إرتكز عليها الموقف الظاهري الحزمي في الفقه و الأصول ثمّ إعتمادها فيما يخص المسائل الكلامية »(1) .

معنى الظاهرية .

الظاهرية مذهب نشأ على يد داود بن خلف الظاهري ، وقال عنه ابن النديم :« أبو سليمان داود بن علي بن داود بن خلف الأصفهاني،وهو أول من إستعمل قول الظاهر ،وأخذ بالكتاب و السنة وألغى ما سوى ذلك من الرأي و القياس وكان فاضلا صادقا ورعا.وتوفي داود سنة سبعين ومائتين»(2)، كتب في الحديث إلا أن الرواية عنه عزيزة جدا .

والظاهرية تعني الأخذ بالنصوص على ظاهرها دون تأويل أو تعليل ، لأن النص فيه بيان « فلا يحل لأحد أن يحيل أية عن ظاهرها ، ولا خبرا عن ظاهره لأن الله تعالى يقول :﴿ **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** ﴾الشعراء / 195 ، وقال تعالى :﴿ **يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ** ﴾المائدة / 13 (3) وبذلك يكون « من أحال نصا عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر ، أو إجماع فقد أدعى أن النص لا بيان فيه ، وقد حرف كلام الله تعالى ووجهه إلى نبيه -صلى الله عليه وسلم- عن مواضعه »(4) .

فالمقصود بالظاهر عند ابن حزم« إنما هو حمل لفظ القرآن و السنة على ظاهرهما وموضوعهما ، فمن أراد صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد إفترى على الله تعالى و على رسوله -صلى الله عليه وسلم- وخالف القرآن ، وحصل في الدعاوي وحرف الكلم عن مواضعه »(5) ، فلا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره إلا بشروط منها :

1 - إذا جاء نص آخر صحيح مخبر أنه على غير ظاهره فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله -صلى الله عليه وسلم- ، كما بين عليه السلام في قوله تعالى :﴿ **وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ** ﴾ الأنعام /82 ، أن مراده تعالى به الكفر .

2 - أو بإجماع متيقن كإجماع الأمة على أن قوله تعالى :﴿ **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ** ﴾النساء /11 . أنه لم يرد بذلك العبيد ولا بني البنات مع العاصب .

3 - وجود ضرورة مانعة من حمل ذلك على ظاهره ، كقوله تعالى :﴿ **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ** ﴾آل عمران /173فبيقين الضرورة والمشاهدة ندري أن جميع الناس لم يقولوا ـ أن الناس قد جمعوا لكم »(6) .

---

1) سالم يفوت ، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص248 .

2) ابن النديم (محمد بن اسحاق) ، الفهرست ، المطبعة الرحمانية، مصر ، دت ص 303.

3) ابن حزم ، النبذ في أصول الفقه ،ص 36 37

4) المصدر نفسه، ص 37

5) المصدر نفسه، ص 37

6) المصدر نفسه، ص 37 ، 38

وبما أن النصوص مبينة بذاتها فلا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا أذا توفرت الشروط الثلاثة السابقة الذكر ، وقد عقد ابن حزم فصلا في الألفاظ الدائرة بين أهل النظر (1) ورأى أن هذا الباب خلط فيه كثير ممن تكلم في معانيه ، وأوقع الأسماء على غير مسمياتها ، فكثرت المغالطات و الشغب ، ومن الفائدة أن نذكر بعض معاني المصطلحات ذات العلاقة بمنهج ابن حزم في العقائد .

البيان : ومعناه عند ابن حزم هو كون الشئ في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه .

والابانة والتبيين : هو فعل المبين ، ومعناه إخراج المعنى من الإشكال إلى إمكان الفهم له بحقيقة وقد سمي على المجاز ما فهم منه الحق وإن لم يكن للمفهوم منه فعل و لا قصد إلى إفهام مبينا ، كقولنا : بيّن لي الموت أن الناس لا يخلدون . والمبين هو الدال نفسه (2) .

التأويل : ومعناه عند ابن حزم هو نقل اللفظ عما إقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر ،فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان نقله بخلاف ذلك فهو باطل (3) .

المجاز : فيعرفه ابن حزم لغة الطريق الموصل بين الأماكن أو هو المسلك ، ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر ولا يعلم ذلك إلا من دليل من إتفاق أو مشاهدة . أما شرعا فيعرفه بقوله:«هو كل ما نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضعه في اللغة إلى مسمى آخر ومعنى ثان . فلا يجوز أن ننقل اللفظ عن موضعه في اللغة إلى مجاز إلا إذا جاء نص آخر أو إجماع متيقن ، أو ضرورة حس»(4) .

الالهام : وقد أبطل ابن حزم القول بالإلهام حتى يسد الطريق على الباطنية الإسماعيلية والصوفية وعرّف الإلهام بقوله:«علم يقع في النفوس بلا دليل ولا إستدلال ولا إقناع ولا تقليد ، وهو إما فعل الطبيعة كنسج العنكبوت ، وبناء النحل وأخذ الصبي ثدي أمه ، وإما أن يكون أول معرفة النفس قبل أوان إستدلالها لنا ، كعلمنا أن الكل أكثر من الجزء»(5) فالمدعون للإلهام وإدراك ما لا يدركه غيرهم بأول عقله لا يتفق إثنان على ما يدعيه كل واحد منهم إلهاما أو إدراكا (6) .

التقليد : رفض ابن حزم التقليد،«ويقال لمن قال بالتقليد ما الفرق بينك وبين من قلد غير الذي قلدته أنت بل كفر من قلدته أنت أو جهله ، فإن أخذ يستدل في فضل من قلده كان قد ترك التقليد

---

1) ابن حزم ، الإحكام في أصول الأحكام، 35/1 .
2) المصدر نفسه، ص40، 41
3) المصدر نفسه، ص42
4) المصدر نفسه، ص 48
5) المصدر نفسه، ص50
6) المصدر نفسه، ص 17

وسلك في الطريق الإستدلال »(1) . ولهذا« التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان»(2) والمجتهد المخطئ أفضل عند الله تعالى من المقلد المصيب (3) فالتقليد لا يجوز في الأصول ولا في الفروع .

القياس : قال ابن حزم:« ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالرأي»(4) ويرى ابن حزم أن القياس حدث في القرن الثاني وهو الحكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص أو إجماع ، وذلك لإتفاقهما في علة الحكم ، ويرد ابن حزم على قولهم فيما لا نص فيه ، أن هذا معدوم لأن الدين كله منصوص عليه ، ثانيا حتى لو وجد ذلك لما جاز أن يحكم بذلك لأنه دعوى بلا برهان ، وكذلك لا علة في أحكام الله تعالى (5) .

فالقياس مرفوض عنده في العقائد والفقه ،وبناء على ذلك فإن ابن حزم يرفض مسلك المتكلمين القائم على الإستدلال بالشاهد على الغائب فقال:« اعلم أن قوما غلطوا في هذا النوع غلطا لم يخرجوا به من هذا المستتب إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه، فسموا فعلهم في هذا الباب باسم آخر ، و هو أن سموه الاستدلال بالشاهد على الغائب ، و بالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس ولا فرق»(6).و صورة هذا الاستدلال عند المتكلمين هي من صور القياس الذي تظهر تطبيقاته في مباحث التوحيد والعدل، ففي مبحث الصفات يجب كونه تعالى قادرا لثبوت صحة الفعل منه ، و هكذا مع سائر صفاته(7)« فمن أجل قياس الثاني على الأول، ضمنوا الشاهد ما يبيح لهم إما تشبيه الغائب به أوتنزيهه عنه تنزيها مغاليا، مما جعل الفصل بين الشاهد و الغائب يصدر عن مماثلة أو عن قياس ، وذلك ما وقع فيه على الخصوص المعتزلة»(8)وفي الحقيقة أن هذا النوع من الإستدلال سبق و أن انتقده الرواقيون بإعتباره يوصل إلى نتائج ظنية لا يقينية(9)فالاستدلال بالشاهد على الغائب لا يصح

---

1) الإحكام في أصول الأحكام 1/17،18

2) النبذ ص 71 .

3) ابن حزم ، المحلى ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، دار الأفاق الجديدة ، بيروت، ط 1/69

4) المحلى 1/56 ، الأحكام 1/44 ، النبذة ص62 ، الدرة ص416 .

5) ابن حزم ، ملخص إبطال القياس و الرأى والإستحسان،تحقيق سعيد الأفغاني ، دار الفكر بيروت ، ط ثانية .

6) التقريب لحد المنطق ص166

7) أنظر: القاضي عبد الجبار « المحيط بالتكليف»تحقيق عمر السيد كراسي، دار المصرية لتأليف و الترجمة ص168

8) سالم يفوت « ابن حزم و نقد منهج المتكلمين» مجلة دراسات عربية العدد 10-11 السنة الحادية و العشرون 1985 ص47.

9) MARIE BERNAND , LE PROBLEME DE LA CONNAISSANCE D'APRES LE MUGNI DU CADI ABDAL GABBAR . SNED ALGER 1982 P 248

في مبحث الألوهية، و لهذا يوضح ابن حزم«أن الله تعالى يرى كثيرا من عباده و أطفالا من أطفالهم لا ذنب لهم، و هم يموتون جوعا و عطشا ، و عنده مخادع السموات و خزائن الأرض و لا يرحمهم بنقطة ماء، و لا لقمة طعام حتى يموت كذلك ، و لا يوصف من أجل ذلك بشح و لا بخل و لا ظلم ولا قسوة ، بل هو أرحم الراحمين، و الرحيم الكريم ، و الذي لا يظلم و لا يجور كما سمى نفسه، فبطل قياسهم الفاسد في الصفات الغائب عندهم على الشاهد» (1).

الخبر الواحد: يأخذ ابن حزم بحديث الأحاد مع الحديث المتواتر في العقائد ، وقد خالف بذلك طائفة من العلماء الذين يرون أن الخبر الواحد يفيد العمل ولا يفيد العلم ، أي يأخذون به في الأحكام الشرعية ولا يأخذون به في العقائد .وبذلك يكون ابن حزم أوجب الإيمان بأمور غيبية كثيرة ثبتت بأحاديث الأحاد (2).

فظاهرية ابن حزم مشروع متكامل في مواجهة المذاهب الفقهية ، والمذاهب الإعتقادية ، وليس صحيحا ما ذهب إليه الدكتور عبد الحليم عويس بأن الظاهرية مذهب فقهي له أصوله وفروعه كبقية المذاهب كون ابن حزم لم يشغل نفسه بالباطنية إلا بقدر لا يزيد عن غيرها من الفرق الضالة ، أو لأن الظاهرية نشأت على يد داود قبل الباطنية (3) . و ليس صحيحا كذلك ما رأه الأستاذ العقاد أن البواعث التاريخية لنشأة الظاهرية هي أن هذا المذهب نشأ ليقاوم الباطنية من الناحية الفكرية ويبطل القول بالإمام المستتر ،وأن ابن حزم لا يبطل الإجتهاد بل يوجبه على جميع المسلمين وينكر أن يختص به إمام واحد يفتي به ولا يبين لعامة المسلمين أدلته من نصوص الآيات والأحاديث (4) فظاهرية ابن حزم مشروع متكامل في العقائد والأحكام الشرعية وإن كانت تظهر شدة ابن حزم في الفروع أكثر منها في الأصول ،وقد دافع ابن حزم عن إنتمائه إلى أهل الحديث حيث قال:«وإن أصحاب الظاهر من أهل الحديث رضي الله عنهم أشد إتباعا وموافقة للصحابة رضوان الله عليهم منهم »(5). ولا أحد ينكر معارضة ابن حزم لأراء المعتزلة والخوارج والأشعرية في الناحية الكلامية، ولا يعني ذلك أنه أسس فرقة كلامية ، بل هو إتجاه ينتمي إلى مدرسة الحديث و إذا كان ابن حزم لم يشغل نفسه بالمجادلات مع الباطنية ، فلا يعني ذلك أن خطرهم كان بعيدا عن الأندلس فلقد فكر الفاطميون في

---

1) الفصل . ج2 ص179.

2) الجويني (عبد الملك) ، البرهان في أصول الفقه» ت عبد العظيم محمود الذيب، دار الوفاء، مصر ط الأولى 1412 هـ 1992 م ، ج1 ص 388. و أنظر: محمد الخضري بك ، أصول الفقه» دار إحياء التورات الإسلامي، بيروت، ط السابعة ، 1412هـ 1991 م، ص 228 .

3) عبد الحليم عويس ، المذهب الظاهري ،نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله» ،الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي وزارة الشوون الدينية ،الجزائر 1983 م ص8 .

4) عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، المكتبة العصرية ،بيروت ،د ت ص104 .

5) ابن حزم ، النبذ ص37 .

غزو بلاد الأندلس غربا ، كما فكروا في غزو مصر شرقا ، لتكوين دولة إسلامية يسودها المذهب الشيعي ،وأخذوا يمهدون لذلك بإرسال دعاتيهم وجواسيسهم تحت غطاء التجارة أوالسياحة الصوفية ، وإن لم تلق هذه العمليات سوى نجاحا ضئيلا (1)،وقد كانت صنهاجة حليفة الفاطميين بالمغرب هاجر جزء منها إلى الأندلس ولعل ابن حزم أدرك خطر الدعوة الفاطمية فواجهها بقلمه قبل أن يستفحل خطرها ، ووضع خطوطا عريضة لمنهجه إذ يقول :«واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سترتحته ،كله برهان لا مسامحة فيه ،وإتهموا كل من يدعوا أن يتبع بلا برهان ،وكل من إدعى للديانة سرا وباطنا فهي دعاوي ومخارق ،و أعلموا أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ولا أطلع أخص الناس به من زوجة أوابنة أوعم أو ابن عم أو صاحب على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر والأسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده -عليه السلام-سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعى الناس كلهم إليه[...]فإياكم وكل قول لم يبين سبيله ولا وضح دليله ولا تعوجا عما مضى عليه نبيكم-صلى الله عليه وسلم-وأصحابه رضي الله عنهم »(2) .

وعن موقفه من الشيعة والصوفية فقد انتقد منهجهما إذ لا برهان على صحته و لا دليل. و ينسب كل المنكرات والبدع إليهما فيقول :« واعلموا أن كل من كفر هذه الكفرات الفاحشة ممن ينتمي إلى الإسلام فإنما عنصرهم الشيعة والصوفية ، فإن من الصوفية من يقول أن من عرف الله تعالى سقطت عنه الشرائع ، وزاد بعضهم و إتصل بالله تعالى»(3) .وإذا كان هذا الكلام صادقا على غلاة الصوفية ، فإن ابن حزم قد رفض مناهجهم فأبطل الإلهام والقول بالإمام وضيق دائرة التأويل والمجاز ، و ألزم الأخذ بالظاهر في الأصول والفروع ، و الإلتزام بالقرآن والسنة.وبناء على ما سبق ذكره،فإن ابن حزم دعى إلى الالتزام بالظاهر في العقائد والفقه فالنصوص مبينة وواضحة «فصح أن البيان : إنما هو حمل لفظ القرآن والسنة على ظاهرهما وموضوعهما ، فمن أراد صرف شيء من ذلك إلى تأويل بلا نص ولا إجماع فقد إفترى على الله تعالى وعلى رسوله ، صلى الله عليه وسلم - وخالف القرآن وحصل الدعاوي وحرف الكلم عن مواضعه »(4).

مكانة العقل :

مكانة العقل عند الظاهرية عموما، وعند ابن حزم خصوصا ، من المسائل التي أثارها خصومهم قديما وحديثا ، وكثيرا ماكان المذهب الظاهري ينعت بأنه ضد الموازين العقلية أو أنه ضيق دائرة العقل لفسح المجال أمام النص ، والجدير بالذكر أن ابن حزم ترك مصنفات كثيرة تحدد وظيفة

---

1) محمد بن عميرة ، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، الموسسة الوطنية للكتاب،الجزائر ، ط 1984م ص184،185 .

2) الفصل 116/2 .

3) المصدر نفسه،ص188 .

4) النبذ،ص38 .

العقل ومهامه في مختلف الميادين ، والناظر في كتبه الأصولية كالإحكام في أصول الأحكام وكتاب (النبذ) ورسالة (إبطال القياس) أو كتابه في المنطق (التقريب لحد المنطق..) أو كتابه (الفصل و(المحلى) يكتشف هذه الحقيقة ظاهرة جلية، وقد إهتم ابن حزم بموضوع العقل ، نظرا لوظيفته في إثبات الحقائق الكونية، من الحدوث ، وإثبات وجود الله تعالى وصحة المعجزات، وفهم خطاب الشارع إذا لا يصح التكليف بما لا نقدر على فهمه و غيرها.

فابن حزم لم يحجر على العقل ولم يلغ أحكامه و لم يتزمت بالنص ، بل إنك تراه يشن حملة عنيفة على مبطلي الحقائق من الملل والنحل ، بما فيها طوائف من المسلمين اختلفوا في إثبات حقائق الأشياء ، سواء منهم من قال إنها تثبت بالخبر أو من قال تثبت بالإلهام ، أو من جعلها تدرك بقول الإمام كغلاة الشيعة ، أو من لجأ إلى التقليد معلنا عن إنتهاء العقل في البحث في الشرعيات ، فما ترك الأولون للأخرين شيئا ، فكل ما خطر للخلف فقد أجاب عنه السلف .

ويعرف ابن حزم العقل لغة فيقول :«هو المنع، نقول عقلت البعير أي نعقله عقلا ، والعقال هو الرباط»والعقل بمفهومه الإصطلاحي هو قوة بها نميز الأشياء ،أوهو استعمال الطاعات والفضائل ، وهو غير التمييز،لأن التمييز استعمال ما ميز الإنسان فضله ،فكل عاقل مميز وليس كل مميز عاقل ، ويستدل ابن حزم على الفرق بين العقل والتمييز بقوله تعالى:﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ يونس /100 ، ولهذا فالعقل ليس هو التمييز لأن من فقد التمييز وقع في الجهل أو الجنون (1). ويتطرق ابن حزم إلى إثبات حجية العقل التي اختلف الناس فيها ، فمنهم من قال أن الأشياء لا تدرك إلا بالخبر كغلاة المحدثين والحشوية ، ومنهم من قال أن حقائق الأشياء لا تدرك إلا بالإلهام كغلاة الصوفية والباطنية ، وفريق أخر قال لا تدرك إلا بالإمام كغلاة الشيعة ، ومنهم من قال لا تدرك الا بالتقليد كبعض المذاهب السنية . وينتقد ابن حزم هذه المناهج : فأهل الخبر لا يمكنهم معرفة الخبر الصحيح من الخطأ إلا بالعقل ، وأهل الإلهام يبطل منهجهم بقول خصمهم بأنه ألهم ببطلان قولهم ، ومن قال بالإمام فلينتظر عودة إمامه بعد غيبته الطويلة ، أما من قال بالتقليد فليس تقليد شخص معين أولى من تقليد غيره وهو باطل لم يأمر به الشرع .فإذا ثبت بطلان اعتماد هذه المناهج كبديل عن العقل، وأنه لا يمكنها أن تحل محله ،أو تقوم بوظيفته«صح أن العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات ،وموقف لمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها» (2).

ويدافع ابن حزم عن الأحكام العقلية فمن الاستدلال ما يؤدي إلى مذهب صحيح ، إذا كان الاستدلال صحيحا مرتبا على مقدمات صحيحة ،وهذا كلام لا جدال فيه وقد أشاد ابن حزم إلىأنه أحكم قواعده في كتابه (التقريب لحد المنطق...)وكثيرا ما حث الباحثين على الإطلاع عليه ، وقد تكون

---

1) ابن حزم ،الإحكام في أصول الأحكام 50/1 .

2) الإحكام في أصول الأحكام - 28،27/1 .

المقدمات فاسدة فتترتب عنها نتائج فاسدة ، فالراجع إلى المذهب لا بد أن يكون أحد استدلاليه فاسدا ، وقد يكونان معا فاسدين فينتقل من مذهب فاسد إلى مذهب فاسد ،أو يكون أحدهما فاسدا فينتقل من الفاسد إلى الصحيح أو العكس ، من مذهب صحيح إلى مذهب فاسد، والذي يريد ابن حزم تأكيده هو أنه لا يجوز أن يكونا صحيحين معا أبدا .فإذا اختلف اثنان على حكم واحد فلا يجوز أن نقول أنهما على حق بل إن أحدهما صحيح والآخر خطأ .

ويقرر ابن حزم أن الله قد أودع في الإنسان العلم بالبديهيات،« فصحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان ،ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتة ، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء ، وإن كل شخص فهو غير الشخص الآخر ، وأن الشيء لا يكون قائما قاعدا في حال واحدة [...] وبهذه القوة عرفنا صحة ما توجبه الحواس وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء و بين معرفة به مهملة و لا زمان فلا وقت لإستدلال فيه ، ولا يدري كيف وقع له ذلك ، إلا أنه فعل الله عز وجل في النفوس فقط »(1).ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بالطفل إذا أعطيته تمرتين بكى و إذا زدته ثالثة سرته وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء ، وكذلك إذا أجبرته على الوقوف و القعود معا بكى ونزع إلى القعود علما منه أنه لا يجتمع الضدان ، قائما قاعدا معا ، وإذا سألته عن شيء غائب أجابك بأنه لا يعرفه ، وهذا علم بأنه لا يعرف الغيب ، فهذه كلها أوائل العقل (2).

فإذا وقع الخلاف بين العلماء فليس منشؤه اختلافهم في هذه البديهيات ، وإنما منشؤه مقدمات غير برهانية يظنونها مقدمات يقينية ، أو لجهلهم بطرق الاستدلال ، أو يعرض «لمن غبن عقله ولم ينعم النظر فمال بهوى أو تهور بشهوة أو أحجم لفرط جبنه . أو لمن كان جاهلا بوجوه طرق الإستدلال الصحيحة لم يطالعها ولا تعلمها [...] وأكثر ما يقع ذلك فيما أخذ من مقدمات بعيدة فكان الطريق المؤدي من أوائل المعارف إلى صحة المذهب المطلوب طريقا بعيدا كثير الشعب ، فيكل فيها الذهن الكليل و يدخل مع طول الأمر وكثرة العمل ودقته ،السأمة ، فيتولد فيها الشك والخبال والسهو ، كما يدخله ذلك على الحساب في حسابه»(3) .

كما يقرر ابن حزم أن الحواس تخطىء فيزل العقل في حكمه ، والخطأ إنما مصدره في الحاس لا في المحسوس،وقد يدخل أيضا على الحواس فيرى المرء بعينه شخصا فربما ظنه زيدا وكابر عليه حتى إذا تثبت فيه علم أنه عمرو،وهكذا يعرض في الصوت المسموع وفي المشموم وفي الملموس وفي المذوق[...]فكذلك يعرض في الاستدلال،وليس شيء من ذلك بموجب بطلان صحة إدراك الحواس

---

1) الإحكام ج1 ص 16 .
2) الفصل 5/1 .
3) ابن حزم ، الأحكام.. 15/1 .

و لا صحة إدراك العقل الذي به علمت صحة ما أدركته الحواس ، ولولاه لم نعلم أصلا»(1) فقد يخطئ الحس و لا يعني ذلك أنه لا يصح إعتماده كأصل من أصول المعرفة ، بل إن الحس والعقل لا يمكن إستغناء أحدهما عن الآخر ، وقد إنتبه محمد إقبال إلى هذا السبق عند ابن حزم فقال :«وفي كتاب التقريب في حدود المنطق ، يؤكد ابن حزم أن الحس أصل من أصول العلم ، وابن تيمية يبين في كتابة المسمى "نقد المنطق" أن الإستقرار هو الطريقة الوحيدة الموصلة إلى اليقين ، وهكذا أقام المنهج التجريبي القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله ، لا تفكير النظري»(2) ويعتقد الفيلسوف إقبال أن روجر بيكون قد تأثر بابن الهيثم و ابن حزم فيقول :«ومن أين إستقى روجر بيكون ما حصله في العلوم ؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس والقسم الخامس من الكتاب الذي خصصه للبحث في البصريات هو في الحقيقة الأمر نسخة من الكتاب المناظر لابن الهيثم ، وكتاب بيكون في جملته ،شاهد ناطق على تأثره بابن حزم» (3).

وعندما أثبت ابن حزم أن العقل والحس هما أساس المعرفة أكّد أن أحكامهما يقينية إذا سلما من العوارض ، ولهذا كان ابن حزم يكثر من القول ما لم يخالفه نص من القرآن أو ما صح من الحديث أو الإجماع أو الضرورة الحسية ، أو مالم تخالفه المشاهدة ، وبذلك يسير ابن حزم في مناهجه العقلية والتجريبية على أساس أن لله تعالى سننا في الكون وفي الأشياء لا تتحول ولا تتبدل إلا بمخارق يكون منه سبحانه ليثبت لعباده أنه سبحانه الفاعل المريد المختار (4).

ويقدم ابن حزم نظرته عن الكون فيقول :«الطبائع والعادات مخلوقة لله سبحانه وتعالى ، خلقها عزوجل ، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل ، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنا له التصرف في العلوم والصناعات إن لم تعترضه آفة ، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك ،وكطبيعة البر ألا ينبت شعيرا ولا جوزا ،وهكذا كل ما في العالم ، والقوم مقرون بالصفات وهي الطبيعة نفسها ، لأن من الصفات المحمولة في الموصوف ما هو ذاتي به لا يتوهم زواله الا بفساد حامله وسقوط الإسم عنه ، كصفات الخمر التي إن زالت عنها صارت خلا وبطل إسم الخمر عنها ، وهكذا كل شئ له صفة ذاتية» (5) .و بهذا الموقف ينتقد ابن حزم الأشعرية في موقفها من قانون السببية.

---

1) ابن حزم، الإحكام 15/1 .

2) محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود ،لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ط ثانية 1968م ص 148

3) المصدر نفسه ص 148،149 .

4) أبو زهرة ،ابن حزم ، حياته وعصره ... ص153 .

5) ابن حزم ،الفصل في الملل و الأهواء النحل، دار الفكر ،طبعة 1400هـ/1980 م 16/5 .

الفصـــــل الثاني

وجود الله تعالى

أدلة ابن حزم على وجود الله :

1 ـ **المبحـث الأول** : موقف ابن حزم من دليل الجواهر الفردة

2 ـ **المبحث الثاني** : دليل تناهي العالم

3 ـ **المبحث الثالث** : دليل الحركة

4 ـ **المبحث الرابع** : دليل العلية أو السببية

5 ـ **المبحث الخامس** : دليل العناية أو التسخير

6 ـ **المبحث السادس** : دليل الاختراع

7 ـ **المبحث السابع** : دليل النظام أو الإتقان

8 ـ **المبحث الثامن** : دليل اللغة

9 ـ **المبحث التاسع** : دليل الأنفس

10 ـ **المبحث العاشر** : منهجه في هذه الأدلة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

موقف ابن حزم من دليل الجواهر الفردة

تمهيـــــــد :

إن أهم ما يتميز به مذهب ابن حزم في مسألة قدم العالم وحدوثه هو حرصه الشديد على اقامة أدلته على اليقين بدل الظن والتخمين ، ورفضه الأدلة الظنية ولو كانت لخدمة القضايا العقدية ، ويظهر ذلك جليا في موقفه من الجزء الذي لا يتجزأ . فقد ذهب المتكلمون إلى القول أن هذا العالم مكون من جواهر وأعراض "وأن الأجسام تنحل إلى أجزاء صغار لا يمكن ألبتة أن يكون لها جزء ،وأن تلك الأجزاء جواهر لا أجسام لها ،وذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزيء أبدا بلا نهاية وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ ،وأن كل جزء إنقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدا " (1) . وقد أنكر ابن حزم قول المتكلمين الذين يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ واعتبره دعوى ساقطة لا برهان عليها ،وهي من المسائل التي وقع الخلاف فيها بين فلاسفة اليونان، فذهب طاليس (2) وشيعته إلى أن الأجسام تتجزأ دائما بلا نهاية فلا وجود لجزء لا يتجزأ وذهب ديمقرطس(3) إلى أن الأجسام تتجزأ إلى جزء لا يتجزأ ،وأنها غير متناهية في الكثرة و لكنها متناهية من ناحية تجزئها .أما أرسطو (4) فيرى أن الجسم يتجزأ إلى جزء لا يتجزأ بالفعل ،ويتجزأ إلى ما لا نهاية بالقوة ،فالأجسام متناهية بالفعل وغير متناهية بالقوة (5) .

---

1) الفصل 92/5

2) طاليس: (حوالي 624 - 547 قبل الميلاد)أول فيلسوف إغريقي من ملطية و هي ثغر يوناني ، و كان يعد في التراث القديم واحد من الحكماء السبعة ، أتقن طاليس المعرفة الرياضية و الفلكية لمصر و بابل، و أنبأ بالكسوف الذي وقع في 585 ق م .و إعتبر الماء العنصر الأولي لجميع ما يوجد في العالم . أنظر الموسوعة الفلسفية « وضع لجنة من العلماء و الأكدميين السوفياتيين » ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة بيروت ط سادسة 1987 ص 284 .

3) ديمقريطس: ولد في أبديرا باليونان و يعتبر مؤسس للنظرية الذرية كتب في علم الكون و في الإدراك الحسي وعلم الحيات و النظرية الذرية و نال شهرة بالفضل أماله الفكرية .أنظر الموسوعة الفلسفية المختصرة نقلها عن الإنجليزية : فؤاد كامل ، جلال العشري ، عبد الرشيد الصادق - دار القلم بيروت د.ت ص 279 .

4) أرسطو: هو أشهر فلاسفة اليونان الأقدمين ، يلقب بالمعلم الأول ، و لد في اسطا غيرا من مقدونيا سنة 384 ق م و توفي سنة 322 ق م تعاطى في بدايته الطب ثم إشتغل بالفلسفة ، و تتلمذ على شيخه أفلاطون و نقض فلسفة أستاذه. أنظر : دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، دار الفكر ، بيروت، ج1 ص 164 .

5) الآراء الطبيعية لفلوطرخس (ضمن كتاب أرسطو طاليس في النفس) تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم بيروت، ط ثانية 1980م، ص118

و يعد العلاف (1)أول من أدخل الجوهر الفرد في علم الكلام ، ووظفه للبرهنة على قدرة الله المطلقة و إحاطته بكل شيء ،وكان يقول :«إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزء لا يتجزأ ،وأن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له ،ولا عرض له ،ولا عمق له ،ولاإجتماع فيه ،ولا إفتراق ،وأنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره »(2).

و قد تورط العلاف بقدحه في قدرة الله تعالى ، إذ رأى أن كل ما خرج إلى الفعل لا يستطيع الله فعل خلافه (3) على حين وظف علماء الكلام مسالة الجزء الذي لا يتجزأ في مبحث حدوث العالم.

أدلة القائلين بالجوهر الفرد و نقد ابن حزم لهم :

لخص ابن حزم حجج القائلين بالجوهر الفرد في خمس حجج منتقدا لها،إذ يعتبر ابن حزم من نفاة الجزء الذي لا يتجزأ.

الحجة الأولى: و تتمثل في قولهم :«أخبرونا إذا قطع الماشي المسافة التي مشى فيها ،فهل قطع ذا نهاية أوغير ذي نهاية ،فإن قلتم قطع غير ذي نهاية فهذا محال. وإن قلتم قطع ذا نهاية فهذا قولنا» (4) وهذا يعني أننا لو افترضنا أن الأجزاء تتجزأ إلى ما لا نهاية لكان الماشي الذي يقطع مسافة محدودة و متناهية يقطع ما لا نهاية له ،وهذا محال .ويرد ابن حزم على هذا الإعتراض بقوله : «و أننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة ،بل نثبتها و نعرفها و نقطع على أن كل جسم فله مساحة أبدا محدودة و لله الحمد ،وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك »(5) فلم ينف ابن حزم النهاية الفعلية للأجسام، فهذا ثابت يؤكده العيان، فالأجسام تتجزأ إلى جزء لا يتجزأ بالفعل، وإنما نفى النهاية التصورية للأحسام، فكل جزء يتجزأ إلى ما لا نهاية بالقوة، وأما مثالهم الذي اعترضوا به، فإن الماشي الذي قطع المسافة فهي محدودة و متناهية و لم يتكلف بتجزئتها إلى ما لا نهاية .

الحجة الثانيةو تتمثل في قولهم أنه لابد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، و يوافقهم ابن حزم بأن كل جرم له نهاية،ولكن كل جرم يحتمل الإنقسام إلى ما لا نهايةأي أنه

---

1) العلاف : أبو الهذيل محمد بن الهذيل مولى عبد القيس ، كان شيخ البصريين في الاعتزال، و من أكبر علمائهم. وهو صاحب مقالات في مذهبهم و مجالس و مناظرات.و كان قوي الحجة ولدة سنة 131 هـ و توفي سنة 235 هـ بسر من رأى .ابن خلكان، و فيات الأعيان، ج4 ص 265، كما ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة السادسة من كتابه طبقات المعتزلة،ص 254 .

2) الأشعري (أبو الحسن) ، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصليين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت ط 1995م،14/2.

3) ابن الروندي ،فضيحة المعتزلة، تحقيق عبد الأمير الأعسم، طبعة عويدات، بيروت، 1975م، ص106

4) الفصل 93/5

5) المصدر نفسه،ص 93

متحيزة بالقوة إلى ما لا نهاية (1)». هذا ردّه لما أثار الفكر الأرسطي واضحا في ردود ابن حزم على خصومه فالأجسام عند أرسطو تنقسم إلى ما لا نهاية بالقوة، و تنقسم إلى جزء لا يتجزأ بالفعل.

الحجة الثالثة : فلها أهمية كبرى، وقد اعترف ابن حزم بأنها «من أقوى شبههم التي شغبوا بها» و صورتها أن الله ألف أجزاء الجسم و هو قادر على تفريقها إلى أجزاء لا تتجزأ، فمن أنكر ذلك فقد نسب العجز إلى الله عزوجل و من اعترف بأن الله يقدر على تفريقها فقد اعترف بالجزء الذي لا يتجزأ(2) وهذه حجة قال بها العلاف المعتزلي من قبل: «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الإجتماع حتى يصير جزء لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول ولا عرض له ولا عمق، ولا إجتماع فيه ولا إفتراق، و أنه يجوز أن يجامع غيره»(3) .

وينتقد ابن حزم حجة العلاف تلك بقوله: «ولم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عزوجل ، ولا كانت له أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عزوجل، لكن الله عزوجل خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له كن فكان أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه كن فكان ذلك الجرم»(4) .

فالله تعالى خلق أجراما مجتمعة ثم فرقها وفق إرادته، كما جمع أجراما كانت متفرقة وفق مشيئته، أما القول بأنه خلق أجزاء العالم متفرقة فهذه دعوى باطلة لا برهان عليها، لا من الشرع، ولا من العقل، قال تعالى : ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾ النحل /40 و لفظة (شيء) تقع على الجسم والعرض، و لم يقل أنه ألف أجراما من أجزاء منفرقة، «و أن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم و لكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادر على أن يخلق عرضا قائما بنفسه و لكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، لأنهما مما رتبه الله عزوجل محالا في العقول »(5) ،فقد أنكر ابن حزم قول العلاف الذي يقول بتناهي قدرة الله عزوجل على تقسيم الأجزاء إلى ما لا نهاية، فهذا قدح في قدرة الله المطلقة ، لا يجوز لأي مسلم اعتقاده أوالقول به .

الحجة الرابعة: و يوردها ابن حزم بقوله :«وربما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة أوأجزاء الخردلتين، قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل»(6)«وفي هذا الجواب إقرار بتناهي الأجزاء إلى جزء لا يتجزأ، و يرد ابن حزم على هذا الاعتراض بأن الجبل إذا لم يجزأ والخردلة إذا

---

1) الفصل 94/5
2) المصدر نفسه، ص 94
3) الأشعري، مقالات الإسلاميين 14/2
4) الفصل 94/5
5) المصدر نفسه، ص 95
6) المصدر نفسه، ص 96

لم تجزأ فلا أجزاء لها، فالجبل جزء والخردلة جزء، أما إذا قسمنا الخردلة على سبعة أجزاء ثم قسمنا الجبل جزأين، فالخردلة أكثر أجزاء من الجبل (1) ومن هنا دخلت عليهم الشبهة فقد شبهوا الكمية المنفصلة بالكمية المتصلة، وهذا ما اعترض به ابن رشد على الأشاعرة إذ ظنوا«أن ما يلزم في المنفصلة يلزم في المتصلة، و ذلك أن هذا يصدق في العدد »(2) لأنّا في العدد نقول: هذا عدد أكثرمن ذاك، أما في الكمية المتصلة فنقول هذا الكم أعظم من ذاك .وينبه ابن حزم إلى أن هناك فرقا بين الانقسام بالقوة ، وهذا لا نهاية له لأنه انقسام في حدود الإمكان و التصور ،أما الانقسام الذي له نهاية فهو في الأشياء التي خرجت إلى الفعل، و يدافع ابن حزم على مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ بأن هناك من لم يفهم غرضه إذ إتهمه الخصوم بالتناقض في أقواله وحججه ،فهو يثبت نهاية الأجسام والأزمان في رده على الدهرية، بينما نجده في الحقيقة يتمذهب بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية حيث يقول :

«إن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجود أزمان خرجت إلى الفعل لا نهاية لها، و هذا محال ممتنع»(3) فكل ما خرج من القوة إلى الفعل فهو متناهي العدد والكمية. «وأما ما لم يخرج إلى حد الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزي فليس شيئا، ولا هو عددا ولا معدودا و لا يقع عليه عدد، ولا هو شخص بعد ولا زمان ولا جزء وكل ذلك عدم» (4) فإنقسام الجزء إلى ما لا نهاية هو في حدود الإمكان لا في الفعل، وهذا يتعلق بحدود قدرتنا، فقد تصغر أجزاء الخردلة عند تقسيمها حتى تصل إلى جزء لا يمكننا أن نستمر في تقسيمه، أما قدرة الله عزوجل فهي مطلقة و باقية غير متناهية، وهو قادر على تقسيم الخردلة إلى ما لا نهاية .

الحجة الخامسة : فيلخصها ابن حزم بقوله :«هل لأجزاء الخردلة كل أم ليس لها كل ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها أم لا يعلمه ؟ فإن قلتم لا كل لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات، وهذا كفر وإن قلتم ان الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها، كفرتم، وإن قلتم أن لها كلا، وأن الله تعالى يعلم أعداد أجزائها أقررتم بالجزء الذى لا يتجزأ»(5) وهذا الدليل مبني على أصل وهو إحاطة الله بكل شيء وهو نوع من« الإستدلال بالشاهد على الغائب، كما يقيس العلم الإلهي على العلم البشري، فأصحاب الجزء الذي لا يتجزأ يعتقدون أن الأجزاء متناهية، وغير قابلة للإنقسام اللامتناهي، لأن علم الله يحيط بكل شيء، وهو أمر يترتب عنه ضرورة تناهي الأشياء حتى يكون علم الله محيطا بها»(6) .

---

1) الفصل 97/5 .
2) ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلة» (ضمن فلسفة ابن رشد) ص50
3) الفصل 96/5
4) المصدر نفسه ص97
5) المصدر نفسه ص98
6) سالم يفوت « ابن حزم والفكر الفلسفي» ص 334

و عند ابن حزم أن هذا تمويه ظاهر ، مبني على مغالطات وجب التنبه إليها هو هو أنهم أقحموا لفظة كل حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لاعدد له ؟ وهم في ذلك كمن سأل هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس أم لا ؟ وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا ؟ وهل يعلم كل حركات أهل الجنة و النار أم لا ؟ فهذه السؤالات كسؤالهم و لا فرق»(1). وهي من قبيل السؤال: هل يعلم الله بالمعدوم أم لا ؟ وما حملهم على هذا التمويه إلا كونهم لم يميزوا بين ما هو في حد الإمكان و القوة، وبين ما خرج إلى الفعل، فأولاد العقيم إنما وجودهم بالقوة و التوهم، أما الوجود الفعلي فلا أولاد للعقيم، وكذلك عدد شعر لحية الأحلس لا وجود لها في الفعل، وعلم الله بالأشياء على ما هي عليه، لا على خلافها،لأن من علم بالأشياء على خلاف ما عليها فقد جهلها و هذه الصفة لا تليق بالله عز وجل .

كما أبطل ابن حزم قول المتكلمين بأن العرض لا يبقى وقتين ،وذلك أنه لو بقي وقتين لشغل مكانا ،ورأي ابن حزم أن حجتهم ضعيفة ودعوى كاذبة ،إذ ما الفرق بينهم وبين من قال لو بقي العرض وقتا واحدا لشغل مكانا ،أو بين من قال يبقى وقتين ولا يبقى ثلاثة أوقات، إذ لو بقي ثلاثة أوقات لشغل مكانا ،،فإن أبطلوا بقاءه وقتا لزمهم أنه ليس باقيا أصلا ،فهو معدوم ،وبذلك وقعوا في التخليط بنفيهم الأعراض (2).

من خلال ردود ابن حزم على أصحاب القول بالجوهر الفرد ،يظهر لنا جليا أن القول به لا يصلح كدليل على حدوث العالم ،فالنظام المعتزلي (3) رغم كونه ينكر الجزء الذي لا يتجزأ فإنه كان يقول بحدوث العالم مقدما برهانا شهيرا على حدوثه في غاية الطرافة ،وهو كما ذكره ابن الرواندي(4) في كتابه " فضيحة المعتزلة " قال :«وجدت الحر والبرد ،مع ما هما عليه من التضاد و التنافر مجتمعين في جسد واحد ،فعلمت أنهما لم يجتمعا بأنفسهما إذ كان شأنهما التضاد ،وأن الذي جمعهما هو الذي اخترعهما مجتمعين ،وقهرهما على خلاف ما في جوهرهما ،فجعل إجتماعهما مع تضادهما يدل على أن الذي جمعهما مخترع لهما»(5) .وكذلك ابن حزم، رغم كونه ينكر الجوهر الفرد فقد قدم براهين شهيرة على حدوث العالم ،كما تعرض لمذهب الدهرية ونسفه بحجج عقلية ،وبين فساد مذهبهم بأدلة قلّما نجد لها مثيلا عند المتكلمين .

---

1) الفصل 98/5

2)المصدر نفسه 106/5.

3) النظام : هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار ، كان متكلما شهيرا أديبا ، و له كتب كثيرة في الإعتزال و الفلسفة و هو أحد رؤوس المعتزلة توفي سنة 231 هـ .ابن حجر ، لسان الميزان ،ج1 ،ص 164 رقم الترجمة 176.

4) ابن الرواندي: هو أبو الحسين أحمد بن يحي من أهل مرو الروذ و لم يكن في نظرائه في زمانه أحذق منه بالكلام و لا أعرف بدقيقه و جليله و كان في أول أمره حسن السيرة ثم إنسلخ من ذلك كله و كان علمه أكثر من عقله، و له كتاب في طعنه الرسل و إبطال رسالتهم ، و كتاب في فضيحة المعتزلة و نقضه الخياط.وفيات الأعيان ج1 ص 78 .

5) ابن الرواندي ،كتاب فضيحة المعتزلة، ص117،118.

ومما يدعم القول بعدم صلاحية الجوهر الفرد، كدليل على حدوث العالم أن معظم فلاسفة الإسلام الذين أنكروا الجزء الذي لا يتجزأ إنتهوا إلى القول بقدم العالم ،أو القول بحدوثه ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم صلاحية القول بالجوهر الفرد . فإذا كان النظام وابن حزم ينكران الجزء الذي لا يتجزأ ، ومع ذلك كانا يذهبان إلى القول بحدوث العالم ،فإن ابن سينا قد«أنكر الجوهر الفرد لكنه إنتهى الى القول بقدم العالم على أسس فلسفية تختلف عما نجده عند المعتزلة »(1).وكذلك ابن رشد فهو ينكر الجزء الذي لا يتجزأ ولكنه ينتهي إلى القول بقدم العالم على مبادئ فلسفية شبيهة بالمبادئ التي اعتمدها أرسطو ، إن لم تكن هي نفسها .ومما يجدر ذكره هو أن هذا النقد الذي وجهه ابن حزم لأصحاب الجزء الذي يتجزأ لا نجد له مثيلا عند المتكلمين الذين أنكروا الجوهر الفرد ،فقد أطال عند عرض أراء المدافعين عنه، مع الإكثار من أدلتهم ،ثم أعقبها بنقده اللاذع إلى درجة الإطناب ،وقد إمتدت عقلانية ابن حزم بالأندلس وتركت بصماتها واضحة في موقف فيلسوف قرطبة ابن رشد من مسألة الجوهر الفرد، إذ شن هذا الأخير ، حملة شنيعة على علماء الكلام عموما وعلى الأشاعرة خصوصا، مؤكدا عدم صلاحية الجوهرالفرد كدليل لإثبات حدوث العالم ،وعن ذلك يقول:بأن« وجود جوهر غير منقسم ليس معروفا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند ،وليس في قوة صناعة الكلام تخليص الحق منها ،وإنما ذلك لصناعة البرهان . وأهل هذه الصناعة قليل جدا ،والدلائل التي يستعملها الأشعرية في إثباته خطبية في الأكثر »(2).فطريقة المتكلمين غير برهانية لأنها لا تقوم على مقدمات صحيحة إلى جانب أنها طريقة مستعصية على كثير من الناس ،فهي بعيدة عن منهج القرآن عند سياقه الأيات الدالة على قدرة الله عزوجل،والآيات الدالة على العناية والإتقان التي تمتاز بالسهولة والبساطة، ولهذا ينتقد ابن رشد مسلكهم بقوله :«فطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزأ –وهو الذي يسمونه الجوهرة الفردة – طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلا عن الجمهور ،ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود الباري»(3) ، كما أن إنكار ابن حزم قول الأشاعرة في الجزء الذي لا يتجزأ أبدته العلوم الرياضية الحديثة (4).وبهذا يتأكد لنا أن مسألة الجوهر الفرد لا علاقة لها بقضية حدوث العالم أو قدمه ، وإنما تصلح في مجال إثبات قدرة الله عزوجل المطلقة وإحاطته بكل شيء . وقد التمس ابن حزم براهين فلسفية و شرعية للبرهنة على حدوث العالم ، مفضلا إياها على أدلة المتكلمين القائمة على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ.

---

1) يحي هويدى ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص194،195.

2) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 50.

3) - نفس المصدر ص 48/47 .

4) محمد إقبال ، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة (عباس محمود) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ،ط الثانية 1968م ص45.

المبحث الثاني :

دليـــــل تناهي العالم

البرهان الأول :

دليـــــل التناهـــــي :

يقوم هذا الدليل على النظر في الموجودات باعتبارها متناهية، يقول ابن حزم:《إن كل شخص في العالم و كل عرض في شخص وكل زمان ذلك متناه ذو أول، نشاهد ذلك حسا وعيانا.لأن تناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وآخره وأيضا بزمان وجوده، وتناهي العرض المحمول ظاهر بين بتناهي الشخص الحامل له.وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده إستئناف آخر يأتي بعده ،إذ كل زمان فنهايته الآن، و هو حد الزمانين، فهو نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل》(1) فهذا الدليل يقوم على أساس إثبات تناهي جرم العالم، وعلى أساس تناهي الزمان الذي هو مركب من أجزاء متناهية بعددها، فهناك ماض، وحاضر، ومستقبل، كما يقوم على تناهي الأعراض المحمولة في الأجسام مثل الحركة واللون والطول وغيرها و التي تتناهى بتناهي حاملها. ومما يجدر بنا ذكره أن هذا الدليل يقوم على مقدمة يراها ابن حزم ضرورية لصحة بقية البراهين، وهي استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل.

مسألة استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل :

تحتل هذه المسألة أهمية كبيرة في الفكر اليوناني و الإسلامي معا ، فعلى أساسها نظر اليونانيون إلى إنقسام المادة، إذ تباينت أراء فلاسفة اليونان في قضية الجوهر الفرد، منهم من قال بالإنقسام اللامتناهي كما هو الحال عند ثاليس و فيثاغورس (2)و شيعتهما، ومنهم من قال بالإنقسام المتناهي : أي إنقسام الجسم الى جزء لا يتجزأ كما هو الحال عند لوقيبس و ديموقريطس، أما أرسطو فإليه يرجع الفضل في التطرق إلى هذه المقدمة ، وهي استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل، ورأيه أن إنقسام المادة هو إنقسام نهائي بالفعل، وأن أي جسم أو إمتداد يقبل الإنقسام إلى ما لا نهاية بالقوة فقط، أي بالذهن والتصور. أما الزمان والحركة وكل ما لا تجتمع أجزاؤه معا فهي غير متناهي بالفعل، فمن الممكن أن يكون الزمان و الحركة مما لا بداية و لا نهاية لهما،لأن أجزاءها لا يجتمع السابق منها اللاحق بالفعل.و من ثمّ ذهب أرسطو إلى استحالة وجود أشياء لا نهاية لها بالفعل،إذاكانت متسلسلة

---

1) ابن حزم ، الفصل 15،14/1

2) فيثاغورس: عاش حوالي 580 - 500 ق م و هو فيلسوف يوناني ، تقوم فلسفته على المثالية و الرمزية الرياضية و إضفاء صفات صوفية على الأعداد ، كما يقول بتناسخ الأرواح، و لهذا كانت الفيثاغورية - بالإضافة الى كونها مدرسة فلسفية و رياضية و أخوة دينية و تنظيما سياسيا للأستقراطية .الموسوعة الفلسفية ، لعلماء السوفيات ص 327.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ومتواصلة مثل الإمتداد الجسمي،لكن المتكلمين تعاملوا مع كل الموجودات على أساس أنها متسلسلة ولها إمتداد وبالتالي يستحيل وجود ما لا يتناهى بالفعل. فالزمان عندهم يستحيل وجوده لا متناهيا بالفعل، وإنما يمكن تصوره بلا نهاية في حدود الإمكان أي بالقوة،وهذا الانحراف عن خط أرسطو ترتب عنه نتائج مخالفة لما قال به ودافع عنه، فالزمان والحركة والجرم كلها قديمة عند أرسطو بينما هي حادثة عند المتكلمين، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أصالة علماء الكلام في أبحاثهم وحسن اختيار المقدمات التي تخدم عقيدتهم. و يعد العلاف أول من استعمل عبارة إستحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل، ولكنه لم يحسن استعمالها إذ عممها على كل شيء ، بما في ذلك مقدورات الله عزوجل -حسب إتهام ابن الروندي له-فأوصلته إلى نتائج تقدح في قدرة الله عزوجل،وإن كان الخياط(1)انتصر له و برأه من هذا الإتهام (2)وكذلك استعمل الكندى هذا المفهوم فقال:«أنه لا يمكن أن يكون جرم أزلي ولا غيره مما له كيفية لا نهاية له بالفعل، وأن ما لا نهاية له إنما هو في القوة»(3)،إن الدليل الذي استعمله ابن حزم في إثبات تناهي العالم يكاد يكون مطابقا لما قاله الكندي في كتابه«إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى»يقول:«فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أوزمان الذي هو مفصول بالحركة، وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضا إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه ،وكل محمول فيه متناه أيضا»(4)والكندي في هذا النص يثبت تناهي الزمان والحركة والجرم بالفعل، كما يثبت عدم تناهيهما بالقوة.

وإذا كان ابن حزم قد استعمل نفس الدليل الذي استعمله الكندي لإثبات حدوث العالم فلا يعني ذلك أنه متأثر بأفكاره الفلسفية ، فقد عرف المتكلمون مبدأ أرسطو في استحالة وجود أشياء غير متناهية بالفعل قبل الكندي،إذ استعمله العلاف والنظام وغيرهما،كما عرفوه-أي المتكلمون-من كتاب ليحي النحوي إستدل به على حدوث العالم فمن ذلك قوله :«وكل جسم متناه، والعالم جسم،فالعالم إذن متناه. وكل جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية» فدليل التناهي كان معروفا عند المسيحيين والمسلمين على حد سواء (5) وليحي النحوي كتاب الرّد على برقلس (6).

---

1) الخياط: هو أبو الحسين عبد الرحيم و هو أستاذ أبو القاسم البلخي و له كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندى و غيره و من أشهرها كتاب"الإنتصار و الرد على ابن الروندي الملحد" و يعد الخياط من الطبقة الثامنة للمعتزلة . طبقات المعتزلة،ص 296.

2) ابن الروندي، فضيحة المعتزلة، ص113

3) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى، (ضمن كتاب رسائل الكندي الفلسفية)،تحقق محمد عبد الهادى أبو ريدة،دار الفكر العربي ،القاهرة،ط الثانية 1978م ص47.

4) المصدر نفسه ، ص49، 50.

5) يحي هويدى، دراسات في علم الكلام، ص 137

6) تاريخ الحكماء، مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات، من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لجمال الدين القفطي،مكتب المثنى، بغداد،ومؤسسة الخانجي،مصر ،د ت ص89

البرهان الثاني :

دليل الحدوث على التناهي في الكم المنفصل :

وقد سماه أحد الباحثين بدليل الطبيعة والمقدارية (1) فإذا كان البرهان الأول يتناول تناهي العالم من الناحية الكيفية : أي من ناحية كونها أشياء وأجساما، فإن هذا الدليل يقوم على أساس تناهي العالم من ناحية الكم المنفصل، أي ما هو قابل للإحصاء كالعدد، يقول ابن حزم :«كل موجود بالفعل فقد حصره العدد و أحصته الطبيعة |...| وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة. إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر له،إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم طرفي المحصي المحصور . والعالم موجود بالفعل، وكل محصور بالعدد محصي بالطبيعة. فهو ذو نهاية، فالعالم كله ذو نهاية|...| فصح من كل ذلك أن ما لا نهاية له لا سبيل إلى وجوده بالفعل»(2) و كذلك فما هو قابل للبعدية فهو ذو نهاية لأن ما لا نهاية له لا بعد له «فعلى هذا لا يوجد شيء بعد شيء أبدا. و الأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض، فالأشياء كلها ذات نهاية »(3) ويؤكد ابن حزم على أن أدلته التي إستعملها لإثبات حدوث العالم ذات طابع قرآني، فهذان الدليلان – تناهي العالم من الناحية الكيفية ، و تناهي العالم من الناحية الكمية – قد نبه الله تعالى عليهما و حصرهما بحجته البالغة إذ يقول تعالى:﴿ **وَ كُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ** ﴾الرعد/8 و هذا الدليل الثاني، مبني على مقدمة ضرورية وجب التسليم بها مسبقا، وهي استحالة وجود ما لا ينتناهى بالفعل، فهو يقوم على إثبات نهاية العالم بالإحصاء والعدد. وإذا بحثنا عن أصول هذا الدليل قبل ابن حزم فإننا نجد أن العلاف قد سبقه إلى استعمال نفس الآيات القرآنية، وعنده أن كل محدث محدود، و كل أجزاء العالم متناهية، وكل ما فعله الله ونجز محدود العدد وأدلته على ذلك أن الكل مجموع الأجزاء، وكل جزء محدود ،ومجموع المتناهيات متناه،وهو بهذا يصل إلى أن الجواهر الفردة «أو الأجزاء التي لا تتجزأ هي الأخرى عدد متناه على أساس أن لها كلا،وكل كل فهو حاصر لأجزائه فهي متناهية به»(4)و من الآيات التي استدل بها العلاف قوله تعالى:﴿**وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا**﴾الجن/28 و قوله تعالى:﴿**وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا**﴾النساء/26.كما نجد الكندي يبرهن على نهاية الأعداد بالفعل،أما الأعداد اللامتناهية فهي بالقوة فقط.فيقول:«وجميع خلق الله عزوجل، معدودات،فهي متناهية بالفعل،وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما جل ثناؤه، ما أحب خروجها وكونها،فهي أيضا بالفعل متناهية،لأن كل ما خرج منها الى الفعل وصار شيئا فمعدود،

---

1) سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي، ص336

2) الفصل 15/1

3) المصدر نفسه ص 16

4) أنظر يحي هويدي ، دراسات في علم الكلام و الفلسفة الاسلامية ، ص184،185

والعدد متناه بالفعل، وإنما يقال أنها لا نهاية لها أيضا في القوة، أي الله جل ثناؤه، يمكن أن يخرجها إخراجا دائما، ما أحب جل ثناؤه ،وكلما خرج منها شيء فهو محدود، والمحدود متناه »(1).فالأعداد عند الكندي متناهية بالفعل، وإنما توصف باللامتناهية بالقوة والإمكان، فأي عدد نطلقه على شيء ما في هذا الكون فهو محدود ومتناه بالفعل. وهكذا يتبين لنا جليا أن الأدلة التي استعملها ابن حزم كانت معروفة عند المتكلمين ، فليس شرطا أن يكون ابن حزم قد استقى معلوماته من العلاف أو الكندي ولكن المؤكد أن ابن حزم استوعب هذه الأدلة جيدا، ووظفها بدقة وبراعة في منظومته الكلامية حتى كادت أن تنسب إليه بعد أن تخلى عنها المتكلمون، وتحمسوا لدليل الجزء الذي لا يتجزأ مع ضعفه وعدم صلاحيته كدليل على حدوث العالم .

البرهان الثالث :

دليل تناهي العالم باستناد الى قابلية الزيادة :

يقوم هذا الدليل على اعتبار أن الموجودات لها قابلية الزيادة في العدد والمساحة، يقول ابن حزم: «إما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه، إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته، فإن كان الزمان لا أول له يكون به متناهيا في عدده الآن، فإذن كل ما زاد فيه و يزيد مما يأتي من الأزمنة منه ،فإنه لا يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا »(2)،وفي شهادة الحس أن ما مضى من الأعوام أقل زمانا مما مضى من القرون، فإذا ثبت أن الزمان يقبل الزيادة والنقصان والتساوي، وهذا لا يقع إلا في ذى نهاية، فالزمان متناه ضرورة . ويضرب ابن حزم مثالا على ذلك بقوله :«فلا شك في أن الزمان منذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان منذ كان إلى وقتنا هذا، وبلا شك أيضا في أن الزمان منذ كان إلى وقتنا هذا كل للزمان منذ كان إلى وقت الهجرة، ولما بعده إلى وقتنا هذا ، فلا يخلو الحكم في هذه القضية من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها : إما أن يكون الزمان منذ كان موجودا إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان منذ كان إلى عصر الهجرة وإما يكون أقل منه، و إما أن يكون مساويا له ، فإن كان أقل منه فمعنى ذلك أن الجزء أصبح أكثر من الكل وهذا محال، فإن كان مساويا له فالكل مساو للجزء، وهو محال، فما بقي إلا الإحتمال الثالث وهو الصحيح، وهو أن الزمان منذ كان موجودا إلى وقتنا هذا أكثر من الزمان منذ كان إلى عصر الهجرة. فالزمان كل وجزء وهما واقعان في كل ذي أبعاض، وكل ما له كل وجزء فهو متناه فالزمان متناه »(3).

يرى ابن حزم أن الله تعالى قد نبه على هذا الدليل و حصره في قوله تعالى :

---

1) رسائل الكندى ، ج2 ص99-101

2) الفصل 16/1

3) المصدر نفسه ص 16،17

﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ فاطر/1 ،ويهدف هذا الدليل إلى إثبات نهاية الزمان، وقد قال به معظم المتكلمين الذين أثبتوا حدوث العالم، وهو بمثابة رد علماء الكلام على أرسطو الذي قال بقدم الزمان والحركة والجرم، وطرافته أن المتكلمين استعملوا نفس المقدمات التي أستعملها أرسطو و هي استحالة ما لا يتناهي بالفعل، لكنهم خالفوه في النتائج خدمة لأغراض عقدية، وانتهوا إلى إثبات حدوث الزمان والحركة والجرم، فتعاملوا مع الزمان و كأنه سلسلة من أجزاء وهي ماض، وحاضر، ومستقبل وبالتالي يستحيل وجود زمان لا نهاية له بالفعل، وهو المفهوم الذي تبناه ابن حزم ودافع عنه بكل قوة، وهو ما نجد له إمتدادا عند الغزالي و غيره.

وقد ذكر الكندي أدلة متعددة على نهاية الزمان قال :«والزمان كمية فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، فالزمان ذو أول متناه»(1) ،وربط الزمان بالجرم فقال :«والزمان زمان جرم الكل، أعني مدته، فإن كان الزمان متناهيا فإن إنية الجرم متناهية إذ الزمان ليس بموجود»(2).

وعن إرتباط الجرم والزمان والحركة يقول:«ولا جرم بلا زمان،لأن الزمان إنما هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان»(3)،ولا يوجد زمان بلا جرم، ولا جرم بلا حركة، والزمان حادث، فالجرم والحركة حادثان ومتناهيان. كما نجد أن الكندي قد استعمل نفس الدليل الذي إستعمله ابن حزم فيما بعد ، والقائم على الزيادة في العدد والمساحة«فكل الأجرام المتساوية إذا أزيد على واحد منها جرم كان أعظمها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم، وكل جرمين متناهي العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب أيضا في كل عظم وفي كل ذي عظم»(4)،فالجرم يقبل الزيادة والنقصان والتساوي و لا يكون ذلك إلا في ذي نهاية، فالجرم متناه .

البرهان الرابع :

دليـــــل الاحصـــــاء

هذا الدليل له علاقة مباشرة بالدليل الثاني الذي يقوم على أساس تناهي العالم من ناحية الكم المنفصل، فكل ما هو قابل للعدّ و الإحصاء من الموجودات في هذا الكون فهو متناه، كما له علاقة بالدليل الثالث القائم على الزيادة، إذ كل موجود يقبل الزيادة والنقصان والتساوي فهو متناه حادث. ودليل الإحصاء هو في الحقيقة برهان الخلف، إذ يفترض عكس المطلوب لتكون النتيجة من المحال والتخليط، يقول ابن حزم:«إن كان العالم لا أول له ولا نهاية له، فالإحصاء منا له بالعدد والطبيعة إلى

1) كتاب الكندي الى المعتصم، ضمن رسائل الكندى الفلسفية ، ص19

2) المصدر نفسه، ص 50

3) المصدر نفسه، ص 50، 51

4) المصدر نفسه، ص 47

ما لا نهاية له من أوائل العالم الماضية محال لا سبيل إليه، إذ لو أحصى ذلك لكان له نهاية ضرورة[...] وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في ما خلا من العالم حتى بلغا إلينا بلا شك، فإذن قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغنا إلينا، فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم الصحيح موجود ضرورة بلا شك. وإذ ذلك كذلك فللعالم أول ضرورة »(1) وهذا الدليل له طابع قرآني قال عنه ابن حزم :وقد نبه الله تعالى على هذا الدليل وحصره في قوله تعالى :﴿ **وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا** ﴾الجن/28 ،وقد سبق أن تطرقنا إلى أصل هذا الدليل عند العلاف الذي وظف الأدلة الشرعية إلى جانب الأدلة الفلسفية لإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، كما وجدنا صورته عند الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى، وقد سبق وأن تحدثنا عنه عند تطرقنا لأدلته .

البرهان الخامس :

دليل التضايف :

يقوم هذا الدليل على مفهوم الإضافة ، وهو أشبه بالبرهان الثاني والثالث والرابع، إذ لا يكون العدد و الإحصاء و الزيادة إلا في الموجودات التي تقبل الإضافة، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أدلة إبن حزم متشابهة و تصب في خانة الزيادة والنقصان، سواء في الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة . يقول ابن حزم :«لا سبيل إلى وجود ثان إلا بعد أول ،ولا وجود ثالث إلا بعد ثان وهكذا أبدا . ولو لم يكن لأجزاء العالم أول لم يكن ثان، ولو لم يكن ثان لم يكن ثالث. ولو كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود، وفي وجودنا جميع الأشياء التي في العالم معدودة إيجاب أنها ثالث بعد ثان، وثان بعد أول و في صحة هذا وجوب أول ضرورة »(2) مايلاحظ في هذا الدليل أنه لا يخرج عن صور الأدلة السابقة، و يؤكد ابن حزم عن طابعه القرآني أن الله قد نبه عليه في قوله تعالى ﴿**وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا** ﴾الجن/28 و بهذا يثبت ابن حزم أن أدلته عقلية و نقلية .

هذه البراهين التي اعتمدها ابن حزم تعرف بالأدلة الفلسفية في مقابل أدلة المتكلمين، فبعد أن أثبت بأن العالم له أول، وأنه يستحيل أن يكون قديما، انتقل إلى البرهنة على أن له محدثا أخرجه من العدم إلى الوجود.يقول ابن حزم:«وإذا كان ذو أول فلا بد ضرورة من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها وهي: إما أن يكون أحدث ذاته وإما أن يكون حدث بغير أن يحدثه غيره و بغير أن يحدث هو نفسه، وإما أن أحدثه غيره، فإن كان هو أحدث ذاته فلا يخلوا من أحد أربعة أوجه لاخامس لها وهي: إما أن يكون أحدث ذاته وهو معدوم وهي موجودة ،أوأحدث ذاته وهو موجود وهي معدومة،أو أحدثها وكلاهما موجود أو أحدثهما وكلاهما معدوم،وكل هذه الأربعة الأوجه محال ممتنع لا سبيل إلى شيء منها، لأن الشيء وذاته هي هو وهو هي،وكل ما ذكرنا من الوجوه يوجب أن يكون الشيء غير ذاته

1) الفصل 18/1

2) المصدر نفسه، ص 18

وهذا باطل محال و باطل بالمشاهدة والحس»(1) ،ولا يمكن أن يكون العالم قد حدث من غير أن يخرجه غيره من العدم إلى الوجود، فإذا تبين استحالة خروجه بنفسه لأن ذلك يتطلب أن يكون الشيء مغايرا لذاته، فلم يبق إلا أن يكون العالم قد أخرجه غيره من العدم إلى الوجود. ومهما دافعنا عن براعة ابن حزم في استعماله الأدلة الفلسفية على تناهي العالم، و استطاعته أن يبسطها حتى أصبحت أكثر سهولة ووضوحا، فإن هذا لا ينسنا الإعتراف بسبق الكندي الى استعمالها مع إختلاف بسيط في الإصطلاحات، أما المضمون فيكاد يكون صورة واحدة ، وإليك ما قاله الكندي في كون المعلول لا يمكن أن يكون علة ذاته، لتجد صورته مطابقة تماما لما قاله ابن حزم، قال الكندي:«إن كان الشيء ليسا (معدوما) وذاته ليس ،فهو لا شيء و ذاته لا شيء، ولا شيء لا علة ولا معلول لأن العلة والمعلوم إنما هي مقولان على شيء وله وجود ما، فهو إذن لا علة كون ذاته، إذ ليس هو علة مطلقا، وقد قيل إنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن .»(2) لأنه لا شيء أي معدوم، و المعدوم لا علة ولا معلول وكذلك«فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته لأنه أيضا إذ هو ليس ،لا شيء ،ولا شيء لا علة ولا معلول [...] فهو لا علة كون ذاته،لأن المتغايرين هي التي يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للأخر، فإذا عرض له أن يكون ليس وعرض لذاته أن تكون أيسا، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو، فهو لا هو، وهو هو، وهذا خلف لا يمكن [...] وكذلك يعرض أن كان أيسا و ذاته ليس، أعني أن تكون ذاته غيره، إذ عرض له ما عرض لذاته، فيجب من ذلك أن يكون هو هو، هو لا هو ،وهذا خلف لا يمكن أيضا، فليس إذن يمكن أن يكون أيسا وذاته ليس »(3) وبقي الاحتمال الرابع وهو اعتبار الشيء موجودا، وذاته موجودة فيقول:«وكذلك أيضا يعرض أن كان أيسا، و ذاته أيس، وكان علة كون ذاته، لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها، فذاته معلولته، والعلة غير المعلول، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو، فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو، وهو هو، وهذا خلف لا يمكن »(4) وبهذا القدر يبطل قولهم أن العالم قديم أوجد ذاته بنفسه ،فلا خالق أوجد المخلوق ،ولا علة لمعلول . وأدلة الكندي في هذا الفن أدلة رياضية ذات منطلقات عقلية أراد من خلالها أن يبرهن على أن العلة تكون خارجة عن ذات المعلول ،وقد ساق فرضيات من أجل إثبات نقيض القضية ،ويسمى برهان الخلف ،ليثبت أن المعلول لا يمكن أن يكون علة ذاته ،فالعالم لا يمكن أن يكون أوجد ذاته بنفسه .فهناك أوجه شبه بين مسلك ابن حزم في الاستدلال على حدوث العالم و مسلك الكندي ،مما يرجح لدينا إطلاع ابن حزم على أراء الكندي والإستفادة منها ،يقول احسان عباس«وبعد البحث وجدت ما يؤيد وجود صلة بين بعض الأفكار

---

1) الفصل، 21/1

2) كتاب الكندى الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى،ص 59

3) المصدر نفسه ص 59

4) المصدر نفسه ص 59

عند كل منهما إلا أن ابن حزم لم يذكر الكندي فيما أعلم ،إلا في نقل واحد في كتاب الجمهرة »(1) .

وعن حجج الكندي قال صاعد:«وفمن كتبه المشهورة كتاب التوحيد المعروف بفم الذهب ،ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدث العالم في غير زمان هذا ،ونصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة بعضها سفسطائية وبعضها خطبية ،وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقا عاما قلما ينتفع بها في العلوم لأنها خالية من صناعة التحليل ،التي لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلا بها»(2) ولعل هذا النقد الذي وجهه صاعد للكندي هو ما يمثل الفرق الدقيق بين مسلك ابن حزم ومسلك الكندي رغم اتفاقهما في الأدلة ،فقد اعتمد ابن حزم عند عرضه لمادته الكلامية على أسلوب التحليل ،والاستعانة بالفلسفة الأرسطية كمرجعية فكرية لبناء الجانب الفيزيقي للكون ،وهو ما ظهر في مسائل عديدة ،كمفهوم الزمان والمكان ،والحركة ،والجسم ،والخلاء والملاء ، ونهاية جرم العالم ..الخ. فقد أطال عند عرضها «ويمكن القول بصفة عامة أن جوهر النقد الذي وجهه ابن حزم للكندي يتعلق بالطريقة التي سلكها هذا الأخير في الاستدلال و النظر ،والتي هي طريقة متشبعة بأساليب المتكلمين ،لا سيما المعتزلة الذين استوعب الكندي مناهجهم وكفيتهم في تناول قضايا علم الكلام»(3) ولعل هذا ما قصده صاعد في نقده للكندي .

---

1) أنظر إحسان عباس / الرد على ابن النغريلة ورسائل أخرى/ ص35،40.

2) طبقات الأمم ص135،136.

3) سالم يفوت/ ابن حزم والفكر الفلسفي/ ص303.

المبحث الثالث

دليـــــل الحركة

وينسب هذا الدليل إلى أرسطو الذي يرى أن الحركة قديمة أزلية،وبإثباتها يثبت المحرك الذي لا يتحرك)فيقول:«إن هاهنا شيئا يتحرك الحركة دائمة غير متغير،وهذا هو المحرك على الاستدارة وليس ينال هذا بالقوة حسب ،ولكن وبالفعل ظاهر ،فإن كانت السماء تتحرك حركة دائمة أزلية فالمحرك لها بهذه الصفة ،وإن كان هاهنا شيء يحرك بأن يتحرك ،فيجب أن يوجد شيء يحرك من غير أن يتحرك، هو جوهر،وذاته فعله»(1)وبعد أن أثبت أرسطو وجود محرك لا يتحرك،انتقل إلى توضيح علاقته بالموجودات وكيفية تحريكها،فرأى أن السماء تتحرك بشوق وإشتياق إلى المحرك الأول (2) .

أما عند المسلمين فقد لخص ابن حزم اختلاف المتكلمين في الحركة والسكون ،إذ ذهب معمر ابن عمرو العطار أحد شيوخ المعتزلة إلى نفي الحركة في العالم وأثبت السكون ،بينما ذهبت طائفة إلى القول بأن السكون هو عدم الحركة والعدم ليس شيئا ،ومنهم من قال أن السكون هو ترك الحركة وترك الفعل ليس فعلا وليس معنى . أما أبو بكر بن كيسان الأصم (3) فأبطل الحركة والسكون معا ،وقال إنما يوجد متحرك وساكن فقط وقال هشام بن الحكم (4) أحد شيوخ الإمامية، بعد أن أثبت الحركة والسكون ; أن الحركات أجسام و قد كان يرى أن الأعراض أجسام وهذا القول هو مذهب ابن صفوان (5)،وبعد أن رد ابن حزم على اعتراضات هذه الطوائف مبينا ضعف مذهبهم ،انتصر للطائفة التي أثبتت الحركة والسكون وأعتبرتهما عرضا ،وهو مذهب الأشاعرة والماتريدية وطوائف من المسلمين الذين يثبتون الأعراض . وينتقد ابن حزم مذهب الذين أثبتوا السكون ونفوا الحركة بأنهم خالفوا الحس والمشاهدة، لأن السكون هو الإقامة في المكان، والحركة هي نقلة عن ذلك المكان ، وأما الذين قالوا أن السكون هو عدم الحركة، والعدم ليس شيئا ،فهذا القول غير صحيح ،لأنه عقب الحركة إقامة موجودة ظاهرة ، فهي وإن كان معها بوجودها عدمت الحركة فليست هي عدمها،كما أن القيام معنى صحيح موجود، وإن كان قد عدمت معه سائر الحركات و الأعمال من القعود والاضطجاع ،أما

---

1) مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية ، دار ومكتبة الهلال ،بيروت ط 1405هـ/1985م ص39،40.

2) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص181.

3) الأصم: هو أبو بكر عبد الرحمان كان من أفصح الناس و كان جليل القدر ، و قد نقمت عليه المعتزلة لنفيه الأعراض و إزدراته بعلي بن أبي طالب ذكره القاضي في الطبقة السادسة. أنظر :الطبقات المعتزلة ص 267.

4) ابن الحكم: هو أبو محمد هشام بن حكم مولى بني شيبان ، تحولى الى بغداد من الكوفة و هو من أصحاب أبي عبد الله جعفر محمد الصادق و من متكلمي الشيعة الإمامية ، و كان حاذقا بصناعة الكلام توفي بعد نكبة البرامكة وقيل في خلافة المأمون . ابن النديم ، الفهرست ، ص 218 .

5) الفصل 5/ 55،56.

من نفى الحركة والسكون معا، فهو مذهب فاسد مخالف للحس والمشاهدة ،فكلنا يعلم أن الجسم يتحرك وينتقل إلى جهة أخرى أويبقى في مكانه ساكنا لا يتحرك ،ونعلم ضرورة الفرق بين سكونه وحركته (1)،هذه الآراء تبين لنا موقف المتكلمين من الحركة ،فمن نفاها فقد نفى دليل الحركة كبرهان قوي على حدوث العالم ومن أثبتها بصورتها الصحيحة ،أثبت صحة هذا الدليل على الحدوث ،وهو من أدلة الفلاسفة .

وقد استعمل ابن حزم هذا الدليل وبرهن به على وجود الباري عز وجل حيث يقول:« أن ما نراه من آثار الصنعة التي لا يشك فيها ذو عقل ،ومن بعض ذلك تراكيب الأفلاك وتداخلها ودوام دورانها على اختلاف مراكزها ،ثم أفلاك تداوبرها والبون بين حركة أفلاك التداوبر والأفلاك الحاملة لها ، ودوران الأفلاك كلها من غرب إلى شرق ،ودوران الفلك التاسع الكلي بخلاف ذلك من شرق إلى غرب ،وإدارته لجميع الأفلاك مع نفسه ،كذلك فحدث من ذلك حركتان متعارضتان في حركة واحدة فبالضرورة نعلم أن لها محركا على هذه الوجوه المختلفة »(2) ومما يجدر ذكره أن أرسطو استعمل هذا الدليل ليبرهن به على وجود الله عز وجل ،وليس على حدوث العالم ،لأن الحركة عنده قديمة منذ الأزل ،و قد استعمله ابن حزم ليثبت به الباري تعالى ، أما مسألة حدوث العالم فقد برهن عليها بأدلة أخرى ،بخلاف الماتريدي الذي برهن على حدوث العالم بدليل الحركة إذ يقول بأن الجسم:« لا يخلو من حركة أو سكون ،وليس لهما اجتماع ،فيزول من جملة أوقاته نصف الحركة ونصف السكون ،وكل ذي نصف متناه ،على أنها لا يجتمعان في القدم لزم حدث أحد الوجهين ،وببطلانه أن يكون محدثا في الآخر ،وفي ذلك حدث ما لا يخلو عنه »(3).

---

1) الفصل 56/5.

2) المصدر نفسه 22/1. وج2 ص 119

3) ابو منصور الماتريدي ، كتاب التوحيد ، تحقيق د:فتح الله خليف،دار المشرق،بيروت لبنان ط الثانية 1982م ص12.

المبحث الرابع :

دليل العلية أو السببية

يعتبر هذا الدليل من أقوى الأدلة على إثبات وجود الله تعالى، و يعد من البراهين السهلة التناول استعمله العلماء و الجمهور، لما له من تأثير على النفس والعقل معا، و صورته كما عرضه ابن حزم «والأثر مع المؤثر من باب المضاف فإن لم يكن مؤثر لم يكن أثر، فوجب بذلك أنه لا بد لهذه الآثار الظاهرة من مؤثر أثرها »(1) ولا بد أن يكون المؤثر ليس مؤثرا فيه وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق عز وجل. وكذلك الحركة فلا بد لها من محرك «فتراكيب أعضاء الإنسان والحيوان من إدخال العظام المجدبة في المقعرة، وتركيب العضل على تلك المداخل، والشد على ذلك بالعصب والعروق صناعة ظاهرة لا شك فيها لا ينقصها إلا رؤية الصانع فقط »(2) ويقول في موضع آخر: « ومنها ما نرى في ليف النخل والدوم من النسيج المصنوع يقينا بنيرين وسدى كالذي بصنعه النساج ما تنقصنا الا رؤية الصانع فقط، و ليس هذا البنة من فعل طبيعة و لا بنسج ناسج و لا بناء و لا صانع أصباغ مرتبة، بل هو صنعة صانع مختار قاصد »(3) ودليل العلية يكاد أن يكون دليلا عاما شائعا عند المتكلمين يقول الباقلاني: «ويدل على علمنا بتعلق الفعل بالفاعل في كونه فعلا كتعلق الفاعل في كونه فاعلا بالفعل، فإن تعلق الكتابة والصناعة بالكاتب والصانع كتعلق الكاتب في كونه كاتبا بالكتابة، فلو جاز وجود فعل لا من فاعل، وكتابة لا من كاتب، وصورة وبنية محدثة لا من مصور لجاز وجود كاتب لا كتابة له، وصانع لا صنعة له، فلما استحال ذلك وجب اقتضاء الفعل الفاعل ودلالته عليه كاقتضاء الفاعل في كونه فاعلا، لوجود الفعل وحصوله منه »(4)

---

1) الفصل 22/1

2) المصدر نفسه، ص 99

3) المصدر نفسه، ص 93

4) الباقلاني (ابو بكر) ، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، طبعة الثالثة 1413هـ/1993م ص18

المبحث الخامس

دليـــل العناية أو التسخير

يعتبر دليل العناية من أشهر الأدلة على وجود الله عز وجل، و أكثرها إقناعا، فقد عني به القرآن الكريم،و ذكره بأساليب متعددة ، و عدّه المتكلمون من أدلة الشرع، قال عنه ابن رشد ، في معرض رده على أدلة المتكلمين،:« قلنا :الطريق الذي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها ولنسم هذه دليل العناية . والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء من الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد ،والإدراكات الحسية والعقل ولنسم هذه دليل الاختراع»(1).ومعنى ذلك أن من نظر إلى الموجودات وجدها موافقة لتحقيق حاجيات الإنسان، وملائمة لاستمرار النوع البشري،فالكون وما فيه من الموجودات المسخرة لخدمة الإنسان تبين لنا عناية الله عز وجل بهذا الكائن البشري ،وأن هذه الموجودات لم توجد صدفة بل وجدت من فاعل قاصد وحكيم . والمتأمل في القرآن الكريم يجد آيات كثيرة تتكلم عن دليل العناية وكيف سخر الله الكون خدمة للإنسان، منها قوله تعالى :﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا** ﴾الاسراء/70 .

وعن تسخير الطبيعة للإنسان يقول عز وجل:﴿ **هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۞ يُنبِتُ لَكُم بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۞وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۞** ﴾النحل 10/12 .وقد أشار ابن حزم إلى هذا الدليل بقوله :« ومن ذلك ما يظهر في الأصباغ الموضوعة في جلود كثير من الحيوان وريشه و وبره وشعره وظفره وقشره على رتبة واحدة و وضع واحد لا تخالف فيه كأصباغ الحجل والشفافين (اليمام)و السمان و البزاة وكثير من الطير والسلاحف والحشرات والسمك لا يختلف تنقيطه البتة ولا تكون أصباغه موضوعة إلا وضعا واحدا كأذناب الطواويس وفي السمك والجراد والحشرات نوعا واحدا كالذي بصور بيننا.»(2) فهذه الحيوانات والحشرات بمختلف ألوانها وأشكالها وأحجامها بعضها يكون غذاء لبعض، ومنها ما تكون متعة وأنسا للإنسان، وبوجودها وتكاثرها يكمن سر التكامل البيئي. أليست هذه آية عظيمة على أنها لها صانعا حكيما ومختارا ،إن هذا الدليل سهل تناوله، يفهمه العلماء كل حسب تخصصه و مجال بحثه، ويفهمه العامة حسب ما تدركه عقولهم، وكل ميسر لما خلق له.

---

1) ابن رشد ،الكشف عن مناهج الأدلة، ص60

2) الفصل 1/22، 23

المبحث السادس

دليـــــل الإختراع

وقد عدّ ابن حزم هذه الدليل من أدلة الشرع ،والآيات القرآنية التي تتضمن معنى الإختراع كثيرة مثل قوله تعالى :﴿ فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ۞ خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ ۞ يَخْرُجُ مِن بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ ﴾الطارق /5،7 .وقوله تعالى :﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۞ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۞ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۞ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾الغاشية /17-20. ويقوم هذا الدليل على اعتبار الموجودات مخترعة ومسخرة لنا ،وهذا الإختراع والتسخير ليس مجرد صدفة أو فعل طبيعة ،بل هو من فعل مخترع فاعل حكيم ،سخر لنا كل ما نحتاجه في دنيانا ،وهذا كله معلوم بالمشاهدة لأننا نرى في الموجودات أجساما جامدة ثم تحدث فيها الحياة فنعلم أن هذه الأجسام ما أصبحت حية إلا بفعل فاعل أحدث فيها الحياة وعن هذا الدليل يقول ابن رشد :«ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الإختراع الحقيقي في جميع الموجودات ،لأن من لم يعرف حقيقة الشيء لم يعرف حقيقة الإختراع »(1).

وإنه لعسير على الإنسان العادي أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على حقيقتها ،فكيف بنسنى لفلاح أو بناء أو موظف في شركة أن يقوم بجهد لمعرفة جواهر الأشياء حتى يقف على الإختراع الحقيقي في جميع الموجودات ؟ بل إن هذا ضرب من المحال وتكليف بما لا يطاق ،والناظر إلى منهج القرآن في الاستدلال يجده قد عرض الآيات التي تتحدث عن مظاهر الكون عرضا إجماليا ،مثل قوله تعالى :﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ۞ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ۞ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ۞ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۞ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۞ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ۞ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ۞ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ۞ مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾عبس/24-32 وعن نشأة الإنسان يقول الله تعالى :﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۞ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ المؤمنون/12-14 .

فالإنسان أعظم آية على وجود الله عز وجل ،فقد خلقه في أحسن صورة ،وهيأ له من الأعضاء ما يضمن له الاستمرار في الحياة ،وقد أشار ابن حزم إلى هذا الدليل دون إطالة لأنه كان معروفا عند سائر المتكلمين ،حيث قال:«ثم 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 فقط »(2).

1) الكشف عن مناهج الأدلة،ص 60 .

2) الفصل 22/1.

ومن ثمّ فإن هناك اختلافا بينا بين العلماء و عامة الناس في فهم الدليل ،رغم أن الأدلة القرآنية وردت مجملة حتى يفهمها الجميع ،ويتفاضل بعضهم على بعض في الغوص في معانيها ،فبعضهم يكتفي بالمعرفة الأولى المبنية على المشاهدة دون أن يعرف حقيقة الأشياء وهم جمهور الناس أما « العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ،أعني من العناية والاختراع[...] والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الإستدلالين من قبل الكثرة فقط ،بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه »(1)

1) محمد هشام سلطان ، العقيدة والفكر الإسلامي، مكتبة رحاب ،الجزائر ، ط الثانية 1988م ص(0).

المبحث السابع

دليـــــل النظام أو الإتقان

لا يختلف دليل النظام كثيرا عن الدليلين السابقين ،فهو يعتمد على ظاهرة الإتقان البادية في الموجودات ،والتي تدل دلالة قطعية على أن هذا الكون له إله مبدع أتقن كل شيء ،ويستحيل أن يكون هذا النظام الجاري في الكون، وأن يكون هذا الإتقان البديع نتيجة لقوة عمياء ،أو يكون مصدر هما المادة الصماء التي لا حياة فيها ولا شعور ،كما يتوهم الماديون، وقبلهم الدهريون الذين أثبتوا الصناعة، وأنكروا الصانع ،وقد أحتوى القرآن الكريم على كثير من الآيات التي تتحدث عن دليل الإتقان ،منها قوله تعالى ﴿ **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ البقرة /164.

ففي هذه الآية حثنا الله عز وجل على النظر في ملكوت السموات والأرض وما فيهما من موجودات الدالة على وحدانيته وعظيم قدرته ،فهذا الإتقان الموجود في الكون لهو أعظم آية على وجود الله عزوجل،وكذلك قوله تعالى ﴿ **الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ ۖ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ** ﴾الملك/3. قال ابن كثير في قوله تعالى :﴿ **مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ** ﴾ الآية ،اي بل هو مصطحب مستوى ليس فيه اختلاف ولا تنافر ولا مخالفة ولا نقص ولا عيب ولا خلل، لهذا قال :﴿ **فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ** ﴾الآية أي أنظر إلى السماء فتأملها هل ترى فيها عيبا أو نقصا أوخللا أوفطورا (1)،فمن تأمل خلق السموات والأرض ،وتعاقب الليل والنهار ،وما خلق الله من الكائنات بمختلف أنواعها وأحجامها ،علم أن لهذا الكون خالقا فاعلا حكيما ،أوجد هذه الكائنات في أحسن صورة وأكمل إتقان، وهذا الإتقان الموجود في الكائنات بمختلف أشكالها من الدوافع التي حثت ابن حزم على الاستدلال بها على وجود الباري سبحانه وتعالى ،وعن ذلك يقول :«ومن ذلك ما يظهر في الأصباغ الموضوعة في جلود من الحيوان وريشه ووبره وشعره وظفره وقشره على رتبة واحدة ووضع واحد لا تخالف فيه ،كأصباغ الحجل والشفافين(اليمام) والبزاة وكثير من الطير والسلاحف والحشرات والسمك ولا يختلف تنقيطه البتة ،ولا تكون أصباغه موضوعة إلا وضعا واحدا كأذناب الطواويس وفي السمك والجراد والحشرات نوعا واحدا كالذي يصوره المصور بيننا »(2).

هذا الإبداع والإتقان يظهر جماله في المخلوقات بمختلف أنواعها وأحجامها مما يستحيل معه أن يكون من صنع الصدفة التي لا تعقل ولا تقصد إلى تحقيق حكمة في فعلها ،وبذلك يقرر ابن حزم

---

1) ابن كثير ،تفسير ابن كثير ، دار الثقافة ،الجزائر ،ط الأولى 1410هـ/1990 ،مجلد38/7.

2) الفصل 22/1، 23.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أنه« بالضرورة والحس نعلم أن لذلك صانعا مختارا يفعل ذلك كله كما شاء ،ويحصيه إحصاء لا يضطرب أبدا عما شاء من ذلك ،وليس يمكن البتة في حس العقل أن تكون هذه المختلفات المضبوطة ضبطا لا تفاوت فيه من فعل طبيعة ،ولابد لها من صانع قاصد إلى صنعة كل ذلك »(1) ويعد دليل الإتقان من أدلة الشرع الدالة على وجود الباري سبحانه وتعالى .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) الفصل ج1 ص 23.

المبحث الثامن

دليـــل اللغـــة

إهتم ابن حزم باللغة إهتماما كبيرا نظرا لأهميتها ،فهي أداة التعلم ،والتفاهم ،والتوضيح ،وهي مرآة عاكسة للفكر ،فلا يمكن تصور وجود فكر بلا لغة ،لذا كانت عنايته بها كبيرة ،وقد ذكر الذهبي أن لابن حزم خمس رسائل في هذا الباب وهي :

1- مؤلف في الظاء والضاد

2- شيء من العروض

3- تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر

4- التعقيب على الافليلي في شرحه لديوان المتنبي

5- بيان الفصاحة والبلاغة (1).

ويعرف ابن حزم اللغة بأنها ألفاظ يعبر بها عن المسميات وعن المعاني المراد إفهامها ،ولكل أمة لغتها (2) فاللغة هي ألفاظ واقعة على المسميات بغية التعبير بها عن المعاني والأفكار التي يراد إيصالها إلى المخاطب ،فمعرفتها ضرورية للإنسان لأن« من جهل اللغة ،وهي الألفاظ الواقعة على المسميات ،وجهل النحو الذي هو اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني ،فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى ونبينا عليه السلام ،ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل له الفتيا فيه ،لأنه يفتي بما لا يدري »(3) فمن لا يعرف اللغة لا يمكنه معرفة خطاب الشارع ،لأن اللغة كما قال ابن جني هي عبارة«عن أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم »(4).

وتطرق ابن حزم إلى مشكلة أصل اللغة التي واجهت الفكر الإنساني قديما وحديثا حتى أن بعض المفكرين اعتبرها من المباحث الميتافزيقية ، فقد أعلن الأستاذ -فندريس- أن مشكلة أصل اللغة لا تدخل في اختصاص العالم اللغوي ، وأن أصل اللغة كأصل البد تعوزه تماما الأدلة التاريخية ،لهذا رأى علماء اللغة أن البحث في مشكلة أصل اللغة لا فائدة من ورائه ،وليس هناك دليل قاطع يرجح رأيا آخر (5)،وإذا نظرنا إلى موقف ابن حزم من هذا الموضوع نجده موقفا ينطلق من مسلمات عقائدية، فمبحث نشأة اللغة خاض فيه فلاسفة اليونان من قبل ،واختلف فيه علماء الكلام إلى قسمين :

1) سير أعلام 197/18.

2) الإحكام في أصول الأحكام 46/1.

3) المحلى بالآثار 193/5.

4) ابن جني ، الخصائص ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتاب العربي، بيروت، د ت ج1 ص 33.

5) الأخلاق والسياسة عند ابن حزم د صلاح بسيوني رسلان ،مكتبة نهضة الشرق،جامعة القاهرة د.ت ص(8.

ذهب فريق إلى أن أصل اللغة هو مواضعة واصطلاح ،أي أن اللغة بدأت بالمواضعة في صورة بسيطة ،ثم أخذت في التطور لتلبية حاجيات الإنسان ،وقد عد ديموقريطس من كبار مؤيدي هذه النظرية ، والى هذا الرأي مال المعتزلة ،حيث اعتبروه منسجما مع العقل (1).وقد ذكر السيوطي حجتهم العقلية بقوله :«وعمدت المعتزلة أن اللغات لا تدل على مدلولاتها كالدلالة العقلية ،ولهذا المعنى يجوز اختلافها ،ولو ثبت توقيفا الله تعالى لكان ينبغي أن يخلق الله العلم بالصيغة ،ثم يخلق العلم بالمدلول ،ثم يخلق لنا العلم بجعل الصيغة دليلا على ذلك المدلول ،ولو خلق لنا العلم بصفاته لجاز أن يخلق لنا العلم بذاته ،ولو خلق لنا العلم بذاته لبطل التكليف ،وبطلت المحنة »(2) .

أما الفريق الثاني فيرى أن اللغة توقيف من الله عز وجل ،ألهم الإنسان المفردات ،وعلمه الأسماء وممن قال بهذا الرأي ابن جني ،وهو ما يتفق تماما مع تفسير ابن عباس في قوله تعالى :﴿**وعلم آدم الأسماء كلّها**﴾البقرة /31 .قال:«وعلّمه كل شيء ،علّمه القصعة والقصيعة ،والفسوة والفسيوة ،كما روي عنه أنه قال : هي هذه الأسماء التي يتعارف بها الناس ،إنسان ،ودابة وأرض ،وسهل ،وبحر ، وجبل ،وحمار وما أشباه ذلك ،من الأمم وغيرها»(3) قال ابن جني:«إن الله سبحانه وتعالى علّم آدم أسماء جميع المخلوقات ،بجميع اللغات ،العربية والفارسية ،والسريانية ،والعبرانية ،والرومية ،وغير ذلك من سائر اللغات ،فكان آدم وولده يتكلمون بها ،ثم إن ولده تفرقوا في الدنيا ،وعلق كل منهم بلغة من تلك اللغات فغلبت عليه ،واضمحل عنه ما سواها ،لبعد عهدهم بها »(4).وقد دافع ابن حزم على كون اللغة توقيفا من الله تعالى ،مستعملا أدلة سمعية وعقلية ،فمن السمع قوله تعالى ﴿**وعلم آدم الأسماء كلّها**﴾البقرة /31.و أما من العقل فهو «أن الكلام لو كان اصطلاحا لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم ،وتدربت عقولهم ،وتمت علومهم ،ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم ،وعرفوا حدودها ،واتفاقها ،واختلافها ،وطبائعها ،وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذا الصفة سنين كثيرة جدا ،يقتضي في ذلك تربية وحيطة وكفالة من غيره ،إذ المرء لا يقوم بنفسه إلا بعد سنين من ولادته ،ولا سبيل إلى تعايش الوالدين والمتكلفين والحضان إلا بكلام يتفاهمون به مرادا تهم فيما لابد لهم منه ،فيما يقوم معايشهم من حرث أو ماشية أو غرس..»(5)، وكذلك الاصطلاح يقتضي وقتا لم يكن موجودا قبله لأنه من عمل المصطلحين ،وكل عمل لابد أن يكون له أول ،فكيف كانت حال المصطلحين على وضع اللغة قبل اصطلاحهم ؟

---

1) الأخلاق والسياسة عند ابن حزم ص83.

2) السيوطي (جلال الدين) المزهر في علوم اللغة وأنواعها تعليق :محمد جاد مولى بك ،محمد أبو الفضل ابراهيم،علي محمد البجاوي ،المكتبة العصرية ،بيروت ط 1987م مجلد 20/1.

3) **المصدر نفسه** 29،28/1.

4) الخصائص ج1 ص 41

5) ابن حزم ، الإحكام 29/1 .

فهذا من الممتنع ضرورة (1).ولا ينكر ابن حزم اصطلاح الناس على إحداث لغات أخرى بعد أن كانوا يتكلمون لغة واحدة توقيفية من الله عز وجل،معنى ذلك أن النوع الإنساني حادث وأن له محدثا علمه الأسماء وحقائق الأشياء ،ويرى ابن حزم أنه«لا سبيل إلى بقاء أحد من الناس ووجوده دون كلام والكلام حروف مؤلفة ،والتأليف فعل فاعل ضرورة لابد له من ذلك ،وكل فعل فله زمان ابتدئ فيه ،لأن الفعل حركة تعدها المدد ،فصح أن لهذا التأليف أولا ،والإنسان لا يوجد دونه ،وما لا يوجد قبل ما له أول فله أول ضرورة ،فصح أن للمحدث محدثا بخلافه ،وصح أن ما علم من ذلك مما هو مبتدأ من عند الخالق تعالى مما ليس في الطبيعة معرفته دون تعلم»(2)،فقد اعتبر ابن حزم أن اللغة توقيفية من الله عزوجل، وفيها دليل على حدوث العالم وأن له محدثا أحدثه من العدم وقد وظف ابن حزم هذا الدليل للاستدلال على ضرورة النبوة ،فالإنسان بحاجة إلى التعلم ابتداء من غيره .

---

1) ابن حزم،الاحكام 4/30.

2) المصدر نفسه 30/1

المبحث التاسع

دليـــل الأنفـــس

إن الإنسان هو أعظم آية على وجود الله عز وجل ،وهو ذاك المخلوق العجيب الذي كرمه الله على سائر خلقه،إنه عالم صغير مملوء بالأسرار ،وقد إهتم ابن حزم بموضوع الإنسان وكتب رسائل عديدة تكشف بعض جوانبه الخفية ،فكتب رسالة في مداواة النفوس ،ورسالة في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها ،أما رسالته طوق الحمامة في الألفة والآلاف ،فقد نالت شهرة عالمية فتنافس على ترجمتها كبار المستشرقين إذ ترجمت إلى عدة لغات عالمية ،ونالت قسطا كبيرا من الأبحاث والدراسات (1).

وقد تناول ابن حزم موضوع النفس من خلال تجاربه الخاصة ،فهي المدبرة للجسد ،وهي الحساسة والغافلة والعالمة ،أما الجسد فموات لا حياة فيه ،وجماد لا حركة له إلا أن تحركه النفس، وهو في هذا المنحى يبرهن على صحة القول المشهور ((من عرف نفسه عرف ربه))وهو قول أشتهر عند معظم الملل والنحل (2).وقد نبه القرآن الكريم إلى النفس ،وحث على اكتشافها ومعرفة أسرارها والتعمق في أغوارها وكشف علاقتها بالجسد قال تعالى ﴿ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ الذاريات/21.

وقد استدل ابن حزم بالنفس على وجود الله عز وجل ،واعتبرها برهانا قاطعا على حدوث النوع الإنساني ،ففي رسالته (معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها) يدور حوار هادئ مع الذات ،تجيب فيه النفس عن الأسئلة التي تراودها ،وهذه الأسئلة تدور على محورين : المحور الأول تظهر فيه النفس القدرة الفائقة في معرفة أسرار الجسد ،وما يليها من الموجودات في العالم الخارجي من أرض ،وماء وهواء وسائر الأجرام ،فميزت أجناس كل ذلك وأنواعه وأشخاصه ،وحققت صفات كل ذلك الذاتية والغيرية ،وفرقت كل ذلك بالفروق الصحيحة ،ثم تخطيت كل ذلك إلى الأفلاك البعيدة وما فيها من الأجرام النيرة ،فعرفت كيفية أدوارها ،ووقفت على حقيقة مدارها ،وضبطت كل ذلك وأشرفت عليه»(3)،فهي على إطلاع واسع بمختلف العلوم و المعارف ،فبعد أن بحثت في العلوم العقلية والطبيعية انتقلت إلى مجال علم الفلك تبحث عن أسرار هذا الكون ،ولم تكتف بهذا القدر بل أخذت تنبش أخبار القرون البائدة تبحث عن أسباب قوة ملكهم وضعفهم واندثارهم ،فقد نالت من كل علم ومعرفة حظا كبيرا .

---

1) أنظر مقدمة احسان عباس في طوق الحمامة» (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي) 1/20 .

2) أبو المنصور الماتريدي ، كتاب التوحيد» ص102

3) ابن حزم ، فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها» (رسائل ابن حزم الأندلسي) 1/113.

أما المحور الثاني فيظهر ابن حزم عجز النفس عن معرفة حقائقها ،وأسرار ذاتها ،وجهلها بنفسها، فعلى الرغم من توغلها في معرفة تاريخ الأمم الغابرة ،وارتقائها في طلب المعرفة إلى معرفة الأفلاك القاصية فهي جاهلة بنفسها لا تعرف حقيقة ذاتها ،ولا محلها من الجسد ،ولا كيفية تحريكها لأعضاء الجسدية ،ولا تتذكر أين كانت قبل حلولها في الجسد ،ولا من أين أقبلت ،فكان أولى بها أن تعرف ذاتها قبل أن تعرف غيرها (1) وبعد أن يبين ابن حزم عجز النفس عن معرفة حقيقتها ، يطرح هذا السؤال الذاتي : فما قطع بك عن معرفة ذاتك وصفاتك ،ومكانك وبدء شأنك ،ومحلك وتنقلك ،وكيف تعلقت بهذا الجسد وكيف تصرفك له وكيف تنقلك عنه ؟ وعند الإجابة عن هذه الأسئلة التعجيزية ،تظهر حقيقة الإنسان الذي إطلع على حقائق كثيرة ،ولكنه لا يزال يجهل حقيقة نفسه ،فهي لا تفعل ولا تقعد إلا بإرادة خالقها . وفي ذلك يقول:« 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 ،فاعترفت بأن لها مدبرا علمها ما علمت من البعيدات فعلمته ،وجهلت ما لم يطلعها طلعة من القريبات فجهلته»(2). ويعلق ابن حزم على هذا الدليل بقوله :« فيالك برهانا على عجز المخلوق ومهانته وضعفه وقلته ،نعم وعلى أن النفس لا تفعل ولا تقعد إلا بقوة وإرادة من قبل غيرها لا تتجاوزها ولا تتعداها ،ولله الأمر كله »(3) فالنفس من أعظم الأدلة على وجود الله سبحانه وتعالى .

---

1) ابن حزم، فصل فيه معرفة النفس جليلها... (ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي) ج 1 ص 445

2) المصدر نفسه، الصفحة .

3) المصدر نفسه، ص 446.

المبحث العاشر :

منهجه في هـذه الأدلـة

إن هذه الأدلة التي قدمها ابن حزم لإثبات حدوث العالم يمكن تصنيفها إلى صنفين : أدلة فلسفية وأدلة ذات طابع قرآني،و إن القاسم المشترك بينها أنها أدلة حاول ابن حزم أن يجعلها عقلية وشرعية في آن واحد.

الصنف الأول: و هو ما اعتبرناه من الأدلة الفلسفية، سلك ابن حزم عند عرضه دليل حدوث العالم بتناهي مكوناته سواء من الناحية الكمية أو الناحية الكيفية، و قد استعمل الكندي براهين مماثلة، واستدل بها على حدوث العالم، و كذلك فعل أبو منصور الماتريدي(1) لكن طريقة ابن حزم في استعمال هذه البراهين تختلف عن طريقة الكندي الذي ساقها معزولة عن سياقها العام، همه الوحيد إجتناب مواقف أرسطو في قدم العالم، دون اعتبارها براهين شرعية أساسها آيات قرآنية، إضافة إلى صعوبة الأسلوب الذي عالجها به . أما ابن حزم فقد وظف براهينه في سياقها العام، فبعد أن رد اعتراضات الدهرية القائمة على المغالطة في المنهج مع نظرتهم الضيقة إلى الكون و التي أدت بهم إلى إنكار الباري، أخذ في تأسيس قواعد بديلة عن اعتراضاتهم و شغبهم، مستعينا في ذلك بآراء أرسطو في الطبيعيات و إن كان لا يوافقه في القول بقدم العالم، و تظهر براعة ابن حزم في ردوده على مذهب الرازى (2) في العلم الطبيعي، فقد كان هذا الأخير ينتصر للفلاسفة القدماء الذين جاؤا قبل سقراط مع ميله إلى آراء أفلاطون، و اعتقاده أن أرسطو هو الذي أفسد الفلسفة و حرفها عن أصولها، و لهذا صنف كتبا على مذهب أنبدوقليس و فيثاغورس و أشياعهما أصحاب الاتجاه الغنوصي في الفلسفة ،قال عنه صاعد :«وكان شديد الانحراف عن أرسطو طاليس عائبا له في مفارقته، فعلمه أفلاطون و غيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم، وكان يزعم أنه أفسد الفلسفة وغير كثيرا في أصولها »(3).وينتقد ابن حزم مفهوم المكان المطلق و الزمان المطلق والنفس الكلية التي قال بها الرازي، مستعينا بآراء أرسطو وبفلسفته في الطبيعيات دون أن يوافقه في النتائج في قدم العالم وقدم الزمان ،ولهذا فصل ابن حزم مفهوم الزمان والمكان و أثبت حدوثهما من خلال ردوده على الدهرية وعلى مذهب الرازي، ثم استدل على حدوث العالم بالبراهين الخمسة التي ساقها كنتيجة حتمية بعد أن عرض آراء القائلين بقدم العالم ،و نرى أن هناك اختلافا بينا في سياق توظيف الأدلة بين ابن حزم والكندي.

---

(1) الكندى ،كتاب الكندى الى المعتصم، ص47،50، الماتريدى ، كتاب التوحيد ، ص12

(2) أبو بكر الرازي طبيب المسلمين غير مدافع، وأحد المشهورين في المنطق و الهندسة و غيرها من علوم الفلسفة. ألف كتبا أكثرها في الطب، توغل في العلم الالهي، و انتحل مذاهب خسيسة توفي 361 هـ أنظر : صاعد ،طبقات الأمم، ص95. و انظر: القفطي ، تاريخ الحكماء، ت جولیوس لیبار ، ألمانيا 1903م ص371

(3) صاعد، طبقات الأمم ص 96 .

أراد ابن حزم من براهينه أن تكون أدلة عقلية و شرعية معا، فالبراهين الخمسة أساسها آيات قرآنية مثل قوله تعالى:﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾الجن/28وقوله تعالى﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾النساء /126 و قوله تعالى:﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾الرعد/8.و يرى أحد الباحثين«أن حجج و براهين ابن حزم على حدوث العالم، هي أساسا براهين شرعية، قاعدتها و منطلقها آيات قرآنية، أشرنا إليها، حقا، إن الضرورات الكلامية و الجدلية، أضفت عليها صبغة سجالية جدلية، إلا أن هذا لا ينزع عنها صبغتها الرامية إلى البحث عن دلائل و مرتكزات للقضايا المتعلقة بجليل الكلام، من النص الديني نفسه، دون ما أي هاجس توفيقي»(1).وبذلك تكون حجج ابن حزم تعكس محاولة إضفاء المعقولية على النص نفسه و استنباط أدلة عقلية منه أي التمركز داخل الشرع مع محاولة تأسيسه عقليا، وهو المشروع الذي دافع عنه ابن رشد في الاستدلال على وجود الله (2) .

الصنف الثاني : وهي الأدلة التي جاء ذكرها مجملة في القرآن الكريم،وكلها تحث الإنسان على استعمال عقله لاكتشاف دلائل قدرة الله تعالى و بيان عظمته وحكمته،و عنايته بمخلوقاته،و إذا كان القرآن الكريم كتاب الله المسطور فإن الكون كتابه المنظور ، ولهذا يحثنا تعالى على استعمال العقل والنظر ، و تدبر القرآن و فهم معانيه.

وقد استدل ابن حزم على وجود الله تعالى بما في الفلك من نظام عجيب، و صنعة متقنة، و نقلة زمانية، و حركة دورية، وهي أدلة لها شواهد قرآنية من مثل قوله تعالى :﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾الغاشية 17-19 .وتتمثل قوة هذه الأدلة في كونها مستمدة من المحسوس سهلة التناول، ليست مستعصية الفهم على كثير من الناس، فهي أشد قوة و رسوخا في الذهن و نظرا لكثرتها وتكرارها فهي أدلة تخاطب العقل و القلب معا، و تنبه الإنسان من غفلته وتحد من غطرسته و قال تعالى:﴿ ءَأَنتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا ۝ رَفَعَ سَمْكَهَا فَسَوَّاهَا ۝ وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا ۝ وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا ۝ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ۝ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ۝ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ ﴾النازعات /27،33 .و قد استدل ابن حزم بحركة الأفلاك و دورانها على وجود الله «وهذه هي طريقة أرسطو في استدلاله على المحرك الأول ،والتشابه ظاهر في طريقة الاستدلال، لكن ابن حزم و إن تأثر بأرسطو فلم يقتف أثره تماما لأنه يختلف عنه من حيث أن الأخير لا يرى أن الله خالق للعالم، و إنما هو علة له»(3).بينما يرى ابن حزم أنه«لا بد ضرورة من مؤثر ليس مؤثرا فيه، وليس هو شيئا مما في العالم فهو بالضرورة الخالق الأول الواحد تبارك و تعالى»(4)،و بذلك تظهر براعة ابن حزم في توظيفه الأدلة الشرعية و الأدلة العقلية للبرهنة على حدوث العالم.

1) سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ... ص 337.
2) أنظر **الدهه رنفصله** ص 338.
3) ابن حزم و موقفه من الإلهيات ص137
4) الفصل 1 :22

الفصـــل الثالـــث

تنزيه الذات و الصفات

البحـــث الأول: نفي الجسمية و المكانية و الزما نية و الحركة

البحث الثاني: نفي الصورة

البحث الثالث: المـــــــاهية

البحـث الرابع: الصفـــــات

البحث الخامس: الأسمـــــاء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

الجسمية و المكانية و الزمانية و الحركة

1) نفي الجسمية :

يرى ابن حزم أن من توحيد الله عز وجل و نفي التشبيه عنه نفي الجسمية، فقد ذهبت طائفة إلى القول بأن الله تعالى «جسم محدود و عريض عميق طويل، طوله مثل عرضه، و عرضه مثل عمقه ، نور ساطع له قدر من الأقدار ،بمعنى أن له مقدارا في طوله وعرضه وعمقه لا يتجاوزه في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون و طعم و رائحة و مجسة لونه هو طعمه، و هو رائحته، و هو مجسته، و هو نفسه، لون لم يثبت لونا غيره، و أنه يتحرك و يسكن و يقوم ويقعد»(1) و هو قول هشام بن الحكم.

و قد لخص ابن حزم أدلة المجسمة على صحة مذهبها بقولها: «أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فلما بطل أن يكون تعالى عرضا ثبت أنه جسم، كما أن الفعل لا يصح إلا من جسم، و الباري فاعل، فوجب أنه جسم، كذلك يجوز وصفه بأنه جسم لا كالأجسام كما نصفه بأنه حي لا كالأحياء، و عليم لا كالعلماء، ثم أن الله عز وجل وصف نفسه بصفات يدل ظاهرها على التجسيم مثل الوجه، و العين و اليد والقدم و غيرها»(2).و يرى ابن حزم أن مفهوم الجسم في اللغة يطلق على الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست التي هي فوق و تحت و وراء و أمام و يمين و شمال، فلا يعقل جسم إلا وهو مؤلف طويل عريض عميق (3) و هذا المفهوم لا يختلف عن مفهوم المتكلمين، فقد ذهب الباقلاني إلى «أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع بدليل قولهم رجل جسيم و زيد أجسم من عمرو »(4).

وينتقد ابن حزم المجسمة فيقول: «أما قولهم أنه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض، فهذه قسمة ناقصة وإنما الصواب أنه لا يوجد في العالم إلا جسم أو عرض وكلاهما يقتضي بطبيعته وجود محدث له فالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا لكان يقتضي فاعلا فعله ولابد، فوجب بالضرورة أن فاعل الجسم والعرض ليس جسما ولا عرضا، وهذا برهان يضطر إليه كل ذي حس بضرورة العقل ولا بد وأيضا فلو كان الباري تعالى عن إلحادهم جسما لاقتضى ذلك ضرورة أن يكون له زمان ومكان هما غيره، وهذا إبطال التوحيد و إيجاب الشرك معه تعالى لشيئين سواه، وإيجاب أشياء معه غير مخلوقة وهذا

---

1) الأشعري ، مقالات الإسلاميين 281/1

2) أنظر: الفصل 118،117/2

3) المصدر نفسه 118،117/2

4) الباقلاني (أبو بكر) ، تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط أولى 1407هـ 1987م ص(220)، و أنظر: الجويني ، الإرشاد ، ص(61).

كفر»(1) ،أما قولهم بأن الباري تعالى جسم، بمعنى أنه شيء غير مؤلف فيرده ابن حزم بقوله:«و لو كان الشيء و الجسم بمعنى واحد لكان العرض جسما لأنه شيء، و هذا باطل بتعين و الحقيقة هي أنه لا فرق بين قولنا شيء و قولنا موجود و حق و حقيقة و مثبت فهذه كلها أسماء مترادفة على معنى واحد»(2).

و بناء على ذلك لم يجز ابن حزم أن نصف الله تعالى بالجسمية قياسا على كونه حيا لا كالأحياء و شيئا لا كالأشياء لأنه «لم يأت نص بتسميته تعالى جسما، و لا قام البرهان بتسميته جسما، بل البرهان مانع من تسميته بذلك، و لو أتانا نص بتسميته جسما لوجب علينا القول بذلك»(3).

و أما قول المجسمة أننا نسمي الله فاعلا كما نسمي أنفسنا فاعلين فإنه يوجب تشبيها، فيرد عليهم ابن حزم بأن هذا لا يوجب تشبيها لأنه اشتراك في التسمية فقط أما التشبيه «فيكون بالمعنى الموجود في كلا المتشبهين لا بالأسماء، و هذه التسمية إنما هي اشتراك في العبارة فقط»(4) .أما النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي توهم التجسيم فإن لها وجوها ظاهرة خارجة على خلاف ما اعتقدوه و تأولوه .

وقد استفاد ابن حزم من ردود المتكلمين ، و لا سيما الباقلاني والمعتزلة رغم انتقاده لهم ولطريقتهم في تقرير الحقائق .

2) نفي المكانية و الزمانية عنه تعالى:

المكان عند ابن حزم هو «المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها، و هو ينقسم إلى قسمين : إما مكان يتشكل المتمكن فيه بشكله كالبر أو الماء في الحابية و ما أشبه ذلك. إما مكان يتشكل هو بشكل المتمكن فيه كالماء لما حل فيه من الأجسام و ما أشبهه»(5)،أما الزمان فيعرفه بأنه «مدة وجود الجرم ساكنا أو متحركا أو مدة وجود العرض في الجسم، و يعمه أن نقول هو مدة وجود الفلك و ما فيه من الحوامل والمحمولات»(6) ،و مفهوم الزمان الذي قال به ابن حزم هو محل الاتفاق بين المتكلمين، و قد قال به الكندي من الفلاسفة، و هو مذهب أرسطو، و قد أنكر ابن حزم مقولة المكان و الزمان المطلقين التي قال بها الرازي لأن القول بها يؤدي الى إثبات قدماء مع الله عزوجل (7)،و ذهب ابن حزم إلى القول أن من توحيد الله عز وجل و نفي التشبيه عنه، نفي المكانية و الزمانية عنه تعالى، فقال:«إن الله تعالى لا في مكان ولا في زمان أصلا و هو قول الجمهور من أهل السنة و به نقول و هو الذي لا يجوز غيره»(8).

1) الفصل 117/2
2) المصدر نفسه، ص 118
3) المصدر نفسه، ص 118
4) المصدر نفسه، ص 125
5) المصدر نفسه، 25/1
6) المصدر نفسه، ص 25
7) المصدر نفسه، ص 25
8) المصدر نفسه، 125/2

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

واستدل على نفي المكان بقوله تعالى ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾فصلت/54 فقال:«فهذا يوجب ضرورة أنه تعالى لا في مكان إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطا به من جهة ما، أو من جهات و هذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة، و المكان شيء بلا شك، فلا يجوز أن يكون شيء في مكان و يكون هو محيطا بمكانه هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة»(1) كما أنه «لا يكون في مكان إلا ما كان جسما أو عرضا في جسم هذا الذي لا يجوز سواه، و لا يتشكل في العقل و الوهم غيره البتة، و إذا انتفى أن يكون الله عز وجل جسما أو عرضا فقد انتفى أن يكون في مكان أصلا»(2)،و كذلك«ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكان و هو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه و هذه كلها صفات الجسم»(3) و الله تعالى منزه عن الجسمية.

و استدل على نفي المكانية و الزمانية عنه بقوله تعالى:﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ﴾المجادلة/7 قال ابن حزم: « فإنما أضاف تعالى الأبنية المكانية إليهم لا إليه، بنص الآية، و لو كان تعالى في مكان، لكان متحدا بذلك المكان، تعالى الله عن ذلك، و لو كان عز وجل في مكان لم يكن في آخر ، و هذه الآية موجبة نص ما قلنا، و هو تعالى خالق الأمكنة و الأزمنة كلها، فقد صح أنه لا في مكان و لا في زمان، ولو كان في زمان لكان ذا مبدأ، و لو كان ذا مبدأ لكان محدثا ،والمحدث يقتضي محدثا، تعالى الله عن ذلك»(4) و قد قال تعالى : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾الحديد/3 .

3) نفي الحركة عنه تعالى:

مفهوم الحركة عند ابن حزم هو نقلة من مكان إلى مكان (5) ،وهذا المفهوم للحركة هو مذهب المتكلمين، قال ابن تيميه:«إن لفظ الحركة والانتقال والتغير والتحول و نحو ذلك ألفاظ مجملة، فإن المتكلمين إنما يطلقون لفظ الحركة على الحركة المكانية، و هو انتقال الجسم من مكان إلى مكان بحيث يكون قد فرغ الحيز الأول و شغل الثاني، فأكثر المتكلمين لا يعرفون للحركة معنى إلا هذا»(6).أما الفلاسفة فيطلقون الحركة على كل ما فيه تحول من حال إلى حال، و خروج من القوة إلى الفعل كما هو مذهب أرسطو (7) و الحركة عندهم على أربعة أنواع :

---

1) الفصل 158/2

2) المصدر نفسه و الصفحة

3) المصدر نفسه، 180/2

4) ابن حزم ، الدرة، ص230، و الفصل 123/2

5) الفصل 57،56/5

6) ابن تيمية ،شرح حديث النزول، المكتب الإسلامي ،بيروت ،ط السابعة 1412هـ/1991م ،ص179

7) المصدر نفسه والصفحة

الحركة في الكم: و لها أربعة أوجه :التخلخل و هو ازدياد حجم الجسم من غير أن ينضم إليه جسم آخر ،والتكاثف و هو عكس التخلخل،والنمو و هو زيادة الحجم مثل نمو النبات، و الذبول و هو عكس النمو.

الحركة في الكيف:وهوتحول الشيء من صفة إلى صفة أخرى مثل اسوداد العنب وتغير طعمه أورائحته.

الحركة في الوضع: كحركة الفلك على نفسه فإنه لا يخرج عن مكانه، و كحركة الرحى فإنها لا تنتقل إلى حيز آخر.

الحركة في الأين: و هي الحركة المكانية، أي انتقال جسم من حيز إلى حيز آخر، و **هي التي يتناولها المتكلمون في مباحثهم، فلا يطلقون اسم الحركة إلا على النقلة المكانية (1).**

و أما أهل اللغة يطلقون لفظ الحركة على جنس الفعل، فكل من فعل فعلا فقد تحرك عندهم، لهذا يسمون أحوال النفس حركة، و يقولون تحركت فيه المحبة، و تحركت فيه الحمية، و تحرك غضبه، و سكن غضبه(2) ،و قد أبطل ابن حزم قول من يصفون الله تعالى بالحركة فيقول:((إن الضرورة توجب أن كل متحرك فذ و حركة، و إن الحركة لمتحرك بها و هذا من باب الإضافة [...] فلو كان كل محرك متحركا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها و هذا قد أبطلناه فيما خلا من كتابنا بعون الله تعالى لنا و تأبيده إيانا، فوجب ضرورة وجود محرك ليس متحركا ضرورة و لا بد و هو الباري تعالى محرك المتحركات [...] لا إله إلاهو [...] و كل ذي حركة فهو ذو عرض محصول فيه فصح أنه تعالى ليس جسما و لا متحركا »(3).

و يؤكد ابن حزم أن الباري لا تلحقه الحوادث فيقول:((إن الحركة و السكون مدة، و المدة زمان و قد بينا فيما خلا من كتابنا إن الزمان محدث فالحركة محدثه و كذلك السكون، و الباري تعالى لا يلحقه الحدث إذ لو لحقه محدثا يقتضي محدثا، فالباري تعالى غير متحرك و لا ساكن »(4) ،و يوضح ابن حزم نقطة هامة في منهجه و هي((أنه ليس كل ما نفي عن الله عز وجل وجب أن يوقع عليه ضده، لأننا ننفي عن الله تعالى السكون و لا يحل أن يسمى الله متحركا، و ننفي عنه الحركة و لا يجوز أن يسمى ساكنا »(5) .

---

1) أنظر ابن تيمية «شرح حديث النزول» ص180، والايجي، الموقف، ص169،170

2) نفس المصدر ص 180

3) ابن حزم الفصل 119/2

4) المصدر نفسه ص 119

5) المصدر نفسه ص 124

المبحث الثاني:

الصـــــــــــورة

نفي الصورة:

ذهب ابن حزم إلى نفي الصورة عن الله تعالى فقال:((ان الصورة توجب أن كل الصورة في المتصور لمتصور، و هذا من باب الإضافة، فلو كان كل مصور متصورا لوجب وجود أفعال لا أوائل لها وهذا باطل، فوجب وجود مُصَوِرٍ ليس مُتَصَوَّرًا ضرورة ولا بد، و هو الباري تعالى مُصَوِرُ المصورات لا إله إلا هو، و كل جسم فهو ذو صورة، فصح أنه تعالى ليس جسما))(1) ،و نفي الصورة عن الله تعالى هو نفي التشبيه و التمثيل، لأن الصورة لا تكون إلا في شيء مركب، قال البيهقي: ((الصورة هي التركيب و المصور هو المركب، قال الله تعالى:﴿**يَأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۞ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۞ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ**﴾الإنفطار /6-8 . و لا يجوز أن يكون الباري مصورا و لا أن يكون له صورة، لأن الصورة مختلفة، و الهيئات متضادة، و لا يجوز إتصافه بجمعها لتضادها، و لا يجوز إختصاصه ببعضها إلا بمخصص لجواز جمعها على من جاز عليه بعضها، فإذا أختص ببعضها اقتضى مخصصا خصصه به، و ذلك يوجب أن يكون مخلوقا و هو محال فاستحال أن يكون مصورا، و هو الخالق الباري المصور))(2) ،و لذلك قال الفلاسفة الإسلاميون بنفي الصورة عن الله، لأنها توهم التجسيم، قال الفارابي في الموجود الأول:((و لا أيضا له صورة، لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا في مادة، و لو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة و صورة، و لو كان كذلك لكان قوامه بجزئية الذين منهما ائتلف، و لكان لوجوده سبب، فإن كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملته، وقد وضحنا أنه سبب أول))(3) ،أما ما جاء في الحديث عن أبي هريرة عن النبي -صلى الله عليه و سلم- قال:﴿**خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: إذهب فسلم على أولئك نفر من الملائكة، جلوس، فاستمع ما يحيونك فإنها تحيتك و تحية ذريتك، فقال السلام عليكم، فقالوا: السلام عليكم و رحمة الله، فزادوه، و رحمة الله، فكل يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن**﴾(4).

---

1) الفصل 119/2

2) البيهقي ، كتاب الأسماء و الصفات ، تحقيق، محمد زاهد الكوثري، دار احياء التراث العربي، بيروت د. ت، ص289

3) الفارابي ، المدينة الفاضلة وكتاب الملة ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر .د ت ص4

4) أنظر: صحيح البخاري:ك الإستئذان باب بدء السلام ج7 ص 125 ،صحيح مسلم :ك البر و الصلة،باب النهي عن ضرب الوجه ج8 ص 32، مسند الإمام أحمد ج2 ص 251،315،323،463،519.

و للعلماء فيه وجهان :

1- هناك من حمل الضمير الوارد في(صورته) على المضروب، كما في رواية أبي هريرة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال :﴿ **إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته** ﴾(1) قال ابن خزيمة ((توهم بعض من لم يتحر العلم أن قوله على (صورته) ،يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر ،بل معنى قوله خلق آدم على صورته الهاء في الموضع كناية عن اسم المضروب والمشتوم ،أراد -صلى الله عليه وسلم- أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب والذي قبح وجهه ،فزجر -صلى الله عليه وسلم- أن يقول ووجهه من أشبه وجهك لأن وجه آدم شبيه وجه بنيه))(2)

2- وهناك من اعتبر أن الضمير الذي في (صورته) عائد إلى الله سبحانه وبه قال ابن حزم:((فهذه اضافة ملك يريد الصورة التي تخيرها الله سبحانه ليكون آدم مصور عليها ،وكل فاضل في طبقته فإنه ينسب إلى الله عز وجل كما تقول بيت الله عن الكعبة ،والبيوت كلها بيوت الله تعالى [...] وكما تقول في جبريل وعيسى -عليهما السلام- روح الله ،والأرواح كلها لله عز وجل ملك له.وكالقول في ناقة صالح-عليه السلام- ناقة الله والنوق كلها لله عز وجل))(3) ،إلا أن هناك اعتراضا على هذا التأويل : فالصورة لا تضاف إلى الله كإضافة خلقه إليه ،خصوصا عند من اعتبرها من الصفات القائمة بالذات ،فهي مثل صفة السمع والبصر والكلام وغيرها من الصفات .

وبقي وجه أخر ، ضمن من حمل إضافة الصورة إلى الله تعالى، وهو اعتبار الصورة صفة ، فقد وصف الله نفسه بأنه حي، قادر، مريد، سميع، بصير ، و وصف آدم بأن له سمعا وبصرا وكلاما و إرادة وقدرة وإن كانت صفات الله قديمة ،وصفات الإنسان حادثة ، والاشتراك في الأسماء والصفات لا يعني الاشتراك في الذات ،وقد سئل الشبلي -رحمه الله- عن معنى الحديث فقال:((خلقه الله على الأسماء والصفات لا على الذات))(4) .

وأما ما جاء في إحدى الروايات بلفظ((على صورة الرحمن))مثل رواية ابن خزيمة قال :حدثنا يوسف بن موسى قال ثنا جرير عن الأعمش عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء بن أبي رباح عن عمر قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:﴿ لا تقبحوا الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن ﴾وروى الثوري هذا الخبر مرسلا غير مسند حدثناه أبو موسى محمد بن المثنى قال ثنا عبد الرحمن بن مهدي قال

1) سبق تخريجه في هذا الفصل. ص 77

2) ابن خزيمة ،كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب (عز وجل) ، تعليق محمد خليل هراس ،دار الجيل بيروت ومكتب الكليات الأزهرية القاهرة ،ط 1408هـ/1988م ،ص37

3) ابن حزم ،الفصل 2/167، 1268 ،وانظر ابن خزيمة (كتاب التوحيد) ص39

4) الغزالي (أبو حامد) ،كتاب الإملاء في اشكالات الإحياء ، (ضمن ملحق احياء علوم الدين للغزالي)، دار المعرفة بيروت لبنان د ط ،ص 38.

ثنا سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن عطاء قال رسول -صلى الله عليه وسلم- :﴿**لا يقبح الوجه فإن ابن آدم خلق على صورة الرحمن**﴾وفي سند الحديث مقال ،قال عنه ابن خزيمة :« والذي عندي في تأويل هذا الخبر إن صح من جهة النقل موصولا ،فإن في الخبر عللا ثلاثا ،إحداهن أن الثوري قد خالف الأعمش في إسناده ،فأرسل الثوري ولم يقل عن ابن عمر ،والثانية ،أن الأعمش مدلس لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبي ثابت ،والثالثة ، أن حبيب بن أبي ثابت أيضا مدلس لم يعلم أنه سمعه من عطاء . فإن صح هذا الخبر مسندا - بأن يكون الأعمش قد سمعه من حبيب بن أبي ثابت . وحبيب قد سمعه من عطاء بن أبي رباح وصح أنه عن ابن عمر على ما رواه الأعمش- فمعنى هذا الخبر عندنا أن إضافة الصورة إلى الرحمن في هذا الخبر إنما هو إضافة الخلق إليه ،لأن الخلق يضاف إلى الرحمن إذ الله خلقه وكذلك الصورة تضاف إلى الرحمن لأن الله صورها »(1) ،وبذلك يكون معنى الخبر: أن ابن آدم خلق على الصورة التي خلقها الرحمن حين صور آدم ثم نفخ فيه الروح (2) وقال البيهقي معلقا على هذه الرواية : «ويحتمل أن يكون لفظ الخبر في الأصل كما روينا في حديث أبي هريرة فأداه بعض الرواة على ما وقع قلبه من معناه »(3)، وقد سبق ذكر حديث أبي هريرة الذي أخرجه البخاري .

وذهب ابن قتيبة إلى إثبات الصورة لله،فقال:«والذي عندي -والله تعالى أعلم- أن الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين،وإنما وقع الألف لتلك لمجيئها في القرآن ووقعت الوحشة من هذه لأنها لم تأت في القرآن ،ونحن نؤمن بالجميع ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حد »(4).

والى هذا الرأي مال الدكتور أحمد بن ناصر الحمد في دراسته عن " ابن حزم وموقفه من الإلهيات " بعد أن عرض موقف ابن حزم في نفي الصورة فقال:« فلهذا نقول أن لله تبارك وتعالى صورة يعرفها من عنده إذا رأه يوم القيامة وهي صورة تليق بجلاله وعظمته لا تشبه المخلوقات ولا يحيط بها الإدراك ،ولا يعرف كنهها إلا هو تعالى وتقدس عن مشابهة الممكنات »(5) . واستدل على صحة قوله بما ورد من الأحاديث الصحيحة التي جاء فيها ذكر الصورة .**فعن أبي سعيد الخدري -رضي الله- عنه أن أناسا في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- قالوا :يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: نعم،هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ،ضوء ليس فيها سحاب ،قالوا: لا .قال صلى الله عليه وسلم- : ما تضارون في رؤية الله عز وجل يوم القيامة إلا كما تضارون في رؤية أحدهما، إذا كان يوم القيامة أذن مؤذن تتبع كل أمة ما كانت تعبد ، فلا يبقى من كان يعبد غير الله من الأصنام**

---

1) ابن خزيمة ،كتاب التوحيد ، ص38،39.

2) المصدر نفسه ص 39.

3) البيهقي ،الأسماء والصفات، ص291.

4) ابن قتيبة ،تأويل مختلف الحديث ، دار الكتاب العربي ،بيروت ،د.ت. ص150.

5) ابن حزم ، وموقفه من الالهيات ، د أحمد بن ناصر الحمد ،طبع شركة العبيكان ،الرياض ،طبعة أولى 1406 هـ 1986م .ص182 .

والأنصاب إلا يتساقطون في النار ،حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله برا وفاجرا وغبرات أهل الكتاب فيدعى اليهود فيقال لهم : ما كنتم تعبودون ؟ قالوا : كنا نعبد عزيرا ابن الله ،فيقال لهم : كذبتم ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد ،فماذا تبغون ؟ قالوا : عطشنا ربنا فاسقنا ،فيشار ألا تردون ؟ فيحشرون إلى النار ، كأنها سراب يحطم بعضها بعضا ،فيتساقطون في النار ،ثم يدعى النصارى فيقال لهم :ما كنتم تعبدون ؟ قالوا : كنا نعبد المسيح ابن الله ،فيقال لهم : كذبتم ،ما اتخذ الله من صاحبة ولا ولد ،فيقال لهم : ماذا تبغون ؟ فكذلك مثل الأول . حتى إذا لم يبق إلا من كان يعبد الله من بر أو فاجر ، أتاهم رب العالمين في أدنى صورة من التي رأوه فيها فيقال : ماذا تنتظرون ،تتبع كل أمة ما كانت تعبد قالوا : فارقنا الناس في الدنيا على أفقر ما كنا إليهم ولم نصاحبهم ،ونحن ننتظر ربنا الذي كنا نعبد ،فيقول : أنا ربكم فيقولون : لا نشرك بالله شيئا، مرتين أو ثلاثا(1) .

والناظر في هذه المسألة يرى أن موقف ابن حزم في نفي الصورة عن الله تعالى موافق أما ذهب إليه أكثر العلماء ، و يظهر ذلك جليا في معارضتهم لابن قتيبة، حيث ثاروا عليه و طرحوا قوله (2).أما الصورة المذكورة في الحديث فقد أولها العلماء وفق ما تقتضيه اللغة وبوجبه التنزيه ،فحملوا الصورة على معنى الصفة فتوضع الصورة موضع الصفة ،أو أن المذكور من المعبودات ، في أول الحديث ، إنما هو صور وأجسام كالشمس والقمر والطواغيت ونحوها، ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المطابقة ،فقيل يأتيهم الله في صورة كذا ،إذ كانت المذكورات قبله صورا وأجساما (3) فالله عز وجل ليس بذي صوره ولا هيئة ،لأن الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية .

---

1) صحيح البخاري:ك المواقيت،باب فضل صلاة العصر ج1 ص 139،و ك التوحيد،باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة)ج8 ص 179، 181 .وصحيح مسلم :ك الإيمان،باب معرفة طريق الرؤية ج1 ص 112، 114،سنن ابي داود:ك السنة،باب في الرؤية ج4 ص 233، 234،رقم الحديث:4730، 4731،ولم يذكر فيه لفظ الصورة.سنن الترمذي:أبواب صفة الجنة،باب ماجاء في أهل الجنة ج2 ص:316 حديث رقم :2072،دون ذكر الصورة .سنن ابن ماجة :المقدمة،باب فيما أنكرت الجهمية ج1 ص 63، 64 حديث رقم:177، 178، 179، 180.

2) الغزالي ،"الإملاء في إشكالات الأحياء" (ضمن ملحق احياء علوم الدين) 5/32، 33.

3) البيهقي ،"الأسماء والصفات" ص 296/297.

المبحث الثالث :

الماهية

ذكر الأشعري، في مقالاته ،اختلاف المرجئة في ماهية الباري عز وجل إلى فريقين :

قال قائلون : لله ماهية لا ندركها في الدنيا ،وأنه يخلق لنا في الأخرة حاسة سادسة فندرك بها ماهينه .

وقال قائلون منهم بإنكار ذلك ونفيه (1). كما ذكر ابن حزم اختلاف المعتزلة في ماهية الله عز وجل إلى فريقين : ذهب فريق منهم إلى أن الله تعالى لا ماهية له . وذهب ضرار بن عمرو (2) إلى أن الله تعالى له ماهية لا يعلمها غيره (3) وأن المؤمنين يرونها يوم القيامة بحاسة سادسة (4) .

ومذهب أهل السنة هو إثبات ماهية الله عز وجل،إذ يرى ابن حزم أن ماهيته تعالى هي أنيته نفسها(5) وأنية الشيء هي إثبات وجود الشيء فقط ،وهي جواب السائل بهل؟ أما الماهية فهي جواب السائل بما هو؟وهو سؤال عن حقيقة الشيء وذاته ،فمن أبطل الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء التي سأل عنها بما هو ؟(6) وقد إحتج من أنكر الماهية بقوله:أن الماهية لا تخلو من أن تكون هي الله ذاته ،أو تكون غيره، فلو قلنا إن الماهية هي غيره ،فقد أثبتنا أن الماهية أزلية مع الله تعالى وهذا شرك .وإذا قلنا انها هي الله وأننا نجهلها ولا نعلمها ،فمعنى ذلك أننا لا نعلم ما الله عز وجل وهذا كفر به ،وكذلك الأمر لو كانت له ماهية لكانت له كيفية (7).

ويجيب ابن حزم على هذه الإعتراضات المبنية على الجهل بحدود الكلام، ووقوع الأسماء على المسميات لأن الماهية جواب سؤال السائل بما هو؟ وهو سؤال عن حقيقة الشيء وذاته ،ومن أنكر الماهية فقد أبطل حقيقة الشيء التي سأل عنها. وفيما يتعلق بالباري فإن من سأل عن الماهية كمن سأل عن الأنية والجواب في كليهما واحد ،لأن من أثبت وجود الله فقد أثبت وجود ماهيته .

وأما احتجاجهم، بأنه لو كانت له ماهية لكانت له كيفية ،فيرد ابن حزم عليه بقوله:((قد بينا وبان لكل ذي عقل أن السؤال بما هو الشيء غير السؤال بكيف هو الشيء ؟،وأن المسؤول عنه بإحدى اللفظتين

---

1) مقالات الإسلاميين 234/1.

2) ضرار بن عمرو : معتزلي جلد ، له مقالات خبيثة قال : يمكن أن يكون جميع من يظهر الإسلام كفارا في الباطن، لجواز ذلك على كل فرد منهم في نفسه، و له مقالات ينفرد بها عن المعتزلة إذ يخالفهم في خلق الأفعال و أن الأجسام أعراض مجتمعة،ابن حجر ، لسان الميزان 3/ص239-240 .

3) الفصل 174/2.

4) البغدادي(عبد القاهر)،الفرق بين الفرق، منشورات دار الأفاق الجديدة ،بيروت ،ط الخامسة 1402هـ/1982م ص201،202.

5) الفصل 174/2.

6) المصدر نفسه ص174 .

7) المصدر نفسه ص174.

المذكورتين غير المسؤول عنه بالأخرى ،وأن الجواب عن إحداهما غير الجواب عن الأخرى ،،بيان ذلك أن السؤال بما هو إنما هو سؤال عن ذاته واسمه ،وأن السؤال بكيف هو ،إنما هو سؤال عن حاله وأعراضه وهذا لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى ،فلاح الفرق ظاهرا ،،(1).

فماهية الله عز وجل لا أحد يعلم حقيقتها إلا هو ، ولا نعرف جوابا عليها أكثر مما أجاب به موسى عليه السلام قال تعالى:﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَلَمِينَ ۞ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ۞ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ۞ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ۞ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ۞ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴾الشعراء/23- 28.

قال ابن حزم:،،إنه لا جواب هاهنا لا في علم الله تعالى ولا عندنا إلا ما أجاب به موسى -عليه السلام- لأن الله تعالى حمد ذلك منه وصدق فيه ،ولو لم يكن جوابا صحيحا تاما لا نقص فيه لما حمده الله ،،(2)،وهذا الذي قاله ابن حزم غير مسلم به على إطلاقه، صحيح عندنا أنه لا جواب عن الماهية إلا ما أجاب به موسى عليه السلام ،أما في علم الله تعالى فلا أحد يحدد إجابة الله عز وجل ،فهو أعلم بحقيقة ذاته وصفاته والدليل هو ما ذهب إليه ابن حزم بنفسه أنه من أنكر الماهية فقد أنكر حقيقة الشيء ،،وبما أن ماهية الله لا نعلمها، فقد كان جواب موسى بالصفات الدالة على الله عز وجل .

أما ابن كثير فقد ذهب إلى القول بأن سؤال فرعون ليس سؤالا عن الماهية،،فعند قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾أي قال له فرعون : ومن هذا الذي تزعم أنه رب العالمين غيري ؟ هكذا فسره علماء السلف وأئمة الخلف ،حتى قال السدى هذه الآية كقوله تعالى :﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَمُوسَى ۞ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾طه 49-50 . قال :ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط ،فإنه لم يكن مقرا بالصانع حتى يسأل عن الماهية ،بل كان جاحدا له بالكلية فيما يظهر ،،(3).والراجح -والله أعلم- أن سؤال فرعون يحتمل الوجهين معا، ففيه استفهام عن ماهية الإله الذي يدعو إليه موسى عليه السلام ، وفيه استنكار له لأنه دعا إلى عبادة رب العالمين، بينما كان فرعون يزعم أنه هو الإله ،ولهذا قال القرطبي عند قوله تعالى :﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ،،فاستفهمه استفهاما عن مجهول من الأشياء ،فقال مكي وغيره :كما يستفهم عن الأجناس فلذلك أستفهم بما . قال مكي : وقد ورد له استفهام بمن في موضع آخر ويشبه أنها مواطن ،فأتى موسى بالصفات الدالة على الله من مخلوقاته التي لا يشاركه فيها مخلوق ،وقد سأل فرعون عن الجنس ولا جنس لله تعالى ،لأن الأجناس محدثة ،فعلم موسى جهله فأضرب عن سؤاله وأعلمه بعظيم قدرة الله تعالى التي تبين للسامع أنه لا مشاركة لفرعون فيها،،(4) وبذلك يتبين أن سؤال فرعون لموسى -عليه السلام- سؤال عن الجنس و معرفة حقيقة الشيء .

---

1) الفصل 175/2.

2) المصدر نفسه ص174 .

3) ابن كثير تفسير ابن كثير 107/5 .

4) القرطبي (ابو عبد الله محمد) الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي.د.ت ج 13 ص 98 .

المبحث الرابع :

الصفـــــــات

تعد مسألة الصفات من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين المتكلمين وتعددت فيها أراؤهم، وليس الغرض في هذا المبحث التطرق إلى موضوع الصفات بالتفصيل ، بقدر ما هو بيان موقف ابن حزم من هذه المسألة على وجه الإجمال ، خصوصا وقد كثر الحديث عن موافقته المعتزلة في نفي الصفات ،ومن المعلوم أن الله عز وجل متصف بكل صفات الكمال ،ومنزه عن جميع صفات النقصان،(ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه ،وبما وصف به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ،ومن غير تكييف ولا تمثيل ،فلا ينفون عن الله ما أثبته لنفسه ،ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه ،بل يعلمون أن الله ليس كمثله شيء ،لا في ذاته ولا في صفاته ،ولا في أفعاله ،فكما أن ذاته لا تشبه الذوات ،فصفاته لا تشبه الصفات)(1) فهذه هي الطريقة التي سلكها السلف الصالح قبل ظهور مذاهب المتكلمين، وخوضهم في المسائل العقدية ،خصوصا المعتزلة .

1- المعتـــــزلـــــة :

مذهب المعتزلة في توحيد الله ،هو تنزيه صفاته عن صفات المخلوقين، و كلمة التوحيد هي السمة الأساسية في مذهبهم والأصل الأول من أصولهم الخمسة، قال أبو الحسين الخياط في كتابه الانتصار:(وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة ،التوحيد،والعدل، والوعد والوعيد ،والمنزلة بين المنزلتين،والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي)(2) .

لقد وجد المعتزلة النصارى يصفون الله بثلاثة أقانيم متحدة في جوهر واحد: أقنوم الأب ،ويطلقونه على الذات الإلهية ،وأقنوم الابن أي الكلمة ،وأقنوم روح القدس أي الحياة ،فهذه الأقانيم الثلاثة تشكل ذاتاً واحدة ،فردوا عليهم بقولهم:(أن قولكم أنه تعالى جوهر واحد ثلاثة أقانيم مناقضة ظاهرة ،لأن قولنا في الشيء أنه واحد ،يقتضي أنه في الوجه الذي صار واحدا لا يتجزأ ولا يتبعض،وقولنا ثلاثة يقتضي أنه متجزئ،وإذا قلتم أنه واحد ثلاثة أقانيم كان في التناقض بمنزلة أن يقال في الشيء أنه موجود معدوم أو قديم محدث .وعلى أنه تعالى ليس بجوهر ،إذ لو كان جوهرا لكان محدثا وقد ثبت قدمه ،ففسد قولهم أنه جوهر واحد ثلاثة أقانيم)(3) ، كما لا حظوا أن هناك طوائف من غلاة الشيعة ومشبهة أهل الحديث مالوا إلى تشبيه الله عز وجل بخلقه، فقد ذكر أن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان المحدث المشهور قد قالا:(أن الله

---

1) ابن تيمية ، مجموع الفتاوي ، تحقيق عبد الرحمن قاسم ،مكتبة المعارف ،الرباط المغرب 478/11.

2) الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم) ،كتاب الإنتصار والرد على ابن الروندي الملحد ، تحقيق د.نيبرج ،مكتبة الدار العربية للكتاب القاهرة ،د.ت ص126،127.

3) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر 1990م ، 211/1.

جسم ،وأنه جثة على صورة الإنسان لحم ودم وشعر وعظم ،له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين ،وهو مع هذا لا يشبهه غيره ولا يشبهه »(1) وقد أصبح تيار التجسيم يهدد عقيدة المسلمين، فلا تخلو طائفة ممن يقول بالتجسيم، وأمام هذا الخطر المتفاقم وقف المعتزلة يدافعون عن التوحيد ،فجردوا الذات الإلهية من كل ما يوهم التشبيه وقالوا:«إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ،وليس بجسم ،ولا شبح ،ولا جثة ،ولا صورة ،ولا لحم ،ولا دم ،ولا شخص ،ولا جوهر وعرض، ولا بذي لون ، ولا طعم ولا رائحة و لا مجسة ،ولا بذي حرارة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ،و لا عمق ،ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض ،وليس بذي أبعاض وأجزاء ،وجوارح وأعضاء ،وليس بذي جهات ،ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ،ولا يجرى عليه زمان ،ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن .ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم ...»(2)، فمن أجل تنزيه الله عز وجل ، ونفي التشبيه عنه، لجأ المعتزلة إلى وصفه بصفات السلب﴿ ليس كمثله شيء ﴾ ،ثم أثبتوا له بعض الصفات الإيجابية ﴿ وهو السميع البصير ﴾ ،فقالوا:« لم يزل عالما قادرا حيا ،ولا يزال كذلك ،لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع ،شيء لا كالأشياء ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء وأنه القديم وحده و لا قديم غيره »(3).واعتبروا القدم أخص أوصاف ذاته، فنفوا الصفات القديمة حتى لا يثبتوا قدماء مع الله عز وجل ،فقالوا :هو عالم بذاته ،قادر بذاته ، حي بذاته ،لا بعلم وقدرة وحياة، لأنها صفات لو شاركته في القدم لأدى ذلك إلى تعدد القديم، كما هي الحال عند النصارى . وذكر الشهرستاني أن مبحث الصفات لم يكن ناضجا في بداية أمره عند المعتزلة،«فقد كان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول الظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين ،وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالتان كما قاله أبو هاشم ،وميل أبو الحسين إلى ردهما إلى صفة واحدة ،وذلك عين مذهب الفلاسفة »(4) فالصفات الإلهية عند المعتزلة هي عين الذات،ولا توصف بأنها مستقلة عنها،وإلا وقعنا في القول بتعدد القدماء ،فالله عالم قادر حي بذاته،لا بعلم وقدرة وحياة.وكان العلاف يقول«إذا قلت أن الله عالم ثبت له علما هو الله ونفيت عن الله جهلا ودللت على معلوم كان أو يكون،وإذا قلت قادر نفيت عن الله عجزا وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودللت على مقدور ،وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ونفيت عن الله موتا »(5).

---

1) الأشعري ، مقالات الإسلاميين 283/1 .

2) المصدر نفسه، ج 1 ص 235/1.

3) المصدر نفسه، الصفحة .

4) الملل و النحل (على هامش الفصل)1/57،58.

5) مقالات الإسلاميين 1/ 245.

أما الآيات التي توهم التشبيه كتلك التي تثبت لله يدا ووجها وعينا وغيرها فقد أولها المعتزلة وفق منهجهم في تنزيه الله عز وجل ، فاليد تفيد القوة والسخاء والنعمة ، والوجه يفيد الذات ، والعين تفيد العلم والعناية وهكذا سائر آيات الصفات .

2) الأشـــــــاعرة :

ذهبت الأشاعرة إلى إثبات الصفات للـه تعالى ،وأنها قائمة بذاته ، فالله تعالى حي بحياة ، قادر بقدرة، مريد بإرادة ، عالم بعلم ، متكلم بكلام ، سميع بسمع، وبصيربيصر ، فهذه الصفات قائمة بذاته لا هي هو كما قالت المعتزلة ، ولا هي غيره كما اعتقدت النصارى ، ومعنى ذلك أن الصفة ليست عين ذات الموصوف ، فالعلم غير العالم ، ولكن الصفة لا تقوم بذاتها بل بالذات فإذا عدت بقدرة الله فقد عدت بصفة من صفاته ولم تعد بغير الله ، وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته "(1) وقد ألزم الأشاعرة المعتزلة في قولهم: أن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه فهذا يعني أن يكون نفسه علما وقدرة لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم ،والقدرة ما بها يقدر القادر "(2).

أما الصفات الخبرية مثل الوجه والعين واليد والقدم وغيرها من الصفات التي توهم التشبيه فقد تأولها الأشاعرة ، فأولوا الوجه بالذات، واليد بالقدرة و النعمة ، والعين بالروية، والاستواء بالاستيلاء والقهر ونفاذ القدر .وهكذا مع سائر الصفات الخبرية،وقد تطرقنا إلى هذه المسألة عند حديثنا عن الصفات بالتفصيل (3).

3) رأي ابن حزم في الصفات :

يرى ابن حزم أن إطلاق لفظ الصفات على الله تعالى محال لا يجوز ، لأنه -تعالى- لم ينص في كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا لفظ الصفة ، ولا حفظ عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أن لله تعالى صفات ،ولا صح عن أحد من الصحابة -رضي الله عنهم- ،ولا عن أحد من خيار التابعين أو تابعي التابعين ،فلا يحل لأحد أن ينطق به ،ولو قلنا أن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا ،فلا يجوز القول بلفظ الصفات ،ولا اعتقاده بل هي بدعة منكرة (4).

ويذهب ابن حزم إلى القول بأن أول من اخترع لفظ الصفات هم المعتزلة و هشام بن الحكم ،ثم سلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام ،سلكوا غير مسلك السلف الصالح ،وربما أطلق هذه اللفظة من متأخري أئمة من الفقهاء ممن لم يحقق النظر فيها ،فهي وهلة من فاضل وزلة عالم (5).وقد استدل ابن حزم على صحة مذهبه في نفي الصفات باللغة والنقل والعقل .

---

1) الشهرستاني ،الملل والنحل 1/ 122، البغدادي ،أصول الدين ص90.
2) البغدادي ، كتاب أصول الدين، ص92 .
3) فصل الصفات من هذا البحث ص 98.
4) أنظر : الفصل 2/120، 121 والدرة، ص262 .
5) ـ المحصل 2/121

أولا : الاستدلال باللغة :

فمن ناحية اللغة فإنه«لا تعقل الصفة و الصفات في اللغة التي نزل بها القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي ضرورة الحس إلا أعراضا محمولة في الموصوفين ،فإذا جوزوها غير أعراض بخلاف المعهود فقد تحكموا بلا دليل ،إذ إنما يصار إلى مثل هذا فيما ورد به نص ،ولم يرد قط نص بلفظ الصفات ولا بلفظ الصفة ، فمن المحال أن يؤتي بلفظ لا نص فيه يعبر به عن خلاف المعهود »(1) فلفظ الصفة في اللغة العربية، وفي جميع اللغات ، هو عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها، فلا معنى للصفة غير هذا. وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله تعالى إلا أن يأتي نص بشيء أخبر الله تعالى به عن نفسه ،فنؤمن به وندري حينئذ أنه اسم علم لا مشتق من صفة أصلا ،وأنه خبر عنه تعالى لا يراد به غيره عز وجل ،ولا يرجع منه إلى سواه (2)،فالصفة لا تقع إلا على عرض مركب في جسم ،وهذا لا يجوز في حق الله تعالى. و مفهوم الصفة عند ابن حزم لا يختلف عن مفهومه عند الفلاسفة الغربيين، فالصفة بمعناها الميتافزيقي هي الخاصية الأساسية للمادة ، و يطلقون هذا المفهوم على الصفات الإلهية (3)، و هذا المفهوم يتوافق مع مفهوم الأقانيم الثلاثة المكونة للذات الإلهية عند النصارى.

كما يلزمهم من ناحية اللغة أن« من أطلق أن لله صفة ، وصفات أن يطلق –ولابد– أن له نعتا ونعوتا، وسمة وسمات ،لأنه لا فرق بين نعت ،وصفة ،وسمة في لغة العرب أصلا ، ولم يأت بلفظ الصفة نص ،ولا إجماع متيقن ،فيجب الوقوف عنده ،دون ما كان في معناه ،وإنما قالوا:إن له تعالى صفة استدلالا وهذايوجب عليهم ضرورة أن له – تعالى – نعوتا ،وسمات ،ولا فرق »(4).

ثانيا : الاستدلال بالقرآن والسنة :

استدل ابن حزم على نفي الصفات بما ورد من القرآن الكريم من الآيات مثل :

قوله تعالى : ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾. النجم /23. قال ابن حزم:« فصح أن الأسماء لله –تعالى– وفي الدين لا يجوز أن تؤخذ إلا من القرآن ،أو عن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– من نقل صحيح ،مسند ،وما عدا هذا فباطل ،ولم يسم الله تعالى قط ،ولا رسوله –صلى الله عليه وسلم– ولا أحد من الصحابة رضي الله عنهم ،علم الله صفة له ،ولا القرآن صفة له ،تعالى،ولا شيئا مما ذكرناه »(5)

ومنها قوله تعالى :﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصافات 180 .قال ابن حزم عند هذه الآية:«فأنكر

---

1) الفصل، 173/2 .

2) الفصل،159/2 وانظر : الدرة ص264 .

3) Michel allard , le problème des attributs divins dans la doctrine d'al Asari et de ses premiers grands disciples , ed de l'imprimerie catholique Beyrouth 1965

4) الدرة ص 264.

5)المصدر نفسه،ص264.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعالى إطلاق الصفات جملة »(1) . وقد جاء في حديث صحيح عن ابن أبي هلال أن أبا الرّجال محمد بن عبد الرحمن حدثه عن أمه عمرة بنت عبد الرحمن ،وكانت في حجر عائشة زوج النبي -صلى الله عليه وسلم- عن عائشة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- بعث رجلا على سرية ، وكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ ﴿قل هو الله أحد﴾ فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي-صلى الله عليه وسلم- فقال: **﴿سلوه لأي شيء يصنع ذلك﴾فسألوه ،فقال : لأنها صفة الرحمن ،وأنا أحب أن أقرأ بها ، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم-﴿ أخبروه أن الله يحبه ﴾**(2).وقد ضعّف ابن حزم هذا الحديث ،ولم يقبل بصحته .فقال: «إن **هذه اللفظة** أنفرد بها سعيد بن أبي هلال(3) وليس بالقوى،قد ذكره بالتخابط يحي وأحمد بن حنبل »(4).

كما أن الخبر الواحد لا يفيد العلم، وإنما يفيد الظن، كما ذهب إليه أكثر أهل الأصول و معظم المتكلمين ، وغرض ابن حزم أن يلزم خصومه من المعتزلة والأشاعرة . لأن الخبر الواحد عندهم لا يفيد العلم ولكنه يوجب العمل(5).

وكذلك لو صح الحديث، فليس فيه ما يثبت الصفات مثل العلم والقدرة والقوة والكلام والإرادة والسمع ...الخ وانما فيه﴿ قل هو الله أحد﴾خاصة صفة الرحمن ،وهذا الخبر تخصيص لقوله -قل هو الله أحد وحده- وهي خبر عن الله تعالى بما هو الحق (6).

ثالثا : الاستدلال بالعقل :

أما من ناحية العقل فإن ابن حزم يرى أن من أثبت الصفات من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة وأنها قديمة وأزلية ، فقد أثبت شركاء مع الله عز وجل ونقض توحيده،«ولأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه ،فقد بطل أن يكون الله وحده بل قد صار له شريك في أنه لم يزل وهذا كفر مجرد ونصرانية محضة ،مع أنها دعوى ساقطة بلا دليل أصلا »(7).

1) الفصل 2/ 132وأنظر :الدرة ص 262.

2) أخرجه البخاري في صحيحه:كتاب التوحيد، (باب ما جاء في دعاء النبي -صلى الله عليه وسلم- أمته إلى التوحيد الله تبارك وتعالى)ج8 ص:164،165.صحيح مسلم :ك صلاة المسافرين،باب فضل قل هو الله أحدج2 ص:200.سنن النسائي ك الإفتتاح،باب الفضل في قراءة قل هو الله أحد ج1 ص:214 رقم الحديث:949،قال عنه الألباني:صحيح .

3) سعيد بن أبي هلال الليثي مولاهم ،أبو العلاء المصري،قيل.مدني الأصل.وقال ابن يونس:بل نشأ بها ،صدوق ،لم أر لابن حزم في تضعيفه سلفا ،إلا أن الساجي حكى عن أحمد أنه اختلط من السادسة.مات بعد الثلاثين ،وقيل قبلها،وقيل قبل الخمسين بسنة،أنظر إبن حجر العسقلاني تقريب التهذيب-تحقيق مصطفى عطا ،دار الكتب العلمية بيروت،ط أولى 1993م 366/1.

4) الفصل 121/2 ،الدرة ص263.

5) أنظر الجويني،البرهان في أصول الفقه، ت عبد العظيم محمود الذيب، دار الوفاء مصر ط الأولى 1412هـ 1992م ج1 ص388 ومحمد الخضري بك،أصول الفقه،دار إحياء التورات الإسلامي، بيروت ط السابعة 1412هـ1991م ص 228

6) الفصل 121/2،122 ، وأنظر: الدرة ص263.

7) الفصل، 135/2.

وكذلك من قال إن صفات الله لا هي هو ،ولا هي غيره ، فكلامه فاسد متناقض يبطل بعضه بعضا فمثلا عند قولهم :«علم الله تعالى ليس هو الله فقد أوجبوا بهذا القول ضرورة أنه غيره ،ثم إذ قالوا 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 وهو غيره فإن معنى هاتين القضيتين واحد لا يختلف ،وكلا العبارتين باطل مناقض لا يعقل نفي وإثبات معا وهذا تخليط»(1) .

4- نقد مذهب ابن حزم في نفي الصفات :

إن ما ذهب إليه ابن حزم في نفي صفات الله تعالى ، وعدم جواز إطلاق لفظ الصفة عليه بحجة عدم ورود الشرع بإطلاقها،هو في الحقيقة يتفق تماما مع مذهب المعتزلة الذين يثبتون الأسماء الحسنى ، وينكرون صفات المعاني، وان كانوا يثبتون أحكامها فيقولون علم بذاته ،قادر بذاته ،حي بذاته ،سميع بذاته، بصير بذاته ،دون أن يثبتوا له قدرة ، وعلما ،وحياة ،وسمعا، وبصرا ، إن ما حملهم على نفي الصفات كونهم تصوروا أن في إثباتها إثبات القدماء بقدر تعدد هذه الصفات ،ولا يلزم إتفاق ابن حزم مع المعتزلة في نفي الصفات أن يصنف ضمن دائرتهم ،لأن هناك خلافا منهجيا بين مدرسة الاعتزال التي تميل الى الرأي ،ومدرسة الظاهرية التي تميل إلى النص و تصنف ضمن دائرة أهل الحديث، إن اعتراض ابن حزم بأن الصفة تحمل على معنى محمول في الموصوف بها ، ولا تقع إلا على عرض مركب في الجسم، فهذا القول لا يصدق إلا على الشاهد ، أما بالنسبة لله تعالى فالأمر مختلف، إذ وصف نفسه بالقدرة ، فقال : ﴿**إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ البقرة /20 .ووصف عباده بالقدرة ،فقال تعالى : ﴿**إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ**﴾ المائدة /34 فهناك فرق بين قدرة الله المطلقة، وقدرة العبد المحدودة .وقد وصف نفسه بالسمع والبصر فقال تعالى:﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ الشورى/11 ، ووصف عباده بالسمع والبصر ولا يقتضي ذلك مماثلة وتشبيها ،قال تعالى :﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ الإنسان/2 ،ووصف نفسه بالحياة فقال:﴿ **اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ** ﴾ البقرة/255 ،ووصف بعض مخلوقاته بالحياة ، فقال : ﴿ **وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ** ﴾ الأنبياء/30.

ومعلوم أن صفة الحياة بالنسبة للخالق تختلف كلية عن صفة الحياة بالنسبة للمخلوق ،كما تختلف ذات الخالق سبحانه عن ذات المخلوق ، فالقول في الصفات كالقول في الذات(2)، قال ابن تيمية :«وهذا كان مذهب السلف والأئمة إثبات الصفات ،ونفي مماثلتها بصفات المخلوقات ،فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا نقص فيه ، منزه عن صفات النقص مطلقا ،ومنزه عن أن يماثله غيره في صفات كماله، فالقول في صفاته كالقول في ذاته ،والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته و لا في صفاته ولا في أفعاله ،لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها ، فعلم الله وكلامه

1) الفصل . 2 137.

2) للمزيد أنظر: محمد الأمين الشنقيطي، منهج و دراسات لآيات الأسماء و الصفات، دار البيان . بلدة الجزائر ط1980 ص 5 14.

ونزوله واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق بها ، كما أن صفة العبد هي كما يناسب ذاته ويليق بها ،ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفات العبد إلى ذاته»(1). فالعلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف ،وجهلنا بحقيقة الذات الإلهية يستلزم جهلنا بكيفية صفاتها ،والمطلوب شرعا هو إثباتها من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل .وذات الله عز وجل لا بد أنها متصفة بصفات الكمال ففيما أخبر به عن نفسه من تنزيه الكفء والسمي والند وضرب الأمثال له ،بيان أن لا مثل له في صفاته ولا أفعاله ،فإن التماثل في الصفات والأفعال يتضمن التماثل في الذات ، فان الذاتين المختلفتين يمنع تماثل صفاتهما وأفعالهما ،اذ تماثل الصفات والأفعال يستلزم تماثل الذوات ،فان الصفة تابعة للموصوف بها ،والفعل أيضا تابع للفاعل، بل هو مما يوصف به الفاعل (2) .فما يصدق على الشاهد من التعدد والتركيب والجسمية لا يصدق على الغائب لتباين الذاتين .وأما اعتراض ابن حزم بأن من أثبت لله صفات يلزمه ضرورة أن يثبت له -تعالى- نعوتا وسمات ،فهذا الاعتراض غير مسلم به ،لأنه قد صح الحديث باطلاق الصفة ،وقد أثبت الله لنفسه صفات كما في قوله :﴿ **أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ** ﴾ النساء/166 ،وقوله : ﴿ **ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ** ﴾ الذاريات/58 «والصفة هي النعت ،لأن المراد بالصفة والنعت المعنى القائم بالذات ،وحيث أثبتنا لله تعالى الأسماء الحسنى ،ولا معنى للحسنى إذا كانت مجرد ألفاظ غير دالة على معان،وإذا ثبت المعنى،فيقال عنه صفة،أو نعت،أوسمة ، ولا حرج ،لأن ذلك خبر عن الله تعالى ،والإخبار بما كان صدقا ليس ممتنعا ،وقد قال الرسول -صلى الله عليه وسلم- في حديث الشفاعة الطويل :﴿ فيفتح الله علي ،ويلهمني من محامده،وحسن الثناء عليه ما لم يفتح على أحد قبلي ﴾ (3).والمحامد والثناء ليس الا الصفات ،والنعوت»(4) إن المانع من إطلاق النعوت والسمات بدل الصفات ، هو الوقوف عند النص حيث ذكر لفظ الصفة .ومما يرد به على ابن حزم في إثباته الأسماء دون الصفات أنه إذا كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه ، فإن إثبات الأسماء يستلزم التشبيه، وإذا كان إثبات الأسماء لا يستلزم التشبيه فإن إثبات الصفات لا يستلزم التشبيه،والتفريق بين الأسماء والصفات مآله التناقض(5) .

---

1)ابن تيمية ،شرح حديث النزول، ص 10.

2) المصدر نفسه ، ص 7.

3) البخاري ،الصحيح البخاري:ك التوحيد،باب قول الله تعالى(وجوه يومئذ ناضرة)ج8 ص 181،184،وباب كلام الرب عز وجل مع الأنبياء ج8 ص 201 ،صحيح مسلم:ك الإيمان،باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها ج1ص 124،127،128،صحيح الترمذي :ماجاء في الشفاعة،أبواب صفة القيامة ج2 ص 293،294 رقم الحديث:1982 قال عنه الألباني صحيح،سنن ابن ماجة:ك الزهد باب ذكر الشفاعة ج2 ص 1442 رقم الحديث:4312،مسند أحمد 2/436

4) تعليق لمحققي الدرة لابن حزم ،ص265.

5) أنظر تقريب التدمرية ،للشيخ محمد صالح بن عثيمين ،دار الجيل بيروت ،ومكتبة السنة القاهرة ،ط 1993م ،ص20.

وأما ما استدل به ابن حزم من مثل قوله تعالى :﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ النجم/23. فليس فيها ما يدل على نفي الصفات عن الله تعالى ، وقد جاءت في سياق إنكاره تعالى عبادة المشركين ، و كانت اللات بالطائف ،تفتخر بها ثقيف على كل من عداهم من العرب ،أما العزى فكانت شجرة عليها بناء بنخلة وهي بين مكة والطائف كانت قريش تعظمها، وأما مناة فكانت بالمشلل عند قديد بين مكة والمدينة ، وكانت قبيلة خزاعة والأوس والخزرج يعظمونها .وقد أنكر الله تعالى عليهم ما ابتدعوه وأحدثوه من الكذب والافتراء والكفر من عبادة الأصنام وتسميتها آلهة مع أنها مجرد أسماء سميتموها وآباؤكم من قبل (1).

وأما قوله تعال :﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الصافات/180. فليس فيه دليل على نفي الصفات كما ظن ابن حزم ،وإنما معناه أن الله عز وجل نزه نفسه عما أضافه إليه المشركون من الصاحبة والولد ، ومعنى ﴿يصفون﴾ يكذبون والتقدير عما يصفون من كذب ،فقد ادعوا أن الملائكة بنات الله ، ثم عبدوهم من دون الله ،وكل منها كاف في التخليد في جهنم (2).

أما قول ابن حزم في سعيد بن أبي هلال بأنه ليس بالقوي، و قد ذكره يحي وأحمد بن حنبل بالتخليط، فقد رده علماء الحديث ، ولم يقبلوا تضعيفه له، قال عنه ابن يونس: صدوق، وقال عنه أبو حاتم: لا بأس به (3) وذكره ابن حبّان في الثقات (4) وقال عنه ابن حجر :«لم أر لابن حزم في تضعيفه سلفا، إلا أن الساجي حكى عن أحمد أنه اختلط من السادسة ،مات بعد الثلاثين»(5) ،وقال عنه في فتح الباري: «وسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت إليه -أي ابن حزم- في تضعيفه »(6)فقد جاء النص بإطلاق الصفة، وصح الحديث ويكفي أنه مما اتفق البخاري ومسلم على تخريجه .

أما ما احتج به ابن حزم من أن من أثبت صفات قديمة لله تعالى فقد أثبت تعدد القدماء ونقض توحيده ،فهذا الاحتجاج مردود، فإثبات صفات قديمة لا يستلزم إثبات تعدد القدماء ،وقد أجاب علماء الكلام عن هذه الشبهة ،ولا يخفى علينا أن هذه الشبهة قد آثارها المعتزلة في إطار اعتراضاتهم على الصفاتية، ولهذا قال القاضي عبد الجبار عند عرضه مبحث الصفات «وعند الكلابية ،أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية و أراد بالأزلي القديم ،إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك . ثم نبغ الأشعري ،وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان

1) ابن كثير ، تفسير ابن كثير 6/ 267،268.

2) القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن 15/140،142 .وابن كثير ، تفسير ابن كثير 6/24،25.

3) المزي (جمال الدين) ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، تحقيق بشار عواد معروف ،مؤسسة الرسالة بيروت ،ط ثانية 1408هـ/1987م .رقم ترجمة 2372 ، 11/94.

4) الحافظ محمد بن حبان ، كتاب الثقات ، مؤسسة الكتب الثقافية ،ط أولى 1980م حيد أباد الدكن ،الهند ج 6 ص374.

5) العسقلاني (ابن حجر) ، تقريب التهذيب ، رقم الترجمة 2417، ج1 ص366.

6) فتح الباري 12/357.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قديمة ،لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام و المسلمين »(1).

هكذا كانت نظرة المعتزلة للصفاتية عموما والأشاعرة على الخصوص ،وليس هناك تناقض في عبارة الأشعري بأن صفات الله لا هي هو ، ولا هي غيره ،أي أن صفاته ليست هي عين ذاته كما قالت المعتزلة، ولا هي مستقلة قائمة بنفسها كما قالت النصارى لأنها صفة، و الصفة لا تقوم بنفسها،« والمحال في تعدد القدماء أن تتعدد الذوات القديمة لا أن تتعدد صفات لذات واحدة »(2).

فالقول بإثبات صفات زائدة عن الذات في حقيقته هو إثبات صفات زائدة عن الذات المجردة التي لا وجود لها إلا في الذهن ،ولذلك يقول ابن تيمية:« إن الذات المجردة عن الصفة لا توجد إلا في الذهن ، والذهن يقدر ذاتا مجردة عن الصفة ،ويقدر وجودا مطلقا لا يتعين ،وأما الموجودات في أنفسها فلا يمكن فيها وجود ذات مجردة عن كل صفة ،ولا وجود مطلق لا يتعين ولا يتخصص »(3).

والعين الفاحصة تدرك، لأول وهلة ،المغالطة التي لم يلتفت إليها ابن تيمية ،وهي قياسه الغائب على الشاهد صحيح أنه لا يمكننا تصور موجود بلا صفات في الشاهد ،وهذا لا ينطبق عن الذات الإلهية ،لأننا لا نعلم حقيقة ذاته ،فلو أخبرنا تعالى بأن ذاته مجردة لوجب علينا الإيمان بها فلا نثبت شيئا لم يثبته الله تعالى لنفسه كما لا ننفي شيئا أثبته الله لنفسه ،وهذا ما اُعْتُرِضَ به على ابن حزم عندما لجأ إلى الشاهد وقال لا توجد صفة إلا في جسم مركب ،وهذا لا يجوز في حق الله تعالى ،فالصفات ثابتة بالنص ولأن حقيقة الصفات متعلقة بحقيقة الذات ،والله سبحانه أعلم بذاته وصفاته .

---

1) شرح الأصول الخمسة 120/1.

2) البوطي (محمد سعيد رمضان) ،كبرى اليقينيات الكونية ، دار الفكر ط السادسة 1399هـ ،ص99.

3) ابن تيمية ، شرح حديث النزول ، ص8.

المبحث الخامس :

الأسمـــــــاء

1- أسماء الله الحسنى :

لا خلاف بين المسلمين أن الله تعالى له الأسماء الحسنى ندعوه بها ولكن الخلاف في عددها، فقد ذهب ابن حزم إلى أن الله عز وجل له تسعة وتسعون اسما ،ومائة غير واحد ،وهي أسماؤه الحسنى ولا يجوز لأحد أن يطلق أسماء زائدة عن هذا العدد ،فمن زاد شيئا فقد ألحد في أسمائه ، قال تعالى :﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ**﴾ الأعراف/180 .

فمنع تعالى أن يسمى بغيرها ،، وأخبر أن من سماه بغيرها فقد ألحد ،والأسماء الحسنى بالألف واللام لا تكون إلا معهودة ، لا معروف في ذلك إلا ما نص الله تعالى عليه ،ومن إدعى زيادة على ذلك كلف البرهان على ما إدعى ولا سبيل له إليه »(1) وأسماء الله الحسنى هي الأسماء المذكورة في القرآن والسنة مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۞ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾ سورة الحشر /22،24.

فلا يحل لأحد أن يزيد اسما لم يرد لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله -عليه الصلاة والسلام- ،وقد قال -صلى الله عليه وسلم- :﴿**إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة**﴾(2) وفي بعض طرق الحديث زاد﴿ **إنه وتر يحب الوتر** ﴾ . ويذهب ابن حزم إلى أن أسماء الله تعالى كلها ليست مشتقة ،،برهان ذلك قوله تعالى :﴿ **هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا** ﴾ مريم/65 . فلو كانت أسماؤه مشتقة من صفات فيه ،لكان كل من أشتق له اسما من صفات الرحمة والعلم والحياة وغيرها سميا لله تعالى .

وكذلك لو كانت الأسماء من صفات فيه لكانت محدثة بعد أن لم تكن وهذا لا يقولون به ،،ولو قالوا أنها لم تزل مشتقة ،فقد أوجبوا قدم الأفعال وأزليتها .

وقد قال تعالى: ﴿**وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا**﴾ الشمس/5 ،وقال :﴿**وَأَكِيدُ كَيْدًا**﴾ الطارق/16 وقال:﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ آل عمران/54.

ومع ذلك فلا يحل لأحد أن يسميه البناء ولا الكياد ولا الماكر ولا المتجبر ولا المستكبر ،لا على وجه

---

1) المحلى 29/1 ،الفصل 165/2 ، الدرة ص274 .

2) صحيح البخاري:ك الدعوات،باب إن لله مائة اسم غير واحد ج7 ص 169،ك التوحيد،باب أن لله مائة اسم إلا واحدج 8ص 169 ،صحيح مسلم :ك الذكر والدعاء،باب في أسماء الله تعالى ج8 ص 63،وفيها من حفظها بدل أحصاها.سنن الترمذي : جامع الدعوات،باب رقم :86ج5 ص 191 رقم الحديث:3573.المستدرك للحاكم:ك الإيمان ج1 ص 16،وقال عنه: هذا حديث قد خرجاه في الصحيحين بأسانيد صحيحة دون ذكر الأسامي فيه،والعلة فيه عندهما أن الوليد بن مسلم قد نفرد بسياقته بطوله ، وذكر الأسامي ولم يذكرها غيره.

المجاز ، ولا على وجه الحقيقة ،ومن ادّعى غير هذا فقد ألحد في أسمائه تعالى وتناقض ،وقال على الله تعالى الكذب وما لا برهان له به (1)،فصح أن أسماءه تعالى أسماء أعلام ،ليست أوصافا و لا مشتقة أصلا ،ولا خلاف في أن ما أشتق للمرء من صفة فيه فإنما هو وصف له ،وليس هو اسما له ،وهذه أسماء بالنص، فصح أنها غير مشتقة (2).

و يتفق ابن تومرت مع ابن حزم في عدم الإشتقاق من أسمائه تعالى فيقول:((و أسماء الباري سبحانه موقوف على إذنه لا يسمى إلاّ بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبييه ، و لا يجوز القياس والإشتقاق و الاصطلاح في أسمائه ، بسمى المخلوق فقيها سخيا لعلمه و كرمه ، و لا يقاس عليه الخالق سبحانه، و يسمى المخلوق راميا قاتلا لرميه و قتله، و لا يقاس عليه الخالق سبحانه]] و ليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه ، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه ، ما نفاه عن نفسه في كتابه نفاه عنه ، و ما أثبته لنفسه أثبته له من غير تبديل و لا تشبيه و لا تكييف))(3).

و من الواضح أن رأي ابن تومرت في الأسماء كان ظاهريا حزميا ، و دراسته للمذهب الظاهري و تأثره بأراء ابن حزم العقدية لا خلاف فيه (4) فابن تومرت لم يخض في مسألة الصفات ، و لا في أحكامها بل فوض أمرها الى الله عز وجل ، و وصفه بالكمال ، و عبّر عن ذلك بالأسماء الحسنى التي أمرنا – تعالى- بأن ندعوه بها (5)،و لم يلتزم ابن تومرت بمذهب معين إذ كان إنتقائيا ، فتارة مفوضا و تارة أشعاريا وأخرى ظاهريا ، خاصة في مبحث الأسماء و الصفات.

2- نقد رأي ابن حزم في الأسماء :

مذهب ابن حزم في تحديد أسماء الله الحسنى لا يسلم به على الإطلاق ،صحيح أن الله عز وجل أمرنا أن ندعوه بأسمائه الحسنى ،وفي وصف الأسماء بالحسنى وجهان :

الأول : أنها دالة على معان حسنة لأن أكمل الصفات وأجلها وأعلاها هي صفات الله تعالى .

الثاني : المراد بالأسماء هاهنا الأوصاف الحسنة ،وهي الوصف بالوحدانية والجلال والعزة والإحسان وانتفاء شبه الخلق (6).أما قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ الأعراف/180 ،فمعنى الالحاد في اللغة هو الزيغ والميل وترك القصد ،ومنه اللحد في القبر لأنه في ناحيته ،والإلحاد في أسماء الله تعالى يحتمل عدة أوجه منها :

---

1) ابن حزم ، الفصل ج 146/2
2) الدرة ص279 .
3) ابن تومرت ، العقيدة ، كتاب (أعز ما يطلب) ت عمار طالبي ، الموسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1985م ص221.
4) YAMILE BOUABBA , LES ALMOHADES SNED ALGER P9
5) عبد المجيد النجار ، المهدي ابن تومرت ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ط1 ، 1983م، ص 202.
6) الرازي(فخر الدين) شرح أسماء الله الحسنى تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ،الناشر كليات الأزهرية ،ط 1396هـ 1976 م ،ص47.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التغيير فيها كما فعله المشركون فسموا بها أوثانهم ،فاشتقوا اللات من الله ،والعزى من العزيز ...أو الزيادة فيها بالتشبيه مثل ما فعله النصارى بوصفه بأنه جوهر بثلاثة أقانيم ،وبالتجسيم عند المجسمة ،أو النقصان منها بسلب ما وصف به نفسه مثلما فعلت المعطلة (1).

وأما ما استدل به من الحديث على أن أسماء الله تسعة وتسعون اسما فقط فهذا غير مسلم به ،فتعيين الأسماء لا يقتضي أنها محدودة بالعدد ،فقد ثبت أن أسماء الله عز وجل أكثر من تسعة وتسعين اسما مثل قوله صلى الله عليه وسلم: في حديث الشفاعة (**فأقوم فآتي تحت العرش فاقع ساجدا لربي عز وجل ،ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئا لم يفتحه على أحد قبلي**)(2)،وقوله صلى الله عليه وسلم في دعاء الكرب:(**اللهم أني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أوعلمته أحدا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن العظيم ربيع قلبي ونور صدري ،وجلاء حزني وذهاب همي وغمي**)(3) ففي هذين الحديثين دليل على أن أسماء الله وصفاته أكثر مما هي معروفة ومتداولة ،لأن ما فتحه الله على نبيه من الحمد والثناء(لم يفتحه على أحد قبلي)،وما استأثر الله به في علم الغيب عنده غير ما هو معروف عندنا ،وهذا يدل على أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين .

وقد عدها ابن برجان الاشبيلي في كتابه -في أسماء الله الحسنى- مائة واثنتين وثلاثين اسما مستخرجة من القرآن والأحاديث المقبولة ،وذكر القرطبي أن له كتابا سماه -الأسنى في شرح الأسماء الحسنى- ذكر ما ينيف على مائتي اسم (4)،كما عد أبو بكر بن العربي أن عددها ستة وأربعون ومائة (5). ولهذا علق البيهقي على الحديث بقوله:((وليس في قول النبي -صلى الله عليه وسلم- تسعة وتسعون اسما نفي غيرها ،وإنما وقع التخصيص بذكرها لأنها أشهر الأسماء وأبينها معاني ،وفيها ورد الخبر أن من أحصاها دخل الجنة ،وفي رواية سفيان (من حفظها)وذلك يدل على أن المراد بقوله من أحصاها من عدها وقيل معناه من أطاقها بحسن المراعاة لها ،والمحافظة على حدودها في معاملة الرب بها ،وقيل معناه من عرفها وعقل معانيها وآمن بها))(6).

1) أنظر: القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن 328/7 ،والرازي ،شرح أسماء الله الحسنى، ص48.

2) سبق تخريجه ص 89 .

3) مسند أحمد 453،391/1 ، مستدرك الحاكم:ك الدعاء ج1 ص:510 ، قال عنه الحاكم:وهذا صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمان بن عبد الله عن أبيه فإنه مختلف في سماعه عن أبيه .و جاء في مجمع الزوائد : و رجال أحمد و أبي يعلى رجال الصحيح غير أبي سلمة الجهني و قد وثقه ابن حبان . ج10 ص136.

4) محمد الطاهر بن عاشور ، تفسير التحرير والتنوير ، الدار التونسية للنشر ،تونس ،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر ،ط 1984م ،ج9 ص188.

5) أبو بكر بن العربي ، أحكام القرآن ، تحقيق علي محمد البجاوي ،دار الفكر ،د.ت ج804/2 815 .

6) الأسماء والصفات ص 6

وأما ذهب إليه ابن حزم من عدم إشتقاق اسم أو صفة لله فغير مسلم به ، فقد أخبرنا الله تعالى بأن له أسماء حسنى ندعوه بها ،ولا يجوز أن نسميه بأسماء أو نصفه بصفات تدل على الحدوث و النقصان ،وقد فصل عبد القاهر البغدادي في هذه المسألة فقال:((أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام : قسم منها يستحقه لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني ونحو ذلك . وقسم منها يستحقه لمعنى قام به كالحي والعالم والقادر والمريد والمتكلم والسميع والبصير .وقسم منها يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك))(1)،وأسماؤه تعالى دالة على صفاته ،فكل ما كان من أسمائه مشتقا من معنى قائما به فذلك المعنى صفة أزلية له (2) ، فأسماؤه موقوفة كما قال ابن حزم لكن صفاته غير موقوفة ،ولا يجوز أن نطلق عليه تعالى أسماء بالقياس قال الرازي:((مذهب أصحابنا أنها توقيفية ،وقالت المعتزلة والكرامية أن اللفظ إذا دل العقل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى سواء ورد التوقيف به أو لم يرد ،وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني من أصحابنا ،واختار الشيخ الغزالي أن الأسماء موقوفة على الإذن أما الصفات فغير موقوفة على الإذن ،وهذا هو المختار))(3).

فأسماء الله عز وجل لها معان قائمة به ،وليست أسماء أعلام فارغة من معانيها ،ولا يجوز إطلاق بعض الأسماء إلا بالإضافة مثل الجلال والإكرام ،ومقلب القلوب والأبصار وغيرها . وقد عد أبو بكر بن العربي(رابع ثلاثة) و(سادس خمسة) من أسماء الله الحسنى(4) ،الواردة في قوله تعالى :**﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾** المجادلة/7 ،وهذا لا يسلم له به ، ولهذا عقب عليه الشيخ الطاهر بن عاشور بقوله:((ولا تخفى سماجة من عد نحو رابع ثلاثة وسادس خمسة فإنها وردت في القرآن في سياق المجاز الواضح ولا مناص من تحكيم الذوق السليم ،وليس مجرد الوقوف عند صورة ظاهرة من اللفظ))(5).فأسماء الله عز وجل أكثر من تسعة وتسعين اسما ، يجوز الاشتقاق منها خلاف ما ذهب إليه ابن حزم . ومذهب جمهور العلماء أن أسماء الله تعالى دالة على صفات ومعان ،وليست أعلاما جامدة كما ذهب إليه ابن حزم ،قال ابن القيم:((ولو لم تكن أسماؤه ذات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي توضع لمسماها باعتبار معنى قام به، فتكون كلها سواء ،ولم يكن فرق بين مدلولاتها ،وهذه مكابرة صريحة فإن من جعل اسم القدير هو المعنى اسم السميع البصير ،ومعنى اسم التواب هو اسم المنتقم ،ومعنى اسم المعطي هو معنى اسم المانع ،فقد كابر

1) البغدادي(عبد القاهر)،كتاب أصول الدين، دار الكتب العلمية ،بيروت،لبنان ،ط الثالثة 1401هـ/1981م ص 121، 122.

2) المصدر نفسه ص 123 .

3) شرح أسماء الله الحسنى ص36.

4) أحكام القرآن ج804/2، 815.

5) التحرير والتنوير ج 9 قسم1 ص188

العقل و اللغة و الفطرة فنفي معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها "(1).وكذلك ليس في الحديث حصر لأسمائه، وليس معنى ذلك أنه تعالى ليس له من الأسماء أكثر من تسعة وتسعين ، و لكن الراجح أن هذه تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة، وبناء على ذلك فإن ابن حزم خالف جمهور العلماء في حصره أسماء الله تعالى وعدم إطلاقها أكثر من تسعة وتسعين .

1) ابن القيم،مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين،ت محمد حامد الفقي،دار الكتاب العربي،بد ،ت ط 1972،ج 16/1 .

الفصل الرابع

الصفات

التمهيد

1 ـ **المبحث الأول** : النفس و الذات

2 ـ **المبحث الثاني** : الحياة

3 ـ **المبحث الثالث** : العلم

4 ـ **المبحث الرابع** : القدرة

5 ـ **المبحث الخامس** : الإرادة

6 ـ **المبحث السادس** : الكلام

7 ـ **المبحث السابع** : السمع والبصر

8 ـ **المبحث الثامن** : الكبرياء والعزة والرحمة والأمر

9 ـ **المبحث التاسع** : الوجه والعين والأعين اليد و الأصابع الساق و القدم و الرجل

10 ـ **المبحث العاشر** : الاستواء

11 ـ **المبحث الحادي عشر**: النزول

12 ـ **المبحث الثاني عشر** : الرؤية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التمهيد :

اختلف العلماء في تقسيم الصفات الإلهية إلى مذهبين :مذهب السلف ومذهب المتكلمين .

أما السلف الصالح -رضي الله عنهم- « فلم يكن شأنهم التوسع في تقسيم الصفات وتنويعها ،إذ ليس من شأنهم الإسراف في الكلام في الصفات الإلهية ،بل كانوا لا يتجاوزون الكتاب والسنة »(1). ولكن لما ظهر علم الكلام وخاض الناس في مباحث الصفات وغيرها ،إضطر أئمة هذا المذهب إلى الدفاع عن عقيدة السلف ، فقسموا الصفات إلى قسمين : صفات ذاتية وصفات فعلية.

أما الصفات الذاتية : فهي الصفات التي لا تنفك عن الذات ،وهي ملازمة لها أزلا وأبدا ،وهي الأخرى قسمان: سمعية وعقلية أي ما يكون معلوما بالدليل السمعي فيوافقه الدليل العقلي مثل القدرة والإرادة والكلام والعلم والحياة ...الخ .وخبرية أي ما يكون معلوما بالدليل السمعي فقط مثل الوجه واليدين، والعين ،والقدم ... الخ.

أما الصفات الفعلية : فهي الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته في كل وقت ، يفعلها متى شاء وكيف شاء فهي قسمان : سمعية وعقلية كالخلق والتصوير والإعطاء والمنع ...الخ وخبرية كالنزول إلى سماء الدنيا ،والإتيان والمجيء ،والاستواء ... الخ (2).

أما المتكلمون ، وخاصة الأشاعرة،فقد قسموا الصفات إلى أربعة أقسام :

1-الصفة النفسية : وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معللة بعلة (3)وهي صفة واحدة وهي الوجود.

2- الصفات السلبية : وهي الصفات التي سلبت أمرا يليق بالله كالقدم ،وهو نفي سبق العدم على الوجود .أو هو نفي الأولية للوجود (4).

3- صفات المعاني : وهي كل صفة قائمة بموصوف زائدة على الذات ،موجبة له حكما(5) وهي الصفات السبع ، الحياة ،والقدرة ،والإرادة ،والعلم ،والكلام ،السمع ،والبصر .

4- الصفات المعنوية : وهي ملازمة لصفات المعاني ،ويقصد بها الأحوال الواجبة للذات ،مادامت المعاني قائمة بالذات (6).

1) شعبة العقيدة بين أبي الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة ،أبوبكر أحمد الموصلي ،دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط الأولى 1990م ص95.

2) أنظر: شرح العقيدة الطحاوية ص127 ، وابن حزم وموقفه من الالهيات ، لأحمد ناصر الحمد ص219 ، وشعبة العقيدة لأبي بكر الموصلي ص90 .

3) شرح أم البراهين للسنوسي ص33.

4) أنظر: شرح أم البراهين للسنوسي ص33.

5) البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ص98.

6) القوسي ، شرح أم البراهين ، ص39. البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ، ص108.

أما ابن حزم فقد أنكر الصفات ،وما ألف المتكلمون النظر إليه كصفات،اعتبره أسماء أعلام غير مشتقة ،فمسألة تقسيم الصفات لا وجود لها عنده،وعند حديثه عن الأسماء والصفات فإنه يذكرها بقوله:"الكلام في سمع وبصير ،الكلام في الحياة،الكلام في الوجه واليد والعين ،مسائل في السخط والرضا "ونحو ذلك ،ولهذا فضلنا عرض مذهبه في الصفات بالتفصيل ومقارنته مع غيره ونقده قدر الإمكان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

النفس والذات

1- ذاته سبحانه :

ذهب ابن حزم إلى إثبات الذات والنفس لله تعالى ،فقد قال في كتابه " الدرة فيما يجب اعتقاده " «أن لله تعالى علما ،وكلاما ،وقدرة ،وعزة ،وجلالا ،وإكراما ،ويدا ،ويدين ،وأيدي ،وعينا ،وأعينا ووجها ،وذاتا ،ونفسا .كل ذلك حق ،لا مجاز ،وكل ذلك لم يزل غير مخلوق ،وكل ذلك ليس هو غير الله -تعالى- ولا يرجع من كل ذلك إلى شيء آخر سوى الله عز وجل»(1) فذاته تعالى لا تشبه ذوات المخلوقين ،فهو تعالى لا يشبهه شيء من خلقه ،ولا يتمثل في صورة شيء مما خلق ،ولو تمثل في صورة شيء لكانت تلك الصورة مثلا له ،وقد قال تعال :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ الشورى/11 ،وقال تعالى :﴿ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** ﴾ الإخلاص (2) ويرى ابن حزم أن الذات هي أنية الشيء وهويته سواء سواء ،فلابد لكل موجود حق من أن يعبر عنه بذاته ،أي بأنيته ،فذات الله هي أنيته التي هي ماهيته ،وقد تطرقنا إلى هذه المسألة في مبحث الماهية (3) .

2- نفسه سبحانه :

يرى ابن حزم أن القول في النفس كالقول في الذات لا فرق ،فنفس الله تعالى إخبار عنه لا عن شيء غيره (4) وقد وردت نصوص قرآنية تثبت النفس لله تعالى منها قوله تعالى :﴿ **وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** ﴾ الأنعام/54 .وقوله تعالى :﴿ **وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ** ﴾ آل عمران/30 . وقوله تعالى :﴿ **ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى ۝ وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي** ﴾ طه/40،41 .

ويرى أحد الباحثين أن «مذهب ابن حزم في إثبات النفس والذات لله تعالى مذهب صحيح فيما نرى ،موافق لما ورد بالنص من إثبات النفس له تعالى .ولم تصح عبارة ابن حزم التي يسوقها بعد كل إثبات يدعيه إلا في هذا الموضع وهي"إن هذا إخبار عن الله لا عن شيء غيره "وهذا محلها التي له لا لسائر الصفات الثابتة لله تعالى من العلم والقدرة والكلام ونحو ذلك»(5) فابن حزم يثبت النفس

---

1) الدرة ص248،249 . وأنظر الفصل 172/2 .

2) المحلى 1/ 7،29 .

3) الدرة ص254،255 ،الفصل 2/ 174،175 . وأنظر مبحث الماهية ص 81

4) الفصل 2/ 172 .

5) أحمد بن ناصر الحمد ، ابن حزم ومو قفه من الإلهيات ، ص 285 .

والذات لله كما هو مذهب أهل السنة (1) بينما ينكر وصف الله بالقدرة والعلم والكلام والحياة لأنه لم يأت نص يثبت له هذه الصفات ،وهذا ما سنتعرض له فيما بعد .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) ابن خزيمة ، كتاب التوحيد ، ص8 . وأنظر: سليمان الأشقر ، العقيدة في الله ، قصر الكتاب ،البليدة ،الجزائر ط1990م ص155 .

المبحث الثاني :

الحياة

يطلق ابن حزم اسم (الحي) على الله عز وجل، ويستدل على ثبوت هذا الإسم بما ورد من نصوص قرآنية منها قوله تعالى :﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ البقرة/255. وقوله تعالى :﴿ الم ۞ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ آل عمران/1-2 ،وقوله تعالى:﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ طه /111 ، وقوله تعالى :﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ ﴾ الفرقان/58. والشاهد في هذه الآيات أن الله عز وجل سمى نفسه بالحي ولم يصف نفسه بصفة الحياة ،، لم يأت نص بأن له تعالى حياة ولا بأنه إنما سمى حيا عالما قادرا لنفي أضداد هذه الصفات عنه ،لكن لما جاء النص بأن الله تعالى يسمى الحي العالم القدير سميناه بذلك ،ولم لا النص ما جاز لأحد أن يسمي الله تعالى بشيء من ذلك لأنه كان يكون مشبها له بخلقه ،،(1).

ويستدل ابن حزم – كذلك – على صحة مذهبه بأن لفظة الحي في اللغة تقع على العلم المميز بالحقائق كما قال تعالى :﴿ لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ يس/70.فالمراد بالحي ههنا العالم المميز بالإيمان المقر به (2)فلو كان الباري تعالى حيا بحياة لم يزل وهي غيره لوجب ضرورة أن يكون تعالى مؤلفا مركبا من ذاته وحياته وسائر صفاته،ولكان كثيرا لا واحدا وهذا إبطال الإسلام (3). فلا يجوز إطلاق صفة الحياة عليه ،لأن لفظ الصفة في جميع اللغات هو عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها ،وهذا أمر لا يجوز إضافته إلى الله تعالى إلا أن يأتي نص فندري حينئذ أنه إسم علم لا مشتق من صفة . كما لا يجوز الاستدلال بالشاهد على الغائب فيما يتعلق بالذات الإلهية ،فقولهم أن الفعال عندنا لا يكون الا حيا عالما قادرا،و هذا لا يوجب أن يكون الباري الفاعل للأشياء حيا بحياة عالما بعلم قادرا بقدرة ،فلا يجوز أن يقاس شيء إلا على نظيره عند القائلين بالقياس ،والله تعالى لا يشبه خلقه فكيف يقاس له (4).

وأما دعواهم أن في بديهة العقول لا يكون الفاعل إلا عالما بعلم هو غيره، حيا بحياة هي غيره، قادرا بقدرة هي غيره، متكلما بكلام هو غيره، سميعا بسمع هو غيره، بصيرا ببصر هو غيره فكل هذا صحيح عند ابن حزم لو لم يقم البرهان على خلافه،فكيف وقد جاء أن نارا محرقة تنبت في الشجر المثمر وهذه صفة جهنم،وهل يعقل أن طيرا حيا يؤكل دون أن يموت أو يعاني بنار وهذه صفة الجنة، –و يضيف ابن حزم –وقد أبطلت الدهرية حدوث العالم بدعواها أن في بديهة العقول أن الشيء لا

---

1) الفصل 158/2.
2) الفصل 158/2.
3) الفصل 156/2.
4) الفصل 159/2.

يوجد من العدم ،كما أبطلت المعتزلة الرؤية بدعوى أن في بديهة العقول أنه لا يرى إلا جسم في حيز. فثبت أن كلا منهم يدعي الباطل على العقول، و هي أحكام في الحقيقة مرجعها الحواس أو بعبارة أدق قياس الغائب على الشاهد (1).

و يظهر أن ابن حزم يلتزم بإثبات ما ورد لله تبارك و تعالى من الأسماء بألفاظها الواردة بحرفيتها إثباتا مجردا، دون إثبات ما تدل عليه تلك الأسماء من الصفات، أثبت الله حي، دون أن يقول بأن له حياة لعدم ورود ذلك بالنص الصريح (2).

نقد مذهب ابن حزم في صفة حياة الله تعالى:

إن إنكار ابن حزم صفة الحياة بناء على موقفه من الإشتقاق مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة، إذ ذهب ابن حزم إلى أن أسماء الله تعالى أعلام جامدة لا يجوز الإشتقاق منها، فمن أثبت له صفة الحياة قديمة و أزلية فقد أثبت أنه -تعالى- مؤلف و مركب من ذاته و من صفة الحياة، و قد سبق أن تطرقنا، عند مبحث الصفات،إلى أن مذهب أهل السنة و الجماعة هو إثبات الصفات و لا يعني ذلك إثبات القدماء مع الله تعالى لأن تعدد الصفات لا يعني تعدد الذات. يقول ابن أبي العز الحنفي «الحي الذي الحياة من صفات ذاته اللازمة لها، هو الذي وهب المخلوق تلك الحياة الدائمة، فهي دائمة بإدامة الله لها، لا أن الدوام وصف لازم لها لذاتها، بخلاف حياة الرب تعالى. و كذلك سائر صفاته، فصفات الخالق كما يليق به، و صفات المخلوق كما يليق به»(3).

وتعتبر صفة الحياة من الصفات التي لم يقع حولها خلاف طويل بين الملل، فبالإضافة إلى ثبوتها بالسمع، فإن العقول المقرة بوجوده تعالى معترفة بأنه عالم قادر حي ،يقول الغزالي«ندعي أنه تعالى حي وهو معلوم بالضرورة ،ولم ينكره أحد ممن اعترف بكونه تعالى عالما قادرا.فإن كون العالم القادر ضروري إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ،والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات كيف لا يكون حيا ،وهذا واضح والنظر في صفة الحياة لا يطول »(4).

ويرى محمد إقبال أن تحرج ابن حزم من تصور حياة على مثال حياة البشر هو الذي حدا به إلى التردد في نسبة الحياة إلى الله،إذ رأى ابن حزم أن الله ينبغي أن يسمى حيا،لا لأنه حي بحياة البشر بل لأن القرآن وصفه بالحياة،ولما كان ابن حزم قد قصر همه على ظاهر تجربتنا الشعورية، غافلا عن أغوارها العميقة فلا بد أنه اعتبر الحياة تغيرا متتابعا ،وتعاقبا لأطوار في بيئة معرقلة.ولا خفاء في أن التغير المتتابع علامة على النقص.وإذا اقتصرنا على هذا الرأي في التغيير أصبح التوفيق بين الكمال

1) الفصل 158/2.

2) ابن حزم،الفصل 156/2،157

3) شرح العقيدة للطحاوية،ص124

4) الغزالي (أبو حامد) ،الاقتصاد في الاعتقاد،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان،ط أولى1403هـ،1983م، ص65
وأنظر :كتاب قواعد العقائد (من إحياء علوم الدين) ص13.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإلهي وبين حياة الله معضلة مستعصية على الحل (1)ولعل هذا هو الدافع الرئيسي عند ابن حزم لإثبات الكمال للذات الإلهية بنفي صفة الحياة عنه.وإذا كانت الذات الإنسانية تتجدد أحوالها من الداخل فتحدث فيها تغيرا من حالة النقص إلى حالة الكمال النسبي،أو العكس من حالة الكمال إلى حالة النقص، فإن هذا لا ينطبق على حياة الذات الإلهية،التي توجد في ديمومة باعتبارها خلقا مستمرا(وما يمسنا فيها لغوب) فاطر/35.(ولا تأخذه سنة ولا نوم)البقرة/255.وينتقد إقبال تصور ابن حزم للذات الإلهية على أنها غير قابلة للتغير بهذا المعنى من معاني التعبير الذي فيه تصور على أنها جمود مطلق،وحيدة راكدة مجردة من البواعث،وعدم مطلق،وهذا التصور يظهر لنا تأثر ابن حزم بأرسطو.فكمال الذات الخالقة ليس في أنها ركود نتصوره تصورا آليا،..وانما كمال هذه الذات في الأصول الشاملة لقوتها الخالقة وبصيرتها المبدعة التي لاحد لمداها (2).

ولنا عدة ملاحظات من موقف محمد إقبال من ابن حزم :

1-إن موقف ابن حزم من صفة الحياةلايختلف عن موقفه من سائر الصفات التي ينفيها عن الله تعالى،لأن الصفة عنده هي عبارة عن معنى محمول في الموصوف بها،وهذا يفيد التركيب والتجسيم فهو لم ينف صفة الحياة لأنه قد قصر همه على ظاهر تجربتنا الشعورية كما ظن محمد إقبال، لأن موقفه من الحياة هو صورة طبق الأصل لموقفه من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها من الصفات،والأصل في ذلك هو جموده عند حرفية النصوص فلا يثبت من الألفاظ الا ما ورد به النص .

2-إن ما قاله محمد إقبال عن الذات الإلهية وكونها في ديمومة بنقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبا لأحوال متخالفة فهذا كلام من جنس كلام الصوفية،ولا يمكن وصف الذات الإلهية بألفاظ محملة لأنها تدخل الوهم في مفهومها ،وقد تخفى على الكثير فينكرون ما هو حق،ويثبتون ما هو باطل،وهذا خلاف مسعى ابن حزم الذي يعتمد على ألفاظ الشرع.

3-إن إتهام ابن حزم بالجمود،وتصوره للذات الإلهية بأنها في ركود على نحو تصور أرسطو لها بالمحرك الذي لا يتحرك،هو إتهام يحمل في طياته تصور قياس الغائب على الشاهد،لأن الأصل أن نثبت ما أثبته الله لنفسه وننفي ما نفاه عن نفسه،فلا نصفها بالركود والجمود ولا العكس من ذلك، لأننا لا نعرف حقيقة ذاته تعالى وقد قال ابن حزم أن نفي الحركة عن الله تعالى لا يعني إثبات نقيضها وهو السكون لأننا لا ننفي إلا ما نفاه عن نفسه،ولا نثبت إلا ما أثبته لنفسه .

والحياة عند أهل السنة والجماعة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها ثبوت بقية الصفات(3) لأن الحياة مستلزمة لجميع صفات الكمال ،فلا تتخلف عنها صفة إلا لضعف الحياة ،ولما كانت حياته تعالى أكمل حياة وأتمها ،استلزم إثباتها إثبات كل كمال يضاد نفيه كمال الحياة (4).

---

1) محمد اقبال ، تحديد التفكير الديني في الإسلام، ص71

2) محمد اقبال ، تحديد التفكير الديني ، ص72.

3) كبرى اليقينيات الكونية ص107.

4) شرح العقيدة الطحاوية،ص125.

المبحث الثالث :

العلـــــم

أثبت ابن حزم أن لله تعالى علما حقيقة لا مجازا ،فقد أخبر الله تعالى بأن له علما في خمسة مواضع من القرآن الكريم ،منها قوله تعالى:﴿ أَنزَلَهُ بِعِلْمِهِ ﴾النساء/166 ، وقوله تعالى:﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ ﴾ فاطر/11 ،وقوله تعالى:﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ ﴾ البقرة/255. وقوله تعالى:﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ ﴾ يونس/39.وقوله تعالى:﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ﴾فصلت/47 ،فعلم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى، فمن إدعى أن ليس لله تعالى علم فهذا مخالف للقرآن ،وما خالف القرآن فهو باطل ،ولا يحل لأحد أن ينكر ما نص الله تعالى عليه ،وقد نص تعالى على أن له علما فمن أنكره فقد اعترض على الله تعالى (1).

تعريف العلم :

إنّ مفهوم العلم عند ابن حزم هو «تيقن الشيء على ما هو عليه ،إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك ،إما أول بالحس أو ببديهة العقل ،و إما حادث عن أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد ،و إما عن إتباع لمن أمر الله باتباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن ضروري ولا عن استدلال »(2) ويبدو أن هذا التعريف ينطبق ويصدق على العلم الحادث ،لأن علم العبد بالأشياء تابع لها ،ومستفاد منها ،وحاصل بها ،سواء بالبديهيات أو بمقدمات عقلية وحسية ،أما علم الله عز وجل فهو غير مستفاد من الأشياء ،ولا حاصل بها،بل هي مستفادة منه وحاصلة به،فعلمه أزلي والأشياء حادثة، فعلم الله لا يدخل تحت حد،و إنما معناه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، ولا نهاية لعلمه.

ولهذا حمل ابن حزم على الذين لم يفرقوا بين علم الحادث و علم القديم فقال:«وقد تحذلق قوم فأداهم ذلك إلى الهلكة .فقالوا : الحدود لا تختلف في قديم ولا محدث ،وهذا كلام موجب الكفر لأنهم يوقعون بذلك الباري تعالى تحت الحدوث لأن كل محدود متناه ومركب ،وكل مركب فمخلوق لأنه مركب من جنسه وفصله المميز له مما جامعه تحت جنسه،فقد جعلوا ربهم محدثا تعالى الله عن ذلك »(3).

يفرق ابن حزم بين علم الله و علم العبد ،فعلم الله قديم أزلي فهو في غير زمان لا يتبدل ، و إنما يتبدل المعلوم الذي يخضع للزمان، « وقد ثبت ضرورة أن علم الله تعالى ليس عرضا ولا جسما أصلا لا محمولا فيه ولا في غيره ولا هو شيء غير الباري عز وجل فبالضرورة نعلم أن معنى قوله عزوجل :﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾ البقرة/255 إنما المراد العلم المخلوق الذي أعطاه عباده

---

1) الفصل 126/2، 127.الدرة ص 384، 385.

2) الإحكام 36/1.

3) المصدر نفسه 37/1، 38.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وهو عرض في العالمين محمول فيهم ،وهو مضاف إلى الله عز وجل بمعنى الملك »(1) ،ويرفض ابن حزم إطلاق لفظ الصفة على علم الباري تعالى ،وحجته تنبع من موقفه العام من الصفات ولهذا انتقد من حدّ العلم بقوله :«حد العلم أنه صفة لا يتعذر بوجودها على الحي القادر أحكام الفعل »(2)، وهذا حد فاسد لأن النحل لا يتعذر عليها أحكام بناء الشمع ووضع العسل ، لا تسمى عالمة ،وقد لجأ بعض المتكلمين إلى حد العلم «أنه صفة يتبين بها المعلوم على ما هو عليه من أحواله »(3) ويرد ابن حزم هذا التعريف بأن الصفة إما أن تكون هي والموصوف شيئا واحدا ،وهذا ما يوافق خصومهم المعتزلة الذين يقولون بأن الصفات هي عين الذات ،فقد ذهب العلاف إلى القول «أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته»(4)،وهذا يبطله العيان«لأن كون الصفة و الموصوف شيئا واحدا أمر غير موجود في العالم،لأن الصفات تتعاقب على الموصوفات فتفنى والموصوف باق بحسبه ولا شك في أن الفاني غير الباقي »(5).

وكذلك فإن الصفة عرض ،وعلم الله لا صفة ولا عرض ،ولا يسمى الله عالما ،وإنما سمى نفسه بعليم وجب الوقوف عند النص لأن أسماءه تعالى أسماء أعلام وليست مشتقة (6)فمن قال أن علم الله تعالى ليس هو الله ،ولا هو غيره ولكنه صفة الذات لم تزل ،فعلى رأي ابن حزم أن هذا الكلام فاسد ومتناقض ،لأن من قال أن علم الله ليس هو الله فقد أثبت أنه غيره ،ثم ناقض قوله بقوله ولا هو غيره فأبطل الغيرية ،وسواء من قال لا هو هو ولا هو غيره ،ومن قال هو هو ،وهو غيره فالمعنى واحد لا يختلف ،وكلتا العبارتين باطلة ومتناقضة فلا يعقل نفي وإثبات معا(7)ولم يستسغ فقيه قرطبة عبارة الأشعري في الصفات لأنها تؤدي إلى التناقض ،فهي تثبت وتنفي معا ،والمعلوم أن حد التغاير في الغيريين هو أن كل شيء أخبر ما يكون ذلك الخبر في ذلك الوقت خبرا عن الشيء الآخر ،فهو بالضرورة غير ما يشاركه في ذلك الخبر.وحد الهوية هو أن كل ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد،فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر (8)وكما لا يجوز إثبات صفات متعلقة بالذات خلاف ما ذهب إليه الأشاعرة ،فكذلك لا يجوز تسمية علم الله بأنه الله عن طريق الاستدلال خلاف ما ذهب إليه العلاف،دون أن ينتبه إلى أنه-تعالى-«خلاف كل ما خلق ،

1) الفصل 133/2.
2) ابن حزم ،الإحكام 38/1.
3) الإحكام 38/1.
4) الشهرستاني ،الملل والنحل 62/1.
5) ابن حزم ،الإحكام38/1.
6) ابن حزم،الإحكام 38/1 ، الدرة ، ص262.
7) الفصل 137/2 .
8) الفصل 138/2. الدرة،ص257.

فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمي بها شيء من خلقه ،ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه ،ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه إلا أن يأتي نص بشيء من ذلك فيوقف عنده ،فمن وصفه تعالى بصفة يوصف بها شيء من خلقه ،أو سماه باسم نص بشيء من خلقه استدلالا على ذلك بما وجد في خلقه فقد شبهه تعالى بخلقه وألحد في أسمائه »(1) فابن حزم لا يثبت العلم كصفة من صفات الله تعالى بل يثبت الذات والأسماء كأعلام جامدة ،لا يجوز الإشتقاق منها ،فعلمه لم يزل ،وهو غير مخلوق،وليس هو غير الله ،وليس هو غير القدرة ،ولا القدرة غير العلم إذ لم يأت دليل يفيد المغايرة (2).

ولا خلاف فيما ذهب إليه ابن حزم من أن لله تعالى علما حقيقة لا مجازا ،وأن علمه لم يزل وهو غير مخلوق ، وتعد مسألة علم الله ذات أهمية كبرى عند ابن حزم لتعلق معظم صفات الله بها وإنكار ابن حزم أن يكون العلم صفة أزلية قائمة بذاته تعالى له ما يبرره ،فهو يرى أن لفظ الصفة لم يرد به الشرع و إنما وضع من طرف المتكلمين ،كما أن الصفة هي عبارة عن عرض في جسم،أما علم الله فهو لم يزل ،وليس هو غير الله تعالى ،ولعل ابن حزم أدرك خطورة قول المتكلمين عن الصفات لا هي هو ولا هي غيره ،الذي وصفه عدة مرات بالفاسد والمتناقض ،وهو نفس الموقف اتخذه فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي لم يرتض طريقة الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الصفات، هل هي عين الذات أم زائدة عن الذات ،لأن القول بأنها زائدة عن الذات مثل قولهم عالم بعلم زائد عن ذاته كالحال في الشاهد يلزمهم أن يكون الخالق جسما لأنه يكون هنالك صفة وموصوف ،وحامل ومحمول ، هذه هي حال الجسم ،كما انتقد المعتزلة في قولهم الصفات عين الذات وهذا لا يجوز ، لأن العلم يجب أن يكون غير العالم(3) .

ومنهج ابن رشد في نقد مسلك المتكلمين لا يختلف كثيرا عن منهج ابن حزم بل يعتمد على نفس الحجج مما يترجح لدينا أثر ابن حزم في الذين جاؤوا من بعده ، ولعل هذه النظرة النقدية لطريقة المتكلمين ، والتي كانت نقطة بدايتها على يد ابن حزم هي التي جذبت إهتمام أحد أقطاب التصوف في مسألة علاقة الصفات بالذات ، وهو الشيخ محي الدين بن العربي فقد كان ظاهريا في الفروع وباطنيا في الأصول و يظهر أثر ذلك عنده في بعض المسائل العقدية : ففي مبحث الصفات ينتقد مسلك المتكلمين فيقول:« ومن هنا تعلم أن صفاته لو كانت زائدة على ذاته كما يقوله المتكلم من الأشاعرة لحكم على الذات ما هو زائد عليها ولا هو عينها ،وهذه مسألة زلت فيها أقدام كثيرين من العلماء، وأضلهم فيها قياس الشاهد على الغائب أو طرد الدلالة شاهدا وغائبا ،وهذه غاية الغلط فإن الحكم على المحكوم عليه بأمر ما من غير أن يعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك،

1) الفصل 2/139 ، المحلى ج1 ص29 ، 30 .

2) الفصل 2/129.

3) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ، ص75.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فلا نطرد الدلالة في نسبة الأمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة ذلك المنسوب إليه »(1) .

فمسألة علاقة الصفات بالذات هي الأصل في نظرنا الذي دفع بابن حزم إلى إنكار لفظ الصفات. مع أنه كان ينبغي علينا أن نثبت الصفات كما وردت في الشرع ،وأن نتجنب قياس الشاهد على الغائب وألا نقع في التشبيه بالأجسام أو التشبيه بالمعاني، فهو تعالى عالم قادر حي ،وليس هو غير الله،،كان بإمكانه أن يثبت العلم كصفة قديمة وأزلية دون أن يتطرق إلى الحديث عن علاقتها بالذات الالهية، حتى لا يتسرب قياس الغائب على الشاهد « فالذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط ،وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل ،فإنه ليس يمكن أن يحصل عند الجمهور في هذا يقين أصلا »(2) يحتمل أن يكون الهدف الذي سعى إليه ابن حزم، وهو إثبات العقائد، لا على طريقة المعتزلة التي تميل إلى التأويل ولا على طريقة المتكلمين الذين يقعون في قياس الغائب على الشاهد ضمنيا دون شعور منهم ،بل أراد تأسيس منهج جديد في عرض المادة العقدية وفق طريقة علماء الظاهر من أهل الحديث. إن مذهب أهل السنة والجماعة إثبات العلم كصفة قائمة بذاته تعالى يتأتى بها كشف الأمور والإحاطة بها على ما هي عليه في الواقع أو على ما ستكون عليه في المستقبل (3).ولا يعد ابن حزم معطلا لأنه أثبت أحكام الصفات، وإن لم يطلق لفظ الصفة عليها، واكتفى بالألفاظ الواردة في القرآن الكريم .

وقد خالف ابن حزم مذهب المتكلمين عندما لم يجعل العلم مختلفا عن القدرة،وهذا لا يستقيم مع ظاهر النصوص التي أفادت أن معنى العلم يخالف معنى القدرة والإرادة وغيرها من الصفات،كما أن تعلقات العلم تختلف عن تعلقات القدرة والإرادة ،فصفة العلم تتعلق بالواجبات والممكنات والمستحيلات،مثلها كمثل صفة الكلام،فصفة العلم تكشف عن حقائق الأشياء على ما هي عليه دون أي تأثير فيها،ومن المحال أن لا يكون ذلك بالنسبة إليه سبحانه وتعالى متناولا لسائر الواجبات والممكنات والمستحيلات،وأما صفة القدرة والإرادة فتعلقاتهما بالممكنات فقط ولا شأن لهما بالواجب والمستحيل،فلا يمكنهما إعدام الواجب أو إيجاد المستحيل،وإلا لم يكن الواجب واجبا ولاالمستحيل مستحيلا (4) .

وكان من الأولى بابن حزم أن يلتزم اللغة وظاهر النصوص القرآنية التي تفرق بين العلم والقدرة والإرادة وغيرها كما تفرق بين أضدادها،فهناك فرق بين الجهل والعجز ،وظاهر الشرع دل على تباينهما، وقد قلنا أن تعدد الصفات لا يعني تعدد الذات،إلا إذا أصررنا على إقحام قياس

1) محي الدين بن العربي ، الفتوحات المكية، دار الفكر ،د ط ج 3 ص 468.

2) الكشف عن مناهج الأدلة، ص76.

3) البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ، ص100.

4) نظ محمد سعيد رمضان البوطي في كتاب «كبرى اليقينيات الكونية» ص108.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الغائب على الشاهد. فالقول بأن علم الله هو الله لا يسلم من التناقض ،وقد زعم أبو الهذيل العلاف أن علم الله هو الله فجعل الله عز وجل علما ،وألزم ،فقيل له : إذا قلت أن علم الله هو الله ،فقل ياعلم الله اغفرلي وارحمني، فأبى ذلك فلزمته المناقضة (1).أما ابن حزم فأجاز أن يبصر تعالى المسموعات ويسمع المرئيات بمعنى يعلم بها،وإذا كان هذا لا يدخل في المحال فإن القول بأن علم الله هو الله مخالف للغة التي نزل بها القرآن ،ولم يأت نص يجيز ذلك فكان الأولى الوقف حيث لم يرد نص .

1) الأشعري(أبو الحسن) ، الابانة في أصول الديانة، دار القادرية ،بيروت ،ط أولى1991م ص66.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع :

القدرة

ذهب ابن حزم إلى القول أن الله تعالى فعال لما يشاء وهو على كل شيء قدير ، وبهذا جاء القرآن وكل مسؤول عنه وان بلغ الغاية من المحال ،فهم أو لم يفهم فالله تعالى قادر عليه (1).واستدل على صحة مذهبه بما ورد من القرآن الكريم منها قوله تعالى :﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ البروج/16. وقوله تعالى:﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ﴾ القصص/68 ،وقوله تعالى :﴿ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ القمر /55. وقوله تعالى :﴿ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ فاطر/44.

ويرى ابن حزم أن الله أطلق القدرة كما أطلق القول بأنه عليم ،ولا فرق ،فليس هناك شيء يسأل عنه إلا ويقدر عليه ،فكما أن علمه مطلق فكذلك قدرته فهي مطلقة ، فالله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه السائلون من جور وكذب ،وظلم ،ومحال ،وغير ذلك ،إلاّ أن من جملة ذلك ما لا يستحل سماعه ولا أن نستمع إلى كلام السائل عنه ،وهو كل مالا يجوز إطلاقه على الله تعالى ،ولا على رسوله ،ولا على أنبيائه وملائكته ،والصالحين من عباده ،فالله قادر على كل ما يسأل عنه سائل أو يخطر في خاطر فمن إدعى أن الله عز وجل لا يوصف بالقدرة على المحال، ولا القدرة على الظلم ،ولا القدرة على غير ما علم أنه يكون فقد ألحد لأنه خالف القرآن ،ووصف ربه بالعجز (2).

أ- مفهوم المحال :

يقسم ابن حزم المحال إلى أربعة أقسام :

أولا : المحال بالإضافة : مثل نبات لابن ثلاث سنين أو احباله امرأة وما أشبه هذا ،فهذه المعاني موجودة في العالم مما هي ممكنة منه ممتنعة من غيرهم .

ثانيا : المحال في الوجود : كانقلاب الجماد حيوانا ،والحيوان جمادا وكنطق الحجر وما أشبه هذا وهذا ليس ممكنا عندنا ولا موجودا ولكنه متوهم في العقل متشكل في النفس .وتدخل معجزات الأنبياء على صدقهم ضمن المحال بالإضافة و المحال بالوجود .

ثالثا : المحال في بنية العقل : مثل كون المرء قائما قاعدا ففيه جمع بين النقيضين ،كسؤالنا هل يقدر ربنا على أن يجعل المرء قاعدا قائما وغيرها مما لا يتشكل في العقل .

فالمحال بالإضافة والمحال بالوجود والمحال في بنية العقل من المحالات التي يمكن أن يسأل عنها ويصح منه السؤال ويلزم الجواب كأن يسأل هل يقدر الله عليها ؟ فهذا السؤال صحيح ويلزم الجواب عنه بنعم يقدر الله عليها ،وإن كان المحال في بنية العقل لا يكون في هذا العالم لا معجزة لنبي ولا غير ذلك .

---

1) الفصل 185/2 .الدرة ص 320،319.

2) الدرة ص 320،319،318،317.

رابعا : المحال المطلق : وهو كل سؤال أوجب على ذات البارى تغييرا ،فهذا هو المحال لعينه الذي ينقض بعضه بعضا ويفسد آخره أوله ،وهذا النوع لم يزل محالا في علم الله تعالى ولا هو ممكن فهمه واذا وقع سؤال عنه فلا يقتضي جوابا على تحقيقه أو توهمه ،ولكن يقتضي جوابا بنعم أو لا لئلا ينسب العجز إليه تعالى ،مثل من سأل هل يقدر الله تعالى على إحداث ما لا أول له ،فهذا محال قبل حدوث العقل وبعد حدوثه .وهذا لا يفعله الله أبدا ولا نقول بعدم القدرة عليه وإلا نسبنا له العجز (1)،ولا خلاف في وصف الله تعالى بالقدرة على المحال بالإضافة والمحال بالوجود ،لأن معجزات الأنبياء تدخل ضمن هذين الوجهين ،وإنما الخلاف في المحال في بنية العقل وهو القسم الثالث ،فلا يستبعد ابن حزم أن يفعله الله تعالى في عالم آخر ،وحجته في ذلك أن الله هو الذي خلق العقل بعد أن لم يكن،وهو قوة من قوى النفس ،عرض محمول فيها ،أحدثه الله تعالى ،وأحدث رتبه على ما هي عليه مختارا لذلك وبضرورة العقل نعلم أن من خلق العقل على هذه الصفة قادر على أن يخلقه على صفة أخرى وبخلافه فما خلقه محالا في العقل إنما أصبح محالا منذ أن جعله الله محالا لا قبل ذلك ، ولو شاء ألا يجعله محالا لما كان محالا ،فمن قدر على اختراع شيء لا على مثال سابق ولا عن ضرورة أوجبت ذلك فإنما اخترعه مختارا وهو قادر على ترك اختياره (2).

فمن قال أن الله لا يوصف بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته تعالى متناهية وقوته محدودة ومعنى ذلك أن قدرته عرض لأنها متناهية ومحدودة وفي هذا تشبيه الخالق بالمخلوق .

وأساس المشكلة التي دفعت بالمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى عدم وصف الله تعالى بالقدرة على المستحيل هو اعتقادهم ضمنيا مماثلة الغائب للشاهد ،فما هو محال في الشاهد يصدق على الغائب ،ولهذا حمل عليهم ابن حزم واتهمهم بتحديد- قدرة – الله تعالى المطلقة « فلو لم يكن تعالى كذلك -قادرا- لكان متناهي القدرة ،ولو كان متناهي القدرة لكان محدثا ،تعالى الله عن ذلك ،وهو تعالى مرتب كل ما خلق ،وهو الذي أوجب الواجب وأمكن الممكن وأحال المحال ،ولو شاء أن يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله ،لما أعجزه ذلك ،ولكان قادرا عليه ،ولو لم يكن كذلك لكان مضطرا لا مختارا »(3) ولهذا فلو شاء الله أن يجعل المحال واجبا ،والواجب محالا لقدر على ذلك ،فصح أن كل شيء ممكن في قدرة الله ، فهو الذي خلق العالم وابتدأه ، و وضعه على الرتبة التي هو عليها الآن فلو شاء أن يخلقه على خلاف هذه الرتب لفعل ،ولكنه تعالى لا يفعل إلا ما قد علم أنه يفعله ،ولا يفعل ما قد أمننا من أنه لا يفعله لأنه خلق العقل ورتب فيه أن هذا محال وجوده فلا يفعله (4).

---

1) الفصل 181/2. المحلى 33/1
2) الفصل 182/2.
3) المحلى 33/1.
4) الدرة ص 322 ، المحلي 33/1 . الفصل 182/2 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2- أسس مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى :

تتلخص رؤية ابن حزم في قدرة الله تعالى المطلقة في عدة عناصر نعتبرها ضرورية لفهم موقفه العام منها ،حيث انتقد مسلك المتكلمين سواء كانوا معتزلة أو أشاعرة ،وانتهج مسلكا متماشيا مع منهجه الظاهري .

أ) نظر ابن حزم إلى النصوص القرآنية فوجدها تثبت قدرة الله المطلقة ،فهو فعال لما يريد ،وهو على كل شيء قدير ،فقدرته عامة حتى في المحال ،ومن أنكر ذلك فقد أنكر عموم قدرة الله .

ب) أنكر ابن حزم أن تكون القدرة صفة بناء على موقفه العام من الصفات،ورأى أن الله أطلق القدرة كما أطلق القول بأنه عليم،فليست القدرة غير العلم،ولا العلم غير القدرة،فكما أن علمه مطلق فكذلك قدرته.

ج) - إن الله خلق الكون واخترعه وفق نظام ورتبة معينة ،فلو شاء لجعله على خلاف ذلك ،فيجعل ما كان محالا واجبا أو ممكنا ،وكذلك خلق العقل ورتب أحكامه ،فجعل فيه المحال والواجب والممكن ،ولو شاء لجعله خلاف ذلك ،فمن الممكن أن يقدر الله على المحال في بنية العقل في عالم آخر .

د) وكذلك بنسبة لسؤال السائل عن قدرة الله على المحال ،فقد اضطرب المتكلمون في الجواب عنها. يرى ابن حزم أن السؤال إذا كان بلفظ يفهم منه مراده،فهو سؤال صحيح و الجواب عنه لازم كمن سأل هل يقدر الله على المحال بالإضافة أو المحال بالوجود أو المحال في بنية العقل،فهذا كله جائز عند ابن حزم،والجواب عنه بنعم،وإن كان المحال في بنية العقل لا يتحقق بيننا في هذا العالم ،أما إذا تعلق السؤال بالمحال المطلق فهذا سؤال فاسد لأنه لا يمكن فهم معناه ولا يتشكل في النفس فهو ينقض آخره أوله .

3- نقد مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى :

إنّ إنكار ابن حزم أن تكون القدرة صفة من صفات الله تعالى،وقوله بالأسماء كأعلام جامدة قد خالف به مذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون الصفات،ويرون جواز إشتقاق الصفات من أسمائه وقد تعرضنا لهذه المسألة عند الحديث عن إثبات صفات الله عز وجل (1)ومذهب أهل السنة والجماعة هو إثبات القدرة كصفة أزلية قائمة بذاته تعالى ولها تعلق بالممكنات،وبناء على ذلك لا يصح إدعاء ابن حزم بعموم قدرة الله تعالى بالمحال المطلق والمحال لذاته لسبب بسيط هو عدم تعلق القدرة بهما،قال الغزالي:((ومن حكمها أنها متعلقة بجميع المقدورات،وأعني بالمقدورات الممكنات كلها التي لا نهاية لها،ولايخفى أن الممكنات لا نهاية لها فلا نهاية إذا للمقدورات))(2)فكل ممكن مقدور أما المحال فليس بمقدور، والقدرة عند المتكلمين لها تعلقان:تعلق صلوحي قديم وهو صلاحيتها في الأزل لإيجاد

---

1) انظر مبحث إثبات الصفات ص 88

2) الاقتصاد في الاعتقاد ص 54 . وأنظر الإيجي،المواقف ،الموقف الخامس ص 283 .

الممكنات أو إعدامها أو تكييفها .وتعلق تنجيزي حادث وهو إيجاد الممكنات وإعدامها أو تكييفها بالفعل (1)، ولا يعني إنكارنا تعلق القدرة بالمستحيل إثبات القصور للّه تعالى لأن القدرة و الإرادة صفتان مؤثرتان «ومن لازم الأثر أن يكون موجودا بعد عدم ،لزم أن ما لا يقبل العدم أصلا كالواجب لا يقبل أن يكون أثرا لهما ،وإلا لزم تحصيل الحاصل ،وما لا يقبل الوجود أصلا كالمستحيل لا يقبل أيضا أن يكون أثرا لهما ،وإلا لزم قلب الحقيقة برجوع المستحيل عين الجائز ،فلا قصور أصلا في عدم تعلق القدرة و الإرادة القديمتين بالواجب و المستحيل ،بل لو تعلقتا بهما لزم حينئذ القصور ،لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما ،بل وبإعدام الذات العلية ،وبإثبات الألوهية لما لا يقبلها من الحوادث،ويسلبها عمن تجب له ،وهو مولانا جل وعز ،وأي نقص وفساد أعظم من هذا؟»(2) وإنما يتحقق العجز و القصور إذا تعلقا بالقدرة ، أما إذا كانا لعدم تعلق القدرة بهما فلا يعد عجزا .

ولهذا رد الشيخ السنوسي على ابن حزم قوله إنه تعالى قادر أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ،فقال:«فانظر اختلال هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم ؟ وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز» (3)،وبذلك يتبين لنا أن القدرة والإرادة متعلقتان بالممكنات فقط ، ولا شأن لهما بالواجب و المستحيل، فلو قيل هل يستطيع الله أن يخلق شريكا مثله ؟ فمعنى ذلك أن واجب الوجود مسبوق بالعدم ،وهذا مستحيل ،ولو أصررنا على قبول هذه النتيجة فمعنى ذلك أن واجب الوجود قد أصبح في نفس الوقت ممكن الوجود وهذا تناقض لا يقبله العقل.

فتعلق القدرة والإرادة بالممكنات لا يعني العجز أو النقصان،وإنما يعني أن الإرادة الكاملة التامة ليس من شأنها أن تتجه إلى الواجب ما دام أنه واجب،أوإلى المستحيل ما دام مستحيلا ،وكذلك القدرة »(4).وبذلك يظهر ضعف قول ابن حزم بتعلق القدرة و الإرادة بالواجب والمستحيل .

---

1) أنظر تحفة المريد شرح جوهرة التحيد ،ابراهيم البيجوري ،دار الكتب العلمية ببروت طبعة أولى 1983م ص82 . وأنظر : البوطي ،كبرى اليقينيات الكونية ص 101 .

2) السنوسي، شرح أم البراهين، ص35.

3) المصدر نفسه ص35.

4) ، كبرى اليقينيات الكونية، ص 108،109.

المبحث الخامس :

الإرادة

ذهب ابن حزم إلى القول بأن إرادة الله تعالى هي خلقه ،وهو -تعالى- يريد فيكون مراده ،ولا يريد فلا يكون ما لا يريد (1).واستدل على صحة مذهبه بما ورد من نصوص قرآنية ،منها قوله تعالى:﴿ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ يس/82. وقوله تعالى :﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ البقرة /185. وقوله تعالى :﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ﴾ المائدة /41 .وقوله تعالى :﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ يس/82 . فصح بهذه الآيات أن أمر الله -تعالى- ،وإرادته هي قوله للشيء (كن) كل ذلك هو تكوينه بما كون فقط (2).

ويرى ابن حزم أن شاء وأراد لفظتان مشتركتان تقعان على معنيين :

أحدهما: الرضى والاستحسان فهذا منهي عن الله تعالى أنه أراده أو شاءه في كل ما نهى عنه .

ثانيهما: أن يقال أراد وشاء بمعنى أراد كونه وشاء وجوده فهذا هو الذي نخبر به عن الله عز وجل في كل موجود في العالم من خير أو شر (3).

فإرادة الله هي خلقه ،فما شاء الله كان ،وما لم يشأ لم يكن ،فهو فعال لما يريد ،فما يريده يكون وفق مراده ،ولا يكون المراد إذا كان تعالى لا يريده .فالأشياء الموجودة في الكون أرادها الله عز وجل وفق إرادته ومشيئته ،أما الأشياء المعدومة في الوجود فهي التي لم يردها تعالى ولم يشأها .قال تعالى ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ مريم/35. وقوله تعالى:﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ ۞ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ التكوير /28-29 .

مفهوم الإرادة :

ذهب ابن حزم إلى أن الإرادة هي المشيئة ،والتزم بمنهجه الظاهري وهو عدم حدها ،فإرادته ما لا نهاية لها ،وما لا نهاية له لا يجوز حده ،وقد عاب مذهب المتكلمين في الإرادة فهي عندهم« صفة أزلية قائمة بذاته تعالى من شأنها تخصيص الممكنات ببعض ما يجوز عليها ،من وجود ،وعدم وتكيف»(4) وقد انتقد ابن حزم هذا التعريف لسببين :

أحدهما : إن الله تعالى لم ينص على أنه مريد ولا على أن له إرادة ،لأنه لا يجوز أن تشتق لله أسماء ولا صفات .

---

1) الدرة ص 261. الفصل 3/142

2) المحوّة- ص 261.

3) الفصل 142/3.

4) أنظر : شرح أم البراهين ، ص34 ،وتحفة المريد،ص83 ،كبرى اليقينيات الكونية ، ص100.

ثانيهما : لو كانت الإرادة لم تزل لكان المراد لم يزل (1).

ولهذا أنكر ابن حزم جعل الإرادة صفة الذات لم تزل لما فيها وصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه ،كما أنكر على المعتزلة إثبات إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريدا بها،ويعتبر العلاف أول من أحدث هذه المقالة وتابعه عليها المتأخرون (2)ويرد ابن حزم على المعتزلة بأنه يلزمهم من قولهم بإرادة حادثة أن تكون هذه قد خلقت بإرادة أخرى والإرادة الثانية تحتاج إلى إرادة أخرى وهكذا يوجب محدثات لا نهاية لعددها،وهذا قول الدهرية .وإن قالوا هي مراده بإرادة قالوا بالمحال الذي يبطله العقل ولم يأت به النص (3)وبناء على ذلك ينكر ابن حزم أن تكون الإرادة صفة قديمة قائمة بذاته، كما ينكر أن تكون الإرادة حادثة،كما قالت المعتزلة،بل جعلها هي الخلق،وفي ذلك يقول:«ولو أن قائلا يقول أن الخلق هو المراد كونه من الله تعالى وهو الإرادة نفسها،وأنه لا إرادة إلا ما خلق لما أنكرنا ذلك»(4) .

إن ما ذهب إليه ابن حزم من أن الإرادة هي المشيئة ،فالله تعالى يريد فيكون ما يريد ،ولا يريد فلا يكون ما لا يريد ،هو رأي يتفق تماما مع مذهب أهل السنة والجماعة ،فالله تعالى مريد على الحقيقة(5)،والإرادة صفة تؤثر في إختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوهما ،فلا يوجد مولانا عز وجل من الممكنات أو يعدم بقدرته إلا ما أراد تعالى وجوده أو إعدامه وتأثير الإرادة عند أهل الحق على وفق العلم ،فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده جل وعز (6).

وهذا بخلاف رأي المعتزلة الذين جعلوا تعلق الإرادة تابعا للأمر ،فلا يريد الله تعالى شيئا إلا ما أمر به ،سواء تحقق مراده أو لم يتحقق ،فقد أمر الله تعالى فرعون بالإيمان وهو مراده سواء وقع ذلك أولم يقع ، وهذا إدعاء على الله تعالى بالباطل ويلزمهم أنه وقع عجز وقصور في ملك الله وإرادته، فالصحيح أن إيمان فرعون مأمور به غير مراد له تعالى .لأن الإرادة من شأنها تخصيص الممكنات من عدم ووجود وتكيف (7)،فمذهب أهل السنة أن الله وإن كان يريد المعاصي قدرا فهو لايحبها ولا يرضاها ولا يأمر بها ، بل يبغضها ويكرهها وينهى عنها، ويقسمون الإرادة إلى نوعين :

إرادة كونية خلقية : وهي المشيئة الشاملة لجميع الموجودات، فما شاء الله كان،وما لم يشأ لم يكن مثل

---

1) الفصل 176/2.
2) الشهرستاني ، الملل والنحل 63/1.
3) الفصل 178/2.
4) الفصل 178/2 .الدرة ص261.
5) الأشعري ،الإبانة ص 73. الباقلاني ، التمهيد ، ص474 ،الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص65.
6) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ، ص66، السنوسي ، شرح أم البراهين ، ص34 . البوطي ، كبرى اليقينيات ص100.
7) السنوسي ، شرح أم البراهين ، ص34،35 .

قوله تعالى :﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾البقرة/253 .وقوله تعالى :﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾البروج/16 .

وإرادة دينية أمرية شرعية : وهي المتضمنة للمحبة والرضى مثل قوله تعالى :﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ البقرة/185. وقوله تعالى :﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ النساء /26 فهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قول الناس لمن يفعل القبائح :هذا يفعل ما لا يريد الله ،أي لا يحبه ولا يرضاه ولا يأمر به (1).

وأما إنكار ابن حزم أن تكون الإرادة صفة أزلية قائمة بذاته بدعوى أنها لو كانت لم تزل لكان المراد لم يزل ،فهذا ما لم يسلم له به، وهو يقترب برأيه هذا من مذهب أصحاب أبي الهذيل العلاف فيما ذكره الأشعري ،أن إرادة الله غير مراده وغير أمره ،وأن إرادته لمفعولاته ليست بمخلوقة على الحقيقة ،بل هي مع قوله لها (كوني) خلق لها ،وإرادته للإيمان ليست بخلق له ،وهي غير الأمر به وارادة الله قائمة به لا في مكان (2).

فمذهب أهل السنة هو إثبات صفة الإرادة وأنها من صفات الله المقدسة ،وليس في إثباتها إثبات تعدد القدماء مع الله تعالى ،فالتعدد في الصفات لا في الذات ،والقدرة والإرادة متعلقهما واحد ،وهو الممكنات دون الواجبات و المستحيلات ،إلا أن جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة ،لأن القدرة صفة تؤثر في وجود الشيء وعدمه أو تكيفه ،أما الإرادة فهي صفة تؤثر في إختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم ،كما أن الإرادة لها تعلقان :

تعلقه صلوحي قديم : وهو صلاحيتها في الأزل لتخصيص الممكن بالوجود وبالعدم على أي صورة أرادها الله تعالى .

وتعلق تنجيزي : وهو تعلقها بالممكن حين وجوده بالفعل ،والاختلاف إنما هو في تعلقاتها، أما الإرادة فهي واحدة قديمة وأزلية وبذلك يتبين لنا أن تأثير القدرة فرع تأثير الإرادة ،فلا يوجد من الممكنات بقدرته تعالى إلا إذا أراده وبناء على ذلك فإن إثبات قدم الإرادة لا يلزم إثبات قدم المراد كما اعتقد ابن حزم .

وتأثير الإرادة لا يكون إلا وفق العلم ،فكل ما علم الله تعالى أنه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده عز وجل (3).فحق العلم أن يتعلق بالممكن كما هو عليه ، فإن اقتضت صفة الإرادة وقوعه في وقت معين ،تعلق العلم بتعيين وجوده في ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به ،فتكون الإرادة للتعيين علة، ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه (4).

---

1) شرح العقيدة الطحاوية ص116،117 .

2) مقالات الإسلاميين 266/1.

3) أنظر : شرح أم البراهين ، ص35،343 ،تحفة المريد ص83 ،كبرى اليقينيات الكونية ، ص100.

4) الغزالي ،الاقتصاد في الاعتقاد ، ص66.

المبحث السادس :

الكلام

تعتبر مسألة خلق القرآن من أكثر الموضوعات إثارة في تاريخ علم الكلام و العقيدة الإسلامية ، لما ترتب عنها من صراع عنيف بين المعتزلة من جهة والحنابلة من جهة أخرى ،لا سيما بعد أن تبنت الدولة العباسية في زمن المأمون والمعتصم الاعتزال كمذهب رسمي ،مما تسبب في إراقة الدماء وأمتحن الفقهاء وعلى رأسهم الإمام أحمد .

ومذهب المعتزلة في القرآن الذي هو كلام الله و صفة فعل مخلوق ،أنه ليس أزليا ، فلو كان كلام الله تعالى قديما لكان القرآن مثلا لله في القدم ،ولشاركه في الألوهية لأن القدم من صفات الذات، بينما نجد القرآن يتجزأ ويتبعض ،وفيه المتقدم والمتأخر ،والسابق واللاحق،ففيه أخبار الأمم البائدة، وفيه أوامر ونواه ، ووعد ووعيد ،ولا يعقل أن تتساوى الإرادة والمراد في القدم. وقد خاطب الله تعالى عباده بطاعته وعبادته فمن غير المعقول أن تكون العبادة والطاعة التي هي معدومة مأمورة في الأزل، ولو كان قديما لوجب أن يكون عالما لذاته قادرا لذاته كالقديم سواء والمعلوم خلافه ، و هذا ينفي كون كلام الله قديما .

أما الأشاعرة فالكلام عندهم على معنيين :

1- الألفاظ المعبرة عن المعنى والمتكونة من الحروف والكلمات ،فهي مخلوق ومحدث غير قائم بذاته، وهذا لا خلاف بين المحققين أنه حادث .

2- هو إعتبارهم أن كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة ،فهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى هو بها آمر و ناه و مخبر .وهي غير علم الله تعالى (1) .

ويرد عليهم ابن حزم بقوله:« أما الأشعرية فيلزمهم في قولهم أن كلام الله غير الله ما ألزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء »(2) .

رأى ابن حزم في كلام الله تعالى :

عرّف ابن حزم القرآن بأنه كلام الله عز وجل على الحقيقة بلا مجاز ،نزل به جبريل على قلب محمد -صلى الله عليه وسلم-(3)،وأستدل على صحة مذهبه بما ورد من القرآن الكريم منها قوله تعالى:﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ الشعراء/193-194 .

---

1) البغدادي ، أصول الدين ص 106 ، الجويني ، الإرشاد ص108-109، البيجوري شرح الجوهرة ص 71. البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية ص 102-103

2) الفصل ج3 ص 5.

3) الفصل 7/3 ،وأنظر: الدرة ص 255.

وقوله تعالى:﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ البقرة/75 وقوله تعالى :﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ﴾ التوبة /6 وغيرها من الآيات ، فاسم القرآن يقع على خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن وأنه كلام الله هي :

1- أننا نسمي الصوت المسموع و الملفوظ به قرآنا وأنه كلام الله تعالى على الحقيقة وبرهان ذلك قوله تعالى :﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ﴾ التوبة/6 .وقوله تعالى:﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ ﴾ البقرة/75 . وقوله تعالى :﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ ﴾ المزمل/20 ،فصح أن الصوت المسموع الملفوظ يسمى قرآنا حقيقة وهو كلام الله حقيقة .

2- ونسمي المفهوم من ذلك الصوت قرآنا و كلام الله على الحقيقة ،فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا في كل هذا كلام الله هو القرآن .

3- ونسمي المصحف كله قرآنا وكلام الله برهان ذلك قوله تعالى :﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴾ الواقعة/77-78 ،وقوله تعالى :﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۞ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾ البروج/21-22. وقوله تعالى :﴿ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ ۞ فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ ۞ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ ۞ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۞ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴾ عبس/12-16 . وعن ابن عمر رضى الله عنهما(أن الرسول الله -صلى الله عليه وسلم- نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو)(1) .

4- ونسمي المستقر في الصدور قرآنا وهو كلام الله حقيقة ،قال تعالى :﴿ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ العنكبوت/49. فهذه أربع مسميات كلها مخلوقة ومحدثة .

5- ويطلق على علم الله ،فهو لم يزل وهو كلام الله تعالى وهو القرآن وهو غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى ،ومن البرهان على أن القرآن الكريم هو علم الله وأنه غير مخلوق قوله تعالى :﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ﴾ الأنعام /115. وقوله تعالى :﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ يونس/19. فصح يقينا أنه تعالى أراد علمه السابق ،فعلمه هو كلامه ،وهو غير مخلوق ،والقرآن كلام الله تعالى فهو غير مخلوق (2) .

---

1) أخرجه البخاري في صحيحه ،كتاب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الى الإسلام ،باب السفر بالمصاحف إلى أرض العدو ،ج 4 ص 15 ،ومسلم في ك الإمارة ،باب النهي أن يسافر بالمصحف الى أرض الكفار ج6 ص 30 ،سنن أبي داود ك الجهاد ،باب في المصحف يسافر به الىأرض العدو ج3 ص 36 رقم الحديث :2610 ،سنن ابن ماجة ك الجهاد ،باب النهي أن يسافر بالقرآن الى أرض العدو ج2 ص 146 رقم الحديث:2327 ،و 2328 قال عنه الألباني: صحيح .وأخرجه الإمام أحمد في مسنده ج:2 ص 6،7،10،55.

2) الدرة ص 255 ،256 ،الفصل 3/7،8 ،المحلى 1/32.

ولهذا يقرر ابن حزم ذلك بقوله:«ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعا مستويا صحيحا منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق لم يجز ألبتة لأحد أن يقول أن القرآن مخلوق ولا أن يقال أن كلام الله مخلوق ،لأن قائل هذا كاذب إذ أوقع صفة الخلق على ما لا عليه اسم قرآن واسم كلام الله عزوجل ،ووجب ضرورة أن يقال أن القرآن لا خالق له ولا مخلوق ،وأن كلام الله تعالى لا خالق ولا مخلوق ،لأن الأربعة المسميات منه ليست خالقة ،ولا يجوز أن تطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى اسم خالق ،لأن المعنى الخامس غير مخلوق ،ولا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة ،بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل»(1)،فعلم الله غير مخلوق ،وكلام الله غير مخلوق ،والقرآن غير مخلوق .

وينتقد ابن حزم قول من يقول من أهل السنة أن الصوت غير مخلوق ،وكذلك الخط ، لأن الصوت هواء مندفع من الحلق والصدر واللسان إلى أذان السامعين وهو حروف الهجاء ،وأما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان ومن مداد و كل ذلك مخلوق .كما تصدى للمعتزلة في اولها أن كلام الله صفة فعل مخلوق ،فلو كان القرآن مخلوقا، وكلام الله مخلوقا لكان إما جسما أوعرضا ، فلو كان جسما لأخذ حيزا واحدا ،وأصبح القرآن الذي هو عندنا غير الذي عند غيرنا ، ولو عرضاً لاقتضى حاملا ،ولكان كلام الله الذي هو عندنا هو غير كلامه الذي عند غيرنا وهذا محال (2).

ويظهر من خلال عرضنا لمذهب ابن حزم في كلام الله تعالى أنه لا يختلف عن مذهب السلف في النفي والإثبات وإن كان هناك خلاف طفيف مع ابن حزم في قوله أن القرآن ليس غير الله ،وهذه المسألة تعد من السمات الأساسية في مذهب ابن حزم العقدى ،وبها يتباين مذهبه عن مذهب الصفاتية ،وقد أسهبنا في طرح هذه الإشكالية ،وقلنا أن مذهب السلف والخلف هو إثبات الصفات لله تعالى ،ولا يعني ذلك أننا أثبتنا تعدد القدماء مع الله تعالى ،فتعدد الصفات لا يعني تعدد الذات ،يقول ابن تيمية :«القول في الصفات كالقول في الذات ،فإن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ،ولا في صفاته ،ولا في أفعاله ،فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ،فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات »(3) ولما كان موقف ابن حزم من كلام الله لا يختلف عن موقفه من سائر الصفات والقدرة والإرادة ،فهو لا يثبتها كصفات قائمة بالذات وانما يقول كلام الله ليس هو غير الله،كما أنه لم يتطرق إلى النزاع الذي حدث حول جنس الحروف التي تكلم الله بها في القرآن وغيره وعن الأصوات التي تكلم بها ،مما أحدثه المتكلمون من مباحث لا طائل من ورائها ،،واكتفى بمعالجة مسألة القرآن الذي هو بين أيدينا.

وموقفه هذا يتماشى مع مذهب السلف ،فكلهم متفقون على أن كلام الله غير مخلوق (4)،ولا يختلف

---

1) الفصل 3/9،10. الدرة.ص 55ج

2)- الفصل 3/5

3) الرسالة التدمرية ص 22 ،وأنظر: محمد بن عثيمين ، تقريب التدمرية ، ص22.

4) مجموعة الرسائل والمسائل ،ابن تيمية ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،ط ثانية 1992م ،455/1.

مذهب ابن حزم عن مذهب الإمام أبي حنيفة في كلام الله حيث قال :((والقرآن في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ ،وعلى الألسن مقرو ،وعلى النبي -صلى الله عليه وسلم- منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق ،والقرآن غير مخلوق))(2) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2)-شرح الطحاوية ص 189.

المبحث السابع :

السمع والبصر

ذهب ابن حزم إلى القول بأن الله تعالى أخبر عن نفسه بأنه سميع بصير كل ذلك حقيقة لا مجاز، ولا يجوز أن يزاد على ذلك ،فيقال أن له سمعا ،وبصرا ،أو حياة ،أو أنه متكلم ،لأن الله عز وجل لم يقل شيئا من ذلك ،ولا صح عن رسوله – صلى الله عليه وسلم – ولا أحد من الصحابة رضى الله عنهم (1) فالله سميع بصير بذاته ،وهو لم يزل سميعا للمسموعات بصيرا بالمبصرات يرى المرئيات ويسمع المسموعات ومعنى هذا كله أنه عالم بكل ذلك كما قال تعالى:﴿ **إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى**﴾طه/46. وهذا كله معنى العلم الذي لا يقتضي وجود المعلومات لم تزل ،لكن يعلم ما يكون أنه سيكون على حقيقته ،ويعلم ما هو كما هو ،ويعلم ما قد كان كما قد كان (2).وبناء على ذلك ينكر ابن حزم إطلاق صفتي السمع والبصر حيث لم يأت فيهما نص ،فمن نسب هذا إلى الله فقد ألحد في أسمائه .

ويرى ابن حزم أن المعنى في سميع وبصير عن الله تعالى هو المعنى في عليم ،وينكر على الذين يقولون أن لله تعالى سمعا وبصرا مختصين بالمسموع والمبصر تشبيها بخلقه ،فلا يجوز أن نخبر على الله بغير ما أخبر به عن نفسه ،لأنه تعالى يقول :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ الشورى/11 .

فهو تعالى سميع ليس كمثله شيء من السامعين ،بصير ليس كمثله شيء من المبصرين(3).

ومذهب ابن حزم في صفتي السمع والبصر يوافق مسلك المعتزلة البغداديين ،فقد ذهب أبو الحسين الخياط الى القول بأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وبصير أنه عالم بالمبصرات (4)وقال الكعبي وهو تلميذ الخياط:((أن الله تعالى لا يسمع شيئا على معنى الإدراك المسمى بالسمع،وتأولوا وصفه بالسميع البصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره والمرئيات التي يراها غيره))(5).

ويرد على ابن حزم أنه وردت آيات قرآنية تفرق بين العلم وبين السمع والبصر منها قوله تعالى:﴿ **إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى** ﴾ طه/46. فقد فرق في هذه الآية بين السمع والرؤية .

وقوله تعالى :﴿ **قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ** ﴾ المجادلة /1 وقوله تعالى :﴿ **أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى**

---

1) الدرة ص 65

2) الفصل 2/124، 125. الدرة ،ص 73، 74

3) الفصل 2/ 124 ،125 ،144-145.

4) الشهرستاني الملل والنحل 1/98.

5) البغدادي الفرق بين الفرق ص166.

﴿ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾ الزخرف/80. فهذه الآيات تفرق بين العلم والسمع والبصر ،وهناك آيات تفرق بين العلم والبصر منها قوله تعالى :﴿ أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى ﴾ العلق/14. وهناك آيات تفرق بين العلم والسمع منها قوله تعالى :﴿ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ ۞ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ ۞ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾الشعراء /218-220 . وقوله تعالى :﴿ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ البقرة/227. وغيرها من الآيات التي تفرق بين العلم والسمع والبصر فلو كان السمع بمعنى العلم لكان قوله تعالى (أسمع وأرى) بمعنى أعلم وأعلم . والدليل على أن السمع والبصر ليسا العلم قوله -صلى الله عليه وسلم-:﴿ **يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم ماتدعون أصما ولا غائبا ،إنما تدعون سميعا بصيرا إن الذين تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته** ﴾(1) .

فهذا يثبت أن السمع والبصر صفتان أزليتان قائمتان بذاته تتعلقان بالمسموعات والمبصرات وصفتا السمع والبصر مشتقتان من أسمائه تعالى سميع وبصير ،يقول الأشعري:﴿ وجدنا اسم عالم أشتق من علم ،واسم قادر أشتق من قدرة ،وكذلك اسم حي أشتق من حياة ،واسم سميع أشتق من سمع واسم بصير أشتق من بصر ،ولا تخلوا أسماء الله عز وجل من أن تكون مشتقة أما لإفادة معناه أوعلى طريق التلقيب ،فلا يجوز أن يسمى الله عز وجل على طريق التلقيب باسم ليس فيه إفادة معناه ،وليس مشتقا من صفة ﴾(2) فصفات الله عز وجل مشتقة من أسمائه ،وتعدد صفاته لا يعني تعدد ذاته.

---

1) صحيح البخاري : ك الجهاد باب مايكره الصوت في التكبير، ج4 ص 16 :ك التوحيد ،باب وكان الله سميعا بصيرا ج8ص 168 .وابن خزيمة،كتاب التوحيد،ص 49 ،وأحمد في مسنده،ج4ص 394 .

2) الأشعري ،الإبانة، ص69.

المبحث الثامن :

الكبرياء والعزة والرحمة والأمر

1- العزة والكبرياء :

أثبت ابن حزم العز والعزة والكبرياء لله تعالى(1) ،وقسم العزة إلى قسمين :

أ- عزة مخلوقة : مثل قوله تعالى :﴿ **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ الصافات/180. فهذه العزة مخلوقة لأنها مربوبة ،وكذلك العزة في قوله تعالى :﴿ **فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا** ﴾ فاطر/10 ،فالعزة المذكورة في هذه الآية لا توجب أنها لم تزل لأنه تعالى قال:﴿ **فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا** ﴾ الرعد/42 .وقال تعالى : ﴿**قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا** ﴾ الزمر/44. وهذان غير موجبين أن المكر والشفاعة غير مخلوقتين.

ب- عزة غير مخلوقة : أثبتها الله لنفسه وهي ليست غير الله تعالى ،مثل العزة التي أقسم بها جبريل فقد روى عن أبي هريرة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حديث خلق الله تعالى الجنة والنار - أن جبريل قال لله تعالى :﴿ **وعزتك لقد خشيت أن لا يدخلها أحد** ﴾(2) وكذلك ما روى عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة -رضى الله عنهما- قالا :قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم:﴿**العز إزاره والكبر رداؤه** ﴾(3) فهذه العزة غير مخلوقة وهي التي أقسم بها إبليس فقال :﴿ **فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ** ﴾ ص/82 . و هذا التقسيم يتوافق مع مذهب أهل السنة غير أن ابن حزم لا يثبت العزة والكبرياء على أنها من صفات الله تعالى بل قال عنهما:((ولو كان شيء من ذلك غير الله تعالى لكان إما لم يزل وإما محدثا ،فلو كان لم يزل لكان مع الله تعالى أشياء غيره لم تزل ،وهذا شرك مجرد، ولو كان محدثا لكان تعالى بلا علم ولا قوة ولا قدرة ولا عز ولا كبرياء قبل أن يخلق كل ذلك))(4) وهذا الرأي يتوافق مع رأي المعتزلة الذين يرون أن الصفات هي عين الذات ،وقد ذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن العزة والعظمة والجلال والكبرياء وغيرها من الصفات هي الباري كما قال في العلم والقدرة (5) .

---

1) الفصل 171/1 ،المحلى /34،33/1 ،الدرة ص 248،251.

2) أخرجه ابوداود في سننه ،ك السنه ،باب في خلق الجنه والنار ج4 ص 236 رقم الحديث :4733،والترمذي في سننه ،ابواب الجنه ،باب ماجاء أن الجنه حفت بالمكاره ج4 ص 97 رقم الحديث :2685،قال عنه الألباني:حسن صحيح، والنسائي في سننه ك الأيمان والنذور ،باب الحلف بعزة الله ج2 ص 797 رقم الحديث:3523 قال عنه الألباني :حسن صحيح .وأحمد في مسنده ج2 ص 332،333،354،373.

3) أخرجه مسلم في صحيحه ك البر والصلة والأداب ،باب تحريم الكبر ج8 ص 36 ،وأبو داود ك اللباس، باب ماجاء في الكبر ج 4 ص 59 رقم الحديث :4090.وأحمد في مسنده ج2 ص 248،427. ج6 ص 19.

4) المحلى 34/1.

5) الأشعري ، مقالات الإسلاميين 245/1

2- الرحمة :

يختلف موقف ابن حزم من الرحمة عن موقفه من العزة ،فإذا كان قد أثبت العزة بقسميها المخلوقة وغير المخلوقة ،فإنه أثبت أن الرحمة كلها مخلوقة ،ويرى أنه لا خلاف بين أحد من الأمة في أن من أدخله الله في الجنة فإنما أدخله برحمته تعالى ،وأن بعثة محمد -صلى الله عليه وسلم- رحمة لمن آمن به ،وكل ذلك مخلوق ،واستدل على صحة مذهبه بقوله -صلى الله عليه وسلم-:(**جعل الله الرحمة مائة جزء ،فأمسك عنده تسعة وتسعين جزء ،وأنزل في الأرض جزء واحدا ،فمن ذلك الجزء تتراحم الخلق حتى ترفع الفرس حافرها عن ولدها ،خشية أن تصيبه**)(1)،وهذا دليل على أن الرحمة مخلوقة(2). فالرحمة عند ابن حزم من صفات الفعل، وهي المشار إليها في الحديث السابق، فهي رحمة متعددة ومتجزئة إلى مائة جزء ولا تكون تامة إلا يوم القيامة . وهذا لا خلاف فيه مع ابن حزم، وإنما الخلاف في إطلاق صفة الرحمة على إعتبار أنها مخلوقة ،وهذا لا يسلم له به ،لأن الرحمة مثل العزة فهي رحمتان :

رحمة من صفات الفعل وهي الرحمة المخلوقة والمتعددة والمتجزئة كما جاء ذكره في الحديث .

و رحمة من صفات الذات وهي غير مخلوقة ولا تتعدد ولا تتجزأ أثبتها الله لنفسه ،مثل ما جاء في قوله تعالى :(**رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا**)البقرة /286.

وقوله تعالى :(**وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ**) الكهف/58. وقد ذكر تعالى أنه بالمؤمنين رحيم ،فقال : (**لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا**) الأحزاب/43.

3- الأمر :

ذهب ابن حزم إلى القول بأن الأمر مخلوق ،واستدل على صحة قوله بما ورد من القرآن الكريم منها قوله تعالى :(**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا**) الأحزاب/37.

والمفعول مخلوق ،وقوله تعالى :(**وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ**) يوسف/21، وبلا شك في أن المغلوب عليه مخلوق وأنه غير الغالب عليه . وقوله تعالى :(**لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا**) الطلاق/1 وهذا بيان جلي لا إشكال فيه على أن الأمر محدث (3).

---

1) صحيح البخاري ك الأدب ،باب جعل الله الرحمة مائة جزء .ج7 ص 75،وك الرقاق ،باب الرجاء مع الخوف ج7 ص 183، صحيح مسلم ك التوبة، باب في سعة رحمة الله ...ج8 ص 96،وسنن الترمذي الدعوات باب (107) ج5 ص 209 رقم الحديث:3609 قال عنه الألباني :صحيح،سنن ابن ماجة ك الزهد ،باب ماير جى من رحمة الله ج2 ص:427 رقم الحديث:3465،3466،صححه الألباني .الحاكم في مستدركه ك الإيمان ج1 ص 56 وقال :هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ إنما إتفقا على حديث الزهري عن حميد بن عبد الرحمان عن ابي هريرة ،وسليمان التيمي عن ابي عثمان مختصرا .وأحمد في مسنده ج5 ص 439 .

2) الفصل 171/2 الدرة ص 281 282.

3)- الفصل 169/2 الدرة ص 279.

ويعترض ابن حزم على من قال أن الأمر من صفات الله الأزلية ،وأن الله تعالى لم يزل آمرا لكل من أمره بما يأمره به إذا وجد.ويرى أن هذا لا يصح لأنه لو كان صحيحا لكان الله تعالى لم يزل آمرا لنا بالصلاة إلى البيت المقدس ولم يزل آمرا لنا بأن لا نصلي إلا إلى الكعبة،فيكون آمرا بفعل الشيء وتركه معا وهذا تخليط.وكذلك لو كان الأمر غير مخلوق ولم يزل لكان قوله تعالى:﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾الإسراء/85. أن الروح لم يزل لأنه من أمر ربي ولا خلاف بين المسلمين في أن أرواحهم مخلوقة(1) فمذهب ابن حزم في الأمر و أنه مخلوق لا يختلف عن قوله في الرحمة فهي كذلك مخلوقة.

إنّ رأى ابن حزم في الأمر لا يصح على اطلاقه ،بل يحتاج الى التفصيل .فمن الأمر ما هو مخلوق ، ومنه ما هو قديم أزلي ،فما استدل به ابن حزم في كون الأمر حادثا ومخلوقا فصحيح ولا نزاع في ذلك ،وأما كون الأمر غير مخلوق فمثل ما جاء في قوله تعالى :﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ الأعراف 54. ومثل قوله تعالى :﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾ الروم/25.

---

1) الفصل 170/2.

المبحث التاسع :

الوجه والعين و الأعين و اليد و الأصابع و الساق و القدم و الرجل

1 - الوجه

أثبت ابن حزم الوجه لله ، لا بمعنى أنه جزء من الذات كما ذهبت إليه المجسمة ، ولا بمعنى أنه صفة تليق بذاته كما ذهبت إليه الصفاتية ، و إنما أثبته كما أثبت بقية الأسماء التي ترجع إلى الذات، فوجه الله إنما يراد به الله عز وجل و استدل على صحة مذهبه بقوله تعالى :﴿ **إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا** ﴾ الإنسان/9 ،فصح يقينا أنهم لم يقصدوا غير الله تعالى ،وقوله تعالى :﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ** ﴾ البقرة /115 .إنما معناه فثم الله تعالى بعلمه وقبوله لمن توجه إليه.فوجه الله ليس هو غير الله تعالى ولا نرجع منه إلى شيء سوى الله تعالى (1).

ورغم أن ابن حزم ينتقد قول العلاف بأن وجه الله هو الله لأنه لا ينبغي أن يطلق لكونه تسمية وتسمية الله لا تجوز إلا بنص فإننا نرى أنه لا خلاف بينهما في حقيقة الوجه ، فكلاهما يطلقه على الذات الإلهية فالوجه تذكره العرب وتريد الشيء نفسه كقولهم :هذا وجه الحق ووجه الرأي ، وهذا معنى قوله تعالى :﴿ **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** ﴾ القصص/88 معناه إلا هو (2) ،فمفهوم الوجه عند ابن حزم والمعتزلة هو الذات نفسها لا الصفات .

وقد أثبت الله تعالى لنفسه الوجه ووصفه بالجلال و الإكرام ، و دلت الآيات و الأحاديث الشريفة على ثبوت صفة الوجه ، منها قول -صلى الله عليه وسلم- :﴿ **إن الله عز وجل لا ينام ، ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط و يرفعه يرفع إليه عمل الليل قبل النهار .وعمل النهار قبل عمل الليل حجابه النور ، ولو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما إنتهى إليه بصره من خلقه** ﴾(3) .

وغيرها من الأحاديث التي تثبت الوجه كصفة من صفات الله تعالى قال ابن خزيمة رحمه الله «أثبت الله لنفسه وجها وصفه بالجلال و الإكرام وحكم لوجهه بالبقاء ونفي الهلاك عنه ، فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة و اليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه نقر بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين»(4) . كما لا يصح حمل الوجه على الذات في قوله تعالى :﴿ **وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾ الرحمن/27 .

---

1) الفصل 166/2 ، الدرة ص248-249 ، المحلى33/1.

2 الفصل 2/؟؟ أنظر : الأشعري مقالات الإسلاميين 290/1 . وابن عباد ، الإبانة ، ص14 .

3) أخرجه مسلم،ك الإيمان باب قوله عليه السلام:إن الله لاينام،ج1ص 111،112،وابن ماجة باب في ماأنكرت الجهمية، من المقدمة ج1ص 38 رقم الحديث:161،162،أحمد في مسنده ج4 ص 401،405،وابن خزيمة كتاب التوحيد ص 19

4) ابن خزيمة ، كتاب التوحيد ، ص(10 - 11 .

فذكر الوجه مضموما في هذا الموضع مرفوعا ، وذكر الرب بخفض الباء بإضافة الوجه ولو كان قوله ﴿ ذو الجلال والإكرام ﴾مردودا إلى ذكر الرب في هذاالموضع لكانت القراءة ذي الجلال و الإكرام مخفوضا كما كان الباء في ذكر الرب ﴿ ربك﴾ جل وعلا (1) .فالنصوص في إثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة ، وكلها تنفي تأويل المعطلة الذين يفسرون الوجه بالجهة أوالثواب أو الذات وينكرون أن يكون الوجه صفة غير الذات .

2 – العين والأعين

أثبت ابن حزم أن لله تعالى عينا و أعينا حقيقة لا مجازا ، وكل ذلك لم يزل غير مخلوق ،وكل ذلك ليس هو غير الله تعالى . ولا يجوز إثبات عينين له لأن النص لم يأت بذلك (2)و استدل على صحة قوله أن النص أثبت العين و الأعين لقوله تعالى :﴿ **وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي** ﴾ طه/39 . وقوله تعالى :﴿ **وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا** ﴾ هود/37 .

وقوله تعالى:﴿**وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا** ﴾ الطور/48 و قوله تعالى :﴿ **تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر** ﴾ القمر/54 ،ولا يثبت ابن حزم العين والأعين كصفتين حقيقتين لله تعالى ، بل يثبتهما كما أثبت الوجه والعلم والقدرة وغيرها من الأسماء وكلها نرجع إلى الله تعالى، لأن في إثباتها كصفات قائمة بالذات ،هو إثبات تعدد القدماء مع الله تعالى .

و أولت الأشاعرة العين بالرؤية والبصر ، فمعنى قوله تعالى :﴿ **وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي** ﴾ طه/39 أي على رؤية مني ،كما قال :﴿ **إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَ أَرَى** ﴾ طه/46، فعينه رؤيته للأشياء (3).

إن ما ذهب إليه ابن حزم من عدم إثبات عينين له تعالى لأن النص لم يأت بذلك نراه رأيا وجيها وسديدا فإدعاء أن لله تعالى عينين دعوى تتضمن قياس الغائب على الشاهد ، فلا يجوز لنا أن نثبت صفة لم يأت نص بتحديد عددها ، وما استدل به على إثبات العينين لله تعالى من حديث أنس بن مالك أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال:﴿**ما من نبي إلا حذر أمته الأعور،الكذاب ألاإنه أعور و أن ربكم ليس بأعور ومكتوب بين عينيه كفر** ﴾(4)فهذا ليس فيه دليل على إثبات العينين لله تعالى .

---

1) ابن حزم الدرة ص 248-249 . الفصل 166/2 المحلى 33/1 34 .

2) البغدادي -أصول الدين ص110 ،الجويني الإرشاد - ص146 .

3) أخرجه البخاري في صحيحه ،ك الجهاد،باب كيف يعرض الإسلام على الصبي ج4 ص 33 و ك التوحيد ،باب قول الله تعالى (ولتصنع على عيني)ج8 ص:172 ،ومسلم: ك الإيمان ،باب ذكر المسيح ابن مريم ج1 ص 107،108 وك الفتن ،باب ذكر الدجال وصفته ج8 ص:194،195،وأبوداود:ك السنة ،باب في الدجال ج4 ص 231 رقم الحديث:4757،الترمذي :أبواب القدر ،باب ماجاء في أن الدجال لايدخل المدينة ج2 ص 50،51 رقم الحديث:1826،1830 قال عنه الألباني :صحيح ، وأحمد في مسنده ج3 ص 228 ج5 ص 38،221

وأما إدعاء أنه جاء في القرآن إثبات الأعين بالجمع ، والعين بالأفراد ، وعليه يصح إثبات العينين لأنه جائز في اللغة فهو غير مسلم به،لأننا لو أثبتنا له عينين لجاز أن نثبت له ساقين ورجلين و قدمين وهذا لا يقوله مسلم ، فالأسلم هو الوقوف عند النص كما أكد ذلك ابن حزم . ومن صرح بإثبات العينين صفة لله تعالى ابن خزيمة ،وأبو يعلى الحنبلي و ابن تيمية وغيرهم (1)، فالأسلم هو عدم إضافة صفات أكثر مما ثبتت بالنص و إلا لجاز أن نقول أنه قادر بقدرتين ، بصير ببصرين ، وهذا لا يقول به مسلم .

أما إثبات العين كصفات لله تعالى فهذا ما دل عليه ظاهر النصوص قال البيهقي ((والذي يدل عليه ظاهر الكتاب و السنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة))(2) .

فلو أنهم حملوا قوله تعالى :﴿ **فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا** ﴾ على صفات الذات وكانت صفة واحدة و الجمع فيها على معنى التعظيم لكان أولى من حملها على المثنى .

وقد أكد الشيخ زاهد الكوثري أن التثنية لم ترد في الكتاب ولا في السنة ، وما يروي عن أبي الحسن الأشعري من ذلك فمدسوس في كتبه بالنظر إلى نقل الكافة عنه ، وأما من قال له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة تعالى الله عن ذلك .و ابن خزيمة و ابن حامد شيخ أبي يعلى جد مسكين في هذه المباحث (3)،ولم يذكر الأشعري العينين و إنما قال أن الله عز وجل له وجه وعين لا بكيف ولا يحد (4) وذكر عن أهل الحديث أنهم قالوا له يدان وعينان بلا كيف (5)،فلا نثبت إلا ما أثبته الله لنفسه ، فقد أثبت تعالى – أن له عينا و أعين بلا كيف ، و أنها صفة الذات .

3 – اليد واليدان والأيدي

أثبت بن حزم أن لله تعالى يدا و يدين و أيد، كل ذلك حق ، وهو إخبار عنه تعالى لا يرجع إلى شئ سواه ، وقد وردت آيات قرآنية ،وأحاديث صحيحة تثبت اليد له تعالى ، منها قوله تعالى:﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ** ﴾ الفتح/10 ، وقوله تعالى :﴿ **مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ ص/75 وقوله تعالى :﴿ **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ** ﴾ المائدة/64 . وأثبت الأيدي بقوله تعالى:﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ** ﴾ يس/71 (6) .

---

1) أنظر : ابن حزم وموقفه من الألهيات ، ص296-297-299 .
2) الأسماء والصفات ص313 .
3) تعليق على كتاب البيهقي ، الأسماء والصفات، ص313 .
4) الإبانة في أصول الديانة ص60 .
5) مقالات الإسلاميين 1/ 290 .
6) الفصل 166/2 ، المحلى 33/1 ،الدرة ص248-249 .

وقوله –صلى الله عليه وسلم– :﴿ **المقسطون عند الله يوم القيامة على منابر من نور على يمين الرحمن وكلتا يديه يمين الذين يعدلون في حكمهم و أهليهم وما ولوا** ﴾(1) .ويرى ابن حزم أن معنى (يمين الرحمن وكلتا يديه يمين) هو مثل قوله تعالى :﴿ **وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ** ﴾ النساء/36 ،يريد وما ملكتم ، لأن اليمين في لغة العرب يراد بها الحظ الأفضل كما قال الشماخ .

إذا ما راية رفعت لمجد ✿✿✿✿ تلقـــاها عـرابة باليميـــن.

يريد أنه يتلقاها بالسعي الأعلى ، فكذلك المراد من الحديث في قوله﴿ وكلتا يديه يمين ﴾أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل فهو الأعلى(2) .وقد ناقض ابن حزم هنا منهجه إذا ليس في حمل اليدين في الحديث على الحقيقة اللائقة بالله مانع من نص أو إجماع أو ضرورة حسية ، و الحق أن الله تعالى له يدان كلتاهما يمين ، يمين علية كريمة مباركة لأن المياسر تنقص عن الميامن في القوة والبطش والتمام ، أو يكون المراد العطاء باليدين جميعا لأن اليمنى هي المعطية فإذا كانت اليدان يمينين كان العطاء بهما (3) . وهذا بخلاف رأيه في رسالة الدرة ، فقد حمل الحديث على ظاهره دون اللجوء إلى تأويله وفيه دليل إثبات اليدين (4) .

ومذهب ابن حزم في إثبات اليد واليدين والأيدي أقرب إلى رأي الصاحب بن عباد المعتزلي الذي يرى أن معنى قوله تعالى :﴿ **خَلَقْتُ بِيَدَيَّ** ﴾ ص/75 . أي خلقته ، وذكر اليد مجاز (5) .

أما جمهور المعتزلة فقد تأولوا اليد بمعنى النعمة والقدرة لأن العرب كانت تقول كم يد لي عند فلان ، أي كم نعمة لي قد أسديتها له ،ومثل قوله تعالى :﴿ **مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا** ﴾ يس/71 ،أي عملنا بقدرتنا(6) ،وبذلك يظهر الفرق جليا بين ابن حزم والمعتزلة في إثبات اليد لله تعالى ، وقد دلت أحاديث على أن لله يدا وهي صفة من صفاته ، منها ما روى عن أبي هريرة –رضي الله– عنه قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم– :﴿ **احتج آدم وموسى . فقال يا آدم أنت أبونا خيبتنا ، وأخرجتنا من الجنة،فقال له آدم أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتلومونى على أمر قد قدره الله علي قبل أن يخلقني بأربعين سنة . فقال النبي صلى الله عليه و سلم : فحج آدم موسى ، فحج**

---

1) صحيح مسلم :ك الإمارة ،باب فضيلة الإمام العادل ج6ص 7،سنن النسائي :ك آداب القضاة ،باب فضل الحاكم العادل في حكمه ج3 ص 1089 برقم الحديث:4992،قال عنه الألباني :صحيح ،وراه أحمد في مسنده ج1 ص.257، ج2 ص 160.

2) الفصل 167/2 .

3) ابن قتيبة ، تأويل مختلف الحديث ص142 ،و ناصر الحمد ، ابن حزم وموقفه من الألهيات،ص301 .

4) الدرة ص254 .

5) ابن عباد ، الإبانة عن المذهب أهل العدل، ص13.

6) الأشعري ، مقالات الإسلاميين 290/1 ،الباقلاني ، التمهيد، ص296 -297 .

آدم موسى »(1) و في رواية « و خط لك التوراة بيده »(2) فمذهب أهل السنة والجماعة هو إثبات اليد واليدين كصفة من صفات الله تعالى،وقد قال البيهقي عند قوله تعالى:﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ص/75«فلا يجوز أن يحمل على الجارحة لأن الباري جل جلاله واحد،لايجوز عليه التبعيض،ولا على القوة والملك والنعمة والصلة لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص،فلم يبقى إلا أن يحملاعلى صفتين تعلقتا بخلق آدم-دون خلق إبليس-تعلق القدرة بالمقدور »(3)

4- الأصابع

ذهب ابن حزم إلى تأويل أصابع الله عز وجل وعدم الأخذ بها على ظاهرها ، ففي الحديث عن عبد الله بن عمر بن العاص -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- وقال :« **إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف يشاء** »(4) .

ويرى ابن حزم أن الأصبع في اللغة يأتي بمعنى النعمة ، ومعنى قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الله أي أنه يرى بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله عز وجل ونعمه ، إما كفاية تسره ، وإما بلاء يأجره عليه ،وقلب كل أحد بين توفيق الله وجلاله وكلاهما حكمه عز وجل (5)

وينفي ابن حزم أن تكون الأصابع راجعة إلى الذات ، كما ينفي أن تكون من الصفات الحقيقية لله تعالى فهو ينكر القول بالصفات ولا يثبت إلا الأسماء .

إنّ حمل ابن حزم معنى الأصبعين على النعمتين المحيطتين بالقلب فإلى أي جهة مال فهو في حمايتهما ، يعني أن لا ضرورة للدعاء بالثبات ،وهذا لا يستقيم ،لأنه قد صح الترغيب في الدعاء بالكتاب و السنة، ولهذا قال ابن قتيبة«ونحن نقول أن هذا الحديث صحيح و أن الذي ذهبوا إليه في تأويل الأصبع لا يشبه الحديث لأنه -عليه السلام- قال في دعائه : يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقالت له إحدى أزواجه : أو تخاف يا رسول الله على نفسك فقال :أن قلب المؤمن بين الإصبعين من أصابع الله عز وجل .

---

1) أخرجه البخاري في صحيحه:ك التوحيد ،باب قوله وكلم الله موسى تكليما ،ج8ص 203 ،ومسلم :ك القدر ،باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام ج8 ص 49،أبو داود:ك السنة ،باب في القدر ج4 ص 226 رقم الحديث 1701، 4702 ، الترمذي :أبواب القدر ،باب ماجاء في التشديد في الخوض في القدر ج3 ص 300 رقم الحديث 2217 قال عنه الألباني:صحيح.ابن ماجة :المقدمة ،باب في القدر ج1 ص 20 رقم الحديث :65 قال عنه الألباني:صحيح .

2) ابن خزيمة «كتاب التوحيد» ص56 .

3) البيهقي «الأسماء والصفات» ص319 .

4) صحيح مسلم: ك القدر ، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء ج8 ص51. سنن الترمذي : أبواب الدعوات، ج3 ص232 رقم 3757، سنن ابن ماجة : من المقدمة ، باب فيما أنكرت الجهمية ج1 ص73 رقم الحديث199 .مسند الإمام أحمد ج2 ص 168،173، ج3 ص 112،257،ج4 ص 182،ج6 ص259،302،315.

5) الفصل 167/2 .

فإن كان القلب عندهم بين نعمتين من نعم الله تعالى فهو محفوظ بتينك النعمتين فلأي شئ دعا بالتثبيت، ولم أحتج على المرأة التي قالت له أتخاف على نفسك بما يؤكد قولها ، وكان لا ينبغي أن لا يخاف إذا كان محروسا بنعمتين »(1).وكان الأجدر بابن حزم أن يثبت صفة الأصابع وفق منهجه الظاهري لأنه ليس هناك ضرورة حسية أو بديهة عقلية أو مانع لغوي يمنع أخذ الحديث على ظاهره ، فالأصابع صفة قائمة بذاته تعالى .

5 – الساق

مذهب ابن حزم في الساق الوارد في قوله تعالى :﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ** ﴾ القلم/42 ،وفي ما صح عن النبي -صلى الله عليه وسلم- من أحاديث عن يوم القيامة وفيها أن الله سبحانه وتعالى يكشف عن ساق فيخر كل مؤمن ساجدا ، وإنما هو إخبار عن شدة الأمر وهول الموقف ، كما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقها ، وقال جرير :

الأدب سامي الطرف من آل مازن ✿✿✿✿ إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا (2).

وتأويل ابن حزم الساق بالشدة وهول الموقف هو موقف كثير من علماء السلف وليس تأويلا موافقا لتأويل المعتزلة و الأشاعرة كما يذهب إليه أحد الباحثين(3)وتأويله له سند من السلف والخلف، فقد ذكر ابن كثير في تفسيره للآية السابقة(يوم يكشف عن ساق):يعني يوم القيامة وما يكون فيه من الأهوال والزلازل والبلاء و الامتحان و الأمور العظام ، وذكر أن ابن عباس فسر الساق بيوم القيامة يوم كرب وشدة ، وعن مجاهد فسره بشدة الأمر وجده ، وفي رواية أخرى عن ابن عباس قال:حين يكشف المرء وتبدو الأعمال،وكشفه دخول الآخرة وكشف الأمر عنه (4)فهذه روايات السلف والخلف تذهب إلى تأويل الساق بشدة الهول ، فلماذا يتهم ابن حزم بموافقته للمعتزلة ولم يتهم غيره بنفس الإتهام ؟ .

والذي يترجح لدينا أن الساق تأتي بمعنى الشدة كما هو متعارف عليه في اللغة ، ويأتي كصفة من صفات الله تعالى تليق بجلاله وكبريائه ، وقد وردت نصوص كثيرة تثبت الساق كصفة لله تعالى منها ما جاء في حديث طويل قوله -صلى الله عليه وسلم- :﴿ **حتى يبقى من كان يعبد الله من بر و فاجر فيقال لهم ما يحبسكم وقد ذهب الناس ، فيقولون : فارقناهم ، ونحن أحوج منا إليه اليوم ، وأنا سمعنا مناديا ينادي ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون ، وإنما ننتظر ربنا ، قال فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة ، فيقول :أنا ربكم ، فيقولون :أنت ربنا ، فلا يكلمه إلا**

---

1) ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث»ص141و أنظرابن تيمية « في الرسالة التدمرية»شركة الشهاب الجزائر ،دت ص35

2) الفصل 169/2 ، و ديوان جرير ص185.

3) أنظر أحمد بن ناصر الحمد في رسالة الدكتوراه « عن ابن حزم وموقفه من الإلهيات» ص323

4) تفسير ابن كثير 50/7 ، 51 .

الأنبياء ، فيقول :هل بينكم وبينه آية تعرفونه ؟ فيقولون :الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ، ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا)(1) .

وفي هذا الحديث إثبات الساق كصفة من صفاته تعالى،فحمل الساق على الشدة في هذا الحديث لا يستقيم، ((وبيان عدم صحة حمل الساق هنا على تأويل بالشدة ، وأن المخاطبين في حال من الشدة بلا خلاف ، ولو أراد بالآية التي يعرفونه تعالى بها الشدة لقالوا حين سألهم : كشف الشدة لأنها حالة بهم ، فلما قالوا :الساق ، شيء خاص بالله تعالى هو صفة له ، وليس إذهابا للشدة لأنها موجودة بعد كشفه إذ أن أشد الشدة عند حال السجود خاصة ممن لم يستطع ذلك))(2)،والأحاديث في هذا الباب كثيرة تثبت الساق كصفة من صفات الله تعالى ، ليس بمعنى الجارحة لأنه تعالى :﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** ﴾ الشورى/11.

6 -القدم والرجل

يرى ابن حزم أن القدم والرجل اللتين ورد ذكرهما في الأحاديث النبوية الصحيحة يحتمل أن تكون بعض الأمم التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم ، وكذلك معنى رجله ، لأن الرجل في اللغة تطلق على الجماعة (3) .وقد جاء في الحديث أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال : **(تحاجت الجنة والنار،فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين ، وقالت الجنة : فمالي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس و سقطهم وغرهم ، قال الله -عز وجل- للجنة :أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي ، وقال للنار :أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي ، ولكل واحدة منكما ملؤها، فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله فيها رجله ، فتقول : قط قط ، فهنالك تمتلئ و يزوى بعضها إلى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا ، و أما الجنة فإن الله عز وجل ينشئ لها خلقا)(4).**

ومنها قوله -صلى الله عليه وسلم- :**(لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد ، حتى يضع ربّ العزة فيها قدمه ، فتقول : قط قط وعزتك ، ويزوى بعضها إلى بعض ،ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا فيسكنه فضول الجنة)(5) .**

---

1) صحيح البخاري:ك التوحيد،باب قوله تعالى﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ج8 ص 179،180 ،ومسلم:ك الإيمان،باب معرفة طريق الرؤية،ج1 ص 115،الحاكم في مستدركه :ك الأهوال ج4 ص 582،583،مسند أحمدج2 ص 166،ج3ص 17.

2) ابن حزم "وموقفه من الألهيات" ص326 .

3) الفصل 167/2 .

4) صحيح البخاري:ك التوحيد،باب ماجاء في قوله تعالى:(إن رحمة الله قريب من المحسنين)ج8 ص 186،ومسلم:ك الجنة،باب النار يدخلها الجبارون ،ج8 ص 151،مسند الإمام أحمد:ج2 ص 369،507،ابن خزيمة ك التوحيد ص 92،94.

5) صحيح البخاري باب قوله(وتقول هل من مزيد) رقم الحديث:4567و 4568ج4 ص1835 1836.

وللعلماء في مسألة إثبات القدم أو نفيها تأويلات ، فقد ذهبت طائفة إلى إثبات صفة القدم حتى كادت أن تفضي بمذهبها إلى القول بالتشبيه ، ومن ذلك ما قاله ابن خزيمة في كتاب -التوحيد- حيث قال عند قوله تعالى :﴿ **أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ** ﴾الأعراف /195.

« فأعلمنا ربنا جل وعلا أن من لا رجل له و لا يد له و لا عين له و لا سمع فهو كالأنعام بل هو أضل»(1).وفي كلامه هذا زلات من التشبيه والتجسيم لا تخفى على أحد ، مع أن الآية تتحدث عن آلهة المشركين فهي لا أرجل لها ولا أيد ولا سمع ولا بصر ، وليس فيه تشبيها بالأنعام ، و إنما وقع تشبيه المشركين بالأنعام في نفس السورة في قوله تعالى :﴿ **وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ** . ﴾ الأعراف/179.

ولهذا اشتد نكير العلماء عليه وتطرف الشيخ الزاهد الكوثري على ابن خزيمة فحمل على أرائه وسخفها(2)،وممن ذهب إلى تأويل هذه الأحاديث التي توهم التشبيه أبو سليمان الخطابي حيث قال:«فيحق علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسند تأويلا يخرج على معاني أصول الدين،ومذاهب العلماء،ولا نبطل الرواية فيها أصلا،إذا كانت طرقها مرضية ونقلتها عدولا» (3).

وقال عند ذكر القدم أنه من المحتمل أن يكون المراد به من قدمهم الله للنار من أهلها ،فيقع بهم استيفاء عدد أهل النار ،وكل شئ قدمته فهو قدم ، كما قيل لما هدمته هدم ، منها قوله تعالى :﴿ **أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ** ﴾ يونس/2،و يؤيده قوله في الحديث :﴿ وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقا ﴾ فاتفق المعنيان أن كل واحدة من الجنة والنار تمد بزيادة عدد يستوفي بها عدة أهلها ،فتمتلئ عند ذلك(4) أما الوجه الثاني من وجوه التأويل هو تأويل معنى ﴿ يضع قدمه عليها﴾أي يزجرها ويسكنها من حدتها كما يضع الرجل شيء تحت قدمه . أما الرجل فقد أولت بمعنى جماعة من الناس ، والمتقدمون من أهل الحديث لم يفسروا أمثال هذه الأحاديث ولم يشتغلوا بتأويلها مع اعتقادهم أن الله تعالى واحد غير متبعض ، ولا ذي جارحة (5) .

ويذهب فريق أخر إلى إثبات القدم كصفة من صفات الله تعالى ورفض تأويلها بالجماعة ، فصفة القدم لا تختلف عن بقية الصفات من ناحية ثبوتها ، مثلها كمثل الوجه والعين والأعين واليد والساق

---

1) ابن خزيمة كتاب التوحيد ص90 .

2) تعليق على هامش الأسماء والصفات للبيهقي ص 351 .

3) البيهقي -الأسماء والصفات- ص351 .

4) المصدر نفسه ص351 .

5) المصدر نفسه ص355 .

والأصابع وغيرها من الصفات التي توهم التشبيه ، فنثبتها بلا كيف ولا تمثيل ، وقد جاء ذكرها في الأحاديث التي ذكرنا (أنه ينزوي بعض النار إلى بعض) أي يقرب بعضها إلى بعض ،يقال :إنزوي القوم بعضهم إلى بعض [illegible] إذا تدانوا وتضاموا ،والمعنى في الأحاديث أن النار بعد هذا الفعل من الله تعالى تجمع وتضيق على من فيها فتمتلئ بهم ،ولو أن المقصود بوضع القدم أو الرجل الجماعة لقال في تلك الأحاديث يلقى فيها حتى تمتلئ لأن الجماعة تلقى فيها إلقاء ، ولم يقل ينزوي بعضها إلى بعض (1) ،وكان حريا بابن حزم وفق منهجه الظاهري أن يثبت هذه الصفة إذ لا مانع من لغة أو ضرورة حسية أو بديهة عقلية ، ولكن عذر ابن حزم أنه اقتفى أثر المحدثين في فهمهم القدم والرجل ، و لا مانع هناك من حملها على أنها صفة أزلية قائمة بذاته تعالى .

1) ابن حزم وموقفه من الألهيات،ص331 -332 .

المبحث العاشر :

الإستواء

نفى ابن حزم أن يكون الاستواء صفة ، لأن الاستواء – عنده– في اللغة يقع على انتهاء لقوله تعالى :﴿ وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ القصص/14 أي فلما انتهى إلى القوة والخبر وقال تعالى :﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾ فصلت/11 أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه . وبناء على ذلك يكون معنى قوله تعالى :﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ طه/5 ،أنه فعل فعله في العرش وهو انتهاء خلقه إليه فليس بعد العرش شئ ، لقوله –صلى الله عليه وسلم– :﴿**إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله،كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض،فإذا سألتم الله فسئلوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة وفوقه عرش الرحمان، ومنه تفجر أنهار الجنة**﴾(1) ،فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء و لا ملاء (2) و انتقد رأى الكلابية الذين يثبتون الاستواء على أنه صفة الذات بمعنى نفي الإعوجاج ، ويرى أن هذا القول في غاية الفساد لاعتبارات منها :

أنه تعالى لم يسم نفسه مستويا ولا يحل لأحد أن يسمي الله تعالى بما لم يسم به نفسه .

وأن الأمة مجمعة على أنه لا يدعو أحد فيقول يا مستوى ارحمني ولا يسمي ابنه عبد المستوي .

وكذلك ليس كل ما نفى عن الله عز وجل وجب أن يوقع عليه ضده لأننا ننفي عنه السكون ولا نثبت له الحركة ،ولو كان الاستواء صفة لم تزل لكان العرش لم يزل ، لأنه تعالى علق الاستواء بالعرش .وكذلك لو كان الاستواء نفي الاعوجاج فلا معنى من إضافته إلى العرش (3) فلهذه الاعتبارات أنكر ابن حزم أن يكون الاستواء صفة الذات بل هو فعل فعله الله في العرش بمعنى انتهى خلقه إلى العرش، ولا خلاف في كون العرش مخلوقا .

كما انتقد قول المجسمة الذين يقولون أن الله تعالى في مكان دون مكان ، فهو فوق العرش،فيرد عليهم بقوله:((إن كل ما كان في مكان فإنه شاغل لذلك المكان ومالئ له و متشكل بشكل المكان،أو المكان متشكل بشكله [...] و إن ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه ، وهو ذو جهات ست أو خمس متناهية في مكانه ، وهذه كلها صفات الجسم))(4) ،كما انتقد المعتزلة لقولها أن الاستواء بمعنى الاستلاء،و أنشدوا :

---

1) صحيح البخاري:ك التوحيد،باب وكان عرشه على الماء ج8 ص:176 وأحمد في مسنده ج5 ص:139 .

2) الفصل 125/2 ، الدرة ص230 .

3) الفصل 123/2 ، 124 .

4) الفصل 122/2 ، الدرة ص227 ، 230 .

قد استوى بشر على العراق ✿✿✿✿ من غير سيف ودم مهراق (1).

ورد عليهم بقوله لو كان ما ذهبوا إليه صحيحا لما كان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات ، ولجاز لنا أن نقول الرحمن على الأرض استوى ، لأنه تعالى مستول عليها وعلى كل ما خلق (2) .وحمل ابن حزم الاستواء على معنى الانتهاء ، بمعنى انتهى خلقه إلى العرش .

وتأويل الاستواء بمعنى الانتهاء مما خالف فيه ابن حزم ظاهريته إذا كان يفترض أن يحمل لفظ القرآن والسنة على ظاهره دون تأويله إلا بنص أخر أو إجماع أو وجود ضرورة مانعة من حمله على ظاهره، فليس هناك مانع من حمل الاستواء على ظاهره أما قوله أن الأمة مجمعة على عدم دعاء الله بالمستوى فهذا لا خلاف معه فيه، لأن لفظ المستوى ليس من أسماء الله الحسنى التي أمرنا تعالى أن ندعوه بها و إنما هي إخبار عنه تعالى بأنه مستوى وينزل ويجئ وغيرها من الأوصاف وليس الدعاء كالإخبار .

ومذهب السلف هو إثبات العلو والاستواء لله تعالى ، علوا و استواء يليق بذاته تعالى بلا كيف. قال عبد الله بن وهب كنا عند مالك بن أنس فدخل رجل فقال : يا أبا عبد الله ،الرحمن على العرش استوى ،كيف إستواؤه ؟ قال : فأطرق مالك و أخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال : الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ، وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجوه . قال : فأخرج الرجل .

وفي رواية أخرى قال :الاستواء غير مجهول ،والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مبتدعا،فأمر به أن يخرج . وروى في ذلك أيضا عن أستاذه ربيعة الرأي(3). وقال ابن خزيمة رحمه الله حاكيا مذهب السلف((باب ذكر الاستواء خالقنا العلي الأعلى الفعال لما شاء على عرشه فكان فوقه وفوق كل شئ عاليا كما أخبرنا الله وعلا في قوله:﴿**الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ**﴾ طه/5 ،وقال : فنحن نؤمن بخبر الله جل وعلا أن خالقنا مستو على عرشه لا نبدل كلام الله و لا نقول قولا غير الذي قيل لنا كما قالت المعطلة الجهمية أنه استولى على عرشه لا استوى فبدلوا قولا غير الذي قيل لهم))(4) .

وتأويل ابن حزم الاستواء بالانتهاء يصح لو لم يأت مقيدا ب (على) الذي يفيد معنى العلو والارتفاع مثل قوله تعالى ﴿ **وَ اسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ** ﴾ هود/44 ، وقوله تعالى ﴿ **فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ** ﴾ الفتح/29.

---

1) الإبانة عن مذهب أهل العدل ،للصاحب بن عباد ص14 .
2) الفصل 123/2 .
3) البيهقي، الأسماء والصفات، ص 408 .
4) ابن خزيمة ، كتاب التوحيد، ص101 .

و أقـوال أئمة السلف في إثبات العلو و الاستواء للـه تعالى أكثر من أن نحصى ، ويكفي أن الأشعري أثبتها في كتابة مقالات الإسلاميين و أنهـا مذهب السلف و أهل السنة والجماعة (1).

وقال ابن عبد البر:«أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة ، كلها في القرآن والسنة و الإيمان بها و حملها على الحقيقة لا على المجاز،إلا أنهم لا يكيفـون شـيئًا من ذلك،ولا يجدون فيه صفة محصورة»(2).و للـه استواء على عرشـه حقيقة وللعبد استواء على الفلك حقيقة،وليس استواء الخـالق كاستواء المخلوقين،فإن اللـه لايفتقر إلـى شئ ولا يحتـاج إلـى شـيء بل هوالغنـي عن كـل شيء(3).

1) مقالات الإسلاميين 345/1 .
2) ابن تيمية -الأسماء و الصفات- 150/2 .
3) ابن تيمية، الأسماء والصفات، ج/1/ ، ومجموعة الرسائل والمسائل- 213/1 .

المبحث الحادي عشر :

النـزول

ذهب ابن حزم إلى القول أن الله -تعالى- ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا إذا بقي ثلث الليل فعن أبي هريرة -رضي الله- عنه أن رسول الله -صلى الله عليه و سلم- قال :﴿ **ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا ، حين يبقى ثلث الليل الآخر ، يقول من يدعوني فأستجيب له ، من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له** ﴾(1) .والنزول عند ابن حزم هو فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء ،و أن تلك الساعة من مظان القبول و الإجابة و المغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين .وهذا معهود في اللغة نقول نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي وتطول به علي (2).ويرى ابن حزم أن النزول إلى السماء الدنيا إنما هو فعل يفعله عز وجل ليس حركة ولا نقلة، برهان ذلك ما ورد من الأحاديث النبوية التي علقت النزول بوقت محدد مما يدل على أنه صفة فعل لا صفة الذات منها .قوله -صلى الله عليه وسلم- :﴿ **ينزل الله إلى السماء الدنيا كل ليلة حين يمضي ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك أنا الملك من ذا الذي يدعوني فأستجيب له من ذا الذي يسألني فأعطيه من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا يزال كذلك حي يضئ الفجر** ﴾(3) .ومنها قوله -صلى الله عليه وسلم- :﴿ **إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا**﴾(4) .

ويرى ابن حزم أن أوقات الليل مختلفة باختلاف تقدم غروب الشمس عن أهل المشرق و أهل المغرب ، فصح أنه فعل يفعله الباري عز وجل من قبول الدعاء في هذه الأوقات ،لا حركة والحركة والنقلة من صفات المخلوقين حاشى لله تعالى منها (5).

وكذلك في قوله تعالى :﴿ **وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** ﴾ الفجر/22 ، وقوله تعالى : ﴿ **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَئِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ** ﴾ البقرة/210 .فالمجئ والإتيان يوم القيامة فعل يفعله الله تعالى في ذلك اليوم ، وروى عن إمام أحمد

1) صحيح البخاري:ك الدعوات،باب الدعاء نصف الليل،ج7 ص 149،وك التوحيد،باب قوله تعالى (يريدون أن يبدلوا كلام الله)ج8ص 197،صحيح مسلم :ك صلاة المسافرين باب صلاة الليل و الوتر ج6 ص 36(بشرح النووي) الترمذي:الدعوات،باب رقم 80 ج3 ص 167،رقم الحديث:2781،مسند أحمد ج2 ص 267،ابن خزيمة:كتاب التوحيد، ص 127،129،130،135.

2) الفصل 172/2 ، المحلى 30/1 ، الدرة ص232 .

3) صحيح مسلم:ك صلاة المسافرين،باب صلاة الليل والوتر ج6 ص 37(بشرح النووي)،وباب الترغيب في صلاة التراويح ج6ص 39(بشرح النووي)،وابن خزيمة:كتاب التوحيد ص 126،127،130.

4) صحيح مسلم:ك صلاة المسافرين،باب صلاة الليل والوتر ج6ص 37،38(شرح النووي)،وابن خزيمة:كتاب التوحيد،ص 132،135.

5) المحلى 32/1 .

ابن حنبل أنه قال وجاء ربك إنما معناه وجاء أمر ربك (1) ومذهب ابن حزم في النزول و المجيء والإتيان لا يختلف عن مذهب الأشاعرة ، فقد ذهب الجويني إلى تأويل ﴿ وجاء ربك﴾ بمعنى وجاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل و تأويل النزول بمعنى إسباغ الله نعماءه على عباده مع تماديهم في العدوان و إصرارهم على العصيان ، وذهولهم في الليالي عن تدبير آيات الله تعالى ، وتذكر ما هم بصدده من أمر الأخرة (2) ويرى الجويني أنه إذا كان للتأويل مجال رحب ،و للإمكان مجرى سهب، فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبيت دلالات الحدث (3) .

/ وقد خالف ابن حزم مذهبه عندما لجأ إلى تأويل النزول والمجيء و الإتيان ، فليس هناك مانع من حمل هذه الألفاظ على ظاهرها ، ومذهب السلف في أحاديث الصفات هو إجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها وقد سئل الأوزاعي ومالك وسفيان الثوري والليث بن سعد عن هذه الأحاديث التي جاءت في التشبيه فقالوا : أمّروها كما جاءت بلا كيفية ، وسئل أبو حنيفة عن النزول فقال :ينزل بلا كيف . وقال بعضهم : ينزل نزولا يليق بالربوبية بلا كيف ، من غير أن يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتملي ، لأن جل جلاله منزه عن أن تكون صفاته مثل صفات الخلق ، كما كان منزها عن أن تكون ذاته مثل ذات الغير ، فمجيئه و إتيانه ونزوله حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه وكيفية (4) .

وقد ذكر أن إسحاق بن راهوية دخل يوما على عبد الله بن طاهر فقال له : يا أبا يعقوب (ابن راهوية) تقول أن الله ينزل كل ليلة ؟ فقلت له:أيها الأمير أن الله تعالى بعث إلينا نبيا نقل إلينا عنه اخبار بها نحلل الدماء ، وبها نحرم ،وبها نحل الفروج ،وبها نحرم ،وبها نبيح الأموال بها نحرم فإن صح ذا صح ذاك ،وإن بطل ذا بطل ذاك . فأمسك عبد الله (5) .

و رغم كون ابن تومرت الذي يتفق مع ابن حزم في مسألة الأسماء و الصفات فإنه يخالفه في معنى الاستواء و النزول إذ يعتبرهما من المتشابه فيقول : ((للعقول حد تقف عنده لا تتعداه و هو العجز عن التكييف ، ليس وراءه مجال و ملتمس إلاّ التجسيم و التعطيل ، عرفه العارفون بأفعاله ، و نفوا التكييف عن جلاله لما يؤدي إليه من التجسيم و التعطيل ، و ذلك محال ، و كل ما يؤدي إلى المحال فهو محال، لشهادة الأفعال على وجود الخالق انفرد بالإقتدار ، و ما ورد من المتشابهات التي توهيم التشبيه والتكييف كآية الاستواء ، و حديث النزول و غير ذلك من المتشابهات في الشرع يجب الإيمان بها كما

---

1) الفصل 173/2 .
2) الإرشاد ص 151 .
3) المصدر نفسه ص 150 .
4) البيهقي ، الأسماء و الصفات ، ص453-456 ، وابن تيمية ، شرح حديث النزول ص 15 .
5) البيهقي ، الأسماء و الصفات ، ص452 .

جاءت مع نفي التشبيه و التكييف ، لا يتبع المتشابهات في الشرع إلاّ من في قلبه زيغ»(1) و يبدو أن ابن تومرت قد عبر عن رأي أهل السنة من الأئمة و الفقهاء و المحدثين، و كان حريا بابن حزم أن يلتزم منهجه الظاهري و هو حمل النصوص على ظاهرها دون تشبيه و لا تكييف .

ويرى ابن تيمية أن القول في صفاته كالقول في ذاته ، والله تعالى ليس كمثله شئ لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها ، فعلم الله تعالى وكلامه ونزوله و استواؤه هو كما يناسب ذاته و يليق بها ، كما أن صفة العبد هي كما تناسب ذاته وتليق بها (2).

أما ما ذكره ابن حزم من تأويل أحمد بن حنبل ﴿ وجاء ربك﴾ أي وجاء أمر ربك فهذه الرواية رواها أحمد حنبل بن إسحاق ، ولم ينقل هذا غيره ممن نقل مناظرته في المحنة كعبد الله وصالح ابني أحمد ، والمرذوي وغيره و إنما قال بهذا التأويل على سبيل الإلزام لخصومه المعتزلة الذين يقولون أن القرآن مخلوق لأنه يجيء ، فقال لهم : يلزمكم أن تقولوا :جاء ثواب القرآن كما قلتم و جاء أمر ربك .

ولهذا يرى ابن تيمية أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية ، ويبين أنه لا يقول أن الرب يجيء و يأتي وينزل أمره ،بل هو ينكر على من يقول ذلك (3) .

كما ذكر أبو الحسن الأشعري مذهب أهل السنة و أصحاب الحديث أنهم يصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في النزول ويقرون أن الله عز وجل يجيء يوم القيامة كما قال (4).

---

1) ابن تومرت ، التوحيد (أعز ما يطلب) ص217.

2) ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ، ص 22.

3) الأسماء والصفات 274/2 275 .

4) مقالات الإسلاميين 3483/1 . و أنظر: خليل إبراهيم الموصلي، شعبة العقيدة ص219 .

المبحث الثاني عشر :

الرؤية

ذهب ابن حزم إلى أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة ، بخلاف الرؤية المعهودة،ولكن كما ترى الشمس والقمر لا نضام في رؤيته (1).واستدل على صحة رؤية الله يوم القيامة بقوله تعالى :﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ القيامة/22-23 .وقوله تعالى عن الكفار :﴿ كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ المطففين/15 .

يقول ابن حزم:((فالنظر في القرآن مضاف إلى الوجه ، وبيقين ندري أن العين من جملة الوجه، فهو تعالى مرئي بالعين ، وبجميع الوجه ، ولا يجوز أن يخص بذلك بعض الوجه دون بعض))(2) ،واستدل بأحاديث صحيحة تثبت رؤية الله يوم القيامة وهي موجبة القبول لتظاهرها وتباعد ديار الناقلين لها ، منها قوله -عليه الصلاة والسلام- عندما سأله الناس هل نرى ربنا ؟ **فقال: نعم ، هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ، ضوء ليس فيها سحاب** قالوا : لا يا رسول الله **قال: هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب** قالوا :لا يا رسول الله ، **قال : فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك ...**)(3) .

والأحاديث في إثبات رؤية الله تعالى كثيرة ،وهذه الرؤية ستحصل للمؤمنين في الآخرة لا في الدنيا ،و يؤكد ابن حزم أن هذه الرؤية حقيقة لا رؤية القلب لأن جميع العارفين بالله يرونه في الدنيا بقلوبهم ، أما رؤية الله عز وجل يوم القيامة فهي كرامة للمؤمنين .

وما ذهب إليه ابن حزم من إثبات رؤية الله تعالى يوم القيامة يتوافق تماما مع رأي أهل السنة والجماعة ، والمخالف في ذلك هم المعتزلة الذين ينكرون رؤية الله عز وجل وقد تمسكوا في نصره قولهم بقوله تعالى :﴿ لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ الأنعام/103 . فهذا نص صريح في نفي تعلق الإدراكات بالله تعالى ، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات (4).

وقد أجيب بأن معنى لا تدركه الأبصار أي لا تراه أبصار الكافرين،وتراه أبصار المؤمنين، أويحمل على نفي الإدراك في الدنيا دون الآخرة ،أو أنه تعالى نفى عنه الإدراك دون الرؤية،أي نفي

---

1) الفصل 2/3 - 3- 4 ،وأنظر : الدرة ، ص234 ، المحلى 34/1- 35 .

2) الدرة،ص237 .

3) سبق تخريجه في مبحث الصورة ص79.

4) ابن عباد ، الإبانة ، ص15- 16 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإحاطة والتحديد (1) .وكذلك مما استدلت به المعتزلة في نفي الرؤية قوله تعالى لموسى عليه السلام عندما سأله الرؤية :﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ الأعراف/143 .وآية النحل في قوله : ﴿لن تراني ﴾يتضمن التأبيد وتحقيق النفي و تأكيده .

وقد أجيب بأن موسى عليه السلام ما سأل الرؤية إلا وهو معتقد بجوازها ، كما أن الله تعالى لم ينهه لما طلب الرؤية ولو كانت محالة لأنكر عليه ، ولا يجوز أن يكون نبي من الأنبياء عصمه الله يسأل ربه ما يستحيل عليه .ومما يدل على جواز الرؤية أن الله تعالى علق وقوعها على أمر جائز وهو استقرار الجبل وهو مقدور لله تعالى (2).وقد ترك لنا علماء التفسير والحديث والكلام أدلة سمعية وعقلية تثبت رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة .

وبما أن الرؤية المعهودة عندنا لا تقع إلا على الألوان وهذا مبعد عن الباري عز وجل ،فقد ذهب ابن حزم إلى القول أنه تعالى يرى في الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة في العين الآن ، وهي قوة موهوبة من الله تعالى سماها بعضهم بالحاسة السادسة ، فيضع الله تعالى في الأبصار قوة تشاهد بها الله ونراه بها كما وضع قوة في أذن موسى عليه السلام قوة سمع بها كلامه (3).

ويذهب بعض الباحثين إلى أن ابن حزم قد خالف رأيه في رسالته الدرة حيث يقول : فهو تعالى مرئي بالعين و بجميع الوجه ، ولا يجوز أن يخص بذلك بعض الوجه دون بعض بينما ذكر في الفصل بأنه يرى بقوة غير هذه القوة (4).والصحيح أنه ليس هناك تناقض في موقف ابن حزم من الرؤية ، إذ لم يقل بأن رؤية الله لا تتم بالعين ، بل أكد على ذلك في جميع مصنفاته العقدية ، ولكن هذه الرؤية التي تتم بالعين تكون بقوة غير هذه القوة ، لأن قوة البصر المعهودة عندنا لا تقع إلا على الألوان وهذا مبعد عن الله تعالى ،فكما ذكر الرؤية بالعين في رسالته -الدرة فيما يجب إعتقاده- ذكرها كذلك في كتابه -الفصل- (5). ومذهب ابن حزم في رؤية الله تعالى يوم القيامة هو مذهب أهل السنة والجماعة الذين يثبتون رؤيته في الآخرة ويمنعونها في الدنيا .

---

1) أنظر:الأشعري ، الإبانة ، ص33 ،الباقلاني ، تمهيد ، ص303 ،البغدادي ،أصول الدين ، ص101 ، الجويني ، الإرشاد ، ص168 ،الغزالي ، الاقتصاد ، ص41 .الهراس شرح العقيدة الواسطية ، ص71

2) أنظر: أبو شامة (شهاب الدين) ،ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري ،تحقيق أحمد ع.الرحمن الشريف ،دار الصحوة ، القاهرة ، ط أولى 1405 م ص147/153 .

3) الفصل 2/2 المحلى 34/1-35 ، الدرة ص234 .

4) أنظر: د .أحمد بن ناصر الحمد في رسالته ، (ابن حزم وموقفه من الإلهيات) ص384 .

5) الفصل 2/2 4 ، المحلى 34/1 53 ، الدرة ص234/237 .

و خلاصة القول أن مذهب ابن حزم في تقسيمه الصفات يوافق مذهب السلف من جهة ، ويوافق مذهب المتكلمين من جهة أخرى، فالصفات الذاتية و هي الصفات التي لا تنفك عن الذات، مثل السميع البصير و العليم و القدير و الحي فإن ابن حزم يثبتها على ظاهرها دون تأويل و لكنه لا يعتبرها صفات بل عدها أسماء أعلام.

و إذا كان ابن حزم يثبت الصفات الخبرية كالوجه و اليد و العين على ظاهرها دون تأويل -و كلها إخبار عن الله تعالى لا يرجع إلى شيء سواه -فإنه يؤول بقية الصفات الخبرية كالأصابع و الساق والقدم و الرجل وفق ما تقتضيه اللغة ، و لا نعرف السبب الذي حمل ابن حزم على التفريق بين الصفات الخبرية ، و من المحتمل أن يكون قد أثبتها على ظاهرها لثبوتها بالكتاب و السنة، أما الصفات المؤولة فهي ثابتة بالسنة فحسب عدامسألة الساق الواردة في القرآن فقد أولها على طريقة السلف.

أما الصفات الفعلية كالاستواء و التصوير، و النزول، و المجيئ ، فلم يأخذها على ظاهرها بل أولها وفق ما تقتضيه ذلك ، وبهذا المنهج يوضح ابن حزم بأنه لم يخالف ظاهريته لأنه إذا كان هناك مانع من حمل اللفظ على ظاهره فإن الضرورة تقتضي حمله وتأويله حسب إستعماله اللغوي .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الخامس :

خلـــق الأفعـــــال

التمهيـــد

المبحث الأول : موقف ابن حزم من مذهب الجبرية .

المبحث الثاني : موقف ابن حزم من مذهب المعتزلة .

المبحث الثالث : رأي ابن حزم في الاختيار الإلهي والاختيار الإنساني .

المبحث الرابع : رأي ابن حزم في الاستطاعة .

المبحث الخامس : مفهوم القضاء والقدر عند ابن حزم .

المبحث السادس : الهدي والتوفيق والإضلال .

المبحث السابع : الحسن والقبح عند ابن حزم .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التمهيد:

أثارت مشكلة خلق الأفعال جدلا كبيرا بين المتكلمين،حيث أخذت حيزا كبيرا في تفكيرهم نظرا لارتباطها بالإرادة الإلهية، و العلم الإلهي،و قدرة الإنسان وعلاقتها بقدرة الله،كما أن لها آثارا جانبية على المستوى السياسي لخطورة القول بالجبر وأثره السلبي في النهوض بالمجتمع،و بناء على ذلك عالج ابن حزم مسألة خلق الأفعال وفق منهجه،منتقدا أراء المتكلمين المبنية على المماثلة بين الغائب و الشاهد.

المبحث الأول :

موقف ابن حزم من مذهب الجبرية .

أثارت هذه الفرقة التي نادت بالجبر جدلا كبيرا في المجتمع الإسلامي مما لفت أنظار العلماء والمتكلمين إلى الرد عليها وتفنيد ضلالاتها ،وقد عرف ابن حزم الجبر لغة بقوله :«المجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده»(1) .

أما في الاصطلاح فعرفه الشهرستاني بأنه : نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى (2) فمن أنكر الاستطاعة والاختيار ،ونفى القدرة والإرادة عن العبد فقد قال بالجبر .

وتنقسم الجبرية إلى قسمين:**جبرية خالصة**:وهي التي لا تثبت للعبد قدرة ولا فعلا وتنسب إلى جهم بن صفوان(3)الذي يرى:«أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة،وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ،وإنما يخلق تعالى الأفعال فيه حسب ما يخلق في سائر الجمادات ينسب إليه الأفعال مجازا كما ينسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر .»(4).

جبرية متوسطة: وهي دون الخالصة لأنها تثبت للعبد قدرة ولكنها غير مؤثرة .

ويدافع الشهرستاني عن الأشاعرة من إتهامات المعتزلة التي تتعتهم بالجبرية حيث يرى أن من أثبت للقدرة الحادثة أثرا في الفعل الذي أطلقوا عليه لفظ الكسب لا يعد جبريا(5).واستدل الجبرية على صحة مذهبهم بالآيات القرآنية التي يشعر ظاهرها بالجبر مثل قوله تعالى:﴿**وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾ الصافات /9.وقوله تعالى:﴿ **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى**﴾الأنفال /17.وغيرها من الآيات فالله

---

1) الفصل 23/3.

2) الملل و النحل 108/1.

3) جهم بن صفوان: ظهرت بدعته بترمذ ، و قتله سالم بن أحوز المازني بمرو آخر مُلْكِ بني أمية، و كان ينفي القول بأزلية الصفات ، و أنه تعالى لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيها، و أن لا استطاعة للعبد و لا قدرة ، فأفعاله مجبور عليها، و غيرها من المقالات الشنيعة.الشهرستاني، الملل و النحل ج1 ص109-110.

4) الملل والنحل 110/1.

5) المصدر نفسه 108/1.

تعالى وحده الفاعل على الحقيقة لهذا يقرر جهم بأنه :«لما كان الله تعالى فعالا وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب ألا يكون أحد فعالا غيره »(1).

نقد ابن حزم لمذهب الجبرية :

ينتقد ابن حزم أصحاب الجبر بأنهم لم يوفقوا في قولهم أن الإنسان لا قدرة له ولا استطاعة وذلك لمخالفتهم اللغة والنص والحس .

أ) فمن ناحية اللغة يرى ابن حزم أن المجبر «هو الذي يقع الفعل منه بخلاف اختياره وقصده ،فأما من وقع فعله باختياره وقصده فلا يسمى في اللغة مجبرا »(2) فالأفعال الإرادية تقع وفق إرادتنا وقصدنا طالما أحسسنا بأننا غير مكرهين عليها ،فهي أفعال اختيارية .وكذلك من ناحية اللغة فإن ألفاظ الجبر والإكراه والأضطرار والغلبة تقع على معنى واحد ،وهو الذي يقع عليه الفعل دون اختياره،«وأما من أثر ما يظهر منه من الحركات والاعتقاد ويختاره ويميل إليه هواه ،فلا يقع عليه اسم إجبار ولا اضطرار لكنه مختار والفعل منه مراد متعمد مقصود »(3).

ب) وأما من ناحية النصوص فهناك شواهد قرآنية تشير إلى حرية الاختيار ، منها قوله تعالى : ﴿ جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ الواقعة /24. وقوله تعالى :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴾ الصف/2. وقوله تعالى :﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ البقرة /277.

فمن خلال هذه النصوص القرآنية يرى ابن حزم أن الله تعالى نصّ«على أننا نعمل ونفعل ونصنع »(4) كما أثبت الله لنا المشيئة وذلك في قوله تعالى :﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۞ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ التكوير /28. فنص تعالى في هذه الآية «على أن لنا مشيئة إلا أنها لا تكون منا إلا أن يشاء الله كونها »(5).

وبذلك يتضح أن الله عز وجل قد أكد في غير آية من القرآن الكريم أن الإنسان له أفعال وأعمال يقوم بها وفق إرادته وقدرته التي بهما يقع التكليف .

كما نجد في القرآن الكريم أن الله أثنى على عباده الذين دعوه بقولهم:﴿ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ البقرة /286،وكما هو معلوم في اللغة فإن الطاقة والاستطاعة والقدرة والقوة ألفاظ مترادفة تقع على معنى واحد ،وهذا الدعاء يحمل في ثناياه أنهم كلفوا بأعمال داخلة تحت قدرتهم ، ودعوا الله ألا يكلفهم ما لا طاقة لهم به . وهكذا يقرر ابن حزم أنه«لاشك في أن هؤلاء القوم الذين دعوا هذا الدعاء قد كلفوا شيئا من الطاعات والأعمال ،واجتناب المعاصي،فلولا أن هاهنا أشياء لهم بها

---

1) الفصل 3/22،23.

2) الفصل 3/23.

3) المصدر نفسه والصفحة.

4) المصدر نفسه والصفحة.

5) المصدر نفسه والصفحة .

طاقة لكان هذا الدعاء حمقا لأنهم كانوا يصيرون داعين الله عز وجل في ألا يكلفهم ما لا طاقة لهم بشيء من الأشياء فيصير دعاؤهم في أن لا يكلفوا ما قد كلفوه ،وهذا محال من الكلام ،والله تعالى لا يثني على المحال»(1) ولم يبق للمجبرة إحتجاج إلا قولهم بأن الله تعالى لما كان فعالا وجب ألا يكون هناك فعال غيره، وهذا ما يراه ابن حزم خطأ بينا إذ سبق أن أوردنا نصوصا قرآنية تنسب الأفعال للإنسان ،وهو ما نراه بالمشاهدة ونحس به حقيقة .

ج) ويذهب ابن حزم إلى أننا بشهادة الحواس نجد أن الإنسان له **أفعال إضطرارية** كالرجفة والتنفس **وأفعال اختيارية** ،وكلنا ندرك أن هناك فرقا بين فعل مكره عليه والآخر مختار فيه ،كما يظهر الفرق جليا بين الإنسان الصحيح الجوارح والإنسان المشلول الجوارح ،إذ كلنا نعلم«أن بين الصحيح الجوارح وبين لا صحة لجوارحه فرقا لائحا لجوارحه ،لأن الصحيح الجوارح يفعل القيام والقعود وسائر الحركات مختارا لها دون مانع ،والذي لا صحة لجوارحه لو رام ذلك جهده لم يفعل أصلا»(2) فالإنسان الصحيح الجوارح يستطيع أن يقوم بالأفعال وفق قدرته وإرادته ،بينما الذي جوارحه غير سليمة لن يستطيع القيام بها .وهذا فرق واضح على أن هناك أفعالا اختيارية وأفعالا إضطرارية .

---

1) الفصل 24/3.

2) المصدر نفسه 23/3.

المبحث الثاني :

موقف ابن حزم من مذهب المعتزلة

تعتبر المعتزلة أهم فرقة كلامية نادت بحرية الاختيار ،فالإنسان حر في أفعاله وهو مسؤول عنها، وقد أطلق المعتزلة على أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد اللذين هما أصلان من أصولهم الخمسة التي أجمعوا عليها، فمن اعتقدها استحق اسم الاعتزال، قال الخياط :((و ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي))(1) وأما العقاد فيرجع سبب تسميتهم بأصحاب العدل والتوحيد إلى((أنهم يزعمون أنهم ينفون الظلم عن الله ، ويقولون بأن الإنسان حر فيما يفعل من خير وشر لأن الله لا يجبره على الشر ثم يعاقبه عليه فيظلمه ويجزيه على غير عمله))(2) وأحيانا يطلق لفظ العدلية على المعتزلة بسبب قولهم بالعدل الإلهي، وإصرارهم على أن الله منفرد بفعل الخير والعدل ،ونفيهم صدور أي ظلم عنه (3).

ويقرر الشهرستاني إجماع المعتزلة على الدفاع عن حرية الإنسان وحقه في اختيار أفعاله حتى يكون مسؤولا عنها إذ يستحيل إضافة الظلم والشر إلى الله عز وجل،كما أن تكليف العبد بفعل الطاعات يتنافى مع القول بالجبر ،فيقول:((واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها،مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا في الدار الآخرة،والرب تعالى منزه أن يضاف إليه الشر وظلم وفعل هو كفر ومعصية،لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ،كما لو خلق العدل كان عادلا))(4)،فالله -تعالى-حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم.والدافع الذي جعل المعتزلة يثبتون الأفعال للعباد وينفونها عن الخالق هواختلاف ظاهر الآيات القرآنية كقوله تعالى:﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/29.وقوله تعالى:﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۞ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾الانشقاق/20،21. وغيرها من الآيات التي تنسب الأفعال للعباد .

نقد ابن حزم لمذهب المعتزلة في خلق الأفعال :

انتقد ابن حزم مذهب المعتزلة ووقف معهم طويلا في نقض آرائهم المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة ،فقد نادت المعتزلة بأن العبد قادر وخالق لأفعاله فهي غير مخلوقة لله -تعالى-وهذا الرأي لقي معارضة شديدة من طرف فقيه قرطبة،حيث قال:((إن أفعال العباد كلها من طاعة ومعصية،من قول أو عمل،أوعقد بالقلب ،فكلها خلق الله تعالى الحركة والسكون سواء،لاخالق غير الله تعالى،وإنما الفرق

---

1) كتاب الانتصار ص 126، 127 .

2) العقاد (محمود) ، الفلسفة القرآنية ، مكتبة رحاب، الجزائر دت ص 141.

3) يحي هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، ص116.

4) الملل والنحل 1/55، 56.

بيننا وبين الجمادات هو أن الله عز وجل خلق فينا اختيارا وتمييزا وإرادة،ولم يخلق في الجمادات شيئا من ذلك»(1).ويرى ابن حزم أن القول بأن جميع أفعال العباد هي من خلق الله عزوجل هو مذهب أهل السنة ومن وافقهم من الأشعرية والجهمية وطوائف من الخوارج والمرجئة والشيعة وضرار ابن عمرو وصاحبه أبو يحي حفص الفرد من المعتزلة،أما سائر أهل الاعتزال فيرون أن أفعال العباد محدثة خلقوها ولم يخلقها الله تعالى(2)،ورأي المعتزلة تبطله النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة،والبراهين العقلية وضرورة الحس.فقوله تعالى:﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾الشورى/3 تنفي وجود خالق سواه، وكذلك قوله تعالى:﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾النحل/20:«إذ لو كانت الحركات مخلوقة لغير الله،لكان ذلك الغير قادرا على أن يأتي بها على غير ما هي عليه»(3)وقوله تعالى:﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾النحل/17،فهذا نص جلي على إبطال أن يخلق أحد دون الله تعالى شيئا لأنه لو كان هاهنا أحد غيره تعالى يخلق لكان من يخلق موجودا،وكان من لا يخلق لا يشبه من يخلق وهذا إلحاد عظيم»(4)وبناء على ذلك فإن الله تعالى هو وحده الخالق،وكل ما سواه لا يخلقون شيئا ،فلا يستوي من يخلق -وهو الله تعالى-مع من لايخلق.

ويستمر ابن حزم في نقده للمعتزلة مستشهدا بآيات قرآنية موظفا منهجه في توضيح ارائه العقدية بأسلوب سهل مبتعدا عن الأسلوب الكلامي الذي يتسم عادة بصعوبة عبارته.ومن الآيات الدالة على أن الله هوخالق الأفعال قوله تعالى:﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ ﴾ لقمان /11 يقول ابن حزم معلقا على الآية:«وهذا إيجاب لأن الله تعالى خلق كل ما في العالم،وأن كل ما دونه لا يخلق شيئا أصلا ولو كان ههنا خالق لشيء من الأشياء غير الله تعالى لكان جواب هؤلاء المقررين جوابا قاطعا،ولقالوا له:نعم نريك أفعالنا خلقها من دونك»(5)وبما أن الكون كله جواهر وأعراض فهي حتما مخلوقة لله عز وجل فمن المستحيل أن يخلق الله الجواهر ويخلق غيره من العباد الأعراض،فلو كان الناس خالقين للأعراض لأصبحوا شركاء لله قال تعالى:﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ الرعد /16.

فيؤكد ابن حزم أن«هذا بيان واضح لا خفاء به لأن الخلق كله جواهر وأعراض،ولا شك في أنه لا يفعل الجواهر أحد دون الله تعالى وإنما يفعله الله عز وجل وحده،فلم تبق إلا الأعراض،فلو كان الله عز وجل خالقا لبعض الأعراض ويكون الناس خالقين لبعضها لكانوا شركاء في الخلق،وهذا تكذيب لله تعالى ورد القرآن»(6)فلا يجوز أن ننسب خلق الأفعال للعبد،فالله وحده له الخلق ومن العبد الكسب .

---

1) الدرة ص 299 وما بعدها .
2) أنظر الفصل 54/3.
3) الدرة ص 300 وما بعدها .
4) الفصل 56/3.
5) الفصل 56/3.
6) المصدر نفسه 56/3 وما بعدها .

المبحث الثالث :

الاختيار الإلهي والاختيار الإنساني

إن الإنسان عند ابن حزم له إرادة حرة ،واستطاعة يحقق بها الأفعال الاختيارية فهو يفرق بين الأفعال الاختيارية والأفعال الإضطرارية ،كما يفرق بين الاختيار الإلهي والاختيار الإنساني محاولا بذلك التوفيق بين النصوص القرآنية التي يشعر ظاهرها أنها متناقضة .

فقد أثبت الله تعالى في هذه الآية حرية الاختيار وأضافها للإنسان ،فهو ذو إرادة وقدرة .

فالاختيار الإلهي يعرفه ابن حزم بقوله :((هو فعل الله تعالى وهو منفي عن سواه هو غير الاختيار الذي أضافه إلى خلقه ووصفهم به))(1) والدليل على ذلك قوله تعالى :﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** ﴾ القصص/68.

أما الاختيار الإنساني هو الاختيار الذي أضافه الله تعالى إلى خلقه ،وهو كما يراه ابن حزم متمثلا فيما ((خلق فيهم من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره فقط))(2) والدليل على ذلك قوله تعالى:﴿**وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ** ﴾ الواقعة/20.

فثبت أن الاختيار الذي أضافه الله إلى نفسه غير الاختيار الذي وصف به عباده فقد تفرد به عز وجل عن خلقه حيث يفعل ما شاء كيف شاء وإذا شاء ،وهذه ليست صفات خلقه .

وبذلك يرى ابن حزم أن الاشتراك في الأسماء لا يلزم التشابه بين أفعال الله وأفعال العباد ،ولا بين اختيارنا واختيار الله عز وجل لأننا نقول : الله حي والإنسان حي ،وصفة الحياة بالنسبة لله ليست هي صفة الحياة بالنسبة للإنسان ،والله موصوف بالحلم والكرم وهما صفتان يوصف بهما الإنسان ومع ذلك لا يوجد التشابه بين صفات الله وصفات خلقه ،كما أن أفعال الله تختلف كلية عن أفعال العباد، ففعل الله (اختراعه وجعله جسما أو عرضا أو حركة أو سكونا أو معرفة أو إرادة أو كراهية ،وفعل عز وجل كل ذلك فينا بغير معاناة منه وفعل الله تعالى لغير علة))(3) وهذا بخلاف أفعالنا التي تنسب إلينا((فإنما كان فعلا لنا لأنه عز وجل خلقه فينا وخلق اختيارنا له وأظهره عز وجل فينا محمولا لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن))(4)،وبذلك يبطل ما تعلقت به الجهمية بقولهاأن إثبات الأفعال للإنسان يوجب أن يكون هناك فعال غير الله عز وجل .

فإذا كانت الأفعال تنسب إلى الله من جهة الخلق فما دور الإنسان في إحداثها حتى يقع عليه التكليف ؟

للإجابة عن هذا السؤال نجد أن ابن حزم يتبنى رأي الأشاعرة في الكسب ،وهو مذهب إختار الوسطية

---

1) الفصل،ج 3 ص 56

2) الفصل 25/3.

3) المصدر نفسه والصفحة .

4) المصدر نفسه والصفحة .

بين الجبرية المطلقة والقدرية التي تقول بحرية الاختيار .

وقد عرّف الأشاعرة« المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة »(1) ويكون الفعل منسوبا إلى الله من جهة الخلق ،وإلى العبد من جهة الكسب .أما ابن حزم فيعرف الكسب « بأنه استضافة الشيء إلى جاعله أو جامعه بمشيئة له ،وليس يوصف الله تعالى بهذا في أفعالنا فلا يجوز أن يقال هي كسب له تعالى »(2) ومعنى ذلك أن لفظة الكسب تفيد العلاقة بين العبد وبين الأفعال التي يقوم بها ،ولا يجوز إطلاقها على الله -تعالى- لأنه« لا يحل صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي له في التي خاطبنا الله -تعالى- في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له ،إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره ،أو يوجب صرفها ضرورة حس أوبديهة عقل »(3) فلا بد أن يؤخذ مدلول لفظ الكسب من القرآن الكريم بعد استقراء آياته .

وبناء على ذلك يرى ابن حزم أن« لا نتعدى باسم الكسب حيث أوقعه الله تعالى مخبرا لنا بأننا نجزي بما كسبت أيدينا وبما كسبنا في غير موضع من كتابه ،ولا يحل أن يقال أنه كسب لله -تعالى- لأنه -تعالى- لم يقله ولا أذن في قوله ،ولا يحل أن يقال أنها خلق لنا لأن الله -تعالى- لم يقله ولا أذن في قوله لكن نقول هي خلق لله كما نص على أنه خالق كل شيء ،ونقول هي كسب لنا »(4)والدليل على ذلك قوله تعالى :﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ البقرة/286.

وهكذا يتضح لنا أنه لا تعارض بين الإرادة الإلهية والإرادة الإنسانية ،ولا يلزمنا عند إثبات قدرة الإنسان نفي قدرة الله عز وجل ،كما أنه يمكن إجتماع قدرتين على مقدور واحد ،وذلك لاختلاف الجهتين ،فمن الله الخلق ومن العبد الكسب ،ولا يعني ذلك أنه نوع من الاشتراك كما اعترضت به المعتزلة ،فحدوث هذا الكسب من العدم لا يكون إلا بقدرة الله عز وجل لأنه خالق كل شيء ،فهو خالق الكسب والعبد مكتسب ،كما أنه خالق الحركة والعبد متحرك فليست هناك شركة ،وإنما الشركة -كما يراها عبد القاهر البغدادي «بين صانعين يكون صنع واحد منهما غير صنع صاحبه في الجنس الواحد ،كالخياطين يشتركان في خياطة قميص واحد،لأن خياطة أحدهما غير خياطة الآخر ،ومن زعم من القدرية أن صنعة في يديه غير صنع الله فيه فهو الذي إدعى المشاركة المذمومة »(5) وبناء على ما سبق فإن ابن حزم ينتقد مذهب المعتزلة في العدل ،وعلى الرغم من كون هذا المذهب يدافع عن

---

1) الملل والنحل 124/1.

2) الفصل 82/3.

3) المصدر نفسه 50/3.

4) المصدر نفسه 81/3.

5) أصول الدين،ص 137.

حرية الإنسان باعتباره مسؤول عن أفعاله حتى يتحقق العدل الإلهي فإنه لم يوفق في الفصل بين أفعال الله وأفعال العباد ،فما ذهب إليه المعتزلة في العدل يؤول في الأخير إلى إضفاء مشاركة العبد في إيجاد الفعل مع الله عز وجل ،وأفضل تعبير مناسب لأفعال الإنسان هو لفظة الكسب التي وردت في القرآن الكريم . وبذلك يكون ابن حزم قد وافق الأشاعرة في القول بالكسب، الذي هو مذهب الوسط بين الجبر والاعتزال .هذا الكسب الذي قالت به الأشاعرة ووافقهم ابن حزم في الدفاع عنه لقي معارضة شديدة من قبل فيلسوف قرطبة ابن رشد الذي اعتبره في الأخير لا يختلف عن القول بالجبر حيث يقول:« وأما الأشعرية فأنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين فقالوا : أن للإنسان كسبا وأن المكتسب و(بكسر السين) مخلوقان لله -تعالى-،وهذا لا معنى له ،فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه ،فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه »(1) .

وأمام هذا الاتهام الذي وجهه ابن رشد للأشاعرة ومن وافقهم في القول بالكسب، - ومنهم ابن حزم الظاهري - كان لزاما علينا تبيين مفهوم الاستطاعة عند ابن حزم ،ومدى صحة اتهام ابن رشد للقائلين بالكسب .

---

1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص. 140

المبحث الرابع :

رأي ابن حزم في الاستطاعة

يقرر ابن حزم أن الإنسان حر في أفعاله ،وهو مسؤول عنها ،وذلك بما أودع الله فيه من القدرة والاستطاعة إذ لا يعقل أن يكلف الله عبدا مسلوب الاستطاعة فلا تكليف مع العجز ،والمكلف يحتاج إلى استطاعة ليحقق بها المراد ،وليختار الفعل سواء كان طاعة أو معصية .

يرى ابن حزم أن الاستطاعة في اللغة « هي مصدر استطاع يستطيع استطاعة ،والمصدر هو فعل الفاعل وصفته كالضرب الذي هو فعل الضارب »(1)،كما أن الاستطاعة عرض يقبل الأشد والأضعف ،نقول استطاعة أشد من أخرى ،وضدها العجز ،وهناك من اعتبر أن الاستطاعة هي كل ما توصل به إلى الفعل مثل: الإبرة والدلو والحبل، ويرد ابن حزم على هذا الرأي بأنه «قول فاسد تبطله المشاهدة،لأنه قد توجد هذه الآلات وتعدم صحة الجوارح فلا يمكن الفعل»(2)،أما ما روى عن ابن عباس و ابن عمر – رضي الله عنهما – أن الاستطاعة هي زاد وراحلة فيرى ابن حزم أنه «لاخلاف بين أحد له فهم باللغة أنهما عنيا بذلك القوة على وجود زاد وراحلة »(3).

ومرادفات الاستطاعة هي الطاقة والقدرة والقوة وكلها أعراض ،ويبرر ابن حزم رأيه بقوله«أننا وجدنا – بالضرورة – الفعل لا يقع باختيار إلا من صحيح الجوارح التي يكون بها ذلك الفعل ،فصح يقينا أن سلامة الجوارح وارتفاع الموانع استطاعة ،ثم نظرنا سالم الجوارح لا يفعل مختارا إلا حتى يستضيف إلى ذلك إرادة الفعل ،فعلمنا أن الإرادة أيضا محركة للاستطاعة »(4) ولا يعني ذلك أن الإرادة هي الاستطاعة لأنه قد يريد الإنسان شيئا ولكن لا يستطيع تحقيقه فلا بد من صحة الجوارح وإرادة الفعل مع ورود«قوة أخرى من عند الله عز وجل وهذا الوجه مع الفعل باجتماعهما يكون الفعل »(5) ولكن ما حقيقة هذه القوة التي ترد من الله – عز وجل – ولها تأثير في وجود الفعل ؟ هنا يجيبنا ابن حزم أن هذه«القوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها الخير تسمى بالإجماع توفيقا وعصمة وتأييدا ،والقوة التي ترد من الله تعالى فيفعل العبد بها الشر تسمى بالإجماع خذلانا ،والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية تسمى عونا أو قوة أوحولا »(6) فالإنسان السليم الجوارح لا يتحقق له الفعل إلا إذا كانت هناك قوة من الله تساهم في إتمام الاستطاعة وتكون إماتوفيقا أو خذلانا أو عونا حسب ما يريده العبد .

---

1) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة، ص121.

2) الفصل 28/3. الدرة، ص: 314 .

3) الفصل 29/3 .

4) المصدر نفسه 29/3.

5) الفصل 30/3 ،وانظر : الدرة ، ص314.

6) الفصل 30/3.

فعند ابن حزم لن تكون الاستطاعة تامة،ولن يتحقق وجود الفعل في الخارج إلا إذا توفرت ثلاثة شروط :

1- إرادة الفعل : وهي صفة أودعها الله في العبد .

2- سلامة الجوارح مع زوال الموانع .

3- قوة من عند الله :وهي التي تسمى توفيقا أو خذلانا أو عونا (1) .

والخلاف بين المتكلمين إنما هو حول وقوعها ،هل تكون الاستطاعة قبل الفعل أم بعده ؟

فابن حزم يقسم الاستطاعة إلى قسمين :

أ) **قسم قبل الفعل** : وهو صحة الجوارح مع ارتفاع الموانع ،قال الله تعالى :﴿ **وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** ﴾ آل عمران/97. فقد أثبت الله عز وجل أن للإنسان استطاعة ، يضاف إليها إرادة الفعل، «ولا يختلف أحد في أن سالم الجوارح ،مرتفع الموانع لو قال فيما كلفه الله تعالى ،أو كلفه الإمام ،أو سيده لا أستطيع لقيل له : كذبت ،وهذه ضرورة لا محيد عنها »(2)

ب) **قسم مع الفعل** : وهو التوفيق في الطاعة ،والخذلان في المعصية ،والعون فيما عداهما ،وهو مع الفعل ،وهو خلق الله تعالى للفعل في الفاعل ،وظهور الفعل من الفاعل(3)ومنه قوله تعالى﴿**وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا** ﴾ الكهف/101 ومنها قوله تعالى :﴿ **إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا** ﴾ الكهف/67 أي أنك لم توفق إلى الصبر معي على الرغم من وجود إرادة وصحة الجوارح وبالتالي تكون الاستطاعة التي أثبتها الله قبل الفعل غير الاستطاعة التي نفاها مع الفعل .

أما المعتزلة فيرون أن الاستطاعة تكون قبل الفعل لأنها لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها -كما تقول الأشعرية :«لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق،إذ لو أطاقه لوقع منه ،فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه ،وتكليف ما لا يطاق قبيح ،والله تعالى لا يفعل القبيح»(4)ويقسم القاضي عبد الجبار المجبرة إلى فرقتين:

فرقة تقول: «أن القدرة مقارنة لمقدورها غير صالحة للضدين »(5) وهذا غير صحيح ،فلو كانت هذه القدرة غير صالحة لضدين لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق ،فلو فرضنا أن القدرة كانت على الإيمان ،فقد وجب حصول الإيمان من الكافر ،ولكن لو فرضنا أن هذه القدرة كانت على الإيمان فان وجودها أو عدمها سواء ،ويكون تكليف الكافر بالإيمان من المحال . **وفرقة تقول:** «أن القدرة مقارنة لمقدورها صالحة للضدين»(6)ويرى القاضي عبد الجبار أن هذا الرأي أخذوه

---

1) الفصل 3/30-31. وأنظر: محمد أبو زهرة ابن حزم حياته وعصره ص233.

2) الدرة ص313. الفصل 3 / 30 . 31 .

3) الدرة ص314.

4) شرح الأصول الخمسة 81/2.

5) المصدر نفسه 82/2.

6) المصدر نفسه ص82.

عن ابن الراوندي،وذلك لكي يتجنبوا الوقوع في القول بالتكليف ما لا يطاق،ولا يصح ذلك،لأن القدرة إذا كانت مقارنة لمقدورها صالحة للضدين،يجب من الكافر الكفر والإيمان معا،أو يكون تكليفه بالإيمان تكليفا بما لا يطاق،وأي القولين كان فهو فاسد.ولو كانت صالحة للضدين لكان هناك تخصيص الاختيار يجعل أحد الضدين أولى بالوقوع من صاحبه،إلا أن هذا الاختيار لا يقع إلا بقدرة التي تتعلق هي بنفسها بضدين وتحتاج إلى اختيار آخر ،وهكذا يكون التسلسل في الاختيار وهو باطل أو ينتهي إلى اختيار ضروري وهو الجبر بعينه(1)ويصل القاضي عبد الجبار بنقده لرأي الأشاعرة إلى أن الاستطاعة مع الفعل تودي إلى القول بتكليف ما لا يطاق،فلابد أن تكون الاستطاعة قبل الفعل ولا تجوز معه ولا بعده.

فهذا مجمل ما اعترض به القاضي عبد الجبار على الأشاعرة،وهو بموقفه هذا يدافع عن المعتزلة الذين يرون أن الاستطاعة تكون قبل الفعل،ولم يسلم هذا الرأي من نقد الأشعرية له«لأن الفعل إذا وجد في الخارج بعد وجود الإستطاعة،-والاستطاعة لا تبقى-فمعنى ذلك وجود الفعل في الخارج في حال انعدام القدرة بزمن طويل جدا،وهذا بين الفساد فإن الإحراق فرضا لا يمكن أن يقع بحرارة قد عدمت منذ مائة سنة مثلا»(2)،وبناء على ذلك تكون الاستطاعة عند الأشعري مقارنة لوجود الفعل. وإذاتصفحنا موقف ابن حزم وجدناه ينبع من إيمانه العميق بحرية الإنسان،بعيدا عن تطرف المعتزلة الذين قالوا بالحرية المطلقة،وعن الجبرية الذين أثبتوا الجبر ونفوا الاستطاعة عن العبد،وقد تجنب ابن حزم الوقوع في الصراعات الجدلية التي أثارها المتكلمون ،وذلك بما استقرأه من الآيات القرآنية التي يفيد ظاهرها الجبر،والآيات التي يفيد ظاهرها حرية الاختيار ،والتوفيق بينهما،ورفع التناقض الذي هو في الظاهر فقط.

وإذا كان ابن حزم يلتقي مع المعتزلة في قولهم أن الاستطاعة تكون قبل الفعل ،فلا يعني ذلك أنه سار على خط الاعتزال ،بل خالفهم في تحديد أقسامها،فالمعتزلة اعتبروها استطاعة تامة وكاملة بينما اعتبرها ابن حزم استطاعة ناقصة لم تستوف جميع أقسامها ،فبالإضافة إلى قسم الإرادة لابد كذلك من سلامة الجوارح ووجود قوة ترد من الله على العبد يفعل بها الفعل،«وبهذا يتحرر ،أنه يلتقي مع المعتزلة في قولهم أن الأفعال تسند إلى العبد باستطاعة أودعها الله إياه ،ولكنه يضم إلى تلك الاستطاعة البشرية القوة الإلهية التي يكون بها التوفيق ويكون بها الخذلان ،ومن هنا يفترق عنهم من حيث أنهم لا يرون أن الله يريد الشر »(3)كما يلتقي مع الأشاعرة في قولهم أن الاستطاعة تكون مع الفعل،ولكنه يخالفهم عندما أثبتها كذلك قبل الفعل،فإذا كانت هناك استطاعة وسلامة الجوارح وتوفيق من الله كان الفعل .

---

1) حقيقة الأصول الخمسة ، ص83.

2) حمودة غرابة ، أبو الحسن الأشعري ،ص109.

3) أبو زهرة ، ابن حزم حياته وعصره ، ص233.

بتلك العقلية النقدية ،وإقصاء منهج المتكلمين ذلك المنهج الجدلي، والعودة إلى ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ،والابتعاد عن الإلتزامات التي شيدها المتكلمون واعتبروها مقدمات برهانيه وهي في الحقيقة مقدمات خطابية استطاع ابن حزم بعث علم العقيدة بثوب جديد وسهل.

لقد اعتمد ابن حزم منهج الاستقراء في تعامله مع المسائل الشرعية ،واستطاع أن يتجاوز الاطار الكلامي الذي شيده المتكلمون واعتبروه المرجع الأصيل في فهم العقيدة الإسلامية ورأى أن الإتجاه الصحيح هو جمع الأدلة الشرعية التي استدلت بها الجبرية والمعتزلة والتوفيق بينهما، وهذا ما وافق عليه ابن رشد حيث يرى« أن مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين ،وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في المسألة »(1) فالجمع بين الأدلة السمعية التي ظاهرها يفيد الجبر والأدلة السمعية التي ظاهرها يفيد الاختيار هو المسعى الذي طالما دافع عنه ابن حزم في مشروعه النقدي . ويظهر أن ابن حزم لم يحل مشكلة الجبر والاختيار حلا نهائيا ،فإذا كان القسم الأول من الاستطاعة يتكون من صحة الجوارح وارتفاع الموانع مع توفر الإرادة من العبد حتى ينسب الفعل إليه، فان القسم الثاني من الاستطاعة الذي هو التوفيق في الطاعة ،والخذلان في المعصية ،والعون فيما عداهما هو نوع من تدخل الإرادة الإلهية في إيجاد الفعل ،وهذا التدخل يضفي نوعا من الجبر على الفعل الإنساني ،وفيه تعلق قدرتين على مقدور واحد ، والذي هو الكسب الذي لا يختلف مفهومه عند ابن حزم عن مفهومه عند الأشاعرة والذي قال عنه ابن رشد بأنه لا معنى له وخاصة «إذا كان الإكتساب والمكتسب مخلوقا لله سبحانه ،فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه »(2) .

أما ابن رشد فيرى أن الله تبارك وتعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها على اكتساب أشياء هي أضداد، ولكن لا يمكننا أن نكتسبها إلا إذا توافقت الأسباب الخارجية وزالت العوائق عنها وإذا تمت وفق إرادتنا صحت نسبة الفعل إلينا« أي إذا كان نظام السببية في أبداننا ومجموع كياننا يسمح بذلك ،وكانت القوى الخارجية موائية أي إذا كان نظام السببية في العالم الخارجي يسمح هو الأخر بذلك ، قدرنا على فعل ما نريد وفعلناه »(3)

وبهذا يكون ابن رشد قد نبه على أن وجود الفعل لا ينبع من إرادتنا فحسب بل لابد أن تتوافق الأسباب الخارجية و الأسباب الداخلية حتى يتحقق الفعل ، إلا أن هذا الجواب الحسن لم يحل مشكلة الجبر والاختيار حلا نهائيا ،لأن قوله:«في حقيقة أمره قول بالجبر الفلسفي »(4) ،وفي اعتقادنا أن رأي ابن حزم في خلق الأفعال هو الحل الصحيح والأسلم ،وذلك لموافقته لنصوص الكتاب والسنة الصحيحة، فمن الله الخلق ومن العبد الكسب ،والإنسان حر في أفعاله ،وهو محاسب عليها .

---

1) الكشف عن مناهج الأدلة ،ص 122.

2) المحصل نفسه، ص 181

3) الجابري بنية العقل العربي ص536.

4) أحمد أمين ضحى الإسلام دار الكتاب العربي بيروت ط العاشرة ،الجزء58/3.

المبحث الخامس :

مفهوم القضاء والقدر عند ابن حزم

يرى ابن حزم أن القضاء في اللغة يأتي بمعان متعددة منها :

القضاء : قضى بمعنى حكم، فنقول القاضي أي الحاكم ،كما يأتي بمعنى أمر،ومنه قوله تعالى :﴿**وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** ﴾ الإسراء/23. وتكون بمعنى أخبر، ومنه قوله تعالى:﴿**وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا**﴾الإسراء/4،أي أخبرناهم بذلك.وتأتي بمعنى أراد ،ومنه قوله تعالى:﴿**إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾آل عمران/47.

أما القدر في اللغة هو الترتيب والحد الذي ينتهي إليه شيء ،ومنه قوله تعالى :﴿ **وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا** ﴾ فصلت/10 ،بمعنى رتب أقواتها وحددها (1) .

وقد عرّف ابن حزم القضاء والقدر شرعا بقوله:«هو **حكم الله تعالى في شيء بحمده أو ذمه أوبكونه وترتيبه على صفة كذا والى وقت كذا** »(2) أما الأشاعرة فيرجعون معنى القضاء والقدر إلى تعلقهما بصفتي العلم والقدرة،« **فالقضاء** :هو علم الله – عز وجل – في الأزل بالأشياء كلها على ما ستكون عليه في المستقبل .

والقدر : إيجاد تلك الأشياء بالفعل طبقا لعلمه الأزلي المتعلق بها»(3)،ومعنى ذلك أن الله–عز وجل – له علم بجميع أفعال عباده ،وبكل ما يتعلق بخلقه ،وأنه حينما أوجد هذه الأفعال أوجدها وفق ما سبق في علمه الأزلي ،ولا يعني ذلك أنه أجبرهم على فعلها بل هو كاشف لما سبق في علمه .

ومذهب ابن حزم في القضاء والقدر هو مذهب تؤيده الأدلة من الكتاب والسنة ،قال تعالى:﴿**مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا** ﴾ الحديد/22. وقال أيضا : ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ** ﴾القمر/49.وقوله تعالى:﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ**﴾الصافات/96 وقوله تعالى :﴿ **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا** ﴾ الأنسان/30 . في الحديث أن رسول الله –صلى الله عليه وسلم– قال :﴿ **تحاج آدم وموسى فحج آدم موسى فقال له موسى: أنت آدم الذي غويت الناس وأخرجتهم من الجنة ؟ فقال آدم :أنت الذي أعطاه الله علم كل شيء واصطفاه على الناس برسالته ؟ قال : نعم .قال : فتلو مني على أمر قدر علي قبل أن أخلق ؟**﴾(4).

فمذهب ابن حزم هو مذهب أهل السنة والجماعة ،يقول ابن تيمية :«مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى خالق كل شيء ،وربه ومليكه لا رب غيره ولا خالق سواه ،ما شاء كان وما لم

---

1) الفصل ص 51/3. المحلى 37/1

2) الفصل، ص52/3.

3) البوطي ، كبرى اليقينيات الكونية، ص130.

4) سبق تخريجه ص 169.

يشأ لم يكن وهو على كل شيء قدير ،وبكل شيء عليم ،والعبد مأمور بطاعة الله ،وطاعة رسوله منهي عن معصية الله ،ومعصية رسوله ،فإن أطاع كان ذلك نعمة ،وإن عصى كان مستحقا للذم والعقاب، وكان لله الحجة البالغة ،ولا حجة لأحد على الله تعالى .وكل ذلك كائن بقضاء الله وقدره ومشيئته وقدرته »(1) فهذا النص هو مذهب أهل السنة والجماعة وهو عين مذهب ابن حزم في القضاء والقدر.

1) مجموع فتاوي ابن تيمية 8/63،64. وأنظر :الرسالة التدمرية له، ص91 و شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس ،ص105-106. و شرح العقيدة الطحاوية . لأبي العز ص276.

المبحث السادس :

الهدى والإضلال

يوظف ابن حزم تجربته الذاتية ومعرفته بأحوال النفس ،وأنها مميزة وعاقلة ،إذ جعلها الله مأمورة ومنهية ،معذبة وملتذة ،وخلق فيها قوتين متضادتين في التأثير وهما :

التمييز الذي خصت به نفس الإنسان والجن والملائكة وحرم منه الحيوان .

الهوى : وقد خص به الإنسان والجن والحيوان .

وهاتان القوتان تتصارعان كل واحدة منهما تريد السيطرة على النفس،((فإذا عصم الله -تعالى- العبد غلب التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون ،فجرت أفعال النفس -على ما رتب الله تعالى فيها تمييزها من فعل الطاعات وهذا الذي يسمى العقل ،وإذا خذل الله تعالى النفس أمد الهوى بقوة هي الإضلال فجرت أفعال النفس على ما رتب الله تعالى في هواها من الشهوات وحب الغلبة ،والحرص والبغي وسائر الأخلاق الرذيلة والمعاصي))(1).

فهذه هي وجهة نظر ابن حزم في كيفية صدور الأفعال من الإنسان ،فما موقفه من القوة التي ترد من الله عزوجل للعبد لاختيار فعله ؟

الهدى والتوفيق : يرى ابن حزم أن لفظة الهدى في اللغة العربية من الأسماء المشتركة التي تقع على مسمين مختلفين بنوعهما ، فتأتي كلمة الهدى بمعنى الدلالة ،تقول:هديت فلانا الطريق بمعنى أريته إياه ووقفته عليه ،وأعلمته إياه سواء سلك هذا الطريق أو لم يسلكه ،وهذا هو الهدى الذي هداه الله ثمود والإنس والجن ،ومنه قوله تعالى :﴿ **وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى** ﴾ فصلت/17. وقوله تعالى :﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا** ﴾ الإنسان/3.

ويوضح ابن حزم((أن الله تعالى أخبر أنه هدى ثمود فلم يهتدوا وهدى الناس كلهم السبيل ،ثم هم بعد ذلك ،إما شاكرا وإما كفورا ،وأخبر في الآيات الأخرى أنه هدى قوما فاهتدوا ،ولم يهد آخرين فلم يهتدوا ،فعلمنا ضرورة أن الهدى الذي أعطاه الله عز وجل جميع الناس هو غير الذي أعطاه بعضهم ومنعه بعضهم فلم يعطهم إياه))(2)

كما تأتي لفظة الهدى بمعنى التوفيق والعون على فعل الخير والتيسير له وخلقه لقبول الخير في النفوس ،وهذا هو الهدى الذي أعطاه الله للملائكة ووفق به عباده الصالحين المهتدين ،ومنه قوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ** ﴾الأنعام/88. فبين الله تعالى أن عنده هدى يهدي به من يشاء من عباده .

---

1) الفصل 51/3.

2) المصدر نفسه 44/3.

ومنه قوله تعالى :﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ﴾ الأنعام/125.

فنص تعالى « أن من أراد هداه شرح صدره للإسلام ،ومن يرد إضلاله ولم يرد هداه ضيق صدره وأحرجه حتى يكون كمريد الصعود إلى السماء ،فهذا لا يؤمن البتة ولا يستطيع وهو في ظاهره مستطيع بصحة جوارحه »(1) وبذلك يتبين لنا استقراء ابن حزم النصوص القرآنية التي تتحدث عن المشيئة الإلهية ،وبرهن على صحة موقفه عندما أكد أن الاستطاعة لا تحقق الفعل إلا إذا كان هناك توفيق من الله عز وجل .

الإضلال :

وردت لفظة الإضلال في القرآن الكريم بصور مختلفة ،فقد تأتي بمعنى تضييق الصدر عن قبول الحق ،وقد بين ابن حزم أن إضلال الله لمن أضل من عباده إنما هو أن يضيق صدره عن قبول الإيمان ،وأن يحرجه حتى لا يرغب في تفهمه والجنوح إليه ،ولا يصبر عليه ،ويوعر عليه الرجوع إلى الحق حتى يكون كأنه يتكلف في ذلك الصعود إلى السماء »(2) كما تأتي بمعنى يجعل الله أكنة على قلوب الكافرين ،فيحول بين قلوبهم وبين فهم القرآن الكريم وتفقه معانيه . وترد كذلك بصورة أن يجعل الله حجابا بين رسوله وبين المستهزئين يمنعهم من الهداية والتوفيق ،فيكون ذلك هو الخذلان ، أو يختم على قلوبهم أو يطبع عليها فيحرمون من الفوز والنجاة .

وقد وردت آيات كثيرة تبين حقيقة الإضلال وأنه خلق من الله عز وجل من بينها قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا ۞ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾الإسراء/45-46 .

فقد نص تعالى على أنه منعهم من أن يفقهوا القرآن .وبذلك يتبين لنا أن لفظة الإضلال فيها نوع من الجبر وذلك ما أكده ابن حزم نفسه ،ففي رده على الذين قالوا أن إضلال الله لعباده إنما هو خاص بالذين لا يؤمنون به، مستدلين بقوله تعالى :﴿ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ البقرة/26. وقوله تعالى:﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ ﴾ الأعراف/101.

قال ابن حزم معلقا عليهما:« أن الله تعالى لما أضلهم صاروا ضالين فاسقين حين أضلهم لا قبل أن يضلهم ،وكذلك إنما صاروا لا يؤمنون حين جعل بينهم وبينه حجابا ،وحين جعل على قلوبهم أكنة وفي آذانهم الوقر لا قبل ذلك ،وانما صاروا كافرين حين طبع على قلوبهم لا قبل ذلك » (3) وواضح أن مذهب ابن حزم –رغم كونه قد دافع عن حرية الإنسان في أحداث الفعل– فأنه لم يفلح كلية في حماية مذهبه من الجبر المتوسط .

---

1) الفصل3/42.

2) الاحصر نفسه ص47

3) الاحصر نفسه، ص40

ففي قوله تعالى :﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ البقرة/7.

فسره بقوله:((ختم على قلوب الكافرين ،وأن على سمعهم وأبصارهم غشاوة حائلة بينهم وبين قول الحق ،فمن هو الجاعل هذه الغشاوة على سمعهم وعلى أبصارهم إلا الذي ختم على قلوبهم عز وجل وهذا هو الخذلان))(1).

ومذهب ابن حزم في الهدي والإضلال مذهب تؤيده الأدلة القرآنية ، والأحاديث النبوية الصحيحة ،وهو مذهب أهل السنة والجماعة قال ابن القيم:((وقد إتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأنه من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له ،وأن الهدي والضلالة بيده لا بيد العبد ،وأن العبد هو الضال أو المهتدي، فالهداية والإضلال فعله سبحانه وقدره ،والاهتداء والضلال فعل العبد وكسبه))(2) ، فالله عز وجل هو الخالق ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ،ويهدى من يشاء إلى الصراط المستقيم ويضل من يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

---

1) الفصل 51/3.

2) ابن القيم الجوزية ، شفاء العليل ، ص142.

المبحث السابع :

موقف ابن حزم من الحسن والقبح

يرى ابن حزم أن الأشياء لا تحمل في ذاتها حسنا ولا قبحا حتى يتسنى للعقل إدراكها ،فالحسن هو ما حسنه الله ومدح فاعله ،والقبح هو ما قبحه الله وذم فاعله، فلا شيء حسن لذاته ولا شيء قبيح لذاته ،والشرع هو المثبت والمبين «وقد سمى الله تعالى خلقه لكل شيء في العالم حسنا فهو كله من الله تعالى حسن ،وسمى ما وقع من ذلك من عباده كما شاء ،فبعض ذلك قبحه فهو قبيح ،وبعض ذلك حسنه فهو حسن ،وبعض ذلك قبحه ثم حسنه فكان قبيحا ثم حسنا ،وبعض ذلك حسنه ثم قبحه فكان حسنا ثم قبحا كما صارت الصلاة إلى الكعبة حسنة بعد أن كانت قبيحة »(1) .

فصح أن كل ما سماه الله تعالى حسنا فهو حسن،وكل ما سماه قبيحا فهو قبيح ،ولا يستحق شيء مدحا و لا ذما إلا ما مدحه الله وأثنى عليه أو ذمه ونهى عنه ،ألا ترى أن الكذب شيء قبيح ومع ذلك حسنه الشرع في عدة مواضع منها الكذب عن مسلم متستر من إمام ظالم يطلبه ،فانه لا خلاف بين المسلمين أنه من صدقه ودله على مكانه فقد أعان ظالما ،وهو عاص لله تعالى ،فعل فعلا قبيحا ،وأنه لو كذبه وقاله : لا أدري مكانه فإنه مأجور وفعله حسن ،وكذلك إذا كذب رجل على زوجته من أجل مودتها وحسن معاشرتها وأيضا إذا كذب رجل لتخليص المسلمين من المشركين فكذبه هذا حسنا منه ،ويكون الصدق في بعض الحالات قبيحا مثل : إذا دل شخص على مكان نبي متستر من عدو يطلبه ،فصدقه قبيح. ويؤكد ابن حزم «أنه إنما قبح الكذب حيث قبحه الله عز وجل ولولا ذلك ما كان قبحا بالعقل أصلا ،إذ ما وجبا بضرورة العقل فمحال أن يستحيل في هذا العالم البتة عما رتبه الله عز وجل في وجود العقل إياه كذلك ،فصح كذبهم على العقول »(2) .

ومعنى ذلك فلو كان الحسن والقبح ذاتيين – كما تقوله المعتزلة – لاستحال أن ينقل بما هو قبيح ذاتيا إلى صورة حسن مثلما وجدناه في الكذب الذي أخذ عدة مواضع حسنة ،فصح أن الحسن والقبح يكون حكمهما حسب إضافتهما إلى فعل الفاعل فقتل مجرم حسن ،وقتل نبي قبح.

وينبع موقف ابن حزم – في الحسن والقبح – من تصوره الظاهري للعقل ووظيفته التي تتمثل في التمييز بين صفات الأشياء ،إذ «العقل إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودة ،وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات وتمييز المحال منها »(3) .

فالعقل لا يقبح ولا يحسن ،ولا يحلل شيئا ولا يحرم، فهو لا يوجب « أن يكون الخنزير حراما أو حلالا ،أو تكون صلاة الظهر أربعا وصلاة المغرب ثلاثا[...]أو يقتل من زنى وهو محصن .فهذا لا

1) الفصل 66/3. وانظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص: 441، 442 .
2) الفصل 110/3.
3) ابن حزم ،الإحكام 27/1 ومابعدها .

مجال للعقل فيه لا في ايجابه ولا في المنع منه . وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره »(1)، ولا يوافق ابن حزم المعتزلة على أن من عمل شيئا وجب أن ينسب إليه »ويسمي نفسه به فلا يعقل ولا يوجد غير هذا لأن من فعل الكفر فهو كافر »ومن فعل الظلم فهو ظالم »وحسب رأيه فإن الذي دفعهم إلى هذا القول هو تصورهم الخاطئ عندما ظنوا «أن عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسن منه إلا ما حسنت عقولهم »وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم »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 »(2) فمن الضلال أن نحكم على الله عز وجل بحكم جار على خلقه اعتمادا على الشاهد، أي قياس الغائب على الشاهد وهو مسلك ضعيف . فإشتقاق اسم الفاعل من فعله لا ينطبق كلية على الشاهد فضلا على الله تعالى،لأننا نجد إنسانا يقول الكفر وهو كافر »ويقوله حاكيا وهو ليس بكافر»وإذا كان من فعل الظلم في الشاهد فهو ظالم »فهذا لا يصدق على الله عز وجل »لأننا إذا نسبنا الفعل إلى الله فهو من جهة الخلق والاختراع »أما إذا نسبناه إلى العبد فهو كسب»وظهور الفعل عرض محمول في فاعله .

ويحثنا ابن حزم على النظر في القرآن الكريم ففيه الجواب الكافي، فقد أخبرنا الله تعالى بأن له كيدا واستهزاء ومع ذلك لا يجوز وصفه بأنه ماكر من أجل أنه له مكرا، ولا مستهزئ من أجل أنه ذكر أن له استهزاء »فليس هناك شيء ممدوح لذاته »ولا مذموم لذاته ما لم ينص عليه الله -تعالى- ويرد ابن حزم على المعتزلة الذين يوافقونه على«أن الله تعالى خلق الخمر وحبل النساء ولا يجوز أن يسمى خمارا ولا محبلا[...] وأنه تعالى بنى السماء والأرض ولا يسمى بناء »وأنه تعالى سقانا الغيث ومياه الأرض ولا يسمى سقاء ولا ساقيا [...] »فأي فرق بين هذا كله »وبين أن يخلق الشر والظلم والكفر والكذب ومعاصي عباده »ولا يسمى بذلك مسيئا ولا ظالما ولا كافرا ولا كاذبا »(3).

ومذهب ابن حزم في نفي الحسن والقبح العقليين نقيض مذهب المعتزلة وكلاهما حاد عن الصواب، لأن من نفى الحسن والقبح فقد نفى أن تكون الأفعال مشتملة على صفات هي أحكام وهذا خلافا للمعقول والمشاهدة، فكثير من الأمم تميز الأفعال الحسنة من الأفعال القبيحة رغم عدم ورود الشرع إليها »والصواب في مسألة التحسين والتقبيح أنه ثلاثة أنواع :

الأول : ما يكون فيه الفعل مشتملا على مصلحة أو مفسدة »ولو لم يرد الشرع بذلك كالعدل والظلم ، فهذا يدرك بالعقل لكن العقاب على الفعل القبيح لا يحصل إلا بعد ورود الشرع بذلك لقوله تعالى:﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ الإسراء/15.

الثاني : ما ورد في الشرع بالثناء على فاعله فهو حسن »وما ورد في الشرع بذم فاعله فهو قبيح .

---

1) ابن حزم ، الإحكام 28/1

2) الفصل 98/3.

3) المصدر نفسه 73/3.

الثالث : ما أمر الله تعالى به لحكمة في نفس الأمر للامتحان هل يطاع أم يعصى ،وليس المراد فعل المأمور به ،وقد يكون المأمور به حسنا في العقل وقد يكون قبيحا .مثل أمر الله لسيدنا إبراهيم بذبح ابنه. وإثبات هذه الأقسام هو مذهب الحكماء والجمهور (1).

وبذلك يتبين لنا أن مذهب ابن حزم في الحسن والقبح قد جانبه الصواب بنفيه الحسن والقبح العقليين .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) أنظر: أحمد بن ناصر الحمد ، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص441-442 بتصرف .

الفصل السادس:

النبوات

1 ـ **المبحث الأول** : منكرو النبوات

2 ـ **المبحث الثاني** : إمكانية النبوة

3 ـ **المبحث الثالث** : ضرورة النبوة

4 ـ **المبحث الرابع** : حقيقة النبوة

5 ـ **المبحث الخامس** : نبوة النساء

6 ـ **المبحث السادس** : المعجزة

7 ـ **المبحث السابع** : الكرامة

8 ـ **المبحث الثامن** : حقيقة السحر

9 ـ **المبحث التاسع** : موقف ابن حزم من وجه إعجاز القرآن الكريم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

منكرو النبوات

بعد أن برهن ابن حزم على حدوث العالم و أنه يستحيل أن يكون قديما، و أنه أحدثه الباري تعالى الذي لم يترك البشرية أن تستمر في ضلالها و عبثها، فكان من رحمته أن يرسل رسلا منذرين ومبشرين، فمن الناس من آمن برسالتهم و منهم من أنكرها، و يذكر لنا ابن حزم أن البراهمة أنكروا بعثة الرسل، و عرفهم بقوله :« البراهمة و هم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، و يقولون أنهم من ولد برهمي ملك من ملوكهم قديم [...] و هم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم أنكروا النبوات»(1) و مما لا شك فيه أن البراهمة لا تنتسب إلى ولد (برهم) كما ظن ابن حزم لأن برهما معناه الخالق (2)،و كان إطلاق البرهمية على الديانة ابتداء من القرن الثامن قبل الميلاد نسبة إلى براهما وهو القوة السحرية العظيمة،« و من براهما أشتقت كلمة البراهمة لتكون علما على رجال الدين الذين كان يعتقد أنهم يتصلون في طباعهم بالعنصر الإلهي »(3) .

أما عن إنكارهم النبوات فيذهب أحد الباحثين إلى أن ابن الراوندي خدع الناس حين عبر عن آرائه الخاصة في إنكاره النبوة واستتر بنسبتها إلى البراهمة ذلك لأن البراهمة لا ينكرون النبوات ، وحجته في ذلك أن أبا محمد النوبختي أثبت في كتابه "الآراء والديانات"أن البراهمة أثبتوا الخالق، والرسل والجنة والنار ،ووافقه البيروني في كتابه المشهور "تحقيق ما للهند من مقولة، في العقل أومرذولة" فتحدث عن أنبياء البراهمة و رسلهم (4) و قد أخطأ المتكلمون كالباقلاني و ابن حزم والبغدادي و الشهرستاني في قولهم أن البراهمة ينكرون النبوات، بينما نجد علماء الهندوس يقدسون كل جديد «و أنهم يعتبرون كل مصلح رسولا منزلا من السماء، و إلها بصورة البشر »(5).

و قد احتج البراهمة لصحة قولهم بأن الناس ليسوا بحاجة إلى مجيء الرسل بما يلي:

1 – اعتبارهم أن الله عزوجل حكيم في تصرفاته، عليم بشؤون خلقه، منزه عن العبث الذي لا يليق بالمخلوق أن يتصف به فضلا عن الخالق« و كان من بعث رسولا إلى من يدري أنه لا يصدقه فلا شك أنه متعنت عابث فوجب نفي بعث الرسل عن الله عز وجل لنفي العبث و العنت عنه »(6).

---

1) الفصل 69/1
2) فصول في أديان الهند، محمد ضياءالرحمن الأعظم، دار البخاري المدينة المنورة ط أولى1997م ص57، 58
3) أديان الهند الكبرى،أحمد شلبي، ط ثامنة 1986 م مكتبة النهضة المصرية ص43
4) آراء أبي بكرين العربي الكلامية، عمار طالبي،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ج1 ص269.
5) فصول في أديان الهند، ص16
6) الفصل 69/1

2 - و كذلك إذا كانت حكمة الله عز وجل في إرسال الرسل إلى الناس لهدايتهم و إرشادهم إلى الطريق المستقيم، ((فقد كان أولى به في حكمته و أتم لمراده أن يضطر العقول إلى الإيمان به))(1) بدلا أن يجعلهم عرضة للتكذيب و الاستهزاء، و هدفا للاضطهاد و التنكيل.

وهذه مجمل اعتراضات البراهمة التي أوردها ابن حزم، و هناك اعتراض آخر ذكره المتكلمون و هو لا يخرج في مضمونه عن التكليف من جهة العقل، فقد ذكر البغدادي أن البراهمة يرون أن كل إنسان لا يخلوا قلبه من خاطرين: أحدهما من قبل الله عز وجل غرضه توجيه الإنسان إلى استعمال النظر و الاستدلال لمعرفة الله و صفاته وفق ما توجبه العقول. و ثانيهما من جهة الشيطان و غرضه توجيه المكلف إلى فعل الشر، و دفعه إلى ارتكاب أفعال مضادة لخاطر الخير، و بذلك يقع الصراع بين الخاطرين، و يختار المكلف أحد الدافعين، دافع الخير، و دافع الشر، و لو جعل الله دافع الخير وحده لأصبح الإنسان مجبرا على فعل الخير و لأسقط التكليف عنه (2).

ومهما يكن فإن البراهمة يرون أن في العقل كفاية و استغناء عن بعثة الرسل،لأن ما حسنه العقل فهو حسن و ما قبحه العقل فهو قبيح((وربما قالوا:إن ما أتى به الأنبياء لا يخلو ،إما أن يكون موافقا للعقل ففي العقل غنية عنه و كفاية،أو مخالفا له و ذلك ما يوجب أن يرد عليهم و أن لا يقبل منهم))(3).

و ينتقد ابن حزم حجة البراهمة المبينة على قولهم أنه من العبث أن يرسل رسلا إلى من يدري أنه يعصيه، فيقول:((إنكم إضطركم هذا الأصل الفاسد الحاكم بذلك إلى موافقة المنانية على أصولها في أن الحكيم لا يخلق من يعصيه و لا من يكفر به و يقتل أولياءه، و هم يقولون أن الله تعالى خلق الخلق ليدل لهم به على نفسه، و يقال لهم قد علمنا و علمتم أن في الناس كثيرا يجحدون الربوبية و الوحدانية، فقولوا أنه ليس حكيما من خلق دلائل لمن يدري أنه لا يستدل بها [...] فبعثة -تعالى- الرسل هي بعض دلائله التي خلقها تعالى ليدل بها على المعرفة به -تعالى- و على توحيده))(4) أما اعتراضهم الثاني أن في العقول كفاية و استغناء عن بعثة الرسل، و كان أولى به أن يضطر العقول إلى الإيمان به،فيرى ابن حزم أن هذا الاعتراض في غاية الضعف، إذ يلزمهم على أصلهم ألا يحثهم على النظر والاستدلال لأنه ((قد علم فيهم من لا يستدل، و أن فيهم من يغمض عليه الاستدلال، فكان الأولى في الحكمة أن يضطر عقولهم إلى الإيمان به، و لا يكلفهم مؤنة الاستدلال و أن يلطف بهم إلطافا يختار جميعهم معا الإيمان كما فعل بالملائكة))(5).

---

1) الفصل:69/1

2) أنظر: أصول الدين ص155

3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة 224/2

4) الفصل 69/1،70

5) المصدر نفسه 70/1

وأما تفسيرهم التكليف من جهة الخواطر، فهذا لم يسلم من نقد المتكلمين لـه، إذ يـرى البغـدادي أنه ((يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين أحدهما من الله و الآخر من شيطان آخر ثم كذلك القـول في شيطان آخر والثاني والثالث حتـى يتسلسل ذلـك لا إلـى نهايـة))(1)وإذا كـان العقـل فـي كثـير مـن الأحوال يفصل بين المصلحة و المفسدة،فإنه لا يقدر أن يفصل لنا في الأمـور الغيبيـة التـي جـاءت بهـا الرسل،من الموت والقيامة و البعث و الحشروالحساب والجنة والنار،فهذه الأمور لا يحكم العقل عليها لا بالتحسين ولا بالتقبيح.

---

1) البغدادي ، أصول الدين، ص156

المبحث الثاني :

إمكانية النبوة

ذهب ابن حزم إلى إثبات إمكانية النبوة بناء على ما أثبته سابقا من حدوث الأشياء و أن لها محدثا، لم يزل، و قدرته غير متناهية، فقد أخرج العالم كله إلى الوجود بعد العدم، بلا كلفة ، و لا معاناة و لا مثال سلف، و لا علة موجبة لذلك، فإذا شاء فعل ، و إذا لم يشأ لم يفعل. فإذا بعث تعالى الأنبياء «فليس لأحد أن يقول لم بعثهم أو لم بعث هذا الرجل و لم يبعث هذا الآخر، و لا لم بعثهم في هذا الزمان دون غيره من الأزمان، و لا لم بعثهم في هذا المكان دون غيره من الأمكنة، كما لا يقال لم حباه بالسعد في الدنيا دون غيره، و هكذا كل ما في العالم إذا نظر فيه -تعالى- الذي لا يسأل عما يفعل و هم يسألون »(1) .

ويرى ابن حزم أن الممكن لا يأخذ حالا واحدا عندنا ،ألا ترى أن فك الإشكالات العويصة واستخراج المعاني الغامضة و قول الشعر البديع و صناعة البلاغة و غيرها ممكن لذى الذهن اللطيف و الذكاء النافذ، و غير ممكنة من ذي البلادة الشديدة و الغباوة المفرطة (2) .

وكذلك فما كان ممتنعا بيننا لكونه ليس في طبيعتنا و لا من عادتنا فهو غير ممتنع على الله تعالى الذي لا طبيعة له و لا عادة عنده و لا علة لازمة له، و لا نهاية لمقدوراته، فإذا صح هذا فقد صح أن النبوة في الإمكان «و هي بعثة قوم قد خصمهم الله تعالى بالفضيلة لا لعلة إلا أنه شاء ذلك فعلّمهم الله تعالى العلم بدون تعلم، و لا تنقل في مراتبه و لا طلب له »(3)،و هكذا يرى ابن حزم أنه ليس من الحكمة أن ننفي إمكان النبوة لمجرد أنها غير متاحة لجميع الناس، أو لعجزنا عن معرفة حقيقتها، فالله تعالى قادر على إرسال الرسل و الأنبياء لا لعلة أو جبت ذلك بل فضل منه و رحمة بعباده. فهل يستطيع الإنسان إلا ستغناء عنها ؟ هذا ما سنعرفه في المبحث الموالي.

---

1) الفصل 70/1

2) المصدر نفسه، ص 71

3) المصدر نفسه، ص 71

المبحث الثالث :

ضرورة النبوة

لم يكتف ابن حزم بإثبات إمكانية النبوة قبل بعثة الأنبياء، بل أكد على أن وجودها ضروري والواقع خير شاهد على ذلك، فلا يمكن للإنسان أن يهتدي إلى هذه العلوم و الصناعات بمفرده، فلا بد أنه تلقاها على يد إنسان تحصل عليها عن طريق الوحي ابتداء دون معلم، و لهذا يؤكد ابن حزم أن هذه العلوم و الصناعات لا يمكن لأي إنسان أن يتوصل إليها بمفرده دون تعليم كالطب و معرفة الأمراض وأسبابها، و معرفة الأدوية المناسبة لها،التي لا تتهيأ له إلا بعد آلاف من السنين، و كعلم النجوم ومعرفة دورانها و قطعها وعودها إلى أفلاكها مما لا يتم إلا في عشرة آلاف من السنين،وكاللغةالتي لايصح تربية ولاعيش ولا تصرف إلا بها،ولا سبيل إلى الإتفاق عليها إلا بلغة أخرى،ولابد من مبدأ للغة (1).

و يعتمد ابن حزم على إثبات ضرورة النبوة على فكرة التعليم، لأنه يستحيل على الإنسان أن يتوصل إلى اختراع شيء دون الإلمام بمبادئ العلوم و الصناعات، لذلك((نجد كل من لم يشاهد هذه الأمور لا سبيل له إلى اختراعها البتة، كالذي يولد و هو أصم فإنه لا يمكن له البتة الإهتداء إلى الكلام و لا إلى مخارج الحروف))(2).

و بناء على ذلك نجد كثيرا من الناس في مناطق نائية من العالم يعيشون على الحياة البدائية لأنهم لم يتمكنوا من الإهتداء إلى المعارف و لا إلى الصناعات و لا نقلها من غيرهم .و نرى هذا المسلك الذي اعتمده ابن حزم في تقرير ضرورة النبوة لا يختلف عن مسلك المتكلمين، فقد ذهب الغزالي إلى تأكيد حقيقة النبوة و اضطرار كافة الخلق إليها قال:((ودليل وجودها، وجود معارف في العالم، لا يتصور أن تنال بالعقل كعلم الطب، و النجوم فان من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي، وتوفيق من جهة الله تعالى، و لا سبيل إليها بالتجربة، فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة فكيف ينال ذلك بالتجربة، و كذلك خواص الأدوية))(3).

و نجد أثر ابن حزم في فكر الغزالي واضحا، و لا يخفى علينا اهتمام الغزالي بابن حزم رغم الصراع القائم بين المدرسة الظاهرية و المدرسة الأشعرية المتمثلة في فقهاء المالكية بالأندلس، و قد ذكر الذهبي إعجاب الغزالي بابن حزم حيث قال:((وجدت في أسماء الله تعالى كتابا ألفه أبو محمد ابن حزم الأندلسي يدل على عظم حفظه وسيلان ذهنه))(4).

---

1) الفصل 72/1

2) المصدر نفسه 72/1

3) المنقذ من الضلال ص 132/131

4) سير أعلام النبلاء ج18 ص 187

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ويؤكد ابن حزم أن حاجة البشرية إلى النبوة هي « برهان ضروري على حدوث العالم و أن له محدثا مختارا و لا بد ، إذ لا بقاء للعالم البتة إلا بنشأة و معاش، و لا نشأة و لا معاش إلا بهذه الأعمال والصناعات و الآلات، و لا يمكن وجود شيء من هذه كلها بتعليم الباري –تعالى– فصح أن العالم لم يكن موجودا إذ لا سبيل إلى بقائه إلا بما ذكرنا، ثم وجد معلما مدبرا مبتدئا بتعليمه على ما ذكرنا »(1)،و بعد أن برهن ابن حزم على ضرورة النبوة و حاجة البشر إليها أكد على أنه لا نبوة بعد نبوة نبينا محمد – صلى الله عليه و سلم – و هذا الامتناع لم يكن من جهة العقل إذا العقل لا يحيل استمرارها، وإنما الامتناع من جهة النقل لأنه صح عنه قوله– صلى الله عليه و سلم – لعلي أبي طالب « **أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي**»(2) و بذلك يكون ابن حزم قد عالج هذه المسألة وفق منهجه في توظيف الأدلة السمعية و الأدلة العقلية.

---

1) الفصل 73/1

2) صحيح البخاري:ك المغازي،باب غزوة تبوك ج5 ص 129 ،صحيح مسلم :ك الإمارة باب الأمر بالوفاء ج6 ص 17 ،وك فضائل الصحابة،باب من فضائل علي ج8 ص120 ،سنن ابن ماجة :باب فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ج1 ص 45 رقم الحديث:121 ،سنن الترمذي:أبواب المناقب،باب مناقب علي بن أبي طالب ج5 ص 302،رقم الحديث:3807،3808.وصححهما الألباني.مسند الإمام أحمد :ج2 ص 172،212،ج3 ص 32،ج5 ص 278.

المبحث الرابع :

حقيقة النبوة

جاء في مختار الصحاح في مادة نبأ: النّبأ الخبر يقال نبأ و نبّاء و أنبأ أي أخبر و منه النّبي لأنه أنبأ عن الله (1) و في لسان العرب النّبأ هو الخبر، والجمع أنباء و النّبي المخبر عن اللّه عز وجلّ، وتنبّأ الرجل أدعى النبوة.

وفي مادة نبا، النّبوة و النّباة و النّبي، ما ارتفع من الأرض و النّبي : العلم من أعلام الأرض الذي يهتدى بها. قال بعضهم : و منه أشتق النبي لأنه أرفع خلق الله و ذلك لأنه يهتدى به(2).

أما اصطلاحا فيعرف ابن حزم النبوة بقوله: «أن ينبئ الله عز وجل من يشاء عباده بوحي بعلمه به ما يكون قبل أن يكون »(3) ويظهر من خلال التعريف أن ابن حزم لم يشترط التبليغ في النبوة فهي مجرد إعلام من الله تعالى لمن أوحى إليه بعلم لم يكن يعلمه، فهي تختلف عن مفهوم الرسالة التي تتضمن التبليغ ولهذا يعرفها بقوله :« الرسالة هي النبوة و زيادة و هي بعثته إلى خلق ما بأمر ما»(4)، فالتبليغ شرط في الرسالة لا في النبوة التي هي إخبار و إعلام بحكم أو بأمر يحدث في المستقبل، كما لم يشترط ابن حزم الذكورة في الموحي إليه، و هذا يلزمه أن كل من جاءه الوحي فهو نبي، سواء كان رجلا أو امرأة ، و هذا ما أكده و دافع عنه إذ عقد فصلا في نبوة النساء وفصلها بقوله «هي اختصاص الله عز وجل رجلا أو امرأة من الناس بإعلامه بأشياء لم يتعلمها، إما بواسطة الملك أو بقوة يضعها في نفسه خارجة عن قوى المخلوقين تعضدها خرق العادات، و قد انقطعت بعد محمد صلى الله عليه وسلم»(5).

كذلك يظهر من خلال تعريفه للنبوة أنها فضل من الله لا تنال عن طريق المجاهدة و الاستبطان كما ذهب إليه متفلسفة الصوفية و الإشراقيون الذين « يكادون يقولون بأن النبوة مكتسبة مثل الولاية وليست فطرية و باصطفاء من الله و أن الوحي نفسي في بعض الحالات، جاء من تطوير النفس وإعدادها، فيعكس على صفحاتها ما في العقول و النفوس من معان و أخبار »(6) فإذا كان الفيلسوف

---

1) مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر الرازي، دار الفكر بيروت، ط 1401 هـ، 1981 م ص 642

2) لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، بيروت دت، 4315/6، 4333

3) الدرة،ص 380، المحلى 50/1

4) المحلى 50/1

5) الإحكام في أصول الأحكام 40/1

6) ابراهيم إبراهيم هلال (نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة) دار النهضة العربية القاهرة ط 1977م ج1 ص180

عند الفارابي يتلقى الحقائق من العقل الفعال فان النبي يتلقاها بمخيلته« ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة و المستقبلة، أومحاكاتها من المحسوسات ، و يقبل محاكاات المعقولات المفارقة و سائر الموجودات الشريفة ويراها، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة »(1) فالنبوة عند الفارابي مكتسبة مثلها مثل سائر الحقائق التي يتلقها الفيلسوف من العقل الفعال في حين يتلقاها النبي منه بمخيلته .

أما عند ابن حزم فهي فضل من الله يخص بها من يشاء من عباده عن طريق الوحي« إما بمجيء الملك به إليه و إما بخطاب به في نفسه و هو تعليم من الله تعالى لمن يعلمه دون وساطة معلم»(2) فالنبوة وحي من الله تعالى لا تنال بالخلوة و المجاهدة و الإشراق الروحي و لا بالإلهام والفيض من العقل الفعال،ولا تطورت عن الكهانة و التنجيم و السحر،والتي هي صناعات مكتسبة و لم يشترط ابن حزم الذكورة في الموحي إليه بينما اشترطها في الرسالة و هذا ما سنعرفه بالتفصيل في موقفه من نبوة النساء.

1) المدينة الفاضلة و مختارات من كتاب الملة ص90

2) الفصل 17/5

المبحث الخامس :

موقف ابن حزم من نبوة النساء

أثارت مشكلة نبوة النساء جدلا واسعا بالأندلس، و قد اختلفت فيها الأراء و تضاربت، و ذكر ابن حزم هذه المسألة بقوله:« هذا فصل لا نعلمه حدث التنازع العظيم فيه إلا عندنا بقرطبة، و في زماننا، فإن طائفة ذهبت إلى إبطال كون النبوة في النساء جملة، و بدعت من قال ذلك، و ذهبت طائفة إلى القول بأنه قد كانت في النساء نبوة و ذهبت طائفة إلى التوقف في ذلك »(1).ومما يؤكد أن مسألة نبوة النساء قد أخذت حيزا معتبرا من المجادلات الكلامية بالأندلس ، مشاركة العامة في إثارة الخصومات حولها، ذكر الحميدى أن«محمد بن موهب القبرى الفقيه العالم جد أبي الوليد بن خلف الباجي لأمه عندما عاد من القيروان إلى الأندلس في أيام العامرية، أظهر شيئا من علوم المعاني والكلام كالكلام في نبوة النساء و نحو هذه المسائل التي لا يعرفها العوام ،فشنع بذلك عليه و اتفق له بذلك أسباب اختلاف و فرقة »(2).

و بما أن النبوة عند ابن حزم« هي الوحي من الله تعالى بأن يعلم الموحي إليه بأمر ما يعلمه لم يكن يعلمه قبل »(3)، فهي خارجة عن مفهوم العرفان و الإلهام و الكهانة و التنجيم التي هي مكتسبة، ويظهر من خلال تعريفه للنبوة أن كل من جاءه الوحي يعلمه ما يكون قبل كونه فهو نبي، سواء كان ذكرا أو أنثى ، كما لا يشترط في تعريفه التبليغ، و الوحي هو النبوة إذ يقول:« بل الوحي الذي هو النبوة قصد من الله تعالى إلى إعلام من يوحي إليه بما يعلمه به و يكون عند الوحي به إليه حقيقة خارجة عن الوجوه المذكورة، يحدث الله عز وجل لمن أوحى به إليه علما ضروريا بصحة ما أوحى به كعلمه بما أدرك بحواسه و بديهة عقله سواء لا مجال للشك في شيء منه »(4) .

و في كتابه الإحكام يعرف ابن حزم أن النبوة « هي إختصاص الله عز وجل رجلا أو امرأة من الناس بإعلامه بأشياء لم يتعلمها إما بواسطة ملك أو بقوة يضعها في نفسه خارجة عن قوى المخلوقين تعضدها خرق العادات و هو المعجزات، و قد انقطعت بعد محمد -صلى الله عليه و سلم- »(5) .

وذكر ابن حجر العسقلاني عدم اشتراط الذكورة في النبوة عند أبي الحسن الأشعرى و القرطبي فالنبي عند الأشعرى« هو من جاءهالملك عن الله بحكم من أمر أو نهي أو بإعلام مما سيأتي فهو نبي» (6).

---

1) الفصل 17/5

2) جذوة المقتبس،ص150

3) المحلى 50/1 ،الدرة ص380 ،الأصول و الفروع 275/2

4) الفصل 17/5

5) ابن حزم ،الإحكام 40/1

6) ابن حجر ،فتح الباري 447/6

و هذا يصدق على الرجال و النساء معا، و كذلك الأمر عند القرطبي قد ذهب إلى القول بنبوة مريم فقال:((الصحيح أن مريم نبية ، لأن الله تعالى أوحي إليها بواسطة الملك كما أوحى إلى سائر النبيين))(1) و بذلك يتبين لنا أن القول بنبوة النساء لم ينفرد به ابن حزم بل قال به غيره من العلماء والمجتهدين رغم كونه مخالفا لمذهب جمهور العلماء .

واستدل ابن حزم على صحة مذهبه بما ورد من القرآن الكريم من آيات يفيد ظاهرها ثبوت النبوة للنساء منها قوله تعالى :﴿ وَٱمْرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَٰهَا بِإِسْحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسْحَٰقَ يَعْقُوبَ ۞ قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ ۞ قَالُوٓاْ أَتَعْجَبِينَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ رَحْمَتُ ٱللَّهِ وَبَرَكَٰتُهُۥ عَلَيْكُمْ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ﴾هود/72-73 ،و علق ابن حزم على هاتين الآيتين بقوله: ((فهذا خطاب الملائكة لأم إسحاق عن الله عز وجل بالبشارة لها بإسحاق ثم بعقوب، ثم بقولهم لها أتعجبين من أمر الله و لا يمكن أن يكون هذا الخطاب لغير نبي بوجه من الوجوه))(2) فأم إسحاق نبية بنص لا يحتمل التأويل.

واستدل على نبوة مريم بقوله تعالى :﴿ فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۞ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ۞ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴾ مريم /18 فهذه نبوة صحيحة و رسالة من الله تعالى إليها، و كان زكرياء يجد عندها رزقا و لهذا طمع أن يرزقه الله و لدا كما وجد عندها رزقا، واستدل على نبوة أم موسى بقوله تعالى :﴿ إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۞ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ﴾ طه/38-39، فهذه نبوة صحيحة ووحي من الله تعالى إليها((و لو لم تكن واثقة بنبوة الله عز وجل لها لكانت بإلقاء ولدها في اليم برؤيا تراها، أو بما يقع في نفسها، أو قام في هاجسها في غاية الجنون))(3)، فصح أن الوحي الذي ورد إليها في إلقاء ولدها في اليم كالوحي الوارد على سيدنا إبراهيم في رؤيا ذبح ولده ،و يرى ابن حزم أن الله تعالى ذكر مريم عليها السلام في جملة الأنبياء قال تعالى: ﴿أُولَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِن ذُرِّيَّةِ ءَادَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِن ذُرِّيَّةِ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْرَٰٓءِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَٱجْتَبَيْنَآ ﴾ مريم/58 وهذا عموم لها معهم و لا يجوز تخصيصها من جملتهم، و يلحق ابن حزم بهن امرأة فرعون لقوله لقوله -صلى الله عليه و سلم- :﴿ كمل من الرجال كثير ، و لم يكمل من النساء إلاّ آسية امرأة فرعون، و مريم بنت عمران، وإن فضل عائشة على النساء

---

1) القرطبي • الجامع لأحكام القرآن: 83/4
2) الفصل 18/4، و أنظر: الأصول و الفروع 276/2
3) الفصل 18/4

كفضل الثريد على سائر الطعام ﴾(1) ففي هذا الحديث تخصيص لامرأة فرعون و مريم بنت عمران و تفضيل لهما على سائر من أوتيت النبوة من النساء ((فالكامل في نوعه هو الذي لا يلحقه أحد من أهل نوعه، فهم من الرجال الرسل الذين فضلهم الله تعالى على سائر الرسل و منهم نبيا وإبراهيم عليهما الصلاة و السلام بلا شك للنصوص الواردة بذلك في فضلهما على غيرهما، و كمل من النساء من ذكر عليه الصلاة و السلام))(2).

إن ما ذهب إليه حزم من إثبات نبوة النساء مخالف لمذهب جمهور العلماء الذين ينفون ذلك، قال الرازي: ((فقد إتفق الأكثرون على أن أم موسى -عليه السلام- ما كانت من الأنبياء و الرسل فلا يجوز أن يكون المراد من هذا الوحي هو الوحي الواصل إلى الأنبياء، و كيف لا نقول ذلك، و المرأة لا تصلح للقضاء و الإمامة بل عند الشافعي -رحمه الله- لا تمكن من تزويجها نفسها فكيف تصلح للنبوة))(3) كما لا يسلم له أن يكون النبي غير مأمور بالتبليغ و التوجيه و إرشاد الناس، فلا فرق بين نبي و رسول في هذا، و أنما الفرق في كون النبي مرسلا بتشريع رسول سابق(4). أما ما ورد في الحديث ﴿كمل من الرّجال كثير﴾فيحتمل أن يكون المراد به كمال غير الأنبياء فلا يصح دليلا على نبوة النساء (5) فقد يكون معنى الكمال أنهنّ بلغن النهاية في جميع الفضائل التي تتاح للنساء .

وليس صحيحا أن كل من خاطبته الملائكة نبي و إلا يلزمه القول بنبوة النفر الثلاثة من بني إسرائيل، الأقرع و الأبرص، و الأعمى و غيرهم من الأشخاص الذين خاطبتهم الملائكة و لم يعتبروا أنبياء ، هذا و قد نقل القاضي عياض عن جمهور الفقهاء أن مريم ليست بنبية (6) و نقل النووي في الأذكار عن إمام الحرمين أن الإجماع وقع على أن مريم ليست بنبية (7)، و لكن لا إجماع مع ثبوت هذا الخلاف، و جاء عن الحسن البصر ليس في النساء نبية و لا في الجن (8).

---

1) رواه البخاري :ك بدء الخلق ،باب فضل عائشة ج4 ص 220 ،وك الأطعمة،باب الثريد ج6 ص 205 و الترمذي في سننه:أبواب الأطعمة ، باب ما جاء في فضل الثريد ج3 ص179 رقم الحديث 1894 قال عنه الترميذي حديث حسن صحيح ، و ابن ماجة في سننه : كتاب الأطعمة ، باب فضل الثريد على الطعام ج 2 ص1091 ، قم الحديث 3280.

2) الفصل 19/4

3) الرازي ، تفسير الرازي 51/22

4) الرسل و الرسالات،عمر الأشقر ، قصر الكتاب البليدة الجزائر د.ت ص87

5) فتح الباري 347/6

6) نفس المصدر 366/6،

7) النووي ، كتاب الأذكار ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ،1403هـ، 1983م ص197. و نقله ابن تيمية عن القاضي أبي بكر ، و أبي المعالي و أبي يعلى، أنظر : فتاوى ابن تيمية 396/4

8) فتح الباري 366/6

فلا تكون النبوة و الرسالة لأنثى ، و لا يصح إدعاء أن النبي غير مـأمور بـالتبليغ، فـالنبوة فيهـا معنـى التبليغ المنطوق أو المفهوم و هذا التكليف فيه حرج و مشقة للأنثى بحكم تكوينهـا الجسـدي و االنفسـي المختلف عن الرجل.و الإشكالية المطروحة هي في حالة إذا جاءنا مدعي النبوة و أخبرنا بأنـه مرسل من قبل الله تعالى فما هو الطريق لإثبات صحة دعواه ؟ و ما هو موقف ابن حزم من هذه المسألة ؟

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث السادس :

المعجزة

المعجزة لغة : من مادة عجز، و العجز الضعف .وأعجزه الشيء فاته، و عجزّه تعجيزا ثبطه أونسبه إلى العجز (1) و جاء في -لسان العرب- عجز:العجز نقيض الحزم، عجز عن الأمر يعجز، وعجز عجزا فيهما ،والمعجزة عدم القدرة، و التعجيز التثبيط، إذا نسبته إلى العجز، و معنى الإعجاز الفوت و السبق (2) .

أما في اصطلاح المتكلمين هي((ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لاظهارة صدق ذي نبوة من الأنبياء أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول من يتحدى به عن معارضة مثله))(3).

أما ابن حزم فيرى أن المعجزة أمر خارق للعادة مع دعوى النبوة و تعذر معارضتها فالعادة لا تخرق إلاّ لنبي،و هي بمثابة شهادة الله على صدقهم، فلا يجوز البته وجود معجزة، وإحالة طبيعة لغير نبي أصلا،و لو كان ذلك لما كان بين النبي و غير النبي فرق (4).ويعترض ابن حزم على الذين يجيزون اختراق العادة لغير الأنبياء كالأولياء، لأن المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبوة، فوجب أن يكون الدليل مستلزما للمدلول و مختصا به، أما إذا اشترك مع غيره خرج عن كونه دليلا، وبناء على ذلك فإن الطبائع الذاتية للأشياء ، لا سبيل لأحد أن يحيلها إلا إذا كانت معجزة لنبي، فكل ما قيل من إحالة العادة لغير أنبياء لا يصح بعد ختم النبوة. كمايتقد ابن حزم ما اشترطه المتكلمون في حد المعجزة و كونها يتحدى بها المدعي حتى تكون مخالفة للكرامة ((لأن اشتراط التحدي لم يأت به الله تعالى في شروط الإعجاز ، و لا رسول الله -صلى الله عليه و سلم- و لا أجمع المسلمون عليه فهو باطل بيقين، بل ما أحال الطبيعة فهو معجزة، قد يتحدى بها النبي -صلى الله عليه و سلم- و قد لا يتحدى))(5)، فلم يتحد الرسول -صلى الله عليه و سلم- أحدا عندما حنّ إليه الجذع، و نبع الماء في القدح من بين أصابعه، و سقى الجيش الكبير ، و غيرها من المعجزات و لم يتحد إلا بمعجزة القرآن، ويرى ابن حزم أن اشتراط التحدي في المعجزات دعوى سخيفة لا دليل على صحتها، و لو كان التحدي شرطا في المعجزات لسقطت أكثر آيات الرسول - صلى الله عليه و سلم - لأنها حدثت دون التحدي، و صح الإجماع على أن الآيات لا يأتي بها ساحر و لا فاضل، فلو جاز ظهورها منهما لبطل

---

1) مختار الصحاح ص:414

2) لسان العرب،مادة عجز 2817/4

3) البغدادي أصول الدين ص 170

4) الفصل 7/5

5) الدرة ص 197

التحدي الذي يزعمونه كما إدعت غلاة الشيعة عن علي –رضي الله عنه- (1).

ويتفق ابن حزم مع المعتزلة في مفهوم المعجزة، فقد ذهب القاضي عبد الجبار إلى القول:((أن من حق المعجز أن يكون واقعا من الله تعالى حقيقة أو تقديرا، و أن يكون مما تنقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، و أنه يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته ،و أن يكون مختصا بمن يدعي النبوة، على طريقة التصديق له، فما إختص بهذه الصفات و صفناه بأنه معجز من جهة الإصطلاح))(2).

فخوارق العادات لا تكون إلا للأنبياء كدليل على صدق نبوتهم، فلا يجوز أن يشاركهم فيها غيرهم و ولهذا يرى أبو هاشم الجبائي ((أن الأعلام إنما تدل على النبوات عن طريق الإبانة والتخصيص،لا على الوجه الذي تدل عليه سائر الأدلة، لأنه يجب أن تحصل و تدل على نبوته [...] وإذا ثبت أنها تدل من جهة الإبانة فيجب ألا يصح ظهورها على غير النبي،لأن ذلك ينقض كونها إبانة))(3).

ويستدل ابن حزم على صحة النبوة ببرهان مؤلف من مقدمتين ضروريتين :

المقدمة الأولى: و يقرر فيها أن الله عز وجل مرتب هذه الرتب التي في العالم و مجريها على طبائعها المعلومة منا، الموجودة عندنا، و أنه لا فاعل على الحقيقة غيره -تعالى-(4)و ينكر ابن حزم على المتكلمين اعتبارهم إتساق الظواهر الطبيعية و جريانها على قوانين مطردة مجرد عادة وأسباب جعلية((فهذه الطبائع و العادات مخلوقة خلقها الله عز وجل، فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا، و لا يمكن تبدلها عند ذي عقل، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكنا له التصرف في العلوم و الصناعات إن لم يعترضه آفة، و طبيعة الحمير و البغال بأنه غير ممكن منها ذلك))(5) ،فالقوانين المطردة الخاضعة لقانون السببية و التي تتحكم في ظواهر الطبيعة لا يمكنها أن تتخلف، فالنار تولد حرا، والثلج يولد بردا.

المقدمة الثانية : وهي أننا وجدنا رجالا يدعون الناس إلى عبادة الله، و يخبرونهم بأنه تعالى أرسلهم إليهم و أيدهم بالمعجزات التي هي إحالة الطبائع عن حقيقتها، فرأينا((خلافا لهذه الرتب و الطبائع قد ظهرت ووجدنا طبائع قد أحيلت، و أشياء في حد الممتنع وجبت و وجدت، كصخرة انفلقت عن ناقة، وعصى إنقلبت حية، و ميت أحياه إنسان، و مئتين من الناس رووا و توضئوا من ماء يسير في قدح صغير))(6) ،فقد ظهرت على أيديهم أشياء مخالفة لظواهر الطبيعة، مخالفة للقوانين المطردة الصارمة،

1) أنظر: الفصل 87/5

2) القاضي عبد الجبار ، المغني 199/15

3) المصدر نفسه 217/15

4) الفصل 73/1، الدرة، ص 181.

5) الفصل 16/5، المحلى، ج 1 ص:36، الدرة، ص 181

6) الفصل 73/1.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فإذا تقرر هذا كله علمنا لا علما ضروريا لا مجال للشك فيه أنهم مبعثون من قبله عز وجل، و أنهم صادقون فيما أخبروا به عنه تعالى، إذ لا سبيل في طبيعة مخلوق في العالم إلى التحكم على الباري، ولا على طبائع خلقه بمثل هذا»(1) فوجب التصديق بالنبوة على كل من ادعاها و أحال الطبائع عن حقيقتها بقوله أنها معجزة، و هذه نتيجة لازمة إذ لا يقدر على إحالة الطبائع ساحر و لا فاضل.

و بناء على ذلك يؤكد ابن حزم أن المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات صحة النبوة فإذا جاءنا مخبر عن الله عز وجل ،وأدعى أنه مرسل من قبله تعالى ،سألناه برهانا على صحة دعواه ،فإذا أتى بأمر معجز ممتنع ،خارج عن الطبيعة ،أيقنا أن الله عز وجل خالق العالم الذي لا خالق غيره ،قد شهد له بصدق قوله ،ومكنه من أن يحدث له -تعالى- في العلم ما يضطر العقول إلى تصديقه (2) فالمعجزات هي إحالة الطبائع والعلاقة بين النار والاحتراق علاقة سببية، ليست مجرد عادة أو أسباب جعلية كما قال الأشاعرة ليبرهنوا على تقبل وقوع المعجزات من جهة العقل .

ومنهج ابن حزم في إثبات النبوة يتوافق تماما مع مذهب المعتزلة الذين يرون أن المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات صحة إدعاء النبوة (3).ولقد قرر القاضي عبد الجبار أن الفعل لا يدل على صدق المدعي للنبوة إلا إذا كان على هذه الشروط :

1-أن يكون من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهته عز وجل،كإحياء الموتى وقلب العصا حية.

2- أن يكون واقعا عقب دعوى المدعي للنبوة ،لأنه لو تقدم الدعوى لم تتعلق به ،وكذلك فلو تراخى عنه لم تتعلق به .

3-أن يكون مطابقا لدعواه،فإنه لو لم يكن كذلك وكان بالعكس لم يكن يتعلق بدعواه فلا يدل على صدقه .

4- أن يكون ناقضا لعادة بين ظهرانيه ،لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلا . فمتى حصل المعجز على هذه الأوصاف والشرائط التي راعيناها كان دالا على صدق المدعي للنبوة (4) .

وبناء على هذه الشروط يقرر المعتزلة أن هناك فرقا بين المعجزة وبين الشعوذة والحيل، لأن المشعوذ أو المحتال لا ينفذ حيلته إلا على من لم يكن من أهل صناعة ،ولا يكون له بها دراية ومعرفة، وليس هذا حال الأنبياء عليهم السلام ،فإنهم يأتون بالمعجزات وفق ما يتعاطاه أهل زمانهم، فجعل الله

1) الفصل 74/1.

2) الدرة ص 181.

3) و هو مذهب الجويني ، الإرشاد ص 278 .

4) القاضي عبد الجبار ،شرح الأصول الخمسة 229/2، 230.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

معجزة موسى عليه السلام قلب العصا حية ،لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر، وجعل معجزة عيسى -عليه السلام- إبراء الأكمه والأبرص ،لما كان الغالب على أهل زمانه الطب، وجعل معجزة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة ،لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان ،وبها كان يفاخر أهله ويتباهى (1).

وهكذا يتضح لنا جليا الفرق بين المعجزات وبين حيل المشعوذين والمحتالين ،وأن العادة لا تخرق إلا لنبي ،والضابط في ذلك كله أنه((قد استدل الخلق على ذلك بأن دلالة النبوة ،لو ظهرت على من ليس بنبي لخرجت من أن تكون دلالة ،لأن من حقها أن تدل أينما حصلت ،ومتى جوّز أن تحصل في موضع ولا تدل ،انتقض كونها دلالة))(2) وهكذا يتفق ابن حزم والمعتزلة على أن المعجزة هي الدليل على صدق النبوة .

والناظر في هذه المسألة يرى أن ما ذهب إليه ابن حزم والمعتزلة بقولهم أن المعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة لا يسلم به على إطلاقه ،لأنه من الممكن أن نعرف صدق مدعي النبوة بغير المعجزات ،كما نعرف كذب مدعي النبوة دون أن نطالبه بالمعجزة((والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة في إدعاء المعرفة ،كما أنهم يميزون بين الصادق والكاذب في العمل، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة))(3).

والنبوة مشتملة على أقوال وأفعال وصفات يعرفها كل من عرف آثار الأنبياء والرسل ،واطلع على سيرتهم وصفاتهم، يقول الغزالي:((فان وقع لك الشك في شخص معين ،أنه نبي أم لا ؟ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله .إما المشاهدة أو بالتواتر والسماع ،فإنك إذا عرفت الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء ،بمشاهدة أحوالهم ،وسماع أقوالهم ،وإن لم تشاهدهم ،ولا تعجز أيضا عن معرفة الشافعي رحمة الله فقيها))(4) فإذا تعلم الإنسان الطب أو الفقه وأطلع على تصانيفه أمكنه أن يميز بين الفقيه الصادق وبين مدعي الفقه ،وأمكنه معرفة الطبيب الحاذق من مدعي الطب .

وكذلك ذهب ابن تيمية إلى أن المعجزة ليست هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة مع كونها أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء((بل طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء))(5).

---

1) المغني 232/2.

2) القاضي عبد الجبار ، المغني 231/15.

3) محمود احمد خفاجي منهج السلفية في إثبات النبوة (مجلة كلية الدعوة وأصول الدين)،جامعة أم القرى ،المملكة العربية السعودية ،العدد الأول السنة 1409هـ/1403هـ ص 49.

4) المنقذ من الضلال،ص132.

5) ابن تيمية ، كتاب النبوات ، ص37.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

وبناء على ذلك يمكننا معرفة النبوة بمعرفة أحوال مدعيها ،ولقد عرف ورقة بن نوفل وخديجة بنت خويلد والنجاشي، وهرقل ملك الروم وغيرهم صحة نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم - دون أن يطلبوا معجزة كدليل على صدقه ،بل نظروا إلى أحواله وصفاته وحقيقة دعوته فعرفوا أنها من جنس النبوة (1) ومع ذلك تبقى المعجزة أعظم دليل على اختصاصها بالأنبياء .

وإذا كانت المعجزة عند ابن حزم هي الطريق الوحيد لإثبات صحة النبوة فما موقفه من اختراق العادة للأولياء كما هو مذهب أهل السنة والجماعة ؟وما موقفة ممن أجازها لساحر ؟ للإجابة عن هذين السؤالين فضلنا عرض موقف ابن حزم من الكرامة والسحر .

1) أنظر:مختصر سيرة ابن هشام ، محمد عفيف الزغبي، دار النهضة ،د ط ،ص39.

المبحث السابع:

الكرامات

أنكر ابن حزم ظهور خوارق العادات لغير الأنبياء ،وحجته في ذلك أنه«ولا يجوز ألبتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه لأنه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممتنع في العقل [...] ولو كان ذلك ممكنا لأستوى الممتنع و الممكن و الواجب و بطلت الحقائق كلها وأمكن الممتنع»(1) و يرى أن الكرامات قد انتهت بعد و فاة النبي -صلى الله عليه و سلم- خاتم الأنبياء، فلا يجوز أن تخرق العادة لأحد بعد و فاته -صلى الله عليه و سلم-، و استدل على صحة مذهبه بما ورد من القرآن الكريم، قال تعالى :﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ﴾ الأنعام/115 ،و قال تعالى :﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ البقرة/31 و قال عز وجل :﴿ مَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ الرعد/38 .

فقد رتب الله العالم و أوقع كل اسم على مسماه، و لو جاز خرق العادة لفاضل أو ساحر لكان ذلك تبديلا لكلمات الله، و لتغيرت الصفات التي من أجلها أوقعنا عليها ذلك الاسم، و لألتبست علينا الحقائق لعدم ثبوتها و بقائها وفق قوانين مطردة، و لأصبحت المعجزات لا تختلف في حقيقتها عن الكرامات و السحر (2) .

فالعادة لا تخترق و لا تتغير إلاّ من وجهين:

أ) إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة، و على ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المني حيوانا، و النوى و البذور شجرة و نباتا و سائر الاستحالات المعهودة .

ب) و إما استحالة لم تعهد قط و لا بنى الله تعالى العالم عليها، و هذا مثل معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء قبل وفاة الرسول -عليه الصلاة و السلام-،لأنه لو جاز ذلك بعد وفاته لأشكل الأمر، و لم نكن في مأمن من إدعاء أنها آية لذلك الفاضل و لذلك الفاسق، و لكان إشكالا في الدين وتلبيسا من الله تعالى على جميع عباده أولهم عن آخرهم، و هذا خلاف وعد الله تعالى لنا و أخباره بأنه قد بين لنا الرشد من الغي(3).

و أجاز ابن حزم ظهور الكرامات لغير نبي إذا كانت آية لذلك النبي، و لا ما نع أن تقع خوارق العادات لغير الأنبياء إذا كانت قبل وفاة النبي -صلى الله عليه و سلم-،أما بعده فمن المحال الممتنع.أما ما روي عن الثلاثة أصحاب الغار و انفراج الصخرة عندما ذكروا أعمالهم فليس فيه إحالة طبيعة و لا

1) الفصل 3/5

2) أنظر المحلى 36/1

3) الفصل 10/5

قلب عين، لأن تكسير الصخرة ممكن في كل وقت و لكل أحد بلا إعجاز، و ما كان هكذا فجائز وقوعه بالدعاء و بغير الدعاء لكن وقع وفاقا لتمنيه (1) ، و هذا بخلاف المعجزات التي تأتي بها الأنبياء لأنها خارجة عن الرتب و عن طبائع كل ما في العالم، كشق القمر، و فلق البحر، و اختراع طعام و ماء، وقلب العصا حية واحياء ميت، و إخراج الناقة من الصخرة، و ما أشبه هذا من إحالة الصفات الذاتية التي بوجودها تستحق الأسماء .

أما ما أصطلح عليه بالكرامات و ليس فيه إحالة طبيعة و لا قلب عين فهذا لا خلاف في وقوعه و لا يعد من خوارق العادات، كمن دعى الله بأن يحميه من العدو فسخر له أسدا في خدمته، فهذا يقع للفاضل و للفاسق على حد سواء، و لا يكون الفاضل أحق بها من الفاسق من المسلمين .

وينتقد ابن تيمية رأي من يذهبون مذهب ابن حزم في الكرامات فيقول :((والمنازع لهم يقول هي موجودة مشهودة لمن شهدها، متواترة عند كثير من الناس أعظم مما تواترت عندهم بعض معجزات الأنبياء، و قد شهدها خلق كثير لم يشهدوا معجزات الأنبياء فكيف يكذبون بما شهدوه ويصدقون بما غاب عنهم و يكذبون بما تواتر عندهم أعظم مما تواتر غيره ؟(2)

ومثل هذا الاعتراض الذي ذكره ابن تيمية لا يصمد أمام النقد ، فقد انتقد ابن حزم مثل هذه الادعاءات حيث يقول:((فكل ما ذكر عمن ليس نبيا من قلب عين أو إحالة طبيعية فهو كذب إلا ما وجد من ذلك في عصر نبي فإنه آية كذلك لذلك النبي وذلك الذي ظهرت عليه آية بمنزلة الجذع الذي ظهر فيه الحنين والذراع الذي ظهر فيه النطق، والعصا التي ظهرت فيها الحياة وسواء كان الذي ظهرت فيه الآية صالحا أو فاسقا))(3).

والناظر في مذهب ابن حزم في نفيه الكرامة للأولياء يجده قد خالف مذهب جمهور أهل السنة والجماعة فقد جاء في جوهرة التوحيد :

وأثبتن للأولياء الكرامة ومن نفاها أنبذن كلامه.

قال الشارح أي أعتقد ثبوت الكرامة للأولياء بمعنى جوازها و وقوعها لهم في الحياة و بعد الموت كما ذهب إليه جمهور أهل السنة و ليس في مذاهب الأربعة بنفيها بعد الموت، بل ظهورها حينئذ أولى لأن النفس حينئذ صافية من الأكدار))(4).

وقد استدل جمهور أهل السنة على ثبوت الكرامة للأولياء ما وقع لمريم -عليها السلام- قال تعالى :
﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ، قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ،

---

1) الفصل:10/5
2) ابن تيمية ، كتاب النبوات، ص 6
3) الفصل 9/5
4) تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد،ص153

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ آل عمران/37 قال الرازي:« لا يمكن أن يكون ما وقع لمريم عليها السلام معجزة لزكرياء عليه السلام كما قالت المعتزلة ، لأنه لو كان ذلك معجزة له لكان عالما بشأنه وحاله ، و ألا يشتبه عليه فيقول لمريم :﴿ أَنَّى لَكِ هَذَا ﴾ و قوله : ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ﴾ آل عمران/38، فعندما رأى انخراق العادة لمريم طمع في الولد من امرأة عقيم وشيخة، و بقي القول هو إما كرامة لمريم أو كرامة لعيسى و كلا الأمرين حاصل فثبت الكرامة»(1) وكذلك ما قصه القرآن عن أصحاب الكهف قال تعالى :﴿ فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا ۝ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ الكهف/11-12 .وقوله تعالى : ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾ الكهف/25 ،فقد لبثوا في كهفهم ثلاث مائة و تسعة سنين نياما من غير أكل و لا شرب و هي من خوارق العادات، و لا يصح إدعاء بأن هذه الكرامات إنما وقعت لنبي في ذلك الزمان أو هي إرهاص بمبعث نبي آخر ، لأنه لم يثبت وجود نبي في عهدهم(2) .

أما من جهة العقل فقد استدلوا على جواز وقوعها بقولهم:« ما من أمر بخرق العوائد إلا و هو مقدور للرب تعالى ابتداء ، و لا يمتنع وقوع شيء لتقبح العقل لما عهدناه فيما سبق، و ليس وقوع الكرامة ما يقدح في المعجزة، فإن المعجزة لا تدل لعينها، و إنما تدل لتعلقها بدعوى النبي الرسالة، ونزولها منزلة التصديق بالقول، و الملك الذي يصدق مدعي الرسالة بما يوافقه و بما يطابق دعواه، لا يمتنع أن يصدر مثله إكراما لبعض أوليائه»(3) ،و ليس في وقوع الكرامة قدح في المعجزة، لأن المعجزة تتعلق بدعوى النبوة بينما الكرامة لا تتعلق بها دعوى، ومما يدل كذلك على جوازها أنه« لا يلزم من فرض وقوعها محال ، وكل ما كان كذلك فهو جائز »(4) وفي الحقيقة أن هذا الدليل لا يصمد أمام النقد ، لأنه لا يلزم وجود الشيء بالفعل لكونه جائزا في العقل ، فهناك صور نتخيلها بعقولنا ولا تدخل في المستحيل ومع ذلك لا يلزم وجودها ، فإحالة الطبيعية « ليس هو جواز الذي طبيعة الموجودات ، مثل قولنا المطر جائزا أن ينزل و أن لا ينزل ، وذلك أن جواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحس أن شيء يوجد مرة ويفقد أخرى ،كالحال في نزول المطر ، فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا و باتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغير »(5).

والمنازع لهم في هذه المسألة هو عدم تجويزها بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- ، و يتوقف

---

1) أنظر تفسير الرازي 8/32-33-34

2) خوارق العادات في القرآن الكريم،ص 246 .

3) الجويني ،الإرشاد،ص 269 .

4) تحفة المريد،ص 153 .

5) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الأدلة ص110 111 .

ثبوت الكرامة بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- على وقوعها بالفعل ، أو عن طريق الخبر الصحيح وهذا ما ينكره ابن حزم و ينفي ثبوته ،وقد حاول ابن تيمية أن يثبت أن كرامات الأولياء لا تبلغ معجزات الأنبياء ، لأن الأنبياء لهم آيات كبرى و صغرى بينما الأولياء لهم آيات صغرى، ويوضح ابن تيمية أن الأنبياء((مختصون إما بجنس الآيات فلا يكون مثلهم ، كالإتيان بالقرآن وإنشقاق القمر[...]و إما بقدرها وكيفيتها كنار الخليل ، فإن أبا مسلم الخولاني وغيره صارت النار عليهم بردا وسلاما لكن لم تكن مثل نار إبراهيم في عظمتها كما وصفوها))(1).ويقول أيضا:((قد يكون إحياء الموتى على يد أتباع الأنبياء كما قد و قع لطائفة من هذه الأمة و من أتباع عيسى))(2) فإذا كانت كرامة أبي مسلم الخولاني لا تختلف عن معجزة سيدنا إبراهيم إلا في القدر و الكيفية فقط ، وإذا كان بعض أتباع عيسى -عليه السلام- يحيون الموتى كما كانت معجزة عيسى -عليه السلام- فأي فرق بين من تحدى بنار عظيمة ومن تحدى بنار دونها عظمة ؟و أي فرق بين معجزة عيسى وبين كرامة أتباعه في إحياء الموتى؟ولهذا رد القاضي عبد الجبار على من يتبنون هذا الرأي فقال:((فقد بينا من قبل،أن الصغير في حكم الكبير ،وأنه لا معتبر بالصغر والكبر،فليس لهم أن إحياء صغير الحيوان كرامة،وأحياء الموتى من الناس معجز،لأن الحال في الجميع واحدة إذا استوت في إنتقاض العادة بها))(3) .

و يبقى القول بجواز الكرامة على ثبوت المعجزة - كما أشار إلى ذلك الجويني - أصح دليل على وقوعها لغير الأنبياء و إذا كانت العادة تخرق للصالحين إكراما لهم ، و للفاسقين استدراجا لهم فهل تخرق العادة لساحر ، كما خرقت لفاضل ؟ هذا ما نعرفه من موقف ابن حزم من السحر.

---

1) ابن تيمة ،كتاب النبوات، ص 8و296 .

2) المصدر نفسه ص 298 .

3) المغني 15 / 243 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثامن :

حقيقة السحر

لا يختلف موقف ابن حزم من حقيقة السحر عن موقفه العام من الكرامات ، إذ يرى أن اختراق العادات لا يكون إلا للأنبياء كدليل على صدق نبوتهم ، و السحر عنده لا حقيقة له فهو مجرد«تخييل وتحيل ،لا حقيقة له ، ولا يقلب عينا ، ولا يحيل طبيعة»(1) .

وإستدل على مذهبه في كون السحر لا يحيل طبيعة ولا يقلب عينا بما ورد من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية،منها قوله تعالى :﴿ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ﴾ طه/66 ،والشاهد في هذه الآية أن عمل أولئك السحرة هو نوع من التخييل لا حقيقة له ، وأنه كيد ومكر مثلما جاء في قوله تعالى :﴿ إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ﴾ طه/69.

ولو كان السحر يحيل الصفات الذاتية التي بوجودها تستحق الأسماء لكان من جنس أعلام النبوة، ولاستحال التمييز بينه وبين المعجزة . أما قوله تعالى:﴿ سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾ الأعراف/116 .فيرى ابن حزم أنها حيل عظيمة قصدوا بها معارضة معجزات الأنبياء حيث كادوا عيون الناس و أوهموهم أن تلك الحبال و العصي تسعى ، فظنوا أنهم رأوا حيات تضطرب ، ولو فتشوها لوقفوا على حيلة فيها .

وذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية أن معنى سحروا أعين الناس«أي جعلوها متأثرة بالسحر بما ألقوا من التخييلات و الشعوذة ، وتعدية فعل (سحروا) إلى (أعين) مجاز عقلي ، لأن الأعين آلة إيصال التخييلات إلى الإدراك ، وهم إنما سحروا العقول»(2) .

ومن السنة ما رواه البخاري عن عائشة بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- ﴿سحر حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما يفعله ، وكان الذي سحره لبيد بن الأعصم في مشط و مشاقة﴾ (3) فهذا النوع من السحر ليس فيه إحالة طبيعة و لا قلب عين ، بل هو تغيير المزاج حدث بمؤثرات صناعة السحر كما هو الحال في الطلسمات و الرقي .

و ضروب السحر عند ابن حزم متعددة منها ما يدخل في باب الطلسمات كظاهرة القرى التي لا يدخلها جراد ، أو من دخلها حالت به لعنة ، وهي أعمال ذهب من كان يحسنها جملة و لم تبق إلا آثارهم ، ومنها ما يكون بالرقي مثل ما نراه عند بعض المشعوذات يتكلمن على الذين يمخضون الزبد

---

1) الدرة ص 192-193 ،الفصل 2/5 ،المحلى 36/1 .

2) تفسير التحرير و التنوير 48/9 .

3) صحيح البخاري:ك الطب،باب السحر ج7 ص 28،30،صحيح مسلم:ك السلام،باب السحر :ج7ص 14 ،سنن النسائي:ك تحريم الدم،باب السحر ج7 ص 112،113 قال عنه الألباني:صحيح الإسناد.

من اللبن بكلام فلا يخرج الزبد منه ،وهذا كله يدركه من طلب تعلمه ، وكذلك حيل أبي العجائب فهي تدل على خفة اليد (1)،و السحر منه ما يكون قولا كالرقي التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره ،وعملا كعادة الكواكب و التزام الجنابة و سائر الفسوق ،واعتمادا كاستحسان ما يوجب التقرب إليه و محبته اياه و ذلك لا يستيتب إلا بمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس (2) .وممن يذهب مذهب ابن حزم في السحر و أنه تخيل لا حقيقة له المعتزلة،وأبوجعفر الإسترباذي من الشافعية، وأبوبكر الرازي من الحنفية و طائفة من العلماء .

والجمهور على أن السحر له حقيقة ، ويدل عليه الكتاب و السنة منها ما ورد في سورة الفلق ، فالأمر بالإستعاذة من النفاثات وهن السواحر دليل على أنه له حقيقة .

ورجح الحافظ ابن حجر على أن للسحر حقيقة ، ولكن محل النزاع في قدرته على قلب عين ، فجمهور العلماء على انه لا يحيل طبيعة ولا يقلب عينا ، وطائفة قليلة قالت بقدرته على قلب عين (3). والراجح أن السحر لا يحيل طبيعة ولا يقلب عينا .

و خلاصة القول أن موقف ابن حزم من عدم إختراق العادة لغير الأنبياء كدليل على صدق دعوتهم يحمل في طياته إقصاء العرفان الصوفي كمنهج في المباحث العقلية والشرعية) لهذا كانت دعوة القرآن إلى النظر في الكائنات واستعمال العقل في تقرير الحقائق العلمية والتحذير من التقليد . فما موقف ابن حزم من وجه إعجاز القرآن الكريم ؟

---

1) الفصل 4/5-5.

2) - الألوسي روح المعاني 1/ 338 .

3) . فتح الباري 222/10

المبحث التاسع :

موقف ابن حزم من وجه إعجاز القرآن الكريم

كانت معجزات الأنبياء السابقين كلها حسية ،تجبر العقول على التسليم بها ،وتنتهي بمجرد وقوعها ،أما معجزة الإسلام فقد جاءت مناسبة للرسالة الخالدة ، تخاطب العقول و توجهها إلى النظر في الكون ، وتخاطب الوجدان و تنبهه من غفلته .

و قد تحدى القرآن العرب في أعز ما يملكون و هو صناعة الكلام التي كانوا يفتخرون بها ، ويتنافسون في عرض أجودها ، فتحداهم بان يأتوا بسورة من مثله قال تعالى :﴿ **أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ يونس/38 . وغيرها من الآيات التي جاء فيها التحدي ، وقد عجزت العرب على أن تأتي بمثله ، فما المانع الذي منعهم على أن يأتوا بمثله و هم أصحاب اللسان ، ولهم دراية بالبيان ؟(1)

يرى ابن حزم أن المسلمين اختلفوا في وجه الإعجاز إلى قسمين :

قسم قال أن وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة .

وقسم قال أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته (2) .

وهناك من العلماء من ذهب إلى الجمع بين الرأيين ، فقال أن وجه إعجازه كونه في أعلى مراتب البلاغة و إخباره بالأمور الغيبية و المستقبلية ، وأنه منع الخلق من معارضته .

ورجح ابن حزم القول بالصرفة حيث قال:إنا وجدنا الرسول –صلى الله عليه وسلم–((قد أتى بهذا القرآن ، وأخبر الناس إعلانا ، أنه لا يقدر أحد على أن يأتي بمثل نظمه ، ولا بمثل سورة منه، وكان ذلك خطابا لأهل الفصاحة و البلاغة ، فكلهم عجز عن ذلك في شرق البلاد و غربها و إلى اليوم، فالأمر باق بحسبه ، قد حال الله عز وجل ، بين سكان الدنيا منذ أربعمائة عام و ثلاثة وخمسين عاما، وبين أن يأتوا بمثله ، أو بمثل سورة منه)) (3) .

وقبل أن نتطرق إلى عرض مذهب ابن حزم بالتفصيل ، لا بد من تحديد مفهوم الصرفة ومن قال به قبل ابن حزم .

الصرفة هي((صرف الهمم عن المعارضة ، و إن كانت مقدورا عليها ، و غير معجز عنها إلا أن العائق من حيث كان أمر خارجا عن مجاري العادات صار كسائر المعجزات))(4).

---

1) أنظر: قصة الوليد بن المغيرة في مختصر سيرة ابن هشام ، ص 46 .

2) الفصل 17/3 .

3) الدرة ص 181-182 .

4) الخطابي(أبوسليمان)،ثلاث رسائل في إعجاز القرآن،محمد زغلول سلام،محمد خلف الله،دار المعارف ط رابعة ص22

و قد ذهب النظام إلى القول بالصرفة وجعله مسألة من مسائل علم الكلام ، حيث يرى أن القرآن معجز من حيث الإخبار عن الأمور الماضية و الآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الإهتمام به جبرا وتعجيزا ، ولو تركهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة و نظما (1) وقد رد الجاحظ على أستاذه ، حيث يرى إن إعجاز القرآن يتمثل في كونه في أعلى درجات البلاغة التي لم تعهدها العرب ، ورغم جهوده في إبطال القول بالصرفة إلا أنه لم يسلم من أثر أستاذه ، ولعله فضل الجمع بين القولين ((فقد سرد في موضع من كتابه -الحيوان- طائفة من أنواع العجز ، وردها في العلة إلى أن الله صرف أوهام الناس عنها ورفع ذلك القصد من صدورهم ثم عد منها ، ما رفع أوهام العرب وصرف نفوسهم عن المعارضة لقرآنه بعد أن تحداهم الرسول بنظمه))(2) .

وكذلك ينسب القول بالصرفة إلى المرتضي من الشيعة الذي يرى أن الله سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في معارضة القرآن و الإتيان بمثله ، ومعنى ذلك أن لهم القدرة على معارضة القرآن في فصاحته وبلاغته ونظمه ولكن ليست لهم علوم حتى ينافسوه في معانيه (3) كما ينسب القول بالصرفة إلى الجويني من الأشاعرة (4)،ومما يجدر ذكره أن ابن حزم دافع عن القول بالصرفة دفاعا لا نجد له مثيلا عند القائلين بها ، واستدل بجميع الحجج لنصرتها .

ويرى ابن حزم أنه لو كان إعجاز القرآن يعود لكونه في أعلى درجة البلاغة لكان بمنزلة كلام فطاحل الأدباء و الشعراء أمثال أمرئ القيس و الجاحظ وغيرهما ، وهذا غير صحيح ((لأن كل ما يسبق في طبقته لم يؤمن أن يأتي من يماثله ضرورة ، فلا بد لهم من هذه الخطة أو المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته))(5) و لا يصح إعتراضهم إذ لو كان الله منع الخلق من معارضة القرآن ، لوجب أن يكون القرآن أغث كلام ، لتكون الحجة أبلغ ، فهذا لا حجة لهم فيه لأن الله لا يجب عليه شيء ، فلا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره ، لأنه لا يسأل عما يفعل (6) .

كما يلزمهم ابن حزم أن يبينوا وقوع الإعجاز بجميع اللغات ، لأنه من حق العجم أن يدركوا حقيقة إعجازه ليستووا في ذلك مع العرب ، دون الحاجة إلى معرفة إعجازه بإخبار العرب .

و ينتقد ابن حزم طريقتهم في الاستدلال بالشواهد القرآنية للبرهنة على الإعجاز البلاغي ، مثل استشهادهم بقوله تعالى :﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ البقرة/179 ونحوها من الآيات

---

1) الملل و النحل 72/1 .

2) الرافعي (مصطفى صادق) ، إعجاز القرآن ، مكتبة رحاب ، د ت ، ص147 .

3) المصدر نفسه ص144 .

4) الجويني ، العقيدة النظامية ، ص74 .

5) الفصل 18/3 .

6) المصدر نفسه 3/ 17

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التي تتضمن الاستعارة والكناية والإيجاز وغيرها ، فتخصيص بعض الآيات دون سائرها يوهم بأن القرآن فيه ما هو معجز ، وفيه ما هو غير معجز وهذا كفر (1) ويلزمهم أن يبينوا وجه الإعجاز في قوله تعالى :﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا ﴾ النساء/163 .فإن قالوا أنها ليست معجزة فهذا خروج عن الإسلام ، و إن قالوا بل هي في أعلى درجة من البلاغة كابروا لأنها أسماء رجال فقط (2).

ويرى ابن حزم أن القرآن في أعلى درجات البلاغة التي لا شيء أبلغ منها ، وهو ليس من كلام المخلوقين حتى نبرهن على فصاحته وبلاغته ، فصح أنه تعالى منع الخلق من معارضته (3) .

وهناك نوع من الصرفة يذكره ابن حزم ، وهو منع اليهود من تمني الموت حيث تحداهم -عليه السلام- بأن يتمنوا الموت ، فقال تعالى :﴿ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ البقرة/95 والصحيح أن عدم تمني اليهود للموت ليس لصرفة كما ذهب ابن حزم ، وإنما لعلمهم عدم صدق دعواهم ، ولعل الدافع الذي جعل ابن حزم يقول بالصرفة هو ما لمسه الشيخ ابو زهرة أن ((المتأمل فيه يجده سائر على مذهبه في نفي الرأي والحكم بظاهر القول من غير تعليل ، فالإتجاه إلى تعليل الإعجاز بأن السبب فيه بلاغته التي علت عن طاقة العرب والتي جعلتهم يخرجون صاغرين بين يديه من غير مراء ولا جدال يعد تعليلا ، وهو من باب الرأي الذي ينفيه والتعليل الذي يجافيه ، فلا بد أن يبحث عن سبب غير ما ذكر الله -تعالى-)) (4) .

نقد القول بالصرفة

إن ما ذهب إليه ابن حزم من القول بالصرفة مخالف لمذهب جمهور العلماء قديما وحديثا ، وما استشهد به على صحة قوله لا يسلم من الإنتقادات .

أ - إذا كان أمرؤ القيس والجاحظ وغيرهما في أعلى طبقتهما وسلما لهما بالسبق والريادة ، فلا يعني هذا أن شعرهما و أدبهما خارق للعادة ((لأن الشرط في المزية الناقضة للعادة أن يبلغ الأمر فيها إلى حيث يبهر ويقهر ،حتى تنقطع الأطماع عن المعارضة ،وتخرس الألسن عن دعوى المداناة ،وحتى لا تحدث لنفس صاحبها بأن يتحدى ، ولا يجول في خلد أن الإتيان بمثله يمكن ، وحتى يكون يأسهم منه وإحساسهم بالعجز عنه في بعضه مثل ذلك في كله))(5) .

---

1) الفصل 18/3 .

2) المصدر نفسه 18/3 .

3) المصدر نفسه 19/3 .

4) محمد أبوزهرة ، المعجزة الكبرى ، دار الفكر العربي .د ت ص:79

5) الرسالة الشافية ،عبد القادر الجرجاني(ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) ص129 .

ب – لو كان الإعجاز بالصرفة لكان عندهم من الشعر والنثر ما يماثل القرآن لأنهم في الجاهلية لم يكونوا مصروفين على إتيان الفصاحة والبلاغة وحسن النظم و إنما منعهم الله عن ذلك بعد الوحي (1) .

ج – القول بالصرفة مخالف لحقيقة التحدي ، فقد تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله ، ولم يقل إني صرفتكم على الإتيان بمثله ، ويرى الجرجاني ((أنه لا يقال عن الشيء بمنعه الإنسان بعد القدرة عليه، وبعد أن كان يكثر مثله منه ،أني قد جئتكم بما لا تقدرون على مثله ، ولو احتشدتم الإنس و الجن إلى نصرتكم فيه ، و إنما يقال أني أعطيت أن أحول بينكم وبين كلام كنتم تستطيعونه و أمنعكم إياه))(2).

د – كان الأولى عند القائلين بالصرفة أن يكون المنع في أسهل الأشياء و أكثرها وجودا عند الناس ، لا في الأشياء التي لا تعرف إلى ببعد النظر و استعمال الفكر لأن ((التحدي بالسهل أقطع للحجة فكان يجب أن يقال لهم هذا الذي أنتم قادرون عليه وعلى ما هو أبلغ منه قد صرفوا عنه ، فلا يقدرون على الإتيان بمثله ، فيكون ذلك أقطع لحجتهم من أن يتحداهم بما لا قدرة لهم عليه))(3) .

هـ – أما اعتراضهم بأن وجه الإعجاز في البلاغة و النظم لا يلزم غير العرب ، فيرى الباقلاني أنه يلزمهم ((من حيث إذا بحثوا وعلموا أن العرب أهل اللسان و الفصاحة عجزوا عن سورة منه ، كما يعلم من ليس بساحر عجز السحرة عن آية موسى ، ومن ليس بطبيب عجز الأطباء عن آية عيسى ، فهذا طريق علمهم))(4) .

و – إن القول بالصرفة كالقول ﴿إن هذا إلا سحر يؤثر﴾فكلاهما لا يطلق الحرية للخصم في المعارضة ، مع القدرة على الإتيان بمثله ((وهذا رغم رده الله على أهله و أكذبهم فيه ، و جعل القول به ضربا من العمى ﴿ أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾ الطور/15 ، فأعتبر ذلك بعضه ببعض فهو كالشيء الواحد))(5) .

ز – إن الله تعالى و صف القرآن بأوصاف ذاتية تجعله في منزلة لا تصل إليها معجزات أخرى ، وهذا يوجب أن يكون الإعجاز ذاتيا وقد قال تعالى :﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَل لِّلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا ﴾ الرعد/31 . فلو كان الإعجاز بالصرفة لكان الله هو الذي أعجزهم وليس القرآن ، لأن الصرفة أمر خارجي بينما إعجاز القرآن ذاتي (6).

---

1) الباقلاني ، إعجاز القرآن، تحقيق أحمد صقر، دار المعارف، مصر 1963 ، ص 30 .
2) الرسالة الشافية ص139 .
3) الباقلاني –نكت الانتصار لنقل القرآن– ص288 .
4) المصدر نفسه، ص 248
5) الرافعي (مصطفى)،إعجاز القرآن ص 136 .
6) أبو زهرة (محمد)،المعجزة الكبرى ص 74 .

و خلاصة القول أن مذهب ابن حزم في النبوات لا يختلف كثيرا عن مذهب المعتزلة فهناك تقارب واضح بين المنهجين خصوصا في جانبه العقلي ، و قد استفادابن حزم من ردود المعتزلة على خصومهم و إن اختلف معهم في الجانب السمعي و يظهر أثر الاعتزال في موقفه من المعجزات والكرامات و القول بالصرفة ، وقد يختلف معهم في بعض النتائج و هذا راجع إلى ثقافته الشرعية الواسعة وبذلك يتبين لنا أن ابن حزم اعتمد كثيرا على المعتزلة في تقرير الحقائق من الناحية العقلية وإن انتقدهم في كثير من المسائل التي خالفوا فيها النص و تظهر خصوصية المشروع الثقافي الحزمي في اعتماده على البيان و البرهان و إلغائه العرفان الصوفي .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل السابع:

الإيمـــــــــان

المبحث الأول : مفهوم الإيمان .

المبحث الثاني : الاستثناء في الإيمان .

المبحث الثالث :الفرق بين الإسلام و الإيمان .

المبحث الرابع : موقف ابن حزم من الزيادة في الإيمان .

المبحث الخامس : موقف ابن حزم من الاستدلال لصحة الإيمان .

المبحث السادس : موقف ابن حزم من مرتكب الكبيرة .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول :

مفهوم الإيمان

يعد مبحث الإيمان رغم بساطة موضوعه من أقدم المسائل التي تناولها المتكلمون نظرا لخطورته، و حساسية مبحثه، إذ أن أول خلاف وقع بين المسلمين كان حول مرتكب الكبيرة بعد أن رفضت الخوارج التحكيم الذي وقع بين علي و معاوية رضي الله عنهما، و كان تكفير من قبل بالحكم أول بدعة تظهرها الخوارج، أما المرجئة فكانت بدعتها أن قالت لا يضر مع الإيمان كبيرة، و لم تكن المعتزلة أكثر حظا من غيرها فابتدعت المنزلة بين المنزلتين، لهذا اعتبر ابن تيمية أن مسألة ذهاب الإيمان بذهاب العمل هي أصل البدع (1) و ليت الأمر و قف عند هذا الحد بل لقد امتد الخلاف إلى أهل السنة فاختلفوا في مفهوم الإيمان و ما ترتب عنه من مسائل فرعية، فكان لزاما علينا أن نعرض هذه المسألة كما عرضها فقيه قرطبة ابن حزم .

مفهوم الإيمان عند ابن حزم :

إن مفهوم الإيمان لغة هو التصديق، يقال أمنت بقولك أي صدقتك فيما قلته، و التصديق عند ابن حزم يتضمن التصديق بالقلب و اللسان معا، و ما قالت العرب أن من صدق بقلبه و أعلن الكذب بلسانه يسمى مصدقا به، و كذلك ما سمي التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيمانا (2).

أما تعريفه شرعا فيعرفه ابن حزم بقوله:«الإيمان عقد بالقلب، و قول باللسان، و عمل بالجوارح، ينقص بالمعصية و يزيد بالطاعة، و كل طاعة الله تعالى فهي إيمان»(3)و يرى ابن حزم أن لفظ الإيمان قد نقل من استعماله اللغوي إلى معناه الشرعي، و لهذا لا يمكننا أن نطلق لفظة الإيمان على كل مصدق، بل الواجب علينا ألاّ نطلقها إلا على من سماه الله مؤمنا، و لا نسقطه إلا عمن أسقطه الله عنه، و بناء على ذلك يقرر ابن حزم«أننا لا نسمي في الشريعة اسما إلاّ بأن يأمرنا الله تعالى أن نسميه أو يبيح لنا بالنص أن نسميه، لأننا لا ندري مراد الله -عز وجل- منّا إلاّ بوحي وارد من عنده»(4) .

و يستدل ابن حزم على صحة مذهبه في الإيمان بالأدلة الشرعية و العقلية و من هذه الأدلة مايلي: قوله تعالى :﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَ تَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ البقرة/85 .

فمن آمن ببعض الأحكام و كفر ببعضها فهو كافر مع صحة تصديقه بوحدانية الله عز وجل وبنبوة محمد عليه الصلاة و السلام، و باليوم الآخر، و لهذا يرى ابن حزم أن إتباع أحكام الله إيمان.

---

1) ابن تيمية، كتاب الإيمان، تحقيق الشيخ حسن يوسف الغزال دار . إحياء العلوم بيروت طبعة ثالثة هـ 1406- 1986 م ص:162

2) الفصل 3 / 189، و ما بعدها، الدرة ص 333

3) الدرة ص 326، الفصل 191/3، المحلى 38/1

4) الفصل 191/3 ،الدرة ص 335.

و قوله تعالى :﴿ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ﴾ النساء/150،151 ،و علق ابن حزم على هذه الآية بقوله:«فصح أن لا يكون التصديق مطلقا إيمانا حتى يستضيف إليه ما نص الله تعالى عليه»(1) كما أن الاستهزاء بالله و آياته و رسله كفر مخرج عن الإيمان، قال تعالى :﴿ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ ۞ لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً ﴾التوبة/66. فقد حكم الله عليهم بالكفر ولم يقل إني أعلم أن في قلوبكم كفرا بل كفرهم لأفعالهم .

وقوله تعالى :﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِّيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيُحِلُّوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ ﴾ التوبة /37. وعلق ابن حزم على هذه الآية بقوله:

«وبحكم اللغة التي نزل بها القرآن أن الزيادة في الشيء لا تكون ألبتة إلا منه لا من غيره ،فصح أن النسيء كفر وهو عمل من الأعمال ،وهو تحليل ما حرّم الله تعالى ،فمن أحلّ ما حرّم الله تعالى وهو عالم بأن الله تعالى حرّمه فهو كافر بذلك الفعل نفسه »(2) كما استدل ابن حزم على أن تحكيم الرسول – صلى الله عليه وسلم – إيمان لأن الله تعالى أقسم بنفسه ألا يكون مؤمنا من رفض تحكيم النبي – صلى الله عليه وسلم – قال تعالى :﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء /65.

ويعلق ابن حزم على هذه الآية بقوله :«إن التحكيم شيء غير التسليم بالقلب، و أنه هو الإيمان الذي لا إيمان لمن لم يأت به، فصح يقينا أن الإيمان اسم واقع على الأعمال في كل ما في شريعة »(3) ،كما استدل ابن حزم بالبرهان الضروري على أن أعمال البر إيمان حيث ذهب إلى قول بأن الله عز وجل سمى جميع الطاعات و أعمال البر دينا فقال تعالى :﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَٰلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴾ البينة/5 ،وأن دين عند الله الإسلام. قال تعالى :﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾ آل عمران/85 ،وأن الإسلام الصحيح هو الإيمان قال تعالى :﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾ الذاريات/35-36.

فأعمال البر و الطاعات هي الدين، و الدين هو الإسلام إذن أعمال البر و الطاعات هي الإسلام و بما أن الإسلام هو الإيمان فليزم أن تكون أعمال البر و الطاعات هي الإيمان، و هذا البرهان استعملته كذلك المعتزلة خاصة القاضي عبد الجبار (4).

---

1) الفصل 195/3.

2) المحلى 204/3. الدرة، ص335 .

3) الفصل 195/3

4) شرح الأصول الخمسة 344/2

و ينتقد ابن حزم مذهب الكرامية (1) في الإيمان، فقد ذهبت هذه الفرقة إلى أن الإيمان«هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، و أنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا، وزعموا أن المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله - صلى الله عليه و سلم- كانوا مؤمنين على الحقيقة، و زعموا أن الكفر بالله هو الجحود و الإنكار له باللسان »(2) فالإيمان هو الإقرار باللسان ولو كان صاحبه معتقدا الزندقة و النفاق فهو مؤمن بإقراره بلسانه.

و يرى ابن حزم أن قول الكرامية في الإيمان هو قول تبطله اللغة و الشرع، فمن ناحية اللغة فإن العرب تطلق لفظة إيمان على التصديق بالقلب و اللسان معا «و ما سمي قط التصديق باللسان دون التصديق بالقلب إيمانا في لغة العرب أصلا على الإطلاق »(3) ،أما من ناحية الشرع فإن المنافقين غير مؤمنين، و قد نفى الله تعالى الإيمان على من أقر بلسانه و أنكر بقلبه قال تعالى :﴿ **وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ** ﴾ البقرة/8 و غيرها من الآيات الكريمة، و بذلك يكون«إلا قرار باللسان دون عقد القلب لا حكم له عند الله عز وجل، لأن أحدنا يلفظ الكفر حاكيا وقارئا في القرآن فلا يكون بذلك كافرا حتى يقر أنه عقده »(4)،كما انتقد ابن حزم مذهب أبي حنيفة في الإيمان الذي عرفه بقوله«الإيمان هو المعرفة بالقلب و الإقرار باللسان معا، فإذا عرف المرء الدين بقلبه و أقر بلسانه فهو مسلم كامل الإيمان و الإسلام ، و أن الأعمال لا تسمى إيمانا و لكنها شرائع الإيمان »(5).

و ينتقد ابن حزم تعلقهم باللغة فيقول«إن تعلقكم باللغة لا حجة لكم فيه أصلا، لأن اللغة يجب فيها ضرورة أن كل من صدق بشيء فإنه مؤمن به،وأنتم و الأشعرية و الجهمية و الكرامية لا تطلقونه إلا على صفة محدودة دون سائر الصفات،و هي من صدق بالله عز وجل و برسوله صلى الله عليه وسلم و بكل ما جاء به القرآن..»(6)و لا تعلق باللغة حيث جاءت الشريعة بنقل الإيمان عن موضوعه في اللغة، و أما احتجاجهم بأن من مات إثر تصديقه بقلبه و إقراره بلسانه فقد مات و هو كامل الإيمان، ويجيب ابن حزم أن من أمن ثم مات إثر ذلك فهو« مؤمن ناقص الإيمان بالاضافة إلى من له إيمان زائد بأعمال لم يعملها هذا و كل واحد فهو ناقص الإيمان بالإضافة إلى من هو أفضل أعمالا منه»(7).

---

1) -الكرامية:أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام ، كان يثبت الصفات إلا أنه ينتهي فيها إلى التجسيم و التشبيه، وجوز على معبوده الإنتقال و التحول و النزول و الاستقرار على العرش، و أطلق عليه اسم الجوهر، و غيرها من المقالات.الشهرستاني، الملل و النحل ج1 ص 144.

2) الأشعري، مقالات الاسلاميين 223/1

3) الفصل 189/3 الدرة، ص 333

4) الفصل 206/3

5) الفصل 188/3 .الدرة، ص 336

6) الفصل 190/3.

7) الفصل 211/3

أما من ضيع العمل فهل يعني ذلك أنه ضيع الإيمان؟ فيرد ابن حزم بقوله:«فنحن لا نسمي مؤمنا إلا من سماه الله عز وجل مؤمنا، و لا نسقط الإيمان بعد وجوبه إلا عمن أسقطه الله عز وجل عنه، ووجدنا بعض الأعمال التي سماها الله عز وجل إيمانا لم يسقط الله عز وجل اسم الإيمان عن تاركها، فلم يجز لنا أن نسقطه عنه لذلك، لكن نقول أنه ضيع بعض الإيمان و لم يضيع كله »(1) و كذلك لو كان الإيمان معرفة و تصديقا فإنه لا خلاف بين المسلمين على أن إبليس هو أكثر معرفة بالله، وتصديقه بأنه خالقه، و قد دار حوار بينه و بين الله عز وجل، و شهد ابتداء الخلق، و عصى ربه، وطلب النظرة ومع ذلك فهو كافر (2).

كما انتقد الأشعرية في تعريفهم الإيمان«هو التصديق بالقلب،وأما القول باللسان والعمل على الأركان ففروعه، فمن صدق بالقلب أي أقر بوحدانية الله تعالى واعترف بالرسل تصديقا لهم فيما جاؤا به من عند الله تعالى بالقلب صح إيمانه حتى لو مات في الحال كان مؤمنا ناجيا »(3)فالإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب لظهوره أما الأعمال فهي خارجة عن مسمى الإيمان،و يرى الرازي الإيمان لغة هو التصديق«فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الإسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم،وفي تجويز ذلك إبطال اللسان،وتعطيل اللغة ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية والدلائل السمعية »(4).

و يرى ابن حزم أن مذهب الأشعرية في الايمان لا يختلف عن مذهب الجهمية فالايمان عندهما هو التصديق و هذا مخالف للغة، لأن الايمان في اللغة يطلق على التصديق بالقلب و اللسان معا،لا بأحدهما دون الأخر « و ما سمي قط التصديق بالقلب دون التصديق باللسان معا إيمانا في لغة العرب، و ما قال قط عربي أن من صدق شيئا بقلبه فأعلن التكذيب بقلبه و بلسانه فإنه يسمى مصدقا به أصلا ولا مؤمنا به ألبتة »(5) و هذا النقد الذي وجهه ابن حزم للأشاعرة في تعريفهم الإيمان لغة نجد نظيره عند المعتزلة، فقد انتقد القاضي عبد الجبار الأشاعرة في أصل كلمة الإيمان لغة، و رأى أن هذا الرأي فاسد من حيث الاعتقاد و خطأ من حيث اللغة «لأن التصديق هو قول القائل لغيره صدقت، و هذا إنما يتصور باللسان دون القلب، فلو كان كذلك لوجب فيمن لا يقر بالله تعالى و برسوله و لا عمل بالجوارح أن يكون مؤمنا بأن يكون قد صدق بقلبه، و ذلك خلف من القول»(6).

---

1) الفصل 191/3

2) الفصل 198/3، الدرة ص 328

3) الملل و النحل 132/1 ، و انظر: الجويني، الإرشاد، ص 334 ، الرازي، التمهيد في أصول الدين، ص 127

4) الرازي، التمهيد في أصول الدين ص 102

5) الفصل 189/3، و أنظر: الإحكام له 49/1

6) شرح الأصول الخمسة 347/2

فالإيمان هو التصديق بالقلب و الإقرار باللسان معا، و ليس في هذا صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم، و لا هو تعطيل للغة و إبطال اللسان و يرى ابن حزم أن ((أكثر الأسماء الشرعية فإنها موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط، هذا أمر لا يجهله أحد من أهل الأرض ممن يدرى اللغة العربية، و يدري الأسماء الشرعية كالصلاة فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب الدعاء فقط، فأوقعها الله عز وجل على حركات محدودة معدودة))(1) فنقل الأسماء من استعمالها اللغوي إلى استعمالها الشرعي سبق أن عبّرعنه المعتزلة في فكرهم الكلامي، فقد أحدث هذا النقل خلافا في تحديد المصطلحات، و هذا ما أثاره القاضي عبد الجبار بقوله:((إن نقل أسماء جائز هو ما قد ثبت أن أهل الشرع عقلوا معان لم يعقلها أهل اللغة و لا وضعوا لها أسماء فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشرع من اللغة أسامي لما قد عرفوه بالشرع))(2).

أما ما اعترضوا به أن الله تعالى كلما ذكر الإيمان عطف عليه بالأعمال الصالحة والفرا نض والعطف يفيد المغايرة مثل قوله تعالى :﴿ **إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَ آتَى الزَّكَاةَ** ﴾ التوبة /18 ،فقد ذهب ابن حزم إلى أن العرب تعيد الشيء باسمه و إن كانت قد أجملت ذكره تأكيدا لأمر مثل قوله تعالى ﴿ **إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا** ﴾ النساء /140 و لا خلاف بين المسلمين أن المنافقين كفار، و قوله تعالى ﴿ **وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مِنكَ وَ مِن نُّوحٍ..** ﴾ الأحزاب /16 ،و سيدنا نوح من جملة الأنبياء فصح أن الواو أفادت التأكيد ما أجمل ذكره و قد يفيد التعظيم (3) ،و المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه تقتضي الاشتراك في الحكم الذي ذكر لهما و هي على مراتب :

1- أن يكون المعطوف و المعطوف عليه متباينين، ليس أحدهما هو الآخر مثل قوله تعالى ﴿ **وَ أَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ** ﴾ آل عمران/3 و هذا هو الغالب .

2- أن يكون المعطوف و المعطوف عليه بينهما تلازم كقوله تعالى ﴿ **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ** ﴾ النساء/59 .

3- عطف بعض الشيء عليه كقوله تعالى ﴿ **حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى** ﴾ البقرة/238

4-عطف الشيء على شيء لاختلاف الصفتين كقوله تعالى:﴿**غَافِرِ الذَّنبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ** ﴾غافر/3 (4)

أما قولهم لو كان العمل يسمى إيمانا لكان من ضيع عملا ضيع إيمانا، ، فقد سبق أن ذكرنا ردود ابن حزم على هذا الاعتراض، و هو كما يراه ابن تيمية الأصل الذي تفرعت عنه البدع حيث يقول :

---

1) الفصل 196/3

2) شرح الأصول الخمسة 343/2

3) الفصل 223/3

4) شرح العقيدة الطحاوية ص 387، 388

((أما قول القائل أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله، فهذا ممنوع، و هذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان، فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله لم يبق منه شيء ما))(1).

و من خلال عرضنا لموقف ابن حزم من مسألة الإيمان و أنه التصديق بالجنان و الإقرار باللسان والعمل بالأركان قد وافق قول جمهور أهل الإسلام و هو مذهب أهل السنة و الجماعة(2).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1) كتاب الإيمان ص 162

2) أنظر: الفصل 3/ 191

المبحث الثاني :

الاستثناء في الإيمان

تعد مسألة الاستثناء في الإيمان من المسائل التي تفرعت عن مفهوم الإيمان، و لم يتطرق ابن حزم إلى اختلاف المسلمين في هذه المسألة كما تناولها المتكلمون، فقد ذكر أن ابن مسعود وجماعة من أصحابه الأفاضل كانوا يكرهون قول المسلم أنا مؤمن و كانوا يقولون أنا مؤمن إن شاء الله(1)، ويرى ابن حزم أن القول في هذه المسألة صفة يعلمها المرء من نفسه فإن كان يدرى أنه مصدق بالله عز وجل و برسوله و أنه مقر باللسانه فالواجب عليه أن يعترف بأنه مؤمن قطعا في وقته، إذ لا فرق بين قوله أنا مؤمن و مسلم و بين قوله أنا أسود أو أنا أبيض، و ليس هذا من باب الامتداح و العجب لأنه يجب عليه أن يحقن دمه بشهادة التوحيد (2) .

و استدل على صحة مذهبه بقوله تعالى :﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ مَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَ مَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْبَاطِ وَ مَا أُوتِيَ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾البقرة /136 .

و لهذا لا يجوز الاستثناء في الإيمان إذا تعلق بركن التصديق بالقلب لأنه شك في إيمانه و هذا كفر، أما إذا كان الاستثناء متعلق بركن العمل بالجوارح الذي هو جزء من ماهية الإيمان فهذا الاستثناء جائز لأن الإسلام و الإيمان يقعان على جميع أعمال البر و الطاعات،و بذلك يصح قول ابن مسعود ، ويرى ابن حزم إنما « منع ابن مسعود من القول بأنه مسلم مؤمن على معنى أنه مستوف لجميع الطاعات و هذا صحيح، و من إدعى لنفسه هذا فقد كذب بلا شك، و ما منع رضي الله عنه من أن يقول المرء إني مؤمن بمعنى مصدق »(3).

و المسألة كما تناولها المتكلمون تنقسم إلى ثلاثة أراء :

الرأي الأول : يذهب إلى عدم الجواز في الاستثناء و هو قول الجهمية و المرجئة فالإيمان عندهم هو التصديق بالقلب دون العمل، و إلى هذا الرأي ذهب الإمام أبو حنيفة و أيده أبو المنصور الماتريدي حيث قال :«الأصل عندنا قطع القول بالإيمان و بالتسمي به بالإطلاق، و ترك الاستثناء فيه »(4) فلا يجوز أن نقول أنا إنسان إن شاء الله و يرى فخر الرازي أنه لما «كان عندهم أن الإيمان عبارة عن الاعتقاد المجرد لم يكن الشك في العمل موجبا لوقوع الشك في الإيمان»(5) فلا حاجة

1) الفصل 228/3
2) المصدر نفسه 229/3
3) المصدر نفسه 229/3
4) الماتريدي ، كتاب التوحيد ، ص 388
5) الرازي ، التمهيد في أصول الدين، ص 129

لإستثناء ما دام العمل لا يدخل في مفهوم الإيمان .

الرأي الثاني : و ذهب أصحاب هذا الرأي إلى وجوب الاستثناء في الإيمان، و هو مذهب غالبية الكلابية و عندهم «أن الله يحب في الأزل من كان كافرا إذا علم منه أنه يموت مؤمنا، فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل إسلامهم، وإبليس و من ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه و إن كان لم يكفر بعد و ليس هذا قول السلف، و لا كان يقول بهذا من يستثني من السلف في إيمانه، و هو فاسد »(1) وأن من قال أنا مؤمن و ترك الاستثناء فقد شهد على نفسه بأنه من الصالحين .

الرأي الثالث: و هو جواز الاستثناء في الإيمان بشرط ألاّ يحمل هذا الاستثناء على الشك في الإيمان، أو يحمل على الشك في العاقبة لا في الحال، أو يحمل على التعلق بمشيئة الله، أو يحمل على الشك في العمل .

و نلاحظ أن ابن حزم يتفق تماما مع أصحاب هذا الرأي، و تظهر براعة ابن حزم عندما فصل هذه المسألة فمنع الاستثناء إذا تعلق بالتصديق و أجازه إذا تعلق بالعمل و هذا هو مذهب السلف، فقد ذكر ابن تيمية أن السلف لم يقصدوا من الاستثناء الموافاة «بل صرح هؤلاء أن الإيمان يتضمن فعل الواجبات، فلا يشهدون لأنفسهم بذلك، كما لا يشهدون لها بالبر و التقوى، فإن ذلك مما لا يعلمونه وهو تزكية لأنفسهم »(2) و هذا ما نبه عنه ابن حزم عند عرضه لهذه المسألة.

---

1) شرح العقيدة الطحاوية ص397

2) كتاب الإيمان ص324 و ما بعدها

المبحث الثالث :

الفرق بين الإسلام و الإيمان

اختلفت أراء المتكلمين حول حقيقة الإيمان و الإسلام، و هل هما بمعنى واحد أم بينهما فرق؟ و قد ذكر ابن حزم أن هناك فريقا ذهب إلى القول بأن الإيمان و الإسلام اسمان يقعان على معنيين مختلفين، فمن الممكن أن نجد مسلما غير مؤمن، و الدليل على ذلك ما ورد في القرآن الكريم مثل قوله تعالى :﴿ **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَٰكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** ﴾ الحجرات/14 ،و لحديث عمر بن الخطاب أن جبريل -عليه السلام- سأل النبي- صلى الله عليه وسلم- :﴿ **يا محمد، أخبرني عن الإسلام فقال رسول الله -صلى الله عليه و سلم- الإسلام أن تشهد أن لا اله إلا الله ، و أن محمدارسول الله ، و تقيم الصلاة و تؤتي الزكاة، و تصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا. قال صدقت قال - أخبرني عن الإيمان ، قال - أن تؤمن بالله وملائكته، و كتبه و رسله، و اليوم الآخر، و تؤمن بالقدر خيره و شره**﴾(1) ففي هذا الحديث أجاب النبي -صلى الله عليه و سلم- عن الإسلام بأشياء تختلف كلية عن الإيمان .

أما الفريق الثاني فيرى أن لفظتي الإيمان و الإسلام مترادفتان، فكل مسلم مؤمن و كل مؤمن مسلم، و احتجوا بما ورد من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى :﴿ **يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** ﴾ الحجرات/17 وقوله تعالى:﴿ **فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ۞ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ** ﴾ الذريات/35-36 .وكذا قوله -عليه الصلاة و السلام- : ﴿**الإيمان بضع و سبعون ، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا اله إلا الله ،وأدناها إماطة الأذى عن الطريق و الحياء شعبة من الإيمان**﴾(2) ،و على الرغم من كون هذا الفريق يرى أن الإيمان هو التصديق بالقلب و أن الإسلام هو

---

1) صحيح البخاري:ك الإيمان،باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان ج1 ص 18،صحيح مسلم:ك الإيمان باب اثبات القدر ج1 ص 157(شرح النووي)،وباب أشراط الساعة ج1 ص 165(شرح النووي)،سنن أبي داود: ك السنة،باب في القدر ج4 ص 224 حديث رقم:4695.سنن الترمذي:أبواب الإيمان،باب وصف جبريل النبي صلى الله عليه وسلم الإيمان والإسلام،ج4 ص 119، حديث رقم:2738،قال عنه الألباني صحيح .سنن ابن ماجة:باب الإيمان ج1 ص 24 رقم الحديث:63،64.سنن النسائي،ك الإيمان ،باب نعت الإسلام ج3 ص 1025 رقم الحديث:4617قال عنه الألباني :صحيح .

2) أخرجه البخاري في صحيحه : ك الإيمان، باب أمور الإيمان، ج1 ص 8 و مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان باب بيان عدد الشعب الإيمان ج2 ص 3 (شرح النووي). سنن أبي داود : ك السنة ، باب في رد الارجاء ج4 ص 218 رقم الحديث 4676 ، سنن الترميدي : أبوا ب الإيمان ، باب إستكمال الإيمان ... ج 2 ص 328 حديث رقم 2108 قال عنه الألباني: صحيح ، سنن النسائي : كتاب الإيمان ، باب ذكر شعب الإيمان ج8 ص110.

الإيمان فإن ذلك يعني أن الإسلام هو التصديق، و هذا لم يقله أحد من أهل اللغة، فالإسلام لغة هو الانقياد و الطاعة كما ورد في قوله -صلى الله عليه و سلم-:«اللهم لك أسلمت و بك آمنت»(1) .

رأي ابن حزم

يرى ابن حزم أن أصل الإيمان في اللغة يطلق على التصديق بالقلب واللسان معا، ثم أوقعه الله عز وجل في الشريعة على معان لم تعرفها العرب من قبل .أما لفظة الإسلام فيرى ابن حزم أن أصلها اللغوي هو التبرؤ ،وسمي المسلم مسلما لأنه تبرأ من كل شيء إلى الله عز وجل ،ثم أوقعه تعالى على جميع الطاعات ،وكذلك التبرؤ إلى الله من كل شيء هو التصديق ،لأنه لا يبرأ إلى الله تعالى من كل شيء حتى يصدق به (2).

فإذا أريد بالإسلام الذي هو خلاف الكفر، فهو والإيمان بمعنى واحد لقوله تعالى:﴿ **وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ** ﴾ آل عمران/85 .

وقد تأتي كلمة الإسلام بمعنى الإستسلام أي أنه استسلم للملة خوف القتل، وهو غير معتقد لها ، فإذا أريد به هذا المعنى فهو غير الإيمان (3) ومنه قوله تعالى :﴿ **قَالَتْ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ** ﴾ الحجرات/14، وقد عرّف ابن حزم الإسلام شرعا بأنه «إظهار الخضوع والقبول لما أتى به النبي -صلى الله عليه وسلم- وبه يحقن الدم »(4)،ويوضح ابن حزم أن لفظة الإسلام إذا جاءت بمعنى التبرؤ أو اشتملت على التصديق فهي بمعنى الإيمان وبذلك تكون «لفظة الإسلام والإيمان منقولة عن موضوعها في اللغة إلى معان محدودة معروفة لم تعرفها العرب قط ،حتى أنزل الله عز وجل بها الوحي على رسوله -صلى الله عليه وسلم- أنه من أتى بها استحق اسم الإيمان والإسلام ،وسمي مؤمنا مسلما ،ومن لم يأت بها لم يسم مؤمنا ولا مسلما وإن صدق بكل شيء غيرها أو تبرأ من كل شيء حاشي ما أوجبت الشريعة التبرؤ منه »(5)، وهكذا يقرر ابن حزم أن «الإيمان والإسلام شيء واحد »(6) إذ اشتملت لفظة الإسلام على معنى التبرؤ فأي شيء تتبرأ منه فقد أسلمنا من ذلك الشيء ،وكذلك التصديق فأي شيء صدقنا به فقد آمنا به، فالإسلام و الإيمان معناهما التبرؤ والتصديق اللذان هما خلاف الكفر .

---

1) صحيح البخاري : ك التوحيد ، باب قوله تعالى (هو الذي خلق السموات و الأرض بالحق) ج 8 ص 167 ، 198،184 ، صحيح ابن ماجة : كتاب إقامة الصلاة ، باب ما جاء في الدعاء إذا قام الرجل من الليل ج 1 ص 226 رقم الحديث 1114 قال عنه الألباني : صحيح.

2) الفصل 226/3.

3) الإحكام لابن حزم. ص 68 ج 1.

4) لسان العرب 224/1.

5) الفصل 227/3.

6) الفصل 226/3 ، الدرة ص359.

المبحث الرابع :

الزيادة في الإيمان

الإيمان هو التصديق بالجنان ،والإقرار باللسان ،والعمل بالأركان ،بهذا قال ابن حزم ،وتعد مسألة الزيادة في الإيمان من المسائل التي ناقشها طويلا في كتابه (الفصل) لما لها من علاقة مباشرة بحقيقة الإيمان ،وهنا لم يتوقف الخلاف بينه وبين القائلين بأن الإيمان هو المعرفة ،ولا بينه وبين الأشاعرة بل امتد إلى الذين وافقوه في تعريفه للإيمان،واعتبار العمل جزء من ماهيته،فقد أنكر ابن حزم أن تكون الزيادة أو النقصان في التصديق ،ولا يجوز أن يكون تصديق أحدنا أكثر من تصديق غيرنا فمعنى ذلك أن أحد التصديقين حل مكانه الشك ،وبذلك يكون قد خرج عن التصديق. ويؤكد ابن حزم((أن معنى التصديق إنما هو أن يقطع ويوقن بصحة وجود ما صدق به ،ولا سبيل إلى التفاضل في هذه الصفة ،فإن لم يقطع ولا أيقن بصحته فقد شك فيه ،فليس مصدقا به ،وإذ لم يكن مصدقا به فليس مؤمنا به فصح أن الزيادة التي ذكر الله عز وجل في الإيمان ليست في التصديق أصلا ولا في الاعتقاد ألبتة، فهي ضرورة غير التصديق ،وليس هاهنا إلا الأعمال فقط))(1)وبذلك يتحقق أن البر والطاعات إيمان.

وقد وردت في القرآن الكريم آيات عديدة تنص على الزيادة في الإيمان من بينها قوله تعالى : ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾ الفتح/4. وقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾ التوبة /124. وقوله تعالى :﴿ الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا ﴾ آل عمران/173 . فإن قيل أن زيادة الإيمان في هذه الآية يعني أنها لما نزلت صدقوا بها فزادتهم إيمانا و تصديقا بشيء لم يكن عندهم. ويرد ابن حزم على ذلك بأنه من المحال، لأن المسلمين في أول إسلامهم مصدقون بكل ما يأتيهم به الرسول -صلى الله عليه وسلم- من القرآن في المستأنف فليس هناك زيادة في التصديق لم يكونوا اعتقدوها ،فصح أن الزيادة في الإيمان إنما هي زيادة في عمل لم يكونوا عملوه ولا عرفوه من قبل . ويقرر ابن حزم أن((الزيادة لا تكون إلا في كمية عدد لا فيما سواه ،ولا عدد للاعتقاد ولا كمية ،وإنما الكمية والعدد في الأعمال والأقوال فقط))(2) فالتصديق بالقلب لا زيادة فيه ،وإنما تتحقق الزيادة في الأعمال التي تقبل العدد والكمية ،كما أن الزيادة تقتضي النقص ،لأن العمل في صورته الأولى ناقص عن العمل في صورته الثانية عند الزيادة ،ولو نقص شيء من التصديق لبطل الإيمان كله .

فإذا ثبتت الزيادة في الإيمان بما ورد من آيات قرآنية ،فإن نقصانه ثابت بالأحاديث الشريفة فقد جاء في حديث شريف :﴿ ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحدكن.قلن : وما

---

1) الفصل 193/3 ،المحلى 38/1،39.

2) الفصل 194/3.

نقصان ديننا وعقلنا يارسول الله ؟ قال : أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل . قلن :بلى ، قال : فذلك من نقصان عقلها ،أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم ؟ قلن : بلى ،قال : فذلك من نقصان دينها »(1) فثبت بهذا الحديث أن النقصان يكون في العمل، ويوضح ابن حزم أنه لو نقص من التصديق شيء لبطل الإيمان كله لأن التصديق لا يتبعض وإلا أصبح شكا، وكما هو معلوم فمن أنكر آية من القرآن الكريم أو سورة منه وصدق بسائره بطل إيمانه، فصح بذلك أن التصديق لا يتفاضل. فإن اعترض بأننا نجد خضرة أشد من خضرة وشجاعة أشد من شجاعة مع العلم أن الشجاعة والتصديق كيفيات من صفات النفس معا ؟ .

ويجيب ابن حزم أن هناك كيفيات تقبل الأشد والأضعف بمزاج ،وكيفيات لا تقبل المزاج، فالشجاعة التي هي استسهال النفس للثبات والإقدام عند المعارضة في اللقاء ،فإذا ثبت شخصان ثباتا واحدا ،وأقدما إقداما سويا ،فهما في الشجاعة سواء ،أما إذا ثبت أحدهما أو أقدم فوق ثبات الآخر أوإقدامه كان أشجع منه ،أما الآخر فقد مازج ثباته وإقدامه بجبن وخوف ،فهذه الكيفيات تقبل التفاضل .

أما الكيفيات التي لا تقبل التفاضل ،فالصدق لو مازج غيره لصار كذبا ،والتصديق لو مازج غيره لصار شكا وبطل التصديق جملة ،وبناء على ذلك يكون الإيمان تصديقا ،وإقرارا ،وعملا، والتفاضل في الأشياء التي تقبل الزيادة (2) .

والتحقيق في هذه المسألة أن التصديق يتفاضل، وهو مذهب السلف والمروي عن كثير من العلماء أهل الحديث، قال الإمام النووي :«والأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر،و وضوح الأدلة ،ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا يعتريه الشبهة، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل ،حتى أنه يكون في بعض الأحيان الإيمان أعظم يقينا، وإخلاصا وتوكلا، منه في بعضها ،وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها »(3).

وما أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال :« **يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن الشعيرة من خير ،ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير ،ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه**

---

1) رواه البخاري في صحيحه:ك الحيض ، باب ترك الحائض الصوم ج1 ص 78 ومسلم في صحيحه:ك الإيمان،باب نقصان الإيمان بنقص الطاعات ج1 ص 61،أبو داود في سننه :ك السنة ،باب في رد الإرجاء ج4 ص 219،220 رقم الحديث:4679،الترمذي في سننه:أبواب الإيمان ،باب استكمال الإيمان ج4 ص 122، رقم الحديث: 2745 ، وصححه الألباني .

2) الفصل 220/3 ومابعدها .

3) فتح الباري 46/1 .

وزن ذرة من خير »(1) . فهذا الحديث فيه دليل على أن الإيمان في القلب يتفاضل ويتفاوت من وزن شعيرة إلى وزن برة إلى وزن ذرة .

أما ابن حزم فيشرح الحديث بما يتماشى مع مذهبه من أن التصديق لا يتفاضل فيقول:« إنما أراد -عليه السلام- من قصد إلى عمل شيء من الخير أو هم به ولم يعمله بعد أن يكون مصدقا بقلبه بالإسلام مقرا بلسانه »(2).

ومهما دافع ابن حزم عن مذهبه فإن أدلة القائلين بأن التصديق يتفاضل أقوى ،إذ يقول ابن تيمية «أن العلم و التصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض وأثبت وأبعد عن الشك والريب ،وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه ،كما أن الحس الظاهر بالشيء الواحد مثل رؤية الناس للهلال وأن اشتركوا فيها فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض [...] فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة ،والمعاني التي يؤمن بها من معاني أسماء الرب وكلامه يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها »(3) فمن عرف أسماء الله ومعانيها وآمن بها، كان إيمانه أكمل من إيمان من آمن بها إجمالا، فكلما ازداد الإنسان معرفة بأسماء الله وصفاته وآياته كان إيمانه أكمل، ويوضح ابن تيمية أن التصديق المستلزم لعمل القلب أكمل من التصديق الذي لا يستلزم عمله ،لأن الخشية والتوكل ومحبة الله عز وجل تزيد في التصديق ،والعلم بالمحبوب يستلزم طلبه كعلمنا بأن الجنة أعدت للمتقين فيستلزم طلبها ،وأن النار أعدت للعصاة فيستلزم الهرب منها .فإذا لم يحصل اللازم دل على ضعف الملزوم ،ولهذا قال النبي -صلى الله عليه وسلم-:«**ليس المخبر كالمعاين**»(4) فموسى -عليه السلام- لما أخبره الله بأن قومه عبدوا العجل لم يلق الألواح ،فلما رآهم قد عبدوه ألقاها، وليس ذلك لشك موسى في خبر الله ،لكن المخبر وأن جزم بصدق المخبر - بكسر الباء - فقد لا يتصور المخبر به نفسه كما يتصوره إذا عاينه ،ولهذا قال إبراهيم الخليل -عليه السلام- كما جاء في قوله تعالى :﴿ **وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ، قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ، قَالَ بَلَى، وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي** ﴾ البقرة /260.

---

1) أخرجه البخاري في صحيحه،كتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى " لما خلقت بيدي "،ج6 ص2295-2296. حديث رقم:6975 ،وفي رواية عن أبي سعيد الخدري لفظ إيمان مكان الخير - كتاب الرقاق - باب صفة الجنة والنار ج5 ص2400. حديث رقم:6192.ومسلم في صحيحه:ك الإيمان،باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها،ج1 ص 125.وابن ماجة في سننه:ك الزهد،باب ذكر الشفاعة ج2 ص 1442 رقم الحديث:4312،والترمذي في سننه:أبواب صفة جهنم،باب ماجاء أن للنار نفسين ج4 ص 111 رقم الحديث:2720 قال عنه الترمذي:حسن صحيح.وأحمد في مسنده، ج1،ص 283،296.

2) الفصل 221/3.

3) كتاب الإيمان ص170.

4) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج1 ص 215،271 .

فعند المعاينة يكون التصديق أكمل مما كان عند الخبر(1)ومما لا ريب فيه أن العمل يزيد في السكون إلى عقائد الإيمان ،فإذا كان العلم والنظر من الأسباب التي تزيد في التصديق فكذلك العمل فهو من الدوافع التي تدفع الناس إلى التفاضل في الإيمان والزيادة في التصديق((وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه إلا من راقب أحوال نفسه في أوقات المواظبة على العبادة ،والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور ،وإدراك التفاوت في السكون إلى عقائد الإيمان في هذه الأحوال))(2) ولهذا يصعب التشكيك في عقيدة الشخص الذي يواظب على الطاعات ،وتقوية إيمانه بالعبادات، بينما يسهل التشكيك في نفوس الضعفاء المداومين على إرتكاب المعاصي .

وقد ذهب بعض علماء الحديث إلى جواز الزيادة في التصديق ،ولا يجوز عليه النقصان،ذكر ابن حجر عن ابن بطال قوله :((التفاوت في التصديق على قدر العلم والجهل ،فمن قل علمه كان تصديقه مثلا بمقدار ذرة ،والذي فوقه في العلم تصديقه بمقدار برة أو شعيرة إلا أن أصل التصديق الحاصل في القلب كل أحد منهم ،لا يجوز عليه النقصان ،ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة))(3) أما الإمام النووي فيرى أن التصديق يزيد وينقص وقد سبق أن ذكرنا قوله :((والأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة))(4) وهذا هو الراجح فما من زيادة في الشيء إلا ويقابلها النقصان على ما مر ذكره من كلام ابن حزم .

---

1) . أنظر ابن تيمية ، الإيمان، ص170و ما بعدها ، شرح العقيدة الطحاوية، ص377.

2) إحياء علوم الدين 120/1.

3) فتح الباري 103/1.

4) المصدر نفسه 46/1.

المبحث الخامس :

موقف ابن حزم من الاستدلال لصحة الإيمان

ذهب ابن حزم إلى عدم وجوب النظر والاستدلال لصحة الإيمان ،وقال بأنه مذهب جمهور العلماء« فكل من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه ،وقال بلسانه لا إله إلا الله ،وأن محمدا رسول الله، وأن كل ما جاء به حق ،وبرئ من كل دين سوى دين محمد –صلى الله عليه وسلم – فإنه مسلم مؤمن ليس عليه غير ذلك »(1) واستدل على صحة مذهبه بأن الله عزوجل لم يكلف عباده بالنظر والاستدلال على سبيل الحتم والإلزام وانما حثهم على استعماله كل حسب طاقته ،وبما أن النظر والاستدلال ليسا ميسورين لكل الناس نظرا للتفاوت العقلي والاختلاف الاجتماعي والثقافي فقد قسم ابن حزم الناس إلى قسمين :

القسم الأول : وهم الأقلية من الناس وهؤلاء مطالبون بالمعرفة لصحة اعتقادهم وعنهم يقول ابن حزم: «فمن كان من الناس تنازعه نفسه إلى البرهان ،ولا تستقر نفسه إلى تصديق ما جاء به الرسول –صلى الله عليه وسلم – حتى يسمع الدلائل فرض عليه طلب الدلائل لأنه إن مات شاكا أو جاحدا قبل أن يسمع من البرهان ما يثلج صدره فقد مات كافرا »(2) وإنما فرض عليه طلب البراهين لما فيها نجاته من الكفر ،قال تعالى :﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ** ﴾ التحريم/6. فقد فرض الله عزوجل على كل أحد أن يقي نفسه وأهله النار ،وفرض الاستدلال على هذا الصنف من الناس كل حسب طاقته ،إذ كيف يصح إيمانه ونفسه تنازعه إلى طلب البرهان ولا تستقر على أصول الاعتقاد ،ولا يضر طلب العلم بالأدلة إجمالا إذا تعسر طلبها تفصيلا كما قال الأعرابي : «البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير !»(3) هذا إذا كان المكلف من هذا القسم لا يقدر على النظر والتحرير والتقرير .

القسم الثاني : وهم الأكثرية من الناس وهؤلاء ليسوا مطالبين بالاستدلال على صحة إيمانهم ،وعنهم قال ابن حزم :«والقسم الثاني من استقرت نفسه إلى تصديق ما جاء به رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وسكن قلبه إلى الإيمان ولم تنازعه إلى طلب الدليل توفيقا من الله عزوجل له ،وتيسيرا لما خلق له من الخير والحسنى ،فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال !»(4).

إن مقاصد الشرع لا تتمثل في زرع الشكوك في النفوس وتركهم حيارى في كل واد يهيمون ، أوتركهم مذبذبين بين الحق والباطل ثم تكليفهم بالنظر والاستدلال للبرهنة على صحة إيمانهم ،إن هذا

---

1) الفصل 4/35. الدرة،ص 390 .
2) الفصل 4/37،38.
3) الايجي ، المواقف، ص30.
4) الفصل 4/38.

المسلك المريب ما سلكه النبي -صلى الله عليه وسلم - وما قاله أحد من الصحابة و لا التابعين و لا الأئمة الكبار من بعدهم ،فهو تكليف مخالف لسماحة الإسلام الذي يرى أن كل إنسان ميسر لما خلق، ولقوله -صلى الله عليه وسلم -:«إن هذا الدين يسر ،ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه ،فسددوا وقاربوا، ابشروا استعينوا بالغدوة والروحة ،وشيء من الدلجة »(1) ويرى ابن حزم أن هذا القسم من الناس غير مكلف بطلب الدليل ،كما أنهم ليسوا مقلدين لآبائهم و لا لسادتهم ،و لا يدخلون في دائرة التقليد المذموم ،لأنهم لو أرتد آباؤهم عن الإسلام لكان أبناؤهم أول من يحمل السيوف عليهم ،ومن هذا القسم أصحاب الحديث الأئمة الذين يذمون الكلام والجدل و جمهور الناس من العامة .

وهم الذين زين الله الإيمان في قلوبهم قال تعالى :﴿ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ۞ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.﴾ الحجرات/7-8 .

ويقول ابن حزم :«قد سمى الله عز وجل راشدين القوم الذين زين الإيمان في قلوبهم وحببه إليهم ،وكره إليهم الكفر والمعاصي فضلا منه ونعمة ،وهذا خلق الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداء وعلى ألسنتهم ،ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالا أصلا »(2) فصح أن من اعتقد الحق بقلبه وقاله بلسانه فهو مؤمن كامل الإيمان وليس بمقلد سواء استدل أو لم يستدل ،وإنما كانوا مقلدين لو اتبعوا آباءهم وقالوا ندور معهم حيث داروا من غير معرفة إن كان الحق معهم أم عليهم ،فهذا هو التقليد الذي حرمه الشرع .

واعتبر الشيخ السنوسي أن عدم اشتراط المعرفة لصحة الإيمان ليس بمذهب الجمهور حيث قال:«وذهب غير الجمهور إلى أن النظر ليس بشرط في صحة الإيمان وليس بواجب أصلا ،إنما هو من شروط الكمال »(3) وهذا الحكم فيه نظر فقد ذهب إلى عدم اشتراط الاستدلال لصحة الإيمان أهل الحديث ،وابن حزم والإمام القشيري و الغزالي وابن رشد وغيرهم من العلماء اللهم الا إذا كان مقصوده من الجمهور جمهور المتكلمين .

انتقد ابن حزم مذهب القائلين بوجوب المعرفة فقد« ذهب محمد بن جرير الطبرى والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلما إلا من استدل وإلا فليس مسلما ،وقال الطبري من بلغ الاحتلام أو الأشعار من الرجال والنساء أو بلغ من النساء ولم يعرف الله عزوجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال ،وقال أنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين

---

1) رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة:ك الإيمان،باب الدين يسر ج1 ص 15 ،والنسائي في سننه: ك الإيمان،باب الدين يسر ج3 ص 1036 رقم الحديث:4661 قال عنه الألباني صحيح.

2) الفصل 38/4.

3) شرح أم البراهين ،السنوسي ص25.

وجب تعليمها وتدريبها على الاستدلال على ذلك . وقالت الأشعرية لا يلزمها الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ »(1) وبما أن معرفة الله تعالى واجبة فالاستدلال يصبح واجبا بناء على القاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ،ويوضح الجويني ذلك بقوله :«أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى ،واستبان بالعقل أنه لا يتأتي الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر ،وما لا يتوصل الواجب به واجب فهو واجب »(2) إذ يجب على المكلف شرعا أن يعرف الله عزوجل وأسمائه الحسنى وصفاته الواجبة ،وما يجوز فيه وما يستحيل في حقه ،ولا يجوز التقليد في الاعتقاد دون طلب الدليل بل الواجب هو طلب البراهين «لأن بمعرفة ذلك يكون مؤمنا محققا لإيمانه على بصيرة في دينه، وإنما قال أن يعرف ولم يقل أن يجزم إشارة إلى أن المطلوب في عقائد الإيمان المعرفة وهي الجزم المطابق عن دليل ،ولا يكفي فيه التقليد وهو الجزم المطابق في عقائد الإيمان بلا دليل »(3) ولم يذكر ابن حزم المعتزلة ضمن القائلين بوجوب الاستدلال لصحة الإيمان مع أن موقفهم مشهور في هذه المسألة ،فمن قال منهم أن المعارف ضرورية زعم أن من اعتقد الإيمان الصحيح ولم يخلطه بفسق فهو مؤمن ،أما إذا مزجه بفسق فهو فاسق ،وليس بمؤمن ولا كافر .

وأما من قال منهم أن المعارف مكتسبة بالنظر والاستدلال فزعم أن من اعتقد الدين تقليدا فهو فاسق بتركه النظر فهو لا مؤمن ولا كافر ،ومنهم من قال بأنه كافر لتركه فريضة الاستدلال (4) .

أدلة القائلين بوجوب المعرفة :

ذكر ابن حزم أدلة هذا الفريق منها :

1- إذا كان التقليد مرفوضا من جهة العقل ،فهو أيضا مذموما من جهة الشرع لقوله تعالى :﴿ **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** ﴾ الزخرف/23. وقوله تعالى :﴿ **وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا** ﴾ الأحزاب/67. وغيرها من الآيات القرآنية التي وصفت حسرة وندامة قوم قلدوا آباءهم وسادتهم بغير علم .

2-ورود آيات قرآنية تحث على طلب البرهان منها قوله تعالى:﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾البقرة /111، قالوا:«من لا برهان له فليس صادقا في قوله،وقالوا ما لم يكن علما فهو شك . وظن،والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أواستدلال،قالوا:والديانات لا يعرف صحة الصحيح منها من بطلان الباطل منها بالحواس أصلا،فصح أنه لا يعلم ذلك إلا من طريق الاستدلال، فإذا لم يكن الاستدلال فليس المرء عالما بما لم يستدل عليه،وإذا لم يكن عالما فهو شاك ضال »(5).

---

1) الفصل 35/4 .

2) الإرشاد ص 31.

3) السنوسي ، شرح أم البراهين، ص25.

4) أنظر البغدادي ، أصول الدين، ص255.

5) الفصل 36/4.

3- فرض الله تعالى النظر على العبد ،واكتشاف أسرار الله في خلقه ،ودلائل قدرته ،وقد قال تعالى : ﴿قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ يونس/101. قالوا :((قد ذكر الله عزوجل الاستدلال على الربوبية والنبوة في غير موضع من كتابه وأمر به ،وأوجب العلم به ،والعلم لا يكون إلا عن دليل))(1).

4- ومن أدلتهم على وجوب الاستدلال قولهم :((ما لم يكن علما فهو شك وظن ،والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال)) (2) والتقليد ليس بعلم، وكما هو معلوم فإن الديانات لا تعرف صحتها من بطلانها بالحواس، فوجب علينا طلب العلم من طريق الاستدلال ،فإذا منعنا النظر والاستدلال وجعلناه أمرا غير مسلم به ،وغير واجب على المكلف فمعنى ذلك أننا ساهمنا في تعطيل الناس عن الاستدلال الذي هو طريق العلم ،ونكون بذلك قد ساهمنا في انتشار ظاهرة الشكوك والضلال سواء عن قصد أو عن غير قصد ،لأن الاستدلال هو طريق العلم ،وإذا لم يستدل لم يكن عالما ،واذا لم يكن عالما كان شاكا ضالا ،فلا يعرف صحة الديانات لأنه لا يعرف الاستدلال .

انتقد ابن حزم أدلة القائلين بوجوب المعرفة التي موهوا بها ،معتبرا أن لا حجة لهم فيها :

1) : إن ما استدلوا به على أن التقليد مذموم بإتفاق الأمة صحيح، لأنه لا يجوز أخذ قول إلا ممن أمرنا الله باتباعه ،و((التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان))(3) لأن الله عزوجل يقول: ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ﴾الأعراف/3. ويزيد ابن حزم في توضيح مقصوده((وإنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله -صلى الله وعليه وسلم- ممن لم يأمرنا الله عزوجل باتباعه قط ،ولا بأخذ قوله بل حرّم علينا ذلك و نهانا عنه))(4) فالمقلد حسب رأى ابن حزم هو من إتّبع قول من لم يأمرنا الله بإتّباعه،وفعل بخلاف ما أمرنا الله فعله،وهو الذي يتبع قولا لمجرد أن قاله فلان،فلو لم يقله،ما قال به وما قلده فيه،فهذا كما يقول ابن حزم:((مقلد مخطىء عاص لله تعالى ولرسوله ،ظالم آثم ،سواء كان قد وافق قوله ذلك الحق الذي قاله الله ورسوله أو خالفه ،وإنما فسق لأنه إتّبع من لم يؤمر باتباعه ،وفعل غير ما أمره الله عزوجل أن يفعله))(5)،وبذلك فإن اعتراضهم على أن كل ما لم يعرف باستدلال فهو تقليد اذ لا واسطة بينهما، فهو اعتراض فاسد، وهو كما يراه ابن حزم مجرد شغب ووضع أسماء في غير موضعها وترك التقسيم الصحيح، لأن إتّباع أوامر الله عزوجل وسنن نبيه -عليه الصلاة والسلام- وطاعته وتصديقه فيما جاء به والحذر من مخالفته وتكذيبه لا يعد تقليدا وإنما هو إيمان وتصديق وطاعة

---

1) الفصل 4/36

2) المرجع نفسه والصفحة

3) النبذ ص 71.

4) الفصل 4/36، الدرة، ص 392، 393 .

5) الفصل 4/37.

لله عزوجل قال تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ النساء/65. وقوله تعالى :﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ النساء/59.

وقد ذم الله إتّباع الأباء والكبراء فيما اعتقدوه أو شرّعوه لأنفسهم من غير دليل ولا برهان ،ولو أن هؤلاء الأباء والكبراء تركوا دينهم لأقتدى أبناؤهم بهم، وهذا هو التقليد الذي حرّمه الشرع بل الواجب الإقتداء بالرّسول -عليه الصلاة والسلام- .

ومذهب ابن حزم في تحريم التقليد مطلقا فيه نظر ،وقد سبق أن ذكرنا مذهب الجمهور في الإجتهاد و أنه جائز للقادر عليه، وأن التقليد جائز للعاجز عن الإجتهاد ،وأما التقليد الذي حرّمه الرّسول -صلى الله عليه وسلم- فهو إتّباع خلاف ما أمر الله به وما بينه الرسول -عليه الصلاة والسلام-وهذا لا خلاف فيه مع ابن حزم ،فقد اتفقت الأمة على تحريمه إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق .

2) أما قولهم من لا برهان له فليس بصادق واستدلالهم بقوله تعالى :﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ البقرة/111 . فيرى ابن حزم أن الخطاب موجه للكفار المخالفين لما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- إذ لا برهان لهم على إنكار نبوته ،وكل ما جاء به مخبرا عن الله تعالى ،وعلى هذا تكون الآية تحديا لمن قال بالباطل ولا برهان له ((فكلف المجيء بالبرهان تبكيتا وتعجيزا إن كانوا صادقين ،وليسوا صادقين بلا برهان لهم))(1) ويكون من إتّبع الحق غير مكلف بإتيان البرهان والأدلة لأنه إتّبع الرسول -عليه الصلاة والسلام-،وقد قامت البراهين على صدقه سواء علمها المكلف أوجهلها،((فلا يجوز تكليف المحق برهانا إلا على أن يعلمه فقط على سبيل المعارضة))(2).

3) أما ما استدلوا به من آيات قرآنية تدعوا إلى استعمال النظر ،واكتشاف البراهين الدالة على قدرة الله في الكون ،فيرى ابن حزم أننا لا ننكر بأن الله عزوجل حثّنا على الاستدلال ،ورغبنا فيه إذ يقول : ((ونحن لا ننكر الاستدلال بل هو فعل حسن مندوب إليه ،محضوض عليه كل من أطاقه لأنه تزود من الخير ،وهو فرض على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق))(3) .

فالمعرفة ليست واجبة على كل مكلف لصحة اعتقاده ،بل هي مستحبة ،حث الشرع على طلبها ويكون الإستدلال واجبا على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق إلا بالبراهين والحجج الصحيحة .

وفي السيرة النبوية أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- دعا الناس إلى الإيمان بالله وقبول الإسلام

---

1) الفصل 39/4.

2) ابن حزم ، الأحكام 37/1.

3) الفصل 40/4.

أوالسيف أو الجزية من أهل الكتاب ولم يكلفهم بالنظر وطلب البراهين.

4) وأما قولهم في تعريف العلم ((بأنه إعتقاد الشيء على ما هو به ضرورة أو استدلال))(1) وهو تعريف قالت به المعتزلة وينسب الى الجبائي ،ويعترض ابن حزم على هذا التعريف لأنهم أقحموا زيادة فاسدة وغير صحيحة وهي قولهم ((عن ضرورة أو استدلال)) ،والتعريف المختار عند ابن حزم هو ((إعتقاد الشيء على ما هو به))(2) فكل من اعتقد شيئا على ما هو به ولم يدخله شك في اعتقاده فهو عالم به ،سواء كان عن ضرورة حس أو عن بديهة عقل أو عن استدلال أو عن تيسير من الله عزوجل.وهذا التعريف وافق فيه ابن حزم الكعبي الذي ذهب إلى نفس تعريف حد العلم ،وزاد عليه أبو هاشم المعتزلي ،مع سكون النفس ،فمن اعتقد شيئا من الحق وتيقنه في نفسه ،فيستحيل عليه ألا يعلمه لأن إدعاء ذلك مكابرة ،فلو افترضنا أنه لا يعلمه فمعنى ذلك أنه يجهله ،واعتقاد الشيء على ما هو به مضاد للجهل به.وقد اعترض على تعريف ابن حزم بأنه غير مانع لدخول التقليد فيه(3)، وعند ابن حزم أن إتّباع ما جاء به الرسول –صلى الله عليه وسلم– لا يعد تقليدا، أما تعريف أبي هاشم لحد العلم فيرى الجويني أن المقلد يعتقد بثبوت الصانع ،وهو ((اعتقاد المعتقد على ما هو به مع سكون النفس إلى المعتقد ،ثم هو ليس بعلم))(4)، فإمام الحرمين يرى أن هذا التعريف غير مانع، فالمقلد يعتقد شيئا على ما هو به وتطمئن نفسه الى صحة اعتقاده رغم كونه ليس بعلم .

وقد رجح الإيجي تعريف الرازي للعلم وهو ((اعتقاد جازم مطابق لموجب)) وقال عنه لا غبار عليه ،غير أنه يخرج عنه التصور مع أنه علم ،يقال علمت معنى المثلث وحقيقة الإنسان .أما التعريف المختار فقد ذكره بقوله:((أنه صفة توجب لمحلها تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض))(5) .

أما ما ذهب اليه الطبري في تحديده سن طلب النظر والإستدلال وأنه قبل سن البلوغ فيرى ابن حزم أن الصبي غير مكلف وقد رفع عنه القلم حتى يبلغ ،وكذلك من حده بعد سن البلوغ كما هو عند الأشاعرة فهذه دعوى بلا برهان ،فما حكمه لو مات وهو يبحث عن الأدلة ؟ ثم أن النبي –صلى الله عليه وسلم – ما قال لأحد أني لا أقبل إسلامك حتى تستدل (6).ومذهب السلف الصالح هو عدم اشتراط الاستدلال لصحة الإيمان .

---

1) الفصل 39/4 وانظر المواقف للإيجي،ص10.
2) الفصل 40/4 . المواقف نفس الصفحة .
3) البغدادي ، أصول الدين ص5 . المواقف للإيجي،ص10.
4) الإرشاد ص34.
5) الايجي ، المواقف ص10 ومابعدها .
6) الفصل 41/4 ومابعدها .

المبحث السادس :

موقف ابن حزم من مرتكب الكبيرة

ذهب ابن حزم الى تعريف الكبيرة بقوله:((إن كل ما توعد الله تعالى عليه بالنار أو توعد عليه رسوله -صلى الله عليه وسلم -بالنار فهو كبير ،وكل ما نص عليه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- باستعظامه فهو كبير))(1) كالموبقات السبع من الشرك بالله وعقوق الوالدين وغيرهما، فكل ذنب نص عليه الله تعالى بوعيد أو على لسان رسوله -صلى الله عليه وسلم - فهو كبيرة ،وانتقد الذين قالوا أن كل ذنب فهو كبيرة كما هو مذهب الجويني الذي قال:((المرضي عندنا أن كل ذنب كبيرة ،إذ لا تراعى أقدار الذنوب حتى تضاف إلى المعصي بها ،فرب شيء يعد صغيرة بالإضافة إلى الأقران ،ولو صور في حق ملك لكان كبيرة يضرب بها الرقاب))(2) وقد رفض ابن حزم من قبل مثل هذا التعريف لأنه لا يصح فالقرآن قد فرق بين الكبائر وغيرها ((وبالضرورة ندري أنه لا يقال كبيرة إلا بالإضافة الى ما هو أصغر منها ،والكبائر تتفاضل فالشرك أكبر مما دونه والقتل أكبر من غيره))(3) ومعنى ذلك أن ابن حزم يوافق الذين قالوا أن كل ما آتي فيه الوعيد فهو كبير ،وكل ما لم يأت فيه الوعيد فهو صغير ولهذا عرف الصغائر بقوله:((وكل ما لم يأت نص باستعظامه ولا جاء فيه وعيد بالنار فليس بكبير ولا أن يكون الوعيد بالنار على الصغائر على انفرادها لأنها مغفورة باجتناب الكبائر))(4).

ومذهب ابن حزم في مرتكب الكبيرة أنه مؤمن فاسق وقال أنه موافق لمذهب أهل السنة حيث قال :((وذهب أهل السنة من أصحاب الحديث والفقهاء الى أنه مؤمن فاسق ناقص الإيمان ،وقالوا الإيمان اسم معتقده وإقراره وعمله الصالح ،والفسق اسم عمله السيء))(5).ويرى ابن حزم أن الله عزوجل وصف القاتل عمدا بالإيمان وذكره ضمن الأخوة بالإيمان حيث قال تعالى :﴿ **وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** ﴾الحجرات/9-10 . فهذه الآية وصفت المؤمنين المتقاتلين بأخوة الإيمان ،ولم ترفع صفة الإيمان عن مرتكب الكبيرة وهي القتل، وقوله تعالى :﴿ **يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ**

---

1) الفصل 57/4.

2) الإرشاد ص 328.

3) الفصل 57/4.

4) الفصل 57/4، 58. الدرة ،ص 340، 341

5) الفصل 229/3.

رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ البقرة/178.

وقد علق ابن حزم على هذه الآية بقوله :((فابتدأ الله عزوجل بخطاب أهل الإيمان من كان فيهم من قاتل أو مقتول ونص تعالى على أن القاتل عمدا وولي المقتول أخوان))(1) والأدلة في هذا الباب كثيرة وقد انتقد ابن حزم انحراف بعض الإسلاميين في الحكم على مرتكب الكبيرة ، فقد ذهبت المرجئة إلى القول بأنه مؤمن كامل الإيمان وإن لم يعمل خيرا قط ولا كف عن شر قط ،فلا تضر مع الإسلام سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة (2).

واستدل المرجئة على صحة رأيهم بقوله تعالى :﴿ فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى ۝ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴾ الليل/14-16. فهذه الآية دليل على أن النار لا يدخلها إلا الكافر المكذب ،وهي كذلك ((مثبة أن كل من توعده الله عزوجل على قتل أو زنا أو ربا أو غير ذلك فإنما هم الكفار خاصة لا غيرهم))(3)،ومنها قوله تعالى :﴿ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ الأعراف/56 . قالوا:((ومن قال لا إله إلا الله ،محمد رسول الله فقد أحسن فهو محسن ،فرحمة الله قريب منه ،ومن رحمه الله فلا يعذب ،وقالوا :كما أن الكفر محبط لكل حسنة ،فإن الإيمان يكفر كل سيئة ،والرحمة والعفو أولى بالله عزوجل))(4).ويرى ابن حزم أنه لا يجوز التعلق بآيات العفو دون آيات الوعيد ،والواجب هو جمع كل تلك الآيات والأخبار إذ كلها من عند الله تعالى، ومن الأدلة على أن الإيمان لا يسقط الكبائر [illegible] قوله تعالى :﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ غافر/16 ،وقوله تعالى :﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾ الزلزلة/7-8 .ويرى ابن حزم أن الله قد نص على أن كل نفس بما كسبت وما سعت ،وأنه ليس لأحد إلا ما سعى وأنه سيجزى بذلك من أساء بما عمل ومن أحسن بالحسنى وأنه تعالى يوفي الناس أعمالهم ،فدخل في ذلك الخير والشر ،وأنه تعالى يجازى بكل خير وبكل سوء وعمل ،وهذا كله يبطل قول من قال بالتخليد ضرورة وقول من قال بإسقاط الوعيد جملة (5).

وينتقد ابن حزم رأي الخوارج الذين كفروا مرتكب الكبيرة إلا النجدات(6) فإنها لا تكفره، واستدلوا على صحة مذهبهم بآيات الوعيد مثل قوله تعالى:﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا

---

1) الفصل 235/3. الدرة،ص 346 وما بعدها.

2) الفصل 229/3، 47/4.

3) الفصل 47/4. الدرة،ص 348.

4) الفصل 47/4.

5) المحرر الفصل 49/4.

6) النجدات أصحاب نجدة ،ابن عامر الحنفي خرج باليمامة ،واستحل دماء أهل العهد والذمة وأموالهم وقال من سرق وزنا غير مصر عليها فهو مشرك وقد ظهر أيام عبد الملك بن مروان -الملل والنحل 166/1.

﴿ يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾ النساء/10 وغيرها من الآيات والأحاديث الشريفة التي فيها وعيد لمن ارتكب الكبائر .

وقد انتقد ابن حزم مذهب الخوارج ورأى أنه لا يجوز التفريق بين آيات الوعيد وآيات العفو والمغفرة وقد نص تعالى على أن كل نفس بما كسبت وعملت، قال تعالى :﴿ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ﴾ غافر/40 فلو كانت كل سيئة أو كبيرة توجب الخلود في جهنّم وتحبط الأعمال الحسنة لكانت كل سيئة أو كل كبيرة كفرا ،ولتساوت السيئات كلها وهذا خلاف النصوص (1) وقد جاءت النصوص بتقسيم السيئات منها قوله تعالى :﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ النساء/31. ويوضح ابن حزم أنه ((قد صح أن القاتل ليس كافرا وأن الزاني ليس كافرا وأن أصحاب تلك الذنوب المتوعد عليها ليسوا كفارا بما ذكرنا قبل من أنهم مباح لهم نكاح المسلمات، وأنهم مأمورون بالصلوات وأن زكاة أموالهم مقبوضة وأنهم لا يقتلون ،وأنه إن عفي عن القاتل فقتله مسلم فإنه يقتل به ،وأنه يرث ويورث وتؤكل ذبيحته ،فإذ ليس كافرا فبيقين ندرى أن خلوده إنما هو مقام مدة ما ،وأن الصّلي الذي نفاه الله تعالى عن كل من لم يكذب ولا تولى إنما هو صلي الخلود؛))(2) لهذا قال تعالى :﴿ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ﴾ الليل/15-16.

كما انتقد الإباضية (3) في قولها أن مرتكب الكبيرة كافر نعمة ،وهذا ((لاحجة لهم فيه لأن كفر النعمة عمل يقع من المؤمن والكافر ،وليس هو ملة ولا اسم دين ،فمن إدعى اسم دين وملة غير الإيمان المطلق والكفر المطلق فقد أتى بما لا دليل عليه))(4) وكذلك ((فقد يكفر المرء نعمة الله ولا يكون كافرا بل مؤمنا بالله تعالى كافرا لأنعمه بمعاصيه ،ولا كافرا على الإطلاق))(5).

وانتقد المعتزلة في قولها أن مرتكب الكبيرة فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ،وما استدل به المعتزلة من أدلة شرعية لا يختلف عن أدلة الخوارج ،فمنزلة صاحب الكبيرة بين المنزلتين (لأن صاحب الكبيرة له اسم بين الإسمين وحكم بين الحكمين لا يكون اسمه اسم الكافر ،ولا اسمه اسم المؤمن ،وإنما يسمى فاسقا ،وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث ،وهذا الحكم

---

1) الفصل 49/4. الدرة ص343.

2) الفصل 49/4،50.

3) الإباضية : أصحاب عبد الله بن أباض ، خرج أيام مروان بن محمد فوجه إليه عبد الله بن محمد بن عطية فقاتله بتبالة. و كان يرى أن مخالفيه من أهل القبلة كفار غير مشركين ، فتجوز مناكحتهم و موارثتهم، و إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، و غيرها من المقالات. الشهرستاني، الملل و النحل ج1 ص180،181

4) الفصل 231/3.

5) المصدر نفسه 247/3.

الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين ؛)(1) وبما أن الخوارج قالوا هو كافر فاسق وقال غيرهم هو مؤمن فاسق ،فقد إتفقوا على فسقه ولم يتفقوا على إيمانه ولا على كفره . ويرد ابن حزم على المعتزلة((بأن هذا خلاف لإجماع من ذكر ،لأنه ليس منهم أحد جعل الفسق اسم دينه، وإنما سموا بذلك عمله ،والإجماع والنصوص قد صح كل ذلك على أنه لا دين إلا الإسلام أو الكفر من خرج من أحدهما دخل في الآخر ولابد إذ ليس بينهما وسيطة ؛))(2) .

وأما ما روى عن الحسن البصرى من أنه قال بأن مرتكب الكبيرة منافق، فينتقده ابن حزم بقوله: ((لا يعلم ما في النفس إلا الله تعالى ثم تلك النفس التي ذلك الشيء فيها فقط ،ولا يجوز أن نقطع على اعتقاد أحد الكفر إلا باقراره بلسانه بالكفر وبوحي من عند الله تعالى ،ومن تعاطى علم ما في النفوس فقد تعاطى علم الغيب ،وهذا خطأ متيقن يعلم بالضرورة ،وحسبك من القول سقوطا أن يؤدى إلى المحال المتيقن))(3) وبناء على ذلك فمذهب ابن حزم في مرتكب الكبيرة لا يخرج عن مذهب أهل السنة والجماعة الذين وازنوا بين النصوص الشرعية التي قالت بها المرجئة والخوارج ،وبما أن المعاصي لا تتعلق بالتصديق والإقرار باللسان فإن مرتكبها يعتبر فاسقا وناقص الإيمان .

---

1)- القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة 337/2.

2) الفصل 244/3. المرجع، ص 350 .

3) المفصل 244/3.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

بعد إتمام هذه الرسالة وفق ما توخيناه من منهج النقد والتحليل ، وعرض أراء ابن حزم الكلامية ومقارنتها مع أراء المتكلمين ثم بيان القول الصحيح في تلك المسألة ، فقد قادتنا هذه الدراسة إلى أهم النتائج بإجاز :

1- إن الشخصية التي يدور حولها الموضوع هي شخصية ابن حزم ، فلم يعرف في العالم الإسلامي قديما وحديثا عن عالم نشأ نشأة مترفه بين الجواري الحسان بلغ من العلم ما بلغه ابن حزم ، وأن هذه الشخصية تعرضت للإظطهاد و المطاردة و الطعن في النسب و إحراق كتبها بسبب مواقفها الفقهية والسياسية ، ومشروعها الثقافي البديل عن المشروع المالكي الأشعري .

2- إن طموح ابن حزم في نشر مذهبه الظاهري هو في الحقيقة طموح أراد من خلاله إنقاذ المجتمع الأندلسي من الإنقسامات الداخلية ،و تفاقم الخطر الصليبي على الأراضي الإسلامية ، كما أراد من خلاله إيقاض همم العلماء من مغبة التقليد والركون إلى الراحة والدعة ، وتحذير الأمراء من مغبة إنغماسهم في اللهو و المجون و ترك إهمال مصالح الرعية .

3- لقد أظهرت لنا هذه الدراسة أن ظاهرية ابن حزم تشمل الفروع و الأصول معا ، وإن كانت مواقفه الكلامية لا تتسم بنفس التشدد الذي طبع مواقفه الفقهية ، وذلك ما نعثر عليه في تأويله بعض الصفات الخبرية والتي لا تخرج عن ظاهر اللغة و الضرورة الحسية أو البديهية العقلية ، فهناك إنسجام عام بين موقفه الكلامي وموقفه الفقهي ، وبذلك يعتبر ابن حزم أول من طبق أصول المذهب الظاهري على العقيدة .

4- رفض ابن حزم مسلك المتكلمين في تنزيه الذات و إثبات الصفات ، واعتبره مسلكا ضعيفا ،فقياس الغائب على الشاهد من المسائل التي زلت فيها أقدام المتكلمين ،لأنه يجمع بين عالمين مختلفين ، عالم الغيب ، وعالم الشهادة ، في حين أن استدلال الغائب بالشاهد لا يصح إلا عند استواء طبيعة الغائب مع طبيعة الشاهد .

5 – استدل ابن حزم على وجود الله بطريقين : إثبات حدوث العالم و أنه له مُحدِثاً أحدثه من العدم وقد رفض ابن حزم طريقة المتكلمين في بيان حدوث العالم على إثبات حدوث جزء لا يتجزا فأعتبرها مسلكا غير برهاني ، لأنه يقوم على مغالطات سبق و أن نبه عليها ، ولهذا فضل أدلة الفلاسفة لإثبات تناهي العالم من ناحية الكم و الكيف والعدد ، وهي أدلة سبق أن استعملها الكندي و النظام والماتريدي إلا أن ابن حزم أراد منها أن تكون أدلة عقلية شرعية في آن واحد موصلة بأيات قرآنية.

6- يوافق ابن حزم مذهب المتكلمين في نفي الجسمية و المكانية و الزمانية والحركة والصورة عن الله تعالى ، لأنها من لوازم الحدوث ، وهو رأى سديد لأن الله تعالى منزه عن الشبيه و النظير .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

7 – إن مذهب ابن حزم في إثبات الماهية لله تعالى و النفس و الذات هو مذهب أهل السنة و الجماعة فذات الله وماهيته لا يعرف حقيقتها إلا هو .

8- إن ما ذهب إليه ابن حزم في نفي صفات الله تعالى ، وإثبات الأسماء الحسنى مجردة لأنها لو كانت مشتقة من صفات فيه لكانت محدثة موافق لمذهب المعتزلة ،فهم ينكرون صفات المعاني لكن يثبتون أحكامها، و الصواب هو إثبات الصفات و نفي مما تلتها بصفات المخلوقين ،فالقول في صفاته كالقول في ذاته ، والعلم بكيفية الصفة هو العلم بكيفية الموصوف .

9 – من خلال دراستنا لمبحث الصفات يتضح لنا أن ابن حزم قد قسمها إلى ثلاثة أقسام .

أ) – صفات يرجعها إلى الذات والتي عبّر عنها بالأسماء وهي التي تعرف بالصفات الذاتية ، مثل القدرة و الإرادة والكلام والسمع والبصر والعلم والحياة فيثبتها ابن حزم على ظاهرها دون تأويلها .

ب) – وصفات يرجعها إلى الذات ويثبتها على ظاهرها دون تأويل كاليد و الوجه والعين و بعضها لا يثبته على ظاهره بل يؤله وفق منهجه في الأخذ بالنصوص مثل الأصابع و الساق .

ج) – وصفات يؤولها و لا يثبتها على ظاهرها و هي التي تعرف بالصفات الفعلية مثل النزول والإتيان و الاستواء .

10- مذهب ابن حزم في خلق الأفعال هو مذهب أهل السنة و الجماعة ، فهو يقول بالكسب ويثبت الإستطاعة للعبد ، كما يثبت القضاء والقدر،و على النقيض من مذهب المعتزلة في التحسين والتقبيح العقليين فهو ينكر أن يكون الحسن و القبح عقليين ، فما حسنه الشرع فهو حسن وما قبحه فهو قبيح . والصواب أن الأفعال تشتمل على مصلحة أو مفسدة، و العقل يدرك حَسَنَها من قبحها ، كما أن هناك أفعالا ورد الشرع بتحسينها أو تقبيحها، ولكن الثواب و العقاب لا يحصلان إلا بعد ورود الشرع .

11- يخالف ابن حزم مذهب جمهور أهل السنة و الجماعة في إثباته نبوة النساء و الصحيح أن لا نبوة في النساء،و يوافق ابن حزم المعتزلة في كون خوارق العادات لا تكون إلا للأنبياء كدليل على صدق نبوتهم،فالمعجزة هي الطريق الوحيد لإثبات النبوة .والصحيح أنه يمكننا معرفة الأنبياء بمعرفة أحوالهم وسماع أخبارهم و أقوالهم كما نعرف الأطباء بطبهم و الفقهاء بفقههم.كما أنكر ابن حزم الكرامة للأولياء بعد وفاة النبي"صلى الله عليه وسلم"ومذهب أهل السنة هو إثبات الكرامة للأولياء.

12-إن مذهب ابن حزم في الإيمان هو مذهبُ أَهْلِ السنة و الجماعة ،فهو يوافقهم في معظم مباحث الإيمان إلا في مبحث التفاضل في اليقين فإن ابن حزم يثبت الزيادة أوالنقصان في العمل وينفيها في التصديق، والصواب أن اليقين يتفاضل كما يتفاضل العمل .

13-إن ما ذهب إليه ابن حزم من القول بالصرفة موافق لمذهب النظام المعتزلي ، فالقرآن عنده معجز من جهة صرف الدواعي عن المعارضة لا من جهة كونه في أعلى درجات البلاغة ، وهو قول مخالف لمذهب أهل السنة و الجماعة و الصواب أن الله تحدى الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن ولم يتحداهم بصرفهم على الإتيان بمثله .

هذا ونسأل الله عز وجل أن يلهمنا الصواب والسداد و أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم ويجعل خير أعمالنا خواتمها ، و صلى الله على سيدنا محمد ،وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الفـــهـــــارس

1)- فهرس الأيات

2)- فهرس الأحاديث

3)- فهرس الأبيات الشعرية

4)- فهرس الأعلام

5)- فهرس الملل و المذاهب العقدية و الفقهية

6)- فهرس الأماكن و المدن

7)- فهرس المصادر و المراجع

8)- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

إسم السورة	الآية	رقم الآية	الصفحة
البقرة			
	﴿ ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم...﴾	7	161
	﴿ و من النّاس من يقول:امنّا بالله و باليوم الأخروماهم بمؤمنين﴾	8	197
	﴿ إنّ الله على كل شيء قدير﴾	20	88
	﴿و ما يضل به إلاّ الفلسقين﴾	26	160
	﴿ و علّم آدم الأسماء كلها﴾	31	183-66
	﴿ الله لا إله إلاّ هو الحيّ القيوم﴾	55 &	105-104-102
	﴿و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله...﴾	75	118
	﴿ أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض...﴾	85	195
	﴿و لن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم﴾	95	191
	﴿ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾	111	213-211
	﴿ فأينما تولوا فتم وجه الله﴾	115	126
	﴿ قولو آمنا بالله و ما أنزل إلينا و ما أنزل إلى ابراهيم﴾	136	201
	﴿ إن في خلق السموات و الأرض...﴾	164	63
	﴿يأيها الذين ءامنوا كتب عليكم القصاص في القتلى..﴾	178	215
	﴿ و لكم في القصاص حياة...﴾	179	190
	﴿ يريد الله بكم اليسر...﴾	185	116-114
	﴿ و إن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم...﴾	227	122
	﴿ حافظوا على الصلوات و الصلواة الوسطى...﴾	238	199
	﴿ و لكن الله يفعل ما يريد...﴾	253	116
	﴿ الله لا إله إلا هوالحي القيوم...﴾	255	105-104-102
	﴿و إذ قال إبراهيم ربي أرني كيف تحي الموتي...﴾	260	207
	﴿ إنّ الذين ءامنوا و علموا الصالحات...﴾	277	146
	﴿لا يكلف الله نفسا إلا و سعها لها ما كسبت و عليها مااكتسبت.﴾	286	151-146-124
آل عمران			
	﴿الم، الله لا إله إلاّ هو الحي القيوم...﴾	2-1	102
	﴿ و أنزل التوراة و الإنجيل...﴾	3	199
	﴿و يحذّركم الله نفسه...﴾	30	100
	﴿ كلّما دخل عليها زكرياء المحراب...﴾	38-37	184
	﴿ إذ قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾	47	157

	﴿ و مكروا و مكر الله و الله خير الماكرين﴾	54	92
	﴿ و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه...﴾	85	204
	﴿ و لله على النّاس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾	97	154
	﴿ الذين قال لهم النّاس إن النّاس قد جمعوا لكم فأخشوهم...﴾	173	34
النساء			
	﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى...﴾	10	217-216
	﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين...﴾	11	34
	﴿ و كان الله بكل شيء محيطا﴾	126	71-51
	﴿ و ما ملكت أيمانكم﴾	36	129
	﴿ يأيها الذين امنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسّول...﴾	59	213-199
	﴿ إن الله جامع المنافقين و الكافرين في جهنّم جميعا..﴾	140	199
	﴿ و يقولون نؤمن ببعض و نكفر ببعض...﴾	150-151	196
	﴿ فقد سألوا موسى أكبر من ذلك...﴾	153	
	﴿ و أوحينا إلى إبراهيم و إسماعيل و إسحاق...﴾	163	191
	﴿ أنزله بعلمه...﴾	166	105-89
المائدة			
	﴿ يحرّفون الكلم عن مواضعه...﴾	13	34
	﴿ إلاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم...﴾	34	88
	﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم...﴾	41	114
	﴿ بل يداه مبسوطتان...﴾	64	128
الأنعام			
	﴿ و إذ اجاءك الذين يؤمنون بأياتنا فقل سلام عليكم...﴾	54	100
	﴿ و لم يلبسوا إيمانهم بظلم...﴾	82	34
	﴿ ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده...﴾	88	159
	﴿ لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار...﴾	103	141
	﴿ و تمت كلمت ربك صدقا و عدلا...﴾	115	183-118
	﴿ فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام...﴾	125	160
	﴿ و ما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله ﴾ ـ الانسان 30.	30	157
الأعراف			
	﴿ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربّكم...﴾	3	212
	﴿ ألا له الخلق و الأمر...﴾	54	125
	﴿ إنّ رحمت الله قريب من المحسنين...﴾	56	216

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

	﴿ و كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين... ﴾	101	160
	﴿ سحروا أعين النّاس و استرهبوهم... ﴾	116	187
	﴿ و لما جاء موسى ليمقاتنا... ﴾	143	142
	﴿ و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن... ﴾	179	93-92
	﴿ و ذروا الذين يلحدون في أسمائه... ﴾	180	93-92
	﴿ ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيديبطشون بها... ﴾	195	133
الأنفال			
	﴿ و ما رميت إذ رميت و لكن الله رمي... ﴾	17	145
التوبة			
	﴿ و إن أحد من المشركين استجارك... ﴾	6	118
	﴿ إنما يعمر مساجد الله من امن بالله... ﴾	18	199
	﴿ إنما النسيء زيادة في الكفر... ﴾	37	196
	﴿ قل أبالله وآياته و رسوله كنتم تستهزءون... ﴾	66-65	196
	﴿ فأمّا الذين ءامنوا فزادتهم إيمانا... ﴾	124	205
يونس			
	﴿ أن لهم قدم صدق عند ربهم... ﴾	2	133
	﴿ و لولا كلمة سبقت من ربّك... ﴾	19	118
	﴿ أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله... ﴾	38	189
	﴿ بل كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه... ﴾	39	105
	﴿ و يجعل الرجس على الذين لا يعقلون... ﴾	100	39
	﴿ قل انظروا ما ذا في السموات و الأرض... ﴾	101	212
هود			
	﴿ واصنع الفلك بأعيننا... ﴾	37	127
	﴿ و استوت على الجودى... ﴾	44	136
	﴿ و إمرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق... ﴾	73-72	175
يوسف			
	﴿ و الله غالب على أمره... ﴾	21	124
الرعد			
	﴿ و كل شيء عنده بمقدار. ﴾	8	51
	﴿ أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم... ﴾	16	149
	﴿ و لوأنّ قرءانا سيرت به الجبال... ﴾	31	192
	﴿ ما كان الرسول أن يأتي بأية إلاّ بإذن الله... ﴾	38	183
	﴿ فلله المكر جميعا ﴾	42	123

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإسراء			
	﴿ و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب...﴾	4	157
	﴿ و ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولا...﴾	15	163
	﴿ و قضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه...﴾	23	157
	﴿و إذ اقرأت القرآن جعلنا بينك و بين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا﴾	45	160
	﴿ و لقد كرّمنا بني آدم و حملناهم في البر و البحر...﴾	70	60
	﴿ قل الرّوح من أمر ربي...﴾	85	125
الكهف			
	﴿ و لبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين و ازدادوا تسعا.﴾	25	185
	﴿ فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر...﴾	29	148
	﴿ و ربّك الغفور ذو الرّحمة...﴾	58	124
	﴿ إنّك لن تستطيع معي صبرا...﴾	67	154
	﴿ و كانوا لا يستطيعون سمعا...﴾	101	154
مريم			
	﴿ فأرسلنا إليها روحنا...﴾	18	175
	﴿ إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون...﴾	35	114
	﴿ أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين...﴾	58	175
	﴿ هل تعلم له سميّا...﴾	65	92
طه			
	﴿ الرّحمان على العرش استوى...﴾	5	136-135
	﴿ إذ أوحينا إلى أمك ما يوحى...﴾	39-38	175
	﴿ و ألقيت عليك محبة منيّ...﴾	39	127
	﴿ ثم جئت على قدر ياموسى...﴾	41-40	100
	﴿ إنّني معكما أسمع و أرى...﴾	46	127-121
	﴿ قال فمن ربّكما ياموسى...﴾	50-49	82
	﴿ فإذا حبالهم و عصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى...﴾	66	187
	﴿ إنما صنعوا كيد ساحر...﴾	69	187
	﴿ و عنت الوجوه للحيّ القيوم...﴾	111	102
الأنبياء			
	﴿ و جعلنا من الماء كل شيء حي...﴾	30	88
المؤمنون			
	﴿ و لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين...﴾	14-12	61

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرقان			
	﴿ و توكّل على الحي الذي لا يموت...﴾	58	102
الشعراء			
	﴿ هل من خالق غير الله...﴾ فاطر	3	149
	﴿ قال فرعون و ما ربّ العالمين...﴾	28-23	82
	﴿ نزل به الرّوح الأمين...﴾	194-193	117
	﴿ بلسان عربي مبين...﴾	195	34
	﴿ الذي يراك حين تقوم و تقلبك في الساجدين...﴾	220-218	122
العنكبوت			
	﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم...﴾	49	118
الروم			
	﴿و من ءاياته أن تقوم السماء بأمره...﴾	25	125
لقمان			
	﴿ هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه...﴾	11	149
الأحزاب			
	﴿ و إذ أخذنا من النبيين ميثاقهم...﴾	6	199
	﴿ و كان أمر الله مفعولا...﴾	37	124
	﴿ ليخرجكم من الظلمات الى النور...﴾	43	124
	﴿ و قالوا ربّنا أطعنا سادتنا و كبراءنا...﴾	67	211
فاطر			
	﴿ يزيد في الخلق ما يشاء﴾	1	53
	﴿ هل من خالق غير الله﴾	3	149
	﴿ فلله العزة جميعا...﴾	10	123
	﴿ ما تحمل من أنثى و لا تضع إلا بعلمه...﴾	11	105
	﴿ولا يمسنا فيها لغوب﴾	35	104
	﴿إنه كان عليما قديرا...﴾	44	110
يس			
	﴿ لينذر من كان حيا و يحق القول على الكافرين﴾	70	102
	﴿ مما علمت أيدينا أنعاما...﴾	71	129-128
	﴿ إنّما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون...﴾	82	114
الصّافات			
	﴿ و الله خلقكم و ما تعلمون...﴾	96	157-145
	﴿ سبحان ربّك رب العزة عمّا يصفون﴾	180	123-90-86

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ص			
	﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾	75	130-129-128
	﴿فبعزتك لأغوينهم أجمعين الاعبادك منهم المخلصين﴾	82	123
الزمر			
	﴿ قل لله الشفاعة جميعا﴾	44	123
غافر			
	﴿غافر الذنب و قابل التوب﴾	3	199
	﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت...﴾	16	216
فصلت			
	﴿ و قد رفيها أقواتها...﴾	10	157
	﴿ ثم استوى الى السماء و هي دخان...﴾	11	135
	﴿ و أما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى..﴾	17	159
	﴿ و ما تحمل من أنثي و لا تضع إلاّ بعلمه﴾	47	105
	﴿ ألا إنه بكل شيء محيط﴾	54	75
الشورى			
	﴿ ليس كمثله شيئ و هو السميع البصير﴾	11	-121-100-88 132
الزخرف			
	﴿ إنا وجدنا ءاباءنا على أمة﴾	23	211
	﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم و نجواهم...﴾	80	122
الفتح			
	﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين...﴾	4	205
	﴿ يد الله فوق أيديهم...﴾	10	128
	﴿ فاستوى على سوقه...﴾	29	136
الحجرات			
	﴿و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...﴾	10-9	215
	﴿ قالت الأعراب آمنّا...﴾	14	204-203
	﴿ يمنّون عليك أن أسلموا...﴾	17	203
	﴿ و لكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم...﴾	7	210
الذريات			
	﴿ و في أنفسكم أفلا تبصرون﴾	21	68
	﴿ فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين...﴾	36-35	203-196

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الطور			
	﴿ أفسحر هذا أم أنتم لا تبصرون﴾	15	192
	﴿ و أصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا ﴾	48	127
النجم			
	﴿إن هي إلاّ أسماء سميتموها أنتم آباؤكم...﴾	23	90-86
القمر			
	﴿ إنّا كل شيء خلقناه بقدر...﴾	49	157-110
	﴿ تجرى بأعيننا...﴾	54	127
الرحمن			
	﴿ و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام﴾	27	126
الواقعة			
	﴿ و فاكهة ممّا يتخيّرون...﴾	20	150
	﴿ جزاء بما كانوا يعملون﴾	24	146
	﴿ إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون...﴾	78-77	118
المجادلة			
	﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها...﴾	1	121
	﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم...﴾	7	95-75
الحشير			
	﴿هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب و الشهادة هو الرّحمن الرّحيم﴾	24-2	92
الصف			
	﴿ يأيها الذين ءامنوالم تقولون ما لا تفعلون...﴾	2	146
الطلاق			
	﴿ لا تدرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا...﴾	1	124
التحريم			
	﴿ يأيها الذين ءامنوا قوا أنفسكم و أهليكم نارا...﴾	5	209
الملك			
	﴿ الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾	3	63
القلم			
	﴿يوم يكشف عن الساق..﴾	42	131
الجن			
	﴿و أحصى كل شيء عددا...﴾	28	71-54-51
المزمل			
	﴿ فاقرءوا ما تيسّر من القرآن...﴾	20	118

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القيامة			
﴿وجوه يومئذ ناظرة...﴾	23-22	141	
الإنسان			
﴿ إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه...﴾	2	88	
﴿إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولاشكورا.﴾	9	126	
النازعات			
﴿ أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها...﴾	33-27	71	
عبس			
﴿ فلينظر الإنسان إلى طعامه...﴾	32-24	61	
﴿ فمن شاء ذكره...﴾	16-12	118	
التكوير			
﴿ لمن شاء منكم أن يستقيم...﴾	29-28	146-114	
الإنفطار			
﴿ يأيها الإنسان ما غرك بربك الكريم...﴾	8-6	77	
المطففين			
﴿ كلاّ إنّهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون﴾	15	141	
الإنشقاق			
﴿ فما لهم لا يؤمنون...﴾	21-20	148	
البروج			
﴿ فعال لما يريد...﴾	16	110	
﴿ بل هو قرءان مجيد...﴾	22-21	118	
الطارق			
﴿ فلينظر الإنسان مم خلق...﴾	7-5	61	
﴿و أكيد كيدا...﴾	16	92	
الغاشية			
﴿ أفلا ينظرون الى الإبل كيف خلقت...﴾	20-17	71-61	
الفجر			
﴿ و جاء ربّك و الملك صفّا صفّا...﴾	22	138	
الشمس			
﴿ و السّماء و ما بناها...﴾	5	92	
الليل			
﴿ فأنذرتكم نارا تلظّى﴾	16-14	216	
العلق			
﴿ ألم يعلم بأنّ الله يرى...﴾	14	122	

البينة	﴿ و ما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء.﴾	5	196
الزلزلة	﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره...﴾	8-7	216
الاخلاص	﴿ قل هو الله أحد...﴾	سورة	100

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث الشريفة

رقم الحديث	الحديث	الصفحة
1	" الإيمان بضع و سبعون"	203
2	"إن الله خلق آدم على صورته..."	79-78-77
3	"إن الله عزوجل لا ينام..."	126
4	" إن لله تسعة و تسعين اسما"	92
5	" إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين..."	135
6	"إن قلوب بني آدم كلها بين أصبعين من أصابع الرحمن..."	130
7	" إنّ هذا الدين يسر..."	210
8	" جعل الله الرحمة مائة جزء"	124
9	" تحاجت الجنة و النار..."	132
10	" لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد..."	132
11	"احتج آدم و موسى..."	157-129
12	" يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم"	122
13	" يخرج من النّار من قال لا إله إلاّ الله..."	206
14	" سحر البني صلى الله عليه و سلم حتى كان يخيل إليه..."	187
15	" العز إزاره و الكبر رداءه..."	123
16	" و عزتك لقد خشيت ألا يدخلها أحد"	123
17	" فيفتح الله علي و يلهمني من محامده..."	194-89
18	" فأقوم فآتي تحت العرش فأقع ساجدا لربي..."	94-89
19	" و كان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ قل هو الله أحد"	87
20	" فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن"	131
21	" كمل من الرجال..."	175
22	"لا نبي بعدي"	171
23	" اللهم إني أسألك بكل إسم هولك"	94
24	" اللهم لك أسلمت"	204
25	" ليس المخبر كالمعاينة"	207
26	" ما رأيت من ناقصات عقل ودين..."	205
27	"المقسطون عند الله يوم القيامة..."	129
28	" نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو..."	118
29	" هل تضارون في رؤية الشمس بالظهيرة ضوء ليس فيها سحاب"	141-79
30	"يا محمد أخبرني عن الإسلام..."	203
31	" ينزل الله إلى سماء الدنيا كل ليلة بمضى ثلث الليل الأول "	138
32	حين يبقى ثلث الليل الآخر..."	138
33	" شطر الليل أو ثلثاه"	138
34	" ما من نبي إلا حذر أمته الأعور..."	127

فهـــرس الأبيـــات الشعـــرية

الأبيات الشعرية		الصفحة
قال جريـــــر:		131
ألا رب سامي الطرف من آل مازن	إذا شمرت عن ساقها الحرب شمـــــرا	
قال ابن حـــزم:		25
إن تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي	تضمنه القرطاس بل هو فـي صـدري	
يسير معي حيث استقلت ركـائبـي	و ينزل إن أنزل و يدفن فـي قـبـرى	
دعوني من احراق رق و كـــاغـــد	و قولوا بعلم كي يرى الناس من يـدري	
و إلا فعودوا في المكـــاتب بـــدأة	فكم دون ما تبـعـون للـه ستـــــر	
و قـــال:		17
سمابي ساسـان و دارا بـعـدهـــم	قريش العي أعياصهـا و الـعـنـابـــس	
فما أخرت حرب مراتب ســـؤددى	و لا قعدت بي عن درى الـمـجد فـارس	
و قال الشـــاعر:		136
قـد استـوى بشر على الـعـــــراق	مـن غـيـر سـيـف و دم مـهـــراق	
قال الشمـــــاخ:		129
إذا مـــارايـــة رفـعـت لمـجـــد	تـلـقـاهـا عـرابـة بـاليـمـيـــن	

فهـــرس الأعـــلام

الأسماء	الصفحة
- أ -	
آدم (عليه السلام)	175-157-129-79-78-77-66-60
إبراهيم (عليه السلام)	207-201-191-186-175
إبليس	202-198-130
أبوبكر بن حزم	21
أبوبكر بن زهر	9
إحسان عباس	55-31-29
أحمد بن أصبغ البياني	26
أحمد بن الجسور	26-23-13
أحمد بن حنبل	140-138-90
أحمد حنبل بن اسحاق	140
أحمد بن رشيق	24
أحمد بن سعيد بن حزم	18-17-16
أحمد بن عمر بن الدلاني	26
أحمد بن حدير	14
أحمد بن محمد الطلمنكي	26
أحمد بن ناصر الحمد	79-29-3
الأزدى أبوالقاسم بن أبي يزيد	26-19
أرسطو	104-75-74-71-70-58-57-53-50-49-48-45-43
أرنالديز	33
الأسباط	202-191
الاسترباذي أبوجعفر	188
إسحاق (عليه السلام)	202-191-175
إسحاق بن راهوية	139
إسماعيل (عليه السلام)	202-191
إسماعيل الرعيني	15
إسماعيل بن النغريلة	24-14
أسية	175

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

آسين بلاثيوس	32
الأشعري	1-3-81-90-91-106-116-122-128-140-155-174
الأصم أبو بكر بن كيسان	57
الأعمش	78-79
أفلاطون	56
الإفليلي	65
امرؤ القيس	190-191
أنس بن مالك	127-206
الأوزاعي	12-139
الأيجي عضد الدين	214
أيوب (عليه السلام)	191
- ب -	
الباجي سليمان أبو الوليد	11-12-15-24
باديس	14
الباقلاني أبو بكر القاضي	3-59-73-74-95-166-192-
البخاري (الإمام المحدث)	79-187-206
ابن برجان الاشبيلي	94
برقلس	50
برهم	166
ابن بشكوال	28
ابن بطال	208
البطليوسي عبد الله بن محمد	26
البغدادي عبد القاهر	3-94-151-166-167-168
بقي بن مخلد	13
البلوطي منذرين سعيد	8-13-14
البيروني	166
البيهقي أبو بكر الحافظ	3-77-79-94-128
- ت -	
ابن تيمية (شيخ الإسلام)	1-3-32-41-75-88-91-119-128-145-181-184-186
ابن تومرت	93-139-140

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

التجيبي	21
التميمي عبد الله بن ربيع	26
- ث -	207-202-199-195
ثاليس	49-43
الثورى (سفيان)	139-79
- ج -	
الجاحظ	191-190
الجبائي أبوعلي	214-84
الجبائي أبو هاشم	214-179-84
جبريل (عليه السلام)	203-123-117
جرير (الشاعر)	131
جرير (المحدث)	78
جعفر المصحفي	6
ابن جني أبو الفتح عثمان	66-65
جهم بن صفوان	145-57
جولد زيهر	33-17
الجويني (إمام الحرمين)	215-214-211-186-139-3
- ح -	
حابوس	14
أبوحاتم	90
الحاجب موسى بن خدير	14
الحاجرى طه	17
ابن حامد	128
ابن حبان	90
حبيب بن أبي ثابت	79-78
ابن حجر العسقلاني	188-174-90
ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد	موضوع البحث
الحسن البصرى	218-176
أبو الحسين البصري	84
الحسين بن على الفاسي	19

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحكم بن عبد الرحمن المستصر	10-6
الحكم بن المنذر بن سعيد البطاوطي	14
الحلاج الصوفي	15
حمام بن حمام القاضي	26
الحميدي	174-28-18-11
أبو حنيفة (الامام)	201-197-139-120
ابن حيان ابومروان (المؤرخ)	18-17-11
- خ -	
ابن خاقان الفتح	18
خديجة (رضي الله عنها)	182
ابن خزيمة محمد بن اسحاق	136-133-128-126-78-3
الخطابي أبو سليمان	133
خليل بن اسحاق	14
الخولاني ابو مسلم	186
الخياط أبو الحسين	148-121-83-50
خيران (حاكم المرية)	21-7
خلف بن معدان	17-16
- د -	
داود (عليه السلام)	201-191
داود الجواربي	83
داود الظاهرى	37-34-33-13
ابن دحون	24
ابن دراج القسطلي	8
دوزي	17
ديموقريطس	66-49-43
- ذ -	
الذهبي شمس الدين محمد	170-65-32-17
- ر -	
الرازي أبوبكر (الحنفي)	188
الرازي أبو بكر (الطبيب)	74-70

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الرازي فخر الدين	214-201-198-176-95
أبو رافع الفضل بن علي بن حزم	29-28
ابن الراوندي	166-155-50-47
ربيعة الرأي	136
ابن رشد أبو الوليد	156-152-107-71-61-60-48-46-14-9
روجربيكون	41
- ز -	
زاوى بن زيرى الصنهاجي	21-7
زاهد الكوثري	-133-128
ابن زرب القاضي	15
زكرياء عليه السلام	185-184
أبو زهرة محمد	33-23-15-4
- س-	
الساجي	90
سانشث البرنس	17
سحنون	12
السدى	82
سعيد الأفغاني	29
أبو سعيد الخدرى -رضي الله عنه	79
أبو سعيد الفتى الجعفري	24
سعيد بن ابي هلال	90-87
سليمان (عليه السلام)	191
سليمان بن الحكم (المستعين)	21-20-7
السمناني	210
السنوسي أبو عبد الله	210-113
السيوطي جلال الدين	66
ابن سينا	48
- ش -	
الشافعي (الامام)	181-176
الشبلي	78

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الشريح بن محمد الرعيني	28
الشماخ	129
الشهر ستاني محمد عبد الكريم	166-148-145-84
- ص -	
الصاحب بن عباد	129
صاعد بن أحمد	56-29-28-22-18-15-10
صالح بن أحمد بن حنبل	140
صبح	6
- ط -	
الطبري محمد ابن جرير	214-210
ابن الطلمنكي احمد بن محمد المقرى	26
الطرطوشي أبوبكر محمد	28
طرفة بن العبد	24
-ض -	
ضرار بن عمرو	149-81
- ع -	
عائشة (رضي الله عنها)	187-175-87
ابن عاشور محمد طاهر	187-95
ابن عباس	153-131-66
ابن عبد البر	137-27-11
عبد الحليم عويس	37
عبد الرحمن بن محمد (المرتضي)	21-7
عبد الرحمن بن معاوية	17
عبد الرحمن بن المنصور بن أبي عامر	7-6
عبد الرحمن بن مهدي	78
عبد الرحمن الناصر	10-8
عبد الرحمن بن هشام (المستظهر)	21-7
عبد الله بن ابراهيم الأصيلي	12

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

عبد الله بن احمد بن حنبل	140
عبد الله بن عمر بن العاص	130
عبد الله بن طاهر	139
عبد الله بن مسعود	201
عبد الله بن وهب	136
عبد الله بن يوسف الرهوني	27
عبد الملك بن المنذر	14
عبد الملك بن المنصور (المظفر)	20-18
عبد الوهاب (المالكي)	12
ابن العربي أبو بكر (القاضي)	95-94-28-13
ابن العربي أبو محمد (الوزير)	28-23
ابن العربي محي الدين	107
ابن أبي العز الحنفي	103
عزير	80
عطاء بن أبي رباح	79-78
العطار معمر	57
العقاد عباس محمود	148-37
علي بن أبي طالب(رضي الله عنه)	195-179-171-13
علي بن حمود العلوى	7
العلاف	123-116-115-109-106-84-54-52-51-50-45-44
عمر بن الخطاب	203-78-17
ابن عمر عبد الله	153-79
عمر بن واجب	23
عمرة بنت عبد الرحمن	87
عياض (القاضي)	176
عيسى (عليه السلام)	201-191-186-185-181
- غ -	
الغزاني أبو حامد	181-170-112-103-95
- ف -	
الفارابي	173-77

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن الفرضي عبد الله الأزدى	27-14
فرعون	115-82
فندرس	65
فيثاغورس	49
- ق -	
القاسم بن حمود	21
القاضي عبد الجابر	199-198-196-186-179-155-154-91-3
القبرى محمد بن موهب	174
ابن قتبة	130-80-79
القرطبي أبو عبد الله	175-174-94-82
ابن القيم الجوزية	161-95
- ك -	
ابن الكتاني محمد بن الحسن	27-24
ابن كثير أبو الفداء	131-82-63-32
الكعبي	121
الكندى يعقوب بن اسحاق	219-74-70-56-55-54-53-52-51-50-30
- ل-	
لبيد بن الأعصم	187
لوقيبس	49
الليث بن سعد	139
- م-	
الماتريدي أبو منصور	219-201-70-58
مالك بن أنس	139-136-15-12
محمد بن أبي عامر (المنصور)	65-18-17-11-8-6
محمد بن اسحاق	21
محمد اقبال	104-103-41
محمد بن سعيد بن ثابت	27
محمد بن عبد الرحمن (أبو الرجال)	87
محمد بن عبد الرحمن (المستكفى)	21-7
محمد بن عبد الله بن المسرة	15-14

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

محمد بن المثني	78
محمد بن هشام (المهدي)	20-7
محمد بن وضاح	13
مسلم بن أحمد أبو عبيدة الليثي	10
مريم (عليها السلام)	185-184-176-175
معاوية بن أبي سفيان	195
المعتضد بن عباد	25
المعتلي بن حمود	7
أبو المغيرة ابن حزم عبد الوهاب	21
ابن مفلت مسعود بن سليمان	27-24
مقاتل بن سليمان	83
المقرى التلمساني	17-12
ابن المكوي	12
مكي	82
سوسى (عليه السلام)	207-201-180-171-157-142-129-100-82
المنصور الموحدى	25
- ن -	
ابن نامي عبد الله بن يوسف	27
النجاشي	182
النظام ابراهيم	220-219-190-50-48-47-43
نعم (جارية ابن حزم)	19
النوبختي أبو محمد	166
نوح (عليه السلام)	175
النووي	208-206-176
- هـ -	
هرقل	182
الهمداني عبد الرحمن بن عبد الله	27
أبو هريرة (رضي الله عنه)	138-129-123-79-78
هشام بن الحكم الرافضي	85-73-57
هشام بن الحكم (المؤيد)	21-20-7-6

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

هشام بن محمد (المعتد)	22-7
ابن الهيثم	41
- و -	
ورقة بن نوفل	182
الوهراني أبو القاسم عبد الله بن خالد	26-23
- ي -	
ياقوت الحموى	17
أبو يحي حفص الفرد	149
يحي بن سمنية	14
يحي بن علي الحسني	22
يحي بن عبد الرحمن وجه الجنة	27
يحي بن معين	90
يحي النحوي	50
يحي بن يحي الليثي	8
يعقوب (عليه السلام)	201-175
ابو يعلى الحنبلي	128
يعقوب بن علي بن حزم	28-21
يوسف بن النغريلة	30-14
يونس (عليه السلام)	212-191-189-133-118
ابن يونس	90

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس بأسماء الملل والمذاهب العقدية والفقهية

الإسم	الصفحة
الإباضية	217
الأحناف	12
الأشاعرة	2-3-46-48-57-85-87-8-91-98-106-107-111-112-117-127-139-145-150-151-152-157-198-205-214
الأشعرية	1-14-15-33-37-41-117-149-152-154-170-198-210-211
الأفلاطونية	33
الأنباذ وقلية	15
أهل الحديث	3-37-83-88-128-133
أهل السنة	1-33-74-81-101-103-104-108-112-130-137-140-141-142-148-149-157-158-161-184-200-215-218-220
الباطنية	10-35-37-39
البراهمة	166-167
الجبرية	144-145-146-147-155-156
الجهمية	136-149-150-198-201
الخوارج	13-15-37-149-216-217-218
الحشوية	39
الحنابلة	12-117
الدهرية	46-47-70-102
الرواقيون	36
السلف	1-3-15-32-82-83-85-98-119-131-136-137-139-143-202-206-214
الشافعي	12-13-24
الشيعة	15-38-39-83-149-179
الصوفية	35-38-39
الظاهري	1-13-24-32-33-34-38-93-112-134-140-219
الظاهرية	1-32-33-34-37-38-88-162-170-219
القرمطية	15

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الكاثوليكي	13
الكرامية	197-95
الكلابية	202-135-90
المالكية	219-170-33-25-24-23-8
المجسمة	126-94
المرجئة	216-201-149
المسرية	33
المعتزلة	85-84-83-81-74-66-57-56-48-47-37-36-33-15-14-3-2-
	121-119-117-115-112-111-108-107-103-95-91-90-88-87-
	149-148-145-144-142-141-140-135-131-129-126-123-
	152-151
المعطلة	136-127-94
النجدات	216
النصارى	91-86-85-84-83-80-25-20-14-7
الهرمسية	15
يهود	191-80-22-14-10-8

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأماكن و المدن

الفهرس بإسم الأماكن	الصفحة
آسيا	14
اشبيلية	29-28-25-13-9
إفريقيا	14
ألبيرة	12
الأندلس	174-170-48-38-37-31-28-26-17-15-14-13-12-11-10-8-4
الأهواز	11
أونبة	17
بغداد	10-9
بلاط المغيث	20-18
بلنسية	23
البونت	22
ببزنطة	10
تهامة	126
الحجاز	126
حصن القصر	21
ديار ربيعة	11
الرباط	4
الزاهرة	20
الزاوية	17
لشاطبة	22
لشام	126-12-11
لطائف	90
طليطلة	20
العراق	126-17-11
غرناطة	21-7
فارس	17-11
قادس	21

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قديد	90
قرطبة	23-22-21-20-18-14-12-11-9-7-4
لاردة	22
لبلة	24-18-17
المرية	23-22-21-7
المدينة	90-12
المشلل	90
مصر	126-38-10
المغرب	38-15-13-12-4
مكة	90
منت لشم	17
ميورقة	24
وادي آرة	20
اليمن	126-11

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المصادر و المراجع

1- القرآن الكريم

إبراهيم هلال

2-نظرية المعرفة الاشراقية و أثرهافي النظرة الى النبوة-دار النهضة العربية القاهرة طبعة 1977ج1

الأتابكي ، يوسف بن تغرى بردى

3- النجوم الزاهرة في ملوك مصرو القاهرة ، تـ ابراهيم على طرخان ، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، و المؤسسة المصرية للتأليف و الترجمة -دت

إحسان عباس

4- تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة ، دار الثقافة ، بيروت لبنان

5- مقدمة الرد على ابن النغريلة و رسائل أخرىلابن حزم ،مكتبة دار العروبة القاهرة. ط 1380هـ 1960م

6-مقدمة طوق الحمامة ، ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي (الجزء الأول)

أحمد أمين

7- ضحي الاسلام، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط العاشرة. د.ت.

أرسطو طاليس

8- الأراء الطبيعية لفلوطرخس (مع كتاب النفس لأرسطو طاليس) تحقيق عبد الرحمن بدوي - دار القلم- بيروت الطبعة الثانية 1980م

أسعد حومد

9- محنة العرب في الأندلس- المؤسسة العربية للدراسات و النشر - بيروت طبعة أولى 1980م

الأشقر عمر

10- الرسل و الرسالات ، قصر الكتاب ، البليدة ، الجزائر 1990 م

11- العقيدة في الله ، قصر الكتاب ، البليدة ، الجزائر ، 1990م

الأشعرى ، أبو الحسن

12- الإبانة في أصول الديانة ،دار القادرية ،بيروت،طأولى 1991م

13-مقالات الاسلاميين و إختلاف المصلين-تحقيق محي الدين عبد الحميد-المكتبة العصرية يروت -ط 1995م

الأعظمي، محمد ضياء الرحمن

14- فصول في أديان الهند، دار البخاري المدينة المنورة ، طبعة أولى 1997م

إقبال محمد

15- تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف و النشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1968م

الألباني، ناصر الدين

16- صحيح سنن الترمذي بإختصار السند، الناشر : مكتب التربية العربي في دول الخليج –العربية السعودية، الطبعة الاولى1408هـ 1988م

17- صحيح سنن ابن ماجة > بإختصار السند، الناشر: مكتب التربية العربي لدول الخليج المملكة السعودية طبعة ثانية1408هـ، 1988م

18- صحيح سنن النسائي، بإختصار السند، الناشر: مكتب التربية العربي في دول الخليج الرياض، الطبعة الأولى 1409هـ،1988م

الألوسي، شهاب الدين

19- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، دار الفكر ، بيروت طبعة 1398هـ،1978م

الأفغاني، سعيد

20- ابن حزم ورسالة المفاضلة بين الصحابة ، دار الفكر ، بيروت، طبعة 1969م

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن احمد

21-المواقف في علم الكلام، عالم الكتب ، بيروت، د.ت

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب

22- كتاب تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل –تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت–طبعة أولى1407هـ،1986م

23- الانصاف فيما يجب إعتقاده و لا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوشري الناشر مكتبة الخانجي- القاهرة الطبعة الثالثة 1413هـ،1993م

24- نكت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق محمد زغلول سلام–الناشر: منشأة المعارف بالاسكندرية مصر 1971

25- إعجاز القرآن - تحقيق أحمد صقر ، دار المعارف، مصر 1963م

البخاري، محمد اسماعيل

26-صحيح البخاري ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت، 1401هـ 1981م

البسيوني، صلاح الدين سلان

27- الأخلاق و السياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة

ابن بشكوال، خلف بن عبد الملك

28- كتاب الصلة ، الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، طبعة 1966م

البغدادي، عبد القادر بن طاهر

29- كتاب أصول الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة1405هـ،1981م

30- كتاب الفرق بين الفرق، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت ط خامسة 1402هـ ، 1982م

البوطي، محمد سعيد رمضان

31- كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر ، طبعة سادسة 1399هـ

البيجوري، ابراهيم

32- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد-دار الكتب العلمية ، بيروت، طأولى 1983م

بيصار، محمد

33- الفلسفة اليونانية، مقدمات و مذاهب، منشورات المكتبة العصرية ، ميدا، بيروت ط 1401هـ، 1981م

البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي

34- كتاب الأسماء و الصفات، تحقيق محمد زاهد الكوثري، دار إحياء التراث العربي، بيروت،دت

التركي، عبد المجيد

35- مناظرات بين ابن الحزم و الباجي، ترجمة عبد الصبورشاهين، دار الغرب الاسلامي، بيروت ط أولى1986م

الترمذي، محمد بن عيسى

36- سنن الترمذي- دار الفكر بيروت ط الثانية 1403هـ 1983م

ابن تومرت محمد

37- كتاب أعز مايطلب، تحقيق عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985م

ابن تيمية ،أحمد بن عبد الحليم

38-كتاب الاسماء و الصفات، تحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى 1418هـ،1998

39-كتاب الإيمان، ت حسين يوسف الغزال، دار إحياء العلوم، بيروت، ط ثالثة1406هـ 1986م

40-الرسالة التدمرية، شركة الشهاب ، الجزائر، دت

41- شرح حديث النزول، طبع المكتب الإسلامي ط الخامسة 1397 هـ 1977م

42- شرح العقيدة الإصفهانية، الناشر مكتبة الرشد، الرياض، ط أولى1415هـ،1995م

43-مجموع فتاوي، جمع عبد الرحمن قاسم ، مكتبة المعارف، الرباط المغرب-دت

44- مجموعة الرسائل و المسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة ثانية 1412هـ-1992م

45-كتاب النبوات، دار القلم ، بيروت-دت

الجابري، محمد عابد

46- تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط رابعة 1989 م

الجرجاني، عبد القاهر

47- الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) تحقيق محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، دار المعارف، الطبعة الرابعة .

جرير، بن عطية الخطفي

48-ديوان الجرير ، دار بيروت للطباعة و النشر، ط 1406هـ 1986م

ابن الجني

49- الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الكتاب العربي، بيروت،دت

الجويني، عبد الملك

50-الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد، تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط أولى1985م

51- البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، دار الوفاء مصر ، ط أولى 1408هـ، 1988م

52-العقيدة النظامية ،تحقيق أحمد حجازى السقا، الناشر مكتبه الكليات الأزهرية، القاهرة 1399هـ، 1979م

الحاجرى، طه

53- ابن حزم صورة أندلسية، دار النهضة العربية ، بيروت1982م

الحاكم أبو عبد الله

54- المستدرك على الصحيحين، دار الكتاب العربي ، بيروت، دت

ابن حبان، محمد (الحافظ)

55- كتاب الثقات، مؤسسة الكتب الثقافية، حيد أباد الدكن، الهند طبعة أولى 1980م

ابن حجر العسقلاني

56- تقريب التهذيب- تحقيق مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت طبعة أولى1993م

57- فتح البارى شرح صحيح البخاري، ترقم محمد فؤاد عبد الباقي، تصحيح عبد العزيز بن باز، دار الفكر.

58- لسان الميزان- منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ط ثانية 1971م

59- لسان الميزان-تحقيق - عادل أحمد عبد الموجود-على محمد معوض- دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ط أولى 1416هـ -1996م

ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد

60- الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق إحسان عباس، دار الأفاق الجديدة ، بيروت ط ثانية 1983م

61- الأخلاق و السير، في مداواة النفوس، تحقيق إحسان عباس، ضمن رسائل ابن حزم الاندليسي، ج2،

المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت ط أولى 1980م
62- الأصول و الفروع، تحقيق د محمد عاطف العراقي، د سهيرفضل الله أبو وافيه، د إبراهيم إبراهيم هلال، المطبعة حسان، مصر، ط أولى 1978م
63- التقريب لحدالمنطق و المدخل إليه بألفاظ العامية و الأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت
64- التلخيص لوجوه التخليص، تحقيق احسان عباس، ضمن كتاب الرد علىابن النغريلة مكتبة دار العروبة ، القاهرة طبعة 1380هـ 1960م و رسائل أخرى
65- الدرة فيما يجب اعتقاده ، تحقيق احمد بن ناصر بن محمد الحمد، و سعيد بن عبد الحمن القزفي، توزيع مكتبة التراث، مكتبة ، ط أولى 1408هـ، 1988م
66- رسالة في فضل الاندلس و ذكر رجالها (ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي) الجزء الثاني تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط أولى 1981م
67- طوق الحمامة (ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي الجزء الأولى) تحقيق احسان عباس المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت ط ألى 1401هـ، 1980م
68- الفصل في الملل و الأهواء و النحل، دار الفكر ، بيروت، طبعة 1400م، 1980م
69- المحلى ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الأفاق الجديدة بيروت
70- معرفة النفس بغيرها و جهلها بذاتها، تحقيق إحسان عباس ضمن رسائل ابن حزم الاندلسي الجزء الثاني
71- ملخص إبطال القياس و الرأي و الاستحسان و التقليد ، تحقيق سعيد الأفغاني دار الفكر ، بيروت، ط ثانية 1379هـ، 1969م
72- النبذ في أصول الفقه، تحقيق د أحمد حجازى السقا، الناشر مكتبة الكلبات الأزهرية ، القاهرة، ط أولى 1401هـ 1981م

حمودة غرابة

73-أبو الحسن الأشعرى، منشورات المكتبة العصرية جيدا، بيروت1393هـ ، 1973م

الحموي ياقوت

74-معجم الأدباء، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط أولى 1991م
75-معجم البلدان ، تحقيق فريد عبد العزيز الجندي ، دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ، 1410هـ 1990م

الحميدى، محمد بن أبي نصر

76- جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، تحقيق إبراهيم الابيارى، الناشرون دار الكتب الاسلامية، دار الكتاب المصرى القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت ط ثانية 1043هـ، 1983م

الحميري، محمد بن عبد الله

77- صفة جزيرة الأندلس ، تحقيق لفي بروفنسال ،دت

الحميضي، عبد الرحمن ابراهيم

78-خوارق العادات في القرآن الكريم، دار عكاظ للنشر و التوزيع جدة ط ألى 402/هـ، 1982م

ابن حنبل ، أحمد

79-مسند الإمام أحمد بن حنبل و بهامشه منتخب كنز العمال ، دار الفكر دت

ابن خاقان، أبو نصر الفتح

80- مطمح الأنفس و مرح التأنس في ملح أهل الأندلس ، تحقيق محمد على شوابكة دار عمار، ومؤسسة الرسالة ، بيروت، ط أولى 1983م

ابن خزيمة، محمد بن اسحاق

81- كتاب التوحيد و اثبات صفات الرب، راجعه محمد خليل هراس ، دار الجيل لبنان، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة 1408هـ، 1988م

الخطابي، أبو سليمان

82- بيان اعجاز القرآن (ضمن كتاب ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) حققها محمد خلف الله و محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط رابعة، دت

الخضرى بك، محمد

83- أصول الفقه، دار إحياء التراث الاسلامي، بيروت، ط سابعة 1412هـ، 1991م

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين

84- و فيات الأعيان و أبنّاء ابناء الزمان تحقيق إحسان عباس ، دار صادر بيروت ط 1977م

الخياط أبو الحسين عبد الرحيم

85- كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد، ت د. نبرج مكتبة الدار العربية للكتاب ،القاهرة، دت

أبو داود، سليمان بن الأشعث

86- سنن أبي داود ، دار الفكر ، دت

الذهبي، شمس الدين محمد

87-سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1989م .

العبر في خبر من عبر، تحقيق أبوها جر محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت ط أولى 1405هـ 1985م

الرازي، محمد بن أبي بكر

88- مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت ط 1401هـ، 1981م

الرازي، محمد بن عمر

89- تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، دت

90- التمهيد في أصول الدين، تحقيق طه عبد الرؤوف، الناشر، الكليات الأزهرية، القاهرة

91- شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق طه عبد الرؤوف، الناشر، الكليات الأزهرية ، طبعة 1396هـ 1976م

الرافعي، مصطفى صادق

92- إعجاز القرآن، مكتبة رحاب ، الجزائر، دت

ابن الراوندي

93- فضيحة المعتزلة - تحقيق عبد الأمير الأعسم - طبعة عويدات - بيروت 1975م

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد

94- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (ضمن كتاب فلسفة ابن رشد) منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت ط ثانية1399هـ 1979م

الرفاعي ، أنور

95- الإسلام في حضارته و نظمه، دار الفكر ، دمشق، ط ثلثة 1986م

الزغبي، محمد عفيف

96- مختصر سير ابن هشام، دار النهضة، دت

أبوزهرة، محمد

97- ابن حزم، حياته و عصره، أراؤه و فقهه، مطبعة أحمد علي خيمر، طثانية دت

98- المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي ، دت

الزوزني

99- المنتخبات الملقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد و مؤسسة الخانجي، مصر، دت

سالم، يفوت

100- ابن حزم و الفكر الفلسفي بالمغرب و الأندلس، المركز الثقافي العربي، المغرب، دت

سانشت ألبرنس

101- ابن حزم قمة إسبانية، ترجمة أحمد الطاهر مكي ضمن كتابه، دارسات عن ابن حزم مكتبة وهبة، ط ثانية 1977م

سلطان محمد ، هشام

102- العقيدة والفكر الإسلامي ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، ط ثانية 1988 م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

السنوسي ، أبو عبد اللـه ،

103- شرح أم البراهين في علم الكلام - تحقيق مصطفى محمد الغماري ، المؤسسة - الوطنية للكتاب الجزائر 1989 م .

السيوطي ، جلال الدين

104- المزهر في علوم اللغة وأنواعها - تحقيق : محمد جاد مولي بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي ، المكتبة العصرية - بيروت - ط 1987 م

أبو شامة ، شهاب الدين

105-ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري - تحقيق أحمد عبد الرحمن الشريف - دار الصحوة ، قاهرة - ط أولى 1405هـ - 1985 م .

شرارة عبد اللطيف

106-ابن حزم رائد الفكر العلمي ، منشورات المكتب التجاري للطباعة ، بيروت . د ت .

الشنقيطي محمد الأمين

107- منهج ودراسات لأيات الأسماء والصفات ، دار البيان ، البليدة ، الجزائر 1989 م

الشهر ستاني محمد بن عبد الكريم

108- الملل و النحل ، دار الفكر - بيروت 1400هـ - 1980 م بهامش الفصل

شلبي أحمد

109- أديان الهند الكبرى ، مكتبة النهضة المصرية - ط . ثانية 1986 / م .

الشيرازي ، أبو إسحاق إبراهيم

110- شرح اللمع ،تحقيق عبد المجيد تركي ،دار المغرب الإسلامي بيروت ، ط أولى 1408 هـ 1988 م

الصاحب ابن عباد

111- الإبانة عن مذهب أهل العدل - تحقيق محمد حسن آل ياسين - مكتبة النهضة بغداد - ط ثانية 1383م - 1963م .

صاعـد

112- طبقات الأمم ، تحقيق العيد بوعلوان ، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت ط أولى 1985 م

الضبي أحمد بن يحي

113- بغية الملتمس في تاريخ علماء الأندلس - دار الكتاب العربي ط 1967 .

طالبي عمار

114-أراء أبي بكر بن العربي الكلامية - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع - الجزائر

ابن عاشور ، محمد الطاهر

115- التحرير و التنوير-الدار التونسية للنشر تونس - المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ط 1984 م

عثميين، محمد بن صالح

116- تقريب التدمرية، دار الجيل بيروت ، مكتبة السنة ، القاهرة ط 1993م

ابن العربي ، أبو بكر محمد بن عبد الله .

117- أحكام القرآن - تحقيق علي محمد البخاري ، دار الفكر - د ت

118-العواصم من القواصم-تحقيق عمار طالبيي- الشركة الوطنية للنشر و التوزيع -الجزائر ط ثانية 1981 م .

ابن العربي ، محي الدين

119-الفتوحات المكية - دار الفكر - د ت

ابن أبي العز الحنفي

120- شرح العقيدة الطحاوية - تحقيق زهير الشاويش - المكتب الاسلام بيروت - الطبعة الخامسة 1399هـ - 1979 م

العقاد، محمود

121- التفكير فريضة إسلامية ، منشورات المكتبة العصرية بيروت، دت

122- الفلسفة القرآنية ، مكتبة رحاب ، الجزائر، دت

ابن العماد الحنبلي .

123- شذرات الذهب في أخبار من ذهب - تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، منشورات دار الأفاق الجديدة . بيروت ، د ت

ابن عميرة ، محمد

124-دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي-المؤسسة الوطنية للكتاب-الجزائر طبعة 1984م.

غالب مصطفى

125- في سبيل موسوعة فلسفية ، دار ومكتبة الهلال ، بيروت ط 1405هـ - 1985 م .

الغزالي أبو حامد

126- الإقتصاد في الإعتقاد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط أولى 1403هـ ، 1983م .

127- الأملاء في إشكالات الإحياء (ملحق إحياء علوم الدين) - دار المعرفة ، بيروت لبنان - د ت .

128- المنقذ من الضلال ، تحقيق عبد الحليم محمود ، دار الكتاب اللبناني بيروت ط ثانية 1985م

الفارابي ، أبو النصر .

129-المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر 1990 م

فيلالي ، عبد العزيز

130-العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ط 1982م .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

القاضي ، عبد الجبار بن أحمد

131- شرح الأصول الخمسة - المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية - الجزائر 1990 م .

132- المحيط بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمي - دار المصرية للتأليف والترجمة .

133- المغني في أبواب التوحيد والعدل (جزء النبوات والمعجزات) تحقيق محمود الخضري ومحمود ، محمد قاسم - الدار المصرية للتأليف والترجمة - طبعة 1385 هـ - 1965م .

134- فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة ، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر ، تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ط ثانية 1406هـ 1986م

ابن قتيبة ، محمد عبد الله بن مسلم .

135-كتاب تأويل مختلف الحديث ، دار الكتاب العربي، بيروت - د ت

القرطبي ، محمد بن أحمد الأنصاري .

136- الجامع لأحكام القرآن ، دار الكتاب العربي - د ت .

القفطي - جمال الدين

137-تاريخ الحكماء ، تحقيق جوليوس ليبار - ألمانيا 1903م .

ابن قيم الجوزية

138- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة و التعليل - دار الكتب العلمية - بيروت ط ثالثة

139- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين - تحقيق محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1972م .

ابن كثير، أبو الفداء

140-البداية و النهاية في تاريخ - دار الفكر ، بيروت - د.ت

141-تفسيرا إبن كثير ، دار الثقافة - الجزائر . ط أولى 1410 هـ - 1990 م

كرم يوسف

142-تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار القلم ، بيروت - دت .

الكندي ، يعقوب بن إسحاق

143-رسائل الكندي الفلسفية - القسم الأول - تحقيق محمد عبد الوهاب أبو ريدة - دار الفكر العربي، القاهرة- ط ثانية 1978م .

الماتريدي ، أبو منصور .

144-كتاب التوحيد ، تحقيق فتح الله خليف - طبعة دار المشرق بيروت لبنان ط ثانية 1982م .

ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني

145- سنن إبن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر ، د ت .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المزي ، جمال الدين

146-تهذيب الكمال في أسماء الرجال - تحقيق بشار عواد معروف - مؤسسة الرسالة - بيروت ط ثانية 1408هـ - 1987م .

مسلم بن الحجاج القشيري

147- الجامع الصحيح ، الدار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت لبنان، دت

المقرى أحمد التهاني

148- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صاعد ، بيروت ط 1966م

المكي أحمد الطاهر

149- دراسات عن ابن حزم و كتابه طوق الحمامة ، مكتبة وهبة ، ط ثانية 1977م

ابن منظور ، جمال الدين .

150-لسان العرب ، دار المعارف، بيروت، د.ت .

ابن ناصر الحمد أحمد

151- ابن حزم و موقفه من الإلهيات، ط شركة العبيكان ، الرياض ط أولى ، 1406هـ 1986م

ابن النديم ، محمد بن إسحاق .

152-الفهرست ، المطبعة الرحمانية ، مصر ، د ت .

الموصلي أبو بكر أحمد :

153- شعبة العقيدة بن أبي الحسن الأشعري و المنتسبين إليه ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى 1990م

النبهاني أبو الحسن بن عبد الله

154- تأريخ قضاة الأندلس ، دار الأفاق الجديدة - بيروت 1980 م .

النجار عبد المجيد

155- المهدي إبن تومرت ، دار الغرب الإسلامي بيروت . ط أولى 1983م .

النسائي

156- سنن النسائي ، بشرح الحافظ السيوطي، دار الكتاب العربي، بيروت ، دت

النووي محي الدين .

157-الأذكار ، ت أحمد راتب حموش ، دار الفكر دمشق ، ط أولى 1403هـ - 1483 م

الهراس ، محمد خليل .

158- شرح العقيدة الواسطية ، مكتبة الزهراء ، الجزائر . ط أولى 1990م هويدي يحي

هويدي يحي

159- دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة ، القاهرة ط 1985 م

الموسوعات :

160- الموسوعة الفلسفية- وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفياتيين ترجمة سمير أكرم ، دار الطليعة - بيروت ط سادسة 1987م .

161- الموسوعة الفلسفية المختصرة - نقلها عن الإنجليزية - فؤاد كامل ، جلال العشري، عبد الرشيد الصادق، دار القلم - بيروت ، لبنان - د.ت

الدوريات :

162- سالم يفوت ، ابن حزم و نقد منهج المتكلمين ، مجلة دراسات عربية ، بيروت، العدد 10-11 السنة الحادية و العشرون 1985م

163- عويس عبد الحليم ، المذهب الظاهري ، نشأته ومناهجه الأصولية وأشهر رجاله الملتقى السابع للفكر الإسلامي ، وزارة الشؤون الدينية - الجزائر 1983 .

164- محمود أحمد محمد خفاجي ، منهج السلفية في إثبات النبوة ، مجلة كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - العدد الأول - السنة الأولى 1402هـ1403هـ .

المراجع الأجنبية

1) - Marie Bernand , le problème de la connaissance d'aprés le mugni du cadi Abd Al - GABBAR ' SNED . Alger 1982

2) - Michel Allard S:J Le problème Attributs divins dans la doctrine D' Alasari et de ses premiers grands disciples Edition des imprimeries catholique Beyrouth 1965 .

3) - Yamile Bouabba , les Almohades . S . N.E.D Alger

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهـــرس الموضوعـــات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	1
الفصـــل الأول : ابـن حـزم عـصـره وحـيـاتـه	5
المبحث الأول : الحالة السياسية	6
المبحث الثاني : الحالة الإجتماعية	8
المبحث الثالث : الحالة العلمية	10
المبحث الرابع : الحالة الدينية	12
المبحث الخامس : مولده ونسبه	16
المبحث السادس : نشأته	19
المبحث السابع : طلبه العلم ووفاته	23
المبحث الثامن : شيوخه وتلاميذته	26
المبحث التاسع : مصنفاته	29
المبحث العاشر : منهجه	32
الفصـــل الثـانـي : وجـود اللـــه تعـالـى	42
المبحث الأول : موقف ابن حزم من دليل الجواهر الفردة	43
أدلة القائلين بالجوهر الفرد و نقد ابن حزم لهم.	44
المبحث الثاني : دليل تناهي العالم	49
البرهان الأول: دليل التناهي	49
البرهان الثاني: دليل الحدوث على التناهي في الكم المنفصل	51
البرهان الثالث: دليل تناهي العالم بإسناد إلى قابلية الزيادة	52
البرهان الرابع: دليل الإحصاء	53
البرهان الخامس: دليل التضايف	54
المبحث الثالث : دليل الحركة	57
المبحث الرابع : دليل العليةأوالسببية	59
المبحث الخامس : دليل العناية أو التسخير	60
المبحث السادس : دليل الاختراع	61
المبحث السابع : دليل النظام أو الإتقان	63
المبحث الثامن : دليل اللغة	65

المبحث التاسع : دليل الأنفس	68
المبحث العاشر : منهجه في هذه الأدلة	70
الفصـــــل الثالـث: تنـزيـه الـذات و الـصـفـات	72
المبحث الأول: نفي الجسمية و المكانية و الزمانية و الحركة	72
1) نفي الجسمية	73
2) نفي المكانية و الزمانية عنه تعالى	74
3) نفي الحركة	75
المبحث الثاني: الصورة	77
المبحث الثالث: الماهية	81
المبحث الرابع: الصفات	83
1) المعتزلة	83
2) الأشاعرة	85
3) رأي ابن حزم في الصفات	85
4) نقد مذهب ابن حزم	88
المبحث الخامس: الأسماء	92
1) أسماء الله الحسنى	92
2) نقد رأي ابن حزم في الأسماء	93
الفصـــــل الرابـــع: الصـفـات	97
التمهيد	98
المبحث الأول: النفس و الذات	100
1) ذاته سبحانه	100
2) نفسه سبحانه	100
المبحث الثاني: الحياة	102
1) مذهب ابن حزم في صفة حياة الله	102
2) نقد مذهب ابن حزم في صفة حياة الله تعالى	103
المبحث الثالث: العلم	105
مذهب ابن حزم في صفة العلم	105
المبحث الرابع: القدرة	110
1) مفهوم المحال	110
2) أسس مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى	112

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3) نقد مذهب ابن حزم في قدرة الله تعالى	112
المبحث الخامس: الإرادة	114
1) مفهوم الإرادة عند ابن حزم	114
2) مذهب أهل السنة في صفة الإرادة	116
المبحث السادس: الكلام	117
رأي ابن حزم في كلام الله تعالى	117
المبحث السابع: السمع و البصر	121
المبحث الثامن: الكبرياء و العزة و الرحمة و الأمر	123
1) العزة و الكبرياء	123
2) الرحمة	124
3) الأمر	124
المبحث التاسع: الوجه و الأعين و اليد و الأصابع و الساق و القدم و الرجل	126
1) الوجه	126
2) العين و الأعين	127
3) اليد و الأيدي	128
4) الأصابع	130
5) الساق	131
6) القدم و الرجل	132
المبحث العاشر: الإستواء	135
المبحث الحادي عشر: النزول	138
المبحث الثاني عشر: الرؤية	141
الفصـــل الخامـــس: خلـق الأفـعـال	144
التمهيد	145
المبحث الأول: موقف ابن حزم من مذهب الجبرية	145
المبحث الثاني: موقف ابن حزم من مذهب المعتزلة	148
المبحث الثالث: الاختيار الإلهي و الاختيار الإنساني	150
المبحث الرابع: رأي ابن حزم في الاستطاعة	153
المبحث الخامس: مفهوم القضاء و القدر عند ابن حزم	157
المبحث السادس: الهدى و الإضلال	159
المبحث السابع: موقف ابن حزم من الحسن و القبح	162

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصـــل الســادس: الـنـبـوات	165
المبحث الأول: منكرو النبوات	166
المبحث الثاني: إمكانية النبوة	169
المبحث الثالث: ضرورة النبوة	170
المبحث الرابع: حقيقة النبوة	172
المبحث الخامس: موقف ابن حزم من نبوة النساء	174
المبحث السادس : المعجزة	178
المبحث السابع:الكرامة	183
المبحث الثامن: حقيقة السحر	187
المبحث التاسع: موقف ابن حزم من وجه إعجاز القرآن الكريم	189
الفصـــل السابـــع: الإيـمـان	194
المبحث الأول: مفهوم الإيمان	195
المبحث الثاني:الإستثناء في الإيمان	201
المبحث الثالث:الفرق بين الإسلام و الإيمان	203
المبحث الرابع:الزيادة في الإيمان	204
المبحث الخامس: موقف ابن حزم من الإستدلال لصحة الإيمان	205
المبحث السادس:موقف ابن حزم من مرتكب الكبيرة	215
الخاتمـــة	219
الفهـــارس	221
فهـــرس الأيـــات	222
فهـــرس الأحـاديـث	231
فهـــرس الأبيـات الشـعـريـة	232
فهـــرس الأعـــلام	233
فهـــرس الـملـل و الـمـذاهـب الـعـقـديـة و الـفـقـهـيـة	243
فهـــرس الـمـدن و الأمـاكـن	245
فهـــرس الـمـصـادر و الـمـراجـع	247
فهـــرس الـمـوضـوعـات	259

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية